

مختار

في

اصول الفقه

محمد رضا الفاضل

Fayyad

محاضرات

في

اصول الفقه

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

السيد أبو الفتح سيم النحوي

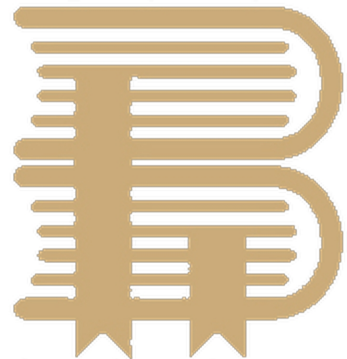
دام ظله الوارف

الجزء الثالث

مطبعة النجف - النجف الاوسر

١٣٨٤ هـ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه یدیل < niktba.net

مشخصات کتاب

نام کتاب : محاضرات فی اصول الفقه

مؤلف : السيد ابوالقاسم الخوئی الموسوی

ناشر : انتشارات امام موسی الصدر

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

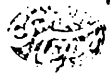
چاپ : نمونه

ایران / قم / پاساژ قدس

حق چاپ محفوظ است

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين
وبعد فان كتاب (محاضرات في اصول العقيدة) الذي ألفه فقه عيني
العظيم العلامة الفضال المدقق الشيخ محمد باقر الفياض راجع
تأصيلاته تقريراً لا مجازاً العالي في علم الاصول قد تميز بالدقة والافتقار
وحسن الاسلوب والبيان كما دل على كفاؤه في العلم وعزائمه
في الفضل وقد طبع منه بمحمد الله الخمر والاول واستبحر في
في طبع سائر اجزائه وفقه الله لما فيه اعلا وكلمة الدين
واحياء الشريعة المبين والله ولي التوفيق ابراهيم بربري كونه



٧ رجب ١٣٨٥

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 فى هذه المسألة من جهات :

الاولى - قد تقدم منا فى بحث مقدمة الواجب ان البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شئ* ووجوب مقدمته لا يختص بما اذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً ، فان ملاك البحث يعم مطلق الوجوب سواء أكان مستفاداً من اللفظ أو الاجماع أو العقل ، ولذلك قلنا انها من المسائل الاصولية العقلية ، لا من مباحث الالفاظ . وهكذا الشأن فى مسألتنا هذه فان جهة البحث فيها - فى الحقيقة - ثبوت

الملازمة بين وجوب شئ* وحرمة ضده .

ومن الواضح ان البحث عن تلك الجهة لا يختص بما اذا كان الوجوب مدلولاً لدليل لفظى ، بل يعم الجميع ، ضرورة ان ما هو المهم فى 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 فى المسألة - قديماً وحديثاً - يوم اختصاص محل النزاع بما اذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً ، إلا ان ذلك من جهة الغلبة ، وان الوجوب فى الغالب يستفاد من دليل لفظى ، لا من جهة اختصاص محل النزاع بذلك ، كما هو واضح .

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

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

١ - انها من المسائل الفقهية ، بدعوى ان البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضعف الواجب ، وعدم ثبوت الحرمة له ، وهذا بحث فقهي لا اصولي .
ويدفعه : ما ذكرناه - في أول بحث الاصول - من ان هذا التوهم قد ابتنى على كون البحث بحثاً عن حرمة الضد ابتداءً ، لتكون المسألة فقهية ، إلا ان الامر 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 وذاتيانه . 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 : فلها قدمناه في أول بحث الاصول من أن المسائل الاصولية تركز على ركيزتين :

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

الثانية - أن يكون وقوعها فى 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 فى مسألتنا هذه فهى من المسائل الاصولية لا محالة ، إذ انها واقعة فى 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 ، لتسكون المسألة اصولية ، واما حرمة الضد فهى وان ثبتت من ناحية ثبوت تلك الملازمة ، إلا انها حرمة غيرية فلا تصلح لان تكون ثمرة للمسألة الاصولية . نعم هذا التوهم مندفع :

بما ذكرناه - فى أول علم الأصول - من انه يكفي لتكون المسألة اصولية ترتب نتيجة فقهية على أحد طرفيها ، وان لم تترتب على طرفها الآخر ، بداهة 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 هى : أن الملاك فى كون المسألة اصولية وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها ، ولو باعتبار أحد طرفيها ، فى مقابل ما ليس له هذا الشأن ، وهذه الخاصة كمسائل سائر العلوم .

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

الثالثة - ان المراد من الاقتضاء فى 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 الأخير .

الرابعة - ان المراد بالضد فى محل البحث مطلق ما يعاند الشئ وينافيه ، سواء أكان أمراً وجودياً كالاضداد الخاصة ، أو الجامع بينهما ، وقد يعبر عن هذا الجامع بالضد العام ايضاً ، ام كان أمراً عديمياً ، كالترك الذى هو المسمى عندهم بالضد العام ، فان من الأقوال فى المسألة قول بان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام وهو الترك .

وبعد بيان ذلك نقول :

ان الكلام يقع فى مقامين :

الاول : فى الضد الخاص .

والثانى : فى الضد العام .

اما الكلام فى المقام الاول : فقد استدل 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 النهي 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 تنزى 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 تمناع 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 لازالة الواجبة فيكون واجباً ، واذا كان واجباً ففعلها - الذى هو ضد الازالة - يكون حراماً . وهذا معنى ان الأمر بالشئ يقتضى النهي عن الضد .

ولكن كلتا المقدمتين قابلة للمناقشة :

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

الأول : ان المعلول وان كان مترتباً على تمام اجزاء علته التامة ، إلا ان تأثير كل واحد منها فيه يغير 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 - اوبقية الشرائط . واما تأثير الشرط فيه بمعنى انه مصحح لفاعلية المقتضى وتأثيره أثره ، فان النار لا تؤثر في الاحراق بدون الماسة والمحاذاة وما شاكلهما ، فتلك الشرائط مصححة لفاعلية النار ، وتأثيرها فيه ، لا ان الشرط بنفسه مؤثر فيه . ومن هنا اذا انتفى الشرط لم يؤثر المقتضى .

أو قل : 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 عدما في الاحتراق باعتبار ان وجودها مانع عن تأثير النار في الاحراق . وهذا معنى دخل عدم المانع في وجود المعلول ، وإلا فلا يعقل أن يكون العدم بما هو من اجزاء العلة التامة ، بداهة استحالة أن يكون العدم دخيلاً في الوجود ومؤثراً فيه .

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

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

ولناخذ مثلاً 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 وهى التى 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 صلابة 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 ولمكن السياف 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 المماس ، أو الرطوبة ، أو الى عدم حدة السياف ، أو صلابة 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 الأكل يستند الى عدم الشرط ، وإذا كانت الشروط متوفرة
ولكنه منع عن الأكل مانع ، فعدمه يستند الى وجود المانع ، وهكذا .
وبعد بيان ذلك نقول : انه يستحيل أن يكون وجود أحد الضدين مانعاً
عن وجود الضد الآخر ، لما سبق من أن المانع إنما يتصف بالمانعية في لحظة تحقق
المقتضى مع بقية الشرائط .

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

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

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 لكان 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 ، بداهة 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 أراد الصلاة لم يمكن تحقق ارادة الإزالة فترك كل واحدة منهما عند الاشتغال بالآخرى مستند الى عدم المقتضى له ، لا الى وجود المانع مع ثبوت المقتضى .

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

وقد تحصل من ذلك : ان المانع بالمعنى الذى ذكرناه - وهو ما يتوقف على عدمه وجود المعلول في الخارج - ما كان مزاحماً للمقتضى في تأثيره أثره ، وما ناعماً 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 المناقاة والمعاندة بينهما تقتضى التوقف المزبور . ولكنه خيال فاسد ، ضرورة ان ذلك لو تم لكان تحقق كل من النقيضين متوقفاً على عدم الآخر ايضاً لوجود الملاك فيه ، وهو المعاندة والمناقاة . مع ان بطلان ذلك من الواضحات فلا يحتاج الى مؤنة بيان واقامة برهان .

ونلخص ما أفاده - قده - في عدة نقاط :

الاولى - ان مانعية المانع في مرتبة متأخرة عن مرتبة وجود المقتضى ووجود الشرط ، فيكون استناد عدم المعلول 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 فهي في غاية الصحة والمتانة على البيان المتقدم .
واما النقطة الثانية : فللمناقشة فيها مجال واسع وذلك : لانه لا مانع من ثبوت المقتضى لكل 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 مقتضى للسواد ام لم يكن ، كما ان مقتضى السواد إنما يقتضيه كذلك ، وامكان هذا واضح ، ولا نرى فيه استحالة ، فان المستحيل إنما هو ثبوت المقتضى لكل من الضدين بقيد التقارن والاجتماع لا في نفسه ، أو اقتضاء شيء واحد بذاته لأمرين متنافيين في الوجود ، وهذا مصداق قولنا اقتضاء المحال محال ، لا فيما إذا كان هناك مقتضيان كان كل واحد منهما يقتضى في نفسه شيئاً مخصوصاً وأثراً خاصاً مع قطع النظر عن ملاحظة الآخر .

والبرهان على ذلك انه لو لا ما ذكرناه من امكان ثبوت المقتضى لكل منهما في نفسه لم يمكن استناد عدم المعلول الى وجود مانعه أصلاً ، لان أثر المانع كالطوبى - مثلاً - لا يخلو من أن يكون مضاداً للمعلول - وهو الاحراق - وان لا يكون مضاداً له ، فعلى الفرض الاول يستحيل ثبوت المقتضى للمعلول والممنوع 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 لـكونه مانعاً منه ، بداهة ان مانعية المانع من جهة مضادة أثره للممنوع ، فاذا فرض عدم مضادته له فلا موجب لـكونه 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 فى نفسه ، بحيث لولا وجود الضد الآخر لكان يؤثر أثره ، ولكن وجوده يزاوجه فى تأثيره ويمنعه عن ذلك ، مثلاً إذا فرض وجود مقتضى لحركة شىء الى طرف المشرق ووجد مقتضى لحركته الى طرف المغرب فكل من المقتضيين انما يقتضى الحركة فى نفسه الى كل من الجانبين ، مع عدم ملاحظة الآخر ، فعندئذ كان تأثير كل واحد منهما فى 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 لكان يؤثر أثره ولكن المانع هو وجود تلك الحركة ، يزاوجه فى تأثيره .

على الجملة فلا ريب فى امكان ثبوت المقتضيين فى حد ذاتهما ، حتى اذا كانا فى موضوع واحد أو محل واحد ، كرادتين من شخص واحد ، أو سبيين فى موضوع واحد ، فضلاً عما اذا كان فى موضوعين أو محلين ، كرادتين من شخصين ، أو سبيين فى موضوعين إذ لا مانع من ان يكون فى شخص واحد مقتضى للقيام من جهة ، ومقتضى للجلوس من جهة اخرى ، وكلا المقتضيين موجود فى حد ذاتهما ، مع الغض عن الآخر ، فعندئذ اذا وجد أحد الفعلين دون الآخر فعدم هذا لا محالة يكون مستنداً الى وجود ذاك ، لا الى عدم مقتضيه ، لفرض ان المقتضى له موجود ، وهو يؤثر أثره لولا مزاحمة المانع له .

ونتيجة ما ذكرناه هى : ان ما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس) من أن أحد

الضدين اذا كان موجوداً يستحيل ثبوت المقتضى له - لا يتم ، ومنشأ ذلك غفلة - قده - عن نقطة واحدة هي تخيل ان المقام من موارد الكبرى المتسام عليها وهي ان اقتضاء المحال محال ، مع ان الامر 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 والتفان ، 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 الامر 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 الانسان - مثلاً - والعدم البديل له لا خارجاً ولا مفهوماً .

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

ولكنهما متحدان عيناً وخارجاً فان عدم عدم الانسان عين الانسان في الخارج ، اذا لا معنى لتوقف تحقق أحد النقيضين على عدم الآخر .

وهذا بخلاف الضدين ، فانه لمكان المغايرة بينهما مفهوماً وخارجاً لا يكون توقف أحدهما على عدم الآخر من توقف الشيء على نفسه .

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

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

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

الاولى - ان يكون المقتضى لسكل من الضدين موجوداً .

الثانية - ان لا يكون المقتضى لشيء منهما موجوداً ، عكس الاولى .

الثالثة - أن يكون المقتضى لاحدهما موجوداً دون المقتضى للآخر .

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

ولانما 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 شيء من الضدين لاستحالة تأثير كل منهما أثره معاً ، وتأثير أحدهما المعين فيه دون الآخر ترجيح من دون مرجح ، أو خلف ان فرض له مرجح . ومن ذلك يعلم ان المانع من وجود الضد مع فرض ثبوت مقتضيه إنما هو وجود المقتضى لل ضد الآخر ، لا نفس وجود الضد . وفي هذا الفرض بما ان كلا من المقتضيين يزاحم الآخر في تأثيره ، ويمنع 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 للآخر 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 لمكان قوته يزاحم الضعيف ويمنعه من التأثير في مقتضاه ، فنفس وجوده موجب لفقد شرط من شرائطه وهو عدم المزاحم ، فانه شرط تأثيره ومصحح فاعليته ، فيكون عدم القوى شرطاً لتأثير الضعيف ، ووجوده مانعاً منه .

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

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

- كما عرفت - تامة فلا حالة منتظرة فيه أصلا ، اذ الضعيف لمكان ضعفه لا يمكن أن يزاوجه ، وعليه الضعيف نافذة لوجود المانع المزاحم له ، اذا يستند عدم الضد الذى يقتضيه السبب الضعيف الى وجود السبب القوى ، فانه مانع عن تأثير الضعيف ومزاحم له ، وإلا فالمقتضى له موجود . وقد سبق ان عدم المعلول إنما يستند الى وجود المانع فى ظرف تحقق المقتضى وبقيّة الشرائط .
ولناخذ لذلك مثالين :

الأول - ما اذا فرض ثبوت المقتضى لكل من الضدين فى محل واحد ، كرادة الضدين من شخص واحد وكانت ارادته بالاضافة الى أحدهما أقوى من ارادته بالاضافة الى الآخر ، كما لو كان هناك غريقان وقد تعلقت ارادته بانقاذ كل واحد منهما فى نفسه ، ولكن ارادته بالاضافة الى انقاذ أحدهما أقوى من ارادته بالاضافة 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 بالاضافة الى انقاذ أحدهما دون الآخر . ففى مثل ذلك لا محالة يكون المؤثر هو الارادة القوية دون الارادة الضعيفة ، فانها لمكان ضعفها تزاوجها الارادة القوية ، وتمنعها عن تأثيرها فى مقتضاها ، وتلك لمكان قوتها لا تزاوجها بها ، اذا عدم تحقق مقتضى الارادة الضعيفة غير مستند الى وجود الضد الآخر ، ولا الى عدم مقتضيه ، فان مقتضيه وهو الارادة الضعيفة موجود على الفرض ، بل هو مستند الى وجود المانع والمزاحم له ، وهو الارادة القوية .

الثانى - ما اذا فرض ثبوت المقتضى لكل من الضدين فى محلين وموضوعين ، كما اذا كان كل منهما متعلقاً لارادة شخص ، ولكن كانت ارادة أحدهما أقوى من ارادة الآخر كما اذا أراد أحد الشخصين - مثلاً - حركة جسم الى جانب واران الآخر حركة ذلك الجسم الى جانب آخر ، وهكذا فى مثل ذلك أيضاً يكون المؤثر هو الارادة الغالبة دون الارادة المغلوبة ، فعدم اثرها أيضاً غير مستند الى

وجود أثر تلك الإرادة ، بل هو مستند الى مزاحمتها بها لمكان ضعفها وعدم مزاحمة تلك بها لمكان 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 (قدس) وجهاً ثالثاً لاستحالة مقدمة 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 - قدس - ان المنافرة والمعاندة بين الضدين كما تقتضى استحالة اجتماعهما في التحقق والوجود في زمن واحد كذلك تقتضى استحالة اجتماعهما في مرتبة واحدة ، فاذا استحال اجتماعهما في مرتبة واحدة كان عدم أحدهما في تلك المرتبة ضرورياً وإلا فلا بد أن يكون وجوده فيها كذلك ، لاستحالة ارتفاع النقيضين عن 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 الملاءمة ما ذكرناه من ان المضادة بين شيئين لا تقتضى إلا استحالة اجتماعهما في التحقق والوجود في آن واحد أو رتبة واحدة ، واذا استحال تحققهما في مرتبة فلا محالة يكون عدم أحدهما في تلك المرتبة واجباً - مثلاً - عدم البياض في مرتبة وجود السواد وكذلك عدم السواد في مرتبة وجود البياض ضرورى ، كيف ولو لم يكن عدم البياض في تلك المرتبة يلزم أحد محذورين : اما ارتفاع النقيضين عن تلك المرتبة لو لم يكن وجود البياض ايضاً في تلك المرتبة ، أو اجتماع الضدين فيها إذا كان البياض موجوداً فيها ، وليس غرضه من ذلك نفي المقدمة والتوقف بمجرد كمال الملاءمة بينهما ليرد عليه ما أورده شيخنا المحقق (قده) من ان كمال الملاءمة بينهما لا يدل عليه . فان بين العلة والمعلول كمال الملاءمة ومع ذلك لا يكونان متحدين في الرتبة .

كما ان غرضه (قده) من قوله : : كما ان قضية المناقاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين ، هو ما ذكرناه ، وليس غرضه من ذلك الاستدلال على نفي التوقف والمقدمة 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 فشكل 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 عدم 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 لابد أن يكون ناشئاً من ملاك مقتض له ، فكل ما كان فيه الملاك الموجب لتقدمه أو تأخره فهو ، وإلا فلا يعقل فيه التقدم أو التأخر أصلاً ، فهذا الملاك تارة يختص بوجود الشيء فلا يمكن الالتزام بالتقدم أو التأخر في عدمه ، وتارة أخرى يختص بعدمه ، فلا يعقل الالتزام به في وجوده ، فانه تابع لوجود الملاك ، ففي كل مورد لا يوجد فيه الملاك لا يمكن فيه التقدم أو التأخر ، بل لابد فيه من الالتزام بالاتحاد والمعية في الرتبة ، فان ملاك المعية انتفاء ملاك التقدم والتأخر ، لا انها ناشئة من ملاك وجودي .

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

العلة فلا يكون متقدماً على وجود المعلول ، لعدم ملاك التقدم فيه ، كما ان عدم المعلول لا يكون متأخراً عن وجود العلة مع انه في مرتبة وجود المعلول ، لعدم تحقق ملاك التأخر فيه ، وكذا لا يكون عدم الشرط متقدماً على المشروط ، ولا عدم المشروط متأخراً عن وجود الشرط ، لاختصاص ملاك التقدم والتأخر بوجود الشرط ووجود المشروط دون وجود أحدهما وعدم الآخر .

وعلى الجملة : فما كان مع المتقدم في الرتبة كالعلة والشرط ليس له تقدم على المعلول والمشروط ، إذ التقدم بالعلية شأن العلة دون غيرها ، والتقدم بالشرطية شأن الشرط دون غيره ، فان التقدم بالعلية أو الشرطية أو نجوها الثابت لشيء لا 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 ، فكل 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 يأتى ان يكون عدم الضد متقدماً على الضد الآخر ، مع عدم تقدم ما هو في مرتبته عليه ، لاختصاص ملاك التقدم بعدم كل منهما بالاضافة الى وجود الآخر ، دون عدم كل منهما بالاضافة الى وجوده ، ودون وجود كل منهما بالاضافة الى وجود الآخر . ولاجل ذلك كان ما هو متحد مع العلة في الرتبة - وهو عدمها - متحداً مع المعلول في الرتبة ، وكان ما هو متحد مع المعلول في الرتبة وهو عدمه متحداً مع العلة في الرتبة ، مع ان العلة متقدمة على المعلول رتبة .

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

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

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

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

وقد ظهر من ضوء بياضنا هذا امران :

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

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

التقدم أو التأخر .

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

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

وبعد بيان هذا نقول : انه يمكن المناقشة فيما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً والوجه في ذلك هو ان ما أفاده (قده) مبني على أصل فاسد وهو ان استحالة اجتماع الضدين أو التقيضين إنما تكون مع وحدة الرتبة ، واما مع تعددها فلا استحالة ابدأ ، أو قل : انه كما يعتبر في التناقض أو التضاد وحدة الزمان ، كذلك يعتبر فيه وحدة الرتبة ، ومع اختلافها فلا تناقض ولا تضاد .

ولسكن هذا الاصل بمكان من الفساد وذلك لان التضاد من صفات الوجود الخارجى فالمضادة والمعاودة 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 معاودة بينهما ابدأ .

وعلى الجملة : فالمضادة والمماثلة والمناقضة جميعاً من الصفات التى تعرض الموجودات 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 يقتربان بحسب الزمان كالعلة والمعلول .

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

والوجه فيه ما عرفت 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 قضيتهما اتحادهما في الرتبة ، بل من ناحية انتفاء ملاك التقدم والتأخر .

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

وذكر المحقق صاحب السكفاية (قدّه) 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 الشئ على وجود مانعه ، فيلزم حينئذ توقف وجود كل منهما على عدم الآخر وتوقف عدم كل منهما على وجود الآخر . وهذا محال .

وقد أورد عليه كما في السكفاية بان توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر فعلى ، فان وجود السواد في محل متوقف فعلاً على عدم تحقق البياض فيه واما توقف عدم الضد على وجود الآخر فهو شأنى ، لا فعلى فلا دور .

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

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

واما عدم الضد فلا يتوقف على وجود الضد الآخر فعلا ، لان عدمه يستند الى عدم المقتضى له لا الى وجود المانع في ظرف تحقق المقتضى مع بقية 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 منتهيا 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 لالوجود المانع ، وعلى الثاني يستند عدمه الى عدم الشرط اعنى به عدم القدرة على اليجاد مع تعلق الارادة القوية بخلافه . وهذا التقريب ألخص وامتن ، فانه لا يتوقف على انتهاء افعال العباد الى الارادة الازلية حتى يرد عليه ان افعال العباد غير منتبهة الى ارادة الله تعالى اولاً ، وليست ارادته سبحانه ازلية ثانياً ، كما تقدم الكلام فيه مفصلاً في بحث الطلب والارادة .

وحاصل الاعتراض على ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قد ه) - من ان وجود أحد الضدين اذا توقف على عدم الآخر لزم الدور ، فان عدم الآخر ايضاً متوقف على وجود الاول توقف عدم الشئ* 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 امكان استناد عدم أحد الضدين الى وجود الآخر وان لم يتحقق ذلك خارجاً فمحذور الدور يبقى على حاله لا محالة إذ كيف يمكن ان يكون ما هو من اجزاء العلة لشي* معلولاً له بعينه . واما اذا لم يسلم ذلك وذهب الى استحالة استناد عدم أحد الضدين الى وجود الآخر كما هو مقتضى التقريب المتقدم فعنه انكار توقف أحد الضدين على عدم الآخر ، فانه اذا استحال ان يكون شي* مانعاً عن ضده فكيف يمكن أن يقال ان ضده يتوقف على عدمه توقف الشئ* على عدم مانعه .

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

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

فالنتيجة : ان وجود الضد فى هذا الفرض لا يتوقف على عدم الضد الآخر وعلى الثانى - فالمحل المشغول بال ضد لا يقبل ضدّاً آخر فى عرضه ، بداهة ان المحل غير قابل بالذات لعروض كلا الضدين معاً . نعم يقبل الضد الآخر بدلا عنه ، وعليه فلا محالة يتوقف وجود الضد الآخر على ارتفاع الضد الموجود ، ضرورة ان الجسم الأسود لا يقبل البياض كما ان الجسم الابيض لا يقبل السواد ، فوجود البياض لا محالة - يتوقف على خلو الجسم من السواد ليقبل البياض ، وكذا وجود السواد يتوقف على خلوه من البياض ، ليكون قابلاً لعروض السواد ، وهذا بخلاف الضد الموجود فانه لا يتوقف على شئ عدا ثبوت مقتضيه .

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

بيان ذلك ان الحادث اذا كان في بقاءه 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 بقاءه 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 الشئ لا يتوقف على عدم ضده ، بل يتوقف على عدم مقتضى ضده إذا كان مقتضى الشئ وشرطه موجوداً في الخارج .

اذا عرفت ذلك فلنأخذ بدرس هذه النقطة (استغناء البقاء عن المؤثر) مرة في الافعال الاختيارية ، ومرة اخرى في الموجودات التكوينية .

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

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

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

كامن في صميم ذاته ووجوده ، مع ان البقاء هو الحدوث ، غاية الأمر انه حدوث ثان ووجود آخر في مقابل الوجود الاول ، والحدوث هو الوجود الاول غير مسبوق بمثله ، وعليه فاذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل المختار كالتكلم - مثلاً - الذى هو مضاد للسكوت ، أو الحركة التى هى مضادة للسكون ، أو الصلاة التى هى منافية للإزالة ، 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 استغناؤه 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 قل : ان كل فعل اختياري ينحل الى أفعال متعددة بتعدد الآتات والازمان فيكون فى كل آن فعل صادر بالارادة والاختيار ، فلو انتفى 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 ، فكلهما فى الحقيقة دفع ، وشال 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 .

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

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

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

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

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

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

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

والصحيح ان منشأ حاجة الاشياء الى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً

هو امكانها الوجودى وفقرها الواقعى .

وعلى ضوء هذا البيان قد اتضح انه لا فرق بين الضد الموجود وال ضد المعدم فكما ان الضد المعدم يحتاج فى حدوثه الى سبب وعلة ، كذلك الضد الموجود يحتاج فى وجوده فى الآن الثانى والثالث ، وهكذا الى سبب وعلة ولا يستغنى عنه فى لحظة من لحظات وجوده ، ونسبة حاجة الضد الموجود فى بقائه الى السبب والعلة ، وال ضد المعدم 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 وعرضه لذلك المحل منوط بتحقيق علته ، فعلة أى منهما وجدت كان موجوداً لا محالة . كذلك حال المحل فى الآن الثانى ، فانه قابل لكل منهما بعين تلك النسبة فان بقاء الضد الموجود أو حدوث الضد اثنائى منوط بوجود علته ، فكما ان وجود الضد المعدم فى هذا الآن منوط بتحقيق علته كذلك بقاء الضد الموجود فنسبة تحقق علة وجود ذلك الضد ، وتحقيق علة وجود الضد الموجود فى ذلك الآن على حد سواء ، وعليه فعلة وجود أى منهما وجدت فى تلك الحال كان موجوداً لا محالة بلا فرق بين الضد الموجود والمعدم .

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 كالمهارات التى بناها البناؤون وآلاف من العمال فانها بعد انتهاء عملية المارة 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 أمده 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 فهما 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 نظرية 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 المبكائن والسيارات وغيرها إنما هو نفس عملية صنعها وتصميمها نتيجة عدة من الحركات والجهود التي يقوم بها العمال ونتيجة تجميع المواد الخام من الحديد والخشب والاجر 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 اليها أنا فأننا بحيث لو سلبت منه تلك القوة لا نقطع منه الجذب لا محالة .

ومن ذلك تظهر حال بقية الامثلة ، فان بقاء الجبال على وضعها الخاص وموضعها المخصوص ، وكذا الاحجار والاشجار والمياه وما شاكلها لخصائص طبيعية كامنة في صميم موادها ، والقوة الجاذبية العامة التي تفرض على جميع الاشياء 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 حريتها حدوثاً وبقاءً ، اذاً فلا وجه لتوهم ان تلك الظواهر في بقائها واستمرار وجودها مالمكة لحريتها 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 فهما صحيحاً وتحديد حاجة الاشياء الى العلة في اطار خاص ونطاق مخصوص لا يطابق مع الواقع .

الثانية - صحة نظرية ان سر الحاجة الى العلة هو امكان الوجود ، فان تلك النظرية قد ارتكزت على أساس فهم معنى العملية فهما 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 تكوينها وابتعادها بمشيئة الله تعالى وإعمال قدرته كما فصلنا الحديث - من هذه الناحية - في بحث الطلب والارادة . وقد وضعنا هناك الحجر الاساسى للفرق بين زاوية الافعال الاختيارية وزاوية المعاليل الطبيعية .

ثم انالو تنزلنا 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 بقاءه بعد ارتقاع الارادة والاختيار اذ لا وجه للتفصيل بين الضد الموجود والمعدوم .

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

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

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

وعلى ذلك يظهر انه لا وجه لما يراه شيخنا الاستاذ (قدّه) 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 ، اذا فالتفصيل في غيره . ضمه كما سنتعرض الى ذلك ان شاء الله تعالى .

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

يترتب عليه أى أثر بعد فرض وجوب الاستقبال . واما لزوم كونهما محكومين بحكم واحد ومتوافقين فيه فلا موجب له أصلاً فان المحذور المتقدم - وهو : لزوم التكليف بما لا يطاق - كما يندفع بالالتزام بكونهما 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 بالملازم الآخر لغو فاذا أمر باستقبال القبلة - مثلاً - فالامر باستدبار الجدى ، أو كون اليمين على طرف المغرب واليسار على طرف المشرق بلا فائدة ، فان تلك الامور من ملازمات وجود المأمور به في الخارج ، سواء أكانت متعلقة للامر ام لم تكن ، وما كان كذلك فلا يمكن تعلق الامر 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 سريانة 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 لصراف النهى المتعلق بالمعلول الى علته كما عن شيخنا الاستاذ (قدّه) بدعوى ان العلة مقدورة دون المعلول ، ضرورة ان المقدور بالواسطة مقدور والمعلول وان

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

وأما الحرمة الغيرية فقد تقدم أنه لا دليل عليها لأن ثبوتها يبتنى على ثبوت الملازمة . وقد سبق أن الملازمة لم تثبت .

وبتعبير آخر : لا شبهة في أن مراد القائل بأن المتلازمين لا بد أن يكونا متوافقين في الحكم : ليس توافقهما في الإرادة بمعنى الشوق المؤكد ، ولا بمعنى أعمال القدرة ، فإن الإرادة بالمعنى الأول من الصفات النفسانية ، وليست من سنخ الاحكام في شيء . وبالمعنى الثاني وهو إعمال القدرة في شيء يستحيل أن يتعلق بفعل الغير لأنه ليس واقعاً تحت اختيار المولى وإرادته ، بل مراده من ذلك أن اعتبار المولى أحد المتلازمين في ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمرز يستلزم اعتبار الآخر في ذمته أيضاً .

ولكن من الواضح جداً : أنه لا ملازمة بين الاعتبارين أصلاً مضافاً إلى ما عرفت من أن الاعتبار الثاني لغو .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أن الأمر كذلك في النقيضين ، والمتقابلين بتقابل العدم والملكية ، كالتكلم والسكوت ، فإن اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف لا يستلزم النهي عن نقيضه ، واعتبار عدمه ، كما أن اعتبار الملكية في ذمة المكلف لا يستلزم النهي عن عدمها ، فالأمر بالازالة - مثلاً - كما لا يستلزم النهي عن الصلاة المضادة لها ، كذلك لا يستلزم النهي عن نقيضها وهو العدم البديل لها ، ضرورة أن المتفاهم منه عرفاً ليس إلا وجوب الأزالة في الخارج ، لا حرمة تركها ولذلك قلنا أن كل حكم شرعي متعلق بشيء لا ينحل إلى حكمين : أحدهما متعلق به ، والآخر بنقيضه .

أو فقل : أن النهي عن أحد النقيضين مع الأمر 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 الاخص . والأمر باحد المتقابلين بتقابل العدم والملسكة كالتكلم والسكوت - مثلاً - يستلزم النهى عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الاخص ايضاً ، بل الأمر باحد الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون يستلزم النهى عن الضد الآخر ولكن باللزوم البين بالمعنى الأعم .

ووجه الظهور هو ، ما قد سبق من انه لا دلالة على الملازمة في شئ من تلك الموارد حتى باللزوم البين بالمعنى الأعم ، فضلاً عن البين بالمعنى الاخص ، 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 والملسكة 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 الكمى باتفاء المباح

وهذه الشبهة ترتكز على ركيزتين :

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

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

الثانية - ان الفعل الاختياري يحتاج في حدوثه وبقائه الى المؤثر ، فلا يستغنى
الحادث في بقاءه عن المؤثر كما لا يستغنى عنه في حدوثه ، فالنتيجة على ضوء هاتين
الركيزتين هي أن ترك الحرام حدوثاً وبقاء متوقف على ايجاد غيره من الأفعال
الاختيارية في الخارج . وبما ان ايجاده مقدمة لترك الحرام فيكون واجباً بوجوب
مقدمي ، اذاً لا يمكن فرض مباح في الخارج . وهذا معنى القول بانتفاء المباح
وانحصار الافعال بالواجب والحرام .

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

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

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

المتلازمين الى الملازم الآخر .

نعم ربما يمكن أن يعلم المكلف بانه لو لم يأت بفعل ما غير الحرام لوقع في الحرام باختياره وارادته ، 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 المقتضى أو الشرط لا يستند الى وجود المانع كما عرفت .

الثالثة - ان كبرى كون عدم المانع من المقدمات مسلمة إلا ان عدم أحد الضدين ليس مقدمة لوجود الضد الآخر ، لما تقدم من استحالة مانعية وجود أحد الضدين للضد الآخر بالوجهين السابقين ، الدور والتفتيش عن حال المقتضيات وعدم امكان فرض صورة يستند عدم الضد في تلك الصورة الى وجود الضد الآخر ،

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

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

السادسة - ان التقدم أو التأخر الرتبى يحتاج الى ملاك وجودى كامن 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 فلا حظ .

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

الثامنة - ان قياس المساواة إنما ينتج في المتقدم والمتأخر بالزمان ، فان ما كان متحداً مع المتقدم أو المتأخر زماناً متقدماً أو متأخراً لا محالة ، لا في المتقدم والمتأخر بالرتبة والطبع . وسر ذلك ان ملاك التقدم والتأخر في الاولين أمر خارج عن مقتضى ذاتهما وهو وقوعهما في الزمان المتقدم والمتأخر ، ومع قطع النظر عن ذلك فلا يقتضى أحدهما بذاته التقدم على شئ آخر ولا الآخر التأخر ، فان المتقدم والمتأخر بالذات نفس اجزاء الزمان وما يشبهها كالحركة ونحوها ، والحوادث الآخر إنما تتصف 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 فاسكل 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 المعلوم 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 والملسكة ، 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 تسليمهما فيما اذا كان لهما ثالث ايضاً ، لان ملك 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 الكعبي من القول بانتفاء المباح لا يرجع الى معنى محصل كما سبق .

الضد العام

واما الكلام في المقام الثاني وهو الضد العام فقد اختلفت كلماتهم في كيفية دلالة الأمر بالشئ^{*} 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 الامر بالشئ^{*} يقتضي النهي عنه بالدلالة الانزامية بالازوم البين

بالمعنى الخاص ، 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 - مثلاً - 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 لئلا تكون احدى الكلمتين عين الاخرى في الدلالة والكشف . وهذا هو المقصود من الروايات الناهية عن ترك الصلاة . وايس المراد من النهى فيها النهى الحقيقى 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 الشئ طلب تركه كما هو الحال في تروك الاحرام والصوم ، حيث يراد من النهى عن الأكل والشرب ومجامعة النساء ، والارتماس في الماء ، ولمس المرأة ، ولبس المخيط للرجال . والتكحل والنظر الى المرأة ، والمجادلة ، وغيرها مما يعتبر عدمه في صحة الاحرام طلب ترك هذه الامور فان هذا النهى لم ينشأ عن مبغوضية تلك الامور ، وقيام مفسدة إلزامية بها ، بل نشأ عن محبوبة تركها ، وقيام مصلحة إلزامية به . وعليه لم يكن مثل هذا النهى نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسدة ملزمة في متعلقه ، بل هو في الواقع أمر ، ويمكن ابرز بصورة النهى في الخارج - ان اريد ذلك فلا معنى له أصلاً ، وذلك : لان ترك الترك وان كان مغايراً للفعل مفهوماً إلا انه عينه مصداقاً وخارجاً ، لانه عنوان انتزاعي له ، وليس له ما يزاؤه في الخارج ما عداه .

أو قل : ان في عالم التحقق والوجود أحد شيئين 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 شئ عدماً ، ولعدمه عدم ، وهكذا الى أن يذهب الى ما لا نهاية له . نعم انه عنوان انتزاعي منطبق على الوجود ، وعليه فالقول بان الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده في قوة القول بان الأمر بالشئ يقتضى الأمر بذلك الشئ ، وهو قول لا معنى له اصلاً .

فالنتيجة : انه لا يمكن أن يراد من النهى عن الترك طلب تركه لاستلزام ذلك النزاع في أن الأمر بالشئ يقتضى نفسه ، وهذا النزاع لا يحصل له ابداً . وان اريد بالنهى عن الترك النهى الحقيقي الناشئ عن مبغوضية متعلقه ، وقيام مفسدة ملزمة به فالنهي بهذا المعنى وان كان أمراً معقولا في نفسه إلا انه لا يمكن ان يراد فيما نحن فيه ، وذلك لاستحالة ان يكون بغض الترك متحداً مع

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

وبعبارة واضحة : انه لا شبهة في أن الأمر الحقيقي يباين النهى الحقيقي تبايناً ذاتياً ، فلا اشتراك بينهما لا في ناحية المبدأ ولا في ناحية الاعتبار ولا في ناحية المنتهى . اما من ناحية المبدأ فلان الأمر تابع للمصلحة 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 كصيغة الأمر أو نحوها . وحقيقة النهى ليست إلا اعتبار المولى حرمة الفعل عليه ، وجعله محروماً 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 ايضاً ، وهو القول بان النهى جزء من الأمر فان القول بالجزئية ايضاً غير معقول ضرورة انه كما لا يمكن أن يكون النهى متحداً مع الأمر في المراحل المتقدمة كذلك لا يمكن أن يكون جزؤه في تلك المراحل وما قيل : في تعريف الوجوب من انه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك لا يخلو عن ضرب 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 مجعولاً شرعياً فانه على الأول من الاعراض وهى من البسائط الخارجية ، وعلى الثانى فهو من الأمور

الانتزاعية العقلية ، بمعنى ان العقل يحكم باللزوم عند اعتبار المولى فعلا ما على ذمة المكلف مع عدم نصبه قرينة على الترخيص في تركه . ومن الظاهر انه 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 اختلفوا في ان الاقتضاء هل هو على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص بان يكون نفس تصور الوجوب كافياً في تصور المنع من الترك ، من دون حاجة الى أمر زائد ، أو انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاعم على قوانين ؟ فقد قرب شيخنا الاستاذ (قده) القول الأول ، وقال : انه لا يبعد أن تكون دلالة 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 هو (قده) ايضاً ببداية 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 الالتزامية باللزوم البين بالمعنى الاعم فهي أيضاً لا يمكن
تصديقها . وذلك لعدم الدليل عليها لا من العقل ولا من الشرع .
اما من ناحية العقل فلانه لا يحكم بالملازمة بين اعتبار الشارع وجوب شئ
واعتباره حرمة تركه ، فان كلا من الوجوب والحرمة يحتاج الى اعتبار مستقل
والتفكيك بينهما في مقام الاعتبار بمكان من الامكان ، وكذا لا يحكم العقل
بالملازمة بين ارادة شئ وكرهه نقيضه ، إذ قد يريد الانسان شيئاً غافلاً عن تركه
وغير ملتهفت اليه ، فكيف يكون كارهاً له .

وان شئت فقل : ان القائل باستلزام وجوب شئ لحرمة تركه اما ان يدعى
الحرمة النفسية ، او يدعى الحرمة الغيرية ، وكذا الدعويين فاسدة : اما الدعوى
الاولى فلان الحرمة النفسية انما تنشأ من مفسدة إلزامية في متعلقها . ومن الواضح
انه لا مفسدة في ترك الواجب فتكره ترك ما فيه المصلحة ، لا فعل ما فيه المفسدة .
فلو سلمنا وجود المفسدة في ترك الواجب احياناً فلا كاية لذلك بالبداية ، 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 ،
بداية ان الحكم الواحد وهو الوجوب في المقام لا ينحل الى حكيم أحدهما يتعلق
بالفعل والآخر بالترك ، ليكون تاركه مستحقاً لعقابين من جهة تركه الواجب
وارتكابه الحرام ، ومن هنا قلنا انه لا مفسدة في ترك الواجب لكون تركه محرماً ،
كما انه لا مصلحة في ترك الحرام ليكون واجباً .

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

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

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

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

الكفر في حمة المسألة

قد اشتهر بين الاصحاب ان الثمرة تظهر فيما اذا وقعت المزاخمة 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 وهى : ان النهى فى العبادات يوجب الفساد .

وقد أورد على هذه الثمرة بايرادين متقابلين :

أحدهما - ما عن الشيخ البهائى (قد ه) من بطلان العبادة مطلقاً حتى على القول بعدم الاقتضاء وذلك لما يراه (قد ه) من اشتراط صحة العبادة بتعاق الأمر بها فعلاً ، وعلى هذا فلا محالة نفسد عند المزاخمة بالواجب الأهم أو المضيق ، سواء

فيه القول بالاعتناء وعدمه ، ضرورة ان الأمر بشئ* لو لم يقتض النهي عن ضده فلا شبهة في انه يقتضى عدم الأمر به ، لاستحالة تعلق الأمر بالضدين معاً ، فاذا كانت العبادة المضادة غير مأمور بها فعلاً فلا محالة تقع فاسدة ، لفرض 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 باعتناء الامر بالشئ النهى عن ضده . والوجه في ذلك هو ان صحتها على القول بعدم الاعتناء واضحة ، لعدم المقتضى للفساد أصلاً بناء على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحة العبادة بقصد الأمر ، بل المعتبر فيها هو اضافتها الى المولى بنحو من انحاء الاضافة . واما على القول بالاعتناء فالعبادة كالصلاة - مثلاً - وان كانت منهيأ عنها إلا ان هذا النهى بما انه نهى غيرى نشأ عن مقدمة تركها أو عن ملازمته لفعل المأمور به في الخارج ولم ينشأ عن مفسدة في متعلقه فلا يكون موجباً للفساد . ومن هنا قالوا : ان مخالفة الأمر والنهى المقدمين لا توجب بعداً وسر ذلك ما سبق من أن النهى الغيرى المقدم لا يكشف عن وجود مفسدة في متعلقه وكونه مبغوضاً للمولى لئلا يمكن التقرب به ، فان المبعد لا يمكن التقرب به .

وعلى ضوء ذلك فالعبادة باقية على ما كانت عليه من المصلحة والمحجوبة 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 فهي تقع صحيحة ، اذن فلا ثمة .

اقول : اما الايراد الاول - فيرده - ما ذكرناه في بحث التعبدى والتوصلى

مفصلاً ، وسنتعرض لذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ايضاً من ان الاعتبار في صحة العبادة هو قصد القرابة بأى 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 .

فنقول : 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 الملقاة عنها جميع الخصوصيات والتشخيصات دون الافراد ، وعلى هذا فالأمور به هو الطبيعة المطلقة ، ومقتضى اطلاق الامر بها ترخيص المكلف في تطبيق تلك الطبيعة على أى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه من الافراد العرضية والطولية ، ولسكن هذا إنما يكون فيما اذا لم يكن هناك مانع عن التطبيق ، واما إذا كان مانع عنه كما إذا كان بعض افرادها منهيًا عنه فلا محالة يقيد اطلاق الامر المتعلق بالطبيعة بغير هذا الفرد المنهى عنه ، لاستحالة انطباق الواجب على الحرام .

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

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

أو قل : ان الامر بالشئ لو كان مقتضياً للنهى عن ضده كان الفرد المزاحم منهياً 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 الامر بالضدين معاً ، وهذا لا يقتضى فساده .

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

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

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

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

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

نعم يمتاز عنهما في ناحية ثالثة وهي ان الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً وهو في حكم غير المقدور عقلاً ، إلا انها لا تمنع عن الصحة وحصول الامتثال به ، لان الصحة تدور مدار الناحيتين الاوليين ، وهذه الناحية اجنبية عما هو ملاك الصحة ، ضرورة ان المكلف لو عصى الأمر بالواجب المضيق وأتى بهذا الفرد المزاحم لوقع صحيحاً ، لانطباق المأمور به عليه .

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

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

وقد أورد 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 الكلام مقدور من جهة القدرة على غير المزاحم للواجب المضيق من الافراد ، فلا يكون التكليف به قبيحاً .

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

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

اما الدعوى الاولى - فلان الغرض من التكليف جعل الداعي للمكلف 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 الغرض من البعث انبعاث المكلف نحو الفعل . ومن الواضح امتناع الانبعاث نحو الممتنع ، وحصول الداعي له الى ايجاده ، فاذا امتنع الانبعاث والداعوية امتنع جعل التكليف لا محالة .

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

وعلى الجملة : 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 الامر بها فعلاً ، ليكون الاتيان بها بداعى ذلك الامر ، وعدم كفاية قصد الملاك فلا مناص من الالتزام بفساد الفرد المزاحم على كلا القولين . اما على القول بالاقتضاء فلانه متعلق للنهى . واما على القول بعدم الاقتضاء فلنتقييد الطبيعة المأمور بها بالقدرة المانع من انطباقها عليه .

وقد تحصل من مجموع ما أفاده شيخنا الا - تاذا (قدّه) نقطتان :

الاولى - عدم تمامية ما ذكره المحقق الثانى (قدّه) 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 ، فافاده المحقق الثانى (قده) صحيح ، ولا مناص من الالتزام به ، وان كان اقتضاء نفس التكليف ذلك ، وان البعث بذاته يقتضى ان يكون متعلقه مقدوراً سواء أكان للعقل حكم فى هذا الباب ام لم يكن ، فلا يتم ما افاده المحقق الثانى (قده) 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 الاشتمال 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 قل : 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 والتوصل الى ان قصد الملاك كاف فى صحة العبادة ، وان صحتها لا تتوقف على قصد الأمر بخصوصه ، لعدم 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 القرية 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 بالاعتضاء .

وقد تحصل من ذلك ان ما افاده المحقق الثاني (قدّه) 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 (قدّه) في عدة نقاط :

الاولى - فساد ما اختاره المحقق الثاني (قدّه) 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 إنما هو النهي النفسى لا النهي الغيرى ، لان النهي الغيرى لا ينشأ من مفسدة في متعلقه ليكون كاشفاً عن عدم تمامية ملاك الامر .

ولنأخذ الآن بدرس هذه النقاط :

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

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

بيان ذلك ان الأمر في الواجب الموسع وان تعلق بالطبيعة ، وبصرف الوجود منها ، إلا انه أيضاً مشروط بالقدرة عليها . ومن الواضح ان القدرة عليها لا يمكن إلا بان يكون بعض وجوداتها ، وافرادها - ولو كان واحداً منها - مقدوراً للمكلف . واما لو كان جميع افرادها ووجوداتها غير مقدور له ، ولو كان ذلك في زمان واحد ، دون بقية الازمنة ، فلا يمكن تعلق التكليف بنفس الطبيعة ، وبصرف وجودها في ذلك الزمان الذي فرضنا ان الطبيعة غير مقدورة فيه بجميع افرادها ، إلا على القول بصحة الواجب المعلق ، وحيث ان الواجب الموسع في ظرف مزاحمته مع الواجب المضيق غير مقدور بجميع افراده فلا يعقل تعلق الطلب به عندئذ ، ليكون انطباقه على الفرد المازاحم في الخارج قهراً 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 متعلق التكليف حكم العقل بقبح تكليف العاجز وان يكون منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار .

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

في تلك الحال غير مقدورة للمكلف بجميع افرادها .

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

فالنتيجة ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) من التفصيل بين القول بان منشأ اعتبار القدرة في صحة التكليف هو حكم العقل والقول بان منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار ، فعلى الفرض الاول تظهر الثمرة في المسألة ، دون الفرض الثاني : غير تام على مسلكه (قدّه) ، واما على مسلك من يرى صحة الواجب المعلق فلا بأس به . نعم اذا كان للواجب افراد عرضية ، وكان بعض افراد مزاحماً بواجب مضيق دون جميعها لم ما أفاده (قدّه) إذ حينئذ يصبح الاثيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة المقدورة بالقدرة على بعض افرادها ، بناء على القول بان منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل بقبح خطاب العاجز ، كما اذا وقعت المزاحمة بين بعض الافراد العرضية للصلاة - مثلاً - وانقاذ الفريق 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 الاثيان بالصلاة قصراً ، لثلا يفوت منه الواجب المضيق ، ولا يجوز له اختيار فرد آخر منها في مقام الامتثال - وهو الصلاة تماماً - لان اختياره يوجب تقويت الواجب الأهم ، ولكن اذا عصى الواجب الأهم واختار ذلك الفرد فلا مناص من الالتزام بصحته ، لانطباق الطبيعة المأمور بها وهي طيعي الصلاة الجامع بين

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

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

ثم لو تنزلنا عن ذلك ، وسلمنا أن شيخنا الاستاذ (قده) من القائنين بالواجب المعلق ، ويرى جواز تعلق الطلب بأمر متأخر مقدور في ظرفه ، إلا أنه مع ذلك لا يتم ما أفاده ، بيان ذلك أن المطلق المتعلق للطلب لا يخلو من أن يكون شمولياً وإن يكون بدلاً ، والمطلق الشمولي وإن كان خارجاً عن محل الكلام في المقام - حيث أن محل الكلام في المطلق البدلي - إلا أنه يتعرض له شيء من التوضيح للمقام فنقول : إن المطلق إذا كان شمولياً فلا محالة ينحل الحكم المتعلق به بتحلال أفرادهِ ، فيثبت لكل واحد منها حكم مستقل مغاير للحكم الثابت لفرد آخر . وهذا واضح .

وعليه فإذا كان بعض أفرادهِ مزاحماً بواجب غير مقصور على ذلك المستطرد من جهة المزاحمة ، لكونه غير مقدور للكلف شرعاً ، وكان كذلك يستحيل تعلق الطلب به ، ولا يفرق في ذلك بين القول بأن منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل ، والقول بأن منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك المنع شرعاً كالمستطرد .

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

واما اذا كان بدلياً كما هو محل الكلام في المقام فبناء على ما هو الصحيح من أن الاوامر متعلقة بالطبايع دون الافراد فتعاق الأمر هو صرف وجود الطبيعة الجامع بين الحدين ، او فقل : الجامع بين الافراد العرضية والطولية بلا دخل شئ من الخصوصيات والتشخيصات الخارجية فيه .

ومن هنا قد ذكرنا غير مرة ان معنى الاطلاق هو رفض القيود وعدم دخل شئ منها في متعلق الحكم واقعاً لا الجمع بينها ودخل الجميع فيه . ومن الواضح جداً ان وجوب شئ كذلك لا ينافي وجوب شئ آخر في عرضه ، ضرورة انه لا منافاة بين وجوب الصلاة - مثلاً - في مجموع وقتها - وهو ما بين الزوال والمغرب - وبين وجوب الإزالة او انقضاء الفريق أو نحو ذلك في ذلك الوقت ، إذ المفروض ان المطلوب إنما هو صرف وجود الصلاة في مجموع هذه الأزمته لا في جميعها ، ومن المعلوم انه يكفي في كونه مقدوراً للمكلف القدرة على فرد واحد منها ، واذا كان مقدوراً صح تعلق الطلب به سواء أكان هناك واجب آخر في تلك الأزمته أم لم يكن ، فان وجوب واجب آخر إنما ينافي وجوب الصلاة اذا كان وجوبها في جميع تلك الأزمته لا في مجموعها ، والمفروض انها ليست بواجبة في كل من تلك الأزمته لينافي وجوبها وجوب واجب آخر ، بل هي واجبة في المجموع ، وعليه فلا ينافيه وجوب شئ 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 بان منشأ اعتبار القدرة في فعلية التكليف هو حكم العقل ، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك ، إذ على كلا القولين لو عصى المكلف الأمر بالواجب المضيق واتى بالفرد المزاحم به صح لانطباق الأمور به عليه .

