

مختصر

في

اصول 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.*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين
واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين .

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة الضم

هل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده ؟

يقع الكلام في هذه المسألة من جهات :

الاولى - قد تقدم منا في بحث مقدمة الواجب ان البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شئ* 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 العقلية ، لا من مباحث الالفاظ . وهكذا الشأن في مسألتنا هذه فان جهة البحث فيها - في الحقيقة - ثبوت الملازمة بين وجوب شئ* وحرمة ضده .

ومن الواضح ان البحث عن تلك الجهة لا يختص بما اذا كان الوجوب مدلولاً لدليل لفظي ، 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 - قديماً وحديثاً - يوم اختصاص محل النزاع بما اذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً ، إلا ان ذلك من جهة الغلبة ، وان الوجوب في الغالب يستفاد من دليل لفظي ، لا من جهة اختصاص محل النزاع بذلك ، كما هو واضح .

ولاجل ذلك تكون المسألة من المسائل الاصولية العقلية لا من مباحث الالفاظ ، لعدم صلتها بتلك المباحث أصلاً ، كما انه لا صلة لغيرها من المسائل العقلية بها .

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

١ - انها من المسائل الفقهية ، بدعوى ان البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضع الواجب ، وعدم ثبوت الحرمة له ، وهذا بحث فقهي لا اصولي .
ويدفعه : ما ذكرناه - في أول بحث الاصول - من ان هذا التوهم قد ابتنى على كون البحث بحثاً عن حرمة الضد ابتداءً ، لتكون المسألة فقهية ، إلا ان الأمر ليس كذلك ، فان البحث فيها عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده ، وعدم ثبوتها ، ومن الواضح ان البحث عن هذه الناحية ليس بحثاً فقهيّاً له صلة باحوال فعل المكلف وعوارضه بلا واسطة .

٢ - انها من المبادئ الاحكامية :

ويدفعه : أيضاً ما ذكرناه في بحث مقدمة الواجب من أن المبادئ لا تخلو من التصورية والتصديقية ولا ثالث لهما ، والمبادئ التصورية هي لحاظ ذات الموضوع أو المحمول وذاتياته . ومن الواضح أن البحث عن مسألة الضد لا يرجع الى ذلك . والمبادئ التصديقية هي المقدمة التي يتوقف عليها تشكيل القياس ، ومنها المسائل الاصولية ، فانها مبادئ تصديقية بالاضافة الى المسائل الفقهية ، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل والاحكام . ولا نعقل المبادئ الاحكامية في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية .

٣ - والصحيح : انها من المسائل الاصولية العقلية .

أما كونها من المسائل الاصولية : فلما قدمناه في أول بحث الاصول من أن المسائل الاصولية ترتكز على ركيزتين :

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

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

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

وتوهم خروج هذه المسألة عن علم الاصول ، لعدم توفر الركيزة الثانية فيها ، إذ لا يترتب أثر شرعى على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شئ وحرمة ضده ، لتسكون المسألة اصولية ، واما حرمة الضد فهى وان ثبتت من ناحية ثبوت تلك الملازمة ، إلا انها حرمة غيرية فلا تصلح لان تكون ثمرة للمسألة الاصولية . نعم هذا التوهم مندفع :

بما ذكرناه - في أول علم الاصول - من انه يكفي لسكون المسألة اصولية ترتب نتيجة فقهية على أحد طرفيها ، وان لم تترتب على طرفها الآخر ، بداهة ان ذلك لو لم يكن كافياً في اتصاف المسألة بكونها اصولية ، للزم خروج كثير من المسائل الاصولية عن علم الاصول ، حتى مسألة حجية خبر الواحد ، فانه على القول بعدم حجيته لا يترتب عليها أثر شرعى أصلاً ، ومسألتنا هذه تكون كذلك ، فانه تترتب عليها نتيجة فقهية على القول بعدم ثبوت الملازمة ، وهى صحة الضد العبادى ، واما الحكم بفساده على القول الآخر فهو يتوقف على استلزام النهى

الغيرى ، كما يستلزمه النهى النفسى ، وستعرض الى ذلك ان شاء الله تعالى بشكل واضح .

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

واما كونها عقلية : فلان الحاكم بالملازمة المزبورة إنما هو العقل ، ولا صلة لها بدلالة اللفظ ابداً .

الثالثة - ان المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة ليس ما هو ظاهره ، بل الأعم منه ومن الاقتضاء بنحو الجزئية والعمينية ، ليعم جميع الأقوال ، فان منها قول بان الأمر بالشئ عين النهى عن ضده . ومنها : قول بان النهى عن الضد جزء من الأمر بشئ . ومنها : قول بان الأمر بالشئ يستلزم النهى عن ضده كما هو ظاهر لفظ الاقتضاء ، فالتعميم لأجل أن لا يتوهم اختصاص النزاع بالقول الأخير .

الرابعة - ان المراد بالضد في محل البحث مطلق ما يعاند الشئ وينافيه ، سواء أكان أمراً وجودياً كالاضداد الخاصة ، أو الجامع بينها ، وقد يعبر عن هذا الجامع بالضد العام ايضاً ، ام كان أمراً عديماً ، كالترك الذى هو المسمى عندهم بالضد العام ، فان من الأقوال في المسألة قول بان الامر بالشئ يقتضى النهى 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 استدلت جماعة على اقتضاء الأمر بالشئ

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

الأول - ان ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر ، ومقدمة الواجب
واجبة ، فاذا كان الترك واجباً فالفعل لا محالة يكون محرماً ، وهذا معنى النهي عنه
اقول : هذا الدليل مركب من مقدمتين : لإحداهما صغرى القياس والثانية
كبراه ، فلا بد من درس كل واحدة واحدة منهما .

اما المقدمة الاولى فيبيانها : ان العلة التامة مركبة من أجزاء ثلاثة : (١) المقتضى
وهو الذى بذاته يقتضى التأثير فى مقتضاه . (٢) الشرط وهو الذى يصحح فاعلية
المقتضى . (٣) عدم المانع وهو الذى له دخل فى فعلية تأثير المقتضى . ومن الواضح
ان العلة التامة لا تتحقق بدون شئ من هذه المواد الثلاث ، فبانتفاء واحدة منها
تذتى العلة التامة لا محالة .

ونتيجة ذلك : هى ان عدم المانع من المقدمات التى لها دخل فى وجود
المعلول ، ويستحيل تحققه بدون انتفائه . ويترتب على ذلك ان ترك أحد الضدين
مقدمة لوجود الضد الآخر ، لان كلا منهما مانع عن الآخر ، وإلا لم يكن بينهما تمنع
وتضاد ، فاذا كان كل منهما مانع عن الآخر فلا محالة يكون عدمه مقدمة له ، إذ
كون عدم المانع من المقدمات بما لا يحتاج الى مؤونة بيان ، واقامة برهان .

واما المقدمة الثانية : فهى أن مقدمة الواجب واجبة ، وقد تقدم الكلام فيها .
فالنتيجة - من ضم المقدمة الاولى الى هذه المقدمة - هى : ان ترك الضد بما انه
مقدمة للضد الواجب - كما هو المفروض فى المقام - يكون واجباً ، واذا كان تركه
واجباً ففعله حرام لا محالة - مثلاً - ترك الصلاة بما انه مقدمة للازالة الواجبة فيكون
واجباً ، واذا كان واجباً ففعلها - الذى هو ضد الازالة - يكون حراماً . وهذا معنى
ان الأمر بالشئ يقتضى النهي عن الضد .

ولكن كلتا المقدمتين قابلة للمناقشة :

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

الأول : ان المعلول وان كان مترتباً على تمام اجزاء علته التامة ، إلا ان تأثير كل واحد منها فيه يغاير تأثير الآخر فيه ، فان تأثير المقتضى فيه بمعنى ترشحه منه ، ويكون منه الاثر والوجود ، كالنار بالإضافة الى الاحراق ، فان الاحراق يترشح من النار ، وانها فاعل ما منه الوجود والاثر ، لا المحاذاة - مثلاً - اوبقية الشرائط . واما تأثير الشرط فيه بمعنى انه مصحح لفاعلية المقتضى وتأثيره أثره ، فان النار لا تؤثر في الاحراق بدون المماسة والمحاذاة وما شاكلهما ، فتلك الشرائط مصححة لفاعلية النار ، وتأثيرها فيه ، لا ان الشرط بنفسه مؤثر فيه . ومن هنا اذا اتنى الشرط لم يؤثر المقتضى .

أو فقل : ان الشرط في طرف القابل متمم قابليته ، وفي طرف الفاعل مصحح فاعليته ، فلا شأن له ما عدا ذلك . واما عدم المانع فدخله باعتبار ان وجوده يزاحم المقتضى في تأثيره ، كالرطوبة الموجودة في الحطب ، فان دخل عدمها في الاحراق باعتبار ان وجودها مانع عن تأثير النار في الاحراق . وهذا معنى دخل عدم المانع في وجود المعلول ، وإلا فلا يعقل أن يكون العدم بما هو من اجزاء العلة التامة ، بداهة استحالة أن يكون العدم دخيلاً في الوجود ومؤثراً فيه .

ومن ذلك البيان يظهر طولية اجزاء العلة التامة ، فان ما نعية المانع متأخرة رتبة عن وجود المقتضى ، وعن وجود جميع الشرائط ، كما ان شرطية الشرط متأخرة رتبة عن وجود المقتضى ، فان دخل الشرط في المعلول إنما هو في مرتبة وجود مقتضيه ، ليكون مصححاً لفاعليته ، لما عرفت - آنفاً - من أن الشرط في نفسه لا يكون مؤثراً فيه . ودخل عدم المانع إنما يكون في ظرف تحقق المقتضى مع بقية الشرائط ، ليكون وجوده مزاحماً له في تأثيره ، ويمنعه عن ذلك . وعلى ضوء ذلك قد اتضح استحالة اتصاف المانع بالمانعية إلا في ظرف

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 ومماسها مع ذلك الجسم ، ليكون عدم الاحتراق مستنداً الى وجود المانع ، واما اذا لم تكن النار موجودة ، أو كانت ولم تكن مماسة مع ذلك الجسم فلا يمكن أن يستند عدم الاحتراق الى وجود المانع .

ونأخذ مثلاً لتوضيح ذلك : إذا فرضنا ان النار موجودة والجسم القابل للاحتراق مماس لها ، ومع ذلك لم يحترق ، اذا نفتش عن سبب ذلك وما هو ، وبعد الفحص يتبين لنا ان سببه الرطوبة الموجودة في ذلك الجسم وهي التي توجب عدم قابليته للاحتراق ، وتأثير النار فيه ، فيكون عدمه مستنداً الى وجود المانع . وكذا إذا فرض ان اليد الضاربة قوية والسيف حاد ، ومع ذلك لا أثر للقطع في الخارج ، فلا محالة عدم قبول الجسم للانقطاع والتأثر بالسيف من جهة المانع ، وهو صلابه ذلك الجسم لوجود المقتضى المقارن مع شرطه .

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

وكذلك اذا لم تكن النار موجودة ، أو كانت اليد الضاربة ضعيفة جداً أو مشلولة ، فعدم المعلول عندئذ لا محالة يستند الى عدم مقتضيه ، لا الى عدم المماسه ، أو الرطوبة ، أو الى عدم حدة السيف ، أو صلابه الجسم كل ذلك لم يكن .

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

لم يجد الطعام فعدم الاكل يستند الى عدم الشرط ، واذا كانت الشروط متوفرة
ولسكنه منع عن الاكل مانع ، فعدمه يستند الى 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 يتصف بالمانعية في لحظة تحقق
المقتضى مع بقية الشرائط .

ومن الواضح البين ان عند وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقتضى
للضد الآخر ، ليكون عدمه مستنداً الى وجود ضده ، لا الى عدم مقتضيه .
والوجه في ذلك هو ان المضادة والمنافرة بين الضدين والمعلولين تستلزم المضادة
والمنافرة بين مقتضيهما ، فكما يستحيل اجتماع الضدين في الخارج ، فكذلك يستحيل
اجتماع مقتضيهما فيه ، لان اقتضاء المحال محال .

أو قل : ان عدم الضد إنما يستند الى وجود الضد الآخر في فرض ثبوت
المقتضى له ، وهذا غير معقول كيف فان لازم ذلك هو أن يمكن وجوده في عرض
وجود ذلك الضد ، والمفروض انه محال ، فالمقتضى له ايضاً محال ، بداهة ان
استحالة اقتضاء المحال من الواضحات الأولية ، وإلا فما فرض انه محال لم يكن
محالاً . وهذا خلف .

ولناخذ مثلاً لذلك : ان وجود السواد مثلاً في موضوع لو كان مانعاً عن
تحقق البياض فيه فلا بد أن يكون ذلك في ظرف ثبوت المقتضى له ، ليكون عدمه
(البياض) مستنداً الى وجود المانع ، وهو وجود السواد ، لا الى عدم مقتضيه .
وثبوت المقتضى له محال وإلا لسكان وجوده (البياض) في عرض وجود الضد
الآخر (السواد) ممكناً ، وحيث انه محال فيستحيل ثبوت المقتضى له ، لان
اقتضاء المحال محال .

وعليه فاذا كان المقتضى لاحدهما موجوداً فلا محالة يكون المقتضى للآخر
معدوماً ، اذاً يكون عدمه دائماً مستنداً الى عدم مقتضيه ، لا الى وجود المانع .

هذا بالإضافة الى ارادة شخص واحد في غاية الوضوح ، بدهاه استحالة تحقق ارادة كل من الضدين في آن واحد من شخص واحد ، فلا يمكن تحقق ارادة كل من الصلاة والإزالة في نفس المكلف ، فان اراد الإزالة لم يمكن تحقق ارادة الصلاة ، وان اراد الصلاة لم يمكن تحقق ارادة الإزالة فترك كل واحدة منهما عند الاشتغال بالآخرى مستند الى عدم المقتضى له ، لا الى وجود المانع مع ثبوت المقتضى .

واما بالإضافة الى ارادة شخصين للضدين فالأمر ايضاً كذلك ، لان احدى الارادتين لا محالة تكون مغلوبة للارادة الاخرى ، لاستحالة تأثير كليهما معاً ، وعندئذ تسقط الإرادة المغلوبة عن صفة الاقتضاء ، لاستحالة اقتضاء المحال وغير المقدور ، لفرض ان متعلقها خارج عن القدرة فلا تكون متصفة بهذه الصفة ، فيكون وجودها وعدمها سيان .

وقد تحصل من ذلك : ان المانع بالمعنى الذى ذكرناه - وهو ما يتوقف على عدمه وجود المملول في الخارج - ما كان مزاحماً للمقتضى في تأثيره أثره ، ومانعاً عنه عند وجدانه الشروط ، وهذا المعنى مفقود في الضدين كما مر .

فالنسبة اذن : انه لا وجه لدعوى توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلا تخيل ان المناقاة والمعاندة بينهما تقتضى التوقف المزبور . ولكنه خيال فاسد ، ضرورة ان ذلك لو تم لكان تحقق كل من النقيضين متوقفاً على عدم الآخر ايضاً لوجود الملاك فيه ، وهو المعاندة والمناقاة . مع ان بطلان ذلك من الواضحات فلا يحتاج الى مؤنة بيان واقامة برهان .

ونلخص ما أفاده - قده - في عدة نقاط :

الاولى - ان مانعية المانع في مرتبة متأخرة عن مرتبة وجود المقتضى ووجود الشرط ، فيكون استناد عدم المملول الى وجود المانع في ظرف ثبوت المقتضى مع بقية الشروط ، وإلا فالمانع لا يكون مانعاً كما سبق .

الثانية - ان وجود كل من الضدين بما انه يستحيل في عرض الآخر ويمتنع تحققه في الخارج ، فثبوت المقتضى له في عرض ثبوت المقتضى الآخر ايضاً محال ، لان اقتضاء المحال محال كما عرفت .

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

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

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

والوجه في ذلك هو : ان كلا من المقتضيين إنما يقتضى أثره في نفسه مع عدم ملاحظة الآخر ، فمقتضى البياض مثلاً إنما يقتضيه في نفسه سواء أكان هناك مقتض للسواد ام لم يكن ، كما ان مقتضى السواد إنما يقتضيه كذلك ، وامكان هذا واضح ، ولا نرى فيه استحالة ، فان المستحيل إنما هو ثبوت المقتضى لسكل من الضدين بقيد التقارن والاجتماع لا في نفسه ، أو اقتضاء شيء واحد بذاته لأمرين متنافيين في الوجود ، وهذا مصداق قولنا اقتضاء المحال محال ، لا فيما إذا كان هناك مقتضيان كان كل واحد منهما يقتضى في نفسه شيئاً مخصوصاً وأثراً خاصاً مع قطع النظر عن ملاحظة الآخر .

والبرهان على ذلك انه لولا ما ذكرناه من امكان ثبوت المقتضى لسكل منهما في نفسه لم يمكن استناد عدم المعلول الى وجود مانعه أصلاً ، لان 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 والمنوع ليكون عدمه مستنداً الى وجود مانعه ، لفرض وجود ضده وهو أثر المانع ، وقد

سبق ان عند وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقتضى للآخر ، فيكون عدمه من جهة عدم المقتضى ، لا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له . وعلى الفرض الثاني فلا مقتضى لسكونه مانعاً منه ، بداهة ان مانعية المانع من جهة مضادة أثره للممنوع ، فاذا فرض عدم مضادته له فلا موجب لسكونه مانعاً أصلاً .

وقد تبين لحد الآن انه لا مانع من أن يكون أحد الضدين مانعاً عن الآخر ليستند عدمه اليه ، لا الى عدم مقتضيه ، لفرض امكان ثبوته في نفسه ، بحيث لولا وجود الضد الآخر لسكان يؤثر أثره ، ولكن وجوده يزاحمه في تأثيره ويمنعه عن ذلك ، مثلاً إذا فرض وجود مقتض حركة شيء الى طرف المشرق ووجد مقتض حركته الى طرف المغرب فشكل من المقتضيين انما يقتضى الحركة في نفسه الى كل من الجانبين ، مع عدم ملاحظة الآخر ، فعندئذ كان تأثير كل واحد منهما في الحركة الى الجانب الخاص متوقفاً على عدم المانع منه ، فاذا وجدت احدى الحركتين دون الاخرى فلا محالة يكون عدم هذه مستنداً الى وجود الحركة الاولى لا الى عدم مقتضيهما ، فان المقتضى لها موجود على الفرض ، ولولا المانع لسكان 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 ، كرادتين من شخص واحد ، أو سببين في موضوع واحد ، فضلاً عما اذا كان في موضوعين أو محلين ، كرادتين 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 فعدم هذا لا محالة يكون مستنداً الى وجود ذلك ، لا الى عدم مقتضيه ، لفرض ان المقتضى له موجود ، وهو يؤثر أثره لولا مزاحمة المانع له .

وتبجيعة ما ذكرناه هي : ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس) من أن أحد

الضدين اذا كان موجوداً يستحيل ثبوت المقتضى له - لا يتم ، ومنشأ ذلك غفله - قده - عن نقطة واحدة هي تخيل ان المقام من موارد الكبرى المتسام عليها وهو ان اقتضاء المحال محال ، مع ان الأمر ليس كذلك ، فان المقام اجنبى عنه فان اقتضاء المحال إنما يتحقق في أحد موردين :

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

الثاني - ما اذا فرض هناك ثبوت المقتضى لسكل من الضدين بقيد الاجتماع والتعارف ، ومن الواضح انه لا صلة لكلا الموردين بالمقام ، وهو ما اذا كان هناك مقتضيان كان كل واحد منهما يقتضى شيئاً مخصوصاً ، وأثراً خاصاً في نفسه ، بلا ربط له بالآخر . وهذا هو مراد القائلين به ان الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده ، فانهم بعد ما تسالموا على الكبرى - وهى وجوب مقدمة الواجب - قد نقحوا الصغرى - وهى - كون عدم أحد الضدين مقدمة للضد الآخر - بالشكل الذى بيناه ثم أخذوا النتيجة بضم الصغرى الى الكبرى وهى حرمة الضد .

واما النقطة الثالثة : فيرد عليها ان المعاندة والمنافرة بين الضدين لو سلم اقتضاؤها للتوقف المزبور فلا يسلم اقتضاؤها له بين النقيضين إذ لا يعقل التوقف بين النقيض وعدم نقيضه بداهة أن عدم الوجود عين العدم البديل له فكيف يعقل توقف ذلك العدم على عدم الوجود ، لانه من توقف الشئ على نفسه وهو محال ، - مثلاً - عدم الانسان عين العدم البديل له فلا يكاد يمكن توقف العدم البديل له على عدمه ، بداهة ان توقف شئ على شئ يقتضى المغايرة والاثنينية بينهما في الوجود ، فضلاً عن المغايرة في المفهوم . ومن الظاهر انه لا مغايرة بين عدم الانسان - مثلاً - والعدم البديل له لا خارجاً ولا مفهوماً .

نعم المغايرة المفهومية بين عدم العدم والوجود ثابتة لكن لا تغاير بينهما في الخارج - مثلاً - الانسان مغاير مفهوماً مع عدم نقيضه وهو العدم البديل له

ولكنهما متحدان عيناً وخارجاً فان عدم الانسان عين الانسان في الخارج ،
 اذا لا معنى لتوقف تحقق أحد النقيضين على عدم الآخر .
 وهذا بخلاف الضدين ، فانه لمكان المغايرة بينهما مفهوماً وخارجاً لا يكون
 توقف أحدهما على عدم الآخر من توقف الشيء على نفسه .
 فما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من ان المعاندة والمنافرة بين الضدين لو
 اقتضت توقف أحدهما على عدم الآخر لثبت ذلك في النقيضين أيضاً - لا يرجع الى
 معنى محصل أصلاً .

الوجه الثاني - ان عدم أحد الضدين 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 لسكل من الضدين موجوداً .
 الثانية - ان لا يكون المقتضى اشئاً منها موجوداً ، عكس الاولى .
 الثالثة - أن يكون المقتضى لاحدهما موجوداً دون المقتضى للآخر .
 اما الصورتان الاخيرتان فالامر فيهما واضح ، فان عدم ما لا مقتضى له
 مستند الى عدم مقتضيه ، لا الى وجود الضد الآخر .
 وإنما الكلام في الصورة الاولى - فنقول : ان المقتضيين الموجودين في
 عرض واحد لا يخلوان من أن يكونا متساويين في القوة ، وان يكون أحدهما
 اقوى من الآخر .

اما على الاول : فلا يوجد شئ من الضدين لاستحالة تأثير كل منهما أثره
 معاً ، وتأثير أحدهما المعين فيه دون الآخر ترجيح من دون مرجح ، أو خلف ان
 فرض له مرجح . ومن ذلك يعلم ان المانع من وجود الضد مع فرض ثبوت
 مقتضيه إنما هو وجود المقتضى للضد الآخر ، لا نفس وجود الضد . وفي هذا
 الفرض بما ان كلا من المقتضيين يزاحم الآخر في تأثيره ، ويمنعه عن ذلك ، فان

تأثير كل منهما منوط بعدم المانع عنه ، ووجود مقتضى الضد الآخر مانع ، فلا محالة يكون عدم كل من الضدين مستنداً الى وجود المقتضى الآخر لا الى نفسه .
واما على الثاني - فيؤثر القوى في مقتضاه ، ويكون مانعاً عن تأثير المقتضى الضعيف ، والضعيف لا يمكن أن يكون مانعاً من القوى .

بيان ذلك ان القوى لمسكان قوته يزاحم الضعيف ويمنعه من التأثير في مقتضاه ، فنفس وجوده موجب لفقد شرط من شرائطه وهو عدم المزاحم ، فانه شرط تأثيره ومصحح فاعليته ، فيكون عدم القوى شرطاً لتأثير الضعيف ، ووجوده مانعاً منه .

وعلى هدى ذلك يعلم ان عدم تمامية عليية الضعيف مستند الى تمامية عليية القوى ووجوده ، وبما ان الضعيف لا يمكن أن يزاحم القوى في تأثيره يكون تام الاقتضاء والفاعلية ، فهو بصفته كذلك يزاحم الضعيف ويمنعه عن تأثيره في معلوله ، فعدم مزاحمة الضعيف - بالتالي - منته الى ضعف في نفسه بالاضافة الى المقتضى الآخر ، إذ لو كان قوياً مثله لزاحمه في تأثيره لا محالة ، فعدم قابليته لان يزاحم الآخر وقابلية الآخر لان يزاحمه لاجل عدم قوته بالاضافة اليه وان كان قوياً في نفسه وتام الفاعلية والاقتضاء مع قطع النظر عن مزاحمة الآخر له ، ولذا لو لم يكن القوى في البين لاثرت الضعيف في مقتضاه ، ففي هذا الفرض يستند عدم الضد الى وجود المقتضى القوى للضد الآخر ، لا الى نفس وجوده ، ولا الى عدم مقتضى نفسه ، فانه موجود على الفرض ، وليكن المانع منعه عن تأثيره وهو وجود المقتضى القوى .

وعلى الجملة : ففي ما اذا كان المقتضيان متفاوتين بالقوة والضعف ، فيستحيل ان يؤثر الضعيف في مقتضاه ، لان تأثير كل مقتضى مشروط بعدم المانع المزاحم له ، والقوى لمسكان قوته مزاحم له ومع ذلك لو أثر الضعيف دون القوى للزم انفكاك المعلول عن علته التامة ، وصدوره عن علته الناقصة ، فان عليية القوى

- كما عرفت - تامة فلا حالة منتظرة فيه أصلاً ، إذ الضعيف لمكان ضعفه لا يمكن أن يزاوجه ، وعلية الضعيف ناقصة لوجود المانع المزاحم له ، إذا يستند عدم الضد الذي يقتضيه السبب الضعيف الى وجود السبب القوي ، فانه مانع عن تأثير الضعيف ومزاحم له ، وإلا فالمقتضى له موجود . وقد سبق ان عدم المعلول إنما يستند الى وجود المانع في ظرف تحقق المقتضى وبقيّة الشرائط .

ولناخذ لذلك مثالين :

الأول - ما اذا فرض ثبوت المقتضى لسكل من الضدين في محل واحد ، كإرادة الضدين من شخص واحد وكانت إرادته بالإضافة الى أحدهما أقوى من إرادته بالإضافة الى الآخر ، كما لو كان هناك غريقان وقد تعلقت إرادته بانقاذ كل واحد منهما في نفسه ، ولكن إرادته بالإضافة الى انقاذ أحدهما أقوى من إرادته بالإضافة الى انقاذ الآخر ، من جهة ان أحدهما عالم والآخر جاهل أو كان أحدهما صديقه والآخر أجنبياً عنه ، وغير ذلك من الخصوصيات والعناوين الموجبة لسكثرة الشفقة والمحبة بالإضافة الى انقاذ أحدهما دون الآخر . ففي مثل ذلك لا محالة يكون المؤثر هو الإرادة القوية دون الإرادة الضعيفة ، فانها لمكان ضعفها تزاوجها الإرادة القوية ، وتمنعها عن تأثيرها في مقتضاها ، وتلك لمكان قوتها لا تزاوج بها ، إذا عدم تحقق مقتضى الإرادة الضعيفة غير مستند الى وجود الضد الآخر ، ولا الى عدم مقتضيه ، فان مقتضيه وهو الإرادة الضعيفة موجود على الفرض ، بل هو مستند الى وجود المانع والمزاحم له ، وهو الإرادة القوية .

الثاني - ما اذا فرض ثبوت المقتضى لسكل من الضدين في محلين وموضوعين ، كما اذا كان كل منهما متعلقاً لإرادة شخص ، ولكن كانت إرادة أحدهما أقوى من إرادة الآخر كما اذا أراد أحد الشخصين - مثلاً - حركة جسم الى جانب وإراد الآخر حركة ذلك الجسم الى جانب آخر ، وهكذا ففي مثل ذلك أيضاً يكون المؤثر هو الإرادة الغالبة دون الإرادة المغلوبة ، فعدم اثرها أيضاً غير مستند الى

وجود أثر تلك الارادة ، بل هو مستند الى مزاحمتها بها لمسكان ضعفها وعدم مزاحمة تلك بها لمسكان قوتها .

فالنتيجة - اذن - لا يمكن فرض وجود صورة يستند عدم الضد في تلك الصورة الى وجود الضد الآخر ، لا الى وجود سببه ، او عدم مقتضى نفسه .
أقول : هذا الوجه في غاية المتانة والاستقامة ، ولا مناص من الالتزام به ولا سيما بذلك الشكل الذي بيناه .

وذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس) وجهاً ثالثاً لاستحالة مقدمة عدم الضد للضد الآخر . واليك نصه :

« وذلك لان المعاندة والمنافرة بين الشئين لا تقتضى إلا عدم اجتماعهما في التحقق ، وحيث لا منافاة اصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله ، بل بينهما كمال الملاءمة كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة ، من دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر كما لا يخفى ، فكما ان قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين . »

أقول : توضيح ما أفاده - قدس - ان المنافرة والمعاندة بين الضدين كما تقتضى استحالة اجتماعهما في التحقق والوجود في زمن واحد كذلك تقتضى استحالة اجتماعهما في مرتبة واحدة ، فاذا استحال اجتماعهما في مرتبة واحدة كان عدم أحدهما في تلك المرتبة ضرورياً وإلا فلا بد أن يكون وجوده فيها كذلك ، لاستحالة ارتفاع النقيضين عن المرتبة - مثلاً - البياض والسواد متضادان وقضية مضادة أحدهما مع الآخر ومعاندتهما استحالة اجتماعهما في الوجود في موضوع ، وفي آن واحد ، أو مرتبة واحدة ، فكما ان استحالة اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضرورة عدم أحدهما في ذلك الزمان ، كذلك استحالة اجتماعهما في مرتبة واحدة تستلزم ضرورة عدم واحد منهما في تلك المرتبة لاستحالة ارتفاع النقيضين عن المرتبة

ايضاً بان لا يكون وجوده في تلك المرتبة ولا عدمه .

ومن ذلك يعلم ان مراده - قده - من انه لا منافاة بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر ، بل بينهما كمال الملاءمة ما ذكرناه من ان المضادة بين شيئين لا تقتضى إلا استحالة اجتماعهما في التحقق والوجود في آن واحد أو رتبة واحدة ، واذا استحال تحققهما في مرتبة فلا محالة يكون عدم أحدهما في تلك المرتبة واجباً - مثلاً - عدم البياض في مرتبة وجود السواد وكذلك عدم السواد في مرتبة وجود البياض ضرورى ، كيف ولو لم يكن عدم البياض في تلك المرتبة يلزم أحد محذورين : اما ارتفاع النقيضين عن تلك المرتبة لو لم يكن وجود البياض ايضاً في تلك المرتبة ، أو اجتماع الضدين فيها إذا كان البياض موجوداً فيها ، وليس غرضه من ذلك نفي المقدمة والتوقف بمجرد كمال الملاءمة بينهما ليرد عليه ما أورده شيخنا المحقق (قده) من ان كمال الملاءمة بينهما لا يدل عليه . فان بين العلة والمعلول كمال الملاءمة ومع ذلك لا يكونان متحدين في الرتبة .

كما ان غرضه (قده) من قوله : . كما ان قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى 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 الضدين في مرتبة وجوده لانهما نقيضان والنقيضان في رتبة واحدة وبما ان وجود أحد الضدين في مرتبة وجود الآخر لان ذلك مقتضى التضاد بينهما كان عدم أحد الضدين في مرتبة وجود الآخر .

وذلك لما ذكرناه غير مرة من ان التقدم والناخر والتقارن بين شيئين تارة تلاحظ بالاضافة الى الزمان ، ومعنى ذلك ان الملاك في تقدم شئ على شئ آخر أو تأخره عنه أو تقارنه معه هو نفس الزمان لا غيره ، وتارة اخرى تلاحظ بالاضافة الى الرتبة مع تقارنهما بحسب الزمان ، وحينئذ فالملاك فيه شئ آخر غير الزمان .

اما اذا كان التقدم والتأخر بين شيئين أو التقارن بينهما بالزمان فكل ما هو متحد مع المتقدم في الزمان متقدم على المتأخر بعين الملاك الموجود في المتقدم ، وهو كونه في الزمان المتقدم وكل ما هو متحد مع المتأخر في الزمان متأخر عن المتقدم بعين الملاك الموجود في المتأخر ، وهو كونه في الزمان المتأخر . وكل ما هو متحد مع المقارن في الزمان مقارن لتحقيق ملاك التقارن فيه ، وهذا من الواضحات فلا يحتاج الى مؤونة بيان .

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

والوجه في ذلك هو : ان التقدم أو التأخر بالرتبة والطبع لا يكون جزافاً ، بل لا بد أن يكون ناشئاً من ملاك مقتض له ، فكل ما كان فيه الملاك الموجب لتقدمه أو تأخره فهو ، وإلا فلا يعقل فيه التقدم أو التأخر أصلاً ، فهذا الملاك تارة يختص بوجود الشيء فلا يمكن الالتزام بالتقدم أو التأخر في عدمه ، وتارة أخرى يختص بعدمه ، فلا يعقل الالتزام به في وجوده ، فانه تابع لوجود الملاك ، ففي كل مورد لا يوجد فيه الملاك لا يمكن فيه التقدم أو التأخر ، بل لا بد فيه من الالتزام بالاتحاد والمعية في الرتبة ، فان ملاك المعية انتفاء ملاك التقدم والتأخر ، لا انها ناشئة من ملاك وجودي .

وعلى ضوء ذلك نقول : ان تقدم العلة على المعلول بملاك ترشح وجود المعلول من وجود العلة ، كما ان تقدم الشرط على المشروط بملاك توقف وجوده على وجوده ، وتقدم عدم المانع على الممنوع بملاك توقف وجوده عليه ، واما عدم

العلة فلا يكون متقدماً على وجود المعلول ، لعدم ملاك التقدم فيه ، كما ان عدم المعلول لا يكون متأخراً عن وجود العلة مع انه في مرتبة وجود المعلول ، لعدم تحقق ملاك التأخر فيه ، وكذا لا يكون عدم الشرط متقدماً على المشروط ، ولا عدم المشروط متأخراً عن وجود الشرط ، لاختصاص ملاك التقدم والتأخر 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 ، فان التقدم بالعلية أو الشرطية أو نجوها الثابت لشيء لا يسرى الى نقيضه المتحد معه في الرتبة . ولذا قلنا انه لا تقدم لعدم العلة على المعلول ولا للعلة على عدم المعلول ، مع انه لا شبهة في تقدم العلة على المعلول . والسر فيه - ما عرفت - من أن التقدم والتأخر الرتبين تابعان للملاك ، فمكل ما لا يكون فيه الملاك لا يعقل فيه التقدم والتأخر أصلاً ، بل لا مناص فيه من الحكم بالمعية والاتحاد في الرتبة .

ومن ذلك يظهر الحال في الضدين ، إذ يمكن أن يكون عدم أحدهما متقدماً على وجود الآخر بملاك موجب له ، ولا يكون ما هو متحد معه في الرتبة متقدماً عليه ، فمجرد اتحاد الضدين والنقيضين في الرتبة لا يأتى ان يكون عدم الضد متقدماً على الضد الآخر ، مع عدم تقدم ما هو في مرتبته عليه ، لاختصاص ملاك التقدم بعدم كل منهما بالاضافة الى وجود الآخر ، دون عدم كل منهما بالاضافة الى وجوده ، ودون وجود كل منهما بالاضافة الى وجود الآخر . ولاجل ذلك كان ما هو متحد مع العلة في الرتبة - وهو عدمها - متحداً مع المعلول في الرتبة ، وكان ما هو متحد مع المعلول في الرتبة وهو عدمه متحداً مع العلة في الرتبة ، مع ان العلة متقدمة على المعلول رتبة .

ثم ان ما ذكره في النقيضين - من أن قضية المنافاة بينهما لا تقتضى تقدم

أحدهما في ثبوت الآخر - لا بد من فرضه في طرف واحد منهما ، وهو طرف الوجود دون كلا الطرفين ، وذلك لان وجود الشيء يغيّر عدم نقيضه - اعني به عدم العدم - مفهوماً ، واما عدم الشيء فهو بنفسه نقيض الشيء ، ولا يغيّره بوجه كي يقال ان ارتفاع الوجود يلائم نقيضه من دون أن يكون بينهما تأخر وتقدم . مثلاً وجود الانسان يغيّر عدم نقيضه (عدم الانسان) مفهوماً ، فان مفهوم عدم العدم غير مفهوم الوجود ، وان كان في الخارج عينه . فاذا يمكن ان يقال : ان الشيء كالانسان متحد في الرتبة مع عدم نقيضه . واما عدم الانسان فلا يغيّر عدم نقيضه (وجود الانسان) حتى مفهوماً ، فان نقيضه هو الانسان ، وعدم نقيضه هو عدم الانسان . اذاً فلا معنى لان يقال : ان عدم الانسان متحد في الرتبة مع عدم الانسان .

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

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

وقد ظهر من ضوء بياننا هذا امران :

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

الثاني - بطلان ما افاده شيخنا المحقق (قدّه) من أن المعية في الرتبة كالتقدم أو التأخر الرتبي لا بد أن تكون ناشئة من ملاك وجودي ، فلا يكفي فيها انتفاء ملاك

التقدم أو التأخر .

والوجه في ذلك ما عرفت من ان التقدم أو التأخر لا بد ان يكون ناشئاً من ملاك وجودى موجب له ، واما المعية في الرتبة فلا .

والسر في ذلك ان كل شئ اذا قيس على غيره ولم يكن بينهما ملاك التقدم والتأخر فهو في رتبته لا محالة ، إذ لا نعنى بالمعية في الرتبة إلا عدم تحقق موجب التقدم والتأخر بينهما ، ضرورة انها لا تحتاج الى ملاك آخر غير عدم وجود ملاك التقدم والتأخر ، فكل ما لم يكن متقدماً على شئ ولا متأخراً عنه في الرتبة ، كان متحداً معه في الرتبة لا محالة .

وبعد بيان هذا نقول : انه يمكن المناقشة فيما أفاده المحقق صاحب السكفاية (قدس سره) أيضاً والوجه في ذلك هو ان ما أفاده (قده) مبين على أصل فاسد وهو ان استحالة اجتماع الضدين أو النقيضين إنما تكون مع وحدة الرتبة ، واما مع تمددها فلا استحالة ابدأ ، أو قفل : انه كما يعتبر في التناقض أو التضاد وحدة الزمان ، كذلك يعتبر فيه وحدة الرتبة ، ومع اختلافها فلا تناقض ولا تضاد . ولكن هذا الاصل بمكان من الفساد وذلك لان التضاد من صفات الوجود الخارجى فالمضادة والمعاندة بين السواد والبياض أو بين الحركة والسكون - مثلاً - إنما هي في ظرف الخارج بدهاة انه مع قطع النظر عن وجودهما في الخارج لا مضادة ولا معاندة بينهما ابدأ .

وعلى الجملة : فالمضادة والمائلة والمناقضة جميعاً من الصفات التي تعرض للموجودات الخارجية ، لا الرتب العقلية ، ضرورة ان الوجود والعدم إنما يستحيل اجتماعهما في الخارج ، وكذا السواد والبياض ، والحركة والسكون ، وكل ما يكون من هذا القبيل ، ولذا لو فرضنا ان الضدين كانا مختلفين في الرتبة عقلاً كان اجتماعهما خارجاً في موضوع واحد محالاً ، فالاستحالة تدور مدار اجتماعهما في الوجود الخارجى في آن واحد وفي موضوع فارد ، سواء أكانا مختلفين بحسب الرتبة أم

كأنا متحدثين فيها ، إذ العبرة إنما هي بالمقارنة الزمانية ، ومن المعلوم ان المختلفين بحسب الرتبة قد يقترنان بحسب الزمان كالعلة والمعلول .

وعليه فلا يتم ما في الكفاية من ان المعاندة والمنافرة بين الضدين تقتضى استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة أيضاً ، فاذا استحال اجتماعهما فيها فلا محالة يكون عدم أحدهما في تلك المرتبة ضرورياً ، وإلا لزم اما ارتفاع الضدين أو اجتماعهما ، وكلاهما محال .

والوجه فيه ما عرفنا من ان المعاندة والمنافرة بين الضدين إنما هي بلحاظ وجوديهما في الخارج وإلا فلا معاندة ولا مضادة بينهما أبداً ، فاذا لا مانع من أن يكون عدم أحدهما متقدماً على الآخر بالرتبة ، ولا يلزم عليه المحذور المذكور أصلاً ، واما عدم تقدم أحد الضدين على الآخر فليس من ناحية المضادة بينهما ، ليقال ان قضيتها اتحادهما في الرتبة ، بل من ناحية انتفاء ملاك 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 الكفاية (قدس) وجهاً رابعاً لاستحالة كون عدم أحد الضدين مقدماً للضد الآخر بانه مستلزم للدور ، فان التمانع بينهما لو كان موجباً لتوقف وجود كل منهما على عدم الآخر من باب توقف المعلول على عدم مانعه لاقتضى ذلك توقف عدم كل منهما على وجود الضد الآخر من باب توقف عدم 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 الكفاية بان توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر فعلى ، فان وجود السواد في محل متوقف فعلا على عدم تحقق البياض فيه واما توقف عدم الضد على وجود الآخر فهو شأنى ، لا فعلى فلا دور .

والوجه في ذلك هو ان وجود الضد في الخارج لا محالة يكون بوجود علته

التامة من المقتضى والشرط وعدم المانع ، ومن الواضح ان توقف وجود المعلول على جميع اجزاء علته ومنها عدم المانع فعلى ، لان للجميع دخلا فعلا في تحققه ووجوده في الخارج ، وهذا معنى ان توقف وجود الضد على عدم الآخر فعلى ، فانه من توقف وجود المعلول على عدم مانعه في ظرف تحقق المقتضى والشرط .

واما عدم الضد فلا يتوقف على وجود الضد الآخر فعلا ، لان عدمه يستند الى عدم المقتضى له لا الى وجود المانع في ظرف تحقق المقتضى مع بقية الشرائط ، ليكون توقفه عليه فعليا ، بل يحتمل استحالة تحقق المقتضى له أصلا ، لاجل احتمال ان يكون وقوع أحد الضدين في الخارج وعدم وقوع الآخر فيه منتهياً الى تعلق الارادة الازلية بالاول وعدم تعلقها بالثاني ، فانها علة العلل وجميع الاسباب الممكنة لا بد أن تنتهي الى سبب واجب وهو الارادة الازلية فيكون عدم الضد عندئذ دائماً مستنداً الى عدم المقتضى ، لا الى وجود المانع ، ليلزم الدور .

وما قيل : - من أن هذا إنما يتم فيما اذا كان الضدان منتهيين الى ارادة شخص واحد فان ارادة الضدين من شخص واحد محال سواء أكانت الارادتان منتهيتين الى الارادة الازلية أم لم تنتهيا اليها ، فاذا أراد أحدهما فلا محالة يكون عدم الآخر مستنداً الى عدم الارادة والمقتضى لا الى وجود المانع . واما اذا كان كل منهما متعلقاً لارادة شخص فلا محالة يكون عدم أحدهما مستنداً الى وجود المانع ، لا الى عدم ثبوت المقتضى له ، لفرض ان المقتضى له موجود وهو الارادة ، فان ارادة الضدين من شخصين ليست بمحال - مدفوع بان عدم الضد هنا أيضاً مستند الى تصور في المقتضى ، لا الى وجود الضد الآخر مع تماميته ، فان الارادة الضعيفة مع مزاحمتها بالارادة القوية لا تؤثر ، لخروج متعلقها عن تحت القدرة ، فلا يكون المغلوب منها في ارادته قادراً على إيجاد متعلقها .

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

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

وحاصل الاعتراض على ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) - 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 أو عدم الشرط فالتوقف من طرف الوجود فمبلى واما من طرف العدم فلا توقف إلا على فرض محال وهو ان يفرض وجود المقتضى للوجود مع جميع شرائطه ، هذا غاية ما يمكن ان يقال في دفع غائلة استلزام الدور .

ولسكنه يرد عليه ما أفاده في الكفاية وحاصله ان المورد إذا سلم امكان استناد عدم أحد الضدين الى وجود الآخر وان لم يتحقق ذلك خارجاً فمحدور الدور يبقى على حاله لا محالة إذ كيف يمكن ان يكون ما هو من اجزاء العلة لشيء معلولاً له بعينه . واما اذا لم يسلم ذلك وذهب الى استحالة استناد عدم أحد الضدين الى وجود الآخر كما هو مقتضى التقريب المتقدم فعنائه 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 أن يكون مانعاً فكيف يمكن ان يكون عدمه موقوفاً عليه .

ثم ان المحقق الخوانساري (قدّه) قد فصل بين الضد الموجود وال ضد المعدوم وربما نسب هذا التفصيل الى شيخنا العلامة الانصاري (قدّه) ايضاً بدعوى ان وجود الضد إنما يتوقف على عدم الضد الآخر اذا كان موجوداً ، لا مطلقاً بمعنى ان المحل اذا كان مشغولاً باحد الضدين فوجود الضد الآخر في هذا المحل يتوقف على ارتفاع ذلك الضد ، واما اذا لم يكن مشغولاً به فلا يتوقف وجوده على عدمه ونتيجة ذلك هي ان عدم الضد الموجود مقدمة لوجود الضد الآخر دون عدم الضد المعدوم .

بيان ذلك : ان المحل اما أن يكون خالياً من كل من الضدين ، واما أن يكون مشغولاً باحدهما دون الآخر ، فعلى الاولى : فالمحل قابل لكل منهما بما هو مع قطع النظر عن الآخر ، وقابلية المحل لذلك فعلية فلا تتوقف على شيء ، فعندئذ إذا وجد المقتضى لاحدهما فلا محالة يكون موجوداً من دون توقفه على عدم وجود الآخر - مثلاً - اذا كان الجسم خالياً من كل من السواد والبياض فقابليته لعروض كل منهما عليه عندئذ فعلية ، فاذا وجد مقتضى السواد فيه فلا محالة يكون السواد موجوداً ، من دون أن يكون لعدم البياض دخل في وجوده أصلاً . فالنتيجة : ان وجود الضد في هذا الفرض لا يتوقف على عدم الضد الآخر وعلى الثاني - فالمحل المشغول بال ضد لا يقبل ضداً آخر في عرضه ، بداهة ان المحل غير قابل بالذات لعروض كلا الضدين معاً . نعم يقبل الضد الآخر بدلا عنه ، وعليه فلا محالة يتوقف وجود الضد الآخر على ارتفاع الضد الموجود ، ضرورة ان الجسم الأسود لا يقبل البياض كما ان الجسم الابيض لا يقبل السواد ، فوجود البياض لا محالة - يتوقف على خلو الجسم من السواد ليقبل البياض ، وكذا وجود السواد يتوقف على خلوه من البياض ، ليكون قابلاً لعروض السواد ، وهذا بخلاف الضد الموجود فانه لا يتوقف على شيء عدا ثبوت مقتضيه .

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

بيان ذلك ان الحادث اذا كان في بقائه غير محتاج الى المؤثر كان وجود الحادث المستغنى عن العلة مانعاً عن حدوث ضده فلا محالة يتوقف حدوث ضده على ارتفاعه . واما اذا كان الحادث محتاجاً في بقائه الى المؤثر فان لم يكن لضده مقتض فعدمه يستند الى عدم مقتضيه ، وان كان له مقتض 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 مقتضى ضده ، اذن لا فرق بين الضد الموجود وغير الموجود في أن وجود الشيء لا يتوقف على عدم ضده ، بل يتوقف على عدم مقتضى ضده إذا كان مقتضى الشيء وشرطه موجوداً في الخارج . اذا عرفت ذلك فلنأخذ بدرس هذه النقطة (استغناء البقاء عن المؤثر) مرة في الافعال الاختيارية ، ومرة اخرى في الموجودات التكوينية .

اما في الافعال الاختيارية التى هى محل الخلاف فى المسألة فهى بديهية البطلان ولو سلمنا انها صحيحة فى الموجودات التكوينية . والوجه فى ذلك ما ذكرناه فى بحث الطلب والارادة من ان الفعل الاختيارى مسبوق باعمال القدرة والاختيار وهو - فعل اختيارى للنفس - وليس من مقولة الصفات ، واسطة بين الارادة والافعال الخارجية ، فالفعل فى كل آن يحتاج اليه ، ويستحيل بقاؤه بعد انعدامه وانتفائه .

أو فقل : ان الفعل اذا كان تابعاً لاعمال قدرة الفاعل فلا محالة كان الفاعل اذا عمل قدرته فيه تحقق فى الخارج ، وان لم يعملها فيه استحاله تحققه ، وكذا ان استمر على اعمال القدرة فيه استمر وجوده ، وان لم يستمر عليه استحاله استمراره ، وهذا واضح .

وعلى الجملة لا فرق بين حدوث الفعل الاختيارى وبقائه فى الحاجة الى السبب والعلة (وهو اعمال القدرة) فان سر الحاجة وهو امكانه الوجودى وقره الذاتى

كامن في صميم ذاته ووجوده ، مع ان البقاء هو الحدوث ، غاية الأمر انه حدوث ثان ووجود آخر في مقابل الوجود الاول ، والحدوث هو الوجود الاول غير مسبوق بمثله ، وعليه فاذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل المختار كالتكلم - مثلاً - الذى هو مضاد للسكوت ، أو الحركة التى هى مضادة للسكون ، أو الصلاة التى هى منافية للازالة ، فهذا الفعل كما انه فى الآن الاول بحاجة الى اعمال القدرة فيه والاختيار ، كذلك بحاجة اليه فى الآن الثانى والثالث وهكذا ، فلا يمكن ان نتصور استغناءه فى بقاءه عن الفاعل بالاختيار .

وعلى هذا الضوء لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم ، إذ كما ان تحقق كل منهما فى الزمان الاول كان متوقفاً على وجود مقتضيه (الاختيار واعمال القدرة) كذلك تحققه فى الزمان الثانى كان متوقفاً عليه . وقد أشرنا آنفاً ان نسبة بقاء الضد الموجود فى الآن الثانى كنسبة حدوث الضد المعدوم فيه فى الحاجة الى المقتضى وفاعل ما منه الوجود ، فكما ان الاول لا يتوقف على عدم الثانى فكذلك الثانى لا يتوقف على عدم الاول .

أو فقل : ان كل فعل اختياري ينحل الى أفعال متعددة بتعدد الآتات والازمان فيكون فى كل آن فعل صادر بالارادة والاختيار ، فلو اتقى الاختيار فى زمان يستحيل بقاء الفعل فيه ، ولذلك لا فرق بين الدفع والرفع عملاً إلا بالاعتبار هو ان الدفع مانع عن الوجود الاول والرفع مانع عن الوجود الثانى ، فكلاهما فى الحقيقة دفع ، ونثال ذلك ما اذا أراد المكلف فعل الازالة دون الصلاة ، فكما ان تحقق كل واحدة منهما فى الزمن الاول كان منوطاً باختياره واعمال القدرة فيه ، فكذلك تحقق كل منهما فى الزمن الثانى كان منوطاً باختياره واعمال القدرة فيه ، فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة .

فالنسبة : ان احتياج الأفعال الاختيارية الى الارادة والاختيار من الواضحات الاولى فلا يحتاج الى مؤونة بيان واقامة برهان .

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

وسر حاجة تلك الاشياء بصورة عامة الى العلة وخضوعها لها هو ان الحاجة كامنة في ذوات تلك الاشياء ، لا في أمر خارج عنها ، فان كل ممكن في ذاته مفتقر الى الغير ومتعلق به ، سواء أكان 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 ذات لها الفقر .

وعلى أساس ذلك فكما ان الاشياء في حدوثها في امر الحاجة الى سبب وعلّة ، فكذلك في بقائها ، فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن تلك الحاجة أو نقول : ان النقطة التي تنبثق منها حاجة الاشياء الى مبدأ اليجاد ليست هي حدوثها ، لان هذه النظرية تستلزم تحديد حاجة الممكن الى العلة من ناحيتين : المبدأ والمنتهى .

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

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

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

والصحيح ان منشأ حاجة الاشياء الى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً

هو امكانها الوجودى و فقرها الواقعى .

وعلى ضوء هذا البيان قد اتضح انه لا فرق بين الضد الموجود وال ضد المعدوم فكما ان الضد المعدوم يحتاج فى حدوثه الى سبب و علة ، كذلك الضد الموجود يحتاج فى وجوده فى الآن الثانى والثالث ، وهكذا الى سبب و علة ولا يستغنى عنه فى لحظة من لحظات وجوده ، ونسبة حاجة الضد الموجود فى بقائه الى السبب والعلة ، وال ضد المعدوم فى حدوثه الى ذلك على حد سواء .

أو فقل : ان المحل كما انه فى نفسه قابل لكل من الضدين حدوثاً ، فان قابليته لذلك ذاتية ، كما ان عدم قابليته لقبول كليهما من ذاتياته ، فوجود كل منهما وعزوه لذلك المحل منوط بتحقيق علته ، فعلة أى منهما وجدت كان موجوداً لا محالة . كذلك حال المحل فى الآن الثانى ، فانه قابل لكل منهما بعين تلك النسبة فان بقاء الضد الموجود أو حدوث الضد الثانى منوط بوجود علته ، فكما ان وجود الضد المعدوم فى هذا الآن منوط بتحقيق علته كذلك بقاء الضد الموجود فنسبة تحقق علة وجود ذلك الضد ، وتحقيق علة وجود الضد الموجود فى ذلك الآن على حد سواء ، وعليه فعلة وجود أى منهما وجدت فى تلك الحال كان موجوداً لا محالة بلا فرق بين الضد الموجود والمعدوم .

وقد تبين مما مر : ان المعلول يرتبط بالعلة ارتباطاً ذاتياً ويستحيل انفكاك احدهما عن الآخر ، فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة ، كما لا يمكن أن تبقى العلة والمعلول غير باق . وقد عبر عن ذلك بالتعاصر بين العلة والمعلول زماناً .

وقد يناقش فى ذلك الارتباط : بانه مخالف لظواهر عدة من الموجودات الكونية التى هى باقية بعد انتفاء علتها ، فهى تنكشف عن عدم صحة قانون التعاصر ، وانه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علته . وذلك كالعمارات التى بناها البنائون وآلاف من العمال فانها بعد انتهاء عملية المهارة والبناء تبقى سنين متطاولة . وكالجسور والطرق ووسائل النقل المادية والمساكن

والمصانع وما شاكلها مما شاهده المهندسون والفنانون في شتى ميادين العلم ، فانها بعد أن انتهت عملياتها بيد هؤلاء الفنانين والعمال تبقى الى أمد بعيد من دون علة مباشرة لها . وكالجبال والاحجار والاشجار ونحوها من الموجودات الطبيعية على سطح الارض فانها باقية ولم تكن في بقائها بحاجة الى علة مباشرة لها .

والخلاصة : ان المناقش قد عارض قانون التعاصر 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 العلية فيها صحيحاً كاملاً . وقد تقدم بيان ذلك ، وقلنا هناك ان حاجة الاشياء الى مبدأ وسبب كامنة في صميم ذاتها ولا يمكن أن تملك حريتها بعد حدوثها .

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

واما بقاء تلك الظواهر والاشياء على وضعها الخاص فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية وحيويتها ، وقوة الجاذبية العامة التي تفرض عليها المحافظة على وضعها . نظير اتصال الحديد بما فيه القوة الكهربائية فانها تجذب الحديد بقوة

جاذبية طبيعية تجره اليها أنا فأنا بحيث لو سلبت منه تلك القوة لا تقطع منه الجذب لا محالة .

ومن ذلك تظهر حال بقية الامثلة ، فان بقاء الجبال على وضعها الخاص وموضعها المخصوص ، وكذا الاحجار والاشجار والمياه وما شاكلها لخصائص طبيعية كامنة في صميم موادها ، والقوة الجاذبية العامة التي تفرض على جميع الاشياء السكونية . وقد صارت عمومية تلك القوة في يومنا هذا من الواضحات . وقد أودعها الله سبحانه وتعالى في صميم هذه الكرة الأرضية للحفاظ على الكرة وما عليها على وضعها ونظامها الخاص في حين انها تتحرك في هذا الفضاء السكوني بسرعة هائلة .

وعلى الجملة : فبقاء تلك الظواهر ، والموجودات الممكنة واستمرار وجودها في الخارج معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية المحافظة على هذه الظاهرة من ناحية ، والقوة الجاذبة من ناحية اخرى .

فبالنتيجة المحافظ على الموجودات الطبيعية على وضعها الخاص وموضعها المخصوص هي خصائصها والجاذبية التي تخضع تلك الظواهر لها ، ولا تملك حريرتها حدوثاً وبقاء ، اذاً فلا وجه لتوهم ان تلك الظواهر في بقائها واستمرار وجودها مالمسك لحريرتها ولا تخضع لمبدأ وسبب .

ونتيجة ذلك نقطتان متقابلتان :

الاولى - بطلان نظرية ان سر الحاجة الى العلة هو الحدوث لان تلك النظرية مبنية على أساس على عدم فهم معنى العلية فهما صحيحاً وتحديد حاجة الاشياء الى العلة في اطار خاص ونطاق مخصوص لا يطابق مع الواقع .

الثانية - صحة نظرية ان سر الحاجة الى العلة هو امكان الوجود ، فان تلك النظرية قد ارتكزت على أساس فهم معنى العلية فهما صحيحاً مطابقاً للواقع وان حاجة الاشياء الى المبدأ كامنة في صميم وجودها فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن ذلك المبدأ .

وقد تلخص : ان الاشياء - بشئى ألوانها واشكالها - خاضعة للمبدأ الأول خضوعاً ذاتياً . وهذا لا ينافى ان يكون تكوينها وايجادها بمشيئة الله تعالى وإعمال قدرته كما فصلنا الحديث - من هذه الناحية - في بحث الطلب والارادة . وقد وضعنا هناك الحجر الأساسى للفرق بين زاوية الافعال الاختيارية وزاوية المعاليل الطبيعية .

ثم انالو تنزلنا عن ذلك وسلبنا صحة نظرية ان منشأ الحاجة هو الحدوث فى الموجودات التكوينية وانها تملك حريتها فى البقاء ولا تخضع لمبدأ ، إلا انها بديهية البطلان فى الافعال الاختيارية التى هى محل الكلام فى المسألة ، ضرورة ان الفعل الاختيارى يستحيل بقاءه بعد ارتفارع الارادة والاختيار . اذ لا وجه للتفصيل بين الضد الموجود والمعدوم .

ويجدر بنا ان نختم الحديث عن مقدمية عدم الضد للضد الآخر وعدم مقدميته وقد عرفت استحالة مقدميته . هذا بحسب الصغرى .

واما الكبرى وهى وجوب مقدمة الواجب . فقد تقدم الكلام فيها ، وقلنا هناك انه لا دليل على ثبوت الملازمة بين ايجاب شئ* 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 اصلا .

الوجه الثانى - قد استدل بمعضهم على ان الامر بشئ* يقتضى النهى عن ضده بان وجود الضد ملازم لترك الضد الآخر ، والمتلازمان لا يمكن اختلافهما فى الحكم بان يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً ، وعليه فاذا كان أحد الضدين واجباً فلا محالة يكون ترك الآخر ايضا واجباً ، وإلا لمكان المتلازمان مختلفين فى الحكم وهو غير جائز .

أقول : هذا الدليل ايضا مركب من مقدمتين :

الأولى - صغرى القياس ، وهى ثبوت الملازمة بين وجود شئ* وعدم ضده .

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

واما المقدمة الثانية فقد ذكروا ان المتلازمين لابد ان يكونا متوافقين في الحكم فاذا كانت الازالة - مثلاً - واجبة فترك الصلاة الذي هو ملازم لفعل الازالة لا محالة يكون واجباً لانه يمتنع أن يكون محرماً لاستلزامه التكليف بالمحال ، ولا فرق في ذلك بين الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون وما شاكلهما ، والضدين اللذين لهما ثالث كالسواد والبياض والقيام والجلوس ونحوهما ، غاية الامر انه على الفرض الاول كان الاستلزام من الطرفين ، فكما ان وجود كل منهما يستلزم عدم الآخر كذلك عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر . واما على الفرض الثاني فوجود كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر دون العكس إذ يمكن انتفاؤهما معاً . وذلك لان ملاك دلالة الأمر بالشئ على النهي عن ضده هو استلزام وجود ذلك الشئ لعدم ضده ، وهو أمر يشترك فيه جميع الاضداد . واما استلزام عدم الشئ لوجود ضده فهو وان كان مختصاً بالضدين اللذين لا ثالث لهما إلا انه اجنبي عن ملاك الدلالة تماماً .

وعلى ذلك يظهر انه لا وجه لما يراه شيخنا الاستاذ (فده) من التفرقة بين ما اذا لم يكن للضدين ثالث ، وما اذا كان لهما ثالث فسلم الدلالة في الفرض الاول دون الثاني ، فان ملاك الدلالة - كما عرفت - واحد ، اذا فالتفصيل في غير . ضمه كما سنتعرض الى ذلك ان شاء الله تعالى .

والجواب عن ذلك ان الذي لا يمكن الالتزام به هو كون المتلازمين مختلفين في الحكم ، بان يكون أحدهما متعلقاً للامر ، والآخر متعلقاً للنهي ، لاستلزام ذلك التكليف بما لا يطاق ، فلا يمكن أن يأمر الشارع باستقبال القبلة - مثلاً - في بلدنا هذا أو ما يقربه من البلاد في الطول والعرض ، وينهى عن استدبار الجدى ، لان هذا تكليف بغير المقدور ، بل لا يمكن النهي التزيهبي عنه لكونه لغواً فلا

يترتب عليه أى أثر بعد فرض وجوب الاستقبال . واما لزوم كونها محكومين بحكم واحد ومتوافقين فيه فلا موجب له أصلاً فان المحذور المتقدم - وهو : لزوم التكليف بما لا يطاق - كما يندفع بالالتزام بكونها متوافقين في الحكم كذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الاحكام . وعليه فلا مقتضى لدفع المحذور 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 لان الشارع اذا أمر باحد المتلازمين فالامر بالملازم الآخر لغو فاذا أمر باستقبال القبلة - مثلاً - فالامر باستدبار الجدى ، أو كون اليمين على طرف المغرب واليسار على طرف المشرق بلا فائدة ، فان تلك الامور من ملازمات وجود المأمور به في الخارج ، سواء أكانت متعلقة للامر ام لم تكن ، وما كان كذلك فلا يمكن تعلق الأمر به .

نعم لو توقف ترك الحرام خارجاً على الاتيان بفعل ما للملازمة 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 وذيها ارادة واختيار للفاعل ، وجب تركها عقلاً لا شرعاً لعدم الدليل على حرمة تلك المقدمة لا حرمة نفسية ولا حرمة غيرية .

اما الحرمة 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 أو معها . ووجوب وجوده وضرورته من قبل الاتيان بمقدمته لا يضرب بتعلق التكليف به لانه وجوب بالاختيار ، فلا ينافى الاختيار . إذ لا وجه لصرف النهى المتعلق بالمعلول الى علته كما عن شيخنا الاستاذ (قد ه) بدعوى ان العلة مقدورة دون المعلول ، ضرورة ان المقدور بالواسطة مقدور والمعلول وان

لم يكن مقدوراً ابتداءً ، إلا انه مقدور بواسطة القدرة على علته وهذا يكفي في صحة تعلق النهى به .

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

وبتعبير آخر : لا شبهة في ان مراد القائل بان المتلازمين لا بد أن يكونا متوافقين في الحكم : ايس توافقهما في الارادة بمعنى الشوق المؤكد ، ولا بمعنى اعمال القدرة ، فان الارادة بالمعنى الاول من الصفات النفسانية ، وليست من منخ الاحكام في شئ . وبالمعنى الثاني وهو اعمال القدرة في شئ " يستحيل أن يتعلق بفعل الغير لانه ليس واقعاً تحت اختيار المولى وارادته ، بل مراده من ذلك ان اعتبار المولى أحد المتلازمين في ذمة المكلف وبراذه في الخارج بمرز يستلزم اعتبار الآخر في ذمته ايضاً .

ولسكن 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 ، والمتقابلين بتقابل العدم والملسكة ، كالتكلم والسكوت ، فان اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف لا يستلزم النهى عن نقيضه ، واعتبار عدمه ، كما ان اعتبار الملسكة في ذمة المكلف لا يستلزم النهى عن عدمها ، فالامر بالازالة - مثلاً - كما لا يستلزم النهى عن الصلاة المضادة لها ، كذلك لا يستلزم النهى عن نقيضها وهو العدم البديل لها ، ضرورة ان المتفاهم منه عرفاً ايس إلا وجوب الازالة في الخارج ، لا حرمة تركها ولذلك قلنا ان كل حكم شرعي متعلق بشئ " لا ينحل الى حكين : أحدهما متعلق به ، والآخر بنقيضه .

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

وبذلك يظهر فساد ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من الالتزام بان الأمر باحد النقيضين يستلزم النهى عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأخص . والأمر باحد المتقابلين بتقابل العدم والملكية كالتكلم والسكوت - مثلاً - يستلزم النهى عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأخص ايضاً ، بل الأمر باحد الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون يستلزم النهى عن الضد الآخر ولكن باللزوم البين بالمعنى الأعم .

ووجه الظهور هو ، ما قد سبق من انه لا دلالة على الملازمة في شئ من تلك الموارد حتى باللزوم البين بالمعنى الأعم ، فضلاً عن البين بالمعنى الأخص ، وان الأمر لا يدل إلا على اعتبار متعلقه في ذمة المكلف ، ولا يدل على النهى عن تركه ، بل قد عرفت ان النهى عنه لغو .

اضف الى ذلك ما ذكرناه - سابقاً - من ان ملك الدلالة في المقام هو استلزام فعل الضد اترك الضد الآخر ، وهو امر مشترك فيه بين الجميع ، فلا يختص بالنقيضين ولا بالمتقابلين بتقابل العدم والملكية ولا بالضدين الذين لا ثالث لهما ، بل يعم الضدين الذين لهما ثالث ايضاً ، لان فعل أحدهما يستلزم ترك الآخر لا محالة . واما استلزام ترك الشئ لفعل ضده فهو اجنبي عن ملك الدلالة تماماً . فالنتيجة ان ما هو ملك الدلالة على تقدير تسليمه يشترك فيه الجميع ، ولا يختص بغير الضدين الذين لهما ثالث كما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من التفرقة لا يرجع الى معنى محصل .

شبهة الكمي باتفاء المباح

وهذه الشبهة ترتكز على ركيزتين :

الاولى - ان ترك الحرام في الخارج يتوقف على فعل من الأفعال الوجودية لاستحالة خلو المكلف من فعل ما ، وكون من الاكوان الاختيارية ، وعليه فاذا

لم يشتغل بغير الحرام وقع في الحرام لا محالة اذا كان الاشتغال بغير الحرام واجباً
مقدمة لترك الحرام .

الثانية - ان الفعل الاختياري يحتاج في حدوثه وبقائه الى المؤثر ، فلا يستغنى
الحادث في بقائه عن المؤثر كما لا يستغنى عنه في حدوثه ، فالنتيجة على ضوء هاتين
الركيزتين هي أن ترك الحرام حدوثاً وبقاء متوقف على ايجاد غيره من الأفعال
الاختيارية في الخارج . وبما ان ايجاده مقدمة لترك الحرام فيكون واجباً بوجوب
مقدمي ، اذاً لا يمكن فرض مباح في الخارج . وهذا معنى القول بانتفاء المباح
وانحصار الأفعال 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 السكعي في
هذه الركيزة اما مبني على مانعية وجود أحد الضدين عن الضد الآخر بدعوى ان
فعل الحرام بما انه مضاد لغيره من الأفعال الوجودية فلا محالة يتوقف تركه على
فعل ما من تلك الأفعال من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه . واما
مبني على دعوى الملازمة بين حرمة شيء ووجوب ضده .

ولسكن كلا الأمرين واضح الفساد .

اما الأمر الاول فقد تقدمت استحالة مانعية وجود أحد الضدين عن الضد
الآخر بصورة مفصلة ، فلا يكون عدم الضد مستنداً الى وجود ضده ، بل هو
اما مستند الى عدم مقتضيه ، أو الى وجود المقتضى للضد الآخر . وعلى هذا
فلا يكون ترك الحرام متوقفاً على فعل ما غير الحرام من الأفعال الوجودية ، بل
يكفي في عدمه عدم ارادته وعدم الداعي اليه ، أو ارادة ايجاد فعل آخر . وكيف
كان فلا يتوقف ترك الحرام على أحد تلك الأفعال ، على ان الكبرى أيضاً غير
ثابتة ، وهي وجوب مقدمة الواجب كما سبق .

واما الأمر الثاني - فلما عرفت من انه لا دليل على سراية الحكم من أحد

المتلازمين الى الملازم الآخر .

نعم ربما يمكن أن يعلم المكلف بانه لو لم يأت بفعل ما غير الحرام لوقع في الحرام باختياره وارادته ، حينئذ وان وجب الاتيان به فراراً عن الوقوع في الحرام إلا ان وجوبه عقلي لا شرعي كما تقدم ، اذن فما أفاده السكبي من انحصار الأفعال الاختيارية بالواجب والحرام لا يرجع الى معنى محصل . هذا تمام كلامنا في الضد الخاص .

ونتيجة جميع ما ذكرناه عدة نقاط :

الاولى - ان هذه المسألة من المسائل الاصولية العقلية وليست من المسائل الفقهية ، ولا من المبادئ كما تقدم .

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

الثالثة - ان كبرى كون عدم المانع من المقدمات مسلمة إلا ان عدم أحد الضدين ليس مقدمة لوجود الضد الآخر ، لما تقدم من استحالة مانعية وجود أحد الضدين للضد الآخر بالوجهين السابقين ، الدور والتفتيش عن حال المقتضيات وعدم امكان فرض صورة يستند عدم الضد في تلك الصورة الى وجود الضد 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 لسكل من الضدين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر وقد عرفت ان هذا غير داخل في الكبرى المتسام عليها ، وهي ان اقتضاء المحال محال خلافاً لشيخنا الاستاذ (قدس) حيث انه قد أصر على استحالة

ثبوت المقتضى لسكل منهما ، وان ذلك من مصاديق تلك الكبرى ، ولكن قد سبق ان الأمر ليس كذلك فان تلك الكبرى إنما تتحقق في أحد موردين :
١ - (اقتضاء شئ واحد بذاته امرين متنافيين في الوجود) . ٢ - (فرض ثبوت المقتضى لسكل من الضدين بقيد الاجتماع والتقارن) والمقام ايس منهما في شئ .

السادسة - ان التقدم أو التأخر الرتبي يحتاج الى ملاك وجودى كامن في صميم ذات الشئ لا في أمر خارج عنه ، دون المعية في الرتبة ، فانه يكفي في تحققها عدم تحقق ملاك التقدم أو التأخر خلافاً لشيخنا المحقق (قده) حيث قال : ان المعية في الرتبة أيضاً تحتاج الى ملاك وجودى . وقد تقدم فساده فلاحظ .

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

الثامنة - ان قياس المساواة إنما ينتج في المتقدم والمتأخر بالزمان ، فان ما كان متحداً مع المتقدم أو المتأخر زماناً متقدماً أو متأخراً لا محالة ، لا في المتقدم والمتأخر بالرتبة والطبع . وسر ذلك ان ملاك التقدم والتأخر في الاولين أمر خارج عن مقتضى ذاتهما وهو وقوعهما في الزمان المتقدم والمتأخر ، ومع قطع النظر عن ذلك فلا يقتضى أحدهما بذاته التقدم على شئ آخر ولا الآخر التأخر ، فان المتقدم والمتأخر بالذات نفس اجزاء الزمان وما يشبهها كالحركة ونحوها ، والحوادث الآخر إنما تنصف بهما بالعرض لا بالذات . ونتيجة ذلك هي ان كل ما كان واقعاً في الزمان المتقدم واجد لملاك التقدم ، وكل ما كان واقعاً في الزمان المتأخر واجد لملاك التأخر ، وكل ما كان واقعاً في الزمان المقارن واجد لملاك التقارن من دون اختصاص بمحدث دون آخر . وملاك التقدم والتأخر في الاخيرين أمر راجع الى مقتضى ذاتهما فكل ما كان في صميم ذاته من الوجود أو العدم اقتضاء التقدم على شئ أو التأخر متقدماً عليه أو متأخراً لا محالة ، وكل ما لم يكن فيه اقتضاء كذلك

فلا يعقل فيه التقدم أو التأخر ولو كان في رتبة ما فيه الاقتضاء .
 التاسعة - بطلان التفصيل بين الضد المعدوم وال ضد الموجود بتوقف وجود
 الاول على ارتفاع الثاني دون العكس . وقد عرفت ان منشأ هذا التفصيل توهم
 استغناء الباقي عن المؤثر . وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً فراجع .
 العاشرة - بطلان ما افاده شيخنا الاستاذ (قد ه) من تسليم الدلالة على
 الملازمة بين الأمر بشئ^٥ والنهي عن ضده في النقيضين ، والمتقابلين بتقابل العدم
 والملكية ، بل في الضدين الذين لا ثالث لهما . وقد عرفت عدم الدلالة في الجميع .
 الحادية عشرة - قد تقدم انه على تقدير تسليم الملازمة فيما اذا لم يكن للضدين
 ثالث فلا بد من تسليمها فيما اذا كان لهما ثالث ايضاً ، لان ملاك الدلالة كما مر هو
 (استلزام فعل الشئ^٥ لترك ضده) أمر يشترك فيه جميع الأضداد ، فلا وجه للتفصيل
 بينهما ، كما عن شيخنا الاستاذ (قد ه) .
 الثانية عشرة - ان ، ذهب اليه السكعي من القول بانتفاء المباح لا يرجع الى
 معنى محصل كما سبق .

الضد العام

واما الكلام في المقام الثاني وهو الضد العام فقد اختلفت كلماتهم في كيفية
 دلالة الأمر بالشئ^٥ على النهي عنه بعد الفراغ عن أصل الدلالة - الى ثلاثة اقوال :
 الاول - ان الامر بالشئ^٥ عين النهي عن ضده العام فالامر بالصلاة - مثلاً -
 عين النهي عن تركها ، فقولنا صل عين قولنا : لا تترك الصلاة .
 الثاني - ان الامر بالشئ^٥ يدل على النهي عنه بالتضمن بدعوى انه مركب من
 طلب الفعل والمنع من الترك ، فالمنع من الترك مأخوذ في مفهوم الأمر فيكون دالاً
 عليه بالتضمن .
 الثالث - ان الأمر بالشئ^٥ يقتضى النهي عنه بالدلالة الاتزامية بالزوم البين

بالمعنى الاخص ، أو البين بالمعنى الاعم .

اما القول الاول : فان اريد من العينية في مقام الاثبات والدلالة - اعنى بها ان الأمر بشئ* والنهى عن تركه يدلان على معنى واحد وإنما الاختلاف بينهما في التعبير فقط - فهذا عما لا اشكال فيه إذ من الواضح انه لا مانع من ابرار معنى واحد بعبارة متعددة والفاظ مختلفة فيبرزه تارة بلفظ واخرى بلفظ آخر ، وهكذا - مثلا - يمكن ابراز كون الصلاة على ذمة المكلف مرة بكلمة « صل » ومرة اخرى بكلمة لا تترك الصلاة بان يكون المقصود من كلتا الكلمتين ابرار وجودها وثبوتها في ذمة المكلف ، لا ان المقصود من الكلمة الاولى ابراز وجود فعلها ومن الكلمة الثانية ابراز حرمة تركها لثلاثا تكون احدى الكلمتين عين الاخرى في الدلالة والكشف . وهذا هو المقصود من الروايات الناهية عن ترك الصلاة . وايس المراد من النهى فيها النهى الحقيقي الناشئ* من مفسدة الزامية في متعلقه ، ولذلك لم يتوهم أحد حرمة ترك الصلاة وان تاركها يستحق عقابين عقاباً لتركه الواجب ، وعقاباً لارتكابه الحرام .

وهذا التعبير - اعنى به التعبير عن طلب شئ* 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 فمعنى ان الأمر بالشئ* عين النهى عن ضده هو انها متحدان في جهة الدلالة والحكاية عن المعنى ، في مقابل ما إذا كانا متغايرين في تلك الجهة .

وعلى ضوء ذلك صح ان يقال : ان الأمر بالشئ* عين النهى عن ضده العام بحسب المعنى والدلالة عليه . فان اريد من العينية : العينية بهذا المعنى فهى صحيحة ، ولا بأس بها ، ولكن الظاهر ان العينية بذلك المعنى ليست مراداً للقاتل بها كما لا يخفى .

وان اريد بها العينية في مقام الثبوت والواقع - اعنى بها كون الأمر بشئ*

عين النهى عن تركه في ذلك المقام وبالعكس - فيرد عليه انه ان اريد من النهى عن الترك طلب تركه المنطبق على الفعل إذ قد يراد من النهى عن الشيء طلب تركه كما هو الحال في تروك الاحرام والصوم ، حيث يراد من النهى عن الأكل والشرب وبجامة النساء ، والارتماس في الماء ، ولمس المرأة ، ولبس المخيط للرجال . والتكحل والنظر الى المرأة ، والمجادلة ، وغيرها مما يعتبر عدمه في صحة الاحرام طلب ترك هذه الامور فان هذا النهى لم ينشأ عن مبغوضية تلك الامور ، وقيام مفسدة إلزامية بها ، بل نشأ عن محبوبة تركها ، وقيام مصلحة إلزامية به . وعليه لم يكن مثل هذا النهى نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسدة ملزمة في متعلقه ، بل هو في الواقع أمر ، ولكن ابرز بصورة النهى في الخارج - ان اريد ذلك فلا معنى له أصلاً ، وذلك : لان ترك الترك وان كان مغابراً للفعل مفهوماً إلا انه عينه مصداقاً وخارجاً ، لانه عنوان انتزاعي له ، وليس له ما بازاء في الخارج ما عداه .

أو فقل : ان في عالم التحقق والوجود أحد شيئين لا ثالث لهما ، أحدهما الوجود ، والثاني العدم البديل له . واما عدم العدم فهو لا يتجاوز حد الفرض والتقدير : وليس له واقع في قبالتها وإلا لا يمكن 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 الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده في قوة القول بان الأمر بالشئ يقتضى الأمر بذلك الشئ ، وهو قول لا معنى له اصلاً .

فالنتيجة : انه لا يمكن أن يراد من النهى عن الترك طلب تركه لاستلزام ذلك النزاع في أن الأمر بالشئ يقتضى نفسه ، وهذا النزاع لا يحصل له ابداً . وان اريد بالنهى عن الترك النهى الحقيقي 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 بغض الترك متحداً مع

حب الفعل أو جزئه وذلك لاستحالة اتحاد الصفتين المتضادتين في الخارج .

وبعبارة واضحة : انه لا شبهة في أن الأمر الحقيقي يباين النهى الحقيقي تبايناً 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 والنهى تابع للمفسدة الإلزامية فيه . واما من ناحية الاعتبار فلما ذكرناه غير مرة من ان حقيقة الأمر ليست إلا اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف ، وابراره في الخارج بيمرر كصيغة الأمر أو نحوها . وحقيقة النهى ليست إلا اعتبار المولى حرمة الفعل عليه ، وجعله محروماً عنه ، وابراره في الخارج بيمرر من صيغة النهى أو ما شاكلها : ومن الواضح ان أحد الاعتبارين اجنبي عن الاعتبار الآخر بالكلية . واما من ناحية المنتهى فلان الأمر يمثل باتيان متعلقه والنهى يمثل بترك متعلقه .

وعلى هذا الضوء فكيف يمكن القول بان الأمر عين النهى فمثل هو عينه في ناحية المبدأ أو في ناحية المنتهى أو في ناحية الاعتبار كل ذلك غير معقول . فالنتيجة اذن هي ان القول بالعينية قول لا محصل له .

ومن ذلك يظهر بطلان القول الثاني ايضاً ، وهو القول بان النهى جزء من الأمر فان القول بالجزئية ايضاً غير معقول ضرورة انه كما لا يمكن أن يكون النهى متحداً مع الأمر في المراحل المتقدمة كذلك لا يمكن أن يكون جزؤه في تلك المراحل وما قيل : في تعريف الوجوب من انه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك لا يخلو عن ضرب مساحمة ولعل الغرض منه الاشارة الى مفهوم الوجوب في مقام تقريبه الى الاذهان لا انه تعريف له على التحقيق وإلا فن الواضح جداً ان المنع من الترك لم يؤخذ في حقيقة الوجوب باى معنى من المعاني الذى فرضناه سواء أكان ارادة نفسانية ، ام كان حكماً عقلياً ، أو مجمولاً شرعياً فانه على الأول من الاعراض وهى من البسائط الخارجية ، وعلى الثانى فهو من الامور

الاتزاعية العقلية ، بمعنى ان العقل يحكم باللزوم عند اعتبار المولى فعلا ما على ذمة المكلف مع عدم نصبه قرينة على الترخيص 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 للوجوب لا انه جزؤه .

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

وقد تحصل من ذلك ان النزاع في عينية أمر بشئ للنهي عن ضده أو جزئيته له لا يرجع الى النزاع في معنى معقول .

واما القول الثالث : وهو القول بان الأمر بشئ يستلزم النهي عن ضده العام فقد ذهب اليه جماعة واسكنهمم اختلفوا في ان الاقتضاء هل هو على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص بان يكون نفس تصور الوجوب كافياً في تصور المنع من الترك ، من دون حاجة الى أمر زائد ، أو انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم على قواين ؟ فقد قرب شيخنا الاستاذ (قده) القول الأول ، وقال : انه لا يبعد أن تكون دلالته على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص ، وعلى تقدير التنزل عن ذلك ، فالدلالة الاتزامية بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم مما لا اشكال فيه ولا كلام .

والتحقيق هو : عدم الاقتضاء . والوجه في ذلك هو ان دعوى استلزام الأمر بشئ النهي عن تركه باللزوم البين بالمعنى الأخص واضحة الفساد ، ضرورة ان الأمر ربما يأمر بشئ ويفعل عن تركه ولا يلتفت اليه أصلاً ، ليكون كارهاً له فلو كانت الدلالة على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص لم يتصور غفلة الأمر عن الترك وعدم التفاهة اليه في مورد من الموارد ، ومن هنا قد اعترف هو (قده) ايضاً بدهاة امكان غفلة الأمر بشئ عن ترك تركه فضلاً عن ان يتعلق به طلبه ، وهذا منه

يناقض ما افاده من نفي البعد عن اللزوم البين بالمعنى الاخص .
 واما دعوى الدلالة الاتزامية باللزوم البين بالمعنى الاعم فهي أيضاً 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 شئ
 واعتباره حرمة تركه ، فان كلا من الوجوب والحرمة يحتاج الى اعتبار مستقل
 والتفكيك بينهما في مقام الاعتبار يمكن من الامكان ، وكذا لا يحكم العقل
 بالملازمة بين ارادة شئ وكرامة نقيضه ، إذ قد يريد الانسان شيئاً غافلاً عن تركه
 وغير ملتفت اليه ، فكيف يكون كارهاً له .

وان شئت فقل : ان القائل باستلزام وجوب شئ حرمة تركه اما ان يدعى
 الحرمة النفسية ، او يدعى الحرمة الغيرية ، وكذا الدعويين فاسدة : اما الدعوى
 الاولى فلان الحرمة النفسية انما تنشأ من مفسدة إلزامية في متعلقها . ومن الواضح
 انه لا مفسدة في ترك الواجب فتتركه ترك ما فيه المصلحة ، لا فعل ما فيه المفسدة .
 فلو سلطنا وجود المفسدة في ترك الواجب احياناً فلا كاية لذلك بالبراهة ، إذن
 لا مجال لدعوى الملازمة بين وجوب شئ وحرمة تركه ، بل الوجدان حاكم بعدم
 ثبوتها . واما الدعوى الثانية : فلعدم ملاك الحرمة الغيرية فيه أولاً ، لانتفاء
 المقدمة ، وكونها لغواً ثانياً ، لعدم ترتب أثر عليها من العقاب أو نحوه . وعليه
 فلا موضوع لدعوى الملازمة أصلاً .

واما من ناحية الشرع فلان ما دل على وجوب شئ لا يدل على حرمة تركه ،
 بدهة ان الحكم الواحد وهو الوجوب في المقام لا ينحل الى حكمين أحدهما يتعلق
 بالفعل والآخر بالترك ، ليكون تاركه مستحقاً لعقابين من جهة تركه الواجب
 وارتكابه الحرام ، ومن هنا قلنا انه لا مفسدة في ترك الواجب ليكون تركه محرماً ،
 كما انه لا مصلحة في ترك الحرام ليكون واجباً .

وعلى الجملة فمن الواضح جداً ان الأمر بشئ لا يدل إلا على اعتباره في ذمة

المكلف بلا دلالة له على اعتبار حرمة تركه ، فالأمر بالصلاة - مثلاً - لا يدل إلا على اعتبار فعلها في ذمة المكلف ، دون حرمة تركها ، وهكذا . واما اطلاق المفوض 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 عقلاً ولا شرعاً .

ونتيجة مجموع ما ذكرناه نقطتان : الاولى - ان الأمر بشيء لا يقتضى النهى عن ضده العام لا بنحو العينية أو الجزئية ولا بنحو اللزوم . الثانية - ان القوانين الاولى لا يرجعان الى معنى معقول ، دون القول الاخير . هذا تمام كلامنا في الضد العام .

الكلام في تمرة المسألة

قد اشتهر بين الأصحاب ان الثمرة تظهر فيما اذا وقعت المزاحمة بين واجب موسع كالصلاة - مثلاً - وواجب مضيق كالازالة أو بين واجبين مضيقين أحدهما أهم من الآخر ، فعلى القول بعدم اقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده يقع الواجب الموسع أو غير الأهم صحيحاً ، إذ لا مقتضى لفساده أصلاً ، فان المقتضى له إنما هو تعلق النهى به ولا نهى على الفرض ، اذن يبقى الواجب على حاله من المحبوبة والملاك . واما على القول بالاقتضاء فيقع فاسداً اذا كان عبادة بضم كبرى المسألة الآتية وهي : ان النهى في العبادات يوجب الفساد .

وقد أورد على هذه الثمرة بايرادين متقابلين :

أحدهما - ما عن الشيخ البهائي (قده) من بطلان العبادة مطلقاً حتى على القول بعدم الاقتضاء وذلك لما يراه (قده) من اشتراط صحة العبادة بتعاقب الأمر بها فعلاً ، وعلى هذا فلا محالة تفسد عند المزاحمة بالواجب الأهم أو المضيق ، سواء

فيه القول بالاعتناء وعدمه ، ضرورة ان الأمر بشئ لو لم يقتض النهى عن ضده فلا شبهة في انه يقتضى عدم الأمر به ، لاستحالة تعلق الأمر بالضدين معاً ، فاذا كانت العبادة المضادة غير مأمور بها فعلا فلا محالة تقع فاسدة ، لفرض ان صحة العبادة مشروطة بكونها مأموراً بها ، وبما انه لا أمر في المقام على الفرض فلا صحة لها لا انتفائها بانتفاء شرطها .

ثانيهما - ما عن جماعة منهم شيخنا الاستاذ (فده) من صحة العبادة مطلقاً حتى على القول باعتناء الامر بالشئ النهى عن ضده . والوجه في ذلك هو ان صحتها على القول بعدم الاعتناء واضحة ، 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 بالاعتناء فالعبادة كالصلاة - مثلاً - وان كانت منهيأ عنها إلا ان هذا النهى بما انه نهى غيرى نشأ عن مقدمة تركها أو عن ملازمته لفعل المأمور به في الخارج ولم ينشأ عن مفسدة في متعلقه فلا يكون موجبا للفساد . ومن هنا قالوا : ان مخالفة الأمر والنهى المقدمين لا توجب بعداً وسر ذلك ما سبق من أن النهى الغيرى المقدمى لا يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه وكونه مبعوضاً للمولى لئلا يمكن التقرب به ، فان المبعود لا يمكن التقرب به .

وعلى ضوء ذلك فالعبادة باقية على ما كانت عليه من المصلحة والمحبوبة الذاتية الصالحة للتقرب بها ، والنهى المتعلق بها - بما انه غيرى - لا يمنع عن التقرب بها وعلى الجملة فبناء على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحة العبادة بقصد الأمر وكفاية قصد الملاك فصحتها عندئذ تدور مدار تحقق الملاك بلا فرق بين القول بالاعتناء والقول بعدمه ، وبما انها واجدة للملاك على كلا القولين فهى تقع صحيحة ، اذن فلا ثمرة .

اقول : اما الايراد الاول - فيردّه : ما ذكرناه في بحث التمبدي والتوصلي

مفصلاً ، وسنتعرض لذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ايضاً من ان المعتبر في صحة العبادة هو قصد القرية باى وجه تحقق لا خصوص قصد الامر ، لعدم دليل خاص يدل عليه ، اذن لا فرق بنظر العقل في حصول التقرب بين وجود الامر وعدمه اذا كان الفعل واجداً للملاك وقصد التقرب به .

واما الايراد الثانى - فيظهر حاله مما سنبينه ان شاء الله تعالى .

