

مخاضها

في

أجنون القهقري

مترجم من اللغة العربية
إلى اللغة الإنجليزية

الطبعة الأولى

محمد رضا الفقيهي

مخاضك

في

أصول الفقه

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

السيد أبو القاسم الخوني

دام ظلّه الوارف

الجزء الثالث



هوية الكتاب

اسم الكتاب:.....محاضرات في أصول الفقه
تقرير لبحث آية الله العظمى السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره
المؤلف:.....العلامة الشيخ محمد اسحاق الفياض
الناشر.....مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر - قم - إيران
الطبعة:.....الزابعة ١٩٩٦م - ١٤١٧هـ - ١٣٧٥ش
المطبعة:.....صدر - قم
الكمية:.....٢٠٠٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المجده لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين
وبمقتضى كتاب (محاضرات في اصول العقيدة) الذي القه قره عيني
المعظم العلامة المفصل المدقق الشيخ محمد اسحق الفياض
تأيداً لمرتبته الجاهلاً العاليته في علم الاصول قد سهر بالدفن والاعمال
وحسن الاسلوب والبيان كاد على كفاوته في العلم وعزائمه
في الفصل وقد طبع سنة مجده الله الجزء الاول واستجاز في
في طبع سائر اجزائه وفقه الله لما فيه اعلا وكلمة الدين
واجبا والشرع المبين والله ولي التوفيق ابراهيم هوروى كونه



٧ ریح ثانی ۱۳۸۵

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^١ 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^٢ 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 الألفاظ ، 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 لضعف الواجب ، وعدم ثبوت الحرمة له ، وهذا بحث فقهي لا اصولي .
ويدفعه : ما ذكرناه - في أول بحث الاصول - من ان هذا التوهم قد ابنى على كون البحث بحثاً عن حرمة الضد ابتداءً ، لتكون المسألة فقهية ، إلا ان الأمر ليس كذلك ، فان البحث فيها عن ثبوت الملازمة بين وجوب شئ 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 وذاتيته . 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 الطبيعي على افراده ، والسكلي 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 الأصول ، لعدم توفر الركيزة الثانية فيها ، إذ لا يترتب أثر شرعى على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شئ وحرمة ضده ، لتكون 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 - فى أول علم الأصول - من انه يكفى لسكون المسألة اصولية ترتب نتيجة فقهية على أحد طرفيها ، وان لم تترتب على طرفها الآخر ، بدهاءة ان ذلك لو لم يكن كافياً فى اتصاف المسألة بكونها اصولية ، للزم خروج كثير من المسائل الاصولية عن علم الأصول ، حتى مسألة حجية خبر الواحد ، فانه على القول بعدم حجيته لا يترتب عليها أثر شرعى أصلاً ، ومسألتنا هذه تكون كذلك ، فانه ترتب عليها نتيجة فقهية على القول بعدم ثبوت الملازمة ، وهى صحة الضد العبادى ، واما الحكم بفساده على القول الآخر فهو يتوقف على استلزام النهى

الغبرى ، 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 كسائل سائر العلوم .

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

الثالثة - ان المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة ليس ما هو ظاهره ، بل الأعم منه ومن الاقتضاء بنحو الجزئية والعينية ، 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 الاخير .

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 عدمياً ، 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 بينهما بوجهين :

الأول - ان ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر ، ومقدمة الواجب واجبة ، فاذا كان الترك واجباً فالفعل لا محالة يكون محرماً ، وهذا معنى النهى عنه اقول : هذا الدليل مركب من مقدمتين : إحداهما 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 تنفي 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 تنازع 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 النهى عن الضد .

ولكن كلتا المقدمتين قابلة للمناقشة :

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

الأول : ان المعلول وان كان مترتباً على تمام اجزاء علته التامة ، إلا ان تأثير كل واحد منها فيه يفاير تأثير الآخر فيه ، فان تأثير المقتضى فيه بمعنى ترشحه منه ، ويكون منه الاثر والوجود ، كالنار بالإضافة الى الاحراق ، فان الإحراق يترشح من النار ، وانها فاعل ما منه الوجود والاثر ، لا المحاذاة - مثلاً - او بقية الشرائط . واما تأثير الشرط فيه بمعنى انه مصحح لفاعلية المقتضى وتأثيره أثره ، فان النار لا تؤثر في الاحراق بدون المهاسة والمحاذاة وما شاكلها ، فتلك الشرائط مصححة لفاعلية النار ، وتأثيرها فيه ، لا ان الشرط بنفسه مؤثر فيه . ومن هنا اذا انتفى 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 الاحتراق باعتبار ان وجودها مانع عن تأثير النار في الاحراق . وهذا معنى دخل عدم المانع في وجود المعلول ، وإلا فلا يعقل أن يكون عدم بما هو من اجزاء العلة التامة ، بداهة استحالة أن يكون عدم 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 .

ولناخذ مثالا لتوضيح ذلك : إذا فرضنا ان النار موجودة والجسم القابل للاحتراق مماس لها ، ومع ذلك لم يحترق ، اذا نفقش 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 صلابته 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 المماسية ، أو الرطوبة ، أو الى عدم حدة السيف ، أو صلابته 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
وايكنه 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 ، فبما يستحيل اجتماع الضدين في الخارج ، فكذلك يستحيل
اجتماع مقتضيهما فيه ، لان اقتضاء المحال محال .

أو فقل : 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 .

ولنأخذ 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 ، اذا يكون عدمه دائماً مستنداً الى عدم مقتضيه ، لا الى وجود المانع .

هذا بالإضافة الى ارادة شخص واحد في غاية الوضوح ، بدهاة 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 أيضاً كذلك ، لان احدى الارادتين لا محالة تكون مغلوبة للارادة الاخرى ، لاستحالة تأثير كليهما مآ ، 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 سبباً .

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

فالنتيجة اذن : انه لا وجه لدعوى توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلا تخيل ان المنافة والمعادنة بينهما تقتضى التوقف المزبور . ولكنه خيال فاسد ، ضرورة ان ذلك لو تم لكان تحقق كل من التقيضين متوقفاً على عدم الآخر أيضاً لوجود الملاك فيه ، وهو المعادنة والمنافة . 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 المعلوم الى وجود المانع في ظرف ثبوت المقتضى مع بقية الشرائط ، وإلا فالمانع لا يكون مانعاً كما سبق .

الثانية - ان وجود كل من الضدين بما انه يستحيل في عرض الآخر 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 لكانت مقتضية له بالإضافة الى النقيضين ايضاً ، وبطلانه غنى عن البيان .
ولناخذ الآن بدرس هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فهى 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 شئ 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 لو لا 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 الاول 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 الثانى فلا مقتضى لسكونه مانعاً منه ، بداهة ان مانعية المانع من جهة مضادة أثره للمنعوع ، 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 يزاوجه في تأثيره ويمنعه عن ذلك ، مثلاً إذا فرض وجود مقتضى لحركة شىء الى طرف المشرق ووجد مقتضى لحركته 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 ، يزاوجه 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 مقتضى للقيام من جهة ، ومقتضى للجلوس من جهة اخرى ، وكلا المقتضيين موجود في حد ذاتهما ، مع الغض 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 لولا مزاحمة المانع له .

ونتيجة ما ذكرناه هي : ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قبه) من أن أحد

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

الاول - ما اذا كان هناك شئ واحد يقتضى بذاته امرين متنافيين في الوجود .

الثاني - ما اذا فرض هناك ثبوت المقتضى لسكل من الضدين بقيد الاجتماع والتضارن ، 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 - وهي وجوب مقدمة الواجب - قد نقحوا الصغرى - وهي - كون عدم أحد الضدين مقدمة للضد الآخر - بالشكل الذى يبناه ثم أخذوا النتيجة بضم الصغرى الى الكبرى وهي 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 والاثنية بينهما في الوجود ، فضلاً عن المغايرة في المفهوم . ومن الظاهر انه لا مغايرة بين عدم الاذنان - مثلاً - والعدم البديل له لا خارجاً ولا مفهوماً .

نعم المغايرة المفهومية بين عدم العدم والوجود ثابتة لكانه 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 المعايرة بينهما مفهوماً وخارجاً لا يكون توقف أحدهما على عدم الآخر من توقف الشيء على نفسه .

فأفاده 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 لكل 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 فيها 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

مماً ، 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 لل ضد 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 عليّة الضعيف مستند الى تمامية عليّة القوى ووجوده ، وبما ان الضعيف لا يمكن أن يزاحم القوى في تأثيره يكون تام الافتضاء والفاعلية ، فهو بصفته كذلك يزاحم الضعيف ويمنعه عن تأثيره في معلوله ، فعدم مزاحمة الضعيف - بالتالى - 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 والافتضاء مع قطع النظر عن مزاحمة الآخر له ، ولذا لو لم يكن القوى في البين لآثر 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 ، ولسكن 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 مقتض 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 عليّة القوى

- كما عرفت - تامة فلا حالة منتظرة فيه أصلاً ، اذ الضعيف لمسكان ضعفه لا يمكن أن يزاحمه ، وعلية الضعيف ناقصة لوجود المانع المزاحم له ، اذاً 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 وبقية الشروط .

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 لكثرة الشفقة والمحبة بالإضافة الى انقاذ أحدهما دون الآخر . ففي مثل ذلك لا محالة يكون المؤثر هو الإرادة القوية دون الإرادة الضعيفة ، فانها لمسكان ضعفها تزاحمها الإرادة القوية ، وتمنعها عن تأثيرها في مقتضاها ، وتلك لمسكان قوتها لا تزاحم بها ، اذاً 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 و اراد 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 الإرادة ، 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 الذى بيناه .

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

« وذلك لان المعاندة والمنافرة بين الشئيين 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 - قده - 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 الرتبة - مثلاً - البياض والسواد متضادان وقضية مضادة أحدهما مع الآخر ومعاندتهما استحالة اجتماعهما في الوجود في موضوع ، وفي آن واحد ، أو رتبة واحدة ، فكما ان استحالة اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضرورة عدم أحدهما في ذلك الزمان ، كذلك استحالة اجتماعهما في رتبة واحدة تستلزم ضرورة عدم واحد منهما في تلك الرتبة 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 الملاممة ما ذكرناه من ان المصاداة 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 المقدمية والتوقف بمجرد كمال الملاممة بينهما ليرد عليه ما أورده شيخنا المحقق (قده) من ان كمال الملاممة بينهما لا يدل عليه . فان بين العلة والمعلول كمال الملاممة 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 والتأخر 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 اخرى 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 نحوها الثابت لشيء لا يبرى 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 ، فجرد اتحاد الضدين والنقيضين في الرتبة لا يابى 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 يفاير عدم نقيضه - اعني به عدم العدم - مفهوماً ، واما عدم الشيء فهو بنفسه نقيض الشيء ، ولا يفايره بوجه كي يقال ان ارتفاع الوجود يلائم نقيضه من دون أن يكون بينهما تأخر وتقدم . مثلاً وجود الانسان يفاير 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 يفاير عدم نقيضه (وجود الانسان) حتى مفهوماً ، فان نقيضه هو الاذنان ، وعدم نقيضه هو عدم الانسان . اذاً فلا معنى لان يقال : ان عدم الانسان متحد في الرتبة مع عدم الانسان .

فالنسبة 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 (قدس) - ليس التمسك بقياس المساواة لاثبات نفي المقدمية والتقدم لعدم أحد الضدين للضد الآخر ليرد عليه ما بيناه ، بل غرضه ما ذكرناه سابقاً . هذا غاية توجيهه لما افاده (قدس) في المقام .

وقد ظهر من ضوء بياننا هذا امران :

الأول - بطلان ما افاده شيخنا الاستاذ (قدس) 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 (قدس) من أن المعية في الرتبة كالتقدم أو التأخر الزمني 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 شيء اذا قيس على غيره ولم يكن بينهما ملاك التقدم والتأخر فهو في رتبته لا محالة ، إذ لا نعتى 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 شيء ولا متأخراً عنه في الرتبة ، كان متحداً معه في الرتبة لا محالة .

وبعد بيان هذا نقول : انه يمكن المناقشة فيما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً والوجه في ذلك هو ان ما أفاده (قده) مبني على أصل فاسد وهو ان استحالة اجتماع الضدين أو النقيضين إنما تكون مع وحدة الرتبة ، واما مع تعددها 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 بداهة انه مع قطع النظر عن وجودهما في الخارج لا مضادة ولا معاندة بينهما ابدأ .

وعلى الجملة : فالمضادة والمماثلة 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

كانا متحدين 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 تقتضي 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 هنالم 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 مقدمة 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 علقته

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 الشروط ، 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 قصور 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 اعني 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 ، وايست 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 فعلى 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 إمكان 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 الشيء 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 أن 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 (قده) قد فصل بين الضد الموجود وال ضد المعدوم وربما نسب هذا التفصيل الى شيخنا العلامة الانصاري (قده) 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 ..

فالنتيجه : 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 بدلاً 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 نبوت مقتضيه .

أقول : ان مرد هذا التفصيل الى ان الاشياء محتاجة الى العلة والسبب في حدوثها لا في بقائها ، فهمى 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 مقتضى فعدمه يستند الى عدم مقتضيه ، وان كان له مقتضى ولم يكن شرطه متحققاً فعدمه يستند الى عدم شرطه ، وان كان شرطه أيضاً موجوداً ومع ذلك كان معدوماً فهو مستند الى وجود مقتضى البقاء المانع من تأثير 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 التي هي محل الخلاف في المسألة فهمى بديهية البطلان ولو سلمنا انها صحيحة في الموجودات التكوينية . والوجه في ذلك ما ذكرناه في بحث الطلب والارادة من ان الفعل الاختياري مسبوق باعمال القدرة والاختيار وهو - فعل اختياري للنفس - وليس من مقولة الصفات ، وواسطة بين الارادة والافعال الخارجية ، فالفعل في كل آن يحتاج اليه ، ويستحيل بقاؤه بعد انعدامه وانتفائه .

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

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

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 للسكون ، 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 عقلاً إلا بالاعتبار هو ان الدفع مانع عن الوجود الاول والرفع مانع عن الوجود الثانى ، فكلاماً فى الحقيقة دفع ، ومثال 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 .

فالتنتيجة : 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 الأشياء 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 مفترق 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 يتفك عنه ، كيف فان ذاته عين الفقر والامكان ، لا انه ذات لها الفقر .

وعلى أساس ذلك فنكنا ان الأشياء في حدوثها في امس الحاجة الى سبب وعلّة ، فكذلك في بقائها ، فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن تلك الحاجة أو فقل : ان النقطة التي تنبثق منها حاجة الاشياء الى مبدأ الابدان 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 اذلية 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 تعديده 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 و العلة ، 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 وعزوضه لذلك المحل منوط بتحقق 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 اثنانى منوط بوجود علته ، فكما ان وجود الضد المعدوم فى هذا الآن منوط بتحقق علته كذلك بقاء الضد الموجود فنسبة تحقق علة وجود ذلك الضد ، وتحقق 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 تكشف عن عدم صحة قانون التعاصر ، وانه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علته . وذلك كالممارات التى بناها البناؤون وآلاف من العمال فانها بعد انتهاء عملية العمارة 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 بظاهرها عن ان المعلول لا يحتاج في استمرار وجوده وبقائه الى علة ، بل هو باق مع انتفاء علته .

والجواب عن تلك المناقشة : انها قد نشأت عن عدم فهم معنى العملية فيها صحيحاً كاملاً . وقد تقدم بيان ذلك ، وقلنا هناك ان حاجة 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 نظرة 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 المساكن 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 وغيرها من المواد لتصنيع السيارات وتعمير 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 الكهربية فانها تجذب الحديد بقوة

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

ومن ذلك نظهر حال بقية الامثلة . فان بقاء الجبال على وضعها الخاص وموضعها المخصوص ، وكذا الأحجار والأشجار والمياه وما شاكلها لخصائص طبيعية كامنة في صميم موادها ، والقوة الجاذبية العامة التي تفرض على جميع الاشياء الكونية . 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 الكوني 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 وبقاها ، 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 العملية فيها صحيحاً وتحديد حاجة الاشياء الى العلة في اطار خاص ونطاق مخصص لا يطابق مع الواقع .

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

وقد تلخص : ان الاشياء - بشئ ألوانها واشكالها - خاضعة للمبدأ الأول خضوعاً ذاتياً . وهذا لا ينافي ان يكون تكويناها واماها 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 المعامل الطبيعية .

ثم انالو نزلنا عن ذلك وسلمنا صحة نظرية ان منشأ الحاجة هو الحدوث في الموجودات التكوينية وانها تملك حريتها في البقاء ولا تخضع لمبدأ ، إلا انها بديهية البطلان في الافعال الاختيارية التي هي محل الكلام في المسألة ، ضرورة ان الفعل الاختيارى يستحيل بقاؤه بعد ارتقاع الارادة والاختيار . اذا لا وجه للتفصيل بين الضد الموجود والمعدوم .

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

واما الكبرى وهي وجوب مقدمه 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 المقدمه شرعاً لغو محض فلا يترتب عليه أثر اصلا .

الوجه الثاني - قد استدلل بعضهم على ان الأمر بشئ* يقتضى النهى عن ضده بان وجود الضد ملازم لترك الضد الآخر ، والمتلازمان لا يمكن اختلافهما في الحكم بان يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً ، وعليه فاذا كان أحد الضدين واجباً فلا محالة يكون ترك الآخر ايضاً واجباً ، وإلا لكان المتلازمان مختلفين في الحكم وهو غير جائز .

أقول : هذا الدليل ايضاً مركب من مقدمتين :

الاولى - صغرى القياس ، وهي ثبوت الملازمة بين وجود 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 لا بد ان يكونا متوافقين في الحكم فاذا كانت الازالة - مثلا - 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 اتفاؤهما معاً . وذلك لان ملاك دلالة الأمر بالشيء على النهى عن ضده هو استلزام وجود ذلك الشيء لعدم ضده ، وهو أمر يشترك فيه جميع الاضداد . واما استلزام عدم الشيء 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 (قدس) من التفرقة بين ما اذا لم يكن للضدين ثالث ، وما اذا كان لهما ثالث فلم الدلالة في الفرض الاول دون الثاني ، فان ملاك الدلالة - كما عرفت - واحد ، اذاً فالتفصيل في غير . ضعه كما سنتعرض الى ذلك ان شاء الله تعالى .

والجواب عن ذلك ان الذي لا يمكن الاتزام به هو كون المتلازمين محتلفين في الحكم ، بان يكون أحدهما متعلقاً للامر ، والآخر متعلقاً للنهى ، لاستلزام ذلك التكليف بما لا يطاق ، فلا يمكن أن يأمر الشارع باستقبال القبلة - مثلا - في بلدنا هذا أو ما يقربه من البلاد في الطول والعرض ، وينهى عن استديار الجدى ، لان هذا تكليف بغير المقدور ، بل لا يمكن النهى التزهيى 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 الثانى ، 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 بالمتلازم 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 للامرام 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 يضر بتعلق التكليف به لانه وجوب بالاختيار ، فلا ينافى الاختيار . إذ لا وجه لصرف النهى المتعلق بالمعلول الى علته كما عن شيخنا الاستاذ (قدس) 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 يكفى في صحة تعلق النهى به .

وأما الحرمة الغيرية فقد تقدم انه لا دليل عليها لان ثبوتها يتنى 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 الثانى 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 بعبز يستلزم اعتبار الآخر في ذمته ايضاً .

ولكن من الواضح جداً : انه لا ملازمة بين الاعتارين أصلاً مضافاً الى ما عرفت من ان الاعتبار الثانى لغو .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان الأمر كذلك في النقيضين ، والمتقابلين بتقابل عدم 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 عدم البديل لها ، ضرورة ان المتفاهم منه عرفاً ايس إلا وجوب الازالة في الخارج ، لا حرمة تركها ولذلك قلنا ان كل حكم شرعى متعلق بشئ* لا ينحل الى حكمن : 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 والملازمة 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 ولو كان 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 ملاك الدلالة في المقام هو استلزام فعل الضد اترك الضد الآخر ، وهو امر مشترك فيه بين الجميع ، فلا يختص بالنقيضين ولا بالمتقابلين بتقابل العدم والملازمة 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 اجنبى عن ملاك الدلالة تماماً . فالنتيجة ان ما هو ملاك 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 الاختيارى يحتاج في حدوده وبقائه الى المؤثر ، فلا يستغنى
الحادث في بقاءه عن المؤثر كما لا يستغنى عنه في حدوده ، فالنتيجة على ضوء هاتين
الركيزتين هى أن ترك الحرام حدوثاً وبقاء متوقف على ايجاد غيره من الأفعال
الاختيارية في الخارج . وبما ان ايجاده مقدمة لترك الحرام فيكون واجباً بوجوب
مقدمى ، اذا 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 الكعبى 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
يكفى في عدمه عدم ارادته وعدم الداعى اليه ، أو ارادة ايجاد فعل آخر . وكيف
كان فلا يتوقف ترك الحرام على أحد تلك الأفعال ، على ان الكبرى أيضاً غير
ناتبة ، وهى وجوب مقدمة الواجب كما سبق .

واما الأمر الثانى - 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 ، فحينئذ 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 مقتضى 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 الشروط ، ليزاحم المقتضى في تأثيره . وهذا معنى دخل عدمه في وجود المعلول .

الخامسة - امكان ثبوت المقتضى لكل من الضدين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر وقد عرفت ان هذا غير داخل في الكبرى المتسالم 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 ، ولاكن 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 الرتبى يحتاج الى ملاك وجودى كامل في صميم ذات الشئ لا في أمر خارج عنه ، دون المعية في الرتبة ، فانه يكفى 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 فساداه 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 الأخر إنما تنصف بهما بالعرض لا بالذات . ونتيجة ذلك هى 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 المدوم 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 (قده) من تسليم الدلالة على الملازمة بين الأمر بشئ^{*} والنهي عن ضده في النقيضين ، والمتقابلين بتقابل العدم والمللكة ، 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 لها ثالث ايضاً ، لان ملاك الدلالة كما مر هو (استلزام فعل الشئ^{*} لترك ضده) أمر يشترك فيه جميع الأضداد ، فلا وجه للتفصيل بينهما ، كما عن شيخنا الاستاذ (قده) .

الثانية عشرة - ان ، ذهب اليه السككي من القول بانتفاء المباح لا يرجع الى معنى محصل كما سبق .

الضد العام

واما الكلام في المقام الثاني وهو الضد العام فقد اختلفت كتاباتهم في كيفية دلالة الأمر بالشئ^{*} على النهي عنه بعد الفراغ عن أصل الدلالة - الى ثلاثة اقوال :
الاول - ان الامر بالشئ^{*} عين النهي عن ضده العام فالامر بالصلاة - مثلاً - عين النهي عن تركها ، فقولنا صل عين قولنا : لا تترك الصلاة .

الثاني - ان الامر بالشئ^{*} 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^{*} يقتضى النهي عنه بالدلالة الاتزامية بالزوم بين

بالمعنى الاخص ، أو البين بالمعنى الاعم .

اما القول الاول : فان اريد من العينية في مقام الاثبات والدلالة - اعنى بها ان الامر بشئ* والنهى عن تركه يدلان على معنى واحد وإنما الاختلاف بينهما في التعبير فقط - فهذا مما لا اشكال فيه إذ من الواضح انه لا مانع من ابرار معنى واحد بعبارات متعددة والفاظ مختلفة فيبرزه تارة بلفظ واخرى بلفظ آخر ، وهكذا - مثلا - يمكن ابراز كون الصلاة على ذمة المكلف مرة بكلمة « صل ، ومرة اخرى بكلمة لا تترك الصلاة بان يكون المقصود من كلتا الكلمتين ابرار وجوبها وثبوتها في ذمة المكلف ، لا ان المقصود من الكلمة الاولى ابراز وجوب 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 فعنى ان الامر 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 الامر 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 الامر 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 ومجاعة النساء ، والارتماس في الماء ، ولمس المرأة ، ولبس الخيطة 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 ، وليكن ابرز بصورة النهى في الخارج - ان اريد ذلك فلامعنى له أصلاً ، وذلك : لان ترك الترك وان كان مغايراً للفعل مفهوماً إلا انه عينه مصداقاً وخارجاً ، لانه عنوان انتزاعي له ، وليس له ما بازاء في الخارج ما عداه .

أو قفل : ان في عالم التحقق والوجود أحد شيتين لا ثالث لهما ، أحدهما الوجود ، والثاني عدم 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 لامعنى له اصلاً .

فالنتيجه : 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 بفض 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 ، وابرازه في الخارج ببرز كصفة الأمر أو نحوها . وحقيقة النهى ليست إلا اعتبار المولى حرمة الفعل عليه ، وجعله محرماً عنه ، وابرازه في الخارج ببرز من صيغة النهى أو ما شاكلها . ومن الواضح ان أحد الاعتبارين اجنبى 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 فهل 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 الثانى أيضاً ، وهو القول بان النهى جزء من الأمر فان القول بالجزئية أيضاً 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 مساححة 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 المعانى الذى فرضناه سواء أكان ارادة نفسانية ، ام كان حكماً عقلياً ، أو مجموعاً شرعياً فانه على الأول من الاعراض وهى من البسائط الخارجية ، وعلى الثانى فهو من الامور

الانتراعية العقلية ، بمعنى ان العقل يحكم بالزوم عند اعتبار المولى فعلا ما على ذمة المكلف مع عدم نصبه قرينة على الترخيص في تركه . ومن الظاهر انه أشدّ 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 واسكنهم اختلافوا 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 الاعم على قوانين ؟ 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 الالتزامية بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم بما 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 التفاته اليه في مورد من الموارد ، ومن هنا قد اعترف هر (قده) ايضاً ببداهة 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 فهمى 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 فى مقام الاعتبار بمكان 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 ، وكنتا الدعويين فاسدة : اما الدعوى
الاولى فلان الحرمة النفسية انما تنشأ من مفسدة إلزامية فى متعلقها . ومن الواضح
انه لا مفسدة فى ترك الواجب فتترك ما فيه المصلحة ، لا فعل ما فيه المفسدة .
فلو سلنا وجود المفسدة فى ترك الواجب احياناً فلا كاية لذلك بالبداهة ، 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
المقدمية ، 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 ،
بداهة ان الحكم الواحد وهو الوجوب فى 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 فى ترك الواجب اىكون تركه محرماً ،
كما انه لا مصلحة فى ترك الحرام ليكون واجباً .

وعلى الجملة فمن الواضح جداً ان الأمر بشئ لا يدل إلا على اعتباره فى 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 المبعوض على ترك الواجب فهو بضرب من العناية والمسامحة ، 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 القواين الاولين لا يرجعان الى معنى معقول ، دون القول الاخير . هذا تمام كلامنا في الضد العام .

الكلام في ثمرة المسألة

قد اشتهر بين الاصحاب ان الثمرة تظهر فيما اذا وقعت المزامحة 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 المزامحة بالواجب الأهم أو المضيق ، سواء

فيه القول بالاعتناء وعدمه ، ضرورة ان الأمر بشئ^١ 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 ، افرض ان صحة العبادة مشروطة بكونها مأموراً بها ، وبما انه لا أمر في المقام على الفرض فلا صحة لها لا تنفائها بانتفاء شرطها .

ثانيهما - ما عن جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قدس) من صحة العبادة مطلقاً حتى على القول باقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده . والوجه في ذلك هو ان صحتها على القول بعدم الاعتناء واضحة ، لعدم مقتضى 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 موجباً 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 مبنوياً للمولى لئلا يمكن التقرب به ، فان المعبود لا يمكن التقرب به .

وعلى ضوء ذلك فالعبادة باقية على ما كانت عليه من المصلحة والمحورية 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 ، وسنترض لذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ايضاً من ان المعتبر في صحة العبادة هو قصد القربة باى وجه تحقق لا خصوص قصد الامر ، لعدم دليل خاص 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 عما سنبينه ان شاء الله تعالى .

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

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

بيان ذلك انا قد ذكرنا في بحث تعلق الاوامر بالطبائع أو الافراد ان الصحيح هو تعلقها بالطبائع الملغاة عنها جميع الخصوصيات والتشخيصات دون الافراد ، وعلى هذا فالأمر 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 منهيأ عنه فلا محالة يقيد اطلاق الأمر 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 منهيأ عنه فيقيد به اطلاق الامر به ، كما هو

الحال في بقية موارد النهى عن العبادات ، لاستحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب ، وتديجة 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 ، وبضمنية 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 فساداً .

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 الأمر بالطبيعة المأمور بها لانطباق تلك الطبيعة عليه كاتطابقاً على بقية الافراد ، ضرورة انه لا فرق بينه وبين غيره من الافراد من هذه الجهة أصلاً .

وبتعمير 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 الأمر

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 .

فالتيجة - على ضوء هاتين الناحيتين - هي صحة الايتان بالفرد المزاحم لا اشتراكه 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 أجنبية عما هو ملاك الصحة ، ضرورة ان المكلف لو عصى الأمر بالواجب المضيق وأتى بهذا الفرد المزاحم لوقع صحيحاً ، لانطباق المأمور به عليه .

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

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

و عليه فعلى القول بالاقضاء بما أن الفرد المزاحم منهي عنه لا ينطبق عليه الأمور به فلا يكون مجزياً . وعلى القول بعدم الاقتضاء حيث انه ليس بمنهي عنه ينطبق عليه الأمور 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 . فهنا 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 الفرض 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 النوبة الى حكم العقل بذلك ، ضرورة ان الاستناد الى أمر ذاتي في مرتبة سابقة على الاستناد الى أمر عرضي . وان شئت فقل : إن الفرض 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 : فنتيجة 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 الأمر بها فعلاً ، ليكون الايتان بها بداعى ذلك الأمر ، وعدم كفاية قصد الملاك فلا مناص من الالتزام بفساد الفرد المزاحم على كلا القولين . اما على القول بالاقتضاء فلانه متعلق للنهى . واما على القول بعدم الاقتضاء فلنتقييد الطبيعة المأمور بها بالقدرة المانع من انطباقها عليه .

وقد تحصل من مجموع ما أفاده شيخنا الا - تاذ (قده) نقطتان :

الاولى - عدم تمامية ما ذكره المحقق الثانى (قده) من التفصيل بين القول بالاقتضاء 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 ، فما افاده المحقق الثانى (قدس) صحيح ، ولا مناص من الالتزام به ، وان كان اقتضاء نفس التكليف ذلك ، وان البحث بذاته يقتضى ان يكون متعلقه مقدوراً سواء أكان للعقل حكماً فى هذا الباب ام لم يكن ، فلا يتم ما افاده المحقق الثانى (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 فى 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 فى متعلقه موجبة لاضمحلال ما فيه من المصلحة الصالحة للتقرب بفعل يكون مشتملاً عليها ، دون النهى الغيرى ، فانه لا يكشف عن وجود مفسدة فى متعلقه ، ليكشف عن عدم تمامية ملاك الأمر . أو قفل : ان النهى النفسى بما انه ينشأ من مفسدة فى متعلقه فيكون مانعاً عن التقرب به لا محالة ، والنهى الغيرى بما انه لم ينشأ من مفسدة فى 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 فى بحث التعبدى والتوصلى ان قصد الملاك كاف فى صحة العبادة ، وان صححتها لا تتوقف على قصد الامر بخصوصه ، اعدم دليل يدل على اعتبار ازيد من قصد التقرب بالعمل فى وقوعه عبادة ، وهو اضافته الى المولى بنحو من انحاء الاضافة . واما تطبيق ذلك على قصد الأمر 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 .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي صحة الفرد المزاحم مطلقاً حتى على القول بالاقضاء .

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 ، أى 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 انما هو النهى النفسى لا النهى الغيرى ، لان النهى الغيرى لا ينشأ من مفسدة في متعلقه ليكون كاشفاً عن عدم تمامية ملاك الامر .

ولناخذ 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 المكلف . 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 المزاحم في الخارج قهراً وإجراؤه 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 تعلق 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 ستمعرض له من صحة تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتاب 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 الامر بالعبادة الموسعة في حال مزاحمتها بالواجب المضيق على نحو يكون الوجوب فعلياً ، والواجب امراً استقبالياً ، لاستحالة تعلق الامر بها على نحو يكون الواجب أيضاً 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 انقول 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 .

فالنيجة ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من التفصيل بين القول بان منشأ اعتبار القدرة في صحة التكليف هو حكم العقل والقول بان منشأ اقتضاء نفي 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 المطلق فلا بأس به . نعم اذا كان للواجب افراد عرضية ، وكان بعض افراده مزاحماً بواجب مضيق دون جميعها تم 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 بصدق خطاب العاجز ، كما اذا وقعت المزاحمة بين بعض الافراد العرضية للصلاة - مثلاً - وانقاذ الغريق كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام ، فانه قد يفرض ان الصلاة تماماً مزاحمة مع الانقاذ ، لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال دون الصلاة قصراً فيما اذا تمكن المكلف من الجمع بينهما وبين الانقاذ ، ففي هذا الفرض وان كان اللازم على المكلف الاتيان بالصلاة قصراً ، لثلا يفوت منه الواجب المضيق ، ولا يجوز له اختيار فرد آخر منها في مقام الامتثال - وهو الصلاة تماماً - لان اختياره يوجب تفويت الواجب الأهم ، ولكن اذا عصى الواجب الأهم واختار ذلك الفرد فلا مناص من الالتزام بصحته ، لانطباق الطبيعة المأمور بها وهي طبعي 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 المأمور بها عليه ، إذ على هذا القول - كما عرفت - يكون المأمور 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 ، وسلطنا ان شيخنا الاستاذ (قده) من القائين 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 تهرض له لشيء من التوضيح للمقام فنقول : إن المطلق اذا كان شمولياً فلا محالة ينحل الحكم المتعلق به بانحلال افراده ، فيثبت لكل 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 للمكلف 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 الممنوع شرعاً كالمستنع

عقلا ، إذن لا يمكن الحكم بصحة ذلك الفرد المزاحم مع قطع النظر عما سيحيى 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 متعلقة بالطبايع دون الأفراد فتعاق الأمر هو صرف وجود الطبيعة الجامع بين الحدين ، أو فقل : الجامع بين الأفراد العرضية والطولية بلا دخل شيء من الخصوصيات والتشخيصات 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 الأزمنة 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 الأزمنة أم لم يكن ، فإن وجوب واجب آخر إنما ينافي وجوب الصلاة إذا كان وجوبها في جميع تلك الأزمنة لا في مجموعها ، والمفروض أنها ليست بواجبة في كل من تلك الأزمنة 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 عملية 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 المأمور به عليه .

والسر في ذلك ان التكليف بنفسه لا يقتضى ازيد من ان يكون متعلقه مقدوراً ولو بالقدرة على فرد منه لثلا يكون البعث نحوه لغواً وممتنعاً ، لان المرض 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 الفرض ، بل هو مطلق من هذه الجهة غاية ما في الباب ان التكليف المتعلق به يقتضى ان يكون مقدوراً من جهة ان الفرض منه جعل 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 ، لتمكته 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 نحوها وطلب صرف وجودها في مجموع هذا الوقت لغواً .

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

فالنيجة 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 وسلطنا الفرق بين القولين فع هذا لا يتم ما أفاده بناء على ما اختاره (قده) من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملسكة ، فشكل 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 المزاحم مستحيل فاطلاقها بالاضافة اليه ايضاً مستحيل حتى على القول بان منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل ، وبالنتيجة لا يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم لعدم اطلاق للمأمور به ، ليكون الاتيان به بداعي أمره حتى على القول بصحة الواجب المعلق .

