### 001

وقع الكلام في :

 المرجّح الثاني من مرجّحات باب التّزاحم :

وهو : ( ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل ) .

فإذا وقع التّزاحم بين واجبين - بمعنى : قصور قدرة المكلّف عن الجمع بينهما :

- فتارة يكون الواجب له : بدل عرضي .

- و تارة يكون الواجب له : بدل طولي .

∆ إن كان له بدل عرضي :

مثلاً :

إذا وقع التّزاحم بين :

- وجوب الاطعام كـ : كفارة عن الافطار العمدي في شهر رمضان .

- وبين وجوب أداء الدَّين فوراً .

إذ لا يستطيع المكلّف أن يجمع بين أداء الدَّين وبين الاطعام - الذي هو كفارة عن الافطار في شهر رمضان- .

ففي مثل هذا الفرض يقال :

بما أنّ الاطعام : له بدل - وهو : الانتقال الى الصيام او العتق - : فيتقدّم وجوب أداء الدَّين عليه ، لأنّه ليس له بدل .

وكذلك :

إذا وقع التّزاحم بين :

- وجوب أداء الصلاة في الوقت الموسّع .

- وبين وجوب انقاذ الغريق المسلم - الذي هو واجب مضيق - :

فإنّه يتقدّم الواجب المضيق على الواجب الموسّع ، باعتبار أنّ للصلاة بدلاً ، وهو أن يصلّي في وقت آخر ما دام الوقت واسعاً .

֍ إلّا أنّ هذا ليس مِن ( باب التّزاحم ) في شيء ، بل هو خارج عن ( باب التّزاحم ) موضوعاً .

فإن ( التّزاحم ) عبارة عن : التنافي بين الواجبين في المحرّكيّة و الداعويّة نحو العمل .

و مِن الواضح :

أنّ الصلاة في وقتها الموسّع : ليس بينها وبين وجوب انقاذ الغريق - المضيق - تنافٍ في الدّاعويّة .

أي أنّ الأمر بأداء الصلاة : ليست له داعويّة فعلاً على نسق داعويّة الأمر بإنقاذ الغريق ، كي يكون مزاحماً لوجوب انقاذ الغريق بالفعل ، الذي له داعويّة و محرّكيّة فعلاً ، فهذا خارج عن محل الكلام .

وإنّما محل الكلام والبحث :

∆ إن كان له بدل طولي :

وقد مثّل له الأعلام "قد" :

بما إذا وقع التّزاحم بين الطهارة الخبثيّة و الطهارة الحدثيّة .

كما إذا فرض أنّ المكلّف ليس له إلا ماء بقدر :

- أن يصرف هذا الماء في الوضوء : فيصلّي عن وضوء .

- او أن يصرف هذا الماء في تطهير ثوبه : فيصلّي بساتر عورة طاهر .

فدار أمر الماء بين تحصيل الطهارة الحدثيّة ، او تحصيل طهارة الخبثيّة .

فهنا قالوا :

حيث إنّ الطهارة الحدثيّة لها بدل ، اي ان الوضوء له بدل طولي وهو التيمم ، بينما الطهارة الخبثيّة ليس لها بدل :

فيقدم ما ليس له بدل ، وهو صرف الماء في تطهير الثوب ، على ما له البدل وهو الوضوء ، وينتفي التّزاحم .

فهنا حيث إنّ الأمر بالصلاة عن طهارة حدثيّة : مزاحمٌ في الداعويّة مع الأمر بالصلاة عن طهارة خبثيّة ، حيث وقع التنافي بينهما في الداعويّة ، لذلك قلنا : بتقديم ( ما ليس له البدل على ما له بدل ) .

ولكن :

ما هو الوجه في التقديم ؟!

وهنا مقامان للباحث في هذا المرجّح :

o إذ تارة نعتبره مرجّحاً مستقلّاً ، فنبحث عن وجه مستقل لتقديم ( ما ليس له البدل على ما له بدل ) .

o وتارة ندرجه ضمن مرجّح آخر ، وهو أن ندرجه في المرجّح المذكور :

في ما إذا وقع التّزاحم بين ( ما اشترطت فيه القدرة الشرعية و ما اشترطت فيه القدرة العقلية ) .

o أو ندخله في ترجيح ( ما هو محتمل الأهميّة على ما ليس محتمل الأهميّة ) .

وهنا مقامان للبحث :

فإنّ الأعلام اتفقوا على أنّ المرتكز قائمٌ على التّرجيح ، و إنّما البحث في تصيّد نكتة التّرجيح .

 المقام الأوّل :

أن نعتبر لهذا المرجّح وجهاً مستقلّاً .

والكلام في هذا - أي : الوجه المستقل - :

فقد ذُكر في المقام بعض الوجوه لبيان ترجيح ( ما ليس له البدل على ما له البدل ) كوجه مستقل :

 الوجه الأول :

ما أشير له في [ أجود التقريرات للمحقق النائيني "قد" ] مِن أنّه :

- إذا قدّم ما له البدل - وهو : الوضوء - على ما ليس له البدل - وهو : الطهارة الخبثيّة - :

فقد فوّتنا مِلاكاً كاملاً - وهو : ملاك الصلاة عن طهارة خبثيّة - .

- بينما إذا قدّمنا ما ليس له البدل - وصُرفَ الماء في الطهارة الخبثيّة - : فنحن لم نفوّت ملاكاً كاملاً - للصلاة في طهارة حدثيّة ، لقيام التيمم مقام الوضوء في تحصيل ملاكه - ، فإنّ التيمم و إن لم يحصّل ملاك الوضوء ، فلا أقلّ مِن أنّه يحصّل بعض ملاكه .

o فإذا قدّمنا صرف الماء في الطهارة الخبثيّة على صرف الماء في الطهارة الحدثيّة :

استوفينا بعض ملاك الطهارة الحدثيّة وذلك بالتيمم .

o بينما لو قدمنا صرف الماء في الطهارة الحدثيّة على صرف الماء في تطهير الثوب : فوّتنا ملاكاً تامّاً ألا وهو : ملاك الصلاة في الطهارة الخبثيّة .

واشكل على هذا الوجه بمناقشتين .

□ الأولى :

ما ذكر مِن قبل الاعلام - منهم سيّدنا الخوئي "قد" وسيّد المنتقى "قد" والسيّد الصدر "قد" - بأنّه :

مِن أين يُعلم : أنّ المقدار الباقي مِن ملاك الوضوء : مقدارٌ معتدٌّ به كي يقال : لم نفوّت ملاك الوضوء؟!!

فلعلّ المقدار الفائت - إذا صرفنا الماء في الطهارة الخبثيّة - مِن الوضوء :

مِن ملاك الوضوء ، هو : الملاك المعتدّ به ، والذي كان منشأ للأمر بالصلاة عن طهارة حدثيّة حال الاختيار ؟!!!

وبالتالي :

يلزم مِن هذا المرجّح تفويت ملاكٍ ملزم ... ، فمِن أين تعلمون بأنّ المقدار الفائت ليس هو الملاك المؤثر في الأمر؟

حتى يقال : إنّ في تقديم الطهارة الخبثيّة : تحصيل بعض الملاك للأمر بالصلاة عن طهارة حدثيّة !.

□ المناقشة الثانية :

إنّ أوّل الكلام :

دعوى : أنّ التيمم هنا بدل !!!

فإنّه كي يكون المقام مصداقاً لترجيح ( ما ليس له البدل على ما له البدل ) : فلابدّ مِن كون التيمم في المقام ( بدل ) ، وهذا أوّل الكلام .

فإنّ البدليّة : فرعُ الاضطرار ، والاضطرار : فرع عدم القدرة على ( المبدل ) ، أي : فرض العجز عن (المبدل) ، أو فرض : وجود أمر تعييني بضده ...

وكلا الأمرين منتفيان .

- فليس المكلّف عاجزاً عن الوضوء ، لأنّه يقدر أن يتوضأ .

- ويقدر أن يطهّر الثوب .

ولا يوجد أمرٌ تعييني بضده ، وهو : صرف الماء في الطهارة الخبثيّة ، حتى نقول :

أنّ الأمر التعييني بصرف الماء في الطهارة الخبثيّة : عجّز المكلّف عن صرف الماء في الوضوء ، فصار عاجزاً عن الوضوء ، فينتقل إلى بدله !!! .

فالإنتقال إلى (البدل) : فرع الاضطرار ، والاضطرار :

- إمّا بعدم القدرة .

- أو بوجود أمرٍ تعييني بضده ، يوجب عجزه عن الوضوء .

وكلا الامرين منتفٍ .

فلم يُحرز أنّ التيمم في نفسه بدل عن الوضوء في هذا المورد كي يقال :

بتقديم صرف الماء في الطهارة الخبثيّة على صرف الماء في الطهارة الحدثيّة ، لأنّ للطهارة الحدثيّة بدلاً ... هذا أوّل الكلام .

ولكن :

نوقش ذلك - كما في كلمات شيخنا الاستاذ "قد" - :

بأنّ هذه المناقشة غير واردة .

لماذا ؟ ... لأنّه :

لا يتوقّف مشروعيّة (البدل) على العجز التكويني عن (المبدل) ، أو العجز الشرعي بوجود أمرٍ تعييني بضده المزاحم له .

بل يكفي في الانتقال الى (البدل) : أن لا أمر تعييني بـ (المبدل) .

فما دام لا يوجد أمر تعييني بـ ( المبدل ) : فهذا كافٍ في صحّته ، ومشروعيّة الانتقال إلى (البدل) .

ففي المقام :

لا يوجد أمر تعييني بـ (المبدل) .

فإنّ الأمر التعييني بـ (المبدل) :

- إمّا للعجز العرفي ، إذ لا يلزم عجز شرعي ، ولا يلزم عجز تكويني ، ولذلك :

يصحّ الانتقال إلى التيمم بمجرّد الحرج ، بأن يكون في الوضوء : حرجٌ شديد ، فيصحّ الانتقال ، مع أنّه ليس عاجزاً عن الوضوء .

- أو يكون في الوضوء : ضرر ، و هذا كافٍ في الانتقال إلى التيمم .

مما يعني أنّه : لا يتوقف الانتقال إلى (البدل) على العجز التكويني عن (المبدل) .

فالعجز العرفي بـ " الحرج " أو بـ " الضرر " كافٍ .

أو فقل :

لا يوجد " حرج " و لا " ضرر " ، لكن مع ذلك :

لا يوجد أمرٌ تعييني بالوضوء ، لأنّ مجرّد المزاحمة كافية في رفع الأمر التعييني بالوضوء ، لأنّ مفروض الكلام : أنّ الوضوء ليس بأهمّ ، و إلا لو كان أهمّ : دخل في المرجّح الآخر ، وهو ( تقديم الأهمّ على المهم ) ، فنقدم صرف الماء في الوضوء على صرف الماء في الطهارة الخبثية .

لِمَ ؟ ... ، لأنّ الوضوء أهمّ .

و إنّما مفروض البحث الآن أنّهما :

- إمّا متساويان .

- أو أنّ صرف الماء في الطهارة الخبثيّة مقدّم .

فما دام الأمر بالصلاة عن وضوء ليس أهمّ ... إذاً لا يوجد أمرٌ تعييني بالوضوء .

بل لعلّ المكلّف مخيّر بين الوضوء ، وبين الطهارة الخبثيّة ، أو أنّه يتعيّن عليه صرف الماء في الطهارة الخبثيّة .

و مجرّد أن ليس هناك أمر تعييني بالوضوء : فهذا كافٍ في مشروعيّة (البدل) ، والانتقال الى (البدل) .

فيصح أن يقال :

إنّ المقام مِن ( ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل ) ، لأنّ مشروعيّة الانتقال إلى (البدل) متحققة ، وهي : عدم الأمر التعييني بالوضوء .

لكن :

قد يتأمّل في ذلك : بأنّ المسألة : ليست مسألة استظهار ...

فإنّ هذا " بحث صغروي فقهي " و ليس " كبرى أصولية " .

فإذا استظهرتم في [ باب التيمم ] مِن أدلّة مشروعيّة التيمم :

أنّه يكفي في مشروعيّة التيمم الحرج الشديد ، أو الضرر ، أو أنّه : لا يوجد أمرٌ تعييني بالوضوء ... فهذا في التيمم : ممكن على مستوى " البحث الفقهي "

و لكن :

نحن نتكلم عن " كبرى كلّيّة " - بغض النظر عن هذا المثال -

فلو وجد عندنا " واجب له بدل " و " واجب ليس له بدل " ولم يمكن الجمع بينهما :

- فهل مجرّد التنافي بين الواجبين مِن حيث قصور القدرة عن الجمع بينهما : يكفي لمشروعيّة البدل ؟

- أم الحكم هو التخيير بدون بدل .

فإنّ البدليّة لدى المرتكز العقلائي : تتوقف على الاضطرار - أن يصدق الاضطرار إلى ترك المبدل و إلا : لا ينتقل إلى البدل -

نعم في [ باب التيمم ] : يكفي في مشروعيّة التيمم : العجز العرفي ، أو يكفي في مشروعيّة التيمم : عدم الأمر التعييني بالوضوء ... وهذا نقاش في " الصغرى "

و أمّا : لو عرضنا الأمر على المرتكز العقلائي ، وقلنا : لو قصرت القدرة عن الجمع بين واجبين "أحدهما له بدل " ..

- هل يكفي في مشروعيّة (البدل) التّزاحم ؟ حتى يكون المقام مصداقا لـ ( ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل ) ؟

- أو نقول : لا ... ، بل إنّ المرتكز العقلائي يرى :

أنّ البدليّة : فرع الاضطرار ، ومجرد التّزاحم : لا يعني الاضطرار إلى ترك (المبدل) .

فبالنتيجة :

تبقى هذه المناقشة لهذا الوجه : مناقشة سليمة ، وهي :

أنّ ( ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل ) :

بأنّ في (البدل) وفاء ببعض ملاك (المبدل) : فرع البدليٌّة : حتى يكون هناك وفاءٌ .

والبدليّة فرع الاضطرار ، ومجرّد التّزاحم بين الواجبين :

لا يعني الاضطرار لترك (المبدل) كي يلجأ إلى (البدل) .

### 002

ذكرنا ان ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل اما لوجه مستقل او لاندراجه في المرجحات الاخرى

والكلام ما زال فعلا فيما اذا كان الترجيح بوجه مستقل وذكرنا فيما سبق الوجه الاول

الوجه الثاني لترجيح ما ليس له على البدل على ما له البدل كترجيح صرف الماء بالطهارة الخبثية على صرفه في الطهارة الحدثية هو ما يبتني على عدة مقدمات

الاولى

ان محل البحث ما اذا لم يكن ما له البدل اهم والا اذا فرض ان ما له البدل اهم فيقدم على ما ليس له البدل ولا حاجة الى هذا البحث فمفروض البحث ان ما له البدل وهو صرف الماء في الوضوء لان له بدلا وهو التيمم ليس باهم من صرف الماء في الطهارة الخبثية اما لانهما متساويان او لان صرف الماء في الطهارة الخبثية اهم

المقدمة الثانية

ان ظاهر ادلة البدلية ان البدل في فرض الاضطرار ، فجعل التيمم بدلا عن الوضوء ظاهر في كون التيمم بدلا عن الوضوء في فرض الاضطرار .

ولكن هذا معناه ان التيمم في فرض الاضطرار واف بغرض الوضوء والا لكان جعله بدلا لغوا اذا لم يكن وافيا بالغرض حتى في فرض الاضطرار اذن فجعل التيمم بدلا عن الوضوء وان كان ظاهرا في فرض الاضطرار الا ان مقتضاه وفاء التيمم بغرض الوضوء او بجل غرض الوضوء في فرض الاضطرار

المقدمة الثالثة

ان التزاحم اضطرار لان المكلف اذا قصرت قدرته عن الجمع فاما ان يصرف الماء في الوضوء او يصرف الماء في تطهير ساتر العورة ولا يمكنه صرف الماء في كليهما فبما انه غير قادر على الجمع فلا محالة مضطر لترك احدهما فالتزاحم مساوق للاضطرار الى ترك احد الامرين اما ان يترك تطهير الثوب او يترك الوضوء انما الكلام في ان الاضطرار هل يتجه الى الوضوء ام يتجه الى صرف الماء في الطهارة الخبثية والا باب التزاحم هو باب الاضطرار الى ترك احدهما

هذه المقدمات الثلاث

ونتيجتها يقال بانه لا محالة المكلف مضطر لترك الوضوء اما لانه مصداق للجامع لان المكلف مضطر للجامع وهو اما ترك هذا او ترك هذا فهو مضطر لهذا الجامع وهو ترك احدهما اذن هو مضطر لترك الوضوء او لان الطهارة الخبثية اهم فيكون مضطرا لصرف الماء في الاهم لان مفروض البحث انهما اما متساويان او ان الطهارة الخبثية اهم فقطعا الطهارة الحدثية ليست اهم اذن المكلف مضطر لترك الوضوء اما لانه مصداق للجامع وهو ما اذا كان متساويين او لان الثاني اهم منه ، فهو مضطر لتركه من اجل صرف الماء فيما هو الاهم وهو تطهير الثوب

اذن المرتكز العقلائي عندما يبني على انه اذا دار الامر بين ما ليس له البدل وما له البدل تعين الاتيان بما ليس له البدل السر فيه ان المرتكز العقلائي يرى ان المكلف مضطر لترك ما له البدل اما لانه مصداق للاضطرار الى ترك احدهما او لان الثاني اهم منه او محتمل الاهمية

ولكن قد يقال :

مرجع هذا الكلام الى احد امرين

1- اما لاعمال الاصل العملي :

بان يقال ان دوران الامر بين الوضوء وتطهير الثوب من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير لانهما ان كانا متساويان فهو مخير وان كان صرف الماء في الطهارة الخبثية اهم او محتمل الاهمية فهو متعين فدوران الامر بينهما من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير فلاجل ذلك كان مقتضى الاصل فيه هو التعيين وهو صرف الماء في الطهارة الخبثية فهذا ليس من باب الترجيح حتى يعد من مرجحات باب التزاحم بل هو من باب اعمال الاصل العملي وهو دوران الامر بين التعيين والتخيير

2- او يقال ان تقديم صرف الماء في الطهارة الخبثية على صرفه في الطهارة الحدثية باعتبار انه محتمل الاهمية لانهما اما متساويان او هذا اهم اذن احتمال الاهمية قائم في صرف الماء في الطهارة الخبثية دون صرف الماء في الطهارة الحدثية ، فهذا مرجعه الى الترجيح باحتمال الاهمية اذن هذا مندرج في مرجح اخر وهو الترجيح باحتمال الاهمية لا انه مرجح مستقل والكلام فعلا في البحث عن وجه مستقل للترجيح

المقام الثاني :

و هو ادراج هذا المرجح في المرجحات الاخرى

واول هذه المرجحات الترجيح باحتمال الاهمية وهو ما ذكره السيد الشهيد قده في البحوث ج7 حيث ادخل ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل في الترجيح باحتمال الاهمية

و بيان ذلك كما صاغه بعض الاعلام و نحن نغير صياغة السيد الصدر الى صياغة بعض الاعلام والنكتة واحدة انما الصياغة مختلفة:

ان المحتملات في المقام خمسة

المحتمل الاول

انهما متساويان من حيث الملاك متساويان و ح اذا كان متساويين من حيث الملاك فلا اشكال ان صرف الماء في الطهارة الخبثية مع ضم البدل اليه وهو التيمم فيه تحصيل ملاك و ازيد ، بخلاف ما لو صرف الماء في الوضوء فان فيه تفويتا لملاك الطهارة الخبثية بينما صرف الماء في الطهارة الخبثية والاتيان بالتيمم فيه تحصيل ملاك وازيد منه وهو تحصيل مقدار من الملاك الموجود في التيمم فيكون هذا العمل اهم بنظر الشارع مما لو صرف الماء في الوضوء لانه حصل اكبر مقدار من اغراض المولى اكثر مما لو صرف الماء في خصوص الوضوء .

المحتمل الثاني

ان يكون ما ليس له البدل وهو صرف الماء في الطهارة الخبثية اهم

وواضح ح انه اذا صرف الماء فيه فقد صرفه فيما هو الاهم من ملاكات المولى

المحتمل الثالث

ان يكون ما له البدل وهو صرف الماء في الوضوء اهم لكن اذا ضم الى صرف الماء في الطهارة الخبثية كالتيمم صار المجموع اهم مما لو صرف الماء في خصوص الوضوء

ايضا بناء على هذا المحتمل سوف يكون صرف الماء في الطهارة الخبثية مع ضم التيمم تحصيلا لمقدار من الملاك اكبر

فعلى هذه المحتملات الثلاثة يكون صرف الماء فيما ليس له البدل مع ضم البدل اليه تحصيلا لما هو اهم

المحتمل الرابع

ان يكون ما ليس له البدل وما له البدل ولو ضم الى ما ليس له البدل البدل متساويين ، يعني حتى لو ضممنا الى صرف الماء في الطهارة الخبثية التيمم مع ذلك المجموع مساوي لملاك الوضوء فهما متساويان في هذا الفرض حتى مع ضم البدل وح يحتمل التخيير ويحتمل تقديم الثاني

المحتمل الخامس

ان ما له البدل اهم بدرجات حتى لو صرف الماء في الطهارة الخبثية وضم اليه البدل مع ذلك لا يصل الى مستوى ما له البدل وهو صرف الماء في الوضوء فح يكون المتعين صرف الماء في الوضوء

فبما ان المحتملات خمسة وعلى ثلاثة منها يكون صرف الماء في الطهارة الخبثية مع ضم البدل اليه اهم صار تقديم ما ليس له البدل مع ضم البدل اليه محتمل الاهمية بنسبة ثلاثة من خمسة ، بينما تقديم ما له البدل واحد من خمسة ، لانه فقط في فرض ان يكون ما له البدل اهم من الاخر ولو ضم البدل الى الاخر ، بما ان الامر دائر بين ان يكون تقديم احدهما وهو ما ليس له البدل مع ضم البدل اليه محتمل الاهمية بدرجة ثلاثة من خمسة بينما تقديم الاول محتمل الاهمية بدرجة واحد من خمسة كان احتمال الاهمية في تقديم ما ليس له البدل مع ضم البدل اليه اقوى من احتمال الاهمية في تقديم ما له البدل فمن باب الترجيح - اي ترجيح احد المتزاحمين على الاخر باحتمال الاهمية يتعين تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل غاية ما في الامر بضم البدل اليه.

هذا تقريب كلام السيد الشهيد قده

ولكن يلاحظ على ذلك :

كما ذكر في بحث حساب الاحتمالات حيث تعرض السيد الشهيد قدس سره الى هذا البحث في باب الاجماع والشهرة وهو تحصيل الاحتمال الاقوى :

بان تحصيل احتمال الاقوى لا يتوقف على العامل الكمي بل لا بد ان يستند الى العامل الكيفي ايضا ، فليس المهم ان يكون العدد اكثر من عدد اخر بمعنى ان يكون عدد احتمال اهمية ما ليس له البدل ثلاثة من خمسة بينما عدد احتمال اهمية ما له البدل واحد من خمسة ليس المدار في تحصيل احتمال الاهمية الاقوى على العامل الكمي بل لا بد من العامل الكيفي ايضا ، والعامل الكيفي يستند الى ما هي خصوصية كل منهما? فلو دار الامر بين انقاذ غريق عالم عادل وبين انقاذ غريق مؤمن صالح غير عالم فح خصوصية الطرفين تقوي احتمال الاهمية اذن الخصوصية كعامل كيفي دخيل في تقوية احتمال الاهمية وليس المدار فقط على عدد الاحتمالات بان يقال عدد احتمال اهمية ما ليس له البدل ثلاثة من خمسة بينما عدد احتمال اهمية ما له البدل واحد من خمسة

ولاجل ذلك يقال هذا قد يتم لو دار الامر بين الوضوء والطهارة الخبثية لكن لو دار الامر بين الوضوء وبين انقاذ مؤمن او لو دار الامر بين الوضوء وبين الحج وهكذا من الامثلة تتغير فيها الخصوصيات ويكون خصوصية احد الطرفين اقوى من حيث منشئيته لاحتمال الاهمية من خصوصية الطرف الاخر فح لعل احتمال اهمية ما ليس له البدل على ما له البدل في نفسه عشرين بالمئة واحتمال اهميته بضم البدل اليه عشرين بالمئة واحتمال اهميته في فرض تساويهما عشرة بالمئة فيكون المجموع خمسين بالمئة بينما احتمال اهمية ما له البدل وحده خمسين بالمئة ، فاذن مجرد تعدد الاحتمال لا يكفي في تحقيق اقوائية احتمال الاهمية ما لم يلاحظ العامل الكيفي

هذا بالنسبة الى الوجه الذي طرحه السيد الشهيد قدس سره

وربما اشار الى هذه الوجوه صاحب الجواهر قدس سره كما نقل عنه الشيخ الحلي في اصول الفقه ج5 ص 116 انه قال في الجمع بينهما اولى ، يعني في الجمع بين صرف الماء في الطهارة الخبثية مع البدل اولى من صرف الماء في خصوص الطهارة الحدثية وكأنه ناظر الى ان في الجمع تحصيل مقدار من احتمال الاهمية اكثر من تحصيله فيما لو صرف الماء في خصوص الطهارة الحدثية

فتبين بذلك وجه المناقشة

يأتي الكلام غدا فيما ذكره سيدنا الخوئي قده حيث ادخل هذا المرجح في ترجيح ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية وذكر ذلك في ج10 من موسوعته الفقهية في عرض الفرع نفسه .

### 003

الوجه الثاني : من وجوه ادراج هذا المرجح في المرجحات الاخرى :

هو ادراجه في ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية

وهذا ما تعرض له المحقق النائيني قده الفوائد ج2 ص 327 :

ان السر في ذلك واضح لان كل مورد ثبت فيه البدل شرعا بواجب فلا محالة يكون ذلك الواجب مقيدا بالقدرة لانه لا معنى لجعل شيء بدلا طوليا لشيء الا كون ذلك البدل مقيدا بالعجز عن ذلك الشيء، ولازم ذلك هو تقييد ذلك الواجب بصورة القدرة وبالجملة نفس جعل البدلية الطولية يقتضي التقييد بالقدرة -

وذكر سيدنا الخوئي قده في موسوعته الفقهية ج 10 ص 143 :

والذي ينبغي ان يقال ان الواجب اذا لم يكن له بدل يتقدم على الواجب الذي له بدل وذلك لانا نستكشف من جعل البدل لمثل الوضوء ان ايجابه ليس مطلقا وانما تعلق به الامر مشروطا بالقدرة عليه شرعا ، فالامر بالوضوء مشروط بان لا يكون هناك اي عذر عند المكلف في تركه ، وحيث ان الواجب الذي لا بدل له مطلق وغير مشروط بالقدرة الشرعية فلا مناص من ان يتقدم على ما له البدل .

ويمكن تقريب كلام العلمين قدست اسرارهما :

بتقدم ما ليس له البدل على ما له البدل من باب تقدم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية بثلاثة تقريبات

التقريب الاول :

ان ما له البدل مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى ان القدرة دخيلة في الملاك

وبيانه بثلاث مقدمات

المقدمة الاولى :

اذا كان للواجب بدل فان ظاهر جعل البدلية ان البدل منوط بعدم القدرة على المبدل والا لكان الامر به في عرض الامر بالمبدل وهو خلف البدلية ، فنفس الامر بالبدل كالامر بالتيمم ظاهر في ان موضوعه عدم القدرة على المبدل وهو الوضوء ، فاذا كان الامر بالبدل منوطا بعدم القدرة على المبدل فهذه قرينة على ان الامر بالمبدل منوط بالقدرة عليه ، فكأنه قال : توضأ ان قدرت ، فان لم تقدر فتيمم ، كما قال : فلم تجدوا ماءا فتيمموا صعيدا طيبا ، فكأنه قال توضأ ان وجدت الماء -

المقدمة الثانية :

بما ان القدرة على المبدل مأخوذة في لسان الدليل فكأنه قال توضأ ان قدرت فهذا ظاهر في ان القدرة دخيلة في الملاك ، اي لا ملاك في الامر بالوضوء الا في فرض القدرة عليه ومع العجز عنه اصلا لا ملاك في الوضوء .

نظير ما ذكر بالنسبة الى الحج ، فإن تقييد وجوب الحج بالاستطاعة ظاهر في انه لا ملاك في الحج الواجب مع عدم الاستطاعة ، والسر في ذلك هو اصالة المطابقة بين الخطاب والملاك ، حيث ان الخطاب بقدر الملاك ، اذ لا يمكن ان يكون الخطاب اضيق منه والا لزم تفويت مقدار من الملاك ، فمقتضى اصالة التطابق بين الحكم والملاك ان كل قيد دخيل في الخطاب فهو دخيل في الملاك ، وبما ان القدرة اخذت في الخطاب حيث قال : ان قدرت فتوضأ ، فمعناه ان القدرة دخيلة في الملاك ، فلا ملاك في الامر بالوضوء الا في فرض القدرة عليه ، وهذا يعني ان العاجز اصلا لا ملاك للوضوء في حقه .

المقدمة الثالثة:

اذا نظر للواجب الآخر المزاحم للوضوء ، كما اذا حصل التزاحم بين الوضوء او صرف الماء في ازالة النجاسة عن المسجد حيث ان المولى قال ازل النجاسة عن المسجد او عن المصحف ولم يجعل له بدلا، فهذا معناه انه لم يأخذ القدرة في خطابه كما اخذها في باب الوضوء ، فالقدرة ليست دخيلة في ملاكه ، نعم العقل يقول لا يمكن للمولى ان يخاطب المكلف بازالة النجاسة عن المسجد الا اذا كان قادرا ، لكن حكم العقل وهو ما يعبر عنه بدخل القدرة في الخطاب ، لا يعني ان القدرة دخيلة في الملاك ، فلعل ازالة النجاسة ذات مصلحة وذات ملاك وان كان المكلف عاجزا ، فالملاك عام وان حكم العقل بان لا خطاب الا في فرض القدرة ، بلحاظ ان هناك فرقا بين دخل القدرة في الاتصاف و دخل القدرة في الاستيفاء ، ا الواجب تارة لا يتصف بالملاك الا في فرض القدرة كما في الوضوء فهنا تكون القدرة دخيلة في الاتصاف وتارة الواجب ذو ملاك لكن ذلك الملاك لا يمكن استيفاؤه خارجا الا بالقدرة ، فهنا القدرة دخيلة في الاستيفاء لا في الاتصاف ، فالفرق بين الامر بالوضوء والامر بازالة النجاسة ان القدرة في الوضوء دخيلة في الاتصاف و في اصل الملاك فضلا عن الخطاب ، بينما في الامر بالازالة القدرة لا دخل لها في اصل الاتصاف وانما هي دخيلة في الاستيفاء بحكم العقل ، فاذا وقع التزاحم بين الواجبين واجب لا ملاك فيه الا بالقدرة و واجب هو ذو ملاك وان كان المكلف عاجزا ودار الامر بين صرف القدرة في الاول ام الثاني? فالنتيجة بيانين :

الاول :

ان صرف القدرة في الوضوء الذي له بدل تفويت ملاك فعلي على المولى وهو ملاك ازالة النجاسة عن المسجد ، لان المفروض ان ملاك الازالة باق حتى مع عدم القدرة ،نعم ان المكلف لما صرف القدرة في الوضوء صار عاجزا عن ازالة النجاسة لكن المفروض ان ملاك الازالة مطلق حتى في فرض العجز فهذا يعني ان صرف القدرة في الوضوء تفويت لملاك فعلي للمولى في جانب الازالة ،

اما لو عكس الامر فصرف القدرة في الازالة دون الوضوء ليس تفويتا لملاك على المولى ، لان ملاك الوضوء منوط بالقدرة ومع عدم القدرة فلا ملاك فهو وان عجز نفسه لانه صرف القدرة في الازالة الا ان صرفها في امتثال واجب فعلي وهذا عجز معذور فيه . لانه صرفها في تحصيل ملاك فعلي للمولى الا انه من جهة اخرى لم يفوت ملاكا على المولى اذ المفروض ان ملاك الوضوء منوط بالقدرة فمتى كان المكلف عاجزا ولو بتعجيز نفسه ،لانه صرف القدرة في تحصيل واجب اخر فلا ملاك في الوضوء فاذا دار الامر بين تفويت ملاك وعدمه كان المتعين عقلا صرف القدرة في الازالة كي لا يلزم من صرف القدرة في الواجب ذي البدل تفويت ملاك فعلي على المولى . البيان الاخر :

انه لو قال قائل ان غاية ما ثبت ان ملاك الوضوء منوط بالملاك بمعنى ان لا ملاك في الوضوء مع عدم القدرة عليه و هذا جيد ولكن لعل القدرة في جانب الازالة ايضا دخيلة في الملاك ، فمن اين احرز ان لا دخل للملاك ؟ صحيح ان المولى لم ياخذ القدرة في لسان الخطاب لكن لعل القدرة دخيلة في ملاك الازالة فمن اين احرز ان ملاك الازالة عام حتى مع عدم القدرة?

قلنا مع ورود المحتمل يترجح ما ليس له البدل وهو صرف الماء في الازالة على ما له البدل وهو صرف الماء في الوضوء

والسر في ذلك :

اننا اذا صرفنا الماء في الوضوء نحتمل اننا فوتنا ملاكا لاننا اذا صرفنا الماء في الوضوء ونحتمل ان الواجب الاخر ذو ملاك مطلق فبصرف الماء في الوضوء نحتمل تفويت ملاك فعلي على المولى ، بينما لو عكسنا وصرفنا الماء في الازالة لم نحتمل تفويت ملاك فعلي على المولى اذ المفروض ان ملاك الوضوء منوط بالقدرة ، فاذا دار الامر بين فرض يحتمل فيه تفويت ملاك وفرض لا يحتمل فيه ذلك تعين صرف القدرة في الفرض الذي لا يحتمل معه تفويت ملاك

فهذه نكتة تقديم ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية

### 004

ولكن يمكن التأمل في هذا التقريب من خلال عدة ملاحظات

الاولى :

ان مجرد اخذ القدرة في لسان الدليل لا يكشف عن دخالة القدرة في الملاك والسر في ذلك ان النكتة في ظهور القيد في الدخل في الملاك ان ظهور الكلام في الاحترازية يقتضي ذلك ، اذ لو كانت القدرة المأخوذة في لسان الدليل يراد بها ما حكم به العقل من اشتراط التكليف بالقدرة لكان اخذ القدرة مجرد ارشاد الى حكم العقل ، بينما ظاهر القيود المأخوذة في خطاب المولى انه اخذها بما هو مولى لا بما هو مرشد للحكم العقلي .

او فقل:

ان القدرة المأخوذة في لسان الدليل كما لو قال : اذا قدرت فقم للصلاة او قال : اذا قدرت فتوضأ للصلاة ، ان المشرع اخذها من باب التأسيس لا من باب التأكيد ، فان مقتضى اصالة الاحتراز ان المولى اخذ القدرة تاسيسا لا تأكيدا لحكم العقل ، فمقتضى اصالة الاحتراز او اصالة التأسيس ان القدرة المأخوذة في لسان الدليل قيد دخيل في الملاك لا انها دخيلة في الخطاب كي يكون اخذها في لسان الدليل ارشادا لحكم العقل او تأكيدا لحكم العقل الذي يحكم بان تكليفه منوط بالقدرة .

ولكن الملاحظة على ذلك :

انه لا ينحصر الاحتراز والتأسيس في دخل القدرة في الملاك ، فان ظاهر الخطاب هو التأسيس او الاحتراز لا مجرد تأكيد حكم العقل او الارشاد الى حكم العقل، ولكن التأسيس لا ينحصر في بيان دخل القدرة في الملاك، فربما يكون الوجه في اخذ القدرة في لسان الدليل بيان ان هذه القدرة سنخ قدرة ترتفع بأي خطاب تعييني اخر بالضد .

مثلا :

اذا قال المولى اذا قدرت فتوضأ او اذا قدرت فقم للصلاة ، فالمقصود باخذ القدرة هنا ان موضوع وجوب القيام وموضوع وجوب الوضوء مما يرتفع بالخطاب المولوي التعييني بالضد ، لا بمعنى الدخيل في الملاك، فلا ينحصر وجه التأسيس في بيان دخل القدرة في الملاك

او فقل :

ان المبرر لاخذ القدرة في لسان الدليل بيان ان البدل انما هو في صورة العجز ، لا بيان ان القدرة دخيلة في الملاك فعندما يقول المولى: ان قدرت فقم والا فاجلس ، فليس المراد ان هذه القدرة دخيلة في الملاك، بل المقصود ان البدل انما يصار اليه في فرض العجز عن القيام .

فمجرد ظهور القيد في الاحترازية او في التأسيس مقابل التأكيد لا يعني المصير الى دعوى دخل القدرة في الملاك بل يجتمع مع مبررات تأسيسية واحترازية اخرى ككون القدرة المأخوذة سنخ قدرة ترتفع بالخطاب التعييني بالضد او بيان ان موضوع فرض العجز عن المبدل لا مطلق الحرج و الضرر واشباه ذلك من المبررات لاخذ القدرة في لسان الدليل.

الملاحظة الثانية :

على فرض التسليم بان القدرة لو اخذت في لسان الدليل لكانت ظاهرة في دخل القدرة في الملاك ، فمتى ما قال المولى ان قدرت فقم او ان قدرت فتوضأ ، فالمقصود ان لا ملاك في الوضوء في فرض العجز ولا ملاك في القيام في فرض العجز ،

لكن ذلك انما يتم في فرض اخذ القدرة في لسان الدليل لفظا كما لو فرض ان المولى لم يأخذ القدرة في لسان الدليل ولكن بجعل البدل بدليل منفصل فهم اعتبار القدرة ، فلو ان المولى قال : قم للصلاة وقال في دليل اخر : يمكنك الجلوس اذا لم تقدر على القيام فهذا يعني ان القدرة ماخوذة في المبدل وبما ان القدرة مأخوذة في المبدل ، لكنه لا يعني ان القدرة المأخوذة في المبدل قدرة دخيلة في الملاك ، نعم لو اخذها بدليل متصل كان ظاهرا في ذلك عرفا كما اذا قال ان قدرت فقم ، اما اذا لم يأخذها بدليل متصل وانما قال : قم للصلاة ، وقال في دليل منفصل : ان لم تقدر فاجلس او ان كان حرجا عليك فاجلس ، فمجرد اخذ عدم القدرة في موضوع البدل وان كان يفيد ان المبدل في فرض القدرة لكن هذا لا يعني ان القدرة دخيلة في الملاك ، فان المبرر لاستظهار ان القدرة دخيلة في الملاك هو ظهور اخذها من قبل المولى في لسان دليله في ذلك ، والمفروض ان المولى لم يأخذها في لسان دليله وانما بالمقابلة فهم اخذ القدرة في المبدل فلعل القدرة المأخوذة في المبدل هي القدرة التي يحكم بها العقل وهو انه لا تكليف الا في فرض القدرة غاية ما في الباب ان المولى ابان ان المبدل يسقط الخطاب به في فرض العجز وان له بدلا وهو الجلوس مثلا او التيمم .

الملاحظة الثالثة :

ما ذكره الشيخ الحلي رحمه الله في ملاحظته على كلام الميرزا النائيني قده في اصول الفقه ج3 ص 183 :

من انه لا ملازمة بين كون احد الواجبين مما لا بدل له والاخر له البدل وبين اندراج ذلك في تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية ، لان ما له البدل وما ليس له البدل قد يكون كلاهما مشروطا بالقدرة الشرعية وقد يكون كلاهما مشروطا بالقدرة العقلية وقد يكون ما ليس له البدل هو المشروط بالقدرة الشرعية وما له البدل هو المشروط بالقدرة العقلية . مثلا :

لو حصل التزاحم بين القيام في الصلاة مع ضيق الوقت و ازالة النجاسة عن المسجد ولايمكن المكلف الجمع بينهما فكلاهما مشروط بالقدرة العقلية ولا يوجد في احدهما اشتراط بالقدرة الشرعية وهنا يرجع للمرجحات الاخرى كالتقدم الزماني واحتمال الاهمية وما شاكل ذلك ،و لو وقع التزاحم بين الطهارة المائية وبين الحج ، فان الوضوء له بدل والحج ليس له بدل لكن كليهما مشروط بالقدرة الشرعية، فكما ان الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية فالحج مشروط بالقدرة الشرعية ، فهنا لابد من مرجح اخر كالتقدم الزماني واحتمال الاهمية .

وقد يكون الامر بالعكس وهو ان ما له البدل هو المشروط بالقدرة العقلية بينما ما ليس له البدل هو المشروط بالقدرة الشرعية كما لو حصل التزاحم مثلا بين الحج الذي هو مشروط بالقدرة الشرعية و ليس له بدل وبين القيام للصلاة الذي له بدل لكنه مشروط بالقدرة العقلية .

وبالنتيجة ليست هناك ضابطة - متى ما كان له بدل فهو مشروط بالقدرة الشرعية ومتى لم يكن له بدل فهو مشروط بالقدرة العقلية فيقدم الثاني من باب تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية .

لكن المحقق النائيني قدس سره كما نقل عنه الشيخ الحلي قال : اذا تزاحمت القيود في باب الصلاة فان لهذا المرجح نصيبا لان سائر قيود الصلاة مأخوذة بالقدرة الشرعية .

وبيان ذلك :

ان ان كل قيد من قيود الصلاة اذا تعذر لا تسقط الصلاة بتعذره الا الجامع بين الطهارة المائية والطهارة الترابية على فتوى البعض ، والا ما سواه من القيود كالقبلة والوقت والطهارة الخبثية والاطمئنان لو تعذر القيد فان الصلاة واجبة ، حيث لا تسقط الصلاة بحال ، فبما ان الصلاة لا تسقط اذا تعذر قيد من قيودها فهذا يعني ان قيدية ذلك القيد للصلاة انما هي في فرض القدرة ، وهذا يعني اخذ القدرة في قيدية القيد يعني اعتبار كونه قيدا ، ومقتضى اخذ القدرة في كونه قيدا ان القدرة المأخوذة فيه قدرة شرعية ، فاي قيد من قيود الصلاة لا ملاك في قيديته الا في فرض القدرة ، فاذا فرض انه وقع التزاحم بين قيدين من قيود الصلاة و احدهما له البدل والثاني لا بدل له ، فلا يوجد مرجح الا بتقديم ما ليس له البدل على ما له البدل والا فالجميع ملحوظ بالقدرة الشرعية فلو وقع التزاحم بين الطهارة الخبثية وبين الطهارة الحدثية مثلا او وقع التزاحم بين الوقت و الطهارة الحدثية المائية او وقع التزاحم بين الاطمئنان وبين الطهارة المائية فلا لا مرجح هنا الا من باب ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل ، والا فالجميع مأخوذ بالقدرة الشرعية لما بيناه .

ولكن يلاحظ على ذلك

اولا ،

بانه انتفاء المرجح الاخر لا يعين المرجح الاول ، فحتى لو افترض ان جميع قيود الصلاة ملحوظة بالقدرة الشرعية فاذا تزاحمت و لم يوجد مرجح فانتفاء المرجحات الاخرى من التقدم الزماني او احتمال الاهمية لا يوجب المصير عقلا الى ان المرجح هو تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل بل قد يصار للتخيير بينهما ولا مرجح في المقام .

وثانيا : هل مجرد اخذ قيد المركب يعني انه دخيل في ملاكه? هل ما اشتهر على الالسن من انه اذا اخذ قيد في المركب كما اذا قال صل مستقبلا او باطمئنان او في الوقت او بطهارة فهذا معناه ان القيد دخيل في ملاك المركب ولا ملاك للمركب الا به .

وقد اشار لذلك الشيخ الحلي مجملا في في تعرضه لمناقشته للمحقق النائيني قدس سره والسيد الاستاذ دام ظله في باب التزاحم الا انه ادخله في باب الواجب في الواجب وان علاقة السنن بالفرائض في الصلاة انما هي من باب علاقة الواجب بالواجب لا علاقة الجزء بالجزء و القيد بالمقيد .

وبيان ذلك يعتمد على امرين

الاول :

يمكن ان يقال ان القدرة المأخوذة في القيد هي قدرة عقلية وليست قدرة شرعية بمعنى ان الشارع لم يوجب الاستقبال في الصلاة او الاطمئنان في الصلاة الا في فرض القدرة لكن لا على نحو دخالة القدرة في الملاك بمعنى ان لا ملاك الا في هذا الفرض ، بل بمعنى دخل القدرة في الخطاب ، يعني ان الشارع لا يلزم بالاطمئنان او الاستقبال الا في فرض القدرة عليهما وان كانت مصلحة الصلاة مع الاستقبال عامة حتى لفرض العجز ولكن الشارع لم يلزم بذلك الا في فرض القدرة ، فالقدرة المأخوذة في القيد قدرة عقلية لا قدرة شرعية .

العنصر الثاني :

لاملازمة بين القيد والدخل في المصلحة فمن الممكن ان يكون هناك مصلحتان : مصلحة في الصلاة ومصلحة في الاستقبال ، وليست مصلحة واحدة غاية ما في الباب ان المصلحة للصلاة لا يمكن استيفاؤها الا في فرض العلم والقدرة على الاستقبال ، فليس دخيلا في الاتصاف وانما هو دخيل في الاستيفاء ، بمعنى ان الصلاة تتصف بالمصلحة وان لم يكن هناك استقبال او اطمئنان ، غاية ما في الباب ان هذه المصلحة لا يمكن للمكلف استيفاؤها خارجا الا في فرض العلم والقدرة على الاستقبال ، فالعلم والقدرة على الاستقبال دخيل في استيفاء مصلحة الصلاة وليس دخيلا في اصل اتصاف الصلاة بالمصلحة .

ان قلت :

هذا مرجعه الى ان الامر بالاستقبال من باب الامر بالواجب في الواجب ، و اذا كان من باب الواجب في الواجب فتركه عمدا لا يبطل الصلاة ، لان الصلاة غير مربوطة به .

قلت:

لا ملازمة بين الامرين فيمكن ان يكون الشيء قيدا في المركب ومناط قيديته فرض العلم والقدرة ، وانما كان مناط قيديته فرض العلم والقدرة لان المصلحة في المركب وان كانت مصلحة مستقلة لكن لا يمكن استيفاؤها خارجا الا في فرض العلم والقدرة بهذا القيد فلا تنحصر القيدية في دخله في اصل اتصاف المركب بالمصلحة .

وثانيا :

لنفترض انه من باب الواجب في الواجب لكن هذين الواجبين مرتبطان في فرض العلم والقدرة بمعنى ان المشرع يقول ما دام ملاك الصلاة لا يمكن استيفاؤه في فرض العلم والقدرة بالاستقبال الا بالاستقبال فلا يسقط الامر بالصلاة الا بالمجيء بالاستقبال .

فلا يرد ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان جميع قيود الصلاة مأخوذة بالقدرة الشرعية ، بل يمكن ان تكون مأخوذة بالقدرة العقلية ولذلك لا معنى لتعين الترجيح حال التزاحم في قيود الصلاة بترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل .

### 005

التقريب الثاني : في تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل من باب تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية .

وهو ما ذكره السيد الشهيد قدس سره ج 7 ص ٨٢ من بحوثه:

ومحصله يبتني على مقدمتين :

الاولى :

ان كل واجب من الواجبات فهو مقيد بان لا يشتغل المكلف بواجب لا يقل اهمية عنه ، فان الامر بكل واجب حتى مع اشتغاله بواجب اخر لا يقل اهمية اما بغرض صرفه عن الواجب الاخر وهذا مستهجن او بغرض بعثه نحوه مع اشتغاله بالواجب الاخر وهذا تكليف بغير المقدور فكل واجب فهو مقيد بان لا يشتغل المكلف بواجب لا يقل اهمية عنه .

الا انه اذا قورن ما له البدل مع ما ليس له البدل ، فانه تطرأ خصوصية اخرى على هذا القيد العام الموجود في كل واجب وهو ان يقال :

ان ما له البدل بالنسبة لما ليس له البدل مقيد بان لا يشتغل المكلف بواجب ليس له بدل – مضافا الى القيد العام - في فرض ان الاشتغال بهذا الواجب وهو ما له البدل موجب لفوت ملاك ذلك الواجب الذي ليس له البدل ، فبلحاظ هذه النكتة يكون ما له البدل مقيدا بان لا يشتغل المكلف بواجب لا يقل اهمية مع خصوصية وهو انه ليس له بدل حيث ان اشتغال المكلف بما له البدل فيه تفويت لملاك ذلك الواجب الذي ليس له البدل .

بينما اذا لوحظ ما ليس له البدل لما له البدل، فان ما ليس له البدل وان كان مقيدا بالقيد العام وهو ان لا يشتغل بواجب لا يقل اهمية لكنه ليس مقيدا بان لا يشتغل بما له البدل ، لانه اذا لم يشتغل بما له البدل سيشتغل ببدله والمفروض ان بدله يستوفي ملاكه او جل ملاكه ، فلا يرد المحذور وهو ان الاشتغال بما ليس له البدل تفويت لملاك ما له البدل، اذ المفروض انه اذا لم يشتغل بما له البدل سوف ينتقل الى بدله واذا انتقل الى بدله سوف يستوفي ملاكه او جل ملاكه ، وبالتالي فما له البدل مقيد بعدم الاشتغال بما ليس له البدل كي لا يفوت ملاكه ، واما ما ليس له البدل فليس مقيدا بعدم الاشتغال بما له البدل اذ ليس في عدم الاشتغال به تفويت للملاك .

فتبين بذلك :

ان لما ليس له البدل اطلاق بلحاظ الاشتغال بماله البدل بخلاف ما له البدل فهو مقيد بعدم الاشتغال بما ليس له البدل ،

المقدمة الثانية :

بما ان ما ليس له البدل له اطلاق يقتضي من المكلف ان يصرف قدرته فيه فمتى امتثل المكلف هذا الامر الفعلي في حقه كان امتثاله رافعا لموضوع ما له البدل ، اذ المفروض ان ما له البدل موضوعه عدم الاشتغال وقد اشتغل، فانه اذا امتثل الامر بما ليس له البدل فقد اشتغل بواجب اخر ليس له بدل ومتى اشتغل بواجب اخر ليس له البدل ارتفع موضوع ما له البدل ، فلا امر به لارتفاع موضوعه وهو الاشتغال بما ليس له البدل .

والمحصل ان امتثال ماليس له البدل وارد على ماله البدل وليس العكس ،

فهذا هو وجه تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل .

ولكن اورد على هذا التقريب

اولا :

بان هذا التقريب متوقف على ان نحرز ان البدل واف بملاك المبدل او بجل ملاكه واما مع احتمال ان الملاك المهم من ذي البدل يفوت بترك المبدل ولا يتأتى بالبدل، فح يصح ان يقال ربما يكون الاشتغال بما ليس له البدل معرضا لتفويت ملاك للمولى وهو ملاك ما له البدل .

و ثانيا :

ان ظاهر القدرة المأخوذة في المبدل كما اذا قال ان قدرت فقم في الصلاة وان لم تقدر فاجلس ، او ان قدرت توضأ وان لم تقدر فتيمم هو القدرة التكوينية لا القدرة بمعنى عدم الاشتغال بما ليس البدل فهذه تحتاج الى قرينة خاصة ، والمفروض ان القدرة التكوينية حاصلة على المبدل وان كان هناك امر بما ليس له البدل .

ولو ادعي ان ظاهر القدرة المأخوذة في دليل المبدل هو القدرة بالمعنى الاعم من التكوينية والشرعية بمعنى ان لايكون مشتغلا بواجب لابدل له ، فانما يكون الامر بما ليس له البدل ذا اطلاق بحيث يشمل حتى فرض الاشتغال بما له البدل اذا كان امرا تعيينيا بالضد كما اذا كان امرا بالاهم ولو احتمالا ، بحيث يعد معجزا عن الاول ، اذ مع التساوي بين الطرفين في الاهمية فدعوى التقييد في طرف ماله البدل بعدم الاشتغال بالآخر دون العكس بلا مبرر ، بل مرجع الشك في اطلاق ماليس البدل في فرض التساوي للشك في البدلية ، حيث ان البدلية فرع العجز الشرعي ولايكفي فيه عدم الامر التعييني بالمبدل كما في البحوث ج ٧ ص ٨٣ بل يتوقف على الامر التعييني بالضد .

التقريب الاخير :

ما ذكره سيدنا الخوئي قده ج10 من موسوعته ص143 :

وحاصله ان المولى عندما يقول ان لم تقدر على القيام في الصلاة فاجلس او ان لم تقدر على الوضوء فتيمم فانه ظاهر في ان موضوعه مطلق العجز تكوينا او شرعا ، وبما ان موضوع البدل مطلق العجز فموضوع المبدل كلتا القدرتين ، بمعنى انه يكفي في سقوط الامر بالمبدل عدم القدرة الشرعية ، والا لو كان الانتقال الى البدل مما يكفي فيه العجز الشرعي بينما يكفي في فعلية الامر بالمبدل القدرة التكوينية لزم فعلية الامر بالمبدل والبدل في عرض واحد وهو خلف البدلية ، وبناءا على ذلك لو وجد خطاب تعييني بما ليس له البدل فان نفس الخطاب معجز عن الاول فهو وارد عليه رافع لموضوعه بنفس فعليته ، بلا حاجة لما ذكر في التقريب الثاني من ان نفس الخطاب ليس بمعجز و انما المعجز الوارد الرافع للموضوع هو امتثاله ، فان القدرة المأخوذة في المبدل هي القدرة الشرعية وهو ليس قادرا شرعا لوجود خطاب تعييني بما ليس له البدل .

وقد مثل له سيدنا الخوئي قدس سره الشريف في ج١٠ ص ٤٣١ :

بما لو توقف الوضوء او الغسل على مس اسم الله كما لو فرضنا ان اسم الله منقوش على يده مثلا فيلزم من الوضوء مس اسم الله دون وضوء فهنا يقع التزاحم بين الامر بالوضوء المباشري وبين حرمة مس اسم الله بغير وضوء والمفروض ان الامر بالوضوء المباشري له بدل وهو الاستنابة ، بينما حرمة مس اسم الله بحدث لا بدل لها ، وقد فصل سيد العروة قده بين مواضع التيمم وغيرها ، فان كان منقوشا في مواضع التيمم فلامجال للامر به لان الغرض من التيمم الفرار من المس، ومع كون الاسم منقوشا في موضع المس فلاجدوى منه فالمتعين الوضوء ، فان الامر بالصلاة عن وضوء مباشري اهم ولو احتمالا من حرمة المس فيقدم، وان لم يكن في مواضع التيمم فمقتضى الاحتياط ان يتيمم اولا من اجل التمكن من المس ثم يستنيب من يقوم بتوضئته ثم يتوضأ بنفسه ، الا ان السيد الخوئي قده لم يفصل بين الفرضين وافاد ان هذا من الموارد التي يقع التنافي فيها بين ما له البدل وما ليس له البدل مع كون الالزام بما ليس له البدل معجزا عرفا وشرعا عن امتثال الامر بذي البدل ، فان الامر بالطهارة المباشرية موضوعه التمكن ومع فعلية حرمة المس فلاتمكن ، اذ الممتنع شرعا كالممتنع عقلا .

فينتقل الى البدل وهو الاستنابة ، نعم شيخنا الاستاذ قده في كتاب الطهارة ناقش في ذلك وقال : ان

موضوع الاستنابة في الوضوء والغسل المريض ، حيث ورد في الروايات عنوان المريض ، فلو تزاحم عنده تكليفان ، لم يصدق عنوان المريض وح فلا يبعد التفصيل بين الفرضين .

ولكن قد يرد على التقريب المذكور :

اولا : ما اورد على التقريب الثاني من ان ظاهر القدرة المأخوذة في لسان دليل المبدل هو القدرة التكوينية ، والقدرة التكوينية حاصلة فكلا الامرين فعليان في حقه اي الامر بما له البدل والامر بما ليس له البدل ، لان القدرة حاصلة وان ادعي ان ظاهر القدرة هو ما يشمل القدرة الشرعية فذلك يعني ان لا يكون له معجز عن القيام به ، و المعجز انما هو الخطاب التعييني وهو ما كان خطابا بالاهم او محتمل الاهمية لا مطلقا والا وقع التزاحم و لا مرجح لاحدهما على الاخر ، وثانيا : لاكلية لهذا الامر اذ قد يكون كلاهما ماله االبدل وماليس له مقيدا بالقدرة الشرعية - كما لو وقع التزاحم بين الوضوء والوفاء بالنذر كما لو نذر سقي الكبد الحرى فانه امر راجح لما ورد ان لكل كبد حرى اجرا - فينتفي التقريب المذكور ، و التزاحم ح مستقر ولابد من رفعه من مرجح آخر كاحتمال الاهمية او بالتقدم الزماني.

### 006

تبين ممامضى ان ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل لوجه مستقل غير تام ، وكون ذلك لانه مندرج تحت كبرى المرجحات الاخرى على نحو الموجبة الكلية غير تام ، و انما سر الترجيح به ان يندرج ما ليس البدل تحت قوة احتمال الاهمية او تحت تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية ببعض المعاني في بعض الموارد ولذلك قد ينطبق الميزان المذكور على ماله البدل .

تنبيه:

تعرض له سيدنا في فقهه ج ٩ ص ٤٩٨ : يتعلق بالكبرى و الصغرى

المطلب الاول : ما يتعلق بالكبرى :

قد افاد قده ان ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل بل جميع مرجحات باب التزاحم مما لا ينطبق على الواجبات الضمنية كترجيح الطهارة الخبثية على الطهارة المائية او ترجيح الطهارة الخبثية على القيام في الصلاة وغير ذلك .

والسر في ذلك :

انه لا يعقل التزاحم في الواجبات الضمنية اصلا ـ، لانه اذا قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الواجبين الضمنيين فقد تعذر المركب فسقط الأمر به لأنه لا يعقل التزاحم في نفس داعوية الأمر الواحد ، و اذا سقط الامر به رجع الى مقتضى الاصول اللفظية والعملية و لا تزاحم .

واما بالنسبة الى الصلاة :

فحيث علم ان الصلاة لا تسقط بحال فقد علم ان الامر بالصلاة باق لكن لا يدرى هل الامر بالصلاة باق مع الطهارة الحدثية ؟ او باق مع الطهارة الخبثية ؟ فهناك شبهة حكمية وهي ان الامر بالمركب الصلاتي هل هو باق مع شرطية القيام او هو باق مع شرطية الاطمئنان مثلا ، وحيث حصلت الشبهة الحكمية فهناك اطلاقان متنافيان :

1- اطلاق ما دل على شرطية الطهارة الخبثية الذي يقتضي ارتباط الصلاة به وان زاحمتها الطهارة الحدثية .

2- اطلاق ما دل على الطهارة الحدثية الذي يقتضي تقيد الصلاة به وان زاحمتها الطهارة الخبثية، وحيث علم اجمالا بكذب احد الاطلاقين لان المكلف لا يمكنه الاتيان بالمركب من كليهما فاحد الاطلاقين ساقط ، فالعلم الاجمالي بكذب احد الاطلاقين اوجب التعارض بين الاطلاقين ، فمصير قصور القدرة عن الجمع بين الواجبين الضمنيين الى التعارض لا الى التزاحم اي الى تعارض الاطلاقات ، نعم اذا كان احد الاطلاقين نحو -لا صلاة الا بطهور- اقوى ظهورا من قوله - صل في ساتر طاهر مثلا- فيقدم عليه من باب تقدم البيان على الاطلاق الذي من مقدماته عدم البيان على الخلاف ، اما اذا لم يوجد وصلت النوبة الى البراءة وحيث ان المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير في المجعول فتجري البراءة عن التعيين ، اذ لايدرى هل المتعين في حق المكلف الصلاة مع الطهارة الحدثية ام مع الطهارة الخبثية ام انه مخير ؟ و مقتضى البراءة عن التعيين ان تكون وظيفة المكلف التخيير بينهما ، فالمصير الى التخيير لا من باب الجمع العرفي لانهما اطلاقان متنافيان على نحو العموم من وجه ، و الجمع بين العامين من وجه بالحمل على التخيير غير عرفي ، وانما المصير الى التخيير من جريان البراءة عن تعين كل من الخصوصيتين فالنتيجة هي التخيير عملا .

وبناء على ذلك :

ففي جميع ما يعبر عنه بالتزاحم بين الواجبات الضمنية مصيره الى التعارض فان كان احد الاطلاقين اقوى دلالة من الاخر قدم عليه والا وصلت النوبة الى البراءة

وقد خالف سيدنا الخوئي قدس سره في هذا المبنى استاذه المحقق النائيني قدس سره الذي ذهب الى ان التزاحم لا فرق فيه بين الواجبات الاستقلالية والواجبات الضمنية وتبعه في ذلك السيد الاستاذ دام ظله .

و هذا التنبيه سوف يأتي مستقلا .

المطلب الثاني : ما هو مرتبط بالصغرى

نحو تقديم الطهارة الحدثية على الخبثية او بالعكس فهنا امور . الاول : عندما يرجع للاية المباركة : فلم تجدوا ماءا فتيمموا صعيدا طيبا قد يقال ان الظاهر عرفا ان المراد بعدم الوجدان هو العجز العرفي ، بمعنى ان لا يكون قادرا على استعمال الماء تكوينا او غير قادر عليه عرفا ، اما للحرج او للضرر او لوجود مانع قانوني واشباه ذلك .

واما شمول عدم الوجدان لحال وجود خطاب اخر بحيث يراد من عدم الوجدان القدرة الشرعية بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني او بالمعنى الثالث فان كل ذلك يحتاج الى قرينة خاصة ، ومع ذلك لو احرز اهمية احدهما لكان الخطاب به معجزا عن الاخر ، حتى لو لم نقل بالتزاحم بين الواجبات الضمنية ، لان هذا من باب الورود والورود لا فرق فيه بين الاستقلاليات و الضمنيات ، فلو فرض ان احدهما احرزت اهميته والاخر مشروط بالقدرة بمعنى ان لا يكون مخاطبا بخطاب تعييني كان الاول واردا على الثاني و رافعا لموضوعه وكما يتصور الورود بين الواجبات الاستقلالية يتصور بين الواجبات الضمنية وان انكرنا التزاحم بين الواجبات الضمنية كما ذهب اليه سيدنا الخوئي قده .

الامر الثاني : قد يقال ان ما دل على اعتبار الطهارة الخبثية مخالف لاطلاق الكتاب حيث ان مقتضى اطلاق الكتاب : اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم - فعلية الامر به سواء زاحمته الطهارة الخبثية ام لا ، والمفروض ان ما دل على اعتبار الطهارة الخبثية هو من الروايات ، فاطلاق الروايات الدال على اعتبار الطهارة الخبثية حتى مع المزاحمة للطهارة الحدثية مناف لاطلاق الكتاب فيطرح لمخالفته لاطلاق الكتاب وهو ما دل على اعتبار الطهارة الحدثية المائية ،

ولكن الجواب عن ذلك :

ان التعارض بين الاطلاقين انما هو بالعرض لا بالذات يعني لا تنافي بينهما عرفا اصلا و انما لقصور القدرة عن الجمع بينهما حصل التنافي بين الاطلاقين في هذا المورد وهو مورد المزاحمة الذي هو مورد اتفاقي وليس موردا دائميا وهذا مما لايصدق عليه عنوان المخالفة عرفا بحيث يصدق عليه ما خالف كتاب الله فهو رد لاجل انه لعامل طارئ اتفاقي .

الامر الثالث:

ما اشار اليه السيد الاستاذ مد ظله في تعليقته على العروة حيث تعرض سيد العروة لهذه المسألة قال :

السادس:

اذا عارض استعمال الماء في الوضوء او الغسل واجب اهم كما اذا كان بدنه او ثوبه نجسا ولم يكن عنده من الماء الا بقدر احد الامرين من رفع الحدث او الخبث ففي الصورة يجب استعماله في رفع الخبث ويتيمم ، ثم قال لان الوضوء له بدل وهو التيمم بخلاف رفع الخبث مع انه منصوص في بعض صوره

ثم قال :

والأولى ان يرفع الخبث اولا ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقدا للماء حال التيمم ولكن اذا توضا اواغتسل ح مع كونه مأمورا بالتيمم بطل لانه مامور بالتيمم ولا امر بالوضوء او الغسل .

 وعلق عليها السيد الاستاذ في قوله بان الوضوء له بدل:

قال بل لوجه اخر غير الوجهين المذكورين

وفي قوله : واذا توضأ واغتسل ح يعني حين امره بالتيمم بطل قال :لا يبعد الصحة

اما بالنسبة للحكم الثاني فهو واضح باعتبار ان الوضوء مأمور به اما بالامر الاستحبابي النفسي او اذا كان لغاية من الغايات فالساقط حين تزاحمه مع الطهارة الخبثية انما هو الامر الوجوبي وهو الامر بالصلاة الفريضة عن وضوء، واما الامر الندبي في نفسه فلم يسقط في حالة التزاحم فاذا اتى بالوضوء في هذا الحال وان كان مأمورا بالتيمم فوضوءه صحيح .

 اما بالنسبة الى المطلب الاول وهو قال بل لوجه الاخر فقد يقال في وجهه ان ظاهر التعبير بعدم الوجدان في الآية ان موضوع الامر بالتيمم العجز العرفي ولو لاجل الاضطرار ، وكون المكلف مضطرا لترك الوضوء يكفي فيه مزاحمة الواجب لواجب لم يقيد بعدم الوجدان ، مما يعني سقوط الالزام بالوضوء فتأمل . الامرالرابع : ورد في كلام السيد الاستاذ مد ظله في بحث تعارض الادلة تقديم الفريضة على السنة استنادا لبعض الروايات منها هذه الرواية الشريفة :

صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبدالله سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله قال لا تحل له النساء حتى يزور البيت فاذا هو مات فليقض عنه وليه او غيره واما ما دام حيا فلا يصلح ان يقضى عنه وان نسي الجمار فليسا بسواء ، ان الرمي سنة والطواف فريضة -

 وتؤيدها رواية عبد الرحكن بن ابي نجران - سأل ابا الحسن ع عن ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء ، وحضرت الصلاة ومعهم من الماء قدر مايكفي احدهم من بأخذ الماء وكيف يصنعون ؟ قال ع يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ، ويتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة ، والتيمم للآخر جائز ، ونحوها رواية الحسن التفليسي قال سالت ابا الحسن ع عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما مايكفي احدهما ، أيهما يغتسل ؟ قال ع اذا اجتمعت سنة وفريضة بدئ بالفرض -

و ظاهرها ان الفريضة تقدم على السنة اما تعبدا اولان الفريضة اهم علما او احتمالا، مع الغاء خصوصية الرواية حيث ان الرواية وردت في واجبات استقلالية ولم ترد في واجبات ضمنية فيتمسك بها مطلقا ،

 ويساعد على ذلك صحيحة عبد الله بن سنان :

ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل الاسلام وهو لا يحسن ان يقرأ اجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي- مما يدل على اهمية الفريضة على السنة ولكن تطبيق ذلك في المقام على الامر بالوضوء لوروده في الكتاب في مقابل الامر بالتطهير لكونه سنة محل تامل،بلحاظ ورود الامر بالتطهير في الكتاب في قوله تعالى - وثيابك فطهر -

كما ان تقديم الطهارة الخبثية على الطهارة الحدثية من باب ان الطهارة الحدثية مشروطة بالقدرة بينما الطهارة الخبثية غير مشروطة بها محل تامل باعتبار ان الطهارة الخبثية ايضا مشروطة ، في عدة روايات منها صحيحة الحلبي ب45 من ابواب النجاسات :

سألت ابا عبد الله عليه السلام : عن رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله -

فكما ان الطهارة الحدثية مقيدة بوجدان الماء كذلك الطهارة الخبثية ، فكلاهما مشروط القدرة فلا يندرج ترجيح احدهما على الاخر من باب ترجيح ما ليس مشروطا بالقدرة على ما هو مشروط بالقدرة

### 007

التنبيه الثاني :

ذكر المحقق النائيني قده انه يعتبر في امكان الترتب بين المتزاحمين ان لا يكون احد المتزاحمين مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث : وهو ان لا يكون مخاطبا بواجب اهم

ومثل له :

بما لو وقع التزاحم بين الوضوء و انقاذ النفس المحترمة ، فانه في هذا الفرض قد وقع التزاحم بين الوضوء و واجب اهم، وبما ان الواجب الاخر اهم فالترتب لا يتصور في الامر بالوضوء ، بمعنى ان المكلف لو عصى الامر بانقاذ النفس المحترمة لا لا يصح منه الوضوء بدعوى الامر الترتبي .

والسر في ذلك :

ان الخطاب الاهم وهو الأمر الفعلي بإنقاذ النفس المحترمة قد سلب قدرة المكلف على الوضوء فانتفى موضوع الامر ، وبانتفاء الامر فالوضوء في حقه لا مشروعية له .

وبنى ذلك على مقدمتين

الاولى :

ان الاية قيدت الامر بالتيمم بعدم وجدان الماء فقالت:( اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا الى ان قالت ... وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا ).

وحيث ان الامر بالتيمم مقيد بعدم وجدان الماء فالامر بالوضوء مقيد بوجدان الماء ، اذ التقسيم قاطع للشركة ، فان الاية قد قسمت وظيفة المكلف الى قسمين :

1- من ليس واجدا للماء فوظيفته التيمم

2- ومن وظيفته الوضوء

ومقتضى ان التقسيم قاطع للشركة ان الوضوء مقيد بوجدان الماء .

المقدمة الثانية :

اذا اخذ في الامر بالوضوء وجدان الماء ، فما هو المراد بوجدان الماء? ليس المراد بوجدان الماء هو الوجدان التكويني بان يكون قادرا تكوينا على الوضوء ، وانما المقصود بوجدان الماء هو الوجدان الشرعي ، و ذلك بقرينة ذكر المرض و السفر فان المريض واجد للماء غاية ما في الباب ان المرض قد يضره او يكون استعمال الماء في حقه حرجيا ، وكذلك السفر فان المسافر قد يكون واجدا للماء ولكن تحصيله للماء حرجي او يدور صرف الماء في حقه بين واجب اهم وبين الوضوء ، فذكر المرض والسفر قرينة على ان المراد بعدم الوجدان هو القدرة الشرعية فكأنه قال اذا قمتم الى الصلاة و كنتم قادرين على الوضوء قدرة شرعية فتوضئوا وان لم تقدروا على الوضوء قدرة شرعية فتيمموا ، والنتيجة انه قد اخذت القدرة الشرعية في الامر بالوضوء ، وحيث ان المكلف مخاطب بواجب اهم كإنقاذ النفس المحترمة فالمكلف ليس قادرا شرعا على الوضوء فلا امر بالوضوء في حقه حتى على سبيل الترتب ، لأن الأمر الآخر سلب قدرته الشرعية على الوضوء والأمر مقيد بالقدرة الشرعية فمع انتفاء الموضوع ينتفي الحكم .

هذا ما افاده المحقق النائيني قدس سره في اجود التقريرات .

و اشكل عليه من قبل الاعلام :

اولا :

بأن المسألة لا تتوقف على مخاطبته بأمر اهم / اذ لو لم يكن الواجب الآخر اهم ، كما لو كانا متساويين ، فيكفي في عدم الترتب ان يكون مخاطبا بواجب اخر ولا موجب الى ان يكون الواجب الآخر اهم ، اذ المفروض ان الامر بالوضوء اخذ فيه القدرة الشرعية ، بأن لا يخاطب بأمر آخر ، فلو زاحمه امر آخر كإزالة النجاسة عن المسجد فلا امر بالوضوء .

والنتيجة :

انه لو عصى الامر الاخر لم يصح الوضوء منه حتى بأمر ترتبي ، اذ المفروض ان اصل الأمر بالوضوء مقيد بالقدرة الشرعية، والقدرة الشرعية بمعنى عدم مخاطبته بامر آخر، والمفروض انه مخاطب بامر آخر فلا امر بالوضوء في حقه فلا تحتاج المسألة وهي نفي الترتب الى دعوى ان يكون الامر الآخر اهم .

الملاحظة الثانية:

ما ذكره السيد الشهيد قدس سره:

انه انما يتم ظهور القدرة في القدرة الشرعية لو اخذت القدرة في لسان الدليل صريحا ، كما اذا قال اذا قدرت فقم للصلاة ، اما اذا لم تؤخذ القدرة في لسان الدليل صريحا وانما اخذت في دليل البدل وهو التيمم ، فقال فلم تجدوا ماء فتيمموا - ومن باب ان التقسيم قاطع للشركة فالقدرة مأخوذة في الوضوء ، فكأنه قال : اذا قدرت فتوضأ فهذا لا يثبت ان القدرة المأخوذة في الوضوء هي القدرة الشرعية .

ولكن ما ذكره محل تأمل عرفا:

لان دليل اية الوضوء يعتبر دليلا واحدا عرفا ، وتقييد البدل فيه بعدم الوجدان عبارة عن قرينة متصلة بدليل الوضوء ، وبما ان هذا الدليل قيد فيه الامر بالتيمم بعدم وجدان الوضوء فالعرف يرى ان الامر بالوضوء مقيد بالقدرة باعتبار ورودهما في دليل واحد بنظر العرف .

الملاحظة الثالثة :

على فرض ان المشرع اخذ القدرة صراحة وقال : ان قدرت فتوضأ وان لم تقدر فتيمم ، فهل القدرة هنا ظاهرة في القدرة الشرعية? سواء فسرت القدرة الشرعية بمعنى الدخيل في الملاك او بمعنى عدم الاشتغال بواجب ليس له بدل ، او بمعنى عدم مخاطبته بأمر آخر ، فعلى جميع معاني القدرة الشرعية لايكون مجرد اخذ القدرة في لسان الدليل ظاهرا عرفا في القدرة الشرعية وان كان اخذها اخذا مولويا اذا كان لهذا الاخذ المولوي مبرر عرفي مثل المقام

بيان ذلك :

ان ظاهر سياق الاية المباركة حيث ذكرت المرض والسفر ان المراد بالقدرة المأخوذة في الوضوء القدرة العرفية ، والقدرة العرفية ترتفع بالضرر ولو لم يكن محرما كما ترتفع بالحرج ، فإن عنوان المرض والسفر عنوان للضرر والحرج ، و بما ان المراد بالقدرة في المقام قدرة عرفية وهي ان لا يلزم من الوضوء ضرر ولا حرج فيمكن ان يأخذها المولى في لسان الدليل اخذا مولويا ، لان العقل لا يحكم بذلك، اذ غاية ما يحكم به العقل القدرة التكوينية اذ لا يصح خطاب العاجز، لكن المولى قد اخذ قدرة اخرى وهي القدرة العرفية ، فظهور اخذ القدرة في لسان الدليل على سبيل التأسيس وان المولى قد اخذها بما هو مولى لا يعني القدرة الشرعية، بل اراد القدرة العرفية التي لا يحكم العقل بنفسه باخذها في التكليف

وبالنتيجة :

لا موجب للذهاب الى اخذ القدرة هنا بمعنى القدرة الشرعية .

نعم بين معاني القدرة الشرعية فرق فانها لو كانت بمعنى الدخيلة في الملاك او بمعنى عدم الاشتغال بواجب ليس له بدل فالامر الترتبي يصح ـ لان المكلف لو عصى الامر بالانقاذ فالقدرة العرفية على الوضوء و القدرة بمعنى عدم الاشتغال بواجب ليس له بدل موجودة على الوضوء ، فح يصح الوضوء منه بامر ترتبي لان المفروض ان الامر بالوضوء مقيد بالقدرة و القدرة العرفية و القدرة بمعنى عدم الاشتغال بواجب اخر موجودة ، بينما لو اخذت القدرة بمعنى عدم مخاطبته بامر اخر فهنا لا يصح الترتب على اي حال ، عصى ام لم يعص ، بلحاظ ان الامر بالوضوء مقيد بان لا يكون مخاطبا بامر اخر وقد خوطب بامر اخر ، فالترتب انما ينتفي في خصوص القدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهو الذي نص عليه المحقق النائيني قدس سره.

الملاحظة الثالثة: ماذكره السيد الشهيد من ان انتفاء الامر الترتبي الالزامي لايعني عدم صحة الوضوء ، اذ يمكن تصحيحه بالامر الندبي .

وقد ذكر بعض الاعلام ثمرة لذلك وهي ان المكلف اذا علم ان القدرة هنا شرعية ودار الامر بين ان تكون شرعية بمعنى عدم الاشتغال او شرعية بمعنى عدم مخاطبته بامر اخر ـ فالعلم الاجمالي منجز لانه ان كانت بمعنى عدم الاشتغال وهو لم يشتغل و عصى الخطاب الاخر فالامر بالوضوء في حقه متعين ولو على سبيل الترتب ، وان كانت بمعنى عدم مخاطبته بامر اخر فالتيمم متعين في حقه لانه لا امر في حقه بالوضوء ، ومقتضى العلم الاجمالي بان وظيفته احداهما الجمع بينهما .

لكن السيد الشهيد قدس سره :

افاد بان هذا العلم الاجمالي منحل بالامر الاستحبابي بالوضوء

وبيان ذلك :

ان الامر الذي قيد بالقدرة الشرعية هو الامر الوجوبي بالوضوء وهو قوله- اذا قمتم الى فاغسلوا - وهذا الامر الالزامي هو الذي قيد بالقدرة الشرعية ، و اما الامر الاستحبابي بالوضوء فهو مطلق ولم يقيد بالقدرة الشرعية ، فعلم المكلف بانه اما مأمور بالوضوء ان كان الأمر الوجوبي بالوضوء مقيدا بالقدرة الشرعية بمعنى عدم الإشتغال ، او مأمور بالتيمم ان كان الامر الوجوبي بالوضوء بمعنى عدم مخاطبته بامر اخر ، لكن هنا شقا ثالثا وهو ان فعلية امر ندبي بالوضوء في حقه لم تؤخذ فيه القدرة فلو توضأ امتثالا لهذا الامر الندبي بالوضوء فالوضوء صحيح ، ومع قيام خيار ثالث اما الوضوء بامر لزومي او التيمم او الوضوء بالامر الندبي فلا يكون العلم الاجمالي منجزا .

ولكن الاشكال هو انه:

اذا فرض تمامية كلام المحقق النائيني كما فرض في كلمات السيد الشهيد وان الامر بالوضوء مقيد بالقدرة الشرعية بمعنى عدم مخاطبته بامر اخر، فحيث انه مخاطب بامر اخر اهم وهو الامر بانقاذ النفس المحترمة فلا امر بالوضوء ولو على سبيل الترتب، ففي هذا الفرض مسيكون الامر بالتيمم تعيينيا في حقه ، ومع مخاطبته تعيينا بالتيمم كيف يصار الى تصحيح الوضوء بالامر الاستحبابي ؟ بل يقال ان ظاهر الاية حاكم على دليل الاستحباب للوضوء اي انه لا اطلاق للامر الاستحبابي بالوضوء بالاية، بمقتضى حكومة الاية على الامر الاستحبابي بالوضوء .

الملاحظة الاخيرة :

ما افاده السيد الاستاذ مد ظله ان هذا كله مبني على وجود امر استحبابي ولا امر استحبابي بالوضوء فان ما دلت عليه الآية المباركة : ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين- التي استدل بها السيد الخوئي على استحباب الوضوء غايته ان التطهر مستحب ، واما ان الوضوء في نفسه تطهر ام لا كالوضوء الصادر من الحائض فهذا اول الكلام ، او الوضوء لغاية الصلاة تطهر ام لا ؟

واما ما ورد عن الصادق عليه السلام : الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا ، فمضافا لضعف سنده فلعل المقصود بالطهور الطهارة الخبثية بقرينة قوله فتطهروا ، اي انما يكون الوضوء عشر حسنات اذا جاء عقيب الطهارة الخبثية فتطهروا وهذا محتمل، وبالتالي لم يقم دليل على استحباب الوضوء في نفسه والله العالم بالصواب

### 008

### وقع البحث في تعريف التعارض وهنا تعريفان

الاول:

ما نقله الشيخ الاعظم قده في الرسائل :

ان التعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين على نحو التناقض او التضاد .

التعريف الثاني :

ما ذكره صاحب الكفاية:

ان التعارض عبارة عن تنافي الدليلين او الادلة في مقام الدلالة والاثبات على وجه التناقض او التضاد بالذات او بالعرض .

والتعريف مشتمل على ثلاث مفردات

1- هل ان التنافي بين المدلولين? كما في عبارة الرسائل او بين الدليلين في مقام الدلالة كما في عبارة الكفاية .

2- ان التنافي تارة على نحو التناقض واخرى على نحو التضاد، فهل هذا حاصل في صور التعارض ام لا?

3- ان التنافي تارة يكون بالذات واخرى بالعرض، فهل هذا يحتاج اليه في التعارض ام لا?

### المفردة الاولى :

وهي التي اختلف فيها العلمان الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية قدهما وهي ان التعارض تناف بين المدلولين ام تناف بين الدليلين في مقام الدلالة والاثبات ؟

حيث ذهب صاحب الكفاية قدس سره :

الى ان التعارض تدافع وتناف في مرحلة الدلالة بغض النظر عن المدلول .

وقد سجل المحقق الاصفهاني قده اشكالا على تعريف استاذه و ملخصه يتبين في مطلبين :

الاول :

التعارض هو التنافي وهو عبارة عن امتناع الاجتماع مثلا اذا دل احد الدليلين على وجوب الجمعة في عصر الغيبة ودل الاخر على حرمة الجمعة في عصر الغيبة فالدليلان متعارضان لتنافيهما ، ومعنى تنافيهما ان الامر والنهي مما يمتنع اجتماعهما اذ التنافي عبارة عن امتناع الاجتماع .

المطلب الثاني :

ان امتناع الاجتماع هل في الوجود ام في الحجية? ام في الكشف والدلالة?

فهنا ثلاثة انحاء لامتناع الاجتماع :

الاول :ان التعارض امتناع الاجتماع في الوجود ، اي لا يمكن اجتماع هذين المفهومين في الوجود كالامر بصلاة الجمعة والنهي عنها ، فاذا كان هذا هو المقصود فيصح ما في الرسائل من ان التعارض هو تنافي المدلولين، لان المدلولين هما اللذان لا يمكن اجتماعهما في الوجود ، اذ لا يمكن في وعاء التشريع ان تكون صلاة الجمعة واجبة و محرمة ، والا فالدليلان موجودان .

النحو الثاني :

ان المقصود بالتعارض هو التنافي في الحجية، بمعنى ان ما دل على حجية خبر الثقة لا يمكن ان يشمل كلا الدليلين فاحد الدليلين حجة دون الاخر ، فالتعارض هو تدافع الدليلين في مقام الحجية بحيث لا يتصف كلاهما بالحجية فعلا .

فاذا كان هذا هو التعارض لم يتم كلام الكفاية ، لان ما في الكفاية ان التعارض تنافي الدليلين في الدلالة في مرحلة سابقة على الحجية ، بل لا ينطبق هذا المعنى على كلا التعريفين ، لان الشيخ الاعظم قده عرف التعارض بالتنافي بين المدلولين الوجوب و الحرمة ، لا الدليلين في مقام الحجية .

النحو الثالث :

ان التعارض بين الدليلين عبارة عن تنافيهما في نفس الحكاية و الدلالة على الواقع . ولكن ما معنى ان الدليلين بما هما كاشفان متعارضان ؟ حيث لابد مم تحديد الكشف ، فهل المقصود بالكشف هو الكشف القطعي ؟ ام الكشف الظني ؟ ام الكشف النوعي ؟

فهناك ثلاثة معاني متصورة للكشف :

المعنى الاول:

ان يكون المقصود هو الكشف القطعي ،و لا يمكن ان يكون الدليلان كاشفين بالقطع عن الواقع مع ان احدهما يقول تجب والاخر يقول تحرم الجمعة ، لانه لا يمكن القطع بالضدين ، فلا يعقل ان يكون الدليلان بما هما كاشفان كشفا قطعيا عن الواقع ، فالتعارض هو تنافيهما في الكشف قطعي ،

وهذا كلام صحيح اذ من الواضح ان القطع بالمتنافيين غير معقول ، لكن البحث ليس في الكاشف القطعي وانما هو عام لكل الروايات والاحاديث والاجماعات المتنافية .

المعنى الثاني :

ان المراد بالكشف هو الكشف الظني

والكلام هو الكلام لانه لا يعقل الظن الشخصي بالمتنافيين، اذ كما لا يعقل ان يحصل للإنسان قطع بالضدين لا يعقل ان يحصل للإنسان ظن شخصي بالضدين، فلو كان التعارض عبارة عن تنافي الدليلين في الكشف الظني عن الواقع لتم كلام الكفاية فلا يعقل ان يكون الدليلان موجبين للظن بالواقع مع انهما متباينان.

لكن

ليس مناط الحجية الكشف الظني فان موضوع الحجية لدى المرتكز العرفي هو الظهور، وليس هو الظن الشخصي.

المعنى الثالث:

هو الكشف النوعي بمعنى ان الدليل لو القي الى العرف لفهم منه المعنى الكذائي سواء ا حصل له الظن او الوثوق للمكلف بذلك ام لا،

فالمقصود بالكشف النوعي هو الظهور لدى العرف العام .

لكن لو كان التعارض منوطا بمرحلة الدلالة اي بمرحلة الكشف النوعي لم يكن بين الدليلين اي تعارض، فكل منهما يدل عرفا على مفاده من دون اي تناف بينهما من حيث الدلالة والاثبات.

فلو كنا وهذا التعريف الذي ذكره صاحب الكفاية قده لقلنا بانه لا تعارض ، ـ نعم المدلولان متنافيان لانه لا يعقل ان تكون الجمعة واجبة ومحرمة ، ولكن نفس الدليلين في مقام الدلالة والكشف لا تنافي ولا تعارض . والمتحصل ان التعارض يعني التنافي و التنافي يعني امتناع الاجتماع وامتناع الاجتماع ان كان في الوجود فالتعارض هو تنافي المدلولين لان المدلولين هما اللذان لا يجتمعان في الوجود، وان كان امتناع الاجتماع في الحجية فالتعارض وصف للدليلين لكن لا بما كاشفان بل بما هما حجتان ـ وان كان امتناع الاجتماع في الكشف والمراد بالكشف الكشف النوعي فانه لا يمتنع اجتماعهما، فان كليهما في مقام الكشف النوعي تام الدلالة ولا يمتنع اجتماعهما .

فعلى جميع الوجوه لا يتم تعريف كلام الكفاية للتعارض .

### وهنا عدة محاولات للذب عن تعريف صاحب الكفاية قدس سره الشريف للتعارض:

المحاولة الاولى:

ما ذكره المحقق العراقي قدس سره في نهاية الافكار ج4 ق2 ص ١٢٥ في تعريفه للتعارض حيث قال : ان التعارض تنافي الدليلين في مرحلة الدلالة ومقام الاثبات من حيث عرض كل من الدليلين نفسه لدليل الاعتبار في مقام الحجية ، ويكون اتصافهما بالتنافي المزبور قائما بنفس الدليلين من باب وصف الشيء بحال نفسه بلا عناية -

ولكن :

هذا توجيه والا فظاهر عبارة الكفاية ان التعارض في الدلالة والكشف قبل مرحلة الحجية بلحاظ ان التهافت والتعارض بينهما السابق حصولا على مقام الحجية هو الذي منع شمول دليل الحجية لهما معا ، لا ان التعارض هو التنافي في مقام الحجية.

المحاولة الثانية :

ان صاحب الكفاية متفق مع الشيخ الاعظم قدهما في مركز التنافي ، حيث الشيخ يرى ان التعارض تنافي المدلولين ، لان الوجوب والحرمة لا يجتمعان في صلاة واحدة كصلاة الجمعة وصاحب الكفاية يسلم بذلك لكن يقول اذا تنافى المدلولان تنافى الدليلان ، اي اذا كان المضمونان متنافيين كان الدليلان متنافيين ، لكن التنافي اولا وبالذات وصف للمدلول ويكون وصفا للدليل ثانيا وبالعرض فان التنافي ينتقل من المدلول الى الدليل لفناء الدليل في المدلول ، فبما ان الدليل له فناء في المدلول للحاظه على نحو مابه ينظر سرى وصف المدلول الى الدليل فكان الدليلان متنافيين .

وبعبارة علمية :

ان التنافي بين المدلولين واسطة في العروض لتنافي الدليلين .

ولكن :

هذه المحاولة محل تامل اذ لا وجه للعدول عن تعريف الشيخ الاعظم لتعريف اخر لمجرد هذه النكتة الفنية .

بل سيد المنتقى قده ج 7 ص ٢٨١ :

زاد على ذلك انتصارا لهذا الاشكال وهو انه قد لا يكون للدليلين في مقام الاعتبار اثبات .

وبيان ذلك :

اختلف الاعلام في معنى الحجية على عدة مباني منها ان الحجية للدليل هل هي اعتباره علما ؟ كما ذهب الى ذلك المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدهما ؟ فخبر الثقة له حكاية عن الواقع لكن حكاية ناقصة والمشرع تمم تلك الحكاية و اعتبرها حكاية تامة لانه اعتبره علما بالواقع .

فعلى هذا المبنى يكون للامارة في مقام الاعتبار حكاية عن الواقع .

ومنها ان الحجية - وهو مبنى صاحب الكفاية نفسه - لا تعني اثبات الواقع ، بل معناها المنجزية والمعذرية، بمعنى انه لو دل خبر ثقة على وجوب الجمعة وقال المشرع هذا الخبر حجة فليس معنى الحجية انه اثبت وجوب الجمعة ، وانما معنى الحجية ان خبر الثقة اذا طابق الواقع تنجز ذلك الواقع و اذا لم يطابق فالمكلف معذور .

فاذا كانت الحجية لا تعني اثباتا للواقع و لا تتميما للإثبات ، فالنتيجة عدم تمامية التوفيق بين تعريف الشيخ وتعريف صاحب الكفاية بان التعارض تنافي المدلولين اولا وبالذات ويسري للدليلين ثانيا وبالعرض ، لان هذا فرع وجود مدلولين ودليلين وهو فرع وجود اثبات معتبر شرعا ، اذ على فرض وجود دليلين يحكيان عن الواقع وجاء المشرع وامضى الحكاية وتمم الكاشفية صح ان يقال ان التنافي وصف للمدلولين و سرى للدليلين واما اذا كان الخبران لا يثبتان الواقع في مقام الاعتبار - مبنى صاحب الكفاية- ولم يتعرض المشرع لاثباتهما للواقع ، فكيف يقال ان التعارض وصف للمدلول وسرى للدليل .

لكن على هذا المبنى :

لا يتم حتى تعريف الشيخ الاعظم قده ، فان الشارع اذا لم يلحظ جهة الاثبات وقال ان نفس الامر الواقعي منجز ان صادف انه طابق الدليل الواقع ، فلا يوجد مدلولان ودليلان فلا تعريف الشيخ الاعظم وهو ان التعارض عبارة عن تنافي المدلولين يتم - لان تنافي المدلولين او توافقهما غير ملحوظ للشارع في مقام الحجية ولا تعريف صاحب الكفاية يتم من ان التعارض تنافي الدليلين في مقام الدلالة والاثبات .

### 009

المحاولة الثالثة :

هي ان التعارض المقصود ما كان بالنظر العرفي ، واذا رجع للعرف فالمنصرف عرفا من عنوان التعارض هو عبارة عن تكاذب الادلة بان يكون كل دليل مكذبا للاخر، فما ينصرف اليه العرف من عنوان التعارض انه وصف للدليلين لا للمدلولين فيقال دليلان تعارضا اي تكاذبا وتدافعا .

ولهذا المنصرف العرفي عدة مؤيدات :

1- ما ذكره المحقق الاصفهاني في النهاية ج٦ ص٢٧٢ :

قد يقال ان التعارض مأخوذ من العرض بمعنى الاظهار فيقال عرض بضاعته اي اظهرها، فكأن كل واحد من الدليلين يظهر نفسه على انه المطابق للواقع لا الاخر، ونتيجة ذلك ان يحصل التكاذب والتنافي بينهما في الدلالة.

وقريب منه ما ذكره السيد الصدر قدس سره (البحوث ج7 ص 13):

ان الظاهر ان المعنى الملحوظ لعنوان التعارض لغة انه من العرض للشيء و هو جعل الشيء قبال الشيء، فهما في عرض واحد اي ان كلا منهما في قبال الاخر وند للاخر، وهذا انما يكون وصفا للدليل ، فالدليل هو الذي يكون ندا للدليل الاخر وليس وصفا للمدلول .

فمقتضى الاطلاقات العرفية لعنوان التعارض انه من العرض بمعنى الاظهار او العرض بمعنى جعل الشيء مقابل الشيء مما يعني ان التعارض ينصرف عرفا الى انه وصف للادلة والاخبار وليس وصفا للمداليل الواقعية .

2- ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج7 ص٢٨٠:

من ان التعارض فرع الوجود اذ كيف يتعارض دليلان مع عدم وجود احدهما ، وهذا لا يتصور الا في الادلة حيث ان الادلة سواء كانت روايات او اجماعات موجودة فتتكاذب وتتدافع، و اما لو ارجعنا التعارض الى المدلول الواقعي فاحد المدلولين لا وجود له قطعا، فانه اذا قام خبر على وجوب الجمعة والاخر على حرمتها فاحد المدلولين قطعا لا وجود له في وعاء الجعل فكيف يحصل التعارض بينهما ، لذلك كان التعارض وصفا للادلة نفسها وليس وصفا للمدلول الواقعي .

الا ان هذين المؤيدين محل تأمل :

لانه فرغ عن كون موضوع الباب هو عنوان التعارض وصار البحث عن صدقه فهل يصدق مع عدم الوجود لاحد الطرفين ام لا? وهل هو العرض بمعنى الاظهار ؟ او العرض بمعنى جعل الشيء مقابل الشيء ؟

وهذا هو اول الكلام ، فان كون عنوان الباب هو التعارض هو اول البحث ، حيث يأتي السؤال لماذا لا يكون هو عنوان التنافي او التباين او امتناع الاجتماع فيشمل المدلولين ايضا ، فان عنوان التنافي او التباين يتصور بين المدلولين وان لم يكن كلاهما موجودين . فالمفروغية عن عنوان التعارض والمصير من خلاله الى البحث حول هذا العنوان واللجوء الى انه وصف للدليلين لا للمدلولين اول الكلام .

المؤيد الثالث :

ما اشار اليه العلمان السيد الاستاذ السيستاني مد ظله في تقرير بحثه في تعارض الادلة ص 13 والسيد الشهيد قدس سره (البحوث ج7 ص 22):

انه ما هو الغرض من البحث في التعارض ؟ فان حدود التعريف بحدود الغرض منه ، فاذا كان الغرض ان يكون موضوعا للبحوث الثلاثة المذكورة في باب التعادل والتراجيح اي :

1- هل ان التنافي بين الدليلين مستحكم بحيث يسري لعالم الحجية فلا يكون كلاهما حجة ام ان التنافي يمكن علاجه بالجمع العرفي كالتخصيص والحكومة والورود ؟

2- على فرض استحكام التنافي بين الدليلين فهل المرجع في دفعه لاخبار العلاج او اخبار الترجيح بمخالفة العامة او موافقة الكتاب او الشهرة او غيرها .

3- على فرض استقرار التعارض وانتفاء العلاج له حتى من قبل اخبار الترجيح فهل الاصل بلحاظ دايل الحجية هو التساقط? ام التخيير ؟ فبما ان الغرض من البحث هو الوصول الى هذه المقاصد الثلاثة فلابد ان يكون التعريف موضوعا لهذه الثلاثة .

والتعريف المناسب لان يكون موضوعا لهذه البحوث ما كان وصفا للدليل وهو التكاذب العرفي بين الادلة ، والاقرب له هو تعريف صاحب الكفاية - مع اختلاف ياتي التعرض له - باعتبار ان التعارض بمعنى تكاذب الادلة يصلح ان يكون موضوعا لبحوث التعادل والتراجيح جميعها سواء كان تكاذبا بالتناقض او بالتضاد حقيقة او عرضا .

وقد افيد في تقرير السيد الاستاذ مد ظله :

انه لم يرد عنوان التعارض في الروايات المعتبرة حتى نحن نجهد انفسنا في تحديد عنوان التعارض وارجاعه للعرض او العروض و ما اشبه ذلك، نعم ورد عنوان التعارض في مرفوعة زرارة عن الباقر ع - ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان - لكنها ضعيفة سندا مضافا الى انها نسبن التعارض للخبرين ، والوارد في الروايات المعتبرة اختلاف الحديثين كما رواية الرسالة العددية عن ابي عبد الله ع - اذا اتاكم عنا حديثان مختلفان - او المقبولة - وكلاهما اختلفا في حديثكم - حيث ان الظاهر منها ارجاع التكاذب الى الدليل ، وهو وان كان ناشئا عن تناف المدلولين- بالذات - اذ لولا تنافي المدلولين بالذات لما تكاذبت الادلة - اي لولا وجود التنافي بين وجوب وحرمة الجمعة لما حصل تكاذب بين الخبر الدال على الوجوب والخبر الدال على الحرمة ، الا ان هذا لا يعني ان اتصاف الاخبار بالتعارض او التكاذب اتصاف مجازي ومن باب الواسطة في العروض ، فان التنافي بين المدلولين واسطة في الثبوت وليس في العروض اي واسطة في اتصاف الدليلين حقيقة بالاختلاف والتعارض والتكاذب ، فيقال هما متكاذبان حقيقة وان كان منشأ هذا التكاذب تنافي المدلولين بالذات .

### المفردة الثانية :

ان صاحب الكفاية والشيخ الاعظم قدس سرهما افادا بان التعارض هو التنافي على وجه التناقض او التضاد .

وقد أشكل عليه من قبل المحقق الاشتياني والعراقي وسيد المنتقى قدهم وغيرهم:

بانه هل التنافي يشمل التناقض والتضاد ام لا؟

فقد ذكر المحقق العراقي قدس سره (نهاية الافكار ج4 ق2 ص ١٢٤)

انه هذا لا يتم لا في تعريف الشيخ ولا في تعريف الكفاية.

اما في تعريف الشيخ قده:

حيث افاد في الرسائل ان التعارض تنافي المدلولين على وجه التناقض او التضاد ففيه انه لا حاجة لعنوان التضاد و انما عنوان التناقض يكفي ، لانه عندما يعرف التعارض بتنافي المدلولين فاما ان يراد بالمدلولين خصوص المطابقيين من دون نظر للمدلول الالتزامي او يراد تنافي المدلولين بما يشمل المدلول الالتزامي ؟

فان اريد خصوص المطابقيين فهذا الغاء لقسم من الدلالة العرفية وهي الدلالة التزامية بلا مبرر ، وان اريد بالمدلولين ما يشمل الالتزامي فلا نحتاج الى التضاد ، فان مرجع تنافي المدلولين بحسب المدلول الالتزامي الى التناقض دائما

مثلا :

اذا كان المدلول الاول وجوب الجمعة والمدلول الثاني حرمتها فقد يقال هما متضادان ولكن بالنتيجة ما هو وجوب ينفي الحرمة وما هو حرمة ينفي الوجوب فمآل التنافي الى التناقض بحسب المدلول الالتزامي.

وفي تعريف الكفاية قال العراقي:

ان التعارض هو عبارة عن تنافي الدليلين في الدلالة، فلا يتصور تناقض بعكس، فان التنافي بين الدليلين هو التنافي في الحجية حيث ان كلا منهما يجر الحجية الى نفسه دون الاخر بمعنى ان يكون موردا لأصالة التطابق بين المراد التفهيمي والمراد الجدي ، وحيث ان الحجية امر وجودي اذ لا يعقل شمول دليل الحجية لهما معا ، بل اما ان يشمل دليل الحجية الوجوب او يشمل دليل الحجية الحرمة، وعلى كل حال فالحجية امر وجودي يثبت لاي واحد منهما وليس التقابل هو تقابل السلب والايجاب حتى يكون من باب التناقض بل هو من باب التضاد .

و ترقى المحقق الاصفهاني قدس سره في نهاية الدراية ج6 ص ٢٧٤:

حيث افاد بانه لا تناقض ولا تضاد وفق المصطلحات الحكمية

والسر في ذلك :

انه اذا كان لدينا دليلان خبر يدل على الوجوب و خبر يدل على حرمة الجمعة ، وكل من الخبرين حجة في نفسه لولا التعارض ، فلا تناقض كما ذكر العراقي لانه لا يوجد تقابل بين سلب وايجاب، وانما الحجية وصف وجودي ثابت لكل منهما لولا التعارض، ولا تضاد لانه يعتبر في التضاد وحدة المحل بان يعرض الضدان على محل واحد ، كالقيام والقعود في جسم واحد في آن واحد ،

وليس في المقام موضوع واحد يجمع الوصفين فاين التضاد? فان الحجية ثابتة للخبر الاول الدال على وجوب الجمعة وثابتة للخبر الثاني الدال على حرمة الجمعة فالموضوع متعدد وليس واحد او فقل ان مفاد هذا الزجر ومفاد هذا الامر ، فهما مفادان لم يجتمعا في موضوع واحد ، خصوصا اذا كان متعلقهما ايضا فعلين كأن يدل هذا على وجوب الظهر يوم الجمعة وذاك يدل على وجوب الجمعة ايضا حيث لا يوجد موضوع واحد يجمعهما كي يكونا من قبيل الضدين .

ولكن هنا عدة اجوبة :

الاول :

ان العراقي قده لانه فسر تعريف الكفاية بالتنافي في الحجية لذلك نفى التناقض فيه و قال ان الحجية ثابتة لكل منهما لولا التعارض فالمسألة من باب التضاد لا من باب التناقض،

بينما الذي استظهرناه من تعريف صاحب الكفاية للتعارض ان التعارض هو التنافي و التكاذب بين الدليلين عرفا في مرحلة سابقة على مرحلة الحجية ، وعلى ذلك فالتكاذب اما بسلب وايجاب كأن يقول يجب و يقول لا يجب فهذا تناقض او بوجوب وحرمة وهذا تضاد ، والدلالة وان كانت امرا وجوديا مشتركا الا انه لما كان الدال فانيا في المدلول بالذات صح جعل التنافي بينهما بنحو التناقض تارة والتضاد اخرى ، وان كان مرجع التضاد للتناقض بالمدلول الالتزامي - الا ان محط البحوث الثلاثة وهي الجمع العرفي او الترجيح او التساقط او التخيير هو المدلول المطابقي - الا اذا انتفى التكاذب بحسب المدل المطابقي فينتقل العلاج للمدلول الالتزامي. فالذي اوقع في المشكلة هو تفسير تعريف صاحب الكفاية للتعارض بانه التنافي في مقام الحجية .

الجواب الثاني :

ما ذكره المحقق الاصفهاني وسيدنا الخوئي قدس سرهما في مكان آخر من ان التضاد في الامور الاعتبارية ليست اصطلاحيا وانما التضاد فيها عرفي بلخاظ ما يستتبعه من تضاد حقيقي اما في المبدأ او في المنتهى ، والا فلا تضاد اصطلاحيا بين الوجوب والحرمة ، فالتضاد من صفات الامور التكوينية ، وانما التضاد في الاحكام بلحاظ المبدأ او الى المنتهى فاذا رجعنا الى المبدأ فهنا خبر يدل على وجوب الجمعة وخبر يدل على الحرمة ومرجع ذلك الى ان محط ارادة المشرع وكراهته هو فعل الجمعة او الاى ارادته وعدمها فيرجع الى التناقض او التضاد ، واذا رجعنا الى المنتهى فاما ان ينبعث المكلف او ينزجر ، لذلك لا يتصور اجتماعهما في مورد واحد ، فلامحالة الدليلان متنافيان بالتناقض او التضاد عرفا بلحاظ ما يستلزمه كلاهما من تضاد بحسب المبدأ او المنتهى .

### 010

والمتحصل مما سبق أن ما ذكر في تعريف التعارض - من أنه عبارة عن تنافي المدلولين أو الدليلين على وجه التناقض أو التضاد - ليس متصورا، إذ لا تناقض ولا تضاد، لأن المقصود من التعارض تنافي المدلولين أو الدليلين من حيث الحجية، إذ لولا حجية كل منهما في نفسه لما وقع التعارض بينهما، فبما أن المنظور في التعارض هو تنافيهما في شمول دليل الحجية لهما بالفعل - فلا تناقض ولا تضاد من هذه الحيثية، لأن التناقض هو التقابل بين السلب والإيجاب، بينما التقابل هنا بين وجوديين، إذ هو بين شمول دليل الحجية للخبر الدال على الوجوب وشمول دليل الحجية للخبر الدال على الحرمة، فالتقابل بين الشمولين، وهما وجوديان.

كما لا تضاد أيضا، لأن التضاد عبارة عن عروض الأوصاف المتباينة على موضوع واحد، والمفروض أن الموضوع في المقام متعدد، إذ المفروض ان هنا خبرين أحدهما دال على وجوب الجمعة والآخر على حرمتها، وكل منهما يقتضي ويستدعي شمول الحجية له، فلم يقع الوصفان وهما حجة الامر وحجية النهي على موضوع واحد كي يكون من قبيل التضاد.

وسبق أن لهذا الإشكال إجابات.

الجواب الثالث: وهو ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره من أن الحجية إما أن تكون بمعنى جعل الحكم المماثل، أو بمعنى المنجزية والمعذرية.

وعلى كليهما يتصور التضاد والتناقض:

أما على الأول - وهو أن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل أو ما يعبر عنه في كلمات الشيخ الأعظم قدس سره بجعل المؤدى - فمفاد دليل الحجية عين مفاد الخبرين، فإن كان أحد الخبرين يدل على وجوب الجمعة والآخر يدل على عدمه، فمفاد دليل الحجية امضاء وجوب الجمعة على طبق الأول وامضاء عدم الوجوب على طبق الثاني.

ومن الواضح أن التقابل بين الوجوب وعدمه تقابل التناقض، فإذا كان مفاد الخبرين المتباينين هو التناقض وهو الوجوب وعدمه فمفاد دليل الحجية هو ذلك، لأن مفاد دليلها مجرد إمضاء ما أفاده الخبر، فلا يستفاد من دليل الحجية إلا مفاد الخبرين، ومفادهما متناقض، فتعارضهما من حيث الحجية على سبيل التناقض معقول.

وأما على الثاني - وهو أن الحجية جعل المنجزية والمعذرية كما نسب لصاحب الكفاية قده في كلمات من تأخر عنه - وإن أفاد السيد الحكيم السبط قدس سره عدم ظهور ذلك من كلماته بل أن ظاهر كلماته جعل ما يوجب المنجزية والمعذرية لا جعل نفس المنجزية والمعذرية - فيقال:

إن التناقض وإن لم يتحقق لأن التقابل في المقام بين وجوديين - وهما شمول دليل الحجية للأول وشموله للثاني - وكذلك التضاد وإن لم يتحقق لتعدد الموضوع، إلا أنهما يتصوران بلحاظ المضايف للحجية لا بلحاظ موضوع الحجية، ومعناه: أنه إذا وجد خبران أحدهما يدل على وجوب الجمعة والآخر يدل على حرمتها فهنا متضايفان احدهما : منجزية الخبر للحكم الواقعي او المعذرية منه ، وثانيهما : تنجز الحكم الواقعي او عدم تنجزه وأن الأول منجز أو معذر ، ولازم ذلك حصول التضاد بلحاظ نفس الحكم الواقعي، لأن الحكم الواقعي في صلاة الجمعة هو الالزامٌ وإن ترددنا بأنه بنحو الوجوب أو الحرمة، وذلك الإلزام نتيجة تعارض الخبرين في الحكاية عنه منجز ومعذر.

فكأن المولى قال: للمكلف أنت مدان بذلك الإلزام - وهو معنى المنجزية - وأنت مطلق العنان من جهة الإلزام - وهو معنى المعذرية - فكون الحكم الواقعي موضوعا للإدانة ولإطلاق العنان معناه التضاد، فلا تضاد في حجية الخبرين، لتعدد الموضوع، ولكن بلحاظ المضايف لحجية الخبرين - يتحقق التضاد في الموضوع الواحد وهو الإلزام الواقعي - فيكون المكلف مدانا به ومعذورا عنه، ولا يعقل في الحكم الواحد أن يكون موضوعا للإدانة والمعذورية.

والنتيجة تحقق التضاد لا بلحاظ موضوع الحجية بل بلحاظ مضايف الحجية وهو الحكم الواقعي.

وكذلك يتحقق التناقض بلحاظ المضايف إذ معنى المنجزية استحقاق العقاب، ومعنى المعذرية عدم استحقاقه، فصار المكلف من جهة الحكم الواقعي مستحقا للعقاب وليس بمستحق، وتقابلهما من تقابل النقيضين.

ولكن في تقريرات السيد الأستاذ السيد السيستاني مد ظله لبحث تعارض الأدلة مناقشة للمحقق الأصفهاني ومحصلها:

أن المحقق قد أجاب عن الإشكال على بعض المباني في الحجية، والمفروض أن المباني في الحجية لا تنحصر في هذين المبنيين .

فهناك مبنى أن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل، وهناك مبنى أن الحجية بمعنى جعل المنجزية والمعذرية، وهناك مبنى أن الحجية بمعنى تتميم الكاشفية وجعل العلمية - كما هو مبنى المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما - وهناك مبنى أن الحجية بمعنى صحة الاحتجاج كما هو مبنى المحقق الأصفهاني قده .

بينما الجواب جاء على بعض المباني، فالإشكال باقي بلحاظ المباني الأخرى.

ولكن هذا محل تأمل بلحاظ أن الإشكال الذي أورده المحقق الاشتياني في بحر الفوائد والمحقق العراقي في نهاية الأفكار والمحقق الأصفهاني في نهاية الدراية قدهم هو على نحو السالبة الكلية وحاصله : أن لا تناقض ولا تضاد بين الخبرين المتعارضين بناءا على ان التعارض هو التنافي في الحجية.

ويكفي في دفع السالبة الكلية بيان الموجبة الجزئية، فلا يحتاج في دفع الاشكال ان يكون الجواب على ضوء سائر المباني في الحجية، بل في مقابل ما ذكره الأعلام من السالبة الكلية - وهو أنه لا تضاد ولا تناقض إذا كان التعارض هو التنافي في الحجية - يكفي أن يقال : ان التضاد والتناقض معقول على بعض المباني في الحجية ، بل قد يقال حتى على سائر المباني فان التضاد والتناقض يتصور بلحاظ المضايف لحجية الخبرين لا بلحاظ نفس حجية الخبرين .

نعم يمكن أن يتأمل في جواب المحقق الأصفهاني قدس سره بأنه خروج عن الفرض، لأن محل الإشكال التضاد في موطن التعارض والتناقض في مورده، فمصب الإشكال من قبل الجميع أنه لا تضاد ولا تناقض في نفس مورد التعارض، وظاهر التعريف الوارد عن الشيخ الأعظم والمحقق الآخوند قدس سرهما هو أن التضاد والتناقض وصفان لنفس مورد التعارض، حيث ذكر في التعريف: التعارض هو تنافي المدلولين او الدليلين على وجه التناقض او التضاد، ولذا ورد الإشكال بعدم تعقلهما في نفس مورد التعارض.

فالجواب عن ذلك بأنه هناك تضادا أو تناقضا لا في مورد التعارض بل في مضايف الحجية خروج عن موطن الإشكال.

فتلخص بذلك أن الصحيح - كما ذكرنا في الجواب الاول - أن التعارض على سبيل التناقض أو التضاد بالمعنى العرفي متصور في نفس موطن التعارض، وهذا يكفي في البيان.

### المفردة الثالثة: في أن التعارض تنافي الدليلين أو المدلولين على سبيل التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضا.

أما بنحو الحقيقة فكما لو دل أحد الخبرين على وجوب الجمعة والآخر على عدمها، وأما بنحو العرض فكما لو دل أحد الخبرين على وجوب الظهر يوم الجمعة والآخر على وجوب الجمعة يوم الجمعة، فالخبران لا يتعارضان حقيقة إذ لا مانع عقلا من وجوب صلاتين في يوم واحد، ولكن حيث قام الدليل على أن لا فريضتين في ظهر واحد، فببركة هذا الدليل الخارجي حصل العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين وإلا فلا تعارض بينهما حقيقة.

فإذن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي بكذب أحدهما تعارض بالعرض لا بالحقيقة.

ولكن ذكر السيد اليزدي في كتابه في التعارض ص٤١ - وتبعه السيد الأستاذ في تعارض الأدلة ص ١٨ وزاده تعميقا وبيانا كما في تقريراته - وحاصله أنه ليس كل علم إجمالي بكذب أحد الخبرين موجبا للتعارض.

مثلا: لو حصل للإنسان اتفاقا أن أحد الخبرين كاذب، وهما خبر يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وخبر يدل على أن دية العبد المدبر كدية الحر، فانه لا علاقة بين الخبرين، ولكن قد يتفق العلم الإجمالي بكذب أحدهما، وهذا لا يدخل الخبرين في التعارض، ولو كان المدار على العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين كيفما اتفق لما احتجنا لشيء من القيود التي ذكرت في تعريف التعارض، ولكنا اكتفينا بالقول : إن التعارض هو العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين.

إذن فالمعتبر علم إجمالي خاص، وهو الناشئ عن قضية بينة واضحة، لا القضية الاتفاقية، سواء كانت تلك القضية البينة عقلية أو عقلائية أو شرعية.

مثلا: إذا علم المكلف أن لا فريضتين في ظهر واحد فهذه قضية بينية شرعية، ونتيجة هذا العلم ان يحصل التعارض بين ما دل على وجوب الظهر وما دل على وجوب الجمعة .

أو إذا قال خبر تجب الجمعة و قال خبر لا تجب الجمعة، فهذه قضية بينة عقلية، إذ لا يعقل صدور الخطابين من المولى، فيحصل التعارض بينهما .

أو إذا صدر وجوبان وجوب لمطلق بدلي ووجوب لمقيد بدلي ، كما إذا قال المولى: أكرم عالما، الذي يتحقق امتثاله بإكرام عالم واحد وقال في دليل آخر: أكرم عالما عادلا، الذي يتحقق امتثاله بإكرام واحد من العلماء العدول فهذا مستهجن عقلائيا ما دام الأمر الأول يتحقق ملاكه بالأمر الثاني، فحيث ان الأمر الثاني محقق لملاك الأمر الأول، فإن صدور أمرين أحدهما متعلق بالطبيعي المتحقق باكرام واحد والآخر متعلق بالحصة مستهجن عند العقلاء، فنتيجة استهجان العقلاء يقال إن هذين الخبرين متعارضان.

### 011

والخلاصة ان صاحب الكفاية قدس سره:

افاد بان تعارض الدليلين تارة يكون بالحقيقة واخرى بالعرض،

والتعارض الحقيقي:

ما إذا كان الدليلان متنافيين بالذات كما إذا دل أحدهما على وجوب الجمعة والاخر على حرمة الجمعة.

والتعارض بالعرض:

ما إذا لم يكن بينهما منافاة ولكن حصل علم من الخارج بامتناع اجتماعهما،

كما اذا دل احدهما على وجوب الجمعة ودل الآخر على وجوب الظهر يوم الجمعة فهنا لا منافاة عقلا بين وجوب الصلاتين معا ولكن حيث حصل لدينا دليل من الخارج ان لا فريضتين في ظهر واحد فنتيجة ذلك حصل العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين، وببركة هذا العلم الاجمالي حصل التعارض بين الخبرين لكنه تعارض بالعرض لا بالحقيقة.

الا ان السيدين اليزدي قدس سره والسيد الاستاذ مد ظله- كما في تقريرات بحثه- في التعارض- افادا بانه ليس كل علم اجمالي بكذب احد الخبرين موجبا للتعارض فلو حصل خبر يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وحصل خبر يدل على ان دية العبد المدبر كدية الحر، وعلم اجمالا بكذب احد الخبرين فلا يعني هذا ان الخبرين متعارضان لمجرد العلم اجمالا بكذب احدهما .

اذ المحقق لتعارض الخبرين هو العلم الاجمالي بكذب احدهما المستند الى قضية بينة واضحة لدى العرف سواء كانت بينة شرعا او بينة عقلا او بينة عند المرتكز العقلائي لا كل علم اجمالي.

ولذلك اختار السيد الاستاذ مد ظله -كما في تقريرات بحثه- تعريف التعارض بغير تعريف الشيخ و تعريف صاحب الكفاية

وهو ان التعارض تمانع الدليلين بحيث يعلم اجمالا بكذب احدهما استنادا لقضية بينة، فلا حاجة الى البحث عن ان الصحيح تنافي المدلولين او تنافي الدليلين بالتناقض او التضاد بالحقيقة او بالعرض ، فان كل هذه القيود لا حاجة اليها و انما التعارض متقوم بالعلم الاجمالي بكذب احدهما استنادا لقضية بينة .

وما ذكره متين .

ولكن هنا تعليقتان :

الاولى :

قد يقال ان العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين يوجب انعقاد مدلول التزامي لكل منهما بكذب الآخر وهذا يعني ان العلم الاجمالي يخلق تعارضا بين الخبرين

وهنا مثالان من الفقه :

احدهما : اذا قامت بينة على ان الاناء الابيض طاهر يحل شربه والوضوء منه ، وقامت بينة اخرى على ان الاناء الازرق طاهر ، فلا تعارض بين البينتين اذ لا مانع من ان يكون كلا الانائين طاهرا ولكن حصل لنا علم اجمالي بخطأ احدى البينتين للعلم بنجاسة احدهما فهنا يرى الفقهاء تعارض البينتين

والسر في التعارض:

ان العلم الاجمالي بكذب احداهما صنع لكل منهما مدلولا التزاميا ان الكاذب هو البينة الاخرى ، لانه لما علم اجمالا بان احدى البينتين كاذب فلكل من البينتين مدلول مطابقي ومدلول التزامي فالمدلول المطابقي طهارة الاناء الابيض مثلا والمدلول الالتزامي ان هذه البينة هي الصادقة فان كان كذب في البين فهو في غيرها[[1]](#footnote-2) ، لان ظاهر كل بينة انها في مقام الحكاية عن الواقع ومقتضاه ظهورها في انها هي الصادقة فان علم بالكذب فهو في البينة الاخرى لا فيها، فبلحاظ المدلول المطابقي لا تعارض، ولكن بلحاظ المدلول الالتزامي يحصل التعارض ، لان مفاده ان الكذب الذي علم به اجمالا انما هو في البينة الاخرى ، فيقع تعارض بين المدلول الالتزامي لكل منهما وهو صرف الكذب للأخرى والمدلول المطابقي للأخرى وهو حكايتها عن طهارة الاناء الثاني واقعا فيحصل التعارض .

ولذلك يمكن تغيير المفردة الثالثة في الكفاية:

من قوله - التعارض تنافي الدليلين في مقام الدلالة والاثبات على وجه التناقض او التضاد حقيقة او عرضا- (حقيقة او عرضا) تغير الى (مطابقة او التزاما) لان التعارض بالحقيقة تعارض في المدلولين المطابقيين بينما التعارض بالعرض تعارض بحسب المدلول الالتزامي .

فما ذكره العلمان من ان مجرد العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين لا يصنع تعارضا ، بل لابد ان يستند لقضية بينة غير تام لان العلم الاجمالي بكذب احدهما يصنع تعارضا بين المدلول الالتزامي لكل منهما والمدلول المطابقي للآخر .

ثانيهما :

لو اقر شخص لزيد بالمال وقال انا اقر ان علي الف دولار مثلا لزيد ، ثم اقر مرة اخرى لزيد فقال انا اقر مرة اخرى ان لزيد سيارة ، وعلم زيد وهو المقر له بكذب احد الاقرارين ، فلا يجوز لزيد ان يستلم كلا المالين وهو يعلم ان احدهما ليس له ، اي ان نفوذ الاقرارين معا - لقوله ص اقرار العقلاء على انفسهم جائز - ايقاع للمكلف في المخالفة القطعية للواقع بنظر المقر له حيث وصل اليه مال لا يملكه .

و هذا بخلاف ما لو اقر لشخصين اي اقر لزيد بألف واقر لبكر بألف و علم بكذب احد الاقرارين فهنا ينفذ كلاهما مع العلم ان احد الاقرارين كاذب ، وانما قلنا بالنفوذ لانه لا يؤدي نفوذ كلا الاقرارين لمخالفة قطعية في حق أي مكلف منهما ، فلزيد ان يطبق القاعدة - وهي اقرار العقلاء على انفسهم جائز - ويأخذ المال ولبكر ان يطبق القاعدة ويأخذ المال وان كنا نعلم بكذب احدهما ، اذ لا يؤدي نفوذ الاقرارين الى ايقاع أي واحد من المقر لهما في مخالفة قطعية وانما المخالفة احتمالية لا قطعية ، فلا مانع من نفوذ كلا الاقرارين .

ويمكن ان يجاب عن ذلك :

اولا : ان هناك فرقا بين الدلالة الالتزامية الشخصية والدلالة الالتزامية العرفية

فانه اذا علم المكلف صدفة واتفاقا بكذب احد الخبرين فهذا يصنع في ذهنه دلالة التزامية لكل منهما بكذب الاخر لكنها دلالة التزامية شخصية تدور مدار علمه الاتفاقي ، والا ففي العرف العام لا يرى بينهما تكاذب، بخلاف ما لو كان العلم الاجمالي بكذب احدهما مستندا لقضية بينة عرفا ، سواءً كانت بينة شرعا او عقلا او عقلاء ، فالتكاذب حينئذ بين الخبرين بحسب المدلول الالتزامي سوف يكون تكاذبا عرفيا .

وبما ان الظاهر من تعريف التعارض عند الشيخ والآخوند قدهما ان مرادهما من التعارض هو التكاذب العرفي بين الخبرين والتدافع بينهما ، والمفروض ان الخبرين انما يكون بينهما تكاذب وتدافع عرفا اذا كان العلم الاجمالي مستندا لقضية بينة عند العرف شرعا او عقلا او عقلاءً ، فليس مجرد العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين عند شخص يوجب ان يكون الخبران متعارضين عرفا .

وثانيا :

ان موضوع البحوث الاصولية في باب التعارض ليس كل علم اجمالي بكذب احد الخبرين بل موضوع البحوث الاصولية في باب التعارض ما ورد في الروايات المعتبرة من عنوان اختلاف الحديثين، واختلاف الحديثين انما يصدق في فرض تكاذبهما عرفا، وهذا لا يتحقق بمجرد علم فقيه اتفاقا وصدفة بكذب احد الخبرين، حيث ان هذا العلم الاجمالي لم يستند الى قضية بينة شرعا او عقلا او عقلاء.

ولو كان مجرد العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين كافيا في التعارض لحصل التعارض بين الاقرارين الصادرين من المكلف لشخصين اذا علمنا اتفاقا بكذب احدهما ، حيث ان العلم الاجمالي بكذب احد الاقرارين صنع مدلولا التزاميا لكل منهما بكذب الآخر ومع ذلك لم يقل احد من الفقهاء بتعارضهما بل قالوا بنفوذهما ، وانما قالوا بالتعارض في ما اذا كان الاقراران لشخص واحد وعلم اجمالا بكذب احدهما ، لا بسبب المدلول الالتزامي الناشئ عن العلم الاجمالي بل بسبب استلزام نفوذهما معا لإيقاع المكلف في المخالفة القطعية الذي لا يتحقق في صورة الاقرار لشخصين ، مما يؤكد ان مجرد العلم الاجمالي بالكذب لا يكفي لتحقيق التعارض بمعنى التكاذب العرفي ، الا ان يقال ان الاقرارين لشخصين ايضا متعارضان بسبب المدلول الالتزامي لكل منهما الناشئ عن العلم الاجمالي بكذب احدهما ، الا ان الفقهاء لم يعتنوا بهذا المدلول الالتزامي ولم يرتبوا عليه اثرا لانه ليس بحجة اذ لا يصدق على المدلول الالتزامي للإقرار انه اقرار كي يكون حجة ، وبما ان التعارض هو التكاذب في مرحلة سابقة على مقام الحجية فالاقراران متعارضان فتأمل .

التعليقة الثانية :

ذكر المحقق النائيني قده (فوائد الاصول ج4 ص ٧٠٣ في باب تعارض الادلة) تعليقا على كلام الكفاية في قوله : حقيقة او عرضا ، ان ما ذكر خلط بين باب التعارض وباب اشتباه الحجة باللا حجة ، فان العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين سواءا استند لقضية بينة ام لم يستند من باب اشتباه الحجة باللاحجة ، و ليس من باب التعارض في شيء ، فالعلم الاجمالي بان احد الخبرين كاذب يعني ان احد الخبرين لا يشمله دليل الحجية اصلا والاخر الذي لا نستطيع ان نميزه وهو الذي لم يعلم كذبه مشمول لدليل الحجية ، فان باب التعارض يعني تعارض الحجتين بان كان دليل الحجية يشمل كلا منهما في نفسه ولكن بينهما تعارض في المضمون .

واما اذا علم ان احدهما ليس بحجة صار المورد من باب اشتباه الحجة باللا حجة وليس من باب التعارض، فما ذكره صاحب الكفاية من ان التعارض تارة بالحقيقة واخرى بالعرض والمقصود بالعرض العلم الاجمالي بكذب احدهما خلط بين باب التعارض وباب اشتباه الحجة باللا حجة .

ولكن سيد المنتقى قدس سره (ج7 ص 281) تأمل في كلام النائيني قده

### 012

ذكر المحقق النائیني قدس سره :

ان العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين مع عدم تنافيهما اصلا يكون من باب اشتباه الحجة باللا حجة بلحاظ/ ان الخبر الكاذب ليس مشمولا لدليل الحجية من الاساس وليس من باب التعارض لان التعارض هو تنافي الحجتين اقتضاءا .

وتأمل في كلامه سيد المنتقى قدس سره (ج7 ص 281)[[2]](#footnote-3) : بان العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين له صور ثلاث :

١- ان يعلم بسقوط احد الاطلاقين لعدم امكان اجتماعهما من دون العلم بكذب احدهما واقعا بحيث لا يتميز، كما في مورد تعارض الاصلين للعلم الاجمالي بعدم صدق كليهما ، كالعلم الاجمالي بوجوب احد الامرين اما وجوب انقاذ حياة الام او وجوب انقاذ حياة الجنين عند تزاحمهما ، حيث يقع التعارض بين اطلاق دليل البراءة للاول مع اطلاق دليلها للثاني ، فان الجمع بين الحكمين الظاهريين وهما الترخيص في ترك كل منهما ممتنع لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية .

٢- ان يعلم بعدم صحة احد الخبرين واقعا وهو المعبر عنه بالكذب الخبري كما لو قام احدهما على وجوب القصر والآخر على وجوب التمام .

٣- ان يعلم بكذب أحدهما من باب الكذب المخبري. فهناك فرق بين الكذب المخبري والكذب الخبري ، اذ تارة يعلم بان الراوي فاقد لشرائط الحجية اما لكونه غير ثقة او كونه غير ضابط فهنا يكون المورد كما افاد المحقق النائيني من باب اشتباه الحجة باللا حجة ، حيث ان احد الخبرين ليس بحجة اصلا .

ويلحق بكلامه قده وان لم ينبه عليه :

ما اذا علم فقد الراوي لاحد الشرائط في هذا المورد وان لم يكن فاقدا له مطلقا ، كما اذا علم اجمالا ان الراوي لاحد الخبرين في هذا المورد لم يكن ضابطا لما هو المروي عن الامام عليه السلام .

واما اذا كان المعلوم بالاجمال الكذب الخبري :

لا الكذب المخبري بان علم المكلف اجمالا ان احد الخبرين ليس مطابقا للواقع لكنه لا يعني فقدانه للحجية ، اذ قد يصدر الخبر المخالف للواقع من الامام عليه السلام لاجل التقية مثلا ، او قد يصدر الخبر المخالف بظاهره للواقع مع قرينة حالية او ارتكازية تصرفه عن ظاهره ، فمجرد العلم الاجمالي ان مضمون احد الخبرين ليس موافقا للواقع لايعني ان الخبر فاقد لشرائط الحجية ما دام الراوي ثقة ضبطا ، بل هو من باب التعارض في فرض تنافي الخبرين اما بالمطابقة او الالتزام للعلم الاجمالي بكذب احدهما، بل تجري عليه احكام التعارض المستفادة من الادلة الشرعية او من المرتكزات العقلائية اذا كان ناشئا عن منشأ عقلائي لا اعتباطي او مذاق شخصي فلا يصح بان يقال ان العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين من اشتباه الحجة باللا حجة مطلقا ، وانما العلم الاجمالي بفقد احد الراويين لشرائط الحجية مطلقا او في هذا المورد يكون من اشتباه الحجة باللاحجة لا مطلقا .

وما ذكره متين .

هذا تمام الكلام في البحث الاول وهو البحث عن تعريف التعارض

### البحث الثاني :هل ان تعريف التعارض يشمل موارد الجمع العرفي ام لا?

بيان ذلك :

ان صاحب الكفاية قدس سره افاد ان وجه عدوله عن تعريف المشهور للتعارض ان تعريف المشهور يشمل موارد الجمع العرفي، وموارد الجمع العرفي ليست من التعارض فاختار تعريفا لا يشمل موارد الجمع العرفي

بيان ذلك :

ان المشهور قد عرف التعارض بانه تنافي مدلولي الدليلين وافاد صاحب الكفاية بان المقصود بالمدلولين ليس المدلولين بالذات مع قطع النظر عن المحكي بهما ، بل المقصود بالمدلولين المدلولين بالعرض يعني في وعاء الجعل ، فمثلا اذا دل دليل على وجوب الجمعة والاخر على حرمة الجمعة فالتنافي بين الوجوب والحرمة في عالم الجعل هو المقصود بتعريف المشهور - التعارض هو تنافى المدلولين- يعني تنافي المضمونين في مرحلة الجعل أي لا يجتمعان في مرحلة الجعل فهذا هو مقصود المشهور . وبالتالي فيشمل موارد الجمع العرفي .

مثلا العام والخاص:

لو قال المولى كل يابس ذكي وقال في دليل اخر ما كان يابسا بواسطة الهواء فليس بذكي، فان المضمونين لايجتمعان في مقام الجعل ، اي لا يمكن ان يكون كلاهما مجعولا في حق المكلف للتنافي بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية . مع ان النسبة بينهما نسبة الخاص للعام ونسبة الخاص للعام من موارد الجمع عرفي لكن بين المضمونين تناف ،

فلو اخذ بتعريف المشهور :

وهو ان التعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين اي عدم امكان اجتماعهما في مقام الجعل دخلت موارد الجمع العرفي في التعارض والحال بانها ليست من التعارض في شيء .

فلابد من تعريف التعارض بانه تنافي الدليلين في مقام الدلالة والاثبات فهذا لا يشمل موارد الجمع العرفي ، اذ لاتنافي في مقام الدلالة عرفا بين دليل العام والخاص لكون الخاص بنظر العرف قرينة على العام ولا تعارض بين القرينة وذي القرينة فتخرج موارد الجمع العرفي عن اطار التعارض .

والسر في ذلك ان هناك تضايفا بين المدلول بالذات وبين الدلالة حيث لا يعقل دلالة بدون مدلول بالذات ، فان المدلول بالذات هو المفهوم الذي ينتقل اليه الذهن عند تلقي الدال ، وهو عين الدلالة ، فاذا لم يكن بين الدليلين في مقام الدلالة تناف عرفا - في موارد الجمع العرفي – فلا تنافي بين المدلولين بالذات في هذه الموارد ، فان المتضايفين متكافئان في الاحكام، والنتيجة عدم شمول تعريف الكفاية لموارد الجمع العرفي . وهنا ثلاثة اشكالات :

الاول : مافي مصباح الاصول من ان موارد الجمع العرفي خارجة عن اطار التعارض سواءا على تعريف المشهور قده ام تعريف الكفاية ، فان من اوضح موارد الجمع العرفي الحكومة والتخصيص ، فاذا لوحظت الحكومة فالحاكم اما شارح او رافع لموضوع المحكوم ، والفرق بينهما ان الشارح هو الذي لا يصح صدوره مع عدم وجود المحكوم بل يكون لغوا ، مثلا اذا قال المولى - احل الله البيع وحرم الربا - وقال في دليل آخر - لا ربا بين الوالد وولده - فانه لولا وجود الدليل الاول لكان صدور الثاني لغوا لامعنى له ، فهو شارح له وبما انه لا تنافي بين الشارح والمشروح -حيث ان نسبة الشارح للمشروح نسبة القرينة لذي القرينة بحيث لو عرضا على العرف لرؤيا متلائمين- فلا يندرجان في باب التعارض ، اذ لا تنافي بين الدليلين والمدلولين .

واما الرافع للموضوع فهو الذي يصح جعله وان لم يوجد المحكوم ، مثلا دليل حجية الامارة بالنسبة للأصل العملي ، فان دليل حجية خبر الثقة يصح صدوره وجعله وجد اصل عملي ام لم يوجد ، ولكن حيث وجد الاصل العملي كالبراءة والاستصحاب كان دليل حجية خبر الثقة رافعا لموضوعه ، فان دليل الاصل العملي اخذ في موضوعه في نفس لسان الدليل الشك كالاستصحاب والبراءة الشرعية ، بينما دليل حجية خبر الثقة لم يؤخذ في لسانه الشك وحيث اعتبره المشرع علما فهو رافع لموضوع الاصل العملي تعبدا - او فقل ان دليل حجية خبر الثقة وارد على دليل الاصل العملي – ولا تعارض بين الرافع والمرفوع لان دليل أي حكم لا يتكفل اثبات موضوعه فلايتنافى مع الدليل الرافع لموضوعه .

واما النسبة بين الخاص والعام كما اذا قال كل يابس ذكي ، وقال اليابس بواسطة الهواء ليس بذكي فليست هي التعارض ، اذ لا تنافي بينهما لا في المدلول ولا في الحجية ،

اما عدم التنافي في المدلول فان الخاص قرينة عرفا على العام ولا تنافي بين القرينة وذي القرينة ،

واما عدم التنافي في الحجية فمن الواضح ان شمول دليل الحجية لهما ليس في عرض واحد والا لوقع التنافي بينهما، اذ لا يعقل الجمع بين بقاء العموم على حجيته والخاص على حجيته ، وانما يشملهما عند العرف على نحو الطولية بمعنى ان حجية العام تعليقية أي معلقة على عدم ورود الخاص ، بينما حجية الخاص تنجيزية فعلية ، -كما اوضح شيخنا الاستاذ قده لمطلب استاذه الخوئي قده - أي ان المولى اذا قال- اكرم كل عالم- فان حجية اصالة العموم لاثبات عموم المراد حكم ظاهري لان موردها الشك في المراد ، بينما الحكم المستفاد من نفس الخاص- لاتكرم العالم الاموي - حكم واقعي رافع للشك في ارادة العموم ، ولاتنافي بين الظاهر والواقع .

الاشكال الثاني:

ومضمونه عكس مضمون الاشكال الاول، فان مؤدى كلام سيدنا الخوئي قده ان موارد الجمع العرفي خارجة عن التعارض سواء عرف التعارض بتنافي المدلولين او تنافي الدليلين، بينما مؤدى الاشكال الثاني ان موارد الجمع العرفي داخلة في التعارض سواء على تعريف المشهور او تعريف صاحب الكفاية، فما لجأ اليه صاحب الكفاية من تغيير التعريف لاخراج موارد الجمع العرفي لا يجدي و يبقى المحذور الذي اراد التخلص منه وهو ان موارد الجمع العرفي داخلة في التعارض .

وبيان ذلك:

ان صاحب الكفاية عرف التعارض ب التنافي بين الدليلين في الدلالة وذلك ليس صناعيا ، حيث لا يوجد تنافي في الدلالة فان التنافي نوع من التقابل، والتقابل اما تقابل سلب وايجاب او تقابل التضاد او تقابل التضايف او تقابل العدم والملكة، واما الدلالتان فهما المثلان، لان الدلالتين والظهورين من التماثل لا من التقابل نظير وجودين للقيام او قعودين فانهما من المثلين ، وصحيح انه لا يجتمع المثلان في موضوع واحد ولكن ليست المقابلة بين المثلين من التنافي ،

فالدليل الدال على وجوب الجمعة له ظهور والدليل الدال على حرمة الجمعة له ظهور واذا لاحظنا نفس الظهورين والدلالتين فهما مثلان ولا تنافي بينهما اصلا ، اذن فمركز التنافي لا محالة في المدلول لابين الدلالتين ، نعم التنافي بين المدلولين بالحقيقة يوجب التنافي بين الدليلين بالعرض ، فاذا كان مركز التنافي هو المدلول عاد الاشكال وهو ان العموم والخصوص متنافيان ولا يجتمع الحكم العام مع الحكم الخاص ، كما ان الحاكم والمحكوم كمدلولين لا يجتمعان ، اذ حرمة كل الربا وعدم حرمة الربا بين الوالد وولده او بين المسلم والحربي لايجتمعان ، فبما ان مركز التنافي هو المدلول فالتنافي في المدلول يوجب التنافي في الدليل بالعرض اي التنافي في المدلول بالذات يعني التنافي في الدليلين بالعرض وبما ان موارد الجمع العرفي من التنافي في المدلول بقطع النظر عن الدلالة فهي داخلة في التعارض سواءا اخذ بتعريف الكفاية او اخذ بتعريف المشهور .

ولكن :

قد يقال كما سبق ان ظاهر تعريف الكفاية بقوله التعارض هو التنافي بين الدليلين في مقام الدلالة هو ارادة التكاذب العرفي، بحيث ان الدليلين لو عرضا على العرف لرؤيا متكاذبين متدافعين ، وهذا العنوان لا يصدق على موارد الجمع العرفي ، لابلحاظ عالم الدلالة ولابلحاظ المدلولين كمفهومين .

فتأمل

### 013

وقد افاد السيد الشهيد قدس سره (البحوث ج7 ص 18) بالنسبة لما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره

مناقشتين :

الاولى:

ان التنافي في موارد الجمع العرفي حاصل سواء عرف التعارض بانه تنافي المدلولين ام تنافي الدليلين في الدلالة

وبيان ذلك :

ان المورد الوحيد من موارد الجمع العرفي الذي ليس فيه تنافي هو الورود فقط ، حيث ان الورود عبارة عن الخروج التكويني بواسطة التعبد فالفرق بين التخصص والورود ان كليهما خروج تكويني الا ان التخصص خروج تكويني بلا واسطة، والورود خروج تكويني بواسطة التعبد .

مثلا :

اذا قال المولى اكرم العالم ، فخروج الجاهل خروج تكويني بلا واسطة وهذا تخصص .

بينما اذا قال المولى خذ بخبر الثقة وجاء خبر ثقة يدل على التكليف فان خبر الثقة خارج تكوينا عن موضوع البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان ، حيث ان موضوع البراءة عدم البيان ، وخبر الثقة بعد جعل الحجية له بيان فيخرج عن موضوع البراءة العقلية خروجا تكوينيا وان كان ذلك بواسطة التعبد فلا تنافي بين الوارد والمورود اصلا .

هذا المورد الوحيد من موارد الجمع العرفي الذي ليس فيه تناف عرفا، واما سائر موارد الجمع العرفي فانها داخلة في التنافي .

ومنها الحكومة :

والتي صرح فيها سيدنا قدس سره بعدم التنافي بين الحاكم والمحكوم

وبيان ذلك :

ان مضمون الحاكم والمحكوم لا يمكن ان يكونا مجعولين معا سواء كان الحاكم شارحا او رافعا للموضوع .

مثلا

اذا قال المولى- احل الله البيع وحرم الربا - وهذا محكوم ، وقال في دليل اخر لا ربا بين الوالد وولده وهذا حاكم لكنهما متنافيان بدوا كما انهما متنافيان جعلا بمعنى انه لا يمكن الجمع في وعاء الجعل بين حرمة كل ربا وبين حلية الربا بين الوالد وولده ، فمضمون الحاكم والمحكوم متنافيان بمعنى انه لا يمكن جعلهما معا .

وكذلك اذا كان الحاكم رافعا للموضوع

وقد مثل له سيدنا الخوئي قدس سره بالأمارة والاصل العملي فلو ان خبر الثقة دل على وجوب الجمعة ولكن دليل البراءة الشرعية يقول رفع عن امتي ما لا يعلمون - و المفروض انه ليس لدى المكلف علم وجداني بوجوب الجمعة، فهنا وان كان خبر الثقة بنظر سيدنا علما لكنه علم تعبدي والمكلف شاك في وجوب الجمعة فلا يمكن ان يكون المجعول في حق المكلف مضمون خبر الثقة ومضمون دليل البراءة ، وان كان خبر الثقة بدليل حجيته رافعا لموضوع دليل البراءة الشرعية .

اذن لو خلينا ودليل الحاكم والمحكوم شارحا او رافعا لرأينا ان مضمونيهما متنافيان بدوا ولذا لا يمكن جعلهما في وعاء واحد ، فلو كان التعارض عبارة عن تنافي المدلولين لشمل حتى الحاكم والمحكوم .

وكذلك الامر بناء على تعريف الكفاية :

من ان التعارض تنافي الدليلين في الدلالة ، فان الدلالة هي الظهور والظهور لا موضوعية له بنظر العرف وانما الظهور ملحوظ على نحو الكاشفية عن الواقع فاذا كان المدلولان متنافيين واقعا حيث لا يمكن الجمع بين حرمة كل ربا وحلية الربا بين الوالد وولده فالظهوران ايضا متنافيان .

فكما ان هناك تنافيا بين المضمونين واقعا فالظهوران الحاكيان عن المضمونين متنافيان فلا فرق في هذه الجهة بين تعريف المشهور و تعريف الكفاية، فان النتيجة ان هناك تنافيا في موارد الجمع العرفي خلافا لما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من انه لا تنافي على التعريفين ، نعم العرف يجمع بينهما ويقول هذا شارح لذاك وهذا رافع لذاك الا ان الجمع العرفي علاج

والعلاج فرع التنافي ولو كان بدويا .

المناقشة الثانية :

وبيانها ان السيد الخوئي قده قال: الخاص مخصص للعام وحاكم على حجية العام فهو مخصص وحاكم فانه اذا لوحظت النسبة بين نفس الخاص ونفس العام كما اذا قال اكرم العالم وقال لا تكرم ا

لعالم الناصبي فان الخاص مخصص للعام، ولكن لوحظت النسبة بين الخاص ودليل حجية العام لا نفس العام كان الخاص حاكما

والسر في ذلك :

ان حجية العام تقوم على عناصر ثلاثة :

1- صدور العام وقد فرغ عن صدوره

2- ظهور العام في كون العموم مرادا وهذا مفروغ عنه ،

3- كون الارادة ارادة جدية

لا على سبيل التقية ولا على سبيل الامتحان ولا على سبيل ضرب القاعدة ، بل هي جدية ، فهنا نحتاج لإثبات ان الارادة جدية الى دليل الحجية، ودليل الحجية عبارة عن بناء العرف على اصالة العموم فان اصالة العموم مصداق من مصاديق اصالة تطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي ، فعندما ننظر الى النسبة بين الخاص وبين اصالة العموم تكون النسبة هي الحكومة لان اصالة العموم حكم يرجع اليه عند العرف في حالة الشك في المراد ، فيقال اذا شككت في التخصيص فتمسك باصالة العموم ، ولا شك في التخصيص مع وجود القرينة عليه وهي دليل الخاص ، اذن نفس الخاص حاكم على اصالة العموم لانه رافع لموضوعها و هو الشك في المراد فهو مخصص لنفس العام حاكم على دليل حجية العام .

وتأمل السيد الشهيد طاب ثراه فقال :

وافاد ان هنا ثلاثة انواع من التقابل

1- تقابل الخاص مع دليل حجية العام

2- تقابل دليل حجية الخاص مع دليل حجية العام

3- تقابل نفس الخاص مع نفس العام

فاذا نظرنا للتقابل الاول اي بين نفس الخاص ودليل حجية العام اي اصالة العموم فلا تنافي فلا حاجة الى الحكومة ، لان اصالة العموم حكم ظاهري حيث ان موضوعه الشك وكل حكم يؤخذ في موضوعه الشك فهو حكم ظاهري، بينما مفاد نفس الخاص- لا تكرم العالم الاموي- لم يؤخذ في موضوعه الشك بل هو يبرز مؤداه مباشرة فهو حكم واقعي ، ولا مانع من الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في مقام الجعل ، اذ لا تنافي بينهما بان يقول المشرع من وصل اليه الخاص اخذ به ومن لم يصل اليه الخاص وكان شاكا فليأخذ باصالة العموم ، فجعلهما معا كما في سائر موارد الحكم الظاهري والواقعي امر مقبول فلا تنافي اصلا حتى يقول سيدنا قدس سره بالحكومة .

واما النوع الثاني وهو تقابل حجية الخاص مع حجية العام

فان الخاص انما يقدم على العام اذا كان حجة، فلا بد من ملاحظة دليل حجية الخاص مع دليل حجية العام، و الصحيح ان دليل حجية الخاص وارد على دليل حجية العام

والسر في ذلك :

ان دليل الحجية كدليل حجية الظهور ودليل حجية خبر الثقة يشمل العام والخاص لكن على نحو الطولية بمعنى ان حجية العام تعليقية وحجية الخاص فعلية فكأن المولى قال العام حجة ما لم يأت الخاص والخاص حجة بالفعل فحجية العام معلقة على عدم ورود الخاص ؟الحجة لذلك كان دليل حجية الخاص واردا على دليل حجية العام .

واما التقابل الثالث بين نفس الخاص والعام فعلاجه هو المبدأ ، اذ لا يمكن النظر في

حجية الخاص وحجية العام قبله، بل لا بد من علاج اسبق بين نفس الخاص والعام، فان العرف انما يرى ان حجية العام معلقة على عدم ورود الخاص الحجة ، لوجود نكتة سابقة على ذلك بين نفس الخاص والعام ، والنكتة السابقة بين نفس الخاص والعام ان الخاص قرينة بنظر العرف ولذلك جعل حجية العام معلقة على عدم وروده ، لكن كونه قرينة عليه يعني الجمع العرفي، والجمع العرفي فرع وجود تناف ولو بدويا غير مستقر

بينما في الورود فان الوارد يرفع المورود برفع موضوعه تكوينا ، فموارد الحكومة والتخصيص وان كانت من موارد الجمع العرفي الا انها مشتملة على التنافي ولو تنافيا غير مستقر فيعالج بالجمع العرفي .

وهنا مركز النزاع بين صاحب الكفاية و السيد الخوئي من جهة وبين العراقي و الاصفهاني والصدر وغيرهم من جهة اخرى وهو ان موارد الجمع العرفي مما لا تنافي فيها ابتداءا او هناك تناف يعالج بالجمع العرفي حيث ان صاحب الكفاية ، يقول عرض الحاكم والمحكوم او العام والخاص على العرف ابتداء يقدم الحاكم او الخاص بلا تردد فليس هناك تناف يعالج بالجمع العرفي

ولذلك عندما نقول بان التعارض هو عبارة عن التنافي بين الدليلين في الدلالة ، فان هذا لا يشمل موارد الجمع العرفي لانه لا تنافي بينهما في الدلالة، و زاد السيد الخوئي عليه بانه حتى على تعريف المشهور من ان التعارض تنافي المدلولين فتنافي في موارد الجمع العرفي، بينما ذهب الاخرون الى ان التنافي موجود و ليس مثل باب الورود غايته ان العرف يقدم احدهما من باب القرينية لنكتة معينة .

وهذا مما لاثمرة عملية له بل هو امر تحليلي للمرتكزات العرفية .

### 015

الاشكال الثالث :

ما ذكره السيد الصدر قدس سره (ج7 ص ٢١)

ومحصله في امرين :

الاول :

ماهو الهدف الفني الذي ينظر اليه مثل صاحب الكفاية قدس سره من اخراج موارد الجمع العرفي عن باب التعارض ، مع ان علم الاصول هو العلم الذي يتعخد بيان قواعد هذا الجمع ويجيب عن السؤال الاول من اسئلة باب التعارض وهو هل ان التعارص مستحكم يسري لدليل الحجية ام غير مستحكم فيمكن علاجه بالجمع العرفي ، فلاموجب لحصر التعارض المبحوث عنه في خصوص مايقع موردا للسؤال الثاني وهو ماهو مقتضى دليل الحجية هل التساقط ام التخيير ام الترجيح ؟

نعم يمكن الاستفادة من تعريف الكفاية لبيان القسم الثاني من التعارض وهو التعارض المستقر . الامر الثاني :

اذا كان المقصود من تعريف التعارض مايقع موردا للاسئلة الثلاثة بنحو يشمل موارد الجمع العرفي فلا بد من تعريفه بحيث يشمل فرض الورود ، لان ورود احد الدليلين على الاخر من اوضح موارد الجمع العرفي فلو قصد بالتعارض ما يشمل موارد الجمع العرفي فلا بد ان يلاحظ من ضمنها الورود .

وبناء على ذلك :

فالتعريف الصحيح للتعارض بحيث يشمل جميع موارد جمع العرفي ومنها الورود ان يقال :

(التعارض هو التنافي بين المدلولين ذاتا بلحاظ مرحلة فعلية المجعول )

وهذا التعريف مشتمل على عنصرين :

1- ان التعارض تنافي المدلولين ذاتا فلا يشمل التنافي المصطنع مثلا لو ان المولى بنفسه قال ان لم تؤمر بازالة النجاسة عن المسجد فصل وقال في دليل اخر ازل النجاسة عن المسجد ، فهنا لا يوجد تنافي بين المدلولين ذاتا وانما لان المولى صاغ الامرين بهذه الطريقة فهو الذي صنع التنافي بينهما والا فهما في حد ذاتهما لا تنافي بينهما- ازل وصل- فهذا لا يدخل في التعارض .

2- ان يكون التنافي بين المدلولين بلحاظ الفعلية أي مرحلة المجعول - بمعنى عدم اممان اجتماعهما في الفعلية لفعلية الموضوع- وهذا مايشمل باب الورود ، اذ لا تنافي بين الوارد والمورود لا في الدلالة ولا في المدلول لان الوارد رافع لموضوع المورود عقلا ، والمورود لايتكفل ثبوت موضوعه كي ينافيه ، وحيث لا تنافي بينهما في الانشاء والجعل لم يكن بين الدليلين تناف في الدلالة والاثبات ، ولكن يوجد تناف بينهما في مرحلة الفعلية اي لا يعقل فعلية الوارد والمورود في حق المكلف مثلا دليل حرمة اشتراط الفائدة في القرض وارد على دليل - المؤمنون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا - لانه رافع لموضوعه عقلا ، لذلك لايعقل فعلية المجعولين معا ، فبما ان الوارد والمورود ليسا متنافيين في الجعل وانما لا يعقل الجمع بينهما في الفعلية لذلك لابد ان يعرف التعارض بلحاظ مرحلة الفعلية حتى يشمل فرض الوارد والمورود، فيقال التعارض التنافي بين الدليلين ذاتا بلحاظ مرحلة فعلية المجعول .

ويلاحظ على ما افيد منه قدس سره ملاحظتان :

الاولى :

انه ماهو الملزم لادخال موارد الجمع العرفي في التعارض ؟ فان كان الملزم لذلك انها لو خرجت عن تعريف التعارض كان البحث فيها بحثا استطراديا مع انها من اهم مسائل علم الاصول ، فهذا ليس موجبا لادخالها في باب التعارض بحيث يشملها تعريف التعارض ، لامكان ان يكون باب الجمع العرفي بابا مستقلا من ابواب علم الاصول مثل باب المطلق والمقيد و باب العام والخاص ، اي يمكن ان يكون المنهج ان من ابواب علم الاصول باب القرينة العرفية و الجمع العرفي ويجعل من هذا الباب العام الخاص والمطلق والمقيد والحكومة والورود، فتجنبا عن كون البحث فيها بحثا استطراديا ، وان كان الملزم بذلك ان الاعلام بحثوها في باب التعارض لاخارجه فالمفروض ان سياق بحث الاعلام فيها في باب التعارض انه لو كان بين الدليلين جمع عرفي فهل تنطبق عليه قوانين باب التعارض ام لا ؟ لا انهم فرغوا عن دخولها في التعارض كي يكون ذلك ملزما لادراجها فيه .

الثانية :

بان ما افيد من ان التعارض هو التنافي بلحاظ مرحلة فعلية المجعول حتى يشمل الوارد والمورود يرد عليه اولا : ان الورود رفع عقلي من احد الحكمين لموضوع الآخر فهو كالتخصص لايجيب عن أي سؤال من الاسئلة الثلاثة في باب التعارض كي يكون ذلك موجبا لاقحامه في التعريف ، والتكلف بجعل التعارض مرتبطا بمرحلة المجعول لابمرحلة الجعل التي هي المدلول لكلا الدليلين . وثانيا : ان مرحلة المجعول ما هي الا انعكاس لمرحلة الجعل لان مرحلة المجعول هي عبارة عن فعلية الحكم لفعلية موضوعه وليس شيئا آخر ، ولذلك فان المولى لا علاقة له بمرحلة المجعول بل شأن المولى هو مرحلة الجعل، واما مرحلة فعلية المجعول فهي مرحلة عقلية محضة اذ متى صار الموضوع فعليا كان الحكم المجعول تكليفا او وضعا فعليا .

وبناء على ذلك :

فاذا كان الوارد والمورود من المجعولات الشرعية فلا يعقل التنافي بينهما في مرحلة المجعول دون ان يكون بينهما تناف في مرحلة الجعل لان مرحلة المجعول مجرد انعكاس لمرحلة الجعل ، وان لم يكن تناف بينهما في مرحلة الجعل لم يكن تناف بينهما في مرحلة المجعول .

مثلا دليل حرمة اشتراط الفائدة في القرض ودليل - المؤمنون عند شروطهم - لا تنافي بينهما جعلا بينهما في المجعول ، فان نتيجة رفع احدهما لموضوع الآخر عقلا ان لا تنافي بين دليليهما ولا المدلولين ، وامتناع اجتماعهما في مرحلة الفعلية ليس تعارضا ، بل هو انعكاس لمرحلة الجعل نظير امتناع اجتماع المتنافيين بالتنافي المصطنع كما مر مثاله فانه ليس من التعارض لان امتناع الاجتماع فيه انعكاس لمرحلة الجعل .

وهناك مثال آخر وان كان هذا المثال قد تأمل فيه السيد الصدر قده ، وهو مثال الاصل السببي والاصل المسببي، مثلا اذا شك في حلية لحم الحيوان لاجل الشك في تذكيته حيث لا يدرى هو مذكى فيكون حلالا او غير مذكى فيكون حراما ، فهنا اصل سببي واصل مسببي فالأصل السببي هو استصحاب عدم التذكية والاصل المسببي اصالة الحلية في الحيوان ، فاذا قيل ان الاصل السببي وهو استصحاب عدم التزكية وارد على الاصل المسببي فلا تصل النوبة لاصالة الحلية في الحيوان مع جريان استصحاب عدم التذكية ، فهنا الوارد وهو استصحاب عدم التذكية والمورود هو اصالة الحلية لا يجتمعان لا في مرحلة المجعول ولا في مرحلة الجعل، فمتى كان الدليلان متنافيين في مرحلة المجعول فهما متنافيان في مرحلة الجعل والا فلا تنافي بينهما في كلتا المرحلتين .

فتلخص :

ان التعريف الصناعي للتعارض الذي هو موضوع للعلاج اوالترجيح اوالتخيير سواء كانت هذه الامور مستندة لادلة لفظية او راجعة لمرتكزات عقلائية هو عبارة عن التكاذب العرفي بين الدليلين مطابقة او التزاما بما يشمل اللزوم غير البين ، فلا يشمل موارد الجمع العرفي بأقسامها من العام والخاص والمطلق والمقيد والحاكم والمحكوم والوارد والمورود ، او فقل التعارض هو عبارة عن العلم الاجمالي بكذب احد دليلين اذا كان العلم الاجمالي ناشئا عن منشأ عقلائي ، ولا ملزم بما ذكر في تقريرات بحث السيد الاستاذ دام ظله من اشتراط كونه ناشئا عن قضية بينة ، بل المهم انه ان المنشأ عقلائي اذ قد لا تكون القضية بينة واضحة لدى العرف لعدم كون اللزوم بينا بالمعنى الاخص ، ولكن لو عرضت على العقلاء لرؤي ان منشأ العلم الاجمالي منشأ يعتد به ، فلا يخرج عن تعريف التعارض الا فرض صورة واحدة وهو العلم الاجمالي الناشئ عن منشأ اعتباطي او مذاق شخصي، والا فمتى كان العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين ذا منشأ عقلائي فالدليلان متكاذبان مطابقة او التزاما فهما متعارضان .

البحث الثالث :

ما هو الفرق بين تعارض الاخبار وتعارض الاصول العملية? و ما هو الفرق بين التعارض واشتباه الحجة باللا حجة? و ما هو الفرق بين التعارض والتزاحم ؟

هذه ابحاث ثلاثة مهمة :

الاول :

ما هو الفرق بين تعارض الاخبار وتعارض الاصول العملية ؟

ذكر الشيخ الاعظم قدس سره :

انه لا تعارض في الاصول العملية وان ما يعبر عنه بتعارض الاصول مرجعه الى تعارض ادلة الاصول لا الى تعارض نفس الاصول

مثلا :

من كان جنبا فصلى وبعد الصلاة شك انه اغتسل عن الجنابة ام لا? فان لم يحدث بالاصغر يجري في صلاته قاعدة الفراغ فلايعيدها ويستصحب عدم الغسل فيغتسل للصلوات الآتية .

واما لو احدث بالاصغر فانه يغتسل ويعيد صلاته ويتوضأ للصلوات الاتية، لانه بعد الحدث الاصغر يحصل له علم اجمالي ، وهو اما هو جنب فلابد ان يغتسل ويعيد الصلاة ولا وضوء عليه لان الجنب لا يشرع في حقه الوضوء ، واما انه قد اغتسل عن الجنابة فلا يجوز له مس المصحف ولا تصح منه الصلوات الاتية الا بوضوء لانه احدث بالاصغر ، فعنده علم اجمالي دائر بين هذين

والنتيجة :

ان قاعدة الفراغ في الصلاة معارضة لاستصحاب الجنابة ، فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته ومقتضى استصحاب عدم غسل الجنابة ان يغتسل للصلوات الاتية فلا يمكن للمكلف ان يجمع بين قاعدة الفراغ واستصحاب الجنابة ، بل هما اصلان متعارضان لان المكلف لو جمع بين هذين الاصلين فقال ان مقتضى قاعدة الفراغ ان لا يعيد صلاته فلم يعد الصلاة، ومقتضى استصحاب الجنابة ان الاكتفاء بالغسل فيصلي الصلوات الاتية بلا وضوء فانه يعلم انه وقع في المخالفة العملية القطعية لان الجمع بين ترك اعادة الصلاة وترك الوضوء الوقوع في المخالفة القطعية، لانه ان كان جنبا فالمفروض ان يعيد الصلاة وان لم يكن جنبا فالمفروض ان يتوضأ ، فالجمع بين عدم اعادة الصلاة وعدم الوضوء وقوع في المخالفة قطعا فهناك تعارض بين قاعدة الفراغ في الصلاة واستصحاب الجنابة .

و هنا افاد الشيخ الانصاري قده :

انه لا تعارض بين الاصول وانما هناك تعارض بين دليل قاعدة الفراغ وهو قوله - في صحيحة محمد بن مسلم - كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه- وبين دليل الاستصحاب وهو قوله في صحيحة زرارة- لا تنقض اليقين بالشك- لا ان التعارض بين قاعدة الفراغ وبين استصحاب الجنابة .

والسر في ذلك :

ذلك ان التعارض تكاذب وتدافع في الدلالة او المدلول ، والاصول العملية ليست لها حكاية عن الواقع حتى يتشكل لها مدلول ، وبما ان الاصول العملية مجرد وظيفة عملية يترتب عليها التنجيز او المعذرية ، يمارسها المكلف عند الشك فليس لها دلالة ولا مدلول فهي خارجة عن التعارض تخصصا ، فان كان هناك تعارض فهو بين ادلتها بان يقال ان لدليل قاعدة الفراغ اطلاقا لهذه الصلاة وان لدليل الاستصحاب اطلاقا لاستصحاب الجنابة، فيتعارض اطلاق دليل قاعدة الفراغ مع اطلاق دليل الاستصحاب في هذا المورد ، لان العمل بالاطلاقين يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية .

ولكن المحقق النائيني قدس سره :

(اجود التقريرات ج3 ص ٤١٥ ) افاد ان ما يظهر من عبارة الشيخ الاعظم قده ان التعارض في الادلة لا بين الاصول غير صحيح ، و انما التعارض بين الاصول اذ المانع من حجية الاصلين قاعدة الفراغ واستصحاب الجنابة مانع ثبوتي عقلي، وهو ان حجية الاصلين معا يستلزم الوقوع في المخالفة القطعية وهذا مانع ثبوتي عقلي يوجب عدم حجية الاصلين ثبوتا ، واما التعارض فهو تهافت في مقام الاثبات فاين هذا من هذا من التعارض بين الدليلين ؟ الذي هو مشكلة اثباتية يمكن حلها في مقام الاثبات اما بالجمع العرفي او باعمال ادلة الترجيح ، واما التعارض بين الاصول فسببه مشكلة ثبوتية عقلية وهي حكم العقل بعدم حجية كلا الاصلين كي لا تؤدي حجية كلا الاصلين للوقوع في المخالفة القطعية فكيف يدخل تعارض الاصول في باب تعارض الادلة?

بل ان نفس الاصول متعارضة لمانع ثبوتي فايهما الصحيح ؟

### 016

والحاصل ان المحقق النائيني أشكل على الشيخ الاعظم قدهما:

بان التعارض انما يكون بين الاصول لا بين ادلة الاصول،

مثلا:

إذا علم المكلف اجمالا بعد ان دخل العصر اما بنقص ركن في الظهر او انتقاض الوضوء في العصر فانه يقع التعارض بين قاعدة الفراغ في الظهر واستصحاب الطهارة في العصر لا بين دليلي القاعدتين، وكذا لو علم اجمالا بان لحم الارنب حرام او ان ماء الغسالة بالماء القليل بعد المرة الاولى من التطهير نجس،

فالتعارض هنا بين اصالة الحل في الاول واصالة الطهارة في الثاني ،

لا بين دليل اصالة الحل وهو قوله -كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام - ودليل اصالة الطهارة وهو قوله - كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر- بل التعارض بين نفس الاصلين

والسر في ذلك :

ان تعارض الاصول بسبب مشكلة ثبوتية، لان معنى تعارض الاصول ان الجمع بين الاصلين في مورد العلم الاجمالي بالالزام يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية

فانه لو بنى على حلية الارنب لاصالة الحل وبنى على طهارة ماء الغسالة لاصالة الطهارة وقع في مخالفة قطعية جزما، حيث ان أحدهما ثابت بالعلم الاجمالي فلا يتحول التعارض من الاصول الى ادلة الاصول، وذلك لان تعارض الروايات هو مشكلة اثباتية، فان مرجعه الى التكاذب بين الروايات في المدلول او في مقام الدلالة والاثبات فلا خلط بين تعارض الاصول الذي هو مشكلة ثبوتية وبين تعارض الادلة الذي هو مشكلة اثباتية.

ولكن الصحيح: ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره

لان المحذور الثبوتي هو الذي أحدث التكاذب في المدلول، ونفس هذا المحذور الثبوتي هو الذي صنع تهافتا وتكاذبا في مقام الاثبات بين الادلة

بيان ذلك:

تارة يكون الدليل واحدا واخرى يكون متعددا،

فاذا كان الدليل واحدا :

كما لو علم المكلف اجمالا ان الاناء الازرق نجس او الاناء الابيض نجس، فان الفرض مورد لدليل واحد وهو دليل اصالة الطهارة، اذ ان دليل اصالة الطهارة لا يشمل فرض العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، فان شمول دليل اصالة الطهارة لكلا الاناءين يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية للعلم بنجاسة احدهما ، وبما ان شمول دليل اصالة الطهارة لهما يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية فلا يشملهما من الاساس ، لاحتفاف الدليل بقرينة ارتكازية توجب انصرافه عن هذا المورد ، أي ان دليل اصالة الطهارة مطلق و لكنه احتف هنا بقرينة ارتكازية وهي ان اطلاقه للمورد يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية

والترخيص في المخالفة القطعية مستهجن ان يصدر من الحكيم ، لذلك كان احتفاف الدليل بهذه القرينة الارتكازية مانعا من شموله من الاساس لهذا المورد .

و اذا كان الدليل متعددا فهنا تظهر الثمرة:

كما لو فرض ان المكلف علم اجمالا اما بنقص ركن في الظهر او انتقاض الطهارة في ما بيده من الصلاة

او علم اجمالا ان هذا اللحم حرام او هذا الاناء نجس فهنا يجري دليل قاعدة الفراغ في الاول لرفع احتمال نقص الركن ودليل الاستصحاب في الثاني لرفع احتمال الحدث ، وكذا يجري دليل اصالة الحل لرفع احتمال الحرمة في اللحم ودليل اصالة الطهارة لرفع احتمال نجاسة الماء لكن لازم شمول دليل قاعدة الفراغ ودليل الاستصحاب ودليل اصالة الطهارة ودليل اصالة الحل معا

الوقوع في المخالفة القطعية ، واستهجان الترخيص في المخالفة القطعية عند العقلاء بمثابة قرينة ارتكازية اوجب التعارض بين اطلاقي الدليلين ، فاطلاق دليل اصالة الطهارة لهذا المورد مع اطلاق دليل اصالة الحل لهذا المورد تكاذبا وتعارضا والمنشأ لهذا التكاذب هو ان لازم شمولهما الترخيص في المخالفة القطعية .

او فقل كما ذكر السيد الصدر قدس سره :

ان لازم شمولهما تفويت الغرض اللزومي المعلوم بالاجمال او التضحية به لاجل غرض ترخيصي ، فان المكلف اذا علم ان هذا حرام او هذا نجس فهذا يعني وجود غرض لزومي في البين اما في الحرمة او في النجاسة ،

بينما حلية هذا في نفسه غرض ترخيصي، و طهارة الثاني في نفسه غرض ترخيصي ،

فلو شمل دليل اصالة الحل ودليل اصالة الطهارة لهذا المورد لزم التضحية بالغرض اللزومي المعلوم بالاجمال وهو اما الحرمة او النجاسة لحساب غرض ترخيصي وهذا مستهجن .

 فاستهجان العقلاء التفويت لغرض لزومي لاجل غرض ترخيصي هو الذي صنع التعارض والتكاذب بين اطلاقي الدليلين : دليل اصالة الطهارة ودليل اصالة الحل .

فما ذكره المحقق النائيني سره من ان في البين مشكلة ثبوتية صحيح ، لكن هذه المشكلة الثبوتية هي التي صنعت التعارض بين اطلاقي الدليلين فالتعارض في الحقيقة بين الادلة والاطلاقات، والا فالأصل العملي هو بنفسه حكم ، لان اصالة الطهارة الظاهرية هي نفسها حكم

واصالة الحل حكم بالحلية الظاهرية ،

فالاصول العملية هي احكام بنفسها وليست ادلة على الاحكام كي يقع التعارض فيما بينها .

ان قلت :

هل هناك ثمرة عملية تترتب على هذا الاختلاف? في ان التعارض بين الاصول ام بين الادلة?

قلت

نعم تذكر في المقام ثمرات عملية منها

١- انه اذا قيل ان التعارض بين الاصول فلا علاج لتعين منجزية العلم الاجمالي ، حيث علم اجمالا اما بنجاسة هذا او حرمة ذاك .

واما اذا قيل :

بان التعارض بين الادلة فما ورد في علاج تعارض الادلة من الترجيح او التخيير يأتي في المقام ايضا لان التعارض بين الادلة لا بين الاصول فلابد من اعمال المرجحات بين دليل اصالة الحل ودليل اصالة الطهارة ، او يصار الى التخيير الاصولي بينهما بناءا على ان نتيجة استقرار التعارض التخيير ، لقوله ع - اذن فتخير - واذا اخذ بالترجيح او التخيير سوف تكون النتيجة المخالفة الاحتمالية لا القطعية .

ومن الثمرات ٢- :

الرجوع للجمع العرفي بين الادلة . فمثلا من كان جنبا فصلى واحدث بالاصغر وشك انه اغتسل قبل الصلاة ام لا ؟ فلديه علم اجمالي وهو انه ان كان جنبا فلابد ان يغتسل ويعيد الصلاة و اذا اغتسل فله ان يمس المصحف بلا وضوء ، وان لم يكن جنبا لانه اغتسل قبل الصلاة فلايعيد صلاته ولكن لا يجوز له مس المصحف ولا استباحة الصلوات الاتية الا بوضوء لانه احدث بالاصغر، فهو اما هو جنب فيكفيه الغسل واعادة الصلاة و اما انه محدث بالاصغر فلابد له من الوضوء .

فان كان التعارض بين نفس الاصول فالعلم الاجمالي منجز فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته فلا يعيدها، ومقتضى استصحاب الجنابة ان لا وضوء عليه لان الجنب لا يشرع في حقه الوضوء،

ولو عمل بهما معا فأجرى قاعدة الفراغ في الصلاة فما اعادها واجرى استصحاب الجنابة فلم يتوضأ فانه سيقع في المخالفة القطعية .

ومقتضى ذلك منجزية العلم الاجمالي بالجمع بينهما .

وان قيل :

ان التعارض ليس بين الاصول و انما هو بين الادلة فهل هناك تعارض اصلا بين دليل قاعدة الفراغ ودليل الاستصحاب? ام ان قاعدة الفراغ حاكمة على الاستصحاب او مخصص له على اختلاف المباني .

 وبالتالي يرتفع التعارض في المقام لوجود الجمع العرفي بين الدليلين وهو حكومة دليل قاعدة الفراغ على دليل استصحاب الجنابة لنظرها الى مورده او بالتخصيص لانه لو قدم الاستصحاب عليها لزم لغوية جعلها ومع تقديم دليل الفراغ فلايصح البناء على استصحاب الجنابة لنفي الوضوء بل على المكلف ان يتوضأ فلاتقع المخالفة القطعية .

ومن الثمرات ٣- الرجوع للاصل الترخيصي الثابت سابقا على العلم الاجمالي بناءا على تعارض ادلة الاصول ، مثلا اذا علم المكلف ان اللحم حرام او الماء نجس وكان الماء سابقا مجرى لاستصحاب الطعارة قبل العلم الاجمالي ، فان قلنا بان التعارض بين الاصول فان العلم الاجمالي منجز ولامجال للرجوع لاستصحاب الطهارة الثابت في طرف الماء قبل العلم الاجمالي حيث ان اصالة الحل في اللحم تعارض اصلين في الماء وهما اصالة الطهارة واستصحابها ، وان قلنا بان التعارض بين ادلة الاصول فبعد تساقط دليلي اصالة الحل واصالة الطهارة في المورد لتكاذب اطلاقيهما يرجع للاصل العملي السابق رتبة على التعارض وهو استصحاب الطهارة في الماء .

ولكن في النفس شيء مما افيد :

وهو ان كل ما ذكروه من ثمرات هو اول الكلام، لان ما دل على تقديم قاعدة الفراغ على الاستصحاب بالحكومة لنظر دليل قاعدة الفراغ لمورد الاستصحاب وهو هدم الحالة السابقة او بالتخصيص منصرف الى فرض تنافي الدليلين في مورد واحد كما لو صلى وشك انه توضأ قبل الصلاة ام لا حيث يتنافى دليل استصحاب الحدث الموجب لإعادة الصلاة مع دليل قاعدة الفراغ الموجب لعدم اعادتها فحينئذ حيث ان التنافي في مورد واحد يقدم دليل الفراغ على دليل الاستصحاب بالحكومة او بالتخصيص لانه لو قدم الاستصحاب لزم لغوية قاعدة الفراغ فلا تجري في مورد اصلا ، اذ لا مورد لها الا وهنا استصحاب ينافيها في نفس المورد ، وحيث تنافى دليل الاستصحاب ودليل قاعدة الفراغ في المورد الواحد قدم دليل قاعدة الفراغ ،

واما اذا لم يكن بينهما تنافي لجريانهما في موردين فاحدهما في الصلاة لنفي اعادتها والثاني في الجنابة لنفي وجوب الوضوء كما في المثال حيث يعلم اجمالا ان احد الاصلين كاذب لا لتنافيهما في المورد بل لمحذور آخر وهو استلزام جريانهما معا لمحذور الترخيص في المخالفة القطعية فهذا خارج عن نكتة تقديم الفراغ على الاستصحاب بالحكومة او التخصيص .

كما ان ما دل على الترجيح او التخيير بين الدليلين المتعارضين ان لم يكن مرجح ، منصرف الى تنافيهما نفس الدليلين اي التنافي بينهما في نفس المدلول وتكاذبهما بالذات او بالعرض ، ولا شمول فيها لتنافي الاطلاقين لمشكلة في التطبيق مع عدم التنافي بين نفس الدليلين .

كما ان الثمرة الثالثة مدفوعة بان الاصل الترخيصي السابق كما لا يرجع اليه في فرض منجزية العلم الاجمالي لدخوله في تعارض الاصول فانه لا يرجع اليه بناءا على تعارض الادلة لان المدلول الالتزامي لكلا الدليلين وهما دليل اصالة الحل واصالة الطهارة مثلا ان لا حجية لدليل ثالث ، فاذا لم توجد ثمرة مترتبة في البين سواءا قلنا بان التعارض بين الاصول او قلنا بان التعارض بين ادلة الاصول فالنتيجة منجزية العلم الاجمالي فالاختلاف فني علمي فتأمل .

### 009 – نجف

بداية ترقيم النجف

### المطلب الثاني : الفرق بين التعارض واشتباه الحجة باللا حجة في الاثر العملي

وهنا نوعان من الاثر

الاول : في التمسك بالمدلول الالتزامي لنفي الثالث :

ففي اشتباه الحجة باللا حجة يتمسك بالمدلول الالتزامي لنفي الثالث وفي التعارض لا يتمسك بالمدلول الالتزامي لنفيه الا بناءا على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمطابقي في الحجية .

مثلا:

في اشتباه الحجة باللا حجة اذا قام خبران خبر ثقة على حرمة صوم عاشوراء وقام خبر ثقة على وجوب صوم يوم الشك من شعبان ، فالمدلول الالتزامي هو عدم الترخيص في احدهما قطعا لا بالاستحباب ولا بالكراهة ، لان كلا الخبرين دال على حكم الزامي، غايته ان الاول قام على حرمة صوم عاشوراء والثاني قام على وجوب صوم يوم الشك .

وذلك لان الحجة الاجمالية في المقام كالعلم الاجمالي حيث ورد في منهاج الصالحين للسيد الاستاذ مد ظله المسألة - ٩ - : فكما ان الفقيه لو حصل له علم بانه اما صوم يوم عاشوراء حرام او صوم يوم الشك واجب فله ان يفتي بعدم استحباب واحد منهما لان المدلول الالتزامي لهذا العلم هو عدم الترخيص في احدهما ، فكما ان العلم الاجمالي بالحكم الالزامي لازمه عدم استحباب احدهما كذلك الحجة الاجمالية تقوم مقام العلم الاجمالي ، وحيث علم الفقيه ان هنا حجة وان كان لم يميزها وتلك الحجة مفادها حكم الزامي فالمدلول الالتزامي لهذه الحجة عدم استحباب احدهما .

وكذلك في الموضوعات :

اذا قامت بينة على ان الاعلم من الفقهاء هو زيد و قامت بينة على ان الاعلم هو بكر فالمدلول الالتزامي هو عدم اعلمية الثالث، حيث ان الحجة امارة والامارة حجة في مدلولها المطابقي والالتزامي.

بينما في تعارض الخبرين اذا قام خبر يدل على وجوب الجمعة تعيينا وقام خبر يدل على وجوب الظهر تعيينا يوم الجمعة وعلمنا بانه لا فريضتين في يوم الجمعة، فهل يفتي الفقيه بان لا تخيير، لاجل المدلول الالتزامي حيث ان مضمون كل منهما اما الظهر تعيينا او الجمعة تعيينا والمدلول الالتزامي لكلا الخبرين ان لا تخيير بين الفريضتين اما الجمعة تعيينا او الظهر تعيينا ؟

فالصحيح هو التفصيل فان قلنا بان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في الحجية فلا يبنى على هذا المدلول الالتزامي، لان المفروض ان الخبرين تعارضا في المدلول المطابقي فسقط المدلول المطابقي عن الحجية للتعارض فيه ، واذا سقط المدلول المطابق عن الحجية سقط المدلول الالتزامي فلا يمكن للفقيه ان يفتي به .

بينما اذا قلنا بعدم التبعية فيمكن للفقيه ان يفتي على طبق المدلول التزامي وان سقط المدلول المطابقي عن الحجية

فاذن في اشتباه الحجة باللا حجة يتمسك بالمدلول الالتزامي لنفي الثالث بينما في التعارض لايتمسك به لتبعية المدلول الالتزامي للمطابقي في الحجية .

النوع الثاني : الفرق في الاثر : وهو اجراء الاصل العملي ترخيصيا او تنجيزيا

فان هذا يتم في باب التعارض ولا يتم في باب اشتباه الحجج .

مثلا :

اذا حصل خبران وتعارضا فانه يجري الاصل العملي بعد تعارضهما وتساقطهما، سواءا كان الاصل العملي ترخيصيا او تنجيزيا، مثلا عندنا خبران خبر يدل على ان الحيوان المؤلف من خنزير وشاة نجس و خبر يدل على طهارته وتعارض الخبران وتساقطا، ووصلت النوبة للاصل العملي فتجري اصالة الطهارة في هذا الحيوان بلا مانع .

او كان الاصل تنجيزيا مثلا شهدت بينة بنجاسة هذا الاناء وشهدت بينة بطهارته فتعارضتا وتساقطتا فيرجع الى الاصل العملي فان كانت الحالة السابقة للاناء النجاسة استصحبت النجاسة .