فنقول : تحقيق الحال في الثمرة المزبورة يستدعى الكلام في مقامين :
الاول - فيما اذا وقعت المزامحة بين واجب موسع كالصلاة - مثلاً - وواجب مضيق كالازالة . الثانى - فيما اذا وقعت المزامحة بين واجبين مضيقين احدهما أهم من الآخر كما اذا وقعت المزامحة بين الصلاة في آخر الوقت والازالة بحيث لو اشتغل بالازالة فاتته الصلاة .

اما الكلام في المقام الأول - فقد اختار المحقق الثانى (قدس) وتبعه جماعة من المحققين تحقق الثمرة فيه ، فعلى القول باقتضاء تقع العبادة فاسدة وعلى القول بعدمه تقع صحيحة .

بيان ذلك اننا قد ذكرنا في بحث تعلق الاوامر بالطبائع أو الافراد ان الصحيح هو تعلقها بالطبائع الملقاة عنها جميع الخصوصيات والتشخيصات دون الافراد ، وعلى هذا فالأمور به هو الطبيعة المطلقة ، ومقتضى اطلاق الامر بها ترخيص المكلف في تطبيق تلك الطبيعة على أى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه من الافراد العرضية والطولية ، ولكن هذا إنما يكون فيما اذا لم يكن هناك مانع عن التطبيق ، واما إذا كان مانع عنه كما إذا كان بعض افرادها منهيًا عنه فلا محالة يقيد اطلاق الامر المتعلق بالطبيعة بغير هذا الفرد المنهى عنه ، لاستحالة انطباق الواجب على الحرام .

ويترتب على ذلك انه بناء على القول باقتضاء الامر بشئ النهى عن ضده كان الفرد المزاحم من الواجب المطلق منهيًا عنه فيقيد به اطلاق الامر به ، كما هو

الحال في بقية موارد النهى عن العبادات ، لاستحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب ، ونتيجة ذلك التقييد هي وقوعه فاسداً بناءً على عدم كفاية اشتماله على الملاك في الصحة .

أو فقل : ان الامر بالشئ لو كان مقتضياً للنهى عن ضده كان الفرد المزاحم منهاً عنه لا محالة ، وعليه فلا يجوز تطبيق الطبيعة المأمور بها عليه ، وبضميمة المسألة الآتية وهي ان النهى في العبادات يوجب الفساد يقع فاسداً .

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

والوجه في ذلك ما عرفت من ان متعلق الوجوب صرف وجود الطبيعة وخصوصية الافراد جميعاً خارجة عن حيز الأمر ، والمفروض ان القدرة على صرف الوجود منها تحصل بالقدرة على بعض وجوداتها وافرادها وان لم يكن بعضها الآخر مقدوراً . ومن الواضح ان التكليف غير مشروط بالقدرة على جميع افرادها العرضية والطولية ، ضرورة انه ليست طبيعة تكون مقدورة كذلك ، وعليه فعدم القدرة على فرد خاص من الطبيعة المأمور بها وهو الفرد المزاحم بالامر لا ينافي تعلق الامر بها ، فان المطلوب هو صرف وجودها وهو يتحقق بايجاد فرد منها في الخارج ، فالقدرة على ايجاد فرد واحد منها كاف في تعلق الامر بها .

وعلى هذا الضوء يصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الامر بالطبيعة المأمور بها لانطباق تلك الطبيعة عليه كانبطاقها على بقية الافراد ، ضرورة انه لا فرق بينه وبين غيره من الافراد من هذه الجهة أصلاً .

وبتعبير آخر : انه لا موجب لتقييد اطلاق المأمور به على هذا القول بغير الفرد المزاحم الواجب المضيق ، فان الموجب لذلك إنما هو تعلق النهى به ، وحيث لا نهى على الفرض فلا موجب له أصلاً ، وعندئذ فغاية ما يقتضيه الامر

بالواجب المضيق هو عدم الامر به ، ومن الواضح انه غير مانع من انطباق الطبيعة المأمور بها عليه ، اذ الافراد جميعاً في عدم تعلق الأمر بها وعدم اتصافها بالواجب على نسبة واحدة ، ولا فرق في ذلك بين الفرد المزاحم للواجب المضيق وغيره ، فان متعلق الأمر الطبيعة الجامعة بين الافراد بلا دخل شيء من الخصوصيات والتشخصات فيه ، ولذا لا يسرى الوجوب منها الى تلك الافراد . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان ضابط الامتثال انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المأتى 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 انها لا تمنع عن الصحة وحصول الامتثال به ، لان الصحة تدور مدار الناحيتين الاوليين ، وهذه الناحية اجنبية عما هو ملاك الصحة ، ضرورة ان المكلف لو عصى الأمر بالواجب المضيق وأتى بهذا الفرد المزاحم لوقع صحيحاً ، لانطباق المأمور به عليه .

وان شدت فقل : ان ما كان مزاحماً للواجب المضيق وان كان غير مقدور شرعاً إلا انه ليس بمأمور به ، وما كان مأموراً به ومقدوراً للمكلف وهو صرف وجود الطبيعة بين المبدأ والمنتهى غير مزاحم له . وعلى ذلك الاساس صح الاتيان بالفرد المزاحم ، فان الانطباق قهرى والاجزاء عقلي .

ونتيجة ما افاده المحقق الثاني (قده) هي ان الفرد المزاحم بناء على القول بالاقضاء حيث انه كان منهيماً عنه فلا ينطبق عليه المأمور به ، وعليه فلا اجزاء لدررانه مدار الانطباق . وبناء على القول بعدم الاقضاء حيث انه ليس بمنهي عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجزياً .

وقد اورد على هذا التفصيل شيخنا الاستاذ (قده) بان ذلك انما 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 الجملة ولو بالقدرة على فرد منه ، فاذا كان المكلف قادراً على الواجب ولو بالقدرة على فرد واحد منه لا يكون التكليف به قبيحاً ، وبما ان الواجب الموسع في مفروض التكلام مقدور من جهة القدرة على غير المزاحم للواجب المضيق من الافراد ، فلا يكون التكليف به قبيحاً .

وعليه فعلى القول بالاقتضاء بما أن الفرد المزاحم منهي عنه لا ينطبق عليه المأمور به فلا يكون مجزياً . وعلى القول بعدم الاقتضاء حيث انه ليس بمنهي عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجزياً . اذن ما ذكره المحقق الثاني (قده) من التفصيل متين .

واما اذا كان منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك - كما هو الصحيح - لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، فلا يتم ما ذكره ، ولا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر أصلاً . فهمنا دعويان : الاولى - ان منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك لا حكم العقل . الثانية - ان التفصيل المزبور لا يتم على هذا الأصل .

اما الدعوى الاولى - فلان الغرض من التكليف جعل الداعي المكلف نحو الفعل . ومن الواضح ان هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدوراً ، لاستحالة جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً ، فاذا كان التكليف بنفسه مقتضياً لاعتبار القدرة في متعلقه فلا تصل التوبة الى حكم العقل بذلك ، ضرورة ان الاستناد الى أمر ذاتي في مرتبة سابقة على الاستناد الى أمر عرضي . وان شئت فقل : إن الغرض من البعث انبعاث المكلف نحو الفعل . ومن الواضح امتناع الانبعاث نحو الممتنع ، وحصول الداعي له الى ايجاده ، فاذا امتنع الانبعاث والداعوية امتنع جعل التكليف لا محالة .

واما الدعوى الثانية - فهي مترتبة على الدعوى الاولى ، وذلك لان التكليف اذا كان بنفسه مقتضياً لاعتبار القدرة في متعلقه فلا محالة ينحصر متعلقه بخصوص الافراد المقدورة ، فتخرج الافراد غير المقدورة عن متعلقه .

وعلى الجملة : نتيجة اقتضاء نفس التكليف ذلك - أى اعتبار القدرة - هي ان متعلقه حصة خاصة من الطبيعة ، وهي 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 للتكليف . وعلى ذلك فالفرد المزاحم بما انه غير مقدور شرعاً - وهو في حكم غير المقدور 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 الامتثال . أو قل : ان الطبيعة اذا كانت مقيدة بالقدرة لا تنطبق على الفرد الفاقدها ، 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 الايمان بها بداعى ذلك الامر ، وعدم كفاية قصد الملاك فلا مناص من الالتزام بفساد الفرد المزاحم على كلا القولين . اما على القول بالاقضاء فلانه متعلق للنهى . واما على القول بعدم الاقتضاء فلتنقيح الطبيعة المأمور بها بالقدرة المانع من انطباقها عليه .

وقد تحصل من مجموع ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) نقطتان :

الاولى - عدم تمامية ما ذكره المحقق الثانى (قده) من التفصيل بين القول

بالاقضاء والقول بعدمه .

الثانية - انه لا بد من الالتزام بتفصيل آخر ، وهو ان منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف ان كان حكم العقل من باب قبح تكليف العاجز ، فافاده المحقق الثاني (قدس) صحيح ، ولا مناص من الالتزام به ، وان كان اقتضاء نفس التكليف ذلك ، وان البعث بذاته يقتضى ان يكون متعلقه مقدوراً سواء أكان للعقل حكم في هذا الباب ام لم يكن ، فلا يتم ما افاده المحقق الثاني (قدس) إذ لا ثمرة عندئذ ، فان الفرد المزاحم للواجب المضيق محكوم بالفساد مطلقاً ، حتى على القول بعدم الاقتضاء كما عرفت .

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

واما اذا بنينا على كفاية الاشتغال على الملاك في الصحة فلا بد من الالتزام بصحة الفرد المزاحم على كلا القولين لانه تام الملاك حتى بناء على القول بكونه منهيأ عنه ، وذلك لان النهى المانع عن صحة العبادة والتقرب بها إنما هو النهى النفسى ، فانه يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه موجبة لاضمحلال ما فيه من المصلحة الصالحة للتقرب بفعل يكون مشتملاً عليها ، دون النهى الغيرى ، فانه لا يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه ، ليكشف عن عدم تمامية ملك الأمر . أو فقل : ان النهى النفسى بما انه ينشأ من مفسدة في متعلقه فيكون مانعاً عن التقرب به لا محالة ، والنهى الغيرى بما انه لم ينشأ من مفسدة في متعلقه بل ينشأ من أمر آخر ، فلا محالة لا يكون مانعاً عن التقرب ، لان متعلقه باق على ما كان عليه من الملاك الصالح للتقرب به ، هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا في بحث التعبدى والتوصلى ان قصد الملاك كاف 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 انحاء الاضافة . واما تطبيق ذلك على قصد الامر او غيره من الدواعى القريبة فانما هو بحكم العقل .

ومن الواضح انه لا فرق بنظر العقل في حصول التقرب بين قصد الامر وقصد الملاك ، فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة .

فانتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي صحة الفرد المزاحم مطلقاً حتى على القول بالاختضاء .

وقد تحصل من ذلك ان ما افاده المحقق الثاني (قده) من التفصيل بين القولين كما لا يتم على القول باشتراط صحة العبادة بقصد الامر - كما عرفت - كذلك لا يتم على القول بكفاية قصد الملاك ، فان الصغرى - وهي كون الفرد المزاحم تام الملاك - ثابتة ، والكبرى - وهي كفاية قصد الملاك - محرزة فالنتيجة من ضم الصغرى الى الكبرى هي : صحة الفرد المزاحم حتى بناء على كونه منهياً عنه .
ونلخص ما افاده (قده) في عدة نقاط :

الاولى - فساد ما اختاره المحقق الثاني (قده) من التفصيل بين القولين مطلقاً ، أي سواء القول فيه باشتراط صحة العبادة بقصد الامر ، وعدم كفاية قصد الملاك ، أو القول بعدم اشتراط صحتها بذلك ، وكفاية قصد الملاك كما مر .

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

الثالثة - ان الفرد المزاحم - هنا - تام الملاك ، وان قصد الملاك كاف في صحة العبادة .

الرابعة - ان المانع من صحة العبادة ، والتقرب بها إنما هو النهي النفسى لا النهي الغيرى ، لان النهي الغيرى لا ينشأ من مفسدة في متعلقه ليكون كاشفاً عن عدم تمامية ملاك الأمر .

ولنأخذ الآن بدرس هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فيرد عليها : ان ما افاده (قده) من التفصيل بين القول

بان منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، والقول بان منشأ اعتباره اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار فيسلم ما ذكره المحقق الثاني (قده) على الاول دون الثاني - لا يرجع الى معنى محصل ، بناء على ما اختاره (قده) من استحالة الواجب المعلق ، وتعلق الوجوب بامر متأخر مقدور في ظرفه .

بيان ذلك ان الأمر 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 التكليف 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 مزاحمته مع الواجب المضيق غير مقدور بجميع افراده فلا يعقل تعلق الطلب به عندئذ ، ليكون انطباقه على الفرد المازاحم في الخارج قهراً وإجزاؤه عن المأمور به عقلياً إلا بناء على صحة تعلق الطلب بامر متأخر مقدور في ظرفه ، ولا يفرق في ذلك ، بين أن يكون منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف حكم العقل بقبح تكليف العاجز وان يكون منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار .

وبتعبير ثان - انه بناء على اشتراط صحة العبادة بوجود الأمر فعلاً ، والاعراض عما سنتعرض له من صحة تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب فان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) إنما يتم بناء على امكان تعلق الوجوب بامر متأخر على نحو الواجب المعلق ، إذ على ذلك لا مانع من تعلق الأمر بالعبادة الموسعة في حال مزاحمتها بالواجب المضيق على نحو يكون الوجوب فعلياً ، والواجب امراً استقبالياً ، لاستحالة تعلق الأمر بها على نحو يكون الواجب ايضاً حالياً ، لانها

في تلك الحال غير مقدورة للمكلف بجميع افرادها .

واما بناء على وجهة نظره (قده) 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 العقلي المزبور وذلك لعدم امكان طلب صرف وجود الطبيعة المأمور بها المزاحمة بالواجب المضيق عندئذ ، ليكون انطباقه على ما أتى به المكلف في الخارج قهرياً ، والاجزاء عقلياً .

فالنتيجة ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) 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 الثمرة في المسألة ، دون الفرض الثاني : غير تام على مسلكه (قده) ، واما على مسلك من يرى صحة الواجب المعلق فلا بأس به . نعم اذا كان للواجب افراد عرضية ، وكان بعض افراده مزاحماً بواجب مضيق دون جميعها لم ما أفاده (قده) إذ حينئذ يصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة المقدورة بالقدرة على بعض افرادها ، بناء على القول بان منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل بقبح خطاب العاجز ، كما اذا وقعت المزاحمة بين بعض الافراد العرضية للصلاة - مثلاً - وانقاذ الفریق كما في مواضع التخيير بين القصر والایتمام ، فانه قد يفرض ان الصلاة تماماً مزاحمة مع الانقاذ ، لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال دون الصلاة قصرأ فيما اذا تمكن المكلف من الجمع بينهما وبين الانقاذ ، ففي هذا الفرض وان كان اللازم على المكلف الاتيان بالصلاة قصرأ ، لثلا يفوت منه الواجب المضيق ، ولا يجوز له اختيار فرد آخر منها في مقام الامتثال - وهو الصلاة تماماً - لان اختياره يوجب تقويت الواجب الأهم ، ولكن اذا عصى الواجب الأهم واختار ذلك الفرد فلا مناص من الالتزام بصحته ، لانطباق الطبيعة المأمور بها وهي طبيعي الصلاة الجامع بين

القصر والتمام عليه ، لفرض كون تلك الطبيعة مقدورة بالقدرة على فرد منها ، فاذا كانت مقدورة فلا مانع من تعلق الأمر بها بناء على ان منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل . اذن صح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة . نعم بناء على القول بان منشأ اعتبار القدرة اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لم يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم ، لعدم انطباق الطبيعة للأمور بها عليه ، إذ على هذا القول - كما عرفت - يكون الأمور به حصة خاصة من الطبيعة ، وهي الحصة المقدورة . ومن الواضح انها لا تنطبق على الفرد المزاحم .

وقد تلخص ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من التفصيل و - ان تم على هذا الفرض - إلا ان ذلك الفرض خارج عن مورد كلام المحقق الثاني (قده) الذي كان محلاً للكلام في المقام ، وهو (ما اذا كان الواجب ذا افراد طولية ، وكان بعضها مزاحماً بواجب مضيق) .

ثم لو تنزلنا عن ذلك ، وسلمنا ان شيخنا الاستاذ (قده) من القاتنين بالواجب المعلق ، 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 الشمولى وان كان خارجاً عن محل الكلام في المقام - حيث ان محل الكلام في المطلق البدي - إلا انا تتعرض له لشيء من التوضيح للمقام فنقول : إن المطلق اذا كان شمولياً فلا محالة ينحل الحكم المتعلق به بانحلال افراده ، فيثبت لسلك واحد منها حكم مستقل مغاير للحكم الثابت لفرد آخر . وهذا واضح .

وعليه فاذا كان بعض افراده مزاحماً بواجب مضيق فلا محالة يسقط حكمه من جهة المزاحمة ، لسكونه غير مقدور للكلف شرعاً ، وما كان كذلك يستحيل تعلق الطلب به ، ولا يفرق في ذلك بين القول بان منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل ، والقول بان منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك ، فان المنوع شرعاً كالممتنع

عقلا ، إذن لا يمكن الحكم بصحة ذلك الفرد المزاحم مع قطع النظر عما سيبيح من صحة تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب .

وأما إذا كان بديلاً كما هو محل الكلام في المقام فبناء على ما هو الصحيح من أن الأوامر المتعلقة بالطبايع دون الأفراد فتعاق الأمر هو صرف وجود الطبيعة الجامع بين الحدين ، أو قفل : الجامع بين الأفراد العرضية والطولية بلا دخل شيء من الخصوصيات والتشخصات الخارجية فيه .

ومن هنا قد ذكرنا غير مرة أن معنى الإطلاق هو رفض القيود وعدم دخل شيء منها في متعاق الحكم واقعاً لا بالجمع بينها ودخل الجميع فيه . ومن الواضح جداً أن وجوب شيء كذلك لا ينافي وجوب شيء آخر في عرضه ، ضرورة أنه لا منافاة بين وجوب الصلاة - مثلاً - في مجموع وقتها - وهو ما بين الزوال والمغرب - وبين وجوب الإزالة أو انقضاء الفريق أو نحو ذلك في ذلك الوقت ، إذ المفروض أن المطلوب إنما هو صرف وجود الصلاة في مجموع هذه الأزمته لا في جميعها ، ومن المعلوم أنه يكفي في كونه مقدوراً للمكلف القدرة على فرد واحد منها ، وإذا كان مقدوراً صح تعلق الطلب به سواء أكان هناك واجب آخر في تلك الأزمته أم لم يكن ، فإن وجوب واجب آخر إنما ينافي وجوب الصلاة إذا كان وجوبها في جميع تلك الأزمته لا في مجموعها ، والمفروض أنها ليست بواجبة في كل من تلك الأزمته لينافي وجوبها وجوب واجب آخر ، بل هي واجبة في المجموع ، وعليه فلا ينافيه وجوب شيء آخر في زمان خاص .

نعم وجوب واجب آخر ينافي ترخيص انطباق صرف وجود الطبيعة على الفرد في ذلك الزمان ، ولا يفرق في ذلك بين القول بأن منشأ اعتبار القدرة في فعلية التكليف هو حكم العقل ، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك ، إذ على كلا القولين لو عصى المكلف الأمر بالواجب المضيق وآتى بالفرد المزاحم به صح لانطباق الأمر 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 وممتنعاً ، لان الغرض منه جعل الداعى له ليحرك عضلاته نحو الفعل بالارادة والاختيار . ومن الواضح ان جعل الداعى الى ايجاد الطبيعة المقدورة ولو بالقدرة على فرد منها بمكان من الواضح .

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

وعليه فلا مقتضى للالتزام بان متعلقه حصة خاصة من الطبيعة وهى الحصة المقدورة ، فان المقتضى له ليس إلا توهم ان الغرض من التكليف حيث انه جعل الداعى لجعل الداعى نحو الممتنع غير معقول ، ولسكنه غفلة عن الفارق بين جعل الداعى نحو الممتنع ، وجعل الداعى نحو الجامع بين الممتنع والممكن ، والذي لا يمكن جعل الداعى نحوه هو الأول دون الثانى ، فان جعل الداعى نحوه من الواضح بمكان .

فالنتيجة على ضوء هذا البيان انه يصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر بالطبيعة من دون فرق بين القول بان منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل ، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك .

ولو نزلنا عن ذلك أيضاً وسلمنا الفرق بين القولين فع هذا لا يتم ما أفاده بناء على ما اختاره (قده) من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملسكة ، فسل ما لم يكن المورد قابلاً للتقييد لم يكن قابلاً للاطلاق ، فاذا كان التقييد مستحيلاً في مورد كان الاطلاق ايضاً مستحيلاً فيه ، لان استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر .

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

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

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

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

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

ولكن الذى يرد هنا هو ان مقامنا هذا اى (التزاحم بين الايتان بواجب موسع وواجب مضيق) غير داخل فى كبرى مسألة التزاحم بين الحكيمين أصلاً .

والوجه فى ذلك هو ان التنافى بين الحكيمين اما أن يكون فى مقام الجمل والانشاء فلا يمكن جعل كليهما معا ، واما أن يكون فى مقام الامتثال والفعلية ، مع كمال الملاءمة بينهما بحسب مقام الجمل ولا ثالث لهما . ومنشأ الاول اء العلم الاجمالى بكذب أحدهما فى الواقع مع عدم التنافى بينهما ذاتاً ، أو ثبوت التنافى بينهما بالذات والحقيقة على وجه التناقض أو التضاد ، ولذا قالوا : التعارض تنافى مدلولى الدليلين بحسب مقام الاثبات والدلالة على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض . ومنشأ الثانى عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال والفعلية ، فان صرف قدرته على امتثال أحدهما معجز عن الثانى فينتفى بانتفاء موضوعه وهو القدرة ، ولذا قالوا : التزاحم تنافى الحكيمين بحسب مقام الفعلية والامتثال ، مع عدم المنافاة بينهما بحسب مقام الجمل والانشاء .

واما اذا لم يكن بين حكيمين تنافى لا بحسب مقام الجمل ، ولا بحسب مقام الفعلية والامتثال لم يكونا داخلين لا فى باب التعارض ، ولا فى باب التزاحم لانتهاء ملاك كلا البابين فيها ، ومقامنا من هذا القبيل ، ضرورة انه لا تنافى بين واجب موسع وواجب مضيق أبداً لا فى مقام الجمل كما هو واضح ، ولا فى مقام الامتثال لتمكن المكلف من امتثال كلا الواجبين معاً من دون اية منافاة ومزاحمة فى البين ، فيقدر على اتيان الصلاة والازالة معاً ، أو الصلاة وانقاذ الغريق من دون مزاحمة بينهما أصلاً .

وسر ذلك ان ما هو مزاحم للواجب المضيق أو الأهم ليس بمأمور به وما هو مأمور به وهو الطبيعى الجامع بين المبدأ والمنتهى ليس بمزاحم له . وهذا ظاهر .

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

واما النقطة الثانية : وهي اقتضاء نفس التكليف اعتبار القدرة في متعلقه فهي مبنية على ما هو المشهور من ان المنشأ بصيغة الأمر أو ما شاكلها إنما هو الطلب والبعث نحو الفعل الارادى ، والطلب والبعث التشريعيين عبارة عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بارادته واختياره ، وجعل الداعى له لان يفعل في الخارج ويوجده ومن الضروري ان جعل الداعى انما 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 والاختيار ان ما هو المشهور من ان الانشاء ايجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلاً .

والوجه في ذلك ما ذكرناه هناك وملخصه : ان المراد بايجاد المعنى باللفظ ليس الايجاد التكويني بالضرورة ، فان اللفظ غير واقع في سلسلة علل الموجودات التكوينية ، بدهاة انها توجد باسبابها وعللها الخاصة ، واللفظ ليس من جملتها ، وكذا ليس المراد منه الايجاد الاعتبارى ، فان الاعتبار خفيف المؤونة فيوجد في نفس المعتبر بمجرد اعتباره ، سواء أكان 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 ، وبراذه في الخارج بمرز ما من صيغة الأمر أو ما شاكلها ، ولا تتصور للتكليف معنى غير ذلك ، كما ان لا تتصور للانشاء معنى ما عدا ابراز ذلك الأمر الاعتبارى .

وعلى الجملة فاذا حملنا الأمر بالصلاة - مثلاً - أو غيرها نرى انه ليس في الواقع إلا اعتبار الشارع كون الصلاة على ذمة المكلف ، وابرار ذلك بـمبرز في الخارج ككلمة (صل) أو نحوها ، ولا تتصور شيئاً آخر غير هذين الأمرين - ١ - (اعتبار الفعل على ذمة المكلف) - ٢ - (ابرار ذلك بـمبرز في الخارج) نسميه بالطلب تارة وبالبحث اخرى وبالوجوب تالكة .

ومن هنا قلنا ان الصيغة لا تدل على الوجوب وإنما هي تدل على ابرار الأمر الاعتباري القائم بالنفس ، ولسكن العقل ينتزع منه الوجوب ، ولزوم الامتثال بمقتضى قانون العبودية والمولوية ما لم تنصب قرينة على الترخيص في الترك ، فالوجوب انما هو بحكم العقل ومن لوازم ابرار شئ على ذمة المكلف اذا لم تكن قرينه على الترخيص ، واما الطلب فقد ذكرنا انه عبارة عن التصدى لتحصيل شئ في الخارج ، فلا يقال طالب الضالة إلا لمن تصدى لتحصيلها في الخارج .

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

وعلى هدى ذلك البيان قد ظهر انه لا مقتضى لاختصاص الفعل بالصفة 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 ، وابرار المولى ذلك الامر الاعتباري النفساني بـمبرز في الخارج ايضاً لا يقتضى ذلك ، بداهة انه ليس إلا مجرد ابرار 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 ابدأ واما العقل فقد ذكرنا انه لا يقتضى اعتبار القدرة إلا في ظرف الامتثال ، وعليه فاذا لم يكن المكلف قادراً حين جعل التكليف وصار قادراً في ظرف الامتثال صح

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

ونتيجة مجموع ما ذكرناه امران :

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

الثاني - انها شرط لحكم العقل بلزوم الامتثال والاطاعة وماخوذة في موضوع حكمه ، اذن فلا مقتضى لاختصاص الفعل بالحصّة الاختيارية أصلاً .
قد يتوهم ان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره وان لم يكن مستحيلاً وإسكته لغو محض إذ المكلف لا ينبعث إلا نحو المقدور ولا يتمكن إلا من إيجاده ، اذن ما هي فائدة تعلقه بالجامع .

ويرده ما ذكرناه هناك من ان فائدته سقوط التكليف عن المكلف بتحقيق فرد منه في الخارج بغير اختياره و ارادته ، لانطباق الجامع عليه وحصول الغرض القائم بمطلق وجوده به ، ولا يفرق بينه وبين الفرد الصادر منه باختياره و ارادته في حصول الغرض وسقوط التكليف ، لان مناط ذلك انطباق الطبيعي للمأمور به على الفرد الخارجى وهو مشترك فيه بين الفرد الصادر منه بالاختيار والصادر منه بغيره .

وقد تبين لحد الآن انه لا مانع من تعلق التكليف بالجامع بين الحصّة المقدورة وغيرها أصلاً .

اضف الى ذلك ما تقدم آنفاً من انا لو سلمنا ان منشأ اعتبار القدرة اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لم يكن مقتض لا اختصاص 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 بالاقتضاء . وان قصد الملاك يكنى في وقوع الشئ "عبادة" . فهى تتوقف على اثبات هاتين المقدمتين : احدهما كبرى القياس ، والاخرى صفراء .

اما المقدمة الاولى - وهي كبرى القياس - فلا اشكال فيها ، وذلك لما حققناه في بحث التعبدى والتوصلى من ان المعتبر في صحة العبادة هو قصد القرية باى وجه تحقق ، سواء أتحقق في ضمن قصد الأمر ، أو قصد الملاك ، أو غير ذلك من الدواعى القرية . ولا دليل على اعتبار قصد الأمر خاصة ، بل قام الدليل على خلافه ، كما فصلنا الحديث من هذه الناحية هناك .

واما المقدمة الثانية - وهي صفري القياس فقد استدل عليها بوجوه :

الاول - ما عن المحقق صاحب الكفاية (قدّه) من دعوى القطع بان الفرد المزاحم تام الملاك ، ولا تصور فيه اصلاً ، وقال في بيان ذلك ما ملخصه : ان الفرد المزاحم للواجب المضيق أو الأهم وان كان خارجاً عن الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها إلا انه لما كان وافياً بغرضها - كالباقي من افرادها - كان عقلاً مثله في الاثبات به بداعى الأمر بالطبيعة في مقام الامتثال بلا تفاوت في نظر العقل بينه وبين بقية الافراد من هذه الجهة أصلاً . نعم انه يفترق عن البقية في انه خارج عن الطبيعة المأمور بها بما هي كذلك ، والبقية داخلة فيها . وهذا ليس لقصور فيه ، ليكون خروجه عنها من باب التخصيص ، وعدم الملاك ، بل لعدم امكان تعلق الأمر بما يعمه عقلاً . وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين غيره من الافراد في الوفاء بغرض الطبيعة اصلاً وانه كالبقية تام الملاك ، ولا تصور فيه ابداً .

وغير خفي : انا 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 الملاك بناء على ما هو الصحيح من تبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعتين . واما اذا سقطت تلك الاحكام فلا يمكننا احراز ان متعلقاتها باقية على ما كانت عليه من الاشتغال على الملاك ، إذ كما نحتمل أن يكون سقوطها من جهة المانع مع ثبوت المقتضى لها نحتمل أن يكون من جهة انتفاء المقتضى وعدم ثبوته ، فلا ترجيح لاحد الاحتمالين على الآخر .

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

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

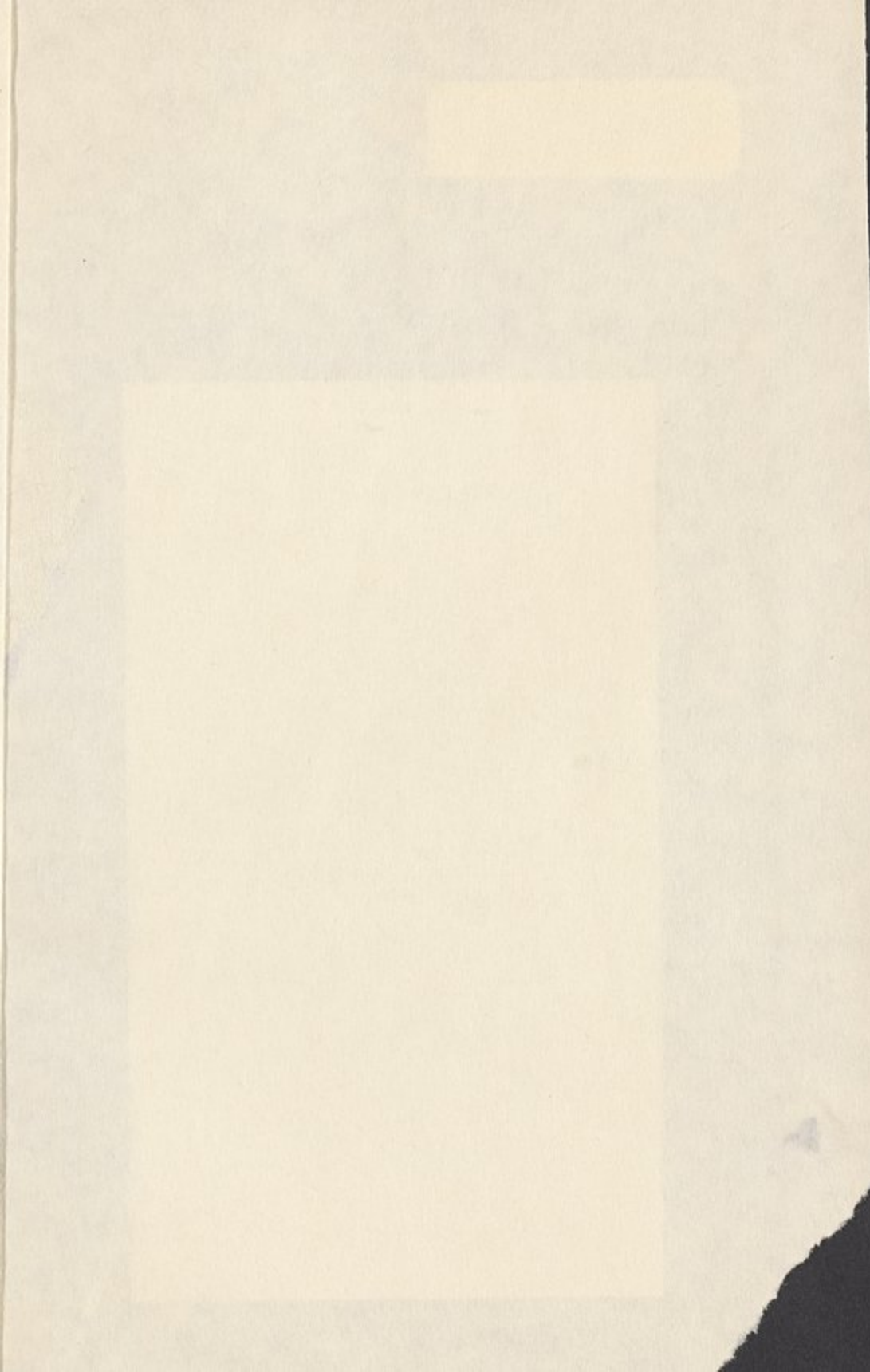
وعلى ذلك الأساس فلا يمكن احراز ان الفرد المزاحم مشتمل على الملاك ، فان الطريق الى احرازه هو انطباق الطبيعة للأمور بها بما هي مأمور بها عليه فاذا لم تنطبق الطبيعة عليه كما هو المفروض لم يمكن احراز وجود الملاك فيه ليكون عدم الانطباق مستنداً الى عدم امكان تعلق الأمر بها على نحو تعمه لا لقصور فيه ، إذ

من الواضح جداً انه كما يحتمل ان يكون عدم الانطباق من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له يحتمل أن يكون من جهة عدم المقتضى وانتفائه لاحتمال اختصاص الملاك والمقتضى بالافراد غير المزاحمة للواجب المضيق أو الأهم ، ولا دليل على ترجيح الاحتمال الاول على الثاني . اذن لا دليل على ان الفرد المزاحم تام الملاك ولا قصور من ناحيته اصلاً .

وان شئت فقل : ان اشتغال الفرد المزاحم على الملاك ليس امراً وجدانياً وبدهياً لتلا يخفى على أحد ولا يكون قابلاً للشك والترديد . وعليه فدعوى القطع باشتغاله على الملاك بدعوى حكم العقل بعدم الفرق بينه وبين غيره من الافراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها في غير محلها ، ضرورة ان العقل حاكم بالفرق وان الفرد المزاحم ليس كغيره من الافراد الباقية تحت الطبيعة المأمور بها .

وعلى الجملة حكم العقل بان فعلاً ما مشتمل على الملاك منوط باحد أمرين لا ثالث لهما ، الاول - ما اذا كان الشيء بنفسه متعلقاً للامر ، فان تعلق الامر به يكشف عن وجود ملاك فيه لا محالة . الثاني - ما اذا كان مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به . فانه يكشف عن انه واف بغرض المأمور به وواجد للملاكة ، واما اذا لم يكن هذا ولا ذلك فلا ملاك لحكمه اصلاً . والفرد المزاحم في المقام كذلك - على الفرض - فانه ليس متعلقاً للامر ولا مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به . اذن فلا يحكم العقل بان فيه ملاكاً وانه واف بغرض المأمور به كبقية الافراد بل هو حاكم بضرورة التفاوت بينهما في مقام الامتثال والاطاعة كما هو واضح .

الثاني - ما عن جماعة من المتأخرين منهم شيخنا الاستاذ (قده) من ان سقوط اللفظ عن الحجية بالاضافة الى مدلوله المطابق لا يستلزم سقوطه عنها بالاضافة الى مدلوله الاتزامي ، إذ الضرورة تتقدر بقدرها ، وهي تقتضى سقوط الدلالة المطابقية لحسب . اذن فلا موجب لرفع اليد عن الدلالة الاتزامية . وبعبارة واضحة : ان الدلالة الاتزامية وان كانت تابعة للدلالة المطابقية في



محمد رضا القليوبي

Fayyād

مخاضك

في

أصول الفقه

تقريراً لبحث سيدنا الاستاذ الاعظم
فقيه الطائفة زعيم الحوزة العلمية
سمحة آية الله العظمى الورع التقى

السيد أبو القاسم الخوئي

دام ظله الوارف

الجزء الثالث

مطبعة النجف - النجف الاوسرف

١٣٨٤ هـ

(RECAP)

(Arabs)

KBL

F399

Juz³

مشخصات کتاب

نام کتاب : محاضرات فی اصول الفقه

مؤلف : السيد ابوالقاسم الخوئی الموسوی

ناشر : انتشارات امام موسی الصدر

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ : نمونه

ایران / قم / پاساژ قدس

حق چاپ محفوظ است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المهدية مرتب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين
وبسفان كتاب (محاضرات في اصول العقيدة) الذي ألفه فقه عيني
العظيم العلامة المفصل المدقق الشيخ محمد اسحق الفياض دامت
تأيداته تقريرا لاجتهاد العالي في علم الاصول قد تميز بالدفق والالتفات
وحسن الاستلوب والبيان كاد على كفاءته في العلم وعزائمه
في الفضل وقد طبع منه مجلد الله الجزء الاول واستجارت في
في طبع سائر اجزائه وفقه الله لما فيه اعلا وكلمة الدين
واحياء الشرح المبين والله ولي التوفيق ابراهيم بروي كوفي

٧ رجب ١٣٨٥

84-846406-1

مقام الثبوت والاثبات ، إلا انها ليست تابعة لها في الحجية . والوجه في ذلك هو ان ظهور اللفظ في معناه المطابق غير ظهوره في معناه الالتزامى ، وكل واحد من الظهورين حجة في نفسه بمقتضى أدلة الحجية ، ولا يجوز رفع اليد عن حجة كل واحد منهما بلا موجب ومقتض ، وعليه فاذا سقط ظهور اللفظ في معناه المطابق عن الحجية من جهة قيام دليل أقوى على خلافه فلا وجه لرفع اليد عن ظهوره في معناه الالتزامى لعدم المانع منه اصلا . ونظير ذلك ما ذكرناه من انه اذا ورد عام مجموعى كقولنا : اكرم عشرة من العلماء ، ثم ورد دليل خاص كقولنا : لا تكرم أربعة منهم ، فلا شبهة في تخصيص الدليل الأول بالثاني بالاضافة الى هؤلاء الأربعة ، ورفع اليد عن ظهوره بالاضافة الى وجوب اكرام المجموع ، ولكنه مع ذلك لا ترفع اليد عن وجوب اكرام الباقي ، مع ان الدلالة التضمنية كالدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في مقام الثبوت والاثبات .

والسرفيه : ان ظهور اللفظ في معناه المطابق كما يغير ظهوره في معناه الالتزامى كذلك يغير ظهوره في معناه التضمنى ، وكل واحد من هذه الظواهر قد ثبت اعتبارها بمقتضى أدلة الحجية ، وعندئذ فاذا سقط ظهور اللفظ في معناه المطابق عن الحجية من جهة وجود مانع يختص به لا يلزم منه سقوط ظهوره عن الحجية بالاضافة الى مدلوله الالتزامى أو التضمنى ، لعدم مانع بالقياس اليه ، اذن كان رفع اليد عنه عند سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية بلا موجب ، وهو غير جائز .

وعلى الجملة بعد ما فرضنا ان 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 - فى المقام - قد تعلق بفعل غير مقيد بحصة خاصة - وهى الحصة المقدورة - فهو كما يدل على وجوبه مطلقاً كذلك يدل على كونه

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

أو قل : ان اللازم وان كان تابعاً للـمـلـزوم في مقام الثبوت والاثبات ، إلا انه ليس تابعاً له في مقام الحجية . والوجه فيه هو ان الإخبار 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 الإخبار عن اللازم ، لعدم المانع له اصلاً . وفيما نحن فيه وان كان كشف الأمر عن وجود ملاك في فعل تابعاً لكشفه عن وجوبه في مقام الاثبات 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 الدلالة المطابقة فيوجب رفع اليد عنها دون الدلالة الالتزامية ، ولا موجب لرفع اليد عن اطلاقها اصلاً . إذ المفروض ان كل واحد من الظهورين حجة في نفسه ، ورفع اليد عن أحدهما للمانع لا يوجب رفع اليد عن الآخر ، فان رفع اليد عنه بلا مقتض وسبب . ونتيجة ذلك عدة امور : الاول - ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة حدوثاً لابقاء . الثاني - ان الملاك قائم بالجامع بين الحصة المقدورة وغيرها ، ولازم ذلك صحة الفرد المزاحم ، فان الصغرى - وهي كونه تام الملاك -

محركة ، والكبرى - وهي كفاية قصد الملاك في وقوع الشيء عبادة - ثابتة ، فالنتيجة من ضم احدهما الى الاخرى هي ذلك . الثالث - اختصاص الوجوب بخصوص الحصة المقدورة من جهة حكم العقل باعتبار القدرة في متعلقه ، أو من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك . الرابع - ان الملاك تابع للارادة الانشائية المتعلقة بفعل ، دون الارادة الجديدة ، فانها قد تخالف الاولى - كما في المقام - فان الارادة الانشائية تعلقت بالجامع ، والارادة الجديدة تعلقت بحصة خاصة منه ، وهي الحصة المقدورة .

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

الاول - ما اذا قامت البينة على ملاقاته الثوب - مثلاً - ثم علمنا من الخارج بكذب البينة ، أو عدم ملاقاته الثوب للبول ، ولكن احتملنا نجاسته من جهة اخرى ، كملاقاته للدم - مثلاً - أو نحوه ، فحينئذ هل يمكن الحكم بنجاسة الثوب من جهة البينة المذكورة ، بدعوى ان الاخبار عن ملاقاته الثوب للبول اخبار عن نجاسته بالدلالة الالتزامية ، لان نجاسته لازمة لملاقاته للبول ، وبعد سقوط البينة عن الحجية بالاضافة الى الدلالة المطابقة من جهة مانع لا موجب لسقوطها بالاضافة الى الدلالة الالتزامية ، لعدم المانع عنها اصلاً ، ولا نظن ان يلزم بذلك أحد حتى من يدعى بان سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية عنها ، وهذا واضح جداً .

الثاني - ما اذا كانت الدار - مثلاً - تحت يد زيد ، وادعاها عمرو وبكر ، واخبرت بينة على انها لعمرو ، واخرى على انها لبكر فتساقطت البينتان من جهة المعارض بالاضافة الى مدلولها المطابق ، فلم يمكن الأخذ بهما ولا باحدهما فهل يمكن عندئذ الأخذ بالبينتين في مدلولها الالتزامي ، وهو عدم كون الدار لزيد بدعوى ان التعارض بينهما إنما كان في مدلولها المطابق لا في مدلولها الالتزامي ، وبعد سقوطهما عن الحجية في مدلولها المطابق لم يكن موجب لرفع اليد عنهما في

مدلولها الالتزامى ، وهو ان الدار ليست لزيد ، فلا بد ان يعامل معها معاملة مجهول المالك ، ولا نظن ان يلتزم به متفقه فضلا عن الفقيه .

الثالث - ما اذا شهد واحد على ان الدار فى المثال المزبور لعمر و ، وشهد آخر على انها لبكر . والمفروض ان شهادة كل واحد منهما ليست بحجة فى مدلولها المطابق ، مع تطع النظر عن معارضة احدهما مع الاخرى ، لتوقف حجج شهادة الواحد على ضم اليمين ، ففى مثل هذا الفرض هل يمكن الاخذ بمدلولها الالتزامى ، وهو عدم كون هذه الدار لزيد لكونهما متوافقين فيه فلا حاجة الى ضم اليمين فى الحكم بان الدار ليست لزيد ؟ كلا .

الرابع - ما اذا قامت البيئنة على ان الدار التى فى يد عمرو لزيد ، ولكن زيدا قد أقر بانها ليست له فلا محالة تسقط البيئنة من جهة الاقرار ، فانه مقدم عليها ، وبعد سقوط البيئنة عن الحجية بالاضافة الى الدلالة المطابقية من جهة قيام الاقرار على خلافها ، فهل يمكن الاخذ بها بالاضافة الى الدلالة الالتزامية ، والحكم بعدم كون الدار لعمر و ؟ كلا .

وفد تلخص من ذلك انه لا يمكن الاخذ بالدلالة الالتزامية فى شئ من تلك الموارد وما شاكلها بعد سقوط الدلالة المطابقية فيها .

واما حلا : فلأن الدلالة الالتزامية ترتكز على ركيزتين من ضم احدهما الى الاخرى يتشكل القياس على نحو الشكل الاول : الاولى - ثبوت الملزوم . الثانية - ثبوت الملازمة بينه وبين شئ ، ومن ضم الصغرى الى الكبرى تحصل النتيجة ، وهى ثبوت اللازم . واما اذا لم تثبت الصغرى أو الكبرى ، أو كتاهما فلا يمكن اثبات اللازم ، وفى المقام بما ان المدلول الالتزامى لازم للمدلول المطابق فتبوته يتوقف على ثبوت الملازمة وثبوت المدلول المطابق ، فاذا لم يثبت المدلول المطابق أو ثبت ولكن لم تثبت الملازمة فلا يثبت المدلول الالتزامى لاحالة ولا يفرق فى ذلك بين حدوثه وبقائه اصلا .

وبعبارة اخرى : ان ظهور الكلام في مدلوله الالتزامى وان كان مغايراً لظهوره في مدلوله المطابق ، إلا أن ظهوره في ثبوت المدلول الالتزامى ليس على نحو الاطلاق ، بل هو ظاهر في ثبوت حصة خاصة منه ، وهى الحصة الملازمة للمدلول المطابق - مثلاً - الاخبار عن ملاقاته الثوب للبول وان كان اخباراً عن نجاسته ايضاً إلا انه ليس اخباراً عن نجاسته على الاطلاق باى سبب كان ، بل اخبار عن حصة خاصة من النجاسة ، وهى الحصة الملازمة لملاقاة البول ، بمعنى انه اخبار عن نجاسته المسببة عن ملاقاته للبول في مقابل نجاسته المسببة لملاقاته للدم أو نحوه ، فاذا قيل ان هذا الثوب نجس يراد به انه نجس بالنجاسة البولية ، وعندئذ اذا ظهر كذب البيئنة في اخبارها بملاقاة الثوب للبول فلا محالة يعلم بكذبها في اخبارها بنجاسة الثوب المسببة عن ملاقاته للبول . واما نجاسته بسبب آخر وان كانت محتملة إلا انها نجاسة اخرى اجنبية عن مفاد البيئنة تماماً . وعليه فكيف يمكن الأخذ بالدلالة الإلزامية 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 دلالة على كونه ذا ملاك ليست على نحو الاطلاق ، حتى مع قطع النظر عن دلالة على وجوبه ، بل هى بتبع دلالة على وجوب ذلك ، فيكون دالاً على حصة خاصة من الملاك ، وهى الحصة الملازمة لذلك الوجوب في مقام الاثبات والكشف ، ولا يدل على قيام الملاك فيه على الاطلاق . وعليه فاذا سقطت دلالة على الوجوب من جهة مانع فلا تبقى دلالة على الملاك المسببة عن دلالة على الوجوب ، اذن لا علم لنا بوجود الملاك فيه ، فان العلم بالملاك كان بتبع العلم بالوجوب . واذا سقط الوجوب فقد سقط العلم بالوجوب لا محالة ، فانه مسبب عنه ، ولا يعقل بقاء المسبب بلا سبب وعلّة . ولا يفرق في ذلك بين سقوط الوجوب رأساً وبين سقوط اطلاقه .

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

خاصة من الملاك فيه ، 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 الاثبات ، فيدور العلم به سعة وضيقاً مدار سعة العلم بالوجوب وضيقه ، وعلى ذلك فاذا قيد الوجوب بحصة خاصة من الفعل وهي الحصة المقدورة - مثلاً - فلا يكشف عن الملاك إلا في خصوص تلك الحصة ، دون الأعم منها ومن غيرها . هذا واضح جداً .

لعل القائل بان سقوط الدلالة المطابقة لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية تخيل ان ثبوت المدلول الالتزامي بعد ثبوت المدلول المطابق 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 بثبوتها على الاطلاق .

هذا مضافاً الى ان هذا الكلام أى عدم سقوط الدلالة الالتزامية بسقوط الدلالة المطابقة في المقام مبني على ان يكون احراز الملاك في فعل تابعاً للإرادة الانشائية المتعلقة به ، دون الإرادة الجدية . وفساد هذا يمكن من الوضوح ، ضرورة ان ثبوت الملاك على مذهب العدلية إنما هو في متعلق الإرادة الجدية ، فسعة الملاك في مقام الاثبات تدور مدار سعة الإرادة الجدية ولا اثر للإرادة الاستعمالية في ذلك اصلاً .

وعلى الجملة فالوجوب إنما يكشف عن الملاك ككشف المعلول عن علته بمقدار ما تعلق به واقعاً ، والمفروض ان ما تعلق به الوجوب هنا هو خصوص الحصة المقدورة دون الأعم منها .

كما انه لا وجه لقياس الدلالة الالتزامية بالدلالة التضمنية ، لما ذكرناه في بحث العام والخاص من ان الدلالة التضمنية لا تسقط بسقوط الدلالة المطابقة ، ولذا قلنا بعدم الفرق في جواز التمسك بالعام بين كونه استغراقياً أو مجموعياً ،

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

والوجه في ذلك ان الدلالة على وجوب اكرام هذا المجموع تنحل في الواقع الى دلالات ضمنية باعتبار كل جزء منه ، فاذا سقط بعض تلك الدلالات الضمنية فلا موجب لسقوط البقية . أو فقل ان الحكم في العموم المجموعى وان كان واحداً إلا ان ذلك الحكم الواحد إنما انقطع بالاضافة الى جزء واحد ، وخروج سائر الاجزاء يحتاج الى دليل ، وهذا بخلاف الدلالة الاتزامية فان المدلول الاتزامى بما انه لازم للمدلول المطابق فلا يعقل بقاؤه بعد سقوطه كما عرفت .

واما بناء العقلاء وان جرى في باب الظهورات على ان التعبد بالملزوم يقتضى التعبد باللازم ولو مع عدم التفات المتكلم الى الملازمة بينهما ، وعدم قصده الحكاية عنه ، إلا انه من الواضح ان هذا البناء أى البناء على ثبوت اللازم إنما هو في ظرف ثبوت الملزوم ، واما إذا سقط الملزوم من جهة مانع فلا بناء للعقلاء على ثبوت اللازم ، بداهة ان بناءهم على التعبد بثبوته متفرع على التعبد بثبوت الملزوم ، لا على نحو الاطلاق والسعة .

وان شئت فقل : انه لا ريب في عدم سقوط بعض الدلالات الضمنية عن الحجية بسقوط بعضها الآخر عنها - مثلاً - اذا اخبرت بيته على ان زيدا مديون من عمرو عشرة دراهم ، ولكن عمرو قد اعترف بانه ليس مديوناً بالعشرة ، بل هو مديون بخمسة فلا اشكال في حجية البيته بالاضافة الى الخمسة . أو قامت بيته على نجاسة الاناءين ، ولكن علمنا من الخارج بطهارة أحدهما من جهة اصابه المطر أو نحوه فايضاً لا اشكال في حجيتها بالاضافة الى نجاسة الاناء الآخر .

وسر ذلك هو انه لا ملازمة ولا تبعية بين المداليل الضمنية بعضها بالاضافة الى بعضها الآخر ، ضرورة ان أحدها ليس معلولاً للآخر ولا علة له ولا معلولان

لعلة نالفة فى الواقع . وعلى هذا الضوء لا محالة لا تستلزم ارادة أحدهما ارادة الآخر هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان ادلة الحجية ليست قاصرة عن اثبات حجية البينة أو ما شاكلها بالاضافة الى الباقى . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هو ان سقوط بعض الدلالات الضمنية عن الحجية لا يوجب سقوط بعضها الآخر ، لعدم الملازمة والتبعية بينهما كما مر . نعم الملازمة بينهما فى مقام الابراز ، فان الجميع كما عرفت يبرز بمرز واحد .

وهذه هى النقطة الرئيسية للفرق بين الدلالة التضمنية والدلالة الاتزامية . أو فقل : ان الدلالة الاتزامية فى نقطة مقابلة للدلالة التضمنية من ناحية مقام الثبوت والحجية . اما من ناحية مقام الثبوت فلان المدلول الاتزامى لا يخلو فى الواقع من ان يكون لازماً للمدلول المطابق أو ملازماً له أو ملزوماً له ، ولاجل ذلك تستلزم ارادة أحدهما ارادة الآخر تبعاً . واما من ناحية الحجية فلما سبق من أدلة الحجية انما تدل على حجية الدلالة الاتزامية تبعاً لدالاتها على حجية الدلالة المطابقة .

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

ثم أورد (قدّه) على نفسه بأن الحكم بصحة 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 ودخيلاً فى ملك الحكم فيرتفع الملاك بارتفاع القدرة لا محالة .

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

توضيح ذلك : ان القدرة مرة تؤخذ في متعلق التكليف لفظاً واخرى تؤخذ باقتضاء نفس التكليف ذلك ، فعلى الاول لا فرق بين أن تكون دلالة اللفظ على اعتبار القدرة فيه بالمطابقة - كما في آية الحج - فانها تدل على اعتبار القدرة فيه مطابقة ، أو بالالتزام - كما في آية الوضوء - فانها تدل على تقييد وجوب الوضوء بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً التزاماً من جهة أخذ عدم وجدان الماء في موضوع وجوب التيمم مطابقة ، والتفصيل قاطع للشركة لا محالة ، فانه على كلا التقديرين كان تقييد الواجب بالقدرة مستفاداً من الدليل اللفظي . ونتيجة ذلك ان القدرة دخيلة في ملاك الحكم واقعاً ، ضرورة انه لا معنى لاخذ قيد في متعلق الحكم في مقام الاثبات اذا لم يكن له دخل فيه في مقام الثبوت .

وعلى ذلك يبني انه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك ، أو بالالتزام بالترتب في موارد الامر بالتيمم ، لعدم الملاك للوضوء أو الغسل في تلك الموارد ليمكن الحكم بصحته من جهة الملاك أو من جهة الالتزام بالترتب ، وثبوت الامر بالمهم عند عصيان الامر بالاهم فاذا كان هذا هو الحال فيما اذا كانت القدرة مأخوذة في لسان الدليل باحدى الداللتين ، كان الامر كذلك فيما اذا كان اعتبار القدرة باقتضاء نفس التكليف ذلك ، إذ من الواضح جداً انه حينئذ يتعين المأمور به في الحصة المقدورة بمقتضى دلالة نفس الدليل فالقدرة تكون دخيلة في ملاك الحكم فينتفي بانقضائها .

ثم قال (رحمه) ولو سلمنا فيما نحن فيه عدم القطع بالتقييد شرعاً للكاشف عن دخل القدرة في الملاك ، إلا انا نحتمل ذلك بالبداية ، ولا دافع لذلك الاحتمال من جهة انها لو كانت دخيلة فيه واقعاً لجاز للتكلم ان يكتمني في بيانه بنفس ايقاع

الطلب على ما كان فيه الملاك ، فيكون المقام داخلاً في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ومعه لا ينمقد له ظهور في سعة الملاك .

ثم قال (قده) : ولو نزلنا عن ذلك أيضاً وسلبنا عدم صلاحيته لكونه قرينية على التقييد ، إلا ان اطلاق المتعلق إنما يكشف عن عدم دخل قيد في الملاك إذا لزم نقض الغرض من عدم التقييد في مقام الاثبات مع دخل القيد فيه في مقام الثبوت ، واما اذا لم يلزم منه نقض الغرض فلا يكون الاطلاق في مقام الاثبات كاشفاً عن عدم دخل القيد فيه ثبوتاً وعليه فيما ان ما يحتمل دخله في الملاك هو القدرة ، ولا يمكن المكلف من ايجاد غير المقدور في الخارج ليرتب عليه نقض الغرض على تقدير دخل القدرة في الملاك واقماً لا يمكن التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال المزبور . ومن الواضح ان ذلك الاحتمال مانع عن الحكم بصحة الفرد للزاحم والتقرب به . وأجاب (قده) عن ذلك بما ملخصه : ان القدرة اذا كانت مأخوذة في متعلق التكليف لفظاً - كما في آيتي الحج والوضوء - فالامر كما ذكر ولا مناص عنه . واما اذا لم تكن مأخوذة فيه لفظاً وكان متعلق التكليف غير مقيد بالقدرة في مرتبة سابقة على تعلق التكليف به ، بل كان اعتبار القدرة فيه في مرتبة تعلق التكليف به وعروضه عليه سواء أكان منشأه حكم العقل بقبوح تكليف العاجز أو كان اقتضاء نفس التكليف ذلك فلا مانع من التمسك باطلاق المتعلق لاثبات كونه واجداً للملاك ، فان التقييد الناشئ من قبل حكم العقل أو من قبل اقتضاء نفس التكليف بما انه في مرتبة متأخرة وهي مرتبة تعلق التكليف به وعروضه فلا يعقل أن يكون تقييداً في مرتبة سابقة وهي مرتبة اقتضاء المتعلق لعروض التكليف عليه التي هي عبارة اخرى عن مرتبة وجدانه للملاك ، لاستحالة أخذ ما هو متأخر رتبة في ما هو متقدم كذلك .

ومن هنا قلنا ان كل ما يتأتى من قبل الأمر لا يمكن أخذه في متعلقه . وعليه فحيث ان المتعلق في مرتبة سابقة على تعاقب الطلب به مطلق ، فاطلاقه في تلك

المرتبة يكشف عن عدم دخل القدرة في الملاك وانه قائم بمطلق وجوده وإلا لكان على المولى تقييده بها في تلك المرتبة ، فمن الاطلاق في مقام الاثبات يكشف الاطلاق في مقام الثبوت .

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 الكلام بما يصلح لكونه قرينة ليدعى الاجمال .
واما الاشكال الاخير وهو ان التمسك بالاطلاق لا يمكن لدفع احتمال دخل القدرة في الملاك لعدم لزوم نقض الغرض من عدم البيان على تقدير دخلها فيه واقعاً فيرده :

اولاً - ان هذا لو تم فانما يتم اذا كان الشك في اعتبار القدرة التكوينية في الملاك ، فان صدور غير المقذور حيث انه مستحيل فلا يلزم نقض الغرض من عدم البيان ، واما اذا كان الشك في اعتبار القدرة ولو كانت شرعية في متعلق الحكم كما هو المفروض فيلزم نقض الغرض من عدم البيان على تقدير دخلها في الملاك واقعاً ، فان المكلف قادر تكوينياً على ان يأتي بفرد الواجب الموسع عند مزاحمته للواجب المضيق ، فمن عدم التقييد في مقام الاثبات يستكشف عدمه في مقام الثبوت ، اذن لا مانع من التمسك بالاطلاق لاثبات ان الفرد المزاحم واجد للملاك .

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

ونلخص ما افاده (قده) في عدة خطوط :

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

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

الثالث - ان التقييد الناشئ من قبل حكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف أو باقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار حيث انه كان في مرتبة متأخرة عن وجدان المتعلق للملاك فلا يوجب تقييد المتعلق في مرتبة وجدانه الملاك ، 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 ، أو حكم العقل باعتبارها فيه فلا يكون المقام داخلاً في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لسكونه قرينة على الخلاف .

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

ولناخذ بدرس هذه الخطوط :

اما الخط الاول - فهو في غاية الصحة والمتانة .

واما الخط الثاني - فالامر وان كان كما افاده (قده) بالاضافة الى الملاك ، اذ انه ينتفى بانتفاء القدرة على الفرض فلا يمكن تصحيح العبادة عندئذ بوجودها الملاك ، إلا ان الأمر ليس كما افاده بالاضافة الى الترتب ، إذ لا مانع من الالتزام به في امثال المقام ، وسنتعرض فيما بعد ان شاء الله تعالى انه لا فرق في صحة الترتب بين كون القدرة مأخوذة في متعلق التكليف شرعاً وكونها معتبرة فيه

عقلا ، إذ كما يجرى الترتب على الثاني كذلك يجرى على الاول ، فلو كانت وظيفة المكلف التيمم في مورد كما في موارد ضيق الوقت أو نحوه ، وليكن خائف أمر التيمم وعصاه فتروضا أو انغمسل فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب ، وسيأتي الكلام في ذلك بصورة مفصلة .

وأما الخط الثالث - فان كان غرضه (قدّه) 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 الغالب في الموالي العرفية غفلتهم عن ذلك فضلا 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 تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان المولى في مقام البيان من هذه الجهة أى (ما يقوم به ملاك حكمه) فايضا لا يمكن التمسك باطلاق كلامه . وذلك لان في الكلام اذا كان ما يصلح لكونه قرينة فلا ينعقد له ظهور وفي المقام بما ان حكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف أو 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 بالجلوع بينها وبين غيرها ، وعدم تقييد المتكلم متعلق حكمه بها في مقام الاثبات ، لاستحالة انه قد اعتمد في بيان ذلك على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو على الحكم العقلي المربور .

وما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) - من ان اقتضاء الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه أو 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 مقذور وغيره انقسام اولى فلا يتوقف على وجود الامر وتحققه في الخارج . وعلى هذا فلا يخلو الامر من ان يكون متعلق التكليف خصوص الحصة المقدورة أو الجامع بينها وبين غير المقدورة إذ الإهمال غير معقول في الواقع ، وعليه فاذا فرضنا ان الثابت على ذمة المكلف خصوص الحصة المقدورة ، فإبراز ذلك في الخارج كما يمكن ان يكون بأخذ القدرة في متعلق التكليف لفظاً أو بقيام قرينة من الخارج على ذلك ، يمكن ان يكون إبرازه باقتضاء نفس التكليف ذلك أو الحكم العقلي المزبور ، بدهامة انا لا نرى أى مانع من إبرازه باحدهما ، ولا يلزم منه المحذور الذى توهم في المقام ، فانه لا شأن لاقتضاء نفس التكليف أو حكم العقل عندئذ إلا بمجرد إبراز واطهار ما اعتبره المولى على ذمة المكلف ، ومن الواضح جداً انه لا محذور في ان يكون الإبراز بمرز متأخر عن المرز (بالفتح) بل ان الامر كذلك دائماً .

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

على ان الكاشف عن الملاك في فعل ، إنما هو تعلق ارادة المولى به واقماً وجدأ والمفروض في المقام ان الارادة الجدية متعلقة بالمقيد لا بالمطلق اذن كيف يمكن القول باشتمال المطلق على الملاك 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 يقتضى ذلك اصلاً ، واما العقل فهو لا يحكم بازيد من اعتبار القدرة في موضوع حكمه وهو لزوم الامتثال ووجوبه ، لا في موضوع حكم الشرع ومتملقه ، فلا مقتضى لاعتبار القدرة في متعلق الطلب اصلاً .

وعلى هذا الضوء فالصحيح هو الجواب الأول 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 للملاك 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 لاحكم للعقل ولا اقتضاء للتكليف لاعتبار القدرة في متعلقه ليكونا صالحين للبيان وما نمين عن ظهور اللفظ في الاطلاق .

وعلى كل حال فما أفاده (قدّه) لا يرجع الى معنى محصل على وجهة مذهبه .
واما اذا كان غرضه (قدّه) من التمسك بالاطلاق كشف الملاك من باب كشف المعلول عن علته ، سواء أكان المولى في مقام البيان من هذه الجهة ام لا ، كما هو صريح كلامه (قدّه) حيث قال : ان هذا الكشف عقلي لا يدور مدار كون المولى في مقام البيان وعدمه فيرده : ما ذكرناه عند الجواب عن المحقق صاحب الكفاية (قدّه) من ان تعلق الحكم بشئ وان كان كاشفاً عن وجود الملاك فيه بناء على مذهب العدلية من تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعتين ، إلا ان ذلك في ظرف تحققه ووجوده ، واما اذا سقط ذلك الحكم فلا يمكن استكشاف الملاك فيه على تفصيل تقدم هناك فلا حاجة الى الاعداد .

وتزيدك هنا الى ذلك ان متعلق الحكم على مسلكه (قدّه) خصوص الحصاة المقدورة دون الاعم منها ومن غيرها . وعليه فلا يمتل ان يكون الحكم كاشفاً عن وجود الملاك في الاعم منها ، بداهة ان المعلول انما يكشف عن وجود علته بمقدار سعته

دون الزائد - مثلاً - الحرارة الناشئة من النار إنما تكشف عنها خاصة ، لا عن مطلق سببها . وقد تقدم ان الكاشف عن وجود ملاك في فعل هو كونه متعلقاً لارادة المولى واقعاً وجرماً ، ولا أثر 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 الملاك بمقدار ما تعلق به دون الزائد ، وهذا واضح .

فالتيجة من جميع ما ذكرناه انه لا يتم شئ من هذه الوجوه ، وعليه فلا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بالملاك .

واما الخط الرابع - فقد ظهر فساد ما ذكرناه فانه على مسلك شيخنا الاستاذ (قدس سره) صالح لان يكون قرينة على التقييد ، 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 باطلاق كلامه لاثبات ان الفرد المشكوك فيه واجد للملاك .

واما الخط الخامس - فالامر كما افاده (قدس سره) فان لزوم نقض الفرض لادخل له في مقدمات الحكمة ، فانها تتألف من ثلاث مقدمات لارابع لها . احداها - ان يرد الحكم على المقسم والجامع ، لا على حصة خاصة منه . وثانيها - أن يكون المتكلم في مقام البيان . وثالثها - ان لا ينصب المتكلم قرينة على التقييد ، فاذا تمت هذه المقدمات جاز التمسك بالاطلاق ، ولا يتوقف على شئ آخر زائداً عليها فانه لو كان مراد المتكلم في الواقع هو المقيد ومع ذلك لم ينصب قرينة عليه مع فرض كونه في مقام البيان لزوم الخلف وعدم كونه في مقام البيان ، اذن لزوم نقض الفرض 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 النهى الغيرى لا يكون مانعاً عن صحة العبادة

فهى فى غاية الصحة والمتانة . والوجه فى ذلك هو ان المانع عن التقرب بالعبادة وصحتها انما هو النهى النفسى باعتبار انه ينشأ عن مفسدة فى متعلقه ومفوضية فيه . ومن الواضح ان المبعوض لا يكون مقرباً ، واما النهى الغيرى فيما انه ينشأ عن امر خارج عن ذات متعلقه وهو كون تركه فى المقام مقدمة لواجب مضيق أو ملازماً له فى الخارج فلا يكون مانعاً عن صحة العبادة والتقرب بها ، لان متعلقه باق على ما كان عليه من المحبوبة ولم تعرض عليه أية حزاة ومنقصة من قبل النهى المتعلق به .

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

وتيجة ذلك هى : عدم ظهور الثمرة بين القوانين فى هذا المقام اى فيما اذا كان التزام بين الايتان بالواجب الموسع ووجوب الواجب المضيق .
ثم اننا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان النهى الغيرى كانهى النفسى مانع عن صحة العبادة والتقرب بها فع هذا يمكن تصحيحها بما سيحى من امكان الامر بالصدين على نحو الترتب .

ونتائج الابحاث المتقدمة لحد الآن عدة نقاط :

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

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

الثالثة - انه بناء على القول بان منشأ اعتبار القدرة فى 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 ، وانما يحكم باعتبار القدرة في مقام الامتثال لحسب .

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

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

السابعة - ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) - من ان التقييد 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 للتكليف - فاسد صغرى وكبرى ، اما الصغرى فلان التقييد 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 . واما الكبرى فقد تقدم انه لا مانع من اعتماد المتكلم في تقييد المتعلق على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو حكم العقل به .

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

التاسعة - ان تعلق الارادة الانشائية بشئ لا يكشف عن وجود الملاك فيه وانما الكاشف عنه تعلق الارادة الجدية به .

العاشر - ان الدلالة التضمنية لا تسقط بسقوط الدلالة المطابقة كما سبق .

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

الثانية عشرة - ان الثمرة لا تتحقق بين القولين في مزاحمة الواجب الموسع

بالواجب المضيق . هذا تمام كلامنا في المقام الاول .
 واما الكلام في المقام الثاني وهو ما اذا كان التزام بين واجبين مضيقين
 احدهما اهم من الآخر فلا يمكن تصحيح الواجب المهم بالامر لاستحالة تعلق الامر
 به فعلا مع فعلية الامر بالاهم على الفرض ، فانه من التكليف بالمحال وهو محال .
 وبذلك يمتاز هذا المقام عن المقام الاول حيث ان في المقام الاول كان الامر
 المتعلق بالواجب الموسع والمضيق كلاهما فعليا ، ولم يكن تناف بين الامرين أصلا ،
 وانما التنافي كان بين الاتيان بفرد من الواجب الموسع والواجب المضيق . ومن هنا
 قلنا انه يصح الاتيان بالفرد المزامم بداعي الامر المتعلق بالطبيعة الجامعة بين
 الافراد المرضية والطولية 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 بكلا الواجبين في المقام الاول كان ممكناً ، ولكنه لا يمكن
 في هذا المقام .

وعلى ضوء تلك النقطة لا يمكن تصحيح العبادة المزاممة مع الواجب الاهم
 بالامر الفعلي .

ومن هنا لا يتأتى في هذا المقام ما افاده المحقق الثاني (فده) من التفصيل بين
 القولين ، فانه 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 ، ويشترك معها في
 نقطة اخرى . اما نقطة الامتياز فقد عرفت . واما نقطة الاشتراك فهي
 انها يشتركان في تصحيح العبادة المزاممة مع الواجب الاهم بوجهين آخرين :
 هما القول باشتغالها على الملاك ، والقول بصحة الامر بالضدين على نحو الترتب .
 اما لوجه الاول فقد تقدم الكلام فيه في المقام الاول مفصلاً وقلنا انه

لا يمكن احراز ان الفرد المزاحم قام الملاك ، وما ذكره من الوجوه لاثبات اشتغاله على الملاك قد عرفت فساد جميعها بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعداد مرة اخرى واما الوجه الثانى الذى يمكن تصحيح العبادة المزاحمة بالواجب الاهم به هو الالتزام بجواز الامر بالضدين على نحو الترتب ، وتفصيله على الوجه التالى :

مسألة الترتب

قبل بيان المسألة نذكر اموراً :

الاول - ان البحث عن هذه المسألة انما تترتب عليه ثمرة لو لم يمكن تصحيح العبادة المضادة للواجب الاهم بالوجهين المتقدمين ١ - (الملاك) ٢ - (والامر) وإلا فلا تترتب على البحث عنها أية ثمرة . وقد ظهر مما تقدم انه لا يمكن تصحيح العبادة بالملاك ، لا فى المقام الاول وهو ما اذا وقعت المزاحمة بين الايتان بالواجب الموسع ، ووجوب المضيق ، ولا فى المقام الثانى وهو ما اذا وقعت المزاحمة بين واجبين مضيقين ، لان الكبرى وهى كفاية قصد الملاك فى وقوع الشئ عبادة وأن كانت ثابتة ، إلا ان الصغرى وهى اشتغال تلك العبادة على الملاك غير محرزة .

واما تصحيحها بالامر المتعلق بالطبيعة وان كان ممكناً فى المقام الاول كما سبق ، بل قد عرفت انه غير داخل فى كبرى باب التزاحم اصلاً ، إلا انه غير ممكن فى المقام الثانى ، وذلك لما عرفت من امتناع تعلق الامر بها فعلاً مع فعلية الامر بالايم على الفرض ، اذن للبحث عن مسألة الترتب فى المقام الثانى وامكان تعلق الامر بالمهم . على تقدير عصيان الامر بالايم ثمرة مهمة جداً .

الثانى - ان الوجبين المتزاحمين يتصوران على صور :

الاولى - ان الوجبين الممتنع اجتماعهما فى زمان واحد قد يكونان موسعين كالصلاة اليومية وصلاة الآيات فى سعة وقتها ، أو الصلاة الادائية مع القضاء على القول بالمواسعة ، ونحو ذلك .

الثانية - ان يكون احدهما موسعا والآخر مضيقا ، وذلك كصلاة الظهر - مثلا -
وازالة النجاسة عن المسجد ، او ما شاكل ذلك .

الثالثة - ان يكون كلاهما مضيقين وذلك كالازالة والصلاة في آخر وقتها ،
بحيث لو اشتغل بالازالة لفاتته الصلاة .

اما الصورة الاولى فلا شبهة في انها غير داخلية في كبرى باب التزاحم ، لئلا يمكن
المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال من دون اية منافاة ومزاحمة ، ويكون
الامر في كل واحد منهما فعليا بلا تناف ، ومن هنا لم يقع اشكال في ذلك من احد
فيما نعلم .

واما الصورة الثانية - فقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدّه) الى انها داخلية في
مسألة التزاحم . وغير خفي ان هذا منه (قدّه) مبني على ما حققه في بحث التعبدى
والتوصلى من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملسكة ، فشكل
مورد لا يكون قابلا للتقييد لا يكون قابلا للاطلاق ، فاذا كان التقييد مستحيلا في
مورد كان الاطلاق ايضا مستحيلا فيه ، لان استحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر
وبما ان فيما نحن فيه تقييد اطلاق الواجب الموسع بخصوص الفرد المزاحم مستحيل
فاطلاقه بالاضافة اليه ايضا 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 بالاضافة 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
التزاحم في القسم الثالث بين نفس الخطابين والتكليفين ، وفي هذا القسم بين اطلاق
احدهما وخطاب الآخر . وعلى هذا فان اثبتنا الامر بالضدين على نحو الترتب

نحکم بصحة الفرد المزاحم ، وإلا فلا . نعم بناء على ما ذكره (قدّه) من اشتياله على الملاك صح الاتيان به من هذه الناحية أيضاً من غير حاجة الى الالتزام بصحة الترتب .

واما بناء على ما حققناه في ذلك البحث - من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والمملكة ، بل هو من تقابل التضاد . ومن هنا قلنا ان استحالة تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بقيد خاص تستلزم كون الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً - فنلك 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 شئ منها في متعلق الحكم واقعاً ، لا لالجمع بينها ودخل الجميع فيه ، وعليه فمعنى اطلاق الواجب الموسع هو ان الواجب صرف وجوده الجامع بين المبدأ والنتهى ، وعدم دخل شئ من خصوصيات وتشخصات افراده فيه ، فالفرد غير المزاحم كالفرد المزاحم في عدم دخله في متعلق الوجوب وملاكة اصلا ، فهما من هذه الجهة على نسبة واحدة .

أو فقل : ان متعلق الحكم في الواقع اما مطلق بمعنى عدم دخل شئ من الخصوصيات فيه واقعاً من الخصوصيات المنوعة أو المصنفة أو المشخصة أو مقيد باحداها فلا ثالث ، لاستحالة الالهال في الواقعات ، فالملتفت الى هذه الخصوصيات والانقسامات اما ان يلاحظه مطلقاً بالاضافة اليها أو مقيداً بها ، لان الالهال في الواقع غير معقول ، فلا يعقل أن يكون في الواقع لا مطلقاً ولا مقيداً . وعلى هذا فعنى اطلاق الواجب المزبور هو عدم دخل شئ من تلك الخصوصيات فيه ، بحيث لو تمكن المكلف من ايجاده في الخارج عارياً عن جميع الخصوصيات والمشخصات المزبورة لكان مجزياً ، لانه أتى بالأمور به في الخارج ، وهذا معنى الاطلاق كما ذكرناه في بحث تعلق الاوامر بالطبائع . ونتيجة ذلك هي ان الواجب الموسع مطلق بالاضافة

الى الفرد المزاحم ، كما هو مطلق بالاضافة الى غيره من الافراد .

وعلى ذلك الاساس فلا تنافي بين اطلاق الموسع وفعلية خطاب المضيق .
ومن هنا ذكرنا سابقاً انه لا منافاة بين وجوب الصلاة - مثلاً - في مجموع وقتها وهو ما بين الزوال والمغرب وبين وجوب واجب آخر كاتخاذ الفريق أو ازالة النجاسة عن المسجد في بعض ذلك الوقت ، إذ المفروض ان الوجوب تعلق بصرف وجود الصلاة في مجموع هذه الازمنة لا في كل زمان من تلك الازمنة لينافي وجوب واجب آخر في بعضها ، فبالنتيجة انه لا مضادة ولا ممانعة بين اطلاق الموسع ووجوب المضيق اصلاً ، ولذلك صح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بصرف وجود الواجب ، فلا حاجة عندئذ الى القول بالترتب اصلاً ، فاذن لا وجه لدخول هذا القسم في محل الكلام والنزاع . وقد تقدم الحديث من هذه الناحية بصورة أوضح من ذلك فلا حاجة الى الاعداد .

واما الصورة الثالثة - وهي ما اذا كان النزاحم بين واجبين مضيقين احدهما اهم من الآخر ، فهي القدر المتيقن من مورد النزاع والكلام بين الاصحاب كما هو ظاهر .

الثالث - ان مسألة الترتب من المسائل العقلية فان البحث فيها عن الامكان والاستحالة بمعنى ان الامر بالضدين على نحو الترتب هل هو ممكن ام لا ؟ ومن الواضح جداً ان الحاكم بالاستحالة والامكان هو العقل لا غيره ، ولا دخل للفظ في ذلك أبداً .

الرابع - ان امكان تعلق الامر بالضدين على طريق الترتب كاف لوقوعه في الخارج فلا يحتاج وقوعه الى دليل آخر . والوجه في ذلك هو ان تعلق الامر بالمزاحمين فعلاً على وجه الاطلاق غير معقول ، لانه تكليف بما لا يطاق وهو محال ، ضرورة استحالة الامر بازالة النجاسة عن المسجد والصلاة معاً في آخر الوقت ، بحيث لا يقدر المكلف إلا على لتيان احدهما . ولكن هذا المحذور أى

لزوم التكليف بالمحال كما يندفع برفع اليد عن أصل الأمر بالواجب المهم سواء أتى بالأمر أم لا كذلك يندفع برفع اليد عن اطلاق الأمر به ، اذن يدور الأمر بين أن ترفع اليد عن أصل الأمر بالمهم على تقدير امتثال الأمر بالأمر ، وعلى تقدير عصيانه ، وان ترفع اليد عن اطلاقه - لا عن أصله - يعنى على تقدير الامتثال لا على تقدير العصيان . ومن الواضح جداً أن المحذور فى كل مورد اذا كان قابلاً للدفع برفع اليد عن اطلاق الأمر فلا موجب لرفع اليد عن أصله ، فانه بلا مقتضى وهو غير جائز . وفى المقام بما ان المحذور المزبور يندفع برفع اليد عن اطلاق الأمر بالمهم فلا مقتضى لرفع اليد عن أصله اصلاً ، إذ الضرورة تقتدر بقدرها وهى لا تقتضى أزيد من رفع اليد عن اطلاقه . وعليه فالالتزام بسقوط الأمر عنه رأساً بلا مقتضى وسبب وهو غير ممكن .

ويتعبير ثان ان المكلف لا يخلو من ان يكون عاصياً للأمر بالأمر أو مطيعاً له ولا ثالث ، وسقوط الأمر بالمهم على الفرض الثانى وهو فرض اطاعة الأمر بالأمر واضح وإلا لزم المحذور المتقدم . واما سقوطه على الفرض الاول وهو فرض عصيان الأمر بالأمر وعدم الاتيان بمتعلقه فهو بلا سبب يقتضيه ، فان محذور لزوم التكليف بما لا يطاق يندفع بالالتزام بالسقوط على فرض اطاعة والامتثال ، فلا وجه للالتزام بسقوطه على الاطلاق .

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

الخامس - ذكر شيخنا الاستاذ (قدس) ان الترتب لا يجرى فيما اذا كان احد التكليفين مشروطاً بالقدرة عقلاً ، والتكليف الآخر مشروطاً بالقدرة شرعاً . وقال فى وجه ذلك : ان التكليف المتعلق بالمهم المترتب على عصيان التكليف بالأمر يتوقف على كون متعلقه حال المزاحمة واجداً للبلاد . والطريق الى احراز

اشتماله على الملاك والكاشف عنه إنما هو اطلاق المتعلق ، فاذا فرضنا ان المتعلق مقيد بالقدرة شرعاً سواء أكان التقييد مستفاداً من قرينة متصلة أو منفصلة أو كان مأخوذاً في لسان الدليل لفظاً لم يبق للتكليف بالمهم محل ومجال اصلاً . ورتب (قده) على ذلك انه لا يمكن تصحيح الوضوء في موارد الامر بالتيمم لا بالملاك ولا بالترتب ، وذلك لان الامر بالوضوء في الآية المباركة مقيد بالقدرة من استعمال الماء شرعاً ، وهذا التقييد قد استفيد من تقييد وجوب التيمم فيها بعدم وجدان الماء فان التفصيل في الآية المباركة وتقييد وجوب التيمم بعدم الوجدان يقطع الشركة ويدل على ان وجوب الوضوء أو الغسل مقيد بوجدان الماء .

ثم ان المراد من الوجدان من جهة القرينة الداخلية والخارجية التمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً .

اما القرينة الداخلية فهي ذكر المريض في الآية المباركة . ومن المعلوم ان المرض ليس من الاسباب التي تقتضى عدم وجود الماء وفقدانه وليس حاله كحال السفر فان السفر ولا سيما اذا كان في البوادي ولا سيما في الازمنة السابقة من اسباب عدم الماء غالباً ، وهذا بخلاف المرض فان الغالب ان الماء يوجد عند المريض ولكنه لا يتمكن من استتماله عقلاً أو شرعاً .

واما القرينة الخارجية فهي عدة من الروايات الدالة على جواز التيمم في موارد الخوف من استعمال الماء أو من تحصيله . والمفروض في تلك الموارد وجود الماء خارجاً وتمكن المكلف من استعماله عقلاً ، اذن المراد من وجدان الماء وجوده الخاص وهو الذي يقدر المكلف على صرفه في الوضوء أو الغسل عقلاً وشرعاً .

فالنتيجة على ضوء ذلك هي ان تقييد وجوب التيمم بعدم التمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً يقتضى التزاماً بتقييد وجوب الوضوء أو الغسل بالتمكن من استعماله كذلك ، ولاجل ذلك التزم (قده) بانه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء في مواضع الامر بالتيمم كما اذا كان عند المكلف ماء ولكنه لا يكفي للوضوء ورفع عطش

نفسه أو من هو مشرف على الهلاك معاً ، ففي مثل ذلك يجب عليه التيمم وصرف الماء في رفع عطش نفسه ، أو من هو مشرف على الهلاك . أو إذا دار أمره بين أن يصرفه في الوضوء أو الغسل وأن يصرفه في تطهير الثوب أو البدن بان لا يكون عنده ثوب طاهر فيدور الأمر بين أن يصل في الثوب أو البدن الطاهر مع الطهارة الترابية ، وأن يصل في الثوب أو البدن المتنجس مع الطهارة المائية وغير ذلك . ففي هذه الفروع وما شاكلها لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك أو الترتب . أما بالملاك فواضح ، ضرورة أنه لا ملاك لوجوب الوضوء أو الغسل في شيء من هذه الموارد ، لفرض أن القدرة مأخوذة في متعلقه شرعاً ودخيلة في ملاكها واقماً ومع انتفاء القدرة ينتفي الملاك لا محالة . وأما بالترتب فلأن الوضوء إذا لم يكن فيه ملاك عند مزاحمته مع الواجب المشروط بالقدرة عقلاً ففصيان ذلك الواجب لا يحدث فيه مصلحة وملاكا ، وعلى هذا فيمتنع تعلق الأمر به لاستحالة تعلق الأمر بشيء بلا ملاك ولو كان على نحو الترتب ، بداهة أنه لا فرق في استحالة تعلق الأمر بشيء بلا ملاك بين أن يكون ابتداءً وأن يكون على نحو الترتب .

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

نعم قد افق السيد العلامة الطباطبائي (قدس سره) في العروة بصحة هذا الوضوء في مفروض الكلام ولكن هذا غفلة منه (قدس سره) عن حقيقة الحال .

أقول : للنظر فيما أفاده (قدس سره) مجال واسع . والوجه في ذلك هو أنه لا بد من التفصيل بين المثالين المذكورين فما كان من قبيل المثال الأول فلا مانع من الالتزام بالترتب فيه ، وما كان من قبيل المثال الثاني فلا . وذلك لا من ناحية ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) بل من ناحية أخرى ستظهر لك أن شاء الله .

أما المثال الأول وما شاكله فلأن المانع منه ليس إلا توهم أنه لا ملاك

للوضوء أو الغسل في هذه الموارد . وعليه فلا يمكن تعلق الامر به ولو على نحو الترتب لاستحالة وجود الامر بلا ملاك ، ولكنه يندفع بآراء القول بجواز تعلق الامر بالضدين على نحو الترتب لا يتوقف على احراز الملاك في الواجب المهم ، إذ لا يمكن احرازه فيه إلا بتعلق الأمر 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 ناحية الامر ، فلو تم هذا التوهم لكان مقتضاه عدم جريان الترتب مطلقاً حتى في الواجب المشروط بالقدرة عقلاً .

اذن الصحيح هو عدم الفرق في صحة الترتب وأمكانه بين ان يكون الواجب مشروطاً بالقدرة عقلاً أو مشروطاً بها شرعاً . والوجه في ذلك هو ان مبدأ امكان الترتب نقطة واحدة وهي ان تعلق الامر بالمهم على تقدير عصيان الامر بالاهم لا يقتضى طلب الجمع بين الضدين ليكون محالاً ، بل يقتضى الجمع بين الطرفين في زمان واحد ولا مانع منه أصلاً إذا كان المطلوب في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً بعدم الاتيان به ، ومرتباً عليه على نحو لو تمسك المكلف من الجمع بينهما في الخارج وابتداهما معاً فيه لم يقعا على صفة المطلوبة ، ولذا لو أتى بهما بقصد الامر والمطلوب لكان ذلك تشريعاً ومحرمماً وسيجيء الكلام من هذه الجهة ان شاء الله تعالى بصورة مفصلة .

وعلى ضوء ذلك لا يفرق بين ما اذا كانت القدرة مأخوذة في المهم عقلاً وما اذا كانت مأخوذة فيه شرعاً ، فان ملاك صحة الترتب - وهو عدم التنافي بين الامر بالاهم والامر بالمهم اذا كانا طوليين - مشترك فيه بين التقديرين ، فاذا لم يكن الامر بالاهم مانعاً عن الامر بالمهم لا عقلاً ولا شرعاً اذا كان في طوله فلا مانع من الالتزام بتعلق الامر به على نحو الترتب ، ولو كانت القدرة المأخوذة فيه شرعية .

وعليه يترتب ان المكلف اذا لم يصرف الماء في واجب أهم وعصى امره فلا مانع من تعلق الامر بالوضوء او الغسل لتحقق موضوعه في الخارج . وهو كونه واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً . اما عقلاً فهو واضح . واما شرعاً فلان الامر بالاهم على تقدير عصيانه لا يكون مانعاً .

أو فقل : ان مقتضى اطلاق الآية المباركة أو نحوها ان الوضوء أو الغسل واجب سواء أكان هناك واجب آخر ام لا غاية الامر انه اذا كان هناك واجب آخر يراحمه يسقط اطلاق وجوبه لا أصله ، إذ أن منشأ التزامه هو اطلاقه ، فالساقط هو دون اصل وجوبه الذي هو مشروط بعدم الاتيان بالاهم و مترتب عليه لعدم التناف بينه وبين وجوب الاهم كما عرفت ، وعليه فلا موجب لسقوطه اصلاً .

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

الاول - دعوى ان الترتب يتوقف على ان يكون المهم واجداً للملاك مطلقاً ، حتى في حال المزاحمة ، اعنى بها حال وجود الامر بالاهم . ومن المعلوم ان هذا إنما يجرى فيما اذا كانت القدرة المعتبرة في المهم عقلية واما اذا كانت شرعية فبانتفاء القدرة - كما في موارد الامر بالاهم - يفتنى ملاك الامر بالمهم لا محالة ، ومعه لا يجرى الترتب .

الثاني - دعوى ان الامر بالاهم مانع عن الامر بالمهم ومعجز عنه شرعاً حتى في حال عصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه .

ولسكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين :

اما الدعوى الاولى فلما سبق من ان الترتب لا يتوقف على احراز الملاك 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 ، فبالنتيجة انه لا فرق في جريان الترتب بين ما كانت القدرة معتبرة فيه عقلاً وما كانت معتبرة شرعاً فلو كان

الترتب متوقفاً على احراز الملاك في المهم لم يمكن الالتزام به على كلا التقديرين .
 واما الدعوى الثانية فقد عرفت انه لا تنافي بين الامرين اصلاً ، اذا كان
 الامر بالمهم مشروطاً بعدم الاتيان بالاهم وعصيان امره ، بل بينهما كمال الملاءمة
 فلو كان بين الامرين تناف في هذا الفرض اعنى 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 (قده) لا يمكن
 المساعدة عليه . هذا تمام كلامنا في المثال الاول وما شاكاه .