والسر في ذلك ان التكليف بنفسه لا يقتضى ازيد من ان يكون متعلقه مقدوراً ولو بالقدرة على فرد منه لثلا يكون البعث نحوه لغواً وممتنعاً ، لان الغرض منه جعل الداعى له ليحرك عضلاته نحو الفعل بالارادة والاختيار . ومن الواضح ان جعل الداعى الى ايجاد الطبيعة المقدورة ولو بالقدرة على فرد منها بمكان من الموضوع .

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

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

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

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

نعم بناء على ما حققناه في بحث التعبدى والتوصلى 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 أصبحت ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من التفصيل بين اعتبار القدرة عقلاً واعتبارها باقتضاء نفس التكليف في المقام لا يرجع الى معنى صحيح .

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

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

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

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

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

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

ثم انه لا يخفى ان ما ذكرناه من انه لا تراحم بين الواجب الموسع والمضيق لا يتنافى ما ذكره المحقق الثاني (قد ه) 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 : وهى اقتضاء نفس التكليف اعتبار القدرة فى متعلقه فهى مبنية على ما هو المشهور من ان المنشأ بصيغة الأمر أو ما شاكلها إنما هو الطلب والبحث نحو الفعل الإرادى ، والطلب والبحث التشريعيين عبارة عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بإرادته واختياره ، وجعل الداعى له لان يفعل فى الخارج ويوجد من الضرورى ان جعل الداعى إنما يمكن فى خصوص الفعل الاختيارى ، اذن نفس التكليف مقتضى لاعتبار القدرة فى متعلقه بلا حاجة الى حكم العقل فى ذلك .

اقول : قد ذكرنا فى بحث صيغة الأمر ، وكذا فى بحث الانشاء والاخبار ان ما هو المشهور من ان الانشاء ايجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلاً .

والوجه فى ذلك ما ذكرناه هناك وملخصه : أن المراد بايجاد المعنى باللفظ ليس الايجاد التكويني بالضرورة ، فان اللفظ غير واقع فى سلسلة حلل الموجودات التكوينية ، بداهة انها توجد بأسبابها وعلمها الخاصة ، واللفظ ليس من جملتها ، وكذا ليس المراد منه الايجاد الاعتبارى ، فان الاعتبار خفيف المؤونة فيوجد فى نفس المعبر بمجرد اعتباره ، سواء أكان هناك لفظ تكلم به المعبر ام لم يكن ، فلا يتوقف وجوده الاعتبارى على اللفظ ابداً ، اذن لا يرجع الانشاء بهذا المعنى الى محصل .

فالتحقيق هو : ما ذكرناه سابقاً من ان حقيقة التكليف عبارة عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمة المكلف ، وإبرازه فى الخارج بمبرز ما من صيغة الأمر أو ما شاكلها ، ولا تتصور للتكليف معنى غير ذلك ، كما ان لا تتصور للانشاء معنى ما عدا إبراز ذلك الأمر الاعتبارى .

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

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 إنما هو بحكم العقل ومن لوازم ابرارشيء على ذمة المكلف اذا لم تكن قرينه على الترخيص ، واما الطلب فقد ذكرنا انه عبارة عن التصدى لتحصيل شيء 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 فهي من أظهر مصاديق الطلب .

وعلى هدى ذلك البيان قد ظهر انه لا مقتضى لاختصاص الفعل بالخاصة 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 الأمر الاعتباري النفساني ببرز في الخارج ايضاً لا يقتضى ذلك ، بداهة انه ليس إلا مجرد ابرار واظهار اعتبار كون المادة على ذمة المكلف ، وهو اجنبي تماماً عن اشتراط التكليف بالقدرة وعدم اشتراطه بها .

فالنتيجة انه لا مقتضى من قبل نفس التكليف لاعتبار القدرة في متعلقه ابدأً واما العقل فقد ذكرنا انه لا يقتضى اعتبار القدرة إلا في ظرف الامتثال ، وعليه فإذا 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 وامتنال أمره ونهيه بمقتضى قانون العبودية والمولوية - إنما هو قبح توجيه التكليف الى العاجز عنه في مرحلة الامتنال ، فالعبرة إنما هي بالقدرة في تلك المرحلة سواء أكانت قبلها قادراً أم لم يكن فوجود القدرة قبل تلك المرحلة وعدمه على نسبة واحدة بالقياس الى حكم العقل . وهذا ظاهر .

ونتيجة بمجموع ما ذكرناه امران :

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

الثاني - انها شرط لحكم العقل بلزوم الامتنال والاطاعة ومأخوذة في موضوع حكمه ، اذن فلا مقتضى لاختصاص الفعل بالحصّة الاختيارية أصلاً .
قد يتوهم ان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره وان لم يكن مستحيلاً ولا يمكنه 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 للأمور 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 مقتضى اختصاص المتعلق بخصوص الحصة الاختيارية - كما سبق ذلك بصورة مفصلة - فلا حاجة الى الاعداد .

واما النقطة الثالثة - وهى ان الفرد المزاحم للواجب المضيق تام الملاك مطلقاً حتى على القول بالاقتضاء . وان قصد الملاك يكفى في وقوع الشئ عبادة . فهى تتوقف على اثبات هاتين المقدمتين : احدهما كبرى القياس ، والاخرى صفراء .

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

واما المقدمة الثانية - وهى صفرى القياس فقد استدل عليها بوجوه :

الاول - ما عن المحقق صاحب الكفاية (قد ه) من دعوى القطع بان الفرد المزاحم تام الملاك ، ولا قصور 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 بفرضها - كالباقى 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 لقصور فيه ، ليكون خروجه عنها من باب التخصيص ، وعدم الملاك ، بل لعدم امكان تعلق الأمر بما يعمه عقلاً . وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين غيره من الافراد في الوفاء بفرض الطبيعة اصلاً وانه كالبقية تام الملاك ، ولا قصور فيه ابداً .

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

وعلى الجملة فالعلم بوجود مصلحة في فعل أو مفسدة تابع لتعلق الأمر أو النهي به ، فمع قطع النظر عنه لا يمكن العلم بان فيه مصلحة أو مفسدة . ومن هنا قلنا : إن الملازمة بين ادراك العقل مصلحة ملزمة ، غير مزاحمة في فعل أو مفسدة كذلك ، وحكم الشارع بوجوبه أو حرمة ، وإن كانت تامة بحسب المكبرى بناء على وجهة مذهب العدلية كما هو الصحيح ، إلا ان الصغرى لها غير متحققة في الخارج ، لعدم وجود طريق للعقل الى ادراك الملاكات الواقعية ، فضلاً عن انها غير مزاحمة ، وعليه فاذا سقط الأمر أو النهي عنه فلا يمكن الجزم ببقاء الملاك فيه ، وإن 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 للأمور بها بما هي مأمور بها عليه فاذا لم تنطبق الطبيعة عليه كما هو المفروض لم يمكن احراز وجود الملاك فيه ليكون عدم الانطباق مستنداً الى عدم امكان تعلق الأمر بها على نحو تعمه لا لقصور فيه ، إذ

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

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

وعلى الجملة حكم العقل بان فعلاً ما مشتمل على الملاك منوط باحـد 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 للامور به بما هو مأمور به ، فانه يكشف عن انه واف بغرض المأمور به وواجد لملاكه ، واما اذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا ملاك لحكمه اصلاً . والفرد المزاحم فى المقام كذلك - على الفرض - فانه ليس متعلقاً للامر ولا مصداقاً للامور به بما هو مأمور به . اذن فلا يحكم العقل بان فيه ملاكاً وانه واف بغرض المأمور به كبقية الافراد بل هو حاكم بضرورة التفاوت بينهما فى مقام الامثال 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 الاتزامى ، إذ الضرورة تتقدر بقدرها ، وهى تقتضى سقوط الدلالة المطابقة فحسب . اذن فلا موجب لرفع اليد عن الدلالة الاتزامية .

وبعبارة واضحة : ان الدلالة الاتزامية وان كانت تابعة للدلالة المطابقة فى

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

والسرفيه : ان ظهور اللفظ في معناه المطابق كما يغير ظهوره في معناه الالتزامي كذلك يغير ظهوره في معناه التضمني ، وكل واحد من هذه الظواهر قد ثبت اعتبارها بمقتضى أدلة الحجية ، وعندئذ فإذا سقط ظهور اللفظ في معناه المطابق عن الحجية من جهة وجود مانع يختص به لا يلزم منه سقوط ظهوره عن الحجية بالإضافة الى مدلوله الالتزامي أو التضمني ، لعدم مانع بالقياس اليه ، اذن كان رفع اليد عنه عند سقوط الدلالة المطابقة 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 المطابقة من جهة قيام حجة أقوى على خلافها ، دون الدلالة التضمنية .

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

ذا ملاك كذلك ، بناء على تبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعتين غاية الامر : ان دلالة 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 شيء أو كراهة شيء أو استحبابه ، وعليه فاذا تعلق الامر بفعل غير مقيد بالقدرة في مقام الاثبات كشف ذلك عن وجوبه بالدلالة المطابقة ، وعن كونه ذا ملاك بالدلالة الالتزامية ، فاذا سقطت الدلالة المطابقة عن الحجية لحكم العقل باعتبار القدرة في فعلية التكليف لم تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجية .

أو فقل : ان اللازم وان كان تابعا للملزوم في مقام الثبوت والاثبات ، إلا انه ليس تابعا 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 اصلا . وفيما نحن فيه وان كان كشف الامر عن وجود ملاك في فعل تابعا لكشفه عن وجوبه في مقام الاثبات والدلالة ، إلا انه ليس تابعا له في مقام الحجية ، فان حكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف ، او اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار إنما يصلح للتقييد بالقياس الى الدلالة المطابقة فيوجب رفع اليد عنها دون الدلالة الالتزامية ، ولا موجب لرفع اليد عن اطلاقها اصلا . 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 المطابقة حدوثا لا بقاء . الثاني - ان الملاك قائم بالجامع بين الحصة المقدورة وغيرها ، ولازم ذلك صحة الفرد المزاحم ، فان الصغرى - وهي كونه تام الملاك -

محزنة ، والكبرى - وهي كفاية قصد الملاك في وقوع الشيء عبادة - ثابتة ، فالنتيجة من ضم أحدهما الى الأخرى هي ذلك . الثالث - اختصاص الوجوب بخصوص الحصة المقدورة من جهة حكم العقل باعتبار القدرة في متعلقه ، أو من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك . الرابع - ان الملاك تابع للإرادة الانشائية المتعلقة بفعل ، دون الإرادة الجدية ، فانها قد تخالف الأولى - كما في المقام - فان الإرادة الانشائية تعلقت بالجامع ، والإرادة الجدية تعلقت بحصة خاصة منه ، وهي الحصة المقدورة .

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

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

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

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

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

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

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

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

وبعبارة أخرى : 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 للملاقاته البول ، بمعنى انه اخبار عن نجاسته المسببة عن ملاقاته للبول في مقابل نجاسته المسببة للملاقاته للدم أو نحوه ، فاذا قيل ان هذا الثوب نجس يراد به انه نجس بالنجاسة البولية ، وعندئذ اذا ظهر كذب البينة 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 البينة تماماً . وعليه فكيف يمكن الأخذ بالدلالة الإلزامية بعد سقوط الدلالة المطابقة .

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 ملك ملزم كذلك ، إلا ان دلالاته على كونه ذا ملك ليست على نحو الاطلاق ، حتى مع قطع النظر عن دلالاته على وجوبه ، بل هى تتبع دلالاته على وجوب ذلك ، فيكون دالاً على حصة خاصة من الملك ، وهى الحصة الملازمة لذلك الوجوب في مقام الاثبات والكشف ، ولا يدل على قيام الملك فيه على الاطلاق . وعليه فاذا سقطت دلالاته على الوجوب من جهة مانع فلا تبقى دلالاته على الملك المسببة عن دلالاته على الوجوب ، اذن لا علم لنا بوجود الملك فيه ، فان العلم بالملك كان يتبع العلم بالوجوب . واذا سقط الوجوب فقد سقط العلم بالوجوب لا محالة ، فانه مسبب عنه ، ولا يمكن بقاء المسبب بلا سبب وعلة . 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 ، وهى الحصة الملازمة لوجوبه ، لا عن مطلق وجوده فيه . ولا يمكن ان يكون الاخبار عنه بصورة اوسع من الاخبار عن الوجوب ، فانه خلاف المفروض ، إذ المفروض انه لازم له في مقام الاثبات ، فيدور العلم به سعة وضيقاً مدار سعة العلم بالوجوب وضيقه ، وعلى ذلك فاذا قيد الوجوب بحصة خاصة من الفعل وهى الحصة المقدورة - مثلاً - فلا يكشف عن الملاك إلا في خصوص تلك الحصة ، دون الأعم منها ومن غيرها . هذا واضح جداً .

لعل القائل بان سقوط الدلالة المطابقة لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية تخيل ان ثبوت المدلول الالتزامى بعد ثبوت المدلول المطابقى يكون على نحو السعة والاطلاق ، ولان ذلك هو انه لا يسقط بسقوط المدلول المطابق إلا ان ذلك غفلة منه ، فان المفروض ان من اخبر بثبوت المدلول المطابق فقد اخبر بثبوت حصة خاصة منه وهى الحصة الملازمة له لا بثبوته على الإطلاق .

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

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

كما انه لا وجه لقياس الدلالة الالتزامية بالدلالة التضمنية ، لما ذكرناه في بحث للعام والخاص من ان الدلالة التضمنية لا تسقط بسقوط الدلالة المطابقة ، ولذا قلنا بعدم الفرق في جواز التمسك للعام 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 قل ان الحكم في العموم المجموعى وان كان واحداً إلا ان ذلك الحكم الواحد إنما انقطع بالاضافة الى جزء واحد ، وخروج سائر الاجزاء يحتاج الى دليل ، وهذا بخلاف الدلالة الاتزامية فان المدلول الاتزامى بما انه لازم للمدلول المطابقى 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 بثبوت 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 زيداً مديون من عمرو عشرة دراهم ، ولكن عمرو قد اعترف بانه ليس مديوناً بالعشرة ، بل هو مديون بخمسة فلا اشكال في حجية البيعة بالاضافة الى الخمسة . أو قامت بيعة على نجاسة الاناءين ، ولكن علمنا من الخارج بطهارة أحدهما من جهة اصابة المطر أو نحوه فايضاً لا اشكال في حجيتها بالاضافة الى نجاسة الاناء الآخر .

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

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

ومن ناحية أخرى ان أدلة الحجية ليست قاصرة عن اثبات حجية البيئنة أو ما شاكلها بالاضافة الى الباقي . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هو ان سقوط بعض الدلالات الضمنية عن الحجية لا يوجب سقوط بعضها الآخر ، لعدم الملازمة والتبعية بينهما كما مر . نعم الملازمة بينهما في مقام الابرار ، فان الجميع كما عرفت يبرز بمرز واحد .

وهذه هي النقطة الرئيسية للفرق بين الدلالة التضمنية والدلالة الاتزامية . أو قل : ان الدلالة الاتزامية في نقطة مقابلة للدلالة التضمنية من ناحية مقام الثبوت والحجية . اما من ناحية مقام الثبوت فلان المدلول الاتزامي لا يخلو في الواقع من ان يكون لازماً للمدلول المطابق أو ملازماً له أو ملزوماً له ، ولجل ذلك تستلزم ارادة أحدهما ارادة الآخر تبعاً . واما من ناحية الحجية فلها سبق من أدلة الحجية انما تدل على حجية الدلالة الاتزامية تبعاً لدلائلها على حجية الدلالة المطابقة .

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

ثم أورد (قده) على نفسه بأن الحكم بصحة الفرد المزاحم من جهة الملاك لا يجتمع مع القول بان منشأ اعتبار القدرة هو اقتضاء نفس التكليف ذلك كما هو الصحيح إذ على هذا يكون اعتبار القدرة فيه شرعياً ودخيلاً في ملك الحكم فيرفع الملاك بارتفاع القدرة لا محالة .

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

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

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

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

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

ثم قال (قده) : ولو تنزلنا عن ذلك ايضاً وسلمنا عدم صلاحيته لكونه قرينة على التقييد ، إلا ان اطلاق 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 ، واما اذا لم يلزم منه نقض الغرض فلا يكون الاطلاق في مقام الاثبات كاشفاً عن عدم دخل للقيد فيه ثبوتاً وعليه فيما ان ما يحتمل دخله في الملاك هو القدرة ، ولا يمكن المكلف من ايجاد غير المقدور في الخارج ليقرب عليه نقض الغرض على تقدير دخل القدرة في الملاك واقعاً لا يمكن التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال المزبور . ومن الواضح ان ذلك الاحتمال مانع عن الحكم بصحة الفرد المزاحم والتقرب به .

وأجاب (قده) عن ذلك بما ملخصه : ان القدرة اذا كانت مأخوذة في متعلق التكليف لفظاً - كما في آيتي الحج والوضوء - فالامر كما ذكر ولا مناص عنه . واما اذا لم تكن مأخوذة فيه لفظاً وكان متعلق التكليف غير مقيد بالقدرة في مرتبة سابقة على تعلق التكليف به ، بل كان اعتبار القدرة فيه في مرتبة تعلق التكليف به وعروضه عليه سواء أكان منشأ حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو كان انتضاء نفس التكليف ذلك فلا مانع من التمسك باطلاق المتعلق لاثبات كونه واجداً للملاك ، فان التقييد الناشئ من قبل حكم العقل أو من قبل اقتضاء نفس التكليف بما لانه في مرتبة متأخرة وهي مرتبة تعلق التكليف به وعروضه فلا يعقل أن يكون تقييداً في مرتبة سابقة وهي مرتبة انتضاء المتعلق لعروض التكليف عليه التي هي عبارة اخرى عن مرتبة وجدانه للملاك ، لاستحالة أخذ ما هو متأخر رتبة في ما هو متقدم كذلك .

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

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

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

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 ، فمن عدم التقييد في مقام الاثبات يستكشف عدمه في مقام الثبوت ، اذن لا مانع من التمسك بالاطلاق لاثبات ان الفرد المزاحم واجد للملاك .

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

ونلخص ما افاده (قده) في عدة خطوط :

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

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

الثالث - ان التقييد الناشئ من قبل حكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف أو باقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار حيث انه كان في مرتبة متأخرة عن وجدان المتعلق للملاك فلا يوجب تقييد المتعلق في مرتبة وجدانه الملاك ، اذن من عدم تقييد المتعلق في تلك المرتبة اثباتاً يستكشف منه اطلاقه ثبوتاً ، وعدم دخل القدرة في الملاك واقعاً .

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

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

ولناخذ بدرس هذه الخطوط :

اما الخط الاول - فهو في غاية الصحة والمثانة .

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

عقلا ، إذ كما يجرى الترتب على الثاني كذلك يجرى على الاول ، فلو كانت وظيفة المكلف التيسيم في مورد كما في موارد ضيق الوقت أو نحوه ، ولكن خالف أمر التيسيم وعصاه فتوضاً أو اغتسل فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب ، وسيأتى الكلام في ذلك بصورة مفصلة .

وأما الخط الثالث - فإن 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 لحسب ، بل الغالب في الموالى العرفية غفلتهم عن ذلك فضلا عن كونهم في مقام البيان بالقياس الى تلك الجهة ، اذ لا يمكن التمسك بالاطلاق لاثبات كون الفرد المزاحم تام الملاك ، لعدم تمامية مقدمات الحكمة .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان المولى في مقام البيان من هذه الجهة أى (ما يقوم به ملاك حكمه) فايضاً 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 ، لاستحالة ان يبيّن ذلك على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو على الحكم العقلي المبرور .

وما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) - من ان اقتضاء الطلب لا اعتبار القدرة في متعلقه أو حكم العقل بذلك يستحيل ان يكون بياناً ومقيداً لاطلاق متعلقه في مرتبة

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

والوجه في ذلك هو ان انقسام الفعل الى مقدور 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 الاهمال غير معقول في الواقع ، وعليه فاذا فرضنا ان الثابت على ذمة المكلف خصوص الحصة المقدورة ، فابرار 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 ، بداهة 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 واطهار 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 ينعقد له ظهور في الاطلاق .

على ان الكاشف عن الملاك في فعل ، إنما هو تعلق ارادة المولى به واقعاً وجرماً والمفروض في المقام ان الارادة الجدية متعلقة بالمقيد لا بالمطلق اذن كيف يمكن القول باشتمال المطلق على الملاك كما تقدم .

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

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

وعلى هذا الضوء فالصحيح هو الجواب الأول من ان المتكلم غالباً ، بل دائماً ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه حتى يمكن التمسك بالاطلاق فيما اذا شك في فرد انه واجد للملاك ام لا ؟ ومع قطع النظر عن ذلك وفرض ان المتكلم في مقام البيان حتى من هذه الجهة فلا مانع من التمسك بالاطلاق إذ قد عرفت انه لاحكم للعقل ولا اقتضاء للتكليف لاعتبار القدرة في متعلقه ليكونا صالحين للبيان وما 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 الكفاية (قده) من ان تعلق الحكم بشئ وان كان كاشفاً عن وجود الملاك فيه بناء على مذهب العدلية من تبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعتين ، إلا ان ذلك في ظرف تحققه ووجوده ، واما اذا سقط ذلك الحكم فلا يمكن استكشاف الملاك فيه على تفصيل تقدم هناك فلا حاجة الى الاعادة .

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

دون الزائد - مثلاً - الحرارة الناشئة من النار إنما تكشف عنها خاصة ، لا عن مطلق سببها . وقد تقدم ان الكاشف عن وجود ملاك في فعل هو كونه متعلقاً لارادة المولى واقعاً وجداً ، 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 لا دخل له في مقدمات الحكمة ، فانها تتألف من ثلاث مقدمات لا رابع لها . احداها - ان يرد الحكم على المقسم والجامع ، لا على حصة خاصة منه . وثانيتهما - 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 زائد عليها فانه لو كان مراد المتكلم في الواقع هو المقيد ومع ذلك لم ينصب قرينة عليه مع فرض كونه في مقام البيان لزوم الخلف وعدم كونه في مقام البيان ، اذن لزوم نقض الغرض من عدم البيان أو عدم لزومه مما لا دخل له في التمسك بالاطلاق وعدم التمسك به أصلاً . هذا تمام الكلام في النقطة الثالثة .

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

فهى 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 ومبغوضية فيه . ومن الواضح ان المبغوض لا يكون مقرباً ، واما النهى الغيرى فيها انه ينشأ عن أمر 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 المتعلق بالواجب الموسع ، فان الواجب هو صرف وجود الطليعة بين المبدأ والمتهى وهو غير مزاحم بواجب آخر ، وما هو مزاحم به غير واجب ، اذن يصح الاتيان به بداعى أمره كما هو الحال على القول بعدم الاقتضاء .

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

وننتج الابحاث المتقدمة لحد الآن عدة نقاط :

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

الثانية - ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قد ه) 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 الالتزامية 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 الجديدة 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 المرضية والطولية حتى على القول باشتراط صحة العبادة بقصد الامر المتعلق بها فعلا .

وقد تحصل من ذلك ان النقطة الرئيسية للفرق بين المقامين هي ما ذكرناه من ان تعلق الامر فعلا بكلا الواجبين في المقام الاول كان ممكنا ، 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 مبني 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 الملك ، 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 ذكره من الوجوه لاثبات اشتغاله على الملاك قد عرفت فساد جميعها بصورة مفصلة فلا حاجة الى الاعداد مرة اخرى واما الوجه الثانى الذى يمكن تصحيح العبادة المزاحمة بالواجب الاثم به هو الالتزام بجواز الامر بالضدين على نحو الترتيب ، وتفصيله على الوجه التالى :

مسألة الترتيب

قبل بيان المسألة نذكر اموراً :

الاول - ان البحث عن هذه المسألة انما تترتب عليه ثمرة لو لم يمكن تصحيح العبادة المضادة للواجب الاثم بالوجهين المتقدمين ١ - (الملاك) ٢ - (والامر) وإلا فلا تترتب على البحث عنها أية ثمرة . وقد ظهر مما تقدم انه لا يمكن تصحيح العبادة بالملاك ، لا فى المقام الاول وهو ما اذا وقعت المزاخمة بين الاثبات بالواجب الموسع ، ووجوب المضيق ، ولا فى المقام الثانى وهو ما اذا وقعت المزاخمة بين واجبين مضيقين ، لان الكبرى هى كفاية قصد الملاك فى وقوع الشئ عبادة وان كانت نابتة ، إلا ان الصغرى هى 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 اصلاً ، إلا انه غير ممكن فى المقام الثانى ، وذلك لما عرفت من امتناع تعلق الامر بها فعلاً مع فعلية الامر بالاثم على الفرض ، اذن للبحث عن مسألة الترتيب فى المقام الثانى وامكان تعلق الامر بالمهم . على تقدير عصيان الامر بالاثم ثمرة مهمة جداً .

الثانى - ان الواجبين المتزامنين يتصوران على صور :

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

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

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

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

واما الصورة الثانية - فقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدّه) الى انها داخلية في مسألة التراحم . وغير خفي ان هذا منه (قدّه) مبنى على ما حققه في بحث التعبدى والتوصلى من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية ، فمكل مورد لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للاطلاق ، فاذا كان التقييد مستحيلًا في مورد كان الاطلاق ايضاً مستحيلًا فيه ، لان استحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر وبما ان فيما نحن فيه تقييد اطلاق الواجب الموسع بخصوص الفرد المازاحم مستحيل فاطلافة بالاضافة اليه ايضاً مستحيل .

ويترتب على ذلك وقوع المزاحمة بين اطلاق الواجب الموسع وخطاب الواجب المضيق فلا يمكن الجمع بينهما ، اذ على تقدير فعلية خطاب الواجب المضيق يستحيل اطلاق الواجب الموسع بالاضافة الى الفرد المراحم ، 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 .

فالنسبة ان هذا القسم داخل في محل النزاع - كالقسم الثالث - غاية الامر ان التراحم في القسم الثالث بين نفس الخطابين والتكليفين ، وفي هذا القسم بين اطلاق احدهما وخطاب الآخر . وعلى هذا فان اثبتنا الامر بالضدين على نحو الترتيب

نحكم بصحة الفرد المزاحم ، وإلا فلا . نعم بناء على ما ذكره (قدّه) من اشتغاله 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 والملسكه ، بل هو من تقابل التضاد . ومن هنا قلنا ان استحالة تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بقيد خاص تستلزم كون الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً - 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 الجمع بينها ودخل الجميع فيه ، وعليه فمعنى 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 المتنوعة 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 فمعنى 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 بالمأمور 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 تنافى بين اطلاق الموسع وفعلية خطاب المضيق .
ومن هنا ذكرنا سابقاً انه لا منافاة بين وجوب الصلاة - مثلاً - فى مجموع وقتها وهو ما بين الزوال والمغرب وبين وجوب واجب آخر كاتخاذ الفريق أو ازالة النجاسة عن المسجد فى بعض ذلك الوقت ، إذ المفروض ان الوجوب تعلق بصرف وجود الصلاة فى مجموع هذه الازمنة لا فى كل زمان من تلك الازمنة لينافى وجوب واجب آخر فى بعضها ، فبالنتيجة انه لا مضادة ولا عاظمة بين اطلاق الموسع ووجوب المضيق اصلاً ، ولذلك صح الاتيان بالفرد المزاحم بداعى الامر المتعلق بصرف وجود الواجب ، فلا حاجة عندئذ الى القول بالترتب اصلاً ، فاذن لا وجه لدخول هذا القسم فى محل الكلام والنزاع . وقد تقدم الحديث من هذه الناحية بصورة أوضح من ذلك فلا حاجة الى الاعداد .

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

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

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

لزوم التكليف بالمحال كما يندفع برفع اليد عن أصل الأمر بالواجب المهم سواء أتى بالام أم لا كذلك يندفع برفع اليد عن اطلاق الامر به ، اذن يدور الامر بين ان ترفع اليد عن اصل الامر بالمهم على تقدير امتثال الأمر بالام ، 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 الامر فلا موجب لرفع اليد عن أصله ، فانه بلا مقتضى وهو غير جائز . وفى المقام بما ان المحذور المزبور يندفع برفع اليد عن اطلاق الامر بالمهم فلا مقتضى لرفع اليد عن أصله اصلاً ، إذ الضرورة تقتدر بقدرها وهى لا تقتضى أزيد من رفع اليد عن اطلاقه . وعليه فالالتزام بسقوط الأمر عنه رأساً بلا مقتضى وسبب وهو غير ممكن .

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

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

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

استعماله على الملاك والكاشف عنه إنما هو إطلاق المتعلق ، فإذا 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 وبجال اصلاً . ورتب (قده) على ذلك انه لا يمكن تصحيح الوضوء في موارد الامر بالتيمم لا بالملاك ولا بالترتب ، وذلك لان الامر بالوضوء في الآية المباركة مقيد بالقدرة من استعمال الماء شرعاً ، وهذا التقييد قد استفيد من تقييد وجوب التيمم فيها بعدم وجدان الماء فان التفصيل في الآية المباركة وتقييد وجوب التيمم بعدم الوجدان يقطع الشركة ويدل على ان وجوب الوضوء أو الغسل مقيد بوجدان الماء .

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

اما القرينة الداخلية فهي ذكر المريض في الآية المباركة . ومن المعلوم ان المرض ليس من الاسباب التي تقتضى عدم وجود الماء وفقدانه وليس حاله كحال السفر فان السفر ولا سيما اذا كان في البوادي ولا سيما في الازمنة السابقة من اسباب عدم الماء غالباً ، وهذا بخلاف المرض فان الغالب ان الماء يوجد عند المريض ولكنه لا يتمكن من 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 بتقييد وجوب الوضوء أو الغسل بالتمكن من استعماله كذلك ، ولاجل ذلك التزم (قده) بانه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء في مواضع الامر بالتيمم كما اذا كان عند المكلف ماء ولكنه لا يكفي للوضوء 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 يصلى في الثوب أو البدن الطاهر مع الطهارة الترابية ، وأن يصلى في الثوب أو البدن المتنجس مع الطهارة المائية وغير ذلك . ففي هذه الفروع وما شاكلها لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملك أو الترتب . أما بالملك فواضح ، ضرورة أنه لا ملك لوجوب الوضوء أو الغسل في شيء من هذه الموارد ، لفرض أن القدرة مأخوذة في متعلقه شرعاً ودخيلة في ملاكها واقعاً ومع انتفاء القدرة ينتفى الملاك لا محالة . وأما بالترتب فلأن الوضوء إذا لم يكن فيه ملك عند مزاحمته مع الواجب المشروط بالقدرة عقلاً فعصيان ذلك الواجب لا يحدث فيه مصلحة وملاكا ، وعلى هذا فيمتنع تعلق الأمر به لاستحالة تعلق الأمر بشيء بلا ملك ولو كان على نحو الترتب ، بداهة أنه لا فرق في استحالة تعلق الأمر بشيء بلا ملك بين أن يكون ابتداءً وأن يكون على نحو الترتب .

ثم قال (قدس سره) ومن هنا أن شيخنا العلامة الانصارى والسيد العلامة الميرزا الكبير الشيرازى (قدما) لم يفتيا بصحة الوضوء في تلك الموارد مع انهما يريان صحة الترتب .

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

أقول : للنظر فيما أفاده (قدس سره) مجال واسع . والوجه في ذلك هو أنه لا بد من التفصيل بين المثالين المذكورين فما كان من قبيل المثال الاول 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 اخرى ستظهر لك ان شاء الله . أما المثال الاول وما شاكله فلأن المانع منه ليس إلا توهم أنه لا ملك

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

اذن الصحيح هو عدم الفرق في صحة الترتب وامكانه 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 بالام 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 ، ومتربياً عليه على نحو لو تمكن المكلف من الجمع بينهما في الخارج وإيجادهما معاً فيه لم يقعا 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 بالام والامر بالمهم اذا كانا طوليين - مشترك فيه بين التقديرين ، فاذا لم يكن الامر بالام مانعاً عن الامر بالمهم لا عقلاً ولا شرعاً اذا كان في طوله فلا مانع من الالتزام بتعلق الامر به على نحو الترتب ، ولو كانت القدرة المأخوذة فيه شرعية .

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

أو قل : 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 يزاحمه يسقط اطلاق وجوبه لا أصله ، إذ أن منشأ التزاحم هو اطلاقه ، فالساقط هو دون اصل وجوبه الذي هو مشروط بعدم الاتيان بالاهم ومرتّب 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 ، اعني بها حال وجود الامر بالاهم . ومن المعلوم ان هذا إنما يحرز فيما اذا كانت القدرة المعتبرة في المهم عقلية واما اذا كانت شرعية فبانتفاء القدرة - كما في موارد الامر بالاهم - ينتفى 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 وما كانت معتبرة شرعاً فلو كان

الترتب متوقفاً على احراز الملاك في المهم لم يمكن الالتزام به على كلا التقديرين .
واما الدعوى الثانية فقد عرفت انه لا تنافي بين الامرين اصلاً ، اذا كان
الامر بالمهم مشروطاً بعدم الاتيان بالاهم وعصيان امره ، بل بينها كمال الملاءمة
فلو كان بين الامرين تناف في هذا الفرض اعنى فرض الترتب فلا يمكن الالتزام
به مطلقاً حتى فيما اذا كان اعتبار القدرة فيه عقلياً .

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

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

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

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

ثم انه لا يخفى ان ما نسب - شيخنا الاستاذ (قدّه) الى السيد العلامة الطباطبائي (قدّه) في العروة من انه قد حكم بصحة الوضوء في هذا الفرع - لا واقع له فان السيد قد حكم ببطالان الوضوء في هذا الفرع حيث قال : « والاولى أن يرفع الخبث أولاً ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقداً للماء حال التيمم وإذا 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 لأمر نفسي استحبابي سواء أكان مقدمة لواجب كالصلاة ، أو نحوها أم لم يكن ، ولذلك قلنا انه يعتبر في صحته قصد القرية . وعلى ذلك فلا مانع من الالتزام بتعلق امره الاستحبابي النفسى به من جهة الترتب ، وسيجى - فيما بعد ان شاء الله تعالى - انه لا فرق في جريان الترتب على القول بإمكانه بين الأمر الوجوبى والأمر الاستحبابى فكما ان الترتب يجرى في مزاحمة واجب مع واجب أهم ، فكذلك يجرى في مزاحمة مستحب مع واجب ، غاية الامر ان اطلاق الأمر الاستحبابى قد سقط حين المزاحمة ولكن لا مانع من الالتزام بثبوت أصله على تقدير عدم الاثبات بالواجب ومخافة أمره ، إذ لا تنافى بين الأمرين حينئذ فرفع اليد عن أصل الأمر الاستحبابى بلا موجب .

ونتيجة ذلك هي : ان ملاك صحة الترتب وإمكانه - وهو عدم التنافى بين الأمرين وان الساقط هو اطلاق الخطاب دون أصله - مشترك فيه بين الأمر الوجوبى

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

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

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

ادلة امكان الترتيب

الوجدان :

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

لا اشكال في وقوع ترتيب أحد الحكمين على عصيان الحكم الآخر في موارد الخطابات العرفية ، وفي جملة من المسائل الفقهية . ومن الواضح - جداً - ان وقوع شيء أكبر برهان على مكانه ، وأدل دليل عليه ، وليس شيء أدل من ذلك ، ضرورة

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

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

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

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

الاول - ما اذا وجبت الاقامة على المسافر في بلد مخصوص ، وعلى هذا فان قصد الاقامة في ذلك البلد وجب عليه الصوم لا محالة ، إذا كان قصد الاقامة قبل الزوال ولم يأت بمفطر قبله . واما اذا خالف ذلك وترك قصد الاقامة فيه فلا اشكال في وجوب الافطار وحرمة الصوم عليه . وهذا هو عين الترتب الذي نحن بصدد اثباته ، إذ لا نعني به إلا ان يكون هناك خطابان متعلقان بالضدين على نحو الترتب ، بان يكون احدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيانه ، وفيما نحن فيه كذلك ، فان وجوب الافطار وحرمة الصوم مترتب على عصيان الامر بقصد الاقامة الذي هو مضاد له أي 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 نمتاز الصلاة عن الصوم كما عرفت .

الثالث - ما اذا حُرمت 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 فلازمه الالتزام بعدم وجوبه عليه ، وهو خلاف الضرورة .

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

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

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

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

الدليل اللامي :

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

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

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

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

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 فلزم احتماله بالام ، واما في الآن الثاني فلا تتفاته بانتفاء موضوعه .

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

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

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

ومن ناحية اخرى ان الامر بالمهم أيضاً فعلى في ذلك الآن ، وليست فعليته مشروطة بمعيان الامر بالام فيه افرض 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 بالام 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 بالام في جميع ازمته امتثاله ، بمعنى ان فعليته تدور مدار عصيانه حدوداً 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 ينتفى الامر بالصلاة ، ضرورة ان بقاء امر المهم منوط ببقاء موضوعه ، والمفروض ان موضوعه هو عصيان الامر بالام ، 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 بالام الى الجزء الاخير من المهم ، فان هذا نتيجة تقييد اطلاق الامر بالمهم بعصيان الام ، وكون المهم واجباً ارتباطياً ، وعلى هذا فليس هنا طلب للجمع بين الضدين اصلاً كما سيأتى توضيحه .

وهذا بناء على وجهة نظرنا من امكان الشرط المتأخر ، وكذا امكان تعلق الوجوب بامر متأخر مقدور في ظرفه على نحو الواجب المعلق كما حققناهما في محلها لا اشكال فيه ، إذ لا مانع حينئذ من ان يكون العصيان المتأخر شرطاً للوجوب

المتقدم بمعنى ان فعلية وجوب المهم في أول ازمته امتثاله تكون مشروطة ببقاء عصيان الام الى آخر زمان الاتيان بالمهم ، وباتفائه 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 تفصى عن هذه المشكلة بما أجب به عن الاشكال في اشتراط القدرة في الواجبات التدريجية ، وقال ان المقام داخل في تلك الكبرى - أى اشتراط التكليف بالقدرة - ومن إحدى صغرياتها فان اشتراط التكليف بالمهم بعصيان تكليف الام انما هو لاجل انه غير مقدور إلا في هذا الفرض ، ولذا لا نحتاج في اشتراط تكليف المهم بعصيان تكليف الام الى دليل خاص ، فالدليل عليه هو حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة ، فانه يوجب اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الام ، 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 التكبيزة 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 الام في الآن الاول متعقباً بعصيانه في بقية الآتات . والمفروض ان عصيانه في آن اول امتثال المهم المتعقب بعصيانه في بقية ازمته امتثال المهم موجود بالفعل

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

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

ومن ذلك يظهر ان الواجب المهم بعد حصول شرط وجوبه لا يصير مطلقاً فانه يبتنى على أن يكون شرطه هو عصيان الالم في الآن الاول فحسب ، كما عرفت واما على ما ذكرناه من ان شرطه هو عصيانه في جميع ارمئة امثال 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 ، لما عرفت من انه لا يدفع محذور طلب الجمع بين الضدين .
الجهة الثانية - انه لا يفرق في القول بامكان 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 ملاك استحالة الواجب المعلق وامكانه اجنبى عما هو ملاك استحالة الترتب وامكانه ، فكما يجرى على القول باستحالة الواجب المعلق فكذلك يجرى على القول بإمكانه .

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

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

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

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

علة له ، وتقدم عصيان الالم على فعلية الامر بالمهم بملاك انه شرط له ، ولا ملاك لتقدم خطاب الالم على خطاب المهم اصلا ، فها هو المعروف من ان الامر بالمهم في طول الامر بالالم ايس المراد منه التقدم والتأخر بحسب الرتبة كما توهم ، بل المراد منه مجرد ترتب الامر بالمهم على عصيان الامر بالالم .

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

أو قل : ان تأخر الامر بالمهم عن عصيان الامر بالالم المتأخر عن نفس الامر به لا يوجب تأخره عن نفس الامر بالالم . وقد فضلنا 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 الترتب بين القول بإمكان الواجب المعلق والشرط المتأخر والقول باستحالتها ، ولا يتوقف القول بإمكان الترتب

على القول باستحالتها بتخييل انه لو قلنا بإمكان الواجب المعلق أو الشرط المتأخر
لكان 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 ، وخارج عن محل
الكلام ، إذ لا إشكال في جواز ذلك وصحته ، فان محل الكلام هو ما اذا كانت
الامران 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
واستحالة تخيل ان الجمع بين الخطابين في زمان واحد يستلزم طلب الجمع بين الضدين
وهو محال .

وعلى هذا الاساس فكل من ملاك امكان الترتب واستحالاته اجنبى عن
ملاك امكان الواجب المعلق والشرط المتأخر واستحالاتهما 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
استحالاتهما يدوران مدار ما ذكرناه من الاساس هناك فلا حاجة الى الاعادة .

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

وان الجمع بين الامرين في زمان واحد لا يرجع الى طلب الجمع بين الضدين بين وجهه 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 بإمكان الترتب على القول باستحالة الواجب المعلق أو الشرط المتأخر .

الجهة الثالثة - لا إشكال في اطلاق الواجب بالاضافة الى وجوده وعدمه - بمعنى تعلق الطلب بالماهية المعراة عن الوجود والعدم - بداهة ان الطلب المتعلق بالفعل لا يعقل تقييد متعلقه بالوجود أو العدم ، إذ على الأول يلزم طلب الحاصل وعلى الثاني الخلف ، أو طلب الجمع بين 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 بالحصاة المفروضة الوجود أو المفروضة العدم فلا محالة يكون متعلقه هو الجامع بينهما ، ولازم ذلك هو ثبوت الأمر في حال وجوده وحال عدمه وفي حال عصبائه وامثاله . وهذا واضح لا كلام فيه ، وانما الكلام والاشكال في ان ثبوت الأمر في هذه الاحوال هل هو بالاطلاق ام لا ؟

فعلى مسلك شيخنا الاستاذ (قده) ليس بالاطلاق لما يراه (قده) من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والمسلكة ، فاستحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر ، وحيث ان التقييد في المقام محال كما عرفت فالاطلاق ايضاً محال اذن لا إطلاق لمتعلق الامر بالاضافة الى تقديرى وجوده وعدمه لا بالاطلاق والتقييد للحاظيين ، ولا بنتيجة الاطلاق أو التقييد . اما الأول فكما مر . واما الثانى فلان استحالة التقييد والاطلاق في المقام ليست من ناحية استحالة لحاظيهما لممكن التوصل اليهما بمجمل 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 الجمل بجعل واحد ، وعدم امكان اللحاظ بلحاظ فارد ، واسكن مع هذا كان الحكم موجوداً في كلتا الحالتين (الوجود والعدم) .

والوجه فيه هو انه لا موجب لسقوط التكليف بالآثم في المقام ما عدا المعجز عن امتثاله ، والمفروض ان المكلف غير عاجز عنه ، ضرورة ان فعل الشئ لا يصير تمتعاً حال تركه وكذا تركه حال فعله ، إذ ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا يوجب المعجز وسلب القدرة عن الطرف الآخر بالبداية . وعلى هذا فالآثم مقدور للمكلف حال تركه ، كما ان تركه مقدور حال فعله ، وكذا هو مقدور حال فعل المهم .

والاصل في جميع ذلك هو ان ترجيح أحد الطرفين على الآخر أو ترجيح فعل المهم في المقام على فعل الآثم باختيار المكلف وارادته ، فلا يعقل ان يكون ذلك موجباً لامتناع الطرف الآخر ، وإلا فلا يكون الشئ من الاول مقدوراً . وهذا خلف . ونتيجة ذلك هي ان الأمر بالآثم ثابت حال عصيانه وحال الاتيان بالمهم ، وهذا معنى اجتماع الأمرين في زمان واحد . هذا على مسلك شيخنا الاستاذ (قدّه) .

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

والوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من ان الاهمال في الواقع ومقام الثبوت غير معقول ، فتملق الحكم في الواقع اما هو ملحوظ على وجه الاطلاق بالاضافة الى جميع القيود حتى القيود الثانوية - ومعنى الاطلاق عدم دخل شئ 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 بالآهم مطلق بالاضافة الى حالتي وجوده وعدمه ، فعندئذ اذا كان الامر بالمهم مشروطاً بعصيان الآهم وتركه فى الخارج فلا محالة عند تركه يجتمع الأمران ، اما الامر بالآهم فن جهة الاطلاق كما عرفت ، واما الامر بالمهم فلتحقق شرطه - وهو ترك الآهم وعصيان امره - ولكن مع ذلك . فليس مقتضى الأمرين طلب الجمع بين الضدين فى زمن واحد ، لان احدهما فى طول الآخر لا فى عرضه . وعليه فلا يمكن ان يقع متعلقهما على صفة المطلوبة ولو تمكن المكلف من ايجادهما فى الخارج .

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

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

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 ، والانيان بمتملقه كما هو الحال فى الأمر المتعلق بالصوم والصلاة ، فان وجوب كل منهما مطلق بالاضافة الى الاتيان بالآخر .

هذه هي الصور التي يكون المطلوب فيها الجمع ، غاية الأمر ان الجمع في الصورة الاولى بعنوانه متعلق للامر والطلب . واما في الصور الثلاثة الاخيرة فالجمع بعنوانه ليس متعلقاً للطلب ، بل الأمر فيها يرجع الى طلب واقع الجمع وحقيقته بالذات ، كما في الصورتين الاوليين وبالعرض كما في الصورة الاخيرة ، فان الجمع في تلك الصورة اعني بها الصورة الاخيرة 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 بفعلين في زمان واحد انما يقتضيان الجمع بينهما فيما اذا كان امتثال كل منهما مقيداً بتحقيق امتثال الآخر ، او كان امتثال أحدهما خاصة مقيداً بذلك دون الآخر ، أو كان كل واحد منهما مطلقاً من هذه الجهة كما عرفت في الصور الثلاثة المتقدمة .

واما اذا فرضنا ان احد الامرين مشروط بعدم الايتان بمتعلق الآخر وعصيانه كما فيما نحن فيه فيستحيل ان تكون نتيجة اجتماع الامرين وفعليتهما 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 بمعيان 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 الامر وعدم الاتيان به . وعليه فاذا فرض فعلية الامر بالمهم في ظرف وجود الامر ، فعندئذ لا بد اما من فرض عدم الامر عند وجوده فلزم اجتماع النقيضين ، واما من فرض ان عدم الامر ليس بشرط ، وهذا خلف .

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

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

وقد تحصل من ذلك ان المقام في طرف النقيض مع الصور المتقدمة ، إذ فعلية الامرين فيها 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 بالامر لو كان مطلقاً بالاضافة الى حالتي عصيانه وامثاله وفعله وتركه في الخارج لم يمكن القول بالترتب ، إذ مقتضى اطلاقه هو ان امره في حال عصيانه باق ، فاذا كان باقياً فلا محالة يدعو الى ايجاد متعلقه في الخارج ، والمفروض ان هذا الحال هو حال فعنية الامر بالمهم ، لفرض تحقق شرطها - وهو عصيان الامر . 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 بالامر ثابتاً حال عصيانه وترك متعلقه ، وإلا فليس من محل الكلام في شيء - كما تقدم - هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان اجتماع امرين متعلقين بالضدين في زمن واحد شيء ، وطلب الجمع بينهما شيء آخر ، ولا ملازمة بين احد الامرين والآخر اصلاً .

نعم لو كان تعلق امرين بهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق لكان ذلك مستلزماً لطلب الجمع بينهما لا محالة . ولكن اين هذا من تعلق امرين بهما على نحو الترتيب بان يكون احدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بمضيان الاول وعدم الاتيان بمتعلقه ، لانك عرفت ان اجتماع الامرين كذلك لا يستلزم طلب الجمع بين متعلقيهما بل هو في طرف النقيض معه وناقية 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 الترتيب 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 وعدمها ، وإنما يكون متعرضاً لحال الحج باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعة وتحققها في الخارج باسبابها المقتضية له ، فلا نظر له الى ايجادها ، ولا الى عدم ايجادها - اصلاً - ولا الى انها موجودة أو غير موجودة . وكذا خطاب الصلاة ، وخطاب الزكاة وما شاكلهما ، فان كلا منها لا يكون متعرضاً لحال موضوعه ، لا وضماً ولا رفعاً ، ولا يكون مقتضياً لوجوده ولا لعدمه ، وإنما هو متعرض لحال متعلقه باقتضاء ايجاده في الخارج على تقدير وجود موضوعه .

والسر في ذلك هو ان جمل الاحكام الشرعية إنما هو على نحو القضايا الحقيقية ومعنى القضية الحقيقية هو ان ثبوت المحمول فيها ووجوده على تقدير وجود الموضوع وثبوته ، ونسبة المحمول فيها الى الموضوع وضماً ورفعاً نسبة لا اقتضائية

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

ومن هنا قلنا ان القضية الحقيقية ترجع الى قضية شرطية . مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له . ومن الواضحات الاولى ان الجزاء لا يقتضى وجود الشرط ولا عدمه ، ولذلك لو كان أحد الدليلين ناظراً الى موضوع الدليل الآخر وضماً أو رفعاً فلا ينافى ما هو مقتضى ذلك الدليل ابداً ، 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 يحفظ 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 ابداً . 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 وضماً أو رفعاً ، 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) منوطه بعدم تأثير الآخر (الامر بالاهم) وعدم العمل بمقتضاه ، فيستحيل ان يزاحمه في تأثيره ويمنعه 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 ليزاحمه .

وان شئت فقل : ان المقتضيين في محل الكلام (خطاب الاهم وخطاب المهم) إنما يكونان 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 الملاءمة ، 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 لفاته الصلاة ، فعندئذ الامر بالازالة إنما ينافى 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 مقتضاء 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 مزاحماً لمقتضى الامر بالصلاة .
والسر في ذلك هو انه لا تنافي ولا تضاد بالذات بين نفس اقتضاء الامر بالمهم واقتضاء الامر بالاهم ، مع قطع النظر عن التضاد والتنافي بين مقتضاهما وعدم امكان الجمع بينهما في الخارج ، فالتنافي بين اقتضائهما انما هو من جهة التنافي والتضاد بين مقتضاهما ، وعلى هذا فلا يمكن تعلقي الطلبين بهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق ، لاستلزام ذلك طلب الجمع بين الضدين ، وهو تكليف بالحال .
واما اذا كان طلب احدهما مترتباً على عدم الايتان بالآخر وفي ظرف عدمه فلا يلزم التكليف بالحال ، 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 تنفي بهما معاً ، ومن الواضح انها لا تنفي فيما اذا كان كلاهما مطلوباً في عرض واحد لا على النحو الترتيب بمعنى ان المهم مطلوب في ظرف ترك الاهم إذ لا شبهة حيثئذ في وفاء 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 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 ، فينبذ يلزم طلب الجمع لفرض ان الامر بالاهم يقتضي هدمه وفعه . ومن الواضح جداً أننا لا نعقل لزوم طلب الجمع بينهما فيما عدا هاتين الصورتين ، هذا من جانب . ومن جانب آخر ان مفروض كلامنا - هنا - ليس من قبيل الصورة الاولى - كما هو ظاهر - ولا من قبيل الصورة الثانية ، لما عرفت من ان ترك الاهم بما انه مأخوذ في موضوع الامر بالمهم ، فيستحيل ان يقتضي وجوده وفرض اقتضائه وجوده وتحققه فرض عدم كونه مأخوذاً في موضوعه ، وهذا خلف .