نعم بناء على ما حققناه في بحث التبعدي 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 نعيد في المقام .

فالنتيجة لحد الآن قد اصبحت 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

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

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

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

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

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

ثم انه لا يخفى ان ما ذكرناه من انه لا تراحم بين الواجب الموسع والضيق لا ينافي ما ذكره المحقق الثاني (قده) من الثمرة بين القولين في المسألة ، فان دخول المقام تحت كبرى التراحم ، 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 الإرادي ، والطلب والبعث التشريعيين عبارة عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بارادته واختياره ، وجعل الداعي له لان يفعل في الخارج ويوجده . ومن الضروري ان جعل الداعي إنما يمكن في خصوص الفعل الاختياري ، اذن نفس التكليف مقتضى لاعتبار القدرة في متعلقه بلا حاجة الى حكم العقل في ذلك .
اقول : قد ذكرنا في بحث صيغة الامر ، وكذا في بحث الانشاء والاخبار ان ما هو المشهور من ان الانشاء ايجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلاً .

والوجه في ذلك ما ذكرناه هناك وملخصه : ان المراد بايجاد المعنى باللفظ ليس الايجاد التكويني بالضرورة ، فان اللفظ غير واقع في سلسلة حلل الموجودات التكوينية ، بدهاهة انها توجد باسبابها وعللها الخاصة ، واللفظ ليس من جملتها ، وكذا ليس المراد منه الايجاد الاعتباري ، فان الاعتبار خفيف المؤونة فيوجد في نفس المعبر بمجرد اعتباره ، سواء أكان هناك لفظ تكلم به المعبر ام لم يكن ، فلا يتوقف وجوده الاعتباري 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 ، وابراره في الخارج بمرزما من صيغة الأمر أو ما شاكلها ، ولا تصور للتكليف معنى غير ذلك ، كما ان لا تصور للانشاء معنى ما عدا اراز ذلك الأمر الاعتباري .

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

ومن هنا قلنا ان الصيغة لا تدل على الوجوب وإنما هي تدل على ابرار الأمر الاعتباري القائم بالنفس ، ولكن العقل ينزع 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 بالحصة 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 بيمر في الخارج ايضاً لا يقتضى ذلك ، بدهاه انه ليس إلا مجرد ابرار و اظهار 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 امره ونهيه بمقتضى قانون العبودية والمولوية - إنما هو قبح توجيه التكليف الى العاجز عنه في مرحلة الامتثال ، فالمبرة 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 وليكنه لغو محض إذ المكلف لا ينبعث إلا نحو المقدور ولا يتمكن إلا من إيجادها ، اذن ما هي فائدة تعلقه بالجامع .

ويرده ما ذكرناه هناك من ان فائدته سقوط التكليف عن المكلف بتحقيق فرد منه في الخارج بغير اختياره وارادته ، لانطباق الجامع عليه وحصول الغرض القائم بمطلق وجوده به ، ولا يفرق بينه وبين الفرد الصادر منه باختياره وارادته 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 لاختصاص المتعلق بخصوص الحصة الاختيارية - كما سبق ذلك بصورة مفصلة - فلا حاجة الى الاعداد .

واما النقطة الثالثة - وهي ان الفرد المزاحم للواجب المضيق تام الملاك مطلقاً حتى على القول بالاقتضاء . وان قصد الملاك يكفى في وقوع الشئ عباداً . 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 الاعتبار في صحة العباداة هو قصد القرابة 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 صغرى 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 هى مأمور بها إلا انه لما كان وافياً بغرضها - كالباقي من افرادها - كان عقلاً مثله في الاتيان 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 هى كذلك ، والبقية داخلة فيها . وهذا ليس لتصور 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 بوجوده 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 سقط 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 المأمور 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 المنضيق أو الأهم ، ولا دليل على ترجيح الاحتمال الاول على الثانى . اذن لا دلائل على ان الفرد المزاحم تام الملاك ولا تصور من ناحيته اصلاً .

وان شئت فقل : ان اشتغال الفرد المزاحم على الملاك ليس امراً وجدانياً وبديهاً لتلايخنى على أحد ولا يكون قابلاً للشك والترديد . وعليه فدعوى القطع باشتغال على الملاك بدعوى حكم العقل بعدم الفرق بينه وبين غيره من الافراد فى الوفاء بفرض الطبيعة للمأمور بها فى غير محلها ، ضرورة ان العقل حاكم بالفرق وان الفرد المزاحم ليس كغيره من الافراد الباقية تحت الطبيعة للمأمور بها .

وعلى الجملة حكم العقل بان فعلاً ما مشتمل على الملاك منوط باحد أمرين لا ثالث لهما ، الاول - ما اذا كان الشئ " بنفسه متعلقاً للامر ، فان تعلق الامر به يكشف عن وجود ملاك فيه لا محالة . الثانى - ما اذا كان مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به . فانه يكشف عن انه واف بفرض المأمور به وواجد للملاكة ، واما اذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا ملاك لحكمه اصلاً . والفرد المزاحم فى 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 بفرض المأمور به كبقية الافراد بل هو حاكم بضرورة التفاوت بينهما فى مقام الامتثال والاطاعة كما هو واضح .

الثانى - 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 الالتزامى ، إذ الضرورة تتقدر بقدرها ، وهى تقتضى سقوط الدلالة المطابقية فحسب . اذن فلا موجب لرفع اليد عن الدلالة الالتزامية .

وبعبارة واضحة : ان الدلالة الالتزامية وان كانت تابعة للدلالة المطابقية فى

مقام الثبوت والاثبات ، إلا انها ليست تابعة لها في الحجية . والوجه في ذلك هو ان ظهور اللفظ في معناه المطابق غير ظهوره في معناه الاتزامي ، 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 الاتزامي لعدم المانع منه اصلا . ونظير ذلك ما ذكرناه من انه اذا ورد عام مجموعي كقولنا : اكرم عشرة من العلماء ، ثم ورد دليل خاص كقولنا : لا تنكح 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 الاتزامية تابعة للدلالة المطابقية في مقام الثبوت والاثبات .

والسرفيه : ان ظهور اللفظ في معناه المطابق كما يغير ظهوره في معناه الاتزامي كذلك يغير ظهوره في معناه التضمني ، 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 الاتزامي أو التضمني . 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 - في المقام - قد تعلق بفعل غير مقيد بحصة خاصة - وهي الحصة المقدورة - فهو كما يدل على وجوبه مطلقاً كذلك يدل على كونه

ذاملاك كذلك ، بناء على تبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعتين غاية الأمر : ان دلالته 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 المطابقية ، وعن كونه ذا ملاك بالدلالة الالتزامية ، فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية لحكم العقل باعتبار القدرة في فعالية التكليف لم تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجية .

أو فقل : ان اللازم وان كان تابعاً للزوم 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 وجودملاك 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 المطابقية فيوجب رفع اليد عنها دون الدلالة الالتزامية ، ولا موجب لرفع اليد عن اطلاقها اصلاً . إذ المفروض ان كل واحد من الظهورين حجة في نفسه ، فرفع اليد عن أحدهما لمانع لا يوجب رفع اليد عن الآخر ، فان رفع اليد عنه بلا مقتض وسبب . ونتيجة ذلك عدة امور : الاول - ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً لابقاء . الثاني - ان الملاك قائم بالجامع بين الحصة المقدورة وغيرها ، ولازم ذلك صحة الفرد المزاحم ، فان الصغرى - وهي كونه تام الملاك -

حمرزة ، والكبرى - وهي كفاية فسد الملاك في وقوع الشيء عبادة - ثابتة ، فالنتيجة من ضم احدهما الى الاخرى هي ذلك . الثالث - اختصاص الوجوب بخصوص الحصّة 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 الجدية ، فانها قد تخالف الاولى - كما في المقام - فان الارادة الانشائية تعلقت بالجامع ، والارادة الجدية تعلقت بحصة خاصة منه ، وهي الحصّة المقدورة .

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

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

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

مدلولها الاتزامى ، 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 في المثال المزبور لعمر و ، وشهد آخر على انها لبكر . والمفروض ان شهادة كل واحد منهما ليست بحجة في مدلولها المطابق ، مع قطع النظر عن معارضة احدهما مع الاخرى ، لتوقف حجية شهادة الواحد على ضم اليمين ، ففي مثل هذا الفرض هل يمكن الاخذ بمدلولها الاتزامى ، وهو عدم كون هذه الدار لزيد لكونها متوافقين فيه فلا حاجة الى ضم اليمين في الحكم بان الدار ليست لزيد ؟ كلا .

الرابع - ما اذا قامت البيئنة على ان الدار التي في 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 المطابقة من جهة قيام الاقرار على خلافها ، فهل يمكن الاخذ بها بالاضافة الى الدلالة الاتزامية ، والحكم بعدم كون الدار لعمر و ؟ كلا .

وفد تلخص من ذلك انه لا يمكن الاخذ بالدلالة الاتزامية في شئ من تلك الموارد وما شاكلها بعد سقوط الدلالة المطابقة فيها .

واما حلاً : فلأن الدلالة الاتزامية 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 ، وهي ثبوت اللازم . واما اذا لم تثبت الصغرى أو الكبرى ، أو كتاهما فلا يمكن اثبات اللازم ، وفي المقام بما ان المدلول الاتزامى لازم للمدلول المطابق فثبوته يتوقف على ثبوت الملازمة وثبوت المدلول المطابق ، فاذا لم يثبت المدلول المطابق أو ثبت ولكن لم تثبت الملازمة فلا يثبت المدلول الاتزامى لاحالة ولا يفرق في ذلك بين حدوثه وبقائه اصلاً .

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 لملاقاته 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 بملاقاته 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 دلالاته على كونه ذا ملاك ليست على نحو الاطلاق ، حتى مع قطع النظر عن دلالاته على وجوبه ، بل هى بتبع دلالاته 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 دلالاته على الوجوب من جهة مانع فلا تبقى دلالاته على الملاك المسببة عن دلالاته 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 سمة وضيقاً مدار سمة العلم بالوجوب وضيقة ، 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 المطابقية لا يستلزم سقوط الدلالة الاتزامية تخيل ان ثبوت المدلول الاتزامي بعد ثبوت المدلول المطابقي يكون على نحو السمة والاطلاق ، ولازم ذلك هو انه لا يسقط بسقوط المدلول المطابقي إلا ان ذلك غفلة منه ، فان المفروض ان من اخبر بثبوت المدلول المطابقي فقد اخبر بثبوت حصة خاصة منه وهي الحصة الملازمة له لا بثبوته على الإطلاق .

هذا مضافاً الى ان هذا الكلام أى عدم سقوط الدلالة الاتزامية بسقوط الدلالة المطابقية في المقام مبين على ان يكون احراز الملاك في فعل تابعاً للارادة الانشائية المتعلقة به ، دون الارادة الجديدة . وفساد هذا بمكان من الوضوح ، ضرورة ان ثبوت الملاك على مذهب العدالة إنما هو في متعلق الارادة الجديدة ، فسعة الملاك في مقام الاثبات تدور مدار سعة الارادة الجديدة ولا اثر للارادة الاستمهالية في ذلك اصلاً .

وعلى الجملة فالوجوب انما 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 الاتزامية بالدلالة التضمنية ، لما ذكرناه في بحث للعام والخاص من ان الدلالة التضمنية لا تسقط بسقوط الدلالة المطابقية ، ولذا قلنا بعدم الفرق في جواز النمك 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 المدلول 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 ، بدهاة 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 بيعة على ان زيدا مديون من عمرو عشرة دراهم ، ولكن عمرو قد اعترف بان له مديوناً بالعشرة ، بل هو مديون بخمسة فلا اشكال في حجية البيعة بالاضافة الى الخمسة . أو قامت بيعة على نجاسة الانامين ، 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 المدليل الضمنية بعضها بالاضافة الى بعضها الآخر ، ضرورة ان أحدها ليس معلولاً للآخر ولا علة له ولا معلولان

لملة ثالثة فى الواقع . وعلى هذا الضوء لا عمالة 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 بينها فى مقام الابرار ، فان الجميع كما عرفت يبرز بمرز واحد .

وهذه هى النقطة الرئيسية للفرق بين الدلالة التضمنية والدلالة الاتزامية . أو قفل : 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 لدلائلها على حجية الدلالة المطابقية .

الثالث - ما عن شيخنا الاستاذ (قدّه) من ان الفرد المزاحم تام الملاك حتى على القول بكونه منبياً عنه . والوجه فى ذلك هو ان النهى المانع عن التقرب بالعبادة هو الذى ينشأ من مفسدة فى متعلقه وهو النهى النفسى . واما النهى الغيرى فيما 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 بان 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 فيرفع الملاك بارتفاع القدرة لا محالة .

نعم تم ذلك بناء على ان منشا 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 بالتمكّن 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 يبتنى انه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك ، أو بالالتزام بالترتب في موارد الامر بالتيمم ، لعدم الملاك للوضوء أو الغسل في تلك الموارد ليمكّن الحكم بصحته من جهة الملاك أو من جهة الالتزام بالترتب ، وثبوت الامر بالمهم عند عصيان الأمر 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 الأمور به في الحصة المقدورة بمقتضى دلالة نفس الدليل فالقدرة تكون دخيلة في ملاك الحكم فينتقن بانتفائها .

ثم قال (قدّه) ولو سلمنا فيما نحن فيه عدم القطع بالتقييد شرعاً للكاشف عن دخل القدرة في الملاك ، إلا اننا نحتمل ذلك بالبدهة ، ولا دافع لذلك الاحتمال من جهة انها لو كانت دخيلة فيه واقعاً لجاز للمتكلم ان يكتفى في بيانه بنفس ايقاع

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

ثم قال (قده) : ولو تنزلنا عن ذلك أيضاً وسلبنا عدم صلاحيته لكونه قرينة على التقييد ، إلا أن إطلاق المتعلق إنما يكشف عن عدم دخل قيد في الملاك إذا لم نقض الغرض من عدم التقييد في مقام الاثبات مع دخل القيد فيه في مقام الثبوت ، وأما إذا لم يلزم منه نقض الغرض فلا يكون الإطلاق في مقام الاثبات كاشفاً عن عدم دخل القيد فيه ثبوتاً وعليه فيما إن ما يحتمل دخله في الملاك هو القدرة ، ولا يمكن المكلف من إيجاد غير المقدور في الخارج ليقرب عليه نقض الغرض على تقدير دخل القدرة في الملاك واقعاً لا يمكن التمسك بالإطلاق لدفع الاحتمال المزبور . ومن الواضح أن ذلك الاحتمال مانع عن الحكم بصحة الفرد المزاحم والتقرب به .

وأجاب (قده) عن ذلك بما ملخصه : إن القدرة إذا كانت مأخوذة في متعلق التكليف لفظاً - كما في آيتي الحج والوضوء - فالامر كما ذكر ولا مناص عنه . وأما إذا 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 منشأ حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو كان اقتضاء نفس التكليف ذلك فلا مانع من التمسك بإطلاق المتعلق لاثبات كونه واجداً للملاك ، فإن التقييد الناشئ من قبل حكم العقل أو من قبل اقتضاء نفس التكليف بما أنه 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 أخرى عن مرتبة وجدانه للملاك ، لاستحالة أخذ ما هو متأخر رتبة في ما هو متقدم كذلك .

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

المرتبة يكشف عن عدم دخل القدرة في الملاك وانه قائم بمطلق وجوده وإلا لكان على المولى تقييده بها في تلك المرتبة ، فن 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 فبرده :

اولاً - ان هذا لو تم فانما يتم اذا كان الشك في اعتبار القدرة التكوينية في الملاك ، فان صدور غير المقدور 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 ، فن 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 ايس 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 ، وستعرض 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 ، ولكن خالف أمر التيمم وعصاه فتروضا أو اغتسل فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب ، وسيأتي الكلام في ذلك بصورة مفصلة .

واما 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 الموالى 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 تزلنا عن ذلك و سلمنا 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 للقرينة 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 بالجمع بينها وبين غيرها ، وعدم تقييد المتكلم متعلق حكمه بها في مقام الاثبات ، لاحتمال انه قد اعتمد في بيان ذلك على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو على الحكم العقلي المزبور .

وما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) - من ان اقتضاء الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه أو حكم للعقل 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 مقدر 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 ، فابراز ذلك في الخارج كما يمكن ان يكون بأخذ القدرة في متعلق التكليف لفظاً أو بقيام قرينة من الخارج على ذلك ، يمكن ان يكون ابرازه باقتضاء نفس التكليف ذلك أو الحكم العقلي المزبور ، بدهاة انا لا نرى أى مانع من ابرازه باحدهما ، ولا يلزم منه المحذور الذى توهم في المقام ، فانه لا شأن لاقتضاء نفس التكليف أو حكم العقل عندئذ إلا مجرد ابراز واظهار ما اعتبره المولى على ذمة المكلف ، ومن الواضح جداً انه لا محذور في ان يكون الابراز ببرز متأخر عن المبرز (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 يتمقد له ظهور في الاطلاق .

على ان الكاشف عن الملاك في فعل ، إنما هو تعلق ارادة المولى به واقماً وجداً والمفروض في المقام ان الارادة الجدية متعلقة بالتقييد لا بالمطلق اذن كيف يمكن القول باشتغال 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 اصلا ، 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 متملق الطلب اصلا .

وعلى هذا الضوء فالصحيح هو الجواب الاول من ان المتكلم غالباً ، بل دائماً ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه حتى يمكن التمسك بالاطلاق فيما اذا شك في فرد انه واجد 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 متملقه ليكونا صالحين للبيان وما نعين عن ظهور اللفظ في الاطلاق .

وعلى كل حال فما افاده (قده) لا يرجع الى معنى محصل على وجهة مذهبه .
واما اذا كان غرضه (قده) 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 (قده) حيث قال : ان هذا الكشف عقلي لا يدور مدار كون المولى في مقام البيان وعدمه فيرده : ما ذكرناه عند الجواب عن المحقق صاحب السكفاية (قده) من ان تعلق الحكم بشئ وان كان كاشفاً عن وجود الملاك فيه بناء على مذهب العدلية من تبعية الأحكام لما في متملقاتها 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 .

وزيدك هنا الى ذلك ان متملق الحكم على مسلكه (قده) خصوص الحصاة المقدورة دون الاعم منها ومن غيرها . وعليه فلا يمقل ان يكون الحكم كاشفاً عن وجود الملاك في الاعم منها ، بداهة ان المعلول انما يكشف عن وجود علته بمقدار سمته

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 واقماً وجرأ ، 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 .

فالنتيجة 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 الغرض لادخل له في مقدمات الحكمة ، فانها تتألف من ثلاث مقدمات لارابع لها . احداها - ان يرد الحكم على المقسم والجامع ، لا على حصة خاصة منه . وثانيتها - أن يكون المتكلم في مقام البيان . وثالثتها - 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 لزم الخلف وعدم كونه في مقام البيان ، اذن لزوم نقض الغرض من عدم البيان أو عدم لزومه بما لادخل له في التمسك بالاطلاق وعدم التمسك به اصلاً . هذا تمام الكلام في النقطة الثالثة .

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

فهي في غاية الصحة والمتانة . والوجه في ذلك هو ان المانع عن التقرب بالعبادة وصحتها انما هو النهى النفسى باعتبار انه ينشأ عن مفسدة في متعلقه ومفوضية فيه . ومن الواضح ان المفوض لا يكون مقرباً ، واما النهى الغيرى فيما انه ينشأ عن امر خارج عن ذات متعلقه وهو كون تركه في المقام مقدمة لواجب مضيق أو ملازماً له في 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 الاتيان بالفرد المزاحم والتقرب به بداعى الامر المتعاق بالواجب الموسع ، فان الواجب هو صرف وجود الطيعة بين المبدأ والمنتهى وهو غير مزاحم بواجب آخر ، وما هو مزاحم به غير واجب ، اذن يصح الاتيان به بداعى امره كما هو الحال على القول بعدم الاقتضاء .

وتيجة ذلك هي : عدم ظهور الثمرة بين القولين في هذا المقام اى فيما اذا كان التزام بين الاتيان بالواجب الموسع ووجوب الواجب المضيق .
ثم اننا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان النهى الغيرى كالنهى النفسى مانع عن صحة العبادة والتقرب بها فع هذا يمكن تصحيحها بما سيبنى من امكان الامر بالضدين على نحو الترتب .

وتنتج الاجمات المتقدمة لحد الآن عدة نقاط :

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

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

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

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

الرابعة - قد سبق ان التكليف بنفسه لا يقتضى اعتبار القدرة فى متعلقه ، ولا العقل يحكم بذلك ، وانما يحكم باعتبار القدرة فى 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 الاتزامية لا تتبع الدلالة المطابقة فى الحجية ، فلا تسقط بسقوطها .

السابعة - ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) - من ان التقييد الناشئ من قبل اقتضاء نفس التكليف لاعتبار القدرة فى متعلقه ، أو حكم العقل بذلك بما أنه يكون فى مرتبة لاحقة وهى مرتبة تعلق التكليف به وعروضه عليه فلا يعقل أن يكون مقيداً لاطلاق المتعلق فى مرتبة سابقة وهى مرتبة اقتضائه للتكليف - فاسد صغرى وكبرى ، اما الصغرى فلان التقييد غير ثابت لما سبق من ان التكليف لا يقتضى اعتبار القدرة فى متعلقه ، والعقل لا يحكم إلا باعتبارها فى مقام الامتثال والاطاعة دون مقام التكليف . واما الكبرى فقد تقدم انه لا مانع من اعتماد المتكلم فى تقييد المتعلق على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو حكم العقل به .

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

العاشرة - 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 فى 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 المزاحم بداعي الامر المتعلق بالطبيعة الجامعة بين
 الافراد العرضية 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 المزاحمة مع الواجب الاهم
 بالامر الفعلي .

ومن هنا لا يتأتى في هذا المقام ما افاده المحقق الثاني (قده) 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 المزاحمة مع الواجب الاهم بوجهين آخرين :
 هما القول باشتغالها على الملاك ، والقول بصحة الامر بالضدين على نحو الترتب .
 اما الوجه الاول فقد تقدم الكلام فيه في المقام الاول مفصلاً وقلنا انه

لا يمكن احراز ان الفرد المزاحم قام الملاك ، وما ذكروه من الوجوه لاثبات اشتغاله على الملاك قد عرفت فساد جميعها بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعادة مرة اخرى واما الوجه الثاني الذى يمكن تصحيح العبادة المزاحمة بالواجب الامم 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 الامم بالوجهين المتقدمين ١ - (الملاك) ٢ - (الامر) 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 الاتيان 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 وان كانت نابتة ، 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 التزام اصلا ، إلا انه غير ممكن فى المقام الثانى ، وذلك لما عرفت من امتناع تعلق الامر بها فعلا مع فضلية الامر بالامم على الفرض ، اذ للبحث عن مسألة الترتب فى المقام الثانى وامكان تعلق الامر بالمهم على تقدير عصيان الامر بالامم ثمرة مهمة جداً .

الثانى - ان الوجيين المتزاحمين يتصوران على صور :

الاولى - ان الوجيين المتمتع اجتماعهما فى زمان واحد قد يكونان موسمين 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 ،
بمجرد لو اشتغل بالازالة لفاتته الصلاة .

اما الصورة الاولى فلا شبهة في انها غير داخلة في كبرى باب التزام ، لعدم
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 داخلة في
مسألة التزام . وغير خفي ان هذا منه (قدّه) مبني على ما حققه في بحث التعبدى
والتوصلى من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملازمة ، فكل
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 المزامم 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 المزامم ، 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
التزام في القسم الثالث بين نفس الخطابين والتكليفين ، وفي هذا القسم بين اطلاق
احدهما وخطاب الآخر . وعلى هذا فان اثبتنا الامر بالضدين على نحو الترتيب

نحکم بصحة الفرد المزاحم ، وإلا فلا . نعم بناء على ما ذكره (قده) من اشتماله 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 والمسلوك ، بل هو من تقابل التضاد . ومن هنا قلنا ان استحالة تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بتقييد خاص تستلزم كون الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك التقييد ضرورياً - فتلك الصورة خارجة عن محل النزاع وغير داخلة في كبرى باب المزاحم .

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

أو قل : ان متعلق الحكم في الواقع اما مطلق بمعنى عدم دخل شيء من الخصوصيات فيه واقعاً من الخصوصيات المنوعة أو المصنفة أو المشخصة أو مقيد باحداها فلا ثالث ، لاستحالة الاهمال في الواقعيات ، فالملتفت الى هذه الخصوصيات والانقسامات اما ان يلاحظه مطلقاً بالاضافة اليها أو مقيداً بها ، لان الاهمال في الواقع غير معقول ، فلا يعقل أن يكون في الواقع لا مطلقاً ولا مقيداً . وعلى هذا فعنى اطلاق الواجب المزبور هو عدم دخل شيء 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 الفریق 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 التزاحم 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 بالاضدين 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 بالاضدين على طريق الترتب كاف لوقوعه في الخارج فلا يحتاج وقوعه الى دليل آخر . والوجه في ذلك هو ان تعلق الامر بالتزاحمين 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 اتيان احدهما . ولكن هذا المحذور أي

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 ان ترفع اليد عن اصل 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 ان 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 تتقدر بقدرها وهى لا تقتضى أزيد من رفع اليد عن اطلاقه . وعليه فالالتزام بسقوط الأمر عنه رأساً بلا مقتضى وسبب وهو غير ممكن .

ويتعبير ثانياً 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 كافى فى وقوعه ، فحط البحث فى المسألة إنما هو عن جهة امكان الترتب واستحاله .

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 للهلاك . 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 الأمر 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 وبدل 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 استعماله 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 تقييد 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 واسكنه لا يكفي للوضوء ولرفع 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 بأن لا يكون عنده ثوب طاهر فيدور الأمر بين أن يصلح في الثوب أو البدن الطاهر مع الطهارة الترابية ، وأن يصلح 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 فمعيان 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 الانصاري 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 المثاليين 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 ، واسكنه يندفع بارت القبول 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 وابتجادهما معاً فيه لم يقع على صفة المطلوبة ، ولذا لو أتى بهما بقصد الامر المطلوبة لكان ذلك تشريعاً ومحرمًا 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 المسأخوذة 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 و اما 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 يزاحم ، يسقط اطلاق وجوبه لا أصله ، إذ أن منشأ التزاحم هو اطلاقه ، فالساقط هو دون اصل وجوبه الذي هو مشروط بعدم الاتيان بالاهم و مترتب عليه لعدم التنافي 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 و اما 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 .

ولكن 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 و ما 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 الملازمة
 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 لكلا الامرين من رفع الحدث والخبث معاً فلا يجرى
 فيه الترتب ، وان كان لا من ناحية ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان التزامهم
 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 تزامم بينهما ، لعدم ملاك
 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 التزامهم ، ولا يجرى عليه
 شئ من احكامه ، وستعرض له فيما بعد ان شاء الله تعالى بشكل واضح .

وملخصه ان التزامهم إنما يجرى بين واجبين نفسيين كالصلاة والازالة مثلاً
 أو ما شاكلهما . واما بين اجزاء واجب 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 بجمل أحد

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

ثم انه لا يخفى ان ما نسب - شيخنا الاستاذ (قده) الى السيد العلامة الطباطبائي (قده) في العروة من انه قد حكم بصحة الوضوء في هذا الفرع - لا واقع له فان السيد قد حكم بطلان الوضوء في هذا الفرع حيث قال : « والاولى أن يرفع الخبث أولاً ثم يقيم ليتحقق كونه فاقداً للماء حال التيمم واذا توضأ أو اغتسل والحال هذا بطل لانه مأمور بالتيمم ، ولا أمر بالوضوء أو الغسل . »

وقد تلخص انه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل من ناحية الامر الضمني في المثال لعدم جريان قاعدة الترتب 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 الأمر نفسى استجباني سواء أكان مقدمة لواجب كالصلاة ، أو نحوها أم لم يكن ، ولذلك قلنا انه يعتبر في صحته قصد القرينة . وعلى ذلك فلا مانع من الالتزام بتعلق امره الاستجباني النفسى به من جهة الترتب ، وسيجيء - فيما بعد ان شاء الله تعالى - انه لا فرق في جريان الترتب على القول بامكانه بين الأمر الوجوبى والامر الاستجباني فكما ان الترتب يجرى في مزاحمة واجب مع واجب أهم ، فكذلك يجرى في مزاحمة مستحب مع واجب ، غاية الامر ان اطلاق الامر الاستجباني قد سقط حين المزاحمة ولكن لا مانع من الالتزام بثبوت اصله على تقدير عدم الاثبات بالواجب ومخافة أمره ، إذ لا تنافي بين الامرين حيثئذ فرغ اليد عن اصل الامر الاستجباني بلا موجب .

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

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 كليات الاصحاب الى زمان الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) وهو أول من تعرض لهذه المسألة ، ولكن المسألة في زماننا هذا قد اصبحت معركة للآراء 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 (قدهما) فالمتحصل من ذلك هو ان المسألة ذات قولين :

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

ادلة اطلاق الترتب

الوجدان :

ان كل من رجع الى وجدانه وشهد صفحة نفسه مع الاغماض عن آية شبيهة ترد عليها لا يرى مانعاً من تعلق الامر بالضدين على نحو الترتب ، فلو كان هذا محالاً كاجتماع الضدين أو التقيضين وما شاكاهما لم يصدق الوجدان ولا العقل امكانه الدليل الانى :

لا اشكال في وقوع ترتب أحد الحكيمين على عصيان الحكم الآخر في موارد الخطابات العرفية ، وفي جملة من المسائل الفقهية . ومن الواضح - جداً - ان وقوع شئ اكبر برهان على امكانه ، وأدل دليل عليه ، وليس شئ ادل من ذلك ، ضرورة

ان المحال لا يقع في الخارج ، فلو كان هذا محالاً استحاله وقوعه خارجاً ، فمن وقوعه يكشف امكانه وعدم استحاله بالضرورة .

اما في موارد الخطابات العرفية فهو في غاية الكثرة . منها ما هو المتعارف في الخارج من ان الاب يامر ابنه بالذهاب الى المدرسة ، وعلى تقدير عصيانه يامر بالجلوس في الدار - مثلاً - والكتابة فيها ، أو بشئ آخر . فالامر بالجلوس مترتب على عصيان الامر بالذهاب . وكذلك المولى يامر عبده بشئ وعلى تقدير عصيانه ، وعدم اتيانه به يامر 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 :

الأول - ما اذا وجبت الإقامة على المسافر في بلد مخصوص ، وعلى هذا فان قصد الإقامة في ذلك البلد وجب عليه الصوم لا محالة ، إذا كان قصد الإقامة قبل الزوال ولم يأت بمفطر قبله . واما اذا خالف ذلك وترك قصد الإقامة فيه فلا اشكال في وجوب الافطار وحرمة الصوم عليه . وهذا هو عين الترتب الذي نحن بصدد اثباته ، إذ لا نغني 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 الإقامة الذي هو مضاد 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 فللزامه الالتزام بعدم وجوبه عليه ، وهو خلاف الضرورة .

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

فالننتيجة : فعلية كلا الحكمين في هذه الفروعيات وما شاكلها ، غاية الامر ان احدهما مطلق والآخر مشروط بعصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه ، اذن الالتزام بتلك الفروعيات - بعينه - هو التزام بالترتب لا بحالة .

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 ماهو

عمل 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 اللمي :

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 كاتخاذ الفريق - مثلا - 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 اصلا ، 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 الالبناء 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 فعلا ، 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 الآنات ،

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 فلزاحمته بالامر ، واما في الآن الثاني فلا تنتفائه بانتفاء موضوعه .

فالنتيجة من ذلك : ان الواجب الالم والمهم اذا كان آتياً - دون الواجب المهم - بحيث 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 الالم والمهم اذا كان آتياً - بمعنى أن يكون في الآن الاول قابلاً للتحقق والوقوع في الخارج ، وسكنه في الآن الثاني يسقط بسقوط موضوعه - فهو داخل في محل الكلام ولا يمكن اثبات الامر بالمهم فيه الاعلى القول بصحة الترتب .

الثالث - ان الواجب الالم والمهم اذا كان كلاهما تدريجياً كالصلاة والازالة - مثلاً - عند ما تقع المزاحمة بينهما فلا اشكال في انه داخل في محل الكلام وعليه فان قلنا - بان الشرط لفعلية الامر بالمهم هو معصية الامر بالاهم آناً ما - بمعنى ان معصية الالم في الآن الاول كافية لفعلية الامر بالمهم في جميع ازمته امثاله - فلا تتوقف فعليته في الآن الثاني على استمرار معصيته الامر بالاهم الى ذلك الآن ، بل لو تبدلت معصيته بالاطاعة في الزمن الثاني كان الامر بالمهم باقياً على فعليته لفرض تحقق شرطه ، وهو معصية الامر بالاهم في الآن الاول - فهو مستلزم اطلب الجمع بين الضدين لا محالة ، وامل 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 ويمتثل الامر بالاهم ، هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان الامر بالمهم أيضاً فعلى في ذلك الآن ، وليست فعليته مشروطة بعصيان 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 حدوثاً وبقاء فلا يكفي عصيانه آنأماً ، 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 ينتقى 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 محله 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 الاتيان بالمهم ، وابتفائه 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 - أي 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 ، ليكون 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 متعقبا 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 (قده) 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 الاعداء .

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 ارمته 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 آنياً 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 الاول ، بل قد ذكرنا في محله ان الثاني وان كان ممكناً إلا ان وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل وقيام قرينة عليه ، وإلا فهو خلاف الظهور العرفي ، فان مقتضى ظهور الخطاب هو ان زمان فعليته 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 ملك استحالة الواجب المعلق وامكانه اجنبي عما هو ملك استحالة الترتب وامكانه ، فدكا يجرى على القول باستحالة الواجب المعلق فكذلك يجرى على القول بإمكانه .

وتوضيح ذلك : انه لا اشكال في تقدم زمان الاعتبار والجعل على زمان المعتبر والمجموع 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 المعتبر - 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 فرمان 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 .

فالنتيجه 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 ماع 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 يتقدم على خطاب المهم رتبة ، كما انه ليس يتقدم زماناً .

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

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

ودعوى ان الامر بالمهم متأخر عن عصيان الامر بالامر وهو متأخر عن الامر به فيتأخر الامر بالمهم عن الامر بالامر بمرتين : مدفوعة بما ذكرناه سابقاً من ان التقدم أو التأخر بالرتبة والطبع منوط بملاك كامن في صميم ذات المتقدم أو المتأخر وليس امرأ 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 ملاك التقدم فيها . واما عدمها فلا يتقدم عليه مع انه في مرتبتها ، وعلى هذا الضوء فقيماً نحن فيه وان كان الامر بالامر مقدماً على عصيانه - بملاك انه علة له - إلا انه لا يوجب تقدمه على الامر بالمهم لانتفاء ملاكه .

أو فقل : ان تأخر الامر بالمهم عن عصيان الامر بالامر المتأخر عن نفس الامر به لا يوجب تأخره عن نفس الامر بالامر . 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 امتثاله 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 الترتيب بين القول بإمكان الواجب المعلق والشرط المتأخر والقول باستحالتها ، ولا يتوقف القول بإمكان الترتيب

على القول باستحالتها بتخييل انه لو قلنا بإمكان الواجب المعلق أو الشرط المتأخر
لمكان لازم ذلك امكان فعلية تكليف المهم قبل تحقق عصيان الالم 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 أى
خطاب الالم 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 بالالم خلاف مفروض الخطاب الترتبي ، وغارج عن محل
الكلام ، إذ لا إشكال في جواز ذلك وصحته ، فان محل الكلام هو ما اذا كان
الامر ان متقارنين زماناً ، ومع اثبات ان الجمع بين الامرين 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
واستحاله تخيل ان الجمع بين الخطابين في زمان واحد يستلزم طلب الجمع بين الضدين
وهو محال .