واما المثال الثاني وما يشبهه وهو ما اذا دار الامر بين صرف الماء في الوضوء
 أو الغسل وصرفه في تطهير الثوب أو البدن ، كما اذا كان بدنه أو ثوبه نجساً ولم
 يكن عنده من الماء بمقدار يكفي اكلا الامرين من رفع الحدث والخبث معاً فلا يجرى
 فيه الترتب ، وان كان لا من ناحية ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان التزام
 لا يجرى فيما اذا كان احد الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مشروطاً بها
 عقلاً ، وبما ان وجوب الوضوء في المقام مشروط بالقدرة شرعاً ووجوب ازالة
 الخبث عن البدن أو الثوب مشروط بها عقلاً فلا التزام بينهما ، لعدم ملك
 للوضوء في امثال هذه الموارد ، وذلك لما تقدم من ان ما أفاده (قده) غير تام ،
 بل من جهة ان هذا وغيره من الامثلة غير داخل في كبرى التزام ، ولا يجرى عليه
 شئ من احكامه ، وسنتعرض له فيما بعد ان شاء الله تعالى بشكل واضح .

وملخصه ان التزام إنما يجرى بين واجبين نفسيين كالصلاة والازالة مثلاً
 أو ما شاكهما . واما بين اجزاء واجب واحد فلا يعقل فيه التزام ، لان
 الجميع واجب بوجوب واحد وذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك
 الاجزاء لا محالة ، فاذا تعذر أحد جزئيه يسقط الوجوب عن الكل بمقتضى
 القاعدة الاولى ، اذن ثبوت الوجوب للباقي يحتاج الى دليل ، وقد دل الدليل في باب
 الصلاة على عدم السقوط ووجوب الاتيان بالباقي ، وعندئذ يعلم اجمالاً بجعل أحد

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

ثم انه لا يخفى ان ما نسب - شيخنا الاستاذ (قدس) الى السيد العلامة الطباطبائي (قدس) في العروة 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 الخبث أو لا ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقداً للماء حال التيمم وإذا توضع أو اغتسل والحال هذا بطل لأنه 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 بالاضافة اليه . ولا من ناحية الملاك لعدم امكان احرازه .

نعم يمكن تصحيحه بوجه آخر وهو : ان الوضوء أو الغسل بما انه عبادة في نفسها ومتعلق لامر نفسي استجابي سواء أكان مقدمة لواجب كالصلاة ، أو نحوها أم لم يكن ، ولذلك قلنا انه يعتبر في صحته قصد القربة . وعلى ذلك فلا مانع من الالتزام بتعلق امره الاستجابي النفسى به من جهة الترتب ، وسيجيء فيما بعد ان شاء الله تعالى - انه لا فرق في جريان الترتب على القول بإمكانه بين الأمر الوجوبي والامر الاستجابي فكما ان الترتب يجري في مزاحمة واجب مع واجب أم ، فكذلك يجري في مزاحمة مستحب مع واجب ، غاية الامر ان اطلاق الامر الاستجابي قد سقط حين المزاحمة ولكن لا مانع من الالتزام بثبوت اصله على تقدير عدم الاثبات بالواجب ومخالفة أمره ، إذ لا تنافي بين الامرين حينئذ فرقع اليد عن اصل الامر الاستجابي بلا موجب .

ونتيجة ذلك هي : ان ملاك صحة الترتب وامكانه - وهو عدم التنافي بين الامرين وان الساقط هو اطلاق الخطاب دون اصله - مشترك فيه بين الامر الوجوبي

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

وبعد بيان ذلك نقول : ان مسألة الترتب ليست من المسائل المعنونة في كلمات الاصحاب الى زمان الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) وهو أول من تعرض لهذه المسألة ، ولكن المسألة في زماننا هذا قد اصبحت معركة للأراء بين المحققين من الاصحاب فمنهم من ذهب الى صحة تلك المسألة وامكانها ، كالسيد الكبير العلامة الميرزا الشيرازى (قده) واكثر تلامذته . ومنهم من ذهب الى استحالتها كشيخنا العلامة الانصارى ، والمحقق صاحب الكفاية (قدما) فالمتحصل من ذلك هو ان المسألة ذات قولين :

- أحدهما - امكان الترتب وتعلق الامر بالمهم على تقدير عصيان الامم .
 - وثانيهما - استحالة ذلك وعدم امكان تعلق الامر به على هذا التقدير .
- والصحيح هو القول الاول .

ادلة امكان الترتب

الوجدان :

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

الدليل الأني :

لا اشكال في وقوع ترتب أحد الحكيم على عصيان الحكم الآخر في موارد الخطابات العرفية ، 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 المحال لا يقع في الخارج ، فلو كان هذا محالاً استحال وقوعه خارجاً ، فن 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 بشئ آخر . فالأمر بالجلوس مترتب على عصيان الامر بالذهاب . وكذلك المولى يأمر عبده بشئ وعلى تقدير عصيانه ، وعدم اتيانه به يأمره باحد اضداده ، وهكذا .

وعلى الجملة : فالامر بالضدين على نحو الترتب من الموالى العرفية بالاضافة الى عبيدهم ، ومن الآباء بالاضافة الى ابناءهم مما لا شبهة في وقوعه خارجاً ، بل وقوع ذلك في انظارهم من الواضحات الاولى ، فلا يحتاج الى اقامة برهان ومؤونة استدلال .

واما في المسائل الفقهية ففروع كثيرة لا يمكن للفقيه انكار شئ منها ، نذكر جملة منها في المقام :

الاول - ما اذا وجبت الاقامة على المسافر في بلد مخصوص ، وعلى هذا فان قصد الاقامة في ذلك البلد وجب عليه الصوم لا محالة ، إذا كان قصد الاقامة قبل الزوال ولم يأت بمفطر قبله . واما اذا خالف ذلك وترك قصد الاقامة فيه فلا اشكال في وجوب الافطار وحرمة الصوم عليه . وهذا هو عين الترتب الذي نحن بصدد اثباته ، إذ لا نعني به إلا ان يكون هناك خطابان فعليان متعلقان بالضدين على نحو الترتب ، بان يكون احدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيانه ، وفيما نحن فيه كذلك ، فان وجوب الافطار وحرمة الصوم مترتب على عصيان الامر بقصد الاقامة الذي هو مصاد له أى الافطار ، ولا يمكن لاحد ان يلتزم في هذا الفرض بعدم جواز الافطار ووجوب الصوم عليه ، فانه في المعنى انكار لضروري من الضروريات الفقهية .

الثاني - ترتب وجوب تقصير 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 - وهدم موضوع وجوب الصوم كذلك هو مكلف بالصوم على تقدير قصد الاقامة وعصيان الخطاب التحريمي ، فالخطاب التحريمي المتعلق بقصد الاقامة خطاب مطلق وغير مشروط بشئ ، 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 فلزمه الالتزام بعدم وجوبه عليه ، وهو خلاف الضرورة .

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

فالنتيجة : فعلية كلا الحكمين في هذه الفروع وما شاكها ، غاية الامر ان احدهما مطلق والآخر مشروط بعصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه ، اذن الالتزام بتلك الفروع - بعينه - هو التزام بالترتب لا محالة .

نعم فيما اذا حدث الامر بشئ بعد سقوط الامر بضده - كما في موارد الامر بالقضاء - فهو خارج عن محل الكلام ، فان محل الكلام فيما اذا كان كلا الحكمين فعلياً في زمان واحد ، غاية ما في الباب كان احدهما مطلقاً ، والآخر مشروطاً . واما تعلق الامر بشئ بعد سقوط الامر بضده بحيث لا يجتمعان في زمان واحد فلا كلام في صحته وجوازه ، والامر المتعلق بقضاء الصلاة ونحوها بالاضافة الى الامر بأدائها من هذا القبيل ، فلا يجتمعان في زمان واحد . أو قل : ان ما هو

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

الدليل اللهي :

ان بيان امكان الترتب وتعيين مورد البحث يتوقف على التكلم في جهات :

الجهة الاولى - في بيان امور :

الاول - ان الواجب الالم اذا كان آتياً غير قابل للدوام والبقاء وذلك كانهما الفريق - مثلاً - أو الحريق أو ما يشبهه - ففي مثل ذلك لا يتوقف تعلق التكليف بالمهم على القول بجواز الترتب وامكانه ، ضرورة انه بعد عصيان المكلف الامر بالالم في الآن الاول القابل لايجاد الالم فيه ، وسقوط امره في الآن الثاني بسقوط موضوعه ، لا مانع من فعلية الامر بالمهم على الفرض ، إذ المفروض ان المانع منه هو فعلية الامر بالالم وبعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من فعلية الامر بالمهم اصلاً ، فحينئذ يصح الاتيان بالمهم ، ولو بنينا على استحالة الترتب لما عرفت من ان جواز تعلق الامر بالمهم بعد سقوط الامر عن الالم 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 الانشاء على القول بالترتب ، ومع قطع النظر عنه يستحيل فعلية امره والحكم بصحته .

نعم في الآن الاول - وهو الآن القابل لتحقيق الالم فيه خارجاً - لا يمكن تعلق الامر بالمهم فعلاً ، والحكم بصحته بناء على القول باستحالة الترتب ، واما في الآن الثاني - هو الآن الساقط فيه الامر بالالم - فلا مانع من تعلق الامر به ووقوعه صحيحاً . واما بناء على امكانه فالالتزام بترتب الامر بالمهم على عصيان الامر بالالم إنما يجدى في خصوص الآن الاول ، دون بقية الآئات،

اذ لا تتوقف فعلية امره فيها على القول بجواز الترتب كما عرفت . نعم اذا كان الواجب المهم ايضاً آتياً فحينئذ يدخل ذلك في محل الكلام إذ فعلية الامر بالمهم - عندئذ - والحكم بصحته تتوقف على القول بالترتب . واما على القول بعدمه فلا يمكن اثبات الامر به ، اما في الآن الاول فللزاحته بالامر ، واما في الآن الثاني فلا تتفاته بانتفاء موضوعه .

فالنتيجة من ذلك : ان الواجب الاعم اذا كان آتياً - دون الواجب المهم - فحيث ان اثبات الامر بالمهم يمكن من الوضوح مع قطع النظر عن صحة الترتب 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 كلا من الواجب الاعم والمهم اذا كان آتياً - بمعنى أن يكون في الآن الاول قابلاً للتحقق والوقوع في الخارج ، ولكنه في الآن الثاني يسقط بسقوط موضوعه - فهو داخل في محل الكلام ولا يمكن اثبات الامر بالمهم فيه الاعلى القول بصحة الترتب .

الثالث - ان الواجب الاعم والمهم اذا كان كلاهما تدريجياً كالصلاة والازالة - مثلاً - عند ما تقع المزاومة بينهما فلا اشكال في انه داخل في محل الكلام وعليه فان قلنا - بان الشرط لفعلية الامر بالمهم هو معصية الامر بالاعم آناً ما - بمعنى ان معصية الاعم في الآن الاول كافية لفعلية الامر بالمهم في جميع ازمته امثاله - فلا تتوقف فعليته في الآن الثاني على استمرار معصيته الامر بالاعم الى ذلك الآن ، بل لو تبدلت معصيته بالاطاعة في الزمن الثاني كان الامر بالمهم باقياً على فعليته لفرض تحقق شرطه ، وهو معصية الامر بالاعم في الآن الاول - فهو مستلزم لطلب الجمع بين الضدين لا محالة ، ولعل هذا هو مورد نظر المنكرين للترتب ، كما يظهر ذلك من بعض موارد الكفاية .

لكن ذلك ليس مراد القائلين بالترتب اصلاً ، فان محذور طلب الجمع بين الضدين على هذا الوجه باق بحاله ، وذلك لان المفروض ان الامر بالاهم في الآن الثاني باق على فعليته من جهة فعلية موضوعه ، وهو قدرة المكلف على امتثاله بان يرفع اليد عن المهم ويمثل الامر بالاهم ، هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان الامر بالمهم أيضاً فعلى في ذلك الآن ، وليست فعليته مشروطة بمعيان الامر بالاهم فيه لفرض ان شرطها - وهو عصيانه في الآن الاول - قد تحقق في الخارج ، ولم تتوقف فعليته في الآن الثاني والثالث ، وهكذا على استمرار عصيانه كذلك ، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان كلا من الامر بالاهم والامر بالمهم فعلى في الآن الثاني وفي عرض الآخر . وعليه فيلزم محذور طلب الجمع بين الضدين .

واما اذا قلنا بان شرط فعلية الامر بالمهم عصيان الامر بالاهم في جميع ازمته امتثاله ، بمعنى ان فعليته تدور مدار عصيانه حدوداً وبقاء فلا يكفي عصيانه آنأما ، لبقاء امره الى الجزء الاخير منه ، ففعلية الامر بالصلاة - مثلاً - عند مزاحمتها بالازالة مشروطة ببقاء عصيان امر الازالة واستمراره الى آخر ازمته امتثال الصلاة وبانتفائه في أى وقت كان ينتفى الامر بالصلاة ، ضرورة ان بقاء امر المهم منوط ببقاء موضوعه ، والمفروض ان موضوعه هو عصيان الامر بالاهم ، ولا بد من فرض بقاءه الى آخر ازمته امتثال المهم في تعلق الامر به فعلاً ، فان تعلق الامر به كذلك في اول ازمته امتثاله منوط ببقاء عصيان الامر بالاهم الى الجزء الاخير من المهم ، فان هذا نتيجة تقييد اطلاق الامر بالمهم بعصيان الاهم ، وكون المهم واجباً ارتباطياً ، وعلى هذا فليس هنا طلب للجمع بين الضدين اصلاً كما سيأتى توضيحه . وهذا بناء على وجهة نظرنا من امكان الشرط المتأخر ، وكذا امكان تعلق الوجوب بامر متأخر مقدور في ظرفه على نحو الواجب المعلق كما حققناهما في محلها لا اشكال فيه ، إذ لا مانع حينئذ من ان يكون العصيان المتأخر شرطاً للوجوب

المتقدم بمعنى ان فعلية وجوب المهم في أول ازمته امتثاله تكون مشروطة ببقاء عصيان الالم الى آخر زمان الايمان بالمهم ، وبانتفائه يستكشف عدم فعلية وجوب المهم من الاول ، ومن هنا قلنا انه لا مناص من الالتزام بالشرط المتأخر في الواجبات التدريجية كالصلاة ونحوها ، فان وجوب اول جزء منها مشروط ببقاء القدرة على الجزء الاخير منها في ظرفه ، وإلا فلا يكون من الاول واجباً ، وهذا ثمرة اشتراط وجوب تلك الواجبات بالقدرة في ظرف الامتثال من ناحية ، وارتباطيتها من ناحية اخرى .

واما بناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) 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 - أى اشتراط التكليف بالقدرة - ومن إحدى صغرياتها فان اشتراط التكليف بالمهم بعصيان تكليف الالم انما هو لاجل انه غير مقدور إلا في هذا الفرض ، ولذا لا نحتاج في اشتراط تكليف المهم بعصيان تكليف الالم الى دليل خاص ، فالدليل عليه هو حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة ، فانه يوجب اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الالم ، لسكون المهم غير مقدور شرعاً - وهو في حكم غير المقدور عقلاً - إلا عند تحقق هذا الشرط . وحاصل ما اجاب به (قده) ان الشرط هو القدرة على الجزء الاول من اجزاء الواجب التدريجي المتعقبة بالقدرة على بقية الاجزاء فشرط وجوب الصلاة - مثلاً - انما هو القدرة على التكبير المتعقبة بالقدرة على بقية اجزائها .

ومن الواضح ان عنوان التعقب عنوان حاصل بالفعل ، وبذلك يدفع محذور الالتزام بالشرط المتأخر ، وعليه يكون شرط فعلية وجوب المهم عصيان الالم في الآن الاول متمقباً بعصيانه في بقية الآتات . والمفروض ان عصيانه في آن اول امتثال المهم المتعقب بعصيانه في بقية ازمته امتثال المهم موجود بالفعل

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

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

ومن ذلك يظهر ان الواجب المهم بعد حصول شرط وجوبه لا يصير مطلقاً فانه يبتنى على أن يكون شرطه هو عصيان الالم في الآن الاول فحسب ، كما عرفت واما على ما ذكرناه من ان شرطه هو عصيانه في جميع ارمئة امتثال المهم فلا وجه لتوهم انه بعد تحقق شرطه يصير مطلقاً اصلاً .

وقد تحصل من ذلك امران :

الاول - ان الواجب الالم اذا كان آنياً والمهم تدريجياً فهو خارج عن محل الكلام والبحث كما مر آنفاً .

الثاني - ان شرط فعلية الامر بالمهم عصيان الالم على نحو الاستمرار والدوام لا عصيانه آنأ ما ، لما عرفت من انه لا يدفع محذور طلب الجمع بين الضدين .
الجهة الثانية - انه لا يفرق في القول بإمكان الترتب وجوازه ، والقول باستحالته وعدم جوازه بين ان يكون زمان فعلية الخطاب متحداً مع زمان الامتثال والعصيان ، وان يكون سابقاً عليه - بناء على ما هو الصحيح من امكان الواجب المعلق - وان كان الغالب هو الأول ، 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 متحد مع زمان الواجب - وهو زمان امتثاله وعصيانه - ولكن الغرض من ذلك الاشارة الى ان

القول بإمكان الترتب لا يتوقف على القول بانكار الواجب المعلق ، فان ملاك استحالة الواجب المعلق وامكانه اجنبي عما هو ملاك استحالة الترتب وامكانه ، فكما يجرى على القول باستحالة الواجب المعلق فكذلك يجرى على القول بإمكانه .

وتوضيح ذلك : انه لا اشكال في تقدم زمان الاعتبار والجعل على زمان المعبر والمجوعول غالباً ، لما ذكرناه غير مرة من ان جعل الاحكام جميعاً على نحو القضايا الحقيقية فلا يتوقف على وجود موضوعها في الخارج ، فيصح الجعل والاعتبار سواء أكان موضوعها موجوداً في الخارج أم لم يكن . واما زمان المعبر - وهو زمان فعلية تلك الاحكام بفعلية موضوعاتها في الخارج - فبناء على استحالة الواجب المعلق فهو دائماً متحد مع زمان الواجب الذي هو ظرف تحقق الامتثال والعصيان ، وعلى هذا فزمان فعلية التكليف بالمهم و زمان امتثاله و زمان عصيانه واحد ، هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ان زمان فعلية التكليف بالاهم و زمان امتثاله و زمان عصيانه واحد .

فالنسبة على ضوء ذلك ان زمان فعلية التكليف بالمهم و زمان فعلية التكليف بالاهم واحد ، إذ زمان فعلية التكليف بالمهم متحد مع زمان عصيان الاهم ، لفرض ان عصيانه شرط لفعليته وموضوع لها ، فيستحيل ان يكون زمان فعليته متقدماً على زمان عصيانه أو متأخراً عنه . والمفروض ان زمان عصيانه متحد مع زمان فعلية خطابه ، فينتج ذلك ان زمان فعلية خطاب المهم متحد مع زمان فعلية خطاب الاهم ، لان ما مع المقارن بالزمان مقارن ايضاً لا محالة كما سبق .

وعلى هذا الضوء تترتب ضرورة تقارن فعلية خطاب المهم مع خطاب الاهم واجتماعهما في زمان واحد . نعم تتقدم فعلية الخطاب على عصيانه أو امتثاله رتبة كتقدم عصيان الاهم على فعلية خطاب المهم . واما خطاب الاهم فليس بمتقدم على خطاب المهم رتبة ، كما انه ليس بمتقدم زماناً .

والوجه في ذلك واضح فان تقدم الامر على عصيانه أو امتثاله بملاك انه

علة له ، وتقدم عصيان الامم على فعلية الامر بالمهم بملك انه شرط له ، ولا ملاك لتقدم خطاب الامم على خطاب المهم اصلا ، فاهو المعروف من ان الامر بالمهم في طول الامر بالامم ايس المراد منه التقدم والتأخر بحسب الرتبة كما توهم ، بل المراد منه مجرد ترتب الامر بالمهم على عصيان الامر بالامم .

ودعوى ان الامر بالمهم متأخر عن عصيان الامر بالامم وهو متأخر عن الامر به فيتأخر الامر بالمهم عن الامر بالامم بمرتين : مدفوعة بما ذكرناه سابقاً من ان التقدم أو التأخر بالرتبة والطبع منوط بملك كامن في صميم ذات المتقدم أو المتأخر وليس امراً خارجاً عن ذاته ، ولذا يختص هذا التقدم أو التأخر بما فيه ملاكهما ، فلا يسرى منه الى ما هو متحد معه في الرتبة فضلاً عن غيره ، ولذا قلنا بتقدم العلة على المعلول ، لوجود ملك التقدم فيها . واما عدمها فلا يتقدم عليه مع انه في مرتبتها ، وعلى هذا الضوء فقينا نحن فيه وان كان الامر بالامم مقدماً على عصيانه - بملك انه علة له - إلا انه لا يوجب تقدمه على الامر بالمهم لانتفاء ملاكه .

أو فقل : ان تأخر الامر بالمهم عن عصيان الامر بالامم المتأخر عن نفس الامر به لا يوجب تأخره عن نفس الامر بالامم . وقد فصلنا الحديث من هذه الناحية في أول بحث الضد فلاحظ . هذا بناء على القول باستحالة الواجب المعلق . واما بناء على امكان الواجب المعلق كما هو الصحيح فلا مانع من أن يكون زمان الوجوب مقدماً على زمان الواجب - الذي هو ظرف امثاله وعصيانه - وقد حققنا ذلك في بحث الواجب المعلق والمشروط بصورة مفصلة ، وقلنا هناك انه لا يلزم أى محذور من الالتزام بتعلق الوجوب بامر متأخر مقدور في ظرفه ، كما انه لا يلزم من الالتزام بالشرط المتأخر اصلاً .

ثم انه لا يفرق فيما ذكرناه من امكان الترتب بين القول بإمكان الواجب المعلق والشرط المتأخر والقول باستحالتها ، ولا يتوقف القول بإمكان الترتب

على القول باستحالتها بتخييل انه لو قلنا بإمكان الواجب المعلق أو الشرط المتأخر إمكان لازم ذلك إمكان فعلية تكليف المهم قبل تحقق عصيان الأهم على نحو الشرط المتأخر أو الواجب المعلق ، وهذا غير معقول ، لان طلب الضدين في آن واحد محال فلا يكون ممكناً ، ولكنه خيال فاسد .

والوجه في ذلك هو ان ملاك استحالة الترتب ليس اجتماع الخطابين أي خطاب الأهم وخطاب المهم في زمان واحد ، لان اجتماعهما على كلا المذهبين في زمان واحد ومقارنتهما فيه مما لا بد منه ، ضرورة ان حدوث التكليف بالمهم بعد سقوط التكليف بالأهم خلاف مفروض الخطاب الترتبي ، وخارج عن محل الكلام ، إذ لا إشكال في جواز ذلك وصحته ، فان محل الكلام هو ما اذا كان الأمران متقارنين زماناً ، ومع اثبات ان الجمع بين الأمرين في زمان واحد مع ترتب أحدهما على عصيان الآخر لا يرجع الى طلب الجمع بين الضدين ، فلا مانع منه اصلاً ، وهذا هو ملاك القول بإمكان الترتب وصحته ، كما ان ملاك القول بامتناعه واستحالاته تخيل ان الجمع بين الخطابين في زمان واحد يستلزم طلب الجمع بين الضدين وهو محال .

وعلى هذا الأساس فكل من ملاك إمكان الترتب واستحالاته اجنبي عن ملاك إمكان الواجب المعلق والشرط المتأخر واستحالاتهما تماماً ، إذ ملاك إمكان الترتب وامتناعه يدوران مدار النقطة المزبورة ، وهي ان الجمع بين الطرفين في زمان واحد هل يستلزم طلب الجمع بين الضدين ام لا ؟ فالقائل باستحالة الترتب يدعي الاول ، والقائل بإمكانه يدعي الثاني ، فتلك النقطة هي محط البحث والانظار بين الاصحاب في المقام . وملاك إمكان الواجب المعلق والشرط المتأخر وملاك استحالاتهما يدوران مدار ما ذكرناه من الأساس هناك فلا حاجة الى الاعادة .

وقد تحصل من ذلك ان القول بإمكان الترتب لا يتوقف على القول باستحالة الواجب المعلق أو الشرط المتأخر . وعليه فلا فرق فيما ذكرناه من إمكان الترتب

وان الجمع بين الامرين في زمان واحد لا يرجع الى طلب الجمع بين الضدين بين وجهة نظرنا في هاتين المسألتين (الواجب المعلق والشرط المتأخر) وبين وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدّه) فيها اصلا .

فالفرض من هذه الجهة دفع ما توهم من ابتناء القول بامكان الترتب على القول باستحالة الواجب المعلق أو الشرط المتأخر .

الجهة الثالثة - لا إشكال في اطلاق الواجب بالاضافة الى وجوده وعدمه - بمعنى تعلق الطلب بالماهية المعراة عن الوجود والعدم - بداهة ان الطلب المتعلق بالفعل لا يعقل تقييد متعلقه بالوجود أو العدم ، إذ على الأول يلزم طلب الحاصل وعلى الثاني الخلف ، أو طلب الجمع بين التقيضين ، وكذا الحال في الطلب المتعلق بالترك ، فانه لا يمكن تقييده بالترك المفروض تحققه ، لاستلزامه طلب الحاصل ولا تقييده بالوجود ، لانه خلف أو طلب الجمع بين التقيضين .

فالنتيجة : ان تقييد متعلق الامر بوجوده في الخارج أو بعدمه محال ، فاذا استحال تقييده بالحصة المفروضة الوجود أو المفروضة العدم فلا محالة يكون متعلقه هو الجامع بينهما ، ولازم ذلك هو ثبوت الأمر في حال وجوده وحال عدمه وفي حال عصبائه وامثاله . وهذا واضح لا كلام فيه ، وانما الكلام والاشكال في ان ثبوت الأمر في هذه الاحوال هل هو بالاطلاق ام لا ؟

فعلى مسلك شيخنا الاستاذ (قدّه) ليس بالاطلاق لما يراه (قدّه) من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والمسلكة ، فاستحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر ، وحيث ان التقييد في المقام محال كما عرفت فالاطلاق ايضاً محال اذن لا إطلاق لمعلق الامر بالاضافة الى تقديرى وجوده وعدمه لا بالاطلاق والتقييد للحاظيين ، ولا بنتيجة الاطلاق أو التقييد . اما الأول فكما مر . واما الثاني فلان استحالة التقييد والاطلاق في المقام ليست من ناحية استحالة لحاظيهما ليتمكن التوصل اليهما بجعل آخر ، ويسمى ذلك بنتيجة الاطلاق

ونتيجة التقييد ، بل من ناحية ان التقييد هنا مستلزم لتحصيل الحاصل أو طلب الجمع بين التقيضين ، والاطلاق مستلزم للجمع بين كلا المحذورين المزبورين .
ومن الواضح البين ان كل هذه الامور محال في حد ذاته ، لا من ناحية عدم امكان الجمل بجمل واحد ، وعدم امكان اللحاظ بلحاظ فارد ، ولكن مع هذا كان الحكم موجوداً في كلتا الحالتين (الوجود والعدم) .

والوجه فيه هو انه لا موجب لسقوط التكليف بالآهم في المقام ما عدا العجز عن امتثاله ، والمفروض ان المكلف غير عاجز عنه ، ضرورة ان فعل الشيء لا يصير ممتنعاً حال تركه وكذا تركه حال فعله ، إذ ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا يوجب العجز وسلب القدرة عن الطرف الآخر بالبداية . وعلى هذا فالآهم 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 الآهم باختيار المكلف و ارادته ، فلا يعقل ان يكون ذلك موجباً لامتناع الطرف الآخر ، وإلا فلا يكون الشيء من الأول مقدوراً . وهذا خلف . ونتيجة ذلك هي ان الأمر بالآهم ثابت حال عصيانه وحال الاتيان بالمهم ، وهذا معنى اجتماع الأمرين في زمان واحد . هذا على مسلك شيخنا الاستاذ (قدّه) .

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

والوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من ان الاهمال في الواقع ومقام الثبوت غير معقول ، فمتعلق الحكم في الواقع اما هو ملحوظ على وجه الاطلاق بالاضافة الى جميع القيود حتى القيود الثانوية - ومعنى الاطلاق عدم دخل شيء من تلك القيود فيه

واقماً ، لا ان جميعها داخيلة فيه - واما هو ملحوظ على وجه التقييد ولا ثالث لهما وعليه فاذا استحال احدهما وجب الآخر لانتفاء ثالث بينهما ، وفي المقام بما ان تقييد متعلق الأمر بتقديرى الفعل فى الخارج أو الترك محال ، فلا محالة كان اطلاقه بالاضافة اليه واجباً .

وعلى هذا يترتب ان الأمر المتعلق بالأهم مطلق بالاضافة الى حالتي وجوده وعدمه ، فعندئذ اذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم وتركه فى الخارج فلا محالة عند تركه يجتمع الأمران ، اما الأمر بالأهم فمن جهة الاطلاق كما عرفت ، واما الأمر بالمهم فلتتحقق شرطه - وهو ترك الأهم وعصيان امره - ولكن مع ذلك . فليس مقتضى الأمرين غلب الجمع بين الضدين فى زمن واحد ، لان احدهما فى طول الآخر لا فى عرضه . وعليه فلا يمكن ان يقع متعلقهما على صفة المطلوبة ولو تمكن المكلف من ايجادهما فى الخارج .

أو قل : ان طلب الجمع بين فعلين فى الخارج يتصور على صور اربع ، وما نحن فيه ليس من شئ منها .

الاولى - ما اذا كان هناك أمر واحد تعلق بالجمع بين فعلين على نحو يرتبط كل منهما بالآخر ثبوتاً وسقوطاً كما اذا تعلق الأمر بالجمع بين الكتابة والجلوس - مثلاً - الثانية - ما اذا تعلق أمران بفعلين على نحو يكون متعلق كل من الأمرين مقيداً بحال امتثال الأمر بالآخر كما اذا أمر المولى بالصلاة المقارنة لامتنال الأمر بالصوم وبالعكس .

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

الرابعة - ما اذا تعلق امران بفعلين على وجه الاطلاق بان يكون كل منهما مطلقاً بالاضافة الى حال امتثال الآخر ، والاتيان بمتعلقه كما هو الحال فى الأمر المتعلق بالصوم والصلاة ، فان وجوب كل منهما مطلق بالاضافة الى الاتيان بالآخر .

هذه هي الصور التي يكون المطلوب فيها الجمع ، غاية الأمر ان الجمع في الصورة الاولى بعنوانه متعلق للأمر والطلب . واما في الصور الثلاثة الاخيرة فالجمع بعنوانه ليس متعلقاً للطلب ، بل الأمر فيها يرجع الى طلب واقع الجمع وحقيقته بالذات ، كما في الصورتين الاوليين وبالعرض كما في الصورة الاخيرة ، فان الجمع في تلك الصورة اعني بها الصورة الاخيرة ايس بمطلوب لا بعنوانه ولا بواقعه حقيقة ، وانما هو مطلوب بالعرض - بمعنى ان عند تحقق امتثال أحدهما كان الايتان بالآخر ايضاً مطلوباً - وهذا نتيجة اطلاق الخطابين .

وعلى كل حال فالقول بالترتب واجتماع الامر بالمهم مع الامر بالاهم في زمان واحد لا يستلزم القول بطلب الجمع بينهما - اصلاً - اما الجمع بمعنى تعلق طلب واحد به كما في الصورة الاولى فواضح . واما الجمع بالمعنى الموجود في بقية الصور فايضاً كذلك ، لان تعلق طلبين بفعلين في زمان واحد انما يقتضيان الجمع بينهما فيما اذا كان امتثال كل منهما مقيداً بتحقيق امتثال الآخر ، او كان امتثال أحدهما خاصة مقيداً بذلك دون الآخر ، أو كان كل واحد منهما مطلقاً من هذه الجهة كما عرفت في الصور الثلاثة المتقدمة .

واما اذا فرضنا ان احد الامرين مشروط بعدم الايتان بمتعلق الآخر وعصيانه كما فيما نحن فيه فيستحيل ان تكون نتيجة اجتماع الامرين وفعليةتها في زمن واحد طلب الجمع ، بدهاه ان فعلية الامر بالمهم مشروط بعدم الايتان بالاهم وفي ظرف تركه . وهذا في طرف النقيض مع طلب الجمع تماماً وممانده رأساً . ومن هنا قلنا انه لا يمكن وقوع الفعلين معاً (الاهم والمهم) على صفة المطلوبة وان فرضنا ان المكلف متمكن من الجمع بينهما في الخارج .

وسر ذلك هو ان الامر بالمهم اذا فرض اشتراطه بعصيان الامر بالاهم وترك متعلقه فلا يمكن فعلية امره بدون تحقق شرطه وهو ترك الاهم ، وفي ظرف وجوده ، وإلا لزم احد محذورين ، اما اجتماع النقيضين ، أو الخلف ، وكلاهما

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

ونتيجة ذلك هي استحالة فعلية الامر بالمهم في ظرف وجود الالم وتحققه في الخارج لاستلزامها احد المحالين المزبورين .

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

وقد تحصل من ذلك ان المقام في طرف النقيض مع الصور المتقدمة ، إذ فعلية الامرين فيها تقتضى الجمع بين متعلقيهما كما عرفت ، وفعلية الامرين في المقام تقتضى التفريق بين متعلقيهما ، وعدم امکان كون كليهما معاً مطلوباً .

ثم انه لا يخفى ان هذه الجهة وان لم تكن كثيرة الدخول في امکان القول بالترتب وجوازه ، إلا ان الغرض من التمرض لها لدفع ما ربما يتخيل ان الامر بالالم لو كان مطلقاً بالاضافة الى حالتي عصيانه وامثاله وفعله وتركه في الخارج لم يمكن القول بالترتب ، إذ مقتضى اطلاقه هو ان امره في حال عصيانه باق ، فاذا كان باقياً فلا محالة يدعو الى ايجاد متعلقه في الخارج ، والمفروض ان هذا الحال هو حال فعلية الامر بالمهم ، لفرض تحقق شرطها - وهو عصيان الالم . إذن يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدين . وهذا محال .

ولكن من بيان تلك الجهة قد ظهر فساد هذا الخيال . وذلك لان محل الكلام في امکان الترتب واستحالاته فيما اذا كان الامر بالالم ثابتاً حال عصيانه وترك متعلقه ، وإلا فليس من محل الكلام في شيء - كما تقدم - هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان اجتماع امرين متعلقين بالضدين في زمن واحد شيء ، وطلب الجمع بينهما شيء آخر ، ولا ملازمة بين احد الامرين والآخر اصلاً .

نعم لو كان تعلق امرين بهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق لكان ذلك مستلزماً لطلب الجمع بينهما لا محالة . ولكن اين هذا من تعلق امرين بهما على نحو الترتب بان يكون احدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بمصيان الاول وعدم الاتيان بمتعلقه ، لانك عرفت ان اجتماع الامرين كذلك لا يستلزم طلب الجمع بين متعلقيهما بل هو في طرف النقيض معه ويافية ويعانده ، لا انه يقتضيه كما مر .

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

الجهة الرابعة - (وهي الجهة الرئيسية لاساس الترتب وتشيدكيانه) قد ذكرنا غير مرة ان الخطابات الشرعية بشتى اشكالها لا تتعرض لحال موضوعاتها وضماً ورفعاً وإنما هي تتعرض لحال متعلقاتها على تقدير وجود موضوعاتها - مثلاً - خطاب الحج كما في الآية المباركة لا يكون متعرضاً لحال الاستطاعة ، ولا يكون ناظراً اليها وجوداً وعدمها ، 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 - اصلاً - ولا الى انها موجودة أو غير موجودة . وكذا خطاب الصلاة ، وخطاب الزكاة وما شاكلهما ، فان كلا منها لا يكون متعرضاً لحال موضوعه ، لا وضماً ولا رفعاً ، 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 الحقيقية ومعنى القضية الحقيقية هو ان ثبوت المحمول فيها ووجوده على تقدير وجود الموضوع وثبوته ، ونسبة المحمول فيها الى الموضوع وضماً ورفعاً نسبة لا اقتضائية

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

ومن هنا قلنا ان القضية الحقيقية ترجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له . ومن الواضحات الاولى ان الجزاء لا يقتضى وجود الشرط ولا عدمه ، ولذلك لو كان أحد الدليلين ناظراً الى موضوع الدليل الآخر وضماً أو رفعاً فلا ينافى ما هو مقتضى ذلك الدليل ابدأ ، لانه بالاضافة 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 عصيان الامر بالامر - فى محل الكلام - وترك متعلقه بما انه مأخوذ فى موضوع الامر بالمهم فهو لا يكون متعرضاً لحالته وضماً ورفعاً ، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يستدعى وجود موضوعه أو عدمه ، وإنما هو يستدعى ايجاد متعلقه على تقدير وجود موضوعه فى الخارج ، هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الامر بالامر محفوظ فى ظرف عصيانه إما من جهة الاطلاق - كما ذكرناه - أو من جهة ان الامر يقتضى الاتيان بمتعلقه وايجاده فى الخارج ، وهذا عبارة اخرى عن اقتضاء هدم موضوع الامر بالمهم ورفعه ، وهو عصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه .

فالنيجة على ضوء هاتين الناحيتين هى عدم التنافى بين هذين الامرين ابدأ . اما بين ذاتيهما فواضح ، ضرورة انه لا تنافى بين ذات الامر بالمهم مع قطع النظر عن اقتضائه وذات الامر بالامر كذلك . وقد ذكرنا فى غير مورد انه لا تضاد ولا تماثل بين نفس الاحكام بما هى احكام ، إذ حقيقتها ليست إلا اعتبار المولى . ومن المعلوم انه لا مضادة بين اعتبار واعتبار آخر ، ولا تماثلة بينهما كما سيبنى ذلك بشكل واضح فى الفرق بين مسألة التزاحم والتعارض .

واما بينهما باعتبار اقتضائهما فالامر أيضاً كذلك لان الامر بالمهم إنما يقتضى

ايجاد متعلقه في الخارج ، على تقدير عصيان الامر بالام من دون تعرض للحال
عصيانه وضعاً أو رفعاً ، وجرداً أو عدماً . والامر بالام يقتضى هدم عصيانه
الذى هو موضوع للامر بالمهم ، ومن الضروري انه لا تنافى بين مقتضى (بالفتح)
الامرين كذلك ، كيف فان ما كانت فعلية أصل اقتضائه (الامر بالمهم) منوطة بعدم
تأثير الآخر (الامر بالام) وعدم العمل بمقتضاه ، فيستحيل ان يزاحمه في
تأثيره ويمنعه عنه لانه في ظرف تأثيره والعمل بمقتضاه ليس بفعل ليكون مزاحماً
له ، وفي ظرف عدم العمل به وان كان فعلياً إلا انك قد عرفت انه غير ناظر الى حال
موضوعه (العصيان) اصلاً ليزاحمه .

وان شئت فقل : ان المقتضيين في محل الكلام (خطاب الهم وخطاب
المهم) إنما يكونان متنافيين اذا كان اقتضاء كل واحد منهما لايجاد متعلقه على وجه
الاطلاق ، وفي عرض الآخر بان يكون الفرض من كل منهما فعلية مقتضاه من
دون ترتب في البين ، إذ عندئذ يستحيل تأثيرهما معاً وفعلية مقتضاهما ، لانه طلب
للجمع بين الضدين والمتنافيين ، واستحالة ذلك من الواضحات . واما اذا كان
اقتضاء أحدهما مترتباً على عدم اقتضاء الآخر ومنوطة بعدم تحقق مقتضاه فلا تنافى
بين اقتضائهما ابدأ بل بينهما كمال الملاءمة ، فان اقتضاء خطاب المهم انما هو في
ظرف عدم تحقق مقتضى (بالفتح) خطاب الهم ، وعدم فعليته . واما في ظرف
تحققه وفعليته فلا اقتضاء له لعدم تحقق شرطه ، اذن كيف يكونان مقتضيين لامرين
متنافيين والجمع بين الضدين .

ولناخذ لتوضيح ذلك مثالا وهو : ما اذا وقعت المزاحمة بين الامر بالازالة
- مثلا - والصلاة في آخر الوقت بحيث لو اشتغل المكلف بالازالة لفاته الصلاة ،
فمئذ الامر بالازالة إنما ينافى الامر بالصلاة ، اذا كانت دعوته الى ايجاد الازالة
واقضائه له على وجه الاطلاق ، وفي عرض اقتضاء الامر بالصلاة ودعوته بان
يكون الفرض منه فعلية مقتضاه مطلقاً ، لا على تقدير دون آخر ، وعليه فيلزم

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

واما اذا فرضنا ان اقتضاء الامر بالازالة كان مترتبا على ترك الصلاة وعصيان امرها ، كما هو محل الكلام ، فلا يعقل ان يكون مزاحما لمقتضى الامر بالصلاة .
والسر في ذلك هو انه لا تنافي ولا تضاد بالذات بين نفس اقتضاء الامر بالمهم واقتضاء الامر بالاهم ، مع قطع النظر عن التضاد والتنافي بين مقتضاهما وعدم امكان الجمع بينهما في الخارج ، فالتنافي بين اقتضائهما انما هو من جهة التنافي والتضاد بين مقتضاهما ، وعلى هذا فلا يمكن تعلقي الطلبين بهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق ، لاستلزام ذلك طلب الجمع بين الضدين ، وهو تكليف بالمحال
واما اذا كان طلب احدهما مترتبا على عدم الايتان بالآخر وفي ظرف عدمه فلا يلزم التكليف بالمحال ، فان الازالة عند الايتان بالصلاة وامتنال امرها ليست بمطلوبة واقعا ليلزم من ذلك طلب الجمع ، وعند تركها - فهي وان كانت مطلوبة - إلا ان مطلوبيتها لما كانت مقيدة بترك الصلاة في الخارج ، وعدم العمل بمقتضى امرها في كل آن فلا تنافي مطلوبة الصلاة ، ولا يلزم من تعلق الامرين بهما عندئذ طلب الجمع ، كيف وان الامر بالازالة حيث كان معلقا على تقدير عدم العمل بمقتضى امر الصلاة من دون تعرضه لحال هذا التقدير واقتضائه وضعه - لما عرفت من ان الحكم لا يقتضى وجود موضوعه - فلا يكون مانعا عن فعلية مقتضى (بالفتح) الامر بالصلاة الذي هو ناظر الى ذلك التقدير ، ويقتضى هدمه ، اذن لا مانع من اجتماع الامر بالاهم والامر بالمهم في زمان واحد لعدم التنافي بينهما ، لا بالذات - كما مر - ولا باعتبار اقتضائهما ، لان التنافي بينهما بهذا الاعتبار انما هو من جهة ان القدرة الواحدة لا تفي بهما معا ، ومن الواضح انها إنما لا تفي فيما اذا كان كلاهما مطلوباً في عرض واحد لا على النحو الترتب بمعنى ان المهم مطلوب في ظرف ترك الاهم إذ لا شبهة حيثئذ في وفاء القدرة بهما على هذا النحو كما عرفت .

وقد تحصل مما ذكرناه ان فعلية تعلق الامرين بهما واجتماعهما في زمان واحد
انما تستدعى طلب الجمع بينهما على احد تقديرين لا ثالث لهما :
الاول - ان يكون الامر بالمهم في عرض الامر بالاهم وعلى وجه الاطلاق ،
فعندئذ لا محالة يلزم طلب الجمع بينهما .

الثاني - ان يكون الامر بالمهم في فرض تقييده بترك الاهم ناظراً الى حال
تركة ومقتضياً لو وضعه وتحققه في الخارج ، فحينئذ يلزم طلب الجمع لفرض ان
الامر بالاهم يقتضى هدمه وفعه . ومن الواضح جداً انا 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 الاهم بما انه مأخوذ في موضوع الامر بالمهم ،
فيستحيل ان يقتضى وجوده ففرض اقتضائه وجوده وتحققه فرض عدم كونه
مأخوذاً في موضوعه ، وهذا خلف .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي عدم لزوم طلب الجمع في مفروض الكلام
واما التنافي بين الامرين باعتبار مبدأهما فهو أيضاً غير متحقق ، بداهة انه
لا تنافي ولا تزاحم بين تحقق ملاك في الواجب المهم على تقدير ترك الواجب الاهم
وعصيانه ، وتحقق ملاك في الواجب الاهم على وجه الاطلاق ، بل لا تنافي بين
الملاكين 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 امتثال الاهم ،
وارادة الاهم على نحو الاطلاق .

والنكتة 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 الامتثال . ومن
المعلوم ان التنافي إنما هو فيما اذا كان كل منهما مراداً للمولى ومطلوباً له في عرض

الآخر . واما اذا كانت مطلوبة احدهما مقيدة بعدم الايتان بالآخر فلا تنافي بين طلبيهما في زمان واحد ، ولا بين ارادتيهما ، لتمسك المكلف - عندئذ - من الايتان بالاهم والايان بالمهم على تقدير ترك الاهم عقلا وشرعاً .

فالقائل باستحالة الترتب انما قال بها من جهة غفلته عن هذه النكتة وتخيله : ان فعلية طلب المهم وفعلية طلب الاهم في زمان واحد تستلزمان طلب الجمع بينهما ، إذ المفروض ان كل واحد منهما في هذا الزمان يقتضى ايجاد متعلقه في الخارج ، وهذا معنى طلب الجمع ، ولكنه غفل عن ان مجرد فعلية اقتضائهما لذلك لا يستلزم طلب الجمع ، وانما يستلزم ذلك فيما اذا كان اقتضاء كل منهما على وجه الاطلاق وفي عرض الآخر ، واما اذا كان اقتضاء طلب المهم مقيداً بترك الاهم من دون اقتضائه لتركه فلا يستلزم طلب الجمع بل مقتضاهما التفريق في مقام الامتثال كما عرفت .

وخلاصة ما ذكرناه في المقام بعد تحليل مسألة الترتب تحليلاً علمياً عميقاً هو ان المانع من طلب الضدين معاً ليس إلا عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال . ومن الواضح ان ذلك المانع انما هو فيما اذا كان طلبيهما 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 الايتان بالاهم ، وعلى الايتان بالمهم في ظرف ترك الاهم ، والجمع بينهما غير مطلوب على الفرض ، اذن لا مانع من تعلق الطالبين بهما على هذا النحو والتقدير ، ولا يلزم منه طلب المحال . والغفلة عن هذه النقطة الاساسية اوجبت تخيل ان تعلق الامرين بالضدين في زمان واحد مستحيل ولو كان على نحو الترتب .

أو فقل : ان منشأ استحالة طلب الجمع بين الضدين هو ان القدرة الواحدة لا تنفي للجمع بينهما في زمان واحد . واما اذا كان طلب أحدهما مشروطاً بعدم الايتان بالآخر فالقدرة الواحدة تنفي بهما ، ضرورة انه مع اعمال القدرة في فعل الاهم وصرافها في امتثاله 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 بالامم ولا يلزم من فعلية كلا الامرين في زمان واحد طلب المحال وغير المقدور اصلا .
 ونظير ما ذكرناه من الترتب مجرد في الامور التكوينية ايضا ، وهو ما اذا كان هناك مقتضيان احدهما يقتضى تحريك جسم عن مكان ، والآخر يقتضى بياضه على تقدير حصوله في ذلك المكان ، من دون نظر له الى حال هذا التقدير واقتضائه حصوله فيه اصلا ، أو كما اذا كان مقتضى يقتضى وجود مائة - مثلا - في يد أحد ولسكنه على تقدير وقوعه من يده في الخارج كان مقتضى آخر يقتضى وجودها في يد شخص آخر ، فالمقتضى لأخذه 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 التشريعيين في محل البحث .
 والسرف في ذلك ليس إلا ما ذكرناه من النقطة الاساسية . هذا تمام الكلام في الدليل اللبى .

نتائج الجهات المتقدمة :

نتيجة الجهة الاولى هي : ان عصيان الامر بالامم وترك متعلقه في الآن الاول غير كاف لفعلية الامر بالمهم على الاطلاق ، والى آخر ازمته امثاله ، بل فعليته مشروطة في كل آن وزمن بعصيانه في ذلك الآن والزمن ، فلو كان عصيانه في الآن الاول كافيا لفعلية امره مطلقا لزم محذور طلب الجمع بين الضدين في الآن الثاني والثالث وهكذا ، كما سبق .

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

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

ونتيجة الجهة الثالثة هي : ان انحفاظ الامر بالاهم في زمان الامر بالمهم - وهو زمان عصيان الامر بالاهم - بالاطلاق على وجهة نظرنا ، ومن جهة اقتضاء الامر لهدم هذا التقدير على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) وعلى كل منهما لا يلزم من انحفاظه في ذلك الزمان طلب الجمع بين الضدين فان ملاك طلب الجمع انما هو اطلاق الخطابين وكون كل منهما في عرض الآخر ، لا ترتب احدهما على عصيان الآخر ، فانه يناقض طلب الجمع وينافيه ، كما تقدم بشكل واضح .

ونتيجة الجهة الرابعة هي : ان خطاب المهم - بما انه مشروط بعصيان خطاب الاهم وترك متعلقه - لا نظر له الى عصيانه رفقاً ووضعاً ، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه أو عدمه ، وخطاب الاهم بما انه محفوظ في هذا الحال فهو يقتضى هدم عصيانه ورفع اعتبار 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 تمكن المكلف من الاتيان بهما في الخارج فلا يقمان على صفة المطلوبة ، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الاهم دون المهم ، والمفروض ان المكلف قادر على الاتيان بالمهم في ظرف ترك الاهم ، فاذا كان قادراً 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 ترتب 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 - بمس ملاحظة ما ذكرناه - يلازم تصديقها كما افاده شيخنا الاستاذ (قدہ) .

ثم انه - لا يخفى - ان ما ذكرناه من امكان تعلق الامر بالضدين على نحو الترتب وعدم لزوم طلب الجمع بينهما فيما اذا كان خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الالم وترك متعلقه - انما هو من جهة ان هذا التقييد هادم لموضوع طلب الجمع ومناقض له ، لا من جهة ان العصيان امر اختياري وتعليق طلب الجمع على امر اختياري لا مانع منه ، بداهة ان طلب الجمع محال مطلقاً ولو كان معلقاً على امر يمكن رفعه ، وعدم ايجاده في الخارج ، فلا فرق في استحالة طلب ايجاد الضدين معاً أو النقيضين بين ان يكون مطلقاً ، وان يكون معلقاً على امر اختياري كأن يقول الامر اذا صعدت السطح - مثلاً - فاجمع بين الضدين أو النقيضين ، أو اذا سافرت فاجمع بينهما الى غير ذلك ، فان استحالة طلب المحال وقبحه - ولو مشروطاً بشرط يكون وجوده وعدمه تحت اختيار المكلف - من الضرورات الاولية واما - ما نسب الى السيد العلامة الميرزا الكبير الشيرازي (قدہ) من - انه اعترف بان الترتب وان استلزم طلب الجمع ، إلا انه لا محذور فيه بعد ما كان عصيان الالم الذي هو مأخوذ في موضوع المهم تحت اختيار المكلف ، لتمكنه من الفرار عن هذا المحذور بترك العصيان ، والاتيان بالالم - فلا يخلو ما في هذه النسبة ، ضرورة ان صدور مثل هذا الكلام عنه (قدہ) في غاية البعد ، فانه من عمدة مؤسسي الترتب في الجملة ، فكيف يعترف بهذا المحذور ؟

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

بقي هنا شيء تعرض له شيخنا الاستاذ (قدہ) لتوضيح محل البحث في المقام

ولا بأس بمطف الكلام عليه .

فقول : قد ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان الامرين المتعلقين بفعالين اذا كان احدهما مطلقاً والآخر مشروطاً على قسمين :

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

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 وخسوف القمر وما يشبهها ، وعلى كلا التقديرين فعند تحقق الشرط يصير كلا الخطابين فعلياً ، وحيث ان كان كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق الآخر ، أو كان احدهما مشروطاً بذلك دون الآخر فلا شبهة في استحالة وقوع متعلقيهما في الخارج على صفة المطلوبة ، وتعلق الطلب بالجمع بينهما ، وذلك على ضوء ما بيناه من ان اجتماع الامرين - كذلك - لا يرجع الى طلب الجمع بل يناقضه .

واما اذا كانا مطلقين من هذه الناحية فعندئذ ان لم يكن بين متعلقيهما تضاد في الوجود الخارجي ، وتمكن المكلف من ايقاعهما في الخارج ، وايجادهما فيه فلا اشكال في وجوبه . واما ان كانت بينهما مضادة في عالم الوجود فيدخلان في كبرى باب التزاحم وتجري عليهما احكامه من تقييد اطلاق كل واحد منهما بعدم الاتيان بالآخر اذا لم يكن في البين اهم ، وإلا يتعين تقييد اطلاق خطاب المهم بعدم الاتيان بالاهم دون العكس ، ولا يلزم فيه محذور طلب الجمع ونحوه كما سبق . ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الشرط المزبور اختيارياً أو غير اختياري ، وذلك لما عرفت من ان الحكم لا يقتضى وجود شرطه في الخارج . إذن كونه اختيارياً 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 رافعا لموضوع الخطاب الآخر بامتثاله اتيانه في الخارج .

ثانيهما - ما اذا كان رافعا له بصرف وجوده وتحققه في الخارج .

اما النحو الاول فهو من محل الكلام - هنا - جوازاً وامتناعاً ، باعتبار أن توجه خطابين كذلك الى شخص واحد في زمان واحد هل يستلزم طلب الجمع بين متعلقيهما في الخارج كما تخيله المنكرون للترتب ، أو لا يستلزم ذلك كما هو الصحيح ؟ وقد تقدم الكلام في هذا النحو من الخطابين ضمن عدة من الفروع الفقهية بصورة مفصلة ، فلا حاجة الى الاعداد .

واما النحو الثاني وهو ما اذا كان الخطاب بصرف وجوده رافعا لموضوع الآخر ، فهو خارج عن محل البحث والكلام ، وذلك لامتناع اجتماع الخطابين - حينئذ - في زمان واحد ، إذ المفروض انه بمجرد تحقق أحد الخطابين يرتفع الخطاب الآخر بارتفاع موضوعه ، فلا يمكن فرض اجتماعهما في زمان واحد ، بداهة 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 يبقى مجال لجريانها بعد ورودها . وقد عرفت ان محل البحث - هنا - هو ما اذا كان الخطبان مجتمعين في زمان واحد ، واما اذا لم يكونا مجتمعين فيه فلا يكونان داخلين في محل البحث وقد ذكر (قده) لذلك فروع كثيرة :

١- مسألة الحج : بيان ان موضوعها - وهو الاستطاعة - يرتفع بصرف تحقق خطاب آخر وهو الخطاب باداء الدين - مثلاً - فانه ببعض وجوده رافع لموضوع الخطاب بالحج ، ومعه لا يكون المكلف مستطيعاً إذا لم يكن المال الموجود عنده وافيًا

بأداء الدين ومصارف الحج معا ، نعم هو واف بالمصارف وحدها ، فلو لم يكن مديوناً لكان مستطيعاً ، وكان الحج واجباً عليه ولكن دينه مانع عن وجوبه ، ورافع لموضوعه ، وعليه فلو لم يؤد دينه وعصى امره ، وحج فلا يكون حجه من حجة الاسلام ، ولا يكون مجزئاً لعدم جريان الترتب في ذلك .

وعلى الجملة فهذا خارج عن محل الكلام في المقام ، لعدم امكان اجتماع الخطاب بأداء الدين والخطاب بالحج في زمان واحد ، ففي زمان تحقق الخطاب بأداء الدين يرتفع موضوع الخطاب بالحج . والمفروض ان الخطاب بأداء 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 مترتباً على عصيان الامر بأداء 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 متراحمان ولا مانع من اجتماعهما على نحو الترتب ، فانه عند عصيان الامر بأداء الدين متمكن من الزاد والراحلة ، وعندئذ فلا مانع من وجوب الحج عليه ، بناء على ما حققناه من امكان الترتب وجوازه .

٢ - ان الخطاب باخراج الخمس 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 مضى على الطائفة الاولى حول كامل تعلق الخطاب باخراج الخمس منها ، وهو اربعة من تلك الشياه . ومن المعلوم ان هذا الخطاب بصرف وجوده مانع عن وجوب الزكاة ، ورافع لموضوعه وهو بلوغها حد النصاب - اعنى به اربعين شاة - فان هذه الاربعة عندئذ صارت ملكاً للامام عليه السلام والسادة ، 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 اثناء سنة التجارة من الارباح ، فعندئذ لا محالة بمجرد اكمال سنة التجارة ، وقبل تمامية حول الزكاة تعلق الخطاب باخراج الخمس منها ، الموجب لخروجها عن كونها ملكاً طلقاً له بمشاركة الامام عليه السلام والسادة اياه في ذلك المال - اعنى به الشياه - ومن الواضح انها بذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاة ، إذ لم يبق في ملكه الطلق 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 الخمس بصرف تحققه وفعليته مانع عن وجوب الزكاة ورافع لموضوعه لا بامثاله واتيانه في الخارج ، ليكن الالتزام بوجوب الزكاة في ظرف عصيان الخطاب بالخمس وعدم امثاله .

وعلى الجملة ففعلية الخطاب باخراج الزكاة إنما هي بفعلية موضوعه ، وهو بلوغ المال النصاب ، وهذا المال وان كان في نفسه داخلاً في النصاب مع قطع النظر عن وجوب اخراج الخمس منه ، إلا ان وجوب ذلك مخرج له عن كونه ملكاً تاماً له بمشاركة الامام عليه السلام والسادة اياه في ذلك المال ، فبذلك يخرج عن موضوع وجوب الزكاة . واما الباقي في ملكه فليس يبلغ حد النصاب ، هذا بناء على ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من ان الرفع لموضوع وجوب الزكاة في مثل هذا المورد صرف تحقق الخطاب باخراج الخمس وفعليته .

واما بناء على ما حققناه في محله فالامر ليس كما افاده (قده) والوجه في ذلك هو ان الترتب وان كان غير جار بين هذين الخطابين وما شاكلهما ، ولكن لا من ناحية ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) بل لاجل ما ذكرناه من ان الرفع لموضوع وجوب الزكاة إنما هو تعلق الخمس بالربح ، وكون غير المالك شريكاً معه في خمس هذا المال ، وبذلك يخرج عن كونه ملكاً طلقاً له بمشاركة غيره اياه في ذلك ، فعندئذ يخرج عن موضوع وجوب الزكاة لفرض عدم بلوغ الباقي في ملكه حد النصاب . هذا من جهة . ومن جهة اخرى ان المفروض - كما حقق في محله - ان

الخمس إنما تعلق بالربح من حين وجوده ، ولا يتوقف تعلقه به على اكمال سنة التجارة ، غاية الامر ان الشارع قد رخص المالك في التصرف في الارباح الى حين اكمال السنة ، وهذا مجرد ترخيص في التصرف من قبل الشارع في المال المشترك بينه وبين غيره ، فلا ينافى كون خمسها ملكا للغير .

فالنتيجة على ضوء هاتين الجهتين هي ان موضوع وجوب الزكاة يرتفع من حين تعلق الخمس بها ، وهو اول زمان تحققها وحصولها في الخارج ، سواء اتحقق الخطاب باخراج الخمس في ذلك الزمان ام لم يتحقق ، فانه لا دخل لتحقيق الخطاب وفعليته في ذلك ابدأ - مثلا - في المثالين المتقدمين بمجرد ان المالك ملك اربعين شاة اثناء سنة التجارة ، أو عشرين شاة تعلق بها الخمس الموجب لخروجها عن كونها ملكا طلقاً له بمشاركة غيره اياه فيها ، فبذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاة ، ضرورة انه بعد صيرورة اربع منها في المثال الاول ، وثمان منها في المثال الثاني ملكا لغير المالك لم يبق في ملكه ما يبلغ حد النصاب ، فيرتفع الموضوع من زمان حصول ذلك الربح وهو زمان ملك المالك اربعين أو عشرين شاة ، ولا يتوقف ارتفاعه على وجود الخطاب وتحقيقه اصلاً ، بداهة ان الموجب لارتفاعه انما هو صيرورة خمس تلك الارباح ملكا لغير المالك ، فانه يمنع عن بلوغها حد النصاب ، لوجود الخطاب ، إذ الالتزام بالاخراج انما يتحقق بعد مضي الحول وتمام السنة . نعم يستحب الاخراج من زمان الربح ، لانه واجب .

٣ - ما اذا تعلق الخطاب باخراج شيء زكاة ، فانه في بعض الموارد بنفسه وبصرف وجوده مانع عن وجوب الخمس ، ورافع لموضوعه ، وذلك كثيراً ما يتفق في الغلات الاربع ، كما اذا ملك المكلف اثناء سنة التجارة من الغلات مقداراً يبلغ حد النصاب فوجب عليه اخراج زكاته ، وهي مقدار عشر هذا المال - مثلا - فيخرج بذلك هذا العشر عن فاضل المؤونة الذي هو موضوع وجوب الخمس .

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

واما بناء على وجهة نظرنا فقد ظهر مما تقدم ان الرفع للموضوع في امثال هذا المورد ليس الخطاب بصرف وجوده وتحققه ، بل الرفع له - هنا - هو نفس تعلق الزكاة بعين هذا المال الموجب لخروجه عن كونه ملكاً تاماً له بمشاركة الفقير اياه في ذلك المال ، فبذلك يخرج عشره عن فاضل المؤونة من جهة انه صار ملكاً لغيره . ومن الواضح - جداً - انه لا دخل في ذلك لوجود الخطاب باخراج الزكاة وعدم وجوده اصلاً ، وهذا يمكن من الوضوح .

٤ - ما اذا كان المكلف مديوناً بدين صرفه في مؤونة سنته فالخطاب - بادائه بصرف تحققه وفي نفسه - يخرج ربح هذه السنة عن عنوان فاضل المؤونة ان كان دينه مستوعباً لتنام الربح كما اذا كان مائة دينار ، وربحه ايضاً كذلك وان لم يكن مستوعباً لتنامه ، كما اذا كان دينه خمسين ديناراً وربحه في تلك السنة مائة دينار ، فيخرج عن الربح بمقدار الدين عن فاضل المؤونة ، فلا يتعلق به الخمس دون الزائد . وعلى هذا لو عصى الامر باداء الدين ولم يؤد دينه فلا يجب عليه اخراج الخمس عنه بمقدار دينه ، هذا بناء على مسلك شيخنا الاستاذ (قدس) .

والصحيح ان الرفع لموضوع وجوب الخمس - هنا - انما هو نفس وجوب الدين ، اذ معه لا يتحقق له - في هذه السنة - ربح ليتعلق به الخمس ، لا الخطاب بادائه ، فانه لا دخل له في ذلك اصلاً . ولذا لو فرض انه لم يكن خطاب بادائه لمانع من الموانع لم يتعلق به الخمس ايضاً لعدم الموضوع له ، وهو الفاضل عن مؤونة السنة . هذا اذا كان دينه من جهة الصرف في المؤونة . واما اذا كان دينه

من غير تلك الجهة ، كما اذا كان من ناحية الضمان او نحوه ، فهل هو ايضاً رافع لموضوع وجوب الخمس ام لا ، ففيه كلام واشكال ، وتام الكلام في باب الخمس ان شاء الله تعالى .

وقد تحصل مما ذكرناه ان هذه الفروع وما شاكلها جميعاً خارجة عن محل الكلام في المسألة ، ولا يجرى 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 الرفع له شيء آخر ، وهو المانع عن اجتماعهما في زمان واحد ، ولا دخل لوجود الخطاب وعدمه في ذلك ابدأ .

نعم - ما ذكره (قده) بالاضافة 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 المحكوم والمورود بعد ورود دليل الحاكم والوارد . ولكن قياس هذه الفروع بتلك الموارد قياس مع الفارق .

وتأتج ابحاث الترتب - الى هنا - عدة نقاط :

الاولى ان البحث عن الترتب انما يكون ذا ثمرة اذا لم يمكن تصحيح العبادة المزاحمة لواجب اهم بالامر ، ولا بالملاك ، وإلا فلا تترتب على البحث عنه ثمرة كما عرفت .
الثانية - ان البحث عن هذه المسألة بحث عقلي لا يرتبط بعالم اللفظ ابدأ .
الثالثة - ان ما كان محلاً للبحث هو ما اذا كان الواجبان المتزاحمان مضيقين ، احدهما اهم من الآخر . واما اذا كانا موسعين ، او كان احدهما موسعاً والآخر مضيقاً فقد سبق ان هاتين الصورتين خارجتان عن محل البحث والكلام . نعم ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان الصورة الاخيرة داخلية في محل الكلام . ولكن قد عرفت ان ما ذكره إنما يتم على مسلكه (قده) لا مطلقاً ، كما تقدم تفصيلاً .

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

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

السادسة - انه لا يتوقف ثبوت الامر بالمهم على نحو الترتب على احراز الملاك فيه ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث قد انكر جريانه فيما لم يجرز كونه واجداً للملاك ، وقلنا ان الترتب لا يتوقف على ذلك . والاصل فيه ما تقدم من انه لا يمكن احراز الملاك 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 الترتب بين ما اذا كانت القدرة معتبرة في موضوع التكليف بالمهم عقلاً وما اذا كانت معتبرة فيه شرعاً كما في الوضوء خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث منع عن جريان الترتب في الثاني بدعوى ان نفس التكليف بالاهم رافع لموضوع وجوب الوضوء ، لا امتثاله ، ولكن قد عرفت فساده وان نفس التكليف بالاهم لا يكون رافعاً لموضوعه ، لفرض ان التصرف في الماء الموجود عنده مباح وليس بحرام غاية الامر يجب صرفه في واجب اهم كحفظ النفس المحترمة او نحوه ، ولكن المكلف عصي ولم يصرفه فيه ، اذن يكون المكلف واجداً للماء ولا مانع من صرفه في الوضوء لا عقلاً كما هو واضح ، ولا شرعاً لان التصرف في هذا الماء مباح له على الفرض ، والعصيان انما هو من جهة ترك ذلك الواجب ، لا من جهة التصرف فيه . وعليه فعلى القول بامكان الترتب لا مانع من الالتزام به في مثل المقام . نعم لو كان التصرف في الماء في نفسه حراماً

فلا يمكن تصحيح الوضوء بالترتب ، لان نفس الحرمة رافعة لموضوع وجوبه ، لا امتثالها .

الثامنة - ان ما دل على امكان الترتب امور ثلاثة : الوجدان ، الدليل الإني الدليل اللبي .

التاسعة - ان الترتب قد وقع في عدة من الفروع والفقهية ولا مناص من الالتزام به في تلك الفروع ، كما تقدمت جملة منها فلا حظها .

العاشر - ان الواجب الاعم اذا كان آنياً غير قابل للدوام والبقاء ، وكان الواجب المهم تدريجياً قابلاً لذلك فلا يتوقف ثبوت الامر بالمهم على القول بإمكان الترتب ، ولذا قلنا ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام ، فان ما كان محلاً للكلام هو ما اذا لم يمكن اثبات الامر بالمهم مع قطع النظر عن القول بالترتب .

الحادية عشرة - ان محل الكلام هو ما اذا كان كل من الواجب الاعم والمهم تدريجياً أو كان كلاهما آنياً .

الثانية عشرة - ان شرط فعلية الامر بالمهم هو عصيان الامر بالاعم مستمراً الى آخر ازمة امتثال الامر بالمهم على نحو الشرط المتأخر ، لا صرف وجود عصيانه في الآن الأول ، وان تبدل بالاطاعة في الآن الثاني ، فان هذا لا يدفع محذور طلب الجمع بين الضدين في الآن الثاني والثالث كما تقدم .

الثالثة عشرة - ان زمان المعتبر والمجموع - وهو زمان فعلية الحكم بفعلية موضوعه - دائماً متحد مع زمان الواجب ، وهو زمان عصيانه وامتثاله بناء على القول باستحالة الواجب المعلق والشرط المتأخر ، واما بناء على القول بإمكانها - كما هو الصحيح - فلا مانع من ان يكون زمان المعتبر مقدماً على زمان الواجب كما سبق .

الرابعة عشرة - انه لا فرق في القول بإمكان الترتب واستحاله بين القول

بامكان الواجب المعلق والشرط المتأخر والقول باستحالتها ، فان ملاك الامكان والاستحالة في الترتب شئ * وهناك شئ * آخر كما عرفت .

الخامسة عشرة - ان الامر بالاهم ثابت حال عصيانه وامتناله ، كما انه ثابت حال الامر بالمهم على ما تقدم .

السادسة عشرة - ان ثبوت الامر بالاهم في حال عصيانه وامتناله انما هو بالاطلاق على وجهة نظرنا ومن جهة ثبوت المؤثر حال تأثيره على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قد ه) .

السابعة عشرة - ان اجتماع الامر بالاهم والامر بالمهم في زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع ، بل هو يناقضه ويعانده بملاك تقييد مطلوية المهم بترك الاهم ، وقد تقدم ان اقتضاء اجتماع الامرين للجمع بين متعلقيهما في الخارج يتصور في صور ، وما نحن فيه ليس بشئ * منها .

الثامنة عشرة - ان النقطة التي ينطلق منها امكان الترتب بل ضرورته هي انه لا تنافي بين الامر بالاهم والامر بالمهم في ذاتهما ، مع قطع النظر عن اقتضائهما للاتيان بمتعلقيهما ، فالمنافاة انما هي بين متعلقيهما من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما . ومن الواضح ان هذه المنافاة ترتفع بتقييد فعلية الامر بالمهم بترك الاهم وعصيان امره ، مع عدم اقتضائه لعصيانه وتركه ، لما عرفت من استحالة اقتضاء الحكم لوجود موضوعه في الخارج ، وعلى ضوء ذلك فلا منافاة بين الامر بالاهم والامر بالمهم اصلا لا بالذات ، كما عرفت ولا باعتبار اقتضائهما لمتعلقيهما ، فان متعلق الامر بالاهم مطلوب على الاطلاق وليس في عرضه مطلوب آخر ، ليزاحمه وعلى تقدير تركه وعدم الاتيان به ، فالمهم - حينئذ - مطلوب ، والمفروض انه في هذا الظرف مقدور للمكلف عقلا وشرعاً ، فاذا كان كذلك فلا مانع من تعلق الامر به ، وليس فيه تكليف بالمحال والجمع ابدأ ، وبمجرد ثبوت الامر بالاهم في هذا الحال لا ينافيه لا ذاتاً ولا اقتضاء ، ولعل المنكرين للترتب

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

التاسعة عشرة - انه لا تنافي ولا تراحم بين الملاك القائم بالمهم في ظرف ترك الاهم وعصيان امره ، والملاك القائم بالاهم على وجه الاطلاق ، كما انه لا تنافي بين ارادة المهم في هذا الظرف و ارادة الاهم 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 (قدس) لذلك بفروع كثيرة ولكن قد عرفت ان الرافع للموضوع في تلك الفروع ليس هو صرف وجود الخطاب بل الرافع له شيء آخر كما عرفت . وثانيهما ما كان رافعاً له بامتثاله والاتيان بمتعلقه وقد تقدم ان القسم الاول خارج عن محل الكلام ، ولا يمكن فيه فرض الترتب ، والقسم الثاني داخل فيه

ادلة استحالة الترتب ونقدها

الاول - ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قدس) واليك نصه :

قلت ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آتٍ في طلبهما كذلك فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الاهم اجتماع طلبيهما إلا انه كان في مرتبة الامر بغيره اجتماعهما ، بدهاة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعلية الامر بغيره ايضاً ، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً . لا يقال نعم ولكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى

فيما بعد بالاختيار ، فلولا له لما كان متوجهاً اليه إلا الطلب بالاهم ، ولا برهان على على امتناع الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار . فانه يقال استحالة طلب الضدين ليست إلا لاجل استحالة طلب المحال واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت الى محاليته لا تختص بمحال دون حال ، وإلا لصح فيما علق على امر اختياري في عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه الى الترتب ، مع انه محال بلا ريب ولا اشكال .

ان قلت فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك ، فان الطلب في كل منهما في الاول يطارد الآخر ، بخلافه في الثاني ، فان الطلب بغير الاهم لا يطارد طلب الاهم ، فانه يكون على تقدير عدم الاتيان بالاهم ، فلا يكاد يريد غيره على تقدير اتيانه وعدم عصيان امره .

قلت لست شعري كيف لا يطارده الامر بغير الاهم وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته ومضادة متعلقه له ، وعدم ارادة غير الاهم على تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده ، لطلبه مع تحققه 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 الاهم ، فانه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد - كما كان في غير هذا الحال - فلا يكون له معه اصلاً بمجال .

اقول : ملخص ما افاده (قده) هو ان اجتماع الامر بالمهم والامر بالاهم في زمان واحد كما هو المفروض في محل الكلام يقتضى الجمع بينهما في ذلك الزمان ، لما عرفت من ان نسبة الحكم الى متعلقه نسبة المقتضى الى مقتضاه في الخارج ، وعلى هذا فسكان الامر بالاهم يقتضى إيجاد متعلقه في الزمان المزبور ، فكذلك الامر بالمهم يقتضى ايجاده فيه ، لفرض كونه فعلياً في ذلك الزمان إذ لا معنى لفعلية الامر في زمان إلا اقتضائه إيجاد متعلقه فيه خارجاً ودعوته اليه فعلاً ، وعلى هذا فلا محالة يلزم من اجتماعهما في زمان واحد المطاردة بينهما في ذلك الزمان من جهة مضادة متعلقيهما في الوجود مع ان الامر بالمهم لو لم يقتض طرد الاهم

فالامر به لا محالة يقتضى طرد الامر بالمهم ، وهذا يكفى فى استحالة طلبه .
 وغير خفى ان صدور هذا الكلام منه (قدّه) غريب .
 والوجه فى ذلك هو انه لا يعقل ان يكون الامر بالمهم طارداً للامر بالاهم ،
 بداهة ان طرده له يبتنى على احد تقديرين لا ثالث لهما .
 احدهما - ان يكون الامر بالمهم مطلقاً وفى عرض الامر بالاهم ،
 فحينئذ لا محالة تقع المطاردة بينهما من ناحية مضادة متعلقيهما ، وعدم تمكن المكلف
 من الجمع بينهما .

الثانى - ان يكون الامر به على تقدير تقييده بعصيان الاهم مقتضياً لعصيانه
 وتركه فى الخارج فعندئذ تقع المطاردة والمزاوجة بين الامرين لا محالة باعتبار ان
 الامر بالمهم يقتضى عصيان الاهم وترك متعلقه ، والامر بالاهم يقتضى عدم
 عصيانه ورفعته .

ولكن كلا التقديرين خلاف مفروض الكلام .

اما الاول فواضح لما عرفت من ان محل الكلام فيما اذا كان الامر بالمهم مقيداً
 بحال ترك الاهم وعصيان امره فلا يكون مطلقاً .
 واما الثانى فلما تقدم من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه فى
 الخارج ، وناظراً اليه رفعاً ووضماً .

وعلى ضوء هذا فالامر بالمهم بما - انه لا يكون مطلقاً ، ولا يكون متعرضاً
 لحال موضوعه وهو عصيان الاهم ، بل هو ثابت على تقدير تحقق موضوعه
 ووجوده - فيستحيل ان يكون طارداً للامر بالاهم ومنافياً له ، فانه لا اقتضاء له
 بالاضافة الى حالى وجوده وعدمه . ومن الواضح جداً ان ما لا اقتضاء فيه
 لا يزاحم ما فيه الاقتضاء .

أو قل : ان اقتضاء الامر بالمهم لا يبان متعلقه انما هو على تقدير ترك
 الاهم وعصيان امره ، واقتضائه على هذا التقدير لا ينافى اقتضاء الامر بالاهم

اصلاً ، ولا يكون الاثيان بمتعلقه في هذا الحال مزاحماً بأى شيء ، غاية ما في الباب ان المكلف من جهة سوء سريره عصى الامر بالام ، ولم يعمل بمقتضاه فلا يكون عصيانه مستنداً الى مزاحمة الامر بالمهم ، كيف فان الامر به قد تحقق في فرض عصيانه وتقدير وجوده فلا يعقل ان يكون عصيانه مستنداً اليه ، بل هو مستند الى اختيار المكلف اياه ، وعند ذلك أى اختيار المكلف عصيانه وترك متعلقه يتحقق الامر بالمهم . وعليه فلا يمكن ان يكون مثل هذا الامر طارداً ومزاحماً له ، فالطرد من جانب الامر بالمهم غير معقول ، فاذن المطاردة من الجانبين غير متحققة .

واما الطرد من جانب الامر بالام فحسب فهو ايضاً غير متحقق ، والوجه في ذلك هو ان الامر بالام انما يطارد الامر بالمهم فيما اذا فرض كونه ناظراً الى متعلقه ومستديعياً لهدمه ، فحينئذ لا محالة يكون طارداً له باعتبار انه يقتضى ايجاد متعلقه في الخارج ، وذلك يقتضى هدمه ، وبما انه أهم فيطارده ، ولكن الفرض انه غير ناظر اليه ، وانما هو ناظر الى موضوعه ومقتضى لرفعه .

وعلى هذا فلا تنافي بينهما اصلاً ليكون الامر بالام طارداً للامر بالمهم ، اذ المفروض ان الامر بالمهم لا يقتضى وجود موضوعه في الخارج وغير متعرض لحاله اصلاً لا وجوداً ولا عدماً ، ومع كيف يكون الامر بالام طارداً له ، بداهة ان الطرد لا يتصور إلا في مورد المزاحمة ، ولا مزاحمة بين ما لا اقتضاء فيه بالاضافة الى شيء اصلاً وما فيه اقتضاء بالاضافة اليه .

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

نعم ما افاده (قده) من ان استحالة طلب المحال لا تختص بحال دون حال متين جداً كما تعرضنا له آنفاً إلا انه اجنبي عن محل الكلام بالكلية .
الثاني ايضاً ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) واليك لفظه .

ثم انه لا اظن ان يلتزم 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 بيالى وكنا نورد به على الترتب
وكان بصدد تصحيحه .

اقول : توضيح ما افاده (قده) هو ان غرضه من ذلك بيان نفي القول
بالترتب بطريق الإلتزام بتقريب انالو سلمنا انه لا يلزم من فعلية خطاب المهم
وخطاب الالم في زمان واحد على نحو الترتب طلب الجمع بين متعلقيهما في الخارج ،
بل قلنا ان ترتب احد الخطابين على عصيان الخطاب الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه
يناقض طلب الجمع ويمانهه ، إلا انه لا يمكن الإلتزام بما هو لازم للقول بالترتب
وهو تعدد العقاب عند ترك المكلف امتثال كلا الواجبين معاً - اعنى الواجب الالم
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 ١٩

وعلى هذا فلا مناص من الإلتزام بعدم تعدد العقاب وان تارك الالم والمهم
معاً يستحق عقاباً واحداً - وهو العقاب على ترك الالم - دون ترك المهم وهو
يلزم انكار الترتب وعدم تعلق امر مولوى الزامى بالمهم ، وان كان في الخارج أمر
انشائي فهو ارشاد الى كونه واجداً للملاك والمجوبية في هذه الحال ، ضرورة انه
لا معنى للإلتزام بوجود الامر المولوى الإلتزامى 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 محال
والثاني يستلزم انكار الترتب . فبالنتيجة انه لا يمكن القول بالترتب اصلاً ، بل
لا مناص من الإلتزام باستحالة ما يترتب عليه .

وغير خفي ما فيه من الخلط بين ان يكون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين - اعنى بهما الواجب الالهي والمهم - وان يكون العقاب على الجمع في الترك بمعنى انه يعاقب على ترك كل منهما في حال ترك الآخر ، فان المستحيل انما هو العقاب على الاول ، حيث ان الجمع بينهما من جهة تضادهما في الخارج غير ممكن وخارج عن قدرة المكلف واختياره ، فالعقاب على تركه لا محالة يكون عقاباً على امر غير مقدور وهو محال ، إلا ان القائل بالترتب لا يقول باستحقاق العقاب على ذلك ليقال انه محال ، فان القائل به إنما يقول باستحقاق العقاب على الفرض الثاني - وهو الجمع بين تركي الالهي والمهم خارجاً - وهو مقدور للمكلف ، فلا يكون العقاب عليه عقاباً على غير مقدور .

والوجه في ذلك هو ان الامر في المقام لم يتعلق بالجمع بينهما ، ليقال باستحالة العقاب على تركه من جهة استحالة طلب الجمع بينهما ، بل الامر تعلق بذات كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر ، ولا يرتبط احدهما بالآخر في مقام الجمل والتعلق ، غاية الامر قد وقعت المزاخمة بينهما في مقام الامتثال والفعلية ، وبما ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتثال قيدنا فعلية الامر بالمهم بعصيان الامر بالالهي وترك متعلقه .

ونتيجة ذلك هي ان الالهي مطلوب على وجه الاطلاق والمهم مطلوب في ظرف ترك الالهي وعصيانه . وقد سبق ان ذلك يناقض طلب الجمع ويعانده ، لا انه يستلزمه .

وعلى هذا فكل منهما مقدور للمكلف على نحو الترتب ، فانه عند اعمال قدرته في فعل الالهي وامتثاله ، لا امر بالمهم ، والمفروض انه في هذا الحال قادر على فعل الالهي تكويماً وتشريعاً ، وعندئذ لا يكون العقاب على تركه وعصيان امره عقاباً على ما لا يقدر .

واما مع عدم اعمالها فيه فلا مانع من اعمالها في فعل المهم ، وحينئذ لو تركه

وعصى أمره فلا مانع من العقاب عليه ، إذ المفروض أنه مقدور في هذا الحال ، وهذا معنى الجمع بين تركي الواجبين والعصيانين (ترك المهم عند ترك الالم وعصيانه عند عصيانه) وحيث أنه باختيار المكلف فيستحق عقابين . عقاباً على ترك الواجب الالم 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 بالالم على وجه الاطلاق ، وبالمهم مقيداً بعصيان الالم ، لفرض انهما على هذا النحو مقدور للمكلف ، فاذا كانا مقدورين فلا محالة يستحق عقابين على تركهما في الخارج وعصيان الامرين المتعلقين بهما ، ولا يكون ذلك من العقاب على المحال ، فان المحال وما لا يقدر عليه المكلف انما هو الجمع بين الضدين في الخارج ، لا الجمع بين تركيبهما على نحو الترتب ، فانه بمكان من الواضح ، بداهة ان الانسان قادر على ترك القيام - مثلاً - عند تركه الجلوس أو بالعكس ، وقادر على ترك ايجاد السواد - مثلاً - عند تركه ايجاد البياض وهكذا ، وما لا يتمكن منه ولا يقدر عليه انما هو الجمع بين فعليهما خارجاً ، فلا يقدر على ايجاد القيام عند وجود الجلوس ، أو ايجاد السواد عند وجود البياض ، وهكذا . وسنبين ان شاء الله تعالى عند الفرق بين باب التزامم والتعارض ان التزامم يختص بالضدين الذين لهما ثالث . واما الضدين الذين لا ثالث لهما فلا يمكن وقوع التزامم بينهما ، بل هما يدخلان في كبرى باب التعارض .

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

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

على ترك الالم . ومن الضروري ان المهم في ظرف عصيان الالم مقدور عقلا وشرعاً ، وإنما لا يكون مقدوراً في صورة واحدة وهي صورة الاتيان بالالم - لا مطلقاً - وعليه فلا يكون العقاب على تركه محالاً .

والغفلة عن هذا اوجبت تخيل انه على تقدير القول بامكان الترتب لا يمكن الالتزام بما هو لازمه من استحقاق عقوبتين في صورة مخالفة الامرين ، لانه عقاب على ما لا يقدر عليه المكلف (وهو الجمع بين الضدين) غافلاً عن ان القول بامكان الترتب يرتكز على أساس يناقض طلب الجمع ويعانده . وعليه فكيف يمكن ان يقال ان القول بامكانه يستلزم كون العقاب على تركه (الجمع) ليقال انه محال ، فلا يمكن الالتزام به ، بل القول به يستلزم كون العقاب على عصيان الالم على وجه الاطلاق ، وعلى عصيان المهم في ظرف عصيان الالم - 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 بالترتب مستلزماً لطلب الجمع لكان العقاب على مخالفته قبيحاً ، إلا انه على هذا لا يمكن الالتزام باصل الترتب لتصل النوبة الى التكلم عن امكان الالتزام بما هو لازمه وعدم امكانه به .

فالنتيجة قد اصبحت ان القول بامكان الترتب يستلزم ضرورة الالتزام بتعدد العقاب في صورة مخالفة الامرين ، ولا يكون ذلك من العقاب على غير المقدور . فما افاده (قده) من ان القائل بالترتب لا يمكن ان يلتزم بما هو لازم له - وهو تعدد العقاب - لا يرجع الى معنى معقول اصلاً ومنشأ غفلته (قده) عن تصور حقيقة الترتب ، 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 مستحيلاً ، إلا ان تركه عند ترك الباقيين مقدور له فلا مانع من العقاب عليه .

بل يمكن أن يقال ان تعدد العقاب في صورة مخالفة المكلف وتركه الواجب الاعم والمهم معاً من المرتكزات في الاذهان - مثلاً - اذا فرض وقوع المزامحة بين صلاة الفريضة في آخر الوقت وصلاة الآيات بحيث لو اشتغل المكلف بصلاة الآيات لفاتته فريضة الوقت ، فعندئذ لو عصى المكلف الامر بالصلاة ولم يأت بها فلا محالة يدور امره بين ان يأتى بصلاة الآيات وان يتركها . ومن الواضح جداً انه اذا تركها في هذا الحال فتشهد المرتكزات العرفية على انه يستحق العقوبة عليه ايضاً ، فان المانع بنظرهم عن الاتيان بها هو الاتيان بفريضة الوقت . واما اذا ترك الفريضة فلا يجوز له ان يشتغل بفعل آخر ويترك الآيات . وبذلك نستكشف امكان الترتب وإلا لم يكن هذا المعنى مرتكزاً في اذهانهم .

الثالث - ان القول بالترتب بما انه يبتنى على فعلية كلا الامرين في زمان واحد - اعني بهما الامر بالاعم والامر بالمهم - فلا محالة يستلزم طلب الجمع والمحال ، ضرورة انه لا معنى لكون الامرين فعليين في زمان واحد إلا اقتضائهما ايجاد متعلقيهما في ذلك الزمان ، وهذا معنى طلب الجمع والتكليف بالمحال . ومن الظاهر ان مثل هذا التكليف لا يمكن جعله .

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

ومن الواضح البين ان جعل الداعي له وايجاده في نفسه لتحريك عضلاته إنما يمكن فيما اذا كان الفعل في نفسه ممكناً . ولا يلزم من فرض وقوعه في الخارج اولا ووقوعه فيه محال ، فاذا كان الفعل ممكناً بالامكان الوقوعي امكن حصول الانبعاث له أو الانزجار من بعث المولى المتعلق به . أو زجره عنه . واما اذا كان الفعل ممتنعاً وخارجاً عن قدرة المكلف واختياره فلا يمكن حصول الانبعاث أو الانزجار له من بعثه أو زجره ، فاذا لم يمكن حصوله استحال البعث أو الزجر

فان الغرض منه كما عرفت امكان داعويته ، فاذا استحالت استحاله جعله ، لسكون جعله عندئذ لغواً صرفاً فلا يصدر من الحكيم ، لاستحالة تكليف العاجز .
وترتب على هذا استحالة فعلية كلا الامرين المزبورين في زمان واحد كما هو مبنى الترتب . وذلك لان معنى فعليتهما في زمان واحد هو ان كليهما يدعو فعلاً الى ايجاد متعلقيهما في الخارج في ذلك الزمان ، وإلا فلا معنى لسكونهما فعليين ، والحال انك قد عرفت استحالة جعل الداعي بجعل التكليف نحو المحال وما لا يقدر عليه المكلف ، وبما ان الجمع بين متعلقيهما في الخارج في زمان واحد محال فلا يمكن ان يكون كلاهما داعياً في ذلك الزمان ، لاستحالة حصول الداعي للمكلف وانبعائه عنهما في زمان واحد ، اذن يستحيل جعل كليهما في هذا الحال ، لما مر من ان استحالة داعوية التكليف تستلزم استحالة جعله .

فالنتيجة استحالة القول بالترتب وان المحمول في الواقع هو الامر بالامر دون الامر بالمهم .

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

والوجه فيه هو ان الامر بالمهم بما انه كان مشروطاً بعصيان الامر بالامر وترك متعلقه خارجاً فلا نظر له الى عصيانه رفعاً ووضعاً ، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه أو عدمه ، والامر بالامر بما انه كان محفوظاً في هذا الحال فهو يقتضى هدم عصيانه ورفعها 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 التقيض معه .
ومن هنا قلنا انه لو تمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً فلا يقمان على صفة

المطلوبية ، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الواجب الالهي دون المهم ، وبما ان المفروض قدرة المكلف على الاتيان بالمهم في ظرف ترك الالهي 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 الطرفين هو الجمع بين متعلقيهما وحصول الانبعاث منهما معاً فلا مانع منه ابداً .

وقد ذكرنا ان طلب الجمع انما يلزم على احد تقادير لا رابع لها .

الاول ان يكون كلا الخطابين على وجه الاطلاق .

الثاني ان خطاب المهم على تقدير اشتراطه بعصيان خطاب الالهي يكون ناظراً الى حال عصيانه وضماً ورفعاً .

الثالث ان الخطاب بالمهم مشروط باتيان الالهي بان يكونا مطلوبين على نحو الاجتماع في آن واحد .

ومن المعلوم ان ما نحن فيه ليس من شئ منها .

اما انه ليس من قبيل الاول فواضح ، لفرض ان الامر بالمهم مقيد بعصيان الالهي بالالهي وعدم الاتيان بمتعلقه خارجاً .