فالنسبة 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 تراحم بين تحقق ملاك في الواجب المهم على تقدير ترك الواجب الاهم وعصيانه ، وتحقيق ملاك في الواجب الاهم على وجه الاطلاق ، بل لا تنافي بين الملاكين فيما اذا كان ثبوته في المهم أيضاً على وجه الاطلاق مع قطع النظر عن تأثيرهما في جعل الحكم فعلاً .

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

والنسبة في جميع ذلك هي : ان التراحم بين هذه الامور جميعاً إنما نشأ من مبدأ واحد وهو عدم قدرة المكلف على الجمع بين الضدين في مقام الامتثال . ومن المعلوم ان التنافي إنما هو فيما اذا كان كل منهما مراداً للمولى ومطلوباً له في عرض

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

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

وخلاصة ما ذكرناه في المقام بعد تحليل مسألة الترتب تحليلاً علمياً عميقاً هو ان المانع من طلب الضدين معاً ليس إلا عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال . ومن الواضح ان ذلك المانع انما هو فيما اذا كان طلبيهما في عرض واحد وعلى وجه الاطلاق . واما اذا كان طلب احدهما مقيداً بترك الآخر من دون تعرضه لحال تركه اصلاً - كما هو المفروض - فلا مانع عندئذ اصلاً لفرض ان المكلف قادر على الاتيان بالاهم ، وعلى الاتيان بالمهم في ظرف ترك الاهم ، والجمع بينهما غير مطلوب على الفرض ، اذن لا مانع من تعلق الطلبين بهما على هذا النحو والتقدير ، ولا يلزم منه طلب المحال . والغفلة عن هذه النقطة الاساسية أوجبت تخيل ان تعلق الامرين بالضدين في زمان واحد مستحيل ولو كان على نحو الترتب .

أو قل : ان منشأ استحالة طلب الجمع بين الضدين هو ان القدرة الواحدة لا تنفي للجمع بينهما في زمان واحد . واما اذا كان طلب أحدهما مشروطاً بعدم الاتيان 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 بالايم 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 نظره الى حال هذا التقدير واقتضائه حصوله فيه اصلا ، أو كما اذا كان مقتضى يقتضى وجود رمانة - مثلا - في يد أحد ولما كان على تقدير وقوعه من يده في الخارج كان مقتضى آخر يقتضى وجودها في يد شخص آخر ، فالمقتضى لاخذه موجود - على تقدير سقوطه من يد الاول - دون أن يكون فيه اقتضاء لسقوطه ، ونحو ذلك ، فكما لا تعقل المزاحمة بين المقتضيين التكوينيين في هذين المثالين وما شاكلهما ، فكذلك لا تعقل المزاحمة بين المقتضيين التشريعيين في محل البحث .

والسر 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 بالايم وترك متعلقه في الآن الاول غير كاف لفعلية الامر بالمهم على الاطلاق ، والى آخر ازمة امتثاله ، 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 واستحالاته غير ملاك امكان الواجب المعلق والشرط المتأخر واستحالاتهما ، هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان زمان فعلية الامر بالايم وزمان امتثاله 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 رفعاً ووضاً ، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه أو عدمه ، وخطاب الاهم بما انه محفوظ في هذا الحال فهو يقتضى هدم عصيانه ورفعاً باعتباره اقتضائه ايجاد متعلقه في الخارج . ومن الواضح ان الجمع بين ما لا اقتضاء فيه وما فيه الاقتضاء لا يستلزم طلب الجمع بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع ، ولذا لو تمكن المكلف من الاتيان بهما في الخارج فلا يقمان على صفة المطلوبة ، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الاهم دون المهم ، والمفروض ان المكلف قادر على الاتيان بالمهم في ظرف ترك الاهم ، فاذا كان قادراً فلا مانع من تعلق التكليف به على هذا التقدير ، فان المانع عن طلب الجمع هو عدم القدرة ، وحيث لم يكن المطلوب هو الجمع فلا مانع أصلاً . وعلى ضوء هذه النتائج تترتب نتيجة حتمية ، وهي امكان الترتب ، وانه لا مناص من الالتزام به ، بل نقول ان من انضمام تلك النتائج بعضها مع بعضها الآخر وملاحظة المجموع بصورة موضوعية يستنتج ان مسألة امكان الترتب من

الواضحات الأولية ، وانها غير قابلة للإنكار ، بحيث ان تصورها - بمسند ملاحظة ما ذكرناه - يلزم 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 الاهم وترك متعلقه - انما هو من جهة ان هذا التقييد هادم لموضوع طلب الجمع ومنافض له ، لا من جهة ان العصيان امر اختياري وتعلق طلب الجمع على امر اختياري لا مانع منه ، بداهة ان طلب الجمع محال مطلقاً ولو كان معلقاً على امر يمكن رفعه ، وعدم ايجاده في الخارج ، فلا فرق في استحالة طلب ايجاد الضدين معاً أو النقيضين بين ان يكون مطلقاً ، وان يكون معلقاً على امر اختياري كأن يقول الامر اذا صعدت السطح - مثلاً - فاجمع بين الضدين أو النقيضين ، أو اذا سافرت فاجمع بينهما الى غير ذلك ، فان استحالة طلب المحال وقبحه - ولو مشروطاً بشرط يكون وجوده وعدمه تحت اختيار المكلف - من الضرورات 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 الاهم الذي هو مأخوذ في موضوع المهم تحت اختيار المكلف ، لئلا يكتفه من الفرار عن هذا المحذور بترك العصيان ، والاتيان بالاهم - 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 .

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

ولا بأس بمطف الكلام عليه .

فنقول : قد ذكر شيخنا الاستاذ (قدس) 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 الإقامة وما شاكل ذلك ، وان يكون غير اختياري كزوال الشمس وغروبها وكسوفها وخسوف القمر وما يشبهها ، وعلى كلا التقديرين فعند تحقق الشرط يصير كلا الخطابين فعلياً ، وحيث ان كان كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بمعلق 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 ، واجبا فيهما فلا اشكال في وجوبه . واما ان كانت بينهما مضادة في عالم الوجود فيدخلان في كبرى باب التزام وتجري عليهما احكامه من تقييد اطلاق كل واحد منهما بعدم الاتيان بالآخر اذا لم يكن في البين اهم ، وإلا يتعين تقييد اطلاق خطاب المهم بعدم الاتيان بالاهم دون العكس ، ولا يلزم فيه محذور طلب الجمع ونحوه كما سبق . ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الشرط المزبور اختيارياً أو غير اختياري ، وذلك لما عرفت من ان الحكم لا يقتضى وجود شرطه في الخارج . إذن كونه اختيارياً لا اثر له من هذه الناحية .

واما القسم الثاني - وهو ما اذا كان احد الخطابين ناظراً الى رفع موضوع الخطاب الآخر - فهو على نحوين :

احدهما - ما اذا كان أحد الخطابين رافعا لموضوع الخطاب الآخر بامثاله اتيانه في الخارج .

ثانيهما - 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 الخطaban مجتمعين في زمان واحد ، واما اذا لم يكونا مجتمعين فيه فلا يكونان داخلين في محل البحث وقد ذكر (فقه) لذلك فروع كثيرة :

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

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

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

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

٢ - ان الخطاب باخراج الخمس في بعض الموارد بصرف وجوده وتحقيقه 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 للإمام 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 بامتثاله واتبانه في الخارج ، يمكن الالتزام بوجوب الزكاة في ظرف عصيان الخطاب بالخمس وعدم امتثاله .

وعلى الجملة ففعلية الخطاب باخراج الزكاة إنما هي بفعلية موضوعه ، وهو بلوغ المال النصاب ، وهذا المال وان كان في نفسه داخلاً في النصاب مع قطع النظر عن وجوب اخراج الخمس منه ، إلا ان وجوب ذلك 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 (قدّه) من ان الرافع لموضوع وجوب الزكاة في مثل هذا المورد صرف تحقق الخطاب باخراج الخمس وفعليته .

واما بناء على ما حققناه في محله فالامر ليس كما افاده (قدّه) والوجه في ذلك هو ان الترتب وان كان غير جار بين هذين الخطابين وما شاكلهما ، ولكن لا من ناحية ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) بل لاجل ما ذكرناه من ان الرافع 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 وفاعليته في ذلك ابداً - مثلاً - في المثالين المتقدمين بمجرد ان المالك ملك اربعين شاة اثناء سنة التجارة ، أو عشرين شاة تعلق بها الخمس الموجب لخروجها عن كونها ملكاً طلقاً له بمشاركته غيره اياه فيها ، فبذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاة ، ضرورة انه بعد صيرورة اربع منها في المثال الاول ، وثمان منها في المثال الثاني ملكا لغير المالك لم يبق في ملكه ما يبلغ حد النصاب ، فيرتفع الموضوع من زمان حصول ذلك الربح وهو زمان ملك المالك اربعين أو عشرين شاة ، ولا يتوقف ارتفاعه على وجود الخطاب وتحقيقه اصلاً ، بداهة ان الموجب لارتفاعه انما هو صيرورة خمس تلك الارباح ملكا لغير المالك ، فانه يمنع عن بلوغها حد النصاب ، لا وجود الخطاب ، إذ الالتزام بالاخراج انما يتحقق بعد مضي الحول وتمام السنة . نعم يستحب الاخراج من زمان الربح ، لا انه 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 مقدراً يبلغ حد النصاب فوجب عليه اخراج زكاته ، وهي مقدار عشر هذا المال - مثلاً - فيخرج بذلك هذا العشر عن فاضل المؤونة الذي هو موضوع وجوب الخمس .

أو قل : 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 مؤنته 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 ليتمكن 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 وتحقيقه ، 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 تحقيقه وفي نفسه - يخرج ربح هذه السنة عن عنوان فاضل المؤونة ان كان دينه مستوعباً لنظام الربح كما اذا كان مائة دينار ، وربه ايضاً كذلك وان لم يكن مستوعباً لتامه ، كما اذا كان دينه خمسين ديناراً وربه 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 خطاب بادائه لمانع من الموانع لم يتعلق به الخمس ايضاً لعدم الموضوع له ، وهو الفاضل عن مؤونة السنة . هذا اذا كان دينه من جهة الصرف في المؤونة . واما اذا كان دينه

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

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

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

ونتأجج ابحت 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 المتزامنان 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 (قدّه) ان الصورة الاخيرة داخلية في محل الكلام . ولكن قد عرفت ان ما ذكره إنما يتم على مسلكه (قدّه) لا مطلقاً ، كما تقدم تفصيلاً .

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

الخامسة - ان الترتب لا يجرى في اجزاء واجب واحد وشرائطه ، فاذا دار الامر بين القيام في الركعة الاولى من الصلاة والقيام في الركعة الثانية - مثلاً - فلا يجرى الترتب فيه ، لعدم كونهما من المتزامحين ليقرب عليهما احكامهما ، ومنها الترتب . نعم ذكر جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قده) ان التزامهم 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 يحرز 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 الموضوع خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث منع عن جريان الترتب في الثاني بدعوى ان نفس التكليف بالا هم رافع لموضوع وجوب الموضوع ، لا امتثاله ، ولكن قد عرفت فساداً وان نفس التكليف بالا هم لا يكون رافعاً لموضوعه ، لفرض ان التصرف في الماء الموجود عنده مباح وليس بحرام غاية الامر يجب صرفه في واجب اهم كحفظ النفس المحترمة او نحوه ، ولكن المكلف عصي ولم يصرفه فيه ، اذن يكون المكلف واجداً للماء ولا مانع من صرفه في الموضوع لا عقلاً كما هو واضح ، ولا شرعاً لان التصرف في هذا الماء مباح له على الفرض ، والعصيان انما هو من جهة ترك ذلك الواجب ، لا من جهة التصرف فيه . وعليه فعلى القول بإمكان الترتب لا مانع من الالتزام به في مثل المقام . نعم لو كان التصرف في الماء في نفسه حراماً

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

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

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

العاشر - ان الواجب الاهم اذا كان آتياً 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 الاهم والمهم تدريجياً أو كان كلاهما آتياً .

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

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

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

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

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

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

السابعة عشرة - ان اجتماع الامر بالاهم والامر بالمهم في زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع ، بل هو يناقضه 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 بشيء منها .

الثامنة عشرة - ان النقطة التي ينطلق منها امكان الترتيب 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 اصلاً لا بالذات ، كما عرفت ولا باعتبار اقتضائهما لمتعلقيهما ، فان متعلق الامر بالاهم مطلوب على الاطلاق وليس في عرضه مطلوب آخر ، ليزاحمه وعلى تقدير تركه وعدم الاتيان به ، فالمهم - حينئذ - مطلوب ، والمفروض انه في هذا الظرف مقدور للمكلف عقلاً وشرعاً ، فاذا كان كذلك فلا مانع من تعلق الامر به ، وليس فيه تكليف بالمحال والجمع ابدأ ، وبمجرد ثبوت الامر بالاهم في هذا الحال لا ينافيه لا ذاتاً ولا اقتضاء ، ولعل المنكرين للترتيب

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

التاسعة عشرة - انه لا تنافى ولا تراحم بين الملاك القائم بالمهم في ظرف
ترك الهم وعصيان امره ، والملاك القائم بالاهم على وجه الاطلاق ، كما انه
لا تنافى بين ارادة المهم في هذا الظرف وارادة الهم على الاطلاق كما عرفت .

العشرون - ان الخطاب الناظر الى موضوع خطاب آخر على قسمين احدهما
ماكان رافعاً لموضوعه بصرف وجوده وتحققه ، وقد مثل شيخنا الاستاذ (قدس)
لذلك بفروع كثيرة ولكن قد عرفت ان الرافع الموضوع في تلك الفروع ليس
هو صرف وجود الخطاب بل الرافع له شئ آخر كما عرفت . وثانيهما ماكان رافعاً
له بامتناله والاتيان بمتعلقه وقد تقدم ان القسم الاول خارج عن محل الكلام ، ولا
يمكن فيه فرض الترتب ، والقسم الثانى داخل فيه

ادلة استحالة الترتب ونقدها

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

قلت ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آتٍ في طلبهما كذلك
فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الهم اجتماع طلبيهما إلا انه كان في مرتبة الامر بغيره
اجتماعهما ، بداهة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعد بمجرد
المعصية فيما 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 لما كان متوجهاً اليه إلا الطلب بالام ، ولا برهان على امتناع الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار . فانه يقال استحالة طلب الضدين ليست إلا لاجل استحالة طلب المحال واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت الى محالته 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 الالم لا يطارد طلب الالم ، فانه يكون على تقدير عدم الاتيان بالام ، فلا يكاد يريد غيره على تقدير اتيانه وعدم عصيان امره .

قلت لست شعري كيف لا يطارده الامر بغير الالم وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته ومضادة متعلقه له ، وعدم ارادة غير الالم على تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده ، لطلبه مع تحققه على تقدير عدم الاتيان به وعصيان امره ، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين مع انه يكفي الطرد من طرف الالم ، فانه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد - كما كان في غير هذا الحال - فلا يكون له معه اصلاً بمجال .

اقول : ملخص ما افاده (قد) هو ان اجتماع الامر بالمهم والامر بالالم في زمان واحد كما هو المفروض في محل الكلام يقتضي الجمع بينهما في ذلك الزمان ، لما عرفت من ان نسبة الحكم الى متعلقه نسبة المقتضى الى مقتضاه في الخارج ، وعلى هذا فكما ان الامر بالالم يقتضي ايجاد متعلقه في الزمان المزبور ، فكذلك الامر بالمهم يقتضي 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 الالم

فالامر به لا محالة يقتضى طرد الامر بالمهم ، وهذا يكفى فى استحالة طلبه .

وغير خفى ان صدور هذا الكلام منه (قدّه) غريب .

والوجه فى ذلك هو انه لا يعقل ان يكون الامر بالمهم طارداً للامر بالاهم ،

بداهة ان طرده له يبتنى على احد تقديرين لا ثالث لهما .

احدهما - ان يكون الامر بالمهم مطلقاً وفى عرض الامر بالاهم ،

فحينئذ لا محالة تقع المطاردة بينهما من ناحية مضادة متعلقيهما ، وعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما .

الثانى - ان يكون الامر به على تقدير تقييده بعصيان الاهم مقتضياً لعصيان

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 رفعاً 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

وجوده - 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 يراحم ما فيه الاقتضاء .

أو قل : ان اقتضاء الامر بالمهم لاثبات متعلقه انما هو على تقدير ترك

الاهم وعصيان امره ، واقتضائه على هذا التقدير لا ينافى اقتضاء الامر بالاهم

اصلاً ، ولا يكون الاثبات 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 ، فاذا 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 ومستدعياً لخدمه ، فحينئذ لا محالة يكون طارداً له باعتبار انه يقتضى ايجاد متعلقه في الخارج ، وذلك يقتضى هدمه ، وبما انه أهم فيطارده ، ولكن الفرض انه غير ناظر اليه ، وانما هو ناظر الى موضوعه ومقتضى لرفعه .

وعلى هذا فلا تنافي بينهما اصلاً ليكون الامر بالام طارداً للامر بالمهم ، اذ المفروض ان الامر بالمهم لا يقتضى وجود موضوعه في الخارج وغير متعرض لحاله اصلاً لا وجوداً ولا عدماً ، ومعه 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 ١

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

نعم ما افاده (قد ه) من ان استحالة طلب المحال لا تختص بحال دون حال متين جداً كما تعرضنا له آنفاً إلا انه اجنبى عن محل الكلام بالكلية .

الثاني ايضاً ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قد ه) واليك لفظه .

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

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

اقول : توضيح ما افاده (قد ه) هو ان غرضه من ذلك بيان نفي القول بالترتب بطريق الاب 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 الاتيان بمتعلقه يناقض طلب الجمع ويعانده ، إلا انه لا يمكن الالتزام 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 ١٩

وعلى هذا فلا مناص من الالتزام 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 انشأى فهو ارشاد الى كونه واجداً للملاك والمحبوية فى هذه الحال ، ضرورة انه لا معنى للالتزام بوجود الامر المولوى الالزامى وعدم ترتب استحقاق العقاب على مخالفته ، لاستحالة تفكيك الاثر عن المؤثر .

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

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

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

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

وعلى هذا فكل منهما مقدور للمكلف على نحو الترتب ، فانه عند اعمال قدرته في فعل الالهي وامتثاله ، لا امر بالمهم ، والمفروض انه في هذا الحال قادر على فعل الالهي تكوينياً وتشريعياً ، 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 تركيهما على نحو الترتب ، فانه بمكان من الوضع ، بداهة ان الانسان قادر على ترك القيام - مثلاً - عند تركه الجلوس أو بالعكس ، وقادر على ترك إيجاد السواد - مثلاً - عند تركه إيجاد البياض وهكذا ، وما لا يتمكن منه ولا يقدر عليه انما هو الجمع بين فعليهما خارجاً ، فلا يقدر على إيجاد القيام عند وجود الجلوس ، أو إيجاد السواد عند وجود البياض ، وهكذا . وسنبين ان شاء الله تعالى عند الفرق بين باب التزامهم والتعارض ان التزامهم يختص بالضدين الذين لهما ثالث . واما الضدين الذين لا ثالث لهما فلا يمكن وقوع التزامهم بينهما ، بل هما يدخلان في كبرى باب التعارض .

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

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

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

والغفلة عن هذا اوجبت تخيل انه على تقدير القول بإمكان 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 بإمكان الترتب يرتكز على أساس ينافض طلب الجمع ويعانده . وعليه فكيف يمكن ان يقال ان القول بإمكانه يستلزم كون العقاب على تركه (الجمع) ليقال انه محال ، فلا يمكن الالتزام به ، بل القول به يستلزم كون العقاب على عصيان الالم على وجه الاطلاق ، وعلى عصيان المهم في ظرف عصيان الالم - لا مطلقاً - والمفروض ان كلا العصيانين 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 بإمكان الترتب يستلزم ضرورة الالتزام بتعدد العقاب في صورة مخالفة الامرين ، ولا يكون ذلك من العقاب على غير المقدور . فما افاده (قده) من ان القائل بالترتب لا يمكن ان يلتزم بما هو لازم له - وهو تعدد العقاب - لا يرجع الى معنى معقول اصلاً ومنشأ غفلته (قده) عن تصور حقيقة الترتب ، وما هو اساس امكانه وجوازه ، والالم يقع في هذا الاشتباه فان تعدد العقاب فيما نحن فيه نظير تعدده في الواجبات الكفائية ، فان صدور واجب واحد من جميع المكلفين وان كان مستحيلاً ، إلا ان تركه عند ترك الباقي مقدور له فلا مانع من العقاب عليه .

بل يمكن أن يقال أن تعدد العقاب في صورة مخالفة المكلف وتركه الواجب الأهم والمهم معاً من المرتكيزات في الإذهان - مثلاً - إذا فرض وقوع المزاخمة بين صلاة الفريضة في آخر الوقت وصلاة الآيات بحيث لو اشتغل المكلف بصلاة الآيات لفاتته فريضة الوقت ، فعندئذ لو عصى المكلف الأمر بالصلاة ولم يأت بها فلا محالة يدور أمره بين أن يأتى بصلاة الآيات وأن يتركها . ومن الواضح جداً أنه إذا تركها في هذا الحال فتشهد المرتكيزات العرفية على أنه يستحق العقوبة عليه أيضاً ، فإن المانع بنظرهم عن الاتيان بها هو الاتيان بفريضة الوقت . واما اذا ترك الفريضة فلا يجوز له أن يشتغل بفعل آخر ويترك الآيات . وبذلك نستكشف امكان الترتب وإلا لم يكن هذا المعنى مرتكزاً في اذهانهم .

الثالث - ان القول بالترتب بما أنه يبتنى على عملية كلا الأمرين في زمان واحد - اعنى بهما الأمر بالأهم والأمر بالمهم - فلا محالة يستلزم طلب الجمع والمحال، ضرورة أنه لا معنى لكون الأمرين عمليين في زمان واحد إلا اقتضائهما إيجاد متعلقيهما في ذلك الزمان ، وهذا معنى طلب الجمع والتكليف بالمحال . ومن الظاهر أن مثل هذا التكليف لا يمكن جمعه .

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

ومن الواضح البين أن جعل الداعي له وإيجاده في نفسه لتحريك عضلاته إنما يمكن فيما إذا كان الفعل في نفسه ممكناً . ولا يلزم من فرض وقوعه في الخارج أولاً وقوعه فيه محال ، فإذا كان الفعل ممكناً بالامكان الوقوعي أمكن حصول الانبعاث له أو الانزجار من بعث المولى المتعلق به . أو زجره عنه . واما إذا كان الفعل ممتنعاً وخارجاً عن قدرة المكلف واختياره فلا يمكن حصول الانبعاث أو الانزجار له من بعثه أو زجره ، فإذا لم يمكن حصوله استحالة البعث أو الزجر

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

فالتدبيرة استحالة القول بالترتب وان المجموع 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 رفعاً ووضعاً ، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه أو عدمه ، والامر بالامر بما انه كان محفوظاً في هذا الحال فهو يقتضى هدم عصيانه ورفعاً 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 معه .

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

المطلوبية ، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الواجب الالهم دون المهم ، وبما ان المفروض قدرة المكلف على الاتيان بالمهم في ظرف ترك الالهم 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 ابداً .

وقد ذكرنا ان طلب الجمع انما يلزم على احد تقادير لا رابع لها .
الاول ان يكون كلا الخطابين على وجه الاطلاق .

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

الثالث ان الخطاب بالمهم مشروط باتيان الالهم 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 بالالهم 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 بالالهم على عكس ذلك تماماً .

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

نعم هو جمع بين 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 بالاهم لا يبعث بالاضافة الى المهم ايزاحمه في ذلك ويقتضى انبعاث المكلف نحوه ، وعلى تقدير عدم انبعاثه عنه باختياره وارادته لا مانع من انبعاثه عن الامر بالمهم ، بداهة ان المهم مقدور للمكلف في هذا الحال عقلاً وشرعاً ، فاذا كان مقدوراً فلا مانع من تعلق الامر به الموجب لانبعاث المكلف عنه نحو ايجاده . فهذا الوجه ايضاً لا يرجع الى معنى محصل .

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

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

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

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

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

ولنأخذ بالمناقشة في كلا الامرين :

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

ثابتة للموجودات الزمانية ، ولا اثر لاختلافها في الرتبة وعلى هذا فلا اثر لتقدم الامر بالاهم على الامر بالمهم رتبة بعد ما كانا متقارنين 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 بالاهم والامر بالمهم معاً - هو اختلافهما في الرتبة .

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

وثانياً - ما سبق من ان الامر بالاهم 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 بالاهم على الامر بالمهم .

ودعوى ان الامر بالاهم 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 بلاك لا يقتضى تقدمه على ما هو متأخر عن العصيان رتبة كما لا يقتضى تقدمه على ما هو في مرتبته بعد ما كان الجميع متحدة في الزمان ، وموجودات في زمان واحد . ومن هنا قلنا ان العلة مقدمة على المعلول دون عدمه ، مع انه في مرتبته .

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

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

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

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

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

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

واما اذا كان العصيان شرطاً على نحو الشرط المتأخر ، أو كان وجوده الانتزاعي - 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 ذاك 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 الامر ان مجتمعين في زمان واحد ؟ واما ان كان شرطاً بنحو الشرط المتأخر ، أو كان الشرط في الحقيقة هو عنوانه (العصيان) الاتزاعي المنتزع منه باعتبار وجوده في زمان متأخر ، فحينئذ وان كان الامر ان مجتمعين في زمان واحد ، إلا ان لازم اجتماعهما فيه هو طلب الجمع بين ايجاد متعلقيهما في الخارج ، بداهة انه لا معنى لتعلق التكليف بشئ إلا اقتضائه ايجاده خارجاً ، وبما 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 الاتزاعي شرطاً بان يكون الامر بالمهم فعلياً لمن يعصى في زمان متأخر ، لما سبق ان شاء الله من ان العصيان شرط بوجوده الخارجى . وعليه فالمراد بتحقيق العصيان في الخارج لم يصر الامر بالمهم فعلياً .

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

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

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

ومما يشهد على ما ذكرنا انه اذا فرض فعلا في حد ذاتها يمكن الجمع كقراءة القرآن والدخول في المسجد - مثلا - فمع ترتيب الامر باحدهما على عدم الايتان بالآخر لا يقعان على صفة المطلوبة عند جمع المكلف بينهما خارجا ، بداهة ان مطلوبة احدهما اذا كانت مقيدة بعدم الايتان بالآخر فيستحيل وقوعهما معا في الخارج على صفة المطلوبة . وهذا برهان قطعي على عدم مطلوبة الجمع .

ودعوى - ان عدم وقوعهما 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 وقوعهما على هذه الصفة مع فرض بقاء تقييد الامر بالمهم بعدم الايتان بالاهم وعصيان امره في هذا الحال غير معقول ، بل الايتان بللمهم عندئذ بقصد الامر تشريع ومحرم . واما - مع فرض ارتفاع التقييد في هذا الحال - كما هو الصحيح - لان التقييد من جهة المراحة بين التكليفين وعدم تمكن المكلف من الجمع بين متعلقيهما في مقام الامتثال ، واما مع فرض عدم المراحة وتمكن المكلف من الجمع بينهما في تلك المرحلة فلا تقييد في البين ، ولا حكم للعقل به ، لانه انما يحكم به في صورة المراحة 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 وقوعهما 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 مهما تحقق ووجد في الخارج فهو مسقط للامر ، ولكن الشأن ليس كذلك .

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

لسقوطه امران لا ثالث لهما :

الاول - امثاله والاتيان 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 - بقاء المعلول بلا علة - محال . فالنتيجة ان الامتثال والاتيان 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 معدوما له ، لاستحالة ان يكون وجود المعلول خارجا علة لعدم وجود علته ووجود المقتضى (بالفتح) علة لعدم مقتضيه .

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

الثاني - امتناع 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 فمع تحقق هذا الغرض ووجوده لا يعقل بقاء الامر ، وإلا لزم بقاء المعلول بلا علة كما انه مع امتناع حصول هذا الغرض في الخارج من جهة عدم تمكن المكلف من تحصيله ، لعجزه عن الامتثال والاتيان بالمأمور به لا يعقل بقاء الامر . واما اذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا يعقل سقوط الامر ، بداهة انه لا يسقط بلا سبب وموجب .

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

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

فعم لو استمر العصيان الى زمان لا يتمكن المكلف بعده من الامتنثال لسقط الامر لا محالة ، ولكن لا من جهة العصيان بما هو ، بل من جهة عدم قدرة المكلف عليه وعدم تمكنه منه ، كما ان الامتنثال 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 الامتنثال ، ولما عصى ولم يأت به فى الآن الاول فمن الواضح ان مجرد تركه فى ذلك الآن وعدم الاتيان به فيه لا يوجب سقوطه مع تمكنه منه فى الآن الثانى .

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

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

ونتيجة ذلك هي ان الامر بالآثم ثابت حال عصيانه وحال الاتيان بالمهم ، غاية الامر ثبوته في هذا الحال على وجهه نظرنا بالاطلاق ، حيث قد ذكرنا غير مرة ان الاهدال 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 لهما . 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 بالآثم لا يسقط في ظرف عصيانه ، فاذن يجتمع الامران في زمان واحد - وهو زمان عصيان الآثم - اما الامر بالمهم فلتحقق شرطه ، واما الامر بالآثم فلعدم سقوطه بالعصيان .

نعم لو كان الواجب الآثم آتياً لسقط الأمر به بالعصيان في الآن الأول ، ولكن لا من ناحية ان العصيان مسقط له ، بل من ناحية عدم تمكن المكلف من امتثاله والاتيان بمتعلقه خارجاً في الآن الثاني ، لانتفائه بانتفاء موضوعه في ذلك الآن ، 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 بالآثم ، وبعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من فعلية الامر بالمهم اصلاً ، وحيث ان المفروض - هنا - سقوط الامر بالآثم 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

الامر به عندئذ إلا بناء على القول بالترتب كما سبق .

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

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

الثانية - ان سقوط الامر فيه مستند الى عدم الفعل في الآن الاول وعصيان

الامر فيه ، لا الى شيء آخر .

الثالثة - ان الامر ساقط في حال العصيان .

ولكن جميع هذه الدعاوى باطلة .

اما الدعوى الاولى فالامر على عكسها - اعني به ان هذا الفرض وما يشبهه

خارج عن محل الكلام في المقام - والوجه في ذلك هو ما عرفت من ان محل الكلام

هو ما اذا لم يمكن اثبات الامر بالمهم إلا بناء على القول بالترتب ، وفي هذا الفرض

يمكن اثبات الامر به مع قطع النظر عنه ، إذ المانع عن تعلق الامر به هو فعلية

الامر بالامر ، وبعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من تعلقه به اصلاً ، وبما ان

المفروض هنا سقوطه في الآن الثاني فلا مانع من تعلق الامر بالمهم فيه ، لما تقدم

من ان صحة تعلق الامر به بعد سقوط الامر عن الالهي من الواضحات الاولى ،

وليس من محل النزاع في شيء .

وقد تحصل من ذلك ان الواجب الالهم اذ كان موقتاً على نحو يكون وقته مساوياً لفعله فهو خارج عن محل البحث ، لسقوط وجوبه في الآن الثاني بمجرد تركه خارجاً وعدم الاتيان به في الآن 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 تقدم من ان الامر ثابت في حال العصيان ، ضرورة انه لو لم يكن ثابتاً في آن العصيان فلا معنى لمخالفة المكلف وعصيانه اياه ، فانه لا أمر في هذا الآن ليعصيه . وقد سبق ان ثبوته بالاطلاق على 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 آنياً 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 بالامتنال ،

امتناع حصوله وتحققه فيه لعجز المكلف عنه .

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

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

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

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

هذا تمام كلامنا في بحث الترتب جوازاً وامتناعاً امكاناً واستحالة .

بقي الكلام في امور :

الاول - قد ذكرنا في آخر بحث البراءة والاشتغال ان حديث لا تعدا لا يختص بالناسي ، بل يعم الجاهل القاصر ايضاً ، ولذلك قلنا بعدم وجوب الاعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث قد استظهر اختصاصه بالناسي فلا يعم الجاهل . وقد ذكرنا هناك ان ما ذكره (قده) في وجه ذلك غير تام . 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 جهرأ 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 جهرأ في موضع الاخفات أو بالعكس ، أو صلى تماماً في موضع القصر استحق العقاب على ترك الواقع ، مع الحكم بصحة ما أتى به .

ومن هنا وقع الاشكال في الجمع بين هاتين الناحيتين وانه كيف يمكن الحكم بصحة المأتى به خارجاً وانه مجزئ عن الواقع ، وعدم وجوب الاعداد 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 عليها .

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

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

أو اخفائاً 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
امثال التكليف بالعمل بكل واحد منها كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً
بالقدرة ، والمفروض ان كل واحد منها مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور
مع ايجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتمتع فعله ، ومع
ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه ، فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة
وجوب الامثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامثال 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 انا 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
الامثال 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 بشيئين وانفق امتناع ايجادهما في
الخارج استقل بوجوب اطاعته في احدهما لا بعينه ، لانها ممكنة فيقع تركها ،

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

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

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

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

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

واما شيخنا الاستاذ (قدّه) فقد اورد على ما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدّه) في المسألة (صحة الجهر في موضع الاخفات وبالعكس جهلاً) من ناحية اخرى ، ونحن وان تعرضنا للمسألة 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 (قدّه) في وجه عدم جريان الترتب فيها وانها ليست من صغريات كبرى مسألة الترتب . بيانها :

الاول - ان محل الكلام في جريان الترتب وعدم جريانه انما هو فيما اذا كان التضاد بين متعلق الحكمين اتفاقياً . والوجه في ذلك هو ان التضاد بين المتعلقين انما يوجب التزاحم بين الحكمين فيما اذا كان من باب الاتفاق كاهلالة وازالة النجاسة عن المسجد وانقاذ الغريقين وما شاكلهما بالاضافة الى من لا يقدر على الجمع بينهما في عالم الوجود ، ولذا لا تزاحم 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 الحكم .

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 دائماً فلا محالة كان دليل وجوب كل منهما معارضاً لدليل وجوب الآخر ، فبذلك يخرجان عن باب التزاحم الذي هو الموضوع لبحث الترتب .

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

ذلك لا يمنع عن جريان بحث الترتب فيهما امكاناً واستحالة ، فان ملاك امكانه هو ان تعلق الأمرين بالضدين على نحو الترتب لا يرجع الى طلب الجمع بينهما في الخارج وملاك استحالة 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 الامر 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 يجرى بين الخطابين في مقام الفعلية والمزاحمة بتقييد فعلية خطاب المهم بعصيان خطاب الاهم وترك متعلقه ، كذلك يجرى بينهما في مقام الجمل والمعارضة بتقييد جعل احد الحكيمين المتعارضين بعصيان الحكم الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه على نحو القضية الحقيقية ، وفي مسألتنا هذه لا مانع من جعل وجوب الجهر في موضع الخفت وبالعكس على نحو الترتب - بان يكون الواجب على المكلف ابتداء هو الاخفات - مثلاً - وعلى تقدير عصيانه وتركه جهلاً يكون الواجب عليه هو الجهر أو بالعكس ، وكذا الحال في موضع القصر والتمام ، فان المجموع ابتداء على المسافر هو وجوب القصر ، وعلى تقدير تركه وعدم الاتيان به جهلاً يكون المجموع عليه هو وجوب التمام ، 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 فيهما عدم الاتيان بالآخر في حال الجهل - لا مطلقاً - ولذا لو لم يأت المكلف بالصلاة جهراً في صورة العلم والعمد أو الصلاة قصراً فلم تجب عليه الصلاة اخفائاً أو الصلاة تماماً بالترتب ، فيختص القول بالترتب فيهما بحال الجهل .

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

وعلى هذا يترتب بقاء خطاب المهم في ظرف عصيان خطاب الالم وعدم الاتيان بمتعلقه . وهذا معنى ان وقوعه لا يحتاج الى دليل ، بل نفس ما دل على وجوب المهم كاف .

ولكن للشيخ الكبير (قدّه) 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 (قدّه) ثبوتاً واثباتاً ، ولا يرد عليه ما اورده شيخنا الاستاذ (قدّه) فانه لم يدع الترتب في مقام التزامهم والفعلية ، ليرد 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 - فاذا يتم ما افاده .

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

مترتباً على عصيان الخطاب بالآثم وترك متعلقه . ومن الواضح ان هذا إنما يعقل فيما اذا لم يكن المهم ضروري الوجود في الخارج عند عصيان الآثم 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 وهى اختصاص القول بجواز الترتب بما اذا كان للواجبين المتضادين ثالث فى غاية المتانة والصحة .
 والوجه فيه ما عرفت فى ضمن كلامه من ان وجود احدهما اذا كان ضرورياً عند ترك الآخر فلا يعقل تعلق الامر به فى هذا الحال ، إلا ان تلك الكبرى لا تنطبق على المسألتين المزبورتين وانهما ليستا من صغرياتها ومصاديقها ، وذلك لان جعل محل الكلام فى المسألتين من الضدين الذين لا ثالث لهما غير مطابق للواقع ، ومبنى على تخيل ان المأمور به هو نفس الجهر والاخفات فى هذه المسألة ، والقصر والتمام فى تلك المسألة . وعليه فالمكلف فى حال القراءة - لا محالة - لا يخلو من الجهر أو الاخفات ، كما انه فى حال الصلاة لا يخلو من القصر أو التمام . ولكنه غفلة عن الواقع ، وذلك لان المأمور به فى المسألة الاولى انما هو القراءة الجهرية أو الاخفائية ، وفى المسألة الثانية انما هو الصلاة قصراً 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 قصراً ، إذ المكلف عند ترك القراءة جهرأ يمكن ان يأتى بها اخفائاً ويمكن ان لا يأتى بها اصلاً ، كما انه عند ترك الصلاة قصراً يمكن ان يأتى بالصلاة تماماً ويمكن ان لا يأتى بها ابداً . وعلى هذا فلا مانع من تعلق الامر بهما على نحو الترتب بأن يكون الامر باحدهما مشروطاً بمعيان الامر بالاخرى وعدم الاتيان بمتعلقه .

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

لا تخلو من كونها قصرأ أو تماماً ولا ثالث لهما ، كما ان القراءة اذا تحققت فلا تخلو من كونها جهرية أو اخفائية . ولكن هذا ليس من محل الكلام في شئ ضرورة ان المأمور به - كما عرفت - ليس هو الجهر أو الاخفات بما هو ، والقصر أو التمام كذلك ، بل المأمور به هو القراءة الجهرية والقراءة الاخفائية ، والصلاة قصرأ والصلاة تماماً . وقد عرفت ان بينهما واسطة فلا يكون وجود احدهما ضرورياً عند ترك الاخرى . بل يمكن ان يقال ان ما ذكره (قده) لو تم فانما يتم بالاضافة الى مسألة الجهر والخفت . واما بالنسبة الى الاتمام والتقصير فالواسطة موجودة ، فان معنى التقصير 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 . فافاده شيخنا الاستاذ (قده) من انهما من الضدين الذين ليس لهما 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 :

الاول - تنجز الخطاب المترتب عليه من ناحية وصوله الى المكلف صغرى وكبرى . وقد ذكرنا في محله ان التكليف ما لم يوصل الى المكلف بحسب الصغرى والكبرى لا يكون محركا 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 جمل 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 بجرمة شرب الخمر - مثلاً - في الشريعة المقدسة ، ولمكن لم يعلم ان هذا المائع المعين خمر فلا يكون مثل هذا العلم داعياً الى ترك شرب هذا المائع ، وكذا الحال فيما اذا كان التكليف واصلاً صغرى ، ولمكنه لم يصل كبرى ، كما اذا علم ان هذا المائع المعين خمر ، ولمكن لم يعلم حرمة شربه فلا يكون مجرد العلم بكونه خمرأ مؤثراً في تركه .

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

ثم اورد على نفسه بان المفروض في محل الكلام هو ان الجهل بالخطاب المترتب عليه ناشئ* عن التقصير فلا يكون مانعاً عن تنجز الخطاب المزبور ، وحصول عصيانه الذى اخذ في موضوع الخطاب المترتب ، فان المانع عن ذلك انما هو الجهل عن قصور .

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 تميم 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 يصحح احرار العصيان ، فان احراره يتوقف على وصول الحكم الواقعي بنفسه بالوجدان أو بطريق معتبر من اشارة أو أصل محرز . ومن الواضح انه ما لم يحرز العصيان لا وجداناً ولا تمهيداً لا يكون الحكم المترتب عليه محرزاً ايضاً .

وبتعبير آخر : ان تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب يبتنى على أخذ عصيان الأمر المترتب عليه في موضوع الامر المترتب ، وهذا في محل الكلام غير معقول فلا يمكن أخذ عصيان الامر بالاخفات - مثلاً - في موضوع الامر بالجهر . والوجه في ذلك هو ان المكلف بالقراءة الاخفائية لا يخلو من ان يكون عالماً بوجوب الاخفات عليه ، أو يكون جاهلاً به ولا ثالث لهما ، اما الفرض الأول فهو خارج عن محل الكلام ، اذ المفروض فيه توقف صحة الجهر على الجهل بوجوب الاخفات ، فلا يقع صحیحاً في صورة العلم بوجوبه بالضرورة . واما على الفرض الثاني فعصيان وجوب الاخفات وان كان متحققاً في الواقع ، إلا انه يستحيل جعله موضوعاً لوجوب الجهر في ظرف الجهل ، لاستحالة جعل حكم على موضوع لا يمكن احراره اصلاً ، فان المكلف اذا علم بعصيان 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 تفتق 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 يحد في صحة الخطاب بنحو الترتب ، لانفقاء الشرطين الآخرين فيها ، اعني بهما تحقق العصيان ، والعلم به .

والوجه فيه ما عرفت من ان العصيان في تلك الموارد حقيقة انما هو بالنسبة الى الخطاب الطريق (وهو وجوب الاحتياط أو التعلم) الواصل عند المصادفة للواقع دون الخطاب الواقعي المجهول . وكما ان في موارد العلم الاجمالي التي كان التكليف فيها معلوماً اجمالاً 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 محرزاً للعصيان المترتب عليه خطاب آخر لم يتنجز عليه ذلك الخطاب ، لعدم احراز موضوعه - وهو العصيان - وان كان محرزاً له لجعل

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

وعلى ذلك يتفرع استحالة أخذ النسيان في موضوع خطاب ، فإن المكلف إن التفت إلى نسيانه انقلب الموضوع وخرج عن عنوان الناسي ، وإن لم يلتفت إليه لم يبرز التكليف المترتب عليه فلا يمكن جعل مثل هذا التكليف الذي لا يعقل وصوله إلى المكلف ابداً . هذا ملخص ما أفاده (قده) في المقام مع شيء من التوضيح .

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

الأولى - أن فعلية الخطاب المترتب على عصيان الخطاب الآخر ترتكز على ركائز ثلاث : ١ - فعلية ذلك الخطاب وتنتج عنه ٢ - عصيانه ٣ - العلم بعصيانه ، والا فتستحيل فعلية الخطاب المترتب على ذلك .

وعلى ضوء تلك النقطة تترتب أمور :

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

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

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

موارد الشبهات قبل الفحص ، أو الموارد المهمة التي يجب الاحتياط فيها ، لا تتفاء الركيزة الثانية والثالثة فيهما - اعني بهما 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 فى موارد العلم الاجمالى ، لعدم توفر الركيزة الثالثة فى تلك الموارد ، وان كانت الركيزة الاولى والثانية متوفرتين فيها ، فان التكليف المعلوم بالاجمال واصل الى المكلف بالعلم الاجمالى ، وعصياناه متحقق على تقدير تحقق المصادفة للواقع ، وذلك لان العلم بتحقيق العصيان الموجب لوصول التكليف المترتب ، وتنجزه على المكلف منتف فى هذا الفرض .

الثانية - ان العقاب فيما نحن فيه وفى الشبهات قبل الفحص وفى 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 فى 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 يحرز التكليف المترتب عليه فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الذى لا يمكن وصوله الى المكلف صغرى وكبرى ابداً .

ولناخذ بدراسة هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فبناء على ما افاده (قده) من ان المأخوذ فى موضوع الخطاب المترتب هو عصيان الخطاب المترتب عليه فهى فى 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 شاكاه 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 بوجوب الاخرى لم يمكن احراز ذلك العصيان بما هو مأخوذ في الموضوع وإلا لانقلب 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 الطريق 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 بالاهم ، كذلك يمكن تقييده بعدم الاتيان بمتاعقه . فلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً ، اذن الالتزام بكون الشرط هو خصوص الاول دون الثاني بلا موجب وسبب . وهذا من ناحية .

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

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

فالنسبة انه لا مانع من الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين ، فان المانع منه ليس إلا توهم ان الشرط خصوص العصيان ولكن قد عرفت بطلانه ، وان امكان الترتب لا يتوقف على ذلك ، فان مناط امكانه هو عدم لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الامرين في زمان واحد . ومن الواضح انه لا يفرق في ذلك بين ان يكون الامر بالمهم مشروطاً بعصيان الامر بالاهم أو بترك متعلقه في الخارج .

واما الدعوى الثانية فلان الملاك الرئيسى 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 .

ونتيجة ذلك هي ان شرط تعلق الامر بالمهم هو عدم الاتيان بالاهم وتركه خارجاً ، لا عصيانه ، ضرورة ان امكان الترتب ينبثق من هذا الاشتراط سواء أكان ترك الاهم معصية أم لم يكن ، وسواء أعلم المكلف بانطباق عنوان العصيان عليه أم 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 قبح فيه ، ولازم ذلك هو كون الشرط لتعاق الامر بالمهم ترك الاهم واقعاً وعدم الاتيان به خارجاً كان تركه معصية أم لم يكن ، كان المكلف محرراً لانطباق

عنوان المعصية عليه ام لم يحرز .

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

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

وعلى هذا الأساس لا مانع من الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين ودفع الاشكال المتقدم به . غاية الامر ان الترتب فيهما حيث انه على خلاف القاعدة فيحتاج وقوعه الى دليل والدليل موجود هنا وهو الروايات الصحيحة الواردة فيهما وذلك لا ينافي دفع الاشكال بشكل آخر كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى . وعلى ضوء ما حققناه قد تبين انه لا أصل للركيزة الثانية والثالثة (وهما عصيان الامر بالام ، والعلم بعصيانه) 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 لابد من التفصيل بين الموارد الثلاثة المتقدمة اعني بها الشبهات البدوية والشبهات قبل الفحص والموارد المهمة وموارد العلم الاجمالى بالالتزام بجريان الترتب فيما عدا الاولى ، وعدم جريانه فيها . فهنا دعويان :

الاولى - عدم جريان الترتب في موارد الشبهات البدوية .

الثانية - جريانه في ما عداها .

اما الدعوى الاولى فهى فى غاية الصحة والمتانة . 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 توجب 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 . فافاده (قده) هنا لا يلائم مذهبه

من ان وجوب التعلم والاحتياط طريق لا نفسى .

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

الوجه الثانى - ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (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 الاكمل والائتم . 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 . فانقدح 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 فعلاً ، 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 اصلاً . لا يقال على هذا فلو صلى تماماً أو صلى اخفاتاً فى موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما فى موضعهما لكانت صلاته صحيحة ، وان عوقب على مخالفة الامر بالقصر أو الجهر ، فانه يقال لا بأس بالقول به لو دل دليل على انها تكون مشتملة ولو مع العلم ، لاحتمال اختصاص ان يكون كذلك فى صورة الجهل ، ولا بعد اصلاً فى اختلاف الحال فيها باختلاف حالتى العلم بوجوب شئ والجهل به كما لا يخفى .

اقول : ملخص ما افاده (قده) هو ان الحكم بصحة الصلاة جهرأ في موضع الاخفات وبالعكس وصحة الصلاة تماماً في موضع القصر 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 بوجوب الواجب الواقعي . واما في صورة العلم به فلا مصلحة لها ابداً ، 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 الاعداد ولو مع بقاء الوقت وتمكن المكلف منها . لعدم مشروعيتها بعد استيفاء المصلحة المزبورة في ضمن الصلاة تماماً والصلاة جهرأ - مثلاً - وقد حققنا في محله ان عدم الضد ليس مقدمة للضد الآخر ليكون فعله منهياً عنه فيكون فاسداً . واما الحكم باستحقاقه العقوبة مع تمكنه من الاعداد في الوقت فمن ناحية تقصيره ، وعدم فائدة الاعداد .

وقد اجبتنا 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 . فما افاده (قده) من التضاد بين المصلحتين وعدم امكان استيفائهما معاً لا نعقل له معنى محصلاً اصلاً .

اضف الى ذلك ان المصلحتين المفروضتين القائمة احدهما بطبيعي الصلاة والاخرى بخصوص القصر أو الاخفات - 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 جهرأ في موضع الخفت وبالعكس ، افرض ان المصلحتين ارتباطيتان ، ومع عدم حصول المصلحة الثانية لا يكفي حصول الاولى .

وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب بان يكون القصر - 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 جهرأ ولا اخفاتاً ، وهو خلاف الضرورة كما لا يخفى .

فالصحيح هو ما ذكرناه في محله وحاصله انه لا يمكن المساعدة على ما هو المشهور بين الاصحاب من الجمع بين الحكم بصحة الجهر في موضع الخفت وبالعكس وصحة التمام في موضع القصر ، وبين الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب الواقعي .

والوجه في ذلك هو ان الجاهل بوجوب القصر والاخفات - 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 البين .

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

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

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

الاول - انه يمكن دفع الاشكال المزبور عن المسألتين المتقدمتين بوجهين :
احدهما - الالتزام بالترتب في مقام 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 أصلاً
كما عرفت .

الثانى - ان نقطة الامتياز بين هذين الجوابين هي ان الجواب الاول ناظر
الى انه لا مانع من الجمع بين الامرين المزبورين اعنى 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 ضرورى للقول بالترتب ، كما عرفت الكلام فيه بصورة
مفصلة . والجواب الثانى 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 النام 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 المضيقيين احدهما اهم من الآخر كما سبق فهل يجرى بين الواجبين احدهما موسع والآخر مضيق أم لا ؟

قد اختار شيخنا الاستاذ (قدّه) جريانه فيهما ، ببيان ان الواجب المهم اذا كان موسعاً له افراد كثيرة ، وكان بعض افراده مزاحماً للام 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 بالحصّة الخاصة وهى الحصّة 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 بالام وترك متعلقه ، وإلا فهو خارج عنه مطلقاً .