وعلى هذا الاساس فكل من ملاك امكان الترتب واستحاله اجنبي عن
ملاك امكان الواجب المعلق والشرط المتأخر واستحاله تماماً ، إذ ملاك امكان
الترتب وامتناعه يدوران مدار النقطة المزبورة ، وهى ان الجمع بين الطلبين في زمان
واحد هل يستلزم طلب الجمع بين الضدين ام لا ؟ فالقائل باستحالة الترتب يدعى
الاول ، والقائل بإمكانه يدعى الثانى ، فتلك النقطة هى محط البحث والانظار بين
الاصحاب في المقام . وملاك امكان الواجب المعلق والشرط المتأخر وملاك
استحاله يدوران مدار ما ذكرناه من الاساس هناك فلا حاجة الى الاعداد .

وقد تحصل من ذلك ان القول بإمكان الترتب لا يتوقف على القول باستحالة
الواجب المعلق أو الشرط المتأخر . وعليه فلا فرق فيما ذكرناه من امكان 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 (قده) 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 عدم ، إذ على الأول يلزم طلب الحاصل وعلى الثاني الخلف ، أو طلب الجمع بين النقيضين ، 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 النقيضين .

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

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

ونتيجة التقييد ، بل من ناحية ان التقييد هنا مستلزم لتحصيل الحاصل أو طلب الجمع بين النقيضين ، والاطلاق مستلزم للجمع بين كلا المحذورين المزبورين .
ومن الواضح البين ان كل هذه الامور محال في حد ذاته ، لا من ناحية عدم امكان الجعل بجعل 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 بالبدهة . وعلى هذا فالآهم مقدور المكلف 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 وارادته ، 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 والملازمة بل من تقابل التضاد وان استحالة احدهما تستلزم ضرورة تحقق الآخر ووجوبه لا استحالته ، فنتوته 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 الامر بتقديرى الفعل فى الخارج أو الترك محال ، فلا محالة كان اطلاقه
بالاضافة اليه واجباً .

وعلى هذا يترتب ان الامر المتعلق بالاهم مطلق بالاضافة الى حالتي وجوده
وعدمه ، فعندئذ اذا كان الامر بالمهم مشروطاً بعصيان الاهم وتركه فى الخارج فلا
محالة عند تركه يجتمع الامران ، اما الامر بالاهم فمن جهة الاطلاق كما عرفت ،
واما الامر بالمهم فلتحقق شرطه - وهو ترك الاهم وعصيان امره - ولكن مع
ذلك . فليس مقتضى الامرين طلب الجمع بين الضدين فى زمن واحد ، لان احدهما
فى طول الآخر لا فى عرضه . وعليه فلا يمكن ان يقع متعلقهما على صفة
المطلوبية ولو تممكن المكلف من ايجادهما فى الخارج .

أو فقل : 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 الامر
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 للامر والطلب . واما في الصور الثلاثة الاخيرة فالجمع بعنوانه ليس متعلقاً للطلب ، بل الأمر فيها يرجع الى طلب واقع والجمع وحقيقته بالذات ، كما في الصورتين الاوليين وبالعرض كما في الصورة الأخيرة ، فان الجمع في تلك الصورة اعنى بها الصورة الاخيرة ليس 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 بفاعلين 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 وفعاليتها في زمن واحد طلب الجمع ، بداهة ان فعلية الامر بالمهم مشروط بعدم الايتان بالاهم وفي ظرف تركه . وهذا في طرف النقيض مع طلب الجمع تماماً ومعانده 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 الامم وعدم الاتيان به . وعليه فاذا فرض فعلية الامر بالمهم في ظرف وجود الامم ، فمئذ لا بد اما من فرض عدم الامم عند وجوده فلزم اجتماع النقيضين ، واما من فرض ان عدم الامم ليس بشرط ، وهذا خلف .

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

وعلى هذا الضوء يستحيل استلزام فعلية الامر بالمهم المترتب احدهما على عدم الاتيان بالآخر وعصيان امره اطلب الجمع بين متعلقيهما .

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

ثم انه لا يخفى ان هذه الجهة وان لم تكن كثيرة الدخول في امكان القول بالترتب وجوازه ، إلا ان الغرض من التعرض لها لدفع ما ربما يتخيل ان الامر بالامم لو كان مطلقاً بالاضافة الى حالتي عصيانه وامتناله وفعله وتركه في الخارج ثم 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 الامم . 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 امكان الترتب واستحالته فيما اذا كان الامر بالامم 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 تعاق امرين بهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق لكان ذلك مستلزماً لطلب الجمع بينهما لا محالة وليكن اين هذا من تعاق 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 التقيض معه وزيافيه ويعانده ، لا انه يقتضيه كما مر .

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

الجهة الرابعة - (وهي الجهة الرئيسية لاساس الترتب وتشديد كيانه) قد ذكرنا غير مرة ان الخطابات الشرعية بشئ 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 وعدمياً ، 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 الاولية 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 بالام - فى محل الكلام - وترك متعلقه بما انه مأخوذ فى موضوع الامر بالمهم فهو لا يكون متعرضاً لحاله 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 بالام 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 .

فالنتيجة 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 بالام 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 مماثلة بينهما كما سيجى 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 بالاهم من دون تعرض لحال عصيانه وضعا أو رفعا ، وجرداً أو عدماً . والامر بالاهم 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 بالاهم) وعدم العمل بمقتضاه ، فيستحيل ان يزاحمه في تأثيره ويمتنعه عنه لانه في ظرف تأثيره والعمل بمقتضاه ليس بفعلى ليكون مزاحماً له ، وفي ظرف عدم العمل به وان كان فعلياً إلا انك قد عرفت انه غير ناظر الى حال موضوعه (العصيان) اصلاً يزاحمه .

وان شئت فقل : ان المقتضيين في محل الكلام (خطاب الاهم وخطاب المهم) إنما يكرنان متنافيين اذا كان اقتضاء كل واحد منهما لايجاد متعلقه على وجه الاطلاق ، وفي عرض الآخر بان يكون الغرض 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 ومنوطاً بعدم تحقق مقتضاه فلا تنافى بين اقتضائهما ابداً بل بينهما كمال الملاممة ، فان اقتضاء خطاب المهم انما هو في ظرف عدم تحقق مقتضى (بالفتح) خطاب الاهم ، 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 - مثلاً - والصلاة في آخر الوقت بحيث لو اشتغل المكلف بالازالة لفاتته الصلاة ، فعندئذ الامر بالازالة إنما يتنافى الامر بالصلاة ، اذا كانت دعوته الى ايجاد الازالة واقتضائه له على وجه الاطلاق ، وفي عرض اقتضاء الامر بالصلاة ودعوته بان يكون الغرض 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 مترتباً على ترك الصلاة وعصيان امرها ، كما هو محل الكلام ، فلا يعقل ان يكون مزاجهما 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 تعلق الطرفين بهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق ، لاستلزام ذلك طلب الجمع بين الضدين ، وهو تكليف بالمحال
واما اذا كان طلب احدهما مترتباً على عدم الايتان بالآخر وفي ظرفه عدمه فلا يلزم التكليف بالمحال ، فان الازالة عند الايتان بالصلاة وامثال 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 معلقاً 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 مانعاً 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 معاً ، ومن الواضح انها انما لا تفي فيما اذا كان كلاهما مطلوباً في عرض واحد لا على النحو الترتيب بمعنى ان المهم مطلوب في ظرف ترك الاهم إذ لا مشبهة حينئذ في وفاة القدرة بهما على هذا النحو كما عرفت .

وقد تحصل بما ذكرناه ان فعلية تعلق الامرين بهما واجتماعهما في زمان واحد انما تستدعي طلب الجمع بينهما على احد تقديرين لانهما 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 تركه ومقتضياً لوضعه وتحققه في الخارج ، فحينئذ يلزم طلب الجمع لفرض ان الامر بالاهم يقتضى هدمه وفعه . ومن الواضح جداً اننا لا نعقل لزوم طلب الجمع بينهما فيما عدا هاتين الصورتين ، هذا من جانب . ومن جانب آخر ان مفروض كلامنا - ههنا - 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 وفرض 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 فعالاً .

ومن هنا يظهر انه لا تنافي بين ارادة المهم على تقدير عدم امتثال الاهم ، و ارادة الاهم على نحو الاطلاق .

والنكتة في جميع ذلك هي : ان النزاحم 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 للدولى ومطلوباً له في عرض

الآخر . واما اذا كانت مطلوبة احدهما مقيدة بعدم الايتان بالآخر فلا تنافي بين طلبيهما في زمان واحد ، ولا بين ارادتيهما ، لتمكن 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 وتحويله : 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 ، ولسكنه غفل عن ان مجرد فعلية اقتضايهما 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 اتركه 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 احدهما مشروطاً بعدم الايتان بالآخر فالقدرة الواحدة تنفي بهما . ضرورة انه مع اعمال القدرة في فعل الاهم وصرفها 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 بالام ولا يلزم من فعلية كلا الامرين في زمان واحد طلب المحال وغير المقدور اصلا .

ونظير ما ذكرناه من الترتب موجود 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 ، او كما اذا كان مقتضى يقتضى وجود مائة - مثلا - في يد أحد ولكنه 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 ، فبما 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 اللغوي .

نتائج الجهات المتقدمة :

نتيجة الجهة الاولى هي : ان عصيان الامر بالام 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 بالام 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 رفماً ورضماً ، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه أو عدمه ، وخطاب الاهم بما انه محفوظ في هذا الحال فهو يقتضى هدم عصيانه ورفعه باعتبار اقتضائه ايجاد متعلقه في الخارج . ومن الواضح ان الجمع بين ما لا اقتضاء فيه وما فيه الاقتضاء لا يستلزم طلب الجمع بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع ، ولذا لو تمكن المكلف من الاتيان بهما في الخارج فلا يقمان على صفة المطلوبة ، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الامم 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 تترتب نتيجة حتمية ، وهي امكان الترتيب ، 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 الترتيب من

الواضحات الأولية ، وانها غير قابلة للإنكار ، بحيث ان تصورهما - بمد ملاحظة ما ذكرناه - يلازم تصديقها كما افاده شيخنا الاستاذ (قده) .

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 التقيضين بين ان يكون مطلقاً ، وان يكون معلقاً على امر اختياري كأن يقول الأمر اذا صعدت السطح - مثلاً - فاجمع بين الضدين أو التقيضين ، أو اذا سافرت فاجمع بينهما الى غير ذلك ، فان استحالة طلب المحال وقبحه - ولو مشروطاً بشرط يكون وجوده وعدمه تحت اختيار المكلف - من الضرورات الأولية واما - ما نسب الى السيد العلامة الميرزا الكبير الشيرازي (قده) 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 ، لئلا يفرار عن هذا المحذور بترك العصيان ، والاتيان بالالم - فلا يخلو ما في هذه النسبة ، ضرورة ان صدور مثل هذا الكلام عنه (قده) في غاية البعد ، فانه من عمدة مؤسسي الترتب في الجملة ، فكيف يعترف بهذا المحذور ؟

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

بقى هنا شيء تعرض له شيخنا الاستاذ (قده) لتوضيح محل البحث في المقام

ولا بأس بمطف الكلام عليه .

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

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

الثاني - ان يكون احدهما ناظرأ 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 ، وحينئذ فان 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 وجوده . واما ان كانت بينهما مضادة في عالم الوجود فيدخلان في كبرى باب التزام وتجرى 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 . إذ ان 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 .

ثانيتها - ما اذا كان رافعا له بصرف وجوده وتحقيقه 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 الخطابان 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 : ببيان 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 وأياً

بإداء 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 بإداء الدين والخطاب بالحج في زمان واحد ، ففي زمان تحقق الخطاب بإداء الدين يرتفع موضوع الخطاب بالحج . والمفروض ان الخطاب بإداء 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 بإداء 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 متزامنان ولا مانع من اجتماعهما على نحو الترتب ، فانه عند عصيان الامر بإداء 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 - اعني 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 - اعني 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 شاكلة - لا يمكن القول بالترتب ، إذ الخطاب باخراج الخمس بصرف تحققه وفعليته مانع عن وجوب الزكاة ورافع لموضوعه لا بامثاله واتيانه في الخارج ، يمكن الالتزام بوجوب الزكاة في ظرف عصيان الخطاب بالخمس وعدم امثاله .

وعلى الجملة فعملية 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 يخرج 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 ينافي 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 المثاليين 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 اصلا ، بداهة ان الموجب لارتفاعه انما هو صيرورة خمس تلك الارباح ملكا لغير المالك ، فانه يمنع عن بلوغها حد النصاب ، لاجود 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 الذبي هو موضوع وجوب الخمس .

أو قفل : 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 ويعطى للفقير ام لا ، فلا يمكن اجتماع هذين الخطابين في زمان واحد ليمكن تصحيح وجوب الخمس بالترتب . هذا بناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدّه) .

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 مديناً بدين صرفه في مؤونة سنته فالخطاب - بادائه بصرف تحققه وفي نفسه - يخرج ربح هذه السنة عن عنوان فاضل المؤونة ان كان دينه مستوعباً لتمام الربح كما اذا كان مائة دينار ، وربحه ايضاً كذلك وان لم يكن مستوعباً لتمامه ، 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 عصي الامر باداء الدين ولم يؤد دينه فلا يجب عليه اخراج الخمس عنه بمقدار دينه ، هذا بناء على مسلك شيخنا الاستاذ (قدّه) .

والصحيح ان الرفع للموضوع 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 خطاباً 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 ، فقيه كلام واشكال ، وتام الكلام في باب الخمس ان شاء الله تعالى .

وقد تحصل بما 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 ابداً .

نعم - ما ذكره (قده) بالاضافة الى الامارات وانها رافعة لموضوع الاصول وانه لا يبقى مجال لجريانهما 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 .

وتنتج اباحت 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 ابداً .
 الثالثة - ان ما كان محلاً للبحث هو ما اذا كان الواجبان المتراحمان 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 متمحص 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 كونهما من المتزاحمين ليقربت 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 يبرز 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 امثاله ، ولكن قد عرفت فساده وان نفس التكليف بالاهم لا يكون رافعاً لموضوعه ، لفرض ان التصرف في الماء الموجود عنده مباح وليس مجرام 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 فبلى 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 اللئى .

التاسعة - ان الترتب قد وقع فى عدة من الفروع الفقهية ولا مناص من الالتزام به فى تلك الفروع ، كما تقدمت جملة منها فلاحظها .

العاشرة - ان الواجب الالم 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 الالم والمهم تدريجياً أو كان كلاهما آنياً .

الثانية عشرة - ان شرط فعلية الامر بالمهم هو عصيان الامر بالالم مستمراً الى آخر ازمئة امتثال الامر بالمهم على نحو الشرط المتأخر ، لا صرف وجود عصيانه فى الآن الأول ، وان تبدل بالاطاعة فى الآن الثانى ، فان هذا لا يدفع محذور طلب الجمع بين الضدين فى الآن الثانى 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 فى القول بإمكان الترتب واستحاله بين القول

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

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

السادسة عشرة - ان ثبوت الامر بالاهم في حالى عصيانه وامثاله انما هو بالاطلاق على وجهة نظرنا ومن جهة ثبوت المؤثر حال تاثيره على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قدس) .

السابعة عشرة - ان اجتماع الامر بالاهم والامر بالمهم في زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع ، بل هو ياقضه ويعانده بملاك تقييد مطلوبة المهم بترك الاهم ، وقد تقدم ان اقتضاء اجتماع الامرين للجمع بين متعلقيهما في الخارج يتصور في صور ، وما نحن فيه ليس بشي° 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 نظرف مقدور للمكلف عقلا وشرعاً ، فاذا كان كذلك فلا مانع من تعلق الامر به ، وليس فيه تكليف بالحال 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 ،
وتخيلوا ان اجتماع الامر بالامر والامر بالمهم في زمان واحد غير معقول . وكيف
ما كان فامكان الترتب على ضربه 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 الامر وعصيان امره ، والملاك القائم بالامر على وجه الاطلاق ، كما انه
لا تنافي بين ارادة المهم في هذا الظرف و ارادة الامر على الاطلاق كما عرفت .

العشرون - ان الخطاب الناظر الى موضوع خطاب آخر على قسمين احدهما
ما كان رافعاً لموضوعه بصرف وجوده وتحققه ، وقد مثل شيخنا الاستاذ (قده)
لذلك بفروع كثيرة ولكن قد عرفت ان الرافع الموضوع في تلك الفروع ليس
هو صرف وجود الخطاب بل الرافع له شيء آخر كما عرفت . وثانيهما ما كان رافعاً
له بامثاله والياتيان 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 (قده) واليك نصه :

قلت ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آتٍ في طلبهما كذلك
فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الامر اجتماع طلبهما إلا انه كان في مرتبة الامر بغيره
اجتماعهما ، بداهة فعلية الامر بالامر في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعد مجرد
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 بالام ، 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 بحال 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 الام لا يطارد طلب الام ، فانه يكون على تقدير عدم الاتيان بالام ، فلا يكاد يريد غيره على تقدير اتيانه وعدم عصيان امره .

قلت ليت شعري كيف لا يطارده الامر بغير الام وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته ومضادة متعلقه له ، وعدم ارادة غير الام على تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده ، اطلبه 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 الام ، 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 بالام 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 فيسكان الامر بالام يقتضى ايجاد 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 ايجاد 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 الام

فالامر به لا محالة يقتضى طرد الامر بالمهم ، وهذا يكفى فى استحالة طلبه .
 وغير خفى ان صدور هذا الكلام منه (قده) غريب .
 والوجه فى ذلك هو انه لا يعقل ان يكون الامر بالمهم طارداً للامر بالاهم ،
 بداهة ان طرده له ينتى على احد تقديرين لا ثالث لهما .
 احدهما - ان يكون الامر بالمهم مطلقاً وفى عرض الامر بالاهم ،
 فينتد 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 هدم
 عصيانه ورفع .

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 رفقاً ووضعاً .

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 حالتي وجوده وعدمه . ومن الواضح جداً ان ما لا اقتضاء فيه
 لا يزاحم ما فيه الاقتضاء .

أوفى : ان اقتضاء الامر بالمهم لاثبات متعلقه انما هو على تقدير ترك
 الاهم وعصيان امره ، واقتضائه على هذا التقدير لا يتنافى اقتضاء الامر بالاهم

اصلاً ، ولا يكون الاتيان 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 ومقتض 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 ذلك 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 لمقويتين ، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد
ولذا كان سيدنا الاستاذ (قد ه) لا يلزم به على ما هو بيالى وكنا نورد به على الترتب
وكان بصدد تصحيحه .

اقول : توضيح ما افاده (قد ه) هو ان غرضه من ذلك بيان نقي القول
بالترتب بطريق الإبت بتقريب انا لو سلمنا انه لا يلزم من فعلية خطاب المهم
وخطاب الالم فى زمان واحد على نحو الترتب طلب الجمع بين متعلقيهما فى الخارج ،
بل قلنا ان ترتب احد الخطابين على عصيان الخطاب الآخر وعدم الاثيان بمتعلقه
يناقض طلب الجمع ويمانده ، إلا انه لا يمكن الاثزام 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 فى 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 ١٤

وعلى هذا فلا مناصر من الاثزام 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 فى الخارج أمر
انشائى فهو ارشاد الى كونه واجداً للملاك والمحبوية فى هذه الحال ، ضرورة انه
لا معنى للاثزام بوجود الامر المولوى الاثزامى وعدم ترتب استحقاق العقاب على
مخالفته ، لاستحالة تفكيك الاثر عن المؤثر .

أو فقل : ان القائل بالترتب لا يخلو من أحد أمرين : اما ان يلزم بتعدد
العقاب . واما ان لا يلزم به . فالاول يستلزم العقاب على أمر غير مقدور وهو محال
والثانى يستلزم انكار الترتب . فبالنتيجة انه لا يمكن القول بالترتب اصلاً ، بل
لا مناصر من الاثزام باستحالة ما يترتب عليه .

وغير خفي ما فيه من الخلط بين ان يكون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين - اعنى بهما الواجب الاعم والمهم - وان يكون العقاب على الجمع في الترك بمعنى انه يعاقب على ترك كل منهما في حال ترك الآخر ، فان المستجيب 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 الاعم 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 المزاوجة بينهما في مقام الامتثال الفعلية ، وبما ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتثال قيدنا فعلية الامر بالمهم بعصيان الامر بالاعم وترك متعلقه .

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

وعلى هذا فكل منهما مقدور للمكلف على نحو الترتب ، فانه عند اعمال قدرته في فعل الاعم وامتثاله ، لا امر بالمهم ، والمفروض انه في هذا الحال قادر على فعل الاعم تكوينا 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 انه مقدور في هذا الحال ، وهذا معنى الجمع بين تركي الواجبين والعصيانين (ترك المهم عند ترك الالم وعصيانه عند عصيانه) وحيث انه 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 الوضوح ، بدهاة 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 فن الواضح جداً ان ترك كل من الضدين لهما ثالث عند ترك الآخر مقدور ، فلا مانع من العقاب عليه .

أو قل : 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 الامم . ومن الضروري ان المهم في ظرف عصيان الامم مقدور عقلاً
وشرعاً ، وإنما لا يكون مقدوراً في صورة واحدة وهي صورة الاتيان بالامم
- 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 الامم على وجه
الاطلاق ، وعلى عصيان المهم في ظرف عصيان الامم - 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 ومنشأه غفلته (قده) عن تصور حقيقة
الترتب ، وما هو اساس امكانه وجوازه ، والالتم 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 الباقي مقدور له فلا
مانع من العقاب عليه .

بل يمكن ان يقال ان تعدد العقاب في صورة مخالفة المكلف وتركه الواجب الالم والمهم معاً من المرتكزات في الازهان - مثلاً - اذا فرض وقوع المزامحة بين صلاة الفريضة في آخر الوقت وصلاة الآيات بحيث لو اشتغل المكلف بصلاة الآيات لغاتته 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 الايمان بها هو الايمان 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 يتبنى على عملية كلا الامرين في زمان واحد - اعنى بهما الامر بالاهم والامر بالمهم - فلا محالة يستلزم طلب الجمع والمحال ، ضرورة انه لا معنى لكون الامرين عمليين في زمان واحد إلا اقتضائهما ايجاد متعلقيهما في ذلك الزمان ، وهذا معنى طلب الجمع والتكليف بالمحال . ومن الظاهر ان مثل هذا التكليف لا يمكن جملة .

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 الوقوعى امكن حصول الانبعاث له أو الانزجار من بعث المولى المتعلق به . أو زجره عنه . واما اذا كان الفعل ممتناً وغارجا 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 امکان دعويته ، فاذا استحالت استحاله جملة ، لسكون جملة 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 فعليتها 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 بجمل 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 عنها في زمان واحد ، اذن يستحيل جعل كليهما في هذا الحال ، لما مر من ان استحالة دعوية التكليف تستلزم استحالة جملة .

فالنتيجة استحالة القول بالترتب وان المجهول 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 دعوية 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 رفقاً ووضماً ، 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 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 معه .

ومن هنا قلنا انه لو تمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً فلا يقمان على صفة

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

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 الالم يكون ناظراً الى حال عصيانه وضماً ورفعاً .

الثالث ان الخطاب بالمهم مشروط باتيان الالم 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 الامر بالالم 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 بالالم على عكس ذلك تماماً .

فالنتيجة على ضوء ذلك ان مقتضى (بالفتح) مثل هذين الخطابين يستحيل ان يكون هو الجمع بين متعلقيهما ، بدهشة 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 الطلبين ، 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 بالامر لابعث بالاضافة الى المهم ايزاحه في ذلك ويقتضى انبعاث المكلف نحوه ، وعلى تقدير عدم انبعاثه عنه باختياره و ارادته لا مانع من انبعاثه عن الامر بالمهم ، بدهاة 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 (قده) بما ملخصه : ان الامر بالامر 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 بالامر 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 (قده) من ان الامر بالمهم مشروط بالمزم على عصيان الامر بالامر غير صحيح ، فانه على هذا لا يكون الامر بالامر رافعاً لموضوع الامر بالمهم وهادماً له تشريعاً ، فان الامر بالامر إنما يقتضى عدم عصيانه ، لا عدم الزم على عصيانه .

فالنتيجة ان ما افاده (قده) - 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 (قده) غير صحيح .

ولناخذ 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 منقارنين 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 الايتان 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 بملك 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 فسادها عما 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 المزاوجة بين الامر بالايم والامر بالمهم هو سقوط اطلاق الامر بالمهم حال المعجز وعدم القدرة على امتثاله ، وبقاؤه في حال القدرة على امتثاله ، اهدم موجب اسقوطه حينئذ ، ومقتضى ذلك هو اشتراط الامر بالمهم بنفس العصيان الخارجى ، لا بالعزم على عصيانه .

الرابع - ان العصيان الذى هو شرط لفعالية 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

ولكن في الفرض المزبور يسقط الامر بالاهم ، فان الامر كما يسقط بالامتثال والايان بمتعلقه خارجاً ، كذلك يسقط بالعصيان وعدم الايان 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 ايجاد 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 يدعوا كل منهما الى ايجاد متعلقه في ذلك الزمن . وهذا معنى لزوم طلب الجمع بين الضدين .

وصفوة هذا الوجه هي ان العصيان ان كان شرطاً بوجوده الخارجى 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 الامران مجتمعين في زمان واحد . واما ان كان شرطاً بنحو الشرط المتأخر ، أو كان الشرط في الحقيقة هو عنوانه (العصيان) الانتزاعي المتزع من باعتبار وجوده في زمان متأخر ، فحيث ان كان الامران 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 انهما 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 الانتزاعي شرطاً بان يكون الامر بالمهم فعلياً لمن يعصى في زمان متأخر ، لما سنبين ان شاء الله من ان العصيان شرط بوجوده الخارجى . وعليه فالم يتحقق 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 ، ومعاذته 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 ايس 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 - فع ترتيب الامر باحدهما على عدم الايتان بالآخر لا يقعان على صفة المطلوبة عند جمع المكلف بينهما خارجاً ، بدهاة ان مطلوبة احدهما اذا كانت مقيدة بعدم الايتان بالآخر فيستحيل وقوعهما 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 بالاهم وعصيان امره في هذا الحال غير معقول ، بل الايتان بالمهم 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 بالاهم 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 بالاهم والامر بالمهم) في زمان واحد - فهو يبتنى على نقطة فاسدة وهى توهم ان العصيان مهبا تحقق ووجد في الخارج فهو مسقط للامر ، ولكن الشأن ليس كذلك .

والوجه فيه هو ان اذا حللنا مسألة سقوط الامر تحليلا علميا نرى ان الموجه

لسقوطه امران لا ثالث لهما :

الاول - امتثاله والاتبان 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 الامتثال والاتبان بمتعلقه خارجا انما يوجب سقوط الامر باعتبار حصول الغرض بذلك وانتهاء امد اقتضائه بوجود مقتضاه (المأمور به) في الخارج ، لا ان الامتثال في نفسه يقتضى سقوط الامر وعدمه ، بداهة ان الامتثال 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 فامتثال الامر والاتبان بمتعلقه خارجا بما انه يوجب حصول الغرض يكون مسقطاً له لا محالة ، فان امد اقتضائه لايجاد متعلقه خارجاً ينتهي بوجوده وتحققه في الخارج ، وبعده لا اقتضاء له ابداً .

الثاني - امتناع الامتثال وعدم تمكن المكلف منه ، فانه يوجب سقوط الامر لا محالة ، لقمح 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 فع 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 ، لعجزه عن الامتثال والاتبان بالمأمور به لا يعقل بقاء الامر . واما اذا لم يكن هذا ولا ذلك 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 ، ولما 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 بالام 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 بالام 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 طرفي الممكن على الآخر لا يوجب العجز وسلب القدرة عن الطرف بالبدهاءة . وعلى ذلك فالام مقدور للمكلف حال تركه ، كما كان مقدوراً حال فعله ، وكذا هو مقدور حال فعل المهم .

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

و نتيجة ذلك هي ان الامر بالاهم ثابت حال عصيانه وحال الاتيان بالمهم ، غاية الأمر ثبوته في هذا الحال على وجهه نظرنا بالاطلاق ، حيث قد ذكرنا غير مرة ان الاعمال 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 وجهه نظر شيخنا الاستاذ (قده) من جهة انخفاض المؤثر في ظرف تأثيره 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 ، لانتهائه بانتفاء موضوعه في ذلك الآن ، وبعده 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 ، وبعده 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 مضيماً 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 ملاكته وغرضه ، لا لاجل مجرد عدم الفعل في الآن الأول وعصيائه 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 لاجل محالة. 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 شيء 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 الامر فيه ، لا الى شيء آخر .

الثالثة - ان الامر ساقط في حال العصيان .

ولكن جميع هذه الدعاوى باطلة .

اما الدعوى الاولى فالأمر على عكسها - اعني به ان هذا الفرض وما يشبهه خارج عن محل الكلام في المقام - والوجه في ذلك هو ما عرفت من ان محل الكلام هو ما اذا لم 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 الامر بالاهم ، وبعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من تعلقه به اصلاً ، وبما ان المفروض هنا سقوطه في الآن الثاني فلا مانع من تعاقب الأمر بالمهم فيه ، لما تقدم من ان صحة تعلق الأمر به بعد سقوط الامر عن الأهم من الواضحات الاولى ،

وليس من محل النزاع في شيء* .

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

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 الاول 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 تقسم 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 لعصيه . وقد سبق ان ثبوته بالاطلاق على وجهه نظرنا . ومن جهة اقتضائه هدم عصيانه على وجهه نظر شيخنا الاستاذ (قدّه) .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه هنا عدة امور :

الاول - ان الواجب الالهم - اذا كان آتياً أو كان على نحو يسقط امره بمجرد عدم اتيانه في الآن الاول 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 باى 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 .

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

هذا تمام كلامنا في بحث الترتب جوازاً وامتناعاً امكاناً واستحالة .

بقي الكلام في امور :

الاول - قد ذكرنا في آخر بحث البراءة والاشتغال ان حديث لا تعداد لا يختص بالناسى ، بل يعم الجاهل القاصر ايضاً ، ولذلك فلنا بعدم وجوب الاعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث قد استظهر اختصاصه بالناسى فلا يعم الجاهل . وقد ذكرنا هناك ان ما ذكره (قده) في وجه ذلك غير تام . وتمام 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 للمقيم 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 المأني به خارجاً وانه مجزئ عن الواقع ، وعدم وجوب الاعادة مع بقاء الوقت والحكم باستحقاق العقاب .

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

اما بحسب الفتاوى فقد تسالم الاصحاب عليهما .

واما بحسب النصوص فقد وردت فيهما 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 (قده) من الالتزام بالترتب

في المقام . بتقرير ان الواجب على المكلف ابتداء هو الصلاة جهراً - مثلاً - وعلى

تقدير تركه وعصيان امره فالواجب هو الصلاة اخفاناً 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 المأني بها جهراً

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

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

واليك نص كلامه : ان الحكم بوجود الاخذ باحد المتعارضين في الجملة
وعدم تساقطها ليس لأجل شمول العموم اللفظي لاحدهما على البدل من حيث هذا
المفهوم المنتزع ، لان ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة ، لكن لما كان
امتنال 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 يجرم تركه ويتمين فعله ، ومع
ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه ، فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة
وجوب الامتنال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتنال 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 البدل لم يكن
وجوب كل واحد منهما ثابتاً بمجرد الامكان . ولزم كون وجوب كل منهما مشروطاً
بعدم وجود الآخر ، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام
الامتنال 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 لامتناع ايجادهما في
الخارج استقل بوجوب اطاعته في احدهما لا بعينه ، لانها ممكنة فيقبح تركها ،

لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب شيء واقماً سبباً 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 - الذى 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 الامر 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 ترتباً مستحيلاً في نظره .

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

من الالتزام بها ولذا قد يلتزم بها المتكبر 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 المسألة في آخر بحث البراءة والاشتغال ودفعنا الاشكال عنها من دون حاجة الى الالتزام بالترتب فيها ، إلا ان الكلام هنا يقع في الوجوه التي ذكرها شيخنا الاستاذ (قده) في وجه عدم جريان الترتب فيها وانها ليست من صفريات كبرى مسألة الترتب . بياها :

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 التزامهم بين الحكمين فيما اذا كان من باب الاتفاق كاصلاة 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 الحكيم .

نعم يمكن جعلهما على نحو التخيير إلا انه خارج عن محل الكلام وعليه فلا محالة يدخلان في باب التعارض ، لتنافيهما بحسب مقام الجعل . وعلى هذا الأساس فحيث 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 فيها 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 والقعود - مثلاً - على هذا النحو .

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

فالنتيجة من ذلك هي ان الترتب كما يجري بين الخطابين في مقام الفعلية والمزاومة بتقييد فعلية خطاب المهم بمصيان خطاب الالم وترك متعلقه ، كذلك يجري بينهما في مقام الجمل والمعارضة بتقييد جمل احد الحكمين المتعارضين بمصيان 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 المجهول ابتداء على المسافر هو وجوب القصر ، وعلى تقدير تركه وعدم الاتيان به جهلاً يكون المجهول 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 والامثال في نقطتين :

الاولى - ان المأخوذ في موضوع الخطابين فيها 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 فيها بحال الجهل .

الثانية - ان وقوع الترتب في مقام الجمل يحتاج الى دليل ، فلا يكتفى امكانه لوقوعه . وهذا بخلاف الترتب في مقام التزام الامتثال ، 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 التزامه بينه وبين خطاب الاهم ، والمفروض ان التزامه يرتفع برفع اليد عن اطلاق خطاب المهم . وعليه فلا بد من الاقتصار على ما يرتفع به التزام المزبور . واما الزائد عليه فيستحيل سقوطه .

وعلى هذا يترتب بقاء خطاب المهم في ظرف عصيان خطاب الاهم 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 التزام الفعلية ، ايرد عليه ما اورده ، بل هو يدعى الترتب في مقام الجمل ، 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 وتحققه ، 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 خفى 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 ، ومبنى 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 اخفاناً 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 ببعضين الامر بالآخرى وعدم الاتيان 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 بينها واسطة فلا يكون وجود احدهما ضرورياً عند ترك الاخرى . بل يمكن ان يقال ان ما ذكره (قده) لو تم فإما يتم بالاضافة الى مسألة الجهر والخفت . واما بالنسبة الى الاتمام والتقصر فالواسطة موجودة ، فان معنى التقصر هو الاتيان بالتسليمة 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 . فإفاده شيخنا الاستاذ (قده) من انها من الضدين الذين ايس لها ثالث مبنى 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 جملة 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 بحرمة شرب الخمر - مثلاً - فى الشريعة المقدسة ، وليكن لم يعلم ان هذا المانع المعين خمر فلا يكون مثل هذا العلم داعياً الى ترك شرب هذا المايح ، وكذا الحال فيما اذا كان التكليف واصلاً صغرى ، وليكن لم يصل كبرى ، كما اذا علم ان هذا المايح المعين خمر ، وليكن لم يعلم حرمة شربه فلا يكون مجرد العلم بكونه خمرأ مؤثراً فى تركه .