واما انه ليس من قبيل الثاني ، فلما عرفت غير مرة من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه في الخارج ويكون ناظراً الى حاله وضماً أو رفعاً .

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

فالنتيجة على ضوء ذلك ان مقتضى (بالفتح) مثل هذين الخطابين يستحيل ان يكون هو الجمع بين متعلقيهما ، بداهة ان مقتضى (بالفتح) احدهما رافع

لموضوع الآخر وهادم له ، اذن لا يلزم من اجتماع الخطابين في زمان واحد طلب الجمع ، ليقال باستحالة ذلك وعدم امكان الانبعاث عنهما .

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

المكلف عن كلا الامرين في عرض واحد وان كان لا يمكن ، إلا ان انبعاثه عنهما على نحو الترتب لا مانع منه اصلاً ، فانه عند انبعاثه عن الامر بالاهم لا يبعث بالاضافة الى المهم ايزاحمه في ذلك ويقتضى انبعاث المكلف نحوه ، وعلى تقدير عدم انبعاثه عنه باختياره و ارادته لا مانع من انبعاثه عن الامر بالمهم ، بداهة ان المهم مقدور للمكلف في هذا الحال عقلاً وشرعاً ، فاذا كان مقدوراً فلا مانع من تعلق الامر به الموجب لانبعاث المكلف عنه نحو ايجاده . فهذا الوجه ايضاً لا يرجع الى معنى محصل .

وقد اجاب عنه شيخنا الاستاذ (قدّه) بما ملخصه : ان الامر بالاهم والامر بالمهم وان كانا فعليين حال العصيان معاً إلا أن اختلافهما في الرتبة اوجب عدم لزوم طلب الجمع من فعليتهما ، لما عرفت من ان الامر بالاهم في رتبة يقتضى هدم موضوع الامر بالمهم وعدمه ، واما هو فلا يقتضى وضع موضوعه ، وانما يقتضى ايجاد متعلقه في الخارج على تقدير وجود موضوعه ، وحيث انه لم يكن بين الامرين اتحاد في الرتبة يستحيل ان تقتضى فعليتهما طلب الجمع بين متعلقيهما .

ومن هنا قال : ان ما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدّه) من ان الامر بالمهم مشروط بالعزم على عصيان الامر بالاهم غير صحيح ، فانه على هذا لا يكون الامر بالاهم رافعاً لموضوع الامر بالمهم وهاهماً له تشرعياً ، فان الامر بالاهم إنما يقتضى عدم عصيانه ، لا عدم العزم على عصيانه .

فالتنتيجة ان ما افاده (قدّه) - هنا - امران :

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

الثاني - ان ما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدّه) غير صحيح .

ولنأخذ بالمناقشة في كلا الامرين :

اما الامر الاول فيرده : اولاً - ما ذكرناه مراراً من ان الاحكام الشرعية

ثابتة للموجودات الزمانية ، ولا اثر لاختلافها في الرتبة وعلى هذا فلا اثر لتقدم الامر بالايم على الامر بالمهم رتبة بعد ما كانا منقارين زماناً ، بل القول بالاستحالة او الامكان يبتنى 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 المحال إنما هو طلب الجمع بين الضدين في الخارج ، لا في الرتبة ، لما عرفت من ان التضاد والتماثل 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 الضدين أو النقيضين في رتبة واحدة ، كما جاز ارتفاعهما عنها . اما الاول فلما حققناه من ان النقيضين ، وكذا الضدين 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 بالايم والامر بالمهم معاً - هو اختلافهما في الرتبة .

فالصحيح في الجواب هو ما تقدم من ان الملاك الرئيسي لعدم لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الامرين هو تقييد الامر بالمهم بعدم الاتيان بالايم وعصيانه وعدم تعرضه لحاله - اصلاً - كما تقدم ذلك بشكل واضح .

وثانياً - ما سبق من ان الامر بالايم لا يتقدم على الامر بالمهم رتبة ، فان تقدم شيء على آخر بالرتبة يحتاج الى ملاك كامن في صميم ذات المتقدم ، فلا يتعدى منه الى ما هو في مرتبته فضلاً عن غيره . ومن الواضح انه لا ملاك لتقدم الامر بالايم على الامر بالمهم .

ودعوى ان الامر بالايم مقدم على عصيانه وعدم امتثاله الذي اخذ في

موضوع الامر بالمهم ، والمفروض ان الموضوع مقدم على الحكم رتبة ، فلازم ذلك تقدم الامر بالايم على الامر بالمهم برتبتين - يدفعها ما اشرنا اليه من ان التقدم أو التأخر بالرتبة يحتاج الى ملاك راجع الى ذات الشيء وطبعه ، وتقدم الامر بالايم على عصيانه بملاك لا يقتضى تقدمه على ما هو متأخر عن العصيان رتبة كما لا يقتضى تقدمه على ما هو في مرتبته بعد ما كان الجميع متحدة في الزمان ، وموجودات في زمان واحد . ومن هنا قلنا ان العلة مقدمة على المعلول دون عدمه ، مع انه في مرتبته .

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

نعم الذي يرد عليه هو ان العزم ايس بشرط . والوجه فيه هو ان هذا الاشتراط قد ثبت بحكم العقل . ومن الواضح ان العقل لا يحكم إلا بشبوت الامر بالمهم في ظرف عصيان الامر بالايم خارجاً وعدم الاتيان بمتعلقه .

وان شئت فقل : ان مقتضى المزاحمة بين الامر بالايم والامر بالمهم هو سقوط اطلاق الامر بالمهم حال العجز وعدم القدرة على امتثاله ، وبقاؤه في حال القدرة على امتثاله ، اعدم موجب اسقوطه حينئذ ، ومقتضى ذلك هو اشتراط الامر بالمهم بنفس العصيان الخارجى ، لا بالعزم على عصيانه .

الرابع - ان العصيان الذى هو شرط لفعلية الامر بالمهم ان كان شرطاً بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فهو هادم لاساس الترتب ، اذا الترتب عند القائل به مبني على وجود كلا الامرين - اعنى بهما الامر بالايم والامر بالمهم - في زمان واحد

ولسكن في الفرض المزبور يسقط الامر بالاهم ، فان الامر كما يسقط بالامتثال والاتيان بمتعلقه خارجاً ، كذلك يسقط بالعصيان وعدم الاتيان به في الخارج .

وعلى هذا فلا يمكن فرض اجتماع الامرين في زمان واحد ، فان في زمان فعلية الامر بالمهم قد سقط الامر بالاهم من جهة العصيان ، وفي زمان ثبوت الامر بالاهم لا امر بالمهم ، لعدم تحقق شرطه . وقد تقدم ان تعلق الامر بالمهم 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 معصية الامر بالاهم علة لسقوطه ، إذ عندئذ لا ثبوت له حال العصيان ليجتمع مع الامر بالمهم في ذلك الحال .

واما اذا كان العصيان شرطاً على نحو الشرط المتأخر ، أو كان وجوده الاتزاعي - وهو كون المكلف متصفاً بانه يعصى فيما بعد - شرطاً في فعلية الامر بالمهم فلا محالة يلزم منه طلب الجمع بين الضدين ، وذلك لان الامر بالمهم يصير فعلياً في زمان عدم سقوط الامر بالاهم ، اذ المفروض ان العصيان شرط متأخر ، أو ان الشرط في الحقيقة هو عنوان تعقبه بالعصيان المتأخر ، وعلى كل حال فالامر المتعلق به فعلي ، كما ان الامر بالاهم فعلي ، وهو لم يسقط بعد ، لان مسقطه - وهو العصيان على الفرض - لم يتحقق ، فاذن يتوجه الى المكلف تكليفان فعليان في زمان واحد ، ولا محالة يقتضى كل منهما لايجاد متعلقه في الخارج في ذلك الزمان ، ضرورة انه لا معنى لفعلية تكليف إلا اقتضائه ايجاد متعلقه خارجاً ودعوته اليه فعلاً ، وفي المقام بما ان كلا من الامر بالاهم والامر بالمهم فعلي في زمن واحد فلا محالة يدعو كل منهما الى ايجاد متعلقه في ذاك الزمن . وهذا معنى لزوم طلب الجمع بين الضدين .

وصفوة هذا الوجه هي ان العصيان ان كان شرطاً بوجوده الخارجي على نحو الشرط المقارن فلا يمكن عندئذ فرض اجتماع الامر بالمهم والامر بالاهم في زمان

واحد ، لان بتحقيق العصيان خارجاً وان صار الامر بالمهم فعلياً ، إلا انه في هذا الزمان يسقط الامر بالاهم ، 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 محلاً للكلام هو ما اذا كان الامر ان مجتمعين في زمان واحد ، واما ان كان شرطاً بنحو الشرط المتأخر ، أو كان الشرط في الحقيقة هو عنوانه (العصيان) الاتزاعي المنتزع منه باعتبار وجوده في زمان متأخر ، فحينئذ 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 إلا اقتضائه ايجاده خارجاً ، وبما انها متضادان على الفرض فيلزم طلب الجمع بينهما ، وهو محال .

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 الضدين لفرض اجتماع الامرين في زمان واحد - فيرده :

اولاً - ان العصيان ليس بوجوده المتأخر ، ولا بعنوانه الاتزاعي شرطاً بان يكون الامر بالمهم فعلياً لمن يعصى في زمان متأخر ، لما سبق ان شاء الله من ان العصيان شرط بوجوده الخارجي . وعليه فالمراد بتحقيق العصيان في الخارج لم يصر الامر بالمهم 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 الضدين إنما يلزم على احد التقادير المتقدمة ، وقد مضى الكلام فيها بشكل واضح فلا حاجة الى الاعداد

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

ومما يشهد على ما ذكرنا انه اذا فرض فعلان في حد ذاتهما يمكنى الجمع كقراءة القرآن والدخول في المسجد - مثلا - فمع ترتب الامر باحدهما على عدم الايتان بالآخر لا يقعان على صفة المطلوبة عند جمع المكلف بينهما خارجاً ، بداهة ان مطلوبة احدهما اذا كانت مقيدة بعدم الايتان بالآخر فيستحيل وقوعها معا في الخارج على صفة المطلوبة . وهذا برهان قطعى على عدم مطلوبة الجمع .

ودعوى - ان عدم وقوعها على صفة المطلوبة معا - هنا - انما هو من جهة عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما ، فلو تمكن من ذلك فلا محالة يقعان على صفة المطلوبة - مدفوعة بان وقوعها على هذه الصفة مع فرض بقاء تقييد الامر بالمهم بعدم الايتان بالا هم وعصيان امره في هذا الحال غير معقول ، بل الايتان بللمهم عندئذ بقصد الامر تشريع ومحرم . واما - مع فرض ارتفاع التقييد في هذا الحال - كما هو الصحيح - لان التقييد من جهة المزاحمة بين التكليفين وعدم تمكن المكلف من الجمع بين متعلقيهما في مقام الامتثال ، واما مع فرض عدم المزاحمة وتمكن المكلف من الجمع بينهما في تلك المرحلة فلا تقييد في البين ، ولا حكم للعقل به ، لانه انما 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 تقييد الواجب للمهم بعدم الايتان بالا هم بحكم العقل ، وفي هذا الفرض لا يمكن وقوعها على صفة المطلوبة كما سبق .

واما - ما ذكر من ان العصيان اذا كان شرطا بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فلا يمكن فرض اجتماع الامرين (الامر بالا هم والامر بالمهم) في زمان واحد - فهو يبتنى على نقطة فاسدة وهي توهم ان العصيان مهما 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 لهما :

الاول - امثاله والايان بمتعلقه في الخارج هذا باعتبار ان ذلك موجب لحصول الغرض منه . وقد ذكرنا غير مرة ان الامر معلول للغرض الداعي له حدوثا 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 والايان بمتعلقه خارجا انما يوجب سقوط الامر باعتبار حصول الغرض بذلك وانتهاء امد اقتضائه بوجود مقتضاه (المأمور به) في الخارج ، لا ان الامثال في نفسه يقتضى سقوط الامر وعدمه ، بداهة ان الامثال معلول للامر فلا يعقل ان يكون معدما له ، لاستحالة ان يكون وجود المعلول خارجا علة لعدم وجود علته ووجود المقتضى (بالفتح) علة لعدم مقتضيه .

وعلى الجملة فامثال الامر والايان بمتعلقه خارجا بما انه يوجب حصول الغرض يكون مسقطاً له لا محالة ، فان امد اقتضائه لايجاد متعلقه خارجاً ينتهى بوجوده وتحقيقه في الخارج ، وبعده لا اقتضاء له ابداً .

الثاني - امتناع الامثال وعدم تمكن المكلف منه ، فانه يوجب سقوط الامر لا محالة ، لقبح توجيه التكليف نحو العاجز . ولا يفرق في ذلك بين ان يكون عدم تمكن المكلف من ناحية ضيق الوقت أو من ناحية مانع آخر .

فالنتيجة قد اصبحت ان الامر بما انه تابع للغرض الداعي له حدوثاً وبقاء فمع تحقق هذا الغرض ووجوده لا يعقل بقاء الامر ، وإلا لزم بقاء المعلول بلا علة كما انه مع امتناع حصول هذا الغرض في الخارج من جهة عدم تمكن المكلف من تحصيله ، لمجزه عن الامثال والايان بالمأمور به لا يعقل بقاء الامر . واما اذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا يعقل سقوط الامر ، بداهة انه لا يسقط بلا سبب وموجب .

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

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

نعم لو استمر العصيان الى زمان لا يتمكن المكلف بعده من الامتنال لسقط الامر لا محالة ، ولكن لا من جهة العصيان بما هو ، بل من جهة عدم قدرة المكلف عليه وعدم تمكنه منه ، كما ان الامتنال اذا استمر الى آخر جزء من الواجب لسقط الامر من جهة حصول الغرض به .

وسر ذلك هو ما عرفت من انه لا موجب لسقوط التكليف إلا احد الامرين المزبورين اعنى بهما عجز المكلف عن امتثاله ، وحصول الغرض منه . واما اذا كان المكلف متمكناً من الامتنال ، ولكنه عصى ولم يأت به في الآن الاول فمن الواضح ان مجرد تركه في ذلك الآن وعدم الاتيان به فيه لا يوجب سقوطه مع تمكنه منه في الآن الثانى .

وعلى ضوء هذا يترتب ان التكليف بالاهم في محل الكلام لا يسقط بعصيانه في الآن الاول مع تمكن المكلف من امتثاله في الآن الثانى . والوجه في ذلك هو انه لا موجب لسقوط الامر بالاهم في المقام ما عدا عجز المكلف عن امتثاله والاتيان بمتعلقه ، والمفروض ان المكلف غير عاجز عنه ، ضرورة ان فعل الشئ لا يصير ممتنعاً حال تركه وكذا تركه حال فعله ، إذ ترجيح احد طرفى الممكن على الآخر لا يوجب العجز وسلب القدرة عن الطرف بالبداة . وعلى ذلك فالاهم مقدور للمكلف حال تركه ، كما كان مقدوراً حال فعله ، وكذا هو مقدور حال فعل المهم .

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

ونتيجة ذلك هي ان الامر بالاهم ثابت حال عصيانه وحال الاتيان بالمهم ، غاية الامر ثبوته في هذا الحال على وجه نظرنا بالاطلاق ، حيث قد ذكرنا غير مرة ان الاممال في الواقع غير معقول ، فتعلق الحكم في الواقع اما هو ملحوظ على وجه الاطلاق بالاضافة الى جميع الخصوصيات حتى الخصوصيات الثانوية ، واما هو ملحوظ على وجه التقييد بشئ منها ولا ثالث لها . وعليه فاذا استحال احدهما وجب الآخر ، وحيث ان في المقام التقييد بالوجود والعدم محال ، فالاطلاق واجب ، وعلى وجه نظر شيخنا الاستاذ (قدس) من جهة انخفاض المؤثر في ظرف تاثيره واقتضائه هدم عصيانه .

وعلى هذا فالامر بالاهم لا يسقط في ظرف عصيانه ، فاذن يجتمع الامران في زمان واحد - وهو زمان عصيان الاهم - اما الامر بالمهم فلتحقق شرطه ، واما الامر بالاهم فلعدم سقوطه بالعصيان .

نعم لو كان الواجب الاهم آتياً لسقط الامر به بالعصيان في الآن الاول ، ولكن لا من ناحية ان العصيان مسقط له ، بل من ناحية عدم تمكن المكلف من امتثاله والاتيان بمتعلقه خارجاً في الآن الثاني ، لانتفائه بانتفاء موضوعه في ذلك الآن ، وبمده لا يبقى مجال وموضوع للامتثال . وقد تقدم ذلك سابقاً بشكل واضح ، وقلنا هناك ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام ، فان ما كان محلاً للكلام - هنا - هو ما لا يمكن اثبات الامر بالمهم إلا بناء على القول بالترتب ، ومع الإغماض عنه يستحيل اثبات الامر به ، وفي هذا الفرض لا مانع من ذلك ، فان المانع منه هو فعلية الامر بالاهم ، وبمده سقوطه عن الفعلية لا مانع من فعلية الامر بالمهم اصلاً ، وحيث ان المفروض - هنا - سقوط الامر بالاهم في الآن الثاني بسقوط موضوعه (وهو القدرة) فلا محذور في تعلق الامر بالمهم في ذلك الآن اصلاً .

نعم اذا كان الواجب المهم ايضاً آتياً فيدخل في محل النزاع ولا يمكن اثبات

الأمر به عندئذ إلا بناء على القول بالترتب كما سبق .

ومن هذا القبيل ما اذا كان الواجب الأهم مضيئاً على نحو لو عصاه المكلف في جزء من وقته لفاته ، ولا يتمكن بعده من الاتيان به وامثاله لسقوطه بسقوط موضوعه ، ضرورة انه بعد مضي مقدار من الزمان الذي لا يتمكن المكلف بعده من الاتيان به يسقط امره ، لاجل امتناع تحصيل ملاكه وغرضه ، لا لاجل مجرد عدم الفعل في الآن الأول وعصيانه فيه ، ومثال ذلك هو ما اذا وقعت المزامحة بين وجوب الصوم - مثلاً - ووجوب واجب آخر ، فاذا ترك الصوم في جزء من الزمان فهو لا يتمكن من امتثال امره بعد ذلك فيسقط وجوبه لاحالة. ولعل المنكر للترتب تخيل اولاً : ان محل النزاع خصوص هذا الفرض ، وتخيل ثانياً : ان سقوط الأمر فيه مستند الى العصيان في الآن الأول لا الى شئ آخر ، وثالثاً : ان الأمر غير ثابت في حال العصيان . فههنا دعاوى ثلاث :

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 وعصيان الأمر فيه ، لا الى شئ آخر .

الثالثة - ان الأمر ساقط في حال العصيان .

ولكن جميع هذه الدعاوى باطلة .

اما الدعوى الاولى فالأمر على عكسها - اعنى 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 يمكن اثبات الأمر بالمهم 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 بالاهم ، وبعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من تعلقه به اصلاً ، وبما ان المفروض هنا سقوطه في الآن الثاني فلا مانع من تعلق الأمر بالمهم فيه ، لما تقدم من ان صحة تعلق الأمر به بعد سقوط الأمر عن الأهم من الواضحات الاولى ،

وليس من محل النزاع في شيء.

وقد تحصل من ذلك ان الواجب الالهي اذ كان موقتاً على نحو يكون وقته مساوياً لفعله فهو خارج عن محل البحث ، لسقوط وجوبه في الآن الثاني بمجرد تركه خارجاً وعدم الاتيان به في الآن الأول .

واما الدعوى الثانية فلما عرفت من ان العصيان بنفسه لا يمكن ان يكون مسقطاً للامر . وقد سبق ان المسقط له احد الامرين المزبورين لا ثالث لهما هما : ١ - امتثاله الموجب لحصول الغرض والملاك الداعي له . ٢ - وعجز المكلف عنه الموجب لامتناع حصوله . واما مجرد ترك امتثاله في الآن الأول وعصيانه فيه مع تمكنه منه في الآن الثاني فلا يوجب سقوطه ، ضرورة ان سقوطه عندئذ من دون موجب وعلّة وهو محال .

واما الدعوى الثالثة فلما تقدم من ان الامر ثابت في حال العصيان ، ضرورة انه لو لم يكن ثابتاً في آن العصيان فلا معنى لمخالفة المكلف وعصيانه اياه ، فانه لا أمر في هذا الآن ليعصيه . وقد سبق ان ثبوته بالاطلاق على وجهة نظرنا . ومن جهة اقتضائه هدم عصيانه على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدس) .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه هنا عدة امور :

الأول - ان الواجب الالهي - اذا كان آنياً أو كان على نحو يسقط امره بمجرد عدم اتيانه في الآن الأول وعصيانه فيه بسقوط موضوعه - وهو القدرة - وكان الواجب المهم تدريجياً - فهو خارج عن محل البحث ، لعدم توقف اثبات الامر بالمهم على القول بالترتب كما مر .

الثاني - ان العصيان باي نحو فرض لا يعقل ان يكون مسقطاً للامر نعم قد يوجب سقوطه من جهة سقوط موضوعه وعدم تمكن المكلف من امتثاله بعده .

الثالث - ان المسقط للامر بقانون انه تابع للغرض والملاك الداعي له حدوثاً وبقاءً إنما هو احد الامرين المتقدمين (حصول الملاك والغرض في الخارج بالامتثال ،

امتناع حصوله وتحققه فيه لعجز المكلف عنه .

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

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

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

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

هذا تمام كلامنا في بحث الترتب جوازاً وامتناعاً امكاناً واستحالة .

بقى الكلام في امور :

الاول - قد ذكرنا في آخر بحث البراءة والاشتغال ان حديث لا تعاد لا يختص بالناسي ، بل يعم الجاهل القاصر ايضاً ، ولذلك قلنا بعدم وجوب الاعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث قد استظهر اختصاصه بالناسي فلا يعم الجاهل . وقد ذكرنا هناك ان ما ذكره (قده) في وجه ذلك غير تام . وتام الكلام في بحث البراءة والاشتغال ان شاء الله تعالى واما الجاهل المقصر فقد تسالم الاصحاب قديماً وحديثاً على عدم صحة عباداته ، واستحقاقه العقاب على ترك الواقع ومخالفته ، ووجوب الاعادة والقضاء عليه عند

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

الثانية - مسألة القصر والتام حيث ذهب المشهور الى صحة الصلاة جهراً في موضع الاخفات وبالعكس ، وصحة الصلاة تماماً في موضع القصر ، وكذلك القصر في موضع التام للقيم عشرة ايام - لا مطلقاً - على المختار ، كل ذلك في فرض الجهل ولو عن تقصير . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المشهور قد التزموا في تلك الموارد باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع وتركه فمن صلى جهراً في موضع الاخفات أو بالعكس ، أو صلى تماماً في موضع القصر استحق العقاب على ترك الواقع ، مع الحكم بصحة ما أتى به .

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

ثم انه لا يخفى ان المسألتين بحسب الفتاوى والنصوص بما لا اشكال فيها اصلاً .

اما بحسب الفتاوى فقد تسالم الاصحاب عليهما .

واما بحسب النصوص فقد وردت فيها نصوص صحيحة قد دلت على ذلك .
وانما الكلام والاشكال في الجمع بين الناحيتين المزبورتين في مقام الثبوت والواقع ، وقد تفصي عن ذلك بوجهين :

الاول - ما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدّه) من الالتزام بالترتب في المقام . بتقريب ان الواجب على المكلف ابتداء هو الصلاة جهراً - مثلاً - وعلى تقدير تركه وعصيان امره فالواجب هو الصلاة اخفاتاً أو بالعكس ، أو ان الواجب عليه ابتداء هو الصلاة قصراً ، وعلى تقدير تركه فالواجب هو الصلاة تماماً ، وبذلك دفع الاشكال المزبور وانه لا منافاة عندئذ بين الحكم بصحة العبادة المأتى بها جهراً

أو اخفائاً وانها مجزئة عن الواقع ، وصحة العقاب على ترك الآخر .
وقد اورد عليه شيخنا العلامة الانصارى (قده) بقوله (انا لا نعقل الترتب)
واكتفى بذلك ولم يبين وجهه .

واورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) بان قوله هذا مناقض لما ذهب اليه في
تعارض الخبرين بناء على السببية من الالتزام بالترتب هناك .

واليك نص كلامه : ان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين في الجملة
وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لاحدهما على البديل من حيث هذا
المفهوم المنتزع ، لان ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة ، لسكن لما كان
امثال التكليف بالعمل بكل واحد منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً
بالقدرة ، والمفروض ان كل واحد منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور
مع ايجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله ، ومع
ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه ، فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة
وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة ، وهذا بما
يحكم به بداهة العقل ، كما في كل واجبين اجتماعاً على المكلف ولا مانع من تعيين
كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعين الآخر عليه كذلك .

والسر في ذلك اننا لو حكمنا بسقوط كليهما مع امكان احدهما على البديل لم يكن
وجوب كل واحد منهما نابتاً بمجرد الامكان . ولزم كون وجوب كل منهما مشروطاً
بعدم وجود الآخر ، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام
الامتثال بازيد من الامكان ، سواء كان وجوب كل منهما 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 العقلي والشرعي ، واذا امر بشئين وانفق امتناع ايجادهما في
الخارج استقل بوجوب اطاعته في احدهما لا بعينه ، لانها ممكنة فيصبح تركها ،

لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب شيء واقعاً سببياً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف ، فيصير المتعارضان من قبيل السبيين المتزامين ، فيلغى احدهما مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الآخر كما في كل واجبين متزامين .

اقول : ما اورده شيخنا الاستاذ (قدّه) من المناقضة بين كلام الشيخ (ره) في المقام - وما ذكره في بحث التعادل والترجيح متين جداً ، فان كلامه - هناك - الذي نقلناه بالفاظه - هنا - ظاهر بل صريح في التزامه بالترتب ، إذ لا معنى له إلا الالتزام بوجود احد الواجبين المتزامين عند ترك الآخر بأن يرفع اليد عن اطلاق كل واحد منهما عند الاتيان بالآخر ، لا عن اصله اذا كانا متساويين ، وعن اطلاق واحد منهما اذا كان احدهما اهم من الآخر .

ومن الواضح جداً انه لا فرق في القول بالترتب بين ان يكون من طرف واحد كما تقدم الكلام فيه مفصلاً ، وان يكون من الطرفين كما اذا كان كلاهما متساويين ، فانه عند ذلك بما ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في الخارج فلا مانع من ان يكون الامر بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر فهما (الترتب من طرف واحد ، ومن الطرفين) يشتركان في ملاك امكان الترتب واستحالته ، فان ملاك الامكان هو ان اجتماع الأمرين كذلك في زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع وملاك الاستحالة هو ان اجتماعهما كذلك يستلزم طلبه ، والمفروض ان الأمرين مجتمعان في زمان واحد ، لما عرفت من ان الأمر ثابت حالتي وجود متعلقه وعدمه فلا يسقط بمجرد تركه كما انه لا يسقط بصرف الاشتغال بالآخر . نعم يسقط بعد الاتيان به ، لفرض ان وجوب كل منهما مشروط بعدم الاتيان بالآخر فلا محالة لا وجوب بعد الاتيان به ، وعلى كل حال فهو (قدّه) قد التزم بالترتب في تعارض الخبرين بناء على السببية غافلاً عن كون هذا ترتيباً مستحيلاً في نظره .

ومن هنا قلنا ان مسألة امكان الترتب مسألة ارتكازية وجدانية ولا مناص

من الالتزام بها ولذا قد يلتزم بها المنكر لها بشكل آخر وبيان ثان غافلا عن كونه ترتباً مع انه هو في الواقع وبموجب 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 تعرضنا للمسألة في آخر بحث البراءة والاشتغال ودفعتنا 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 صغريات كبرى مسألة الترتب . بيانها :

الاول - ان محل الكلام في جريان الترتب وعدم جريانه انما هو فيما اذا كان التضاد بين متعلقى الحكمين اتفاقياً . والوجه في ذلك هو ان التضاد بين المتعلقين انما يوجب التزام بين الحكمين فيما اذا كان من باب الاتفاق كاهللة وازالة النجاسة عن المسجد وانقاذ الغريقين وما شاكلهما بالاضافة الى من لا يقدر على الجمع بينهما في عالم الوجود ، ولذا لا التزام ولا تضاد بينهما بالاضافة الى من يقدر على الجمع بينهما فيه . واما اذا كان التضاد بينهما دائماً بحيث لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الوجود اصلاً كالقيام والجلوس والسواد والبياض وما شابههما فلا يمكن جعل الحكمين لهما معاً ، لان ذلك لغو صرف فلا يصدر من الحكمين .

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 فيثبت ان التضاد بين الجهر والاخفات دائمى فلا محالة كان دليل وجوب كل منهما معارضاً لدليل وجوب الآخر ، فبذلك يخرجان عن باب التزام الذى هو الموضوع لبحث الترتب .

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

ذلك لا يمنع عن جريان بحث الترتب فيهما امكاناً واستحالة ، فان ملاك امكانه هو ان تعلق الأمرين بالضدين على نحو الترتب 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 أو دائماً ، ضرورة ان مرجع ذلك ان كان الى طلب الجمع فهو محال على كلا التقديرين من دون فرق بينهما اصلاً ، وان لم يكن الى طلب الجمع فهو جائز كذلك ، إذ على هذا كما يجوز تعلق الامر بالصلاة والازالة - مثلاً - على نحو الترتب ، كذلك يجوز تعلق الأمر بالقيام والعود - مثلاً - على هذا النحو .

وعلى الجملة فالمحال إنما هو طلب الجمع ، فكما يستحيل طلب الجمع بين القيام والعود خارجاً فكذلك يستحيل طلب الجمع بين الصلاة والازالة ، واما طلبهما على نحو الترتب الذي هو مناقض لطلب الجمع ومعاند له فلا مانع منه اصلاً .

فالنتيجة من ذلك هي ان الترتب كما يجرى بين الخطابين في مقام الفعلية والمزامحة بتقييد فعلية خطاب المهم بمصيان خطاب الالهم وترك متعلقه ، كذلك يجرى بينهما في مقام الجمل والمعارضة بتقييد جعل احد الحكمين المتعارضين بعصيان الحكم الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه على نحو القضية الحقيقية ، وفي مسألتنا هذه لا مانع من جعل وجوب الجهر في موضع الخفت وبالعكس على نحو الترتب - 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 المجمول ابتداء على المسافر هو وجوب القصر ، وعلى تقدير تركه وعدم الاتيان به جهلاً يكون المجمول عليه هو وجوب التام ، ولا مانع من ان يؤخذ في موضوع احد الخطابين عصيان الخطاب الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في مقام الجمل اصلاً .

نعم الترتب في مقام الجمل في هاتين المسألتين يمتاز عن الترتب في مقام الفعلية والامتثال في نقطتين :

الاولى - ان المأخوذ في موضوع الخطابين فيهما عدم الاتيان بالآخر في حال الجهل - لا مطلقاً - ولذا لو لم يأت المكلف بالصلاة جهراً في صورة العلم والعمد أو الصلاة قصراً فلم يجب عليه الصلاة اخفائاً أو الصلاة تماماً بالترتب ، فيختص القول بالترتب فيهما بحال الجهل .

الثانية - ان وقوع الترتب في مقام الجعل يحتاج الى دليل ، فلا يكتفى امكانه لوقوعه . وهذا بخلاف الترتب في مقام التزاحم والامتنال ، فان امكانه يستغنى عن اقامة الدليل على وقوعه فيكون الوقوع على طبق القاعدة ، لما عرفت سابقاً من انه بناء على امكان الترتب - كما هو المفروض - فالساقط انما هو اطلاق خطاب المهم دون اصله ، لان سقوط اصله بلا موجب وسبب ، اذ الموجب له انما هو وقوع التزاحم بينه وبين خطاب الالم ، 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 يترتب بقاء خطاب المهم في ظرف عصيان خطاب الالم وعدم الاتيان بمتعلقه . وهذا معنى ان وقوعه لا يحتاج الى دليل ، بل نفس ما دل على وجوب المهم كاف .

ولكن للشيخ الكبير (قده) ان يدعى ان الدليل قد دل على وقوعه في المسألتين المزبورتين وهو الروايات الصحاح الدالة على صحة الجهر في موضع الخفت وبالعكس ، وصحة التمام في موضع القصر . وعليه فيتم ما افاده (قده) ثبوتاً واثباتاً ، ولا يرد عليه ما اورده شيخنا الاستاذ (قده) فانه لم يدع الترتب في مقام التزاحم والفعلية ، ليرد عليه ما اورده ، بل هو يدعى الترتب في مقام الجعل ، وقد عرفت انه يمكن من الوضوح ، غاية الامر ان وقوعه يحتاج الى دليل ، وقد عرفت الدليل عليه - وهو الروايات المزبورة - فاذن يتم ما افاده .

الثاني - ما افاده (قده) من ان مورد بحث الترتب هو ما اذا كان خطاب المهم

مترتباً على عصيان الخطاب بالأهم وترك متعلقه . ومن الواضح ان هذا إنما يعقل فيما اذا لم يكن المهم ضروري الوجود في الخارج عند عصيان الأهم وعدم الاتيان به وإلا فلا يعقل تعلق الأمر به في هذا الحال ، ضرورة استحالة تعلق الطلب بما هو ضروري الوجود في الخارج ، كما انه يستحيل تعلقه بما هو ممتنع الوجود فيه ، وبذلك يظهر ان مورد البحث في المسألة إنما هو في الضدين الذين لهما ثالث كالصلاة والازالة - مثلاً - والقيام والقعود والسواد والبياض وما شاكلهما ، فان وجود احدهما لا يكون ضرورياً عند عصيان الآخر وتركه . واما الضدان الذان لا ثالث لهما كالحركة والسكون وما شابههما فلا يعقل جريان الترتب فيهما ، لان وجود احدهما عند عصيان الآخر وتركه ضروري فلا يكون قابلاً لان يتعلق به الخطاب الترتبي ، بداهة ان طلبه عندئذ يكون من قبيل طلب الحاصل .

وعلى الجملة فاذا كان وجود الشيء ضرورياً على تقدير ترك الآخر كوجود الحركة - مثلاً - على تقدير ترك السكون أو بالعكس لاستحالة تعلق الأمر به على هذا التقدير ، لان قبل تحقق ذلك التقدير يستحيل كون الأمر المتعلق به فعلياً ، لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه وتحقيقه ، وبعد تحققه يكون طلبه طلباً لايجاد الموجود وهو محال . فقد تحصل ان طلب احد الضدين الذين لا ثالث لهما على تقدير ترك الآخر طلب لما هو مفروض الوجود في الخارج ، وهو مستحيل ، كما انه يستحيل طلب الشيء على فرض وجوده أو عدمه فيه على ما سبق .

وبعد ذلك نقول : ان الجهر والاخفات في القراءة بما - انهما من الضدين الذين لا ثالث لهما ، وكذا القصر والتمام ، فان المكلف في حال القراءة لا يخلو من الجهر أو الاخفات ، وكذا في حال الصلاة لا يخلو من القصر أو التمام ، ولا ثالث في البين - فلا يعقل جريان الترتب فيهما ، لفرض ان وجود احدهما على تقدير ترك الآخر ضروري . وعليه فيستحيل تعلق الأمر باحدهما في ظرف ترك الآخر ، لانه طلب الحاصل ، فلا يمكن ان يقال : ان الاخفات

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

فالنتيجة من ذلك هي ان هاتين المسألتين خارجتان عن موضوع الترتب رأساً . وغير خفي ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من الكبرى وهي اختصاص القول بجواز الترتب بما اذا كان للواجبين المتضادين ثالث في غاية المتانة 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 المزبورتين وانهما ليستا من صغرياتهما ومصاديقها ، وذلك لان 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 والتمام في تلك المسألة . وعليه فالمكلف في حال القراءة - لا محالة - لا يخلو من الجهر أو الاخفات ، كما انه في حال الصلاة لا يخلو من القصر أو التمام . ولكنه غفلة عن الواقع ، وذلك لان المأمور به في المسألة الاولى انما هو القراءة الجهرية أو الاخفائية ، وفي المسألة الثانية انما هو الصلاة قصرأ أو الصلاة تماماً . ومن الواضح جداً انهما من الضدين الذين لهما ثالث ، ضرورة ان القراءة الجهرية ليست ضرورية الوجود عند ترك القراءة الاخفائية أو بالعكس ، كما ان الصلاة تماماً ليست ضرورية الوجود عند ترك الصلاة قصرأ ، إذ المكلف عند ترك القراءة جهرأ يمكن ان يأتي بها اخفائاً ويمكن ان لا يأتي بها اصلاً ، كما انه عند ترك الصلاة قصرأ يمكن ان يأتي بالصلاة تماماً ويمكن ان لا يأتي بها ابداً . وعلى هذا فلا مانع من تعلق الامر بهما على نحو الترتب بأن يكون الامر باحدهما مشروطاً بمصيان الامر بالآخرى وعدم الاثيان بمتعلقه .

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

لا تخلو من كونها قصرأ أو تماماً ولا ثالث لها ، كما ان القراءة اذا تحققت فلا تخلو من كونها جهرية أو اخفائية . ولكن هذا ليس من محل الكلام في شئ ضرورة ان المأمور به - كما عرفت - ليس هو الجهر أو الاخفات بما هو ، والقصر أو التمام كذلك ، بل المأمور به هو القراءة الجهرية والقراءة الاخفائية ، والصلاة قصرأ والصلاة تماماً . وقد عرفت ان بينهما واسطة فلا يكون وجود احدهما ضرورياً عند ترك الاخرى . بل يمكن ان يقال ان ما ذكره (قده) لو تم فانه يتم بالاضافة الى مسألة الجهر والخفت . واما بالنسبة الى الاتمام والتقصير فالواسطة موجودة ، فان معنى التقصير هو الاتيان بالتسليم في الركعة الثانية ، ومعنى الاتمام هو التسليم في الركعة الرابعة ، ويمكن المكلف ترك كلا الامرين كما هو واضح .

وقد تحصل من ذلك ان المسألتين داخلتان في موضوع بحث الترتب . فما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من انهما من الضدين الذين ليس لهما ثالث مبني على غفلته عما ذكرناه ، وتخيل ان المأمور به هو نفس الجهر والاخفات .

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

الأول - تنجز الخطاب المترتب عليه من ناحية وصوله الى المكلف صغرى وكبرى . وقد ذكرنا في محله ان التكليف ما لم يصل الى المكلف بحسب الصغرى والكبرى لا يكون محرکاً له وموجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته .

الثاني - عصيانه الذي هو الموضوع للخطاب المترتب . وقد ذكرنا غير مرة ان فعلية الحكم بفعلية موضوعه ، ويستحيل ان يكون الحكم فعلياً بدون فعلية موضوعه وتحققه في الخارج ، وحيث ان المفروض فيما نحن فيه توقف صحة الصلاة مع القراءة الجهرية - مثلاً - على الجهل بوجوب الاخفات فلا يمكن تحقق العصيان للتكليف بالاخفات ووجوبه ، ليتحقق موضوع وجوب الجهر ، لان التكليف الواقعي

لا يتنجز مع الجهل به ، وبدون التنجز لا يتحقق العصيان الذى اخذ في موضوع وجوب الجهر .

وعلى هذا فلا يتحقق شئ* من الامرين المزبورين ، وبدون ذلك يستحيل فعلية الخطاب المترتب ، فاذا استحالت فعليته استحال جعله ايضاً ، لما ذكرناه من ان الغرض من جعل التكليف - سواء أكان وجوبياً أم تحريمياً - انما هو ايجاد الداعى للمكلف نحو الفعل أو الترك . ومن الواضح انه انما يكون داعياً فيما اذا امكن احرازه صغرى وكبرى واما 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 محرکاً له بمجرد وصوله كبرى ، كما اذا علم بحرمه شرب الخمر - مثلاً - في الشريعة المقدسة ، ولمكن لم يعلم ان هذا المائع المعين خمر فلا يكون مثل هذا العلم داعياً الى ترك شرب هذا المائع ، وكذا الحال فيما اذا كان التكليف واصلاً صغرى ، ولمكنه لم يصل كبرى ، كما اذا علم ان هذا المائع المعين خمر ، ولمكن لم يعلم حرمة شربه فلا يكون مجرد العلم بكونه خمرأ مؤثراً في تركه .

ومن ذلك قلنا انه لا فرق في جريان البراءة بين الشبهات الحكيمة والموضوعية فكما انها تجرى في الاولى ، فكذلك تجرى في الثانية ، لان ملاك الجريان فيهما واحد - وهو عدم العلم بالتكليف الفعلى - غاية الامر ان جريانها في الاولى مشروط بالفحص فلا تجرى 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 ناشئ* عن التقصير فلا يكون مانعاً عن تنجز الخطاب المزبور ، وحصول عصيانه الذى اخذ في موضوع الخطاب المترتب ، فان المانع عن ذلك انما هو الجهل عن تصور .

وأجاب عنه بان الخطاب الواقعي لا يكون منجزاً وقابلاً للدعوة في ظرف الجهل من دون فرق فيه بين كون الجهل عن قصور أو عن تقصير ، واما استحقاق العقاب فانما 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 تسميم الجمل الأول 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 العصيان ، فان احرازه يتوقف على وصول الحكم الواقعي بنفسه بالوجدان أو بطريق معتبر من اشارة أو أصل محرز . ومن الواضح انه ما لم يحرز العصيان لا وجداناً ولا تعبداً لا يكون الحكم المترتب عليه محرزاً ايضاً .

وبتعبير آخر : ان تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب يبتنى على أخذ عصيان الأمر المترتب عليه في موضوع الامر المترتب ، وهذا في محل الكلام غير معقول فلا يمكن أخذ عصيان الامر بالاخفات - مثلاً - في موضوع الامر بالجهر . والوجه في ذلك هو ان المكلف بالقراءة الاخفائية لا يخلو من ان يكون عالماً بوجوب الاخفات عليه ، أو يكون جاهلاً به ولا ثالث لهما ، اما الفرض الأول فهو خارج عن محل الكلام ، اذ المفروض فيه توقف صحة الجهر على الجهل بوجوب الاخفات ، فلا يقع صحیحاً في صورة العلم بوجوبه بالضرورة . واما على الفرض الثاني فعصيان وجوب الاخفات 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 بعصيانه وجوب الاخفات ينقلب الموضوع فيصير الواجب عليه عندئذ هو الجهر دون الاخفات ، واذا كان جاهلاً به فلا يصل . وعليه فكيف يمكن أخذه في موضوع وجوب الجهر .

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

الاول - ان يكون الخطاب المترتب عليه فعلياً ومنجزاً .

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

الثالث - كونه عالماً بعصيانته ، فعند توفر هذه الشروط الثلاثة يمكن القول بالترتب وبفعلية الخطاب المترتب ، وإلا فلا يمكن القول به ابدأ ، فالموارد التي تجرى فيها اصالة البراءة عن التكليف المجهول كما في الشبهات البدوية تنتفي فيها الشروط الثلاثة معاً ضرورة انه مع جريان البراءة لا ينتجز التكليف الواقعي ومع عدم تنجزه فلا عصيان فضلاً عن العلم به . وعليه فلا يمكن القول بالخطاب الترتبي 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 فان التكليف الواقعي فيها وان كان فعلياً ومنجزاً إلا أن مجرد ذلك لا يجدي في صحة الخطاب بنحو الترتب ، لانقضاء الشرطين الاخيرين فيها ، اعني بهما تحقق العصيان ، والعلم به .

والوجه فيه ما عرفت من ان العصيان في تلك الموارد حقيقة انما 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 وواصباً به ، وفعليته وعصيانته كانا متحققين واقعاً على تقدير تحقق المخالفة ومصادفة الاحتمال للواقع فع ذلك لا يمكن الالتزام بالترتب فيها ، وجعل خطاب مترتب على عصيان التكليف الواقعي ، وذلك لان الشرط الاخير الذي اعتبر في صحة الخطاب الترتبي - اعني به العلم بتحقيق العصيان الموجب لوصول الخطاب المترتب وتنجزه على المكلف - منتف في هذا الفرض . والحاصل ان المكلف ان لم يكن محرزاً للعصيان المترتب عليه خطاب آخر لم ينتجز عليه ذلك الخطاب ، لعدم احراز موضوعه - وهو العصيان - وان كان محرزاً له فجعل

الخطاب المترتب في مورده وإن كان صحيحاً ولا مانع منه أصلاً إلا أنه خلاف مفروض الكلام في المقام ، فإن مفروض الكلام هو جعل خطاب آخر مترتباً على العصيان الواقعي للخطاب الأول في ظرف جهل المكلف به - لا مطلقاً - ومن الواضح أن كل خطاب يستحيل وصوله إلى المكلف صغرى أو كبرى يستحيل جملة من المولى الحكيم .

وعلى ذلك يتفرع استحالة أخذ النسيان في موضوع خطاب ، فإن المكلف ان التفت إلى نسيانه انقلب الموضوع وخرج عن عنوان التامى ، وإن لم يلتفت إليه لم يجرز التكليف المترتب عليه فلا يمكن جعل مثل هذا التكليف الذى لا يعقل وصوله إلى المكلف أبداً . هذا ملخص ما افاده (قده) في المقام مع شئ من التوضيح .

اقول : ما ذكره (قده) ينحل الى عدة نقاط :

الاولى - ان فعلية الخطاب المترتب على عصيان الخطاب الاخر ترتكز على ركائز ثلاث : ١ - فعلية ذلك الخطاب وتجزه . ٢ - عصيانه . ٣ - العلم بعصيانه ، والا فتستحيل فعلية الخطاب المترتب على ذلك .

وعلى ضوء تلك النقطة تترتب امور :

الاول - عدم امكان جريان الترتب في محل الكلام وفي مسألة القصر والتام لعدم توفر الركيزة الثانية والثالثة فيهما - وهما تحقق العصيان في الواقع والعلم به - والعصيان وإن كان متحققاً في كلتا المسألتين ، إلا أنه حقيقة إنما هو بالاضافة الى الخطاب الطريق الواصل عند المصادفة مع الواقع - وهو وجوب التعلم - لا على مخالفة الخطاب الواقعي المجهول .

الثاني - عدم امكان جريانه في الشبهات البسوية التي تجرى فيها اصالة البراءة عن التكليف المجهول ، لعدم توفر شئ من الركائز المزبورة في تلك الشبهات كما هو واضح .

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

موارد الشبهات قبل الفحص ، أو الموارد المهمة التي يجب الاحتياط فيها ، لانتفاء الركيزة الثانية والثالثة فيهما - اعني بهما تحقق العصيان ، والعلم به - وذلك لما عرفت من ان العصيان حقيقة انما هو بالنسبة الى الخطاب الطريق الواصل عند مطابقته للواقع ، 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 ، وعصيانه متحقق على تقدير تحقق المصادفة للواقع ، وذلك لان العلم بتحقيق 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 انما يكون على مخالفة الوجوب الطريق كوجوب التعلم أو الاحتياط المستلزمة لمخالفة الواقع . ومن هنا قلنا ان العصيان حقيقة انما هو بالنسبة الى الخطاب الطريق الواصل عند المصادفة مع الواقع ، دون الخطاب الواقعي المجهول .

الثالثة - انه لا يمكن أخذ النسيان بشئ في موضوع حكم ، لاستحالة كونه واصل الى المكلف ، وذلك لان المكلف ان التفت الى نسيانه خرج عن موضوع النامى وصار ذا كراً ، وان لم يلتفت اليه لم يحرز التكليف المترتب عليه فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الذي لا يمكن وصوله الى المكلف صغرى وكبرى ابداً .

ولناخذ بدراسة هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فبناء على ما افاده (قدّه) من ان المأخوذ في موضوع الخطاب المترتب هو عصيان الخطاب المترتب عليه فهمى في غاية الصحة والمتانة ، ضرورة انه على أساس تلك النقطة لا يمكن القول بالترتب في شئ من الموارد المزبورة - كما عرفت - اما فيما نحن فيه وما شاكاه فلا تتفاء الركيزة الثالثة - وهي احراز عصيان الخطاب المترتب عليه - لوضوح ان الامر بالقراءة الجهرية اذا كان

مشروطاً بعصيان الامر بالقراءة الاخفائية وبالعكس ، ومع ذلك كانت صحة كل واحدة منهما مشروطة بحال الجهل بوجوب الاخرى لم يمكن احراز ذلك العصيان بما هو مأخوذ في الموضوع وإلا لا تقلب الموضوع . واما في الموارد الثلاثة الاخيرة فايضاً الامر كذلك من جهة انتفاء تلك الركيزة فيها بعينها .

نعم ما افاده (قده) من انتفاء الركيزة الثانية في ما عدا المورد الاخير بدعوى ان استحقاق العقاب على عصيان الخطاب الطريقى الواصل عند المصادفة للواقع ، لا على التكليف الواقعي المجهول لا يمكن المساعدة عليه ، لما سنبين في النقطة الآتية ان شاء الله تعالى . ولكن الالتزام بتلك النقطة وهي لزوم تقييد فعلية الخطاب المترتب بعنوان عصيان الخطاب المترتب عليه بلا ملزم وسبب ، بل الامر على خلاف ذلك . فهنا دعويان :

الاولى - انه لا ملزم للتقييد بخصوص العصيان .

الثانية - انه لا بد من الالتزام بالتقييد بغيره .

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

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

وعلى هذا فلا مانع من ان يكون الامر بالقراءة الاخفائية - مثلاً - مترتباً على ترك القراءة الجهرية وبالعكس ، والامر بالصلاة تماماً مترتباً على ترك الصلاة قصراً ، فان الترك قابل للاحراز من دون لزوم محذور انقلاب الموضوع .

فالتيجة انه لا مانع من الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين ، فان المانع منه ليس إلا توهم 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 الامرين في زمان واحد . ومن الواضح انه لا يفرق في ذلك بين ان يكون الامر بالمهم مشروطاً بعصيان الامر بالاهم أو بترك متعلقه في الخارج .

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

وتتبع ذلك هي ان شرط تعلق الامر بالمهم هو عدم الاتيان بالاهم وتركه خارجاً ، لا عصيانه ، ضرورة ان امكان الترتب ينبثق من هذا الاشتراط سواء اكان 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 بالمهم مع فعلية الامر بالاهم اصلاً ، ولذا لو فرضنا في مورد لم يكن ترك الاهم معصية لعدم كون الامر وجوبياً لم يكن مانع من الالتزام بالترتب فيه .

ومن هنا قلنا بجريان الترتب في الاوامر الاستجابية وعدم اختصاصه بالواوامر الالزامية .

وعلى الجملة فتعلق الامر بالمهم على الاطلاق في مقابل الامر بالاهم قبيح ، لاستلزام ذلك طلب الجمع ، وكذا تعلقه به في حال الاتيان بالاهم قبيح ، لعين المحذور المزبور . واما تعلقه به في حال عدم الاتيان به وترك امتثاله في الخارج فلا قبح فيه ، ولازم ذلك هو كون الشرط لتعلق الامر بالمهم ترك الاهم واقعاً وعدم الاتيان به خارجاً كان تركه معصية أم لم يكن ، كان المكلف محرراً 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 ، بداهة انه أساس امكان الترتب ونقطة دائرة امكانه ، لما عرفت من استحالة تعلق الامر به في غير تلك الحال .

واما ما تكرر في كلمتنا من أن فعلية الامر بالمهم مشروطة بعصيان الامر بالاهم فمن جهة انه عنوان يمكن الاشارة به الى ما هو شرط في الواقع - وهو ترك الاهم - غالباً ، لامن ناحية انه شرط واقعاً وله موضوعية في المقام ، إذن فما افاده شيخنا الاستاذ (قده) هنا لا يرجع بالتحليل العلمي الى معنى صحيح أبداً .

وعلى هذا الأساس لا مانع من الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين ودفع الاشكال المتقدم به . غاية الامر ان الترتب فيهما حيث انه على خلاف القاعدة فيحتاج وقوعه الى دليل والدليل موجود هنا وهو الروايات الصحيحة الواردة فيهما وذلك لا ينافي دفع الاشكال بشكل آخر كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى . وعلى ضوء ما حققناه قد تبين انه لا أصل للركيزة الثانية والثالثة (وهما عصيان الامر بالاهم ، والعلم بعصيانه) ولا دخل لهما في صحة الترتب اصلاً .

نعم الذي تركز عليه صحة الترتب وجوازه هو ترك الاتيان بما تعلق الخطاب المترتب عليه بما هو ترك ، واحراز ذلك الترك في الخارج .

وعلى هذا الأساس لا بد من التفصيل بين الموارد الثلاثة المتقدمة اعني بها الشبهات البدوية والشبهات قبل الفحص والموارد المهمة وموارد العلم الاجمالي بالالتزام بحريان الترتب فيما عدا الاولى ، وعدم جريانه فيها . فهنا دعويان :

الاولى - عدم جريان الترتب في موارد الشبهات البدوية .

الثانية - جريانه في ما عداها .

اما الدعوى الاولى فهي في غاية الصحة والمتانة . والوجه في ذلك واضح وهو ان التكليف الواقعي في الشبهات البدوية على تقدير ثبوته غير صالح لان يكون مزاحماً لحكم من الاحكام ، ومع هذا الحال لا موضوع للبحث عن الترتب . واما الدعوى الثانية فلان التكليف الواقعي في جميع تلك الموارد من جهة وصوله الى المكلف بطريقه أو بعلم اجمالى صالح لان يكون مزاحماً لتكليف آخر مضاد له . وعليه فلا مانع من الالتزام بالترتب فيها باعتبار ان التكليف الواقعي بعد تنجزه لا محالة يقتضى لزوم الاتيان بتلك المشتبهات في موارد الشبهات الوجوبية ووجوب الاجتناب عنها في موارد الشبهات التحريمية وعندئذ لو كان هناك واجب آخر يزاحم لزوم الاتيان بها أو وجوب الاجتناب عنها فلا مانع من الالتزام بوجوبه عند ترك ذلك . وهذا واضح .

واما النقطة الثانية فلا يمكن القول بها . والوجه في ذلك هو ان العقاب ليس على مخالفة الوجوب الطريقى الواصل المصادف للواقع ، ضرورة ان مخالفة الوجوب الطريقى بما هو لا توجب العقاب وفي صورة المصادفة للواقع ليس العقاب على مخالفته ، بل انما هو على مخالفة الواقع ، فانه بعد تنجزه بوجوب الاحتياط أو التعلم فلا محالة توجب مخالفته استحقاق العقاب .

وعلى الجملة فوجوب الاحتياط أو التعلم ليس وجوباً نفسياً على الفرض ، لنستلزم مخالفته العقوبة بل هو وجوب طريقى شأنه احراز الواقع وتنجزه وبعده لا محالة يكون العقاب على مخالفة الواقع بما هو لا على مخالفته ، وضم مخالفته الى مخالفة الواقع بالاضافة الى استحقاق العقاب كالحجر في جنب الانسان ، ضرورة انه لا دخل له في العقاب اصلاً .

نعم ما افاده (قده) من ان العقاب لا يمكن ان يكون على الواقع المجهول بما هو متين ، إلا ان ذلك لا يوجب ان لا يمكن العقاب عليه بعد احرازه وتنجزه من جهة وجوب الاحتياط أو التعلم ايضاً . فافاده (قده) هنا لا يلائم مذهبه

من ان وجوب التعلم والاحتياط طريق لا نفسى .
 واما النقطة الثالثة وهى استحالة أخذ النسيان فى موضوع الحكم فهى فى غاية
 الجودة والاستقامة . وقد تعرضنا لها فى الدورة السابقة فى آخر بحث البراءة
 والاشتغال بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعادة هنا ، ويأتى الكلام فيها فى محلها
 ان شاء الله تعالى .

الوجه الثانى - ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس) واليك نص كلامه :
 قلت : إنما حكم بالصحة لاجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء فى
 نفسها مهمة فى حد ذاتها وان كانت دون مصلحة الجهر والقصر ، وانما لم يؤمر بها
 لاجل انه امر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والاتم . واما الحكم
 باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة ، فانها بلا فائدة ، إذ مع استيفاء تلك
 المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التى كانت فى المأمور بها ، ولذا لو أتى بها
 فى موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر ، ولو علم بعده وقد وسع
 الوقت . فانقذح انه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام ، ولا
 من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات ، وان كان الوقت باقياً .

ان قلت على هذا يكون كل منهما فى موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب
 فعلا ، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام ، وحرمة العبادة موجبة
 لفسادها بلا كلام . قلت ليس سبباً لذلك غايته انه يكون مضاداً له . وقد حققنا فى
 محله ان الضد وعدم متلازمان ليس بينهما توقف اصلا . لا يقال على هذا فلو
 صلى تماماً أو صلى اخفاناً فى موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما فى موضعهما
 لسكانت صلاته صحيحة ، وان عوقب على مخالفة الامر بالقصر أو الجهر ، فانه
 يقال لا بأس بالقول به لو دل دليل على انها تكون مشتملة ولو مع العلم ، لاحتمال
 اختصاص ان يكون كذلك فى صورة الجهل ، ولا بعد اصلا فى اختلاف الحال
 فيها باختلاف حالتى العلم بوجوب شئ والجهل به كما لا يخفى .

أقول : ملخص ما افاده (قده) هو ان الحكم بصحة الصلاة جهرراً في موضع الاخفات وبالعكس وصحة الصلاة تماماً في موضع القصر يبتنى على أساس اشتغالها على المصلحة الملزمة في نفسها ، وبعدم استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الاخرى التي هي اهم من المصلحة الاولى لتضاد المصلحتين وعدم امكان الجمع بينهما في الخارج . ثم ان اشتغالها على تلك المصلحة الملزمة يختص بمجاله الجهل بوجود الواجب الواقعي . واما في صورة العلم به فلا مصلحة لها ابدأ ، ولا بعد في ذلك ، ضرورة ان الاشياء تختلف من حيث وجدانها المصلحة أو عدم وجدانها لها باختلاف الحالات والازمان . وهذا واضح . ويتفرع على ذلك عدم وجوب الاعادة ولو مع بقاء الوقت وتمسك المكلف منها . لعدم مشروعيتها بعد استيفاء المصلحة المزبورة في ضمن الصلاة تماماً والصلاة جهرراً - مثلاً - وقد حققنا في محله ان عدم الضد ليس مقدمة للضد الآخر ليكون فعله منهيماً عنه فيكون فاسداً . واما الحكم باستحقاقه العقوبة مع تمكنه من الاعادة في الوقت فن ناحية تقصيره ، وعدم فائدة الاعادة .

وقد اجبنا عن ذلك في آخر بحث البراءة والاشتغال وملخصه : ان المضادة بين الافعال الخارجية وان كانت معقولة وواقعة في الخارج بالبداية كالمضادة بين القيام والقعود والحركة والسكون وما شاكلهما . واما المضادة بين الملاكات الواقعية القائمة بالافعال الخارجية بما هي مع قطع النظر عن التضاد بين تلك الافعال ففي غاية البعد ، بل تكاد تلحق بالمحال ، ضرورة انه لا يعقل التضاد بين المصلحتين مع امكان الجمع بين الفعلين ، فاذا فرضنا ان في كل من صلاتي الجهر والاخفات مصلحة تامة ، او في كل من صلاتي التمام والقصر مصلحة كذلك ، وكان المكلف متمكناً من الجمع بينهما خارجاً فلا يعقل التضاد بين المصلحتين بحيث لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً واستيفائهما معاً . فما افاده (قده) من التضاد بين المصلحتين وعدم امكان استيفائهما معاً لا نعقل له معنى محصلاً اصلاً .

اضف الى ذلك ان المصلحتين المفروضتين القائمة احدهما بطبيعي الصلاة
والاخرى بخصوص القصر أو الاخفات - مثلا - لا تخلوان من ان تكونا ارتباطيتين
أو تكونا استقلاليتين ولا ثالث لهما .

فعلى الاول لا يمكن الحكم بصحة الصلاة تماماً في موضع القصر والصلاة
جهرأ في موضع الخفت وبالعكس ، افرض ان المصلحتين ارتباطيتان ، ومع عدم
حصول المصلحة الثانية لا يكفي حصول الاولى .

وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب بان يكون القصر - مثلا - أو الجهر أو
الاخفات واجباً في واجب ، وهو طبيعي 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 الصلاة على الاطلاق وعدم
الاتيان بها ابدأ لاتماماً ولا قصرأ ولا جهرأ ولا اخفاتاً ، 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 والاخفات - مثلا - لو صلى
قصرأ أو اخفاتاً وتحقق منه قصد القرية في حال الاتيان به فلا يخلو الامر من ان
يحكم بفساد صلاته هذه ووجوب الاعادة عليه عند انكشاف الحال وارتفاع الجهل
أو يحكم بصحتها وعدم وجوب الاعادة عليه ولا ثالث في البين .

اما على الاول فلا شبهة في ان مقتضاه هو ان الصلاة تماماً أو جهرأ هو
الواجب على المكلف تعييناً في الواقع عند جهل المكلف بالحال ، وعلى هذا فلامعنى
لاستحقاق العقاب على ترك القصر أو الاخفات ، ضرورة ان القصر أو الاخفات

لا يكون واجباً في هذا الحال على الفرض ، ليستحق العقاب على تركه ودعوى الاجماع عليه في هذا الفرض من الغرائب كما لا يخفى . على ان استحقاق العقاب ليس من الاحكام الشرعية ، ليمكن دعوى الاجماع عليه . هذا مع ان كلمات كثير من الاصحاب خالية عن ذلك .

واما على الثاني فلا شبهة في ان الحكم في الواقع حينئذ يكون هو التخيير بين الجهر والاخفات والقصر والتمام ، ولازم ذلك ان يكون الايتان بالقصر أو الاخفات مجزياً كما هو شأن كل واجب تخييري ، وعلى هذا فلا موضوع لاستحقاق العقاب بعد الايتان باحد طرفي التخيير ، وان لم يكن المكلف حال العمل ملتفتاً اليه ، ضرورة ان الالتفات اليه ليس من أحد شرائط صحة الايتان باحد طرفيه . وقد تحصل مما ذكرناه امران :

الاول - انه يمكن دفع الاشكال المزبور عن المسألتين المتقدمتين بوجهين :
احدهما - الالتزام بالترتب في مقام الجمل ، وقد عرفت انه لا مانع منه اصلاً ، غاية الامر ان وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ، وقد دل الدليل على وقوعه فيهما .

ثانيهما - ما ذكرناه لحد الآن من انه لا موجب لاستحقاق العقاب اصلاً كما عرفت .

الثاني - ان نقطة الامتياز بين هذين الجوابين هي ان الجواب الأول ناظر الى انه لا مانع من الجمع بين الامرين المزبورين اعني بهما صحة التمام في موضع القصر والجهر في موضع الخفت أو بالعكس ، واستحقاق العقاب على مخالفة الواقع فانه بناء على القول بصحة الترتب فيهما لا اشكال في الالتزام بالجمع بين هذين الامرين ، بل هو لازم ضروري للقول بالترتب ، كما عرفت الكلام فيه بصورة مفصلة . والجواب الثاني ناظر الى انه مع الحكم بصحة التمام في موضع القصر والجهر في موضع الخفت وبالعكس كما هو صريح صحيحة زرارة لا يمكن الحكم

باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع ، لما عرفت من انه مع قطع النظر عن الترتب فالحكم بالصحة يبتنى على احد التقديرين المتقدمين هما : كون التمام أو الجهر - مثلاً - واجباً تعينياً في ظرف الجهل وكونه أحد فردى الواجب التخييري . وعلى كلا التقديرين لا مجال لاستحقاق العقاب اصلاً . هذا تمام الكلام في الأمر الأول .

الثاني - ان الترتب كما يجرى بين الواجبين المضيقين احدهما اهم من الآخر كما سبق فهل يجرى بين الواجبين احدهما موسع والآخر مضيق أم لا ؟

قد اختار شيخنا الاستاذ (قدس) جريانه فيهما ، ببيان ان الواجب المهم اذا كان موسعاً له افراد كثيرة ، وكان بعض افراده مزاحماً للامم دون بعضها الآخر فبناء على ما ذكرناه من ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك فلا محالة يتقيد المأمور به بالصفة الخاصة وهي الصفة المقدورة فيخرج غير المقدور من الافراد عن اطلاقه . وعليه فلا محالة يتوقف شمول الاطلاق للفرد المزاحم على القول بإمكان الترتب وجوازه ، فان قلنا به يدخل في الاطلاق عند عصيان الأمر بالامم وترك متعلقه ، وإلا فهو خارج عنه مطلقاً .

نعم يمكن الحكم بصحته حينئذ من جهة اشتماله على الملاك واما بناء على ما ذكره المحقق الثاني (قدس) من ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو من ناحية حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، فلا نحتاج في الحكم بصحة الفرد المزاحم الى القول بالترتب والالتزام به ، بل يمكن القول بها ولو قلنا باستحالة الترتب . والوجه في ذلك هو ان الطبيعة المأمور بها بما انها مقدورة للمكلف ولو بالقدرة على بعض افرادها - كما هو المفروض - فلا مانع من تعلق الأمر بها على اطلاقها .

وعليه فيصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة إذ الانطباق قهري والاجزاء عقلي .

اقول : الكلام في ذلك مرة يقع من ناحية ان منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هل هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو اقتضاء نفس التكليف ذلك .

ومرة اخرى يقع من ناحية ان المهم اذا كان موسعاً وكان بعض افراده مزاجاً بالآهم ، أي يمكن اثبات صحته بالترتب ام لا ؟

اما الكلام في الناحية الاولى فقد ذكرنا ان القدرة لم تؤخذ في متعلق التكليف اصلاً ، لا من جهة حكم العقل بقبول تكليف عاجز ، ولا من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك ، وانما هي معتبرة في ظرف الامتثال والاطاعة ضرورة ان العقل لا يحكم باريده من اعتبارها في تلك المرحلة وقد تقدم الكلام في ذلك بصورة مفصلة وقد اوضحنا هناك بطلان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من وجوه فلاحظ

واما الكلام في الناحية الثانية فجرى ان الترتب فيه يتنى على وجهه نظر شيخنا الاستاذ (قده) من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق ، وبما ان تقييد المهم في المقام بخصوص الفرد المزاجم محال فاطلاقه بالاضافة اليه ايضاً محال . وعليه فلا يمكن الحكم بصحته من جهة الاطلاق ، فلا محالة تبني صحته على القول بالترتب مع قطع النظر عن كفاية الملاك غاية الامر ان الترتب هنا هو في اطلاق الواجب المهم بمعنى ان اطلاقه مترتب على ترك الواجب الآهم ، وهذا بخلاف الترتب في غير المقام ، فان هناك أصل الخطاب بالمهم مترتب على ترك امتثال الخطاب بالآهم ، لا اطلاقه . وعلى كل حال فالترتب في المقام مبني على مسلكه (قده) .

ولكن قد ذكرنا غير مرة ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد فاستحالة احدهما في مورد لا يستلزم استحالة الآخر وعليه فلا يتوقف الحكم بصحته على القول بجواز الترتب ، ضرورة انه عندئذ يمكن الاتيان به بداعي امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة .

وعلى الجملة فجرى ان الترتب فيما اذا كان الواجب المهم موسعاً والآهم مضيقاً يرتكز على أحد امرين :

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 .

ولكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين في غير موضع . هذا مضافاً الى ان الدعوى الاولى - 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 اعنى بها ما اذا كان المهم موسعاً والاهم مضيقاً - حاجة عن كبرى مسألة التزاحم لنمكن المكلف فيها على الفرض من الجمع بين التكليفين في مقام الامتثال ، ومعه لا مزاحمة بينهما اصلاً . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان البحث عن امكان ترتيب احد الحكمين على عدم الاتيان بمتعلق الحكم الآخر واستحالة ذلك انما هو في فرض التزاحم بينهما ، وإلا فلم يكن للبحث عنه موضوع اصلاً ، كما هو واضح .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الصورة المزبورة خارجة عن موضوع بحث الترتيب ، فان موضوع بحثه هو ما اذا لم يمكن اثبات صحة المهم الاتناء على القول بالترتيب ، وفي المقام يمكن اثبات صحته بدون الالتزام به ، بل ولو قلنا باستحالته كما عرفت غير مرة .

الثالث - ذكر شيخنا الاستاذ (قدّه) ان المكلف قد يكون عالماً بخطاب الأهم قبل الشروع في امتثال خطاب المهم ، وقد يكون عالماً به بعد الشروع فيه . اما على الفرض الاول فيدور الحكم بصحة الاتيان بالمهم وامتثال 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 الأهم بعد الشروع فيه ، فان كان الواجب المهم مما لا يجرم قطعه فحكمه حكم الفرض الاول بلا كلام . واما ان كان مما يجرم قطعه ، كما اذا دخل في المسجد وشرع في الصلاة ثم علم بتنجسه ، فعندئذ لا يتوقف بقاء الأمر بالمهم - وهو الصلاة في مفروض المثال - على القول بالترتيب فيمكن

الحكم بصحتها من دون الالتزام به اصلاً .

والوجه في ذلك هو ان ازالة النجاسة عن المسجد وان كانت اهم من الصلاة باعتبار انها فورية دون الصلاة ، إلا ان المكلف اذا شرع فيها وحرم عليه قطعها على الفرض لم يكن عندئذ موجب لتقديم الأمر بالازالة على الأمر بالصلاة . وعليه فلا يتحقق عصيان لخطابها ، ليكون الأمر 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 فلا بد من الاقتصار على المقدار المتيقن منه ، والمقدار المتيقن منه غير تلك الصورة ، فلا يشملها ، اذن يبقى الأمر بالاتمام بلا مزاحم . وعلى الجملة فالاجماع بما انه دليل لبي فالتقدر المتيقن منه غير هذا الفرض ، فلا يشمل ذلك .

نعم اذا كان هناك واجب آخر أهم من اتمام الصلاة كحفظ النفس المحترمة أو ما شاكلة توقف الأمر باتمام الصلاة عندئذ على القول بالترتب ايضاً ، ضرورة ان الأمر بالاتمام من جهة مزاحمته بالأهم قد سقط يقيناً ، فثبوته له حينئذ لا محالة يتوقف على عصيان الأمر بالأهم وعدم الاينان بمتعلقه خارجاً .

وغير خفي ان ما افاده (قده) إنما يتم لو كان مدرك حرمة قطع الصلاة هو الروايات الدالة على ان تحليلها هو التسليم ، فان مقتضى اطلاق تلك الروايات هو حرمة قطعها والخروج عنها بغير التسليم مطلقاً ولو كانت مزاحمة مع الازالة ، ولكن قد ذكرنا في بحث الفقه ان شئاً من هذه الروايات لا يدل على حرمة قطع الصلاة ، غاية ما في الباب انها تدل على ان التسليم هو الجزء الاخير ، وان الصلاة تحتّم به كما تفتتح بالتكبيرة ، واما ان قطعها يجوز أو لا يجوز فهي اجنبية عن هذا تماماً .

ومن هنا قلنا 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 مدرکه تلك الروایات أو غيرها ، ومع هذا كيف يمكن ان يكون كاشفاً عن قول الممصوم (ع) .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ثبوت الاجماع فالقدر المتيقن منه هو ما اذا لم تكن الصلاة مزاحمة مع الازالة . واما في ضرورة المزاحمة فلا علم لنا بثبوته ، وذلك لعدم تعرض كثير من الفقهاء لتلك الصورة . وعليه فلا موجب لتقديم وجوب اتمام الصلاة على وجوب الازالة .

وعلى الجملة بما ان الدليل على كل من الطرفين هو الاجماع فهو لا يشمل الصورة المزبورة فاذا لا دليل على وجوب الازالة في تلك الصورة ، ولا على وجوب اتمام ، وحيث لا أهمية في البين فمقتضى القاعدة هو التخيير بين قطع الصلاة والاشتغال بالازالة وبين اتمامها . وتمام الكلام في محله .

الرابع - هل يمكن الحكم بصحة الوضوء أو الغسل من اناء الذهب أو الفضة أو المصنوب ام لم يمكن ؟

اقول : تحقيق الكلام في هذه المسألة يستدعي البحث عنها في جهات :

الاولى - الوضوء أو الغسل من الماء المصنوب .

الثانية - الوضوء أو الغسل من اناء الذهب أو الفضة أو المصنوب .

الثالثة - الوضوء أو الغسل في الدار المصنوبة أو في الفضاء المصنوب .

اما الجهة الاولى فلا شبهة في فساد الوضوء أو الغسل . والوجه 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 ومصداق للغصب فيستحيل أن ينطبق عليه المأمور به ، ولا يدخل ذلك في كبرى مسألة التزاحم ابدأ كما هو ظاهر اما الجهة الثانية فلو قلنا انه يصدق على الوضوء أو الغسل من اناء المصنوب أو الذهب أو الفضة انه نحو تصرف فيه بناء على عدم جواز استعمال الآيتين

- مطلقاً - فلا اشكال في فسادهِ ايضاً ، لما عرفت من ان المحرم يستحيل ان يكون مصداقاً للأمر 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 الأمر به في مثل هذه الموارد غير متحد مع المنهى عنه ، فان الأمر به هو صب الماء على الرأس والبدن أو على الوجه واليدين ، والمنهى عنه هو أخذ الماء من تلك الآواني فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل ، وذلك لعدم سراية الحكم من متعلقه الى مقارناته ولو ازمه الاتفاقية .

وان شئت فقل : ان متعلق النهى هو أخذ الماء منها ، فانه نحو استعمالها وهو محرم على الفرض ، واما صبه على الوجه واليدين - مثلاً - بعد أخذه منها فليس باستعمالها ، ليكون محرماً نعم هو مترتب عليه وقد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب ان حرمة المقدمة لا تمنع عن ايجاب ذبيها اذا لم تكن منحصرة ، واما اذا كانت منحصرة فتقع المزاخمة بينهما ، فاذا المرجع هو قواعد باب التزاحم .

ولسكن المشهور بين الاصحاب 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 كان محرماً شرعاً فالمكلف وقتئذ فاقد للباء ، لما ذكرناه غير مرة من ان الاستفادة من الآية المباركة بقريئة داخلية وخارجية هو ان المراد من وجدان الماء فيها وجوده الخاص ، وهو ما اذا تمكن المسكف من استعماله عقلاً وشرعاً ، وفي المقام وان تمكن من استعماله عقلاً وتكويناً ، ولسكنه لا يتمكن منه شرعاً والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي . فاذا وظيفته هي التيمم .

اما الصورة الثانية فلأن الوضوء أو الغسل مشروع في حقه ، لفرض انه واجد للباء ، غاية الأمر انه قد ارتكب مقدمة محرمة وهي - اخذ الماء من الآواني -

وهذا لا يمنع عن صحة وضوئه أو 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 .

وبيان ذلك يقتضى دراسة نواحى عديدة :

الاولى - صورة انحصار الماء باحد الاواني المزبورة ، مع عدم تمسك المكلف من تفريغ الماء منها في اناه آخر على نحو لا يصدق عليه الاستعمال .

الثانية - ما اذا تمسك المكلف من تفريغه في اناه آخر من دون ان يصدق عليه الاستعمال .

الثالثة - صورة عدم انحصار الماء فيها ، ووجود ماء آخر عنده يمكن 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 .

الثانى - 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 واجداً للباء وجداناً وتمكناً من استعماله عقلاً وشرعاً ، ولا ترى في استعمال هذا الماء في الوضوء أو الغسل أى مانع ، هذا نظير ما اذا توقف التمسك من استعمال الماء على التصرف في ارض مفضوبة ، ولكن المكلف بسوء اختياره تصرف فيها ووصل الى الماء وبعد وصوله اليه لا اشكال في انه واجد للباء ووظيفته عندئذ هي الوضوء أو الغسل ، دون التيمم وان كان قبل التصرف فيها أو قبل الاخذ - هنا - هو فاقد للباء وكانت وظيفته التيمم دون غيره ولكن بعد التصرف فيها أو بعد الاخذ منها انقلب الموضوع وصار الفاقد واجداً

للماء . وهذا لعلمه من الواضحات .

واما الثاني - فلأن بطلان الوضوء أو الغسل على هذا يبتنى على اعتبار القدرة الفعلية على مجموع العمل المركب من اجزاء تدريجية كالصلاة والصوم والوضوء والغسل وما شاكلها من الابتداء وقبل الشروع فيه ، ولم نكتف بالقدرة التدريجية على شكل تدريجية اجزائه بان تتجدد القدرة عند كل جزء منها ، ويكون تجددتها عند الاجزاء اللاحقة شرطاً لوجوب الاجزاء السابقة على نحو الشرط المتأخر . وعلى هذا فلا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بأخذ الماء منها غرفة غرفة ، ضرورة ان المكلف قبل الشروع في التوضؤ أو الاغتسال لم يكن وجداً للماء بمقدار يكفي لوضوئه أو غسله ، فوَقْتَهُ لَوْ عَصَى وَأَخَذَ الْمَاءَ مِنْهَا غُرْفَةً غُرْفَةً وَتَوَضَّأَ أَوْ اغْتَسَلَ بِهِ فَيَكُونُ وَضُوؤُهُ أَوْ غَسْلُهُ بَاطِلاً ، لعدم ثبوت مشروعيته .

وهذه النظرية وان قويتها سابقاً ، وليكنها نظرية خاطئة . بيان ذلك : انه لا مجال لتلك النظرية بناء على ما حققناه من امكان الشرط المتأخر وانه لا مناص من الالتزام به في الواجبات المركبة من الاجزاء الطولية . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد حققنا ضرورة امكان الترتب وانه لا مناص من التصديق به . ومن ناحية ثالثة قد ذكرنا غير مرة ان القدرة التي هي شرط للتكليف إنما هي القدرة في ظرف العمل والامتنال . ومن الواضح ان العقل لا يحكم بازبد 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 بالاغتراف ، فان القدرة تتجدد عند كل جزء من اجزائه بالصيان وبارتكاب المحرم ، حيث ان المكلف بعد ارتكابه واغترافه الماء من الأواني المغصوبة أو الذهب والفضة يقدر على الوضوء - مثلاً - بمقدار غسل الوجه ، وبما انه يعلم بارتكابه المحرم ثانياً وثالثاً الى ان يتم الوضوء أو الغسل يعلم بطرو النسيك عليه من غسل سائر الاعضاء ، فعندئذ لا مانع من الالتزام بثبوت الامر به مترتباً على

عصيانه ، بناء على ما ذكرناه من صحة الترتب وجوازه ، وان وجود القدرة في ظرف الايتان بالاجزاء اللاحقة شرط لوجوب الاجزاء السابقة على نحو الشرط المتأخر .

ومن المعلوم انه لا فرق في ذلك بين ان القدرة تبقى من الابتداء ، أو تحدث في ظرف الايتان بها ، وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار القدرة بازيد من ذلك .
وبتعبير واضح انه لا ينبغي الاشكال في كفاية القدرة بالتدرج على الواجبات المركبة على شكل تدرج اجزائها بان تحدث القدرة على كل جزء منها في ظرفه - مثلاً - اذا فرض أن عند المكلف ماء قليلاً لا يفي إلا بغسل وجهه فقط ، ولكنه يعلم بنزول المطر من جهة اخبار معصوم (ع) - مثلاً - أو قرينة قطعية أخرى فلا اشكال في صحة غسله وجهه بقصد الوضوء لتمكته عندئذ من غسل بقية الاعضاء بعد غسل وجهه ، أو لو كان عنده ثلج يذوب شيئاً فشيئاً ، وليس عنده اناه ليجمعه فيه ففي مثل ذلك يتمكن من الوضوء أو الغسل بأخذ الماء غرفة غرفة وعلى نحو التدرج ، فلا تكون وظيفته التيمم ، لانه واجد للماء وقادر على استعماله في الوضوء أو الغسل عقلاً وشرعاً ، بداهة انه لا يعتبر في صحة الوضوء أو الغسل ان يكون عنده ماء بمقدار يفي به من الابتداء وقبل الشروع فيه ، إذ هو عمل تدريجي لا يعتبر في صحته وتعلق الامر به إلا القدرة عليه ، سواء أكانت موجودة من الاول أو وجدت تدريجاً ، فانه لا دخل لشيء من الخصوصيتين في فعلية التكليف بنظر العقل .

ونظير هذا ما اذا فرض خروج الماء من الارض بمقدار غرفة واحدة دون الزائد ، ولكنه لو أخذ ذلك الماء فيخرج بذلك المقدار ثانياً . وهكذا ، فلا اشكال في وجوب الوضوء عليه أو الغسل .

ومن هذا القبيل ما اذا كان الماء لغير المكلف ولم يرض بالتصرف فيه إلا بالاحذ منه بمقدار غرفة واحدة ، ولكنه يعلم أنه يبدو له ويرضى بعد غسل وجهه

به - مثلاً - بالأخذ منه غرفة ثانية وثالثة . وهكذا الى ان يتم وضوءه 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 ، لسكونه واجداً للباء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً ، ضرورة انه لا نفي بوجودان الماء إلا كونه متمكناً من استعماله من زمان الشروع في الوضوء أو الغسل الى زمان انتهائه ، ولا أثر لوجودان الماء من الابتداء بالاضافة الى الاجزاء التالية وانما الاثر لوجودانه حين الاتيان بها وغسلها كما هو واضح . هذا من جانب .

ومن جانب آخر انك قد عرفت ان الترتب امر ممكن ، بل لا مناص من الالتزام به .

وعلى ضوء هذين الجانبين فالنتيجة هي صحة الوضوء أو الغسل من الأواني المغسوبة أو الذهب والفضة بقانون الترتب ، وان الامر بالوضوء أو الغسل مترتب على عصيان المكلف النهي عن التصرف فيها ، إذ المانع من الامر به إنما هو حرمة التصرف في تلك الأواني ، واما بعد ارتكابه المحرم باغتراه منها يتمكن من الوضوء أو الغسل بمقدار غسل الوجه أو الرأس فحسب ، ولكنه علم بطروء العصيان باغتراه ثانياً وثالثاً الى ان يتمكن من غسل بقية الاعضاء ، وان فرض انه لم يتوضأ أو لم يغتسل به خارجاً ، فحينئذ لا مناص من الالتزام بالامر به مترتباً على عصيانه ، لسكونه واجداً للباء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً ، وقد عرفت انه لا فرق بين الوجدان الفعلي والوجدان التدريجي ، فكلاهما بالاضافة الى وجوب الغسل أو الوضوء على نسبة واحدة ، كما انه لا فرق في الالتزام بالترتب بين ان تطول مدة المعصية وارتكاب المحرم وان تقصر ، وبين ان تكون المعاصي متعددة وان تكون واحدة ، ضرورة ان كل ذلك لا دخل له فيما هو ملاك امكان الترتب واستحالاته ، فان ملاك امكانه كما سبق هو انه لا يلزم - من طلب المهم على تقدير عصيان الامر بالامر وترك متعلقه - طلب الجمع . ومن الواضح جداً انه

لا يفرق في هذا بين العصيان الفعلي والعصيان التدريجي ، كما ان ملاك استحالته هو لزوم طلب الجمع من ذلك ، ولا يفرق فيه بين معصية واحدة فعلية ومعاصي عديدة تدريجية ، كما هو واضح .

ومثل المقام ما اذا وقعت المزامحة بين الصلاة الفريضة في آخر الوقت وصلاة الآيات ، فان الامر بصلاة الآيات حينئذ مترتب على عصيان الفريضة وتركها في مقدار من الزمان الذي يتمكن المكلف من الاتيان بصلاة الآيات ولا يكفي عصيانها في الآن الاول ، لفرض وجوبها في جميع آتات صلاة الآيات ، فالمكلف بمد عصيانها في الآن الاول وان تمكن من جزء منها ، إلا انه لا يتمكن من بقية اجزائها ، ولسكنه حيث علم بانه يعصى الامر بالفريضة في الآن الثاني والثالث . . وهكذا علم بطرو التمكن عليه من الاتيان بها بعد الاتيان بالجزء الاول .

ومثله ايضاً ما اذا وقعت المزامحة بين وجوب الازالة عن المسجد ووجوب الصلاة ، فان الامر بالصلاة عندئذ منوط بعصيان الامر بالازالة في الآتات التي يقدر المكلف فيها على الاتيان بالصلاة تماماً ، ولا يكفي عصيانها آتاً ، ولكن المكلف حيث علم بعد عصيانه في الآن الاول بانه يعصيه في الآن الثاني والثالث . . وهكذا علم بعروض التمكن من الاتيان بها تدريجياً ، وقد عرفت ان القدرة التدريجية كافية في مقام الامتثال ، ولا تعتبر القدرة الفعلية . وعليه فلا مانع من الالتزام بوجوبها من ناحية الترتب ، بل لا مناص من ذلك .

وقد تبين لحد الآن ان تدريجية وجود القدرة مرة من ناحية تدريجية وجود مقتضية وتحققه في الخارج . ومرة اخرى من ناحية تدريجية ارتفاع مانعه . ومرة ثالثة من ناحية تدريجية عصيان الامر بالامر .

ومثال الاول ما مر من انه اذا كان عند المكلف ثلج فيذوب شيئاً فشيئاً ولم يكن عنده اناء ليجمع مائه فيه ثم يتوضأ أو يغتسل 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 . وهكذا . او اذا كان عنده مقدار من الماء لا يفي لوضوئه أو غسله ، ولكنه يعلم بنزول المطر بعد صرفه في غسل الوجه أو الرأس من جهة اخبار المعصوم (ع) به لو من طريق آخر ففي هذه الموارد وما شاكلها جميعاً لا شبهة في وجوب الوضوء أو الغسل ، بناء على كفاية القدرة التدريجية ، كما هو الصحيح . وقد تقدم ان العقل مستقل بكفايتها وان حكم العقل بذلك لم يدع مجالاً لتروم اعتبار القدرة الفعلية في مقام الامتثال ، لتكون نتيجته سقوط وجوب الوضوء أو الغسل في تلك الموارد ، وانتقال الوظيفة الى التيمم .

ومثال الثاني ما اذا كان الماء ملئاً بغيره ولم يرض بالتصرف فيه إلا بالأخذ منه بمقدار غرفة لا يفي إلا لغسل الوجه فحسب ، ولكنه يعلم بأنه يرضى بعد غسل وجهه بالأخذ منه ثانياً وثالثاً . وهكذا كما عرفت . أو اذا كان هناك مانع آخر لا يتمكن معه من الوضوء أو الغسل إلا تدريجياً ، ففي كل ذلك لا مناص من الالتزام بوجوب الوضوء أو الغسل . كما تقدم بصورة واضحة .

ومثال الثالث ما اذا كان الماء في الأواني المغطوبة أو الذهب والفضة ، ولم يتمكن المكلف من تفريقه في اثناء آخر ، كما هو مفروض الكلام - هنا - أو ما ذكرناه من الامثلة المتقدمة ، فوقنشد لو عصى المكلف وارتكب المحرم بالاغتراف من تلك الأواني ، فلا محالة يتمكن من الوضوء بمقدار غسل الوجه أو من الغسل بمقدار غسل الرأس - مثلاً - ولكنه لما علم بأنه يمضى ويفترق منها ثانياً وثالثاً ، وهكذا علم بأنه قادر على الوضوء أو الغسل بالتدريج . وعليه فلا مناص من الحكم بوجوده بناء على الاساسين المتقدمين هما : كفاية القدرة التدريجية في مقام الامتثال ، والالتزام بإمكان الترتب 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)

مبنى على ما أسسه من ابتناء جريان الترتب على كون العمل واجداً للهلاك حين الامر به ، وبما ان الوضوء أو الغسل في ما نحن فيه غير واجد له ، فان وجدانه يتوقف على كون المكلف واجداً للماء من الاول ، والمفروض عدمه - هنا - إذ كونه واجداً له موقوف على جواز تصرفه في الأواني ، وبما انه محرم وممنوع شرعاً ، والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي فلم يكن واجداً للماء وتممكناً من استعماله عقلاً وشرعاً .

ولكن قد عرفت فساد ما افاده (قده) وان جريان الترتب في مورد لا يتوقف على ذلك . وقد أوضحناه بصورة مفصلة فلا نعيد . هذا من ناحية الملاك . واما من ناحية عدم كون المكلف واجداً للماء فايضاً يظهر فساد ما ذكرناه الآن من انه لا فرق بين كون المكلف واجداً للماء بالفعل وكونه واجداً له بالتدرج ، فالترتب كما يجرى في الاول كذلك يجرى في الثاني من دون فرق بينهما من هذه الجهة ابدأ كما عرفت بشكل واضح .

فالنسبة قد اصبحت ان النقطة الرئيسة لصحة الوضوء أو الغسل في امثال المقام هي كفاية القدرة على العمل في مقام الامتثال بالتدرج ، وعدم اعتبارها من الابتداء . وعلى ضوء هذه النقطة لا مناص من الالتزام بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب .

واما الكلام في الناحية الثانية (وهي صورة تمسك المكلف من تفريغ الماء في ظرف آخر) فلا شبهة في صحة الوضوء أو الغسل حينئذ ، وذلك لانه واجد للماء وتمسك من استعماله عقلاً وشرعاً . وعليه فالامر بالطهارة المائية في حقه فعلي ، ضرورة انه مع تمسكه من التفريغ بدون ان يصدق عليه الاستعمال بوجه قادر عليها ، وعندئذ تتعين وظيفته بمقتضى الآية المباركة وغيرها من روايات الباب في الوضوء أو الغسل ، ولا يشرع في حقه التيمم .