اما اشتباه الحجة باللا حجة هل يرجع في اشتباه الحجة باللا حجة فهو مساوق للعلم بوجود حجة وان لم تميز تفصيلا فاذا علم بوجود حجة والحجة تمنع الرجوع الى الاصل العملي فكيف يرجع الى الاصل العملي?

لذلك لابد من التفصيل بين الحجة المنجزة والحجة المعذرة

فان كانت الحجة المعلومة بالاجمال منجزة :

كما لو قام خبران خبر على حرمة لحم الارنب ، وقام خبر على حرمة لحم الكنغر وعلمنا بان احد الخبرين ليس بحجة والاخر هو الحجة فهنا لا يمكن الرجوع الى اصالة الحل في اي منهما ، لان الحجة الاجمالية كالعلم الاجمالي فكما انه لو علمنا اجمالا بحرمة احدهما فلا يرجع لاصالة الحل في اي منهما كذلك لو علم بحجة على الحرمة في احدهما فلا يرجع لاصالة الحلية في اي منهما .

وان لم تكن الحجة منجزة :

كما اذا قامت امارة على طهارة الاناء الازرق وقامت امارة على طهارة الابيض وعلم بان احدى البينتين حجة دون الاخرى فهذا لا يمنع من الرجوع الى الاصل العملي فيهما ، فلو كان كل منهما في السابق نجسا فانه لامانع من الرجوع الى استصحاب النجاسة في كل منهما .

مع العلم بان احدهما كاذب لقيام حجة على طهارة احدهما لكنه لا يمنع من جريان الاصل، لان جريانه استصحاب النجاسة في كليهما لا يؤدي الى الترخيص في مخالفة عملية لحكم الزامي ، فهو كالعلم الاجمالي تماما فلو علم المكلف اجمالا بان احد الاناءين طاهر وكانت الحالة السابقة لكل منهما النجاسة فلا مانع من استصحاب النجاسة في كليهما وان كنا نعلم بكذب احد الاصلين ، لان جريان الاصلين معا لا يؤدي الى الترخيص في مخالفة عملية لحكم الزامي فلا محذور في جريانهما معا .

مسالة :

لو انحصر ماء الوضوء فيهما مع قيام علم اجمالي بطهارة احدهما او حجة اجمالية على طهارة احدهما ، وكانت الوظيفة العملية استصحاب النجاسة في كليهما فهل يصار للتيمم ام الوضوء ؟ فقد يقال يتوضأ المكلف بهذا الماء وبصلي به ثم يطهر اعضاءه بالماء الثاني ويتوضأ به ويكرر الصلاة لكي يحصل على موافقة قطعية للواقع وهي الصلاة مع الطهارة ؟ام يهريقهما ويتيمم ؟

### 010

المقصد الثالث :

### في الفرق بين التعارض والتزاحم

ومن اجل بيان هذا الفرق نتعرض الى عدة مطالب

الاول:

هل ان الادلة الواردة عن المشرع في مقام البيان حتى من جهة التزاحم الناشئ عن قصور القدرة ام انها في مقام بيان أصل التشريع بجعل الحكم مضافا لموضوعه ومتعلقه

فمثلا:

هنا خطابان وهما -ازل النجاسة عن المسجد وانقذ الغريق المسلم - ولكل منهما اطلاق افرادي بحيث يشمل سائر مصاديقه في نفسها قد قصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما، فهل لقوله ازل النجاسة وقوله انقذ الغريق اطلاقا احواليا لهذا الفرض حتى يقع بينهما تنافي ؟ ام ان قوله ازل النجاسة عن المسجد ليس له اطلاق احوالي بل هو في مقام بيان ان ازالة النجاسة عن المسجد مطلوبة من العبد في نفسها، ولكن لو قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الازالة و واجب اخر فليس المولى في مقام البيان من هذه الجهة، فلا اطلاق للأدلة بحيث يشمل فرض التزاحم الناشئ عن قصور القدرة للجمع بينهما

فاذا لم يكن لها اطلاق احوالي فقد امتاز بذلك الفرق بين التعارض والتزاحم لان التعارض يعني تكاذب الدليلين في نفس المؤدى او في الاطلاق، كما لو قال صلاة الظهر واجبة تعيينا وقال صلاة الجمعة واجبة تعيينا فان التعارض يصدق بينهما لان لكل منهما اطلاقا

واما في باب التزاحم فليس للخطاب اطلاق احوالي لفرض قصور القدرة عن الجمع، فلا محالة احد الحكمين ليس فعليا ، وبالتالي فيقع بينهما تجاذب للقدرة المتوفرة لدى المكلف وهذه هي عبارة عن التزاحم،

وقد يقال كما ذكر في تقريرات بعض الاساتذة مد ظله بالفرق بين الروايات الواردة في مقام الافتاء والروايات الواردة في مقام التعليم .

فان كانت الروايات واردة في مقام الافتاء ":

فليس لها اطلاق لان الافتاء عبارة عن بيان الوظيفة الفعلية للمستفتي وليست في مقام النظر الى سائر الاحوال والمقارنات فلا شمول في روايات الافتاء لفرض التزاحم .

وان كانت الروايات في مقام التعليم :

كما لو كان المخاطب من الستة الاوائل فكانت الرواية في مقام بيان الحكم على نحو القضية الحقيقية، فمقتضى ذلك ان يكون المولى في مقام البيان من سائر الجهات والاحوال فقوله ازل النجاسة عن التربة الحسينية وقوله انقذ الغريق المحترم كل منهما وارد على نحو القضية الحقيقية ، فله اطلاق احوالي فيتكاذب الاطلاقان في فرض التزاحم وقصور القدرة وح يتداخل التعارض مع التزاحم ، لان المفروض ان اطلاق ازل مع اطلاق انقذ تكاذبا في مورد قصور القدرة عن الجمع بينهما فما هو المائز بين التعارض والتزاحم .

المطلب الثاني :

على فرض ان للدليلين اطلاقا أحواليا حتى لفرض التزاحم فلابد من الرجوع لتعريف التعارض فهل ينطبق عليه?

قد يقال اذا نظرنا لتعريف صاحب الكفاية قدس سره:

وهو ان التعارض تكاذب الدليل في الحكاية عن مرحلة الجعل :

كما اذا قال صل الجمعة وقال يحرم الجمعة فهما دليلان متكاذبان في حكايتهما، اذ لا يعقل في مقام الجعل ان تجب الظهر تعيينا وتجب الجمعة تعيينا في ظهر واحد ، لان هذا تكاذب للدليلين في حكايتهما عن مقام الجعل .

واما اذا لم يكن بينهما تكاذب في الحكاية وانما قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين انقاذ الغريق المحترم وبين ازالة النجاسة عن التربة الحسينية فلم يستطع ان يجمع بينهما، والا فالدليلان -ازل النجاسة عن التربة انقذ الغريق المحترم- لا يوجد بينهما تكاذب في الحكاية عن مرحلة الجعل فلا تعارض بينهما .

فح يكون الفرق بين التعارض والتزاحم واضحا:

فان التعارض:

تكاذب في الحكاية عن الواقع والتزاحم تنافي الاطلاقين لقصور القدرة لدى المكلف عن الجمع بينهما.

### المطلب الثالث :

قد يقال ان الدليلين يتكاذبان في مرحلة الجعل حتى في باب التزاحم، اي ان المشرع عندما شرع ازل النجاسة - ذا اطلاق احوالي يشمل حتى فرض التزاحم بينه وبين خطاب اخر وعندما شرع انقذ الغريق المسلم ذا اطلاق احوالي يشمل فرض التزاحم مع غيره فبين الاطلاقين الاحواليين في مرحلة الجعل تكاذب ، فعاد السؤال عن الفرق بين البابين ؟

وهنا ذهب المحقق الاخوند:

بان الفارق الاساس هو احراز الملاكين او احراز عدم احد الملاكين، وبيانه انه لا يوجد مائز جوهري بين التعارض والتزاحم ، فالتعارض تنافي الدليلين في الحكاية عن الجعل و التزاحم ايضا تنافي اطلاقي الدليلين في الحكاية عن مرحلة الجعل ، وانما المائز في عالم الملاك فان احرز وجود ملاكين في كلا الدليلين و انما المكلف لم يستطع استيفاء الملاكين معا لقصور قدرته فهذا هو باب التزاحم ، لان لكل منهما ملاكا و محبوبية .

وان احرز المكلف ان احد الدليلين لا ملاك له كما اذا قال المولى صل الجمعة تعيينا في ظهر الجمعة وقال صل الظهر تعيينا في ظهر الجمعة ، واحرز ان احدهما لا ملاك له فهذا هو باب التعارض والا فالجميع تكاذب وتناف في مقام الجعل .

ووافقه على ذلك المحقق العراقي قدس سره :

في (نهاية افكار ج4 ق2 ص127) ولكن افاد بانه اننا إذا اعترفنا بالتكاذب بين اطلاقي الخطابين المتزاحمين في مرحلة الجعل فما هو الحل? فان المائز بين التعارض والتزاحم بان التعارض احراز عدم احد الملاكين و التزاحم احراز كلا الملاكين لا ينفي التهافت والتكاذب بين اطلاق خطاب ازل واطلاق خطاب انقذ في الحكاية عن مقام الجعل ، والسر في ذلك ان صاحب الكفاية لا يرى امكان الترتب فمشكلة التنافي قائمة ، نعم ان كان احدهما اهم كقوله انقذ الغريق علما او احتمالا فهو المتعين ويسقط الاخر عن الفعلية وهو ازل النجاسة ، واما اذا تساويا في الاهمية او كان كلاهما محتمل الاهمية فهما متكافئان ويكون التنافي بينهما مستقرا .

بينما على القول بإمكان الترتب فالحل موجود لان كلا من الخطابين لا إطلاق له لفرض الاشتغال بالآخر، فان معنى الترتب ان كلا منهما ليس فعليا إذا اشتغل بالثاني، فلو اشتغل بإزالة النجاسة فلا فعلية لأنقذ الغريق ولو اشتغل بأنقد الغريق فلا فعلية لإزالة النجاسة، فكل من الدليلين لا اطلاق له لفرض الاشتغال بالآخر في حال تساويهما او احتمال اهمية كل منهما فالقول بالترتب يرفع التنافي ويكون مائزا جوهريا بين التعارض والتزاحم حيث ان التنافي في التعارض مستقر

بينما التنافي في التزاحم لولائي وهو التجاذب في الفعلية لولا الترتب،

ولكن المشكلة تبقى اذا لم يشتغل باي منهما. فان المكلف إذا لم يشتغل باحدهما واشتغل بالآخر ارتفع التنافي واما إذا لم يشتغل باي منهما، فكلا الخطابين فعلي في حقه لان فعلية الخطاب بفعلية القدرة على متعلقه وكل منهما مقدور في حد ذاته، لان المكلف واجد للقدرة على كل منهما في حد ذاته فيتنافيان ويتكاذبان في هذا الفرض ويعود التكاذب والتنافي بينهما مرة اخرى فما هو العلاج?

### 011

### المطلب الرابع :

ان علاج التنافي بين اطلاقي الدليلين وهما -اطلاق ازل النجاسة واطلاق انقذ الغريق - نتيجة قصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما تارة بالترتب الآمري واخرى بالترتب المأموري، والمقصود بالترتب الآمري ان المولى بنفسه في مقام الجعل يتصدى لرفع التنافي ، بمعنى ان المولى اذا التفت الى ان لقوله ازل النجاسة اطلاقا يشمل حتى فرض وقوع التزاحم بين الازالة وغيرها من الواجبات ، وان لقوله انقذ الغريق المسلم اطلاقا يشمل حتى فرض التزاحم بين الانقاذ وغيره من الواجبات ، وهو في مقام التشريع الى ان نتيجة الدليلين ان يقع التنافي بينهما في فرض قصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما فلابد ان يعالج هذا التنافي بمقتضى كونه مشرعا حكيما ،

فاذا قام بتقييد أحدهما بعدم الاخر بان قال -أنقذ الغريق فان لم تنقذ فأزل النجاسة عن المسجد، او قيد كلا منهما بعدم الاخر فقال -أنقذ الغريق ان لم تزل النجاسة وازل النجاسة ان لم تنقذ الغريق - فهذا ترتب آمري اي ان التقييد صدر من الآمر والمشرع نفسه.

وبناء على ذلك:

يرتفع التنافي لان المولى عالج ذلك في مرحلة الجعل فلا يجد المكلف اي تنافي

 وان قصرت قدرته عن الجمع.

وتارة يكون الترتب مأموري

والمقصود بالترتب المأموري ان المولى قال ازل النجاسة عن المسجد وقال انقذ الغريق المسلم ولم يتصدى لتقييد اي من الاطلاقين، فان حصل اتفاقا ان المكلف تورط ولم يمكنه الجمع بين الامتثالين أعمل عقله في رفع التزاحم بتقديم الاهم على المهم سواء كانت الاهمية معلومة او محتملة او التخيير بينهما ان كانا متساويين فكأنما اوكل العلاج لما يحكم به العقل في مقام الامتثال ويعبر عنه بالترتب المأموري.

والبحث فعلا في هذا الترتب المأموري، فان التمييز بين التزاحم والتعارض يتوقف على بعض المباني على دخالة الترتب المأموري.

ولذلك من يرى استحالة الترتب كصاحب الكفاية سيختلط عنده التزاحم بالتعارض كما سبق بيانه.

### المطلب الخامس :

ان البحث في الحاجة الى الترتب لرفع الاختلاط بين التزاحم والتعارض يعتمد على بحث آخر تعرض له السيد الاستاذ السيستاني مد ظله مفصلا في تقرير بحثه في تعارض الادلة :

 وهو هل ان قصور قدرة المكلف يؤثر في مقام الجعل او في مقام الفعلية او في مقام التنجيز، بمعنى ان قصور القدرة

عن الجمع بين انقاذ الغريق وازالة النجاسة هل يحدث تنافيا في مقام الجعل بين ازل النجاسة و انقذ الغريق او يبقى المقام سليما ؟

ام تحدث المشكلة في مقام فعلية الجعل لفعلية موضوعه .

 ام يؤثر قصور القدرة في مرحلة التنجز يعني في حكم العقل بالادانة واستحقاق العقوبة كما ذهب اليه بعض الاعلام قدس سره في تقرير بحثه -تهذيب الاصول- حيث افاد بان قصور القدرة لا يؤثر في الجعل ولا يؤثر في الفعلية وانما يؤثر في التنجز .

فهنا اتجاهات ثلاثة :

الاول :

ان قصور القدرة يسري الى مرحلة الجعل ويصنع تكاذبا بين ازل وأنقذ في نفس مرحلة الجعل

والوجه في ذلك:

ان العقل حاكم بان التكليف بغير المقدور قبيح، لذلك يحكم باعتبار القدرة في متعلق التكليف وفي اطلاقه الاحوالي.

فمثلا:

اذا قال المولى ازل النجاسة فان العقل يرى انه لا يصح هذا الجعل الا اذا كانت الازالة مقدورة وكان المكلف قادرا على الازالة حتى لحال الاقتران بالواجبات الاخرى، فالقدرة دخيلة في المتعلق وفي الاطلاق الاحوالي للمتعلق، فما لم يكن المتعلق نفسه مقدورا كما لو كان الانسان مشلول اليدين لا يقدر على ازالة النجاسة فلا يشمله التكليف او كان قادرا على الازالة لكنه غير قادر على الجمع بين الازالة و انقاذ الغريق فلا يشمله التكليف ايضا، فالقدرة معتبرة في المتعلق وفي الاطلاق الاحوالي للمتعلق .

والسر في ذلك :

ان بقاء الاطلاق لقوله ازل النجاسة حتى لفرض التزاحم وقصور القدرة عن الجمع نتيجته طلب الجمع بين الضدين ، فان بين الازالة وانقاذ الغريق تضادا نتيجة قصور القدرة عن الجمع بينهما ، فبقاء الاطلاق الاحوالي لكل منهما حتى لهذا الفرض مآله الى طلب الجمع بين الضدين وطلب الجمع بين الضدين محال ، ولازمه حكم العقل بسقوط احد الجعلين والا لكان طلبا للجمع بين الضدين ، وهذا معناه ان قصور القدرة في مقام الامتثال سرى الى مرحلة الجعل وخلق تنافيا بين اطلاق ازل واطلاق انقذ .

وفي هذا الاتجاه جاء كلام الكفاية والمحقق العراقي قدهما:

فصاحب الكفاية:

يرى استحالة الترتب فلا حل لديه الا ان يقول لا امر بالمهم اصلا في حال التزاحم مع الاهم، بل الفعلية للأهم، فلو ان المكلف لم يمتثل الامر بالاهم لم يصح منه المهم[[3]](#footnote-4)، وإذا كانا متساويين فالمجعول هو احدهما لا كلاهما.

 بينما المحقق العراقي:

لانه يقول بمعقولية الترتب يرى ان لا إطلاق للمهم في حال مزاحمة الاهم لا انه لا جعل له، بل لا إطلاق احوالي للمهم لفرض الاشتغال بالاهم، نعم لو لم يمتثل الامر بالاهم فللمهم إطلاق لهذا الفرض، فان

الترتب تقييد من جهة وهو حال الاشتغال بالآخر و عمل بالإطلاق من جهة اخرى وهي حال ترك الاشتغال بالآخر ، نعم لو ترك الاشتغال باي منهما كان كلا الاطلاقين فعليا في حقه وفعلية كلا الاطلاقين يعني التنافي والتكاذب بينهما في مرحلة الجعل

ان قلت :

كما ذكر سيد المنتقى قدس سره ج3 ص 35:[[4]](#footnote-5)

ان المسألة عرفية ولا تحتاج الى هذا التعقيد كله فان هناك فرقا بين قول المولى -اكرم كل علوي ولا تكرم اي فاسق- وبين قول المولى اعط اخاك درهما واعط جارك درهما

ففي المثال الاول :

اذا قال المولى اكرم كل علوي ولا تكرم اي فاسق بمجرد ان يعرض الدليلان على العرف يرى العرف تعارضا بينهما بلحاظ ان النسبة بينهما عموم من وجه فيتصادقان على العلوي الفاسق، وانطباقهما معا على هذا المورد حالة متوقعة خارجة عن فعل المكلف ، ولاجل التنافي بينهما في مورد الاجتماع فلابد من علاجه وهذا هو التعارض.

بينما في المثال الثاني:

اذا قال المولى اعط اخاك درهما واعط جارك درهما واتفق ان المكلف ليس عنده الا درهم واحد فان هذين الخطابين لو عرضا على العرف لقال لا تنافي بين الخطابين في شيء وانما هي حالة طارئة في مقام الامتثال تحتاج الى علاج خاص بها. وهذا مايسمى بباب التزاحم ، وحاصله ان العرف لا يرى تنافيا بين الامرين بنحو يدخل في باب التعارض، فيمكن للمرتكز العرفي ان يقول بضرس قاطع: ان التعارض تكاذب اطلاقي الدليلين في مرحلة الجعل لالتفات العرف الى ان بين الاطلاقين تنافيا كما في قوله اكرم كل علوي ولا تكرم اي فاسق .

واما التزاحم : فهو ان لا تنافي بين الدليلين في مرحلة الجعل وانما حصل التردد في فعلية أي منهما في مرحلة الامتثال لقصور القدرة عن الجمع.

وهذا الكلام قريب من كلام المحقق النائيني قدس سره :

حيث ان المحقق النائيني قدس سره فرق بين التضاد الدائمي والتضاد الاتفاقي

فالتضاد الدائمي :

مثل القيام والقعود فانهما لا يجتمعان في جسم واحد في آن واحد، بينما التضاد الدائمي حالة يلتفت اليها العرف ويطلب من المولى علاجها في مرحلة الجعل، ومعنى ذلك ان التضاد الدائمي يسري الى مقام الجعل فلا بد من تصدي المولى لعلاجه- بان يقول في مقام الجعل قم ان لم تقعد واقعد ان لم تقم، او تحرك نحو المشرق ان لم تتحرك نحو المغرب وتحرك نحو المغرب ان لم تتحرك نحو المشرق.

واما التضاد الاتفاقي:

كما إذا اتفق لمكلف من المكلفين انه لا يمكنه الجمع بين ازالة النجاسة عن المسجد وازالة النجاسة عن التربة الحسينية والامر فيهما فوري، فهنا التضاد اتفاقي والتضاد الاتفاقي بنظر العرف مما يمكن علاجه بالرجوع الى المرتكزات العقلائية من دون ان يفرض على المولى علاجه في مرحلة الجعل، فلا يسري التنافي في مورد التضاد الاتفاقي من عالم الامتثال الى عالم الجعل

### 012

والمتحصل ان هنا مجموعة من الاسئلة بشكل متسلسل مترابط

السؤال الأول :

هل ان لأدلة الأحكام اطلاقا أحواليا يشمل فرض التزاحم ام لا?

فان المولى اذا قال أزل النجاسة وقال أنقذ الغريق فهل لقوله أزل النجاسة اطلاقا احواليا يشمل فرض التزاحم مع انقاذ الغريق ام لا? فاذا كان له إطلاق احوالي دخل التزاحم في التعارض اذ سوف يحصل التهافت بين اطلاق أزل لحال التزاحم مع اطلاق أنقذ الغريق ويتكاذب الاطلاقان فكل منهما. يجر المكلف الى قرصه والنتيجة هي دخول التزاحم في التعارض .

واما لو قلنا بانه لا اطلاق احوالي لأي منهما ، لان المولى عندما يقول ازل النجاسة فليس في مقام البيان الا من جهة واحدة، وهي انه ان وجدت نجاسة في الخارج فأزلها وان وجد غريق فأنقذه ، واما لو حصل التزاحم فالمولى ساكت عن هذه الجهة فعلى هذا المبنى لا يدخل التزاحم في التعارض لان التعارض فرع وجود اطلاقين يتدافعان ويتكاذبان فاذا لم يكن هناك اطلاق من الاساس، غايته ان المكلف اذا قصرت قدرته عن الجمع وهو يعلم ان احد الحكمين فعلي في حقه للقدرة عليه ، اما الازالة او الانقاذ فهذا ليس من باب التعارض، لان الاحكام ليس لها اطلاق وانما المكلف يقطع بان احد الحكمين فعلي في حقه لانه قادر على امتثاله وتحديد ذلك بالترتب .

السؤال الثاني :

سلمنا ان لكلا الحكمين اطلاقا فكأنه قال ازل النجاسة في تمام الحالات وقال انقذ الغريق في تمام الحالات، ومن تلك الحالات حالات التزاحم ، فهنا يأتي السؤال الثاني: هل ان التعارض المصطلح يختص بتكاذب المؤدى بان يقول تجب الجمعة وتحرم الجمعة او تجب الظهر تعيينا وتجب الجمعة تعيينا، فهما متكاذبان في نفس المؤدى ام انه يشمل حتى تكاذب الاطلاقات الناشئ عن مقام الامتثال .

فاذا قلنا :

ان المستفاد من عبارة الشيخ في الرسائل وهي تكاذب المدلولين او عبارة صاحب الكفاية ان التعارض هو تكاذب الدليلين فالمقصود بهما تكاذب المؤدى اي في مرحلة سابقة على مقام الامتثال .

فعلى هذا المبنى لا يدخل التزاحم في التعارض لان التعارض يختص بالتكاذب في المؤدى في مرحلة سابقة بينما التنافي في التزاحم انما نشأ بين اطلاق أزل واطلاق أنقذ لمشكلة اتفاقية في مقام الامتثال فانفرز التزاحم عن التعارض .

السؤال الثالث :

سلمنا ان التعارض واسع يشمل تنافي اطلاقي الدليلين في مقام الجعل الناشئ عن مشكلة في مقام الامتثال ، فهنا يأتي السؤال هل ان قصور القدرة في مقام الامتثال يؤثر على مرحلة الجعل ام لا يؤثر?

 وهناك اتجاهات ثلاثة

الاول :

ان قصور القدرة في مقام الامتثال يحدث تنافيا بين الاطلاقات في مرحلة الجعل .

والوجه في ذلك :

ان المولى لديه خطابان احدهما أزل النجاسة والاخر أنقذ الغريق ، وكل من الخطابين بمدلوله الالتزامي يأمر المكلف بصرف قدرته فيه فقول المولى - ازل النجاسة له مدلول مطابقي وهو يجب عليك الازالة ومدلول التزامي و هو اصرف قدرتك في الازالة، وكذلك الخطاب الآخر ، والمكلف لا يمتلك الا قدرة واحدة فيحصل التكاذب بين الاطلاقين بلحاظ المدلول الالتزامي ، وهذا معناه ان قصور القدرة في مقام الامتثال يسري الى مقام الجعل فيتكاذبان الاطلاقان فيه ، فالتنافي فرض نفسه على المولى فلا بد ان يعالجه في مقام الجعل ، ولا فرق من هذه الجهة بين التضاد الدائمي مثل -قم واقعد- او التضاد الاتفاقي- بين أزل وأنقذ لقصور القدرة- فان الاختلاف بينهما انما هو اختلاف في المنشأ فهذا منشؤه تضاد دائم وهذا منشؤه قصور القدرة لكن لا اختلاف بينهما في النتيجة، فان النتيجة هي صراع اطلاقيهما ولذلك دخل التزاحم في التعارض .

 فكما ان المولى لو صدر منه خطابان خاصان فقال انقذ هذا الغريق الآن وازل النجاسة الآن ، فانه يقع التنافي بينهما حتما ، فكذلك الخطابان اذا شملا باطلاقيهما لهذا الفرض وقع التنافي بينهما .

الاتجاه الثاني :

مسلك المحقق النائيني قدس سره وسيدنا الخوئي قدس سره :

ومحصله ان قصور القدرة لا يضرب مرحلة الجعل وانما يضرب مرحلة الفعلية او فقل مرحلة الفاعلية

وبيان ذلك بذكر امور

الاول :

ان المرتكز العرفي بوجدانه يرى ان هناك فرقا بين موارد التصادم وعدم التصادم بين الادلة؟ فاذا قال المولى يجب الجمعة وقال تحرم الجمعة فلا شبهة في ان هناك تصادما بغض النظر عن مقام الامتثال.

 بينما في قوله:

أنقذ الغريق ولا تغصب لا تصادم اصلا بين الدليلين، فان كلا من الدليلين على نهج القضية الحقيقية، و انما المكلف لا يمكنه انقاذ الغريق الا بعبور بستان الغير فهنا العرف لا يرى تعارضا بين الدليلين و انما المورد مورد تزاحم

وهذا المرتكز العرفي يحتاج للتحليل والتأمل.

الأمر الثاني : في المقام تقريران لكلام المحقق النائيني قده

احدهما : ما في اجود التقريرات ج١ ص ٢٧٠ : وبيانه ان المولى اذا اطلق الدليلين فقال ازل النجاسة ان قدرت وانقذ الغريق ان قدرت ولكل منهما اطلاق احوالي ، فلا تنافي بين الدليلين بما هما مشروطان، ولكن حيث تحقق الشرط في مرحلة الفعلية لاحدهما فان احدهما هو المقدور دون الاخر ، فنتيجة تحقق الشرط لاحدهما يدرك العقل ان الحكم الفعلي احدهما وليس كليهما ، وتردد الحكم الفعلي بينهما هو معنى التنافي في مرحلة الفعلية ، حيث انهما يتجاذبان القدرة الواحدة المتوفرة للمكلف ،

وانما اطلق المولى في مقام التشريع الخطابين حتى لفرض قصور القدرة عن الجمع اتكاء على القرينة في مقام الفعلية وهي اما بناء العقلاء او حكم العقل بان الاهم يقدم على المهم والتخيير بينهما في حال التساوي ، فلا حاجة لرفع يده عن الاطلاق في مقام الجعل ما دام لا يوجد بين الدليلين اي تصادم ، فان هذه القرينة منعت سراية التنافي الى مقام الجعل .

 ثانيهما : مافي تقرير الكاظمي قده في فوائد الاصول ج٤ص ٧٠٤ ووافقه الشيخ الحلي قدس سره في اصول الفقه :

وحاصله ان التنافي في الفاعلية ، حيث ان كلا من الخطابين مشروط بالقدرة وكل من الخطابين مقدور في حد ذاته ، فقوله أزل النجاسة فعلي لانه مقدور في حد ذاته، وقوله أنقذ الغريق فعلي لانه مقدور في حد ذاته، فكل منهما مشروط بالقدرة وكل منهما واجد للقدرة في حد ذاته فكل منهما فعلي ولكن كلا منهما يدعو لحفظ شرطه وموضوعه وهو القدرة فيحصل التنافي بينهما في المحركية والداعوية ، وهذا التنافي في الداعوية والمحركية لا يسري الى مرحلة الجعل، حيث ان الجعل قد تم وتحققت فعلية كليهما ، وانما في مرحلة التحرك والداعوية حصل التنافي بينهما ، وانما لم يسر التنافي في الداعوية والمحركية لمقام الجعل لوجود قرار عقلائي ينظم الداعوية ويقرر انه ان كان احدهما اهم فامتثله وان لم تمتثله فالمحرك المهم وان كانا متساويين فكل منهما محرك في ظرف عدم التحرك عن الاخر ، هذا القرار العقلائي منع سراية التنافي الى مرحلة الجعل .

### 013

الأمر الثالث: أن الترتب في مرحلة الفعلية ليس شرطاً جديداً وراء اشتراط القدرة في التكليف.

أي أن التكليف الصادر من المولى - وهو قوله: (أزل النجاسة عن المسجد)، و(أنقذ الغريق المسلم) - مشروط بالقدرة، وإذا وقع التزاحم بين الإزالة وإنقاذ الغريق فهناك ترتب، حيث يرى العقل أن الفعلي في حق المكلف هو إنقاذ الغريق، فإن لم يمتثل فالفعلي في حقه هو الإزالة، فهل أن التكليفين مشروطان بالقدرة في مرحلة الجعل، ومشروطان بالترتب في مرحلة الفعلية، أم أن الترتب ما هو إلا تطبيق لشرط القدرة؟

أفيد في أجود التقريرات أنه لا يوجد شرطان، وإنما أمر المولى: أزل النجاسة عن المسجد إن قدرت، وأنقذ الغريق إن قدرت، مشروط بالقدرة، وإذا حل مقام الامتثال ورأى المكلف أن قدرته قاصرة ولا يمكنه الجمع بين الامتثالين حكم العقل: بأن المقدور هو الأهم – الإنقاذ -، فإن لم يمتثل فالمقدور هو المهم أي الإزالة، فما قرره العقل في مقام الامتثال تطبيق لشرط القدرة الذي أخذ في مقام الجعل. فلا يوجد إلا شرط واحد وهو اشتراط التكاليف بالقدرة، وأما الترتب فهو تطبيق وتعيين لموطن القدرة.

مثلاً: إذا قال المولى - كما في حديث الرفع -: (رفع عن أمتي ما اضطروا إليه) واضطر المكلف إما إلى شرب النجس أو أكل الميتة حفظاً لحياته، ولا يعلم أيهما المضطر إليه، فهنا العقل يرى: أنهما إن كانا متساويين فالمكلف مضطر إلى واحد منهما، وإن كانا متفاوتين فهو مضطر للأقل فساداً، وهو شرب النجس، وهذا التصرف من العقل ليس اعتباراً آخر، بل هو تحديد وتطبيق لعنوان المضطر إليه الذي أخذ في حديث الرفع، فكذلك الأمر في المقام.

الأمر الرابع: تبين مما مضى أن الفرق بين التعارض والتزاحم في موطن التنافي و في الحاكم بالعلاج، فهنا فرقان يترتب الثاني على الأول.

أما الفرق بينهما في موطن التنافي: فهو أن التعارض هو التنافي بين الأدلة في مقام الجعل قبل أن يصل المكلف إلى مرحلة الامتثال، بينما التزاحم تنافٍ في مقام الامتثال، وإلا فقد تم الجعل بلا تعارض ولا تصادم بين قوله: (أزل النجاسة) وقوله: (أنقذ الغريق)،

ولكن المكلف في مقام الامتثال تقصر قدرته عن الجمع بينهما، فحصل تنافٍ بينهما، لأن كلا منهما يجر القدرة إلى جانبه في مقام الامتثال.

وأما الفرق بينهما في موطن العلاج: فبما أن التعارض تنافٍ في مقام الجعل فالحاكم بالعلاج هو المشرع، لأن مقام الجعل من مختصاته، فلا بد له من التصدي للعلاج في مقام جعله وتشريعه، وهذا ما حصل بأخبار العلاج.

وبما أن التزاحم تنافٍ في مقام الفعلية والامتثال فالدواء في موطن الداء - كما في عبارة المحقق الشيخ حسين الحلي قده أستاذ المراجع والفقهاء - وبما أن الداء - وهي مشكلة التنافي - في مرحلة الفعلية والامتثال فيجب أن يكون الدواء في هذه المرحلة، وبما أن هذه المرحلة خارجة عن اختصاص الشارع، لأنها مرحلة عقلية، حيث إن المشرع وظيفته الجعل، وأما فعلية الحكم لفعلية موضوعه فهي مرحلة عقلية تكوينية لا شغل للمشرع والمقنن بها،

وبناءً عليه فالعلاج بيد غير المشرع، وهو العقل، فإن العقل أو المرتكز العقلائي في مقام الفعلية والامتثال يرى: أن العلاج للتنافي في هذه المرحلة بالترتب، فإن الأمر الفعلي في حق المكلف هو الأمر بالأهم، ولكنه إذا لم يمتثل الأهم فالفعلي هو المهم، وإذا تساويا فهو مخير.

الأمر الخامس: تبين الفرق بين مسلك الكفاية ومسلك المحقق النائيني، فإن مسلك الكفاية والمحقق العراقي (قدس سرهما) أن التعارض والتزاحم كلاهما تنافٍ في الجعل، وإنما الفرق عندهما أن التنافي إن اقترن بالعلم بكذب أحدهما خطابا وملاكا فهو التعارض، كما لو قال: (أقم الجمعة تعييناً) و(أقم الظهر تعيينا ًيوم الجمعة)، ونحن نعلم أنه لا يوجد إلا فريضة واحدة في وقت واحد، فيعلم بكذب أحدهما خطاباً وملاكاً، أي لا خطاب بأحدهما في الواقع ولا ملاك كذلك. وأما إذا قال: (أزل النجاسة) و(أنقذ الغريق) فقد حصل التنافي بين إطلاقيهما، أي بين إطلاق كل منهما وشموله لحال التزاحم، إلا أنه اقترن بالعلم بتحقق الملاكين.

لكن سيدنا الخوئي (قدس سره) أفاد بأن العلم بوجود الملاكين أول الكلام، فإن تنافي الإطلاقين في مرحلة الجعل يقتضي سقوط أحدهما لا محالة، فكيف يعلم أن فيه ملاكاً؟! إذ لا دليل على وجود الملاك إلا الخطاب، فإذا سقط الخطاب في مرحلة الفعلية فلا دليل على وجود ملاكه.

اللهم إلا أن يقال بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، وأما على القول بتبعية المدلول الالتزامي للمطابقي في الحجية فلا كاشف عن الملاك.

ويمكن أن يقال: إن المقصود بأن التزاحم يعني إحراز وجود الملاكين هو إحراز اقتضاء كل منهما للملاك لولا قصور القدرة، وهذا لا يوجد في التعارض.

وبيان ذلك: أنه إذا ورد على المكلف (صل الجمعة) و(يحرم الجمعة) فهنا جزم بأن أحدهما ساقط خطابا وملاكاً، بغض النظر عن قصور القدرة، إذ لا يعقل أن تكون الجمعة واجبة ومحرمة، فهذا تعارض. وأما في التزاحم فيعلم أن في الإزالة ملاكاً وفي الإنقاذ ملاكاً على نحو الاقتضاء، وأن ملاك كل منهما يصبح فعلياً لولا قصور القدرة، وهذا مما لا يحصل في التعارض. فلعل مقصود صاحب الكفاية والمحقق العراقي (قدس سرهما) من العلم بوجود الملاكين هو العلم بأن في كل منهما اقتضاء للمصلحة ولولا قصور القدرة لأمكن استيفاؤهما معا.

وبناء على ذلك، فالفارق على مسلك الكفاية هو في الملاك، وإلا فكل من التعارض والتزاحم هو التنافي في مرحلة الجعل، وأما على مسلك المحقق النائيني (قدس سره) وتبعه سيدنا الخوئي (قدس سره) فإن الفرق هو في عالم الخطاب لا الملاك، فالتعارض تنافي الخطابين في مرحلة الجعل، والتزاحم تنافيهما في مرحلة الفعلية والامتثال.

014

والخلاصة أنه بعد أن اتضح مسلك المحقق النائيني قدس سره فهنا إيرادات ثلاثة ذكرها الأعلام على مسلكه:

الإيراد الأول: ما في تقريرات السيد الأستاذ مد ظله في القسم الأول من تعارض الأدلة [ص67] من أن إطلاق الجعل إما أن يكون له مبرر أو لا مبرر له، فإن كان للإطلاق مبرر فلا وجه لرفع اليد عنه في مرحلة الفعلية، وإن لم يكن للإطلاق مبرر فمقتضى ذلك تقييده ورفع اليد عنه في مرحلة الجعل قبل مرحلة الفعلية.

وبيان ذلك أن المولى إذا قال: (أزل النجاسة عن المسجد) فهل لإطلاق هذا الخطاب - بحيث يشمل فرض قصور القدرة عن الجمع بين الإزالة وإنقاذ الغريق - مصحح أم لا؟ فإن كان لهذا الإطلاق مبرر مع التفات المولى بأن هذا الإطلاق قد يحدث مشكلة في مرحلة الفعلية لعلمه بأن بعض المكلفين ممن تقصر قدرته عن الجمع بين الامتثالين، فكيف ترفع اليد عنه في مرحلة الفعلية؟ والحال أن مرحلة الفعلية ما هي إلا انعكاس لمرحلة الجعل، فما يؤسس في مرحلة الجعل يتحقق بنفسه في مرحلة الفعلية.

وإن لم يكن له مبرر - لأن وجوده بالنسبة إلى بعض المكلفين في بعض الفروض يوجب مشكلة - فلا بد أن يعالجه المولى في مرحلة الجعل قبل أن تصل الخطابات إلى مرحلة الفعلية.

وبعبارة سيد المنتقى قدس سره [ج3 ص36] أن الإطلاق في خطاب المهم حتى لفرض الاشتغال بالاهم أو خطاب المساوي حتى لفرض الاشتغال بالآخر لغو، لسقوطه في مرحلة الفعلية بحكم العقل فلابد من رفع اليد عنه في مرحلة الجعل خلافا للمحقق النائيني قده .

والحاصل أن الإطلاق إما له مبرر فلا مجال لتحجيمه من قبل العقل، وإما لا مبرر له فلابد للمولى من علاجه في مرحلة الجعل.

ولكن هذه الملاحظة إنما تتجه لو قلنا إن الإطلاق أمر وجودي بمعنى انه لحاظ اللابشرطية وفعل من أفعال المولى الذي يعني إصدار الخطاب بلا قيد عن قصد فلابد له من مبرر وإلا لكان لغوا ، وأما إذا قلنا بأنه أمر عدمي وهو عبارة عن عدم لحاظ القيد لا لحاظ عدم القيد، فلا حاجة إلى مبرر ومصحح له لأن الفعل الاختياري هو المنوط بالمبرر لا عدم الفعل .

وبما أن مسلك المحقق النائيني قده أن تقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فالإطلاق أمر عدمي –

وهو عدم اللحاظ - والتقييد لحاظ البشرط شيء فهو منعقد قهرا بعدم لحاظ التقييد، ولا يحتاج إلى مبرر.

نعم على المسلك المختار وفاقا لسيدنا الخوئي قده من أن الحكم سواءا كان من باب اعتبار الفعل على ذمة المكلف ، أم كان بمعنى إبراز الإرادة والكراهة إنما هو على وفق الملاك والغرض، فإن كان الغرض في الحصة كان الملحوظ في متعلق الحكم البشرط شيء، وإن كان في الطبيعي كان الملحوظ هو ذات الطبيعي لا بقيد تَرِدُ الملاحظة .

الملاحظة الثانية: ما ذكر في تقريرات السيد الأستاذ مد ظله في تعارض الأدلة [ص68] وذكره الشيخ الحلي في أصول الفقه [ج3 ص306] إلا أنه في تقريرات السيد الأستاذ بنحو أوسع .

وبيانه أن المحقق النائيني قدس سره أفاد أن الخطابات وصلت للمكلف مطلقة، نحو (أزل النجاسة) و(أنقذ الغريق) ولكن لما قصرت قدرته عن الجمع بين الامتثالين حصل التصرف في مقام الفعلية من قبل العقل بتحديد أن الفعلي هو الأهم فإن لم يمتثل الأهم فالفعلي هو المهم، وإن كانا متساويين فالفعلي كل منهما في ظرف ترك الآخر .

والسؤال هو: هل المتصرف هو الشارع أم العقل، وعلى الثاني فهل هو العقل النظري أم العملي، وما هو مفاد العقل العملي في مقام التصرف؟

فإن قيل: إن المتصرف هو الشارع، فمن الواضح أن الشارع لا يتصرف في مرحلة الفعلية وإنما يتصرف في مرحلة الجعل، لأن ما هو من اختصاص الشارع وحريم فعله إنما هو مرحلة التشريع والتقنين، وأما مرحلة الفعلية فهي مرحلة عقلية يكون الحكم فيها فعليا لفعلية موضوعه، فليست من مختصات الشارع ليتصرف فيها.

وإن قيل: إن المتصرف هو العقل، فهل المتصرف هو العقل النظري أم العقل العملي؟

فإن قيل بالأول ففيه أن العقل النظري ليست وظيفته إلا الإدراك ولا فعل له ولا تصرف، فهو يدرك الأشياء على واقعها من دون تصرف فيها فإن كان الإطلاق موجودا أدركه مطلقا وإن كان مقيدا أدركه مقيدا، من دون أي تصرف .

وإن قيل بالثاني فقد أفاد الشيخ الحلي قده أنه ما هو حكم العقل العملي في المقام؟

فهل حكمه هو أن فعلية المهم في عرض فعلية الأهم أمر قبيح أولغو ؟ لأنه طلب للجمع بين الضدين، والأمر بالجمع بين الضدين تكليف بما لا يطاق او إيقاع للمكلف في الضيق والحرج . حاله في ذلك حال حكمه بقبح العقاب بلا بيان ونحو ذلك.

فهذا كاشف لامحالة عن ضيق في مرحلة الجعل، لأن حكم العقل العملي بلغوية أحد الخطابين في مرحلة الفعلية مساوق لإدراك العقل النظري ضيق الخطاب في مرحلة الجعل ، أو فقل: إذا كان الحكم عبارة عن الإنشاء الباعث أو الزاجر بالإمكان فأحد الحكمين منتف حقيقة في فرض قصور القدرة بإدراك العقل النظري، وبذلك يرجع الترتب المأموري إلى الترتب الآمري، لكاشفية اللغوية في مرحلة الفعلية عن تصرف سابق في مرحلة الجعل، وهذا عين ما فر منه المحقق النائيني قده .

وإن كان حكم العقل العملي متعلقاً بالمعذورية وعدمها، بمعنى أن المكلف معذور في ترك المهم عند تصديه لامتثال الأمر بالأهم، كما أنه معذور في ترك أحد المتساويين عند تصديه للآخر فلاتزاحم حينئذ ولاتنافي في مرحلة الفعلية، فإن المولى قد جعل خطابين مطلقين لوجود ملاك في كل إطلاق، وكلا الإطلاقين فعلي في مرحلة الامتثال، وإنما المشكلة حينئذ في قصور قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين ، لذلك حكم العقل بأنه معذور في ترك المهم لفعل الأهم ، وهذا يعني الترتب في التنجز لا في الفعلية. وهو خلاف مبنى النائيني أيضا، كما هو صريح عباراته في أجود التقريرات وفوائد الأصول، حيث صرح بأن الفعلي هو الأهم وإلا فالمهم، وإذا تساويا فكل منهما فعلي إذا لم يمتثل الآخر .

والحاصل أن ما يحكم العقل به إما لغوية أحدهما فيقتضي الضيق في مرحلة الجعل، أو المعذورية فيلزم الترتب في المعذورية والمنجزية لا الفعلية.

015

الإيراد الثالث على مسلك المحقق النائيني: ومحصله أن التكليف مشروط بالقدرة، فما هو المراد بالقدرة في المقام؟

ذكر في كلمات بعض الأعلام أن القدرة لها معنيان:

المعنى الأول: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهي بهذا المعنى متعددة، لأن المكلف يمتلك الاختيار المعبر عنه بـ(إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل) بلحاظ كلا الواجبين.

المعنى الثاني: القوة المنبثة في العضلات، وامتلاك الأدوات،

وحيث إن القدرة بالمعنى الأول ليست محلاً بالبحث فهي عبارة عن الاختيار والمشيئة، ومحل البحث هو المعنى الثاني لذلك يرد السؤال حينئذ هل هذه القدرة في المقام واحدة أم متعددة؟ أي أن المكلف في حال التزاحم وعدم إمكان الجمع بين إزالة النجاسة والإنقاذ هل له قدرة واحدة يتحير في مصرفها أم له قدرتان؟

فإن اختار المحقق النائيني (قدس سره) أن القدرة واحدة مع أن المكلف مخاطب بالإزالة والإنقاذ ولا قدرة له على الجمع بينهما، فهنا يأتي إشكال المحقق العراقي وهو دخول التزاحم في التعارض، لأن المفروض أن له قدرة واحدة، فهو يعلم أن أحد التكليفين ساقط لا محالة، لعدم القدرة عليه، وإذا علم أن أحد التكليفين ساقط لا فعلية له فقد علم أن الإطلاقين متنافيان، لأن أحدهما كاذب، فإن ما لا يمكن أن يكون فعليا لعدم القدرة على امتثاله فهو كاذب واقعاً، وهذا هو التعارض، إذ التعارض عبارة عن العلم بكذب أحد الدليلين، والمكلف يعلم أن أحد هذين الدليلين - أزل أو أنقذ - كاذب، لأن أحدهما يستحيل فعليته في حقه لعدم القدرة عليه.

وإن اختار أن للمكلف قدرتين، فكما أن له قدرة في عضلاته على الإزالة له قدرة في عضلاته على الإنقاذ، فحينئذ يرد السؤال: هل أن المكلف قادر على الإزالة في فرض ترك الإنقاذ وقادر على الإنقاذ في فرض ترك الإزالة، أم هو قادر على كل منهما مع غض النظر عن الاشتغال بالآخر؟

فإن قيل بالأول - كما هو ظاهر عبائر المحقق النائيني - بمعنى أن المكلف لا يمتلك قدرة مطلقة، وإنما يمتلك قدرة مقيدة، وهي القدرة على كل منهما إذا ترك الآخر، وعليه فلو تركهما معا يرد إشكال العراقي (قدس سره) من رجوع التكاذب مرة أخرى ودخول التزاحم في التعارض، لأن كلاً من الدليلين قد تحقق شرطه، فالإزالة خطابها فعلي في حقه لتحقق شرطها من ترك الإنقاذ، والخطاب بالإنقاذ فعلي في حقه أيضاً لتحقق شرطه من ترك الإزالة، فيقع التكاذب بين الدليلين في مرحلة الفعلية، وتكاذبهما في مرحلة الفعلية يعني العلم بكذب أحدهما، وهو مصداق وصورة من صور التعارض.

وإن قيل بالثاني وهو أن المكلف يمتلك قدرتين مطلقتين بمعنى أنه قادر على الإزالة في نفسها، لا بشرط من حيث الإنقاذ وعدمه، وقادر على الإنقاذ في نفسه لا بشرط من حيث الإزالة وعدمها وهذا هو المرتكز عرفاً، ولا يعتبر في صحة التكليف أكثر من هذا المقدار من القدرة، فإن المكلف إنما يصح خطابه إذا كان قادراً على المتعلق في نفسه، وهو ههنا كذلك.

فعلى هذا المعنى تترتب ثلاث نتائج:

النتيجة الأولى: أن لا تنافي في الفعلية لأن كلا التكليفين فعلي لفعلية موضوعه، فالأمر بالإزالة فعلي لأنه قادر عليه في نفسه، والأمر بالإنقاذ فعلي لأنه قادر عليه في نفسه، ولا تنافي بينهما في الفعلية إذ لو تنافيا لما اجتمعا في الوجود والتحقق.

النتيجة الثانية: أن التنافي في الفاعلية لا في الفعلية، وهو حكم العقل بلزوم الانبعاث، فإن العقل النظري إذا أدرك وجود تكليف فعلي حكم بالانبعاث عنه أداء لحق الطاعة أو فراراً من الوعيد.

والحاصل أنه متى أدرك العقل النظري وجود تكليف فعلي لفعلية شرطه - وهو القدرة - حكم العقل العملي بضرورة الانبعاث، وهنا يحصل التزاحم في حكم العقل العملي بالانبعاث والداعوية، وإلا فلا تعارض بين الخطابين ولا تنافي بين الفعليتين.

وهذا هو الصحيح وفاقاً لسيد المنتقى (قدس سره) حيث أفاد [المنتقى ج2 ص413] أن التنافي في الداعوية، وهذا هو الفرق بين التعارض والتزاحم، فإن التعارض تنافٍ بين الدليلين في مرحلة الجعل، والتزاحم تنافٍ بين الحكمين في مرحلة الداعوية والانبعاث.

و علاج هذا التنافي في مرحلة الداعوية والانبعاث بالطولية المعبر عنها بالترتب، فإذا أدرك العقل النظري أن أحدهما أهم، حكم العقل العملي بضرورة التحرك عن الأهم، ولكن إن لم يتحرك عن الأهم فليتحرك عن المهم، وببركة هذه الطولية في المحركية والداعوية عولج التنافي في مرحلة الداعوية والانبعاث.

ولهذا لا يحتاج أن يسقط الحكم عن الفعلية، بل يكفي في المحركية نحو المهم مجرد عدم التأثر والمبالاة بالأهم، وإن بقي الأمر بالأهم فعلياً، خلافاً لمسلك المحقق النائيني، إذ على مبناه لا فعلية للمهم إلا بسقوط فعلية الأهم.

والحاصل: أن مركز التزاحم والترتب على مبنى النائيني في الفعلية، وعلى المبنى الأخير فإن مركز التزاحم في الانبعاث والداعوية لا الفعلية، ولذلك تبدأ فاعلية المهم بمجرد التصدي لعصيان الأهم، وتبدأ فاعلية أي من المتساويين بمجرد البناء على عدم امتثال المساوي الآخر.

النتيجة الثالثة: أن ما ذكره المحقق العراقي من أن ترك امتثالهما معاً يقتضي الرجوع إلى التكاذب فيه: أن لا تكاذب بين الدليلين ولا تعارض، وإنما المشكلة في مرحلة الداعوية، وحكم العقل بالطولية في الداعوية باقٍ، امتثل المكلف أو عصى، فلا داعوية عرضية حتى يبقى التنافي في الداعوية في حال عصيان كل منهما، بل الداعوية طولية، فلا تنافي بينهما، حيث إن الثاني محرك في طول عدم محركية الأول.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره شيخ المحققين النائيني (قدس سره) - من أن الترتب ليس شرطاً جديداً وإنما هو تطبيق لشرط القدرة المأخوذ في التكليف - غير تام، فإنه لا علاقة للترتب بشرط القدرة، فإن المولى في مقام الجعل أخذ القدرة، والعقل في مقام الانبعاث والداعوية استند لمرتكز عقلائي، وهو أنه في حال التفاوت بين الواجبين تكون المحركية للأهم منهما، مما يعني في المقام أن المحركية للأهم، فإن لم يتحرك عنه فللمهم، وفي المتساويين المحركية لأحدهما. وهذا ليس تطبيقاً لشرط القدرة.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه القائل بأن قصور القدرة مؤثر في التنجز، وليس في الجعل ولا في الفعلية. وقد ذكر ذلك الشيخ الحلي (قدس سره)، كما بنى عليه بعض الأكابر (قدس سره) في تهذيب الأصول.

وهذا المسلك له تقريبان:

التقريب الأول: ما ذكره الشيخ الحلي من أن المطلب يبتني على حقيقة الحكم، فإذا قلنا: إن حقيقة الحكم مجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف - كما ينسب للسيد الخوئي (قدس سره) - فنفس الحكم لا يقتضي اشتراط القدرة في متعلقه، لأن الاعتبار خفيف المؤونة، فيصح اعتبار الحكم بنحو يشمل العاجز. وإنما القدرة كالعلم دخيلة في التنجز واستحقاق العقوبة. فمن علم بالحكم وقدر على امتثاله استحق العقوبة على ترك امتثاله.

### 016

وهنا تعليقان:

التعليق الأول: ليس الحكم من الأمور اللغوية حتى يرجع فيه إلى كتب اللغة، وليس اصطلاحاً شرعياً حتى يرجع فيه إلى الأدلة الشرعية، وليس من الحقائق الواقعية حتى يرجع فيه إلى ما يدركه العقل، وإنما الحكم التكليفي اعتبار عقلائي، فلابد من الرجوع في تحديد حقيقته إلى المرتكز العقلائي.

وعند الرجوع إلى المرتكز العقلائي نرى أن الحكم التكليفي عند العقلاء هو عبارة عن الطلب الباعث بالإمكان أو النهي الزاجر بالإمكان، أو فقل: هو الإنشاء بداعي جعل الداعي أو الزاجر، وبما أن الحكم التكليفي عند العقلاء ليس مجرد اعتبار بل طلب باعث أو نهي زاجر فهو يقتضي - لا محالة - أن يكون المتعلق مقدوراًَ، إذ لا معنى للباعثية أو الزاجرية فيما ليس مقدوراً. ولذلك لو صدر من المولى اعتبار فقال: (اعتبر السعي بين الصفا والمروة على ذمة المشلول) أو قال: (اعتبر الاستهلال على ذمة الأعمى) فإن العقلاء يرون هذا الاعتبار اعتباراً أدبياً لا حقيقياً، ولو صرح المولى بكونه اعتباراً جدياً كان محل السخرية والاستهزاء من العقلاء! مما يكشف عن أن الحكم التكليفي عندهم هو المتقوم بالباعثية أو الزاجرية التي لا تتصور إلا في فرض كون المتعلق مقدوراً.

التعليق الثاني: لو أغمض النظر عن المرتكز العقلائي وجئنا للأدلة الشرعية فإن المستفاد منها اعتبار القدرة، بحيث لا جعل من قبل المولى إلا في فرض القدرة فمثلاً: قوله عز وجل: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ظاهر في أن التكليف منوط بالسعة والقدرة، وقوله عليه السلام: (وما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه) ظاهر في ذلك أيضاً، إذ لولا أن التكليف مشروط بالقدرة لم يكن معنى لرفع الحكم في حال الاضطرار، وكذا في قوله عز وجل: (ما جعل عليكم في الدين من حرج) فإنه ظاهر في أن التكليف مشروط بعدم الحرج، وهذا يعني اشتراط التكليف بالقدرة العرفية التي هي أوسع من القدرة العقلية التكوينية.

فظاهر الأدلة اعتبار القدرة، وأن التكليف لا يصدر من المولى إلا في فرض كون المتعلق مقدوراً. نعم، لا يظهر من الأدلة أكثر من اعتبار القدرة على أصل المتعلق، لا اعتبارها في تمام الحالات حتى في حال التزاحم مع غيرها من الواجبات.

فتلخص من جميع ذلك أن التقريب الأول لعدم اعتبار القدرة في التكليف الذي طرحه الشيخ الحلي غير تام.

التقريب الثاني: ما ذكره بعض الأكابر (قدس سره) في تقرير بحثه تهذيب الأصول من أنه لا أثر للعجز على التكليف، وقد رسم لذلك عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: إن هناك فرقاً بين التكليف الشخصي والتكليف القانوني، فالتكاليف الشخصية لا تصح في فرض العجز بأن يوجه المولى أمراً للمشلول فيقول له: (امش في الشارع) فإنه مستهجن لدى العقلاء. وأما التكليف القانوني - كالقوانين التي تصدر من الدول - فإنه يكفي في صحتها انبعاث مجموعة من المكلفين عنها، فلا يضر به عجز البعض.

ويؤكد ذلك أن التكاليف الصادرة من المشرع تشمل العصاة قطعاً مع علم المشرع أنهم لن يمتثلوا هذه الأوامر إلى حين موتهم، مما يدل على أنه يكفي في الصحة أن ينبعث مجموعة من الناس عن التكليف.

المقدمة الثانية: أن دعوى اشتراط التكليف بالقدرة غير تامة، لا شرعاً ولا عقلاً.

أما عدم تماميتها شرعاً فلإطلاق الأدلة.

وأما عدم تماميتها عقلاً فلأنه لا يعقل أن يتصرف حاكم في حكم حاكم آخر، والمفروض أن المشرع قد أصدر حكمه مطلقاً، فليس للعقل أن يحدده بصورة القدرة، وتصرف العقل فيه غير معقول بل هو لغو.

المقدمة الثالثة: إن قلت: حيث إن المكلف ابتلى بالإزالة وإنقاذ الغريق، فالسؤال هل المولى يريد من المكلف الإزالة حتى في حال إنقاذ الغريق أم لا يريد؟ فإن كان المولى: يريد الإزالة حتى مع الاشتغال بالإنقاذ فهذا تكليف بما لا يطاق لقصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما، وإن كان: يريد الإزالة حال ترك الإنقاذ صار تقييداً بالمقدور، فرجع إلى تقييد التكليف بالقدرة، لأن الإزالة عند ترك الإنقاذ مقدورة.

قلنا: إن إطلاق الخطاب لا يعني جمع القيود بل رفض القيود، أي أن المولى إذا قال: (أزل النجاسة) مطلقاً فليس معناه جمعاً للقيود، بل هو بمعنى رفض القيود، أي: أزل النجاسة لا بشرط، فلم يؤخذ فيه شرط الإنقاذ ولا تركه.

وعليه فما يريده المولى واقعاً إما المقيد أو الطبيعي، أي أن مراده الواقعي إما الإزالة بقيد الإنقاذ أو طبيعي الإزالة من دون لحاظ أمر آخر.

وبكلمة مختصرة: إن الإطلاق يقتضي الجمع في الطلب لا طلب الجمع، فإن مقتضى إطلاق الأمرين فعليتهما لفعلية موضوعيهما، ومعنى فعليتهما الجمع في الطلب أي اجتماع الطلبين، لا طلب الجمع. إذ المولى إنما أمر بكل منهما في حد ذاته لا بالجمع مع غيره.

المقدمة الرابعة: إن ما أوقع القوم في المشكلة دعواهم الانحلال، فتوهموا أن الأمر بالإزالة ينحل إلى خطابات عديدة بعدد المكلفين، وأن الأمر بالإنقاذ كذلك، ونتيجة الانحلال أن ينحل في حق المكلف خطابان خاصان: خطاب (أزل) وخطاب (أنقذ)، وبما أنه انحل في حقه خطابان وهو لا يقدر على الجمع بينهما وقع التنافي بين الخطابين.

ولكن الصحيح عدم الانحلال، أي أن المولى لم يصدر منه خطابات بعدد المكلفين وإنما صدر منه خطاب واحد قانوني، ويكفي في صحته انبعاث بعض المكلفين عنه وإن لم ينبعث الآخرون للتزاحم وقصور القدرة.

### 017

وهنا عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن المولى عندما ينشئ الخطاب المعبر عنه بالخطاب القانوني كأن يقول: (يجب الحج على المستطيع) فما هو الغرض منه؟

فهل الغرض من الخطاب انبعاث جماعة من المكلفين عن هذا الخطاب، أم الغرض منه انبعاث كل من تحقق في حقه الموضوع؟

فإن كان الغرض انبعاث جماعة عن هذا الخطاب وكفاية ذلك مصححاً للخطاب فإن لازمه أنه لو انبعث جماعة في زمن من الأزمنة وأتوا بالحج سقط الأمر بالحج، لأن قول المولى: (يجب الحج على المستطيع) لا غرض منه إلا انبعاث جماعة عن هذا الخطاب، فإذا انبعث مجموعة معتد بها سقط الخطاب. ولازم ذلك أن لا فرق بين الوجوب العيني والوجوب الكفائي، وهذا مما لا يحتمله أحد.

وإن كان المصحح للخطاب بنحو العموم هو انبعاث جماعة عنه لكن الغرض أن ينبعث عن الخطاب كل مستطيع فهذا عبارة أخرى عن الانحلال الذي فر منه، حيث أفاد أن الذي أوقع القوم في ما وقعوا فيه إنما هو توهم الانحلال، إذ ليس غرض الأصوليين من القول بالانحلال الانحلالُ في مرحلة الجعل، بمعنى أن المولى إذا قال: (يجب الحج على المستطيع) فقد صدرت منه خطابات عديدة بعدد المستطيعين، وإنما المقصود من الانحلال الانحلال في مرحلة الفعلية.

وعليه فليس في مرحلة الجعل إلا خطاب واحد، لكنه علق على الاستطاعة، فكل ما تحققت الاستطاعة في حق مكلف بالغ عاقل ترتبت آثار الحكم ومنها العقل بضرورة الانبعاث عنه، فهو انحلال اعتباري عقلائي لا حقيقي، إذ ليس وراء فعلية الموضوع واقعاً أي حكم غير الحكم القانوني الكلي.

فإذا كان كذلك فإن مقتضى اعتبار القدرة في التكليف، وقصور قدرة المكلف عن الجمع هو التنافي بين الخطابين في مرحلة الفعلية في حق المكلف الذي يكون كل من الخطابين فعلياً في حقه لولا قصور قدرته عن الجمع بينهما.

الملاحظة الثانية: أن ما ذكره من أن تقييد الخطاب بالقدرة ليس صحيحاً لا شرعاً ولا عقلاً، لإطلاق الأدلة الشرعية وعدم تصرف العقل، إذ لا يعقل تصرف حاكم في حكم حاكم آخر غريب جداً، فقد يقال: إن تقييد الخطاب بالقدرة التكوينية في مرحلة الجعل بنفس فعل الشارع، وذلك لقوله عز وجل: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)، وقوله عز وجل: (ما جعل عليكم في الدين من حرج)، فإذا كان الحرج يرفع الجعل فكيف بالعجز؟! وكذلك قول النبي صلى الله عليه وآله: (رفع عن أمتي ما اضطروا إليه)، فإن هذه الخطابات واضحة في أخذ القدرة من قبل المشرع نفسه، نعم ليست هذه القدرة دخيلة في الملاك المعبر عنها بالقدرة الشرعية ولكنها دخيلة في الخطاب.

وإذا أغمض النظر عن ذلك فالعقل حاكم بقبح التكليف بما لا يطاق أو لغويته أو أنه مستهجن لدى العقلاء،

ودعوى أنه تصرف من حاكم في حكم آخر مدفوعة بأن حكم العقل كاشف لا مقيد، بمعنى أن الجعل حينما صدر فقد صدر محفوفاً بحكم العقل، لا أنه صدر مطلقاً ثم حجمه العقل وتصرف فيه. بل الجعل الشرعي ضيق من حيث جعله وإنشائه، وحكم العقل كاشف عن ضيق المجعول، وليس تصرفاً فيه.

وعليه فلا إطلاق في التكليف لفرض العجز.

الملاحظة الثالثة: أن ما ذكره من أن الخطاب مطلق، وأن معنى الإطلاق ليس جمع القيود وإنما هو رفض القيود لا يجدي في دفع الإشكال.

والسر في ذلك أن لقول المولى: (أزل النجاسة) إطلاقاً أفرادياً وإطلاقاً أحوالياً، فمعنى الأول أن كل نجاسة تتحقق في الخارج يجب إزالتها كما يقتضيه الإطلاق الأفرادي، ومعنى الثاني فعلية التكليف في جميع الأحوال كما يقتضيه الإطلاق الأحوالي.

والبحث كله في الإطلاق الأحوالي، وأن الأمر بإزالة النجاسة له إطلاق يشمل حالة الاشتغال بالإنقاذ أم لا؟ ولا فرق في ذلك بين كون الإطلاق بمعنى جمع القيود أو بمعنى رفض القيود.

وبناء عليه ذكر القوم - كالنائيني قدس سره - أنه بما أن التكليف مشروط بالقدرة والمقدور هنا واحد فالإطلاق الأحوالي لأحدهما ساقط، فوقع التنافي بين الإطلاقين الأحواليين. وبما أن التنافي عند النائيني بين الإطلاقين الأحواليين فلا بد أن يعالج إما من قبل المولى أو يتكل المولى على حكم العقل في علاجه في مرحلة الفعلية.

فتلخص أن من يدعي - كما هو مسلك المحقق النائيني قدس سره - أن الخطاب كما هو مشروط بالقدرة على أصل المتعلق مشروط بالقدرة على حالات المتعلق وملابساته ومقارناته - ومنها مزاحمته مع الإنقاذ - فلأجل ذلك وقع التنافي بين الخطابين في مرحلة الفعلية بمقتضى الإطلاق الأحوالي لكل منهما، وكان لابد من علاج ذلك إما بالترتب الآمري أو الترتب المأموري.

ومن يدعي - كما نختاره - أن التكليف مشروط بالقدرة ولكنه مشروط بالقدرة على أصل المتعلق لا في تمام حالاته، بل يكفي في تصحيح التكليف القدرة على أصل المتعلق، والمفروض أن كلاً من الخطابين مقدور في حد ذاته فهو فعلي في حد ذاته، فلا تنافي في الفعلية، بل التنافي ينحصر في الداعوية أي في حكم العقل بالانبعاث عنهما لقصور القدرة عن الجمع، بمعنى أن التكليف الذي هو باعث بالإمكان فعلي في كليهما لمعقولية البعث بالإمكان بلحاظ كل منهما في حد ذاته، لكن ليست باعثية كل منهما بالإمكان في عرض واحد لأجل التنافي بينهما في الانبعاث، فلا بد من قرار عقلائي أو عقلي ينظم الباعثية الطولية، فإذا أدرك العقل الأهم أدرك أن مقتضى الأهمية أن الداعوية للأهم، فإن لم يمتثل فللمهم، وإن تساويا فالداعوية لكل منهما في فرض ترك امتثال الآخر.

وإذا لم ينبعث عن أي منهما فلا يرد إشكال العراقي قدس سره بأن لازم ذلك رجوع التنافي بينهما، لأن حكم العقل بالطولية في الداعوية لا يتحول إلى العرضية بالعصيان، إذ المشروط لا يخرج عن المشروطية بتحقق شرطه، ومن جهة أخرى فإن عصيان المكلف لكليهما يعني عدم داعوية أي منهما، فلا تنافي في الداعوية لانتفاء موضوعها، إذ لا داعوية في البين.

فإن قلت: كما في المنتقى ج٣ إذا كان أحدهما لا داعوية له في عرض داعوية الآخر فليس بحكم لتقوم الحكم بالداعوية، أو إن إطلاقه لهذا الفرض لغو، فرجعت مشكلة التنافي إلى عالم الجعل، حيث إن تنافيهما في الداعوية مساوق للتنافي في الجعل للغوية جعل أحدهما.

قلت: إن الشرط لفعلية كل منهما إما القدرة التامة على المتعلق بتمام حالاته أو القدرة على المتعلق في حد ذاته،

فإن كان الأول فلا تزاحم ولا تعارض، إذ لا قدرة تامة للمكلف على أي منهما، فلا حكم فعلي في حقه أبداً،

وإن كان الثاني فكل منهما فعلي لفعلية شرطه، وهذا يوجب قهراً أن يكون التنافي بينهما في الداعوية، إذ لا يعقل أن يكون التنافي بينهما في الفعلية مع فعلية كليهما، فمتى سلمنا أن كليهما فعلي لفعلية شرطه فلا يعقل بعد ذلك حصول التنافي في الفعلية، وإذا انحصر التنافي في الفاعلية والداعوية فسقوط أحدهما عن الداعوية حال الاشتغال بالآخر لا يعقل أن يسري لعالم الجعل فإنه خلف الإقرار والتسليم بفعلية كل منهما، إذ التنافي في الداعوية فرع فعلية كل منهما، وفعلية كل منهما فرع عدم التنافي في الجعل، حيث إن مرحلة الفعلية مجرد انعكاس لمرحلة الجعل، وأما المبرر للحكم مع فقدانه للداعوية العرضية فهو أنه ما دام الخطاب ذا داعوية ولو طولية فليس لغواً، وإنما يكون لغواً لو كان فاقداً للداعوية مطلقاً، لذلك أصدر المولى كلا من الخطابين مطلقاً لبيان اشتمال كل منهما على الملاك حتى في حال الاشتغال بالآخر، ولا يخرج هذا الاطلاق عن كونه إطلاقاً عرفياً لوجود مصحح له وهو كونه ذا داعوية ولو على نحو الطولية.

وأما مسلك الترتب في مرحلة التنجز فقد منع التنافي في مرحلة الجعل والفعلية والداعوية وجعل التنافي في مرحلة حكم العقل باستحقاق العقوبة والإدانة.

والمختار أن التنافي في مرحلة الداعوية السابقة عليه، وبعبارة أخرى أن المنجزية أثر من آثار حكم العقل في مرحلة الداعوية، فإن حكم العقل بالانبعاث أثره حكم العقل أنه لو لم ينبعث فهو مدان، بحيث لو لم يكن هناك حكم للعقل بالإدانة واستحقاق العقوبة فإن التنافي يبقى في عالم المحركية.

### 018

تنبيهات باب التزاحم: على ضوء بحوث السيد الصدر [ج7 ص١٠٩].

التنبيه الأول: ذكر المحقق النائيني (قدس سره) أن التزاحم لا يقع في فرض التضاد الدائمي وإنما يتصور في التضاد الاتفاقي.

وبيان ما أفيد بذكر أمور في المقام:

الأمر الأول: أن مورد التضاد الدائمي كالمضادة بين الجهر والإخفات، وبين القصر والتمام خارج عن باب التزاحم وداخل في باب التعارض، والسر في ذلك أن التعارض هو تكاذب الدليلين، وإذا نظرنا للمنافاة بين الجهر والاخفات نجد أن التنافي بينهما ليس ناشئا عن عجز المكلف او مشكلة في عالم الامتثال، بل لأنه لا يعقل أن تكون القراءة في آن واحد جهراً وإخفاتاً، فالتضاد بين الجهر والإخفات كالتضاد بين السواد والبياض والقيام والقعود، فمقتضى التضاد الدائمي بينهما تنافي المدلولين، ومقتضى تنافي المدلولين تكاذب الدليلين، كما لو قال: (اجهر بنافلة الفجر) وقال: (أخفت في نافلة الفجر) فإنه يقع التعارض حتماً بين الدليلين، فيدخل في باب التعارض لا باب التزاحم.

أو فقل إن مقتضى إطلاق كل منهما أن المولى لاحظ الواجب المضاد له دائماً فلم يجده مساوياً في الملاك فلا يصلح مانعاً من الأمر بالأول فأطلق الأمر به وحصل به التعارض، بينما في المتزاحمين كل من الواجبين مقيد بأن لا يشتغل المكلف بالمزاحم الذي لا يقل أهمية.

الأمر الثاني: هل يتصور الترتب في المتضادين تضاداً دائمياً بأن يقول المشرع: (اجهر بنافلة الفجر فإن لم تمتثل فأخفت) أم لا يتصور ذلك؟

الجواب: أن الضدين تارة لا يكون لهما ثالث كالحركة والسكون، وأخرى يكون لهما ثالث، فإن لم يكن لهما ثالث لم يعقل الترتب، لأن مرجعه إلى تحصيل الحاصل بالأمر، بأن يقول: (تحرك فإن لم تتحرك فاسكن) فإن السكون حاصل عند عدم الحركة، فالأمر به تحصيل حاصل وهو محال.

وإن كان لهما ثالث - كالقصر والإتمام والجهر والإخفات، إذ له في الأول أن يصلي ركعة واحدة، وفي الثاني أن لا يقرأ أصلاً - فقد ذكر كاشف الغطاء (قدس سره) تخريجاً لفتوى المشهور بصحة كل منهما مكان الآخر في فرض استناد ترك الآخر لعذر أنه يمكن الجمع بين الأدلة الواردة في الجهر والإخفات بأن يقال: إن المكلف مأمور في صلاة الظهر بالإخفات، وإن لم يمتثل الأمر بالإخفات لأجل عذر فهو مأمور بالجهر.

فأورد عليه المحقق النائيني بأن هذا من الترتب، والترتب من شؤون باب التزاحم لا باب التعارض، حيث إن الترتب علاج لرفع التنافي في مقام الامتثال، بينما التنافي بين الأمر بالجهر والأمر بالإخفات من سنخ التعارض لا التعارض ليعالج بالترتب.

ولكن ما ذكره محل تأمل،

فان هناك فرقا بين الترتب الذي يكون علاجاً للتزاحم والترتب بدليل خاص.

فإن الأول لا يقع إلا في التزاحم كما ذكره.

وبيانه: أن الترتب عمل بالإطلاق، وذلك لأنه إذا وقع التزاحم بين إنقاذ الغريق وإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً، فانتفاء الأمر بالإزالة في فرض الاشتغال بالإنقاذ ليس ترتباً، بل هو مقتضى تقييد التكليف بالقدرة في مرحلة الجعل، إذ لا قدرة على الإزالة عند الاشتغال بالإنقاذ، وإذا لم يشتغل بالإنقاذ فمقتضى إطلاق الأمر بالإزالة أن يكون الأمر بالإزالة فعلياً في حال عدم الاشتغال بالمزاحم، وهذا هو معنى الترتب. فهو العمل بالأمر إذا لم تشتغل بالآخر، وهو عبارة عن العمل بإطلاق الأمر. ولذلك كان اللجوء إلى الترتب في باب التزاحم مما لا يحتاج إلى دليل خاص، لكفاية الإطلاق فيه، فإمكانه مساوق لوقوعه.

ولكن هذا لا يعني أنه لا ترتب حتى في باب التعارض حتى ولو كان بدليل خاص، كما لو حصل بجمع عرفي بين الدليلين، كما ذكره كاشف الغطاء في دليلي الإخفات والجهر، فالجمع العرفي بينهما يقتضي الأمر بالإخفات فإن لم يخفت نسيانا أو جهلا فليجهر.

الأمر الثالث: بما أن المتضادين تضاداً دائمياً يندرجان في باب التعارض لا في باب التزاحم فهل التعارض بين الإطلاقين -كما هو ظاهر كلمات السيد الصدر في بحوثه ج ٧ص ١١٠ - أم بين الأمرين؟ وما ذكره الصدر موافق لما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره [الموسوعة ج20 ص ١٦ صلاة المسافر في البحث عن حد المسافة] أن عندنا أمرين: أمر بالقصر وأمر بالتمام، ولا تعارض بين أصل الأمرين، فلعل المكلف مخير بينهما، وإنما التعارض ينشأ من الإطلاق، لأن مقتضى إطلاق الأمر أن الوجوب تعييني مقابل التقييد بـ (أو)، فمقتضى إطلاق الأمر بالقصر أن الأمر بالقصر تعييني، ومقتضى إطلاق الأمر بالتمام أن الأمر بالتمام تعييني، فيتعارضان لعدم معقولية تعين کل من القصر والتمام،

والنتيجة: أن يسقط الإطلاقان ويبقى أصل الأمرين، ويجمع بينهما عرفاً بالتخيير عن طريق تقييد كل من الإطلاقين بعدم الإتيان بالآخر.

ولكن قد يقال: إن التعارض قد يقع بين الإطلاقين في المتضادين دائماً إذا كان بينهما عموم من وجه، ولكن إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فإن مصب التعارض بين إطلاق الأمر الأول وأصل الأمر الثاني، وإطلاق الثاني وأصل الأول، ولا تصل النوبة للإطلاقين.

توضيحه: أنه لو قال المولى: (يتعين عليك صلاة الظهر تماما ويمكن أن تأتي بها قصراً إذا تركت امتثال الأمر بالتمام) لم يعقل اجتماعهما، فالمشكلة بين التعيين في الأول وأصل الأمر في الثاني، في رتبة سابقة على التنافي بين تعيين الأول وتعيين الثاني.

فكذلك إذا قال المولى: (قصر) وقال: (أتم) فان التعارض سابق على التنافي بين الإطلاقين المفيدين للتعيين، بل التعارض بين إطلاق أحدهما المفيد للتعيين وأصل الأمر بالثاني على نحو التخيير أو مشروطاً بترك الأول، إذ التعارض هو عبارة عن امتناع الاجتماع ولا يعقل الجمع بين تعين التمام في الفريضة وأصل الأمر بالقصر المقتضي للاكتفاء به.

فلا معنى لتقييد الإطلاقين للوصول الى التخيير، فإنه غير عرفي.

الأمر الرابع: قد يكون الجمع بين الدليلين بنحو التخيير عرفيا، مثلا في باب التنافي بين الأصول العملية في موارد العلم الإجمالي، كما لو علم المكلف وهو في صلاة العصر أنه إما نسي ركنا في صلاة الظهر أو أحدث في صلاة العصر، فإنه تجري في صلاة الظهر قاعدة الفراغ، ويجري في العصر استصحاب الطهارة، ولكنه يعلم بأن أحد الأصلين كاذب.

فقد يدعى أن الحمل على التخيير عرفي، بلحاظ أن شمول دليل حجية خبر الثقة ودليل حجية الظهور لإطلاق دليل الاستصحاب وإطلاق دليل قاعدة الفراغ معاً غير معقول لأنه ترخيص في المخالفة القطعية، وعدم شموله لأي منهما بلا مبرر لأن الكاذب أحدهما، وشموله لقاعدة الفراغ دون الاستصحاب أو الاستصحاب دون الفراغ ترجيح بلا مرجح، فالمتعين أن يشمل أحدهما لا بعينه، أو أن الجامع وهو عنوان أحدهما هو الحجة.

أو فقل: إن لدليل الحجية إطلاقاً استغراقياً وهو عبارة عن الشمول لكليهما، وإطلاقا بدلياً وهو الشمول لأحدهما على سبيل البدل، والذي سقط هو الإطلاق الاستغراقي، وأما الإطلاق البدلي فلا مبرر لسقوطه، فيعمل بالإطلاق البدلي لدليل الحجية، ومقتضاه أن أحدهما لا بعينه حجة فالمكلف مخير عملاً في الأخذ بواحد منهما.

019

التنبيه الثاني: ذكر السيد الشهيد (قدس سره) أن المائز بين باب التعارض وباب التزاحم إمكان الترتب، فالتنافي بين الدليلين إن كان يمكن حله بالترتب فهو تزاحم، وإن كان لا يجدي الترتب في علاجه فهو تعارض.

ولكن إمكان الترتب يعتمد على شرطين ذكرهما في [الجزء 7 من بحوثه الصفحة111] وهما:

الشرط الأول: أن لا يكون أحد الواجبين مقيداً بالقدرة، بمعنى أن لا يكون المكلف مخاطبا بخطاب فعلي، فإنه بمجرد أن يكون مخاطبا بخطاب فعلي آخر يرتفع الأمر الاول في حقه.

فمثلاً أصل الأمر بالحج مقيد بأن لا يكون المكلف مخاطباً بلزوم أداء الدين، فمتى كان المكلف مخاطباً بلزوم أداء الدين لحلول وقت الأداء وكون وجوب أداء الدين فورياً فلا وجوب للحج، وفي هذا النحو من القدرة لا يعقل الترتب.

والسر في ذلك: أن نفس الخطاب الآخر وارد على هذا الخطاب ورافع لموضوعه، إذ المفروض أن الخطاب بالحج موضوعه عدم خطاب فعلي، فإذا وجد خطاب فعلي - وهو وجوب أداء الدين فوراً - فلا موضوع لوجوب الحج، وهذا معنى وروده عليه. فلا تصل النوبة للترتب، فإن الترتب عبارة عن ترتب أمر على عدم امتثال أمر آخر كما في إنقاذ الغريق والإزالة، لا ترتب أمر على عدم فعلية أمر آخر.

وقد أبان مرامه و شرح مقصوده بنحو مفصل في [الجزء 7 الصفحة 61 وما بعدها]، فأفاد أن للقدرة ثلاثة معان:

المعنى الأول: القدرة التكوينية على المتعلق فعندما يقول المولى: (أزل النجاسة) أو (حج) فالقدرة الدخيلة في وجوبه هي القدرة بمعنى القدرة التكوينية على نفس الحج وأداء مناسكه.

وإذا كان المنظور القدرة بهذا المعنى فالترتب معقول بل لا بد منه لعلاج التزاحم، فإنه إذا حصل التزاحم بين إزالة النجاسة وإنقاذ الغريق فلا حل للتزاحم إلا الترتب، لأن المكلف لا يملك إلا قدرة واحدة إما أن يصرفها في الإزالة وإما أن يصرفها في إنقاذ الغريق، وحيث قصرت القدرة عن الجمع بينهما فمقتضى ذلك سقوط أحد التكليفين عن الفعلية لعدم القدرة عليه، ولا بد من الترتب حينئذ ليبين ما هو الباقي وما هو الساقط بأن يقال: (الأهم هو الفعلي فإن لم تمتثله فالمهم هو الفعلي).

فالقدرة بهذا المعنى تجتمع مع الترتب، بل الترتب ضروري بناء عليها.

المعنى الثاني: أن القدرة تعني عدم الاشتغال بواجب لا يقل أهمية، وقد ذهب السيد الشهيد وشيخنا الأستاذ التبريزي (قدس سرهما) إلى أن كل التكاليف مشروطة بالقدرة بهذا المعنى، كما هي مشروطة بالقدرة على أصل المتعلق.

والسر في ذلك: أن المكلف المخاطب بـ (أزل النجاسة) مثلاً إذا اشتغل بضدها كإنقاذ غريق فهل الأمر بإزالة النجاسة له إطلاق يشمل حتى فرض اشتغاله بإنقاذ الغريق؟ فإن كان له إطلاق، فما هو المصحح له ؟ فإن كان المصحح له التحريك نحو الإزالة فمرجعه إلى التكليف بما لا يطاق وطلب الجمع بين الضدين وهو محال.

وإن كان المصحح له هو صرف عن الواجب الذي اشتغل به ليشتغل بالإزالة فهو مستهجن أو جزاف، إذ الصرف عن الاشتغال بالأهم مستهجن عند العقلاء والصرف عن المساوي جزاف فلا إطلاق، إذ لا مصحح له.

ونتيجته سقوط الأمر بالإزالة عن الفعلية عند اشتغال المكلف بالإنقاذ، وهذا يعني أن كل تكليف مقيد بأن لا يشتغل المكلف بواجب لا يقل عنه أهمية تسقط فعليته.

ولا بد من الترتب على هذا المعنى للقدرة أيضاً، لأن كل واجب مقيد بأن لا يشتغل المكلف بواجب آخر لا يقل عنه أهمية. فإذا ترك المكلف الاشتغال بالجميع صار كلا الواجبين فعلياً في حقه، والمفروض أن فعلية التكليفين مع عدم قدرة المكلف إلا على أحدهما محال، ولازم ذلك حصول التعارض بين الدليلين، فإن التعارض هو العلم بكذب أحد المتنافيين كما في هذا الفرض، فلا بد لرفع هذا التعارض من الترتب، الكاشف عن الضيق في مرحلة الجعل.

فإنه إذا انحلت المشكلة في مرحلة الجعل ارتفع التعارض بالترتب فيه، وحينئذ لا يترتب على ترك المكلف لامتثالهما معا فعلية التكليفين تناف في مرحلة الجعل لعلاج المولى له بالترتب وإن استحق المكلف به عقوبتين.

فالحاصل أنه على المعنيين للقدرة لا بد من الترتب.

المعنى الثالث: أن لا يكون مخاطباً بواجب آخر، وعلى هذا المعنى لا ترتب، فإن المولى إذا قال: (وجوب الحج موضوعه الاستطاعة الشاملة للاستطاعة المالية، وذلك بأن لا يكون مخاطباً بواجب مالي، فمتى كان مخاطباً بوجوب أداء الدين فوراً فلا استطاعة فلا حج) فلذلك لو عصى المكلف ولم يؤد الدين لم يجب الحج أيضاً، لأن موضوع الحج منتفٍ فلا يجدي الخطاب الترتبي.

بل ترقى النائيني (قدس سره) بأنه لو خوطب المكلف بإنقاذ العطشان مع وجود ماء قليل يدور بين إرواء عطشه وبين الوضوء به، فأصل الأمر بالوضوء مقيد بأن لا يخاطب المكلف بصرف الماء في واجب فعلي، ففي هذه الصورة يسقط الأمر بالوضوء، بل لو توضأ لكان وضوؤه باطلاً، وكان ملازماً لعصيان وجوب ري العطشان.

إلا أن السؤال أنه إذا سقط الأمر الوجوبي بالوضوء ألا يكفي في تصحيحه الأمر الندبي بالوضوء؟ إذ الوضوء في نفسه مستحب عند سيدنا الخوئي (قدس سره)، أو الوضوء لغايةٍ كالكون على الطهارة مستحب عند سيدنا الأستاذ (مد ظله)، فتأمل.

### 020

الشرط الثاني: أن لا يكون عصيان أحد الواجبين مساوقاً لفعل الآخر، كما إذا كان الواجبان من الضدين اللذين لا ثالث لهما - كما في الحركة والسكون - إذ لا يتصور ترتب في الضدين اللذين لا ثالث لهما، بأن يقول المولى لعبده: (تحرك فإن لم تتحرك فاسكن)، لاستهجانه لأن الأمر بالسكون عند عدم الحركة أمر بتحصيل الحاصل.

وهنا أمور ينبغي إيضاحها:

الأول: أن ما ذكر في الضدين اللذين لا ثالث لهما واضح في الواجبات التوصلية، وأما في التعبديات فدائماً يكون للواجبين فيها ضد ثالث، كما لو قال: (اجهر في القراءة فان لم تجهر فاخفت تعبداً)، فإن بينهما واسطة وهو الإخفات غير التعبدي.

الثاني: أن تنافي الضدين الدائميين من التعارض - كما سبق - لوضوح التكاذب بين دليليهما عرفاً مع غض النظر عن استحالة الترتب وإمكانه،

وأما إذا لم يكن بينهما ثالث فلا يعقل صدور أمرين بهما أصلاً فضلاً عن استحالة الترتب، لأن أحدهما حاصل تكويناً ولا يخلو المكلف من أحدهما، فلا معنى لتعلق أمرين بهما

الثالث: قد أفاد السيد الشهيد (طاب ثراه) في [بحوثه الجزء 7 الصفحة110] قاعدة عامة، وهي أن المائز بين التزاحم والتعارض إمكان الترتب، فإن لم يمكن الترتب يدخل التزاحم في التعارض، أي أن كل مورد لا يعقل فيه الترتب فالتنافي فيه من التعارض لا من التزاحم، وأنه إذا كان عصيان أحد الواجبين مساوقاً لفعل الآخر فلا ترتب.

ويمكن التعليق على كلامه (قدس سره) بأنه: إن قيل بمقالة الكفاية من استحالة الترتب - وبتأثير قصور القدرة عن الجمع بين التكليفين في مقام الجعل - فإنه يدخل التزاحم في التعارض،

ولكن لو قيل بإمكان الترتب إلا أنه استحال الترتب في مورد بسبب مساوقة العصيان فيه اتفاقاً لفعل الآخر، ولكنه ليس من التضاد الدائمي ولا من الضدين اللذين لا ثالث لهما، فمقتضى القاعدة التي ذكرها السيد دخول المورد في التعارض.

لكنه محل تأمل، مثلاً: لو استلزم إنقاذ النفس المحترمة إتلاف مال الغير، كما لو أريد انقاذ شخص من حادث وكان الإنقاذ مساوقاً لإتلاف مال بحيث لا ينفكان، بحيث كان الواجب علة تامة للوقوع في المحرم، فهنا يقع التنافي بين الوجوب والحرمة، ولا يتصور الترتب، إذ لا معنى لأن يقول المولى: (لا تفعل الحرام فإن فعلته فافعل الواجب)، لأنه متى فعل الحرام حصل الواجب قهراً، فيؤول الترتب إلى طلب تحصيل الحاصل.

وهذا لا يستلزم دخول المسألة في التعارض، لأن السيد قدس سره قد التزم - كما سبق نقله عنه - أن المائز بين التزاحم والتعارض أن هنالك مقيداً لبياً لكل التكاليف، وهو أنه إن لم يشتغل بواجب أو امتثال حرام لا يقل أهمية فهذا واجب. وهذا المقيد اللبي هو المائز بين التزاحم والتعارض.

مثلاً: فعل الواجب في المثال - وهو إنقاذ النفس المحترمة - مقيد لباً لا في خصوص مورد اجتماعه مع الحرام بأن لا يشتغل المكلف بامتثال تكليف آخر لا يقل عنه أهمية، فهو مقيد لباً بأن لا يشتغل بامتثال الحرام الذي لا يقل أهمية عنه، وكذلك الحرام مقيد بعدم الاشتغال بواجب أقل أهمية.

فمع تقيد كل منهما بأن لا يشتغل المكلف بواجب لا يقل عنه أهمية، وفرض في المقام أن الواجب لا يقل أهمية عن الحرام فلا تعارض بينهما حتى وإن كان الترتب مستحيلاً، لوجود المقيد اللبي العام.

فمتى ما فرض أن كلاً من انقاذ النفس وحرمة الإتلاف تكليفان فقد فرض أن كلاً منهما مقيد بأن لا يشتغل بواجب لا يقل منه أهمية على قاعدته (قدس سره)، فنتيجة تقيد كل منهما ارتكازاً بعدم الاشتغال بواجب لا يقل منه أهمية هو ارتفاع التعارض.

وإذا استحال الترتب بينهما لكون أحدهما علة للآخر - كما لو كان الواجب علة للحرام - فلا يفضي ذلك إلى دخول المثال في باب التعارض ما دام المقيد اللبي موجوداً بينهما. فلا تلازم بين استحالة الترتب وارتفاع التعارض.

ثم تعرض المحقق النائيني - بحسب ما نقل السيد الشهيد – إلى

موارد ذكر المحقق النائيني فيها أنه لا يعقل فيها الترتب

كتطبيق للشرط السابق لإمكان الترتب، وهي كالتالي:

المورد الأول: ما لو كان أحد الواجبين مقيداً شرعاً بعدم الأمر بالآخر، كما في الوضوء حيث إنه مقيد بالقدرة الشرعية، فإذا خوطب المكلف بصرف الماء في واجب أهم، كما إذا دخل الوقت على المكلف وعنده ماء، إما أن يصرفه في إنقاذ النفس المحترمة أو يصرفه في الوضوء.

فلا يعقل الترتب فيه بأن يقول: (أنقذ النفس المحترمة فإن لم تنقذها فتوضأ)، لأن الأمر بالوضوء مقيد بقدرة شرعية، ومعناها: أن لا يكون مخاطباً بواجب فعلي، فمتى كان مخاطباً بواجب فعلي وهو إنقاذ النفس المحترمة فلا أمر بالوضوء في حقه، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

الأولى: أن ظاهر الآية (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) إلى أن قال: (فلم تجدوا ماءً فتيمموا) أن وظيفة المكلف عند القيام إلى الصلاة إما الوضوء أو التيمم عند فقدان الماء، وبما أن التقسيم قاطع للشركة فعدم وجدان الماء الذي أخذ شرطاً في وجوب التيمم يؤخذ ضده في الوضوء، فإن تقييد أحد القسمين بقيد تقييد للآخر بعدمه، فصار المفاد أنه إذا قمتم إلى الصلاة فتوضؤوا مع وجدان الماء، وتيمموا مع عدم وجدانه.

الثانية: أن معنى الوجدان ليس هو وجود الماء خارجاً، بل هو القدرة على استعمال الماء في الوضوء بلا مشقة، بقرينة أن الآية ذكرت المرض والسفر. ومن الواضح أن المريض والمسافر قد يجدان الماء ويقدران على استعماله لكن مع ضرر أو حرج، فالمقصود من وجدان الماء القدرة على استعماله بلا ضرر ومشقة.

وهذا يعني أن القدرة قد أخذت في وجوب الوضوء، وإذا أخذ المولى قيداً في دليله فظاهره التأسيس لا التأكيد، أي أن ظاهر أخذ القيد في لسان الدليل أن المولى بما هو مولى يعتبر هذا القيد، فلا يصح أن يقال في المقام: إن القدرة التي أخذت في دليل الأمر بالوضوء هي إرشاد لحكم العقل، حيث إن العقل يرى قبح التكليف بما ليس مقدوراً، وكذا لو قال: (توضأ إن قدرت) فإنه ظاهر في المولوية وأنه ليس إرشاداً إلى حكم العقل بقبح تكليف العاجز.

وبعبارة أخرى: إذا دار الأمر بين التأسيس والتأكيد فمقتضى أصالة الاحتراز أن القيد تأسيس وليس بتأكيد، أي أن القدرة شرط مولوي وليست إرشاداً أو تأكيداً لما يحكم به العقل.

فإذا كانت القدرة قيداً مولوياً فهي القدرة الشرعية الدخيلة في الملاك، ويتفرع عليه أنه متى خوطب المكلف بواجب فعلي أهم سقط الأمر بالوضوء، مثلاً: إذا خوطب المكلف بإنقاذ النفس المحترمة سقط الأمر بالوضوء، لأن الأمر بالوضوء مقيد بالقدرة الشرعية، ولا قدرة شرعية مع خطابه بالفعل بواجب آخر. حتى لو عصى وصرف الماء في الوضوء فإن الوضوء يقع باطلاً، لأن موضوعه منتفٍ إذ هو عدم الأمر بواجب فعلي، وقد أمر بواجب فعلي، فلا موضوع له وإن عصى ذلك الواجب.

### 021

وحاصل مدعى المحقق النائيني (قدس سره): أن ظاهر آية الوضوء أن القدرة الشرعية شرط في الأمر بالوضوء، ومقتضى ذلك أن المكلف إذا صار مخاطباً بواجب فعلي - كخطابه بصرف الماء في إنقاذ النفس - بطلان وضوئه.

وهنا عدة ملاحظات على ما أفيد في كلام المحقق النائيني (قدس سره):

الملاحظة الأولى: ما ذكره السيد الشهيد (قدس سره)[[5]](#footnote-6) من أن القدرة التي إذا أخذت في لسان الدليل كان ظاهرها أن المراد بها القدرة الشرعية إنما هي التي أخذت بصراحة في لسان الدليل، كما لو قال المولى: (توضأ إن قدرت) فإن ظاهرها القدرة الشرعية.

وأما إذا لم تؤخذ بالصراحة، وإنما أخذت في دليل البدل - وهو التيمم - واعتبرت شرطاً في دليل المبدل - وهو الوضوء - بقرينة أن التقسيم قاطع للشركة، وهذا لا يجدي في ظهور القدرة في القدرة الشرعية.

ولكن قد يقال: إن دليل الوضوء والتيمم واحد، وهي قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا...) إلى أن قال: (فإن كنتم مرضى... فلم تجدوا ماء فتيمموا)، فحيث كان دليلاً واحداً أخذ في ذيله عدم الوجدان كان ظاهر ذلك عرفاً أن الوضوء المأمور به في صدر الآية مقيد بالوجدان، فإذا كان التيمم مقيداً بعدم الوجدان، وليس المقام من قبيل الدليلين المنفصلين حتى يرد ما ذكر.

الملاحظة الثانية: على فرض أن المأخوذ في الدليل هو القدرة صراحةً بأن قال: (توضأ إن قدرت) كما في قوله في الصلاة: (إن قوي فليقم) فهل هي ظاهرة في القدرة الشرعية أم لا؟ حيث أفاد المحقق النائيني (قدس سره) أنها ظاهرة في القدرة الشرعية، إذ الظاهر من الأخذ أنه تأسيس، بمعنى أن المولى اعتبر القدرة في الوضوء اعتباراً مولوياً، فلا وجه لحملها على القدرة العقلية، وهي حكم العقل بقبح تكليف العاجز.

ولكن الجواب عنه: أنه وإن كان الأخذ ظاهراً في التأسيس، ولكن لعل القدرة المأخوذة في الدليل هي القدرة العرفية لا العقلية، وهي القدرة على العمل بلا حرج ولا مشقة بقرينة ما ذكر في ذيل الآية: (فإن كنتم مرضى أو على سفر)، فإن المريض والمسافر يقدران على الوضوء ولكن بحرج ومشقة.

فظهور الدليل في أن أخذ القدرة كان على نحو التأسيس وليس إرشاداً لحكم العقل لا يعين أن القدرة شرعية، لاحتمال القدرة العرفية التي لا يحكم العقل باعتبارها لو خلي ونفسه، فيحتاج في اعتبار هذه القدرة إلى بيان من الشارع، فأخذها شرطاً منسجم وملائم لظهور الدليل في التأسيس.

الملاحظة الثالثة: لو سلمنا أن ظاهر أخذ القدرة في لسان الدليل أنها قدرة شرعية ولكن للقدرة الشرعية ثلاثة معانٍ، فإن القدرة

تارة تكون دخيلة في الخطاب، وهي ما يحكم به العقل من قبح تكليف العاجز، مثلاً الأمر بالمعروف واجب على القادر، والقدرة دخيلة في الخطاب، بمعنى أن الأمر بالمعروف ذو مصلحة وملاك وإن عجز المكلف عنه.

وتارة تكون دخيلة في الملاك كالقدرة المأخوذة في الصوم مثلاً، فإنها دخيلة في الملاك، حيث إن الصوم بلا قدرة لا ملاك فيه.

فمعنى القدرة الشرعية هي ما كان دخيلاً في الملاك لا في الخطاب فقط.

ولكن القدرة الدخيلة في الملاك لها ثلاثة أنحاء:

الأولى: القدرة على المتعلق، كالقدرة على إزالة النجاسة وعلى الوضوء.

الثانية: أن لا يشتغل بواجب آخر لا يقل أهمية.

الثالثة: أن لا يكون مخاطباً بواجب فعلي.

فالتسليم بكون القدرة هي الشرعية - كما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) - لا يعين النحو الثالث وهو أن لا يكون مخاطبا بواجب فعلي؟! فلعلها شرعية بالنحو الأول أو الثاني دون الثالث.

وبناءً عليه فإن القدرة بالمعنيين السابقين وإن كانت شرعية لكن لا تمنع من تحقق الترتب، مثلاً: لو خوطب المكلف بـ (اصرف الماء في إنقاذ النفس المحترمة)، ولكن العبد توضأ بالماء فيمكن تصحيح الوضوء بالأمر الترتبي، لأن المكلف قادر على الوضوء بأحد المعنيين، فيتصور الترتب في حقه بأن يقول: (أنقذ النفس فإن لم تنقذ فتوضأ).

وإنما المعنى الثالث هو الذي لا يعقل معه الترتب دون المعنيين الأولين.

الملاحظة الثالثة: سلمنا أن القدرة في الدليل هي القدرة الشرعية بالمعنى الثالث، ولكن ما هو وجه تقييد المحقق النائيني الواجب الآخر بأن يكون أهم؟ إذ بمجرد أن يكون الوضوء مقيداً بالقدرة الشرعية - بمعنى أن لا يكون مخاطباً بواجب آخر - فإنه كاف في منع الترتب، ولا يحتاج إلى قيد أن يكون الواجب أهم.

إلا أن يقال في الذب عنه: إن ظاهر الآية المباركة أن الشرط في الأمر بالوضوء القدرة العرفية بمعنى ما يصدق عليه عرفاً أنه قادر، ومتى خوطب المكلف بواجب أهم فإن العرف لا يراه قادراً، حيث إن الأمر بواجب أهم يسلب القدرة بنظر العرف فلا يرى قادراً ويسقط الأمر بالوضوء. فتأمل.

الملاحظة الرابعة: ما ذكره السيد الشهيد (قدس سره) بأنه لو سلمنا عدم توجه الملاحظات السابقة فإن دعوى بطلان الوضوء عند عصيان الأمر بالإنقاذ غير تامة، فإن الساقط هو وجوب الوضوء، ولكن يبقى الأمر الندبي به، حيث إن الوضوء في نفسه مندوب، فلو توضأ لامتثال الأمر الاستحبابي النفسي صح - أو فقل على مبنى السيد الأستاذ (مد ظله) من أن الوضوء المستحب ما كان لغاية كالكون على الطهارة - فلا وجه لإبطاله، إلا أن يقال أن مقتضى الخطاب التعييني بإنقاذ النفس المحترمة تعين التيمم في حق المكلف، وظهور الآية في تعين التيمم عند عدم القدرة كما هو حاكم على الأمر الوجوبي فهو حاكم على الندبي أيضاً. فافهم.

### 022

والحاصل أن السيد الشهيد (قدس سره) أفاد أن إمكان الترتب بين الأمرين يعتمد على شرطين:

الشرط الأول: أن لا يكون الواجب مشروطاً بأن لا يكون المكلف مخاطباً بواجب فعلي.

الشرط الثاني: أن لا يكون عصيان أحد الواجبين مساوقاً لفعل الآخر.

وقد مثل المحقق النائيني (قدس سره) لكل من الشرطين بأمثلة:

فمن أمثلة الشرط الأول الوضوء من الإناء المغصوب، مثلاً إذا وجد المكلف ماءً في إناءٍ مغصوب وأراد الوضوء منه فهنا طرق ثلاثة:

الأول: أن يتوضأ ارتماساً بأن يغمس يده في الماء، وهذا الوضوء باطل قطعاً، لأن ما هو مصداق للوضوء مصداق للغصب، حيث إن رمس اليد في الماء وضوء لأنه غسل، وغصب لأنه تصرف في الإناء. والمبغوض لا يصلح للمقربية.

الثاني: الاغتراف دفعة واحدة بأن يغترف ماءً بقدر الوضوء ثم يتوضأ به، ولا إشكال هنا في صحة الوضوء وإن ارتكب محرماً بغرف الماء، لأنه ارتكب الغصب المحرم بالغرف، وبعد الاغتراف يكون استعمال الماء في الوضوء مباحاً، لأن الماء غير مغصوب.

الثالث: الاغتراف التدريجي، وقد أفاد المحقق النائيني أن الوضوء باطل لأنه مقيد بالقدرة الشرعية، ومعناها أن لا يكون المكلف مخاطباً بإلزام فعلي، وهو مخاطب هنا بعدم الغصب، فهو غير قادر على الوضوء لا دفعةً ولا تدريجاً.

ولكن سيدنا الخوئي (قدس سره) في مصباح الأصول أفاد بأن الوضوء صحيح، والسر في ذلك: أن المكلف إن لم يكن قادراً على الوضوء دفعة واحدة فهو قادر على الوضوء تدريجاً، والقدرة التدريجية كافية في فعلية الأمر بالوضوء، فإن المكلف إذا اغترف الغرفة الأولى فغسل وجهه فهو قادر على غسل الوجه، إذ المفروض أن استعمال الماء ليس منهياً عنه ولم يؤمر بصرفه في واجب آخر، ثم إذا اغترف الغرفة الثانية صار قادراً على غسل اليد وهكذا. فهو مثل الماء الذي ينبع قطرةً قطرةً.

ولكن الظاهر تمامية ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) بلحاظ إنه إذا سلمنا بكون الوضوء مقيداً بالقدرة الشرعية، وهي أن لا يكون مخاطباً بإلزام فعلي، فالاغتراف لغسل الوجه لا يجدي في تحقيق القدرة، وذلك لأنه منهي عن الاغتراف فهو سالب لقدرته على الوضوء.

ومن أمثلة الشرط الثاني – كما مثل به السيد الخوئي أيضاً – وهو: أن لا يكون الحرام الأهم علة للواجب، أو أن لا يكون الواجب علة للحرام الأهم.

والأول نحو الهوي في الفضاء المغصوب للركوع الواجب، فإن الهوي غصب، وهو علة تامة للواجب وهو الركوع. فالمولى ينهى عن الغصب بالهوي، لكن لا يصح أن يقول: (لا تغصب بالهوي فإن هويت فاركع)، لأنه تحصيل للحاصل، إذ الفرض أن الهوي علة تامة للواجب، فلا يتصور أمر ترتبي بينهما.

والثاني ما إذا فرض أن الوضوء علة تامة للإضرار بالنفس، والإضرار بالنفس حرام أهم، فهل يمكن الترتب في المقام بأن يقول المولى: (لا تضر بنفسك فإن أضررت بنفسك فتوضأ)؟

وهنا فرضان:

الفرض الأول: وجود المندوحة، كما لو كان المكلف بين خيارين إما أن يتوضأ بالماء الفاتر فلا يضر بنفسه، أو يتوضأ بالماء البارد فيضر بنفسه، فاختار أن يتوضأ بالماء بالبارد وأضر بنفسه فهل يمكن تصحيح وضوئه أم لا؟

وقد أفاد المحقق النائيني (قدس سره) أنه لا يمكن تصحيح وضوئه في الفرض، لأن المصحح للوضوء إطلاق الأمر بالوضوء، وصحة التمسك بالإطلاق فرع الترخيص في التطبيق، فإذا لم يمكن لم يصح التمسك بالإطلاق.

مثلاً لو قال: (أكرم العالم) فإن الإطلاق يشمل العالم مجهول الحال، إذ للمكلف أن يطبق عنوان العالم على مجهول الحال.

وفي محل الكلام أمر المولى بالوضوء، لكن إطلاق الأمر لا يشمل الوضوء بالماء البارد الموجب للضرر، لأنه ممنوع من تطبيق المطلق على هذا الوضوء، وحيث امتنع التطبيق فالإطلاق لا يشمله.

لكن السيد الشهيد (قدس سره) ذكر أنه يكفي الترخيص الحيثي ولا حاجة للترخيص الفعلي، فإن التمسك بالإطلاق فرع الترخيص في التطبيق، إلا أنه يكفي الترخيص الحيثي.

إذ الوضوء لا محذور فيه في حد نفسه، وإنما المحذور في الإضرار بالنفس، فإن لم يكن للمولى ترخيص فعلي في الوضوء فله ترخيص حيثي، بمعنى أن تطبيق الأمر بالوضوء على هذا الوضوء مرخص فيه من حيث كونه وضوء وإن لم يكن مرخصاً فيه من حيث سببيته للإضرار، وهو كافٍ في شمول الإطلاق له.

وعليه فلا حاجة للتمسك بالترتب بل يكفي إطلاق الأمر بالوضوء في تصحيحه.

الفرض الثاني: أن لا يكون للمكلف مندوحة، كما لو انحصر الماء في البارد وكان الوضوء سبباً تاماً للإضرار المحرم.

وهنا وافق السيد الخوئي المحقق النائيني في عدم إمكان الترتب، فلا يمكن أن يقول المولى: (لا تضر بنفسك فإن أضررت فتوضأ)، إذ متى أضر بنفسه فقد توضأ، إذ الإضرار معلول للوضوء، فلا يتصور وجود المعلول بدون علته.

ولكن نوقش في كلام السيد الخوئي (قدس سره) بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: أن الوضوء عنوان قصدي قربي، والذي يوجب الإضرار المحرم هو الغسلات، والغسلات قد تكون وضوءاً وقد لا تكون وضوءاً، فيمكن للمولى أن يقول لعبده: (لا تضر بنفسك ولكن إن أضررت بنفسك فأوجد الغسلات بقصد الوضوء القربي)، وليس ذلك طلباً لتحصيل الحاصل، لأن الموجب للضرر ليس الوضوء القصدي القربي، وإنما هو نفس الغسلة وضوءاً كانت أم غير وضوء.

وفيه: أنه خلاف مفروض البحث، وهو خصوص فرض ما لو كان الوضوء القصدي القربي هو العلة التامة للإضرار المحرم، فهل يمكن فيه الطلب الترتبي أم يكون من تحصيل الحاصل؟

### 023

والتحقيق ان الكلام في الوضوء الضرري بنحو الضرر المحرم في مقامين :

المقام الاول :

هل يمكن تصحيح الوضوء الضرري بالأمر الترتبي ام لا?

بان يقول المولى لا تضر بنفسك فان اضررت بنفسك فتوضأ

وهنا افاد جمع من الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره في مصباح الاصول :

انه لا يمكن الامر الترتبي بالوضوء

وبيان ذلك :

بحسب ما اشار اليه السيد الاستاذ مد ظله في قاعدة لا ضرر ص٢٨٩ :

ان النهي عن المسبب التوليدي هل هو نهي عن سببه? او نهي عن ايجاد المسبب ؟

مثلا :

الاحراق مسبب توليدي ، لانه متى اشعل النار في جسمه احترق جسمه ، فهناك سبب ومسبب توليدي ، يترتب على السبب قهرا،

فاذا قال المولى لا تحرق جسمك فهل هو نهي عن السبب او نهي عن ايجاد المسبب ؟

فان قلنا بان النهي عن المسبب التوليدي هو نهي بنظر العرف عن السبب لانه المسبب يتحقق قهرا بالسبب فالنهي في المقام عن الوضوء ، فان السبب للإضرار المحرم هو الوضوء اذ البحث في الوضوء الضرري ، فالوضوء منهي عنه ، والنهي في العبادة يقتضي الفساد ، فالوضوء فاسد .

وان قلنا كما هو الصحيح :

ان النهي في المسببات التوليدية ليس نهيا عن السبب و انما هو نهي عن ايجاد المسبب فان هنا وجودين: وجود للسبب وجود للمسبب ، ولكل وجود ايجاد حيث ان تعدد الوجود يقتضي تعدد الايجاد ، فهنا وجود للسبب اسمه وضوء و هو الغسلات و المسحات و وجود للمسبب وهو تلف شيء من جسمه ، فالنهي انصب على ايجاد المسبب لا على ايجاد السبب ، فلا نهي نفسي عن الوضوء

وبناء على ذلك :

يأتي بحث اخر وهو هل ان حرمة ذي المقدمة تسري للمقدمة ام لا ؟

فاذا قلنا بالسراية :

فالمقدمة الموصلة للمسبب المحرم هي الوضوء فهو محرم حرمة غيرية مقدمية من باب سراية الحكم من ذي المقدمة الى المقدمة .

فالمقام من اجتماع الامر والنهي ، حيث ان الوضوء مأمور به ومنهي عنه نهيا غيريا فاذا قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي في مصداق واحد بان يكون الوضوء مأمورا به ومحرما ولو كان حرمة غيرية لا يجتمعان في وجود واحد، فلا امر بالوضوء بل لا يمكن التقرب به لحرمته ولو كانت حرمة غيرية .

واذا لم نقل بسراية الحرمة من ذي المقدمة للمقدمة :

او قلنا بالسراية ولكن قلنا بجواز اجتماع الامر و النهي حتى لو كان مصبهما وجودا واحدا كما في المقام

فحينئذ يأتي بحث ثالث وهو الذي ركز عليه سيدنا الخوئي قدس سره في مصباح الاصول ج٢ ص ٥٥٥:

حيث قال لا يمكن الامر بالوضوء لا عرضا ولا طولا يعني لا يمكن الامر بالوضوء لا في عرض النهي لأنه تكليف بما لا يطاق في فرض عدم المندوحة، لاستحالة الجمع بين امتثالي الامر والنهي. ولافي طوله:

بان يقول المولى : لا تضر بنفسك فان عصيت النهي عن الاضرار بنفسك فتوضأ ، فان الامر بالوضوء حينئذ طلب لتحصيل الحاصل ، فانه اذا كان الامر بالوضوء معلقا على عصيان النهي عن الاضرار بالنفس ، والاضرار بالنفس متوقف على حصول الوضوء خارجا ، فالنتيجة ان الامر بالوضوء معلق على تحقق الوضوء وهو طلب تحصيل الحاصل ، او فقل ان الامر بالشيء متوقف على تحقق متعلقه وهذا يعني ان لا محركية للأمر ولا باعثية له ، اذ المفروض انه متى وقع الاضرار فقد حصل الوضوء لانه لا سبيل للاضرار بنفسه الا الوضوء ، فالأمر بالوضوء على فرض حصول الاضرار امر بتحصيل الحاصل وهو محال .

### وقد ذكر في المقام عدة اجوبة للمدعى الذي ذكره سيدنا الخوئي قدس سره:

الجواب الاول:

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره (المنتقى ج2 ص ٣٢٥)[[6]](#footnote-7):

بان التكليف منوط بالقدرة ، والقدرة لها درجتان

1. القدرة على الفعل في حد ذاته
2. القدرة عليه لعدم المانع المزاحم ، وفي سائر موارد التزاحم كما لو حصل تزاحم بين ازالة النجاسة وانقاذ الغريق ، فان القدرة على الفعل نحو الازالة حاصلة وانما المنتفي القدرة الثانية لوجود المانع المزاحم ، لكنه يكفي في صحة التكليف القدرة على المتعلق في حد ذاته ولا يحتاج الى القدرة بلحاظ سائر الملابسات ، لذلك فالأمر بأحد المتزاحمين على نحو الترتب ليس معلقا على ارتفاع المانع المزاحم، وكذلك في المقام فان الامر بالوضوء يكفي في صحته ان الوضوء مقدور في حد نفسه وان لم يكن مقدورا لوجود المنع الشرعي وهو النهي عن الاضرار المزاحم له في مقام الامتثال حيث لا يمكن الجمع بينه وبين امتثال النهي ،

فالمقام كسائر المتزاحمين في انه يمكن علاج التزاحم الناشئ عن وجود المانع بالأمر الترتبي كالأمر بالإزالة امرا ترتبيا، بان يقول المولى انقذ فان لم تنقذ فأزل ، لان الازالة امر مقدور في حد ذاته والقدرة على المتعلق في حد ذاته مصحح للتكليف ، فكذلك الامر في المقام فان المكلف وان لم يكن قادرا على الوضوء من جهة المنع عن الاضرار لكن الامر ليس معلقا على ارتفاع المنع الشرعي عن الاضرار ، فبما انه قادر على الوضوء في حد ذاته يصح الامر بالوضوء على نحو الترتب بنحو يكون الامر بالوضوء امرا محركا باعثا نحوه ، لان المصحح للمحركية والباعثية هو القدرة على المتعلق في حد ذاته .

ولكن يمكن التأمل فيما افيد :

أولا : ان مبنى السيد الخوئي قده هو ان المصحح للتكليف القدرة على المتعلق حدوثا وبقاءا ، ولذلك لو اشتغل المكلف عن المأمور به بمزاحمه كما لو اشتغل عن الازالة بالإنقاذ فالإزالة غير مقدورة بقاءا فلاامر بها في هذا الفرض .

وانما يتصور الامر بها عند القدرة عليها وهو حال عدم امتثال الامر بالمزاحم لا مطلقا ، مما يعني ان الامر بالإزالة معلق على عصيان الامر بالانقاذ لانه لا قدرة عليه الا في هذا الفرض . فالإيراد عليه بناءا على هذه المقدمة ايراد مبنائي.

وثانيا : ان هناك بحثا مضى في ان الترتب قضية شرطية في مرحلة الجعل ام علاج يقوم العقل في مرحلة الامتثال ، وما ذكره سيد المنتقى قده قد يتم بناءا على المسلك الثاني ، ولكن قد يقال ان منظور كلام السيد الخوئي قدس سره الشريف هو المسلك الاول و هو ان الامر الترتبي بنظره يرجع لقضية شرطية في عالم الجعل ، لا انه علاج يقوم به العقل في مقام الامتثال ، فالامر الترتبي بالوضوء قضية شرطية، ومعنى القضية الشرطية ان المكلف مأمور بالوضوء ان اضر بنفسه ، فكأن المولى في مرحلة الجعل يقول : لا تضر بنفسك فان اضررت بنفسك فتوضأ ، وحيث ان الامر بالوضوء لا يكون أمرا بالمقدور الا في فرض الاضرار ، وحيث ان هذا الفرض معلق على حصول الاضرار الذي هو معلق على الوضوء

لم يكن الامر بالوضوء هنا امرا بمقدور، لانه امر بتحصيل الحاصل.

فالمقام يختلف عن موارد المتزاحمات فهناك لا يوجد محذور تحصيل حاصل ، حيث يقول انقذ الغريق و ان لم تنقذ الغريق فأزل النجاسة فليس عصيان الامر بإنقاذ الغريق مساوقا للإزالة كي يكون الامر بالإزالة امرا بتحصيل الحاصل ، بينما في المقام عصيان احدهما مساوق لوجود الاخر فلا يمكن للمولى ان يقول لا تضر بنفسك فان اضررت فتوضأ فانه امر بتحصيل الحاصل والامر بتحصيل الحاصل محال .

الجواب الثاني :

ان الاضرار شيء واحد ، حصل من الوضوء او حصل من شيء اخر فليس الاضرار متعددا بتعدد الاسباب ، فاذا لم يكن متعددا بتعدد الاسباب صح النهي عن الاضرار الخارجي في حد ذاته مع غمض النظر عن اسبابه ، ولا يلزم حينئذ من الامر بأحد الاسباب على فرض حصول الضرر امر بتحصيل الحاصل ، فان المولى لو قال : لا تضر بنفسك عن طريق الوضوء ، فان اضررت بنفسك عن طريق الوضوء فتوضأ سيكون الامر بالوضوء تحصيلا للحاصل ، أو قال لاتضر بنفسك بسبب الوضوء فان اضررت بنفسك بسببه فانت مأمور بالوضوء المسبب للاضرار كان أمرا بتحصيل الحاصل ، وأما اذا نظر لذات الاضرار لا للاضرار عن طريق الوضوء ونهى عنه ، ثم أمر بالوضوء حين حصوله فلا يلزم من ذلك الامر بتحصيل الحاصل .

بل فصل في مقام الجعل كلا منهما عن الآخر فلا يرد المحذور فتأمل .

### 024

وحاصل المناقشة الثانية التي سبق بيانها :أن المولى إذا قال: (لا تضر بنفسك، فإن أضررت بنفسك بسبب الوضوء فتوضأ)، فهنا لا يصح الأمر الترتبي، لأنه سيكون أمراً بتحصيل الحاصل، ولكن لا ملزم بذلك، إذ بإمكان المولى أن يجعل الشرط للأمر الثاني طبيعي الضرر، لا الضرر المتولد عن الوضوء، بأن يقول المولى:(لا تضر بنفسك فإن أضررت فتوضأ)، فإذا جعل الشرط للأمر بالوضوء طبيعي الضرر لا الضرر الخاص فلا يلزم من الأمر بالوضوء عند حصول طبيعي الضرر الأمر بتحصيل الحاصل.

ولكن هذا الإشكال لا يرد على كلام السيد الخوئي لجهتين :

إحداهما :أن المعلول يتعدد بتعدد العلة عقلاً وعرفاً، فالإضرار الناشئ عن الوضوء غير الإضرار الناشئ عن الضرب، وغير الإضرار الناشئ عن الاصطدام بين شخصين، مما يعني أن المعلول يتعدد بتعدد العلة عقلاً وعرفاً.

والجهة الثانية :أن مبنى سيدنا الخوئي هو الانحلال، أي أن الأحكام تنحل في مرحلة الفعلية، فهناك نهي عن الإضرار بالنفس عن طريق الوضوء، وهناك نهي عن الإضرار عن طريق الاصطدام بشي آخر. فلكل إضرار نهي، لأن حرمة الإضرار حرمة انحلالية بعدد الأفراد، فإذا قال المولى: (لا تضر بنفسك عن طريق الوضوء، فإن أضررت بنفسك فتوضأ)، فالمنظور الضرر الخاص الناشئ عن الوضوء المنهي عنه بنهي خاص به، ولا محالة مقتضى ذلك ورود محذور تحصيل الحاصل.

المناقشة الأخيرة :أن المأمور به ليس هو الغسلات والمسحات، وإنما المأمور به هو الوضوء، بأن يقول المولى:(لا تضر بنفسك، فإن أضررت بنفسك عن طريق الغسلات والمسحات فاقصد بها الوضوء القربي)، لأن الغسلات والمسحات قد تقع بقصد الوضوء، وقد تقع لا بقصد الوضوء القربي، فكأن المولى قال: (لا تضر بنفسك، لكن إن أضررت بنفسك عن طريق الغسلات والمسحات فاقصد بها الوضوء القربي)، فلا يلزم من ذلك الأمر بتحصيل الحاصل.

ولكن يرد عليه :أن الأمر بالوضوء هو أمر بإحداث الغسلات والمسحات عن قصد، لا أمر بعنونتها، حيث إن ظاهر كل الأوامر أنها أمر بالإحداث، لا أن الموجود يؤمر تغيير عنوانه من غسلات ومسحات إلى عنوان الوضوء القربي. فبما أن المأمور به إحداث الوضوء القربي عند الإضرار بالنفس لا جعل الغسلات والمسحات وضوءاً قربياً فيلزم من الأمر بالوضوء عند الإضرار بالنفس أمر بتحصيل الحاصل.

المقام الثاني: أنه لا إطلاق في الأمر بالوضوء لما يشمل الوضوء الضرري من الأساس حتى يستفاد منه أمر ترتبي، فإن الآية المباركة ذكرت من مسوغات التيمم ﴿وإن كنتم مرضى﴾، وظاهرها أن المرض موضوع للأمر بالتيمم، ومقتضى أن التقسيم قاطع للشركة أن لا أمر بالوضوء في فرض الضرر، وهذا لا يقتصر على الأمر الوجوبي، بل إن ظاهر الآية أن الوضوء بما هو شرط للصلاة، أو بما هو محصل للطهارة لا أمر به في فرض الضرر، ويشمل ذلك الأمر الندبي.

المورد الثالث - من الموارد التي ذكر المحقق النائيني (قدس سره) أنه لا يتصور فيها الترتب - هو مورد اجتماع الأمر والنهي.

والكلام في هذا المورد يبتني على أمور :

الأمر الأول :إذا اجتمع الأمر والنهي في وجود واحد، نظير الوضوء بالماء المغصوب فإنه وضوء وهو غصب ، فقد يقال قد اجتمع الأمر به لأنه وضوء، والنهي عنه لأنه غصب.

لكن ذهب المحقق النائيني وسيدنا الخوئي (قدس سرهما) إلى استحالة اجتماع الأمر والنهي، والسر في الاستحالة هو استحالة اجتماع الضدين في موضع واحد، فإن الأحكام كالوجوب والحرمة ليس بينها تضاد حقيقي، لأن التضاد الحقيقي إنما يتصور في التكوينيات مثل القيام والقعود، وأما الوجوب والحرمة وسائر الأحكام فهي أمور اعتبارية، ولا تضاد في الأمور الاعتبارية كما ذكره المحقق الإصفهاني، وإنما التضاد في المبدأ - إذ لا يعقل أن يكون هذا الوضوء متعلقاً للإرادة ومتعلقاً للكراهة، فهو مراد لأنه وضوء وهو مبغوض لأنه غصب، فالتضاد في مبدأ الحكم لا في نفس الحكم - أو في المنتهى - بأن يكون المكلف منبعثاً نحوه لأنه وضوء، ومنزجراً عنه لأنه غصب -.

فبما أن هناك تضاداً إما في المبدأ أو في المنتهى فلا يعقل اجتماع الأمر والنهي، وبما أن النهي مقدم فالوضوء فاسد.

ثم إن المحقق النائيني وصاحب الكفاية اتفقا على استحالة اجتماع الأمر والنهي إذا كان الوجود واحداً - مثل الوضوء بالماء المغصوب -، ولكن اختلفا في نكتة الفرق بين تعريف الكفاية وتعريف النائيني للتعارض، فإن صاحب الكفاية (قدس سره) يرى أن التزاحم متقوم بإحراز الملاكين، وإلا لا يوجد فرق بين التعارض والتزاحم فإن كليهما من التنافي، لكن إذا أحرز الملاكان فهو تزاحم، وهنا نحرز الملاكين، حيث يحرز أن في الوضوء مصلحة وفي الغصب مفسدة، فالمقام من باب التزاحم وإن استحال اجتماعهما.

ولكن المحقق النائيني يرى أن هذا تعارض ولا ربط له بالتزاحم، فإن التزاحم هو التنافي الناشئ عن عجز المكلف ، والتنافي هنا ليس ناشئاً عن عجز المكلف، بل لا يعقل في رتبة سابقة أن يكون وجود واحد مراداً ومكروهاً، فالعلة سابقة على عجز المكلف، فلذلك التنافي في المقام هو تعارض وليس تزاحم.

فإذا قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي فمن الواضح أنه لا يعقل الترتب، لأنه وجود واحد، فلا يعقل أن يقول:(لا تغصب بهذا الوضوء فإن غصبت بهذا الوضوء فتوضأ)، لأن هذا أمر بتحصيل الحاصل وهو محال.

الأمر الثاني :إذا قلنا بمقالة السيدين العلمين السيد الشهيد (قدس سره) والسيد الأستاذ (مد ظله) بأن اجتماع الأمر والنهي في وجود واحد جائز إذا كان بين العنوانين عموم من وجه، بحيث ينفك أحدهما عن الآخر، كما في مثال الوضوء والغصب فإن بينهما عموماً من وجه، حيث ينفك أحدهما عن الآخر فقد يكون وضوء بلا غصب، وقد يقع غصب بلا وضوء، فبين العنوانين عموم من وجه. والنتيجة أن مصب الإرادة غير مصب الكراهة، فإن متعلق الإرادة طبيعي الوضوء لا كل وضوء، وبما أن متعلق الإرادة طبيعي الوضوء لا بشرط الذي قد يتحقق في غير هذا الوضوء، بينما مصب الكراهة والمبغوضية كل غصب غصب بنحو العموم الاستغراقي.

فالنتيجة أن هذا الوضوء الذي هو غصب قطعاً مبغوض لأنه غصب، لكنه ليس متعلقاً للإرادة، لأن الوجود الخارجي مسقط للأمر لا متعلق للأمر، وهذه نقطة مهمة، أي أن ما يصدر من المكلف ليس هو المأمور به، وإنما الذي يصدر من المكلف مسقط للمأمور به، والمأمور به هو الطبيعي لا بشرط، فالمحبة والإرادة نحو الطبيعي لا نحو الفرد، والفرد مسقط للطبيعي وليس مصباً للإرادة، فلم تجتمع الإرادة والمبغوضية في وجود واحد.

وكذلك في المنتهى، لأن البعث والزجر إنما هو نحو محط الإرادة والكراهة، فأينما كان مصب الإرادة فهو مصب البعث، وأينما كان مصب الكراهة فهو مصب الزجر. فإذا كان مصب الإرادة الطبيعي فالبعث نحو الطبيعي وليس نحو هذا الفرد، وبما أن مصب المبغوضية كل غصب فالزجر عن كل غصب.

إذن البعث والزجر متطابق مع ما هو مصب الإرادة والكراهة، فهذا الوضوء منهي عنه لأنه غصب، وهذا الوضوء مسقط لما هو المأمور به ولا مانع من اجتماعهما.

ولكن إذا لم يكن للمكلف مندوحة - أي ليس له ماء إلا الماء المغصوب - فإما أن يتوضأ أو يتيمم، فهنا يجوز اجتماع الأمر والنهي، ولكن تدخل المسألة في باب التزاحم، أي التزاحم بين الأمر بالصلاة عن وضوء والنهي عن الغصب، لا التزاحم بين الأمر بالوضوء، لأن الامر بالوضوء أمر شرطي لا تكليفي، وإنما الأمر التكليفي بالصلاة حيث قال: (صل عن وضوء)، فيقع التزاحم بين الأمر بالصلاة عن وضوء - لأن الوضوء شرط - وبين النهي عن الغصب.

الأمر الثالث :هل يتصور الترتب في المقام ؟

قد يقال: نعم يتصور الترتب، بأن يقول المولى: (لا تغصب، ولكن إن غصبت فتوضأ)، وكأن السيد الشهيد لا يرى مشكلة في الترتب، لأنه ذكر كلام النائيني (قدس سره) ولم يعلق عليه في هذه النقطة.

وشرح بعض تلامذته (رحمه الله) كلامه بأنه: لا يرى مانعاً من الترتب في المقام، والسر في ذلك نفس النكتة التي ذكرناها في المورد السابق، وهي أنه إذا كان الشرط للأمر بالوضوء الغصب الخاص وهو الغصب عن طريق الوضوء، فالأمر بالوضوء تحصيل للحاصل، لأنه إذا قال المولى: (لا تغصب فإن غصبت باستعمال الماء في الوضوء فتوضأ)، فهو أمر بتحصيل الحاصل، ولكن إذا جعلنا الشرط طبيعي الغصب لا الغصب الخاص - أي الفرد من الغصب - كما لو قال: (لا تغصب فإن صدر منك طبيعي الغصب فتوضأ)، فلا يلزم من ذلك محذور تحصيل الحاصل.

لكن قد يقال: إذا كان الترتب صياغة جعلية صادرة من المولى بالنحو المذكور فلا بأس، وإن كان الترتب علاجاً يكتشفه العقل في مقام الامتثال كما هو مبنى النائيني (قدس سره) فلا.

وبيانه: أن الترتب علاج للتزاحم، والمزاحم هنا فرد من الغصب، فالذي أوجب عدم القدرة على الوضوء فرد من الغصب، والذي يكون ارتفاعه موجباً للقدرة على الوضوء عصيان هذا الفرد من الغصب، فمقتضى ذلك أن يكون الشرط هو عصيان هذا الفرد من الغصب، لأن عصيان هذا الفرد هو المحقق للقدرة على الوضوء، فبما أن المحقق للقدرة على الوضوء عصيان هذا الفرد من الغصب فلا محالة سيكون الشرط هو (لا تغصب فإن غصبت - هذا الغصب الخاص - فتوضأ)، وحينئذ يعود محذور تحصيل الحاصل.

### 025

الأمر الرابع: فرض وجود المندوحة، كما لو كان المكلف يمكنه الوضوء بالماء المباح، ولكنه اختار الوضوء بالماء المغصوب، فهل يمكن تصحيح وضوئه؟ وهنا مبنيان:

المبنى الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أنه لا يمكن تصحيح وضوئه، والسر في ذلك مقدمتان:

المقدمة الأولى: أن التكليف بنفسه يقتضي أخذ القدرة في متعلقه، لأن التكليف بالحمل الشائع ليس اعتبار الفعل على ذمة المكلف - كما ذهب له السيد الخوئي (قدس سره) - بل هو البعث والزجر بالإمكان، وهما فرع القدرة على المتعلق، فنفس التكليف يقتضي أن يكون متعلقه خصوص المقدور.

المقدمة الثانية: أن الوضوء بالماء المغصوب ليس بمقدور.

فإن قلت: إنه ليس بمقدور شرعاً لا تكويناً.

قلت: إن الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً في أنه لا يتيسر للمتكلف بما هو مكلف فعله، والنتيجة عدم شمول الأمر بالوضوء للوضوء الغصبي.

المبنى الثاني: لو سلمنا أن التكليف بنفسه يقتضي اختصاص متعلقه بالمقدور، ولكن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، لأن المكلف لم يكلف بالطبيعي بنحو العموم الاستغراقي بل بالطبيعي لا بشرط، أي أنه كلف بطبيعي الوضوء، والطبيعي مقدور وإن كان بعض أفراده غير مقدور. بلحاظ أن الطبيعي يوجد بوجود فرده فيكفي في القدرة عليه القدرة على بعض أفراده، وإلا فإن كل مكلف لا يخلو حاله من امتناع بعض أفراد الطبيعة المأمور9 بها في حقه.

ومع ذلك فالطبيعي مقدور بالنسبة له، فإذا كان المكلف مأموراً بطبيعي الصلاة بشرط طبيعي الوضوء، وطبق طبيعي الصلاة على الصلاة بهذا الوضوء كان من أفراد المأمور به.

فإن قلت: إن الممتنع شرعا كالممتنع عقلاً.

قلنا: لا مدرك لهذه الكبرى، فإنه إذا فرض أن الوضوء منهي عنه لذاته - كما لو قال المولى: (لا تتوضأ بالماء المسخن بالشمس) خرج عن طبيعة المأمور به - أو أن الوضوء مقيد بالقدرة الشرعية - بمعنى أن لا يكون مخاطبا بتكليف إلزامي - فالوضوء غير مقدور لكون المكلف مخاطباً بحرمة الغصب مثلاً، فلا يصح منه الوضوء لعدم الأمر المستند لعدم القدرة.

وأما إذا لم يكن أحد الأمرين - أي ليس منهياً عنه لذاته ولا أخذت القدرة الشرعية فيه - بل غايته أن المكلف طبق الوضوء المأمور به على ما هو المحرم من الغصب فالوضوء في حد ذاته مقدور، وامتناعه شرعاً من حيث كونه غصباً لا يعني امتناعه شرعا ًمن حيث كونه وضوء.

فإن قلت: إنه يعتبر في شمول الأمر بالطبيعي للفرد الترخيص في تطبيقه عليه ولا ترخيص في المقام لحرمة الغصب.

قلت: إن الترخيص الحيثي في التطبيق كاف في شمول الأمر له، أي أن الأمر بالوضوء للصلاة بما أنه أمر بالطبيعي فيكفي في شموله لهذا الوضوء الترخيص الحيثي، حيث إن المكلف مرخص في الإتيان بهذا الوضوء من حيث كونه وضوء لا من حيث كونه غصباً.

وهذا هو الصحيح.

المورد الرابع - من الموارد التي ذكر المحقق النائيني قدس سره بأنه لا يعقل فيها الترتب -: ما إذا كان المحرم مقدمة لواجب أهم، كالعبور في بستان الغير بدون إذنه لإنقاذ النفس المحترمة.

وهنا فصل الأعلام (رضوان الله عليهم) بين مبنيين:

المبنى الأول: مبنى صاحب الكفاية من أن الواجب مطلق المقدمة، لا خصوص المقدمة الموصلة. فإذا وجب ذو المقدمة وجبت المقدمة أوصلت أم لا.

وعلى هذا المبنى يتصور فرضان:

الفرض الأول: ما هو محل البحث من كون الواجب أهم، وقد أفيد أنه لا يعقل النهي عن الغصب، لا عرضاً ولا طولاً، أي أن المقام من باب التعارض، لكن لكون الواجب أهم سقط النهي عن الغصب عن الفعلية، إذ لا يمكن للمولى أن ينهى عن الغصب في عرض الأمر بالإنقاذ لأنه تكليف بما لا يطاق لعدم التمكن من الجمع بين الامتثالين، ولا في طوله بنحو الترتب.

فإن الترتب عبارة عن كون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الامر بالاهم، فإن كان الشرط المترتب عليه هو عصيان الواجب النفسي - أي ذي المقدمة - بأن يقول: (أنقذ النفس المحترمة، فإن لم تنقذ النفس المحترمة فلا تغصب) فالنهي معارض بالوجوب الغيري، حيث إن مطلق المقدمة واجبة وجوباً غيرياً، إذ العبور محرم حينئذ لكونه غصباً، وواجب بالغير لكونه مقدمة وإن لم يكن موصلاً.

وإن كان الشرط عصيان الوجوب الغيري كأن يقول: (اعبر أرض الغير توصلاً للواجب، فإن لم تعبر فلا تعبر)، فهو محال لأن النهي عن فعل بشرط تركه لغو، فالنهي الترتبي غير متصور، لأن النهي الترتبي إما في فرض فعل المقدمة مع عدم الإنقاذ فهو معارض بالوجوب الغيري لها، وإما في فرض تركها وهو شبيه بتحصيل الحاصل.

الفرض الثاني: ما إذا لم يكن الواجب أهم، كما لو قال: (أنقذ مال الغير) وكان إنقاذه متوقفاً على عبور الأرض المغصوبة، فالواجب ليس بأهم، فهنا التعارض مستقر.

هذا كله على المبنى الأول أي وجوب المقدمة وان لم تكن موصله.

المبنى الثاني: ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) من وجوب المقدمة الموصلة، وهنا لا تعارض، بل المقام من التزاحم، ويمكن فيه الترتب، فيقول: (أنقذ النفس المحترمة، فإن لم تنقذ فلا تغصب)، إذ المحرم حينئذ هو الغصب غير الموصل، وهذا ممكن ولا يلزم منه محذور.

بل لا حاجة إلى الترتب أصلاً، فإن مقتضى إطلاق النهي الأول شموله لفرض الغصب غير الموصل، حيث إن الذي خرج عن إطلاق النهي حصة خاصة - وهي الغصب الموصل لوجوبه وجوباً غيرياً -، وأما إذا لم يكن موصلاً فلم يجب وجوباً غيرياً ولم يخرج عن إطلاق النهي، وكذا إذا لم نقل بوجوب المقدمة أصلاً.

ولكن يمكن التأمل في ما مضى بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمة، وكان الترتب عبارة عن اشتراط حرمة الغصب بترك الإنقاذ، فقد أدعي أن في البين تعارضاً بين الحرمة ووجوب المقدمة.

والسؤال: هل هناك تعارض بين الحرمة النفسية والوجوب الغيري؟

والجواب: أنه بناءً على عدم اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة فلا مانع من اجتماعهما:

أما أولاً: فلشهادة الوجدان الارتكازي بأن الإنسان يمكن أن يبغض شيئاً في نفسه ولكن يضطر للأمر به لغاية ملزمة. ولذلك لو تزاحم إنقاذان، فلم يمكن إنقاذ نفس محترمة إلا بإتلاف نفس محترمة، وقلنا بتساويهما في الملاك فإن المولى يبغض إتلاف النفس، ولكنه يضطر لإرادته لإنقاذ نفس أخرى، فيمكنه أن يقول: (أنا مبغض للغصب في نفسه، ولكن لأجل تحقيق الواجب الأهم فأنا مريد له). فلا تدخل المسألة في التعارض بين الوجوب الغيري والحرمة النفسية، بل لا مبرر لارتفاع الحرمة بمجرد الوجوب الغيري. ولذلك لو أن المكلف ارتكب المقدمة المحرمة ولكنه لم ينقذ النفس المحترمة فهل يقال بسقوط الحرمة عنه للتعارض...؟

وأما ثانياً: فعلى المختار من أن التنافي في حال قصور القدرة عن الجمع إنما هو في مرحلة الداعوية لا الجعل ولا الفعلية، فلا داعوية للوجوب الغيري عند ترك الإنقاذ كي يكون منافياً للحرمة النفسية، إذ ترك الإنقاذ مساوق لعدم إرادة الانبعاث نحو ذي المقدمة، وهذا يعني فقدان الأمر النفسي للداعوية فالغيري التابع له كذلك، فلا منافاة بينه وبين الحرمة النفسية أصلاً.

### 026

المورد الأخير من الموارد التي ذكر المحقق النائيني عدم معقولية الترتب فيها: ما إذا قصرت قدرة المكلف عن امتثال واجبين أحدهما متأخر زماناً عن الآخر مع كونه الأهم.

مثال ذلك: ما لو كان الطبيب في غرفة الطوارئ وعنده جهاز واحد، وعلم أنه إما أن ينقذ به أحد أعضاء مريض في هذا اليوم، أو ينقذ به نفس مريض آخر في اليوم الذي بعده، فهنا واجبان قصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما، لكن الثاني - وهو الأهم منهما - متأخر زمانا، والمكلف مخاطب في يومه الأول بإنقاذ عضو المريض فيه وإنقاذ نفس المريض الآخر غداً، أي أن: «غداً» قيد في الواجب لا الوجوب.

فهنا أفاد المحقق النائيني (قدس سره) أنه لا يمكن الأمر بالمهم على سبيل الترتب في هذا اليوم، وذلك لمشكلتين:

المشكلة الأولى: عند المقارنة بين الأمر بالمهم والأمر بالأهم، فإن المولى لا يمكنه أن يأمر بالمهم في عرض الأهم فيقول للمكلف: (عليك بإنقاذهما في كلا اليومين) فإن لازمه التكليف بما لا يطاق،

ولا يمكنه أن يأمر بالمهم في طول عصيان الأهم - أي بأمر ترتبي -، والسر في ذلك أن تعليق الأمر بالمهم على عدم امتثال الأمر بالأهم بأحد نحوين:

النحو الأول: أن يكون بنحو الشرط المتأخر بأن يقول: (أنقذ العضو هذا اليوم إن اتفق أنك لم تنقذ النفس المحترمة غداً) فالأمر في هذا اليوم مشروط بشرط متأخر وهو أن لا ينقذ النفس المحترمة في ظرفه. وهذا معقول عند من يقول بإمكان الشرط المتأخر، لكنه غير معقول عند المحقق النائيني (قدس سره) لأنه يرى استحالة الشرط المتأخر.

النحو الثاني: أن يكون بنحو الشرط المقارن بأن يقول: (أنقذ العضو هذا اليوم إن تعقبه عصيان الأمر بالإنقاذ غداً، أو إن أردت عصيان التكليف بإنقاذ النفس المحترمة غداً) فإن تعقب انقاذ العضو هذا اليوم بإنقاذ النفس المحترمة غداً من قبيل الشرط المقارن، وكذا اشتراط الأمر بإنقاذ العضو هذا اليوم بإرادة المعصية أو عدم إرادة الطاعة من الشرط المقارن.

ويرد عليه :

أولاً: أنه لا دليل عليه، لأن الأوامر مطلقة فما هو الدليل على الاشتراط المذكور؟

ثانياً: أن لازمه أنه بمجرد إرادة المعصية كون الأمرين فعليين في حقه، أما الأهم فلعدم سقوطه بالبناء على المعصية منذ اليوم، وأما المهم فصار فعلياً لفعلية شرطه، فاجتمع الأمران في حقه، واجتماعهما تكليف بما لا يطاق.

المشكلة الثانية: عند المقارنة بين الأمر بإنقاذ العضو ووجوب حفظ القدرة - لا الأمر بإنقاذ النفس المحترمة -، فإن المكلف هذا اليوم مخاطب بوجوب الاحتفاظ بالقدرة على امتثال التكليف في يومه.

ويرد عليه أنه لا يمكن الترتب بين الأمرين بأن يقال: (احتفظ بالقدرة على إنقاذ النفس المحترمة إلى غد، فإن لم تحفظها فأنقذ عضو المريض هذا اليوم)، لأن عدم حفظ القدرة إما بصرفها في إنقاذ العضو وإما بصرفها في ضد ثالث، ويلزم من الأول الأمر بتحصيل الحاصل، ويلزم من الثاني الأمر بالضدين، لأن المكلف لا يمكنه الجمع بين صرف القدرة في عمل آخر مضاد وهذا العمل، وهو إنقاذ العضو.

وهنا ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: لو سلمنا مع المحقق النائيني (قدس سره) أن الشرط المتأخر غير معقول - وإلا فالحق أنه معقول - فلو أن المولى شرط التكليف بالمهم بشرط مقارن بأن قال: (أنت مأمور بإنقاذ النفس المحترمة غدا فإن بنيت فعلاً على العصيان فأنقذ عضو المريض هذا اليوم)، فالدليل عليه هو نفس إطلاق الإمر بإنقاذ عضو المريض هذا اليوم، وإنما خرجنا عنه في حصة خاصة وهي ما لو اشتغل بإنقاذ النفس المحترمة غداًً، فإذا لم ينقذ النفس المحترمة غداً فقد دخل تحت إطلاق الأمر.

والوجه في ذلك: أنه إذا وقع التنافي بين الأمرين لقصور القدرة عن الجمع بينهما لم تعقل فعليتهما معاً على نحو الإطلاق، وعلاج التنافي بينهما بالترتب فلو كان الترتب بنحو الشرط المقارن في المقام باشتراط الأمر بالبناء على عصيان الأمر بالأهم غداً ممكناً ورافعاً لمشكلة التنافي بينهما، بحيث يمكن فعليتهما بمجرد تحقق الشرط، كان مقتضى الإطلاق فعلية المهم بمجرد البناء على عصيان الأهم غداً ولا حاجة لدليل خاص، فإن سائر موارد الترتب مرجعها للتمسك بالإطلاق عند تحقق الشرط.

فما ذكره المحقق النائيني من عدم الدليل عليه غير تام. وكل موارد الترتب من هذا القبيل، كما مر سابقاً من أن الترتب عمل بالإطلاق وليس تقييداً.

وأما الإشكال الثاني وهو أن لازم فعلية الشرط المقارن فعلية الأمرين فهو إشكال على جميع موارد الترتب، فالجواب فيها هناك هو الجواب هنا، ولا اختصاص للإشكال بالواجبين المختلفين زماناً كالترتب بين إنقاذ الغريق وإزالة النجاسة المجتمعين في زمان واحد، فإن لازم ترتب الأمر بالمهم وهو الأمر بإزالة النجاسة على عصيان الأمر بالأهم فعلية الأمرين عند تحقق العصيان بأول لحظاته قبل فوت موضوع الأمر بالأهم، إذ الأهم لا يسقط بمجرد عصيانه.

ولذلك أشكل الآخوند (قدس سره) على الترتب بأن لازمه مطاردة الأهم للمهم بعد فعليته لفعلية شرطه وهو العصيان، هذا إذا كان الشرط هو العصيان على نحو الموضوعية.

وأما إذا كان الشرط العصيان على نحو المشيرية لانتفاء الموضوع - كموت الغريق - بحيث لا فعلية للمهم إلا في ظرف انتفاء موضوع الأهم المساوق لسقوطه عن الفعلية، ففيه أنه لو سقط الأمر بالأهم عن الفعلية فلا حاجة للترتب أصلاً، لعدم المزاحم للمهم في هذا الظرف، وإنما يحتاج إلى الترتب إذا كان الأمر بالأهم باقياً على الفعلية مع عصيانه.

الملاحظة الثانية: أن وجوب حفظ القدرة ليس وجوباً شرعياً، وإنما هو وجوب عقلي، بمعنى أن الأمر بالأهم حيث إنه فعلي - وإن كان الواجب متأخراً زماناً - فيجب على المكلف حفظ قدرته عليه عقلاً، فلا معنى لتصوير الترتب بين الأمر بالمهم ووجوب حفظ القدرة، لأن وجوب الحفظ أثر للأمر بالأهم وليس تكليفا مستقلاً عنه.

027

التنبيه الجديد :هل يجري الترتب في الأحكام الإمضائية - كالحكم بنفوذ البيع الإجارة أو الحكم بنفوذ النذر والعهد والشرط وأمثالها من الأحكام الإمضائية - أم لا؟

والكلام فعلاً في ثلاثة مطالب:

الأول: هل أن لدليل الحكم الإمضائي إطلاقاً يشمل فرض استلزام المعاملة الإخلال بواجب ابتدائي أو ارتكاب الحرام كي يتمسك به عند العصيان للتكليف لإثبات الحكم الإمضائي الترتبي؟

مثلاً :لو أن المكلف وجبت عليه حجة الإسلام فوراً في هذه السنة لكونه مستطيعاً، فهل تصح إجارته لحج نيابي? أي هل أن دليل(أوفوا بالعقود) يثبت صحة استئجار المكلف لحج نيابي مع أنه مخاطب هذه السنة بحجة الإسلام أم لا؟

ومثلاً :لو استؤجرت الحائض لكنس المسجد في زمان حيضها، فهل أن دليل صحة الإجارة نحو (أوفوا بالعقود) يثبت صحة هذه الإجارة أم لا؟

ومثلاً :لو أن المكلف نذر أن يكنس المسجد منذ طلوع الفجر إلى طلوع الشمس - مع أنه بين الطلوعين مخاطب بفريضة الصلاة - فهل يمكن اثبات صحة نذره بدليل (يوفون بالنذر) أم لا؟

فالبحث كله هو هل أن للدليل الإمضائي وهو (أوفوا بالعقود) إطلاقاً يشمل ما إذا كانت المعاملة كالإجارة - مثلاً - مستلزمة لترك واجب ابتدائي كحجة الإسلام، أو مستلزمة لارتكاب حرام كحرمة مكث الحائض في المسجد.

وقد بحث الأعلام (قدست أسرارهم) منهم سيد المستمسك في [ج10 ص287] وسيدنا الخوئي قدس سره في [المعتمد في الحج من العروة ج ١ ص٣٥٣].

وهنا وجوه لمنع إطلاق دليل الأمر الإمضائي لفرض استلزامه طرح واجب ابتدائي أو ارتكاب حرام فعلي.

الوجه الأول :وله بيانان، بيان سيد المستمسك وبيان المحقق النائيني.

البيان الأول: بيان سيد المستمسك (قدس سره الشريف): أن المعاملة كالإجارة مشروطة بالقدرة على متعلقها، إذ لا يعقل الاستئجار على الطيران في الهواء أو أكل جمل في خمس دقائق، فإن المعاملة على غير المقدور أكل للمال بالباطل، فإنه إن لم يمكن الإتيان به فبذل المال بإزائه أكل للمال بالباطل.

وغير المقدور شرعاً كغير المقدور عقلاً، حيث إن كنس الحائض المسجد وإن كان مقدوراً تكويناً لكنه ليس مقدوراً شرعاً، فهو كالممتنع عقلاً في أنه لا يتيسر للمكلف من حيث كونه مكلفاً، فالإجارة عليه إجارة على غير المقدور، فتكون باطلة.

البيان الثاني: وهو بيان المحقق النائيني (قدس سره) كما في أجود التقريرات [ج١ ص٢٧٤] :

وتقريبه: أن المعاملات من باب الالتزام والتعهد، فالناذر مثلاً يلتزم بما نذر، وبما أن مرجع المعاملات إلى الالتزام والتعهد، فلا يعقل الالتزام بغير المقدور، إذ لا يتصور من العاقل الملتفت لأن يلزم نفسه بغير المقدور اذن فلا إطلاق لدليل من أدلة صحة المعاملات نحو (أوفوا بالعقود) و(تجارة عن تراض) لفرض تعلق المعاملة بغير المقدور، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلا تصح إجارة الحائض على كنس المسجد، ولا إجارة من وجبت عليه حجة الإسلام لحج نيابي.

ولكن يرد على هذا الوجه :

أولاً: أن المناقشة في إطلاق المقدمة الثانية، وهي أن الممتنع شرعاً كالممتنع عقلا، فإنه إذا لم تكن نفس الإجارة منهياً عنها ولم يكن متعلقها بعنوانه منهياً عنه وإن كان ملازماً لمخالفة واجب ابتدائي وارتكاب حرام فعلي، فما هو الوجه في إدراجه في غير المقدور، بحيث يترتب عليه فساد الإجارة والنذر مع أنه لا نهي عنه؟

وثانياً :ليست سائر المعاملات من باب الالتزام والتعهد، ففي الإجارة عدة تعريفات لحقيقة الإجارة، ومن هذه التعريفات أن حقيقة الإجارة تمليك عمل بمال أو تمليك منفعة عين بمال، ولا يوجد في المنشأ بها حيثية الالتزام حتى تندرج تحت الكبرى التي ذكرها المحقق النائيني (قدس سره)، فتأمل.

الوجه الثاني :ما ذكره بعض الأساتذة (مد ظله) من أن أدلة الإمضاء نحو (أوفوا بالعقود) و(تجارة عن تراض) و(أحل الله البيع) سياقها سياق الإنفاذ والإمضاء، ونفس هذا السياق قرينة عرفية على أنه يعتبر في الممضى في رتبة سابقة إحراز المشروعية، فمتى شك في مشروعية العمل في رتبة سابقة لم يحرز شمول دليل الإمضاء له. وفي المقام يشك في مشروعية الحج النيابي ممن هو مخاطب بحجة الإسلام على نحو الفورية في هذه السنة، ومع الشك في المشروعية لا يحرز شمول دليل الإمضاء لاستئجاره على الحج النيابي.

الوجه الثالث :ما يستفاد من بعض عبائر سيدنا الخوئي (قدس سره الشريف) من أن ما ورد من قوله عليه السلام: (المؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً) ظاهره أن الوفاء بالشرط الملازم لتحليل حرام أو تحريم حلال مما لا يشمله دليل الإمضاء، ولا خصوصية عرفاً للشرط، بل ظاهر الدليل أن كل التزام إنما ينفذ إذا لم يكن متعلقه ملازماً لتحليل حرام أو تحريم حلال، سواء كان التزاماً بالشرط أو باليمين أو بالنذر أو بالعقد.

ومما يؤكد ذلك قوله (عليه السلام) في الصحيحة (إن شرط الله قبل شرطكم)، وظاهرها أنه لا ينفذ الشرط الإنشائي أو العقد الإنشائي من قبل المكلف في مورد مصادمته لشرط الله، أي في مورد مصادمته لحكم فعلي واجب أو محرم.

والنتيجة: أنه لا يمكن الحكم بصحة إجارة الحج النيابي ممن هو مخاطب بحجة الإسلام، لأن (شرط الله) وهو حجة الإسلام قبل (شرطكم) على نحو القبلية الرتبية، فلا تصل النوبة لـ(شرطكم) وهو المعاقدة على استئجاره مع وجود شرط الله المانع.

إن قلت :إن غاية ما يستفاد من هذه الروايات الشريفة نفي المزاحمة، يعني أن شرط المكلف لا يزاحم شرط الله، وأن ما يصدر من المكلف من التزام بشرط أو يمين او عقد لا يزاحم حكماً شرعياً فعلياً واجباً أو حراماً، لكنه لا ينفي ثبوته على نحو الترتب، فلو أن المكلف عصى ورجح الحج النيابي، أو أن المرأة الحائض لم تلتزم بحرمة المكث في المسجد، فلا مانع من وجوب الوفاء بعقد الإجارة على نحو الأمر الترتبي كأن يقول المولى: (يحرم على الحائض كنس المسجد، فإن لم تستجب لذلك فعليها الوفاء بعقد الإجارة).

قلت: إن الترتب بين الحكم الوضعي - وهو الصحة - والتكليفي غير عقلائي، فإن بناء المرتكز العقلائي في الإجارة على عمل ملازم لمخالفة للقانون، إما على فساد الإجارة لمصادمة المتعلق للقانون، أو على صحتها في نفسها وإن كان يحرم الوفاء بالعقد تكليفاً. وأما صحتها بنحو معلق على عصيان التكليف الابتدائي فلا.

### 028

المطلب الثاني :بعد المفروغية عن وجود إطلاق في أدلة الإمضاء نحو قوله جل وعلا: (اوفوا بالعقود)، وقوله تعالى: (تجارة عن تراض)، فيقع البحث في أنه هل يعقل الترتب بين الحكم الإمضائي والحكم التكليفي ؟ بأن يقول المولى: (حج حجة الإسلام، فإن لم تحج حجة الإسلام فأوف بعقد الإجارة للحج النيابي).

والمستفاد من مجموع كلام سيدنا الخوئي (قدس سره) في باب الحج وباب الإجارة أن الأمر الترتبي غير معقول أو يحتاج إلى دليل.

وتقريب كلامه بأن محل الكلام فيه عدة محتملات :

المحتمل الأول :أن المكلف قد أنشأ عقد الإجارة معلقاً على عصيانه للأمر بحجة الإسلام، فقال الأجير للمستأجر: (آجرتك نفسي لحج نيابي إن عصيت الأمر بحجة الإسلام)، والمشرع أمضى ما أنشأه المكلف، فلا يجب عليه الوفاء بالعقد مطلقاً، وإنما يجب عليه الوفاء إن عصى. فالتعليق صدر من المكلف لا المولى، وإنما المولى فقط أمضى ما أنشأه المكلف.

وهنا أفاد سيدنا (قدس سره) أن التعليق مبطل للعقود، إذ الإجماع قائم على مبطلية التعليق في العقد، أي تعليقه على أمر لا يتوقف عليه العقد ولا يتوقف عليه صحة العقد. وأما التعليق على ما يتوقف عليه العقد فهو تعليق صوري، والتعليق على ما يتوقف عليه صحة العقد صحيح.

مثلاً :لو قال: (آجرتك نفسي للعمل بمبلغ كذا إن قبلت)، فهذا تعليق صحيح، لأن الإيجاب معلق على القبول واقعاً، بل هو تعليق صوري في الواقع.

وكذا لو قال: (آجرتك منفعة الدار إن كانت ملكاً لي)، فهذا تعليق لا إشكال فيه، لتوقف صحة العقد عليه.

وإنما الكلام في تعليق العقد على ما لا يتوقف عليه ولا تتوقف عليه صحته، كالتعليق على أمر مستقبلي أو التعليق على أمر فعلي مجهول.

مثلاً :إذا قال: (آجرتك نفسي إن جاء زيد من السفر غداً) أو (آجرتك نفسي إن كان اليوم يوم كسوف)، وأمثال ذلك، فقد قام الإجماع فيه على مبطلية التعليق للعقد، ومنه قوله: (آجرتك نفسي إن عصيت الأمر بحجة الإسلام).

وإن نوقش في الإجماع فقد أفاد المحقق النائيني (قدس سره) بأن مدرك صحة العقود هو قوله عز وجل: (أوفوا بالعقود)، وهو منصرف للعقود العقلائية لا كل عقد، وليس من العقود العقلائية العقد المعلق حتى يدخل تحت (أوفوا بالعقود)، فتأمل. والنتيجة أن التعليق للعقد مبطل.

المحتمل الثاني :أن الأجير قد أنشأ الإجارة مطلقة لا معلقة على عصيان الأمر بحجة الإسلام، فقال: (آجرتك نفسي لحج نيابي بمبلغ كذا)، والمشرع أمضاها كما أنشأها على الإطلاق وأوجب الوفاء بها على الإطلاق، فقال: (إجارتك صحيحة مطلقاً)، ويجب الوفاء بها على إطلاقها، فالحكم الوضعي وهو صحة الإجارة مطلق، والحكم التكليفي وهو وجوب الوفاء أيضاً مطلق.

وهذا باطل، فإن هنا أمرين من الشارع، وهما الأمر بحجة الإسلام، والأمر بالحج النيابي عن طريق وجوب الوفاء بعقد الإجارة. ولازم فعلية الأمرين على نحو الإطلاق طلب الجمع بين الضدين، إذ لا يمكن المكلف أن يأتي بحج واحد بقصد الحج عن نفسه وبقصد الحج النيابي، لأنه لا يقع عن أي منهما، إلا إذا قيل أن حجة الإسلام عنوان انطباقي يتحقق بالحج القربي وإن قصد به النيابة، وهو مخالف للمبنى الصحيح. فهذا المحتمل باطل.

المحتمل الثالث :أن الاجير أنشأ الإجارة مطلقة بدون تعليق، والمولى أمضى الإجارة على إطلاقها، لكن في وجوب الوفاء وهو الحكم التكليفي ارتكب المولى التعليق، فقال: (إجارتك صحيحة مطلقاً لكن لا يجب الوفاء بها تكليفا مطلقا، وإنما يجب الوفاء بها في فرض عصيانك للأمر بحجة الإسلام)، والمحذور حينئذ هو التفكيك بين الحكم الوضعي والتكليفي، إذ الوضعي مطلق لكن الحكم التكليفي معلق.

وهذا الذي أفتى به السيد الصدر (قدس سره) في تعليقته على منهاج الصالحين للسيد الحكيم (قدس سره) حيث قال: إذا استؤجرت الحائض لكنس المسجد في زمان حيضها فالإجارة صحيحة، لكن لا يجب عليها الوفاء، بمعنى أن الحكم الوضعي مطلق والحكم التكليفي معلق، وليس للمستأجر أن يطالبها بتسليم العمل، فإن أمرها بكنس المسجد أمر بما يستلزم الحرام، وهو لبث الحائض في المسجد.

أقول :ولعل المحذور غير عقلي بل هو عقلائي، فهو قريب مما أفاده السيد الأستاذ (مد ظله الشريف) من أن بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي علاقة الاندماج، أي أن الحكم التكليفي مندمج في الحكم الوضعي، بحيث يكون التفكيك بينهما في الجعل مستهجناً عند العقلاء، فإن العقلاء يرون الحكم الوضعي - كالملكية مثلاً - عنواناً ورمزاً لمجموعة من الآثار التكليفية.

مثلاً :لو قال المشرع: (من حاز شيئا ملكه، لكن يجوز لغيره التصرف فيه بدون إذنه)، أو (ليس من حقه أن يمنع غيره في التصرف فيه)، فهذا مستهجن عند العقلاء، وهو كاشف عن علاقة الاندماج بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي، لا أنهما مستقلان، بل المصحح لجعل الحكم الوضعي هو تضمنه لحكم تكليفي بإزائه، وهذا لا يعني القول بالعينية كما نقل عن الشيخ الأنصاري (قدس سره)، وإنما هما مفهومان، أحدهما الصحة، والثاني وجوب الوفاء.

فبين المفهومين اختلاف، لكن بينهما تلازم اندماجي، بمعنى أن العقلاء يستهجنون جعل أحدهما دون الآخر، بل يرون جعلهما بجعل واحد.

ولذلك لو قيل في المقام بأن الأجارة صحيحة لكن لا يجب على الحائض تسليم العمل، وليس من حق المستأجر مطالبتها بالعمل، فهذا تفكيك غير عقلائي.

فبناءً على هذه النقطة أيضا يكون هذا المحتمل باطلاً.

المحتمل الأخير :أن الأجير أنشأ الإجارة مطلقة، ولكن المشرع قال: (أنا لا أمضي هذه الإجارة إلا في فرض عصيان حجة الإسلام)، فالإمضاء صار معلقاً على عصيان الأمر بحجة الإسلام.

وهذا خلف كونه إمضاءً، فإن مقتضى الإمضاء أن يتطابق الإمضاء مع الممضى، فإذا كان الممضى هو إنشاء الإجارة مطلقاً، فمقتضى ذلك أن الإمضاء متطابق معه، وإلا لو أن المشرع أراد التقييد فلا بد أن يأتي بقرينة واضحة، كما في باب بيع X4الصرف والسلم وباب الهبة، فإن العقلاء ينشئون بيع الصرف والسلم مطلقاً، ولكن المشرع لا يمضيه إلا في فرض التقابض، لأنه لا يصح بيع الصرف والسلم إلا بشرط القبض، فالمنشأ مطلق لكن الإمضاء خاص بفرض معين، وهو فرض التقابض.

كذلك في الهبة، فإن ما ينشئه الواهب هو ملكية العين للموهوب له مطلقاً، لكن المشرع لا يمضيها على الإطلاق، وإنما يمضيها في فرض القبض. فاختلاف الإمضاء مع الممضى قام عليه دليل وقرينة واضحة.

وأما في المقام فلا يوجد إلا الأدلة العامة نحو (أوفوا بالعقود)، ولا قرينة على التعليق في الإمضاء.

فتلخص أن الأمر الترتبي بين الحكم الإمضائي والحكم التكليفي غير تام، إما لعدم المعقولية، وإما لاستهجانه عند العقلاء، وإما لحاجته لقرينة واضحة.

وهنا ملاحظتان على ما أفيد :

الأولى :وهي التأمل في المحتمل الثالث، أي دعوى أن الحكم وضعي والحكم التكليفي متلازمان، فلا ينفك أحدهما عن الآخر.

ووجه الملاحظة هو: هل أن التلازم المدعى ثبوتي أم إثباتي?

فإن كان المدعى أن هناك تلازماً ثبوتياً بمعنى أنه لا يعقل جعل حكم وضعي مستقلاً عن الحكم التكليفي، فالجواب أنه على طبق مباني سيدنا الخوئي (قدس سره) معقول، فإنه يرى أن الحكم التكليفي والحكم الوضعي مستقلان مفهوماً واعتباراً، حيث إن اعتبار الحكم التكليفي غير اعتبار الحكم الوضعي، فالمولى يعتبر الحكم التكليفي ويعتبر الحكم الوضعي، فهما اعتباران لمفهومين.

ولذلك يمكن تصحيح إجارة الصبي المميز، لكن لا يجب عليه الوفاء تكليفاً بعقد الاجارة، وليس للمستأجر أن يطالبه بالوفاء. فالإجارة صحيحة وإن انفكت عن الحكم التكليفي.

وإن قيل: إن التفكيك لغو مستهجن، بأن يقال إن العقد صحيح ولكن لا يجب التسليم.

فيكفي في دفع اللغوية أنه إذا أتى بالعمل وجب على المستأجر تسليم الأجرة[[7]](#footnote-8)، وهذا حكم تكليفي مترتب على صحة الإجارة وهو كاف في دفع اللغوية، فلا يجب على الحائض الوفاء، وليس لمن استأجرها المطالبة، لكن لو وفت فكنست المسجد وجب على المستأجر تسليم الأجرة. ووجود هذا التكليف كاف في رفع الاستهجان واللغوية.

ولا يتوقف رفع الاستهجان واللغوية على وجوب الوفاء بمعنى التسليم، فلا تلازم إثباتاً ولا استهجان في المقام.

### 029

وحاصل الملاحظة الأولى على ما أفيد في كلمات سيدنا الخوئي (قدس سره) :أن المقصود بعدم الانفكاك بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي هل هو التلازم الثبوتي أو التلازم الإثباتي؟

فإن كان مقصوده من عدم الانفكاك هو التلازم الثبوتي فهو خلاف مبانيه.

وإن كان مقصوده قدس سره التلازم الاثباتي بمعنى أنه لا كاشف عن الحكم الوضعي إلا الحكم التكليفي، فإذا سقط الحكم التكليفي فلا كاشف عن الحكم الوضعي.

مثلاً: إذا استؤجر المكلف المخاطب بحجة الإسلام على نحو

الفورية في هذه السنة لحج نيابي، فالكاشف عن الحكم الوضعي - وهو صحة الإجارة - هو الحكم التكليفي، وهو قوله تعالى:(أوفوا بالعقود) بناء على أن مفاده وجوب التسليم من الطرفين - تسليم العمل من الأجير وتسليم الأجرة من المستأجر -، فإذا سقط الحكم التكليفي في المقام لأن فعلية أمر المكلف بالوفاء بالإجارة في حال أنه مأمور بحجة الإسلام لازمه الأمر بالضدين - أي مأمور بحجة الإسلام لأنه الواجب، وهو مأمور بالحج النيابي لأنه وفاء بعقد الاجارة فالأمر بالوفاء -، فما هو الكاشف حينئذ عن صحة الاجارة ؟

والجواب أولاً وثانياً:

أما أولاً: فلأن أدلة صحة العقد بنظر سيدنا الخوئي (قدس سره) - كما في مصباح الفقاهة - وافرة ولا حاجة إلى التمسك بالحكم التكليفي ككاشف، كقوله تعالى: (ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض) حيث استفاد السيد الخوئي من عنوان التجارة ما لا يختص بالبيع، بل يشمل الإجارة، كما أن مفاد (أوفوا بالعقود) بنظره حكم وضعي لا حكم تكليفي، وهو الإرشاد إلى عدم نفوذ الفسخ، حيث إن المراد بالوفاء عدم الفسخ، لكن الأمر به ليس أمراً مولوياً، وإنما هو إرشاد إلى أن الفسخ لو وقع فيقع لغواً، وبعبارة أخرى إرشاد إلى لزوم العقد.

وبناءً على ذلك يصح التمسك بـ(أوفوا بالعقود) لإثبات الصحة، فإن ما يدل بالمطابقة على عدم نفوذ الفسخ فقد دل بالالتزام على صحة العقد.

وأما ثانياً :فلو سلمنا أن الكاشف عن الحكم الوضعي هو الحكم التكليفي فقط، فإنه يمكن التمسك بإطلاق (أوفوا بالعقود) بناءً على أن مفادها الحكم التكليفي وهو وجوب التسليم.

وتوضيحه: أن الأمر بالوفاء انحلالي ينشق إلى أمرين، أمر في حق الأجير بتسليم العمل، وأمر في حق المستأجر بتسليم الأجرة إن وثق بعمل الأجير. وإذا سقط الأول لمحذور طلب الضدين فالثاني باق وهو كاشف عن الصحة، وذلك لأن (أوفوا بالعقود) تارة تؤخذ الصحة في موضوعه فكأنه تعالى قال: (أوفوا بالعقد الصحيح) بحيث إذا شك في صحة العقد يكون التمسك به تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية، وحينئذ لا يصح التمسك به في المقام لعدم إحراز الموضوع،

وتارة لا تؤخذ الصحة في موضوعه، بل هو من أدلة الصحة، فإن دلالته بالمطابقة على وجوب التسليم تعني دلالته بالالتزام على صحة العقد، ولا كاشف غيره عن صحة العقد.

فنتيجة ذلك صحة التمسك به لإثبات صحة أي عقد ما لم يقم دليل على بطلانه، فإذا لم يمكن التمسك بالحكم الأول منه - وهو وجوب تسليم العمل - فيمكن التمسك بالحكم الثاني منه - وهو وجوب تسليم الأجرة - وهو الدال على الصحة بالالتزام.

مثلاً: إذا استؤجرت الحائض لكنس المسجد زمان حيضها فإنه لا يجب عليها الوفاء، لأن الوفاء متوقف على ارتكاب للحرام، وليس للمستأجر أن يطالبها بالكنس لأنه مطالبة بما يستلزم الحرام، لكن يوجد حكم تكليفي وهو وجوب تسليم الأجرة في فرض الوثوق بإتيانها بالعمل المستأجر عليه، وهذا الحكم التكليفي كاشف عن الصحة.

والنتيجة: أن التلازم الإثباتي موجود لم ينخدش.

الملاحظة الثانية :أن السيد الخوئي (قدس سره) أفاد في المحتمل الرابع أنه حتى لو كان الترتب ممكناً إلا أنه لا دليل عليه.

والوجه في ذلك :أن أدلة الإمضاء سياقها سياق الإمضاء، ومقتضاه تطابق الإمضاء مع الممضى، فكيف يتصور أن يكون الممضى مطلقاً، حيث إن الأجير عندما أنشأ الإجارة فقد أنشأها مطلقة، بينما الإمضاء معلق، أي أن المشرع أمضى الإجارة إذا عصى المكلف الأمر بحجة الإسلام، فما أنشأه الأجير مطلق غير مقيد بعصيان حجة الإسلام، لكن ما أمضاه المشرع معلق على عصيان حجة الإسلام. ونتيجة للاختلاف بين الإمضاء والممضى كان حمل أدلة الامضاء على الإمضاء الترتبي مما يحتاج إلى قرينة ودليل خاص، لأنه خلاف سياق الإمضاء.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً :أن الصحة الترتبية ليست بمعنى القضية الشرطية، وإنما بمعنى القضية الحينية. وهناك فرق واضح بين القضية الشرطية والقضية الحينية.

بيان ذلك :أن المشرع تارة يحكم بصحة الإجارة مشروطاً بعصيان الأمر بحجة الإسلام، وهذا الشرط تقييد، والتقييد يحتاج إلى دليل وقرينة خاصة .

وتارة لا يحكم بصحة الإجارة مطلقاً، لأن لازم الحكم بصحة الإجارة مطلقاً المصادمة مع كون المكلف مخاطباً بواجب ابتدائي أهم وهو حجة الإسلام، فالإمضاء حينئذ قاصر عن الامتداد لفرض الاشتغال بحجة الإسلام، لا أن الإمضاء مشروط بعصيان الأمر، وهذا هو معنى الصحة الترتبية، فهي من باب القصور في الإمضاء، لا من باب تقييد الإمضاء بعصيان حجة الإسلام كي يبحث عن الدليل.

وهذه الملاحظة مبنية على عدم رجوع القضايا الحينية في الأمور الاعتبارية للقضايا الشرطية، بخلاف القضايا العقلية.

مضافاً إلى أن الملاحظة تبتني على أن الاطلاق والتقييد من الضدين اللذين لهما ثالث، وكلاهما يحتاج إلى لحاظ، وإلا لو قلنا بأن التقابل تقابل السلب والإيجاب أو الضدين اللذين لا ثالث لهما - كما في بعض كلماته - لم ترد الملاحظة.

ثانياً : إن أبيت ما مضى فإن الدليل على الصحة الترتبية موجود في المقام، وهو أحد وجهين:

الوجه الأول: ويعتمد على مقدمتين:

الأولى: أن في البين إطلاقين، إطلاق يأمر بحجة الإسلام، وإطلاق (أوفوا بالعقود) مع فرض أن مفاده التكليف. وقد وقع التنافي بين الإطلاقين، والعلاج بأحد محتملات:

الأول: أن يسقط الأمر الثاني بالمرة، وهذا بلا مبرر عرفاً، لأن المشكلة ليس في أصل الأمر بالوفاء بالعقد، وإنما في الإطلاق لحال الاشتغال بالحج عن نفسه، حيث إن مورد البحث بعد المفروغية عن أصل الأمر وإطلاقه لحال كون المكلف مخاطباً بحجة الاسلام.

الثاني :أن الأمر بالوفاء فعلي، ولكن مفاده الأمر بالوفاء مطلقاً، وهذا لازمه المصادمة بين الإطلاقين، وحينئذ فالمتعين كون الأمر بالوفاء مترتباً على عصيان الأمر بحجة الإسلام.

ثانيتهما: إذا كان الأمر التكليفي بالوفاء حكماً ترتبياً فهو يكشف عن صحة ترتبية، حيث إن الصحة المطلقة لازمها التفكيك بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، كما أن الصحة من جانب دون جانب أمر غير عقلائي، فإذا انتفى كلاهما فالثابت هو الصحة الترتبية.

والحاصل أن العلاج ذو خطوتين :

الخطوة الأولى :أن الأمر بالوفاء إما أن يسقط بالمرة وهو بلا مبرر، أو يبقى مطلقاً وهو مصادم للحكم الابتدائي، فيبقى مترتباً.

الثانية: إذا كان الحكم التكليفي مترتباً فالحكم الوضعي وهو الصحة إما أن تكون مطلقة فيلزم التفكيك بين الحكم الوضعي والتكليفي، أو تكون الصحة بجانب المستأجر دون الأجير وهو غير عقلائي، فيتعين الصحة الترتبية.

الوجه الثاني :على فرض أن ما ذكر غير عرفي، فإنه لا إشكال في أن وجوب الوفاء حكم تكليفي مشروط بالقدرة كسائر الأحكام التكليفية، والمقام من قبيل التزاحم بين الإطلاقين، لأن التنافي بينهما ناشئ عن قصور قدرة المكلف عن الجمع، فهو كما لو قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الإزالة والانقاذ، حيث لا يعقل فعلية الأمرين في عرض واحد، لأنه طلب بالجمع بين الضدين، فيكون الأمر بالإزالة ترتبياً، إذ الأمر بالإزالة حتى لفرض الاشتغال بإنقاذ الغريق أمر بغير المقدور فيسقط، لكن الأمر بالإزالة في فرض عصيان الأمر بالإنقاذ أمر بالمقدور، حيث إن الإزالة في فرض عصيان الأمر بالإنقاذ أمر مقدور، فالأمر بالإزالة حينئذ أمر بالمقدور.

وكذلك الحال في الأمر بالوفاء بالعقد عند الاشتغال بحجة الإسلام فهو أمر بغير المقدور، والأمر به في فرض العصيان أمر بالمقدور، فيكون فعلياً على نحو الترتب، فلا فرق بين المقام وسائر الموارد التكليفية، فإذا ثبت وجوب الوفاء بالعقد ترتبياً كشف عن الصحة الترتبية.

### 030

البيان الثالث من البيانات التي تثبت بها الصحة الترتبية :أن (أوفوا بالعقود) تام المقتضي فاقد للمانع.

أما تمامية المقتضي: فلأن لـ (أوفوا بالعقود) إطلاقاً، ومقتضى إطلاقه شموله حتى لفرض كون المكلف الذي قد آجر نفسه لحج نيابي مخاطباً بحجة الإسلام.

وأما المانع :فهو أن المستفاد من قوله (عليه السلام): (إن شرط الله قبل شرطكم) عدم المزاحمة بين الواجب الإمضائي والواجب الابتدائي، حيث لا يستفاد من هذه الأدلة أكثر من ذلك، ولكن المكلف إذا عصى الواجب الابتدائي فقد ارتفعت المزاحمة، إذ المزاحمة إنما هي إذا كان في صراط الاشتغال بحجة الإسلام، وأما إذا كان في صراط العصيان وعدم المبالاة بحجة الإسلام ففعلية (أوفوا بالعقود) لا يعد خطاباً مزاحماً للواجب الابتدائي، حيث إن المكلف بنفسه خرج عن إطار الامتثال للأمر بحجة الإسلام.

والنتيجة :أنه لا يلزم من وجوب الحج النيابي وجوباً ترتبياً الكاشف عن الصحة الترتبية عند عصيان الأمر بحجة الاسلام محذور، إذ المحذور هو المزاحمة، والمزاحمة ترتفع بعدم الاشتغال بحجة الإسلام.

[تنبيه فقهي يتعلق بالنذر والحج النيابي:]

أما بالنسبة للنذر، فإن ما ذكر من صحة الخطاب الترتبي للواجب الإمضائي المزاحم للواجب الابتدائي لا يتم في النذر، فإن في النذر خصوصية وهي أنه يعتبر في نفوذ النذر رجحان متعلقه في ظرف أداء المنذور،

وحيث إنه في ذلك الظرف يكون الاتيان بالمنذور تفويتاً لحجة الإسلام فلا يحرز رجحان المنذور مع كونه مفوتاً لواجب ابتدائي أو مستلزماً لحرام.

وبناءً عليه لا يحرز فعلية وجوب الوفاء بالنذر، فلا يتصور فيه خطاب ترتبي.

وأما بالنسبة للحج، فإن علم المكلف أنه إن لم يحج هذه السنة فلن يحج في سنة أخرى أصلاً، فحينئذ يقع التزاحم بين وجوب الوفاء بالإجارة على الحج النيابي وأصل وجوب حجة الإسلام على جميع المباني في الآتية في فورية الحج، ولا مخرج لصحة الإجارة إلا بالخطاب الترتبي.

وإن احتمل المكلف احتمالاً عقلائياً القدرة على الحج في سنة أخرى فهنا مسالك ثلاثة، وهي :

1- الفورية الشرعية، وهي مسلك المشهور.

2- حرمة التسويف.

3- الفورية العقلية.

والبحث في إمكان الخطاب الترتبي وعدمه إنما يأتي على المسلك الأول، وهو مسلك المشهور.

فالمسلك الأول: القائل بالفورية الشرعية، بمعنى أن هناك وجوبين، وجوب الحج، ووجوب كونه فورياً.

ويترتب عليه التزاحم بين وجوب الوفاء بعقد الإجارة وبين وجوب الفورية، فيأتي البحث في إمكان الخطاب الترتبي حتى مع العلم بالتمكن من الحج في عام آخر.

والمسلك الثاني :ما ذهب إليه السيد الشهيد (قدس سره) في مناسكه من أن المستفاد من الأدلة ليس هو الفورية الشرعية وإنما حرمة التسويف، فإن ظاهر قوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قَالَ اللهُ تَعَالَى ﴿وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ، مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، قَالَ: هَذِهِ لِمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ وَصِحَّةٌ، وَإِنْ كَانَ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَةِ فَلَا يَسَعُهُ، وَإِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ، إِذَا هُوَ يَجِدُ مَا يَحُجُّ بِهِ..)