نعم يمكن الحكم بصحته حينئذ من جهة اشتماله على الملاك واما بناء على ما ذكره المحقق الثاني (قدّه) 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 للبكاف ولو بالقدرة على بعض افرادها - كما هو المفروض - فلا مانع من تعلق الأمر بها على اطلاقها .

وعليه فيصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة إذ الانطباق قهري 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 أخرى يقع من ناحية ان المهم اذا كان موسعاً وكان بعض افراده مزاحماً بالآهم ، أيمكن 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 بقبح 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 يبتنى على وجهة نظر شيخنا الاستاذ (قده) من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق ، وبما ان تقييد المهم في المقام بخصوص الفرد المزاحم محال فاطلاقه بالاضافة اليه ايضاً محال . وعليه فلا يمكن الحكم بصحته من جهة الاطلاق ، فلا محالة تبتنى صحته على القول بالترتب مع قطع النظر عن كفاية الملاك غاية الامر ان الترتب هذا انما هو في اطلاق الواجب المهم بمعنى ان اطلاقه مترتب على ترك الواجب الآهم ، وهذا بخلاف الترتب في غير المقام ، فان هناك أصل الخطاب بالمهم مترتب على ترك امتثال الخطاب بالآهم ، لا اطلاقه . وعلى كل حال فالترتب في المقام مبني على مسلكه (قده) .

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

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

الاول - دعوى اقتضاء نفس التكليف اعتبار القدرة في متعلقه وانه يوجب تقييده بمحنة خاصة وهي المحنة المقدورة .

الثاني - دعوى ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق .

ولكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين في غير موضع . هذا مضافاً الى ان الدعوى الاولى - على تقدير تسليمها في نفسها - لا توجب تقييد المتعلق بخصوص تلك الحصة ، كما تقدم الكلام في ذلك بشكل واضح فلا نعيد .
فالحجج في المقام ان يقال - . كما ذكرناه سابقاً - ان هذه الصورة اعني بها ما اذا كان المهم موسعاً والاهم مضيقاً - خالصة عن كبرى مسألة التراحم للممكن 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 التراحم 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 الالتزام به ، بل ولو قلنا باستحالته كما عرفت غير مرة .

الثالث - ذكر شيخنا الاستاذ (قدس) 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 بامكان 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 لحكمه 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 النجاسة عن المسجد وان كانت اهم من الصلاة باعتبار انها فورية دون الصلاة ، إلا ان المكلف اذا شرع فيها وحرم عليه قطعها على الفرض لم يكن عندئذ موجب لتقديم الأمر بالازالة على الأمر بالصلاة . وعليه فلا يتحقق عصيان لخطابها ، ليكون الأمر باتمامها متوقفاً على جواز الترتب .

وسر ذلك هو ان الدليل على وجوب الازالة إنما هو الاجماع ، وليس دليلاً لفظياً ليكون له اطلاق أو عموم يشمل هذه الصورة ايضاً . وعلى هذا فلا بد من الاقتصار على المقدار المتيقن منه ، والمقدار المتيقن منه غير تلك الصورة ، فلا يشملها ، اذن يبقى الأمر بالاتمام بلا مزاحم . وعلى الجملة فالاجماع بما انه دليل لبي فالتقدير المتيقن منه غير هذا الفرض ، فلا يشمل ذلك .

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

وغير خفي ان ما افاده (قده) إنما يتم لو كان مدرك حرمة قطع الصلاة هو الروايات الدالة على ان تحليلها هو التسليم ، فان مقتضى اطلاق تلك الروايات هو حرمة قطعها والخروج عنها بغير التسليم مطلقاً ولو كانت مزاحمة مع الازالة ، ولكن قد ذكرنا في بحث الفقه ان شئ من هذه الروايات لا يدل على حرمة قطع الصلاة ، غاية ما في الباب انها تدل على ان التسليم هو الجزء الاخير ، وان الصلاة تختتم 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 صورة 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 اتمام ، وحيث لا أهمية في البين ففقتضى 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 المغصوب ام لم يمكن ؟

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

الاولى - الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب .

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

الثالثة - الوضوء أو الغسل في الدار المغصوبة أو في الفضاء المغصوب .

اما الجهة الاولى فلا شبهة في فساد الوضوء أو الغسل . والوجه فيه ظاهر وهو ان المنهى عنه يستحيل أن يكون مصداقاً للأمر به ، وحيث ان الوضوء أو الغسل في هذا الماء بنفسه تصرف في مال الغير ومصادق للغصب فيستحيل أن ينطبق عليه الأمر به ، ولا يدخل ذلك في كبرى مسألة التزام ابدأ كما هو ظاهر اما الجهة الثانية فلو قلنا انه يصدق على الوضوء أو الغسل من اناء المغصوب 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 للمأمور به ، وبما ان الوضوء أو الغسل على هذا بنفسه محرم فيمتنع ان ينطبق الواجب عليه . وهذا واضح . واما بناء على ما هو الصحيح من ان المأمور به في مثل هذه الموارد غير متحد مع المنهى عنه ، فان المأمور به هو صب الماء على الرأس والبدن أو على الوجه واليدين ، والمنهى عنه هو أخذ الماء من تلك الآواني فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل ، وذلك لعدم سريّة الحكم من متعلقه الى مقارناته ولوازمه الاتفاقية .

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

ولكن المشهور بين الاصحاب قديماً وحديثاً هو التفصيل بين ما اذا كان الماء منحصراً فيها وما اذا لم يكن فذهبوا الى فساد الوضوء أو الغسل في الصورة الاولى والى صحته في الصورة الثانية .

اما الصورة الاولى فقد ذكروا ان اخذ الماء منها بما انه كان محرماً شرعاً فالمكلف وقتئذ فاقد للباء ، لما ذكرناه غير مرة من ان الاستفادة من الآية المباركة بقريئة داخلية وخارجية هو ان المراد من وجدان الماء فيها وجوده الخاص ، وهو ما اذا تمكن المكلف من استعماله عقلاً وشرعاً ، وفي المقام وان تمكن من استعماله عقلاً وتكويناً ، وامكنه لا يتمكن منه شرعاً والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي . فاذن وظيفته هي التيمم .

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

وهذا لا يمنع عن صحة وضوئه أو غسله بعد ما كان الماء الموجود في يده مباحاً .
وهذا ظاهر .

أقول : التحقيق على ما هو الصحيح من عدم اتحاد المأمور به مع المنهى عنه
خارجاً صحة الوضوء أو الغسل على كلا التقديرين .
وبيان ذلك يقتضى دراسة نواحى عديدة :

الاولى - صورة انحصار الماء باحد الاوانى المزبورة ، مع عدم تمكن
المكلف من تفريغ الماء منها فى اناء آخر على نحو لا يصدق عليه الاستعمال .

الثانية - ما اذا تمكن المكلف من تفريغه فى إناء آخر من دون ان يصدق
عليه الاستعمال .

الثالثة - صورة عدم انحصار الماء فيها ، ووجود ماء آخر عنده يكفى
لوضوئه أو غسله .

اما الكلام فى الناحية الاولى فيقع فى موردين :

الاول - ما اذا أخذ المكلف الماء من هذه الاوانى دفعة واحدة بمقدار ينى
لوضوئه أو غسله .

الثانى - ما اذا أخذ الماء منها غرفة غرفة .

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

للماء . وهذا لعله من الواضحات .

واما الثانى - فلأن بطلان الوضوء أو الغسل على هذا يبتنى على اعتبار القدرة الفعلية على مجموع العمل المركب من اجزاء تدريجية كالصلاة والصوم والوضوء والغسل وما شاكلها من الابتداء وقبل الشروع فيه ، ولم نكتف بالقدرة التدريجية على شكل تدريجية اجزائه بان تتجدد القدرة عند كل جزء منها ، ويكون تجددتها عند الاجزاء اللاحقة شرطاً لوجوب الاجزاء السابقة على نحو الشرط المتأخر . وعلى هذا فلا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بأخذ الماء منها غرفة غرفة ، ضرورة ان المكلف قبل الشروع فى التوضؤ أو الاغتسال لم يكن وجداً للماء بمقدار يكفى لوضوئه أو غسله ، فوقيتئذ لو عصى وأخذ الماء منها غرفة غرفة وتوضأ أو اغتسل به فيكون وضوؤه أو غسله باطلا ، لعدم ثبوت مشروعيته .

وهذه النظرية وان قويناهما سابقاً ، وليكنهما نظرية خاطئة . بيان ذلك : انه لا مجال لتلك النظرية بناء على ما حققناه من امكان الشرط المتأخر وانه لا مناص من الالتزام به فى 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 التى هى شرط للتكليف إنما هى القدرة فى ظرف العمل والامتنال . ومن الواضح ان العقل لا يحكم بازيد من اعتبار القدرة عند الاتيان بكل جزء ولا دليل على اعتبارها من الابتداء .

فالتنتيجة على ضوء هذه النواحي هى صحة الوضوء أو الغسل بالماء المأخوذ منها بالاغتراف ، فان القدرة تتجدد عند كل جزء من اجزائه بالصيان وبارتكاب المحرم ، حيث ان المكلف بعد ارتكابه واغترافه الماء من الاوانى المفضوبة أو الذهب والفضة يقدر على الوضوء - مثلاً - بمقدار غسل الوجه ، وبما انه يعلم بارتكابه المحرم ثانياً وثالثاً الى ان يتم الوضوء أو الغسل يعلم بطرو النكس 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 الاتيان 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 الاتيان 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 . لكنه عندئذ من غسل بقية الاعضاء بعد غسل وجهه ، أو لو كان عنده ثلج يذوب شيئاً فشيئاً ، وليس عنده اناة ليجمعه فيه ففي مثل ذلك يتمكن من الوضوء أو الغسل بأخذ الماء غرفة غرفة وعلى نحو التدرج ، فلا تكون وظيفته التيمم ، لانه واجد للماء وقادر على استعماله في الوضوء أو الغسل عقلاً وشرعاً ، بداهة انه لا يعتبر في صحة الوضوء أو الغسل ان يكون عنده ماء بمقدار يفي به من الابتداء وقبل الشروع فيه ، إذ هو عمل تدريجي لا يعتبر في صحته وتعلق الامر به إلا القدرة عليه ، سواء أكانت موجودة من الاول أو وجدت تدريجاً ، فانه لا دخل لشيء من الخصوصيتين في فعلية التكليف بنظر العقل .

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

ومن هذا القبيل ما اذا كان الماء لغير المكلف ولم يرض بالتصرف فيه إلا بالاخذ منه بمقدار غرفة واحدة ، ولكنه يعلم انه 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 ومتمكناً من استعماله عقلاً وشرعاً ، ضرورة انه لا نفي 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 لوجودانه حين الاتيان بها وغسلها كما هو واضح . هذا من جانب .

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

وعلى ضوء هذين الجانبين فالنتيجة هي صحة الوضوء أو الغسل من الأواني 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 ، ولكنه علم بطرو العصيان باغترافه ثانياً وثالثاً الى ان يتمكن من غسل بقية الاعضاء ، وان فرض انه لم يتوضأ أو لم يغسل به خارجاً ، حينئذ لا مناص من الالتزام بالامر به مترتباً على عصيانه ، لسكونه واجداً للماء ومتمكناً من استعماله عقلاً وشرعاً ، وقد عرفت انه لا فرق بين الوجدان الفعلي والوجدان التدريجي ، فكلاهما بالاضافة الى وجوب الغسل أو الوضوء على نسبة واحدة ، كما انه لا فرق في الالتزام بالترتب بين ان تطول مدة المعصية وارتكاب المحرم وان تقصر ، وبين ان تكون المعاصي متعددة وان تكون واحدة ، ضرورة ان كل ذلك لا دخل له فيما هو ملاك امكان الترتب واستحالاته ، فان ملاك امكانه كما سبق هو انه لا يلزم - من طلب المهم على تقدير عصيان الامر بالامم 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 المزاخرة ببر الصلاة الفريضة في آخر الوقت وصلاة الآيات ، فان الامر بصلاة الآيات حينئذ مترتب على عصيان الفريضة وتركها في مقدار من الزمان الذي يتمكن المكلف من الاتيان بصلاة الآيات ولا يكفي عصيانها في الآن الاول ، لفرض وجوبها في جميع آتات صلاة الآيات ، فالمكلف بعد عصيانها في الآن الاول وان تمكن من جزء منها ، إلا انه لا يتمكن من بقية اجزائها ، ولما كنته حيث علم بانه يعصى الامر بالفريضة في الآن الثاني والثالث . . وهكذا علم بطرو التمكن عليه من الاتيان بها بعد الاتيان بالجزء الاول .

ومثله ايضاً ما اذا وقعت المزاخرة بين وجوب الازالة عن المسجد ووجوب الصلاة ، فان الامر بالصلاة عندئذ منوط بعصيان الامر بالازالة في الآتات التي يقدر المكلف فيها على الاتيان بالصلاة تماماً ، ولا يكفي عصيانها آتاً ما ، ولكن المكلف حيث علم بعد عصيانها في الآن الاول بانه يعصيه في الآن الثاني والثالث . . وهكذا علم بعروض التمكن من الاتيان بها تدريجاً ، 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 الاول ما مر من انه اذا كان عند المكلف ثلج فيذوب شيئاً فشيئاً ولم يكن عنده اناء ليجمع مائه فيه ثم يتوضأ أو يغتسل به فلا يقدر على جمعه إلا بمقدار يسع كفه . أو اذا فرض خروج الماء من الارض بمقدار يسعه كفه دون الزائد ،

ولكنه اذا أخذ ذلك الماء يخرج منها بهذا المقدار ثانياً . وهكذا . او اذا كان عنده مقدار من الماء لا يفي لوضوئه أو غسله ، ولكنه يعلم بنزول المطر بعد صرفه في غسل الوجه أو الرأس من جهة اخبار المصوم (ع) به لو من طريق آخر ففي هذه الموارد وما شاكلها جميعاً لا شبهة في وجوب الوضوء أو الغسل ، بناء على كفاية القدرة التدريجية ، كما هو الصحيح . وقد تقدم ان العقل مستقل بكفايتها وان حكم العقل بذلك لم يدع مجالا لترجم اعتبار القدرة الفعلية في مقام الامتثال ، لتكون نتيجته سقوط وجوب الوضوء أو الغسل في تلك الموارد ، وانتقال الوظيفة الى التيمم .

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

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

ومن ذلك يظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قدس) من بطلان الوضوء أو الغسل في هذا الفرض لا يمكن المساعدة عليه . والوجه في ذلك هو ان ما ذكره (قدس)

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 العقلي فلم يكن واجداً للءاء ومتمكناً 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 فساده مما 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 .

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

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

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

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

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

واما الكلام في الناحية الثالثة (وهي صورة عدم انحصار الماء في الاواني المزبورة) فايضاً لا شبهة في صحة الوضوء أو الغسل بالاغتراف سواء فيه القول بالترتب وعدمه ، وسواء فيه القول باعتبار القدرة الفعلية وعدم اعتبارها ، وذلك لفرض ان المكلف متمكن من الطهارة المائية بالفعل ، ولا يتوقف مشروعيته 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 الاواني 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 صورتي انحصار الماء فيها وعدمه ، وصورة التمكن من التفريغ في إناء آخر وعدم التمكن منه ، فان التوضؤ أو الاغتسال اذا كان في نفسه محرماً فلا يمكن التقرب به ولا يقع مصداقاً للواجب . وهذا ظاهر .

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

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

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

اقول ما افاده (قد هـ) 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 (قد هـ) 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 للأمر به ، ولأجل ذلك حكم بالبطلان مطلقاً .

ولكن بما ذكرناه ظهر فساد هـ . 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 وأخذه ، واما التصرفات الواقعة بعده فلا يصدق على شئ منها عرفاً انه تصرف فيها لوضوح ان صبه على الارض أو استعماله في الطهارة الخبثية أو سقيه للحيوان أو اعطائه لشخص آخر أو غير ذلك جميعاً تصرفات خارجية ، فليس شئ منها تصرفاً في الآنية ، ليكون مشمولاً للروايات الناهية عن

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

وعلى الجملة فالذى هو استعمال للآنية إنما هو تناول الماء منها واخذه ، واما التصرف 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 ، بداهة انه استعمال للماء حقيقة وليس باستعمالها بوجه . 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 مختارهم ، لاستحالة كون المحرم مصداقاً للأمر به .

فالنتيجة ان ما افاده السيد (قده) فى المقام لا يرجع الى اساس صحيح .
بقى الكلام فى امر وهو ان ما ذكرناه حول أوانى الذهب والفضة يبنى على وجهة نظر المشهور من حرمة استعمال الآنيتين مطلقاً من دون اختصاصها بالاكل والشرب وعليه فخالها حال الأوانى المغصوبة .

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 اطلافاها حرمة جميع استعمالاتها حيث ان استعمال الشيء انتفاع به .

وغير خفي ان الرواية ضعيفة سنداً ودلالة . اما سنداً فلانها ضعيفة بسبل ابن زياد وموسى بن بكر على طريق الكافي . وبموسى بن بكر على طريق آخر رواها عنه البرقي . واما دلالة فع امكان المناقشة في اصل دلالتها على الحرمة باعتبار ان مجرد اختصاص الانتفاع بهما لغير الموقنين لا يدل على حرمة الانتفاع لهما ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ان الانتفاع من كل متاع بحسب ما يناسبه فالانتفاع بالكتاب انما هو بمطالعة ، والانتفاع بالفرش انما هو بفرشه ، وباللباس بلبسه . وهكذا . ومن الواضح جداً ان الانتفاع بالآيتين ظاهر في استعمالهما في الاكل والشرب فلا يشمل غيرهما ، لكون الاواني 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 فكرهها .

ومنها - صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) انه كره آنية الذهب والفضة والآنية المفضضة . بتقريب انه لا معنى لتعلق النهي والكراهة بالاعيان وللذوات نعم الكراهة بمعنى الصفة النفسانية المعبر عنها بالكراهة التكوينية الحقيقية وان امكن تعلقها بالذوات بما هي بان يكون الشيء مبغوضاً بذاته ، كما انه قد يكون محبوباً

كذلك ، إلا ان السكراةة بالمعنى الشرعى لا معنى لتعلقها بها ابدأ . ومن المعلوم انه لم يرد من السكراةة فى هاتين الصحيحتين السكراةة التكوينية ، ضرورة ان الظاهر منها هو ان الامام (ع) فى مقام بيان الحكم الشرعى ، لا فى مقام اظهار كراهته الشخصية . وهذا واضح . وعليه فلا بد من تقدير فعل من الافعال فيها ، ليكون هو المتعلق للنهى والسكراةة ، 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 فى كل مورد بحسب ما يناسب ذلك المورد . ومن هنا ذكروا ان المقدر فى مثل النهى عن الامهات هو النكاح ، فانه المناسب للمقام والاثـر الظاهر من النساء ، كما ان المقدر فى مثل النهى عن الميتة والدم وما شاكلها هو الاكل . وهكذا .

وفىما نحن فيه بما ان الاثر الظاهر من الاناء هو استعماله فى الاكل والشرب فلا محالة ينصرف النهى عنه الى النهى عن الاكل والشرب فلا يشمل غيرهما . وعلى الجملة فالنهى فى امثال هذه الموارد بمناسبة الحكم والموضوع منصرف الى النهى عن الاثر الظاهر من الشئ ، فلا يعم مطلق اثره .

ونتيجة ذلك هى ان المقدر فى تلك الصحاح بمقتضى الفهم العرفى هو خصوص الاكل والشرب دون مطلق الاستعمال والانتفاع ، فاذن لا دليل على حرمة استعمال الآئيتين فى غير الاكل والشرب ، وعليه فلا مانع من الوضوء أو الغسل بهما مطلقاً ولو كان ارتماسياً ، كما انه لا مانع من غيره . وتام الكلام فى ذلك فى بحث الفقه .

وقد تحصل بما ذكرناه امران : الاول - الوضوء أو الغسل الترتيبي من الاواني المغصوبة أو الذهب والفضة صحيح مطلقاً ، سواء أكان الماء منحصراً فيها أم لم يكن ، وسواء أتمكن المكلف من التفريغ فى إناء آخر أم لم يتمكن . وسواء أخذ الماء منها دفعة واحدة أم بالتدريج . 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 المغسوبة . الثاني - في الفضاء المغسوب .

اما المقام الاول فالكلام فيه يقع في موردين : الاول - ما اذا فرض
 انحصار الماء في مكان مغسوب بحيث ان المكلف لا يتمكن من الوضوء أو الغسل
 إلا في ذلك المكان . الثاني - ما اذا فرض عدم انحصار الماء فيه .

اما المورد الاول فالظاهر انه لا اشكال في صحة الوضوء أو الغسل على القول
 بجواز اجتماع الامر والنهي في مثل المقام الذي لم يتحد فيه المأمور به مع المنهى عنه
 خارجاً ، حيث ان المأمور به هو الغسلتان والمسحتان - مثلاً - والمنهى عنه هو
 السكون في الدار ، وهو من مقولة الاين فيستحيل ان ينطبق على المأمور به نعم هما
 امران متلازمان في الخارج . وقد ذكرنا غير مرة انه لا دليل على سريانة الحكم
 من متعلقه الى ملازماته الوجودية ، بل قد عرفت الدليل على عدمها . هذا
 من جانب .

ومن جانب آخر ان وظيفته ابتداء وان كانت هي التيمم ، ولو صلى معه
 فلا اشكال في صحة صلاته باعتبار انه لم يتمكن من الوضوء أو الغسل شرعاً وان
 تمكن تكويناً . وقد ذكرنا غير مرة ان مشروعية الوضوء أو الغسل منوطة
 بالتمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً ، ولا يكفي مجرد التمكن منه عقلاً اذا كان
 ممنوعاً من قبل الشرع ، وفي المقام بما ان الوضوء أو الغسل يتوقف على ارتكاب
 محرم وهو التصرف في مال الغير فلا يتمكن المكلف منه ، اذن فوظيفته التيمم ،
 لكونه فاقداً للماء ولسكنه لو عصي ودخل في الدار المغسوبة 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 ، لممكنه منها غاية الامر ان المكلف بسوء اختياره قد ارتكب المحرم بدخوله في المكان المزبور وتوضأ أو اغتسل فيه ومن الواضح ان ارتكاب محرم مقدمة للوضوء أو الغسل أو في اثناؤه اذا لم يكن متحداً معه لا يوجب . فساد هذا كله فيما اذا لم يكن الفضاء منصوباً بل كان مباحاً أو مملوكاً للمتوضئ .

واما المقام الثاني (وهو الوضوء أو الغسل في الفضاء المنصوب) فالظاهر بطلان الوضوء فحسب ، دون الغسل اما الوضوء فمن جهة المسح حيث يعتبر فيه امرار اليد وهو نحو تصرف في ملك الغير فيكون محرماً . ومن الواضح جداً ان المحرم لا يقع مصداقاً للواجب ، ولا يفرق في ذلك بين صورتى انحصار الماء وعدمه ، كما هو ظاهر . نعم لو أوقع المسح في غير الفضاء المنصوب لصح وضوؤه على الاقوى وان كان الاحوط تركه .

ومن هنا استشكلنا في صحة التيمم في الفضاء المنصوب من جهة ان الاعتبار فيه امرار اليد وهو نحو تصرف فيه . ولا يفرق في هذا بين وجود المندوحة وعدمها . واما الغسل فحيث انه لا يعتبر فيه امرار اليد فلا يكون تصرفاً فيه ، وان كان الاحوط تركه ايضاً .

ونلخص نتائج الابحاث المقدمة في عدة نقاط :

١ - قد سبق انه يمكن تصحيح الجهر في موضع الخفت وبالعكس والاتمام في موضع القصر بالالتزام بالترتب في مقام الجعل ، ولا يرد عليه شئ مما أورده شيخنا الاستاذ (قدّه) .

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 الجعل بان يكون جعل احدهما ترتباً على عدم الايتان 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 وتماماً 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 امتثاله وعدم الاتيان 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 الاجمالى ، والشبهات قبل الفحص ، والموارد المهمة بناء على وجوب الاحتياط فيها . نعم لا يجرى في خصوص موارد الشبهات البدوية التي تجرى اصالة البراءة فيها .

٦ - ان جريان الترتيب في مورد يرتكز على ركائز ثلاث : ١ - وصول الخطاب المترتب عليه الى المكلف صغرى وكبرى . ٢ - عدم الاتيان بمتعلقه في الخارج ٣ - احراز ذلك .

٧ - ان مخالفة الخطاب الطريق بما هو لا توجب العقاب ، والعقاب في صورة مصادفته للواقع انما هو على مخالفة الواقع لاعلى مخالفته .

٨ - قد ذكرنا وجهاً آخر ايضاً لدفع الاشكال عن المسألتين وهو انه لا موجب لاستحقاق العقاب اصلاً ، فان الواجب في الواقع اما هو خصوص الجهر - مثلاً - عند الجهل بوجوب الخفت في المسألة الاولى ، وخصوص التمام عند الجهل بوجوب القصر في المسألة الثانية ، واما هو احد فردى الواجب التخييري . وعلى كلا التقديرين لا معنى للعقاب .

٩ - انا لا 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 الحكيمين ، 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 (قد ه) ان المكلف اذا التفت الى تنجس المسجد - مثلاً - اثناء الصلاة فلا يتوقف الحكم بصحتها على القول بالترتب ، وهذا بخلاف ما اذا علم بتنجسه قبل الشروع بها ، او كان الواجب بما لا يحرم قطعه ، ووجهه هو ان دليل وجوب الارالة لبي فلا يشمل هذه الصورة ولكن قد عرفت فساد ذلك وان دليل حرمة قطع الصلاة على تقدير تسليمها ايضاً لبي ، والروايات لا تدل على ذلك .

١٢ - انه لا اشكال في صحة الوضوء أو الغسل من الاواني المغسوبة أو اواني الذهب والفضة فيما اذا أخذ الماء منها دفعة واحدة بمقدار يكفي له ، لان المكلف بعد الاخذ واجد للماء وتمكن من استعماله عقلاً وشرعاً .

١٣ - ان المأمور به - هنا - غير متحد مع المنهى عنه فان المأمور به هو الغسلتان والمسحتان - مثلاً - والمنهى عنه هو أخذ الماء من 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 بزيادة من ذلك ، ولا يفرق في هذا بين ان تكون تدريجية القدرة من ناحية تدريجية مقتضيتها ، أو من ناحية تدريجية ارتفاع مانعها ، أو من ناحية تدريجية ارتكاب معصية المولى .

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

١٦ - ان ما ذكرناه من النزاع 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 المغصوبة مبنية على ما هو الصحيح من عدم اتحاد المأمور به مع المنهى عنه خارجاً ، وعدم سرية الحكم من متعلقه الى ملازماته الاتفاقية ، اذن لا مانع من الالتزام بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب ، ولا فرق في ذلك بين صورتى انحصار الماء وعدمه كما هو واضح .

١٨ - فساد الوضوء في الفضاء الغصبي على الاقوى من جهة حرمة المسح بلا فرق بين صورتى الانحصار وعدمه .

بيان التزامهم والتعارض ونقطة امتياز

احدهما عن الآخر

هنا جهات من البحث :

الاولى - بيان حقيقة التزامهم وواقعه الموضوعى .

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 فالتزامهم على نوعين :

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

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

ومن الواضح جداً أن الأمر في هذا النوع من التزام بيد المولى حيث أن عليه أن يلاحظ الجهات الواقعية والملاكات النفس الامرية الكامنة في الأفعال الاختيارية للعباد ، ويقدم ما هو الأقوى والأهم من تلك الملاكات على غيره التي 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 وامتنال الأحكام التي جعلت من قبل المولى ووصلت إليه والخروج عن عهدة تلك الأحكام وتحصيل الأمن من ناحيتها من دون ملاحظته جهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها أصلاً ، بل إذا فرضنا أن العبد علم - بأن المولى قد اشتبه عليه الأمر كما يتفق ذلك في الموالى العرفية لجعل الوجوب - مثلاً - بزعم أن في الفعل مصلحة ، مع أنه لا مصلحة فيه ، أو علم أن فيه مفسدة - لم يكن له بمقتضى وظيفة العبودية مخالفة ذلك التكليف المجعول 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 في الحكومات ، فلو أن أحداً خالف قانوناً من تلك القوانين اعتذاراً بأنه لا مصلحة في جمعه أو أن فيه مفسدة فلا يسمع هذا الاعتذار منه ويعاقب على مخالفة ذلك .

فالنتيجة هي : أن وظيفة المولى جعل الأحكام على طبق جهات المصالح والمفاسد الواقعتين ، وترجيح بعض تلك الجهات على بعضها الآخر في مقام المزاوجة ، غاية الأمر أنه إذا كان المولى مولى حقيقياً يجعل الحكم على وفق ما هو الأقوى من تلك الجهات في الواقع ونفس الأمر ، وإذا كان عريضاً يجعل الحكم على طبق ما هو الأقوى بنظره ، لعدم احاطته 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 .

الثاني - 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 الثاني - 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 الفريق أو نحوه متوقف على التصرف في مال الغير ، أو كان هناك غريقان ، ولكن المكلف لا يقدر على انقاذ كليهما معاً فعندئذ لو اختار امتثال احدهما يعجز عن امتثال الثاني فينتفى بانتفاء موضوعه .

وبعبارة واضحة قد تعرضنا في غير موضع أن لكل حكم مرتبتين ولا ثالث لهما .

الاولى - مرتبة الجعل والانشاء وهي جعله لموضوعه على نحو القضية الحقيقية من دون تعرضه لحال موضوعه وجوداً وعدماً . ومن هنا قلنا ان كل قضية حقيقية ترجع الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له . ومن الواضح جداً ان التالى لا يكون ناظراً الى حال الشرط وجوداً ولا عدماً ، 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 التحقق بفعلية موضوعه في الخارج ووجوده ضرورة ان فعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه وتحققه . ومن هنا قلنا ان نسبة الحكم الى موضوعه نسبة المعلول الى علته ، فكما ان فعلية المعلول تدور مدار فعلية علته ، فكذلك فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه .

فالنتيجة على ضوء هذا البيان ان في موارد التزاحم لا تنافى بين الحكمين بحسب مرتبة الجعل اصلاً ، بداهة انه لا تنافى بين جعل وجوب انقاذ الغريق للقادر على نحو القضية الحقيقية وحرمة التصرف في مال الغير كذلك ، كيف فان عدم التنافى بين الدليل الدال على وجوب الانقاذ والدليل الدال على حرمة التصرف في مال الغير من الواضحات الاولى ، وكذا لا تنافى بين جعل وجوب الصلاة للقادر ووجوب الازالة له . وهكذا ، فالتنافى في مورد التزاحم إنما هو في مرتبة فعلية الأحكام وزمن امتثالها ، ضرورة أن فعلية كل من حكمين متزاحمين تأبى عن فعلية الآخر ، لاستحالة فعلية كليهما معاً .

ومره ان القدرة الواحدة لا تنافى إلا باعمالها في احدهما ، فلا تكفى للجمع بينهما في مقام الاثبات والامثال . وعليه فلا محالة كان اختيار كل واحد منهما في

هذا المقام يوجب عجزه عن الآخر فيكون الحكم الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - من دون تصرف في دليله اصلاً .

والوجه في ذلك ما ذكرناه غير مرة من ان الخطابات الشرعية تستحيل ان تتعرض لحال موضوعاتها نفيًا وإثباتًا ، وإنما هي متعرضة لبيان الأحكام على تقدير ثبوت موضوعاتها في الخارج . ومن هنا قلنا ان الخطابات الشرعية من قبيل القضايا الحقيقية ، ومفادها مفاد تلك القضايا ، مثلاً 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 ناظرًا الى موضوع دليل آخر نفيًا أو إثباتًا حقيقة أو حكماً لا يكون أى تناف بينه وبين ذلك الدليل ، وذلك كما في موارد الوجود 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 ناظرًا الى حالها وجوداً أو عدماً ، بل هو ناظر الى حال متعلقه ومقتض لوجوده ان كان التكليف وجوبياً والبعد عنه ان كان تحريمياً ، وعليه فسكون 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 ، ولكنهما عندئذ صارا من المتعارضين

فلا يكونان من المتزاحمين ، ومحل كلامنا فعلا في الثاني لا في الاول .

وصفة القول في ذلك هي : انا قد ذكرنا غير مرة انه لا مضادة ولا منافاة بين الاحكام بانفسها ، لانها امور اعتبارية فلا شأن لها ما عدا اعتبار من 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 التنافي والتضاد بين الاحكام اما ان يكون من ناحية مبدأها ، واما ان يكون من ناحية منتهاها ولا ثالث لها .

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

واما التنافي 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 أصلاً ، بداهة انه لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة للقادر وجعل وجوب ازالة النجاسة عن المسجد ، غاية الامر انه قد يتفق لبعض افراد المكلفين انه لا يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال . وعليه فلا محالة لا يكون أحدهما فعلياً ، لما عرفت من ان فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه - وهو القدرة - في مفروض المقام

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

ومن البديهي ان هذا المقدار من التنافي 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 اتفاق في مادة شخص ما ،
والمرجب له انما هو التنافي الدائمي وبلاضافة 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 التنافي بينهما أبدي ، لا اتفاقي . وعليه فاي ايجابها لغو محض فلا يصدر
من الحكيم .

ومن هنا قد ذكرنا سابقاً ان التضاد بين الفعلين اذا كان دائماً كان دليل
وجوب احدهما معارضاً لدليل وجوب الآخر لا محالة ، فالملك الرئيس للدخول
في باب التزام هو ان يكون التضاد بينهما اتفاقياً بمعنى انه كان في مورد دون آخر ،
وبلاضافة الى مكلف دون مكلف آخر . وقد مر ان مثل هذا التنافي والتضاد
لا يكون مانعاً عن الجمل ابدأ . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان المنشأ الاساسي لهذا التنافي والتضاد انما هو عدم قدرة
المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال والاطاعة اتفاقاً بعد ما كان قادراً على
اتيان كل واحد من الفعلين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر ، ولكنه لم يقدر
على الجمع بينهما في الخارج صدفة ، لا من ناحية المضادة بينهما دائماً ، بل من ناحية ان
القدرة الواحدة لا تقى لامتنالكليهما معاً . وعليه فلا محالة كان اعماله في امتثال
هذا موجبا لا تنفاه فعلية ذلك بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - لا انه يوجب انتفاءه ،

مع بقاء موضوعه كما هو الحال في موارد المعارضة بين الدليلين ، وقد ذكرنا غير مرة ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه ، فلا هذا يقتضى وجود القدرة ولا ذاك ، لتقع المصادمة بين اقتضائهما ايجاد القدرة ، بل كل واحد منهما بالاضافة الى ايجادها وتحقيقها في الخارج لا اقتضاء . وعليه فبما 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 المزاوجة بين اقتضاء هذا لامثاله واقتضاء ذاك .

وقد تحصل بما ذكرناه ان المنشأ الاساسى لوقوع التزام بين تكليفين نقطتان :
الاولى - جعل الشارع كلا التكليفين معاً وفي عرض واحد ، ولازم ذلك هو اقتضاء كل منهما لامثاله في عرض اقتضاء الآخر له .

الثانية - عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال ، فاذا تحققت هاتان النقطتان تحققت المزاوجة 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 مزاوجة اصلاً .

وعلى أساس هذا البيان قد ظهر امور :

الاول - ان المزاوجة بين التكليفين إنما تكون بالاضافة الى من لم يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتثال واما مع القدرة عليه فلا مزاوجة بينهما ابداً بل كلا التكليفين يكون فعلياً من دون اية منافاة بينهما .

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

الثالث - ان ارتفاع احد الحكيمين في باب التزام وعسدم فعليته مستند الى ارتفاع موضوعه وعدم فعليته ، لا الى شئ آخر مع بقاء موضوعه ، ليقع التنافى بينه وبين ذاك الشئ ، ولاجل ذلك يجرى التزام 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 المزاخمة اذا كانت واجدة لاحدى مرجحات بابها .

لحد الآن قد تبين ان النقطة الرئيسة التي ينبثق منها التزاحم بين الحكيم بعد الفراغ من جعلها إنما هي عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال والفعلية ، واما مع التمكن فلا مزاخمة اصلاً .

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 أقسام :

الاول - ما اذا كان عدم القدرة اتفاقياً كما هو الحال في التزاحم بين وجوب انقاذ غريق وانقاذ غريق آخر فيما اذا لم يقدر المكلف على انقاذ كليهما معاً .

الثاني - ما اذا كان التزاحم من جهة وقوع التضاد بين الواجبين اتفاقاً ، لما عرفت من ان التضاد بينهما اذا كان دائماً فيقع التعارض بين دليليهما فتسكون المصادمة عندئذ في مقام الجعل لا في مقام الامتثال والفعلية .

الثالث - موارد اجتماع الامر والنهي فيما اذا كانت هناك ماهيتان اتحدتا في الخارج بنحو من الاتحاد كالصلاة والنصب - مثلاً - بناء على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الطبيعة الى مشخصاتها فوقتئذ تقع المزاخمة بينهما ، وهذا بخلاف ما اذا كانت هناك ماهية واحدة كأكرام العالم الفاسق المنطبق عليه اكرام العالم المحكوم بالوجوب ، واکرام الفاسق المحكوم بالحرمة ، فان مورد الاجتماع على هذا يدخل في باب التعارض دون التزاحم . وكذا اذا كانت هناك ماهيتان متعددتان بناء على سراية الحكم من احدهما الى الاخرى ، وسيأتي بيان ذلك تماماً في بحث اجتماع الامر والنهي ان شاء الله تعالى .

الرابع - ما اذا كان الحرام مقدمة لواجب كما اذا توقف انقاذ الفريق - 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 شاكله من البلاد ، فانه لا تلازم بينهما بالذات ، فالتلازم انما يتفق بينهما لخصوص اهل العراق أو ما سامته من النقاط . واما اذا كان التلازم دائماً فيدخل في باب التعارض .

واما 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 فقتضى ادلة وجوب الزكاة هو وجوب خمس شياه بعد انقضاء سنة النصاب الخامس ووجوب بنت مخاض بعد تمامية حول النصاب السادس ، والمكلف قادر على دفع كليهما معاً ، ولم تنشأ المزاومة من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام 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 موجبة للقسمه لازدادت الاقسام بكثير كما لا يخفى .

وثانياً - ان اصل تقسيمه الى تلك الاقسام لا يخلو عن اشكال . والوجه في ذلك هو ان القسم الثاني (وهو ما اذا كان 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 والامثال . وعليه فلا معنى لجعله قسماً ثانياً من التزام في قبال القسم الاول ، بل هو هو بعينه .

واما ما ذكره - قده - من ان المضادة بين الفعلين اذا كانت دائمة فتقع المعارضة بين دليلي حكميهما في 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 لا ثالث لهما كاليقاي والقعود والسواد والبياض ونحوهما فالامر ليس كما افاده . وذلك لان المعارضة في الحقيقة ليست بين نفس دليليهما ، كما هو الحال في الضدين الذين لا ثالث لهما ، وإنما هي بين اطلاق كل منهما وثبوت الآخر . وعليه فلا موجب إلا لرفع اليد عن اطلاق كل منهما بتقييده عند الاتيان بمتعلق الآخر ، لوضوح انه لا معارضة بين أصل ثبوت الخطاب بهذا في الجملة وثبوت الخطاب 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 فهى من صغريات مسألة التعارض دون التزام . وعليه فلا معنى للقول بالترتب فيها

اصلا ، وان قلنا بالجواز وتعدد المجمع ، فان كانت هناك مندوحة وتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال فلا تراحم 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 ، وسيأتى بيان كل واحد من هذه الاقسام بصورة مفصلة ان شاء الله تعالى ، والغرض من التعرض هنا الاشارة الى عدم صحة هذا التقسيم ، وان مذهبنا التراحم 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 التراحم بين واجبين متضادين من باب الاتفاق أو بين واجب وحرام سواء أكانا متلازمين أو كان احدهما متوقفا على الآخر ، فان الجميع بالاضافة الى تلك النقطة على نسبة واحدة .

واما ما ذكره - قده - من ان التراحم 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 التراحم في شيء .

والوجه فيه هو ان ما دل على ان المال الواحد لا يزكى في السنة الواحدة مرتين يوجب العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين اعنى بهما ما دل على وجوب خمس شياء على من ملك النصاب الخامس ومضى عليه الحول ، وما دل على وجوب بنت 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 ، لتمكن المكلف من الجمع بينهما ولكن العلم الخارجى 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 لقلنا بوجوب كليهما معا من دون أية منافاة ومزاحمة في البين .

واسكن العجب من شيخنا الاستاذ - قدس - كيف غفل عن ذلك وادخل المقام في باب المزاحمة .

ونتيجة ما ذكرناه لحد الآن هي ان التزام بين تكليفين في مقام الامتثال لا يعقل الا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في ذلك المقام . وعليه فالزام منحصراً 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 اصلاً 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 بشئ 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 لا مكان ثبوت كليهما معاً في ذلك المقام . ولكن علمنا من الخارج بكذب احدهما وعدم مطابقتها للواقع من جهة قيم 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 تعييناً ودل دليل آخر على وجوب الظهر فيها كذلك ، فانه لا تنافي ولا تضاد بين مدلولي هذين الدليلين اصلاً بالذات والحقيقة ، لمكان وجوب كلتا الصلاتين معاً في يوم الجمعة ، ولا يلزم منه اى محذور من التضاد أو التناقض ، ولكن بما انا علمنا بعدم وجوب ستة صلوات في يوم واحد يقع التعارض بين الدليلين في مقام الاثبات ، فيدل كل واحد منهما بالدلالة الاتزامية على نفي مدلول الآخر .

ومن هذا القبيل التناقى بين ما دل على ان الواجب على من سافر اربعة فرائض غير قاصد للرجوع في يومه هو الصلاة تماماً ، وما دل على ان الواجب عليه الصلاة قصرأ ، حيث لا تنافي بين مدلوليهما بالذات والحقيقة ، ولا مانع من الجمع بينهما في نفسه ، والتناقى 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 التى هى مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين بشتى اشكاله اى سواء أكان بالذات والحقيقة أو كان بالعرض والمجاز وسواء أكان على وجه التباين أو العموم من وجه هى 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 ففلاك التعارض والتناقى بين الدليلين هو ما ذكرناه غير مرة من ان كل دليل متكامل 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 ، فكمما يستحيل انفكاك المعلول عن علته التامة ، فكذلك يستحيل انفكاك الحكم عن موضوعه .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي انه اذا كان هناك دليل آخر يدل على نفي هذا الحكم عن موضوعه الثابت بحاله لا بانتفائه ، فلا محالة يقع التعارض والتكاذب بينه وبين دليله في مقام الاثبات والدلالة ، فان دليله يقتضى ثبوته لموضوعه على تقدير وجوده في الخارج ، وذاك يقتضى نفيه عن ذلك الموضوع على هذا 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 النمام ، أو على وجوب الظهر ، والاخذ بالدلائل 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 الأدلة والروايات الواردة في ابواب الفقه .

الثاني - العلم الخارجى بوحدة الحكم في الواقع ومقام الجعل وعدم مطابقة أحدهما للواقع .

واما الجهة الثالثة (وهى نقطة امتياز كبرى باب النزاحم عن كبرى باب التعارض) فقد انضح 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 فهى عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكمين المتزاحمين في مقام الامتثال بلا اية منافاة ومضادة بينهما في مقام الجعل 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 امتثالهما معاً ، واما من كان قادراً على امتثالهما فلا مزاحمة بينهما بالاضافة اليه ابداً ، فالمزاحمة في مادة العاجز دون مادة القادر . وهذا واضح .

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

واما في باب التعارض فهى التنافى والتعاند بين الحكمين في مقام الجعل والثبوت ، وعدم امكان جعل كليهما معاً ، اما بالذات والحقيقة ، واما من ناحية العلم الاجمالى بعدم جعل احدهما في الواقع .

ونتيجة تلك النقطة امران :

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

بداهة ان استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين لا تختص بشخص دون آخر ، وبزمان دون زمان آخر ، وبحالة دون حالة اخرى ، والمفروض ان جعل كلا الحكمين معاً مستلزم للتناقض أو التضاد وهو محال .

الثاني - ان انتفاء الحكم في باب التعارض ليس بانتفاء موضوعه ، وإنما هو بانتفاء نفسه مع ثبوت موضوعه بحاله .

فتحصل مما ذكرناه ان المناط في كل من البابين اجنبي عما هو المناط في الباب الآخر فلا جامع بين البابين 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 الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها أو في انفسها ، والقول بعدم التبعية مطلقاً ، كما هو مذهب الاشعرى . والوجه في ذلك ما عرفت من ان مسألة التزام تركيز على ركيزة واحدة وهي عدم تمكن المكلف من الجمع بين التكليفين المتوجهمين اليه في ظرف الامتثال . ومن الواضح انه لا يفرق فيه بين ان يكون لهما ملاك في مورد المزاوجة ام لا ؟ ضرورة انه لا دخل لمسألة تبعية الاحكام للدلائل بمسألتنا هذه ولا صلة لاحدهما بالآخرى ابداً . ومسألة التعارض ايضاً تركيز على ركيزة وهي تنافي الحكمين في مقام الجعل والواقع . ومن الواضح انها اجنبية عن كون احدهما ذا ملاك في مورد المعارضة أو لم يكن ، بداهة انه لا دخل لوجود الملاك في احدهما لوقوع التعارض بينهما . وهذا واضح جداً .

فما أفاده المحقق صاحب الكفاية - قده - من ابتناء مسألة التزام على ان يكون المختص لكلا الحكمين موجوداً في مورد المزاوجة ، ومسألة التعارض على

ان يكون المقتضى لاحدهما موجوداً في مورد المعارضة لا يرجع الى اصل صحيح وسيأتى تفصيله بشكل واضح في مسألة اجتماع الامر والنهي ان شاء الله تعالى .
وأما الجهة الرابعة فيقع الكلام فيها في موردين :
الاول - فيما تقتضيه القاعدة في المتعارضين .
الثاني - في مرجحاتهما .

أما المورد الاول - فقد ذكرنا في بحث التعادل والترجيح ان مقتضى القاعدة سقوط المتعارضين عن الحجية وفرضهما كأن لم يكونا . والوجه في ذلك هو ان دليل الاعتبار لا يشمل كليهما معاً لاستحالة التعبد بالمتناقضين أو الضدين ، فشموله لاحدهما المعين وان لم يكن مانعاً في نفسه ، الا انه معارض لشموله للآخر ، حيث ان نسبته الى كليهما على حد سواء . وعليه فالحكم بشموله لهذا دون ذاك 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 بمرجح 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 والآخر اجماعاً مثلاً .
فالنيجة ان ههنا دعاوى ثلاث :

الاولى - انحصار المرحح بخصوص موافقة الكتاب او السنة ، ومخالفة العامة .

الثانية - ان غيرهما من صفات الراوى ونحوها ليس بمرجح .

الثالثة - ان الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما .

أما الدعوى الاولى فلانها قد وردت في صحيحة قطب الراوندى عن الصادق (ع)

وإذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه ، فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة ، فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه ، وقد ذكرنا هناك ان موافقة الكتاب والسنة ، ومخالفة العامة من المرجحات ، وليستا في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة . كما نخيل المحقق صاحب الكفاية (قده) بدعوى ان ماورد من الروايات من ان الخبر المخالف للكتاب زخرف وباطل أو لم نقله او اضربوه على الجدار ونحو ذلك من 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 نقيّة .

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 اشكال في صدوره عنهم عليهم السلام ، كيف 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 .

وبما 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 الواقعي دون المخالف ، وهذا واضح .

وأما الدعوى الثانية فلأن الترجيح بغيرهما لم يرد في دليل معتبر ، وعلى تقدير وروده في دليل معتبر ليس من جملة المرجحات - هنا - بيان ذلك : أما الشهرة لم تذكر فيها عدا المرفوعة والمقبولة أما المرفوعة فهي ضعيفة سنداً ، بل غير موجودة في الكتب المعتبرة ، ولذا ناقش في سندها صاحب الحقائق - قده - الذي ادعى القطع بصدور الروايات الموجودة في الكتب الأربعة ، وغيرها من الكتب المعتبرة . وأما المقبولة فهي وإن كان أصحابها يتلقونها بالقبول ، إلا أنها أيضاً ضعيفة سنداً بعمرو ابن حنظلة حيث لم تثبت وثاقته ، ومع الغرض عن سندها فالمذكور فيها هو الأخذ بالمجمع عليه . ومن المعلوم أن المراد منه هو الخبر الذي أجمع أصحابه على روايته عن المعصومين عليهم السلام ، وصدوره منهم . وعلى هذا فالمراد منه هو الخبر القطعي الصادر ، فاذن تقديمه على الشاذ ليس من باب الترجيح ، كما هو ظاهر .

ومن هنا يظهر حال صفات الروى كالأعدلية والافقية والوثقية ونحوها أيضاً ، فإن الترجيح بها لم يذكر في غير المقبولة والمرفوعة من الأخبار العلاجية . أما المرفوعة فقد عرفت حالها . وأما المقبولة فعلى الغرض عن سندها لم تجعل الترجيح بالصفات من مرجحات الروايتين ، وإنما جعلت الترجيح بها من مرجحات الحكمين حيث قال (ع) الحكم ما حكم به أعداؤها وافقهما وأصدقهما الخ .

وأما الدعوى الثالثة فلأن موضوع الترجيح في الأخبار العلاجية خصوص الخبرين المتعارضين ، فالتعدي منهما إلى غيرهما يحتاج إلى دليل ، وحيث لا دليل عليه فلا بد من الإقتصار عليهما ، فإن الدليل الخارجى مفقود على الفرض ، وروايات الترجيح لا إطلاق فيها ولا عموم ، فاذن لا يمكن رفع اليد عن مقتضى الأصل

الاولى في غيرهما . وبأني 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 التزامهم بذاتها كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها .

واما الجهة الخامسة فيقع الكلام فيها في نقطتين :

الاولى - ما هو مقتضى القاعدة في مسألة التزامهم .

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 بالتزامهم 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 المزامحة مستحيلة ، وفعلية أحدهما بفعلية موضوعه وهو قدرة المكلف على امتثاله ضرورية ، فاذا يجب بحكم العقل امتثال هذا التكليف الفعلي ، فاذا فرض عدم الترجيح لاحدهما على الآخر يحكم العقل بالتخيير بينهما ، وانه يخير في اعمال قدرته في امتثال هذا وامتثال ذاك .