ثم انه لو عصى وأخذ الماء من الأواني بالاغتراف فهل يمكن الحكم بصحة

وضوئه أو غسله مع قطع النظر عن القول بالترتب وكفاية القدرة التدريجية أم لا؟ وجهان والصحيح هو الاول ، وذلك لانه قادر عليه فعلا ، والمفروض ان مشروعيته لا تتوقف على القول بالترتب ، غاية الامر انه بسوء اختياره قد ارتكب مقدمة محرمة . ومن الواضح ان ارتكابها لا يضر بصحته ابداً .

فالنتيجة هي صحة الوضوء أو الغسل في هذه الصورة مطلقاً قلنا بالترتب ام لم نقل ، قلنا بفساد الوضوء أو الغسل في الصورة الاولى ام لم نقل .

واما الكلام في الناحية الثالثة (وهي صورة عدم انحصار الماء في الأواني المزبورة) فايضاً لا شبهة في صحة الوضوء أو الغسل بالاغتراف سواء فيه القول بالترتب وعدمه ، 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 بسوء اختياره قد ارتكب فعلاً محرماً . وقد عرفت انه لا يضر بصحة وضوئه أو غسله ، بعد ما كان الماء الموجود في يده مباحاً على الفرض .

فقد تحصل مما ذكرناه ان الوضوء أو الغسل صحيح في جميع تلك النواحي والصور .

وقد تبين مما قدمناه لحد الآن امران :

الاول - ان الوضوء أو الغسل من الأواني اذا كان ارتماسياً فلا اشكال في فساد ، وذلك لانه بنفسه تصرف فيها ، وهو محرم على الفرض . ومن الواضح جداً ان المحرم لا يقع مصداقاً للواجب ، ولا يفرق في ذلك بين صورتى انحصار الماء فيها وعدمه ، وصورة التمكن من التفريغ في إناء آخر وعدم التمكن منه ، فان التوضؤ أو الاغتسال اذا كان في نفسه محرماً فلا يمكن التقرب به ولا يقع مصداقاً للواجب . وهذا ظاهر .

الثاني - انه قد ظهر فساد ما افاده السيد العلامة الطباطبائي (قده) في العروة

في بحث الأواني واليك نص كلامه : « لا يجوز استعمال الظروف المنصوبة مطلقاً والوضوء والغسل منها مع العلم باطل مع الانحصار ، بل مطلقاً ، وقال : في مسألة اخرى (١٣) ما لفظه هذا اذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل في إحدى الآيتين ، فان امكن تفريغه في ظرف آخر وجب وإلا سقط وجوب الوضوء أو الغسل ووجب التيمم ، وان توجس أو اغتسل منهما بطل . . سواء أخذ الماء منهما بيد أو صب على محل الوضوء بهما أو ارتمس فيهما ، وان كان له ماء آخر أو امكن التفريغ في ظرف آخر ، ومع ذلك توجس أو اغتسل منهما ، فالأقوى أيضاً البطلان . »

فالنسبة انه (قد) قد حكم ببطلان الوضوء والغسل في جميع تلك الصور والنواحي من دون فرق بين صورتي الانحصار وعدمه وامكان التفريغ في اثناء آخر وعدم امكانه .

اقول ما افاده (قد) في المقام لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، وذلك لما عرفت من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل في صورة انحصار الماء في تلك الأواني مع عدم التمكن من التفريغ في اثناء آخر فضلاً عن صورة عدم الانحصار أو التمكن من التفريغ . وعلى ذلك فمن المحتمل قوياً ان يكون نظر السيد (قد) في هذا الى ان المأمور به في هذه الموارد متحد مع المنهى عنه بمعنى ان الوضوء أو الغسل من الأواني ولو بالاغتراف بنفسه تصرف فيها فيكون منهاً عنه . وعليه فلا يمكن ان يقع مصداقاً للمأمور به ، ولاجل ذلك حكم بالبطلان مطلقاً .

ولكن بما ذكرناه ظهر فساده . والوجه فيه ان الوضوء أو الغسل بعد اخذ الماء منها بالاغتراف ليس تصرفاً فيها بشئ ، ضرورة ان ما هو التصرف في الآنية إنما هو تناول الماء منها واخذها ، واما التصرفات الواقعة بعده فلا يصدق على شئ منها عرفاً انه تصرف فيها لوضوح ان صبه على الارض أو استعماله في الطهارة الخبثية أو سقيه للحيوان أو اعطائه لشخص آخر أو غير ذلك جميعاً تصرفات خارجية ، فليس شئ منها تصرفاً في الآنية ، ليكون مشمولاً للروايات الناهية عن

استعمالها ، ومن المعلوم ان التوضؤ أو الاغتسال به أيضاً من هذه التصرفات فلا تشمله الروايات .

وعلى الجملة فالذى هو استعمال للآنية إنما هو تناول الماء منها واخذه ، واما التصرف في الماء بعد اخذه واستعماله بنحو من انحاء الاستعمال سواء أكان في الوضوء أو الغسل أو كان في غيره فلا شبهة في انه ليس باستعمال للآنية قطعاً ، بداهة انه استعمال للماء حقيقة وليس باستعمالها بوجه . وهذا واضح جداً .

ومن هنا ذهب كثير من الفقهاء الى صحة الوضوء أو الغسل في صورة علم انحصار الماء فيها - كما عرفت - ومن المعلوم انه اذا كان بنفسه تصرفاً فيها ومصدافاً للمحرم لم يكن وجه للقول بالصحة أبداً ، بناء على حرمة التصرف فيها مطلقاً كما هو مختارهم ، لاستحالة كون المحرم مصدافاً للأمر به .

فالتيجة ان ما افاده السيد (قده) في المقام لا يرجع الى اساس صحيح .

بقي الكلام في امر وهو ان ما ذكرناه حول أوانى الذهب والفضة يبتنى على وجهة نظر المشهور من حرمة استعمال الآنيتين مطلقاً من دون اختصاصها بالاكل والشرب وعليه فخالها حال الأوانى المغسوبة .

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 ارتماسياً .

وقد ذكرنا في بحث الفقه ان القول بذلك لا يخلو عن وجه .

والوجه في ذلك ملخصاً ان جميع ما استدلوا به على حرمة غير الاكل والشرب من الاستعمالات يرجع الى وجوه ثلاثة : وكلها قابل للمناقشة .

الاول - الاجماع كما ادعاه غير واحد منهم . ويرده مضافاً الى انه لم يثبت في نفسه لاقتصار جماعة على خصوص الاكل والشرب وعدم تعرضهم لغيرهما انه اجماع منقول لم يقم دليل على اعتباره كما ذكرناه في محله . على انه محتمل المدرك

لو لم يكن معلوماً . وعليه فلا اثر له .

الثاني - رواية موسى بن بكر عن ابي الحسن (ع) آية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون بتقريب ان المتاع ما ينتفع به ، فالرواية تدل على حرمة الانتفاع من الآيتين وانه خاص لغير الموقنين ، ومقتضى اطلاقها حرمة جميع استعمالها حيث ان استعمال الشيء انتفاع به .

وغير خفي ان الرواية ضعيفة سنداً ودلالة . اما سنداً فلانها ضعيفة بسهل ابن زياد وموسى بن بكر على طريق الكافي . وموسى بن بكر على طريق آخر رواها عنه البرقي . واما دلالة فع امكان المناقشة في اصل دلالتها على الحرمة باعتبار ان مجرد اختصاص الانتفاع بهما لغير الموقنين لا يدل على حرمة الانتفاع لهم ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضى ان الانتفاع من كل متاع بحسب ما يناسبه فالانتفاع بالكتاب انما هو بمطالعة ، والانتفاع بالفرش انما هو بفرشه ، وباللباس بلبسه . وهكذا . ومن الواضح جداً ان الانتفاع بالآيتين ظاهر في استعمالهما في الاكل والشرب فلا يشمل غيرهما ، لسكون الأواني معدة لذلك ، اذن فالرواية ظاهرة في حرمة الاكل والشرب منها فلا تشمل سائر الانتفاعات والاستعمالات .

الثالث - ما ورد من النهي عن أواني الذهب والفضة وهي روايات كثيرة : منها - صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) انه نهى عن آية الذهب والفضة . ومنها - صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن آية الذهب والفضة فكرههما .

ومنها - صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) انه كره آية الذهب والفضة والآية المفضضة . بتقريب انه لا معنى لتعلق النهي والكره بالاعيان وللذوات نعم الكراهة بمعنى الصفة النفسانية المعبر عنها بالكرهة التكوينية الحقيقية وان امكن تعلقها بالذوات بما هي بان يكون الشيء مبخوضاً بذاته ، كما انه قد يكون محبوباً

كذلك ، إلا ان الكراهة بالمعنى الشرعى لا معنى لتعلقها بها ابدأ . ومن المعلوم انه لم يرد من الكراهة في هاتين الصحيحتين الكراهة التكوينية ، ضرورة ان الظاهر منهما هو ان الامام (ع) في مقام بيان الحكم الشرعى ، لا في مقام اظهار كراهته الشخصية . وهذا واضح . وعليه فلا بد من تقدير فعل من الافعال فيها ، ليكون هو المتعلق للنهى والكراهة ، وبما انه لا قرينة على التخصيص ببعض منها دون بعضها الآخر فلا محالة يكون المقدر هو مطلق الانتفاعات والاستعمالات .

ولكن قد ظهر الجواب عنه بما تقدم من ان المقدر في كل مورد بحسب ما يناسب ذلك المورد . ومن هنا ذكروا ان المقدر في مثل النهى عن الامهات هو النكاح ، فانه المناسب للمقام والاثر الظاهر من النساء ، كما ان المقدر في مثل النهى عن الميتة والدم وما شاكلهما هو الاكل . وهكذا .

وفيما نحن فيه بما ان الاثر الظاهر من الاناء هو استعماله في الاكل والشرب فلا محالة ينصرف النهى عنه الى النهى عن الاكل والشرب فلا يشمل غيرهما . وعلى الجملة فالنهى في امثال هذه الموارد بمناسبة الحكم والموضوع منصرف الى النهى عن الاثر الظاهر من الشئ ، فلا يعم مطلق اثره .

ونتيجة ذلك هي ان المقدر في تلك الصحاح بمقتضى الفهم العرفى هو خصوص الاكل والشرب دون مطلق الاستعمال والانتفاع ، فاذن لا دليل على حرمة استعمال الآنيتين في غير الاكل والشرب ، وعليه فلا مانع من الوضوء أو الغسل بهما مطلقاً ولو كان ارتماسياً ، كما انه لا مانع من غيره . وتام الكلام في ذلك في بحث الفقه .

وقد تحصل مما ذكرناه امران : الاول - الوضوء أو الغسل الترتيبي من الاواني المنصوبة أو الذهب والفضة صحيح مطلقاً ، سواء أكان الماء منحصراً فيها أم لم يكن ، وسواء أتمكن المكلف من التفريغ في اناء آخر أم لم يتمكن . وسواء أخذ الماء منها دفعة واحدة أم بالتدرج . الثانى - ان الوضوء أو الغسل

الارتماسى باطل على جميع هذه التقادير والفروض .
 واما الجهة الثالثة فيقع الكلام فيها في مقامين : الاول - في الوضوء أو الغسل
 في الارض المغصوبة . الثاني - في الفضاء المغصوب .

اما المقام الاول فالكلام فيه يقع في موردين : الاول - ما اذا فرض
 انحصار الماء في مكان مغصوب بحيث ان المكلف لا يتمكن من الوضوء أو الغسل
 إلا في ذلك المكان . الثاني - ما اذا فرض عدم انحصار 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 يتحد فيه المأمور به مع المنهى عنه
 خارجاً ، حيث ان المأمور به هو الغسلتان والمسحتان - مثلاً - والمنهى عنه هو
 السكون في الدار ، وهو من مقولة الاين فيستحيل ان ينطبق على المأمور به نعم هما
 امران متلازمان في الخارج . وقد ذكرنا غير مرة 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
 تمكن تكويناً . وقد ذكرنا غير مرة ان مشروعية الوضوء أو الغسل منوطة
 بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً ، ولا يكفي مجرد التمكن منه عقلاً اذا كان
 ممنوعاً من قبل الشرع ، وفي المقام بما ان الوضوء أو الغسل يتوقف على ارتكاب
 محرم وهو التصرف في مال الغير فلا يتمكن المكلف منه ، اذن فوظيفته التيمم ،
 لكونه فاقداً للماء ولكنه لو عصي ودخل في الدار المغصوبة فتوضأ أو اغتسل به
 فلا اشكال في صحته بناء على ما حققناه من امكان الترتب .

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 ، لتمكّنه منها غاية الامر ان المكلف بسوء اختياره قد ارتكب المحرم بدخوله في المكان المزبور وتوضأ أو اغتسل فيه ومن الواضح ان ارتكاب محرم مقدمة للوضوء أو الغسل أو في اثناؤه اذا لم يكن متحداً معه لا يوجب . فساده هذا كله فيما اذا لم يكن الفضاء منصوباً بل كان مباحاً أو مملوكاً للمتوضئ .

واما المقام الثاني (وهو الوضوء أو الغسل في الفضاء المنصوب) فالظاهر بطلان الوضوء فحسب ، دون الغسل اما الوضوء فمن جهة المسح حيث يعتبر فيه امرار اليد وهو نحو تصرف في ملك الغير فيكون محرماً . ومن الواضح جداً ان المحرم لا يقع مصداقاً للواجب ، ولا يفرق في ذلك بين صورتي انحصار الماء وعدمه ، كما هو ظاهر . نعم لو أوقع المسح في غير الفضاء المنصوب لصح وضوؤه على الاقوى وان كان الاحوط تركه .

ومن هنا استشكلنا في صحة التيمم في الفضاء المنصوب من جهة ان المعتبر فيه امرار اليد وهو نحو تصرف فيه . ولا يفرق في هذا بين وجود المندوحة وعدمها . واما الغسل فحيث انه لا يعتبر فيه امرار اليد فلا يكون تصرفاً فيه ، وان كان الاحوط تركه ايضاً .

ونلخص نتائج الابحاث المقدمة في عدة نقاط :

١ - قد سبق انه يمكن تصحيح الجهر في موضع الخفت وبالعكس والاتمام في موضع القصر بالالتزام بالترتب في مقام الجعل ، ولا يرد عليه شيء مما أورده شيخنا الاستاذ (قدس) .

٢ - قد تقدم ان التضاد الدائمي بين متعلق الحكمين وان كان يوجب دخولها في باب التعارض دون باب النزاحم ، كما هو واضح ، إلا انه لا يمنع من الالتزام بالترتب بينهما في مقام الجعل بان يكون جملة احدهما مرتباً على عدم الاثبات بمتعلق الآخر ، غاية الامر ان وقوع الترتب 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 والتمام في فرض وجود الصلاة ، ليكونا من الضدين الذين لا ثالث لهما ،
بل المأمور به هو القراءة الجهرية والاخفائية في المسألة الاولى ، والصلاة قصرأ
وتامأ في المسألة الثانية . وعليه فيكونان من الضدين لهما ثالث ، على ان القصر والتمام
لا يكونان من الضدين لا ثالث لهما حتى في فرض وجود الصلاة .

٤- انه لا يلزم لسكون الشرط لفعلية الخطاب المترتب عسيان الخطاب
المترتب عليه ، بل قد عرفت ان الشرط في الحقيقة والواقع هو ترك امتثاله وعدم
الاتيان بمتعلقه ، فانه نقطة انطلاق إمكان الترتيب لا غيره . وعلى هذا الاساس
فلا يلزم المحذور المتقدم .

٥- قد ظهر ان الترتيب كما يجرى في المقام يجرى في موارد العلم الاجمالي ،
والشبهات قبل الفحص ، والموارد المهمة بناء على وجوب الاحتياط فيها . نعم
لا يجرى في خصوص موارد الشبهات البدوية التي تجرى اصالة البراءة فيها .

٦- ان جريان الترتيب في مورد يرتكز على ركائز ثلاث : ١- وصول
الخطاب المترتب عليه الى المكلف صغرى وكبرى . ٢- عدم الاتيان بمتعلقه في الخارج
٣- احراز ذلك .

٧- ان مخالفة الخطاب الطريق بما هو لا توجب العقاب ، والعقاب في
صورة مصادفته للواقع انما هو على مخالفة الواقع لاعلى مخالفته .

٨- قد ذكرنا وجهاً 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 التمام عند
الجهل بوجوب القصر في المسألة الثانية ، واما هو احد فردى الواجب التخييري .
وعلى كلا التقديرين لا معنى للعقاب .

٩- انا لا نمقل التضاد بين الملاكين مع عدم المضادة بين الفعلين .

- ١٠ - ان الترتب لا يجرى بين الواجبين احدهما موسع والآخر مضيق ، فان البحث عن الترتب امكاناً وامتناً يتفرع على تحقق التزام بين الحكيم ، فاذا فرض انه لا مزاحمة بينهما وتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال فلا موضوع له وما نحن فيه كذلك ، فان المكلف متمكن من الجمع بينهما من دون اية منافاة .
- ١١ - ذكر شيخنا الاستاذ (قدّه) ان المكلف اذا التفت الى تنجس المسجد - مثلاً - اثناء الصلاة فلا يتوقف الحكم بصحتها على القول بالترتب ، وهذا بخلاف ما اذا علم بتنجسه قبل الشروع بها ، او كان الواجب بما لا يحرم قطعه ، ووجهه هو ان دليل وجوب الارالة 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 أو الغسل من الأواني المفصولة أو أواني الذهب والفضة فيما اذا أخذ الماء منها دفعة واحدة بمقدار يكفي له ، لان المكلف بعد الأخذ واجد للماء وتمكن من استعماله عقلاً وشرعاً .
- ١٣ - ان المأمور به - هنا - غير متحد مع المنهى عنه فان المأمور به هو الغسلتان والمسحتان - مثلاً - والمنهى عنه هو أخذ الماء من الأنية .
- ١٤ - قد تقدم انه لا دليل على اعتبار القدرة الفعلية في ابتداء العمل وعند الشروع في الامتثال ، بل تكفي القدرة على نحو التدريج ، ولا يحكم العقل بازيد من ذلك ، ولا يفرق في هذا بين ان تكون تدريجية القدرة من ناحية تدريجية مقتضيتها ، أو من ناحية تدريجية ارتفاع مانعها ، أو من ناحية تدريجية ارتكاب معصية المولى .
- ١٥ - صحة الوضوء أو الغسل الترتبي من الأواني مطلقاً وعلى جميع الصور المتقدمة من صورة انحصار الماء وعدمه ، وصورة امكان التفريغ في اناء آخر وعدم امكانه بناء على ما حققناه من صحة الترتب .

١٦ - ان ما ذكرناه من النزاع مبين على ما هو المشهور من حرمة استعمال الأيتين مطلقاً . واما بناء على عدم حرمة استعمالهما في غير الاكل والشرب كما لا يخلو عن وجه فلا موضوع لهذا النزاع اصلاً .

١٧ - ان صحة الوضوء أو الغسل في الدار المغصوبة مبنية على ما هو الصحيح من عدم اتحاد المأمور به مع المنهى عنه خارجاً ، وعدم سراية الحكم من متعلقه الى ملازماته الاتفاقية ، اذن لا مانع من الالتزام بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب ، ولا فرق في ذلك بين صورتي انحصار الماء وعدمه كما هو واضح .

١٨ - فساد الوضوء في الفضاء الغصبي على الاقوى من جهة حرمة المسح بلا فرق بين صورتي الانحصار وعدمه .

بيانه التزامهم والتعارض ونقطة امتياز

احدهما عن الآخر

هنا جهات من البحث :

الاولى - بيان حقيقة التزامهم وواقعه الموضوعي .

الثانية - بيان حقيقة التعارض وأساسه .

الثالثة - بيان النقطة الرئيسية للفرق بين البابين .

الرابعة - بيان مرجحات باب التعارض من جانب ، وما تقتضيه القاعدة فيه

من جانب آخر .

الخامسة - بيان مرجحات باب التزامهم ، وما تقتضيه القاعدة عند فئدائها .

واما الجهة الاولى فالتزامهم على نوعين :

الاول - التزامهم بين الملاكات الواقعية بان تكون - مثلاً - في فعل جملة

مصلحة تقتضى ايجابه ، ووجهة مفسدة تقتضى تحريمه ، أو كانت فيه جهة تقتضى استحبابه ووجهة اخرى تقتضى كراهته . وهكذا ، ففي هذه الموارد وما شاكلها لا محالة تقع المزاخمة 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 النزاحم بيد المولى حيث ان عليه ان يلاحظ الجهات الواقعية والملاكات النفس الامرية الكامنة في الافعال الاختيارية للعباد ، ويقدم ما هو الاقوى والاهم من تلك الملاكات على غيره التي لم تكن بهذه المرتبة من القوة والاهمية ، ويجعل الحكم على طبق الاهم دون غيره . ومن الضروري ان هذا ليس من وظيفة العبد بشئ ، فان وظيفة العبودية وامثال الاحكام التي جعلت من قبل المولى ووصلت اليه والخروج عن عهدة 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 يتفق ذلك في الموالى العرفية فجعل الوجوب - مثلاً - بزعم ان في الفعل مصلحة ، مع انه لا مصلحة فيه ، أو علم ان فيه مفسدة - لم يكن له بمقتضى وظيفة العبودية مخالفة ذلك التكليف المجعول وترك امثاله معتزراً بان لا مقتضى للوجوب أو ان فيه مقتضى الحرمة ، فان كل ذلك لا يسمع منه ويستحق العقاب على مخالفته ، كما ان من وظيفة الرعايا الالتزام بالقوانين المجعولة في الحكومات ، فلو ان احداً خالف قانوناً من تلك القوانين اعتذاراً بان لا مصلحة في جملة أو ان فيه مفسدة فلا يسمع هذا الاعتذار منه ويعاقب على مخالفة ذلك .

فالنتيجة هي : ان وظيفة المولى جعل الاحكام على طبق جهات المصالح والمفاسد الواقعيين ، وترجيح بعض تلك الجهات على بعضها الآخر في مقام المزاخمة ، غاية الامر انه اذا كان المولى مولى حقيقياً يجعل الحكم على وفق ما هو الاقوى من تلك الجهات في الواقع ونفس الامر ، واذا كان عرفياً يجعل الحكم على طبق ما هو الاقوى بنظره ، لعدم احاطته بجهات الواقع تماماً ، ووظيفة العبد الانقياد

والاطاعة وامتثال الاحكام سواء أعلم بوجود مصلحة في متعلقاتها ام لم يعلم ، ضرورة ان كل ذلك لا يكون عذراً له في ترك الامتثال ، بل يعد هذا منه تدخلا في وظيفة المولى وهو قبيح .

على انه ليس للمعبد طريق الى احراز جهات المصالح والمفاسد في متعلقات الاحكام الشرعية مع قطع النظر عن ثبوتها ، ليراعى ما هو الاقوى منها . نعم قد يستكشف من أهمية الحكم اهمية ملاكه فيرجح على غيره ، ولكن هذا اجنبى عما نحن فيه وهو وقوع المزاخمة بين الملاكات والجهات الواقعية ، فاذن ليست لتلك الكبرى صفرى في الاحكام الشرعية اصلا .
وقد تحصل من ذلك امران :

الاول - ان هذا النوع من التزاحم ليس في مقابل التعارض ، فان ما هو في مقابلة التزاحم في الاحكام الفعلية بعضها ببعض ، دون التزاحم في الملاكات ، ولذا لا ترتب على البحث عنه اية ثمرة .

الثانى - ان وقوع التزاحم بين الملاكات يرتكز على وجهة نظر مذهب العدلية من تبعية الاحكام لجهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها ، أو في نفسها . واما على وجهة مذهب الاشعرى المنكر للقول بالتبعية مطلقاً فلا موضوع له .

النوع الثانى - تزاحم الاحكام بعضها مع بعض في مقام الامتثال والفعلية ، ومنشأه عدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً ، ويكون امتثال كل واحد منهما متوقفاً على مخالفة الآخر ، فانه اذا صرف قدرته على امتثاله يعجز عن امتثال الآخر ، فيكون الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - مثلاً اذا فرضنا ان انقاذ الغريق أو نحوه متوقف على التصرف فى مال الغير ، أو كان هناك غريقان ، ولكن المكلف لا يقدر على انقاذ كليهما معاً فعندئذ لو اختار امتثال احدهما يعجز عن امتثال الثانى فينتفى بانتفاء موضوعه .

وبعبارة واضحة قد تعرضنا في غير موضع أن لكل حكم مرتبتين ولا ثالث لهما .

الاولى - مرتبة الجعل والانشاء وهي جملة لموضوعه على نحو القضية الحقيقية من دون تعرضه لحال موضوعه وجوداً وعدمياً . ومن هنا قلنا ان كل قضية حقيقية ترجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له . ومن الواضح جداً ان التالي لا يكون ناظراً الى حال الشرط وجوداً ولا عدمياً ، بل هو ثابت على تقدير تحققه في الخارج ، وكذا الحكم لا يكون ناظراً الى حال موضوعه اصلاً ، بل هو ثابت على فرض تحققه ، وهذا معنى كون الموضوع مأخوذاً في القضية الحقيقية على نحو فرض وجوده .

الثانية - مرتبة فعلية الحكم وهي تتحقق بفعلية موضوعه في الخارج ووجوده ضرورة ان فعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه وتحققه . ومن هنا قلنا ان نسبة الحكم الى موضوعه نسبة المعلول الى علته ، فكما ان فعلية المعلول تدور مدار فعلية علته ، فكذلك فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه .

فالنتيجة على ضوء هذا البيان ان في موارد التزاحم لا تنافي بين الحكمين بحسب مرتبة الجعل اصلاً ، بداهة انه لا تنافي بين جعل وجوب انقاذ الغريق للقادر على نحو القضية الحقيقية وحرمة التصرف في مال الغير كذلك ، كيف فان التنافي بين الدليل الدال على وجوب الانقاذ والدليل الدال على حرمة التصرف في مال الغير من الواضحات الاولى ، وكذا لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة للقادر ووجوب الازالة له . وهكذا ، فالتنافي في مورد التزاحم إنما هو في مرتبة فعلية الأحكام وزمن امتثالها ، ضرورة أن فعلية كل من حكمين متزاحمين تأتي عن فعلية الآخر ، لاستحالة فعلية كليهما معاً .

ومره ان القدوة الواحدة لا تنفي إلا باعمالها في احدهما ، فلا تكفي للجمع بينهما في مقام الاثبات والامتنان . وعليه فلا محالة كان اختيار كل واحد منهما في

هذا المقام يوجب مجزه عن الآخر فيكون الحكم الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - من دون تصرف في دليله اصلاً .

والوجه في ذلك ما ذكرناه غير مرة من ان الخطابات الشرعية تستحيل ان تتعرض لحال موضوعاتها نفيًا وإثباتًا ، وإنما هي متعرضة لبيان الأحكام على تقدير ثبوت موضوعاتها في الخارج . ومن هنا قلنا ان الخطابات الشرعية من قبيل القضايا الحقيقية ، ومفادها مفاد تلك القضايا ، مثلا الادلة الدالة على ثبوت الأحكام للحائض أو النفساء أو المستطيع أو ما شاكل ذلك لا يتكفل شيء منها لبيان حالها وجوداً أو عدماً وإنما هي متكفلة لبيان الأحكام لها على تقدير تحققها في الخارج ، ولذا ذكرنا ان كل دليل اذا كان ناظراً الى موضوع دليل آخر نفيًا أو اثباتاً حقيقة أو حكماً لا يكون أى تناف بينه وبين ذلك الدليل ، وذلك كما في موارد الورد والحكومة ، ضرورة ان مفاده ثبوت الحكم على تقدير تحقق موضوعه خارجاً .

ومن الواضح ان نفي الحكم بانتفاء موضوعه لا يكون من رفع اليد عن دليله الدال عليه ، فانه إنما يكون في مورد التعارض حيث ان فيه نفي الحكم عن الموضوع الثابت ، كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى . ومقامنا من قبيل الاول ، فان التكليف حيث انه مشروط بالقدرة يستحيل ان يكون ناظراً الى حالها وجوداً أو عدماً ، بل هو ناظر الى حال متعلقه ومقتض لو جوده ان كان التكليف وجوبياً والبعده عنه ان كان تحريمياً ، وعليه فكون المسكف قادراً في الخارج أو غير قادر اجنبي عن مفاد الدليل الدال عليه ، فلا يكون انتفاؤه بانتفاء القدرة من رفع اليد عن دليله ومنافياً له ، ضرورة ان ما لا اقتضاء له بالاضافة الى وجود القدرة وعدمها لا يكون منافياً لما هو مقتض لعدمها ، كما هو واضح .

نعم لو كان هناك دليل دل على انتفائه مع ثبوت موضوعه لكان منافياً له وموجباً لرفع اليد عما دل عليه ، إذ هذا مقتض لثبوته ، وذاك مقتض لعدمه فلا يمكن ان يجتمعا في موضوع واحد ، ولكنها عندئذ صارا من المتعارضين

فلا يكونان من المتزاحمين ، ومحل كلامنا فعلا في الثاني لا في الاول .
وصفة القول في ذلك هي : انا قد ذكرنا غير مرة انه لا مضادة ولا منافاة بين
الاحكام بانفسها ، لانها امور اعتبارية فلا شأن لها ما عدا اعتبار من يده الاعتبار
ولا واقع موضوعي لها غير ذلك . ومن المعلوم انه لا تعقل المضادة والمنافاة بين
الامور الاعتبارية بمضها ببعض ذاتا وحقيقة . ومن هنا قلنا ان التنافي والتضاد بين
الاحكام اما ان يكون من ناحية مبدأها ، واما ان يكون من ناحية منتهاها ولا
ثالث لها .

اما التنافي من ناحية المبدأ فينتهي على وجهة نظر مذهب العدلية من تبعية
الاحكام للبصالح والمفاسد في متعلقاتها أو في نفسها ، وحيث ان المصلحة والمفسدة
متضادتان فلا يمكن اجتماعهما في شئ واحد .

واما التنافي من ناحية المنتهى فلعدم تمسك المكلف من امتثال الوجوب
والحرمة معاً - مثلاً - في شئ واحد ، وكذا عدم تمسكه من امتثال وجوبين أو
تحريمين متعلقين بالضدين الذين لا ثالث لهما . وهكذا ، ولا يفرق في هذه
الناحية بين مذهب العدلية وغيره .

وعلى هذا الاساس فاذا كان بين حكيم تناف من ناحية المبدأ أو المنتهى
بالذات كالوجوب والحرمة لشئ واحد ، أو بالعرض كما اذا علم اجمالا بكذب احدهما
فلا محالة يقع التعارض بين دليليهما .

واما اذا لم يكن بينهما تناف لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى كوجوب
صلاة الفريضة ووجوب ازالة النجاسة عن المسجد - مثلاً - فلا مانع من جعل
كليهما معاً أصلاً ، بداهة انه لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة للقادر وجعل وجوب
ازالة النجاسة عن المسجد ، غاية الامر انه قد يتفق لبعض افراد المكلفين انه لا
يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال . 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 بالاضافة الى كلا الحكيمين متممة على الفرض امتنعت
فعلية كليهما معاً .

ومن البديهي ان هذا المقدار من التنافي لا يمنع من جعلها على نحو القضية
الحقيقية ، لو صرح انه لو كان مانعاً فانما يكون من جهة انه يوجب كون جعلها
لغواً ومن الواضح انه لا يوجب ذلك باعتبار انه تنافى اتفاقاً في مادة شخص ما ،
والموجب له إنما هو التنافي الدائمي وبالاضافة الى جميع المكلفين ، كما هو الحال في الضدين
الذين ليس لهما ثالث ، حيث لا يمكن للشارع ايجابها معاً ، فانه لغو محض ، وصدوره
من الحكيم محال ، بل الحال كذلك في مطلق الضدين ولو كان بينهما ثالث كالقيام
والقعود والسواد والبياض وما شاكلها ، فانه لا يمكن للشارع ايجاب كليهما معاً في
زمان واحد ، وذلك لعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال ابدأ
من جهة ان التنافي بينهما أبدي ، لا اتفاقاً . وعليه فإيجابها لغو محض فلا يصدر
من الحكيم .

ومن هنا قد ذكرنا سابقاً ان التضاد بين الفعلين اذا كان دائماً كان دليل
وجوب احدهما معارضاً لدليل وجوب الآخر لا محالة ، فالملك الرئيس للدخول
في باب التزام هو ان يكون التضاد بينهما اتفاقياً بمعنى انه كان في مورد دون آخر ،
وبالاضافة الى مكلف دون مكلف آخر . وقد مر ان مثل هذا التنافي والتضاد
لا يكون مانعاً عن الجمل ابدأ . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان المنشأ الاساسي لهذا التنافي والتضاد انما هو عدم قدرة
المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال والاطاعة اتفاقاً بعد ما كان قادراً على
اتيان كل واحد من الفعلين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر ، ولكنه لم يقدر
على الجمع بينهما في الخارج صدفة ، لا من ناحية المضادة بينهما دائماً ، بل من ناحية ان
القدرة الواحدة لا تنفي لامتثال كليهما معاً . وعليه فلا محالة كان اعمالها في امتثال
هذا موجبا لانتفاء فعلية ذلك بانتفاء موضوعه . وهو القدرة . لا انه يوجب انتفاءه .

مع بقاء موضوعه كما هو الحال في موارد المعارضة بين الدليلين ، وقد ذكرنا غير مرة ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه ، فلا هذا يقتضى وجود القدرة ولا ذاك ، لتقع المصادمة بين اقتضائهما ايجاد القدرة ، بل كل واحد منهما بالاضافة الى ايجادها وتحقيقها في الخارج لا اقتضاء . وعليه فيما ان المكلف قادر على امتثال كل واحد منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر فلا محالة يقتضى كل منهما اعمال القدرة في امتثاله ، وحيث ان المكلف لا يقدر على امتثال كليهما معاً فتقع المزاخمة بين اقتضاء هذا لامثاله واقتضاء ذلك .

وقد تحصل بما ذكرناه ان المنشأ الاساسى لوقوع النزاحم بين تكليفين نقطتان: الاولى - جعل الشارع كلا التكليفين معاً وفي عرض واحد ، ولازم ذلك هو اقتضاء كل منهما لامثاله في عرض اقتضاء الآخر له .

الثانية - عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال ، فاذا تحققت هاتان النقطتان تحققت المزاخمة بينهما لا محالة ، واما اذا انتفت احدهما ، كما اذا لم يجعل الشارع إلا احدهما دون الآخر ، أو كان المكلف قادراً على امتثال كليهما معاً فلا مزاخمة اصلاً .

وعلى أساس هذا البيان قد ظهر امور :

الاول - ان المزاخمة بين التكليفين إنما تكون بالاضافة الى من لم يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتثال واما مع القدرة عليه فلا مزاخمة بينهما ابداً بل كلا التكليفين يكون فعلياً من دون اية منافاة بينهما .

الثاني - ان النزاحم بين الحكمين إنما هو في مرتبة متأخرة عن مرتبة جعلها وهي مرتبة الامتثال وحكم العقل بلزومه . ومن هنا قلنا ان في باب النزاحم لا تنافي في مقام الجعل اصلاً .

الثالث - ان ارتفاع احد الحكمين في باب النزاحم وعدم فعليته مستند الى ارتفاع موضوعه وعدم فعليته ، لا الى شئ آخر مع بقاء موضوعه ، ليقع التنافي بينه وبين ذاك الشئ ، ولاجل ذلك يجرى النزاحم بين الحكمين المستفادين من آيتين

أو سنتين قطعتين ، وكذلك الحكم المستفاد من رواية والحكم المستفاد من آية من الكتاب أو سنة قطعية ، بل لا مناص من تقديم الرواية على الكتاب أو السنة القطعية في مقام المزاومة اذا كانت واجدة لاحدى مرجحات بابها .

لحد الآن قد تبين ان النقطة الرئيسة التي ينبثق منها التزاحم بين الحكمين بعد الفراغ من جعلها إنما هي عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال والفعلية ، واما مع التمكن فلا مزاومة اصلا .

ولكن لشيخنا الاستاذ - قده - في المقام كلام ، وهو ان التزاحم قد ينشأ من عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكمين في مقام الامتثال كما هو الغالب . وقد ينشأ من جهة اخرى غير ذلك .

اما الاول فقد قسمه - قده - على خمسة أقسام :

الاول - ما اذا كان عدم القدرة اتفاقياً كما هو الحال في التزاحم بين وجوب انقاذ غريق وانقاذ غريق آخر فيما اذا لم يقدر المكلف على انقاذ كليهما معاً .

الثاني - ما اذا كان التزاحم من جهة وقوع التضاد بين الواجبين اتفاقاً ، لما عرفت من ان التضاد بينهما اذا كان دائماً فيقع التعارض بين دليليهما فتكون المصادمة عندئذ في مقام الجعل لا في مقام الامتثال والفعلية .

الثالث - موارد اجتماع الامر والنهي فيما اذا كانت هناك ماهيتان اتحدتا في الخارج بنحو من الاتحاد كالصلاة والنصب - مثلاً - بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الطبيعة الى مشخصاتها فوقتئذ تقع المزاومة بينهما ، وهذا بخلاف ما اذا كانت هناك ماهية واحدة . كما كرام العالم الفاسق المنطبق عليه اكرام العالم المحكوم بالوجوب ، واکرام 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 احدهما 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 انقاذ الفریق - مثلاً -
أو نحوه على التصرف في مال الغير ، هذا فيما اذا لم يكن التوقف دائماً ، وإلا
فيدخل في باب التعارض ، كما هو واضح .

الخامس - موارد التلازم الاتفاقي فيما اذا كان أحد المتلازمين محكوماً
بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، ومثال ذلك استقبال القبلة واستدبار الجدى
لمن سكن في العراق وما شاكله من البلاد ، فانه لا تلازم بينهما بالذات ، فالتلازم
انما يتفق بينهما لخصوص اهل العراق أو ما سامته من النقاط . واما اذا كان
التلازم دائماً فيدخل في باب التعارض .

وأما الثاني (وهو ما اذا كان التزام ناشئاً من شيء آخر لا من عدم قدرة
المكلف) فقد مثل بما اذا كان المكلف مالكا من الابل بمقدار النصاب الخامس
(وهو خمس وعشرون ابلا) الذي يجب فيه خمس شياه ، ثم بعد مضي ستة أشهر
ملك ناقة أخرى فتحقق النصاب السادس الذي يجب فيه بنت مخاض ، وعلى هذا
فقتضى ادلة وجوب الزكاة هو وجوب خمس شياه بعد انقضاء سنة النصاب الخامس
ووجوب بنت مخاض بعد تمامية حول النصاب السادس ، والمكلف قادر على دفع
كليهما معاً ، ولم تنشأ المزاومة من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام
الامثال ، بل هي ناشئة من ناحية قيام الدليل من الخارج على ان المال الواحد
لا يزكى في السنة الواحدة مرتين .

والمناقشة فيما افاده (قده) - هنا - مجال . اما ما ذكره من ان التزام الناشئ
من ناحية عدم قدرة المكلف فينقسم الى خمسة اقسام فيرد عليه :

أولاً - انه لا اثر لهذا التقسيم اصلاً ، ولا ترتب عليه أية ثمرة فيكون
فظير تقسيم ان التزام قد يكون بين وجوبين ، وقد يكون بين تحريمين ، وقد
يكون بين وجوب وتحريم . وهكذا ، فلو كان مثل هذه الاعتبارات موجبة للقسمه
لازدادت الاقسام بكثير كما لا يخفى .

وثانياً - ان اصل تقسيمه الى تلك الاقسام لا يخلو عن اشكال . والوجه في ذلك هو ان القسم الثاني (وهو ما اذا كان النزاح ناشئاً عن التضاد بين الواجبين اتفاقاً) داخل في القسم الاول (وهو ما اذا كان النزاح فيه ناشئاً عن عدم القدرة اتفاقاً) ضرورة ان المضادة بين فعلين من باب الاتفاق لا يمكن تحققها إلا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الاتيان والامثال . وعليه فلا معنى لجمعه قسماً ثانياً من النزاح في قبال القسم الاول ، بل هو بعينه .

واما ما ذكره - قده - من ان المضادة بين الفعلين اذا كانت دائمة فتقع المعارضة بين دليلي حكميهما ففي غاية الصحة والمتانة في الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون وما شاكلهما ، ضرورة انه لا يعقل تعلق الامر بهما حتى على نحو الترتب ، كما تقدم . واما في الضدين الذين لهما ثالث كالقيام والعود والسواد والبياض ونحوهما فالامر ليس كما أفاده . وذلك لان المعارضة في الحقيقة ليست بين نفس دليليهما، كما هو الحال في الضدين الذين لا ثالث لهما، وإنما هي بين اطلاق كل منهما وثبوت الآخر . وعليه فلا موجب إلا لرفع اليد عن اطلاق كل منهما بتقييده عند الاتيان بمتعلق الآخر ، لوضوح انه لا معارضة بين أصل ثبوت الخطاب بهذا في الجملة وثبوت الخطاب بذلك كذلك ، وإنما تكون المعارضة بين اطلاق هذا ووجود الآخر وبالعكس ، وهي لا توجب إلا رفع اليد عن اطلاق كل منهما لا عن اصله ، فيكون اطلاق كل واحد منهما مترتباً على عدم الاتيان بالآخر .

وتنتيجة ذلك هو الالتزام بالترتب من الجانبين او الالتزام بالوجوب التخيري إلا فيما اذا علم بكذب احدهما وعدم صدوره في الواقع ، فعندئذ تقع المعارضة بينهما، فيرجع الى قواعد باب التعارض .

واما موارد اجتماع الامر والنهي فان قلنا بالامتناع اما لدعوى سراية النهي من متعلقه الى متعلق الامر ، واما لدعوى ان التركيب بينهما اتحادى فهي من صفريات مسألة التعارض دون النزاح . وعليه فلا معنى للقول بالترتب فيها

اصلا ، وان قلنا بالجرز وتعدد المجمع ، فان كانت هناك مندوحة وتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال فلا تزاحم بينهما اصلا ، كما تقدم ، وان لم تكن هناك مندوحة فتقع المزاخمة بينهما لا محالة .

ولكن عندئذ يدخل هذا القسم في القسم الخامس ، ولا يكون قسما آخر في قبالة ، بل هو من احد مصاديقه ، وسيأتي بيان كل واحد من هذه الاقسام بصورة مفصلة ان شاء الله تعالى ، والغرض من التعرض هنا الاشارة الى عدم صحة هذا التقسيم ، وان منشأ التزاحم في جميع تلك الاقسام نقطة واحدة وهي عدم قدرة المكلف على الجمع بين متعلقى الحكيم في ظرف الامتثال والاطاعة ، كما اعترف - قده - بذلك . ومن الواضح انه لا يفرق في هذا بين ان يكون التزاحم بين واجبين متضادين من باب الاتفاق أو بين واجب وحرام سواء أكانا متلازمين أو كان احدهما متوقفا على الآخر ، فان الجميع بالاضافة الى تلك النقطة على نسبة واحدة .

واما ما ذكره - قده - من ان التزاحم قد لا ينشأ من جهة عدم قدرة المكلف بل من جهة اخرى كالمثال المتقدم فهو غريب منه - قده - وذلك لان 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 يزكى في السنة الواحدة مرتين يوجب العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين اعنى بهما ما دل على وجوب خمس شياء على من ملك النصاب الخامس ومضى عليه الحول ، وما دل على وجوب بنت محاض على من ملك النصاب السادس ومضى عليه الحول ، وان كان لا تنافي بينهما بالذات ومع قطع النظر عما دل على ان المال الواحد لا يزكى 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 الخارجى بعدم وجوب ستة صلوات في يوم واحد أوجب التنافي بينهما ، اذن فلا بد من الرجوع الى قواعد باب المعارضة ، ولا مساس لامثال هذا المثال بباب المزاخمة

أبداً ، ولذا لو لم يكن ذلك الدليل الخارجي لقلنا بوجود كليهما معا من دون أية منافاة ومزاحمة في البين .

واسكن العجب من شيخنا الاسناذ - قده - كيف غفل عن ذلك وادخل المقام في باب المزاحمة .

ونتيجة ما ذكرناه لحد الآن هي ان التزام بين تكليفين في مقام الامتثال لا يعقل الا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في ذلك المقام . وعليه فالتراحم منحصر في قسم واحد ولا ثاني له .

الى هنا قد تم بصورة واضحة بيان كل من التزامات في الملاكات ببعضها ببعض ، والتزام في الاحكام . وعلى ضوء ذلك البيان قد ظهر انه لا اشتراك بينهما اصلا لنتحتاج الى بيان نقطة امتياز احدهما عن الآخر .

واما الجهة الثانية (وهي بيان حقيقة التعارض واساسه الموضوعي) فقد ذكرنا ان التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين في مقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض .

والاول - كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودل دليل آخر على عدم وجوبه أو على حرمة ، أو دل دليل على طهارة شيء ودل دليل آخر على نجاسته . وهكذا وامثلة ذلك في الروايات والنصوص الواردة في ابواب الفقه بشق انواعها كثيرة جداً ، بل هي خارجة عن حدود الاحصاء عادة .

والثاني - كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودل دليل آخر على وجوب شيء آخر أو على حرمة من دون تناف ومضادة بينهما أبداً في مقام الجعل والتشريع لا يمكن ثبوت كليهما معاً في ذلك المقام . ولكن علينا من الخارج بكذب احدهما وعدم مطابقته للواقع من جهة قيام الاجماع أو الضرورة أو نحوها على ذلك ، وهذا العلم الخارجي أوجب التنافي والتعارض بينهما في مقام الاثبات ، وعدم امكان الجمع بين ثبوت مدلوليهما في مقام الثبوت والواقع ، ومثال هذا ما لو دل دليل على

وجوب الجمعة في يوم الجمعة تعييناً ودل دليل آخر على وجوب الظهر فيها كذلك ، فانه لا تنافي ولا تضاد بين مدلولي هذين الدليلين اصلاً بالذات والحقيقة ، لمكان وجوب كلتا الصلاتين معاً في يوم الجمعة ، ولا يلزم منه اى محذور من التضاد أو التناقض ، ولكن بما انا علمنا بعدم وجوب ستة صلوات في يوم واحد يقع التعارض بين الدليلين في مقام الاثبات ، فيدل كل واحد منهما بالدلالة الاتزامية على نفي مدلول الآخر .

ومن هذا القبيل التنافي بين ما دل على ان الواجب على من سافر اربعة فراسخ غير فاصد للرجوع في يومه هو الصلاة تماماً ، وما دل على ان الواجب عليه الصلاة قصرأ ، حيث لا تنافي بين مدلوليهما بالذات والحقيقة ، ولا مانع من الجمع بينهما في نفسه ، والتنافي بينهما إنما نشأ من العلم الخارجى بكذب احدهما في الواقع وعدم ثبوته فيه من جهة عدم وجوب ستة صلوات في يوم واحد ، ولاجل ذلك يدل كل من الدليلين بالدلالة الاتزامية على نفي مدلول الدليل الآخر .

وقد تحصل من ذلك ان القطعة الرئيسية التي هي مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين بشتى اشكاله اى سواء أكان بالذات والحقيقة أو كان بالعرض والمجاز وسواء أكان على وجه التباين أو العموم من وجه هي ان ثبوت مدلول كل منهما في مقام الجمل يقتضى رفع اليد عن مدلول الآخر وموجب لانتفائه في ذلك المقام مع بقاء موضوعه بحاله ، لا بانتفائه ، ومن هنا يرجع جميع اقسام التعارض الى التناقض حقيقة وواقعاً بمعنى ان ثبوت مدلول كل واحد منهما يستلزم عدم ثبوت مدلول الآخر اما بالمطابقة ، واما بالالتزام .

وعلى الجملة فلاك التعارض والتنافي بين الدليلين هو ما ذكرناه غير مرة من ان كل دليل متكفل لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه في الخارج بنحو القضية الحقيقية . هذا من جانب . ومن جانب آخر انك قد عرفت في غير موضع ان نسبة الحكم الى الموضوع في عالم التشريع كنسبة المعلول الى العلة التامة في

عالم التكوين ، فكما يستحيل انفكاك المعلول عن علته التامة ، فكذلك يستحيل انفكاك الحكم عن موضوعه .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي انه اذا كان هناك دليل آخر يدل على نفي هذا الحكم عن موضوعه الثابت بحاله لا بانتفائه ، فلا محالة 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 للتقدير . ومن الواضح جداً ان الجمع بينهما غير ممكن لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم في شئ واحد ، والنفي والاثبات في موضوع فارد .

وصفوة القول : ان التنافي بين الحكمين في مقام الجمل والواقع بالذات أو بالعرض يوجب التنافي والتعارض بين دليليهما في مقام الاثبات والدلالة ولاجل ذلك كان كل منهما في هذا المقام يكذب الآخر فلا يمكن تصديق كليهما معاً والاخذ بهما ، فلا محالة يوجب الاخذ باحدهما رفع اليد عن الآخر وبالعكس - مثلاً - الاخذ بالدليل الدال على وجوب القصر - مثلاً - في المسألة المزبورة ، أو على وجوب الجمعة في يوم الجمعة لا محالة موجب لرفع اليد عن الدليل الدال على وجوب التمام ، أو على وجوب الظهر ، والاخذ بالدليل الدال على جواز الجمع بين فاطميتين كما هو المشهور يوجب لا محالة رفع اليد عن الدليل الدال على عدم جواز الجمع بينهما . وهكذا .

ومن ذلك يظهر ان التعارض بين الدليلين لا يتوقف على تحقق موضوعهما في الخارج بل ثبوت كل منهما بنحو القضية الحقيقية يستلزم عدم ثبوت الآخر كذلك وكذبه في الواقع ومقام الجمل سواء أتحقق موضوعهما في الخارج ام لم يتحقق ، فان ملاك التعارض وأساسه الموضوعي كما عرفت هو عدم امكان جعل كلا الحكمين معاً وثبوته في مرحلة الجمل والتشريع اما ذاتاً أو من ناحية العلم الخارجي ، بل قد يحتمل عدم ثبوت كليهما معاً كما لا يخفى ، وكيف كان فعلى هذا الاساس ثبوت كل منهما على نحو القضية الحقيقية يستلزم لا محالة عدم ثبوت الآخر كذلك .

وقد تحصل مما ذكرناه ان منشأ التعارض احد امرين ولا ثالث لهما :
 الاول - المناقضة أو المضادة بين نفس مدلولي الدليلين ، وهذا هو الكثير 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 النزاحم عن كبرى باب
 التعارض) فقد اتضح حالها من بيان حقيقة النزاحم والتعارض . وملخصه : ان
 النقطة الاساسية فى كل من البابين تخالف ما هو النقطة الاساسية فى الآخر .
 اما فى باب النزاحم فهى عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكيم المتزاحمين
 فى مقام الامتثال بلا اية منافاة ومضادة بينهما فى مقام الجمل اصلا ، فالتنافى بينهما
 إنما هو فى مرحلة الفعلية والامتثال ، فان المكلف ان صرف قدرته فى امتثال هذا
 عجز عن امتثال ذلك ، وان عكس فبالعكس .

ويتفرع على تلك النقطة امران :

الاول - اختصاص النزاحم بينهما بالاضافة الى من كان عاجزاً عن امتثالهما
 معاً ، واما من كان قادراً على امتثالهما فلا مزاحمة بينهما بالاضافة اليه ابدأ ، فالمزاحمة
 فى مادة العاجز دون مادة القادر . وهذا واضح .

الثانى - ان انتفاء الحكم فى باب المزاحمة انما هو بانتفاء موضوعه - وهو
 القدرة - لا انتفاؤه مع بقاء موضوعه بحاله .

واما فى باب التعارض فهى التنافى والتعاند بين الحكيم فى مقام الجمل
 والثبوت ، وعدم امكان جعل كليهما معاً ، اما بالذات والحقيقة ، واما من ناحية
 العلم الاجمالى بعدم جعل احدهما فى الواقع .
 ونتيجة تلك النقطة امران :

الاول - عدم اختصاص التعارض بمكلف دون آخر وبزمان دون زمان ،

بداهة ان استحالة اجتماع التقيضين أو الضدين لا تختص بشخص دون آخر ، وبزمان دون زمان آخر ، وبمالة دون حالة اخرى ، والمفروض ان جعل كلا الحكمين معاً مستلزم للتناقض أو التضاد وهو محال .

الثاني - ان انتفاء الحكم في باب التعارض ليس بانتفاء موضوعه ، وإنما هو بانتفاء نفسه مع ثبوت موضوعه بحاله .

فتحصل مما ذكرناه ان المناط في كل من البابين اجنبي عما هو المناط في الباب الآخر فلا جامع بين البابين ابدأ .

وعلى هذا الاساس فالقول بان الاصل عند الشك هل هو التعارض أو التزام 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 التزامم والتعارض لا يبتنى على وجهة نظر مذهب دون آخر ، بل تعم جميع المذاهب والآراء سواء فيها القول بتبعية الاحكام للصلح والمفاسد في متعلقاتها أو في انفسها ، والقول بعدم التبعية مطلقاً ، كما هو مذهب الاشعري . والوجه في ذلك ما عرفت من ان مسألة التزامم ترتكز على ركيزة واحدة وهي عدم تمكن المكلف من الجمع بين التكليفين المتوجهين اليه في ظرف الامتثال . ومن الواضح انه لا يفرق فيه بين ان يكون لهما ملاك في مورد المزاوجة ام لا ؟ ضرورة انه لا دخل لمسألة تبعية الاحكام للملاك بمسألتنا هذه ولا صلة لاحدهما بالآخرى ابدأ . ومسألة التعارض ايضاً ترتكز على ركيزة وهي تنافي الحكمين في مقام الجمل والواقع . ومن الواضح انها اجنبية عن كون احدهما ذا ملاك في مورد المعارضة أو لم يكن ، بداهة انه لا دخل لوجود الملاك في احدهما لوقوع التعارض بينهما . وهذا واضح جداً .

فما أفاده المحقق صاحب الكفاية - قده - من ابتناء مسألة التزامم على ان يكون المقتضى لكلا الحكمين موجوداً في مورد المزاوجة ، ومسألة التعارض على

ان يكون المقتضى لاحدهما موجوداً في مورد المعارضة لا يرجع الى اصل صحيح وسيأتى تفصيله بشكل واضح في مسألة اجتماع الامر والنهي ان شاء الله تعالى .

وأما الجهة الرابعة فيقع الكلام فيها في موردين :

الاول - فيما تقتضيه القاعدة في المتعارضين .

الثاني - في مرجحاتها .

أما المورد الاول - فقد ذكرنا في بحث التعادل والترجيح ان مقتضى القاعدة سقوط المتعارضين عن الحجية وفرضها كأن لم يكونا . والوجه في ذلك هو ان دليل الاعتبار لا يشمل كليهما معاً لاستحالة التعبد بالمتناقضين أو الضدين ، 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 ترجيح بلا مرجح ، واحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً ، فاذن يسهطان معاً فيرجع الى العموم أو الاطلاق ان كان ، والا فالى اصل عملي . وتام الكلام في ذلك بصورة مشروحة في بحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى .

وأما المورد الثاني - فقد ذكرنا في بحث التعادل والترجيح ان مرجحات باب التعارض تنحصر بموافقة الكتاب او السنة ، وبمخالفة العامة ، وليس غيرهما بمرجع هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ان الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما من آيتين متعارضتين او ظاهرين متعارضين او اجماعين متعارضين ، بل لا يعم فيما اذا كان أحد المتعارضين خبيراً والآخر اجماعاً مثلاً .

فالنتيجة ان ههنا دعاوى ثلاث :

الاولى - انحصار المرجح بخصوص موافقة الكتاب او السنة ، ومخالفة العامة .

الثانية - ان غيرهما من صفات الراوى ونحوها ليس بمرجع .

الثالثة - ان الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما .

أما الدعوى الاولى فلانها قد وردت في صحيحة قطب الراوندى عن الصادق (ع)

وإذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه ، فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة ، فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه ، وقد ذكرنا هناك ان موافقة الكتاب والسنة ، ومخالفة العامة من المرجحات ، وليستا في مقام تمييز الحججة عن اللاحجة . كما تخيل المحقق صاحب الكفاية (قده) بدعوى ان ماورد من الروايات من ان الخبر المخالف للكتاب زخرف وباطل أو لم نقله او اضربوه على الجدار ونحو ذلك من التعميرات دال على انه ليس بحجة ، وكذا الحال في الخبر الموافق للقوم ، فان الوثوق والاطمئنان بصدور الخبر المخالف للقوم يوجب الاطمئنان بان الخبر الموافق لهم اما غير صادر أو صدر تقية .

ولسكن قد ذكرنا هناك ان المراد بالمخالفة في تلك الروايات ما كان على نحو التباين أو العموم من وجه ، فمثل هذا المخالف لم يمكن صدوره عن الأئمة عليهم السلام واما المخالف على نحو العموم المطلق فلا اشكال في صدوره عنهم عليهم السلام ، كيف وقد خصص به في كثير من الموارد عموماً الكتاب والسنة . ومن الواضح جداً ان المراد من المخالفة في روايات الترجيح ليس المخالفة على النحو الاول ، بل المراد منها المخالفة على النحو الثاني ، والا لم يكن بيانها مناسباً لمقام الترجيح ، اذ المفروض انه (ع) كان في مقام بيان المرجح لاحد الخبرين المتعارضين على الآخر لا في مقام تمييز الحججة عن اللاحجة .

وما يؤيد ذلك انه لو كان المراد من المخالفة في تلك الطائفة هو المخالفة على النحو الاول لم يكن الخبر المشهور المخالف للكتاب أو السنة حجة في نفسه ، ومعه كيف يحكم (ع) بتقديمه على الخبر الشاذ الموافق للكتاب أو السنة كما هو مقتضى اطلاق المقبولة . ومن ذلك يعلم ان هذه الطائفة ليست في مقام تمييز الحججة عن اللاحجة ، والا لم يكن معنى لتقديم الخبر المشهور المخالف على الشاذ الموافق ، بل هي في مقام بيان المرجح لاحد المتعارضين على الآخر .

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 يكرن الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي دون المخالف ، وهذا واضح .

وأما الدعوى الثانية فلأن الترجيح بغيرهما لم يرد في دليل معتبر ، وعلى تقدير وروده في دليل معتبر ليس من جملة المرجحات - هنا - بيان ذلك : أما الشهرة لم تذكر فيما عدا المرفوعة والمقبولة أما المرفوعة فهي ضعيفة سنداً ، بل غير موجودة في الكتب المعتبرة ، ولذا ناقش في سندها صاحب الحدائق - قده - الذي ادعى القطع بصدور الروايات الموجودة في الكتب الأربعة ، وغيرها من الكتب المعتبرة . وأما المقبولة فهي وإن كان أصحابها يتلقونها بالقبول ، إلا أنها أيضاً ضعيفة سنداً بهر ابن حنظلة حيث لم تثبت وثاقته ، ومع النقص عن سندها فالمذكور فيها هو الأخذ بالجمع عليه . ومن المعلوم أن المراد منه هو الخبر الذي اجتمع أصحابه على روايته عن المعصومين عليهم السلام ، وصدوره منهم . وعلى هذا فالمراد منه هو الخبر القطعي الصدور ، فاذن تقديمه على الشاذ ليس من باب الترجيح ، كما هو ظاهر .

ومن هنا يظهر حال صفات الروى كالأعدلية والافقية والاثنية ونحوها أيضاً ، فإن الترجيح بها لم يذكر في غير المقبولة والمرفوعة من الأخبار العلاجية . أما المرفوعة فقد عرفت حالها . وأما المقبولة فعن النقص عن سندها لم يجعل الترجيح بالصفات من مرجحات الروايتين ، وإنما جعلت الترجيح بها من مرجحات الحكيم حيث قال (ع) الحكم ما حكم به أعد لها وافقهما وصدقهما الخ .

وأما الدعوى الثالثة فلأن موضوع الترجيح في الأخبار العلاجية خصوص الخبرين المتعارضين ، فالتعدى منهما إلى غيرهما يحتاج إلى دليل ، وحيث لا دليل عليه فلا بد من الاقتصار عليهما ، فإن الدليل الخارجي مفقود على الفرض ، وروايات الترجيح لا إطلاق فيها ولا عموم ، فاذن لا يمكن رفع اليد عن مقتضى الأصل

الاولى في غيرهما . وياتى الكلام في جميع ذلك في بحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى بصورة مفصلة ، والغرض من التعرض هنا بهذا المقدار الاشارة الى ان مسألة التعارض كما تمتاز عن مسألة التزامها كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها .

واما الجهة الخامسة فيقع الكلام فيها في نقطتين :

الاولى - ما هو مقتضى القاعدة في مسألة التزامها .

الثانية - ما هو مرجحاتها .

أما النقطة الاولى ، فمقتضى القاعدة فيها التخيير مع قطع النظر عن مرجحات تلك المسألة . والوجه فيه واضح وهو ان المانع عن الاتيان بالمزاحمين انما هو عدم قدرة المكلف على امتثالها معاً ، واما من ناحية اخرى فلا مانع أصلاً . وعليه فيما ان المكلف قادر على ايتان احدهما عند ترك الاخر يتعين عليه بحكم العقل ، ضرورة انه لم يعتبر في الامتثال ماعدا قدرة المكلف عليه في ظرفه ، وحيث انه قادر على امتثال احدهما فلا يكون معذوراً في تركه .

أوفقل ان فعلية كلا التكليفين في باب المزاحمة مستحيلة ، وفعلية أحدهما بفعلية موضوعه وهو قدرة المكلف على امتثاله ضرورية ، فاذن يجب بحكم العقل امتثال هذا التكليف الفعلي ، فاذا فرض عدم الترجيح لاحدهما على الاخر يحكم العقل بالتخيير بينهما ، وانه مخير في اعمال قدرته في امتثال هذا وامتثال ذلك .

أما النقطة الثانية ، فقد ذكرنا لها مرجحات :

المرجح الاول -

ما ذكره شيخنا الاستاذ - قدس - وهو كون احد الواجبين بما لا بدله والاخر بما له بدل ، فيقدم الاول على الثاني في مقام المزاحمة ، وهذا يتحقق في احد موضعين : احدهما ما اذا كان لاحد الواجبين بدل في عرضه دون الاخر ، كما اذا كان احدهما واجباً تخييرياً ، والاخر واجباً تمييزياً ، ففي مثل ذلك اذا وقعت المزاحمة بين الواجب التمييزي وبعض افراد الواجب التخييري ، قدم الواجب التمييزي على

التخيري . والوجه في ذلك واضح وهو ان وجوب الواجب التخيري لا يقتضى لزوم الاتيان بخصوص الفرد المزاحم ، وانما يقتضى لزوم الاتيان بالجامع بينه وبين غيره ، والمفروض ان وجوب الواجب التعميني يقتضى الاتيان بخصوص ذلك الفرد المزاحم . ومن المعلوم ان مالا اقتضاء فيه لا يمكن ان يزاحم مافيه الاقتضاء . فالنتيجة ان في مقام المزاحمة بين التكتليفين يقدم ما ليس له البدل على ماله البدل .

ثانيهما ما اذا كان لاحد الواجبين بدل في طوله دون الواجب الآخر . وقد مثل لذلك بما اذا وقع التزاحم بين الامر بالوضوء أو الغسل والامر بتطهير البدن للصلاة ، وحيث ان للوضوء أو الغسل بدلا وهو التيمم فلا يمكن مزاحمة أمره مع امر تطهير البدن فيقدم الامر بالطهارة الخبيثة على الامر بالطهارة الحديثة ، وان كان الثاني أهم من الاول . وذلك لما عرفت من ان مالا اقتضاء فيه لا يمكن ان يزاحم مافيه الاقتضاء .

وذكر قده فرعا آخر أيضاً 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 ضيقاً بحيث لو توضع أو اغتسل لم يدرك من الركعات الا ركعة واحدة . واما اذا تيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل فيدرك تمام الركعات في الوقت ، ففي مثل ذلك يقدم ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية على ادراك ركعة مع الطهارة المائية ، لان للصلاة مع الطهارة المائية بدلا وهو الصلاة مع الطهارة الترابية ، واما للصلاة في الوقت بحيث انه لا بد لها فتقدم على الصلاة مع الطهارة المائية في مقام المزاحمة ، لان ماله البدل لا يصلح ان يزاحم مالا بدلا له .

وقد يشكل في المقام بان لادراك تمام الركعات في الوقت أيضاً بدل وهو ادراك ركعة واحدة فيه بمقتضى الروايات الدالة على ان من ادراك ركعة واحدة في الوقت فقد ادرك تمام الصلاة ، فاذا يدور الامر بين واجبين لكل منهما بدل فلا وجه

لتقديم الامر بالصلاة في الوقت على الامر بالصلاة مع الطهارة المائية .
 وأجاب - قده - عن هذا الاشكال بان بدلية ادراك الركعة الواحدة عن تمام
 الصلاة في الوقت انما هي في فرض مجز المكلف عن ادراك تمام الصلاة فيه ، لا مطلقاً
 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 بالصلاة
 مع الطهارة المائية ، لمجز المكلف عنها تشريعاً وان لم يكن عاجزاً تكوينياً ، وهذا كافي
 في الانتقال الى بدنها وهو الصلاة مع الطهارة الترايية ، لما ذكرناه غير مرة من ان
 الامر بالطهارة المائية مشروط بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً ، ولا يكفي
 التمكن العقلي لحسب .

وملخص ما ذكرناه هو انه قدس سره طبق الكبرى الكلية وهي ان ما لا يدل له
 يقدم على ماله بدل في مقام المزاحمة على فروع ثلاثة :

الاول - ان الواجب التخييري اذا زاحم بيمض افراده الواجب التعميني فيقدم
 التعميني عليه وان كان الواجب التخييري اهم منه ، كما اذا كان لشخص عشرة دنائير
 ودار امرها بين ان يصرفها في مؤونة من تجب عليه مؤونته وبين ان يصرفها في
 كفارة شهر رمضان ، وحيث ان لكفارة شهر رمضان بدلا وهو صوم شهرين
 متتابعين او عتق رقبة مؤمنة فلا يمكن مزاحمة وجوبها لوجوب المؤونة ، فيقدم
 صرفها في المؤونة على صرفها في الكفارة ، لان وجوب الكفارة لا يقتضى لزوم
 الاتيان بخصوص فردها المزاحم ، وهذا بخلاف وجوب المؤونة ، فانه يقتضى
 لزوم الاتيان بخصوص ذلك الفرد .

الثاني - ما اذا كان عند المكلف مقدار من الماء لا يكفي للوضوء وتطهير البدن معاً
 فعندئذ يدور امره بين ان يصرفه في الوضوء ويصل مع البدن المتنجس وان يصرفه
 في تطهير البدن ويصل مع التيمم ، وبما ان للوضوء بدلا وهو التيمم فيتمين صرفه
 في ازالة الخبث عن البدن ، لان ماله بدل لا يصلح لان يزاحم ما لا يدل له .

الثالث - ما اذا دار الامر بين ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية وادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية وبما ان للطهارة المائية بدلا وهو الطهارة الترابية ، ولا بد للوقت فيتعين تقديم الوقت على الطهارة المائية فيصل في الوقت مع الطهارة الترابية .

اقول الكلام فيما ذكره - قده - يقع في مقامين : الاول - في اصل الكبرى التي ذكرها - قده - . الثاني - في الفروع التي ذكرها وانها هل تكون من صغريات تلك الكبرى أم لا .

اما المقام الاول ، فلا اشكال في أصل ثبوت الكبرى وان ما ليس له بدل يقدم على ماله بدل فيما اذا دار الامر بينهما . والوجه فيه ما عرفت من ان ما لا اقتضاء له لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء ، وكيف كان فالكبرى 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 التزام ، لتجرى عليه احكامه . وذلك لما عرفت من ان التزام بين التكاليف الفعلية لا يعقل الا من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال ، فلو كان المكلف قادراً عليه فلا مزاحمة بينهما ابداً ، والمفروض - فيما نحن فيه - قدرة المكلف على امتثال الواجب التعميني والتخييري معاً من دون أية مزاحمة نعم خصوص الفرد المزاحم للواجب التعميني وان كان غير مقدور للمكلف 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 مزاحم للواجب التعميني ليس بواجب ، وما هو واجب ليس بمزاحم له . ومن هنا قلنا انه لا تزاحم بين الواجب الموسع والمضيق كالمصلاة والازالة مثلا .

والأصل في جميع ذلك هو ما ذكرناه من ان التزامهم لا ينشأ إلا من ناحية عدم تمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين معاً ، واما اذا كان متمكناً منه فلا تزام ولا تنافي بينهما أبداً .

وعلى هذا الأساس فالفرع المزبور او ماشاكلة ليس من صغريات باب المزاومة ، لتطبيق عليه الكبرى المتقدمة . فما افاده - قده - من تطبيق تلك الكبرى عليه في غير محله ، لعدم كونه صغرى لها .

واما المورد الثاني فيمكن المناقشة فيه من وجهين :

الاول - ان التزامهم لا يعقل ان يكون بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الفسل بما هو ووجوب صرفه في تطهير البدن او الثوب كذلك ، وذلك لما ذكرناه غير مرة من ان الاوامر المتعلقة بالاجزاء والشرايط جميعاً اوامر ارشادية فترشد الى جزئيتها وشرطيتها ، وايست باوامر نفسية . ومن الواضح جداً ان المزاومة لا تعقل بين الاوامر الارشادية بما هي ، لان مخالفتها لا توجب العقاب ، وموافقتها لا توجب الثواب ، بل لا تجب موافقتها بما هي لتقع المزاومة بين موافقة هذا وموافقة ذلك في مقام الامتثال ، وانما تعقل بين واجبين او واجب وحرام نفسيين بحيث كان المكلف متمكناً من امتثال كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر الا انه لم يتمكن من الجمع بينهما في الامتثال .

وعلى هذا فالمزاومة هنا لو سلت فانما هي في الحقيقة بين الصلاة مع الطهارة الحديثة والصلاة مع الطهارة الخبثية ، فالتعبير عن ذلك بوقوع المزاومة بين الطهارة الحديثة والطهارة الخبثية لا يخلو عن مساححة واضحة ، ضرورة انه لا شأن لها ما عدا كونها من قيود الصلاة فلا معنى لوقوع المزاومة بينهما في نفسها مع قطع النظر عن وجوب الصلاة .

وعلى اجملة فالمزاومة بين اجزاء وشرايط الصلاة مثلا بعضها ببعض مع قطع النظر عن وجوبها بما لا تعقل ، ضرورة انه لا وجوب لها مع قطع النظر عن وجوب

الصلاة . وعلى هذا فلا معنى لوقوع المزاخمة بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الغسل مثلا ووجوب صرفه في تطهير البدن أو الثوب مع الفرض عن وجوب الصلاة لعدم كونها في هذا الحال واجبين ، لتقع المزاخمة بينهما ، واما مع ملاحظة وجوبها فالتراحم بين وجوب الصلاة مع الطهارة المائية ووجوب الصلاة مع طهارة البدن أو الثوب ، فاذا كان الامر كذلك فلا وجه لتقديم الثانية على الاولى بدعوى ان ما ايسر له بدل يقدم على ما له بدل . وذلك لفرض ان لكل واحدة منهما بدلا ، فكما ان للصلاة مع الطهارة المائية بدلا وهو الصلاة مع الطهارة الترابية فكذلك للصلاة مع طهارة البدن أو الثوب بدل وهو الصلاة مع البدن أو الثوب النجس على المختار وعاريا على المشهور ، فاذن لا يكون هذا الفرع أو ما شاكله من صغريات الكبرى المتقدمة ، ولا تنطبق تلك الكبرى عليه .

نعم لو كان التراحم بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الغسل ووجوب صرفه في تطهير البدن أو الثوب مع قطع النظر عن وجوب الصلاة لكان من صغريات تلك الكبرى والكمك عرفت ان التراحم بينهما غير معقول .
الثاني - ان التراحم كما ذكرناه في غير موضع انما يجرى بين واجبين نفسيين كالصلاة والازالة مثلا أو بين واجب وحرام ، واما بين اجزاء وشرائط وجب واحد فلا يعقل جريان التراحم فيه .

والوجه في ذلك هو ان جميع تلك الاجزاء والشرائط واجب بوجوب واحد على سبيل الارتباط ثبوتاً وسقوطاً ، غاية الامر ان الاجزاء بنفسها متعلقة لذلك الوجوب ، والشرائط باعتبار تقيدها بمعنى ان الوجوب تعلق بالاجزاء متقيدة بتلك الشرائط . ومن الواضح جداً ان ذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك الاجزاء أو الشرائط بقانون ان الامر بالمركب يسقط لاحالة بتعذر واحد من اجزائه أو شرائطه ، لاستحالة تعلق الوجوب به في ظرف تعذر احد اجزائه أو قيوده ، لانه تكليف بالمحال فلا يصدر من الحكيم .

وعلى هذا فمقتضى القاعدة سقوط الوجوب عن المركب كالصلاة وما شاكلها عند تعذر جزء أو شرط منه ، كما هو مقتضى كون اجزائه ارتباطية ، فاذا ثبتت الوجوب للباقي يحتاج إلى دليل ، وقد دل الدليل في خصوص باب الصلاة على عدم السقوط ووجوب الاتيان بالباقي ، فعندئذ بما ان فيما نحن فيه قد تعذر احد قیدی الصلاة (هما الطهارة الحديثة والطهارة الخبيثة) فمقتضى القاعدة الاولية سقوط وجوبها ، فيحتاج وجوب الباقي الى دليل ، والدليل موجود هنا ، وهو ما دل على ان الصلاة لانسقط بحال ، بل يكفيها لاثبات عدم سقوطها في المقام الروايات الخاصة بالدالة على وجوب الاتيان بها في الثوب أو البدن المتنجس أو عاريا ، وما دل على لزوم الاتيان بالطهارة الترابية مع تعذر الطهارة المائية .

وعليه فيعلم اجمالا بجعل أحد هذين الشرطين في الوقع دون الآخر ، اذن لا محالة يقع التعارض بين دليليهما ، اذ لم يعلم ان ايها مجمول في هذا الحال في مقام الثبوت والواقع ، فما دل على شرطية الطهارة الحديثة في هذا الحال لا محالة معارض بما دل على شرطية الطهارة الخبيثة . وعليه فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض ان لم يكن التعارض بينهما بالاطلاق ، وإلا فيسقطان معاً ، فلا تصل التوبة الى الترجيح ، فاذا ماعنى وقوع المزاومة بينهما ، بداهة ان المزاومة بين تكليف وتكليف آخر فرع ثبوتهما في الواقع ومقام الجعل من دون أى تناف في البين لتقع المزاومة بين امتثال هذا وامتثال ذلك .

وعلى الجملة فالامر المتعلق بالصلاة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط قد سقط لا محالة بتمذر واحد من شرطيهما (هما الطهارة الحديثة والطهارة الخبيثة) بمقتضى القاعدة الاولى ، غاية ما في الباب قد دل دليل من الخارج على وجوب الباقي من الاجزاء والشرائط . ومن الواضح جداً ان هذا الوجوب غير الوجوب الاولى المتعلق بالواجد والتام ، فانه قد سقط من ناحية تعذر المركب . ومن المعلوم ان جزئية الاجزاء وشرطية الشرائط قد سقطتا بتبع سقوطه لاحالة، ضرورة استحالة

بقاء الامر الاتزاعي في ظرف سقوط منشأه .

وعليه فالجزئية والشرطية للاجزاء والشرائط الباقيتين لاحالة مجموع لتان بجعل ثانوى وبدليل خارجى الدال على وجوب الباقي وعدم سقوطه . ويعلم من ذلك - طبعا - ان المجمول في المقام شرطية أحدا الامرين في الواقع اما شرطية الطهارة الحديثة ، واما شرطية الطهارة الخبثية ، فشرطية كليتهما غير معقولة لفرض عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما ، فلا يمكن ان يتعلق الامر بالمركب منهما ، فضلا محالة يكون المجمول شرطية احدهما لا محالة ونتيجة ذلك ان المورد غير داخل في كبرى التزام .

وخلاصة ما ذكرناه هي ان الكبرى المتقدمة وان كانت مسلمة، إلا انها لا تنطبق على هذا الفرع وما يشبهه ، بل قد عرفت انه غير داخل في كبرى مسألة التزام فضلا عن تلك الكبرى .

واما المورد الثالث (وهو ما اذا دار الامر بين ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترايبية وادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائبة) فيرد عليه بعينه ما اوردهنا على المورد الثاني من الوجهين .

اما اولاً فلما عرفت من انه كما ان للصلاة مع الطهارة المائبة بدلا وهو الصلاة مع الطهارة الترايبية فكذلك لادراك تمام الصلاة في الوقت بدل وهو ادراك ركعة واحدة منها في الوقت ، فاذن لا تنطبق الكبرى المزبورة عليه .

وأما ثانياً فلما عرفت من ان التزام لايجرى بين اجزاء واجب واحد أو شرائطه فاذا تعذر على المكلف الجمع بين الطهارة المائبة والوقت فمقتضى القاعدة الاولى سقوط الامر بالصلاة ، فلو كنا نحن والحال هذه لم نقل بوجوب الباقي من الاجزاء والشرائط ، ولكن الدليل الخارجى قد دلنا على وجوب الباقي وعدم سقوط الصلاة بحال .

ومن ذلك يعلم اجمالا بجعل جزئية احدهما في الواقع وحيث انه مردد بين

الطهارة المائية والوقت فتقع المعارضة بين دليليهما .

فالنتيجة ان هذا الفرع أيضاً ليس من صغريات الكبرى المتقدمة .

وقد تحصل مما ذكرناه ان ما ذكره - قده - من الفروع الثلاثة ليس شيء منها صغرى للكبرى التي ذكرها ، وهي تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل ولا تنطبق تلك الكبرى على شيء منها .

نعم النتيجة في الفرع الاخير بمينها هي النتيجة التي ذكرها - قده - وهي تقديم مالا بدل له على ماله بدل - ولكن بملاك آخر ، لا بالملاك الذي افاده .

بيان ذلك هو ان الله تعالى جعل في كتابه العزيز للصلوات الخمس اوقاناً خاصة بحسب المبدأ والمنتهى بقوله : « واقمروا الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل ، وقد وردت في الروايات ان وقت صلاتي الظهرين من دلوك الشمس الى غروبها ، ووقت العشاءين من الغروب الى غسق الليل ، ووقت صلاة الصبح من أول الفجر الى طلوع الشمس ، فهذه هي اوقات الصلوات الخمس ، ولا يرضى الشارع بتأخيرها عنها آناً ، بل هي غير مشروعة في ماعدا تلك الاوقات ، الا فيما اذا قام دليل خاص على المشروعية كما في القضاء أو نحوه . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انه تعالى قد جعل الطهارة من الحدث شرطاً مقوماً لها بقوله : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وان كنتم جنباً فاطهروا وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ، فملم في هذه الآية المباركة الطهارة من الحدث شرطاً للصلاة ، وقد ذكرنا انها من اركان الصلاة وباتقائها تنتفي ، ولذا ورد ان الصلاة على ثلاثة أثلاث ثلث منها الركوع وثلث منها السجود وثلث منها الطهور .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الطهارة شرط لتلك الصلوات التي عينت لها اوقات معينة ، وانه يجب على المكلف الاتيان بها في تلك الاوقات مع الطهارة المائية ان كان واجداً للماء ، ومع الطهارة الترابية ان كان فاقداً لها وقد ذكرنا

غير مرة ان المراد من وجدان الماء وجوده الخاص ، وهو ما اذا تمكن المكلف من استعماله عقلا وشرعا ، وذلك بقرينة داخلية وخارجية .

أما القرينة الداخلية فهي ذكر المريض في الآية المباركة ، فان الماء غالباً موجود عنده ، ولكنه لا يتمكن من استعماله عقلا أو شرعا .

وأما القرينة الخارجية فهي عدة من الروايات الدالة على ذلك . وعلى هذا فان تمكن المكلف من استعمال الماء عقلا وشرعا فهو واجد له ، ووظيفة الواجد الوضوء أو الغسل ، وان لم يتمكن من استعماله عقلا أو شرعا فهو فاقد له ، ووظيفة الفاقد التيمم ، فالآية المباركة في مقام بيان ان المكلف على نوعين : الواجد والفاقد ولا ثالث لهما . ومن الواضح ان التقسيم قاطع للشركة .

وعليه فاذا ضمنا ما يستفاد من هذه الآية المباركة بضميمة القرائن الداخلية والخارجية الى ما يستفاد من الآية الاولى بضميمة الروايات الواردة فيها من ان لكل صلاة وقتاً خاصاً يجب في ذلك الوقت الخاص لا فيما عداه ، فالنتيجة هي ان المكلف اذا تمكن في ذلك الوقت من استعمال الماء عقلا وشرعا فهو واجد له ووظيفته عندئذ الوضوء أو الغسل ، وان لم يتمكن فيه من استعماله عقلا أو شرعا فهو فاقد له ، ووظيفته حينئذ التيمم .

ومن هنا قلنا ان المراد من عدم الوجدان في الآية المباركة عدم الوجدان بالاضافة الى الصلاة التي قام المكلف الى اتيانها ، لا مطلقاً فلو لم يتمكن المكلف من ايقاع الصلاة في وقتها مع الطهارة المائية فهو غير واجد بالاضافة الى الصلاة ، وان كان واجداً بالاضافة الى غيرها . وعلى هذا بما ان فيما نحن فيه لا يتمكن المكلف من ايقاع الصلاة في وقتها مع الطهارة المائية من جهة ضيق الوقت يتعين عليه ايقاعها فيه مع الطهارة الترابية .

وهذه النتيجة نتيجة ضم هذه الآية اعني بها آية الوضوء الى الآية الاولى ، مع ملاحظة القرائن والنصوص الواردة في اطرافها .

وعلى هذا الاساس تبين انه اذا دار الامر بين ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية وادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية فيقدم الاول على الثاني .

والوجه فيه ما عرفت من ان الاستفادة من الآيتين المباركتين بعد ضم احدهما الى الاخرى مع ملاحظة القرائن والروايات الواردة في المقام هو ان الواجب على المكلف ايقاع تمام الصلاة في الوقت مع الطهارة المائية في فرض وجدان الماء ، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه ، ولا يجوز تأخيرها عن وقتها اصلا ، ولو أخرها عنه ولو بمقدار ركعة واحدة لبطلت لاحالة ، بل اتيانها عندئذ بقصد الامر تشريع ومحرم ، ضرورة سقوط الامر المتعلق بها في الوقت ، فيحتاج وجوبها في هذا الحال الى امر آخر . وعلى هذا فاذا فرضنا ان الوضوء أو الغسل موجب لتفويت الوقت أو تفويت مقدار منه بحيث لا يقدر على ادراك تمام الصلاة في مقدار آخر منه فلا يجوز ولا يكون مشروعا . وعليه فلا محالة تنتقل وظيفته الى التيمم ، لعدم تمكنه وقتئذ من الوضوء أو الغسل شرعا ، وان تمكن عقلا ، هذا بحسب ما تقتضيه القاعدة الاولية .

واما بحسب النصوص فان جملة منها وان دلت على ان ادراك ركعة واحدة من الصلاة في الوقت بمنزلة ادراك تمام الركعات ، الا ان اظاهر منها - بمقتضى الفهم العرفي - اختصاص ذلك بمن لم يتمكن من اتيان تمامها في الوقت ، واضطرأ الى التأخير الى زمان لا يبق من الوقت الا بمقدار ادراك ركعة واحدة ، فالشارع جعل لمثله ادراك ركعة واحدة بمنزلة ادراك تمام الركعات ارفاقا وتوسعة له ، وأما من تمكن من ادراك تمام الركعات في الوقت ، ولكنه أخر باختياره وارادته الى ان ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلا بمقدار اتيان ركعة واحدة فيه فلا يكون مشمولا لتلك الروايات ، ضرورة انها لم تكن في مقام بيان الترخيص والتوسعة للمكلفين في تأخير صلواتهم الى ان لايسع الوقت الا بمقدار ركعة واحدة منها .

وعلى الجملة فلا شبهة في ظهور الروايات في اختصاص هذا الحكم بغير المتمكن من اداء تمام الصلاة في الوقت ، وان الشارح جعل هذا توسعة له ، وان ادراك ركعة واحدة في الوقت بمنزلة ادراك تمام الركعات فيه ، بل يمكن استظهار ذلك اعنى الاختصاص بالمضطر وبغير المتمكن من نفس التعبير بكلمة « ادرك » ، حيث انه يظهر من موارد استعمال هذه الكلمة انها تستعمل فيما اذا لم يتمكن الانسان منه ابتداء ، ثم بعد الفحص والطلب تمكن منه ، كما اذا طالب احد غريمه ثم وجده فيقال انه ادرك غريمه ، واما اذا لم يطالبه ، ولكنه صادفه من باب الاتفاق فلا يقال انه ادركه ، بل يقال انه صادف غريمه ، او اذا نظر في مسألة عليية - مثلا - وبعد النظر والدقة وصل الى ما هو المقصود منها فيقال انه ادرك المقصود . واما اذا خطر بباله صدقة ومن دون تفكير ونظر فلا يقال انه ادركه . . وهكذا .

وفي المقام قوله (ع) - من ادرك ركعة واحدة من الغداة في الوقت فقد أدرك تمام الركعات - ظاهر في اختصاص الحكم بغير المتمكن ، وأما من تمكن من ادراك تمام الركعات في الوقت ، ولكنه أخرها باختياره وارادته الى زمان لا يسع الوقت الا بمقدار ركعة واحدة فلا يصدق عليه انه ادرك ركعة واحدة في الوقت ليكون مشمولاً للرواية ، لما عرفت من ان كلمة ادرك بحسب موارد استعمالها انما تستعمل في وجدان شيء بالاجتهاد والطلب فلا تصدق على وجدانه صدقة ومن باب الاتفاق . وكيف ما كان فلا اشكال في ظهور الروايات فيما ذكرناه ، وهي وان كانت اثنتان منها ضعيفة الا ان واحدة منها موثقة (١) وهي كافية لاثبات المسألة .

(١) رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله (ع) في حديث قال « فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلانه » موثقة .

رواية الاصبغ بن نباته قال قال امير المؤمنين عليه السلام « من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة تامة » ضعيفة باي جملة المفضل بن صالح .
رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال « فان صلى ركعة من -

وعلى أساس هذا البيان قد ظهر ان هذه الروايات اجنبية عن مقامنا تماماً ولا يدل شيء منها على تقديم ادراك ركعة مع الطهارة المائتة على ادراك تمام الركعات مع الطهارة الترايية .

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 ان المستفاد من الآيتين المتقدمتين بضميمة الروايات والنصوص الواردة في المسألة هو ان المكلف ان تمكن في الوقت من الطهارة المائتة فوظيفته الطهارة المائتة وان لم يتمكن منها فوظيفته الطهارة الترايية . فالنتيجة على هدى هذين الجانبين هي ان المكلف ان لم يتمكن من ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة المائتة لضيقه وتمكن من ادراك تمامها مع الطهارة الترايية كان المتعين هو الثاني ، والروايات المزبورة كما عرفت مختصة بالمضطر وغير المتمكن من ادراك التمام ، والمفروض في المقام انه متمكن من ادراكه ، غاية الامر مع الطهارة الترايية دون المائتة .

ومن الواضح جداً انه لا يفرق في التمكن من الصلاة في الوقت بين ان يكون مع الطهارة المائتة وان يكون مع الطهارة الترايية ، وعلى كلا التقديرين فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات لاختصاصها كما مر بغير المتمكن مطلقاً ولو مع

- الغداة ثم طلعت الشمس فليت الصلاة وقد جازت صلاته وان طلعت الشمس قبل ان يصلي ركعة فليقطع الصلاة ولا يصلي حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ، ضعيفة بعلي بن خالد .
الوسائل الباب - ٣٠ - من ابواب المواقيت .

اقول ان الوثيقة وان وردت في صلاة الغداة خاصة الا انه من الواضح جداً انه لا خصوصية لها في ذلك اصلاً وان الحكم بالادراك يعم جميع الصلوات اليومية والفرائض الخمس بلا خصوصية في البين ، وذكر الغداة فحسب في الوثيقة انما كان من باب المثال ولا موضوعية له ابدأً ، ولعله لنكتة الاشارة الى كثرة الابتلاء بتلك المسألة في الغداة خاصة دون البقية ، كما هو كذلك . وعليه فلا وجه لتوهم اختصاص الحكم بالغداة وعدم شموله للبقية .

الطهارة الترابية ، كما هو مقتضى إطلاقها ، فاذن لا دوران في المقام انرجع الى المرجح ، ونقدم ما ليس له بدل على ماله بدل .

فما افاده شيخنا الاستاذ - قده - من دوران الامر بين ادراك ركعة واحدة في الوقت مع الطهارة المائية ، وادراك تمام الركعات فيه مع الطهارة الترابية لا موضوع له أصلا .

ونتيجة ما ذكرناه لحد الآن هي ان ما ذكره - قده - من الفروع الثلاثة ليس شيء منها صغرى للكبرى المتقدمة وهي تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل .

ثم ان من الغريب ما عن بعض المحققين في المقام من الحكم بسقوط الصلاة في هذا الفرض بدعوى انه فاقد للطهورين اما الطهارة المائية من الوضوء أو الغسل فلا يتمكن منها ، لانها توجب تفويت الصلاة عن الوقت وهو غير جائز ، واما الطهارة الترابية فغير مشروعة ، لان مشروعتها منوطة بفقدان الماء وعدم وجدانه ، والمفروض - هنا - ان المكلف واجد للماء ، اذن تسقط الصلاة عنه باعتبار انه فاقد للطهورين .

ووجه غرابته ما ذكرناه في غير مورد من ان المراد من الوجدان ليس وجوده الخارجي ، بل المراد منه من جهة القرائن الداخلية والخارجية وجوده الخاص ، وهو ما تمكن المكلف من استعماله في الوضوء أو الغسل عقلا وشرعا ، وفي المقام بما انه لا يتمكن من استعماله شرعا ، لاجل انه يوجب تفويت الوقت وهو غير جائز فلا محالة تنتقل وظيفته الى التيمم .

وعلى الجملة فقد تقدم ان المكلف مأمور بالصلاة في اوقاتها بمقتضى الآيات والروايات وان تلك الصلاة مشروطة بالطهارة المائية في فرض التمكن منها عقلا وشرعا ، وبالطهارة الترابية في فرض فقدان الماء وعدم التمكن من استعماله عقلا أو شرعا وفيما نحن فيه بما ان المكلف لا يتمكن - من جهة المحافظة على الصلاة في وقتها - من الطهارة المائية ، فتجب عليه الطهارة الترابية ، ضرورة ان مشروعية 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 جزءين أو شرطين أو شرط وجزءه لو اوجب واحد واما اذا دار الامر بين جزء أو شرط وواجب آخر كما اذا كان عند المكلف ماء لا يكفي الوضوء و لرفع عطش نفسه أو من هو مشرف على الهلاك معاً ، ففي مثل ذلك وان وقعت المزاخمة 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 ما له بدل ، وبما ان الوضوء أو الغسل له بدل وهو التيمم فيقدم عليه الواجب الآخر ، بل من ناحية ما ذكرناه غير مرة من ان المراد من الوجدان في الآية المباركة المأخوذ في موضوع وجوب الوضوء أو الغسل ليس مطلق وجوده في الخارج ، بل المراد منه بمعونة القرائن الخارجية والداخلية وجوده الخاص وهو ما تمكن المكلف من استعماله عقلاً وشرعاً ، ولا يكفي التمكّن العقلي فحسب .

وعلى هذا فيما ان المكلف مأمور بصرف هذا الماء في واجب آخر لم يعتبر فيه شيء ما عدا القدرة عليه تكوينياً فلا محالة يكون عاجزاً عن صرفه في الوضوء أو الغسل ، فاذن تنتقل وظيفته الى التيمم .

فالنتيجة ان وجه 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 بما ذكرناه ان هذا الفرع أيضاً ليس من صغريات الكبرى المتقدمة.

المرجح الثاني .

ما اذا كان أحد الواجبين المتزامين مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر عقلاً فيقدم ما كان مشروطاً بالقدرة عقلاً على ما كان مشروطاً بالقدرة شرعاً . وبيان ذلك ان الحكمين المتزامين لا يخلوان من ان يكون احدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً دون الآخر، وان يكون كلاهما مشروطاً بالقدرة شرعاً أو عقلاً، فهذه اقسام ثلاثة : اما القسم الأول وهو ما كانت القدرة مأخوذة في أحدهما شرعاً دون الآخر فقد ذكر شيخنا الاستاذ - قده - ان الواجب المشروط بالقدرة عقلاً يقدم على الواجب المشروط بها شرعاً .

وافاد في وجه ذلك ان ملاك الواجب المشروط بالقدرة عقلاً حيث انه تام لا قصور فيه أصلاً فلا مانع من ايجابه بالفعل ، فاذا كان وجوبه فعلياً فلا محالة يكون موجباً لعجز المكلف عن الاتيان بالواجب الآخر ومانعاً عن ثبوت الملاك له لتوقفه على القدرة عليه عقلاً وشرعاً على الفرض وهذا بخلاف الواجب المشروط بالقدرة عقلاً فان ثبوت الملاك له لا يتوقف على شيء ماعدا القدرة عليه عقلاً والمفروض انها موجودة فاذن ليس لوجوبه بالفعل اية حالة منتظرة أصلاً .

وعلى الجملة فالواجب المشروط بالقدرة شرعاً يتوقف وجوبه فعلاً على تمامية ملاكه ، والمفروض انها تتوقف على عدم فعلية الواجب الآخر ومع فعلية ذلك الواجب لا ملاك له ، لعدم القدرة عليه عندئذ شرعاً ، والمفروض ان القدرة الشرعية دخيلة في ملاكه ، اذن لا وجوب له فعلاً ، ليكون مزاحماً مع 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 ملاكه وعدم تحقق موضوعه ، وهو القدرة شرعاً ، مع فعلية وجوب ذلك الواجب . ومن الواضح انه لا يفرق فيه بين ان يكون الواجب المشروط بالقدرة شرعاً أهم منه أولاً

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 بصرف تحققه ووجوده رافع لموضوع وجوب الواجب الآخر ، ومعه لا ملاك له أصلاً .

ومن هنا انكر - قده - جريان الترتب في أمثال هذه الموارد .

أقول : قد حققنا سابقاً انه لا مانع من جريان الترتب في امثال هذه الموارد وما أفاده - قده - من عدم الجريان فيها لأصل له ابدأ ، 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 - قده - 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 - قده - في وجه ذلك غير تام ، وهو ان ملاك الواجب المشروط بالقدرة عقلاً تام ، ولا تصور فيه ، فاذن لا مانع من ايجابه فعلاً ، وملاك الواجب المشروط بالقدرة شرعاً غير تام ، فلا يمكن ايجابه فعلاً .

ووجه عدم تماميته هو ما ذكرناه غير مرة 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 واجد للملاك في مقام المزاحمة ، والواجب المأخوذ فيه القدرة شرعاً فاقد له ، لينتج من ذلك ان وجوب الاول فعلي دون الثاني .

أضف إلى هذا ان تقديم أحد المتزاحمين على الآخر بمرجح لا يرتكز بوجهة نظر مذهب دون آخر ، بل يعم جميع المذاهب والآراء ، ضرورة عدم اختصاص البحث في مسألة التزام بوجهة نظر مذهب المدلية من تبعية الاحكام للملاكات الواقعية ، بل يعم البحث عنها ووجهة نظر جميع المذاهب حتى مذهب

الاشمري المنكر لتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الواقعتين . وعلى هذا فلا وجه لما افاده شيخنا الاستاذ - قده - من جعل التقديم مبنيًا على وجهة نظر مذهبنا .

اما ان اصل الحكم بالتقديم في هذه الموارد صحيح فلاجل انه لا مانع من فعلية وجوب ماهو المشروط بالقدرة عقلا في مقام المزامحة مع الواجب المشروط بالقدرة شرعا ، لفرض انه غير مشروط بشيء ما عدا القدرة التكوينية عليه ، وهي موجودة ، وهذا بخلاف وجوب ماهو المشروط بالقدرة شرعا ، فان المانع من فعلية وجوبه موجود ، وهو فعلية وجوب ذلك الواجب ، لفرض انها توجب عجز المكلف عن الاتيان به في الخارج . وعليه فلا يكون قادراً عليه ، ومع انتفاء القدرة ينتفي الوجوب لا محالة ، لاستحالة بقاء الحكم مع انتفاء موضوعه . هذا هو وجه التقديم في تلك الموارد ، وترى انه لا يبتنى على وجهة نظر مذهب دون آخر . ولا يفرق فيه بين ان يكون الواجب المشروط بالقدرة شرعا أهم منه أو لا يكون أهم كما انه لا يفرق بين ان يكون متأخراً عنه زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه ، فان ملاك التقديم في الجميع واحد ، وهو ان وجوب الاتيان بالواجب الآخر فعلاً - أو وجوب التحفظ عليه في ظرفه كذلك لثلا يفوت - مانع عنه وموجب لعجز المكلف عن امتثاله تشريعاً .

وأما القسم الثاني وهو ما اذا كان كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعا ، 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 بالزمان على غيره صار فعلياً بفعلية موضوعه خارجاً وهو القدرة عليه تكوينياً وتشريعياً ، اما تكوينياً فظاهر ، واما تشريعياً فلاجل ان الرفع للقدرة الشرعية في المقام ليس الا وجود خطاب الزامى فعلى في عرضه يقتضى الاتيان بمتعلقه ، فانه يوجب عجز المكلف عن امتثاله تشريعاً فينتفي بانتفاء موضوعه والمفروض عدم وجود خطاب كذلك ، فاذن لا مانع من فعليته أصلاً ، ومثاله ما اذا وقع

التزام بين القيام في صلاة الصبح - مثلاً - والقيام في صلاة الظهر بان لا يقدر المكلف على الجمع بينهما في الخارج ، فلو صلى صلاة الصبح قائماً فلا يقدر على القيام في صلاة الظهر ، وان ترك القيام في صلاة الصبح فيقدر عليه في صلاة الظهر ، ففي مثل ذلك لا اشكال في وجوب تقديم القيام في صلاة الصبح على القيام في صلاة الظهر ، ولا يجوز تركه فيها 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 قائماً عقلاً وشرعاً وعدم مانع في البين ، لان وجوب صلاة الظهر قائماً في ظرفه ليس بفعل في هذا الحين ، ليكون مانعاً منه فانه انما يصير فعلياً بعد دخول الوقت . ومن الواضح جداً انه لا يجوز ترك الواجب الفعلي مقدماً لحفظ القدرة على اتيان الواجب في ظرفه .

فالنسبة انه كلما وقع التزام 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 قائماً مقدماً لحفظ القدرة على صلاة الظهر كذلك . وهذا واضح .

ولكن ذكر شيخنا الاستاذ - قدس - ان هذا المرجح انما يكون مرجحاً فيما اذا لم يكن هناك جهة أخرى توجب تقديم أحد الواجبين على الآخر ولو كان متأخراً عنه زماناً ، ومثلاً لذلك بما اذا وقعت المزامنة بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر أو ما شابهه ، فان النذر وان كان سابقاً بحسب الزمان على اشهر الحج ، كن نذر في شهر رمضان - مثلاً - 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 استلزامه تحليل الحرام أيضاً ، والوفاء بالنذر هنا حيث انه يستلزم ترك الواجب في نفسه ، مع قطع النظر عن تعلق النذر به فلا تشمل أدلة وجوب الوفاء به ، فاذن ينحل النذر بذلك ، ويصير وجوب الحج فعلياً رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر وملاكة .

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 منهما صالح لان يكون رافعاً لموضوع 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 لله تعالى . ومن الطبيعي ان العاقل الملتفت لا يلتزم بشيء خارج عن اختياره وقدرته ، فنفس تعلق الالتزام بفعل يقتضى اعتبار القدرة فيه ، نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه . ومن هنا قلنا ان متعلقه خصوص الحصاة المقدورة دون الاعم . وعليه فلا محالة يكون متعلق النذر فيما نحن فيه حصاة خاصة وهى الحصاة المقدورة ، دون الاعم منها ومن غيرها ، وهذا عين اعتبار القدرة في متعلق التكليف شرعاً الكاشف عن اختصاص الملاك بخصوص الحصاة المقدورة ، لا الجامع بينها وبين غير المقدورة .

وأجاب عن الاشكال الثانى (وهو دعوى كون النذر رافعاً للاستطاعة)

بوجهين :

الاول - ان صحة النذر وما شاكله مشروطة بكون متعلقه راجحاً في نفسه في ظرف العمل ، والا فلا ينعقد ، وبما ان في المقام متعلقه ليس راجح في ظرف العمل فلا ينعقد ، ليراحم وجوب الحج .

الثاني - انا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا عدم اعتبار رجحان متعلق النذر في ظرف العمل في صحته وانعقاده وشمول أدلة وجوب الوفاء له ، وقلنا بكفاية رجحان متعلقه حين للنذر ، وان لم يكن راجحاً حين العمل ، فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحته في المقام لاشتراط صحته بعدم كون متعلقه مخالفاً للكتاب أو السنة ، وموجباً لترك الواجب أو فعل الحرام ، وبما ان متعلقه في مفروض الكلام يوجب في نفسه ترك الواجب باعتبار استلزامه ترك الحجج فلا يمكن الحكم بصحته ووجوب الوفاء به وعليه فيقدم وجوب الحجج على وجوب الوفاء بالنذر أو ما شاكله .

وعلى الجملة فلا مانع من فعلية وجوب الحجج على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر ، وحيث انه مشروط بعدم كون متعلقه في نفسه محلاً للحرام فلا يكون فعلياً في مفروض المقام ، ليكون مانعاً عن فعلية وجوب الحجج ومزاحماً له . وعلى هذا فلا محالة يكون وجوب الحجج فعلياً ورافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر وملاكه ، وأما وجوب الوفاء به فلا يعقل ان يكون رافعاً لملاك الحجج ، ضرورة ان فعليته تتوقف على عدم التكليف بالحجج ، ائلا يلزم منه تحليل الحرام ، فلو كان عدم التكليف بالحجج من ناحية فعلية وجوب النذر لزم الدور .

وهذا الذي ذكرناه يجري في كل ما كان وجوبه مشروطاً بعدم كونه محلاً للحرام ، كوارد الشرط والحلف ، واليمين ، وما شابهها ، فعند مزاحمته مع ما هو غير مشروط به يقدم غير المشروط به ، ولو فرض انه أيضاً مشروط بالقدرة شرعاً .

ثم قال - قده - واما ما عن السيد - قده - في العروة من ان المعتبر هو ان يكون متعلق النذر راجحاً في طرف العمل ولو بلحاظ تعاقب النذره ، وبذلك صحح جواز نذر الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فيظهر فساده مما قدمناه من ان المعتبر في صحة النذر وانعقاده هو كون متعلقه راجحاً وغير موجب لتحليل الحرام في نفسه مع قطع النظر عن تعاقب النذر به ، الا لا يمكن تحليل جميع المحرمات بالنذر

وهذا ضروري البطلان .

لنلخص نتيجة ما افاده - قده - في عدة نقاط :

الاولى - تسليم ان التزام بين وجوب الوفاء بالندر ووجوب فريضة الحج انما هو من صغريات التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطا بالقدرة شرعا ، وليس من صغريات الكبرى المتقدمة ، وهي المزامحة بين واجبين يكون احدهما مشروطا بالقدرة عقلا والآخر مشروطا بها شرعا .

الثانية - تسليم انه داخل في كبرى التزام واجبين يكون احدهما أسبق زمانا

من الآخر .

الثالثة - ان الاسبق زمانا انما يكون مرجحا وموجبا لتقديمه على الآخر فيما اذا لم تكن هناك جهة أخرى تقتضى تقديم الآخر عليه ، كما هو الحال فيما اذا وقعت المزامحة بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالندر ، 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 بالندر أو ما يشبهه مشروط بكون متعلقه راجحا في ظرف العمل ، وبما ان متعلق النذر في مفروض المقام ليس راجح في ظرف العمل ، لاستلزامه تحليل الحرام وهو ترك الحج ، فلا يكون مشمولا لأدلة وجوب الوفاء ، ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا كفاية الرجحان بين النذر وان لم يكن راجحا حين العمل ، فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحته ، لفرض اشتراط انعقاده بان لا يكون متعلقه في نفسه محللا للحرام ، وبما انه في المقام موجب له فلا ينعقد .

الخامسة - ان اشتراط وجوب الوفاء بالندر بالقدرة شرعا انما هو باقتضاء نفس الالتزام النذرى فانه يقتضى كون متعلقه خصوصا الحصاة المقدورة ، نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه ، وهذا عين اعتبار القدرة في متعلق التكليف شرعا .

السادسة - ان لازم ما ذكره السيد - قد - في العروة هو جواز تحليل المحرمات بالنذر . وهذا باطل قطعاً .

ولنأخذ بالمناقشة في عدة من هذه النقاط :

أما النقطة الاولى، فيرد عليها ان المقام غير داخل في كبرى تراحم الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً . والوجه فيه هو ان ذلك يبتنى على ما هو المعروف والمشهور بين الاصحاب من تفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً ، كما هو المناسب لمعناها لغة ، فمئذ لا محالة يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى ، واما بناء على ما هو الصحيح من تفسيرها بان يكون عنده الزاد والراحلة مع أمن الطريق كما في الروايات (١) فلا يكون داخلاً فيها ، ضرورة ان

(١) منها رواية هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ما يعنى بذلك؟ قال من كان صحيحاً في بدنه ومخلى سربه له زاد وراحلة ، (صحيحة) .

ومنها رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في ضمن كتابه الى المأمون قال : « حج البيت فريضة على من استطاع اليه سبيلاً : والسبيل الزاد والراحلة مع صحة البدن ، (صحيحة) .

ومنها رواية محمد بن مسلم قال : قلت لابي جعفر عليه السلام قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً . قال يكون له ما يحج به ، (صحيحة) .

ومنها رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام عز قول الله عز وجل : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ما السبيل؟ قال : ان يكون له ما يحج به ، (صحيحة) وغيرها من الروايات الواردة في الباب . الوسائل الباب - ٨ - من ابواب الحج .

اقول : لا يخفى ان صحة البدن المذكورة في الصحيحة الاولى والثانية ليست شرطاً لاصل وجوب فريضة الحج ، ضرورة ان تلك الفريضة واجبة على من كان عنده زاد وراحلة مع أمن الطريق مطلقاً اى سواء اكان صحيحاً في بدنه ام لم يكن ، ولذا تجب عليه الاستنابة عنها اذا منعه عن ادائها مرض أو نحوه ، وقد دلت على ذلك روايات كثيرة :-

وجوب الحج على هذا ليس مشروطاً بالقسرة شرعاً ، بل هو مشروط بوجودان الزاد والراحلة وأمن الطريق ، فعند وجود هذه الامور واجتماعها يجب الحج ، كان هناك واجب آخر في عرضه أم لم يكن .

.. منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : وان كان موسراً وحال بينه وبين الحج مرض أو حصر أو امر يعذره الله فيه ، فان عليه ان يحج عنه من ماله ضرورة لا مال له . وغيرها من الروايات والنصوص .

نعم لو كنا نحن وهاتين الصحيحتين ولم تكن هناك روايات أخر تدل على عدم سقوط وجوب الحج عن المكاف بتعذره عليه بمرض أو نحوه لقلنا بكونها شرطاً له على الاطلاق لتكون نتيجة سقوطه بتعذره ، ولكن عرفت ان الامر ليس كذلك ، وانه لا يسقط بسقوطه وتعذره .

وبتعبير آخر : ان صحة البدن شرط لوجوب أداء فريضة الحج على المكلف مباشرة لا مطلقاً ، بمعنى انه لو كان صحيحاً في بدنه وجب عليه اتيانها بالمباشرة ، فلا تشرع في حقه الاستنابة ، والصحيحتان المذكورتان ناظرتان الى شرطيتها من هذه الجهة ، واما اذا لم يكن صحيحاً في بدنه فتجب عليه الاستنابة ، لدلالة جملة من الروايات على ذلك كما عرفت . ونتيجة ما ذكرناه هي : ان صحة البدن ليست شرطاً لوجوب الحج على الاطلاق لتكون نتيجة سقوط وجوبه بفقدانها ، وانما 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 بوجودان الزاد والراحلة مع امن الطريق . والوجه فيه واضح وهو ان قوله (ع) (يكون له ما يحج به) ظاهر في ان يكون للمكلف ما يتمكن بسببه من أداء فريضة الحج فعلاً . ومن الواضح جداً انه لا يتحقق الا بملكة الزاد والراحلة مع امن الطريق ، اذ مع تحقق هذه الامور ووجدانها يتمكن من أداء 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 يشبهه مانعاً عن وجوب الحج ورافعاً لموضوعه ، فان موضوعه - وهو وجدان الزاد والراحلة مع امن الطريق - موجود بالوجدان ، بل الامر بالعكس ، فان وجوب الحج على هذا مانع عن وجوب الوفاء بالنذر ورافع لموضوعه ، حيث ان وجوب الوفاء به منوط بكون متعلقه مقدوراً للمكلف عقلاً وشرعاً . ومن الواضح ان وجوب الحج عليه معجز مولوى عن الوفاء به فلا يكون معه قادراً عليه ، فاذن ينتفى وجوب الوفاء به بانتفاء موضوعه .

- المزبورة وهو وجود مؤونة العيال وكفايتهم حتى يرجع اليهم بمقتضى قوله (ع) في صحيحة ابن محبوب فإ السبيل قال : د فقال (ع) : السعة في المال اذا كان يحج ببعض ويبقى بعضا لقوت عياله أليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها الا على من يملك مائة درهم ، وهو يدل على اعتبار وجود مؤونة العيال الى زمان الرجوع اليهم في وجوب الحج ، وانه لا يكفي في وجوبه وجود ما يفي بحجه تحسب . وعليه فلا محالة تكون هذه الصحيحة مقيدة لاطلاقات الروايات المتقدمة بصورة ما اذا كان المال واسعا بحيث يفي لحجه ولقوت عياله الى زمان الرجوع معاً ، ولا يكفي مجرد وفائه للاول دون الثاني .

نعم لو كنا نحن واطلاقات تلك الروايات مع الغض عن هذه الصحيحة لكان مقتضاها وجوب الحج على من كان عنده مال يفي بحجه تحسب وان لم تكن عنده كفاية عياله الى يوم الرجوع الا ان تلك الصحيحة تدل على اعتبار وجود الكفاية فيه . وقد تحصل مما ذكرناه امران :

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 وشرعاً ، كما هو المشهور ، لما عرفت من ان الروايات مطبقة على خلاف هذا التفسير ، وانه تفسير خاطيء بالنظر الى الروايات والنصوص الواردة في هذا الباب .

ونتيجة ما قدمناه لحد الآن هي ان الشرط لوجوب الحج على ما يستفاد من جميع روايات الباب ، هو وجدان الزاد الكافي لحجه ولقوت عياله الى زمان الرجوع والراحلة مع أمن الطريق .

وتنتيجة ذلك هي : ان التزام بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر ليس داخلا في الكبرى المزبورة (التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً) بل هو داخل في الكبرى الاولى وهي التزام بين واجبين يكون 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 المزامحة بينهما يتقدم ما كانت القدرة المأخوذة فيه عقلية على ما كانت القدرة المأخوذة فيه شرعية ، فان الاول يوجب عجز المكلف عن امتثال الثاني ، فيكون منتفياً بانتفاء موضوعه ، ولا يوجب الثاني عجزه عن امتثال الاول ، لان المانع من فعليته انما هو عجزه التكويني ، والمفروض انه لا يوجب ذلك .

فما افاده شيخنا الاستاذ - قده - من ان التزام بينهما من صفري التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً لا يمكن المساعدة عليه .

واما النقطة الثانية فيرد عليها ان مسألة مزامحة وجوب الحج مع وجوب الوفاء بالنذر أو ما شابهه خارجة عن كبرى مسألة التزام بين واجبين يكون أحدهما متقدماً زماناً على الآخر ، وليس خروجها عن تلك الكبرى خروجاً حكيماً كما عن شيخنا الاستاذ - قده - بل خروجها عنها خروج موضوعي بمعنى انها حقيقة ليست من صفريات تلك الكبرى ، وهي لا تنطبق عليها ابداً .

والوجه في ذلك هو ان النذر وان فرض تقدمه على حصول الاستطاعة زماناً ، الا ان العبارة انما هي بتقدم زمان احد الواجبين على زمان الآخر كتقدم زمان صلاة الفجر على زمان صلاتي الظهرين - مثلاً - وهكذا ، ولا عبرة بتقدم زمان أحد الوجوبين على زمان الآخر .

وعلى الجملة اننا لو تنزلنا عما ذكرناه وسلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدرة

شرعا بناء على تفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلا وشرعا كما هو المشهور ، فمع ذلك ليست المزاومة بينه وبين وجوب الوفاء بالنذر واشباهه داخلة في الكبرى المتقدمة ، لما عرفت من عدم تقدم زمان الوفاء بالنذر على زمان الحج وان فرض تقدم سبب وجوبه على سبب وجوب الآخر ، فانه لا عبرة به والعبرة انما هي بتقدم أحد الواجبين على الآخر زماناً ، والمفروض انهما في عرض واحد فلا تقدم لاحدهما على الآخر أصلاً . وعليه فلا يبق مجال لتوهم تقدم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج بملاك تقدم الواجب السابق على الواجب اللاحق . فما أفاده شيخنا الاستاذ - قده - من ان المقام داخل في الكبرى المزبورة فيما اذا فرض تقدم النذر بحسب الزمان على اشهر الحج لا يرجع الى أصل صحيح ، لما عرفت من انه غير داخل في تلك الكبرى حتى على هذا الفرض والتقدير ، من جهة ان العبرة انما هي بتقدم زمان أحد الواجبين على زمان الآخر ، ولا عبرة بتقدم سبب احدهما على سبب الآخر اصلاً ، كما مر .

ولا يفرق في ذلك بين القول باستحالة الواجب المعلق كما هو مختار شيخنا الاستاذ - قده - والقول بإمكانه وصحته ، كما هو المختار عندنا ، فانه على كلا القولين لا تقدم لاحد الواجبين على الآخر بحسب الزمان ، غاية ما في الباب على القول بالاستحالة فكما لا وجوب فعلاً للوفاء بالنذر قبل تحقق ليله عرفة فكذلك لا وجوب فعلاً للحج قبل تحقق وقته ومجيئه ، فاذن عدم تقدم احدهما على الآخر زماناً واضح وعلى القول بالإمكان ، فكما ان وجوب الوفاء بالنذر فعلى قبل مجيئه وقت الواجب فكذلك وجوب الحج فعلى قبل وقته ، فالوجوبان عرضيان وكل منهما قابل لرفع موضوع الآخر . ودعوى - ان وجوب الوفاء بالنذر على هذا سابق على وجوب الحج باعتبار ان سببه مقدم على سببه - مدفوعة بان لا اثر لمجرد حدوث وجوبه قبل حصول الاستطاعة بعد فرض انه مزاحم بوجوب الحج بقاء ، بل قد عرفت انه لا مزاومة بين الواجبين الا في زمانهما وهو زمان الامتثال والعمل لا في زمان وجوبهما 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 ماشابهه لو كان مانعاً عن وجوب الحج ورافعاً لموضوعه لا يمكن لكل مكلف رفع وجوبه عن نفسه بايجاب شيء ما عليه بنذر أو نحوه في ليلة عرفة المنافي للانيان بالحج كمن نذر ان يصلي ركعتين من النافلة - مثلاً - في ليلة عرفة في المسجد الفلاني ، كمسجد الكوفة أو نحوه ، أو نذر ان يقرأ سورة - مثلاً - في ليلة عرفة فيه أو في مكان آخر - مثلاً - 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 لكل منهم ان يمنع وجوبه ويرفع موضوعه بنذر أو شبهه يكون منافياً ومضاداً له ، وهذا ما قامت ضرورة الدين على خلافه ، كما هو ظاهر .

الثاني - انه قد ثبت في محله ان صحة النذر وماشاكله مشروطة بكون متعلقه راجحاً فلو نذر ترك واجب أو فعل حرام لم يصح ، بل لو نذر ترك مستحب أو فعل مكروه كان كذلك ، فضلاً عن ان ينذر ترك واجب أو فعل محرم .
ومن هنا لو نذرت المرأة على ان تصوم غداً ثم رأت الدم فلا ينعقد نذرها ولا يجب عليها الصوم في الغد بمقتضى وجوب الوفاء بالنذر ، لعدم رجحانه في هذه الحالة .

وعلى الجملة فلا شبهة في اعتبار رجحان متعلقه في نفسه في انعقاده ، كزيارة الحسين عليه السلام ، والصلاة في المسجد - مثلاً - وما شاكلها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى يعتبر في صحته وانعقاده أيضاً ان لا يكون محلاً للحرام بمعنى ان الوفاء به لا يستلزم ترك واجب أو فعل محرم . والحاصل انه لا اشكال في فساد النذر أو الشرط المخالف للكتاب أو السنة وما يكون محلاً للحرام ، وقد دلت على ذلك عدة من الروايات ، ويترتب على هذا ان النذر في مفروض المقام بما ان

متعلقه في نفسه محلل للحرام ، لاستلزامه 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 بالنذر .

أو فقل : انه لامانع من فعلية وجوب الحج - هنا - على الفرض ماعدا وجوب الوفاء بالنذر واشباهه ، وحيث انه مشروط بعدم كون متعلقه في نفسه مستلزماً لترك واجب أو فعل حرام فلا محالة لا يكون فعلياً في هذا الفرض أى فرض مزاحمته مع وجوب الحج - ليكون مانعاً عن فعلية وجوبه ، لاستلزام الوفاء به ترك الواجب وهو الحج . وعليه فلا محالة يكون وجوب الحج فعلياً ورافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر ، كما هو واضح .

وعلى هذا الاساس نستنتج من ذلك كبرى كلية 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 الالهية التي ليست بمجمولة في الشريعة المقدسة ابتداء ، بل هي مجمولة بعناوين ثانوية كالنذر والعهد والحلف والشرط في ضمن عقد وما شاكل ذلك ، فان وجوب الوفاء بتلك الواجبات جميعاً مشروط بعدم كونها مخالفة للكتاب أو السنة ومحللة للحرام ، فتؤخذ هذه القيود العدمية في موضوع وجوب الوفاء بها .

وعلى ذلك يترتب ان تلك الواجبات لا تصلح ان تزاحم الواجبات التي هي مجمولة في الشريعة المقدسة ابتداء ، كاصلاة والصوم والحج وما شابه ذلك ، لعدم أخذ تلك القيود العدمية في موضوع وجوبها . وعليه ففي مقام المزاحمة لا موضوع لتلك الواجبات . فينتفي وجوب الوفاء بها بانتفاء موضوعه .

فالنسبة ان عدم مزاحمة تلك الواجبات معها لقصور ادلتها عن شمولها في هذه الموارد - أعني بها موارد مخالفة الكتاب أو السنة وتحليل الحرام في نفسها - لانتفاء موضوعها ، لا لوجود مانع في البين . ومن هنا قلنا ان ادلة وجوب الوفاء بها ناظرة

الى الاحكام الأولية ، ودالة على نفوذ تلك الواجبات ووجوب الوفاء بها فيما اذا لم تكن مخالفة لشيء من تلك الاحكام . واما في صورة المخالفة فتسقط بسقوط موضوعها كما عرفت . وتام الكلام في ذلك في محله .

واما النقطة الثالثة (وهي ان الاسبغ زماناً انما يكون مرجحاً فيما اذا لم تكن هناك جهة أخرى تقتضى تقديم الآخر عليه) فهى في غاية الوضوح ، لان كل مرجح وان كان يستدعى تقديم صاحبه على غيره الا ان استدعاه ليس على نحو العلة التامة ، بل هو على نحو الاقتضاء ، فلو كان هناك مانع من تقديمه أو كانت هناك جهة أخرى تقتضى 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 تقتضى التقديم فيما اذا لم يكن هناك مانع عن اقتضاءها ذلك ، أو لم تكن هناك جهة أخرى أقوى منها تقتضى تقديم الواجب اللاحق على السابق . وهذا ظاهر .

واما النقطة الرابعة (وهي ان صحة النذر مشروطة بكون متعلقه راجحاً في ظرف العمل ولا يكون محللاً للحرام) فهى تامة بالاضافة الى ناحية ، وغير تامة بالاضافة الى ناحية أخرى .

اما بالاضافة الى ناحية ان الوفاء بالنذر في ظرفه مستلزم لترك الواجب وهو الحجج فهى تامة ، لما عرفت من ان صحة النذر واشباهه مشروطة بعدم كون الوفاء به محللاً للحرام ، وحيث انه في مفروض الكلام موجب لذلك فلا يكون منعقداً .

واما بالاضافة الى ناحية ان متعلقه ليس براجح في نفسه في ظرف العمل لاستلزامه ترك الواجب فهى غير تامة ، ضرورة ان المعتبر في صحته هو رجحان متعلقه في نفسه ، والمفروض انه كذلك في المقام ، ومجرد كونه مضاداً لواجب فعلى لا يوجب مرجوحيته ، الا بناء على القول بان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده . وقد تقدم فساد هذا القول بشكل واضح ، وقلنا هناك ان الامر بشيء

لا يقتضى النهى عن ضده بوجه ، على انه نهى غيرى لا ينافى الرجحان الذاتى ، كما هو واضح .

واما النقطة الخامسة (وهى ان نفس الالتزام النذرى يقتضى كون متعلقه حصة خاصة وهى الحصة المقدورة نظير اقتضاء نفس التكليف ذلك) فقد ظهر فسادهما بما تقدم . وملخصه : ان ذلك لا يتم حتى على مسلك المشهور من ان حقيقة التكليف عبارة عن البعث أو الزجر الى الفعل أو عنه فضلا عما حققناه من ان حقيقته عبارة عن اعتبار فعل على ذمة المكلف ، أو اعتبار تحريمه وبعد المكلف عنه وابرازه فى الخارج ببرز ، ولا نعقل لغير ذلك معنى محصلا للتكليف .

ومن الطبيعى ان اعتبار شىء على الذمة لا يقتضى اشتراطه بالقدرة لا عقلا ولا شرعا . ومن هنا قلنا ان القدرة لم تؤخذ فى متعلق التكليف لامن ناحية العقل ولا من ناحية الشرع ، فالقدرة انما هى معتبرة فى مقام الامثال لحسب ، ولا يحكم العقل باعتبارها بازيد من ذلك . وقد سبق الكلام فى ذلك بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعداد .

ومن ذلك يظهر الكلام فيما نحن فيه وذلك لان حقيقة النذر أو ما شابهه بالتحليل ليست الا عبارة عن اعتبار الناذر الفعل على ذمته لله تعالى ، وقد عرفت ان اعتبار شىء على الذمة لا يقتضى اعتبار القدرة فى متعلقه لا عقلا ولا شرعا ، ضرورة انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور وغيره على الذمة أصلا ، فاذن لا يقتضى تعلق النذر بشىء اعتبار القدرة فيه عقلا وشرعا ، فإفاده - قده - من اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة شرعا من هذه الناحية غير تام .

على ان ما أفاده - قده - هنا - من اختصاص الملاك بخصوص الفعل المقدور مناقض لما أفاده سابقاً .

وملخص ما أفاده هناك هو ان القدرة مرة مأخوذة فى متعلق الطلب لفظاً كما فى آيتى الحج والوضوء وما شاكلهما ، فالتقييد فى مثل ذلك لا محالة يكشف عن

دخل القدرة في الملاك واقعاً ، ضرورة انها لو لم تكن دخيلة فيه في مقام الثبوت والواقع لم يكن معنى لأخذها في متعلقه في مقام الاثبات والدلالة. وعلى ذلك يترتب انه بانتفاء القدرة ينتفي الملاك ، لاختصاصه بخصوص الحصاة المقدورة دون الاعم وعليه فلا يمكن تصحيح الموضوع بالملاك في موارد الامر بالتميم . ومرة أخرى لم تؤخذ في متعلقه في مرتبة سابقة على الطالب ، بل كان اعتبارها فيه من ناحية تعلق الطلب به سواء أكان باقتضاء نفس الطلب ذلك أو من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، فالتقييد في مثل ذلك بما انه كان في مرتبة لاحقة وهي مرتبة عروض الطلب فيستحيل ان يكون تقييداً في مرتبة سابقة على تلك المرتبة وهي مرتبة معروضه .

أو فقل : ان الطبيعة التي يتعلق بها الطالب 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 الملاك ، وانها باطلاقها واجدة للملاك التام ، وإلا لكان على المولى تقييدها في تلك المرتبة ، أذن فمن الاطلاق في مقام الاثبات يستكشف الاطلاق في مقام الثبوت .

أقول: هذا البيان بعينه يجرى فيما نحن فيه ، فان - متعلق النذر في مرتبة سابقة على عروض النذر عليه ، ووجوب الوفاء به - مطلق ، والتقييد انما 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 للملاك على اطلاقه ، والمفروض عدم الدليل على تقييده في تلك المرتبة بخصوص الحصاة الخاصة وهي الحصاة المقدورة .

وعلى الجملة فما أفاده - قده - هنا من ان اعتبار القدرة في متعلق النذر باقتضاء نفس الالتزام به يلازم اعتبار القدرة في متعلق الوجوب شرعاً الكاشف عن

اختصاص الملاك بالفعل المقدور، وهو لا يلائم ما ذكره هناك من التفرقة بين اعتبار القدرة في متعلق التكليف شرعاً واعتبارها فيه باقتضاء نفس التكليف أو من جهة حكم العقل به من باب قبح تكليف العاجز، كما عرفت.

فالصحيح في المقام ان يقال: ان الدليل على اشتراط وجوب الوفاء بالنذر واشباهه بالقدرة شرعاً هو ما دل على تقييده بعدم كونه مخالفاً للكتاب أو السنة مرة وبعدم كونه محللاً للحرام مرة أخرى.

وتبينة ذلك انها لا تنعقد اذا كان الوفاء بها مستلزماً لترك واجب أو فعل محرم، لانطباق عنوان محلل 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 ما ذكرناه، لا ما ذكره شيخنا الاستاذ - قده - كما مر.

واما القطة السادسة (وهي ان الاكتفاء في صحة النذر برجحان متعلقه في مقام العمل ولو باعتبار تعلق النذر به يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر) فيردها ان ما ذكره 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 يقتضى وجوب الوفاء بالنذر رجحان متعلقه، ضرورة استحالة اقتضاء الحكم لوجود شرطه وتحقيق موضوعه في الخارج فالنتيجة على ذلك هي ان رجحان متعلق النذر مرة يكون باقتضاء ذاته مع قطع النظر عن عروض أى عنوان عليه، ومرة أخرى يكون بعروض عنوان خارجي طارئ عليه، ولا يكون ذلك الا باقتضاء دليل خارجي ولا ثالث لهما، بمعنى ان الشيء اذا لم يكن في نفسه راجحاً، فصحة تعلق النذر به تحتاج الى دليل من الخارج يدل على صحة النذر الكاشفة عن طروء الرجحان عليه، فان دل دليل على صحته كما هو الحال في الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر حيث قد قام الدليل

من الخارج على صحة نذرهما ، مع انهما ليسا براجحين في نفسيهما فنلتزم بها ، وإلا فلا . ومراد السيد - قده - من الرجحان الجائئ من قبل النذر هو ما ذكرناه من قيام الدليل الخارجى على صحة النذر الكاشف عن رجحان متعلقه بعنوان ثانوى وهو عنوان تعلق النذر به ، وليس مراده منه الرجحان بملاحظة وجوب الوفاء بالنذر ، يلزم منه جواز تحليل المحرمات ، لما عرفت من استحالة اقتضاء وجوب الوفاء بالنذر ذلك اعنى رجحان متعلقه .

فما أورده شيخنا الاستاذ - قده - على السيد (ره) انما يتم لو كان مراده من الرجحان الناشئ من قبل النذر الرجحان بملاحظة وجوب الوفاء به . وعلى هذا البيان قد ظهر ان ما ذكره السيد - قده - في العروة لا يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر ، ضرورة ان ما افاده - قده - اجنبى عن ذلك تماماً وخاص بما اذا قام دليل على صحة النذر .

وان شئت فقل ان اطلاق أدلة المحرمات كافية لاثبات عدم الرجحان والمفروض ان دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يقتضى رجحان متعلقه كما عرفت . ومن الواضح جداً انه لا مزاحمة بين ما فيه الاقتضاء وما لا اقتضاء فيه أبداً . نعم اذا قام دليل على صحة تعلق النذر بفرد ما من افراد المحرمات ، فلا مناص من الالتزام بصحته وانعقاده ، وتقييد اطلاق دليل التحريم بغير هذا الفرد ، ولا يفرق فيه بين القول باعتبار رجحان متعلقه في نفسه ، والقول بكفاية الرجحان الناشئ من تعلق النذر به ، ضرورة انه على كلا القولين لا مناص من الالتزام بالصحة ، غاية الامر على القول الاول يلزم ان يكون الدليل المزبور مخصصاً لأدلة اشتراط صحة النذر بكون متعلقه راجحاً في نفسه دون القول الثانى ، ولكن لا تترتب على ذلك أية ثمرة عملية .

وقد تحصل مما ذكرناه عدة امور :

الاول - ان وجوب الحج ليس مشروطاً بالقدرة شرعاً فانه يبتنى على تفسير

الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً ولكنك عرفت انه تفسير خاطيء بالنظر الى الروايات الواردة في تفسيرها وبيان المراد منها ، حيث انها قد فسرت في تلك الروايات بالتمكن من الزاد والراحلة وأمن الطريق ، وفي بعضها وان زاد صحة البدن أيضاً ولكن من المعلوم انها ليست شرط الوجوب مطلقاً ، بل هي شرط له على نحو المباشرة .

ونتيجة ذلك هي انه عند وجود الزاد والراحلة وأمن الطريق يجب الحج سواء أكان هناك واجب آخر ام لم يكن .

وعلى هذا الاساس فلا مجال لتوهم ان وجوب الحج مشروط بالقدرة شرعاً ، فان منشأ هذا التوهم ليس الا التفسير المزبور ، وقد عرفت انه تفسير غير مطابق . للواقع . فاذن يتقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالذم في مقام المزاحمة ، وان فرض ان وجوب الوفاء بالذم سابق عليه زماناً ، لما مضى من ان الواجب المشروط بالقدرة عقلاً يتقدم في مقام المزاحمة على الواجب المشروط بالقدرة شرعاً مطلقاً أى سواء اكان في عرضه أو سابقاً عليه بحسب الزمان أو متأخراً عنه ، أما وجهه تقديمه في الصورتين الاوليين فواضح لفرض ان التكليف به بما انه فعلى يكون معجزاً مولوياً بالاضافة الى الآخر وموجباً لانتفائه بانتفاء موضوعه ، دون العكس . واما في الصورة الاخيرة فلان المفروض ان ملاكك حيث انه تام في ظرفه فلا يجوز تفويته ، اذ لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه ، فكما ان الاول قبيح عنده فكذلك الثاني . وعليه فيجب التحفظ على ملاكك وعدم تفويته ، وبما ان الاتيان بالواجب الآخر موجب لتفويته فلا يجوز ، وهذا معنى عدم قدرة المكلف على اتيانه شرعاً .

الثاني - انه لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدرة شرعاً بناء على صحة التفسير المزبور ، فايضاً لا وجه لتقديم وجوب الوفاء بالذم واشباهه عليه ، وذلك لما عرفت من عدم دخول ذلك في كبرى تزاحم الواجبين كان أحدهما

اسبق زماناً من الآخر فان العبرة بذلك انما هي بتقديم أحد الواجبين على الآخر زماناً كما مر ، ولا عبرة بتقديم سبب وجوب احدهما على سبب وجوب الآخر أو بتقديم حدوث وجوب احدهما على حدوث وجوب الآخر بعد كونه مزاحماً به بقاء .
الثالث - انه لو تنزلنا عن ذلك ايضاً وسلمنا ان وجوب الوفاء بالنذر وما شاكله مقدم على وجوب الحج زماناً فع ذلك لا وجه لتقديمه عليه ، وذلك لما عرفت من الوجهين المتقدمين ، وتديجتهما هي ان حصول الاستطاعة في زمن متأخر كاشف عن بطلان النذر من الاول وعدم انعقاده .

ومن ذلك البيان قد ظهر فساد ما ذهب اليه جماعة منهم صاحب الجواهر - قده - من تقديم وجوب الوفاء بالنذر واشباهه على وجوب الحج بملاك ان النذر مقدم عليه زماناً ، فيكون رافعاً للاستطاعة ، ولا عكس .
أو قل ان وجوب الوفاء به مطاق وجوب الحج مشروط فلا يمكن ان يزاحم الواجب المشروط الواجب المطلق . ووجه فساد ما عرفت من منع ذلك صغرى وكبرى ، فلا حاجة الى الاعداء .

ثم انه من الغريب ما صدر عن السيد الطباطبائي - قده - في العروة في المسألة (٣٠) من مسائل الحج واليك نص كلامه : « اذا نذر قبل حصول الاستطاعة ان يزور الحسين عليه السلام في كل عرفة ، ثم حصلت لم يجب عليه الحج ، بل وكذا لو نذر ان جاء مسافراً ان يعطى الفقير كذا مقداراً فحصل له ما يكفيه لاحدهما بعد حصول المعلق عليه ، بل وكذا لو نذر قبل حصول الاستطاعة ان يصرف مقدار مائة ايرة - مثلاً - في الزيارة أو التعزية أو نحو ذلك ، فان هذا كله مانع عن تعلق وجوب الحج به وكذا اذا كان عليه واجب مطاق فوري قبل حصول الاستطاعة ، ولم يمكن الجمع بينه وبين الحج ، ثم حصلت الاستطاعة ، وان لم يكن ذلك الواجب اهم من الحج ، لان العذر الشرعي كالعقلى في المنع من الوجوب . واما لو حصلت الاستطاعة أولاً ، ثم حصل واجب فوري آخر لا يمكن الجمع بينه وبين

الحج يكون من باب المزاحمة ، فيقدم الأهم منهما ، فلو كان مثل انقاذ الفريق قدم على الحج ، وحينئذ 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 قسيان تارة يكون التعليق على وجه الشرطية ، كما اذا قال ان جاء مسافري فلله على ان ازور الحسين عليه السلام في عرفة ، وتارة يكون على نحو الواجب المعلق كان يقول لله على ان ازور الحسين عليه السلام في عرفة عند مجيء مسافري ، فعلى الاول يجب حج اذا حصلت الاستطاعة قبل مجيء مسافره ، وعلى الثاني لا يجب ، فيكون حكمه حكم النذر المنجز في انه لو حصلت الاستطاعة وكان العمل بالنذر منافياً لها لم يجب الحج سواء حصل المعلق عليه قبلها أو بعدها ، وكذا لو حصلها 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 ما ذكره - قده - امور :

الاول - ان وجوب الوفاء بالنذر يتقدم على وجوب الحج مطلقا اذا كان النذر قبل حصول الاستطاعة ، وكان منجزاً ثم حصلت الاستطاعة ، لان 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 تحققت ولم يتمكن المكلف من الجمع بينه وبين الحج - قدم ذلك الواجب على الحج وان لم يكن اهم منه .

الثالث - ان يكون وجوب الحج مزاحماً بواجب فوري بعد حصول الاستطاعة ففي مثل ذلك يقدم الأهم ، 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 المعلق ، بان يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ، فيكون مانعاً عن وجوب الحج ، ولو كان تحقق الاستطاعة قبل حصول المعلق عليه في الخارج .
ولسكن للمناقشة في هذه الامور مجالا :

اما الامر الاول ، فقد ظهر فساده مما قدمناه بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعادة .

واما الامر الثاني ، فان الواجب المطلق الفورى الثابت على ذمة المكلف لا يخلو من ان يكون مشروطاً بالقدرة عقلاً ، أو يكون مشروطاً بها شرعاً .

فعلى الفرض الاول فان كان أهم من الواجب الآخر - وهو الحج في مفروض المثال - فلا اشكال في تقديمه عليه مطلقاً أى سواء اكان سابقاً عليه زماناً ام مقارناً معه أم متأخراً عنه . والوجه فيه ماسياً بيانه ان شاء الله من ان الواجب الاهم يتقدم في مقام المزاومة على المهم مطلقاً ، ولو كان متأخراً عنه . وعلى هذا فلا أثر لفرض كون ذلك الواجب قبل حصول الاستطاعة أو بعده ، كما عن السيد - قده - بل لا أثر لفرض كونه قبل زمان الواجب الآخر وهو الحج - هنا - أو بعده ، فانه يتقدم عليه في مقام المزاومة على جميع هذه التقادير والفروض ، وان كان بالعكس بان يكون وجوب الحج أهم من ذلك الواجب الآخر فلا اشكال في تقديمه عليه بلا فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً أو مقارناً معه أو متأخراً 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 أمن الطريق وليست 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 أو بعده ، وسيجىء بيان ذلك من هذه الجهة بصورة مفصلة .

واما اذا كان الواجبان متساويين بان لا يكون احدهما اهم من الآخر ولا محتمل الالهمية ، فتخير المكلف بين صرف قدرته في امتثال هذا وصرفها في امتثال ذلك على ما سنين ان شاء الله تعالى .

وعلى الفرض الثانى (وهو ما اذا كان الواجب المطلق مشروطا بالقدرة شرعا) لا اشكال فى تقديم فريضة الحج عليه . ولو كانت الاستطاعة متأخرة عنه زمانا . وذلك لما عرفت من ان الواجب المشروط بالقدرة شرعا لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة عقلا ، وبما انا قد ذكرنا ان وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلا فيتقدم عليه مطلقا ، ولو كان متأخرا عنه .

ومن ذلك يظهر حال الامر الثالث أيضا فلا حاجة الى البيان .

فما افاده السيد (قده) من التفرقة بين كون الواجب المطلق الفورى ثابتا فى الذمة قبل حصول الاستطاعة ثم حصلت وكونه ثابتا فيها بعد حصولها ، وانه على الاول يتقدم على الحج مطلقا ، وعلى الثانى لابد من ملاحظة الالهمية فى البين - لا يرجع الى معنى صحيح ، لما عرفت من انه لا عبرة بالتقدم أو التأخر الزمانى أصلا .

واما الأمر الرابع ، فيظهر فساد ما تقدم من ان النذر مطلقا أى سواء أكان على نحو الواجب المشروط أم على نحو الواجب المعلق ، بان يكون الوجوب حاليا والواجب استقباليا ، فلا يكون مانعا عن وجوب الحج ، بل قد عرفت ان وجوب الحج مانع عن وجوب الوفاء بالنذر ورافع لموضوعه .

وقد تبين لحد الآن ان ما هو المشهور بين الاصحاب - من تقديم وجوب الوفاء بالنذر واشباهه 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 أصلا .

واما القسم الثانى (وهو ما اذا كان الواجبان المشروطان بالقدرة شرعا عرضيين) فهل يلاحظ فيه الترجيح فيقدم الأهم على غيره ام لا ؟ ثم على فرض

عدم ملاحظة الترجيح بينهما ، وعدم تقديم الأهم على غيره فهل التخيير الثابت بينهما عقلي أو شرعي ، فهنا مقامان :

الأول - ان كبرى مسألة تقديم الأهم على غيره هل تنطبق على المقام (وهو ما اذا كان النزاع بين واجبين يكون كل منهما مشروطا بالقدرة شرعا) أم لا ؟
الثاني - ان الحاكم بالتخيير بينهما في صورة تساويهما أو من جهة انه لا وجه لتقديم الأهم على غيره هل هو الشرع أو العقل ؟ .

اما المقام الأول ، فقد ذهب شيخنا الاستاذ - فده - الى انه لا وجه لتقديم الأهم على غيره . وقد أفاد في وجه ذلك ان الأهمية انما تكون سبباً للتقديم فيما اذا كان كل من الواجبين واجداً للملاك التام فعلاً ، واما في مثل مقامنا هذا حيث يكون كل من الواجبين مشروطا بالقدرة شرعا فيستحيل ان يكون كل منهما واجداً للملاك بالفعل ، لفرض ان القدرة دخيلة فيه ، والمفروض - هنا - انه لا قدرة للمكلف على امتثال كليهما معا ، والقدرة انما هي على امتثال أحدهما دون الآخر . وعليه فيكون الملاك في أحدهما لا في غيره . ومن الظاهر أن أهمية طرف لا تكشف عن وجود الملاك فيه دون الطرف الآخر ، ضرورة اننا كما نحتمل ان يكون الملاك فيه ، كذلك نحتمل ان يكون في الطرف الآخر ، ومجرد كونه أهم على فرض وجود الملاك فيه لا يكون دليلاً على تحققه ووجوده فيه واقعا وحقيقة ، دون ذلك الطرف وبتعبير ثان : حيث ان المفروض اشتراط كل من الواجبين بالقدرة شرعا وان لها دخلا في الملاك . ولا ملاك بدونها ، فلا محالة يكون كل منهما صالحا لان يكون رافعا لملاك الآخر من جهة عدم القدرة عليه بحكم الشارع ، من دون فرق فيه بين ان يكون الملاك متساويين أو يكون أحدهما أهم من الآخر على فرض وجوده وتحققه . وعلى هذا فاهمية طرف لا تكشف عن وجود الملاك فيه ، دون الطرف الآخر في مقام المزامعة ، وذلك لصلحية كل منهما لان يكون رافعا لملاك الآخر ولو كان أحدهما أهم من الآخر ، ومجرد كون الملاك في طرف أهم على

تقدير وجوده لا يوجب كونه واجداً له دون الآخر ، فاذن لا وجه لتقديمه عليه في مقام التزام .

وأما المقام الثاني فقد اختار - قده - ان التخيير الثابت فيه تخيير شرعي ، لاعقلي ، غاية الامر انه قد كشف عنه العقل . والوجه في ذلك واضح وهو ان كلا من الواجبين واجد للملاك في ظرف القدرة عليه عقلاً وشرعاً ، واما اذا وقع التزام بينهما فيكون أحدهما لا بعينه واجداً للملاك ، دون الآخر .

أو قل ان في فرض التزام بما ان احدهما لا بعينه مقدور للمكلف عقلاً وشرعاً ، لعدم المانع منه لامن قبل العقل ولامن قبل الشرع ، فلا محالة يكون واجداً للملاك الا لزامي فاذا كان واجداً له فلا مناص من الالتزام بايجابه ، بدهة انه لا يجوز للمولى الحكيم ان يرفع اليد عن التكليف به مع فرض كونه واجداً للملاك بمجرد عجز المكلف عن امتثال كليهما معاً . وعليه فلا مناص من الالتزام بوجود واحد منهما لا معينا ، لا استقلال العقل بفتح ترخيص المولى في تفويت الملاك الملزم . ونتيجة ايجابه هي التخيير شرعاً - اعني به وجوب هذا أو ذلك .

و خلاصة ما أفاده - قده - نقطتان :

الاولى - ان أهمية أحد الواجبين المتزامين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ليست من المرجحات فالوظيفة هي التخيير بينهما مطلقاً .

الثانية - ان التخيير الثابت بينهما شرعي لاعقلي .

ولكن كلتا النقطتين خاطئة :

اما النقطة الاولى ، فيردها ان مناط تقديم الأهم على المهم في محل الكلام وترجيحه عليه في مقام المراجعة لا يكون بملاك انه واجد للملاك دون غيره ، ليقال بعدم احرازه فيه في هذا المقام ، بل هو بمناط آخر .

بيانه : ان المانع عن تقديم الأهم على المهم في المقام لا يخلو من ان يكون عقلياً أو شرعياً فلا ثالث لهما . واما المانع العقلي (وهو عدم القدرة عليه تكويناً) فغير

موجود بالضرورة ، اذ المفروض انه مقدور تكويننا ووجدانا ، وهذا واضح .
 واما المانع الشرعي (وهو أمر الشارع بصرف القدرة في غيره الموجب للعجز عن
 صرفها فيه) فايضا كذلك ، ضرورة انه لانعنى به إلا أمر الشارع باتيان شيء لا يقدر
 المكلف معه على الاتيان بالأمر في الخارج ومقام الامتثال ، فتل هذا الأمر لاحالة
 يكون مانعا عن فعلية الأمر بالأمر ، ولكن المفروض - هنا - عدم أمر من قبل
 الشارع بصرف القدرة في غير الأمر ليكون مانعا عن فعلية أمره . فاذن لا مانع من
 الأخذ بالأمر وتقديمه على المهم أصلا .

وعلى الجملة فالمهم وان كان مقدورا - عقلا - الا انه من ناحية مزاحمته مع الأمر
 غير مقدور شرعا ، وقد عرفت ان القدرة الشرعية دخيلة في متعلقه ، فلا يكون
 الأمر به فعليا بدون تلك القدرة ، فاذا لم يكن الأمر المتعلق به فعليا فلا مانع من
 فعلية الأمر بالأمر .

وبما ذكرناه ظهر انه يمكن احراز الملاك في الأمر ، وكونه واجدا له دون المهم
 والوجه في ذلك ان الأمر مقدور للمكلف عقلا وشرعا ، اما عقلا فواضح ، واما
 شرعا فايضا كذلك ، ضرورة انه لا مانع منه ماعدا تخيل ان الأمر بالمهم مانع ، وقد
 عرفت ان هذا خيال لم يطابق الواقع ، وذلك لاستحالة كون الأمر بالمهم في حال
 مزاحمته مع الأمر بالأمر فعليا ، ضرورة عدم قدرة المكلف في تلك الحال على
 امتثاله بحكم الشرع ، حيث انه يوجب تفويت واجب أهم منه . ومن المعلوم انه
 لا يجوز امتثال ما يوجب تفويت ما هو أهم منه بنظر الشرع . ونتيجة ذلك هي انه
 لا مانع من كون الواجب الأمر واجدا للملاك الملزم في هذا الحال لعقلا ولا شرعا .
 وعليه فما أفاده شيخنا الاستاذ - قده - من ان وجود الملاك في كل منهما
 مشکوك فيه ، لصلحية كل واحد منهما لان يكون رافعا للملاك الآخر من دون فرق
 بين تساوي الملاكين وكون أحدهما أهم من الآخر لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، وذلك
 لما عرفت من الضابط لتقديم الأمر على المهم في المقام من ناحية وكونه واجدا للملاك

من ناحية اخرى ، وان كانت الناحية الاولى مرتبة على الناحية الثانية ، كما هو واضح . هذا تمام الكلام فيما اذا كان أحدهما معلوم الاهمية .

واما اذا كان محتمل الاهمية فهل يتقدم في مقام المزاخمة على الطرف الآخر الذي لا محتمل أهميته أصلا - كما هو الحال فيما اذا كان كل منهما 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 أحدهما دون الآخر فلا محالة يدور أمره بين امتثال احدهما تخييراً ، وامتثال خصوص ما محتمل أهميته . وعليه فيدخل المقام في كبرى دور ان الامر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال ، وقد ذكرنا في غير مورد ان في دور ان الامر بين التعيين والتخير في غير مقام الامتثال والحجية وان كان الصحيح هو جريان البراءة عن التعيين ، الا ان في هذين المقامين لامناص من الاشتغال والالتزام بالتعيين ، وذلك لان حصول البراءة بامتثال ما محتمل أهميته معلوم ، اما من جهة التعيين أو التخير ، واما حصولها بامتثال ما لا محتمل أهميته فقير معلوم . ومن الواضح جداً ان العقل لا يكتفي في مقام الامتثال بالشك فيه بعد اليقين بالتكليف بل يلزم بتحصيل اليقين بالبراءة عنه ، بقاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني ، وكذا الحال في مقام الحجية فان حجية ما محتمل تعيينه معلومة ولا مناص من الالتزام به ، وحجية ما لا محتمل تعيينه مشكوكة . وقد حققنا ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها فعلا ، وهذا هو السر في افتراق هذين المقامين عن غيرهما .

ونتيجة ما ذكرناه لحد الآن هي ان الامم وكذا محتمل الاهمية من المرجحات في المقام ، كما انهما من المرجحات في الواجبين المتزامين يكون كل منهما مشروطا بالقدرة عقلا لحسب .

واما النقطة الثانية ، فيردها ان المفروض قدرة المكلف على امتثال كل من الواجبين المتزامين في نفسه ، وفي ظرف ترك الآخر عقلا وشرعا . هذا من

ناحية . ومن ناحية اخرى ان الشارع لم يأمر بمخبرص أحدهما المدين ، لانه ترجيح من دون مرجح .

فالتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا مانع من أمر الشارع بكليهما طولاً وعلى نحو الترتب ، بان يكون تعلق الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر ومرتباً عليه ، بل لا مناص من الالتزام بذلك . والوجه فيه هو ان الأمر في المقام يدور بين ان يرفع اليد عن إطلاق كل من دليليها بتقييد الأمر في كل منهما بعدم الاتيان بمتعلق الآخر ، وان يرفع اليد عن أصل وجوب كل منهما رأساً . ومن المعلوم ان المضمين هو الأول دون الثاني ، ضرورة ان رفع اليد عن أصل الأمر بهما بلا سبب ، اذ انه لا يقتضى أزيد من رفع اليد عن إطلاق كل منهما مع التحفظ على أصله .

وتيجة ذلك هي الالتزام بالترتب من الجانبين : بمعنى ان تعلق الأمر بكل من الفعلين مشروط بعدم الاتيان بمتعلق الآخر ، ولا مانع من ذلك أصلاً لا عقلاً كما هو واضح ، إذ المفروض ان كل منهما مقدور عقلاً في ظرف ترك امتثال الآخر والاتيان بمتعلقه ، ولا شرعاً لفرض انه ليس هناك أى مانع شرعى عن تعلق الأمر بكل واحد منهما في نفسه ، وفي ظرف ترك الآخر ، اذ المفروض ان كلا من الفعلين في ذاته ومع قطع النظر عن الآخر سائغ ، ومعه لا مانع من تعلق الأمر بهما كذلك وبه نستكشف وجود الملاك في كل منهما في نفسه ، وعند ترك الآخر .

وعلى الجملة فقد ذكرنا سابقاً انه لا فرق في جريان الترتب بين ما يكون كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة عقلاً ، وما يكون مشروطاً بها شرعاً ، فكما انه يجرى في الأول ، فكذلك يجرى في الثاني من دون فرق بينهما من هذه الجهة .

ودعوى - ان جريان الترتب في مورد يتوقف على احراز الملاك فيه ، وهو في المقام لا يمكن ، لفرض دخل القدرة الشرعية فيه - مدفوعة بما ذكرناه هناك من ان جريان الترتب لا يتوقف عليه ، ضرورة ان احرازه لا يمكن إلا بعد اثبات

الامر ، فلو توقف اثبات الامر على احرازه لدار ، كما قدمناه بشكل واضح .
فتحصل انه لامانع من الالتزام بالترتب هنا . وقد تقدم انه لافرق في امکان الترتب واستحالته بين أن يكون من جانب واحد أو من جانبيين . واما عدم التزام شيخنا الاستاذ - قده - به في المقام مع انه من القائلين به مطلقاً من دون فرق بين أن يكون من طرف أو من طرفين فمن جهة ما بنى - قده - على أصل فاسد ، وهو ان الترتب لا يجرى فيما اذا كانت القدرة المأخوذة فيه شرعية - كما عرفت .

وعلى هذا الأساس يترتب ان التخيير بينهما تخيير عقلي ، كالتخيير بين الواجبين المتزامين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً ، فان المكلف بعدما لا يتمكن من امتثال كلا التكليفين معاً فلا محالة يكون مخيراً بين امتثال هذا وامتثال ذاك بحكم العقل ، فلا موضوع عندئذ للتخيير الشرعي أصلاً . وتظهر الثمرة في المقام بين كون التخيير شرعياً ، وكونه عقلياً فيما اذا كان المكلف تاركاً لامتثال كلا الواجبين معاً ، فانه على الأول يستحق عقاباً واحداً ، لو حدة 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 التركيبين ، لا من جهة ترك الجمع بينهما ، وقد مر 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 :

الاول - فيما اذا كان أحد التكليفين أهم من الآخر ، أو محتمل الأهمية .

الثاني - فيما اذا كانا متساويين .

أما المقام الأول فلا اشكال في تقديم الأهم على المهم سواء أكان الأهم مقارناً مع المهم زماناً أو سابقاً عليه أو متأخراً عنه . أما في الأولين فواضح ، وذلك

لان التكليف بالاهم يصلح ان يكون معجزاً مولوياً للمكلف بالاضافة الى الطرف الآخر وهو المهم ، واما التكليف بالمهم فلا يصلح ان يكون كذلك ، فتكون نسبه الى الاهم كنسبة المستحب الى الواجب ، فكما ان المستحب لا يصلح ان يزاحم الواجب في مقام الامتثال ، فكذلك المهم لا يصلح ان يزاحم الاهم .

أو قل : ان الزاحم سواء أ كان بين التكليفين أم بين الاطلاقين فلا محالة يوجب سقوط احدهما دون الآخر ، إذ سقوط كليهما غير محتمل ، ضرورة انه بلا موجب . وعليه فيدور الأمر بين سقوط المهم دون الاهم ، وبالعكس ، ومن الواضح جداً ان الثاني غير معقول ، لانه ترجيح المرجوح على الراجح ، فاذن يتمين الاول ، وهذا معنى تقديم الاهم على المهم ، وامثلة ذلك في الشرع والعرف كثيرة : منها - ما اذا دار الامر بين حفظ بيضة الاسلام - مثلاً - وواجب آخر ، فلا اشكال في تقديم الاول على الثاني في مقام الامتثال . ومنها - ما اذا دار الامر بين حفظ نفس مؤمن - مثلاً - وحفظ ماله أو نحوه فلا ينبغي الشك في تقديم الاول على الثاني ، لسكونه اهم منه ، وهكذا . واما في الصورة الاخيرة فالامر ايضاً كذلك . والوجه فيه هو ان الاهم وان كان متأخراً عن المهم زماناً ، إلا ان ملاكه بما انه تام في ظرفه واهم من غيره ، فلا محالة وجب حفظ القدرة عليه في وقته ، لئلا يفوت ، ضرورة ان العقل كما يستقل بقبح تفويت الواجب الفعلي ، كذلك يستقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه وعلى ، هذا حيث ان الاتيان بالمهم فعلاً يوجب تفويت ملاك الاهم في ظرفه فلا يجوز ، فيكون حكم العقل بوجوب حفظ القدرة عليه في زمانه معجزاً للمكلف بالاضافة الى امتثال المهم بالفعل .

وبتعبير ثان ان الحاكم بالترجيح في باب المزاحمة حيث انه كان هو العقل لا غيره ، فن الواضح جداً انه مستقل بتقديم الاهم على المهم في مقام الامتثال - مطلقاً - ولو كان الاهم متأخراً عنه زماناً ، كما في مفروض المقام ، فانه يحكم بلزوم حفظ القدرة على امتثاله في ظرفه ، لئلا يلزم منه تفويت الملاك الملزم فيه ، ولا يحكم

بلزوم الاتيان بالمهم فعلا ، بل يحكم بعدم جواز الاتيان به ، لاستلزامه تفويت ما هو الاعم منه ، ومثاله ما اذا دار الأمر بين حفظ مال الانسان - مثلا - فعلا ، وحفظ نفسه في زمان متأخر ، بان لا يقدر على حفظ كليهما معاً ، فلو صرف قدرته في حفظ ماله فعلا فلا يقدر على حفظ نفسه ولو عكس فبالعكس ، كما اذا فرض أن الحاكم حكم بمصادرة أمواله فعلا ، وهو وان كان قادراً على حفظ ماله بالشفاعة عنده ، إلا انه يعلم بانه يحكم بعد بضع ساعات بقتل نفسه ، فلو توسط عنده فعلا لحفظ ماله ، فلا يقبل توسطه فيما بعد لحفظ نفسه ، لفرض انه لا يقبل توسطه في اليوم الامرة واحدة ، فاذن يدور امره بين ان يحفظ نفسه في زمان متأخر 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 بترجيح الاول على الثاني ، وتقديمه عليه ، وكذا اذا دار الامر بين امثال واجب فعلي آخر وحفظ نفس محترمة في زمان متأخر بان لا يقدر المكلف على امثال الاول وحفظ الثانية معاً ، فانه لا اشكال في وجوب حفظ القدرة على الواجب المتأخر ، وهو حفظ النفس المحترمة ورفع اليد عن وجوب الواجب الفعلي . وهكذا .

ثم انه لا يخفى ان ما ذكرناه من تقديم الواجب الاعم على المهم فيما اذا كان متأخراً عنه زمانا بناء على وجهة نظرنا من امكان الواجب المعلق واضح ، حيث ان الوجوب فعلي على الفرض والواجب امر متأخر . ومن المعلوم ان فعلية الوجوب تكشف عن كون الواجب في ظرفه واجداً للملاك الملزوم . وقد عرفت انه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الإلزامي ، فسكنا انه يحكم بقبض الاول ، فكذلك يحكم بقبض الثاني .

وعلى ذلك فان لم يكن ملاك الواجب المتأخر في ظرفه اهم من ملاك الواجب الفعلي ، وكانا متساويين فيحكم العقل بالتخير بينهما ، وعدم ترجيح الواجب الفعلي على المتأخر ، لعدم العبرة بالسبق الزماني في المقام اصلاً .

وما ذكرناه سابقاً - من ان ما هو أسبق زماناً يتقدم على غيره - انما هو فيما اذا كان التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، لا فيما اذا كان مشروطاً بها عقلاً . ونقطة الفرق بينهما هي انه على الاول بما ان كلا منهما مشروط بالقدرة شرعاً ، ففي فرض المزاحمة لا مناص من الأخذ بما هو سابق زماناً على الآخر ، حيث ان ملاك تام بالفعل من ناحية انه مقدور للمكلف عقلاً وشرعاً ، ومعه لا عذر له في تركه اصلاً . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا يجب احتفاظ القدرة على الواجب المتأخر ، لفرض ان القدرة دخيلة في ملاك ، فيستحيل أن يقتضى احتفاظها .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا بد من الاتيان بالمتقدم زماناً دون المتأخر . ومن الواضح ان الاتيان به يوجب مجزه عنه ، فيكون التكليف به منتفياً بانتقاء موضوعه - وهو القدرة - وعلى الثاني بما ان كلا منهما مشروط 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 يقتضى الاحتفاظ عليه في ظرفه في مقابل اقتضاء الواجب الفعلي .

واما بناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ - قدس - من استحالة الواجب التمليق وعدم امكانه فتقديم الاهم على المهم اذا كان متأخراً عنه زماناً يرتكز على احراز الملاك فيه في ظرفه من دليل خارجي ، فان علم من الخارج اشتماله على الملاك ، كما اذا دار الامر بين امتثال واجب فعلي كحفظ مال المولى - مثلاً - وواجب متأخر كحفظ نفسه أو 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 الاهم على المهم ، وان كان متأخراً عنه زماناً ، لتامة ملاك الاراضى في وقته . وقد عرفت استقلال العقل باحتفاظ القدرة عليه في ظرفه وعدم جواز صرفها في الواجب الفعلي ، ففي امثال هذه الموارد لا فرق بين نظريتنا

ونظرية شيخنا الاستاذ - قده - ضرورة انه لا اثر لفعلية الوجوب ما عدا كشفه عن اشتماله (أى الواجب المتأخر) على الملاك في ظرفه ، واذا علمنا بتحقيق الملاك فيه واشتماله عليه فلا أثر لفعلية الوجوب وعدمها . واما إذا - لم يعلم من الخارج بوجود الملاك فيه ، كما اذا لم تكن قرينة خارجية تدل عليه ، والمفروض انه ليس هنا قرينة داخلية أيضاً ، وهى ثبوت الوجوب ، فلا يمكن عندئذ استكشاف الملاك في شئ ، لما ذكرناه غير مرة من انه لا طريق لنا الى احراز الملاك في فعل مع قطع النظر عن ثبوت الحكمه - فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلي ، ضرورة انه مع عدم احراز الملاك فيه في ظرفه لا يحكم العقل باحتفاظ القدرة عليه ، وبدون حكمه فلا مانع من امتثال الواجب الفعلي أصلاً ، ففي مثل تلك الموارد تفترق نظريتنا عن نظرية شيخنا الاستاذ - قده - فعلى نظريتنا بما ان الوجوب فعلى ، والواجب أمر متأخر فهو لا محالة يكشف عن وجود الملاك فيه وكونه تاماً ، وإلا لم يعقل كون وجوبه فعلياً . وعلى نظريته - قده - حيث انه لا وجوب فعلاً فلا كاشف عن كونه واجداً للملاك في وقته . وعليه فلا وجه لتقديمه على المهم وهو الواجب الفعلي .

وقد تحصل مما ذكرناه ان تقديم الأهم على المهم اذا كان متأخراً عنه زماناً منوط - على نظرية شيخنا الاستاذ - قده - باحراز الملاك فيه من الخارج ، وإلا فلا يمكن الحكم بالتقديم أصلاً ، بل يتعين العكس كما لا يخفى ، وكيف كان فعلى فرض كونه مشتملاً على الملاك في ظرفه يتقدم على المهم لا محالة ، ولو كان متأخراً عنه زماناً ، وكلامنا في المقام على نحو الفرض والتقدير ، والكبرى السكوية من دون نظر الى مصاديقها وافرادها .

هذا ، ولكن شيخنا الاستاذ - قده - هنا قد مثل لذلك أى لتزاحم الواجبين الطولين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً بما اذا لم يكن المكلف متمكناً من القيام في جزءين طوليين من الصلاة . ولا يخفى ما في هذا المثال .

اما أولاً فلما ذكرناه غير مرة من ان التزامهم لا يجري في اجزاء واجب واحد أو شرائطه .

واما ثانياً : فلانه مناف لما ذكره - قده - من اشتراط اجزاء الصلاة بالقدرة شرعاً . وعليه فلا مناص من تقديم ما هو اسبق زماناً على غيره ، ولو كان ذلك الغير أهم منه ، كما عرفت .

فالتنتيجة قد اصبحت لحد الآن ان الواجب الاهم يتقدم في مقام المزاحمة على المهم مطلقاً ، ولو كان متأخراً عنه زماناً فيما اذا كان مشروطاً بالقدرة عقلاً ، سواء أكان المهم ايضاً كذلك ام لا . نعم اذا كان الاهم 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 المتزامين محتمل الاهمية دون الآخر فهل يكون مرجحاً لتقدمه عليه ام لا ؟ فقد ذكر شيخنا الاستاذ - قده - انه بناء على القول بالتخيير الشرعي في المتساويين يكون المقام داخلاً في كبرى مسألة دوران الامر بين التعمين والتخيير الشرعيين التي ذكرناها في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، فان قلنا في تلك المسألة بالاشتغال والتعمين فلا بد ان نقول به في هذه المسألة ايضاً ، وان قلنا هناك بالبراءة والتخيير فلا بد ان نقول به في المقام ايضاً . وعلى الجملة فسالتنا هذه من صغريات كبرى تلك المسألة ، فيبتنى الحكم فيها على الحكم في تلك من البراءة أو الاشتغال .

واما بناء على القول بالتخيير العقلي في المتساويين فقد ذكر - قده - انه لا اشكال في تقديم ما محتمل أهميته على غيره ، والوجه في ذلك هو ان التكليفين المتزامين اذا كانا متساويين فلا اشكال في سقوط اطلاقيهما وحكم العقل بالتخيير بينهما بمعنى حكمه بثبوت كل واحد منهما مترتباً على ترك الآخر وعدم الاتيان بمتملقه بناء على ما حققناه من امكان الترتب وجوازه من دون فرق بين ان يكون

من جانب واحد أو من جانبين ، كما في مثل المقام ، ضرورة ان العقل لا يجوز رفع اليد عن أصل التكليفين معاً ، فانه بلا موجب ومقتضى . ومن الواضح انه لا يجوز رفع اليد عن التكليف بلا سبب يقتضى رفعه ، فالمقتضى (وهو المزاومة) في المقام لا يقتضى إلا رفع اليد عن ثبوت كل منهما على تقدير الاتيان بالآخر ، لا مطلقاً ، وهذا عبارة اخرى عن ثبوت كل منهما على تقدير ترك الآخر .

وبترتب على ذلك ان المكلف مخير بين امتثال هذا وامتثال ذلك .

واما إذا كان أحدهما محتمل الأهمية دون الآخر ففي مثل ذلك لا شبهة في أن الاتيان بالطرف المحتمل أهميته يوجب القطع بسقوط التكليف عن الطرف الآخر ، وذلك لان ما أتى به على تقدير كونه أهم في الواقع ونفس الأمر فهو الواجب ، دون غيره ، وعلى تقدير كونه مساوياً له فهو مصداق للواجب لا محالة .

وان شئت قلت انه بناء على التخيير العقلي عند تزامم الواجبين المتساويين والالتزام بالترتب من الجانبين اذا علم أهمية أحدهما دون الآخر ، فقد علمنا بسقوط الاطلاق عن الآخر ، وباشتراطه بعدم الاتيان بمتعلق الاول ، واما ما يحتمل أهميته فلم يحرز سقوط اطلاقه فلا بد من الأخذ به .

وهذا هو أساس تقديم محتمل الأهمية على غيره في مقام المزاومة . الى هنا قد تم بيان ما أفاده - قده - مع توضيح منا .

ونناقش ما أفاده - قده - من ناحيتين :

الأولى - انه لا تظهر الثمرة فيما نحن فيه بين القول بالتخيير الشرعى في المتساويين ، والقول بالتخيير العقلي فيهما على وجه نظره - قده - في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين حيث انه - قده - قد التزم في تلك المسألة بالاحتياط ، وعدم جواز الرجوع الى البراءة على ما نطق به كلامه في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، وبما أن مسألتنا هذه على الفرض الاول 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 بالتخيير العقلي ، وهي تعين الأخذ بالطرف المحتمل أهميته ، دون الطرف الآخر ، فاذن لا فرق بين القولين من هذه الناحية أصلا .

الثانية - ان المقام على القول المزبور اعنى القول بالتخيير الشرعى فى المتساويين وان كان داخلا فى كبرى دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين إلا ان التعيين والتخيير فى خصوص المقام حيث انهما كانا فى مقام النزاحم والامثال فلا مناص من الالتزام بعدم جريان البراءة عن التعيين ووجوب الأخذ به ، وان قلنا بجريان البراءة فى تلك الكبرى . كما فصلنا الكلام من هذه الناحية فى بحث الاقل والاكثر الارتباطيين .

وتوضيح ذلك هو ان مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير تنقسم الى ثلاثة أقسام :

الاول - ما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير فى مقام جعل الحجية وانشائها فى مرحلة التشريع والاعتبار ، كما لو شككنا فى ان حجية فتوى الاعلم هل هى تعينية أو ان المكلف مخير بين الأخذ به والأخذ بفتوى غير الاعلم .

الثانى - ما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير فى مقام الامتثال والفعالية من جهة النزاحم .

الثالث - ما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير فى مقام الجعل والتشريع ، فلا يعلم ان التكليف مجعول للجامع بلا أخذ خصوصية فيه أو مجعول لحصة خاصة منه ، كما لو شككنا فى أن وجوب صلاة الجمعة فى يوم الجمعة هل هو تعينى أو تخييرى .

وبعد ذلك نقول اننا قد ذكرنا فى غير مورد ان البراءة لا تجرى فى القسمين الأولين ، ولا بد فيهما من الالتزام بوجوب الاحتياط . واما فى القسم الاخير فالصحيح هو جريان البراءة فيه ، فهنا دعويان :

الأولى - عدم جريان اصالة البراءة فى القسمين الأولين .

الثانية - جريان البراءة في القسم الاخير .

اما الدعوى الأولى ، فقد ذكرنا غير مرة ان الشك في حجية شيء في مقام الجعل والتشريع مساوق للقطع بعدم حجيته فعلا ضرورة انه مع هذا الشك لا يمكن ترتيب آثار الحججة عليه ، وهي اسناد مؤداه الى الشارع ، والاستناد اليه في مقام الجعل ، للقطع بعدم جواز ذلك ، لانه تشريع محرم . ومن المعلوم اننا لا نفي بالحجية الفعلية إلا ترتيب تلك الآثار عليها ، وعليه فاذا دار الأمر بين حجية شيء كفتوى الأعلام مثلا تمييزاً ، وحجيته تخييراً فلا مناص من الأخذ به ، وطرح الطرف الآخر للقطع بحجيته واعتباره فعلا اما تمييزاً أو تخييراً ، والشك في حجية الآخر كفتوى غير الأعلام واعتباره . وقد عرفت أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها ، وهذا واضح .

وكذا الحال في مقام الامتثال ، فانه إذا دار الأمر بين امتثال شيء تمييزاً أو تخييراً ، فلا مناص من التمييز والأخذ بالطرف المحتمل تمييزه ، ضرورة ان الاتيان به يوجب القطع بالأمن من العقاب واليقين بالبراءة ، وذلك لانه على تقدير كونه أهم من الآخر فهو الواجب ، وعلى تقدير كونه مساوياً له فهو مصداق للواجب واحد فرديه . ومن المعلوم ان الاتيان به كاف في مقام الامتثال ، وهذا بخلاف الطرف الذي لا تحتمل أهميته أصلاً ، فان الاتيان به لا يوجب القطع بالبراءة والأمن من العقاب ، لاحتمال أن لا يكون واجباً في الواقع - أصلاً - وانحصار الوجوب بالطرف الأول . ومن الواضح جداً ان العقل يستقل في مرحلة الامتثال بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة والأمن من العقوبة بقانون ان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية ، وبما ان المفروض في مسألة دوران الأمر بين التمييز والتخيير في مقام الامتثال اشتغال ذمة المكلف بالواجب . فيجب عليه بحكم العقل تحصيل البراءة عنه والأمن من العقوبة ، وحيث انه لا يمكن إلا باتيان الطرف المحتمل أهميته ، فلا محالة ألزمه العقل بالأخذ به واتيانه ، وهذا معنى حكم العقل

بالتعيين وعدم جواز الرجوع الى البراءة في مسألة التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال والفعلية .

وبتعبير واضح ان دوران الأمر بين التعيين والتخيير - في مقام الامتثال والفعلية - منحصر بباب التزاحم بين التكليفين لا غير ، ومن الواضح ان المزاومة - بناء على ما حققناه من امكان الترتب - لا تقتضى إلا سقوط اطلاق أحدهما اذا كان في البين ترجيح ، وسقوط اطلاق كليهما اذا لم يكن ترجيح في البين .

وعلى هذا الاساس انه اذا كان أحد التكليفين المتزاحمين معلوم الأهمية فلا اشكال في تقديمه على الآخر ، كما سبق ، واما إذا كان أحدهما محتمل الأهمية دون الآخر فيدور أمر المكلف بين الاتيان به والاتيان بالطرف الآخر ، ولكنه إذا أتى به مأمون من العقاب ، ومعدور في ترك الآخر . وذلك لان جواز الاتيان بهذا الطرف معلوم على كل تقدير ، أى سواء أكان أم في الواقع أم كان مساوياً له ، وبالطرف الآخر غير معلوم . ومن الواضح جداً ان العقل يلزم بامتثال هذا الطرف واتيان به ، لانه يوجب الأمن من العقاب على تقدير مخالفة الواقع ، وحصول القطع بالبراءة ، دون الاتيان بذلك الطرف ، لاحتمال انه غير واجب في الواقع ، وانحصار الوجوب بالطرف المزبور ، ومعه لا يكون الاتيان به موجباً لحصول القطع بالبراءة . وقد عرفت ان همّ العقل في مقام الامتثال تحصيل الأمن من العقوبة والقطع بالفراغ .

ونظير المقام ما إذا شك في البراءة من جهة الشك في القدرة على الامتثال ، كما إذا 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 لان المفروض ان ذمته قد اشتغلت بوجوب النفقة . ومن الواضح ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فاذن لا يمكن حصول البراءة إلا بالفحص والاستعلام عن وجود المال عنده .

والوجه فيه هو ان مجرد احتمال كونه عاجزاً عن امتثال التكليف الثابت على ذمته لا يكون عذراً له في تركه وعدم امتثاله عند العقل ما لم يجرز عجزه عنه وعدم قدرته عليه ، ضرورة ان ترك امتثال التكليف لا بد ان يستند الى مؤمن ، ومن المعلوم ان مجرد احتمال العجز لا يكون مؤمناً ، فاذن لا مناص من الاخذ بالا احتياط .

فقد تحصل بما ذكرناه انه بناء على وجهة نظرنا ايضاً لا تظهر الثمرة بين القول بالتخيير الشرعى فى المتساويين ، والقول بالتخيير العقلي فيهما ، فعلى كلا القولين لا مناص من الاحتياط والاخذ بالطرف المحتمل أهميته ، غاية الامر بناء على التخيير العقلي سقوط أحد الاطلاقين معلوم وسقوط الآخر مشكوك فيه ، ومع الشك لا بد من الاخذ به ، وبناء على التخيير الشرعى سقوط أحد التكليفين معلوم وسقوط الآخر مشكوك فيه وما لم يثبت سقوطه لا يعذر من مخالفته ، وان كان النتيجة واحدة

واما الدعوى الثانية (وهى جريان البراءة فى القسم الاخير من الاقسام المتقدمة) فلان الشك فيه يرجع الى الشك فى كيفية جعل التكليف ، وانه تعلق بالجامع أو بخصوص فرد خاص ، كالمشكوكنا فى أن وجوب كفارة الانطار العمدى فى شهر رمضان متعلق بالجامع بين صوم شهرين متتابعين واطعام ستين مسكيناً ، أو متعلق بخصوص صوم شهرين ، وحيث ان مرجع ذلك الى الشك فى اطلاق التكليف ، وعدم أخذ خصوصية فى متعلقه ، وتقييده بأخذ خصوصية فيه ، والإطلاق والتقييد على ما ذكرناه وان كانا متقابلين بتقابل التضاد ، إلا ان التقييد بما أن فيه كلفة زائدة فهى مدفوعة باصالة البراءة عقلاً ونقلاً . وهذا بخلاف الاطلاق ، حيث انه ليس فيه أية كلفة لتدفع باصالة البراءة ، فاذن ينحل العلم الاجمالى بجريان الأصل فى أحد طرفيه دون الآخر . وتفصيل الكلام فى ذلك فى بحث البراءة والاشتغال .

والغرض من التعرض هنا الاشارة الى عدم صحة ما افاده شيخنا الاستاذ قدس سره من الاخذ بالا احتياط فى دوران الأمر بين التعمين والتخيير مطلقاً .

وأما المقلم الثلثي (وهو ما اذا كان الواجبان المتزامان متساويين ولم تحتمل أهمية أحدهما على الآخر أصلاً ، أو احتملت أهمية كل منهما بالإضافة الى الآخر) فلا مناص من الالتزام بالتخيير فيه ، ضرورة انه لا يجوز رفع اليد عن كليهما معاً فهذا لا كلام فيه ، وإنما الكلام في ان هذا التخيير عقلي أو شرعي .

وقد اختار شيخنا الاستاذ - قده - في المقام ان التخيير عقلي على عكس ما اختاره في المسألة المتقدمة ، وهي ما اذا كان كل من الواجبين المتزامين مشروطاً بالقدرة شرعاً .

وغير خفي أن كون التخيير في المقام عقلياً أو شرعياً يرتكز على القول بإمكان الترتب واستحالته .

فعلى الفرض الأول لا بد من القول بكون التخيير عقلياً .

والوجه في ذلك واضح ، وهو ان لازم هذا الفرض ثبوت كل من التكليفين المتزامين على نحو الترتب والاشتراط ، بمعنى ان فعلية كل منهما مشروطة بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه خارجاً ، فان معنى الترتب من الجانبين يرجع الى تقييد اطلاق كل من التكليفين بعدم امتثال الآخر .

ومن المعلوم ان هذا التقييد ليس أمراً حادثاً بحكم العقل فعلاً ، بل هو نتيجة اشتراط التكليف بالقدرة عقلاً من الأول ، فان ذلك الاشتراط يقتضى هذا التقييد من الجانبين اذا كانا متساويين ، ومن جانب واحد إذا كان أحدهما واجداً للترجيح ، وليس معنى التخيير - هنا - تبديل الوجوب التعييني بالتخييري ، ليقال انه غير معقول ، ضرورة انه باق على حاله ، غاية الأمر ان المزامحة تقتضى رفع اليد عن اطلاقه ، لا عن أصله ، فان الضرورة تنقدر بقدرها ، بل معناه هو تخيير المكلف في إعمال قدرته في امتثال هذا أو ذاك ، وهذا نتيجة عدم قدرته على امتثال كليهما معاً من جانب ، وعدم الترجيح لأحدهما على الآخر من جانب ثان ، وعدم جواز رفع اليد عنهما معاً من جانب ثالث .

وعلى الفرض الثاني لا مناص من الحكم بكون التخيير شرعياً .
والوجه فيه هو ان لازم هذا الفرض سقوط كلا التكليفين المترامحين معاً ،
فلا هذا ثابت ، ولا ذلك ، ولكن حيث انا نعلم من الخارج ان الشارع لم يرفع اليد
عن كليهما معاً ، لان الموجب لذلك ليس إلا عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في
مقام الامتثال . ومن الواضح جداً ان هذا لا يوجب ذلك ، فان الضرورة تتقدر
بقدرها ، وهي لا تقتضى إلا رفع اليد عن أحدهما دون الآخر ، لسكونه مقدوراً
له عقلاً وشرعاً ، وبذلك نستكشف ان الشارع قد أوجب أحدهما لا محالة ،
والا لزم ان يفوت غرضه ، وهو قبسح من الحكيم ، وهذا معنى كون التخيير شرعياً
الى هنا قد تبين ان التكليفين المترامحين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً
فان كانا عرضيين وكان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمية فلا اشكال في تقديمه
عليه . واما اذا كانا متساويين من جميع الجهات فلا اشكال في التخيير ، كما مر .
واما ان كانا طوليين 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 بانه لا يقدر على صوم
كلا اليومين معاً ، ففي مثل ذلك لا اشكال في لزوم تقديم ما هو أسبق زماناً على
الآخر ، فيقدم في المثال صوم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة ، لسكونه مقدماً عليه
زماناً ، وكذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القيام في صلاة الظهر وتركه في
صلاة العصر ، أو بين ترك القيام في صلاة المغرب وتركه في صلاة العشاء ، بأن
لا يقدر المكلف على الاتيان بكلتا الصلاتين مع القيام ، فيقدم ما هو أسبق زماناً
على الآخر .