أن تأجيل الحج لعذر كما لو كان مريضاً أو مديناً أو مشغولاً بأبويه أو عمل ذي غرض ديني فلابأس، وإن سوفه لأجل ربح دنيوي فيحرم عليه.

وبناء على ذلك يصح منه الحج النيابي والإجارة عليه بلا حاجة للخطاب الترتبي، حيث لا يعد ذلك تسويفاً للتجارة بنظر العرف، إلا إذا كان يخاف إن لم يحج هذه السنة فلن يتمكن من الحج في السنة القادمة خوفاً عقلائياً، فحينئذ يقع التزاحم بين الحج النيابي وحجة الإسلام، ويمكن تصحيح الحج النيابي بالخطاب الترتبي.

والمسلك الثالث :ما ذهب إليه سيدنا الخوئي (قدس سره) من إنكار الفورية الشرعية وإنكار حرمة التسويف، وأن المستفاد من الروايات الإرشاد إلى حكم العقل بالفورية العقلية، باعتبار أن المكلف إذا استطاع للحج حكم العقل بضرورة المبادرة خروجاً عن عهدة التكليف، وما ورد في الروايات (وإن سوفه للتجارة فلا يسعه) فهو مجرد إرشاد إلى ما يحكم به العقل من وجوب المبادرة، وبالتالي فلا حاجة للخطاب الترتبي لتصحيح الاجارة على الحج النيابي، إلا إذا خاف عدم التمكن في عام آخر.

المطلب الثالث: سبق البحث في التزاحم بين واجب إمضائي وواجب ابتدائي - كالإجارة على الحج النيابي مع حجة الإسلام -، ويقع البحث في أنه هل يتصور التزاحم بين واجبين إمضائيين بحيث يحتاج في رفع التزاحم إلى الترتب أم لا؟

وهذا البحث لم يفرد له عنوان في الأصول. وبيانه: أن في المقام مبنيين سبقت الإشارة إليهما، وهما :

المبنى الأول: أن الأحكام الإمضائية لها أدلة بإزائها تثبت الحكم الوضعي - وهو الصحة - بلا حاجة للتشبث بالحكم التكليفي نحو قوله عز وجل: (إلا أن تكون تجارة عن تراض) أو قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) بناءً على استفادة الحكم الوضعي منه.

المبنى الآخر :أن لا كاشف عن الحكم الوضعي إلا الحكم التكليفي، وأن مفاد (أوفوا بالعقود) الحكم التكليفي، وهو وجوب التسليم على الطرفين، وبالحكم التكليفي يستكشف حكم الوضعي.

والبحث تارة على المبنى الأول، وتارة على المبنى الثاني.

المبنى الأول :وهنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الأمران الإمضائيان في زمن واحد، كما لو آجر الأصيل والوكيل في زمن واحد الدار لشخصين مختلفين في فترة زمنية واحدة، أو زوج الأب والجد البنت البكر في آن واحد لشخصين مختلفين.

وحيث وقع عقدان في زمن واحد فهل يتصور بينهما تزاحم، ويحل التزاحم بواسطة الترتب أم لا؟

والصحيح: أن المقام من باب التعارض لا من باب التزاحم، والسر في ذلك يبتني على أحد وجهين:

الوجه الأول: أن التزاحم إما في الفعلية أو في الداعوية، فهنا مسلكان:

الأول: المسلك المعروف - كما قرره المحقق النائيني - من أن التزاحم يقع في فعلية الحكمين لأجل قصور القدرة عن الجمع بينهما، أو لأجل ضيق الزمن ابتداءً عن استيعاب الفعلين كما في زمان الحج - على بعض المباني -، فلا بد على مسلك المحقق النائيني من افتراض تكليفين مشروطين بالقدرة، وقصور القدرة عن الجمع بين امتثاليهما إما لعجز المكلف أو لضيق الزمن لكي يتحقق التزاحم، فيتخلص منه بالترتب، وحيث إن الأحكام الوضعية من حيث ذاتها ليست مشروطة بالقدرة كنفوذ البيع أو إجارة الأعيان فليس هناك تكليفان قصرت القدرة عن الجمع بينهما كي يقال بالتزاحم.

والآخر: وهو مسلك التزاحم في الداعوية، بمعنى أن لا تزاحم في الفعلية، فإنه من المعقول فعلية الحكمين اللذين قصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما، وإنما المشكلة في الداعوية، فلا داعوية في الحكم الوضعي بما هو حكم وضعي، إذ الصحة بما هي صحة لا داعوية فيها نحو العمل، وإنما الداعوية تنشأ من الحكم التكليفي المترتب على الصحة وهو وجوب التسليم، وأما الصحة بما هي فلا داعوية فيها،

فلا تزاحم بين صحة عقد الأصيل وعقد الوكيل حتى يحل المطلب بالخطاب الترتبي.

الوجه الثاني: بما أن الدليلين يتواردان - أي أن صحة إجارة الأصيل رافع لموضوع صحة إجارة الوكيل، وصحة إجارة الوكيل رافع لموضوع صحة إجارة الأصيل - فشمول دليل الإمضاء في كل منهما وارد على الآخر، فالتنافي من باب التعارض، فإن مناط التعارض العلم بكذب أحد الدليلين بالذات أو بالعرض لمنشأ عقلائي.

ويترتب عليه أنه إذا كان أحد الحكمين رافعاً للآخر بامتثاله فهذا من باب التزاحم، حيث يكشف ذلك عن كون التنافي راجعاً لمقام الامتثال، وأما إذا كان أحد الحكمين رافعاً للآخر بنفس الخطاب أو بفعليته فلا ربط له بمقام التزاحم.

وفي المقام حيث إن كل واحد منهما رافع للآخر بنفس الخطاب كان من باب التعارض للعلم بكذب أحد الدليلين، إذ لا يعقل ملكية شخصين لمنفعة الدار في زمن واحد، أو لا يعقل زوجية امرأة لرجلين في زمن واحد، ونحو ذلك.

الصورة الثانية - وهي بحث أصولي فقهي -: إذا كانا متفاوتين زمناً، بأن آجر الوكيل الدار في الساعة الخامسة لشخص، وآجر الأصيل الدار في الساعة السادسة لشخص آخر، وكلاهما تعلقا بتمليك منفعة الدار في اليوم الثاني، فهل يقع التعارض بينهما أم يقدم السابق؟ وهل أن تقديم السابق على اللاحق من باب الترجيح بالسبق الزماني، أي أنهما تزاحما فرجح أحد المتزاحمين على الآخر بالسبق الزماني، أم أن لا تزاحم بينهما، ولكن مع ذلك يقدم السابق على اللاحق، كما أفاد السيد الحكيم (قدس سره) [في المستمسك ج10 ص119] بأنه: يقاس العلل الشرعية على العلل العقلية في أن السابق وارد على اللاحق رافع لموضوعه بالنظر العرفي الارتكازي.

### 031

والمتحصل أن في المقام صورتين :

الأولى :أن يكون الحكمان الإمضائيان في زمان واحد.

الثانية :أن يكونا في زمانين.

 والبحث فعلاً في الصورة الأولى: وهي ما إذا كان الحكمان الإمضائيان في زمان واحد، ولهذا الفرض عدة أمثلة وردت في عبائر الفقهاء:

المثال الأول: اجتماع الإجارتين في زمان واحد. وقد تعرض لأصل المسألة سيد العروة (قدس سره) في المسألة الثانية عشر في فصل الإجارة الثانية من باب الإجارة، وعلق عليه سيدنا الخوئي (قدس سره) في بحثه في كتاب الإجارة [ج٣٠] من موسوعته.

ومثاله :ما لو آجر المكلف نفسه لصيام نيابي في يوم معين لشخصين، كما لو آجر نفسه للصوم النيابي عن زيد في أول يوم من رجب في هذه السنة، وآجر نفسه للصوم النيابي عن بكر في أول يوم من رجب في هذه السنة أيضاً، ووقعت منه الإجارتان في زمان واحد.

ونظيره ما لو آجر المكلف نفسه لمنفعتين متضادتين في زمان واحد، كما لو آجر نفسه في هذه الدقيقة للخياطة والكتابة، وهو مما لا يقدر على كليهما، أو آجر المالك الدار لزيد وآجر وكيله الدار لعمرو في آن واحد في هذا الشهر.

فهنا يقع التنافي بين الحكمين الإمضائيين، وهو نفوذ كلتا الإجارتين، أي ملكية زيد الصوم النيابي على ذمة الأجير في اليوم الأول من رجب، وملكية بكر الصوم النيابي على ذمة الأجير في اليوم الأول من رجب.

فهل هذا التنافي من باب التعارض أم من باب التزاحم؟

فإن قيل :بأن التنافي من باب التزاحم فمقتضى إطلاق أدلة صحة الإجارة هي صحة الإجارتين معاً، غاية ما في الباب علاج تزاحمهما بالترتب كسائر موارد التزاحم.

فيقال: نفوذ الإجارة بالنسبة لزيد في فرض عدم تسليم العمل لبكر، ونفوذ الإجارة بالنسبة لبكر في فرض عدم تسليم العمل لزيد. فكل من الإجارتين صحيحة، لكن بنحو الصحة الترتبية.

وأما بناء على التعارض فإن دليل الإمضاء نحو (أوفوا بالعقود) لا يشملهما معاً، لعدم استيعاب الزمن وهو أول يوم من رجب لملكيتين لصومه، ولا يشمل إحداهما المعين دون الأخرى، فإنه ترجيح بلا مرجح.

ومقتضى عدم شموله لأي منهما بطلان كلتا الإجارتين.

 ولكن قد يقال: إن المشكلة ليست في الإطلاق الأفرادي، وإنما هي في الإطلاق الأحوالي، حيث إن لـ(أوفوا بالعقود) إطلاقين، إطلاقاً أفرادياً بأن يشمل كل إجارة في ذاتها مع غض النظر عن الأخرى، وإطلاقاً أحوالياً بمعنى شمول (أوفوا بالعقود) للإجارة الأولى حال شموله للإجارة الثانية، وهذا هو موطن المنافاة.

فبما أن موطن المنافاة هو الإطلاق الأحوالي دون الإطلاق الأفرادي فلا مبرر لرفع اليد عن الإطلاق الأفرادي، وإذا لم يكن مبرر لرفع اليد عن الإطلاق الأفرادي ولم يمكن الأخذ بالإطلاق الأحوالي، كان المتعين شموله لأحدهما لا بعينه، أو فقل شموله للجامع وهو عنوان أحدهما، ويكون المكلف مخيراً في تطبيق الجامع على الإجارة لزيد أو الإجارة لبكر.

والصحيح أن المقام من باب التعارض لا من باب التزاحم، لأن الفارق بين التزاحم والتعارض أن التزاحم هو التنافي في الامتثال، ولذا يكون الإتيان بأحد المتزاحمين رافعا للآخر.

مثلاً: إذا وقع التزاحم بين إزالة النجاسة عن المسجد وإنقاذ الغريق، كان الإتيان بأحدهما - كما لو أنقذ الغريق - رافعاً لقدرته على الإزالة، فيسقط الأمر بها لعدم قدرته.

وأما إذا كان نفس الخطاب بأحدهما مانعاً من الآخر وليس الامتثال، فهذا هو باب التعارض.

والمقام من هذا القبيل، فإن نفس شمول دليل (أوفوا بالعقود) للإجارة الأولى رافعاً لشمول (أوفوا بالعقود) للإجارة الثانية، وبالعكس. وهذا ما يعبر عنه بالتوارد، أي أن كلاً منهما رافع لموضوع الآخر. وباب التوارد يدخل في باب التعارض، للعلم بأن أحدهما الوارد دون الآخر، فيعلم بكذب أحدهما.

المثال الثاني :لو زوج الأب البنت لزيد، وزوج الجد البنت لبكر، وكلا العقدين وقعا في آن واحد، فهنا لولا النص لكان المقام من باب التعارض وجاء فيه ما قلناه في الإجارة، ولكن الرواية الشريفة التي تعرض لها الأعلام ومنهم السيد الخوئي في [ج33 ص235]، حيث قال :ويدل عليه مضافاً إلى التسالم النصوص كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام): (إذا زوج الأب والجد كان التزويج للأول، فإن كانا جميعاً في حال واحدة فالجد أولى).

المثال الثالث :ما لو أوصى الميت بعدة وصايا لا يستوعبها الثلث في آن واحد، لأن الميت ليس له حق في أكثر من ثلث تركته، فهنا أيضاً لولا النص الخاص لكانت المسألة من التعارض، ولكن ورد النص الخاص وهو: صحيحة معاوية بن عمار، قال: أَوْصَتْ إِلَيَّ امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِمَالِهَا، وَأَمَرَتْ أَنْ يُعْتَقَ عَنْهَا وَيُحَجَّ وَيُتَصَدَّقَ، فَلَمْ يَبْلُغْ ذَلِكَ، فَسَأَلْتُ أَبَا حَنِيفَةَ فَقَالَ: يُجْعَلُ ذَلِكَ أَثْلَاثاً، ثُلُثاً فِي الْحَجِّ، وَثُلُثاً فِي الْعِتْقِ، وَثُلُثاً فِي الصَّدَقَةِ، فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللهِ (عليه السلام) فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ امْرَأَةً مِنْ أَهْلِي مَاتَتْ وَأَوْصَتْ إِلَيَّ بِثُلُثِ مَالِهَا، وَأَمَرَتْ أَنْ يُعْتَقَ عَنْهَا وَيُحَجَّ عَنْهَا وَيُتَصَدَّقَ، فَنَظَرْتُ فِيهِ فَلَمْ يَبْلُغْ، فَقَالَ: ابْدَأْ بِالْحَجِّ فَإِنَّهُ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَاجْعَلْ مَا بَقِيَ طَائِفَةً فِي الْعِتْقِ، وَطَائِفَةً فِي الصَّدَقَةِ، فَأَخْبَرْتُ أَبَا حَنِيفَةَ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ الله ِ(عليه السلام) فَرَجَعَ عَنْ قَوْلِهِ وَقَالَ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللهِ (عليه السلام). [الوسائل ج19، كتاب الوصايا، الباب 65، ح1].

وإذا لم يكن أحد الوصايا أهم فإن سيرة الفقهاء جرت على توزيع الثلث عليهم بالنسبة، والوجه في ذلك هو قاعدة العدل والإنصاف، حيث إنها قاعدة عقلائية أمضاها المشرع، ومقتضى هذه القاعدة توزيع المال الذي لا يستوعب الجميع بالنسبة.

 ولكن المحقق النائيني (قدس سره) أفاد - بحسب فهم السيد الأستاذ (مد ظله) - بأنه لا موجب لحصر التزاحم في التنافي في مرحلة الفعلية نتيجة قصور القدرة عن الجمع بينهما، بل قد يكون التزاحم هو التنافي في مرحلة الفعلية لكن لا عن قصور قدرة المكلف، بل لأن الزمن لا يستوعب العملين، فمثلاً زمان الحج لا يستوعب حجين، لا لأن المكلف قاصر القدرة، وإنما لأن الزمن لا يستوعب حجين، فلو أن المكلف آجر نفسه لحجين نيابيين في سنة واحدة كان ذلك من باب التزاحم لا من باب التعارض، فإن التنافي ناشئ عن قصور الزمان عن استيعاب العملين الموجب للتنافي في مرحلة الفعلية، فيدخل في التزاحم، نظير من آجر نفسه في أول يوم من رجب بصوم نيابي عن زيد وصوم نيابي عن بكر، فهو من التزاحم، لأنه تناف ناشئ عن قصور الزمن وإن لم يكن عن قصور القدرة.

ومن هذا القبيل ما لو ملك المكلف في أول محرم النصاب الأول لزكاة الإبل، بأن ملك خمسة وعشرين من الإبل وزكاتها خمس شياه، وفي أول يوم من رجب بعد مرور ستة أشهر ملك النصاب الثاني بزيادة ناقة، فصار عنده ستة وعشرين من الإبل وهو النصاب الثاني وفيه بنت مخاض، فإذا جاء أول محرم الثاني أخرج زكاة النصاب الأول وهي خمس شياه، وإذا جاء أول رجب أخرج زكاة النصاب الثاني وهو بنت مخاض. ولازم ذلك أن المال قد زكي مرتين في عام واحد، ولا يزكى المال الواحد مرتين في عام واحد. فهذا من باب التزاحم وليس من باب بالتعارض.

### 032

والحاصل: أن المحقق النائيني (قدس سره) ذهب لتوسعة دائرة التزاحم لما يشمل تنافي الدليلين بسبب قصور الظرف وإن لم يكن قصور في القدرة، ومثل لذلك بمسألة الزكاة، حيث إن المكلف لو ملك في أول شهر محرم خمساً وعشرين من الإبل، وهي النصاب الخامس من الزكاة وزكاته خمس شياه، وبعد ستة أشهر ملك ناقة زائدة فصار النصاب ستاً وعشرين من الأبل وفيها بنت مخاض، فإذا مرت ثمانية عشر شهراً على بداية النصاب الأول فهل هذا الحول حول للنصاب الأول فيخرج خمس شياه، أم هو حول للنصاب الثاني فينتظر رجب الثاني ليخرج بنت مخاض؟

 وهذا المورد من باب التزاحم لا التعارض، مع أن التنافي فيه ليس ناشئاً عن قصور القدرة، لأن المكلف قادر أن يخرج خمس شياه وبنت مخاض، وإنما التنافي ناشئ عن أن الحول الواحد لا يقع موضوعاً لزكاتين، وذلك لصحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): (لا يزكى المال من وجهين في عام واحد)، وما ورد عن الرسول (صلى الله عليه وآله): ( لا ثني في الصدقة).

ولكن سيدنا الخوئي (قدس سره) في تعليقته على أجود التقريرات أفاد بأن المقام من باب التعارض لا من باب التزاحم.

والسر في ذلك :أن منشأ التنافي بين الدليلين علم بقضية تعبدية شرعية، وإلا لولا العلم بهذه القضية التعبدية فلا مانع من أن يخرج المكلف زكاتين من المال في عام واحد، وإنما علم المكلف بأن لا زكاتين في المال الواحد في عام واحد أحدث التنافي بين إطلاقي دليل زكاة النصاب الأول ودليل زكاة النصاب الثاني للمقام. ومناط التزاحم أن يكون منشأ التنافي بين الدليلين حدوث مشكلة القصور في الخارج، كما إذا قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الحكمين - كإنقاذ الغريق وإزالة النجاسة - فإن الدليلين ليس بينهما أي تناف، وإنما لحصول مشكلة خارجية عند المكلف وهي قصور قدرته وقع التنافي بين الدليلين في الفعلية.

 والمورد نظير ما إذا ورد دليلان، دليل (صل الظهر يوم الجمعة)، ودليل: (صل الجمعة يوم الجمعة)، وعلم من الخارج أن لا فريضتين في ظهر واحد، فإن نتيجة العلم بهذه القضية التعبدية حصول التعارض بين دليل وجوب الجمعة ودليل وجوب الظهر بواسطة العلم بكذب أحدهما، كما يعترف به النائيني (قدس سره).

 فكذلك لا تنافي بين دليل (في خمس وعشرين من الإبل زكاة وهي خمس شياه)، ودليل (في ست وعشرين من الإبل زكاة وهي بنت مخاض)، إلا أن علم المكلف بقضية شرعية - وهي أن لا زكاتين في المال في عام واحد - أوجب حصول التنافي بين الدليلين، فهو من باب التعارض لا التزاحم.

وقد تصدى جمع من الأعلام للدفاع عن المحقق النائيني (قدس سره) وبيان توسعة باب التزاحم لما يشمل قصور القدرة من خلال عدة وجوه :

الوجه الأول: وحاصله أن حصول التنافي بين قول المولى: (أزل النجاسة عن المسجد)، وقوله: (أنقذ الغريق) عند قصور القدرة عن الجمع لا لخصوصية في العجز، فإنه لم يرد في آية أو رواية أن التزاحم منوط بالعجز وقصور القدرة، وإنما لأن القدرة أخذت في موضوع الحكمين، فكأنه قال: (أزل النجاسة إن قدرت)، و(أنقذ الغريق إن قدرت)، وحيث أخذت القدرة في الموضوع وقصرت عن الجمع حصل التنافي بين الدليلين في الموضوع، بمعنى أن منشأ التنافي وجود موضوع واحد يصلح أن يكون موضوعاً لكل من الدليلين، وقصور القدرة مجرد مصداق للموضوع الواحد، لا لأن لقصور القدرة خصوصية وموضوعية، مما يعني أن التزاحم عبارة عن التنافي بين الدليلين لأجل عدم استيعاب الموضوع الخارجي لكليهما، سواء كان الموضوع قدرة - كما في الأمثلة المتعارفة في التزاحم - أو كان الموضوع زمناً أو مكاناً.

فمثلاً :زمن الحج لا يقع إلا لحج واحد، فلو أن المكلف آجر نفسه لحجين نيابيين، حجاً نيابياً عن زيد، وحجاً نيابياً عن بكر في هذه السنة، فإنهما متزاحمان لا متعارضان، لأن منشأ التنافي بينهما هو قصور الموضوع، وهو الزمن عن استيعابهما معاً.

أو المكان، كما إذا استأجر شخصاً يصلي عن أبيه في محراب رسول الله (صلى الله عليه وآله) ركعتين أول دقيقة من ظهر اليوم، واستأجر وكيله المفوض شخصاً آخر يصلي عن والد الموكل في محراب رسول الله (صلى الله عليه وآله) ركعتين في أول دقيقة من ظهر اليوم، مع أن المحراب لا يسع إلا شخصاً واحداً، فإن قصور المكان أوجب التنافي بين وجوب الوفاء بعقد الإجارة الأولى ووجوب الوفاء بعقد الإجارة الثانية، لعدم استيعاب الموضوع وهو المكان لعملين.

 والنتيجة: أن التزاحم هو التنافي بين الدليلين في مرحلة الفعلية لقصور الموضوع عن استيعابهما، سواء كان الموضوع قدرةً أو زماناً أو مكاناً.

ومن أمثلة هذه الكبرى محل الكلام، فإن الحول موضوع قاصر عن استيعاب الزكاتين معاً، لما ورد من أن المال الواحد لا يزكى مرتين في عام واحد.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الحلي (قدس سره) في [أصول الفقه ج٣ ص٢٩٢] معلقاً على إشكال السيد الخوئي (قدس سره) في حاشيته على أجود التقريرات، حيث قال: وأما ما في الحاشية من أن هذا الدليل يوجب تقييد أحد الإطلاقين فيقع التعارض ... إلخ فمما لم يتضح وجهه.

وبيانه أن مناط التزاحم هو تمامية المقتضي لثبوت الحكمين مع حصول المانع الاتفاقي من فعليتهما معاً، فلا يصح قياس محل الكلام بالنقض الذي أورده في الحاشية، وهو مثال صلاة الظهر وصلاة الجمعة.

والوجه في ذلك: أنه في المقام - وهو مثال الزكاة - قد تم المقتضي لشمول إطلاق (تجب خمس شياه في خمس وعشرين من الإبل)، و(تجب بنت مخاض في ست وعشرين من الإبل) لفرض الاجتماع، وإنما حصل مانع اتفاقي بأن زادت في ملك المكلف ناقة بعد ستة أشهر من ملك النصاب الأول.

 وهو نظير باب قصور القدرة، حيث لا تنافي بين قوله (أزل النجاسة عن المسجد)، وقوله (أنقذ الغريق المسلم)، وإنما قصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما اتفاقاً، فالمقتضي تام والمانع اتفاقي.

بينما في مثال (أقم الظهر يوم الجمعة) و(صل الجمعة) لا المقتضي تام ولا المانع اتفاقي، فإنه بمجرد أن يرد الدليلان المحفوفان بالقضية الشرعية البينة - وهي أن لا فريضتين في ظهر واحد - يعلم أن أحد الدليلين كاذب خطاباً وملاكاً، فالمقتضي لم يحرز في كلا الدليلين كي يكون من باب التزاحم، كما أن التمانع بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة تمانع دائمي، لا في فرض دون آخر.

الوجه الثالث :ما في تقرير بحث السيد الأستاذ (مد ظله) في [تعارض الأدلة ص87] وهو ناظر لمورد البحث، ومحصله أن السيد الخوئي (قدس سره) جعل مدار المسألة على هذه الرواية، وأفاد أن العلم بهذه القضية الشرعية أوجب التنافي بين الدليلين، مع أن هناك بحثاً في مدلول الرواية، بينما تحقيق المسألة لا يبتني على وجود القضية الشرعية التي يدعى استفادتها من هذه الرواية، وإنما يبتني على ظهور دليل الحكم المقيد بزمن في الزمن غير المتداخل.

وبيان ذلك: لو قال المولى: (من يسكن مدرسة الفاضل الشربياني قدس سره فليدفع كل شهر درهماً)، فهل يمكن أن يقال إذا مر على المكلف ثلاثون يوماً فيدفع درهماً، وإذا مر واحد وثلاثون يوماً فيدفع درهماً آخر، فإنه كما مر شهر من اليوم الأول فقد مر شهر منذ اليوم الثاني، وإذا سكن اثنين وثلاثين يوماً فقد مر شهر منذ اليوم الثالث، وإذا سكن ثلاثاً وثلاثين يوماً فقد مر شهر منذ اليوم الرابع، مما يعني أن عليه بعد سكنه في المدرسة خمساً وثلاثين يوماً أن يدفع خمسة دراهم عن خمسة شهور.

فإن هذا مما لا يقبله العرف، حيث إنه يستظهر من دليل الحكم المقيد بالشهر الشهر المستقل، لا الشهر المتداخل.

 وكذلك الأمر في محل البحث، فإن المولى إذا قال: (إذا مر على النصاب حول فادفع زكاة) فإن ظاهره الحول المستقل غير المتداخل، وإلا لو أن المكلف ملك في أول يوم من السنة أربعاً وعشرين من الإبل، وفي اليوم الثاني خمساً وعشرين من الإبل، وفي الثالث ستاً وعشرين وهكذا، فهل يعني ذلك أنه إذا جاء محرم الثاني فعليه أن يدفع في كل يوم منه زكاة حول؟

كلا، لأن العرف يستظهر الحول غير المتداخل، وبما أن الحول المستقل واحد صار ذلك منشأً للتنافي في مرحلة الفعلية، مما يعني أن التزاحم هو تجاذب الدليلين لموضوع واحد - كالحول في المقام -.

### 033

ومقتضى تحقيق المطلب البحث في مواضع ثلاثة :

الأول: في تنقيح الكبرى، وهي أن التزاحم لا يتسع لغير مورد العجز وقصور القدرة عن الجمع.

والثاني: في المثال الذي بني عليه البحث، وهو من ملك نصابين زكويين في عام واحد.

والثالث: في نتيجة البحث، وهي أنه لا تزاحم بين الحكمين الإمضائيين، وأن التنافي بينهما من التعارض لا من التزاحم.

أما الموضع الأول فقد أفيد في الوجه الأول أن التزاحم هو عبارة عن تنافي الدليلين في مرحلة الفعلية نتيجة لعدم استيعاب الموضوع الواحد لكلا الحكمين، سواء كان الموضوع الواحد قدرة أو زماناً أو مكاناً، ولا ينحصر التزاحم في فرض العجز وقصور القدرة.

والمناقشة بالنقض والحل:

أما النقض ففي مثالين:

١- فقد أفيد في كلمات المحقق النائيني (قدس سره) أن مورد اجتماع الأمر والنهي في وجود واحد بناءً على الامتناع من التعارض لا من التزاحم، مع أن المانع اتفاقي لا دائمي، مثلاً :لو اجتمعت الصلاة والغصب في وجود واحد كالسجود في الأرض المغصوبة، حيث إن وضع الجبهة على الأرض المغصوبة هو سجود وهو غصب.

فهنا أفاد المحقق النائيني (قدس سره) أن المقام من باب التعارض، مع أن المانع الذي أوجب التنافي بين الوجوب والحرمة مانع اتفاقي، بمعنى أنه إذا اتفق أن اجتمعت الصلاة والغصب في وجود واحد حصل التكاذب بين إطلاق (صل) وإطلاق (لا تغصب)، حيث إن المانع الاتفاقي موجب لسراية المنافاة للجعل.

 2- ما ذكره جملة من الأعلام في العامين من وجه إذا اجتمعا في موضوع واحد، مثلاً :إذا قال المولى: (أكرم العالم) وقال: (لا تكرم الفاسق)، واجتمعا في شخص واحد، فإن التنافي فيه ليس من باب التزاحم، مع أن منشأ التنافي بينهما قصور الموضوع الواحد عن استيعاب حكمين، فإن الوجود الواحد الذي يكون مصداقاً للعالم الفاسق موضوع واحد لا يستوعب امتثال الحكمين، فهو ليس من باب التزاحم في شيء.

وأما الحل :فهو أن التعارض يعني التنافي بين الدليلين إما بالذات أو بالعرض، فالتنافي بالذات كما لو قال: (تجب الجمعة وتحرم الجمعة)، والتنافي بالعرض قد يكون بين أمرين، وقد يكون بين إطلاقين، فالتنافي بالعرض بين أمرين كما لو قال: (تجب الظهر يوم الجمعة)، وقال: (تجب الجمعة يوم الجمعة)، وعلم أن لا فريضتين في ظهر واحد، فإن سيمقتضى القضية الشرعية حصول تنافٍ بين الأمرين، والتنافي بالعرض بين إطلاقين لقضية بينة عقلية أو شرعية.

فالإطلاقين لقضية بينة عقلية: نظير ما لو علم المكلف بعد أن دخل صلاة العصر بأنه إما نقص ركوعاً في صلاة الظهر أو زاد ركوعاً في صلاة العصر، حيث تجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر، ويجري استصحاب عدم الزيادة في صلاة العصر، ولكن بين الإطلاقين - إطلاق دليل قاعدة الفراغ وإطلاق دليل الاستصحاب - يقع تعارض لوجود قضية عقلية، وهي أن لازم شمول الإطلاقين لمورد العلم الإجمالي الترخيص في المخالفة القطعية. ونتيجة هذه القضية البينة العقلية وهي قبح الترخيص في المخالفة القطعية هو العلم بكذب أحد الإطلاقين، وهو التعارض.

 والإطلاقين لقضية شرعية: نحو ما لو نذر أن يحج عن أبيه هذه السنة، وفي نفس الوقت استطاع لحجة الإسلام في هذه السنة، فهنا يقع التعارض بين الإطلاقين، أي إطلاق وجوب الوفاء بالنذر وإطلاق (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)، ومنشأ التعارض بين الإطلاقين قضية شرعية، وهي أن الزمن شرعاً لا يتحمل العملين.

والنتيجة: أن ما أفيد من أن الموضوع الذي لا يستوعب الحكمين من باب التزاحم محل منع، إذ لا فرق بين مثال (أكرم العالم) و(لا تكرم الفاسق) ومثال الزكاة، فإن بين الدليلين عموماً من وجه، وهما (أكرم العالم ولو في عالم آخر) و(لا تكرم الفاسق ولو في غير العالم).

 وكذا مثال الزكاة، فإن لدينا فقرتين من دليل الزكاة وبين الفقرتين عموم من وجه، ونتيجة العارض الاتفاقي أن الموضوع وهو هذا العام لا يستوعب الزكاة، وبه حصل العلم بكذب أحد الإطلاقين.

فلا فرق بين باب التزاحم وباب التعارض، ففي باب التزاحم إذا قال: (أزل النجاسة عن المسجد) فهو مطلق يشمل حال وجود غريق وعدمه، وقال في دليل آخر: (أنقذ الغريق المسلم) وهو مطلق يشمل وجود نجاسة في المسجد وعدم وجودها، فبين الدليلين عموم من وجه، ولكن اتفق أن قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين.

والفارق بين التعارض والتزاحم أمران :

الأول: إمكان الترتب.

والثاني: أن كل تكليف مقيد لباً بعدم الاشتغال بواجب لا يقل أهمية.

ولولا ذلك لدخل التزاحم في التعارض.

مثلاً: إذا قال: (أزل النجاسة)، وقال: (أنقذ الغريق)،فإن (أزل النجاسة) من أول الأمر مقيد بأن لا يشتغل بواجب لا يقل أهمية، فلا إطلاق حتى يقع تكاذب بين الإطلاقين، لأنه من حين جعله مقيد لباً بأن لا يشتغل المكلف بواجب لا يقل أهمية، فلا إطلاق لكل من الدليلين لحال الاشتغال بالآخر، فلا تكاذب بين الإطلاقين، إذ التكاذب بين الإطلاقين فرع الإطلاق، والإطلاق غير موجود.

 وكذا إمكان الترتب بأن يقول: (أنقذ الغريق فإن لم تنقذ الغريق فأزل النجاسة)، ولولا إمكان الترتب لدخل التزاحم في التعارض.

بينما في محل الكلام إذا قال المشرع: (أكرم العالم) فإنه ليس مقيداً بأن لا يكون فاسقا، وعندما قال: (لا تكرم الفاسق) فهو لم يقيد بأن لا يكون عالما، لذا حصل التكاذب بين إطلاقين.

وتطبيق ذلك على مثال الزكاة، فإن المولى إذا قال: (من ملك خمساً وعشرين من الإبل ففيها خمس شياه) ولم يقيده من الأول بأن لا يملك ستاً وعشرين، وعندما قال: (من ملك ستاً وعشرين من الإبل ففيها بنت مخاض) ولم يقيد بأن لا يملك السابق.

ونتيجة وجود الإطلاقين مع قصور الموضوع عن الاستيعاب بمقتضى قضية شرعية تعبدية وهي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): (لا يزكى المال من وجهين في عام واحد)، حصل التكاذب بين الإطلاقين، أي حصل العلم بكذب أحد الإطلاقين، والعلم بكذب أحد الإطلاقين استناداً لقضية بينة شرعية أو عقلية من باب التعارض.

### 034

والمتحصل من كلام المحقق النائيني (قدس سره) أن التزاحم لا يختص بفرض قصور القدرة، وإنما كل موضوع قصر عن استيعاب الحكمين فهو منشأ للتزاحم، سواء كان الموضوع من قبيل القدرة كما في فرض قصور القدرة عن امتثال قوله: (أزل النجاسة عن المسجد) وقوله: (أنقذ الغريق)، أو كان الموضوع من قبيل الزمان، وقد وقصر الزمان عن استيعاب الحكمين ولو كان بتعبد شرعي، كما إذا قال المولى: (من ملك خمساً وعشرين من الإبل ففيها خمس شياه، ومن ملك ستاً وعشرين من الإبل ففيها بنت مخاض)، وقد ملك المكلف كلا النصابين في عام واحد، إلا أن العام الواحد لا يسع زكاتين بتعبد من المشرع، لما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): لا يزكى المال من وجهين في عام واحد).

وقد استدل على ذلك بوجوه، مضى بيان الأول منها.

والمناقشة فيه تتضمن أموراً ثلاثة :

الأمر الأول :وهو يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى (كبروية): وهي أن التعارض قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، وذلك في فرض العلم بكذب أحد الدليلين استنادا لقضية بينة عقلية أو شرعية.

المقدمة الثانية (صغروية): وهي أن الوجدان شاهد على أن قصور الموضوع عن استيعاب الحكمين معاً استناداً لقضية بينة يوجب سراية التنافي إلى مقام الجعل - بمعنى العلم بكذب أحد الدليلين - لا انحصار التنافي في مرحلة الفعلية كي يكون من باب التزاحم. والشاهد على ذلك أن موارد امتناع اجتماع الأمر والنهي من باب التعارض لدى النائيني (قدس سره) وليست من باب التزاحم.

مثلاً :إذا قال المولى: (صل) وقال: (لا تغصب) فإن بين الدليلين عموماً من وجه، ولكن اتفق أن المكلف صلى في الدار المغصوبة لعدم المندوحة، فكان تصرفه سجوداً وغصباً في آن واحد، فقصور الموضوع - وهو هذا الوجود الواحد - عن كونه مصداقاً لكلا الحكمين استناداً إلى قضية عقلية - وهي أن الوجود الواحد لا يعقل أن يكون مصباً للإرادة وللكراهة وللمحبوبية والمبغوضية - أوجب ذلك سراية التنافي إلى مرحلة الجعل وأنه لا إطلاق لأحدهما، فإما لا إطلاق لقوله: (صل) لهذه الصلاة، أو لا إطلاق لقوله: (لا تغصب)، فإن أحد الإطلاقين كاذب في مرحلة الجعل.

وكذا لو كان منشأ قصور الموضوع عن الاستيعاب قضية شرعية تعبدية لا قضية عقلية، كما لو نذر المكلف أن يحج في هذه السنة عن أبيه واستطاع في نفس السنة لحجة الإسلام، فإن زمن الحج قاصر عن استيعاب الحجين استناداً لقول المشرع: (الزمن الواحد لا يقع عن حجين)، وإلا فالمكلف يمكنه عقلاً أن يحج عن اثنين، ولكن المشرع قال: (إن الزمن الواحد لا يقع عن حجين). ونتيجة ذلك صار قصور الموضوع - وهو الزمن - استناداً لقضية شرعية بينة موجباً لسراية التنافي بين الإطلاقين في مرحلة الجعل، فإما أن وجوب الوفاء بالنذر لا يشمل حج هذه السنة، أو أن وجوب حجة الإسلام على المستطيع لا يشمله.

والعلم بكذب أحد الاطلاقين في مرحلة الجعل هو التعارض.

الأمر الثاني :وهو في خصوص مورد قصور القدرة عن الجمع، كما إذا قال: (أزل النجاسة) وقال: (أنقذ الغريق)، وقصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما، فينبغي التفصيل على ضوء المباني:

فعلى مبنى المحقق النائيني والخوئي والصدر (قدست أسرارهم) من أن الحكم مقيد بالقدرة التامة، فكأنه قال: (أزل النجاسة إن قدرت قدرة تامة) و(أنقذ الغريق إن قدرت قدرة تامة)، فالفارق بين التعارض والتزاحم - بنظر الصدر (قدس سره) - هو المقيد اللبي، حيث إنه لولا المقيد اللبي لكان قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين موجبا لسراية التنافي إلى مرحلة الجعل، بمعنى كذب أحدهما، إما إطلاق (أزل النجاسة) أو (إطلاق أنقذ الغريق).

إلا أن إدراك العقل أن كل تكليف مقيد لباً بأن لا يشتغل المكلف بواجب لا يقل أهمية منع من إطلاق الجعل، والتعارض فرع ثبوت إطلاقين، فتدخل المسألة في باب التزاحم.

وعلى مبنى المحقق النائيني (قده) فإن الفارق هو إمكان الترتب، بلحاظ أن العلاج لقصور القدرة هو الترتب، بينما في موارد التعارض لا يجدي الترتب في رفع التعارض، وإلا فلا يوجد فارق جوهري بين هذا المورد وموارد قصور الموضوع عن استيعاب الحكمين لقضية بينة عقلية أو شرعية.

وعلى المبنى المختار من أن موارد قصور القدرة عن الجمع مما لا تنافي فيها بين الحكمين في مرحلة الفعلية، فإن كل حكم مقيد بالقدرة على أصل المتعلق لا بالقدرة التامة، والقدرة على أصل المتعلق موجودة، فإن المكلف قادر على الإزالة في حد ذاتها، وقادر على الانقاذ في حد ذاته. وبما أن القدرة على كل منهما في حد ذاته موجودة فكل منهما فعلي ولا تنافي بينهما في الفعلية، وإنما التنافي في الداعوية، بمعنى أن بعث العقل نحوهما غير معقول مع قصور القدرة عنهما، ولذلك جاءت الحاجة للترتب لحل مشكلة التنافي، فيكون الترتب في الداعوية لا في الفعلية.

والنتيجة :أن كل قصور في الموضوع استناداً لقضية بينة عقلية أو شرعية فهو موجب للتنافي في مرحلة الجعل وبالتالي دخول المسألة في باب التعارض، وإنما المانع في موارد قصور القدرة من سراية التنافي للجعل وجود المقيد اللبي عند السيد الصدر (قدس سره)، وإمكان الترتب عند المحقق النائيني (قدس سره).

الأمر الثالث :قد يرد النقض على من يوسع دائرة التزاحم لغير مورد قصور القدرة بباب العامين من وجه، فإنه ليس من باب التزاحم بالاتفاق، فإن المولى إذا قال: (أكرم العلماء) وقال: (لا تكرم الفساق) واجتمع العنوانان في شخص واحد، فإنه لا يمكن أن يكون هذا الشخص الواحد موضوعاً للأمر والنهي.

والسؤال حينئذ عن الفرق بين هذا المورد وبين مسألة الزكاة، فإنهما متحدان من حيث المقتضي والمانع.

أما من حيث المقتضي فإن النسبة بين الدليلين في كليهما عموم من وجه، لأن قوله: (أكرم العلماء) يشمل الفاسق وغيره، وقوله: (لا تكرم الفساق) يشمل العالم وغيره، وقد التقيا في العالم الفاسق.

وأما من حيث المانع فنتيجة قصور الموضوع عن استيعابهما استنادا لقضية بينةً - وهي أن إكرام المجمع للعنوانين لا يعقل أن يكون مصباً للإرادة والكراهة - كان لا بد من سقوط أحد الإطلاقين في مرحلة الجعل.

وكذا الأمر في مثال الزكاة، حيث إن النسبة بين الدليلين عموم من وجه، وهما قوله: (من ملك خمساً وعشرين من الإبل ففيها خمس شياه)، يعني سواء ملك بعدها في نفس الحول ناقة أم لم يملك، و(من ملك ستاً وعشرين من الإبل ففيها بنت مخاض)، سواء ملكها ابتداءً - كما لو ورث من أبيه أو أنه ملك خمساً وعشرين منها ثم ملك ناقة زائدة في الحول نفسه.

وأما المانع فإنه إذا اجتمعا في عام واحد بأن ملك في أول محرم خمساً وعشرين، وملك في رجب ناقة فصار ستاً وعشرين، فحينئذ لا يمكن أن يكون العام الواحد موضوعاً للزكاتين لا من باب الاستناد لقضية عقلية بل لقضية شرعية، وهي أن المال لا يزكى مرتين في عام واحد.

فلا فرق بينهما سوى أن منشأ قصور الموضوع في الأول قضية عقلية، ومنشأ قصور الموضوع في الثاني قضية شرعية.

ولكن هنا إيرادان:

الإيراد الأول: ما ذكره الشيخ الحلي (قدس سره) [في أصول الفقه ج3 ص٢٩٨] من التأمل في المقتضي، وهو أنه ليس بين الدليلين في مثال الزكاة عموم من وجه، فإن ملك خمساً وعشرين يتصور فيه العموم، بمعنى أنه قد يكون مصداقاً للنصاب الأول، وقد يكون مصداقاً للنصاب الثاني إذا زاد ناقة، بينما ملك ستاً وعشرين لا عموم فيه، لأنه لا يكون مصداقاً لنصابين، وإنما قد تجب الزكاة فيه لكونه نصاباً. وقد تجب الزكاة في جزئه ضمن نصاب سابق، وبالتالي فالدليل الثاني ليس أعم من الأول كي يقال إن بينهما عموم من وجه، بل هو من قبيل ما إذا قال المولى:(ادفع لكل عالم ديناراً)، وقال:(ادفع لكل هاشمي ديناراً) وصدق العنوانان على شخص، ولكن قام الدليل على أن الشخص الواحد لا يعطى دينارين ولو بعنوانين، فإن المورد حينئذ ليس من قبيل التردد في كون المجمع مصداقاً لأي واحد من العنوانين، بل من قبيل التردد في العمل بأي من الحكمين.

ولكن فيه تأمل، حيث إن موضوع ثبوت الزكاة هو ملك الإبل الذي أخذ فيه قيدان، وهما العدد والحول، وكل من العددين (خمساً وعشرين وستاً وعشرين) متباينان، فلا يتصور أن يجتمعا في الصدق، ولكن بالنسبة للقيد الثاني وهو الحول يتصور فيه الاجتماع والافتراق، بلحاظ أن كلا منهما بقيد الحول نصاب مستقل، فإذا لوحظ قيد الحول كان العموم في الثاني متصوراً كما يتصور الأول، فإن المكلف قد يملك ستاً وعشرين من الإبل ابتداءً من باب الهبة أو الميراث، وقد يملك خمساً وعشرين ثم يملك الناقة الزائدة. فبهذا اللحاظ يكون ملك ستاً وعشرين من الإبل مجتمعاً تارة مع ملك خمساً وعشرين من الإبل في حول واحد، وأخرى مفترقا عنه، فالنسبة بينهما عموم من وجه.

وأما ما ذكره من أن المقام - وهو مثال الزكاة - من باب التزاحم نظير صدق التزاحم على ما إذا قال المولى: (ادفع لكل عالم ديناراً) وقال: (ادفع لكل هاشمي ديناراً)، فاجتمع العالم والهاشمي في شخص واحد، وقام دليل على أن الشخص الواحد لا يعطى دينارين - للتردد في العمل بأي من الحكمين - فمما لا يعلم وجهه، حيث إن العلم بقضية شرعية - وهي أن الشخص الواحد لا يعطى دينارين ولو بعنوانين – مما يوجب سراية التنافي للإطلاق في مرحلة الجعل، حيث يعلم بكذب أحد الإطلاقين في الشمول للمورد، الذي حقيقته العلم بعدم كون الشخص مصداقاً لأحد الدليلين في هذا الفرض.

نعم على مبنى القول بالانحلال في مرحلة الجعل يقع التردد في العمل بأي من الحكمين، إلا أنه من باب التعارض بين الأمرين، لأن قوله: (ادفع لكل عالم ديناراً) ينحل لأوامر بعدد العلماء، وقوله: (ادفع لكل هاشمي ديناراً) ينحل إلى أوامر، فبين الأمرين الجزئيين المنحلين لهذا العالم الهاشمي يحصل التعارض.

الإيراد الثاني: ما ذكره سيد المنتقى (قدس سره) [في ج7 ص٣١١] من أن مورد اجتماع الأمر والنهي نحو (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) لا من باب التزاحم ولا من باب التعارض، بل هو برزخ بينهما، فلا تجري عليه أحكام التزاحم، لأن من أحكامه الترتب، ولا يتصور الترتب في المقام لكونه من قبيل تحصيل الحاصل، لكون المورد من المتعلقين اللذين لا ثالث لهما.

كما لا تجري عليه أحكام التعارض، لأنه بعد العلم بثبوت الملاك لكل من الحكمين في المتعلق، فلا محيص من الحكم بالإباحة، فلا معنى لترجيح أحدهما على الآخر بملاك الأشهرية مثلاً، فإن الترجيح إنما يتم في صورة احتمال جعل أحدهما واشتباهه فتكون الأشهرية طريقا لرفع الاشتباه وتحديد الحكم الفعلي، ولكن مع تساويهما ملاكاً فيقطع بعدم جعل كليهما، ومع أهمية أحدهما فالأهم هو المجعول قطعاً لانتفاء غيره بانتفاء ملاكه.

ولكن الصحيح أن المثال من باب التعارض لصدق مناط التعارض عليه، فإن قصور الموضوع عن استيعاب الحكمين استناداً لقضية عقلية - وهي عدم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في متعلق واحد - أوجب سراية التنافي إلى مقام الجعل، فحصل بين الإطلاقين تكاذب بالعرض، والذي يعني العلم بكذب أحدهما في المورد، فلذلك لا يمكن إحراز الملاكين كي يبحث عن حكم تساويهما وحكم أهمية أحدهما، فهو من باب التعارض وتجري عليه أحكامه، ومنها الترجيح بالشهرة أو غيره لتحديد الإطلاق الفعلي.

فإن قلت: إن التنافي في مورد اجتماع العالم الفاسق دائمي - كما أفيد في المنتقى [ج٧ ص٣٠٨] -، بينما التنافي في موارد التزاحم الناشئ عن قصور القدرة اتفاقي، وهذا هو الفارق بين الموردين.

قلت: إن كان المقصود بالدوام عدم قدرة كل المكلفين على امتثال الحكمين في مورد الاجتماع فهذا ينطبق أيضا على مثال الزكاة، فإنه بعد حكم الشارع بأن المال لا يزكى مرتين لا يمكن لأي مكلف إخراج زكاتي النصابين في عام واحد - وإن كان الامتناع في الأول عقلياً وفي الثاني شرعياً -.

وإن كان المقصود بالدوام دوام الصدق فمن الواضح بطلانه، كعدم دوام اجتماع النصابين في عام واحد.

### 035

قد سبق أن البحث في مواضع ثلاثة :

الموضع الأول: في تحقيق الكبرى.

الموضع الثاني: في مثال الزكاة.

الموضع الثالث: في النتيجة.

والبحث في الموضع الأول - وهو تحقيق الكبرى - في أنه هل أن التزاحم يتصور في غير موارد قصور القدرة، أم يختص بمورد قصور القدرة؟

وقد ذكر وجهان لإثبات مدعى المحقق النائيني (قدس سره) - من أن التزاحم لا ينحصر بمورد قصور القدرة -.

ومضى الوجه الأول والنقاش فيه مفصلاً.

الوجه الثاني :ما أشار إليه الشيخ الحلي (قدس سره) [ج3 من أصول الفقه ص٢٩٤] أن مناط التزاحم ثبوت المقتضي وحصول المانع الاتفاقي.

فمثلاً إذا أمر المكلف بإزالة النجاسة عن المسجد وأمر بإنقاذ الغريق، فالمقتضي لكليهما تام، ولكن حصل مانع وهو قصور قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين، فهذا هو ميزان باب التزاحم.

وكذلك الأمر في باب الزكاة، فإن من ملك خمساً وعشرين من الإبل فقد تم المقتضي لثبوت الزكاة فيها وهو خمس شياه، ثم بعد ستة أشهر إذا ملك ناقة زائدة فتم المقتضي الثاني وهو ملك ستاً وعشرين من الإبل وفيها بنت مخاض، ولكن حصل مانع من تنفيذ المقتضيين، وهو أن ملك النصابين قد حصل في عام واحد، وقد ورد أن المال لا يزكى مرتين في عام واحد، فالمقام من باب التزاحم وإن لم يكن من المكلف قصور في القدرة، حيث يقدر على أن يخرج خمس شياه وبنت مخاض، وإنما المانع هو حكم الشارع بأن لا زكاتين في مال واحد.

ولكن نلاحظ على هذا الوجه أنه ما هو المراد بتمامية المقتضيين؟ فهل المراد به تمامية المقتضيين لولا المانع؟ أو تمامية المقتضيين حتى بعد طرو المانع، سواء أريد بالمقتضيين إطلاق الدليلين، أو أريد بالمقتضيين الملاكان؟

فإن كان المنظور إحراز المقتضيين - إطلاقين وملاكين - لو لا المانع فهذا لا يختص بباب التزاحم، بل جملة من موارد التعارض يحرز المقتضيان فيها لولا المانع، نظير ما بنى عليه المحقق النائيني (قدس سره) في مورد اجتماع الأمر والنهي ومجمع العامين من وجه، فإن المولى إذا قال: (أكرم العالم) وقال: (لا تكرم الناصبي)، فإن المقتضي تام في كل منهما إطلاقاً وملاكاً في رتبة سابقة على المانع، وهو ما إذا اجتمع العنوانان في شخص واحد فكان عالماً ناصبياً، فهذا ليس من التزاحم، مع أنه أحرز المقتضيان لولا المانع وهو اجتماعهما في الفرد.

وإن أريد إحراز الإطلاقين والملاكين حتى بعد طرو المانع فهذا غير محتمل، إذ بعد طرو المانع فإن العقل يدرك كذب أحد الإطلاقين خطاباً وملاكاً، كما لو اجتمع الأمر والنهي في مجمع واحد وهو العالم الناصبي مثلاً.

وكذلك في مثال الزكاة، فإنه إذا اجتمع النصابان في عام واحد فهو من موارد حكم الشارع بأن دليل أحد النصابين ساقط خطاباً وملاكاً.

الموضع الثاني: قد ذكرت وجوه لإثبات أن المثال من باب التزاحم لا التعارض، وهي :

الوجه الأول: ما ذكره الشيخ الحلي (رحمه الله) من أن الحكمين في المقام قطعيان ولا تعارض في القطعيين، فإن التعارض يعني القطع بأن أحد الخطابين ساقط، وهذا لا ينطبق على مقام يقطع فيه بكلا الخطابين، وفي المقام قطع بأن في خمس وعشرين من الإبل خمس شياه، وفي ست وعشرين من الإبل بنت مخاض، بخلاف مثال قول المولى: (أقم الظهر يوم الجمعة) و(أقم الجمعة يوم الجمعة)، فإنه من باب التعارض، للعلم بأن أحد الخطابين كاذب.

وهذا محل تأمل واضح، فإن المنظور في البحث إطلاق الحكم لا أصل الحكم، فإنه من المعلوم أن في خمس وعشرين من الإبل خمس شياه، إلا أن محل البحث هو أنه هل لهذا الحكم إطلاق لما إذا اجتمع النصابان في عام واحد؟

كما أن من المعلوم أن من ملك ستاً وعشرين من الإبل ففيها بنت مخاض، وإنما البحث في إطلاقه لمورد اجتماع النصابين في عام واحد، وحكم الشارع بأن لا زكاتين في عام واحد أوجب العلم بكذب أحد الإطلاقين. فالتعارض بين الإطلاقين لا بين الحكمين.

الوجه الثاني: ما في كلمات الفقهاء - كالمستند والذكرى والجواهر وغيرها - من تقديم حكم النصاب الأول على النصاب الثاني، مما يعني أنهم رجحوا النصاب الأول على النصاب الثاني بالسبق الزماني، والترجيح بالسبق الزماني فرع التزاحم، إذ لو كان المقام من باب التعارض لما كان هناك وجه للترجيح بالسبق الزماني.

وهذا الوجه محل تأمل واضح، وذلك:

أولاً: أن تقديم أحد الدليلين على الآخر بالسبق الزماني لا ينحصر بباب التزاحم، لما ذكره سيد المستمسك (قدس سره) من أن المرتكز العقلائي قائم على قياس العلل الاعتبارية على العلل التكوينية، فكما أنه في العلل التكوينية يكون السابق زماناً رافعاً لأثر المتأخر زماناً فكذا في الأمور الاعتبارية، فلعل تقديم الفقهاء حكم النصاب السابق على النصاب اللاحق استناداً لهذا المرتكز العقلائي، لا من باب التزاحم وترجيح الأول على الثاني بالسبق الزماني.

وثانياً :على فرض أن جملة من الفقهاء يرون اجتماع النصابين من التزاحم، ولكن إذا انطبق عليه تعريف التعارض جرت عليه أحكامه، ولا أثر لبنائهم على التزاحم في المقام.

الوجه الثالث :ما ذكر في تقريرات السيد الأستاذ (مد ظله) [ص 87 من تعارض الأدلة] من أن حكم المسألة لا يبتني على ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) من وجود صحيحة زرارة، حيث إن السيد الخوئي (قدس سره) أفاد أن هناك إطلاقين:

1- إطلاقاً يدل على أن من ملك خمساً وعشرين من الإبل ففيها خمس شياه، وهذا يشمل فرض اجتماع النصابين في حول واحد.

2- إطلاقاً يدل على أن من ملك ستاً وعشرين من الإبل ففيها بنت مخاض، وهذا أيضاً يشمله.

ولكن قامت قرينة على كذب أحد الإطلاقين، وهو العلم بأن لا زكاتين في عام واحد استناداً لصحيحة زرارة، ولأجل ذلك كان المقام من باب التعارض.

بينما الصحيح أنه ليس في البين إطلاقان، بل دليل كل واحد من النصابين منصرف عن فرض اجتماع نصابين في عام واحد، فإن المتبادر عرفاً من عنوان الحول في كل واحد من الدليلين هو الحول المستقل لا المتداخل، فمثلاً قوله (عليه السلام): (من ملك خمساً وعشرين من الإبل في حول ففيه خمس شياه) فهو منصرف للحول المستقل، وكذا دليل النصاب الثاني سواءً كان صحيح زرارة أو لم يكن، فإن المسألة لا تبتني على صحيح زرارة.

والنتيجة: أنه ليس في البين إطلاقان متكاذبان كي يكون المقام من باب التعارض، وإنما هناك حكمان يتجاذبان موضوعاً خارجياً واحداً وهو الحول الموجب لفعلية أحدهما دون الآخر، وهذا هو مدار باب التزاحم.

وهذا محل تأمل، فإنه بناءً على هذا التخريج سوف يكون المقام من باب التوارد لا التزاحم، لأنه إذا كان كل حكم منهما قد أنيط بالحول - والحول ظاهر في الحول المستقل - ففعلية أي حكم منهما رافع لموضوع الحكم الآخر، وما كان كذلك فهو من باب التوارد لا التزاحم.

مثلاً إذا قصرت القدرة عن الجمع في الامتثال بين (أزل النجاسة) و(أنقذ الغريق) فالوجه في كونه من التزاحم أن فعلية كل من الحكمين تقتضي صرف القدرة في امتثاله من دون اقتضاء في فعلية الحكم لارتفاع موضوع الحكم الآخر، وإنما الضيق الحاصل بسبب قصور القدرة أوجب عدم فعلية أحدهما.

بينما التوارد يعني أن مجرد فعلية أي منهما رافع لموضوع الآخر، فلو كان كل دليل ظاهراً في الحول المستقل - وقد اجتمع النصابان في حول واحد - لحَكَم العقل بأن كل حكم منهما لو كان فعلياً في المقام لرفع الآخر برفع موضوعه، لأنه إذا صار فعلياً كان الحول له.

وبما أن الحول موضوع لفعلية الآخر فصيرورته لأحدهما يعني ارتفاع الآخر بارتفاع موضوعه، وهذا يعني التوارد بين الدليلين - لتوقف كل منهما على عدم فعلية الآخر - لا التزاحم.

### 036

الوجه الرابع :ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [في ج3 ص44]، وبيانه بذكر مقدمتين :

المقدمة الأولى :أن المحقق النائيني (قدس سره) أفاد بأن التزاحم هو ما كان أحد الخطابين رافعاً لموضوع الآخر إما بامتثاله أو بنفس فعليته.

مثلاً :إذا وقع التزاحم بين الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بإنقاذ الغريق، فإن الأمر بإنقاذ الغريق رافع للأمر بإزالة النجاسة ولكن بامتثاله، لأنه إذا امتثل الأمر بإنقاذ الغريق فقد القدرة على إزالة النجاسة، فيرتفع الأمر بالإزالة بارتفاع موضوعه وهو القدرة.

أو يكون الأمر بنفس فعليته رافعاً للآخر، كما في التزاحم بين واجبين في زمان واحد، كما لو نذر أن يزور الحسين (عليه السلام) في اليوم التاسع من ذي الحجة هذه السنة، وكان قبله قد استطاع لحجة الإسلام في هذه السنة، فهنا لا حاجة إلى الامتثال، بل نفس الأمر بحجة الإسلام لأجل فعلية موضوعه - وهو الاستطاعة - رافع للأمر بالوفاء بالنذر، إذ وجوب الوفاء فرع القدرة عليه، ولا قدرة مع فعلية وجوب الحج.

المقدمة الثانية :أن مفاد ما ورد في صحيحة زرارة من قوله (عليه السلام): (لا يزكى المال من وجهين في عام واحد) إما أنه لا تجتمع الزكاتان في عام واحد، أو مفاده نفي الثاني لا نفي الاجتماع، بمعنى أنه لو ثبتت الزكاة أولاً لم تثبت ثانياً.

فإن كان مفاد الصحيحة ما فهمه سيدنا الخوئي (قدس سره) وهو الأول - أي لا تجتمع زكاتان في عام واحد - فنتيجة ذلك تعارض الخطابين كما أفاد السيد الخوئي، حيث إن لدينا خطابين هما: (من ملك خمساً وعشرين من الإبل ففيها خمس شياه)، و(من ملك ستاً وعشرين من الإبل ففيها بنت مخاض)، وبسبب مدلول الصحيحة وهو أنه لا تجتمع زكاتان في عام واحد يقع التعارض بين الخطابين، لأن كلاً منهما يقول: أنا الثابت في هذا العام.

وإن كان مفاد الصحيحة ليس نفي الاجتماع، وإنما مفادها أن ثبوت الزكاة في مال يلغي ثبوتها ثانياً كان من باب التزاحم - كما يقول النائيني - لا التعارض.

والوجه في ذلك :أن الزكاة حيث ثبتت في المال لكون المكلف قد ملك خمساً وعشرين من الإبل وفيها خمس شياه، فما ملكه بعد ستة أشهر وهو ناقة أخرى لا زكاة فيه، فإن الخطاب الأول رافع للخطاب الثاني، ولأجل ذلك قالوا بتقديم السابق زماناً، وحيث سبق في المقدمة الأولى أن النائيني (قدس سره) يرى أن التزاحم هو كون أحد الخطابين رافعاً للثاني إما بامتثاله أو بفعليته فالمورد من التزاحم، حيث ثبتت الزكاة الأولى فانتفت الثانية بنفس فعلية الخطاب الأول.

ولكن قد يقال

:هل المنظور في إدراج المقام في باب التزاحم ما قبل ثبوت الأول، أو المنظور فيه ما بعد ثبوت الأول؟

فإن كان المنظور في كلامه (طاب ثراه) ما قبل ثبوت الأول - ببيان أنه لو ثبت الأول انتفى الثاني لكن لا يعلم ثبوت الأول - فسر التزاحم هو التردد في أن الأول ثابت مع تعقبه بملك النصاب الثاني أم لا، وإلا لو ثبت انتفى الثاني.

فإذا كان هذا منظور سيد المنتقى (قدس سره) فمن الواضح أنه ليس من التزاحم في شيء، بل هو شبهة حكمية كسائر موارد الشبهة الحكمية.

مثلاً :ورد أنه إذا مات الولد وكان الأب حياً ورث الولد، وهو حاجب عن إرث الأخ، فلو مات الأب والولد في لحظة واحدة، فلا يعلم هل يرثه الأب كي يمنع من إرث الأخ ؟ فهذا ليس من التزاحم في شيء، وإنما هو شبهة حكمية.

كذلك في المقام، والسر في ذلك أن التزاحم عبارة عن تجاذب الحكمين لموضوع واحد، بحيث تكون رافعية كل منهما للآخر على نسق رافعية الثاني له، مثلاً إذا وقع التزاحم بين الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بإنقاذ الغريق فإن التزاحم بينهما يعني أنهما يتجاذبان قدرة واحدة ويتنافسان عليها، فكل منهما صالح لرفع الآخر، وأما إذا علم أن الثاني لا يزاحم الأول، وإنما لوثبت الأول فلا مجال للثاني، وإن ثبت الثاني فهو الأول وليس الثاني، فليست رافعية الثاني للأول على نسق رافعية الأول له، ولا يصلح لمصادمة الأول كي يكون المقام من باب التزاحم، وإنما هي شبهة حكمية في أن الأول ثابت أو غير ثابت.

وإن كان منظور سيد المنتقى (طاب ثراه) ما بعد ثبوت الأول، بمعنى أن التزاحم في طول ثبوت الأول الموجب لارتفاع الثاني، فمن الواضح أن هذا من باب الورود، لأن ثبوت الأول رافع للثاني برفع موضوعه، ومع الورود فلا تنافي ولا تعارض ولا تزاحم، فإن ورود خطاب على خطاب آخر إما بنفس المقتضي أو بالفعلية أو بالوصول، كما ذكره السيد الشهيد قدس سره [في البحوث ج7 ص٥٠]، فهنا ثلاثة أمثلة :

الأول :من ملك خمساً وعشرين من الإبل لمدة ستة أشهر ولم يكن مالكاً لناقة زائدة، ثم ملك بعد ستة أشهر النصاب السادس وهو ستاً وعشرون من الإبل الذي فيه بنت مخاض، وقد علم أنه لا زكاتين في مال واحد في عام واحد، فإذا ضم لذلك أن ثبوت الزكاة في المال رافع لثبوتها ثانياً فالمقتضي لثبوت الزكاة الأولى قد تحقق وإن كانت الفعلية تتوقف على دخول الشهر الثاني عشر، لأنه ما لم يدخل الشهر الثاني عشر فالزكاة ثابتة اقتضاء لا فعلية،

وبما أن المقتضي لثبوت الزكاة في النصاب الأول قد تحقق فالثبوت - وإن كان اقتضاءً - وارد على ثبوت الزكاة في المال مرة أخرى في نفس هذا العام، وهذا ما يعبر عنه بورود أحد الخطابين على الآخر بنفس جعله.

الثاني: أن يكون الورود بالفعلية، كما لو حصل عقد زواج بين امرأة ورجل، واشترطت المرأة على الرجل في عقد الزواج أن يكون الطلاق بيدها، فإن هذا الشرط لا يشمله (المؤمنون عند شروطهم)، بلحاظ أن قوله (عليه السلام): (الطلاق بيد من أخذ بالساق) قد صار فعلياً بفعلية العقد بين الطرفين، وبفعلية هذا الخطاب ينتفي خطاب (المؤمنون عند شروطهم)، لأنه مقيد بقوله (عليه السلام): (إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً)، وهذا من الشرط الذي أحل حراماً، فالثاني وارد على الأول بفعليته.

الثالث: أن يكون الورود بالوصول، مثلاً إذا شك المكلف في أن صوم عاشوراء محرم أم لا، فتمسك بقوله (صلى الله عليه وآله): (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، ومقتضى ذلك البراءة عن حرمة صوم عاشوراء، ولكن إذا ورد في دليل على سبيل القطع: (أما إنه صوم يوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة إلا سنة آل زياد) كان هذا الخطاب وارداً على ذلك الخطاب بوصوله، فإنه بوصوله يرتفع عنوان (ما لا يعلمون) فيكون وارداً عليه.

والنتيجة أن إدخال مثال الزكاة في التزاحم بالفهم الذي ذكره سيد المنتقى (قدس سره) غير تام.

الوجه الخامس :أن مناط التزاحم إمكان الترتب، فكل خطابين متنافيين يمكن الترتب بينهما فالتنافي بينهما من باب التزاحم لا التعارض.

وفي المقام يمكن الترتب بأن يقول المولى: (إن لم تخرج زكاة خمساً وعشرين فأخرج زكاة ستاً وعشرين)، وحيث يمكن الترتب فالتنافي بينهما من التزاحم.

وجوابه واضح، وهو أنه إذا كان الحكمان حكمين وضعيين أو كانا تكليفيين ولكن الزمن لا يقبل اجتماعهما إما لمانع عقلي أو لمانع شرعي فلا مجال للتزاحم، لأنه لا وجه للترتب.

وبيان ذلك :أما بالنسبة لمثال الزكاة، فإن لدينا خطابين وضعيين وهو: أن من ملك خمساً وعشرين من الإبل فقد ملك الفقير منها خمس شياه، ومن ملك ستاً وعشرين من الإبل فقد ملك الفقير فيها بنت مخاض. ولذلك يشمل الخطابان حتى مال المجنون ومال الصبي الذي لا تكليف في حقه على بعض المباني، فلا ربط للمثال بباب الحكم التكليفي كي يرد الترتب، فإن الترتب هو عبارة عن فعلية تكليف في فرض عدم امتثال تكليف آخر. والمقام مقام حكم وضعي.

وإذا كان الحكمان تكليفيين ولكن الزمن لا يقبل الاجتماع إما لمانع عقلي أو لمانع شرعي فكذلك.

ومثال الأول - وهو كون المانع عقلياً -: ما لو نذر المكلف زيارة الحسين (عليه السلام) في أول دقيقة من زوال يوم عرفة هذه السنة، وأيضا استطاع لحجة الإسلام في هذه السنة، فلا مجال فيهما للترتب - مع أن الحكمين تكليفيان -، بأن يقال: حج حجة الإسلام فإن لم تحج فزر الحسين (عليه السلام وفاءً بنذرك.

والوجه في ذلك أن الزمن قاصر عن الجمع بينهما، مما يعني أن العلة في الامتناع أسبق من وجود مكلف وتزاحم في مقام الامتثال، حيث إن الترتب علاج عقلي لقصور القدرة بعد توفر الشرائط، وأحد الشرائط منتفٍ وهو قابلية الزمن لاستيعابهما.

وبعبارة أخرى: أن الترتب علاج للتمانع الاتفاقي لا للتمانع الدائمي، مثلاً إذا خوطب المكلف بخطابين (أزل النجاسة) و(أنقذ الغريق)، وبعض المكلفين يستطيع الجمع بينهما، وبعضهم لا يستطيع أحياناً،

فإن قصرت قدرته عن الجمع بينهما اتفاقاً جاء الترتب علاجاً للتزاحم،

وأما إذا كان الزمن قاصراً عن الجمع بينهما في نفسه وبالنسبة لكل إنسان، حيث لا يمكن الحضور في كربلاء في أول ظهر يوم التاسع من عرفة والحضور في عرفة في نفس الوقت لأي إنسان، فالتمانع بينهما دائمي وليس اتفاقياً حتى يكون الترتب علاجاً له، وحينئذ يحكم العقل بثبوت أحد الخطابين ابتداءً دون الآخر، لا أنه يثبت كلاهما على نحو الطولية والترتب.

ومثال الثاني - وهو كون المانع شرعياً -: ما لو نذر أن يحج عن أبيه هذه السنة، واستطاع لحجة الاسلام في نفس السنة، فإنه من الممكن عقلاً أن يحج حجاً واحداً عن أبيه وعن نفسه، ولكن الشارع قال بعدم وقوع الزمن الواحد عن حجين، فكذلك لا يتصور الترتب، إذ بعد تدخل الشارع وقوله بعدم اجتماع حجين في زمان واحد، فقد أسقط أحد الاطلاقين عن الشمول لمحل الكلام. وبناءً عليه فلا موضوع للترتب، فإنه فرع ثبوت الإطلاقين لولا قصور القدرة.

فالنتيجة: أن ما ذكره سيدنا الخوئي (قدس سره) في أن هذه الموارد من التعارض لا من التزاحم لا غبار عليه.

### 037

ذكرنا فيما سبق موضعين للبحث :

الموضع الاول :

أن التزاحم هل يختص بفرض قصور القدرة أم هو أوسع ؟

الموضع الثاني :

أن مثال الزكاة من التزاحم أم من التعارض?

ومضى الكلام في هذين الموضعين .

الموضع الثالث :

في النتيجة : في فرض التنافي بين الأحكام الامضائية :

كما اذا آجر نفسه للنيابة في زيارة الحسين عليه السلام أول زوال يوم عرفة من هذه السنة وآجر نفسه للحج النيابي في هذه السنة ، فالتنافي ح بين حكمين امضائيين ومقتضى ما سبق من المحقق النائيني قدس سره من أن التزاحم لا يختص بفرض قصور القدرة بل هو عبارة عن قصور الموضوع عن استيعاب كلا الحكمين سواء كان الموضوع قدرة أم زمانا أم مكانا وسواء كان المانع عقليا أم شرعيا ، أن المقام من التزاحم لا من التعارض ، سواء وقعت الاجارتان في لحظة واحدة كما اذا آجر نفسه هذه السنة لحج نيابي عن زيد و آجره وكيله المفوض لزيارة الحسين ع عن بكر في أول زوال يوم عرفة من هذه السنة ، او وقعت الاجارتان في زمنين .

وسواء استفيد الامضاء من دليل مستقل :

كما في قوله عز وجل- الا أن تكون تجارة عن تراض -

أو استفيد من الحكم التكليفي :

كما في قوله عز وجل : أوفوا بالعقود -، بناء على دلالته على الحكم التكليفي وهو وجوب التسليم .

ولكن :

حتى لو سلم بمبنى المحقق قدس سره وهو توسعة باب تزاحم وأن التزاحم يشمل تنافي الحكمين الامضائيين ، لكن لا يمكن التسليم به فيما لو وقعت الاجارتان في لحظة واحدة ، فان المرتكز العرفي يرى ان الاجارتين الواقعتين في لحظة واحدة مع عدم امكان الجمع بينهما من موارد الشك في شمول الامضاء لا من موارد التردد في فعلية الممضى ، بينما التزاحم عبارة عن تنافي الحكمين -اللذين فرغ عن وجودهما - في مرحلة الفعلية ، فهذه الصورة خارجة عن باب التزاحم بالنظر العرفي .

فانه لو عرض الأمر على المرتكز العرفي لرأى أن شمول دليل الامضاء لهما معا غير معقول ، لأنه تعبد باشتغال الذمة بعملين متمانعين لا يمكن الجمع بينهما ، والتعبد باشتغال الذمة بعملين متمانعين قبيح ، وامضاء احداهما المعينة دون الأخرى ترجيح بلا مرجح .

بل على مبنى سيدنا الخوئي لا شمول في دليل الامضاء لأي منهما فكلاهما باطل .

لكن على المبنى المختار من أن لدليل الامضاء اطلاقين : اطلاقا أفراديا يشمل كلا منهما في حد ذاته واطلاقا أحواليا وهو الشمول لكل منهما عند شموله للأخرى ، والساقط في المقام هو الاطلاق الأحوالي ، لانه غير معقول ، فيبقى الاطلاق الأفرادي. ومقتضى بقاء الاطلاق الأفرادي هو التعبد بصحة أحدهما ، لأن شمول الأفرادي للفرد تارة بعنوانه وأخرى بعنوان أحدهما ، وأثر الثاني أن يختار المكلف تطبيق ذلك على أي منهما .

### التنبيه الجديد من تنبيهات باب التزاحم : وهو تنبيه له فروع فقهية كثيرة وهو التنافي بين الواجبات الضمنية :

مثلا :

اذا لم يمكن المكلف أن يجمع بين الطهارة الحدثية والطهارة الخبثية ، اذ ليس لديه الا ماء واحد فاما أن يصرفه في الوضوء أو يصرفه في تطهير ساتر العورة من النجاسة ولا يمكنه الجمع ، فهل من التزاحم أم التعارض ؟

أو أن المصلي مصاب بداء السلس فان صلى قائما تحفظ على القيام ولكن يبطل وضوءه بسلس البول، وان صلى جالسا تحفظ على الطهارة ولكن يخل بشرطية القيام، فيدور الأمر في حقه بين التحفظ على شرطية القيام أو شرطية الطهارة ؟

أوأن المصلي في آخر الوقت ان توضأ لم يدرك من الوقت الا ركعة ، وان تيمم أدرك أربع ركعات ، فان تحفظ على الوقت أخل بالطهارة المائية وان تحفظ على الطهارة المائية أخل بالوقت .

فهل التنافي بين شرطين من شرائط الصلاة لقصور القدرة عن الجمع بينهما من التزاحم أم من التعارض؟

وقد ذهب المحقق النائيني وتبعه الشيخ الحلي قدهما والسيد الاستاذ مد ظله الى أن المقام من باب التزاحم بينما ذهب سيدنا الخوئي قدس سره الى أنه من باب التعارض ، وهو الصحيح .

ولاجل البحث في هذا التنبيه نتعرض لعدة مطالب :

الأول : في تنقيح الكبرى وأن المقام من باب التعارض أم من باب التزاحم?

المطلب الثاني : على فرض أن المقام من باب التعارض كما هو الصحيح فما هو مقتضى الأصل اللفظي والأصل العملي ؟

المطلب الثالث : في ذكر بعض الفروع الابتلاءية في المقام .

المطلب الأول :

وفيه اتجاهان : الأول أن المقام من باب التعارض كما هو مسلك سيدنا الخوئي سره ويبرهن عليه بأحد وجهين :

1- ما يبتني على مقدمتين :

الأولى :

اذا قصرت القدرة عن الجمع بين جزئين من المركب أو شرطين منه فقد سقط الأمر بالمركب ، لأن الأمر بالمركب فرع القدرة عليه ولا قدرة عليه لقصورها عن الجمع بين أجزائه أوشروطه ، فان لم يقم دليل على أمر جديد فلا تزاحم ، كما في باب الصوم مثلا ، فلو أن المكلف في مكان لا يمكنه أن يتحرز عن الغبار الغليظ و الدخان الغليظ ، بل لابد من أحدهما فهنا يسقط الأمر بالصوم في حقه للعجز عن امتثاله وحيث لا دليل على امر آخر فلا تزاحم ولا تعارض .

وأما اذا قام الدليل على وجود أمر جديد كما في باب الصلاة ، حيث قام الاجماع القطعي على أن الصلاة لا تسقط بحال وورد في رواية المستحاضة : ولا تترك الصلاة على حال فانها عماد دينكم ،فالأمر بالمركب الصلاتي من الجزئين سقط لكن ولد أمر جديد ، ولا ندري هل هذا الأمر الجديد أمر بالصلاة مع الطهارة الحدثية أو أمر بالصلاة مع الطهارة الخبثية ؟ أو أمر بالصلاة بالجامع بينهما ، بحيث يكون المكلف مخيرا

بينهما؟

المقدمة الثانية :

بما أنه يعلم أن هناك أمرا جديدا بمركب صلاتي جديد لكن لا ندري هل هو مع الطهارة الحدثية? أم مع الطهارة الخبثية? أم مع الجامع بينهما فيقع التعارض بين اطلاقات هذه الشروط ، فان مقتضى اطلاق -لا صلاة الا بطهور- أن الامر الجديد مع الطهارة الحدثية ، ومقتضى اطلاق -اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه- أن المركب الجديد مع الطهارة الخبثية ، فيقع التعارض بين اطلاقين لان كلا منهما يجر القدرة الى جانبه ، وحينئذ لابد من اعمال قواعد التعارض ، اذ المفروض أن المقام من الشك في متعلق التكليف ، لا من الشك في فعلية أي من التكليفين فهو تعارض لا تزاحم .

الوجه الثاني :

أن التنافي بين الواجبات الضمنية لا ينطبق على مسلك من مسالك التزاحم .

واهم مسالك التزاحم ثلاثة :

1- مسلك المحققين الآخوند و العراقي قدس سرهما :

وهو أنه لا يوجد فارق جوهري بين باب التزاحم وباب التعارض سوى أن المكلف ان أحرز الملاكين فهو من باب التزاحم والا فهو من باب التعارض ، فعلى هذا المسلك لا ينطبق التزاحم على محل كلامنا

والسر في ذلك :

أنه بعد أن علم أن الامر بالصلاة أمر بمركب جديد فلا يمكن احراز الملاكين ، لانه لا يعلم أن الامر الجديد أمر بالصلاة مع الطهارة الخبثية كي يكون الملاك معها ؟ أو أمر بالصلاة مع الطهارة الخبثية كي يكون الملاك معها ؟ أو أمر بالصلاة مع الجامع كي يكون الملاك فيه ؟ فنتيجة التردد في متعلق الامر الجديد سوف يقع التردد في محط الملاك ، فلم يحرز ملاكان لتكليفين وقع التنافي بينهما كي يكون المورد من باب التزاحم على مسلك صاحب الكفاية والعراقي قدس سرهما

2- ما بنى عليه السيد الشهيد قدس سره وشيخنا التبريزي قدس سره :

من أن الفارق بين التزاحم والتعارض بالمقيد اللبي وهو أن التكاليف من الأول مقيد بأن لا يشتغل المكلف بواجب لا يقل أهمية، ونتيجة هذا المقيد انفرز باب التزاحم عن باب التعارض، فعلى هذا المسلك ما علم بتقييده سقط وما علم ببقائه لم يقيد ، فان التكليف الذي علم بتقييده بأن لا يشتغل المكلف بواجب لايقل أهمية هو الأمر بالصلاة التامة، لكن الأمر بالصلاة التامة قد سقط للعجز عنه ، وما علم ببقائه وهو الأمر بمركب صلاتي جديد ليس مقيدا بان لا يشتغل المكلف بعدله ، لان الأمر بمركب جديد مردد بين عدلين اما بصلاة مع طهارة حدثية أو بصلاة مع طهارة خبثية، وليس كل عدل مقيدا بعدم الاشتغال بالعدل الآخر كي يكون المقام من باب التزاحم ، لأن كل تكليف مقيد بعدم الاشتغال بتكليف آخر ، ولايعلمأن التكليف مع الأول أم مع الثاني ؟

فالنتيجة ما علم بتقييده سقط و ما علم ببقاءه لاتقييد له بلحاظ عدله .

### 038

والحاصل ان لاثبات دخول التنافي بين الواجبات الضمنية في التعارض وجهين :

الوجه الثاني :

ان المسالك في حقيقة التزاحم لا تنطبق على التنافي بين الواجبين الضمنيين

ومن هذه المسالك المسلك الثالث وهو المختار في حقيقة التزاحم ومحصله أن مرجع التزاحم الى التنافي في الداعوية لا التنافي في الفعلية ، حيث ان كل تكليف متقيد بالقدرة على اصل المتعلق لا بالقدرة التامة ، فاذا وقع التزاحم فالمتعذر هو القدرة التامة لا القدرة على اصل المتعلق .

مثلا :

اذا وقع التزاحم بين قول المولى : ازل النجاسة عن المسجد وقوله : انقذ الغريق المحترم فان كلا من التكليفين فعلي ، لان الشرط في فعلية التكليف القدرة على اصل المتعلق وهو حاصل فان المكلف قادر على انقاذ الغريق في نفسه ، وقادر على ازالة النجاسة عن المسجد في نفسها ، وانما المتعذر القدرة على الجمع لا القدرة على اصل المتعلق ، فكلا التكليفين فعلي وانما المشكلة في حكم عقل المكلف بالداعوية ، اذ مع التفات المكلف الى انه لا يمكنه ان يأتي بالواجبين معا فلا يعقل ان يصدر من عقله بعث نحوهما في عرض واحد، فان كان احدهما اهم بعث العقل نحوه و بعث نحو المهم في طوله فقال : ان لم تنبعث نحو الاهم فعلى الاقل انبعث نحو المهم- اي ان لم تحرز الملاك الاهم فعلى الاقل احرز الملاك المهم - فالبعث الطولي متصور من العقل دون البعث العرضي نحوهما ،

وان كانا متساويين فالعقل يبعث نحو احدهما لا بعينه .

وهذا مما لا ينطبق على التنافي بين الواجبات الضمنية كما اذا قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين ان يقوم في الصلاة فيحدث او يجلس فيتحفظ على الطهارة لكنه يخل بالقيام ، فانه لا يوجد تكليفان فعليان قصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما حتى يكون من باب التزاحم .

والسر في ذلك :

ان المجعول من قبل المشرّع مستويان:

1- العمومات : نحو قوله : اقم الصلاة - حيث يعلم من قوله اقم الصلاة ان هناك امرا بمركب عبادي اسمه الصلاة ، ولكن ما هي ما هي اجزاؤه وشرائطه ?

2- المستوى الثاني من الجعل: وهو قوله- لا صلاة الا بطهور - لا صلاة الا بفاتحة الكتاب - لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة - اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه- فان هذه الادلة الواردة في المستوى الثاني ليست أوامر ، فان الامر بالصلاة فرغ عنه في المستوى الاول ، وانما هذه الادلة مجرد ارشاد الى الشرطية او الجزئية ، فمفادها ان المأمور به في المستوى الاول مشروط بالطهارة والقيام والطهارة الخبثية وامثال ذلك ، او فقل ان الادلة في المستوى الثاني اخبار وارشاد عن حدود ما هو مأمور به وليست أوامر تكليفية .

فاذا احرز المكلف انه لا يمكنه الاتيان بالصلاة التامة فالأمر بالمرتبة التامة سقط ،[[8]](#footnote-9) و بقي الامر بالمرتبة الناقصة ولكن لا يدري هل المرتبة الناقصة مع الطهارة او مع القيام فلا معنى لان يقال ان هناك تزاحما بين الامر بالقيام والامر بالطهارة اذ لا يوجد امر بالقيام والطهارة وانما ادلتها مجرد ارشاد الى حدود ما هو مأمور به، والا فالمأمور به واحد بامر واحد، اذ الصلاة مركب ارتباطي ومعنى المركب الارتباطي ان هناك امرا واحدا بمجموع المركب لكن لا يعلم ان هذا المركب الارتباطي الناقص هو مع القيام ام هو مع الطهارة ، فلا يوجد تكليفان وقع التنافي بينهما بل هناك تكليف واحد لا يدرى حدوده ، ولأجل ان هناك تكليفا واحدا بمركب واحد لا يعلم حدوده دخل المقام في باب التعارض بمعنى ان مقتضى اطلاق- لا صلاة الا بطهور- ان ذاك المركب المأمور به هو مع الطهارة، ومقتضى اطلاق- لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة- ان ذاك المركب المأمور به مع القيام وليس مع الطهارة ، فيقع التعارض بين الاطلاقين ، فلابد من تحكيم قواعد التعارض التي سيأتي البحث فيها.

فبهذا تبين واتضح ان لا تزاحم في الواجبات الضمنية وانما من باب التعارض .

الاتجاه الثاني القائل ان المقام من باب التزاحم لا التعارض : وقد ذكرت له وجوه :

الوجه الاول :

ما ذكره السيد الشهيد قدس سره ج7 ص 127 من البحوث :

وان كان هو لا يرتضيه لكنه ذكره توجيها للقول بالتزاحم .

وبيانه بتقريب مني ضمن مقدمتين :

1- ان هناك فرقا بين كون القدرة شرطا في الوجوب وكون القدرة شرطا في الواجب

فان كانت القدرة شرطا في الوجوب :

تم كلام السيد الخوئي وهو التعارض وان كانت شرطا في الواجب تم كلام النائيني وهو التزاحم وبيان ذلك :

انه اذا كان هناك امر بالصلاة فالأمر بالصلاة امر بأجزائها وشرائطها بعناوينها ، اي ان الامر بالصلاة امر بالطهارة بعنوانها وامر بالقيام بعنوانه وامر بالركوع بعنوانه غاية ما في الباب ان الامر بهذه الاجزاء والشرائط بعناوينها مشروط بالقدرة ، فالقدرة شرط في اصل الامر كسائر الاوامر المشروطة بالقدرة ، فان لم يكن المكلف قادرا على الاجزاء والشرائط سقط الامر بالمجموع وحدث امر بالباقي .

واما اذا قلنا ان القدرة شرط في الواجب لا في الوجوب بمعنى ان هناك مستويين من الجعل :

المستوى الاول :

ان المشرع شرع الصلاة فقال : عندي ماهية اعتبارية اسمها الصلاة وهي مكونة من احد عشر جزءا وشرطا وهي كذا .

وبعد ان شرح المركب بتمام تفاصيله في المستوى الاول جاء المستوى الثاني .

المستوى الثاني :

أن ما هو المأمور به هو المقدور اي ان القدرة شرط في الواجب ، فالامر موجود على كل حال لكن المأمور به ما هو المقدور من تلك الاجزاء والشرائط التي مر بيانها في المستوى الاول.

وهذا يعني ان القيام بما هو قيام ليس مأمورا به بل المأمور به هو المقدور من القيام والركوع والسجود لا ان القيام بعنوانه هو المأمور به

2- بما ان المأمور به المقدور فان كان المكلف قادرا على الجميع وجب الجميع

وان كان قادرا على البعض وجب البعض

، وان قصرت قدرته فاما ان يأتي بالصلاة مع القيام او يأتي بالصلاة مع الطهارة فكل منهما مقدور اذا ترك الاخر ، اي ان الصلاة مقدور مع القيام ان ترك الطهارة والصلاة مع الطهارة مقدور ان ترك القيام ، وهذا يعني ان المقدور هو الجامع بين الطهارة والقيام ، فمتعلق الامر الجامع لا الطهارة بعنوانها ولا القيام بعنوانه .

وبما ان متعلق الامر هو الجامع لانه هو المقدور فان المكلف مخير في تطبيق الجامع على اي منهما وهذه هي حقيقة التزاحم اذ لا معنى للتزاحم الا ان من قواعده واحكامه التخيير في فرض التساوي.

نعم لو كان احدهما اهم حتى في ظرف التزاحم وقصور قدرة المكلف لكان المقدور هو الاهم بنظر المرتكز العرفي وليس المهم .

فبذلك أمكن ان يدخل المقام وهو التنافي في الواجبات الضمنية في التزاحم.

ولكن:

البحث ليس في معقولية التزاحم حتى يبحث عن وجه يصور لنا امكان التزاحم بين الواجبات الضمنية، وانما البحث في ان التنافي اذا وقع بين الواجبات الضمنية على ما هي عليه من دون تغيير في الادلة و الشرائط فهل هو من باب التزاحم? ام من باب التعارض?

وهذا مما لم يتم بحسب ما ذكر لانه انما يدخل التنافي بين الواجبات الضمنية في التزاحم بمخالفة ظاهر الادلة ، فان ظاهر الادلة رجوع القدرة الى الامر وقد ارجعت في ما ذكر الى المأمور به ، كما ان ظاهر الادلة ان كل جزء او شرط مأمور به بعنوانه لكنه صار متعلق الامر بالصلاة لا الجزء والشرط بعنوانه وانما بعنوان المقدور .

فالنتيجة :

انه لو كنا وظاهر الادلة من ان القدرة شرط في الامر وان متعلق الامر بالصلاة هو الشرط و الجزء بعنوانه لكان التنافي بينها من التعارض ، ولكن لو ارجعت القدرة للواجب لا للوجوب وتفرع عليه ان المأمور به عنوان المقدور من الاجزاء والشرائط لا الشرائط والاجزاء بعنوانها لكان من باب التزاحم.

### 039

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ (مد ظله الشريف) بحسب ما في تقريرات بحثه [في تعارض الأدلة ص97]، وبيان ذلك في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول :أن الأدلة المتعرضة لتفاصيل الواجب الارتباطي - كالصلاة مثلاً - على ثلاثة أصناف :

الصنف الأول: المطلقات الآمرة بالصلاة كقوله: ﴿أقم الصلاة﴾، فإن هذه المطلقات ظاهرة في الأمر بما يصدق عليه أنه صلاة، والمفروض أن عنوان الصلاة يصدق على معظم الأجزاء وإن لم تكن الصلاة كاملة، ومعظم الأجزاء هو عبارة عن الأركان كتكبيرة الإحرام والركوع والسجود مع الشرائط من القيام والقبلة والوقت والطهور، فمتى اجتمعت الأركان - من تكبير وركوع وسجود عن قبلة ووقت - كانت صلاة، سواء تمكن المكلف من الأجزاء الأخرى - كالتشهد والتسليم والأذكار - أو لم يتمكن، فإن عنوان الصلاة صادق، وبالتالي فهذا الإطلاق بمعنى الأمر بما يصدق عليه أنه صلاة يكفي في لزوم الأركان وإن لم يتمكن المكلف من الأجزاء غير الركنية كالتشهد والتسليم والأذكار لا في الركوع ولا في السجود، فلا حاجة كما بنى عليه السيد الخوئي (قدس سره) إلى دعوى الإجماع على أن الصلاة لا تسقط بحال، أو إلى التمسك بما ورد في رواية المستحاضة (ولا تترك الصلاة على حال)، بل يكفي في وجوب الصلاة في هذا الحال نفس العموم وهو قوله: ﴿أقم الصلاة﴾، فإن نفس هذه العمومات دالة على الأمر بإقامة ما يصدق عليه أنه صلاة، والمفروض أن عنوان الصلاة يصدق على الأركان وإن لم يتمكن المكلف من الأجزاء غير الركنية.

الصنف الثاني: وهي الروايات الدالة على الجزئية والشرطية والمانعية، سواء كانت أركاناً أو غير أركان، نحو: (لا صلاة الا بطهور) الدالة على ركنية شرطية الطهور، و(لا صلاة إلا إلى القبلة)، ونحو (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) الدالة على جزئية الفاتحة وإن لم تكن ركناً، أو (لا تصل في ما لا يؤكل لحمه) الدالة على المانعية وإن لم يكن ركناً، فهذه الروايات الواردة في بيان الجزء أو الشرط لا تدل على أن هذه الأجزاء دخيلة في مفهوم الصلاة، وإنما غاية مفادها أنها دخيلة في المأمور به، أي أن المركب المأمور به في الصنف الأول من الروايات مؤلف من فاتحة الكتاب وقبلة وساتر العورة وأشباه ذلك.

ولو كنا وهذا الصنف من الروايات لقلنا بسقوط الأمر بالصلاة إذا تعذر أحدها، لأن قوله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، و(لا صلاة إلا بطهور)، و(لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة) مطلقٌ، ومقتضى إطلاقها أن المأمور به يدور مدارها، فلو تعذر أحدها فلا أمر بالصلاة.

الصنف الثالث: ما أفاد بمدلوله نفي الارتباطية المطلقة، لا نفي أصل الارتباطية، فكأنه يقول: إن هناك ارتباطاً بين الأركان وغيرها، لكن هذا الارتباط إنما هو في فرض الالتفات والقدرة، فمن كان قادراً على الإتيان بغير الأركان وملتفتاً إلى الأمر بها ففي هذا الفرض لا تصح الصلاة إلا مع المجموع من الأركان وغيرها، وأما لو كان جاهلاً بوجوب الفاتحة في الصلاة أو ترك الفاتحة حتى ركع نسياناً فلا ارتباط بين الأركان والفاتحة، حيث تصح الصلاة وإن خلت من فاتحة الكتاب، لأن الارتباطية بين الأركان وغيرها - كفاتحة الكتاب - إنما هو في فرض معين، وهو فرض الالتفات مع القدرة.

والدليل على ذلك عدة شواهد:

الشاهد الأول: قوله (عليه السلام) في ذيل صحيحة زرارة المعروفة بحديث لا تعاد: (ولا تنقض السنة الفريضة)، وظاهر إطلاقه أنه لا يوجد ارتباط بين السنة والفريضة مطلقاً، فإذا أخل بالسنة عن عذر كالنسيان والجهل القصوري والاضطرار والإكراه فإنه لا يوجب نقض الفريضة، بل الفريضة صحيحة.

الشاهد الثاني: وهي الرواية العامة: (ما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه).

وتطبيقها على المقام أنه ليس المقصود بالحرام والحلال الحرمة والحلية التكليفيتان فقط، بل يشمل الحرمة والحلية الوضعيتين أيضاً، فمثلاً :لا إشكال أن شرب النجس حرام تكليفاً، ولكن لو اضطر المكلف إليه فإنه يشمله (ما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه)، فلو اضطر لمحرم وضعي وليس تكليفياً فإنه يشمله أيضاً، ومثلاً: لو ارتكب المانع في الصلاة فهو حرام وضعاً وليس حراماً تكليفاً، لكن لو اضطر المكلف إلى ارتكاب المانع في الصلاة - كما لو اضطر للبس ما لا يؤكل لحمه لاضطراره لستر عورته عن الناظر في الصلاة لعدم وجود ساتر غيره - فيشمله (ما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله..) وضعاً، بمعنى أن لا مانعية له من صحة الصلاة.

ومن هذا القبيل لو أن المكلف دخل الإسلام وهو أعجمي لا يستطيع أن يقرأ الفاتحة ولا يمكنه التعلم لضيق الوقت، فإن ترك الفاتحة حرام وضعاً - بمعنى استلزامه لبطلان الصلاة -، لكن لأن المكلف مضطر إليه فهو حلال وضعاً، فتركه لا يوجب بطلان الصلاة، بل أجزأه أن يقرأ بما يتيسر له.

والقرائن على عموم ما مضى للحرام والحلال الوضعيين عديدة:

فمنها: الصحيحة المعروفة عن النبي (صلى الله عليه وآله): (المؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً)، فإن المراد أن الشرط المخالف للحكم الشرعي سواء كان مخالفاً لحكم تكليفي أو حكم وضعي فإنه شرط غير نافذ، وهذا يعني أن الحرمة والحلية تشمل الحرمة والحلية الوضعيتين والتكليفيتين.

ومنها: قوله (عليه السلام) في معتبرة أبي بصير: (قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله (عليه السلام) عَنِ الْمَرِيضِ، هَلْ تُمْسِكُ لَهُ الْمَرْأَةُ شَيْئاً فَيَسْجُدَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُضْطَرّاً لَيْسَ عِنْدَهُ غَيْرُهَا، وَلَيْسَ شَيْ‌ءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنِ اضْطُرَّ إِلَيْهِ)، مع أن المقام متعلق بحرمة وضعية، وهي أن المريض لا يمكنه الاطمئنان حال السجود، والاطمئنان شرط في صحة الجزء، ولكن إذا اضطر المكلف إليه فإنه حلال وضعاً بمعنى أنه لا يخل بصحة الصلاة.

ومنها: معتبرة سماعة عن أبي جعفر (عليه السلام) (قال: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي عَيْنَيْهِ الْمَاءُ، فَيُنْتَزَعُ الْمَاءُ مِنْهَا فَيَسْتَلْقِي عَلَى ظَهْرِهِ الْأَيَّامَ الْكَثِيرَةَ، أَرْبَعِينَ يَوْماً أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ، فَيَمْتَنِعُ مِنَ الصَّلَاةِ إلا إيماءً وَهُوَ عَلَى حَالِهِ، فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ، وَلَيْسَ شَيْ‌ءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنِ اضْطُرَّ إِلَيْهِ)، وظاهره أن المحرم الوضعي تشمله الروايات، فإن من يستلقي على ظهره مصلياً إيماءً لأجل الاضطرار فإنه مضطر للإخلال بالركوع والسجود الاختياري، ولأنه مضطر إلى الإخلال بالقيام والركوع والسجود الاختياري لذلك شملته (وما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه).

فظهر بذلك أن الصلاة وإن كانت مؤلفة من أركان وغيرها لكن المكلف إذا اضطر لترك غير الأركان فإن الاخلال بها عن اضطرار - كالإخلال بها عن نسيان أو جهل قصوري - لا يضر بصحة الصلاة، فإنه لا توجد ارتباطية مطلقة بين الأركان وغيرها، بل في بعض الموارد تنتفي الارتباطية.

الشاهد الثالث: جعل البدل، فإن المشرع بجعله بدلاً للطهور وهو التيمم، وجعله بدلاً للقيام وهو الجلوس، وجعله بدلاً للقراءة وهو التسبيح - كما ورد في صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله: (إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ، أَلَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ، لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَيُسَبِّحَ وَيُصَلِّي)، فإن جعل البدل في هذه الموارد أركاناً أو غيرها ظاهر في أن جزئية كل جزء مشروطة بالقدرة، فإذا لم يقدر عليه لأجل اضطرار فجزئيته ساقطة.

### 040

المطلب الثاني :

اذا تعذر أحد اجزاء الصلاة او أحد شرائطها أو اضطر المكلف لتركه كما اذا لم يمكن الاستقبال او اضطر المكلف لترك الاطمئنان كالصلاة على متن الطائرة فبأي دليل نثبت أن الامر بالصلاة ما زال باقيا ؟ خلافا للسيد الخوئي قده الذي ذهب الى أن الامر بالمركب الصلاتي ينتفي بتعذر احد الأجزاء أو الشرائط ويولد أمر جديد بباقي الاجزاء .

وهنا وجهان لاثبات ذلك :

الوجه الأول :

التمسك بالعام المجموعي بعد ورود المخصص عليه :

حيث ان مبنى سيدنا الخوئي قده كما في مصباح الاصول ج2 ص ٢٦٠ :

هو البناء على أن المخصص اذا ورد على العام المجموعي صح التمسك بالعام لاثبات الباقي كالمخصص الوارد على العام الاستغراقي والبدلي

مثلا :

اذا قال المولى : أكرم كل عالم ، ثم ورد مخصص وهو- لا تكرم العالم الاموي- فلاريب في صحة التمسك بالعام الاستغراقي وهو - أكرم كل عالم -لاثبات وجوب اكرام كل عالم ما عدا العالم الاموي ،

وكذلك الحال في العام البدلي :

كما لو قال أكرم عالما أي عالم ثم ورد مخصص- لا تكرم العالم الاموي- فانه لا اشكال في أنه يجزيه في سقوط الامر باكرام طبيعي العالم أن يكرم عالما غير اموي ، فكما يصح التمسك بالعام الاستغراقي والعام البدلي بعد ورود المخصص كذلك يصح التمسك بالعام المجموعي بعد ورود المخصص

مثلا :

اذا قال أكرم عائلة زيد فهذا العام عام مجموعي لان المقصود اكرام المجموع المعبر عنه بعائلة زيد ، فلو ورد مخصص وقال : لا تكرم الولد - بكرا - منهم ، فانه وان بنى صاحب الكفاية قدس سره على عدم صحة التمسك بالعام المجموعي بعد اخراج أحد الافراد الا ان السيد الخوئي قدس سره بنى على صحة التمسك بالعام المجموعي بعد ورود المخصص المتكفل لاخراج أحد الأفراد ، كالعام الاستغراقي والبدلي تماما،

والوجه في ذلك : طريقان

الطريق الاول :

ما ذكره السيد الشهيد قدس سره (البحوث ج7 ص 193) :

وبيانه :

أن للمخصص بنظر المرتكز العرفي له ظهورين :

1- ظهورا سلبيا

2- وظهور ايجابيا

وهو حجة بكلا ظهوريه،

مثلا :

اذا قال المولى - أكرم عشيرة بني تيم -على نحو العام المجموعي ثم قال- لا تكرم عمروا منهم - ، فان المرتكز العرفي يرى أن هذا المخصص معد لتفسير العام بلحاظ أصله وبلحاظ حده ، فهو بلحاظ أصله يتكفل الجانب السلبي أي اخراج عمرو من الواجب اكرامهم وهم العشيرة ، وبلحاظ حده يتكفل اثبات الجانب الايجابي وهو بقاء العام حجة في الباقي .

ولا فرق في هذه النكات بين كون العام استغراقيا أو بدليا أو مجموعيا .

الطريق الثاني :

ما ذكره السيد الشهيد قدس ايضا ج7 من بحوثه ص 265 :

وبيانه :

أن العام المجموعي كما اذا قال : أكرم اسرة زيد له دلالات ضمنية متعددة بعدد الأفراد ، فكأنه قال : أكرم الاب والأم والولد والبنت والطفل وهكذا ، فاذا سقطت دلالة ضمنية من هذه الدلالات عن الحجية لورود المخصص وهو قوله - لا تكرم الولد بكر - فلا موجب لسقوط الدلالات الضمنية الأخرى عن الحجية ، والنكتة في ذلك أن الدلالة الضمنية اما تحليلية بتأمل من العقل أو دلالة ضمنية منفصلة بنظر العرف .

فان كانت الدلالة الضمنية تحليلية :

فتسقط بسقوط الدلالة المطابقية مثلا : اذا قال المولى -احضر الدرس يوم السبت - فله دلالة مطابقية وهي الالزام بحضور الدرس، وله دلالة تضمنية وهي أصل الطلب سواء كان الطلب الزاميا أو غير الزاميا ، الا أنها دلالة تضمنية تحليلية ، والا فالذي صدر من المولى هو الالزام لكن العقل يحلله الى كون الطلب الزاما ، فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية بأن علم خلافه سقطت الدلالة التضمنية التحليلية لانها لا تعد بنظر العرف دلالة اخرى وظهورا آخر كي تبقى موضوعا للحجية .

بينما اذا كان للدليل دلالة تضمنية منفصلة بمعنى أن العرف يعدها ظهورا آخر فلا موجب لسقوطها بسقوط الدلالة المطابقية عن الحجية ، ومن هذا الباب العام المجموعي ، فان المولى اذا قال : أكرم أسرة زيد -فلكلامه ظهورات تضمنية فاذا ورد المخصص وأخرج احدى هذه الدلالات كقوله : لا تكرم الولد بكر- فلا موجب لسقوطها بسقوط الدلالة المطابقية وهي الدلالة على العموم يعني - أكرم جميع اسرة زيد - فانها دلالة على العموم والمجموع وقد سقطت بورود مخصص، لكن سقوط هذه الدلالة المطابقية- وهي دلالة العام المجموعي على العموم والاستيعاب - لا يعني سقوط الدلالة التضمنية عن الحجية وهي دلالته على اكرام ما سوى ما خرج بالمخصص ، لان الدلالة الثانية تعد بنظر العرف ظهورا آخر .

أو فقل:

ان التمسك باصالة العموم في العام سواء كان استغراقيا أو مجموعيا أو بدليا انما يصح بنظر العرف اذا احتمل تخصيص جديد ومخالفة زائدة على المخالفة المتيقنة والمفروض في المقام أنه بعد خروج الولد بكر واحتمال أن الباقي خرج أيضا فهذا من باب احتمال تخصيص جديد ومخالفة زائدة على المخالفة المتيقنة- وهي خروج الولد بكر - فينفى الاحتمال بأصالة العموم ، التي هي عبارة عن أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي و المراد الجدي .

وبناء على ذلك :

فللسيد الاستاذ مد ظله أن يلزم سيدنا الخوئي قده بمبناه في المسألة فيقول على طبق مبناكم من صحة التمسك بالعام المجموعي اذا ورد عليه المخصص يصح التمسك بعموم- أقم الصلاة - اذا اضطر المكلف لترك أحد اجزائها ، فان قول المولى -أقم الصلاة - عنوان لعام مجموعي وهو الهيئة المركبة من الأجزاء والشرائط، وقد ورد مخصص عند الاضطرار لترك الاطمئنان ،وهو قوله عليه السلام : وما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه - وقد تكفل المخصص ببقاء العام المجموعي حجة في الباقي، ولا نحتاج الى دعوى أن الامر بالصلاة سقط وولد أمر جديد لقيام الاجماع على أن الصلاة لا تسقط بحال، و انما نفس الأمر ما زال باقيا تمسكا بالعموم المجموعي.

### 041

الوجه الثاني:

ان مقتضى الجمع العرفي بين الأدلة بأصنافها الثلاثة هو الرجوع للصنف الأول فقد مر سابقا أن الأدلة الواردة في باب الصلاة على ثلاثة أصناف:

1- ما دل على الأمر بالمركب الصلاتي: كقوله - أقم الصلاة -

2- ما دل على الشرطية أو الجزئية من دون بيان لحكم تكليفي ، كقوله : لا صلاة الا بفاتحة الكتاب- أو لا صلاة الا بطهور- أو لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة - ومفاد هذا الصنف أن المركب الصلاتي لا يتم الا بهذه الشرائط والأجزاء مطلقا .

3- ما كان ناظرا للصنف الثاني لا للأول ، نحو قوله : -لا تنقض السنة الفريضة- الدال على ان السنن ليست أجزاء مطلقا ، وانما هي ؟أجزاء في فرض عدم العذر ، فلو أن المكلف أخل بالسنة كالفاتحة أو التشهد عن عذر فلم يخل بجزء من أجزاء المركب .

أو قوله :

- وما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه- فان المقصود به أن كل ما يضطر المكلف لتركه مما يعتبر جزءا أو شرطا فليس بجزء أو شرط في فرض الاضطرار .

وهذا هو مقتضى الجمع العرفي مما يعني أن الامر بالصلاة لم يزل باقيا وان زالت جزئية بعض الأجزاء أو شرطية بعض الشرائط حال الاضطرار .

مثلا :

اذا قال المولى يجب عليك بناء البيت

ثم قال في دليل ثاني : لا بيت بلا حديقة .

ثم قال في دليل ثالث : اذا اضطررت لترك الحديقة فليست جزءا فان العرف يستفيد من ذلك أن الامر ببناء البيت ما زال باقيا في فرض الاضطرار لترك الحديقة لا ان الامر الاول قد زال ، ويحتاج الى ولادة أمر جديد بالباقي كما هو مدعى سيدنا الخوئي قدس سره .

المطلب الثالث :

وهو تطبيق ما سبق على باب التزاحم .

وبيان ذلك بذكر أمور ثلاثة :

الأمر الاول :

اذا اضطر المكلف اما لترك سجدة أو لترك التشهد و لا يمكنه الجمع ، أو اضطر اما لترك القيام مع الاتيان بالركوع الاختياري ، أو ترك الركوع الاختياري مع الاتيان بالقيام بالركوع الايمائي .

ففي مثل ذلك يكون متعلق الأمر الجامع الانتزاعي بينهما ، لانه مضطر لترك احدهما حتما فالمأمور به الجامع بينهما - وهو عنوان أحدهما - لابما هو جامع كي يكون المكلف مخيرا بينهما ، بل بما هو مشير لأحدهما ، وهو غير المضطر لتركه حيث ان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور مما يعني أن المكلف مضطر لأحدهما قادر على الآخر فمتعلق الامر بالصلاة هو الصلاة المشتملة على الجامع بين الجزئين .

الأمر الثاني :

بما انه قد ثبت في المطلب الثاني أن الأمر بالمركب الصلاتي ما زال باقيا فالأمر بالصلاة المتضمنة للجامع بين الجزئين ما زال باقيا والمشكلة هي في تحديد ما به يتحقق الامتثال وليست المشكلة في الجعل كما يقول السيد الخوئي قده بدعوى أن المجعول هل هو أمر بالصلاة مع القيام أو هو أمر بها مع الركوع ، ولأن الشك في المجعول دخلت المسألة في باب التعارض ، بينما اذا قلنا ان الامر بالصلاة ما زال باقيا وأنه لا شك في المجعول ، لان المجعول أمر بالصلاة المتضمنة للجامع بين الجزئين فالمشكلة متمحضة في الامتثال لا في الجعل كي تدخل في باب التعارض بل هي من باب التزاحم .

الأمر الثالث :

بعد المفروغية عن وجود أمر بأحد الجزئين لكن لا يعلم أن الامتثال يتحقق بأي منهما ؟ فهذا من موارد متمم الجعل التطبيقي ، والمقصود بمتمم الجعل التطبيقي أن الأدلة الواردة في كل المركبات الشرعية محفوفة بالمرتكزات العقلائية والمتشرعية ، وهذه المرتكزات بمثابة القرائن على ما هو المراد من تلك الأدلة، فتارة تتعلق المرتكزات بتحديد مفاهيم الألفاظ كمفهوم الصعيد مثلا ، وتارة تتعلق المرتكزات بتطبيق الكبريات على مصاديقها، اذ ربما يكون مفهوم متعلق الجعل واضحا ولكن الابهام في التطبيق ، فاذا تعلق المرتكز بتطبيق الكبرى على المصداق كان من متمم الجعل التطبيقي ، حيث ان الجعل من حيث الكبرى واضح لكن من حيث التطبيق مجمل ، فالشارع عندما يصدر الكبرى وهي من حيث التطبيق مبهمة فقد اعتمد على المرتكزات العقلائية أو المتشرعية في تحديد مقام التطبيق .

مثلا :

في قوله عز وجل- الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث- قد تعرض لكبرى- و هي حلية ما طاب أكله وحرمة ما خبث أكله- ولم يعين مقام الصدق و التطبيق فهنا يقال :

ان الاية الشريفة محفوفة بمرتكزات عقلائية عامة هي بمثابة متمم الجعل في مقام التطبيق ، ومفادها أن ما يستقذر اكله فهو من الخبائث كالحشرات وأحناش الأرض والحيوانات الضارة والسامة .

وكذلك الحال في محل الكلام حيث ان المشرع أمر بالصلاة واضطر المكلف لترك أحد الجزئين منها، فهنا يتدخل المرتكز كمتمم جعل تطبيقي ليقول: ان المقدور هو الأهم ان كان أحدهما اهم والمضطر لتركه هو المهم

مثلا :

اذا دار الأمر بين ترك أصل الطهور الأعم من الطهور المائي والترابي أو ادراك ركعة من الوقت فالطهور مقدم- لا صلاة الا بطهور- أو أن المقدور ما ليس له بدل اذا كان لأحدهما بدل دون الآخر كما لو دار الأمر بين الطهارة المائية أو ادراك ركعة من الوقت ، فالمضطر لتركه ما له بدل وهو الطهارة المائية دون ما ليس له بدل وهو الوقت .

أو كان أحدهما متقدما زمانا على الأخر بناء على الترجيح بالسبق الزماني كما لو لم يقدر المكلف على أن يقوم في الصلاة في الركعة الأولى والركعة الثانية فهو مضطر لترك القيام اما في الأولى أو في الثانية ، فهنا متمم الجعل التطبيقي يرى أن السابق زمانا هو المقدور والمضطر لتركه هو المتأخر زمانا وهكذا .

فببركة تدخل متمم الجعل التطبيقي يرتفع التزاحم بين الجزئين أو الشرطين ان قصرت القدرة عن الجمع بينهما .

وهنا عدة تأملات :

الأولى :

أن ما ذكر في المطلب الثاني من التمسك - بأقم الصلاة -عند الاضطرار لترك جزء من باب التمسك بالعموم المجموعي عند ورود المخصص عليه ففيه ملاحظتان ثبوتية واثباتية :

الملاحظ الثبوتية :

أن ما ذهب له سيدنا الخوئي والسيد الشهيد قدس سرهما وبنى عليه السيد الاستاذ مد ظله من التمسك بالعام المجموعي عند ورود المخصص محل تأمل، والمختار كما تقرر في بحث العام والخاص عدم تمامية ذلك وبيانه :

أن الدال على المجموعية على صنفين

1- ما دل على المجموعية بالوضع لا بالاطلاق كعنوان العشرة كما لو قال أكرم عشرة، فان دلالة العشرة على العشرة بالوضع لا بالعموم ولا بالاطلاق، فهي موضوعة للعشرة لا اقل ولا اكثر ، فاذا قال المولى -أكرم العشرة- ثم قال في دليل آخر -لا تكرم العاشر- فانه اما أن يكون عنوان العشرة ملحوظا على نحو المشيرية أو يكون ملحوظا على نحو الموضوعية فان كان ملحوظا على نحو المشيرية كما لو كان الحاضر في المسجد عشرة فبدل أن يقول أكرم زيدا وأكرم بكرا وأكرم عمروا أكرم خالدا ، قال أكرم العشرة ، فهنا لا اشكال في صحة التخصيص ويرجع الى العام في الباقي ، فهو من العام الاستغراقي لا العام المجموعي.

وان كان عنوان العشرة ملحوظا على نحو الموضوعية أي العشرة بما هي عشرة على نحو المركب الارتباطي بحيث يكون كل واحد جزءا وليس فردا فليس في المقام اطاعات وعصيانات بل هنا اطاعة واحدة وعصيان واحد ،

فاذا قال- لا تكرم العاشر- عد بالنظر العرفي معارضا لا مخصصا ، وبالتالي لا تنطبق عليه أحكام التخصيص حتى يتمسك بالعام المجموعي بعد ورود هذا المعارض بالنظر العرفي .

الصنف الثاني :

ما دل على المجموعية بالاطلاق ولذلك يصح تعقيبه بأداة العموم أو الاستثناء المتصل منه بلا أي تجوز بأن يقول: أكرم أسرة زيد ، وأسرة زيد تصدق عرفا على معظمهم بحيث لو جاء معظم الأسرة لقيل جاءت أسرة زيد وان لم يجئ كلهم ، وانما تدل على الكل بالاطلاق ولذلك يصح تعقيبها بلفظ كل

كما يصح الاستثناء المتصل عرفا بلا مؤنة بأن يقول أكرم كل اسرة زيد أو أكرم أسرة زيد كلهم أو يقول أكرم اسرة زيد الا اثنين منهم، فان كل ذلك يصح عرفا على سبيل الحقيقة ولا تجوز فيه.

وهذا الصنف إذا ورد على سبيل الموضوعية بأن قال: أكرم أسرة زيد كلهم بما هي أسرة، أي أنه اعتبر الأسرة مركبا واحدا له اطاعة ومعصية، فان أكرم كلهم فقد أطاع والا فقد عصى وان أكرم الجميع الا واحدا، ففي مثل ذلك هل يتمسك بالعام المجموعي بعد التخصيص؟

### 042

الصنف الثاني :

ما دل على المجموعية بالاطلاق لا بالوضع ، مثلا اذا قال أكرم أسرة زيد والأسرة بحسب النظر العرفي تصدق على مرتبتين من المركب :

1- معظم الأسرة و ان تخلف بعض .

2- كل الأسرة .

فاذا قال المولى : أكرم اسرة زيد - فلها دلالتان دلالة بالنصوصية على أن المأمور باكرامه معظم الأسرة، ودلالة بالاطلاق لا بالوضع على أن المأمور باكرامهم مجموع الاسرة من دون استثناء .

فاذا جاء بمقيد فقال- لا تكرم الولد الأكبر منهم- فانه قرينة عرفا باعتبار أن الدلالة على معظم الاسرة لم تنفصم بمجيء المقيد، وانما

الدلالة على كل الأسرة هي التي انفصمت وانهدمت بقوله لا تكرم الولد الأكبر منهم

وحيث ان المقيد انما رفع الاطلاق لا أنه مصادم لاصل الدلالة فلذلك كان تقييد العام المجموعي بهذا المقيد مقبولا بنظر العرف، فان قوله لا تكرم الولد الأكبر منهم بمثابة البيان الى أن الواجب اكرامه ليس المرتبة الثانية وهي الكل وانما المرتبة الاولى وهي معظم الاسرة .

و هذا بخلاف ما لو أقام قرينة خاصة على أن اللازم اكرام كل الاسرة ، كما لو قال : أكرم مجموع الأسرة بما هو مجموع ، فإنه لو قال بعد ذلك : لا تكرم الولد الأكبر منهم عد بنظر العرف معارضا لا مخصصا.

والوجه فيه أن المأمور به بالعام المجموعي مركب ارتباطي واحد ، وكل فرد من الأسرة جزء مقوم له ، فمفاد المقيد يعني أن المركب المعين ليس بمأمور به ، وانتفاء كونه مأمورا به مساوق لانتفاء الأمر وثبوت أمر جديد بمركب أضيق دائرة ، وهو مصادم لمفاد العام المجموعي .

وبالتالي فلا يرد كلا الوجهين اللذين أفادهما السيد الشهيد قدس سره كما نقلناه سابقا :

أما الوجه الأول :

وهو أن للمقيد ظهورين :

1- ظهور سلبي وهو الاخراج

2- وظهور ايجابي وهو بقاء العام حجة في الباقي

ففيه أن هذين الظهورين انما ينعقدان اذا كان المقيد بنظر العرفي يعد قرينة على المطلق ، وأما اذا كان بالنظر العرفي معارضا لا قرينة فلا ينعقد له هذان الظهوران بالنسبة الى العام وانما يعد مباينا له .

وأما الوجه الثاني :

أن الدلالة المطابقية تستبطن دلالة تضمنية، وزوال حجية الدلالة المطابقية بمجيئ المقيد لا يعني زوالها عن الدلالة التضمنية اذا كانت بمثابة ظهور آخر فهو محل تأمل:

باعتبار أن التفكيك بين الدلالتين بحيث تعد الثانية ظهورا منحازا بحيث تكون موضوعا مستقلا للحجية مما يأباه النظر العرفي .

كما أن دعوى أن سقوط الدلالة التضمنية الباقية مخالفة زائدة للعموم منفية بأصالة العموم ممنوعة، حيث ان ذلك انما يتصور في العام المتعدد الدلالات المستقلة كالعموم الاستغراقي ، لا في العام المجموعي الذي لا يرى له بالنظر العرفي سوى دلالة واحدة وهي الأمر بالمركب الارتباطي . والنتيجة :

أن المقيد للعموم المجموعي الدال بالنصوصية على المجموع يعد مصادما له بالنظر العرفي وليس قرينة عليه . التعليقة الثانية :

تعليقة اثباتية و هي أنه لو قيل ان عنوان الصلاة في قوله : أقم الصلاة له دلالتان دلالة بالوضع على معظم الأجزاء ودلالة بالاطلاق على المجموعية حيث ان في مفهوم الصلاة مسلكين :

1- أن عنوان الصلاة وضع شرعا لمعظم الأجزاء لذلك لو فقدت الصلاة التشهد او سجدة او قراءة فانها صلاة لكن دلالة الصلاة على مجموع الأجزاء انما هو بالاطلاق وعدم ورود المقيد .

2- ما بنى عليه السيد الاستاذ مد.ظله في بحث الصحيح والاعم :

من أن الصلاة لفظ معهود منذ زمن ابراهيم ع -كما يظهر من بعض الكتب العبرية- وقد وضع للصلة الخضوعية بين العبد وربه وانما اختلفت الشرائع في المصداق لا في المفهوم ، فمصداق الصلة الخضوعية عند شريعة موسى ع شيء ومصداق الصلة الخضوعية عند شريعة عيسى ع شيء ومصداق الصلة الخضوعية في شريعة النبي محمد ص هو معظم الأجزاء وهذا ما يعبر عنه بمتمم الجعلل التطبيقي ، اي ان المشرع تصدى لبيان مصداق ذلك المجعول ، فعلى كلا المسلكين لفظ الصلاة يدل بالنصوصية على معظم الأجزاء ،ويدل بالاطلاق على المجموع فاذا جاء المقيد وقال : الجزء الذي تضطر لتركه ليس بجزء كان مقبولا بالنظر العرفي لان مفاد المقيد بيان أن الصلاة المطلوبة هي المرتبة الاولى التي يدل عليها اللفظ بالظهور وهي معظم الأجزاء لا المرتبة الثانية وهي المجموع ، فيصح التمسك بالعام المجموعي فيما بقي ، فان له دلالة على المرتبة الباقية ولا يعد المقيد معارضا بل قرينة ،

وبناءا عليه يقال ان المقيد المدعى في المقام كما في احدى روايتين :

1- لا تعاد الصلاة بلحاظ ذيلها وهو- لا تنقض السنة الفريضة -

2- الصحيحة : وما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه -

وكلاهما ليس بمقيد :

أما الأول :

فهو حاكم وليس مقيدا والحاكم بنفسه يتكفل السلب والايجاب بلا حاجة الى الرجوع الى العام اصلا ، فان المولى اذا قال : أقم الصلاة- ثم في دليل اخر ذكر التفصيل على نحو الحكومة ، والحاكم قرينة شخصية لا نوعية لتقومه بالنظر للدليل المحكوم ، كما في قوله: لا تعاد الصلاة- فانه بنفسه متكفل للظهور السلبي وهو خروج السنة التي اضطر المكلف لتركها عن الصلاة، وبنفسه متكفل للظهور الايجابي وهو أن الصلاة مع البقية صلاة صحيحة بلا حاجة للرجوع الى قوله : أقم الصلاة ، ونحوه بعض الروايات الخاصة المتفرعة على حديث لاتعاد .

واما الثاني :

وهو قوله : وما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه، فالنسبة بينه وبين -أقم الصلاة- عموم من وجه لا عموم وخصوص مطلق كي يكون من باب المقيد ، فان قوله : أقم الصلاة دال على مطلوبية الصلاة سواء اضطر لترك بعض اجزائها أم لا ، وقوله - ما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه- دال على أن المحرم حال الاضطرار يحل سواء كان في باب الصلاة أم في غيرها من المركبات- .

ولذلك تمسك بعض الفقهاء في باب الحج بنفس هذه الرواية : وما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه -

مثلا :

لو اضطر المكلف للبس المخيط في الطواف ، وقلنا بشرطية عدم لبس المخيط في صحة الطواف ، فان مقتضى قوله : وما من شيء حرمه الله - صحة طوافه

وحيث ان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه فليس مقيدا نعم قد يعد حاكما على أدلة الأحكام الاستقلالية والضمنية فحكمه حكم الأول .

وهناك فرق بين الحاكم والمقيد، فالحاكم قرينة شخصية والمقيد قرينة نوعية، بمعنى أن الحاكم اعده الشخص المتكلم للقرينية على المحكوم بينما المقيد يراه العرف قرينة على العام وان لم يعد شخصيا لذلك .

### 043

الملاحظة الثانية :

أفاد السيد الاستاذ مد ظله الشريف أن الطريق الثاني لاثبات بقاء الأمر بالمركب هو الجمع العرفي حيث ان لدينا ثلاثة أصناف من الأدلة :

1- ما دل على الأمر بالصلاة

2- ما دل على الشرطية والجزئية

3- ما دل على ارتفاع الجزئية والشرطية حال الاضطرار للترك

والنظر العرفي يرى أن الدليل الثالث متصرف في الثاني دون الأول مما يعني أن الأمر بالصلاة ما زال باقيا .

و يمكن التأمل في ذلك ببيان :

أن هناك خلافا في أن الجزئية والشرطية مجعولان بالاستقلال أم أنهما منتزعان من الأمر بالمركب والمقيد ؟

قد ذهب جمع من الأعلام ومنهم بعض الأكابر ره في كتابه تهذيب الاصول :

الى أن الشرطية والجزئية مجعولتان بالاستقلال ، بمعنى أن المولى أمر بالصلاة فقال : أقم الصلاة- وتصدى لجعل الجزئية والشرطية للمأمور به ، فقال: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب - واستفيد منه الجزئية، وقال: لا صلاة الا بطهور - واستفيد منه الشرطية .

وبناء على هذا المسلك اذا جاء دليل ثالث فقال : الجزء المضطر لتركه كالفاتحة لا جزئية له ، فان هذا الدليل الثالث ناظر للدليل الثاني لانه مضيق للجزئية او الشرطية ويبقى الامر بالمركب الصلاتي على حاله .

المسلك الآخر :

ما ذهب اليه جمع منهم سيدنا الخوئي قدس سره الشريف من أن الشرطية والجزئية منتزعان من الأمر بالمركب ، حيث لا يعقل جعل جزئية أو شرطية بشكل مستقل وانما جعلهما بجعل منشأ انتزاعهما كما في قوله تعالى : اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا - حيث ينتزع العقل الشرطية ، وكذا اذا قال : أقم الصلاة بفاتحة الكتاب- حيث ينتزع العقل الجزئية .

وبناء على المسلك الثاني :

فالدليل الثاني وهو قول المولى- لا صلاة بطهور- أو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب- ليس جعلا للشرطية ولا ارشادا لجعلها مستقلا ، و انما هو مجرد بيان لمتعلق الأمر المولوي ، فكأن المولى في قوله : لا صلاة الا بطهور - يقول : أقم الصلاة عن طهور، و أقم الصلاة بفاتحة الكتاب . وبناء على ذلك :

فمفاد الدليل الثالث وهو قوله -اذا اضطررت لترك الفاتحة او اضطررت لترك الاطمئنان فليس عليك - ناظر للدليل الاول ، فكأنه قال : لا أمر في حقك بصلاة عن اطمئنان حال الاضطرار ولا أمر في حقك بصلاة بفاتحة الكتاب حال الاضطرار .

وبالتالي فمقتضى الجمع العرفي بنظر سيدنا الخوئي قدس سره أن الدليل الثالث ناظر للأول كنظر الثاني اليه فان كليهما بيان لنفس متعلق الأمر .

والنتيجة :

أنه لم يحرز بقاء الأمر في حال الاضطرار لترك الجزء أو الشرط، وانما سقط الأمر بالمركب فيحتاج لاثبات أمر جديد اما بالاجماع على أن الصلاة لا تسقط بحال أو لما ورد في المستحاضة : ولا تترك الصلاة على حال فانها عماد دينكم ، بل على فرض التسليم بما أفاده السيد الاستاذ مد ظله :

من أن مقتضى الجمع العرفي نظر الدليل الثالث للدليل الثاني لا للأول فان هذا يتم لو كان الدليل الثالث واردا في خصوص باب الصلاة ، فان العرف يفهم منه أنه ناظر للدليل الثاني مع التحفظ على الدليل الأ ول ، وأما لو كان الدليل الثالث عاما ولم يرد في خصوص باب الصلاة كقوله- رفع عن امتي ما لا يعلمون- أو قوله- وما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه- فدعوى الجمع العرفي بنظر الدليل الثالث للثاني دون الاول غير واضحة .

الثالثة :

ان هناك خلافا مبنائيا بين سيدنا الخوئي قدس سره والسيد الاستاذ مد ظله في شمول الادلة السابقة لفرض الاضطرار لترك الجزء او الشرط .

فالسيد الاستاذ مدظله :

كما مضى بيانه يرى أن قوله عليه السلام -لا تنقض السنة الفريضة - يشمل فرض الاضطرار ، فمن اضطر لترك الاطمئنان و من اضطر لترك سجدة او تشهد فان قوله -لا تعاد الصلاة- يشمله - فان الاخلال بالسنة عن اضطرار اخلال بالسنة عن عذر - فيدخل تحت الكبرى وهي -لا تنقض السنة الفريضة-.

كما أن قوله عليه السلام -وما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه- يشمل الحرمة التكليفية و

الوضعية ، فكما أن المكلف لو اضطر الى أكل الميتة لم تحرم عليه الا أن يكون باغيا او عاديا، كذلك اذا اضطر لترك الجزء أو الشرط فان الشرطية والجزئية ترتفع ببركة- وما من شيء حرمه الله الا وقد أحله -

ولكن سيدنا الخوئي قدس سره الشريف لايرى شمول - لاتعاد - لفرض الاضطرار وانما يختص بفرض الجهل القصوري او النسيان .

والسر في ذلك :

أن الاضطرار اما غير مستوعب أو مستوعب للوقت ، فان لم يكن مستوعبا كما لو اضطر لترك السورة أو ترك الاطمئنان لكنه سيرتفع الاضطرار بعد ساعة والوقت ما زال فلا يعد بنظر العرف مضطرا، بل عليه الانتظار لوقت ارتفاع اضطراره .

وان كان الاضطرار مستوعبا :

فلا يشمله- لا تنقض السنة الفريضة- فان شمولها فرع وجود مركب من سنة وفريضة في حقه ويكون ترك السنة عن عذر لا يخل بالفريضة ، و اذا كان الاضطرار مستوعبا فالامر بما يشتمل على السنة والفريضة قد سقط قهرا ، فليس لديه مركب من سنة وفريضة كي يقال في حقه ان الاخلال بالسنة لا ينقض الفريضة ، لانتفاء الدليل بانتفاء موضوعه، ولذلك لابد في تصحيح الصلاة حال الاضطرار لترك جزء او شرط من دليل آخر . .

واما قوله عليه السلام في صحيح الفضلاء : التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد أحله الله له، وما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه- فالمنصرف منها الحرمة والحلية التكليفيتان ولا شمول فيها للحرمة والحلية الوضعيتين .

ان قلت :

ان الامام عليه السلام طبق هذه القاعدة في باب الصلاة ، وتطبيقها في باب الصلاة ظاهر في شمولها للحرمة والحلية الوضعيتين كما في موثقة سماعة قال :الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره اياما كثيرة فيمتنع من الصلاة الا ايماء – و الرواية واردة في الاضطرار المستوعب - قال لا بأس بذلك وليس شيء مما حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه -

وقد استفاد منها السيد الاستاذ مد ظله الشريف أن الرواية ناظرة لحكم وضعي وهو رفع جزئية الركوع الاختياري و السجود الاختياري ، بينما استفاد منها سيدنا الخوئي قدس سره أن ترك الصلاة الكاملة وهي المؤلفة من ركوع اختياري وسجود اختياري وقيام حرام تكليفا، لان الصلاة أهم الفرائض التي وردت روايات تردع عن تركها ، وهذا مايظهر من سياق السؤال : سألته عن رجل يكون في عينيه الماء- فهو ظاهر في كون السؤال - هل يسوغ للرجل تكليفا ولذلك اشتمل الجواب على كلمة- لا بأس- ، الظاهر في النظر للحكم التكليفي . واستفادة الصحة بالاطلاق المقامي حيث ان الامام لم يعقب ولم يقل له فاذا شفي فليقض صلاته، فاستفيد من الاطلاق المقامي صحة الصلاة لا من هذه الكبرى المذكورة في الذيل .

وكذلك الكلام في معتبرة ابي بصير :

قال سألته عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه? قال : لا الا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه-

و المنصرف من السؤال أنه هل يسوغ للمكلف ان يعتمد على المرأة في تحقيق الاستقرار في السجود حال الصلاة فالامام قال له اذا كان مضطرا فيجوز له ، فهو ناظر للجواز تكليفي واما استفادة الصحة فبالإطلاق

### 044

والمتحصل مما مضى أن هناك أمرين يبتني عليهما دخول المقام في التعارض أو التزاحم :

الأمر الأول :

ان المكلف اذا اضطر لترك جزء او شرط فهل الأمر بالصلاة ما زال باقيا أم يتولد أمر جديد?

وقد استفاد السيد الاستاذ من بعض الروايات نحو : لا تنقض السنة الفريضة ، أو ما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه - ، أن الأمر بالصلاة لا يرتفع وان سقط جزء او شرط من أجزائها لاجل الاضطرار لتركه .

بينما سيدنا الخوئي قده أفاد :

أن سقوط الجزء أو الشرط لاجل الاضطرار الى الترك مساوق لتغير الأمر حيث ان الأمر متقوم بمتعلقه فتغير المتعلق موحب لامحالة لتغير الأمر .

فكلا السيدين العلمين متفقان على أن الصلاة التي اضطر المكلف لترك جزء منها أو شرط صلاة صحيحة وانما يرى السيد السيستاني مد ظله أنها صحيحة لبقاء نفس الأمر ، وان تغيرت صورة المتعلق من حال الى حال آخر بينما يرى سيدنا قدس سره أن الصلاة صحيحة لموافقتها للأمر الجديد في حق المضطر ولذلك يلتزم في تغير حالات المكلف هو بتعدد الأمر فهناك أمر في حق المختار وأمر في حق المضطر وأمر في الغريق وامثال ذلك .

الأمر الثاني :

بعد المفروغية عن بقاء الأمر وان اضطر المكلف لترك جزء أو شرط ، الاأنه لو اضطر المكلف اما لترك الركوع الاختياري أو ترك القيام ،

فهنا يرى سيدنا الخوئي قدس سره أن الأمر وان كان باقيا الا أن متعلقه مجهول ، اذ لا يدرى أن متعلقه مع القيام وترك الركوع الاختياري ؟أو مع الركوع الاختياري وترك القيام ؟

بيننا السيد الاستاذ مد ظله يرى أنه بعد المفروغية عن بقاء الأمر والمفروض أن احد الجزئين اللذين اضطر المكلف لترك واحد منهما مقدور ، فالأمر الباقي تعلق بذلك المقدور وبما أن تحديد المقدور بيد متمم الجعل التطبيقي فالأمر الباقي أمر بما يحدده متمم الجعل التطبيقي، وبالتالي فلا يوجد تردد في متعلق الأمر حتى يدخل المورد في باب التعارض .

نعم على هذا المبنى لا تزاحم حقيقي وان قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الجزئين ، لعدم الدوران بين واجبين أو تكليفين وانما الموجود تزاحم حكمي ، بمعنى أن متمم الجعل التطبيقي كما يرفع التزاحم الحقيقي فانه يرفع التردد في المقام وهو التردد في تشخيص ما هو المقدور من الجزئين اللذين اضطر المكلف لترك أحدهما .

الوجه الثالث من وجوه اثبات التزاحم :

ما ذكره السيد الاستاذ مد ظله كما في تقريرات بحثه في تعارض الادلة وبيان ذلك يعتمد على مقدمتين :

المقدمة الاولى : في بيان أنحاء الارتباطية بين أجزاء الصلاة :

وهنا عدة أنحاء متصورة للارتباطية :

النحو الأول : أن يكتسب الكثير الوحدة من وحدة الأمر من دون ارتباطية بينها

مثلا :

اذا قال المولى أكرم هؤلاء العشرة ، فان العشرة كثير ولكل واحد منهم اطاعة وعصيان ، ولكن هذا الكثير اكتسب الارتباطية والوحدة من وحدة الأمر حيث ان الامر واحد، والسر في ذلك أن نسبة الامر الى متعلقه نسبة الوجود للماهية ، فكل منهما يكتسب صفة من الآخر فالمتعلق وان كان كثيرا لكنه يكتسب الوحدة من وحدة الأمر فيحصل بذلك نوع من الارتباطية ، والأمر يكتسب الكثرة من متعلقه ، حيث ينحل بحسب المرتكز العقلائي الى أوامر بعدد العشرة ، فلكل فرد امر ، وهذا النحو من الارتباطية ممايتصور فيه التزاحم .

النحو الثاني : الارتباطية بمعنى كون المأمور به مركبا ارتباطيا

بحيث يكون كل جزء منه مشروطا بالسبق واللحوق كما ذهب اليه المشهور في الصلاة والحج ، فقالوا : ان المأمور به في الصلاة مركب ارتباطي ومعنى ذلك أن كل جزء كالركوع مثلا مشروط بالسبق واللحوق ،فليس الجزء طبيعي الركوع وانما الجزء الركوع المسبوق بالقراءة الملحوق بالسجود ، وهذه هي الارتباطية الحقيقية التي ذهب اليها المشهور في باب الصلاة .

وعلى هذا النحو من الارتباطية لا يتصور تزاحم ، فان التزاحم فرع وجود واجبين والمفروض أن لا واجب الا المركب الارتباطي .

النحو الثالث : الارتباطية بحسب الملاك

بمعنى أن هناك تكليفين ولكن ربطهما ملاك واحد .

مثلا :

صلاة الظهر تكليف مستقل وصلاة العصر تكليف مستقل ولكن لا تصح العصر الا بسبق الظهر باعتبار أن ملاك العصر متقوم بسبق الظهر ، كما ورد في صحيحة زرارة : اذا دخل الزوال فقد وجبت الصلاتان الا أن هذه قبل هذه- .

وهذا المعنى من الارتباطية قد ادعاه المحقق النائيني قده في الصلاة ، فقال : ان هناك أمرا بفرائض الصلاة وهي الأركان وهناك أوامر بعدد السنن ، فهناك أمر بالقراءة وأمر بالتشهد وأمر بالتسليم ، الا أن هذين الأمرين أمران مستقلان موضوعا ومتعلقا وان كان ملاكهما واحدا ، فالأمر بالاركان الخمسة -الركوع والسجود والقبلة والوقت والطهور- موضوعه المكلف القادر، ومتعلقه الأركان لا بشرط من حيث السنن ، فسواء التفت الى السنن أم لم يلتفت فالأمر بالاركان فعلي .

والأمر الثاني موضوعه من أتى بالفرائض وكان ملتفتا للسنن :

بمعنى أن المكلف لم يؤمر بالقراءة الا اذا اتى بسائر الأركان ، كما لا أمر بالقراءة الا في فرض الالتفات الى القراءة والا لا امر بها في فرض الجهل القصوري بها .

والسر في اختلاف الأمر مع أن الملاك واحد هو الاختلاف في الدخل في الملاك ، فان الأركان المعبر عنها بالفرائض دخيلة في ملاك الصلاة مطلقا كان المكلف جاهلا، عالما،أو ناسيا، جاء بالسنن، أم لم يأت بها ، ولأجل دخلها في الملاك مطلقا أمر بها مطلقا .

بينما السنن ليست دخيلة في الملاك الا اذا أتى المكلف بالفرائض وكان ملتفتا اليها والا فلا دخل لها في الملاك . فلأجل اختلاف دخل كل منهما في الملاك اختلف الأمر .

ولكن هل أن موضوع الأمر بالفرائض الناسي للسنن ؟حيث ان الأمر بالسنن فرع الالتفات اليها فموضوع الأمر بالفرائض هو الناسي للسنن ، والصحيح عدمه لأن حقيقة الأمر البعث نحو العمل بالامكان ، وبالتالي فهذا الأمر لا يصدق في حق الناسي لأن الناسي للسنن اما أن يلتفت الى أنه ناسي أو لا يلتفت ، فان التفت الى أنه ناسي صار ذاكرا وخرج عن كونه ناسيا فالأمر المتعلق بالناسي لا يشمله فيلزمه أن يأتي بالسنن ، وان لم يلتفت الى أنه ناسي لم يشمله الأمر بالفرائض لأن الأمر بالفرائض موضوعه الناسي ، فما لم يحرز أنه ناسي فلا يشمله الأمر بالفرائض وهذا خلف كونه مأمورا بالفرائض على كل حال.

فلا يعقل أخذ عنوان الناسي في موضوع الأمر بالفرائض بل ان موضوع الأمر بالفرائض هو المكلف القادر لا بشرط من حيث الالتفات الى السنن وعدمه .

النحو الرابع : وهو ما اختاره السيد الاستاذ مد ظله :

من أن هناك تكليفين مستقلين تحت عنوان الصلاة تكليفا بالفرائض وتكليفا بالسنن ، والتكليف بالفرائض موضوعه المكلف القادر لكن متعلقه الفرائض بشرط عدم عصيان الأمر بالسنن، فلو أن المكلف أتى بالفرائض كلها لكن ترك السنن عمدا لم يمتثل الأمر بالفرائض .

وأما الأمر بالسنن فموضوعه من أتى بالفرائض ولم يكن ذا عذر في ترك السنة ، فان جزئية السنة كما تسقط في حال الجهل و حال النسيان تسقط حال العذر ولو كان العذر اضطرارا أو اكراها أو ضررا .

فعلى هذا المبنى يوجد تكليفان مستقلان وبالتالي لو أن المكلف لم يأت بالسنن عن عذر صحت صلاته لأنه مأمور بالفرائض بشرط عدم عصيان الأمر بالسنن ولم يعصي الامر بالسنن لكنه تركها عن عذر، وان تركها لا عن عذر لم تصح صلاته لعدم امتثال الأمر بالفرائض ، ولو ترك الفرائض لا تصح صلاته لعدم امتثال الأمر بها لكن ليس عليه الا عقوبة واحدة ، مع أنه لم يمتثل تكليفين .

والسر في ذلك :

أن التكليف الأول وهو الأمر بالفرائض لم يمتثله فيعاقب على تركه لكن التكليف الآخر وهو الأمر بالسنن ليس فعليا في حقه لأنه انما يؤمر بالسنن اذا أتى بالفرائض فاذا لم يأت بها لم يؤمر بالسنن كي يعاقب على تركها .

وعلى هذا المبنى من وجود تكليفين مستقلين يتصور التزاحم بوضوح كما سيأتي بيانه مفصلا عند التعرض للمقدمة الثانية من كلامه.

### 045

النحو الأخير من الارتباطية: أن يفرض وجود أمرين استقلاليين لهما ملاكان مستقلان، ولكن تحققت الارتباطية بينهما في الحكم الجزائي وهو الأمر المولوي بالإعادة، ببيان أن المكلف مورد لأمرين: أمر بالفرائض وأمر بالسنن، إلا أن المشرع ربط بينهما في مرحلة الجزاء فقال: (من لم يأت بالسنن أعاد الصلاة)، لا لأن صلاته فاسدة، بل هي صحيحة لأن المدار على الأمر بالفرائض، وقد امتثله، وإنما الأمر بالإعادة مجرد عقوبة، وليس دليلاً على الفساد.

وبعبارة أخرى: من اقتصر على الفرائض فصلاته صحيحة بمعنى وفاسدة بمعنى آخر، فهي صحيحة بمعنى موافقة الأمر حيث وافق الأمر الفعلي، وفاسدة بمعنى وجوب الإعادة، وإن كان وجوب الإعادة مجرد عقوبة.

فإن قلت: من الغريب أن يأمر المشرع بالإعادة مع صحة العمل لا لشيء إلا من باب العقوبة.

قلت: قد ورد مثل ذلك في الروايات الصحيحة، فمن هذه الروايات صحيحة زرارة فيمن غشي امرأته وهما محرمان، قال: قد أفسد حجه وعليه الإعادة من قابل، قلت: فأي الحجتين لهما، الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا أم الثانية? قال (عليه السلام): الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليهما عقوبة.

فهنا قد أمر المشرع بإعادة الحج في العام القابل من باب العقوبة.

ونحوها موثقة سماعة: (قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلي، قال: يعيد صلاته لكي يهتم بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه).

وحيث ورد في الروايات الشريفة الأمر بالإعادة من باب العقوبة فمن المحتمل أن المكلف مأمور بأمرين مستقلين جعلاً وملاكاً، وهما الأمر بالفرائض والأمر بالسنن، ولكن الأمر بالثاني ليس دخيلاً في الصلاة، بل لو اقتصر على امتثال الأمر بالفرائض فصلاته صحيحة، وإنما يجب الإعادة عليه عقوبة.

هذا تمام الكلام في أنحاء الارتباطية.

وتلخص مما مضى أن الأنحاء ثلاثة :

النحو الأول: ما ذهب إليه جماعة - ومنهم سيدنا الخوئي (قدس سره) - من أن الارتباطية هي عبارة عن الشرطية، أي أن المأمور به مركب واحد واشترط بعضه ببعض، فكل جزء منه مشروط بالسابق واللاحق، فمثلاً :الركوع ليس جزءاً مطلقاً، بل الجزء هو الركوع المشروط بسبق القراءة والملحوق بالسجود.

وبناءً على هذا فالأمر واحد والمأمور به واحد، ولا يتصور حينئذ تزاحم، لأن التزاحم فرع وجود أمرين، ولا أمرين.

النحو الثاني من الارتباطية: ما ذهب إليه المحقق النائيني (قدس سره) من وجود أمرين: أمر بالفرائض - أي الأركان - وأمر بالسنن، ولكن لا على نحو الأمر المولوي، بل على سبيل الأمر المفيد فائدة الجزئية أو الشرطية، فإذا قال: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) فهو مفيد للجزئية، وإذا قال: (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة) فهو مفيد للشرطية.

وبناءً على هذا النحو الثاني من الارتباطية لا يوجد تكليفان أيضاً، وإنما التكليف واحد، لأن الأمر الثاني مجرد بيان للشرطية أو الجزئية، فلا يتصور تزاحم على هذا المبنى.

النحو الثالث من الارتباطية: ما ذهب إليه السيد الأستاذ (مد ظله العالي) من أن هناك أمرين تكليفيين مستقلين، وهما: أمر بالفرائض الخمسة، وأمر بالسنن - كالقراءة والذكر والتشهد والتسليم ونحو ذلك -، غاية الأمر أن الأمر بالفرائض اشترط بعدم عصيان الأمر بالسنن، فإن لم يمتثل الأمر بالسنن عن عمد فهو لم يمتثل الأمر بالفرائض فيعيد، وإن ترك امتثال الأمر بالسنن عن عذر فصلاته صحيحة، لأنه امتثل الأمر بالفرائض، وإنما لم يمتثل الأمر بالسنن لكونه معذوراً.

فبناءً على هذا النحو الثالث يتصور التزاحم لوجود تكليفين استقلاليين في الصلاة، فلو دار الأمر بين سنة وفريضة، كما إذا قصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما، فإما أن يقوم حال القراءة وهذه سنة، أو يقوم عند الركوع وهذه فريضة، لأن القيام المتصل بالركوع ركن، فالدوران حينئذ بين تكليفين استقلاليين، أحدهما الأمر بالصلاة عن قيام حال القراءة، والآخر الأمر بالصلاة عن قيام عند الركوع، وهذا من التزاحم.

قال (مد ظله): وأما على التصويرين الأخيرين فلأن الأمر المتعلق بالسنن مستقل، فلذا يعقل التزاحم، فلا وجه لما جاء في تقريب كلام بعض الأعاظم من أنه لا يعقل ذلك مطلقاً.

المقدمة الثانية - وهي مقام الإثبات -:

هل أن مساق الأدلة والروايات مع مبنى أنه ليس هناك إلا أمر واحد بمركب واحد وهو الصلاة؟ أم أن مساق الأدلة مع ما ذهب إليه الأستاذ من وجود أمرين مستقلين (أمر بالفرائض وأمر بالسنن)؟

وقد أفاد (مد ظله) :أن الارتباطية بالنحو الأول لا دليل عليها، فقال :(فلا ريب في أن الأدلة لا تتلاءم مع التصوير الأول للارتباطية).

وقد يقال: إن هناك مبعداً للارتباطية التي اختارها، وهو أن ظاهر الأدلة كقوله (عليه السلام): (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و(لا صلاة إلا بطهور) أنها في مقام بيان الجزئية والشرطية، لا أنها أوامر مولوية استقلالية كي يتصور التزاحم بين تكليفين مولويين استقلاليين.

إلا أن هناك ما يدعم كون الصلاة مركباً من أمرين تكليفيين استقلاليين، وهي عدة روايات:

منها: ما ورد في جامع الأحاديث في باب فرائض الصلاة وحدودها في صحيحة زرارة، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الفرض في الصلاة، فقال: الوقت والطهور والقبلة والركوع والسجود والدعاء، قلت: فما سوى ذلك? قال: سنة في فريضة. [وفي رواية: السنة مفروضة].

فإن ظاهر قوله: (السنة مفروضة) أو (سنة في فريضة) أن الأمر بالسنة أمر تكليفي ظرفه الأمر بالفريضة، لا أن المركب واحد والمأمور به واحد.

ومنها: صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: (إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فقد تمت صلاته ولا شيء عليه).

وظاهره أن هناك أمرين، أحدهما متعلق بالفريضة، والآخر متعلق بالسنة.

ولكن هنا ملاحظتان أساسيتان :

الملاحظة الأولى: أن ظاهر الروايات الشريفة أن المأمور به مركب ارتباطي واحد، وليس هناك تكليفان مستقلان، فمثلاً :ظاهر صحيحة لا تعاد المشهورة: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة)، أن الصلاة مركب من سنة وفريضة، وأن ترك السنة عن عذر لا يوجب انتقاض الأمر بالفريضة لكونه موجباً لسقوط الجزئية أو الشرطية.

ولو كان عنوان الصلاة مجرد مشير إلى تكليفين مستقلين لما صح التعبير بأن ترك أحد الطرفين لا يوجب انتقاض الآخر.

ونظيرها صحيحة محمد بن مسلم: (إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فقد تمت صلاته ولا شيء عليه).

فإن ظاهر عبارة: ( فقد تمت صلاته) أنه دفع توهم نقص الصلاة بفقد جزء أو شرط، فأبان (عليه السلام) أن الصلاة تامة، وهذا إنما يناسب كون الصلاة مركباً واحداً، وأن الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقصه بل هو تام.

ونحو ذلك من الروايات.

وأما ما استشهد به من صحيحة زرارة حيث قال فيها: (قلت فما سوى ذلك? قال: السنة مفروضة)، وفي نسخة التهذيب: (سنة في فريضة)، فلا يستفاد منها عرفاً تعدد الأمر، غايته أن المستفاد منها أن هناك نحواً من الارتباط بين السنة والفريضة، وأن السنة مطلوبة في حال الأمر بالفريضة، لكنها هل هي مطلوبة على نحو التكليف المستقل، أو هي مطلوبة على نحو الجزئية أو الشرطية حال الأمر بالفريضة؟ فهذا مما لا تعينه الرواية حتى يستدل بها على أن الأمر بالسنة أمر مستقل.

إن قلت: إن ظاهر صحيحة زرارة أن هناك أمرين، حيث قال: (إن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين، وأضاف رسول الله (صلى الله عليه وآله) ركعتين)، فهناك أمران: أمر إلهي، وأمر نبوي، وأن الأمرين مستقلان، غايته أن الله تبارك وتعالى أمضى ما صدر عن نبيه (صلى الله عليه وآله).

فلا بد من الالتزام بتعدد الجعل في الصلاة، وأن هناك جعلاً إلهياً تعلق بالركعتين، وجعلاً نبوياً تعلق بالباقي من قبل النبي (صلى الله عليه وآله)، ولذلك يسقط ما أمر به النبي (صلى الله عليه وآله) في السفر، ويبقى ما أمر به الله تبارك وتعالى.

### 046

والمتحصل من ظاهر الأدلة هل هو أن الصلاة مركب واحد مؤلف من أجزاء وشرائط، أم أنها عنوان مشير الى تكليفين مستقلين: تكليف بالفرائض وتكليف بالسنن؟

وما نستظهره من الروايات الشريفة هو ما ذهب إليه سيدنا الخوئي (قدس سره) من أن الصلاة المأمور بها في قوله: ﴿أقم الصلاة﴾ مركب واحد من مجموع أجزاء وشرائط، لا أنها عنوان مشير إلى تكليفين مستقلين: تكليف بالفرائض وتكليف بالسنن.

والوجه في ذلك قرائن ثلاث :

الأولى :ما ورد في روايات المعراج بسند صحيح، منها ما في الكافي [ج3 ص482] عن عمر بن أذينة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: (قال: ما تروي هذه الناصبة؟ فقلت: جعلت فداك في ماذا? فقال: في أذانهم وركوعهم وسجودهم، فقلت: إنهم يقولون إن أبي بن كعب إلى آخر الرواية.. ثم يجيبه الإمام (عليه السلام): إن الله عز وجل لما عرج بنبيه إلى سماواته السبع..)، ثم يذكر كيفية الصلاة التي أمر بها النبي (صلى الله عليه وآله.

وموضع الاستشهاد من الرواية قوله (عليه السلام) بعد ذكر تفاصيل الصلاة التي أمر بها النبي (صلى الله عليه وآله): (ومن أجل ذلك صارت الركعتان الأوليان كلما أحدث فيهما حدثاً كان على صاحبهما إعادتهما، فهذا هو الفرض الأول في صلاة الزوال يعني صلاة الظهر)، فإن ظاهر التعقيب أن المأمور به مركب واحد عبر عنه الإمام (عليه السلام) بأن هذا هو الفرض الأول في صلاة الزوال يعني صلاة الظهر.

الثانية: ما ورد في الروايات البيانية، ومنها: صحيحة حماد بن عيسى قال: (قال لي أبو عبدالله (عليه السلام) يوماً: يا حماد تحسن أن تصلي? فقلت: يا سيدي أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة، فقال: لا عليك يا حماد قم فصل، قال: فقمت بين يديه متوجهاً إلى القبلة.. إلى أن قال (عليه السلام): ما أقبح بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فلا يقيم صلاة واحدة بحدودها تامة)، فإن ظاهر التعبير عرفاً أن الصلاة مركب واحد ذو حدود، لا أنها عنوان مشير لتكليفين مستقلين جعلاً وملاكاً.

الثالثة: ما ورد في الروايات الشريفة من التعبير بالتمامية، كصحيحة منصور بن حازم، قال: قلت لأبي الله (عليه السلام): إني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها، قال: أليس قد أتممت الركوع والسجود? قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً).

وصحيح محمد بن مسلم، قال عن أحدهما (عليه السلام) أن الله تعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فقد تمت صلاته ولا شيء عليه)، فإن التعبير بالتمامية في مقابل النقص، وظاهر ذلك أن هناك مركباً يتم وينقص، وأن المكلف لو نقص منه جزءاً ولم يكن هذا الجزء من الأركان فإن الصلاة تامة لسقوط الجزئية أو الشرطية حال العذر، وإلا فوجود تكليفين مستقلين لا يعبر عنه بأنه تم ونقص.

الملاحظة الثانية :أن ظاهر تقرير السيد الأستاذ (مد ظله الشريف) أن التخريج لمفاد حديث لا تعاد وجود تكليفين مستقلين - تكليف بالفرائض وتكليف بالسنن- وإن كان الأول مشروطاً بعدم عصيان الثاني.

والسؤال هو هل أن منظور السيد الأستاذ (مد ظله) أن مفاد الرواية يحتمل ذلك، حيث إن الرواية دلت على صحة الصلاة وإن ترك المكلف كل السنن نسياناً أو جهلاً، فكيف يجمع بين صحة صلاته وتركه جميع السنن؟

فيقال: إن الوجه في صحة صلاته مع تركه سنن الصلاة أن هناك أمرين - أمراً بالفرائض وأمراً بالسنن - وقد امتثل الأمر الأول وسقط الأمر الثاني لاستناد الترك للعذر.

وهذا كلام صحيح.

وإن كان المنظور أنه لا يمكن تخريج الرواية إلا بأن يلتزم بتكليفين مستقلين، فهو محل إشكال بل منع، فإن تخريج المفاد يحتمل عدة وجوه :

الوجه الأول: أن يكون هناك أمر واحد بالصلاة، لكن المأمور به الأركان وما لا يعذر في تركه من السنن، وكأن المشرع قام أولاً ببيان الأركان والسنن، ثم قال: (أنت مأمور بالأركان وما لا عذر في تركه من السنن)، فإذا كان معذوراً في ترك كل السنن واقتصر على الأركان فقد امتثل ذلك الأمر الواحد بالمركب بدون حاجة إلى تعدد التكليف.

الوجه الثاني :أن المكلف مأمور بالجامع بين مركبين - المركب التام من الفرائض والسنن، والمركب الناقص وهو المركب الخالي من السنن حالة العذر-، فإن لم يكن معذوراً فلا يتحقق امتثال الأمر بالجامع إلا بالمركب الأول، وإن كان معذوراً تحقق امتثال الأمر بالجامع بالمركب الثاني، والنتيجة إمكان تصحيح صلاته مع تركه لسائر السنن عن عذر بلا حاجة لتعدد التكليف.

الوجه الثالث :أن المكلف مأمور بأمرين، لكن الأمر الأول - وهو الأمر بالمركب التام - مغيى بعدم امتثال الأمر الثاني بالمركب الناقص حال العذر، فإذا أتى بالمركب الناقص سقط كلا الأمرين، حيث امتثل الأمر بالمركب الناقص، وسقط الأمر بالمركب التام لأنه مغيى بعدم امتثال الأمر بالناقص، وقد حصلت الغاية.

وإن لم يكن معذوراً كان الأمر بالمركب التام هو الفعلي في حقه لعدم حصول غايته.

فتلخص من ذلك: أن تخريج مفاد حديث لا تعاد وهو صحة الصلاة وأن ترك المكلف كل السنن عن عذر لا ينحصر بما أفيد في تقريرات سيدنا الأستاذ (مد ظله الشريف) بوجود تكليفين مستقلين.

والنتيجة :أن الصحيح في تنافي الواجبات الضمنية هو التعارض كما هو مبنى سيدنا الخوئي (قدس سره)، وليس التزاحم كما ذهب إليه المحقق النائيني (قدس سره) والسيد الأستاذ (مد ظله).

المطلب الثاني: على فرض أن التنافي بين الواجبات الضمنية من التعارض لا من التزاحم فما هو العلاج؟

قد أفاد سيدنا السيد الخوئي (قدس سره) أنه تارة يكون أحد الدليلين عاماً والآخر مطلقاً، كما لو دار الأمر بين الطهارة الحدثية والطهارة الخبثية إذا لم يكن لديه ماء يكفي لهما، فهنا يقع التعارض بين دليل الطهارة الحدثية (لا صلاة إلا بطهور) مثلاً، ودليل الطهارة الخبثية كقوله: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)، فيقدم دليل الطهارة الحدثية على دليل الطهارة الخبثية، لأن دليل الطهارة الحدثية يفيد اعتبار الطهارة المائية بالعموم الوضعي، بينما دليل الطهارة الخبثية يدل على اعتباره من باب الإطلاق، وإذا تعارض العموم والإطلاق في مورد فالعموم أظهر من الإطلاق، فهو قرينة عليه وليس العكس - وهو محل بحث في محله -، وإن كان كلاهما عاماً أو كلاهما مطلقاً جمع بينهما بالحمل على التخيير، ببيان أن مقتضى إطلاق كل منهما التعيين، فيرفع اليد عن إطلاق كل منهما بالآخر، والنتيجة تعلق الأمر بالجامع.

ولكن الجمع المذكور غير عرفي، فإنه إذا كان مفاد كل منهما مردداً بين التعيين والتخيير وقع التنافي بين إطلاق كل منهما وأصل مفاد الثاني، إذ لا يجتمع التعيين المستفاد من الإطلاق مع إمكان الاجتزاء بامتثال الآخر، وحينئذ إن كان أحدهما كتابياً والآخر روائياً قدم الكتابي، كما لو دار الأمر بين الطهارة الحدثية وبين اشتراط القيام، فإن قام في الصلاة أحدث وإن أراد التحفظ على الطهارة جلس، وحيث إن دليل الطهارة الحدثية قرآني وهو: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا..﴾، بينما دليل اعتبار القيام هو الحديث كقوله (عليه السلام): (إذا قوي فليقم)، أو قوله (عليه السلام): (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة)، قدم الدليل الكتابي، حيث يعتبر الآخر في موطن التعارض مخالفاً للكتاب.

وإن كان كلاهما كتابياً أو روائياً ولا جمع عرفي فتصل النوبة للأصل العملي، وحيث إن المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير - فإما القيام معيناً أو الركوع الاختياري معيناً أو المكلف مخير بينهما - فالصحيح وفاقاً للمتأخرين أنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير عند الشك في التكليف جرت البراءة، فتجري البراءة عن تعيين كل منهما، والنتيجة هي التخيير العملي.

### 047

بقيت عدة أسئلة متعلقة بمبنى السيدين الخوئي (قدس سره) والسيد الأستاذ (مد ظله) في وقوع التزاحم بين الواجبات الضمنية وعدمه.

السؤال الأول :قد أفاد السيد الأستاذ (مد ظله) أن الصلاة مشتملة على تكليفين استقلاليين: تكليف بالفرائض، وتكليف بالسنن.

والسؤال: هل أن التكليف بالسنن مستقل موضوعاً عن التكليف بالفرائض أم أنه متفرع عليه؟

فإن قلنا إن الأمر بالسنن مستقل، بمعنى أن المكلف مأمور بالفرائض على حدة ومأمور بالسنن، فلازم ذلك أن المكلف لو ترك الصلاة من رأس كان مستحقاً لعقوبتين لمخالفته تكليفين، وهما التكليف بالفرائض والتكليف بالسنن، وهذا لا يقول به أحد.

وإن كان الأمر بالسنن متفرعاً على الفرائض وليس منحازاً عنه موضوعاً، بمعنى أن المكلف مأمور بالفرائض، وإذا أتى بالفرائض فهو مأمور بالسنن - كما هو ظاهر عبارة التقرير -، أي أن الأمر بالسنن اشترط بالإتيان بالفرائض، فلو أن المكلف ترك الصلاة من رأس لم يستحق عقوبتين، لأن المأمور به الفرائض، وأما السنن فليس مأموراً بها إلا إذا أتى بالفرائض.

فلا يتصور التزاحم بين السنة والفريضة، لأنه إذا قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الفريضة والسنة - كما لو قصرت قدرته عن الجمع بين الركوع وإحدى السجدتين - فلا تزاحم بين الركوع الركن والسجدة الواحدة.

والسر في ذلك: أن المكلف إما أن يأتي بالركوع أو لا، فإن أتى بالركوع سقط الأمر بالسجدة للعجز عنه، حيث لا يمكن الجمع بينهما، وإن لم يأت بالركوع فلا أمر بالسجدة كي يكون مزاحماً، لأن الأمر بالسنن مشروط بالفرائض، فكيف يتصور التزاحم على مبناه بين السنة والفريضة؟

والجواب عن هذا السؤال :أنه يمكن تقريب المطلب بأن يقال: إن الأمر بالسنن مشروط بالفرائض، ولكنه مشروط بالفرائض المقدورة مطلقاً، فإذا كان المكلف قادراً على الفرائض مطلقاً فلا أمر بالسنن إلا إذا أتى بالفرائض، وأما إذا فرض أن الفريضة لا قدرة عليها إلا مع ترك السنة، كما في محل الكلام حيث إن المكلف لا قدرة له على الركوع إلا إذا ترك إحدى السجدتين، وإلا فالركوع غير مقدور في رتبة سابقة، ففي هذا الفرض لا يشترط في الأمر بالسنة الإتيان بالفريضة، إذ المفروض أن الفريضة لا قدرة عليها إلا بترك السنة، فكيف يكون الأمر بالسنة مشروطاً بالفريضة؟

والنتيجة أن الأمر بالسنن مشروط بما يقدر عليه من الفرائض لا مطلقاً.

وبناء على ذلك فيقع التزاحم بين السنة وبين الفريضة، وتأتي قواعد باب التزاحم.

السؤال الثاني: أن ظاهر التقرير أن هناك أمرين: أمراً بمجموع الفرائض، وأمراً بمجموع السنن.

وبناءً على ذلك فلا تزاحم بين الفرائض لأن الأمر بها واحد فمتى قصرت قدرته عن الجمع بين فريضتين يسقط الأمر بالفرائض لكونه أمراً بالمجموع والمجموع غير مقدور، فلا تزاحم.

وإن قصرت القدرة عن الجمع بين سنتين فلا تزاحم، لأنه متى قصرت القدرة عن الجمع بين سنتين سقط الأمر بالسنن، إذ الأمر بالسنن أمر بالمجموع، والمجموع غير مقدور.

وإن قصرت القدرة عن الجمع بين سنة وفريضة، فإن قيل بتقديم السنة فهذا مما لا يحتمله المتشرعة أن تقدم السنة على الفريضة. وإن قيل بتقديم الفريضة سقط الأمر بالسنن لأنه أمر بالمجموع، ومتى قدم الفريضة صار عاجزاً عن السنن بما هي مجموع، ولازم ذلك أن من صلى ولا يقدر على الجمع بين الركوع وإحدى السجدتين فإنه إذا قدم الركوع فلا تجب عليه سنة من سنن الصلاة، لأن الأمر بمجموع السنن قد سقط لأجل العجز عن واحدة منها، وهذا لازم فاسد لا يقول به أحد.

والجواب عن هذا السؤال :أن الصحيح ما كتبناه عنه من أن هناك أوامر بالسنن لا أمراً بمجموع السنن، والأمر بكل سنة في حد ذاتها مشروط بالإتيان بما يقدر عليه من الفرائض في رتبة سابقة.

فإن لم يتصور تزاحم بين الفرائض لكون المأمور به مجموع الفرائض لكنه يتصور تزاحم بين السنن أو بين سنة وفريضة.

السؤال الثالث :أن الفرق بين مبنى سيدنا الخوئي (قدس سره) والسيد الأستاذ (مد ظله) أنه إذا قصرت القدرة عن الجمع بين الطهور والقيام حال القراءة - مثلاً - فعلى مبنى الخوئي أن المقام من باب التعارض، لأن متعلق الأمر حال قصور القدرة مردد بين طرفين، إذ لا يدرى أن متعلق الأمر الصلاة مع الطهور أو الصلاة مع القيام.

فيقع التعارض بين إطلاق دليل (لا صلاة إلا بطهور) وإطلاق دليل (إذا قوي فليقم)، وتأتي قواعد باب التعارض.

وعلى مبنى السيد الأستاذ فالمقام من باب التزاحم الحكمي، وبيان ذلك: أن المكلف إذا قصرت قدرته عن الجمع بين الطهور والقيام فأحدهما مقدور لا محالة، وبما أن أحدهما مقدور فالأمر الفعلي بالصلاة أمر بالصلاة مع ما هو المقدور منهما، وبما أن تحديد المقدور منهما بمتمم الجعل التطبيقي، فلو فرض أن متمم الجعل يرى أن الطهور أهم - أي أن المقدور الذي تعلق به الأمر بالصلاة هو الطهور – فلا تعارض.

والسؤال: أنه لا موجب إلى اللجوء لقواعد باب التعارض، حيث إن متمم الجعل التطبيقي في المقام رافع للتنافي؟

والجواب :أولاً: أن دور متمم الجعل التطبيقي - كما أفيد - تعيين الأهم من أحد الطرفين، حيث إن سائر المرجحات في باب التزاحم - كما أفاد المحقق النائيني (قدس سره) - ترجع الى الأهمية، مثلاً ترجيح ما لا بدل له على ما له البدل بلحاظ أن ما لا بدل له أهم، كما أن ترجيح السابق زماناً على المتأخر زماناً إنما هو في فرض كونه أهم، وإلا لو كان المتأخر هو الأهم للزم حفظ القدرة إلى ما هو المتأخر زماناً، ولو كانا متساويين فالمكلف مخير بينهما. والنتيجة أن غاية متمم الجعل التطبيقي أن أحد الجزأين هو الأهم فهو المقدور.

إلا أنه لا يعقل الجمع بين التعارض وإحراز الأهمية، فإن التعارض يعني إجمال متعلق الأمر، وهو مما لا يجتمع مع إحراز تعلق الأمر بما هو الأهم تعييناً من الطرفين، ولذا لو قام ارتكاز متشرعي على أن الطهور أهم تعييناً في فرض قصور القدرة فلا تعارض ولا تزاحم لا حقيقةً ولا حكماً، إذ مع وجود كاشف معتبر عن أهمية أحدهما بنحو يكون متعيناً شرعاً فالعقل حاكم بالضرورة بتعين صرف القدرة فيه بلا حاجة لمتمم الجعل التطبيقي ونحوه، ولو لم تحرز الأهمية بنحو معين لأحد الطرفين فلا يكفي إحراز أن أحدهما في حد ذاته ذو أهمية وإن كان ركناً والآخر غير ركن.

فمثلاً الركوع في نفسه ذو أهمية، ولكن إذا قصرت القدرة عن الجمع - فإما الركوع أو إحدى السجدتين - فلا دليل على أهمية الركوع بنحو يتعين، بل يحتمل أن إحدى السجدتين دخيلة في ملاك الصلاة في هذا الفرض، إذ المفروض أن الملاكات تعبدية، فمن المحتمل أنه لا يتم ملاك الصلاة إلا بها، ومعنى كون الركوع ركناً أنه لا يسقط حال الجهل والنسيان، لا أنه أهم من سائر الأجزاء بحيث يتعين صرف القدرة فيه في حال قصور القدرة عن الجمع، وبالتالي فلا مورد لمتمم الجعل التطبيقي، فإنه إن أحرزت الأهمية المعينة لأحد الطرفين فلا تنافي أصلاً، والعقل حاكم بصرف القدرة فيه بلا حاجة لمتمم الجعل، وإن لم تحرز فلا يجدي ذلك في رفع التنافي.

وثانياً :إذا وقع التعارض نتيجة قصور القدرة فتارة يمكن رفعه بالجمع العرفي بين الدليلين، كما لو كان أحد الدليلين عاماً والدليل الآخر مطلقاً - بناءً على أن العام أظهر من المطلق في مورد التنافي - فهو القرينة عليه.

وإن كان التعارض مستقراً، كما لو كان أحد العامين موافقا للكتاب والآخر غير كتابي، قدم الأول من باب الترجيح بموافقة الكتاب.

فلو قام ارتكاز عقلائي أو متشرعي على وجدان أحد الطرفين لنكتة دلالية دون الآخر فهو بمثابة القرينة الارتكازية المتصلة التي تجعل أحدهما أقوى ظهوراً في مورد التنافي من الآخر، فيقدم عليه من باب الأظهرية لا من باب الترجيح بالأهمية، سواءً عبرنا عن الارتكاز بمتمم الجعل التطبيقي أم لا، فإن العنوان لا دور له في المقام.

مثلاً :إذا وقع التنافي بين الطهور والقيام وقام ارتكاز متشرعي على نسق مفاد قوله (عليه السلام): (الصلاة ثلاثة أثلاث، ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود)، والمفروض أن المرتكزات إحدى القرائن، فانضمام الارتكاز إلى قوله (عليه السلام): (لا صلاة إلا بطهور) يجعله في موقع التنافي أقوى ظهوراً، فيقدم على قوله (عليه السلام): (إذا قوي فليقم)، فيكون ذلك من الجمع العرفي الرافع للتعارض. ولا ربط له بمتمم الجعل التطبيقي المعين لما هو المقدور.

السؤال الأخير: إن قلت :إن ظاهر صحيحة الفضيل بن يسار (أن الله فرض الصلاة ركعتين، وأضاف رسول الله (صلى الله عليه وآله ركعتين... فأجاز الله له ذلك) أن الصلاة الرباعية مشتملة على تكليفين متعددين جاعلاً وجعلاً ومجعولاً، فكيف يقال بأن الصلاة مركب واحد مع اشتمالها على جعل إلهي وجعل نبوي؟

والجواب عن ذلك :لا يبعد - كما هو ظاهر سياق الصحيحة - أن الله تبارك وتعالى أمر بالصلاة التامة، وأبان أن من الصلاة المأمور بها جزئية الركعتين الأوليين، وفوض إلى النبي (صلى الله عليه وآله) تشريع باقي التفاصيل، فما أضافه الرسول (صلى الله عليه وآله) بولايته ليس تكليفاً مستقلاً، وإنما الذي أضافه بولايته جزئية الركعتين الأخريين من الصلاة التي أمر الله بها، فهناك أمر واحد بالصلاة، إلا أن تفاصيل المأمور به بهذا الأمر مما أبان الله تبارك وتعالى لبعضها وهو جزئية الركعتين الأوليين، وتصدى النبي (صلى الله عليه وآله) بمقتضى ولايته إلى تشريع بقية التفاصيل، فإضافة الركعتين جعل للجزئية من نفس الصلاة التي أمر الله بها، وليس تكليفاً مولوياً مستقلاً كي تكون الصلاة مشتملة على تكليفين.

### 048

## التنبيه الخامس من تنبيهات باب التزاحم :في تخريج التزاحم بين الموسع و المضيق :

وبيانه : اذا لم يقدر المكلف على الجمع بين ازالة النجاسة عن المسجد مثلا والصلاة في سعة وقتها فإزالة النجاسة واجب مضيق بينما الصلاة واجب موسع لإمكان أن يأتي بها المكلف في غير وقت ازالة النجاسة ، فلو فرض ان المكلف لم يقم بإزالة النجاسة عن المسجد وصلى فهل يمكن تصحيح صلاته بنفس اطلاق الأمر بالصلاة أو لابد في تصحيح صلاته من الأمر الترتبي ؟

وهذه المسألة تبتني على تنقيح عدة بحوث نتعرض لها مختصرا :

الأمر الأول :

هل أن حقيقة الحكم التكليفي تقتضي اعتبار القدرة في متعلق التكليف أم لا?

الأمر الثاني :

على فرض ان حقيقة الحكم التكليفي لا تقتضي اعتبار القدرة في متعلق التكليف ، وانما اعتبارها بيد العقل فهل يرى العقل اعتبارها في

متعلق التكليف ؟

أم في محركية التكليف ؟

أم في تنجز التكليف ؟

الأمر الثالث :

على فرض أن العقل يحكم باعتبار القدرة في متعلق التكليف فهل يكتفى في ذلك بكون الجامع مقدورا ؟

أم لابد من القدرة على جميع الأفراد ؟

الأمر الرابع :

على فرض أنه يكفي في القدرة على متعلق التكليف القدرة على الجامع ولا حاجة الى القدرة على كل الأفراد فهل يمكن تصحيح الصلاة المزاحمة لازالة النجاسة عن المسجد بنفس اطلاق الأمر بالصلاة كقوله : أقم الصلاة أم لابد من الأمر الترتبي ؟

الأمر الخامس :

اذا قلنا بأنه يكفي في صحة الصلاة المزاحمة للإزالة اطلاق الأمر بالصلاة فهل يتوقف ذلك على امكان الواجب المعلق وامكان الشرط المتأخر أم لا يتوقف عليهما?

### البحث الاول :

هل أن حقيقة التكليف تقتضي كون المتعلق مقدورا أم لا?

وبعبارة اخرى :

ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف ناشئ عن عامل داخلي أم عامل خارجي? بمعنى هل أن التكليف بنفسه يقتضي القدرة?

او أن العقل من الخارج اعتبر القدرة في متعلق التكليف ؟

وهذا يبتني على تحديد حقيقة الحكم التكليفي ففي حقيقة الحكم التكليفي مباني ثلاثة :

1- أن التكليف من مقولة الكيف النفساني

2- أن التكليف من سنخ الانشاء

3- أن التكليف من مقولة الاعتبار .

وقد ذهب سيدنا الخوئي قدس سره الى أن التكليف من مقولة الاعتبار وأنه اعتبار الفعل على ذمة المكلف[[9]](#footnote-10) نظير الدين ، فكما أن الدين اعتبار شيء على ذمة المكلف فكذلك التكليف .

ولذلك ورد في بعض الروايات التعبير عن الحج بأنه دين

فمثلا :

من استطاع في حياته للحج وفرط فيه حتى عجز ولم يحج فان الحج دين في ذمته ، وثمرة كونه دينا اخراجه من أصل التركة قبل التقسيم وكذلك التكليف فان قول المشرع : أقم الصلاة - ليس الا اعتبار الصلاة في ذمة المكلف فالصلاة دين .

ومن الواضح أن الدين لا يقتضي القدرة ، بل سواء كان المدين قادرا أم عاجزا فهو مدين ، فكذا التكليف لا يقتضي اخذ القدرة في متعلقه فانه مجرد اعتبار والاعتبار خفيف المؤنة، فلا موجب لاعتبار القدرة في متعلق التكليف بل يحتاج الى عامل خارجي يدل على اعتبارها .

ولكن ما أفاده قدس سره الشريف محل تأمل بل منع فان التكليف حقيقة عقلائية واضحة ، وعند الرجوع للمرتكزات العقلائية يرى أن التكليف ليس مجرد اعتبار ، بل هو اما هو الارادة المبرزة كما هو مسلك المحقق العراقي قدس سره أو هو الانشاء بداعي البعث والمحركية بالإمكان وهو مسلك المحقق النائيني قدس سره :

ولا يبعد مسلك العراقي قده وهو كون التكليف من مقولة الكيف النفساني وهو الارادة المبرزة سواء أبرزت الارادة بالأمر نحو :أقم الصلاة- أو أبرزت الارادة بالاخبار كأن يقول : اني أريد منك الصلاة - أو أبرزت الارادة بالاعتبار : نحو اعتبار الصلاة على ذمة المكلف ، فان هذه كلها مجرد مبرزات ، أو كما في كلمات السيد الاستاذ مد ظله أن التكليف ذو عنصرين:

1- عنصر شكلي

2- عنصر معنوي

والمبرزات من سنخ العنصر الشكلي الذي لا يكفي فهمه في درك حقيقة التكليف، اذ المدار على العنصر المعنوي المقوم لحقيقة التكليف، والعنصر المعنوي هو الارادة أي قرار النفس بضرورة صدور الفعل من الغير في الوجوب أو رجحانه في المستحب ، فهذا القرار في نفس المولى هو حقيقة التكليف .

ومقتضى مولوية المولى أنه متى علم المكلف أن لدى المولى قرارا بصدور العمل ألزمه عقله بالامتثال، سواء صدر من المولى اعتبار للفعل على ذمته أم لم يصدر، فان الملاك في ضرورة الانبعاث علم المكلف بقرار المولى.

بل لو لوحظت طريقة شيوخ العشائر والسلاطين

والآباء فانه لايرى منهم عند قيامهم بالتكليف أكثر من التعبير عن الطلب والارادة ، دون تجشم عملية الاعتبار ،

فلا مقتضي ولا موجب لأخذ عنصر الاعتبار أو الانشاء في حقيقة التكليف، فان صفة المولوية لمصدر التكليف تقتضي التحرك عقلا نحو العمل بمجرد احراز الطلب من دون حاجة للإنشاء أو الكلام ولذلك لو عبر عن الارادة بالاخبار أو الاشارة وفهم العبد انه يريد منه العمل .