ومن ذلك قلنا انه لا فرق فى جريان البراءة بين الشبهات الحكيمية والموضوعية فكما انها تجرى فى الاولى ، فكذلك تجرى فى الثانية ، لان ملاك الجريان فيهما واحد - وهو عدم العلم بالتكليف الفعلى - غاية الامر ان جريانها فى الاولى مشروط بالفحص فلا تجرى قبله ، دون الثانية ، وفى المقام بما انه لا يمكن احراز موضوع الخطاب المترتب - وهو عصيان الخطاب المترتب عليه - فلا يمكن جملة ، لانه لغو فلا يصدر من الحكيم .

ثم اورد على نفسه بان المفروض فى محل الكلام هو ان الجهل بالخطاب المترتب عليه ناشئ عن التقصير فلا يكون مانعاً عن تنجز الخطاب المزبور ، وحصول عصيانه الذى اخذ فى 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 امارة 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 الترتيب 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 صحيحاً في صورة العلم بوجوبه بالضرورة . واما على الفرض الثاني فعصيان وجوب الاخفات وان كان متحققاً في الواقع ، إلا انه يستحيل جملة 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 يتنجز 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 الطريقي (وهو وجوب الاحتياط أو التعلم) الواصل عند المصادفة للواقع دون الخطاب الواقعي المجهول . وكما ان في موارد العلم الاجمالي التي كان التكليف فيها معلوماً اجمالاً وواصلاً به ، وفعليته 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 محرراً للعصيان المترتب عليه خطاب آخر لم يتنجز عليه ذلك الخطاب ، لعدم احراز موضوعه - وهو العصيان - وان كان محرراً له فجعل

الخطاب المترتب في مورده وان كان صحيحاً ولا مانع منه اصلاً الا انه خلاف مفروض الكلام في المقام ، فان مفروض الكلام هو جعل خطاب آخر مترتباً على العصيان الواقعي للخطاب الأول في ظرف جهل المكلف به - لا مطلقاً - ومن الواضح ان كل خطاب يستحيل وصوله الى المكلف صغرى او كبرى يستحيل جملة من المولى الحكيم .

وعلى ذلك يتفرع استحالة أخذ النسيان في موضوع خطاب ، فان المكلف ن التفت الى نسيانه انقلب الموضوع وخرج عن عنوان الناسي ، وان لم يلتفت اليه لم يجرز التكليف المترتب عليه فلا يمكن جعل مثل هذا التكليف الذي لا يعقل وصوله الى المكلف ابداً . هذا ملخص ما افاده (قده) في المقام مع شيء من التوضيح .

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

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

وعلى ضوء تلك النقطة ترتب امور :

الاول - عدم امكان جريان الترتب في محل الكلام وفي مسألة القصر والتمام لعدم توفر الركيزة الثانية والثالثة فيهما - وهما تحقق العصيان في الواقع والعلم به - بعصيان وان كان متحققاً في كلتا المسألتين ، الا انه حقيقة انما هو بالاضافة الى خطاب الطريقى الواصل عند المصادفة مع الواقع - وهو وجوب التعلم - لا على اقلية الخطاب الواقعي المجهول .

الثاني - عدم امكان جريانه في الشبهات البسودية التي تجرى فيها اصالة البراءة عن التكليف المجهول ، لعدم توفر شيء 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 فيها - اعنى بها تحقق العصيان ، والعلم به - وذلك لما عرفت من ان العصيان حقيقة انما هو بالنسبة الى الخطاب الطريقى الواصل عند مطابقته للواقع ، دون الخطاب الواقعى المجهول .

الرابع - عدم امكان جريانه في موارد العلم الاجمالى ، لعدم توفر الركيزة الثالثة في تلك الموارد ، وان كانت الركيزة الاولى والثانية متوفرين فيها ، فان التكليف المعلوم بالاجمال واصل الى المكلف بالعلم الاجمالى ، 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 الطريقى كوجوب التعلم أو الاحتياط المستلزمة لمخالفة الواقع . ومن هنا قلنا ان العصيان حقيقة انما هو بالنسبة الى الخطاب الطريقى الواصل عند المصادفة مع الواقع ، دون الخطاب الواقعى المجهول .

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

ولناخذ بدراسة هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فبناء على ما افاده (قدس) من ان المأخوذ في موضوع الخطاب المترتب هو عصيان الخطاب المترتب عليه فهى في غاية الصحة والمتانة ، ضرورة انه على أساس تلك النقطة لا يمكن القول بالترتب فى شئ من الموارد المزبورة - كما عرفت - اما فيما نحن فيه وما شاكلة فلا تتفاء الركيزة الثالثة - وهى 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 بوجود الاخرى لم يكن احراز ذلك العصيان بما هو مأخوذ في الموضوع وإلا لانقلاب 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 الطريقي 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 . فههنا 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 بمتعلقه . فلا فرق بينهما من هذه الجهة اصلاً ، اذن الالتزام بكون الشرط هو خصوص الاول دون الثاني بلا موجب وسبب . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان صحة الترتب (اى 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 قصرأ ، فان الترك قابل للاحراز من دون لزوم محذور انقلاب الموضوع .

فالنتيجة انه لا مانع من الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين ، فان المانع منه ليس إلا توهم ان الشرط خصوص العصيان وان كان 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 وجوازه 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 بالمحال وبغير المقدور ، وهذا ليس من التكليف بغير المقدور .

وتنتيجة ذلك هي ان شرط تعلق الامر بالمهم هو عدم الاتيان بالاهم وتركه خارجاً ، لا عصيانه ، ضرورة ان امكان الترتب ينبثق من هذا الاشتراط سواء كان 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 بالاوامر 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 امثاله في الخارج فلا قبيح فيه ، ولازم ذلك هو كون الشرط لتعاق الامر بالمهم ترك الاهم واقعاً وعدم الاتيان به خارجاً كان تركه معصية أم لم يكن ، كان المكلف محرزاً لانطباق

عنوان المصية عليه ام لم يحرز .

واما العصيان بما هو مع قطع النظر عن تركه وعدم الاتيان به واقماً فلا يصلح ان يكون شرطاً له ومصححاً لتعلقه به . واما مع انضمامه به فهو كالحجر في جنب الانسان ، فان المصحح له واقماً إنما هو تركه خارجاً ، بدهشة انه أساس امكان الترتب ونقطة دائرة امكانه ، لما عرفت من استحالة تعلق الامر به في غير تلك الحال .

واما ما تكرر في كلياتنا من أن فعلية الامر بالمهم مشروطة بمصيان الامر بالاهم فمن جهة انه عنوان يمكن الاشارة به الى ما هو شرط في الواقع - وهو ترك الاهم - غالباً ، لامن ناحية انه شرط واقماً وله موضوعية في المقام ، إذن فما افاده شيخنا الاستاذ (فده) 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 فيها حيث انه على خلاف القاعدة فيحتاج وقوعه الى دليل والدليل موجود هنا وهو الروايات الصحيحة الواردة فيها وذلك لا ينافي دفع الاشكال بشكل آخر كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى . وعلى ضوء ما حققناه قد تبين انه لا أصل للركيزة الثانية والثالثة (وهما عصيان الامر بالاهم ، والعلم بمصيانه) ولا دخل لهما في صحة الترتب اصلاً .

نعم الذي ترتكز 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 اعنى بها الشبهات البدوية والشبهات قبل الفحص والموارد المهمة وموارد العلم الاجمالي بالالتزام بجريان الترتب فيما عدا الاولى ، وعدم جريانه فيها . فهنا دهيان :

الاولى - عدم جريان الترتب في موارد الشبهات البدوية .

الثانية - جريانه في ما عداها .

اما الدعوى الاولى فهى فى غاية الصحة والمثانة . والوجه فى ذلك واضح وهو ان التكليف الواقعى فى 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 الواقعى فى 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 الواقعى بعد تنجزه لا محالة يقتضى لزوم الاتيان بتلك المشتبهات فى موارد الشبهات الوجوبية ووجوب الاجتناب عنها فى 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 فى ذلك هو ان العقاب ليس على مخالفة الوجوب الطريقى الواصل المصادف للواقع ، ضرورة ان مخالفة الوجوب الطريقى بما هو لا ترجب العقاب وفى 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 فى جنب الانسان ، ضرورة انه لا دخل له فى 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 . فما افاده (قده) هنا لا يلائم مذهب

من أن 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 الاعداد هنا ، وبأنى الكلام فيها فى محلها
 ان شاء الله تعالى .

الوجه الثانى - ما ذكره المحقق صاحب الكفيايه (قد ه) 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 الاكل والاتباع . واما الحكم
 باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعداد ، 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 . فانقذ 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 غاية 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 بوجودهما 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
 اختصاصه ان يكون كذلك فى صورة الجهل ، ولا بعد اصلا فى اختلاف الحال
 فيها باختلاف حالتى العلم بوجود شئ والجهل به كما لا يخفى .

اقول : ملخص ما افاده (قده) هو ان الحكم بصحة الصلاة جهرراً في موضع الاخفات وبالعكس وصحة الصلاة تماماً في موضع انقصر يبتنى على أساس اشتغالها على المصلحة الملزمة في نفسها ، وبعد 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 بحالة 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 وتمكن 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 منهاياً 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 بالحال ، 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 نعقل التضاد بين المصلحتين بحيث لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً واستيفائهما معاً . فافاده (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 - مثلاً - لا تخلو ان من ان تكونا ارتباطيتين أو تكونا استقلاليتين ولا ثالث لهما .

فعلى الاول لا يمكن الحكم بصحة الصلاة تماماً في موضع القصر والصلاة جهراً 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 - مثلاً - 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 جهراً 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 - مثلاً - 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 الدين .

اما على الاول فلا شبهة في ان مقتضاه هو ان الصلاة تماماً أو جهراً هو الواجب على المكلف تعيناً 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 عما 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 غالية 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 الاثبات بالقصر أو الاخفات مجزياً كما هو شأن كل واجب تخييري ، وعلى هذا فلا موضوع لاستحقاق العقاب بعد الاثبات باحد طرفي التخيير ، وان لم يكن المكلف حال العمل ملتفتاً اليه ، ضرورة ان الالتفات اليه ليس من أحد شرائط صحة الاثبات باحد طرفيه . وقد تحصل مما ذكرناه امران :

الاول - انه يمكن دفع الاشكال المزبور عن المسألتين المتقدمتين بوجهين :
احدهما - الالتزام بالترتب في مقام الجعل ، 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 يبنى على احد التقديرين المتقدمين هما : كون التمام أو الجهر - مثلاً - واجباً تعيينياً 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 (قده) جريانه فيهما ، ببيان ان الواجب المهم اذا كان موسعاً له افراد كثيرة ، وكان بعض افراذه 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 (قده) 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 الاثبات بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة إذ الانطباق قهرى والاجزاء عقلى .

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 موسماً وكان بعض افراده مزاجاً بالأم ، أيمن 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 بقبوح تكليف العاجز ، 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 يتبنى على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق ، وبما ان تقييد المهم في المقام بخصوص الفرد المزاج محال فاطلاقه بالاضافة اليه ايضاً محال . وعليه فلا يمكن الحكم بصحته من جهة الاطلاق ، فلا محالة تبغني صحته على القول بالترتب مع قطع النظر عن كفاية الملاك غاية الأمر ان الترتب هنا انما هو في اطلاق الواجب المهم بمعنى ان اطلاقه مترتب على ترك الواجب الأهم ، وهذا بخلاف الترتب في غير المقام ، فان هناك أصل الخطاب بالمهم مترتب على ترك امتثال الخطاب بالأم ، لا اطلاقه . وعلى كل حال فالترتب في المقام مبين 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 موسماً والأهم 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 تسنلزم 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 اعني بها ما اذا كان المهم موسعاً والاهم مضيقاً - خارجة عن كبرى مسألة النزاحم للمكلف 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 النزاحم بينهما ، وإلا فلم يكن للبحث عنه موضوع اصلاً ، كما هو واضح .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الصورة المزبورة خارجة عن موضوع بحث الترتب ، فان موضوع بحثه هو ما اذا لم يمكن اثبات صحة المهم الاتناء على القول بالترتب ، وفي المقام يمكن اثبات صحته بدون الاتزام 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 الأول فيدور الحكم بصحة الاتيان بالمهم وامتثال خطابه مدار القول بإمكان الترتب ، 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 يحرم قطعه فحكمه حكم الفرض الأول بلا كلام . واما ان كان مما يحرم 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 بالترتب فيمكن

الحكم بصحتها من دون الالتزام به اصلاً .

والوجه في ذلك هو ان ازالة التجاسة عن المسجد وان كانت اهم من الصلاة باعتبار انها فورية دون الصلاة ، إلا ان المكلف اذا شرع فيها وحرّم 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 فالقدر المتيقن منه غير هذا الفرض ، فلا يشمل ذلك .

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

وغير خفي ان ما افاده (قده) إنما يتم لو كان مدرك حرمة قطع الصلاة هو الروايات الدالة على ان تحليها هو التسليم ، فان مقتضى اطلاق تلك الروايات حرمة قطعها والخروج عنها بغير التسليم مطلقاً ولو كانت مزاحمة مع الازالة ، ولكن قد ذكرنا في بحث الفقه ان شئ من هذه الروايات لا يدل على حرمة قطع الصلاة ، غاية ما في الباب انها تدل على ان التسليم هو الجزء الاخير ، وان الصلاة تحتّم به كما تفتتح بالتكبير ، 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 مدركة تلك الروايات أو غيرها ، ومع هذا كيف يمكن ان يكون كاشفاً عن قول المعصوم (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 فاذن لا دليل على وجوب الازالة في تلك الصورة ، ولا على وجوب الاتمام ، 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 المنصوب ام لم يمكن ؟

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

الاولى - الوضوء أو الغسل من الماء المنصوب .

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

الثالثة - الوضوء أو الغسل في الدار المنصوبة أو في الفضاء المنصوب .

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 المنصوب أو الذهب أو الفضة انه نحو تصرف فيه بناء على عدم جواز استعمال الآيتين

- مطلقاً - فلا اشكال في فسادِه 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 الأواني ، فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل ، وذلك لعدم سريّة الحكم من متعلقه الى مقارناته ولو ازمه الاتفاقية .

وان شئت فقل : ان متعلق النهى هو أخذ الماء منها ، فانه نحو استعمال لها وهو محرم على الفرض ، واما صبه على الوجه واليدين - مثلاً - بعد أخذه منها فليس باستعمال لها ، 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 المزاوجة بينهما ، فاذن المرجع هو قواعد باب النزاحم .

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 فاقده للماء ، لما ذكرناه غير مرة من ان المستفاد من الآية المبيّنة بقريته داخلية وخارجية هو ان المراد من وجدان الماء فيها وجوده الخاص ، وهو ما اذا تمكن المكلف من استعماله عقلاً وشرعاً ، وفي المقام وان تمكن من استعماله عقلاً وتكويناً ، ولسكنه لا يتمكن منه شرعاً والمنوع الشرعي كالممتنع العقلي . فاذن وظيفته هي التيمم .

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

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 فواحي عديدة :

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

الثانية - ما اذا تمكن المكلف من تفريغه في اثناء 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 ينفي لوضوئه أو غسله .

الثاني - ما اذا أخذ الماء منها غرفة غرفة .

اما الاول - فالظاهر انه لا اشكال في صحة الوضوء أو الغسل به ، ضرورة ان المكلف بعد أخذ الماء منها صار واجداً للماء وجداناً وتمكناً من استعماله عقلاً وشرعاً ، ولا نرى في استعمال هذا الماء في الوضوء أو الغسل أى مانع ، هذا نظير ما اذا توقف التمكن من استعمال الماء على التصرف في ارض منصوبة ، ولكن المكلف بسوء اختياره تصرف فيها ووصل الى الماء وبعد وصوله اليه لا اشكال في انه واجد للماء ووظيفته عندئذ هي الوضوء أو الغسل ، دون التيمم وان كان قبل التصرف فيها أو قبل الاخذ - هنا - هو فاقد للماء وكانت وظيفته التيمم دون غيره ولكن بعد التصرف فيها أو بعد الاخذ منها انقلب الموضوع وصار الفاقد واجداً

الماء . 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 تجدها 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 ، فترقتد لو عصي وأخذ الماء منها غرفة غرفة وتوضأ أو اغتسل به فيكون وضوؤه أو غسله باطلا . 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 والامثال . ومن الواضح ان العقل لا يحكم بازهد من اعتبار القدرة عند الاثبات 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 واغتراهه 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 بطرد 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 لتمكينه 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 أن يكون عنده ماء بمقدار يفي به من الابتداء وقبل الشروع فيه ، إذ هو عمل تدرجي لا يعتبر في صحته وتعلق الامر به إلا القدرة عليه ، سواء أكانت موجودة من الاول أو وجدت تدرجاً ، 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 بالاختصاص 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 للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً ، ضرورة انه لا نفعي بوجود الماء إلا كونه متمكناً من استعماله من زمان الشروع في الوضوء أو الغسل الى زمان انتهائه ، ولا أثر لوجود الماء من الابتداء بالاضافة الى الاجزاء التالية وانما الاثر لوجوده 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 المنصوبة 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 باغترافه منها يتمكن من الوضوء أو الغسل بمقدار غسل الوجه أو الرأس فحسب ، ولسكنه علم بطروء العصيان باغترافه ثانياً وثالثاً الى ان يتمكن من غسل بقية الاعضاء ، وان فرض انه لم يتوضأ أو لم يغتسل به خارجاً ، حينئذ لا مناص من الالتزام بالامر به مترتباً على عصيانه ، لسكونه واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً ، وقد عرفت انه لا فرق بين الوجدان الفعلي والوجدان التدريجي ، فكلهما 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 المزاومة 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 الأول ، لفرض وجوبها في جميع آتات صلاة الآيات ، فالمكلف بعد عصيانها في الآن الأول وان تمكن من جزء منها ، إلا انه لا يتمكن من بقية اجزائها ، ولمكنه حيث علم بانه يعصى الامر بالفريضة في الآن الثاني والثالث . . وهكذا علم بطرو التمكن عليه من الاتيان بها بعد الاتيان بالجزء الأول .

ومثله ايضاً ما اذا وقعت المزاومة 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 آناً ، ولكن المكلف حيث علم بعد عصيانه في الآن الأول 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 بالام .

ومثال الأول ما مر من انه اذا كان عند المكلف ثلج فيندوب 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 بزوال المطر بعد صرفه في غسل الوجه أو الرأس من جهة اخبار المعصوم (ع) به او 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 ، لتسكون نتيجته سقوط وجوب الوضوء أو الغسل في تلك الموارد ، وانتقال الوظيفة الى التيمم .

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

ومثال الثالث ما اذا كان الماء في الأواني المغطوة أو الذهب والفضة ، ولم يتمكن المكلف من تفريفه في اناه آخر ، كما هو مفروض الكلام - هنا - أو ما ذكرناه من الامثلة المتقدمة ، فوقتئذ 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 بانه يمضى ويفترق منها ثانياً وثالثاً ، وهكذا علم بانه قادر على الوضوء أو الغسل بالتدريج . وعليه فلا مناص من الحكم بوجوبه 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 للملاك حين الامر به ، وبما ان الوضوء أو الغسل في ما نحن فيه غير واجد له ، فان وجدانه يتوقف على كون المكلف واجداً للءاء من الاول ، والمفروض عدمه - هنا - إذ كونه واجداً له موقوف على جواز تصرفه في الأواني ، وبما انه محرم وممنوع شرعاً ، والممنوع الشرعى كالممتنع العقلى فلم يكن واجداً للءاء وتممكتنا 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 للءاء فايضاً يظهر فساد ما ذكرناه الآن من انه لا فرق بين كون المكلف واجداً للءاء بالفعل وكونه واجداً له بالتدرج ، فالترتب كما يجرى في الاول كذلك يجرى في الثانى من دون فرق بينهما من هذه الجهة ابدأ كما عرفت بشكل واضح .

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

واما الكلام فى الناحية الثانية (وهى صورة تمسك المكلف من تفرغ الماء فى ظرف آخر) فلا شبهة فى صحة الوضوء أو الغسل حينئذ ، وذلك لانه واجد للءاء وتممكن من استعماله عقلاً وشرعاً . وعليه فالامر بالطهارة المائية فى حقه فعلى ، ضرورة انه مع تمسكه من التفرغ بدون ان يصدق عليه الاستعمال بوجه قادر عليها ، وعندئذ تعين وظيفته بمقتضى الآية المباركة وغيرها من روايات الباب فى الوضوء أو الغسل ، ولا يشرع فى 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 بالاعتراف 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 فساده ، 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 (قدس) 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 احدى الآيتين ، فان امكن تفريغه في ظرف آخر وجب وإلا سقط وجوب الوضوء أو الغسل ووجب التيمم ، وان توضأ أو اغتسل منها بطل . سواء أخذ الماء منها بيد أو صب على محل الوضوء بهما أو ارتمس فيهما ، وان كان له ماء اخر أو امكن التفريغ في ظرف آخر ، ومع ذلك توضأ أو اغتسل منها ، فالأقوى أيضاً البطلان ،

فالنتيجه انه (قدہ) قد حكم ببطلان الوضوء والغسل في جميع تلك الصور والنواحي من دون فرق بين صورتي الانحصار وعدمه وامكار التفريغ في اناه آخر وعدم امكانه .

اقول ما افاده (قدہ) 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 اناه آخر فضلاً عن صورة عدم الانحصار أو التمكن من التفريغ . وعلى ذلك فمن المحتمل قوياً ان يكون نظر السيد (قدہ) 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 منهاياً عنه . وعليه فلا يمكن ان يقع مصداقاً للمأمور به ، ولاجل ذلك حكم بالبطلان مطلقاً .

ولسكن 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 واخذه ، واما التصرفات الواقعة بعده فلا يصدق على شئ* منها هرفاً 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 هارجية ، فليس شئ* منها تصرفاً في الآنية ، ليكون شمولاً 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 فى الماء بعد اخذه واستعماله بنحو من انحاء الاستعمال سواء أكان فى الوضوء أو الغسل أو كان فى غيره فلا شبهة فى انه ليس باستعمال للآنية قطعاً ، بدهاه انه استعمال للماء حقيقة وليس باستعمالها لوجه . وهذا واضح جداً .

ومن هنا ذهب كثير من الفقهاء الى صحة الوضوء أو الغسل فى 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 مختارم ، لاستحالة كون المحرم مصدافاً للأمر به .

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

بقى الكلام فى امر وهو ان ما ذكرناه حول أوانى الذهب والفضة يثبت على وجهة نظر المشهور من حرمة استعمال الآنيتين مطلقاً من دون اختصاصها بالاكل والشرب وعليه فالحال أوانى المصنوعة .

واما بناء على القول بعدم حرمة سائر الاستعمالات من الوضوء والغسل وازالة النجاسات وغيرها مما يعد عرفاً استعمالاً لها فلا اشكال عندئذ فى صحة الوضوء أو الغسل من الآنيتين مطلقاً ولو كان ارتماسياً .

وقد ذكرنا فى بحث الفقه ان القول بذلك لا يخلو عن وجه .

والوجه فى 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 فى نفسه لاقتصار جماعة على خصوص الاكل والشرب وعدم تعرضهم لغيرهما انه اجماع منقول لم يقم دليل على اعتباره كما ذكرناه فى محله . على انه محتمل المدرك

لو لم يكن معلوماً . وعليه فلا اثر له .

الثاني - رواية موسى بن بكر عن ابي الحسن (ع) آنية 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 استعمالاتها 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 . وبموسى بن بكر على طريق آخر رواها عنه البرقي . واما دلالة فمع 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 بطالعه ، والانتفاع بالفرش انما هو بفرشه ، وباللباس بلبسه . وهكذا . ومن الواضح جداً ان الانتفاع بالآيتين ظاهر في استعمالهما في الاكل والشرب فلا يشمل غيرهما ، لكون 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 آنية الذهب والفضة . ومنها - صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن آنية الذهب والفضة فكفرهما .

ومنها - صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) انه كره آنية الذهب والفضة والآنية 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 مبعوضاً 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 منها 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 شاكلها هو الاكل . وهكذا .

وفما 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 العرفي 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 بما ذكرناه امران : الاول - الوضوء أو الغسل الترتيبي من الاواني المنصوبة أو الذهب والفضة صحيح مطلقاً ، سواء أكان الماء منحصراً فيها ام لم يكن ، وسواء أتمكن المكلف من التفرغ في اثناء آخر أم لم يتمكن . وسواء أخذ الماء منها دفعة واحدة ام بالتدرج . الثانى - ان الوضوء أو الغسل

الارتعاشى 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 الأمر به مع المنهى عنه
 خارجاً ، حيث ان الأمر به هو الغسلتان والمسحتان - مثلاً - والمنهى عنه هو
 السكون في الدار ، وهو من مقولة الاين فيستحيل ان ينطبق على الأمر به نعم هما
 امران متلازمان في الخارج . وقد ذكرنا غير مرة انه لا دليل على سريّة 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 ،
 لسكونه فائداً للماء ولسكنه 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 ، لتمكنه 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 اثنايه اذا لم يكن متجداً معه لا يوجب . فساد هذا كله فيما اذا لم يكن الفضاء مغسوباً بل كان مباحاً أو مملوكاً للمتوضئ .

واما المقام الثاني (وهو الوضوء أو الغسل في الفضاء المغسوب) فالظاهر بطلان الوضوء لغسب ، دون الغسل اما الوضوء فن 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 المغسوب لصح وضوؤه على الاقوى وان كان الاحوط تركه .

ومن هنا استشكلنا في صحة التيمم في الفضاء المغسوب 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 الجمل ، ولا يرد عليه شيء مما أورده شيخنا الاستاذ (قدس) .

٢ - قد تقدم ان التضاد الدائمي بين متعلق الحكمين وان كان يوجب دخولهما في باب التعارض دون باب النزاحم ، كما هو واضح ، إلا انه لا يمنع من الالتزام بالترتب بينهما في مقام الجمل بان يكون جمل احدهما مترتباً 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 ملزم ليكون الشرط لفعلية الخطاب المترتب عصيان الخطاب
المترتب عليه ، بل قد عرفت ان الشرط في الحقيقة والواقع هو ترك امثاله وعدم
الايان بمتعلقه ، فانه نقطة انطلاق امكان 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 شبهات 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 الايانبمتعلقه 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 اصلا ، فان الواجب في الواقع اما هو خصوص
الجهر - مثلاً - عند الجهل بوجود الخفت في المسألة الاولى ، وخصوص التمام عند
الجهل بوجود القصر في المسألة الثانية ، واما هو احد فردى الواجب التخييري .
وعلى كلا التقديرين لا معنى للعقاب .

٩ - انا لا نعقل التضاد بين الملاكين مع عدم المضادة بين الفعلين .

١٠ - ان الترتب لا يجرى بين الواجبين احدهما موسع والآخر مضيق ، فان البحث عن الترتب امكاناً وامتناعاً يتفرع على تحقق التزام بين الحكمين ، 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 (قده) 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 مما لا يحرم قطعه ، ووجهه هو ان دليل وجوب الازالة لبي فلا يشمل هذه الصورة ولكن قد عرفت فساد ذلك وان دليل حرمة قطع الصلاة على تقدير تسليمها ايضاً لبي ، والروايات لا تدل على ذلك .

١٢ - انه لا اشكال في صحة الوضوء أو الغسل من الاواني المغصوبة أو اواني الذهب والفضة فيما اذا أخذ الماء منها دفعة واحدة بمقدار يكفي له ، لان المكلف بعد الاخذ واجد للباء وتممكن 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 الآنية .

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 تدرجية القدرة من ناحية تدرجية مقتضيتها ، أو من ناحية تدرجية ارتفاع مانعها ، أو من ناحية تدرجية ارتكاب معصية المولى .

١٥ - صحة الوضوء أو الغسل الترتبي من الاواني مطلقاً وعلى جميع الصور المتقدمة من صورة انحصار الماء وعدمه ، وصورة امكان التفريغ في اناه آخر وعدم امكانه بناء على ما حققناه من صحة الترتب .

١٦ - ان ما ذكرناه من النزاع مبني 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 المغسوبة مبنية على ما هو الصحيح من عدم اتحاد الأمور به مع المنهى عنه خارجاً ، وعدم سرية الحكم من متعلقه الى ملازماته الانفاقية ، 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 الغصي 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 النزاحم 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 فندانها .

واما الجهة الاولى فالنزاحم على نوعين :

الاول - التزامهم بين الملاكات الواقعية بان تكون - مثلاً - في فعل جهة

مصلحة تقتضى إيجابه ، وجهة مفسدة تقتضى تحريمه ، أو كانت فيه جهة تقتضى استحبابه وجهة أخرى تقتضى كراهته . وكذلك ، فى هذه الموارد وما شاكلها لا محالة تقع المزاومة بين المصلحة والمفسدة ، أو كانت مصلحة فى فعل ومصلحة أخرى فى فعل آخر مضاد له . وهكذا .

ومن الواضح جداً أن الأمر فى هذا النوع من التزاحم بيد المولى حيث أن عليه أن يلاحظ الجهات الواقعية والملاكات النفس الامرية الكامنة فى الأفعال الاختيارية للعباد ، ويقدم ما هو الأقوى والأهم من تلك الملاكات على غيره التى لم تكن بهذه المرتبة من القوة والأهمية ، ويجعل الحكم على طبق الأهم دون غيره . ومن الضروري أن هذا ليس من وظيفة العبد بشئ ، فان وظيفته العبودية وامتثال الأحكام التى جعلت من قبل المولى ووصلت إليه والخروج عن عهدة تلك الأحكام وتحصيل الأمن من ناحيتها من دون ملاحظته جهات المصالح والمفاسد فى متعلقاتها أصلاً ، بل إذا فرضنا أن العبد علم - بأن المولى قد اشتبه عليه الأمر كما يتفق ذلك فى الموالى العرفية فجعل الوجوب - مثلاً - بزعم أن فى الفعل مصلحة ، مع أنه لا مصلحة فيه ، أو علم أن فيه مفسدة - لم يكن له بمقتضى وظيفة العبودية مخالفة ذلك التكليف المجهول وترك امتثاله معتذراً بأنه لا مقتضى للوجوب أو أن فيه مقتضى الحرمة ، فان كل ذلك لا يسمع منه ويستحق العقاب على مخالفته ، كما أن من وظيفة الرعايا الالتزام بالقوانين المعمولة فى الحكومات ، فلو أن أحداً خالف قانوناً من تلك القوانين اعتذاراً بأنه لا مصلحة فى جملة أو أن فيه مفسدة فلا يسمع هذا الاعتذار منه ويعاقب على مخالفة ذلك .

فالنسبة هى : أن وظيفة المولى جعل الأحكام على طبق جهات المصالح والمفاسد الواقعتين ، وترجيح بعض تلك الجهات على بعضها الآخر فى مقام المزاومة ، غاية الأمر أنه إذا كان المولى مولى حقيقياً يجعل الحكم على وفق ما هو الأقوى من تلك الجهات فى الواقع ونفس الأمر ، وإذا كان عرفياً يجعل الحكم على طبق ما هو الأقوى بنظره ، لعدم إحاطته بجهات الواقع تماماً ، ووظيفة العبد الانقياد

والإطاعة 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 تدخلاً في وظيفة المولى وهو قبيح .

على انه ليس للعبد 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 أهمية ملاكه فيرجح على غيره ، ولكن هذا اجنبى عما نحن فيه وهو وقوع المزاخمة بين الملاكات والجهات الواقعية ، فاذن ليست لتلك الكبرى صغرى في الاحكام الشرعية اصلاً .

وقد تحصل من ذلك امران :

الاول - ان هذا النوع من التزاحم ليس في مقابل التعارض ، فإن ما هو في مقابله التزاحم في الاحكام الفعلية بعضها ببعض ، دون التزاحم في الملاكات ، ولذا لا تترتب 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 وهدماً . 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 هدماً ، 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 .

فالتنتيجة على ضوء هذا البيان ان في موارد التزاحم لا تنافي بين الحكمين بحسب مرتبة الجعل اصلاً ؛ بدهاه انه لا تنافي بين جعل وجوب انقاذ الغريق للقادر على نحو القضية الحقيقية وحرمة التصرف في مال الغير كذلك ، كيف فان عدم 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 الاحكام ووزن امثالها ، ضرورة أن فعلية كل من حكمين متزاحمين تأتي عن فعلية الآخر ، لاستحالة فعلية كليهما معاً .

وسره ان القدرة الواحدة لا تنفي إلا باعمالها في احدهما ، فلا تكفي للجمع بينهما في مقام الاتيان والامتثال . وعليه فلا محالة كان اختيار كل واحد منهما في

هذا المقام يوجب مجزئه 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 واثباتًا ، وانما 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 لوجوده ان كان التكليف وجوبياً والبعاد عنه ان كان تحريمياً ، وعليه فكون المسكف قادراً في الخارج أو غير قادر اجنبى 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 ، وذلك مقتض لعدمه فلا يمكن ان يجتمعا في موضوع واحد ، ولكنها عندئذ صارا من المتعارضين

فلا يكونان من المتزامين ، ومحل كلامنا فعلا في الثاني لا في الاول .
وصفوة 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 بيده الاعتبار
ولا واقع موضوعي لها غير ذلك . ومن المعلوم انه لا تعقل المضادة والمنافاة بين
الامور الاعتبارية بعضها ببعض ذاتا وحقيقة . ومن هنا قلنا ان التناقى والتضاد بين
الاحكام اما ان يكون من ناحية مبدأها ، واما ان يكون من ناحية منتهاها ولا
ثالث لها .

اما التناقى من ناحية المبدأ فيبتنى على وجهة نظر مذهب العدلية من تبعية
الاحكام للصالح والمفاسد في متعلقاتها أو في نفسها ، وحيث ان المصلحة والمفسدة
متضادتان فلا يمكن اجتماعهما في شئ واحد .

واما التناقى من ناحية المنتهى فلعدم تمكن المكلف من امتثال الوجوب
والحرمة معاً - مثلاً - في شئ واحد ، وكذا عدم تمكنه 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 حكمين تناف من ناحية المبدأ أو المنتهى
بالذات كالوجوب والحرمة لشيء 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 اصلاً ، بداهة انه لا تنافى 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 احدهما فعلياً ،
لما عرفت من ان فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه - وهو القدرة - في مفروض المقام

وحيث ان فعلية القدرة بالاضافة الى كلا الحكيمين ممتنعة على الفرض امتنعت
فعلية كليهما معاً .

ومن البديهي ان هذا المقدار من التناقى لا يمنع من جعلهما على نحو القضية
الحقيقية ، لوضوح انه لو كان مانعاً فانما يكون من جهة انه يوجب كون جعلهما
لغواً ومن الواضح انه لا يوجب ذلك باعتبار انه تنافى اتفاقاً في مادة شخص ما ،
والموجب له إنما هو التناقى الدائمي وبالاضافة الى جميع المكافين ، 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 شاكلهما ، فانه لا يمكن للشارع ايجاب كليهما معاً في
زمان واحد ، وذلك لعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال ابدأ
من جهة ان التناقى بينهما أبدي ، لا اتفاقى . وعليه فايجابها 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 ، فالملاك الرئيس للدخول
في باب التزاحم هو ان يكون التضاد بينهما اتفاقياً بمعنى انه كان في مورد دون آخر ،
وبالاضافة الى مكلف دون مكلف آخر . وقد مر ان مثل هذا التناقى والتضاد
لا يكون مانعاً عن الجمل ابدأ . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان المنشأ الاساسى لهذا التناقى والتضاد انما هو عدم قدرة
المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال والاطاعة اتفاقاً بعد ما كان قادراً على
ايتيان 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 تنقضى 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 يستجبل ان يقتضى وجود موضوعه ، فلا هذا يقتضى وجود القدرة ولا ذاك ، لتنع المصادمة بين اقتضاءئها 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 ذاك .