والوجه في ذلك واضح وهو أن المكلف حيث انه كان قادراً على الصوم يوم

الخميس ، والقيام في صلاة الظهر أو المغرب ، فلا عذر له في تركه أصلاً ، لفرض أن وجوبها فعلي ، ولا مانع من فعليته أصلاً ، ضرورة أن المانع - هنا - ليس إلا التكليف بالصوم أو القيام في ظرف متأخر . 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 .

فعلی هذا لا مناص من الالتزام بلزوم تقديم المتقدم زماناً على الآخر ، ولا عذر له في ترك امتثاله باحتفاظ القدرة على امتثال الواجب المتأخر أبداً ، لعدم المقتضى له لذلك أصلاً ، ففي الامثلة المزبورة لا بد من الاتيان بالصوم يوم الخميس ، وبالقيام في صلاة الظهر أو المغرب ، ولا يجوز الاحتفاظ بالقدرة بتركها على الصوم يوم الجمعة ، والقيام في صلاة العصر أو العشاء . ومن المعلوم أنه بعد الاتيان بالواجب المتقدم يمجز المكلف عن امتثال الواجب المتأخر ، فينتفي عندئذ بانتفاء موضوعه - وهو القدرة في ظرفه - .

ومن هذا القبيل ما إذا دار الأمر بين ترك الصوم في العشرة الاولى من شهر رمضان وتركه في العشرة الثانية ، كما إذا فرضنا ان شخصاً لا يتمكن من الصوم في كلتا العشرتين معاً ، ولكنه قادر عليه في احدهما دون الاخرى ، فانه لا بد من تقديم الصوم في العشرة الاولى على الصوم في العشرة الثانية ، فان وجوب الصوم في العشرة الاولى فعلي بفعلية موضوعه ، ولا حالة منتظرة له أبداً ، وهذا بخلاف وجوبه في العشرة الثانية ، فانه غير فعلي من جهة عدم فعلية موضوعه . وعليه فلا عذر له في تركه في الاولى باحتفاظ القدرة عليه في الثانية ، ضرورة أن القدرة المعتبرة على الصوم في كل يوم في ظرفه ، فان كان المكلف قادراً على الصوم في اليوم الاول أو الثاني فهو مكلف به ، وإلا فلا تكليف به أصلاً ، ولا يجوز له الاحتفاظ بالقدرة بترك الصوم في اليوم الاول على الصوم في اليوم الثاني ، بل لا بد له من

الإتيان به في اليوم الأول ، فان تمكن منه بعده في اليوم الثاني ايضاً فهو ، وإلا فينتفى بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - وكذا الحال في المثال المزبور ، فانه لا بد من الإتيان بالصوم في العشرة الأولى فان تمكن بعده من الإتيان به في العشرة الثانية ايضاً فهو ، وإلا فينتفى 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 ، لانه ترك التكليف الفعلي من دون عذر ، وحينئذ (أى حين تركه في الأولى) وجب عليه في الثانية لا محالة ، لقدرته عليه فعلاً ، ولا عذر له في تركه - أصلاً - فلو تركه كان معاقباً عليه أيضاً .

فالنتيجة انه لو ترك الصوم في العشرة الأولى والثانية معاً يستحق عقابين ، وهذا ليس عقاباً على ما هو خارج عن الاختيار والقدرة ، ليكون خبيحاً من الحكيم فان استحقاقهما إنما هو على الجمع بين تركه في الأولى وتركه في الثانية ، وهو مقدور له بالوجدان ، ولا يكون العقاب عليه من العقاب على ما ليس بالاختيار .

نظير ما ذكرناه في بحث الترتب من أن المكلف عند ترك الأهم والأهم معاً يستحق عقابين ، وقلنا هناك ان هذا لا يكون عقاباً على ما ليس بالاختيار ، لانه على الجمع بين الترتب ، وهو مقدور له بالبداية ، لا على ترك الجمع بينهما ، ليكون غير مقدور كما تقدم . وفيما نحن فيه تعدد العقاب عند ترك كلا الواجبين من جهة الجمع بين الترتب ، لا من جهة ترك الجمع بينهما ، ليكون عقاباً على غير مقدور .. وهذا بواضح .

بو قد تحصل مما ذكرناه انه لا مسوغ للمكلف في أن يترك للصوم في العشرة الأولى ، ويحفظ قدرته عليه في العشرة الثانية أو الاخيرة ، 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 للمائة في الظهرين ، وتركها في المشابين ، كما إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي بكتفئهما

معاً ، فلو صرفه في الوضوء أو الغسل للظهيرين فلا يبقى للعشامين ، وان احتفظ به للعشامين فلا يتمكن من الاتيان بالظهيرين مع الوضوء أو الغسل .

والوجه فيه واضح وهو ان المكلف واجد الماء فعلا بالاضافة الى صلاتي الظهيرين . وقد ذكرنا ان المراد من وجدان الماء في الآية المباركة هو الوجدان بالاضافة الى الصلاة المكلف بها فعلا - لا مطلقاً - كما ان المراد من عدم الوجدان فيها ذلك ، والمفروض - هنا - ان المكلف واجد الماء بالاضافة الى صلاتي الظهيرين المكلف بهما فعلا ، فيكون مشمو لا لقوله تعالى : « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الى آخر الآية » . هذا من جانب .

ومن جانب آخر ان الوجدان المعتبر في توجه التكليف بالصلاة هو الوجدان في وقتها ، فلا أثر للوجدان قبله ، ولا يكون الوجدان قبل الوقت موجبا لتوجه التكليف بالصلاة اليه فعلا ، ضرورة انه لا وجوب لما قبل دخول وقتها .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي انه مكلف بصلاتي الظهيرين مع الطهارة المائية لسكونه واجداً للماء ، ووظيفة الواجد هي الطهارة المائية ، لا غيرها ، ولا يكون مكلفاً بالعشامين فعلا ، لعدم دخول وقتها ، فانه لا أثر لوجدانه الماء بالاضافة اليهما ، والمفروض انه بعد الاتيان بالظهيرين بصير فاقداً للماء ، ووظيفة الفاقد هي الطهارة الترابية ، دون غيرها . وعلى هذا فلا مسوغ لترك صلاتي الظهيرين مع الطهارة المائية والاتيان بهما مع الطهارة الترابية ، ليحتفظ بالماء لصلاتي العشامين ، لما عرفت من عدم المقتضى للحفاظ اصلا ، بل المقتضى لصرفه في الوضوء أو الغسل للظهيرين موجود ، وهو فعلية التكليف بهما مع الطهارة المائية . وكذا الحال في بقية الاجزاء والشرائط ، فلو دار الامر بين ترك جزء أو شرط كالقيام أو نحوه في صلاة الظهر - مثلا - وتركه في صلاة المغرب فالامر كما تقدم ، بمعنى ان وظيفته الفعلية تقتضى الاتيان بصلاة الظهر قائماً ، ولا يجوز له ترك القيام فيها بحفظ القدرة عليه لصلاة المغرب ، بل في الحقيقة لا مزاحمة في

البين ، ضرورة ان المزاومة إنما تعقل بين التكليفين الفعليين ، ليكون لكل منهما اقتضاء للاتيان بمتعلقه في الخارج ، واما اذا كان أحدهما فعلياً دون الآخر فلا اقتضاء لما لا يكون فعلياً . ومن المعلوم ان ما لا اقتضاء فيه لا يعقل ان يزاحم ما فيه الاقتضاء ، هذا كله فيما اذا كان أحد الواجبين المزبورين فعلياً دون الواجب الآخر .

واما اذا كان وجوب كليهما فعلياً كصلاحي الظهرين - مثلاً - أو العشاءين بعد دخول وقتها ، فهل الأمر ايضاً كذلك أم لا وجهان :
الصحيح هو الوجه الأول :

بيان ذلك هو انا اذا فرضنا ان الأمر يدور بين الطهارة المائتة - مثلاً - في صلاة الظهر ، والطهارة المائتة في صلاة العصر ، أو بين الطهارة المائتة في صلاة المغرب ، والطهارة المائتة في صلاة العشاء ، بان لا يتمكن المكلف من الجمع بين هاتين الصلاتين مع الطهارة المائتة ، ففي مثل ذلك لا مناص من الالتزام بتقديم صلاة الظهر مع الطهارة المائتة على صلاة العصر ، أو المغرب على العشاء ، ولا تجوز المحافظة عليها لصلاة العصر أو العشاء بتركها في صلاة الظهر أو المغرب .

والوجه فيه هو ان وظيفة المكلف فعلاً هي الاتيان بصلاة الظهر فحسب لفرض انه ليس مأموراً باتيان صلاة العصر قبل الاتيان بالظهر لاعتبار الترتيب بينهما هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى المفروض انه في هذا الحال واجد للماء ومتمكن من استعماله عقلاً 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 واجداً للماء فعلاً بالإضافة الى صلاة العصر ، لما ذكرناه من أن الاستفادة من الآية المباركة بضميمة الروايات ان المراد بوجود الماء هو وجدانه بالإضافة الى الصلاة المأمور بها فعلاً ، والمفروض ان فيما نحن فيه المأمور به فعلاً 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 الغسل ، دون التيمم . وقد ذكرنا ان تقسيم المكلف الى الواجد والفاقد في الآلية المباركة قاطع للشركة ، فلا يكون الوجد شريكاً مع الفاقد في شيء ، وبالعكس . وعليه فيجب صرف الماء في الوضوء أو الغسل لصلاة الظهر ومعه لا محالة يكون فاقداً له بالإضافة الى العصر . ومن الواضح ان وظيفة الفاقد هي التيمم لا غيره .

بل لا مزاحمة في الحقيقة بين الامر بصلاة الظهر مع الطهارة المائية والامر بصلاة العصر معها ، ضرورة أنه لا مقتضى من قبل الأمر بصلاة العصر حتى يستدعى احتفاظ الماء لها في ظرفها ، ايزاحم استدعاء الأمر بصلاة الظهر صرف هذا الماء فعلا في الوضوء أو الغسل . ومن الواضح جداً انه لا مزاحمة بين ما فيه الاقتضاء وما لا اقتضاء فيه .

وعلى الجملة فلا يخلو الأمر من ان المكلف اما أن يصلي الظهر مع الطهارة المائية ، أو يصلي مع الطهارة الترابية ، أو لا يصلي اصلاً ، ولا رابع لها . فعلى الأول لا محالة يكون المكلف فاقداً للماء بالإضافة الى صلاة العصر ، فوظيفته التيمم . وعلى الثاني بما ان صلاته باطلة ، لان وظيفته كانت الطهارة المائية ، لسكونه واجداً للماء على الفرض فلا تكون الطهارة الترابية 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 فعلا بالعصر ، فلا يكون مانع من قبله من صرف الماء في الوضوء أو الغسل لصلاة الظهر . ومن هنا يظهر حال الصورة الاخيرة كما هو واضح . وكذا حال بقية الاجزاء والشرائط .

وقد تحصل مما ذكرناه انه لا مزاحمة حقيقة في امثال هذه الموارد اصلاً . هذا كله فيما اذا كانت القدرة المأخوذة في الواجب المتأخر القدرة الخاصة وهي

القدرة في ظرف العمل .

واما اذا كانت القدرة المأخوذة فيه القدرة المطلقة ، بان استكشفنا من القرائن الداخلية أو الخارجية انه واجد للدالك الملزم في ظرفه بمجرد القدرة عليه ولو آناً ما ففي مثل ذلك قد عرفت انه لا وجه لتقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر ، بل لا بد من ملاحظة الأهمية في البين .

والوجه في ذلك هو ان العقل كما يحكم بصرف القدرة في امثال الواجب المتقدم ، كذلك يحكم باحتفاظها للواجب المتأخر ، ضرورة انه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه ، فكما انه يحكم بقبح الأول فكذلك يحكم بقبح الثاني ، وعليه فلا أثر لسبق الزمان - هنا - اصلاً ، فاذن ان كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمية فيقدم عليه بلا فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً أو متأخراً عنه ، وبلا فرق بين القول بإمكان الترتب والقول باستحالته ، وإلا فيحكم العقل بالتخير بينهما ، كما تقدم بشكل واضح .

ولكن لشيخنا الاستاذ (قدّه) في المقام كلام وهو ان التزاحم اذا كان بين واجبين طويلين متساويين في الملاك ، كما اذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأولى من الصلاة والقيام في الركعة الثانية أو بين ترك واجب متوقف على ارتكاب محرم مساومعه في الملاك فلا مناص من الالتزام بتقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر .

وقد أفاد في وجه ذلك ما توضيحه : هو ان الواجبين المتزاحمين اذا كانا عرضيين ففي صورة التساوى وعدم كون أحدهما أهم من الآخر لا مناص من الالتزام بالتخير ، ضرورة انه لا وجه في هذا الفرض لتقديم أحدهما على الآخر اصلاً . واما اذا كانا طويلين ، فان كانا متساويين فلا بد من تقديم الواجب المتقدم على المتأخر زماناً وذلك لان التكليف بالمتقدم فعلي ولا موجب لسقوطه اصلاً ، لان سقوط كل من التكليفين المتزاحمين إنما هو بصرف القدرة في امثال الآخر كما ان ثبوت كل منهما إنما هو عند ترك امثال الآخر وعدم صرف القدرة فيه ، بناء على ما هو الصحيح من امكان الترتب وجوازه ، وعدم الفرق فيه بين ان يكون من

طرف أو من طرفين ، وبما ان التكليف بالواجب المتأخر متأخر خارجاً ، لفرض ان متعلقه متأخر عن متعلق التكليف بالمتقدم ، فلا يكون له مسقط في عرضه ، ضرورة ان امتثاله في ظرفه لا يكون مسقطاً له ، كما ان ترك امتثاله فيه لا يعقل أن يكون شرطاً لثبوته له ، إلا بناء على امكان الشرط المتأخر والمفروض انه (قد) يرى استحالته وعدم امكانه .

وعلى الجملة ففي زمان الواجب المتقدم لا مانع من صرف القدرة في امتثاله أصلاً ، لفرض عدم امكان صرف القدرة في امتثال الواجب المتأخر فعلاً ، والمفروض ان المسقط لوجوبه ليس إلا امتثاله خارجاً ، كما عرفت ، وحيث انه لا يمكن بالفعل فلا مسقط له أصلاً إلا أن يكون امتثاله في ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر ، ولسكنك عرفت انه يرى استحالة ذلك ، فاذن يتعين امتثال المتقدم بحكم العقل .

ومن هنا يظهر انه لا يمكن الالتزام بالترتب من الطرفين في مثل الفرض ، وذلك لان معنى الترتب من الطرفين هو ان ثبوت التكليف بكل منهما مشروط بترك امتثال الآخر خارجاً وعدم الاتيان بمتعلقه ، وهذا لا يعقل في مثل المقام ، ضرورة ان ثبوت التكليف بالمتقدم لا يعقل ان يكون مشروطاً بترك امتثال التكليف بالتأخر في ظرفه إلا على نحو الشرط المتأخر ، وهو محال على وجهه نظره (قد) .

نعم إذا كان المتأخر اقوى ملاكاً من المتقدم فلا بد من تقديمه عليه .
والوجه في ذلك هو ان الزاحم - في الحقيقة عندئذ - إنما هو بين التكليف بالمتقدم ووجوب حفظ القدرة فعلاً على امتثال التكليف بالتأخر ، وبما ان ملاك المتأخر أهم من ملاك الواجب الفعلي ، فلا محالة يكون وجوب حفظ القدرة عليه أهم من وجوب الواجب الفعلي ، فيتقدم عليه في مقام المزاحمة .
فالنسبة المستفادة من مجموع ما افاده (قد) - هنا - هي ان الزاحم لا يعقل

بين تكليفين طويلين ، إلا إذا كان المتأخر أهم من المتقدم ، لتقع المزاومة بين وجوب حفظ القدرة عليه فعلاً ووجوب الواجب المتقدم ، وأما إذا كانا متساويين ، أو كان المتقدم أهم من المتأخر فلا تراحم بينهما أبداً ، بل يتعين امتثال الواجب المتقدم بحكم العقل ، دون الواجب المتأخر ، ولاجل ذلك لا يجرى الترتب بينهما كما عرفت .

ولأخذ بالمنافسة في ما أفاده - قده - وهي أنا قد حققنا سابقاً أن كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه لم يرد في لسان دليل من الأدلة ، لنقتصر على مقدار مدلوله ونأخذ بظاهره ، بل هو من ناحية حكم العقل بعدم إمكان تعلق الخطاب الفعلي بأمرين متضادين إلا على هذا الفرض والتقدير ، ضرورة استحالة تعلقه بكل منهما فعلاً وفي عرض الآخر .

والوجه في ذلك هو أن العقل مستقل بلزوم تحفظ خطاب المولى بالمقدار الممكن ، وعدم جواز رفع اليد لا عن أصله ، ولا عن اطلاقه ما لم تقتضه الضرورة . وهذا ظاهر .

وعلى أساس ذلك بما إن في مقام المزاومة بين التكليفين لا يتمكن المكلف من التحفظ على كليهما معاً فلا مناص من الالتزام برفع اليد عن أحدهما والأخذ بالآخر إذا كان ذلك الآخر واجداً للترجيح ، فإن هذا غاية ما يمكنه . وأما إذا لم يكن واجداً له فلا مناص من الالتزام بالتخيير ، بناء على ما حققناه من إمكان الترتب وجوازه . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى قد تقدم منا غير مرة أنه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه ، فكما أنه يحكم بقبح الأول ، فكذلك يحكم بقبح الثاني .

ومن ناحية ثالثة قد حققنا في بحث الواجب المطلق والمشروط أنه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر ، بل لا مناص عنه في المركبات التدريجية كالصلاة

وما شاكلها ، كما تقدم هناك .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي ان في صورة كون التكليفين المتزامين متساويين لا مناص من القول بالتخخير - مطلقاً - من دون فرق بين ان يكونا عرضيين او طوليين .

والسر في ذلك ما عرفت من ان القول بالتخخير - هنا - عقلا يرتكز على القول بالترتب . وقد ذكرنا انه لا فرق فيه بين أن يكون من طرف واحد ، كما اذا كان أحدهما أهم من الآخر ، وان يكون من طرفين ، كما اذا كانا متساويين . وقد سبق ان معنى الترتب - عند التحليل - عبارة عن تقييد اطلاق التكليف باحدهما بترك امتثال التكليف بالآخر ، وعدم الاتيان بمتعلقه خارجاً في فرص كون أحدهما أهم من الآخر ، وتقييد اطلاق التكليف بكل منهما بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في فرض كونهما متساويين . ومن المعلوم ان هذا التقييد والاشترط ليس ناشئاً فعلاً بحكم الشرع أو العقل ، بل هو نتيجة اشتراط التكليف من الأول بالقدرة . ومن هنا فلنا ان هذا التخخير ليس معناه تبديل الوجوب التعيني بالتخيري بل كل منهما باق على وجوبه التعيني ، غاية الأمر نرفع اليد عن اطلاق وجوب كل منهما بتقييده بعدم الاتيان بمتعلق الآخر ، بل معناه اختيار المكلف في اعمال قدرته في امتثال هذا أو ذاك باعتبار ان القدرة الواحدة لا تنفي بامتثال كليهما معاً ، ولا يفرق في ذلك بين كونهما عرضيين أو طوليين ، غاية الأمر 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 ، وليكن قد تقدم ان الصحيح هو جوازه ، وانه لا مانع منه اصلاً ، بل لا مناص من الالتزام به في بعض الموارد ، كما مر بشكل واضح . وعليه فلا فرق بين كونهما عرضيين أو طوليين ، فعلى كلا التقديرين لا بد من الالتزام بالترتب ، وبثبوت كلا التكليفين على شكل اشتراط ثبوت كل منهما بعدم الاتيان بمتعلق الآخر في ظرفه .

وقد تحصل بما ذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتب في المتزامين الطولين
لا من ناحية الالتزام بالترتب من الطرفين ، ولا من ناحية ابتناؤه 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 ، كما في الالم والمهم أو من طرفين كما في المتساويين .
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 الفعلي .

فما عن شيخنا الاستاذ - قده - من عدم جريان الترتب بينهما لا يرجع الى
معنى صحيح اصلا .

كما ان ما أفاده (قده) من المانع وهو ان سقوط كل من التكليفين المتزامين
حيث انه كان بامثال الآخر فلا يعقل أن يكون امثال التكليف بالتأخر - من جهة
تأخره خارجاً - مسقطاً للتكليف بالمتقدم ، فايضاً لا يرجع الى معنى محصل .

والوجه فيه اما أولاً فلانه لا مانع من ان يكون امثال التكليف بالتأخر في
ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر ، بناء على ما حققناه من امكانه
وجوازه . واما ثانياً - فلان المسقط له ليس هو امثال الآخر بما هو ، لما قدمناه سابقاً
من ان المسقط للتكليف احد أمرين لا ثالث لهما .

الاول - امثاله في الخارج الموجب لحصول غرضه ، فانه بعد حصول الغرض
الداعي له خارجاً لا يعقل بقاؤه ، ولذا قلنا ان المسقط في الحقيقة إنما هو حصول
الغرض وتحقيقه في الخارج ، لا الامثال نفسه كما تقدم .

الثاني - انتفاء القدرة وعجز المكلف عن امثاله ، ومعه لا محالة يسقط التكليف ،
بدهاة استحالة توجيهه نحو العاجز . ومن المعلوم ان المسقط فيما نحن فيه ليس هو
الاول على الفرض ، بل المنقط له إنما هو الثاني ، كما هو المفروض ، باعتبار أن

المكلف ان اعلم قدرته في امتثال الواجب الفعلي عجز عن امتثال الواجب المتأخر في ظرفه ، فينتفي بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - وان حفظ قدرته على امتثال المتأخر عجز عن امتثال المتقدم لا محالة ، ضرورة ان القدرة الواحدة لا تنفي لامتثال كليهما معاً . ومثال ذلك : ما اذا توقف امتثال واجب على ارتكاب محرم كالتصرف في مال الغير - مثلاً - فانه ان صرف قدرته في ترك الحرام عجز عن امتثال الواجب في ظرفه كإقضاء الغريق - مثلاً - أو نحوه ، وان حفظ قدرته لامتثاله في ظرفه بارتكاب الحرام عجز عن تركه . ومن الواضح ان مع العجز عنه تسقط حرمة لا محالة ، ولا يفرق في سقوط حرمة بين ان يمثل المكلف الواجب المتأخر خارجاً أم لا ، ضرورة ان المسقط للتكليف بالمتقدم ليس هو امتثال المتأخر في الخارج ، بل المسقط له في الحقيقة - كما عرفت - عدم تمكن المكلف من امتثاله .

وعليه فما افاده شيخنا الاستاذ - (قدس) من ان سقوط كل من التكليفين المتزامنين لا يكون إلا بامتثال الآخر ، وحيث ان امتثال التكليف بالمتأخر متأخر خارجاً فلا يعقل ان يكون مسقطاً للتكليف بالمتقدم - لا يرجع الى معنى صحيح ، لما عرفت من ان المسقط له ليس هو امتثال التكليف بالمتأخر ، ليقال انه حيث لا يكون في عرضه فلا يكون مسقطاً له ، بل المسقط له مأمور ، وهو عدم تمكن المكلف من امتثاله .

فالنسبة لحد الآن قد اصبحت انه لا فرق في نظر العقل بين أن يكون المتزامنان المتساويان عرضيين أو طوليين ، إذ أنه على كلا التقديرين يستقل العقل بالتخيير بينهما على بيان تقدم بصورة واضحة .

ثم ان ما مثل لذلك شيخنا الاستاذ - قدس - 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 ، وسيجيء الكلام في ذلك بصورة مفصلة .

ثم ان شيخنا الاستاذ - قده - قد طبق كبرى مسألة النزاحم على جملة من الفروع وقد تقدم الكلام في بعضها :

الأول - ما اذا دار الأمر بين سقوط الطهور في الصلاة وسقوط قيد من قيودها الاخر ، فيسقط ذلك القيد وان كان وقتاً ، لسكون الطهور ركناً لها ، وأهم من بقية القيود ، ولذا ورد انه لا صلاة إلا بطهور .

الثاني - ما اذا دار الأمر بين خصوص الطهارة المائية وغيرها من القيود فيقدم غيرها عليها . وقد ذكر في وجه ذلك ان اجزاء الصلاة وشرايطها وان كانت مشروطة بالقدرة شرعاً بمقتضى ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، إلا ان الطهارة المائية خاصة ممتازة عن بقية القيود من الاجزاء والشرايط ، من جهة جعل الشارع البديل لها وهو الطهارة الترابية ، فبذلك تتأخر رتبتهما 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 أى قيد من قيودها الاخر غير الطهور يسقط ذلك القيد ، لسكون 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 الاجزاء وسقوط الشرايط ، فتسقط الشرايط ، وعلل ذلك بانها متأخرة رتبة عن الاجزاء ، لانها إنما أخذت قيوداً فيها . ومن الواضح ان القيد متأخر رتبة عن المقيد .

السادس - ما اذا دار الأمر بين سقوط أصل الشرط وسقوط قيده ، كالمو دار الأمر بين سقوط أصل السائر عن الصلاة وسقوط قيده ، وهو كونه ظاهراً ، يسقط قيده ، لتأخره عنه رتبة .

السابع - ما اذا دار الأمر بين سقوط قيد مأخوذ في الركن وسقوط قيد مأخوذ في غيره من الاجزاء أو الشروط كما لو دار الأمر بين ترك الطمأنينة - مثلاً - في الركن وتركها في غيره من الذكر أو القراءة أو نحو ذلك يتعين سقوط الثاني .

الثامن - ما اذا دار الأمر بين سقوط القيام المتصل بالركوع وسقوط القيام حال القراءة ، يتعين 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 حالها شرط ، وفي الركوع مقوم .

التاسع - ما اذا دار الأمر بين سقوط احد الواجبين الطويلين سقط المتأخر وان لم يكن الملاك فيه أهم . 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 الأمر بين سقوط شرط الركن وسقوط شرط غيره ، يتعين سقوط شرط غيره .

العاشر - ما اذا دار الأمر بين ترك القيام في الصلاة وترك الركوع والسجود فيها ، وتعرض لهذا الفرع السيد (قده) في العروة في موضعين : الأول في مبحث المسكان . والثاني في مبحث القيام ، وحكم (قده) في كلا الموضعين بالتخير بينهما .

وايكن شيخنا الاستاذ (قده) قد حكم في حاشيته على العروة في أحد الموضعين بتقديم القيام على الركوع والسجود ، وفي الآخر بتقديم الركوع والسجود على القيام ، على عكس الأول . ونظره (قده) في الأول الى تقديم ما هو اسبق زماناً على غيره . وفي الثاني الى تقديم الاعم على غيره . وعلى كل حال فبين كلاميه في الموضعين تناقض واضح .

وغير خفي ان ما افاده (قده) من الترجيح في هذه الفروع جميعاً يرتكز على اساس اجراء قواعد النزاحم فيها من الترجيح بالاسبقية في بعضها ، وبالاهمية في

بعضها الآخر ، وبالتقدم الرتبى فى ثالث .

ولنا أن نأخذ بالمناقشة فيما ذكره (قدّه) من ناحيتين .

الاولى - ان هذه الفروع وما شاكلها اجنبية عن مسألة النزاح تماماً ، ولا يجرى فيها شيء من احكامها وقواعدها .

الثانية - انه على تقدير تسليم جريان قواعد النزاح فى تلك الفروع فان ما أفاده (قدّه) فيها من الترجيح لا يتم على اطلاقه .

اما الناحية الاولى فقد اشرنا اليها اجمالاً فيما سبق ، ونقدم لكم هنا بصورة مفصلة .

بيان ذلك : أنه قد تقدم ان النزاح هو تنافى الحكمين فى مقام الامتثال والفعلية بعد الفراغ عن جعل كليهما معاً على نحو القضية الحقيقية . ومن هنا قلنا انه لا تنافى بينهما ابدأ فى مقام الجعل والتشريع ، ضرورة انه لا تنافى بين جعل وجوب انقاذ الفريق - مثلاً - للقادر وجعل حرمة التصرف فى مال الغير له .. وهكذا ، بل بينهما كمال الملاممة فى هذا المقام . هذا من جانب .

ومن جانب آخر ان التعارض هو تنافى الحكمين فى مقام الجعل والتشريع بحيث لا يمكن جعل كليهما معاً على نحو القضية الحقيقية ، فثبوت كل منهما على هذا النحو يكذب الآخر بالمطابقة أو بالالتزام على بيان قد سبق بشكل واضح .

ومن جانب ثالث ان الأمر المتعلق بالركب كالصلاة وما شاكلها - بصفة انه امر واحد شخصى لا محالة - ينسبط على اجزاء ذلك المركب وتقيدهاته بقيودات خارجية ، فبأخذ كل جزء منه حصّة من ذلك الامر الواحد الشخصى ، فيكون مأموراً به بالامر الضمنى النفسى . ومن المعلوم ان الامر الضمنى المتعلق بجزء مربوط بالذات بالامر الضمنى المتعلق بجزء آخر . وهكذا ، ضرورة ان الاوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء هى عين ذلك الامر النفسى الاستقلالى المتعلق بالمجموع المركب من تلك الاجزاء بالتحليل العقلى . وعلى هذا فلا يعقل سقوط بعض تلك

الاورامر عن بعض تلك الاجزاء وبقاء بعضها الآخر ، لفرض ان هذه الاوامر عين الامر النفسى ، غاية الامر العقل يحمله الى اوامر متعددة ضمنية ، ويجمله حصة حصة ، فتتعلق بكل جزء من اجزاء متعلقه حصة منه . ومن الواضح جداً انه لا يعقل بقاء تلك الحصة بدون بقاء الامر النفسى ولا سقوطها بدون سقوطه ، وهذا معنى ارتباطية تلك الاجزاء بعضها ببعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً فى الواقع ونفس الامر .

فالنتيجة على ضوء هذه الجوانب الثلاث هى ان فى الفروع المذبذبة أو ما شاكلها لا يعقل أن يكون التزاحم بين امرين نفسيين ، ضرورة انه ليس فيها إلا امر نفسى واحد متعلق بالمجموع المركب . وكذا لا يعقل ان يكون التزاحم بين امرين ارشاديين ، لما عرفت من انه لا شأن للامر الارشادى ما عدا الارشاد الى الجزئية أو الشرطية ، ولذا لا تجب موافقته ، ولا تحرم مخالفته بحكم العقل . ومن المعلوم ان المزامحة إنما تعقل بين امرين يقتضى كل منهما امثاله والاثبات بمتعلقه خارجاً لتقع المزامحة بينهما فى مقام الامتثال والاطاعة ، والمفروض انه لا اقتضاء للامر الارشادى بالاضافة الى ذلك اصلاً ، لتعقل المزامحة بينهما .

والذى يمكن ان يتوهم فى امثال هذه المقامات هو وقوع المزامحة بين امرين ضمنيين . بيان ان كلا منهما يقتضى الاثبات بمتعلقه ، فعندئذ لو كان المكلف قادراً على امتثال كليهما والاثبات بمتعلقيهما خارجاً فلا مزامحة فى البين اصلاً ، واما اذا فرضنا انه لا يقدر إلا على امتثال أحدهما دون الآخر فلا محالة تقع المزامحة بينهما كما اذا دار الامر بين ترك القيام فى الصلاة - مثلاً - وترك الركوع فيها أو بين ترك القيام فى حال التكبير وتركه فى حال القراءة ، أو بين ترك الطهارة الحديثة وترك الطهارة الخبيثة ، وما شابه ذلك ، فى امثال هذه الموارد التى لا يكون المكلف قادراً على الجمع بينهما فى الخارج لا محالة تقع المزامحة بين الامر الضمنى المتعلق بالقيام والامر الضمنى المتعلق بالركوع ، أو الامر الضمنى المتعلق بتقيد الصلاة

بالطهارة الحديثة والأمر الضمني المتعلق بتقييدها بالطهارة الخبئية . وهكذا .
 والوجه في ذلك هو ان ملاك التزاحم بين امرين نفسيين كالامر بالصلاة
 - مثلا - في ضيق الوقت والأمر بالازالة (وهو عدم قدرة المكلف على امتثال
 كليهما معاً فلو صرف قدرته في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الثاني ، فينتفي بانتفاء
 موضوعه - وهو القدرة - ولو انعكس فبالعكس) بعينه موجود بين امرين ضمنيين ،
 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 الصلاة ، فلو صرف قدرته في امتثال الاول عجز عن امتثال الآخر ، فينتفي
 ههنا بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - وان صرف فيه عجز عن الاول .. وهكذا .
 وعليه فيرجع الى قواعد باب التزاحم ، فان كان احدهما أم من الآخر
 قدم عليه ، وكذا اذا كان أحدهما مشروطاً بالقدرة عقلاً والآخر مشروطاً بها
 شرعاً ، فان ما كان مشروطاً بالقدرة عقلاً يتقدم على غيره ، أو إذا كان كلاهما
 مشروطاً بالقدرة شرعاً ، ولكن كان احدهما اسبق من الآخر زماناً تقدم الاسبق
 على غيره ، واما اذا كان متساويين من تمام الجهات ولم يكن ترجيح في البين ،
 ولا احتمال فالعقل يحكم بالتخير بينهما بمعنى تقييد اطلاق الامر بكل منهما بعدم الاتيان
 بالآخر ، كما عرفت في التزاحم بين الواجبين النفسيين اذا كانا متساويين من
 جميع الجهات .

وعلى الجملة لجميع ما ذكرناه في التزاحم بين الامرين النفسيين يجرى في المقام
 من دون تفاوت اصلاً إلا في نقطة واحدة ، وهي ان التزاحم هناك بين امرين
 نفسيين ، وهنا بين امرين ضمنيين . ومن المعلوم ان الاختلاف في هذه النقطة
 لا يوجب التفاوت بينهما في جريان احكام التزاحم ومرجحاته وقواعد بابه اصلاً .
 هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه القول بجريان التزاحم في اجزاء وشرائط
 واجب واحد . كما نرى شيخنا الاستاذ (قدس) وغيره .

وغير خفي ان هذا البيان وان كان في غاية الصحة والاستقامة بالاضافة الى حكمين نفسيين : وجوبيين كانا أو تحريميين أو كان أحدهما وجوبياً والآخر تحريمياً كما تقدم الكلام في التزاحم بينهما بصورة مفصلة فلا نعيد ، إلا انه لا يتم بالاضافة الى حكمين ضمنيين ، وذلك لان تماميته بالاضافة اليهما تبتنى على نقطة واحدة ، وهي ان الأمر المتعلق بالمركب لا يسقط بتعذر بعض اجزائه أو شرائطه ، فحينئذ لو دار الأمر بين ترك جزء كالقيام في الصلاة - مثلاً - وترك جزء آخر كالركوع فيها ، أو نحوهما فلا محالة تقع المزاومة بينهما ، افرض ان الأمر بالصلاة باق ، ولم يسقط بتعذر أحد هذين الجزئين ، والمفروض ان كلا منهما مقدور في نفسه وفي ظرف عدم الايتان بالآخر ، فاذن لا مانع - بناء على ما حققناه - من صحة الترتب الالتزام بثبوت الأمر الضمئي النفسى لسكل منهما في نفسه وعند عدم الايتان بالآخر وهذا التقييد نتيجة امرين :

الاول - وقوع المزاومة بين هذا الأمر الضمئي وذاك في مقام الامتثال .

الثاني - الالتزام بالترتب بينهما من الجانبين .

ولكن عرفت ان هذه النقطة خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً ، ضرورة انه لا يعقل بقاء الأمر المتعلق بالمركب مع تعذر بعض اجزائه أو شرائطه كما سبق بشكل واضح . وعلى هذا الاساس فاذا تعذر احد اجزائه أو شرائطه مميئاً كان أو غير مميئ - اعنى به ما اذا دار الامر بين ترك هذا وذاك - فلا محالة يسقط الأمر المتعلق به ، بداهة استحالة بقائه لاستلزامه التكليف بالمحال ، وهو غير معقول .

وبتعبير آخر : ان فرض بقاء الأمر الاول بحاله يستلزم التكليف بالمحال ، وفرض بقاء الاوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء والشرائط الباقيتين وان الساقط إنما هو الأمر الضمئي المتعلق بخصوص المتعذر منها خلف ، وذلك لفرض ان تلك الاوامر اوامر ضمنية كل منها مرتبط مع الآخر ارتباطاً ذاتياً ، فلا يعقل بقاء

بعض منها وسقوط بعضها الآخر ، وإلا لسكانت أوامر استقلالية ، لا ضمنية . وهذا خلاف - كما عرفت - فاذن مقتضى القاعدة سقوط الأمر عن المركب بتعذر أحد اجزائه أو قيوده . وعليه فلا أمر لا بالمركب ، ولا باجزائه ، فلا موضوع للتزاحم ولا التعارض ، فانتفاؤهما بانتفاء موضوعهما ، ولذا لو كنا نحن والقاعدة الأولية لم نقل بوجود الباقي ، فان الأمر المتعلق بالمجموع المركب منه قد سقط يقيناً ، واثبات امر آخر متعلق بالفائد يحتاج الى دليل ، ففي كل مورد ثبت دليل على وجوده فنأخذ به ، وإلا فمقتضى القاعدة عدم وجوده .

ولسكن قد يتوهم في المقام انه وان لم يمكن الالتزام بالتزاحم بين واجبين ضمنيين كجزءين أو شرطين أو جزء وشرط ، فيما اذا تعلق الأمر بالمركب من الأجزاء بعناوينها الأولية كما عرفت إلا انه لا مانع من الالتزام به فيما اذا تعلق الأمر بالمركب من الأجزاء بعناوينها المقدورة ، ببيان انه اذا تعذر أحد اجزائه لا يسقط الأمر عن الأجزاء الباقية ، لفرض ان جزئيته تختص بحال القدرة وفي حال التعذر لا يكون جزء واقماً ، واذا لم يكن جزء كذلك في هذا الحال فلا محالة لا يكون تعذره موجباً لسقوط الأمر عن الباقي .

وعلى هذا فان كان المتعذر أحد اجزاء ذلك المركب معيناً سقط الأمر عنه خاصة ، دون الباقي ، لفرض اختصاص جزئيته بحال القدرة ، وفي هذا الحال لا يكون جزء واقماً ، وان كان المتعذر مردداً بين اثنين منها ، ففي مثله لا محالة تقع المزاومة بين الأمر الضمني المتعلق بهذا والأمر الضمني المتعلق بذاك ، بتقريب ان ملاك التزاحم - وهو تنافي الحكيم في مقام الامتثال والفعلية بعد الفراغ عن ثبوتها بحسب مقام الجعل بلا منافاة - موجود بعينه هنا ، لفرض انه لا تنافي بين الأمر الضمني المتعلق بهذا الجزء والأمر الضمني المتعلق بالآخر بحسب مقام الجعل فهذا مجعول له بعنوان كونه مقدوراً وذاك مجعول له بهذا العنوان ، من دون اية منافاة في البين ، غاية الأمر من جهة عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً وقع التنافي والتزاحم بينهما ، فلو صرف قدرته في امتثال هذا مجز عن الآخر ، فينتفي

بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - وان عكس فبالعكس .

وعلى الجملة فيجرب فيه جميع ما يجرى في التزامم بين الواجبين النفسيين على القول بإمكان الترتب ، واستحالة حرفاً بحرف من دون فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً .

ولسكنه توهم خاطيء ولم يطابق الواقع . والوجه في ذلك هو انه لا شبهة في ان الامر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء المتعذر يسقط بتعذره لا محالة ، ضرورة انه لا يعقل بقاؤه ، كما اذا فرضنا ان للمركب عشرة اجزاء - مثلاً - وتعلق الامر بها بعنوان كونها مقدورة ، فعندئذ اذا فرض سقوط احد اجزائه وتعذره فلا اشكال في سقوط الامر المتعلق بمجموع العشرة ، بداهة استحالة بقائه ، لاستلزامه التكليف بالمحال وبغير المقدور ، واما الامر المتعلق بالتسع الباقية فهو امر آخر لا الامر الاول ، لفرض انه متعلق بالمركب من عشرة اجزاء ، لا بالمركب من التسعة ، وهذا واضح . واما اذا تعذر أحد جزئين منها لا بعينه بان تردد الامر بين كون المتعذر هذا أو ذاك فايضاً لا شبهة في سقوط الامر المتعلق بالمجموع ، لفرض عدم قدرة المكلف عليه ، ومعه يستحيل بقاء أمره ، لاستلزامه التكليف بغير المقدور .

وعليه فلا محالة نشك في ان المجهول الاول في هذا الحال أى شيء هل هو جزئية هذا أو جزئية ذاك ، أو انه جزئية الجامع بينهما بلا خصوصية لهذا ولا لذلك فاذن لا محالة يدخل المقام في باب التعارض ، فيرجع الى احكامه وقواعده .

وبتعبير 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 أو غير معين ، كما هو واضح ومن المعلوم ان بسقوطه (الامر) يسقط جميع الاوامر الضمنية المتعلقة باجزائه ، لفرض ان تلك الاوامر عين ذلك الامر المتعلق بالمجموع ، فلا يعقل بقاؤها مع سقوطه .

وتحيل 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 أو ساقطاً . فعلى الفرض الاول لا يعقل سقوطه ، افرض انه حصة منه ، فمع بقائه لا محالة 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 الاخراج ارتباطية ذاتية . ولكن حيث قد عرفت استحالة الفرض الاول في هذا الحال ، فلا محالة يتعين الالتزام بالفرض الثاني . نعم ثبت الامر للباقي بعد سقوطه عن المجموع بمقتضى اختصاص جزئية المتعذر بحال القدرة ، فان قضية ذلك سقوط جزئته في حال التعذر واقماً ، ولازمه ثبوت الامر للباقي ، وبما ان الباقي في هذا الفرض مردد بين المركب من هذا أو ذلك فلا محالة لا نعلم ان المجموع جزئية هذا له أو ذلك أو جزئية الجامع بينهما ، بعد عدم امكان كون المجموع جزئية كليهما معاً ، فاذا لا محالة تقع المعارضة بين دليليهما فيرجع الى قواعد بابها ، فان كان احدهما عاماً والآخر مطلقاً ، فيقدم العام على المطلق ، وان كان كلاهما عاماً فيرجع الى مرجحات باب التعارض ، وان كان كلاهما مطلقاً فيسقطان معاً ، فيرجع الى الاصل العملي ومقتضاه عدم اعتبار خصوصية هذا وذاك ، فتكون النتيجة جزئية الجامع .

وبهذا البيان قد ظهر انه لا فرق بين المقام وبين ما اذا تعلق الامر بالمركب من الاجزاء بعناوينها الاولية ، إلا في نقطة واحدة ، وهي ان في مثل المقام لا يحتاج ثبوت الامر للباقي الى دليل خارجي يدل عليه ، كالتسقط الصلاة بحال أو 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 تقييد جزئية كل من اجزائه بحال القدرة ، ولازم ذلك هو عدم جزئيته في حال العجز واقماً ، وثبوت الامر للباقي .

وأما في غير المقام ومحل الفرض يحتاج ثبوت الأمر للباقي الى دليل من الخارج ، وإلا فقتضى القاعدة عدم وجوبه ، بعد سقوط الأمر عن المجموع بتعذر جزئه .

ولسكن بعد ما دل الدليل من الخارج على وجوبه ، فلا فرق بينه وبين ما نحن فيه ، فكما ان فيه إذا دار الأمر بين سقوط جزء وجزء آخر فيدخل في باب التعارض ، لفرض ان المجموع في هذا الحال ليس إلا وجوب احدهما ، ولا يعقل ان يكون وجوب كليهما معاً ، لاستلزامه التكليف بالحال . ومن المعلوم انه لا موضوع للتزاحم في مثله ، كما هو واضح . فكذلك فيما نحن فيه اذا دار الأمر بين سقوط جزء وجزء آخر فيدخل في هذا الباب وذلك لانا نعم اجمالاً في هذا الحال بوجوب احدهما ، لفرض تعلق الأمر الآخر بالباقي وسقوط الأمر الاول عن المجموع - كما عرفت - ومعه لا محالة نشك في ان المجموع وجوب خصوص هذا أو ذلك ، أو وجوب الجامع بينهما بعد عدم امكان وجوب كليهما معاً ، فعندئذ لا محالة تقع المعارضة بين دليليهما ، ومعه لا موضوع للتزاحم اصلاً .

ولعل منشأ تخيل ان هذا من باب التزاحم الغفلة عن تحليل نقطة واحدة وهي تعلق الأمر بالباقي من الابتداء ، من دون حاجة الى التماس دليل خارجي عليه ، فان عدم تحليلها اوجب تخيل ان الاوامر الضمنية المتعلقة باجزاء مثل هذا المركب لم تسقط بسقوط جزء منه ، غاية الأمر ان تعذره اوجب سقوط خصوص الأمر الضمني المتعلق به لا بغيره ، وعليه فان كان الجزء المتعذر معيناً سقط الأمر عنه خاصة ، وان كان مردداً بين هذا وذلك سقط امر احدهما بسقوط موضوعه - وهو القدرة - دون الآخر بعد ثبوت كليهما معاً في مقام الجمل ، من دون اي تناف بينهما فيه . ومن المعلوم ان لا نفي بالتزاحم إلا هذا ، غاية الأمر على القول بالترتب الساقط هو اطلاق الخطاب ، وعلى القول بعدمه الساقط أصله .

ووجه الغفلة عن ذلك هو ما عرفت من ان الأمر وان تعلق بالباقي من الاول

إلا انه امر آخر بالتحليل ، ضرورة ان الامر الأول المتعلق بالمجموع المركب قد سقط يقيناً من جهة تعذر جزء منه ، ولا يعقل بقاؤه في هذا الحال - كما مر - ومع سقوطه لا محالة تسقط الاوامر الضمنية المتعلقة باجزائه . وعليه فلا محالة نشك في هذا الفرض وما شاكله في ان الامر المجمول ثانياً للباقي هل هو مجموع للمركب من هذا أو ذلك يعني ان الشارع في هذا الحال جعل هذا جزء أو ذلك فيكون الشك في اصل المجمول في هذا الحال . ومن المعلوم انه لا يعقل فيه التزاحم ، ولا موضوع له ، ضرورة انه إنما يعقل فيما اذا كان اصل المجمول لكل منهما معلوماً ، وكان التنافي بينهما في مقام الامتثال ، لا في مثل المقام ، كما لا يخفى .

فقد اصبحت النتيجة بوضوح انه لا فرق في عدم جريان التزاحم بين جزئين أو شرطين أو 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 بينهما في نقطة اجنبية عما هو ملاك التزاحم والتعارض بالسكينة 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 ، نعم 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 لفاقد الطهورين على ما قوبناه ، ومع قطع النظر عن ذلك تكفي الروايات الخاصة الدالة على وجوب الاينان بالصلاة جالساً اذا لم يتمكن من القيام ، وعلى وجوب الاتيان بها بغير الاستقبال الى القبلة اذا لم يتمكن منه ، وعلى وجوب الاتيان في الثوب النجس أو عارياً على الخلاف في المسألة ، وغير ذلك ، فهذه الروايات قد دلت على وجوب الاتيان بالباقي وانه لا يسقط ، والساقط إنما هو الامر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء أو القيد المتعذر ، فلو لم يتمكن المصلي من القيام - مثلاً - وجبت

عليه الصلاة جالساً بمقتضى النص الخاص ، وكذا لو لم يتمكن من الجلوس وجبت عليه الصلاة مضطجماً . وهكذا .

وعلى الجملة فمع قطع النظر عما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال تكفيها في المقام هذه الروايات الخاصة بالدالة على وجوب الباقي وعدم سقوطه بتعذر جزء أو شرط ، ولما عرفت ان هذه القاعدة أى قاعدة عدم سقوط الباقي بالتعذر تخص بخصوص باب الصلاة ، فلا تعم غيرها ، ولذا لو لم يتمكن المكلف من الصوم في تمام آتات اليوم لم يجب عليه الامساك في الآتات الباقية من هذا اليوم ، كما لو اضطر الصائم الى الافطار في بعض اليوم فلا يجب عليه الامساك في الباقي .

وعلى ضوء هذا الاصل فاذا تعذر احد اجزاء الصلاة أو شرائطه وكان المتعذر متعيناً ، كما اذا لم يتمكن المصلي من القيام - مثلاً - أو القراءة أو ما شاكل ذلك فلا اشكال في وجوب الاتيان بالباقي . واما اذا كانت المتعذر مردداً بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط فلا محالة يقع التعارض بين دليليهما ، للعلم الاجمالي بجعل احدهما في الواقع دون الآخر ، لفرض انتفاء القدرة الاعلى احدهما ، فاذن لا بد من النظر الى ادلتها واعمال قواعد التعارض بينهما .

فنقول : ان الدليلين الدالين عليهما لا يتخلوان من ان يكون أحدهما لياً والآخر لفظياً ، وان يكون كلاهما لياً ، أو كلاهما لفظياً ، وعلى الثالث فايضاً لا يتخلوان من أن تكون دلالة احدهما بالاطلاق والآخر بالعموم ، وان تكون دلالة كليهما بالعموم ، أو بالاطلاق .

اما القسم الاول وهو ما اذا كان الدليل على احدهما لياً وعلى الآخر لفظياً فلا اشكال في مقام المعارضة بينهما في تقديم الدليل اللفظي على اللبي . والوجه في ذلك واضح وهو ان الدليل اللبي كالاتحاد أو نحوه حيث انه لا عموم ولا اطلاق له فلا بد فيه من الافتصار على القدر المتيقن ، وهو غير مورد المعارضة مع الدليل اللفظي فلا نعلم بتحقيقه في هذا المورد ، وذلك كما اذا دار الأمر بين القيام - مثلاً - في الصلاة

والاستقرار فيها فان الدليل على اعتبار الاستقرار لبي وهو الاجماع فيجب الاقتصار فيه على المقدار المتيقن .

ونتيجهته هي انه لا اجماع على اعتبار الاستقرار في الصلاة في هذا الحال والدليل على اعتبار القيام بما انه لفظي ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم في صحبة ابي حمزة : (الصحيح يصلي قائماً وعوداً ، والمريض يصلي جالساً ... الخ وقوله صلى الله عليه وسلم : في صحبة زراره في حديث (وقم منتصباً فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من لم يقم صلبه فلا صلاة له) ونحوهما من الروايات الدالة على ذلك فيجب الاخذ باطلاقه .
ونتيجهته : هي وجوب الاتيان بالصلاة قائماً في هذا الحال بدون الاستقرار والطمأنينة ، لما عرفت من عدم الدليل على اعتباره في هذه الحالة .

وعلى الجملة فاذا دار الامر بين ان يصلي قائماً بدون الطمأنينة والاستقرار ، وان يصلي جالساً معها ، فما ان الدليل الدال على اعتبار الطمأنينة لبي فلا اشكال في تقديم القيام عليها ، فيحكم بوجوب الصلاة قائماً بدون الطمأنينة ومن هنا حكم السيد (قدس) في العروة بتقديم القيام عليها اذا دار الامر بينهما ولعل نظره (قدس) 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 الاقتصار في مورده على المقدار المتيقن منه . ومن المعلوم ان المقدار المتيقن منه غير هذا المورد ، ضرورة انا لم نحرز تحققه فيه ولم نحرز عدمه . وعليه فورد المعارضة لا يكون مشمولاً لهذا ولا لذلك ، فوَقْتِنْدُ لو كنا نحن وهذا الحال ولم يكن دليل من الخارج على عدم سقوط كليهما مما فرجع الى البراءة عن وجوب كل منهما ، 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 مرة يدور الامر بين الاقل والاكثر بمعنى ان الجزء هو الجامع بينهما أو مع خصوصية هذا او ذاك ، ومرة اخرى يدور الامر بين المتباينين

بمعنى انا نعم ان الجزء احدهما 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 النتيجة هي التخيير شرعاً بمعنى ان الفاعل في هذا الحال جعل احدهما جزء مع الغاء خصوصية كل منهما .

وعلى الثاني فقتضى القاعدة هو الاحتياط للعلم الاجمالي بجزئية احدهما بخصوصه في الواقع ، واصلالة عدم جزئية هذا معارضة باصلالة عدم جزئية ذاك ، فيتساقتبان ، 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 احدهما على ذلك بالاطلاق والآخر بالعموم فيقدم ما كانت دلالاته بالعموم على ما كانت دلالاته بالاطلاق . وذلك لان دلالة العام تنجزية ، فلا تتوقف على اية مقدمة خارجية ، ودلالة المطلق تعليقية ، فتتوقف على تمامية مقدمات الحكمة ، منها عدم البيان له . ومن الواضح جداً ان العام يصلح ان يكون بياناً للمطلق ، ومعه لا تتم مقدمات الحكمة ، ليؤخذ باطلاقه . وعلى الجملة فقد ذكرنا ان مسألة دوران الامر بين العام والمطلق خارجة عن كبرى مسألة التعارض ، لعدم التنافي بين مدلوليهما في مقام الاثبات على الفرض ، ضرورة ان العرف لا يرى التنافي بينهما اصلاً ، ويرى العام صالحاً للقربنية على تقييد المطلق ، ولا يفرق في ذلك بين كون العام متصلًا بالكلام او منفصلاً عنه ، غاية الامر انه على الاول مانع عن ظهور المطلق في الاطلاق ، وعلى الثاني مانع عن حجية ظهوره .

واما القسم الرابع وهو ما اذا كانت دلالة كل منهما بالعموم ، فلا بد فيه من الرجوع الى المرجحات السندية من موافقة الكتاب ومخالفة العامة على ما ذكرنا من انحصار الترجيح بهما ، لوقوع المعارضة بينهما ، فلا يمكن الجمع الدلالي بتقديم احدهما

على الآخر . وهذا واضح .

واما القسم الخامس وهو ما اذا كانت دلالة كل منهما بالاطلاق ، كما هو الغالب في ادلة الاجزاء والشرائط ، فيسقط كلا الاطلاقين معاً إلا إذا كان احدهما من الكتاب والآخر من غيره فيقدم اطلاق الكتاب عليه فيما اذا كانت النسبة بينهما عموم من وجه كما لا يخفى واما اذا لم يكن احدهما من الكتاب أو كان كلاهما 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 أو اطلاق ، وليس المرجع في مثله المرجحات السندية . وذلك لعدم تمامية جريان مقدمات الحكمة في كل منهما في هذا الحال ، فلا موجب لترجيح احدهما على الآخر اذا كان واجداً للترجيح ، ومقتضى الاصل العملي في المقام هو التخيير ، حيث انا نعلم اجمالاً بوجوب احدهما من الخارج ، فيكون المرجع اصالة عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذلك .

ونتيجة ذلك هي جزئية الجامع بينهما من دون اعتبار اية خصوصية .

وقد تحصل مما ذكرناه ان الرجوع الى مرجحات باب التعارض منحصر في خصوص القسم الرابع فحسب ، اما في الاقسام الباقية فلا يرجع في شيء منها الى تلك المرجحات ابداً . هذا كله اذا كان الأمر دائراً بين جزئين أو شرطين مختلفين في النوع . واما اذا كان الأمر دائراً بين فردين من نوع واحد ، كما اذا دار الامر بين ترك القيام في الركعة الاولى وتركه في الركعة الثانية ، أو دار الامر بين ترك القراءة في الركعة الاولى وتركها في الثانية ، وهكذا ، ففي امثال هذه الموارد الدليل على وجوب ذلك وان كان واحداً في مقام الاثبات والابراز ، إلا انه في الواقع ينحل بانحلال افراد هذا النوع ، فيثبت لكل منها وجوب . وعليه فلا محالة تقع المعارضة بين وجوب هذا الفرد ووجوب ذلك الفرد - بمعنى استحالة جعل وجوب كليهما معاً في هذا الحال - ففي هذين المثالين تقع المعارضة بين وجوب القيام في الركعة

الأولى ووجوبه في الثانية ، وبين وجوب القراءة في الأولى ووجوبها في الثانية . وهكذا ، للعلم الاجمالي بجمل احدهما في الواقع ، واستحالة جمل كليهما معاً . ومن الواضح اننا لا نعني بالتعارض إلا التناقض بين الحكمين بحسب مقام الجمل ، وهو موجود في امثال تلك الموارد .

وعلى هذا فمقتضى القاعدة هنا التخيير بمعنى جعل الشارع احدهما جزءاً ، إذ احتمال اعتبار خصوصية كل منهما مدفوع بامالة البراءة ، فان اعتبارها يحتاج الى مؤونة زائدة ، ومقتضى الأصل عدمها ، فاذن النتيجة هي جزئية الجامع بينهما ، لا خصوص هذا ولا ذلك ، هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة في دوران الامر بين فردين طرفيين من نوع واحد .

واما بحسب الأدلة الخاصة فقد ظهر من بعض ادلة وجوب القيام تعيينه في الركعة الأولى وهو قوله يُحْتَجَبُ في محيضة جميل بن دارج اذا قوت ، فليقم فانه ظاهر في وجوب القيام مع القدرة عليه فعلاً ، وان المسقط له ليس إلا العجز الفعلي ، والمفروض ان المكلف قادر عليه فعلاً في الركعة الأولى ، فاذا كان قادراً عليه كذلك يتعين بمقتضى قوله يُحْتَجَبُ اذا قوى فليقم . ومن المعلوم انه اذا قام في الأولى عجز عنه في الثانية فيسقط بسقوط موضعه ، وهو القدرة ، واما غير القيام كالقراءة والركوع والسجود ونحوها فلا يظهر من ادلتها وجوب الاتيان بها في الركعة الأولى في مثل هذه الموارد - اعني موارد دوران الامر بين ترك هذه الاجزاء في الأولى وتركها في الثانية - لعدم ظهورها في وجوب تلك الامور مع القدرة عليها فعلاً بل هي ظاهرة في وجوبها مع القدرة عليها في تمام الصلاة . وعليه فلا فرق بين القدرة عليها في الركعة الأولى والقدرة عليها في الركعة الثانية اصلاً ولا تجب صرف القدرة فيها في الأولى بل له الاحتفاظ بها عليها في الثانية ، فاذن المرجع فيها هو ما ذكرناه من التخيير باعتبار ان الدليل كما عرفت لا يمكن ان يشمل كليهما معاً ، افرض عدم القدرة عليهما ، كذلك . هذا من جانب . ومن جانب آخر اننا نعلم اجمالاً بوجوب احدهما وارتفاع

اعتبار خصوصية كل منهما بالبراهة .

فالنتيجه على ضوء هذين الجانبين هي التخيير لا محالة ووجوب الجامع بينهما ،
لا خصوص هذا ولا ذلك .

وعلى ما ذكرناه من الضابط في باب الاجزاء والشرائط يظهر حال جميع
الفروع المتقدمة التي ذكرها شيخنا الاستاذ (قده) وكذا حال عدة من الفروع التي
تعرضها السيد (قده) في العروة .

وعلى اساس ذلك تمتاز نظريتنا عن نظرية شيخنا الاستاذ (قده) في
هذه الفروع .

والنقطة الرئيسية للامتياز بين النظريتين هي اننا لو قلنا بانطباق كبرى باب
التزام على تلك الفروع ، فلا بد عندئذ من الالتزام بمرجحاتها ومراعاة قوانينها
كتقديم الهم أو محتمل الاهمية على غيره ، وتقديم 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 ، فانه على هذا لا اثر لشيء
من تلك المرجحات اصلاً ، ضرورة ان الاهمية أو الاسبقية لا تكون من المرجحات
في باب التعارض . ووجهه واضح وهو ان الاهمية أو 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 ثبوتها في الواقع ،
وكونه معمولاً فيه . ومن الواضح جداً انها لا تقتضى ثبوتها .

ومن هنا قد ذكرنا ان كبرى مسألة التعارض كما تمتاز عن كبرى مسألة التزام
بذاتها ، كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها ، فلا تشتركان في شيء اصلاً . وعليه فالمرجع
في باب الاجزاء والشرائط هو ما ذكرناه ، ولا اثر للسبق الزماني والاهمية فيها ابداً
وعلى هدى تلك النقطة تظهر الثمرة بين القول بالتزام والقول بالتعارض في
عدة موارد وفروع .

منها - ما اذا دار الامر بين ترك الركوع في الركعة الاولى وتركه في الثانية فعلى القول الاول يتعين تقديم الركوع - مثلاً - في الركعة الاولى على الركوع في الثانية من جهة انطباق 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 يأتي بالركوع في الاولى ويترك في الثانية وبالعكس ، فتكون صلاته على كلا التقديرين صحيحة . وكذا الحال فيما اذا دار الامر بين ترك القراءة في الركعة الاولى وتركها في الثانية . وهكذا .

ومنما - 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 اهم منه وقد فعل شيخنا الاستاذ (قده) ذلك في هذا الفرع كما تقدم ، وعلى الثاني فالامر فيه التخيير باعتبار ان التعارض بين دليليهما بالاطلاق ، فيسقط كلا الاطلاقين ، فيرجع الى اصالة عدم اعتبار خصوص هذا وذاك ، فتكون نتيجة ذلك التخيير اعنى وجوب احدهما لا بعينه .

ومنما - ما اذا دار الامر بين ترك الطمأنينة في الركن كالركوع والسجود وما شاكلهما ، وتركها في غيره كالاذكار والقراءة ونحوهما ، فعلى الاول يتعين سقوط قيد غير الركن ، لسكون قيده اهم منه ، فيتقدم الاهم في باب المزاومة . وعلى الثاني فلا وجه للتقديم اصلاً ، لما عرفت من ان الدليل على اعتبار الطمأنينة هو الاجماع ومن المعلوم انه لا اجماع في هذا الحال . وعليه فترجع الى اصالة البراءة عن اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذلك ، فتكون النتيجة هي التخيير .

ومنما - ما اذا دار الامر بين القيام المتصل بالركوع والقيام في حال القراءة فبناء على الاول لا بد من تقديم القيام المتصل بالركوع على القيام في حال القراءة ، لسكونه اهم منه ، اما من جهة انه بنفسه ركن أو هو مقوم للركن كالركوع ، ولذا حكم شيخنا الاستاذ (قده) بتقديمه عليه في الفروع المتقدمة . وبناء على الثاني فلا وجه

للتقديم اصلاً ، بل الأمر في مثله العكس ، وذلك لما اشرنا اليه من ان الاستفادة من صحيحة جميل بن دراج المتقدمة وجوب القيام عند تمكن المكلف منه فعلاً والمفروض ان المكلف في مثل المقام قادر فعلاً على القيام في حال القراءة ، فاذا كان الامر كذلك يتعين عليه ، ولا يجوز له تركه باختياره و ارادته .

فما ذكره (قده) من الكبريات التي بني فيها على اعمال قواعد باب التزامهم ومرجعاته لا يرجع الى معنى محصل اصلاً ، وقد عرفت ان تلك الكبريات جميعاً داخله في باب التعارض فالمرجع فيها هو قواعد ذلك الباب ، ولاجل ذلك تختلف نظريتنا فيها عن نظرية شيخنا الاستاذ (قده) تماماً ، وان كانت النتيجة في بعضها واحدة على كلتا النظريتين ، وذلك كما اذا دار الأمر بين ترك الطهور في الصلاة وترك جزء أو قيد آخر فلا اشكال في تقديم الطهور على غيره على كلا المسلكين . اما على مسلك من ابنى ذلك على باب التزامه فواضح ، لسكون الطهور أهم من غيره ومن هنا قلنا بسقوط الصلاة لفاقده . وهذا واضح . واما على مسلك من ابنى ذلك على باب التعارض فايضاً كذلك والوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من ان الطهور مقوم للصلاة فلا تصدق الصلاة بدونه ولذا ورد في الرواية ان الصلاة ثلاثة ائلاث : ثلث منها الركوع ، وثلث منها السجود ، وثلث منها الطهور ، وقد ذكرنا في محله ان الركوع والسجود بعرضهما العريض ركنا الصلاة وثلثاها لا بخصوص مرتبتهما العالية كما انا ذكرنا ان المراد من الطهور الذي هو ركن للصلاة الجامع بين الطهارة المائية والترابية . 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 الطهور وغيره من تقديم الطهور ، ضرورة انه في فرض العكس - أى تقديم غيره عليه - لا صلاة لتجب مع ذلك القيد بل اذن لا تعارض ولا دوران في البين اصلاً ضرورة ان التعارض بين دليلي الجزمين أو الشرطين أو الشرط والجزء انما يتصور

مع فرض وجود الموضوع وهو حقيقة الصلاة ليكون وجوبها ثانياً بدليل خاص موجباً للتعارض بينهما ، واما اذا فرض دوران الأمر بين ما هو مقوم لحقيقة الصلاة وغيره فيتعين تقديم الاول وصرف القدرة فيه ولا يمكن العكس ، بدهاه انه يلزم من وجوب هذا القيد عدمه إذ معنى تقديمه هو انه واجب في ضمن الصلاة ، والمفروض ان تقديمه عليه مستلزم لانتفاء الصلاة ومن المعلوم ان كل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال ، وهذا لا من ناحية أهمية الطهور ، ليقال انه لا عبرة بها في باب التعارض اصلاً ، بل هو من ناحية ان تقديم غيره عليه يوجب انتفاء حقيقة الصلاة ، فلا صلاة عندئذ لتجب .

وبتعبير آخر ان دوران الأمر بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط على كلا القولين أى القول بالتعارض والقول بالتزامح إنما هو في فرض تحقق حقيقة الصلاة وصدقها بان لا يكون انتفاء شيء منهما موجباً لانتفاء الصلاة ، فعندئذ يقع الكلام في تقديم احدهما على الآخر ، فبناء على القول بالتزامح يرجع الى قواعده واحكامه وبناء على القول بالتعارض يرجع الى مرجحاته وقواعده . واما اذا فرضنا دوران الأمر بين ما هو مقوم لحقيقة الصلاة وغيره فلا اشكال في تقديم الاول على الثانى وعدم الاعتناء به ، ضرورة ان مرجع هذا الى دوران الأمر بين سقوط اصل الصلاة وسقوط جزئها أو قيدها . ومن المعلوم انه لا معنى لهذا الدوران اصلاً ، حيث انه لا يعقل سقوط اصل الصلاة وبقاء القيد على وجوبه ، لفرض ان وجوبه ضمنى لا استقلالى وقد تحصل من ذلك كبرى كلية وهى انه لا معنى لوقوع التزامح أو التعارض بين ما هو مقوم لحقيقة الصلاة وبين غيره من الاجزاء أو الشرائط . هذا بناء على ما قويناه من سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين وغيرهما من الأركان . واما بناء على عدم سقوطها عنه فوقتئذ تفترق نظرية التزامح في امثال هذه الموارد عن نظرية التعارض ، إذ على الاول لا بد من تقديم الطهور على غيره في مقام وقوع التزامحه بينهما لأهميته . واما على الثانى (وهو نظرية التعارض) فلا وجه لتقديمه على غيره

من هذه الناحية اصلاً ، لما عرفت من انه لا عبرة بالاهمية في باب التعارض ابداً ، فاذن لا بد من الرجوع الى ادلتها ، فان كان الدليل الدال على احدهما عاماً والآخر مطلقاً ، فيقدم العام على المطلق ، كما عرفت وان كان كلاهما عاماً ، فيقع التعارض بينهما فيرجع الى مرجحاته ، وان كان كلاهما مطلقاً فيسقط كلا الاطلاقين ، ويرجع الى الأصل العملي وهو اصاله عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذلك ونتيجته التخير كما سبق .

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 بالتزام بملك انه اسبق زماناً من الآخر ، وقد عرفت ان ما هو اسبق زماناً يتقدم على غيره ، فيما اذا كان كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، كما هو كذلك في المقام ، وعلى القول بالتعارض فن ناحية النص المتقدم . هذا تمام كلامنا في الناحية الاولى .

واما الناحية الثانية (وهي ما ذكره (قدّه) من الترجيح للتقديم في هذه الفروع) فايضاً لا تتم على اطلاقها على فرض تسليم ان تلك الفروع من صغريات باب التزام .

وبيان ذلك يحتاج الى درس كل واحد من هذه الفروع على حده . اما الفرع الاول (وهو ما اذا دار الأمر بين ترك الطهور في الصلاة وترك قيد آخر من قيودها) فقد ذكر (قدّه) انه يسقط قيد آخر ولو كان وقتاً . وغير خفي انه لا بد من فرض هذا الفرع في غير الاركان من الاجزاء أو الشرائط ، ضرورة انه في فرض دوران الأمر بين سقوط الطهور وسقوط ركن آخر بمرضه العريض ، كالركوع أو السجود أو التكبير لا صلاة ، لتصل النوبة الى انها واجبة مع هذا أو ذلك ، لفرض انها تنتفي بانتفاء ركن منها ، فاذن لا موضوع للتزام ولا تعارض .

نعم يمكن دوران الأمر بين سقوطه وسقوط مرتبة منها ، فان حاله حال دوران الأمر بينه وبين سقوط بقية الأجزاء والشرائط ، كما هو واضح .
ومن هنا يظهر انه لا يعقل التزاحم بين الطهور والوقت ايضاً ، ضرورة انتفاء الصلاة بانتفاء كل منهما فلا موضوع عندئذ للتزاحم ليرجع احدهما على الآخر .
فما افاده (قده) من انه يسقط ذلك القيد وان كان وقتاً لا يرجع الى معنى يحصل لفرض ان الصلاة تسقط بسقوط الوقت فلا صلاة عندئذ لتجب مع الطهور .
وبعد ذلك نقول : انه لا اشكال في تقديم الطهور على غيره من الاجزاء والشرائط ، وليس وجه مجرد كونه اهم ، بل وجهه ما ذكرناه من ان الطهور بما انه مقوم لحقيقة الصلاة فلا تعقل المزاومة بينه وبين غيره ، ضرورة ان مرجع ذلك الى دوران الامر بين ترك نفس الصلاة وترك قيدها . ومن الواضح جداً انه لا معنى لهذا الدوران اصلاً . ومن هنا قلنا ان التزاحم بين جزئين أو شرطين او 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 يشمله ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال من رواية او اجماع قطعي ، ضرورة ان هذا العمل ليس بصلاة .
واما الفرع الثاني (وهو ما اذا دار الأمر بين سقوط الطهارة المائية وسقوط قيد آخر) فقد ذكر (قده) انه يسقط الطهارة المائية وافاد في وجه ذلك ان اجزاء الصلاة وشرائطها وان كانت مشروطة بالقدرة شرعاً ، لما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، إلا ان الطهارة المائية خاصة تمتاز عن بقية الاجزاء والشرائط من ناحية جعل الشارع لها بدلاً ، دون غيرها ، فبذلك تتأخر رتبته عن الجميع .
ونأخذ بالمناقشة عليه وملخصها : هو ان ثبوت البديل شرعاً لا يختص بخصوص الطهارة المائية ، فسكنا ان لها بديل وهو الطهارة الترابية ، فكذلك لبقية الاجزاء والشرائط .

والوجه في ذلك هو ان الصلاة إنما هي مأمور بها بمرضها المريض ، لا بمرتبته

الخاصة وهي المرتبة العليا المعبر عنها بصلاة المختار وعلى هذا فكما ان المكلف لو لم يتمكن من الصلاة مع الطهارة المائية تنتقل وظيفته الى الصلاة مع الطهارة الترابية فكذلك لو لم يتمكن من الصلاة في الثوب أو البدن الطاهر ، 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 المشهور ، وفي الثوب النجس على المختار . وفي الثاني الصلاة مع الايمان والاشارة . وفي الثالث ادراك ركعة واحدة من الصلاة في الوقت ، فانه بدل لادراك تمام الركعات فيه . وفي الرابع الصلاة مع التكبيرة والتسبيح . وهكذا .

وعلى الجملة فيما ان الصلاة واجبة بتمام مراتبها بمقتضى الروايات العامة والخاصة فلا محالة لو سقطت مرتبة منها تجب مرتبة اخرى . وهكذا .

ونتيجة هذا لاحالة عدم الفرق بين الطهارة المائية وغيرها من الاجزاء والشرائط لفرض انه قد ثبت لسلك منها بدل بدليل خاص ، ك(ما دل على وجوب الصلاة مع الايمان عند تعذر الركوع والسجود ، أو مع الركوع قاعداً عند تعذر الركوع قائماً ، وما دل على وجوبها قاعداً عند تعذر القيام ، وما دل على وجوبها مع التكبيرة والتسبيح عند تعذر القراءة ، وما دل على وجوبها مع ادراك ركعة منها في الوقت عند تعذر ادراك تمام ركعاتها 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 والشرائط عليها في مقام المزاحمة ، لا من ناحية ان لها بدل ، ولا من ناحية اشتراطها بالقدرة شرعاً ، لما عرفت من ان البقية جميعاً تشترك معها في هاتين الناحيتين على نسبة واحدة .

وقد تحصل مما ذكرناه ان ما افاده (قده) من الكبرى الكلية وهي تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل وان كان تاماً إلا انه لا ينطبق على المقام .

ويجب علينا ان ندرس هذا الفرع من جهات :
الاولى - فيما اذا دار الأمر بين سقوط الطهارة المائية وسقوط خصوص
السورة في الصلاة .

الثانية - فيما اذا دار الأمر بين سقوطها وسقوط الاركان .

الثالثة - فيما اذا دار الأمر بين سقوطها وسقوط بقية الاجزاء أو الشرائط .

اما الجهة الاولى فالظاهر انه لا شبهة في تقديم الطهارة المائية على السورة .

وذلك لما دل على انها تسقط بالاستعجال والخوف ، وهو صحيحة محمد بن مسلم عن
ابى جعفر عليه السلام قال : « سألته عن الذى لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلواته قال
لا صلاة إلا ان يقرأ بها في جهر أو اخفات قلت ايما احب اليك اذا كان خائفاً أو
مستعجلاً يقرأ سورة أو فاتحة الكتاب قال فاتحة الكتاب ، فانها تدل على سقوطها
بالاستعجال والخوف من ناحية فوت جزء أو شرط آخر ، فان موردها وان كان
خصوص دوران الأمر بينها وبين فاتحة الكتاب ، إلا انه من الواضح جداً عدم
خصوصية لها ، فاذن لا يفرق بينها وبين غيرها من الاجزاء والشرائط منها الطهارة
المائية . ضرورة ان العبرة انما هي بتحقق الخوف والاستعجال .

وقد تحصل من ذلك ان هذا التقديم لا يستند الى اعمال قواعد باب النزاحم

أو التعارض ، بل هو مستند الى النص المتقدم .

واما الجهة الثانية فلا شبهة في تقديم الاركان على الطهارة المائية بلا فرق بين

وجهة نظرنا ووجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدس) في امثال المقام . وذلك لان ملاك

التقديم هنا امر آخر ، لا اعمال قواعد باب النزاحم أو التعارض ، ليختلف

باختلاف النظرين .

بيان ذلك على وجه الاجمال هو ان الصلاة - كما حققناه في محله - اسم الاركان

خامة ، واما بقية الاجزاء والشرائط فهي خارجة عن حقيقتها ، فلذا لا تنتفى

بانتفاءها ، كما تنتفى بانتفاء الاركان . وعليه فاذا ضمنا هذا الى قوله تعالى : « اذا قمتم الى

الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ...) بضميمة ان الصلاة لا تسقط بحال .
فالنتيجة هي ان الصلاة المفروغ عنها في الخارج التي هي عبارة عن الاركان
قد امر الشارع في هذه الآية الكريمة باتيانها مع الطهارة المائية في فرض وجدان
الماء ، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه .

وعلى الجملة فالصلاة حيث انها كانت اسماً للاركان ، والبقية قيود خارجية قد
اعتبرت فيها في ظرف متأخر ، وان قلنا انها عند وجودها داخلة في المسمى ، إلا ان
دخولها فيه ليس بمعنى دخلها فيه بحيث ينتفى بانتفائها ، بل بمعنى ان المسمى قد اخذ
لا بشرط بالاضافة الى الزيادة ، فلا محالة لا تنتفى بانتفائها .

وعلى ذلك فاذا ضمنا هذا الى ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، والى
ادلة الاجزاء والشرائط منها هذه الآية المباركة ، فالنتيجة هي ان الايتان بالاركان
واجب على كل تقدير وانها لا تسقط مطلقاً اى سواء أكان المكلف متمكناً من البقية
ام لم يكن متمكناً ، ضرورة ان في صورة العكس اى تقديم الاجزاء أو الشرائط على
الاركان فلا يصدق على العمل المأتى به صلاة ليطمسك بما دل على ان الصلاة 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 .
واما اذا دار الأمر بين سقوط مرتبة من الركن وسقوط الطهارة المائية فهل
الأمر كما تقدم أم لا وجهان :

الظاهر هو الوجه الثاني ، وذلك لان ما ذكرناه في وجه تقديم الركن عليها
لا يجرى في هذا الفرض . والوجه فيه ما حققناه في بحث الصحيح والاعم من ان
لفظة الصلاة موضوعة للاركان بعرضها العريض ، لا لخصوص المرتبة العليا منها .
وعلى هذا يترتب ان الصلاة لا تنتفى بانتفاء تلك المرتبة ، وانما تنتفى بانتفاء جميع
مراتبها ، فاذن يكون المراد من الصلاة في الآية المباركة وهي قوله تعالى : « اذا قمتم
الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم ...) ، هو الاركان بعرضها العريض ،

لا خصوص مرتبة منها ، غاية الأمر يجب الاتيان بالمرتبة العليا في فرض التمكن منها عقلا وشرعاً ، والمرتبة الاخرى دونها في فرض عدم التمكن من الاولى .. وهكذا ، وكذا الحال في الطهور حيث انه يجب على المكلف الطهارة المائية في فرض وجدان الماء ، والطهارة الترابية في فرض فقدانه .

وعلى ضوء هذا فالآية الكريمة تدل على ان الصلاة المفروغ عنها في الخارج (وهي الجامع بين مراتبها) واجبة على المكلف مع الوضوء أو الغسل في فرض كونه واجداً للماء ، ومع التيمم في فرض كونه فاقداً له . ولا تدل على وجوب كل مرتبة من مراتبها كذلك ، فاذا دار الامر بين الاتيان بالمرتبة العالية منها مع الطهارة الترابية ، والمرتبة الدانية منها مع الطهارة المائية ، فالآية لا تدل على وجوب الاتيان بالاولى دون الثانية اصلاً ، بل ولا اشعار في الآية بذلك ، لفرض ان الصلاة لا تنتفي بانتفاء تلك المرتبة . وقد عرفت ان الآية تدل على وجوب الصلاة وهي الجامع بين هذه المراتب بالكيفية المزبورة ، فعندئذ الحكم بوجود تلك المرتبة ومشروعيتها في هذا الحال وسقوط الطهارة المائية يحتاج الى دليل آخر ، ولا يمكن اثبات مشروعيتها بالآية المباركة ، لاستلزامه الدور ، فان مشروعيتها في هذا الحال تتوقف على دلالة الآية ، وهي تتوقف على مشروعيتها في هذا الحال . وعلى الجملة فلو دار الامر بين سقوط ركن وسقوط مرتبة من ركن آخر فلا اشكال في سقوط المرتبة ، بل لا دوران في الحقيقة بمقتضى الآية الكريمة ، لفرض ان اعتبار الاركان بعرضها العريض مفروغ عنه دون اعتبار كل مرتبة من مراتبها ، ولذا قلنا ان الاركان مشروطة بالقدرة عقلاً دون كل مرتبة منها ، فانها مشروطة بالقدرة شرعاً . وهذا واضح .

واما اذا دار الامر بين سقوط مرتبة من ركن وسقوط مرتبة من ركن آخر - كما في مفروض الكلام - فلا دلالة للآية على تقديم بعضها على بعضها الآخر أبداً ، ضرورة ان دلالتها في محل الكلام تبني على نقطة واحدة ، وهي ان

تكون الداخل في مسمى الصلاة المرتبة العليا من الاركان مع الطهور الجامع بين المائتة والترابية فحسب ، وعلى هذا فاذا دار الامر بين سقوط تلك المرتبة وسقوط الطهارة المائتة تسقط الطهارة المائتة ، افرض ان اعتبارها عندئذ متفرع على ثبوتها ، لا في عرضها ، لدلالة الآية الكريمة وقتئذ على وجوب الاتيان بها مع الطهارة المائتة في فرض وجدان الماء ، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه ، إلا انك عرفت ان تلك النقطة خاطئة وغير مطابقة للواقع وان الصلاة موضوعة للجامع بين مراتبها لا غير وعليه ففي مسألتنا هذه وما شاكلها على وجهة نظر من يرى انها داخلة في كبرى باب التعارض ، فلا بد من الرجوع الى قواعد ذلك الباب على ما تقدم بصورة مفصلة وعلى وجهة نظر من يرى انها داخلة في كبرى باب التزامها ، فلا بد من الرجوع الى مرجحات وقواعد ذلك الباب ، كالسبق الزماني والاهمية ونحوهما .

اما الأول (وهو السبق الزماني) فان كان موجوداً بان يكون احدهما سابقاً على الآخر زماناً فلا مانع من الترجيح به ، وذلك لما ذكرناه من ان السبق الزماني مرجح في الواجبين المتزامين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، والمفروض ان كل مرتبة من مراتب الاركان مشروطة بالقدرة شرعاً ، وان كانت الاركان بتام مراتبها مشروطة بها عقلاً ، فاذن يقدم ما هو الاسبق زماناً على الاخرى .

واما الثاني (وهو الاهمية) فالظاهر انه مفقود في المقام ، وذلك لاننا لم نحز ان المرتبة العالية من الركوع مثلاً أهم من المرتبة العالية من الطهور وبالعكس ، كما هو واضح ، نعم احتمال كون المرتبة العالية منه أهم منها موجود ، ولا مناص عنه ، ولا سيما بالاضافة الى المرتبة العالية من الركوع والسجود ، وذلك لاننا نستكشف من جعل الشارع التراب أحد الطهورين ان المصلحة القائمة بالطهارة الترابية ليست أدون بكثير من المصلحة القائمة بالطهارة المائتة ، وهذا بخلاف المرتبة الدانية 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 المائتة ، لما تقدم مفصلاً من ان

محتمل الأهمية من المرجحات ، فلا مناص من تقديمه على الآخر في مقام المزاخمة .
 وأما الثالث - وهو ان المشروط بالقدرة عقلاً يتقدم على المشروط بها
 شرعاً - فهو مفقود في المقام ، لما عرفت من ان كليهما مشروطة بالقدرة شرعاً .
 ونتيجة ما ذكرناه عدة نقاط :

الأولى - انه لا يعقل دوران الأمر بين سقوط ركن وسقوط ركن آخر ،
 لانتفاء الصلاة عندئذ على كل تقدير .

الثانية - انه إذا دار الأمر بين ترك ركن وترك مرتبة من ركن آخر فلا
 اشكال في تعيين 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
 الصلاة بحال ، وبمقتضى الآية الكريمة كما سبق .

الثالثة - ان في فرض دوران الأمر بين سقوط مرتبة من ركن كالركوع أو
 السجود ، وسقوط مرتبة من آخر ، كالطهور لا تدل الآية ، ولا تسقط الصلاة بحال
 على سقوط الثانية دون الأولى ، بل لا بد فيه من الرجوع الى قواعد باب التعارض
 أو التزاحم على ما عرفت .

وأما الجهة الثالثة (وهي ما إذا دار الأمر بين الطهارة المائية وبقية الاجزاء
 أو الشرائط) فالصحيح انه لا وجه لتقديم سائر الاجزاء أو الشرائط على الطهارة
 المائية ، وذلك لان ما ذكرناه في وجه تقديم الاركان عليها لا يجري هنا . والوجه
 فيه ما تقدم من ان الصلاة اسم للاركان خاصة ووجوب تلك الاركان مفروغ عنه
 في الخارج مطلقاً اى سواء أكان المكلف متمكناً من بقية الاجزاء أو الشرائط ام
 لم يتمكن من ذلك ، لفرض ان اعتبار البقية متفرع على ثبوتها وفي ظرف متأخر
 عنها ، لا مطلقاً ، كما هو الحال فيها .

ومن هنا قلنا ان المراد من الصلاة في الآية الكريمة هو الاركان ، فانها حقيقة
 الصلاة ومساها كانت معها بقية الاجزاء أو الشرائط ام لم تكن ، وكذا المراد من

الصلاة في قوله **يُحْتَاجُ** لا تسقط الصلاة بحال ، ولذلك ذكرنا ان الآية تدل على وجوب الايتان بها مطلقاً ، سواء أكانت معها البقية ام لم تكن .

وعلى هذا الاصل فلا تدل الآية على تقديم سائر الاجزاء أو الشرائط على الطهارة المائية أصلاً ، لفرض انها غير دخيلة في المسمى من ناحية ، وعدم تفرع اعتبار الطهارة المائية على اعتبارها من ناحية اخرى ، بل هو في عرض اعتبار تلك . ودعوى ان المراد من الصلاة في الآية المباركة بضميمة ما استفدنا من أدلة اعتبار الاجزاء والشرائط هو الواجدة للجميع ، لا خصوص الاركان . هذا من جانب . ومن جانب آخر انا قد ذكرنا في بحث الصحيح والاعم ان البقية عند وجودها داخلة في المسمى ، وعدمها لا يضربه على تفصيل هناك . فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي ان الآية تدل على وجوب الايتان بالصلاة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط مع الطهارة المائية في فرض وجدان الماء ، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدها ، وهذا معنى دلالتها على تقديم البقية عليها .

مدفوعة بان اعتبارها في هذا الحال ودخولها في المسمى أول الكلام ، ضرورة ان اعتبارها يتوقف على دخولها فيه ، والمفروض ان دخولها فيه يتوقف على اعتبارها في هذا الحال ، فاذن لا دلالة للآية - بضميمة قوله **يُحْتَاجُ** لا تسقط الصلاة بحال - على تقديم بقية الاجزاء أو الشرائط على الطهارة المائية . وعليه فلا بد من الرجوع الى قواعد باب التعارض في المقام بناء على دخوله في هذا الباب ، والى قواعد باب التزاحم بناء على دخوله فيه ، والثاني هو مختاره (قده) هنا .

اما الاول فقد تقدم ضابطه فلا نعيد .

واما الثاني وهو بناء على دخوله في باب التزاحم فتقديم سائر الاجزاء أو الشرائط عليها يتنى على أحد امور :

الاول - دعوى ان للطهارة المائية بدلا دون غيرها ، فيقدم ما ليس له بدل على ماله بدل . ولكن قد هرفت فساد تلك الدعوى بشكل واضح .

الثاني - دعوى ان الطهارة المائية مشروطة بالقدرة شرعاً بمقتضى الآية الكريمة دون البقية ، وقد تقدم ان ما هو مشروط بالقدرة عقلاً يتقدم على ما هو مشروط بها شرعاً . ويردها ما ذكرناه من ان اجزاء الصلاة وشرائطها جميعاً مشروطة بالقدرة شرعاً ، لما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، فلا فرق من هذه الناحية بين الطهارة المائية وغيرها اصلاً .

الثالث - دعوى ان بقية الاجزاء والشرائط اهم من الطهارة المائية. وفيه انه لا طريق لنا الى احراز كونها أهم 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 بتقديم الطهارة المائية على غيرها من الاجزاء ، أو باعتبار انها سابقة عليها زماناً ، كما اذا فرض دوران الامر بين ترك الوضوء أو الفسل فعلاً وسقوط جزءه في ظرفه بان لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما ، فلا مانع من الحكم بتقديم الوضوء أو الفسل عليه ، لفرض ان التكليف بالاضافة اليه فملي ، ولا مانع منه اصلاً . وقد تقدم ان الاسبق زماناً يتقدم على غيره فيما اذا كان كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، ومانحن فيه كذلك . فما افاده (قده) من انه يقدم على الطهارة المائية كل قيد من قيود الصلاة لا يمكن المساعدة عليه .

وأما الفرع الثالث (وهو ما إذا دار الامر بين سقوط إدراك ركعة من الوقت وسقوط قيد آخر غير الطهور) فقد ذكر (قده) أنه يسقط ذلك القيد . أقول : اما استثناء الطهور من ذلك وان كان صحيحاً ولا مناص عنه ، إلا انه لا معنى للاقتصار 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 الصلاة يقيناً ، لفرض انها تتنفي بانتفاء كل منها ، فاذن لا موضوع للتمسك بـ (لا تسقط الصلاة بحال ، والاجماع القطعي على ذلك ، ضرورة انه لا صلاة في هذا الحال

ليقال انها لا تسقط ، وعليه فاذا دار الامر بين سقوط ادراك ركعة من الوقت وسقوط الطهور رأساً تسقط الصلاة عندئذ لا محالة ، لفرض انها كما تسقط بسقوط الطهور ، كذلك تسقط بعدم ادراك ركعة في الوقت . هذا اذا كان غرضه من الاستثناء ذلك .

واما اذا كان غرضه منه هو ان الطهور يقدم على الوقت في هذا الحال اعني ما اذا دار الامر بين سقوط ادراك ركعة في الوقت وسقوط الطهور رأساً فقد عرفت فساد الآن ، وهو ما مر من انه لا صلاة في هذا الحال ليقال بتقديمه عليه ، لفرض أنها تتنفي بانتفاء كل منهما . واما وجوبها في خارج الوقت فهو بدليل آخر اجنبي عن الامر في الوقت .

واما تقديم ادراك ركعة من الوقت على غيره من الاجزاء أو الشرائط فواضح لما عرفت من انه إذا دار الامر بين سقوط ركن وسقوط قيد آخر يسقط ذلك القيد وحيث ان الوقت من الاركان فاذا دار الامر بين سقوطه وسقوط غيره يسقط غيره لا محالة .