كفى ذلك في بعث العقل ومحركيته، وانما اخذ عنصر الابراز من اجل احراز الارادة لا أكثر.

وعلى فرض التنزل وعدم الاذعان بالمبنى السابق فان الأقرب للمرتكزات هو المبنى الثاني :

وبناء عليه فلابد في تحقق التكليف من قيام المولى بالإنشاء بداعي البعث والمحركية وهذا الداعي هو المقوم عند العقلاء لحقيقة التكليف ، بل حتى لو كان التكليف من مقولة الاعتبار فليس هو مجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف- بل هو اعتبار مسؤولية المكلف عن الفعل - أو اعتبار البعث والزجر بحيث يقتضي تحرك العبد عند. وصوله له بلا واسطة - والا لم يبق فرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي على مبنى سيدنا الخوئي ،[[10]](#footnote-11)

فمثلا:

اذا استؤجر شخص لعمل كما لو استؤجر على كنس المسجد ، فان استئجاره على العمل هو عبارة عن اعتبار العمل على ذمته ، بينما الاجارة ليست من سنخ التكليف بل من سنخ الحكم الوضعي اذ لا معنى لاعتبار الكنس على ذمة المكلف الا الحق أ و الملكية وليس حكما تكليفيا.

فاعتبار الفعل على الذمة أمر مشترك بين الحكم التكليفي و الوضعي لاخاص بالتكليف . وبما أن الحكم التكليفي هو الارادة المبرزة أو الانشاء بداعي المحركية فلا بد من كون متعلقه مقدورا، اذ لا يتصور الارادة نحو غير المقدور أو البعث والمحركية نحو غير المقدور ، والنتيجة أن نفس التكليف بغض النظر عن حكم العقل هو الذي يقتضي كون متعلقه مقدورا فاعتبار القدرة في متعلق التكليف من داخل التكليف لا من خارجه .

### البحث الثاني :

على فرض التسليم بما ذكره سيدنا قدس سره من أن التكليف لا يقتضي شيء وانما العقل هو الذي يحكم باعتبار القدرة، فهل العقل يرى اعتبار القدرة في متعلق التكليف? لقبح التكليف بغير المقدور ، أم يحكم باعتبار القدرة في المحركية؟ بمعنى ان التكليف بغير المقدور وان لم يكن قبيحا عقلا الا أن محركية التكليف منوطة بالقدرة والا لكان التكليف لغوا، أم

أنه لا قبح في التكليف بغير المقدور ولا المحركية لغو وانما لا يتنجز بحيث يعاقب المكلف على تركه الا اذا كان مقدورا ، فالقدرة دخيلة في تنجزه أي استحقاق العقاب على مخالفته لا في متعلقه ولا في محركيته .

وهوما اختاره سيدنا الخوئي قدس سره في المحاضرات ج3 ص ٦٦ من حكم العقل باعتبار القدرة في المنجزية بمعنى أنه لا يعاقب على ما يعجز عنه كما اختاره بعض الأكابر في تهذيب الاصول .

والصحيح :

أنه لو تجاوزنا ما ذكر في البحث الأول لقلنا ان القدرة دخيلة في متعلق التكليف لا في المحركية أو التنجز، فان العقل وان لم يحكم بقبح التكليف بغير المقدور - بناءا على كون التكليف انشاءا أو اعتبارا-لعدم كونه ظلما للمكلف الا أن الرجوع الى المرتكزات العقلائية يرشد الى دخل القدرة في متعلق التكليف ، فلو اعتبر المولى الاستهلال على ذمة الأعمى ، لكان مستهجنا لدى المرتكز العقلائي بل هو سخرية وليس تكليفا ، أو اعتبر على المشلول أن يهرول بين الصفا والمروة فانه استهزاء وسخرية ، مما يعني أن التكليف الحقيقي لا

يتعلق بغير المقدور مع تفصيل سبق في بحث التزاحم :

وهو أن هناك فرقا بين القدرة على المتعلق والقدرة التامة :

فالقدرة على المتعلق :

بمعنى ان يكون المكلف قادرا في حد ذاته على العمل ، دخيلة في متعلق التكليف اما بنفس التكليف او باقتضاء المرتكز العقلائي .

و القدرة التامة :

بمعنى امتلاك الأدوات وارتفاع العوائق مضافا لقدرة عضلاته دخيلة في المحركية ، فان العقل لا يحكم بلزوم التحرك نحو العمل بمجرد أن المكلف قادر بحسب عضلاته على العمل ، بل لابد من وجود الأدوات و ارتفاع الموانع، ولذلك لو وقع التزاحم بين عملين فانه يقع التنافي بينهما في حكم العقل بالباعثية والمحركية .

### 049

والحاصل: أن القدرة دخيلة في متعلق التكليف - حتى على القول بكون التكليف اعتباراً - لنكتة إثباتية.

وبيان ذلك بذكر مقدمتين :

المقدمة الأولى: أن التكليف تارة يكون شخصياً، وأخرى تكليفاً قانونياً.

أما التكليف الشخصي :فلاريب في اعتبار القدرة في متعلقه، وإلا عد بنظر العقلاء استهزاءً وسخريةً، كما لو قال المولى لعبده الأعمى: (عليك بالاستهلال هذه الليلة)، أو قال المولى لعبده المشلول: (عليك بالهرولة ما بين الصفا والمروة)، فإنه لا يعد تكليفاً حقيقياً بنظر العقلاء، بل هو استهزاء وسخرية.

وأما التكليف القانوني مع فرض كونه اعتباراً للفعل - كالتكاليف الصادرة من البرلمانات في الدول كما إذا صدر قانون: (على كل مواطن في يوم رأس السنة أن يدفع ضريبة) -، فإن الاعتبار هنا ليس قبيحاً ولا لغواً.

أما أنه ليس بقبيح فلأن قبح العمل إنما يتم عقلاً إذا صدق عليه عنوان الظلم، فكل فعل لا يرجع إلى الظلم فليس قبيحاً، ومجرد اعتبار الفعل على ذمة المواطنين مع عجز بعضهم لا يعد ظلماً كي يكون قبيحاً.

وما اشتهر من قبح التكليف بغير مقدور غير صحيح، لأن التكليف مجرد اعتبار، والاعتبار ليس ظلماً حتى يكون قبيحاً.

وأما أنه ليس لغواً فلأنه يكفي في صحته أن البعض المعتد به من المواطنين قادر على دفع الضريبة وإن عجز بعض آخر.

المقدمة الثانية: بما أن المرتكز العقلائي يستهجن مخاطبة العاجز بالعمل الذي ليس قادراً عليه، فهذا الاستهجان العقلائي في التكاليف الشخصية أوجب انصراف التكاليف القانونية لخصوص القادر وإلا فهي عقلاً مما يمكن أن تشمل العاجز بلا قبح ولا لغوية.

والنتيجة :أن التكليف يختص لدى المرتكز العقلائي بما إذا كان المتعلق مقدوراً.

ولكن أفاد بعض الأكابر - في تهذيب الأصول - بأنه إذا كانت القدرة دخيلة في التكليف فلازم ذلك جريان البراءة عند الشك في القدرة، إذ القدرة شرط في التكليف، فالشك في القدرة شك في التكليف، والشك في التكليف مجرى البراءة، مع أن المتسالم عليه هو الاحتياط، مثلاً لوكان بين يدي المكلف ميت وشك في أنه قادر على دفنه أم لا، فليس هناك مجال لجريان البراءة.

فاتفاقهم على عدم جريان البراءة عند الشك في القدرة كاشف عن عدم دخل القدرة في التكليف، بل هي دخيلة في التنجز، بمعنى أن المكلف لا يعاقب إذا كان عاجزاً، لا أنه لا تكليف في حقه.

ولكن هذا الإيراد محل منع، فإنه لا ريب أن الشك في شرائط التكليف شك في التكليف، كما لو شك في البلوغ أو شك في الاستطاعة أو شك في دخول الزوال، ولكن في خصوص المقام ما يمنع شمول دليل البراءة لمورد الشك في القدرة.

والمانع أحد وجهين :

الوجه الأول: ما ذكره سيد المستمسك (قدس سره الشريف) من أن هناك أصلاً عقلائياً موضوعياً وهو أصالة القدرة، بمعنى أنه متى شك في أن الإنسان قادر أم لا فالأصل العقلائي على أنه قادر ما لم يحرز العجز، فعليه أن يقتحم موضوع دفن الميت، ولا مجال لإجراء أصالة البراءة مع وجود أصل موضوعي حاكم.

الوجه الثاني :ما بنى عليه جمع - منهم شيخنا الأستاذ الشيخ التبريزي (قدس سره) - من أن المانع من شمول دليل البراءة لمورد الشك في القدرة قيام سيرة عقلائية على الاحتياط في موارد الشك في القدرة لغلبة دخل القدرة في استيفاء الملاك لا في أصل الملاك.

وبيان ذلك: أن القدرة تارة تكون دخيلة في أصل الملاك، بمعنى أن لا ملاك في حق العاجز كما قيل به في الصوم مثلاً، حيث إن الصوم من العاجز أو المريض غير محبوب شرعاً، لذا لو شك المكلف أنه مريض أم لا مع فرض أن الشك شك عقلائي، فهنا تجري البراءة بلا إشكال، بل يكفي الخوف العقلائي في سقوط الصوم عنه.

وتارة تكون دخيلة في الاستيفاء لا في أصل الملاك، كدخالتها في استيفاء ملاك دفن الميت، بمعنى أن الملاك لدفن الميت تام في حق القادر والعاجز، إذ لاريب في أن دفن الميت المسلم محبوب في حق الكل ستراً عليه وصوناً لحرمته، فلو شك المكلف نتيجة حصول المطر أو الثلج هل هو قادر على حفر الأرض ودفن الميت فالملاك محرز، وإنما يشك في إمكان استيفائه، وحيث إن إجراء البراءة معرض لتفويت ملاك ملزم على المولى لم يحرز شمول دليل البراءة لهذا المورد.

ومن هنا قيل: بنى العقلاء عند الشك في القدرة على الاحتياط لا البراءة مطلقاً، لكون الغالب في الملاكات هو كون القدرة دخيلة في الاستيفاء، وكان البناء العقلائي بمثابة المقيد لدليل البراءة، وإلا فمقتضى القاعدة جريان البراءة عند الشك في التكليف.

فالصحيح :أن القدرة دخيلة في متعلق التكليف إما لاقتضاء نفس التكليف - على مبنى أن التكليف عبارة عن الإرادة المبرزة أو الإنشاء بداعي جعل الداعي -، أو بمقتضى البناء العقلائي على انصراف الخطاب لفرض القدرة - بناءً على أن التكليف اعتبار الفعل على ذمة المكلف -.

والذي يهون الخطب أن النصوص دلت على اعتبار القدرة في متعلق التكليف، فإن قوله عز وجل: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ دال على أن مجرد الحرج رافع للتكليف فكيف بالعجز? كما أن قوله (عليه السلام): (وما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه) دال على كون الاضطرار رافعاً للتكليف فكيف بالعجز؟

مما يعني دلالة النصوص على اعتبار القدرة في متعلق التكليف، ولذا لو لم نقل باقتضاء التكليف لدخل القدرة، ولم نقل بحكم باعتبار القدرة في متعلق التكليف، ولم نقل ببناء العقلاء على انصراف الخطابات للقادر دون العاجز، فمع ذلك لاريب في دخل القدرة في متعلق التكليف لظاهر النصوص.

البحث الثالث :على فرض دخالة القدرة في متعلق التكليف، فهل يعتبر القدرة على كل أفراد المتعلق، أم يكفي القدرة على الطبيعي والجامع؟

والجواب يبتني على أحد مبنيين في الأصول:

المبنى الأول: رجوع الأمر بالطبيعي إلى أوامر بعدد الأفراد، فإذا قال المشرع: (أقم الصلاة) فإن مرجعه إلى وجوب كل صلاةٍ صلاةٍ بشرط ترك البقية، فكل صلاة واجبة تتصف بوجوب مستقل خاص بها بشرط ترك بقية الصلوات.

وعلى هذا المبنى إذا قصرت القدرة في أول وقت الصلاة فلم يستطع الجمع بين إزالة النجاسة عن التربة الحسينية وبين الصلاة، فهذا الفرد من الصلاة - وهو الفرد المقارن مع إزالة النجاسة عن التربة - له وجوب في حد ذاته، وبما أن له وجوباً فهذا الوجوب قد سقط لأجل المزاحمة مع وجوب إزالة النجاسة عن التربة، وبالتالي فلا تصح منه الصلاة في هذا الفرض إلا بأمر ترتبي، بمعنى أنه لو عصى الأمر بالإزالة وأتى بالصلاة صحت الصلاة منه لا بأمر عرضي، بل بأمر طولي ترتبي.

المبنى الثاني :وهو المبنى المعروف بين المتأخرين من أن الأمر بالطبيعي يقتصر على الطبيعي ولا يسري للأفراد، وإنما الفرد مسقط وليس بواجب، والواجب إنما هو الطبيعي وليس الفرد.

فبناءً على ذلك تتضح أمور:

الأمر الأول :أنه لا يشترط في صحة التكليف القدرة على سائر الأفراد، بل يكفي القدرة على الجامع، لأن المأمور به هو الجامع، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور.

الأمر الثاني: أنه لا حاجة للترتب، وإنما الترتب هنا مصداقي باعتبار أن المكلف من ناحية الحكم هو مأمور بالطبيعي وليس بالفرد، فما هو الممتنع - وهو الفرد - ليس بمأمور به وإنما هو مسقط، وما هو المأمور به - وهو الطبيعي - ليس بممتنع، فإذا عصى الأمر بالإزالة وأتى بالصلاة صحت الصلاة لا بأمر ترتبي بل بنفس الأمر بالجامع، فإنه أُمرَ بطبيعي الصلاة وهذا فرد من الطبيعي وإن كان هذا الفرد مزاحماً لواجب، لكن الفرد مصداق للطبيعي فيسقط به الأمر بلا حاجة لأمر ترتبي.

نعم، الترتب مصداقي بمعنى أن صيرورة هذا الفرد من الصلاة مصداقاً للطبيعي مترتب على عصيان الأمر بالإزالة، وإلا لو لم يعص الأمر بالإزالة لم يكن هذا الفرد مصداقاً للطبيعي لأنه لم يأت به، فافهم واغتنم.

### 050

البحث الرابع: ذكر المحقق النائيني (قدس سره) أن من قصرت قدرته عن الجمع بين الصلاة في أول الوقت وإزالة النجاسة عن المسجد فإنه لا تصح منه الصلاة لو عصى الأمر بالإزالة إلا بالأمر الترتبي.

والوجه في ذلك: أنه يعتبر في متعلق الأمر بالصلاة كون الصلاة مقدورة، والمفروض أن الصلاة في أول الوقت ليست مقدورة لكونها مزاحمة للإزالة، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فإن المكلف الواقع في صراط امتثال أمر المولى وإن كان قادراً تكويناً على الاتيان بالصلاة، لكنه ليس قادراً شرعاً لكونه مأموراً بالإزالة فوراً، وبما أنه عاجز شرعاً فهو كالعاجز عقلاً، فإن كونه في مقام الامتثال لا يجتمع مع عصيان الأمر الفوري، فلو أراد الصلاة فلا أمر بها إلا بأمر ترتبي.

وفي مقابل ذلك من ذهب إلى أن المكلف لو عصى الأمر بالإزالة وصلى فإنه يمكنه تصحيح صلاته بنفس الأمر بالصلاة بلا حاجة لأمر ترتبي، حيث إنه خوطب بالصلاة لا بشرط فيتمسك بإطلاقه، ولكن الكلام هل أن لقوله: ﴿أقم الصلاة﴾ في أول الوقت إطلاقاً بحيث يشمل الصلاة المزاحمة للإزالة الواجبة فوراً، أم ليس له إطلاق?

وقد ذكر وجهان لمنع الإطلاق:

الوجه الأول: ما ذكره سيدنا (قدس سره) نقداً على شيخه، ومحصله أن الإطلاق والتقييد متقابلان تقابل العدم والملكة، وهذا يعني أن الإطلاق عدم التقييد في المورد القابل للتقييد، ولو لم يكن المورد قابلاً للتقييد فلا إطلاق، فإن انتفاء قابلية التقييد يعني انتفاء قابلية الإطلاق، وهذا ما ذكر في بحث التعبدي والتوصلي فإنه إذا كان لا يعقل أن يقول المولى (صل) بقصد الأمر فلم يعقل التقييد لم يعقل الإطلاق، فإن المولى إذا لم يستطع أن يقيد متعلق أمره فلا ينعقد له إطلاق ينفى به القيد، إذ لعل سكوته عن التقييد لا من باب الإطلاق بل من باب العجز عن التقييد.

وتطبيقه على المقام أن المولى لا يمكنه تقييد الصلاة بالصلاة المزاحمة، فإن تقييد الأمر بالصلاة المزاحمة من طلب الجمع بين الضدين- الإزالة والصلاة - والمكلف لا يمكنه الجمع بينهما، فإذا لم يعقل التقييد لم يعقل التمسك بالإطلاق.

ولكن في ما أفيد تأمل - كما ذكر العلمان السيد الشهيد (قدس سره) والسيد الأستاذ (مد ظله) - بلحاظ أن مبنى النائيني (قدس سره) أنه إذا استحال التقييد في مورد استحالة الإطلاق بمعنى شمول الإطلاق لفاقد القيد لا شموله لواجد القيد، مثلاً إذا قيل: (أكرم العالم) فهو شامل للعالم النجفي، وإنما يشك في اختصاصه به، فلو استحال تقييده بالعالم النجفي فهذا يقتضي الشك في شمول الخطاب للعالم غير النجفي لا الشك في شموله للنجفي، إذ لعل عدم التقييد بالنجفي للعجز، لا لأن المولى يريد طبيعي العالم، وكذا في بحث التعبدي والتوصلي أفيد أن الأمر شامل للصلاة بقصد الأمر وإنما يشك في اختصاصه به، فإذا استحال تقييد الصلاة المأمور بها بقصد الأمر فقد استحال شمول الأمر بالصلاة للصلاة الفاقدة لقصد الأمر، لا شموله للصلاة الواجدة لقصد الأمر، ففي المقام يقال: إن الأمر بالصلاة شامل للصلاة المزاحمة في نفسه، ولولا شموله له لما وقع التزاحم بين الأمر بالصلاة والأمر بالإزالة، فإن التنافي بين الأمرين في الفعلية فرع الإطلاقين، وإنما يشك في اختصاصه بها، وحيث يستحيل تقييد الصلاة المأمور بها بالصلاة المزاحمة للإزالة - لاستلزامه طلب الجمع بين الضدين - فهذا يعني الشك في شموله للصلاة غير المزاحمة لا شموله للمزاحمة، لأنه فرغ عن شموله للمزاحمة ابتداءً وتفرع عنه الشك في الاختصاص والتقييد، إلا أن دعوى الشك في شموله لغير المزاحمة خلف الغاية من الإشكال، فإن الغاية لسيدنا الخوئي (قدس سره) من الإشكال على شيخه النائيني (قدس سره) منع شمول الأمر بالصلاة من الأساس للصلاة المزاحمة بحيث لا يشتق منه أمر بالصلاة المزاحمة حتى على نحو الترتب، بينما نتيجة الإشكال هي منع شموله لغير المزاحمة وهذا خلف المقصود، فإذا كان مراد سيدنا الخوئي (قدس سره) إحراج النائيني (قدس سره) بدعوى نفي شمول الأمر للمزاحمة كان ينبغي أن يقال: إن تقييده بغير المزاحمة مستحيل، فيستحيل شموله للمزاحمة، ولكن حيث فرغ عن إمكان اختصاصه بغير المزاحمة فلا مانع من شموله للمزاحمة.

الوجه الثاني: أن يقال: إن الأمر بالصلاة له مدلولان مطابقي - وهو الإلزام بطبيعي الصلاة - والتزامي - وهو الترخيص في تطبيق الطبيعي على أي فرد فرد -، والأول متوقف على الثاني، إذ لا إطلاق في الأمر بالصلاة إلا إذا كان المكلف مرخصاً في تطبيق الطبيعي على أي فرد، وإلا لو لم يكن مرخصاً لم يكن الأمر بالصلاة مطلقاً، فمثلاً إذا منع المكلف عن الصلاة في الدار المغصوبة فالأمر بالصلاة ليس مطلقاً حتى لهذه الصلاة، ولو منع المكلف من الصلاة في موطن التهمة فلا إطلاق للأمر بالصلاة للصلاة في موطن التهمة.

وفي المقام بما أن المكلف ليس مرخصاً له في تطبيق الصلاة على الصلاة المزاحمة للأمر الفوري بالإزالة فلا إطلاق للصلاة لهذا الفرد كي يمكن تصحيحها عند عصيان الأمر بالإزالة به.

والجواب عن ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الصدر (قدس سره) من القبول بالقاعدة، ولكن المناط الترخيص الحيثي لا الترخيص من تمام الجهات، حيث إنه يكفي في هذا الإطلاق الترخيص في تطبيق الطبيعي على الفرد من حيث إنه صلاة وإن لم يكن مرخصاً فيه من حيث آخر لأجل المزاحمة. نعم، لو قال المولى: (لا تصل وبإزائك امرأة تصلي) فهنا لم يرخص للمكلف التطبيق في الصلاة من حيث هي صلاة فلا إطلاق، وأما مع كون المكلف مأموراً بالإزالة في أول الوقت فهو لا يمنع من الصلاة من حيث هي صلاة بل الترخيص الحيثي موجود.

الوجه الثاني: إن هذه القاعدة - وهي توقف العمل بالإطلاق على إحراز التطبيق على كل أي فرد - مما لا شاهد عليها، فإن المرتكز العرفي قائم على التمسك بالإطلاق ما لم يرد المقيد المنفصل.

والسر فيه أن الإطلاق كاشف عن تساوي الأفراد من حيث الملاك، وإلا لورد المقيد لبعضها، وهذا كافٍ في التمسك به في المقام حتى للفرد من الصلاة المزاحم للإزالة بلا حاجة لأمر ترتبي.

البحث الخامس: أن المكلف في أول مأمور بالإزالة وليس قادراً على الصلاة المزاحمة، لكنه مأمور بالصلاة المقدورة، والصلاة المقدورة هي الصلاة في الوقت الثاني.

فإن قلنا: إن القدرة شرط في التكليف فالمقام من قبيل الشرط المتأخر، لأن الأمر بالصلاة في أول الوقت مشروط بالقدرة على الصلاة في الوقت الثاني، فالقدرة على الصلاة في الوقت الثاني شرط متأخر في فعلية الأمر أول الزوال، فمن لا يقول بإمكان الشرط المتأخر لا يمكنه أن يقول بفعلية الأمر في أول الزوال، لأن فعليته تتوقف على القدرة، والقدرة في الزمن الثاني، فإذا لم يقل بإمكان الشرط المتأخر فلا فعلية للأمر بالصلاة في أول الوقت.

وإن قلنا: إن القدرة شرط في الواجب لا في الوجوب - بمعنى أن متعلق الأمر الصلاة المقدورة، والمفروض أن الصلاة المقدورة في الزمن الثاني - فالمقام من الواجب المعلق، نظير أنه يجب على المكلف الصوم بمجرد رؤية الهلال، ولكن الصوم الواجب عند طلوع الفجر، فالوجوب فعلي والواجب استقبالي، فهنا أيضاً الوجوب في أول الزوال فعلي لكن الواجب وهو الصلاة المقدورة الصلاة في الزمن الثاني، فمن قال بالواجب المعلق سهل عليه، ومن قال بامتناع الواجب المعلق فلا يمكنه الالتزام بأن الأمر بالصلاة فعلي عند الزوال.

والنتيجة: أن من ينكر إمكان الشرط المتأخر وإمكان الواجب المعلق كيف يمكنه أن يقول بأن الأمر بالصلاة فعلي أول الزوال؟! فتأمل واغتنم.

### 051

0**البحث الثالث :**بعد المفروغية عن كون كلا الحكمين فعلياً وإن كان أحدهما مجهولاً، كما إذا قصرت القدرة عن الجمع بين إزالة النجاسة عن المسجد وبين إنقاذ الغريق، ولكن المكلف كان جاهلاً بوجود غريق، فوجوب إنقاذ الغريق فعلي في حق المكلف وإن كان جاهلاً به لجهله بموضوعه، وكان لكل من الدليلين إطلاق لفرض قصور القدرة - وهما (أنقذ الغريق) و(أزل النجاسة) - ولكن هل الوجوب يقتضي المحركية بنفسه، أم المحركية بحكم العقل؟

فهنا ذهب سيدنا الخوئي (قدس سره) إلى أن الحكم التكليفي لا يقتضي المحركية، حيث إن الحكم التكليفي مجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف، والاعتبار خفيف المؤنة فلا يقتضي محركية، فلا وجوب إزالة النجاسة عن المسجد يقتضي محركية ولا وجوب إنقاذ الغريق يقتضي محركية، وإنما إذا وصل الوجوب للمكلف حكم العقل بالتنجز - أي حكم باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة -، فعلى مبنى السيد الخوئي لو اجتمع الوجوبان وكان أحدهما مجهولاً - كما لو كان المكلف جاهلاً بوجود غريق - فلا تزاحم، إذ لا تنافي بينهما لا بحسب المبدأ ولا بحسب المنتهى.

أما أنه لا تنافي بينهما بحسب المبدأ فلأنهما فعلان مستقلان أحدهما إزالة والآخر إنقاد، فلم يجتمعا في فعل واحد كي يحصل تناف في المبدأ والملاك، بل لكل ملاكه.

ولا تنافي بينهما من حيث المنتهى - أي حكم العقل - فإن حكم العقل بالتنجز فرع الوصول، والمفروض أن الواصل أحدهما لا كلاهما، فلا حكم للعقل بمنجزية كليهما كي يحصل تناف في المنتهى، فإذا لم يكن بينهما تناف لا في المبدأ ولا في المنتهى فلا تزاحم بينهما.

ولكن إذا قلنا :إن الحكم يقتضي المحركية فما هو الجواب؟ فحينئذ نصل للبحث الرابع.

**البحث الرابع:** وهو أن الحكم التكليفي يقتضي المحركية، إما على تعريف المحقق النائيني وهو أن الحكم التكليفي إنشاء الطلب بداعي المحركية، وبالتالي فقد أخذت في قوام المحركية في الحكم، لذلك لو فقد المكلف القدرة على التحرك فلا حكم في حقه.

أو على التعريف المختار من أن الحكم التكليفي هو الإرادة المبرزة، إذ من الواضح أن إرادة الفعل من الغير تقتضي تحريكه.

فعلى هذا المبنى يأتي السؤال: هل المحركية في فرض الوصول والعلم فقط، أم المحركية تمتد حتى لفرض الاحتمال؟

قد اختار السيد الشهيد (قدس سره) أن المحركية تختص بفرض الوصول، بمعنى أن الحكم هو عبارة عن إنشاء الطلب بداعي المحركية عند الوصول، فما لم يصل الحكم للمكلف فالحكم نفسه لا محركية له، لأن محركيته أنيطت بفرض الوصول، وهذا لا يتنافى مع مسلكه (قدس سره) من القول بحق طاعة.

**والوجه في ذلك :**أن الحكم إذا لم يصل واحتمله المكلف، فتارة يكون الاحتمال قبل الفحص، وتارة يكون بعد الفحص.

فإن كان الاحتمال قبل الفحص - كاحتمال حرمة صوم يوم عاشوراء قبل الفحص في الأدلة - فهنا يجب الفحص، لا لكون الحكم يقتضي المحركية حتى في فرض الاحتمال، بل إما لأدلة وجوب التعلم - حيث ورد أنه يقال للعبد يوم القيامة: (ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلّا تعلمت حتى تعمل؟) - أو من باب دفع الضرر المحتمل.

وإن كان الاحتمال بعد الفحص في الأدلة والروايات فإن المنجز للاحتمال بعد الفحص هو حكم العقل بحق الطاعة، لا لأن التكليف يقتضي المحركية، بل إن العقل يرى أن مقتضى مولوية المولى الذاتي هو التحفظ على محتملات تكاليفه، فحق الطاعة إنما يرفع البراءة العقلية فقط، وإلا فمقتضى إطلاق دليل البراءة الشرعية نفي منجزية الاحتمال.

فعلى مبنى السيد الصدر (قدس سره) إذا كان أحد الحكمين مجهولاً فلا يوجد تزاحم، لأن التزاحم فرع اقتضاء التكليف للمحركية حتى في فرض الاحتمال، ومع تقييد المحركية بالوصول فلا تزاحم.

وأما على مبنى شيخنا الأستاذ التبريزي (قدس سره) من أن الحكم التكليفي يقتضي تحرك العبد حتى في فرض الاحتمال، فإذا اجتمع حكمان أحدهما معلوم - وهو وجوب إزالة النجاسة لوجود نجاسة - والثاني مجهول - وهو وجوب إنقاذ الغريق لعدم علم المكلف بوجود غريق - ولكنه محتمل، وقصرت القدرة واقعاً عن الجمع بين الإزالة وإنقاذ الغريق فقد حصلت محركيتان: محركية للأمر بالإزالة - وهي محركية علمية -ومحركية للأمر بإنقاذ الغريق - وهي محركية احتمالية -، فيقع التنافي بين المحركيتين.

وإن كانت إحداهما معلومة والأخرى احتمالية فإن العلمية تقتضي الامتثال والاحتمالية تقتضي الاحتياط، ولا يمكن الجمع بينهما لقصور القدرة، فيقع التنافي بين المحركيتين وإن كان أحدهما مجهولاً، وهذا يعني أن التزاحم لا يختص بفرض وصول الحكمين بل يكفي الاحتمال.

وهذا نظير مورد امتناع اجتماع الأمر والنهي، فلو سجد المكلف على المكان المغصوب جاهلاً بكون المكان مغصوباً فإن صلاته باطلة، والسر في ذلك أن هذين الحكمين - وهما الأمر بالسجود والنهي عن الغصب - وإن لم يتنافيا بحسب المنتهى - وهو حكم العقل بالمنجزية - لأن أحدهما واصل دون الآخر، فأحدهما متنجز دون الآخر، ولكنهما متنافيان في المحركية، فإن قوله: (اسجد) محرك نحو السجود، وقوله: (لا تغصب) زاجر عن الغصب، ولا تجتمع المحركية والزاجرية وإن كان المكلف جاهلاً بأحدهما.

ولذلك أفتى سيدنا (قدس سره) بأن الصلاة المشتملة على السجود على المغصوب باطلة حتى لو كان المكلف جاهلاً بالغصب، مما يعني أن التنافي في عالم المحركية باقٍ حتى لو كان أحدهما مجهولاً ما دام محتملاً.

**ولكن ما أفيد محل تأمل:**

**أولاً :**أن القياس على باب اجتماع الأمر والنهي قياس مع الفارق، فإن موطن اجتماع الأمر والنهي فعل واحد، حيث إن المكلف إذا وضع جبهته على المكان المغصوب فهو فعل واحد، فهو سجود وهو غصب، ولذلك لا يعقل اجتماع الملاكين فيه - أي هو محبوب لكونه سجوداً ومبغوض لكونه غصباً -، ولأجل أن الواحد لا يعقل أن يكون مجمعاً للمحبوبية والمبغوضية فالصلاة باطلة.

وأما في محل البحث فيوجد فعلان ذو ملاكين لا فعل واحد كي تجتمع المحبوبية والمبغوضية في واحد، فهنا إزالة وهنا إنقاذ، ولهذا ملاك ولهذا ملاك، فلم يرد الملاكان في فعل واحد كي لا يتعقل اجتماعهما. والنتيجة :أن السر في امتناع اجتماع الأمر والنهي ليس هو التنافي بين المحركيتين، بل هو التضاد بين الملاكين في فعل واحد، فلا يعقل أن يكون محبوباً ومبغوضاً، وحيث إن المقام فعلان ذو ملاكين مستقلين فلا يوجد تنافٍ في المبدأ، فلا يقاس المقام بباب اجتماع الأمر والنهي.

**وثانياً :**إما أن يكون للمكلف مندوحة أو لا، فإن كان له مندوحة كما إذا شخص المكلف أنه إذا توضأ بالماء البارد فإن وضوءه علة لورود الضرر عليه، لكنه يمكن أن يتوضأ بالماء الدافئ، فمع وجود المندوحة لا تزاحم أصلاً، وهو خارج عن محل البحث موضوعاً.

وإن لم يكن له مندوحة بأن لا يوجد ما يتيمم به، وليس لديه إلا الماء البارد الذي إذا توضأ به يحتمل الضرر - مع أنه في الواقع يضره -، فهنا لا محركية للحكم الثاني، بل المحركية تختص بالأول وهو الأمر بالوضوء، وأما حرمة الإضرار فلا زاجرية لها.

**والسر في ذلك :**أن الأثر لمحركية حرمة الإضرار في فرض الاحتمال هو حسن الاحتياط، وفي المقام حيث لا يعلم المكلف بحرمة الإضرار لا يحسن الاحتياط، لأنه مع تنجز الأمر بالوضوء في حقه يرتفع حسن الاحتياط، إذ لا معنى للاحتياط بترك ما تنجز عليه.

**والمحصل:** أن المكلف إن كان له مندوحة فيستطيع أن يتوضأ بالماء الدافئ فلا تزاحم، وإن لم يكن له مندوحة فلا يحسن في حقه الاحتياط لتنجز الأمر بالوضوء في حقه. وإذا لم يحسن الاحتياط فلا زاجرية لحرمة الإضرار، فإن الأثر للمحركية هو حسن الاحتياط، فإذا انتفى الإثر فالمحركية لغو.

وتختلف ثمرة البحث بين القول بإنكار التزاحم في المقام والقول بوقوع التزاحم،وبيان ذلك أنه على القول بإنكار التزاحم فإن الوضوء منه صحيح وإن وقع في الضرر واقعاً، حيث إن دليل (لا ضرر) لاحكومة له على الأمر بالوضوء في فرض الجهل بالضرر.

**والوجه في ذلك:** أن دليل (لا ضرر) وارد مورد الامتنان، فلو جرى في المثال وكان حاكماً على دليل الأمر بالوضوء كان رافعاً له، وإذا ارتفع حتى الأمر الندبي بالوضوء لكونه ضررياً كان وضوؤه باطلاً، وهو خلاف الامتنان، فالوضوء صحيح.

بينما لو قيل بالتزاحم بين النهي عن الاضرار بالنفس والأمر بالوضوء - كما هو مبنى الأستاذ - فلا بد من المصير للقول ببطلان الوضوء، بلحاظ أن النهي عن الإضرار أهم، فلا أمر بالوضوء إلا على سبيل الترتب، وبما أن الترتب في المقام غير معقول- على مبنى الأستاذ - لاستلزامه تحصيل الحاصل فإن نتيجة الترتب أن يقال: (لا تضر نفسك بالوضوء فإن ارتكبت الإضرار بنفسك بالوضوء فتوضأ) كان الأمر بالوضوء على تقدير الاضرار تحصيلاً للحاصل وهو لغو، فلا أمر به ولو ترتباً فيبطل.

**فتلخص:** أن التزاحم فرع وصول الحكمين وتنجزهما، وحيرة العقل في تقديم أي منهما، ومع عدم وصول أحدهما وتنجز الآخر فلا تزاحم.

### 052

**البحث الثالث :**بعد المفروغية عن كون كلا الحكمين فعلياً وإن كان أحدهما مجهولاً، كما إذا قصرت القدرة عن الجمع بين إزالة النجاسة عن المسجد وبين إنقاذ الغريق، ولكن المكلف كان جاهلاً بوجود غريق، فوجوب إنقاذ الغريق فعلي في حق المكلف وإن كان جاهلاً به لجهله بموضوعه، وكان لكل من الدليلين إطلاق لفرض قصور القدرة - وهما (أنقذ الغريق) و(أزل النجاسة) - ولكن هل الوجوب يقتضي المحركية بنفسه، أم المحركية بحكم العقل؟

فهنا ذهب سيدنا الخوئي (قدس سره) إلى أن الحكم التكليفي لا يقتضي المحركية، حيث إن الحكم التكليفي مجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف، والاعتبار خفيف المؤنة فلا يقتضي محركية، فلا وجوب إزالة النجاسة عن المسجد يقتضي محركية ولا وجوب إنقاذ الغريق يقتضي محركية، وإنما إذا وصل الوجوب للمكلف حكم العقل بالتنجز - أي حكم باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة -، فعلى مبنى السيد الخوئي لو اجتمع الوجوبان وكان أحدهما مجهولاً - كما لو كان المكلف جاهلاً بوجود غريق - فلا تزاحم، إذ لا تنافي بينهما لا بحسب المبدأ ولا بحسب المنتهى.

أما أنه لا تنافي بينهما بحسب المبدأ فلأنهما فعلان مستقلان أحدهما إزالة والآخر إنقاد، فلم يجتمعا في فعل واحد كي يحصل تناف في المبدأ والملاك، بل لكل ملاكه.

ولا تنافي بينهما من حيث المنتهى - أي حكم العقل - فإن حكم العقل بالتنجز فرع الوصول، والمفروض أن الواصل أحدهما لا كلاهما، فلا حكم للعقل بمنجزية كليهما كي يحصل تناف في المنتهى، فإذا لم يكن بينهما تناف لا في المبدأ ولا في المنتهى فلا تزاحم بينهما.

ولكن إذا قلنا :إن الحكم يقتضي المحركية فما هو الجواب؟ فحينئذ نصل للبحث الرابع.

**البحث الرابع:** وهو أن الحكم التكليفي يقتضي المحركية، إما على تعريف المحقق النائيني وهو أن الحكم التكليفي إنشاء الطلب بداعي المحركية، وبالتالي فقد أخذت في قوام المحركية في الحكم، لذلك لو فقد المكلف القدرة على التحرك فلا حكم في حقه.

أو على التعريف المختار من أن الحكم التكليفي هو الإرادة المبرزة، إذ من الواضح أن إرادة الفعل من الغير تقتضي تحريكه.

فعلى هذا المبنى يأتي السؤال: هل المحركية في فرض الوصول والعلم فقط، أم المحركية تمتد حتى لفرض الاحتمال؟

قد اختار السيد الشهيد (قدس سره) أن المحركية تختص بفرض الوصول، بمعنى أن الحكم هو عبارة عن إنشاء الطلب بداعي المحركية عند الوصول، فما لم يصل الحكم للمكلف فالحكم نفسه لا محركية له، لأن محركيته أنيطت بفرض الوصول، وهذا لا يتنافى مع مسلكه (قدس سره) من القول بحق طاعة.

**والوجه في ذلك :**أن الحكم إذا لم يصل واحتمله المكلف، فتارة يكون الاحتمال قبل الفحص، وتارة يكون بعد الفحص.

فإن كان الاحتمال قبل الفحص - كاحتمال حرمة صوم يوم عاشوراء قبل الفحص في الأدلة - فهنا يجب الفحص، لا لكون الحكم يقتضي المحركية حتى في فرض الاحتمال، بل إما لأدلة وجوب التعلم - حيث ورد أنه يقال للعبد يوم القيامة: (ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلّا تعلمت حتى تعمل؟) - أو من باب دفع الضرر المحتمل.

وإن كان الاحتمال بعد الفحص في الأدلة والروايات فإن المنجز للاحتمال بعد الفحص هو حكم العقل بحق الطاعة، لا لأن التكليف يقتضي المحركية، بل إن العقل يرى أن مقتضى مولوية المولى الذاتي هو التحفظ على محتملات تكاليفه، فحق الطاعة إنما يرفع البراءة العقلية فقط، وإلا فمقتضى إطلاق دليل البراءة الشرعية نفي منجزية الاحتمال.

فعلى مبنى السيد الصدر (قدس سره) إذا كان أحد الحكمين مجهولاً فلا يوجد تزاحم، لأن التزاحم فرع اقتضاء التكليف للمحركية حتى في فرض الاحتمال، ومع تقييد المحركية بالوصول فلا تزاحم.

وأما على مبنى شيخنا الأستاذ التبريزي (قدس سره) من أن الحكم التكليفي يقتضي تحرك العبد حتى في فرض الاحتمال، فإذا اجتمع حكمان أحدهما معلوم - وهو وجوب إزالة النجاسة لوجود نجاسة - والثاني مجهول - وهو وجوب إنقاذ الغريق لعدم علم المكلف بوجود غريق - ولكنه محتمل، وقصرت القدرة واقعاً عن الجمع بين الإزالة وإنقاذ الغريق فقد حصلت محركيتان: محركية للأمر بالإزالة - وهي محركية علمية -ومحركية للأمر بإنقاذ الغريق - وهي محركية احتمالية -، فيقع التنافي بين المحركيتين.

وإن كانت إحداهما معلومة والأخرى احتمالية فإن العلمية تقتضي الامتثال والاحتمالية تقتضي الاحتياط، ولا يمكن الجمع بينهما لقصور القدرة، فيقع التنافي بين المحركيتين وإن كان أحدهما مجهولاً، وهذا يعني أن التزاحم لا يختص بفرض وصول الحكمين بل يكفي الاحتمال.

وهذا نظير مورد امتناع اجتماع الأمر والنهي، فلو سجد المكلف على المكان المغصوب جاهلاً بكون المكان مغصوباً فإن صلاته باطلة، والسر في ذلك أن هذين الحكمين - وهما الأمر بالسجود والنهي عن الغصب - وإن لم يتنافيا بحسب المنتهى - وهو حكم العقل بالمنجزية - لأن أحدهما واصل دون الآخر، فأحدهما متنجز دون الآخر، ولكنهما متنافيان في المحركية، فإن قوله: (اسجد) محرك نحو السجود، وقوله: (لا تغصب) زاجر عن الغصب، ولا تجتمع المحركية والزاجرية وإن كان المكلف جاهلاً بأحدهما.

ولذلك أفتى سيدنا (قدس سره) بأن الصلاة المشتملة على السجود على المغصوب باطلة حتى لو كان المكلف جاهلاً بالغصب، مما يعني أن التنافي في عالم المحركية باقٍ حتى لو كان أحدهما مجهولاً ما دام محتملاً.

**ولكن ما أفيد محل تأمل:**

**أولاً :**أن القياس على باب اجتماع الأمر والنهي قياس مع الفارق، فإن موطن اجتماع الأمر والنهي فعل واحد، حيث إن المكلف إذا وضع جبهته على المكان المغصوب فهو فعل واحد، فهو سجود وهو غصب، ولذلك لا يعقل اجتماع الملاكين فيه - أي هو محبوب لكونه سجوداً ومبغوض لكونه غصباً -، ولأجل أن الواحد لا يعقل أن يكون مجمعاً للمحبوبية والمبغوضية فالصلاة باطلة.

وأما في محل البحث فيوجد فعلان ذو ملاكين لا فعل واحد كي تجتمع المحبوبية والمبغوضية في واحد، فهنا إزالة وهنا إنقاذ، ولهذا ملاك ولهذا ملاك، فلم يرد الملاكان في فعل واحد كي لا يتعقل اجتماعهما. والنتيجة :أن السر في امتناع اجتماع الأمر والنهي ليس هو التنافي بين المحركيتين، بل هو التضاد بين الملاكين في فعل واحد، فلا يعقل أن يكون محبوباً ومبغوضاً، وحيث إن المقام فعلان ذو ملاكين مستقلين فلا يوجد تنافٍ في المبدأ، فلا يقاس المقام بباب اجتماع الأمر والنهي.

**وثانياً :**إما أن يكون للمكلف مندوحة أو لا، فإن كان له مندوحة كما إذا شخص المكلف أنه إذا توضأ بالماء البارد فإن وضوءه علة لورود الضرر عليه، لكنه يمكن أن يتوضأ بالماء الدافئ، فمع وجود المندوحة لا تزاحم أصلاً، وهو خارج عن محل البحث موضوعاً.

وإن لم يكن له مندوحة بأن لا يوجد ما يتيمم به، وليس لديه إلا الماء البارد الذي إذا توضأ به يحتمل الضرر - مع أنه في الواقع يضره -، فهنا لا محركية للحكم الثاني، بل المحركية تختص بالأول وهو الأمر بالوضوء، وأما حرمة الإضرار فلا زاجرية لها.

**والسر في ذلك :**أن الأثر لمحركية حرمة الإضرار في فرض الاحتمال هو حسن الاحتياط، وفي المقام حيث لا يعلم المكلف بحرمة الإضرار لا يحسن الاحتياط، لأنه مع تنجز الأمر بالوضوء في حقه يرتفع حسن الاحتياط، إذ لا معنى للاحتياط بترك ما تنجز عليه.

**والمحصل:** أن المكلف إن كان له مندوحة فيستطيع أن يتوضأ بالماء الدافئ فلا تزاحم، وإن لم يكن له مندوحة فلا يحسن في حقه الاحتياط لتنجز الأمر بالوضوء في حقه. وإذا لم يحسن الاحتياط فلا زاجرية لحرمة الإضرار، فإن الأثر للمحركية هو حسن الاحتياط، فإذا انتفى الإثر فالمحركية لغو.

وتختلف ثمرة البحث بين القول بإنكار التزاحم في المقام والقول بوقوع التزاحم،وبيان ذلك أنه على القول بإنكار التزاحم فإن الوضوء منه صحيح وإن وقع في الضرر واقعاً، حيث إن دليل (لا ضرر) لاحكومة له على الأمر بالوضوء في فرض الجهل بالضرر.

**والوجه في ذلك:** أن دليل (لا ضرر) وارد مورد الامتنان، فلو جرى في المثال وكان حاكماً على دليل الأمر بالوضوء كان رافعاً له، وإذا ارتفع حتى الأمر الندبي بالوضوء لكونه ضررياً كان وضوؤه باطلاً، وهو خلاف الامتنان، فالوضوء صحيح.

بينما لو قيل بالتزاحم بين النهي عن الاضرار بالنفس والأمر بالوضوء - كما هو مبنى الأستاذ - فلا بد من المصير للقول ببطلان الوضوء، بلحاظ أن النهي عن الإضرار أهم، فلا أمر بالوضوء إلا على سبيل الترتب، وبما أن الترتب في المقام غير معقول- على مبنى الأستاذ - لاستلزامه تحصيل الحاصل فإن نتيجة الترتب أن يقال: (لا تضر نفسك بالوضوء فإن ارتكبت الإضرار بنفسك بالوضوء فتوضأ) كان الأمر بالوضوء على تقدير الاضرار تحصيلاً للحاصل وهو لغو، فلا أمر به ولو ترتباً فيبطل.

**فتلخص:** أن التزاحم فرع وصول الحكمين وتنجزهما، وحيرة العقل في تقديم أي منهما، ومع عدم وصول أحدهما وتنجز الآخر فلا تزاحم.

### 053

**التنبيه السادس:** في التزاحم بين المستحبات.

**وهنا اتجاهان :**

**الاتجاه الأول:** ما ذهب إليه سيدنا الخوئي (قدس سره الشريف) من أنه لا تزاحم في المستحبات، وإنما يختص التزاحم بقصور القدرة عن الجمع بين الواجبات.

**وقد يستدل لما ذهب إليه سيدنا الخوئي (قدس سره) بأحد وجهين:**

**الوجه الأول :**ما أشار إليه في مصباح الأصول [ج٢ ص٥٥] كما في كتاب المستند [بحث الإجارة ص63]: وتقريب كلامه أنه لا تزاحم في المستحبات، لأن منشأ التزاحم أحد محذورين :

1- قبح التكليف بغير المقدور.

2- قبح إحراج المكلف بوقوعه في العصيان.

وكلا هذين المحذورين يختص بالواجبات، فإن المكلف إذا قصرت قدرته عن الجمع بين إزالة النجاسة عن المسجد وإنقاذ الغريق كان التكليف بهما في عرض واحد تكليفاً بغير المقدور وهو قبيح، أو إحراجاً للمكلف لأن التكليف بهما مع عجز المكلف عن الجمع بينهما مساوق لوقوع المكلف في المعصية لكونه سيضطر لترك أحدهما، فالتكليف بهما إحراج للمكلف بوقوعه في العصيان، لذلك لا بد من سقوط التكليف عن أحدهما.

فالنكتة في التزاحم هي :أن فعلية التكليفين تكليف بغير المقدور وإحراج للمكلف بوقوعه في العصيان، وبما أن هذه النكتة إنما تتصور في الواجبات فالتزاحم يختص بها. وأما في المستحبات فلو قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين صلاة النافلة نافلة الظهر وصلاة الجماعة في أول وقتها فهو قادر على تركهما معاً بلا مؤنة، فلا تنافي بين قوله: (صل النافلة) وقوله: (صل جماعة)، إذ لا يلزم من فعلية كلا الخطابين لا تكليف بغير المقدور لكونه قادراً على ترك كليهما، ولا إحراج للمكلف بوقوعه في العصيان إذ لا معصية.

فلا تزاحم بل لا تعارض بين الإطلاقين، فلا حاجة إلى رفع التعارض بتقييد كل منهما بعدم الاشتغال بما لا يقل أهمية، فإن التقييد إنما يأتي في الواجبات لرفع التعارض، فإنه إذا قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين إزالة النجاسة عن المسجد وإنقاذ الغريق فهنا تزاحم، ولكن لا تعارض، لأن كل إطلاق منهما له مقيد لبي ارتكازي، وهو أن لا يشتغل بواجب لا يقل عنه أهمية.

فببركة هذا المقيد اللبي ارتفع التعارض بين الإطلاقين، وهذا المقيد اللبي لا يحتاج له في المستحبات، بل يبقى الإطلاقان على ما هما عليه، فإن بقاء الإطلاقين على ما هما عليه لا يوقع المكلف في أي محذور.

وإن كان سيدنا الخوئي (قدس سره) في مصباح الفقاهة [ج5 ص478] قد ذهب إلى التزاحم، ولعل كلامه في مصباح الفقاهة أقدم ثم عدل عنه، حيث ذكر فيه أن هناك تزاحماً بين استحباب طلب العلم واستحباب الكسب لنفقة العيال، فإن المكلف إذا فرض لديه مؤونة نفسه ومؤونة عياله فلا يكون الكسب واجباً عليه، فإنه إنما يكون واجباً إذا كان لأجل توفير مؤنة عياله، فإذا كان واجداً لها فالكسب ليس واجباً ولكنه مستحب لدرء الطوارئ، كما أنه لو لم يكن عارفا بالمسائل الابتلائية التي يبتلي بها نوع المكلف عادة فإن طلب العلم حينئذ واجب في حقه، فلا بد من فرض كونه عارفاً بالمسائل الابتلائية التي يبتلي بها النوع، وفرض وجود من به الكفاية من الفقهاء لحفظ الشريعة، وإنما أراد أن يتعلم من أجل تعليم غيره وأن يكون من سنخ الفقهاء الحافظين، فهنا يكون طلب العلم مستحباً.

فمن كان واجداً للمؤنة وكان عارفاً بالمسائل الابتلائية فطلب العلم والكسب مستحب في حقه، فيقع تزاحم بينهما.

**الوجه الثاني :**أن ما دل على اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو الآيات والروايات، وإلا لو خلينا نحن والتكليف فالتكليف لا يقتضي اعتبار القدرة، لأن التكليف مجرد اعتبار الفعل على عهدة المكلف، وهو لا يقتضي أخذ القدرة في متعلقه، وإنما قيل باعتبار القدرة في متعلق التكليف لظاهر النصوص حيث قال تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾، فاستفدنا منه أن القدرة معتبرة، وقوله: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، وقوله (عليه السلام): (وما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه).

وظاهر هذه الأدلة كلها أن القدرة معتبرة في التكليف، وبما أن هذه الأدلة الدالة على اعتبار القدرة وردت في الواجبات لا في المستحبات فلا دليل على اعتبار القدرة في المستحبات، بل الخطاب الاستحبابي يشمل العاجز، غاية ما هناك أنه لا يستحق ثواباً ما لم يأت به. فالقدرة دخيلة في الثواب لا في أصل الخطاب، فلا تزاحم بين المستحبات ولا تعارض بين إطلاقات أدلة المستحبات.

**الاتجاه الثاني :**ما ذكره السيد الشهيد قدس سره [ج7 ص 159 فما بعدها] أن التزاحم في المستحبات كما هو في الواجبات، وذلك لأحد وجهين: ثبوتي وإثباتي.

**الوجه الثبوتي :**أن النكتة في التزاحم هي قبح طلب غير المقدور وليس التكليف بغير المقدور، فإن النكتة لا تدور مدار التكليف والإلزام بل تدور مدار الطلب، أي أن طلب غير المقدور إما قبيح عقلاً أو مستهجن عقلاءً، وإن اختصت الأدلة ببيان اعتبار القدرة في الواجبات لكنها لا تنفي اعتبارها بمدرك آخر، وهو بناء المرتكز العقلائي على استهجان الطلب من العاجز، وهي نكتة توحب انصراف الأدلة العامة إلى خصوص القادر، فإذا قصرت القدرة عن الجمع بين مستحبين فإما أن يصلي جماعة في أول الوقت أو يصلي عند رأس الحسين (عليه السلام) ولا يقدر على الجمع بينهما، فإن فعلية الأمرين الاستحبابيين في حقه في عرض واحد طلب لغير المقدور وإن لم يكن إلزام، وطلب غير المقدور إما قبيح عقلاً أو مستهجن عند العقلاء، وهذا كافٍ في إيقاع التزاحم.

**الوجه الإثباتي:** ويتألف من مقدمتين :

**المقدمة الأولى :**أن ظاهر الخطابات كونها بداعي البعث والمحركية، والسر في أن المنصرف من الخطابات كونها بداعي البعث والمحركية أنها سيقت لتحصيل غرض لزومي أو غرض راجح.

**المقدمة الثانية :**إذا قصرت القدرة عن الجمع بين مستحبين وكان أحدهما أفضل - نحو الصلاة في أول الوقت عند رأس الحسين (عليه السلام) - فالأمر الندبي الآخر إن لم يكن له إطلاق لفرض قصور القدرة فالتزاحم منتفٍ بانتفاء موضوعه، وإن كان له إطلاق فما هو المبرر لإطلاقه؟ فإن كان المبرر طلب صلاة الجماعة في حال تلبسه بالصلاة عند الرأس فهو تحريك مضاد لتحريك الأول وهو غير المقدور، إذ لا يمكنه الجمع بينهما، وإن كان الغرض منه صرفه عن الإتيان بالصلاة عند الرأس فهذا جزاف، لأنه من باب الصرف عن الأهم للمهم، فحيث لا مبرر له فلا وجه لبقائه فعلياً، وهذا هو معنى التزاحم.

ولذلك كما التزم في الواجبات بوجود مقيد لبي ارتكازي - وهو أن كل واجب مقيد بأن لا يكون المكلف مشتغلاً بواجب لا يقل أهمية - فيلتزم بذلك في المستحبات لوجود التنافي بين الإطلاقات، فإطلاق كل مستحب مقيد بأن لا يشتغل بمستحب لا يقل إهمية.

هذا كله إن لم نقل بمقالة المحقق الشيخ علي الإيرواني أو بمقالة السيد البروجردي (قدس سرهما) من أنه لا توجد أوامر استحبابية، وإنما كل ما ورد في المستحبات هو مجرد إرشاد لملاكات، فإذا قال: (صل جماعة) فكأنه قال: (في صلاة الجماعة ملاك)، كقول الطبيب للمريض: (التزم بالدواء) فإنه مجرد إرشاد إلى أن علاجك يتوقف على شرب الدواء، وكذلك الأوامر الواردة في المستحبات كلها ما هي إلا إرشاد لملاكات في متعلقاتها.

فعلى هذا لا تزاحم ولا تعارض، لأنه ليس طلباً، بل هو مجرد اخبار عن ملاكات في أفعال معينة.

### 054

ولا يبعد المصير إلى ما ذهب إليه سيدنا الخوئي( قدس سره) من أنه لا تزاحم في المستحبات، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى :**أن المرتكز المتشرعي لا يجد استيحاشاً ولا استهجاناً للإطلاقات المتعرضة للمستحبين المتضادين تضاداً دائمياً، حيث يتلقى قول المولى: (زر الحسين في كل يوم) و(اعتمر في كل آن) و(تصدق في كل آن)، ونحو ذلك من الروايات المتعرضة للمستحبات التي بينها تضاد دائمي على أنها متلائمة متوافقة لا متباينة، بينما يتلقى أدلة الواجبات المتضادة تضاداً دائمياً نحو قوله: (اجهر بصلاتك)، وقوله: (وأخفت في الصلاة) على نحو التباين، ولا يستهجن فعلية أدلة المستحبات جميعاً بذريعة أن المكلف غير قادر على الجمع بين العمرة وزيارة الحسين في الوقت الواحد مثلاً.

وهذا المرتكز القائم على عدم الاستهجان والاستنكار كاشف عن نكتة في البين فما هي النكتة؟

**المقدمة الثانية :**أن قيام المرتكز على تلقي الإطلاقات دون استهجان كاشف عن إحدى نكتتين:

**الأولى:** أن المنصرف لديه منها أنها في مقام البعث والتحريك نحو المتعلق في حد ذاته، بمعنى أن قوله: (زر الحسين عليه السلام) في مقام البعث نحو الزيارة في حد ذاتها بغض النظر عن سائر الملابسات والمقارنات، كما أن قوله: (بادر للعمرة) محرك نحو العمرة في حد ذاتها، مما يعني ظهورها في كون المبرر لها إحراز ملاك العمل المستحب في ذاته لا صرف المكلف عن غيره له، نظير الآيات الواردة في مقام بيان أصل التشريع نحو: ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ ونحو ﴿أقيموا الصلاة﴾ فهي ساكتة عن فرض قصور القدرة عن الجمع، ولذلك لا تزاحم بينها، ويحتاج المرجح لأحدها في فرض قصور القدرة لمرجح خارجي.

**الثانية:** أن الأدلة محفوفة بالمرتكز العقلائي المعبر عنه في كلمات السيد الأستاذ (مد ظله) بـ (متمم الجعل التطبيقي) القائم على الجمع بين الإطلاقات بتقديم الأرجح، فإن لم يؤت به فالعمل بالراجح وفي فرض التساوي فالعمل بأي منهما راجح، ومقتضى احتفافها بها انصرافهاً للعمل في إطار ما يحدده المرتكز العرفي المساوق لانتفاء إطلاقها لفرض التلبس بما لا يقل رجحاناً.

فإذا اجتمع على المكلف مثلاً: (زر الحسين واعتمر)، فإن المرتكز العقلائي يرى أن كان أحدهما أفضل فهو المقدم، وإن لم يأت به فمقتضى إطلاق الثاني رجحان الإتيان به وإن كانا متساويين فأي منهما راجح، فلا تنافي بين الأدلة، حيث إن قوله (عليه السلام): (زر الحسين) منصرف إلى (زر الحسين) في إطار ما يحدده المرتكز العقلائي في مقام التطبيق.

وبالتالي فلا إطلاق في هذه الأدلة لفرض التلبس بالآخر الأفضل كي يقال: إن إطلاقها لفرض التلبس بالمزاحم لابد له من مبرر، فإن كان المبرر الجمع فهو طلب لغير المقدور، وإن كان المبرر صرف المكلف عن المزاحم فهذا جزاف، بل هي من الأساس ناظرة للمستحب في إطار ما يحدده المرتكز العقلائي في مقام التطبيق، فلا منافاة بينها لا بنحو التزاحم ولا بنحو التعارض.

**والنتيجة:** هي نتيجة القول بالتزاحم لكن في خصوص تقديم الأفضل على الفاضل لا مطلق المرجحات.

وظاهر سيدنا الخوئي في المحاضرات هو ذلك [في ج٣ ص١٥٧] حيث بنى على الترتب في المستحبات، لا من باب العلاج للتزاحم، وإنما من باب أنه مما يقضي به المرتكز وإن لم يكن بينها تزاحم.

وهذا التحليل إن لم نقل به في الواجبات نقول به في المستحبات لقيام القرينة عليه، وهي أن المرتكز المتشرعي تلقى إطلاقات أدلة المستحبات حتى المتضادة تضاداً دائمياً بلا استهجان ولا استنكار.

**وبالتالي:** فلا تزاحم بين المستحبات سواء كان التضاد اتفاقياً أو دائمياً.

**التنبيه السابع :**في التزاحم بين الواجب والمستحب.

هل يتصور تزاحم بين الواجب والمستحب أم لا?

فلو فرض أن المكلف نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة من هذه السنة، ثم أراد أن يتبرع بحجة عن أبيه في هذه السنة، فهل يتصور تزاحم بين المستحب والواجب أم لا؟

**وهنا صورتان :**

**الصورة الأولى :**أن يكون الواجب سابقاً أو مقارناً، كما إذا استطاع للحج قبل ان يشرع بالاتيان بزيارة أو حجة نيابية عن أبيه تبرعاً، فهنا يقال: إن المرتكز عرفاً أن أدلة المستحبات لا إطلاق لها من الأساس لفرض المزاحمة مع الواجب المتنجز في حق المكلف، وبالتالي من أحرم لحج نيابي عن أبيه وهو مستطيع لم ينعقد إحرامه، ولابد له أن يحرم لحجة الإسلام عن نفسه.

فلا مجال لتصحيح حجه في فرض العصيان، لأن استفادة أمر ترتبي كأن يقال: (حج حجة الإسلام فإن لم تحج فحج حجاً نيابياً) فرع وجود إطلاق، إذ الترتب هو عمل بالإطلاق في فرض عصيان الواجب الآخر، ومع عدم الإطلاق فلا يجديه ذلك.

ولكن إذا قامت القرينة على أن بعض المستحبات ذات ملاكات تضاهي ملاك الواجب مطلقاً أو في بعض الفروض فقد تتعقل المزاحمة حينئذ كما بنى عليه سيدنا الخوئي (قدس سره) في زيارة الأمام الحسين (عليه السلام)، حيث استفتي في هذه القضية في عام ١٩٨٥م، وهي هل يسوغ للمكلف الوافد من خارج العراق أن يدخل العراق لكي يزور الحسين (عليه السلام) مع لزوم أن يدفع ضريبة للمجهود الحربي في ذلك الوقت، فكتب: (أن زيارة الحسين لا تسقط على كل حال)، مع أن الزيارة من المستحبات، وهناك من يقوم بها كفاية من أهل العراق بحيث لا يخلو الحرم الشريف عن الزوار، فبقاء المطلوبية في هذا الفرض إما بالعنوان الثانوي وهو حفظ إحياء أمر آل محمد بترويج شعيرة زيارة الحسين (عليه السلام)، لكون العنوان أهم مما قارنه من بعض المحرمات، أو أن المستفاد من روايات زيارة الحسين (عليه السلام) أن ملاكها ملاك الواجب، وإنما لم تفرض لزوماً لبعض الموانع، لا لوجود ملاك أهم.

بل ورد في بعض الروايات نحو صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): (مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين (عليه السلام) فإن إتيانه مفترض على كل مؤمن يقر للحسين بالإمامة)، وفي رواية عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله (عليه السلام): (لو أن شخصاً حج دهره ولم يزر الحسين (عليه السلام) فقد ترك حقاً من حقوق الله وحقوق الرسول (صلى الله عليه وآله)، فإن حق الحسين (عليه السلام) فريضة واجبة على كل مسلم)، ففي مثل هذا المورد تجري قواعد باب التزاحم.

**الصورة الثانية :**أن يكون الواجب لاحقاً زماناً للمستحب، كما إذا فرض أن المكلف أحرم للحج عن أبيه، وبعد أن أحرم استطاع لحجة الإسلام، فالكلام هو الكلام بأنه متى استطاع وكان قادراً على الإتيان بحجة الإسلام في ظرفها فمقتضى إطلاق دليل حجة الإسلام أن ينكشف أن إحرامه لحج نيابي لم ينعقد.

ولا يصح معارضته بإطلاق قوله تعالى: ﴿فأتموا الحج والعمرة لله﴾، فإن الأمر بالإتمام فرع انعقاد الإحرام، والمفروض أن إطلاق حجة الإسلام وارد عليه، فيتعين عليه العدول، ولو لم يعدل عصياناً لم يجزه الأمر الاستحبابي لانصرافه عن فرض قصور القدرة عن الجمع بينه وبين الواجب المتنجز.

### 055

**التنبيه الأخير من تنبيهات باب التزاحم:** هو التزاحم الملاكي.

**والبحث في هذا الباب يعتمد على عدة بحوث :**

البحث الأول :في حقيقة التزاحم الملاكي.

البحث الثاني: في بيان كيفية استكشاف الملاك، حيث إن التزاحم الملاكي فرع استكشاف الملاك ووقوع التنافي بين ملاكين، فلا بد من البحث عن كيفية استكشاف الملاك.

البحث الثالث: بعد استكشاف الملاك هل يقع التعارض بين إطلاق الهيئة - المعبر عنه بإطلاق الوجوب - وبين الملاك المستكشف أم لا؟

البحث الرابع :على فرض تمامية استكشاف الملاك وعدم المعارض فهل تجري قواعد التزاحم في تزاحم الملاكات أم قواعد التعارض؟

البحث الخامس: على فرض عدم جريان قواعد التزاحم وانتفاء موضوع قواعد التعارض فما هو مقتضى الأصل العملي؟

فهنا بحوث خمسة في باب التزاحم الملاكي:

**البحث الأول:** ما هي حقيقة التزاحم الملاكي؟

**وهنا ثلاثة أمور ينبغي إيضاحها:**

**الأمر الأول:** أن التزاحم بين الملاكات على ثلاثة أنواع :

1- تزاحم ملاكي.

2- تزاحم امتثالي.

3- تزاحم إحرازي.

وهي متسلسلة، فإن التزاحم بين الملاكات يعود للشك في مرحلة الجعل.

**النوع الأول:** الصلاة في المكان المغصوب - مثلاً - فيها مصلحة الصلاة وفيها مفسدة الغصب، فيقع التنافي بين الملاكين والبحث عن أي الملاكين أهم، مصلحة الصلاة أم مفسدة الغصب؟ كي يبنى عليه الحكم، فإن غلبت المفسدة كان حراماً، وإن غلبت المصلحة كان واجباً، وإن تساويا كان مباحاً. وهذا يعني رجوع الشك للشك في المجعول، ولذلك لو ورد خبر معتبر يدل على المفسدة التامة وخبر آخر يدل على المصلحة التامة كانا متعارضين.

**النوع الثاني :**بعد المفروغية عن وجود حكمين وفعلين ذوي ملاكين، كما لو كان هناك حكمان وهما الأمر بالصلاة والأمر بإزالة النجاسة عن المسجد، ولكل من الحكمين ملاك، وقصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما، فإما أن يصلي لضيق الوقت أو يزيل النجاسة، فهذا من التزاحم الامتثالي، حيث فرغ عن حكمين وملاكين، وإنما الحيرة في القدرة على الامتثال واستيفاء الملاكين، وهذا ما مضى البحث فيه مفصلاً.

**النوع الثالث :**إذا علم المكلف أن أحد الفعلين حرام والآخر واجب، ولا يدري ما هو الحرام وما هو الواجب تفصيلا؟

مثلاً: إذا عرض لشخص يعيش بين الظلمة إشكال، وهو أنه لابد له أن يدفع يوم عيد الفطر زكاة الفطرة قبل صلاة الظهر ولا يمكنه التوكيل في دفعها في مكان آخر، فإما أن يدفع الزكاة للناصبي أو للمؤمن، ويعلم إجمالاً إما أن دفعها للناصبي ولو بعنوان الصدقة أو الهدية حرام ودفعها للمؤمن واجب، أو أن دفعها للناصبي بأي عنوان واجب ودفعها للمؤمن حرام لكونه مخالفاً للتقية، فهنا يقع التزاحم الإحرازي لا التزاحم الملاكي - لأنهما فعلان، والتزاحم الملاكي فرع تنافي الملاكين في فعل واحد - ولا التزاحم الامتثالي، لأن التزاحم الامتثالي فرع المعرفة تفصيلا بحكمين وفعلين ولكن قصرت قدرته عن الجمع بينهما، بينما في المقام لديه علم إجمالي بأن أحدهما حرام والآخر واجب ولو ارتفع العلم الاجمالي لأمكنه الامتثال.

فليس الشك في الامتثال وإنما الشك في إحراز الامتثال، فإن فعلهما معا ارتكب حراماً جزماً لكون أحدهما حراماً، وإن تركهما معاً ترك واجباً جزماً لأن أحدهما واجب، وإن ترك واحدا وفعل الآخر فلعل ما تركه هو الواجب وما فعله هو الحرام، فالمقام من التزاحم الإحرازي، حيث إن المشكلة في الإحراز وليست المشكلة في نفس الامتثال، وإلا لو ارتفع العلم الإجمالي فإنه قادر على الامتثال.

وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره الشريف [في مصباح الأصول ج٢ص٣٤٠] بأنه تصل النوبة للموافقة الاحتمالية، لأن كل موافقة قطعية تستلزم مخالفة قطعية، فإنه إن تركهما معاً وافق أحدهما قطعاً وهو الحرام، ولكن من جهة أخرى وقع في المخالفة قطعاً وهو ترك الواجب، وإن فعلهما معاً فقد وافق الواجب قطعاً وخالف الحرام، فحيث إن في الموافقة القطعية مخالفة قطعية فلا بد من الفرار من المخالفة القطعية بالموافقة الاحتمالية بأن يختار فعل أحدهما وترك الآخر.

ولكن في كلمات السيد الأستاذ (مد ظله) في باب التزاحم تفصيل، وهو التفصيل بين كون أحدهما أهم أو تساويهما.

فإن كان أحدهما أهم - كما لو كان الحرام المعلوم إجمالاً هو الأهم - فلا بد من التوسل إلى ترك المخالفة القطعية للأهم، فيتعين عليه تركهما وإن خالف الآخر - المهم- لكنه وافق الأهم، إذ ليس المقام أسوأ حالاً من التزاحم الامتثالي الذي يترك المكلف فيه المهم لأجل تنجز الأهم.

وإن كانا متساويين فهو مخير بين الموافقة الاحتمالية - بأن يفعل أحدهما ويترك الآخر - وبين الموافقة القطعية التي تستلزم مخالفة قطعية، فإن الاحتمالية ليست أولى من القطعية مع تساوي الملاكين، فإن غايته أنه سيترك ملاكاً ويأتي بآخر وهو محتمل في الموافقة الاحتمالية، مع أن الموافقة الاحتمالية معرض لمخالفتهما معاً، فإنه لو فعل أحدهما وترك الآخر فربما ما فعله هو الحرام وما تركه هو الواجب، فأي ميزة في الموافقة الاحتمالية مع دورانها بين مخالفة الواقع وفعل أحد الملاكين وترك الآخر الذي هو حاصل بالموافقة القطعية؟

فما ذكره السيد الأستاذ متين، وهو أنه لا وجه لإطلاق الحكم بأن جميع موارد التزاحم الإحرازي تصل النوبة فيه للموافقة الاحتمالية مع كونها معرضاً لمخالفة الواقع.

**الأمر الثاني:** ما هو الفرق بين التزاحم الملاكي وبين التعارض؟

مثلاً :الصلاة في المكان الغصبي مورد للتزاحم الملاكي، حيث إن هناك مصلحة ومفسدة ولا يدرى ما هو الأهم، بينما التنافي بين الأمر بصلاة الجمعة والأمر بصلاة الظهر يوم الجمعة من التعارض، فما هو الفرق بينهما؟

إن الفرق بينهما هو كون التزاحم الملاكي متقوماً بإحراز الملاكين، بينما في التعارض بسبب تعارض الدليلين والعلم بكذب أحدهما أو إطلاق أحدهما في مورد المعارضة لا نحرز أن لهما ملاكين، فالتزاحم الملاكي فرع إحراز الملاكين، والتعارض محتمل لكذب أحد الدليلين جعلاً وملاكاً.

**الأمر الثالث:** أن الثمرة للتزاحم الملاكي تظهر في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي.

وبيان ذلك أنه إذا اجتمع الأمر والنهي في وجود واحد كتطهير الثوب المتنجس بالماء المغصوب فهو تطهير وهو غصب.

فإن قلنا بالجواز - كما يذهب إليه السيد الشهيد (قدس سره) والسيد الأستاذ (مد ظله) - فنحن في راحة.

وإن قلنا بمسلك سيدنا الخوئي وشيخنا الأستاذ (قدس سرهما) من أنه لا يعقل اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد، فهو إما مأمور به أو منهي عنه، وقلنا بتقديم النهي على الأمر مما يعني أن الغسل منهي عنه فعلاً، فقد وصلت النوبة لإحراز الملاك وهو أنه هل يمكن تصحيح العمل عبر الملاك أم لا؟

فإن أحرز الملاك من الخارج - بمعنى أنه أحرز أن غسل الثوب المتنجس تطهير ولو كان الماء مغصوباً - فينتهي البحث، وإن لم يحرز ذلك فيقع التزاحم الملاكي بين ملاك التطهير القائم به وملاك الغصب القائم به، فإن قدم ملاك الغصب لم يسقط التكليف بالتطهير، وإن قدم ملاك التطهير سقط به التكليف لوفائه بالملاك.

فللتزاحم الملاكي ثمرة عملية تظهر في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على القول بالامتناع وتقديم النهي ووصول النوبة لمقارنة الملاكين.

نعم، إذا كان مجمع الأمر والنهي عبادة فقد يقال بأنه في العبادة لا يقع المبغوض مقرباً، فالسجود في المكان الغصبي وإن كان فيه مصلحة لكنه من جهة أخرى مبغوض، والمبغوض لا يقع مقرباً، فتبطل الصلاة، ولكن في الواجبات التوصلية قد تظهر الثمرة.

### 056

**والحاصل:** أن التزاحم الملاكي في فعل واحد فرع أحراز الملاكين، فما هو الطريق إلى إحراز الملاكين؟

**وقد ذكر في المقام ثلاثة طرق :**

**الأول :**ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) [في نهاية الأفكار ج 1 ص 438] من التمسك بالدلالة الالتزامية لإثبات وجدان المتعلق للملاك.

فمثلاً :إذا قال المولى: (صل) كان المدلول المطابقي المطلوبية، والمدلول الالتزامي أن الصلاة ذات مصلحة تامة، كما أنه إذا قال: (لا تغصب) كان مدلوله المطابقي الزجر، وكان مدلوله الالتزامي أن الغصب ذو مفسدة تامة، ولذلك يقع التنافي بين الأمر والنهي في الفعل الواحد، إذ لا يعقل أن تكون الصلاة المتضمنة للسجود على المكان المغصوب مأموراً به لكونه سجوداً ومنهياً عنه لكونه غصباً، فإذا قدم النهي على الأمر لكون النهي انحلالياً فصار العمل منهياً عنه فهل يمكن تصحيحه بالملاك أم لا؟ فإن تصحيح الصلاة بالملاك فرع إحراز الملاك، والطريق لإحراز الملاك التشبث بالمدلول الالتزامي للأمر بالصلاة.

**ولكن أورد على ما أفيد من قبل العراقي بثلاثة إيرادات واضحة :**

**الإيراد الأول :**أن كون العمل المأمور به ذا ملاك - بمعنى كونه ذا مصلحة تامة - ليس مدلولاً التزامياً عرفياً، بل هو عقلي، إذ ليس اللزوم بين الأمر وكون العمل ذا ملاك تام لزوماً بيناً كي يدخل في الدلالة الالتزامية اللفظية، وإنما هي عقلية بمعنى أن مقتضى كون المولى حكيماً أن لا يأمر إلا بما فيه مصلحة.

**الإيراد الثاني:** لو سلمنا أن كون متعلق الأمر ذا ملاك تام هو مدلول التزامي لفظي، لكن هذا المدعى مبني على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، حيث بنى المحققان الإصفهاني والعراقي (قدس سرهما) على أن المدلول المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي في الحدوث فقط، إذ لا يحدث الالتزامي إلا بعد المطابقي، ولكن ليس تابعاً له في الحجية فسقوط المدلول المطابقي في المقام لأجل التعارض مع النهي لا يوجب سقوط المدلول الالتزامي، بينما على المبنى الصحيح - وهو مبنى سيدنا الخوئي وتلامذته - فإن المدلول الالتزامي تابع للمطابقي حدوثاً وحجية.

**الإيراد الثالث:** النقض، حيث نقض على مدعى العراقي بأن لازم كلامه - من أن المدلول الالتزامي باقٍ على الحجية ومقتضى بقائه على الحجية تصور التزاحم الملاكي في باب اجتماع الامر والنهي - تصور التزاحم الملاكي حتى في باب التعارض.

مثلاً: إذا قال المولى: (أكرم عالماً) وقال في دليل آخر: (لا تكرم الفاسق)، فالمجمع لهما وهو العالم الفاسق مورد لتعارض إطلاق الأمر في (أكرم عالماً) المعبر عنه بالإطلاق البدلي، لأن مفاده إكرام صرف وجود العالم معارض بإطلاق النهي الذي هو إطلاق استغراقي - أي لا تكرم أي فاسق - فمقتضى ذلك أن المدلول الالتزامي هو كون إكرام العالم ولو كان فاسقاً ذا ملاك تام، ومقتضى ذلك سقوط الأمر بإكرام العالم الفاسق، وهذا مما لم يتفوه به أحد.

وأجاب العراقي بأن هناك فرقاً بين باب اجتماع الأمر والنهي وباب التعارض، فالتزاحم الإحرازي يتصور في باب الاجتماع لا في باب التعارض. وذكر وجوهاً هي محل تأمل.

**ولكن يمكن تقريب مدعاه بمقدمات ثلاث :**

**المقدمة الأولى :**أن لدليل الحكم ظهوراً في أن ملاكه لا يرتبط بالعذر، بمعنى أن ملاك متعلقه ثابت حتى في فرض سقوط الحكم لعذر، مثلاً إذا قال المولى: (صل) فظاهره أن الصلاة الاختيارية ذات ملاك وإن سقط الأمر بها لعذر، سواء كان العذر عجزاً أو إكراهاً أو اضطراراً أو نسياناً أو حرجاً، وإذا قال: (لا تغصب) فإن ظاهره أن الغصب ذو مفسدة وإن سقط النهي عن الغصب لأجل إكراه المكلف على الغصب أو اضطراره للغصب أو نسيانه للغصب أو وجود حرج له، فالعذر يسقط الأمر لكن الملاك باقٍ وهو كون الغصب ذا مفسدة.

والسر في هذا الظهور غلبة كون القدرة دخيلة في الاستيفاء لا في الاتصاف، إذ القدرة بمعنى عدم العذر تارة تكون دخيلة في أصل الاتصاف بالملاك، بمعنى أن الملاك منوط بالقدرة كما في الصوم، فإن الصوم لا ملاك فيه في فرض عدم القدرة، وقد تكون دخيلة في تحصيل الملاك واستيفائه لا في أصل الاتصاف به، فمثلاً دفن الميت ذو ملاك حتى في حال العذر في تركه، فإن في الدفن ولو بمرور الريح أو بحدوث زلزال ملاكاً وهو صيانة حرمة الميت.

وأغلب موارد الأمر والنهي بحسب المرتكز العرفي تكون القدرة دخيلة في استيفاء الملاك، وهذا قد أوجب ظهور الدليل - أمراً أو نهياً - في أن ملاكه ثابت حتى في فرض عدم القدرة، كما أن غلبة كون المفسدة انحلالية أوجبت انحلالية النهي، فإذا قال المولى: (لا تكذب) فليس المستفاد منه حرمة طبيعي الكذب بحيث يسقط النهي بارتكاب كذب واحد، بل كل كذب محرم، مع أن المولى نهى عن الطبيعي فقال: (لا تكذب)، ولكن لأن الغالب في المفسدة أن تكون استغراقية، والنهي عن الكذب لمفسدة فيه، كانت هذه الغلبة منشأ لظهور النهي في الاستغراق، إذ الغلبة الواضحة التي تحف بالدليل إحدى مناشئ الظهور، فكما أن غلبة كون المفسدة انحلالية أوجبت ظهور النهي في الاستغراق فكذلك غلبة كون القدرة دخيلة في الاستيفاء - لا أصل الملاك - أوجبت ظهور الدليل في كون ملاكه تاماً ولو لم يكن مقدوراً عليه.

**المقدمة الثانية :**أن سقوط إطلاق النهي أو الأمر لطارئ في بعض الموارد لا يرفع ظهوره في أن ملاكه باقٍ، ولا تشمله تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية -، فمثلاً لو أن المكلف أكره على الغصب أو اضطر له فسقط إطلاق النهي عن الغصب عن الفعلية لأجل الإكراه أو الاضطرار فلا معنى لأن يقال: بما أن المدلول المطابقي - وهو الزجر - قد سقط فيسقط المدلول الالتزامي عن الحجية - وهو كون الغصب ذا مفسدة -.

والسر فيه أن الظهور قد انعقد لأصل النهي لا لإطلاقه الذي سقط في المقام لأجل الاكراه أو الاضطرار، وبما أن ظهورَ النهي في كون متعلقه ذا مفسدة ظهورٌ لأصل النهي منشؤه غلبة كون القدرة دخيلة في الاستيفاء، فلازم ذلك أنه لو انتفت القدرة فسقط النهي فالملاك ما زال موجوداً، وإلا لكان خلف منشأ الظهور.

**ويترتب على ذلك عدة آثار لم يخالف فيها أحد من الفقهاء:**

**الأثر الأول:** لا يجوز لأحد أن يكره أحداً على الغصب أو الكذب، مع أن المكره عليه قد سقط عنه النهي لأجل الإكراه لقوله (صلى الله عليه وآله): (رفع عن أمتي ما استكرهوا عليه)، فمع أن الغصب ليس محرماً في حقه لأنه مكره عليه، لكنه لا يجوز لغيره إكراهه.

والسر في الحرمة: أن الغصب ذو مفسدة، فالإكراه عليه إكراه على مبغوض ذي مفسدة ولو لم يكن محرماً بسبب الإكراه، فبقاء المبغوضية والمفسدة في الغصب صار منشأ لحرمة الإكراه عليه.

**الأثر الثاني:** أن الشك في القدرة ليس مجرى للبراءة، وذلك بمقتضى المقارنة بين دليلين :

**الأول:** أن قوله: (ادفن الميت) ظاهر في أن ملاك دفن الميت ثابت حتى في فرض العجز، فإذا شك المكلف في أنه قادر على دفن الميت أم ليس بقادر نتيجة صلابة الأرض فقد يقول قائل: إن الشك في القدرة شك في التكليف، لأن القدرة شرط في التكليف، والشك في التكليف مجرى للبراءة.

ولكن يجاب عن ذلك: بما أن دليل (ادفن الميت) ظاهر في أن دفن الميت ذو مصلحة تامة حتى في فرض عدم القدرة.

**الثاني:** أن دليل البراءة منصرف عن فرض كونه معرضاً لتفويت ملاك ملزم معلوم، فالمكلف وإن كان شاكاً في التكليف لكن دليل البراءة منصرف عن هذا الفرض، لأن جريانه معرض لتفويت ملاك ملزم معلوم، حيث استفيد من (ادفن الميت) أن ملاكه باقٍ حتى مع فرض العجز.

**الأثر الثالث :**إذا ارتفع الأمر لأجل الحرج أو الضرر غير المحرم فإنه يصح العمل بالملاك، فمثلاً لو كان الوضوء حرجاً عليه أو ضرراً غير محرم فإن الأمر يسقط، ولكن لو توضأ فوضوؤه صحيح، إما بالأمر النفسي الندبي الذي لا يسقط بالحرج ولا بالضرر غير المحرم، أو من باب توفره على الملاك.

### 057

**المقدمة الثالثة - في تقريب كلام المحقق العراقي (قدس سره) - :**أن الدليلين المتنافيين في مرحلة الفعلية نوعان :

**الأول:** تارة يكون بينهما جزء مشترك يتوارد عليه النفي والإثبات.

**الثاني:** تارة لا يكون كذلك.

فإن كان بين الدليلين جزء مشترك يتوارد عليه النفي والإثبات كما في قوله: (أكرم عالماً) وقوله: (لا تكرم الفاسق)، حيث إن الإكرام مادة مشتركة بينهما، وقد أمر في الأول بهذه المادة بالإضافة إلى العالم ونهي عنها في الثاني بالإضافة إلى الفاسق.

فهنا يكون الدليل الثاني منافياً للأول في نفس مقام الجعل، فإن تنافيهما في الدلالة ومقام الإثبات يكشف عن تنافيهما في مقام الجعل، ففي مقام الجعل لا يجتمع: (أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق) في مورد الاجتماع، فلذلك يكون قوله: (لا تكرم الفاسق) دالاً بالدلالة الالتزامية العرفية على أن إكرام الفاسق ليس فيه مصلحة تقتضي الإكرام، فيكون بذلك معارضاً تماماً لقوله: (أكرم عالماً).

ولهذا لو سقط النهي وهو قوله: (لا تكرم الفاسق)، لعذر كالعجز أو الإكراه أو الاضطرار فأكرمه المكلف لم يقع امتثالاً لقوله: (أكرم عالماً).

**والسر في ذلك :**أن إكرام الفاسق قد قام الدليل على أنه ليس فيه مصلحة تقتضي الإكرام - وهو الظهور المستفاد من قوله (لا تكرم الفاسق) - وإن لم يكن بينهما مادة مشتركة يتوارد النفي والإثبات عليها، كما لو قال: (صل) وقال: (لا تغصب)، فإنه لا يوجد مادة مشتركة بينهما يتنافيان فيها كما في (أكرم) و(لا تكرم)، فبالتالي لو اجتمعا اتفاقاً بمعنى أن المكلف سجد على المكان المغصوب فإن قوله: (لا تغصب) غاية ما يدل على أن الغصب بما هو غصب ليس فيه مصلحة وليس له نظر للصلاة ليرفع ملاكها.

ومن جهة أخرى فإن قوله: (صل) يدل على أن الصلاة بما هي صلاة ذات مصلحة كافية في الأمر بها، فحيث إن الثاني - وهو النهي - لا ينفي ملاك الأول وقد سقط لعذر كالعجز أو الاضطرار فصلاة المكلف في المكان المغصوب صحيحة لوجدانها الملاك من جهة بلحاظ أن قوله: (لا تغصب) لا يدل على انتفاء ملاكها، وفعلية الأمر من جهة أخرى إذ المانع منه فعلية النهي وقد سقط.

ونتيجة هذه النكتة العرفية :أنه في مورد اجتماع الأمر والنهي - كما لو غسل ثوبه المتنجس بماء مغصوب - وقلنا باستحالة اجتماع الأمر والنهي كما هو مبنى سيدنا (قدس سره) وأن النهي مقدم على الأمر في مورد التنافي، حيث إن إطلاق الأمر في قوله: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) بدلي لأنه أمر بطبيعي الغسل لا بكل فرد فرد، بينما النهي في قوله: (لا تغصب) استغراقي لكونه نهياً عن كل غصب غصب، ففي مورد اجتماعهما يكون الاستغراقي أقوى ظهوراً في الشمول لمورد الاجتماع من البدلي فيقدم عليه.

فإذا قدم النهي على الأمر كان غسل الثوب بالماء المتنجس المسقط للأمر هو الغسل المقيد بكونه بماء مباح، فلو غسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب فهل يمكن تصحيح عمله بالملاك؟

فهنا تظهر الثمرة، فإن قوله: (لا تغصب) لا يدل على انتفاء ملاك التطهير، وإنما يدل على أن الغصب ذو مفسدة، وأما أن غسل الثوب ليس فيه مصلحة تحقق التطهير فلا يدل على ذلك.

وفي المقابل فإن قوله: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) يدل على أن طبيعي الغسل ذو مصلحة تقتضي وقوع التطهير به.

فسقوط الأمر بالغسل لفعلية النهي لا يعني أن مدلوله وهو كون الغسل ذا ملاك قد سقط.

والوجه في عدم سقوطه :أن هذا المدلول - وهو كون الغسل ذا ملاك - ليس مدلولاً لإطلاق الأمر بل لأصل الامر، بمعنى أن أصل الأمر بالغسل بمجرد أن صدر من فم الشارع دل على أن الغسل ذو ملاك، سواء بقي إطلاقه أم لا.

والساقط في محل الاجتماع إطلاق الأمر لا أصل الأمر، فالمدلول ما زال باقياً وإن سقط الإطلاق.

**والنتيجة :**أن من غسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب أجزأه وسقط التكليف لوجود الملاك، وهذا يعني أن ثمرة التزاحم الملاكي تظهر بناء على القول بالامتناع في باب اجتماع الأمر والنهي دون باب التعارض.

**ولكن في كلامه ملاحظتان :**

**الأولى :**أن الإطلاق إذا سقط فما هو الكاشف عن المدلول الالتزامي في المورد؟ إذ ليس البحث عن كون طبيعي الغسل ذا ملاك، وإنما البحث عن كون الغسل المعين ذا ملاك، فإن كون طبيعي غسل الثوب المتنجس بالماء ذا ملاك في الجملة ثابت، وإنما محل البحث في كون غسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب ذا ملاك بحيث يسقط به التكليف أم لا? فإذا سقط الأمر في المقام لفعلية النهي فما هو الكاشف عن وجدان هذا الغسل المعين للملاك؟

فإن النكتة العرفية التي بنى عليها المحقق العراقي وهي أن هناك فرقاً بين التعارض في مادة واحدة - نحو (أكرم) و(لا تكرم) - في دلالة النهي على انتفاء ملاك الأمر وعدم الاجتماع في مادة واحدة نحو (صل) و(لا تغصب) - حيث لا ينفي النهي ملاك الأمر - لا تفيد في محل الكلام عند الشك في اشتمال الغسل الغصبي على ملاك، إذ لا طريق لذلك إلا وجود الأمر، والأمر قد سقط لفعلية النهي.

**الملاحظة الثانية :**سلمنا أن تقدم النهي لا يكشف عن انتفاء ملاك الأمر حتى في مورد الاجتماع، ولكن المفروض أن المصلحة الموجودة في المقام مصلحة مغلوبة بمفسدة الغصب، فهل هذه المصلحة المغلوبة كافية في سقوط الأمر بالتطهير، مع أن سقوط الأمر منوط بوجدانه للملاك التام؟ لا لأي ملاك ولو كان ملاكاً مغلوباً.

**فتلخص بذلك :**أن ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) من ظهور الثمرة في بحث اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع غير تام.

**الطريق الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)، وهو أن لكل أمر مدلولين في عرض واحد وكلاهما مطابقيان، لا أنهما مدلول مطابقي والتزامي، فإن قوله: (صل) يدل في عرض واحد على أن الصلاة مطلوبة ذو ملاك، لا أن له مدلولين طوليين بل هما عرضيان.

والسر في ذلك أنه حيث جرت سيرة العقلاء على عدم الأمر بشيء إلا إذا كان له ملاك كان جريان السيرة موجباً لنشوء هذا الظهور المطابقي.

فإذا جاء المقيد اللبي أو المقيد اللفظي المبني على أن الصلاة لا تجتمع مع الغصب وأن النهي مقدم على الأمر، فإن المقيد يضرب الظهور الأول لا الظهور الثاني، أي أن كون الصلاة مطلوبة قد سقط بهذا المقيد، إذ لا يجتمع طلب الصلاة مع النهي عن الغصب، ولكن لا مبرر لسقوط الظهور الثاني عن الحجية، فيتمسك به لإثبات أن الصلاة في المكان المغصوب صلاة صحيحة من باب الملاك.

ولكنه كما ترى، حيث إن المدلول الثاني بنظر العرف طولي لا عرضي، التزامي لا مطابقي، فإن الأمر إذا دل على الطلب دل على كون متعلق الطلب ذا ملاك، فكونه ذا ملاك فرع كونه مطلوباً، وبالتالي يدخل هذا الطريق تحت الطريق السابق، وهو أن المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي حدوثاً وحجيةً، فإذا سقط الأول سقط الثاني.

### 058

**الوجه الثالث :**إثبات اشتمال العمل على الملاك بالمدلول الالتزامي لإطلاق المادة بالنحو الذي أفاده المحقق الإصفهاني قد سره [نهاية الدراية ج2 ص٣٠٢ طبعة مؤسسة آل البيت]، وبيان ذلك بذكر أربع مقدمات :

**المقدمة الأولى :**أن المولى تارة يكون في مقام بيان الحكم الشأني، وقد يكون في مقام بيان الحكم الفعلي.

فإن كان المولى في مقام بيان الحكم الشأني كما إذا قال: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فهو في مقام بيان أن من أحكام الشريعة وجوب الصلاة ووجوب الزكاة، أي أنه في مقام بيان أصل التشريع وليس في مقام البيان من جهة الحكم الفعلي للصلاة.

فهنا لا يستفاد من قوله: ﴿أقم الصلاة﴾ ما هي حدود الموضوع والمتعلق، لأنه ليس في مقام البيان من هذه الجهة.

وأما اذا كان في مقام بيان الحكم الفعلي كما إذا قال: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ وكان ظاهر سياق الخطاب أن المولى في مقام بيان الحكم الفعلي في حق المكلف، فمقتضى ذلك بالأصل العقلائي أنه في مقام البيان من جهة الحكم وموضوعه ومتعلقه، فالقضية التشريعية نحو: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ تتضمن ثلاثة أجزاء :

1- حكم وهو الوجوب.

2- موضوع وهو الاستطاعة.

3- متعلق وهو الحج.

والأصل كون المولى في مقام البيان من جهة حكمه وموضوعه ومتعلقه، فبما أنه في مقام البيان ولم ينصب قرينة لفظية على التقييد ولم يتكئ على قرينة لبية فمقتضى الإطلاق في قوله: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ أن المتعلق طبيعي الصلاة بلا قيد لتمامية مقدمات الحكمة، وهي كونه في مقام البيان ولم يعتمد على قرينة على التقييد لا لفظية ولا ارتكازية ولا حالية.

**المقدمة الثانية :**أن هناك فرقاً بين المانع اللبي البرهاني والمانع اللبي البين، فإن المولى إذا أطلق الخطاب وكان في البين مانع لبي من إطلاقه بمعنى أن المولى لم يأت بمقيد لفظي لا متصل ولا منفصل ولكن يوجد مانع عقلي من إطلاقه، فالمانع اللبي إذا كان مانعاً بيناً فإنه يصح أن يتكئ المولى عليه كقرينة تمنع من إطلاق خطابه.

مثلاً :إذا قال المولى: (يجب عليك دفن الميت) ولم يقيده بمقيد لفظي لا متصل ولا منفصل، ولكن يوجد مانع بين - وهو حكم العقل بقبح التكليف حال العجز - فيصح أن يتكئ عليه المولى كقرينة على عدم الإطلاق في قوله: (ادفن الميت).

وأما إذا كان المانع اللبي غير بين، بل هو برهاني يعتمد على مقدمات نظرية فلا يصح أن يتكئ عليه المولى كقرينة تمنع من إطلاق خطابه، كما في مورد اجتماع الأمر والنهي، فإن المولى قال: (أقم الصلاة) وقال في دليل آخر (لا تغصب) وحكم العقل بأنه لا يعقل اتحاد متعلق الأمر مع متعلق النهي، إذ لا يعقل اتحاد ما هو متعلق حكم مع متعلق حكم مضاد، فالسجود - مثلاً - على المكان المغصوب هو سجود وهو غصب، فلا يعقل كونه محلاً للأمر والنهي، وهذا مانع لبي، إلا أنه مانع لبي برهاني، حيث اختلف الأصوليون فمنهم من قال بامتناع اجتماع الأمر والنهي إذا كان الوجود واحداً، كمسلك النائيني والخوئي والتبريزي (قدست أسرارهم)، وهناك من قال بالجواز وإن كان الوجود واحداً، إذ يكفي في دفع المحذور تعدد العنوان، حيث إن السجود ماهية والغصب ماهية وإن اتحدا وجوداً، وهذا يكفي في الجواز كما ذهب إليه السيد الروحاني والسيد الصدر (قدس سرهما) والسيد الأستاذ (مد ظله).

فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد مانع لبي برهاني غير بين، فلا يصلح أن يتكئ عليه المولى كقرينة عرفية تمنع الإطلاق، فيبقى متعلق الأمر وهو الصلاة لا بشرط لا الصلاة بقيد كونها في المكان المباح.

**المقدمة الثالثة :إن قلت - وهذا الاشكال مستنبط من كلمات السيد الشهيد [البحوث ج٧ ص١٤٧] -:** هناك قضيتان متلازمتان لا يمكن التفكيك بينهما :

**القضية الأولى:** قال في البحوث: (من الواضح أن إطلاق المادة كما ينثلم بالمقيدات اللفظية فلا يمكن التمسك به كذلك ينثلم بالمقيد العقلي، لأنه يكشف عن أن متعلق الحكم ثبوتاً ليس هو الطبيعة المطلقة بل المقيدة).

وتوضيحه أنه ورد في عبارة المحقق الأصفهاني (قدس سره) قوله: (فتقييد مفاد الهيئة عقلاً لا يوجب تقييد المادة مولوياً)، وظاهر العبارة أن المحقق يرى أن استحالة اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد حكم عقلي وليس تقييداً شرعياً، وهو ممنوع، فإن ما يسمى بالحكم العقلي ليس حكماً عقلياً وإنما هو إدراك، فإن العقل ليس من شأنه الحكم وإنما من شأنه الإدراك، ولا فرق في ذلك بين العقل النظري والعقل العملي فكلاهما مدرك، وإنما الفرق بينهما في المدرك، فإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم فهو عقل نظري، وإن كان المدرك مما ينبغي أن يعمل فهو عقل عملي، ومعنى أنه إدراك أي أن العقل أدرك أن الأمر بالصلاة في لوح التشريع من الأول مقيد بعدم شموله للصلاة في المكان المغصوب، لا أن العقل يحكم بالتقييد، إذ لا معنى لأن يقول المشرع: (خطابي مطلق) ويقول العقل: (هو مقيد)، إذ لا يتصور أن يتصرف العقل في خطاب الشارع نفسه، بل المقصود بحكم العقل أن العقل أدرك أن المولى قام بتقييد حكمه في وعاء التشريع ولم يصدر حكماً مطلقاً فقيده العقل - كما هو ظاهر عبارة الأصفهاني (قدس سره) - فإنه إما أن يقول بالامتناع أو يقول بالجواز.

فإذا قال بالجواز فلا تقييد للأمر لا باللفظ ولا بالعقل ولا حاجة للبحث، وإذا قال بالامتناع فمعنى ذلك أن العقل أدرك أن قول المشرع: ﴿أقم الصلاة﴾ مقيد، فإن العقل لا يغير خطابات مولاه من الإطلاق للتقييد.

**القضية الثانية: إذا** تقيد الحكم شرعاً تقيد المتعلق، فإن نسبة الوجوب للمتعلق نسبة الوجود للماهية، فضيق الوجوب يوجب ضيق المتعلق.

مثلاً :إذا قال المولى: (إذا زالت الشمس فصل) فإن الوجوب مقيد بالزوال، ولازمه أن الصلاة المحكومة بهذا الحكم لا تكون إلا بعد الزوال، فضيق الحكم موجب لضيق المتعلق لا محالة، فإنه نسبة الوجوب لمتعلقه نسبة الوجود للماهية، والمفروض أن الماهية منتزعة من الوجود فضيق الوجود يوجب ضيق الماهية المنتزعة منه.

والنتيجة متى كان الحكم ضيقاً شرعاً كان المتعلق ضيقاً، **فإن معنى أن الحكم لا يشمل الصلاة في الدار المغصوبة أن الصلاة نفسها مقيدة بأن لا تصح إلا في المكان المباح**، وبالتالي فلا إطلاق في المتعلق وهو الصلاة للصلاة في المكان المغصوب، فلا يستفاد أنها ذات ملاك حتى في فرض الغصب.

**قلت - وهذا نذكره دفاعاً عن المحقق الأصفهاني (قدس سره) -:** بأنه لا يستفاد من تعبير الأصفهاني (قدس سره): (فتقييد المادة عقلاً) أن الحاكم بالقيد هو العقل، وإنما المقصود أن المقيد ليس لفظياً، وإنما اكتشفه وأدركه العقل، فإن القيد في وعاء التشريع قد ينكشف باللفظ وقد ينكشف بالعقل، فالحكم ضيق شرعاً بلحاظ أن حكم العقل بامتناع اجتماع الأمر والنهي يعني اكتشاف العقل التقييد المولوي في وعاء التشريع، وأن وجوب الصلاة من الأول لا يشمل الصلاة في المكان المغصوب، لكن تقييد الحكم لحاظاً لا يوجب تقييد المتعلق لحاظاً، وإنما يوجب تقيده ذاتاً، فإن هناك فرقاً بين الضيق الذاتي والضيق اللحاظي المعبر عنه بالتقييد المولوي.

فلو أن المولى في مقام الجعل لاحظ ملاك الصلاة ورأى أن ملاكها يختص بالمكان المباح، وعلى أثر ذلك قام بتقييد الصلاة بالمكان المباح فهذا يسمى بالتقييد اللحاظي المولوي، لأنه ناشئ عن ضيق في الملاك، ولكن إذا قام المولى بتقييد الحكم فإن ضيق الحكم يوجب ضيق المتعلق قهراً لا أن المولى يريد تقييده، وإنما فرض على المولى الضيق، لا أنه قام بهذا التضييق، وإلا فالمولى يرى أن ملاك الصلاة يشمل الصلاة في الدار المغصوبة والمكان المباح، لكن لا يستطيع أن يطلق المادة مع أن ملاكها مطلق بسبب ضيق الحكم، فضيق الحكم أوجب ضيق المتعلق قهراً لا لحاظاً.

وهذا معنى أن تقييد الحكم لحاظاً أوجب تقيد المتعلق ذاتاً لا لحاظاً، فضيق المتعلق في المقام ليس تقييداً مولوياً، وإنما ضيق قهري فرضه العقل، فإنه إذا كانت نسبة الحكم للمتعلق نسبة الوجود للماهية فحتماً ضيق الحكم يوجب ضيق المتعلق.

وبناء على ذلك فهذا الضيق العقلي القهري لا يكشف عن أن ملاك الصلاة ضيق، لأن الذي يكشف عن ضيق الملاك هو التقييد المولوي، وأما الضيق القهري فلا يكشف عن ضيق الملاك، فإذا لم يكشف عن ضيق الملاك، فالمرجع للقضية الأولى وهي قوله: ﴿أقم الصلاة﴾، ومقتضى قوله: ﴿أقم الصلاة﴾ أن الصلاة لا بشرط هي ذات ملاك، سواء كانت في الدار المغصوبة أو في المكان المباح، ولا يصلح حكم العقل بالامتناع قرينة، لأن حكم العقل بالامتناع إنما يقيد الحكم فيضيق به المتعلق قهراً، لا لأن ملاكه ضيق.

### 059

المقدمة الرابعة في كلمات المحقق الاصفهاني قدس سره :

ان قلت :

ان السكوت عن ذكر القيد لا يعني الاطلاق لأن السكوت عن ذكر القيد انما يفيد الاطلاق اذا لم يكن للسكوت منشأ الا الاطلاق وأما اذا كان للسكوت منشأ يحتمل غير الاطلاق فلا يكون السكوت كاشفا عن الاطلاق .

مثلا :

اذا قال المولى : أخرج الصدقة ولا ندري هل أن قصد القربة معتبر في الصدقة أم لا? فالمولى سكت ولم يذكر قصد القربة فيقال حينئذ : كما يحتمل أن السكوت عن أخذ قصد القربة سببه أن المولى يريد الاطلاق فيحتمل أن السكوت عن أخذ قصد القربة من باب العجز كما ذكر في باب التعبدي والتوصلي

أنه لا يعقل أخذ قصد القربة في متعلق الأمر فلعله لم يذكر القيد لأنه لا يمكنه أخذ القيد في متعلق الأمر لا لأنه يريد الاطلاق ، فلا يكون السكوت كاشفا عن الاطلاق .

أو احتمل أن السكوت لأجل أنه لا يوجد الا ما هو المقيد ، كما لو قال المولى لعبده : ائتني بماء ولا يوجد الا ماء الفرات فقد يقال ان هذا يعني أن المطلوب طبيعي الماء بمقتضى السكوت عن ذكر القيد ، والصحيح أن السكوت عن ذكر القيد لا يعني الاطلاق ، اذ لعل السكوت عن ذكر القيد لأنه لا يوجد الا هذا الفرد ، فالسكوت عن ذكره لن يؤدي الى نقض الغرض باعتبار أنه ان كان غرضه في المقيد فهذا الغرض محفوظ على كل حال اذ لا يوجد الا هذا المقيد، فحيث ان السكوت ليس نقضا للغرض لو كان الغرض في المقيد لا يكون السكوت كاشفا عن الاطلاق .

ولذا ذهب بعض فقهائنا :

الى أن دل على حرمة لبس الرجل للذهب لا يشمل الذهب الأبيض ، اذ ما ورد في النصوص من حرمة لبس الذهب لا اطلاق له ، فلعل مراد المولى تحريم خصوص الذهب الاصفر ولكن لم يقيده به لأنه لا يوجد الا هو ، فلم يكن السكوت عن ذكر القيد نقضا لغرضه ، اذ لو كان غرضه في حرمة الذهب الأصفر فان غرضه لا ينتقض بالسكوت عن ذكر القيد اذ لا يوجد الا الذهب الأصفر ، فلا يستفاد من الروايات حرمة مطلق الذهب .

وفي محل كلامنا قد يقال :

ان المولى عندما قال- أقم الصلاة - لم يكن في مقام بيان أي حكم بل كان مقام بيان الحكم الفعلي وبما أنه كان في مقام بيان الحكم الفعلي فلعل موضوع الحكم الفعلي طبيعي الصلاة ، ولعله الصلاة في المكان المباح ، فلو كان موضوع الحكم هو المقيد فلعل عدم ذكر القيد لا لأنه يريد الاطلاق بل لأن السكوت لايؤدي الى نقض غرضه باعتبار أن المكلف لو صلى في المكان المغصوب لم يكن الحكم فعليا في حقه، لأنه لو صلى في المكان المغصوب لكان حكمه النهي عن الغصب وليس الأمر بالصلاة .

فلايتصور أن يكون حكمه الفعلي الأمر بالصلاة الا بالصلاة في المكان المباح ، فلاموجب لذكر القيد و

لا يكون السكوت عن ذكر القيد -بأن يقول : صل في المكان المباح- كاشفا عن الاطلاق ، اذ لعله انما ترك ذكر القيد لأن الصلاة انما يؤمر بها اذا كان في المكان المباح .

و أجاب الاصفهاني بأن

هناك ثمرة لذكر القيد ، فعدم ذكره يعني الاطلاق ،

والثمرة هي :

لو صلى في المكان المغصوب ناسيا للغصب أو جاهلا به جهلا قصوريا فانه في هذا الفرض لم يصل في المكان المباح يعني لم يأت بالمقيد بل صلى في المكان المغصوب، ولكن من جهة أخرى فان النهي عن الغصب ليس فعليا في حقه اما لنسيانه أو للجهل القصوري ،

فان كان مراد المولى واقعا من : أقم الصلاة هو الصلاة في المكان المباح فصلاة المكلف في المكان المغصوب باطلة ، حيث انه لم يأت بالمقيد وان لم يكن النهي فعليا في حقه .

وان كان موضوع أقم الصلاة طبيعي الصلاة فان صلاته صحيحة وان صلى في المكان المغصوب .

فللاطلاق ثمرة فيكون السكوت عن ذكر القيد وهو قوله -صل في المكان المباح - كاشفا عن الاطلاق ، وأن الصلاة صحيحة حتى في المكان المغصوب اذا كان النهي عن الغصب ساقطا عن الفعلية.

تم كلام المحقق الاصفهاني قده .

وهنا ملاحظات ثلاث :

الأولى :

ان النكتة في استحالة اجتماع الامر والنهي تقتضي تقييد المادة لا تقييد الهيئة ، بمعنى أن حكم العقل بامتناع اجتماع الأمر والنهي يقيظ المادة أولا وبالذات ، وانما يضرب الهيئة ثانيا وبالتبع .

بيان ذلك :

ان النكتة في امتناع اجتماع الامر والنهي هو التنافي في المبدأ ، اي لا يعقل اجتماع ملاك الأمر وملاك النهي ، فلا يعقل في وجود واحد وهو السجود على المكان مغصوب أن يكون محبوبا و مبغوضا ، فبما أنه منهي عنه بالفعل فهو مبغوض ولا يعقل أن يكون المبغوض محبوبا ، فمقتضى استحالة اجتماع الأمر والنهي أن المبغوض لا يقع محبوبا فالصلاة التي هي معرض للطلب لا تشمل هذه الصلاة ، فالتقيد يرجع للمادة وليس للهيئة يعني الوجوب ، اذ الصلاة في الدار المغصوبة ليست محبوبة ، فالذي ارتفع ليس الوجوب فقط وهو الحكم بل تبين أن متعلق الامر الصلاة في المكان المباح لان الصلاة في المكان المغصوب مبغوضة والمبغوض لا يقع محبوبا.

وبالتالي فما ذكره من أن استحالة اجتماع الامر والنهي تثلم الهيئة وتتقيد المادة قهرا يرده أنه بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي فان المادة أولا وبالذات بغض النظر عن الوجوب لا يمكن أن تقع محبوبة في الدار المغصوبة .

نعم قد يقال :

هذا الاشكال خاص بالعباديات فلا يشمل التوصليات :

كما لو غسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب فيقال حينئذ عدم كونه محبوبا لا يضر بوقوعه ذا ملاك ومحققا لسقوط الأمر بالغسل.

الملاحظة الثانية :

ما ذكرناه فيما سبق اشكالا على المحقق العراقي قدس سره :

وهو أنه على فرض اكتشاف الملاك ، بمعنى أن في عنوان الصلاة في قوله : أقم الصلاة - اقتضاء لأن يؤمر به ولو كانت هذه الصلاة في الدار المغصوبة ، الا أنه لا يستفاد منه ان الصلاة ذو ملاك ولو كانت محكومة بحكم مضاد للأمر ، بل ليس المولى في مقام البيان من هذه الجهة ، فان قوله : أقم الصلاة - في مقام البيان من جهة أن الصلاة مطلوبة ولذلك فهي محبوبة وذات ملاك وأما كونه في مقام بيان أن الصلاة ذات ملاك تام حتى لو وقعت متعلقا لحكم مضاد وحتى لو وقع ملاكها مزاحما بملاك آخر كمفسدة الغصب فانه لا يستفاد ذلك .

فقوله- أقم الصلاة- لا يكشف عن كون الصلاة في الدار المغصوبة ذات ملاك تام بحيث تصح ولو كانت منهيا عنها نهيا فعليا

الملاحظة الثالثة :

بامكان العراقي قدس سره أن يقول :

بأن ما دخل فيه الاصفهاني كله لا حاجة له ، فان هناك طريقا سهلا سلسا للوصول الى الملاك بلا حاجة لهذه التعقيدات كلها، وهو أن يقال ان للهيئة وهي قوله ( أقم ) مدلولين :

1- أن الصلاة مطلوبة

2- أن الصلاة ذات ملاك

فاذا جاء المقيد سواء كان المقيد لفظيا، بان قال المولى لاتصل في الدار المغصوبة، أو كان المقيد لبيا وهو حكم العقل باستحالة اجتماع الامر والنهي، فلا أمر بالصلاة في الدار المغصوبة ، فهو مقيد منفصل ، والمقيد المنفصل انما يسقط الحجية لا أصل الظهور ، فقوله : أقم الصلاة- قد انعقد له ظهور في أن الصلاة مطلوبة وبالالتزام هي ذات ملاك ، وهذا الظهور المطابقي قد سقط عن الحجية ببركة المقيد المنفصل ولكنه وما زال موجودا ، فبما أن الظهور المطابقي في كون الصلاة مطلوبة ما زال موجودا وان لم يكن حجة ، فالظهور الالتزامي الناشئ عنه وهو كون الصلاة ذات ملاك يؤخذ به فيثبت أن الصلاة ذات ملاك ولو وقعت في الدار المغصوبة بلا حاجة الى ما تجشمه المحقق الاصفهاني قدس سره من التمسك باطلاق المادة بالمقدمات الأربع التي ذكرها

والسر في ذلك :

أولا :

لأنه لا داعي للذهاب الى اطلاق المادة ، فان الغرض اكتشاف الملاك والكاشف عن الملاك هو الحكم وليس المادة ، اذ الكاشف عن كون الصلاة ذات ملاك الأمر بها لا الصلاة بما هي ، فلا معنى للذهاب لاطلاق المادة واغفال اطلاق الهيئة بينما الكاشف عن الملاك هو اطلاق الهيئة .

وثانيا :

ان هذه الطريقة التي استخدمها من ان استحالة اجتماع الامر والنهي أوجبت تقييد الهيئة فتقيدت المادة لكن تقيد المادة من باب الضيق لا من باب التقييد المولوي، ولكونه من باب الضيق لا من باب التقييد المولوي لم يمنع من الظهور فان هذا كله دخول فيما لا يلزم، بل لو افترضنا أن تقييد المادة كان تقييدا مولويا وليس من باب الضيق مع ذلك لا يضر لانه تقييد منفصل والتقييد المنفصل لا يسقط أصل الظهور وانما يسقط الحجية، فبما أن ظهور قوله -أقم الصلاة- دال على أن الصلاة مطلوبة وما زال باقيا نتمسك بالظهور الالتزامي وهو كون الصلاة ذات ملاك لاثبات ملاكها.

هذه الملاحظات الثلاث على كلام شيخ المحققين الاصفهاني قدس سره.

وفي المقام وجه لا لاكتشاف الملاك بل لاثبات سقوط الأمر بالصلاة : وهو

أن يقال ان حكم العقل باستحالة اجتماع الامر والنهي أوجب لنا علما اجماليا بأنه اما سقط اطلاق الوجوب أو سقط اطلاق الواجب أي أن احد التقييدين لابد منه، فاما حكم العقل بالامتناع قيد الهيئة فلا وجوب لهذه الصلاة أو قيد المادة فهذه الصلاة ليست مشروعة في حد ذاتها ، اذ رفع المحذور وهو محذور اجتماع الأمر والنهي كما يمكن بتقييد الهيئة يمكن بتقييد المادة فنحن نعلم أن احد القيدين وقع فيقال أصالة الاطلاق في الهيئة تعارض أصالة الاطلاق في المادة لأن كلا منهما ينفي التقيد عن نفسه، وبعد تعارض الاطلاقين و تساقطهما تصل النوبة للأصل العملي .

فاذا وصلت النوبة للأصل العملي :

فالمقام من الشك في المسقطية لانه أمر بصلاة وقد أتى بالصلاة في الدار المغصوبة فالشك في مسقطية ما أتى به للامر.

والجاري هو البراءة مع ان الشك في المسقطية لأن المقام يرجع لشبهة حكمية لا شبهة موضوعية وهي هل أن للمجعول وهو الأمر بالصلاة سعة بخيث يشمل حتى فرض الاتيان بالصلاة في الدار المغصوبة أم أنه مشروط واقعا بعدم الاتيان بها فتجري البراءة عن سعة التكليف لاحتمال اشتراطه واقعا بعدم هذا الفرد من الصلاة ، ولاتصل النوبة لاستصحاب بقاءه لكون الشك من الأساس في سعته بل البراءة حاكمة على الاستصحاب .

والحمد لله رب العالمين

و صلى الله على محمد و اله الطاهرين

### 060

**وخلاصة ما سبق:** أن هناك وجهاً لتصحيح الصلاة التي أتى بها المكلف في المكان المغصوب مع كونه غير مأمور بها، وذلك من باب جريان البراءة عند الشك في الشرطية، لا من باب استكشاف الملاك في الصلاة المنهي عنها.

**والوجه في ذلك:** أن المكلف بعد حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي فإن حكم العقل بالاستحالة موجب للتقييد، إما تقييد الهيئة - أي تقييد الوجوب -، أو تقييد المادة - أي تقييد الواجب -.

فإذا علم المكلف إجمالاً إما بتقييد الوجوب أو تقييد الواجب، أي بسقوط أحد الإطلاقين - إطلاق الوجوب فلا يشمل الصلاة في المكان المغصوب، أو إطلاق الواجب فالصلاة المتعلق للأمر الصلاة في المكان المباح - فأحد الإطلاقين ساقط، فيتعارض إطلاق الهيئة مع إطلاق المادة، فإن كلاً من الإطلاقين ينفي التقييد عن نفسه ويصرفه للآخر، وبعد تعارض الإطلاقين وتساقطهما فلا يوجد أصل لفظي يتمسك به لإثبات بطلان الصلاة أو صحتها، فتصل النوبة للأصل العملي.

والمشهور أن الجاري هو قاعدة الاشتغال لكون الشك في السقوط، حيث إن المكلف أحرز أنه أمر بالصلاة وأتى بالصلاة في المكان المغصوب، والمفروض أنه إما لا أمر بهذه الصلاة أو المأمور به الصلاة في المكان المباح، فلأجل ذلك يشك المكلف في أن الأمر بالصلاة الذي أحرز فعليته هل سقط أم لا? والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، أو فقل باستصحاب بقاء الأمر في حقه.

ولكن جمعاً من الأعلام ذهب إلى جريان البراءة بلحاظ أن الشك في المقام ليس شبهة موضوعية، أي ليس الشك في السقوط للشك في تحقق الامتثال، بل الصحيح أن الشبهة شبهة حكمية وليست شبهة موضوعية.

**والسر في ذلك :**أن المكلف يحتمل أن الصلاة في الدار المغصوبة وافية بتمام الملاك، وأن الغصبية ليست مانعا من استيفاء الملاك، وبما أنه يحتمل ذلك ولا يوجد أصل لفظي يثبت فعلية الأمر بالصلاة في حقه فهو يشك في سعة المجعول وضيقه، وأنه من الأول عندما صدر الأمر بالصلاة في لوح التشريع هل صدر بشرط عدم الإتيان بها في مكان غصبي أم مطلقاً؟

فالشك في سعة المجعول وضيقه، فإن كان نفس الوجوب مشروطاً فكأن المولى قال: (إن لم تصل في الدار المغصوبة فصل)، والمفروض أنه صلى في الدار المغصوبة فلم يتوجه إليه أمر بالصلاة من الأساس، وإن كانت الصلاة التي أتى بها ليست مأموراً بها ولكن لوفائها بالملاك منعت توجه الأمر إليه ابتداءً، فما دام يحتمل أن أصل فعلية الأمر بالصلاة مشروطة بأن لا يصلي في الدار المغصوبة - لكون الصلاة في الدار المغصوبة واجدة للملاك -، فهو يشك في أصل الفعلية لا في السقوط، والشك في الفعلية مجرى للبراءة، فلا حاجة إلى إحراز أن الصلاة في الدار المغصوبة واجدة للملاك بالوجوه الثلاثة التي مضت، بل متى وصلت النوبة للأصل العملي فإن مقتضى الأصل العملي هو البراءة.

**وقد يورد على هذا الوجه:** بأن العلم الإجمالي بسقوط إطلاق الوجوب أو إطلاق الواجب منحل بعلم تفصيلي بالسقوط إطلاق الواجب، لأنه إن كان الساقط أولاً هو إطلاق الواجب فهو كذلك، وإن كان الساقط إطلاق الوجوب فلازمه سقوط إطلاق الواجب، لما ذكرناه سابقا من أن تقييد الوجوب لازمه تقيد الواجب، إذ لا يتصور تقييد الوجوب من دون تقيد الواجب، فهو يعلم أن الواجب تقيد على كل حال لرجوع التقييد إليه أو أن التقييد رجع إلى الوجوب فقد تقيد الواجب قهراً.

فإذا كان لدى المكلف علم تفصيلي بأن الواجب لا إطلاق له فهو يشك في تقييد إطلاق الوجوب فيتمسك به، فيقال مقتضى إطلاق الوجوب وهو قوله: (أقم الصلاة) أن يعيد الصلاة، لأن الوجوب ما زال قائماً، فيثبت بذلك أنه لابد له من إعادة الصلاة بمقتضى إطلاق قوله: (أقم الصلاة)

ولكن سيدنا الخوئي (قدس سره الشريف) [ المحاضرات ج2 ص172] لم يقبل بذلك، وقال: لا يوجد انحلال، بل العلم الإجمالي ما زال قائماً.

**والسر في ذلك :**أن الأمر دائر بين تقييدين مولويين لحاظيين أي أن نتيجة استحالة اجتماع الأمر والنهي أن المولى تصدى لتقييد الواجب تقييداً لحاظياً في عالم التشريع أو تصدى لتقييد الوجوب تقييداً لحاظياً في عالم التشريع، فإذا علم المكلف أن المولى تصدى لتقييد الواجب أو لتقييد الوجوب فكيف يقال هناك علم تفصيلي بتقييد الواجب؟ نعم، المعلوم تفصيلاً أن الواجب لا إطلاق له، لا أن الواجب قيد تقييداً مولوياً، فهناك فرق بين الأمرين، فإن الذي علم به المكلف تفصيلاً أن إطلاق الواجب سقط، ولكن هل سقط لأن المولى قام بتقييده؟ أو سقط لأن المولى قام بتقييد الوجوب فتقيد الواجب قهراً؟

فهذا ما زال مشكوكاً، فلا يوجد لديه علم تفصيلي بتقييد الواجب تقييداً لحاظياً مولوياً، فالعلم الإجمالي ما زال باقياً، ونتيجة بقاء العلم الإجمالي أنه لا وجه للتمسك بإطلاق الوجوب، ومقتضى بقاء العلم الإجمالي صحة الرجوع إلى الأصل العملي.

هذا تمام الكلام في البحث الثاني وهو طرق استكشاف الملاك، وقد تبين أن كلها تعتمد على التمسك بالمدلول الالتزامي إما لإطلاق الوجوب أو لإطلاق الواجب بعد سقوط الإطلاق عن الحجية، وسبق القدح فيه بأن الصحيح تبعية المدلول الالتزامي للمطابقي في الحجية.

**البحث الثالث :**وهو أنه على فرض أن الملاك استكشف وأن الصلاة في الدار المغصوبة واجدة لملاك الصلاة التام، فهل تقع معارضة بين استكشاف الملاك وبين إطلاق الهيئة - الوجوب -؟

فإنه قد يقال: هناك تعارض بين إطلاق الأمر واستكشاف الملاك، فمقتضى الدلالة الالتزامية لقوله: (أقم الصلاة) أن الصلاة في الدار المغصوبة ذات ملاك فيكتفى بها، ولكن مقتضى إطلاق قوله الأمر في (أقم) أنه حتى لو صلى في الدار المغصوبة فعليه الإعادة، لأنه بحكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي أصبح المأمور به هو الصلاة المقيدة في المكان المباح، وإلا لكان حكم العقل لغواً، فاستكشاف الملاك يتعارض مع ذلك - أي يتعارض إطلاق الأمر مع المدلول الالتزامي الذي يثبت وجود الملاك - فما هو الحل؟

فهنا ذكر المحقق العراقي (قدس سره) [نهاية الأفكار ج1 ص207] أن لا تعارض أصلاً، بل بينهما تلائم، لأن قوله: (أقم الصلاة) يدور مدار صدق الصلاة، وهذه صلاة، فإن المدار على المتعلق الإثباتي أو المدار على المتعلق الثبوتي الواقعي، فالمتعلق الواقعي هو الصلاة في المكان المباح، لكن المتعلق الذي تلفظ به المولى هو عنوان الصلاة.

فكأن المحقق العراقي (قدس سره الشريف) يقول :إن المدار على المتعلق الإثباتي، فمثلاً إذا شك في أن الأمر على نحو التعيين أم على نحو التخيير، كما لو قال المولى: (إذا أفطرت في نهار شهر رمضان متعمداً فأطعم ستين مسكيناً) ولا ندري هل هذا على نحو التعيين? أم على نحو التخيير بينه وبين غيره؟

فهنا يقال: مقتضى ظاهر الأمر أنه على نحو التعيين فلا يجزي خصلة أخرى، مع أنه يحتمل أن الواقع هو التخيير، مما يعني أن المدار على المتعلق الإثباتي لا على المتعلق الواقعي، وقد يكون المتعلق الواقعي هو التخيير - يعني الجامع بين الخصلتين -.

كذلك في المقام، حيث إن المولى قال: (أقم الصلاة) ولم يذكر أي قيد، فمقتضى ذلك أن الأمر يدور مدار صدق الصلاة، فمتى صدقت الصلاة سقط الأمر، والمفروض أن الصلاة في الدار المغصوبة صلاة، فلا تعارض بين استكشاف الملاك وبين إطلاق الأمر، فالمدلول الالتزامي يعني أن الصلاة في الدار المغصوبة ذات ملاك وقوله: (أقم الصلاة) يعني أن الأمر متقيد بالإتيان بمتعلقه الإثباتي، وقد أتى المكلف بمتعلقه الإثباتي، فليس بينهما تعارض، بل مقتضى ذلك الإجزاء، فلا وجه لإعادة الصلاة.

**ويلاحظ على المحقق العراقي :**

**أولاً :**أن لازم كلامه أنه لا حاجة لاستكشاف الملاك، فإن الصلاة صحيحة في الدار المغصوبة حتى لو لم يكتشف الملاك، لأن الأمر يدور مدار صدق المتعلق الإثباتي وقد صدق، فعلى هذا ما تجشمه المحققون الثلاثة النائيني والعراقي والأصفهاني (قدست أسرارهم) من وجوه لإثبات أن الصلاة في الدار المغصوبة ذات ملاك مما لا حاجة له ما دام الأمر منوطاً بصدق المتعلق الإثباتي، وهو صادق.

وهذا خلف العلم أن حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي ضرب إطلاق المادة أو إطلاق الهيئة. فتأمل والتفت.

### 061

ومقتضى التدقيق في تقرير كلمات المحقق العراقي قدس سره [بدائع الأفكار ج1 ص249، وعن بدائع الأفكار في حاشية نهاية الأفكار ج1 ص207] أن يقال: إن قوله: (أقم الصلاة) يستفاد منه ثلاثة ظهورات:

1- مطلوبية طبيعي الصلاة بغض النظر عن أفرادها.

2-إناطة الطلب بتحقق الطبيعي.

بمعنى أن فعلية الأمر بالصلاة منوطة بعدم تحقق المتعلق، فمتى تحقق المتعلق سقط الأمر عن الفعلية، فإن إسناد الأمر إلى الصلاة بقوله: (صل) هو الذي أفاد أن الطلب متقيد ومنوط بعدم الصلاة، أي: ما دام المكلف لم يصل فالطلب قائم، ومقتضى ذلك أنه إذا أتى بالصلاة فلا طلب، فهذه الإناطة والتقيد - أي: تقيد الأمر بالصلاة بعدم الصلاة - مستفاد من نفس الظهور الإسنادي أو من صيغة الأمر الجامعة بين الهيئة والمادة في قوله: (صل) بلا حاجة لما ذكر في البحوث [ج7 ص150] من أن هناك مقيداً لبياً اقتضى تقيد الأمر بعدم المتعلق، بل صيغة الأمر في (صل) أو نفس إسناد الأمر الى المادة بقوله: (أوجد الصلاة) هو بنفسه ظاهر في إناطة الأمر بعدم المتعلق، فمتى حدث المتعلق فلا أمر.

3- الظهور الالتزامي.

ومحصله: أن الأمر بالصلاة فرع وجدان المتعلق - أي الصلاة - للملاك، وأن المشرع إنما أمر بالصلاة بلحاظ أن الصلاة ذات ملاك، ولذلك فمقتضى إطلاق المادة حيث قال: (صل) بدون قيد أن الصلاة ذات ملاك في تمام أحوالها وأفرادها.

وفي طول انعقاد هذه الظهورات الثلاثة جاء المقيد، وهو حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي وأن الصلاة في الدار المغصوبة لا يمكن أن تكون محلا للأمر والنهي، فما الذي صنعه المقيد؟

والجواب: أن الذي صنعه المقيد أنه رفع حجية الظهور الأول، وهو ظهور (صل) في مطلوبية الصلاة لا بشرط، فإن حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي أبان أن لا طلب للصلاة في المكان المغصوب، وبما أن هذا المقيد لبي بمثابة المقيد المنفصل فالظهورات سليمة، فإنه إنما يسقط الحجية لا أصل الظهور.

وهذا يعني أن قوله: (صل) محتفظ بظهورين:

1- ظهوره في إناطة الطلب بعدم الصلاة.

2- ظهوره في أن الصلاة على إطلاقها ولا بشرط ذات ملاك.

فإذا صلى المكلف في الدار المغصوبة فمقتضى إطلاق المادة أن صلاته ذات ملاك، وأن الملاك الموجود في الصلاة في المكان المباح موجود في الصلاة في الدار المغصوبة، فإذا كان كذلك فمقتضى حجية الظهور الثالث - بناءً على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمطابقي - سقوط الأمر، فإن الصلاة في الدار المغصوبة وإن لم تكن مأمورا بها، لكن مقتضى كونها واجدة للملاك سقوط الأمر بالصلاة.

**إن قلت:** إن مقتضى حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي تقيد المتعلق، أي: أنه انكشف لنا أن متعلق الأمر بالصلاة هو الصلاة في المكان المباح، فمقتضى إطلاق الهيئة - أي الأمر - عدم الاكتفاء بالصلاة في المكان المغصوب وإن كانت واجدة للملاك، فإنه بعد أن علم أن متعلق (صل) ليس هو مطلق الصلاة بل الصلاة في المكان المباح فمقتضى إطلاق (صل) إعادة الصلاة وعدم الاكتفاء بالصلاة في المكان المغصوب وإن كانت واجدة للملاك.

فيقع التعارض في مدلولي قوله (صل) بين إطلاق المادة بما هي متعلق للأمر الظاهر في كون الصلاة في الدار المغصوبة واجدة للملاك المسقط للأمر، وبين إطلاق الهيئة الذي يعني إعادة الصلاة.

**قلت:** إن المقيد الذي انكشف ببركة حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي - الذي هو بمثابة المقيد المنفصل - لم يصنع ظهوراً جديداً لقوله: (صل) ولم يقلب ظهوره في أن الأمر منوط بعدم الصلاة فإذا حدثت الصلاة فلا أمر إلى ظهور في أنه منوط بالصلاة في المكان المباح، وإنما الظهور السابق على حاله.

نعم، لا يعني هذا أن الأمر قد امتثل، فإن هذا خلف حكم العقل بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فإن هناك فرقاً بين دعوى الامتثال ودعوى السقوط، وظهور قوله: (صل) في إناطة وجود الأمر بعدم المتعلق دال على انتفاء الأمر عند حصول طبيعي الصلاة وإن لم يمتثل، فإن الذي انكشف أن المتعلق واقعاً هو الصلاة في المكان المباح مما يعني أن الامتثال إنما يتحقق بالصلاة في المكان المباح، وأما ظهور (صل) في إناطة الأمر بطبيعي الصلاة بحيث ينتفي عند تحقق الطبيعي فهو باق.

**والنتيجة:** أن لا تعارض بين ظهور (صل) في أن طبيعي الصلاة واجد للملاك حتى لو كان صلاة في الدار المغصوبة ببركة إطلاق المادة وبين الأمر فإن غاية قوله: (صل) إناطة الأمر بطبيعي الصلاة وقد حدث طبيعي الصلاة، فأين التعارض بينهما؟

أو فقل بأن المقيد الذي اكتشف ببركة حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي ليس له إطلاق أحوالي، فإن المقيد مساوق لقول المولى: (صل في المكان المباح) وهذا ليس له إطلاق أحوالي، بمعنى: صل في المكان المباح وإن صليت في المكان المغصوب، حتى يستفاد من إطلاقه الأحوالي أن الأمر بالصلاة ما زال باقياً، لعدم كونه ظهوراً لفظياً كي ينعقد له الإطلاق الأحوالي، وإنما غايته أن امتثال الأمر بالصلاة في المكان المباح، وأما ظهوره في سقوط الأمر بتحقق طبيعي الصلاة فما زال قائماً بعد انكشاف أن المتعلق هو الصلاة في المكان المباح، فلا تعارض بين بين الهيئة والمادة.

**وهنا عدة تعليقات:**

**التعليقة الأولى:** ما ذكره في البحوث [ج7 ص150] تعليقاً على كلام المحقق العراقي قدس سره: من أن الصحيح عدم سقوط الأمر بتحقق متعلقه، فإن الأمر لا يسقط حتى بامتثاله، وإنما الذي يسقط فاعليته لا فعليته، أي: أن الأمر بالصلاة لو امتثله المكلف وأتى بالصلاة في المكان المباح لا في المكان المغصوب لم تسقط فعليته وإنما الذي سقط فاعليته - أي: محركيته - وإلا فالأمر ما زال فعلياً حتى بعد امتثاله.

وذلك لأن روح الحكم بالحب وليس بالبعث، والحب لا ينتهي بفعل المحبوب، فإن من أحب عملاً يبقى محباً له حتى بعد إتيانه، فالمولى - مثلاً - إذا أحب الصدقة من عبده فإن الحب لا يزول وإن أتى بالصدقة، فالحكم ما زال فعلياً وإن امتثل، وإنما سقطت فاعليته لا فعليته.

وإذا كان مفاد الهيئة باقياً على الفعلية حتى بعد الصلاة في الدار المغصوبة، والمفروض أن المادة تقيدت بقيد زائد ولو بدليل منفصل - وهو الصلاة في المباح - كان مقتضى إطلاق فعليته أنه لا بد له من إتيان الصلاة في المكان المباح.

**ولكن ما أفاده السيد الشهيد أعلى الله مقامه محل تأمل:**

**أولاً:** أن قوله: (روح الحكم بالحب فلذلك لا يسقط عن الفعلية بإتيان العمل) هذا الكلام محل نظر.

**وثانياً:** أنه لا ربط له بالمقام أصلاً.

أما بيان الأول فلأن حقيقة الحكم بالإرادة سواء كان هناك حب أم لم يكن، وسواء كان هناك شوق أم لم يكن، فإن المولى قد يطلب عملاً لا لأنه يحبه ولا لأنه يشتاق إليه، بل من باب دفع الأفسد بالفاسد ومن باب أهون المحذورين وأقل الضررين، فليس الحكم محتوياً ومشتملاً على الحب ودائراً مداره كي تكون الفعلية دائرة مدار الحب والشوق، بل يدور الحكم مدار الإرادة، والإرادة بمعنى الغرض، فمتى تعلق غرض المولى بالعمل وأظهر غرضه تحقق الحكم، سواء كان هناك شوق وحب أم لم يكن.

وبالتالي فالإرادة بمعنى الغرض منوطة بعدم العمل فإذا تحقق العمل ارتفع الغرض.

وكذلك على مباني الأعلام:

فمن يقول - كالمحقق الاصفهاني قدس سره - أن الحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، فإن هذا الإنشاء منوط أيضا بالعمل، فإذا تحقق فلا منشأ.

ومن يقول - كسيدنا الخوئي قدس سره - بأن حقيقة الحكم اعتبار الفعل على ذمة المكلف فإن هذا الاعتبار دائر مدار عدم العمل فإذا تحقق فلا معتبر.

ومن يقول - كالسيد الأستاذ مد ظله - بأن مرجع قوله: (صل) إلى قوله: (إن لم تصل أعاقبك) - فالطلب المتقوم بالوعيد منوط بالعمل، فإذا تحقق العمل فلا طلب متقوماً بالوعيد.

وأما بيان الثاني فلأن هذا لا ربط له بالمسألة حتى لو سلمنا بأن حقيقة الحكم وروحه هو الحب، مع ذلك فإنه مادام من الممكن ثبوتاً إناطة الحب بعدم المتعلق نظير أن يقول المولى لعبده: (أحب أداء الدين ما لم يتبرع به غيرك) فهو يحب الأداء مشروطاً بعدم التبرع، فالمرجع هو الظهور في مقام الإثبات، وظاهر قوله: (صل) إناطة الحب بعدم العمل، أي: أن ظاهر قوله: (صل) هو إناطة الأمر بعدم العمل، فمتى حصل العمل فلا أمر، فإذا فسرنا الأمر أو أرجعناه للحب فالكلام الكلام في أن ظاهر قوله: (صل) إناطة الحب بعدم العمل، فإذا حصل العمل ارتفع المحبوب الفعلي وإن بقي الحب شأناً، فإن الحب الشأني لا محركية له ولا أثر له.

### 062

بل قد يقال تعميقاً لكلام المحقق العراقي قدس سره :إن المدلولين في لفظ واحد وهو قوله: (صل)، فإن نفس الأمر هو دال بالدلالة الالتزامية على كون الصلاة ذات ملاك وإن كانت في الدار المغصوبة بإطلاق المادة،

وهو بنفسه دال على إناطة الأمر في قوله: (صل) بما يصدق عليه أنه صلاة، وحيث إنهما في صيغة واحدة فدلالة هذه الصيغة على أن المتعلق - وهو الصلاة - ذو ملاك على كل حال توجب ظهور الأمر في إناطته بما يحقق الملاك، فإنه إذا كان قوله: (صل) ظاهراً بمدلوله الالتزامي في أن طبيعي الصلاة ذو ملاك

فمقتضى ذلك كون قوله:(صل) ظاهراً في إناطة الأمر بالصلاة من حيث كونها محققة للملاك، وحيث إن الصلاة في الدار المغصوبة محققة للملاك فيسقط بها الأمر، فهناك تمام الانسجام والتلاؤم بين إطلاق المادة ومفاد الهيئة من الأمر بالصلاة، فلا أمر بعد تحقق الملاك بالصلاة في الدار المغصوبة.

وبناءً على ذلك فسواء قيل بأن الحكم التكليفي من قبيل الحب أو الارادة أو الاعتبار فهو مما لا يغير من المسألة شيئاً، فإن ظاهر قوله: (صل) أن الحكم بأي معنى كان قد أنيط بالصلاة المحققة للملاك، والصلاة في الدار المغصوبة محققة للملاك.

هذا تمام الكلام في التعليقة الأولى.

**التعليقة الثانية على كلام العراقي قدس سره:** وهي المنع من دعوى ظهور قوله: (صل) في إناطة الأمر بما يصدق عليه أنه صلاة.

والسر في ذلك: ان المرتكز العرفي في الأوامر والأحكام قائم على إناطة الأوامر بالامتثال، فإن الأوامر الصادرة عرفاً من الموالي تجاه عبيدهم واردة على هذا النسق، وهو إناطة الأمر بالامتثال، فإن لم يمتثل فالأمر باق،

لا إناطة الأوامر بتحقق صورة المتعلق ولو لم يكن امتثالاً وتحقيقاً لما هو المأمور به.

ومقتضى هذا المرتكز أن المولى إذا صدر منه الأمر فقال: (صل) فإن ظاهره تصديه لبيان أن متعلق أمره إثباتاً هو متعلق أمره ثبوتاً،

أي أن المتعلق في مقام الإثبات ملحوظ على نحو الطريقية لما هو متعلق الأمر ثبوتاً، وهو المحقق للامتثال، فإن ظاهر قول الأب لولده: (تصدق) ليس دوران أمره مدار عنوان الصدقة، وإنما هو في مقام بيان أن متعلق أمره في ظاهر الخطاب هو متعلق غرضه في مقام الثبوت، إذ لا موضوعية لما هو المتعلق في مقام الخطاب.

فعليه إذا كان ظاهر خطاب المولى أنه يريد اناطة أمره بالصلاة بلحاظ أنها هي المحققة لغرضه وامتثاله، ثم جاء **مقيد - وهو حكم العقل باستحالة امتناع اجتماع الأمر** والنهي في الصلاة في الدار المغصوبة - فإن المقيد وإن كان مقيداً منفصلاً لا يضر بالظهور، ولكن في طول المقيد انكشاف أن المحقق لغرض المولى وما يكون امتثالاً لأمره هو الصلاة في المكان المباح، لا الصلاة في المكان المغصوب، فحينئذ يرجع التعارض بين المدلول الالتزامي بضميمة إطلاق المادة وبين الحجة من ظهور الأمر، إذ مقتضى المدلول الالتزامي بضم إطلاق المادة أن الصلاة في أي مكان محققة للملاك، ومنها الصلاة في الدار المغصوبة، ومقتضى قوله: (صل) الظاهر في إناطة أمره بالصلاة التي هي امتثال لأمره، وهي الصلاة المرادة له لباً وواقعاً، وعنوان الصلاة إنما أخذ على نحو المرآتية لذلك، فالحجة من هذا الظهور مناف للمدلول الالتزامي.

فإن قلنا :بأن المدلول الالتزامي ليس تابعاً للمدلول المطابقي في الحجية تعارضت الحجتان، حيث هناك حجة على أن الصلاة وافية بالملاك ومحققة لغرض المولى وإن لم تكن هي امتثالاً ومراداً للمولى لباً، وهناك حجة بعد مجيء المقيد المنفصل على أن ما أنيط به الأمر الصلاة في المكان المباح، فيقع التعارض بين الحجتين ونرجع للأصل العملي.

فإن كان المحتمل في المقام أن عدم الصلاة في الدار المغصوبة شرط لفعلية الأمر حدوثاً، فكأن المولى قال ابتداءً: (إن لم تصل في الدار المغصوبة فصل في المكان المباح)، فالشك فعلاً شك في التكليف وهو مجرى للبراءة.

وإن كان المحتمل أنه شرط لفعلية التكليف بقاءً، فكأن المولى قال: (صل فإن صليت في الدار المغصوبة فيرتفع عنك الأمر)، فإن قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيجري استصحاب بقاء الأمر، وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب الوجودي في الشبهات الحكمية - كما هو مبنى سيدنا قدس سره - تصل النوبة لاستصحاب عدم سعة المجعول للشك في سعة المجعول وضيقه، أو تجري البراءة عن فعلية الأمر.

وإن قلنا - كما هو الصحيح تبعاً لسيدنا الخوئي قدس سره - بأن المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي حدوثاً وحجيةً فدلالة (صل) على أن طبيعي الصلاة واجد للملاك ولو لم تكن مأمورا بها، فالظهور موجود لكنه ليس بحجة، بينما الحجة هو إناطة الأمر بالصلاة المرادة له واقعاً، فمقتضى ذلك عدم سقوط الأمر بهذه الصلاة فلا بد من الإعادة.

**التعليقة الثالثة:** حتى لو سلمنا بما يقول المحقق العراقي قدس سره - وهو قوله أن لا ظهور في قوله: (صل) بأكثر من إناطة الأمر بما هو صلاة، أو فقل بإناطة الأمر بما هو ذو ملاك إلا أن قوله: (لا تغصب) مقدم عليه في مورد الاجتماع،

وبيان ذلك أنه تارة نقول بأن حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي أوجب تعارضهما، وتارة نقول بأن التعارض بينهما غير مستقر لوجود جمع عرفي، كما ذهب إليه جملة من الأعلام من أنه يقدم النهي على الأمر لأظهريته في مورد الاجتماع، حيث إن النهي استغراقي والأمر بدلي فإن الأمر لا يطلب كل صلاة وإنما يطلب طبيعي الصلاة، بينما النهي ينهى عن كل غصب، فظهور النهي في الاستغراقية أقوى من ظهور الأمر في مورد الاجتماع فيقدم النهي على الأمر عرفاً تقدم القرينة على ذي القرينة، ومقتضى هذا التقديم العرفي أن ينعقد لقوله: (لا تغصب) في مورد التقديم مدلول التزامي وهو الأمر الضمني بالتقيد - أي تقيد الصلاة بالمكان المباح - فهناك أمر بالصلاة في المكان المباح.

فإن قلنا بأن المدلول الالتزامي لقوله: (صل) حجة وأن كل صلاة واجدة للملاك - ومنها الصلاة في الدار المغصوبة - فله مقابل وهو المدلول الالتزامي لقوله: (لا تغصب) في مورد الاجتماع الدال على أمر بالصلاة في المكان المباح فيقع التعارض بين الحجتين ويرجع إلى الأصل العملي.

وإن قلنا بعدم الحجية للمدلول الالتزامي فيؤخذ بظهور (لا تغصب) في أن هناك أمراً بتقيد الصلاة بكونها في المكان المباح.

هذا تمام الكلام في المبحث الثالث وهو دفع المعارضة بين المدلول الالتزامي ومفاد الهيئة.

ا**لمبحث الرابع في مورد التزاحم الملاكي:** ذكر المحقق النائيني قدس سره أن التزاحم الملاكي يدخل في باب التعارض فتجري قواعد التعارض، لكن هل يمكن إجراء قواعد التزاحم فيه أم لا؟

وهذا ما بحثه السيد الشهيد قدس سره [ج7 البحوث ص152] حيث شرع في إجراء مرجحات باب التزاحم في التزاحم الملاكي.

وبيان ذلك :أن مرجحات باب التزاحم هي :

1- الترجيح بالأهمية.

2- تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية.

3- تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل.

4- تقديم السابق زماناً على المتأخر زماناً.

فالترجيح بالأهمية - مثلاً - إذا وقع التزاحم بين ملاك الأمر وملاك النهي في الصلاة في الدار المغصوبة، فإن علم من الخارج أن أحد الملاكين أهم، كما لو أحرز من الخارج أن مفسدة الغصب أهم من مصلحة الصلاة عند اجتماعهما في فعل واحد، فيسقط الأمر بالمهم خطاباً وملاكاً للعلم، لا لملاك المتعين شرعاً في مورد الاجتماع وهو ملاك الغصب.

وإن لم يعلم من الخارج وإنما علم من أحد الدليلين في نفسه - بغض النظر عن الاجتماع إن أمكن -، أي لو لوحظ دليل النهي عن الغصب في نفسه ودليل الأمر بالصلاة في نفسه، فإن المستفاد من الأول أن مفسدة الغصب أهم، فإما أن نقول بجواز الاجتماع أو نقول بامتناع الاجتماع.

فإن قلنا بجواز الاجتماع - كما هو مبناه - ولم يكن لدى المكلف مندوحة ، فإن قلنا بإمكان الترتب كأن قال المولى: (لا تغصب فإن غصبت فصل)، فإنه لو صلى فصلاته صحيحة بالأمر الترتبي.

وإن لم نقل بإمكان الترتب في حال اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة - كما هو مبنى المحقق النائيني قدس سره - فيقع التعارض بين قوله: (صل) وبين: (لا تغصب) بكلا مدلوليه، فإن قوله: (لا تغصب) له مدلولان :

1- مدلول مطابقي: وهو النهي عن الغصب.

2- مدلول التزامي: وهو أن الغصب مبغوض ذو مفسدة.

وهو بكلا مدلوليه يعارض المدلول المطابقي لقوله: (صل) فإنه لا يعقل اجتماع النهي والأمر، كما لا يعقل اجتماع الأمر بالصلاة مع أهمية مفسدة الغصب، فإن لازمه الأمر بذي المفسدة الأهم، فالنهي بكلا مدلول

يه معارض للأمر، إلا أن المدلول الالتزامي لقوله: (صل) لا يدخل في المعارضة، فإن البحث مبني على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي. ومعنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي أن ملاك الصلاة لا يزول حتى في مورد الاجتماع، إذ لا تنافي بين احتفاظ الصلاة بملاكها وبين النهي عن الغصب، وإنما وقع التعارض بين الأمر والنهي لعدم المندوحة.

فالنتيجة وقوع التعارض بين (لا تغصب) بكلا مدلوليه والمدلول المطابقي لقوله: (صل)، فإن المكلف إما أن يمتثل الأمر بالصلاة أو يمتثل النهي عن الغصب فيتعارضان ويتساقطان، فيسقط الأمر (صل) ويسقط النهي عن الغصب بمدلوليه، ويسلم المدلول الالتزامي لـ (صل) عن المعارضة، فإذا سلم المدلول الالتزامي لـ (صل) أحرز أن الصلاة في الدار المغصوبة محبوبة ذات مصلحة، فإذا صلى في المكان المغصوب فقد أتى بالمحبوب ذي الملاك.

# 063

**والحاصل:** أن ملاك المهم محرز بناءً على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، كما في الصلاة في الدار المغصوبة.

وأما إذا قلنا بالامتناع - أي لا يعقل اجتماع الأمر بالصلاة مع النهي عن الغصب - فلا محالة كما يسقط الأمر بالصلاة لأجل الامتناع وينتفي معه الملاك، لكن الملاك لا بمعنى المصلحة بل بمعنى المحبوبية، فإن الذي يمتنع أن يجتمع مع النهي هو المحبوبية، حيث لا يعقل أن تكون الصلاة محبوبة ومبغوضة، بمعنى أنها محبوبة من جهة كونها صلاة، ومبغوضة من جهة كونها غصباً، فان هذا ممتنع، فكما يسقط الأمر بالصلاة يزول كون الصلاة محبوبة، ولكن لا ينتفي اكتشاف الملاك بمعنى كون الصلاة ذات مصلحة - بناءً على عدم التبعية -، فإن الصلاة في الدار المغصوبة مما يمكن أن تكون ذات مصلحة وذات مفسدة، غايته أن مفسدتها مثلاً أكثر من مصلحتها، فإن كونها ذات مصلحة لا ينافي وجود نهي واشتمال العمل على مفسدة.

وعلق على ذلك :بأن الذي يتنجز على العبد ولا يجوز تفويته عقلاً هو الملاك بمعنى الحب لا المصلحة، والمفروض أنه لا يمكن إحراز أنها محبوبة لأنها مبغوضة بوسيلة وجود النهي وفعليته.

وهذا الكلام محل تأمل، فإنه حتى لو استكشفنا أن الصلاة في الدار المغصوبة محبوبة، فإن المحبوبية الممانعة بالمبغوضية الأشد لا يلزم العقل بتحصيلها، فلا محركية لها نحو الإتيان بالصلاة، فإن ما له المحركية بنظر العقلاء المحبوبية الخالصة لا المحبوبية المزاحمة بالمبغوضية.

هذا بالنسبة للمرجح الأول، وهو ترجيح أحد الملاكين على الآخر بالأهمية.

**المرجح الثاني :**وهو ترجيح أحد الملاكين على الآخر من باب ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية.

وقد أفاد السيد الشهيد [ج٧ ص153] من بحوثه أموراً ثلاثة :

**الأمر الأول :**أن القدرة الشرعية بمعنى عدم وجود خطاب مولوي فعلي، فإذا وجد تكليفان أحدهما ليس مشروطاً كحرمة كشف المرأة لشعرها، والآخر نحو - وجوب الحج على المستطيع - مشروط بعدم وجود خطاب إلزامي فعلي، لأن المعجز هو الخطاب الإلزامي، فإذا وقع التزاحم بين الخطاب غير المشروط المعبر عنه بـ (المشروط بالقدرة العقلية)، لأنه لا شرط فيه إلا حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور، والخطاب المشروط بعدم وجود خطاب مولوي فعلي المعبر عنه بـ (المشروط بالقدرة الشرعية)، لأن المشرع اشترط فيه أن لا يكون مورده مخاطباً بخطاب إلزامي مثلاً.

مثلاً الوضوء بالماء المغصوب مورد لخطابين، خطاب بالنهي عن الغصب وهو غير مشروط، بينما الأمر بالوضوء مشروط بأن لا يكون مخاطباً بخطاب مولوي، وكونه منهياً عن الغصب خطاب مولوي معجز عن الوضوء.

ففي مثل هذا الفرض أحد الخطابين مشروط بالقدرة الشرعية، بمعنى عدم وجود خطاب مولوي.

فإطلاق الخطاب الآخر - وهو النهي عن الغصب - وارد على الأول ورافع لموضوعه، فلا تزاحم في البين أصلاً، إذ مع الورود لا تزاحم، فإطلاق الخطاب الآخر - وهو النهي عن الغصب - رفع القدرة على امتثال الخطاب الأول، فإن المفروض أن المأمور به مشروط بالقدرة فيرتفع الأمر به بارتفاع موضوعه الناشئ عن إطلاق الخطاب الآخر، وهذا ليس من باب الترجيح في شيء.

**الأمر الثاني :**إذا كان أصل الخطابين متباينين، كما لو قال: (صل تماماً عند قبر الحسين عليه السلام)، وقال: (قصر في صلاتك عند قبر الحسين عليه السلام)، فإنه في الفرض السابق كان التباين بين الإطلاقين: (توضأ) و(لا تغصب)، فإن (لا تغصب) له إطلاق يشمل الوضوء بالماء المغصوب وغيره، و(توضأ) له إطلاق يشمل الوضوء بالماء المغصوب وغيره، فالتعارض فيه بين إطلاقين لا بين أصل الخطابين.

بينما في المثال السابق التباين بين نفس الخطابين، فإذا كان أحد الخطابين مشروطاً بالقدرة الشرعية والآخر مشروطاً بالقدرة العقلية، فإن أحرز من الخارج أهمية ملاك غير المشروط كان ذلك مساوقاً للعلم بانتفاء الخطاب المشروط وسقوطه عن الحجية، فتعين العمل بغير المشروط، وإن لم يحرز من الخارج وكنا نحن ونفس الخطابين- كقوله: (صل تماماً عند الحسين عليه السلام) و(صل قصراً عند الحسين عليه السلام)، فهما متكاذبان خطاباً وملاكاً، ولا يمكن ترجيح ملاك غير المشروط، فإنه لو فرض ثبوت الملاك غير المشروط في مورد الاجتماع فلازمه إلغاء الخطاب المشروط من رأس، فإن ثبوت الملاك يستلزم تأثيره في جعل الحكم غير المشروط وجعله مستلزم لانتفاء موضوع المشروط، إذ ما داما متباينين في نفسهما فالأمران متكاذبان في كلا المدلولين، فكما أنهما متباينان في المدلول المطابقي - وهما الأمران - فهما متباينان في المدلول الالتزامي، حيث إن ملاك غير المشروط لا يجتمع مع الأمر بالمشروط فضلاً عن ملاكه.

**الأمر الثالث :**إن قلت: إذا أحرز ملاك الخطاب غير المشروط من الخارج - كما في مثال تطهير الثوب المتنجس والنهي عن الغصب - فإنه يمكن أن يكون ملاك الخطاب المشروط - وهو التطهير - فعلياً في مورد الاجتماع لعدم التنافي بين الملاكين.

قلت: ثبوت فعلية ملاك الخطاب المشروط إما بأن يتحول خطابه من كونه مشروطاً إلى كونه مطلقاً، وهذا خلف كونه مشروط، مع ملاحظة أن ملاك الخطاب المشروط هو مشروط أيضاً، وأما ثبوته مشروطاً بشرط آخر - وهو ترك استيفاء الملاك المطلق - فهذا الثبوت لغو لكونه تحصيلاً للحاصل، فإنه في فرض عدم استيفاء الملاك الآخر مع كون القيام بكلا العملين الموجودين في وجود واحد - وهو الغسل بالماء المغصوب - فترك استيفاء أحدهما مساوق لتحقق الآخر.

# 064

المرجح الثالث :

ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل :

ولهذا المرجح صورتان :

الأولى : البدل العرضي

ومثاله :

مورد امتناع اجتماع الامر والنهي مع وجود المندوحة .

مثلا :

الصلاة في الدار المغصوبة بناء على استحالة اجتماع الأمر والنهي لا يمكن أن تكون مأمورا بها من حيث انها صلاة ومنهيا عنها من حيث انها غصب، فاذا افترض أن للمكلف مندوحة بحيث يمكنه أن يصلي في غير الدار المغصوبة ، فهنا يوجد للصلاة بدل عرضي حيث يمكنه ان يترك الصلاة في الدار المغصوبة بينما حرمة الغصب ليس له بدل فيقع التنافي بين ما ليس له البدل وهو حرمة الغصب وما له البدل وهو الإمر بالصلاة ، حيث يمكنه الصلاة في الدار المباحة، فان علم من دليل خارجي أن ملاك الحرمة ثابت في مورد الاجتماع فهذا يعني أن اطلاق الأمر بالصلاة لا يشمل الصلاة في المغصوب خطابا وملاكا ،

حيث لا يحتمل بحسب المرتكزات العقلائية ان يزاحم الملاك الذي يمكن استيفاؤه بالبدل للملاك الذي ليس له بدل ،

وبالتالي لو صلى في الدار المغصوبة فصلاته فاسدة .

واذا لم نحرز ذلك من دليل خارجي أو لم يكن له مندوحة -بمعنى أنه مضطر للصلاة في الدار المغصوبة- والمفروض امتناع اجتماع الأمر والنهي فالصلاة اما مأمور بها او منهي عنها .

فهنا فيأتي فيه ما سبق :

من أن النهي عن الغصب بكلا مدلوليه المطابقي وهو النهي والالتزامي وهو الملاك يتعارض مع الأمر بالصلاة ، اذ كما لا يعقل الجمع بين الأمر والنهي في عمل واحد ، كذلك لا يعقل الجمع بين الأمر بالصلاة وكونها ذات مفسدة فعلية ، اذ كيف يأمر الشارع بما فيه مفسدة فعلية ، فالنهي عن الغصب بمدلوله المطابقي وهو النهي وبمدلوله الالتزامي وهو ان الصلاة ذات مفسدة لازمة لا يجتمع مع الأمر بالصلاة .

فيتعارضان ولا يمكن أن نستكشف بعد هذا التعارض ان الصلاة ذات مفسدة لازمة ، ويبقى المدلول الالتزامي للأمر بالصلاة سليما عن المعارض وهو أن الصلاة ذات مصلحة ، فان هذا المدلول الالتزامي لا يدخل في المعارضة.

والسر في ذلك :

أنه لا مانع من الجمع بين كون الصلاة منهيا عنها وكونها ذات مصلحة، فانه يحتمل أن الشارع ينهى عما فيه المصلحة لمفسدة ، و لكن لا يعقل أن يأمر بما فيه مفسدة ، فلا يجتمع ملاك الغصب وهو المفسدة مع الأمر بالصلاة ، لكن يمكن أن يجتمع النهي عن الغصب مع وجود المصلحة فكون الصلاة ذات مصلحة ليس داخلا في المعارضة، وبما أن المدلول الالتزامي للأمر بالصلاة وهو كون الصلاة ذات مصلحة ليس داخلا في المعارضة فيبقى حتى بعد سقوط الأمر بالصلاة نتيجة المعارضة بين الأمر والنهي ،

نعم ذكرنا فيما سبق :أن كون الشيء ذا مصلحة ليس كافيا في لزومه والمحركية نحوه ما لم يحرز اهتمام المولى بها .

الصورة الثانية : كون البدل طوليا :كبدلية التيمم للوضوء ، فلو فرض أن المكلف لديه ماء لا يكفي أن يستخدمه في الوضوء و للصلاة ، فالوضوء له بدل طولي وهو التيمم بينما طهارة ساتر العورة في الصلاة ليس لها بدل .

لكن سبق أن ظاهر كلمات الأعلام فيه أن تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل الطولي لاموضوعية له لرجوعه الى أحد المرجحات السابقة و ليس مرجحا مستقلا ، والوجه في ذلك :

أنه اذا اجتمع ما له البدل وما ليس له البدل فان ما له البدل مصداق للمشروط بالقدرة الشرعية وما ليس له البدل مصداق للمشروط بالقدرة العقلية ، فالترجيح به يرجع الى تقديم ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية ، حيث ان قوله تعالى : وثيابك فطهر -ليس مشروطا بالقدرة ، بينما قوله تعالى : اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا ٠٠٠٠ فلم تجدوا ماء فتيمموا - ظاهر في أن الأمر بالوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم الأمر المولوي الالزامي بالخلاف ، واذا وقع التزاحم بين ما هو مشروط بالقدرة وما ليس مشروطا بها كان اطلاق دليل ما ليس مشروطا بالقدرة رافعا لاطلاق دليل ما هو مشروط بالقدرة ، فيأتي فيه نفس التحليل المذكور في ترجيح ما ليس مشروطا بالقدرة على ما هو مشروط بها . أو أنه من باب تقديم ما هو أقوى في احتمال الاهمية على ما ليس كذلك :

فانه اذا وقع التزاحم مثلا بين الوضوء وتطهير الثوب فهنا احتمالات ثلاثة:

1- كون تطهير الثوب أهم

2- كونهما متساويين

3- كون الوضوء أهم .

ونتيجة ذلك أن احراز ماليس له البدل لملاك المولى يعادل ٢%٣، بينما تقديم ماله البدل يعادل ١%٣ ، فانه اذا كان تطهير الثوب أهم كان هو الوافي بملاك المولى وان كان متساويين كان تقديم التطهير موجبا لاستيفاء المقدار المهم من ملاك الوضوء ببدله ، بينما تقديم الوضوء موجب لفوت ملاك التطهير ، ويبقى لاحتمال احراز ملاك المولى بالوضوء فرض واحد ، فبما أن الأخذ بما ليس له البدل حافظ لملاكات المولى بما يعادل ٢%٣ كان هو الأقوى من حيث احتمال الأهمية من الثاني ، فيرجع تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل الى تقديم ما هو أقوى من حيث احتمال الاهمية من الآخر .

وقد سبق البحث في كيفية تطبيق هذين المرجحين - الأهمية وما ليس مشروطا بالقدرة على ما هو المشروط بها - على محل الكلام وهو التزاحم الملاكي .

المرجح الرابع :

تقديم السابق زمانا على المتأخر زمانا :

وهنا صورتان :

الصورة الأولى :

أن يكون السابق واللاحق مشروطين بالقدرة العقلية :

مثلا :

اذا نذر المكلف أن يصوم يومين : الرابع عشر من شهر رجب و الخامس عشر منه ، وجاء يوم الرابع عشر فصار وجوب الوفاء بالنذر فعليا في حقه ولكن قصرت قدرته عن صوم اليومين معا ، فوقع التزاحم بين السابق زمانا والمتأخر ، فهنا اذا لم يكن اللاحق أهم كالمثال المذكور فهو مخير بين أن يصوم السابق فيعجز عن اللاحقة أو يحتفظ بقدرته الى اليوم اللاحق فلا مرجح .

وان كان المتأخر أهم كما لو حصل التزاحم:

بين انقاذ المال اليوم أو انقاذ النفس غدا ، فلا اشكال أنه يتعين عليه التحفظ على قدرته الى يوم غد كي يتمكن من تحصيل الأهم .

فالسبق الزماني ليس مرجحا فانه ان كانا متساويين في الأهمية فهو مخير ، وان كان اللاحق أهم قدم على السابق ، الصورة الثانية :

وهي كونهما من المشروط بالقدرة الشرعية :

كما اذا لم يمكنه أن يقوم في صلاة الظهر و صلاة العصر لاجل عجزه ، والقيام مشروط بالقدرة الشرعية ، بدعوى أن ظاهر الدليل - اذا قوي فليقم وان لم يقو فليجلس ، أن القيام الواجب مشروط بالقدرة الشرعية لظاهر جعل البدل له ، وهنا أفيد في تقرير كلمات السيد الأستاذ مد ظله :

بأنه ان كان المتأخر فريضة فاللازم عقلا التحفظ على قدرته للمتأخر ،

مثلا :

اذا دار الأمر بين أن يقوم حال القراءة في الظهر أو يقوم حال الركوع في العصر ، والمفروض أن القيام حال القراءة سنة ، بينما القيام عند الركوع ركن فريضة فيحصل التزاحم بين السنة والفريضة ، والفريضة مقدمة .

وذلك لما يستفاد من عدة روايات :

منها صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران عن أبي الحسن ع : عن ثلاثة نفر كانوا في سفر أحدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء ، وحضرت الصلاة ومعهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم فكيف يصنعون? فقال عليه السلام : يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي هو على غير وضوء ، لان الغسل من الجنابة فريضة، وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز - .

ورواية التفليسي : اذا اجتمعت سنة وفريضة بدء بالفرض -

كما أن ظاهر صحيحة لا تعاد حيث قال :

لا تنقض السنة فريضة- أن للفريضة خصوصية ، وهي أن قوام الصلاة بها، فاذا كان المكلف قاصر القدرة على الجمع بين السنة والفريضة فمقتضى أن الفريضة قوام الصلاة هو صرف القدرة في الفريضة لا في السنة .

ومن هذا القبيل صحيحة عبد الله بن سنان :

عن أبي عبد الله عليه السلام : ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود ألا ترى لو أن رجلا دخل الاسلام وهو لا يحسن أن يقرأ أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي-

واذا كان كلاهما فريضة أو كلاهما سنة :

فلا يبعد أن المرتكز العقلائي على صرف القدرة في السابق وان كانا متساويين من تمام الجهات، حتى لو قطع بأنه ان ترك صرف القدرة في السابق سيكون قادرا على اللاحق .

بل ان دليل البدل كما في فرض تزاحم القيام في الظهر والقيام في العصر، -حيث ان لكل منهما بدل وهو الجلوس- لا يشمل المتقدم زمانا، وهو قوله عليه السلام : اذا قوي فليقم وان لم يقو فليجلس- لأن المكلف قادر الآن على القيام وجدانا فلايشمله دليل البدل عرفا .

ولكن الترجيح بالسبق الزماني لا يتصور في التزاحم الملاكي :

كما في تزاحم ملاك الصلاة مع ملاك الغصب ، فان مرجع التزاحم الملاكي لباب التعارض واقعا ، باعتبار انه اذا تزاحم الملاكان فتقديم احدهما على الآخر مرجعه الى دعوى أنه هو المؤثر في مقام التشريع وتعيين الحكم الفعلي دون الآخر ، وهذا يعني ان باب التزاحم الملاكي باب التعارض لدخوله في تقديم أحد الدليلين على الآخر لتحديد الحكم ، وبما أنه من باب التعارض فالسبق الزماني لايرفع التعارض كي يكون له دور في المقام ، وانما ذكر الترجيح بالأهمية و الترجيح بتقديم ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية في صورة واحدة وهي- مالو علم بدليل خارجي أن أحد الملاكين هو المتعين في مورد المزاحمة وهو الأهم أو غير المشروط بالقدرة - واذا علم ذلك فقد علم أن الدليل الآخر ساقط في المقام، والنتيجة أن تقديم دليل ذي الملاك المعلوم تعينه من الخارج لا من باب ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر بل من باب أن دليله الدليلين لا معارض له .

### 065

**البحث الأخير في التزاحم الملاكي:** وهو جريان قواعد التعارض.

بما أن التزاحم الملاكي من مصاديق باب التعارض، حيث إن معنى التزاحم الملاكي هو عبارة عن التزاحم في تأثير أي واحد من الملاكين في جعل الحكم على طبقه، فهذا يعني ارتباط التزاحم الملاكي بمقام الجعل، وبما أنه مرتبط بمقام الجعل فحينئذ يكون التنافي بين الملاكين مؤدياً للتنافي بين الدليلين، فيكون ذلك مصداقاً من مصاديق باب التعارض. ولأنه من مصاديق باب التعارض فمتى أحرز من الخارج أن أحد الملاكين هو المتعين في المقام علم بكذب الدليل الآخر، فيتمسك بدليل الملاك الأول لتحديد الحكم.

مثلاً :إذا لزم من إنقاذ المرأة هتك عورتها بحيث لا يمكن إنقاذها من الغرق أو الحرق إلا بكشف عورتها، فهنا إذا اكتشف من الخارج أن ملاك الإنقاذ هو المتعين فهذا يعني العلم بأن دليل حرمة هتك عورة المرأة الأجنبية كاذب في المقام، وإذا علم كذب هذا الدليل في المقام أخذ بإطلاق الدليل الأول وهو (أنقذ النفس المحترمة) بلا معارض فيرتفع التنافي.

فيقع البحث في جريان قواعد باب التعارض في التزاحم الملاكي في ثلاث نقاط :

**النقطة الأولى :**لا ريب أن المتعارضين تارة يكون تعارضهما بدوياً بمعنى أنه يمكن رفعه بالجمع العرفي، وتارة يكون التعارض بينهما مستقراً فيلجأ إلى المرجحات.

ففي مورد التزاحم الملاكي إذا أمكن الجمع بالجمع العرفي كما ذهب البعض إلى أن (لا تغصب) مقدم على قوله (صل) من باب حكومة العنوان الثانوي على العنوان الأولي فكأن المكلف مأمور بالعنوان الأولي بالصلاة إلا أن ينطبق على الصلاة عنوان ثانوي وهو عنوان الغصب، ومقتضى هذه الحكومة أن الأمر بالصلاة مرتفع في المقام.

وإذا لم يكن بينهما جمع عرفي فهل مجرد أقوائية أحد الملاكين يوجب الجمع العرفي بينهما؟

قد ذكر صاحب الكفاية قدس سره [في بحث اجتماع الأمر والنهي ص155] أنه إذا كان أحد الملاكين أقوى فنفس أقوائية أحد الملاكين توجب الجمع بين الدليلين بحمل دليل الملاك الآخر على الحكم الشأني.

ففي المثال إذا لزم من إنقاذ المرأة من الغرق هتك عورتها فإن كون ملاك الإنقاذ أقوى يوجب الجمع بين الدليلين بحمل قوله: (لا تهتك عورة المرأة الأجنبية) على الحكم الشأني الاقتضائي، وأن الحكم الفعلي هو وجوب الإنقاذ.

و لكن هذا ليس تاماً، فإنه إن علم من الخارج أن الملاك المتعين هو ملاك الإنقاذ فيرتفع التنافي، فإن ذلك يعني العلم بكذب دليل الآخر، فيتمسك بإطلاق قوله: (أنقذ) لبيان أن الواقعة مأمور فيها بالإنقاذ.

وأما اذا لم يعلم من الخارج، وإنما الأقوائية مستفادة من نفس دليل الحكم في نفسه فحينئذ لا موجب لحمل الدليل الآخر على الحكم الشأني، بل كما يمكن الجمع بين الدليلين بحمل قوله: (لا تهتك عورة المرأة) على الحكم الشأني يمكن تقييد إطلاقه. فالجمع لا يتوقف على حمل الآخر على الحكم الشأني كي يكون عرفياً.

فالتعارض مستقر ويرجع إلى المرجحات.

**النقطة الثانية :**إذا لم يوجد جمع عرفي في مورد التزاحم الملاكي فهل تصل النوبة للمرجحات الصدورية أم لا?

والمقصود بالمرجحات الصدورية ترجيح أحد الدليلين على الآخر بالشهرة، أو بكون راويه أصدق بناءً على الترجيح في الصفات.

ذكر السيد الشهيد [ج7 من بحوثه ص156 وج3 ص68] في بحث اجتماع الأمر والنهي بأنه قد يقال: لا مجال لاستخدام المرجح الصدوري بناءً على ما مضى من أنه إذا أمكن استكشاف الملاك بالدلالة الالتزامية للأمر أو بإطلاق المادة فكل منهما ذو ملاك، فلا تصل النوبة لترجيح أحدهما على الآخر بكونه أشهر مثلاً، لأن المرجح الصدوري إنما يصار إليه إذا كان الدليلان متكاذبين في تمام مدلوليهما بحيث يسري التكاذب إلى الصدور - بأن يحصل الجزم بأن أحدهما غير صادر - وأما إذا لم يكونا متكاذبين في تمام المدلول فلا يسري التكاذب إلى الصدور، إذ لعلهما صدرا معاً ولكن المدلول الذي تنافيا فيه لم نصل إلى وجهه فنذهب إلى المرجح المضموني كترجيح أحدهما على الآخر بموافقة الكتاب أو المرجح الجهتي بترجيح أحدهما على الآخر بمخالفة العامة، ولا مصير للمرجح الصدوري لأنهما ليسا متكاذبين تماماً.

مثلاً :إذا قال: (إن كنت في حائر الحسين عليه السلام فصل تماماً)، وقال في رواية أخرى: (إن كنت في حائر الحسين عليه السلام ولم تقصد الإقامة فصل قصراً)، وكان مقتضى المدلول الالتزامي للأمر بكل منهما أن الملاك موجود فليسا متكاذبين في تمام المدلول حتى يرجح أحدهما على الآخر بالمرجح الصدوري وهو أن أحدهما أشهر أو راويه أصدق، وإنما يصار للمرجحات الجهتية أو المضمونية.

ولكن يقال في رده :بأنه إن أحرز من الخارج أن أحد الملاكين متعين ارتفع التعارض، وإن لم يحرز من الخارج فإن مجرد أن المدلول الالتزامي لكليهما أن في البين ملاكاً فهذا لا يمنع من جريان المرجحات الصدورية.

أولاً :أن مقتضى إطلاق رواية سماعة - (إذا ورد علينا حديثان أحدهما يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا فكيف نصنع؟) - شمول الترجيح للمقام وإن ثبت الملاك بالمدلول الالتزامي.

وثانياً :لو طبقنا ذلك لم يبق للمرجح الصدوري إلا أفراد نادرة، فإن وجود دليلين متكاذبين تماماً حتى في المدلول الالتزامي أمر نادر، وحمل أخبار المرجح الصدوري عليه حمل على الفرد النادر. فتأمل.

**النقطة الثالثة :**على فرض أنه لا جمع عرفي ولا مورد للمرجحات فحينئذ إن وجد أصل فوقاني أخذ به، وإن لم يوجد فالمرجع للأصل العملي.

لكن السيد الشهيد قدس سره أفاد [ص157 من البحوث] أن الرجوع للأصل العملي ليس على إطلاقه، وذلك في موارد، منها: ما لو كان الحكمان من الضدين اللذين لهما ثالث فإن معنى جريان البراءة عن كليهما ذو محذور.

وبيان ذلك :لو فرض أن المولى قال: (يجب عليك يوم عاشوراء الحضور في العزاء)، وقال في دليل آخر: (يجب عليك في يوم عاشوراء الكسب على العيال)، وهما متضادان ولكن بينهما ثالث بأن لا يحضر ولا يكتسب، ففي مثله لو جرت البراءة عن كليهما - عن وجوب الحضور وعن وجوب الكسب -، فالنتيجة تفويت المحبوب، فإنه لازم إجراء البراءة عن كليهما والذهاب إلى الثالث، ولا إطلاق لدليل البراءة لمورد يلزم منه تفويت محبوب المولى، فإن الذي سقط بالتعارض هو الأمر، وأما المحبوبية فلم تسقط.

ولكن ما أفيد محل تأمل، والسر فيه :بأنه إن كان مدعى السيد قدس سره بأن لهما مدلولاً التزامياً وهو نفي الثالث، بمعنى أنه إذا قال: (يجب الحضور في محل العزاء يوم عاشوراء) وقال: (يجب الكسب على العيال) فمدلول المجموع أنه ليس للمكلف خيار ثالث، فجريان البراءة عنهما طرح لهذا المدلول الالتزامي وهو نفي الثالث.

فإن السيد قدس سره أفاد بأن هذا ليس مدلولاً التزامياً، بل مدلول تضمني تحليلي، فإن الأمر بالحضور والأمر بالكسب يعني أن لمضمون الدليلين دلالة تضمنية تحليلية بتأمل من العقل وهي نفي الثالث، وإذا سقط الأمران بمدلولهما المطابقي سقط المدلول التضمني التحليلي تبعاً له في الحجية، وإن كان المقصود أن إحراز المحبوبية مانع من جريان البراءة ففيه أن مجرد المحبوبية ما لم يقم شاهد على أنها مما لا يرضى المولى بتفويتها لا يشكل قرينة على عدم شمول دليل البراءة للمورد.

نعم، إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير - كما في مثال: (إن كنت في حائر الحسين عليه السلام فصل تماماً) وقال: (...فصل قصراً) - فلا ريب لدى الجميع في جريان البراءة عن تعيين أي منهما، والنتيجة هي التخيير العملي بينهما.

### 066

**البحث في القرينية في سبع جهات:**

1- في الدلالة وأنواعها.

2- في موضوع الحجية.

3- في القرينة المتصلة .

4- في الفرق بين التخصص والورود .

5- في الحكومة.

6- في الجمع العرفي وأنواعه.

7- في الجمع الاستنباطي.

**الجهة الأولى: في تحديد الدلالة.**

إن الدلالة عبارة عن خطور المعنى في ذهن الإنسان لخطور سببه، سواء كان سببه لفظاً كما في الدلالات اللفظية، أو كان سببه فعلاً كما في دلالة الفعل على معنى من المعاني كالرضا والقبول والغضب، أو كان سببه أمراً خارجياً كدلالة الإشارات والعلامات في الطرق على معنى معين.

وتنقسم الدلالة بلحاظ محلها إلى عقلية ولفظية وسياقية.

**الأول: الدلالة العقلية.** وهي نوعان :

1- دلالة الاقتضاء.

2- لوازم الكلام.

أما دلالة الاقتضاء فهي عبارة عن تقدير ما يتوقف صحة مضمون الكلام على تقديره، كما في قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة) بتقدير الى رحمة ربها، أو قوله (صلى الله عليه وآله) في النبوي: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)، بمعنى على اليد ضمان ما أخذت حتى تؤدي، هذا لم يكن للسياق دخل في التقدير وإلا لكانت من الدلالة السياقية نحو قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم ) أي نكاحها .

وأما لوازم الكلام فهو عبارة عن الانتقال من مدلول اللفظ أو الفعل أو الحال إلى اللازم غير البين، إذ لو كان لازماً بيناً لكان من الدلالة اللفظية لا العقلية.

مثلاً: إذا قال المولى: (أقم الصلاة) فإن دلالة الإلزام بالصلاة على محبوبيتها دلالة التزامية لفظية، باعتبار أنه لزوم بين، بينما دلالة ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ على وحدة الأفق كما ذهب إليه سيدنا قدس سره فهي دلالة عقلية لا من اللزوم البين، حيث استفاد من قوله عز وجل: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ أن ليلة القدر ليلة واحدة ذات خصائص تكوينية واقعية، ومقتضى وحدتها هو وحدة الشهر القمري لا تعدده بتعدد الآفاق، فالاستدلال بظهور السورة في وحدة ليلة القدر على وحدة الشهر القمري وأن الهلال واحد لكل ما ينبسط عليه ظلام واحد من باب الاستدلال باللازم غير البين الذي يحتاج إلى مقدمة عقلية.

ولوازم الكلام حجة في الجملة ، بل يؤخذ المقر بلوازم إقراره وإن لم يكن ملتفتاً لهذه اللوازم، كما لو قال: (قبضت المال) فيقال: (مقتضى قبضك المال أنه في عهدتك ما لم تثبت أنك خليت بينه وبين مالكه) فيتحول من كونه منكراً إلى كونه مدعياً، ونحو ذلك من اللوازم.

**القسم الثاني: هو الدلالة اللفظية** :

وهي معلومة بأقسامها الثلاثة: المطابقية والتضمنية والالتزامية.