وقد تحصل بما ذكرناه ان المنشأ الاساسى لوقوع التزاحم بين تكليفيين نقطتان: الاولى - جعل الشارع كلا التكليفيين 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 التكليفيين إنما تكون بالاضافة الى من لم يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتثال واما مع القدرة عليه فلا مزاخمة بينهما ابداً بل كلا التكليفيين يكون فعلياً من دون اية منافاة بينهما .

الثانى - ان التزاحم بين الحكيمين إنما هو في مرتبة متأخرة عن مرتبة جعلهما وهى مرتبة الامتثال وحكم العقل لزومه . ومن هنا قلنا ان في باب التزاحم لا تنافى في مقام الجعل اصلاً .

الثالث - ان ارتفاع احد الحكيمين في باب التزاحم وعدم فعليته مستند الى ارتفاع موضوعه وعدم فعليته ، لا الى شىء آخر مع بقاء موضوعه ، ليقع التنافى بينه وبين ذاك الشىء ، ولاجل ذلك يجرى التزاحم بين الحكيمين 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 يفتش منها التزاحم بين الحكيم 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 الحكيم في مقام الامتثال كما هو الغالب . وقد ينشأ من جهة اخرى غير ذلك .

اما الاول فقد قسمه - قده - على خمسة اقسام :

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 فتسكون المصادمة عندئذ في مقام الجمل 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 سرية 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 ، و اكرام الفاسق المحكوم بالحرمة ، فان مورد الاجتماع على هذا يدخل في باب التعارض دون التزاحم . وكذا اذا كانت هناك ماهيتان متعددتان بناء على سرية 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 الغريق - 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 الاتفاقى فيما اذا كان أحد المتلازمين محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، ومثال ذلك استقبال القبلة واستدبار الجدى لمن سكن في العراق وما شاكلة 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 الثانى (وهو ما اذا كان التزام ناشئاً من شئ آخر لا من عدم قدرة المكلف) فقد مثل بما اذا كان المكلف مالكا من الابل بمقدار النصاب الخامس (وهو خمس وعشرون ابلا) الذى يجب فيه خمس شياه ، ثم بعد مضي ستة أشهر ملك ناقة اخرى فتحقق النصاب السادس الذى يجب فيه بنت مخاض ، وعلى هذا فمقتضى 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 الامتثال ، بل هى 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 تترتب عليه أية ثمرة فيكون نظير تقسيم ان التزام قد يكون بين وجوبين ، وقد يكون بين تحريمين ، وقد يكون بين وجوب وتحريم . وهكذا ، فلو كان مثل هذه الاعتبارات موجباً للقسمة 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 التزام ناشئاً عن التضاد بين الواجبين اتفاقاً) داخل في القسم الاول (وهو ما اذا كان التزام 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 والامتنال . وعليه فلا معنى لجعله قسماً ثانياً من التزام في قبال القسم الاول ، بل هو هو بعينه .

واما ما ذكره - قدمه - من ان المضادة بين الفعلين اذا كانت دائمية 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 والقعود 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 لإلرافع اليد عن اطلاق كل منهما بتقييده عند الاتيان بمتعلق الآخر ، لوضوح انه لا معارضة بين أصل ثبوت الخطاب بهذا في الجملة وثبوت الخطاب بذاك 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 .

ونتيجة 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 صغريات مسألة التعارض دون التزام . وعليه فلا معنى للقول بالترتب فيها

اصلا ، وان قلنا بالجرز وتعدد المجمع ، فان كانت هناك مندوحة وتممكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال فلا نزاحم 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 النزاحم في جميع تلك الاقسام نقطة واحدة وهي عدم قدرة المكلف على الجمع بين متعلقى الحكمين في ظرف الامتثال والاطاعة ، كما اعترف - قده - بذلك . ومن الواضح انه لا يفرق في هذا بين ان يكون النزاحم بين واجبين متضادين من باب الاتفاق او بين واجب وحرام سواء أكانا متلازمين أو كان احدهما متوقفا على الآخر ، فان الجميع بالاضافة الى تلك القطة على نسبة واحدة .

واما ما ذكره - قده - من ان النزاحم 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 النزاحم 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 شياه على من ملك النصاب الخامس ومضى عليه الحول ، وما دل على وجوب بنت مخاض على من ملك النصاب السادس ومضى عليه الحول ، وان كان لا تنافي بينهما بالذات ومع قطع النظر 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 ، لتممكن المكلف من الجمع بينهما ولكن العلم الخارجي بعدم وجوب ستة صلوات في يوم واحد اوجب 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 الخارجى اقلنا بوجود كليهما معا من دون أية منافاة ومزاومة في البين .

واسكن العجب من شيخنا الاستاذ - قده - كيف غفل عن ذلك وادخل المقام في باب المزاومة .

وفتيحة 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 فالتزام منحصر في قسم واحد ولا ثانى له .

الى هنا قد تم بصورة واضحة بيان كل من التزام في الملاكات ببعضها ببعض ، والتزام في الاحكام . وعلى ضوء ذلك البيان قد ظهر انه لا اشتراك بينهما اصلا لاحتياج الى بيان نقطة امتياز احدهما عن الآخر .

واما الجهة الثانية (وهي بيان حقيقة التعارض واساسه الموضوعى) فقد ذكرنا ان التعارض هو تنافى مدلولي الدليلين في مقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض .

والاول - كما اذا دل دليل على وجوب شئ * ودل دليل آخر على عدم وجوبه أو على حرمة ، أو دل دليل على طهارة شئ * ودل دليل آخر على نجاسته . وهكذا وامثلة ذلك في الروايات والنصوص الواردة في ابواب الفقه بشتى انواعها كثيرة جداً ، بل هي خارجة عن حدود الاحصاء عادة .

والثاني - كما اذا دل دليل على وجوب شئ * ودل دليل آخر على وجوب شئ * آخر أو على حرمة من دون تنافى ومضادة بينهما أبداً في مقام الجعل والتشريع لامكان ثبوت كليهما معاً في ذلك المقام . ولكن علنا من الخارج بكذب احدهما وعدم مطابقته للواقع من جهة قيام الاجماع أو الضرورة أو نحوها على ذلك ، وهذا العلم الخارجى أوجب التنافى 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 تعيناً ودل دليل آخر على وجوب الظهر فيها كذلك ، فانه لا تنافي ولا تضاد بين مدلولي هذين الدليلين اصلاً بالذات والحقيقة ، لكان 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 قاصد للرجوع في يومه هو الصلاة تماماً ، وما دل على ان الواجب عليه الصلاة قصراً ، 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 النقطة 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 وجهه 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 بالاتزام .

وعلى الجملة فلك 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 المعلوم عن علته التامة ، فكذلك يستحيل انفكاك الحكم عن موضوعه .

فالتبعية 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 ، وذلك يقتضى نفيه عن ذلك الموضوع على هذا التقدير . ومن الواضح جداً ان الجمع بينهما غير ممكن لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم في شيء واحد ، والنفي والاثبات في موضوع فارد .

وصفوة القول : ان التنافي بين الحكمين في مقام الجعل 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 الغمام ، 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 الجعل 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 الجعل 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 الخارجي بوحدة الحكم في الواقع ومقام الجمل وعدم مطابقتها
أحدهما للواقع .

واما الجهة الثالثة (وهي نقطة امتياز كبرى باب النزاحم عن كبرى باب
التعارض) فقد اتضح حالها من بيان حقيقة النزاحم والتعارض . وملخصه : ان
النقطة الاساسية في كل من البابين تخالف ما هو النقطة الاساسية في الآخر .

اما في باب النزاحم فهي عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكيم المتزاحمين
في مقام الامتثال بلا اية منافاة ومضادة بينهما في مقام الجمل اصلا ، فالتنافي بينهما
إنما هو في مرحلة الفعلية والامتثال ، فان المكلف ان صرف قدرته في امتثال هذا
عجز عن امتثال ذاك ، وان عكس فبالعكس .

ويتفرع على تلك النقطة امران :

الاول - اختصاص النزاحم بينهما بالاضافة الى من كان عاجزاً عن امتثالها
معاً ، واما من كان قادراً على امتثالها فلا مزاحمة بينهما بالاضافة اليه ابدأ ، فالمزاحمة
في مادة العاجز دون مادة القادر . وهذا واضح .

الثاني - ان انتفاء الحكم في باب المزاحمة انما هو بانتفاء موضوعه - وهو
القدرة - لا انتفاؤه مع بقاء موضوعه بحاله .

واما في باب التعارض فهي التنافي والتعاند بين الحكيم في مقام الجمل
والثبوت ، وعدم امكان جعل كليهما معاً ، اما بالذات والحقيقة ، واما من ناحية
العلم الاجمالي بعدم جعل احدهما في الواقع .

ونتيجة تلك النقطة امران :

الاول - عدم اختصاص التعارض بمكلف دون آخر وبزمان دون زمان ،

بداية ان استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين لا تختص بشخص دون آخر ، وبزمان دون زمان آخر ، وبجالة دون حالة اخرى ، والمفروض ان جعل كلا الحكيم 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 ابداً .

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 الأشياء هل هي الطهارة أو البطلان في البيع الفضولي .

ثم انه لا يخفى ان ما ذكرناه من افتراق التزام التعارض لا يبتنى على وجهة نظر مذهب دون آخر ، بل تعم جميع المذاهب والآراء سواء فيها القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها أو في انفسها ، والقول بعدم التبعية مطلقاً ، كما هو مذهب الاشعري . والوجه في ذلك ما عرفت من ان مسألة التزام 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 المزامحة ام لا ؟ ضرورة انه لا دخل لمسألة تبعية الاحكام للملاكات بمسألتنا هذه ولا صلة لاحدهما بالآخرى ابداً . ومسألة التعارض ايضاً ترتكز على ركيزة وهي تنافي الحكيم في مقام الجعل والواقع . ومن الواضح انها اجنبية عن كون احدهما ذا ملاك في مورد المعارضة أو لم يكن ، بداية انه لا دخل لوجود الملاك في احدهما لوقوع التعارض بينهما . وهذا واضح جداً .

فما افاده المحقق صاحب الكفاية - قده - من ابتناء مسألة التزام على ان يكون المقتضى لكلا الحكيم موجوداً في مورد المزامحة ، ومسألة التعارض على

ان يكون مقتضى لاحدهما موجوداً في مورد المعارضة لا يرجع الى اصل صحيح وسيأتي 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 ورفضها كأن لم يكونا . والوجه في ذلك هو ان دليل الاعتبار لا يشمل كليهما معاً لاستحالة التعبد بالمتنافضين 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 ذلك ترجيح بلا مرجح ، واحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً ، فاذن يستطاع 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 خبراً والاخر اجماعاً مثلاً .

فالنيجة 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)

، اذا 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 الحجة عن اللاحجة . كما تخيل المحقق صاحب الكفاية (قده) بدعوى ان ماورد عن الروايات من ان الخبر المخالف للكتاب زخرف وباطل أو لم نقله او اضربوه على الجدار ونحو ذلك من التعبيرات دال على انه ليس بحجة ، وكذا الحال في الخبر الموافق للقوم ، فان الوثوق والاطمئنان بصدور الخبر المخالف للقوم يوجب الاطمئنان بان الخبر الموافق لهم اما غير صادر أو صدر تقيية .

ولكن 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 أشكال في صدوره عنهم عليهم السلام ، وكيف وقد خصص به في كثير من الموارد عمومات 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 الحجة عن اللاحجة .

ومما 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 الحجة 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 يكون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعى 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 فيها عدا المرفوعة والمقبولة أما المرفوعة فهي ضعيفة سنداً ، بل غير موجودة في الكتب المعتبرة ، ولذا ناقش في سندها صاحب الحقائق - قده - الذى ادعى القطع بصدور الروايات الموجودة في الكتب الأربعة ، وغيرها من الكتب المتبعة . وأما المقبولة فهي وإن كان الأصحاب يتلقونها بالقبول ، إلا أنها أيضاً ضعيفة سنداً بعمر ابن حنظلة حيث لم تثبت وثاقته ، ومع الغرض عن سندها فالمذكور فيها هو الأخذ بالمجمع عليه . ومن المعلوم أن المراد منه هو الخبر الذى اجتمع الأصحاب على روايته عن المعصومين عليهم السلام ، وصدوره منهم . وعلى هذا فالمراد منه هو الخبر القطعى 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 فع الغرض عن سندها لم تجعل الترجيح بالصفات من مرجحات الروايتين ، وإنما جعلت الترجيح بها من مرجحات الحكيم حيث قال (ع) الحكم ما حكم به أعد لها وافقهما واصدقهما 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 الخارجى مفقود على الفرض ، وروايات الترجيح لا اطلاق فيها ولا عموم ، فاذن لا يمكن رفع اليد عن مقتضى الاصل

الاولى في غيرهما . ويأتى 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 التزام بذاتها كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها .

واما الجهة الخامسة فيقع الكلام فيها في نقطتين :

الاولى - ما هو مقتضى القاعدة في مسألة التزام .

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 الايتان بالمزاحمين انما هو عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً ، واما من ناحية اخرى فلا مانع أصلاً . وعليه فبما 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 الآخر يحكم العقل بالتخيير بينهما ، وانه غير في اعمال قدرته في امتثال هذا وامتثال ذلك .

أما النقطة الثانية ، فقد ذكروا لها مرجحات :

المرجح الاول -

ما ذكره شيخنا الاستاذ - فده - وهو كون احد الواجبين بما لا بدله والآخر 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 الآخر ، كما اذا كان احدهما واجباً تخييرياً ، والآخر واجباً تعينياً ، ففي مثل ذلك اذا وقعت المزاحمة بين الواجب للتعينى وبمض افراد للواجب للتخييرى ، قدم الواجب التعينى 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 التمييزي يقتضى الاتيان بخصوص ذلك الفرد المزاحم . ومن المعلوم ان مالا اقتضاء فيه لا يمكن ان يزاحم مافيه الاقتضاء . فالنتيجة ان في مقام المزاحمة بين التكاليفين 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 او الغسل بدلا وهو التيمم فلا يمكن مزاحمة أمره مع امر تطهير البدن فيقدم الامر بالطهارة الخبثية 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 توجساً او 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 لحيث انه لا يبدل لها فتقدم على الصلاة مع الطهارة المائية في مقام المزاحمة ، لان ماله البدل لا يصلح ان يزاحم مالا يبدل له .

وقد يشكل في المقام بان لادراك تمام الركعات في الوقت ايضاً بدل وهو ادراك ركعة واحدة فيه بمقتضى الروايات الدالة على ان من ادراك ركعة واحدة في الوقت فقد ادرك تمام الصلاة ، فاذن 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 عجز المكلف عن ادراك تمام الصلاة فيه ، لامطلقاً 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 ، لعجز المكلف عنها تشرعاً وان لم يكن عاجزاً تكوينياً ، وهذا كاف في الانتقال الى بدلها وهو الصلاة مع الطهارة الترابية ، 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 بدل له يقدم على ماله بدل في مقام المزاحمة على فروع ثلاثة :

الاول - ان الواجب التخييري اذا زاحم ببعض افراده الواجب التعييني فيقدم التعييني 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 فمئذ يدور امره بين ان يصرفه في الوضوء ويصلى مع البدن المنتجس وان يصرفه في تطهير البدن ويصلى مع التيمم ، وبما ان للوضوء بدلا وهو التيمم فيتمين صرفه في ازالة الخبث عن البدن ، لان ماله بدل لا يصلح لان يزاحم مالا بدل 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 بدل للوقت فيتعين تقديم الوقت على الطهارة المائية فيصلى 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 التكليفين الفعليين 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 التعييني والتخييري معاً من دون أية مزاحمة نعم خصوص الفرد المزاحم للواجب التعييني وان كان غير مقدور المكلف الا انه ليس بواجب على الفرض ، وما هو واجب - وهو الجامع بينه وبين غيره من الافراد مقدور له ولو من جهة القدرة على بعض افراده .

أو فقل : ان ما هو مزاحم للواجب التعييني ليس بواجب ، وما هو واجب ليس بمزاحم له . ومن هنا قلنا انه لا تزاحم بين الواجب الموسع والمضيق كاصلاة والازالة مثلا .

والأصل في جميع ذلك هو ما ذكرناه من أن التزام لا ينشأ إلا من ناحية عدم تمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين معاً ، وأما إذا كان متمكناً منه فلا تزام ولا تنافي بينهما أبداً .

وعلى هذا الأساس فالفرع المزبور أو ما شاكلة ليس من صغريات باب المزامحة ، لتتطابق عليه الكبرى المتقدمة . فما افاده - قده - من تطبيق تلك الكبرى عليه في غير محله ، لعدم كونه صغرى لها .

وأما المورد الثاني فيمكن المناقشة فيه من وجهين :

الاول- أن التزام لا يعقل أن يكون بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الغسل بما هو ووجوب صرفه في تطهير البدن أو الثوب كذلك ، وذلك لما ذكرناه غير مرة من أن الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط جميعاً أوامر ارشادية فترشد إلى جزئيتها وشرطيتها ، وليست بأوامر نفسية . ومن الواضح جداً أن المزامحة لا تعقل بين الأوامر الارشادية بما هي ، لأن مخالفتها لا توجب العقاب ، وموافقها لا توجب الثواب ، بل لا تجب موافقتها بما هي لتقع المزامحة بين موافقة هذا وموافقة ذلك في مقام الامتثال ، وإنما تعقل بين واجبين أو واجب وحرام نفسيين بحيث كان المكلف متمكناً من امتثال كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر إلا أنه لم يتمكن من الجمع بينهما في الامتثال .

وعلى هذا فالمزامحة هنا لو سلمت فأنما هي في الحقيقة بين الصلاة مع الطهارة الحديثة والصلاة مع الطهارة الخبثية ، فالتعبير عن ذلك بوقوع المزامحة بين الطهارة الحديثة والطهارة الخبثية لا يخلو عن مسامحة واضحة ، ضرورة أنه لا شأن لها ما عدا كونها من قيود الصلاة فلا معنى لوقوع المزامحة بينهما في نفسها مع قطع النظر عن وجوب الصلاة .

وعلى الجملة فالمزامحة بين أجزاء وشرائط الصلاة مثلاً بعضها ببعض مع قطع النظر عن وجوبها بما لا تعقل ، ضرورة أنه لا وجوب لها مع قطع النظر عن وجوب

الصلاة . وعلى هذا فلا معنى لوقوع المزاومة بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الغسل مثلا ووجوب صرفه في تطهير البدن أو الثوب مع الغض عن وجوب الصلاة لعدم كونها في هذا الحال واجبين ، لتقع المزاومة بينهما ، واما مع ملاحظة وجوبها بالتزام 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 ليس له بدل يقدم على ماله 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 التزام 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 والككك عرفت ان التزام بينهما غير معقول .

الثاني - ان التزام 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 التزام فيه .

والوجه في ذلك هو ان جميع تلك الاجزاء والشرائط واجب بوجوب واحد على سبيل الارتباط ثبوتا وسقوتا ، 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 كالأصلاة وما شاكلها عند تعذر جزء أو شرط منه ، كما هو مقتضى كون اجزائه ارتباطية ، فاذن ثبوت 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 الخبثية) فمقتضى القاعدة الاولية سقوط وجوبها ، فيحتاج وجوب الباقي الى دليل ، والدليل موجود هنا ، وهو ما دل على ان الصلاة لا تسقط 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 فيعمل اجمالاً بجمل أحد هذين الشرطين في الوقع دون الآخر ، اذن لا محالة يقع التعارض بين دليليهما ، اذ لم يعلم ان ايهاا مجعول في هذا الحال في مقام الثبوت والواقع ، فما دل على شرطية الطهارة الحديثة في هذا الحال لا محالة معارض بما دل على شرطية الطهارة الخبثية . وعليه فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض ان لم يكن التعارض بينهما بالاطلاق ، وإلا فيسقطان معاً ، فلا تصل النوبة الى الترجيح ، فاذن مامعنى وقوع المزاخمة بينهما ، بداهة ان المزاخمة بين تكليف وتكليف آخر فرع ثبوتها في الواقع ومقام الجمل من دون أى تناف في البين لتقع المزاخمة بين امتثال هذا وامتثال ذاك .

وعلى الجملة فالامر المتعلق بالصلاة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط قد سقط لا محالة بتعذر واحد من شرطيهما (هما الطهارة الحديثة والطهارة الخبثية) بمقتضى القاعدة الاولية ، غاية ما في الباب قد دل دليل من الخارج على وجوب الباقي من الاجزاء والشرائط . ومن الواضح جداً ان هذا الوجوب غير الوجوب الاولي المتعلق بالواجد والتمام ، فانه قد سقط من ناحية تعذر المركب . ومن المعلوم ان جزئية الاجزاء وشرطية الشرائط قد سقطتا بتبع سقوطه لا محالة ، ضرورة استحالة

بقاء الامر الانتزاعي في ظرف سقوط منشأه .

وعليه فالجزئية والشرطية للاجزاء والشرايط الباقيتين لاحالة مجموع لثان
بجمل ثانوى وبدليل خارجى الدال على وجوب الباقي وعدم سقوطه . ويعلم من
ذلك - طبعا - ان المجمول في المقام شرطية أحد الامرين في الواقع اما شرطية الطهارة
الحدثية ، واما شرطية الطهارة الخبثية ، فشرطية كليهما غير معقولة لفرض عدم
تمكن المكلف من الجمع بينهما ، فلا يمكن ان يتعلق الامر بالمركب منها ، فلا 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 الترابية وادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية) فيرد عليه بعينه
ما اوردهنا على المورد الثاني من الوجهين .

اما اولها فلما عرفت من انه كما ان للصلاة مع الطهارة المائية بدلا وهو الصلاة
مع الطهارة الترابية فكذلك لادراك تمام الصلاة في الوقت بدل وهو ادراك ركعة
واحدة منها في الوقت ، فاذا لا تنطبق الكبرى المزبورة عليه .

وأما ثانياً فلما عرفت من ان التزام لا يجرى بين اجزاء واجب واحد أو
شرايطه فاذا تمذر على المكلف الجمع بين الطهارة المائية والوقت فقتضى القاعدة
الاولية سقوط الامر بالصلاة ، فلو كنا نحن والحال هذه لم نقل بوجوب الباقي
من الاجزاء والشرايط ، ولكن الدليل الخارجى قد دلنا على وجوب الباقي وعدم
سقوط الصلاة بحال .

ومن ذلك يعلم اجمالا بجمل 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 بعينها هي النتيجة التي ذكرها - قده - وهي تقديم مالا بدل له على ماله بدل - ولكن بملك آخر ، لا بالملك الذي افاده .

بيان ذلك هو ان الله تعالى جعل في كتابه العزيز للصلوات الخمس اوقاناً خاصة بحسب المبدأ والمنتهى بقوله : « واقموا 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 اول 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 ، فمجل في هذه الآية المباركة الطهارة من الحدث شرطاً للصلاة ، وقد ذكرنا انها من اركان الصلاة وباتفائها 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 بقريئة داخلية وخارجية .

أما القريئة الداخلية فهي ذكر المريض في الآية المباركة ، فان الماء غالباً موجود عنده ، ولكنه لا يتمكن من استعماله عقلا أو شرعا .

وأما القريئة 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 استفاد من هذه الآية المباركة بضميمة القرائن الداخلية والخارجية الى ما استفاد 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 ايقاعه فيه مع الطهارة الترابية .

وهذه النتيجة نتيجة ضم هذه الآية اعني بها آية الوضوء الى الآية الاولى ، 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 ، فلو 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 ، واضطراً الى التأخير الى زمان لا يبقى من الوقت الا بمقدار ادراك ركعة واحدة ، فالشارع جعل لمثله ادراك ركعة واحدة بمنزلة ادراك تمام الركعات ارفاقاً 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 مشمولاً لتلك الروايات ، ضرورة انها لم تكن في مقام بيان الترخيص والتوسعة للمكلفين في تأخير صلواتهم الى ان لا يسع الوقت الا بمقدار ركعة واحدة منها .

وعلى الجملة فلا شبهة في ظهور الروايات في اختصاص هذا الحكم بغير المتمكن من أداء تمام الصلاة في الوقت ، وإن الشارع جعل هذا توسعة له ، وإن أدراك ركعة واحدة في الوقت بمنزلة أدراك تمام الركعات فيه ، بل يمكن استظهار ذلك أعني الاختصاص بالمضطر وبغير المتمكن من نفس التعبير بكلمة « أدرك » ، حيث أنه يظهر من موارد استعمال هذه الكلمة أنها تستعمل فيما إذا لم يتمكن الإنسان منه ابتداءً ، ثم بعد الفحص والطلب تمكن منه ، كما إذا طالب أحد غريمه ثم وجدته فيقال أنه أدرك غريمه ، وأما إذا لم يطالبه ، ولكنه صادفه من باب الاتفاق فلا يقال أنه أدركه ، بل يقال أنه صادف غريمه ، وإذا نظر في مسألة عليية - مثلاً - وبعد النظر والدقة وصل إلى ما هو المقصود منها فيقال أنه أدرك المقصود . وأما إذا خطر بباله صدقة ومن دون تفكير ونظر فلا يقال أنه أدركه . . وهكذا .

وفي المقام قوله (ع) - من أدرك ركعة واحدة من الغداة في الوقت فقد أدرك تمام الركعات - ظاهر في اختصاص الحكم بغير المتمكن ، وأما من تمكن من أدراك تمام الركعات في الوقت ، ولكنه أخرها باختياره وإرادته إلى زمان لا يسع الوقت إلا بمقدار ركعة واحدة فلا يصدق عليه أنه أدرك ركعة واحدة في الوقت ليكون مشمولاً للرواية ، لما عرفت من أن كلمة أدرك بحسب موارد استعمالها إنما 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 وإن كانت اثنتان منها ضعيفة إلا أن واحدة منها موثقة (١) وهي كافية لإثبات المسألة.

(١) رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال « فإن صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلواته » ، موثقة .

رواية الأصبغ بن نباته قال قال أمير المؤمنين عليه السلام « من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة » ، ضعيفة بإبي جميلة المفضل بن صالح .
رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال « فإن 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 المائية على ادراك تمام الركعات مع الطهارة الترابية .

والوجه في ذلك ما عرفت الآن من اختصاص موضوع تلك الروايات بخصوص المضطر وغير المتمكن من ادراك تمام الركعات في الوقت . هذا من جانب . ومن جانب آخر قد تقدم ان الاستفادة من الآيتين المتقدمتين بضميمة الروايات والنصوص الواردة في المسألة هو ان المكلف ان يتمكن في الوقت من الطهارة المائية فوظيفته الطهارة المائية وان لم يتمكن منها فوظيفته الطهارة الترابية . فالنتيجة على هدى هذين الجانبين هي ان المكلف ان لم يتمكن من ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة المائية لضيقه وتمكن من ادراك تمامها مع الطهارة الترابية 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 الترابية دون المائية .

ومن الواضح جداً انه لا يفرق في التممكن من الصلاة في الوقت بين ان يكون مع الطهارة المائية وان يكون مع الطهارة الترابية ، وعلى كلا التقديرين فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات لاختصاصها كما مر بغير المتمكن مطلقاً ولو مع

- الغداة ثم طلعت الشمس فليتم 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 الموثقة 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 بحسب في الموثقة انما كان من باب المثال ولا موضوعية له ابدأ ، 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 اطلاقها ، فاذن لا دوران في المقام ليرجع 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 المحدثين في المقام من الحكم بسقوط الصلاة في هذا الفرض بدعوى انه فاقد للظهورين 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 مشروعيتها منوطة بفقدان الماء وعدم وجدانه ، والمفروض - هنا - ان المكلف واجد للماء ، اذن تسقط الصلاة عنه باعتبار انه فاقد الظهورين .

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 يمكن 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

الترايبية انما هي من جهة المحافظة على الوقت ، وإلا لتمكن المكلف من استعمال الماء في زمان لا محالة .

وعليه فلا معنى لما ذكر من كونه واجداً للماء فلا يكون مأموراً بالتيمم . هذا تمام الكلام في دوران الامر بين جزئين أو شرطين أو شرط وجزء لواجب 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 لحسب .

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 .

المرجع 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 .

واقاد في وجه ذلك ان ملاك الواجب المشروط بالقدرة عقلاً حيث انه تام لا تصور 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 لافرق 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 لوضوح وجوب الواجب الآخر ، ومعه لا ملاك له أصلاً .

ومن هنا انكر - قده - جريان الترتب في امثال هذه الموارد .

اقول : قد حققنا سابقاً انه لا مانع من جريان الترتب في امثال هذه الموارد وما افاده - قده - من عدم الجريان فيها لأصل له ابدأ ، ولذا قلنا هناك انه لافرق 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 افاده - 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 الى هذا ان تقديم أحد المتزاممين 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 العدلية من تبعية الاحكام للملاكات الواقعية ، بل يعم البحث عنها ووجهة نظر جميع المذاهب حتى مذهب

الاشعري المنكر لتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الواقعتين . وعلى هذا فلا وجه لما أفاده شيخنا الاستاذ - قده - من جعل التقديم مبنياً 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 المزاحمة 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 ملك التقديم في الجميع واحد ، وهو ان وجوب الاتيان بالواجب الآخر فعلا - أو وجوب التحفظ عليه في ظرفه كذلك لئلا 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 وتشريعاً ، اما تكوينياً فظاهر ، واما تشريعاً فلاجل ان الرفع للقدرة الشرعية في المقام ليس الوجود 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 بفعلية في هذا الحين ، ليكون مانعاً منه فانه انما يصير فعلياً بعد دخول الوقت . ومن الواضح جداً انه لا يجوز ترك الواجب الفعلي مقدمة لحفظ القدرة على اتيان الواجب في ظرفه .

فالنتيجه 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 مقدمة لحفظ القدرة على صلاة الظهر كذلك . وهذا واضح .

ولكن ذكر شيخنا الاستاذ - فده - 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 المزامحة بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالندى أو ما شابهه ، فان النذر وان كان سابقاً بحسب الزمان على اشهر الحج ، كمن 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 بالندى . 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 تشمله أدلة وجوب الوفاء به ، فاذن ينحل النذر بذلك ، ويصير وجوب الحج فعلياً رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر وملاكه .

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 ، وليكن النذر من جهة تقدمه زماناً يكون رافعاً للاستطاعة . وأجاب عن الاشكال الاول بان وجوب الوفاء تابع لما تعلق به النذر سمة وضيقاً . ومن المعلوم ان النذر تعلق بالفعل المقدر ، 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 الحصة المقدورة دون الاعم . وعليه فلا محالة يكون متعلق النذر فيما نحن فيه حصة خاصة وهى الحصة المقدورة ، دون الاعم منها ومن غيرها ، وهذا عين اعتبار القدرة في متعلق التكليف شرعاً الكاشف عن اختصاص الملاك بخصوص الحصة المقدورة ، لا الجامع بينها وبين غير المقدورة .

وأجاب عن الاشكال الثانى (وهو دعوى كون النذر رافعاً للاستطاعة)

بوجوهين :

الاول - ان صحة النذر وما شاكله مشروطة بكون متعلقه راجحاً في نفسه في ظرف العمل ، والا فلا ينعقد ، وبما ان في المقام متعلقه ليس راجح في ظرف العمل فلا ينعقد ، ليزاحم وجوب الحج .

الثاني - انا لو تنزلنا عن ذلك وسلدنا عدم اعتبار رجحان متعلق النذر في ظرف العمل في صحته وانعقاده وشمول أدلة وجوب الوفاء له ، وقلنا بكفاية رجحان متعلقه حين النذر ، وان لم يكن راجحاً حين العمل ، فع 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 باعتباره استلزامه ترك الحجج فلا يمكن الحكم بصحته ووجوب الوفاء به وعليه فيقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر أو ماشاكلة .

وعلى الجملة فلا مانع من فعلية وجوب الحج على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر ، وحيث انه مشروط بعدم كون متعلقه في نفسه محللاً للحرام فلا يكون فعلياً في مفروض المقام ، ليكون مانعاً عن فعلية وجوب الحج ومزاحماً له . وعلى هذا فلا محالة يكون وجوب الحج فعلياً ورافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر وملاكه ، وأما وجوب الوفاء به فلا يعقل ان يكون رافعاً لملاك الحج ، ضرورة ان فعليته تتوقف على عدم التكليف بالحج ، ائلا يلزم منه تحليل الحرام ، فلو كان عدم التكليف بالحج من ناحية فعلية وجوب النذر لزم الدور .

وهذا الذي ذكرناه يجري في كل ما كان وجوبه مشروطاً بعدم كونه محللاً للحرام ، كموارد 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 - قدّه - وأما ما عن السيد - قدّه - في العروة من ان المعتبر هو ان يكون متعلق النذر راجحاً في طرف العمل ولو بلحاظ تعاق النذره ، وبذلك صحح جواز نذر الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فيظهر فساد ما قدمناه من ان المعتبر في صحة النذر وانعقاده هو كون متعلقه راجحاً وغير موجب لتحليل الحرام في نفسه مع قطع النظر عن تعاق النذر به ، الا لا يمكن تحليل جميع المحرمات بالنذر

وهذا ضرورى البطلان .

نلخص نتيجة ما افاده - قده - في عدة نقاط :

الاولى - تسليم ان التزام بين وجوب الوفاء بالنذر ووجوب فريضة الحج انما هو من صفريات التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطا بالقدرة شرعا ، وليس من صفريات الكبرى المتقدمة ، وهى 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 لتقدمه 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 بالنذر ، فان النذر وان كان متقدما على الحج زمانا ، كما اذا كان قبل أشهر الحج ، الا ان الوفاء به بما انه يستلزم ترك الواجب فلا ينعقد ، ليزاحم وجوب الحج .

الرابعة - ان وجوب الوفاء بالنذر أو ما يشبهه مشروط بكون متعلقه راجحا في ظرف العمل ، وبما ان متعلق النذر في مفروض المقام ليس براجع في ظرف العمل ، لاستلزامه تحليل الحرام وهو ترك الحج ، فلا يكون مشمولاً لأدلة وجوب الوفاء ، ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا كفاية الرجحان حين النذر وان لم يكن راجحا حين العمل ، فع ذلك لا يمكن الحكم بصحته ، لفرض اشتراط انعقاده بان لا يكون متعلقه في نفسه محلا للحرام ، وبما انه في المقام موجب له فلا ينعقد .

الخامسة - ان اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة شرعا انما هو باقتضاء نفس الالتزام النذرى فانه يقتضى كون متعلقه خصوص 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 - قدمه - 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 تزاحم 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 ، فعندئذ 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 سره 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 عن 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 كان 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 بالفسدة شرعاً ، بل هو مشروط بوجودان الزاد والراحلة وأمن الطريق ، فعند وجود هذه الامور واجتماعها يجب الحج ، كان هناك واجب اخر 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 لامال له . وغيرها من الروايات والنصوص .
نعم لو كنا نحن وهاتين الصحيحتين ولم تكن هناك روايات آخر تدل على عدم سقوط وجوب الحج عن المكاف بتعذره عليه بمرض او نحوه لقلنا بكونها شرطاً له على الاطلاق لتكون نتيجته 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 نتيجته 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 مفادياً 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 بما لك 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 الأساس فلا يكون وجوب الوفاء بالندراً وما يشبهه مانعاً عن وجوب الحج ورافعاً لموضوعه ، فان موضوعه - وهو وجدان الزاد والراحلة مع أمن الطريق - موجود بالوجدان ، بل الأمر بالعكس ، فان وجوب الحج على هذا مانع عن وجوب الوفاء بالندر ورافع لموضوعه ، حيث ان وجوب الوفاء به منوط بكون متعلقه مقدوراً بالكلف 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 فما 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 يني بحجه غسب . وعليه فلا محالة تكون هذه الصحيحة مقيدة لاطلاقات الروايات المتقدمة بصورة ما اذا كان المال واسما بحيث يني 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 لسكان مقتضاها وجوب الحج على من كان عنده مال يني بحجه غسب 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 بالتمكّن 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 استفاد من جميع روايات الباب ، هو وجدان الزاد الكافي لحجه ولقوت عياله الى زمان الرجوع والراحلة مع أمن الطريق .