أما النقطة الثانية ، فقد ذكرناها مرجحات :

المرجح الاول -

ما ذكره شيخنا الاستاذ - قدس - وهو كون احد الواجبين بما لا بدله والاخر بما له بديل ، فيقدم الاول على الثاني في مقام المزامحة ، وهذا يتحقق في احد موضعين : احدهما ما اذا كان لاحد الواجبين بدل في عرضه دون الآخر ، كما اذا كان احدهما واجباً تخييرياً ، والاخر واجباً تعينياً ، ففي مثل ذلك اذا وقعت المزامحة بين الواجب التعييني وبعض افراد الواجب التخيري ، قدم الواجب التعييني 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 التعيينى يقتضى الاتيان بخصوص ذلك الفرد المزاحم . ومن المعلوم ان مالا اقتضاء فيه لا يمكن ان يزاحم مافيه الاقتضاء . فالنتيجة ان في مقام المزاومة بين التكميليين 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 مزاومة أمره مع امر تطهير البدن فيقدم الامر بالطهارة الحثيثة على الامر بالطهارة الحديثة ، وان كان الثانى 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 الاركعة واحدة . واما اذا تيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل فيدرك تمام الركعات في الوقت ، ففي مثل ذلك يقدم ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية على ادراك ركعة مع الطهارة المائية ، لان للصلاة مع الطهارة المائية بدلا وهو الصلاة مع الطهارة الترابية ، واما للصلاة في الوقت بحيث انه لا بدل لها فتقدم على الصلاة مع الطهارة المائية في مقام المزاومة ، لان ماله البدل لا يصلح ان يزاحم مالا بدلا 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 أدرك تمام الصلاة ، فاذا يدور الامر بين واجبين لكل منهما بدل فلا وجه

لتقديم الامر بالصلاة في الوقت على الامر بالصلاة مع الطهارة المائية .
 وأجاب - قده - عن هذا الاشكال بان بدلية ادراك الركعة الواحدة عن تمام الصلاة في الوقت انما هي في فرض عجز المكلف عن ادراك تمام الصلاة فيه ، لا مطلقاً والمفروض ان المكلف قادر على ادراك تمامها فيه . وعليه فلا موجب لسقوط الامر باتيان تمام الصلاة في وقتها ، فاذا لم يسقط فلا محالة يسقط الامر بالصلاة مع الطهارة المائية ، لعجز المكلف عنها تشريعاً 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 المزاخمة على فروع ثلاثة :

الاول - ان الواجب التخييري اذا زاحم ببعض افراده الواجب التعيني فيقدم التعيني 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 مزاخمة وجوبها لوجوب المؤونة ، فيقدم صرفها في المؤونة على صرفها في الكفارة ، لان وجوب الكفارة لا يقتضي لزوم الاتيان بخصوص فردا المزاخم ، وهذا بخلاف وجوب المؤونة ، فانه يقتضي لزوم الاتيان بخصوص ذلك الفرد .

الثاني - ما اذا كان عند المكلف مقدار من الماء لا يكفي للوضوء وتطهير البدن معاً فعندئذ يدور امره بين ان يصرفه في الوضوء ويصلي مع البدن المتنجس وان يصرفه في تطهير البدن ويصلي 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 بد للوقت فيتعين تقديم الوقت على الطهارة المائية فيصلي 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 مقتضا 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 شاكلة ليس داخلا تحت كبرى مسألة التزام ، لتجرى عليه احكامه . وذلك لما عرفت من ان التزام بين التكاليف الفعلين 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 التعيني والتخييري معاً من دون أية مزاحمة نعم خصوص الفرد المزاحم الواجب التعيني وأن 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 .

أوقف : ان ما هو مزاحم الواجب التعيني ليس بواجب ، وما هو واجب ليس بمزاحم له . ومن هنا قلنا انه لا تزاحم بين الواجب الموسع والمضيق كاهللة والازالة مثلاً .

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 شاكله ليس من صغريات باب المزاومة ، لتطبيق 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 وجوب صرفه في تطهير البدن أو الثوب كذلك ، وذلك لما ذكرناه غير مرة من أن الاوامر المتعلقة بالاجزاء والشرائط جميعاً اوامر ارشادية فترشد الى جزئيتها وشرطيتها ، وليست باوامر نفسية . ومن الواضح جداً أن المزاومة لا تعقل بين الاوامر الارشادية بما هي ، لان مخالفتها لا توجب العقاب ، وموافقتها لا توجب الثواب . بل لا تجب موافقتها بما هي لتقع المزاومة بين موافقة هذا وموافقة ذاك في مقام الامتثال ، وانما تعقل بين واجبين او واجب وحرام نفسيين بحيث كان المكلف متمكناً من امتثال كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر الا انه لم يتمكن من الجمع بينهما في الامتثال .

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

وعلى الجملة فالمزاومة بين اجزاء وشرائط الصلاة مثلاً بعضها ببعض مع قطع النظر عن وجوبها بما لا تعقل ، ضرورة انه لا وجوب لها مع قطع النظر عن وجوب

الصلاة . وعلى هذا فلا معنى لوقوع المزاخرة بين وجوب صرف الماء في الوضوء أو الغسل مثلاً ووجوب صرفه في تطهير البدن أو الثوب مع الغض عن وجوب الصلاة لعدم كونهما في هذا الحال واجبين ، لتقع المزاخرة بينهما ، وأما مع ملاحظة وجوبها فالتزام بين وجوب الصلاة مع الطهارة المائية ووجوب الصلاة مع طهارة البدن أو الثوب ، فإذا كان الأمر كذلك فلا وجه لتقديم الثانية على الأولى بدعوى أن ما ليس له بدل يقدم على ماله بدل . وذلك لفرض أن لكل واحدة منهما بدلاً ، فكما أن للصلاة مع الطهارة المائية بدلاً وهو الصلاة مع الطهارة الترابية فكذلك للصلاة مع طهارة البدن أو الثوب بدل وهو الصلاة مع البدن أو الثوب النجس على المختار وعارياً 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 وإليك عرفت أن التزام بينهما غير معقول .

الثاني - أن التزام كما ذكرناه في غير موضع إنما يجرى بين واجبين نفسيين كالصلاة والازالة مثلاً أو بين واجب وحرام ، وأما بين أجزاء وشرائط وجب واحد فلا يعقل جريان التزام فيه .

والوجه في ذلك هو أن جميع تلك الأجزاء والشرائط واجب بوجوب واحد على سبيل الارتباط ثبوتاً وسقوطاً ، غاية الأمر أن الأجزاء بنفسها متعلقة لذلك الوجوب ، والشرائط باعتبار تقيدها بمعنى أن الوجوب تعلق بالأجزاء متقيدة بتلك الشرائط . ومن الواضح جداً أن ذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك الأجزاء أو الشرائط بقانون أن الأمر بالمركب يسقط لاحتمال بتعذر واحد من أجزائه أو شرائطه ، لاستحالة تعلق الوجوب به في ظرف تعذر أحد أجزائه أو قيوده ، لأنه تكليف بالمحال فلا يصدر من الحكيم .

وعلى هذا فمقتضى القاعدة سقوط الوجوب عن المركب كالصلاة وما شاكلها عند تعذر جزء أو شرط منه ، كما هو مقتضى كون اجزائه ارتباطية ، فاذن ثبوت الوجوب للباقي يحتاج إلى دليل ، وقد دل الدليل في خصوص باب الصلاة على عدم السقوط ووجوب الاتيان بالباقي ، فعمدئذ 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 يكفينا 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 الترايبية مع تعذر الطهارة المائية .

وعليه فيعلم اجمالاً بعمل أحد هذين الشرطين في الوقع دون الآخر ، اذن لا محالة يقع التعارض بين دليليهما ، اذ لم يعلم ان ايها معمول في هذا الحال في مقام الثبوت والواقع ، فادل 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 الجعل من دون أى تناف في البين لتقع المزاخمة بين امتثال هذا وامتنال 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 الاولى ، غاية ما في الباب قد دل دليل من الخارج على وجوب الباقي من الاجزاء والشرائط . ومن الواضح جداً ان هذا الوجوب غير الوجوب الاول 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 الانزاعى في ظرف سقوط منشأه .

وعليه فالجزئية والشرطية للاجزاء والشرائط الباقيتين لاحالة مجهولتان
بجعل ثانوى وبدليل خارجى الدال على وجوب الباقي وعدم سقوطه . ويعلم من
ذلك - طبعاً - ان المجهول في المقام شرطية أحد الامرين في الواقع اما شرطية الطهارة
الحديثة ، واما شرطية الطهارة الخبثية ، فشرطية كليتهما غير معقولة لفرض عدم
تمكين المكلف من الجمع بينهما ، فلا يمكن ان يتعلق الامر بالمركب منهما ، فلا محالة
يكون المجهول 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
فضلاً عن تلك الكبرى .

واما المورد الثالث (وهو ما اذا دار الامر بين ادراك تمام الركعات في الوقت
مع الطهارة الترايية وادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية) فيرد عليه بعينه
ما اوردناه على المورد الثانى من الوجهين .

اما اولاً فلما عرفت من انه كما ان للصلاة مع الطهارة المائية بدلاً وهو الصلاة
مع الطهارة الترايية فكذلك لادراك تمام الصلاة في الوقت بدل وهو ادراك ركعة
واحدة منها في الوقت ، فاذن لا تنطبق الكبرى المزبورة عليه .

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

ومن ذلك يعلم اجمالاً بجعل جزئية احدهما في الواقع وحيث انه مردد بين

الطهارة المائية والوقت فتقع المعارضة بين دليليهما .

فالنتيجة ان هذا الفرع أيضاً ليس من صغريات الكبرى المتقدمة .

وقد تحصل مما ذكرناه ان ما ذكره - قده - من الفروع الثلاثة ليس شيء منها صغرى للكبرى التى ذكرها ، وهى تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل ولا تنطبق تلك الكبرى على شيء منها .

نعم النتيجة فى الفرع الاخير بعينها هى النتيجة التى ذكرها - قده - وهى تقديم مالا بدل له على ماله بدل - ولكن بملاك آخر ، لا بالملاك الذى افاده .

بيان ذلك هو ان الله تعالى جعل فى كتابه العزيز للصلوات الخمس اوقاتاً خاصة بحسب المبدأ والمنتهى بقوله : « واقموا الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل ، وقد وردت فى الروايات ان وقت صلاتي الظهرين من دلوك الشمس الى غروبها ، ووقت العشاءين من الغروب الى غسق الليل ، ووقت صلاة الصبح من أول الفجر الى طلوع الشمس ، فهذه هى اوقات الصلوات الخمس ، ولا يرضى الشارع بتأخيرها عنها آثاماً ، بل هى غير مشروعة فى ما عدا تلك الاوقات ، الا فيما اذا قام دليل خاص على المشروعية كما فى 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 ، فاجعل فى هذه الآية المباركة الطهارة من الحدث شرطاً للصلاة ، وقد ذكرنا انها من اركان الصلاة وابتغائها تنفى ، ولذا ورد ان الصلاة على ثلاثة أثلاث ثلث منها الركوع وثلث منها السجود وثلث منها الطهور .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الطهارة شرط لتلك الصلوات التى عينت لها اوقات معينة ، وانه يجب على المكلف الاتيان بها فى تلك الاوقات مع الطهارة المائية ان كان واجداً للماء ، ومع الطهارة الترابية ان كان فاقداً لها وقد ذكرنا

غير مرة ان المراد من وجدان الماء وجوده الخاص ، وهو ما اذا تمكن المكلف من استعماله عقلا وشرعا ، وذلك بقرينة داخلية وخارجية .

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

وأما القرينة الخارجية فهي عدة من الروايات الدالة على ذلك . وعلى هذا فان تمكن المكلف من استعمال الماء عقلا وشرعا فهو واجد له ، ووظيفة الواجد الوضوء أو الغسل ، وان لم يتمكن من استعماله عقلا أو شرعا فهو فاقده ، ووظيفة الفاقد التيمم ، فالآية المباركة في مقام بيان ان المكلف على نوعين : الواجد والفاقد ولا ثالث لهما . ومن الواضح ان التقسيم قاطع للشركة .

وعليه فاذا ضمنا ما يستفاد من هذه الآية المباركة بضميمة القرائن الداخلية والخارجية الى ما يستفاد من الآية الاولى بضميمة الروايات الواردة فيها من ان لكل صلاة وقتا خاصا تجب 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 فاقده له ، ووظيفته حينئذ التيمم .

ومن هنا قلنا ان المراد من عدم الوجدان في الآية المباركة عدم الوجدان بالاضافة الى الصلاة التي قام المكلف الى اتيانها ، لا مطلقاً فلو لم يتمكن المكلف من ايقاع الصلاة في وقتها مع الطهارة المائية فهو غير واجد بالاضافة الى الصلاة ، وان كان واجداً بالاضافة الى غيرها . وعلى هذا بما ان فيما نحن فيه لا يتمكن المكلف من ايقاع الصلاة في وقتها مع الطهارة المائية من جهة ضيق الوقت يتعين عليه ايقاعها فيه مع الطهارة الترابية .

وهذه النتيجة نتيجة ضم هذه الآية اعني بها آية الوضوء الى الآية الاولى ، مع ملاحظة القرائن والنصوص الواردة في اطرافها .

وعلى هذا الاساس تبين انه اذا دار الامر بين ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية وادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية فيقدم الاول على الثاني .

والوجه فيه ما عرفت من ان المستفاد 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 المتعلقة 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 الاولى .

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 يبق 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 استعمالات 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 صدفة 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 وأرادته 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 صدفة 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 لاثبات 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 صلاته » موثقة .

رواية الأصمغ بن نباته قال قال أمير المؤمنين عليه السلام « من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة » ضعيفة بأبي 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 المستفاد من الآيتين المتقدمتين بضميمة الروايات والنصوص الواردة في المسألة هو ان المكلف ان يتمكن في الوقت من الطهارة المائية فوظيفته الطهارة المائية وان لم يتمكن منها فوظيفته الطهارة الترابية . فالنتيجة على هدى هذين الجانبين هي ان المكلف ان لم يتمكن من ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة المائية لضيقه وتتمكن 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 التمكن 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 وبذهب 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 لحسب في الموثقة انما كان من باب المثال ولا موضوعية له ابدأً ولعله لنكتة الاشارة الى كثرة الابتلاء بتلك المسألة في الغداة خاصة دون البقية ، كما هو كذلك . وعليه فلا وجه لتوهم اختصاص الحكم بالغداة وعدم شموله للبقية .

الطهارة الترابية ، كما هو مقتضى إطلاقها ، فاذن لا دوران في المقام لارجع 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 للطهورين اما الطهارة المائية من الوضوء أو الغسل فلا يتمكن منها ، لانها توجب تفويت الصلاة عن الوقت وهو غير جائز ، واما الطهارة الترابية فغير مشروعة ، لان مشروعيتهما منوطة بفقدان الماء وعدم وجدانه ، والمفروض - هنا - ان المكلف واجد للماء ، اذن تسقط الصلاة عنه باعتبار انه فاقد الطهورين .

ووجه غرابته ما ذكرناه في غير مورد من ان المراد من الوجدان ليس وجوده الخارجى ، بل المراد منه من جهة القرائن الداخلية والخارجية وجوده الخاص ، وهو ما تمكن المكلف من استعماله في الوضوء أو الغسل عقلا وشرعا ، وفي المقام بما انه لا يتمكن من استعماله شرعا ، لاجل انه يوجب تفويت الوقت وهو غير جائز فلا محالة تنتقل وظيفته الى التيمم .

وعلى الجملة فقد تقدم ان المكلف مأمور بالصلاة في اوقاتها بمقتضى الآيات والروايات وان تلك الصلاة مشروطة بالطهارة المائية في فرض التمكن منها عقلا وشرعا ، وبالطهارة الترابية في فرض فقدان الماء وعدم التمكن من استعماله عقلا أو شرعا وفيما نحن فيه بما ان المكلف لا يتمكن - من جهة المحافظة على الصلاة في وقتها - من الطهارة المائية ، فتجب عليه الطهارة الترابية ، ضرورة ان مشروعية الطهارة

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

وعليه فلا معنى لما ذكر من كونه واجداً للماء فلا يكون مأموراً بالتيمم . هذا تمام الكلام في دوران الامر بين جزءين أو شرطين أو شرط وجزء ولو اوجب واحد وأما إذا دار الامر بين جزء أو شرط وواجب آخر كما إذا كان عند المكلف ماء لا يكفي الوضوء ولرفع عطش نفسه أو من هو مشرف على الهلاك معاً ، ففي مثل ذلك وإن وقعت المراحة بين وجوب صرف هذا الماء في الوضوء أو الغسل ووجوب صرفه في واجب آخر ، إلا أن تقديم صرفه في واجب آخر كرفع العطش أو نحوه على صرفه في الوضوء أو الغسل ليس من جهة ما ذكره شيخنا الاستاذ - قدس - من تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل ، وبما أن الوضوء أو الغسل له بدل وهو التيمم فيقدم عليه الواجب الآخر ، بل من ناحية ما ذكرناه غير مرة من أن 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 التمكن العقلي فحسب .

وعلى هذا فبما أن 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 إلى التيمم .

فالنتيجة أن وجه تقديم وجوب صرف الماء في واجب آخر على وجوب صرفه في الوضوء أو الغسل ما ذكرناه من أن المكلف في هذا الحال غير واجد للماء ووظيفته حينئذ بمقتضى الآية المباركة هي التيمم لا غيره ، لا ما افاده شيخنا الاستاذ - قدس - .

وقد تلخص مما ذكرناه أن هذا الفرع أيضاً ليس من صغريات الكبرى المتقدمة .

المرجح الثاني .

ما اذا كان أحد الواجبين المتزامين مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر عقلاً فيقدم ما كان مشروطاً بالقدرة عقلاً على ما كان مشروطاً بالقدرة شرعاً . وبيان ذلك ان الحكمين المتزامين لا يخلوان من ان يكون احدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً دون الآخر، وان يكون كلاهما مشروطاً بالقدرة شرعاً أو عقلاً، فهذه اقسام ثلاثة : اما القسم الاول 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 قصور فيه أصلاً فلا مانع من ايجابه بالفعل ، فاذا كان وجوبه فعلياً فلا محالة يكون موجباً لمعجز 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 ذاك 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 المزاوجة 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 أو لا

كما انه لا فرق بين ان يكون متأخراً عنه زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه ، فان ملاك التقدم في جميع هذه الصور واحد ، وهو ان وجوب الواجب المشروط بالقدرة عقلاً بصرف تحققه ووجوده رافع لموضوع وجوب الواجب الآخر ، ومعه لا ملاك له أصلاً .

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

أقول : قد حققنا سابقاً انه لا مانع من جريان الترتب في امثال هذه الموارد وما أفاده - قده - من عدم الجريان فيها لأصل له ابدأ ، ولذا قلنا هناك انه لا فرق في جريانه بين ان تكون القدرة المأخوذة في الواجب عقلية أو شرعية ، كما تقدم ذلك بشكل واضح ، فلا حاجة الى الاعداد .

واما ما ذكره - قده - هنا من ان الواجب المأخوذ فيه القدرة عقلاً يتقدم على الواجب المأخوذ فيه القدرة شرعاً في مقام المزاحمة وان كان صحيحاً ولا مناص من الالتزام به ، الا ان ما أفاده - قده - في وجه ذلك غير تام ، وهوان ملاك الواجب المشروط بالقدرة عقلاً تام ، ولا قصور فيه ، فاذاً 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 فعلى دون الثاني .

أضف إلى هذا ان تقديم أحد المتزاحمين على الآخر بمرجح لا يرتكز بوجهة نظر مذهب دون آخر ، بل يعم جميع المذاهب والآراء ، ضرورة عدم اختصاص البحث في مسألة التزام بوجهة نظر مذهب العدلية من تبعية الاحكام للملاكات الواقعية ، بل يعم البحث عنها ووجهة نظر جميع المذاهب حتى مذهب

الاشمري المنكر لتبعية الاحكام للبصالح والمفاسد الواقعتين . وعلى هذا فلا وجه لما افاده شيخنا الاستاذ - قده - من جعل التقديم مبيهاً على وجهة نظر مذهبنا .

اما ان اصل الحكم بالتقديم في هذه الموارد صحيح فلاجل انه لا مانع من فعلية وجوب ما هو المشروط بالقدرة عقلا في مقام المزاخمة مع الواجب المشروط بالقدرة شرعا ، لفرض انه غير مشروط بشيء ما عدا القدرة التكوينية عليه ، وهي موجودة ، وهذا بخلاف وجوب ما هو 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 يلتفت الى 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 أم منه أو لا يكون أم كما انه لا يفرق بين ان يكون متأخراً عنه زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه ، فان ملاك التقديم في الجميع واحد ، وهو ان وجوب الاتيان بالواجب الآخر فعلاً - أو وجوب التحفظ عليه في ظرفه كذلك 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 تكويناً وتشريعاً ، اما تكويناً فظاهر ، واما تشريعاً فلاجل ان الرفع للقدرة الشرعية في المقام ليس الا وجود خطاب الزامى فعلى في عرضه يقتضى الاتيان بمتعلقه ، فانه يوجب عجز المكلف عن امتثاله تشريعاً فينتفى 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 فعلي عليه بفعلية موضوعه وهو قدرته على اتيانها قائماً عقلاً وشرعاً وعدم مانع في البين ، لان وجوب صلاة الظهر قائماً في ظرفه ليس بفعل في هذا الحين ، ليكون مانعاً منه فانه انما يصير فعلياً بعد دخول الوقت . ومن الواضح جداً انه لا يجوز ترك الواجب الفعلي مقدمة لحفظ القدرة على اتيان الواجب في ظرفه .

فالنتيجة 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 ، ومثل لذلك بما اذا وقعت المزامنة بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر 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 بالنذر . وأفاد في وجه ذلك ان وجوب الوفاء في امثال هذه الموارد مع اشتراطه

بالقدرة شرعاً مشروط بعدم استلزامه تحليل الحرام أيضاً ، والوفاء بالنذر هنا حيث أنه يستلزم ترك الواجب في نفسه ، مع قطع النظر عن تعلق النذر به فلا تشمل له أدلة وجوب الوفاء به ، فاذن ينحل النذر بذلك ، ويصير وجوب الحج فعلياً رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر وملاكة .

ثم أورد على نفسه بان وجوب الوفاء بالنذر غير مشروط بالقدرة شرعاً . وعليه فلا وجه لتقديم وجوب الحج المشروط بالقدرة شرعاً في لسان الدليل عليه ولو سلمنا ان وجوب الوفاء أيضاً مشروط بها ، الا انه لا وجه لتقديم وجوب الحج على وجوبه ، لفرض ان كل واحد منهما صالح لان يكون رافعاً لموضوع الآخر في حد نفسه ، ولكن النذر من جهة تقدمه زماناً يكون رافعاً للاستطاعة . وأجاب عن الاشكال الاول بان وجوب الوفاء تابع لما تعلق به النذر سعة وضيقاً . ومن المعلوم ان النذر تعلق بالفعل المقدور ، ضرورة ان حقيقته عبارة عن الالتزام بشيء لله تعالى . ومن الطبيعي ان العاقل الملتفت لا يلتزم بشيء خارج عن اختياره وقدرته ، فنفس تعلق الالتزام بفعل يقتضى اعتبار القدرة فيه ، نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه . ومن هنا قلنا ان متعلقه خصوص الحصّة المقدورة دون الاعم . وعليه فلا محالة يكون متعلق النذر فيما نحن فيه حصّة خاصة وهى الحصّة المقدورة ، دون الاعم منها ومن غيرها ، وهذا عين اعتبار القدرة في متعلق التكليف شرعاً الكاشف عن اختصاص الملاك بخصوص الحصّة المقدورة ، لا الجامع بينها وبين غير المقدورة .

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

بوجهين :

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

الثاني - انا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا عدم اعتبار رجحان متعلق النذر في ظرف العمل في صحته وانعقاده وشمول أدلة وجوب الوفاء له ، وقلنا بكفاية رجحان متعلقه حين للنذر ، وان لم يكن راجحاً حين العمل ، فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحته في المقام لاشتراط صحته بعدم كون متعلقه مخالفاً للكتاب أو السنة ، وموجباً لترك الواجب أو فعل الحرام ، وبما ان متعلقه في مفروض الكلام يوجب في نفسه ترك الواجب باعتبار استلزامه ترك الحج فلا يمكن الحكم بصحته ووجوب الوفاء به وعليه فيقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر أو ما شاكله .

وعلى الجملة فلا مانع من فعلية وجوب الحج على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر ، وحيث انه مشروط بعدم كون متعلقه في نفسه محلاً 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 محلاً للحرام ، كوارد الشرط والحلف ، واليمين ، وما شابهها ، فعند مزاحمته مع ما هو غير مشروط به يقدم غير المشروط به ، ولو فرض انه أيضاً مشروط بالقدرة شرعاً .

ثم قال - قد - وأما ما عن السيد - قد - 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 .

فلنخص نتيجة ما افاده - قده - فى عدة نقاط :

الاولى - تسليم ان التزام بين وجوب الوفاء بالنذر ووجوب فريضة الحج انما هو من صغريات التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطا بالقدره شرعا ، وليس من صغريات الكبرى المتقدمة ، وهى المزامحة بين واجبين يكون احدهما مشروطا بالقدره عقلا والآخر مشروطا بها شرعا .

الثانية - تسليم انه داخل فى كبرى التزام واجبين يكون احدهما أسبق زمانا من الآخر .

الثالثة - ان الاسبق زمانا انما يكون مرجحا وموجبا لتقديمه على الآخر فيما اذا لم تكن هناك جهة أخرى تقتضى تقديم الآخر عليه ، كما هو الحال فيما اذا وقعت المزامحة بين وجوب الحج ووجوب الوفاء 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 فى ظرف العمل ، وبما ان متعلق النذر فى مفروض المقام ليس براجح فى ظرف العمل ، لاستلزامه تحليل الحرام وهو ترك الحج ، فلا يكون مشمولا 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 فى نفسه محلا للحرام ، وبما انه فى المقام موجب له فلا ينعقد .

الخامسة - ان اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدره شرعا انما هو باقتضاء نفس الالتزام النذرى فانه يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدورة ، نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدره فى متعلقه ، وهذا عين اعتبار القدره فى متعلق التكليف شرعا .

السادسة - ان لازم ما ذكره السيد - قد - في العروة هو جواز تحليل المحرمات بالنذر . وهذا باطل قطعاً .

ولنأخذ بالمناقشة في عدة من هذه النقاط :

أما النقطة الاولى، فيرد عليها ان المقام غير داخل في كبرى تراحم الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً . والوجه فيه هو ان ذلك يبتنى على ما هو المعروف والمشهور بين الاصحاب من تفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً ، كما هو المناسب لمعناها لغة ، 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 ومغلي سربه له زاد وراحلة ، (صحيحة) .

ومنها رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في ضمن كتابه الى المأمون قال : حج البيت فريضة على من استطاع اليه سبيلاً : والسبيل الزاد والراحلة مع صحة البدن ، (صحيحة) .

ومنها رواية محمد بن مسلم قال : قلت لابي جعفر عليه السلام قوله تعالى : والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً . قال يكون له ما يحج به ، (صحيحة) .

ومنها رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام عز قول الله عز وجل : والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ما السبيل؟ قال : ان يكون له ما يحج به ، (صحيحة) وغيرها من الروايات الواردة في الباب . الوسائل الباب - ٨ - من ابواب الحج .

اقول : لا يخفى ان صحة البدن المذكورة في الصحيحة الاولى والثانية ليست شرطاً لاصل وجوب فريضة الحج ، ضرورة ان تلك الفريضة واجبة على من كان عنده زاد وراحلة مع أمن الطريق مطلقاً اى سواء اكان صحيحاً في بدنه ام لم يكن ، ولذا تجب عليه الاستئابة عنها اذا منعه عن ادائها مرض أو نحوه ، وقد دلت على ذلك روايات كثيرة : -

وجوب الحج على هذا ليس مشروطاً بالقعدة شرعاً ، بل هو مشروط بوجود الزاد والراحلة وأمن الطريق ، فعند وجود هذه الامور واجتماعها يجب الحج ، كان هناك واجب آخر في عرضه أم لم يكن .

- منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : وان كان موسراً وحال بينه وبين الحج مرض أو حصر أو امر يعذره الله فيه ، فان عليه ان يحج عنه من ماله ضرورة لامال له . وغيرها من الروايات والنصوص .

نعم لو كنا نحن وهاتين الصحيحتين ولم تكن هناك روايات أخر تدل على عدم سقوط وجوب الحج عن المكلف بتعذره عليه بمرض أو نحوه لقلنا بكونها شرطاً له على الإطلاق لتكون نتيجة سقوطه بتعذره ، ولكن عرفت ان الامر ليس كذلك ، وانه لا يسقط بسقوطه وتعذره .

وبتعبير آخر : ان صحة البدن شرط لوجوب أداء فريضة الحج على المكلف مباشرة لا مطلقاً ، بمعنى انه لو كان صحيحاً في بدنه وجب عليه اتيانها بالمباشرة ، فلا تشرع في حقه الاستئابة ، والصحيحان المذكوران ناظران الى شرطيتها من هذه الجهة ، واما اذا لم يكن صحيحاً في بدنه فتجب عليه الاستئابة ، لدلالة جملة من الروايات على ذلك كما عرفت . ونتيجة ما ذكرناه هي : ان صحة البدن ليست شرطاً لوجوب الحج على الإطلاق لتكون نتيجة سقوط وجوبه بفقدانها ، وانما هي شرط له على نحو المباشرة . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان الاستطاعة في الصحيحتين الاخيرتين وان فسرت بقوله (ع) : (يكون له ما يحج به) ، الا ان الظاهر ان هذا التفسير ليس تفسيراً مغايراً لتفسيرها في الصحيحتين الاوليين ، بل هو عبارة أخرى عن تفسيرها بوجود 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 بملازمة 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 ذاتاً على الامور -

وعلى هذا الاساس فلا يكون وجوب الوفاء بالنذر أو ما يشبهه مانعاً عن وجوب الحج ورافعاً لموضوعه ، فان موضوعه - وهو وجدان الزاد والراحلة مع امن الطريق - موجود بالوجدان ، بل الامر بالعكس ، فان وجوب الحج على هذا مانع عن وجوب الوفاء بالنذر ورافع لموضوعه ، حيث ان وجوب الوفاء به منوط بكون متعلقه مقدوراً للمكلف عقلاً وشرعاً . ومن الواضح ان وجوب الحج عليه معجز مولوى عن الوفاء به فلا يكون معه قادراً عليه ، فاذن ينتفى وجوب الوفاء به بانتفاء موضوعه .

- المزبورة وهو وجود مؤونة العيال وكفايتهم حتى يرجع اليهم بمقتضى قوله (ع) في صحيحة ابن محبوب فا 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 مائى درهم ، وهو يدل على اعتبار وجود مؤونة العيال الى زمان الرجوع اليهم في وجوب الحج ، وانه لا يكتفى في وجوبه وجود ما يبنى بحجه فحسب . وعليه فلا محالة تكون هذه الصحيحة مقيدة لاطلاقات الروايات المتقدمة بصورة ما اذا كان المال واسماً بحيث يبنى لحجه ولقوت عياله الى زمان الرجوع مماً ، ولا يكتفى بمجرد وفائه للاول دون الثانى .

نعم لو كنا نحن واطلاقات تلك الروايات مع الغض عن هذه الصحيحة لكان مقتضاها وجوب الحج على من كان عنده مال يبنى بحجه فحسب وان لم تكن عنده كفاية عياله الى يوم الرجوع الا ان تلك الصحيحة تدل على اعتبار وجود الكفاية فيه . وقد تحصل بما ذكرناه امران :

الاول - ان وجود مقدار قوت العيال الى وقت الرجوع شرط لوجوب فريضة الحج .
الثانى - انه لا وجه لتفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً ، كما هو المشهور ، لما عرفت من ان الروايات مطبقة على خلاف هذا التفسير ، وانه تفسير خاطئ . بالنظر الى الروايات والنصوص الواردة في هذا الباب .

ونتيجة ما قدمناه لحد الآن هي ان الشرط لوجوب الحج على ما يستفاد من جميع روايات الباب ، هو وجدان الزاد الكافى لحجه ولقوت عياله الى زمان الرجوع والراحلة مع أمن الطريق .

ونتيجة ذلك هي : ان التزام بين وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر ليس داخلا في الكبرى المزبورة (التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً) بل هو داخل في الكبرى الأولى وهي التزام بين واجبين يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مشروطاً بالقدرة عقلاً ، وذلك لما عرفت الآن من ان وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلاً لحسب ، ولا يعتبر في وجوبه ما عدا تحقق الامور المزبورة ، ووجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة عقلاً وشرعاً .

وقد تقدم انه في مقام وقوع المزاخمة بينهما يتقدم ما كانت القدرة المأخوذة فيه عقلية على ما كانت القدرة المأخوذة فيه شرعية ، فان الاول يوجب عجز المكلف عن امتثال الثاني ، فيكون منتفياً بانتفاء موضوعه ، ولا يوجب الثاني عجزه عن امتثال الاول ، لان المانع من فعليته انما هو عجزه التكويني ، والمفروض انه لا يوجب ذلك .

فما افاده شيخنا الاستاذ - قده - من ان التزام بينهما من صغرى التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً لا يمكن المساعدة عليه .

واما النقطة الثانية فيرد عليها ان مسألة مزاخمة وجوب الحج مع وجوب الوفاء بالنذر أو ما شابهه خارجة عن كبرى مسألة التزام بين واجبين يكون أحدهما متقدماً زماناً على الآخر ، وليس خروجها عن تلك الكبرى خروجاً حكيماً كما عن شيخنا الاستاذ - قده - بل خروجها عنها خروج موضوعي بمعنى انها حقيقة ليست من 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 كتقدم زمان صلاة الفجر على زمان صلاتي الظهرين - مثلاً - وهكذا ، ولا عبرة بتقدم زمان أحد الوجوبين على زمان الآخر .

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

شرعا بناء على تفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلا وشرعا كما هو المشهور ، فمع ذلك ليست المزاومة بينه وبين وجوب الوفاء بالنذر واشباهه داخله في الكبرى المتقدمة ، لما عرفت من عدم تقدم زمان الوفاء بالنذر على زمان الحج وان فرض تقدم سبب وجوبه على سبب وجوب الآخر ، فانه لاعبرة 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 لنوهم 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 العبارة انما هي بتقدم زمان أحد الواجبين على زمان الآخر ، ولا عبرة بتقدم سبب احدهما على سبب الآخر اصلاً ، كما مر .

ولا يفرق في ذلك بين القول باستحالة الواجب المعلق كما هو مختار شيخنا الاستاذ - قده - والقول بإمكانه وصحته ، كما هو المختار عندنا ، فانه على كلا القولين لا تقدم لاحد الواجبين على الآخر بحسب الزمان ، غاية ما في الباب على القول بالاستحالة فكما لا وجوب فعلاً للوفاء بالنذر قبل تحقق ليله عرفة فكذلك لا وجوب فعلاً للحج قبل تحقق وقته ومجيئه ، فاذا علم تقدم احدهما على الآخر زماناً واضح وعلى القول بالإمكان ، فكما ان وجوب الوفاء بالنذر فعلى قبل مجيئ 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 بانه لا اثر لجرد حدوث وجوبه قبل حصول الاستطاعة بعد فرض انه مزاحم بوجوب الحج بقاء ، بل قد عرفت انه لامزاومة بين الواجبين الا في زمانهما وهو زمان الامثال والعمل لا في زمان وجوبهما كما هو ظاهر .

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

الاول - ان وجوب النذر أو ما شابهه لو كان مانعاً عن وجوب الحج ورافعاً لموضوعه لا يمكن لكل مكلف رفع وجوبه عن نفسه بإيجاب شيء ما عليه بنذر أو نحوه في ليلة عرفة المنافي للانيان بالحج كمن نذر ان يصلي ركعتين من النافلة - مثلاً - في ليلة عرفة في المسجد القلاني ، 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 منافيًا ومضاداً له ، وهذا مما قامت ضرورة الدين على خلافه ، كما هو ظاهر .

الثاني - أنه قد ثبت في محله ان صحة النذر وما شاكله مشروطة بكون متعلقه راجحاً فلو نذر ترك واجب أو فعل حرام لم يصح ، بل لو نذر ترك مستحب أو فعل مكروه كان كذلك ، فضلاً عن ان ينذر ترك واجب أو فعل محرم . ومن هنا لو نذرت المرأة على ان تصوم غداً ثم رأت الدم فلا ينعقد نذرها ولا يجب عليها الصوم في الغد بمقتضى وجوب الوفاء بالنذر ، لعدم رجحانه في هذه الحالة .

وعلى الجملة فلا شبهة في اعتبار رجحان متعلقه في نفسه في انعقاده ، كزيارة الحسين عليه السلام ، والصلاة في المسجد - مثلاً - وما شاكلها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى يعتبر في صحته وانعقاده أيضاً ان لا يكون محلاً للحرام بمعنى ان الوفاء به لا يستلزم ترك واجب أو فعل محرم . والحاصل انه لا اشكال في فساد النذر أو الشرط المخالف للكتاب أو السنة وما يكون محلاً للحرام ، وقد دلت على ذلك عدة من الروايات ، ويترتب على هذا ان النذر في مفروض المقام بما ان

متعلقه في نفسه محلل للحرام ، لاستلزامه ترك الواجب وهو الحج فلا ينعقد ، لما قد عرفت من اشتراط صحته بعدم كون متعلقه كذلك . وعليه فلا مناص من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالندر .

أو قل : انه لا مانع من فعلية وجوب الحج - هنا - على الفرض ماعدا وجوب الوفاء بالندر واشباهه ، وحيث انه مشروط بعدم كون متعلقه في نفسه مستلزماً لترك واجب أو فعل حرام فلا محالة لا يكون فعلياً في هذا الفرض أى فرض مزاحمته مع وجوب الحج - ليكون مانعاً عن فعلية وجوبه ، لاستلزام الوفاء به ترك الواجب وهو الحج . وعليه فلا محالة يكون وجوب الحج فعلياً ورافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالندر ، 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 كالندر والعهد والحلف والشرط في ضمن عقد وما شاكل ذلك ، فان وجوب الوفاء بتلك الواجبات جميعاً مشروط بعدم كونها مخالفة للكتاب أو السنة ومحللة للحرام ، فتؤخذ هذه القيود العدمية في موضوع وجوب الوفاء بها .

وعلى ذلك يترتب ان تلك الواجبات لا تصلح ان تزاحم الواجبات التي هي مجمولة في الشريعة المقدسة ابتداء ، كالصلاة والصوم والحج وما شابه ذلك ، لعدم أخذ تلك القيود العدمية في موضوع وجوبها . وعليه ففي مقام المزاحمة لا موضوع لتلك الواجبات . فينتفي وجوب الوفاء بها بانتفاء موضوعه .

فالنسبة ان عدم مزاحمة تلك الواجبات معها اقصور ادلتها عن شمولها في هذه الموارد - أعنى 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 . وتتمام 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) فهي في غاية الوضوح ، لان كل مرجح وان كان يستدعى تقديم صاحبه على غيره الا ان استدعاءه 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 المزاخمة ، 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 محلاً للحرام) فهي تامة بالاضافة الى ناحية ، وغير تامة بالاضافة الى ناحية أخرى .

اما بالاضافة الى ناحية ان الوفاء بالنذر في ظرفه مستلزم لترك الواجب وهو الحج فهي تامة ، لما عرفت من ان صحة النذر واشباهه مشروطة بعدم كون الوفاء به محلاً للحرام ، وحيث انه في مفروض الكلام موجب لذلك فلا يكون منعقداً .

واما بالاضافة الى ناحية ان متعلقه ليس براجح في نفسه في ظرف العمل لاستلزامه ترك الواجب فهي غير تامة ، ضرورة ان المعتبر في صحته هو رجحان متعلقه في نفسه ، والمفروض انه كذلك في المقام ، وبمجرد كونه مضاداً لواجب فعلى لا يوجب مرجوحيته ، الا بناء على القول بان الامر بالشيء يقتضى النهي 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 مما 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 حقيقة عبارة عن اعتبار فعل على ذمة المكلف ، أو اعتبار تحريمه وبعد المكلف عنه وابرازه في 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 في متعلق التكليف لامن ناحية العقل ولا من ناحية الشرع ، فالقدرة انما هى معتبرة في مقام الامثال لحسب ، ولا يحكم العقل باعتبارها بازيد من ذلك . وقد سبق الكلام في 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 في متعلقه لا عقلا ولا شرعا ، ضرورة انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور وغيره على الذمة أصلا ، فاذن لا يقتضى تعلق النذر بشىء اعتبار القدرة فيه عقلا وشرعا ، فإفاده - قده - من اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة شرعا من هذه الناحية غير تام .

على ان ما أفاده - قده - هنا - من اختصاص الملاك بخصوص الفعل المقدور مناقض لما أفاده سابقاً .

وملخص ما أفاده هناك هو ان القدرة مرة مأخوذة في متعلق الطلب لفظاً كما في آيتي الحج والوضوء وما شاكلهما ، فالتقييد في 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 الوضوء 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 أكان باقتضاء نفس الطلب ذلك أو من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، فالتقييد في مثل ذلك بما انه كان في مرتبة لاحقة وهي مرتبة عروض الطلب فيستحيل ان يكون تقييداً في مرتبة سابقة على تلك المرتبة وهي مرتبة معروضه .

أو 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 فمن الاطلاق في مقام الاثبات يستكشف الاطلاق في مقام الثبوت .

أقول : هذا البيان بعينه يجرى فيما نحن فيه ، فان - متعلق النذر في مرتبة سابقة على عروض النذر عليه ، ووجوب الوفاء به - مطلق ، والتقييد انما هو في مرتبة لاحقة ، وهي مرتبة عروض النذر عليه ووجوب الوفاء به ، وقد عرفت ان مثل هذا التقييد لا يكشف عن دخل القدرة في المتعلق ، ضرورة انه لا يصلح ان يكون بياناً ومقيداً للاطلاق في مرتبة سابقة عليه ، اذن ذات الفعل الذي هو معروض الالتزام النذري واجد للملاك على اطلاقه ، والمفروض عدم الدليل على تقييده في تلك المرتبة بخصوص الحصة الخاصة وهي الحصة المقدورة .

وعلى الجملة فافاده - قده - هنا من ان اعتبار القدرة في متعلق النذر باقتضاء نفس الالتزام به يلزم اعتبار القدرة في متعلق الوجوب شرعاً للكاشف 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 أن يقال: إن الدليل على اشتراط وجوب الوفاء بالنذر وأشباهه بالقدرة شرعاً هو ما دل على تقييده بعدم كونه مخالفاً للكتاب أو السنة مرة وبعدم كونه محلاً للحرام مرة أخرى.

ونتيجة ذلك أنها لا تنعقد إذا كان الوفاء بها مستلزماً لتترك واجباً أو فعل محرم، لأنطبق عنوان محلل الحرام عليه. من الواضح أن هذا عين اعتبار القدرة في متعلقه شرعاً، وقد تبين لحد الآن أن الصحيح في وجه اشتراط وجوب الوفاء بالقدرة شرعاً هو ما ذكرناه، لا ما ذكره شيخنا الاستاذ - قده - كما مر.

وأما البقطة السادسة (وهي أن الاكتفاء في صحة النذر برجحان متعلقه في مقام العمل ولو باعتبار تعلق النذر به يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر) فيردها أن ما ذكره السيد - قده - في العروة لا يستلزم ما أفاده، والوجه فيه هو أنه لا إشكال في اعتبار رجحان متعلق النذر في صحته، وأنه لا بد أن يكون راجحاً ولو من جهة تعلق النذر به. هذا من جانب.

ومن جانب آخر أنه لا يمكن أن يقتضى وجوب الوفاء بالنذر رجحان متعلقه، ضرورة استحالة اقتضاء الحكم لوجود شرطه وتحقيق موضوعه في الخارج فالنتيجة على ذلك هي أن 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 أن الشيء إذا لم يكن في نفسه راجحاً، فصحة تعلق النذر به تحتاج إلى دليل من الخارج يدل على صحة النذر الكاشفة عن طروء الرجحان عليه، فإن دل دليل على صحته كما هو الحال في الأحرام قبل الميقات والصوم في السفر حيث قد قام الدليل

من الخارج على صحة نذرهما ، مع انهما ايضاً راجحين في نفسيهما فلتنزه بهما ، وإلا فلا . ومراد السيد - قده - من الرجحان الجائئ من قبل النذر هو ما ذكرناه من قيام الدليل الخارجى على صحة النذر الكاشف عن رجحان متعلقه بعنوان ثانوى وهو عنوان تعلق النذر به ، وليس مراده منه الرجحان بملاحظة وجوب الوفاء بالنذر ، يلزم منه جواز تحليل المحرمات ، لما عرفت من استحالة اقتضاء وجوب الوفاء بالنذر ذلك اعنى رجحان متعلقه .

فما أورده شيخنا الاستاذ - قده - على السيد (ره) انما يتم لو كان مراده من الرجحان الناشئ من قبل النذر الرجحان بملاحظة وجوب الوفاء به . وعلى هذا البيان قد ظهر ان ما ذكره السيد - قده - في العروة لا يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر ، ضرورة ان ما افاده - قده - اجنبى عن ذلك تماماً وخاص بما اذا قام دليل على صحة النذر .

وان شئت فقل ان اطلاق أدلة المحرمات كافية لاثبات عدم الرجحان والمفروض ان دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يقتضى رجحان متعلقه كما عرفت . ومن الواضح جداً انه لا مزاحمة بين ما فيه الاقتضاء وما لا اقتضاء فيه أبداً . نعم اذا قام دليل على صحة تعلق النذر بفرد مامن افراد المحرمات ، فلا مناص من الالتزام بصحته وانعقاده ، وتقييد اطلاق دليل التحريم بغير هذا الفرد ، ولا يفرق فيه بين القول باعتبار رجحان متعلقه في نفسه ، والقول بكفاية الرجحان الناشئ من تعلق النذر به ، ضرورة انه على كلا القولين لا مناص من الالتزام بالصحة ، غاية الامر على القول الاول يلزم ان يكون الدليل المزبور مخصصاً لأدلة اشتراط صحة النذر بكون متعلقه راجحاً في نفسه دون القول الثانى ، ولكن لا تترتب على ذلك أية ثمرة عملية .

وقد تحصل مما ذكرناه عدة امور :

الاول - ان وجوب الحج ليس مشروطاً بالقدرة شرعاً فانه يبتنى على تفسير

الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً ولكنك عرفت انه تفسير خاطيء بالنظر الى الروايات الواردة في تفسيرها وبيان المراد منها ، حيث انها قد فسرت في تلك الروايات بالتمكن من الزاد والراحلة وأمن الطريق ، وفي بعضها وان زاد صحة البدن أيضاً ولكن من المعلوم انها ليست شرط الوجوب مطلقاً ، بل هي شرط له على نحو المباشرة .

ونتيجة ذلك هي انه عند وجود الزاد والراحلة وأمن الطريق يجب الحج سواء أكان هناك واجب آخر ام لم يكن .

وعلى هذا الاساس فلا مجال لتوهم ان وجوب الحج مشروط بالقدرة شرعاً ، فان منشأ هذا التوهم ليس الا التفسير المزبور ، وقد عرفت انه تفسير غير مطابق . للواقع . فاذن يتقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر في مقام المزاخمة ، وان فرض ان وجوب الوفاء بالنذر سابق عليه زماناً ، لما مضى من ان الواجب المشروط بالقدرة عقلاً يتقدم في مقام المزاخمة على الواجب المشروط بالقدرة شرعاً مطلقاً أى سواء اكان في عرضه أو سابقاً عليه بحسب الزمان أو متأخراً عنه ، أما وجه 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 ملاك 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 ملاك وعدم تفويته ، وبما ان الاتيان بالواجب الآخر موجب لتفويته فلا يجوز ، وهذا معنى عدم قدرة المكلف على اتيانه شرعاً .

الثاني - انه لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدرة شرعاً بناء على صحة التفسير المزبور ، فايضاً لا وجه لتقديم وجوب الوفاء بالنذر واشباهه عليه ، وذلك لما عرفت من عدم دخول ذلك في كبرى نزاحم 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 وماشاكلة مقدم على وجوب الحج زماناً فع 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 بملك ان النذر مقدم عليه زماناً ، فيكون رافعاً للاستطاعة ، ولا عكس .
أو قل ان وجوب الوفاء به مطابق 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 يكفي لاحدهما بعد حصول المعلق عليه ، بل وكذا لو نذر قبل حصول الاستطاعة ان يصرف مقدار مائة ليرة - مثلاً - في الزيارة أو التعزية أو نحو ذلك ، فان هذا كله مانع عن تعلق وجوب الحج به وكذا اذا كان عليه واجب مطلق 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 المزاومة ، فيقدم الالم منهما ، فلو كان مثل انقاذ الفريق قدم على الحج ، وحينئذ فان بقيت الاستطاعة الى العام القابل وجب الحج فيه والا فلا الا ان يكون الحج قد استقر عليه سابقاً ، فانه يجب عليه ولو متسكماً .

ثم قال : في مسألة أخرى ما لفظه : «النذر المعلق على امر قسيمان تارة يكون التعليق على وجه الشرطية ، كما اذا قال ان جاء مسافري فلله على ان ازور الحسين عليه السلام في عرفة ، وتارة يكون على نحو الواجب المعلق كان يقول لله على ان ازور الحسين عليه السلام في عرفة عند مجيء مسافري ، فعلى الاول يجب حج اذا حصلت الاستطاعة قبل مجيء مسافره ، وعلى الثاني لا يجب ، فيكون حكمه حكم النذر المنجز في انه لو حصلت الاستطاعة وكان العمل بالنذر منافياً لها لم يجب الحج سواء حصل المعلق عليه قبلها أو بعدها ، وكذا لو حصل معاً لا يجب الحج من دون فرق بين الصورتين . والسر في ذلك ان وجوب الحج مشروط والنذر مطلق فوجوبه يمنع عن تحقق الاستطاعة ،

اقول : نتيجة ما ذكره - قده - امور :

الاول - ان وجوب الوفاء بالنذريته تقدم على وجوب الحج مطلقا اذا كان النذر قبل حصول الاستطاعة ، وكان منجزاً ثم حصلت الاستطاعة ، لان وجوب الوفاء بالنذر رافع لموضوع وجوب الحج وهو الاستطاعة ، فلا يكون المكلف معه قادراً على اداء فريضة الحج شرعاً .

الثاني - انه اذا كان هناك واجب مطلق فوري قبل تحقق الاستطاعة ، ثم تحققت ولم يتمكن المكلف من الجمع بينه وبين الحج قدم ذلك الواجب على الحج وان لم يكن اهم منه .

الثالث - ان يكون وجوب الحج مزاحماً بواجب فوري بعد حصول الاستطاعة ففي مثل ذلك يقدم الالم ، فلو كان مثل انقاذ الفريق قدم على الحج .