**النوع الثالث: الدلالة السياقية :**

وبينها وبين الدلالة اللفظية التصورية عموم من وجه، فقد يتحقق سياق بلا لفظ، وقد تتحقق دلالة لفظية بلا سياق، وقد يجتمعان.

أما تحقق السياق بلا لفظ كأن يقال: سياق فعل فلان يدل على أنه بصدد السفر، أو سياق حاله ينصرف إلى الإعراض، فمضامين سياق الأفعال والأحوال من أقسام الدلالات أيضاً، ولذلك يستدل بتقرير المعصوم (عليه السلام) على إمضاءه مع أن تقريره سكوت وليس لفظاً.

وقد يحصل اللفظ بلا سياق كما في الدلالة التصورية، كما لو صدر لفظ من دون أن يحرز كون المتكلم في مقام البيان أم لا؟ فهذا اللفظ له مدلول تصوري وإن لم يكن معه سياق.

وقد يجتمع اللفظ مع السياق فتكون هناك دلالة لفظية سياقية، كما أن النسبة بين السياق والدلالة التفهيمية أو التصديقية للفظ عموم من وجه ، إذ لا يخلو استعمال عن سياق أبداً .

هذا هو الكلام في الجهة الأولى مختصراً.

**الجهة الثانية: في تحديد موضوع الحجية.**

وقد تعرض لهذا المطلب السيد الشهيد قدس سره [البحوث ج4 ص291] وهو هل أن موضوع الحجية هو الظهور الذاتي أم الظهور الموضوعي؟

وبيان ذلك بذكر أمور أربعة :

**الأمر الأول: في الفرق بين الظهور الذاتي والظهور الموضوعي.**

فالظهور الذاتي عبارة عما ينسبق لذهن الانسان من عامل شخصي يختص به، كما لو كان المعنى المنسبق نتيجة لمرض فيه أو اعوجاج سليقة ، أو لثقافة خاصة به أو لمهنة ونحو ذلك.

وهذا مما يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال نتيجة اختلاف الثقافات والأعراف، فمثلاً ما يستظهره بعض المفسرين من قوله تعالى: ﴿أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها﴾ أنه إشارة إلى قبول الماهيات للوجود وأن كل ماهية تقبل من الوجود بمقدارها سعةً وضيقاً، فالحشرة تأخذ من الوجود مقداراً ضيقاً ينسجم مع ماهيتها، بخلاف ما يأخذه الإنسان من الوجود مثلاً، فإن هذا تفسير بلحاظ ثقافة خاصة.

أو تفسير العلم في القرآن بالقطع - كما ذهب إليه بعض الأصوليين في تفسير قوله تعالى - (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ) - بينما العلم بحسب اللغة والمعنى العرفي هو انكشاف الواقع لا مجرد القطع .

أو تفسير قوله تعالى ﴿إنما المشركون نجس﴾ في كلمات جملة من الفقهاء بالنجاسة الاصطلاحية، فإنه تفسير بلحاظ العرف الفقهي، ولا يحرز أن هذا هو المعنى في زمان نزول الآية المباركة.

ونحو ذلك من التفسيرات، فإن هذا من الظهور الذاتي الذي يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، ولذلك قال عنه السيد الشهيد: (ثبوته عين إثباته)، بمعنى أنه ليس وراء الظهور الذاتي واقع ينال، بل واقعه هو عين ما خطر في ذهن المتلقي.

وأما الظهور الموضوعي فهو عبارة عن المعنى الذي يفهمه أبناء المحاورة - أي أبناء اللغة التي ورد منها اللفظ - مهما اختلفت أحوالهم وظروفهم ، كما يفهم من لفظ الصعيد إذا أطلق معنى مطلق وجه الأرض .

ولذا يكون مقام ثبوته غير مقام إثباته، إذ قد يختلف الفقهاء في تحديد المعنى العرفي، فمقام ثبوته - وهو ما يفهمه العرف - غير مقام إثباته، وهو تشخيص الفقيه لذلك المعنى العرفي.

ومن هذا الباب اختلافهم في مدلول صحيحة حريز عن زرارة: قال أبو جعفر عليه السلام: (أربعة قد يجب عليهم التمام في السفر كانوا أو الحضر: المكاري والكري والراعي والاشتقان لأنه عملهم) حيث اختلف الفقهاء في أن المعنى العرفي لـ(عملهم) ما هو؟ هل المراد به المهنة؟ أو المراد به مايشتغل به ولو كان دراسة أورعاية مريض؟ أو المراد به النهج والديدن بمعنى كثرة السفر وإن لم تكن وظيفة ولا مهنة؟ فإن هذا اختلاف في المعنى العرفي لقوله: (لأنه عملهم).

**الأمر الثاني: أن اصطياد المعنى العرفي المعبر عنه بالظهور الموضوعي يعتمد على أربعة أركان:**

1- العلم بوضع اللفظ للمعنى سواء كان وضعا تعيينيا أم تعينيا .

2- كون المتكلم في مقام البيان لا الإجمال. وإذا كان في مقام البيان فهل هو في مقام الإخبار أم الإنشاء؟ وإذا كان في مقام الإنشاء فهل هو في مقام المدح أو الذم أو البعث أو الامتحان أو الإرشاد؟ فإن كل ذلك يحتاج إلى تحديد.

3- الإحاطة بالقرائن الارتكازية والمقالية.

4- أن لا يكون للمتكلم عرف خاص على خلاف العرف العام، وإلا لكان الظهور الموضوعي على طبق عرفه الخاص الناظر إليه حين كلامه.

فإذا لوحظت الأركان الأربعة كان ذلك هو التمهيد لاقتناص الظهور الموضوعي.

**الأمر الثالث :ما هو الحجة؟ هل هو الظهور الذاتي أم الظهور الموضوعي؟**

وقد ذكر بعض الأعلام أن الظهور الذاتي هو الحجة، إذ لا معنى لأن يحتج على شخص بما يظهر لدى غيره، وإنما يحتج عليه بما يظهر لديه، فالمدار في الاحتجاج على كل أحد ما هو ظاهر اللفظ عنده، ولا معنى للاحتجاج عليه بما هو ظاهر اللفظ عند غيره، فالمناسب كون موضوع الحجية هو الظهور الذاتي الذي يختلف باختلاف الأشخاص.

ولكن الصحيح: أن موضوع الحجية هو الظهور الموضوعي، وهو ما ينسبق لدى العرف العام الذي لا يختلف باختلاف الأشخاص.

والسر في ذلك: أنه لما كان الغرض لدى كل متكلم ترتيب العرف الأثر على كلامه فمقتضى ذلك ظهور حاله في جريه على وفق العرف العام لدى أبناء المحاورة من الأساليب والقوانين، أي: ظاهر حاله تبعيته للعرف العام في أساليبهم وقوانين المحاورة لديهم.

وأما الاحتجاج فهو لدى المرتكز العقلائي بمعيار ثابت في مقام الحوار والتحاكم وتنفيذ الوصايا والأقارير والأوقاف ونحوها، وهذا يعني أن ما يحتج عليه به هو ما يحتج به له، وحيث إن المعيار في الاحتجاج له على غيره هو المعنى العرفي فالمعيار في الاحتجاج عليه أيضاً المعنى العرفي، حيث إن المعيار في الاحتجاج عليه هو المعيار في الاحتجاج له وهو المعنى العرفي العام، فالصحيح هو: أن موضوع الحجية الظهور الموضوعي، أي ما يفهمه العرف العام عند تلقي الجملة المحفوفة بقرائنها ومرتكزاتها.

**الأمر الرابع: في كيفية احراز الظهور الموضوعي.**

وهنا طريقان :

**الطريق الأول:** الاستقراء، كما يصنعه الفقهاء بأن يقوم باستقراء الإطلاقات وموارد الاستعمال في كتب اللغة وخطب العرب وأشعارهم والأشباه والنظائر من الروايات والآيات ، فإذا اكتشف معنى واحداً مع اختلاف الموارد والمناسبات اطمأن بأن ذلك المعنى هو الظاهر لدى العرف العام، وهذا الاطمئنان من قبيل الاطمئنان الناتج عن دليل حساب الاحتمالات.

**الطريق الثاني:** إذا كان الشخص من أهل الخبرة بالأوضاع العرفية وأنواع الاستعمالات فإن السيرة العقلائية قائمة على طريقية فهمه لفهم العرف العام في حق غيره، بأن يكون فهمه أمارة على فهم العرف العام من باب حجية نظر أهل الخبرة في الأمور الحدسية، خلافا لما يظهر من عبارة تقرير السيد الشهيد قده من قيام سيرة العقلاء على طريقية فهم المتلقي من أبناء العرف لفهم العرف من دون قيد أو شرط.

ولذلك فإن الفقيه إذا قام بتحديد مفهوم الموضوع - كما لو حدد مفهوم الغناء المحرم بنحو معين - كان تحديده حجة من باب كونه من أهل الخبرة بالأوضاع العرفية والاستعمالات لدى أبناء المحاورة ما لم يقم لدى المكلف منشأ عقلائي على خلافه، كما هو المختار في حدود حجية قول الخبير .

وبذلك يتبين أن انقسام الدلالة إلى نص وظاهر وأظهر ليس أمراً نسبياً بأن يكون المعنى ظاهراً بلحاظ شخص دون غيره، وهذا أظهر بلحاظ فئة دون غيرها، وهذا صريح بلحاظ قوم دون غيرهم، فإن هذه الأنواع انقسامات للظهور الموضوعي، والظهور الموضوعي ثابت لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فلا يكون صريحاً بلحاظ شخص لكنه ظاهر بلحاظ شخص آخر، أو أنه أظهر بلحاظ شخص لكنه مجمل بلحاظ شخص ثالث، بل هي انقسامات ثابتة.

والوجه في ذلك أن انقسام الدلالة إلى ظاهر وأظهر وصريح ليس انقساماً للفظ المجرد في إطار الدلالة التصورية التابعة للعلم بالوضع فانه إما نص أومجمل، وإنما هو انقسام للفظ الوارد في مقام الاستعمال المحفوف بالقرائن المقالية والارتكازية والحالية، واللفظ المستعمل موضوع للحجية بلحاظ المعنى العرفي لا الذاتي، فإنه إذا عرض على العرف فانقسام مدلوله إلى ظاهر وأظهر وصريح لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والظروف من جهة أنه إذا اتضح أحد المعاني له بحد الوثوق النوعي بحيث تضاءل احتمال خلافه بنحو لا يعتنى به عندهم كان نصاً، وإن كان يحتمل الخلاف عرفاً بنسبة معينة فهو ظاهر، وإلا فهو مجمل.

تعقيب: قد تعرض السيد الأستاذ مد ظله بحسب ما في تقريرات بحثه في تعارض الأدلة [ص ٣٩٦ من النسخة الالكترونية] إلى منهج آخر بلحاظ روايات المعاريض في أحاديث المعصومين (صلوات الله عليهم).

### 067

والحاصل: أن ما هو الحجة هو الظهور الموضوعي، ولكن الكلام وقع في أن الظهور الحجة لروايات المعصومين عليهم السلام هل هو مطلق الظهور العرفي، أم أن هناك ظهوراً أخص من الظهور العرفي؟

فإنه قد يقال: بأن المتكلم إذا كان له عرف خاص وأساليب خاصة فإن المرتكز العقلائي يرى أن الحجة هو ظهور كلام المتكلم في إطار عرفه لا في إطار فهم العرف العام.

مثلاً: إذا ذكر الفقيه في الرسالة العملية عنواناً له معنى بحسب العرف العام وله معنى بحسب الاصطلاح الفقهي، كما لو فرض أن الفقيه عبّر في الرسالة العملية بأنه: لا ينبغي للمكلف أن يتنفل بعد صلاة العصر، وكان لفظ لا ينبغي بحسب العرف العام ظاهراً في عدم المشروعية وعدم تيسر العمل استناداً لمثل قوله عز وجل: ﴿وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي﴾ بمعنى: لا يتيسر ولا يحصل، بينما عنوان (لا ينبغي) بحسب العرف الخاص - وهو العرف الفقهي - يراد به الكراهة لا عدم المشروعية، فإن المرتكز العقلائي يقوم بحمل على العرف الخاص لا على العرف العام، وهذا هو الظهور الموضوعي بحسبه.

فبناءً على ذلك يقع السؤال: هل أن لروايات أهل البيت عرفاً خاصاً فلا يصح حمل كلماتهم على العرف العربي العام، بل إن لكلماتهم عرفاً خاصاً ينبغي الوصول إليه وحمل كلماتهم عليه أم لا؟

وهذا ما تصدى السيد الأستاذ مد ظله في تعارض الأدلة للبحث حوله.

والكلام في هذه النقطة وهي هل أن الظهور الموضوعي في روايات أهل البيت عليهم السلام يختلف عما هو المنصرف العرفي من الكلام لدى العرف العربي العام أم لا؟

وتنقيح هذه النقطة بذكر عدة أمور:

الأول: ما دل من الروايات الشريفة على اشتمال كلمات أهل البيت عليهم السلام على المعاريض :

منها: ما في بصائر الدرجات بإسناده عن أحمد بن محمد بن محبوب عن الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام: (قال: أنتم أفقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا، إن كلامنا لينصرف إلى سبعين وجهاً).

والرواية تامة السند.

ومنها: رواية معاني الأخبار عن جعفر بن محمد بن مسرور - بناءً على وثاقته باعتبار أن الصدوق روى عنه في العلل والمعاني والعيون عشرات الروايات، وترضى عليه، وتكرر الترضي أمارة على وثاقته - عن الحسين بن محمد بن عامر عن عبده عبد الله بن عامر عن ابن أبي عمير عن إبراهيم الكرخي - بناءً على وثاقته لرواية بن أبي عمير عنه - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (حديث تدريه خير من ألف ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وإن الكلمة منا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج).

والمعاريض كما شرح في كتب اللغة منها تاج العروس قال: المعراض من الكلام فحواه كالرجل تسأله هل رأيت فلاناً? فيكره أن يكذب وهو قد رآه، فيقول: إن فلاناً لا يرى. فإن العدول من الجواب المباشر إلى جواب مبهم يعد من المعاريض، أو ما يعبر عنه بالتورية.

وفي كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة قال: وجاءت الرخصة في المعاريض وقيل إن فيها عن الكذب مندوحة، فمن المعاريض قول إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿بل فعله كبيرهم هذا فأسألوهم إن كانوا ينطقون﴾، وجعل النطق شرطاً للفعل لا شرطاً للسؤال، ولكنهم فهموا منه أنه شرط للسؤال، فهذا من المعاريض.

ومن الروايات الشريفة معتبرة محمد بن الحسين عن النضر بن شعيب عن عبد الغفار الجازي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (إني لأتكلم على سبعين وجهاً لي في كلها المخرج).

ورواية أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (يا أبا عبيدة خالقوا الناس بأخلاقهم وزايلوهم بأعمالهم، إنّا لا نعد الرجل فقيهاً عاقلاً حتى يعرف لحن القول، قال تعالى: ﴿ولتعرفنهم في لحن القول﴾).

وفي رواية المفضل بن عمر قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: خبر تدريه خير من عشرة ترويه، إن لكل حق حقيقة، ولكل صواب نوراً... إلى أن قال: إنّا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن فيعرف اللحن).

والمقصود باللحن: هو التورية، ولحن في القول يعني: أخفى الجواب الواقعي وأظهر كلاماً يوهم جواباً آخر.

هذا هو الأمر الأول، وهو أن رواياتهم دلت على أنهم يتكلمون بالمعاريض ولحن القول.

الأمر الثاني: هل أن في رواياتهم شواهد على أنهم اتبعوا هذا الأسلوب، فكانوا يتكلمون بالمعاريض لا بالجواب الواضح والصريح؟

والجواب: نعم هناك عدة روايات، منها قوله عليه السلام: (لا يعيد الصلاة فقيه)، وهي: رواية حمزة بن حمران عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (ما أعاد الصلاة فقيه قط، يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها).

بينما في معتبرة حماد عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلى أم ثلاثاً، قال: يعيد - مع أنه يمكنه الحيلة باستصحاب عدم الزيادة - بناء على شموله لفرض الشك في الركعات إلا ما خرج بالدليل - ولكن الإمام عليه السلام قال: يعيد، قلت: أليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ فقال: إنما ذلك في الثلاث والأربع).

بينما فقرة الرواية الأولى وهي قوله: (ما أعاد الصلاة فقيه) ظاهرة بمقتضى سياقها في العام الذي لا يقبل التخصيص، فهي مشتملة على لحن من القول ما دام المراد الجدي بها فرضاً خاصاً.

ومن هذه الروايات صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قال لي رجل من أهل المدينة - يعني من العامة - يا أبا جعفر ما لي لا أراك تتطوع بين الأذان والإقامة كما يصنع الناس، قال: قلت: إنّا إذا أردنا أن نتطوع كان تطوعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوع).

فمقتضى إطلاق هذه الرواية أن لا تنفل بمجرد دخول وقت الفريضة.

ولكنه في صحيحة محمد بن مسلم: (قلت لأبي عبد الله: إذا دخل وقت الفريضة أتنفل أو أبدأ بالفريضة؟ فقال عليه السلام: إن الفضل أن تبدأ بالفريضة، وإنما أخرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين)، بحيث يتنفلون بين الزوال وبين مقدار ذراع.

فهذه أيضاً من الروايات المشتملة على المعاريض.

وكذا قوله في معتبرة عبد الله بن سنان: (قلت له عورة المؤمن على المؤمن حرام? قال: نعم، قلت: تعني سفلتيه? قال: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعة سره).

ولولا هذا الذيل لفهم السائل المعنى العرفي العام من قوله (عورة المؤمن على المؤمن حرام).

وكذلك ما ورد في الروايات من حيث الأمر بالتمام في الحرمين، مثلاً: صحيحة حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: من مخزون علم الله الإتمام في أربعة مواطن: حرم الله، وحرم الرسول صلى الله عليه وآله، وحرم أمير المؤمنين ع، وحرم الحسين بن علي عليه السلام).

بينما في مقابل هذه الرواية - بسند صحيح - (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التقصير في الحرمين والإتمام? قال: لا تتم حتى تجمع على مقام عشرة أيام، فقلت: إن أصحابنا رووا عنك أنك أمرتهم بالتمام؟ قال: إن أصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويأخذون نعالهم ويخرجون - يعني يدخلون يصلون قصراً ويخرجون حين دخول الناس لصلاة الجماعة - والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلاة فأمرتهم بالتمام).

وهنا يطرح سؤال وهو كيف يؤمر بالتمام مع عدم صحتها واقعاً مع عدم قصد إقامة عشرة أيام لمجرد أن الناس يرونهم يخرجون وهم حال الدخول؟ مما يكشف عن أن التمام صحيحة وأنه أمرهم بصلاة صحيحة، غاية ما في الأمر أراد أن يذكر لهذا السائل جواباً مبهماً كي لا يكون منفذاً عليه من جهة أخرى. وهذا نحو من المعاريض التي يستخدمونها في رواياتهم الشريفة.

إلا أن الملاحظ في ما مضى أنهم يستخدمون المعاريض بنحو لا تخرج عن معنى اللفظ نفسه، بمعنى أن اللفظ يحتمل المعنى الذي أرادوه، إما من باب أن اللفظ له معنيان معنى قريب من المعنى العرفي البدوي ولا يريدونه، ومعنى بعيد عن المعنى العرفي وهو المراد، أو من باب أن المعنى له عدة مصاديق، فهم يطلقون اللفظ فيريدون به المعنى البعيد عن الفهم العرفي البدوي، لا أنهم يستخدمون ألفاظاً مباينة لمعانيها، فإن هذا مضاف لمنافاته للبلاغة مما لا يظهر من هذه الروايات الشريفة.

الأمر الثالث: ما هو تفسير هذه الروايات الشريفة؟

وهنا عدة تفسيرات :

التفسير الأول: ما ذكره السيد اليزدي قدس سره في رسالة التعادل والتراجيح، وهو أن مقصودهم (إن في كلامنا معاريض) تنزيه كلماتهم عن الكذب، وأنه لا يصدر منهم كذب لأجل التقية، بل إن كلماتهم تشتمل على لحن وتورية ومعاريض لا أنها متضمنة للكذب، فليس الغرض من هذه الروايات إلا الاعلان عن خلو كلماتهم عن الكذب، لا أنهم يرشدون إلى طريقة خاصة في رواياتهم بحيث لا ينبغي الاستنباط منها إلا على ضوء تلك الطريقة الخاصة.

لكن ما أفاده السيد اليزدي قدس سره بعيد عن سياق هذه الروايات، فإن ظاهرها أننا نتكلم بكلام يحتمل عدة وجوه ولنا من جميعها مخرج، وأنه لا يكون الرجل فقيهاً حتى يعرف معاريض الكلام هو تميز كلماتهم عن كلمات غيرهم بميزة باهرة وهي اشتمالها على المعاريض التي لا يمكن الولوج من أحدها بمأخذ عليهم صلوت الله عليهم، وأنها في مقام الحث على التفقه في كلماتهم، لا أنها في مقام بيان نفي الكذب عنهم، بل الكلام الذي يحتمل معاني شتى لا وجه لاتصافه بالكذب.

التفسير الثاني: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في الرسائل، وهو أن هذه الروايات جاءت لتوجيه الجموع التبرعية التي يؤتى بها مع مخالفتها للظاهر، فلا يستبعد التأويلات والجموع التي ربما تكون بعيدة كالتي ذكرها الشيخ الطوسي في التهذيبين وقال: (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح استناداً لمثل هذه الروايات الشريفة).

وهذا المعنى أيضاً بعيد، فان الملاحظ أن الروايات كانت في إطار المعنى وإن كان المراد مصداقاً بعيداً لا المصداق القريب، لا أن هذه الروايات تفتح الباب أمام كل جمع تبرعي بحجة أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، وإنما تذكر أن كلماتهم تنتهج منهجاً عربياً معروفاً وهو منهج اللحن والمعاريض، وليست مفتوحة لكل تأويل ولو لم يكن وراءه قرينة أو شاهد.

التفسير الثالث: أن مفاد هذه الروايات إلغاء لحجية الظهور في كلمات أهل البيت ص، وأنه لا ينبغي الاعتماد على الظهور العرفي فيها.

وبيان ذلك: أن الظهور العرفي ميثاق عقلائي للمتكلم والسامع، فإن للمتكلم أن يحتج على السامع بالظاهر العرفي، وللسامع أن يحتج على المتكلم بالظاهر العرفي لكلامه، ولكن إنما يتبع هذا الميثاق العقلائي إذا لم يعلم أن المتكلم يستخدم خلاف الظاهر كثيراً، أو أنه يعلن باشتمال كلماته على مخالفة الظاهر كثيراً، فإذا علم بذلك سقط الأخذ بالظهور العرفي في كلماته.

والأئمة صلوات الله عليهم كذلك، فإنهم مع تصريحهم باشتمال رواياتهم على المعاريض يسقط هذا الميثاق العقلائي في كلماتهم، فكأن هذه الروايات الشريفة بيان لإلغاء حجية الظهور العرفي في كلماتهم.

ولكن نقل السيد الأستاذ مد ظله عن أستاذه الميرزا مهدي الأصفهاني قوله [في رسالته المسماة المواهب السنية والغايات الرضوية] ما مضمونه: (أنه لو كان مقصود هذه الروايات إلغاء حجية الظهور لانسدّ باب معرفة الدين، فإن الطريق لفهم الدين هو روايات أهل البيت عليهم السلام، فإن آيات الأحكام في القرآن والأحاديث النبوية كلها عدد محصور، والطريق الوحيد لمعرفة الدين هو روايات أهل البيت صلوات الله عليهم، فلو لم يعتمد فيها على الظهور العرفي لانسد باب فهم الدين، وهذا نقض للغرض من صدور هذه الروايات الشريفة، فإنها صدرت عن أهل البيت للناس كلهم من أجل وصولهم لفهم الدين ومعرفته، فإذا انسد الباب أمامهم ولم يستطع أن يعرف الدين إلا من أحاط بالمعاريض بالنحو الخاص المتوقف على التصريح من قبلهم بوجوده في كلماتهم، فلازم ذلك انسداد باب فهم الدين من كلماتهم في الأصول والفروع).

### 068

**التفسير الرابع:** أن المنظور في هذه الروايات أن بلوغ الدرجة التامة من الفقاهة منوط بمعرفة معاريض كلماتهم عليهم السلام، فسياق هذه الروايات ليس في مقام إلغاء حجية الظهور العرفي، وإنما في مقام بيان درجة امتياز، وهي أن الرجل لا يكون فقيهاً تام الفقاهة إلا إذا عرف معاريض كلماتهم صلوات الله عليهم، وأما الأخذ بالظاهر العرفي من كلماتهم فليست الروايات في مقام بيان إلغائه، بل هو على طبق سيرة العقلاء في البناء على حجية الظهور، وإنما تصدى عليه السلام لإعطاء ميزة خاصة وهي أن من يريد الوصول إلى درجة الفقاهة التامة فعليه أن يتعرف على معاريض كلامنا، فإن الفقاهة على عدة درجات.

فمنها: ما يستفاد مما ورد في صحيح الحسن بن محبوب عن عبد الله بن بكير عن زرارة قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام: هل سجد رسول الله صلى الله عليه وآله سجدتي السهو قط? قال: لا، ولا يسجدهما فقيه)، فإنه ليس المراد بالفقيه هنا الفقيه بالمعنى التام، بل المراد به أن من التفت إلى خصوصيات الأحكام استطاع أن يقي نفسه من موجبات سجود السهو.

ومنها: معتبرة حمزة بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ما أعاد الصلاة فقيه قط، يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها). فإن المراد به من عرف أحكام باب الشك في الركعات فإنه يستطيع أن لا يبتلي بمحذور الإعادة، وليس المراد به الفقاهة التامة.

ومنها: رواية زكريا المؤمن عن عبدالله بن أسد عن عبدالله بن عطاء قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجلان من أهل الكوفة أخذا فقيل لهما: ابرأ من أمير المؤمنين عليه السلام فبرأ واحد منهما وأبى الآخر، فخلي سبيل الذي برأ وقتل الآخر، فقال عليه السلام: أما الذي برئ فرجل فقيه في دينه، وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة).

ونحو: (تفقهوا في دينكم وإلا فأنتم أعراب)، فإن ظاهرها أن للفقاهة درجات ومراتب.

ونتيجة ذللك أن ظاهر (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاريض كلامنا) ليس في مقام إلغاء حجية الظهور العرفي بالنسبة لمن يصل إليه خطابهم، وإنما في مقام بيان كون الفقاهة التامة منوطة بمعرفة معاريض كلامهم صلوات الله عليهم أجمعين.

إلا أن يقال: إن ظاهر مثل هذه التعبيرات - حيث قال: (خبر تدريه خير من عشرة ترويه، إن لكل حق حقيقة ولكل لصواب نوراً، إنا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن فيعرف اللحن) - إناطة أصل الفقاهة بمعرفة لحن القول، لا إناطة درجة عالية من الفقاهة بمعرفة ذلك.

**التفسير الخامس:** إن مفاد هذه الروايات الشريفة التأسيس لمنهج خاص باقتناص المراد الجدي من روايات أهل البيت عليهم السلام، وهذا المنهج مبني على معرفة المتناول لرواياتهم بأساليبهم الخاصة التي منها المعاريض والتورية واللحن ونحو ذلك.

وحيث إن مقتضى الظهور الموضوعي أن يعمل بكلام المتكلم بحسب عرف المتكلم لا عرف السامع، وحيث إن للأئمة عرفاً خاصاً وأساليب محاورية معينة فمقتضى الظهور الموضوعي العمل بما يظهر من كلماتهم ضمن أساليبهم لا بالظهور العرفي العام.

ولكن هذا التفسير يتوقف على ركنين :

**الأول:** ظهور الروايات الشريفة التي مضت قراءتها في الموجبة الكلية أو دائرة المعتقدات أو دائرة الفقه بمعنى الإعلان عن كون جميع كلماتهم في الأصول والفروع مبنية على المعاريض والأساليب الخاصة بهم أو دائرة معينة كي يترتب على ذلك أن هناك منهجاً خاصاً في هذا المقام، فلا يعمل بالظهور العرفي لكلماتهم فيه وإنما يعمل بالظهور الخاص المبني على الأساليب الخاصة.

وهذا مما لا يستفاد من هذه الألسنة كما في قوله: (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاريض كلامنا)، فإن غاية ما يستفاد منه وجود المعاريض في كلماتهم على نحو الموجبة الجزئية، والعلم الإجمالي بها لا يشكل مانعاً لدى العرف المحاوري من العمل بالظاهر العرفي، وذلك لانحلاله بما علم تفصيلاً من الموارد التي اشتملت على المعاريض والشك البدوي في ما زاد.

**الثاني:** أن تكون نسبة الروايات التي اشتملت على المعاريض نسبة كثيرة في كلماتهم بحيث تشكل ظاهرة واضحة توجب تأسيس منهج جديد في فهم رواياتهم، وليس الأمر كذلك، فلو جمعت الروايات التي خالف الإمام فيها الفهم العرفي العام بالتنصيص على ما هو المراد الجدي من كلامه لكانت نسبتها إلى مجموع ما صدر منهم آلاف الروايات مما لا تصل إلى ٢/١٠٠، وبالتالي فهي لا تشكل ظاهرة بارزة تؤسس لمنهج جديد في التعامل مع ما يصدر من الروايات والخروج عما بنى عليه العقلاء من الأخذ بالظهور العرفي العام.

ولذلك نرى أن في كل هذه الموارد قد نبه الإمام نفسه على أن مراده ما لا ينسجم مع الظهور العرفي الأولي، ولو كان منهجاً لهم لجروا بعد التنبيه في البعض الباقي على ذلك من دون حاجة إلى تنبيه متكرر. ويؤكد ذلك سيرة فقهاء الإمامية منذ الغيبة الصغرى على التعويل في تفسير كلمات أهل البيت صلوات الله عليهم على الظهور العرفي العام.

**التفسير الأخير - وهو الصحيح كما ذكره السيد الأستاذ مد ظله بحسب ما في تقرير بحثه في تعارض الأدلة -:** أن ما ورد من هذه الروايات إنما يوجب الغاء الظهور العرفي العام لو لم يكن هناك ضوابط يرجع إليها في معرفة المعاريض، وأما مع وجود الضوابط البلاغية لمعرفة التورية والمعاريض واللحن فلا يستفاد من هذه الروايات إلغاء الظهور العرفي.

والسر في ذلك: أن التورية كالمجاز والاستعارة والكناية هي حالات تشتمل عليها كلماتهم كما تشتمل على المعاريض والتورية، كسائر الكلمات الصادرة من أهل البلاغة، وذلك لا يوجب إلغاء حجية الظهور العرفي لمجرد العلم بأن كلمات الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام تشتمل على المجازات من كناية واستعارة تحقيقية وتخيلية ومحسنات بديعية ومعاريض وتورية ولحن، فإن كل ذلك مما لا يوجب الخروج عن الظهور العرفي العام في كلمات أمير المؤمنين علي عليه السلام ما دام تشخيص هذه الموارد أمراً يعتمد على معرفة الضوابط العرفية واللغوية.

ولذلك ما لم تقم قرينه في نفس الروايات على أن الإمام اعتمد المعاريض أو التورية أو المجاز فمقتضى عدم وجود القرينة هو الأخذ بالظاهر العرفي في كلامه.

فالإعلام عن وجود التورية لا يقتضي سقوط كلام المتكلم عن الحجية ولا يكشف عن عدم التزامه بالمواثيق العقلائية من الأخذ بالظهور العرفي العام، فهي كالمجاز وذكر العام وإرادة الخاص وغير ذلك من موارد الاختلاف بين المراد الاستعمالي والجدي مما يحتاج إلى قرينة وشاهد، ولا بد من الفحص عن تلك القرائن فما لم توجد فإنه يتعين الأخذ بالظهور العرفي العام، والنتيجة أن مفاد هذه الروايات أن معرفة مراد المعصوم ع مشروط بالفحص عن قرائن المعاريض لا أكثر.

نعم، معرفة كلامهم بما يصدق عليه أنه أخذ بالظهور الموضوعي يتوقف على الخبرة بالروايات الشريفة - حيث إن بعضها قرينة على البعض الآخر - والمعرفة بالعبارات والألسنة المتكررة في كلماتهم ومقارنة الاشباه والنظائر فيما صدر عنهم والاطلاع على ظرف الإمام عليه السلام حين صدور الكلام منه ومعرفة مقامات الأئمة من حيث إن الخطاب قد يصدر على سبيل التشريع وقد يصدر على سبيل الحكم الولايتي وقد يصدر على سبيل الإرشاد، ونحو ذلك من الأمور التي لا بد منها في الوصول إلى معرفة المراد الجدي.

كما ذكر صاحب الجواهر رحمه الله في رواية بشير ابن أبي غيلان الشيباني قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى والنصاب؟ قال: فلوى شدقه وقال: كلها إلى يوم ما).

وعلق على هذه الرواية بقوله: لا يخفى على من رزقه الله فهم اللحن في القول أن هذا الاختلاف منهم في الجواب ليس إلا لها - يعني للتقية -.

وإلا لو كان الجواب صادراً على سبيل المراد الجدي لما صدر منه وهو يلوي شدقه، فإن هذه قرينة حالية صدرت منه للإشعار بعدم صدور الجواب منه على سبيل بيان المراد الجدي والحكم الواقعي.

**والخلاصة:** أنه قد تبين في الأمر الأول أن موضوع الحجية الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي، وتبين في الأمر الثاني أن موضوع الحجية الذي هو الظهور الموضوعي هو عبارة عن اتباع الفهم العرفي حتى في كلمات المعصومين عليهم السلام ما لم تقم قرينه على النظر للمعاريض ونحوها من المجازات.

**الأمر الثالث:** إن لتحديد الظهور الموضوعي في أي كلام يبتني على أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** أن المدار على عرف المتكلم مكاناً وزماناً، فمثلاً ترد بعض الأوقاف المشتملة على هذه العبارة: (هذا المكان وقف على ذريتي نسلاً بعد نسل)، وقد اختلف كثير من الفقهاء في تحديد المراد من نسل بعد نسل، فهل المراد بيان استمرار الوقف إلى انقطاع نسله؟ أو أن المراد أن لا ينتقل الوقف إلى الطبقة الثانية إلا بعد انقراض الطبقة الأولى، فلا ينتقل إلى الأبناء إلا بعد موت الآباء؟ أو أن المراد بهذه العبارة أن لا ينتقل للولد إلا بعد انقراض الطبقة السابقة من تمام أعمامه؟

فهذا النوع من العبارات لها مفهوم يختلف باختلاف الأعراف، فمقتضى بناء العقلاء على اتباع مكان المتكلم، حيث إن الواقف نطق بهذه العبارة في بلد معين وعرف معين، فما هو الملحوظ في ذهنه هو النظر لمعنى العبارة بحسب عرف بلده، وهذا هو الظهور الموضوعي باعتبار أن مدرك الظهور الموضوعي أن ظاهر حال المتكلم جريان كلامه على وفق ما هو المتعارف، وما هو المتعارف في بلده يختلف عن المتعارف في بلد آخر فيلحظ ما هو المتعارف في بلده.

وكذلك الكلام في اختلاف الزمان، فإن المنظور عرف زمانه لا عرف زمان من وصل إليه الخطاب، فمثلاً قول المعصوم عليه السلام: (من مس ميتاً بعد برده وقبل غسله وجب عليه غسل مس الميت)، ( يجب تجهيز الميت المسلم ) يثير سؤالاً ما هو المقصود بالميت? هل من توقف قلبه عن النبض? أو يشمل من مات الجذع الدماغي له بحيث لا يمكن عوده للحياة بحسب المقاييس الطبية؟

فيقال: إن المنصرف من هذا اللفظ في عرف زمان المتكلم - وهو المعصوم عليه السلام - أن الموت فقدان تمام الحياة، وفقدان تمام الحياة إنما هو بتوقف كل ما في بدنه عن الحياة - ومنها توقف نبض قلبه -، لا أن المراد بالموت هو فقدان عصب الحياة بحسب المقاييس الطبية وهو الجذع الدماغي مثلاً. وبالتالي فإن المدار على عرف زمان المتكلم لا على عرف زمان المتلقي والمتناول للرواية.

كما يقال: بأن عنوان الموت في عرف زمان المتكلم فقد الحياة، وهذا يقتضي سبق الحياة، فالجنين الذي سقط قبل ولوج الروح وإن كان جسده كاملاً لكن لا يصدق عليه عنوان الميت بحيث تشمله أحكام الميت، حيث إن ظاهر عنوان الموت في زمن عرف المتكلم هو فقدان الحياة، لا أن المراد بالموت عدم الحياة ولو كان عدماً سابقاً على وجود الحياة ممن هو قابل للحياة.

وفي المقابل بعض اتجاهات الهرمونطيقا، ترى أن ما هو المتبع في فهم الكلام على ما يتوقعه القارئ من النص، لا ما هو المفهوم في عرف زمان النص، فإن هناك فرقاً بين المقامين.

مثلاً: في قول النبي صلى الله عليه وآله: (من أحيا أرضاً مواتاً فهي له) فهل المراد بالإحياء إحياء الأرض بالزراعة أو البناء? أو أن المراد بالإحياء يعني من بذل جهداً في أرض كان له حق الاختصاص في الأرض نتيجة بذل جهده؟

بل بناءً على ذلك قد يعمم المضمون فيقال: إن قوله: (من أحيا أرضاً مواتاً فهي له) يعني أن كل من بذل جهداً في أمر فله نتيجة جهده، وأن له حق الاختصاص في ما بذل من جهد فيه.

فيقال - بناءً عليه -: إن الوارد في الكتاب أو عن المعصومين عليهم السلام نص يأخذ منه أهل كل زمان وأهل كل مجتمع بحسب ما يتوقعون من النص، لا بحسب العرف في زمان النص، فإن هذا النص بما أنه يشكل قانوناً عاماً أو يشكل معرفة عقائدية عامة فما يتوقعه الناس في كل زمن ومكان من أسئلة يجيب عنها النص فيستخرج جوابها من النص بغض النظر عن العرف في زمان صدور الناس، وحيث إن العرف في زماننا هذا يتوقع وينتظر من مثل رواية (من أحيا أرضاً مواتا فهي له) أن تجيب على سؤال: أن من لم يحي الأرض بزراعة ولا بناء وإنما حولها إلى ميدان كرة أو حولها إلى سوق أو حولها إلى مسرح، أو أنه مثلاً في هذه الأرض قام باختراعات معينة هل يثبت له حق الاختصاص أم لا؟

فبما أن هذا سؤال يتوقع من النص أن يجيب عنه فيستخرج جوابه من النص بأن يقال: المراد بالإحياء من بذل جهداً لتغيير أو ترتيب أثر عملي ثبت له حق الاختصاص في مورد بذل الجهد.

بينما إذا قلنا: إن بناء العقلاء على أن الظهور الحجة هو الظهور المنظور إليه من قبل المتكلم إذ ليس المقام في تحليل المعنى اللغوي للفظ الإحياء ولا في سياق بيان ما يستنطقه أو ما يتوقعه الناس من النص، وإنما محل البحث في المقام في الوصول إلى المراد الجدي للمتكلم، وبما أن المتكلم كان من أهل العرف، ومقتضى كونه من أهل العرف جريانه على وفق الفهم العرفي لكلماته في زمانه فلا بد من تحديد ما هو الفهم العرفي في زمان المتكلم.

فلأن الملحوظ في منهج العقلاء إذا وصلهم قانون أو وصية أو إقرار أو وقف أنهم يتجهون إلى تحديد المراد من القانون أو الوصية أو الوقف أو الإقرار بالرجوع إلى زمان صدور ذلك القانون أو الوصية أو الإقرار، بلحاظ أن المرتكز لديهم أن موضوع الأثر العملي هو تشخيص المراد الجدي للمتكلم بهذا القانون أو الوصية أو الإقرار، لا أنهم يستخرجون من هذه الألفاظ ما يتوقعونه من أجوبة لأسئلتهم.

### 069

**الركن الثاني :أن يكون المعنى هو الظاهر عرفاً لا عقلاً.**

وبيان ذلك بذكر مطلبين :

**الأول :**أنه كما يقع الاختلاف بين العقل والعرف وبين العرف الدقيق والعرف التسامحي في تشخيص المصداق فإنه يقع الاختلاف بين العقل والعرف في حدود المفهوم أيضاً.

مثلاً :مقدار الكر ثلاثة في ثلاثة في ثلاثة - سبعة وعشرون شبراً مكعباً -، فالعقل لا يرى صدق الكر إلا مع كونه سبعاً وعشرين مكعباً من دون نقيصة ولا قطرة، بينما العرف الدقيق يرى أن من توضأ بالكر وسقطت قطرات الماء الذي توضأ به في الماء مرة أخرى، فإن بقاء بعض الماء على وجه المتوضئ لا يخل بصدق عنوان الكر بالنظر العرفي الدقيق. نعم، لو أخذ منه غرفة فحينئذ قد يقال: إن صدق الكر عليه بالنظر العرفي التسامحي ولكن أخذ قطرات منه وإن منع من صدق الكر عقلاً، ولكنه لا يمنع من صدق الكر بنظر العرف الدقيق، مما يعني اختلاف نظر العقل والعرف في تشخيص المصاديق.

والحجة للنظر العرفي، فإن ظاهر الأدلة في قوله في معتبرة ابن بزيع: (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء) هو ما صدق عليه أنه كر والمنصرف منه ما صدق عليه أنه كر بحسب النظر العرفي الدقيق غير المتسامحي، فكذلك الشأن في المفاهيم فإن ظاهر الأدلة أن المدار على الظهور العرفي للعنوان لا على ما يراه العقل مفهوماً له.

مثلاً: المراد من عنوان التصرف في قوله عليه السلام: (فإنه لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه) هل هو مطلق المماسة لمال الغير أو أن التصرف هو عبارة عن الاستيلاء والتغيير لا مجرد المماسة، فالعقل يرى أن عنوان التصرف في مال الغير هو عبارة عن مطلق الأفعال ولو كانت مجرد ملامسة ومماسة لمال الغير، بينما النظر العرفي يفهم - ولو بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع - أن عنوان التصرف هو عبارة عن الاستيلاء على مال الغير.

ولذلك ذكر الأعلام رضوان الله عليهم أن من سجد على الأرض المغصوبة فإن مجرد مماسة الجبهة للمكان المغصوب ليس تصرفاً كي يكون موجباً لبطلان السجود كي يقال: إن وضع الجبهة على المكان المغصوب بقصد السجود هو غصب فيلزم من ذلك بطلان السجود، بل سجود وليس غصباً فإن مجرد المماسة مما ينصرف عنها عنوان الغصب، وإن كان سيدنا قدس سره قد أقحم خصوصية الثقل فأفاد أن السجود عرفاً متقوم بوضع الجبهة عن اعتماد بحيث يصير ثقل الجبهة على المكان، وبذلك يصدق على السجود أنه تصرف، والمهم أن النظر العرفي يختلف عن النظر العقلي في تحديد عنوان التصرف، والمدار على الظهور العرفي لعنوان التصرف لا على ما يدركه العقل بمقتضى ما جرت عليه السيرة العقلائية في مقام المحاورة والاحتجاج.

ونظيره البحث في معنى الجملة الإسنادية في النبوي: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)، حيث إن المنصرف العرفي من هذه النسبة (على اليد) ضمان ما أخذت بالمعنى الأعم من الضمان في الذمة - بمعنى اشتغال الذمة بالقيمة في فرض التلف - أو الضمان في العهدة - بمعنى مسؤولية التخلية بين المال ومالكه.

ولكن بعض الأكابر رحمه الله في كتاب البيع اختار أحد المعاني التي أشار إليها الشيخ الأعظم في المكاسب، وأفاد أن (على اليد ما أخذت) ظاهر في أن نفس ما أخذ هو على اليد، حيث إن ما تأخذه اليد له ثبوتان: ثبوت خارجي، وهو أنه جسم من الأجسام له حيز من الفراغ، وثبوت اعتباري، فإذا وضع الإنسان يده على مال الغير صار المال ثابتاً عليه ثبوتاً اعتبارياً، بمعنى أن استيلاءه على المال يقتضي ثبوت نفس المال عليه ثبوتاً اعتبارياً، فلا حاجة إلى تقدير لفظ (ضمان). ولذلك لو تلف فليس المدار على قيمته يوم تلفه بل المدار على قيمته يوم أدائه، فإن ما ثبت على اليد ليس القيمة حتى تكون اليد مشغولة بقيمته، بل ما ثبت عليه نفس ما أخذ لا قيمته، فإذا جاء يوم الأداء كان مطالباً بأداء ما أخذ لأنه هو الثابت عليه، فإن لم يكن فيتحول إلى قيمته يوم أداءه، فإنه بدله ذلك اليوم.

وهذا التحليل الجميل مما لا ينقدح لدى النظر العرفي عند تلقي الرواية ولو مع التدقيق، بحيث لو نبه العرف عليه لم يجده مستخرجاً من نفس حاق الجملة الإسنادية، فلا يندرج في موضوع الحجية، حيث إن ما جرى عليه المرتكز العقلائي في الاحتجاج على السامع بما قيل، والاحتجاج على المتكلم بما قال هو ما هو المنسبق من العنوان لدى العرف العام، لكن في إطار الفهم العرفي الدقيق لا على النظر العرفي التسامحي.

**المطلب الثاني :**قد يتدخل الاستدلال العقلي في تحديد المعنى كمنبه للعرف عليه لا كمقوم له.

مثلاً :في باب المشتق عند البحث في أن المشتق ظاهر في خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم؟ مثلاً: (أكرم العالم) هل هو ظاهر في من هو عالم بالفعل أو الأعم وإن زال علمه؟

فهناك قيل: حيث لا يعقل وجود جامع بين المتلبس ومن انقضى فإن التلبس فعلية والانقضاء عدم ولا يتصور جامع بين الفعلية والعدم، لذلك كان عنوان المشتق منصرفاً للمتلبس، فإن هذا الاستدلال العقلي ليس مقوماً للظهور وإلا لم يكن حجة، ولكن استخدام هذه النكتة العقلية منبه للعرف على كون ما بإزاء العنوان هو المتلبس، ولا بأس بذلك.

فالاستدلال العقلي ليس مقوماً للظهور، وإنما هو منبه للعرف على الانصراف الحاقي، بخلاف ما لو كان الحكم العقلي مقوماً لذلك، فإنه لا حجية له نظير دعوى ظهور الأمر بفعل في كونه ذا مصلحة بلحاظ أن مقتضى الحكمة إناطة الأمر بالملاك بمعنى المصلحة.

**الركن الثالث - من أركان تحديد الظهور الموضوعي - :الثبات في الظهور.**

وقد بحث الأعلام هذه المسألة في عدة موارد :

**المورد الأول :**وهو فرض الشك.

مثلاً: إذا شك المكلف هل أن المعنى الذي استظهره هو نفس المعنى المنصرف من العنوان في زمان صدور الرواية، أم أنه تغير نتيجة مرور الزمان وتراكم الاستعمالات؟

وقد نفى الأعلام احتمال النقل تارة باستصحاب القهقرى وأخرى بأصالة عدم النقل. ولكن ما ذكره السيد الشهيد هو أمتن التخريجات هو أن الجاري عند الشك أصالة الثبات، بمعنى أن الأصل في معاني الألفاظ ثباتها وبقاؤها، ومقتضى هذا الأصل العقلائي البناء على أن ما استظهره الفقيه هو نفس ما ينصرف له العنوان عند إطلاقه في زمن صدور الرواية، باعتبار أن عمر اللغة أطول من عمر الإنسان حيث يبقى آلاف السنين، كسائر الأمارات الأخرى نحو أمارية اليد على الملكية وأمارية ظاهر الحال على الاستقامة، فإنها إذا شك في تغيرها يبني العقلاء على بقائها، فكذلك بالنسبة لمعاني الألفاظ، فالأصل هو الثبات.

**ولكن ما ذكر محل تأمل:**

**أولاً :**أن أصل البناء العقلائي ليس محرزاً، ولكن لو فرض أن البناء العقلائي جار على أن معاني الالفاظ مستقرة، فليس البحث منحصراً في معنى اللفظ، بل يشمل معنى الجملة الإسنادية الصادرة عن المعصوم عليه السلام، ومعنى الجملة الواحدة مما يرتبط بعدة عوامل لا بعامل واحد - وهو الوضع - بل يرتبط بالقرائن الحالية والمقالية والارتكازية، ومقامات الاستعمال تختلف باختلاف الأحوال والظروف والأشخاص، مما يقتضي بحسب العادة اختلاف القرائن الحالية والارتكازية، فدعوى أن معنى الجملة كما في قوله مثلاً: (لا ينبغي لأحد أن يتصرف) أو (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) ثابت، مما لم يحرز بناء عقلائي عليه مع كون الجمل الإسنادية في معرض الاختلاف.

**وثانياً :**لو سلمنا أن تغير المعاني مما ينفي احتماله البناء العقلائي فإنما يأباه في تغير المعنى إلى المعنى المباين، وأما تغيره إلى معنى أوسع أو أضيق بمقتضى تراكم الاستعمالات اللغوية فهو مما لا يأباه المرتكز العقلائي، بل هو محتمل احتمالاً عقلائياً معتداً به، باعتبار أن الوضع قد يكون وضعاً تعيينياً وقد يكون تعينياً ناشئاً عن غلبة الاستعمال، فكيف يدعى بناء العقلاء على أصالة الثبات في المعاني اللغوية مطلقاً؟!.

فلذلك لابد للفقيه من إعمال الجهد المضني في استكشاف أن ما فهمه هو ما فهمه العرف زمان صدور النص، وذلك بمراجعة كتب اللغة وخطب العرب وأشعارهم والنظائر والأشباه لهذا المعنى في الروايات الأخرى بحيث يتولد نتيجة حساب الاحتمالات اطمئنان بمطابقة الظهور الفعلي للظهور زمان النص.

ومن أهم الأمور في تحديد معنى الروايات ما فهمه المشهور، فإن قرب المشهور من زمان النص منشأ عقلائي لاحتمال توفرهم على قرائن حافة بالنصوص لم تتوفر لمن بعدهم.

### 070

المورد الثاني من موارد تحديد الظهور الموضوعي :

ما إذا شك في تأثير كثرة الاستعمال في تغير المعنى وهذا الذي أشار اليه السيد الشهيد قدس سره في البحوث ج4 ص ٢٩٤ :

وأفاد أن أصالة الثبات في المعاني اللغوية لا يحرز شمولها لفرض العلم بكثرة استعمال اللفظ في معنى آخر ، بلحاظ أن العلم بكثرة الاستعمال في معنى جديد منشأ عقلائي يمنع من جريان أصالة الثبات .

وبيان ذلك : أنه اذا شاع استعمال لفظ الصلاة في ألسنة المتشرعة في المركب الشرعي التام لابتلاءهم به يوميا بحيث يحتمل بسببه نقل اللفظ عن معناه الأصلي الى المعنى الجديد ، كما أنه اذا ورد التعبير في الرواية : لا ينبغي التنفل بعد العصر -

فتارة يشك الفقيه في ما هو ظاهر الرواية في زمن النص ، مع إحراز أن ظاهر عنوان- لا ينبغي- في زمانه هو بمعنى الكراهة ، ولكن هل أن المعنى الذي استظهره في زمانه هو المنصرف من العنوان في زمان صدور الرواية أم لا? فهنا تجري اصالة الثبات : أي أن الاصل في المعاني اللغوية أفرادية أو تركيبية بقاؤها على ما هي عليه ، فيثبت بذلك الظهور الموضوعي لهذه الجملة في زمان النص .

وتارة يحرز أن ظاهر عنوان - لا ينبغي - كان في الأصل بمعنى : لا يتيسر مما يعني عدم المشروعية ، الا أنه شاع استعمال- لا ينبغي- في المعنى الآخر وهو الحزازة ، ونتيجة شيوعه في المعنى الآخر يحتمل الفقيه أن ذلك تحول الى وضع تعيني للفظ مما يعني أن الروايات التي وردت عن المعصومين عليهم السلام بعد مرور مئة سنة على زمان المشرع صلى الله عليه واله كانت ناظرة للوضع التعيني

ففي مثل هذا المورد لا تجري أصالة الثبات ، اذ أن النكتة في أصالة الثبات هي المرتكز العقلائي القائم على أن النقل في اللغة حالة نادرة بطيئة بحيث يرى العرف أن التغير على خلاف طبعه ، بل قد يستغرق تغير المعاني اللغوية أفرادية أو تركيبية آلاف السنين ، فلنتيجة البطؤ صار عند العقلاء بناء على اصالة الثبات ما لم يحرز الخلاف .

الا أن هذا البناء من العقلاء لا يشمل ما اذا قام منشأ عقلائي على الخلاف، و استصحاب الظهور التصوري الأول لا يثبت أن الظهور التصديقي الذي هو موضوع الحجية هو على طبقه الا بالأصل المثبت وهذا الكلام متين .

المورد الثالث : في فرض شمول العنوان في زمان المتلقي للمصاديق المستجدة التي لم يكن يلتفت لها العرف أصلا في زمان صدور الرواية ، فهل الظهور الموضوعي للعنوان الوارد في الرواية بحسب عرف زمان صدورها هو المطابق للظهور في زمان المتلقي لها أم أن الظاهر منه في زمان الصدور هو المعنى الذي لايشمل الموضوعات المستجدة ؟ بحيث يكون عدم توفر المصاديق الموسعة للمفهوم في زمان الصدور مانعا من إطلاقه وسعته .

وهو بحث مهم ويترتب عليه ثمرات عملية عديدة في باب الإعتبارات العقلائية المستجدة بعد زمان النص .

وبيان ذلك بذكر مطلبين :

**الأول :**

هناك فرق في العناوين الإعتبارية بين العناوين التي يلحظ تشخيص العرف فيها في مقام الصدق على نحو الموضوعية والتي يلحظ التشخيص العرفي فيها على نحو الآلية والطريقية .

بيان ذلك :

أن هناك فرقا بين عنوان التعظيم والهتك وبين عنوان الظلم والضرر ،

فالقسم الأول من العناوين وهو التعظيم و الاحترام والهتك والاستخفاف قوام حدودها باعتبار العرف ، لا أن لها واقعا وراء اعتبار العرف ، بل ليس الإحترام الا ما يراه العرف احتراما وليس الهتك الا ما يراه العرف هتكا وليس الإستخفاف الا ما يراه العرف استخفافا، فأصل المفهوم لهذه العناوين وإن كان واضحا ولكن حدوده سعة وضيقا قوامها بيد العرف ، فاعتباره هو المحقق لصدق عنوان الإحترام والهتك والتعظيم ونحو ذلك .

ففي مثل هذا القسم لا اشكال ولا ريب أن المنصرف من النصوص ما عليه رؤية العرف ولو كان العرف سيأتي بعد الف سنة، فاذا قال المشرع يحرم الاستخفاف بقبر المعصوم ع فان المنصرف منه - يحرم ما يراه العرف استخفافا بقبر المعصوم- ولو كان ما يراه العرف سيأتي بعد الف سنة ، فالمدار على ما يراه العرف في كل زمان بحسبه لا ما يراه العرف المعاصر لزمان النص بل مطلقا .

أو قال : عظم المؤمن أو احترم السيد الهاشمي ، فان ظاهره أن ما يراه العرف تعظيما واحتراما في أي زمان كان فهو المأمور به .

القسم الثاني :

الاعتبارات التي يرى العرف أن ورائها واقعا وهو يصيبها تارة ويخطئها أخرى

مثلا:

عنوان الظلم هو عبارة عن سلب ذي الحق حقه ، فلابد من ثبوت حق في رتبة سابقة كي يكون سلبه ظلما ، ولذا فاعتبار العقلاء ان هذا ظلم متفرع على اعتبار وجود حق حتى يكون سلبه ظلما .

وهنا يرى عرف العقلاء أن للحق تقررا واقعيا هم يتطرقون اليه باعتباراتهم ، لذلك قد يختلفون هل هناك حق او ليس هناك حق? مثلا اذا منع المرور من العبور في شارع معين فهل للمرور حق أن يمنع الناس من العبور في هذا الوقت أم لا ؟

مما يعني أنهم يرون ان للحق نوعا من التقرر وهم عندما يقومون بالاعتبار فانما يقومون به على نحو الطريقية لذلك التقرر الواقعي فقد يصيبونه وقد يخطئون ، ولو بلحاظ أن المناط في الحق لدى العقلائي هو الإعتبار الذي يصون مصلحة نوعية ضرورية أو يدفع مفسدة مهمة .

والكلام فعلا في هذا القسم الثاني :

وحاصله أنه اذا حصلت اعتبارات مستجدة بعد انقضاء زمن المعصوم ع كما اذا قال المشرع ص : (لا ضرر ولا ضرار)

والضرر قد يختلف حده شرعا وعرفا ، أو قال : (يحرم الظلم) والظلم قد يختلف شرعا وعرفا.

وبيان ذلك بالأمثلة:

حيث قد يكون شيء ضررا بنظر العرف وليس ضررا بنظر الشارع أو بالعكس، و قد يكون ظلما بنظر العرف وليس ظلما بنظر الشرع أو بالعكس .

مثلا :

الإسترقاق أو استنقاذ مال الكافر الحربي بنظر العرف العقلائي في زماننا ظلم وضرر وبنظر الشرع ليس ظلما ، لا أنه بنظره ظلم حلال ، بمعنى أن قول الشارع - ليس ظلما - من باب الورود والتخطئة وبيان أن مناط الظلم واقعا لا ينطبق عليه ، لا من باب الحكومة التي تعني - أن الشارع يختلف معهم في الحكم - بل يختلف معهم في الموضوع ، فليس بظلم عنده لا أنه ظلم حلال ،

مثلا لو أكره إنسان على أن يظلم غيره فإن العرف والشرع يرون أنه ظلم لكنه معذور فيه بواسطة الإكراه ، بخلاف مورد الاسترقاق والاستنقاذ فإنه ليس بظلم بنظر الشارع .

ومثال آخر : هو

أكل المارة ، فإن للمارة من الناس حقا في الدخول للبساتين الواسعة والشرب من مائها والأكل من ثمرها مع أنه بنظر العرف ظلم وضرر - إن لم يأذن صاحب البستان - ولكن الشارع بنظر بعض الفقهاء يرى أن لا حق لمالك البستان الواسع أن يمنع المارة من الاستطراق لبستانه والأكل منه .

وثمرة البحث تظهر في بعض الموارد : منها مثلا الأرض الموات فإنها مما يملك عرفا لا شرعا ، فلو ملك المكلف الأرض الموات قانونا لأن لديه صكا بالأرض الموات و جاء آخر و أحيى الارض الموات ، فهل يمكن أن يشمله قول الشارع : (من أحيى أرضا مواتا فهي له)، مع أن ثبوت الملك للمحيي بنظر العرف ضرر وظلم .

ومثال آخر : هو الحقوق المستجدة كحق التأليف وحق الإختراع ، والجامع :

أن ما يراه العرف ضررا وظلما هل يشمله لا ضرر? مع أن اعتبار العرف له ضررا وظلما جاء بعد انقضاء زمان النص ، فمرجع البحث الى أن الظهور الموضوعي لعنوان الضرر وعنوان الظلم هل هو عبارة عما يفهمه العرف من سعة عنوان الضرر وعنوان الظلم حتى لو كان فهما مستجدا ؟

المطلب الثاني :

وقد تعرض السيد الشهيد قدس سره في - بحوث في علم الأصول - ج5 ص487 عند بحثه حول قاعدة لا ضرر

وأفاد بانه هل يمكن ان يقال بأن لا ضرر يشمل الأضرار الإعتبارية المستجدة بنظر العرف أم لا?

حيث إن الضرر قد يكون حقيقيا وهو بمعنى النقص في الجسم أو المال ، وقد يكون اعتباريا كالأضرار التي حكم الشارع بامضاءها نحو أن يقال - إن لزوم العقد الغبني ضرر على المغبون فهو منفي شرعا ب حديث لاضرر - وانما البحث في شمول عنوان الضرر لما يراه العرف ضررا بعد انقضاء زمان النص . ويمكن أن نذكر في تقريب كلامه أحد وجهين :

الأول :

- إن الظاهر من عنوان - لا ضرر- ما يقصده العرف من العنوان ، اذ ظاهر خطابات الشارع الموجهة للعرف العقلائي هو النظر لما يتلقاه العرف من خطابه، ومقتضى ظاهر حاله في النظر لما يتلقاه العرف منه أنه يقصد ما يقصده العرف من هذا اللفظ عند اطلاقه ، فإن عنوان الضرر وان كان معناه هو - النقص الواقعي - ولكن حيث إن ما يقصده العرف عند الاطلاق والاستعمال والتلقي من لفظ الضرر هو الضرر بالحد العرفي لا الضرر الواقعي بنظر الشارع ، لذلك فمن باب تعدد الدال والمدلول يكون المنصرف من عنوان - من قوله لاضرر- أنه يقصد مايقصده العرف منه وهو الضرر بنظر العرف ، لا الضرر بنظر الشارع ،

وكلامه قده في عنوان الضرر ولكن يمكن تقريبه في عنوان الظلم أيضا .

ان قلت :

كما قال السيد الخوئي قدس سره هذا رجوع للعرف في المصداق ولا حجية لمرجعية نظر العرف في تشخيص المصاديق، فان الخلاف حينئذ في مصداق الضرر والظلم ، وأن المستجد مصداق لهما أم لا? والرجوع للعرف في تشخيص المصداق مما لم يقم دليل على حجيته وانما الذي قام الدليل على حجيته نظر العرف في تحديد المفهوم .

قلت :

ليس المقام من باب الرجوع الى العرف في تشخيص المصداق بل في تحديد المفهوم .

مثلا :

عنوان الدم ، فان الدم الذي لا يرى الا بالآلات المكبرة هو دم واقعا لكن لابالنظر العرفي ، بمعنى أن مايفهمه العرف عند إطلاق عنوان الدم واستعمالاته المختلفة هو ماكان دما بنظر العرف ، وليس ذلك من الإختلاف في المصداق بل الدم بنظر العرف ما له جرم سائل قابل للرؤية ، بمعنى أن المنصرف من عنوان الدم عرفا هو هذا المفهوم فما لا يرى الا بالآلات المكبرة خارج عن مفهوم الدم بالحد العرفي .

فكذلك الامر في المقام :

فان عنوان الضرر - الذي هو النقص - له حد من خلاله تعتبر الحالة نقصا أو اعتدالا ، فاذا ورد كان المنصرف منه لدى العرف اطلاقا واستعمالا وتلقيا هو عبارة عن الضرر بالحد العرفي الذي ينطبق على ما يعتبره الشارع ضررا ، وينطبق على ما يعتبره العرف ضررا ، كالموارد السابقة ، ومنها الحقوق المستجدة كحق التأليف وحق الإختراع وما تقوم به الدولة من وضع بدل السكن والعلاج في حساب المواطن في البنك وامثال ذلك مما يرى العرف أن سلبه ضرر وظلم فيشمله حديث - لاضرر- .

ولكن السيد الشهيد قده ص٤٨٧ أورد على ذلك :

بان المنصرف وإن كان شاملا للضرر بالحد العرفي ، ولكن المنصرف منه ما يراه العرف المعاصر لزمان المعصوم ضررا لا مطلقا بحيث يكون مندرجا تحت امضاء الشارع ، والا يلزم أن يكون المشرع تابعا لما يراه العرف العقلائي في كل زمان ، وهذا مما لا يمكن تحققه الا بأحد نحوين .

١- أن تمام موضوع الحكم الشرعي هو مطابقة بناء العقلاء فكأن المشرع قال : ما بنى العقلاء على أنه ظلم فيحرم وما بنى عليه العقلاء أنه ضرر فلابد من تداركه ، وهذا مقطوع الفساد .

٢- أن الشارع لعلمه بالغيب علم أن كل ما يعتبره العقلاء ضررا أو ظلما فهو موافق لمراده ، وهذا خلاف ظاهر الخطابات .

### 071

والحاصل أن ما ذكره السيد الشهيد قدس سره [في بحوثه ج5 ص485] وإن كان بحثاً حول مفاد (لا ضرر) ولكن يمكن إثبات المطلب من خلال عنوان الظلم. وبيان ذلك بذكر أمور أربعة :

**الأول:** أن الظلم له تقرر واقعي بنظر العرف، وأن الاعتبار إنما هو بنظرهم طريق لإحراز الواقع.

والسر في ذلك: أن الظلم هو عبارة عن سلب الحق، فلا بد من تقدير الحق في رتبة سابقة، والحق بحسب المرتكزات العقلائية وإن كان ماهية اعتبارية بمعنى أن العقلاء يقومون باعتبار الحق وإنشاءه، لكنه عبارة عن الاعتبار الذي تصان به مصلحة ضرورية أو تدفع به مفسدة خطيرة، فإذا قرر العقلاء بما هم عقلاء أن للإنسان حقاً في التصرف في أمواله فهذا الاعتبار وإن كان عملية إنشائية إلا أن المصلحة اللازمة لنظام العقلاء هي التي تقتضي اعتبار أن له حق التصرف في أمواله، فحيث إن الظلم سلب الحق والحق اعتبار لصون مصلحة أو دفع مفسدة كان الظلم بنظر العقلاء مما له واقع والأنظار الاعتبارية إنما هي للوصول لذلك الواقع.

فلأجل ذلك قد يصدر من الشرع تخطئة لنظر العرف في تحديد الظلم، إذ ما دام أن للظلم تقرراً والاعتبار الصادر من العرف إنما هو اعتبار في طول حفظ الواقع كان للمشرع دور التنبيه والتخطئة بلحاظ المقارنة بين الاعتبارات.

فمثلاً: قد يصدر الاعتبار بحكم العقل العملي - وذلك في القضايا البديهية التي يدركها كل إنسان بما هو عاقل - نحو أن للإنسان حق الحياة وحق رعاية العرض والكرامة، وهو اعتبار من العقل العملي لصون مصلحة أو دفع مفسدة.

وقد يكون الاعتبار من قبل الشرع كأن يقول الشرع للزوجة حق النفقة وإن لم يحكم بذلك العقل، أو للأب والجد الولاية على تزويج البكر وإن لم يحكم بذلك العقل فهو اعتبار يؤسس لحق وسلبه يكون ظلماً.

وقد يكون الاعتبار صادراً من العرف وإن لم يحكم به الشرع ولا العقل لو خلي ونفسه، وذلك في الاعتبارات القانونية، كما إذا اعتبر القانون أن من حاز صكاً على الأرض الموات فله حق فيها، مع أنه ليس بمالك شرعاً للأرض الموات، ولا يرى العقل العملي بما هو عقل أن من حاز صكاً على الأرض الموات فإن له حقاً فيها، وإنما هو قانون شرعه العرف لأجل صون مصلحة أو دفع مفسدة، ولو أن المشرع رفض ما يعتبره القانون حقاً، أو أنشأ ما لا يعتبره القانون حقاً فهو من باب التخطئة والتنبيه، فمثلاً القانون يعتبر أن استنقاذ مال الكافر حربي ظلم، ولكن الشرع لايراه ظلماً، فتدخل الشارع هنا ليس من باب تجويز الظلم بمعنى أنه يقول: هو ظلم حلال، بل هو ليس بظلم، فهو يكشف عن عدم الموضوع لا أنه يثبت الموضوع ويخالف العقلاء في الحكم، بل يقول هذا ليس بظلم لنفي الحق منه في رتبة سابقة.

وبما أنه هو سيد العقلاء فنظره في الكشف عن المصالح والمفاسد رافع لحكم العرف القانوني، حيث إن العرف لا يرى أن للأب والجد ولاية على تزويج البكر، ولكن المشرع يرى أن لهما حق الولاية على تزويج البكر، فهو يرشد العرف إلى حق لا يلتفت اليه.

**الأمر الثاني:** إذا قال المشرع: (يحرم الظلم) فهل ظاهره الظلم الشرعي؟ يعني الظلم الواقعي بنظر الشارع؟ أي أن ما يراه الشارع ظلماً فهو الحرام، لا ما يراه العرف القانوني ظلماً؟

الصحيح أنه ليس كذلك، فإن العناوين الاعتبارية وإن كان ظاهرها أن المراد بها ما يوافق اعتبار المتكلم، مثلاً إذا قال المشرع: (يحرم التصرف في مال دون إذن مالكه) فالمنصرف من المالك من يراه الشارع مالكاً لا كل مالك.

أو إذا قال المشرع: (يجب على الزوج معاشرة زوجته بالمعروف)، فإن ظاهره أن المراد بالزوج هو الزوج الشرعي لا الزوج العرفي فان الظاهر من العناوين الاعتبارية لو خليت وحدها أن المراد بها ما يوافق اعتبار المتكلم نفسه.

ولكن في الظلم لا تأتي هذه القاعدة، فإذا قال المشرع: (يحرم الظلم) فليس ظاهره أنه يحرم ما يراه الشارع ظلماً، وإلا يلزم اللغوية والاستهجان، لأن ما يراه الشارع ظلماً يعني أنه مبغوض وحرام لديه فلا معنى لبيانه، بل تصبح القضية كأنها قضية ضرورية بشرط المحمول: أي: (ما هو ظلم شرعاً حرام شرعاً) حيث لا يحتمل أن يكون ما هو ظلم شرعاً حلالاً شرعاً، فلا معنى لأن ترجع قضية (يحرم الظلم) إلى قوله: (ما هو ظلم شرعاً حرام شرعاً) فهذه قرينة سياقية على أن المراد بقوله: (يحرم الظلم) - بضميمة كون الخطاب ملقى إلى العرف العام ليراد من العرف العام ترتيب الأثر عليه - أن ما يراه العرف العقلائي ظلماً فهو حرام، أي الظلم الواقعي بنظر عرف العقلاء.

ولا فرق فيما يراه العرف العقلائي ظلماً بين العرف المعاصر لزمان الشارع أو الأعراف المستجدة، فإن المفروض أن الظاهر من قوله: (يحرم الظلم) هو الإطلاق، أي يحرم ما يراه العرف العقلائي ظلماً، فيشمل كل ما يراه العرف العقلائي ظلماً ما لم يقم تخطئة أو ردع من المشرع على خلافه.

ومما يراه العرف العقلائي ظلماً هو سلب الحقوق المستجدة كسلب حق التأليف عن من ثبت له قانوناً أو سلب حق الاختراع.

**الأمر الثالث:** ذكر السيد الشهيد أنه لو كان الأمر كذلك للزم متابعة الشرع للعرف، وهذا مقطوع العدم، فان معناه أن تمام موضوع حكم الشارع هو بناء العقلاء، والمشرع سيد العقلاء فكيف يتصور تبعيته في أحكامه للعقلاء؟!

ولكن هذا الإشكال محل تأمل، حيث إن هناك فرقاً بين التبعية في الثبوت وإعطاء الحجية في مقام الإثبات، إذ ليس المراد بقوله: (يحرم الظلم العقلائي) تبعية المشرع ثبوتاً وواقعاً لما يراه العقلاء ظلماً، فإن اعتبار العرف للحق ليس له موضوعية، وإنما هو ملحوظ على نحو الكاشفية عن الواقع، وبالتالي فدور المشرع إمضاء الكاشفية لا الأخذ بالاعتبار، فهو كسائر الأمارات العقلائية فكما أن أمارية اليد على الملكية أمارية عقلائية وقد أمضى المشرع أماريتها، لا بمعنى التبعية الثبوتية، بل بمعنى جعل الحجية إثباتاً، فكذلك قد جعل الحجية في المقام لاعتبار العقلاء للحق الذي يترتب عليه اعتبار العقلاء للظلم بما هو أمارة على ثبوت الحق لا أن المشرع تابع للعقلاء ثبوتاً.

ومن الواضح كما ذكر في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري أن الشارع عندما يجعل الحجية لأمارة عقلائية فهو لأحد وجهين :

إما لأنه أحرز غلبة مطابقة هذه الأمارة للواقع، كما أحرز مطابقة أمارية خبر الثقة للواقع فأمضى حجية خبر الثقة وأحرز غلبة مطابقة أمارية اليد على الملكية للواقع فأمضاها أو من باب التسهيل، بمعنى أن مصلحة التسهيل في إمضاء ما عليه العقلاء أهم من المصالح الواقعية التي قد تفوت نتيجة بناء العقلاء على الأمارة.

فكذلك الأمر في المقام، فإن اعتبار العقلاء بما هم عقلاء للحق المترتب عليه اعتبار الظلم أمارة على إحراز الواقع، وقد جعل لها الحجية فلا يرد إشكال متابعة المشرع للعرف.

**الأمر الرابع:** إذا أحرز العرف في زماننا أن ظاهر عنوان الظلم في قوله: (يحرم الظلم) هو الظلم بنظر العرف، أو قال: (لا ضرر) وأحرز العرف في زماننا أن المراد بالضرر هو الضرر بنظر العرف، فمقتضى أصالة الثبات أنه كذلك في زمن النص - بناءً على أصالة الثبات - وهو أن المراد بقوله: (يحرم الظلم) هو الظلم بنظر العرف العقلائي في أي زمان كان، ولا يمنع من جريان أصالة الثبات عدم التفات العرف في زمان النص إلى بعض المصاديق مثل حق التأليف وحق الاختراع وحق القبض القانوني - بأن تضع الدولة الرواتب والبدلات في الحساب البنكي - فإن عدم التفات العرف إلى المصاديق في زمان النص لا يعني أن الظاهر من قوله: (يحرم الظلم) أنه يحرم الظلم بنظر العرف المعاصر للنص، بل يحرم الظلم بنظر العرف وإن كان العرف في زمان النص مما لا يلتفت إلى هذه المصاديق.

فلذلك حتى لو حصل لنا القطع بأن العرف في زمان النص يحصر النظر في نظره فإنه إنما يحصر النظر في نظره لعدم التفاته لسعة المصاديق، وإلا فالنكتة كل النكتة أن موضوع الحرمة هو الظلم بنظر العرف العقلائي، وهذه النكتة لا تختص بزمن العرف المعاصر للمشرع.

**الوجه الثاني:** هو الإطلاق المقامي، فإنه لو منع الإطلاق اللفظي فالثابت هو الإطلاق المقامي، فإن القاء الشارع هذا الخطاب للعرف العقلائي في زمانه مع التفاته إلى أن العرف تتغير أنظاره في المصاديق، وأن مصداق الظلم قد يتسع باختلاف الأزمنة نتيجة لاختلاف اعتبار الحق، فمقتضى الإطلاق المقامي إمضاء الشارع لنظر العرف في تشخيص مصداق الظلم الواقعي بحسب كل زمان يقوم فيه عرف عقلائي على ذلك.

### 072

**البحث الثالث:** القرينية المتصلة.

وبيان ذلك بذكر عدة جهات :

**الجهة الأولى:** في أصناف الدلالة.

قد قسم علماء الأصول الدلالة إلى ثلاثة أقسام: تصورية واستعمالية وتصديقية.

ويتضح الفرق بين هذه الدلالات الثلاث من خلال توضيحها:

**الدلالة الأولى:** الدلالة التصورية.

وهي تابعة للعلم بالوضع سواء كان وضعاً تعيينياً أم كان وضعاً تعينياً ناشئاً عن كثرة الاستعمال، فإذا علم السامع بالوضع تعيينياً أو تعينياً انتقل ذهنه من سماع اللفظ للمعنى ولو صدر اللفظ من لافظ دون شعور أو قصد.

**الدلالة الثانية:** الدلالة الاستعمالية.

والمقصود بالدلالة الاستعمالية أن ظاهر حال المتكلم بكلام -وهو ملتفت- أنه أراد استعمال اللفظ في معناه، فالدلالة الاستعمالية ليست دلالة للفظ بل هي ظهور حالي - أي ظاهر حال متكلم الملتفت أنه أراد استعمال اللفظ في معناه -.

وهي أعم من الدلالة التفهيمية خلافاً لما توهمه عبارة السيد الشهيد [ج7 ص174] حيث إن ظاهر حال المتكلم أنه أراد استعمال اللفظ في المعنى، وأما أنه أراد تفهيم المخاطب فهو أمر أخص، إذ قد يكون الغرض من الاستعمال هو تعلم اللغة أو التغني أو الترجي أو التمني، وقد يكون الغرض من الاستعمال تفهيم المخاطب معنى اللفظ. فالدلالة التفهيمية غرض من أغراض الدلالة الاستعمالية.

نعم، قد يقال: ما لم تكن هناك قرينة خاصة فظاهر حاله أنه استعمل اللفظ في معناه بغرض التفهيم، أو يقال أن المقصود بالتفهيم قصد إخطار المعنى في ذهن المتكلم نفسه ان لم يكن مخاطب في البين.

**الدلالة الثالثة:** الدلالة التصديقية.

وهي عبارة عن ظهور حال المتكلم في أن مراده الاستعمالي مراد جدي.

وهي أعم من الدلالة الواقعية، إذ ليس كل مراد جدي مراداً واقعاً، إذ قد يكون المضمون مراداً جدياً للمولى لكنه صدر منه على سبيل التقية أو على سبيل الامتحان، فهو يريد الحكم الصادر منه جداً لكن لأجل ظرف التقية، مما يعني أن الدلالة الواقعية غرض من أغراض الدلالة الجدية، بمعنى أن الأصل تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي إما بغرض التقية أو بغرض الامتحان أو بغرض بيان الحكم الواقعي.

إلا أن يقال: إن ظاهر حال المتكلم الملتفت أن المراد الاستعمالي مراد جدي واقعي ما لم يقم قرينة على أنه في تقية أو امتحان أو ما أشبه ذلك، ومنشأ الظهور الحالي في الدلالة الأولى - وهي الاستعمالية - والدلالة الثانية - وهي الدلالة التصديقية - هو التعهد النوعي وليس الغلبة كما يظهر من بعض الكلمات، فإن الغلبة لا دور لها في المقام، وإنما المنشأ هو التعهد النوعي بمعنى أن أبناء اللغة تعهدوا فيما بينهم أنهم إذا صدر منهم اللفظ حال الالتفات إلى المعنى فإن مقصودهم استعمال اللفظ في المعنى بغرض بيان المراد الواقعي، وبما أن المتكلم ملتفت إلى هذا التعهد النوعي وقد صدر منه الكلام بغرض ترتيب العرف الأثر على كلامه فظاهر حاله متابعة هذا التعهد النوعي، أي أن ظاهر حاله أنه متعهد بما تعهد به نوع أبناء اللغة، فإقحام عنصر الغلبة كما يلوح من عبارة السيد الشهيد قدس سره في المقام إقحام لما ليس له دور، بل المدار في الظهور النوعي على كون المتكلم مندرجا ضمن التعهد النوعي العام.

**الجهة الثانية:** في تأثير القرينة المتصلة على الدلالة التصورية.

وتوضيحه يتوقف على تعريف القرينة: وهي ما صنع سياقاً أوجب دلالة تصورية زائدة على الدلالة التصورية للمفردات.

**وبيان ذلك:** أنه تارة يكون الدال لفظاً مثل لفظ (صل)، وتارة يكون الدال جملة مثل لفظ (لا يعيد)، وتارة يكون الدال سياقاً وهذا هو محل القرينة، فإن القرينة لا تحقق لها إلا بسياق - وهو انضمام قرينة لذي القرينة - إذ بمجرد أن تنضم القرينة لذي القرينة يتحقق السياق الإسنادي، ولذلك كانت القرينة المتصلة هي ما صنع سياقاً دالاً على معنى زائد على معاني الألفاظ في نفسها، فإن لكل لفظ معنى في نفسه، لكن إذا انضمت القرينة لذي القرينة وجد سياق له دلالة زائدة على دلالة الألفاظ بمفردها.

**و منشأ هذه الدلالة السياقية الجديدة أحد عوامل :**

**العامل الأول:** الوضع، إذ ربما يكون السياق نفسه موضوعا لمعنى كما في سياق التكرار، فإن سياق التكرار موضوع لمعنى وهو التأكيد: نحو كلا كلا، أو صل صل، أو لا لا، فالتكرار هو سياق يستفاد منه التأكيد.

**العامل الثاني:** أن يكون منشأ الدلالة السياقية غربة المعنى يعني عدم أنس الذهن بالمعنى الأول فيقلب الصورة إلى المعنى الثاني.

مثلاً: عندما يقول: (إني ذاهب إلى ربي)، فـان (ذاهب) في حد ذاتها بمعنى المسير، و(إلى ربي) في حد ذاته بمعنى الانتهاء، ولكن إذا جمعا وصار سياق إسنادي كان المعنى الأول مستوحشا مستغربا، فاستغراب المعنى الأولي يوجب انقلاب الصورة في ذهن السامع إلى المعنى الجديد، وهو أن معنى قوله: (ذاهب إلى ربي) يعني متوجه بالطلب ونحو ذلك، فهو معنى يحدث لذهن السامع وإن صدر اللفظ من لافظ غير ذي شعور، وسبب هذا المعنى التصوري أن الضم أوجب استغراب المعنى الأولي فانتقل الذهن إلى المعنى الآخر.

**العامل الثالث:** أن أحد اللفظين أصرح من الآخر فيقلب دلالته إلى معنى جديد، فإن الأقوائية في الظهور كما تؤثر في مرحلة الدلالة التصديقية فإنها تؤثر أيضاً في مرحلة الدلالة التصورية، بمعنى أنها تقلب الظهور إلى ظهور آخر، مثلاً: إذا قال: (ركع السقف)، فإن دلالة (السقف) على ما لايقبل الركوع الحسي أصرح من دلالة (ركع)، فمتى اجتمعا انقلبت الدلالة التصورية الأولى إلى دلالة تصورية أخرى - وهي السقوط - وإن صدر اللفظ من لافظ غير ذي شعور.

**العامل الرابع - وهو المهم -:** أن تكون القرينة لاحقة لذي القرينة وليست سابقة عليه، وهذا هو مقتضى الطبع، فإن طبع المتكلم أن يجعل القرينة هي اللاحقة لذي القرينة، ومنشأ هذا الطبع أن معنى القرينة هو النظر لذي القرينة وبيان ما هو المقصود منه، فبما أن المعنى العرفي للقرينة نظر لفظ للفظ أو نظر جملة لجملة بما لهما من المعنى فمقتضى الطبع في مقام الاستعمال النوعي بين أبناء العرف هو لحوق القرينة ووقوعها ذيلاً في الكلام، فمتى ما وقع اللفظ الثاني ذيلاً كان هو قرينة على اللفظ الأول وقلب المعنى التصوري الأول إلى المعنى الثاني.

مثلاً: عندما نقول: (اشتمل الإمام علي عليه السلام شملة الجنين) كما في الخطاب المنقول عن السيدة الزهراء عليه السلام له: (اشتملت شملة الجنين) فما لم نلحق به لفظاً فإن مفهومه مجمل، فإذا قيل: (اشتمل الإمام علي عليه السلام شملة الجنين في بيته) كان (في بيته) قرينة على ان المراد بالاشتمال هو الاعتزال والانكفاء في بيته.

ومنشأ هذه القرينة أن الطبع العقلائي في مقام التكلم، أن يلحق المتكلم ما يبين معناه بكلامه لأجل ذلك انعقد مدلول تصوري جديد غير المعنى التصوري السابق.

**الجهة الثالثة:** تأثير القرينة المتصلة في الدلالة التصديقية.

سواء كانت الدلالة التصديقية استعمالية أم كانت الدلالة التصديقية جدية، فان النكتة واحدة وهو أن منشأ تأثير القرينة في الدلالة الاستعمالية أم الجدية يتوقف على قاعدة أخرى وهي متابعة المتكلم للعرف.

وبيان ذلك :أنه لو قال المتكلم ضمن كلامه: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) فإن التعبير (أمتي) يولد سياقاً وهو سياق الامتنان، ومقتضى سياق الامتنان أن المرفوع بقوله: (رفع عن أمتي ما كان له ثقل على المكلف)، ولذلك كان مقتضى الامتنان رفعه فوجود لفظ (عن أمتي) شكل سياقاً وهذا السياق عبارة عن سياق الامتنان، وسياق الامتنان صنع مدلولاً زائداً على مدلول الألفاظ وهي (رفع ما لا يعلمون)، وهذا المدلول الجديد أن مراد المتكلم الاستعمالي والواقعي رفع ما فيه ثقل على المكلف كالحكم التكليفي ولوازمه.

ولكن لا يكفي في هذا الاستنتاج العلم بالسياق، بل لابد من نكتة زائدة وهي - مضافاً للسياق - أن ظاهر حال المتكلم متابعته للعرف في الأخذ بالسياق كدلالة، فإن السياق غاية ما يفيد دلالة تصورية، وأما أن المتكلم قاصد ما يدل عليه السياق فلا بد فيه من ضم هذه النكتة وهي أن ظاهر حال المتكلم متابعته للاستعمالات العرفية بين أبناء المحاورة في الأخذ بالقرائن ومنها القرينة سياقية.

فمثلاً: قد ذكر السيد المرتضى في أماليه في تفسير الحديث النبوي: (من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم) وقد فسره أبو عبيد القاسم بن سلام - من فقهاء العامة اللغويين - بمقطوع اليد من (الجذم) وفسره ابن قتيبة - من محدثي العامة اللغويين - بمعنى أنه يبعث مجذوماً، ورد السيد المرتضى رحمه الله في أماليه [ج١ص٧-٨] على ذلك بقوله: (وأما معنى الخبر فهو ظاهر لمن كان له أدنى معرفة بمذاهب العرب في كلامها، وإنما أراد (يحشر أجذم) المبالغة في وصفه بالنقصان عن الكمال)، وقال: (لأن الجذم ليس عقوبة وإلا لكان حفظ القرآن بأسره واجباً وحتماً لازماً)، ويؤكد كلامه أنه لا مناسبة بين قطع يده ونسيان القرآن، كما لا مناسبة بين مرض الجذام ونسيان القرآن، فمن له معرفة بمذاهب العرب واستعمالاتهم ينتقل ذهنه إلى أن المراد الاستعمالي الجدي الواقعي هو عبارة عن نقص الكمال، مضافاً إلى أنه لا معنى لعقوبة الناسي مع كون النسيان مسقطاً التكليف.

والنتيجة أن السيد المرتضى قدس سره استفاد من السياق - وهو سياق إسناد الجذام إلى من نسي - أن هذا السياق لا ينسجم مع الجذام بالمعنى الحسي، ومقتضى هذا السياق نشؤ دلالة تصديقية وهي إرادة النقص بضم نكتة متابعة المتكلم للعرف في الأخذ بالقرائن ومنها القرينة السياقية.

### 073

**الدلالة السياقية:**

إن بحث الدلالة السياقية لم يحرر في علم الأصول، مع أنه من النكات كثيرة الدوران في الاستدلال الفقهي، بحيث لا يخلو استظهار من رواية عادة إلا ويعتمد على الدلالة السياقية، لذلك كان من المناسب أن يحرر في علم الأصول في مباحث الدليل اللفظي ضمن البحث عن صغريات الظهور أو باب تعارض الأدلة وضمن البحث عن موارد الجمع العرفي عن الدلالة السياقية وأنواعها ومقدار دليليتها.

فإن المتكرر في الاستدلال الفقهي الاستناد إلى السياق في تحقيق عدة ثمرات :

1- أن يكون قرينة على تحديد المراد الجدي نحو دعوى أن المستفاد من سياق الامتنان في حديث الرفع كون المراد بفقرة (مالا يطيقون) العمل ذو المشقة لا غير المقدور، حيث إن ارتفاع التكليف عن غير المقدور ضروري عقلاً لقبح تكليف العاجز للامتنان.

2- أن يكون موجباً لاختصاص المطلق أو مانعاً من إحراز إطلاق موضوع الحكم، مثلاً قد ورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام :(إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره الله فيه فقد ترك شريعة من شرائع الاسلام، فإن كان موسراً وحال بينه وبين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج عنه من ماله صرورة لا مال له).

وقد وقع البحث فيها في أن الموسر الذي لم يحج لعجزه البدني وكان تكليفه أن يستنيب من يحج عنه هل يشمل الكافر الكتابي الذي يتأتى منه قصد القربة لو أراد أن يحج رجاءً - بناءً على تكليفهم بالفروع -، بمعنى شمول الحكم لفرض استنابته للمسلم كي يحج عنه أم لا؟

فهنا يقال إن سياق الرواية - بمعنى احتفافها بفقرات تختص بصريحها بالمسلم - موجب لانصراف الرواية لكون المنوب عنه مسلماً، حيث ورد فيها (ثم دفع ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام)، والكافر تارك لأصل الاسلام لا لشريعة من شرائع الإسلام، أو ما في الفقرة التي بعدها (فإن كان موسراً وحال بينه وبين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه)، بلحاظ أن الكفر حاجب عن اتصافه بأمر يعذره الله فيه كي يكون مورداً من موارد استنابة الكافر للمسلم.

وإن لم تكن الفقرة صريحة في النظر لفرد من أفراد المطلق ولكن فيها درجة من درجات الظهور - كالإشعار مثلاً - بما يختص بفرد من أفراد المطلق، فالسياق مانع من إحراز الإطلاق وإن لم يكن قرينة على التقييد بمناط احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على التقييد؟

مثلاً في رواية أبي بصير: (قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث: من حج فجعل حجته عن ذي قرابته يصله بها كانت حجته كاملة وكان للذي حج عنه مثل أجره، إن الله عز وجل واسع لذلك)، قد يقال: إن مقتضى إطلاق الذيل: (إن الله عز وجل واسع لذلك) شموله لنيابة المسلم عن الكافر الذي من قرابته، إلا أن إشعار الفقرة السابقة (وكان للذي حج عنه مثل أجره) مانع عن الشمول، حيث إن الكافر ليس أهلاً للأجر. فاحتفاف السياق بهذه الفقرة التي تشعر باختصاصها بالمسلم مانع عن إحراز الاطلاق.

**والنتيجة:** أن للسياق إثارة كثيرة، حيث إن السياق:

1- تارة يكون قرينة على الاختصاص، كما إذا كانت العبائر واضحة في الاختصاص.

2- وتارة يكون مانعاً من إحراز الإطلاق وإن لم يكن قرينة على الاختصاص لعدم صراحة بعض عبائره في الاختصاص.

3- وتارة يكون قرينة على تحديد المراد الاستعمالي طريقاً للمراد الجدي.

4- وتارة يكون قرينة على تحديد مصداق المراد الجدي.

5- وتارة يكون قرينة على تحديد الجهة، وأن المضمون صادر على سبيل الجد أم التقية.

**وبعد وضوح أثر السياق في الدلالة يقع البحث عنه في جهات :**

**الجهة الأولى: في تعريف السياق وأقسامه.**

إن السياق عبارة عن جامع بين مدلولين أو أكثر للفظين أو جملتين أو روايتين بنحو يكون الاشتراك موجباً لصنع مدلول جديد مترتب على مداليل العناصر المجتمعة، سواء كان الجامع خطاباً، أو كان الجامع حالاً من حالات المتكلم، أو كان ارتكازاً عرفياً بين المتكلم والمخاطب، أو مضموناً من المضامين الشرعية أو الواقعية.

**وينقسم السياق إلى قسمين :سياق أفرادي، وسياق مجموعي.**

**فالسياق المجموعي هو**: عبارة عن وجود روايتين منفصلتين من حيث المجلس أو أكثر ولكن تجتمع الروايتان في النظر لمحور واحد، وعلى هذا الأساس صنفت كتب الحديث، فقد قام صاحب الوسائل رحمه الله وغيره بتقطيع الروايات وجمع الفقرات المختلفة من الروايات في باب واحد لكونها ناظرة لمحور واحد.

ومن هذا القبيل الروايات الواردة في تحليل الخمس، فإن الفقيه إذا نظر لمجموعها وما يكتنف بعضها من قرائن ارتكازية أو مقالية يتكون لديه ظهور مجموعي يرشد إلى مضمون مشترك له شروطه وتفاصيله.

ونظير ذلك أيضاً الروايات الواردة في عنوان السنة والفريضة نحو صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران عن موسى بن جعفر عليه السلام: (الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة).

ورواية الحسن التفليسي (قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما ما يكفي أحدهما أيهما يغتسل? قال: إذا اجتمعت سنة وفريضة بدئ بالفرض).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام :(لا تعاد الصلاة إلا من خمسة... إلى أن قال: والتشهد سنة والقراءة سنة، ولا تنقض السنة الفريضة).

وصحيحته الأخرى: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة فقال: الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء، قلت: ما سوى ذلك? قال: سنة في فريضة).

فإن اشتراك هذه الروايات في محور واحد يصنع سياقاً مضمونياً يسهم في استنطاق قاعدة كبروية، وهي تقديم الفريضة على السنة في المركبات الاستقلالية والضمنية، وهو ما نعبر عنه بالسياق المجموعي باعتبار نظر الروايات لمحور واحد.

**والسياق الأفرادي:** وهو على أنواع:

1- سياق الخطاب.

2- سياق الكلام.

3- سياق الإسناد.

4سياق النسبة - نسبة الحكم للموضوع-.

ولكل نوع تأثير معين في المضمون.

**فسياق الخطاب هو:** عبارة عن اتحاد جمل مختلفة موضوعاً ومحمولاً في بيان واحد، كالخطب النبوية والخطب العلوية، فإنها وإن كانت مشتملة على جمل مختلفة موضوعاً ومحمولاً، لكنها وردت في مقام واحد.

ففي هذا المورد هل يستفاد من السياق وحدة المراد الجدي من الجمل المختلفة أم لا؟

قد يقال: لا يستفاد من السياق إلا وحدتها في الغرض، وهو ورودها في سياق المدح أو سياق الذم أو سياق التعظيم أو سياق الإرشاد أو الحكم المولوي لا الوحدة في المراد الجدي، من دون فرق في ذلك بين القول والفعل.

مثلاً: خطبة النبي صلى الله عليه وآله في حجة الوداع التي رواها الفريقان وذكرها في الخصال [ج٢ ص٤٦٨] وقد تعرض النبي صلى الله عليه وآله فيها لحرمة الدم وحرمة الربا وحرمات الأشهر الحرم ولزوم أداء الوديعة لأهلها وأحكام النساء من المعاشرة بالمعروف وتوفير الكسوة والنفقة وحرمة القرآن العظيم، ومن الواضح أن سياق الخطاب المزبور سياق الاهتمام والتأكيد على اجتناب المحرمات، ولكن هل يستفاد من السياق أهمية كل المذكورات فيها على ما يزاحمه من الواجبات الأخرى التي لم تذكر، فهل المستفاد منها - مثلاً - تقديم معاشرة الزوجة بالمعروف عند المزاحمة مع واجب آخر كالوفاء بالنذر أو قضاء بعض الواجبات؟ أم غاية السياق كون المذكورات من أهم الواجبات التي قد يتسامح الناس فيها مع كونها في معرض الابتلاء بها كثيراً؟

**النوع الثاني:** اتحاد الأفعال أو الأقوال في ورودها في سياق بيان منظومة واحدة من الأحكام الشرعية، ومثال ذلك من الأفعال: معتبرة حماد المشهورة [الكافي ج٣ ص٣١١] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال لي يا حماد تحسن أن تصلي? إلى أن قال: ما أقبح بالرجل منكم أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة وهو لا يقيم صلاة واحدة بحدودها تامة)، ثم تصدى الإمام عليه السلام لبيان الصلاة بفعله فذكر جميع ما يرتبط بها من أوامر وشرائط وأجزاء، ثم فرغ وقال: (يا حماد هكذا فصل)، فهل يمكن أن يقال إن السياق شاهد على أن تمام ما ذكر فيها من أفعال وقيود فهو جزء أو شرط في الصلاة بحيث لا يرفع اليد عن ذلك إلا بدليل خاص؟ فكأن صلاة الإمام عليه السلام تؤسس لأصل وهو أن كل ما ذكر في الرواية شرط أو جزء بلحاظ كون القدر المتيقن من الفعل بعنوان الصلاة المعروفة بأنها من دعائم هو الجزء أو الشرط إلا ما خرج بقرينة؟

أم يقال: بأن غاية ما يستفاد من تعداد ما ذكر أنه من الصلاة ذات الحدود التامة، وأما أنه جزء أو شرط أو مستحب في الصلاة فهذا مما لا يستفاد من سياق الفعل.

ومثال القول: ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: (قتال المؤمن كفر وأكل لحمه من معصية الله عز وجل وحرمة ماله كحرمة دمه).

فإن هذه الفقرات كلها واردة في بيان مجموعة من الأحكام تنتظم تحت واحد وهو حرمة المؤمن، فهل يستفاد من سياق الورود في المنظومة الواحدة أن كل ما ذكر فهو حكم تكليفي بدون شموله للوضعي، أي أن مفاد قوله عليه السلام: (وحرمة ماله كحرمة دمه) أنه يحرم تكليفاً إتلاف ماله كما يحرم تكليفاً إراقة دمه، وأما لو أتلف ماله فهل هو مضمون أم لا? فهذا خارج عن إطار السياق، لكون باقي المذكورات من قبيل الحرمة التكليفية.

أم يقال: إن سياق حرمة المؤمن تقتضي الجمع بين الحرمتين التكليفية والوضعية.

**النوع الثالث:** سياق الاشتراك في المحمول أو الموضوع.

فهنا صورتان:

1- أن تشترك محمولات عديدة في موضوع واحد نحو قوله عليه السلام في موثق سماعة [الكافي ج٢ ص٢٥]: (الإسلام شهادة أن لا إله الله والتصديق برسوله، به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس)، فإن سياق اشتراك هذه المجموعة من الأحكام في موضوع واحد وهو الإسلام هل يعني أن النكاح بين المسلمين مشروع مطلقا على نسق إطلاق حرمة الدماء والمواريث بلحاظ اشتراكهما في الموضوع؟

٢- أن تشترك موضوعات عديدة في محمول واحد، وهنا يقع السؤال: ما هو أثر الاشتراك في العنوان الواحد في تحديد المراد؟

ويتضح الجواب عن ذلك بما ذكر من البحث حول مفاد حديث (رفع عن أمتي تسعة: ما لا يعلمون وما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون والخطأ والنسيان والحسد والطيرة والوسوسة في الخلق) من جهة سياقه في عدة جهات :

**الجهة الأولى :**أن حديث الرفع مثال لاشتراك الفقرات في عنوان واحد، لا اشتراك المحمولات في موضوع واحد، فإنه لا مصداق له في حديث الرفع، ولكن حيث إن الاشتراك في موضوع واحد لا خصوصية له عرفاً من حيث تأثير السياق لذلك يتجه النظر لتأثير اشتراك الفقرات في عنوان واحد كما في الحديث، فإن الجهل والاضطرار والإكراه والنسيان والخطأ مجموعة من الأعذار المتنوعة تشترك في المسند إليه وهو عنوان (تسعة)الذي عبر عنه في كل فقرة بالاسم الموصول وهو (ما) لا يعلمون و(ما) اضطروا إليه و(ما) استكرهوا عليه و(ما) أخطأوا.. إلخ، فهل الاشتراك في العنوان الواحد قرينة على أن المراد بالموصول في تمام هذه الفقرات هو الفعل الخارجي؟ حيث إن جملة منها عبارة عن الفعل، فإن ما يستكره عليه الانسان هو الفعل، وما يضطر إليه هو الفعل، وما يخطئ فيه هو الفعل.

فهل ذلك يعني أن المراد بقوله: (ما لا يعلمون) هو الفعل الذي لا يعلم؟ إما لا يعلم وجهه كما في الشبهات المفهومية نحو ما إذا شك في أن مطلق الترجيع غناء أم لا? أو لا يعلم حكمه كما إذا شك في أن التدخين حرام أم لا؟

أم يقال: إن السياق لا دلالة له على ذلك، فبالإمكان أن يراد من قوله: (ما لا يعلمون) الحكم، مع كون المراد من الموصول في الفقرات الأخرى الفعل، والسر في ذلك أن اختلاف الحكم والفعل ليس من اختلاف المفهوم، بل من اختلاف المصداق، أي أن المفهوم للاسم الموصول واحد لا يختلف في جميع الفقرات وهو الشيء المعذر أو المتصف بالعذر، إلا أن مصداق هذا المفهوم في فقرة (ما لا يعلمون) هو الحكم، ومصداقه في فقرة ما استكرهوا عليه الفعل، واختلاف مصداق المراد الجدي لا يضر بوحدة السياق، فلا يستفاد من السياق وحدة المصداق وإنما غاية ما يستفاد منه وحدة المفهوم، والمفهوم واحد وهو مفهوم الشيء المتصف بالعذر المشار إليه بـ (تسعة).

**الجهة الثانية :**وقع البحث في أن مفاد حديث الرفع هو الرفع الواقعي أم الرفع الظاهري؟

حيث إن من الواضح أن الرفع في بقية الفقرات رفع واقعي، فرفع الحرمة عما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه وما نسوا رفع واقعي، فهل الرفع في قوله صلى الله عليه وآله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) رفع واقعي بمقتضى وحدة السياق أم هو رفع ظاهري بمعنى رفع وجوب الاحتياط؟

وهذه الجهة ترتبط باشتراك الموضوعات في محمول واحد، حيث إن هنا عدة موضوعات (ما اضطروا) و(ما استكرهوا) و(ما نسوا) و(ما أخطأوا)، وكل هذه الموضوعات تشترك في محمول واحد وهو (الرفع)، فكأنه قال: (ما اضطروا وما استكرهوا وما لا يعلمون مرفوع)، فهل الاشتراك في المحمول قرينة على أن الرفع فيما لا يعلمون رفع واقعي؟

### 074

**والحاصل:** أن حديث الرفع قد اشتمل على عدة موضوعات: ما لا يعلمون، وما استكرهوا عليه، وما اضطروا إليه، وما نسوا، وما أخطأوا وكلها تشترك في محمول واحد وهو الرفع، حيث قال: (رفع عن أمتي تسعة).

فهل الاشتراك بينها في محمول واحد قرينة على أن نوع الرفع واحد وهو الرفع الواقعي؟ إذ المفروض أن رفع التكليف في عدة فقرات - كما في حال الاضطرار والإكراه والنسيان ونحوها - رفع واقعي، فهل الرفع في ما لا يعلمون أيضاً رفع واقعي؟ بمعنى نفي فعلية الحكم الذي لا يعلم واقعاً لا ظاهراً - بمعنى عدم وجوب الاحتياط من جهته مع كونه فعلي في حق المكلف - بل لا فعلية له واقعاً.

ولكن قد يناقش في ذلك - على مبنى صاحب الكفاية قدس سره - بأن الرفع والمرفوع لا يختلف باختلاف الواقع والظاهر، وإنما الفرق بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري مستفاد من دليل خارجي لا من نفس الرفع الذي هو بمعنى واحد، سواء كان في مقام الرفع الواقعي أو الرفع الظاهري.

وبيان ذلك :أن الرفع الواقعي حال الجهل هو عبارة عن عدم فعلية الحكم واقعاً في حق الجاهل، والرفع الظاهري ليس عبارة عن رفع وجوب الاحتياط - كما في كلمات الشيخ الأعظم قدس سره - بل هو عبارة عن رفع نفس الحكم المجهول في مرحلة الظاهر برفع أثره وهو وجوب الاحتياط من جهته، حيث إن أثر فعلية الحكم المجهول في حق المكلف وجوب الاحتياط عند الشك فيه، وبالتالي فرفعه مستلزم لرفع وجوب الاحتياط، ومقتضى ذلك أن الحكم ليس فعلياً من جهة ترتب الأثر عليه وهو وجوب الاحتياط، فلا يتصور عند الجهل بالحكم نوعان من الرفع: أحدهما واقعي والثاني ظاهري، بل الرفع واحد وهو نفي فعلية الحكم في هذا الظرف بنحو لا يترتب عليه وجوب الاحتياط من جهته، كما أن المرفوع واحد وهو الحكم، أو فقل: إن الرفع يعني أن ليس للمولى إرادة لزومية نحو الحكم - بناءً على أن الحكم من قبيل الإرادة - سواء كان الحكم مرتفعاً واقعاً أم ظاهراً، فإذا كان مرتفعاً واقعاً كما في رفع فعلية الحرمة في حال الاضطرار لارتكاب المحرم فلا توجد إرادة لزومية للحرمة لارتفاعها بالفعل حال الاضطرار.

كذلك الرفع الظاهري، كما لو فرض أن المكلف يجهل حرمة التدخين فإن رفع الحرمة في مرحلة الظاهر عبارة عن عدم انقداح الإرادة اللزومية نحو حرمة التدخين، والشاهد على ذلك أن المولى قد سوغ للمكلف في مرحلة الظاهر أن يشرب ببركة دليل البراءة (رفع عن امتي ما لا يعلمون).

**والنتيجة:** أن الرفع سواء كان ظاهرياً أم كان واقعياً بمعنى واحد وهو عدم انقداح الإرادة اللزومية تجاه الحكم، وإنما يفترق الرفع الواقعي عن الرفع الظاهري بلحاظ أمر خارجي، وهو هل أن رفع الحكم في ظرف الجهل به لا بشرط، أم أن رفعه في فرض الجهل من حيث عدم ترتب وجوب الاحتياط لأجله؟

فإذا كان الرفع مطلقاً فهو رفع واقعي، وإذا كان الرفع من جهة خاصة فهو رفع ظاهري. فالفارق بين الرفع الواقعي والظاهري جاء من خلال إضافة أمر خارج عن نفس الرفع، وإلا فمعنى الرفع واحد، فإذا كان معنى الرفع واحداً والمرفوع واحد - وهو الحكم - فالنتيجة أن اتحاد الموضوعات في محمول واحد لا يعني أن نوع الرفع في الجميع يراد به الرفع الواقعي. نعم، مفهومه واحد، وأما كونه بنوع واحد فهذا مما لا يدل عليه قرينية السياق فهو مجمل من هذه الجهة.

ومن أمثلة اشتراك الموضوعات في محمول واحد صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (سألته عن الفراء والسنجاب والسمور والثعالب، قال: لا بأس بالصلاة فيه)، وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره [في رسالته في اللباس المشكوك ص٧٠] أن وحدة السياق - وهي اشتراك الموضوعات في محمول واحد - مانع من إحراز صدور الجواب سبيل الجد، وهذا يعني أن السياق كما يؤثر في تحديد المراد فقد يؤثر تحديد الجهة من صدور الحكم، بلحاظ أن مسلك العامة أن الصلاة في السمور والثعالب وأشباهه من السباع صحيحة.

بينما أفاد سيدنا الخوئي قدس سره [في موسوعته ج12 ص194] إشكالاً على المحقق النائيني، وهو أن قوله: (لا بأس بالصلاة فيه) ينحل إلى أجوبة عديدة بعدد الموضوعات، فكأنه قال: سألته عن الفراء? قال لا بأس بالصلاة فيه، سألته عن الثعالب? قال: لا بأس بالصلاة فيه، سألته: عن السنجاب? قال: لا بأس فيه، فبما أن الجواب ينحل إلى أجوبة ومحمولات بعدد الموضوعات، فعدم جريان أصالة الجهة في الثعالب لا يمنع من جريان أصالة الجهة في السنجاب لأنهما موضوعان ومحمولان.

**لكن ما أفاده قدس سره الشريف محل تأمل،** فإن التعدد من حيث الجهة إنما يتم عرفاً فيما إذا كانت الجملة ذات حيثيتين بالنظر العرفي، والجملة في المقام ليست ذات كذلك، مثلاً في صحيحة البزنطي (قال: سألت أبا الحسن عن الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه؟ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي ما استكرهوا عليه). والحال بأن الحلف بالطلاق والعتاق -عند الإمامية - حلف باطل من الأساس، فلا معنى لإسناد عدم نفوذ الحلف لقول الرسول صلى الله عليه وآله: (رفع عن أمتي ما استكرهوا عليه)، مما يعني صدور الجواب على سبيل التقية.

ولكن الصحيح أن الجملة ذات حيثيتين عرفاً:

1- حيثية النقل عن النبي صلى الله عليه وآله.

2- حيثية تطبيقها على مورد السؤال.

فمن حيثية النقل عن النبي صلى الله عليه وآله لا توجد تقية فتجري أصالة الجهة في هذا الجواب من حيث كونه نقلاً عن النبي، لكن من حيثية تطبيق الكلام على مورد السؤال قد يرد المحذور باعتبار أن الحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك حلف نافذ لدى العامة، فأراد الإمام عليه السلام بيان عدم نفوذ الحلف على مبانيهم لما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وآله: (رفع عن أمتي ما استكرهوا عليه).

فالجواب من حيث كونه إخباراً تجري فيه أصالة الجهة، ومن حيث كونه جواباً عن السؤال الوارد لا تجري فيه أصالة الجهة، حيث لوحظ في كونه جواباً عن السؤال الوارد مجاراة مسلك العامة، فلأنه ذو حيثيتين جرت أصالة الجهة فيه من جهة دون أخرى.

بينما في المثال لا يوجد لقوله: (لا بأس بالصلاة فيه) حيثيتان حتى تجري أصالة الجهة بلحاظ دون لحاظ آخر. فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن السياق قد يؤثر على جريان أصالة الجهة عرفي، مما يعني أن اشتراك الموضوعات في محمول واحد سياق مانع من جريان أصالة الجهة ولو بلحاظ السؤال عن السنجاب.

**النوع الرابع: سياق النسبة.**

والمقصود بسياق النسبة أن الهيئة الكلامية المتشكلة من نسبة الحكم للموضوع قد تشتمل على نكتة توجب تضييق دائرة الحكم أو الموضوع أو توسعتهما بلحاظ اشتمال نسبة الحكم للموضوع على نكتة مضيقة أو موسعة، واكتشاف المراد حينئذ مستند لا لذات السياق بل للسياق الخاص، وهو السياق المتضمن للنكتة المؤثرة.

وبيان ذلك بالأمثلة، إذ تارة تكون النكتة سابقة، وتارة تكون النكتة لاحقة.

فالنكتة السابقة - كنكتة الحصر أو نكتة الامتنان - كما في قوله صلى الله عليه وآله: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يحتلم - أو حتى يبلغ -). فالحديث من خلال قوله: (رفع القلم عن..) ظاهر في نكتة الامتنان، مما يعني أن سياق نسبة الحكم وهو الرفع إلى الموضوع - وهو الثلاثة - نسبة مشتملة على نكتة الامتنان، فمقتضى ذلك التضيق، بمعنى أنه ليس المرفوع عن الثلاثة قلم التشريع بحيث يكون الثلاثة مثل البهائم في نظر الشرع، وإنما مقتضى نكتة الامتنان أن المرفوع قلم الإلزام لا قلم التشريع، ولذلك لو أن الصبي آجر نفسه لعمل من الأعمال - على فرض صحته - أو كان في البين جعالة وأتى الصبي بالعمل المتعلق للجعل فهل يمكن أن نقول بنفي استحقاقه لقوله: (رفع القلم عن ثلاثة) مع أن هذا خلاف الامتنان، إذن بما أن السياق سياق الامتنان فمقتضى الامتنان رفع ما فيه إلزام وثقل على الصبي، لا رفع ما فيه نفع للصبي كاستحقاقه الأجرة في الإجارة أو الجائزة في الجعالة ونحو ذلك.

وقد تكون النكتة لاحقة كاشتمال السياق على الاستدراك أو الاستثناء أو التعليل، فإن من أجلى موارد الدلالة السياقية سياق التعليل، وهو سياق مشتمل على نكتة، سواء كان التعليل بأدوات التعليل - كما في قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) -، أو كان التعليل بلحاظ ظهور الجملة في تشكيل القياس - كما في صحيحة لا تعاد: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، ثم قال: والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) - فإن ظاهر الذيل أنه في سياق التعليل لظهوره في سياق تشكيل القياس من صغرى وكبرى.

أو كان ظهور الذيل في التعليل باعتبار اشتماله على نكتة ارتكازية توجب ظهوره في التعليل، مثلاً معتبرة علي بن حديد عن مرازم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض لا يقدر على الصلاة، قال: فقال عليه السلام: كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر)، فإنه وإن لم يقترن بأدوات التعليل ولم يشتمل على قياس يدل على التعليل لكن هذا اللسان لتضمنه الإشارة لمرتكز عرفي لسان تعليل، وهو أن سقوط الأمر بالصلاة الاختيارية في مثل هذا المورد إنما هو لأجل أن الله غلب عليه، وما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر، لذلك يقال: التعليل يعمم ويخصص.

ومن سياق النسبة ما يعبر عنه بمناسبة الحكم للموضوع، حيث تكرر في كلمات الفقهاء عنوان مناسبة الحكم للموضوع، والمقصود بذلك اشتمال نفس النسبة بين الحكم والموضوع في جملة واحدة على نكتة ارتكازية بنظر العرف توجب التوسعة أو التضييق، كما في موثقة عمار قال عليه السلام: (لا يمس الجنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله)، فإن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن النكتة في عدم المس هي قداسة اسم الجلالة، لذلك لا فرق بنظر العرف بين أن يمس درهماً أو ثوباً أو كتاباً فيه اسم الجلالة، كما لا فرق بين كون المكتوب لفظ الله أو أي لفظ يشير للذات المقدسة جل وعلا عرفاً، فإنه لا خصوصية لاسم الله ما دامت النكتة في النهي عن المس هي القداسة.

### 075

**الجهة الثانية:** قد يقال: إن منشأ الدلالة إما الوضع أو غلبة الاستعمال أو التعهد النوعي، فلا دلالة ما لم تكن ناشئة عن أحد المناشئ الثلاثة ولم يحرز أن السياق من أحدها،

إذ لم يحرز أن السياق موضوع لمعنى أو أن الغالب في مقام الاستعمال استخدام السياق لإفادة معنى من المعاني، كما لا يحرز تعهد نوعي من أبناء العرف على الاعتماد على السياق كدال من الأدلة، وبالتالي فدعوى الدلالة السياقية مما لا يمكن الإذعان بها.

والجواب عن ذلك: أن تصدي العرف للوضع - سواء كان وضعاً تعيينياً أو وضعاً تعينياً - له عدة أنحاء:

1. أن يتعلق الوضع من قبل العرف بالهيئة المفردة، كأن يقوم العرف بوضع هيئة المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ.

2- أن يتعلق الوضع النوعي العرفي بالهيئة التركيبية، كما قيل بأن هيئة التكرار موضوعة عرفاً للتأكيد، أو هيئة تقديم المفعول على الفعل كقوله: ﴿إياك نعبد﴾ موضوعة عرفاً للحصر والاختصاص.

3- أن يتعلق الوضع العرفي بالأسلوب، فيقال هذا أسلوب من أساليب المحاورة العرفية، بمعنى أن من قوانين أبناء اللغة استخدام الأسلوب في مقام التفهيم وإيصال المراد، مثلا من الأساليب العرفية أسلوب التعقيب كما أشار إليه السيد الشهيد قدس سره [في ج7 من بحوثه ص177] بقوله: إن جعل المتقدم ناظراً إلى تحديد المتأخر الذي لم يذكر بعد، وقد لا يكون متعيناً في نظر المتكلم فضلاً عن السامع خلاف الطبع - أي جعل المتقدم قرينة على المتأخر خلاف الطبع -، وهذا هو الذي يفسر لنا وقوع القرائن غالباً فضلة في الكلام.

مما يعني أن من الأساليب العرفية التي تعاهد بها أبناء المحاورة هو التعقيب بقصد أن يكون التعقيب تفسيراً لما سبق وليس العكس، أو ما يتكرر في ألسنة الأصوليين من أن بيان الحكم بنحو العموم - مع التفات المقنن إلى أنه سيورد عليه عدة مخصصات - من أجل ضرب القاعدة والقانون، فكأن هناك أسلوباً لدى أبناء العرف، وهو أن ضرب القاعدة والقانون يقتضي أن يصاغ القانون بأسلوب التعميم حتى مع علم المقنن بورود المخصصات عليه.

فكما أن العرف يتصدى للوضع في المفرد أو الهيئة فإنه يتصدى للوضع في الأساليب، بمعنى كونه من الأساليب المتبعة في مقام المحاورة.

ومن الأساليب التي يتعاهد بها العرف في مقام الاحتجاج هو السياق، حيث يحتج المتكلم في بيان مراده على غيره بأن سياق كلامه ناظر لذلك، ويحتج على المتكلم بفهم السامع بأن سياق كلامه ناظر لذلك.

فالسياق من الأساليب المتعاهدة لدى أبناء العرف في مقام التفهيم وإيصال المراد ومن ذلك سياق الامتنان وسياق التعليل وسياق الاستدراك ونحوها.

**الجهة الثالثة:** أن محل البحث الذي ينبغي أن يحرر في الأصول هو البحث تارة عن ثبوت السياق كظهور من الظهورات العرفية،

وتارة أخرى في مقدار قرينية السياق، فإن محور البحث الأصولي كما أفيد في كلمات السيد الشهيد قدس سره: هو العنصر المشترك في عملية الاستنباط، فمتى ما كان المحور عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط - سواء كان صغرى في مجال القياس أو كبرى - كان مندرجاً في الأصول، لذلك جرى البحث الأصولي حول الصغريات من الظهورات، كالبحث حول ظهور الأمر مادة أو هيئة في الإلزام، والبحث عن المفاهيم كمفهوم الشرط أو الوصف، والبحث عن الإطلاق ومقومات تحققه، وكل ذلك بحث في صغريات الظهور، مع أن الصغريات لا تقع كبرى في مقام الاستنباط، لكن لكونها عنصراً مشتركاً وليس خاصاً بباب دون بدون تم بحثها في علم الأصول.

ومن هذا الباب البحث عن السياق المجموعي، فهل هو من الظهورات العرفية كي يكون موضوعاً للحجية أم من باب تداعي المعاني فلا أثر له؟

وقد يقع البحث عن مقدار الدليلية والظهور، كما وقع البحث في باب الإطلاق في أن المستفاد من الإطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة العموم البدلي أم العموم الاستغراقي? أم الطبيعي الأعم من العموم البدلي والاستغراقي؟ وهذا بحث عن مقدار دليلية الإطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة، ونحوه البحث في أن الأمر بالطبيعي لا بشرط هل يدل على الترخيص الشرعي في تطبيقه على الأفراد أم لا.

وإذا انعقد للسياق ظهور عرفي - كما في أنواع السياق الأفرادي - يقع البحث في مقدار دليلية هذا الظهور، فهل دليلية الظهور لا تعني إلا بيان أصل المراد، أم أنها تمتد لأكثر من ذلك فيستفاد من دليلية الظهور السياقي بيان نوع المراد وجهة المراد - يعني جهة الحكم الصادر من الإمام عليه السلام -، أو بيان سعته أو ضيقه؟

وحيث إن تحرير مقدار دليلية السياق ومدى تأثيره في تحديد المراد الجدي للمولى عنصر مشترك لا يختص بباب دون باب كان من المسائل الأصولية لدخوله تحت تعريف علم الأصول، أي البحث عن العناصر المشتركة.

وقد مر في الجهة الأولى استعراض الأمثلة، وأن السياق قد يكون دليلاً على أصل المراد كما في سياق اشتراك الموضوعات في محمول واحد، وقد يكون دليلاً على التوسعة أو التضييق أو الجهة كما مرت الأمثلة في ذلك.

**الجهة الرابعة:** قد أفاد السيد الشهيد قدس سره [ج7 ص177] بقوله: وهكذا نقصد بالقرينية في مرحلة الظهور التصوري كل ما أوجب سياقاً أعطى للكلام مدلولاً تصورياً يختلف عن المدلول التصوري الذي يقتضيه الطبع الأولي لمفرداته، سواء كان ذلك على أساس الوضع أو على أساس الأنس الذهني، فإن للسياق إفادة مدلول زائد على مدلول المفردات، سواء كانت إفادة السياق للمدلول الزائد بالوضع أو كانت إفادة السياق للمدلول الزائد بالأنس الذهني، وهذا الأنس الذهني إما ناشئ عن غلبة الاستعمال أو ناشئ عن تعهد نوعي.

**وهذه العبارة من السيد الشهيد قدس سره تفيد أموراً:**

١- أن هناك فرقاً بين اتجاهه وبعض الأصوليين، فإن الاتجاه المتعارف أن تعتبر اللفظة أو الجملة الواقعة تعقيباً وذيلاً في الكلام هي الدال، بينما السيد الشهيد قده يرى السياق هو الدال، بمعنى أنه إذا قال المولى: (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) فإنه لو اقتصر على قوله صلى الله عليه وآله: (اذهب فاقلعها وارم بها في وجهه فإنه لا ضرر ولا ضرار)، ولم يذكر كلمة: (على مؤمن)، فربما يقال: بأن (لا ضرر) هل تعني نفي الحكم الضرري? أم تعني النهي بمعنى حرمة الضرر؟ أم تعني حكماً ولايتياً؟ على الخلاف في تحديد مفاد لا ضرر.

ولكن شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره في رسالته حول قاعدة لا ضرر بنى على أن قوله: (على مؤمن) في (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) قرينة على نظر الرواية للحكم المولوي وهو النهي، فكأنه قال: (ليس للإنسان أن يضر نفسه ولا أن يضر بمؤمن آخر).

فهنا يقال: إن قوله: (على مؤمن) قرينة متصلة تفيد ظهور قوله: (لا ضرر ولا ضرار) في النهي، ولكن السيد الصدر يرى أن انضمام كلمة (على مؤمن) لقوله: (لا ضرر) أعطى سياقاً، وذلك السياق هو الدال، لا أن قوله: (على مؤمن) هو الدال، بل إن أن انضمام قوله: (على مؤمن) عامل تكويني في تشكيل سياق، وبتشكل هذا السياق - سواء سميناه هيئة تركيبية أو سميناه سياق التعقيب أو سميناه سياق التذييل - فهو الدال على أن النفي في المقام بيان للنهي التكليفي، وما ذكره السيد الشهيد قدس سره مسألة تحليلية للتبادر العرفي، بمعنى أن ظاهر (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) هو الحرمة، لكن ما هو منشأ الظهور? هل هو قوله: (على مؤمن)؟ أم هو السياق المتشكل؟ وهذا يعتمد على قدرة الأصولي في تحليل المنصرف لدى المرتكز العرفي.

٢- لا فرق في القرينة المتصلة الدخيلة في تشكيل السياق بين القرينة اللفظية أو الارتكازية أو الحالية فإن النكتة في الجميع واحدة.

٣- بناءً على تحليل السيد طاب ثراه سوف يكون السياق مساوقاً للقرينية، فمتى كان هناك ما يسمى قرينة فهناك سياق، لأن ما يدعى أنه قرينة مجرد عامل تكويني لتشكيل سياق، وأن مركز الدليلية في السياق، ومقتضى تعميم السياق إلى سياق مجموعي وسياق أفرادي، والسياق الأفرادي إلى سياق الخطاب وسياق الكلام وسياق الإسناد وسياق النسبة بلحاظ أن النكتة واحدة، وهي مساهمة المفردات أو الجمل المشتركة أو المستقلة أو الروايات العديدة الناظرة لمحور واحد في تشكيل القياس بحسب ما سبق تفصيله من تحليل السيد الشهيد قدس سره.

4- أن السياق قد يكون لفظياً وقد يكون حالياً مقامياً، فقد أفاد السيد الشهيد في بحث الإطلاق [في ج٣ ص٤١١] أن المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة هي ظهور حالي سياقي، وهو ظهور حال المتكلم في كونه في سياق بيان تمام مرامه بكلامه.

### 076

**البحث الرابع من بحوث القرينية:** باب الورود والتخصص.

**والكلام في هذا المبحث يتم في مطالب أربعة :**

**الأول:** في تعريف الورود، وهو ما تعرض له السيد الشهيد قدس سره [ج 7 من بحوثه ص48]:

الورود: هو أن يكون مفاد أحد الدليلين رافعاً لموضوع مفاد الدليل الآخر، أو يكون محققاً لموضوعه.

وبيان ذلك :إذا قال المولى: (المؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً)، واشترط على المرأة في ضمن عقد لازم أن تلبث في المسجد يوم الجمعة لكنسه فصادف يوم الجمعة يوم حيضها، فهنا مقتضى إطلاق (المؤمنون عند شروطهم) أن تقوم المرأة بكنس المسجد يوم الجمعة وفاءً للشرط، ولكن مقتضى دليل حرمة مكث الحائض في المسجد هو ورود هذا الدليل على دليل (المؤمنون عند شروطهم)، لأن موضوع وجوب الوفاء بالشرط أن لا يكون الشرط محللاً للحرام، والمفروض أن الشرط في المقام محلل للحرام وهو المكث في المسجد، فمقتضى دليل حرمة مكث الحائض في المسجد ارتفاع موضوع وجوب الوفاء بالشرط.

فالدليل الأول وارد على الدليل الثاني، حيث إن مفاده رافع لموضوع مفاد الدليل الثاني.

**أو يكون محققاً للموضوع،** فإن الورود على نوعين :

1- قد يكون موجباً للرفع المسمى بالورود التضييقي.

2- قد يكون موجباً لتحقيق مصداق الموضوع المعبر عنه بالورود على نحو التوسعة.

فمثلاً: إذا قال المولى: (يجب أداء الدين) وقال في دليل آخر: (من مات وعليه الحج فهو دين في تركته)، فإن الدليل الثاني محقق لموضوع الدليل الأول، حيث إن موضوع الدليل الثاني جعل الحج الواجب ديناً في التركة، فيجب على الوصي أداء دين الميت، ومنه إخراج الحج من التركة.

**فالنتيجة :**أن الورود هو عبارة عن تقدم مفاد دليل على موضوع دليل آخر بالرفع أو بالوضع والإثبات، وليس بين الدليلين الوارد والمورود تعارض، فالورود خارج موضوعاً عن باب التعارض.

والسر في ذلك :أنه ليس بين الدليل الوارد والمورود تكاذب لا في مرحلة الدلالة ولا في مرحلة فعلية المجعول.

أما بالنسبة لمرحلة الدلالة فلا يوجد تكاذب إثباتي بين قوله: (يجب على المرأة الوفاء بالشرط) وهو المكث في المسجد إذا لم يكن محللاً للحرام، وبين قوله: (يحرم على المرأة الحائض المكث في المسجد)، وذلك لأن مفاد أحد الدليلين - وهو حرمة مكث الحائض في المسجد - لم يؤخذ قيد فيه غير موضوعه التكويني وهو الحيض، بينما مفاد الدليل الآخر معلق على أمر اعتباري وهو وجوب الوفاء بالشرط إن لم يكن محللاً للحرام الذي يعني أخذ قيد في موضوعه وهو أن لا يكون محللاً للحرام، وكل دليل يدل على الحكم لا دلالة فيه على إثبات موضوعه ولا على نفيه فإن مفاده ثبوت الحكم على فرض تحقق الموضوع، ولا نظر فيه لإثبات الموضوع أو نفيه.

فإذا كان مفاد الدليل الأول رافعاً لموضوعه فلا منافاة بينهما، لأن الثاني لا يتعرض لإثبات موضوعه، والأول ينفي موضوعه بفعلية مفاده، فلا تكاذب بين الدليلين في مقام الإثبات كي يكونا من المتعارضين.

كما لا تنافي بينهما في مرحلة الفعلية، حيث إن فعلية الثاني في طول عدم فعلية الأول، فمتى كان الأول فعلياً - وهو حرمة المكث - لم يكن الثاني فعلياً، ولأجل أن الثاني في طول عدم فعلية الأول فلا يعقل اجتماع المجعولين في مرحلة الفعلية، فإن هذا خلف الطولية بينهما.

**والنتيجة :**أن الوارد والمورود ليس من باب التعارض في شيء.

**المطلب الثاني:** في الفرق بين الورود على نحو التضييق والتخصص.

وملخص الفرق بينهما: أن الورود هو عبارة عن ارتفاع موضوع دليل لعامل شرعي، بينما التخصص هو عبارة عن ارتفاع موضوع دليل لعامل تكويني لا لعامل شرعي.

مثلاً :إذا قال المولى: (أكرم كل عالم)، وزيد ليس بعالم، فخروج زيد عن (أكرم العالم) لا بالورود بل بالتخصص، لأن خروجه ليس لعامل شرعي وإنما لعامل تكويني.

والسر في ذلك :أنه لا فرق بين الورود والتخصص من حيث الارتفاع، فإن الورود والتخصص كلاهما عبارة عن ارتفاع الموضوع حقيقة ووجداناً، إنما الفرق بينهما في الموضوع المأخوذ في الدليل المتخصص والمورود، وذلك لأن الموضوع المأخوذ في الدليل إذا كان موضوعاً تكوينياً لا يقبل التصرف التعبدي فتقدم الدليل الآخر عليه بالتخصص، وإذا كان موضوع الدليل موضوعاً يقبل التصرف فيه شرعاً فتقدم الدليل الآخر عليه بالورود.

مثلاً: لو قال: (أكرم الهاشمي) فخروج العامي عنه خروج حقيقي، لأنه موضوع تكويني وهو عنوان الهاشمي، بينما إذا قال عليه السلام: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) فالمراد بما لا يعلمون عدم قيام الحجة، فكأنه قال: (رفع عن أمتي ما لم تقم عليه حجة) وهو موضوع يقبل التصرف شرعاً لا تكويناً، فإذا قامت حجة على حرمة الغناء أو حرمة أكل الأرنب كان وارداً على الأول.

**المطلب الثالث:** في أقسام الورود.

وهي كثيرة الدوران في الفقه، وتنقسم إلى ستة أقسام، وهي أن يكون الدليل الوارد:

1- رافعاً بجعله. 2- رافعاً بمجعوله. 3- رافعاً بفعليته.

4- رافعاً بتنجزه. 5- رافعاً بوصوله. 6- رافعاً بامتثاله.

**القسم الأول:** أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر بنفس جعله، كما إذا قال المولى: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)، والمقصود بالورود هو الصدور، أي كل شيء لك مطلق حتى يصدر نهي، فبمجرد أن يجعل الشارع نهياً - كما لو جعل حرمة للغناء - يرتفع موضوع الدليل الآخر، حيث إن موضوعه الورود بمعنى الصدور لا بمعنى الوصول.

**القسم الثاني:** أن يكون رافعاً بالمجعول لا بنفس عملية الجعل، وقد مثل له السيد الشهيد بدليلين لنصابين زكويين، مثلاً: من ملك عشرين ناقة من الإبل ففيها أربع شياه، ومن ملك خمساً وعشرين ناقة من الأبل ففيها خمس شياه، فلو فرضنا أن المكلف في الستة الأشهر الأولى ملك عشرين فثبت عليه أربع شياه، لكن ثبوته منوط بحلول الحول، وعند مجيء الستة الأشهر الأخرى ملك ناقة زائدة، فهل يحاسب على النصاب الأول، أم على النصاب الثاني؟ وقد ورد أن لا زكاتين في مال في عام واحد، فيقال الدليلان لا ينفذان معاً لأنه لا زكاتين في مال في عام واحد، وإنما لا بد من نفوذ أحد الدليلين، وحيث إن الدليل الثاني وهو من ملك خمساً وعشرين من الإبل ففيها خمس شياه مقيد موضوعه بأن لا يتقدم عليه مجعول نصاب في نفس العام. فمجرد ثبوت المجعول الأول لتحقق نصابه بمقدار ستة أشهر رافع لثبوت المجعول الثاني، حيث قيد موضوع المجعول الثاني بعدم ثبوت زكاة النصاب الأول ولو بمقدار ستة أشهر.

**والنتيجة:** أن المجعول الأول وارد على المجعول الثاني.

**القسم الثالث:** أن يكون رافعاً له بفعليته، فلا يكفي مجرد الجعل ولا المجعول ما دام لم يصبح فعلياً، ومثاله ما سبق وهو ورود دليل حرمة مكث الحائض في المسجد على دليل المؤمنون عند شروطهم.

**القسم الرابع:** أن يكون رافعاً له بتنجزه، مثلاً :ما ذكره عدة من الفقهاء من أن الاستطاعة لا ترتفع بالدين بل ترتفع بتنجز وجوب أداء الدين، فلو فرض أن المكلف مستطيع للحج لكن لا يعلم أن عليه ديناً، أو كان يعلم أن عليه دين لكن لا يعلم بحلول وقته كي يكون متنجزاً، فهنا إذا علم بوجوب أداء الدين وقد حل وقته كان دليل وجوب أداء الدين وارداً على دليل وجوب الحج بتنجزه لا بمجرد فعليته، إذ الفعلية حاصلة ولو لم يعلم.

**القسم الخامس:** أن يكون وارداً عليه بوصوله، مثلاً :إذا شك الفقيه في أنه هل تجب صلاة الآيات مع كون الخسوف جزئياً أم لا؟ فإذا وصله دليل على وجوب صلاة الآيات حتى مع الخسوف الجزئي كان وصول الثاني وارداً، مع أن الدليل ليس متنجزاً في حقه لعدم تحقق الآية.

وقد أفاد في المقام سيد المحكم طاب ثراه أن من أقسام الورود أن يكون أحد الدليلين رافعاً للآخر بإحرازه، ومن هذا القبيل ورود دليل الأصل المحرز على دليل آخر وروداً ظاهرياً.

مثلاً: إذا قال المولى: (صل في ساتر لا تحرز نجاسته)، فلو أحرز نجاسة الثوب بالاستصحاب حيث كان الساتر نجساً سابقاً فشك في نجاسته فعلاً فأحرز نجاسته بالاستصحاب كان دليل الاستصحاب وارداً على دليل (صل في الساتر) ما لم تحرز نجاسته ظاهراً.

**والملاحظ :**أن هذا ربما يدخل تحت القسم الخامس، وهو ما كان وارداً بوصوله.

**القسم السادس:** ما كان وارداً بامتثاله وهو باب التزاحم، والمصطلح المعروف بين الأعلام أن الورود نسبة بين نفس الدليلين، ولا علاقة له بباب التزاحم، ولكن السيد الشهيد قدس سره قد اعتبر من مصاديق الورود باب التزاحم، فإذا حصل تزاحم بين الأهم والمهم كما لو حصل التزاحم بين وجوب إنقاذ الغريق وبين الصلاة في ضيق الوقت، وإنقاذ الغريق أهم، فالمولى يقول: (انقذ الغريق لكن إن لم تنقذ الغريق فصل - من باب الترتب -)، فالمكلف بمجرد أن يمتثل (انقذ الغريق) يرتفع موضوع الدليل الآخر وهو (أقم الصلاة)، فكان دليل الأهم وارداً على دليل المهم لا بجعله ولا بمجعوله ولا بتنجزه ولا بفعليته ولا بوصوله، بل بامتثاله.

**المطلب الرابع:** في الورود من الجانبين، وقد تعرض له السيد الشهيد [ج7 من بحوثه ص54]، وتعرض لبعض نكاته سيد المحكم أيضاً [ج5 ص٥٤].

### 077

**المطلب الرابع:** في الورود من كلا الجانبين.

وهنا عدة أقسام للورود من كلا الجانبين:

**القسم الأول:** ما إذا كان موضوع كل من الدليلين مقيداً بعدم فعلية الدليل الآخر، بمعنى أن المقتضي لكل منهما تام، وهو عبارة عن الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، وإنما فعلية الدليل الآخر رافع للموضوع بعد تماميته، مما يعني أن الحكم في كل منهما يتوقف على عدم الآخر توقف المسبب على عدم المانع مع تمامية السبب بمعنى المقتضي.

وله صورتان:

الصورة الأولى: فرض تفاوتهما زمناً.

الصورة الثانية: فرض اقترانهما من حيث تحقق المقتضي لكل منهما.

**الصورة الأولى:** هي ما إذا كان موضوع كل من الدليلين مقيداً بعدم فعلية الدليل الآخر مع سبق أحدهما في تحقق موضوعه على الآخر، ومثال ذلك في الفقه ما لو استؤجر المكلف لزيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة من هذه السنة، وبعد أن تمت الإجارة حصلت له الاستطاعة للحج في هذه السنة مع وجوب الحج على نحو الفورية الشرعية.

والمثال الآخر ما إذا استؤجرت المرأة على عمل وبعد أن تمت الإجارة عقد عليها بزواج دائم، وكان الوفاء بعقد الإجارة منافياً لحق الزوج.

فهنا قد أفاد سيد المستمسك قدس سره الشريف [ج10 ص119] أن المحقق النائيني قدس سره - وتبعه في هذه النقطة سيدنا الخوئي قدس سره - كما يظهر من فتاواه في منهاج الصالحين - أن السابق يقدم على اللاحق إلا في مسألة النذر، فإذا فرض أن المكلف استؤجر على زيارة الحسين عليه السلام في عرفة من هذه السنة، وبعد أن تمت الإجارة تحققت له الاستطاعة على حجة الإسلام في هذه السنة، وقلنا بوجوب حجة الإسلام على نحو الفورية الشرعية، فيقال بدواً: إن هناك تنافياً بين مدلولي الدليلين بالعرض، فإن دليل وجوب الوفاء بعقد الإجارة يقتضي أن وظيفة المكلف زيارة الحسين عليه السلام عن المنوب عنه، ودليل وجوب حجة الإسلام يقتضي أن وظيفته حجة الإسلام في هذه السنة، و موضوع كل من الدليلين مقيد بعدم فعلية الحكم في الدليل الآخر، بمعنى أن المقتضي لكل منهما موجود، فالمقتضي لوجوب الوفاء بعقد الإجارة موجود - وهو تحقق العقد مع القدرة على الوفاء به في نفسه - إلا أن المانع من تأثير المقتضي فعلية وجوب الآخر، والمقتضي لوجوب حجة الإسلام موجود - وهو الاستطاعة - إلا أن المانع من ذلك فعلية وجوب الوفاء بعقد الإجارة، فكل من الدليلين تام المقتضي وإنما يمنع من تمامية تأثير الموضوع بعد تحققه فعلية الحكم فيه فعلية الآخر. فموضوع كل منهما مقيد بعدم فعلية الآخر إلا أن أحدهما أسبق زماناً.

فهنا أفاد المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما أنه حيث لا يعتبر في نفوذ الإجارة أكثر من سلطة الأجير زمان الإجارة - فإن الأجير في زمن الإجارة ذا سلطة وقدرة على تمليك منافعه - فقد تمت الإجارة، والمفروض أنه لم يكن في زمن الإجارة مانع، أو أن المرأة قبل الزواج في زمن الإجارة كانت قادرة على تمليك منافعها لهذه الأعمال وبذلك وقعت الإجارة صحيحة.

ونتيجة ذلك: أن المكلف إذا استطاع لم يجب عليه حجة الإسلام، والسر في ذلك أنه أخذ في موضوع حجة الإسلام عدم فعلية الوجوب الآخر، والمفروض أن الوجوب الآخر فعلي لتمامية الإجارة فقد تم موضوع الإجارة وارتفع موضوع حجة الإسلام، وكذا بالنسبة للزوج ارتفع موضوع الأمر بأداء حق الزوج، لأن الإجارة وقعت في ظرفها صحيحة.

وهذا بخلاف ما لو كان السابق نذراً، كما لو أن المكلف نذر زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة من هذه السنة وبعد أن تم نذره حصلت له الاستطاعة، فهنا أفاد المحقق النائيني قده بأن الحج واجب والنذر لاغٍ، وكذا لو أن المرأة نذرت أن تقوم بعمل ثم تزوجت دائماً وكان العمل المنذور منافيا لحق الزوج فإنه يلغو النذر ويلزمها أداء حق الزوج.

والسر في ذلك: أنه يعتبر كون المنذور راجحاً في ظرف العمل لا راجحاً في ظرف النذر، بمعنى كون المنذور بغض النظر عن النذر هو راجح في ظرف العمل، والمفروض أن المنذور وهو زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة بغض النظر عن النذر مزاحم بوجوب حجة الإسلام أو مزاحم بحق الزوج، فحيث إنه مبتلى بالمزاحم لم يكن راجحاً في ظرف العمل، فينكشف من فعلية وجوب حجة الإسلام عليه انتفاء موضوع نذره.

ولكن سيد المستمسك قدس سره أفاد في المقام بأنه إما أن يقال بأن السبق الزماني رافع لفعلية اللاحق ففيهما معاً - أي للإجارة والنذر - أو أن السبق لا أثر له ففيهما معاً.

وبيان ذلك: أن الإجارة وحجة الإسلام من المتواردين، حيث إن موضوع وجوب الوفاء بعقد الإجارة مقيد بعدم فعلية وجوب حجة الإسلام، وموضوع وجوب حجة الإسلام مقيد بعدم فعلية وجوب الوفاء بعقد الإجارة، فكل منهما يكون مانعاً من فعلية الآخر، فإذا كانا متواردين فإن قيل بأن السبق الزمني لا أثر له فلا فعلية لأي منهما لتمانع المقتضيين في التأثير، فإنه وإن كان المقتضي لكل منهما موجوداً فإن المقتضي للأول تحقق عقد الإجارة، والمقتضي للثاني حصول الاستطاعة، إلا أن المفروض أنه أخذ في موضوع فعلية كل منهما عدم فعلية الآخر، فهما متمانعان، حيث لا مرجح لفعلية أي منهما على الثاني فيقع التمانع بينهما في مرحلة الفعلية ولا مرجح، فلا فعلية لشيء منهما سواء كان السابق إجارة أم نذراً.

وإن قلتم أن سبق الزمان مفيد ففي كليهما، وهو ما بنى عليه سيد المستمسك قدس سره الشريف حيث قال [ في ج١٠ص١١٩]: وفيه أن ما ذكره وإن كان مسلماً لكنه يجري مثله في حجة الإسلام في الفرض، فإن الاستطاعة المعتبرة في وجوب حجة الإسلام يجب أن تكون حاصلة مع غض النظر عن وجوب الحج، وفي المقام إذا غض النظر عن وجوب الحج ترتفع الاستطاعة بوجوب الوفاء بالنذر.

ولا ينبغي التأمل في أن الجمع العرفي يقتضي الأخذ بالسابق دون اللاحق تنزيلاً للعلل الشرعية منزلة العلل العقلية، يعني العرف يتعامل مع العلل الشرعية معاملة العلل العقلية بحسب مرتكزاته، فكما أن العلل العقلية يكون السابق منها رافعاً لللاحق كذلك العلل الشرعية، فيلغى احتمال كون اللاحق رافعاً لموضوع السابق، وإن كان الاحتمال معقولا في العلل الشرعية لكنه لا يعتنى به في مقام الجمع بين الدليلين بنظر العرف.

والنتيجة: أن سبق أحدهما زماناً يكفي في فعليته ولو كان نذراً، فإنه يقال في النذر ما قيل في الإجارة وهو أن الناذر حال النذر قادر على الوفاء بالنذر، لأن المعتبر في النذر رجحان المنذور في حد ذاته، وزيارة الحسين في حد ذاتها راجحة، لا أنه يعتبر رجحان المنذور من تمام الملابسات والحيثيات، بل ما دام راجحاً في حد ذاته قد انعقد النذر في زمانه، وانعقاده في زمانه رافع لوجوب حجة الإسلام في ظرفها، فان المعتبر في الاستطاعة أن تكون فعلية في ظرفها بغض النظر عن وجوب الحج - كما قيل بذلك في النذر - والمفروض انه مع غض النظر عن وجوب الحج فإنه ترتفع الاستطاعة بوجوب الوفاء بالنذر.

ولكن سيد المحكم قدس سره [في المحكم ج6 ص55] ناقش جده السيد الحكيم قدس سره وأفاد: قد تكرر من سيدنا الأعظم قدس سره في مستمسكه الترجيح بالسبق الزماني مدعياً أنه مقتضى الجمع العرفي ذلك....ثم قال: أقول: احتمال كون اللاحق رافعا لموضوع السابق وإن كان معقولاً - كما ذكره قدس سره إلا أنه مخالف لفرض التوارد بين الحكمين وتوقف تمامية موضوع كل منهما على عدم فعلية الآخر- لأن مقتضاه اعتبار عدم كل منهما في رتبة سابقة على فعلية الآخر، كما هو الحال في سائر قيود الموضوع، بحيث لو كان موجوداً كان مانعاً منه، فلا يكون اللاحق فعليا كي يرفع السابق في المرتبة اللاحقة لحدوثه، ولو فرض رفع اللاحق للسابق لزم كون موضوع اللاحق مطلقا بالإضافة الى السابق غير مقيد بعدمه كي يمكن فعليته مع وجوده ليرفعه في المرتبة اللاحقة وهو خارج عن مفروض الكلام.

ثم قال: فالترجيح بالسبق الزماني لا بد منه في مفروض الكلام من توارد الحكمين، وليس مبنياً على الجمع العرفي ولا يظن من أحد التشكيك فيه، والوجه في ذلك ما ذكره [في ص57]، أما مع سبق أحد المقتضيين - نظير عقد الإجارة - فالأثر له مطلقاً، لأن فعلية أثره تبعاً لحدوثه كما تمنع من تأثير الآخر - الاستطاعة بالنسبة للحج - بحدوثه لعدم تمامية موضوعه تمنع من تأثيره ببقائه.

وبيان ذلك: أن تعين السابق المؤثر بمجرد حدوثه عقلي لا من باب الجمع العرفي، وانتفاء اللاحق مما يفرضه العقل لا من باب ترجيح أحدهما على الآخر بالسبق الزماني ولا من باب الجمع العرفي بين الدليلين، والسر في ذلك أن الأول - وهو موضوع وجوب الوفاء بعقد الإجارة - مقيد بعدم فعلية وجوب حجة الإسلام، وفي ظرفه لم يكن وجوب حجة الإسلام فعلياً لعدم فعليه الاستطاعة فتم موضوعه، فوجوب الوفاء بعقد الإجارة فعلي لفعلية موضوعه وهو عدم فعلية وجوب حجة الإسلام لعدم فعلية الاستطاعة.

والنكتة في ذلك: أن مثل النذر والإجارة بحسب المرتكز العقلائي من الأمور المتقومة بالجعل والإنشاء فهو مقتضٍ بحدوثه، إذ الإجارة تعني أن الاجير يقوم بتمليك منافعه أو عمله للمستأجر، والتمليك بنظر العقلاء يقتضي فعلية أثره بمجرد حدوثه، فمتى حصل التمليك فإنه بنفس حدوثه مؤثر، فكما يمنع تأثير اللاحق بحدوثه يمنع تأثير اللاحق ببقائه، أي لو فرض أن اللاحق يؤثر حدوثاً وبقاءً فلا أثر له لا حدوثاً ولا بقاءً لعدم تمامية موضوعه، والسر في عدم تمامية موضوعه هو تأثير السابق بمجرد حدوثه.

### 078

وتوضيح المطلب يتوقف على بيان التوارد من الطرفين، فما هو المقصود من التوارد بين الطرفين؟

إن المقصود منه صلاحية كل دليل لرفع موضوع الدليل الآخر بحيث لو أن المشرع قدم أحدهما لنكتة معينة لكان رافعاً لموضوع الآخر.

وبيان ذلك بالمثال :إذا آجر الإنسان نفسه لزيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة من هذه السنة واستطاع للحج في هذه السنة وقلنا بوجوب الحج فوراً على نحو الفورية الشرعية، فهنا كل من الدليلين صالح لرفع موضوع الدليل الآخر فإن قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ صالح لرفع موضوع وجوب الوفاء بعقد الإجارة.

والوجه في ذلك :أن وجوب الوفاء بعقد الإجارة فرع القدرة على الوفاء حين العمل، بمعنى أن يكون المكلف في ظرف الإتيان بما استؤجر عليه قادراً على الإتيان بما استؤجر عليه عقلاً وشرعاً، ولذلك لو استؤجرت المرأة لكنس المسجد في زمن معين وصادف أنه زمن حيضها فإنه ينكشف أن الإجارة باطلة، لأنه يعتبر في صحة الإجارة ووجوب الوفاء بعقد الإجارة أن يكون العمل المستأجر عليه مقدوراً عليه شرعاً حين ظرف العمل لا حين عقد الإجارة. وبما أن المكلف في يوم عرفة مخاطب بحجة الإسلام لكونه مستطيعاً مالياً فليس قادراً شرعاً على الإتيان بمتعلق الإجارة، فدليل وجوب الحج صالح لرفع موضوع دليل وجوب الوفاء بعقد الإجارة.

والعكس أيضاً، حيث يقال إن دليل (أوفوا بالعقود) صالح لرفع موضوع وجوب الحج، لأن وجوب الحج موضوعه المستطيع مالياً وشرعاً لا المستطيع مالياً فقط، فإذا كان الحج مستلزماً لترك واجب أو فعل محرم لم يجب.

ومن هذا القبيل ما إذا كان مخاطباً بخطاب إلزامي آخر نحو وجوب الوفاء بعقد الإجارة، حيث استؤجر على زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة، فإن دليل وجوب الوفاء بعقد الإجارة صالح لرفع موضوع دليل وجوب الحج، فبما أن كلاً منهما في الظرف المفروض لتأثيرهما صالح لرفع موضوع الدليل الآخر كانا متواردين.

فمعنى التوارد الاصطلاحي أن كل واحد من الدليلين صالح لرفع موضوع الدليل الآخر في ظرف تأثير كل منهما على المكلف وهو ظرف العمل، لأن المدار على توفر القدرة شرعاً في ظرف العمل.

ولذلك لو كان الدليلان متنافيين حال تحقق الموضوع كما لو اقترن إنشاء عقد الإجارة مع تحقق الاستطاعة مع عدم تنافيهما حال وقت العمل - كما لو كان المكلف قادراً على زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة صباحاً والحضور للموقف في عرفة ظهراً لم يكن الدليلان متواردين -، بينما لولم يكن تحقق الموضوع لهما في زمان واحد لكنهما مقترنان في ظرف العمل مع عدم القدرة عليهما كانا متواردين.

وقد عبر جملة من الأصوليين عن هذا المعنى باشتراط موضوع كل منهما بعدم الآخر، والسر في ذلك: أنه إذا كان وجوب الحج صالحاً لرفع موضوع وجوب الوفاء بعقد الإجارة، فموضوع عقد الإجارة إما مهمل أو مطلق أو مقيد بعدمه ولا يحتمل شق رابع، والمفروض أن الإهمال محال والإطلاق خلف كونه صالحاً لرفعه، إذ لو كان موضوع وجوب الوفاء بعقد الإجارة لا بشرط - سواء وجب الحج أم لم يجب - لم يكن وجوب الحج صالحاً لرفعه، فتعين أن يكون موضوع وجوب الوفاء بعقد الإجارة مقيداً بعدم وجوب الحج، فنتيجة التوارد بين الطرفين أن كلاً منهما قد تقيد موضوعه لباً بعدم فعلية الآخر، إذ المفروض أن فعلية الآخر رافع لموضوعه.

فلو أن المشرع لسبب ما قدم أحدهما فهو رافع لفعلية الآخر، ولكن حيث لم يقم دليل على تقديم أحدهما فهل يكون المقام من باب التعارض? أو يكون المقام من باب التزاحم? أو لا تعارض ولا تزاحم؟

الصحيح أنه من باب التعارض، والسر في ذلك أن المتواردين لازم وجودهما عدمهما ولازم عدمهما وجودهما، إذ ما دام وجوب كل منهما رافعاً لموضوع الآخر فلو وجد الوجوبان معاً لعدما معاً، لأن وجود كل منهما رافع للآخر، فوجودهما مستلزم لعدمهما وعدمهما مستلزم لوجودهما، لأنه إذا توقف الأول على عدم الثاني وتوقف الثاني على عدم الأول والمفروض أن كلاً منهما قد تحقق موضوعه فلازم وجودهما عدمهما ولازم عدمهما وجودهما، وما كانا من هذا القبيل فهما متعارضان.

والنكتة في التعارض هنا أن التعارض عبارة (عن تنافي المؤديين بحيث يمتنع التعبد بهما ظاهراً كما يمتنع جعلهما واقعاً) [ص١٧ ج٦] وأن المدار على تنافيهما عملاً (فإذا لم يكن بين المؤديين تنافٍ في مقام العمل فلا يتحقق التعارض وإن علم بكذب أحدهما) [ص١٩] وأن أدلة أحكام التعارض(الظاهر انصرافها عن التعارض الناشئ عن العلم بكذب أحدهما اتفاقاً لملازمة خفية، بل يختص بما يكون ناشئاً عن وضوح التنافي بين المضمونين) [ص٢١] من المحكم، وبتعبير السيد الأستاذ مد ظله: (التعارض هو تنافي المدلولين لقضية بينة عقلاً أو بحسب المرتكز العقلائي أو شرعاً)، ومن الواضح أن مدلولي الدليلين - وهما وجوب الوفاء بعقد الإجارة ووجوب حجة الإسلام - مما لا يعقل اجتماعهما، لأن لازم اجتماعهما عدمهما، وحيث لا يعقل اجتماعهما فلا محالة يعلم بانتفاء فعلية أحدهما، والعلم بكذب أحد الدليلين للعلم باستحالة اجتماعهما عقلاً هو المحقق لعنوان التعارض.

أو فقل: إن شمول جعل هذين الدليلين لظرف العمل - مع استلزام وجودهما عدمهما - محال في نفسه أو أن صدوره من المولى لغو، إذ لا معنى لجعل وجوبين يلزم من وجودهما عدمهما، وهذا يعني أن أحد الإطلاقين كاذب، والعلم بكذب أحد الإطلاقين هو مناط التعارض، فتدخل الصورة في أحكام باب التعارض.

ومن هنا ذكر السيد الحكيم في كتاب المستمسك [ج10 ص 119] أن المسألة لا علاج لها إلا بالرجوع إلى العرف، إذ لا يعقل صدق الإطلاقين أبداً، فإن لازم صدق الإطلاقين لغوية الجعل، لذلك أفاد سيد المستمسك قدس سره صورتين:

١- ما إذا كانا متقارنين زماناً من حيث الموضوع، بمعنى أن المكلف في آن واحد استطاع الحج واستؤجر لزيارة الحسين، فهنا يستقر التعارض للعلم بكذب الإطلاقين معاً.

٢- سبق موضوع أحدهما زماناً، فيقال بأن السبق الزماني رافع للتوارد وموجب لكون الورود من أحدهما على الآخر دون العكس، والسر فيه أن الإطلاقين محفوفان بالمرتكزات العرفية التي هي من القرائن المتصلة بالأدلة المؤثرة على ظهورها، وهنا مرتكز عرفي قائم على قياس العلل الاعتبارية على العلل العقلية، بمعنى أنه كما في العلل العقلية إذا اجتمعا تنافياً وتمانعاً وإذا سبق أحدهما الآخر كان هو المؤثر، كذلك في العلل الاعتبارية فإنه إذا تقدم أحد الدليلين لفعلية موضوعه زماناً على الدليل الآخر كان بنظر العرف هو الوارد الرافع لموضوع الدليل اللاحق وإن كان رافعية اللاحق للسابق محتملاً عقلاً ولكنه خلاف المرتكزات العرفية، فالدليلان المتواردان لو سبق أحدهما الآخر لكان السبق موجباً للورود من أحدهما على الآخر من باب احتفاف الدليلين بالمرتكز العرفي الذي رفع التكاذب بين الإطلاقين وقدم إطلاق السابق على اللاحق، بمعنى أن التوارد بين الدليلين حين العمل يرفعه المرتكز العرفي في فرض تقدم أحدهما موضوعاً.

**ولكن السيد الحكيم السبط في المحكم [ج6 ص 54 و55 و56] أورد إشكالين:**

**الإشكال الأول:** في فرض سبق أحدهما يكون تقدم السابق على اللاحق متعيناً وليس مبنياً على الجمع العرفي بين الإطلاقين بتقديم السابق على اللاحق.

والسر فيه أن الدليل الأول قد أخذ تمامية موضوعه عدم فعلية اللاحق في مرتبة سابقة على فعليته بفعلية موضوعه، أي أن تمامية موضوع وجوب الوفاء بعقد الإجارة أخذ فيه عدم فعلية وجوب حجة الإسلام في مرتبة سابقة على عقد الإجارة، فإذا وجد عقد الإجارة ولم يوجد معه الاستطاعة للحج كما لو أن المكلف آجر نفسه لزيارة الحسين يوم عرفة من هذه السنة ولم يكن حال إجارة نفسه مستطيعاً فقد تحقق القيد بالنسبة إلى عقد الإجارة، فإنه مقيد بعدم رافعية وجوب حجة الإسلام لموضوعه، والمفروض أن موضوعه قد تحقق تاماً حيث لم يكن وجوب حجة الإسلام في زمان عقد الإجارة فعلياً حتى يرفع موضوعه، فمقتضى ذلك أن يكون موضوع عقد الإجارة فعلياً، ومقتضى فعليته فعلية الوجوب، فإذا كان وجوب الوفاء بعقد الإجارة فعلياً لفعلية موضوعه رفع موضوع اللاحق إذا حصلت الاستطاعة في ظرفه، فتقدم السابق على اللاحق لتحقق قيده، ولا معنى لاحتمال رافعية اللاحق لموضوع السابق، فإنه خلف التوارد الذي يعني أن اللاحق قد أخذ في موضوعه عدم فعلية الآخر في مرتبة سابقة على تحقق موضوعه وقد تحققت فعليته، فلا وجه لإقحام نكتة الجمع العرفي بين الدليلين بتحكيم إطلاق السابق على اللاحق، لذلك لا توارد بالفعل إلا في فرض التقارن بين الموضوعين.

ولكن تبين مما ذكرناه في شرح التوارد بحسب المصطلح الأصولي أن ما نظر إليه سيد المحكم غير ما نظر إليه المحقق النائيني وسيد المستمسك قدس سرهما مما اقتضى إشكال سيد المستمسك على شيخه النائيني، وأنه لا علاج للمسألة في فرض التقارن وأن العلاج في فرض السبق ينحصر بقرينية المرتكز العرفي.

والسر في ذلك أن تقيد وجوب الوفاء بعقد الإجارة نتيجة لتقيد موضوعه وهو حصول عقد الإجارة بعدم رافعية وجوب حجة الإسلام له في ظرف العقد أو في رتبة سابقة على العقد ليس موجباً للتوارد وتنافي الدليلين إلا بلحاظ تنافيهما في ظرف التأثير على المكلف وهو ظرف العمل، ولذلك لو لم يكن تنافٍ بينهما في ظرف العمل فلا توارد بينهما، فالتوارد ليس معناه إلا صلاحية كل منهما لرفع موضوع الآخر، وهو مما يشمل حالة السبق، غاية الأمر أنه يمكن علاجه في ظرف سبق أحدهما موضوعاً، لا أن التوارد مما يتولد من الاقتران، وفي ظرف السبق لا توارد أساساً، ببيان أنه إذا كان وجوب الوفاء بعقد الإجارة مقيداً بعدم فعلية وجوب حجة الإسلام في مرتبة سابقة على عقد الإجارة فمن الواضح حينئذ أنه متى سبق أحدهما صار فعلياً لفعلية قيوده وليس منشأ للتنافي بينهما، غاية ما في الأمر أنهما لو اقترنا حدثت مشكلة التنافي، فإن ما هو محل الكلام هو التوارد من الطرفين، بمعنى صلاحية كل منهما لرفع موضوع الآخر، بمعنى أن وجوب الوفاء بعقد الإجارة منوط بالقدرة على العمل المستأجر عليه في ظرفه، فإن وجوب الوفاء بعقد الإجارة فرع صحة عقد الإجارة، وصحة عقد الإجارة فرع القدرة على العمل المستأجر عليه، كما أن وجوب حجة الإسلام فرع الاستطاعة المالية والشرعية في ظرف الحج، فلذلك كان كل منهما صالحاً لرفع موضوع الآخر، ومقتضى ذلك أن يتواردا وأن يلزم من وجودهما عدمهما، فلا علاج إلا بنكتة أن المرتكز العرفي يجمع بين الدليلين بتحكيم السابق على اللاحق.

**الإشكال الثاني:** أن المقام ليس من باب التزاحم، وهذا واضح كما ذكره السيد الحكيم الجد قدس سره، لأن التزاحم فرع عدم التنافي بين الدليلين لعدم تقيد موضوع أي منهما بعدم فعلية الآخر، ولازمه فعلية الحكمين لفعلية موضوعيهما لولا قصور القدرة تكويناً عن الجمع بينهما، كما إذا تزاحم وجوب إنقاذ الغريق مع وجوب إزالة النجاسة عن المسجد فهناك حكمان فعليان لفعلية موضوعيهما لولا قصور القدرة عن الجمع بينهما.

وأما في التوارد فالإشكال في رتبة سابقة على عالم الامتثال، بلحاظ أن كلاً من الدليلين في حد ذاته صالح لرفع موضوع الدليل الآخر، فلا مجال لإقحام مرجحات باب التزاحم كالترجيح بالأهمية أو السبق الزماني أو غيره من المرجحات.

وأما أنه ليس من باب التعارض فقد أفاد قدس سره الشريف في المحكم بأنه لا تنافي بين الإطلاقين، فإن مؤدى أحدها (يجب الوفاء بعقد الإجارة إن كنت قادراً على العمل المستأجر عليه في زمانه)، ومؤدى الآخر (تجب حجة الإسلام إن كنت مستطيعاً على الحج في ظرفه)، ولا يوجد أي تنافٍ بين الإطلاقين وإن كان اقترانهما زمناً موجب للتمانع بينهما، لكن التمانع بينهما في الفعلية لا يعني التنافي بين الإطلاقين حتى يكونا من باب التعارض ويحتاج إلى رفعه بالتشبث بالجمع العرفي عند سبق أحدهما.

وفيه: أن سر التنافي بين الإطلاقين يكمن في صلاحية كل منهما لرفع موضوع الآخر مما يقتضي أن لازم وجودهما عدمهما، وما كان لازم وجودهما عدمهما فصدور كلا الإطلاقين من المولى لغو، بل لا يعقل تحققهما، ونتيجة ذلك أن أحد الإطلاقين كاذب، والعلم بكذب أحد الإطلاقين لقضية بينة هو مناط التعارض.

ولذلك تأتي نكتة التوارد حتى في الدليل الواحد نحو (المؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً)، فلو أن المكلف في يوم الأربعاء اشترط عليه في بيع لازم أن يذهب لزيارة الحسين عليه السلام في ليلة الجمعة، ثم اشترط عليه في بيع لازم يوم الخميس أن يذهب لزيارة الكاظمين عليه السلام وقت ذهابه إلى كربلاء، فهنا لا يوجد دليلان، ولكن التوارد موجود وهو أن إطلاق (المؤمنون عند شروطهم) للشرط الأول صالح لرفع موضوع الشرط الثاني، فيكون الثاني محللاً للحرام، كما أن إطلاق (المؤمنون عند شروطهم) للثاني رافع لموضوع الأول وصدق أنه محلل للحرام، فلذلك لا حل للمسألة إلا بما ذكره سيد المستمسك قدس سره في الفرض، وهو أن المرتكزات العرفية تقدم شمول الإطلاق للسابق على الشمول للاحق.

### 079

**البحث الرابع:** في الحكومة

والبحث في الحكومة في جهات أربع :

1- معنى الحكومة.

2- وجه قرينية الحكومة.

3- أقسام الحكومة.

4- آثار الحكومة.

**الجهة الأولى:** الحكومة هي: اشتمال أحد الدليلين على خصوصية تقتضي النظر للدليل الآخر أو مدلوله بتحديد المراد منه.

**وهذا يعني تضمن التعريف ثلاثة عناصر :**

**العنصر الأول:** أن يكون نظر أحد الدليلين للآخر ناشئاً عن خصوصية لا مطلق النظر، فما في ظاهر بعض الكتب الأصولية من تعريف الحكومة بأنها: نظر أحد الدليلين للآخر ليس دقيقاً، وإنما الحكومة هي النظر الناشئ عن خصوصية في أحد الدليلين.

ولذلك لو علم من الخارج أن أحد الدليلين ناظر للآخر من دون اشتماله على خصوصية تقتضي النظر لم يكن من باب الحكومة في شيء، فالحكومة متقومة بالنظر الناشئ عن وجدان خصوصية تقتضي بنظر العرف نظر أحد الدليلين للآخر.

**العنصر الثاني:** أن يكون المنظور هو الدليل الآخر أو مدلوله، أي تارة يكون المنظور مقام الإثبات - اللفظ الوارد في الدليل الآخر -، وتارة يكون المنظور مضمون الدليل الآخر بغض النظر عن دلالته.

مثلاً: عند المقارنة بين صحيحة عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلى أم ثلاثاً؟ قال يعيد، قلت: أليس يقال لا يعيد الصلاة فقيه? فقال: إنما ذلك في الثلاث والأربع)، ورواية حمزة بن حمران عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: ما أعاد الصلاة فقيه قط، يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها)، يرى أن الأولى ناظرة للرواية الثانية من حيث ما ورد في مقام الإثبات فيها، بينما قد يكون مفاد أحد الدليلين ناظراً لمضمون الدليل الآخر لا لنفس الدليل، أي أنه ناظر لنفس الحكم المستفاد من الدليل الآخر، لا أنه يفترض دليلاً له دلالة في مقام الإثبات وهو يتعرض له، وإنما هو ناظر للحكم نفسه المستفاد من الدليل الآخر، فهو ناظر للمدلول لا للدليل نظير حكومة دليل (لا ضرر) على الأدلة الأولية فإنه ليس ناظر لمقام الاثبات فيها وإنما هو ناظر لمضمونها وهو الحكم ومبين لعدم شموله لمورد الضرر، من دون فرق بين كون النظر تفصيلياً كما سبق في صحيحة عبيد أو اجماليا كما في الروايات التي تضمنت تفسير الودي والوذي والمذي فإنها حاكمة على الروايات التي تعرضت لأحكام الودي والوذي والمذي لتكفلها تفسير موضوع الحكم المستفاد منها.

**العنصر الثالث:** أن يكون النظر على نحو تحديد المراد لا مطلق النظر، فلو فرض أنه تكذيب له فهذا ليس حكومة، بل الحكومة ما كان تحديداً للمراد.

مثلاً: صحيحة محمد بن مسلم (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عماراً الساباطي روى عنك رواية، قال: وما هي? قلت: روى أن السنة فريضة، فقال أين يذهب? أين يذهب? ليس هكذا حدثته).

ليست حاكمة على الرواية المنسوبة إلى عمار، كما أن صحيحة ابن مهزيار: كتب الحميري إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن روايتين عن أبي عبد الله عليه السلام إحداهما تدل على نجاسة الخمر والأخرى على طهارته فوقع عليه السلام (خذ بقول أبي) الظاهر في تكذيب صدور الأخرى.

فإن هناك فرقاً بين لسان التكذيب عرفاً وبين لسان الحكومة، وإن لم يكن المقصود بالتكذيب هنا الكذب المخبري، وإنما المقصود به الكذب الخبري، أي أن هذا المضمون لم يصدر لا أن المخبر كاذب.

**وبعد اتضاح العناصر الثلاثة للحكومة يتبين أمران :**

أ‌- أن ما نسب للمحقق النائيني قدس سره كما في فوائد الأصول [ج4 ص710] من أن الحكومة عبارة عن تصرف الدليل في عقد وضع الدليل الآخر أو عقد حمله محل تأمل، لأن التصرف أحد المحققات للنظر، وليس هو الحكومة، بل الحكومة هي النظر الناشئ عن الخصوصية الذي قد يتحقق بالتصرف في عقد الوضع أو عقد الحمل أو بيان بعض لوازم المحمول أو بعض ملزومات الموضوع، وأما التصرف في عقد الوضع أو الحمل فهو أحد المحققات للنظر والحكومة، لا أنه هو الحكومة.

ب- أن الحكومة قد تكون على نحو التوسعة، وقد تكون على نحو التضييق :

فالحكومة على نحو التوسعة كقوله: (الطواف بالبيت صلاة) ليست محلاً للبحث، إذ لا نزاع عند أحد في الأخذ بالحاكم هنا، لأنه بيان لحكم يتعلق بموضوع آخر، وإنما محل البحث في باب التعارض هو الحكومة على نحو التضييق لتوهم التنافي والتعارض فيها بحسب المدلول بين الحاكم والمحكوم بينما لامجال لتوهم ذلك في حكومة التوسعة.

وبعد أن تبين لنا ما هي عناصر الحكومة، فالخلاف بين الأعلام ليس في أصل النظر، وإنما الخلاف بين الأعلام في الخصوصية التي هي منشأ النظر، حيث سبق أن الحكومة عبارة عن نظر أحد الدليلين للآخر لخصوصية فيه تقتضي النظر، فهل المعتبر الخصوصية التفريعية؟ أم الخصوصية اللسانية? أم يكفي في الخصوصية المضمون بالمعنى الأعم؟

**فهنا نظريات ثلاث في تحديد الخصوصية التي هي منشأ نظر أحد الدليلين للآخر:**

**النظرية الأولى:** أن الحكومة هي عبارة عن نظر أحد الدليلين للآخر لتضمن الثاني خصوصية التفريع، بمعنى أن مضمون الثاني متفرع على الأول وفي طوله، بحيث لو لم يكن المحكوم موجوداً كان الحاكم لغواً.

وهذه النظرية هي المستفادة من عبارة الشيخ الاعظم قدس سره في الرسائل [ط1 ص432 وط2 ج2 ص751 وط3 ج4 ص13]، فقد وردت هذه العبارة على اختلاف نسخ الرسائل في بحثه في التعادل والتراجيح حيث قال: مناط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت به - أي ناظر للحكومة التضييقية - عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبيناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله مفرعاً عليه، وفي بعض النسخ أضيفت هذه العبارة: بحيث لو لم يكون المحكوم لكان الحاكم لغواً.

وقد ذكر هذه العبارة أيضا المحقق الآشتياني في بحر الفوائد [ج8 ص29]، والمحقق الأصفهاني قدس سره في نهاية الدراية [ج6 ص276].

**وقد اشتملت عبارة الشيخ الأعظم على قيدين:**

**القيد الأول:** كون الخصوصية دالة على المراد من الدليل المحكوم بالمدلول اللفظي، حيث قال: بمدلوله اللفظي - للإشارة إلى الفرق بين التخصيص والحكومة - فإن التخصيص لا يتصدى بمدلوله اللفظي لبيان المراد من العام، وإنما هو معارض للعام، فإن العام يقول: (أكرم كل عالم) والخاص يقول: (لا تكرم زيداً وإن كان عالماً)، فهو لا يتعرض لبيان ما هو المراد الجدي من العام، وإنما العرف يجمع بينهما بكون المراد الجدي من العام ما سوى المخصص.

بينما الحاكم بنفس مدلوله اللفظي سواء كان بالدلالة المطابقية أو الالتزامية متعرض لبيان ما هو المراد الجدي من الدليل المحكوم، كما إذا قال: (من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع)، وقال في دليل آخر: (لا شك لكثير الشك) أو (لا سهو في النافلة) ونحو ذلك.

**القيد الثاني:** هو قيد التفريع، حيث قال: (مفرعاً عليه)، بمعنى أنه لو لم يكن هناك محكوم لكان وجود الحاكم لغواً، فإنه لو لم يكن هناك أحكام للشكوك في عدد الركعات في الصلاة لكان قوله: (لا شك لكثير الشك) أو (لا سهو في النافلة) أو (لا سهو للمأموم مع حفظ الإمام) لغو لا معنى له.

وهذا ما أشكل عليه الآخوند قده في الكفاية [ط1 ص256] من أن أخذ قيد التفريع مما لا موجب له، فإن الحاكم ناظر سواء كان متفرعاً أم لم يكن متفرعاً، والشاهد على ذلك: هو حكومة أدلة اعتبار الأمارات على أدلة الأصول العملية، مثلاً: دليل اعتبار خبر الثقة حاكم على دليل اعتبار الاستصحاب، مع أن دليل اعتبار خبر الثقة ليس متفرعاً على دليل اعتبار الاستصحاب، إذ سواء وجد دليل اعتبار الاستصحاب أم لا فإن دليل حجية خبر الثقة تام.

مما يشهد على أن المناط في الحكومة ليس النظر بل صلاحية النظر، أي أنه لو كان هناك دليل قابل للنظر فهو يصلح أن ينظر إليه، ولا تتوقف الحكومة على نظره وكونه متفرعاً عليه بالفعل.

وليس البحث في النقض لأنه سيأتي مناقشة نقض صاحب الكفاية على الشيخ الأعظم قدهما، فقد يقال: إن هذا من باب الورود وليس من باب الحكومة، أي أن تقدم دليل حجية الأمارة على دليل حجية الأصل من الورود وليس من باب الحكومة.

ولكن الكلام في أنه هل يظهر من عبارة الشيخ الأعظم قدس سره اعتبار التفرع الفعلي؟ بمعنى كون المحكوم سابقاً زماناً.

قد يقال: إن الشيخ الأعظم قدس سره لا يشترط أن لا يصدر الدليل الحاكم إلا بعد وجود الدليل المحكوم، بل يكفي عند الشيخ في الحكومة أن الدليل الحاكم يتعرض لمفاد وجد في دليل أو سيوجد في دليل في المستقبل، فإن المهم لرفع اللغوية أن يكون مضمون الدليل الحاكم مما يوجد في الأدلة، ولا يشترط في رفع اللغوية أن يكون الدليل موجوداً في زمن سابق على وجود الدليل المحكوم، فهو لا يشترط التفرع بالفعل وإنما يكفي عنده التفرع بالاقتضاء.

وهذا ما أشار إليه المحقق الأصفهاني قدس سره في نهاية الدراية [ج6 ص276] بأن كون الحاكم مفسراً - كما يظهر من بعض عبارات الشيخ - لا يقتضي أن يكون المفسَر سابقاً زماناً، فإن المفسِر والمفسَر وإن كانا متضايفين، والمتضايفان متكافئان قوة أو فعلاً، لكن هذه لا يعني لزوم تقدم المحكوم فإذا اعتبر في الحاكم أن يكون مفسِراً بنحو الفعلية لزم أن يكون المفسَر موجوداً بالفعل، وإذا اكتفي في الحاكم أن يكون مفسِراً على نحو الاقتضاء والشأنية فلا يعتبر أن يكون المفسَر سابقاً بالفعل، وإنما يكفي أن يكون من شأن الأدلة أن تتعرض للحكم المفسَر ولو في روايات قادمة.

فلا شاهد بالوضوح لنظر الشيخ للتفرع الفعلي حتى يكون إشكال المحقق الآخوند وارداً على عبارة الشيخ الأعظم قدس سره.

**النظرية الثانية:** اعتبار الخصوصية لسانية ولا يكفي كون المفاد متفرعاً.

وقد ذهب بعض الأكابر قدس سره [في كتاب الخلل في الصلاة ص26، وفي تهذيب الأصول ج3 ص382]، كما ذهب إليها السيد الأستاذ مد ظله [في قاعدة لا ضرر ص229، وأشار إليه في تعارض الأدلة ص33]، حيث أفاد هناك أنه يعتبر في الحكومة الخصوصية اللسانية بمعنى أن يكون لسان الحاكم لسان المسالمة لا لسان المصادمة، وإلا لم يكن حاكماً، ولا يكفي في ذلك مجرد كون مضمونه متفرعاً على مضمون الدليل الحاكم.

### 080

**النظرية الثانية في الحكومة :**هي أن الحكومة عبارة عن النظر الناشئ عن خصوصية لسانية.

**وفي تحديد هذه الخصوصية اللسانية اتجاهان:**

**الاتجاه الأول :**ما ذكره بعض الأكابر قدس سره [في كتابه الخلل في الصلاة ص26، وتقرير بحثه في تهذيب الأصول ج3 ص382]، ومحصله :أنه لا يكفي في حكومة دليل على آخر كون الأول مفسراً أو مبيناً، بل لا بد في التفسير والبيان من أن يكون اللسان لسان تفسير وبيان، لا مجرد أن مضمونه مضمون الشارح والمفسر، بل لابد وأن تكون صياغته صياغة الشرح والتفسير.

ولذلك فإن المحقق لكونه حاكماً و ناظراً عنصران :

1- عنصر سلبي.

2- عنصر إيجابي.

**أما العنصر السلبي :**فهو أن لا يتوارد النفي والإثبات على موضوع واحد، فمثلاً :عند المقارنة بين معتبرة أبي بصير وحديث لا تعاد نجد أنه قد اشتهر بين الأعلام أن حديث لا تعاد حاكم على معتبرة أبي بصير، والصحيح أنه ليس كذلك، لأن النفي والإثبات متواردان على عنوان واحد وهو الإعادة، ففي معتبرة أبي بصير قال: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) وفي صحيحة أخرى قال: (القهقهة تقطع الصلاة)، بينما في حديث لا تعاد قال: (لا تعاد الصلاة)، وبين (لا تعاد) و(تعاد) تباين بالنظر العرفي لا حكومة، وكذا بين تقطع الصلاة ولا تعاد الصلاة تباين بالنظر العرفي وليس حكومة، فحديث لا تعاد وإن كان مضمونه مبيناً وشارحاً لما هو المراد من أدلة الأجزاء والشرائط المتعلقة بالصلاة إلا أن كونه مبيناً غير كافٍ في كونه حاكماً، إذ يعتبر في الحكومة عدم التنافر، فإذا توارد النفي والإثبات على عنوان واحد لم يكن حاكماً، ولذلك لا مجال لدعوى حكومة حديث لا تعاد على أدلة الاجزاء والشرائط المتضمنة للتعبير بالإعادة أو المتضمنة للتعبير بالقطع والنقض، فإن هناك تنافراً بين (أعاد الصلاة) أو (تقطع الصلاة) أو (تنقض الصلاة) وبين قوله: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة).

**وأما العنصر الإيجابي :**فهو أنه لا بد أن يتكفل الدليل الثاني التعرض لما له صلة بالدليل الأول كي يكون شارحاً ومبيناً، فيكون متعرضاً لموضوعه أو محموله أو أثره أو لوازمه.

فلو قال في الدليل الأول: (من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع)، وقال في الدليل الثاني: (لا شك لكثير الشك) كان حاكماً، لأن الثاني متعرض لما له صلة بالدليل الأول وهو تحديد موضوعه.

أو قال في الدليل الأول: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾، وقال الدليل الثاني: (لا ضرر ولا ضرار)، فهو حاكم لتعرضه لأثر المحمول.

أو قال في الدليل الأول: (يحرم أكل الأرنب)، وقال في الدليل الثاني: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، فهو حاكم لتعرضه لبعض حالات المحمول.