ونتيجة ذلك هي : ان التزامم بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر ليس داخلا في الكبرى المزبورة (التزامم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعا) بل هو داخل في الكبرى الاولى وهي التزامم بين واجبين يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعا والآخر مشروطاً بالقدرة عقلا ، وذلك لما عرفت الآن من ان وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلا لحسب ، ولا يعتبر في وجوبه ماعدا تحقق الامور المزبورة ، ووجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة عقلا وشرعا .

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 منتفيا 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 التزامم بينهما من صغرى التزامم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعا لا يمكن المساعدة عليه .

واما النقطة الثانية فيرد عليها ان مسألة مزامحة وجوب الحج مع وجوب الوفاء بالنذر أو ماشابهه خارجة عن كبرى مسألة التزامم بين واجبين يكون أحدهما متقدما زمانا على الآخر ، وليس خروجها عن تلك الكبرى خروجاً حاكياً كما عن شيخنا الاستاذ - قده - بل خروجها عنها خروج موضوعي بمعنى انها حقيقة ليست من صغريات 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 كتيقن زمان صلاة الفجر على زمان صلاتي الظهرين - مثلاً - وهكذا ، ولا عبرة بتقدم زمان أحد الوجوبين على زمان الآخر .

وعلى الجملة انما لو تنزلنا عما ذكرناه وسلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدرة

شرعاً بناء على تفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً 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 انها في عرض واحد فلا تقدم لاحدهما على الآخر أصلاً . وعليه فلا يبقى 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 ايلة عرفة فكذلك لا وجوب فعلاً للحج قبل تحقق وقته ومجيئه ، فاذا علم 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 بانها 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 زمانها وهو زمان الامتثال والعمل لا في زمان وجوبها كما هو ظاهر .

وبعد ذلك نقول: انه لا بد من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر واشباهه في مقام المزاحمة ، وذلك لوجهين :

الاول - ان وجوب النذر أو 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 اللانيان بالحج كمن نذر ان يصلي ركعتين من التافلة - 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 مما قامت ضرورة الدين على خلافه ، كما هو ظاهر .

الثاني - أنه قد ثبت في محله ان صحة النذر وماشاكاه 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 يتعقد 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 محللاً 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 محللاً 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 بالندرج .

أو قل : انه لا مانع من فعلية وجوب الحج - هنا - على الفرض ماعدا وجوب الوفاء بالندرج واشباهه ، وحيث انه مشروط بعدم كون متعلقه في نفسه مستلزماً لترك واجب أو فعل حرام فلا محالة لا يكون فعلياً في هذا الفرض أي 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 بالندرج ، 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 بعنوانين ثانوية كالندرج والعهود والحلف والشرط في ضمن عقد وما شاكل ذلك ، فان وجوب الوفاء بتلك الواجبات جميعاً مشروط بعدم كونها مخالفة للكتاب أو السنة ومحالة 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 .

فالننتيجة ان عدم مزاحمة تلك الواجبات معها اقتصور 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 أدلة 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 الاسباب 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 انها 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 لتترك الواجب وهو الحج 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 راجح 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 التكاليف ذلك) فقد ظهر فسادها 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 وبمد 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 لان 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 ، فما أفاده - 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 الطالب لفظاً كما فى آئتي الحج والوضوء وما شاكلهما ، فالتقييد فى مثل ذلك لا محالة يكشف عن

دخل القدرة في الملاك واقماً ، 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 ينتفى الملاك ، لاختصاصه بخصوص الحصة المقدورة دون الاعم وعليه فلا يمكن تصحيح الموضوع بالملاك في موارد الامر بالتيمم . ومرة أخرى لم تؤخذ في متعلقه في مرتبة سابقة على الطلب ، بل كان اعتبارها فيه من ناحية تعلق الطلب به سواء أ كان 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 قل : ان الطبيعة التي يتعلق بها الطلب وان كانت مقيدة بالقدرة عليها حال تعلقه بها الا انها مطلقة في مرتبة سابقة عليه . ومن الواضح ان اطلاقها في تلك المرتبة يكشف عن عدم دخل القدرة في الملاك ، وانها باطلاقها واجدة للملاك التام ، وإلا لكان على المولى تقييدها في تلك المرتبة ، أذن فن 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 الحصة الخاصة وهي الحصة المقدورة .

وعلى الجملة فإفاده - قده - هنا من ان اعتبار القدرة في متعلق النذر باقتضاء نفس الالتزام به يلزم 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.

ونتيجة 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 المقطة 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 طرود 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 ايضاً راجحين في نفسيهما فنلتزم بها ، وإلا فلا . ومراد السيد - قده - من الرجحان الجائئ من قبل النذر هو ما ذكرناه من قيام الدليل الخارجي، على صحة النذر الكاشف عن رجحان متعلقه بعنوان ثانوي 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 اعني 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 - اجنبي 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 يقتضي 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 مامن افراد المحرمات ، فلا مناص من الالتزام بصحته وانعقاده ، وتقيد 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 الثاني ، ولكن لا تترتب على ذلك أية ثمرة عملية .

وقد تحصل مما ذكرناه عدة امور :

الاول - ان وجوب الحجج ليس مشروطاً بالقدره شرعاً فانه يبتنى على تفسير

الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلا وشرعا 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 شرعا ، 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 عقلا يتقدم في مقام المزاحمة على الواجب المشروط بالقدرة شرعا 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 الاثنيان بالواجب الآخر موجب لتفويته فلا يجوز ، وهذا معنى عدم قدرة المكلف على اتيانه شرعا .

الثاني - انه لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدرة شرعا بناء على صحة التفسير المزبور ، فايضاً لا وجه لتقديم وجوب الوفاء بالذم واشباهه عليه ، وذلك لما عرفت من عدم دخول ذلك في كبرى تزامم 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 وماشاكله مقدم على وجوب الحج زماناً فمع ذلك لا وجه لتقديمه عليه ، وذلك لما عرفت من الوجهين المتقدمين ، ونتيجتهما هي ان حصول الاستطاعة في زمن متأخر كاشف عن بطلان النذر من الاول وعدم انعقاده .

ومن ذلك البيان قد ظهر فساد ماذهب 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 فقل ان وجوب الوفاء به مطاق ووجوب 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 مسافره 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 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 المراجعة ، فيقدم الأهم منهما ، فلو كان مثل انقاذ الغريق 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 متسكماً .

ثم قال : في مسألة أخرى ما لفظه : « النذر المعلق على امر قسمان تارة يكون التعليق على وجه الشرطية ، كما اذا قال ان جاء مسافرى فله 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 مسافرى ، 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 متافياً 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 - دم 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 الغريق 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 .
ولكن للمناقشة في هذه الامور مجالا :

اما الامر الأول ، فقد ظهر فساده عما قدمناه بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعادة .

واما الامر الثاني ، فان الواجب المطلق الفوري الثابت على ذمة المكلف لا يخلو من ان يكون مشروطاً بالقدرة عقلاً ، او يكون مشروطاً بها شرعاً .

فعلى الفرض الأول 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 ماسياتى 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 - قدس - 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 الاهمية ، فتخير المكلف بين صرف قدرته في امتثال هذا وصرفها في امتثال ذاك على ما سنين ان شاء الله تعالى .

وعلى الفرض الثاني (وهو ما اذا كان الواجب المطلق مشروطا بالقدرة شرعا) لاشكال في تقديم فرضة 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 الفوري ثابتا في الذمة قبل حصول الاستطاعة ثم حصلت وكونه ثابتا فيها بعد حصولها ، وانه على الاول يتقدم على الحج مطلقا ، وعلى الثاني لا بد من ملاحظة الاهمية في البين- لا يرجع الى معنى صحيح ، لما عرفت من انه لا عبرة بالتقدم أو التأخر الزماني أصلا .

واما الأمر الرابع ، فيظهر فسادهما 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 الثاني (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 عقلى أو شرعى ، فهنا مقامان :

الاول - ان كبرى مسألة تقديم الأهم على غيره هل تنطبق على المقام (وهو ما اذا كان التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطا بالقدرة شرعا) أم لا ؟
الثانى - ان الحاكم بالتخيير بينهما فى صورة تساويهما أو من جهة انه لا وجه لتقديم الأهم على غيره هل هو الشرع أو العقل ؟ .

اما المقام الأول ، فقد ذهب شيخنا الاستاذ - قده - الى انه لا وجه لتقديم الأهم على غيره . وقد أفاد فى وجه ذلك ان الأهمية انما تكون سبباً للتقديم فيما اذا كان كل من الواجبين واجداً للدلاك التام فعلا ، واما فى مثل مقامنا هذا حيث يكون كل من الواجبين مشروطا بالقدرة شرعا فيستحيل ان يكون كل منهما واجداً للدلاك بالفعل ، لفرض ان القدرة دخيلة فيه ، والمفروض - هنا - انه لا قدرة للمكلف على امتثال كليهما معا ، والقدرة انما هى على امتثال أحدهما دون الآخر . وعليه فيكون الملاك فى أحدهما لا فى 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 فى 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 فى 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 فى مقام المزامحة ، وذلك لصلاحيه كل منهما لان يكون رافعا لملاك الآخر ولو كان أحدهما أهم من الآخر ، ومجرد كون الملاك فى طرف أهم على

تقدير وجوده لا يوجب كونه واجداً له دون الآخر ، فاذن لا وجه لتقدمه عليه في مقام التزام .

وأما المقام الثاني فقد اختار - قده - ان التخيير الثابت فيه تخيير شرعي ، لاعقلى ، 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 ولا من قبل الشرع ، فلا محالة يكون واجداً للملاك الا لزامي فاذا كان واجداً له فلا مناص من الالتزام بايجابه ، بداهة انه لا يجوز للمولى الحكيم ان يرفع اليد عن التكليف به مع فرض كونه واجداً للملاك بمجرد عجز المكلف عن امتثال كليهما معا . وعليه فلا مناص من الالتزام بوجود واحد منهما لا معيناً ، لاستقلال العقل بفتح ترخيص المولى في تفويت الملاك الملزم . ونتيجة ايجابه هي التخيير شرعاً - اعني به وجوب هذا أو ذاك .

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 لاعقلى .

ولكن كلتا النقطتين خاطئة :

اما النقطة الاولى ، فيردها ان مناط تقديم الأهم على المهم في محل الكلام وترجيحه عليه في مقام المزامحة لا يكون بملاك انه واجد للملاك دون غيره ، ليقال بعدم احرازه فيه في هذا المقام ، بل هو بمنأى 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 ، فمثل هذا الأمر لا محالة
 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
 الاخذ بالأمر وتقديمه على المهم أصلا .

وعلى الجملة فالمهم وان كان مقدورا - عقلا - الا انه من ناحية مزاحمته مع الأهم
 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 الأهم ، وكونه واجدا له دون المهم
 والوجه في ذلك ان الأهم 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 الأهم 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 لملاك الآخر من دون فرة
 بين تساوى الملاكين وكون أحدهما أهم من الآخر لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، وذلك
 لما عرفت من الضابط لتقديم الأهم على المهم في المقام من ناحية وكونه واجدا للملا

من ناحية اخرى ، وان كانت الناحية الاولى مرتبة على الناحية الثانية ، كما هو واضح . هذا تمام الكلام فيما اذا كان أحدهما معلوم الهمية .

واما اذا كان محتمل الهمية فهل يتقدم في مقام المزاومة على الطرف الآخر الذى لا تحتل أهميته أصلا - كما هو الحال فيما اذا كان كل منهما مشروطا بالقدرة عقلا ام لا ؟ وجهان : الظاهر انه لا مانع 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 تحتل أهميته . وعليه فيدخل المقام في كبرى دور ان الأمرين التعيين والتخيير في مقام الامتثال ، وقد ذكرنا في غير مورد ان في دور ان الأمرين التعيين والتخيير 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 تحتل أهميته معلوم ، اما من جهة التعيين أو التخيير ، واما حصولها بامتثال ما لا تحتل أهميته فغير معلوم . ومن الواضح جداً ان العقل لا يكتفى 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 يحتمل تعيينه معلومة ولا مناص من الالتزام به ، وحجية ما لا يحتمل 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 الأهم وكذا محتمل الهمية من المرجحات في المقام ، كما انهما من المرجحات في الواجبين المتزامين يكون كل منهما مشروطا بالقدرة عقلا فحسب .

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 بمحصرص أحدهما المعين ، لانه ترجيح من دون مرجح .

فالنتيجة 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 دليليهما بتقييد الأمر في كل منهما بعدم الاتيان بمتعلق الآخر ، وان يرفع اليد عن أصل وجوب كل منهما رأساً . ومن المعلوم ان المعين 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 .

ونتيجة 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 امكان
الترتب واستحالاته بين أن يكون من جانب واحد أو من جانبين . 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 بين - 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 معا 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
معا ، 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 لامناس
عنه ، وانه لا يكون عقاباً على ترك ما ليس بالاختيار ، فان تعدد العقاب من جهة
الجمع بين التركيبين ، لامن 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 :
الأول - 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 مولوباً للكلف بالاضافة الى الطرف الآخر وهو المهم ، واما التكليف بالمهم فلا يصلح ان يكون كذلك ، فتكون نسبتة 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 فقل : ان النزاحم 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 الامر بين سقوط المهم وزن الاهم ، وبالعكس ، ومن الواضح جداً ان الثاني غير معقول ، لانه ترجيح المرجوح على الراجح ، فاذن يتعين 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 ملاكها بما انه تام في ظرفه واهم من غيره ، فلا محالة وجب حفظ القدرة عليه في وقته ، لتلايفوت ، 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 للكلف 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 ، لتلا 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 بأنه يحكم بعدم 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 ، فاذا 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 امتثال واجب فعلي آخر وحفظ نفس محترمة في زمان متأخر بان لا يقدر المكلف على امتثال 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 الواجب فعلي على الفرض والواجب أمر متأخر . ومن المعلوم ان فعلية الواجب تكشف عن كون الواجب في ظرفه واجداً للملاك الملزم . وقد عرفت انه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الإلزامي ، فكما انه يحكم بقبح الاول ، فكذلك يحكم بقبح الثاني .

وعلى ذلك فان لم يكن ملاك الواجب المتأخر في ظرفه اهم من ملاك الواجب الفعلي ، وكانا متساويين فيحكم العقل بالتمخير 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 المكلف 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 بانتفاء 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 افتضاء الواجب الفعلي .

واما بناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ - قده - من استحالة الواجب التملقي وعدم امكانه فتقديم الالم 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 الالم على المهم ، وان كان متأخراً عنه زماناً ، لتامة ملاك الالتزام 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 اثر 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 شيء ، 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 الفعلى ، ضرورة انه مع عدم احراز الملاك فيه في ظرفه لا يحكم العقل باحتفاظ القدرة عليه ، وبدون حكمه فلا مانع من امتثال الواجب الفعلى اصلاً ، 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 الفعلى .

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 ، والمكبرى السكوية من دون نظر الى مصاديقها وافرادها .

هذا ، ولكن شيخنا الاستاذ - قده - هنا قد مثل لذلك أى لتزامم 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 التزامه لا يجرى 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 .

فالنتيجة 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 لتقديمه 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 بالاستتغال 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 فسألنا هذه من صغريات كبرى تلك المسألة ، فيبتي الحكم فيها على الحكم في تلك من البراءة أو الاستتغال .

واما بناء على القول بالتخيير العقلي في المتساويين فقد ذكر - قده - انه لا اشكال في تقديم ما تحتمل 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 الايتان بمتعلقه بناء على ما حققناه من امكان الترتب وجوازه من دون فرق بين ان يكون

من جانب واحد أو من جابيين ، 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 ، فالملتضى (وهو المزاومة) في المقام لا يقتضى إلا رفع اليد عن ثبوت كل منهما على تقدير الاثبات بالآخر ، لا مطلقاً ، وهذا عبارة اخرى عن ثبوت كل منهما على تقدير ترك الآخر .

ويترتب على ذلك ان المكلف مخير بين امتثال هذا وامتثال ذلك .

واما إذا كان أحدهما محتتمل الأهمية دون الآخر ففي مثل ذلك لا شبهة في أن الاثبات 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 الاثبات بمتعلق الأول ، واما ما يحتمل أهميته فلم يحجز سقوط اطلاقه فلا بد من الاخذ به .

وهذا هو أساس تقديم محتتمل 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 نظهر الثمرة فيما نحن فيه بين القول بالتخيير الشرعى في المتساويين ، والقول بالتخيير العقلي فيهما على وجهة نظره - قده - في مسألة دوران الأمر بين التعمين والتخيير الشرعيين حيث انه - قده - قد التزم في تلك المسألة بالاحتياط ، وعدم جواز الرجوع الى البراءة على ما نطق به كلامه في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين ، وبما أن مسألتنا هذه على الفرض الأول داخلة في كبرى تلك المسألة فلا مناص له من الالتزام بالاحتياط فيها ، ولزوم الاخذ بالطرف

المحتمل أهميته ، وعليه فالنتيجة على هذا القول بعينها هي النتيجة على القول بالتخيير العقلى ، 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 الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين إلا ان التعيين والتخيير فى خصوص المقام حيث انها كانا فى مقام النزاحم والامتنال 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 الأمر بين التعيين والتخيير تنقسم الى ثلاثة أقسام :

الاول - ما اذا دار الأمر 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 الأمر بين التعيين والتخيير فى مقام الامتنال والفعالية من جهة النزاحم .

الثالث - ما اذا دار الأمر 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 انا قد ذكرنا فى غير مورد ان البراءة لا تجرى فى القسمين الاولين ، ولا بد فيهما من الالتزام بوجوب الاحتياط . واما فى القسم الاخير فالصحيح هو جريان البراءة فيه ، فهنا دعويان :
الاولى - عدم جريان اصالة البراءة فى القسمين الاولين .

الثانية - جريان البراءة في القسم الاخير .

اما الدعوى الاولى ، 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 الأعلم مثلا تعييناً ، وحجيته تخييراً فلا مناص من الأخذ به ، وطرح الطرف الآخر للقطع بحجيته واعتباره فعلا اما تعييناً أو تخييراً ، والشك في حجية الآخر كفتوى غير الأعلم واعتباره . وقد عرفت أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها ، وهذا واضح .

وكذا الحال في مقام الامتثال ، فانه إذا دار الأمر بين امتثال شيء تعييناً أو تخييراً ، فلا مناص من التعمين والأخذ بالطرف المحتمل تعيينه ، 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 تحتل أهميته أصلاً ، فان الاتيان به لا يوجب القطع بالبراءة والأمن من العقاب ، لاحتمال أن لا يكون واجباً في الواقع - اصلاً - 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 التعمين والتخيير في مقام الامتثال اشتغال ذمة المكلف بالواجب . فيجب عليه بحكم العقل تحصيل البراءة عنه والأمن من العقوبة ، وحيث انه لا يمكن الا اتيان الطرف المحتمل أهميته ، فلا محالة ألزمه العقل بالأخذ . واتيانه ، وهذا معنى حكم السس

بالتعيين وعدم جواز الرجوع الى البراءة في مسألة التعيين والتخير في مرحلة الامتثال والفعلية .

وبتمبير واضح ان دوران الامر بين التعيين والتخير - في مقام الامتثال والفعلية - منحصر بباب التزاحم بين التكليفين لا غير ، ومن الواضح ان المزاحمة - 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 الأساس 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 ، ولسكنه إذا أتى به مأمون من العقاب ، ومعذور في ترك الآخر . وذلك لان جواز الاتيان بهذا الطرف معلوم على كل تقدير ، أى سواء أكان أهم في الواقع أم كان مساوياً له ، وبالطرف الآخر غير معلوم . ومن الواضح جداً ان العقل يلزم بامتثال هذا الطرف واتيانه ، 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 اذا شك في وجوب النفقة من جهة الشك في وجود المال عنده ، وانه قادر على دفعها أم لا ، فلا يمكن له أن يرجع الى اصالة البراءة عن وجوبها . وذلك 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 يبرز 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 مما ذكرناه انه بناء على وجهة نظرنا ايضاً لا تظهر الثمرة بين القول بالتخيير الشرعي في المتساويين ، والقول بالتخيير العقلي فيها ، فعلى كلا القولين لا مناص من الاحتياط والاخذ بالطرف المحتمل أهميته ، غاية الأمر بناء على التخيير العقلي سقوط أحد الاطلاقين معلوم وسقوط الآخر مشكوك فيه ، ومع الشك لا بد من الاخذ به ، وبناء على التخيير الشرعي سقوط أحد التكليفين معلوم وسقوط الآخر مشكوك فيه وما لم يثبت سقوطه لا يعذر من مخالفته ، ولكن النتيجة واحدة

واما الدعوى الثانية (وهي جريان البراءة في القسم الاخير من الأقسام المتقدمة) فلان الشك فيه يرجع الى الشك في كيفية جعل التكليف ، وانه تعلق بالجامع أو بخصوص فرد خاص ، كالمشكوكنا في أن وجوب كفارة الانطمار العمدى في شهر رمضان متعلق بالجامع بين صوم شهرين متتابعين واطعام ستين مسكيناً ، أو متعلق بخصوص صوم شهرين ، وحيث ان مرجع ذلك الى الشك في اطلاق التكليف ، وعدم أخذ خصوصية في متعلقه ، وتقييده بأخذ خصوصية فيه ، والإطلاق والتقييد على ما ذكرناه وان كانا متقابلين بتقابل التضاد ، إلا ان التقييد بما أن فيه كلفة زائدة فهي مدفوعة باصالة البراءة عقلاً ونقلاً . وهذا بخلاف الاطلاق ، حيث انه ليس فيه أية كلفة لتدفع باصالة البراءة ، فاذن ينحل العلم الاجمالي بجريان الاصل في أحد طرفيه دون الآخر . وتفصيل الكلام في ذلك في بحث البراءة والاشتغال .

والفرض من التعرض هنا الاشارة الى عدم صحة ما افاده شيخنا الاستاذ - قدس - من الاخذ بالا احتياط في دوران الأمر بين التعمين والتخيير مطلقاً .

وأما المقلم الثالث (وهو ما اذا كان الواجبان المتزامان متساويين ولم تحتل 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 امثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه خارجاً ، فان معنى الترتب من الجانبين يرجع الى تقييد اطلاق كل من التكليفين بعدم امثال الآخر .

ومن المعلوم ان هذا التقييد ليس أمراً حادثاً بحكم العقل فعلاً ، بل هو نتيجة اشتراط التكاليف 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 المزاحمة تقتضى رفع اليد عن اطلاقه ، لا عن أصله ، فان الضرورة تتقدر بقدرها ، بل معناه هو تخيير المكلف في افعال قدرته في امثال هذا أو ذاك ، وهذا نتيجة عدم قدرته على امثال 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 المتزامين معاً ، فلا هذا ثابت ، ولا ذاك ، ولسكن 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 ، لكونه مقدوراً له عقلاً وشرعاً ، وبذلك نستكشف ان الشارع قد أوجب أحدهما لا محالة ، والا لزم ان يفوت غرضه ، وهو قبيح من الحكيم ، وهذا معنى كون التخيير شرعياً الى هنا قد تبين ان التكليفين المتزامين 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 يومى 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 ، لكونه 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 الاثبات 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 .

فعل 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 مقتضى 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 يعجز 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 الأولى من شهر رمضان وتركه في العشرة الثانية ، كما إذا فرضنا أن شخصاً لا يتمكن من الصوم في كلتا العشرتين معاً ، ولكنه قادر عليه في أحدهما دون الأخرى ، فإنه لا بد من تقديم الصوم في العشرة الأولى على الصوم في العشرة الثانية ، فإن وجوب الصوم في العشرة الأولى فعلي بفعلية موضوعه ، ولا حالة منتظرة له أبداً ، وهذا بخلاف وجوبه في العشرة الثانية ، فإنه غير فعلي من جهة عدم فعلية موضوعه . وعليه فلا عذر له في تركه في الأولى باحتفاظ القدرة عليه في الثانية ، ضرورة أن القدرة المعتبرة على الصوم في كل يوم في ظرفه ، فإن كان المكلف قادراً على الصوم في اليوم الأول أو الثاني فهو مكلف به ، وإلا فلا تكليف به أصلاً ، ولا يجوز له الاحتفاظ بالقدرة بترك الصوم في اليوم الأول على الصوم في اليوم الثاني ، بل لا بد له من

الاتيان به في اليوم الاول ، فان تمكن منه بعده في اليوم الثاني ايضاً فهو ، وإلا فينتهي 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 فينتهي التكليف به بانتفاء موضوعه - وهو القدرة في ظرفه - ولا يجوز له حفظ القدرة على الصوم في الثانية بتركه في الاولى ، ولو فعل ذلك كان معاقباً عليه ، لانه ترك التكليف الفعلي من دون عذر ، وحينئذ (أى حين تركه في الاولى) وجب عليه في الثانية لا محالة ، لقدرته عليه فعلاً ، ولا عذر له في تركه - أصلاً - فلو تركه كان معاقباً عليه ايضاً .

فالتيجة انه لو ترك الصوم في العشرة الاولى 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 الاولى 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 التركين ، 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 التركين ، لا من جهة ترك الجمع بينهما ، ليكون عقاباً على غير مقدور . وهذا واضح .

وقد تحصل مما ذكرناه انه لا مسوغ للمكلف في أن يترك للصوم في العشرة الاولى ، ويحفظ قدرته عليه في العشرة الثانية أو الاخيرة ، بل لا بد له من الاتيان به في الاولى ، ومعه يعجز عن الاتيان به في الثانية .

ومن ذلك يظهر الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك الطهارة المائية في الظهري ، وتركها في المشايين ، كما إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي بكليتهما

معاً ، فلو صرفه في الوضوء أو الغسل للظهيرين فلا يبقى للعشائين ، وان احتفظ به للعشائين فلا يتمكن من الاتيان بالظهيرين مع الوضوء أو الغسل .

والوجه فيه واضح وهو ان المكلف واجد للماء فعلا بالاضافة الى صلاحى 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 للماء بالاضافة الى صلاحى 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 لها قبل دخول وقتها .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي انه مكلف بصلاحى الظهيرين مع الطهارة المائية لسكونه واجداً للماء ، ووظيفة الواجد هي الطهارة المائية ، لا غيرها ، ولا يكون مكلفاً بالعشائين فعلا ، لعدم دخول وقتها ، فانه لا أثر لوجدانه الماء بالاضافة اليهما ، والمفروض انه بعد الاتيان بالظهيرين يصير فاقداً للماء ، ووظيفة الفاقد هي الطهارة الترابية ، دون غيرها . وعلى هذا فلا مسوغ لترك صلاحى الظهيرين مع الطهارة المائية والاتيان بهما مع الطهارة الترابية ، ليحفظ بالماء لصلاحى العشائين ، لما عرفت من عدم مقتضى للحفاظ اصلا ، بل مقتضى اصرافه 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 كصلاتي 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 المائية - مثلاً - في صلاة الظهر ، والطهارة المائية في صلاة العصر ، أو بين الطهارة المائية في صلاة المغرب ، والطهارة المائية في صلاة العشاء ، بان لا يتمكن المكلف من الجمع بين هاتين الصلاتين مع الطهارة المائية ، ففي مثل ذلك لا مناص من الالتزام بتقديم صلاة الظهر مع الطهارة المائية على صلاة العصر ، أو المغرب على العشاء ، ولا تجوز المحافظة عليها 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 وتمتكن من استعماله عقلاً وشرعاً . ومن الواضح ان وظيفته عندئذ بمقتضى الآية المباركة هي الوضوء أو الغسل ، ولا يشرع في حقه التيمم .

فالتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا اثر لكون المكلف واجداً للماء فعلاً بالإضافة الى صلاة العصر ، لما ذكرناه من أن المستفاد 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 الآية المباركة قاطع للشركة ، فلا يكون الواجد شريكاً مع الفاقء 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 الفاقء 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 والشرايط .

وقد تحصل مما ذكرناه انه لا مزاحمة حقيقة في امثال هذه الموارد أصلاً . هذا كله فيما اذا كانت القدرة المأخوذة في الواجب المتأخر القدرة الخاصة وهي

القدرة في ظرف العمل .

واما اذا كانت القدرة المأخوذة فيه القدرة المطلقة ، بان استكشفنا من القران الداخلية أو الخارجية انه واجد للملاك الملزم في ظرفه بمجرد القدرة عليه ولو آناً ، 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 امتثال 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 محتتم الأهمية فيقدم عليه بلا فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً أو متأخراً عنه ، وبلا فرق بين القول بإمكان الترتب والقول باستحالته ، وإلا فيحكم العقل بالتخيير بينهما ، كما تقدم بشكل واضح .

ولكن لشيخنا الاستاذ (قدس) في المقام كلام وهو ان التزاماً اذا كان بين واجبين طوليين 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 ساءومعه في الملاك فلا مناص من الالتزام بتقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر .

وقد أفاد في وجه ذلك ما توضيحه : هو ان الواجبين المتزامين اذا كانا عرضيين في صورة التساوي وعدم كون أحدهما أهم من الآخر لا مناص من الالتزام بالتخيير ، ضرورة انه لا وجه في هذا الفرض لتقديم احدهما على الآخر اصلاً . واما اذا كانا طوليين ، 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 المتزامين إنما هو بصرف القدرة في امتثال الآخر كما ان ثبوت كل منهما إنما هو عند ترك امتثال 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 امثاله في ظرفه لا يكون مسقطاً له ، كما ان ترك امثاله فيه لا يعقل أن يكون شرطاً لثبوته له ، إلا بناء على امكان الشرط المتأخر والمفروض انه (قدّه) يرى استحالاته وعدم امكانه .

وعلى الجملة ففي زمان الواجب المتقدم لا مانع من صرف القدرة في امثاله اصلاً ، لفرض عدم امكان صرف القدرة في امثال الواجب المتأخر فعلاً ، والمفروض ان المسقط لوجوبه ليس إلا امثاله خارجاً ، كما عرفت ، وحيث انه لا يمكن بالفعل فلا مسقط له اصلاً إلا أن يكون امثاله في ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر ، ولسكنك عرفت انه يرى استحالة ذلك ، فاذن يتعين امثال 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 امثال الآخر خارجاً وعدم الاتيان بمتعلقه ، وهذا لا يعقل في مثل المقام ، ضرورة ان ثبوت التكليف بالمتقدم لا يعقل ان يكون مشروطاً بترك امثال التكليف بالتأخر في ظرفه إلا على نحو الشرط المتأخر ، وهو محال على وجهة نظره (قدّه) .

نعم إذا كان المتأخر اقوى ملاكاً من المتقدم فلا بد من تقديمه عليه .
 والوجه في ذلك هو ان التزام - في الحقيقة عندئذ - إنما هو بين التكليف بالمتقدم ووجوب حفظ القدرة فعلاً على امثال 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 المزامحة .
 فالنتيجة المستفادة من مجموع ما افاده (قدّه) - هنا - هي ان التزام لا يعقل

بين تكليفين طويلين ، إلا إذا كان المتأخر أهم من المتقدم ، لتقع المزاومة بين وجوب حفظ القدرة عليه فعلا ووجوب الواجب المتقدم ، واما اذا 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 .

ولناخذ بالمنافشة في ما أفاده - قده - وهي انا قد حققنا سابقاً أن كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امثال الآخر وعدم الاتيان بمتملقه لم يرد في لسان دليل من الادلة ، لانتصر 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 فعلا وفي عرض الآخر .

والوجه في ذلك هو ان 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 ان في مقام المزاومة بين التكليفين لا يتمكن المكلف من التحفظ على كليهما معاً فلا مناص من الالتزام برفع اليد عن أحدهما والاخذ بالآخر اذا كان ذلك الآخر واجداً للترجيح ، فان هذا غاية ما يمكنه . واما اذا لم يكن واجداً له فلا مناص من الالتزام بالتخيير ، بناء على ما حققناه من امكان الترتب وجوازه . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى قد تقدم منا غير مرة انه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه ، فكما انه يحكم بقبح الاول ، فكذلك يحكم بقبح الثاني .

ومن ناحية ثالثة قد حققنا في بحث الواجب المطلق والمشروط انه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر ، بل لا مناص عنه في المركبات التدريجية كالصلاة

وما شاكلها ، كما تقدم هناك .

فالننتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي ان في صورة كون التكليفين المتزامين متساويين لا مناص من القول بالتخيير - مطلقاً - من دون فرق بين ان يكونا عرضيين او طوليين .

والسر في ذلك ما عرفت من ان القول بالتخيير - هنا - عقلا يرتكز على القول بالترتب . وقد ذكرنا انه لا فرق فيه بين أن يكون من طرف واحد ، كما اذا كان أحدهما أم من الآخر ، وان يكون من طرفين ، كما اذا كانا 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 أم من الآخر ، وتقييد اطلاق التكليف بكل منهما بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في فرض كونها متساويين . ومن المعلوم ان هذا التقييد والاشتراط ايس ناشئاً فعلاً بحكم الشرع أو العقل ، بل هو نتيجة اشتراط التكليف من الأول بالقدرة . ومن هنا فلنا ان هذا التخيير ليس معناه تبديل الوجوب التعيني بالتخييري بل كل منهما باق على وجوبه التعيني ، غاية الأمر زرفع اليد عن اطلاق وجوب كل منهما بتقييده بعدم الاتيان بمتعلق الآخر ، بل معناه اختيار المكلف في اعمال قدرته في امتثال هذا أو ذلك باعتبار ان القدرة الواحدة لا تفي بامتثال كليهما معاً ، ولا يفرق في ذلك بين كونها 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 كونها 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 مما 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 الاعم 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 .

فا 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 امتثال 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 امتثال التكليف بالتأخر في
ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر ، بناء على ما حققناه من امكانه
وجوازه . واما ثانياً - فلان المسقط له ليس هو امتثال الآخر بما هو ، لما قدمناه سابقاً
من ان المسقط للتكليف احد أمرين لا ثالث لهما .

الاول - امتثاله 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 الامتثال نفسه كما تقدم .

الثاني - انتفاء القدرة وعجز المكلف عن امتثاله ، ومعه لا محالة يسقط التكليف ،
بداية استحالة توجيهه نحو العاجز . ومن المعلوم ان المسقط فيما نحن فيه ليس هو
الاول على الغرض ، بل المسقط له إنما هو الثاني ، كما هو المفروض ، باعتبار أن

المكلف ان اعلم قدرته في امتثال الواجب الفعلي عجز عن امتثال الواجب المتأخر في ظرفه ، فينتج 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 كإفاد 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 فإفاده شيخنا الاستاذ - (قدّه) من ان سقوط كل من التكليفين المتزامين لا يكون إلا بامتنال الآخر ، وحيث ان امتثال التكليف بالمتأخر متأخر خارجاً فلا يمكن 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 ما مر ، وهو عدم تمكن المكلف من امتثاله .