الرابع - ان النذر المعلق اذا كان على نحو الواجب المشروط فلا يكون مانعاً

عن وجوب الحج اذا حصلت الاستطاعة قبل تحقق الشرط ، وان كان على نحو الواجب المعلق ، بان يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ، فيكون مانعاً عن وجوب الحج ، ولو كان تحقق الاستطاعة قبل حصول المعلق عليه في الخارج .
ولكن للمناقشة في هذه الامور مجالا :

اما الامر الاول ، فقد ظهر فسادُه مما 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 الاول فان كان أهم من الواجب الآخر - وهو الحج في مفروض المثال - فلا اشكال في تقديمه عليه مطلقاً أى سواء كان سابقاً عليه زماناً ام مقارناً معه أم متأخراً عنه . والوجه فيه ماسياتى بيانه ان شاء الله من ان الواجب الاهم يتقدم في مقام المزاخمة 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 المزاخمة 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 أهم من الآخر ولا محتمل الالامية ، فتخير المكلف بين صرف قدرته في امتثال هذا وصرفها في امتثال ذاك على ما سنبين ان شاء الله تعالى .

وعلى الفرض الثاني (وهو ما اذا كان الواجب المطلق مشروطا بالقدرة شرعا) لا اشكال في تقديم فريضة الحج عليه . ولو كانت الاستطاعة متأخرة عنه زمانا . وذلك لما عرفت من ان الواجب المشروط بالقدرة شرعا لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة عقلا ، وبما انا قد ذكرنا ان وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلا فيتقدم عليه مطلقا ، ولو كان متأخرا عنه .

ومن ذلك يظهر حال الامر الثالث أيضا فلا حاجة الى البيان .

فما أفاده 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 الالامية في البين - لا يرجع الى معنى صحيح ، لما عرفت من انه لا عبرة بالتقدم أو التأخر الزماني أصلا .

واما الامر الرابع ، فيظهر فساد ما تقدم من ان النذر مطلقا أى سواء أكان على نحو الواجب المشروط أم على نحو الواجب المعلق ، بان يكون الوجوب حاليا والواجب استقباليا ، فلا يكون مانعا عن وجوب الحج ، بل قد عرفت ان وجوب الحج مانع عن وجوب الوفاء بالنذر ورافع لموضوعه .

وقد تبين لحد الآن ان ما هو المشهور بين الاصحاب - من تقديم وجوب الوفاء بالنذر واشباهه على وجوب الحج اذا كان النذر قبل حصول الاستطاعة باعتبار ان وجوبه مطلق ووجوب الحج مشروط ، فهو رافع لموضوعه ومانع عن حصول شرطه - لا أصل له ، ولا يرجع الى معنى محصل أصلا .

واما القسم الثاني (وهو ما اذا كان الواجبان المشروطان بالقدرة شرعا عرضيين) فهل يلاحظ فيه الترجيح فيقدم الالام على غيره ام لا ؟ ثم على فرض

عدم ملاحظة الترجيح بينهما ، وعدم تقديم الأهم على غيره فهل التخيير الثابت بينهما عقلي أو شرعي ، فهنا مقامان :

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

اما المقام الأول ، فقد ذهب شيخنا الاستاذ - قده - الى انه لا وجه لتقديم الأهم على غيره . وقد أفاد في وجه ذلك ان الأهمية انما تكون سبباً للتقديم فيما اذا كان كل من الواجبين واجداً للملاك التام فعلاً ، واما في مثل مقامنا هذا حيث يكون كل من الواجبين مشروطا بالقدرة شرعا فيستحيل ان يكون كل منهما واجداً للملاك بالفعل ، لفرض ان القدرة دخيلة فيه ، والمفروض - هنا - انه لا قدرة للمكلف على امتثال كليهما معا ، والقدرة انما هي على امتثال أحدهما دون الآخر . وعليه فيكون الملاك في أحدهما لا في غيره . ومن الظاهر أن أهمية طرف لا تنكشف عن وجود الملاك فيه دون الطرف الآخر ، ضرورة اننا كما نحتمل ان يكون الملاك فيه ، كذلك نحتمل ان يكون في الطرف الآخر ، ومجرد كونه أهم على فرض وجود الملاك فيه لا يكون دليلاً على تحققه ووجوده فيه واقعا وحقيقة ، دون ذلك الطرف وبتعبير ثان : حيث ان المفروض اشتراط كل من الواجبين بالقدرة شرعا

وان لما دخلا في الملاك . ولا ملاك بدونها ، فلا محالة يكون كل منهما صالحا لان يكون رافعا لملاك الآخر من جهة عدم القدرة عليه بحكم الشارع ، من دون فرق فيه بين ان يكون الملاك متساويين أو يكون أحدهما أهم من الآخر على فرض وجوده وتحققه . وعلى هذا فاهمية طرف لا تنكشف عن وجود الملاك فيه ، دون الطرف الآخر في مقام المزاومة ، وذلك لصلاحيته كل منهما لان يكون رافعا لملاك الآخر ولو كان أحدهما أهم من الآخر ، ومجرد كون الملاك في طرف أهم على

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

وأما المقام الثاني فقد اختار - قده - ان التخيير الثابت فيه تخيير شرعى ، لاعقل ، 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 التزامهما بما ان احدهما لا بعينه مقدور للكلف عقلاً وشرعاً ، لعدم المانع منه لامن قبل العقل ولامن قبل الشرع ، فلاحالة يكون واجداً للملاك الا ان اى 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 بوجوب واحد منهما لا معيناً ، لاستقلال العقل بفتح ترخيص المولى في تفويت الملاك الملزم . ونتيجة ايجابه هي التخيير شرعاً - اعنى به وجوب هذا أو ذاك .

وخلاصة ما أفاده - قده - نقطتان :

الاولى - ان أهمية أحد الواجبين المتزامنين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ليست من المرجحات فالوظيفة هي التخيير بينهما مطلقاً .

الثانية - ان التخيير الثابت بينهما شرعى لاعقل .

ولكن كلتا النقطتين خاطئة :

اما النقطة الاولى ، فيردها ان مناط تقديم الآم على المهم في محل الكلام وترجيحه عليه في مقام الموازنة لا يكون بملاك انه واجد للملاك دون غيره ، ليقال بعدم احرازه فيه في هذا المقام ، بل هو بمناط آخر .

بيانه : ان المانع عن تقديم الآم 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 لا معنى به إلا أمر الشارع باتيان شيء لا يقدر المكلف معه على الاتيان بالآم في الخارج ومقام الامتثال ، فتل هذا الأمر لاحالة يكون مانعا عن فعلية الأمر بالآم ، ولكن المفروض - هنا - عدم أمر من قبل الشارع بصرف القدرة في غير الآم ليكون مانعا عن فعلية أمره . فاذن لا مانع من الاخذ بالآم وتقديمه على المهم أصلا .

وعلى الجملة فالمهم وان كان مقدورا - عقلا - الا انه من ناحية مزاحمته مع الآم 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 بالآم .

وبما ذكرناه ظهر انه يمكن احراز الملاك في الآم ، وكونه واجدا له دون المهم والوجه في ذلك ان الآم 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 بالآم فعليا ، ضرورة عدم قدرة المكلف في تلك الحال على امتثاله بحكم الشرع ، حيث انه يوجب تقويت واجب أهم منه . ومن المعلوم انه لا يجوز امتثال ما يوجب تقويت ما هو أهم منه بنظر الشرع . ونتيجة ذلك هي انه لا مانع من كون الواجب الآم واجدا للملاك الملزم في هذا الحال لعقلا ولا شرعا . وعليه فما أفاده شيخنا الاستاذ - قده - من ان وجود الملاك في كل منهما مشكوك فيه ، لصلاحية كل واحد منهما لان يكون رافعا لملاك الآخر من دون فرق بين تساوى الملاكين وكون أحدهما أهم من الآخر لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، وذلك لما عرفت من الضابط لتقديم الآم على المهم في المقام من ناحية وكونه واجدا للملاك

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

واما اذا كان محتمل الاهمية فهل يتقدم في مقام المزاوجة على الطرف الآخر الذى لا تحتمل أهميته أصلا - كما هو الحال فيما اذا كان كل منهما مشروطا بالقدرة عقلا ام لا ؟ وجهان : الظاهر انه لامانع من التقديم . والوجه - في ذلك هو ان المكلف بعد ما لا يتمكن من امتثال كلا الواجبين معا ، ويتمكن من امتثال أحدهما دون الآخر فلا محالة يدور أمره بين امتثال احدهما تخييرا ، وامتثال خصوص ما تحتمل أهميته . وعليه فيدخل المقام في كبرى دور ان الامر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال ، وقد ذكرنا في غير مورد ان في دور ان الامر بين التعيين والتخير في غير مقام الامتثال والحجية وان كان الصحيح هو جريان البراءة عن التعيين ، الا ان في هذين المقامين لامناص من الاشتغال والالتزام بالتعيين ، وذلك لان حصول البراءة بامتثال ما تحتمل أهميته معلوم ، اما من جهة التعيين أو التخير ، واما حصولها بامتثال ما لا تحتمل 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 باليقين يقتضى الفراغ باليقين ، وكذا الحال في مقام الحجية فان حجية ما يحتمل تعيينه معلومة ولا مناص من الالتزام به ، وحجية ما لا يحتمل تعيينه مشكوكه . 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 الاعم وكذا محتمل الاهمية من المرجحات في المقام ، كما انها من المرجحات في الواجبين المتزامين يكون كل منهما مشروطا بالقدرة عقلا لحسب .

واما النقطة الثانية ، فيردها ان المفروض قدرة المكلف على امتثال كل من الواجبين المتزامين في نفسه ، وفي ظرف ترك الآخر عقلا وشرعا . هذا من

ناحية . ومن ناحية اخرى ان الشارع لم يأمر بمحصرص أحدهما المدين ، لانه ترجيح من دون مرجح .

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا مانع من أمر الشارع بكليهما طولا وعلى نحو الترتب ، بان يكون تعلق الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر ومتربياً 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 المحققين 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 دخول 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 جانبيين . واما عدم التزام
شيخنا الاستاذ - قده - به في المقام مع انه من القائلين به مطلقا من دون فرق بين
أن يكون من طرف أو من طرفين فمن جهة ما بين - قده - على أصل فاسد ، وهو ان
الترتب لا يجرى فيها اذا كانت القدرة المأخوذة فيه شرعية - كما عرفت .

وعلى هذا الأساس يترتب ان التخيير بينهما تخيير عقلي ، كالتخيير بين الواجبين
المترشحين يكون كل منهما مشروطا بالقدرة عقلا ، فان المكلف بعدما لا يتمكن من
امتنال كلا التكليفين معا فلا محالة يكون مخيراً بين امتثال هذا وامتنال ذاك بحكم
العقل ، فلا موضوع عندئذ للتخيير الشرعي أصلاً . وتظهر الثمرة في المقام بين
كون التخيير شرعياً ، وكونه عقلياً فيما اذا كان المكلف تاركاً لامتنال كلا الواجبين
معا ، فانه على الأول يستحق عقاباً واحداً ، لوحدة التكليف على الفرض . وعلى
الثاني يستحق عقابين ، لما عرفت من ان لازم القول بالترتب هو تعدد العقاب من
جهة تعدد التكليف . وقد ذكرنا انه لامانع من الالتزام بتعدد العقاب ، بل لامناص
عنه ، وانه لا يكون عقاباً على ترك ما ليس بالاختيار ، فان تعدد العقاب من جهة
الجمع بين 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 بالام يصلح ان يكون معجزاً مولوياً للمكلف بالاضافة الى الطرف الآخر وهو المهم ، واما التكليف بالمهم فلا يصلح ان يكون كذلك ، فتكون نسبتة الى الام كنسبة المستحب الى الواجب ، فكما ان المستحب لا يصلح ان يزاحم الواجب في مقام الامتثال ، فكذلك المهم لا يصلح ان يزاحم الام .

أو قل : 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 دون الام ، وبالعكس ، ومن الواضح جداً ان الثاني غير معقول ، لانه ترجيح المرجوح على الراجح ، فاذن يتعين الاول ، وهذا معنى تقديم الام 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 الام وان كان متأخراً عن المهم زماناً ، إلا ان ملاكه بما انه تام في ظرفه واهم من غيره ، فلا محالة وجب حفظ القدرة عليه في وقته ، لئلا يفوت ، ضرورة ان العقل كما يستقل بقبح تفويت الواجب الفعلي ، كذلك يستقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه وعلى ، هذا حيث ان الاتيان بالمهم فعلاً يوجب تفويت ملاك الام في ظرفه فلا يجوز ، فيكون حكم العقل بوجوب حفظ القدرة عليه في زمانه معجزاً للمكلف بالاضافة الى امتثال المهم بالفعل .

وبتعبير ثان ان الحاكم بالترجيح في باب المزاخمة حيث انه كان هو العقل لا غيره ، فن الواضح جداً انه مستقل بتقديم الام على المهم في مقام الامتثال - مطلقاً - ولو كان الام متأخراً عنه زماناً ، كما في مفروض المقام ، فانه يحكم بلزوم حفظ القدرة على امتثاله في ظرفه ، لئلا يلزم منه تفويت الملاك الملزم فيه ، ولا يحكم

بلزوم الاتيان بالمهم فعلا ، بل يحكم بعدم جواز الاتيان به ، لاستلزامه تفويت ما هو الاهم منه ، ومثاله ما اذا دار الامر بين حفظ مال الانسان - مثلا - فعلا ، وحفظ نفسه في زمان متأخر ، بان لا يقدر على حفظ كليهما معاً ، فلو صرف قدرته في حفظ ماله فعلا فلا يقدر على حفظ نفسه ولو عكس فبالعكس ، كما اذا فرض أن الحاكم حكم بمصادرة أمواله فعلا ، وهو وان كان قادراً على حفظ ماله بالشفاعة عنده ، إلا انه يعلم بانه يحكم بعد بضع ساعات بقتل نفسه ، فلو توسط عنده فعلا لحفظ ماله ، فلا يقبل توسطه فيما بعد لحفظ نفسه ، لفرض انه لا يقبل توسطه في اليوم الامرة واحدة ، فاذن يدور امره بين ان يحفظ نفسه في زمان متأخر ويرفع يده عن حفظ ماله فعلا ، وان يحفظ ماله فعلا ويرفع يده عن حفظ نفسه فيما بعد ، ففي مثل ذلك لا اشكال في حكم العقل بترجيح الاول على الثاني ، وتقديمه عليه ، وكذا اذا دار الامر بين 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 ينبغي ان ما ذكرناه من تقديم الواجب الاهم على المهم فيما اذا كان متأخراً عنه زمانا بناء على وجهة نظرنا من امكان الواجب المعلق واضح ، حيث ان الوجوب فعلي على الفرض والواجب امر متأخر . ومن المعلوم ان فعلية الوجوب تكشف عن كون الواجب في ظرفه واجداً للملاك 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 بالتخير بينهما ، وعدم ترجيح الواجب الفعلي على المتأخر ، لعدم العبرة بالسبق الزماني في المقام اصلاً .

وما ذكرناه سابقاً - من ان ما هو أسبق زماناً يتقدم على غيره - انما هو فيما اذا كان التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، لا فيما اذا كان مشروطاً بها عقلاً . ونقطة الفرق بينهما هي انه على الاول بما ان كلا منهما مشروط بالقدرة شرعاً ، ففي فرض المزامحة لا مناص من الأخذ بما هو سابق زماناً على الآخر ، حيث ان ملاك تام بالفعل من ناحية انه مقدور للمكلف عقلاً وشرعاً ، ومعه لا عذر له في تركه اصلاً . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا يجب احتفاظ القدرة على الواجب المتأخر ، لفرض ان القدرة دخيلة في ملاك ، فيستحيل ان يقتضى احتفاظها .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا بد من الاتيان بالمتقدم زماناً دون المتأخر . ومن الواضح ان الاتيان به يوجب عجزه 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 المزامحة من المرجحات ، لما عرفت من أن ملاك الواجب المتأخر حيث انه تام في ظرفه - كما هو المفروض - فلا محالة يقتضى الاحتفاظ عليه في ظرفه في مقابل اقتضاء الواجب الفعلي .

واما بناء على وجهة نظر شيخنا الاستاذ - قده - من استحالة الواجب التمليق 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 ، لتأمية ملاكها الالزامي في وقته . وقد عرفت استقلال العقل باحتفاظ القدرة عليه في ظرفه وعدم جواز صرفها في الواجب الفعلي ، ففي امثال هذه الموارد لا فرق بين نظريتنا

ونظرية شيخنا الاستاذ - قده - ضرورة انه لا اثر لفعلية الوجوب ما عدا كشفه عن اشتماله (أى الواجب المتأخر) على الملاك في ظرفه ، واذا علمنا بتحقيق الملاك فيه واشتماله عليه فلا أثر لفعلية الوجوب وعدمها . واما إذا - لم يعلم من الخارج بوجود الملاك فيه ، كما اذا لم تكن قرينة خارجية تدل عليه ، والمفروض انه ليس هنا قرينة داخلية أيضاً ، وهى ثبوت الوجوب ، فلا يمكن عندئذ استكشاف الملاك فى شيء ، لما ذكرناه غير مرة من انه لا طريق لنا الى احراز الملاك فى فعل مع قطع النظر عن ثبوت الحكمه - فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلى ، ضرورة انه مع عدم احراز الملاك فيه فى ظرفه لا يحكم العقل باحتفاظ القدرة عليه ، وبدون حكمه فلا مانع من امتثال الواجب الفعلى اصلاً ، فى مثل تلك الموارد تفرق 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 فى 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 فى ظرفه يتقدم على المهم لا محالة ، ولو كان متأخراً عنه زماناً ، وكلامنا فى المقام على نحو الفرض والتقدير ، والكبرى الكلية من دون نظر الى مصاديقها وافرادها .

هذا ، ولكن شيخنا الاستاذ - قده - هنا قد مثل لذلك أى لزاحم الواجبين الطولين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً بما اذا لم يكن المكلف متمكناً من القيام فى جزئين طوليين من الصلاة . ولا يخفى ما فى هذا المثال .

اما أولاً فلما ذكرناه غير مرة من ان التزامم لا يجرى في اجزاء واجب واحد أو شرائطه .

واما ثانياً : فلانه منافي 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 المزامحة 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 المتزاممين محتمل الاهمية دون الآخر فهل يكون مرجحاً لتقديمه عليه ام لا ؟ فقد ذكر شيخنا الاستاذ - قده - انه بناء على القول بالتخيير الشرعى في المتساويين يكون المقام داخلاً في كبرى مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين التي ذكرناها في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، فان قلنا في تلك المسألة بالاشتغال والتعيين 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 ، فيبتنى الحكم فيها على الحكم في تلك من البراءة أو الاشتغال .

واما بناء على القول بالتخيير العقلي في المتساويين فقد ذكر - قده - انه لا اشكال في تقديم ما تحتل اهميته على غيره ، والوجه في ذلك هو ان التكليفين المتزاممين اذا كانا متساويين فلا اشكال في سقوط اطلاقيهما وحكم العقل بالتخيير بينهما بمعنى حكمه بثبوت كل واحد منهما مترتباً على ترك الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه بناء على ما حققناه من امكان الترتب وجوازه من دون فرق بين ان يكون

من جانب واحد أو من جانبين ، كما في مثل المقام ، ضرورة ان العقل لا يجوز رفع اليد عن أصل التكليفين معاً ، فانه بلا موجب ومقتضى . ومن الواضح انه لا يجوز رفع اليد عن التكليف بلا سبب يقتضى رفعه ، فالمقتضى (وهو المزاوجة) في المقام لا يقتضى إلا رفع اليد عن ثبوت كل منهما على تقدير الاتيان بالآخر ، لا مطلقاً ، وهذا عبارة اخرى عن ثبوت كل منهما على تقدير ترك الآخر .

وبترتب على ذلك ان المكلف مخير بين امتثال هذا وامتنال ذاك .

واما إذا كان أحدهما محتمل الأهمية دون الآخر ففي مثل ذلك لا شبهة في أن الاتيان بالطرف المحتمل أهميته يوجب القطع بسقوط التكليف عن الطرف الآخر ، وذلك لأن ما أتى به على تقدير كونه أهم في الواقع ونفس الأمر فهو الواجب ، دون غيره ، وعلى تقدير كونه مساوياً له فهو مصداق للواجب لا محالة .

وان شئت قلت انه بناء على التخيير العقلي عند تزامم الواجبين المتساويين والالتزام بالترتب من الجانبين اذا علم أهمية أحدهما دون الآخر ، فقد علمنا بسقوط الاطلاق عن الآخر ، وباشتراطه بعدم الاتيان بمتعلق الاول ، واما ما يحتمل أهميته فلم يحرز سقوط اطلاقه فلا بد من الأخذ به .

وهذا هو أساس تقديم محتمل الأهمية على غيره في مقام المزاوجة . الى هنا قد تم بيان ما أفاده - قده - مع توضيح منا .

ونناقش ما أفاده - قده - من ناحيتين :

الاولى - انه لا تظهر الثرة فيما نحن فيه بين القول بالتخيير الشرعى في المتساويين ، والقول بالتخيير العقلي فيهما على وجهه 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 الاول داخله في كبرى تلك المسألة فلا مناص له من الالتزام بالاحتياط فيها ، ولزوم الأخذ بالطرف

المحتمل أهميته ، وعليه فالنتيجة على هذا القول بعينها هي النتيجة على القول بالتخيير العقلى ، وهى تعين الأخذ بالطرف المحتمل أهميته ، دون الطرف الآخر ، فاذن لا فرق بين القولين من هذه الناحية أصلا .

الثانية - ان المقام على القول المزبور اعنى القول بالتخيير الشرعى فى المتساويين وان كان داخلا فى كبرى دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين إلا ان التعيين والتخيير فى خصوص المقام حيث انها كانا فى مقام التزام 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 الامر بين التعيين والتخيير تنقسم الى ثلاثة أقسام :

الاول - ما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير فى مقام جعل الحجية وانشائها فى مرحلة التشريع والاعتبار ، كما لو شككنا فى ان حجية فتوى الاعلام هل هى تعينية أو ان المكلف مخير بين الأخذ به والأخذ بفتوى غير الاعلام .
الثانى - ما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير فى مقام الامتنال والفعالية من جهة التزام .

الثالث - ما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير فى مقام الجعل والتشريع ، فلا يعلم ان التكليف بمجمول للجامع بلا أخذ خصوصية فيه أو بمجمول لحصة خاصة منه ، كما لو شككنا فى أن وجوب صلاة الجمعة فى يوم الجمعة هل هو تعيينى أو تخييري .
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 ، فمهما دعويان :
الاولى - عدم جريان اصالة البراءة فى القسمين الاولين .

الثانية - جريان البراءة في القسم الأخير .

اما الدعوى الأولى ، فقد ذكرنا غير مرة ان الشك في حجية شيء في مقام الجمل والتشريع مساوق للقطع بعدم حجيته فعلا ضرورة انه مع هذا الشك لا يمكن ترتيب آثار الحجّة عليه وهي اسناد مؤداه الى الشارع ، والاستناد اليه في مقام الجمل ، للقطع بعدم جواز ذلك ، لانه تشريع محرم . ومن المعلوم اننا لا نفى بالحجية الفعلية إلا ترتيب تلك الآثار عليها ، وعليه فاذا دار الأمر بين حجية شيء كفتوى الأعلّم مثلاً تعيناً ، وحجيته تخيراً فلا مناص من الأخذ به ، وطرح الطرف الآخر للقطع بحجيته واعتباره فعلاً اما تعيناً أو تخيراً ، والشك في حجية الآخر كفتوى غير الأعلّم واعتباره . وقد عرفت أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها ، وهذا واضح .

وكذا الحال في مقام الامتثال ، فانه إذا دار الأمر بين امتثال شيء تعيناً أو تخيراً ، فلا مناص من التعيين والأخذ بالطرف المحتمل تعينه ، 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 - أصلاً - وانحصار الوجوب بالطرف الأول . ومن الواضح جداً ان العقل يستقل في مرحلة الامتثال بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة والأمن من العقوبة بقانون ان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية ، وبما ان المفروض في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال اشتغال ذمة المكلف بالواجب . فيجب عليه بحكم العقل تحصيل البراءة عنه والأمن من العقوبة ، وحيث انه لا يمكن إلا باتيان الطرف المحتمل أهميته ، فلا محالة ألزمه العقل بالأخذ به واتيانه ، وهذا معنى حكم العقل

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

وبتعبير واضح ان دوران الأمر بين التعيين والتخير - في مقام الامتثال والفعلية - منحصر بباب التزاحم بين التكليفين لا غير ، ومن الواضح ان المزاخمة - 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 اذا كان أحدهما محتمل الأهمية دون الآخر فيدور أمر المكلف بين الاتيان به والاتيان بالطرف الآخر ، ولكنه إذا أتى به مأمون من العقاب ، ومعدور في ترك الآخر . وذلك لان جواز الاتيان بهذا الطرف معلوم على كل تقدير ، أى سواء أكان أم في الواقع أم كان مساوياً له ، وبالطرف الآخر غير معلوم . ومن الواضح جداً ان العقل يلزم بامتثال هذا الطرف واتيان به ، لانه يوجب الأمن من العقاب على تقدير مخالفة الواقع ، وحصول القطع بالبراءة ، دون الاتيان بذاك 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 فاذا 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 يحرز 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 بالتخير الشرعى فى المتساويين ، والقول بالتخير العقلى فيها ، فعلى كلا القولين لا مناص من الاحتياط والاخذ بالطرف المحتمل أهميته ، غاية الامر بناء على التخير العقلى سقوط أحد الاطلاقيين معلوم وسقوط الآخر مشكوك فيه ، ومع الشك لا بد من الاخذ به ، وبناء على التخير الشرعى سقوط أحد التكليفين معلوم وسقوط الآخر مشكوك فيه وما لم يثبت سقوطه لا يعذر من مخالفته ، وامكن النتيجة واحدة

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

والغرض من التعرض هنا الاشارة الى عدم صحة ما افاده شيخنا الاستاذ قدس سره من الاخذ بالا احتياط فى دوران الأمر بين التعمين والتخير مطلقاً .

وأما المقلم الثاني (وهو ما اذا كان الواجبان المتزاحمان متساويين ولم تحتل أهمية أحدهما على الآخر أصلاً ، أو احتملت أهمية كل منهما بالإضافة الى الآخر) فلا مناص من الالتزام بالتخير فيه ، ضرورة انه لا يجوز رفع اليد عن كليهما معاً فهذا لا كلام فيه ، وإنما الكلام في ان هذا التخير عقلي أو شرعي .

وقد اختار شيخنا الاستاذ - قده - في المقام ان التخير عقلي على عكس ما اختاره في المسألة المتقدمة ، وهي ما اذا كان كل من الواجبين المتزاحمين مشروطاً بالقدرة شرعاً .

وغير خفي أن كون التخير في المقام عقلياً أو شرعياً يرتكز على القول بإمكان الترتب واستحالته .

فعلى الفرض الأول لابد من القول بكون التخير عقلياً .

والوجه في ذلك واضح ، وهو ان لازم هذا الفرض ثبوت كل من التكليفين المتزاحمين على نحو الترتب والاشتراط ، بمعنى ان فعلية كل منهما مشروطة بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه خارجاً ، فان معنى الترتب من الجانبين يرجع الى تقييد اطلاق كل من التكليفين بعدم امتثال الآخر .

ومن المعلوم ان هذا التقييد ليس أمراً حادثاً بحكم العقل فعلاً ، بل هو نتيجة اشتراط التكليف بالقدرة عقلاً من الأول ، فان ذلك الاشتراط يقتضى هذا التقييد من الجانبين اذا كانا متساويين ، ومن جانب واحد إذا كان أحدهما واجداً للترجيح ، وليس معنى التخير - هنا - تبديل الوجوب التعييني بالتخييري ، ليقال انه غير معقول ، ضرورة انه باق على حاله ، غاية الأمر ان المزاحمة تقتضى رفع اليد عن إطلاقه ، لا عن أصله ، فان الضرورة تتقدر بقدرها ، بل معناه هو تخيير المكلف بين إعمال قدرته في امتثال هذا أو ذاك ، وهذا نتيجة عدم قدرته على امتثال كليهما معاً من جانب ، وعدم الترجيح لأحدهما على الآخر من جانب ثان ، وعدم جواز رفع اليد عنهما معاً من جانب ثالث .

وعلى الفرض الثاني لا مناص من الحكم بكون التخيير شرعياً .
والوجه فيه هو ان لازم هذا الفرض سقوط كلا التكليفين المتزامنين معاً ،
فلا هذا ثابت ، ولا ذاك ، ولكن حيث انا نعلم من الخارج ان الشارع لم يرفع اليد
عن كليهما معاً ، لان الموجب لذلك ليس إلا عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في
مقام الامتثال . ومن الواضح جداً ان هذا لا يوجب ذلك ، فان الضرورة تتقدر
بقدرها ، وهي لا تقتضى إلا رفع اليد عن أحدهما دون الآخر ، 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 المتزامنين 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 فلا حظ . هذا كله فيما اذا كانت القدرة المعتبرة في الواجب
المتأخر قدرة مطلقة ، كما هو المفروض لا قدرة خاصة .

واما اذا كانت القدرة المعتبرة فيه قدرة خاصة وهي القدرة في ظرف العمل
لا مطلقاً ، كما لو نذر أحد صوم يوم الخميس والجمعة ، ثم علم بانه لا يقدر على صوم
كلا اليومين معاً ، ففي مثل ذلك لا اشكال في لزوم تقديم ما هو أسبق زماناً على
الآخر ، فيقدم في المثال صوم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة ، 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 الاتيان بكلتا الصلاتين مع القيام ، فيقدم ما هو أسبق زماناً
على الآخر .

والوجه في ذلك واضح وهو أن المكلف حيث انه كان قادراً على الصوم يوم

الخميس ، والقيام في صلاة الظهر أو المغرب ، فلا عذر له في تركه أصلاً ، لفرض ان وجوبهما فعلي ، ولا مانع من فعليته أصلاً ، ضرورة ان المانع - هنا - ليس إلا التكليف بالصوم أو القيام في ظرف متأخر . ومن المعلوم انه لا يصلح ان يكون مانعاً ، لفرض عدم وجوب احتفاظ القدرة على امتثاله في ظرفه ، لما عرفت من ان القدرة المعتبرة فيه إنما هي القدرة في ظرف العمل ، لا - مطلقاً - فاذن كما لا يجب حفظ القدرة قبل مجيء وقته ، كذلك لا يجب تحصيلها .

فعلی هذا لا مناص من الالتزام بلزوم تقديم المتقدم زماناً على الآخر ، ولا عذر له في ترك امتثاله باحتفاظ القدرة على امتثال الواجب المتأخر أبداً ، لعدم المقتضى له لذلك أصلاً ، ففي الامثلة المزبورة لا بد من الاتيان بالصوم يوم الخميس ، وبالقيام في صلاة الظهر أو المغرب ، ولا يجوز الاحتفاظ بالقدرة بتركهما على الصوم يوم الجمعة ، والقيام في صلاة العصر أو العشاء . ومن المعلوم انه بعد الاتيان بالواجب المتقدم يمجز المكلف عن امتثال الواجب المتأخر ، فينتفي عندئذ بانتفاء موضوعه - وهو القدرة في ظرفه - .

ومن هذا القبيل ما إذا دار الأمر بين ترك الصوم في العشرة الاولى من شهر رمضان وتركه في العشرة الثانية ، كما إذا فرضنا ان شخصاً لا يتمكن من الصوم في كلتا العشرتين معاً ، ولكنه قادر عليه في احدهما دون الاخرى ، فانه لا بد من تقديم الصوم في العشرة الاولى على الصوم في العشرة الثانية ، فان وجوب الصوم في العشرة الاولى فعلي بفعلية موضوعه ، ولا حالة منتظرة له أبداً ، وهذا بخلاف وجوبه في العشرة الثانية ، فانه غير فعلي من جهة عدم فعلية موضوعه . وعليه فلا عذر له في تركه في الاولى باحتفاظ القدرة عليه في الثانية ، ضرورة ان القدرة المعتبرة على الصوم في كل يوم في ظرفه ، فان كان المكلف قادراً على الصوم في اليوم الاول أو الثاني فهو مكلف به ، وإلا فلا تكليف به أصلاً ، ولا يجوز له الاحتفاظ بالقدرة بترك الصوم في اليوم الاول على الصوم في اليوم الثاني ، بل لا بد له من

الإتيان به في اليوم الأول ، فان تمكن منه بعده في اليوم الثاني ايضاً فهو ، وإلا فينتفى بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - وكذا الحال في المثال المزبور ، فانه لا بد من الإتيان بالصوم في العشرة الأولى فان تمكن بعده من الإتيان به في العشرة الثانية ايضاً فهو ، وإلا فينتفى التكليف به بانتفاء موضوعه - وهو القدرة في ظرفه - ولا يجوز له حفظ القدرة على الصوم في الثانية بتركه في الأولى ، ولو فعل ذلك كان معاقباً عليه ، لانه ترك التكليف الفعلي من دون عذر ، وحينئذ (أى حين تركه في الأولى) وجب عليه في الثانية لا محالة ، لقدرته عليه فعلاً ، ولا عذر له في تركه - أصلاً - فلو تركه كان معاقباً عليه ايضاً .

فالنتيجة انه لو ترك الصوم في العشرة الأولى والثانية معاً يستحق عقابين ، وهذا ليس عقاباً على ما هو خارج عن الاختيار والقدرة ، ليكون قبيحاً من الحكيم فان استحقاقهما إنما هو على الجمع بين تركه في الأولى وتركه في الثانية ، وهو مقدور له بالوجدان ، ولا يكون العقاب عليه من العقاب على ما ليس بالاختيار .

نظير ما ذكرناه في بحث الترتب من أن المكلف عند ترك الأهم وللمهم معاً يستحق عقابين ، وقلنا هناك ان هذا لا يكون عقاباً على ما ليس بالاختيار ، لانه على الجمع بين الترتبين ، وهو مقدور له بالبداهة ، لا على ترك الجمع بينهما ، ليكون غير مقدور كما تقدم . وفيما نحن فيه تعدد العقاب عند ترك كلا الواجبين من جهة الجمع بين الترتبين ، 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 الأولى ، ويحفظ قدرته عليه في العشرة الثانية أو الاخيرة ، بل لا بد له من الإتيان به في الأولى ، ومعه يعجز عن الإتيان به في الثانية .

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

معاً ، فلو صرفه في الوضوء أو الغسل للظهرين فلا يبق للعشائين ، وإن احتفظ به للعشائين فلا يتمكن من الاتيان بالظهرين مع الوضوء أو الغسل .

والوجه فيه واضح وهو ان المكلف واجد للماء فعلاً بالإضافة الى صلاتي الظهرين . وقد ذكرنا ان المراد من وجدان الماء في الآية المباركة هو الوجدان بالإضافة الى الصلاة المكلف بها فعلاً - لا مطلقاً - كما ان المراد من عدم الوجدان فيها ذلك ، والمفروض - هنا - ان المكلف واجد للماء بالإضافة الى صلاتي الظهرين المكلف بهما فعلاً ، فيكون مشمولاً لقوله تعالى : « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الى آخر الآية » . هذا من جانب .

ومن جانب آخر ان الوجدان المعتمد في توجه التكليف بالصلاة هو الوجدان في وقتها ، فلا أثر للوجدان قبله ، ولا يكون الوجدان قبل الوقت موجباً لتوجه التكليف بالصلاة اليه فعلاً ، ضرورة انه لا وجوب لها قبل دخول وقتها .

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي انه مكلف بصلاتي الظهرين مع الطهارة المائية لكونه واجداً للماء ، ووظيفة الواجد هي الطهارة المائية ، لا غيرها ، ولا يكون مكلفاً بالعشائين فعلاً ، لعدم دخول وقتها ، فانه لا أثر لوجدانه الماء بالإضافة اليهما ، والمفروض انه بعد الاتيان بالظهرين يصير فاقداً للماء ، ووظيفة الفاقد هي الطهارة الترابية ، دون غيرها . وعلى هذا فلا مسوغ لترك صلاتي الظهرين مع الطهارة المائية والاتيان بهما مع الطهارة الترابية ، ليحتفظ بالماء لصلاتي العشائين ، لما عرفت من عدم المقتضى للحفظ اصلاً ، بل المقتضى لصرفه في الوضوء أو الغسل للظهرين موجود ، وهو فعلية التكليف بهما مع الطهارة المائية . وكذا الحال في بقية الاجزاء والشرائط ، فلو دار الأمر بين ترك جزء أو شرط كالقيام أو نحوه في صلاة الظهر - مثلاً - وتركه في صلاة المغرب فالأمر كما تقدم ، بمعنى ان وظيفته الفعلية تقتضي الاتيان بصلاة الظهر قائماً ، ولا يجوز له ترك القيام فيها بحفظ القدرة عليه لصلاة المغرب ، بل في الحقيقة لا مزاحمة في

البين ، ضرورة ان المزاوجة 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 أيضاً 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 .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا اثر لكون المكلف واجداً للماء فعلاً بالإضافة الى صلاة العصر ، لما ذكرناه من أن الاستفادة من الآية المباركة بضميمة الروايات ان المراد بوجودان الماء هو وجدانه بالإضافة الى الصلاة المأمور بها فعلاً ، والمفروض ان فيما نحن فيه المأمور به فعلاً هو صلاة الظهر دون العصر ،

ضرورة انه لا يجب الاتيان به قبل الظهر ، فاذن هو واجد للماء بالإضافة الى الظهر ومن المعلوم ان وظيفة الواجد هي الوضوء أو الغسل ، دون التيمم . وقد ذكرنا ان تقسيم المكلف الى الواجد والفاقد في الآلية المباركة قاطع للشركة ، فلا يكون الوجد شريكاً مع الفائد 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 الفائد 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 فعلاً 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 أصلاً ، 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 ، لكونه 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 الأمر بالظهر باق على حاله . وعليه بما انه لا يكون مكلفاً فعلاً بالعصر ، فلا يكون مانع من قبله من صرف الماء في الوضوء أو الغسل لصلاة الظهر . ومن هنا يظهر حال الصورة الاخيرة كما هو واضح . وكذا حال بقية الاجزاء والشرائط .

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

القدرة في ظرف العمل .

وأما إذا كانت القدرة المأخوذة فيه القدرة المطلقة ، بان استكشفنا من القرائن الداخلية أو الخارجية انه واجد للملاك الملزم في ظرفه بمجرد القدرة عليه ولو آنأما 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 بقبج الأول فكذلك يحكم بقبج الثاني ، وعليه فلا أثر لسبق الزمان - هنا - اصلاً ، فاذن ان كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمية فيقدم عليه بلا فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً أو متأخراً عنه ، وبلا فرق بين القول بإمكان الترتب والقول باستحالته ، وإلا فيحكم العقل بالتخير بينهما ، كما تقدم بشكل واضح .

ولكن لشيخنا الأستاذ (قدّه) 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 مساومعه 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 بالتخير ، ضرورة انه لا وجه في هذا الفرض لتقديم أحدهما على الآخر اصلاً . وأما اذا كانا طوليين ، فان كانا متساويين فلا بد من تقديم الواجب المتقدم على المتأخر زماناً وذلك لان التكليف بالمتقدم فعلى 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 امتثاله في ظرفه لا يكون مسقطاً له ، كما ان ترك امتثاله فيه لا يعقل أن يكون شرطاً لثبوته له ، إلا بناء على امكان الشرط المتأخر والمفروض انه (قد) يرى استحالة وعدم امكانه .

وعلى الجملة في زمان الواجب المتقدم لا مانع من صرف القدرة في امتثاله أصلاً ، لفرض عدم امكان صرف القدرة في امتثال الواجب المتأخر فعلاً ، والمفروض ان المسقط لوجوبه ليس إلا امتثاله خارجاً ، كما عرفت ، وحيث انه لا يمكن بالفعل فلا مسقط له أصلاً إلا أن يكون امتثاله في ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر ، ولسكنك عرفت انه يرى استحالة ذلك ، فاذن يتعين امتثال المتقدم بحكم العقل .

ومن هنا يظهر انه لا يمكن الالتزام بالترتب من الطرفين في مثل الفرض ، وذلك لان معنى الترتب من الطرفين هو ان ثبوت التكليف بكل منهما مشروط بترك امتثال الآخر خارجاً وعدم الاتيان بمتعلقه ، وهذا لا يعقل في مثل المقام ، ضرورة ان ثبوت التكليف بالمتقدم لا يعقل ان يكون مشروطاً بترك امتثال التكليف بالتأخر في ظرفه إلا على نحو الشرط المتأخر ، وهو محال على وجهه نظره (قد) .

نعم إذا كان المتأخر اقوى ملاكاً من المتقدم فلا بد من تقديمه عليه .
والوجه في ذلك هو ان التزام - في الحقيقة عندئذ - إنما هو بين التكليف بالمتقدم ووجوب حفظ القدرة فعلاً على امتثال التكليف بالتأخر ، وبما ان ملاك المتأخر أهم من ملاك الواجب الفعلي ، فلا محالة يكون وجوب حفظ القدرة عليه أهم من وجوب الواجب الفعلي ، فيتقدم عليه في مقام المزاوجة .

فالنسبة المستفادة من مجموع ما افاده (قد) - هنا - هي ان التزام لا يعقل

بين تكليفين طويلين ، إلا إذا كان المتأخر أهم من المتقدم ، لتقع المزاوجة بين وجوب حفظ القدرة عليه فعلاً ووجوب الواجب المتقدم ، وأما إذا كانا متساويين ، أو كان المتقدم أهم من المتأخر فلا تراحم بينهما أبداً ، بل يتعين امتثال الواجب المتقدم بحكم العقل ، دون الواجب المتأخر ، ولاجل ذلك لا يجرى الترتب بينهما كما عرفت .

ولناخذ بالمناقشة في ما أفاده - قده - وهي أنا قد حققنا سابقاً أن كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه لم يرد في لسان دليل من الأدلة ، لنقتصر على مقدار مدلوله ونأخذ بظاهره ، بل هو من ناحية حكم العقل بعدم امكان تعلق الخطاب الفعلي بأمرين متضادين إلا على هذا الفرض والتقدير ، ضرورة استحالة تعلقه بكل منهما فعلاً وفي عرض الآخر .

والوجه في ذلك هو أن العقل مستقل بلزوم تحفظ خطاب المولى بالمقدار الممكن ، وعدم جواز رفع اليد لا عن أصله ، ولا عن اطلاقه ما لم تقتضه الضرورة . وهذا ظاهر .

وعلى أساس ذلك بما أن في مقام المزاوجة بين التكليفين لا يتمكن المكلف من التحفظ على كليهما معاً فلا مناص من الالتزام برفع اليد عن أحدهما والاخذ بالآخر إذا كان ذلك الآخر واجداً للترجيح ، فإن هذا غاية ما يمكنه . وأما إذا لم يكن واجداً له فلا مناص من الالتزام بالتخير ، بناء على ما حققناه من امكان الترتب وجوازه . هذا من ناحية .

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

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

وما شاكلها ، كما تقدم هناك .

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

والسر في ذلك ما عرفت من ان القول بالتخير - هنا - عقلاً يرتكز على القول بالترتب . وقد ذكرنا انه لا فرق فيه بين أن يكون من طرف واحد ، كما اذا كان أحدهما أهم من الآخر ، وان يكون من طرفين ، كما اذا كانا متساويين . وقد سبق ان معنى الترتب - عند التحليل - عبارة عن تقييد اطلاق التكليف باحدهما بترك امتثال التكليف بالآخر ، وعدم الاتيان بمتعلقه خارجاً في فرص كون أحدهما أهم من الآخر ، وتقييد اطلاق التكليف بكل منهما بترك امتثال الآخر وعدم الاتيان بمتعلقه في فرض كونهما متساويين . ومن المعلوم ان هذا التقييد والاشتراط ليس ناشئاً فعلاً بحكم الشرع أو العقل ، بل هو نتيجة اشتراط التكليف من الأول بالقدرة . ومن هنا قلنا ان هذا التخير ليس معناه تبديل الوجوب التعيني بالتخيري بل كل منهما باق على وجوبه التعيني ، غاية الامر نرفع اليد عن اطلاق وجوب كل منهما بتقييده بعدم الاتيان بمتعلق الآخر ، بل معناه اختيار المكلف في اعمال قدرته في امتثال هذا أو ذاك باعتبار ان القدرة الواحدة لا تفي بامثال كليهما معاً ، ولا يفرق في ذلك بين كونهما عرضيين أو طوليين ، غاية الامر على الثاني لا بد من الالتزام بجواز الشرط المتأخر ، حيث ان شرطية عدم الاتيان بالواجب المتأخر - في ظرفه لفعلية وجوب المتقدم - لا تعقل إلا على هذا القول ، ولكن قد تقدم ان الصحيح هو جوازه ، وانه لا مانع منه اصلاً ، بل لا مناص من الالتزام به في بعض الموارد ، كما مر بشكل واضح . وعليه فلا فرق بين كونهما عرضيين أو طوليين ، فعلى كلا التقديرين لا بد من الالتزام بالترتب ، وبثبوت كلا التكليفين على شكل اشتراط ثبوت كل منهما بعدم الاتيان بمتعلق الآخر في ظرفه .

وقد تحصل بما ذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتب في المتزاممين الطولين
لا من ناحية الالتزام بالترتب من الطرفين ، ولا من ناحية ابتناؤه على جواز الشرط
المتأخر ، ولا من ناحية حكم العقل .

اما الاول فقد ذكرنا انه لا فرق في امكان الترتب بين ان يكون من طرف
واحد ، كما في الالم والمهم أو من طرفين كما في المتساويين .

واما الثاني فقد حققنا جواز الشرط المتأخر وامكانه .

واما الثالث فقد عرفت انه لا فرق عند العقل بين تفويت الملاك الملزم في
ظرفه ، وتفويت الواجب الفعلي .

فما عن شيخنا الاستاذ - فده - من عدم جريان الترتب بينهما لا يرجع الى
معنى صحيح اصلا .

كما ان ما افاده (فده) من المانع وهو ان سقوط كل من التكليفين المتزاممين
حيث انه كان بامتنال 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 بقاءه ، ولذا قلنا ان المسقط في الحقيقة إنما هو حصول
الغرض وتحقيقه في الخارج ، لا الامتنال 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 اعمل قدرته في امتثال الواجب الفعلي عجز عن امتثال الواجب المتأخر في ظرفه ، فينتفي بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - وان حفظ قدرته على امتثال المتأخر عجز عن امتثال المتقدم لا محالة ، ضرورة ان القدرة الواحدة لا تنفي لامتثال كليهما معاً . ومثال ذلك : ما اذا توقف امتثال واجب على ارتكاب محرم كالتصرف في مال الغير - مثلاً - فانه ان صرف قدرته في ترك الحرام عجز عن امتثال الواجب في ظرفه كإفاد الغريق - مثلاً - أو نحوه ، وان حفظ قدرته لامتناله 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 امتناله .

وعليه فما افاده شيخنا الاستاذ - (قدّه) من ان سقوط كل من التكليفين المتزامين لا يكون إلا بامتنال الآخر ، وحيث ان امتثال التكليف بالمتأخر متأخر خارجاً فلا يعقل ان يكون مسقطاً للتكليف بالمتقدم - لا يرجع الى معنى صحيح ، لما عرفت من ان المسقط له ليس هو امتثال التكليف بالمتأخر ، ليقال انه حيث لا يكون في عرضه فلا يكون مسقطاً له ، بل المسقط له ما مر ، وهو عدم تمكن المكلف من امتناله .

فالنتيجة لحد الآن قد اصبحت انه لا فرق في نظر العقل بين أن يكون المتزامان المتساويان عرضيين أو طوليين ، إذ أنه على كلا التقديرين يستقل العقل بالتخير بينهما على بيان تقدم بصورة واضحة .

ثم ان ما مثل لذلك شيخنا الاستاذ - قدّه - بما اذا دار الامر بين ترك القيام في الركعة الاولى من الصلاة وتركه في الركعة الثانية فقد ظهرت المناقشة فيه عما تقدم من انه لا تعقل المزامنة بين جزئين 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 :

الاول - ما اذا دار الأمر بين سقوط الطهور في الصلاة وسقوط قيد من قيودها الاخر ، فيسقط ذلك القيد وان كان وقتاً ، ليكون الطهور ركناً لها ، وأهم من بقية القيود ، ولذا ورد انه لا صلاة إلا بطهور .

الثاني - ما اذا دار الأمر بين خصوص الطهارة المائية وغيرها من القيود فيقدم غيرها عليها . وقد ذكر في وجه ذلك ان اجزاء الصلاة 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 البديل 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 ، كالمو دار الأمر بين سقوط أصل المسائر عن الصلاة وسقوط قيده ، وهو كونه طاهراً ، يسقط قيده ، لتأخره عنه رتبة .

المصابع - ما إذا دار الأمر بين سقوط قيد مأخوذ في الركن وسقوط قيد مأخوذ في غيره من الأجزاء أو الشرائط كما لو دار الأمر بين ترك الطمأنينة - مثلاً - في الركن وتركها في غيره من الذكر أو القراءة أو نحو ذلك يتعين سقوط الثاني .

الثامن - ما اذا دار الامر بين سقوط القيام المتصل بالركوع وسقوط القيام حال القراءة ، يمين 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 أحد الواجبين الطولين سقط المتأخر وان لم يكن الملاك فيه أهم . ومن ثم يتقدم القيام في التكبير 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 الامر بين ترك القيام في الصلاة وترك الركوع والسجود فيها ، وتعرض لهذا الفرع السيد (قده) في العروة في موضعين : الاول في مبحث المسكان . والثاني في مبحث القيام ، وحكم (قده) في كلا الموضعين بالتخير بينهما .

وامكن 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 الاول . ونظره (قده) في الاول الى تقديم ما هو اسبق زماناً على غيره . وفي الثاني الى تقديم الالم 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 النزاح فيها من الترجيح بالاسبقية في بعضها ، وبالاهمية في

بعضها الآخر ، وبالتقدم الرتبى فى ثالث .

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

الاولى - ان هذه الفروع وما شاكلها اجنبية عن مسألة الزاحم تماماً ، ولا يجرى فيها شيء من احكامها وقواعدها .

الثانية - انه على تقدير تسليم جريان قواعد الزاحم فى تلك الفروع فان ما أفاده (قدّه) فيها من الترجيح لا يتم على اطلاقه .

اما الناحية الاولى فقد اشرنا اليها اجمالاً فيما سبق ، ونقدم لكم هنا بصورة مفصلة .

بيان ذلك : أنه قد تقدم ان الزاحم 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 ، فنبوت كل منهما على هذا النحو يكذب الآخر بالمطابقة أو بالالتزام على بيان قد سبق بشكل واضح .