إذ المدار على أن يكون الدليل المعبر عنه بالحاكم متعرضاً لما له صلة بالدليل الأول موضوعاً أو محمولاً أو أثراً أو لازماً من اللوازم.

فلا بد من توفر هذين العنصرين: وهما أن لا يتوارد النفي والإثبات على عنوان واحد، وأن يكون الثاني متعرضاً لما له صلة بالأول، وإلا فلا حكومة بالنظر العرفي.

**الاتجاه الثاني :**ما ذهب إليه السيد الأستاذ مد ظله [في قاعدة لا ضرر ص229، وتقرير بحثه في تعارض الأدلة ص37] من أن الحكومة متقومة بلسان المسالمة لا بلسان المصادمة.

وهذا المصطلح ليس جديداً، بل سبقه عدة أعلام في هذا المصطلح، منهم الشيخ محمد سلطان آبادي الأراكي الشهير بسلطان العلماء في تعليقته [تعليقة على حاشية الأستاذ على الفرائد ج2 ص28]، حيث قال: بخلاف الحاكم فإن القرينة صفة لنفس الظهور، فمهما كان ظهور الدليل بنفسه قرينة بالنسبة للدليل الآخر كان حاكماً، إذ لا تتم قرينيته إلا إذا كان بياناً للدليل الآخر بلسان المسالمة.

كما أن المصطلح موجود في تقريرات السيد الشاهرودي الكبير قدس سره وهو نتائج الأفكار في الأصول [ج5 ص325] حيث ورد في تقريره هذه العبارة: وأما يكون الخروج بإثباته للمؤدى، وهذا تارة يكون بلسان المعارضة والمخاصمة وهو التخصيص، وأخرى يكون بلسان الملاءمة والمسالمة وهو المسمى بالحكومة.

وبيانه :أن لا فرق جوهري بين التخصيص والحكومة، وإنما الفرق بينهما صياغي لساني لا أكثر، فالتخصيص والحكومة التضييقية من باب واحد، وهما عبارة عن رفع الحكم عن الموضوع، غاية ما في الباب أن لسان التخصيص رفع الحكم مع الاعتراف بالموضوع، كأن يقول المولى: (أكرم كل عالم)، ويقول في دليل آخر: (لا تكرم زيداً وإن كان عالماً)، ولذلك يكون لسان التخصيص لسان المعارضة والمخاصمة.

والحكومة هي بنفس المفاد، وهو رفع الحكم ولكن بلسان التصرف في الموضوع أو المحمول أو الملاك أو الأثر، فإذا قال: (أكرم كل عالم)، وقال في دليل آخر: (الفاسق ليس بعالم)، فهو لا يريد نفي كونه عالماً حقيقة، وإنما يريد نفي وجوب الإكرام لكن بلسان نفي الموضوع، أو يقول: (لا مصلحة في إكرام الفاسق)، أو يقول: (لا أريد إكرام الفاسق)، أو يقول: (إكرام الفاسق إهانة)، أو نحو ذلك من التعبيرات التي تؤدي روحاً إلى ما يؤديه التخصيص ولكن بلسان الملاءمة والمسالمة.

**والمبرر لتغيير الصياغة من التخصيص إلى الحكومة أحد وجهين :**

**الأول:** أن يكون لسان العام آبيا عن التخصيص، كما في قوله تعالى: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾، فإنه لسان يأبى التخصيص بأن يقال: إن الظن لا يغني من الحق إلا في الظن في خبر الثقة، فلذلك يلجأ المولى إلى استخدام أسلوب الحكومة فيقول: خبر الثقة علم، فإن تغيير الأسلوب لأن العام لسان يأبى التخصيص، وإلا فالمفاد واحد.

**الوجه الثاني:** أن يكون هناك علاقة راسخة بين الحكم وبين الموضوع، فلو رفع المولى الحكم مع الاعتراف بالموضوع لكان مصادماً للمرتكز العرفي القائم على رسوخ العلاقة بين الحكم والموضوع، فتجنباً لإثارة عواطف الجمهور ومصادمة المرتكزات العرفية يقوم المولى بتغيير الأسلوب من أسلوب التخصيص إلى أسلوب الحكومة، فإذا فرض أن المرتكز العرفي قائم على أن للعالم قدسية وحرمة خاصة فلا يمكن أن يقول المولى: (لا تكرم زيداً العالم)، لأنه يكون بذلك مصادماً لهذا المرتكز فيضطر لاستخدام أسلوب ملائم فيقول: (زيد ليس بعالم).

**والنتيجة :**أن المدار على لسان المسالمة، ولذلك تصح الحكومة حتى لو لم يكن هناك محكوم في البين، وإنما أراد المولى تجاه ارتكاز معين أن يعالجه في بعض موارده.

هذا تمام الكلام في النظرية الثانية بكلا الاتجاهين، وهي أن الحكومة عبارة عن النظر الناشئ عن الخصوصية اللسانية.

**النظرية الثالثة:** ما هو المختار من أن الخصوصية هي عبارة عن الخصوصية المضمونية التي تنشئ ظهوراً سياقياً في صلاحية النظر وإن لم يكن هناك نظر بالفعل.

**وبيان ذلك بذكر ثلاثة أمور:**

**الأمر الأول :**أن الحكومة نوع من أنواع القرينة، والقرينة بالنظر العرفي متقومة بصلاحية النظر بمعنى أن يكون الدليل ذا سياق ظاهر في صلاحيته للنظر للأدلة الأخرى إن وجدت، فالمحورية لظهور السياق في صلاحية النظر وإن لم يكن ناظراً بالفعل لعدم ما ينظر إليه.

ومنشأ الظهور السياقي في صلاحية النظر اشتمال الدليل على نكتة أوجبت ذلك، سواء كانت تلك النكتة خصوصية التفريع كما عليه النظرية الأولى، أو كانت تلك النكتة خصوصية لسانية كما عليه النظرية الثانية، أو كانت النكتة نكتة ارتكازية بمعنى تضمن الدليل إشارة لحيثية ارتكازية عامة.

**الأمر الثاني :**أن النكات أقسام فقد تكون النكتة نكتة تفريعية وإن لم تكن بلسان المسالمة، بل بلسان المعارضة كالنسبة بين (أعاد) و(لا تعاد) عند المقارنة بين قوله: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة ) وبين قوله: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)، حيث إن الثاني صالح للنظر إلى الأول لكونه متفرعاً عليه، فإن المنظور في الأول مقام الجعل، بينما المنظور في الثاني الخلل في مقام الامتثال، فالمنظور في الدليل الثاني في طول ما هو المنظور في الدليل الأول، فهو حاكم وإن لم يكن اللسان لسان المسالمة، فإن خصوصية التفريع نكتة تصنع للدليل الثاني ظهوراً سياقياً في صلاحيته للنظر للأدلة الأخرى، وهذا كاف في كونه حكومة بالنظر العرفي.

وقد تكون النكتة نكتة لسانية كما في المقارنة بين قوله: (فمن شك في الأوليين أعاد الصلاة)، وقال في دليل آخر: (لا سهو للمأموم مع حفظ الإمام)، فإن الثاني حاكم على الأول بلحاظ النكتة اللسانية، وهي كون تصرفه فيه من التصرف في الموضوع دون التصرف في الحكم.

وقد تكون النكتة نكتة ارتكازية وإن لم تكن تفريعية ولا لسانية بل هي مجرد نكتة ارتكازية.

وبيان ذلك بأحد مثالين :

١- قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر ولا ضرار) بناءً على أحد التفسيرات لمفاده.

وبيان ذلك أنه قد اختلف في مفاده على مسالك فهناك من حمله على النهي، وهناك من حمله على النفي للحكم بلسان نفي الموضوع، وهناك من حمله على نفي نفس الحكم، وهناك من حمله على نفي التسبيب - وهو المسلك الذي اختاره السيد الأستاذ مد ظله - بمعنى نفي تسبيب الشريعة للضرر، وبيان ذلك أن هناك بناءً أصولياً على الحكومة إذا كان مفاد الحديث النفي، لكن على بعض مسالك النفي لا يكون للحديث نظر بالفعل لغيره، وهو مسلك نفي التسبيب، وتوضيحه أن المولى عندما جاء بالشريعة أوضح عدة معالم لشريعته، فمن معالم هذه الشريعة أن بها حقنت الدماء، حيث قال صلى الله عليه وآله: (الإسلام شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله - صلى الله عليه وآله - به حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث)، وأن من معالم الشريعة أن بها إقامة القسط حيث قال تبارك وتعالى: ﴿وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾، وأن من معالم هذه الشريعة أن لا تسبيب فيها للضرر على المكلف بقوله: (لا ضرر ولا ضرار)، وفي ذلك إشارة للمرتكز العقلائي، من أن حكمة أية شريعة تقتضي أن لا تكون الشريعة سبباً للضرر، وهذا المحكي بهذا الدليل من بيان عدم التسبيب لوقوع ضرر على المكلف.

**ونتيجة ذلك :**أن قوله (لا ضرر) قد تحقق له ظهور سياقي في صلاحية النظر لغيره من التشريعات، فإن للحاكم ظهورين :

1- ظهور لغوي: وهو معناه.

2- ظهور سياقي: وهو ظهوره في صلاحية النظر.

فمثلاً :قوله عليه السلام: (لا شك لكثير الشك) له ظهوران :

1- ظهور لغوي: وهو نفي الشك عن كثير الشك.

2- ظهور سياقي: وهو صلاحية نظره للأدلة المتعرضة للشكوك، أي أن ظهوره الأولي منشئاً لظهوره الثاني وهو الظهور السياقي، والقرينية متقومة بظهوره الثاني الذي لا يلزم أن يكون ظهوراً في النظر، بل يكفي أن يكون ظهوراً في الصلاحية للنظر وإن لم يكن ناظراً بالفعل، ومن أمثلة ذلك قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر) الوارد في مقام بيان معلم من معالم شريعته، وهو أن من معالمها أنها ليست سبباً في وقوع الإضرار بالمكلف، وهذه النكتة أعطت (لا ضرر) ظهوراً سياقياً في صلاحيته للنظر للأدلة الأخرى، ولذلك لو لم تأت الأدلة الأخرى لكان مضمون قوله: (لا ضرر) صحيحاً لعدم كونه في مقام تأسيس قرينة على الأدلة، بل هو في مقام بيان معلم من معالمه وهو معلم عقلائي، الذي يعني أن التشريع ليس إضراراً بالمكلف.

### 081

**المثال الثاني :**ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره الشريف من حكومة أدلة اعتبار الأمارة على أدلة حجية الأصول العملية الشرعية.

وبيان ذلك أن دليل اعتبار الأمارة كدليل اعتبار خبر الثقة علماً تارة يلحظ بالنسبة إلى الأصل العقلي وتارة يلحظ بالنسبة إلى الأصل الشرعي.

فإن لوحظ بالنسبة إلى الأصل العقلي كالبراءة العقلية المعبر عنها بقبح العقاب بلا بيان، فمن الواضح أن دليل اعتبار خبر الثقة علماً وارد على البراءة العقلية، لأن موضوع البراءة العقلية عدم البيان، والمقصود بعدم البيان عدم إبراز الشارع اهتمامه بالواقع، فإذا قال الشارع: خبر الثقة علم، فقد أبرز اهتمامه بالواقع، وبناءً على ذلك فيرتفع موضوع البراءة العقلية وجداناً ببركة التعبد الشرعي.

وإن لوحظ دليل اعتبار خبر الثقة علماً مع الأصل الشرعي، أي لوحظ قوله: خبر الثقة علم مع دليل البراءة الشرعية كقوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، فإن كان المراد من قوله: (ما لا يعلمون) هو عدم الحجة أو عدم العلم بالمعنى الأعم من الوجداني والتعبدي كان قوله: خبر الثقة علماً وارداً على موضوع البراءة الشرعية لكونه رافعا لموضوعها بالوجدان. وإن كان المراد بقوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) عدم العلم بالمعنى الحقيقي، أي أن موضوع البراءة الشرعية عدم العلم وجداناً لا عدم العلم ولو تعبداً، فحينئذ لا بد من تحليل قوله: (خبر الثقة علم).

فهل أن المصحح والداعي لهذا الاعتبار - وهو قوله: (خبر الثقة علم) - أن يرفع كل ما رتب على عدم العلم؟ فلا محالة حينئذ سيكون قوله: خبر الثقة علم ناظراً لأدلة الأصول العملية، لأن غرضه والمصحح له في قوله: (خبر الثقة علم) أن يرفع الأثر المترتب على عدم العلم، ومن جملة ذلك الأصول العملية، فإنها وظائف رتبت على عدم العلم، فدليل حجية خبر الثقة حاكم على أدلة الأصول العملية ناظر إليها بالفعل.

أم أن المصحح لقول المشرع: (خبر الثقة علم) ترتيب المنجزية والمعذرية، أي أن المشرع التفت إلى أن للعلم أثراً عقلائياً أو عقلياً - وهو المنجزية والمعذرية - فأراد باعتبار أن خبر الثقة علم ترتيب هذا الأثر على خبر الثقة غير ناظر للأصول العملية، فهنا لا يكون دليل اعتبار خبر الثقة علماً ناظراً نظراً شخصياً لأدلة الأصول العملية، ولكنه صالح للنظر إليها، ومعنى أنه صالح للنظر إليها أن المصحح لصدوره ليس هو النظر، ولكن الخصوصية الارتكازية المتوفرة فيه صنعت له سياق النظر بحسب رؤية العرف، فإذا ورد الدليلان: دليل (خبر الثقة علم) ودليل (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) كان الأول قرينة على الثاني بلحاظ أن الثاني موضوعه عدم العلم وهذا علم، وإن لم يكن المشرع حين اعتبار خبر الثقة علماً ناظراً لهذا الأثر.

فلا موجب في الحكومة للنظر الفعلي بمعنى كون المصحح الملحوظ في صدور الدليل الحاكم النظر للدليل المحكوم، بل يكفي أن يكون في الدليل الحاكم خصوصية تعطيه سياق النظر وإن لم يكن معداً إعداداً شخصياً للنظر بالفعل.

وبهذا يتبين التأمل فيما ذكره السيد الشهيد طاب ثراه [ج7 ص156] حيث قال: ومن هنا نستطيع أن نعتبر الحكومة عبارة عن القرينة الشخصية لأحد الدليلين على الآخر، حيث يكون الدليل الحاكم مشتملاً بحكم نظره إلى الدليل المحكوم على ظهور ثانٍ - الظهور السياقي - زائداً على ظهوره الأول وهو الظهور في أن المتكلم يجعل الظهور الأول هو المحدد النهائي لمرامه من الدليل المحكوم، أي ظاهر الدليل الحاكم أن المتكلم يريد أن يخبرنا أن مراده من الدليل المحكوم هو ما دل عليه الدليل الحاكم.

ثم أفاد قدس سره [في ص166] أن الدليل الحاكم بإعداد شخصي من قبل المتكلم للقرينية مقدم على الدليل المحكوم.

ووجه التأمل أنه إن كان مقصود السيد طاب ثراه في وجه قرينية الحاكم على المحكوم أن ظاهر الدليل الحاكم أن الغرض من صدوره هو النظر، وأن الداعي لصدوره من قبل المتكلم هو النظر للدليل المحكوم - سواء كان الدليل المحكوم سابقاً زماناً أو لاحقاً - فإن الغرض من صدور الحاكم هو النظر للدليل المحكوم، بحيث تكون ميزة الدليل الحاكم الإعداد الشخصي من قبل المتكلم للنظر للدليل المحكوم فهذا ليس مطرداً في موارد الحكومة - كما يظهر من استقراء موارد الحكومة في تعبيرات الفقهاء والأصوليين -، إذ لا مقتضي لذلك ولا ظهور في الدليل المحكوم في كونه معداً إعداداً شخصياً من قبل المولى لذلك، بمعنى أن المصحح لصدوره أساساً هو النظر.

وبعبارة أخرى إن كان مقصوده قدس سره من نكتة القرينية ما ذكره [في ص169] بقوله :وليعلم أن القرينة الشخصية كما تتحقق في حالات الحكومة كذلك قد تتحقق على أساس تعيين أحد الدليلين للقرينية بقرار شخصي عام من قبل المتكلم - كما لو فرض أن المتكلم قال: ما أقوله يوم الأربعاء يكون قرينة على بقية كلامي، فسوف يكون ما يذكر يوم الأربعاء معداً إعداداً شخصياً للقرينية على بقية كلامه -.

ومن هذا القبيل ما ذكره السيد الطباطبائي قدس سره في الميزان وتبناه السيد الصدر قدس سره في بحوثه في حجية ظواهر الكتاب من أن محكمات الكتاب قرينة على متشابهاته، فكأن المولى عين بقرار عام أن كل متشابهات الكتاب يتضح المراد منها اذا أرجعت للمحكمات فهذا يعني الإعداد الشخصي.

فهذا مما لا ملزم به ولا ظهور في الدليل الحاكم فيه بحيث يكون المصحح لصدوره هو النظر والإعداد لبيان المرام من الدليل المحكوم.

وإذا كان مقصود السيد قدس سره اشتمال الدليل الحاكم على سياق النظر للمحكوم ولو بمدلوله الالتزامي، وإن لم يكن ذلك مقصوداً للمولى فهذا كلام متين سواء سميناها قرينة شخصية أو قرينة عرفية.

**فالنتيجة :**أن السر في تقديم الحاكم على المحكوم ظهور سياق الدليل الحاكم ولو بالمدلول الالتزامي في النظر للدليل المحكوم وإن لم يظهر منه أن المصحح لصدوره إعداده شخصياً هذا الغرض، ولأجل أن العبرة بسياق النظر ولو كان مستفاداً من المدلول الالتزامي قد يتوسع في نكتة الحكومة حتى لفرض تحقق سياق النظر في طول اعتبار عرفي للقرينية، كما ذكر المحقق النائيني قدس سره في فوائد الأصول [ج٤ ص٢٥٠] وسيدنا الخوئي قدس سره في المحاضرات [ج٣ ص٢٥٢] من أن إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المطلق، مع أنه ليس بين الدليل المقيد والمطلق حكومة ولا نظر بل هو تقييد، وتقريبه أنه في طول اعتبار العرف للدليل المقيد محدداً للمراد الجدي - بناءً عليه - من الدليل المطلق يكون المدلول الالتزامي للدليل المقيد النظر للدليل المطلق فإطلاقه حاكم على إطلاقه أيضاً.

كما لا يختص مناط الحكومة بما إذا كان بين الدليلين عموم من وجه بل يشمل فرض نسبة العموم والخصوص المطلق إذا تحقق سياق النظر نتيجة اتحاد الطرفين في النكتة الكبروية، مثلاً هاتان الروايتان:

**الأولى:** صحيحة (لا تعاد) التي ورد في ذيلها: (والقراءة سنة والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة)، بتقريب أن ظاهر سياقها فرض العذر، لكن لا يحرز شموله لفرض الاضطرار، كما لو التفتت المرأة أثناء الصلاة لخروج شعر رأسها فأرادت الستر والتدارك، فإن لحظة الستر والتدارك إخلال اضطراري بالستر وليس إخلالاً سهوياً.

**الثانية:** صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلا دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي)، بتقريب أن سياقها اتحادها من حيث النكتة الكبروية مع الرواية الأولى وهي أن الصلاة منها فرائض - نحو الركوع والسجود - وما ليس بفرائض، وأن الفرائض لا تسقط بحال، وما ليس بفرائض فإنه يمكن سقوطه حال الاضطرار، كما لو أن رجلاً دخل الإسلام ولا يمكنه تعلم سورة الفاتحة لكي يأتي بها في الصلاة، فحيث إنه مضطر لترك قراءة سورة الفاتحة أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي.

فالرواية الثانية وإن كانت أخص من الأولى لنظرها لخصوص الأجزاء وتفريع القراءة على ذلك، ولم يكن المصحح لصدورها النظر للرواية الأولى ألا أن مقتصر سياق النظر فيها لأدلة الأحكام حكومتها على الرواية الثانية على نحو التوسعة - التي تعني أن الاضطرار عذر لسقوط السنة عند المشقة في امتثال أمرها - فهي قرينة على أن المراد بقوله: (لا تنقض السنة الفريضة) مطلق العذر ولو كان العذر اضطراراً.

**فالنتيجة :**أن الحكومة هي عبارة عن اشتمال الدليل على خصوصية لسانية أو تفريعية أو نكتة ارتكازية تقتضي ظهوره في النظر للدليل الآخر.

**الجهة الثانية:** في وجه تقديم الحاكم على المحكوم.

**وهنا وجوه:**

**الأول:** إن النكتة في تقديم الحاكم على المحكوم القرينية.ولهذا الوجه بيانان :

1- ما ذكره السيد الشهيد طاب ثراه [ج ٧ ص166] بقوله :إن ظهور ما يعده المتكلم لتفسير كلامه يكون هو المحدد النهائي لمدلول مجموع كلامه، ولا بد من التسليم بهذه الكبرى كمصادرة عقلائية في باب المحاورات، إذ لا يكفي مجرد نظر أحد الدليلين للآخر مبرراً لتقديمه عليه، بل لابد مضافاً لنظر أحدهما للآخر أن نضم إليه هذه النكتة وهي أن بناء العقلاء قائم على أن ما يعده المتكلم لتفسير مدلول كلامه يؤخذ كقرينة عليه، وهذا البيان مبني على ما سبق من أن النكتة في الحكومة هو الإعداد الشخصي، لذلك جاءت الحاجة إلى ضم هذه النكتة.

2- ما أشار إليه السيد قدس سره [ج٧ ص173] من أن الإعداد قد يكون شخصياً من قبل المتكلم وقد يكون عرفياً، بمعنى أن العرف يرى ذلك قرينة ومقتضى عرفية المتكلم متابعته للعرف في ذلك، أي بما أن ظاهر حال المتكلم أنه يريد ترتيب العرف الأثر على كلامه، فظاهر حاله متابعته للعرف في أساليب المحاورة، حيث إن لدى العرف وضعاً تعينياً لمجموعة من الأساليب والسياقات نتيجة كثرة الاستعمال - ومنها سياق التعليل وسياق الاستدراك والتعقيب وسياق الامتنان التي تفيد التوسعة من جهة والتضييق من جهة أخرى - فإذا وردت في كلام المتكلم كان مقتضى عرفيته تبعيته للعرف في مدلول الأسلوب المزبور سعةً وضيقاً، ومن هذه الأساليب اشتمال الكلام على خصوصية لسانية أو تفريعية أو ارتكازية فإنه سياق وضع وضعاً تعينياً للنظر للأدلة الأخرى، فإذا ورد في كلام شخص فمقتضى تبعيته للعرف أنه يراه ناظراً، أو فقل إنه معد للنظر إعداداً شخصاً لكن على الإعداد الارتكازي لا الفعلي.

**الوجه الثاني :**ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره [ج6 من نهاية الدراية ص279] بقوله :التحقيق أن الحكومة الموجبة لتقديم الحاكم على المحكوم وإن كانت لباً تخصيصاً لا تدور مدار الشرح والتفسير ولو بعنوان إلغاء احتمال الخلاف وحكمه، فضلاً عن أن يكون بمنزلة (أعني) واشباهه، بل إذا كان لسان الحاكم إثبات الموضوع أو نفيه كفى في التقديم، وذلك لأن المحكوم غير متكفل إلا لإثبات الحكم لموضوعه لا أنه متكفل لإثبات موضوعه، فلا ينافي بوجه ما دل على نفي الموضوع أو إثباته كنسبة (لا شك لكثير الشك) بالإضافة إلى أدلة الشكوك.

وهو موافق لما في أجود التقريرات [ج٢ص٥٠٥] ومصباح الأصول [ج3 ص253] وأشار إليه السيد الصدر قدس سره [ص١٦٦] بقوله البيان الأول: وحاصله أن الدليل المحكوم مشتمل على قضية شرطية، والقضية الشرطية غاية ما تفيد الملازمة بين الجزاء والشرط من دون أن تتكفل تحقيق الشرط ولا نفيه وإنما بيان مجرد الملازمة، فإذا قال المولى: (يحرم الربا) فحرمة الربا ترجع إلى قضية شرطية وهي (كل ما ثبت أنه ربا فهو حرام)، ولا تكفل فيه لبيان متى يثبت الربا ومتى ينتفي، فإذا جاء الدليل الحاكم وقال: (لا ربا بين الوالد وولده) فإنه قد نفى الموضوع ولا تنافي بينهما، إذ القضية الشرطية إنما تعني الملازمة بين الجزاء والشرط من دون تعرض فيها للشرط، بينما الدليل الحاكم يتعرض للشرط وينفيه، ولا ملازمة بين دليل يدل على المحمول إن فرض ثبوت الموضوع وبين دليل ينفي الموضوع.

ولكن السيد الصدر قدس سره [ص167] قال :وهذا البيان واضح البطلان، وذلك لأن القضية الشرطية وإن لم تتكفل لإثبات الشرط ولا نفيه إلا أنها دالة بوضوح على فعلية الجزاء عند فعلية الشرط، والمفروض أن ما بين الوالد وولده من القرض رباً وجداناً، وإنما قوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد وولده) مجرد اعتبار، وإلا فهو في الحقيقة ربا فيقع التعارض بين الدليلين، فإن الدليل الأول يدل على أن الحرمة فعلية عند فعلية الربا، والمفروض أن القرض الحاصل بين الوالد وولده ربا بالفعل، بينما الدليل الثاني ينفي الحكم وهو الحرمة بلسان نفي الموضوع وهو الربا بين الوالد وولده، فيقع التنافي بينهما ومقتضاه دخول الحاكم والمحكوم في التعارض فلا بد من حل له.

فما لم نقل بالنكتة السابقة وهي نكتة القرينية بالنظر العرفي، وإلا فلا يجدي هذا الوجه.

على أن هذا الوجه خاص بما إذا كان الدليل الحاكم نافياً للموضوع، بينما الدليل الحاكم له صور أخرى غير نفي الموضوع، نحو اشتماله على خصوصية تفريعية أو نكتة ارتكازية دون تكفله لنفي الموضوع.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 082

**الوجه الثالث - من وجوه تقديم الحاكم على الدليل المحكوم -:** ما أفاده سيد المحكم قدس سره [ج6 ص67] من أن تقديم الحاكم على المحكوم إنما هو بمناط الأظهرية، فلا يكفي في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم أن الحاكم ناظر إليه، فإن مجرد النظر لا يصلح مناطاً لتقديم أحدهما على الآخر، بل لا بد من اندراجه تحت المناط العرفي للجمع العرفي بين الأدلة، وهو مناط تقديم الأظهر على الظاهر.

وبيان ذلك أن الحكومة قد تكون بيانية وهي كون الدليل مسوقا لتفسير وشرح الدليل الآخر، والوجه في تقديمه على المحكوم واضخ وهو إعداد المتكلم له للشرح والبيان، وقد تكون الحكومة عرفية وهي كون الدليل ناظرا للحكم المستفاد من الدليل المحكوم لا لنفس الدليل كي يكون بصدد تفسيره، وقد ذكر في بعض الكلمات أن وجه تقديم الحاكم في الحكومة العرفية هو اشتمال الحاكم على خصوصية زائدة تقتضي نظره للحكم الذي تضمنه الدليل المحكوم وتحديده وشرحه بلسان رفع مقتضيه أو موضوعه، لكن ذلك ليس بتام، بل الوجه في التقديم هو الأظهرية كسائر موارد الجمع العرفي.

**وبيان ذلك بذكر منشأين للأظهرية:**

**المنشأ الأول:** أن يكون ظهور الدليل الحاكم في خصوصية عنوانه أقوى من ظهور الدليل المحكوم، وتوضيحه أن الأظهرية قد تكون ناشئة عن خصوصية في الدليل الحاكم، وهي خصوصية الإرشاد والتنبيه إلى نكتة ارتكازية تصلح تلك النكتة أن تكون مناسبة الحكم للموضوع.

وبيان ذلك بذكر الأمثلة :فإذا قال المشرع في دليل: (من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع)، وقال في دليل آخر: (لا شك لكثير الشك) فإن ظاهر لسان (لا شك لكثير الشك) الإرشاد إلى نكتة ارتكازية وهي نكتة التخفيف، أي أن المناط في أن كثير الشك لا يعتد بشكه هو التخفيف عليه نتيجة كثرة شكه، وهذه النكتة الارتكازية المستفادة من لسان (لا شك لكثير الشك) جعلت (لا شك لكثير الشك) أقوى ظهوراً في خصوصية عنوانه في مورده من إطلاق دليل (من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع).

أو مثلاً: إذا قال: (من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع)، وقال في دليل آخر: (لا سهو للمأموم مع حفظ الإمام)، فإن ظاهر هذا اللسان الإرشاد إلى نكتة ارتكازية، وهي مون حفظ الإمام أمارة على إحراز الواقع، ومع وجود الأمارة فلا شك.

وبما أن هذا ظاهر في أمارية حفظ الإمام كان في خصوصية عنوانه أظهر من قوله: (من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع) فيقدم عليه من باب الأظهرية.

كما أن قوله عليه السلام: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه) ظاهر في وروده على سبيل الامتنان، وكذا قوله: (رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، والمجنون حتى يفيق، والنائم حتى يستيقظ) ظاهر في وروده على سبيل الامتنان، فهو يرشد إلى نكتة ارتكازية وهي أن السبب الموجب لرفع القلم هو الامتنان، وحيث إن هذه الأدلة منبهة على المناسبة المذكورة وجري الشارع على مقتضاها كان ظهورها في خصوصية موردها أقوى من ظهور الدليل المحكوم في دخل عنوانه في فعلية الحكم المستفاد منه في نفسه.

**ونتيجة المطلب:** أن الوجه في تقديم الحاكم على المحكوم في صنف من الأدلة اشتمال الحاكم على خصوصية، وهي وجود نكتة ارتكازية ضمن الدليل تجعله أظهر في مورد الاجتماع من الدليل المحكوم، فيقدم على الدليل المحكوم من باب تقديم الأظهر على الظاهر.

فما ورد في كلمات البعض من أن النكتة في تقديم الحاكم على المحكوم النظر ليس صحيحاً، وإنما لاشتمال الحاكم على النكتة الارتكازية صار أظهر من المحكوم في مورد الاجتماع فيقدم عليه بملاك الأظهرية.

نعم، لو لم يكن مشتملاً على نكتة المناسبة المذكورة بحيث يكون مفاده تعبديا محضاً فلا يبعد فقده للخصوصية المقتضية للتقديم، بل يكون كسائر موارد التقييد نحو قوله: (لا صلاة إلا بطهور) أو (من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له).

**المنشأ الثاني:** أن تكون النسبة بين الدليل الحاكم ومجموع الأدلة نسبة العموم والخصوص المطلق - كما في النسبة بين دليل (لا ضرر) والأدلة الأولية - فإنه إذا لوحظت النسبة بين دليل (لا ضرر) ودليل كل حكم من الأحكام على حدة فهي العموم من وجه، كما لو لوحظت النسبة بين دليل (لا ضرر) وبين دليل الأمر بالوضوء - مثلاً - فالنسبة العموم من وجه، فإن دليل الوضوء يشمل حال الضرر وغيره، ودليل (لا ضرر) يشمل باب الوضوء وغيره، ولكن إذا لوحظت النسبة بين دليل (لا ضرر) ومجموع أدلة الأحكام تكليفية ووضعية كانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فإن دليل (لا ضرر) أخص من مجموع الأحكام.

وبالتالي فنكتة تقديم (لا ضرر) على الأدلة الأولية هي نكتة الأظهرية، لأن تقديم (لا ضرر) على بعضها دون بعض تحكم بلا مبرر عرفي، وتقديم مجموع الأدلة على دليل (لا ضرر) مستلم لإلغاء دليل (لا ضرر)، فتعين تقديم (لا ضرر) على مجموع الأدلة.

هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد :**

أما بالنسبة للمنشأ الأول حيث أفاد قدس سره بأن السر في تقديم الحاكم على المحكوم في قسم من الأدلة هو اشتمال الحاكم على نكتة مناسبة الحكم للموضوع، وهذه المناسبة جعلت الدليل الحاكم أظهر من المحكوم في مورد اجتماعهما، فيقدم عليه من باب الأظهرية، فلا خصوصية للحكومة، بل الحكومة مصداق من مصاديق تقديم الأظهر على الظاهر.

**وهنا ملاحظتان :**

**الأولى:** أنه قد لا يكون الحاكم المشتمل على نكتة المناسبة أظهر من الدليل المحكوم في خصوصية عنوانه في مورد اجتماعهما.

وبيان ذلك ببعض الموارد: مثلاً إذا لاحظنا النسبة بين صحيحة زرارة في قوله عليه السلام: (هلك الناس في بطونهم وفروجهم، لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا، ألا وإن شيعتنا وآباءهم من ذلك في حل)، ومعتبرة أبي بصير: (من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له)، فإن النسبة بين الدليلين عموم من وجه، فالأولى واردة في مطلق الحق خمساً أو غير خمس، والثانية واردة في الخمس، ومفاد الأولى التحليل للإمامي، بينما الثانية لبيان التحليل وعدم المعذرية في شراء ما هو متعلق للخمس، ولكن يقدم قوله: (ألا وإن شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل) على قوله: (من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له)، بلحاظ أن الأولى وهي قوله: (ألا وإن شيعتنا وآباءهم من ذلك في حل) مشتملة على نكتة ارتكازية وهي مقام الامتنان على الشيعة بإعفائهم من الخمس الثابت في المال في رتبة سابقة على وصوله لهم.

ولكن هل الأول أقوى ظهوراً في مورده من الثاني بحيث يكون متقدماً عليه بملاك الأظهرية؟

ومثال آخر النسبة بين صحيح زرارة: (فمن شك في الأوليين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين)، وصحيحة صفوان وهي قوله: (إذا لم تدر كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة)، فإن ظاهرها بمقتضى مفهومها أنه إذا وقع وهمه - يعني ظنه - على شيء فلا يعيد الصلاة وإن كان في الركعتين الأوليين. وقد التزم جملة من الأعلام بتقديم الثاني على الأول من باب الحكومة، مع أن الاول: (من شك في الأوليين أعاد الصلاة حتى يحفظ ويكون على يقين)، يفيد اعتبار الحفظ واليقين و مفهوم الثاني: (إذا وقع وهمه - ظنه - على شيء ولو في الأوليين فلا يعيد)، بتقريب إن مفاد الثاني أن الوهم حفظ -، فيتقدم على الأول من باب الحكومة لرفعه موضوعه تعبدا، مع أن الثاني ليس أظهر في مورد الاجتماع من الأول.

مما يعني أن ليس كل دليل اشتمل على نكتة ارتكازية - كنكتة التخفيف والامتنان - أو نكتة جعل الأمارية للظن بالركعات أظهر في مورده من الآخر كي يكون السبب في التقديم كونه من باب الأظهرية.

**الثانية:** هناك فرق بين الأظهرية الناشئة عن لسان الدليل والأظهرية الناشئة عن المضمون، وقد وقع دمج بين الأظهريتين، فتقديم الأظهر على الظاهر - بالجمع العرفي - إنما هو في فرض تكون الأظهرية ناشئة عن لسان الدليل، إما لأنه لسان الحصر أو لسان التعليل أو لسان العموم الوضعي، لا الأظهرية الناشئة عن المضمون، بمعنى أنه ليس أظهر، وإنما في طول اشتماله على نكتة مناسبة الحكم للموضوع صار أظهر من الآخر في مورده، وإلا فهو في نفسه ليس بأظهر، فإن هذه الأظهرية الطولية ليست مناطاً للجمع العرفي.

وبيان ذلك: مثلاً عندنا دليلان دليل يقول: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) الظاهر في مانعية البول في ساتر العورة من صحة الصلاة، ودليل آخر يقول: (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه)، وبينهما عموم من وجه، فإن الأول وهو قوله: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) يشمل الطير وغيره، والثاني يشمل البول وغيره، فإذا اجتمعا في بول الطير فإن الثاني (كل شيء يطير) يقدم عرفا لأن نفس لسانه لسان الأظهرية، بلحاظ أن ظهور عنوان الطيران في الاحترازية والموضوعية لكونه ظهوراً مباشراً أقوى من ظهور عنوان أبوال ما لا يؤكل لحمه في الإطلاق والشمول لمورد الطير، والمنبه على هذه الأظهرية أنه لو قدم الثاني عليه لم يبق للطيران موضوعية، فإنه إذا قدم (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) سواء كان طيراً أو غيره يكن للطيران أي ميزة، بخلاف ما لو قدم الثاني على الأول فغايته تخصيص الأول بغير الطير، وهذا لا ينفي موضوعية البول للنجاسة.

فهذا النوع من الأظهرية الناشئة عن خصوصية لسانية إثباتية هو المناط في الجمع العرفي بين الأدلة.

ولكن عندما نقارن بين دليلين ونجد أن أحدهما فيه نكتة المناسبة وفي طول ذلك كان الأول أظهر في مورد الاجتماع من الثاني فهذه النكتة ليست منظورة في مقام الجمع العرفي.

فالصحيح كما سبق بيانه :أن نكتة تقديم الحاكم على المحكوم هو خصوصية سياق النظر، أي أن الحاكم يشتمل على سياق النظر، وسياق النظر أسلوب من أساليب القرينية العرفية، فكما أن أسلوب التعليل وأسلوب التعقيب وأسلوب الاستدراك وأسلوب الامتنان أساليب للقرينية بالنظر العرفي، كذلك أسلوب النظر من دليل إلى آخر هو أسلوب من أساليب القرينية الموجبة لتقديم الحاكم على المحكوم.

أما المنشأ الثاني: وهو أن يقال أن النسبة بين الدليل الحاكم ومجموع الأدلة نسبة العموم والخصوص المطلق كنسبة (لا ضرر) لمجموع الأدلة الأولية.

**فيلاحظ على ذلك:** أنه إذا لاحظنا النسبة بين دليل (لا ضرر) ومجموع الأدلة وجدنا أن النسبة صور أربع:

1- أن نقدم (لا ضرر) على البعض، وهو تحكم.

2- أن نقدم المجموع على (لا ضرر)، وهو إلغاء له.

3- أن نقدم (لا ضرر) على المجموع، وهو محتاج إلى مبرر عرفي.

4- أن يكونا متعارضين.

فلماذا يقال من بين الصور أن المتعين تقديم (لا ضرر) على غيره؟ وهو مما يحتاج إلى إبراز نكتة ترجح هذا الفرض على غيره، فإن مجرد كون نسبته للمجموع نسبة الخاص للعام ليست مبررا لتقديمه إذ مورد تقديم الخاص على العام هو ما إذا كان هناك دليلان دليل يدل بلفظه على العموم وآخر يدل على الخصوص، وأما النسبة بين مجموع أدلة ودليل فهذه ليست من موارد تقديم الخاص على العام عرفا، كما أن هذا التشقيق بين الصور لا يجعله أظهر من المجموع كي يقدم عليه بالأظهرية.

مضافاً إلى أنه لو سلم كونه أظهر فإن اجتماع نكتتين لا يعني أن التقديم بنكتة الأظهرية، مثلا النسبة بين قوله: (وحرم الربا) وبين قوله: (لا ربا بين الوالد وولده) هي نسبة العموم والخصوص المطلق، ومع ذلك لا يقال: بأن (لا ربا بين الوالد وولده) مقدم على (وحرم الربا) بالتخصيص، بل من باب الحكومة، مع أنه اخص، فليس كونه أخص يعني أن ملاك التقديم هو الأخصية، بل النكتة في تقديمه كونه حاكماً، باعتبار أن ظاهره رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، ورفع الحكم بلسان رفع الموضوع يجعله ناظراً للدليل الآخر، ومقتضى أسلوب النظر تقديمه عليه وإن كان أخص.

لذلك اجتماع نكتتين في دليل واحد لا يعني أن النكتة في التقديم هي الأظهرية، فلو فرض أن نسبة دليل (لا ضرر) لمجموع الأدلة نسبة الأخص للعموم وأنه بذلك صار أظهر، ولكن هذا لا يعني أن النكتة في تقديمه هو ذلك، بل النكتة في تقديمه كون سياق (لا ضرر) سياق النظر للأدلة الأولية فكان ذلك موجباً لتقديمه على أي دليل له إطلاق لحال الضرر ولغيره.

### 083

**الجهة الثالثة:** في أقسام الحكومة.

**وهنا نذكر أموراً ثلاثة :**

**الأول:** هناك فرق بين الإخبار والاعتبار والتنزيل، وإنما تتصور الحكومة بناءً على الثالث وهو التنزيل.

وبيان ذلك بمثالين:

**أحدهما:** أن ظاهر صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام: (إن الله لم يحرم الخمر لاسمها وإنما حرمها لعاقبتها، فما كانت عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر)، تعميم الحرمة لكل مسكر، ولا ظهور فيها في ترتب آثار الخمر كالنجاسة وسقوط المالية المستفادة من الأدلة الأخرى، بلحاظ أن صدر الرواية ناظر لبيان الحرمة لا أكثر، فإذا جاءت الرواية الثانية وهي قول أبي عبد الله عليه السلام: (الفقاع خمر) فهل هذا إخبار أم تنزيل؟

فإن كان إخباراً عن الواقع - الذي هو الإسكار لا الخمرية - بمعنى أن الإمام يخبر عن أمر غفل الناس عنه وهو أن الفقاع مسكر فهو ليس في مقام بيان حكم شرعي، وإنما هو في مقام بيان الإخبار عن الواقع وهو أن الفقاع مسكر، فبناءً على ذلك غاية ما يستفاد من هذه الرواية الشريفة شمول الحرمة للفقاع، وأما الآثار الأخرى للخمر فلا، لأن الإمام ليس في مقام التنزيل بل هو في مقام الإخبار عن أن الفقاع مسكر كسائر المسكرات.

ويؤيد ذلك قوله في بعض الروايات: (الفقاع خمر استصغره الناس) أو (خمر مجهول)، فلا يترتب على ذلك سوى الحرمة إذ لم يقم دليل عند جملة من الفقهاء على نجاسة المسكر ولا سقوط ماليته كما ثبت للخمر.

وأما لو كان مقصود الإمام من قوله: (الفقاع خمر) التنزيل وليس الإخبار، أي تنزيل الفقاع منزلة الخمر في آثاره الشرعية فيثبت بمقتضى إطلاق التنزيل تمام آثار المنزل عليه على المنزل ومنها النجاسة.

ولأجل ذلك لا بد من التدقيق في كون الرواية في مقام الإخبار أو في مقام التنزيل.

**المثال الثاني:** إذا قال المشرع: (خبر الثقة علم)، فهو ليس في مقام الإخبار قطعاً، لأن خبر الثقة ليس علماً فيدور الأمر في قوله: (خبر الثقة علم) بين كونه اعتباراً أو تنزيلاً.

وهناك فرق بين عنوان الاعتبار وعنوان التنزيل، فإن الإمام عليه السلام إذا كان في مقام الاعتبار فالاعتبار يعني الإيجاد، أي أن المولى يوجد مصداقاً من مصاديق العلم بنفس اعتباره، فكأنه قال: (أنا اعتبر خبر الثقة علماً)، فهو مصداق اعتباري للعلم وإن لم يكن مصداقاً حقيقياً له، فهنا نحتاج إلى أثر يترتب على المصداق الاعتباري للعلم كي يكون للاعتبار مصحح، إذ ما لم يكن للاعتبار مصحح - وهو وجود أثر يترتب على ذلك - فصدوره لغو، لذلك يقع البحث في أن للمصداق الاعتباري للعلم أثراً أم لا؟

فنقول: أما الاثر العقلي فهو موجود، بمعنى أن حكم العقل بمنجزية الواقع موضوعه ليس العلم الوجداني فقط، وإنما موضوع حكم العقل بمنجزية الواقع إبراز المولى اهتمامه بالواقع، فمتى أبرز المولى اهتمامه بالواقع حكم العقل بتنجز ذلك الواقع وإن لم يعلم المكلف وجداناً بالواقع، ومن صغريات إبراز المولى اهتمامه بالواقع قوله: (خبر الثقة علم)، فإن اعتبار خبر الثقة علم عبارة أخرى عن اهتمامه بالواقع عن طريق خبر الثقة، وحيث أبرز المولى اهتمامه بالواقع عن طريق اعتبار خبر الثقة علماً حكم العقل بمنجزية الواقع، فالأثر العقلي مصحح لهذا الاعتبار وإن لم يوجد أثر شرعي آخر.

ولو وجد أثر في دليل لفظي أخذ في موضوعه العلم بالمعنى الأعم لكان الاعتبار وارداً عليه لا حاكماً، لأنه محقق وجداناً لفرد من موضوعه، وأما إذا لم يكن المولى بصدد الاعتبار بل هو في مقام التنزيل كقوله: (الطواف بالبيت صلاة) حيث لا يقصد به أن يعتبر الطواف مصداقاً للصلاة وإنما يقصد التنزيل، أي ترتيب آثار الصلاة على الطواف، فإذا قصد هنا التنزيل فمقتضى إطلاق التنزيل شمول سائر آثار المنزل عليه - وهو العلم الوجداني - للمنزل - وهو خبر الثقة -، ومن الآثار الشرعية للعلم جواز الإخبار، فإن الإنسان إذا علم بالواقع جاز له الإخبار عنه وإلا فلا، فيترتب جواز الإخبار على ورود خبر الثقة. ومن الآثار الشرعية للعلم ارتفاع موضوع البراءة الشرعية وهي قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون).

والحاصل أن هناك فرقاً بين الاعتبار والتنزيل، فإن قوله: (خبر الثقة علم) إن كان اعتباراً لم تترتب الآثار الشرعية، لأن موضوع هذه الآثار الشرعية العلم الوجداني، فالعلم الاعتباري ليس له أثر، فلا مصحح لهذا الاعتبار إلا ترتب الأثر العقلي، بخلاف ما لو كان قوله: (خبر الثقة علم ) تنزيلاً فإنه مجرد صياغة مجازية، وإلا فهو ناظر لآثار المنزل عليه قاصداً امتدادها إلى خبر الثقة.

وهنا تأتي الحكومة، فالحكومة لا تشمل فرض الإخبار عن الواقع كما في قوله: (الفقاع خمر) بقصد الإخبار، ولا تشمل فرض الاعتبار، أي إيجاد مصداق اعتباري للعلم وإنما تختص بفرض التنزيل.

**الأمر الثاني:** قسمت الحكومة بلحاظ ذاتها إلى حكومة تفسيرية وتنزيلية ومضمونية.

**القسم الأول:** الحكومة التفسيرية وهي:ما كانت مقترنة بأدوات التفسير كقوله: (أعني) أو (أقصد)، أو قوله: (أليس يقال لا يعيد الصلاة فقيه? قال: إنما ذلك في الشك بين الثلاث والأربع) فهذه تسمى الحكومة التفسيرية.

**والقسم الثاني:** الحكومة التنزيلية **و**هي: الدليل المشتمل على التنزيل برفع الحكم بلسان رفع الموضوع، كما إذا قال المولى في دليل: ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾، وقال في دليل آخر: (لا ربا بين الوالد وولده)، أو قال: (لا سهو في النافلة) أو (لا سهو للمأموم مع حفظ الإمام)، فإن كل هذه الألسنة وإن كانت نفياً للموضوع ولكنها في الواقع مشتملة على التنزيل بنحو التضييق لا بنحو التوسعة، فتسمى الحكومة التنزيلية.

**والقسم الثالث:** الحكومة المضمونية بتعبير السيد الشهيد قدس سره أو الحكومة العرفية - لما يشمل التنزيلية أيضاً - بتعبير سيد المحكم قدس سره.

والمقصود بذلك: أن يكون الدليل الحاكم مشتملاً على نكتة ارتكازية تقتضي بنظر العرف نظره إلى الدليل الآخر، مثلاً: إن المصحح لصدور (لا ضرر) من قبل المولى ليس هو التفسير ولا هو التنزيل، وإنما المصحح لصدور (لا ضرر) من المولى أن مقصود المولى بيان معلم من معالم التشريع الإسلامي، وهو أن من معالمه أنه لا يتسبب في ضرر على المكلف، ولكن بعد أن صدر منه هذا الدليل واشتمل على هذه النكتة الارتكازية - وهي أن الإسلام خالٍ من التسبيب للضرر - صار هذا ناظراً لكل دليل من أدلة الأحكام الشرعية المطلقة، فيقيد إطلاقها ببركة هذا الدليل الحاكم بصورة عدم تسبيبه للضرر.

**الأمر الثالث:** تقسيم الحكومة بلحاظ الواقع والظاهر.

وهذا ليس تقسيماً الحكومة بلحاظ نفسها، وإنما هو تقسيم بلحاظ موطن الأثر إلى واقعية وظاهرية.

وبيان ذلك: أن الملحوظ في مقام الحكومة إن كان أثراً واقعياً فالحكومة واقعية، كما إذا قال: (خبر الثقة علم)، ومقصوده أن ما دل على جواز الإخبار واقعاً عند حصول العلم يشمل خبر الثقة، فالتنزيل بلحاظ أثر واقعي وهو جواز الإخبار.

وإن كان المنظور مرحلة الظاهر كما إذا قال المولى: (لا صلاة إلا بطهور) ثم قال: (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) فإذا شك المكلف في أن الماء الذي توضأ به طاهر أم نجس فجرت في حقه أصالة الطهارة المستفادة من قوله: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر)، فإنه ببركة أصالة الطهارة يثبت أن الوضوء بالماء الطاهر ظاهراً، وبذلك يكون دليل أصالة الطهارة حاكماً على دليل (لا صلاة إلا بطهور) موسعاً له لما يشمل الوضوء بالماء الطاهر ظاهراً، حيث إن الماء الذي توضأ به قد لا يكون طاهراً واقعاً، وإنما غايته أنه طاهر ظاهراً ببركة أصالة الطهارة، فدليل أصالة الطهارة حاكم على دليل (لا صلاة إلا بطهور) حكومة ظاهرية لا واقعية، لأنه موسع لعنوان الوضوء بالماء الطاهر ظاهراً.

**الجهة الرابعة:** أحكام الحكومة وآثارها.

وللحكومة مقابل التخصيص والورود أحكام خاصة.

**الأثر الأول:** أن الحكومة تختص بصدور الدليلين الحاكم والمحكوم من جهة واحدة، حيث إن المعصومين عليهم السلام بمنزلة متكلم واحد، لذلك تجري الحكومة بين رواياتهم، وإما إذا اختلفت الجهة فلا معنى للحكومة، إذ لا معنى لتصرف حاكم في دليل حاكم أخر بالتوسعة أو التضييق.

ولذلك فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن جريان السيرة العقلائية على كون خبر الثقة علماً حاكم على قول المشرع مثلاً: (لا يجوز الإخبار إلا بعلم) وقول المشرع: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) محل تأمل، فإن العقلاء إذا فهموا من الأدلة السابقة كون موضوعها هو العلم الأعم كانت سيرتهم على كون خبر الثقة علماً وروداً لا حكومة، وإن فهموا منها أن موضوعها العلم الوجداني فلا يتصور انعقاد سيرتهم على أن خبر الثقة علم عند الشارع، إذ لا معنى لحكومة السيرة على موضوعات الأحكام الشرعية، إذ لم يصدر الحاكم والمحكوم عن جهة واحدة، فلا معنى لكون الثاني موسعاً لموضوع الأول، هذا بلحاظ السيرة في نفسها.

وأما إذا كانت السيرة ممضاة فإمضاء الشارع للسيرة بهذا المعنى - أي بمعقد أن خبر الثقة علم - حاكم وليس بالسيرة، فإطلاق الحكومة على السيرة غير صناعي.

### 084

**الأثر الثاني من آثار الحكومة:** سراية الإجمال من الحاكم المجمل إلى المحكوم.

**وبيان ذلك بذكر مقدمتين :**

**الأولى:** تكرر في كلمات الأصوليين الفرق بين الشبهة المفهومية والشبهة المصداقية. وقد عرفها بعض الأصوليين بأن الشبهة تارة في مفهوم العنوان وتارة في مقام انطباقه، فمثلاً: إذا تردد عنوان منى في قول المشرع: (يجب على الحاج ذبح الهدي يوم العاشر من ذي الحجة في منى) بين السعة والضيق فهل يراد بها خصوص الوادي أم يشمل سفح الجبلين? فهذه من الشبهة المفهومية.

وأما إذا وقع الشك في أن ظهر جمرة العقبة هل هو من مكة أم منى? فهذه من الشبهة المصداقية، أي بعد المفروغية عن وضوح مفهوم منى يقع الكلام في أن هذه النقطة وهي ظهر جمرة العقبة هل هو واقع في حدود منى، أم في حدود مكة؟

ولكن هنا تأمل، محصله أن البحث في الفرق بين الشبهتين ليس في الفارق اللغوي بين اشتباه المفهوم واشتباه المصداق كي يتم التحديد بما سبق، وإنما محور البحث في أن العناوين الواردة في ألسنة الأدلة إذا وقع الاشتباه فيها ففي أي صنف منها نرجع للشارع لرفع الجهل فيها، وفي أي صنف نرجع فيها للعرف أو للتشخيص الشخصي من قبل المكلف، فليس البحث في المعنى اللغوي لشبهة المفهوم وشبهة المصداق فهو واضح، وإنما الداعي لهذا البحث فرز الشبهة التي يرجى من الشارع بيانها عن الشبهة التي يصار لرفعها من طريق آخر، وبما أن هذا هو داعي البحث كان من المناسب في التفريق بين الشبهتين بغض النظر عن التسمية ان يقال : ان الفرق بين

الشبهة المفهومية والشبهة المصداقية في العناوين الواردة في السنة أدلة الاحكام الشرعية التي يراد منها فرز ما يرتبط بالشارع تفسيره وما لا يرتبط به، هو أنه إن كانت الشبهة مما لا يتساوى المولى والعبد فيها فهي شبهة مفهومية، وإن كانت الشبهة مما يتساوى المولى والعبد فيها فهي شبهة مصداقية، وإن كانت شبهة مفهومية بحسب المصطلح السابق، إذ المناط ليس في التسمية بل في الغرض من التصنيف، وبالإمكان استخدام تسمية أخرى بأن يقال: ما يرجع للشارع في حدوده وما لا يرجع له من دون أن نسمي الأول بالمفهومية والثاني بالمصداقية.

وبيان ذلك بالمثال :إذا قال المولى: (لا تقبل شهادة الفاسق) أو (لا يؤتم بالفاسق) وشك في أن الفاسق يختص بمرتكب الكبيرة أم يشمل مرتكب الصغيرة? فهذه شبهة مفهومية لعدم تساوي المولى والعبد فيها، أي أن الشبهة إنما هي عند العبد المكلف، وإلا فالمراد من العنوان عند المولى واضح وليست لديه شبهة فيه، وإنما الشبهة لدى المكلف باعتبار أن المقنن الحكيم مما يفترض فيه أن يكون محيطاً بموضوع حكمه ومتعلق حكمه فلا شبهة لديه في مقام التقنين من حيث الحكم والموضوع والمتعلق.

وأما إذا تساوى المولى والعبد في الشبهة فهنا تكون الشبهة مصداقية وإن كان الشك في المفهوم بمعنى ما لا يرجع فيه للمشرع، مثلاً :حدود منى أو حدود مكة أو حدود البلد في قول المولى: (على الحاج أن يذبح بمنى يوم العاشر من ذي الحجة) فإن تردد منى بين خصوص الوادي أو ما يشمل سفح الجبلين أمر يتساوى فيه المولى والعبد، لأنه مفهوم عرفي لمنى بغض النظر عن وجود شرع وقانون وليس له حقيقة شرعية، فلا ميزة للمولى بما هو مولى على العبد في تحديد هذا المفهوم.

أو في قول المولى: (من خرج من بلده قاصداً قطع أربعة فراسخ قصّر) وتردد عنوان البلد بين أن يراد به آخر المحلة التي يسكن فيها أو آخر المنطقة التي تجمع مرافق المعيشة والإدارة كالسوق والمدرسة والبلدية والشرطة ونحوها، فإن هذا أمر المولى والعبد فيه سواء، ولا ميزة للمولى بما هو مولى فيه على العبد لأنه شك في مفهوم عنوان البلد.

فلأجل ذلك يقال: بما أن العناوين الواردة في الأدلة على أصناف، والمرجع في فهمها للعرف العام فإنه المخاطب بهذه الأدلة والمراد منه ترتيب الأثر عليها، فكل عنوان يرى العرف بحسب مرتكزاته أنه مما لا شأن للمولى به - كأسماء البلدان والأماكن والحاجات البشرية والمعاملات الاعتبارية الجارية عند العقلاء - بحيث يتساوى في هذه الموارد المولى والعبد في حدودها، فمقتضى ذلك الاتكال على العرف في هذا السنخ من العناوين مما يوجب أن يكون المتبادر والمستظهر من الأدلة في قوله مثلاً: (على الحاج أن يذبح بمنى) ما هو المسمى بـ (منى) عرفاً.

وكذلك إذا قال: (عليه أن يعتكف بمكة) فإن المستظهر منه أن الموضوع ما هو المسمى بـ (مكة) عرفاً، وكذا إذا قال: (إن خرج من بلده قاصداً قطع أربعة فراسخ قصّر)، فإن المستظهر منه ما هو المسمى بـ (بلده)، فإذا شك في حدود البلد فقد شك في شبهة مصداقية.

ومنشأ هذا الاستظهار كون القرينة الارتكازية وهي رؤية العرف أن هذا السنخ من العناوين مما لا يتميز المولى فيها على العبد من حيث رفع الشبهة، ومتى احتمل العرف احتمالاً معتداً به في أي عنوان ولو من باب مناسبة الحكم للموضوع أن للمولى خصوصية في العنوان لا تعرف إلا من قبله فالشبهة مفهومية يرجع فيها للمولى، نظير عنوان حائر الحسين عليه السلام وروضة النبي صلى الله عليه وآله ونحو ذلك.

**المقدمة الثانية:** هناك فرق بين إجمال المخصص وإجمال الحاكم، فإجمال المخصص بين الأقل والأكثر لا يسري للعام، بل يصح التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، بينما إجمال الحاكم يسري إلى المحكوم فلا يصح التمسك بالمحكوم في الشبهة المفهومية للحاكم.

وبيان ذلك بالمثال :إذا قال المولى: (أكرم كل عالم)، وقال في دليل آخر: (لا تكرم العالم الفاسق)، فالثاني مخصص للأول، فإذا أجمل المخصص حيث لا يدرى أن الفاسق هو خصوصه مرتكب الكبيرة أو ما يشمل مرتكب الصغيرة، فيقال بما أن المقتضي للأخذ بالعام موجود وهو ظهوره في العموم والمانع مفقود، حيث إن المخصص حجة في القدر المتيقن منه وهو الأقل، والباقي لم تقم حجة عليه مقابل العام لفرض الإجمال فيرجع للعام فيه، أو فقل إن نسبة المخصص للعام نسبة الحجة الأقوى للحجة الأضعف، فما قامت عليه الحجة الأقوى خروج مرتكب كبيرة عن قوله: (أكرم كل عالم) ونشك في خروج مرتكب الصغيرة عن قوله: (أكرم كل عالم)، فيقتصر على القدر المتيقن مما خرج ويرجع فيما زاد إلى التمسك بالعام وهو وجوب إكرام كل عالم، إذ المقدار الذي قامت عليه الحجة هو هذا، وأما الزائد فلم يثبت قيام الحجة الأقوى عليه فيرجع إلى العام.

هذا في المخصص بالنسبة للعام، وأما إذا كان إجمال المفهوم بين الأقل والأكثر في الحاكم لا في المخصص، كما إذا فرض أن المولى قال: (خذ بشهادة كل مؤمن) وقال في دليل آخر: (الفاسق ليس بمؤمن)، فصارت نسبة الثاني للأول نسبة الحاكم للمحكوم لا نسبة المخصص للعام، فهنا إذا أجمل ودار أمره بين خصوص مرتكب الكبيرة أم يشمل مرتكب الصغيرة، فلا يمكن الرجوع إلى المحكوم وهو قوله: (خذ بشهادة المؤمن) لإثبات نفوذ شهادة المؤمن المرتكب للصغيرة.

والسر في ذلك: أن نسبة الحاكم للمحكوم ليست نسبة المانع للمقتضي ولا نسبة الحجة الأقوى للحجة الأضعف - كما في المخصص والعام - بل نسبة الشارح والمفسر للمشروح والمفسَر، أو نسبة الناظر للمنظور إليه ولم يحرز بناء العرف على الاحتجاج بالمفسَر مع إجمال المفسِر أو الاحتجاج بالمشروح مع إجمال الشارح أو الاحتجاج بالمنظور إليه مع إجمال الناظر، فهذا مانع من الرجوع إلى عموم المحكوم عند إجمال الحاكم مفهوماً لتردده بين السعة والضيق.

هذا هو الأثر الثاني من آثار الحكومة.

**الأثر الثالث:** أن رفع اليد عن المحكوم بمقدار نظر الحاكم لا أكثر، حيث إن وجه تقديم الحاكم على المحكوم هو النظر فيقتصر على مقدار النظر لا أكثر منه.

بيان ذلك بالمثال: ما ذكره الأصوليون في بحث حديث الرفع من أن هذه الفقرة من حديث الرفع وهي قوله صلى الله عليه وآله: (رفع عن أمتي النسيان) تعني رفع كل حكم حال النسيان لا رفع حكم النسيان، فهناك حكم عام يشمل الملتفت وغير الملتفت فيرفع الحكم العام عن الناسي، أما لو كان الحكم قد أخذ في موضوعه النسيان، أي أنه حكم للنسيان فقوله: (رفع عن أمتي النسيان) لا يرفعه.

مثلاً: جلسة الاستراحة في الصلاة أمر عام، وبما أن هذا الحكم عام فلو أن المكلف أخل به عن نسيان شمله (رفع عن أمتي النسيان)، وأما إذا قال المولى: (من نسي سجدة من صلاته أو تشهداً فتذكر بعد الفراغ أو بعد التجاوز فعليه سجدة السهو) فإن وجوب سجدة السهو موضوعه النسيان، فإذا كان موضوعه النسيان فكيف يرفع بقوله (رفع عن أمتي النسيان)؟ فإن لازم ذلك أن لا يبقى حكم في حق الناسي أبداً، لأن كل حكم في حق الناسي سوف يرفع بدليل (رفع عن أمتي النسيان) فلا يبقى حكم في الشريعة خاصاً بالناسي.

والحاصل أن دليل الرفع وإن كانت نسبته إلى الأدلة الأولية نسبة الحاكم للمحكوم إلا أن رفعه لمقتضى الأدلة الأولية بمقدار نظره، وبما أنه بمقدار نظره إليها فالمرتفع ما هو في إطار النظر لا أكثر منه، وحيث إن دليل الرفع إنما هو ناظر لرفع الأحكام العامة في حالة النسيان ولا اقتضاء فيه لرفع أثر يترتب على النسيان فحينئذ لا يرفع اليد عن حكم الناسي بمثل حديث الرفع.

**البحث الخامس:** في الجمع العرفي.

وقد وقع البحث في الجمع العرفي في عدة جهات :

1- في سعة الجمع العرفي وضيقه.

2- في أن تقديم المخصص المنفصل على العام هل هو بمناط القرينية أم بمناط الأظهرية؟

الجهة الأولى: في سعة الجمع العرفي وضيقه :

أن المعروف في كلمات الأصوليين أن القرينية بأحد نحوين :

1- الحكومة.

2- تقديم الأظهر على الظاهر.

وسمي الأول باب قرينية الحكومة، وسمي الثاني باب الجمع العرفي.

ووقع الكلام في تقديم المخصص المنفصل على العام هل هو من باب تقديم الأظهر على الظاهر، أو من باب القرينية؟

فإن قلنا إن النكتة في تقديم المخصص المنفصل على العام هي الأظهرية فليس في الجمع العرفي غير باب تقديم الأظهر على الظاهر، وتقديم المخصص المنفصل على العام هو إحدى صغرياته ومصاديقه.

وأما إذا قلنا بأن النكتة في تقديم المخصص المنفصل على العام القرينية، أي أن العرف يرى أن الأخصية قرينة بغض النظر عن الأظهرية فهو قرينة أخرى مضافاً إلى قرينية الأظهر على الظاهر.

وهذا سيأتي بحثه.

إنما الكلام كل الكلام في أنه هل هناك موارد للجمع العرفي لا تدخل في الأظهر والظاهر، فلا هي من باب الحكومة، ولا هي من باب تقديم الأظهر على الظاهر، ولا هي من باب التخصيص والتقييد،؟

ذهب جملة منهم إلى وجود موردين من موارد الجمع العرفي ليس من الحكومة ولا من التخصيص ولا من تقديم الأظهر على الظاهر:

**المورد الأول:** الجمع بين حكمين التكليفيين بالحمل على التخيير، كما إذا قال المولى يوم الجمعة: (أقم الجمعة)، وقال في دليل آخر: (صل الظهر)، فإن مقتضى إطلاق كل من الأمرين التعيين، حيث ذكر في الكفاية أن مقتضى إطلاق الأمر الوجوب النفسي العيني التعييني، فالتعيينية مستفادة من الإطلاق لا من الوضع أي أن غاية ما يستفاد من قوله: (صل الجمعة) الوجوب، وأما كون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً فهو مستفاد من الإطلاق، فمقتضى إطلاق (صل الجمعة) أن وجوب الجمعة تعييني، ومقتضى إطلاق (صل الظهر يوم الجمعة) أن وجوب صلاة الظهر تعييني، فيقع التنافي بينهما فيتدخل العرف ليجمع بينهما بالحد من إطلاق الأول بقرينة الثاني والحد من إطلاق الثاني بقرينة الأول، فمقتضى ذلك الحمل على التخيير، أي أن رفع اليد عن إطلاق كل من الأمرين بالأمر الآخر جمع عرفي لا ربط له لا بالحكومة ولا بالتخصيص ولا بتقديم الأظهر على الظاهر، فهذا مورد خارج عن الموارد الثلاثة.

ولكن الاشكال واضح عليه، وهو أن استفادة التعيين من كل من الأمرين إنما هي بالإطلاق - يعني بالظهور - ورفع اليد عن هذا الإطلاق بالأمر الآخر من باب رفع اليد عن الظاهر بالأظهر، فإن دلالة الأمر على الوجوب أظهر من دلالة الإطلاق على التعيين، ورفع اليد عن الظهور الإطلاقي في التعيين بدلالة الأمر الآخر على الوجوب، ودلالة الأمر الآخر على الوجوب بنفس الوضع - بناءً عليه -.

فبما أن دلالة الأمر على اللزوم أظهر من دلالة الإطلاق على التعيين فالوصول إلى التخيير هنا صار نتيجة تقديم الأظهر على الظاهر أو يتعارضان ويتساقطان إن لم تثبت الأظهرية.

**المورد الثاني:** ما يستفاد من بعض كلمات المحقق الآخوند قدس سره من أنه إذا وجد دليلان أحدهما يدل على الحكم بالعنوان الأولي، والآخر يدل على الحكم بالعنوان الثانوي، قدم الثاني على الأول وحمل الأول على الحكم الاقتضائي، وقيل بأن هذا جمع عرفي لا يدخل في الحكومة ولا في التخصيص ولا في تقديم الأظهر على الظاهر.

مثلاً: إذا قال المولى في دليل: (أكرم كل عالم) وقال في دليل آخر: (لا تكرم أي فاسق) واجتمع الأمر والنهي في العالم الفاسق، فما هو وجه تقديم الثاني على الأول? فلا هو تخصيص لأن النسبة بينهما عموماً من وجه ولا هو حكومة، لأن الثاني ليس ناظراً للأول، ولا هو من باب تقديم الأظهر على الظاهر لأنهما متساويان من حيث درجة الظهور، فما هو المبرر لتقديم الثاني على الأول؟

فقد يقرب كلامه هنا بأن الثاني حكم ثانوي نظير أن يقول المولى: (يجب على الحاج أن يذبح الهدي) ويقول في دليل آخر: (يحرم الغصب)، فإن ما دل على وجوب ذبح الهدي على الحاج حكم أولي، وما دل على حرمة الغصب حكم ثانوي، ومقتضى كون الثاني ثانوياً تقديمه على الأول وحمل الأول على أنه حكم اقتضائي.

ولكن لم يتضح أن هذا من موارد الجمع العرفي، فمجرد أن الثاني عنوان ثانوي لا يوجب عرفاً أن يكون مقدماً على الأول ما لم نستظهر من سياقه النظر وأنه ناظر للدليل الأول، كنظر حديث (لا ضرر) لأدلة الأحكام الاولية، فيكون تقدمه في حينه تقدم الحاكم على المحكوم وإلا فلا.

فتحصل من ذلك أن موارد الجمع العرفي تقديم الأظهر على الظاهر ليس إلا.

### 085

**الجهة الثانية:** في أن تقديم المخصص المنفصل على العام هل هو من باب القرينية أو من باب الأظهرية؟

والكلام في هذه الجهة من عدة أمور:

**الأمر الأول:** لا ريب في اختلاف المخصص عن الحاكم، فإن العرف إذا ورد عليه دليلان حاكم ومحكوم - كما لو ورد عليه: ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ وقوله: (لا ربا بين الوالد وولده) - لم يتردد في تقديم الحاكم على المحكوم بلحاظ نظر الحاكم للمحكوم.

وهذا بخلاف المخصص المنفصل، مثلاً: إذا قال المولى: (يحرم الربا)، وقال في دليل منفصل بعد حضور وقت العمل بالعام: (لا يحرم الربا بين الوالد وولده)، فهنا يقع التساؤل في أن الثاني ناسخ أم أنه محمول على معنى آخر، أم أن الأول مقدم على الثاني، أم أنه مخصص؟

كذلك إذا قال: (لا يجب إكرام أي عالم من أي صنف)، وبعد حضور وقت العمل بالعام قال: (أكرم الفقيه)، فهل قوله: (أكرم الفقيه) ناسخ للعام؟ أم أمر استحبابي فلا يتنافى مع العام؟ أم العام مقدم عليه؟ أم أن قوله: (أكرم الفقيه) أمر وجوبي مخصص للعام؟

فليس المخصص المنفصل عرفاً على نسق الحاكم المنفصل، حيث إن الحاكم المنفصل مما لا يتردد العرف في تقديمه على العام بمقتضى نظره للعام وتعرضه له، بينما المخصص محتمل بدواً لدى العرف لعدة محتملات كما مر بيانها مما يحتاج تعيين أحدها لنكتة واضحة.

**الأمر الثاني:** هل أن النكتة في تقديم المخصص المنفصل على العام كونه مخصصاً؟ أم ان النكتة هي الأظهرية؟

فلو فرض أن المخصص المنفصل لم يكن أظهر من العام فهل يقدم عليه؟

مثلاً: إذا قال المولى: (لا يجب إكرام أي عالم من أي صنف كان)، ثم قال بمخصص منفصل: (أكرم الفقيه)، فإن العام هنا أقوى ظهوراً من الخاص، إذ أن دلالة الخاص وهو قوله: (أكرم الفقيه) على الوجوب - كما هو مبنى العراقي والصدر وغيرهما - إنما هي بالإطلاق، أي أن دلالة الأمر على الوجوب فرع عدم قيام قرينة على الترخيص، وبما أن دلالة (أكرم الفقيه) على الوجوب بالإطلاق، بينما دلالة (لا يجب إكرام أي عالم من أي صنف كان) على عدم الوجوب بالوضع فهو أظهر من الخاص، فهل مع ذلك يقدم الخاص أم يحمل على الأمر الندبي؟

فإن قلنا بأن النكتة في تقديم المخصص المنفصل على العام قرينيته الناشئة عن كونه أخص قدم في المقام والتزم بوجوب إكرام الفقيه وإن لم يكن المخصص أظهر.

وإن قلنا بأن السر في تقديم المخصص على العام الأظهرية فلا يقدم على العام، لأن العام أظهر منه.

أو لو فرض أن هناك عدة عمومات قد وردت من الإمام عليه السلام، نحو: (يحرم الربا مطلقاً) و(يحرم الربا أبداً) و(يحرم الربا بين أي طرفين)، ثم ورد مخصص واحد وقال: (لا يحرم الربا بين الوالد وولده)، فإن كثرة العمومات الصادرة توجب ضعف ظهور الخاص بالنسبة إليها، فإن كان السر في التقديم كونه أخص قدم على كل حال، وإن كان السر في التقديم الأظهرية لم يقدم مع تعدد العمومات.

أو كان العام لساناً آبياً عن التخصيص، نحو ما عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب، والنساء، والارتماس في الماء)، ثم جاء دليل آخر وقال: (إدخال الغبار الغليظ مفطر للصوم)، فإن قلنا بأن المخصص يقدم لأنه أخص قدم، وإن قلنا بأن السر هو الأظهرية لم يقدم.

فهذه هي ثمرة البحث في المقام.

**الأمر الثالث:** لا ريب أن العرف يرى استهجان الفصل بين القرينة وذي القرينة لما بعد وقت العمل، فإن العرف يرى أن مقتضى الحكمة والجري وفق ما هو المنهج عند أبناء المحاورة أن لا يؤخر القرينة عن ذي القرينة إلى ما بعد وقت العمل، ولكن لو جرى ديدن المقنن على الاعتماد على القرائن المنفصلة ولو كانت بعد حضور وقت العمل، كما جرى ديدن المشرع على ذلك فإن العرف حينئذ يتعامل معها بالأخذ بما جرى عليه منهجه في تقديم القرينة على ذي القرينة.

لأجل ذلك جرى العرف على الأخذ بالمتأخر من إمام لاحق قرينة على الكلام المتقدم من إمام سابق ولو كان بينهما فاصل طويل، لأن منهج المشرع على الاعتماد على القرائن المنفصلة.

وهذا يفتح باب السؤال بأن تقديم العرف المخصص المنفصل على العام لابد له من نكتة، إذ لا يحتمل أن يكون بناء العرف جزافاً أو تعبداً، إذ لا تعبد في الأنظار العرفية فلا بد من وجود نكتة، فما هي النكتة في تقديم المخصص المنفصل على العام? بعد وضوح عدم كفاية كونه أخص تعبداً؟

والجواب: لا محالة أن السر والنكتة في تقديم المخصص المنفصل على العام أظهريته، وإلا بقي بلا نكتة تقتضي تقديمه على العام.

فبناء العرف على تقديم المخصص المنفصل على العام لا لأنه أخص تعبداً أو جزافاً بل للأظهرية، باعتبار أن الأظهرية تعني وضوح الدليل في أن يكون قابلاً للتصرف في الدليل الآخر توسعة أو تضييقاً.

**الأمر الرابع:** ليس محل البحث هو دخالة طبيعي الأظهرية وعدمه، وإنما محل البحث في الأظهرية الخاصة، وهي أنه هل المناط في تخصيص العام الأظهرية الناشئة عن الأخصية، أو الأظهرية الثابتة له بغض النظر عن الأخصية من حيث الموضوع؟

فلا إشكال أن تقديم الأخص على العام من باب الأظهرية، ولكن هل المناط الأظهرية الناشئة عن الأخصية من حيث الموضوع؟ أم الأظهرية اللسانية للدليل الخاص بغض النظر عن أخصيته من حيث الموضوع؟

**وفي المقام ثلاثة اتجاهات :**

**الاتجاه الأول:** أن المدار على أظهرية ناشئة عن الأخصية، باعتبار أنه إذا وجد دليل يدل على حكم لمجموعة أفراد، بينما جاء دليل يخص فرداً منها كان الدليل المتعرض والناظر لفرد بعينه أظهر من ذلك الدليل العام الناظر لها بعنوان عام في مورده، فهناك أظهرية ناشئة عن الأخصية.

مثلاً: إذا قال: (لا يجب إكرام بني فلان) فهو ينفي وجوب الإكرام عن بني فلان بعنوان عام فإذا قال: (يجب إكرام زيد العالم من بني فلان) فإن الدليل الخاص حيث ارتكز نظره على فرد معين كان أظهر من العام في النظر لهذا الفرد، فمن حيث النظارة لهذا الفرد يكون الخاص فيه أظهر من العام.

وبعبارة أخرى: أن للخاص تمركزاً في موضوعه، حيث إن الدليل اذا سلط الضوء على فرد معين كان له تمركز في هذا المحور المعين، وبتمركزه في المحور المعين صار أظهر فيه من العام فكان هو السر في تقديم المخصص على العام أم لا؟

وهذا هو اتجاه المحقق النائيني والسيد الخوئي والصدر والسيد الأستاذ وغيرهم من الأعلام الأصوليين.

**الاتجاه الثاني:** أن لا دور للأخصية في المقام، بل المدار على الأظهرية اللسانية بأن يكون الخاص أظهر في لسانه بغض النظر عن أخصية المورد، ولذلك في الأمثلة السابقة التي لا يكون الخاص أظهر من حيث اللسان لا يحرز بناء العرف على تقديمه على العام وإن كان أخص مورداً.

**الاتجاه الثالث:** أن الاخصية تقتضي الأظهرية ما لم تزاحم، فالأخصية بطبعها تقتضي الأظهرية للتمركز في مورد معين فهي القرينة على العام ما لم تزاحم بقوة في الظهور للعام، فلأجل ذلك لو تساويا من حيث الظهور كان الخاص مقدماً باعتبار أن الاخصية من حيث الموضوع تقتضي الأظهرية، فإذا لم يكن للعام أقوائية على الخاص كفى ذلك في تقديم الخاص على العام.

مثلاً: إذا قال: (أكرم كل عالم) و(لا تكرم العالم الفاسق) فهما من حيث القوة اللسانية متساويان ظهوراً، إلا أن الخاص يقدم باعتبار أن الأخصية من حيث الموضوع تقتضي الأظهرية.

والمدرك للاتجاه الأول: وهو أن الأخصية حيث إنها تقتضي الأظهرية فهي بنفسها قرينة بلا حاجة للأظهرية اللسانية ولا إلى اشتراط عدم المزاحمة أن هناك منبهين :

**المنبه الأول:** أنه لو كان الخاص متصلاً لكان قرينة، فكذلك إذا كان منفصلاً، فإنه لو جمع بين العام والخاص في سياق واحد فقال المولى: (لا يجب إكرام أي عالم من أي صنف وأكرم الفقيه) فهل يتردد أحد في أن الثاني مقدم على الأول؟ فبما أنه في حال الاتصال يقدم المخصص على العام فهذا منبه على أنه يمتلك الأظهرية الكافية في القرينية على العام حتى مع فرض الانفصال، باعتبار أن القرينة تقدم على ذي القرينة حال الاتصال ولو كانت القرينة أضعف ظهوراً.

مثلاً: (رأيت أسداً يرمي) لا يتردد أحد في جعلها قرينة على أن المراد الجدي من الأسد هو الرجل الشجاع وإن كان ظهور يرمي في الرمي بالنبل أضعف من ظهور الأسد في إرادة الحيوان المفترس، فإنه لا يراعى كون القرينة أقوى أم أضعف ما دامت بالنظر العرفي قرينة.

ومعنى أنها بالنظر العرفي قرينة أن العرف أعدها لتفسير المراد من ذي القرينة وإن لم يكن الإعداد إعداداً شخصياً، لكن يوجد إعداد نوعي عرفي، وهذا هو الفرق لدى بعض الأصوليين بين الحاكم وغيره من القرائن، فإن قرينية الحاكم على المحكوم - متصلاً كان أم منفصلاً - ناشئة عن النظر، وهذا إعداد شخصي، بينما القرينة من غير الحكومة كقرينة (يرمي) على ما هو المراد الجدي من الأسد، أو قرينة المخصص على العام فهي معدة لتفسير العام لكن إعداداً نوعياً، بمعنى أن العرف يعدها كذلك، وبما أن المتكلم من أهل العرف فمقتضى ذلك متابعته للعرف فيما يراه العرف قرينة، فحيث إن العرف يرى أن الخاص المتصل قرينة بغض النظر عن مستوى ظهوره فهذا منبه على امتلاكه خاصية القرينة وإن كان منفصلاً.

هذا هو المدرك الأول.

**ويلاحظ عليه:**

**أولاً:** أنه لا شاهد أن ما كان مخصصا وقرينة بنظر العرف حال الاتصال فهو قرينة مفسر بنظر العرف حال الانفصال، إذ ما دامت القرينية قرينية نوعية وعرفية فنحتاج في إثبات ذلك الى أن العرف نفسه الذي يراه قرينة حال الاتصال يوسع ذلك لحال الانفصال وهذا ما يحتاج إلى الشواهد.

إلا أن يقال بمقالة المحقق النائيني قدس سره - وهو أن ما كان قرينة حال الاتصال فهو قرينة حال الانفصال.

ولكن هذه القاعدة الميرزائية النائينية لو أخذ بها لم يبق للمخصص ميزة، لأنها عامة، فكل ما كان قرينة وهادماً حال الاتصال فهو قرينة حال الانفصال فلا ميزة للمخصص مقابل القرائن.

**ثانياً:** دعوى أن المخصص متى اتصل كان مخصصاً للعام وقرينة عليه. وهو أول الكلام، فإن المولى إذا قال: (لا يجب إكرام أي عالم من أي صنف كان وأكرم الفقيه)، فمن يقول بأن (أكرم الفقيه) أمر وجوبي فهو مخصص للعام، لعله أمر ندبي فصار احتفافه بالعام الدال على عدم الوجوب لأي عالم من أي صنف من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه المانع من ظهور (أكرم) في الوجوب والإلزام؟

فلا نحرز أنه مخصص في فرض الاتصال كي يقاس عليه فرض الانفصال.

ويأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله.

### 086

المدرك الثاني :

ما يستفاد من عبارات السيد الشهيد قدس سره ج7 ص 194 – 199 من بحوث في علم الأصول :

ومحصله يبتني على مقدمتين :

المقدمة الأولى : ترتبط بالخاص المتصل

وهي أن الخاص لو كان متصلا لم يكن هناك ريب في تقديمه على العام مثلا اذا قال المولى- اكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق- فإنه لا تردد في قرينية الثاني وتقديمه على الأول

والسر في ذلك :

وجود نكتة عقلائية وهي أن ما يعده المتكلم لتفسير مراده هو المعول عليه في فهم كلماته ، غاية ما في الباب أن الاعداد تارة يكون شخصيا وتارة يكون عرفيا .

ففي باب الحكومة كما لو كان الدليل المتصل حاكما كما إذا قال : أكرم العالم والفاسق ليس بعالم - إنما يقدم الحاكم لأن المتكلم أعده لتفسير كلامه، وما يعده المتكلم لتفسيره كلامه هو المعول عليه عند العرف في فهم كلامه .

والكاشف عن كون المتكلم قد أعد الحاكم لتفسير كلامه هو النظر ، حيث إن لسان الحاكم لسان النظر فهذا النظر كاشف عن كون المتكلم قد أتى به لتفسير كلامه .

بينما في الخاص لاتوجد حيثية النظر فمثلا : أكرم كل عالم ولا تكرم العالم الفاسق - لا يوجد في لسان - لا تكرم العالم الفاسق- حيثية النظر كي تكون حيثية النظر كاشفة عن الإعداد للتفسير والشرح ،

مما يعني أن الإعداد في الخاص إعداد نوعي وليس إعدادا شخصيا ، بمعنى أن الكاشف عن كون المتكلم قد أعد الخاص المتصل لتفسير كلامه ليس كاشفا شخصيا وانما الكاشف عرفي .

وهذا الكاشف العرفي عبارة عن عنصرين: كبروي صغروي

العنصر الكبروي: فهو بناء عرفي على أن الخاص مفسر وشارح لأن أخصيته موضوعا جعلت منه لدى العرف صلاحية القرينية والتصرف في الدليل العام .

العنصر الصغروي :

عند الشك في أن المتكلم الذي اتى بالخاص مع العام هل جرى على وفق المرتكز العرفي في كون الخاص قرينة على العام أم لا? فإن مقتضى اصالة المتابعة أنه كذلك ، أي مقتضى كون المتكلم من أهل العرف جريانه على وفق الأنظار العرفية الارتكازية أو فقل ظاهر حاله جريانه على وفق المرتكز العرفي وبذلك نكتشف أن المتكلم أعد الخاص المتصل لتفسير كلامه .

هذا كله في الخاص المتصل .

المقدمة الثانية :

بعد المفروغية عن كون الخاص المتصل قرينة على العام يقع الكلام في الخاص المنفصل ، فبما أنه منفصل والفصل بين القرينة وذي القرينة خلاف الطبع العرفي والنهج المحاوري لذلك نحتاج الى مصادرة عرفية ندخلها في البين كي نتمم قرينية الخاص المنفصل على العام . فما هي تلك المصادرة?

إن المنفصل على أقسام ثلاثة :

الأول :

أن يقوم شاهد حال او مقال على أن كل ما يصدر منه في مجالس متفرقة فهو لبيان مفاد واحد كالمحاضر الذي يتكلم في مبحث واحد عدة ايام مع الفصل بين القرينة وذي القرينة الا أن البناء العرفي قائم على تفسير كلامه المتقدم بكلامه المتأخر، والسر في ذلك شاهد الحال أي أن ظاهر حاله في كونه متصديا لبيان مطلب واحد جعل كلامه مفسرا للبعض الأخر منه، فهنا يكون المنفصل كالمتصل في شمول النكتة العامة ‐ما يعده المتكلم لتفسير كلامه فهو المعول عليه في فهم كلماته- له .

القسم الثاني :

أن يصدر من المتكلم قانون تعبدي بمعاملة المنفصلات كالمتصلات ، كما في سائر المقننين الذين يصدرون القوانين عبر البرلمانات مع ان القوانين الصادرة عبر البرلمانات منفصلة زمانا، ولكن هناك عرفا قانونيا عقلائيا على كون التقنين على سبيل التدريج، ومقتضى كونه على سبيل التدريج أن يجعل المتأخر قرينة على المتقدم ، فلوجود هذا النهج التعبدي يجري عليه حكم المتصل .

القسم الثالث :

ما لم يقم شاهد على كون المنفصل كالمتصل ولم يقم قانون تعبدي على جعل المنفصل كالمتصل .

فهنا يقال إنه بعد المفروغية عن أن هذا الخاص المنفصل في حد ذاته تام المقتضي للقرينية بدليل أنه لو كان متصلا لكان قرينة بلا ريب كما مر بحثه في المقدمة الأولى الا أن الإنفصال أوجب الحاجة الى مصادرة إضافية وهي أن الامر يدور بين طرفين : بين جعل العام قرينة على الخاص أو جعل الخاص قرينة على العام ، فإن المولى اذا قال : لا يجب إكرام أي عالم من أي صنف وقال بعد فترة : أكرم الفقيه ، ودار الأمر بين كون العام هو القرينة على الخاص فيحمل الخاص على الإستحباب ، أو يجعل الخاص قرينة على العام أي لا يجب إكرام أي عالم من العلماء الا الفقيه فإنه يجب إكرامه فيكون الخاص مخصصا، فإن المولى قد ارتكب مخالفة عرفية على كل حال وهي مخالفة الفصل بين القرينة وذيها سواء كان العام هو القرينة أو الخاص هو القرينة على اي حال المخالفة حاصلة، ولكن إن جعل العام قرينة على الخاص ففيه نحو من المؤنة الزائدة إذ ليس من نهج العرف أن يجعل ما هو عام مدلولا قرينة على ما هو خاص مدلولا ، إذ ليس العام مشتملا على ما يصلح للقرينية ، بينما لو جعل الخاص قرينة على العام لم يرتكب الا المخالفة المشتركة بين الأمرين

فيقدم الأقل مؤنة . قال قدس سره :

وبعبارة أخرى : إن الأمر يدور بين أن يكون المتكلم قد جعل كلامه الخاص قرينة على مراده من العام أو بالعكس بعد أن صدر منه مخالفة الفصل بين القرينة وذي القرينة على أي حال، فيقال إن ما هو القرينة انما هو الخاص المتصل ، والمفروض عدم الاتصال فسواء أريد جعل الخاص قرينة على العام أو العكس فليس هناك أكثر من مخالفة واحدة ، الا أنه مع ذلك كأن في الثاني وهو جعل العام قرينة مزيد مؤنة ومخالفة بحيث تكون بمثابة مخالفتين في التكلف والعناية فتكون منفية بأصالة عدم المخالفة الزائدة .

وليس مقصوده بأصالة عدم المخالفة الزائدة هو الأصل العملي ، حيث لامسرح للأصل العملي في المقام ، لأن المقام مقام الدلالة لا الشك في الحكم الواقعي ، وانما مقصوده ان الطبع العرفي في مقام اقتناص المراد الجدي المتكلم يتخذ الطريق الأسهل الموافق للطبع ، فإذا دار الأمر في مقام تنقيح المراد بين طريق يستدعي مخالفتين أو طريق يقتضي مخالفة واحدة ، فان الطبع العرفي يتجه في مقام الجمع بين الأدلة للأخذ بما لا يرتكب فيه الا مخالفة واحدة على ما يستلزم مخالفتين فكان هذا مدركا لقرينية الخاص المنفصل على العام .

وهناك تأملان :

التأمل الأول:

أن مناط القرينية صلاحية أحد الدليلين للتصرف في الآخر بتعرض مضمونه له وهذا قد يتولد عن خصوصية الإتصال وقد يتولد عن خصوصية الإنفصال ، فمثلا لو اجتمع العموم الوضعي مع الإطلاق في كلام واحد كما لو قال - أكرم العالم ولاتكرم أي فاسق كان احتفاف الإطلاق بالعموم موجبا لحدوث سياق ظاهر في نظر العام للمطلق بالتصرف فيه ، بينما لو كانا منفصلين لكانا متعارضين لكون النسبة بينهما عموما من وجه ،

وكذلك قد يجتمع دليلان في مجلس واحد فيتعارضان لتنافي مدلوليهما ولكن اذا افترقا ورد حمل أحدهما على الحكم بالعنوان الأولي والآخر عليه بالعنوان الثانوي ،

أو كون أحدهما حكما شرعيا والآخر ولايتيا ،

مع أن هذا الحمل منسد عرفا في فرض الإتصال ، مما يؤكد أن لسياق الإتصال دورا في القرينية ، فإذا فرض أن القرينة هو الخاص المتصل كما في كلامه قده فتوسعة هذه القرينية لما يشمل الخاص المنفصل هو أول البحث ، إذ لعل للاتصال خصوصية عرفية تؤدي الى كون الخاص المتصل بمثابة المفسر للعام عرفا وهذه الخصوصية مفقودة في فرض الإنفصال فما هو وجه التوسعة للخاص المتصل بحيث تشمل النكتة الخاص المنفصل، مع احتمال أن في الاتصال خصوصية تقتضي ذلك خصوصا وأن المقام من سنخ القرينية النوعية التي تحتاج لنظر عرفي ، ومجرد أن الطبع العرفي يقدم الطريق ذا المخالفة الواحدة على الطريق ذي المخالفتين لا يعني أن هذا الطبع من قبيل الإرتكاز الواضح الحاف بالأدلة الموجب لتعرض الأقل مؤنة لغيره، إذ ليس الطبع المذكور خاصا بباب الظهورات والجمع بين الادلة كي يشكل نهحا يقدم فيه الخاص المنفصل على العام وليس العكس ،

نعم من الطبع العرفي أن يقدم العمل ذو المخالفة الواحدة على ذي المخالفتين بنكتة اليسر والسلاسة ، ولكن محل الكلام هو البحث عن القرينية بحيث يكون الخاص المنفصل مفسرا للعام ، ولا يكفي في الوصول الى القرينية مجرد وجود طبع عرفي على تقديم المخالفة الواحدة على المخالفتين ما لم تكن هناك نكتة ارتكازية ترتبط بعالم الدلالة والاثبات تسهم في كون أحد الدليلين ناظرا أو متعرضا للآخر .

التأمل الثاني :

إن ما ذكر لم تم فليس مطردا لسائر الموارد ، وتوضيحه أن مشكلة الفصل بين القرينة وذي القرينة مشكلة عامة لكل مخصص منفصل ولكن هناك مشكلة خاصة وهي عدم صحة الإتكاء عرفا في بيان المراد من العموم الترخيصي على المخصص الإلزامي ولو كان بعد وقت العمل .

كما لو قال : لا يجب إكرام أي عالم من أي صنف ، ومقصوده الجدي العالم غير الفقيه ، متكلا في تفسير كلامه هذا على مخصص - يجب إكرام الفقيه - سيأتي بعد حضور وقت العمل ليكشف أن العام من الأول كان لا يشمل الفقيه .

فإن الاتكاء في تفسير العموم الترخيصي على المخصص الالزامي الذي سيحضر بعد وقت العمل مستهجن عند العقلاء فإن فيه تفويتا لغرض لزومي وتأخيرا للبيان عن وقت الحاجة ، نعم هو ممكن ويحتاج لقرينة خاصة عليه ولكنه مناف للمرتكزات العرفية فلايصار اليه عرفا ، فلو صدر عن أبي عبد الله عليه السلام : لا تعاد الصلاة الا من خمسة - وهذا العام الترخيصي معناه أن الإخلال العذري بكل ما سوى الخمسة لا تعاد الصلاة منه ، ثم ياتي من أبي عبد الله عليه السلام بعد وقت العمل بالعام السابق ، دليل مفاده أن الصلاة تعاد من الإخلال بتكبيرة الإحرام عن نسيان أو جهل قصوري ، بحيث يكون الأول قد اتكأ في بيان المراد منه على الثاني- كان مستهجنا عرفا . ..

نعم لو كان العام إلزاميا والمخصص ترخيصي صح ذلك فإن الزام المكلفين بما فيه رخصة ليس فيه محذور عقلائي بل هو سوق للكمال ، وأما صدور العام الترخيصي مع إرادة المخصص الإلزامي بأن يطلق المولى العنان للمكلف في العمل بالرخصة مع أنه لا يريد عموم الرخصة وانما يريد صنفا من العام فهذا مستهجن لدى العرف العقلائي ويعد تفويتا للغرض اللزومي ونقضا له .

فلأجل ذلك لو سلم بكلام السيد الشهيد قدس سره في سائر موارد المخصص المنفصل لم يسلم به في مثل هذا المورد.

فتلخص:

أن دعوى كون الأخص قرينة على العام مطلقا كما يظهر من كلمات المحقق النائيني والسيد الخوئي والصدر قدهم بحجة أن الأخصية موضوعا تعني القرينية عرفا ليست تامة ،

الإتجاه الثاني : وهو الصحيح وبيانه أن الأخص فيه اقتضاء للقرينية وهو كون أخصيته موضوعا تقتضي أظهريته في مورده من العام لتمركز مدلوله في عنوانه الخاص بينما مدلول العام شامل له لا بعنوانه بل بالعنوان العام ، لكن هذا الاقتضاء كي يكون فعليا يتوقف على عدم المزاحمة بموانع عرفية ترتبط بعالم الدلالة والإثبات ، كما اذا كان العام أظهر منه فإنه في هذا الفرض لا يكون الاقتضاء كافيا للقرينية ، أو كان العام لسانا آبيا عن التخصيص أو منعت كثرته من قبول التخصيص عرفا ، أو فيما اذا ورد الخاص الإلزامي بعد وقت العمل بالعام الترخيصي.

الإتجاه الثالث: دعوى أن الخاص يقدم على العام إذا كان من سنخ الأظهر لا مطلقا - بحيث لو تساويا في الظهور لم يكن مقدما - كما ورد في عدة من الكلمات منها كلمات سيد المحكم قدس سره وهذا محل منع :

أولا :

إن لازم ذلك عدم الميز للخاص ولا للحاكم غير البياني، إذ المدار على الاظهرية اللسانية ولو كانت النسبة بين الدليلين عموما من وجه ، وسواء كان أحدهما ناظرا للآخر أم لا ، وهذا مما يأباه المرتكز العرفي بأن يكون حكم الخاص كحكم العامين من وجه وأن لا فرق بين نسبة العموم والخصوص المطلق والعموم من وجه في أن كليهما انما يكون وجه تقديمه على الآخر هو الاظهرية اللسانية ، فإن هذا مما يلزم فيه إلغاء الأظهرية الناشئة عن خصوصية الخاص وإلغاء ناظرية الحاكم للمحكوم .

وثانيا :

إن هذا الإتجاه لو عالج تقديم الخاص على العام لم يعالج كون الخاص بيانا للمراد الجدي من العام فهناك مسألتان تحتاجان الى البحث .

وبيان ذلك أن المولى

إذا قال - أكرم كل عالم وقال في دليل آخر : لا تكرم العالم الفاسق فالمطلوب من الدليل الثاني مضمونان :

1- أنه يخرج العالم الفاسق عن العام

2- انه يبين أن العام حجة في الباقي، فالحاجة الى المخصص من جهتين .

وهذا المدعى وهو أن السر في تقديم الخاص على العام هو الأظهرية اللسانية انما يعالج الجهة الأولى وهي النكتة في إخراج الخاص عن حكم العام إذا كان أظهر، لكنه لا يعالج الجهة الثانية وهي كون العام بعد أن انثلم بالخاص ما زال حجة في الباقي ،

فهذه النكتة الثانية انما تتوفر اذا قلنا بأن الخاص قرينة على العام لأن القرينة كما تصلح لإخراج موردها فإنها تصلح لتفسير ما بقي مما سوى موردها ، فانما نحتاج للقرينية لأجل تحقيق الجهتين معا، فالخاص كما يخرج يبين أن العام حجة في بقية الموارد، وهو مما يتحقق بناء على ان الخاص قرينة للأظهرية الناشئة عن خصوصية الموضوع .

والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمد و اله الطاهرين

# 087[[11]](#footnote-12)

**وصل الكلام إلى الجمع العرفي، وفيه بحوث خمسة:**

البحث الأول: في تخصيص العام بالمخصص المنفصل.

البحث الثاني: في تقييد المطلق بالمقيد المنفصل.

البحث الثالث: في حمل الظاهر على الأظهر أو حمل الظاهر على النص.

البحث الرابع: في الفرق بين الجمع العرفي والجمع الاستنباطي.

البحث الخامس: في موارد تحتمل أنها من موارد الجمع العرفي أو أنها من موارد التعارض المستقر.

**البحث الأول:** الجمع العرفي بحمل العام على المخصص المنفصل.

**والبحث هنا في جهتين:**

الجهة الأولى: في عرفية حمل العام على المخصص المنفصل الحاضر بعد وقت العمل بالعام.

الجهة الثانية: في أن تقديم الخاص على العام هل هو من باب الأظهرية أو من باب القرينية.

**الجهة الأولى:** في عرفية حمل العام على المخصص المنفصل الحاضر بعد وقت العمل بالعام.

لا إشكال في أن الخاص لو ورد قبل وقت العمل بالعام لحمل العام عليه، وإنما الكلام فيما لو ورد الخاص بعد العمل بالعام، فهل حمل العام عليه حينئذ عرفي أم لا؟ والمختار أن حمل العام على الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام ليس بعرفي، وبيان ذلك بذكر أمور:

**الأمر الأول:** أن محل البحث في العام الذي هو في مقام البيان من جهة التفاصيل، ومن تلك التفاصيل الخاص، فالعام الذي هو في مقام البيان حتى من جهة الخاص هل يحمل على الخاص مع وروده بعد وقت العمل بالعام أم لا؟ وأما إذا لم يكن العام في مقام البيان من جهة الخاص، كما في قوله تعالى: (أحل الله البيع وحرم الربا) حيث إن قوله (حرم الربا) ليس في مقام البيان من جهة الربا بين الوالد وولده، أو الربا بين المسلم وغيره، وعليه فلا تعارض بين هذا العام والخاص وإن كان الخاص واردا بعد وقت العمل بالعام، فيحمل العام هنا على الخاص بلا إشكال. وإنما الكلام في العام الناظر إلى جميع تفاصيله حتى الخاص.

**الأمر الثاني:** أن محل الكلام في ما إذا كان لسان العام مما يقبل الحمل على الخاص، وأما لو كان لسان العام يأبى التخصيص فهو خارج عن محل الكلام، فإن الحمل حينئذ غير عرفي لنكتة لسانية، وهي إباء لسان العام عن التخصيص، كما لو كان لسان العام لسان الحصر نحو قوله عليه السلام: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال) أو (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)، أو كان لسان العام لسان التعليل، ومقتضى التعليل الظهور في العموم بنحو يأبى التخصيص كما في قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً). فهذا كله خارج عن محل الكلام، وإنما الكلام فيما لو كان لسان العام قابلاً للحمل على الخاص.

**الأمر الثالث:** أن حمل العام على الخاص إنما يتصور في مورد لا يكون العام محفوفاً بارتكاز عقلائي أو متشرعي على عدم كون ظاهره هو الحكم الواقعي ما لم يرجع في تحديد مفاده الى من بيده البيان، كما ذكر ذلك جملة من الأعلام في العمومات القرآنية والنبوية، بدعوى أن لهذه العمومات خصوصية، وهي أنها محفوفة بارتكاز متشرعي على عدم كون مفادها هو الواقع ما لم يرجع فيه إلى من له صلاحية البيان، ولعل ذلك في عمومات الكتاب الكريم مستفاد من قوله تعالى: (ويعلمهم الكتاب والحكمة) وقوله تعالى: (ونزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم)، فلا يبنى على عموم الآية حتى يرجع إلى الحديث النبوي والمعصومي بالفحص عن القرينة على مفاده ومنها الخاص ولو كان متأخرا عن وقت العمل بالعام، فهي من هذه الجهة بمثابة المخصص المتصل. والنتيجة أن محل الكلام إنما هو العام المتعرض للتفاصيل الذي لا يأبى لسانه عن الحمل على الخاص ولم يكن محفوفاً بارتكاز متشرعي يفرض عدم كون مفاده هو الواقع إلا بعد الفحص عن البيان ممن له جهة البيان.

وبعد المفروغية عن هذه الأمور الثلاثة فهنا تقسيمان للعام، تقسيم بلحاظ الزمن وتقسيم بلحاظ المضمون.

**التقسيم الأول:** - وهو تقسيم العام بلحاظ الزمن - أن للعام صوراً، من مقارنة العام والخاص زمنا، وتأخر الخاص عن العام، وتأخر العام عن الخاص، والاشتباه في المتقدم والمتأخر منهما.

فإن كان العام والخاص متقارنين حمل العام على الخاص، وفي حكمه ما إذا حضر العام قبل وقت العمل بالخاص.

وإن كان الخاص متقدماً والعام متأخراً عن وقت العمل بالخاص، فالظاهر هنا هو النسخ ما لم يكن منصرفاً عن الخاص أو كان مبنياً عليه لقرينة ارتكازية ترشد لذلك. هذا في النصوص القابلة للنسخ كالعام القرآني والنبوي بلحاظ الحديث المعصومي، كما هو ظاهر صحيحة محمد بن مسلم (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب ويجيئ منكم خلافه ؟ قال عليه السلام: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن)، فإن ظاهر إلقاء الحكم على نحو العموم مع تقدم الخاص والعمل به هو الإضراب عن الخاص والإعراض عنه وجعل القاعدة على نحو العموم، وهذه عبارة أخرى عن النسخ، فيحمل العام المتأخر زماناً عن وقت العمل بالخاص على النسخ لا على التخصيص، وحمل الرواية على المعنى اللغوي للنسخ - كما في كلمات شيخنا الأستاذ قدس سره - بحيث يجتمع مع التخصيص أو الحمل على إجزاء العمل بالحكم الظاهري عن الواقع خلاف ظاهر موارد استعمال كلمة النسخ في الروايات الشريفة.

وإن كان قد اشتبه المتقدم والمتأخر فلا يعلم أن الخاص متقدم أو متأخر أو مقارن للعام، فبما أنه يحمل في بعض الصور على النسخ ففي الدليل الذي يقبل النسخ يقع الإجمال، أي: لا يصار إلى التخصيص ولا إلى النسخ، إذ لعل العام متأخر والعام المتأخر ناسخ، كما ذهب له السيد المرتضى رحمه الله في الذريعة.

وإن كان الخاص متأخراً زماناً عن وقت العمل بالعام فهو محل الكلام، فهل يصار إلى النسخ أم التخصيص أم يحمل الخاص على الحكم الندبي ؟

**التقسيم الثاني:** وهو تقسيم العام بلحاظ العلاقة المضمونية بين العام والخاص، إذ تارة يكون العام إلزامياً والخاص ترخيصياً، وتارة يكون العام ترخيصياً والخاص إلزامياً، وتارة يكون كلاهما إلزامياً، فهنا صور ثلاث:

**الصورة الأولى:** أن يكون العام إلزامياً والخاص ترخيصياً، كما إذا قال المولى مثلاً: (الربا حرام على كل مكلف)، وبعد وقت العمل بالعام جاء الخاص وقال: (لا ربا بين الوالد وولده) أو (لا ربا بين المسلم والكافر) أو (ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا نأخذ منهم ولا نعطيهم).

فالعام هنا إلزامي وهو حرمة الربا، والخاص ترخيصي، ففي هذا المورد لا مانع من حمل العام على الخاص عرفاً باعتبار أنه لا محذور في الإلزام بما هو موضع الترخيص، فإن الإلزام بمورد الترخيص سوق إلى الكمال وحفظ لمصلحة أهم فلا مانع من حمل العام الإلزامي على الخاص الترخيصي الحاضر بعد وقت العمل بالعام.

**الصورة الثانية:** أن يكون العام ترخيصياً والخاص ترخيصياً، كما في قوله: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجنتب ثلاث)، وبعد وقت العمل بالعام جاء الخاص فقال: (استنشاق الغبار الغليظ مفطر)، وحمل العام هنا على الخاص غير عرفي، فإن العرف يستهجن أن يرخص المولى بنحو عام مع اتكائه في الواقع على مخصص إلزامي سيحضر بعد وقت العمل بالعام، حيث إنه تأخير للبيان عن وقت الحاجة وهو مستهجن، ونتيجة الاستهجان وقوع التعارض بين العام والخاص أو حمل الخاص على الكراهة، إلا إذا كانت هناك نكتة عرفية تقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومنها ثلاثة موارد :

**الأول:** إذا كان صدور الخاص مخالفاً للتقية، فحينئذ يكون صدور العام الترخيصي متكئاً على خاص إلزامي سيحضر بعد وقت العمل بالعام مما لا محذور فيه عرفا لوجود المبرر العرفي، وهو أن صدور الخاص متقدما على وقت العمل مخالف للتقية، فيتأخر إلى حين ارتفاع ظرف التقية.

**الثاني:** أن يكون في صدور الخاص ابتداءً عامل موجب لردة الفعل من الحكم الشرعي، كما ذكره الأعلام من أن الشارع قد تدرج في بيان حرمة شرب الخمر ولم يلزم بالترك من البداية، فإذا كان بيان الخاص الإلزامي موجباً لردة فعل من الحكم الشرعي فقد يأخره المولى لما بعد حضور وقت العمل بالعام.

**الثالث:** أن يكون مورد التخصيص نادراً جداً بحيث لا يضر تأخيره عرفاً عن وقت العمل بالعام لندرته، ومثّل له بعض بمفطرية الكذب على الله وعلى رسوله، حيث يمكن للمولى أن يقول: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب المفطرات التسعة ) ويؤجل بيان مفطرية الكذب على الله لندرته.

والحاصل: أنه إذا كانت هناك نكتة عرفية تقتضي تأخير الخاص الإلزامي عن وقت العمل بالعام الترخيصي فبها وإلا فمجرد احتمال أن هناك مصلحة في تأخير الخاص لا ترفع الاستهجان العرفي. نعم، من الممكن أن تكون هناك مصلحة تقتضي التأخير، ولكن الإمكان العقلي شيء والجمع العرفي شيء آخر، فإن العرف يستهجن حمل الترخيص العام على إلزام حاضر بعد وقت العمل ما لم تكن هناك نكتة عرفية واضحة تقتضي ذلك التأخير.

**الصورة الثالثة:** أن يكون كل من العام والخاص إلزامياً، كما إذا قال: (يجب إكرام كل فقيه)، وقال بعد وقت العمل بالوجوب: (يحرم إكرام الفقيه الذي لا ورع له)، فالنكتة فيه هي النكتة السابقة، فإن إيجاب ما هو محرم كالترخيص في ما هو لازم، اعتماداً على مخصص سيأتي بعد وقت العمل بالوجوب مستهجن عرفاً، ما لم تكن هناك نكتة عرفية تقتضي التأخير.

**فإن قلت:** إن هناك سيرة عملية من أصحاب الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين على حمل العام على الخاص بلا تفصيل.

**قلت:** هذا أول الكلام، فإن السيرة دليل لبي ولم نحرز سعتها لتمام الموارد، والقدر المتيقن منها حمل العام الإلزامي على الخاص الترخيصي، أو ثبوتها في الموارد الثلاثة التي تشتمل على نكتة عرفية تقتضي تأخير الخاص، وأما وجود سيرة مطلقة فهو أول الكلام، بل السيرة العملية لدى أصحاب الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين قامت على نتيجة النسخ، باعتبار أن الأصحاب كانوا يعملون بالعام الصادر عن الباقر عليه السلام مثلا بلا تردد ولا فحص عن بيان متأخر عنه، فإذا صدر الخاص عن الرضا عليه السلام لم يعيدوا الأعمال السابقة، بل يرون العمل الصادر قبل صدور الخاص عملا بحكم واقعي بالعنوان الأولي، وهذه عبارة أخرى عن النسخ، فإن النسخ رفع الحكم من حينه، بينما الخاص يكشف عن كون الحكم مخصصاً من أول الأمر، فسيرة الأصحاب على نتيجة النسخ، لا على حمل العام على الخاص كما يدعى في كثير من الكلمات.

**فإن قلت:** قد جرت سيرة الفقهاء في زمن الغيبة على التخصيص بلا تفصيل؟

**قلت:** **أولاً:** لم تثبت سيرة مطلقة على ذلك، فإن مراجعة العدة [ج١ص٣٩٣] والذريعة [ص٣١٥] تكشف عن عدم السيرة المطلقة، لذهابهما إلى أن العام المتأخر ناسخ وليس بمخصص. نعم، اختلفا في ما إذا اشتبه المتقدم والمتأخر، فذهب السيد المرتضى للإجمال والشيخ الطوسي للتخصيص، والسيرة الفقهية المتأخرة ليست مبررا للجمع العرفي بين العام والخاص بحمل العام على المخصص المنفصل الحاضر بعد وقت العمل بالعام.

**وثانياً:** لو ثبتت السيرة الفقهية على التخصيص قبل زمان الشيخ قدس سره فهي نظير فتوى المشهور بحكم معين لا مصدر له، مما يعني احتمال وجود مدرك اجتهادي لو اطلعنا عليه لم نقبل به، فإن كانت كاشفة عن سيرة أصحاب الأئمة ص على ذلك فعي النافع في حمل العام على الخاص مطلقاً، وإن لم تكشف عن ذلك فهي مانع من إطلاق دليل البراءة - كما نقول به في فتوى المشهور - لا أنها مبرر للجمع العرفي.

وبيان ذلك: أنه لو كان عندنا عام ترخيصي وخاص إلزامي كما إذا قال: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب المفطرات التسعة) وقال: (لا تستنشق الغبار الغليظ)، وكانت هناك سيرة فقهية على حمل العام على الخاص التي تعني مفطرية الغبار الغليظ، فيقال إن مجرد وجود السيرة الفقهية ليست مبرراً للجمع العرفي بينهما بحمل العام على الخاص مع احتمال الكراهة في استنشاق الغبار لا الحرمة. نعم، هي مانع من إحراز إطلاق دليل البراءة، فإنه إذا شك في أنه هل يحرم ذلك على الصائم؟ فمن الصناعة التمسك بدليل البراءة لنفي الحرمة، ولكن وجود سيرة فقهية على حمل العام على الخاص مانع من التمسك بإطلاق دليل البراءة بلحاظ أن الظهور كسائر الطرق التي لا يحرز بناء العرف على حجيتها مع قيام منشأ عقلائي على الخلاف، لا أن السيرة المبهمة موجب للجمع العرفي بينهما بحمل العام على الخاص، فيجتنب مورد التخصيص لعدم المؤمن الناشئ عن قصور دليل البراءة للشمول للمورد - بناءً على المختار من منع البراءة العقلية أيضا في هذا الفرض - لا من باب حمل العام على الخاص.

# 088[[12]](#footnote-13)

**وهنا عدة ملاحظات على المبنى المذكور:**

**الملاحظة الأولى:** لا إشكال في أن الروايات الشريفة الصادرة عن المعصومين عليهم السلام على أسلوبين كما أفيد، حيث إن بعضها في مقام بيان الحكم الشرعي الكلي، وبعضها في مقام تحديد الوظيفة العملية للمستفتي، ولكن هذا التقسيم ليس مجديا في ما هو محل الكلام، ألا وهو حمل العام الترخيصي على الخاص الإلزامي الحاضر بعد وقت العمل بالعام.

والسر في ذلك أن أي خطاب يصدر من المشرع فهو في معرض العمل به، بلحاظ أن مقتضى المرتكز المتشرعي أن ما يصدر من المشرع أو من المعصومين عليهم السلام فهو دين والدين في معرض العمل به بمجرد الوصول إلى المكلف، فبما أن جميع الروايات في معرض العمل سواء أكانت هذه الرواية قد صدرت في مقام الإفتاء أم صدرت في مقام تعليم الكبرى الشرعية فحينئذ يرد محذور استهجان التعويل على الخاص الوارد بعد وقت العمل، حيث إن الاتكاء في بيان العام الترخيصي على ما سيأتي من مخصص إلزامي بعد وقت العمل مستهجن عرفا ما دام العام الترخيصي في معرض العمل، وإن كان هذا العام صادراً على سبيل التعليم، ولكن ما دام المشرع ملتفتا إلى أن جميع ما يصدر منه في معرض العمل به فلا يصح عرفا أن يتكئ في مقام البيان على الخاص المتأخر بعد وقت العمل ما لم يقم قرينة على وجود مبرر يقتضي ذلك.

**الملاحظة الثانية:** لو سلمنا أن بعض الروايات في مقام التعليم محضاً، أي أنها ليست في معرض العمل، بل إن صنفا من الروايات الواردة عن أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم هي مجرد معلومات يكتنزها الفقهاء من أمثال زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهم للحفظ وليست للعمل ولا للإفتاء بها، إلا أن للبيان في المرتكز العرفي حداً معيناً، فإذا كان للبيان في المرتكز العرفي حد واضح فالتعويل على مخصص يتجاوز الحد المضروب للبيان بالنظر العرفي مستهجن وإن لم يكن العام في مقام العمل.

فمثلاً إذا صدر العام من أمير المؤمنين عليه السلام معتمداً فيه على بيان يأتي من العسكري عليه السلام بعد نحو مائتي سنة فإنه مستهجن عرفاً، بمعنى أنه لا يعد المتأخر بيانا للمتقدم، بلحاظ أن لبيان مدة عرفية مألوفة، ولذا لو قال المقنن الوضعي في الدولة أو الشركة: أنا أطرح القانون الآن وسأفصله وأبينه بعد خمسين سنة إن شاء الله، فلا يعد المتأخر بياناً للقانون بحسب المرتكز العرفي، مما يعني أن طرح العام سواء كان عاما إلزامياً أو عاماً ترخيصياً اتكاءً على مخصص يأتي بعد عشرات السنين بدعوى أنه من التدرج في البيان أمر مستهجن، ولأجل ذلك فلا فرق في محذور الاستهجان كفي المقام بين روايات التعليم وروايات الإفتاء مع بعد الفاصل بين الطرفين.

**الملاحظة الثالثة:** لو سلمنا أن هناك روايات متمحضة في التعليم، وروايات إفتاء، وبين الصنفين من الروايات اختلافٌ بحسب الأثر - كما أفيد في تقريراته مد ظله - فإنه يلاحظ على ذلك أن التمييز بين روايات التعليم وروايات الإفتاء من أصعب الأمور، إذ حتى الرواية التي تصدر من الإمام على نحو الكبرى الكلية ويلقيها لمثل زرارة ومحمد بن مسلم مما لا يحرز أنها في مقام التعليم، بل لعلها في مقام العمل ولو كان العمل هو الإفتاء بها من قبل فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام، وقد يرد الجواب من الإمام على سؤال من شخص ولا يكون في مقام الإفتاء بل يكون في مقام التعليم، فليس مجرد السؤال استفتاء ولو كان عن قضية ابتلائية بل قد يكون الغرض هو تعلم الكبرى، وليس مجرد طرح الكبرى تعليماً بل قد يكون تمهيداً للعمل بها، والمفروض أن القرائن الارتكازية والحالية قد خفيت علينا فالتمييز بين مقام التعليم ومقام الإفتاء بحيث يكون لمقام الإفتاء آثار عديدة من أصعب الأمور على الفقيه، ونتيجة ذلك ابتلاء أغلب موارد الفقه بالإجمال، ونتيجة الإجمال المصير إلى الأصول العملية في أغلب أبواب الفقه، لعدم القدرة غالباً على التمييز بين ما هو في مقام التعليم وما هو في مقام الإفتاء كي تترتب عليه هذه الآثار المذكورة.

**الملاحظة الرابعة:** أن ما ذكر في تقريراته مد ظله هو التمسك بالمحذور العقلي وهو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وبيان ذلك كما أفيد في تقريراته [تعارض الأدلة ص771 الطبعة الأولى] من أن ذكر العام الترخيصي اتكاء على الخاص الإلزامي الوارد بعد وقت العمل بالعام من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح عقلاً لا يصار إليه إلا مع مبرر يرفع القبح المذكور، وهو إما التقية أو مداراة السائل، أي: إما أن يكون الإمام في مقام التقية ويكون ذكر الخاص الإلزامي منافياً لها فيضطر الإمام لتأخيره من أجل ظرف التقية، أو أن السائل ذا ذهنية لا تتحمل ذكر الخاص الإلزامي فمداراة للسائل يضطر الإمام لتأخير الخاص الإلزامي إلى ما بعد وقت العمل بالعام. ومع عدم المبرر للتأخير فإن الاعتماد على المخصص الإلزامي الوارد بعد وقت العمل من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح عقلاً.

ولكن هذا التقرير غير تام، والسر فيه أن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - كما أشير اليه في التقرير نفسه - قبح اقتضائي وليس بنحو العلة التامة، بمعنى أنه يرتفع بمجرد وجود المبرر، وبالتالي فيكفي احتمال المبرر في عدم حكم العقل بالقبح، لأنه إذا صدر العام الترخيصي في زمن وصدر الخاص الإلزامي بعد وقت العمل بالعام والمفروض أن كليهما صادر من الشارع، فمن المحتمل جداً أن هناك منشأ عقلائياً لاعتماد الشارع على مبرر من المبررات أوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومجرد احتمال ذلك احتمالاً عقلائياً مانع من حكم العقل بالقبح، لأن حكم العقل بالقبح حكم قطعي ولا يتأتى من العقل الحكم القطعي بالقبح إلا في فرض إحراز عدم المبرر، فمتى احتمل المبرر لم يحكم بالقبح، فإذا كان المحذور هو القبح لم يتم في المقام، وإنما المحذور ما ذكرناه في تقريب المدعى، و هو الاستهجان العرفي لا حكم العقل بالقبح من باب قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

والسر في ذلك أنه وإن كان يحتمل أن تأخير الشارع المخصص الإلزامي لما بعد وقت العمل بالعام له مبرر، لكن الاحتمال وإن كان عقلائياً لا يوجب أن يكون حمل العام على الخاص جمعاً عرفياً، والسر في ذلك أن المرجع في هذه الموارد إلى العرف، لأن البحث في المقام في الظهور وعدمه، أي: في أن الخاص الإلزامي الحاضر بعد وقت العمل بالعام ظاهر في التخصيص أم هو ظاهر في النسخ أم في الحكم الولايتي أم في حكم ندبي آخر، والمرجع في تشخيص الظهور هو النظر العرفي وإن كان العقل لا يحكم بالقبح لاحتمال وجود المبرر، ولكن العبرة بالمرتكز العرفي، وهو يقرر أنه ما لم يقم المشرع قرينةً على أن هناك مصلحة تقتضي التأخير فالتأخير منافٍ للطريقة المتبعة المعهودة في المحاورات العرفية.

فمثلاً في باب القانون الوضعي لو صدر قانون ترخيصي من الدولة وقامت ببيانه عبر وسائل الإعلام كما لو كان القانون هو أن لا ضريبة على استيراد البضائع الخارجية، وبعد عمل الناس بهذا القانون الترخيصي زماناً معتداً به ورد خاص إلزامي بجعل الضريبة على استيراد البضائع من شركات ودول محددة، فإن العرف يرى أن الخاص الإلزامي حكم جديد واستثناء من حينه لا من حين بيان العام، ولو قال المقنن: إن المقصود بذلك العام الذي صدر قبل عشرين سنة هو هذا الخاص، فإن العرف لا يقبل منه ذلك، ويحكمون بمخالفته للطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة في مقام بيان القانون، فإن المتعارف بينهم أن للبيان حداً عرفياً وليس من الحد العرفي أن يكون بين العام والخاص زمان معتد به قد تعرض فيه العام للعمل به، فتجاوز الحد المضروب للبيان بالنظر العرفي مستهجن، ومعنى الاستهجان في المقام أن التعويل في بيان العام الترخيصي على الخاص الإلزامي الحاضر بعد وقت العمل خلافُ الطريقة المتعارفة، فلا يكون حمل العام على الخاص فيه من الجمع العرفي.

**وهذا هو الصحيح في المقام،** ولكن قد يشكل بأن ظاهر مجموعة من الروايات الشريفة أن دور الأئمة صلوات الله وسلامه عليهم هو البيان والإخبار عما صدر من النبي الأعظم صلى الله عليه وآله.

فمنها ما ورد عن قتيبة وعنبسة عن أبي عبد الله عليه السلام: (سأل رجل أبا عبدالله عن مسألة فأجابه فقال الرجل أرأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ قال: مه ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ولسنا نقول برأينا في شيء).

وفي رواية الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام: (لو أننا حدثنا برأينا ضللنا كما ضل من كان قبلنا، ولكنا حدثنا ببينة من ربنا بينها لنبيه فبينها لنا).

وفي موثقة سماعة: (قلت له: كل شيء تقول به في كتاب الله وسنة نبيه أو تقولون فيه برأيكم؟ قال: كل شيء نقوله في كتاب الله وسنة نبيه).

وفي رواية داوود بن أبي يزيد الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (سمعته يقول: لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين لكنها آثار من رسول الله صلى الله عليه وآله أصل علم نتوارثها كابراً عن كابر نكنزها كما يكنز الناس ذهبهم وفضتهم).

وفي رواية معروفة: (حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي وحديث جدي حديث الحسين وحديث الحسين حديث الحسن وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث رسول الله قول الله عز وجل).

وفي صحيحة أخرى: عن الرسول صلى الله عليه وآله: (ما من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد نهيتكم عنه).

وصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: (وإن عندنا الجامعة قيل وما الجامعة قال كتاب بإملاء رسول الله وخط علي بن أبي طالب فيه جميع ما يحتاجه الناس من حلال وحرام حتى أرش الخدش إلى يوم القيامة).

والمستفاد من مجموع هذه الروايات أن الإمام عندما يخبر بالعام الترخيصي ثم يخبر بعد سنة بالعام الإلزامي فهو ناقل لكليهما عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فهو مجرد مخبر عن رسول الله بالعام والخاص، ومعنى ذلك أن العام والخاص كليهما قد صدرا عن الرسول صلى الله عليه وآله متصلين، فلا يرد محذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و لا محذور الاستهجان العرفي، حيث إن المحكي هو العام والخاص الصادران عن الرسول صلى الله عليه وآله في مقام بيانه للإمام أمير المؤمنين عليه السلام فقد صدرا متصلين لا منفصلين، فلا يكون المورد من موارد تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الاتكاء في البيان على المخصص المنفصل كي يكون مستهجناً عرفاً.

**والجواب عن ذلك:**

**أولاً:** المناقشة في مفاد جميع الروايات ما سوى رواية (الجامعة)، حيث إن ظاهرها الكناية عن نفي استنادهم في بيان الأحكام للرأي والهوى كما يصنع فقهاء زمانهم، لا أن دورهم مجرد الإخبار المحض عن التشريع بحيث يكون نسبة الصادق عليه السلام لحديث الرسول صلى الله عليه وآله كنسبة زرارة لحديثه، وأما ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله فمن المقطوع به عدم استيعاب بياناته وأوامره ونواهيه في زمانه لكل تفاصيل الشريعة بحيث لم يبق مورد لبيان الأئمة عليهم السلام لها، مما يشكل قرينة على كون المقصود منه بيان مدى اهتمامه بتربية المسلمين في عصره بحيث كان حريصا على تقريبهم من الجنة وإبعادهم عن النار في كل ما يصدر منه من أوامر ونواهي كما هو مضمون الآية المباركة: (ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة)، وأما رواية الجامعة فلا يحتمل عادة أن يستوعب كتاب واحد كل تفاصيل الشريعة بمختلف دقائقها وجزئياتها، مما يساعد على احتمال كون المقصود أصول التشريع التي تفتح للمعصومين عليهم السلام الأبواب للتفريع والتفصيل عليها، كما ورد عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه: (علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم في كل باب يفتح لي ألف باب)، مما يؤيد أن للإمام المعصوم عليهم السلام الولاية على التشريع بهذا النحو، كما هو مفاد جملة من الروايات الشريفة تعرض لها الكليني [في الكافي ج ١ ص٢٦٥]، منها صحيحة ثعلبة ورواية موسى بن أشيم ورواية الميثمي وصحيح البزنطي وغيره، وهو مقالة جمع من الأعلام.

**وثانياً:** على فرض تمامية مفاد الروايات السابقة فإن هناك فرقا بين مقام التشريع ومقام البيان، فمقام التشريع هو شأن القرآن و الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، كما هو المدعى في مفاد رواية الجامعة، بمعنى أن الرسول صلة الله عليه وآله قد أتم التشريع وأوصله إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقد اكتمل التشريع منه صدوراً وتعليماً لأمير المؤمنين عليه السلام، وذلك هو أحد المحتملات في معنى قوله عزو جل: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي)، وأما مقام البيان للمكلفين فهو وظيفة الأئمة صلوات الله عليهم من بعده، ومما لاريب فيه أن لهم الولاية على البيان والنشر والكتمان كما بحثه السيد الأستاذ مد ظله اعتماداً على مجموعة من الروايات [في كتاب تعارض الأدلة تحت عنوان أسباب الكتمان ٢٣٥ الطبعة الأولى]، وحينئذ فيرجع المحذور، لأن الإمام عليه السلام وإن كان قد أودع عنده العام والخاص إلا أن كتمانه للخاص الإلزامي عند بيانه للعام الترخيصي من دون أن يضع قرينة على وجود مصلحة تقتضي التأخير مناف للطريقة المضروبة للبيان لدى المرتكز العرفي، فرفع محذور الاستهجان بلحاظ مرحلة التشريع لا يعني ارتفاعه بلحاظ مرحلة البيان، فالإشكال باقٍ بلحاظ هذه المرحلة، فهل يرى المرتكز العرفي أن من كانت وظيفته البيان له أن يبين العام الترخيصي معتمداً على خاص إلزامي سيبينه بعد وقت العمل دون أن ينبه على المبرر؟! مع أن هذا خلاف الطريقة المتعارفة لدى أهل المحاورة، وعليه فلا ينعقد للخاص الإلزامي المتأخر عن وقت العمل ظهور في التخصيص كي يكون الجمع بينهما من باب الجمع العرفي.

وهذا لا يعني سد باب احتمال التخصيص فمن المحتمل أن العام الترخيصي كالعام الإلزامي كان حكماً ظاهرياً، بمعنى أن عمل الناس بالعام إلى أن يصدر الخاص عمل بحكم ظاهري أو بحكم واقعي ثانوي كالعمل بحكم التقية، فإنه عمل بحكم واقعي ثانوي، وحين جاء الخاص كشف الخاص عن كون العام من الأول مخصصاً، ولكن لم يجب على المكلفين إعادة أعمالهم السابقة لأن الشارع أمضى أعمالهم من باب إجزاء العمل بالحكم الظاهري عن الحكم الواقعي أو أنه كان عملاً بحكم واقعي ثانوي، إلا أن مجرد الاحتمال لا يوجب كون حمل العام على الخاص الوارد بعد وقت العمل من الجمع العرفي، إذ ما دام العرف يرى هذه الطريقة خلاف الطريقة المتعارفة في محاوراته فلا ينعقد للخاص الإلزامي المتأخر ظهور في التخصيص كي يكون حمل العام عليه حملاً عرفياً، وبالتالي فإذا قال المشرع: (لا يجب إكرام أي عالم) ثم قال بعد وقت العمل: (أكرم العالم العادل) وشك في أن الثاني مخصص والعموم حكم ظاهري أو أن الخاص حكم استحبابي، فهو شك في حكم إلزامي، وهو مجرى للبراءة ما لم تكن سيرة من قدامى الفقهاء على حمله على التخصيص، فتشكل مانعاً من شمول دليل البراءة لهذا المورد.

### 089[[13]](#footnote-14)

**وهنا عدة ملاحظات على المبنى المذكور:**

**الملاحظة الأولى:** لا إشكال في أن الروايات الشريفة الصادرة عن المعصومين عليهم السلام على أسلوبين كما أفيد، حيث إن بعضها في مقام بيان الحكم الشرعي الكلي، وبعضها في مقام تحديد الوظيفة العملية للمستفتي، ولكن هذا التقسيم ليس مجديا في ما هو محل الكلام، ألا وهو حمل العام الترخيصي على الخاص الإلزامي الحاضر بعد وقت العمل بالعام.

والسر في ذلك أن أي خطاب يصدر من المشرع فهو في معرض العمل به، بلحاظ أن مقتضى المرتكز المتشرعي أن ما يصدر من المشرع أو من المعصومين عليهم السلام فهو دين والدين في معرض العمل به بمجرد الوصول إلى المكلف، فبما أن جميع الروايات في معرض العمل سواء أكانت هذه الرواية قد صدرت في مقام الإفتاء أم صدرت في مقام تعليم الكبرى الشرعية فحينئذ يرد محذور استهجان التعويل على الخاص الوارد بعد وقت العمل، حيث إن الاتكاء في بيان العام الترخيصي على ما سيأتي من مخصص إلزامي بعد وقت العمل مستهجن عرفا ما دام العام الترخيصي في معرض العمل، وإن كان هذا العام صادراً على سبيل التعليم، ولكن ما دام المشرع ملتفتا إلى أن جميع ما يصدر منه في معرض العمل به فلا يصح عرفا أن يتكئ في مقام البيان على الخاص المتأخر بعد وقت العمل ما لم يقم قرينة على وجود مبرر يقتضي ذلك.

**الملاحظة الثانية:** لو سلمنا أن بعض الروايات في مقام التعليم محضاً، أي أنها ليست في معرض العمل، بل إن صنفا من الروايات الواردة عن أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم هي مجرد معلومات يكتنزها الفقهاء من أمثال زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهم للحفظ وليست للعمل ولا للإفتاء بها، إلا أن للبيان في المرتكز العرفي حداً معيناً، فإذا كان للبيان في المرتكز العرفي حد واضح فالتعويل على مخصص يتجاوز الحد المضروب للبيان بالنظر العرفي مستهجن وإن لم يكن العام في مقام العمل.

فمثلاً إذا صدر العام من أمير المؤمنين عليه السلام معتمداً فيه على بيان يأتي من العسكري عليه السلام بعد نحو مائتي سنة فإنه مستهجن عرفاً، بمعنى أنه لا يعد المتأخر بيانا للمتقدم، بلحاظ أن لبيان مدة عرفية مألوفة، ولذا لو قال المقنن الوضعي في الدولة أو الشركة: أنا أطرح القانون الآن وسأفصله وأبينه بعد خمسين سنة إن شاء الله، فلا يعد المتأخر بياناً للقانون بحسب المرتكز العرفي، مما يعني أن طرح العام سواء كان عاما إلزامياً أو عاماً ترخيصياً اتكاءً على مخصص يأتي بعد عشرات السنين بدعوى أنه من التدرج في البيان أمر مستهجن، ولأجل ذلك فلا فرق في محذور الاستهجان كفي المقام بين روايات التعليم وروايات الإفتاء مع بعد الفاصل بين الطرفين.

**الملاحظة الثالثة:** لو سلمنا أن هناك روايات متمحضة في التعليم، وروايات إفتاء، وبين الصنفين من الروايات اختلافٌ بحسب الأثر - كما أفيد في تقريراته مد ظله - فإنه يلاحظ على ذلك أن التمييز بين روايات التعليم وروايات الإفتاء من أصعب الأمور، إذ حتى الرواية التي تصدر من الإمام على نحو الكبرى الكلية ويلقيها لمثل زرارة ومحمد بن مسلم مما لا يحرز أنها في مقام التعليم، بل لعلها في مقام العمل ولو كان العمل هو الإفتاء بها من قبل فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام، وقد يرد الجواب من الإمام على سؤال من شخص ولا يكون في مقام الإفتاء بل يكون في مقام التعليم، فليس مجرد السؤال استفتاء ولو كان عن قضية ابتلائية بل قد يكون الغرض هو تعلم الكبرى، وليس مجرد طرح الكبرى تعليماً بل قد يكون تمهيداً للعمل بها، والمفروض أن القرائن الارتكازية والحالية قد خفيت علينا فالتمييز بين مقام التعليم ومقام الإفتاء بحيث يكون لمقام الإفتاء آثار عديدة من أصعب الأمور على الفقيه، ونتيجة ذلك ابتلاء أغلب موارد الفقه بالإجمال، ونتيجة الإجمال المصير إلى الأصول العملية في أغلب أبواب الفقه، لعدم القدرة غالباً على التمييز بين ما هو في مقام التعليم وما هو في مقام الإفتاء كي تترتب عليه هذه الآثار المذكورة.

**الملاحظة الرابعة:** أن ما ذكر في تقريراته مد ظله هو التمسك بالمحذور العقلي وهو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وبيان ذلك كما أفيد في تقريراته [تعارض الأدلة ص771 الطبعة الأولى] من أن ذكر العام الترخيصي اتكاء على الخاص الإلزامي الوارد بعد وقت العمل بالعام من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح عقلاً لا يصار إليه إلا مع مبرر يرفع القبح المذكور، وهو إما التقية أو مداراة السائل، أي: إما أن يكون الإمام في مقام التقية ويكون ذكر الخاص الإلزامي منافياً لها فيضطر الإمام لتأخيره من أجل ظرف التقية، أو أن السائل ذا ذهنية لا تتحمل ذكر الخاص الإلزامي فمداراة للسائل يضطر الإمام لتأخير الخاص الإلزامي إلى ما بعد وقت العمل بالعام. ومع عدم المبرر للتأخير فإن الاعتماد على المخصص الإلزامي الوارد بعد وقت العمل من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح عقلاً.

ولكن هذا التقرير غير تام، والسر فيه أن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - كما أشير اليه في التقرير نفسه - قبح اقتضائي وليس بنحو العلة التامة، بمعنى أنه يرتفع بمجرد وجود المبرر، وبالتالي فيكفي احتمال المبرر في عدم حكم العقل بالقبح، لأنه إذا صدر العام الترخيصي في زمن وصدر الخاص الإلزامي بعد وقت العمل بالعام والمفروض أن كليهما صادر من الشارع، فمن المحتمل جداً أن هناك منشأ عقلائياً لاعتماد الشارع على مبرر من المبررات أوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومجرد احتمال ذلك احتمالاً عقلائياً مانع من حكم العقل بالقبح، لأن حكم العقل بالقبح حكم قطعي ولا يتأتى من العقل الحكم القطعي بالقبح إلا في فرض إحراز عدم المبرر، فمتى احتمل المبرر لم يحكم بالقبح، فإذا كان المحذور هو القبح لم يتم في المقام، وإنما المحذور ما ذكرناه في تقريب المدعى، و هو الاستهجان العرفي لا حكم العقل بالقبح من باب قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

والسر في ذلك أنه وإن كان يحتمل أن تأخير الشارع المخصص الإلزامي لما بعد وقت العمل بالعام له مبرر، لكن الاحتمال وإن كان عقلائياً لا يوجب أن يكون حمل العام على الخاص جمعاً عرفياً، والسر في ذلك أن المرجع في هذه الموارد إلى العرف، لأن البحث في المقام في الظهور وعدمه، أي: في أن الخاص الإلزامي الحاضر بعد وقت العمل بالعام ظاهر في التخصيص أم هو ظاهر في النسخ أم في الحكم الولايتي أم في حكم ندبي آخر، والمرجع في تشخيص الظهور هو النظر العرفي وإن كان العقل لا يحكم بالقبح لاحتمال وجود المبرر، ولكن العبرة بالمرتكز العرفي، وهو يقرر أنه ما لم يقم المشرع قرينةً على أن هناك مصلحة تقتضي التأخير فالتأخير منافٍ للطريقة المتبعة المعهودة في المحاورات العرفية.

فمثلاً في باب القانون الوضعي لو صدر قانون ترخيصي من الدولة وقامت ببيانه عبر وسائل الإعلام كما لو كان القانون هو أن لا ضريبة على استيراد البضائع الخارجية، وبعد عمل الناس بهذا القانون الترخيصي زماناً معتداً به ورد خاص إلزامي بجعل الضريبة على استيراد البضائع من شركات ودول محددة، فإن العرف يرى أن الخاص الإلزامي حكم جديد واستثناء من حينه لا من حين بيان العام، ولو قال المقنن: إن المقصود بذلك العام الذي صدر قبل عشرين سنة هو هذا الخاص، فإن العرف لا يقبل منه ذلك، ويحكمون بمخالفته للطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة في مقام بيان القانون، فإن المتعارف بينهم أن للبيان حداً عرفياً وليس من الحد العرفي أن يكون بين العام والخاص زمان معتد به قد تعرض فيه العام للعمل به، فتجاوز الحد المضروب للبيان بالنظر العرفي مستهجن، ومعنى الاستهجان في المقام أن التعويل في بيان العام الترخيصي على الخاص الإلزامي الحاضر بعد وقت العمل خلافُ الطريقة المتعارفة، فلا يكون حمل العام على الخاص فيه من الجمع العرفي.

**وهذا هو الصحيح في المقام،** ولكن قد يشكل بأن ظاهر مجموعة من الروايات الشريفة أن دور الأئمة صلوات الله وسلامه عليهم هو البيان والإخبار عما صدر من النبي الأعظم صلى الله عليه وآله.

فمنها ما ورد عن قتيبة وعنبسة عن أبي عبد الله عليه السلام: (سأل رجل أبا عبدالله عن مسألة فأجابه فقال الرجل أرأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ قال: مه ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ولسنا نقول برأينا في شيء).

وفي رواية الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام: (لو أننا حدثنا برأينا ضللنا كما ضل من كان قبلنا، ولكنا حدثنا ببينة من ربنا بينها لنبيه فبينها لنا).

وفي موثقة سماعة: (قلت له: كل شيء تقول به في كتاب الله وسنة نبيه أو تقولون فيه برأيكم؟ قال: كل شيء نقوله في كتاب الله وسنة نبيه).

وفي رواية داوود بن أبي يزيد الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (سمعته يقول: لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين لكنها آثار من رسول الله صلى الله عليه وآله أصل علم نتوارثها كابراً عن كابر نكنزها كما يكنز الناس ذهبهم وفضتهم).

وفي رواية معروفة: (حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي وحديث جدي حديث الحسين وحديث الحسين حديث الحسن وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث رسول الله قول الله عز وجل).

وفي صحيحة أخرى: عن الرسول صلى الله عليه وآله: (ما من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد نهيتكم عنه).

وصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: (وإن عندنا الجامعة قيل وما الجامعة قال كتاب بإملاء رسول الله وخط علي بن أبي طالب فيه جميع ما يحتاجه الناس من حلال وحرام حتى أرش الخدش إلى يوم القيامة).

والمستفاد من مجموع هذه الروايات أن الإمام عندما يخبر بالعام الترخيصي ثم يخبر بعد سنة بالعام الإلزامي فهو ناقل لكليهما عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فهو مجرد مخبر عن رسول الله بالعام والخاص، ومعنى ذلك أن العام والخاص كليهما قد صدرا عن الرسول صلى الله عليه وآله متصلين، فلا يرد محذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و لا محذور الاستهجان العرفي، حيث إن المحكي هو العام والخاص الصادران عن الرسول صلى الله عليه وآله في مقام بيانه للإمام أمير المؤمنين عليه السلام فقد صدرا متصلين لا منفصلين، فلا يكون المورد من موارد تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الاتكاء في البيان على المخصص المنفصل كي يكون مستهجناً عرفاً.

**والجواب عن ذلك:**

**أولاً:** المناقشة في مفاد جميع الروايات ما سوى رواية (الجامعة)، حيث إن ظاهرها الكناية عن نفي استنادهم في بيان الأحكام للرأي والهوى كما يصنع فقهاء زمانهم، لا أن دورهم مجرد الإخبار المحض عن التشريع

1- حَدَّثَنَا حَمْزَةُ بْنُ يَعْلَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: يَا جَابِرُ إِنَّا لَوْ كُنَّا نُحَدِّثُكُمْ بِرَأْيِنَا وَ هَوَانَا لَكُنَّا مِنَ الْهَالِكِينَ وَ لَكِنَّا نُحَدِّثُكُمْ بِأَحَادِيثَ نَكْنِزُهَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص كَمَا يَكْنِزُ هَؤُلَاءِ ذَهَبُهُمْ وَ فِضَّتُهُمْ.[[14]](#footnote-15)

بحيث يكون نسبة الصادق عليه السلام لحديث الرسول صلى الله عليه وآله كنسبة زرارة لحديثه، وأما ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله فمن المقطوع به عدم استيعاب بياناته وأوامره ونواهيه في زمانه لكل تفاصيل الشريعة بحيث لم يبق مورد لبيان الأئمة عليهم السلام لها، مما يشكل قرينة على كون المقصود منه بيان مدى اهتمامه بتربية المسلمين في عصره بحيث كان حريصا على تقريبهم من الجنة وإبعادهم عن النار في كل ما يصدر منه من أوامر ونواهي كما هو مضمون الآية المباركة: (ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة)، وأما رواية الجامعة فلا يحتمل عادة أن يستوعب كتاب واحد كل تفاصيل الشريعة بمختلف دقائقها وجزئياتها، مما يساعد على احتمال كون المقصود أصول التشريع التي تفتح للمعصومين عليهم السلام الأبواب للتفريع والتفصيل عليها، كما ورد عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه: (علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم في كل باب يفتح لي ألف باب)، مما يؤيد أن للإمام المعصوم عليهم السلام الولاية على التشريع بهذا النحو، كما هو مفاد جملة من الروايات الشريفة تعرض لها الكليني [في الكافي ج ١ ص٢٦٥]، منها صحيحة ثعلبة ورواية موسى بن أشيم ورواية الميثمي وصحيح البزنطي وغيره، وهو مقالة جمع من الأعلام.

**وثانياً:** على فرض تمامية مفاد الروايات السابقة فإن هناك فرقا بين مقام التشريع ومقام البيان، فمقام التشريع هو شأن القرآن و الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، كما هو المدعى في مفاد رواية الجامعة، بمعنى أن الرسول صلة الله عليه وآله قد أتم التشريع وأوصله إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقد اكتمل التشريع منه صدوراً وتعليماً لأمير المؤمنين عليه السلام، وذلك هو أحد المحتملات في معنى قوله عزو جل: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي)، وأما مقام البيان للمكلفين فهو وظيفة الأئمة صلوات الله عليهم من بعده، ومما لاريب فيه أن لهم الولاية على البيان والنشر والكتمان كما بحثه السيد الأستاذ مد ظله اعتماداً على مجموعة من الروايات [في كتاب تعارض الأدلة تحت عنوان أسباب الكتمان ٢٣٥ الطبعة الأولى]، وحينئذ فيرجع المحذور، لأن الإمام عليه السلام وإن كان قد أودع عنده العام والخاص إلا أن كتمانه للخاص الإلزامي عند بيانه للعام الترخيصي من دون أن يضع قرينة على وجود مصلحة تقتضي التأخير مناف للطريقة المضروبة للبيان لدى المرتكز العرفي، فرفع محذور الاستهجان بلحاظ مرحلة التشريع لا يعني ارتفاعه بلحاظ مرحلة البيان، فالإشكال باقٍ بلحاظ هذه المرحلة، فهل يرى المرتكز العرفي أن من كانت وظيفته البيان له أن يبين العام الترخيصي معتمداً على خاص إلزامي سيبينه بعد وقت العمل دون أن ينبه على المبرر؟! مع أن هذا خلاف الطريقة المتعارفة لدى أهل المحاورة، وعليه فلا ينعقد للخاص الإلزامي المتأخر عن وقت العمل ظهور في التخصيص كي يكون الجمع بينهما من باب الجمع العرفي.

وهذا لا يعني سد باب احتمال التخصيص فمن المحتمل أن العام الترخيصي كالعام الإلزامي كان حكماً ظاهرياً، بمعنى أن عمل الناس بالعام إلى أن يصدر الخاص عمل بحكم ظاهري أو بحكم واقعي ثانوي كالعمل بحكم التقية، فإنه عمل بحكم واقعي ثانوي، وحين جاء الخاص كشف الخاص عن كون العام من الأول مخصصاً، ولكن لم يجب على المكلفين إعادة أعمالهم السابقة لأن الشارع أمضى أعمالهم من باب إجزاء العمل بالحكم الظاهري عن الحكم الواقعي أو أنه كان عملاً بحكم واقعي ثانوي، إلا أن مجرد الاحتمال لا يوجب كون حمل العام على الخاص الوارد بعد وقت العمل من الجمع العرفي، إذ ما دام العرف يرى هذه الطريقة خلاف الطريقة المتعارفة في محاوراته فلا ينعقد للخاص الإلزامي المتأخر ظهور في التخصيص كي يكون حمل العام عليه حملاً عرفياً، وبالتالي فإذا قال المشرع: (لا يجب إكرام أي عالم) ثم قال بعد وقت العمل: (أكرم العالم العادل) وشك في أن الثاني مخصص والعموم حكم ظاهري أو أن الخاص حكم استحبابي، فهو شك في حكم إلزامي، وهو مجرى للبراءة ما لم تكن سيرة من قدامى الفقهاء على حمله على التخصيص، فتشكل مانعاً من شمول دليل البراءة لهذا المورد.

090[[15]](#footnote-16)

**التفصيل الثاني:** ما ذكره سيد المنتقى رضوان الله عليه [منتقى الأصول ج3 ص٤٤١، وكرره في ص٤٦٣] وقد ذكره في بحث المطلق والقيد إلا أن النكتة عامة لباب العام والخاص أيضاً.

**وملخص ما أفاده قدس سره أن هناك ثلاث حالات:**

**الحالة الأولى:** أن يصدر العام أو المطلق لمن هو في مقام العمل بالعام أو المطلق مع كون المخاطب بذلك ممن لا يرجو لقاء الإمام عليه السلام أو لقاء أحد من الرواة بعد هذه الفرصة، بحيث لا يمكن عادةً إيصال المقيد أو المخصص إليه، ففي مثل هذه الحالة لا معنى لأن يقال: إن الإمام عليه السلام في مقام بيان مرامه بمجالس متعددة، بل لا بد أن يكون في مقام بيان مرامه بنفس كلامه فللسائل التمسك بإطلاق كلام الإمام عليه السلام لاستكشاف المراد الواقعي به، ولا معنى لتأخير البيان لفرصة أخرى مع كون المكلف ممن يحتاج إلى العام للعمل به، فذكر العام أو المطلق في المقام مع اتكاء الإمام في بيانه على مخصص يأتي بعد وقت العمل خلاف العادة - أي: خلاف الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة -، فإذا ورد مقيد بعد حين كان معارضاً لا مقدماً بل تلحظ قواعد التعارض بينهما.

الحالة الثانية: أن يكون الإمام في مقام تعليم الحكم لا في مقام العمل به، لكون المخاطب من رواة الحديث الذين يحملون العلم ويحفظونه، مع فرض كونه ممن يجتمع مع الإمام كثيراً وكون المقيِّد أو المخصِّص مما سيرد من نفس الإمام عليه السلام ولكن بعد أمد، ففي هذه الصورة يمكن أن يقال: إن العادة على عدم بيان تمام مرامه في مجلس واحد بل في مجالس متعددة، فللإمام أن يذكر العام أو المطلق متكئا على مخصِّص أو مقيِّد سيأتي بعد مدة، ونتيجة ذلك أنه لا يمكن التمسك بالعام مالم يمض وقت البيان ولم يرد القيد فإذا ورد القيد كان مقدماً، إذ المفروض أن ما ذكر من خطاب لم يكن في مقام العمل حتى يأتي المحذور، وإنما هو في مقام بيان تعليم الحكم الشرعي.

**الحالة الثالثة:** أن يكون الإمام في مقام تعليم الحكم الشرعي مع كون السائل ممن يدرك زمان القيد، إلا أن المقيِّد والمخصِّص مما سيرد من إمام لاحق لا من نفس الإمام، فمن ألقى العامَّ أو المطلق إمام، ومن تكفل ببيان المقيِّد أو المخصِّص إمام آخر. ففي مثل هذا الصورة لا بد من التفصيل على مبنيين سبقت الإشارة إليهما :

**المبنى الأول:** أن الأئمة يبينون الحكم بعنوان النقل عن أحاديث النبي صلى الله عليه وآله، غاية الأمر لا تشمل رواياتهم أدلة حجية الخبر للقطع بصدقهم، وحينئذ لا بد من التفريق بين فرضين :

الأول: أن لا غرض للمخاطب بهذا الخطاب إلا التعلم والحفظ وليس شيئا آخر، فبناءً على ذلك لا محذور في بيان العام أو المطلق اتكاء على مقيِّد أو مخصِّص سيأتي من إمام آخر لهذا المخاطب نفسه، إذ لا غرض في ذلك إلا التعليم والحفظ، وبما أن الغرض هو التعليم والحفظ فلا يكون ورود المخصص والمقيد متأخراً عن وقت البيان ولا منافياً للطريقة المتبعة المتعارفة بين أبناء المحاورة. لصدوره من الأول، ويكفي في عدم تأخر البيان عن وقت الحاجة بيانه ولو للإمام اللاحق، ولا يلزم بيانه لخصوص السائل، إذ المفروض أن الإمام ناقل لما صدر من النبي صلى الله عليه وآله ابتداءً.

**الحالة الثانية:** أن يكون المخاطب في مقام العمل، وهنا ليس له أن يعمل بالعام أو المطلق الذي طرح له حتى يبحث عن المخصِّص أو المقيِّد من أي جهة يحتمل وصول المخصص أو المقيد اليها.

**المبنى الثاني:** أن الأئمة من أهل الاستنباط من الكتاب والسنة، وإن كان استنباطهم مصيباً دائماً بمقتضى عصمتهم، فإذا كان دور الأئمة دور الاستنباط لا مجرد النقل والرواية عن النبي صلى الله عليه وآله فهنا يرد المحذور، لأن مقتضى الدليل المطلق أن الحكم الإلهي هو المطلق، ومقتضى الدليل المقيد أن الحكم الإلهي هو المقيد فيتصادمان كسائر موارد التعارض، ودعوى عدم التعارض لعدم كون العام وارداً لبيان الواقع ممنوعة لكون ذلك خلف فرض كون السؤال عن الواقع للعمل أو للاطلاع عليه.

هذا تمام كلامه قدس سره. وقد اتضح مما سبق ورود ملاحظة على كل حالة من الحالات:

**الحالة الأولى:** - وهي أن يكون المخاطب في مقام العمل مع ورود العام والخاص من نفس الإمام وقد أفيد أنه ليس من العادة فيها تأخير البيان -، وما ذكر صحيح إلا في فرض المبرر للتأخير كما لو كان العام إلزامياً والخاص ترخيصياً، فإن هناك مبرراً وهو السوق للكمال وحمل المكلف على أكمل الدرجات، فلا محذور في أن يذكر له العام الإلزامي اتكاءً على مخصص ترخيصي يأتي بعد وقت العمل، إذ لا يترتب على ذلك أكثر من حفظه لأكمل المصالح وإن فاتت عليه الرخصة، وهذا ليس بمحذور يوجب الاستهجان العرفي في الاتكاء على البيان المنفصل، بخلاف ما إذا كان الخاص إلزامياً، سواء كان العام ترخيصياً أو كان العام إلزامياً مخالفاً - كما إذا كان العام وجوباً والخاص تحريماً أو بالعكس - فحينئذ لا يكون تأخير البيان عن وقت العمل بالمكلف به مندرجا تحت نهج العرف.

**الحالة الثانية:** - وهي ما إذا كان الإمام في مقام البيان والتعليم ولم يكن في مقام ذكر الكبرى للعمل لأن المخاطب به من الرواة الذين دورهم دور حفظ الروايات وتدوينها ونقلها، مع كون مصدر العام والخاص هو نفس الإمام عليه السلام - فهنا ينبغي الالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: أن الخطابات الصادرة من الأئمة المعصومين لا تنفك عن كونها في معرض العمل ولو كان ذلك العمل عبارة عن الإفتاء بمضمونها أو نقلها لمن هو في معرض العمل بها. فجعل العام والمطلق متمحضاً في التعليم مما لا وجود له في روايات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

الأمر الثاني: على فرض أن الخطاب بالعام والمطلق متمحض في التعليم فإن للتعليم أمداً متعارفاً بين أبناء المحاورة، وليس من الأمد المتعارف في مقام البيان تأخير بيان الحكم الذي يريد أن يعرفه زرارة الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام ما بعد عشر سنين.

فإن هذا خروج عن الحد المتعارف في مقام البيان بأن يذكر ذو القرينة في عام وتذكر القرينة بعد سنين ما لم تقم شواهد على ذلك.

**الحالة الثالثة**: - وهي أن الإمام في مقام بيان الحكم اتكاء على مخصص أو مقيد من إمام آخر مع عدم انفكاكه عن العمل عادة -، ففي مثل هذه الصورة لا فرق بين كون الأئمة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في مقام النقل والرواية عن الرسول صلى الله عليه وآله أو كونهم مصادر أصيلة للتشريع وليسوا مجرد نقلة، بلحاظ أنه كما أن اتكاء مصدر للتشريع في ذكر العام أو المطلق على مخصص سيصدر من مصدر آخر خلاف الطريقة المتعارفة فكذلك ذكر العام من الإمام عليه السلام نقلاً عن النبي صلى الله عليه وآله مع كتمان الخاص الإلزامي الذي سيذكره نفس الإمام أو سيذكره إمام آخر بعد كونه في معرض العمل، فإن الكتمان مما يحتاج إلى مبرر، باعتبار أن الترخيص لا بشرط اعتماداً على مخصص إلزامي سيأتي بعد مدة، كتمان للإلزام، وهو متوقف على مبرر بحسب الطريقة المتعارفة، فإن أقام المولى شاهداً أو قرينة على ذلك المبرر فلا بأس، وإن لم يقم شاهداً ولا مبرراً فالاتكاء على البيان الالزامي المتأخر مثلاً كقرينة مخصصة أو مقيدة خلاف الطريقة المتعارفة.

**فالمتحصل مما سبق كله:** أن دور المولى تشريعاً وبياناً هو التدرج في البيان، مما لا ريب فيه لأنه لا يمكنه ذكر القانون كله بتفاصيله دفعة واحدة، إذ لا يحتمل الظرف الزمني والمخاطبون بيان القانون بتفاصيله كلها، إلا أنه لا بد أن يكون ذلك في إطار الحد العرفي باعتبار أن هذه الخطابات - والعام والخاص منها - إنما يكون مؤثراً في عامة الناس بحيث يسوقهم إلى حفظ المصالح وتجنب المفاسد إذا كان في إطار الطرق المتعارفة لديهم في مقام المحاورة، فلا بد من كون التدرج في البيان في الإطار العرفي وضمن الطرق المتعارفة بين أبناء المحاورة، وإذا كان كذلك فلو وصل العام والخاص والمطلق والمقيد إلى الفقيه في عصر الغيبة وهو يعلم أن التدرج في البيان الذي صدر من قبل الأئمة المعصومين عليهم السلام كان في الإطار العرفي ولم تكن لهم طريقة خاصة بهم، فلابد من الدقة في تمييز الحالات، فإن لم يكن العام أو المطلق في مقام البيان من جهة التفاصيل فحمله على الخاص أو المقيِّد مما لا ريب فيه وإن كان متأخراً عنه زماناً، وإن كان العام متعرضاً للتفاصيل بمعنى أن الإمام عندما طرح العام كان قاصداً بيان شمول العام لجميع الفروض والتفاصيل، فإن كان العام محفوفاً بارتكاز متشرعي على أنه لا يؤخذ بعمومه إلا بعد الرجوع في القرينة عليه إلى من بيده القرينة كما في العمومات القرآنية والنبوية - بناءً على ما ذكره جمع من الأعلام - حيث إن العمومات القرآنية والنبوية هي قوام التشريع - أي أن أصول التشريع قامت على هذه العمومات - لذلك كانت محفوفة بارتكاز أن لا يؤخذ بعمومها وإطلاقها ككاشف عن الحكم الواقعي إلا بعد الرجوع إلى القرينة والبيان ممن بيده البيان، فهنا ليس للفقيه إلا أن يحملها على الخاص أو المقيِّد وإن حضر متأخراً. وأما إذا لم تكن العمومات محفوفة بهذا الارتكاز فيتعين البحث عن قرينة على وجود مبرر لتأخير الخاص عن العام أو تأخير المقيد عن المطلق بحيث يكون طرحهما ضمن الإطار العرفي؟ فإن كانت هناك قرينة على المبرر كما في كثير من صور كون العام إلزامياً والخاص ترخيصياً، حيث إن طبع الإلزام في مورد الترخيص إنما هو للسوق للكمال فهذا بنفسه قرينة عرفية مبررة للتأخير ولكن في بعض الصور لا يكون التأخير عرفياً، كما لو لزم من الإلزام اعتماداً على الترخيص الحاضر بعد وقت العمل بالعام إهدار دم أو حق، كإطلاقات أدلة القصاص مثلاً: (النفس بالنفس والعين بالعين)، فإن لازم مجيء المخصص الترخيصي بعد وقت العمل بالمطلقات دون قيد نحو: (أن الوالد لا يقتل بولده) معرضية إهدار دم في الماضي حيث يصح العمل بهذه المطلقات حتى بالنسبة للأب، ونحوه ما لو جاء عام وقال: ( يجب في كل خمس وعشرين من الإبل خمس شياه)، ثم بعد العمل به على إطلاقه جاء مخصص وهو: ( أنه لا زكاة في مال اليتيم) ومما يعني أن العمل بالعام معرض لأخذ الزكوات من الصبي مدة معتداً بها، ونتيجته أن في العمل بالعام تضييع حق لليتيم، فإذا لم يكن المورد من موارد السوق للكمال فالإشكال وارد من دون فرق بين العام الإلزامي والعام الترخيصي من هذه الجهة. وبيانه أنه في فرض كون العام ترخيصياً والخاص إلزامياً إن قامت قرينة على المبرر للتأخير كالتقية أو كون طبيعة الحكم بحيث لو صرح بالمخصص للزم نفور الناس من الحكم الشرعي أو كون المخصص بحد من الندرة بحيث لا يلزم بيانه من الأول أو أن ظرف العمل بالخاص بطبيعته ظرف متأخر، أو كانت مصلحة الإلزام من سنخ المصالح التي لم يكن غرض الشارع مطالبة المكلفين بحفظها مالم يسألوا عنها فتأخيره للخاص عن وقت العمل بالترخيص من باب (اسكتوا عما سكت الله عنه) فلا بد، فحمل العام على الخاص عرفي، وإلا كان الموقف مجملاً فهما إما متعارضان أو أن الخاص حكم ندبي أو أنه حكم ولائي، هذا إذا لم يحتمل النسخ كما في خطاب من إمام بالنسبة لخطاب من إمام آخر، حيث أفيد في الكلمات موهومية احتمال النسخ فيه، ولاستلزامه تذبذب الشريعة وعدم وثوق العامة بما يصدر من حملتها عليهم السلام، وأما إذا احتمل - كما في خطاب من إمام بالنسبة لخطاب من النبي صلى الله عليه وآله - فالأمر أشكل لاحتمال النسخ.

### 090

**التفصيل الثاني:** ما ذكره سيد المنتقى رضوان الله عليه [منتقى الأصول ج3 ص٤٤١، وكرره في ص٤٦٣] وقد ذكره في بحث المطلق والقيد إلا أن النكتة عامة لباب العام والخاص أيضاً.

**وملخص ما أفاده قدس سره أن هناك ثلاث حالات:**

**الحالة الأولى:** أن يصدر العام أو المطلق لمن هو في مقام العمل بالعام أو المطلق مع كون المخاطب بذلك ممن لا يرجو لقاء الإمام عليه السلام أو لقاء أحد من الرواة بعد هذه الفرصة، بحيث لا يمكن عادةً إيصال المقيد أو المخصص إليه، ففي مثل هذه الحالة لا معنى لأن يقال: إن الإمام عليه السلام في مقام بيان مرامه بمجالس متعددة، بل لا بد أن يكون في مقام بيان مرامه بنفس كلامه فللسائل التمسك بإطلاق كلام الإمام عليه السلام لاستكشاف المراد الواقعي به، ولا معنى لتأخير البيان لفرصة أخرى مع كون المكلف ممن يحتاج إلى العام للعمل به، فذكر العام أو المطلق في المقام مع اتكاء الإمام في بيانه على مخصص يأتي بعد وقت العمل خلاف العادة - أي: خلاف الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة -، فإذا ورد مقيد بعد حين كان معارضاً لا مقدماً بل تلحظ قواعد التعارض بينهما.

الحالة الثانية: أن يكون الإمام في مقام تعليم الحكم لا في مقام العمل به، لكون المخاطب من رواة الحديث الذين يحملون العلم ويحفظونه، مع فرض كونه ممن يجتمع مع الإمام كثيراً وكون المقيِّد أو المخصِّص مما سيرد من نفس الإمام عليه السلام ولكن بعد أمد، ففي هذه الصورة يمكن أن يقال: إن العادة على عدم بيان تمام مرامه في مجلس واحد بل في مجالس متعددة، فللإمام أن يذكر العام أو المطلق متكئا على مخصِّص أو مقيِّد سيأتي بعد مدة، ونتيجة ذلك أنه لا يمكن التمسك بالعام مالم يمض وقت البيان ولم يرد القيد فإذا ورد القيد كان مقدماً، إذ المفروض أن ما ذكر من خطاب لم يكن في مقام العمل حتى يأتي المحذور، وإنما هو في مقام بيان تعليم الحكم الشرعي.

**الحالة الثالثة:** أن يكون الإمام في مقام تعليم الحكم الشرعي مع كون السائل ممن يدرك زمان القيد، إلا أن المقيِّد والمخصِّص مما سيرد من إمام لاحق لا من نفس الإمام، فمن ألقى العامَّ أو المطلق إمام، ومن تكفل ببيان المقيِّد أو المخصِّص إمام آخر. ففي مثل هذا الصورة لا بد من التفصيل على مبنيين سبقت الإشارة إليهما :

**المبنى الأول:** أن الأئمة يبينون الحكم بعنوان النقل عن أحاديث النبي صلى الله عليه وآله، غاية الأمر لا تشمل رواياتهم أدلة حجية الخبر للقطع بصدقهم، وحينئذ لا بد من التفريق بين فرضين :

الأول: أن لا غرض للمخاطب بهذا الخطاب إلا التعلم والحفظ وليس شيئا آخر، فبناءً على ذلك لا محذور في بيان العام أو المطلق اتكاء على مقيِّد أو مخصِّص سيأتي من إمام آخر لهذا المخاطب نفسه، إذ لا غرض في ذلك إلا التعليم والحفظ، وبما أن الغرض هو التعليم والحفظ فلا يكون ورود المخصص والمقيد متأخراً عن وقت البيان ولا منافياً للطريقة المتبعة المتعارفة بين أبناء المحاورة. لصدوره من الأول، ويكفي في عدم تأخر البيان عن وقت الحاجة بيانه ولو للإمام اللاحق، ولا يلزم بيانه لخصوص السائل، إذ المفروض أن الإمام ناقل لما صدر من النبي صلى الله عليه وآله ابتداءً.

**الحالة الثانية:** أن يكون المخاطب في مقام العمل، وهنا ليس له أن يعمل بالعام أو المطلق الذي طرح له حتى يبحث عن المخصِّص أو المقيِّد من أي جهة يحتمل وصول المخصص أو المقيد اليها.

**المبنى الثاني:** أن الأئمة من أهل الاستنباط من الكتاب والسنة، وإن كان استنباطهم مصيباً دائماً بمقتضى عصمتهم، فإذا كان دور الأئمة دور الاستنباط لا مجرد النقل والرواية عن النبي صلى الله عليه وآله فهنا يرد المحذور، لأن مقتضى الدليل المطلق أن الحكم الإلهي هو المطلق، ومقتضى الدليل المقيد أن الحكم الإلهي هو المقيد فيتصادمان كسائر موارد التعارض، ودعوى عدم التعارض لعدم كون العام وارداً لبيان الواقع ممنوعة لكون ذلك خلف فرض كون السؤال عن الواقع للعمل أو للاطلاع عليه.

هذا تمام كلامه قدس سره. وقد اتضح مما سبق ورود ملاحظة على كل حالة من الحالات:

**الحالة الأولى:** - وهي أن يكون المخاطب في مقام العمل مع ورود العام والخاص من نفس الإمام وقد أفيد أنه ليس من العادة فيها تأخير البيان -، وما ذكر صحيح إلا في فرض المبرر للتأخير كما لو كان العام إلزامياً والخاص ترخيصياً، فإن هناك مبرراً وهو السوق للكمال وحمل المكلف على أكمل الدرجات، فلا محذور في أن يذكر له العام الإلزامي اتكاءً على مخصص ترخيصي يأتي بعد وقت العمل، إذ لا يترتب على ذلك أكثر من حفظه لأكمل المصالح وإن فاتت عليه الرخصة، وهذا ليس بمحذور يوجب الاستهجان العرفي في الاتكاء على البيان المنفصل، بخلاف ما إذا كان الخاص إلزامياً، سواء كان العام ترخيصياً أو كان العام إلزامياً مخالفاً - كما إذا كان العام وجوباً والخاص تحريماً أو بالعكس - فحينئذ لا يكون تأخير البيان عن وقت العمل بالمكلف به مندرجا تحت نهج العرف.

**الحالة الثانية:** - وهي ما إذا كان الإمام في مقام البيان والتعليم ولم يكن في مقام ذكر الكبرى للعمل لأن المخاطب به من الرواة الذين دورهم دور حفظ الروايات وتدوينها ونقلها، مع كون مصدر العام والخاص هو نفس الإمام عليه السلام - فهنا ينبغي الالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: أن الخطابات الصادرة من الأئمة المعصومين لا تنفك عن كونها في معرض العمل ولو كان ذلك العمل عبارة عن الإفتاء بمضمونها أو نقلها لمن هو في معرض العمل بها. فجعل العام والمطلق متمحضاً في التعليم مما لا وجود له في روايات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

الأمر الثاني: على فرض أن الخطاب بالعام والمطلق متمحض في التعليم فإن للتعليم أمداً متعارفاً بين أبناء المحاورة، وليس من الأمد المتعارف في مقام البيان تأخير بيان الحكم الذي يريد أن يعرفه زرارة الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام ما بعد عشر سنين.

فإن هذا خروج عن الحد المتعارف في مقام البيان بأن يذكر ذو القرينة في عام وتذكر القرينة بعد سنين ما لم تقم شواهد على ذلك.

**الحالة الثالثة**: - وهي أن الإمام في مقام بيان الحكم اتكاء على مخصص أو مقيد من إمام آخر مع عدم انفكاكه عن العمل عادة -، ففي مثل هذه الصورة لا فرق بين كون الأئمة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في مقام النقل والرواية عن الرسول صلى الله عليه وآله أو كونهم مصادر أصيلة للتشريع وليسوا مجرد نقلة، بلحاظ أنه كما أن اتكاء مصدر للتشريع في ذكر العام أو المطلق على مخصص سيصدر من مصدر آخر خلاف الطريقة المتعارفة فكذلك ذكر العام من الإمام عليه السلام نقلاً عن النبي صلى الله عليه وآله مع كتمان الخاص الإلزامي الذي سيذكره نفس الإمام أو سيذكره إمام آخر بعد كونه في معرض العمل، فإن الكتمان مما يحتاج إلى مبرر، باعتبار أن الترخيص لا بشرط اعتماداً على مخصص إلزامي سيأتي بعد مدة، كتمان للإلزام، وهو متوقف على مبرر بحسب الطريقة المتعارفة، فإن أقام المولى شاهداً أو قرينة على ذلك المبرر فلا بأس، وإن لم يقم شاهداً ولا مبرراً فالاتكاء على البيان الالزامي المتأخر مثلاً كقرينة مخصصة أو مقيدة خلاف الطريقة المتعارفة.

**فالمتحصل مما سبق كله:** أن دور المولى تشريعاً وبياناً هو التدرج في البيان، مما لا ريب فيه لأنه لا يمكنه ذكر القانون كله بتفاصيله دفعة واحدة، إذ لا يحتمل الظرف الزمني والمخاطبون بيان القانون بتفاصيله كلها، إلا أنه لا بد أن يكون ذلك في إطار الحد العرفي باعتبار أن هذه الخطابات - والعام والخاص منها - إنما يكون مؤثراً في عامة الناس بحيث يسوقهم إلى حفظ المصالح وتجنب المفاسد إذا كان في إطار الطرق المتعارفة لديهم في مقام المحاورة، فلا بد من كون التدرج في البيان في الإطار العرفي وضمن الطرق المتعارفة بين أبناء المحاورة، وإذا كان كذلك فلو وصل العام والخاص والمطلق والمقيد إلى الفقيه في عصر الغيبة وهو يعلم أن التدرج في البيان الذي صدر من قبل الأئمة المعصومين عليهم السلام كان في الإطار العرفي ولم تكن لهم طريقة خاصة بهم، فلابد من الدقة في تمييز الحالات، فإن لم يكن العام أو المطلق في مقام البيان من جهة التفاصيل فحمله على الخاص أو المقيِّد مما لا ريب فيه وإن كان متأخراً عنه زماناً، وإن كان العام متعرضاً للتفاصيل بمعنى أن الإمام عندما طرح العام كان قاصداً بيان شمول العام لجميع الفروض والتفاصيل، فإن كان العام محفوفاً بارتكاز متشرعي على أنه لا يؤخذ بعمومه إلا بعد الرجوع في القرينة عليه إلى من بيده القرينة كما في العمومات القرآنية والنبوية - بناءً على ما ذكره جمع من الأعلام - حيث إن العمومات القرآنية والنبوية هي قوام التشريع - أي أن أصول التشريع قامت على هذه العمومات - لذلك كانت محفوفة بارتكاز أن لا يؤخذ بعمومها وإطلاقها ككاشف عن الحكم الواقعي إلا بعد الرجوع إلى القرينة والبيان ممن بيده البيان، فهنا ليس للفقيه إلا أن يحملها على الخاص أو المقيِّد وإن حضر متأخراً. وأما إذا لم تكن العمومات محفوفة بهذا الارتكاز فيتعين البحث عن قرينة على وجود مبرر لتأخير الخاص عن العام أو تأخير المقيد عن المطلق بحيث يكون طرحهما ضمن الإطار العرفي؟ فإن كانت هناك قرينة على المبرر كما في كثير من صور كون العام إلزامياً والخاص ترخيصياً، حيث إن طبع الإلزام في مورد الترخيص إنما هو للسوق للكمال فهذا بنفسه قرينة عرفية مبررة للتأخير ولكن في بعض الصور لا يكون التأخير عرفياً، كما لو لزم من الإلزام اعتماداً على الترخيص الحاضر بعد وقت العمل بالعام إهدار دم أو حق، كإطلاقات أدلة القصاص مثلاً: (النفس بالنفس والعين بالعين)، فإن لازم مجيء المخصص الترخيصي بعد وقت العمل بالمطلقات دون قيد نحو: (أن الوالد لا يقتل بولده) معرضية إهدار دم في الماضي حيث يصح العمل بهذه المطلقات حتى بالنسبة للأب، ونحوه ما لو جاء عام وقال: ( يجب في كل خمس وعشرين من الإبل خمس شياه)، ثم بعد العمل به على إطلاقه جاء مخصص وهو: ( أنه لا زكاة في مال اليتيم) ومما يعني أن العمل بالعام معرض لأخذ الزكوات من الصبي مدة معتداً بها، ونتيجته أن في العمل بالعام تضييع حق لليتيم، فإذا لم يكن المورد من موارد السوق للكمال فالإشكال وارد من دون فرق بين العام الإلزامي والعام الترخيصي من هذه الجهة. وبيانه أنه في فرض كون العام ترخيصياً والخاص إلزامياً إن قامت قرينة على المبرر للتأخير كالتقية أو كون طبيعة الحكم بحيث لو صرح بالمخصص للزم نفور الناس من الحكم الشرعي أو كون المخصص بحد من الندرة بحيث لا يلزم بيانه من الأول أو أن ظرف العمل بالخاص بطبيعته ظرف متأخر، أو كانت مصلحة الإلزام من سنخ المصالح التي لم يكن غرض الشارع مطالبة المكلفين بحفظها مالم يسألوا عنها فتأخيره للخاص عن وقت العمل بالترخيص من باب (اسكتوا عما سكت الله عنه) فلا بد، فحمل العام على الخاص عرفي، وإلا كان الموقف مجملاً فهما إما متعارضان أو أن الخاص حكم ندبي أو أنه حكم ولائي، هذا إذا لم يحتمل النسخ كما في خطاب من إمام بالنسبة لخطاب من إمام آخر، حيث أفيد في الكلمات موهومية احتمال النسخ فيه، ولاستلزامه تذبذب الشريعة وعدم وثوق العامة بما يصدر من حملتها عليهم السلام، وأما إذا احتمل - كما في خطاب من إمام بالنسبة لخطاب من النبي صلى الله عليه وآله - فالأمر أشكل لاحتمال النسخ.

### 091[[16]](#footnote-17)

### **الجهة الثانية من البحث في العام والخاص:** هل أن تقديم المخصص المنفصل على العام من باب القرينية أم من باب الأظهرية؟

وبيان ذلك أنه لا شك لدى العرف في تقديم الخاص على العام إذا كان الخاص وارداً قبل وقت العمل بالعام، وإنما الكلام في أن نكتة تقديم الخاص على العام هل هي نكتة الأظهرية أم نكتة القرينية؟

وبعبارة أخرى: لاريب في أن الخاص في مورده أظهر من العام، مثلاً إذا قال المولى: (لا يجب إكرام أي عالم)، وقال في دليل منفصل قبل حضور وقت العمل بالعام: (أكرم الفقيه) فلا إشكال في أن ظهور الخاص في شمول حكمه المستفاد من الأمر أقوى من شمول العام لمورده وهو قوله: (لا يجب إكرام أي عالم)، فالخاص في مورده أظهر من العام في الشمول لهذا المورد، حيث إن شمول العام لمورد الخاص بالعموم، وشمول الخاص لمورده بنفس الإسناد. فهل المناط في تقديم الخاص على العام الأظهرية الناشئة عن خصوصية مورده؟ بمعنى أنه يكفي في تقديمه على العام كونه أخص موضوعاً، أم أن مناط تقديم الخاص على العام أن يكون أظهر منه من سائر الجهات؟ ولا يكفي أن يكون أظهر منه في مورده.

**وهنا ثلاثة مبانٍ:**

**المبنى الأول:** أن المدار على الأظهرية من تمام الجهات، وأن الخاص إذا لم يكن أظهر من العام من تمام الجهات فلا موجب لكونه عرفاً مفسراً للعام أو مبيناً له، كما ذهب إلى ذلك المحقق الحائري قدس سره [في كتاب الصلاة ص٦٢٥] وسيد المحكم [ج٦ ص ٧٨].

وبيان ذلك: أن هناك أمثلة لا يساعد العرف فيها على التخصيص حتى مع كون الدليل أخص موضوعا، كما لو كان العام أظهر من الخاص، كما لو قال: (لا يجب إكرام أي عالم من أي صنف)، و قال في دليل منفصل: (أكرم الفقيه)، فإن دعوى كون الخاص هنا مخصصاً للعام مفسراً له مع دلالة العام على الشمول بالوضع، بينما دلالة الخاص على الوجوب بإطلاق الهيئة مما لا يحرز لدى العرف المحاوري، بل قد يقال: مقتضى العام أن قوله: (أكرم الفقيه) حكم استحبابي ندبي، فمجرد خصوصية المورد لا تصلح أن تكون مناطاً للتخصيص.

ونحو: ما لو أن العموم قد ورد بروايات متعددة بينما جاء الخاص في رواية واحدة، كما لو فرض مثلاً أن دليل قاعدة التجاوز قد ورد بعدة روايات على نحو العموم (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء)، وجاءت الخاص في رواية واحدة: (إذا شككت في شيء من الوضوء فأعد)، فإن كثرة الروايات الواردة في قاعدة التجاوز بصيغة العموم تضعف ظهور الخاص في التخصيص وكونه مفسراً مبيناً للعام، المانع من بناء المرتكز العرفي على تقديم الخاص على العام لمجرد كونه أخص موضوعاً، مما يكشف عرفاً عن أن المناط في تقديم العام على الخاص ليس أخصية موضوعه، بل من جهة أظهريته، فمتى كان العام أظهر منه - إما للسانه وإما لكثرته - لم يكن الأخص موضوعاً مفسراً وقرينة على العام، وزاد في المحكم أن القرينية متقومة بنظر أخد الدليلين للآخر بالتصرف فيه،ومجرد كونه أخص موضوعاً لا يعني النظر للعام كي يكفي ذلك في قرينيته عليه.

**المبنى الثاني:** ما ذهب إليه المحقق النائيني وسيدنا الخوئي والسيد الصدر قدس سرهم من أن منشأ تقديم الخاص على العام كونه أخص موضوعاً، فهو من حيث مفاده أظهر من العام في مورده وإن لم يكن أظهر من سائر الجهات، وهذا كاف في التخصيص، فلو قال المولى: (لا يجب إكرام أي عالم من أي صنف أبدا)، ثم قال: (أكرم الفقيه) أخذ بظهور (أكرم الفقيه) في الوجوب وخصص العام به.