فالنسبة لحد الآن قد أصبحت انه لا فرق في نظر العقل بين أن يكون المتزامان 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 - قدّه - بما اذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعة الاولى من الصلاة وتركه في الركعة الثانية فقد ظهرت المناقشة فيه بما تقدم من انه لا تعقل الموازنة 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 ، ليكون الطهور ركناً لها ، وأم 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 وشرائطها وان كانت مشروطة بالقدرة شرعاً بمقتضى ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، إلا ان الطهارة المائية خاصة ممتازة عن بقية القيود من الاجزاء والشرائط ، من جهة جعل الشارع البدل لها وهو الطهارة الترابية ، فبذلك تتأخر رتبته 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 ، ليكون 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 الشرائط ، فتسقط الشرائط ، 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 ، كالمورد دار الأمر بين سقوط أصل السائر عن الصلاة وسقوط قيده ، وهو كونه طاهراً ، يسقط قيده ، لتأخره عنه رتبة .

السابع - ما اذا دار الأمر بين سقوط قيد مأخوذ في الركن وسقوط قيد مأخوذ في غيره من الاجزاء أو الشرائط كإلو 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 الراجين الطولين 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 . ونظرة (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 أساس اجراء قواعد النزاحم فيها من الترجيح بالاسبقية في بعضها ، وبالاهمية في

بعضها الآخر ، وبالتقدم الرتبى فى ثالث .

ولنا أن نأخذ بالمناقشة فيما ذكره (قده) من ناحيتين .

الاولى - ان هذه الفروع وما شاكلها اجنبية عن مسألة التزام تاماً ، ولا يجرى فيها شئ من احكامها وقواعدها .

الثانية - انه على تقدير تسليم جريان قواعد التزام فى تلك الفروع فان ما أفاده (قده) 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 التزام 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 الملاءمة 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 بالمركب كالصلاة وما شاكلها - بصفة انه امر واحد شخصى لا محالة - ينبسط على اجزاء ذلك المركب وتقيدهاته بقيودات خارجية ، فإخذ كل جزء منه حصه من ذلك الامر الواحد الشخصى ، فيكون مأموراً به بالامر الضمنى النفسى . ومن المعلوم ان الأمر 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 .

فالتيجة على ضوء هذه الجوانب الثلاث هى ان فى الفروع والمزبورة 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 المزاخمة إنما تعقل بين امرين يقتضى كل منهما امثاله والائيان بمتعلقه خارجاً لتقع المزاخمة بينهما فى مقام الامتثال والاطاعة ، والمفروض انه لا اقتضاء للامر الارشادى بالاضافة الى ذلك اصلاً ، لتعقل المزاخمة بينهما .

والذى يمكن ان يتوهم فى امثال هذه المقامات هو وقوع المزاخمة بين امرين ضمنيين . ببيان ان كلا منهما يقتضى الايتان بمتعلقه ، فمئذ لو كان المكلف قادراً على امتثال كليهما والائيان بمتعلقيهما خارجاً فلا مزاخمة فى البين اصلاً ، واما اذا فرضنا انه لا يقدر إلا على امتثال أحدهما دون الآخر فلا محالة تقع المزاخمة 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 المزاخمة 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 التزام بين امرين نفسيين كالامر بالصلاة - مثلاً - في ضيق الوقت والأمر بالازالة (وهو عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً فلو صرف قدرته في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الثاني ، فينتفى بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - ولو انعكس فبالعكس) بعينه موجود بين امرين ضميين ، كالامر بالقيام - مثلاً - 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 ، فينتفى عندئذ بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - وان صرف فيه عجز عن الأول .. وهكذا .

وعليه فيرجع الى قواعد باب التزام ، فان كان احدهما أهم 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 كانت متساويين من تمام الجهات ولم يكن ترجيح في البين ، ولا احتمال فالعقل يحكم بالتخيير بينهما بمعنى تقييد اطلاق الامر بكل منهما بعدم الاتيان بالآخر ، كما عرفت في التزام بين الواجبين النفسيين اذا كانا متساويين من جميع الجهات .

وعلى الجملة لجميع ما ذكرناه في التزام بين الامرين النفسيين يجرى في المقام من دون تفاوت اصلاً إلا في نقطة واحدة ، وهي ان التزام هناك بين امرين نفسيين ، وهنا بين امرين ضميين . ومن المعلوم ان الاختلاف في هذه النقطة لا يوجب التفاوت بينها في جريان احكام التزام ومرجحاته وقواعد بابه اصلاً . هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه القول بجريان التزام في اجزاء وشرائط واجب واحد . كما بين شيخنا الاستاذ (قدس) وغيره .

وغير خفي ان هذا البيان وان كان في غاية الصحة والاستقامة بالاضافة الى حكمين نفسيين : وجوبين كانا أو تحريميين أو كان أحدهما وجوبياً والآخر تحريمياً كما تقدم الكلام في التزام بينهما بصورة مفصلة فلا نعيد ، إلا انه لا يتم بالاضافة الى حكمين ضميين ، 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 المزامحة بينهما ، افرض ان الأمر بالصلاة باق ، ولم يسقط بتعذر أحد هذين الجزئين ، والمفروض ان كلا منهما مقدور في نفسه وفي ظرف عدم الاثبات بالآخر ، فاذن لا مانع - بناء على ما حققناه - من صحة الترتب الالتزام بثبوت الأمر الضمى النفسى لسكل منهما في نفسه وعند عدم الاثبات بالآخر وهذا التقييد نتيجة امرين :

- الاول - وقوع المزامحة بين هذا الأمر الضمى وذلك 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 معيناً كان أو غير معين - اعنى به ما اذا دار الامر بين ترك هذا وذاك - فلا محالة يسقط الأمر المتعلق به ، بداهة استحالة بقاءه لاستلزامه التكليف بالمحال ، وهو غير معقول .

وبتعبير آخر : ان فرض بقاء الأمر الاول بحاله يستلزم التكليف بالمحال وفرض بقاء الاوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء والشرائط الباقيات وان الساقط لهما هو الأمر الضمى 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 لكانت 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 للتزام ولا التمازض ، فانتفاؤهما بانتفاء موضوعهما ، ولذا لو كنا نحن والقاعدة الأولية لم نقل بوجوب الباقي ، فان الأمر المتعلق بالمجموع المركب منه قد سقط يقيناً ، واثبات امر آخر متعلق بالفاقد يحتاج الى دليل ، ففي كل مورد ثبت دليل على وجوبه فنأخذ به ، وإلا فمقتضى القاعدة عدم وجوبه .

ولكن قد يتوهم في المقام انه وان لم يمكن الالتزام بالتزام بين واجبين ضمنيين كجزءين أو شرطين أو جزء وشرط ، فيما اذا تعلق الامر بالمركب من الاجزاء بعناوينها الأولية كما عرفت إلا انه لا مانع من الالتزام به فيما اذا تعلق الأمر بالمركب من الاجزاء بعنوانها المقدورة ، ببيان انه اذا تعذر احد اجزائه لا يسقط الامر عن الاجزاء الباقية ، لفرض ان جزئيته تختص بحال القدرة وفي حال التعذر لا يكون جزء واقعاً ، واذا لم يكن جزء كذلك في هذا الحال فلا محالة لا يكون تعذره موجباً لسقوط الأمر عن الباقي .

وعلى هذا فان كان المتعذر احد اجزاء ذلك المركب معيناً سقط الامر عنه خاصة ، دون الباقي ، لفرض اختصاص جزئيته بحال القدرة ، وفي هذا الحال لا يكون جزء واقعاً ، وان كان المتعذر مردداً بين اثنين منها ، ففي مثله لا محالة تقع المزاومة بين الامر الضمني المتعلق بهذا والامر الضمني المتعلق بذلك ، بتقريب ان ملك التزام - وهو تنافي الحكيم في مقام الامتثال والفعلية بعد الفراغ عن ثبوتها بحسب مقام الجمل بلا منافاة - موجود بعينه هنا ، لفرض انه لا تنافي بين الامر الضمني المتعلق بهذا الجزء والامر الضمني المتعلق بالآخر بحسب مقام الجمل فهذا مجعول له بعنوان كونه مقدوراً وذاك مجعول له بهذا العنوان ، من دون اية منافاة في الين ، غاية الامر من جهة عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معاً وقع التنافي والتزام بينهما ، فلو صرف قدرته في امتثال هذا عجز عن الآخر ، فينتفي

بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - وان عكس فبالعكس .

وعلى الجملة فيجرب فيه جميع ما يجرب في التزامهم بين الواجبين التفسيرين على القول بإمكان الترتب ، واستحالته 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 بقاءه ، كما اذا فرضنا ان المركب عشرة اجزاء - مثلاً - وتعلق الامر بها بعنوان كونها مقدورة ، فمئذ اذا فرض سقوط احد اجزائه وتعذره فلا اشكال في سقوط الامر المتعلق بمجموع العشرة ، بدهة استحالة بقاءه ، 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 ذلك 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 المجموع الاول في هذا الحال أى شيء هل هو جزئية هذا أو جزئية ذلك ، 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 بقاءه - كما عرفت - ولا فرق في ذلك بين ان يكون المتعذر مهيناً 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 بقاءها مع سقوطه .

وتخيل ان الساقط في هذا الفرض إنما هو خصوص الامر الضمني المتعلق بالجزء المتعذر ، دون البقية خيال فاسد جداً ، ضرورة ان الامر المتعلق بالمجموع لا يخلو من ان يكون باقياً في هذا الحال 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 تباطئة 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 جزئيته في حال التعذر واقعاً ، ولازمه ثبوت الامر للباقي ، وبما ان الباقي في هذا الفرض مردد بين المركب من هذا أو ذاك فلا محالة لا نعم ان المجموع جزئية هذا له أو ذاك 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 الأمر بالمركب من الاجزاء بعناوينها الاولى ، إلا في نقطة واحدة ، وهي ان في مثل المقام لا يحتاج ثبوت الامر للباقي الى دليل خارجي يدل عليه ، كلاتسقط 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 المعجز واقعاً ، وثبوت الامر للباقي .

واما 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 .

ولكن بعد ما دل الدليل من الخارج على وجوبه ، فلا فرق بينه وبين مانحن 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 ذاك ، أو وجوب الجامع بينهما بعد عدم امكان وجوب كليهما معاً ، فعدتذ 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 الجعل ، من دون اى تناف بينهما فيه . ومن المعلوم اما لا نعى 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 مجمول للمركب من هذا أو ذلك يعنى ان الشارع في هذا الحال جعل هذا جزء أو ذلك فيكون الشك في اصل المجمول في هذا الحال . ومن المعلوم انه لا يعقل فيه النزاحم ، 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 النزاحم بين جزءه من أو شرطين أو جزء و شرط 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 النزاحم والتعارض بالكلية وهي ان ثبوت الامر بالباقي هنا مقتضى نفس تخصيص جزئية اجزائه بحال القدرة - كما عرفت - وهناك يحتاج الى دليل خارجي يدل عليه وإلا فلا وجوب له ، 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 لفائدة الطهورين على ما قويناه ، ومع قطع النظر عن ذلك تكفي الروايات الخاصة الدالة على وجوب الايتان بالصلاة جالساً اذا لم يتمكن من القيام ، وعلى وجوب الايتان بها بغير الاستقبال الى القبلة اذا لم يتمكن منه ، وعلى وجوب الايتان في الثوب النجس أو عارياً على الخلاف في المسألة ، وغير ذلك ، فهذه الروايات قد دلت على وجوب الايتان بالباقي وانه لا يسقط ، والساقط إنما هو الامر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء أو القيد المتعذر ، فلو لم يتمكن المصلى 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 ، وليكن عرفت ان هذه القاعدة أى قاعدة عدم سقوط الباقي بالتعذر تختص 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 المصل 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 ادلتيهما واعمال قواعد التعارض بينهما .

فنعول : ان الدالين الدالين عليهما لا يخلوان من ان يكون احدهما لياً والآخر لفظياً ، وان يكون كلاهما لياً ، أو كلاهما لفظياً ، وعلى الثالث فايضاً لا يخلوان 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 كالاجماع أو نحوه حيث انه لا عموم ولا اطلاق له فلا بد فيه من الاقتصار 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 .

ونتيجه 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 ، والمرضى يصلي جالساً ... الخ وقوله صلى الله عليه وسلم : في صحبة زرارة 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 الأخذ باطلاقه .

ونتيجه : 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 ، فيما 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 لو لم نحرز عدمه . وعليه فورد المعارضة لا يكون مشمولاً لهذا ولا لذلك ، فوقتئذ لو كنا نحن وهذا الحال ولم يكن دليل من الخارج على عدم سقوط كليهما معاً فنرجع 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 اذذاك ، ومرة اخرى يدور الامر بين المتباينين

بمعنى انا نعم ان الجزء احدى 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 ، فنكون النتيجة هي التخيير شرعاً يعنى ان الفاعر في هذا الحال جعل احدى جزء مع الغاء خصوصية كل منهما .

وعلى الثاني فقطضى القاعدة هو الاحتياط للعلم الاجمالى بجزئية احدى بالخصوصه في الواقع ، واصله عدم جزئية هذا معارضة باصالة عدم جزئية ذاك ، فيساقطان ، فاذاً يكون العلم الاجمالى موجباً للاحتياط على تقدير امكانه ، وإلا فالوظيفة هي التخيير بين اتيان هذا أو ذاك .

واما القسم الثالث وهو ما اذا كانت دلالة احدى 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 للقرينة 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 احدى

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 السكتاب والآخر من غيره فيقدم اطلاق السكتاب عليه فيما اذا كانت النسبة بينهما عموم من وجه كما لا يخفى واما اذا لم يكن احدهما من السكتاب أو كان كلاهما منه فيسقطان ، وذلك لما ذكرناه من ان التعارض بين الدليلين اذا كان بالاطلاق ، فمقتضى القاعدة سقوط اطلاق كليهما والرجوع الى الأصل 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 الأصل العملي في المقام هو التخيير ، حيث انا نعم 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 الأمر بين ترك القيام في الركعة الأولى وتركها في الركعة الثانية ، أو دار الأمر بين ترك القراءة في الركعة الأولى 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 ذاك 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 بجعل احدهما في الواقع ، واستحالة جعل كليهما معاً . ومن الواضح اننا لا نعنى بالتعارض إلا التناقض بين الحكمين بحسب مقام الجعل ، وهو موجود في امثال تلك الموارد .

وعلى هذا فمقتضى القاعدة هنا التخيير بمعنى جعل الشارع احدهما جزءاً ، إذ احتمال اعتبار خصوصية كل منهما مدفوع بأصل البراءة ، فان اعتبارها يحتاج الى مؤونة زائدة ، ومقتضى الأصل عدمها ، فاذا النتيجة هي جزئية الجامع بينهما ، لا خصوص هذا ولا ذاك ، هناك حسب ما تقتضيه القاعدة في دوران الامر بين فردين طويلين من نوع واحد .

واما بحسب الأدلة الخاصة فقد ظهر من بعض ادلة وجوب القيام تعينه في الركعة الأولى وهو قوله **يُحْبَبُ** في محبة جميل بن دارج اذا قوى فليقيم 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 **يُحْبَبُ** اذا قوى فليقيم . 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 ، فاذا 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 ونرفع

اعتبار خصوصية كل منهما بالبراءة .

فالنتيجة 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 (قدس) وكذا حال عدة من الفروع التي تعرضها السيد (قدس) في العروة .

وعلى اساس ذلك تمتاز نظريتنا عن نظرية شيخنا الاستاذ (قدس) 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 الأهم أو محتمل الأهمية 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 الأهمية أو الاسبقية لا تكون من المرجحات في باب التعارض . ووجهه واضح وهو ان الأهمية أو الاسبقية إنما تكون مرجحة على تقدير ثبوتها ، وفي فرض تحقق موضوعها . ومن المعلوم ان في باب التعارض اصل الثبوت غير محرز فان أهمية احد المتعارضين على فرض ثبوته في الواقع ، وكونه مجموعاً فيه . ومن الواضح جداً انها لا تقتضى ثبوته .

ومن هنا قد ذكرنا ان كبرى مسألة التعارض كما تمتاز عن كبرى مسألة التزام ذاتها ، كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها ، فلا تشتركان في شيء اصلاً . وعليه فالمرجع باب الاجزاء والشرائط هو ما ذكرناه ، ولا اثر للسبق الزماني والأهمية 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 .

ومنها - ما اذا دار الامر في الصلاة بين ترك القيام وترك الركوع ، فعلى الاول يمكن الحكم بتقديم القيام نظراً الى سبقه زماناً ، ويمكن الحكم بالعكس نظراً الى كون الركوع اهم منه وقد فعل شيخنا الاستاذ (قدس) 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 .

ومنها - 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 الأهم في باب المزاحمة . 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 ذاك ، فتكون النتيجة هي التخيير .

ومنها - 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 (قدس) بتقدمه 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 التزام مرجحاته لا يرجع الى معنى محصل اصلاً ، وقد عرفت ان تلك الكبريات جميعاً داخلة 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 الامر بين ترك الطهور في الصلاة وترك جزء أو قيد آخر فلا اشكال في تقديم الطهور على غيره على كلا المسلكين . اما على مسلك من ابتهى ذلك على باب التزام فواضح ، لسكون الطهور أهم من غيره ومن هنا قلنا بسقوط الصلاة لفاقده . وهذا واضح . واما على مسلك من ابتهى ذلك على باب التعارض فايضاً كذلك والوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من ان الطهور مفهوم 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 الامر بين الطهور وغيره من تقديم الطهور ، ضرورة انه في فرض العكس - أي تقديم غيره عليه - لا صلاة لتجب مع ذلك القيد بل اذن لا تعارض ولا دوران في البين اصلاً ضرورة ان التعارض بين دليلي الجزئين أو الشرطين أو الشرط والجزء 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 فيتمين 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 بالتزام إنما هو في فرض تحقق حقيقة الصلاة وصدقها بان لا يكون انتفاء شيء منها موجباً لانتفاء الصلاة ، فعندئذ يقع الكلام في تقديم احدهما على الآخر ، فبناء على القول بالتزام 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 التزام 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 التزام في امثال هذه الموارد عن نظرية التعارض ، إذ على الأول لا بد من تقديم الطهور على غيره في مقام وقوع المزامحة 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 الاصل العملي وهو اصالة عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك ونتيجته التخيير 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 (قده) 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 (قده) 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 بعرضه العريض ، كالكوع أو السجود أو التكبير لا صلاة ، لتصل النوبة الى انها واجبة مع هذا أو ذاك ، لفرض انها تنقضي بانتفاء ركن منها ، فاذن لا موضوع للتزام ولا التعارض .

نعم يمكن دوران الامر بين سقوطه وسقوط مرتبة منها ، فان حاله حال دوران الامر بينه وبين سقوط بقية الأجزاء والشرائط ، كما هو واضح .
ومن هنا يظهر انه لا يعقل التزام بين الطهور والوقت ايضاً ، ضرورة انتفاء الصلاة بانتفاء كل منهما فلا موضوع عندئذ للتزام احدهما على الآخر .
فأفاده (قده) من انه يسقط ذلك القيد وان كان وقتاً لا يرجع الى معنى محصل 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 المزامحة 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 التزام بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط إنما يعقل فيما اذا لم يكن احدهما مقوماً لحقيقة الصلاة وإلا فلا موضوع له اتصل النوبة الى ملاحظة المرجح لتقديم احدهما على الآخر ، ولا يشمل 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 وأفاد 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 رتبتهما عن الجميع .
ونأخذ بالمناقشة عليه وملخصها : هو ان ثبوت البديل شرعاً لا يختص بخصوص الطهارة المائية ، فكما ان لها بديل وهو الطهارة الترابية ، فكذلك لبقية الاجزاء والشرائط .
والوجه في ذلك هو ان الصلاة إنما هي مأمور بها بعرضها العريض ، 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 الايماء والاشارة . وفي الثالث ادراك ركعة واحدة من الصلاة في الوقت ، فانه بدل لادراك تمام الركعات فيه . وفي الرابع الصلاة مع التكبيرة والتسييح . وهكذا .

وعلى الجملة فيما ان الصلاة واجبة بتام 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 الايماء 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 والتسييح 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 بالقدره 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 بالقدره شرعاً ، لما عرفت من ان البقية جميعاً تشترك معها في هاتين الناحيتين على نسبة واحدة .

وقد تحصل مما ذكرناه ان ما افاده (فقه) 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 صحيحه محمد بن مسلم عن
ابى جعفر عليه السلام قال : « سألته عن الذى لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته 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 بينهما وبين فاتحة الكتاب ، إلا انه من الواضح جداً عدم
خصوصية لها ، فاذن لا يفرق بينهما 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 للاركان
خاصة ، 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 .
فالتنتيجة 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 ، فالتنتيجة 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 الماتى به صلاة ليطمسك بما دل على ان الصلاة لا تسقط
بحال ، فاذن لا موضوع للتعارض ولا التزام 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 الاثيان بالمرتبة العليا في فرض التمكن منها عقلاً 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 فاقراً له . ولا تدل على وجوب كل مرتبة من مراتبها كذلك ، فاذا دار الامر بين الاثيان بالمرتبة العالية منها مع الطهارة الترابية ، والمرتبة الدانية منها مع الطهارة المائية ، فالآية لا تدل على وجوب الاثيان بالاولى دون الثانية اصلاً ، بل ولا اشعار في الآية بذلك ، لفرض ان الصلاة لا تقتنى بانتفاء تلك المرتبة . وقد عرفت ان الآية تدل على وجوب الصلاة وهي الجامع بين هذه المراتب بالكيفية المزبورة ، فعندئذ الحكم بوجوب 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 فلنا 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 تبتنى على نقطة واحدة ، وهي ان

تكون الداخل في معنى الصلاة المرتبة العليا من الاركان مع الطهور الجامع بين المائة والتراية لحسب ، وعلى هذا فاذا دار الأمر بين سقوط تلك المرتبة وسقوط الطهارة المائة تسقط الطهارة المائة ، افرض ان اعتبارها عندئذ متفرع على ثبوتها ، لا في عرضها ، لدلالة الآية الكريمة وقتئذ على وجوب الاتيان بها مع الطهارة المائة في فرض وجدان الماء ، ومع الطهارة التراية في فرض فقدانه ، إلا انك عرفت ان تلك النقطة خاطئة وغير مطابقة الواقع وان الصلاة موضوعة للجامع بين مراتبها لا غير وعليه ففي مسألتنا هذه وما شاكلها على وجهة نظر من يرى انها داخلية في كبرى باب التعارض ، فلا بد من الرجوع الى قواعد ذلك الباب على ما تقدم بصورة مفصلة وعلى وجهة نظر من يرى انها داخلية في كبرى باب التزام ، فلا بد من الرجوع الى مرجحات وقواعد ذلك الباب ، كالسبق الزمان والاهمية ونحوهما .

اما الأول (وهو السبق الزمانى) فان كان موجوداً بان يكون احدهما سابقاً على الآخر زماناً فلا مانع من الترجيح به ، وذلك لما ذكرناه من ان السبق الزمانى مرجح فى 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 الثانى (وهو الاهمية) فالظاهر انه مفقود فى المقام ، وذلك لانا لم نخرج 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 لانا نستكشف من جعل الشارع التراب أحد الطهورين ان المصلحة القائمة بالطهارة التراية ليست أدون بكثير من المصلحة القائمة بالطهارة المائة ، وهذا بخلاف المرتبة الدانية من الركوع والسجود ، وهى الايمان ، فان المصلحة الموجودة فيه ادون بكثير من المصلحة الموجودة فيها ، كما لا يخفى . وعليه فلا بد من تقديمها على الطهارة المائة ، لما تقدم مفصلاً من ان

محتمل الأهمية من المرجحات ، فلا مناص من تقديمه على الآخر في مقام المزاوجة .
 واما الثالث - وهو ان المشروط بالقدرة عقلا 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 تعين ترك المرتبة ، بل قد عرفت انه لا دوران في مثله ولا موضوع
 للتعارض ولا التزاحم ، فيقدم الركن على مرتبة من الركن الآخر بمقتضى لا تسقط
 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 الاولى ، بل لا بد فيه من الرجوع الى قواعد باب التعارض
 أو التزاحم على ما عرفت .

واما الجهة الثالثة (وهي ما إذا دار الأمر بين الطهارة المائية وبقية الاجزاء
 أو الشرائط) فالصحيح انه لا 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 **ببطلان** لا تسقط الصلاة بحال ، ولذلك ذكرنا ان الآية تدل على وجوب الاتيان 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 داخلية في المسمى ، وعدمها لا يضر به على تفصيل هناك . فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي ان الآية تدل على وجوب الاتيان بالصلاة الواجدة للجميع الاجزاء والشرائط مع الطهارة المائية في فرض وجدان الماء ، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه ، 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 **ببطلان** 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 التزام بناء على دخوله فيه ، والثاني هو مختاره (قدّه) هنا .

اما الاول فقد تقدم ضابطه فلا نعيد .

واما الثاني وهو بناء على دخوله في باب التزام فتقديم سائر الاجزاء أو الشرائط عليها يتبنى على أحد امور :

الاول - دعوى ان للطهارة المائية بدلا دون غيرها ، فيقدم ما ليس له بدل على ماله بدل . ولكن قد عرفت 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 اهم منها اصلاً .

وقد تحصل من ذلك انه لا وجه لتقديم بقية الاجزاء أو الشرائط على الطهارة المائية ابدأ 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 الأمر بين ترك الوضوء أو الغسل فعلاً وسقوط جزء في ظرفه بان لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما ، فلا مانع من الحكم بتقديم الوضوء أو الغسل عليه ، لفرض ان التكليف بالاضافة اليه فعلى ، 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 اذا دار الأمر 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 محمياً ولا مناص عنه ، إلا انه لا معنى للاقتصار عليه ، بل لابد من استثناء جميع الاركان من ذلك ، لما تقدم من انه في فرض دوران الأمر بين سقوط ركن رأساً وسقوط ركن آخر كذلك تسقط الصلاة يقيناً ، لفرض انها تنفث بانتفاء كل منها ، فاذن لا موضوع للتمسك به . (لا تسقط الصلاة بحال ، والاجماع القطعي على ذلك ، ضرورة انه لا صلاة في هذا الحال

ليقال انها لا تسقط ، وعليه فاذا دار الأمر 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 إذا كان غرضه منه هو ان الطهور يقدم على الوقت في هذا الحال اعني ما إذا دار الأمر بين سقوط ادراك ركعة في الوقت وسقوط الطهور رأساً فقد عرفت فسادها 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 الأمر في الوقت .

واما تقديم ادراك ركعة من الوقت على غيره من الاجزاء أو الشرائط فواضح لما عرفت من انه إذا دار الأمر بين سقوط ركن وسقوط قيد آخر يسقط ذلك القيد وحيث ان الوقت من الاركان فاذا دار الأمر بين سقوطه وسقوط غيره يسقط غيره لا محالة .

وبتعبير أوضح هو انا اذا ضمنا ما يستفاد من قوله تعالى : « اقم الصلاة لادولك الشمس الى غسق الليل » ، بضميمة الروايات الواردة في تفسيرها ، وما يستفاد من الروايات الدالة على ان الصلاة لا تسقط بحال الى قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا ... الخ » ، فالنتيجة هي وجوب الايتان بالاركان (التي هي حقيقة الصلاة) في الوقت مطلقاً أى سواء أكان المكاف متمكناً من الايتان بالبقية فيه ام لم يتمكن من ذلك ، فلا يمكن ان تراحم 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 التراحم في مثل هذا الفرض ، وان التقديم فيه لا يكون مبتنياً على كون هذه الموارد من موارد التراحم أو التعارض ، بل هو بملك آخر لا بملك

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 مبنياً على أعمال قواعد التزام غير صحيح .

واما الفرع الرابع (وهو ما اذا دار الامر بين سقوط ادراك تمام الركعات في الوقت وسقوط قيد آخر) فقد ذكر (قدس) انه يسقط ادراك تمام الركعات في الوقت ، إلا السورة ، فانها تسقط بالاستعمال والخوف .

أقول : الامر بالاضافة الى السورة كذلك ، لما عرفت من ان دليلها من الاول مقيد بغير صورة الاستعمال 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 فتمت في 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 اقلنا بالتعارض في امثال المورد ام بالتزام .

واما إذا دار الامر بين سقوط بعض ذلك الوقت وسقوط قيد آخر ، فايضا 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 : « اذا 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 ببقية الاجزاء والشرائط فيه أم لم يتمكن من ذلك ، غاية الأمر مع التمكن منها يجب الاتيان بها فيه ايضاً ، 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 لانها كما عرفت ولا بعينه .

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 فيشمله الحديث باطلاقه ، وان كان عاص من جهة تأخير مقدار الصلاة عن الوقت ، ضرورة انه لم يكن في مقام بيان التوسعة والترخيص للمكلفين 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 بديلية إدراك ركعة واحدة في الوقت عن إدراك تمام الركعات فيه على الاطلاق ، بل تدل على بديلية ذلك عنه لخصوص المضطر وغير المتمكن مطلقاً ، وبما ان في المقام يتمكن المكلف من إدراك تمام 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 بالتزاحم فيها ، لفرض ان هذا التقديم غير مستند الى اعمال قواعد هذا الباب أو ذلك ، بل هو بملاك آخر كما عرفت ، ولا يفرق فيه بين القولين أصلاً . فما أفاده (فقه) 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 .

ولكن 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
لدلوك الشمس الى غسق الليل ، واطلاق غيره وهو أدلة سائر الاجزاء أو الشرائط ،
فيقدم اطلاق الكتاب عليه .

فالتنتيجة 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 والتام ، واما تمامه فهو مرتبته
الاختيارية ، فلا دليل على كون تلك المرتبة أهم من الجزء أو الشرط الآخر ، والأهم
إنما هو الجامع بينها وبين غيرها من المراتب . واما 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 الاخيرة في الوقت أو بين الطهارة المائية وادراك تلك الركعة فيه ، بحيث لو غسل ثوبه أو بدنه أو لو توضعاً أو اغتسل فلا يتمكن من ادراكها في الوقت ، فيقدم الصلاة في البدن أو الثوب الطاهر عليه ، لما عرفت من ان الاسبق زماناً يتقدم على غيره ، وكذا الصلاة مع الطهارة المائية .

نعم إذا لم يكن القيد المزاحم له سابقاً عليه زماناً ، كما لو دار الأمر بين التسبيحات الاربع والاذكار الواجبة في الركعة الاخيرة ، 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 ، فاذن ما افاده (قده) من سقوط ادراك تمام الركعات في الوقت دون القيد المزاحم له لا يتم على اطلاقه - كما عرفت - .

وأما الفرع الخامس (وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط الاجزاء وسقوط الشرائط) فقد ذكره (قده) انه تسقط الشرائط لتأخر رتبة 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 تعلقت بها فايضاً لا يكون الاسبق رتبة كالاسبق زماناً مقدماً على غيره في مقام المزاحمة لأن ملاك تقديم الاسبق على غيره وهو كون التكليف المتعلق به فعلياً دون التكليف المتعلق بغيره غير موجود هنا ، لفرض ان التكليف المتعلق بالمتقدم والمتأخر الرتبيين 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 .
وأما اعتبار الشرطية بالاضافة الى اعتبار الجزئية فلا تقدم ولا تأخر منها ، بل هما

في عرض واحد .

والسرفيه ما تقدم من ان الصلاة اسم للاركان ، والبقية من الاجزاء والشرايط قد اعتبرت فيها بادلتها الخاصة في ظرف متأخر عنها ، ولذا لا تسقط الاركان بسقوطها ، وليست حال الشرايط بالاضافة الى الاجزاء كحالها بالاضافة الى الاركان ، ومن هنا تسقط الشرايط بسقوط الاركان ، ولا تسقط بسقوط سائر الاجزاء .

فما ذكره (قده) من كون الشرايط متأخرة عن الاجزاء يبتنى على نقطة واحدة ، وهي كون الصلاة اسماً لجميع الاجزاء فقط ، والشرايط 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 والشرايط 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 الشرايط اصلاً ، بل لا بد على هذا القول أي القول بالتزام من الرجوع الى مرجحاته من الأهمية والأسبقية ، فما كان أهم يتقدم على غيره ، فلا فرق بين كونه جزءاً أو شرطاً ، وكذا ما كان سابقاً زماناً يتقدم على غيره ولو كان شرطاً - مثلاً - الطهارة المائتة من جهة السبق الزماني تتقدم على فاتحة الكتاب - مثلاً - أو على الركوع الاختياري أو نحو ذلك في موارد عدم تسكن 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 العملي ، ومقتضاه عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذلك ، 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) انه يسقط قيده ، لتأخر رتبته .

أقول : ينبغي لنا ان نستعرض هذا المورد وما شاكله على نحو ضابط كلي . بيان ذلك هو ان القيد سواء أكان قيماً للشرط أو للجزء أو للمرتبة الاختبارية من الركن أو له بتمام مراتبه لا يخلو من ان يكون مقوماً للقيد بحيث ينتفي بانتفائه ، وان يكون غير مقوم له ، مثال الاول القيام المتصل بالركوع ، فانه مقوم للمرتبة الاختيارية منه ، مثال الثاني اعتبار الطهارة في الستر والطمأنينة في الركوع والسجود والاذكار والقراءة وما شاكل ذلك ، فان شيئاً منها لا ينتفي بانتفاء هذا القيد ، فلا ينتفي الستر بانتفاء الطهارة ، ولا الركوع والسجود بانتفاء الطمأنينة ، وهكذا .

وبعد ذلك نقول :

أما القسم الأول فلا شبهة في ان انتفائه يوجب انتفاء القيد ، فلا وجه لدعوى كون الساقط هو خصوص القيد ، ضرورة انه مقوم له ، فكيف يعجز بقاءه مع انتفائه ، كما هو واضح . وعليه فاذا كان المتعذر هو خصوص هذا القيد كالقيام المتصل بالركوع - مثلاً - فلا محالة يسقط المقيّد 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 جزئ وجزء آخر أو شرط كذلك . وهكذا ، فلا حاجة الى الاعادة .

واما القسم الثاني (وهو ما اذا كان القيد غير مقوم) فلا وجه لسقوط المقيد اصلا . والوجه في ذلك واضح ، وهو ان معنى لا تسقط الصلاة بحال هو ان الاجزاء والشرائط المقدورة للكف لا تسقط عنه بسقوط ما هو المتعذر فيجب عليه الايتان بهما ، والمفروض ان المقيد في محل الكلام مقدور له ، فلا يسقط 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 اصلا ، ضرورة ان الاستفادة منه هو ان الاجزاء والشرائط الباقية المقدورة لا تسقط بتعذر قيد من قيودهما . وعليه ففي الفرع المزبور لا وجه لسقوط أصل الساتر اصلا ، والساقط إنما هو قيده ، وهو كونه ظاهراً . وهذا هو وجه عدم سقوط أصل الساتر ، لا ما ذكره شيخنا الاستاذ (قد ه) من التعليل بكون قيده متأخراً عنه رتبة ، وذلك لما عرفت من انه لا أثر للتأخر الرتبي ولا لتقدمه اصلا ، 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 .