ومن جانب ثالث ان الأمر المتعلق بالركب كالصلاة وما شاكلها - بصفة انه امر واحد شخصى لا محالة - ينسب على اجزاء ذلك المركب وتقيده بقيوداته خارجية ، فبأخذ كل جزء منه حصّة من ذلك الامر الواحد الشخصى ، فيكون مأموراً به بالامر الضمنى النفسى . ومن المعلوم ان الامر الضمنى المتعلق بجزء مربوط بالذات بالامر الضمنى المتعلق بجزء آخر . وهكذا ، ضرورة ان الاوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء هى عين ذلك الامر النفسى الاستقلالى المتعلق بالمجموع المركب من تلك الاجزاء بالتحليل العقلى . وعلى هذا فلا يعقل سقوط بعض تلك

الاوامر عن بعض تلك الاجزاء وبقاء بعضها الآخر ، لغرض 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 الفروعات المزبورة أو ما شاكلها لا يعقل أن يكون التزام بين امرين نفسيين ، ضرورة انه ليس فيها إلا امر نفسى واحد متعلق بالمجموع المركب . وكذا لا يعقل ان يكون التزام بين امرين ارشاديين ، لما عرفت من انه لا شأن للامر الارشادى ما عدا الارشاد الى الجزئية أو الشرطية ، ولذا لا تجب موافقته ، ولا تحرم مخالفته بحكم العقل . ومن المعلوم ان المزامحة إنما تعقل بين امرين يقتضى كل منهما امتثاله والالتيان بمتعلقه خارجاً لتقع المزامحة بينهما فى مقام الامتثال والاطاعة ، والمفروض انه لا اقتضاء للامر الارشادى بالاضافة الى ذلك اصلاً ، لتعقل المزامحة بينهما .

والذى يمكن ان يتوهم فى امثال هذه المقامات هو وقوع المزامحة بين امرين ضمنيين . ببيان ان كلا منهما يقتضى الالتيان بمتعلقه ، فعندئذ لو كان المكلف قادراً على امتثال كليهما والالتيان بمتعلقيهما خارجاً فلا مزامحة فى البين اصلاً ، واما اذا فرضنا انه لا يقدر إلا على امتثال أحدهما دون الآخر فلا محالة تقع المزامحة بينهما كما اذا دار الامر بين ترك القيام فى الصلاة - مثلاً - وترك الركوع فيها أو بين ترك القيام فى حال التكبيرة وتركه فى حال القراءة ، أو بين ترك الطهارة الحديثة وترك الطهارة الخبئية ، وما شابه ذلك ، ففى امثال هذه الموارد التى لا يكون المكلف قادراً على الجمع بينهما فى الخارج لا محالة تقع المزامحة بين الامر الضمنى المتعلق بالقيام والامر الضمنى المتعلق بالركوع ، أو الامر الضمنى المتعلق بتقيد الصلاة

بالطهارة الحديثة والأمر الضمني المتعلق بتقييدها بالطهارة الخبئية . وهكذا .
 والوجه في ذلك هو ان ملاك 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
 موضوعه - وهو القدرة - ولو انعكس فبالعكس) بعينه موجود بين امرين ضمنيين ،
 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 الاول .. 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 اذا كان كلاهما
 مشروطاً بالقدرة شرعاً ، ولكن كان احدهما اسبق من الآخر زماناً تقدم الاسبق
 على غيره ، واما اذا كان متساويين من تمام الجهات ولم يكن ترجيح في البين ،
 ولا احتمال له فالمقل يحكم بالتخير 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 فجميع 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 ضمنيين . ومن المعلوم ان الاختلاف في هذه النقطة
 لا يوجب التفاوت بينهما 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 هن شيخنا الاستاذ (قدس) وغيره .

وغير خفي ان هذا البيان وان كان في غاية الصحة والاستقامة بالاضافة الى حكمين نفسيين : وجوبيين كانا أو تحريميين أو كان أحدهما وجوبياً والآخر تحريمياً كما تقدم الكلام في التزام بينهما بصورة مفصلة فلا نعيد ، إلا انه لا يتم بالاضافة الى حكمين ضمنيين ، وذلك لان تماميته بالاضافة اليهما تبتنى على نقطة واحدة ، وهى ان الامر المتعلق بالمركب لا يسقط بتعذر بعض اجزائه أو شرائطه ، فحينئذ لو دار الامر بين ترك جزء كالقيام في الصلاة - مثلاً - وترك جزء آخر كالركوع فيها ، أو نحوهما فلا محالة تقع الزاحمة بينهما ، لفرض ان الامر بالصلاة باق ، ولم يسقط بتعذر أحد هذين الجزئين ، والمفروض ان كلا منهما مقدور في نفسه وفي ظرف عدم الايتان بالآخر ، فاذن لا مانع - بناء على ما حققناه - من صحة الترتب الالتزام بثبوت الامر الضمنى النفسى لسكل منهما في نفسه وعند عدم الايتان بالآخر وهذا التقيد نتيجة امرين :

الاول - وقوع الزاحمة بين هذا الامر الضمنى وذاك في مقام الامتثال .

الثانى - الالتزام بالترتب بينهما من الجانبين .

ولكن عرفت ان هذه النقطة خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع قطعاً ، ضرورة انه لا يعقل بقاء الامر 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 الامر المتعلق به ، بداهة استحالة بقاءه لاستلزامه التكليف بالمحال ، وهو غير معقول .

وبتعبير آخر : ان فرض بقاء الامر الاول بحاله يستلزم التكليف بالمحال ، وفرض بقاء الاوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء والشرائط الباقيتين وان الساقط إنما هو الامر الضمنى المتعلق بخصوص المتعذر منهما خالف ، 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 الأولوية 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 الأمر بالمركب من الاجزاء بعناوينها الأولوية كما عرفت إلا انه لا مانع من الالتزام به فيما اذا تعلق الأمر بالمركب من الاجزاء بعناوينها المقدورة ، ببيان انه اذا تعذر أحد اجزائه لا يسقط الأمر 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 أحد اجزاء ذلك المركب معيناً سقط الأمر 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 المزاوجة بين الأمر الضمني المتعلق بهذا الأمر الضمني المتعلق بذلك ، بتقريب ان ملاك التزام - وهو تنافي الحكمين في مقام الامتثال والفعلية بعد الفراغ عن ثبوتها بحسب مقام الجمل بلا منافاة - موجود بعينه هنا ، لفرض انه لا تنافي بين الأمر الضمني المتعلق بهذا الجزء والأمر الضمني المتعلق بالآخر بحسب مقام الجمل فهذا معمول له بعنوان كونه مقدوراً وذاك معمول له بهذا العنوان ، من دون اية منافاة في البين ، غاية الأمر 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 النزاحم بين الواجبين النفسيين على القول بإمكان الترتب ، واستحالته حرفاً بحرف من دون فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً .

ولكنه 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 ، فعندئذ اذا فرض سقوط احد اجزائه وتعذره فلا اشكال في سقوط الامر المتعلق بمجموع العشرة ، بداهة استحالة بقاءه ، لاستلزامه التكليف بالحال وبغير المقدور ، واما الامر المتعلق بالتسع الباقية فهو أمر آخر لا الامر الاول ، لفرض انه متعلق بالمركب من عشرة اجزاء ، لا بالمركب من التسعة ، وهذا واضح . واما اذا تعذر أحد جزئين منها لا بعينه بان تردد الامر بين كون المتعذر هذا أو ذاك فايضاً لا شبهة في سقوط الامر المتعلق بالمجموع ، لفرض عدم قدرة المكلف عليه ، ومعه يستحيل بقاء أمره ، لاستلزامه التكليف بغير المقدور .

وعليه فلا محالة نشك في ان المجموع الاول في هذا الحال أى شيء هل هو جزئية هذا أو جزئية ذاك ، أو انه جزئية الجامع بينهما بلا خصوصية لهذا ولا لذلك فاذن لا محالة يدخل المقام في باب التعارض ، فيرجع الى احكامه وقواعده .

وبتعبير واضح : انه لا شبهة في سقوط الامر المتعلق بالمجموع المركب من عشرة اجزاء - مثلاً - بتعذر جزئه وسقوطه واستحالة بقاءه - كما عرفت - ولا فرق في ذلك بين ان يكون المتعذر معيناً أو غير معين ، كما هو واضح ومن المعلوم ان بسقوطه (الامر) يسقط جميع الاوامر الضمنية المتعلقة باجزائه ، لفرض ان تلك الاوامر عين ذلك الامر المتعلق بالمجموع ، فلا يعقل بقاءها مع سقوطه .

وتخيل ان الساقط في هذا الفرض إنما هو خصوص الامر الضمنى 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 حصه منه ، فمع بقائه لا محالة هو باق . وعلى الفرض الثانى سقط الامر الضمنى عن الجميع ، لا عن خصوص المتعذر ، لما عرفت من حديث العينية ، وهذا معنى ارتباطية الاوامر الضمنية بعضها مع بعض الاخراج بتباطة ذاتية .

ولكن حيث قد عرفت استحالة الفرض الاول في هذا الحال ، فلا محالة يتعين الالتزام بالفرض الثانى . نعم ثبت الامر للباقي بعد سقوطه عن المجموع بمقتضى اختصاص جزئية المتعذر بحال القدرة ، فان قضية ذلك سقوط جزئته في حال التعذر واقعاً ، ولازمه ثبوت الامر للباقي ، وبما ان الباقي في هذا الفرض مردد بين المركب من هذا أو ذاك فلا محالة لا نعلم ان المجموع جزئية هذا له أو ذاك أو جزئية الجامع بينهما ، بعد عدم امكان كون المجموع جزئية كليهما معاً ، فاذن 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 العملى ومقتضاه عدم اعتبار خصوصية هذا وذاك ، فتسكون النتيجة جزئية الجامع .

وبهذا البيان قد ظهر انه لا فرق بين المقام وبين ما اذا تعلق الامر بالمركب من الاجزاء بعناوينها الاولى ، إلا في نقطة واحدة ، وهى ان في مثل المقام لا يحتاج ثبوت الامر للباقي الى دليل خارجى يدل عليه ، كلا تسقط الصلاة بحال أو نحوه ، بل الامر به ثابت من الابتداء بمعنى ان الشارع قد أوجب كل مرتبة من مراتب هذا المركب عند تعذر مرتبة اخرى منه .

ويدل على هذا في المقام تقييد جزئية كل من اجزائه بحال القدرة ، ولازم ذلك هو عدم جزئيته في حال العجز واقعاً ، وثبوت الامر للباقي .

واما في غير المقام ومحل الفرض يحتاج ثبوت الأمر للباقي الى دليل من الخارج ، وإلا فمقتضى 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 لاننا نعلم 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 ، فعندئذ لا محالة تقع المعارضة بين دليليهما ، ومعه لا موضوع للتزاحم اصلاً .

ولعل منشأ تخيل ان هذا من باب التزاحم الغفلة عن تحليل نقطة واحدة وهي تعلق الأمر بالباقي من الابتداء ، من دون حاجة الى التماس دليل خارجي عليه ، فان عدم تحليلها اوجب تخيل ان الاوامر الضمنية المتعلقة باجزاء مثل هذا المركب لم تسقط بسقوط جزء منه ، غاية الأمر ان تعذره اوجب سقوط خصوص الأمر الضمني المتعلق به لا بغيره ، وعليه فان كان الجزء المتعذر معيناً سقط الأمر عنه خاصة ، وان كان مردداً بين هذا وذاك سقط امر احدهما بسقوط موضوعه - وهو القدرة - دون الآخر بعد ثبوت كليهما معاً في مقام الجلس ، 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 مجموع للمركب من هذا أو ذلك يعني ان الشارع في هذا الحال جعل هذا جزء أو ذاك فيكون الشك في اصل المجمول في هذا الحال . ومن المعلوم انه لا يعقل فيه التزام ، ولا موضوع له ، ضرورة انه إنما يعقل فيما اذا كان اصل المجمول لـمـكـل منها معلوماً ، وكان التنافي بينهما في مقام الامتثال ، لا في مثل المقام ، كما لا يخفى .

فقد اصبحت النتيجة بوضوح انه لا فرق في عدم جريان التزام بين جزءين أو شرطين أو جزء وشرط من واجب واحد بين ان يكون الامر متعلقاً به بعنوان كون اجزائه مقدورة ، وان يكون متعلقاً به على نحو الاطلاق بلا تقييد بحالة خاصة دون اخرى .

نعم فرق بينهما في نقطة اجنبية عما هو ملاك التزام والتعارض بالسكينة وهي ان ثبوت الامر بالباقي هنا مقتضى نفس تخصيص جزئية اجزائه بحال القدرة - كما عرفت - وهناك يحتاج الى دليل خارجي يدل عليه وإلا فلا وجوب له ، نعم قد ثبت في خصوص باب الصلاة وجوب الباقي بدليل وهو ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، بل الضرورة قاضية بعدم جواز ترك الصلاة في حال ، إلا لفقد الطهورين على ما قوبناه ، ومع قطع النظر عن ذلك تكفي الروايات الخاصة الدالة على وجوب الاتيان بالصلاة جالساً اذا لم يتمكن من القيام ، وعلى وجوب الاتيان بها بغير الاستقبال الى القبلة اذا لم يتمكن منه ، وعلى وجوب الاتيان في الثوب النجس أو عارياً على الخلاف في المسألة ، وغير ذلك ، فهذه الروايات قد دلت على وجوب الاتيان بالباقي وانه لا يسقط ، والساقط إنما هو الامر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء أو القيد المتعذر ، فلو لم يتمكن المصلي من القيام - مثلاً - وجبت

عليه الصلاة جالساً بمقتضى النص الخاص ، وكذا لو لم يتمكن من الجلوس وجبت عليه الصلاة مضطجماً . وهكذا .

وعلى الجملة فمع قطع النظر عما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال تكفيها في المقام هذه الروايات الخاصة الدالة على وجوب الباقي وعدم سقوطه بتعذر جزء أو شرط ، ولما 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 المصلي من القيام - مثلاً - أو القراءة أو ما شاكل ذلك فلا اشكال في وجوب الاتيان بالباقي . واما اذا كان المتعذر مردداً بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط فلا محالة يقع التعارض بين دليليهما ، للعلم الاجمالي بجمل احدهما في الواقع دون الآخر ، لفرض انتفاء القدرة الاعلى احدهما ، فاذن لا بد من النظر الى ادلتيهما واعمال قواعد التعارض بينهما .

فنقول : ان الدليلين الدالين عليهما لا يخلوان من ان يكون أحدهما 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 كالاتحاد 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 صحيحه ابى حمزة : (الصحيح يصلي قائماً وقعوداً ، والمريض يصلي جالساً ... الخ وقوله صلى الله عليه وسلم : في صحيحه 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 الاخذ 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 ، فما ان الدليل الدال على اعتبار الطمأنينة لبي فلا اشكال في تقديم القيام عليها ، فيحكم بوجوب الصلاة قائماً بدون الطمأنينة ومن هنا حكم السيد (قدس) في العروة بتقديم القيام عليها اذا دار الامر بينهما ولعل نظره (قدس) الى ما ذكرناه .

واما القسم الثاني وهو ما اذا كان كلا الدليلين لبياً فلا يشمل مورد المعارضة . وذلك لما مر من ان الدليل اذا كان لبياً فلا بد من الاقتصار في مورده على المقدار المتيقن منه . ومن المعلوم ان المقدار المتيقن منه غير هذا المورد ، ضرورة انا لم نحرز تحققه فيه لو لم نحرز عدمه . وعليه فمورد 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 نعم بوجوب احدهما في الواقع ، فعندئذ مرة يدور الامر بين الاقل والاكثر بمعنى ان الجزء هو الجامع بينهما أو مع خصوصية هذا او ذاك ، ومرة اخرى يدور الامر بين المتباينين

بمعنى انا نعم ان الجزء احدهما بالخصوص في الواقع ونفس الامر لا الجامع ، ولكن دار الامر بين كون الجزء هذا وذاك .

فعلى الاول ندفع اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك بالبراءة ، فنحكم بان الجزء هو الجامع بينهما ، فتكون النتيجة هي التخيير شرعاً بمعنى ان الفاعل في هذا الحال جعل احدهما جزء مع الغاء خصوصية كل منهما .

وعلى الثاني فقتضى القاعدة هو الاحتياط للعلم الاجمالى بجزئية احدهما بخصوصه في الواقع ، وإصالة عدم جزئية هذا معارضة بإصالة عدم جزئية ذاك ، فيتساقطان ، فاذن 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 احدهما على ذلك بالاطلاق والآخر بالعموم فيقدم ما كانت دلالاته بالعموم على ما كانت دلالاته بالاطلاق . وذلك لان دلالة العام تنجزية ، فلا تتوقف على اية مقدمة خارجية ، ودلالة المطلق تعليقية ، فتتوقف على تمامية مقدمات الحكمة ، منها عدم البيان له . ومن الواضح جداً ان العام يصلح ان يكون بياناً للمطلق ، ومعه لا تتم مقدمات الحكمة ، ليؤخذ باطلاقه . وعلى الجملة فقد ذكرنا ان مسألة دوران الامر بين العام والمطلق خارجة عن كبرى مسألة التعارض ، لعدم التنافي بين مدلوليهما في مقام الاثبات على الفرض ، ضرورة ان العرف لا يرى التنافي بينهما اصلاً ، ويرى العام صالحاً للقرينة على تقييد المطلق ، ولا يفرق في ذلك بين كون العام متصلاً بالكلام او منفصلاً عنه ، غاية الامر انه على الاول مانع عن ظهور المطلق في الاطلاق ، وعلى الثاني مانع عن حجية ظهوره .

واما القسم الرابع وهو ما اذا كانت دلالة كل منهما بالعموم ، فلا بد فيه من الرجوع الى المرجحات السندية من موافقة الكتاب ومخالفة العامة على ما ذكرنا من انحصار الترجيح بهما ، لوقوع المعارضة بينهما ، فلا يمكن الجمع الدلالي بتقديم احدهما

على الآخر . وهذا واضح .

واما القسم الخامس وهو ما اذا كانت دلالة كل منهما بالاطلاق ، كما هو الغالب في ادلة الاجزاء والشرائط ، فيسقط كلا الاطلايين معاً إلا إذا كان احدهما من المكتتاب والآخر من غيره فيقدم اطلاق المكتتاب عليه فيما اذا كانت النسبة بينهما عموم من وجه كما لا يخفى واما اذا لم يكن احدهما من المكتتاب أو كان كلاهما منه فيسقطان ، وذلك لما ذكرناه من ان التعارض بين الدليلين اذا كان بالاطلاق ، فقطضى القاعدة سقوط اطلاق كليهما والرجوع الى الاصل العملي اذا لم يكن هناك اصل لفظي من عموم أو اطلاق ، وليس المرجع في مثله المرجحات السندية . وذلك لعدم تمامية جريان مقدمات الحكمة في كل منهما في هذا الحال ، فلا موجب لترجيح احدهما على الآخر اذا كان واجداً للترجيح ، ومقتضى الاصل العملي في المقام هو التخيير ، حيث اننا نعلم اجمالاً بوجوب احدهما من الخارج ، فيكون المرجع اصالة عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك .

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 الامر دائراً بين جزءين أو شرطين مختلفين في النوع . واما اذا كان الامر دائراً بين فردين من نوع واحد ، كما اذا دار الامر بين ترك القيام في الركعة الاولى وتركه في الركعة الثانية ، أو دار الامر بين ترك القراءة في الركعة الاولى وتركها في الثانية ، وهكذا ، ففي امثال هذه الموارد الدليل على وجوب ذلك وان كان واحداً في مقام الاثبات والابراز ، إلا انه في الواقع ينحل بانحلال افراد هذا النوع ، فيثبت لكل منها وجوب . وعليه فلا محالة تقع المعارضة بين وجوب هذا الفرد ووجوب ذاك الفرد - بمعنى استحالة جمل 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 نعني بالتعارض إلا التناقض بين الحكيم بحسب مقام الجعل ، وهو موجود في امثال تلك الموارد .

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

واما بحسب الأدلة الخاصة فقد ظهر من بعض ادلة وجوب القيام تعيينه في الركعة الأولى وهو قوله عليه السلام في محبة جميل بن دارج اذا قرأ فليقم فانه ظاهر في وجوب القيام مع القدرة عليه فعلاً ، وان المسقط له ليس إلا العجز الفعلي ، والمفروض ان المكلف قادر عليه فعلاً في الركعة الأولى ، فاذا كان قادراً عليه كذلك يتعين بمقتضى قوله عليه السلام اذا قرأ فليقم . ومن المعلوم انه اذا قام في الأولى عجز عنه في الثانية فيسقط بسقوط موضوعه ، وهو القدرة ، واما غير القيام كالقراءة والركوع والسجود ونحوها فلا يظهر من ادلتها وجوب الاتيان بها في الركعة الاولى في مثل هذه الموارد - اعني موارد دوران الامر بين ترك هذه الاجزاء في الاولى 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 الاولى والقدرة عليها في الركعة الثانية اصلاً ولا تجب صرف القدرة فيها في الاولى بل له التحفظ بها عليها في الثانية ، فاذن المرجع فيها هو ما ذكرناه من التخيير باعتبار ان الدليل كما عرفت لا يمكن ان يشمل كليهما معاً ، لفرض 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 ذاك .

وعلى ما ذكرناه من الضابط في باب الاجزاء والشرائط يظهر حال جميع
الفروع المتقدمة التي ذكرها شيخنا الاستاذ (قدّه) وكذا حال عدة من الفروع التي
تمرّضها السيد (قدّه) في العروة .

وعلى اساس ذلك تمتاز نظريتنا عن نظرية شيخنا الاستاذ (قدّه) في
هذه الفروع .

والنقطة الرئيسية للامتيياز بين النظريتين هي اننا لو قلنا بانطباق كبرى باب
التزام على تلك الفروع ، فلا بد عندئذ من الالتزام بمرجحاتها ومراعاة قوانينها
كتقديم الالم أو محتمل الالمية 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 الالمية أو الاسبقية لا تكون من المرجحات
في باب التعارض . ووجهه واضح وهو ان الالمية أو الاسبقية إنما تكون مرجحة
على تقدير ثبوتها ، وفي فرض تحقق موضوعها . ومن المعلوم ان في باب التعارض
اصل الثبوت غير محرز فان اهمية احد المتعارضين على فرض ثبوتها في الواقع ،
وكونه مجموعاً فيه . ومن الواضح جداً انها لا تقتضى ثبوتها .

ومن هنا قد ذكرنا ان كبرى مسألة التعارض كما تمتاز عن كبرى مسألة التزام
بذاتها ، كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها ، فلا تشتركان في شيء اصلاً . وعليه فالمرجع
في باب الاجزاء والشرائط هو ما ذكرناه ، ولا اثر للسبق الزماني والالمية فيها ابدأ
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 الثانى فالامر فيه التخيير ، كما عرفت . وعليه فيجوز للمكلف ان يأتى بالركوع في الاولى ويترك في الثانية وبالعكس ، فتكون صلاته على كلا التقديرين صحيحة . وكذا الحال فيما اذا دار الامر بين ترك القراءة في الركعة الاولى وتركها في الثانية . وهكذا .

ومنما - ما اذا دار الامر في الصلاة بين ترك القيام وترك الركوع ، فعلى الاول يمكن الحكم بتقديم القيام نظراً الى سبقه زماناً ، ويمكن الحكم بالعكس نظراً الى كون الركوع اهم منه وقد فعل شيخنا الاستاذ (قده) ذلك في هذا الفرع كما تقدم ، وعلى الثانى فالامر فيه التخيير باعتبار ان التعارض بين دليليهما بالاطلاق ، فيسقط كلا الاطلاقين ، فيرجع الى اصالة عدم اعتبار خصوص هذا وذاك ، فتكون نتيجة ذلك التخيير اعنى وجوب احدهما لا بعينه .

ومنما - ما اذا دار الامر بين ترك الطمأنينة في الركن كالركوع والسجود وما شاكلهما ، وتركها في غيره كالاذكار والقراءة ونحوهما ، فعلى الاول يتعين سقوط قيد غير الركن ، لسكون قيده اهم منه ، فيتقدم الاهم في باب المزاوجة . وعلى الثانى 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 .

ومنما - ما اذا دار الامر بين القيام المتصل بالركوع والقيام في حال القراءة فبناء على الاول لا بد من تقديم القيام المتصل بالركوع على القيام في حال القراءة ، لسكونه اهم منه ، اما من جهة انه بنفسه ركن أو هو مقوم للركن كالركوع ، ولذا حكم شيخنا الاستاذ (قده) بتقديمه عليه في الفروع المتقدمة . وبناء على الثانى فلا وجه

للتقديم اصلاً ، بل الأمر في مثله العكس ، وذلك لما اشرنا اليه من ان المستفاد 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 وارادته .

فما ذكره (قده) من الكبريات التي بنى فيها على اعمال قواعد باب التزام ومرجحاته لا يرجع الى معنى محصل اصلاً ، وقد عرفت ان تلك الكبريات جميعاً داخلية في باب التعارض فالمرجع فيها هو قواعد ذلك الباب ، ولأجل 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 ابنى ذلك على باب التزام فواضح ، لكون الطهور أهم من غيره ومن هنا قلنا بسقوط الصلاة لفاقده . وهذا واضح . واما على مسلك من ابنى ذلك على باب التعارض فايضاً كذلك والوجه فيه ما ذكرناه غير مرة من ان الطهور مقوم للصلاة فلا تصدق الصلاة بدونه ولذا ورد في الرواية ان الصلاة ثلاثة اثلث : 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 والتراية . 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 الجزم أو الشرطين أو الشرط والجزء انما يتصور

مع فرض وجود الموضوع وهو حقيقة الصلاة ليكون وجوبها ثانياً بدليل خاص موجباً للتعارض بينهما ، وأما إذا فرض دوران الأمر بين ما هو مقوم لحقيقة الصلاة وغيره فيتعين تقديم الأول وصرف القدرة فيه ولا يمكن العكس ، بداهة أنه يلزم من وجوب هذا القيد عدمه إذ معنى تقديمه هو أنه واجب في ضمن الصلاة ، والمفروض أن تقديمه عليه مستلزم لانتفاء الصلاة ومن المعلوم أن كل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال ، وهذا لا من ناحية أهمية الطهور ، ليقال أنه لا عبرة بها في باب التعارض أصلاً ، بل هو من ناحية أن تقديم غيره عليه يوجب انتفاء حقيقة الصلاة ، فلا صلاة عندئذ لتجب .

وبتعبير آخر أن دوران الأمر بين جزءين أو شرطين أو جزء وشرط على كلا القولين أى القول بالتعارض والقول بالتزامح إنما هو في فرض تحقق حقيقة الصلاة وصدقها بأن لا يكون انتفاء شيء منهما موجباً لانتفاء الصلاة ، فعندئذ يقع الكلام في تقديم أحدهما على الآخر ، فبناء على القول بالتزامح يرجع إلى قواعد وأحكامه وبناء على القول بالتعارض يرجع إلى مرجحاته وقواعده . وأما إذا فرضنا دوران الأمر بين ما هو مقوم لحقيقة الصلاة وغيره فلا أشكال في تقديم الأول على الثانى وعدم الاعتناء به ، ضرورة أن مرجع هذا إلى دوران الأمر بين سقوط أصل الصلاة وسقوط جزئها أو قيدها . ومن المعلوم أنه لا معنى لهذا الدوران أصلاً ، حيث أنه لا يعقل سقوط أصل الصلاة وبقاء القيد على وجوبه ، لفرض أن وجوبه ضمنى لا استقلالى وقد تحصل من ذلك كبرى كلية وهى أنه لا معنى لوقوع التزامح أو التعارض بين ما هو مقوم لحقيقة الصلاة وبين غيره من الأجزاء أو الشرائط . هذا بناء على ما قويناه من سقوط الصلاة عن فائد الطهورين وغيرهما من الأركان . وأما بناء على عدم سقوطها عنه فوَقْتِئذ تفترق نظرية التزامح في أمثال هذه الموارد عن نظرية التعارض ، إذ على الأول لا بد من تقديم الطهور على غيره في مقام وقوع التزامحه بينهما لأهميته . وأما 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 ادلتهم ، 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 العمل وهو اصاله عدم اعتبار خصوصية هذا وخصوصية ذاك ونتيجته
التخير كما سبق .

وكذا الحال فيما اذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعة الاولى وتركه في
الثانية ، فان النتيجة في هذا الفرع ايضاً واحدة على كلا القولين ، وهي تقديم القيام
في الركعة الاولى على القيام في الثانية ، ولكن على القول بالتزاحم 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 التزاحم .

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
بمرضه المريض ، كالركوع أو السجود أو التكبيرة لا صلاة ، لتصل التوبة الى انها
واجبة مع هذا أو ذاك ، افرض انها تنقضي بانتفاء ركن منها ، فاذن لا موضوع
للتزاحم ولا التعارض .

نعم يمكن دوران الأمر بين سقوطه وسقوط مرتبة منها ، فإن حاله حال دوران الأمر بينه وبين سقوط بقية الأجزاء ، كما هو واضح .
ومن هنا يظهر أنه لا يعقل التزام بين الطهور والوقت أيضاً ، ضرورة انتفاء الصلاة بانتفاء كل منهما فلا موضوع عندئذ للتراحم يرجع أحدهما على الآخر . فما أفاده (قده) من أنه يسقط ذلك القيد وإن كان وقتاً لا يرجع إلى معنى يحصل لفرض أن الصلاة تسقط بسقوط الوقت فلا صلاة عندئذ لتجب مع الطهور .
وبعد ذلك نقول : أنه لا اشكال في تقديم الطهور على غيره من الأجزاء والشرائط ، وليس وجه مجرد كونه أهم ، بل وجه ما ذكرناه من أن الطهور بما أنه مقوم لحقيقة الصلاة فلا تعقل المزاخمة بينه وبين غيره ، ضرورة أن مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين ترك نفس الصلاة وترك قيدها . ومن الواضح جداً أنه لا معنى لهذا الدوران أصلاً . ومن هنا قلنا أن التزام بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط إنما يعقل فيما إذا لم يكن أحدهما مقوماً لحقيقة الصلاة وإلا فلا موضوع له اتصل النوبة إلى ملاحظة المرجح لتقديم أحدهما على الآخر ، ولا يشمل ما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال من رواية أو إجماع قطعي ، ضرورة أن هذا العمل ليس بصلاة .

وأما الفرع الثاني (وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط الطهارة المائية وسقوط قيد آخر) فقد ذكر (قده) أنه يسقط الطهارة المائية وأفاد في وجه ذلك أن أجزاء الصلاة وشرائطها وإن كانت مشروطة بالقدرة شرعاً ، لما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال ، إلا أن الطهارة المائية خاصة تمتاز عن بقية الأجزاء والشرائط من ناحية جعل الشارع لها بدلاً ، دون غيرها ، فبذلك تتأخر رتبتهما عن الجميع .

ونأخذ بالمناقشة عليه وملخصها : هو أن ثبوت البديل شرعاً لا يختص بخصوص الطهارة المائية ، فكما أن لها بديلاً وهو الطهارة الترابية ، فكذلك لبقية الأجزاء والشرائط .

والوجه في ذلك هو أن الصلاة إنما هي مأمور بها بمرضها العريض ، لا بمرتبها

الخاصة وهى 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 فتنتقل وظيفته الى الصلاة في بدل هذه الامور ، وهو في المثال الاول الصلاة عارياً على المشهور ، وفي الثوب النجس على المختار . وفي الثانى الصلاة مع الايمان والاشارة . وفي الثالث ادراك ركعة واحدة من الصلاة في الوقت ، فانه بدل لادراك تمام الركعات فيه . وفي الرابع الصلاة مع التكبيرة والتسبيح . وهكذا .

وعلى الجملة فيما ان الصلاة واجبة بتمام مراتبها بمقتضى الروايات العامة والخاصة فلا محالة لو سقطت مرتبة منها تجب مرتبة اخرى . وهكذا .

ونتيجة هذا لاحالة عدم الفرق بين الطهارة المائية وغيرها من الاجزاء والشرائط لفرض انه قد ثبت لاسكل منها بدل بدليل خاص ، ك(ما دل على وجوب الصلاة مع الايمان عند تعذر الركوع والسجود ، أو مع الركوع قاعداً عند تعذر الركوع قائماً ، وما دل على وجوبها قاعداً عند تعذر القيام ، وما دل على وجوبها مع التكبيرة والتسبيح عند تعذر القراءة ، وما دل على وجوبها مع ادراك ركعة منها في الوقت عند تعذر ادراك تمام ركعاتها فيه .. وهكذا . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى المفروض ان اجزاء الصلاة وشرائطها مشروطة بالقدرة شرعاً ، لما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا وجه لتقديم غير الطهارة المائية من الاجزاء والشرائط عليها في مقام المراحة ، لا من ناحية ان لها بدل ، ولا من ناحية اشتراطها بالقدرة شرعاً ، لما عرفت من ان البقية جميعاً تشترك معها في هاتين الناحيتين على نسبة واحدة .

وقد تحصل مما ذكرناه ان ما افاده (قده) من الكبرى الكلية وهى تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل وان كان تاماً إلا انه لا ينطبق على المقام .

ويجب علينا ان ندرس هذا الفرع من جهات :
الاولى - فيما اذا دار الأمر بين سقوط الطهارة المائية وسقوط خصوص
السورة في الصلاة .

الثانية - فيما اذا دار الأمر بين سقوطها وسقوط الاركان .
الثالثة - فيما اذا دار الأمر بين سقوطها وسقوط بقية الاجزاء أو الشرائط .
اما الجهة الاولى فالظاهر انه لا شبهة في تقديم الطهارة المائية على السورة .
وذلك لما دل على انها تسقط بالاستعجال والخوف ، وهو صحيحة محمد بن مسلم عن
ابي جعفر عليه السلام قال : « سألته عن الذي 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 بينها وبين فاتحة الكتاب ، إلا انه من الواضح جداً عدم
خصوصية لها ، فاذن لا يفرق بينها وبين غيرها من الاجزاء والشرائط منها الطهارة
المائية . ضرورة ان العبرة انما هي بتحقيق الخوف والاستعجال .

وقد تحصل من ذلك ان هذا التقديم لا يستند الى اعمال قواعد باب النزاحم
أو التعارض ، بل هو مستند الى النص المتقدم .

ولما 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 ، ليهتلف
باختلاف النظرين .

بيان ذلك على وجه الاجمال هو ان الصلاة - كما حققناه في محله - اسم للاركان
خامة ، واما بقية الاجزاء والشرائط فهي خارجة عن حقيقتها ، فلذا لا تنتفي
بانتفائها ، كما تنتفي بانتفاء الاركان . وعليه فاذا ضمنا هذا الى قوله تعالى : « اذا قمتم الى

الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ...) بضميمة ان الصلاة لا تسقط بحال .

فالنتيجة هي ان الصلاة المفروغ عنها في الخارج التي هي عبارة عن الاركان قد امر الشارع في هذه الآية الكريمة باتيانها مع الطهارة المائية في فرض وجدان الماء ، ومع الطهارة الترايبية 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 ضممنا هذا الى ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، وإلى ادلة الاجزاء والشرائط منها هذه الآية المباركة ، فالنتيجة هي ان الاتيان 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 أى تقديم الاجزاء أو الشرائط على الاركان فلا يصدق على العمل المأني به صلاة ليمسك بما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، فاذن لا موضوع للتعارض ولا التزاحم هنا ، كما هو واضح . هذا كله فيما إذا دار الأمر بين ترك ركن بعرضه العريض وترك الطهارة المائية أو غيرها من القيود . واما اذا دار الأمر بين سقوط مرتبة من الركن وسقوط الطهارة المائية فهل الأمر كما تقدم أم لا وجهان :

الظاهر هو الوجه الثاني ، وذلك لان ما ذكرناه في وجه تقديم الركن عليها لا يجرى في هذا الفرض . والوجه فيه ما حققناه في بحث الصحيح والاعم من ان لفظة الصلاة موضوعة للاركان بعرضها العريض ، لا لخصوص المرتبة العليا منها . وعلى هذا يترتب ان الصلاة لا تنتفى بانتفاء تلك المرتبة ، وانما تنتفى بانتفاء جميع مراتبها ، فاذن يكون المراد من الصلاة في الآية المباركة وهي قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم ... » ، هو الاركان بعرضها العريض ،

لا خصوص مرتبة منها ، غاية الامر يجب الاتيان بالمرتبة العليا في فرض التمكن منها عقلا وشرعاً ، والمرتبة الاخرى دونها في فرض عدم التمكن من الاولى .. وهكذا ، وكذا الحال في الطهور حيث انه يجب على المكلف الطهارة المائية في فرض وجدان الماء ، والطهارة الترابية في فرض فقدانه .

وعلى ضوء هذا فالآية الكريمة تدل على ان الصلاة المفروغ عنها في الخارج (وهي الجامع بين مراتبها) واجبة على المكلف مع الوضوء أو الغسل في فرض كونه واجداً للماء ، ومع التيمم في فرض كونه فاقداً له . ولا تدل على وجوب كل مرتبة من مراتبها كذلك ، فاذا دار الامر بين الاتيان بالمرتبة العالية منها مع الطهارة الترابية ، والمرتبة الدانية منها مع الطهارة المائية ، فالآية لا تدل على وجوب الاتيان بالاولى دون الثانية اصلاً ، بل ولا اشعار في الآية بذلك ، لفرض ان الصلاة لا تفتنى 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 قلنا ان الاركان مشروطة بالقدرة عقلاً دون كل مرتبة منها ، فانها مشروطة بالقدرة شرعاً . وهذا واضح .

واما اذا دار الامر بين سقوط مرتبة من ركن وسقوط مرتبة من ركن آخر - كما في مفروض الكلام - فلا دلالة للآية على تقديم بعضها على بعضها الآخر أبداً ، ضرورة ان دلالتها في محل الكلام تبتنى على نقطة واحدة ، وهي ان

تكون الداخل في مسمى الصلاة المرتبة العليا من الاركان مع الطهور الجامع بين المائية والترابية لحسب ، وعلى هذا فاذا دار الامر بين سقوط تلك المرتبة وسقوط الطهارة المائية تسقط الطهارة المائية ، افرض ان اعتبارها عندئذ متفرع على ثبوتها ، لا في عرضها ، لدلالة الآية الكريمة وتثني على وجوب الاتيان بها مع الطهارة المائية في فرض وجدان الماء ، ومع الطهارة الترابية في فرض فقدانه ، إلا انك عرفت ان تلك النقطة غاطئة وغير مطابقة للواقع 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 التزامهم ، فلا بد من الرجوع الى مرجحات وقواعد ذلك الباب ، كالسبق الزماني والاهمية ونحوهما . اما الأول (وهو السبق الزماني) فان كان موجوداً بان يكون احدهما سابقاً على الآخر زماناً فلا مانع من الترجيح به ، وذلك لما ذكرناه من ان السبق الزماني مرجح في الواجبين المتزامين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، والمفروض ان كل مرتبة من مراتب الاركان مشروطة بالقدرة شرعاً ، وان كانت الاركان بتام مراتبها مشروطة بها عقلاً ، فاذن يقدم ما هو الاسبق زماناً على الاخرى .

واما الثاني (وهو الاهمية) فالظاهر انه مفقود في المقام ، وذلك لانا لم نحز ان المرتبة العالية من الركوع مثلاً أهم من المرتبة العالية من الطهور وبالعكس ، كما هو واضح ، نعم احتمال كون المرتبة العالية منه أهم منها موجود ، ولا مناص عنه ، ولا سيما بالاضافة الى المرتبة العالية من الركوع والسجود ، وذلك لانا نستكشف من جعل الشارع التراب أحد الطهورين ان المصلحة القائمة بالطهارة الترابية ليست أدون بكثير من المصلحة القائمة بالطهارة المائية ، وهذا بخلاف المرتبة الدانية من الركوع والسجود ، وهي الايماء ، فان المصلحة الموجودة فيه ادون بكثير من المصلحة الموجودة فيهما ، كما لا يخفى . وعليه فلا بد من تقديمها على الطهارة المائية ، لما تقدم مفصلاً من ان

محتمل الأهمية من المرجحات ، فلا مناص من تقديمه على الآخر في مقام المزاوجة .
 وأما 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 :

الاولى - انه لا يعقل دوران الأمر بين سقوط ركن وسقوط ركن آخر ،
 لانتهاء الصلاة عندئذ على كل تقدير .

الثانية - انه إذا دار الأمر بين ترك ركن وترك مرتبة من ركن آخر فلا
 اشكال في تعيين ترك المرتبة ، بل قد عرفت انه لا دوران في مثله ولا موضوع
 للتعارض ولا التزام ، 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 لابد فيه من الرجوع الى قواعد باب التعارض
 أو التزام على ما عرفت .

وأما الجهة الثالثة (وهي ما إذا دار الأمر بين الطهارة المائية وبقية الاجزاء
 أو الشرائط) فالصحيح انه لا وجه لتقديم سائر الاجزاء أو الشرائط على الطهارة
 المائية ، وذلك لان ما ذكرناه في وجه تقديم الاركان عليها لا يجرى 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 ومسميها كانت معها بقية الاجزاء أو الشرائط ام لم تكن ، وكذا المراد من

الصلاة في قوله لا تسقط الصلاة بحال ، ولذلك ذكرنا ان الآية تدل على وجوب الايتان بها مطلقاً ، سواء أكانت معها البقية ام لم تكن .

وعلى هذا الأصل 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 يضربه على تفصيل هناك . فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي ان الآية تدل على وجوب الايتان بالصلاة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط مع الطهارة المائية في فرض وجدان الماء ، ومع الطهارة الترابية في فرض 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 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 الأول فقد تقدم ضابطه فلا نعيد .

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

الأول - دعوى ان للطهارة المائية بدلا دون غيرها ، فيقدم ما ليس له بدل على ماله بدل . ولكن قد هرفت فساد تلك الدعوى بشكل واضح .

الثاني - دعوى ان الطهارة المائية مشروطة بالقدرة شرعاً بمقتضى الآية
الكريمة دون البقية ، وقد تقدم ان ما هو مشروط بالقدرة عقلاً يتقدم على ما هو
مشروط بها شرعاً . ويردها ما ذكرناه من ان اجزاء الصلاة وشرائطها جميعاً
مشروطة بالقدرة شرعاً ، لما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال ، فلا فرق من
هذه الناحية بين الطهارة المائية وغيرها اصلاً .

الثالث - دعوى ان بقية الاجزاء والشرائط اهم من الطهارة المائية . وفيه انه
لا طريق لنا الى احراز كونها 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 الامر 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 ، وما نحن
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 الامر بين سقوط إدراك ركعة من
الوقت وسقوط قيد آخر غير الطهور) فقد ذكر (قده) أنه يسقط ذلك القيد .
أقول : اما استثناء الطهور من ذلك وان كان صحيحاً ولا مناص عنه ، إلا انه
لا معنى للاقتصار عليه ، بل لابد من استثناء جميع الاركان من ذلك ، لما تقدم من انه في
فرض دوران الامر بين سقوط ركن رأساً وسقوط ركن آخر كذلك تسقط الصلاة
يقيناً ، لفرض انها تنقضي بانتفاء كل منهما ، فاذن لا موضوع للتمسك بـ (لا تسقط
الصلاة بحال ، والاجماع القطعي على ذلك ، ضرورة انه لا صلاة في هذا الحال

ليقال انها لا تسقط ، وعليه فاذا دار الامر بين سقوط ادراك ركعة من الوقت وسقوط الطهور رأساً تسقط الصلاة عندئذ لا محالة ، لفرض انها كما تسقط بسقوط الطهور ، كذلك تسقط بعدم ادراك ركعة في الوقت . هذا اذا كان غرضه من الاستثناء ذلك .

واما اذا كان غرضه منه هو ان الطهور يقدم على الوقت في هذا الحال اعني ما اذا دار الامر بين سقوط ادراك ركعة في الوقت وسقوط الطهور رأساً فقد عرفت فسادہ الآن ، وهو ما مر من انه لا صلاة في هذا الحال ليقال بتقديمه عليه ، لفرض أنها تنبني بانتفاء كل منهما . واما وجوبها في خارج الوقت فهو بدليل آخر اجنبي عن الامر في الوقت .

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

وبتعبير أوضح هو اننا 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 : « إذا قم الى الصلاة فاغسلوا ... الخ ، فالنتيجة هي وجوب الاتيان بالاركان (التي هي حقيقة الصلاة) في الوقت مطلقاً أى سواء أكان المكاتب متمكناً من الاتيان بالبقية فيه ام لم يتمكن من ذلك ، فلا يمكن ان تتراحم بقية الاجزاء والشرايط الاركان في الوقت ، لا في تمامه ولا في جزئه ، ضرورة ان في صورة العكس اعني تقديم البقية على الوقت لا صلاة ، لنتمسك بدليل لا تسقط الصلاة بحال أو نحوه . ومن هنا قلنا انه لا موضوع للتعارض أو التزاحم في مثل هذا الفرض ، وان التقديم فيه لا يكون مبتنياً على كون هذه الموارد من موارد التزاحم أو التعارض ، بل هو بملك آخر لا بملك

أعمال قواعد باب التزام أو التعارض ولذا لابد من الالتزام بهذا التقديم على كل من القولين .

وبذلك يظهر ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدّه) في المقام من جعل التقديم فيه مبتنياً 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 (قدّه) انه يسقط ادراك تمام الركعات في الوقت ، إلا السورة ، فانها تسقط بالاستعجال والخوف .

أقول : الامر بالاضافة الى السورة كذلك ، لما عرفت من ان دليلها من الاول مقيد بغير صورة الاستعجال والخوف ، فلا تكون واجبة في هذه الصورة . هذا لو قلنا بوجوبها وإلا فهي خارجة عن محل الكلام رأساً . واما بالاضافة الى غيرها من الاجزاء أو الشروط فلا يمكن المساعدة عليه . والوجه في ذلك ما اشرنا اليه من ان الركن هو الوقت الذي يسع لفعل الاركان خاصة ، وانه مقوم لحقيقة الصلاة فتتغير الصلاة بانتفائه ، واما الزائد عليه الذي يسع لبقية الاجزاء والشروط 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 ، فايضاً يسقط ذلك القيد .

والوجه في ذلك هو اننا إذا ضمنا ما يستفاد من قوله تعالى : « اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل ، الى قوله تعالى : » إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا ... الخ

والى ادلة بقية الاجزاء والشرائط مع ادلة بدليتها ، بضميمة ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال فالنتيجة هي وجوب الاتيان بالصلاة في الوقت المحدد لها ، وانها لا تسقط سواء أكان المكلف متمكناً من الاتيان ببقيّة 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 بعضه .

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 فيها نحن فيه نعم لو أخر الصلاة باختياره الى ان ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلا بمقدار اتيان ركعة واحدة

فيه فيشمله الحديث باطلافه ، 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 .

فالتنتيجة من ذلك هي ان الموثقة لا تدل على بدلية إدراك ركعة واحدة في الوقت عن إدراك تمام الركعات فيه على الاطلاق ، بل تدل على بدلية ذلك عنه لخصوص المضطر وغير المتمكن مطلقاً ، وبما ان في المقام يتمكن المكلف من إدراك تمام الركعات فيه ، فلا يكون مشمولاً لها ، فاذن يتعين ما ذكرناه وهو تقديم ادراك تمام الركعات في الوقت على بقية الأجزاء أو الشرائط في موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما ، ولا يفرق في ذلك بين القول بالتعارض في هذه الموارد والقول بالتزام فيها ، لغرض 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 (قده) من انه يسقط ادراك تمام الركعات في الوقت دون القيد الآخر لا يمكن المساعدة عليه .

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان الأدلة المتقدمة لا تدل على ما ذكرناه وانه لا يستفاد من مجموعها ذلك ، فاذن على القول بالتعارض في تلك الموارد تقع المعارضة بين الدليل الدال على وجوب ادراك تمام الركعات في الوقت والدليل الدال على وجوب ذلك القيد المزاحم له ، فيرجع الى قواعد بابها .

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

فالتبعية هي تقديم ادراك تمام الركعات في الوقت على ادراك جزء أو شرط آخر وعلى القول بالتراحم فيها تقع المزاوجة بينهما أى بين وجوب هذا ووجوب ذاك فيرجع الى مرجحاته من الاهمية والاسبقية ونحوهما ، اما الاهمية 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 الامر 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 ، والاهم إنما هو طبيعى الركن الجامع بين جميع المراتب ، لا كل مرتبة منه ، وفي المقام الركن هو طبيعى الوقت الجامع بين البعض والتمام ، واما تمامه فهو مرتبته الاختيارية ، فلا دليل على كون تلك المرتبة أهم من الجزء أو الشرط الآخر ، والاهم إنما هو الجامع بينهما وبين غيرهما من المراتب . واما الاسبقية فلا مانع من الترجيح بها في امثال المقام ، وذلك لما تقدم من ان الاسبق زماناً يتقدم على غيره ، فيما اذا كان التراحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً ، والمفروض ان ما نحن فيه كذلك ، فاذن لو دار الامر 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 المزاوجة في امثال المقام ايضاً ، وكذا إذا دار الامر بين تطهير البدن

أو الثوب - مثلاً - وأدراك الركعة الأخيرة في الوقت أو بين الطهارة المائية وأدراك تلك الركعة فيه ، بحيث لو غسل ثوبه أو بدنه أو لو توضأ أو اغتسل فلا يتمكن من أدراكها في الوقت ، فيقدم الصلاة في البدن أو الثوب الطاهر عليه ، لما عرفت من ان الأسبق 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 الأربع والاذكار الواجبة في الركعة الأخيرة ، وبين أدراك تلك الركعة في الوقت ، بحيث لو أتى بالاولى فقد فات عنه وقتها ، ولا يتمكن من أدراكها فيه ، ففي مثله لا وجه لتقديمها عليه ، كما هو واضح ، فاذن ما أفاده (قده) من سقوط أدراك تمام الركعات في الوقت دون القيد المزاحم له لا يتم على إطلاقه - كما عرفت - .

وأما الفرع الخامس (وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط الاجزاء وسقوط الشرائط) فقد ذكره (قده) انه تسقط الشرائط لتأخر رتبة عنها الاجزاء . أقول : ان الشرط بمعنى ما تقيد الواجب به وان كان متأخراً عنه رتبة ، ضرورة ان تقيد شيء بشيء فرع ثبوته ، إلا أنا قد ذكرنا غير مرة انه لا اثر للتقدم أو التأخر الرتبي في باب الاحكام الشرعية اصلاً ، فانها تتعلق بالموجودات الزمانية لا بالرتب العقلية ، بل لو تعلق بها فايضاً لا يكون الأسبق رتبة كالاسبق زماناً مقدماً على غيره في مقام المزاحمة لان ملاك تقديم الأسبق على غيره وهو كون التكليف المتعلق به فعلياً دون التكليف المتعلق بغيره غير موجود هنا ، لفرض ان التكليف المتعلق بالتقدم والتأخر الرتبيين كليهما فعلى في زمان واحد ، فلا موجب عندئذ لتقديم احدهما على الآخر ، كما هو واضح . وأما 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 منهما ، بل هما

في عرض واحد .