وبتعبير أوضح هو انا اذا ضمنا ما استفاد من قوله تعالى : « اقم الصلاة لادائك الشمس الى غسق الليل ، بضميمة الروايات الواردة في تفسيرها ، وما استفاد من الروايات الدالة على ان الصلاة لا تسقط بحال الى قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا ... الخ ، فالنتيجة هي وجوب الاتيان بالاركان (التي هي حقيقة الصلاة) في الوقت مطلقاً أى سواء أكان المكلم متمكناً من الاتيان بالبقية فيه ام لم يتمكن من ذلك ، فلا يمكن ان تزاحم بقية الاجزاء والشرايط الاركان في الوقت ، لا في تمامه ولا في جزئه ، ضرورة ان في صورة العكس اعني تقديم البقية على الوقت لا صلاة ، لنتمسك بدليل لا تسقط الصلاة بحال أو نحوه . ومن هنا قلنا انه لا موضوع للتعارض أو التزاحم في مثل هذا الفرض ، وان التقديم فيه لا يكون مبنياً على كون هذه الموارد من موارد التزاحم أو التعارض ، بل هو بملاك آخر لا بملاك

اعمال قواعد باب التزام أو التعارض ولذا لا بد من الالتزام بهذا التقديم على كل من القولين .

وبذلك يظهر ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس) في المقام من جعل التقديم فيه مبتنياً على أعمال قواعد التزام غير صحيح .

واما الفرع الرابع (وهو ما اذا دار الأمر بين سقوط ادراك تمام الركعات في الوقت وسقوط قيد آخر) فقد ذكر (قدس) انه يسقط ادراك تمام الركعات في الوقت ، إلا السورة ، فانها تسقط بالاستعجال والخوف .

أقول : الأمر بالاضافة الى السورة كذلك ، لما عرفت من ان دليلها من الأول مقيد بغير صورة الاستعجال والخوف ، فلا تكون واجبة في هذه الصورة . هذا لو قلنا بوجوبها وإلا فهي خارجة عن محل الكلام رأساً . واما بالاضافة الى غيرها من الاجزاء أو الشرائط فلا يمكن المساعدة عليه . والوجه في ذلك ما اشرنا اليه من ان الركن هو الوقت الذي يسع لفعل الاركان خاصة ، وانه مقوم لحقيقة الصلاة فتمتنق الصلاة بانتفائه ، واما الزائد عليه الذي يسع لبقية الاجزاء والشرائط فليس بركن . وقد استفدنا ذلك من ضم هذه الآية اعنى قوله تعالى : « اقم الصلاة ... الخ الى قوله تعالى « اذا قمتم الى الصلاة ... الخ » بضميمة ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال .

وعلى ذلك فاذا دار الامر بين سقوط تمام الوقت الذي يسع للاركان وسقوط جزء أو شرط آخر فالحال فيه كما تقدم ، يعنى انه يسقط ذلك الجزء أو الشرط لا محالة ، سواء أقلنا بالتعارض في امثال المورد ام بالتزام .

واما إذا دار الامر بين سقوط بعض ذلك الوقت وسقوط قيد آخر ، فايضاً يسقط ذلك القيد .

والوجه في ذلك هو اننا إذا ضمنا ما استفاد من قوله تعالى : « اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل » الى قوله تعالى : « إذا قمتم 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 بالصلاة في الوقت المحدد لها ، وانها لا تسقط سواء أكان المكلف متمكناً من الاتيان بقية الاجزاء والشرائط فيه أم لم يتمكن من ذلك ، غاية الأمر مع التمكن منها يجب الاتيان بها فيه أيضاً ، وإلا فسقط - مثلاً - مع التمكن من الطهارة المائية يجب الاتيان بالصلاة في الوقت المزبور معها ، ومع عدم التمكن منها ولو من جهة ضيق الوقت يجب الاتيان بها فيه مع الطهارة الترابية ، وكذا مع التمكن من طهارة الثوب أو البدن يجب الاتيان بالصلاة في وقتها معها ، ومع عدم التمكن منها ولو من ناحية ضيق الوقت يجب الاتيان بها فيه عارياً أو في الثوب المتنجس على الخلاف في المسألة .

وعلى الجملة فقد استفدنا من ضم بعض تلك الأدلة الى بعضها الآخر على الشكل المتقدم ان وجوب الاتيان بالصلاة التي هي عبارة عن الاركان في الوقت المعين لها امر مفروغ عنه وانه لا يسقط ، كان المكلف متمكناً من الاتيان بالبقية فيه أم لم يتمكن ، فلا يمكن ان تزامم البقية وقت الاركان لاتمامها كما عرفت ولا بعرضه .

واما ما ورد في موثقة عمار من ان من صلى ركعة في الوقت فليتم وقد جازت صلاته ، فلا يدل إلا على بدلية ادراك ركعة في الوقت عن ادراك تمام الركعات فيه ، فيما إذا لم يتمكن المكلف من ادراك التمام فيه اصلاً بمعنى انه لا يتمكن منه لا مع الطهارة المائية ، ولا مع الطهارة الترابية ، ولا مع طهارة البدن أو الثوب ، ولا مع نجاسته أو عارياً . واما من تمكن من ادراك التمام فيه في الثوب النجس أو عارياً ، أو مع الطهارة الترابية فلا يكون مشمولاً للحديث . ومن هنا قلنا ان الحديث يختص بالمضطر وبمن لم يتمكن من ادراك تمامها في الوقت اصلاً ، فالشارع جعل له ادراك ركعة واحدة في الوقت بمنزلة ادراك تمام الركعات فيه ارفاقاً وتوسعة له فلا يشمل المختار والمتمكن من ادراك تمام الركعات فيه كما فيما نحن فيه نعم لو أخر الصلاة باختياره الى ان ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلا بمقدار اتيان ركعة واحدة

فيه فيشملة الحديث باطلاقه ، وان كان عاص من جهة تأخير مقدار الصلاة عن الوقت ، ضرورة انه لم يكن في مقام بيان التوسعة والترخيص للكافرين في تأخير صلواتهم اختياراً الى ان لا يبقى من الوقت إلا بمقدار إدراك ركعة واحدة فيه ، وجعل ادراك تلك الركعة الواحدة بمنزلة ادراك تمام الركعات . وقد ذكرنا ان الحديث ظاهر في هذا المعنى بمقتضى الفهم العرفي .

فالنتيجة من ذلك هي ان الموثقة لا تدل على بدلية إدراك ركعة واحدة في الوقت عن إدراك تمام الركعات فيه على الاطلاق ، بل تدل على بدلية ذلك عنه لخصوص المضطر وغير المتمكن مطلقاً ، وبما ان في المقام يتمكن المكلف من إدراك التمام فيه ، فلا يكون مشمولاً لها ، فاذن يتعين ما ذكرناه وهو تقديم ادراك تمام الركعات في الوقت على بقية الأجزاء أو الشرائط في موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما ، ولا يفرق في ذلك بين القول بالتعارض في هذه الموارد والقول بالتزام فيها ، لفرض ان هذا التقديم غير مستند الى اعمال قواعد هذا الباب أو ذاك ، بل هو بملاك آخر كما عرفت ، ولا يفرق فيه بين القولين أصلاً . فما أفاده (قده) من انه يسقط ادراك تمام الركعات في الوقت دون القيد الآخر لا يمكن المساعدة عليه .

ثم انه لو تنزلنا 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 المعارضة بين الدليل الدال على وجوب ادراك تمام الركعات في الوقت والدليل الدال على وجوب ذلك القيد المزاحم له ، فيرجع الى قواعد بابها .

وايكن 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 الأخبار المخالفة للكتاب أو السنة ما اذا كانت المخالفة بين اطلاقه واطلاق غيره على نحو العموم والخصوص من وجه ، فلا تختص الروايات بالمخالفة بينهما على

وجه التباين ، أو المخالفة بين العامين منهما على نحو العموم والخصوص من وجه بل
تعم المخالفة بينهما على نحو الاطلاق بان يكون اطلاق أحدهما مخالفاً لاطلاق الآخر .
وبما ان فيما نحن فيه تقع المعارضة بين اطلاق الكتاب وهو قوله تعالى : اقم الصلاة
لذلوك الشمس الى غسق الليل ، واطلاق غيره وهو أدلة سائر الاجزاء أو الشرائط ،
فيقدم اطلاق الكتاب عليه .

فالتيجة هي تقديم ادراك تمام الركعات في الوقت على ادراك جزء أو شرط آخر
وعلى القول بالتزام فيها تقع المزاومة بينهما أى بين وجوب هذا ووجوب
ذاك فيرجع الى مرجحاته من الأهمية والأسبقية ونحوهما ، اما الأهمية فالظاهر انه
لا طريق لنا الى احراز 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 احراز 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 والتمام ، واما تمامه فهو مرتبته
الاختيارية ، فلا دليل على كون تلك المرتبة أهم من الجزء أو الشرط الآخر ، والأهم
إنما هو الجامع بينهما وبين غيرها من المراتب . واما الأسبقية فلا مانع من الترجيح بها
في امثال المقام ، وذلك لما تقدم من ان الاسبق زماناً يتقدم على غيره ، فيما اذا كان
التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، والمفروض ان ما نحن
فيه كذلك ، فاذن لو دار الأمر بين ادراك جزء سابق كفاتحة الكتاب - مثلاً -
وادراك الركعة الاخيرة في الوقت بان لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما ، فلو اتى
بفاتحة الكتاب فلا يتمكن 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 المزاومة في امثال المقام ايضاً ، وكذا إذا دار الأمر بين تطهير البدن

أو الثوب - مثلاً - وادراك الركعة الأخيرة في الوقت أو بين الطهارة المائية وادراك تلك الركعة فيه ، بحيث لو غسل ثوبه أو بدنه أو لو توضأ أو اغتسل فلا يتمكن من ادراكها في الوقت ، فيقدم الصلاة في البدن أو الثوب الطاهر عليه ، لما عرفت من ان السابق زماناً يتقدم على غيره ، وكذا الصلاة مع الطهارة المائية .

نعم إذا لم يكن القيد المزاحم له سابقاً عليه زماناً ، كما لو دار الأمر بين التسيحات الأربع والاذكار الواجبة في الركعة الأخيرة ، وبين ادراك تلك الركعة في الوقت ، بحيث لو أتى بالاولى فقد فات عنه وقتها ، ولا يتمكن من ادراكها فيه ، ففي مثله لا وجه لتقدمها عليه ، كما هو واضح ، فاذا ما أفاده (قده) من سقوط ادراك تمام الركعات في الوقت دون القيد المزاحم له لا يتم على إطلاقه - كما عرفت - .

وأما الفرع الخامس (وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط الاجزاء وسقوط الشروط) فقد ذكره (قده) انه تسقط الشروط لتأخر رتبته عن الاجزاء .
أقول : ان الشرط بمعنى ما تقيد الواجب به وان كان متأخراً عنه رتبة ، ضرورة ان تقيد شيء بشيء فرع ثبوته ، إلا أنا قد ذكرنا غير مرة انه لا اثر للتقدم أو التأخر الرتبي في باب الاحكام الشرعية اصلاً ، فانها تتعلق بالموجودات الزمانية لا بالرتب العقلية ، بل لو تعلق بها فايضاً لا يكون السابق رتبة كالاسبق زماناً مقدماً على غيره في مقام المزاحمة لان ملاك تقديم السابق على غيره وهو كون التكليف المتعلق به فعلياً دون التكليف المتعلق بغيره غير موجود هنا ، لفرض ان التكليف المتعلق بالمتقدم والمتأخر الرتبين كليهما فعلى في زمان واحد ، فلا موجب عندئذ لتقديم احدهما على الآخر ، كما هو واضح . واما اعتبار شيء شرطاً فلا يكون متأخراً عن اعتبار شيء جزء ومتفرعاً على ثبوته .

نعم اعتبار الجميع متأخر عن اعتبار الاركان ومتفرع على ثبوته ، كما سبق .
واما اعتبار الشرطية بالاضافة الى اعتبار الجزئية فلا تقدم ولا تأخر منهما ، بل هما

في عرض واحد .

والسرفيه ما تقدم من ان الصلاة اسم للاركان ، والبقية من الاجزاء والشرائط قد اعتبرت فيها بادلتها الخاصة في ظرف متأخر عنها ، ولذا لا تسقط الاركان بسقوطها ، وليست حال الشرائط بالاضافة الى الاجزاء كحالها بالاضافة الى الاركان ، ومن هنا تسقط الشرائط بسقوط الاركان ، ولا تسقط بسقوط سائر الاجزاء .

فما ذكره (قده) من كون الشرائط متأخرة عن الاجزاء يبتنى على نقطة واحدة ، وهي كون الصلاة اسماً لجميع الاجزاء فقط ، والشرائط جميعاً خارجة عنها وقد اعتبرت فيها ، فعندئذ لا محالة يكون اعتبارها في ظرف متأخر عن اعتبار تلك ومتفرعاً عليه ، إلا انك عرفت ان تلك النقطة خاطئة وغير مطابقة للواقع ، وان الصلاة موضوعة للاركان فقط ، والبقية جميعاً خارجة عن حقيقتها ومعتبرة فيها بدليل خارجي ، من دون فرق في ذلك بين الاجزاء والشرائط 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 الشرائط اصلاً ، بل لا بد على هذا القول أي القول بالتزاحم من الرجوع الى مرجحاته من الاهمية والاسبقية ، فإكان أهم يتقدم على غيره ، فلا فرق بين كونه جزءاً أو 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 الركوع الاختياري أو نحو ذلك في موارد عدم تمكن المكلف من الجمع 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 للعامة ، إلا إذا كان أحدهما من الكتاب أو السنة ، فيقدم على الآخر ،

وأما إذا كان التعارض بينهما بالاطلاق كما هو الغالب ، فإن كان أحدهما من الكتاب أو السنة والآخر من غيره ، فيقدم الأول على الثاني على بيان تقدم ، وإلا فيسقط كلا الاطلاقين معاً فيرجع الى الأصل العمل ، ومقتضاه عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك ، فالنتيجة هي اعتبار أحدهما . وقد سبق الكلام من هذه الناحية بشكل واضح فلاحظ .

وأما 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 (قده) أنه يسقط قيده ، لتأخر رتبته .

أقول : ينبغي لنا أن نستعرض هذا المورد وما شاكله على نحو ضابط كلي . بيان ذلك هو ان القيد سواء أكان قيداً للشرط أو للجزء أو للدرجة الاختيارية من الركن اوله بتام مراتبه لا يخلو من ان يكون مقوماً للقيد بحيث ينتفى بانتفائه ، وان يكون غير مقوم له ، مثال الاول القيام المتصل بالركوع ، فانه مقوم للدرجة الاختيارية منه ، مثال الثاني اعتبار الطهارة في الستر والطمأنينة في الركوع والسجود والاذكار والقراءة وما شاكل ذلك ، فان شيئاً منها لا ينتفى بانتفاء هذا القيد ، فلا ينتفى الستر بانتفاء الطهارة ، ولا الركوع والسجود بانتفاء الطمأنينة ، وهكذا .

وبعد ذلك نقول :

أما القسم الاول فلا شبهة في أن انتفائه يوجب انتفاء القيد ، فلا وجه لدعوى كون الساتر هو خصوص القيد ، ضرورة انه مقوم له ، فكيف يعقل بقاءه مع انتفائه ، كما هو واضح . وعليه فإذا كان المتمذر هو خصوص هذا القيد ، كالقيام المتصل بالركوع - مثلاً - فلا محالة يسقط القيد به . وأما إذا كان الأمر دائراً بين سقوطه وسقوط جزء أو شرط آخر أو قيد مقوم له ، فتجربى فيه الاقسام المتقدمة بعينها ، لفرض ان الأمر في هذه الصور في الحقيقة دائر بين سقوط جزء وجزء آخر أو شرط كذلك . وهكذا ، فلا حاجة الى الاعادة .

وأما القسم الثاني (وهو ما اذا كان القيد غير مقوم) فلا وجه لسقوط المقيد اصلاً . والوجه في ذلك واضح ، وهو ان معنى لا تسقط الصلاة بحال هو ان الاجزاء والشرائط المقدورة للكف لا تسقط عنه بسقوط ما هو المتعذر فيجب عليه الاتيان بهما ، والمفروض ان المقيد في محل الكلام مقدور له ، فلا ينسقط بمقتضى ما ذكرناه ، والساقط إنما هو قيده ، لتعذره .

وعلى الجملة فمقتضى القاعدة وان كان السقوط ، إلا انه بعد ما دل الدليل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، فلا وجه لسقوطه اصلاً ، ضرورة ان المستفاد منه هو ان الاجزاء والشرائط الباقية المقدورة لا تسقط بتعذر قيد من قيودهما . وعليه ففي الفرع المزبور لا وجه لسقوط أصل الساتر اصلاً ، والساقط إنما هو قيده ، وهو كونه طاهراً . وهذا هو وجه عدم سقوط أصل الساتر ، لا ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من التعليل بكون قيده متأخراً عنه رتبة ، وذلك لما عرفت من انه لا أثر للتأخر الرتبي ولا لتقدمه اصلاً ، ولا سيما في المقام كما سبق بشكل واضح فلا نعيد ، وكيف كان فلا اشكال في عدم السقوط . ومن هنا قويناه في هذا الفرع وجوب الصلاة في الثوب المتنجس لا عارياً ، على خلاف المشهور ، هذا مضافاً الى انه مقتضى النصوص الواردة في المقام . وتام الكلام في محله .

وأما الفرع السابع وهو ما اذا دار الامر بين سقوط قيد اعتبر في الركن ، وسقوط قيد اعتبر في غيره ، كما اذا دار الامر بين سقوط الطمأنينة في المرتبة الاختيارية من الركن وسقوطها في الاذكار أو القراءة ، أو دار الامر بين سقوط القيام حال التكبير وسقوطه حال القراءة ، وهكذا فقد ذكر (قده) انه يسقط قيد غير الركن .

أقول : قد ظهر فساد ما تقدم . وبيان وجه الظهور هو انه على القول بالتعارض في امثال هذه الموارد يرجع الى قواعده ، وبما انه لا ترجيح في البين فالمتعين هو التخير في المقام وقيدية الجامع ، لدفع اعتبار خصوصية كل منهما

بإصالة البراءة . وعلى القول بالتزام فيها المرجع هو مرجحاته من الأهمية والاسبقية ، والأهمية مفقودة في المقام ، ضرورة أن وجوب الطمأنينة في المرتبة الاختيارية من الركن ليس أهم من وجوبها في الأذكار أو القراءة وما شاكل ذلك ؛ لما عرفت من أن نفس تلك المرتبة ليست أهم من تلك الأجزاء ، فضلاً عن قيدها غير المقوم لها ، فإن الأهم إنما هو الركن بعرضه العريض ، لا بكل مرتبته ، مع أنه لو سلمنا أن تلك المرتبة أهم منها ، إلا أن ذلك لا يلزم أن يكون قيدها المزبور أهم من قيد تلك الأجزاء ، كما هو واضح . وأما الأسبقية فإن كانت موجودة فلا بأس بالترجيح بها في هذه الموارد . وعليه فتتقدم الطمأنينة في حال القراءة على الطمأنينة في حال الركوع من جهة سبقها عليها زماناً ، وكذا يتقدم القيام حال التكبير على القيام حال القراءة ، بل قد ذكرنا أن تقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق مقتضى النص الخاص - كما سبق - فلا يحتاج إلى أعمال قواعد باب التزام ومرجحاته .

وأما الفرع الثامن (وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط القيام المتصل بالركوع وسقوط القيام حال القراءة) فقد ذكر (قده) أنه يسقط القيام حال القراءة ، وعلل ذلك بكون القيام قبل الركوع بنفسه ركناً ، ومقوماً للركوع ، فيتقدم على القيام فيها لا محالة ولذا ذكر أنه يقدم القيام قبل الركوع على القيام في حال التكبير ، فإنه فيها شرط ، وفي الركوع مقوم .

أقول : ما أفاده (قده) بناء على وجهة نظره من أن القيام المتصل بالركوع ركن بنفسه متين جداً بمعنى أنه لا بد تقديمه على غيره ، لفرض أنه ليس له مرتبة أخرى لينتقل الأمر من مرتبته الاختيارية إلى تلك المرتبة ، بل هو بعنوانه ركن . وقد ذكرنا أنه إذا دار الأمر بين سقوط ركن رأساً وسقوط قيد آخر معها كان لونه يسقط ذلك القيد لا محالة ، ضرورة أن في صورة العكس لا صلاة ، ليدل على عدم سقوطها رواية أو إجماع .

ولسكن هذا المبني فاسد جداً وقد حققنا في محله ان القيام المتصل بالركوع ليس بركن ، وان الاركان منحصرة بالركوع والسجود والطهور والتكبير والوقت وعليه فجرد كونه مقوماً للرتبة 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 بالتزام فلا نحرز ان القيام المتصل بالركوع أهم من القيام حال القراءة أو القيام حال التكبير ، ليحكم بتقديمه عليه ، بل الأمر على هذا القول بالعكس ، لما ذكرناه من ان الاسبق زماناً في امثال هذه الموارد مرجح ، وبما ان القيام حال التكبير 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 مرجح اصلاً .

فلخص نتائج بحث التزام التعارض في عدة نقاط :

الاولى - ان الفرق بين التزام الملاكات والتزام الاحكام من وجهين :
الاول - ان الترجيح في التزام الملاكات بيد المولى ، وليس من وظيفة العبد في شيء ، ولو علم باهمية الملاك في أحد فعلين دون آخر ، فان وظيفة امتثال الحكم المحمول من قبل المولى ، هذا مضافاً الى انه لا طريق له الى الملاك . واما الترجيح في التزام الاحكام فهو من وظيفة العبد لا غير .

الثاني - ان مقتضى القاعدة في التزام الاحكام التخيير . واما في التزام الملاكات فلا يعقل فيه التخيير ، ضرورة انه لا معنى لتخيير المولى بين جعل الحكم على طبق هذا وجعل الحكم على طبق ذاك ، لفرض ان الملاكين متزامان فلا يصلح شيء منهما لان يكون منشأ لجعل حكم شرعي ، فان الملاك المتزامن لا يصلح لذلك .

الثانية - ان التنافي بين الحكمين المتزامنين إنما هو في مقام الامتثال الناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الخارج اتفاقاً ، ولا تنافي بينهما بالذات

أبدأ لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى ، وهذا بخلاف باب التعارض ، فان التناقى بين الحكمين فى هذا الباب بالذات ، وقد ذكرنا ان ملك أحد البابين اجنبى عن ملك الباب الآخر بالكلية .

الثالثة - ان ملك التعارض والتزام لا يختص بوجهة نظر مذهب العدلية ، بل يعم جميع المذاهب والآراء كما تقدم .

الرابعة - ان منشأ التزام بين الحكمين بجميع اشكاله إنما هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال . واما ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان التزام بين الحكمين قد ينشأ من جهة اخرى ، لا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما ، فقد تقدم انه غير داخل فى باب التزام اصلاً بل هو داخل فى باب التعارض الخامسة - ان مقتضى القاعدة فى مسألة التعارض هو تساقط الدليلين المتعارضين عن الحجية والاعتبار .

السادسة - ان مرجحات هذه المسألة تنحصر بموافقة الكتاب أو السنة وبمخالفة العامة ، وليس غيرهما بمرجح . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما . ومن ناحية ثالثة ان المراد بالمخالفة للكتاب أو السنة فى روايات الترجيح ليس المخالفة على وجه التباين أو العموم من وجه ، ضرورة ان المخالفة على هذا الشكل لم تصدر عنهم عليهم السلام ابدأ ، بل المراد منها المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق .

السابعة - ان مقتضى القاعدة فى التزام بين الحكمين هو التخيير ، غاية الامر على القول بجواز الترتب التخيير عقلياً ، فانه نتيجة اشتراط التكليف من الاول بالقدرة وليس أمراً حادثاً ، وعلى القول بعدم جوازه التخيير شرعى بمعنى ان الشارع قد حكم بوجود أحدهما فى هذا الحال كما سبق .

الثامنة - قد ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان مالا بدل له يتقدم على ماله بدل فى مقام المزامحة ، وطبق هذه الكبرى على فروع ثلاثة : (١) - ان الواجب التخييرى

إذا زاحم ببعض افراده الواجب التمييز فيقدم التمييز عليه ، وان كان الواجب التخييري أم منه . (٢) - ما إذا دار الامر بين صرف الماء في تطهير البدن أو في الوضوء أو الغسل ، وبما ان للثاني بدل فيقدم الاول عليه . (٣) - ما إذا دار الامر بين ادراك ركعة في الوقت مع الطهارة المائية وادراك تمام الركعات فيه مع الطهارة الترابية فيقدم الثاني على الاول ، باعتبار ان له بدل .

ولكن ناقشنا في جميع هذه الفروع ، وانه ليس شيء منها داخلاً في تلك الكبرى . اما الاول فهو ليس من باب التزاحم في شيء ، لقدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً ، ومعه لا مزاحمة بينهما اصلاً . واما الثاني فلغرض ان لكل منهما بدلاً ، فكما ان للصلاة مع الطهارة المائية بدلاً ، فكذلك للصلاة مع طهارة البدن أو الثوب . هذا مضافاً الى ما ذكرناه من انه لا يعقل التزاحم بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط لواجب واحد ، كما تقدم . واما الثالث فيرد عليه بعينه ما اوردهنا من الايرادين على الفرع الثاني ، ولكن مع ذلك يمكن الحكم بتقديم ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية على ادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية بملاك آخر ، وهو اننا إذا ضمنا ما يستفاد من قوله تعالى : « اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل ، بضميمة الروايات الواردة في تفسيره الى قوله تعالى : « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الخ . فالنتيجة هي ان المكلف إذا تمكن في الوقت من استعمال الماء فوظيفته الوضوء أو الغسل ، وان لم يتمكن من استعماله فوظيفته التيمم واثبات الصلاة به ، كما سبق . وقد تحصل من ذلك ان ما افاده (قدّه) من الكبرى ، وهي تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل متين جداً إلا انها لا تنطبق على شيء من تلك الفروع .

التاسعة - ان الواجبين المتزاحمين 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 متأخراً عنه .

العاشر - ان شيخنا الاستاذ (قده) قد انكر جريان الترتب فيما اذا كان أحد المتزامين 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 توهم ان الترتب إنما يجرى فيما إذا احراز ان في كل من المتزامين ملك في هذا الحال وفي مثل المقام بما انه لا يمكن احراز ان ما هو مشروط بالقدرة شرعاً واجد للملاك ، فلا يمكن اثبات الامر له بالترتب . ولسكنه توهم فاسد . والوجه فيه هو ان جريان الترتب في مورد لا يتوقف على احراز الملاك فيه ، لعدم الطريق اليه اصلاً مع قطع النظر عن تعلق الامر به ، بل ملك جريانه هو انه لا يلزم من اجتماع الامرين على نحو الترتب في زمان واحد طلب الضدين ، وعليه فالمتعين هو رفع اليد عن اطلاق كليهما في فرض التساوى ، وعن اطلاق احدهما في فرض كون الآخر أهم .

الحادية عشرة - ان الواجبين المتزامين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً يتقدم ما هو اسبق زماناً على غيره . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان السبق الزماني إنما يكون من المرجحات فيهما خاصة ، لا فيما إذا كان مشروطاً بالقدرة عقلاً ، فانه لا اثر للسبق الزماني فيه اصلاً .

الثانية عشرة - ان التزام بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر لا يكون من صغريات التزام بين الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، فان كونه من صغريات تلك الكبرى يبتنى على تفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً كما هو المشهور ، ولسكن قد ذكرنا ان هذا التفسير خاطئ بحسب الروايات ، فان الاستطاعة قد فسرت فيها بالزاد الكافي لحجه ولقوت عياله الى زمان الرجوع ، والراحلة مع امن الطريق .

الثالثة عشرة - ان وجوب النذر لا يكون مقدماً على وجوب الحج زماناً سواء أقلنا بإمكان الوجوب التعليق أو استحالته ، والمقدم إنما هو سببه ولا عبرة

به ، فاذن لا وجه لتقديم وجوب النذر على وجوب الحج ، وإن قلنا بكونه مشروطاً بالقدرة شرعاً .

الرابعة عشرة - ان اشتراط وجوب النذر وما شاكله بالقدرة شرعاً مستفاد من نفس الروايات الدالة على عدم نفوذ ذلك فيما اذا كان مخالفاً للاكتتاب أو السنة .
الخامسة عشرة - ان الواجبات المجمعولة في الشريعة المقدسة بالعناوين الثانوية كالنذر والشرط في ضمن عقد والعهد واليمين وما شابه ذلك لا تصلح ان تزاحم الواجبات المجمعولة فيها بالعناوين الاولية كالصلاة والصوم والحج وما شاكل ذلك .
السادسة عشرة - ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً إذا كانا عرضيين فيجرى فيهما ما يجرى في المتزاحمين العرضيين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً من جريان الترتب فيها والترجيح بالاهمية أو محتملها وكون التخيير بينهما عقلياً لا شرعياً .

السابعة عشرة - ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً فان كان احدهما أم من الآخر فلا اشكال في تقديمه على غيره وان كان متأخراً عنه زماناً ، وكذا إذا كان محتمل الأهمية من جهة ان اطلاق الطرف الآخر ساقط يقيناً ، واما اطلاق هذا الطرف فسقوطه مشكوك فيه ، فنأخذ به وان كانا متساويين فالحكم فيهما التخيير بمعنى تقييد وجوب كل منهما بعدم الاتيان بمتعلق الآخر . واما بناء على عدم امكان الترتب فيدخل المقام في دوران الامر بين التخيير والتعيين في مقام الامتثال . وقد ذكرنا ان المرجع فيه التعيين . نعم اذا كان الشك فيهما في مقام الجعل بان كان المجمعول غير معلوم فتجرى اصالة البراءة عن احتمال التعيين .

الثامنة عشرة - ان احراز كون الواجب المتأخر ذو ملاك ملزم في ظرفه بناء على وجهة نظرنا من امكان الواجب التعليق واضح ، فان ثبوت الوجوب فعلاً كاشف عنه لا محالة . واما بناء على عدم امكانه ، فان علم من الخارج انه واجد للملاك

الملزوم في ظرفه فهو وإلا فلا نحكم بتقديمه على الواجب الفعلي ، لعدم احراز انه ذو ملاك ملزم في زمانه .

التاسعة عشرة - ان القدرة المعتبرة في الواجب المتأخر ان كانت قدرة خاصة وهي القدرة في ظرف العمل فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلي 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 الترتب بين الواجبين المرضيين ، والواجبين الطويلين فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة خلافاً لشيخنا الاستاذ (قدّه) حيث قد انكر جريانه في الواجبين الطويلين .

الواحدة والعشرون - ان موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط داخله في كبرى باب التعارض فيرجع الى قواعد ذلك الباب .

الثانية والعشرون - ان اطلاق الكتاب يتقدم على اطلاق غيره في مقام المعارضة 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 تمكن المكلف من الجمع بينهما بناء على القول بالتعارض فيها دون القول بالتزام .

الثالثة والعشرون - ان موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما تتصور على صور :

١ - عدم تمكنه من الجمع بين ركنين ، فيدور الامر بين سقوط هذا الركن وسقوط الركن الآخر . وقد عرفت ان المتعين في هذه الصورة سقوط الصلاة ، ولا موضوع لما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال .

٢ - عدم تمكنه من الجمع بين ركن بتمام مراتبه وبين مرتبة اختيارية لآخر

- وقد سبق ان المتعين في هذه الصورة سقوط تلك المرتبة .
- ٣ - عدم تمسكته من الجمع بين مرتبة اختيارية لركن ومرتبة اختيارية لآخر .
وقد تقدم انه تقع المعارضة بين دليليهما ، فالمرجع هو قواعد بابها .
- ٤ - عدم تمسكته 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 تمسكته 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 الصلاة لا تسقط بحال .
- ٦ - عدم تمسكته 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 ، فان كان مقوماً له فسقوطه لا محالة يوجب سقوط ذلك الشرط أو الجزء ، وان لم يكن مقوماً له فسقوطه لا يوجب سقوط ذلك اصلاً ، فاذا ساقط هو خصوص القيد دون المقيد ،
- الخامسة والعشرون - ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من تطبيق كبرى باب النزاحم على تلك الفروع غير تام . وعلى تقدير النزول وتسليمه فما أفاده (قده) من المرجحات لتقديم بعض الاجزاء أو الشرائط على بعضها الآخر لا يتم على اطلاقه ، كما سبق بصورة مفصلة .
- تذييل : وهو ان شيخنا الاستاذ (قده) قد قسم النزاحم الى سبعة اقسام :
- الاول - النزاحم بين الحكمين من غير ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال . وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً . وقلنا هناك انه ليس من النزاحم في شيء ؛ بل هو من التعارض فلاحظ .
- الثاني - النزاحم في الملاكات بعضها مع بعضها الآخر ، كان يكون في الفعل

جهة مصلحة تقتضى ايجابه . وجهة مفسدة تقتضى حرمة ، وهكذا . وقد سبق الكلام فيه ايضاً . وذكرنا هناك أن هذا النوع من التزام خارج عن محل الكلام بالكلية ، وأن الامر فيه بيد المولى . وعليه ان يلاحظ الجهات الواقعية والملاكات النفس الامرية الكامنة في الافعال الاختيارية للعباد ، فيجعل الحكم على طبق ما هو الاقوى والأهم منها دون غيره ، وأما إذا لم يكن احدهما اقوى من الآخر بل كانا متساويين . فليس الحكم في هذه الصورة التخيير . كما هو الحال في التزام 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 مرجح ، مع انه بلا مقتض ، فاذن يسقطان معاً ، لان الملاك التزام بالملك الآخر لا اثر له اصلاً ، فعندئذ يمكن للمولى ان يجعل له الاباحة ، وكيف كان فهذا التزام 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 التزام بين حكيمين مجموعين ، وفي فرض عدم التساوى الترجيح يكون بيد المولى دون العبد ، وهذا بخلاف التزام المبحوث عنه - هنا - .

الثالث - التزام الناشئ من عدم قدرة المكلف اتفاقاً ، كما هو الحال في التزام بين وجوب انقاذ غريق وانقاذ غريق آخر ، فيما إذا لم يكن المكلف قادراً على امتثال كليهما معاً .

الرابع - التزام الناشئ من جهة وقوع المضادة بين الواجبين اتفاقاً ، فان المضادة بينهما إذا كانت دائمية فتقع المعارضة بين دليليهما ، لوقوع المصادمة عندئذ في مرحلة الجعل ، لا في مرحلة الامتثال والفعلية .

الخامس - التزام في موارد اجتماع الامر والنهي فيما اذا كانت هناك ماهيتان متعددتان ، ولم نقل بسراية الحكم من احدهما الى الاخرى ، بناء على ما هو الصحيح

من عدم سرية الحكم من الطبيعة الى مشخصاتها الخارجية ، فتقع المزاومة بينهما ، وهذا بخلاف ما إذا كانت هناك ماهية واحدة ، أو كانت ماهيتان متعددتان ، ولكن قلنا بالسراية ، فعندئذ تقع المعارضة بين دليليهما .

السادس - التزاحم في موارد التلازم الاتفاقي بين الفعلين ، كما إذا كان احدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، كاستقبال القبلة واستدبار الجدى لمن سكن العراق وما والاها من البلاد لا مطلقاً ، فاذا كان احدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة تقع المزاومة بينهما ، وهذا بخلاف ما إذا كان التلازم بينهما دائماً ، فانه عندئذ يدخل في باب التعارض .

السابع - التزاحم بين الحرام والواجب فيما إذا كان الحرام مقدمة له ، كما إذا توقف انقاذ الفريق - مثلاً - على التصرف في مال الغير ، هذا فيما إذا لم يكن التوقف دائماً ، وإلا فيدخل في باب التعارض .

ولكن قد اشرنا فيما تقدم ان تقسيمه (قده) التزاحم في موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بين المتزامين الى هذه الاقسام غير صحيح .

اما اولاً فلانه لا اثر لهذا التقسيم أصلاً ، ولا ترتب عليه اية ثمرة ، وإلا لا يمكن تقسيمه الى ازيد من ذلك كما سبق .

واما ثانياً - فلان أصل هذا التقسيم غير صحيح . وذلك لان 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 ، بداهة ان التضاد بين فعلين من باب الاتفاق غير معقول إلا من ناحية عدم قدرة المكلف عليهما معاً ، ولذا لا مضادة بينهما بالإضافة الى من كان قادراً عليهما كذلك ، فاذن لا معنى لجعله قسماً آخر في مقابل القسم الاول .

واما ما ذكره (قده) من ان المضادة بين الفعلين إذا كانت دائماً فتقع المعارضة بين دليل حكيههما ، فهو إنما يتم في الضدين الذين لا ثالث لهما وأما الضدين

الذين لها ثالث فلا يتم . وقد تقدم ذلك بشكل واضح فلا نصيد .
 واما القسم الثالث وهو التزام اجتماع الأمر والنهي على القول
 بالجواز مع فرض عدم المنذوحة في البين فهو داخل في القسم الرابع ، وهو ما إذا
 كان التزام من جهة التلازم الاتفاقي بين الفعلين في الخارج ، ضرورة ان التزام
 في موارد الاجتماع على هذا القول ايضاً من ناحية التلازم بين متعلق الأمر ومتعلق
 النهي في الوجود الخارجي ، فاذن لا معنى لجمعه قسماً على حدة .

وتيجة ما ذكرناه هي ان الصحيح تقسيم التزام الى ثلاثة أقسام :

الاول - ما اذا كان التزام ناشئاً من عدم قدرة المكلف اتفاقاً .

الثاني - ما اذا كان الحرام مقدمة لواجب .

الثالث - ما اذا كان ناشئاً من التلازم الاتفاقي بين فعلين في الخارج .

اما القسم الأول - فقد تقدم الكلام فيه بصورة مفصلة .

بقي شيء قد تعرض له شيخنا الاستاذ (قدس) وهو ان التزام إذا كان بين
 واجبين طوليين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً ، فان لم يكن الواجب المتأخر
 أم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قدس) انه يتقدم الواجب المتقدم على المتأخر ،
 فلا وجه للتخيير اصلاً ، ولكن قد ذكرنا سابقاً انه لا وجه لما أفاده (قدس)
 هنا بل المتعين فيه للتخيير ، فان المتقدم زماناً إنما يكون مرجحاً اذا كان كل
 منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، لا فيما اذا كان مشروطاً بها عقلاً ، فانه لا فرق
 فيه بين ان يكون التزام بين واجبين عرضيين أو طوليين اصلاً ، واما اذا كان
 الواجب المتأخر أم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قدس) ان في هذه الصورة تقع
 المزامحة بين وجوب الواجب المتقدم ووجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر في
 ظرفه ، وبما ان الثاني أم من الأول فيتقدم عليه ، وهذا ظاهر .

وإنما الكلام والاشكال في انه هل يمكن الالتزام بالترتيب في هذا الفرض
 اعني جواز تعلق الأمر بالواجب المتقدم مترتباً على عصيان الأمر المتعلق بالواجب

المتأخر أم لا وجهان بل قولان :

فقد اختار (قده) القول الثاني . وافاد في وجه ذلك هو ان القول بإمكان الترتب هنا يبتنى على جواز الشرط المتأخر ، بان يكون العصيان المتأخر شرطاً لتعلق الأمر بالمتقدم . وقد ذكرنا استحالاته وانه غير معقول . ودعوى - انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب ، كما التزمنا بذلك في اشتراط التكليف بالقدرة في الواجبات التدريجية كالصلاة 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 الأهم ، وقابل لتعلق التكليف به عندئذ ، من دون ان يستلزم ذلك محذور طلب الجمع كما عرفت ، نعم المهم إنما لا يكون مقدوراً في ظرف امتثال الأمر بالأهم ، وهذا لا يضر بعد ما كان مقدوراً في ظرف عصيانه . وهذا الوجه غير جار فيما نحن فيه ، ضرورة ان عصيان الواجب المتأخر في ظرفه لا يوجب قدرة المكلف على الواجب المتقدم وجواز صرفها في امتثاله ، والمفروض ان الخطاب بحفظ القدرة على الواجب المتأخر فعلي 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 قادراً عليه ، لانه معجز عنه ، فلا يعقل تعلق الأمر به عندئذ ، لاستلزامه طلب المحال ، لفرض انه مأمور فعلاً بحفظ القدرة في هذا الحال ، فلو كان مع ذلك مأموراً باتيان الواجب المتقدم ، للزم المحذور المزبور .

وعلى الجملة فلاك امكان الترتب وهو كون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الأهم غير موجود ، هنا ، وذلك لانه في ظرف تحقق عصيان الواجب المتأخر ووجوده ينتفى الواجب المتقدم بانتفاء موضوعه ، فلا يعقل كونه مقدوراً عندئذ

ضرورة ان القدرة لا تتعلق بامر متقدم منصرم زمانه ، واما في ظرف الواجب المتقدم وقبل مجي زمان عصيان الواجب المتأخر فهو مأمور بحفظ القدرة له فعلا ، ومعه أى - مع حفظ القدرة - لا يكون الواجب المتقدم مقدوراً ، ليكون قابلاً لتعلق الأمر به .

وتخيل - ان الشرط إنما هو العزم والبناء على عصيان المتأخر في ظرفه ، لانفس العصيان . وعليه فلا يلزم المحذور المزبور - فاسد ، وذلك لان الشرط لو كان هو العزم والبناء على العصيان لا نفسه ، للزم طلب الجمع بين الضدين ، لفرض ان كلا الأمرين في هذا الآن فعلى ، اما الأمر بالآثم فللفرض عدم تحقق عصيانه بعد ، فلا موجب لسقوطه ، واما الأمر بالمهم فللفرض تحقق شرطه وهو العزم والبناء على العصيان .

فقد تحصل مما ذكرناه انه كما لا يمكن ان يكون عصيان الواجب المتأخر في ظرفه شرطاً ، كذلك لا يمكن ان يكون العزم عليه شرطاً .
الثالث - ان توهم كون الشرط لتعلق الأمر بالمتقدم إنما هو عصيان الأمر بحفظ القدرة للتأخر ، أو العزم على عصيانه ، وعلى هذا فلا محذور في البين ، وان المحذور إنما هو على أساس كون الشرط له عصيان الأمر بالمتأخر لا أصل له أبداً .

والوجه فيه اما كون العزم على عصيانه فقد عرفت ان شرطيته تستلزم طلب الجمع بين الضدين ، ولا يعقل ان يكون شرطاً ، لانه خلاف مفروض القول بالترتب . واما عصيانه المتحقق باعمال القدرة في غير الآثم فشرطيته غير معقولة ، وذلك لان 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 الأمر به لا يتحقق إلا بصرفها في أحدهما . وعليه فيستحيل اشتراط الأمر بالمهم به على كلا التقديرين .

اما على الاول (وهو اشتراطه بالمصيان المتحقق بفعل المهم) فلانه يستلزم اشتراط الامر بالشئ بوجوده وتحققه في الخارج ، وهو محال ، لانه طلب الحاصل واما على الثاني (وهو اشتراطه بالمصيان المتحقق بفعل آخر) فلانه يستلزم تعلق الامر بالمحال ، لان 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 محالة لا يقدر عليه ، مع انه لا معنى لاشتراط الامر بالمهم بصرف القدرة فيما هو اجنبي عن الالم والمهم معاً .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه لا يمكن الترتب في امثال هذا المورد ، بل يتعين حفظ القدرة للواجب المتأخر .
وللبناقشة فيما افاده (قدّه) مجال واسع .

اما ما افاده اولامن ان القول بالترتب 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 والمفروض أن الدليل عليه في المقام موجود ، وهو ان العقل مستقل بلزوم التحفظ بخطاب المولى بالمقدار الممكن ، ولا يجوز رفع اليد عنه بوجه من الوجوه اى لا عن أصله ولا عن اطلاقه ما لم تقتضه الضرورة . وعليه فاذا وقعت المزاومة بين التكليفين لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال ، لامناص له من الالتزام بالاخذ باحدهما معيناً ، إذا كان واجداً للترجيح ، كما إذا كان أهم ، ورفع اليد عن الآخر ، ولكن حينئذ يدور الامر بين ان يرفع اليد عن اصله أو عن اطلاقه ، وبما انا قد حققنا امكان الترتب ، وقد ذكرنا ان معناه عند التحليل عبارة عن تقييد اطلاق الامر بالمهم بترك امتثال الامر بالالم ، وعدم الاتيان بمتعلقه في الخارج ، وقد قلنا ان هذا التقييد ليس تقييداً حاداً بحكم العقل ، بل هو نتيجة اشتراط التكليف بالقدرة ، فلا محالة يكون المرفوع هو اطلاقه

لا اصله ، ضرورة ان رفع اليد عنه عندئذ بلا موجب ومقتض ، 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 ممكن في نفسه ، ولكن وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ، والدليل على وقوعه في المقام هو نفس البناء على امكان الترتب وجوازه ، لما عرفت من ان حقيقة الترتب ذلك الاشتراط والتقييد ، ولا نعى به غير ذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا ان امكان الترتب يكفى لوقوعه ، فلا يحتاج وقوعه في الخارج الى دليل خاص . وعليه فيلتزم بوقوع ذلك الاشتراط لا محالة ، وهذا واضح .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا استحالة الشرط المتأخر فلا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب ، وذلك لانه إذا بنا على امكان الترتب وان الساقط إنما هو اطلاق الخطاب دون اصله ، فلا بد من التحفظ عليه بحكم العقل بشكل من الاشكال ، فاذا فرض انه لم يمكن تقييد اطلاقه بعصيان التكليف المتأخر فلا مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب ، أو بالغمم على عصيانه فما ذكره (قده) 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 المتأخر من ناحية اخرى ، لم يكن مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب أو العزم على عصيانه ، لانه المقدار الممكن . ومن المعلوم ان هذا لا يحتاج الى دليل خاص في المقام .

وبكلمة اخرى انا قد ذكرنا سابقاً ان كون احد الخطابين مشروطاً بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في الخارج لم يرد في لسان دليل من الادلة ، لنتصر على مقدار مدلوله ، وناخذ بظاهره ، بل هو من ناحية حكم العقل بعدم امكان تعلق الخطاب الفعلي بامرین متضادين ، إلا على هذا الفرض والتقدير ،

ضرورة استحالة تعلقه بكل منهما مطلقاً وفي عرض الآخر . وعليه فاذا لم يمكن تقييد اطلاق الخطاب بالمهم بترك امتثال خطاب الأهم وعصيائه من جهة استلزامه جواز الشرط المتأخر - وهو ممتنع على الفرض - يستقل العقل بتقييده بالعزم عليه أو بعنوان التعقب بعين هذا الملاك وهو ان الساقط اطلاقه دون اصله ، ضرورة ان هذا يقتضى تقييده بشيء ما ، ولا فرق بين أن يكون التقييد بهذا أو بذاك بنظر العقل ابدأ ، فاذا لا موجب لرفع اليد عن أصل الأمر بالمهم ، ضرورة انه بلا مقتض ، بل لا بد من تقييده بشيء كالعزم على المعصية ، أو عنوان التعقب بها أو نحو ذلك .

واما ما ذكره (قده) من ان شرطية العزم تستلزم طلب الجمع بين الضدين فلا يمكن المساعدة عليه . والوجه فيه هو ان ذلك يبتنى على نقطة واحدة وهي ان يكون العزم بحدوثه شرطاً لفعالية الأمر بالمهم ، فوَقْتَنْد لا محالة يلزم طلب الجمع بينهما ضرورة ان بعد حدوثه يصير الأمر بالمهم فعلياً ومطلقاً ، كالأمر بالأهم فيقتضى كل منهما ايجاد متعلقه في الخارج في عرض الآخر وعلى نحو الاطلاق ، وهو معنى طلب الجمع ، إلا ان تلك النقطة خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع . وذلك لان الشرط ليس هو حدوث العزم آناما ، بل الشرط هو العزم على المعصية على نحو الدوام والاستمرار ، بمعنى ان حدوثه شرط لحدوث الأمر بالمهم وبقائه شرط لبقائه .

وبكلمة اخرى انه لا فرق بين كون الأمر بالمهم مشروطاً بالعزم على العصيان أو بنفس العصيان من هذه الناحية اصلاً ، لما ذكرناه سابقاً من ان الشرط لفعالية الأمر بالمهم ليس حدوث العصيان آناما ، وإلا لزم المحذور المزبور وهو طلب الجمع بين الضدين في الآن الثاني والثالث . وهكذا ، لفرض ان الأمر بالمهم في هذا الآن ولو مع ارتفاع العصيان فيه باق على حاله ، والمفروض ان الأمر بالأهم أيضاً موجود في هذا الآن فاذاً يجتمع الأمر بالمهم والأمر بالأهم في زمان واحد على نحو الاطلاق ، وهو غير معقول ، فاذاً لا فرق بين كون الشرط هو العزم على

عصيان الأمر بالآهم أو نفس عصيانه في النقطة المزبورة ، فان الالتزام بتلك النقطة في شرطية كلا الامرين يستلزم محذور طلب الجمع ، من دون فرق بينهما من هذه الناحية ابداً .

ولكن العجب من شيخنا الاستاذ (قده) انه كيف التزم بتلك النقطة في شرطية العزم ، ولاجلها قال بعدم امكان كونه شرطاً لاستلزامه المحذور المذكور غافلاً عن ان الالتزام بهذه النقطة في شرطية نفس العصيان ايضاً يستلزم ذلك ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة اصلاً .

ولكن بما ان تلك النقطة غاطئة كما عرفت فلا مانع من الالتزام بكون العزم شرطاً على الشكل المتقدم ، ولا يلزم معه طلب الجمع ، وذلك لما تقدم بصورة مفصلة من ان الامر بالمهم بما انه مشروط بعصيان الامر بالآهم أو بالعزم على عصيانه ، فلا يلزم من اجتماعهما في زمان واحد طلب الجمع ، بل هو مناف ومضاد له ، كما سبق .

واما ما افاده (قده) ثانياً من ان الترتب إنما يجرى فيما اذا كان المهم مقدوراً في ظرف عصيان الامر بالآهم وعدم الاتيان بمتعلقه ، وفي المقام بما ان الامر ليس كذلك ، فلا يمكن الالتزام بالترتب فيه ، فقد ظهر فساد ما ذكرناه من انه لا مانع من الالتزام بكون عصيان الواجب المتأخر في ظرفه شرطاً لوجوب الواجب المتقدم على نحو الشرط المتأخر ، بناء على ما حققناه 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 الترتب ان يكون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الواجب الآهم ، وفي المقام بما انه لا يكون مقدوراً في ظرف عصيانه ، فلا يجرى فيه الترتب .

مدفوعة بان المهم وان لم يكن مقدوراً في ظرف عصيان الامم ، ضرورة استحالة تعلق القدرة بامر متقدم منصرم زمانه ، إلا انه مقدور في ظرفه عقلاً وشرعاً . اما عقلاً فواضح . واما شرعاً فللفرض انه في نفسه امر سائغ ومشروع وعليه فلا مانع من تعلق الامر به على تقدير عصيان الامر بالامم في ظرفه .

وتخيل ان وجوب حفظ القدرة له معجز عن الاتيان بالمهم ، فلا يكون معه قادراً عليه شرعاً فاسد جداً ، وذلك لان وجوب حفظ القدرة له لو كان مانعاً عن تعلق الامر بالمهم وموجباً لخروجه عن القدرة ، لكان وجوب الامم فيما اذا كان في عرض المهم ايضاً كذلك ، ضرورة ان الامر بالامم لا يسقط بمجرد عصيانه ، ولذا قلنا ان لازم القول بالترتب هو اجتماع الامر بالامم والامر بالمهم في زمان واحد . وعليه فاذا فرض ان وجوب حفظ القدرة للواجب الامم فيما اذا كان متأخراً عن المهم زماناً مانع عن تعلق الامر بالمهم ومعجز عنه شرعاً . لكان وجوب الامم فيما اذا كان مقارناً معه زماناً اولى بالمنع والتعجيز عنه ، مع انه (قد) قد التزم بالترتب في هذا الفرض اعني ما اذا كان الواجب الامم مقارناً مع المهم زماناً ، وبذلك نعم ان الامر بالامم في ظرف عصيانه لا يكون مانعاً عن تعلق الامر بالمهم ولا يوجب معجز المكلف عنه شرعاً .

والسر في ذلك واضح وهو ان الامر بالامم إنما يمنع عن تعلق الامر بالمهم إذا كان في عرضه وعلى الاطلاق ، لا فيما إذا كان في طوله وعلى نحو الترتب ، لما عرفت من عدم التنافي بين مقتضى الامرين كذلك . وعليه فلا يكون الامر بالامم معجزاً مولوياً عن الاتيان بالمهم على الشكل المزبور ، ليكون مانعاً عن تعلق الامر به فما افاده (قد) من ان العمدة في القول بجواز الترتب هو كون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الامر بالامم ، ان اراد بذلك ان الامر بالامم قد سقط في هذا الظرف وعليه فلا مانع من تعلق الامر بالمهم ، فهو خلاف فرض القول بالترتب فان لازم هذا القول كما عرفت هو اجتماع كلا الامرين في زمان واحد ، وعدم

سقوط الأمر بالأهم بالعصيان ، لما تقدم من ان الأمر به مطلق بالاضافة الى حالتى امتثاله وعصيانه ، وحالتى الاتيان بالمهم وعدم اتيانه ، فالالتزام بسقوط الأمر بالأهم فى ظرف عصيانه والاتيان بالمهم مناف للالتزام بالقول بالترتب ، ضرورة ان تعلق الأمر بالمهم فى ظرف سقوط الأمر عن الأهم خارج عن محل الكلام فى جواز الترتب وعدم جوازه ، كما تقدم ذلك بصورة مفصلة ، فلاحظ . وان اراد ان الأمر بالأهم باق فى هذا الحال كما هو المفروض ومع ذلك لا مانع من تعلق الأمر بالمهم على نحو الترتب ، وان الأمر بالأهم 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 تنافى بين الأمر بالمهم ووجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم فى ظرفه على هذا التقدير - أى على تقدير عصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه فى زمانه . نعم لو كان الأمر به فى عرضه وعلى نحو الاطلاق لكان مانعاً منه وغير جازٍ قطعاً .

فالتيجة على ضوء ما ذكرناه قد اصبحت ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) لا يرجع بالتحليل العلمى الى معنى محصل اصلاً .
وثانياً لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان الشرط المتأخر غير جازٍ ، إلا انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط لتعلق الأمر بالمهم هو عنوان تعقبه بعصيان الأهم فى ظرفه ، أو بالمعزم على عصيانه ، ضرورة انه لا موجب لرفع اليد عن اطلاق دليله (دليل وجوب المهم) بالاضافة الى هذا الحال - اعنى حال تعقبه بعصيان الأهم أو بالمعزم عليه - فاللازم إنما هو رفع اليد عن اطلاقه بمقدار تقتضيه الضرورة ومن المعلوم انها لا تقتضى ازيد من رفع اليد عن اطلاقه بالاضافة الى حال امتثال الواجب الأهم فى ظرفه لا مطلقاً .

فالتيجة هى لزوم التحفظ على أصل الدليل والخطاب ورفع اليد عن اطلاقه، فان اطلاقه منشأ التزاحم دون أصله ، فرفع اليد عنه بلا موجب ، وهو غير جازٍ .

واما ما ذكره ثالثاً من ان الامر بالمهم لا يمكن ان يكون مشروطاً بعصيان الامر بحفظ القدرة للواجب المتأخر الالم ، لان ترك التحفظ على القدرة له اما بصرفها في الواجب المهم ، أو بصرفها في شيء آخر ، فعلى الاول ، يلزم اشتراط وجوب الشيء بوجوده في الخارج ، وهو محال ، وعلى الثاني يلزم التكليف بالمحال ضرورة ان مع صرف القدرة في غير المهم يستحيل المهم .

فيرد عليه ان ما افاده (قده) إنما يتم بناء على الالتزام بنقطة واحدة ، وهي ان يكون ترك التحفظ على القدرة للواجب المتأخر عين صرفها في الواجب المتقدم المهم ، أو صرفها في شيء آخر ، فعندئذ يلزم المحذور الذي افاده (قده) إلا ان تلك النقطة خاطئة جداً وبعيدة عن الواقع بمراحل ، وذلك ضرورة ان ترك التحفظ على القدرة ليس عين فعل المهم أو فعل آخر ، فان معنى التحفظ هو ابقاء القدرة على حالها وعدم اعمالها 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 ، لانه عينه ، كما هو واضح .

وعليه فلا يلزم من اشتراط وجوب المهم بترك التحفظ اشتراط وجوب الشيء بوجوده وتحققه ، ليقال انه محال ، بل الحال هنا عندئذ كالحال في بقرية موارد النزاحم . - مثلاً - إذا وقعت المزامحة بين وجوب الصلاة في آخر الوقت ووجوب الازالة ، فكما ان ترك الصلاة في الخارج ملازم اما لفعل الازالة فيه أو لفعل غيره ، فكذلك ترك التحفظ على القدرة ملازم في الخارج اما لفعل المهم أو لفعل غيره ، فكما انه لا مانع من اشتراط وجوب الازالة بترك الصلاة ، فكذلك لا مانع من اشتراط وجوب المهم بترك التحفظ .

فا افاده شيخنا الاستاذ (قده) من ان عصيان وجوب حفظ القدرة اما ان يتحقق بصرف القدرة في المهم أو بصرفها في فعل آخر ، وعلى كلا التقديرين لا يمثل اشتراط الامر بالمهم به لا يرجع الى معنى صحيح ، وذلك لان عصيانه

يتحقق بتركه ، اى بترك التحفظ ، غاية الأمر انه فى الخارج ملازم اما لفعل المهم أو لفعل غيره ، كما هو الحال فى بقية موارد التزام من دون فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً ، لان عصيانه عين فعل المهم فى الخارج أو عين فعل آخر ، لثلا يمكن اشتراط وجوبه به ، وهذا لعله من الواضحات الاولى ، فاذن لا مانع من الاشتراط المزبور من ناحية ما افاده (قدّه) .

ولكن يمكن منعه من ناحية اخرى ، وهى ان وجوب حفظ القدرة ليس وجوباً شرعياً مولوياً ، بل وجوبه وجوب عقلى . وعليه فلا معنى لوقوع المزامحة بينه وبين وجوب المهم ، ضرورة انه لا شأن للوجوب العقلى ، الا ادراكه حفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم ، فاذن لا محالة تكون المزامحة بين وجوب المهم ووجوب الأهم فى ظرفه ، ومعه يكون وجوب المهم مشروطاً بعصيان الأهم بالأهم وعدم الاتيان بمتعلقه فى الخارج ، ولا معنى لاشتراط وجوبه بعصيان وجوب حفظ القدرة ، لما عرفت من ان وجوبه عقلى ولا واقع موضوعى له ماعدا ادراك العقل ، ولا يكون فى مخالفته 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 الثانى - وهو ما إذا وقعت المزامحة بين حرمة المقدمة ووجوب ذبيها فقد تقدم الكلام فيه فى بحث مقدمة الواجب بصورة مفصلة ، فلا حاجة الى الاعادة فلاحظ .

واما القسم الثالث - وهو ما اذا وقعت المزامحة بين فعلين متلازمين فى الخارج اتفاقاً ، كما اذا كان احدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، كاستقبال القبلة واستدبار الجدى لمن سكن العراق وما والاها من البلاد لا مطلقاً ، فلا بد فيه أيضاً من الرجوع الى قواعد ومرجحات بابها ، فان كان احدهما أهم من الآخر

فيقدم عليه وان كانا متساويين فيحكم بالتخير بينهما ، ولا اشكال فيه من هذه الناحية اصلاً ، وإنما الكلام فيه من ناحية اخرى ، وهي انه هل يمكن الالتزام بالترتب فيه أم لا ؟

ف نقول : انه لا يمكن الالتزام به اصلاً . والوجه في ذلك واضح ، وهو انه لا يعقل ان تكون حرمة استدبار الجدى مشروطة بعصيان الأمر باستقبال القبلة وعدم الاتيان بمتعلقه ، ضرورة ان ترك استدبار الجدى في هذا الحال قهرى ومعه لا معنى للنهي عنه ، فانه لغو محض وطلب للحاصل ، فلا يصدر من الحكيم ، وكذا لا يعقل ان يكون وجوب استقبال القبلة مشروطاً بعصيان النهى عن استدبار الجدى والاتيان بمتعلقه ، بداهة انه ضرورى الوجود عند عصيان النهى عن الاستدبار ، ومعه لا يمكن تعلق الأمر به ، لانه لغو وطلب للحاصل .

فالنتيجة هي انه لا يمكن الالتزام بالترتب في خصوص هذا الصنف من المتلازمين لا من جانب واحد ولا من جانبيين ، وهذا واضح .

بقي هنا شيء ، وهو ان شيخنا الاستاذ (قدس) قد انكر جريان الترتب في موارد اجتماع الامر والنهي بناء على القول بالجواز ووقوع المزاخمة بينهما . وبيان ذلك هو انه لو قلنا بان التركيب بينها اتحادى كما اختاره المحقق صاحب الكفاية (قدس) بدعوى ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فتدخل المسألة في كبرى باب التعارض ، فلا بد من الرجوع الى قواعد ذلك الباب ، واما ان قلنا بان التركيب بينهما انضمامى بان تكون هناك ماهيتان متعددتان ذاتاً وحقيقة ، ولكن بنينا على سرية الحكم من احدهما الى الاخرى ، فايضاً تدخل في ذلك الباب ، وتقع المعارضة بين دليليهما فلا بد من الرجوع الى قواعدهما . واما اذا بنينا على عدم السرية كما هو الصحيح ، فعندئذ ان كانت هناك مندوحة فلا تراحم أيضاً ، لفرض قدرة المكلف على امثال كلا الحكمين معاً ، واما اذا لم تكن مندوحة في البين فتقع المزاخمة بينهما ، فاذن لا بد من الرجوع الى مرجحات وقواعد بابها . وهذا لا كلام فيه ، وإنما

الكلام في ناحية اخرى ، وهي انه هل يمكن الالتزام بالترتب فيه ام لا ؟
 فقد ذكر شيخنا الاستاذ (قده) انه لا يمكن الالتزام بالترتب فيه ببيان ان
 عصيان النهى في مورد الاجتماع اما ان يكون باتيان فعل مضاد للمأمور به في الخارج
 وهو الصلاة - مثلاً - كان يشتغل بالأكل أو الشرب أو ما شاكل ذلك ، واما ان
 يكون بنفس الاتيان بالصلاة ، وعلى كلا التقديرين لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة
 مشروطاً به ، اما على التقدير الأول فلانه يلزم ان يكون الأمر باحد الضدين مشروطاً
 بوجود الضد الآخر ، وهذا غير معقول ، لان مرادّه الى طلب الجمع بين الضدين في
 الخارج ، لفرض انه امر بايجاد ضد على تقدير وجود ضد آخر . واما على التقدير
 الثاني ، فلانه يلزم ان يكون الأمر بالشئ مشروطاً بوجوده في الخارج ، وهو
 غير معقول ، لانه طلب الحاصل كما لا يخفى

ولكن للنفاضة فيما افاده (قده) مجال واسع . وهي ان المنهى عنه
 في المقام إنما هو السكون في الأرض المنصوبة ، لانه تصرف في مال الغير حقيقة
 ومصداق للنصب . ومن الواضح جداً انه لا مانع من اشتراط الأمر بالصلاة على
 عصيان النهى عنه ، كان يقول المولى لا تكن في ارض الغير وان كنت فيها فتجب
 عليك الصلاة ، فيكون الأمر بالصلاة معلقاً على عصيان النهى عن السكون فيها ،
 ولا يلزم من اشتراط امرها بعصيانه أحد المحذورين المذكورين ، اعنى بهما لزوم طلب
 الجمع بين الضدين ، واشتراط الأمر بالشئ بوجوده وتحققه في الخارج .

والوجه في ذلك هو ان لزوم المحذور الأول يبتنى على ركيزة واحدة وهي ان
 يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بتحقق احد الافعال الخاصة فيها كالأكل والنوم
 والشرب وما شاكل ذلك ، فان اشتراط امرها به لا محالة يستلزم المحذور المزبور
 وهو طلب الجمع بين الضدين ، ضرورة ان مرادّ هذا الاشتراط الى تعلق الأمر
 بالصلاة 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

بالصلاة مشروط بالسكون في الارض المغصوبة ، لا باحد تلك الافعال الخاصة
الوجودية . ولذا لو فرض خلو المكلف عن جميع تلك الافعال الخاصة ، فمع ذلك كونه
فيها تصرف في مال الغير ومصدق للغصب

وعلى ضوء هذا الاصل فلا مانع من تعلق الامر بالصلاة على تقدير تحقق
عصيان النهي عن السكون فيها ، فاذا تحقق تحقق الامر بها لا محالة .
وبعبارة اخرى المفروض ان المكلف قادر على الصلاة عند كونه في الارض
المغصوبة وان فرض كونه في ضمن احد الافعال المزبورة ، لفرض انه قادر على
تركه والاشتغال بالصلاة ، ومع القدرة عليها لا مانع من الامر بها .

ومن ذلك يظهر الفرق بين اشتراط الامر بالصلاة بالسكون في الارض
المغصوبة واشتراطه باحد الافعال الخاصة الوجودية فيها كالأكل والشرب وما
شاكلهما ، وهو ان الامر بالصلاة لو كان مشروطاً باحد تلك الافعال الخاصة
المضادة لها فلا محالة يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين ، وذلك لفرض ان الامر
بالصلاة عندئذ تابع لتحقيق ذلك الفعل المضاد لها في الخارج حدوداً وبقاء بمعنى ان
حدوثه موجب لحدوث الامر بها وبقائه موجب لبقاء الامر بها . وعليه فلا محالة
يلزم طلب الجمع بين الضدين ، وهذا بخلاف ما اذا كان مشروطاً بالسكون فيها لفرض
انه ليس مضاداً لها ، فانه كما يتحقق في ضمنها كذلك يتحقق في ضمن غيرها من
الافعال الوجودية ، فاذن لا يلزم من اشتراط الامر بالصلاة به المحذور المتقدم .

وسره ما أشرنا اليه من انه إذا تحقق السكون في الارض المغصوبة بتحقيق الامر
بها ، ومع تحقق الامر بها لا محالة يجب اتيانها وترك غيرها من الافعال الخاصة ،
وذلك لفرض ان فعلية امرها تدور مدار تحقق السكون فيها حدوداً وبقاء .
ولكن العجب من شيخنا الاستاذ (قدس) فانه كيف غفل عن هذه النقطة
وقال ان اشتراط الامر بالصلاة بعصيان النهي عن السكون في الارض المغصوبة
المتحقق في ضمن أحد الافعال الخاصة يرجع الى طلب الجمع بين الضدين ، مع انه

فرق واضح بين اشتراط الأمر بها بعصيان النهى عن السكون فيها ، واشتراط الأمر بها بعصيان النهى عن احد تلك الافعال الوجودية ، فان الأول لا يستلزم طلب الجمع دون الثانى ، كما هو واضح .

واما لزوم المحذور الثانى ، فهو يبتنى على ان يكون السكون فى الارض المنصوبة عين الصلاة خارجاً ومتحدداً معها ، وهذا خلاف مفروض الكلام ، فانه فيما إذا كان لكل منهما وجود مستقل ، غاية الأمر ان وجود احدهما وهو الصلاة فى الخارج ملازم لوجود الآخر فيه وهو النصب ، ولأجل ذلك تقع المزاخمة بينهما وقد تقدم ان مورد الاجتماع على القول بالاتحاد داخل فى كبرى باب التعارض دون التزاحم . واما على القول بالجواز وتعدد المجمع فحيث ان السكون والصلاة فى مورد الاجتماع من المتلازمين الذين لهما ثالث فلا مانع من ان يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بعصيان النهى عن السكون فيها ، ضرورة ان المكلف عند السكون فيها قادر على اتيان الصلاة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى المفروض ان الصلاة سايفة فى نفسها وليست مبغوضة ومصداقاً للبحر .

فالتديجة على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا مانع من تعلق الأمر بالصلاة مترتباً على عصيان النهى عن السكون فيها بناء على ما حققناه من امكان الترتب وانه لا مناص من الالتزام به . واما محذور اشتراط الأمر بالشئ بتحقيقه ووجوده فى الخارج إنما يلزم فى المقام بناء على ان يكون الأمر بالصلاة فيها مشروطاً بالصلاة فيها وهو من الفساد بمكان من الوجود . نعم لو فرض ان السكون فى الارض المنصوبة ملازم للصلاة خارجاً ، بحيث لا يمكن تحقيقه فيها بدونها اصلاً ، لكان مرد اشتراط الأمر بالصلاة بعصيان النهى عنه الى ذلك لا محالة ، إلا انه فرض غاطىء جداً وغير مطابق للواقع قطعاً .

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك وفرضنا عدم امكان الترتب من هذا الطرف اعنى ترتب الأمر بالصلاة على عصيان النهى عن السكون فى الارض المنصوبة ، إلا انه

لا مانع من الالتزام به من الطرف الآخر ، وهو ترتب حرمة السكن فيها على عصيان الامر بالصلاة وعدم الاتيان بمتعلقه في الخارج ، فيما اذا كان اهم منها أو مساوياً لها ، ضرورة انه لا يلزم من الالتزام بالترتب في هذا الطرف أى محذور توهم لزومه من الالتزام به في ذلك الطرف . وهذا واضح .

فالنتيجه قد اصبحت مما ذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتب في موارد الاجتماع على القول بالجواز بناء على وقوع التزام بين الحكيم . ولكن قد ذكرنا ان هذا ليس قسماً آخر للتراحم بل هو داخل في التزام بين الفعلين المتلازمين اتفاقاً .
نلخص نتيجه ما ذكرناه في عدة نقاط :

الاولى - ان تقسيم التزام الى سبعة أقسام كما عن شيخنا الاستاذ غير صحيح

الثانية - ان الصحيح تقسيمه الى ثلاثة أقسام كما تقدم منا .

الثالثة - لا فرق في جريان الترتب بين الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً ان يكونا عرضيين أو طوليين ، وعلى التقدير الثاني لا يفرق بين ان يكون الواجب المتأخر اهم من المتقدم أو يكون مساوياً له ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث قد منع عن جريان الترتب فيهما مطلقاً ، وقد استدلل على ذلك بوجوه ، وقد تقدمت المناقشة في جميع تلك الوجوه ، فلاحظ .

الرابعة - ان الترتب لا يجرى في المتلازمين يكون احدهما محكوماً بالحرمة والآخر محكوماً بالوجوب وكانا مما لا ثالث لهما ، كاستقبال القبلة واستدبار الجدى لمن سكن العراق وما سامته من البلاد .

الخامسة - ان الترتب يجرى في المتلازمين يكون بينهما ثالث كما في موارد اجتماع الامر والنهي على القول بالجواز ، مع فرض عدم وجود مندوحة في البين ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث قد انكر جريان الترتب فيهما كما سبق . هذا آخر ما اوردناه في بحث الضد .

الى هنا قد تم بعون الله تعالى وتوفيقه الجزء الثالث من كتاب (محاضرات في اصول الفقه) وستلوه الاجزاء التالية ان شاء الله تعالى .

فهرس الجزء الثالث من كتاب محاضرات في اصول الفقه

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
لا يجرى قياس المساواة في التقدم والتأخر الرقيين .	٢٢	مقدمة الكتاب	٤
لا يصح نفي المقدمة بقياس المساواة	٢٤	هل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده ؟	٥
لا تحتاج المعية في الرتبة الى ملاك وجودى	٢٤	مسألة الضد من المسائل الاصولية العقلية	٦
نقد ما افاده المحقق صاحب الكفاية	٢٥	الضابط في كون المسألة اصولية .	٧
مقدمة عدم احد الضدين للضد الاخر مستلزم للدور .	٢٦	ما هو المراد من الاقتضاء ، والضد في عنوان المسألة ؟	٨
التفصل بين الضد الموجود والضد المعدوم .	٢٩	الضد الخاص	٨
حدوث الحادث وبقائه يحتاج الى علة .	٣٠	توهم مقدمة احد الضدين للآخر	٩
سر حاجة الاشياء الى العلة	٣٢	نقد المحقق النائى هذا التوهم .	١٠
مناقشة التعاصر بين العلة والمعلول زماناً .	٣٣	نقاط اساسية فيما افاده .	١٣
نقد هذه المناقشة .	٣٤	فساد بعض تلك النقاط .	١٤
نتيجة البحث .	٣٥	استناد عدم الضد في ظرف ثبوت مقتضية الى مقتضى الآخر .	١٧
بطلان نظرية الحدوث	٣٦	استحالة مقدمة عدم الضد للآخر	٢٠
		ليس الغرض نفي المقدمة بقياس المساواة .	٢١

المصحفة	الموضوع	المصحفة	الموضوع
٦٩	دعوى القطع بان الفرد المزاحم تام الملاك	٣٦	الاستدلال على حرمة الضد
٧٠	فساد هذه الدعوى	٣٧	نقد هذا الاستدلال
٧١	لا يسقط المدلول الاتزامى بسقوط المدلول المطابق	٤٠	شبهة الكعبى بانتفاء المباح
٧٤	نقده نقضاً، وحلاً	٤١	الايراد على تلك الشبهة .
٧٧	لا وجه لقياس الدلالة الاتزامية بالدلالة التضمنية	٤٢	نتائج الابحاث المتقدمة
٧٩	نقطة امتياز احدهما عن الاخرى	٤٤	الضد العام
٧٩	استدلال شيخنا الاستاذ على ان الفرد المزاحم تام الملاك	٥٠	نتيجة البحث عن الضد العام
٨٣	عدة خطوط في هذا الاستدلال ونقد بعضها	٥٠	ثمره المسألة
٨٧	لا يمنع النهى الغيرى عن صحة العبادة	٥٢	مختار المحقق الثانى
٨٨	نتائج الابحاث المتقدمة	٥٤	نقد شيخنا الاستاذ على ما اختاره المحقق الثانى
٩١	مسألة الترتب	٥٨	عدة نقاط فيما افاده
٩١	الواجبان المتزامان ، وصورهما	٥٨	نقد على هذه النقاط
٩٤	امكان تعلق الامر بالضدين على نحو الترتب	٦٣	لا يقتضى التكليف اعتبار القدرة فى متعلقه
٩٦	المراد من الوجدان فى الآية وجوده الخاص	٦٤	التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد
٩٧	نقد على ما افاده شيخنا الاستاذ	٦٥	لا يعقل التزام بين الواجب الموسع والمضيق
		٦٦	نقد ما هو المشهور فى معنى الانشاء
		٦٧	لا تدل الصيغة على الوجوب
		٦٨	النتيجة فيما ذكرناه امران

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
ادلة استحالة الترتب ، ونقدها	١٣٧	لا يعقل التزاحم بين اجزاء	١٠٠
عدم صحة ما افاده المحقق الخراساني	١٣٩	وشرائط واجب واحد	
الاستدلال على بطلان الترتب	١٤٠	ادلة امكان الترتب	١٠٢
باستلزامه تعدد العقاب		الوجدان ، الدليل الاثني	١٠٢
نقد هذا الاستدلال	١٤٢	الدليل اللهي	١٠٥
فعلية الامرين في زمان واحد	١٤٦	لا يعقل الترتب فيما اذا كان	١٠٥
لا تستلزم طلب الجمع		الواجب الاعم آتياً	
نقد ما افاده شيخنا الاستاذ	١٤٨	يجرى الترتب فيما اذا كان الاعم	١٠٦
وكاشف الغطاء		والمهم كلاهما آتياً	
لا مانع من كون العصيان شرطاً	١٥٢	تقدم زمان الاعتبار على زمان	١١٠
على نحو الشرط المقارن		المعتبر غالباً	
الموجب لسقوط الامر احدشيين	١٥٤	امكان الترتب على القول بامكان	١١١
بطلان جميع الدعاوى لاستحالة	١٥٧	الواجب المعلق	
الترتب		اطلاق الواجب بالاضافة الى	١١٣
الاشكال على صحة الجهر في موضع	١٦٠	وجوده وعدمه	
الخفت وبالعكس ، وصحة التمام في		طلب الجمع ، وصوره	١١٥
موضع القصر		الجهة الاساسية للترتب	١١٨
التفصي عن هذا الاشكال بالترتب	١٦٠	طلب الجمع بين الضدين يلزم على	١٢٢
ايراد شيخنا العلامة الانصاري	١٦١	احد التقديرين	
نقد المحقق النائني كلامه بالمنافضة	١٦٢	نتائج الجهات المتقدمة	١٢٤
اشكال شيخنا الاستاذ على كاشف	١٦٣	كلام لشيخنا الاستاذ ، ونقده	١٢٨
الغطاء		عدة نقاط في ابحاث الترتب	١٣٣

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
حرمة استعمال آواني	١٩٧	نقد على اشكاله	١٦٣
والفضة مطلقاً على المشرك		مناقشة ما افاده شيخنا الاستاذ	١٦٧
المقدر في النهي عن آني	١٩٩	فعلية الخطاب المترتب على عصيان	١٦٨
والفضة خصوص الاكراه		خطاب آخر باحد امرين	
الوضوء او الغسل في	٢٠٠	هنا عدة نقاط	١٧٢
المغسوبة أو في الفضاء		دراسة هذه النقاط	١٧٣
نتائج الابحاث المتقدمة	٢٠١	كلام المحقق صاحب الكفاية	١٧٨
التزاحم والتعارض	٢٠٤	نقد كلامه	١٧٩
الترجيح في التزاحم بين	١٠٥	المختار في المسألة	١٨٠
بيد المولى		تخييل جريان الترتب بين الواجب	١٨٢
التنافي بين الحكيم المتزاحم	٢٠٧	الموسع والمضيق	
جهة عدم القدرة		نقد على هذا الخيال	١٨٣
عدم تعرض الحكم لحال	٢٠٨	حكم الوضوء والغسل من اواني	١٨٦
عدم المضادة بين الأحكام	٢٠٩	الذهب والفضة والاواني المغسوبة	
منشأ الاساسي للتزاحم	٢١١	اخذ الماء من هذه الاواني دفعة	١٨٨
التزاحم ، واقسامه	٢١٢	واحدة	
نقد على هذه الاقسام	٢١٣	يصح الوضوء او الغسل إذا اخذ	١٨٩
توهم التزاحم من جهة اخرى	٢١٥	الماء من الآواني غرفة غرفة	
حقيقة التعارض ، واساسها	٢١٦	ملاك الصحة كفاية القدرة	١٩٠
النقطة الرئيسية لمبدأ اثباتها	٢١٧	التدرجية على الواجب	
نقطة امتياز باب التزاحم	٢١٩	صورة تمكن المكلف من تفرغ	١٩٤
التعارض		الماء في ظرف آخر	
		صورة عدم انحصار الماء في الآواني	١٩٥

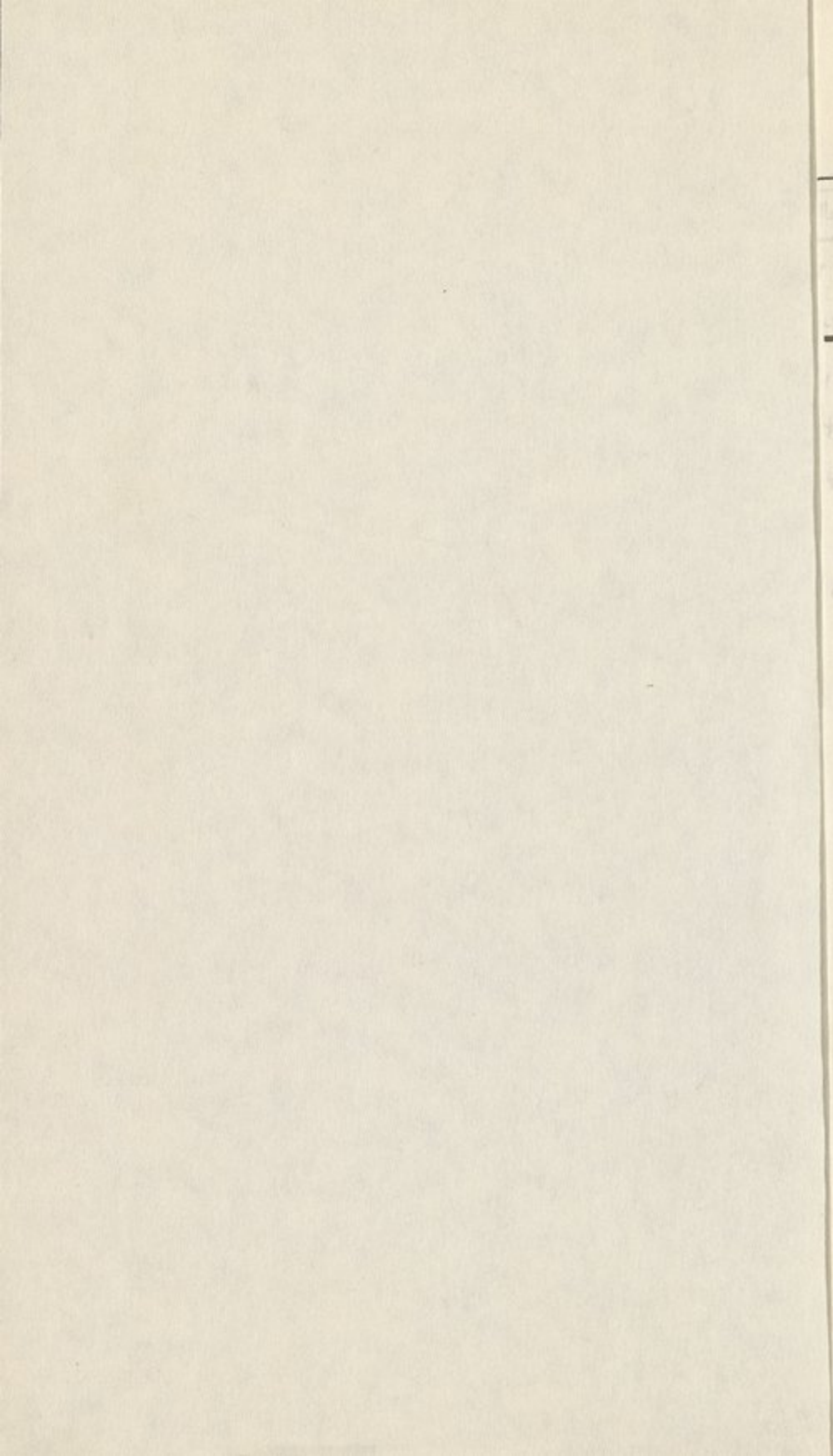
الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
نقد جملة من هذه النقاط .	٢٤٦	التزام والتعارض لا يرتكزان	٢٢١
عدة امور فيما ذكرناه	٢٥٧	على وجهة نظر مذهب دون آخر	٢٢٢
للسيد الطباطبائي في المقام كلام	٢٥٧	ما تقتضيه القاعدة في المتعارضين	٢٢٣
عدة امور في كلامه	٢٦٠	ينحصر الترجيح فيهما بموافقة	٢٢٤
مناقشة هذه الامور	٢٦١	الكتاب أو السنة ، ومخالفة العامة	٢٢٥
كلام لشيخنا الاستاذ في الواجبين	٢٦٣	المراد من المخالفة في روايات	٢٢٦
العرضيين		الترجيح المخالفة نحو العموم المطلق	٢٢٧
ناحيتان في كلامه ، ونقدهما	٢٦٤	ما هو مقتضى القاعدة في مسألة	٢٢٨
التزام بين الواجبين يكون كل	٢٦٨	التزام	٢٢٩
منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً		المرجح الاول ، وفروعه	٢٣٠
الاهم يتقدم على المهم مطلقاً	٢٦٨	تمامية المرجح بحسب الكبرى ،	٢٣١
تقديم الواجب المتأخر على المتقدم	٢٧١	وعدم انطباقه على تلك الفروع	٢٣٢
منوط باحراز الملاك فيه		عدم دلالة النصوص على تقديم	٢٣٣
تقدم محتمل الاهمية على غيره	٢٨٣	ادراك ركة في الوقت	٢٣٤
نقد على ما افاده شيخنا الاستاذ	٢٧٤	حكم بعض المحمدين بسقوط	٢٣٥
دوران الامر بين التعيين والتخيير	٢٧٥	الصلاة عند ضيق الوقت	٢٣٦
واقسامه		المرجح الثاني	٢٣٧
ملاك التخيير العقلي ، وملاك	٢٧٩	نقد كلام شيخنا الاستاذ	٢٣٨
التخيير الشرعي .		يتقدم الأسبق زماناً على غيره اذا	٢٣٩
القدرة الخاصة المعتبرة في الواجب	٢٨٠	كان كلاهما مشروطاً بالقدرة شرعاً	٢٤٠
وبيان مواردما		كلام لشيخنا الاستاذ في هذا المرجح	٢٤١
		عدة نقاط في كلامه	٢٤٢
			٢٤٣
			٢٤٤
			٢٤٥

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
على كلتا النظريتين		توهم تقديم السابق زماناً على غيره	٢٨٦
٣١٢ كلام شيخنا الاستاذ فى الفرع		فى فرض التساوى	
الأول ، ونقده		٢٨٨ نقد هذا التوهم	
٣١٣ كلامه فى الفرع الثانى ، ومناقشته		٢٩٢ تطبيق شيخنا الاستاذ كبرى باب	
٣١٥ جهات من الكلام فى هذا الفرع		التزام على عدة من الفروع	
٣١٦ الصلاة اسم للاركان فحسب		٢٩٤ مناقشته	
٢١٧ دوران الأمر بين سقوط ركن		٢٩٨ تخيل جريان التزام بين احزاء	
وسقوط مرتبة من آخر		مركب واحد اذا تعلق الامر بها	
٣١٧ دوران الأمر بين سقوط مرتبة		بعنوانها المقدورة	
من ركن وسقوط مرتبة من آخر		٢٩٩ نقد على هذا الخيال	
٢١٩ النتيجة فيما ذكرناه عدة نقاط		٣٠١ منشأ هذا الخيال الغفلة عن تحليل	
٢٢٠ دعوى ان الصلاة عبارة عن		نقطة واحدة	
الواجدة لجميع الاجزاء والشرايط		٣٠٣ اختصاص قاعدة عدم سقوط	
ونقد هذه الدعوى		الباقى بالتعذر بباب الصلاة	
٢٢١ كلام شيخنا الاستاذ فى الفرع		٣٠٣ التعارض بين دليلى جزئين أو	
الثالث ، ونقده		شرطين أو جزء وشرط ، وصوره	
٣٢٣ مختار شيخنا الاستاذ فى الفرع		٣٠٦ دوران الأمر بين فردين من	
الرابع ، ونقده		نوع واحد	
٢٢٥ يتقدم اطلاق الكتاب على اطلاق		٣٠٨ امتياز نظريتنا عن نظرية شيخنا	
غيره فى مقام المعارضة		الاستاذ فى عدة فروع	
٢٢٧ مختار شيخنا الاستاذ فى الفرع		٣٠٨ النقطة الرئيسية للامتياز بينهما	
الخامس ، ونقده		٣١٠ اتحاد النتيجة فى بعض الفروع	

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
كلام شيخنا الاستاذ في المتزاحمين طولين ، ونقده	٣٤١	مختاره في الفرع السادس ، ونقده	٣٢٩
انكاره جريان الترتب بينهما	٣٤٢	مختاره في الفرع السابع ، ونقده	٣٣٠
مناقشته	٣٤٤	مختاره في الفرع الثامن	٣٣١
عدم الفرق بين شرطية العزم وشرطية العصيان	٣٤٦	نقد على مختاره	٣٣٢
لا يعقل التزاحم بين وجوب	٣٥١	عدة نقاط نتائج بحث التزاحم والتعارض	٣٣٧
حفظ القدرة ووجوب المهم		تذييل	٣٣٨
انكار الترتب في مورد اجتماع الامر والنهي ، ونقده	٣٥٧	نقد على هذا التذييل	٣٤٠
عدة نقاط فيما ذكرناه	٣٥٤	الصحيح تقسيم التزاحم الى ثلاثة اقسام	٣٤١

جدول الخطأ والصواب

الصواب	الخطأ	س	ص
قولا	قول	١٠	٨
التقارن	التفارن	٨	١٦
موضعه	ضمه	١٧	٣٧
الجميع	الجميع	١٢	٤٠
الاجزاء	الاجزاء	١١	٤٤
ذاته	ذته	٢٢	٤٣
يدل	بدل	٣	٥٢
التفصيل	الفصل	٢٣	٥٨
بعبارة	بعبار	١	٧٦
المطابق	المطابق	٤	٧٦
مع ان الاول منهما يرى كفاية الملاك في صحة العبادة، والثاني يرى صحة الترتب	مع انها يريان صحة الترتب	١٥	٩٧
ازمنة	ارمنة	١٠	١٠٩
اجتماعها	اجتماعهمان	٢٠	١١٠
دخيلة	داخيلة	١	١١٥
باستعمال	باستعمالا	٦	١٩٧
أقم	اقيموا	٩	٢٣٢
ظرف	طرف	٢٠	٢٤٤
مؤمناً	مؤمناً	٥	٢٧٨





William Watson Smith

Class of 1892

Memorial Fund

Princeton University Library



32101 060848239