**والوجه في ذلك وجهان:**

**الوجه الأول:** ما ورد في كلمات الميرزا النائيني قدس سره من أن هذا الخاص لو كان متصلا لكان قرينة فكذلك مع انفصاله، فقوله: (لا يجب إكرام أي عالم وأكرم الفقيه) مما يستفيد منه العرف التخصيص، فكذلك في فرض الانفصال، فما هو قرينة في فرض الاتصال لا يخرج عن القرينية في فرض الانفصال وتعدد المجلس.

وفيه ما لا يخفى، فإن قرينية (أكرم الفقيه) على العام حال الاتصال لعل منشأها السياق دون خصوصية المورد، أي: بما أن الخاص جاء مع العام في دليل واحد فعطف الخاص على العام شكل سياقاً وهو سياق التعقيب، فكان ذلك السياق هو الظاهر في كون المراد بالعام ما عدا الخاص، فاستفادة أن المراد بالعام - وهو قوله: (لا يجب إكرام أي عالم) - ما عدا الخاص ببركة سياق التعقيب الذي تشكل بسبب الاتصال، وحيث إن الاتصال مفقود حال تعدد المجلس فبذلك تنعدم الدلالة على القرينية. ولذلك لو عكس الأمر، بأن قال: (أكرم الفقيه ولا يجب إكرام أي عالم) بأن جعل العام معطوفاً على الخاص دون العكس فقد يقال بالعكس، أي: أن عطف العام على الخاص صار قرينة على أن المراد بقوله: (أكرم) الحكم الندبي دون الإلزامي فلا تخصيص في البين، مما يعني أن للاتصال خصوصية تنفقد حال الانفصال وهو تشكيل سياقٍ التعقيب والتذييل ببركة الاتصال، حيث إن من المتعارف جعل الذيل في الكلام الواحد قرينة على الصدر، ولذلك قد يجتمع دليلان بينهما عموم من وجه في كلام واحد فيرى التدافع بينهما، بينما لو انفصلا أمكن الجمع العرفي بينهما بحمل أحدهما على الحكم بالعنوان الأولي والثاني بالعنوان الثانوي، أو أن أحدهما حكم شرعي والآخر ولايتي مما يعني أن لحيثية الاتصال إسهاماً في التلاؤم أو التعارض لا يتأتى في حال الانفصال.

**الوجه الثاني:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره [بحوث في علم الأصول ج7 ص196] وهو أن الأمر في المقام يدور بين مخالفتين أو مخالفة واحدة، إذ المفروض أن الخاص انفصل عن العام ولو بحسب المجلس، بمعنى أن المتكلم ذكر العام أولا وقال: (لا يجب إكرام أي عالم) وفي مجلس آخر قال: (أكرم الفقيه) ولا ندري هل أن الخاص مفسر للعام فالذي لا يجب إكرام هو العالم غير الفقيه وأما إكرام الفقيه فهو واجب، أم أن العام قرينة على الخاص فالمراد بقوله: (أكرم الفقيه) مجرد حكم ندبي. وحينئذ فإن قلنا: إن الخاص مقدم على العام ومبين له لم نرتكب إلا مخالفة واحدة للمرتكز العرفي، وهي الفصل بين القرينة وذي القرينة، حيث إن المرتكز العرفي قائم على وصل القرينة بذيها، وأما إذا قلنا بأن العام هو القرينة على الخاص فكأن هناك مخالفتين للمرتكز العرفي، الأولى: مخالفة الفصل بين القرينة وذيها، والثانية: كون العام قرينة على الخاص، والحال أن المرتكز العرفي لا يرى العموم قرينة على الخاص.

وإذا دار الأمر بين مخالفة ومخالفتين أو مؤنة أو مؤنتين فأصالة عدم المؤنة الزائدة تعين أن الخاص المفصل مجلسا قرينة على العام.

وما ذكر محل تأمل، والسر في ذلك أن مجرد دوران الأمر بين ارتكاب مؤنة وارتكاب مؤنتين وجريان المرتكز العرفي على انتهاج الطريق الأيسر والأسهل لا يوجب أن يكون حمل العام على الخاص جمعاً عرفياً، إذ ليس هذا اختيار الأقل مؤنة ارتكازا إثباتيا حافا بالأدلة موجبا لإسهامه في قرينية الخاص على العام، نعم من طبع الإنسان إذا دار أمره بين مؤنتين أنه يختار الأخف، إلا أن هذا الطبع العرفي ليس من المناشئ الدخيلة في تحقيق الظهور والقرينية بحيث يجعل الخاص المنفصل مجلساً ظاهراً في القرينة والمبينية للعام وإنما هو طبع عام في مقام العمل، إلا إذا كان المقصود هو المفروغية عن كون الخاص قرينة على العام على كل حال وأريد التنبيه على القرينية بافتراض العكس وهو كون العام هو القرينة - بلحاظ أظهريته - ثم أشير الى أن العكس يقتضي مؤنة زائدة لأنه مناف للقرينية المرتكزة المعهودة، وهذه مصادرة، حيث إن القرينية الناشئة عن مجرد الأخصية موضوعا هي محل الكلام.

فتحصل بذلك أن المبنى الثاني - وهو أن الخاص بمجرد أخصيته موضوعا قرينة على العام - غير تام.

**المبنى الثالث:** أن يقال: إن الأخصية موضوعا ذات اقتضاء للقرينية ما لم يكن العام أظهر أو يوجد مانع من ظهوره في التخصيص، فلا يقال بالمبنى الأول وهو اشتراط كون الخاص أظهر من العام، ولا بالمبنى الثاني وهو أن مجرد الأخصية موضوعاً كافية في كونه قرينة بالفعل على العام، بل يقال: إن المستفاد من المرتكزات العرفية أن في كون الدليل أخص موضوعا اقتضاء للقرينية، وهذا الاقتضاء إنما يكون مؤثراً بالفعل ما لم يمنع منه مانع، فإذا كان العام أظهر منه كان العام مانعاً، أو كان لسان العام آبياً عن التخصيص أو جاء الخاص الإلزامي بعد وقت العمل بالعام الترخيصي كان مجيئه بعد وقت العمل بالعام مانعاً من ظهوره في القرينية، وإلا فهو في نفسه ذو اقتضاء للقرينية.

والوجه في ذلك أن ملاحظة الموارد العرفية ترشد إلى أن النكتة في حمل أحد الدليلين على الآخر إما النظر المعبر عنه بالحكومة أو الأظهرية الناشئة عن الخصوصية الظاهرة في الموضوعية بنحو لو قدم الثاني عليها للزم إلغاء الخصوصية، وهو روح أصالة الاحتراز في الخصوصية عند العرف، حيث إن حقيقة أصالة الاحتراز لا ترجع لأصل عملي ولا أصل محاوري، بل لظهور نوعي في موضوعية الخصوصية التي تعني أن تقديم أي دليل عليها مساوق للغوية الخصوصية، ولأجل هذه النكتة يقدم ذو الخصوصية حتى لو كان بين الدليلين عموم من وجه.

**وبيان ذلك بعرض مثالين فقهيين للمورد:**

**المثال الأول:** قوله عليه السلام: (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه) مع قوله عليه السلام: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)، والنسبة بين الدليلين هي العموم من وجه، فإن قوله: (كل شيء يطير) يعم ما يحل وما لا يحل، وقوله: (ما لا يؤكل لحمه) يعم الطير وغير الطير، ويجتمعان في الطير الذي لا يؤكل لحمه، فهل يتعارضان أم يقدم قوله: (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه) على قوله: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) في مورد الاجتماع؟ والصحيح هو الثاني، لأنه لو قدم الثاني على الأول للزم لغوية عنوان الطيران، إذ لو قدم قوله: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) لكان المدار على ما يؤكل وما لا يؤكل وأن خصوصية الطيران لا دخل لها، وإلغاء خصوصية الطيران منافٍ لظهور الخصوصية في الموضوعية، فلو قدم الثاني على الأول لم يبق للطيران خصوصية.

**المثال الثاني:** ما في كلمات السيد الخوئي قدس سره من أنه إذا قال المولى: (لا بأس بالسجود على القرطاس) بناءً على أن هذه الرواية واردة على نهج القضية الحقيقية، أي: في مقام بيان أن القرطاس بما هو قرطاس يجوز السجود عليه، وقال في دليل آخر: (لا تسجد إلا على الأرض أو ما أنبتته مما لا يؤكل أو يلبس)، فإذا افترض أن القرطاس مأخوذ من القطن أو الكتان، فبين الدليلين عموم من وجه ويجتمعان في القرطاس من القطن، ومقتضى الأول جواز السجود عليه لأنه قرطاس، ومقتضى الثاني عدم جواز السجود عليه لأنه مما يلبس، فهل يحكم بالتعارض أم يقدم الأول - وهو لا بأس بالسجود على القرطاس - على الثاني، فيقال إنه لو قدم (لا تسجد إلا على الأرض أو ما أنبتته...) على الأول لم يبق للقرطاس خصوصية وموضوعية، وظاهر الخصوصية أن له موضوعية فيقدم عليه.

خلافاً لما فهمه السيد السيستاني مد ظله من أن القرطاس مجرد مثال، وأن المنظور ما يصح السجود عليه، وأن المولى إنما ذكره لأن القرطاس في ذلك الزمان لا يؤخذ من القطن والكتان، فقوله: (لا بأس بالسجود على القرطاس) قضية خارجية لا حقيقية، وبناء على ذلك يخرج المثال عن محل الكلام، وإنما ينتظم المثال بناءً على ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من أن القضية قضية حقيقية.

و بناءً عليه فيستنتج من ذلك أن نكتة التقديم هي ظهور الخصوصية في الموضوعية للحكم الواقعي في الدليلين الناظرين له، وانطلاقاً من هذه النكتة يقدم دليل على دليل، ويجعل الدليل المشتمل على الخصوصية هو المبين والمفسر للآخر وليس العكس. وهذا يرشد الى أن وجه تقديم الخاص على العام ظهور الخصوصية في الموضوعية للحكم الواقعي المنظور إليه بالدليلين بحيث لو قدم العام لكان موجباً للغويتها، فكون الخاص كذلك فيه اقتضاء للقرينة، وهذا الاقتضاء للقرينية مؤثر ما لم يمنع مانع وهو أظهرية العام أو حضور الخاص بعد وقت العمل بالعام ونحوه.

### 092

**والحاصل:** أن الصحيح في وجه تقديم الخاص على العام هو المبنى الثالث، وهو أن أخصية الموضوع ذات اقتضاء لكون الخاص المنفصل بياناً للعام.

والوجه في ذلك أنه من البعيد ما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره من أن أخصية الموضوع هي منشأ القرينية بالفعل، أي: أن مجرد كون الدليل خاصا يجعله قرينة بالفعل على الدليل العام، فإن لازم ذلك في المرتكزات العرفية، حيث إن ما يكون بيانا وقرينة عرفا لا بدأن يشتمل على ميزة تقتضي أن تكون فيه كاشفية وطريقية للواقع، ومجرد أن كون الدليل أخص موضوعا من الدليل الآخر لا يكسب الدليل الأخص صفة الطريقية والكاشفية عن الواقع كي يكون بياناً وقرينة على الأدلة الأخرى، فإن مجرد الأخصية في الموضوع لا تساوق الكشف وإراءة للواقع.

كما أنه من البعيد كون المناط في تخصيص العام بالمخصص المنفصل هو الأظهرية، أي: ما لم يكن الخاص أظهر من العام من سائر الجهات فلا موجب لكونه قرينةً على العام، كما ذهب إليه المحقق الحائري سيد المحكم قدس سرهما، فإن هذا يعني إلغاء خصوصية الجمع الموضوعي، والحال أن لدى المرتكز العرفي ترتباً بين الجمع الحكمي والموضوعي، أي: تارة يجمع بين الدليل جمعا موضوعيا بغض النظر عن الدال على الحكمين، وتارة يجمع بين الدليلين جمعا حكميا، أي: بلحاظ القرائن الدخيلة في ظهور الدليل في كون الحكم إلزاما أو ندبا أو غير ذلك، والجمع الموضوعي بحسب المرتكز العرفي متقدم رتبةً على الجمع الحكمي بين الأدلة، وتوضيح ذلك : مثلا إذا كان العام هو: (لا يلزم إكرام أي عالم)، وكان الخاص: (أكرم الفقيه) فلا أظهرية للخاص على العام إلا من حيث أخصية الموضوع، وإلا فدلالة العام على عموم نفي الإلزام بالوضع بينما دلالة الخاص على وجوب إكرام الفقيه بالإطلاق - بناءً على استفادة الوجوب من إطلاق الهيئة -، ونحوه لو كان العام: (لا يجب إكرام أي عالم) والخاص: (يجب إكرام الفقيه)، فإنه لا أظهرية للخاص على العام إلا من حيث أخصية الموضوع، وإلا فكلاهما من حيث الدلالة على الحكم بمستوى واحد، بينما لو كان العام: (لا يكرم أي عالم) وكان الخاص: (يلزم إكرام الفقيه)، أو العام: (أكرم كل عالم) والخاص: (يحرم إكرام العالم الفاسق) فإن أظهرية الخاص على العام في المثالين لم تنشأ من أخصية الموضوع وإنما من جهة الدال على الحكم، فإنه في الخاص بالوضع وفي العام بدلالة (لا) النافية التي تحتمل النفي الإلزام وتحتمل النهي، أو بدلالة إطلاق الهيئة على الوجوب، وبناءً على ذلك فإن جعل المناط في تقديم العام على الخاص هو الأظهرية إن أريد به الأظهرية الناشئة عن أخصية الموضوع الثابتة في كل خاص فهو عين المبنى الأول، وإن أريد به الأظهرية الناشئة عن ملاحظة سائر الجهات التي لا تتحقق الا بلحاظ إقحام أظهرية الدال على الحكم لزم من ذلك عدم التراتبية بين الجمع الموضوعي والجمع الحكمي نظير الجمع بين ما دل على الطلب وما دل على الترخيص بحمل الطلب على الندب، فإن ذلك هو لازم البناء على أن المناط هو الأظهرية بغض النظر عن أخصية الموضوع، إذ لا أظهرية لأحد الدليلين على الآخر - بعد غض النظر عن الأخصية في الموضوع - إلا الأظهرية الناشئة عن الحكم، مما يعني عدم الترتب بين الجمع الموضوعي والجمع الحكمي، وهو مناف للمرتكز العرفي في الطولية بين الجمعين.

وإنما الصحيح أن المدار في تقديم الخاص المنفصل على العام - بأن يكون بياناً وقرينة عليه نوعاً مع عدم النظر إليه شخصاً - هو ظهور خصوصية الموضوع في الموضوعية للحكم الواحد المستفاد من الدليلين العام والخاص، والكاشف عن ذلك أنه لو قدم الدليل العام عليه لأوجب إلغاء خصوصية الموضوع، فإذا قال المولى في دليل: (كل مال تجب فيه الزكاة) وقال في دليل آخر: (لا تجب زكاة في مال اليتيم) فإن ظاهر خصوصية الموضوع عرفاً - وهو قوله: (مال اليتيم) - أن لهذه الخصوصية موضوعية للحكم النظور اليه في كلا الدليلين، ودليل ذلك أنه لو قدم العام على الخاص لأوجب ذلك إلغاء هذه الخصوصية، وحيث لا ينسجم مع مقام التقنين - الذي يعني التحديد والضبط - أخذ عنوان لغو، كان للخصوصية حيثية الإراءة والكشف عن حدود موضوع الحكم الواقعي المفاد بالعام، فهذه هي النكتة التي جعلت أخصية الموضوع صالحا للقرينية على الدليل العام ما لم منع مانع، كما لو كان لسان العام أظهر في العموم أو آبيا عن التخصيص أو عاماً ترخيصياً سابقاً على وقت العمل بالخاص الإلزامي.

ويترتب على ذلك أثر، وهو أنه لو قلنا بأن الأخصية في الموضوع لا شأن لها ولا صلاحية لها للقرينية وأن المدار على الأظهرية، فنتيجة ذلك أن تقديم الخاص على العام سوف يتمحض في الحد السلبي دون الحد الإيجابي.

وبيان ذلك: أنه إذا ورد عام وخاص كما لو قال المولى مثلاً: (أكرم كل عالم) وقال في دليل منفصل: (لا تكرم العالم الناصبي) فإن تصرف الخاص في العام تعني حدين[[17]](#footnote-18)، حداً سلبياً وهو خروج الخاص من تحت العام، وحداً إيجابياً وهو بقاء العام حجة في بقية الموارد، فإذا قلنا بأن الخاص قرينة على العام فمعنى القرينة أنه بيان ومفسر، ومعنى أنه بيان ومفسر أنه صالح لكلا الحدين فهو يخرج فرداً من جهة ويبين أن العام ما زال باقياً على الحجية في بقية الأفراد، إذ أن معنى القرينية هو بيان كلا الحدين الحد السلبي والحد الإيجابي.

وأما إذا قلنا بأن تقديم الخاص على العام من باب الأظهرية وأن حمل العام على الخاص ليس من باب القرينية بل من باب الجمع العرفي، فإذا لم يكن الخاص في مقام القرينية فغايته الحد السلبي، وهو خروج الخاص عن تحت العام، وأما كون العام حجة في الباقي فيحتاج إلى شاهد آخر، وإلا فنفس الخاص لا يتكفل بذلك، لأن غاية تقديمه على العام من جهة أظهريته في مورد الاجتماع لا أكثر من ذلك. فإن قيل - كما في بعض كلمات سيدنا الخوئي قدس سره - إن العام له دلالات عديدة بعدد الأفراد فإن المولى إذا قال: (أكرم كل عالم) فلقوله (كل عالم) دلالات عديدة بعدد العلماء وسقوط دلالة من هذه الدلالات في مورد الخاص - وهو العالم الناصبي - لا يعني سقوط بقية الدلالات عن الحجية في غير هذا المورد، فالجواب عن ذلك أن هذا لو سلم فإنما يتم في العام الاستغراقي، بينما مدعى الأعلام ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره أن العام حجة في بقية الأفراد ما سوى الخاص حتى في العام المجموعي الذي ليس له دلالات بعدد الأفراد عرفاً، كما لو قال: (أكرم أسرة فلان) بنحو العموم المجموعي، الذي يعني دلالة واحدة على طلب إكرام الأسرة، ثم قال: (لا تكرم ولدهم العاق)، فإن العام حجة في البقية وإن كان عاماً مجموعياً مع أنه ليس له دلالات بعدد الأفراد كما في العام الاستغراقي، مما يعني أن لكون الخاص بيانا على العام أثرا وهو أن مقتضى هذه البيانية التصرف في الحدين الحد السلبي والحد الإيجابي.

هذا تمام الكلام في المبحث الأول، وهو مبحث العام والخاص.

**المبحث الثاني من مباحث الجمع العرفي: مبحث المطلق والمقيد.**

**والبحث في جهتين:**

الجهة الأولى: في صور حمل المطلق على المقيد.

الجهة الثانية: في أن المقيد رافع لأصل الإطلاق أم أنه رافع لحجية الإطلاق؟ كما هو الخلاف بين النائيني والخوئي قدس سرهما.

**الجهة الأولى:** في بيان صور حمل المطلق على المقيد: هل يحمل المطلق على المقيد في تمام الصور فيرتفع التعارض بين المطلق والمقيد أم أن هناك تفصيلا؟

والصحيح أن لحمل المطلق على المقيد صورا، وبيان ذلك أن صور المطلق والمقيد ثلاث، إذ تارة يكونان متفقين في الحكم، وتارة يكونان مختلفين في الحكم، وتارة يكونان متفقين في لسان الإثبات.

**الصورة الأولى:** ما إذا كان المطلق والمقيد متفقين في الحكم.

**وفي هذه الصورة ثلاث حالات:**

الحالة الأولى: أن يكونا شموليين.

الحالة الثانية: أن يكون المقيد من باب الوصف والموصوف لا من باب اللقب.

الحالة الثالثة : أن يكونا بدليين.

**الحالة الأولى:** وهي كون المطلق والمقيد شموليين مع كون المقيد من قبيل اللقب الذي لا مفهوم له، مثالها ما لو قال المولى: (أكرم العالم) وقال في دليل منفصل: (أكرم الفقيه) فكل منهما شمولي، لأن الأول يشمل كل عالم، والثاني يشمل كل فقيه، فإن لم يحرز وحدة الحكم واحتمل أن هناك أمر مستقلا بإكرام الفقيه مضافاً للأمر بإكرام العالم فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، وإن أحرز وحدة الحكم فهل يحمل المطلق على المقيد فيقال: إن المراد بأكرم العالم خصوص الفقيه أم أن الفقيه مثال للعالم وذكره من باب الإرشاد الى أفضل الأفراد من دون رفع اليد عن عموم (أكرم العالم)؟

قد يقال متى أحرز أنه لا يوجد أمر جديد بإكرام الفقيه، بل نفس الأمر بإكرام العالم من مصاديقه الأمر بإكرام الفقيه، لزم حمل المطلق على المقيد، وذلك بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، فإن مقتضى مقام الإثبات أن للفقاهة موضوعية ودخلا في الحكم، فإذا كان الحكم واحدا وللفقاهة دخل فيه نتج من ذلك ضرورة حمل المطلق على المقيد، إذ لا يعقل أن يكون موضوع الحكم الواحد مطلقاً ومقيداً، مما يعني أن المراد من الأول في قوله: (أكرم العالم) هو خصوص الفقيه.

ولكن قد يتأمل في ذلك - كما أفيد في كلمات جمع من الأعلام ومنهم السيد الأستاذ مد ظله - أن المطلق شمولي دال على أوامر بعدد العلماء، ومن العلماء الفقيه، فالتفات العرف إلى أن الحكم المفاد بالمطلق حكم انحلالي مانع من جريان أصالة الموضوعية في عنوان الفقيه، ومنشأ عقلائي لاحتمال أن يكون ذكر الفقيه من باب أنه أفضل الأفراد لا من باب تحديد موضوع حكم المطلق الشمولي بحيث لا إرادة جداً وواقعاً إلا في خصوص الفقيه.

**الحالة الثانية:** وهي كون المطلق شمولياً مع كون المقيد من باب الوصف المعتمد على الموصوف لا اللقب كما في الحالة الأولى، ومثالها ما لو قال المولى: (أكرم العالم) وقال في دليل منفصل: (أكرم العالم العادل) حيث اشتمل المقيد على موصوف ووصف، وقد مر في بحث المفاهيم أن للوصف مفهوماً ولكنه ليس كمفهوم الشرط، حيث إن مفهوم الشرط مفهوم مطلق بينما مفهوم الوصف مفهوم جزئي، وغايته بيان أن الطبيعي ليس موضوعا للحكم، ولا يتكفل الوصف ببيان ما هو الموضوع الواقعي للحكم، وإنما غاية ما يستفاد من قوله: (أكرم العالم العادل) أن موضوع الإكرام ليس طبيعي العالم، وأما أن موضوعه هو العالم العادل أم غيره فلا يتكفل به مفهوم الوصف.

فبناءً على هذا هل يحمل المطلق على المقيد لأجل مفهوم الوصف؟

ذهب سيدنا الخوئي قدس سره - كما في المحاضرات [ج٥ ص٣٨١] - إلى أن مقتضى مفهوم الوصف حمل المطلق على المقيد. ولكن التأمل يقتضي غير ذلك، إذ لا يستفاد من مفهوم الوصف تحديد ما هو موضوع الحكم حتى يحمل المطلق على المقيد، بل غايته أن الطبيعي ليس موضوعاً لا أكثر من ذلك، فبناءً على ذلك إن كان للموضوع قدر متيقن فيقتصر في التقييد على القدر المتيقن، فيقال: إن المتيقن هو خروج العالم الفاسق غير الهاشمي، فهذا لا يجب إكرامه، وأما مع الشك في الأمر بإكرام العالم الهاشمي الفاسق وأنه داخل تحت أكرم العالم أم لا؟ فمقتضى أصالة الإطلاق في: (أكرم العالم) دخوله، وإن دار الأمر بين المتباينين كالعالمين الهاشميين الفاسقين اللذين أحدهما نحوي والآخر فيلسوف فمقتضى العلم الإجمالي بلزوم إكرام أحدهما إكرامهما.

**الحالة الثالثة:** أن يكون المطلق بدلياً، وهنا إن احرز وحدة الحكم تعين حمل المطلق على المقيد بغض النظر عن كونه من باب اللقب أو الوصف، مثلاً لو قال المولى: (أعتق رقبة) وقال: (أعتق رقبة مؤمنة) فمنشأ حمل المطلق على المقيد أمور ثلاثة:

١- ظهور إطلاق الهيئة في (أعتق) في الوجوب التعييني، فلا يحتمل التخيير بين أفراد الرقبة.

٢- ظهور كون الوصف على نحو الموضوعية للوجوب التعييني لا من باب المصداق والمثال.

٣- إحراز أن المأمور به عتق رقبة على نحو صرف الوجود، ومقتضى ذلك حمل المطلق على المقيد، إذ لا يحتمل كون موضوع المأمور به على نحو صرف الوجود مطلقاً ومقيداً، وهذا هو الفارق بين المطلق الشمولي والبدلي.

### 093

**الفرض الثاني:** أن يحرز تعدد الحكم، بأن يحرز أن هناك أمرين، أمراً بعتق طبيعي الرقبة وأمراً بعتق الرقبة المؤمنة، ففي هذا الفرض قد ذهب السيد الخوئي قدس سره والسيد الأستاذ مد ظله إلى أن الطريقة العرفية هي طرح الأمرين على سبيل الترتب، بأن يقول المولى: (أعتق رقبة مؤمنة فإن لم تفعل فأعتق رقبة) لا حمل المطلق على المقيد، لأنهما أمران، ولا إطلاق الأمر بعتق الرقبة.

والسر في ذلك أنه إما أن لا يكون الإتيان بالمقيد إسقاطاً للأمر بالمطلق أو أنه اسقاط له، فإن لم يكن الإتيان بالمقيد إسقاطاً للأمر بالمطلق فهذا خلف الإطلاق فإن مقتضى إطلاق قوله: (رقبة) صدقها حتى على المؤمنة، فيسقط بامتثاله، وإن كان الإتيان بالمقيد مسقطاً للأمر بالمطلق، أي: أنه وإن كان في البين أمرين إلا أن الوجوبين يسقطان معاً بعتق المؤمنة لكونه محققاً لامتثال كلا الأمرين، فإذا كان عتق رقبة مؤمنة موجباً لسقوط امتثال كلا الأمرين فمن اللغو طرح الأمر بعتق طبيعي الرقبة على إطلاقه في عرض الأمر بعتق المؤمنة، إذ المفروض أن عتق الرقبة المؤمنة امتثال له، وهذا يعني أن الطريقة العرفية هي المصير إلى الترتب، بأن يقول: (أعتق رقبة مؤمنة فإن لم تفعل فأعتق رقبة).

ولكن السيد الصدر قدس سره أفاد بأنه لا مانع من بقاء الأمر بعتق طبيعي الرقبة على إطلاقه، حتى بالنظر العرفي. والسر في ذلك أنه قد يكون الغرض العقلائي للمولى من اطلاق الأمر بعتق الرقبة أن يعطي للمكلف فرصة تحصيل ملاك عتق طبيعي الرقبة وإن عصى الأمر بعتق رقبة مؤمنة، فلو أن المكلف مما لا دافعية له نحو عتق المؤمنة فله فرصة لامتثال الأمر بعتق الرقبة وتحصيل ملاكه.

**فإن قيل:** إن هذا الغرض يتحقق بالترتب، وهو الأمر بعتق رقبة مؤمنة فإن لم يفعل فله فرصة امتثال الأمر بعتق مطلق الرقبة وتحصيل ملاكه.

**قلنا:** إن المفروض أن الأمر صدر من المولى مطلقاً، ورفع اليد عن إطلاقه بتقييد أحد الأمرين بعصيان الآخر مما يحتاج للمبرر، وحيث يكفي في صحة الإطلاق أن الغرض العقلائي للأمر بعتق طبيعي الرقبة هو تحريك من لا يحركه الأمر بعتق الرقبة المؤمنة، فلا موجب لرفع الإطلاق بالترتب بل هما في عرض واحد.

ولا يبعد ما أفاده طاب ثراه.

**الفرض الثالث:** أن لا تحرز وحدة الحكم ولا تعدده، كما لو قال المولى: (أعتق رقبة) وقال في مجلس آخر: (أعتق رقبة مؤمنة)، ولا يعلم أن الحكم واحد أم متعدد، فهنا أفاد سيدنا الخوئي قدس سره الشريف في المحاضرات [ج٥ ص٣٧٧] أنه يتعين حمل المطلق على المقيد.

وتقريب كلامه: أن قوله: (أعتق رقبة) إما أن يراد به فرد من الرقبة غير الرقبة المؤمنة أو يراد به طبيعي الرقبة الصادق على الرقبة المؤمنة، فإن كان المراد هو الأول فهو خلاف الإطلاق، إذ مقتضاه أن ما صدق عليه الرقبة فهو امتثال، وإن كان المراد أن المأمور به عتق طبيعي الرقبة فهنا محتملان كلاهما باطل:

**المحتمل الأول:** أن يبقى الأمران على إطلاقيهما، ونتيجة ذلك التخيير بين الأقل والأكثر، فكأن المولى قال: (أنت مخير بين أن تعتق رقبة مؤمنة أو تعتق رقبة ثم تعتق رقبة مؤمنة)، فإن امتثال الأمرين إما بالنحو الأول أو بالنحو الثاني، وبما أن التخيير بين الأقل والأكثر محال فهذا المحتمل باطل.

**المحتمل الثاني:** هو الترتب، فكأن المولى قال: (أعتق رقبة مؤمنة فإن لم تفعل فأعتق رقبة ولو كانت غير مؤمنة)، والترتب جمع حكمي، ومع إمكان الجمع الموضوعي لا يصار لدى المرتكز العرفي الى الجمع الحكمي.

وبيان ذلك أن الترتب عبارة عن تقييد إطلاق الهيئة في أحد الأمرين بعدم امتثال الأمر الآخر، فعندما يقول المولى: (أعتق رقبة مؤمنة فإن لم تفعل فأعتق رقبة) فقد قيد إطلاق هيئة الأمر في (أعتق رقبة) بعدم امتثال الأمر بعتق الرقبة المؤمنة، وتقييد مفاد الهيئة وهو الوجوب من قبيل الجمع الحكمي بين الأمرين، والجمع الحكمي فرع انتفاء الجمع الموضوعي وحمل المطلق على المقيد جمع موضوعي، بأن يقال: إن موضوع الأمر بعتق الرقبة من أول الأمر هو الرقبة المؤمنة، فالمتعين عرفا حمل المطلق على المقيد.

ولكن كما أفيد في كلمات تلامذته قدس سره بأنه لا موجب لا للترتب ولا لحمل المطلق على المقيد، بل ما دام يحتمل تعدد الحكم وأن هناك أمراً بعتق الرقبة المؤمنة وأمرا آخر بعتق طبيعي الرقبة فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، بل الأمر بالمطلق في عرض الأمر بالمقيد، ولا يرد عليه محذور التخيير بين الأقل والأكثر.

والوجه فيه: أن المقصود في محذور التخيير بين الأقل والأكثر هل هو التخيير في مقام الجعل أم في مقام الامتثال؟ فإن كان منظوره التخيير بين الأقل والأكثر في مقام الجعل، كما لو أن المولى صاغ الجعل بهذه الطريقة: (المكلف مخير بين عتق رقبة مؤمنة أو عتق رقبة ثم عتق رقبة مؤمنة) فهذا محال، لأنه متى ما أتى بالأقل سقط الأمران فلا موضوع للأمر بالأكثر، بل هو لغو. ولكن المفروض أن الصغرى غير متحققة، حيث لم يصدر الأمران في مقام الجعل على نحو التخيير كي يقال: إن هذا من التخيير بين الأقل والأكثر في مقام الجعل.

وإن كان منظوره التخيير بين الأقل والأكثر في مقام الامتثال، حيث إن المكلف في مقام الامتثال بالخيار بين أن يعتق رقبة مؤمنة فيسقط الأمران أو يعتق رقبة كافرة ثم يعتق رقبة مؤمنة، فمرجع الأمرين وإن لم يكن لتخيير في مقام الجعل إلا أن نتيجته التخيير في مقام الامتثال. فلا مانع من التخيير في مقام الامتثال بين الأقل والأكثر لا عقلاً ولا عرفاً، فإن كلا الأمرين على إطلاقه ولم يقم المولى بتقييد أحدهما بعدم امتثال الآخر بنحو الترتب، وإنما قال المولى: (أعتق رقبة) وقال: (أعتق رقبة مؤمنة) مما يعني أن الأمر بالطبيعي في عرض الأمر بالمقيد، والغرض من ذلك تحريك من لا يحركه الأمر الخاص وهو الأمر بعتق الرقبة المؤمنة، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد.

**وثمرة البحث:** أن المكلف لو عجز عن عتق رقبة مؤمنة، فإن قلنا بحمل المطلق على المقيد سقط الأمر، لانتفاء موضوعه وهو إمكان عتق الرقبة المؤمنة، وإن قلنا بأن الأمر بعتق الرقبة باق على إطلاقه أمكن للمكلف امتثال الأمر الآخر مع عدم تمكنه من امتثال الأول بعتق رقبة كافرة.

تم الكلام في الصورة الأولى بحالاتها الثلاث.

**الصورة الثانية:** ما إذا كان المطلق والمقيد مختلفين، فأحدهما مثبت والآخر نافٍ، سواء أكانا شموليين كما إذا قال: (أكرم العالم) وقال: (لا تكرم العالم الناصبي)، أو كانا بدليين كما إذا قال: (أعتق رقبة) وقال: (لا تعتق رقبة كافرة).

**وللمقيِّد هنا محتملات ثلاثة:**

**الأول:** أن يكون ظاهر سياق المقيِّد كونه إرشاداً إلى الحكم المفاد بالمطلق، كما لو قال: (أعتق رقبة) وقال: (لا عتق للرقبة الكافرة) فيتعين تقديم المقيد من باب الحكومة.

**الثاني:** أن يكون المقيِّد نهياً تكليفياً نفسياً: (لا تعتق رقبة كافرة)، وقلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، ولو كان متعلق الحكمين واحد بالسنخ، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، فإن المكلف لو أعتق الرقبة الكافرة فقد امتثل الأمر وعصى النهي لجواز اجتماعهما.

**الثالث:** أن يكون المقيِّد نهياً تكليفياً نفسياً مع عدم جواز اجتماع الأمر والنهي، وحينئذ يتعين حمل المطلق على المقيد لتنافيهما في مرحلة الفعلية، فيكون الامتناع العقلي منشأ لجمع العرف بينهما بحمل المطلق على المقيد، فلا يجزي عتق رقبة كافرة.

**الصورة الثالثة:** أن يكون المطلق والمقيِّد من قبيل الأحكام الاستحبابية، والمشهور لدى الفقهاء عدم حمل المطلق على المقيد في الأحكام الاستحبابية، باعتبار أن من المعهود المرتكز في الشريعة اختلاف مراتب الاستحباب والفضل والكمال، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، وإنما يكون المقيد بيانا لأفضل الأفراد.

ولكن قد يقال: إنه لا فرق بين الواجب والمستحب، فكما أن صناعة حمل المطلق على المقيد تجري في الواجبات فهي تجري في المستحبات، غاية الأمر أن قرائن تعدد الحكم في المستحبات أوفر من قرائن الوحدة بخلاف الواجبات. وبالتالي فلا بد من التفصيل في المستحبات بين كون المطلق شمولياً أو بدلياً كما تم التفصيل به في الواجبات، فإن كان المطلق شمولياً كما إذا قال: (زر الحسين عليه السلام) وقال: (زر الحسين ليلة الجمعة) فالمطلق شمولي انحلالي، فإن قلنا: إن ظاهر قوله: (زر الحسين ليلة الجمعة) أن للزمن موضوعية بمعنى أن ظاهر عنوان ليلة الجمعة أنه موضوع للحكم المستفاد من كلا الدليلين فيتعين لا محالة حمل المطلق على المقيد، وأما إذا قلنا بأنه لا ينعقد للمقيد ظهور في الموضوعية مع كون المطلق شمولياً وإن أحرز أن الحكم واحد، لاحتمال أن المقيد إرشاد إلى أفضل أفراد ذلك الحكم الواحد، ولا ظهور له في أنه موضوع لأصل الحكم الواحد المستفاد من الدليلين، أو أنه من باب تعدد مراتب الاستحباب النفسي، والشاهد على ذلك أن المولى لو قال: - بعد قوله: (زر الحسين ليلة الجمعة) - (زر الحسين ليلة عرفة) فلا نجد تنافياً ببنهما، مع أنه لو كان للأول ظهور في الموضوعية لكان الثاني كذلك، ولتنافيا من هذه الجهة مما يكشف عن عدم الظهور في الموضوعية عرفا.

هذا في المطلق الشمولي، وإن كان المطلق بدلياً بالنسبة للمقيد، كما إذا قال: (زر الحسين عليه السلام) وقال: ( زر الحسين عليه السلام مع الغسل )، فإن كان ظاهر الثاني إرشاداً إلى أن الزيارة المأمور بها مشروطة بالغسل فمن الواضح تقديمه عليه، وإن لم يكن ظاهراً في الإرشاد بل في الأمر الاستحبابي النفسي، فتارة يكون متعلق الأمر الزيارة مع الغسل، وأخرى يكون متعلق الأمر الثاني نفس الغسل، فعلى الأول إن أحرز وحدة الحكم حمل المطلق على المقيد، وإن لم يحرز فلا موجب للحمل كما مضى بيانه، وعلى الثاني لا مانع عرفا من فعلية الأمرين الأمر بالطبيعي والأمر بالقيد.

### 094[[18]](#footnote-19)

الجهة الثانية: وقع البحث بين صاحب الكفاية والشيخ الأعظم قدس سرهما في أن المقيد المنفصل هل هو رافع لأصل الإطلاق أم رافع لحجية الإطلاق؟ حيث نسب للشيخ الأعظم قدس سره أن وصول المقيد المنفصل دافع للإطلاق.

والكلام في هذه الجهة في ثلاثة أمور: في تحديد معنى الإطلاق، وفي تحليل مراد الشيخ الأعظم قدس سره، وفي بيان ثمرة البحث.

**الأمر الأول:** في تحديد معنى الإطلاق.

هل الإطلاق حكم عقلي أم بناء عقلائي أم ظهور سياقي للكلام؟ قد ذهب سيدنا الخوئي قدس سره إلى أن الإطلاق حكم عقلي، بمعنى أن العقل بعد إدراكه تمامية مقدمات الحكمة يحكم بحجية الكلام وكاشفيته بالفعل عن الواقع لا بشرط، فإذا قال المتكلم: (يحرم لبس الذهب على الرجل) فإن العقل إذا أدرك تمامية مقدمات الحكمة - وهي كون المتكلم في مقام البيان وعدم نصب قرينة على القيد - حكم بأن هذا الكلام كاشف عن كون موضوع الحرمة اللبس لا بشرط، فيشمل الذهب الأصفر والأبيض وحال الصلاة وغيرها فهو منجز في حق المكلف.

وذهب بعض الأكابر قدس سره إلى أن الإطلاق بناء عقلائي، بمعنى أن العقلاء إذا تمت مقدمات الحكمة احتجوا بالكلام للمتكلم وعليه، فاحتجاج العقلاء بالكلام للمتكلم أو عليه موضوعه تمامية مقدمات الحكمة، وليس هناك حكم عقلي من أحكام العقل العملي كما يظهر من كلمات سيدنا الخوئي قدس سره، وإنما هو تبانٍ عقلائي على الاحتجاج بالكلام وموضوعه تمامية مقدمات الحكمة.

فإذا قلنا بأن الإطلاق حكم عقلي أو قلنا بأن الإطلاق بناء عقلائي فإن لازم ذلك كون المقيد المنفصل رافعاً لنفس الإطلاق، لكونه رافعاً لحكم العقل ودافعاً لبناء العقلاء، إذ لا معنى لفعلية الحكم العقلي مع وجود المقيد من قبل المتكلم أو بناء العقلاء مع ذكر المتكلم بنفسه للمقيد.

وإنما البحث يتم بناء على الوجه الثالث وهو أن الإطلاق ظهور كسائر الظهورات، أي: إذا صدر من متكلم كلام معتمد على مقدمات الحكمة منها كونه في مقام البيان ومنها عدم نصب القرينة على التقييد ومنها عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب بناءً على تأثيره، كان ظاهر سياق إسناد الحكم للطبيعي لا بشرط هو الإطلاق.

وبناءً على هذا المبنى فهل انعقاد الظهور يكفي فيه عدم المقيد المتصل أم يتوقف على عدم المقيد المنفصل؟.

**الأمر الثاني:** في تحليل مراد الشيخ الأعظم قدس سره.

نسب للشيخ الأعظم قدس سره أنه يقول: إذا جاء المقيد المنفصل انهدمت مقدمات الحكمة، وقريب من ذلك عبارة سيدنا الخوئي قدس سره [في مصباح الأصول ج٣ ص٣٧٧]، والكلام في تحليل مراد الشيخ الأعظم ومقصوده، وهنا عدة محتملات لكلامه:

**المحتمل الأول:** أن الظهور الإطلاقي قد انعقد بمجرد صدور الكلام، لكون الظهور الإطلاقي منوطاً بكون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة، وبعد انعقاد الظهور الإطلاقي يكون مجيء المقيد المنفصل مانعاً من جريان أصالة التطابق، أي قبل مجيئه كان مقتضى أصالة التطابق بين المراد الاستعمال والجدي أن المراد الجدي للمتكلم هو الإطلاق، ومجيء المقيد المنفصل منع من أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، حيث إن المتكلم كشف عن عدم كون الإطلاق مراده الجدي بذكر المقيد المنفصل.

وهذا معناه أن مجيء المقيد المنفصل هادم للحجية لا للإطلاق، وإلا فالإطلاق كظهور سياقي للكلام قد انعقد، إلا أنه ليس حجة بعد مجيء المقيد المنفصل، ومعنى أنه ليس حجة أنه ليس مجرى لأصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، إذ لا معنى للحجية إلا أصالة التطابق، وهذا عين ما يقول به صاحب الكفاية.

**المحتمل الثاني:** أن الإطلاق من حين صدور الكلام من المتكلم مشروط حدوثاً بشرط متأخر وهو أن لا يرد مقيد منفصل، فإذا لم يرد مقيد منفصل حتى انتهى وقت البيان انعقد الإطلاق في ظرفه، فإذا ورد المقيد المنفصل كشف لنا أن الإطلاق لم ينعقد من الأساس، لأن انعقاده كظهور مشروط بشرط متأخر وقد انكشف لنا انتفاء الشرط، ومعنى هذا أن المقيد المنفصل رافع لأصل الإطلاق.

ولكن لازم هذا أن لا يعمل بكلام أي متكلم ما دام يحتمل مجيء المقيد المنفصل، إذ المفروض أن أصل الظهور الإطلاقي منوط بعدم المقيد المنفصل فمع احتماله لا ينعقد الظهور، ومقتضاه أن كل كلام مجمل ما دام يحتمل مجيء مقيد منفصل له فلا يعمل به إلا بعد استيعاب الأزمنة والقطع بعدم المقيد المنفصل، وهذا مصادم لسيرة العقلاء في العمل بإطلاق كلام كل متكلم - ومنه كلام الشارع - ما لم يكن هناك مقيد متصل.

**فإن قلت:** لعل العقلاء إنما يعملون بالكلام مع احتمالهم أن هناك مقيدا سيأتي من باب أصالة عدم القرينة، فهم حيث يحتملون وجود قرينة ينفونها بأصالة عدم القرينة.

**قلت:** إن موضوع أصالة عدم القرينة فرض وجود ظهور والشم في كونه مرادا جديا، لا فرض الشك في أصل الظهور. مثلا لو قال الأب لولده: (لا تنم على بطنك) فهو ظاهر في النهي عن النوم على البطن، فإذن وجود قرينة على أن المراد بذلك معنى مجازي وليس معنى حقيقيا وهو النوم على الشبع، فهنا يقال: حيث انعقد الظهور في المعنى الحقيقي فاحتمال قرينة على المعنى المجازي منفي بأصالة عدم القرينة الذي مرجعه إلى أصالة الظهور، إذ ليس لدى العرف أصلان أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة، بل مرجع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور التي هي أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فمجرى أصالة عدم القرينة فرع وجود ظهور يحتمل خلافه. وأما إذا شك في أصل الظهور، فلا يعلم هل للكلام إطلاق لعدم المقيد المتصل أم لا لوجود مقيد واقعي قد يصل، فهذا شك في أصل الظهور الإطلاقي، فلا موضوع لأصالة عدم القرينة.

فسيرة العقلاء على التمسك بكلام أي متكلم لم ينضم إليه مقيد متصل كاشفةٌ عن أن الظهور الإطلاقي يكفي في انعقاده عدم المقيد المتصل، ولا يتوقف على عدم المقيد المنفصل.

**المحتمل الثالث:** أن الإطلاق مشروط بقاءً لا حدوثا بعدم المقيد، أي أن حدوثه مشروط بعدم المقيد المتصل، ولكنه مشروط بقاءً واستمراراً بشرط مقارن وهو عدم المقيد في زمانه، بمعنى أن الظهور الإطلاقي متجدد في كل زمان، وهو في كل زمان يتجدد فيه يكون مشروطاً بعدم المقيد في ذلك الزمان، فإذا جاء المقيد المنفصل انهدم الإطلاق لا في زمان صدور الكلام، بل في زمان وجود المقيد.

وقد أشكل عليه السيد الصدر قدس سره بأنه ناشئ عن عدم بلورة المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة، حيث إن المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة هي كون المتكلم في مقام البيان، فهل معنى هذه المقدمة أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه؟ أم أن معناها أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده بمجموع خطاباته لا بكلامه الأول؟

فإن كانت المقدمة الأولى هي أن ظاهر حال كل متكلم أنه في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه فقد تمت مقدمات الحكمة بتمامية الكلام وانعقد الإطلاق ظهوراً تنجيزياً، فلا يعقل أن ينقلب الواقع عما هو عليه بأن يرتفع هذا الظهور بمجيء المقيد في ظرفه، لأن المقدمة الأولى ليست إلا أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه، فكان ظاهر سباق كلامه هو الإطلاق، فلا يعقل ارتفاعه بالمقيد المنفصل وإنما المعقول انتفاء حجيته.

وإن كانت المقدمة الأولى هي أن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان مراده بمجموع خطاباته - كما ادعاه السيد الأستاذ مد ظله في خطابات التعليم وأن ظاهر خطابات التعليم أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده بمجموع خطاباته لا شخص كلامه - فحينئذ لا ينعقد الإطلاق أصلا، لا أنه انعقد واستمراره مشروط بعدم المقيد في كل زمان، لأنه إنما ينعقد لكلام المولى إطلاق إذا تمت كل خطاباته، إذ ليس في مقام البيان بشخص خطابه بل بمجموع خطابه، فما دام يحتمل مجيء خطابات أخرى من قبله فلا ينعقد لكلامه إطلاق، وهذا يعني التوقف والإجمال، وهو منا لسيرة العقلاء القائمة على عدم الانتظار بل العمل بظاهر الكلام في الإطلاق.

**المحتمل الرابع:** أن المقصود من إناطة الإطلاق بعدم المقيد هو إناطته بعدم وصوله لا بعدمه واقعاً، فكأن كل كلام لا ينعقد له إطلاق إلا في فرض عدم وصول المقيد بلا حاجة للتقييد بالمتصل أو المنفصل، لا عدم المقيد واقعاً، فإن وصل المقيد فلا إطلاق في حق من وصله القيد، وإن لم يصل المقيد فالإطلاق ثابت، إذ الإطلاق لكل كلام منوط بعدم وصول المقيد.

**وهذا المحتمل مدفوع بـ:**

أولاً: أنه لا ربط للظهور وهو أمر وجداني بعلم المخاطب وجهله، فإن الظهور كشف نوعي للواقع ينعقد للكلام بمقتضى الوضع أو توفر القرائن العرفية، وصل للمكلف المقيد له أم لم يصل، إذ الظهور صفة لكلام المتكلم، والوصول وعدم الوصول صفة للمتلقي للكلام، فلا معنى لإناطة ظهور كلام المتكلم بحال المتلقي كي يقال: إن وصلته القرينة لم ينعقد الظهور وإن لم تصله انعقد.

وثانياً: أن لازم هذا الكلام أن يكون لكل كلام ظهورات تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، فهو ظاهر في حق زيد لأنه لم تصله القرينة، وليس ظاهراً في حق عمرو، بينما ظهور الكلام صفة ثابتة للكلام.

### [[19]](#footnote-20)095

**المحتمل الخامس:** ما طرحته على شيخنا الأستاذ الشيخ التبريزي قدس سره كتوجيه لمبنى الشيخ الأعظم قدس سره.

وبيانه: أنه لا ريب في أن الحكم الواقعي على نوعين: حكم واقعي بالعنوان الأولي، وواقعي بالعنوان الثانوي، فصلاة المكلف في غير ظرف التقية حكم واقعي بالعنوان الأولي، ووقوفه في عرفة أو إفطاره في غير يوم العيد تقية حكم واقعي لا حكم ظاهري، غايته أنه واقعي بالعنوان الثانوي، فكما أن صلاة المريض حكم واقعي فكذلك صلاة المكلف في ظرف التقية. وبناءً على ذلك فقد يقال: إن للإطلاق دلالتين: دلالة على الواقع في الجملة، ودلالة على الواقع بالعنوان الأولي، فإذا ورد الدليل المطلق وتمت مقدمات الحكمة ومنها عدم المقيد المتصل، فإن أبناء العرف يعملون بهذا الإطلاق ككاشف عن الإطلاق الواقعي في الجملة لا ككاشف عن الواقع بالعنوان الأولي، حيث يحتملون مجيء المقيد المنفصل الذي يمنع دلالة الإطلاق على الحكم الواقعي بالعنوان الأولي، فالمطلق ظاهر من جهة مجمل من جهة، فهو ظاهر من حيث دلالته على الواقع في الجملة المحتمل للحكم الواقعي بالعنوان الثانوي، وهو مجمل من حيث دلالته على الواقع بالعنوان الأولي لاحتمال مجيء المقيد المنفصل الذي يرفع ذلك، فإذا مضى الزمن المضروب للبيان بحسب المرتكز العرفي ولم يرد المقيد المنفصل انعقدت للمطلق دلالته على الإطلاق الواقعي بالعنوان الأولي، وإذا جاء المقيد المنفصل منع انعقاد هذه الدلالة - وهي دلالة المطلق على الحكم الواقعي بالعنوان الأولي، إذ تبين أنه ليس بمطلق بل ما سوى المقيد - فمن يرى أن المقيد المنفصل رافع لنفس الظهور كالمحقق النائيني أو أن انعقاد الإطلاق الكاشف عن الحكم في ظرفه متوقف على عدم مجيء المقيد المنفصل قبل انتهاء الوقت المضروب للبيان - على اختلاف عباراته - فمقصوده عدم انعقاد الإطلاق ككاشف عن الواقع بالعنوان الأولي لا أن الإطلاق ليس له طريقية ولا ظهور.

وعلى هذا فلا يرد المحذور الذي سجله الأعلام على مبنى الشيخ الأعظم والمحقق النائيني قدس سرهما من أنه لو كان ظهور المطلق في الإطلاق متوقفاً على عدم مجيء المقيد المنفصل للزم أنه متى احتمل المقيد المنفصل أن يكون الدليل مجملاً ولا يصح العمل به لاحتمال مجيء القرينة، والحال أن العرف العقلائي لا يتوقف عن العمل به، فالجواب عن هذا الإشكال أن العرف العقلائي لا يتوقف عن العمل بالإطلاق حتى مع احتمال مجيء المقيد المنفصل ككاشف عن الواقع في الجملة، وأما دلالة الإطلاق على الواقع بالعنوان الأولي فهي محل توقف حتى ينقضي الحد المضروب للبيان.

**ولكن شيخنا الأستاذ قدس سره أجاب:** بأنه لو رجع إلى العرف لرؤي أنه يعمل بالإطلاق ككاشف عن الواقع بالعنوان الأولي وإن احتمل مجيء المقيد المنفصل، فكأن الجواب المذكور هو دعوى أن العرف ليس فيه هذا النحو من التفكيك في الدلالة حتى بنحو الارتكاز، بل أنه يعمل بالمطلق متى تمت مقدمات الحكمة ككاشف عن الواقع بالعنوان الأولي، وهو إما لا ينسجم مع دخالة عدم المقيد المنفصل في انعقاد الإطلاق فإذا جاء المقيد هدم الحجية، فتأمل.

هذا تمام الكلام في محتملات مبنى الشيخ الأعظم والمحقق النائيني.

الأمر الثالث: ما هي الثمرة من هذا البحث؟ وأن المقيد المنفصل رافع للإطلاق أو للحجية؟

قد ذكر سيدنا الخوئي قدس سره في مقام الدفاع عن مبنى الشيخ الأعظم أن الثمرة تظهر في حال اجتماع الإطلاق والعموم، فإن دلالة المطلق بالإطلاق المستند لمقدمات الحكمة، بينما دلالة العموم بالوضع، والدلالة الوضعية أظهر من الدلالة الإطلاقية المستندة لمقدمات الحكمة، فلو أن المولى قال في دليل: (أكرم العالم) وهذا يدل على شمول الحكم لجميع أفراد العلماء بالإطلاق بمقدمات الحكمة، وقال في دليل منفصل: (لا تكرم أي فاسق) فيدل على الشمول بالوضع، ويجتمعان في العالم الفاسق، فهل يقال هنا بالتعارض أم يقدم العام لكونه أظهر من المطلق؟

فإن قلنا بأن أصل انعقاد الإطلاق يتوقف على عدم القرينة ولو كانت منفصلة فالعموم قرينة لأنه أقوى ظهوراً، وبالتالي فمجرد وجود العموم رافع للدلالة الإطلاقية في قوله: (أكرم العالم).

وإن قلنا بأن المطلق ينعقد له الظهور الإطلاقي بمجرد تمامية مقدمات الحكمة ومنها عدم القرينة المتصلة فقد انعقد الظهور، وهو ظهور تنجيزي، مقابل الظهور الوضعي في العموم، فيتعارضان في المورد، فلو أريد تقديم العموم على الإطلاق في مورد اجتماعهما مع كونهما ظهورين تنجيزيين لاحتيج إلى مصادرة عقلائية بأن يقال: الأظهر قرينة على الظاهر، وإلا فعلى المبنى الأول لا حاجة إلى هذه المصادرة العقلائية إذ لا إطلاق مع وجود العموم في مورد الاجتماع.

وقد منع جملة من الأعلام هذه الثمرة، وسيظهر حالها في بعض التطبيقات الآتية.

**تنبيهان:** في مبحث الخاص والعام، والمطلق والمقيد.

**التنبيه الأول:** لو كان سند العام قطعياً وسند الخاص ظنياً - كما لو كان العموم قرآنياً وكان الخاص خبر ثقة - فقد أفيد هنا بأن أصالة العموم في العام القطعي تعارض دليل حجية السند في الخاص الظني، فإن مقتضى أصالة العموم أن لا مخصص لها كما في: (وحرم الربا) بناء على استفادة العموم من (ال)، ومقتضى دليل حجية خبر الثقة أن الخبر القائل: (لا ربا بين الوالد وولده) حجة، ومقتضى حجيته كونه قرينة على العام، فالتعارض ليس بين أصالة العموم والخاص، بل بين أصالة العموم ودليل حجية خبر الثقة في شموله لهذا الخبر.

ولكن أجيب عنه بأن الخاص قرينة على العام ولو كان العام قطعي الصدور والجهة، وذلك لأنه إن قلنا بأن الخاص قرينة لدى العرف العام ولا تتوقف قرينيته على الأظهرية فإن المرتكز العرفي العقلائي إنما يعمل بأصالة العموم على نحو التعليق، وهو العمل بأصالة العموم ما لم تقم حجة على وجود القرينة، وقد قامت حجة على وجود القرينة لأن الخاص قرينة، إما ببناء العقلاء على حجية خبر الثقة وإما بالدليل التعبدي كآية النبأ وقوله عليه السلام: (العمري وابنه ثقتان)، فدليل حجية خبر الثقة شامل بإطلاقه لهذا الخاص، وشموله لهذا الخاص حجة على وجود القرينة فيتقدم الخاص على العام، وكذلك لو قام دليل تعبدي خاص على حجية هذا الخبر الخاص وإن لم تثبت حجيته ببناء العقلاء أو إطلاق دليل من الأدلة، فإن قيام دليل تعبدي خاص على حجيته معناه قيام الحجة على القرينة فيقدم على العام من باب تقدم القرينة على ذي القرينة.

**التنبيه الثاني:** لو ورد عام وخاص وعلم بكذب أحدهما فحينئذ يقع التعارض بين دليل حجية العام ودليل حجية الخاص، أو يقال: دليل حجية خبر الثقة له إطلاقان إطلاق في الشمول للعام وإطلاق في الشمول للخاص فيقع التعارض بين إطلاقيه أي: إطلاقه للعام أو إطلاقه للخاص للعلم بأن أحدهما كاذب.

**وينبغي التفصيل في المقام بين فرضين:**

**الفرض الأول:** فرض اشتباه الحجة باللاحجة، وقد طرح هذا التفصيل السيد الأستاذ مد ظله - في باب الاجتهاد والتقليد في مسألة ما لو اختلف الفقيهان اللذان يعلم بأعلمية أحدهما لا بعينه في الفتوى -، إذ تارة يعلم بحجة أحدهما كما لو علم أن الكاذب خبر متعين واقعاً وهو الخبر الذي أعرض عنه الشيخ الطوسي، ولكن اشتبه علينا الذي أعرض عنه الشيخ منهما هل هو العام أو الخاص، فأحدهما وهو ما لم يعرض عنه واقعاً باقٍ على الحجية - وإن كنا لا نميزه - لشمول دليل حجية السند له.

**وهنا حالات ثلاث:**

الحالة الأولى: أن يكون مفاد كليهما الإلزام.

الحالة الثانية: أن يكون مفاد أحدهما الإلزام.

الحالة الثالثة: أن لا إلزام في أحدهما.

**فالحالة الأولى:** كما لو قال: (يجب إكرام كل عالم) وقال: (يحرم إكرام العالم الفاسق) ولا يعلم أن الحجة هو العام فيجب إكرام كل عالم حتى الفاسق، أم الخاص فيحرم إكرام العالم الفاسق ولا يجب إكرام غيره؟ والمفروض أن مفاد كل منهما حكم إلزامي، فمقتضى منجزية العلم الإجمالي بالحجة على الإلزام أن يجمع بين إكرام العالم العادل وترك إكرام العالم الفاسق، إذ بذلك تحرز الموافقة القطعية لما هو الحجة منهما، لأنه إن كان الحجة هو الخاص فيحرم إكرام العالم الفاسق وقد تركه، وإن كان الحجة هو العام فالقدر المتيقن من مفاده إكرام العالم العادل وقد أكرمه، فمقتضى منجزية العلم الإجمالي بحجة على الإلزام بأحدهما الجمع بين إكرام العالم العادل واجتناب إكرام العالم الفاسق.

**فإن قلت:** إن إكرام العالم الفاسق دائر بين المحذورين فإن الحجة إن كان هو العام فهو واجب، وإن كان الحجة هو الخاص فهو حرام، ولا تنجز للعلم الإجمالي في مورد دوران المعلوم بين المحذورين.

**قلت:** إن العلم الإجمالي بحجية العام أو الخاص يتولد منه علم إجمالي آخر، وهو إما وجوب إكرام العالم غير الفاسق أو حرمة إكرام العالم الفاسق، وحيث إنه يمكن تحصيل الموافقة القطعية لهذا العلم فهي لازمة، وإن كان الطرف الآخر من طرفي العلم الإجمالي الأول مما لا تتنجز فيه الموافقة لدورانه بين المحذورين الذي يعني أن الموافقة الاحتمالية فيه مساوقة للمخالفة الاحتمالية أيضاً.

**والحالة الثانية:** كما لو قال: (يجب إكرام كل عالم) وقال: (ينبغي ترك إكرام العالم الفاسق) ولا يعلم أن الحجة هو العام أم الخاص، فلا يوجد علم إجمالي بحكم إلزامي كي يتنجز، لأن أحد الطرفين ليس حكماً إلزامياً. نعم، مقتضى اشتباه الحجة باللاحجة احتمال قيام الحجة على الحكم الإلزامي، فمقتضى الاحتياط الحسن أن يمتثل الحكم الإلزامي، وهو إكرام كل عالم.

**والحالة الثالثة:** حكمها واضح، إذ لا يوجد فيها علم إجمالي منجز.

**الفرض الثاني:** أن يعلم بمقتضى القرائن المختلفة بعدم صدورهما معاً، بل إما صدر أحدهما لا بعينه حتى واقعاً، أو لم يصدر شيء منهما من دون علم بعدم حجية أحدهما المعين واقعاً كما في الفرض السابق، فقد يقال إن بناء العقلاء على التخيير، حيث إن المانع من شمول دليل الحجية لهما عدم صدورهما معاً لا عدم صدور شيء منهما، فيتمسك به في أحدهما لا بعينه، وقد يقال حيث لا مرجح لشمول دليل الحجية لأي منهما حتى واقعاً بل لعله لم يصدر شيء منهما فيقع التعارض في نفس إطلاق دليل الحجية لهما الموجب لإجماله الداخلي، والنتيجة هي التعارض والتساقط. فتأمل.

### 096

**المبحث الثالث من مباحث الجمع العرفي:** الجمع العرفي بحمل الظاهر على الأظهر أو حمل الظاهر على النص. وهو عبارة عن استخدام الدال على الحكم كقرينة على تحديد المراد الجدي، ولذلك فهو متأخر عن الجمع الموضوعي رتبة.

**وبيان ذلك بذكر مطلبين:**

المطلب الأول: في موارد الجمع العرفي بحمل الظاهر على الأظهر.

المطلب الثاني: في شروط الجمع العرفي.

**المطلب الأول:** قد ذكر في كلمات الأعلام ثلاثة موارد للجمع العرفي بحمل الظاهر على الأظهر لا على سبيل الحصر :

**المورد الأول:** حمل ما دل على الأمر على ما دل على الترخيص لاستفادة الاستحباب، كما لو قال في دليل: (اغتسل ليلة عرفة) وقال في دليل آخر: (لا بأس بترك الغسل)، فإن مقتضى أظهرية الدليل الثاني في عدم الوجوب حملُ الأول عليه بحمله على الطلب الندبي لا الإلزامي، وهذا مما لا كلام فيه عندهم.

**المورد الثاني:** الجمع بين دليلي الأمرين بحملهما على التخيير لا على التعيين، وبيان ذلك بالمثال ما إذا ورد في دليل: (صل الظهر يوم الجمعة) وورد في دليل آخر: (أقم الجمعة) وعلم من الخارج عدم وجوب فريضتين وأن الواجب فريضة واحدة فقط لا تخلو منهما. وفي مثل هذا المورد يدور الأمر بين حمل أحد الدليلين على التعيين وإلغاء الآخر وبين الجمع بينهما بالتخيير بأن يقال: المطلوب في يوم الجمعة الجامع بين الفريضتين، فالأمر دائر بين الحمل على التعيين لإحداهما أو الحمل على التخيير.

وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره بأن التعارض إنما هو بين الإطلاقين لا بين الأمرين، بمعنى أن منشأ التعارض بين الدليلين هو استفادة التعيين منهما، بلحاظ أن كل واحد منهما ظاهر في أنه هو المتعين، وحيث علم من الخارج أنه لا يجب كلاهما فموطن التعارض هو دلالة كل منهما على التعيين، و بما أن منشأ الدلالة على التعيين هو الإطلاق إذ أن أصل الأمر لا يدل على التعيين وإنما يدل على أصل الطلب، و أما كونه تعيينياً فهو مستفاد من الإطلاق، كانت النتيجة تعارض الإطلاقين، و لازم التعارض بينهما سقوطهما معاً، فإذا سقطا لم يبق لنا إلا طلبان، فيتعين الجمع بينهما بالحمل على التخيير، حيث إن تعيين أحدهما مع عدم وجود شاهد عليه ترجيح بلا مرجح.

ولكن مر النقاش في ما أفيد في كلمات سيدنا الخوئي قدس سره بأن التعارض ليس بين إطلاق كل منهما وإطلاق الآخر، وإنما التعارض بين إطلاق كل منهما وأصل الأمر بالآخر، لأنه إذا كان إطلاق (أقم الجمعة) مفيدا للتعيين فلا يجتمع التعيين مع أصل الأمر بالظهر، إذ كيف يمكن الجمع بين تعين الجمعة - مع العلم من الخارج بأن الواجب فريضة واحدة - والأمر بالظهر ولو على سبيل التخيير، فظهور (أقم الجمعة) من خلال إطلاقه في التعيين معارض لأصل الأمر في قوله: (صل الظهر) وليس التعارض بين الإطلاقين. ولأجل ذلك قد يجمع بينهما بالتخيير بنكتة أخرى لا بنكتة تساقط الإطلاقين، وذلك بنكتة حمل الظاهر على الأظهر، فيقال أن استفادة التعيين من (أقم الجمعة) من الظهور الإطلاقي، بينما استفادة أصل الطلب اللزومي من قوله: (صل الظهر يوم الجمعة) بالوضع أو بالأظهرية - لتعدد المباني - وبما أن دلالة (صل الظهر) على أصل المطلوبية أظهر وأقوى من دلالة قوله: (أقم الجمعة) على التعيين، فيجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر بالتخيير، أو فقل إن تقديم الإطلاق على الأمر إلغاء له بخلاف العكس فيتعين، فتأمل.

**المورد الثالث:** ما أشير اليه في بعض كلمات الشيخ الأعظم قدس سره في مكاسبه ورسائله من أن من موارد الجمع العرفي حمل كل دليل على القدر المتيقن من الدليل الآخر، كما لو ورد في دليل: (ثمن العذرة سحت) وظاهره الإطلاق، وورد في دليل آخر: (لا بأس ببيع العذرة) وظاهره العموم، إلا أنه يوجد قدر متيقن لكل منهما بلحاظ مناسبة الحكم للموضوع، فالقدر المتيقن من قوله: (ثمن العذرة سحت) عذرة غير مأكول اللحم، والقدر المتيقن من قوله: (لا بأس ببيع العذرة) عذرة مأكول اللحم، فهل يمكن حمل كل منهما على القدر المتيقن من الآخر؟

فيقال هنا: إن لم نعلم بالدليلين فيمكن دعوى تعارضهما والوصول لمرجحات باب التعارض، وأما إذا علم بهما صدوراً وجهة، أي: أن كليهما صادر قطعا بنحو بيان المراد الجدي، فلا مجال لرفع اليد عنهما ولا عن أحدهما فيتعين الحمل عرفاً على أن المراد بقوله: (ثمن العذرة سحت) ما ليس بمأكول اللحم، و المراد بـ(لا بأس ببيع العذرة) ما هو مأكول اللحم.

ولكن مع ذلك - كما ذكر جمع من الأعلام - فإن مناط حمل دليل على دليل على القرينية النوعية، أي: أن مناط حمل الظاهر على الأظهر أو النص أن الأظهر لو عرض على العرف في مورد التنافي بين الدليلين لرؤي فيه كاشفية نوعية عن الواقع تبرر حمل الآخر عليه، ومجرد كونه قدراً متيقناً لا يوجب اتصافه بالكاشفية النوعية بحيث يكون مبرراً ومصححاً عرفاً لحمل الآخر عليه. نعم، قد يعمل بالقدر المتيقن في كل منهما من باب العلم بكونه القدر المتيقن مما علم صدورا وجهة لا من باب الجمع العرفي بين الدليلين.

هذا تمام الكلام في المطلب الأول.

**المطلب الثاني:** في شروط العرفي بحمل الظاهر على الأظهر أو الظاهر على النص؟ وهنا أربعة شروط:

**الشرط الأول:** أن يكون الظاهر قابلا للحمل عرفاً، بحيث يكون حمله على الأظهر منسجماً عرفاً مع ظاهر دليله، لا أن يكون حمله على الأظهر تأويلاً وتكلفاً بنظر العرف.

مثلاً في الرواية عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن أحمد بن يحيى رفعه قال: (غسل الجمعة واجب على الرجال والنساء في السفر والحضر إلا أنه رخص للنساء في السفر لقلة الماء)، ومعتبرة عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: (سألته عن الغسل يوم الجمعة فقال: واجب على كل ذكر أو أنثى عبد أو حر)، وظاهر الدليل الوجوب، ولكن جاءت رواية أخرى وهي معتبرة حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة وشم الطيب...) فيقال: إن ظاهر الدليل الثاني الترخيص، فيحمل الدليل الأول على مقتضى الثاني لكونه أظهر منه في مورد التنافي، وأن المراد بالواجب المندوب حيث إن الوجوب لغة بمعنى الثبوت، ولكن هذا حمل غير عرفي، وإن كان الثاني أظهر من الأول، إلا أن حمل كلمة (واجب) على المندوب أو مطلق الثابت بنظر العرف احتمال عقلي لا عرفي لعدم ملائمته مع لسان الدليل.

**الشرط الثاني:** أن يكون الدليلان متعارضين عرفاً لا اتفاقاً، بأن يكون منشأ تنافيهما قضية بينة إما عقلية أو عقلائية أو شرعية، فلو فرضنا أنهما متكاذبان صدوراً اتفاقاً من دون منشأ للتنافي بين مدلوليهما، كما لو قام دليل نصي على حكم وقام دليل ظاهر على حكم آخر، ولا يوجد تنافٍ بينهما عرفاً ولكن علم الفقيه اتفاقاً بكذب أحدهما، كما لو قام دليل على وجوب صلاة الآيات عند الكسوف الجزئي، وورد في دليل آخر الأمر بالغسل ليلة عرفة، فلا تنافي بين الدليلين عرفاً، ولكن الفقيه علم اتفاقاً بكذب أحدهما كذباً خبرياً بمعنى عدم وجوبه واقعاً، وكان أحدهما نصاً والآخر ظاهراً، فليس المورد من الجمع العرفي بحمل الظاهر على النص، بل يقع التعارض في دليل حجية كل منهما بمعنى أن دليل حجية السند - خبر الثقة - لا يشملهما معاً للعلم بكذب أحدهما، وليس بينهما تنافٍ دلالي يستوجب الجمع العرفي بينهما بحمل الظاهر على النص.

وقد أفاد المحقق النائيني قدس سره شيخ الأصول ومهندسه بأنه حيث إن الثاني ليس من شأنه القرينية عرفاً على الأول - لأنه لا يلتقي معه في مدلول كي يكون ناظراً له أو متصرفاً في مدلوله - فلا معنى للجمع العرفي بينهما، والعلم الإجمالي بكذب أحدهما لا يوجب اتصاف النص بالقرينية على الظاهر.

ولكن السيد الشهيد بنى على أن هذا من موارد الجمع العرفي، لكون أحدهما نصا بمدلوله الالتزامي في عدم وجوب الفعل الآخر فيقدم عليه، والسر في ذلك أن لكل دليل مدلولاً التزامياً على نحو القضية الشرطية، وهي أنه لو دار الأمر بين كذب ما هو نص فيه أو عدم إرادة ما هو ظاهر الآخر لكان المتعين الثاني، ومنه قوله: (تجب صلاة الآيات عند الكسوف الجزئي) فإن له مدلولاً مطابقياً واضحاً ومدلولاً التزامياً، وهو أنه لو دار الأمر بين كذب ما هو نص فيه - وهو الوجوب - وبين عدم إرادة ظهور الآخر - وهو قوله: (اغتسل ليلة عرفة) - فإن عدم إرادة الثاني هو المتعين، فهذا مدلول التزامي بنحو القضية الشرطية، وحيث علمنا من الخارج أن أحدهما كاذب فهذا العلم من الخارج حقق مصداقاً للمدلول الالتزامي للدليل الأول، وبما أن كلاً منهما مشمول لدليل حجية السند فالمدلول الالتزامي لقوله: تجب صلاة الآيات عند الكسوف الجزئي قد تحقق بالفعل، ومقتضى الأخذ بالظهور الالتزامي رفع اليد عن الآخر وحمله على أنه ليس بمراد جدي.

ولكن قد يقال إن هذا ليس هذا من موارد الجمع العرفي، والسر في ذلك أنه لا ريب أن كل دليل له مدلول التزامي وهو أنه لو علم إجمالاً إما بكذبه أو كذب الآخر فإنه يصرف الكذب إلى الآخر، ولكن ليس معقد هذا المدلول الالتزامي القضية الأخص التي تتناول النصوصية، وإن صادف أن المدلول الالتزامي لأحدهما نص في مفاده، بحيث يقال إنه لو دار الأمر بين النصوصية والظهور في الآخر لكان المتعين رفع اليد عن الظاهر لصالح النصوصية، بل كلاهما واجد للمدلول الالتزامي المزبور وكون أحدهما نصاً اتفاقاً لا يوجب قرينيته عرفاً على ظهور الآخر، فدعوى أن هذا من الجمع العرفي لا شاهد عليه، بل الأمر كما يقول المحقق النائيني من أن الدليل النص ليس له شأنية القرينية على الدليل الآخر لعدم اجتماعه معه في مورد كي يكون منافياً له فيصلح أن يكون قرينة عليه.

**الشرط الثالث:** لو وجد قرينة وذو قرينة، ولكن لو تمت القرينة سنداً فإن ذا القرينة يكون لغواً، فمثلاً لو قال الإمام عليه السلام: (إني إذا اغتسلت لدخول بيت الله لابد لي أن أحفظ بطني عن الطعام) وقال في دليل آخر: (إذا اغتسلت للدخول لبيت الله فلا يضرك القرقرة والغمز أبداً ) فيقال: إذا شمل دليل الحجية الخبرَ الثاني صار حجة وقرينة لأن قرينيته فرع حجيته، وإذا كان قرينة حمل الخبر الأول على بيان أمر شخصي للإمام عليه السلام، وحمل الدليل على بيان أمر شخصي يوجب لغويته بالنسبة للمكلفين - إلا بلحاظ جواز الإخبار أنه صادر - إذ لا يترتب عليه أثر عملي بالنسبة لهم، وهو موجب لعدم شمول دليل الحجية له، فهل يتعارض الدليلان أم أن الثاني وارد على الأول؟

ذهب السيد الصدر قدس سره إلى ورود الثاني على الأول، بمعنى أن شمول دليل الحجية للدليل الأول - وهو قوله: (إذا اغتسلت لدخول بيت الله لزمني حفظ بطني عن الأطعمة) - فرع ثبوت أثر له، وإلا فشمول دليل الحجية له لغو، وشمول دليل الحجية للدليل الثاني يجعل الثاني قرينة، وإذا كان قرينة يكون الأول لغواً لارتفاع موضوع الحجية في الدليل الأول، إذ موضوعها أن يكون له أثر، ومتى ما شمل دليل الحجية الدليل الثاني صار الأول مما لا أثر له، فشمول دليل الحجية للثاني وارد على شموله للأول ورافع لموضوعه.

ولكن قد يقال ما هو المبرر العرفي لتحكيم شمول دليل الحجية للدليل الثاني كي يترتب عليه الورود على الأول؟ والمفروض أن الثاني بنظر العرف ليس قرينة تجمع بين المدلولين بل هو ملغي للأول لا بيان له، بل يقال: إنهما متعارضان من حيث شمول دليل الحجية لهما، فكما أن شمول دليل الحجية للثاني مبرره أنه خبر ثقة فكذلك شمول دليل الحجية للأول مبرره أنه خبر ثقة، فإذا شمل الأول كان قوله عليه السلام: (لزمني حفظ بطني عن الطعام) بياناً لحكم عام ولو كان كراهة أكل الطعام أو استحباب حفظ البطن عن الطعام لدخول البيت، وإذا شمل الثاني أوجب لغوية الأول، فيقع التعارض بينهما، وليست المسألة من باب الورود.

**الشرط الرابع:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره وتسمى بالآية الميرزائية، وهو أنه ما كان قرينة في فرض الاتصال فهو قرينة في فرض الانفصال، وإنما يحمل الظاهر على الأظهر فيما لو كان الأظهر لو اتصل لكان قرينة.

**ولكن هذه القاعدة الميرزائية تحتمل عدة محتملات:**

**المحتمل الأول:** أن مقصوده بيان أمر عرفي وهو أن كل دليل واجد في نفسه للقرينية - إما لأنه أظهر أو لأنه نص أو لأنه خاص أو لأنه مقيد - بغض النظر عن الاتصال والانفصال فمن الطبيعي أن تنبسط قرينيته على الاتصال والانفصال، فهو لو كان متصلاً لكان قرينة فكذلك لو كان منفصلاً، لأنه في حد نفسه واجد لنكتة القرينية.

وبناءً على هذا فلا يستفاد من كلامه ضابطة لتمييز ما هو القرينة عن ذي القرينة.

**المحتمل الثاني:** أن مقصوده أن ما كان في نفسه واجداً للقرينية – كالأظهرية - لا تبرز قرينيته بشكل واضح إلا في حال الاتصال، فإذا اتصل برزت قرينيته أو أظهريته، فلأجل أن نكتة القرينية إنما تبرز حساً حال الاتصال يجعل قرينيته حال الاتصال منبهاً عرفياً على وجدانه لنكتة القرينية حال الانفصال، فلا يراد من ذلك إلا بيان المنبه العرفي.

### 097

**المحتمل الثالث:** أن يكون مقصود المحقق النائيني قدس سره وضع ضابطة لتحديد القرينة، وهي أن الدليل المنفصل وإن لم يكن في نفسه واجداً لنكتة القرينية، كما إذا لم يكن أظهر ولم يكن معداً عرفاً لتفسير مراد المتكلم ولكنه متى كان في فرض الاتصال مؤثراً في اكتشاف المراد الجدي وتحديده فهو قرينة في فرض الانفصال، فإن هذا أقرب للمذاق العرفي من العكس، أي: إذا ورد دليلان متنافيان في الحكم لا يدرى أن (ب) قرينة على (أ) أم لا، فيقال: جعل (أ) قرينة على (ب) بلا مبرر عرفي، بينما المبرر العرفي لجعل (ب) قرينة على (أ) أن (ب) لو وصل بـ(أ) لرؤي مؤثرا في تحديد المراد الجدي وإن كان (ب) في نفسه ليس واجدا لنكتة القرينية لعدم كونه أظهر ولا مما أعد لتفسير الكلام كالأخص والحاكم والوارد ونحو ذلك.

و كلامه [في أجود التقريرات ج1 ص537] يجتمع مع المحتملين الثاني والثالث.

**ويلاحظ على الاحتمال والاحتمال السابق عليه:** أنه قد يكون الكلام حال الاتصال مؤثراً في تحديد المعنى وكشف المراد ولا يكون كذلك حال الانفصال، وبالعكس فقد يكون حال الاتصال موجباً للتهافت بين الكلامين بينما حال الانفصال مسوغ للتلاؤم والاجتماع، فلا ملازمة بين ما كان مؤثراً في الكشف عن المراد حال الاتصال وبين كونه كذلك حال الانفصال. فمثلاً: إذا جمع المتكلم في سياق واحد بين المطلق والعموم فقال: (أكرم العالم ولا تكرم أي فاسق) فإن العرف يفهم من تعقيب العام أنه قرينة على المطلق وأن إكرام العالم مقيد بما سوى الفاسق، بينما لو انفصلا وجاء كل منهما في دليل لوردت شبهة التعارض، حيث إن النسبة بينهما هي العموم من وجه ولا مرجح لقرينية أحدهما على الآخر، بخلاف فرض الاتصال.

كما أن المتكلم لو جمع بين حكمين متنافيين في سياق واحد لكان الكلام متهافتاً، كما لو جمع بين موثق سماعة عن أبي الحسن عليه السلام: (الخمس في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير) وصحيحة علي بن مهزيار عن أبي جعفر الجواد عليه السلام: (ولم أوجب الخمس عليهم في كل عام ولا أوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم، ولم أوجب الخمس عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة)، فقد يقال: إن الكلام متهافت ولكن لو انفصلا أمكن حمل أحدهما على حكم شرعي والآخر على حكم ولايتي، أو حمل أحدهما على حكم واقعي بالعنوان الأولي والآخر على حكم واقعي بالعنوان الثانوي، فالاختلاف في نوع الحكم إنما ينفتح بابه إذا كان الدليلان منفصلين لا متصلين، فإنه لا يستفاد من السياق الواحد إلا بيان نوع واحد من الحكم، من أنه لو جمع في سياق واحد بين موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: (عن الإناء الذي يشرب فيه النبيذ قال: تغسله سبع مرات) وموثقه الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر، قال عليه السلام: تغسله ثلاث مرات) فإنه يرى متهافتاً لورود التحديدين في كلام واحد، بينما لو فصل بينهما أمكن حمل ما دل على اعتبار السبع على الندب وتأكيد الطهارة، وكذلك لو جمع بين صحيحة معاوية بن عمار (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أمنت المرأة والأمة من شهوة جامعها الرجل أو لم يجامعها في نوم كانت أو في يقظة فإن عليها الغسل)، وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام: (فإن أمنت هي ولم يدخله؟ قال عليه السلام: ليس عليها الغسل) لكانا متهافتين، بخلاف ما إذا انفصلا فإنه يمكن حمل قوله: (إن عليها الغسل) على الحكم الاستحبابي المؤكد بقرينة نفي الغسل عليها في دليل آخر.

فلا ملازمة بين حالة الاتصال والانفصال بأن يقال: ما كان مؤثرا في تحديد المراد الجدي حال الاتصال فهو كذلك حال الانفصال، إذ لعل للسياق خصوصية لا توجد مع عدمه وبالعكس.

**المحتمل الرابع:** أن يكون منظور المحقق النائيني إلى دلالة السياق، وهو أن الدليل (ب) لو اتصل بدليل (أ) في كلام واحد تشكل منهما سياق واحد وكان الدال على المعنى هو السياق وليس (ب) ولا (أ)، فليس أحدهما قرينة على الآخر، فكذلك لو انفصلا فإن الدال على المراد الجدي هو السياق التقديري والافتراضي، بمعنى أن العرف إذا تلقى الدليلين الواردين عن متكلم واحد أو ما بحكمه في موضوع واحد فإنه يتلقاهما سياقا واحدا بشكل عفوي - وإن كانا منفصلين - ويكون ذلك السياق الافتراضي التقديري منشأ الدلالة على المعنى، لا قرينية (ب) على (أ) أو بالعكس.

وهذا المحتمل تحليل جميل لفهم العرف للأدلة المنفصلة، إلا أنه مضافاً إلى أنه بعيد عن عبارة المحقق النائيني قدس سره مما يحتاج للشواهد.

فتلخص مما ذكر أن الشرط الرابع - وهو أنه يعتبر في قرينية دليل على آخر أن يفرضا متصلين فإن كان أحدهما مؤثراً في فهم الآخر فهو قرينة - غير تام.

**المبحث الخامس:** في الفرق بين الجمع العرفي والجمع الاستنباطي.

ذكر السيد الأستاذ مد ظله في تقريره في تعارض الأدلة [تعارض الأدلة ص716 - ص748] مطلباً مفصلاً في بيان حقيقة الجمع الاستنباطي، وبيان ذلك: أن هنالك فرقاً بين الجمع الدلالي والجمع العملي، فالجمع العملي هو الأخذ بالحد الوسط في مقام العمل، كما لو اختلف المقومون في تقويم الميراث والمال الموصى به كالأرض أو البضاعة، فإن المرتكز العرفي يأخذ بالحد الوسط بين التقويمين أو التقويمات، وهذا نوع جمع عملي بين التقويمات وليس جمعاً دلالياً، فهو خارج عن محل البحث.

وأما الجمع الدلالي فهو عبارة عن استكشاف مراد المتكلم بحمل بعض كلماته على البعض الآخر، وهذا هو محل البحث الأصولي، وهو على أنواع أربعة:

1- التبرعي.

2- العقلائي.

3- العلمائي.

4- الاستنباطي.

**النوع الأول:** هو الذي ادعى ابن أبي جمهور [في كتابه عوالي اللئالي ج4 ص136] الإجماع عليه، ولكن لا شاهد عليه في كلمات المتقدمين على الشيخ الطوسي رحمه الله، ومفاده أن الجمع بين الروايات أولى من الطرح، وقد نسب هذا الجمع التبرعي إلى الشيخ الطوسي قدس سره لما يظهر من عبارته في مقدمة التهذيب، ولكن مراجعة كلامه تظهر أنه جمع تورعي لا جمع تبرعي، بمعنى أن ديدن الشيخ الطوسي أن يجمع بين الروايتين بوجوه مختلفة من باب الفرار من محذور طرح حديث من أحاديث أهل البيت صلوات الله عليهم، ومن باب تأكيد الاستئناس بمفاد أحاديثهم ولا يدعي أنه جمع متعين يصار إليه في مقام الإفتاء، قال: (ومهما تمكنت من تأويل بعض الأحاديث من غير أن أطعن في أسنادها فلا أتعدى وأجتهد أن أروي في معنى ما أتأول الحديث عليه حديثا آخر يتضمن ذلك المعنى- وهذا الجمع هو نوع من التأويل مهما أمكن -) [التهذيب ج1 ص3]. وحيث إن هذا الجمع ليست عليه شواهد من الروايات الشريفة فلا يمكن المصير إليه.

**النوع الثاني**: هو الجمع العرفي العقلائي، وهو ما ذهب إليه المشهور، ونسب للمحقق القمي وصاحب الحدائق عدم قبوله لعدم ورود ذلك في الروايات الشريفة، كما استظهر ذلك من عبارة الشيخ في الاستبصار [ج1 ص4]، وبيانه كما في [ص745]: أن المراد بالجمع العرفي ما كان في مستوى فهم العرف ولا يعتمد على خبرة خاصة، بحيث لو عرض الكلامان على عموم الناس لما بقي العرف متحيراً، ولذلك لا يمكن العمل بالجمع الذي لا يدركه العرف، والذي يفوق في مستواه فهم عموم الناس بحيث يحتاج إلى فقاهة وخبرة معينة، ولذلك لو طرح المتعارضان على العرف لاستنكر صدورهما، وإن بين له مبادئ الجمع بينهما كالجمع بين قوله عليه السلام: (ليس عليه شيء)، وقوله: (وعليه بدنة) أو (عليه الحج من قابل) مع أنه يمكن الجمع بينهما بالتخصيص.

وعمدة الدليل على حجية هذا الجمع: أن سيرة العقلاء ومرتكزهم قد جرت على حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والظاهر على الأظهر والظاهر على النص، ولم يردع الشارع عن هذا البناء العقلائي.

**ولكن يلاحظ على ذلك:**

**أولاً:** أن بناء العقلاء على الجمع بين الأدلة بحمل العام على الخاص أو الظاهر على الأظهر في ما لم يكن هناك محذور كما في فرض الاعتماد على القرينة المنفصلة، ولذلك يتعين الاقتصار فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن ما إذا كان العام إلزامياً والخاص ترخيصياً، وأما لو كان العام ترخيصياً والخاص إلزامياً وكان الخاص الإلزامي حاضراً بعد وقت العمل بالعام فإن بناء العرف فيه على النسخ فيما لو كان المتكلم مما يتصور فيه تبدل الرأي، وإلا فيحكم بالتعارض بين كلاميه.

**وثانياً:** أن اختلاف روايات أهل البيت عليهم السلام أحدث مشكلة مستفحلة في نفوس الخاصة والعامة مع أن بعض مواردها مما يمكن حله بالجمع العرفي، مما استدعى تصدي أصحاب الأئمة عليهم السلام لعلاج الاختلاف، فمن الطبقة السادسة ما كتبه يونس بن عبد الرحمن في اختلاف الحديث وما كتبه بن أبي عمير في اختلاف الحديث، ومن الطبقة السابعة ما كتبه أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومن الطبقة الثامنة ما كتبه عبد الله بن جعفر الحميري - الحديثان المختلفان -، ومن الطبقة العاشرة ما كتبه أحمد بن محمد بن داوود المعاصر لجعفر بن محمد بن قولويه، ومن الطبقة الحادية عشر ما كتبه أحمد بن نوح السيرافي شيخ النجاشي - القاضي بين الحديثين المختلفين - وأحمد بن عبد الواحد بن عبدون أستاذ النجاشي والشيخ رحمهما الله، مما يعني أن هذه المشكلة في نظرهم مشكلة مستحكمة لا بد من علاجها من خلال الحلول المذكورة في الروايات الشريفة لا من خلال ما يسمى بالجمع العرفي، ومما يؤكد ذلك أن الشيخ الطوسي [في التهذيب ج1 ص2] قد أفاد أن ظاهرة اختلاف الأحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام مما جعلها مخالفونا من أعظم الطعون على مذهبنا، كما أنها أوجبت ردة الفعل من بعض الإمامية نظير ما ذكره المفيد من أن أبا الحسن الهاروني العلوي كان يدين بالإمامة فرجع عنها لما التبس عليه الأمر في اختلاف الأحاديث، كما أن الشيخ الكليني [في ديباجة الكافي ج1 ص6] ذكر أن مما دعاه لكتابة الكافي هو ما شكى منه بعض أصحابنا من ظاهرة اختلاف الحديث.

**وثالثاً:** لو كانت هذه الجموع عرفية لم يكن وجه للاختلاف الكبير بين الفقهاء في كيفية الجمع بين الروايات المختلفة.

**النوع الثالث:** وهو الجمع العلمائي، وهو ما بنى عليه صاحب الكفاية قدس سره [ص449] بقوله: إن التوفيق في مثل العام والخاص والمطلق والمقيد مما قامت عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، وهي كاشفة عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي. ومقتضى ذلك أنه لا بد من استقراء سيرة الفقهاء كي يقتصر في موارد الجمع بين الروايات على ما جرت عليه سيرة الفقهاء من الجمع بين الروايات المختلفة.

**وقد أشكل مد ظله على ذلك:**

**أولاً:** بأنه لو كانت سيرة العلماء في كتبهم الفقهية على مثل هذه الجموع التي تسمى بالجمع العرفي لكانت قد اشتملت عليها جوامع الحديث، نحو جامع الآثار ليونس بن عبد الرحمن، ونوادر ابن أبي عمير وكتاب الحسين بن سعيد وعلي بن مهزيار وغيرها من الكتب التي نقلت أحاديثها في مجاميعنا، ولو كانت هذه الجموع متداولة بين الفقهاء لكان الحاصل من ذلك تراث علمي كبير يشير اليه السيد المرتضى والشيخ قدهما، ولو كانت الجوامع الحديثية متضمنة لهذه الجموع لم يقع التحير والاضطراب نتيجة اختلاف الأحاديث.

**وثانياً:** أن مقتضى الاقتصار على ما جرت عليه سيرة الفقهاء في الجمع بين الروايات بحمل العام على الخاص خروج كثير من الجموع المتداولة عند المتأخرين نحو انقلاب النسبة وتقديم العموم الوضعي على المطلق الشمولي وحمل الأوامر الظاهرة في التعيين على التخيير وغير ذلك مما ادعي أنه من موارد الجمع بين الروايات وليس له عين ولا أثر في كتب فقهائنا.

فتعين المصير إلى النوع الرابع من أنواع الجمع الدلالي.

**النوع الرابع:** الجمع الاستنباطي، والمقصود من الجمع الاستنباطي كما شرحه [في ص725] هو الجمع العرفي الأخص، وبيانه: أن العرف إذا رأى زعيماً دينياً أو سياسياً أو اجتماعياً تفرض عليه مكانته أن ينتهج في خطاباته وبياناته أساليب خاصة لا ينتهجها العرف العام في مقام البيان، فإن العرف العقلائي يستكشف مراداته الجدية على ضوء أساليبه الخاصة لا على ضوء الأساليب المحاورية العامة، وهكذا الأمر في روايات أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين، فإنها اشتملت على ما لا تشتمل عليه الخطابات العرفية والبيانات العقلائية وذلك من خلال عدة خصائص قد فصلها مد ظله في باب علل اختلاف الحديث [من ص155-367]:

**الأولى:** اختلاف مستوى الطرح، فهناك روايات على مستوى التعليم وهناك روايات على مستوى الإفتاء وبين المستويين اختلاف في الآثار العملية سبق التعرض له.

**الثانية:** تنوع الأساليب في مقام بيان الحكم الشرعي، فقد اشتملت الروايات كالكتاب الكريم في بيان الحكم على أساليب الاستعارة والكناية والمجاز المرسل ونحو ذلك من الفنون المتداولة بين العرب مما يقتضي التمييز بينها في مقام حمل روايات على أخرى ومنه التعبير عن الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك) وما في معتبرة عبد الله بن سنان: (قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام ؟ قال: نعم، قلت: يعني سفليه؟ قال عليه السلام: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعة سره)، ونحو: (رب الماء والصعيد واحد). وقد ذكر الشيخ الأعظم قدس سره في رسائله [ج2 ص810] أن عمدة الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظاهر في الأخبار إما بقرائن متصلة خفيت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى أو منفصلة.

**الثالثة:** اختلاف المفردات اللغوية، فإن معاني كثير المفردات اللغوية قد تغير في زمان العلماء المتأخرين عن زمن الأئمة عليهم السلام، فيظن أن معنى اللفظ هو المصطلح المتأخر وليس كذلك، نحو لفظ الحرام والكراهة، وينبغي، والفريضة والسنة، والعلم والظن والجهل، فلابد من تمييز ذلك.

**الرابعة:** تنوع الحكم، فهناك حكم تكليفي ووضعي وولايتي وحكم بتي، وحكم محفوف بمتمم الجعل التطبيقي، وحكم وضعي مجعول وحكم وضعي منتزع من الحكم التكليفي، فلا بد من تحديد اختلاف أنواع الحكم في مقام الجمع بين روايات أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين.

**الخامسة:** أن أساليب أهل البيت بنيت على النشر والكتمان. وللكتمان عدة مناشئ، فقد يكون منشؤه مداراة السائل، أو التقية بأنواعها الأربعة وهي التقية من السلطة والتقية من جمهور العامة والتقية من شكاك الشيعة والتقية من الغلاة والملاحدة، أو السوق إلى الكمال، أو اختلاف الظرف، أو إلقاء الاختلاف بين الشيعة في خصوص الأحكام الموسعة، فلا بد من الاحاطة بمناشئ الكتمان في رواياتهم.

**السادسة:** أن أساليب الكتمان متعددة في رواياتهم، فقد يكون الكتمان بالسكوت، وقد يكون الكتمان بإلقاء الاختلاف بين الشيعة، وقد يكون الكتمان بنحو التورية، وقد يكون بنحو المعاريض، فلا بد من التعرف على أنحاء التورية والمعاريض في روايات أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين.

ولذا فالمتعين في الجمع بين روايات أهل البيت هو الجمع الاستنباطي، أي: معرفة الخصائص الخاصة التي احنفت بها روايات أهل البيت عليهم السلام، وهذا ما أشارت إليه الروايات الشريفة كما في قوله عليه السلام: (حديث تدريه خير من ألف ترويه)، وما ورد عنه عليه السلام: (أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إن كلامنا لينصرف على سبعين وجهاً)، وقوله عليه السلام: (إنا لا نعد الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن فيعرف اللحن )، (ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا )، وعن الرضا عليه السلام:(إن في أخبارنا متشابها كمتشابه القرآن ومحكماً كمحكم القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها، ولاتتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا)، وغير ذلك من الروايات الشريفة.

### [[20]](#footnote-21)098

**وهنا ملاحظتان حول تميز الجمع الاستنباطي ومبادئه :**

**الملاحظة الأولى:** أن المعروض إما النزاع في الكبرى أو في الصغرى، فلا بد من تنقيح المطلب في كلتا الجهتين.

**الجهة الأولى:** أن يقال: إن النزاع كبروي، وهذا يتصور على نحوين:

**النحو الأول:** أن يكون المنظور كون النزاع في أصل الكبرى، وهي أن موضوع الحجية هل هو فهم عموم العرف أم ما هو أخص من ذلك؟ فإن ظاهر بعض الكلمات في تقرير المطلب [ص745] أن موضوع الحجية لدى الأعلام هو الجمع العرفي وأن المراد به كون الجمع في مستوى فهم عموم العرف من دون حاجة للاستناد للخبرة، ولذلك لا يمكن العمل بالجمع الذي يفوق في مستواه فهم عموم الناس من حيث اعتماد الجمع على الفقاهة والخبرة، بينما الصحيح أن موضوع الحجية ما هو أخص من ذلك.

ولكن الظاهر أنه ليس هناك نزاع في هذه النقطة، فإن سائر الفقهاء يقررون أن موضوع الحجية ليس هو الفهم العرفي العام، ولو كان فهما بسيطاً، بل موضوع الحجية الفهم العرفي المستند لعنصرين: الدقة والخبرة، بحيث لو عرضت قرائن ومبادئ الجمع على العرف المتأمل لم ينكرها إلا لأسباب ونكات عرفية ثابتة، لا لأنه ليس متبادراً من اللفظ تبادراً أولياً، فما لم يكن الفهم العرفي مستنداً للتدقيق في جمع القرائن العرفية وتشخيصها فليس بحجة، وما لم يكن مستنداً إلى الخبرة بموارد الاستعمال لدى المحاورات فليس بحجة، لا الفهم العرفي الأولي دون التدقيق في القرائن والخبرة بموارد الاستعمال، سواء كان في مقام تحديد المعنى اللغوي أو تحديد المعنى الشرعي أو تحديد المصطلح أو النكتة لدى الاعتبار العقلائي، فإنه يعتبر في الحجية في سائر هذه الموارد الدقةُ والخبرة لا مطلق الفهم الأولي.

**النحو الثاني:** أن يكون المنظور أنه وإن اتفق الجميع على أن موضوع الحجية الفهم العرفي الخاص - وهو ما استند إلى الدقة والخبرة - ولكن هناك نزاعاً في نقاط كبروية بين منهج السيد مد ظله ومنهج المشهور، وهذه النقاط الكبروية مؤثرة في فهم النصوص واقتناص المراد الجدي منها والجمع بينها عند اختلافها، ومن هذه النقاط الكبروية هي النزاع في أن المخصص المنفصل الحاضر بعد وقت العمل بالعام هل هو قرينة أم معارض أم متضمن لحكم آخر؟ أم هناك تفصيل بين الخاص الإلزامي والترخيصي؟ فهذا نزاع في نقطة كبروية مهمة ذات مفصلية ولها تأثير في تنقيح المراد والجمع بين الروايات. ونتيجة الخلاف في هذه النقطة الكبروية سوف يكون النزاع نزاعا كبروياً لا صغروياً.

**ويلاحظ على ذلك:** أن مجرد وجود بحث في نقاط كبروية دخيلة في اقتناص المراد الجدي لا يصلح أن يكون منشأ للتميز بين جمعين: عرفي واستنباطي، وأن موضوع الحجية الاستنباطي لا العرفي. والسر في ذلك أن هناك نقاطا كبروية أخرى وقع النزاع فيها بين الأصوليين ولم تصنع تغييراً في أن موضوع الحجية هو الجمع العرفي، نظير الاختلاف في أن الدلالة الالتزامية باقية على الحجية بعد سقوط الدلالة المطابقية أم لا؟ والخلاف في أنه هل يعتبر في مقدمات الحكمة المحققة للإطلاق عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب أم لا يعتبر؟ بل هناك خلاف في أهم النقاط المحورية في تحديد الظهور فضلاً عن المراد الجدي في ألفاظ القرآن الكريم والسنة النبوية والمعصومية وهو الاختلاف في أصالة الثبات - أي أن المدار في فهم النصوص الواردة سواء في الكتاب أو حديث النبي صلى الله عليه وآله أو أحاديث المعصومين - هل هو على ما يفهمه العرف في زماننا وبواسطة أصالة الثبات يحرز أنه هو الفهم العرفي في زمان النص أم لا بد من الوثوق بالمعنى من طرق أخرى؟ وذهب المشهور إلى أصالة الثبات وخالف في ذلك جماعة، وهي نقطة كبروية مهمة، لكن النزاع فيها لا يعني صحة التصنيف وأن الجمع نحوين جمع عرفي وجمع استنباطي، بل أن موضوع الحجية هو الجمع العرفي الناشئ عن الدقة والخبرة، وإن وقع البحث في بعض النقاط المؤثرة في تشخيص الظهور أو استقراره أو حجيته، وإلا لزم أن تكون هناك جموع بقدر مواطن البحث والنزاع.

هذا كله في الجهة الأولى.

**الجهة الثانية:** أن يقال: إن النزاع صغروي كما يظهر من بعض كلمات التقرير [ص725- 727] من أن بعض زعماء الملل تفرض عليهم ظروفهم استخدام أساليب خاصة تختلف عما بأيدي العرف العام مع إعلامهم بلزوم الدقة والتفقه في أقوالهم، ولذلك تختص معرفة الجمع بين كلماتهم بأولئك المتخصصين في معرفة لحن كلماتهم ومعاريضها، فلا إشكال في أن موضوع الحجية هو الجمع العرفي، وإنما النزاع في الصغرى، وهي هل أن للأئمة أساليب خاصة أم لا؟

والنزاع في الصغرى يتصور على نحوين أيضاً:

**النحو الأول:** أن يكون النزاع في أصل الصغرى، وهي أنه هل للأئمة عليهم السلام شؤون خاصة مؤثرة في تحديد مراداتهم الجدية والجمع بين كلماتهم أم لا؟ حيث يرى السيد مد ظله أن لهم شأناً خاصاً، والمشهور ينكر ذلك.

ولكن تحرير المطلب بهذا النحو ليس صحيحاً، فإن جميع الفقهاء يسلمون بأن للأئمة شأناً خاصاً مؤثراً في فهم المراد الجدي والجمع بين رواياتهم، وذلك الشأن الخاص يبرز في أمرين: التقية وإلقاء الاختلاف بين الشيعة، فقد ثبت أن جملة من الروايات الصادرة عنهم قد صدرت تقية وهو مؤثر في فهم كلامهم والجمع بين رواياتهم، كما ثبت أنه قد صدرت منهم روايات بهدف إلقاء الاختلاف بين الشيعة وهو مؤثر في الجمع بين الروايات، وإن وقع البحث في مساحة التقية في روايات أهل البيت ومساحة الاختلاف من قبلهم صلوات الله عليهم، فهل أن مساحة التقية في الروايات الواصلة لنا المدونة في كتب الحديث بعد التنقيح والمقارنة واسعة بحيث تشكل ظاهرة واضحة حتى ذهب صاحب الكفاية إلى أنها من جملة أنحاء الجمع العرفي بين الروايات ابتداءً، أم ضيقة فلا يصار لها إلا في فرض التعارض المستقر وفرض وجود رأي للعامة معتد به عندهم معاصر لزمان النص الموافق؟ كما أن مساحة إلقاء الاختلاف بين الشيعة هل تشمل الأحكام الإلزامية أم تختص بالأحكام الواردة على سبيل الرخصة كما يذهب إليه مد ظله؟ والحاصل أنه لا ريب في أن للأئمة شأناً خاصاً مؤثراً في فهم مرادهم والجمع بين كلماتهم.

**النحو الثاني:** أن يكون المنظور أنه لا إشكال ولا خلاف في الصغرى وهو أن للأئمة شأناً خاصاً وإنما النزاع في بعض النقاط المؤثرة في هذه الصغرى، وهي: هل أن الروايات الصادرة من المعصومين قد صدرت على مستويين تعليم وإفتاء حيث إن بين المستويين فرقاً بحسب الآثار العملية وعدمه؟ فالمشهور ينكر التصنيف، بينما السيد تبعاً لشيخه الميرزا الإصفهاني يثبته، ونتيجته اختلاف الآثار العملية.

لكن ذلك لا يوجب تصنيف الجمع إلى العرفي والاستنباطي، كيف وقد وقع الخلاف بين الأعلام في صغريات مؤثرة في البين، ومنها: هل أن في روايات أهل البيت نسخاً بحيث ينسخ بعضها بعضاً؟ فمن سلم به كان ذلك بنظره مؤثراً في تحديد المراد الجدي والجمع بين الروايات بخلاف من أنكره، ومنها: البحث في أنه هل للأئمة صلوات الله عليهم ولاية على التشريع أم لا؟ وهو بحث مؤثر في تنقيح المراد الجدي والجمع بين الروايات عند من يبني عليه، كما وقع البحث في أن الحكم الولايتي الصادر من إمام هل يمتد إلى زمان من بعده من الأئمة عليهم السلام أم يختص بزمانه؟ وغير ذلك من النقاط الصغروية المؤثرة في فهم المراد الجدي والجمع بين الروايات.

**والحاصل:** أن وجود النزاع في بعض النقاط الصغروية لا يفضي إلى تصنيف الجمع إلى العرفي والاستنباطي، بحيث يكون للجمع الاستنباطي بالخصائص المذكورة تميز وتفرد، وأن موضوع الحجية في الجمع بين الروايات هو الجمع الاستنباطي، بل غاية ما يقال: إن موضوع الحجية هو الجمع العرفي الناشئ عن الدقة والخبرة، غاية ما في الأمر أن الجمع العرفي بين روايات أهل البيت مما يفتقر إلى خبرة بأمور أخرى بنظره مد ظله نتيجةً لاعتقاده بها، لكن المشهور لا يسلم بما يرى دخالته في فهم المراد الجدي والجمع بين الروايات.

**الملاحظة الثانية:** قد أفيد أن روايات أهل البيت صلوات الله عليهم قد صدرت على سبيل التورية والمعاريض، فمجرد العلم الإجمالي بأن في روايات أهل البيت عليهم السلام معاريض وتورية مانع من الجمع العرفي بين رواياتهم دون فحص عن سائر الملابسات والقرائن المحتملة في تحديد المراد الجدي والجمع بين الروايات. لكن هذا الرأي يقابله ما يراه جملة من الأعلام من أن هذا العلم الإجمالي منحل حقيقةً ووجداناً فلا أثر له في المنع عن الجمع بين روايات أهل البيت عليهم السلام وتنقيح المراد الجدي منها بناءً على الأصول العرفية العامة. والسر في ذلك أنه بعد استقراء روايات أهل البيت صلوات الله عليهم وتنقيحها وتصنيفها يرى أن ما صدر منهم على سبيل المعاريض والتورية إنما صدر في مقام بيان المعتقدات، لا في مقام بيان الحكم الشرعي، خصوصا ما كان في مقام تحديد الوظيفة العملية، بل إن ما صدر منهم على سبيل التورية والمعاريض في باب المعتقدات إنما صدر منهم في خصوص المعتقدات التي هي محل الخلاف بينهم وبين المذاهب الأخرى، فحيث لم يكن لروايات المعاريض والتورية مساحة واسعة على مستوى الصادر منهم، بل موقعها موقع واضح في الروايات فلا تشكل مانعاً من إجراء النكات العرفية العامة في مقام الاستنباط والجمع بين الروايات الواردة في الفقه وتحديد الوظيفة العملية، وما يتوهم في بعض الروايات الفقهية من كونه من باب التورية فليس كذلك، وإنما هو مندرج في ملاحظة اختلاف أحوال المستفتين التي تقتضي اختلاف التحديد الصادر في مقام بيان الوظيفة في المواقيت ومساحة الكر والمسافة الموجبة للقصر ونحوها**.**

**والخلاصة:** أن ما ورد من قولهم عليهم السلام: (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاريض كلامنا، وإنا لا نعد الرجل منكم فقيها حتى يلحن فيعرف اللحن) أو: (إنا لنجيب على الزيادة والنقصان) غاية ما يدل عليه أن على الفقيه أن يبذل جهده في سبيل استقراء القرائن والملابسات وقراءة أجواء النصوص قراءةً دقيقة حتى لا يكون منهجه في الاستنباط منهجاً بعيداً عن الملابسات والأجواء الخاصة بروايات أهل البيت، وأما أن هناك جمعاً خاصاً يسمى بالجمع الاستنباطي وأنه موضوع الحجية دون غيره فهو محل تأمل إلا أن يقصد منه بيان أن المقصود من الجمع العرفي هو ذلك، وحينئذ لا مقتضي لطرح الجمع الاستنباطي مقابل الجمع العرفي الذي بنى الأعلام على حجيته.

تم الكلام في المبحث الرابع.

**المبحث الخامس:** اختلف في عدة موارد أنها من الجمع العرفي أم من التعارض المستقر، وهي أربعة موارد:

المورد الأول: اجتماع العام والمطلق.

المورد الثاني: اجتماع المطلق الشمولي والبدلي.

المورد الثالث: دوران الأمر بين النسخ والتخصيص.

المورد الرابع: انقلاب النسبة.

والملاحظ أن كثيراً من الأصوليين قد أدرج هذه الموارد - ومنها انقلاب النسبة - في بحث التعارض المستقر، والمناسب كون موضعها - كما صنع سيد المحكم قدس سره - مباحث الجمع العرفي، حيث يقع البحث في قرينيتها وتأثيرها في منع التعارض المستقر.

**المورد الأول:** إذا ورد دليلان أحدهما مطلق والآخر عام، كما لو قال: (أكرم العالم) في دليل وقال في دليل آخر: (لا يجب إكرام أي فاسق) وبينهما عموم من وجه فيجتمعان في العالم الفاسق، فهل يقدم العام على المطلق أم يتعارضان؟

وقد ذهب جمع من الأعلام إلى تقديم العام على المطلق، وذكروا لذلك وجوها ثلاثة:

**الوجه الأول:** ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في الرسائل من أن ظهور العام في العموم تنجيزي، وظهور المطلق في الإطلاق تعليقي، لأن ظهور المطلق في الإطلاق يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، ومن مقدماتها عدم البيان على الخلاف، والعام التنجيزي بيان على الخلاف، فيكون العام وارداً على المطلق رافعاً له.

ولكن أشكل عليه - كما في الكفاية - أن الإطلاق وإن كان تعليقياً إلا أنه يتوقف على عدم المقيد المتصل، فمتى لم يوجد مقيد متصل انعقد الظهور في الإطلاق، والمفروض في المقام أنه قد انعقد الظهور في الإطلاق لعدم المقيد المتصل، فكان لكل من العموم والإطلاق ظهور تنجيزي في الشمول، فيقع التعارض بين الظهورين التنجيزيين.

**الوجه الثاني:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في المحاضرات من أن الإطلاق ليس من سنخ الظهور، وإنما هو حكم عقلي بالحجية، بمعنى أنه متى تمت مقدمات الحكمة بأن كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد حكم العقل ما صدر من الكلام حجة منجز الواقع أو معذر منه، وهذا الحكم العقلي هو الإطلاق، وبما أن الأحكام العقلية معلقة على عدم البيان من الشارع فإذا ورد العام وقال: (لا يجب إكرام أي فاسق) كان العام بياناً رافعاً لحكم العقل، فلا إطلاق مع ورود العام ولو كان منفصلاً.

**ويلاحظ على ما أفيد:** أنه لا يتصور حكم عقلي قطعي بالحجية بمجرد تمامية مقدمات الحكمة مع احتمال المقيد المنفصل، فلا بد وأن يكون حكم العقل بتنجز الواقع أو المعذرية منه عند تمامية مقدمات الحكمة متفرعاً على وجود حجة سابقة عليه، والحجة إما الظهور الإطلاقي وهو ما بنى على منعه أو ما له الحجية الذاتية - بمعنى ما لا تنفك عنه عقلاً - وهو القطع بالمراد الجدي وليس مطرداً في موارد الإطلاق، أو البناء العرفي العقلائي على الاحتجاج للمتكلم وعليه، وإذا رجع الأمر إلى بناء العقلاء فلا بد أن يبحث بأنه إذا اجتمع العام والمطلق فما هو الحجة منهما لدى المرتكز العرفي؟ فرجع البحث إلى ما هو عليه، وهذا منوط بنكتة عرفية في البين توجب التقديم وهو أول الكلام.

### 099[[21]](#footnote-22)

**الوجه الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من تقديم العام على الإطلاق من باب أنه مع ورود العام فلا اطلاق.

والسر في ذلك أن المحقق النائيني قدس سره تبعا للشيخ الأعظم قدس سره يرى أن الإطلاق متقوم بعدم البيان على التقييد ولو كان البيان منفصلا، فإذا جاء العام فهو وإن كان بيانا منفصلا إلا أنه بيان على التقييد، ومقتضى ذلك انتفاء الإطلاق.

وهذا الوجه بهذه النكتة راجع للوجه الأول ولكن سيد المنتقى قدس سره [ج7 ص336] تعرض لبيان هذه النقطة بنكتة أخرى، وبيان ذلك أنه قد أفاد أن هناك بحثا في أن الإطلاق من سنخ المراد الاستعمالي أم من سنخ المراد الجدي؟ وعلى أساس هذا النزاع تبتني النتيجة في محل كلامنا، فإذا قلنا بأن الإرادة الإطلاقية من الإرادة الاستعمالية - أي: أنها مرتبطة بالدلالة الثانية للكلام، لا الدلالة التصديقية - بمعنى أنه إذا تمت مقدمات الحكمة وهي أن المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة على التقييد فمقتضى مقدمات الحكمة انعقاد الإطلاق، ومعنى انعقاد الإطلاق أن المراد الاستعمالي والتفهيمي للمولى هو جعل الحكم على الطبيعي لا بشرط في قوله - أكرم العالم -، وأما إثبات أنه مراد جدي فيحتاج إلى أصل آخر غير الإطلاق، وهو أصالة التطابق بين الإرادتين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية وإلا فالإطلاق معقده الإرادة الاستعمالية وأن المولى أراد أن يفهم المخاطبين أن موضوع الحكم هو المطلق، وأما أنه هو المراد الجدي أم لا فيحتاج في إحرازه إلى أصالة التطابق.

فإن قلنا بهذا المبنى فالصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره من أن الخطاب إذا تم وليس معه بيان متصل فقد تحقق الإطلاق لأن الإطلاق منوط بالإرادة الاستعمالية، والإرادة الاستعمالية منوطة بشخص الخطاب، فمتى ما تم شخص الخطاب وليس معه بيان متصل فقد تحقق الإطلاق، فإذا جاء العام كان معارضا إلا أن يدعى أن الظهور في العموم أقوى من الإطلاق فيقدم من باب أنه أقوى الظهورين لا من باب أنه رافع للإطلاق.

وأما المبنى الثاني فهو أن الإطلاق من سنخ المراد الجدي لا الاستعمالي، بمعنى أن مقدمات الحكمة متى تمت كشفت بشكل مباشر عن المراد الجدي، فالمولى إذا كان في مقام البيان - أي: مقام بيان مراده الجدي - ولم ينصب قرينة على مراده الجدي كان الكلام المشتمل على مقدمات الحكمة ظاهراً ظهوراً سياقياً في أن المراد الجدي للمولى هو الطبيعي لا بشرط، فإذا قال المولى: (أكرم العالم) أو (أعتق رقبة) فمعنى الإطلاق أن مقتضى السياق - وهو إسناد الحكم إلى الطبيعي - مع ضم عدم بيان القيد أن المراد الجدي هو الطبيعي لا بشرط، فالإطلاق ظهور سياقي في المراد الجدي، فإذا كان الإطلاق من سنخ المراد الجدي فيأتي كلام الشيخ والنائيني من أن الإطلاق الكاشف عن المراد الجدي لا يتم إلا بعد انتهاء وقت البيان وعدم وجود بيان على التقييد ولو كان منفصلاً، فإذا افترض أن المولى ممن يتكلم في مجالس عديدة وبعد أن تمت مجالسه ولم يأت ببيان على القيد انعقد الظهور الإطلاقي، حيث إن الكاشف عن المراد الجدي هو تمام بيانات المولى لا خصوص شخص الخطاب الصادر منه في المجلس الأول، فعلى هذا المبنى لا ينعقد الإطلاق حتى تتم مجالس البيان ولم يأت بيان على التقييد، فإذا جاء العام - وإن كان منفصلاً - فقد جاء البيان على التقييد، وحيث جاء كان العام رافعاً للإطلاق، فهو مقدم عليه لكونه رافعاً له لا لكون ظهوره أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

هذا حاصل ما أفيد في المنتقى، ولكن عند مراجعة عبائر القوم - كالشيخ الأعظم وصاحب الكفاية ومن تلاهما قدس سرهم - لا يظهر بناء المسألة على أن الإطلاق من سنخ المراد الاستعمالي أو من سنخ المراد الجدي بل هو من سنخ المراد الجدي، غاية الأمر أن الإطلاق متقوم بشخص الخطاب أم متقوم بمجموع البيانات.

فمبنى صاحب الكفاية قده أن الإطلاق وإن كان من سنخ المراد الجدي لكنه متقوم بشخص الخطاب، كسائر الظهورات الأخرى، كما لو تكلم المولى بكلام ظاهر في إرادة المعنى الحقيقي واحتمل القرينة على المجاز، كما لو قال: (كنت الليلة البارحة في سطح الدار أتأمل فرأيت القمر) ولا يعلم أنه رأى القمر المعهود أم القمر المحبوب؟ أي أراد المعنى الحقيقي أو أراد المعنى المجازي، فيقال: إن قوله (رأيت قمراً) له دلالتان: دلالة على أنه مراد تفهيمي ودلالة على أنه مراد جدي، والدلالة الثانية على أنه رأى قمراً بشرياً تحتاج إلى قرينة، فإذا لم يصحب الخطاب قرينة متصلة تدل على أن مراده الجدي هو القمر المجازي تمت دلالة الخطاب على أن مراده الجدي هو القمر الحقيقي، فوجود القرينة المتصلة وعدم وجودها دخيل في ظهور الكلام في بيان المراد الجدي، ولذلك لو قال: (رأيت القمر) وبعد أيام قال: ( إن المحبوب هو القمر الذي رأيته) عد رافعاً لحجية الظهور الأول لا لأصل الظهور، أي: أن الظهور الأول تبين عدم حجيته لا عدم انعقاده، وكذلك الكلام بعينه في الظهور الإطلاقي، فمقدمات الحكمة إذا تمت فمقتضاها أن المراد الجدي للمولى هو الطبيعي لا بشرط، وكاشفية مقدمات الحكمة عن المراد الجدي منوطة بشخص الخطاب، فإذا لم يكن هناك قرينة مقترنة بشخصه كشف ذلك عن كون المراد الجدي هو الطبيعي لا بشرط فإذا جاء المقيد رفع الحجية لا الإطلاق.

وأما مبنى المحقق النائيني تبعا للشيخ الأعظم قدس سرهما أن الإطلاق مختلف عن سائر الظهورات، فإنه سنخ ظهور لا ينعقد كاشفاً عن المراد الجدي حتى ينتهي الوقت المضروب للبيان ولو في مجالس عديدة، فإذا انقضت المجالس العديدة المضروبة للبيان ولم يأت بالقرينة انعقد الإطلاق ككاشف عن المراد الجدي وإلا فلا.

وعليه فالمسألة لا تبتني على أن مقدمات الحكمة ناظرة للمراد الجدي أو الاستعمالي، بل هي على كل حال ناظرة للمراد الجدي، غاية ما في الباب أنه هل أن الإطلاق الكاشف عن المراد الجدي متقوم بشخص الخطاب أم لا؟ ولذلك ذكر السيد الصدر قده في نقاشه كلام الشيخ والمحقق النائيني قدس سرهما أنه لا بد من تحديد أن المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة هل هي كون المولى في مقام بيان تمام مراده الجدي بشخص كلامه فينعقد الإطلاق بشخص الخطاب؟ أم هي كون المولى في مقام بيان مراده بمجموع خطاباته فلا ينعقد إلا بعد مجموع الخطابات؟ فالنكتة كلها في المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة، وهي مقدمة مرتبطة بالمراد الجدي.

**الوجه الرابع:** ما ذكر في تعارض الأدلة تقرير بحث السيد الأستاذ مد ظله [ص754] ومحصله أنه إذا أحرز أن العموم صادر من المولى بلفظه ولم يكن تصرفا من الراوي في مقام بيان المعنى، وكان العموم في مقام التعليم لا في مقام الإفتاء، فهنا يقدم العموم على الإطلاق.

والنكتة في ذلك أن استخدام المولى لأداة العموم كاشف عرفا عن أنه أراد إدراج سائر المصاديق تحت حكم العام وإلا فما هو المبرر لاستخدام أداة العموم؟ بينما المطلق في قوله: (أكرم العالم) محتمل لإرادة الطبيعي لا بشرط مشيراً لمصاديقه في الجملة لا لكل فرد منها، فلذلك يقدم العام من باب أنه أقوى ظهوراً، أي: أن استخدام العموم أظهر في اندراج المصاديق تحت حكم العام من بيان المطلق، فيقدم عليه.

وأما إذا كانا في مقام الإفتاء فيتعارضان، لأن مقام الإفتاء مقام بيان الوظيفة الفعلية فلا يتحمل التعليق على بيان منفصل، فقوله: (أكرم العالم) لو ورد في مقام الإفتاء وهو مما لا يجوز فيه التعليق على بيان منفصل فقد انعقد له الإطلاق انعقاداً كاشفاً عن المراد الجدي، فيقع التعارض بين أكرم العالم ولا تكرم أي فاسق. وكذلك إذا كان المطلق في مقام الإفتاء والعام في مقام التعليم، فيتعارضان لنفس النكتة، وإن كان العام أقوى ظهوراً في نفسه الا أن خصوصية مقام الإفتاء اقتضت كون ظهوره في بيان المراد الجدي منه ظهوراً تنجيزياً لا يحتمل التعليق على البيان المنفصل.

ولكن ما ذكره مد ظله من النكتة راجع لما ذكره غير واحد من المعلقين على الكفاية من أن هناك فرقاً بين الظهور الإيجابي والظهور السلبي، فدلالة العام على الشمول والاستعياب بأداة العموم - ككلمة (أي) و(كل) - هي دلالة إيجابية، وأما دلالة المطلق على الاستعياب كقوله: (أكرم العالم) ليست ناشئة من أداة لفظية وإنما ظهوره في الاستيعاب ناشئ عن السكوت عن ذكر القيد، فلأنه لم يذكر القيد وأدرك العقل تساوي الأفراد في الملاك استفيد الشمول والاستيعاب، والظهور الإيجابي للشمول والاستيعاب أقوى من الظهور السلبي الناشئ عن السكوت في الشمول والاستيعاب فلذلك يقدم عليه.

فمقتضى هذه النكتة تقديم العام على المطلق سواء كانا في مقام التعليم أم في مقام الإفتاء، أم كانا مختلفين. نعم، لو ورد العام الإلزامي بعد حضور وقت العمل بالمطلق كان ذلك موردا لاحتمالات أخرى من التعارض أو بيان حكم جديد ونحوه إلا أن هذا الفرض غير ملحوظ في محل البحث، وإنما المنظور هو اجتماع العام والمطلق المنفصلين في مصداق واحد.

هذا كل الكلام في ما إذا كانا منفصلين، وأما إذا كانا متصلين بأن قال في دليل واحد: (أكرم العالم ولا تكرم أي فاسق) فقد أفاد السيد الصدر قدس سره هنا [في ج7 ص278] أولاً: هناك إشكال على ما ذهب إليه المحقق النائيني قده من تقديم العام على المطلق، وهو أن مقتضى مبناه في العموم وهو - أن أداة العموم لا تدل بنفسها على استيعاب ما ينطبق عليه مدخولها، وإنما تدل على استيعاب ما أريد من مدخولها، فدلالتها على العموم فرع تمامية مقدمات الحكمة في مدخولها، وبالتالي فلا فرق بين العموم والإطلاق من هذه الجهة لاعتماد كليهما على مقدمات الحكمة فلا مبرر لتقديم العموم عليه.

وثانياً: هل أن المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة هي عدم البيان على التقييد أم هي عدم البيان على الخلاف ولو لم يكن بيانا على التقييد؟ لأن المفروض أن الدليل الثاني عام معارض وليس تقييداً، فإذا قلنا: إن المقدمة الثانية عدم البيان على القيد فقد انعقد الإطلاق لأن العام ليس بيانا على القيد فيتكافئان، وإذا قلنا: إن المقدمة الثانية هي عدم البيان على الخلاف فالعام بيان على الخلاف وبالتالي لا تتم مقدمات الحكمة فيكون العام رافعاً للإطلاق.

وما ذكره أولاً تام، كما أن ما ذكره ثانياً قد يرد في غرض الانفصال - على تأمل - ولكن ذلك في فرض الاتصال ليس عرفياً ولا صناعياً، والسر في ذلك أن الاتصال - أي: اتصال المطلق والعام في خطاب واحد - يكفي في عدم انعقاد الإطلاق، إذ يكفي في عدمه احتفافه بما يصلح أن يكون معارضاً أو مانعاً، من دون حاجة للبحث في ماهية المقدمة الثانية، فسواء كانت هي عدم البيان على التقييد أو كانت هي عدم البيان للخلاف فلا يؤثر ذلك في حال الاتصال، بل هو مؤثر في ما لو وردا منفصلين فقط. إذ يكفي في مقام الاتصال الاحتفاف بما يصلح للمعارضة أو المانعية، وأداة العموم صالحة لذلك، فلا ينعقد للمطلق أي إطلاق في حال الاتصال كي يكون معارضاً للعام أو يقدم أيهما أقوى، بل لا ينعقد للمطلق بيان إلا في حدود ما سوى العام.

### 100

**المورد الثاني:** إذا اجتمع الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي فأيهما المقدم؟

ومثاله ما لو قال المولى: (أكرم عالماً) وهو يقتضي أن المكلف مخير في تطبيقه على أي عالم، بحيث متى حصل إكرام عالم بنحو صرف الوجود سقط الأمر، وهذا ما يعبر عنه بالإطلاق البدلي، وقال في دليل آخر: (لا تكرم الفاسق) ومفاده النهي عن إكرام أي فاسق، فلذلك يعبر عنه بالإطلاق الشمولي، ففي العالم الفاسق يجتمع الإطلاقان: البدلي والشمولي، والمفروض أن كليهما منوط بتمامية مقدمات الحكمة، فلا يوجد ظهور في أحدهما أقوى من الآخر، إذ كما أن قوله: (أكرم عالماً) يدل على البدلية لتمامية مقدمات الحكمة فقوله: (لا تكرم الفاسق) يدل على الشمولية لتمامية مقدمات الحكمة، فبما أن كليهما دال على مفاده بمقدمات الحكمة لا بقرينة أخرى فلا أقوائية لأحدهما على الآخر، فلو قيل بتقديم الشمولي على البدلي فيه عند اجتماعهما بحيث يقال: إن قوله: (أكرم عالماً) لا يشمل العالم الفاسق لقوله: (لا تكرم الفاسق) وكما في اجتماع الإطلاق البدلي في قوله: (أقم الصلاة) والشمولي في قوله: (لا تغصب) اذا كان الفعل الواحد غصباً وصلاة كما في السحود في الأرض المغصوبة ؟

**وقد أفيد في كلمات المحقق النائيني قدس سره وجهان لتقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي:**

الوجه الأول: ما في أجود التقريرات [ج1 ص161] من أن تقديم البدلي على الشمولي تصرف في دلالة من دلالات المطلق الشمولي، فإن المطلق الشمولي - وهو قوله: (لا تكرم الفاسق) - له دلالات عديدة بعدد أفراد الفاسق، فكأنه قال: (لا تكرم هذا الفاسق ولا تكرم الثاني ولا تكرم الثالث... وهكذا)، وهو ما يعبر عنه بالانحلالية، فلو قدم (أكرم عالماً) على قوله: (لا تكرم الفاسق) فخرج من تحت (لا تكرم الفاسق) العالمَ لكان تصرفاً في دلالة من دلالات المطلق الشمولي بإخراجها.

بينما لو قدم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي فهو ليس تصرفاً في دلالة من دلالات الإطلاق البدلي، والسر في ذلك أن قوله: (أكرم عالماً) لا يدل الا على حكم واحد لعنوان واحد، وهو صرف الوجود المضاف للموضوع، أي أن غاية ما يدل عليه المطلق بمقدمات الحكمة أن موضوع الأمر بالإكرام طبيعي العالم لا بشرط، وأما مساحة هذا الطبيعي وأنها هل تشمل كل أفراد العالم أو العالم غير الفاسق فليس ذلك مدلولاً للإطلاق في إسناد الحكم - وهو أكرم - إلى الموضوع وهو العالم، بل غاية ما يستفاد منه الأمر بصرف إكرام عالم، وإنما تستفاد المساحة من دال آخر[[22]](#footnote-23)، ولذلك فلو قدم الإطلاق الشمولي على البدلي لم يلزم تصرف في دلالة من دلالات نفس قوله: (أكرم عالماً)، وإنما غايته التصرف في سعة الموضوع أو ضيقه.

**والنتيجة:** تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي لأن في تقديم البدلي عليه تصرفاً في دلالة من دلالات الإطلاق الشمولي، وليس في تقديم الشمولي على البدلي تصرف في دلالة من دلالات الإطلاق الشمولي.

**وما أفيد قد وقع مثاراً للبحث من كلتا الجهتين:**

الأولى: هل للإطلاق الشمولي دلالات عديدة بعدد الأفراد كي يلزم من تقديم الإطلاق البدلي عليه رفع اليد عن إحدى دلالاته أم لا؟

الثانية: هل أن البدلية - بمعنى إمكان التطبيق على أي فرد - مستفادة من نفس قوله: (أكرم عالماً) أم بضميمة عقلية أو عرفية؟

**الجهة الأولى:** هل للإطلاق الشمولي دلالات متعددة بعدد الأفراد أم لا؟ وهذه الجهة لها ثمرة مهمة في باب اجتماع الأمر والنهي، فإن المولى إذا قال: (صل) فالإطلاق بدلي لأن المأمور به صرف وجود الصلاة، وإذا قال: (لا تغصب) فالإطلاق شمولي لأن المنهي عنه كل غصب، فإذا اجتمعا في مورد كالسجود على الأرض المغصوبة فكان صلاةً وغصباً، واجتمع الإطلاق البدلي والشمولي فيه، فما هو الوجه في تقديم الشمولي ؟

**وتنقيح ذلك يعتمد على تحديد منشأ الشمولية، وهنا مبانٍ ثلاثة:**

**الأول:** أن مقصود المحقق النائيني الانحلال في مرحلة الجعل، فإذا قال المولى: (لا تكرم الفاسق) فالجعل فيه بمعنى الإنشاء وإن كان واحداً إلا أن المنشأ به أحكام عديدة بعدد الأفراد نظير الوضع العام والموضوع له الخاص - كما لو قال سميت من يولد يوم الغدير علياً - فإنه بإنشاء واحد وضع تسميات بعد المواليد، فلقوله: (لا تكرم الفاسق) دلالات عديدة بإزاء مدلولات عديدة وهي النواهي المتعددة بعدد تلك الأفراد.

وبناءً على ذلك يتم مطلب المحقق النائيني، فلو قدم المطلق البدلي على الشمولي لزم التصرف في بعض دلالاته.

**المحتمل الثاني:** ما ذكره السيد الصدر قده وغيره من أن نحو قوله: (لا تكرم الفاسق) دليل واحد له مدلول واحد وهو كون المنشأ في مقام الجعل واحد أيضا فلا انحلال له في مرحلة الجعل، بل هو نهي واحد عن إكرام طبيعي الفاسق لا غير. وإنما الانحلال حكم عقلي نشأ عن ربط الحكم بالموضوع على نحو القضية الحقيقية ولازمه عقلا تعدد وجود الحكم في مرحلة الفعلية والتطبيق - على نحو الوجود العرفي لا الحقيقي وإلا فلا وجود للحكم حقيقة إلا في مقام الجعل - أو أن لدى العقلاء اعتباراً لوجود الحكم وتعدده عند تعدد فعلية الموضوع، وهذا ما يعبر عنه بالانحلال في المجعول لا في الجعل، أي أنه لما كان الحكم منوطاً بالفاسق وهو مما يوجد متعدداً فكلما وجد فاسق صار الحكم الواحد فعلياً، فهو واحد جعلا متعدد فعلية، فله فعليات متعددة بعدد وجود أفراد الفاسق، وهذه الانحلالية حكم عقلي اعتبار عقلائي.

وعلى هذا المبنى لا يلزم من تقديم المطلق البدلي على المطلق الشمولي رفع اليد عن دلالة من دلالات المطلق الشمولي، لأن المطلق الشمولي ليس له إلا دلالة واحدة.

**المحتمل الثالث:** إذا قال المولى: (أقم الصلاة ) و قال: (لا تصل في الطريق) فإن هنا لحاظين:

الأول: أن المنظور في قوله : (صل) الطبيعي من دون لحاظ المشيرية للكثرة، وهي الأفراد.

الثاني: أن المنظور في قوله: (لا تصل في الطريق ) ليس طبيعي الصلاة بل لوحظ عنوان الصلاة مشيرا للكثرات والأفراد.

ففي الأول حيث لم يلاحظ العنوان مشيرا للأفراد لا يستفاد من الإطلاق أكثر من أن المأمور به صرف الوجود.

وفي الثاني حيث لوحظ الأفراد فإن لحاظ العنوان بنحو المشيرية يوجب نشوء دلالة التزامية، وهي انحلال الحكم في مرحلة التطبيق، فالانحلال في مرحلة التطبيق لم يستفد من حكم العقل أو اعتبار العقلاء كما في المحتمل الثاني، بل استفيد من دلالة التزامية لقوله: (لا تكرم الفاسق)، وهي أن الحكم ينحل في مرحلة التطبيق إلى نواهٍ عديدة بعدد الأفراد وإن لم يكن كذلك في مرحلة الجعل.

وعلى هذا المبنى يلزم من تقديم الإطلاق البدلي على الإطلاق الشمولي رفع اليد عن المدلول الالتزامي وإن لم يكن تصرفاً في المدلول المطابقي.

**الجهة الثانية:** وهي تحديد منشأ الدلالة على البدلية في مثل: (أكرم عالماً)، فهنا أيضا مبنيان:

**المبنى الأول:** ما ورد في كلمات الميرزا النائيني قدس سره من أن الإطلاق متقوم بحكم العقل بعدم الميز بين الأفراد من حيث الوفاء بالغرض، بمعنى أن قوله: (صل) لا ينعقد له إطلاق بعد مقدمات الحكمة إلا بضميمة حكم العقل بعدم الميز بين الأفراد، إذ لو رأى العقل أن هناك ميزاً لأفراد الصلاة على بعض لم يكن هناك إطلاق. فإطلاق قوله: (صل) أو (أكرم عالماً) منوط بحكم العقل بعدم الميز، فإذا جاء المطلق الشمولي - كقوله: (لا تكرم الفاسق) - وأثبت اختلاف الأفراد من حيث الوفاء بالغرض كان مانعاً من حكم العقل بالتساوي وهذا أحد وجوه تقديم الشمولي على البدلي.

**وهنا ملاحظتان:**

١- قد يقال إن هناك خلطاً بين مقام الثبوت والإثبات، فبلحاظ مقام الثبوت يكون ثبوت الحكم للطبيعي لا بشرط منوطا بتساوي الأفراد من حيث الوفاء بالغرض، فلولا إدراك العقل من قبل الجاعل لذلك لما صدر منه الجعل المطلق، وأما بحسب مقام الإثبات فالإطلاق منوط بتمامية مقدمات الحكمة لا غير، وإدراك العقل لتساوي الأفراد متفرع على الإطلاق لا أنه مقوم له.

٢- ما ذكره سيدنا الخوئي - كما في تعليقته على الأجود [ج1] - من أن لقوله: (صل) مدلولاً مطابقي وهو الأمر بطبيعي الصلاة، ومدلولاً التزامياً وهو الترخيص في تطبيق الطبيعي على أي فرد، وهذا يوجب انقلاب المطلق البدلي إلى مطلق شمولي بلحاظ المدلول الالتزامي الذي هو جواز التطبيق على كل فرد. وبالتالي فإن تقديم أي منهما على الآخر تصرف في الآخر، حيث إن تقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي تصرف في المدلول الالتزامي وتضييق لدائرته بأن لا يشمل العالم الفاسق، أو لا يشمل الصلاة الغصبية، مما يعني أن تقديم كل منهما على الآخر تصرف في مدلول الآخر، لكون المطلق البدلي بلحاظ مدلوله الالتزامي مطلقاً شمولياً.

**المبنى الثاني:** أن الدال على البدلية بمعنى إمكان التطبيق على أي فرد على سبيل البدل هو السكوت عن القيد، وبيان ذلك أن المولى عندما قال: (صل) يدرك المرتكز العرفي أنه لو كان ملاك الأمر بالصلاة في حصة خاصة من الصلاة لقيد به، فمقتضى كونه في مقام البيان وعدم القرينة على القيد أن متعلق حكمه هو الطبيعي في ضمن أي فرد من أفراده، أو أن موضوع حكمه في (أكرم عالماً) الطبيعي في واحد من أفراده، ولذلك أدرك العقل النظري عدم الميز بين الأفراد، فما أدركه العقل فرع الإطلاق لا أنه مقوم للإطلاق، ولاوجود للترخيص الشرعي بنحو المدلول الالتزامي خلافاً لما ذهب له سيدنا الخوئي قدس سره، بل ليس إلا إدراك العقل تساوي الأفراد في الملاك نتيجة الإطلاق، ولو سلم وجود الترخيص فهو ترخيص حيثي، بمعنى أنه ليس ترخيصاً من تمام الجهات، أي أن المكلف مرخص في تطبيق الصلاة على أي فرد من الصلوات من حيث كونه صلاة لا من تمام الحيثيات، فلو كان هذا الفرد غصباً من حيثية أخرى فلا ترخيص، لانضمام حيثية أخرى غير حيثية الصلاتية، فيكون الحكم من تلك الحيثية مسكوتاً عنه عقلاً، وكذا لو قال: (أكرم عالماً) فإن مدلوله الالتزامي تطبيق هذا الحكم على أي فرد من العلماء من حيث كونه عالماً، وأما لو تلبس بعنوان آخر - كالفسق - فهو مسكوت عنه، لأن الترخيص حيثي وليس فعليا من تمام الجهات.

فالشمولية في الإطلاق البدلي في مقام التطبيق التي هي من المدلول الالتزامي شمولية ساكتة تقبل الرفع بأي دليل آخر، بينما المطلق الشمولي فهو بمدلوله المطابقي دال على التعرض لكل فرد فرد، وأن هذا الفرد من العلماء بعنوان أنه فاسق لا يكرم وذاك الفرد من الصلاة بعنوان أنه غصب لا يجوز، أو فقل مقتضى الإطلاق الأحوالي للمدلول المطابقي لقوله: (لا تغصب) شمول النهي للصلاة الغصبية بينما المدلول الالتزامي مدلول سكوتي ليس له هذا الإطلاق.

وعليه فإن ظهور المطلق الشمولي في الشمولية ظهور كلامي إيجابي، وأما ظهور المطلق البدلي في الشمولية في مقام التطبيق ظهور سكوتي وحيثي، وهذا وجه لتقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي بناءً على هذا المبنى.

### 101[[23]](#footnote-24)

**الوجه الثاني:** وله تقريبان:

**التقريب الأول:** ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله [في تعارض الأدلة ص757] وبيانه يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن هناك فرقاً بين الجواز الوضعي والجواز التكليفي، فإذا قال المولى: (صل) فلهذا الأمر جواز وضعي، وقد يكون له جواز تكليفي. أما الجواز الوضعي فهو ما يعبر عنه الأعلام في كتبهم الأصولية بأن الانطباق قهري والاجزاء عقلي، بمعنى أن الصلاة متى انطبقت على فرد كان امتثالاً وإجزاءً، والجواز الوضعي بهذا النحو مقوم للإطلاق، إذ لا معنى لـ (اللا بشرطية) دون ذلك. وأما الجواز التكليفي فهو عبارة عن الترخيص الشرعي في التطبيق، بأن يقول المشرع: بما أن المأمور به طبيعي الصلاة فالمكلف مرخص شرعا في تطبيق هذا الطبيعي على أي فرد من الأفراد، وهذا ما يعبر عنه بالجواز التكليفي، وهو ما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره [في مصباح الأصول ج3 ص380] من أن اللازم المترتب على كل أمر بطبيعي جواز تكليفي، وهو الترخيص في تطبيق الطبيعي على أي فرد.

وحينئذ يقع الكلام في أن الجواز التكليفي هل هو مقوم للإطلاق أم لا؟ فإن ظاهر عبارات أجود التقريرات [ج2 ص514] وفوائد الأصول [ج4 ص732] أن الجواز التكليفي مقوم للإطلاق البدلي، بمعنى أنه لا مصحح للأمر بطبيعي الصلاة من دون قيد إلا في فرض عدم المانع من تطبيق الصلاة على أي فرد تكليفاً، فالجواز التكليفي مقوم للإطلاق، ولو كانت الصلاة ممنوعة في الحمام أو في الدار المغصوبة أو في الكنيسة فلا مصحح للأمر بطبيعي الصلاة إلا بالتقييد، وبإزاء ذلك بنى سيدنا الخوئي قدس سره على عدم كونه مقوما للإطلاق ثبوتاً، وإنما هو أثر للإطلاق إثباتاً، أي: أن إطلاق المولى في مقام الثبوت ليس منوطاً بالترخيص في التطبيق، وإنما الإطلاق ثبوتاً منوط بتساوي الأفراد في الملاك لا أكثر، بمعنى أن المولى متى أدرك أن سائر أفراد الصلاة متساوية في الملاك والوفاء بالغرض صح له أن يأمر بالصلاة من دون قيد، فإذا أمر وقال: (أقم الصلاة) ولم يذكر قيداً فإن هناك مدلولاً التزامياً يترتب على الإطلاق إثباتاً وهو جواز تطبيق المأمور به على أي فرد من أفراد الصلاة، مما يعني أن الجواز التكليفي مترتب على الإطلاق وليس مقوماً له.

بينما ذهب السيد الأستاذ مد ظله إلى أن الجواز التكليفي ليس مقوماً ولا مدلولاً التزامياً مترتباً، بل غاية ما يستفاد من: (أقم الصلاة) إثباتاً أنه لو طبق المأمور به على أي فرد لكان امتثالاً، فما هو مقوم للإطلاق ثبوتا ًومنكشف به إثباتاً هو الجواز الوضعي، وأما الجواز التكليفي فليس مقوماً ولا مدلولاً إثباتاً.

**المقدمة الثانية:** بما أن المحقق النائيني قدس سره بنى على أن الإطلاق ثبوتاً منوط بالجواز التكليفي فإذا قال: (أقم الصلاة) ولا يعلم هل أن المقام من موارد الجواز التكليفي فينعقد لكلامه إطلاق باعتبار أن الإطلاق منوط بالجواز التلكيفي، أم المقام مما لا يجوز تكليفا الإتيان بالصلاة فيه كما إذا كان المكان كنيسة أو بيعة أو مكاناً مغصوباً أو نحو ذلك فلا إطلاق لفظي، فإن انعقاد الإطلاق اللفظي البدلي فرع إحراز عدم المنع من التطبيق، ونظير المقام ما لو شك في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر وعدمه فإنه لا ينعقد للأمر إطلاق لفظي ينفي دخله فيه، فإن الإطلاق النافي له فرع إحراز إمكان التقييد، فإن تحقق إطلاق مقامي للخطاب نتيجة عدم تصدي المولى للتقييد مع تعدد مجالس البيان ترتب الجواز التكليفي، وإن لم يكن إطلاق مقامي فلا يستفاد من عدم القيد سوى الجواز الوضعي، فمتى أتى المكلف بالفرد المحرم عصى وأثم لكنه حقق الملاك والغرض المسقط للأمر، وعلى ضوء ذلك فإذا فرض أن هناك عاماً شمولياً أو مطلقاً شمولياً يمنع من التطبيق كما إذا قال: (أقم الصلاة) وقال: (لا تغصب) فإن قوله: (لا تغصب) يدل بإطلاقه الشمولي على المنع من تطبيق المأمور به على المورد وهو الصلاة في المكان المغصوب، فمع وجود المانع فالجواز التكليفي لم يتحقق، وحيث لم يتحقق الجواز التكليفي لم يتحقق الإطلاق ثبوتاً.

والنتيجة: أنه إذا اجتمع مطلق شمولي وبدلي فإن المطلق الشمولي يتقدم، لأن المطلق الشمولي يمنع تكليفاً تطبيق المأمور به على المورد، ومع المنع لا ينعقد الإطلاق البدلي، إذ الإطلاق فرع الجواز التكليفي ولا جواز تكليفي.

والملاحظة على ذلك - لو كان هذا منظور المحقق النائيني قدس سره ولم نناقش في المقدمات - هو ما سبق من أن الجواز التكليفي لا ربط له بالإطلاق، فليس مقوماً له ولا مدلولاً التزامياً مترتباً عليه.

**التقريب الثاني:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [ج7 ص331] بياناً لمدعى المحقق النائيني دافعاً لإيرادات السيد الخوئي قدس سره على مطلبه، وبيانه بذكر مقدمات :

**المقدمة الأولى:** أنه لا تنافي بين الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي ولا بين الإطلاقين.

أما عدم التنافي بين الإطلاقين – لو جردا عن وصفي الشمولية والبدلية - فلأن معناه أن كلاً منهما دال على الأمر بالطبيعي لا أكثر، والأمر بطبيعي الصلاة والنهي عن طبيعي الغصب لا يتنافيان، ولذا لو كانا بدليين لم يكن بينهما منافاة، مما يدل على أنه لا منافاة بين الإطلاقين.

وأما عدم التنافي بين الشمولية والبدلية - كما صوره الأعلام - فلأن غاية ما تقتضيه الشمولية إضافة قيد على البدلية لا إلغاء البدلية، فالمولى عندما يقول: (أقم الصلاة) على نحو الإطلاق البدلي والمقصود به أن المأمور به أحد الأفراد، والمطلق الشمولي يقول: (لا تغصب) فلو قدم المطلق الشمولي عليه فكأنه قال: لا تغصب حتى في الصلاة لم يرتفع الإطلاق البدلي، بل يبقى الأمر بصرف وجود الصلاة، غايته أنه قيد متعلقه بأن يكون صرف وجود الصلاة في غير حالة الغصب، وإضافة قيد ليست إلغاءً للإطلاق البدلي، وهذا يعني أنه لا تعارض بين الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي.

وعلى هذا فموضع التعارض إنما هو بين الشمولية وأصل الإطلاق، لا الشمولية والبدلية، وبيان ذلك أن لازم إطلاق الأمر بطبيعي الصلاة من دون قيد أن لو انطبقت هذه الصلاة على الصلاة الغصبية لسقط الأمر، وهذا يتنافى مع شمولية قوله: (لا تغصب) فالمنافاة بين الشمولية وأصل الإطلاق في الإطلاق البدلي.

**المقدمة الثانية:** أن استفادة البدلية والشمولية إنما هي بقرينة خارجية لا من نفس مدلول الكلام، إذ المطلق لا يدل إلا على نفس الطبيعة مجردة عن كل قيد ووصف، وإلا لو كان منشأ البدلية والشمولية نفس الإطلاق لم يقع أي تناف بين البدلي والشمولي فلا موجب لتقديم الشمولي عليه، لما سبق من عدم التنافي بين الشمولية والبدلية.

**المقدمة الثالثة:** بما أن طبع الإطلاق - بحسب الوجدان - أنه ظهور تعليقي وليس تنجيزياً، لأن ظهور المطلق في الإطلاق بمقدمات الحكمة فيقدم عليه كل ما يصلح للدلالة على التقييد لفظياً أو عقلياً، فمتى جاء البيان وهو ما يصلح للدليلية على الخلاف رفعه، والمفروض أن الإطلاق الشمولي في مورد الاجتماع بيانٌ صالح للدليلية على الخلاف، فبما أن الإطلاق الشمولي في مورد الاجتماع بيانٌ كان مقدماً على الإطلاق البدلي، إما لأنه وارد عليه - على مبنى النائيني قدس سره - أو أنه أقوى ظهوراً منه - كما هو مبنى الآخوند قدس سره - فيقدم عليه من باب الأظهرية.

**والملاحظة عليه:** أنه إذا نظر إلى الإطلاق بحاقّه بغض النظر عن لوازمه فلا منافاة بين الإطلاق الشمولي وأصل الإطلاق، إذ غاية مفاد الإطلاق الأمر بالطبيعي، والأمر بالطبيعي لا يتنافى مع النهي عن الغصب في كل مورد، إذ الطبيعي أعم من إرادة صرف الوجود أو مطلق الوجود، وإن كان قد نظر إلى الإطلاق بلحاظ لازمه العرفي - وهو الإرسال والشمول - فهما متنافيان، فما هو وجه تقديم الشمولي عليه والمفروض أن الإطلاقين قد انعقدا، حيث تمت مقدمات الحكمة في كل منهما وصار لكل منهما ظهور تنجيزي في الإطلاق ومقتضاه تعارضهما، فأحدهما ظاهر ويترتب عليه لازمه من الإرسال، والآخر ظاهر وهو مانع من الشمول، فأي وجه لتقديم أي منهما على الآخر؟ ودعوى توقف الإطلاق على مقدمات الحكمة بطبعه ومنها عدم ما يصلح للدليلية على الخلاف أمر مشترك بينهما، وهذا ما أكد عليه سيدنا الخوئي قدس سره بأن مجرد كون هذا شمولياً لا يصلح أن يكون مبرراً لقرينيته عرفاً على الآخر بحيث يكون بياناً عليه إما وارداً أو مقدماً عليه من باب الأظهرية.

**فتلخص من ذلك:** أنه لا مبرر لتقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي في مورد اجتماعهما بل يتعارضان، كما ذكره صاحب الكفاية.

**وهنا تنبيهان:**

**التنبيه الأول:** ما ذكره جمع من الأعلام من أن تقسيم المطلق إلى شمولي وبدلي ليس تقسيماً بالذات، فإن الذي ينقسم بالذات إلى الشمولي والبدلي هو العام لا المطلق، باعتبار أن للشمولية والبدلية أداة من أدوات العموم، فإن المولى إذا قال: (أكرم كل عالم) فهو عموم شمولي لأن (كل) من أدواته، وإذا قال: (أكرم أي عالم) كان عموماً بدلياً لأن (أي) من أدوات العموم البدلي، فالشمولية والبدلية من أقسام العام نظراً لوجود الأدوات الدالة على الشمولية والبدلية، وأما المطلق فلا يدل على أكثر من الطبيعي، واستفادة الشمولية والبدلية من دال آخر لا تعلق له بالإطلاق، والإطلاق نفسه لا يجدي في اقتناص الشمولية والبدلية.

فمن قرائن الشمولية أنه إذا كان أحد المطلقين نهياً - كما إذا قال: (صل) وقال: (لا تغصب) - فإن النهي يدل على الاستغراق لأحد وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول:** أنه لا معنى للنهي عن أحد أفراد الغصب لأن المكلف بطبعه تارك لغصب ما، فلا معنى لنهيه عنه، كما لا معنى لنهيه عن المجموع بما هو مجموع لأن المكلف لا يقدر على الإتيان بجميع أنحاء الغصب في العالم، فهذه قرينة على أن المنهي عنه كل فرد من الغصب، مما يوجب ظهور النهي في النهي الاستغراقي، فقرينة الاستغراق والشمول هو تعلق النهي بالطبيعي لا الإطلاق.

**الوجه الثاني:** أن المولى إذا نهى عن الكذب أو الغصب فظاهره إرادة إعدام الطبيعة، ولا محقق عقلاً لإعدامها إلا بترك سائر الأفراد، فاستفادة الاستغراق من حكم العقل بأن لا امتثال للنهي إلا بترك سائر أفراده. لكن هذا الوجه يتوقف على كون المنهي عنه هو مطلق الوجود لا صرف الوجود.

**الوجه الثالث:** أن يقال بما أن النهي ناشئ عن المفسدة، والغالب كون المفسدة انحلالية بمعنى وجودها في كل فرد فرد، فإذا قال المولى: (لا تكذب) كان احتفاف الدليل بالارتكاز العرفي القائم على كون المفسدة انحلالية غالباً موجباً لظهوره في أن المنهي عنه كل كذب كذب، لأن المفسدة التي تقتضي الحرمة مفسدة انحلالية.

فهذه الوجوه الثلاثة توجب نشوء الشمول من النهي لا الإطلاق.

وأما إذا لم يكن نهياً، كما إذا قال: (صل) وقال: (أحل الله البيع)، ففي قوله: (صل) يستفاد الإطلاق البدلي، لا من الإطلاق، بل من جهة أن الأمر تعلق بطبيعي الصلاة، وحيث إن المولى لا يمكن أن يأمر بجميع ما يصدق عليه صلاة فلا محالة يكون المأمور به صرف الوجود، فهذه قرينة البدلية، وفي قوله: (أحل الله البيع) لا يمكن أن يراد به حلية بيع ما، للغويته، فهذه قرينة على أن المحلل كل بيع، فاستفادة الشمولية من قرينة عرفية لا من نفس الإطلاق.

فحيث إن الشمولية والبدلية لا تستفاد من نفس الإطلاق وإنما المدار على القرائن، فإذا قامت قرينة على الشمولية - كما في النهي الشمولي في قوله: (لا تغصب) - فحينئذ يعرض على العرف، فإن رأى العرف أن هذه القرينة كافية في أظهرية الشمولي على البدلي بنحو يصلح أن يكون بياناً عليه قدم عليه، وإلا فلا ضابطة عامة لتقديم الشمولي على البدلي.

**التنبيه الثاني:** ذكر السيد الصدر [في باب اجتماع الأمر والنهي ج3 ص78] أنه إذا كان الشمولي إلزامياً بعنوان ثانوي، وكان الخطاب الآخر ترخيصياً بعنوان أولي قدم الثانوي على الأولي لا من باب أنه شمولي، وإنما من باب أن الإلزام بالعنوان الثانوي حاكم بنظر العرف على الترخيص بالعنوان الأولي، كما لو قال المولى: (أكل كل جبن حلال) فهذا ترخيص بالعنوان الأولي، وقال في دليل آخر: (أكل ما يضر بالبدن حرام) فإن النسبة بينهما عموم من وجه ومع ذلك يقدم العرف الثاني على الأول بالحكومة، لأنه إلزام بالعنوان الثانوي وذاك ترخيص بالعنوان الأولي فهو ناظر إليه، وهذه لا علاقة لها بالشمولية والبدلية فهما مطردة في العمومين والإطلاقين ولو كانا شموليين، فإن أمكن تطبيق هذه الكبرى على محل كلامنا كما إذا قال: (أقم الصلاة) وقال: (لا تغصب) وقيل إن الأول ترخيص بالعنوان الأولي لأن له مدلولاً التزامياً وهو الترخيص في تطبيق الصلاة على أي فرد، والثاني إلزام بالعنوان الثانوي، فيقدم عليه بنكتة الحكومة لا بنكتة الشمولية. وإن قلنا: ليس لـ(أقم الصلاة) مدلول التزامي على ترخيص التطبيق على أي فرد أو ليست كل الأمثلة من قبيل الأولي والثانوي نحو (أكرم عالماً) و(لا تكرم الفاسق) لم يكن مصداقاً لهذه الكبرى.

### [[24]](#footnote-25)102

**المورد الثالث:** ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ.

**وله صورتان:**

الصورة الأولى: أن يرد الخاص بعد وقت العمل بالعام.

الصورة الثانية: أن يرد العام بعد وقت العمل بالخاص.

**الصورة الأولى:** وهي ما إذا ورد الخاص بعد وقت العمل بالعام ودار الأمر بين كون الخاص ناسخاً في مورده للعام بمعنى كونه بياناً للحكم من حين صدوره، أو مخصصاً له - بمعنى كشفه عن كون الحكم خاصاً من حين صدور العام -، وبيان المطلب في أمور.

**الأمر الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره [في مصباح الأصول ج٣ ص382] من أن هذا البحث لا ثمرة فيه بالنسبة لنا، فإنه إنما يثمر في من عاش الفترة بين العام والخاص بحيث يكون الخاص في حقه ناسخاً أو مخصصاً، وأما بالنسبة لنا فيتعين العمل بالخاص ناسخاً كان أم مخصصاً، نعم يترتب على النسخ جواز إسناد الحكم الثابت قبل مجيئ الخاص إلى الشارع لكونه حكماً واقعياً، بينما لو بني على التخصيص لكان وظيفة ظاهرية لا حكماً واقعياً.

**الأمر الثاني:** إن محل الكلام في ما إذا أحرز حدوث الخاص بعد وقت العمل بالعام، نظير الحكم بنجاسة الناصبي وخمس أرباح المكاسب، فهنا يدور أمره بين كونه ناسخاً أو مخصصاً، وأما إذا احتمل أن الخاص الذي وصل بعد حضور وقت العمل بالعام مسبوق بمثله إما مضموناً أو عيناً قبل حضور وقت العمل، إذ مع احتمال أنه صدر قبل وقت العمل بالعام لا يكون ناسخاً، إذ لا معنى للنسخ قبل حضور وقت العمل، فإنما يكون لاحتمال النسخ مورد إذا أحرز أن الخاص لم يحدث لا مضموناً ولا إبرازاً إلا بعد وقت العمل بالعام، وأنّى لنا بإثبات ذلك كي يكون الأمر دائراً بين النسخ والتخصيص؟!

**الأمر الثالث:** على فرض أن الخاص إنما حدث مضموناً وإبرازاً بعد وقت العمل بالعام فإن الاحتمال لا يدور بين النسخ والتخصيص فقط، بل هناك احتمال ثالث وهو الحكم الولايتي، فإن هناك عدة أحكام صدرت منهم بعنوان أنهم ساسة العباد وولاة الأمر، وقد فرض أمير المؤمنين عليه السلام الزكاة في الخيل العتاق والبراذين من باب الحكم الولايتي، فمجرد حضور خاص بعد وقت العمل بالعام لا يعني دورانه بين النسخ والتخصيص فقط، بل يحتمل أنه حكم ولايتي إذا كان العام ترخيصياً، إذ لا ولاية على تحليل حرام أو ترك واجب.

**الأمر الرابع:** بغض النظر عن احتمال الحكم الولايتي فقد فصل السيد الأستاذ مد ظله بين أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وأحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام، فبالنسبة لأحاديث النبي صلى الله عليه وآله كما لو صدر من النبي عام وصدر بعد وقت العمل به خاص، فإن احتمال النسخ وارد في أحاديثه صلى الله عليه وآله، كاحتمال التخصيص عند صدور الخاص عنه صلى الله عليه وآله أو نقله من الأئمة عليهم السلام عنه كما أشير اليه في روايتين:

**الرواية الأولى:** صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: (قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن)، وظاهره أنه يمكن بيان الناسخ المستودع عندهم لحديث النبي صلى الله عليه وآله.

**الرواية الثانية:** صحيحة منصور بن حازم قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله صدقوا على محمد صلى الله عليه وآله أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا، قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة فيجيب فيها بالجواب ثم يأتي بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الأحاديث بعضهاً بعضاً)، وهو ظاهر في وقوع النسخ في أحاديث النبي صلى الله عليه وآله.

فالأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وآله ولو كانت منقولة عن الأئمة بأن ينقل العام عن النبي والخاص عنه أيضا فهو مورد لاحتمال النسخ.

وأما في أحاديث الأئمة عليهم السلام كما لو صدر العام من النبي صلى الله عليه وآله ولو بالنقل عنه وصدر الخاص من الباقر عليه السلام لا نقلاً عن النبي، أو صدر العام من الباقر والخاص من الرضا عليهما السلام فهل يدور الأمر فيها بين النسخ والتخصيص؟

وقد بنى مد ظله في المحتمل الأول على عدم نسخ حديثهم حديث النبي صلى الله عليه وآله بلحاظ أن ذلك لا يجتمع مع تأكيدهم أنه لا يصدر منهم خلاف رسول الله، فقد ورد في معتبرة أيوب بن الحر: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل حديث مردود الى الكتاب والسنة، وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف)، مما يعني اشتراط حجية الخبر بموفقته للكتاب والسنة. وقال عليه السلام: (لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا)، وأي خلاف أوضح من أن يصدر منهم ناسخ لحديث النبي، فتكذيبهم صدور المخالف دال بالدلالة الالتزامية على عدم صدور ناسخ منهم لحديث النبي صلى الله عليه وآله.

وقد ذكر سيدنا الخوئي قدس سره [في مصباح الأصول ج٣ ص382] أن هذا إذا كان الناسخ منهم، وأما إذا أودع عندهم الناسخ فبينوه في وقته فلا يصدق عليه أنه قد صدر منهم ما خالف حديث النبي، فإن النبي صلى الله عليه وآله كما أودع عندهم العمومات ليبلغوها في الظرف المناسب - باعتبار أن لهم ولاية على النشر والكتمان - فقد أودع عندهم الخصوصيات، فإذا نقلوا عن النبي عاماً وبعد وقت العمل به بينوا الخاص فما دام يحتمل أنه مما أودع عندهم بيانه فلا يصدق عليه أنه قد صدر عنهم ما خالف قول النبي كي يكون نافياً لاحتمال النسخ.

وأجاب السيد الأستاذ مد ظله بأن ذلك وإن كان ممكناً إلا أن الروايات لا تساعد عليه، لأن محل الكلام فيما إذا لم يسند الإمام الحديث عن النبي، بأن نقل العام وبعد العمل ذكر الخاص ولم يسنده إلى النبي، إذ مقتضى ظاهر (لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا) عدم قبول الناسخ وإن احتمل أنه مما أودع عندهم، فإن احتمال كونه مودعاً عندهم لا يرفع صدق مخالفته لسنة النبي بحسب العرف العام، ولا يندفع الاحتمال إلا بإسناد الناسخ للنبي صلى الله عليه وآله.

ولكن يمكن أن يقال: إذا كان المرتكز المتشرعي في زمن الأئمة صلوات الله عليهم أن الأئمة مستودع لأحاديث النبي عامها وخاصها منسوخها وناسخا، فاحتفاف أحاديثهم بهذا المرتكز مانع من صدق الخلاف على ما يصدر منهم، لذلك فالحديث الخاص منهم بعد حضور وقت العمل بالعام الصادر عن النبي يحتمل النسخ والتخصيص.

ولا يبعد قيام هذا المرتكز لدى المتشرعة وأصحاب الأئمة عليهم السلام على ذلك خصوصاً مع ما ورد عنهم: (حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي) إلى أن قال: (حديث رسول الله صلى الله عليه وآله) وقال: (لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين إنما هي أصول علم نتوارثها كابراً عن كابر عن رسول الله صلى الله عليه وآله).

وأما المحتمل الثاني - وهو أن يقع النسخ في أحاديث الأئمة بأن يفرض أن كلا من العام والخاص صادران منهم - فهل يحتمل في الخاص النسخ والتخصيص كما في أحاديث النبي صلى الله عليه وآله؟

قد يقال بالمنع، وذلك لـ:

**أولاً:** أنه لا يوجد أي دليل ورواية على وقوع النسخ في أحاديثهم حتى يكون منشأ لاحتمال النسخ احتمالاً عرفياً.

**ثانياً:** أنه لو عممت ظاهرة النسخ فيقال: بنسخ القرآن، ونسخ حديث النبي، ونسخ الأحاديث الصادرة عن الأئمة، لكانت الشريعة متذبذة في نظر الناس بحيث لا يحصل لهم الوثوق بعام صادر ولا يركنون لخطاب الشارع، لكونه بنظرهم كسائر خطابات المولى العرفي الخاضعة للتغير نتيجة الجهل بالملاكات الواقعية، إذ ما دام احتمال النسخ مشرع الأبواب من دون فرق بين مرحلة التأسيس والتفريع فلازم ذلك عدم استمساك الناس بالشريعة، فمن الواضح الفرق بين مرحلة التأسيس وهي مرحلة نزول القرآن وأحاديث النبي المصطفى صلى الله عليه وآله، فإنه يحتمل فيها النسخ عرفاً لكونها تأسيساً يراعى فيه المصالح المؤقتة والتدرج في البيان، ولكن بعد أن تمت هذه المرحلة ووصلت النوبة لمرحلة التفريع وبيان التفاصيل على يد أهل البيت عليهم السلام، فلو فتح باب النسخ في هذه المرحلة لكان ذلك موجباً لفتح باب التشكيك في الشريعة وكونها متذبذبة في نظر المسلمين بحيث لا يستقر لها حكم لاحتمال مجيء ناسخ له احتمالاً عرفياً، فتأمل.

**والنتيجة:** هي موهومية احتمال النسخ.

وأما اختيار التخصيص فهو مبني على التفصيل السابق بين فرضين:

١- أن يصدر العام الإلزامي وبعد حضور وقت العمل به يصدر الخاص الترخيصي، وهذا من موارد التخصيص عرفاً لوجود المبرر العقلائي لتأخير البيان.

٢- أن يصدر الخاص الإلزامي بعد حضور وقت العمل بالعام الترخيصي، فهنا ما لم تقم قرينة على مصحح لتأخير بيان الإلزام عن وقت الحاجة فمن المستهجن عرفاً كونه مخصصاً، أو فقل: إن الاستهجان العرفي مانع من ظهوره في القرينية، فكما يحتمل كونه مخصصاً يحتمل كونه معارضاً أو حكماً ندبياً، كما مر بيانه.

**الصورة الثانية:** أن يرد العام بعد وقت العمل بالخاص، فهل النسبة بين العام والخاص هي العموم والخصوص المطلق أم العموم والخصوص من وجه؟

### 103

**الصورة الثانية:** إذا صدر العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، ولم يكن الخاص ارتكازاً واضحاً يمنع ظهور العام في العموم، ولا صدر العام مبنيا عليه، فهل العام ناسخ أم مخصَّص؟ فإن كان مخصصاً فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، وإن كان ناسخاً كانت النسبة بينهما العموم من وجه، لشمول الخاص فترة لا يشملها العام وهي الفترة السابقة على صدور العام، وشمول العام فرداً غير ما هو مورد الخاص.

**وفي المقام عدة كلمات للمحققين:**

**القول الأول:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن المتعين في المقام التخصيص مع أن مقتضى القاعدة النسخ،

والسر في ذلك أن الخاص إنما يدل على الحكم لا على استمراره كي يكون ظهوره في الاستمرار معارضاً لظهور العام، فمثلاً إذا قال المولى في دليل خاص: (كل هاشمي فاسق يكرم) وبعد وقت العمل قال: (لا تكرم أي فاسق) فإنما يتصور التنافي بينهما بحيث يكون الخاص مخصِّصا أو العام ناسخا إذا كان للخاص ظهور في استمرار حكمه إلى ما بعد مجيء العام، والحال أن الخاص ليس له ظهور في الاستمرار. وذلك لأن الاستمرار تارة يكون وصفاً للجعل وتارة يكون وصفاً للمجعول، وما ينافيه النسخ كون الاستمرار وصفا للجعل لا المجعول، فمثلا قوله عز وجل: (ولله حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) قضية شرطية، وهي قبل تحقق الشرط جعل، وهذا الجعل مستمر منذ زمان النبي إلى زمان الأئمة أم لا؟ فالاستمرار وصف للجعل أي: للقضية الشرطية، فدعوى النسخ مصادمة لاستمرار الجعل، لأنه يعني أن هذه القضية الشرطية قد رفعت بغض النظر عن تحقق موضوعها، وقد يكون الاستمرار صفة للمجعول لا الجعل، مثلاً لو تحققت استطاعة المكلف في أول يوم من شهر ذي القعدة فإن الحج فعلي في حقه، وهذا المجعول - وهو وجوب الحج - مستمر إلى آخر يوم من شهر ذي الحجة (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) فالاستمرار صفة للمجعول لا الجعل، والنسخ لا علاقة له باستمرار المجعول بل باستمرار الجعل.

وعلى هذا فيقال: بما أن الاستمرار صفة للجعل فهل الدليل الدال على الجعل نفسه يدل على استمراره أيضاً؟ ذهب المحقق النائيني إلى عدم الدلالة، لأن الاستمرار متأخر رتبةً عن الجعل، فكيف يدل الدليل على ما هو متأخر عن مفاده؟! فيحتاج إلى دليل آخر غير دليل الجعل ليدل على الاستمرار، نعم هو دال على استمرار المجعول، لأنه يدل على قضية شرطية، ومقتضاها أنه متى ما صار الشرط فعلياً فالجزاء فعلي. وأما الدلالة على استمرار الجعل فلا.

ولأجل هذا قال المحقق النائيني قدس سره أنه ليس عندنا دليل على عدم نسخ الأحكام، لأن الدليل على عدم نسخ الأحكام هو أن يكون دليل الجعل دالاً على استمراره، والحال أنه ليس عندنا دليل يدل على استمرار الجعل، إلا أن يتشبث بقوله عليه السلام: (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة) ولكن غاية ما يدل عليه أن المجموع بما هو مجموع مستمر لا أن كل حكم حكم من النبي صلى الله عليه وآله مستمر.

**والنتيجة:** أنه إذا كان عندنا خاص كما إذا قال: (كل هاشمي فاسق يكرم) وبعد العمل به جاء دليل آخر (لا تكرم أي فاسق) فدعوى المعارضة بين العام والخاص فرع ظهور الخاص في الدلالة على الاستمرار، والحال أن دليل الجعل لا يدل على الاستمرار، فلم يبق إلا التعويل على استصحاب بقاء حكم الخاص لما بعد مجيء العام، ولكنه أصل عملي، والعام دليل لفظي، ولا معنى للمعارضة بين الأصل العملي والدليل الاجتهادي. فلو تُركنا والقاعدةَ لكان المتعين العمل بالعام، وهو عبارة أخرى عن النسخ. إلا أن المرتكز العقلائي قائم على أنه متى ما وجد الخاص فهو صالح للبيانية على العام، سواء كان الخاص سابقاً أو لاحقاً، قبل وقت العمل أم بعده، وببركة هذا المرتكز العقلائي قلنا: إن العام مخصَّص وليس ناسخاً، وإلا فإن مقتضى القاعدة هو النسخ.

**وأورد على المحقق قدس سره:**

**أولاً:** بأن دليل الجعل الوارد على سبيل القضية الشرطية يدل على استمراره بالدلالة الالتزامية، إذ المفروض أن دليل الجعل يدل على حكم معلق على موضوع، نحو قوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع) فإنه يدل على وجوب الحج عند حصول الاستطاعة ولو مستقبلاً، فإذا كان مفاده تعليق الحكم على موضوع مفروض الوجود فلو لم يدل على الاستمرار - أي: استمرار الجعل إلى حين تحقق الموضوع - لكان الجعل لغواً، إذ ما ثمرة جعل شيء معلق على موضوع ولكنه لا يبقى إلى حين حصول الموضوع؟! والحاصل أن نفس الدليل الدال على الجعل بنحو القضية الشرطية دال بالالتزام على استمرار هذا الجعل إلى حين حصول الموضوع وتحقق الشرط.

**ثانياً:** لو أغمضنا النظر عن ذلك فإن طبع القضية الحقيقية هو الدلالة على الاستمرار، فإن قوله: (كل هاشمي فاسق يكرم) يدل على قضية حقيقية وهي أنه متى ما وجد هاشمي وكان فاسقا فإنه يكرم، وهذا هو معنى الدلالة على الاستمرار، فطبع القضية الحقيقية - وهي إناطة الحكم بكل حصة من حصص الموضوع مع أن تجدد الحصص مساوق لمرور الزمن - بنفسه دال على استمرار الجعل.

**ثالثاً:** قد يتأمل في استفادة الاستمرار من خلال الدلالة الالتزامية للجعل - بأن نكتة هذه الدلالة هي اللغوية - بمعنى أن مناط دلالة الجعل على الاستمرار أنه لو رفع قبل تحقق الموضوع كان الجعل لغواً، ويكفي في دفع اللغوية ثبوت الجعل الى حين تحقق فرد من موضوعه من دون حاجة لاستفادة الاستمرار،

كما يتأمل في استفادة الاستمرار من خلال كون الجعل بنحو القضية الحقيقية، بلحاظ أن القضية الحقيقية هي قضية شرطية أخذ فيها الموضوع مفروض الوجود، فنسخها هو عبارة عن رفع نفس القضية الشرطية مقابل استمرارها، وأما شمولها للهاشمي الفاسق الذي سيوجد مستقبلاً فهو نتيجة إطلاق الموضوع وعدم تقييده، ومن الواضح أن تقييد الموضوع أو إطلاقه من شؤون نفس الجعل، بينما استمرار الجعل ونسخه إنما يتصور بعد الفراغ من الجعل مطلقاً أو مقيداً، فالصحيح أن الاستمرار أصل عقلائي فإن بناء العقلاء قائم على استمرار كل جعل يصدر من مقنن ما لم يرفع يده عنه، بل كل رأي كذلك، كآراء المجتهدين والفقهاء فإن آراءهم باقية ومستمرة بنظر العقلاء ما لم يبرزوا العدول عن رأيهم. فهنا أصل عقلائي وهو أصل البقاء وعدم العدول، وهذا كاف في استمرار الخاص الصادر إلى حين صدور العام.

وأما قول المحقق النائيني قدس سره بأن المتعين هو التخصيص لأن بناء العقلاء على أن الخاص بيان مطلقاً سابقاً كان أم لاحقاً فهو أول الكلام، فإن المفروض أن العام له نحوان:

**النحو الأول:** أن يكون العام ظاهرا في بيان الحكم الصادر من أول الشريعة، فقوله: (لا تكرم أي فاسق) ظاهر في أن هذا الحكم من بداية الشريعة، فإذا كان مفاد العام كذلك صار بلحاظ المنكشِف مقارناً للخاص وليس لاحقاً، لأن الخاص - وهو قوله: كل هاشمي فاسق يكرم - ظاهر في أن هذا الحكم من أول الشريعة، فإذا جاء الحكم العام بعده وكان ظاهراً أيضا في أن الحكم من أول الشريعة فهما بلحاظ المنكشِف متقارنان، وحيث إنهما متنافيان إذ لا يحتمل كون كليهما صادقاً من أول الشريعة كان لا بد من تحكيم أحدهما على الآخر، وبناء العقلاء في هذا الفرض على كون الخاص بياناً على العام لا العكس، ويتم فيه ما أفاده المحقق النائيني قدس سره.

**النحو الثاني:** ما هو مفروض البحث، وهو كون العام ظاهراً في بيان الحكم الفعلي من حينه لا من أول الشريعة، نظير ما ذهب له جمع من الفقهاء من أن ما دل على نجاسة النواصب أو ثبوت الخمس في أحكام المكاسب ظاهر في أنه جعل جديد وليس من أول الشريعة.

فبناء على ذلك يقال إن الخاص ظاهر في الاستمرار إلى ما بعد صدور العام، وظاهر العام الإضراب عن الخاص ولزوم العمل بالعام من حينه، فلا تنافي بينهما حدوثا ولكن يقع بينهما التعارض بلحاظ مرحلة ما بعد ورود العام.

فإن قيل: إن العموم الوضعي يقدم على الإطلاق الشمولي، لكون دلالة العام على العموم بالوضع ودلالة الخاص على الاستمرار لما بعد مجيء العام بالإطلاق ومقدمات الحكمة،

فإذا قلنا بالتقديم المذكور قدم العام عليه، والنتيجة النسخ.

وأما إذا لم نقل بذلك تعارضاً وتساقطاً في مورد الخاص، فالمرجع هو الأصل العملي وهو استصحاب حكم الخاص بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

**القول الثاني:** ما ذهب إليه المحقق الآخوند قدس سره من أن مقتضى القاعدة هو النسخ، ولكن غلبة التخصيص وندرة النسخ أوجبت المصير إلى التخصيص.

والوجه في ذلك أن أغلب ما ورد من المشرع إذا كان من قبيل الخاص والعام هو من باب التخصيص، وأما النسخ فهو نادر لا يصار إليه إلا بدليل، فهذه الغلبة إن كانت بحد يوهن ظهور العام في العموم ويوجب أقوائية ظهور الخاص في الاستمرار حتى لما بعد صدور العام فإنه يمكن تقديم الخاص على العام من باب أقوائية ظهوره، مع أن ظهوره في الاستمرار ببركة الإطلاق ومقدمات الحكمة، والعام قد تكون دلالته على العموم بالعموم الوضعي، ولكن إن كانت هذه الغلبة ارتكازية واضحة بحد توهن ظهور العام في العموم وتجعل الخاص أقوى ظهوراً في الاستمرار قدم عليه وإلا فلا.

**القول الثالث:** ما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره، وهو أنه لا تعارض أبداً بين أصالة العموم وبين ظهور الخاص في الاستمرار بالإطلاق، بل التعارض في المقام بين أصالة الظهور وأصالة الجهة، فإن النسخ لا يصادم حجية الظهور بل يصادم الجهة، فالنافي للنسخ هو أصالة الجهة لا أصالة الظهور.

وبيان ذلك: أن الفرق بين التخصيص والنسخ أن التخصيص تصرف في أصالة العموم، إذ يكشف التخصيص عن أضيقية المراد الجدي من المراد الاستعمالي، حيث إن المراد الاستعمالي هو العموم بينما المراد الجدي ما سوى الخاص، فالخاص تصرف في أصالة الظهور وهي أصالة العموم وكشف عن أوسعية المراد الاستعمالي من المراد الجدي. بينما النسخ لا يخدش العموم بل يخدش الجهة، وبيانه أن المولى عندما يصدر جعلا فتارة يكون المراد الجدي من هذا الجعل هو الحكم الواقعي الأولي، وتارة لا يكون كذلك، فمثلاً إذا قال المولى: (تجب صلاة الآيات عند حصول الكسوف أو الخسوف) فهذا المفاد مراد استعمالي ومراد جدي وصادر بداعي بيان الحكم الواقعي، وأما إذا قال المولى في مقام الامتحان: (إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) فهذا مراد جدي - ولذا يجب تنفيذه - ولكن صدوره ليس بداعي بيان الحكم الواقعي بل بداعي الامتحان، أي: تقديم الصدقة مطلوب ولكن ليس بداعي أنه حكم واقعي بل بداعي الامتحان، فهو مراد استعمالي وجدي ولكنه ليس الحكم الواقعي. وكذلك التقية إذا كانت في الحكم لا العمل، كما لو كان الإمام نفسه في حال تقية فأصدر الحكم تقيةً، فقال: (قف مع العامة) فإن نفس هذا المفاد مراد استعمالي ومراد جدي، ولكنه لم يصدر لبيان الحكم الواقعي بل لبيان وظيفة مؤقتة لدفع الضرر، وكذلك النسخ فإن المولى عندما يقول: (صل لبيت المقدس) وهو يعلم أن هذا الحكم سينسخه بعد فترة، فالمفاد مراد استعمالي ومراد جدي ولكنه لم يصدر لبيان الحكم الواقعي بالعنوان الأولي، بل صدر منه لدفع مفسدة أو إحراز مصلحة مؤقتة.