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

فما ذكره (قده) من كون الشرائط متأخرة عن الاجزاء يتنى على نقطة واحدة ، وهي كون الصلاة اسماً لجميع الاجزاء فقط ، والشرائط جميعاً خارجة عنها وقد اعتبرت فيها ، فعندئذ لا محالة يكون اعتبارها في ظرف متأخر عن اعتبار تلك ومتفرعاً عليه ، إلا انك عرفت ان تلك النقطة خاطئة وغير مطابقة للواقع ، وان الصلاة موضوعة للاركان فقط ، والبقية جميعاً خارجة عن حقيقتها ومعتبرة فيها بدليل خارجي ، من دون فرق في ذلك بين الاجزاء والشرائط اصلاً ، فلا يكون اعتبارها متفرعاً على اعتبار الاجزاء ، بل هو في عرض اعتبارها ، غاية الامر اعتبار الاجزاء في الاركان بنحو الجزئية واعتبارها فيها بنحو القيدية ، فاذن لا وجه لما أفاده (قده) من تقديم الاجزاء على الشرائط اصلاً ، بل لا بد على هذا القول أي القول بالتزام من الرجوع الى مرجحاته من الالهية والاسبقية ، فإكان أهم يتقدم على غيره ، فلا فرق بين كونه جزءاً أو شرطاً ، وكذا ما كان سابقاً زماناً يتقدم على غيره ولو كان شرطاً - مثلاً - الطهارة المائية من جهة السبق الزماني تتقدم على فاتحة الكتاب - مثلاً - أو على الركوع الاختياري أو نحو ذلك في موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما ، وكذا طهارة البدن أو الثوب تتقدم عليها بعين ذلك المرجح والملاك . واما على القول بالتعارض فيها فان كان التعارض بين دليل الجزء والشرط بالعموم ، فيرجع الى مرجحات الباب من موافقة الكتاب أو السنة ومخالفة العامة ، إلا إذا كان أحدهما من الكتاب أو السنة ، فيقدم على الآخر ،

واما إذا كان التعارض بينهما بالاطلاق كما هو الغالب ، فان كان احدهما 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 ذاك ، فالنتيجة هي اعتبار أحدهما . وقد سبق الكلام من هذه الناحية بشكل واضح فلاحظ .

واما الفرع السادس (وهو ما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الشرط وسقوط قيده ، كما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الساتر في الصلاة وسقوط قيده وهو الطهارة) فقد ذكر (قده) انه يسقط قيده ، لتأخر رتبته .

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

وبعد ذلك نقول :

اما القسم الاول فلا شبهة في ان انتفائه يوجب انتفاء القيد ، فلا وجه لدعوى كون الساقط هو خصوص القيد ، ضرورة انه مقوم له ، فكيف يعقل بقاءه مع انتفائه ، كما هو واضح . وعليه فاذا كان الممتذر هو خصوص هذا القيد ، كالقيام المتصل بالركوع - مثلاً - فلا محالة يسقط القيد به . واما إذا كان الأمر دائراً بين سقوطه وسقوط جزء أو شرط آخر أو قيد مقوم له ، فتجرى فيه الاقسام المتقدمة بعينها ، لفرض ان الأمر في هذه الصور في الحقيقة دائر بين سقوط جزء وجزء آخر أو شرط كذلك . وهكذا ، فلا حاجة الى الاعادة .

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 للكلف لا تسقط عنه بسقوط ما هو المتعذر فيجب عليه الاتيان 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 قيودها . وعليه ففي الفرع المزبور لا وجه لسقوط أصل الساتر اصلا ، والساقط إنما هو قيده ، وهو كونه طاهراً . وهذا هو وجه عدم سقوط أصل الساتر ، لا ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من التعليل بكون قيده متأخراً عنه رتبة ، وذلك لما عرفت من انه لا أثر للتأخر الرتبي ولا لتقدمه 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 . وتمام 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 الامر بين سقوط الطمأنينة في المرتبة الاختيارية من الركن وسقوطها في الاذكار أو القراءة ، أو دار الامر بين سقوط القيام حال التكبيرة وسقوطه حال القراءة ، وهكذا فقد ذكر (قده) انه يسقط قيد غير الركن .

أقول : قد ظهر فساد ما تقدم . وبيان وجه الظهور هو انه على القول بالتعارض في امثال هذه الموارد يرجع الى قواعده ، وبما انه لا ترجيح في البين فالمتعين هو التخيير في المقام وقيدية الجامع ، لدفع اعتبار خصوصية كل منها

بإصالة البراءة . وعلى القول بالتزام فيها المرجع هو مرجحاته من الإهمية والاسبقية ، والإهمية مفقودة في المقام ، ضرورة أن وجوب الطمأنينة في المرتبة الاختيارية من الركن ليس أهم من وجوبها في الأذكار أو القراءة وما شاكل ذلك ؛ لما عرفت من أن نفس تلك المرتبة ليست أهم من تلك الأجزاء ، فضلاً عن قيدها غير المقوم لها ، فإن الأهم إنما هو الركن بعرضه العريض ، لا بكل مرتبته ، مع أنه لو سلمنا أن تلك المراقبة أهم منها ، إلا أن ذلك لا يلزم أن يكون قيدها المزبور أهم من قيد تلك الأجزاء ، كما هو واضح . وأما الاسبقية فإن كانت موجودة فلا بأس بالترجيح بها في هذه الموارد . وعليه فتتقدم الطمأنينة في حال القراءة على الطمأنينة في حال الركوع من جهة سبقها عليها زماناً ، وكذا يتقدم القيام حال التكبيرة على القيام حال القراءة ، بل قد ذكرنا أن تقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق مقتضى النص الخاص - كما سبق - فلا يحتاج إلى أعمال قواعد باب التزام مرجحاته .

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

أقول : ما أفاده (قده) بناء على وجهة نظره من أن القيام المتصل بالركوع ركن بنفسه متين جداً بمعنى أنه لا بد تقديمه على غيره ، لفرض أنه ليس له مرتبة أخرى لينتقل الأمر من مرتبته الاختيارية إلى تلك المرتبة ، بل هو بعنوانه ركن . وقد ذكرنا أنه إذا دار الأمر بين سقوط ركن رأساً وسقوط قيد آخر مهما كان لونه يسقط ذلك القيد لا محالة ، ضرورة أن في صورة العكس لا صلاة ، ليدل على عدم سقوطها رواية أو إجماع .

ولكن هذا المبنى فاسد جداً وقد حققنا في محله ان القيام المتصل بالركوع ليس بركن ، وان الاركان منحصرة بالركوع والسجود والطهور والتكبيرة والوقت وعليه فمجرد كونه مقوماً للترتبة الاختيارية من الركن ، لا يكون موجباً لتقديمه على غيره اصلاً ، اما على القول بالتعارض بين دليله ودليل غيره فواضح ، ضرورة انه على هذا لا بد من الرجوع الى قواعد باب التعارض واحكامه على الشكل الذي تقدم . واما على القول بالتزام فلا نحرز ان القيام المتصل بالركوع أهم من القيام حال القراءة أو القيام حال التكبيرة ، ليحكم بتقديمه عليه ، بل الأمر على هذا القول بالعكس ، لما ذكرناه من ان الاسبق زماناً في امثال هذه الموارد مرجح ، وبما ان القيام حال التكبيرة أو القيام حال القراءة اسبق زماناً من القيام المتصل بالركوع ، فيتقدم عليه لا محالة ، بل قد عرفت ان ذلك مقتضى النص الخاص ، فلا يحتاج الى اعمال مرجح اصلاً .

فلنخص نتائج بحث التزام التعارض في عدة نقاط :

الاولى - ان الفرق بين التزام في الملاكات والتزام في الاحكام من وجهين :
الاول - ان الترجيح في التزام 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 التزام بين الاحكام فهو من وظيفة العبد لا غير .

الثاني - ان مقتضى القاعدة في التزام بين الاحكام التخيير . واما في التزام 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 متزامنان فلا يصلح شيء منهما لان يكون منشأ لجعل حكم شرعى ، فان الملاك التزام لا يصلح لذلك .

الثانية - ان التنافي بين الحكمين المتزامنين إنما هو في مقام الامتثال الناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الخارج اتفاقاً ، ولا تنافي بينهما بالذات

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

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

الرابعة - ان منشأ الزاحم بين الحكمين بجميع اشكاله إنما هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال . واما ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان الزاحم بين الحكمين قد ينشأ من جهة اخرى ، لا من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما ، فقد تقدم انه غير داخل في باب الزاحم اصلاً بل هو داخل في باب التعارض الخامسة - ان مقتضى القاعدة في مسألة التعارض هو تساقل 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 الزاحم بين الحكمين هو التخيير ، غاية الامر على القول بجواز الترتب التخيير عقلي ، فانه نتيجة اشتراط التكليف من الاول بالقدرة وليس أمراً حادئاً ، وعلى القول بعدم جوازه التخيير شرعى بمعنى ان الشارع قد حكم بوجوب 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 بيمض افراده الواجب التعميني فيقدم التعميني عليه ، وان كان الواجب التخييري أم منه . (٢) - ما إذا دار الامر بين صرف الماء في تطهير البدن أو في الوضوء أو الغسل ، وبما ان للثاني بدل فيقدم الاول عليه . (٣) - ما إذا دار الامر بين ادراك ركعة في الوقت مع الطهارة المائية وادراك تمام الركعات فيه مع الطهارة الترابية فيقدم الثاني على الاول ، باعتبار ان له بدل .

ولكن ناقشنا في جميع هذه الفروع ، وانه ليس شيء منها داخلا في تلك الكبرى . اما الاول فهو ليس من باب التزاحم في شيء ، لقدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً ، ومعه لا مزاحمة بينهما اصلاً . واما الثاني فلغرض ان لكل منهما بدلا ، فكما ان للصلاة مع الطهارة المائية بدلا ، فكذلك للصلاة مع طهارة البدن أو الثوب . هذا مضافاً الى ما ذكرناه من انه لا يعقل التزاحم بين جزءين أو شرطين أو جزء وشرط لواجب واحد ، كما تقدم . واما الثالث فيرد عليه بعينه ما اوردناه من الابرادين على الفرع الثاني ، ولكن مع ذلك يمكن الحكم بتقديم ادراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابية على ادراك ركعة واحدة مع الطهارة المائية بملك آخر ، وهو انا إذا ضمنا ما يستفاد من قوله تعالى : « اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل » بضميمة الروايات الواردة في تفسيره الى قوله تعالى : « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الخ . فالنتيجة هي ان المكلف إذا تمكن في الوقت من استعمال الماء فوظيفته الوضوء أو الغسل ، وان لم يتمكن من استعماله فوظيفته التيمم واثبات الصلاة به ، كما سبق . وقد تحصل من ذلك ان ما افاده (قدّه) من الكبرى ، وهي تقديم ما ليس له بدل على ماله 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 المتزاحمين مشروطاً بالقدرة عقلاً والآخر مشروطاً بها شرعاً ، بعد ما سلم تقديم الاول على الثانى . وقد ذكرنا ان ما افاده (قدّه) يرتكز على اصل خاطئ ، وهو توهم ان الترتب إنما يجرى فيما إذا احراز ان فى كل من المتزاحمين ملاك فى هذا الحال وفى مثل المقام بما انه لا يمكن احراز ان ما هو مشروط بالقدرة شرعاً واجد للملاك ، فلا يمكن اثبات الامر له بالترتب . والسكنه توهم فاسد . والوجه فيه هو ان جريان الترتب فى مورد لا يتوقف على احراز الملاك فيه ، لعدم الطريق اليه اصلاً مع قطع النظر عن تعلق الامر به ، بل ملاك جريانه هو انه لا يلزم من اجتماع الامرين على نحو الترتب فى زمان واحد طلب الضدين ، وعليه فالمتعين هو رفع اليد عن اطلاق كليهما فى فرض التساوى ، وعن اطلاق احدهما فى فرض كون الآخر أهم .

الحادية عشرة - ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً يتقدم ما هو اسبق زماناً على غيره . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان السبق الزمانى إنما يكون من المرجحات فيها خاصة ، لا فيما إذا كان مشروطاً بالقدرة عقلاً ، فانه لا اثر للسبق الزمانى 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 يتبنى على تفسير الاستطاعة بالتمكن من اداء فريضة الحج عقلاً وشرعاً كما هو المشهور ، ولكن قد ذكرنا ان هذا التفسير خاطئ بحسب الروايات ، فان الاستطاعة قد فسرت فيها بالزاد الكافى لحجه وقوت عياله الى زمان الرجوع ، والراحلة مع امن الطريق .

الثالثة عشرة - ان وجوب النذر لا يكون مقدماً على وجوب الحج زماناً سواء أقلنا بإمكان الوجوب التعليق أو استحالته ، والمقدم إنما هو سببه ولا عبرة

به ، فاذن لا وجه لتقديم وجوب النذر على وجوب الحج ، وإن قلنا بكونه مشروطاً بالقدرة شرعاً .

الرابعة عشرة - ان اشتراط وجوب النذر وما شاكله بالقدرة شرعاً مستفاد من نفس الروايات الدالة على عدم نفوذ ذلك فيما اذا كان مخالفاً للكتاب أو السنة .
الخامسة عشرة - ان الواجبات المجعولة في الشريعة المقدسة بالعناوين الثانوية كالنذر والشرط في ضمن عقد والعهد واليمين وما شابه ذلك لا تصلح ان تزاحم الواجبات المجعولة فيها بالعناوين الاولية كالصلاة والصوم والحج وما شاكل ذلك .
السادسة عشرة - ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً إذا كانا عرضيين فيجرى فيهما ما يجرى في المتزاحمين العرضيين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً من جريان الترتب فيهما 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 الاهمية من جهة ان اطلاق الطرف الآخر ساقط يقيناً ، واما اطلاق هذا الطرف فسقوطه مشکوك 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 المجعول 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 التعليقي واضح ، فان ثبوت الوجوب فعلاً كاشف عنه لا محالة . واما بناء على عدم امكانه ، فان علم من الخارج انه واجد للبلاك

الملازم في ظرفه فهو وإلا فلا نحكم بتقديمه على الواجب الفعلي ، لعدم احراز انه ذو ملاك ملازم 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 (قدّه) حيث قد افكر جريانه في الواجبين الطويلين .

الواحدة والعشرون - ان موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بين جزءين 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 ساقط هو خصوص القيد دون المقيد ،
الخامسة والعشرون - ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من تطبيق كبرى باب التزام على تلك الفروع غير تام . وعلى تقدير التزل وتسلمه فما أفاده (قده) من المرجحات لتقديم بعض الاجزاء أو الشرائط على بعضها الآخر لا يتم على اطلاقه ، كما سبق بصورة مفصلة .

تذييل : وهو ان شيخنا الاستاذ (قده) قد قسم التزام الى سبعة اقسام :
الاول - التزام بين الحكمين من غير ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامثال . وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً . ولنا هناك انه ليس من التزام في شيء ؛ بل هو من التعارض فلاحظ .

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

جهة مصلحة تقتضى ايجابه . وجهة مفسدة تقتضى حرمة ، وهكذا . وقد سبق الكلام فيه ايضاً . وذكرنا هناك أن هذا النوع من التزام خارج عن محل الكلام بالكلية ، وإن الامر فيه بيد المولى . وعليه أن يلاحظ الجهات الواقعية والملاكات النفس الامرية الكامنة فى الافعال الاختيارية للعباد ، فيجعل الحكم على طبق ما هو الاقوى والاهم منها دون غيره ، وأما إذا لم يكن احدهما اقوى من الآخر بل كانا متساويين . فليس الحكم فى هذه الصورة التخيير . كما هو الحال فى 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 جمعه 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 فى فرض التساوى بينهما ليس الحكم فيه التخيير مع انه مقتضى القاعدة فى التزام بين حكمين معمولين ، وفى 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 فى التزام بين وجوب انقاذ غريق وانقاذ غريق آخر ، فيما إذا لم يكن المكلف قادراً على امثال كليهما معاً .

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

الخامس - التزام فى 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 المزاخمة 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 الاتفاق بين الفعلين ، كما إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، كاستقبال القبلة واستدبار الجدى لمن سكن العراق وما والاياه من البلاد لا مطلقاً ، فإذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة تقع المزاخمة 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 انفاذ الفريق - مثلاً - على التصرف في مال الغير ، هذا فيما إذا لم يكن التوقف دائماً ، وإلا فيدخل في باب التعارض .

ولكن قد اشرنا فيما تقدم ان تقسيمه (قده) التزاحم في موارد عدم قدرة المكلف على الجمع بين المتزاحمين الى هذه الاقسام غير صحيح .

اما اولاً فلانه لا اثر لهذا التقسيم أصلاً ، ولا ترتب عليه اية ثمرة ، وإلا لامكن تقسيمه الى ازيد من ذلك كما سبق .

واما ثانياً - فلان أصل هذا التقسيم غير صحيح . وذلك لان القسم الثاني وهو ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن المضادة بين الواجبين اتفاقاً داخل في القسم الأول . وهو ما إذا كان التزاحم فيه ناشئاً عن عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما اتفاقاً ، بداهة ان التضاد بين فعلين من باب الاتفاق غير معقول إلا من ناحية عدم قدرة المكلف عليهما معاً ، ولذا لا مضادة بينهما بالاضافة الى من كان قادراً عليهما كذلك ، فاذن لا معنى لجملة قسم آخر في مقابل القسم الاول .

واما ما ذكره (قده) من ان المضادة بين الفعلين إذا كانت دائماً فتقع المعارضة بين دليل حكميهما ، فهو إنما يتم في الضدين الذين لا ثالث لهما وأما الضدين

الذين لها ثالث فلا يتم . وقد تقدم ذلك بشكل واضح فلا نعيد .
واما القسم الثالث وهو التزام في موارد اجتماع الامر والنهي على القول
بالجواز مع فرض عدم المندوحة في البين فهو داخل في القسم الرابع ، وهو ما إذا
كان التزام من جهة التلازم الاتفاق بين الفعلين في الخارج ، ضرورة ان التزام
في موارد الاجتماع على هذا القول ايضاً من ناحية التلازم بين متعلق الامر ومتعلق
النهي في الوجود الخارجى ، 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 الاتفاقى بين فعلين في الخارج .

اما القسم الاول - فقد تقدم الكلام فيه بصورة مفصلة .

بقى شيء قد تعرض له شيخنا الاستاذ (قده) وهو ان التزام اذا كان بين
واجبين طوليين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً ، فان لم يكن الواجب المتأخر
أهم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قده) انه يتقدم الواجب المتقدم على المتأخر ،
فلا وجه للتخير اصلاً ، ولكن قد ذكرنا سابقاً انه لا وجه لما أفاده (قده)
هنا بل المتعين فيه التخير ، 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 أصلاً ، واما اذا كان
الواجب المتأخر أهم 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 الثانى أهم من الاول فيتقدم عليه ، وهذا ظاهر .

وإنما الكلام والاشكال في انه هل يمكن الالتزام بالترتب في هذا الفرض
اعنى جواز تعلق الامر بالواجب المتقدم مترتباً على عصيان الامر 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 استحالة وانه غير معقول . ودعوى - انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب ، كما التزمنا بذلك في اشتراط التكليف بالقدرة في الواجبات التدريجية كالأصالة وما شاكلها . وعليه فلا يلزم الالتزام بالشرط المتأخر - يدفعها بان جعل عنوان التعقب شرطاً يحتاج الى قيام دليل عليه ، ولا دليل في المقام . واما في الواجبات التدريجية فقد دل الدليل على ذلك .

الثاني - ان العمدة في جواز تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب هي ان الواجب المهم مقدور للمكلف في ظرف عصيان الأمر بالواجب الأهم ، وقابل لتعلق التكليف به عندئذ ، من دون ان يستلزم ذلك محذور طلب الجمع كما عرفت ، نعم المهم إنما لا يكون مقدوراً في ظرف امتثال الأمر بالأهم ، وهذا لا يضر بعد ما كان مقدوراً في ظرف عصيانه . وهذا الوجه غير جار فيما نحن فيه ، ضرورة ان عصيان الواجب المتأخر في ظرفه لا يوجب قدرة المكلف على الواجب المتقدم وجواز صرفها في امتثاله ، والمفروض ان الخطاب بحفظ القدرة على الواجب المتأخر 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 باتيان الواجب المتقدم ، للزم المحذور المزبور .

وعلى الجملة فلاك امكان الترتب وهو كون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الأهم غير موجود ، هنا ، وذلك لانه في ظرف تحقق عصيان الواجب المتأخر وجوده 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 .

وتحليل - ان الشرط إنما هو العزم والبناء على عصيان المتأخر في ظرفه ، لانفس العصيان . وعليه فلا يلزم المحذور المزبور - فاسد ، وذلك لان الشرط لو كان هو العزم والبناء على العصيان لا نفسه ، للزم طلب الجمع بين الضدين ، لفرض ان كلا الأمرين في هذا الآن فعلى ، اما الأمر بالآثم فللفرض عدم تحقق عصيانه 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 للمتأخر ، أو العزم على عصيانه ، وعلى هذا فلا محذور في البين ، وان المحذور إنما هو على أساس كون الشرط له عصيان الأمر بالمتأخر لا أصل له أبداً .

والوجه فيه اما كون العزم على عصيانه فقد عرفت ان شرطيته تستلزم طلب الجمع بين الضدين ، ولا يعقل ان يكون شرطاً ، لانه خلاف مفروض القول بالترتب . واما عصيانه المتحقق باعمال القدرة في غير الآثم فشرطيته غير معقولة ، وذلك لان المكلف في ظرف ترك التحفظ بقدرته للواجب المتأخر ، لا يخلو 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 بالعصيان المتحقق بفعل الممهم) فلانه يستلزم اشتراط الامر بالشئ بوجوده وتحققه في الخارج ، وهو محال ، لانه طلب الحاصل واما على الثاني (وهو اشتراطه بالعصيان 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 اجنبى عن الامر والمهم معاً .

ونتيجة ما ذكرناه هي انه لا يمكن الترتب في امثال هذا المورد ، بل يتعين حفظ القدرة للواجب المتأخر .

وللنقاشه 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 بمكان 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 المزاخمة بين التكليفين لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال ، لامناص له من الالتزام بالاخذ باحدهما معيناً ، إذا كان واجداً للجميع ، كما إذا كان أهم ، ورفع اليد عن الآخر ، ولكن حينئذ يدور الامر بين ان يرفع اليد عن اصله أو عن اطلاقه ، وبما انا قد حققنا إمكان الترتب ، وقد ذكرنا ان معناه عند التحليل عبارة عن تقييد اطلاق الامر بالمهم بترك امتثال الامر بالامر ، وعدم الاتيان بمتعلقه في الخارج ، وقد قلنا ان هذا التقييد ليس تقييداً حاداً بحكم العقل ، بل هو نتيجة اشتراط التكليف بالقدرة ، فلا محالة يكون المرفوع هو اطلاقه

لا اصله ، ضرورة ان رفع اليد عنه عندئذ بلا موجب ومقتض ، وهو غير جائز ، وهذا معنى الدليل على وقوع هذا الشرط .

أو فقل ان اشتراط التكليف بالمتقدم بعصيان الواجب المتأخر ، وعدم الاتيان بمتعلقه على نحو الشرط المتأخر أمر ممكن في نفسه ، ولكن وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ، والدليل على وقوعه في المقام هو نفس البناء على امكان الترتب وجوازه ، لما عرفت من ان حقيقة الترتب ذلك الاشتراط والتقييد ، ولا نغنى 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 تنزلنا عن ذلك وسلمنا استحالة الشرط المتأخر فلا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب ، وذلك لانه إذا بنا على امكان الترتب وان الساقط إنما هو اطلاق الخطاب دون اصله ، فلا بد من التحفظ عليه بحكم العقل بشكل من الاشكال ، فاذا فرض انه لم يمكن تقييد اطلاقه بعصيان التكليف بالتأخر فلا مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب ، أو بالفرم على عصيانه فما ذكره (قده) من ان اشتراط التكليف به يحتاج الى دليل خاص لا يرجع الى معنى محصل ، ضرورة انه بعد البناء على ان الساقط هو اطلاق الخطاب لا اصله من ناحية ، وعدم امكان اشتراطه وتقييده بعصيان التكليف 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 ، لتقتصر على مقدار مدلوله ، وناخذ بظاهره ، بل هو من ناحية حكم العقل بعدم امكان تعلق الخطاب الفعلي بأمرين متضادين ، إلا على هذا الفرض والتقدير ،

ضرورة استحالة تعلقه بكل منهما مطلقاً وفي عرض الآخر . وعليه فإذا لم يمكن تقييد إطلاق الخطاب بالمهم بترك امتثال خطاب الأهم 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 إطلاقه دون أصله ، ضرورة ان هذا يقتضى تقييده بشيء ما ، ولا فرق بين أن يكون التقييد بهذا أو بذاك بنظر العقل ابداً ، فاذن 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 .

وأما ما ذكره (قده) من ان شرطية العزم تستلزم طلب الجمع بين الضدين فلا يمكن المساعدة عليه . والوجه فيه هو ان ذلك يبنى على نقطة واحدة وهى ان يكون العزم بحدوثه شرطاً لفعالية الأمر بالمهم ، فوقتئذ لا محالة يلزم طلب الجمع بينهما ضرورة ان بعد حدوثه يصير الأمر بالمهم فعلياً ومطلقاً ، كالأمر بالأهم فيقتضى كل منهما إيجاد متعلقه في الخارج في عرض الآخر وعلى نحو الإطلاق ، 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 أخرى انه لا فرق بين كون الأمر بالمهم مشروطاً بالعزم على العصيان أو بنفس العصيان من هذه الناحية اصلاً ، لما ذكرناه سابقاً من ان الشرط لفعالية الأمر بالمهم ليس حدوث العصيان آناما ، وإلا لزم المحذور المزبور وهو طلب الجمع بين الضدين فى الآن الثانى والثالث . وهكذا ، لفرض ان الأمر بالمهم فى هذا الآن ولو مع ارتفاع العصيان فيه باق على حاله ، والمفروض ان الأمر بالأهم أيضاً موجود فى هذا الآن فاذن يجتمع الأمر بالمهم والأمر بالأهم فى زمان واحد على نحو الإطلاق ، وهو غير معقول ، فاذن لا فرق بين كون الشرط هو العزم على

عصيان الأمر بالآثم أو نفس عصيانه في النقطة المزبورة ، فان الالتزام بتلك النقطة في شرطية كلا الامرين يستلزم محذور طلب الجمع ، من دون فرق بينهما من هذه الناحية ابداً .

ولكن العجب من شيخنا الاستاذ (قده) انه كيف التزم بتلك النقطة في شرطية العزم ، ولاجلها قال بعدم امكان كونه شرطاً لاستلزامه المحذور المذكور غافلا عن ان الالتزام بهذه النقطة في شرطية نفس العصيان ايضاً يستلزم ذلك ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة اصلاً .

ولسكن 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 بالآثم أو بالعزم على عصيانه ، فلا يلزم من اجتماعهما في زمان واحد طلب الجمع ، بل هو منافي ومضاد له ، كما سبق .

واما ما افاده (قده) ثانياً من ان الترتب إنما يجرى فيما اذا كان المهم مقدوراً في ظرف عصيان الامر بالآثم وعدم الاتيان بمتعلقه ، وفي المقام بما ان الامر ليس كذلك ، فلا يمكن الالتزام بالترتب فيه ، فقد ظهر فساد ما ذكرناه من انه لا مانع من الالتزام بكون عصيان الواجب المتأخر في ظرفه شرطاً لوجوب الواجب المتقدم على نحو الشرط المتأخر ، بناء على ما حققناه من امكانه ، غاية الامر وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ، وفي المقام الدليل على وقوعه موجود ، وهو عدم جواز رفع اليد عن أصل التكليف ما دام يمكن التحفظ عليه بنحو من الانحاء ، وهنا يمكن التحفظ عليه على نحو الالتزام بالشرط المتأخر .

ودعوى ان المعتبر في جريان الترتب ان يكون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الواجب الآثم ، وفي المقام بما انه لا يكون مقدوراً في ظرف عصيانه ، فلا يجرى فيه الترتب .

مدفوعة بان المهم وان لم يكن مقدوراً في ظرف عصيان الام ، ضرورة استحالة تعلق القدرة بامر 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 الامر به على تقدير عصيان الامر بالام في ظرفه .

وتخيل ان وجوب حفظ القدرة له معجز عن الاتيان بالمهم ، فلا يكون معه قادراً عليه شرعاً فاسد جداً ، وذلك لان وجوب حفظ القدرة له لو كان مانعاً عن تعلق الامر بالمهم وموجباً لخروجه عن القدرة ، لكان وجوب الام فيما اذا كان في عرض المهم ايضاً كذلك ، ضرورة ان الامر بالام لا يسقط بمجرد عصيانه ، ولذا قلنا ان لازم القول بالترتب هو اجتماع الامر بالام والامر بالمهم في زمان واحد . وعليه فاذا فرض ان وجوب حفظ القدرة للواجب الام فيما اذا كان متأخراً عن المهم زماناً مانعاً عن تعلق الامر بالمهم ومعجز عنه شرعاً . لكان وجوب الام فيما اذا كان مقارناً معه زماناً اولى بالمنع والتعجيز عنه ، مع انه (قده) قد التزم بالترتب في هذا الفرض اعني ما اذا كان الواجب الام مقارناً مع المهم زماناً ، وبذلك نعلم ان الامر بالام في ظرف عصيانه لا يكون مانعاً عن تعلق الامر بالمهم ولا يوجب معجز المكلف عنه شرعاً .

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

سقوط الأمر بالآهم بالعصيان ، لما تقدم من ان الأمر به مطلق بالاضافة الى حالتى امتثاله وعصيانه ، وحالتى الاتيان بالمهم وعدم اتيانه ، فالالتزام بسقوط الأمر بالآهم فى ظرف عصيانه والاتيان بالمهم مناف للالتزام بالقول بالترتب ، ضرورة ان تعلق الامر بالمهم فى ظرف سقوط الامر عن الآهم خارج عن محل الكلام فى جواز الترتب وعدم جوازه ، كما تقدم ذلك بصورة مفصلة ، فلا حظ . وان اراد ان الأمر بالآهم باق فى هذا الحال كما هو المفروض ومع ذلك لا مانع من تعلق الأمر بالمهم على نحو الترتب ، وان الأمر بالآهم لا يكون مانعاً منه ، ولا يوجب عجز المكلف عنه ، فنقول ان وجوب حفظ القدرة أيضاً كذلك ، بمعنى انه لا يكون مانعاً منه ، لفرض انه لا تنافى بين الامر بالمهم ووجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر الآهم فى ظرفه على هذا التقدير - أى على تقدير عصيانه وعدم الاتيان بمتعلقه فى زمانه . نعم لو كان الأمر به فى عرضه وعلى نحو الاطلاق لكان مانعاً منه وغير جائز قطعاً .

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه قد اصبحت ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قدس) لا يرجع بالتحليل العلمى الى معنى محصل اصلاً .
وثانياً لو تولنا عن ذلك وسلمنا ان الشرط المتأخر غير جائز ، إلا انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط لتعلق الأمر بالمهم هو عنوان تعاقبه بعصيان الآهم فى 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 الآهم 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 الآهم فى ظرفه لا مطلقاً .

فالنتيجة هى لزوم التحفظ على أصل الدليل والخطاب ورفع اليد عن إطلاقه ، فان إطلاقه منشأ التزام دون أصله ، فرفع اليد عنه بلا موجب ، وهو غير جائز .

واما ما ذكره ثالثاً من ان الأمر بالمهم لا يمكن ان يكون مشروطاً بعصيان الأمر بحفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم ، لان ترك التحفظ على القدرة له اما بصرفها 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 ، لا انه 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 الامر 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 ، لا ان عصيانه عين فعل المهم فى الخارج أو عين فعل آخر ، لثلاً يمكن اشتراط وجوبه به ، وهذا لعله من الواضحات الاولى ، فاذن لا مانع من الاشتراط المزبور من ناحية ما افاده (قدّه) .

ولكن يمكن منعه من ناحية اخرى ، وهى ان وجوب حفظ القدرة ليس وجوباً شرعياً مولوياً ، بل وجوبه وجوب عقلى . وعليه فلا معنى لوقوع المزامحة بينه وبين وجوب المهم ، ضرورة انه لا شأن للوجوب العقلى ، الا ادراكه حفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم ، فاذن لا محالة تكون المزامحة بين وجوب المهم ووجوب الأهم فى ظرفه ، ومعه يكون وجوب المهم مشروطاً بعصيان 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 ماعدا ادراك العقل ، ولا يكون فى مخالفته عصيان .

نعم لو قلنا باستحالة الشرط المتأخر فلا مانع من الالتزام بكون وجوبه مشروطاً بترك حفظ القدرة خارجاً ، كما انه لا مانع من الالتزام بكونه مشروطاً بعنوان التعقب أو العزم على العصيان .

واما القسم الثانى - وهو ما اذا وقعت المزامحة بين حرمة المقدمة ووجوب ذبيها فقد تقدم الكلام فيه فى بحث مقدمة الواجب بصورة مفصلة ، فلا حاجة الى الاعداد فلاحظ .

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

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

ف نقول : انه لا يمكن الالتزام به أصلاً . 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 تعلقي الأمر به ، لانه لغو وطلب للحاصل .

فالنتيجه هى انه لا يمكن الالتزام بالترتب في خصوص هذا الصنف من المتلازمين لا من جانب واحد ولا من جانبيين ، وهذا واضح .

بقى هنا شيء ، وهو ان شيخنا الاستاذ (قدّه) قد انكر جريان الترتب في موارد اجتماع الامر والنهى بناء على القول بالجواز ووقوع المزاخمة بينهما . وبيان ذلك هو انه لو قلنا بان التركيب بينهما اتحادى كما اختاره المحقق صاحب الكفاية (قدّه) بدعى 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 متددتان ذاتاً وحقيقة ، ولـمـكن بنينا على سراية الحكم من احدهما الى الاخرى ، فايضاً تدخل في ذلك الباب ، وتقع المعارضة بين دليليهما فلا بد من الرجوع الى قواعدهما . واما اذا بنينا على عدم السراية كما هو الصحيح ، فعندئذ ان كانت هناك مندوحة فلا نزاحم ايضاً ، لفرض قدرة المكلف على امثال كلا الحكمين معاً ، واما اذا لم تكن مندوحة في البين فتقع المزاخمة بينهما ، فاذاً لا بد من الرجوع الى مرجحات وقواعد بابها . وهذا لا كلام فيه ، وإنما

الكلام في ناحية اخرى ، وهى 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 بالاكل 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 الاول فلانه يلزم ان يكون الأمر باحد الضدين مشروطاً
 بوجود الضد الآخر ، وهذا غير معقول ، لان مرده الى طلب الجمع بين الضدين في
 الخارج ، لفرض انه امر بايجاد ضد على تقدير وجود ضد آخر . واما على التقدير
 الثانى ، فلانه يلزم ان يكون الأمر بالشئ مشروطاً بوجوده في الخارج ، وهو
 غير معقول ، لانه طلب الحاصل . كما لا يخفى

ولكن للمناقشة فيما افاده (قده) مجال واسع . وهى ان المنهى عنه
 في المقام إنما هو السكون في الأرض المغموسة ، لانه تصرف في مال الغير حقيقة
 ومصادق للنصب . ومن الواضح جداً انه لا مانع من اشتراط الأمر بالصلاة على
 عصيان النهى عنه ، كان يقول المولى لا تكن في أرض الغير وان كنت فيها فتجب
 عليك الصلاة ، فيكون الأمر بالصلاة معلقاً على عصيان النهى عن السكون فيها ،
 ولا يلزم من اشتراط امرها بمصيانه أحد المحذورين المذكورين ، اعنى بهما لزوم طلب
 الجمع بين الضدين ، واشتراط الأمر بالشئ بوجوده وتحقيقه في الخارج .

والوجه في ذلك هو ان لزوم المحذور الاول يبتنى على ركيزة واحدة وهى ان
 يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بتحقيق احد الافعال الخاصة فيها كالاكل 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 موضوعى ، وذلك لما عرفت من ان الأمر

بالصلاة مشروط بالسكون في الارض المفضوبة ، لا باحد تلك الافعال الخاصة الوجودية . ولذا لو فرض خلو المكلف عن جميع تلك الافعال الخاصة ، فمع ذلك كونه فيها تصرف في مال الغير ومصدق للنصب

وعلى ضوء هذا الاصل فلا مانع من تعلق الأمر بالصلاة على تقدير تحقق عصيان النهى عن السكون فيها ، فاذا تحقق تحقق الأمر بها لا محالة .

وبعبارة اخرى المفروض ان المكلف قادر على الصلاة عند كونه في الارض المفضوبة وان فرض كونه في ضمن احد الافعال المزبورة ، لفرض انه قادر على تركه والاشتغال بالصلاة ، ومع القدرة عليها لا مانع من الأمر بها .

ومن ذلك يظهر الفرق بين اشتراط الأمر بالصلاة بالسكون في الأرض المفضوبة واشتراطه باحد الافعال الخاصة الوجودية فيها كالأكل والشرب وما شاكلهما ، وهو ان الأمر بالصلاة لو كان مشروطاً باحد تلك الافعال الخاصة المضادة لها فلا محالة يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين ، وذلك لفرض ان الأمر بالصلاة عندئذ تابع لتحقيق ذلك الفعل المضاد لها في الخارج حدوثاً وبقاء بمعنى ان حدوثه موجب لحدوث الأمر بها وبقائه موجب لبقاء الأمر 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 الأمر بالصلاة به المحذور المتقدم .

وسره ما أشرنا اليه من انه إذا تحقق السكون في الأرض المفضوبة تحقق الأمر بها ، ومع تحقق الأمر بها لا محالة يجب اتيانها وترك غيرها من الافعال الخاصة ، وذلك لفرض ان فعلية امرها تدور مدار تحقق السكون فيها حدوثاً وبقاء .

ولسكن العجب من شيخنا الاستاذ (قده) فانه كيف غفل عن هذه النقطة وقال ان اشتراط الأمر بالصلاة بعصيان النهى عن السكون في الارض المفضوبة المتحقق في ضمن أحد الافعال الخاصة يرجع الى طلب الجمع بين الضدين ، مع انه

فرق واضح بين اشتراط الأمر بها بعصيان النهى عن السكون فيها ، واشتراط الأمر بها بعصيان النهى عن احد تلك الافعال الوجودية ، فان الأول لا يستلزم طلب الجمع دون الثانى ، كما هو واضح .

واما لزوم المحذور الثانى ، فهو يبتنى على ان يكون السكون فى الارض المنصوبة عين الصلاة خارجاً ومتحداً معها ، وهذا خلاف مفروض الكلام ، فانه فيما إذا كان ليكل منهما وجود مستقل ، غاية الأمر ان وجود احدهما وهو الصلاة فى الخارج ملازم لوجود الآخر فيه وهو الغصب ، ولأجل ذلك تقع المزاخمة بينهما وقد تقدم ان مورد الاجتماع على القول بالاتحاد داخل فى كبرى باب التعارض دون التزاحم . واما على القول بالجواز وتعدد المجمع فحيث ان السكون والصلاة فى مورد الاجتماع من المتلازمين الذين لهما ثالث فلا مانع من ان يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بعصيان النهى عن السكون فيها ، ضرورة ان المكلف عند السكون فيها قادر على اتيان الصلاة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى المفروض ان الصلاة سايغة فى نفسها وايست مبعوضة ومصداقاً للمحرم .

فالتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا مانع من تعلق الأمر بالصلاة مترتباً على عصيان النهى عن السكون فيها بناء على ما حققناه من امكان الترتب وانه لا مناص من الالتزام به . واما محذور اشتراط الأمر بالشئ بتحقيقه ووجوده فى الخارج إنما يلزم فى المقام بناء على ان يكون الأمر بالصلاة فيها مشروطاً بالصلاة فيها وهو من الفساد بمكان من الواضح . نعم لو فرض ان السكون فى الارض المنصوبة ملازم للصلاة خارجاً ، بحيث لا يمكن تحقيقه فيها بدونها اصلاً ، لكان مرد اشتراط الأمر بالصلاة بعصيان النهى عنه الى ذلك لا محالة ، إلا انه فرض خاطئ جداً وغير مطابق للواقع قطعاً .

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك وفرضنا عدم امكان الترتب من هذا الطرف اعنى ترتب الأمر بالصلاة على عصيان النهى عن السكون فى الارض المنصوبة ، إلا انه

لا مانع من الالتزام به من الطرف الآخر ، وهو ترتب حرمة الـكون فيها على عصيان الامر بالصلاة وعدم الاتيان بمـتعلقه في الخارج ، فيما اذا كان اهم منها أو مساوياً لها ، ضرورة انه لا يلزم من الالتزام بالترتب في هذا الطرف أى محذور توهم لزومه من الالتزام به في ذلك الطرف . وهذا واضح .

فالنـتيـجة قد اصـبـحت مما ذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتب في موارد الاجتماع على القول بالجواز بناء على وقوع التـزام بين الحـاكمين . ولكن قد ذكرنا ان هذا ليس قسماً آخر للتزام بل هو داخل في التزام بين الفاعلين المتلازمين اتفاقاً . نلخص نـتيـجة ما ذكرناه في عدة نقاط :

الاولى - ان تقسيم التزام الى سبعة أقسام كما عن شيخنا الاستاذ غير صحيح
الثانية - ان الصحيح تقسيمه الى ثلاثة أقسام كما تقدم منا .

الثالثة - لا فرق في جريان الترتب بين الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً ان يكونا عرضيين أو طوليين ، وعلى التقدير الثاني لا يفرق بين ان يكون الواجب المتأخر أهم 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 مما لا ثالث لهما ، كاستقبال القبلة واستدبار الجدى لمن سكن العراق وما سامته من البلاد .

الخامسة - ان الترتب يجرى في المتلازمين يكون بينهما ثالث كما في موارد اجتماع الامر والنهي على القول بالجواز ، مع فرض عدم وجود مندوحة في البين ، خلافاً لشيخنا الاستاذ (قده) حيث قد انكر جريان الترتب فيهما كما سبق . هذا آخر ما اورده في بحث الضد .

الى هنا قد تم بمون الله تعالى وتوفيقه الجزء الثالث من كتاب (محاضرات في اصول الفقه) وستتلوه الاجزاء التالية ان شاء الله تعالى .

فهرس الجزء الثالث من كتاب محاضرات في اصول الفقه

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤	مقدمة الكتاب	٢٢	لا يجرى قياس المساواة في التقدم والتأخر الرتبين .
٥	هل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده ١٩	٢٤	لا يصح نفي المقدمة بقياس المساواة
٦	مسألة الضد من المسائل الاصولية العقلية	٢٤	لا تحتاج المعية في الرتبة الى ملاك وجودى
٧	الضابط في كون المسألة اصولية .	٢٥	نقد ما افاده المحقق صاحب الكفاية
٨	ما هو المراد من الاقتضاء ، وال ضد في عنوان المسألة ؟	٢٦	مقدمة عدم احد الضدين لل ضد الآخر مستلزم للدور .
٨	ال ضد الخاص	٢٩	التفصل بين الضد الموجود وال ضد المعدوم .
٩	توهم مقدمة احد الضدين للآخر	٣٠	حدوث الحادث وبقائه يحتاج الى علة .
١٠	نقد المحقق النائى هذا التوهم .	٣٢	سر حاجة الاشياء الى العلة
١٣	نقاط اساسية فيما افاده .	٣٣	مناقشة التعاصر بين العلة والمعلول زماناً .
١٤	فساد بعض تلك النقاط .	٣٤	نقد هذه المناقشة .
١٧	استناد عدم الضد في ظرف ثبوت مقتضية الى مقتضى الآخر .	٣٥	نتيجة البحث .
٢٠	استحالة مقدمة عدم الضد للآخر	٣٦	بطلان نظرية الحدوث
٢١	ليس الغرض نفي المقدمة بقياس المساواة .		

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 ، وحلاً	٧٤	الضد العام	٤٤
لا وجه لقياس الدلالة الاتزامية	٧٧	نتيجة البحث عن الضد العام	٥٠
بالدلالة التضمنية		ثمرة 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 يمنع 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 المتزامان ، وصورهما	٩١	من تقابل التضاد	
امكان تعلق الامر بالضدين على	٩٤	لا يعقل التزام 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
١٣٧ ادلة استحالة الترتب ، ونقدها		١٠٠ لا يعقل التزاحم بين اجزاء	
١٣٩ عدم صحة ما افاده المحقق الخراساني		وشرائط واجب واحد	
١٤٠ الاستدلال على بطلان الترتب		١٠٢ ادلة امكان الترتب	
باستلزامه تعدد العقاب		١٠٢ الوجدان ، الدليل الاثني	
١٤٢ نقد هذا الاستدلال		١٠٥ الدليل اللبي	
١٤٦ فعلية الامرين في زمان واحد		١٠٥ لا يعقل الترتب فيما اذا كان	
لا تستلزم طلب الجمع		الواجب الا هم آتياً	
١٤٨ نقد ما افاده شيخنا الاستاذ		١٠٦ يجرى الترتب فيما اذا كان الا هم	
وكاشف الغطاء		والمهم كلاهما آتياً	
١٥٢ لا مانع من كون العصيان شرطاً		١١٠ تقدم زمان الاعتبار على زمان	
على نحو الشرط المقارن		المعتبر غالباً	
١٥٤ الموجب لسقوط الامر احد شيئين		١١١ امكان الترتب على القول بامكان	
١٥٧ بطلان جميع الدعاوى لاستحالة		الواجب المعلق	
الترتب		١١٣ اطلاق الواجب بالاضافة الى	
١٦٠ الاشكال على صحة الجهر في موضع		وجوده وعدمه	
الخفت وبالعكس ، وصحة التمام في		١١٥ طلب الجمع ، وصوره	
موضع القصر		١١٨ الجهة الاساسية للترتب	
١٦٠ التفصي عن هذا الاشكال بالترتب		١٢٢ طلب الجمع بين الضدين يلزم على	
ايراد شيخنا العلامة الانصاري		احد التقديرين	
١٦٢ نقد المحقق النائي كلامه بالمناقضة		١٢٤ نتائج الجاهات المتقدمة	
١٦٣ اشكال شيخنا الاستاذ على كاشف		١٢٨ كلام لشيخنا الاستاذ ، ونقده	
الغطاء		١٣٣ عدة نقاط في اباحت الترتب	

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
١٩٧ حرمة استعمال آوا		١٦٣ نقد على اشكاله	
والفضة مطلقاً على المش		١٦٧ مناقشة ما افاده شيخنا الاستاذ	
١٩٩ المقدر في النهى عن آوا		١٦٨ فعلية الخطاب المترتب على عصيان	
والفضة خصوص الاك		خطاب آخر باحد امرين	
٢٠٠ الوضوء او الغسل في		١٧٢ هنا عدة نقاط	
المغسوبة أو في الفضاء		١٧٣ دراسة هذه النقاط	
٢٠١ نتائج الابحاث المتقدمة		١٧٨ كلام المحقق صاحب الكفاية	
٢٠٤ التزاحم والتعارض		١٧٩ نقد كلامه	
١٠٥ الترجيح في التزاحم بين		١٨٠ المختار في المسألة	
بيد المولى		١٨٢ تخيل جريان الترتب بين الواجب	
٢٠٧ التناهي بين الحكيمين المتر		الموسع والمضيق	
جهة عدم القدرة		١٨٣ نقد على هذا الخيال	
٢٠٨ عدم تعرض الحكم لحال		١٨٦ حكم الوضوء والغسل من اوانى	
٢٠٩ عدم المضادة بين الأحكام		الذهب او الفضة او الاوانى المغسوبة	
٢١١ منشأ الاساسى للتزاحم		١٨٨ اخذ الماء من هذه الاوانى دفعة	
٢١٢ التزاحم ، واقسامه		واحدة	
٢١٣ نقد على هذه الاقسام		١٨٩ يصح الوضوء او الغسل إذا اخذ	
٢١٥ توهم التزاحم من جهة ا-		الماء من الآوانى غرفة غرفة	
٢١٦ حقيقة التعارض ، واسا		١٩٠ ملاك الصحة كفاية القدرة	
٢١٧ النقطة الرئيسية لمبدأ اثبات		التدرجية على الواجب	
٢١٩ نقطة امتياز باب التزاح		١٩٤ صورة تمكن المكلف من تفرغ	
التعارض		الماء في ظرف آخر	
		١٩٥ صورة عدم انحصار الماء في الآوانى	

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
نقد جملة من هذه النقاط .	٢٤٦	التزاحم والتعارض لا يرتكزان	٢٢١
عدة امور فيما ذكرناه	٢٥٧	على وجهة نظر مذهب دون آخر	٢٢٢
للسيد الطباطبائي في المقام كلام	٢٥٧	ما تقتضيه القاعدة في المتعارضين	٢٢٣
عدة امور في كلامه	٢٦٠	ينحصر الترجيح فيهما بموافقة	٢٢٤
مناقشة هذه الامور	٢٦١	الكتاب أو السنة ، ومخالفة العامة	٢٢٥
كلام لشيخنا الاستاذ في الواجبين	٢٦٣	المراد من المخالفة في روايات	٢٢٦
العرضيين		الترجيح المخالفة نحو العموم المطلق	٢٢٧
ناحيتان في كلامه ، ونقدهما	٢٦٤	ما هو مقتضى القاعدة في مسألة	٢٢٨
التزاحم بين الواجبين يكون كل	٢٦٨	التزاحم	٢٢٩
منهما مشروطاً بالقدرة عقلاً		المرجع الاول ، وفروعه	٢٣٠
الأمم يتقدم على المهم مطلقاً	٢٦٨	تمامية المرجع بحسب الكبرى ،	٢٣١
تقديم الواجب المتأخر على المتقدم	٢٧١	وعدم انطباقه على تلك الفروع	٢٣٢
منوط باحراز الملاك فيه		عدم دلالة النصوص على تقديم	٢٣٣
تقدم محتمل الاهمية على غيره	٢٨٣	ادراك ركعة في الوقت	٢٣٤
نقد على ما افاده شيخنا الاستاذ	٢٧٤	حكم بعض المحدثين بسقوط	٢٣٥
دوران الامر بين التعيين والتخير	٢٧٥	الصلاة عند ضيق الوقت	٢٣٦
واقسامه		المرجع الثاني	٢٣٧
ملاك التخييري العقلي ، وملاك	٢٧٩	نقد كلام شيخنا الاستاذ	٢٣٨
التخييري الشرعي .		يتقدم الأسبق زماناً على غيره اذا	٢٣٩
القدرة الخاصة المعتبرة في الواجب	٢٨٠	كان كلاهما مشروطاً بالقدرة شرعاً	٢٤٠
وبيان مواردها		كلام لشيخنا الاستاذ في هذا المرجع	٢٤١
		عدة نقاط في كلامه	٢٤٢

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

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
٣٤١ كلام شيخنا الاستاذ في المتزاحمين طولين ، ونقده		٣٢٩ مختاره في الفرع السادس ، ونقده	
٣٤٢ انكاره جريان الترتب بينهما		٣٣٠ مختاره في الفرع السابع ، ونقده	
٣٤٤ مناقشته		٣٣١ مختاره في الفرع الثامن	
٣٤٦ عدم الفرق بين شرطية العزم وشرطية العصيان		٣٣٢ نقد على مختاره	
٣٥١ لا يعقل التزاحم بين وجوب حفظ القدرة ووجوب المهم		٣٣٧ عدة نقاط نتائج بحث التزاحم والتعارض	
٣٥٢ انكار الترتب في مورد اجتماع الامر والنهي ، ونقده		٣٣٨ تذييل	
٣٥٤ عدة نقاط فيما ذكرناه		٣٤٠ نقد على هذا التذييل	
		٣٤١ الصحيح تقسيم التزاحم الى ثلاثة اقسام	

جدول الخطأ والصواب

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