واما الفرع السابع وهو ما اذا دار الامر بين سقوط قيد اعتبر في الركن ، وسقوط قيد اعتبر في غيره ، كما إذا دار الأمر بين سقوط الطمأنينة في المرتبة الاختيارية من الركن وسقوطها في الاذكار أو القراءة ، أو دار الأمر بين سقوط القيام حال التكبير وسقوطه حال القراءة ، وهكذا فقد ذكر (قد ه) 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 التخيير في المقام وقيدية الجامع ، لدفع اعتبار خصوصية كل منها

باصالة البراءة . وعلى القول بالتزام فيها المرجع هو مرجحاته من الاهمية والاسبقية ، والاهمية مفقودة في المقام ، ضرورة ان وجوب الطمأنينة في المرتبة الاختيارية من الركن ليس أهم من وجوبها في الاذكار أو القراءة وما شاكل ذلك ، لما عرفت من ان نفس تلك المرتبة ليست أهم من تلك الاجزاء ، فضلاً عن قيدها غير المقوم لها ، فان الأهم إنما هو الركن بعرضه العريض ، لا بكل مرتبته ، مع انه لو سلمنا ان تلك المرتبة أهم منها ، إلا ان ذلك لا يلازم ان يكون قيدها المزبور أهم من قيد تلك الاجزاء ، كما هو واضح . واما الاسبقية فان 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 ان تقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق مقتضى النص الخاص - كما سبق - فلا يحتاج الى اعمال قواعد باب التزام مرجحاته .

واما الفرع الثامن (وهو ما إذا دار الامر بين سقوط القيام المتصل بالركوع وسقوط القيام حال القراءة) فقد ذكر (قده) انه يسقط القيام حال القراءة ، وعلل ذلك بكون القيام قبل الركوع بنفسه ركناً ، ومقوماً للركوع ، فيتقدم على القيام فيها لا محالة ولذا ذكر انه يقدم القيام قبل الركوع على القيام في حال التكبير ، فانه فيها شرط ، وفي الركوع مقوم .

اقول : ما أفاده (قده) بناء على وجهة نظره من ان القيام المتصل بالركوع ركن بنفسه متين جداً بمعنى انه لا بد تقديمه على غيره ، لفرض انه ليس له مرتبة اخرى لينتقل الامر من مرتبته الاختيارية الى تلك المرتبة ، بل هو بعنوانه ركن . وقد ذكرنا انه إذا دار الامر بين سقوط ركن رأساً وسقوط قيد آخر مهما كان لو يسقط ذلك القيد لا محالة ، ضرورة ان في صورة العكس لا صلاة ، ليدل على عدم سقوطها رواية أو اجماع .

ولكن هذا المبني فاسد جداً وقد حققنا في محله ان القيام المتصل بالركوع ليس بركن ، وان الاركان منحصرة بالركوع والسجود والطهور والتكبير والوقت عليه فمجرد 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 اهم من القيام حال القراءة أو القيام حال التكبير ، ليحكم بتقديمه عليه ، بل الامر على هذا القول بالعكس ، لما ذكرناه من ان السابق 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 .

نلخص نتائج بحث التزامم والتعارض في عدة نقاط :

الاولى - ان الفرق بين التزامم في الملاكات والتزامم في الاحكام من وجهين :
الاول - ان الترجيح في التزامم بين الملاكات بيد المولى ، وليس من وظيفة العبد في شيء ، ولو علم باهمية الملاك في أحد فعلين دون آخر ، فان وظيفة امتثال الحكم المجموع من قبل المولى ، هذا مضافاً الى انه لا طريق له الى الملاك . واما الترجيح في التزامم بين الاحكام فهو من وظيفة العبد لا غير .

الثانى - ان مقتضى القاعدة في التزامم بين الاحكام التخيير . واما في التزامم بين 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 متزاممان فلا يصلح شيء منهما لان يكون منشأ لجعل حكم شرعى ، فان الملاك المتزامم لا يصلح لذلك .

الثانية - ان التناهي بين الحكمين المتزاممين إنما هو في مقام الامتثال الناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الخارج اتفاقاً ، ولا تنافى بينهما بالذات

ابداً لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى ، وهذا بخلاف باب التعارض ، فان التنافي بين الحكمين في هذا الباب بالذات ، وقد ذكرنا ان ملاك أحد البابين اجنبى عن ملاك الباب الآخر بالكليّة .

الثالثة - ان ملاك التعارض والتزاحم لا يختص بوجهة نظر مذهب العدالة ، بل يعم جميع المذاهب والآراء كما تقدم .

الرابعة - ان منشأ التزاحم بين الحكمين بجميع اشكاله إنما هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال . واما ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان التزاحم بين الحكمين قد ينشأ من جهة اخرى ، لا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما ، فقد تقدم انه غير داخل في باب التزاحم اصلاً بل هو داخل في باب التعارض الخامسة - ان مقتضى القاعدة في مسألة التعارض هو تساقط الدليلين المتعارضين عن الحجية والاعتبار .

السادسة - ان مرجحات هذه المسألة تنحصر بموافقة الكتاب أو السنة 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 في روايات الترجيح ليس المخالفة على وجه التباين أو العموم من وجه ، ضرورة ان المخالفة على هذا الشكل لم تصدر عنهم عليهم السلام ابداً ، بل المراد منها المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق .

السابعة - ان مقتضى القاعدة في التزاحم بين الحكمين هو التخيير ، غاية الامر على القول بجواز الترتب التخيير عقلي ، فانه نتيجة اشتراط التكليف من الاول بالقدرة و ليس أمراً حادثاً ، وعلى القول بعد جوازه التخيير شرعى بمعنى ان الشارع قد حكم بوجود أحدهما في هذا الحال كما سبق .

الثامنة - قد ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان مالا بدل له يتقدم على ماله بدل في مقام المزاحمة ، وطبق هذه الكبرى على فروع ثلاثة : (١) - ان الواجب التخييرى

إذا زاحم ببعض افراده الواجب التعميني فيقدم التعميني عليه ، وان كان الواجب التخييري أهم منه . (٢) - ما إذا دار الامر بين صرف الماء في تطهير البدن أو في الوضوء أو الغسل ، وبما ان الثاني يدل فيقدم الأول عليه . (٣) - ما إذا دار الأمر بين ادراك ركعة في الوقت مع الطهارة المائتة وادراك تمام الركعات فيه مع الطهارة الترابية فيقدم الثاني على الأول ، باعتبار ان له بدل .

ولكن ناقشنا في جميع هذه الفروع ، وانه ليس شيء منها داخلاً في تلك الكبرى . اما الأول 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 ، فبما ان للصلاة مع الطهارة المائتة 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 اوردناه 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 المائتة بملك آخر ، وهو انا إذا ضمنا ما استفاد من قوله تعالى : « اقم الصلاة لادلوك الشمس الى غسق الليل ، بضميعة 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 .

العاشرة - ان شيخنا الاستاذ (قدّه) 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 (قدّه) 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 ماهو مشروط بالقدرة شرعاً واجد للملك ، فلا يمكن اثبات الامر له بالترتب . وسكنته توهم فاسد . والوجه فيه هو ان جريان الترتب في مورد لا يتوقف على احراز الملك 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 يقتضى على تفسير الاستطاعة بالنممكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً كما هو المشهور ، ولكن 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 التعليقي 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 للكتاب أو السنة .
الخامسة عشرة - ان الواجبات المجمولة في الشريعة المقدسة بالعناوين الثانوية كالنذر والشرط في ضمن عقد والعهد واليمين وما شابه ذلك لا تصلح ان تزاحم الواجبات المجمولة فيها بالعناوين الاولية كالصلاة والصوم والحج وما شاكل ذلك .
السادسة عشرة - ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً إذا كانا عرضيين فيجرى فيها 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 أهم 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 بالتخيير 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 المجمول 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 التعليلي واضح ، فان ثبوت الوجوب فعلاً كاشف عنه لا محالة . واما بناء على عدم امكانه ، فان علم من الخارج انه واجد للبلاك

الملزم في ظرفه فهو وإلا فلا نمحّم 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 العرضيين ، والواجبين الطويلين فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث قد افكر جريانه في الواجبين الطويلين .

الواحدة والعشرون - ان موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط داخلة في كبرى باب التعارض فيرجع الى قواعد ذلك الباب .

الثانية والعشرون - ان اطلاق الكتاب يتقدم على اطلاق غيره في مقام 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 تمكنه من الجمع بين مرتبة اختيارية لركن ومرتبة اختيارية لآخر .
 وقد تقدم انه تقع المعارضة بين دليليهما ، فالمرجع هو قواعد بابها .
- ٤ - عدم تمكنه 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 تمكنه 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 تمكنه 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 الساقط هو خصوص القيد دون المقيد .
- الخامسة والعشرون - ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) من تطبيق كبرى باب التزام على تلك الفروع غير تام . وعلى تقدير التنزل وتسليمه فما أفاده (قدّه) من المرجحات لتقديم بعض الاجزاء أو الشرائط على بعضها الآخر لا يتم على اطلاقه ، كما سبق بصورة مفصلة .

تذييل : وهو ان شيخنا الاستاذ (قدّه) قد قسم التزام الى سبعة اقسام :

الاول - التزام بين الحكيم من غير ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينها في مقام الامتثال . وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً . وقلنا هناك انه ليس من التزام في شيء ؛ بل هو من التعارض فلاحظ .

الثاني - التزام في الملاكات بعضها مع بعضها الآخر ، كيان يكون في الفعل

جهة مصلحة تقتضى ايجابه . وجهة مفسدة تقتضى حرمة ، وهكذا . وقد سبق الكلام فيه ايضاً . وذكرنا هناك ان هذا النوع من التزام خارج عن محل الكلام بالكلية ، وان الامر فيه بيد المولى . وعليه ان يلاحظ الجهات الواقعية والملاكات النفس الامرية الكائنة في الافعال الاختيارية للعباد ، فيجعل الحكم على طبق ما هو الاقوى والام منها دون غيره ، واما اذا 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 بالملاك 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 مجعولين ، 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 اذا لم يكن المكلف قادراً على امتثال كليهما معاً .

الرابع - التزام الناشئ من جهة وقوع المضادة بين الواجبين اتفاقاً ، فان المضادة بينهما اذا كانت دائمية فتقع المعارضة بين دليليهما ، لوقوع المصادمة عندئذ في مرحلة الجمل ، لا في مرحلة الامتثال والفعلية .

الخامس - التزام في موارد اجتماع الامر والنهى فيما اذا كانت هناك ماهيتان متعددتان ، ولم يقل بسراية الحكم من احدهما الى الاخرى ، بناء على ما هو الصحيح

من عدم سريّة الحكم من الطبيعة الى مشخصاتها الخارجية ، فتقع المزاومة بينهما ، وهذا بخلاف ما إذا كانت هناك ماهية واحدة ، أو كانت ماهيتان متعددتان ، ولكن قلنا بالسريّة ، 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 والاياه من البلاد لا مطلقاً ، فإذا كان احدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة تقع المزاومة بينهما ، وهذا بخلاف ما إذا كان التلازم بينهما دائماً ، فإنه عندئذ يدخل في باب التعارض .

السابع - التزاحم بين الحرام والواجب فيما إذا كان الحرام مقدمة له ، كما إذا توقف انقضاء الغريق - 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 المتزاحمين الى هذه الاقسام غير صحيح .

اما اولاً فلانه لا اثر لهذا التقسيم اصلاً ، ولا تترتب 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 ، بدهاءة ان التضاد بين فعلين من باب الاتفاق غير معقول إلا من ناحية عدم قدرة المكلف عليها معاً ، ولذا لا مضادة بينهما بالاضافة الى من كان قادراً عليها 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 حكيهما ، فهو إنما يتم في الضدين الذين لا ثالث لهما واما الضدين

الذين لها ثالث فلا يتم . وقد تقدم ذلك بشكل واضح فلا نعيد .
 واما القسم الثالث وهو التزام في موارد اجتماع الأمر والنهي على القول
 بالجواز مع فرض عدم المندوحة 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 .

ونتيجة 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 الاول - فقد تقدم الكلام فيه بصورة مفصلة .

بقي شيء قد تعرض له شيخنا الاستاذ (قده) 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 (قده) انه يتقدم الواجب المتقدم على المتأخر ،
 فلا وجه للتخيير اصلاً ، ولكن قد ذكرنا سابقاً انه لا وجه لما أفاده (قده)
 هنا بل المتعين فيه التخيير ، 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 (قده) ان في هذه الصورة تقع
 المزاومة بين وجوب الواجب المتقدم ووجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر في
 ظرفه ، وبما ان الثاني أم من الاول 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 استحالتة 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 المكلف 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 فعلى من ناحية ، وأهم من ناحية اخرى . ومن المعلوم انه مع هذا الحال مانع من صرف القدرة في الواجب المتقدم ، ولا يكون المكلف في هذا الحال 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 بانين الواجب المتقدم ، للزم المحذور المزبور .

وعلى الجملة فإلك 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 بالأمم فللفرض عدم تحقق عصيانه بعده ، 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 بالتأخر 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 الأهم فشرطيته غير معقولة ، وذلك لان المكلف في ظرف ترك التحفظ بقدرته للواجب المتأخر ، لا يخلو امره 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 الأمر بالشيء 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 الامم والمهم معاً .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه لا يمكن الترتب في امثال هذا المورد ، بل يتعين حفظ القدرة للواجب المتأخر .
ولل مناقشة فيما افاده (قده) 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 للترتيب ، كما إذا كان أم ، ورفع اليد عن الآخر ، ولكن حينئذ يدور الامر بين ان يرفع اليد عن اصله أو عن اطلاقه ، وبما انا قد حققنا إمكان الترتب ، وقد ذكرنا ان معناه عند التحليل عبارة عن تقييد اطلاق الامر بالمهم بترك امتثال الامر بالامم ، 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 بالمقدم 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 نعني به غير ذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا ان امكان الترتب يكفي لوقوعه ، فلا يحتاج وقوعه في الخارج الى دليل خاص . وعليه فيلتزم بوقوع ذلك الاشتراط لا محالة ، وهذا واضح .

ولو نزلنا عن ذلك وسألنا استحالة الشرط المتأخر فلا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب ، وذلك لانه اذا بنينا 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 بالتأخر فلا مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب ، أو بالغمم على عصيانه فاذكرة (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 بالتأخر 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 امثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في الخارج لم يرد في لسان دليل من الادلة لنقتصر على مقدار مدلوله ، ونأخذ بظاهره ، بل هو من ناحية حكم العقل بعدم امكان تعلق الخطاب 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 امثال خطاب الالم وعصيانه 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 لفعلية الأمر بالمهم ، فوَقْتِئذ لا محالة يلزم طلب الجمع بينهما ضرورة ان بعد حدوثه يصير الأمر بالمهم فعلياً ومطلقاً ، كالأمر بالالم 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 لفعلية 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 بالالم أيضاً موجود في هذا الآن فاذاً يجتمع الأمر بالمهم والأمر بالالم 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 ابدأ .

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 الاعتبار 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 الأهم ، ضرورة استحالة تعلق القدرة بأمر متقدم منصرم زمانه ، إلا انه مقدور في ظرفه عقلاً وشرعاً . اما عقلاً فواضح . واما شرعاً فلغرض انه في نفسه امر سائغ ومشروع وعليه فلا مانع من تعلق الأمر به على تقدير عصيان الأمر بالأهم 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 الأمر بالمهم وموجباً لخروجه عن القدرة ، لكان وجوب الأهم فيما اذا كان في عرض المهم ايضاً كذلك ، ضرورة ان الأمر بالأهم لا يسقط بمجرد عصيانه ، ولذا قلنا ان لازم القول بالترتب هو اجتماع الأمر بالأهم والأمر بالمهم في زمان واحد . وعليه فاذا فرض ان وجوب حفظ القدرة للواجب الأهم فيما اذا كان متأخراً عن المهم زماناً مانع عن تعلق الأمر بالمهم ومعجز عنه شرعاً . لكان وجوب الأهم فيما اذا كان مقارناً معه زماناً اولى بالمنع والتعجيز عنه ، مع انه (قد) قد التزم بالترتب في هذا الفرض اعني ما اذا كان الواجب الأهم مقارناً مع المهم زماناً ، وبذلك نعم ان الأمر بالأهم في ظرف عصيانه لا يكون مانعاً عن تعلق الأمر بالمهم ولا يوجب معجز المكلف عنه شرعاً .

والسر في ذلك واضح وهو ان الأمر بالأهم إنما يمنع عن تعلق الأمر بالمهم اذا كان في عرضه وعلى الاطلاق ، لا فيما اذا كان في طوله وعلى نحو الترتب ، لما عرفت من عدم التنافي بين مقتضى الأمرين كذلك . وعليه فلا يكون الأمر بالأهم معجزاً مولوياً عن الاتيان بالمهم على الشكل المزبور ، ليكون مانعاً عن تعلق الأمر به فافاده (قد) من ان العمدة في القول بجواز الترتب هو كون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الأمر بالأهم ، ان اراد بذلك ان الأمر بالأهم قد سقط في هذا الظرف وعليه فلا مانع من تعلق الأمر بالمهم ، فهو خلاف فرض القول بالترتب فان لازم هذا القول كما عرفت هو اجتماع كلا الأمرين في زمان واحد ، وعدم

سقوط الأمر بالأهم بالعصيان ، لما تقدم من ان الأمر به مطلق بالاضافة الى حالتي امتثاله وعصيانه ، وحالتي الاتيان بالمهم وعدم اتيانه ، فالالتزام بسقوط الأمر بالأهم في ظرف عصيانه والاتيان بالمهم مناف للالتزام بالقول بالترتب ، ضرورة ان تعلق الامر بالمهم في ظرف سقوط الأمر عن الأهم خارج عن محل الكلام في جواز الترتب وعدم جوازه ، كما تقدم ذلك بصورة مفصلة ، فلاحظ . وان اراد ان الأمر بالأهم باق في 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 تنافي بين الامر بالمهم ووجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم في ظرفه على هذا التقدير - أى على تقدير عصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه في زمانه . نعم لو كان الأمر به في عرضه وعلى نحو الاطلاق لسكان مانعاً منه وغير جازي قطعاً .

فالنتيجه على ضوء ما ذكرناه قد اصبحت ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قدس) لا يرجع بالتحليل العلمى الى معنى محصل اصلا .
وثانياً لو تزلنا عن ذلك وسلمنا ان الشرط المتأخر غير جازي ، إلا انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط لتعلق الأمر بالمهم هو عنوان تعاقبه بعصيان الأهم في ظرفه ، أو بالعزم على عصيانه ، ضرورة انه لا موجب لرفع اليد عن اطلاق دليله (دليل وجوب المهم) بالاضافة الى هذا الحال - اعنى حال تعاقبه بعصيان الأهم أو بالعزم 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 في ظرفه لا مطلقاً .

فالنتيجه هي لزوم التحفظ على أصل الدليل والخطاب ورفع اليد عن اطلاقه، فان اطلاقه منشأ التزام دون أصله ، فرفع اليد عنه بلا موجب ، وهو غير جازي.

واما ما ذكره نالكاً من ان الأمر بالمهم لا يمكن ان يكون مشروطاً بعصيان الأمر بحفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم ، لان ترك التحفظ على القدرة له اما بعرفها في الواجب المهم ، أو بصرفها في شيء آخر ، فعلى الأول ، 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 بقية 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 غيرها ، 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 .

فما 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 يعقل اشتراط الأمر 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 ، لثلاً يمكن اشتراط وجوبه به ، وهذا لعله من الواضحات الاولية ، فاذن لا مانع من الاشتراط المزبور من ناحية ما افاده (قده) .

ولكن يمكن منعه من ناحية اخرى ، وهى ان وجوب حفظ القدرة ليس وجوباً شرعياً مولوياً ، بل وجوبه وجوب عقلى . وعليه فلا معنى لوقوع المزاخمة بينه وبين وجوب المهم ، ضرورة انه لا شأن للوجوب العقلى ، الا ادراكه حفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم ، فاذن لا محالة تكون المزاخمة بين وجوب المهم ووجوب الأهم فى ظرفه ، ومعه يكون وجوب المهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم وعدم الاتيان بمتعلقه فى الخارج ، ولا معنى لاشتراط وجوبه بعصيان وجوب حفظ القدرة ، لما عرفت من ان وجوبه عقلى ولا واقع موضوعى له ما عدا 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 اذا وقعت المزاخمة بين حرمة المقدمة ووجوب ذبها فقد تقدم الكلام فيه فى بحث مقدمة الواجب بصورة مفصلة ، فلا حاجة الى الاعداء فلاحظ .

واما القسم الثالث - وهو ما اذا وقعت المزاخمة بين فعلين متلازمين فى الخارج اتفاقاً ، كما اذا كان احدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، كاستقبال القبلة واستدبار الجدى لمن سكن العراق وما والاياه من البلاد لا مطلقاً ، فلا بد فيه أيضاً من الرجوع الى قواعد ومرجحات بابها ، فان كان احدهما أهم من الآخر

فيقدم عليه وان كما متساويين فيحكم بالتخير بينهما ، ولا اشكال فيه من هذه الناحية اصلا ، وإنما الكلام فيه من ناحية اخرى ، وهى انه هل يمكن الالتزام بالترتب فيه أم لا ؟

فنقول : انه لا يمكن الالتزام به اصلا . 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 للنهى 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 هى 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 (قده) قد انكر جريان الترتب في موارد اجتماع الامر والنهى بناء على القول بالجواز ووقوع المزامحة بينهما . وبيان ذلك هو انه لو قلنا بان التركيب بينها اتحادى كما اختاره المحقق صاحب الكفاية (قده) 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 ، ولسكن بنينا على سراية الحكم من أحدهما الى الاخرى ، فايضاً تدخل في ذلك الباب ، وتقع المعارضة بين دليليهما فلا بد من الرجوع الى قواعدهما . واما اذا بنينا على عدم السراية كما هو الصحيح ، فمتدندان كانت هناك مندوحة فلا تراحم أيضاً ، لفرض قدرة المكلف على امتثال كلا الحكيمين معاً ، واما اذا لم تكن مندوحة في البين فتقع المزامحة بينهما ، فاذا 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 مرآة 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 للنقاشه فيما افاده (قده) مجال واسع . وهي ان المنهى عنه
 في المقام إنما هو الكون في الأرض المخصوصة ، 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 الكون 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 مرد 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 المفصولة ، لا باحد تلك الافعال الخاصة الوجودية . ولذا لو فرض خلو المكلف عن جميع تلك الافعال الخاصة ، فمع ذلك كونه فيها تصرف في مال الغير ومصداق 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 المفصولة وان فرض كونه في ضمن احد الافعال المزبورة ، لفرس 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 المفصولة 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 إذا 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 المفصولة 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 (قده) فانه كيف غفل عن هذه النقطة وقال ان اشتراط الامر بالصلاة بعصيان النهي عن السكون في الارض المفصولة 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 الثاني ، كما هو واضح .

واما لزوم المحذور الثاني ، فهو يبتنى على ان يكون السكون في الأرض المنصوبة عين الصلاة خارجاً ومتحداً معها ، وهذا خلاف مفروض الكلام ، فانه فيما إذا كان لكل منهما وجود مستقل ، غاية الأمر ان وجود احدهما وهو الصلاة في الخارج ملازم لوجود الآخر فيه وهو الغصب ، ولأجل ذلك تقع المزاحمة بينهما وقد تقدم ان مورد الاجتماع على القول بالاتحاد داخل في كبرى باب التعارض دون التزاحم . واما على القول بالجواز وتعدد المجمع فحيث ان السكون والصلاة في 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 سايغة في نفسها وليست مبغوضة ومصدافاً للمحرم .

فالتنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي 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 الامر بالشئ بتحقيقه ووجوده في الخارج إنما يلزم في المقام بناء على ان يكون الامر بالصلاة فيها مشروطاً بالصلاة فيها وهو من الفساد بمكان من الواضح . نعم لو فرض ان السكون في الأرض المنصوبة ملازم للصلاة خارجاً ، بحيث لا يمكن تحقيقه فيها بدونها اصلاً ، لسكان مرد اشتراط الأمر بالصلاة بعصيان النهى عنه الى ذلك لا محالة ، إلا انه فرض خاطيء جداً وغير مطابق للواقع قطعاً .

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك وفرضنا عدم امكان الترتب من هذا الطرف اعنى ترتب الامر بالصلاة على عصيان النهى عن السكون في الأرض المنصوبة ، إلا انه

لا مانع من الالتزام به من الطرف الآخر ، وهو ترتب حرمة السكون 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 ذاك الطرف . وهذا واضح .

فالتبعية قد اصبحت مما ذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتب في موارد الاجتماع على القول بالجواز بناء على وقوع النزاحم بين الحكيم . ولكن قد ذكرنا ان هذا ليس قسماً آخر للنزاحم بل هو داخل في النزاحم بين الفعلين المتلازمين اتفاقاً .
نلخص نتيجة ما ذكرناه في عدة نقاط :

الاولى - ان تقسيم النزاحم 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 استدل 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 بما 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 اورده 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 الرتبين .	٢٢	مقدمة الكتاب	٤
لا يصح نفي المقدمة بقياس المساواة	٢٤	هل الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده ١٩	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 لل ضد الآخر مستلزم للدور .	٢٦	ما هو المراد من الاقتضاء ، وال ضد في عنوان المسألة ؟	٨
التفصل بين الضد الموجود وال ضد المدوم .	٢٩	ال ضد 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

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
دعوى القطع بان الفرد المزاحم	٦٩	الاستدلال على حرمة الضد	٣٦
تام الملاك		نقد هذا الاستدلال	٣٧
فساد هذه الدعوى	٧٠	شبهة الكعبى بانتفاء المباح	٤٠
لا يسقط المدلول الاتزامى	٧١	الايراد على تلك الشبهة .	٤١
بسقوط المدلول المطابق		نتائج الابحاث المتقدمة	٤٢
نقده نقضاً ، وحلا	٧٤	الضد العام	٤٤
لا وجه لقياس الدلالة الاتزامية	٧٧	نتيجة البحث عن الضد العام	٥٠
بالدلالة التضمنية		ثمره المسألة	٥٠
نقطة امتياز احدهما عن الاخرى	٧٩	مختار المحقق الثانى	٥٢
استدلال شيخنا الاستاذ على ان	٧٩	نقد شيخنا الاستاذ على ما اختاره	٥٤
الفرد المزاحم تام الملاك		المحقق الثانى	
عدة خطوط فى هذا الاستدلال	٨٣	عدة نقاط فيما افاده	٥٨
ونقد بعضها		نقد على هذه النقاط	٥٨
لا ينعى النهى الغيرى عن صحة العبادة	٨٧	لا يقتضى التكليف اعتبار القدرة	٦٣
نتائج الابحاث المتقدمة	٨٨	فى متعلقه	
مسألة الترتب	٩١	التقابل بين الاطلاق والتقييد	٦٤
الواجبان المزاحمان ، وصورهما	٩١	من تقابل التضاد	
امكان تعلق الامر بالضدين على	٩٤	لا يعقل التزاحم بين الواجب	٦٥
نحو الترتب		الموسع والمضيق	
المراد من الوجدان فى الآية	٩٦	نقد ما هو المشهور فى معنى الانشاء	٦٦
وجوده الخاص		لا تدل الصيغة على الوجوب	٦٧
نقد على ما افاده شيخنا الاستاذ	٩٧	النتيجة فيما ذكرناه امران	٦٨

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
ادلة استحالة الترتب ، ونقدها	١٣٧	لا يعقل الترتب 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 اللبي	١٠٥
فعلية الامرين في زمان واحد	١٤٦	لا يعقل الترتب فيما اذا كان	١٠٥
لا تستلزم طلب الجمع		الواجب الالهي	
نقد ما افاده شيخنا الاستاذ	١٤٨	يجري الترتب فيما اذا كان الالهي	١٠٦
وكاشف الغطاء		والمهم كلاهما آتياً	
لا مانع من كون المعصيان شرطاً	١٥٢	تقدم زمان الاعتبار على زمان	١١٠
على نحو الشرط المقارن		المعتبر غالباً	
الموجب لسقوط الامر احدشيتين	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	
الخصف 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 الثاني كلامه بالمناقضة	١٦٢	نتائج الجهات المتقدمة	١٢٤
اشكال شيخنا الاستاذ على كاشف	١٦٣	كلام لشيخنا الاستاذ ، ونقده	١٢٨
الغطاء		عدة نقاط في اجحاث الترتب	١٣٣

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
حرمة استعمال آواني الذهب	١٩٧	نقد على اشكاله	١٦٣
والفضة مطلقاً على المشهور		مناقشة ما افاده شيخنا الاستاذ	١٦٧
المقدر في النهى عن آنية الذهب	١٩٩	فعلية الخطاب المترتب على عصيان	١٦٨
والفضة خصوص الاكل والشرب		خطاب آخر باحد امرين	
الوضوء او الغسل في الأرض	٢٠٠	هنا عدة نقاط	١٧٢
المغسوبة أو في الفضاء المغسوب		دراسة هذه النقاط	١٧٣
نتائج الابحاث المتقدمة	٢٠١	كلام المحقق صاحب الكفاية	١٧٨
التزاحم والتعارض	٢٠٤	نقد كلامه	١٧٩
الترجيح في التزاحم بين الملاكات	١٠٥	المختار في المسألة	١٨٠
بيد المولى		تخييل جريان الترتب بين الواجب	١٨٢
التنافي بين الحكيمين المتزاحمين من	٢٠٧	الموسع والمضيق	
جهة عدم القدرة		نقد على هذا الخيال	١٨٢
عدم تعرض الحكم لحال موضوعه	٢٠٨	حكم الوضوء والغسل من اواني	١٨٦
عدم المضادة بين الأحكام بانفسها	٢٠٩	الذهب والفضة والاواني المغسوبة	
منشأ الاساسي للتزاحم نقطتان	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، ونقده	٢١٥	الماء من الآواني غرفة غرفة	
حقيقة التعارض ، واساسه	٢١٦	ملاك الصحة كفاية القدرة	١٩٠
النقطة الرئيسية لمبدأ انبثاق التعارض	٢١٧	التدرجية على الواجب	
نقطة امتياز باب التزاحم عن باب	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	٢٢٠
عدة امور فيما ذكرناه	٢٥٧	على وجهة نظر مذهب دون آخر	
للسيد الطباطبائي في المقام كلام	٢٥٧	ما تقتضيه القاعدة في المتعارضين	٢٢١
عدة امور في كلامه	٢٦٠	ينحصر الترجيح فيهما بموافقة	٢٢١
مناقشة هذه الامور	٢٦١	الكتاب أو السنة ، ومخالفة العامة	
كلام لشيخنا الاستاذ في الواجبين	٢٦٣	المراد من مخالفة في روايات	٢٢٢
العرضيين		الترجيح المخالفة نحو العموم المطلق	
ناحيتان في كلامه ، ونقدهما	٢٦٤	ما هو مقتضى القاعدة في مسألة	٢٢٤
التزام بين الواجبين يكون كل	٢٦٨	التزام	
منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً		المرجح الاول، وفروعه	٢٢٤
الاهم يتقدم على المهم مطلقاً	٢٦٨	تمامية المرجح بحسب الكبرى ،	٢٢٧
تقديم الواجب المتأخر على المتقدم	٢٧١	وعدم انطباقه على تلك الفروع	
منوط باحراز الملاك فيه		عدم دلالة النصوص على تقديم	٢٣٤
تقدم محتمل الأهمية على غيره	٢٨٣	ادراك ركة في الوقت	
نقد على ما افاده شيخنا الاستاذ	٢٧٤	حكم بعض المحـدثين بسقوط	٢٣٧
دوران الامر بين التعيين والتخيير	٢٧٥	الصلاة عند ضيق الوقت	
واقسامه		المرجح الثاني	٢٣٩
ملاك التخييري العقلي ، وملاك	٢٧٩	نقد كلام شيخنا الاستاذ	٢٤٠
التخييري الشرعي .		يتقدم الأسبق زماناً على غيره اذا	٢٤١
القدرة الخاصة المعتبرة في الواجب	٢٨٠	كان كلاهما مشروطاً بالقدرة شرعاً	
وبيان مواردها		كلام لشيخنا الاستاذ في هذا المرجح	٢٤٢
		عدة نقاط في كلامه	٢٤٥

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
على كلتا النظريتين		توهم تقديم السابق زماناً على غيره	٢٨٦
كلام شيخنا الاستاذ في الفرع	٣١٢	في فرض التساوي	
الأول ، ونقده		نقد هذا التوهم	٢٨٨
كلامه في الفرع الثاني ، ومناقشته	٣١٣	تطبيق شيخنا الاستاذ كبرى باب	٢٩٢
جهات من الكلام في هذا الفرع	٣١٥	التزام على عدة من الفروع	
الصلاة اسم للاركان فحسب	٣١٦	مناقشته	٢٩٤
دوران الأمر بين سقوط ركن	٢١٧	تحليل جريان التزام بين اجزاء	٢٩٨
وسقوط مرتبة من آخر		مركب واحد اذا تعلق الامر بها	
دوران الامر بين سقوط مرتبة	٣١٧	بعنوانها المقدورة	
من ركن وسقوط مرتبة من آخر		نقد على هذا الخيال	٢٩٩
النتيجة فيما ذكرناه عدة نقاط	٣١٩	منشأ هذا الخيال الغفلة عن تحليل	٣٠١
دعوى ان الصلاة عبارة عن	٣٢٠	نقطة واحدة	
الواجدة لجميع الاجزاء والشرايط		اختصاص قاعدة عدم سقوط	٣٠٣
ونقد هذه الدعوى		الباقى بالتعذر بباب الصلاة	
كلام شيخنا الاستاذ في الفرع	٣٢١	التعارض بين دليلي جزءين أو	٣٠٣
الثالث ، ونقده		شرطين او جزء وشرط ، وصوره	
مختار شيخنا الاستاذ في الفرع	٣٢٢	دوران الأمر بين فردين من	٣٠٦
الرابع ، ونقده		نوع واحد	
يتقدم اطلاق الكتاب على اطلاق	٣٢٥	امتياز نظريتنا عن نظرية شيخنا	٣٠٨
غيره في مقام المعارضة		الاستاذ في عدة فروع	
مختار شيخنا الاستاذ في الفرع	٣٢٧	النقطة الرئيسية للامتياز بينها	٣٠٨
الخامس ، ونقده		اتحاد النتيجة في بعض الفروع	٣١٠

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 التزام بين وجوب	٣٥١	عدة نقاط نتائج بحث التزام والتعارض	٣٣٢
حفظ القدرة ووجوب المهم		تذييل	٣٣٨
انكار الترتب في مورد اجتماع	٣٥٢	نقد على هذا التذييل	٣٤٠
الامر والنهي ، ونقده		الصحيح تقسيم التزام الى ثلاثة اقسام	٣٤١
عدة نقاط فيما ذكرناه	٣٥٤		

جدول الخطأ والصواب

الصواب	الخطأ	ص	س
قولاً	قول	٨	١٠
التقارن	التقارن	١٦	٨
موضعه	ضمه	٣٧	١٧
الجميع	الجميع	٤٠	١٢
الاجزاء	الاجزاء	٤٢	١١
ذاته	ذته	٤٣	٢٢
يدل	بدل	٥٢	٣
التفصيل	الفصل	٥٨	٢٣
بعبارة	بعبار	٧٦	١
المطابق	المطابق	٧٦	٤
مع ان الاول منها يرى كفاية الملاك في صحة العبادة، والثاني يرى صحة الترتب	مع انها يريان صحة الترتب	٩٧	١٥
ازمنة	ارمنة	١٠٩	١٠
اجتماعها	اجتماعهمان	١١٠	٢٠
دخيلة	داخيلة	١١٥	١
باستعمال	باستعمالا	١٩٧	٦
أقم	اقيموا	٢٣٢	٩
ظرف	طرف	٢٤٤	٢٠
مؤناً	مؤماً	٢٧٨	٥