**فالنتيجة:** أن النسخ يرفع أصالة الجهة أي يخدش في صدور الحكم بداعي بيان الحكم الواقعي لا أصالة العموم كما في التخصيص، فإذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص فقد دار بين أصالة العموم التي تنفي التخصيص وأصالة الجهة التي تنفي النسخ.

### 104[[25]](#footnote-26)

والحاصل: أن المحقق العراقي قدس سره أفاد أن مرجع التخصيص إلى التصرف في المراد ومرجع النسخ الى التصرف في الداعي، فالتخصيص عبارة عن بيان أوسعية المراد الاستعمالي على المراد الجدي، وأما النسخ فبيان لكون الحكم السابق غير صادر بداعي بيان الحكم الواقعي، ولذلك فإن مرجع احتمال النسخ للتعارض بين أصالة الجهة وأصالة الظهور.

وبيان ذلك: أن المولى إذا قال: (كل هاشمي فاسقٍ يكرم) وبعد العمل به قال: (لا تكرم أي فاسق) فإن قلنا بالتخصيص أي: أن الخاص السابق زماناً بيان للعام اللاحق، فمرجع التخصيص الى أن المراد الاستعمالي من قوله: (لا تكرم أي فاسق) ليس هو المراد الجدي بل المراد الجدي منه هو ما سوى الهاشمي، لكون التخصيص تصرفاً في المراد وبيانا لأضيقية المراد الجدي من الاستعمالي لذلك فالنافي لاحتماله هو أصالة الظهور بمعنى أصالة التطابق في العموم بين المرادين.

وأما بناء على كون العام اللاحق ناسخاً للخاص السابق فمعناه أن المولى في قوله: (لا تكرم أي فاسق) أبان أن قوله: (كل هاشمي فاسق يكرم) لم يكن بداعي بيان الحكم الواقعي، لأن الحكم الواقعي هو عدم إكرام أي فاسق، وإنما أظهره المولى سابقاً لمصلحة في الإظهار، وإلا فالحكم الواقعي الصادر بداعي بيان الواقع هو العام، فالنسخ تصرف في الجهة والنافي لاحتماله أصالة الجهة، ولذا فإن احتمال النسخ يعني التعارض بين أصالة العموم في (لا تكرم أي فاسق) وأصالة الجهة في قوله: (كل هاشمي فاسق يكرم)، وليس موطن التعارض الظهورين.

**وهنا ملاحظتان:**

**الأولى:** أن النسخ الاصطلاحي في كلمات الأعلام هو عبارة عن بيان انتهاء أمد الحكم لانقضاء ملاكه، وبما أنه بيان لانتهاء أمد الحكم لانقضاء ملاكه فهو تصرف في المراد مثل التخصيص، غايته أن التخصيص نسخٌ بحسب الأفراد، والنسخ تخصيص بحسب الأزمان، وإلا فإن النكتةَ واحدة، فإذا قال المولى: (كل هاشمي فاسق يكرم) وقال (لا تكرم أي فاسق) فإن قلنا بالتخصيص فالتخصيص تصرف في المراد، بمعنى أن المراد الجدي من قوله: (لا تكرم أي فاسق) لا يشمل الهاشمي من حين انعقاده، وإن قلنا بالعموم والنسخ فإن العام قد كشف عن كون المراد الجدي من الخاص لا ينبسط على الأزمنة، فهو أيضاً تصرف في المراد كالتخصيص، غاية الفرق أن التخصيص تصرف في المراد بحيث لا ينبسط على الأفراد والنسخ تصرف في المراد بحيث لا ينبسط على الأزمان، ولذا قال الأعلام أن التخصيص نسخ لعموم الحكم في الأفراد والنسخ تخصيص للحكم في الأزمان، وبعبارة أخرى هناك خلط بين كتمان بيان الناسخ عند طرح المنسوخ وبين حقيقة النسخ، فإن كان المنظور هو في كلام المحقق العراقي هو الأول وهو أن المقنن عندما أبرز الدليل المنسوخ لم يبين أنه حكم مؤقت وأخفى الدليل الناسخ، وهذا الإخفاء كان لمصلحة في إظهار الحكم المنسوخ على أنه الحكم الدائم، فلم يكن إظهار المنسوخ دون بيان الناسخ بداعي بيان الحكم الواقعي بل بداع آخر، فالحكم المنسوخ مراد جدي واقعي قد صدر بداعي بيان الواقع في ظرفه لملاك مؤقت يقتضيه، وإنما الذي صدر من المقنن لا بداعي بيان الواقع هو إخفاء الناسخ وإظهار المنسوخ كأنه الحكم الدائم، وإلا فالحكم المنسوخ نفسه حكم واقعي، وإن كان المنظور هو الثاني فقد اتضح أن حقيقة النسخ هي بيان انتهاء أمد حكم واقعي في ظرفه لانقضاء ملاكه، مما يعني أن المراد الاستعمالي من دليل المنسوخ الظاهر بمقتضى إطلاقه في الامتداد والاستمرار أوسع من المراد الجدي وهذه هي نكتة التخصيص أيضا، والا فالسؤال عن المبرر لطرح الإطلاق في الدليل المنسوخ مع أنه مؤقت يرد نفسه في طرح العموم مع أنه في الواقع مخصص، فإذا كان الأول منافياً لأصالة الجهة فكذا الثاني.

**الثانية:** على فرض كون النسخ تصرفاً في الجهة لا المراد فإنه لا يؤثر في محل البحث، فإن محل البحث في ما إذا ورد عام بعد العمل بالخاص فهل هو من التعارض المستقر أم غير المستقر؟ وبما أن نقطة البحث في أن المقام من موارد الجمع العرفي أم التعارض المستقر فيرجع إلى المرجحات أم لا؟ فإن هذا البحث لا يصح إلا بعد المفروغية عن تمامية عناصر الحجية في كل منهما، بأن كان كل منهما تاما من حيث الصدور والجهة والظهور، وإلا فلا معنى للبحث عن وجود جمع عرفي أو تعارض مستقر، فإن البحث في المانع بعد المفروغية عن تمامية المقتضي في كل منهما صدوراً وجهةً وظهوراً. واحتمال النسخ والتخصيص احتمالان للجمع العرفي، بمعنى أنه على تقدير كون المقام من الجمع العرفي فهل الجمع بالنسخ أم التخصيص؟ فلا معنى لإرجاع احتمال النسخ إلى الخدش في أصالة الجهة والمصير للتعارض بين أصالة الجهة وأصالة العموم، بل موضوع البحث بعد المفروغية عن أصالة الجهة وأنه كيف يجمع بين أصالة الظهور في كل من الخاص والعام؟

**القول الرابع:** ما ذكره سيد المحكم قدس سره [في ج6 ص83]، وبيانه بذكر أمرين:

١- مقتضى القاعدة.

٢- بيان ما هو الصحيح من النسخ وعدمه في روايات أهل بيت العصمة والروايات النبوية.

**الأول:** في مقتضى القاعدة، ومحصله أن أصالة عدم النسخ أو عدم العدول ليست بحد من القرينية بحيث يرفع به اليد عن أصالة الظهور، فإن المرجع في ذلك المرتكز العقلائي، وأهل العرف العقلائي لا يرفعون اليد بأصالة عدم العدول عن أصالة الظهور. فمثلاً إذا صدر من متكلم كلامان متنافيان في زمانين، واحتمل العدول عن كلامه السابق، سواء كان ذلك في الحدسيات - كأن طرح رأيين متنافيين في موضوع واحد في زمانين واحتمل عدوله - أو في الحسيات - كأن أخبر عن موضوع في زمان وأخبر بعكسه في زمان آخر واحتمل التفاته إلى أمر أوجب تغيير إخباره - فربما يقال: إن الجاري أصالة عدم العدول، وببركة أصالة عدم العدول في كل منهما يقع التنافي بين الكلامين، فلا بد لرفع التنافي من الجمع العرفي إما بالتخصيص - إذا كان أحدهما خاصاً - أو بتقديم الأظهر على الظاهر إن كان أحدهما أظهر، فأصالة عدم العدول تمهد الطريق إلى الجمع العرفي بأحد النحوين.

ولكن الصحيح أن أصالة عدم العدول ليست بحد من القرينية بحيث توجب رفع اليد عن أصالة الظهور، مما يعني أن احتمال العدول في عرض احتمال التخصيص أو قرينية الأظهر على الظاهر لا أن العدول منفي والمتعين هو الجمع العرفي بأحد النحوين، فهما في عرض واحد. كما لو صدر كلامان من فقيه في زمانين في موضوع واحد، فهل المرتكز العرفي يعول على أصالة عدم العدول للتمهيد للجمع العرفي بين الكلامين بالتخصيص أو تقديم الأظهر؟ أم أن احتمال العدول احتمال معتد في عرض غيره ما لم نقل بأن أصالة العموم في كل منهما قرينة على العدول ؟

فدعوى أن أصالة عدم العدول مقدمة لإجراء قواعد الجمع العرفي بين المتنافيين غير تامة، ومن هذا الباب النسخ، ففي القوانين العرفية مثلاً لو صدر قانونان متنافيان من الدولة في زمانين، فدعوى جريان أصالة عدم النسخ والمصير إلى الجمع بين المتنافيين غير صحيحة، فإن أصالة عدم النسخ ليست بمستوى من الارتكازية والوضوح لدى العرف بحد يرفع به اليد عن أصالة الظهور بل هي في عرضها، ولذلك فإن احتمال النسخ وارد إن لم يكن هو الظاهر عرفاً.

**الثاني:** بعد المفروغية عن مقتضى القاعدة فإن التطبيق على الروايات الشريفة إنما يتم في أحد الصنفين:

الصنف الأول: الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

الصنف الثاني: الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله.

**الصنف الأول:** وهو عمدة الفقه وهو روايات أهل البيت صلوات الله عليهم، وفيها لو فتح باب النسخ فيه لم يستقر نظام الفقه وللزم تأسيس فقه جديد بلا كلام، لأنه لو فتح فمعناه تقديم اللاحق على السابق وإن كان السابق أقوى ظهوراً، فلو فرض أن المولى قال: (كل هاشمي فاسق يكرم في كل زمان) ثم قال: (لا تكرم الفاسق) فلا شك أن السابق أقوى ظهوراً من اللاحق، ولو فتح باب النسخ لم يكن لهذه الأقوائية في الظهور دور، بل احتمل تقديم اللاحق على السابق وإن كان السابق أقوى ظهوراً، وعلى هذا يلزم على الفقيه الفحص في الروايات عن المتقدم والمتأخر حتى يتضح حال القرائن لاحتمال النسخ وعدمه، وإذا لم يتبين المتقدم من المتأخر كان الدليل مجملاً ولم يعمل به، وهذا مما لم يجر عليه أحد من الفقهاء، فما هي النكتة التي اقتضت جريان العلماء على الإغضاء عن احتمال النسخ في روايات أهل البيت عليهم السلام؟

**وهنا نكتتان:**

**النكتة الأولى:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره الشريف، من أن العرف المحاوري مستقر على أنه متى كان أحد الدليلين خاصاً كان الخاص بياناً وإن كان سابقاً. ولذا لم يذهب أحد من علماء الطائفة إلى احتمال النسخ بل لم يعتن به.

**والجواب عن هذا:** أن القدر المتيقن من بيانية الخاص على العام هو الخاص المتصل، وأما الخاص المنفصل خصوصاً الخاص المتقدم زماناً على العام - كما هو محل البحث - فلم يحرز أن البناء المحاوري على بيانيته على العام مقابل احتمال النسخ. والسر في ذلك أن البيانية فرع التنافي ولو بحسب المراد الاستعمالي، واحتمال النسخ رافع التنافي، لأنه لا تنافي بين الناسخ والمنسوخ إذ الناسخ بيان لانتهاء أمد الحكم المنسوخ، فما ذكره المحقق النائيني غير تام.

**فإن قلت:** لا ريب أن الشارع قد اعتمد على القرائن المنفصلة حتى القرائن الحاضرة بعد وقت العمل وهو بذلك قد خرج عن طريقة العرف، فإذا علم خروجه عن طريقة العرف وأنه اعتمد على القرائن المنفصلة فهذه السيرة من الشارع هي المضعفة لاحتمال النسخ والمقوية لاحتمال التخصيص.

**قلنا: أولاً:** لم يحرز خروج الشارع عن طريقة العرف. **وثانياً:** إن دعوى أن الشارع قد اعتمد على الخطابات المنفصلة ومنها الخاص السابق على العام إنما هو فرع قرينيتها، وهو أول الكلام، فالقرينية فرع التنافي، والتنافي فرع عدم احتمال النسخ،

فالنكتة الأولى غير تامة.

**النكتة الثانية:** أن الوجه في جريان سيرة العلماء على التخصيص هو أن الروايات الواردة عنهم عامة كانت أم خاصة ظاهرة في بيانٌ الحكم من أول الشريعة، وليست بياناً للحكم من حين صدورها، وإنما ينفتح الباب لاحتمال النسخ إذا كان الدليل بياناً للحكم من حينه، وأما إذا كان بياناً للحكم من الأول فلا.

**وهنا شاهدان على ذلك :**

**الأول:** إن ظاهر استشهادهم على الأحكام بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله أنه بيان للحكم من أول الشريعة، كما أن ظاهر اعتراض بعض الأصحاب عليهم بمخالفة ما صدر عنهم لما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ظاهر في أن المرتكز لدى الأصحاب أن الأحكام الصادرة عنهم عليهم السلام بيان للحكم من أول الشريعة، وإلا لما كان وجه للاعتراض. كما أن ظاهر تكذيبهم لروايات العامة المخالفة لرواياتهم بأن ما يصدر منهم بيان للحكم الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله هو بيان الحكم الشرعي من الأول، كما قد يشير إليه ما في حديث (1) من الباب الرابع عشر من أبواب صفات القاضي [ج18 من الوسائل] عن أمير المؤمنين عليه السلام الوارد في بيان أسباب اختلاف الناس في الدين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله حيث لم يذكر من أسباب الاختلاف تحقق النسخ من قبلهم عليهم السلام لحديث النبي صلى الله عليه وآله وعدم قبول الناس له، وإن ذكر أن في حديث النبي صلى الله عليه وآله الناسخ والمنسوخ.

**الثاني:** أن روايات العرض على الكتاب وروايات مرجحات باب التعارض لم تتضمن الترجيح بالنسخ أصلًا لا من بعيد ولا من قريب كوجه لعلاج التنافي الظاهري بين الأخبار، مما يؤكد ظهور المتعارضين في وحدة الموضوع وهو بيان الحكم الواقعي من أول الأمر وعدم احتمال النسخ.

**فإن قلت:** قد ورد في الروايات الترجيح بالأحدث، وهو عبارة عن ورود احتمال النسخ.

**قلنا:** إن روايات الرجوع إلى الأحدث ظاهرها أن الحكم السابق لم يكن في مقام بيان الحكم الواقعي الأولي بل كان على نحو التقية أو الحكم الخاص لا أن كليهما بيان للحكم الواقعي والثاني ناسخ للأول.

**فإن قلت:** فما تقول في ما ورد عنهم عليهم السلام من تحليل الخمس وجواز التصرف في الزكاة من دون الرجوع إلى الإمام عليه السلام وجواز التعامل مع ولاة الجور في الخراج والمقاسمة مع أن ظاهرها التعليق عن الأحكام الصادرة عن الرسول صلى الله عليه وآله مما يعني أن المناسب لها أن تكون ناسخة لما سبق.

**قلنا:** إن ظاهر سياقات هذه الروايات صدورها من باب إعمال الولاية لا أنها من الحكم الشرعي العام الحاكم والناسخ لما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله.

وعليه فاحتمال النسخ في روايات أهل البيت عليهم السلام احتمال موهوم.

**الصنف الثاني:** - وهو الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله - وبيانه أنه حيث إن الشواهد السابقة لم تتوفر في الأحاديث النبوية فلذلك ما ورد عن الأئمة عليهم السلام نقلاً عن النبي صلى الله عليه وآله فاحتمال النسخ فيه غير عرفي، لأن ظاهره بيان الحكم من أول الشريعة، وما ورد عن النبي من غير أهل البيت صلوات الله عليهم وإن كان فيه احتمال النسخ إلا أن الروايات المعتبرة الثابتة عن النبي من غير طريق أهل البيت روايات نادرة فقيام احتمال النسخ فيها لا يشكل ظاهرة يبتلي بها الفقيه في مقام الاستنباط.

**ولكن قد يلاحظ على ما مضى:** من أن ما أفيد في بيان مقتضى القاعدة تام، ولذلك فاحتمال النسخ وارد عرفاً، بل العرف يرى إن صدور العام بعد الخاص إضراب عن الخاص وعدول عنه، إلا أن استبعاد احتمال النسخ بالشواهد المذكورة غير وافي، فإنه إن كانت عامة الروايات الواردة عنهم ظاهرة بالفعل في بيان الحكم من أول الشريعة انسد باب الدوران بين التخصيص والنسخ سواء كان الدليلان متباينيين أم بينهما عموم وخصوص سبق الخاص أم العام، ولكن هذا أول الكلام، والقرائن المذكورة في الشاهد الأول غاية ما تدل على حرصهم في ظهور أحاديثهم في كونها امتداداً لحديث النبي صلى الله عليه وآله لدفع التهمة عنهم من قبل المخالفين، ولأجل هذا الموقف طلب جملة من الأصحاب منهم الدليل من الكتاب أو حديث النبي صلى الله عليه وآله وفي بعض الموارد بحثّ من الإمام عليه السلام على ذلك، ومن الواضح أن ظهور أحاديثهم في النقل عن النبي صلى الله عليه وآله غير ظهور أحدايثهم في بيان الحكم الواقعي من أول الأمر فالأول أعم من النسخ والتخصيص وغيره. وأما القرائن في الشاهد الثاني ففيها أن روايات العرض والترجيح موردها ما خالف الكتاب والسنة أو الحديثان المختلفان، وكما أن التخصيص خارج موضوعا عن عنوان المخالف والمختلف فكذلك النسخ، فهو نحو من الجمع العرفي، فلا دلالة فيها على نفيه، كما أن ظاهر سياق روايات التحليل وروايات تجويز التصرف في الزكاة مع عدم طلبها من الإمام عليه السلام وتحويز التعامل مع ولاة الجور في حكم الخراج والمقاسمة أنها أحكام شرعية أولية، لا أحكام ولايتية كما قرره قدس سره بنفسه في الفقه، وبالتالي فهذا المقدار من الشواهد غير وافٍ في دفع احتمال النسخ في رواياتهم صلوات الله عليهم.

### 105

**المبحث الأخير في الجمع العرفي:** بحث انقلاب النسبة.

وبيانه: أنه إذا كان لدينا أدلة ثلاثة، وكان بين (أ) و(ب) تعارض بدوي أو انسجام بدوي، ولكن لو أدخل (ج) في الملاحظة لتغيرت نتيجة الجمع بين الدليلين الأولين (أ) و(ب) فهل تلحظ النسبة بين الدليلين في أنفسهما مع غض النظر عن الثالث، أو يجمع بينهما بعد ملاحظة النسبة بين أحدهما وبين الدليل الثالث؟

**وبيان ذلك بذكر مثال لأحد صور انقلاب النسبة:** إذا ورد (المرأة إذا أمنت يجب عليها الغسل)، وورد في دليل آخر: (في المرأة تهريق الماء الأعظم ليس عليها الغسل) فالدليلان متباينان، ولكن هناك دليل ثالث وهو قوله: (المرأة التي تمني عن شهوة عليها الغسل)، فهل يمكن أن يقال: إن الدليل الثاني - وهو: (ليس عليها الغسل) - مقيد بالدليل الثالث - وهو قوله: (المرأة التي تمني عن شهوة عليها الغسل) - وبعد تقييد الدليل الثاني بالثالث سيكون مفاد الدليل الثاني: أن المرأة ليس عليها الغسل في فرض عدم الإمناء عن شهوة، وبذلك تصبح نسبة الدليل الثاني للدليل الأول نسبة الأخص للعام، حيث إن الدليل الأول: (المرأة إذا أمنت يجب عليها الغسل) قد تغيرت نسبته للدليل الثاني، فإنهما قبل ملاحظة الدليل الثالث كانت النسبة بينهما التباين، ولكن بعد أن أدخل الدليل الثالث - وهو قوله: (المرأة التي تمني عن شهوة عليها الغسل) - تضيق الدليل الثاني (ليس عليها الغسل)، وبعد تقيده بالدليل الثالث صار مفاده أضيق، وبعد تقيد مفاده انقلبت النسبة، فصارت بعد التباين نسبة الأخص، لأن مفاد الأول: (المرأة إذا أمنت يجب عليها الغسل) ومفاد الثاني بعد التقيد: (ليس عليها الغسل في حال عدم كون الإمناء عن شهوة)، فمن يقول بانقلاب النسبة - كالمحقق النائيني والسيد الخوئي والشيخ التبريزي قدست أسرارهم - يرى أنه مع إمكان الجمع العرفي بتقييد الدليل الثاني بالثالث، وبعد تقييده به تنقلب النسبة بين الأول والثاني من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، ومن الواضح أن حمل العام على الخاص من الجمع العرفي.

وأما من لا يقول بانقلاب النسبة - كما نسب في [مصباح الأصول ج2 ص463] إلى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية قدست أسرارهم - فيرى أن النسبة بين الدليلين الأول والثاني هي التباين ولا ترتفع بإقحام الثالث وإن لزم العمل بمفاده من جهة أنه القدر المتيقن من المراد الجدي للمولى، فالدليلان الأولان متعارضان ويجري فيهما قواعد التعارض وإن وجد دليل ثالث أضيق من أحدهما.

**مثال آخر:** عندنا دليلان، دليل يقول: (ثمن العذرة سحت) ودليل يقول: (لا بأس ببيع العذرة) وهما متباينان، وعندنا دليل ثالث يقول: (بيع عذرة ما لا يؤكل لحمه باطل)، فمن يقول بانقلاب النسبة فالأمر عنده واضح، حيث يقيد الدليل الثاني - وهو: (لا بأس ببيع العذرة) - بالدليل الثالث، فيصبح أخص من الدليل الأول، وبعد كونه أخص منه يجمع بينهما بحمل العام على الخاص، وأما من لا يقول بالانقلاب فيرى التعارض مستقراً بين الدليل الأول والثاني.

**والكلام في بحث انقلاب النسبة في جهات أربع:**

الأولى: في بيان الدليل على انقلاب النسبة.

الثانية: في بيان الفرق بين انقلاب النسبة وشاهد الجمع.

الثالثة: في بيان فروض انقلاب النسبة.

الرابعة: في بيان التعويض عن نظرية انقلاب النسبة.

**الجهة الأولى:** في بيان الدليل على انقلاب النسبة.

وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره الشريف بأن التصديق بانقلاب النسبة لا يحتاج إلى أزيد من تصوره، ولكنه مع ذلك قد ذكر مقدمتين للوصول إلى القول بانقلاب النسبة - كما [في مصباح الأصول ج2 ص467] - وهما:

**المقدمة الأولى:** أقسام الدلالة، فالدلالة تصورية وتفهيمية وجدية.

أما التصورية فهي الدلالة الناشئة عن الوضع تعييناً أو تعيناً، كما إذا قال: (رأيت أسداً) حيث إن المنصرف منه المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس، ولذلك يبقى هذا الانصراف وإن اتصل اللفظ بقرينة صارفة، كما لو قال: (رأيت أسداً يرمي) أو (قمراً يتكلم) فإن الدلالة التصورية لا تزول بالقرينة المتصلة.

وأما التفهيمية المعبر عنها بالاستعمالية والتصديقية الأولى فإن المتكلم إذا كان في مقام البيان وقال: (رأيت أسداً يرمي) فإن ظاهر حاله أنه في مقام تفهيم المعنى المستفاد من هذا الخطاب. فإن اقترن اللفظ بقرينة متصلة، كما إذا قال: (رأيت أسداً يرمي أو يخطب أو رأيت قمرا يتكلم) فإن الدلالة التصورية - وهي أن المراد بالأسد الحيوان المفترس - وإن كانت موجودة لكن الدلالة التفهيمية على طبق القرينة وليست على طبق منصرف اللفظ، فالمستفاد أنه في مقام تفهيم المعنى المجازي، وهو الرجل الشجاع مثلاً.

وأما التصديقية الجدية فهي دلالة الكلام على أنه مراد جدي، وهي كما تتوقف على القرينة المتصلة فإنها تتوقف على المنفصلة.

ونتيجة ذلك أن القرينة المنفصلة تؤثر في الدلالة الثالثة، فإذا قال: (رأيت أسداً) وقال في مجلس آخر قال: (كان يخطب) فالقرينة المنفصلة كشفت عن أن الدلالة التصديقية من الأول هي كون المراد بالأسد الرجل الشجاع، فالقرينة المنفصلة تتصرف في نفس الظهور التصديقي، وتبين أن الظهور التصديقي ليس على طبق الدلالة الأولى أو الثانية، بل هو على طبق القرينة ولو كانت منفصلة.

**المقدمة الثانية:** إن التعارض بين الدليلين إنما هو تمانع بمعنى أن كل منهما يمنع الآخر، والتمانع فرع تمامية المقتضي لكل منهما في حد نفسه من حيث الحجية، إذ لو لم يكن كل منهما في حد نفسه حجة لما تمانعا وتعارضا، فإن اللاحجة لا يعارض الحجة، فبما أن التعارض فرع تمامية المقتضي، وتمامية المقتضي بتحقق الظهور الحجة لكل منهما، والمفروض أن الظهور الحجة للدليل الثاني ليس إلا على ضوء المقيد - وهو الدليل الثالث - فالدليل الثاني ليس معارضاً للدليل الأول، لكونه بما هو حجة أخص من الأول، فيقيد الأول به، ولا معنى للتعارض.

**فالنتيجة:** أن التصديق بانقلاب النسبة لا يحتاج الى أزيد من تصوره.

**ولكن هنا عدة ملاحظات من قبل تلامذته :**

**الملاحظة الأولى:** منع المقدمة الأولى، ولو تمت المقدمة الأولى كفت في تصحيح انقلاب النسبة من دون حاجة للثانية، وذلك لأن المقيد المنفصل إنما يمنع الحجية لا أنه يرفع الظهور.

وبيانه أنه لا إشكال في أن الدلالة التفهيمية للدليل لا تتوقف على القرينة المنفصلة، وإنما الكلام في الدلالة التصديقية الجدية، فهل ينعقد للكلام قبل مجيء المقيد المنفصل دلالة تصديقية فإذا جاء المقيد منع حجيتها، أم أنها لا تنعقد إلا منوطة بالمقيد؟ وقد اختلفت في هذه النقطة كلمات سيدنا الخوئي قدس سره حيث أفاد في المحاضرات [ج2 ص211] أن القرينة المنفصلة لا ترفع الظهور التصديقي وإنما تمنع من حجيته، بينما أفاد في مصباح الأصول [ج2 ص464] في المقام أن الظهور التصديقي - أي: دلالة الكلام على أنه مراد جدي - متوقفة على عدم القرينة ولو كانت منفصلة، ولذلك إذا جاءت القرينة المنفصلة تبينت أن الدلالة على طبق القرينة. وتؤكد ذلك عبارته في المصباح أيضاً [ج2 ص377].

وهذا هو محل المنع، إذ لو كان الظهور التصديقي منوطاً بالقرينة - ولو كانت منفصلة - لما عمل بظهور أي دليل بمجرد احتمال مجيء القرينة المنفصلة، حتى بعد الفحص وعدم وجدان القرينة، فإن مجرد احتمال القرينة المنفصلة مانع من انعقاد الظهور التصديقي والعمل به، والحال أن بناء العرف المحاوري على أن مجرد تمامية مجلس الكلام وعدم وجود قرينة متصلة كافٍ في انعقاد الدلالة التفهيمية والتصديقية، وأن مراده الاستعمالي هو مراده الجدي، فإذا جاءت قرينة منفصلة لم ترفع الظهور التصديقي بل منعت حجيته، بمعنى أن ظهور ذلك الكلام في أنه مراد جدي مازال باقياً، إلا أنه ليس بحجة بمجيء القرينة المنفصلة.

وبناءً عليه فقد انعقد ظهور كل من الدليلين الأول والثاني وتعارضا، ولا يرتفع التعارض بمجيء الدليل الثالث.

### 106

**والحاصل في الملاحظة الأولى:** أن الظهور التصديقي - بمعنى دلالة الكلام على كون مفاده مراداً جدياً - لا يتوقف على عدم القرينة المنفصلة، وإنما مجيء القرينة المنفصلة هادم للحجية وليس دافعاً لأصل الظهور، فإذا كانت النكتة في انقلاب النسبة أن الظهور التصديقي لأحد العامين المتنافرين لم يتحقق إلا على ضوء القرينة المنفصلة - ولذلك لا تعارض بينهما - فالمناقشة حينئذ مبنائية، وهي منع المبنى المذكور، وإلا لو قلنا بهذا المبنى لتعين القول بانقلاب النسبة، ولذلك لما كان مبنى المحقق النائيني قدس سره أن دلالة أدوات العموم تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة في مدخولها، وأن ظهور الكلام في الإطلاق يتوقف على عدم القرينة المنفصلة - بمعنى أن لا إطلاق إلا مع عدمها واقعاً - يتعين القول بانقلاب النسبة.

والسر في ذلك أنه إذا وجد عامان متعارضان كما في قوله عليه السلام: (ثمن العذرة سحت) وقوله عليه السلام: (لا بأس ببيع العذرة) وقال في دليل ثالث: (بيع عذرة ما لا يؤكل لحمه فاسد) فإن الظهور التصديقي لقوله: (لا بأس ببيع العذرة) لم ينعقد، إلا على ضوء مفاد الدليل الثالث. وبما أن أصل الظهور التصديقي له لم ينعقد إلا على ضوء الدليل الثالث فنتيجة ذلك أن يكون الظهور التصديقي لـ: (لابأس ببيع العذرة) أخص من الظهور التصديقي للعام الأول - وهو قوله: (ثمن العذرة سحت) - فمقتضى حمل العام على الخاص أو المطلق على المقيد هو حمل العام الأول على الثاني، فمبنى النائيني قدس سره يقود إلى انقلاب النسبة، وإنما الكلام بناءً على فساد هذا المبنى وكون القرينة المنفصلة هادمة للحجية لا للظهور، فهل يمكن الالتزام حينئذ بالانقلاب أم لا؟

**الملاحظة الثانية:** أن الأساس المذكور للقول بانقلاب النسبة هو تفرع التعارض على الحجية، كما فصل بيانه في كلمات المحقق النائيني قدس سره - كما في فوائد الأصول [ج4 ص747] - وكلمات سيدنا الخوئي قدس سره - [في مصباح الأصول ج2 ص464] - بتقريب أن التعارض إنما هو بين الحجتين، لأن التعارض تمانع، والتمانع فرع كون كل منهما تام المقتضي من حيث الحجية، أي: فرع كون كل منهما حجة في نفسه، وبما أن أحد العامين ليس حجة في مفاده ببركة مجيء المقيد المنفصل حيث كشف المقيد المنفصل أن العام الثاني ليس حجةً في العموم، فإذا لم يكن حجة في العموم فلا قابلية له لمعارضة العام الأول، إذ التعارض بين الحجتين، وقد عبر عن ذلك في الفوائد بقوله: (دعوى أن التخصيص بالمنفصل لا يوجب انقلاب النسبة ممنوعة، بل الإنصاف أن هذا الكلام بمكان من الغرابة فإنه لا معنى لملاحظة النسبة بين ظهور كلامين لا يجوز العمل على أحدهما، فالقول بعدم انقلاب النسبة عند التخصيص بالمنفصل يساوق القول بعدم حجية المخصص المنفصل).

وبالمقابل ما أفاده المحقق العراقي قدس سره في تعليقته على الفوائد بقوله: (ولذا قلنا بأنه لا معنى لمدارية انقلاب النسبة بهذا المعنى، ولعمري لو تأملت في ما ذكرنا ترى منتهى الغرابة في كلامك لا كلام الغير).

والصحيح أن ابتناء التعارض على الحجية لا يعني ارتفاع التعارض بمجيئ المقيد المنفصل لأحدهما، وبيان ذلك في مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** هل أن مناط التعارض هو الحجية الفعلية أم الحجية الاقتضائية؟ بمعنى كون كل منهما في نفسه لو خلي عن الموانع حجة، وحيث لا يمكن المصير للقول الأول - وهو أن مناط التعارض الحجية بالفعل - وإلا لم يتصور تعارض، لأنه لا يمكن أن يكون كلا المتعارضين حجة بالفعل، حيث إن التعارض تمانع في الحجية الفعلية، فلا محالة يكون مناط التعارض الحجية الاقتضائية، أي: كون كل منهما في نفسه موضوعاً للحجية.

**المقدمة الثانية:** هل أن موضوع الحجية هو الظهور التصديقي - أي حكاية الكلام في نفسه عن المراد الجدي الواقعي - أم أن موضوع الحجية هو الكشف النوعي - وهو قوة احتمال إصابته للواقع -؟ وبعبارة أخرى هل أن الكشف النوعي حيثية تعليلية للحجية أم حيثية تقييدية؟ فإذا قلنا بأن الكشف النوعي حيثية تقييدية للحجية - أي: أن موضوع الحجية كون الدليل ذا كشف نوعي - فالكشف النوعي هو نفسه موضوع الحجية، فربما يقال: إنه لا يوجد كشف نوعي للعام الثاني بعد مجيء المقيد المنفصل، سواء هدم الظهور أم الحجية، فإنه لا ينحفظ للعام الثاني بعد مجيء المقيد المنفصل الكاشفية النوعية عن الواقع، إذ كيف يكون كاشفاً بالفعل لدى العرف العام عن الواقع، والمفروض أن المقيد المنفصل أبان أن المراد الجدي ليس على طبق المراد الاستعمالي، فلا ينحفظ فيه الكشف النوعي، فلذا لا حجية له فلا معنى لمعارضته العام الأول.

وإذا قلنا أن الكشف النوعي حيثية تعليلية، أي: موضوع الحجية هو الظهور في نفسه، ولكن النكتة العقلائية لجعل الحجية للظهور غلبة مطابقته للواقع الموجبة لاحتمال إصابته، كما قيل في حجية خبر الثقة بأن موضوع الحجية هو الخبر لا الطريقية، ولكن النكتة في حجيته غلبة مطابقته للواقع، بمعنى أنه لما رأى العقلاء أن خبر الثقة غالب المطابقة للواقع بنوا على حجية ذات الخبر، فالطريقية حيثية تعليلية وليست تقييدية، وكذلك الأمر في الظهور، فإن موضوع الحجية فيه هو نفس دلالة سياق الكلام في حد ذاته على كونه مراداً تفهيمياً وجدياً، وإن كانت النكتة الكشف النوعي لغلبة المطابقة.

وبناءً على ذلك فمجيء المقيد المنفصل لأحد الدليلين بيان لعدم المطابقة بين المراد الاستعمالي والجدي، وأما الظهور نفسه وهو الدلالة التفهيمية الجدية فما زال قائماً.

**والنتيجة:** أنه لا يتوقف التعارض على كون كل من الدليلين المتعارضين حجة بالفعل بل حجة بالاقتضاء، ويكفي في كونه حجة بالاقتضاء أن الظهور التفهيمي الجدي منعقد في نفسه وإن كانت الحيثية التعليلية - الكشف النوعي - غير مطردة، إذ لا يعتبر في الحيثيات التعليلية الداعية للاعتبار سريانها في جميع الأفراد بل تكفي غلبتها.

فما ذهب له سيدنا الخوئي قدس سره تبعاً لشيخه النائيني قدس سره من أن التعارض بما أنه فرع الحجية فمتى كان العام الثاني غير حجة في مراده ارتفع التعارض محل تأمل.

**الملاحظة الثالثة:** ما ذكره جملة من الأعلام - منهم المحقق العراقي وبعض تلامذة سيدنا الخوئي قدس سرهم - من أنه لا ملازمة بين مناط الحجية ومناط القرينية، فلو سلمنا أن مناط الحجية أن يكون كل منهما حجة بالفعل في مفاده وحيث إن العام الثاني ليس حجة بالفعل في مفاده لمجيء المقيد المنفصل فليس معارضاً للأول، لكن انتفاء المعارضة شيء وقرينية الثاني على الأول شيء آخر، فهناك جهتان: إحداهما ما هو مناط المعارضة، والأخرى ما هو مناط القرينية لدليل على آخر، فلنفترض أن الدليلين غير متعارضين كما ذهب له قدس سره، ولكن دعوى كون الثاني قرينة على الأول ممنوعة، فقد سبق البحث في مناط تقديم الخاص على العام - وأنه هو القرينية الناشئة عن الأخصية أم الأظهرية؟ فإن قلنا بالأظهرية كما ذهب له جمع من الأعلام منهم المحقق الحائري وسيد المحكم قدس سرهما، أي أن الخاص إنما يقدم على العام إن كان الخاص أظهر فالمنع واضح جداً، فإن الدليل الثاني وإن لم يكن حجة لكن كونه أظهر من الأول في مورد الاجتماع بحيث يقدم عليه فلا، فهناك دليلان دليل يقول: (ثمن العذرة سحت) وآخر يقول: (لا بأس ببيع العذرة)، والدليل الثاني ليس حجة في مفاده لمجيء المقيد المنفصل، ولكن سقوط جزء من مفاده عن الحجية ببركة مجيء المقيد المنفصل لا يعطيه أقوائية وأظهرية في مفاده بحيث يقدم على العام الأول من باب تقديم الأظهر على الظاهر، فإن عدم تعارضهما يقتضي عدم جريان أحكام المتعارضين من الترجيح أو التخيير أو التساقط عليهما. وأما كون الثاني قرينة على الأول فمناطه الأظهرية، وهي لم تحصل بمجرد تخصيصه بالمنفصل.

وإن قلنا بالمبنى الآخر القائل بأن مناط تقديم الخاص على العام القرينية الناشئة عن الأخصية - سواء أكان أظهر أم لا - فيأتي السؤال في أنه هل المراد من الأخصية الأخصية من حيث الظهور أم من حيث الحجية؟ فإنه إن كان أخص من حيث الظهور فلا ريب أن الأخص ظهوراً يقدم على ما هو أعم، نحو: (أكرم العلماء) و(لا تكرم العلماء النواصب)، وأما إذا لم يكن أخص ظهوراً بل حجية - أي: بعد تقديم المقيد المنفصل عليه تضيقت دائرة حجيته فهو أخص حجية لا ظهوراً - فقرينية الأخص حجية هي أول الكلام، فإن مناط القرينية هو البناء العرفي، ولا نحرز بناء أهل العرف المحاوري على قرينية ما كان أخص حجية مع عدم كونه أخص ظهوراً.

**الملاحظة الرابعة:** أن يقال: لا مانعة خلو في البين، فلا يدور الأمر بين التعارض أو انقلاب النسبة كي يصح إثبات الانقلاب بإبطال التعارض، بل يمكن فرض شق ثالث، وهو أحد مبنيين:

**المبنى الأول:** ما ذكره السيد الصدر رحمه الله [ج7 ص294] من أننا وإن لم نقل بانقلاب النسبة إلا أن هناك نوعاً من الجمع العرفي بين العامين في جزء من المدلول - بأن يقال: لو كان عندنا دليلان دليل يقول: (يجب إكرام الهاشمي) ودليل يقول: (يحرم إكرام الهاشمي)، وجاء دليل ثالث: (لا يجب إكرام الفساق من الهاشميين)، فهذه الحصة - وهي الفساق من الهاشميين لا يشملها الدليل الأول قطعاً لأنه يثبت الوجوب، فلو أخذ به لزم لغوية الثالث، فإذا لم يشمله الدليل الأول شمله الدليل الثاني، لأنه لم يكن مانع من شمول الدليل الثاني لهذه الحصة إلا الدليل الأول لتعارضهما فإذا لم يشمله الأول شمله الثاني، أو فقل إن التعارض في أي جزء من المدلول فرع ثبوت مقتضي الحجية لهما في ذلك الجزء، فإذا لم يكن مقتضٍ للحجية في أحدهما لم يكن مانع من حجية الآخر فيه، فالفاسق من الهاشميين يحرم إكرامه، لكن هذا شيءٌ وحمل العام الأول على الثاني المعبر عنه بانقلاب النسبة شيء آخر، فبين الأمرين فرق، وهو أنه بناءً على انقلاب النسبة: تقيد قوله: (يجب إكرام الهاشميين) بقوله: (لا يجب إكرام الفاسق منهم) فصار مفاده: (يجب إكرام الهاشميين غير الفساق، وبعد أن صار مفاده أضيق قيد به قوله: (يحرم إكرام الهاشميين) فصار مفاد الدليل الثاني أنه يحرم إكرام الفاسق من الهاشميين.

فهذا هو القول بانقلاب النسبة، وأما على المبنى الآخر فإنه بعد أن علم أن الفساق من الهاشميين لا يجب إكرامهم فدليل وجوب الإكرام لا يشملهم، فدليل حرمة الإكرام يشملهم، ولكن يبقى دليل الحرمة معارضاً للأول الدال على الوجوب في غير هذه الحصة، وإن ارتفع التعارض في هذه الحصة، لأنها خرجت عن الدليل الأول وشملها الدليل الثاني، وتبقى المعارضة بينهما في الحصة الأخرى.

**المبنى الثاني:** هو التوقف، بمعنى كون الدليلين العامين مشكوكي الحجية، وإن أخذ بالدليل الثالث في مورده، وهو ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره نفسه [في المصباح ج3 ص402] من أن نتيجة القول بعدم الانقلاب سقوط الدليلين عن الاعتبار والحجية.

### 107

**المبنى الثاني:** كون كلا العامين مشكوكي الحجية.

والسر في ذلك أن هناك فرقاً بحسب البناء العرفي بين ما هو القرينة وما هو المانع من الحجية، وبيانه: أنه قد اختلف في باب المطلق والمقيِّد هل أن من مقدمات الحكمة عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب أم لا؟ حيث ذهب المشهور من الأصوليين إلى أن مقدمات الحكمة هي كون المولى في مقام البيان وأنه لم ينصب قرينة على التقييد، وليس من مقدماتها عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب بل حتى لو وجد القدر المتيقن في مقام التخاطب فإنه لا يمنع من انعقاد الإطلاق.

ولكن ذهب صاحب الكفاية قدس سره إلى أن هناك فرقاً بين ما هو محل القرينية وما يصلح للمانعية، فإن القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن لم يصلح قرينة بالنظر العرفي على تحديد المراد الجدي للمتكلم إلا أنه كافٍ في المانعية من إحراز الإطلاق، ودعوى أن الأمر العرفي إما قرينة أو لا أثر له ممنوعة بأنه قد لا يكون قرينة ولكن وجوده مانع من إحراز الإطلاق، والحاصل أن هناك أموراً تشكل مانعاً من الحجية وإن لم تكن في نفسها قرينة، ولذلك أمثلة:

فمنها ما بنى عليه المحقق الأصفهاني قدس سره - وهو المختار - من أن كل أمارة عقلائية لا تعبدية - سواء كانت خبر ثقة أو بينة أو ظهوراً أو يداً أو ظاهر الحال - لا يحرز بناء العرف على حجيتها مع قيام منشأ عقلائي على خلافها وإن لم يكن المنشأ العقلائي أمارة معتبرة، فلو فرض أنه قامت بينة على ثبوت الهلال أو على ثبوت الدار لزيد أو نحو ذلك ولكنها كانت موضع ريبة لقيام منشأ عقلائي على خلافها، فإن المنشأ العقلائي وإن لم يكن ذلك أمارة معتبرة إلا أن وجوده مانع من إحراز بناء العرف على طريقية البينة، وكذلك لو قام خبر ثقة وكان هناك منشأ عقلائي على خلافه، فإنه لا يحرز بناء العقلاء على طريقية خبر الثقة مع وجود منشأ عقلائي على خلافه، وإن لم يكن المنشأ العقلائي حجة عقلائية.

وكذلك الأمر في الظهور، فلو حصل ظهور لكنه محل ريبة لوجود منشأ عقلائي يصنع احتمالاً عرفياً على خلافه، فإنه لا يحرز بناء العرف على العمل بالظهور مع الريبة الناشئة عن المنشأ العقلائي، مما يعني أن الأمور لا تنحصر في كونها إما أمارة أو لا أثر لها، فقد لا يكون الشيء قرينةً ولا أمارة معتبرة ولكنه يشكل مانعاً من العمل بأمارة أخرى،

ومن هنا ذكر في باب الاجتهاد والتقليد أنه لو توفي الفقيه الأعلم وكانت فتواه حرمة البقاء على تقليده، بينما كانت فتوى الحي- الذي ليس بأعلم من الميت - بجواز أو وجوب البقاء على تقليده، فهل إن فتوى الحي بوجوب أو جواز البقاء حجة بلا معارض؟ والصحيح أنها ليست كذلك، لأن فتوى الميت بحرمة البقاء وإن لم تكن حجة لأنها مما يستلزم وجوده عدمه، إذ حرمة البقاء على تقليد الميت تشمل هذه الفتوى نفسها فيحرم البقاء عليه حتى في حرمة البقاء عليه، فحجيتها مما يستلزم وجوده عدمه، لكنها - باعتبار كونها فتوى من الأعلم - مانع من حجية فتوى الحي بوجوب أو جواز البقاء، فأحد الطريقين وإن لم يكن قرينة أو أمارة بل هو ساقط عن الحجية لكنه صالح للمانعية من حجية الآخر.

وكذلك الأمر في المقام، فلو كان عندنا دليلان، دليل يقول: (يجب إكرام العالم) ودليل يقول: (يحرم إكرام العالم) وقام دليل ثالث: (لا يجب إكرام الفساق من العلماء) فقد قيل إن الثالث قد خصص الدليل الأول قطعاً، ولذا فدليل (يجب إكرام العالم) لا يشمل الفساق قطعاً، فإذا لم يشمله شمله الثاني وهو قوله: (يحرم إكرام العالم) لأن المانع من شموله له معارضة الأول له فإذا لم يشمله الأول شمله الثاني.

لكنه غير صحيح، لأن سقوط الأول عن الحجية في المورد لا يعني زوال مانعيته بنظر العرف، بل أن مجرد ظهور الأول في العموم - وهو قوله: (يجب إكرام العلماء) مطلقاً - صالح للمانعية عن العمل بالثاني وإن لم يكن حجة في تمام موارده.

**فتلخص من ذلك:** أن عدم التعارض بين العامين مع وجود المخصص لأحدهما لا يعني المصير إلى انقلاب النسبة، بل هناك مبانٍ أخر يمكن أن تحل محل انقلاب النسبة.

**الملاحظة الخامسة:** ربما يقال: إن مبنى انقلاب النسبة من صغريات الظهور المجموعي، ومعنى الظهور المجموعي - كما مر شرحه عند الكلام في حجية السياق - أن من السياق السياق الافتراضي وهو المعبر عنه بالظهور المجموعي، وتوضيحه: أنه إذا تمت ثلاثة أدلة، كقوله: (ثمن العذرة سحت)، (لا بأس ببيع العذرة)، (بيع عذرة ما لا يؤكل لحمه باطل)، فلو نظر إلى الأدلة متفرقةً لقيل: لا يمكن الجمع العرفي بينها،

ولكن لو جعلت في سياق واحد بحيث تشكل ظهوراً مجموعياً، فإنه ينعقد ظهورها على طبق الدليل الثالث، فلا يستفاد من جميعها إلا ما هو مؤدى الدليل الثالث، وهو بطلان بيع عذرة ما لا يؤكل لحمه.

فالشاهد على تلاؤم هذه الأدلة الثلاثة وأن لا حجية لمفادها إلا على ضوء الدليل الثالث أن بينها سياقا افتراضياً وظهوراً مجموعياً، وهذا الظهور المجموعي يوجب ألا ينعقد مفاد لها إلا على طبق مفاد الدليل الثالث.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** أن تحكيم الدليل الثالث على الدليلين عرفاً بحيث يشكل المجموع سياقاً واحداً يبتني على أظهرية الدليل الثالث بحد يصلح أن يشكل ظهوراً مجموعياً للثلاثة ويوجب انعقاد مفاد الثلاثة على طبقه، وهذا أمر ليس له ضابطة عرفية بل يختلف باختلاف خصوصيات الألسنة واختلاف الموارد، فقد يكون الدليلان متنافرين والثالث رافع للتنافر كما مثل به في كلماتهم، وقد يكون الدليلان متلائمين ولكن الدليل الثالث موجب لتعارض الدليلين أو إجمالهما، فلو فرض أن المولى قال: (أكرم العالم) وقال في دليل آخر: (لا تكرم من لا ينتفع به) فإنه لا تعارض بينهما، بل يعد الدليل الثاني بمثابة العنوان الثانوي الحاكم على الدليل الأول، ولكن لو قال في دليل ثالث: (إذا لقيت أحدهما فأكرمه) فإن مجرد انضمام الدليل الثالث يمنع التلاؤم والانسجام بين الدليلين الأولين، كما أنه قد يكون الدليلان من باب القرينة وذي القرينة لا العام والخاص، وانضمام الثالث يوجب جمعاً آخر بينهما غير الجمع الأول، كما لو قال المولى: (أكرم العالم) وقال: (لا بأس بترك إكرام العالم) فإنه لو خلينا والدليلين لقلنا: إن الأول حكم استحبابي بقرينة الترخيص في الترك ولا تنافي بينهما إطلاقاً، ولكن إذا جاء الدليل الثالث وقال: (يجب إكرام العالم العادل) فهو نص على وجوب إكرام حصة خاصة من العالم، فهنا يقع التردد في أن انضمام الثالث هل استوجب أن يتحول الجمع بين الدليلين من جمع حكمي إلى جمع موضوعي، بمعنى أن المفاد المتحصل من الثلاثة هو وجوب إكرام العادل، وانصراف دليل الترخيص للفاسق منهم (لابأس بإكرام العالم الفاسق)، أم يجمع بين الأولين بحمل (أكرم) على الندب مع تخصيصه بالثالث فيكون المفاد المتحصل من الأدلة الثلاثة استحباب إكرام كل عالم، وأما العادل منهم فإكرامه واجب.

**والحاصل:** أن انضمام الدليل الثالث ليس دائماً موجباً لتشكل ظهور مجموعي - يعني انعقاد المفاد على طبقه -، بل قد يكون جامعاً وقد يكون مفرقاً وقد يكون موجباً لتحول الجمع إلى جمع آخر.

وبهذا يتم الكلام في نقد دليل نظرية انقلاب النسبة.

**الجهة الثانية:** البحث في شاهد الجمع.

وفيه صورتان، إذ شاهد الجمع تارة يكون من قبيل مفهوم الشرط ونحوه مما له مفهوم كلي وأخرى من مفهوم الوصف.

**الأولى:** ما إذا كان من مفهوم الشرط كقوله: (المرأة تهريق الماء الأعظم ليس عليها غسل) وقوله في دليل ثانٍ: (إذا أمنت المرأة فعليها الغسل) وقوله في ثالث: (إذا كان الإمناء عن شهوة فعليها الغسل) فمقتضى مفهوم الشرط بناء على القول به الجمع بين الدليلين الأولين، فإن الدليل الثالث المتضمن لمفهوم الشرط بمنطوقه يخصص أحدهما وبمفهومه يخصص الآخر، فبمنطوقه - وهو: (إذا كان الإمناء عن شهوة فعليها الغسل) - يخصص قوله: (إذا أمنت المرأة فليس عليها الغسل)، وبمفهومه - وهو أنه إذا لم يكن الإمناء عن شهوة فليس عليها الغسل - يخصص قوله: (إذا أمنت المرأة فعليها الغسل).

وحيث إن الدليل الثالث صالح للنظر لكلا الدليلين، فهو بمنطوقه يتصرف في الدليل النافي، وبمفهومه يتصرف في الدليل المثبت، فسواء تم مبنى انقلاب النسبة أم لم يتم، فإن وجود القرينة على كلا الدليلين يمنع التعارض بينهما.

الحالة الثانية: ما إذا كان من قبيل مفهوم الوصف، كما لو قال في دليل: (أكرم العالم) وفي آخر: (لا تكرم العالم) وفي ثالث: (لا تكرم العالم الفاسق)، فقد يقال: إن مقتضى مفهوم الوصف لقوله: (لا تكرم العالم الفاسق) ارتفاع التعارض بين الدليلين،

والسر في ذلك أن مفهوم الوصف وإن لم يكن موجبة كليّة كمفهوم الشرط إلا أن هذه الموجبة الجزئية المهملة صالحة لرفع التعارض بين الدليلين، فإن قوله: (لا تكرم العالم الفاسق) خصص الدليل الثاني قطعاً وهو قوله: (أكرم العالم) فلا يشمل العالم الفاسق، وأما الدليل الأول - وهو قوله: (لا تكرم العالم) - فإنه يشمل العالم الفاسق لأنه أحد مصاديقه، وإنما الكلام في العالم الذي ليس بفاسق، فهل يتعارض الدليلان فيه؟ فيكون قوله: (أكرم العالم) دالاً على الأمر بإكرامه، وقوله: (لا تكرم العالم) مانعاً؟ أم لا تعارض بينهما، لكون مفهوم الوصف مجملاً، فإنه بعد أن جاء: (لا تكرم العالم الفاسق) علم أن طبيعي العالم ليس موضوعاً للمنع والنهي، وإلا لكان ذكر (الفاسق) لغواً، فإذا لم يكن طبيعي العالم موضوعاً للمنع والنهي فما الذي خرج من تحت الدليل الناهي، فهل خرج منه كل عالم ليس بفاسق؟ أم خرج منه خصوص العالم الهاشمي الذي ليس بفاسق؟ وبما أن المقدار الخارج عن دليل النهي مردد بين كل عالم ليس بفاسق أو بعض أفراده فالدليل الناهي وهو قوله: (لا تكرم العالم) يسقط فيما ليس بفاسق لإجماله، فيشمله الدليل الثاني بلا معارض وهو قوله: (أكرم العالم)، والنتيجة ارتفاع التعارض بين العامين، فإن إجمال مفهوم الوصف في الدليل الثالث بمثابة ما لو صرح المولى بإجمال الدليل المطلق من حيث إنه مسقط له عرفاً عن التمسك به في مورد الإجمال فلا يمنع من شمول الدليل المثبت له.

ولكن هذا ليس صحيحاً، والسر في ذلك أن معنى مفهوم الوصف أن طبيعي العالم ليس موضوعاً للنهي عن الإكرام، وهنا ثلاث حالات: إما وجود القدر المتيقن، وإما الدوران بين المتباينين مع الترخيص، وإما الدوران بين المتباينين مع الإلزام.

**الحالة الأولى:** فرض وجود القدر المتيقن، بمعنى أن قوله (لا تكرم العالم الفاسق) يخرج من مورد النهي القدر المتيقن، وهو العالم العادل الموسوي... إلى آخر الأوصاف المحققة للقدر المتيقن، والباقي غير القدر المتيقن يكون مورداً لتعارض الإطلاقين بناءً على إنكار نظرية انقلاب النسبة.

**الحالة الثانية:** دوران الأمر بين المتباينين مع قيام الحجة على الترخيص كما في المثال، فإن غاية ما يدل عليه الدليل الثالث عدم مطلوبية إكرام العالم الفاسق، فهو حجة على الترخيص لا الإلزام، فإذا لم يكن لما خرج بالترخيص قدر متيقن ودار الأمر بين المتباينين، وهما العالم العادل الأخباري أو العالم العادل الأصولي، فحينئذ يكون قوله: (أكرم العالم) حجة في أحدهما لا بعينه، كما أن قوله: (لا تكرم العالم) حجة في أحدهما لا بعينه، إذ كما أن عندنا حجة على إكرام أحدهما لا بعينه، لقيام الحجة على خروجه من الدليل الناهي، فأحدهما الثاني لا بعينه مما لم تقم الحجة على خروجه، فيتعارض فيه (أكرم العالم) مع (لا تكرم العالم).

**الحالة الثالثة:** دوران الأمر بين المتباينين مع قيام الحجة على الإلزام، كما لو قال: (يجب إكرام العالم) وقال: (لا يجب إكرام العالم) والدليل الثالث: (يجب إكرام العالم العادل) فالدليل الثاني لا يشمل مورد الثالث، ولكن مقتضى نسبة الثالث للأول أنه إن لم يكن في البين قدر متيقن لما هو الخارج عن تحت الأمر، ودار المقدار الخارج بين المتباينين بأن كان مرددا بين العالم الهاشمي المتجاهر بالذنب والعالم غير الهاشمي غير المتجاهر، وبالتالي فقد قامت حجة على الإلزام بإكرام أحدهما فيجب الجمع بينهما كسائر موارد العلم الإجمالي، إذ كما أن العلم الإجمالي بالإلزام بأحد الفردين منجز في حق المكلف فكذلك قيام الحجة على الإلزام بأحد الفردين منجز في حق المكلف، هذا إذا لم يكن لدليل الأمر معارض أو كان له معارض وقلنا بانقلاب النسبة، وإلا فالدليلان الأول والثاني متعارضان في أحدهما المردد بين الخارج وغيره.

وبذلك يتبين عدم تمامية ما أفاده سيدنا الخوئي قدس سره من حمل المطلق على المقيد المشتمل على الوصف كما في المحاضرات [ج4 ص279].

### 108

**الجهة الثالثة:** البحث في صور انقلاب النسبة وفروضها.

وصور انقلاب النسبة ثلاث، إذ تارة يكون بين العاميين تباين، وتارة يكون بينهما عموم من وجه، وثالثة يكون للعام مخصصان.

**الصورة الأولى:** أن يكون العامان متباينين.

وهذه الصورة لها عدة فروض، إذ تارة يأتي مخصص لأحد العامين، وأخرى يأتي مخصص لكلا العامين، وثالثةً يأتي لكل منهما مخصص.

**الفرض الأول:** ما إذا أتى لأحد العامين مخصص دون الآخر، فهو ما سبق بحثه والتأمل فيه، كما لو قال المولى: (أكرم العالم) وقال في دليل آخر: (لا تكرم العالم) فإن بين العامين تباين، ثم خصص أحدهما - وهو الأول - بقوله: (لا تكرم الفاسق من العلماء).

**الفرض الثاني:** أن يكون المخصص لكليهما في عرض واحد، كما إذا قال المولى: (يستحب إكرام العالم) وقال في دليل آخر: (يكره إكرام العالم) ثم قال: (يحرم إكرام العالم الفاسق)، فإن هذا الدليل مخصص لكليهما، حيث إن تحريم إكرام العالم الفاسق مخصص لقوله: (يستحب إكرام العالم) فلا يشمل العالم الفاسق، كما أنه مخصص لقوله: (يكره إكرام العالم) فيخرج منه العالم الفاسق أيضاً، فهذا المخصص مخصص لكليهما في عرض واحد، وبالتالي يبقى التعارض بينهما في غير مورد المخصص، ألا وهو العالم العادل، حيث إن الدليل الأول يقول: يستحب إكرامه، والدليل الثاني يقول: يكره إكرامه، سواء قيل بانقلاب النسبة أم لا، لأن المفروض أن نسبة المخصص الواحد لكليهما على حد سواء.

**الفرض الثالث:** أن يكون لكل منهما مخصص، ولهذا الفرض حالات ثلاث، إذ قد يكون المخصصان متكافئين، وقد يكون بينهما العموم من وجه، وقد يكون بينهما عموم وخصوص مطلق.

**الحالة الأولى:** - وهي أن يكون لكل منهما مخصصان متكافئان - فهي كما إذا قال المولى: (يستحب إكرام العالم) وقال: (يكره إكرام العالم) ثم قال: (لا يستحب إكرام العالم الفاسق) وهذا مخصص للأول، وقال: (لا يكره إكرام العالم العادل) وهذا مخصص للثاني، والمخصصان متساويان بمعنى أنهما مستوعبان لتمام الأفراد، فإن كل فرد من العالم إما فاسق أو عادل، فإن كان فاسقا فقد قام المخصص على عدم استحباب إكرامه، وإن كان عادلاً فقد قام المخصص على عدم كراهة إكرامه، فبما أن المخصصين متساويان مستوعبان لأفراد العامين. فنتيجة تكافؤهما أنهما بمثابة شاهد الجمع، فكما أن شاهد الجمع رافع للتعارض - كما سبق بيانه - كذلك وجود مخصصين متكافئين مستوعبين لسائر الأفراد رافع للتعارض بين العامين قلنا بانقلاب النسبة أم لم نقل.

**الحالة الثانية:** - وهي أن يكون بين المخصصين عموم من وجه - كما إذا قال: (يستحب إكرام العالم) وقال: (يكره إكرام العالم) ثم جاء مخصصان فقال: (لا يستحب إكرام الفاسق من العلماء) و(لا يكره إكرام الهاشمي منهم) وبين الفاسق والهاشمي عموم من وجه، فبين المخصصين عموم من وجه، فإن قلنا بانقلاب النسبة فإنه تنقلب النسبة بينهما من التباين إلى العموم من وجه، وهذا يعني أنه يبقى تحت العام الأول بعد التخصيص العادل هاشمياً أو غيره، ويبقى تحت العام الثاني بعد التخصيص غير الهاشمي عادلاً أو غيره، فيجتمعان في العادل غير الهاشمي ويسقطان عن العمل فيه لتعارضهما، ويرتفع التعارض بينهما في مورد الافتراق ، حيث يفترق الأول عن الثاني في العادل الهاشمي، والثاني عن الأول في الفاسق غير الهاشمي. وإن لم نقل بانقلاب النسبة فإن قلنا بمبنى الصدر فإن كلاً منهما يشمل ما خرج عن الآخر بالتخصيص، فيشمل العام الثاني الفاسق من العلماء لعدم شمول الأول له، ويشمل الأول الهاشمي منهم لعدم شمول الثاني له، ويتعارضان في الحصة الأخرى. وإن قلنا بأن ظهور كل منهما في العموم مانع من العمل بالآخر حتى في ما خرج منه بالتخصيص - كما سبق بيانه - فالتعارض بينهما مستقر.

**الحالة الثالثة:** - وهي أن يكون بين المخصصين عموم وخصوص مطلق - كما إذا قال: (يستحب إكرام العالم) وقال: (يكره إكرام العالم) ثم قال: (لا يستحب إكرام العالم الفاسق النحوي) وقال في مخصص آخر: (لا يكره إكرام العالم الفاسق) فبين المخصصين - الفاسق النحوي والفاسق - عموم وخصوص مطلق، والعام الأول (يستحب إكرام العالم) بعد تخصيصه بالمخصص الأخص - وهو العالم الفاسق النحوي - يكون أعم من العام الثاني (يكره إكرام العالم) بعد تخصيصه بالمخصص الأعم - الذي أخرج إكرام العالم الفاسق - لشمول العام الأول للفاسق غير النحوي، دون العام الثاني الذي لا يشمل الفاسق أصلاً، فإن قيل بانقلاب النسبة خصص العام الأول بالثاني، وإن لم نقل به حصل بينهما التمانع في العالم العادل غير النحوي.

**الصورة الثانية:** أن يكون بين العامين عموم وخصوص من وجه.

**ولهذه الصورة فروض وقع الكلام في بعضها بين الأعلام:**

**الفرض الأول:** أن يقوم مخصص موجب لإخراج مادة الاجتماع من كليهما، كما إذا قال: (يستحب إكرام العالم) و(يكره إكرام الفاسق) ثم جاء مخصص أخرج مادة الاجتماع وأبقاهما في مادة الافتراق، كما لو قال: (يحرم إكرام العالم الفاسق )، وإذا خرجت مادة الاجتماع بقي كل منهما في مادة الافتراق ولا تعارض بين العامين من وجه في مادة الافتراق لكل منهما وإن لم نقل بانقلاب النسبة.

**الفرض الثاني:** أن يتكفل المخصص إخراج أحدهما من مادة الاجتماع، كما إذا قال: (يجب إكرام العالم) و(يحرم إكرام الفاسق) وبينهما عموم من وجه، ثم جاء دليل ثالث: (لا يجب إكرام الفاسق من العلماء)، فإن هذا الدليل يخرج العام الأول عن مادة الاجتماع، فلا يجب إكرام الفاسق من العلماء.

وحينئذ يختص الأول بالعالم العادل ولا يعارضه الثاني فيه، ولكن هل يشمل العام الثاني مورد التخصيص للأول وهو الفاسق من العلماء أم لا؟ فقد يقال بالشمول إذ المانع كان هو عموم الدليل الأول وقد ارتفع بالمخصص، فيبقى الثاني شاملاً للفاسق من العلماء وغيرهم، وفي المقابل ربما يقال: إن ظهور العام الأول في العموم في نفسه يمنع عرفاً من حجية العام الثاني فيه وإن لم يكن - الأول - حجة في الفاسق من العلماء، كما سبق في المتباينين إذ لا فرق من حيث نكتة المنع وهي الظهور في العموم بين الموارد. ولكن الإنصاف أن ما مر بيانه في المتباينين، لا يجري في العامين من وجه، بأن يقال: إن ظهور كل من العامين من وجه مانع من العمل بالآخر وإن لم يكن هذا الظهور حجة في مورد التخصيص.

فإن المفروض أن الظهور في العموم لكل من المتباينين يضرب الآخر في كل فرد، فالتنافر بينهما كلي، ولذلك يرى العرف أن ظهور كل منهما في العموم مانع من الآخر وإن لم يكن حجة في تمام موارده، وأما في ما كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه فليس بينهما تنافر في مورد الافتراق أصلاً، والمفروض أن التمانع بينهما في مورد معين وقد خرج عن الأول بمخصص له، فلا معنى لكون ظهوره في العموم مانعاً للآخر فيه مع عدم تنافرهما في غيره.

**الفرض الثالث:** أن يكون دور المخصص إخراج مادة الافتراق من أحدهما، كما إذا قال: (يستحب إكرام العالم) و(يكره إكرام الفاسق)، ومؤداه أن العام الأول - وهو يستحب إكرام العالم - يفترق عن الثاني في العالم العادل، ثم جاء المخصص وأخرج مادة الافتراق وحصره في مادة الاجتماع فقال: (يجب إكرام العالم العادل) فصار (يستحب إكرام العالم) مختصاً بالفاسق، والمفروض أن العام الثاني عام للعالم والجاهل، فصار الأول معارضاً للثاني في العالم الفاسق بسبب انحصاره في مادة الاجتماع.

وفي كلمات السيد الصدر قدس سره [ج7 ص298] أنه إذا جاء المخصص وأخرج مادة الافتراق من أحدهما وحصره في مادة الاجتماع وقع التعارض بينهما إذ لا مرجح لأحدهما على الآخر، نعم لو اتفق أن العام المخصَّص الذي خرج منه مورد الافتراق صار أقوى ظهوراً من الثاني ببركة خروج مورد الافتراق فيقدم عليه من باب الأقوائية في الظهور، وأما إذا لم تتحقق له أقوائية في الظهور فهو معارض للثاني في مادة الاجتماع.

وقد يقال بمنع التعارض بدعوى أنه بعد خروج مورد الافتراق من العام الأول يصير الأول نصاً في مورد الاجتماع والثاني ظاهر فيه، فيقدم الأول عليه من باب تقديم النص على الظاهر ولا معارضة بينهما، فهذا نظير ما لو ورد عامان أحدهما يقول: (يستحب إكرام العالم) والآخر يقول: (يكره إكرام الفاسق) وعلم من الخارج أن مراده الجدي من الأول هو خصوص العالم الفاسق، فإنه وإن كان ظاهراً في حد نفسه لكنه يصير نصاً بعد العلم من الخارج بأن المراد الجدي من الأول خصوص مورد الاجتماع مع الآخر، ولا فرق في النصوصية بين النصوصية بالعلم الوجداني أو بالمخصص.

**فإن قلت:** لازم ذلك أنه في كل مورد يكون للدليل قدر متيقن فالقدر المتيقن يكون نصاً منه فيقدم على الآخر كما في (ثمن العذرة سحت) و(لا بأس ببيع العذرة)، إذ القدر المتيقن من الأول هو عذرة ما لا يؤكل لحمه، والقدر المتيقن من الثاني عذرة مأكول اللحم، فهل يعد القدر المتيقن لكل منهما نصاً يمنع من معارضة الآخر له في مورده؟!

**قلت:** بما أن كلا من الدليلين في الفرض لا زال حجة في العموم وإن كان له قدر متيقن فلأجل ذلك لا يكون القدر المتيقن موجبا للنصوصية بل يتعارضان، وأما في محل الكلام فإن العام الأول وإن كان ظاهراً في العموم لكنه بعد مجيء المخصص وإخراج مادة الافتراق منه لم يبق له مراد جدي إلا في مورد الاجتماع، فيكون بمثابة النص فلا يعارضه الآخر.

ولكن الصحيح ما ذهب له العراقي قدس سره من أن نكتة قرينية النص أو الأظهر على الظاهر عرفاً هي الشحنة من تمركز الظهور في المورد المشترك بين العامين. وأما انحصار حجية أحدهما فيه دون تغير في الظهور فليس سبباً للقرينية عرفاً.

**109**

**الفرض الثالث من الصورة الثانية من صور انقلاب النسبة:** ما إذا كان بين العامين عموم من وجه وتكفل المخصص لكل منهما بإخراج مادة الافتراق منه.

وبيان ذلك بالمثال: إذا وجد عندنا عامان بينهما عموم من وجه نحو قوله: (يستحب إكرام العالم) وقوله: (يكره إكرام الفاسق) وورد على كل منهما مخصص يخرج مادة افتراق العام عن العام الآخر ويبقي مادة الاجتماع، فجاء بالنسبة للأول مخصص وهو: (يجب إكرام العالم العادل) فأخرج مورد الافتراق للعام الأول عن الثاني، لأن العام الثاني وارد في الفاسق، والمخصص تكفل بإخراج مادة الافتراق عنه من العام الأول، والنتيجة: أن الباقي تحت العام الأول هو العالم الفاسق. وجاء بالنسبة للعام الثاني مخصص وهو: (يحرم إكرام الفاسق الجاهل)، فأخرج مورد الافتراق للعام الثاني عن العام الأول، ويبقى تحت مدلوله العالم الفاسق، فبعد تكفل المخصصين بإخراج مادة الافتراق من كل العامين بالنسبة إلى الآخر لم يبق تحت العامين إلا مورد الاجتماع، وهو العالم الفاسق، مما يعني انقلاب النسبة بين العامين من العموم من وجه إلى التباين، حيث إن النتيجة في كل منهما هي: يستحب إكرام العالم الفاسق، و: يكره إكرام الفاسق العالم.

وهنا وقع الخلاف بين النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما في تحديد موضع التعارض المستقر الذي يرجع فيه للمرجحات فإن لم تكن فللأصل وهو إما التساقط أو التخيير، فهل موضع التعارض هو العامان من وجه بعد تخصيصهما وانقلاب النسبة للتباين؟ أم أن موضع التعارض المستقر هو مجموع الأربعة؟ فلا بد من ملاحظة قواعد الترجيح بين الأدلة الأربعة وطرح أحدها والأخذ بالثلاثة الباقية، ومع فقد المرجح فإن قيل بالتخيير يتخير بين الأدلة الأربعة بطرح أحدها والأخذ بالباقي، وإن قيل بالتساقط فهو للجميع. وقد أفاد المحقق النائيني قدس سره أن الطريقة العرفية واضحة، وهي الأخذ بالخاصين فيجب إكرام العالم العادل ويحرم إكرام الفاسق الجاهل، ويتعارض العامان في مورد الاجتماع - وهو العالم الفاسق - على ما كانا عليه قبل التخصيص، فلذلك لا فرق في المقام من حيث النتيجة بين القول بالنسبة وعدمه. وهذا ما يعبر عنه بأن التعارض ثنائي - بمعنى أن أطرافه الحقيقيين هما اثنان فقط وهما العام الأول والعام الثاني، ولا دخل للخاصين في إطار التعارض.

بينما ذهب سيدنا الخوئي قدس سره [في مصباح الأصول ج3 ص480] إلى أن التعارض رباعي بمعنى أن أطرافه (1) من جهة و(٣) من جهة أخرى، فالواحد في كفة والثلاثة في كفة أخرى، فلا يمكن العمل بشيء منها لو لم يكن مرجح ولم نقل بالتخيير، لا أن الوظيفة الأخذ بالخاصين ويبقى العامان على التعارض.

**والوجه في ذلك:** أن ميزان التعارض في هذه المقامات - مما تتعدد فيه الأدلة - إنما هو العلم الإجمالي بعدم صدور أحد الطرفين المتعارضين، وفي المقام لا علم لنا بعدم صدور أحد العامين من وجه كي يكون التعارض بينهما، بل من المحتمل صدور كليهما، وإنما الذي لنا علم به هو عدم صدور أحد الأربعة، والشاهد على ذلك أن مجرد حذف الرابع منها موجب لتلاؤم الأدلة الثلاثة واجتماعها عرفاً، مثلاً لو حذفنا المخصص الأول - وهو قوله: (يجب إكرام العالم العادل) - فإن حذفه يعني انسجام الأدلة الثلاثة واجتماعها بناءً على نظرية انقلاب النسبة، فيقال: إن العام الثاني وهو (يكره إكرام الفاسق) قد تخصص بقوله: (يحرم إكرام الفاسق الجاهل)، فبقي تحته الفاسق العالم، وبذلك تنقلب النسبة بينه وبين العام الأول من العموم من وجه الى كونه أخص من العام الأول مطلقاً - وهو: (يستحب إكرام العالم) - فيخصص به، وتكون النتيجة أن الباقي تحت العام الأول - استحباب إكرام العالم غير الفاسق - وهذا يرشد إلى أن المحذور إنما في إضافة طرف رابع للأدلة، مما يعني العلم بعدم صدور أحد الطرفين إما الرابع أو مجموع الثلاثة الباقية. والحاصل: أن التعارض هنا رباعي وليس ثنائياً كما يقول المحقق النائيني قدس سره.

**ولكن قد يلاحظ على كلام سيدنا الخوئي قدس سره نقضاً وحلاً:**

**أما النقض**: فبما ذكره في مصباح الأصول في الصورة الثانية من صور انقلاب النسبة بين المتباينين [مصباح الأصول ج3 ص482] من أنه لو وردت عندنا أربعة أدلة الأول: (يكفي في تطهير المتنجس غسله بالماء مرة) والثاني: (لا يطهر المتنجس إلا بغسله بالماء مرتين) وهما متعارضان على نحو التباين، وجاء مخصص للأول فقال: (المتنجس لا يطهر بغسله بالماء القليل إلا مرتين)، وجاء مخصص للدليل الثاني فقال: (المتنجس يطهر بغسله بالماء الجاري مرة)، فإن التعارض هنا ثنائي، حيث إن العامين المتباينين انقلبت النسبة بينهما من التباين الى العموم من وجه بعد تخصيصهما بالمخصصين، ويقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع وهو الغسل بالماء الكر الذي ليس بجارٍ ولا قليل، فإن مفاد الأول فيه أن الغسل به بمرة، ومفاد الثاني أن الغسل به مرتين.

وربما يقال إن هذا المثال من المتباينين ومحل الكلام من العامين من وجه فلا يصح النقض به، ولكن يجاب عن ذلك: أن النكتة واحدة وهي أن الميزان في كون التعارض ثنائياً أم رباعياً هو العلم بعدم صدور أحد الطرفين، والشاهد على العلم بعدم صدور أحد الأربعة أنه لو حذف الرابع لكان ذلك موجباً لتلاؤم الأدلة، فمثلاً لو رفع قوله: (المتنجس يغسل بالماء القليل مرتين) لحصل التلاؤم بين الأدلة الثلاثة، فإن قوله: (المتنجس يغسل مرتين) مخصص بقوله: (المتنجس يغسل بالماء الجاري مرة) وبذلك يكون العام الثاني أخص من العام الأول وهو (المتنجس يغسل مرة) فيخصص به، وتكون النتيجة أن المتنجس إنما يطهر بغسله مرة واحدة إذا كان بالماء الجاري، وبذلك يرتفع التعارض، فلماذا لم يقل هنا في المتباينين اللذين انقلبت نسبتهما بالتخصيص للعموم من وجه بالتعارض الرباعي وقال به في المقام مع وحدة النكتة؟!

**وأما الجواب الحلي**: فبيانه أن الميزان في التعارض هل هو العلم الإجمالي بعدم الصدور أو العلم الإجمالي بالكذب الخبري - بمعنى العلم بعدم مطابقة المراد الاستعمالي في أحد الطرفين للمراد الجدي؟ فإن كان الميزان المطرد بنظره في التعارض هو العلم الإجمالي بعدم صدور أحد المتعارضين أو المتعارضات ففيه أنه لا ملازمة بين التعارض وبين العلم بعدم الصدور، فإن الأدلة قد تكون مقطوعة الصدور والجهة ومع ذلك يقع تعارض في دلالتها على أمر معين، كما أنه قد تكون ظنية السند والجهة وتتعارض في مفادها ولا علم بعدم صدور أحدها كما في المقام، لاحتمال أنها قد صدرت جميعاً، مع كون المراد بها معنى معيناً يمكن تحديده بمبنى من المباني كمبنى انقلاب النسبة، نعم لو حصل العلم بعدم الصدور كما إذا كان التعارض على نحو التناقض أو التضاد فهو ناشئ عن خصوصية في التعارض لا أنه الميزان المطرد، ولو حصل اتفاقاً بين دليلين أوجب سقوطهما ولو كان بينهما جمع عرفي كما هو الحال بين العام والخاص.

وإن كان الميزان في التعارض هو العلم بكذب أحدها - لا بمعنى الكذب المخبري وهو عدم وثاقة الراوي أو اشتباهه في النقل، بل بمعنى الكذب الخبري - أي أن ظاهره لا يطابق الواقع وإن كان صادراً، وهذا هو الميزان المطرد في باب التعارض.

**وهنا يأتي السؤال:** وهو هل نتيجة العلم الإجمالي بكذب أحد الأدلة في المقام أن يكون التعارض رباعياً؟

**والجواب:** بالنفي، وبيانه أن حصول العلم الإجمالي بالكذب إنما هو نتيجة التعارض الدلالي، وبما أنه ناتج عنه فالعلم الإجمالي بالكذب يدور مدار مساحة التعارض الدلالي، فإن مقتضى كونه ناشئاً عنه هو كون التعارض الدلالي في إطاره ومساحته، فلا علم إجمالي بالكذب إلا في إطار التعارض الدلالي.

وإذا دققنا في محل الكلام فسوف نجد ثلاثة أنواع من التعارض، حيث إن عندنا عامين (يستحب إكرام العالم) و(يكره إكرام الفاسق) وهما متعارضان تعارضاً مستقرا في مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق، وبعد مجيء المخصصين تحقق عندنا ثلاثة تعارضات دلالية:

1- تعارض العام الأول وهو قوله: (يستحب إكرام العالم) مع مخصصه وهو: (يجب إكرام العالم العادل)، فإن بين العام والخاص تعارضاً غايته أنه غير مستقر.

2- تعارض العام الثاني ومخصصه، وهما قوله: (يكره إكرام الفاسق) وقوله: (يحرم إكرام الفاسق الجاهل).

3- التعارض بين نفس العامين في مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق.

فالعلم الإجمالي بالكذب الناشئ عن التعارض الدلالي بمساحة التعارض الدلالي أبان لنا أن التعارض في المقام ثلاثة أنواع، لا نوع واحد بين واحد من الأربعة في كفة، وثلاثة منها في كفة أخرى، وبالتالي فإن كان مراده قدس سره أن التعارض الأعم من المستقر وغيره رباعي فقد اتضح أنه ثلاثي، وإن كان مراده أن التعارض المستقر رباعي فقد اتضح أنه ثنائي بين العامين قبل التخصيص وبعده.

**وهنا عدة أسئلة:**

**السؤال الأول:** قد يقال: إن الشاهد على أن التعارض رباعي هو ما ذكرناه من أن مجرد حذف أحد المخصصين موجب لارتفاع التعارض، مما يعني أن المشكلة في إضافة الرابع، وهذا يعني أن التعارض بين واحد وثلاثة رباعي، فكيف يمكن رفع اليد عن هذا الشاهد؟

والجواب عن ذلك أنه هل أن إضافة الرابع قد أوجبت نشوء التعارض بينها بحيث لو حذف كان صدق الثلاثة الباقية محتملاً عرفاً لانسجامها، أم أن مشكلة التعارض بالميزان الذي طرحه السيد الخوئي قدس سره - وهو العلم الإجمالي بالكذب الناشئ عن التعارض الدلالي - موجودة حتى مع الحذف؟

والجواب أننا عندما نقوم باستقصاء صور التعارض بين الأدلة الأربعة فسوف نجد أن العلم بكذب أحد المدلولين باق حتى مع الحذف، وبيان ذلك أن صور التعارض بين الأدلة الأربعة في المقام ثلاث:

**الصورة الأولى:** أن مركز التعارض مادة الفاسق فيقال: إنه يعلم إجمالاً بكذب المخصص الأول - وهو: (يجب إكرام العالم العادل) - أو العام الأول - وهو: (يستحب إكرام العالم) - من جهة مورد الاجتماع مع العام الثاني وهو العالم الفاسق، أو كذب العام الثاني (يكره إكرام الفاسق) أو كذب مخصصه (يحرم إكرام الفاسق الجاهل) من جهة مورد الافتراق عن الأول وهو الفاسق الجاهل، أي بعد النظر للأربعة يقال: إننا نعلم إجمالاً إما بكذب الطرف الأول في مادة الاجتماع مع الثاني، أو كذب الطرف الثاني في مورد الافتراق عن الأول، فهنا لو حذف العام الأول مع مخصصه بحيث لا يبقى للعام الثاني معارض في العالم الفاسق فهل يرتفع التعارض؟ كلا، إذ يبقى التعارض بين العام الثاني ومخصصه - في الفاسق الجاهل - وإن كان التعارض غير مستقر.

**الصورة الثانية:** أن مركز التعارض العالم - بين العادل والفاسق - حيث يحصل العلم إما بكذب العام الأول أو مخصصه في مادة الافتراق وهي - العالم العادل - أو كذب العام الثاني أو مخصصه في مادة الاجتماع مع العام الأول وهي - العالم الفاسق -، وحينئذ لو حذف العام الثاني مع مخصصه فيبقى التعارض بين العام الأول ومخصصه في (العادل) وإن كان تعارضاً غير مستقر.

**الصورة الثالثة:** أن مركز التعارض هو مادة الاجتماع لكلا العامين - وهي العالم الفاسق - بأن يقال لدينا في طرف عام وخاص وفي طرف آخر عام وخاص، وهناك مادة يختلفان فيها - وهي العالم الفاسق - فنعلم إجمالاً بكذب أحد الطرفين فيها، فهنا لو حذف المخصص الأول والمخصص الثاني وبقي العامان لكان التعارض المستقر واضحاً بينهما.

**والنتيجة:** أنه كلما تصرفنا في صورة من هذه الصور الثلاث بحذف طرف منها نجد أن التعارض باقٍ، سواء كان التعارض تعارضاً مستقراً أم غير مستقر، مما يعني أن المشكلة الأساس ليست في ضم الرابع بحيث إذا حذف حصل التلاؤم، بل هناك تعارضات ثلاثة، الأول بين العام الأول والخاص ويرتفع بالتخصيص، والثاني بين العام الثاني والخاص ويرتفع بالتخصيص أيضاً، ويبقى التعارض الثالث بين العامين وهو تعارض مستقر في مورد الاجتماع، وهو العالم الفاسق قبل التخصيص وبعده، فهو جوهر المشكلة.

**110**

**والحاصل:** أنه إذا ورد عامان بينهما عموم من وجه وخاصان متكفلان لإخراج مورد الافتراق من العامين بحيث تنقلب النسبة فيهما من العموم من وجه إلى التباين، فلا ريب في وجود تعارض مستقر في العامين ولكن البحث بين - العلمين النائيني والخوئي قدس سرهما - في أن التعارض هل ينحصر في العامين أم يشمل الخاصين؟

**السؤال الثاني:** هو أن حذف أحد الخاصين يحدث جمعاً عرفياً بين الثلاثة، فإنه متى حذف (يجب إكرام العالم العادل) وبقيت أدلة ثلاثة وهي: (يستحب إكرام العالم) (يكره إكرام الفاسق) (يحرم إكرام الفاسق الجاهل)، فلا تعارض بين هذه الثلاثة، إذ يمكن الجمع بينهما بمقتضى نظرية انقلاب النسبة فيخصص قوله: (يكره إكرام العالم) بقوله: (يحرم إكرام الفاسق الجاهل) فيختص (يكره إكرام الفاسق) بالفاسق العالم، وبما أنه أخص من قوله: (يكره إكرام العالم) لشمول هذا للعادل فنتيجة تخصيص الثاني بالثالث والأول بالثاني هي استحباب إكرام العالم العادل، وهذا يعني أن وجود الدليل الرابع منع من الجمع العرفي، إذ ما دام حذفه يرفع التعارض ويوجب جمعاً عرفياً فوجوده مانع من الجمع العرفي، وهذا هو معنى استقرار التعارض بين الأربعة بحيث يكون الرابع في كفة والثلاثة في كفة، فإما أن يصدق الرابع فيستقر التعارض أو يرتفع فتصدق الثلاثة الأخرى، فتسليم أن حذف الرابع يصنع جمعاً عرفياً تسليم بكون وجود الرابع مانعاً من الجمع العرفي.

**والجواب عن ذلك يبتني على مقدمتين:**

**المقدمة الأولى:** أن المقام مؤلف من أدلة أربعة، وهناك دليلان لا تعارض بينهما أصلاً وهما المخصِّصان، إذ لا تعارض بين: (يجب إكرام العالم العادل) و(يحرم إكرام الفاسق الجاهل) سواء أوجد العامان أم لم يوجدا، ودليلان وهما العامان متعارضان وجد الخاصان أم لا، إذ لو اقتصر على (يكره إكرام الفاسق) و(يستحب إكرام العالم) فإنهما يتعارضان في العالم الفاسق وجد الخاصان أم لا. فعندنا دليلان متعارضان على كل حال، ودليلان متلائمان على كل حال، وبناءً على ذلك لا موجب لسراية التعارض من أحد الطرفين إلى الآخر، إذ المفروض أن أحد الطرفين - وهو العامان - متعارضان وإن لم يوجد الخاصان، والطرف الآخر - وهو الخاصان - منسجمان وإن لم يوجد العامان. وعليه فلا موجب لسراية التعارض من العامين إلى الخاصين، لأن الواقع لا ينقلب عما هو عليه.

ودعوى أنه لو حذف الرابع يتحقق جمع عرفي بين الثلاثة ممنوعة بأنه مجردُ تقدير لا يغير أن الواقع بالفعل هو وجود أدلة أربعة لا تعارض بين اثنين منها ولا جمع عرفي بين اثنين منها.

**المقدمة الثانية:** لا ريب أن وجود الدليلين الخاصين أحكم التعارض بين العامين، حيث إن النسبة بين العامين كانت العموم والخصوص من وجه، فكانا شبه متصالحين لانسجامهما في الجملة في مورد الافتراق، ولكن الدليل الرابع أحكم التعارض بينهما لأنه قلب النسبة من العموم من وجه إلى التباين، حيث إن قوله: (يجب إكرام العالم العادل) مخصص لقوله: (يستحب إكرام العالم) بالعالم الفاسق، وقوله: (يحرم إكرام الفاسق الجاهل) مخصص لقوله: (يكره إكرام الفاسق) بالفاسق العالم، فيستحكم التعارض لانقلاب النسبة بينهما بعد ورود الخاصين من العموم من وجه إلى التباين.

ولكن مجرد إيجاب انضمام الخاصين لانقلاب النسبة بين العامين واستحكام التعارض بينهما لا يعني أن حذف أحدهما قرينة عرفا على الجمع بين الثلاثة الباقية، والوجه في ذلك: أن مناط الجمع العرفي هو القرينية، فلو كان أحد الدليلين واجداً للقرينية المحضة على الدليل الآخر تم به الجمع العرفي، وأما إذا توقف تقديم أحد الدليلين على الآخر على تجاوز محذور عقلائي فالقرينية غير متحققة، وقرينية أحد الخاصين بعد حذف الآخر على تشكيل الجمع العرفي بين الأدلة متوقفة على تجاوز محذور عقلائي في البين، وما كانت قرينيته متوقفة على تجاوز محذور عقلائي فلا يصلح بنظر العرف للقرينية كي يشكل الجمع العرفي بين الأدلة.

وبيان ذلك: أن لدينا بالفعل أدلة أربعة لا ثلاثة - عامان ولهما خاصان -، ونسبة العامين للخاصين متساوية، والجمع للعرفي المدعى يتوقف على كون المجموع ثلاثة وذلك بالاقتصار على أحد الخاصين دون الآخر، فإن حذف الخاص الأول دون الثاني يحصل به الجمع العرفي، وإن حذف الخاص الثاني دون الأول يحصل به الجمع العرفي، وإن حذف كلاهما أو لم يحذف شيء منهما يبقى التعارض، فما هو المرجح لتقديم أحد الخاصين على الآخر؟! فإن قرينية أحد الخاصين على الثلاثة بحيث يشكل جمعاً عرفياً بينهما فرع تقديم أحدهما وإلغاء آخر، وهو فرع وجود المرجح العقلائي، والمفروض أن نسبة العامين للخاصين متساوية، فلا مرجح عرفاً ولا عقلائياً لتقديم أحد الخاصين وإلغاء الآخر لتشكيل الجمع العرفي بين الثلاثة.

ونتيجة ذلك أن قرينية أحد الخاصين على المجموع متوقفة على تجاوز المحذور العقلائي - وهو الترجيح بلا مرجح - وما تتوقف قرينيته على محذور عقلائي فليس صالحاً للقرينية عرفاً على الجمع بين الأدلة.

والمتحصل: أن ما نراه بالوجدان حال وجود الأربعة هو استقرار التعارض بين العامين وعرفية البناء على الخاصين في موردهما، فما يقال في المقابل من أن التعارض يشمل الخاصين والشاهد على ذلك إمكان الجمع العرفي بحذف أحدهما ممنوعة بأن حذف أحدهما ليس طريقاً عرفياً للجمع كي يكون شاهداً على كون التعارض رباعياً بوجود الخاصين.

**السؤال الثالث:** أن انحصار التعارض بالعامين - كما يقول به المحقق النائيني - دون سراية للخاصين فرع قرينية الخاص على العام، فإذا قلنا: لا زال الخاصان قرينة وإن اجتمعا مع العامين تم هذا المدعى، ولكن الخاصين لا يصلحان للقرينية، والسر في عدم صلاحيته للقرينية أنه لو قدم الخاصان للغا العامان، لأنه ما لم يقدم الخاصان يمكن العمل بالعامين في مورد الافتراق لأن النسبة بينهما العموم من وجه، ولكن تقديم الخاصين عليهما ألغى العامين، إذ بمجرد تقديم الخاصين عليهما يتعارضان ويتساقطان، فصار تقديم الخاصين سبباً لإلغاء العامين، وما كان تقديمه سبباً لسقوط دليل آخر لا يصلح للقرينية عليه عرفاً، لأن اتصاف الدليل بالقرينية فرع كونه جامعاً بين الأدلة لا كونه ملغياً للأدلة.

فلا يصلح الخاصان للقرينية على العامين، وهذا يعني سراية التعارض من العامين إلى الخاصين بحيث يكون التعارض رباعياً كما ذكره السيد الخوئي قدس سره.

**والجواب عن ذلك:** إن مناط القرينية ليس حفظ الأدلة عن السقوط، وإنما هو النظر النوعي بأن يكون أحد الدليلين بنظر المرتكز العرفي ناظرا للآخر ومبينا للمراد منه، فإذا كان مناط القرينية هو النظر النوعي لا حفظ الأدلة والمصالحة بينها فلا إشكال أن نسبة الخاصين للعامين هي نسبة القرينة لذي القرينة، إذ لا يلحظ عرفا مجموع الخاصين بإزاء مجموع العامين بل يلحظ كل من الخاصين بإزاء العام المقابل له، ومن الواضح أن كل خاص بإزاء العام المقابل له قرينة عليه، غاية الأمر أن نتيجة اجتماع القرينتين اتفاقاً هي تعارض العامين، وإلا فكل منهما في نفسه قرينة على العام المقابل له، فبما أن مناط القرينية متوفر في كل منهما - ألا وهو النظر النوعي - فلا يلزم من حصر التعارض في العامين عدم قرينية الخاصين.

**فإن قلت:** ذكر الأعلام في موضع آخر أنه لو لزم من مجموع الخاصين إلغاء العام وقع التعارض بين العام ومجموع الخاصين، فلو أن المولى قال: (يستحب إكرام العالم) وجاء له مخصصان أحدهما يقول: (يجب إكرام العالم العادل) والآخر يقول: (يحرم إكرام العالم الفاسق) فإنه لا يبقى تحت العام شيء بالتخصيص، فيلزم من تقديم الخاصين لغوية العام، وحيث يلزم من تقديم الخاصين لغوية العام يقع التعارض بين العام والخاصين، حيث يعلم إجمالاً إما بصدق العام فيلغو مجموع الخاصين أو صدق مجموع الخاصين فيلغو العام، فتقديم المجموع موجب للغوية العام، وتقديم أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، ومقتضى ذلك وقوع التعارض بين العام والخاصين، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن لازم تقديم الخاصين على العامين سقوط العامين، فنتيجة ذلك وقوع التعارض ودوران الأمر بين صدق العامين أو صدق الخاصين، ومعنى هذا سعة دائرة التعارض وكون التعارض رباعياً.

**قلتُ:** إن هناك فرقاً بين الموردين، فإن المورد المستشهد به يلزم من تقديم الخاصين فيه لغوية العام، فلا يبقى له معنى فمقتضى ذلك وقوع التعارض بين العام والخاصين، وأما في المقام فلازم تقديم الخاصين على العامين انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى التباين، ومقتضى انقلاب النسبة ليس لغوية العامين وبقاءه بلا مورد، وإلا لورد الإشكال على النظر الآخر وهو مدعى سيدنا الخوئي قدس سره أيضاً، بأن يقال: إن حصر التعارض بين العامين يفتح المجال للعمل بالخاصين بينما منع انقلاب النسبة بين العامين وإبقاءها على نحو العموم من وجه موجب لإلغاء قرينية الخاصين وإدخالهما في التعارض، ولازم ذلك لغوية العمل بالأربعة بينما كان يمكن العمل بالخاصين منها، فإن قيل: إن التعارض لا يوجب إلغاء العمل وإنما غايته الرجوع إلى أدلة الترجيح فربما يرجح أحدهما على الآخر ويعمل به لأجل ما يشتمل عليه من المرجح فكذلك الأمر في تقديم الخاصين على العامين وحصر التعارض بهما، فإن غاية ذلك أن تقديم الخاصين يوجب التعارض بين العامين والرجوع في العامين إلى المرجحات أو التخيير لو لم يكن مرجح أو التساقط، فلا يقاس ما نحن فيه على ذلك المورد.

**111**

**السؤال الرابع:** وله عدة بيانات:

**البيان الأول:** ما ذكره سيد المحكم قدس سره [ج6 ص106] وهو مؤلف من مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن كل واحد من العامين من وجه - وهما: (يستحب إكرام العالم) و(يكره إكرام الفاسق) - في نفسه صالح للقرينية على الآخر، فإنه تارة ننظر للعامين في أنفسهما وتارة ننظر للعامين بلحاظ المخصص لهما، فإذا نظرنا للعامين في أنفسهما مع قطع النظر عن المخصصين فكل منهما صالح للقرينية على الآخر، إذ المفروض أن النسبة بينهما عموم من وجه وليس التباين كي يتنافراً، بل كل منهما في نفسه صالح للقرينية على الآخر بأن يقال: إن المقصود من قوله: (يستحب إكرام العالم) هو العادل، والمقصود من قوله: (يكره إكرام الفاسق) هو الجاهل. وإذا نظر إليهما بلحاظ ضم المخصصين إليهما فورود المخصص عليهما يقتضي إخراج مورد الافتراق، حيث يخرج العادل عن الأول والجاهل عن الثاني، فيكونان منصرفين لمورد الاجتماع وهو العالم الفاسق.

**المقدمة الثانية:** أنه لا يمكن جعل الخاصين قرينة على العامين مع أن هذه القرينية تفضي إلى تعارضهما في مورد الاجتماع، والسر في ذلك أن تقديم الخاص على العام ليس تعبداً وإنما هو بملاك الجمع العرفي، أي أن من أنحاء الجمع العرفي لدى أبناء المحاورة تقديم الخاص على العام ولا تعبد فيه، وفي المقام لا يكون تقدم الخاصين على العامين من الجمع العرفي، وذلك لأن الخاص إنما يقدم على العام إذا كان الخاص بياناً للمراد من العام، وأما إذا لزم من تقديم الخاصين على العامين العلم الإجمالي بكذب أحد الجمعين إما كذب حمل العام الأول على العالم الفاسق أو كذب حمل العام الثاني على الفاسق العالم، لأنهما يتعارضان فيه، فلو لزم من تقديم الخاصين عليهما تعارضهما فهذا يعني العلم بكذب أحدهما في المورد، فإما أن يكون قوله: (يستحب إكرام العالم) كاذباً في العالم الفاسق أو قوله: (يكره إكرام الفاسق) كاذباً في الفاسق العالم، والنتيجة أن لازم تقديم الخاصين العلم الإجمالي بكذب أحد الطرفين، وهما إما أن يكون أحد الخاصين كاذباً فيبقى العامان على العموم من وجه وكل منهما صالح للقرينية على الآخر، وإما أن يكون الخاصان صادقين فيكون أحد العامان كاذباً في مورد الاجتماع، وهذا هو ميزان التعارض مما يعني سريان التعارض للخاصين وعدم انحصاره في العامين.

**ويلاحظ على ذلك:**

**أولاً:** منع المبنى وهو أن كل واحد من العامين من وجه في نفسه صالح للقرينية على الآخر - كما عبر به قدس سره -، باعتبار أن التعارض بين العامين من وجه في مورد الاجتماع تعارض مستقر وجد الخاصان أم لم يوجدا، واستقرار تعارضهما في مورد الاجتماع ليس قرينة على كون المراد من كل منهما خصوص مورد الافتراق عن الآخر، بل لا بد من قرينة خارجية تفيد حمل كل منهما على مورد الافتراق، وإلا لتم الصلح بين كل متعارضين بنحو العموم من وجه بحمل كل منهما على مورد الافتراق، وهذا مما يأباه المرتكز العرفي، فإذا كان تعارضهما في مورد الاجتماع مستقراً فلا دور لمجيء الخاصين إلا قلب النسبة فقط من العموم من وجه إلى التباين، فهو سبب انقلاب النسبة لا سبب العلم بكذب أحد الجمعين.

**ثانياً:** ما ذكره قدس سره [في آخر ص106] حيث قال: إن كلا من الخاصين وإن صرف العام إلى مورد الاجتماع ولكن هذا لا يعني سقوطهما عن القرينية، لأنه كما يمكن حل التعارض في مورد الاجتماع بالتنزل عن عموم العام بالإضافة إلى مورد الانفراد ببركة مجيء الخاص فمن الممكن أيضا أن يكون تقديم الخاصين عليهما موجباً للخروج عن استيعاب كل منهما لأفراد مورد الاجتماع، بمعنى أنهما بعد أن اجتمعا في العالم الفاسق فيمكن أن يكون المراد بقوله: (يستحب إكرام العالم) ناظراً للفاسق الهاشمي، بينما يكون المراد من قوله: (يكره إكرام الفاسق) النظر للفاسق العالم غير الهاشمي، أو يراد من الأول الفاسق غير المتجاهر ومن الثاني الفاسق المتجاهر، فإن مجرد كون تقديم الخاصين موجباً لتعرض العامين في مورد لا يعني أن الخاصين ساقطان عن القرينية، إذ لعل المراد من العامين في مورد الاجتماع أمر يوجب التوفيق بينهما.

**وبعبارة دقيقة:** إن تقديم الخاصين على العامين إنما قلب النسبة، لا أنه صنع ظهوراً لكل من العامين في خصوص مورد الاجتماع، فلا زال كل منهما بحسب ظهوره عاما، وغاية ما حصل بالخاصين التصرف في دائرة الحجية لذلك العموم، فلو لزم من تقديم الخاصين تحويل الظهور من العموم لخصوص مورد الاجتماع فربما قيل بسقوطهما عن القرينية لأنهما يوجبان اختصاص ظهور العامين بمورد لا يمكن العمل فيه بأحدهما وهو مساوق لإلغائهما، ولكن لم يحصل تبدل في ظهور العامين، ومقتضى ذلك إمكان التوفيق بينهما بحسب الموارد.

**البيان الثاني للسؤال الرابع:** ما ذكره بعض الأجلة رحمه الله في كتابه أضواء وآراء [ ج3 ص458] تعليقاً على كلام أستاذه الصدر قدس سره [في البحوث ج7 ص302]، وبيان كلامه أن العام الذي يعلم بأن ظهوره غير جدي أصلاً لا يمكن أن يكون الخاص قرينة عليه في مورد الافتراق بل هو معارض له، فإن الخاص إنما يكون قرينة على العام لو كان بعد تقديم الخاص يبقى تحت مدلول العام ما يمكن أن يكون مراداً جدياً، وأما إذا لزم من تقديم الخاص على العام أن لا يبقى لمدلول العام مراد جدي بل يعلم أنه ساقط فلا يكون الخاص حينئذ قرينة بل يكون معارضاً.

مثلاً لو قال المولى: (أكرم كل عالم) وعلم من الخارج أن هذا لا يشمل الفساق، ثم جاء مخصص وقال: (لا يشرع إكرام العالم العادل) فحينئذ يلزم من تقديم المخصص على العام أن لا يكون للعام مراد جدي لعدم بقاء شيء من أفراده تحته، فالخاص الذي يلزم من تقديمه مثل ذلك لا يكون قرينة بنظر العرف بل يكون معارضاً، بل نتيجة هذه المشكلة العلم بكذب أحد الطرفين إما العام أو الخاص. والمقام من هذا القبيل إذ يلزم من تقديم الخاصين على العامين أن لا يكون لأحد العامين مراد جدي، فلا يكون الخاصان قرينتين على العامين بل يسري التعارض لهما، لحصول علم إجمالي بكذب إما أحد الخاصين أو أحد العامين، والشاهد على ذلك أنه بحذف أحدهما تنحل المشكلة، وهذا معنى سراية التعارض من العامين إلى الخاصين.

**ويلاحظ عليه:** أنه رحمه الله في [أضواء ج3 ص327] وافق أستاذه السيد الشهيد في [البحوث ج7 ص209]، حيث إن السيد قدس سره ذكر هناك أنه لو لزم من الجمع العرفي بتقديم القرينة على ذي القرينة إلغاء التعبد بذي القرينة على التقية فهل يخرج الدليل عن كونه قرينة؟ نحو ما لو لزم من تقديم القرينة على ذيها حمل ذي القرينة على التقية المساوق لإلغاء التعبد بمفاده بالفعل لعدم ترتب أثر عملي عليه، أو بيان أمر خارجي ليس من شأن الإمام عليه السلام بما هو شارع بيانه فهل يخرج بذلك عن كونه قرينة؟

مثلاً لو قال الإمام عليه السلام: (من صلى خلفهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الأول) وجاء دليل آخر وقال: (إن كان إمام عدلا فلا تقرأ خلفه) فإن لازم تقديم الثاني على الأول حمل الأول على التقية، وهذا يعني إلغاء الأثر العملي للثاني، كما أنه لو قال الإمام عليه السلام:(قلة العيال أحد اليسارين) وجاء دليل يقول: (تناكحوا تناسلوا) فيلزم من حمل الأول على الثاني إلغاء التعبد بمفاده وكونه في مقام بيان أمر اجتماعي خارجي، فلا يترتب عليه أثر عملي، وقد أفاد قدس سره أن التحقيق أن دليل التعبد بخبر الثقة مقيد لباً بوجود أثر عملي لظاهر الخبر الذي يتعبد به بعد ملاحظة القرائن عليه، وإلا فهو خارج موضوعاً عن دليل التعبد، وهذا يعني أن دليل التعبد يشمل القرينة لترتب أثر عملي على ظاهره، إلا أن شموله للقرينة يقتضي كون المفاد العرفي لذي القرينة مفاداً لا أثر عملي له، وبذلك يخرج ذو القرينة عن دليل التعبد ببركة شموله للقرينة بخلاف العكس، مما يعني بقاء القرينية وعدم التعارض بينها وبين ذيها، لأن المناط في القرينية النظر النوعي، ومتى ما كان الدليل خاصاً فهو ناظر نوعاً للعام، أو كان أظهر فهو ناظر للظاهر، ومقتضى النظر النوعي قرينيته عليه ولو ترتب على هذه القرينة عدم العمل بذي القرينة، فإن هذا لا يرفع قرينية القرينة.

نعم، لو لزم من تقديم القرينة أن لا يبقى لذيها أي معنى عرفي أو يلزم من تقديم الخاص عليه كون مضمونه قبيحاً عقلاً أو مخالفاً للضرورة فهذا مانع من بناء العرف على القرينية، وأما لو لزم من تقديمه على العام بقاء معناه مع صدوره بنحو التقية أو بيان الأمر الخارجي فذلك لا يوجب لغوية ذي القرينة حتى يتعارضا، والمقام من هذا القبيل إذ المفروض أن بين العامين عموما من وجه، ولا تعارض إلا في مورد الاجتماع، فإذا جاء الخاصان وقدما عليهما فغاية ذلك اختصاص دائرة الحجية في العامين بمورد الاجتماع، ولكن هذا بمجرده لا يعني سقوط الخاصين عن القرينية، فلعل العامين صادران في مورد الاجتماع ويراد بأحدهما غير ما يراد بالآخر ولو بترجيح أحدهما بأحد المرجحات على الآخر، والسر في ذلك أن المرتكز العرفي يلاحظ النسبة بين كل خاص وعام في نفسه - لا مجموع الخاصين بالنسبة لمجموع العامين - وهو بمجرده لا يوجب إلغاء المراد الجدي للعام، غاية الأمر أن للعام معارضاً في ما هو حجة فيه بعد التخصيص، وهذا لا يوجب سقوط أحد الخاصين عن القرينية كي يحصل التعارض.

112

**البيان الثالث:** وحاصله أنه قد يقال: إن هناك تعارضاً مستقراً بين العامين والخاصين، والسر في التعارض المستقر هو العلم بكذب أحد الطرفين، فإنه إما أن يكون أحد العامين كاذباً في مورد الاجتماع وإما أن يكون أحد الخاصين كاذباً في مورد الافتراق. فإن كان العامان صادقين فلا محالة أن أحد الخاصين كاذب، وإن كان كلا الخاصين صادقاً فلا محالة أن أحد العامين كاذب، إذ لا يمكن الجمع في الصدق ومطابقة الواقع بين صدق الخاصين وصدق العامين، فالنتيجة أن هناك تعارضاً رباعياً أطرافه الخاصان والعامان.

وقد أجاب السيد الصدر قدس سره عن ذلك بأن العلم الإجمالي الكبير قد انحل بالعلم الإجمالي الصغير، أي أن العلم الإجمالي بكذب أحد الخاصين أو أحد العامين قد انحل بعلم إجمالي صغير وهو العلم الإجمالي بكذب أحد العامين، حيث إن أحد العامين كاذب في مورد الاجتماع من الأساس، فبما أن هناك علماً بكذب أحد العامين في مورد الاجتماع وجد الخاصان أم لم يوجدا فهذا العلم الإجمالي الصغير قد أوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير ووقوع الشك في أنه يؤخذ بدليل الحجية في الخاصين أم لا؟ ومقتضى إطلاق دليل الحجية الأخذ بالخاصين في موردهما واستقرار التعارض بين العامين.

ولكن صاحب أضواء وآراء في تعليقته على كلام أستاذه السيد الصدر رحمهما الله أفاد بأنه إنما يمكن انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير إذا لم تكن مساحة المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير أوسع دائرة من الصغير، ولكن المفروض أن مساحة المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير أوسع من مساحة المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير فكيف ينحل به؟!

وبيان ذلك أن في المقام ستة ظهورات: ظهورين للعامين في مورد الاجتماع - وهو العالم الفاسق - الذي يتعارضان فيه، وأربعة ظهورات أخرى، وهي الظهورات في مورد الافتراق، فهناك ظهور للعام الأول - وهو (يستحب إكرام العالم) - في شموله للعالم العادل، وظهور للعام الثاني - وهو قوله: (يكره إكرام الفاسق) - في شموله للفاسق الجاهل، ويقابل هذين الظهورين ظهوران: ظهور للخاص الأول - وهو (يجب إكرام العالم العادل) - في معارضته لظهور العام في شموله للعالم العادل، وظهور للخاص الثاني - وهو (يحرم إكرام الفاسق الجاهل) - في معارضته لظهور العام الثاني في شموله للجاهل الفاسق.

فلو أغمض النظر عن ظهوري العامين في مورد الاجتماع فهنا أيضاً تعارض بين ظهورات أربعة في موردي الافتراق، فإن ميزان التعارض - وهو العلم بالكذب - حاصل في هذه الظهورات الأربعة، حيث يعلم بأنه إما أن يكون العامان صادقين في موردي الافتراق أو الخاصان.

والسر في عدم إمكان الجمع بين الظهورات الأربعة هو ما سبق من أن الخاصين لا يصلحان للقرينية على العامين بحيث يصرفانهما عن مورد الافتراق إلى مورد الاجتماع، والوجه في ذلك أن كل خاص أو قرينة يفضي دليل حجيته إلى إلغاء العمل بالدليل الآخر فإنه لا يصلح للقرينية عليه عرفاً، والمفروض أن دليل الحجية لو شمل الخاصين للزم من شموله للخاصين في هذا المورد إلغاء العمل بأحد العامين في مورد الاجتماع، إذ لازم تقديم الخاصين انصراف العامين لمورد الاجتماع مع العلم بأن لا أثر عملي لأي منهما في هذا المورد، فلأجل ذلك كان المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير هو كذب أحد العامين في مورد الاجتماع وكذب أحد الظهورات الأربعة في مورد الافتراق العلم بكذب أحد العامين في مورد الافتراق، لأن الجمع بينهما في الصدق يعني اختصاص العامين بمورد الاجتماع، وهذا يؤدي إلى إلغاء الأثر العملي لأحدهما، فلا يمكن صدق مجموع الخاصين ومجموع العامين في موردي الافتراق، بل يعلم بكذب أحدهما.

فالنتيجة أنه كما أن هناك تعارضاً بين العامين في مورد الاجتماع فإن هناك تعارضاً بين ظهوري العامين والخاصين في مورد الافتراق، فالتعارض رباعي مستقر.

ولكن عندما نتأمل في النقطة المفصلية في المقام، وهي أنه هل يلزم من كون الخاص موجباً لعدم العمل بالعام سقوط الخاص عن القرينية أم لا؟ والصحيح هو بقاء الخاص على القرينية وإن ترتب عليه عدم العمل بأحد العامين، وبيان ذلك أن لدينا دليلين: قرينة وذا قرينة، ودليل الحجية إما أن يشملهما معا في عرض واحد أو يشمل القرينة دون ذي القرينة أو يشمل ذا القرينة دون القرينة.

والصحيح من هذه المحتملات الثلاثة أن يشمل القرينة فقط، والنكتة في ذلك أن دليل حجية أي خبر موضوعه التعبد بالخبر إذا كان لظاهره أثر عملي بعد ملاحظة القرائن، وإلا فلو لم يكن لظاهره أثر عملي من الأول لم يشمله دليل الحجية لأن شموله له لغو، وكذا لو كان له أثر عملي ولكنه يلغو بعد ملاحظة القرائن.

**المحتمل الأول:** شموله لهما في عرض واحد، ولكنه غير تام، لأن شموله لذي القرينة في عرض القرينة لغو باعتبار أنه إنما يشمل الخبر الذي لظاهره أثر عملي بعد ملاحظة القرائن، فكيف يشمل القرينة وذا القرينة في عرض واحد؟ والحال أن شموله لذي القرينة فرع وجود أثر عملي له بعد ملاحظة القرائن.

**المحتمل الثاني**: - وهو شموله ذا القرينة - وفيه أنه إن لم يشمل القرينة فهو ترجيح بلا مرجح، وإن شمل القرينة كان مانعاً من شمول ذي القرينة وإن كان لذي القرينة أثر عملي في نفسه، فإن موضوع الشمول أن يكون له أثر عملي بعد ملاحظة القرائن، وشموله للقرينة مانع من ترتب الأثر العملي لذي القرينة.

**فيتعين المحتمل الثالث:** وهو أن يشمل الدليل القرينةَ لأن شموله للقرينة واجد لموضوعه، وهو أن للخبر أثر عملي بعد ملاحظة كل القرائن، وبمجرد أن يشمل دليل الحجية القرينة يلغو ذو القرينة، أي أن شموله للقرينة وارد على شموله لذي القرينة، بلحاظ أن شموله للقرينة رافع لموضوع شموله لذي القرينة فإنه بمجرد أن يشمل القرينة يصبح ذو القرينة بعد ملاحظة القرينة التي شملها دليل الحجية مما لا أثر عملي له، إما لكونه صادراً على سبيل التقية، وما كان صادرا على سبيل التقية ليس له أثر عملي بالفعل وإن كان له أثر عملي في ظرفه، أو لكون ذي القرينة في مقام بيان أمر خارجي أو تكويني فليس له أثر عملي شرعي كي يشمله دليل حجية خبر الثقة.

**والنتيجة:** أن شمول دليل الحجية للقرينة وارد على شموله لذيها. وبناءً على ذلك يظهر أنه لا معنى لدعوى سقوط الخاص عن القرينية لمجرد أن لازم قرينيته عدم العمل بظاهر ذي القرينة، نعم لو كان لازم الأخذ بالقرينة أن يكون مدلول ذي القرينة مضموناً قبيح الصدور من المولى أو أن يكون مضمونه مخالفاً لضرورات الدين مثلاً، فهنا لا يحرز بناء العرف على قرينية الخاص الذي يفضي إلى كون مضمون العام مضمونا قبيحا لا يصدر من المولى أو مخالفا لضرورة الدين.

هذا كله في العام الواحد فكيف بالعامين؟ كما في المقام، حيث لدينا عامان وخاصان، والمرتكز العرفي لا يلحظ المجموع بالنسبة للمجموع وإنما يلحظ كل واحد بإزاء العام المقابل له، فإذا لاحظ الخاص الأول - وهو (يجب إكرام العالم العادل) - بالنسبة إلى العام المقابل له - وهو (يستحب إكرام العالم) - خصصه، وإذا لاحظ الخاص الثاني مع العام المقابل له خصصه أيضاً. وإن اتفق أن نتيجة اجتماع الخاصين مقابل العامين انحصار مورد العامين في مورد الاجتماع، وإلا فكل خاص يلحظ بالنسبة إلى عامه، لا أن العرف يلحظ المجموع مقابل المجموع.

**فتلخص من ذلك:** أن الصحيح ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن المرتكز العرفي في هذا المورد على العمل بالخاصين وإجراء قواعد التعارض في العامين في مورد الاجتماع.

**الصورة الثالثة من صور انقلاب النسبة:** العام مع الخاصين.

**ولهذه الصورة فروض:**

**الفرض الأول:** أن يكون الخاصان متباينين، وهذا الفرض على نحوين: إذ قد يكون الخاصان غير مستوعبين للعام فلا يضر العمل بهما معاً كما لو قال المولى: (يجب إكرام العالم) ثم قال: (لا يجب إكرام العالم الناصبي) و(لا يجب إكرام العالم الفاسق الهاشمي)، فإنه يعمل بالخاصين معاً في عرض واحد لأن نسبة العام لكل منهما لا تتغير حيث لو خصص بالأول فنسبته إلى الثاني هي العموم المطلق فيعمل بهما في عرض واحد.

وقد يكون الخاصان مستوعبين للعام، كما مضى بيانه وهو أن يقول المولى: (يستحب إكرام العالم) ثم يجيء خاصان: (يجب إكرام العالم العادل) و(يحرم إكرام العالم الفاسق) فلا يبقى تحت العام مورد، إذ لا مورد للاستحباب، وهنا سلّم المحقق الآخوند وسيدنا الخوئي قدس سرهما بوجود التعارض المستقر، فيدور الأمر بين العام والخاصين، غاية ما في الباب أن المحقق الآخوند يرى أن التعارض ثنائي، طرفه الأول العام وطرفه الثاني مجموع الخاصين، للعلم الإجمالي إما بكذب العام أو كذب أحد الخاصين، وأما سيدنا الخوئي قدس سره فيرى أن التعارض ثلاثي، فالعام يقابل الخاصين، والخاص الأول مع العام والخاص الثاني مع العام، فإن صدق العام كذب الخاصان، وإن صدق الخاصان معاً كذب العام، وإن صدق العام مع الخاص الأول فيكذب العام مع الخاص الآخر، إذ لا يمكن الجمع بين العام وكلا المخصصين لأن نتيجة الجمع بينهما هو أن يبقى العام بلا مورد.

وهذا الذي ذكره سيدنا الخوئي قدس سره**هو الصحيح.**

113

إذا ورد عام - كما في قوله: (يستحب إكرام العالم) - وورد عليه خاصان مستوعبان - كما في قوله: (يجب إكرام العالم العادل) وقوله: (يحرم إكرام العالم الفاسق) - حيث لا يبقى مع وجود هذين الخاصين للعام مورد، فإن العادل من العلماء يجب إكرامه والفاسق منهم يحرم إكرامه فلا مورد لاستحباب إكرام العالم، ونتيجة ذلك وقوع التعارض بين العام والخاصين، إذ لا يمكن صدقهما معاً. إلا أن النزاع بين صاحب الكفاية وسيدنا الخوئي قدس سرهما في أن التعارض ثنائي أم ثلاثي؟ حيث ذهب صاحب الكفاية إلى أن التعارض ثنائي بين العام من جهة ومجموع الخاصين من جهة أخرى باعتبار أنه لو صدق مجموع الخاصين لكان العام بلا مورد، ولو صدق العام في أي من طرفيه - وهما: العادل والفاسق - لكان أحد الخاصين كاذباً - مما يعني عدم صدق المجموع بما هو مجموع - فلا يجتمع صدق مجموع الخاصين مع صدق العام، والعلم بكذب أحد الطرفين هو المناط في ثبوت التعارض.

بينما أفاد سيدنا الخوئي قدس سره أن التعارض ثلاثي، وبيان ذلك أن التعارض كما هو حاصل بين العام من جهة ومجموع الخاصين من جهة أخرى حيث لا يصدقان معاً، إذ لا يمكن التصديق باستحباب إكرام العلماء مع وجوب إكرام العادل منهم وحرمة إكرام الفاسق منهم فكذلك لا يمكن أن يصدق العام المخصص من جهةٍ أحدهما مع الخاص الآخر، إذ لازم الجمع بين الطرفين لغوية العام، فلا يمكن صدق (يجب إكرام العالم العادل) من جهة مع صدق العام المخصص بقوله: (يحرم إكرام الفاسق العالم) من جهة أخرى، لأنه إذا صدق أن استحباب إكرام العالم الفاسق لا مورد له لتخصيصه بحرمة إكرام العالم الفاسق للزم من صدق وجوب إكرام العالم العادل لغوية وجود العام، فنكتة العلم الإجمالي بالكذب بين العام من جهة ومجموع الخاصين من جهة أخرى هي نفسها نكتة العلم بكذب إما الخاص وإما العام المخصص بالخاص الآخر، أو كذب إما الخاص الثاني أو العام مع الخاص الأول، فإن لازم صدق الجميع بقاء العام بلا مورد، فالتعارض في المقام ثلاثي.

وما ذكره قدس سره متين.

**ولأجل بيان الثمرات العملية بين المسلكين يذكر ست صور:**

**الصورة الأولى:** أن يكون العام راجحاً مع أحد الخاصين مرجوحاً مع الآخر، أي: أن يكون أحد الخاصين راجحا والثاني مرجوحاً، فمثلاً (يجب إكرام العالم العادل) راجح لمخالفته للعامة بينما قوله: (يحرم إكرام العالم الفاسق) مرجوح لموافقته للعامة، فتخصيص العام بالأول راجح وتخصيصه بالآخر مرجوح.

فعلى مسلك سيدنا الخوئي قدس سره يتعين الأخذ بالعام مع الخاص الراجح وطرح الخاص المرجوح والرجوع في مورد الخاص المرجوح إلى العام لعدم سقوط العام إلا بمقدار الخاص الأول، وبعبارة أخرى: بعد طرح الخاص الثاني وتخصيص قوله: (يستحب إكرام العالم) بقوله: (يجب إكرام العالم العادل) يرجع في العالم الفاسق إلى العام وهو استحباب الإكرام.

وأما على مسلك صاحب الكفاية - الذي يرى أن التعارض ثنائي فلا يلحظ كل خاص بمفرده بل العام مع المجموع - فلازم كون العام مع الخاص الأول راجحاً والعام مع الخاص الثاني مرجوحاً هو التساوي بين العام في حد ذاته ومجموع الخاصين، ومع المساواة إن قلنا بالتخيير يؤخذ بأي منهما، وإن قلنا بالتساقط فإن الساقط العام ومجموع الخاصين، ويأتي السؤال: هل سقوط المجموع يعني سقوط الجميع؟ والجواب: أن سقوط مجموع الخاصين لا يعني سقوط الجميع، فإن كل من الخاصين في حد ذاته لم يسقط، إذ الذي لا يمكن الجمع بينه في الصدق هو العام والمجموع، وأما كل منهما في حد ذاته فليس داخلاً في إطار التعارض، ومع عدم سقوط الجميع فأحد الخاصين باق على الحجية، ومقتضى بقائه على الحجية حصول التعارض بين الخاصين بالعرض في أن أياً منهما هو الحجة في تخصيص العام به، والسر في ذلك أن دليل الحجية يشمل كل واحد منهما في حد ذاته، لكن المفروض أنه لا يمكن العمل بالمجموع لمعارضته للعام فلا بد من العمل بأحدهما فقط في تخصيص العام فيتنافسان ويتعارضان في هذا المدلول الالتزامي وهو كون كل منهما هو الحجة في التخصيص دون الآخر. فإن كان أحدهما راجحاً أخذ به، وحيث إن الآخر المطروح لا يعمل بالعام في مورده لسقوطه بالتعارض فيعمل في مورده بالأصل العملي.

وهذا هو الفرق بين المسلكين حيث إن المقام على مسلك سيدنا الخوئي قدس سره من تقابل الراجح والمرجوح فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح ويرجع في مورده للعام، وأما على مسلك صاحب الكفاية قدس سره فيتساويان، إذ ليس بين المجموع بما هو مجموع رجحان على العام كما ليس للعام بما هو عام رجحان على المجموع، فإما أن يقال بالتخيير أو التساقط وعلى التساقط يسقط العام ومجموع الخاصين لكنه لا يعني سقوط الجميع، فإن كلا من الخاصين حجة في حد ذاته ومقتضى الحجية تعين العمل به في المقام وهو مما يصنع تعارضا بالعرض بينهما، فإن كان أحدهما راجحاً في نفسه أخذ به وطرح الآخر وأخذ في مورده بالأصل لسقوط العام، وإن لم يكن أحدهما راجحاً رجع في موردهما معاً للأصل العملي.

**الصورة الثانية:** أن يكون العام راجحاً على كليهما كما لو كان قوله (يستحب إكرام العالم) هو الموافق للكتاب والسنة، فهو راجح على الجميع من قوله: (يجب إكرام العالم العادل) وقوله: (يحرم إكرام العالم الفاسق).

وفي هذه الصورة لا تظهر ثمرة الفرق بين المسلكين، لرجحان العام المقتضي لتعين العمل به، ولا يمكن العمل بمجموع الخاصين لأنه يلغي العام الراجح، فيسقط المجموع بما هو مجموع، وسقوط المجموع لا يعني سقوط الجميع، فيقع التعارض بين الخاصين بالعرض حيث إن لكل من الخاصين مدلولاً التزامياً وهو تخصيص العام به، فإن كان أحدهما راجحاً خصص العام به ورجع في مورد الآخر للعام، وإلا تساقطا وعمل بالعام، وكذلك النتيجة على مسلك سيدنا الخوئي قدس سره فإن التعارض إنما هو بين العام المخصص بأحدهما والخاص الآخر، وليس بين الخاص والعام فلا موحب لسقوط الجميع.

**الصورة الثالثة:** أن يكون العام مرجوحاً بالنسبة لكليهما، وحينئذ يتعين سقوطه ويعمل بالخاصين.

**الصورة الرابعة:** أن يكون العام مساوياً لكليهما، فإن قيل بمسلك التخيير فيختار تخصيص العام بأحدهما، وإن قيل بمسلك التساقط فالساقط حينئذ العام ومجموع الخاصين ويبقى الخاص في حد ذاته حجة.

**الصورة الخامسة:** ما إذا كان العام راجحاً على أحدهما مساوياً للآخر، كما لو فرض أن قوله: (يستحب إكرام العالم) راجح على قوله: (يجب إكرام العالم العادل) لأن الخاص موافق للعامة، ولكنه مساوٍ لقوله: (يحرم إكرام العالم الفاسق) إذ ليس للعامة موقف تجاه إكرام العالم الفاسق.

وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره أنه يؤخذ بالعام مع الخاص الثاني لكون العام المخصص به راجحاً على الأول لكونه مخالفاً للعامة، ويطرح الخاص الأول المرجوح لكونه معارضاً للعام المخصص بالثاني ويؤخذ في مورده بالعام.

114

الصورة السادسة: أن يكون العام مرجوحاً لأحدهما مساوياً للآخر كما لو فرض أن المولى قد قال: (يستحب إكرام العالم) وقال: (يجب إكرام العالم العادل) وقال: (يحرم إكرام العالم الفاسق)، وكان قوله: (يجب إكرام العالم العادل) مخالفاً للعامة، فالعام - وهو استحباب إكرام العالم من دون تفصيل بين العادل والفاسق - مرجوح، لأن الخاص المقابل له مخالف للعامة، فالعام بلحاظ هذا الخاص مرجوح، ولكنه مساو للخاص الثاني، إذ أن قوله: (يستحب إكرام العالم) وقوله: (يحرم إكرام العالم الفاسق) لا رجحان لأحدهما على الآخر.

وهنا لا ريب في الأخذ بالخاص الراجح باعتبار تقديم مخالف العامة على موافقهم ولو بالمعنى السلبي، ويبقى التعارض بالعرض بين العام مع الخاص الثاني لأنه لو خصص به لبقي العام بلا مورد بعد الأخذ بالخاص الراجح، وبما أنهما متساويان فإن قلنا بالتخيير يتخير، وإن قلنا بالتساقط يرجع إلى الأصل العملي في موردهما.

هذا تمام الكلام في فرض كون العام مخصصاً بمخصصين متباينين.

**الفرض الثالث:** أن يكون بين المخصصين عموم من وجه، ولهذا الفرض صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون المخصص الأول لبياً.

الصورة الثانية: أن يكون المخصصان لفظيين منفصلين.

الصورة الأولى: - وهي ما إذا كان أحد المخصصين مخصصا لبياً - ومثال ذلك ما ذكر في آخر بحث البراءة من أن بين دليل البراءة ودليل الاحتياط عموماً وخصوصاً مطلق، فإن دليل البراءة: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) يشمل الشبهة سواء كانت شبهة حكمية أو موضوعية، وسواء كانت شبهة بدوية قبل الفحص أو بعده أو شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، بينما دليل الاحتياط (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك) ظاهر في النظر للشبهة الحكمية، ولذا فهو أخص من دليل البراءة.

وعندنا مقيد لبي - على أن دليل البراءة لا يشمل الشبهة البدوية قبل الفحص - سواء كان الدليل تسالماً أو إجماعاً أو حكماً عقلياً بمناط دفع الضرر المحتمل، أو لأن موضوع دليل البراءة عدم الحجة وخبر الثقة في معرض الوصول حجة - فالتمسك بدليل البراءة قبل الفحص تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، والنتيجة أن عندنا عاما وهو دليل البراءة، ومخصصين: مخصصاً لفظياً وهو دليل الاحتياط، ومخصصاً لبياً وهو أن دليل البراءة لا يشمل الشبهة البدوية قبل الفحص، فهل المخصصان في عرض واحد أم أنه يخصص بالمخصص اللبي أولاً ثم تلاحظ النسبة بينه وبين المخصص اللفظي؟

فإن قلنا: إن المخصص اللبي بحد من الوضوح بحيث يعتبر بمثابة القرينة المتصلة وبالتالي لم ينعقد لدليل البراءة من أصله ظهور في العموم، وإذا لم ينعقد له ظهور إلا في ما سوى الشبهة البدوية قبل الفحص فالنسبة بينه وبين دليل الاحتياط هي العموم من وجه، لعدم شموله للشبهة البدوية قبل الفحص ودليل الاحتياط يشملها، وشموله للشبهة الموضوعية ودليل الاحتياط لا يشملها، وحينئذ يتعارضان.

وإن قلنا: إن المخصص اللبي ليس بمستوى من الوضوح بحيث يشكل قرينة متصلة فيكون أمامنا عام له مخصصان أحدهما لبي والآخر لفظي فهل يخصص بهما معاً في عرض واحد أم يخصص بأحدهما ثم تلحظ النسبة بينه وبين الآخر؟ وهذا ما يظهر في الصورة الثانية.

**الصورة الثانية:** أن يكون المخصصان لفظيين منفصلين، وهنا قسمان:

القسم الأول: أن يكون المخصصان في زمان واحد بمعنى أنه لم يفصل بينهما زمان عمل ولو كانا صادرين في مجلسين.

القسم الثاني: أن يكون أحد المخصصين قد سبق الآخر في مقام العمل.

**القسم الأول وله نحوان:**

**النحو الأول:** أن يكون بين المخصصين اختلاف في الحكم، كما لو قال المولى: (يستحب إكرام العالم) ثم ورد مخصصان بينهما عموم من وجه ولكنهما مختلفان في الحكم فقال في أحدهما: (يجب إكرام العالم الهاشمي) وقال في الآخر: (يحرم إكرام العالم الفاسق)، والملاحظ أن بين المخصصين عموما من وجه، وهما غير مستوعبين للعموم.

وحيث إن المخصصين يتعارضان في مورد الاجتماع وهو - العالم الهاشمي الفاسق - فهل يخصصان العام في هذا المورد أيضاً؟ وهذا يبتني على بحث سوف يأتي وهو أن المتعارضين هل يؤخذ بهما في نفي الثالث أم لا؟ فإن مفاد أحدهما: (يجب إكرام العالم الهاشمي)، ومفاد الآخر: (يحرم إكرام العالم الفاسق)، فهما وإن تنافياً في حكم الهاشمي الفاسق إلا أنهما يتفقان في عدم استحباب إكرام العالم الهاشمي الفاسق، فعلى القول بنفي الثالث يمنعان عموم العام في مورد الاجتماع، غاية الأمر أنه في مقام العمل يدور الأمر بين المحذورين - الوجوب والحرمة - فتجري البراءة عن كل منهما ويثبت التخيير. وعلى القول بعدم نفي الثالث - لأنه مدلول التزامي والمتعارضان إذا تعارضا تساقطا في المدلول المطابقي، وإذا تساقطا فيه لم يكن المدلول الالتزامي حجة - فهما يتعارضان في مورد الاجتماع ولا يخصصان العام في هذا المورد، فيرجع للعام فيه، فيعمل باستحباب إكرام العالم في مورد تعارض الخاصين وهو - الهاشمي الفاسق، وإنما يخصصان العام في مورد افتراقهما، فقوله: (يجب إكرام العالم الهاشمي) يخصص العام في الهاشمي العادل، وقوله: (يحرم إكرام العالم الفاسق) يخصص العام في الفاسق غير الهاشمي.

**النحو الثاني:** أن يكون بين المخصصين اللذين بينهما عموم من وجه تلاؤم فلا يتعارضان في مورد الاجتماع، كما إذا قال المولى: (يستحب إكرام العالم) وقال في مخصص: (لا تكرم العالم غير الهاشمي) وقال في دليل آخر: (لا تكرم العالم الفاسق) فالملاحظ أن بين المخصصين عموماً من وجه، ولكنهما لا يتعارضان لاتفاقهما في عدم الإكرام، فما هو النهج العرفي من حيث نسبتهما إلى العام؟ هنا ثلاثة طرق :

**الطريق الأول:** أن يخصص العام بالأول ثم تلحظ النسبة بينه وبين الثاني، فيخصص (يستحب إكرام العالم) بقوله: (لا تكرم العالم غير الهاشمي)، والنتيجة أنه يستحب إكرام العالم الهاشمي، وحينئذ تكون النسبة بينه وبين قوله: (لا تكرم العالم الفاسق) عموماً من وجه، بعد أن كانت العموم والخصوص المطلق، فتجري بينهما أحكام العموم والخصوص من وجه.

وهذه الطريقة غير صحيحة لأن فيها تجاوزاً لمحذور عقلائي وهو الترجيح بلا مرجح، إذ المخصصان في رتبة واحدة، فما هو وجه تقديم الأول على الثاني في التخصيص ولم لا يكون الأمر بالعكس؟

**الطريق الثاني:** بما أن النسبة بين المخصصين العموم من وجه فبينهما مورد اجتماع، وهو القدر المتيقن في التخصيص، وهو العالم غير الهاشمي الفاسق، وهذا القدر المتيقن يخرج قطعاً عن العام لقيام حجتين في هذا المورد على عدم شمول العام له، فيخرج من تحت العام، وإذا خرج منه يكون مفاد العام: يستحب إكرام العالم غير العامي المتصف بالفسق.

ولكن هذه الطريقة محل تأمل، والسر في ذلك أن هذا تبعيض في التخصيص، فإن الخاص بنظر العرف قرينة وبيان على العام فكيف يؤخذ ببعض مدلوله في التخصيص ويعرض عن البعض الآخر؟ فإنه إذا كان مفاد المخصص عدم إكرام العالم العامي فكيف يؤخذ بقرينيته في العالم العامي الفاسق دون غيره، فإن التبعيض في مفاد الدليل الخاص مع كونه بتمامه بياناً وقرينة على العام غير عرفي.

**الطريق الثالث:** أن يخصص العام بهما، حيث إنه عام له مخصصان بينهما عموم من وجه وهما غير متنافرين فلا مبرر لترك تخصيص العام بهما، فيخرج عن العام العالم العامي والعالم الفاسق، وبقي تحت العام العالم الهاشمي العادل.

هذا كله في القسم الأول.

**القسم الثاني:** إذا ورد الخاصان وقد فصل بينهما زمان العمل، فقد ذكر سيدنا الخوئي قدس سره أنه إذا كان أحد الخاصين سابقاً زماناً على الخاص الآخر - بمعنى سبقه على زمان العمل به - خصص العام بالخاص الأول لتقدمه زماناً على المخصص الثاني، فإذا جاء المخصص الثاني جاء وفي مقابله عام مخصَّص فلا يلاحظ العام مع الخاصين في رتبة واحدة. إلا أن هذا في الأدلة العرفية، وأما في الأدلة الشرعية فحيث إنها بأجمعها بيان للحكم في صدر الشريعة فالمخصصان وإن سبق أحدهما الآخر زماناً إلا أن مدلولهما هو التعبير عن الحكم في صدر الشريعة فيكونان في رتبة واحدة بلحاظ مفادهما وإن كان أحدهما متقدماً بحسب زمان الورود، وعليه فيخصص العام بهما.

115

**والحاصل:** أنه إذا كان لدينا عام ومخصصان وكان بين المخصصين عموم من وجه كما إذا قال: (يستحب إكرام العالم) وقال في دليل: (لا تكرم العالم الفاسق) وقال في دليل، آخر: (يجب إكرام العالم الهاشمي) وفرض أن أحد المخصصين سابق زماناً، نحو قوله: (يجب إكرام العالم الهاشمي) وبعد مرور زمان العمل صدر المخصص الثاني - وهو قوله: (لا تكرم العالم الفاسق) - فهل يخصص العام بالأول لسبقه زماناً ثم تلاحظ النسبة بينه وبين الثاني؟ وقد تكون هي العموم من وجه كما في المثال، ونتيجة ذلك التعارض في مورد الاجتماع بين العام والمخصص الثاني، أم أن المخصصين في رتبة واحدة؟

وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره أن المخصصين من حيث الكاشف وعالم الإثبات متغايران زماناً، ولكنهما من حيث المنكشِف في رتبة واحدة لأن كليهما يحكي عن الحكم في صدر الشريعة، وبما أن الأمر كذلك فمقتضى ذلك اتحادهما في الرتبة، ولازم ذلك أن يخصص العام بهما معاً، لا أن يخصص العام بالأول ثم تلاحظ النسبة بين العام وبين المخصص الثاني.

وأورد السيد الصدر قدس سره على ذلك بأن المفروض أن المخصص الثاني ليس حجة قبل صدوره، فإن اتصاف الخطاب بالدليلية والحجية والقرينية من شؤون مقام الكاشف لا المنكشِف، إذ بلحاظ مقام المنكشِف لا يوجد إلا الحكم الشرعي الواحد، وإنما يتصف الخطاب بكونه دليلاً وحجةً ومخصصاً بلحاظ زمان الإثبات. وبما أنه إنما يكون حجةً أو مخصصاً بعد صدوره لا قبل صدوره فمقتضى ذلك بقاء المشكلة، وهي أن العام حين صدور الخاص الأول قد خصص به، وحيث إنه قد خصص به فالنتيجة أن نسبته إلى الخاص الثاني نسبة العموم من وجه، لعدم قرينية الخاص الثاني حين تخصيص العام بالخاص الأول، وكون الخاص كاشفاً عن الحكم في صدر الشريعة لا يعني كشفه عن كون العام هو خصوص ما سواه بحيث تكون النسبة بينه وبين الخاص الثاني العموم من وجه.

ثم أفاد السيد قدس سره بأنه: يمكن حل المشكلة بنكتة أخرى، وهي أن يقال: إن تقديم الخاص على العام ليس بملاك صدوره في أي زمن بحيث متى صدر كان مخصصاً للأبد، فمجرد كونه صادراً في زمان لا يعني قرينيته على العام. والشاهد على ذلك أن هناك موردين عرفيين لا يكون الخاص فيهما قرينة على العام بمجرد صدوره مع أنه خاص.

**المورد الأول:** لو صدر العام فقال: (يستحب إكرام العالم) ثم صدر الخاص (يجب إكرام العالم الهاشمي) ثم ورد معارض للخاص وهو (لا يجب إكرام العالم الهاشمي)، ومن الواضح أن العرف بعد ورود الخاص المعارض لا يرى المخصص الأول قرينة على العام، بل قد انكشف بمجيء المعارض أن ذاك الخاص إنما كان حجة ظاهرية، وقد تبين عدم حجيته بمجيء المعارض، فلا يصلح لتخصيص العام. وبناءً على ذلك فيعمل بالعام في مورد التعارض، مما يعني أن الخاص الوارد في زمان لا يكفي في قرينيته على العام.

**المورد الثاني:** لو ورد الخاص ثم ورد الأخص كما لو قال المولى: (يستحب إكرام العالم) ثم جاء مخصص وقال: (لا تكرم الفاسق من العلماء) ثم جاء ما هو أخص من هذا المخصص نحو (يحرم إكرام العالم الفاسق المتجاهر بالفسق)، فإن العرف لا يرى أن الخاص الأول حجة في التخصيص حتى بعد مجيء الأخص، بل يرى النظر العرفي أن مجيء الأخص كشف عن أن الحصة الخارجة عن العام هي مقدار الأخص ويعمل بالعام في ما سواه، فيحكم باستحباب إكرام كل عالم ليس متجاهراً بالفسق، مما يعني أن الخاص الصادر في زمان ليس كافياً في تقديمه على العام، بل لا بد في تقديمه على العام من انحفاظ القرينية له عرفاً، ولا تنحفظ هذه القرينية بعد مجيء المعارض أو الأخص.

والنتيجة في محل الكلام: أنه لو ورد عام ثم ورد خاص في زمن فخصص به العام ظاهراً وبعد أن خصص العام بالمخصص الأول جاء خاص ثانٍ فإن العرف يرى أن المخصص الأول قرينة على العام لا مطلقاً، بل في إطار عدم تعقبه بقرينة أخرى، حيث إن المخصصين في رتبة واحدة من حيث القرينية لا أن المخصص الأول لسبقه زمناً ألغى قرينية المخصص الآخر، بل قرينيته منوطة بحسب النظر العرفي بعدم مجيء قرينة أخرى، من غير فرق في ذلك بين الأدلة العرفية والأدلة الشرعية.

ولكن قد يقال: إن الإشكال لا زال باقياً، والسر في ذلك أن قياس مجيء الخاص الثاني على مجيء المعارض أو الأخص في غير محله، فإن المعارض أو الأخص بالنظر العرفي متصرف في قرينية الخاص السابق، إما بضربها أو تقييدها بينما الخاص الثاني ليس متصرفاً فيها بشيء، فما هو الموجب لتحجيم قرينية الأول بعدم تعقب الثاني، بل لا يبعد أن النظر العرفي على أن قرينية الخاص على العام في زمان صدور الخاص منوطة باجتماع شرائط الحجية فيه، وهو في زمن صدوره واجد لشرائط الحجية وليس معارضاً بحجة أخرى فيخصص العام، فإذا جاء الخاص الثاني بعد وقت العمل بالعام المخصص، فالعام وإن كان ظاهراً في نفسه في العموم، إلا أنه بعد العمل بالخاص الأول يرى عرفاً عاماً محفوفاً بالمخصص السابق ومبنياً عليه، وهذا مانع من كون الخاص الثاني قرينة على نفس العام لا العام المخصَّص بحيث لو كان نسبة العام إلى الخاص الثاني بعد تخصيصه بالأول هي نسبة العموم من وجه فإنه لا تعارض بينهما، سواء قلنا بمبنى انقلاب النسبة أم لم نقل، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، إذ المفروض كون العام قد خصص بمخصص حجة وعمل به، مما يوجب كونه بالنظر العرفي مبنياً على الخاص، فدعوى أن قرينية الأول منوطة بأن لا يجيء في المستقبل مخصص آخر وإلا فهما مخصصان في رتبة واحدة محل تأمل.

**الفرض الثالث:** أن يكون بين المخصصين عموم وخصوص مطلق، وهنا صورتان:

**الصورة الأولى:** أن يكونا منفصلين كما لو قال: (يستحب إكرام العالم) ثم قال: (لا تكرم الفاسق من العلماء) ثم قال: (يحرم إكرام المتجاهر بالفسق)، وهنا يقال: إن العام لا يخصص بالأخص أولاً ثم تلاحظ النسبة بينه وبين الخاص، فتنقلب النسبة بينه وبين الخاص إلى العموم من وجه، فكأنه قال: يستحب إكرام العالم غير المتجاهر بالفسق، ثم تلاحظ النسبة بينه وبين الخاص وهو (لا تكرم الفاسق من العلماء) وهي العموم من وجه، لأن العالم غير المتجاهر بالفسق قد يكون فاسقاً وقد يكون عادلاً، إذ العادل غير متجاهر، والفاسق قد يكون متجاهراً وغير متجاهر، فبينهما عموم من وجه، فلو خصص العام بالأخص أولاً ثم لوحظت النسبة بينه وبين الخاص الثاني لاستوجب ذلك تعارضهما في مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق غير المتجاهر، بل يرى العرف أن العام يخصص بالخاص المخصَّص، ويتمسك بعمومه في غير الأخص وهو غير المتجاهر بالفسق وإن كان فاسقاً.

**الصورة الثانية:** أن يكون الأخص متصلاً، كأن يقول المولى: (يستحب إكرام العالم ولا تكرم المتجاهر بالفسق) في مجلس واحد، ثم يجيء الخاص منفصلاً فيقول: (لا تكرم الفاسق من العلماء).

وهنا يخصص العام بالمخصص المتصل الذي هو أخص من المنفصل، فيكون مفاد العام: استحباب إكرام العالم غير المتجاهر بالفسق، فإذا جاء الخاص المنفصل تكون النسبة بينه وبين العام هي العموم من وجه ويتعارضان في مورد الاجتماع ويتساقطان ويرجع للعام الفوقاني إن وجد، كما لو كان عندنا دليل (أكرم العالم) فإنه يرجع إليه في الفاسق غير المتجاهر لتساقط العام المخصص مع الخاص المنفصل في هذا المورد.

**تنبيه:** نقل عن المحقق النائيني [في فوائد الأصول ج 4 ص774] أنه لو فرض أن العام - وهو قوله: (يستحب إكرام العالم) - صار مفاده بعد تخصيصه بالمخصص المتصل (يستحب إكرام العالم غير المتجاهر بالفسق) ثم جاء المخصص الثاني منفصلاً - وهو قوله: (لا تكرم الفاسق من العلماء) - فكانت النسبة بينه وبين العام المخصص العموم من وجه فيتعارضان في العالم الفاسق غير المتجاهر، فإن مقتضى العام أن يكرم ومقتضى المخصص الثاني أن لا يكرم. فلو كان في البين عام آخر: هو (أكرم العلماء) فهل يرجع للعام الثاني في موضع التعارض - وهو العالم الفاسق غير المتجاهر - أم يكون الخاص المنفصل معارضا للعام الثاني أيضا في المورد نفسه؟

وقد اختار المحقق النائيني قدس سره أنه لا يرجع للعام في مورد اجتماع العام المخصص مع الخاص بل يكون العام الثاني طرفاً في المعارضة، فإن نسبة الخاص المنفصل - وهو قوله: (لا تكرم العالم الفاسق) - للعام الثاني نسبة المخصص لولا معارضته بالعام الأول المخصص بالمخصص المتصل، فإذا كان مخصصاً لولا المعارضة فكيف يلغى ويرجع للعام الثاني في مورد معارضته مع العام الأول المخصَّص؟ بل يشكل مانعاً من الرجوع للعام الثاني، وهذه النقطة من المشكلات، ولها مثالان:

**المثال الأول:** لو كان عندنا ثلاثة أدلة نصان متعارضان وظاهر بنفس المفاد لكنه ليس نصاً، كما لو قال: (يجب إكرام العالم) و(لا يجب إكرام العالم) وهذان نصان متعارضان، وقال: (أكرم العالم)، فهل يسقط النصان بالمعارضة ويرجع إلى (أكرم العالم) في ثبوت طلب إكرام العالم لكونه ظاهراً فلا يدخل في المعارضة؟ أم يقال: إن أحد النصين معارض له لولا المعارضة، أي أن قوله: (لا يجب إكرام العالم) معارض لقوله: (أكرم العالم) لولا معارضته بـ(يجب إكرام العالم). فهل أن ظهور (أكرم العالم) حجة ما لم تقم قرينة عليه في نفسها أم ما لم تقم قرينة عليه بالفعل؟ فإن قلنا بالثاني فلا قرينة بالفعل لتعارض النصين، وإن قلنا بالأول لم يعمل بظهور أكرم العالم.

116

**والخلاصة:** أنه إذا كان للعام مخصصان مخصص متصل ومخصص منفصل وورد عام آخر فما هي النسبة بين الخاص المنفصل والعام الثاني؟ كما إذا قال المولى: (يستحب إكرام العالم) وقال في نفس المجلس: (يحرم إكرام العالم المتجاهر بالفسق) ونتيجة تخصيص العام بالمخصص المتصل أن مفاد العام هو (يستحب إكرام العالم غير المتجاهر)، ثم جاء مخصص منفصل وهو (لا تكرم العالم الفاسق)، فإن النسبة بين العام المخصص بالمخصص المتصل وبين المخصص المنفصل العموم من وجه، فإن مفاد العام: استحباب إكرام العالم غير المتجاهر، الصادق على الفاسق والعادل حيث يصدق على العادل أنه غير متجاهر، ومفاد الخاص المنفصل: عدم إكرام العالم الفاسق سواء كان متجاهراً أم غير متجاهر، فيجمتع العام المخصَّص مع المخصص المنفصل في العالم الفاسق غير المتجاهر، فمقتضى العام المخصص إكرامه ومقتضى الخاص المنفصل عدم إكرامه فيتعارضان في هذا المورد. وحينئذ إذا وجد عام آخر كقوله: (أكرم العالم) فهل تقع المعارضة بين العام الآخر والمخصص المنفصل في العالم الفاسق غير المتجاهر؟ أم أنه يخصص به؟

وهذه المسألة تندرج تحت كبرى وهي أن حجية الظهور منوطة بعدم القرينة الفعلية على خلافه أم منوطة بعدم القرينة في نفسها لولا المعارضة؟ وهل نتيجة الثاني التعارض ام مجرد الممانعة ؟ وقد سبق أن لهذه الكبرى موردين:

**المورد الأول:** أن يكون هناك ثلاثة أدلة نصان متعارضان وظاهر، نحو (يجب إكرام العالم) و(لا يجب إكرام العالم) و(أكرم العالم) فهل يتساقط النصان ويسلم الظاهر؟ أم في المقام تعارض بين (لا يجب) وبين الظاهر (أكرم)؟ أم أن (لا يجب) مجرد مانع من (أكرم) لا أنه معارض؟

**المورد الثاني:** أن يكون للعام خاصان متعارضان، كما لو قال المولى: (يستحب إكرام العالم) وقال: (يجب إكرام العالم الهاشمي) وقال: (لا يجب إكرام العالم الهاشمي)، فبعد تعارض الخاصين ماهي النسبة بين الخاص المختلف في الحكم نحو (يجب إكرام العالم الهاشمي) وبين العام (يستحب إكرام العالم)؟

**وهنا آراء ثلاثة:**

**الرأي الأول:** ما نقل عن السيد الميلاني قدس سره من أن العام يعارض الخاص المختلف حكماً عن العام (يجب إكرام العالم الهاشمي) في مورد الاجتماع، وهو العالم الهاشمي، بمعنى أنه لو لم يكن الخاص معارضاً بمثله لكان قرينة على العام، ولكن حيث إنه معارض بمثله صار التعارض ثلاثياً، فقوله: (يجب إكرام العالم الهاشمي) معارض لظهورين: (لا يجب إكرام العالم الهاشمي) و(يستحب إكرام العالم).

وهذا كما ترى، إذ حجية ظهور العام حجية تعليقية، أي أنها معلقة على عدم حجية الخاص وأما حجية الخاص فهي حجية تنجيزية أي: غير معلقة على شيء، فإذا كانت حجية العام معلقة على عدم حجية الخاص فكيف يكون العام معارضاً له؟ فإن ما كانت حجيته معلقة على عدم شيء لا يحتمل أن يكون معارضا له؟!

**الرأي الثاني:** أن الخاص المعارض بمثله غير معارض للعام، ولكنه مانع من الرجوع إلى العام، والسر في ذلك أن حجية الظهور منوطة بعدم الحجة بالفعل؟ أم بعدم الحجة لولا المانع؟ فإذا قلنا: إن حجية الظهور منوطة بعدم حجة في نفسه فالخاص المعارض لولا المعارضة حجة في نفسه، بمعنى أن الحجية الزائلة بالمعارضة هي الحجية الفعلية، وأما الحجية الاقتضائية فهي ثابتة، فوجدان الخاص للحجية الاقتضائية بلحاظ كونه أخص مانع من الرجوع إلى العام وإن لم يكن مخصصاً له بسبب المعارض.

**الرأي الثالث:** ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من أن العام حجة ما لم تقم حجة بالفعل على خلافه، والخاص وإن كان حجة لولا المعارضة لكنه ليس حجة بالفعل، فبما أنه ليس حجة بالفعل فالخاصان المتعارضان تساقطا وبقي العام على الحجية، فيرجع إلى قوله: (يستحب إكرام العالم) في العالم الهاشمي لتساقط المخصصين المتعارضين.

وهذا البحث الكبروي يأتي في محل الكلام، وهو ما لو ورد العام مخصصا بمخصص متصل وورد له مخصص منفصل، وبعد تخصيص العام بالمخصص المتصل أصبحت النسبة بين العام والمخصص المنفصل العموم من وجه وتعارضا في مورد الاجتماع - وهو العالم الفاسق غير المتجاهر - فإذا وجد عام آخر وهو (أكرم العالم) فهل يتعارض العام الثاني مع المخصص المنفصل في مورد الاجتماع - إكرام العالم الفاسق غير المتجاهر -؟ أم يكون المخصص المنفصل مانعاً من الرجوع إلى العام - في مورد الاجتماع - وليس معارضاً؟ أم أن المخصص المنفصل يتعارض مع العام الأول المخصص بالمخصص المتصل فيتساقطان ويكون العام الثاني سالماً عن المانع فيكون حجة في مورد تعارض العام المخصص بالمخصص المتصل مع المخصص المنفصل؟

انتهى البحث عن انقلاب النسبة، **وقد تبين أن الصحيح عدم انقلاب النسبة.**

ولكن ذهب بعض الأعلام - ومنهم السيد الصدر قدس سره - إلى أنه وإن لم نقل بانقلاب النسبة إلا أن هناك تعويضاً عن انقلاب النسبة في بعض الموارد، وكأن نكتة انقلاب النسبة في هذه الموارد مرتكزة عرفاً، ولكن حيث إن الصناعة لم تسندها لجأ قدس سره إلى تخريج وتعويض عن مبنى انقلاب النسبة فيها يؤدي لنفس النتيجة، فأفاد :قد يقال بنتيجة انقلاب النسبة في صورة واحدة، وهي العامان المتعارضان، سواء أكانا متعارضين بنحو التباين (يستحب إكرام العالم) و(يكره إكرام العالم)، أم العموم من وجه (يستحب إكرام العالم) و(يكره إكرام الفاسق)، وورد مخصص لأحدهما (يجب إكرام العالم الهاشمي) فحصل التعارض بين العامين في غير مورد التخصيص، حيث إن القائلين بانقلاب النسبة يقولون: إذا ورد عندنا عامان: أحدهما: (يستحب إكرام العالم) وثانيهما: (يكره إكرام الفاسق)، فبينهما عموم من وجه، وورد مخصص للأول وهو (يجب إكرام العالم الهاشمي)، فأخرج العالم الهاشمي عن العام الأول، فصار مفاد العام (يستحب إكرام العالم) بعد إخراج العالم الهاشمي منه أخص من العام الثاني، فإن قلنا بانقلاب النسبة خصص الثاني بالأول المخصص، وإن لم نقل بانقلاب النسبة تعارض العام الأول بعد تخصيصه مع العام الثاني في غير مورد التخصيص.

ولكن قد يقال هنا تخريج آخر ينتج نفس نتيجة انقلاب النسبة وهي اختصاص العام الثاني بغير مورد تخصيص الأول. وبيان ذلك بذكر عدة صور:

**الصورة الأولى:** أن يكون العام الأول ظني الجهة، وله نحوان: أن يكون ظني الصدور وأن يكون قطعي الصدور.

**النحو الأول:** وهو أن العام الأول المخصص بقوله: (يجب إكرام العالم الهاشمي) ظني الصدور والجهة، فيتعارض فيه العام الأول مع العام الثاني في غير مورد التخصيص، فإن مفاد العام الأول بعد التخصيص استحباب إكرام العالم غير الهاشمي، ومفاد العام الثاني كراهة إكرام الفاسق، فيتعارضان في العالم الفاسق غير الهاشمي. وقد ذكر السيد الصدر ههنا أن أصالة الجد في العام الأول تعارض دليل اعتبار السند في العام الثاني.

والسر في ذلك: يبتني على ما هو المختار في مباني حجية السند، وهي ثلاثة مبان سيأتي تنقيحها في بيان مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين، وهي أن المجعول في حجية السند وحجية الظهور بدليل واحد؟ أم أن دليل حجية السند منوط بدليل حجية الظهور؟ أم دليل حجية الظهور منوط بدليل حجية السند؟

**المبنى الأول:** ما اختاره السيد الصدر قدس سره في محله من أن دليل حجية السند بنفسه متكفل لحجية الظهور من دون حاجة إلى دليل آخر، أي: أن دليل حجية خبر الثقة مفاده أن ظهوره منجز في حق المكلف من دون حاجة إلى دليل آخر، لأن معنى حجية خبر الثقة - أو صدق العادل أو (ما أديا إليك عني فعني يؤديان) - هو أن مفاد الخبر منجز أو معذر في حق المكلف، من دون حاجة إلى جعل آخر. وبناءً عليه فإن أصالة الجد في أحد الدليلين المتعارضين تعارض دليل حجية السند في الآخر، لأنها إذا عارضت الظهور فقد عارضت مفاد دليل حجية السند، باعتبار أن المتكفل بحجية الظهور هو نفس دليل حجية السند.

**المبنى الثاني:** هو أن هناك دليلين غير أن دليل حجية السند مشروط بدليل حجية الظهور، بمعنى أن خبر الثقة حجة إذا كان ظاهره حجة، فدليل حجية السند مشروط بدليل حجية الظهور، وإلا فإذا كان ظاهره مما لا يقبله العقل - كما لو كان ظاهره التجسيم لله تعالى أو عدم العصمة للأنبياء - لم يشمله دليل حجية السند، أو كان مفاد الخبر أمر مستقبحاً عند العقلاء كالترغيب في الكذب والبهتان فإن دليل الحجية لا يشمله من الأساس، حيث إن موضوع دليل حجية السند هو الظهور الحجة، فخبر الثقة حجة إن كان ظهوره في نفسه حجة. وبناءً على ذلك فإذا تعارض الظهوران سرى التعارض إلى السندين، لأن دليل حجية السند فرع حجية الظهور، والظهوران متعارضان في الحجية الفعلية، فيسري التعارض إلى السندين.

**المبنى الثالث:** - وهو المبنى المعروف - أن دليل حجية الظهور مشروط بحجية السند، أي أن دليل حجية السند ليس مشروطاً بشيء، وأما دليل حجية الظهور فموضوعه حجية السند، بمعنى أن العرف العقلائي إنما يبني على حجية الظاهر إذا كان السند معتبراً، لأن بناءهم على حجية ظاهر لم يثبت سنده لغو، بل الظاهر الحجة هو ظاهر خبر الثقة. وبناءً على هذا فدليل السند سليم سالم عن المعارضة، فلا يسري تعارض الظهورين إلى السندين، فلعل الخبرين أو أحدهما صادران بنحو التقية أو أريد بهما أو بأحدهما ما هو خلاف ظاهره لنكتة ارتكازية ونحو ذلك، فلا تتعارض أصالة الجد في أحدهما مع دليل اعتبار السند في الآخر.

**النحو الثاني:** وهو أن العام الأول المخصَّص قطعي الصدور ظني الجهة، وقد ذكر السيد الصدر قدس سره فيه أن العام الثاني يطرح في غير مورد التخصيص - إكرام العالم الفاسق غير الهاشمي - لمخالفته للقطعي وإن كان المخالف أظهر. وذلك لإحدى ثلاث نكات:

**النكتة الأولى:** أن سيرة العقلاء على عدم العمل بالخبر الظني مع مخالفة ظاهره لخبر قطعي، وهذه السيرة محل تأمل فإن كون الخبر قطعي الصدور لا يعني أنه قطعي المراد، بل قد يكون الظني أظهر دلالة منه.

**النكتة الثانية:** أن كل خبر يبنى على حجيته ما لم يقم منشأ عقلائي على خلافه، فظاهر الخبر الظني الصدور في نفسه حجة ولكن قد قام المنشأ العقلائي على خلافه وهو الخبر القطعي الصدور، فكون الآخر قطعي الصدور مانع من العمل بظني الصدور. لكن ربما يقال بالعكس في بعض الموارد، وأن الخبر القطعي الصدور لا يمكن العمل بظهوره لأن ظاهره مبتلى بمانع وهو وجود الخبر الظني الصدور والجهة الأقوى دلالة.

النكتة الثالثة: أن ظني الصدور يطرح لشمول ما دل على طرح ما خالف الكتاب والسنة له، وهذا المبنى يقول به السيد الخوئي أيضاً، غاية ما في الأمر أن الاختلاف بين العلمين الخوئي والصدر في التخريج، فإن السيد الخوئي قده يرى أن السنة في الروايات لا يراد بها خصوص سنة النبي صلى الله عليه وآله بل مطلق السنة المعصومية، وبالتالي كل ما خالف كتاباً أو سنة قطعية من حديث النبي أو حديثهم صلوات الله عليهم يطرح وإن كان أظهر، بينما السيد الصدر قدس سره يرى أن السنة منصرفة إلى سنة النبي صلى الله عليه وآله كما في معتبرة أيوب بن الحر: (كل حديث مردود إلى الكتاب والسنة) أو (لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا)، ولكن العرف يلغي خصوصية السنة، ويرى أن السر كل السر في طرح ما خالفها كونها قطعية الصدور، أي إنما يطرح ما خالف الكتاب والسنة القطعية لأنهما قطعيان صدوراً، فلذا يطرح كل خبر مخالف لخبر قطعي وإن كان سنة غير نبوية.

**أقول:** إن المنصرف من سياق أدلة العرض والطرح أن المراد بـ (الكتاب والسنة) ما كان من الثوابت - أي ما كان واضح الصدور والجهة لدى الجميع - وهذا هو السر في طرح ما خالفه لكونه مخالفاً للثابت من السنة بقرينة جعله مقياساً لقبول الخبر وقرن السنة بالكتاب، فالمراد من السنة هو السنة الواضحة الصدور، لا كل ما كان مقطوع الصدور عند الفقيه أثناء نظره للأدلة ولو بتجميع القرائن النظرية على صدوره، ولا كل ما كان قطعي الصدور وإن لم يكن قطعي الجهة، فإذا كان أحد العامين واضح الصدور والجهة طرح المخالف له وإن كان المخالف أظهر.

117

**والحاصل مما أفاد السيد الصدر قدس سره:** أن القول بعدم انقلاب النسبة - كما هو مسلكه - لا يقتضي التعارض، بل هناك تخريج لنتيجة انقلاب النسبة وإن لم نقل بالانقلاب.

**وبيان ذلك بذكر حالات أربع كما أفاده في بحوث في علم الأصول [ج7 ص309]:**

**الحالة الأولى:** أن يكون العامان ظنيين سنداً وجهة، كما لو قال المولى: (يستحب إكرام العالم) وقال: (يكره إكرام الفاسق) وهما ظنيان سنداً وجهة، وقام مخصص لأحدهما وهو (يجب إكرام العالم العادل)، فإنه في طول تخصيص الأول منهما، وكون المراد الجدي من العام الأول هو استحباب إكرام العالم غير العادل يقع التعارض بين العام المخصَّص والعام الآخر في غير مورد التخصيص، أي: في العالم غير العادل - بناءً على عدم انقلاب النسبة -، إلا إذا كان العام الثاني قطعياً سنداً فيطرح العام الأول في مورد اجتماعهما، لما سبق بيانه من طرح المخالف الظني للخبر القطعي.

ولا يشمل تخريج نتيجة القول بانقلاب النسبة لهذه الحالة.

**الحالة الثانية:** أن يكون العام المخصَّص قطعياً سنداً وجهةً ولكن في الجملة، بمعنى العلم بأن بعض المراد الاستعمالي من العام المقطوع سنداً مراد جداً، وبالتالي يمكن أن نصل إلى نتيجة انقلاب النسبة بهذه النكتة، وهي كون أحد العامين قطعي الجهة في الجملة. وبيان ذلك بذكر أمور أربعة:

**الأمر الأول:** أنه إذا كان لدينا عامان - وهو قوله: (يكره إكرام الفاسق) مثلاً و(يجب إكرام العالم) - وكان العام الأول قطعي جهة بمعنى أن بعض المراد الاستعمالي منه مراد جداً قطعاً، فهذا يعني أن في اليد مقدارا من الحكم مقطوعا به، مع فقدان هذه النكتة في العام الثاني. فالقطع بالمراد الجدي في الجملة ميزة في أحد العامين دون الآخر.

**الأمر الثاني:** إذا جاء المخصِّص للعام الأول - وهو (يكره إكرام الفاسق) - فخصص بنحو: (يحرم إكرام الفاسق الجاهل) فإن لهذا المخصص مدلولين مطابقي والتزامي، أما المطابقي فهو أن الفاسق الجاهل خارج عن الكراهة، وأما الالتزامي فهو قضية شرطية ومفادها أنه لو كان مفاد العام الأول ثابتاً في الجملة فهو في غير مورد التخصيص. فإذا ضم المدلول الالتزامي للمخصص مع القطع بكون مفاد العام مراداً جدياً في الجملة سوف يكون المراد الجدي القطعي من العام ما عدا مورد التخصيص وهو كراهة إكرام الفاسق العالم لخروج الجاهل منه بالتخصيص. وبذلك نصل إلى نتيجة انقلاب النسبة.

والسر في ذلك أن القائل بانقلاب النسبة يرى أن قوله: (يكره إكرام الفاسق) يكون بعد تخصيصه بحرمة إكرام الفاسق الجاهل أخص من العام الثاني فيخصص الثاني به، ويكون المعنى النهائي للعام الثاني وجوب إكرام العالم العادل، ويمكننا الوصول لذلك أيضاً إلا أنه من وجه آخر، وهو عبارة عن ضم القطع بالمراد الجدي للعام الأول في الجملة للمدلول الالتزامي للمخصص، فإن نتيجة ذلك خروج هذا المقدار من المراد الجدي القطعي للعام الأول عن مفاد العام الثاني فلا يكون العام الثاني معارضاً للأول في ما سوى مورد المخصص كما يقول به المنكر لانقلاب النسبة، بل يتعين مفاده في ما سوى ما خرج عن مفاده من المقدار المقطوع بكونه مراداً جدياً، غاية ما في الباب أن القائل بانقلاب النسبة يقول بالانقلاب مطلقاً وإن لم يكن مفاد العام الأول قطعي المراد في الجملة، بينما القائل بنتيجة الانقلاب يخص ذلك بفرض القطع بالمراد الجدي للعام في الجملة، كما أن حصر الوصول الى نتيجة انقلاب النسبة في فرض القطع بالمراد الجدي في الجملة له أثر واضح في الفرق بين مسلك القائلين بالانقلاب والقائلين بنتيجته، وهو أن القائل بانقلاب النسبة لا يرى أي تعارض بين العام الثاني والأول بعد تخصيص الأول وتحول العام المخصص به من نسبة العموم من وجه بالنسبة للعام الثاني إلى العموم والخصوص المطلق، بينما القائل بنتيجة انقلاب النسبة يرى ارتفاع التعارض بين العامين في خصوص المقدار المقطوع بكونه مراد جداً مما سوى مورد التخصيص، ويبقى التعارض بينهما في ما عداه.

والخلاصة أن المخصص قام بدورين: إخراج الفاسق الجاهل عن العام الأول، وبيان أنه لو ثبت مفاد العام فهو في غير مورد التخصيص، وحيث ثبت الشرط بواسطة العلم من الخارج بأن بعض مفاد العام مراد جدي فقد ثبت الجزاء، وهو كون المراد الجدي المقطوع به من مفاد العام الأول في الجملة وهو (يكره إكرام الفاسق) في غير الفاسق الجاهل مما يعني القطع بكون الكراهة في حصة من الفاسق العالم، وهذه الحصة خارجة عن العام الثاني قطعا وهو( يجب إكرام العالم).

**الأمر الثالث:** **إن قلت:** قد تبين في صدر البحث حول التعارض المستقر أن القضية المهملة المرددة بين الجزئية والكلية لا تصلح للقرينية عرفاً، فكيف تكون قضية (بعض المراد الاستعمالي للعام الأول مراد جداً - وهي كراهة حصة من الفاسق العام دون تعيين الجملة المهملة -) قرينة على العام الثاني بحيث تخرج عن مدلول العموم فيه؟

**قلت:** ليس المراد بالقضية المجملة عنواناً منتزعاً من مفاد العام المخصص وهو عنوان (ما يقطع بكونه مرادا في الجملة) كي يقال إنه قضية مهملة لا تصلح للقرينية، وإنما المقصود بها أنه قد قام دليل قطعي على مفادٍ أخص من العام الثاني، وبما أنه قد قام دليل قطعي على مفادٍ أخص من العام الثاني فلا محالة يخرج هذا المفاد الأخص عن العام الثاني لكونه أخص منه. والسر في ذلك أن هنا قضية شرطية وهي المدلول الالتزامي للمخصص، وهو (لو كان حكم العام ثابتاً في الجملة فهو في غير مورد التخصيص) الذي هو مجمع العامين - وهو الفاسق العالم -، وهذه القضية الشرطية مكونة من شرط وجزاء، وقد ثبت الشرط حيث قد ثبت القطع بالعام الأول سنداً وجهة في الجملة، فيثبت الجزاء وهو أن المراد الجدي المقطوع به للعام في غير مورد التخصيص، وبذلك يخرج عن العام الثاني، ولا يصلح كون العام الثاني معارضا للعام الأول فيه. إذ ماذا يراد بالمعارضة، فهل يعارض العام الثاني الجزاء أم الشرط؟ لا يمكن أن يعارض الجزاء لأن الجزاء أخص منه، إذ الجزاء هو: خروج بعض من حصص العام الثاني وهو - وجوب إكرام العالم - للعلم بإرادة كراهته جداً - وهو بعض الفاسق العالم -، ومن الواضح أن العام لا يعارض المفاد الأخص، كما لا يمكن أن يعارض الشرط أيضا لأن الشرط قطعي، إذ مفاد الشرط: حيث علم بدليل قطعي سنداً وجهة في الجملة، أن بعض المراد الاستعمالي من العام مراد جدي.

فلا يرد إشكال أن القضية المرددة بين الكلية والجزئية لا تصلح للقرينية، إذ لا تردد ههنا بين الكل والجزء بل قطع بخروج حصة معينة من مفاد العام الثاني، غاية ما في الباب أن هذه القطعة معينة واقعاً مجهولة عندنا، فهي مترددة العنوان لا أنها مترددة بين الكلية والجزئية كي لا تصلح للبيان والقرينية.

**الأمر الرابع:** بعد أن علمنا أن بعض المراد الاستعمالي للعام الأول مراد جدي قطعاً، ولكونه مراداً جدياً قطعاً خرج عن العام الثاني لا من باب انقلاب النسبة، بل من باب ضم التمسك بالدلالة الالتزامية للمخصص الذي قام على العام الأول مع القطع بالمراد الجدي له في الجملة، فالنتيجة أن هذا البعض الذي خرج غير معلوم، فإن كان هناك قدر متيقن مما خرج عن العام الثاني اقتصرنا عليه وتعارض العامان في ما سواه، كأن يقال: إن الذي بقي بعد التخصيص مما يقع بكراهته هو إكرام الفاسق العالم غير الهاشمي وهو الخارج عن العام الثاني، فما سواه محل للتعارض بين العامين.

وإن لم يكن قدرٌ متيقن بل دار الأمر بين المتباينين، بأن خرج الفاسق العالم وتردد بين متباينين كفاسق غير هاشمي أو فاسق ناصبي، ولا نعلم القدر المتيقن في البين، فإن قلنا: إن العام ليس حجة في موارد دوران المخصص بين المتباينين، كما لو قال: (يستحب إكرام العالم) وقال: (يجب إكرام الفقيه الإمامي) وتردد الفقيه الإمامي بين متباينين أخباري أو أصولي، فإذا قلنا: إن العام ليس حجة في مورد دوران المخصص بين المتباينين فالعام الثاني ساقط، لأنه قد قامت حجة عليه وهي المدلول الالتزامي للمخصص وتلك الحجة عليه أخرجت منه قطعة، وتلك القطعة دارت بين متباينين فلا يكون العام الثاني حجة في أحد المتباينين، فيسقط عن الحجية ويرجع للعام الأول، ففي محل الكلام يرجع للعام الأول (يكره إكرام الفاسق) في ما سوى الفاسق الجاهل من تمام الأفراد لسقوط العام الثاني عن الحجية لإجمال المخصص ودورانه بين المتباينين.

وإن قلنا: يبقى العام حجة وإن دار الأمر بين المتباينين فهو حجة في أحدهما - وهو المعبر عنه في الفقه بالحجة الإجمالية - فكما أن العلم الإجمالي منجز فالحجة الإجمالية منجزة، كما لو علم إجمالاً بدوران الوظيفة في السفر بين القصر والتمام فالعلم الإجمالي منجز، كذلك الحجة الإجمالية منجزة كما لو قامت أمارة كخبر الثقة على أنه يجب في الجمعة إما الظهر تعييناً أو الجمعة تعييناً، فهذه حجة إجمالية على المتباينين وهي منجزة فيجب الجمع بينهما.

وحينئذ فالعام الثاني حجة في أحدهما، فإنه وإن خرج أحدهما لا بعينه ولكنه حجة في أحدهما لا بعينه.

إلا أن هذا غير مفيد، لأنه هذا يفيد لو كان عندنا عام منفرد، فنقول: خرج أحدهما وبقي أحدهما ولا نعلم الباقي فبما أنه حجة إجمالية على أحد المتباينين فنضطر للجمع بينهما، ولكن المفروض هنا أن العام الثاني مواجه بالعام الأول، فكما أن العام الثاني حجة على أحدهما فالعام الأول حجة على إخراج أحدهما، وحيث لم يتعين لنا الخارج من الباقي فكل منهما مورد لحجة فلا يجدي حينئذ بقاء العام حجة في أحد المتباينين، فلا محالة يتعارض العامان في أحدهما المردد، ولا يشكل عندنا حجة إجمالية على حكم إلزامي في أحدهما وهو - وجوب إكرام أحدهما - فيرجع للأصل العملي.

118

**الحالة الثالثة:** إذا كان العام ظني السند قطعي الجهة، وفي هذه الحالة يمكن الوصول الى نتيجة انقلاب النسبة.

**وبيان ذلك بذكر أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** أن في الرواية الظنية السند دالين ومدلولين، فالدال الأول شهادة الراوي بصدور الكلام من الإمام عليه السلام، فإذا قال زرارة: (سألت أبا عبد الله) أو (سمعت أبا عبد الله) أو (قال أبو عبد الله: ثمن العذرة سحت) مثلاً فإن المخبر به بالأصالة قول الإمام لا (ثمن العذرة سحت)، بل مدلول قول زرارة هو: أشهد بصدور هذا الكلام من الإمام عليه السلام، فهنا دال وهو الشهادة، ومدلول وهو كون المشهود به صدور هذه الجملة اللفظية من الإمام عليه السلام. والدال الثاني هو المنطوق المنقول، أي: ثمن العذرة سحت، وله مدلول وهو العموم، أي أن ثمن العذرة سحت في كل عذرة بلا استثناء.

وحيث إن هنا دالين ومدلولين فثبوت المدلول الثاني ببركة ثبوت الأول، فإنه لما قام الدليل على حجية خبر الثقة ثبت الدال الأول فثبت مدلوله، ويترتب عليه ثبوت المدلول الثاني وهو أن لدينا حكم عاماً - هو أن ثمن العذرة سحت -، وحيث إن هناك قطعاً من الخارج بأن المراد الجدي من هذا العام ثابت في الجملة فببركة صدق الراوي في شهادته يثبت لنا أن العام مراد جدي في الجملة.

الأمر الثاني: أن مجيء المخصص - وهو قوله: (بيع عذرة مأكول اللحم لا بأس به) - ينعقد للمخصص مدلول التزامي بنحو القضية الشرطية، وهي أنه لو كان مفاد العام ثابتاً فهو في غير مورد التخصيص، أي: في غير عذرة مأكول اللحم. وبما أن الشرط قد ثبت تعبداً وإن لم يثبت بالقطع كما في الحالة الثانية فقد ثبت الجزاء وهو أن للعام مفاداً جدياً في غير مورد التخصيص أي: في غير عذرة مأكول اللحم. فتحصل من ثبوت الشرط والجزاء أن هناك حصة من العذرة هي التي يكون ثمنها سحتاً، وبها يرفع اليد عن العام الثاني لا بالعام الأول فقط، بل بضميمة الدلالة الالتزامية للمخصص.

وهذه هي نتيجة انقلاب النسبة.

**الأمر الثالث:** **إن قلت:** المفروض أن هذين العامين - (ثمن العذرة سحت) و(لا بأس ببيع العذرة) - متعارضان قبل مجيء المخصص، وتعارض الظهورين يسري إلى السندين - كما سبقت نكتته - ومقتضى ذلك أن حجية العموم في العام الثاني تنفي دليل اعتبار سند العام الأول، بلحاظ أن العام الأول ظني السند وليس مقطوع الصدور، ومن هنا سرى التعارض إلى سنده. وهذه نتيجة القول بإنكار انقلاب النسبة.

**قلت:** نعم لو قصر النظر على العام الأول فالمدلول الالتزامي لشهادة الراوي بضم القطع بالجهة في الجملة لا يثبت خروج الحصة المرادة جداً عن العام الثاني، بل مقتضى تعارض عموم العام الثاني ودليل اعتبار سند الأول عدم التخصيص به، وذلك لعدم صلاحية العام الأول للقرينية على الثاني لأن المدلول الالتزامي وإن كان أخص إلا أنه مدلول التزامي لكلام الراوي لا لكلام المعصوم عليه السلام فلا يصلح لتقييد كلام المعصوم والقرينية عليه، ولكن المفروض أنه بعد مجيء المخصص وقيام الحجة من كلام الإمام عليه السلام نفسه الوارد في المخصص انعقد مدلول التزامي بنحو القضية الشرطية، وهي أنه إن كان مفاد العام ثابتاً فهو في غير مورد التخصيص، ولا معارض للعام المخصص في ذلك، فإنه لو احتمل معارضة العام الثاني له فإما أن يعارض الشرط وإما أن يعارض الجزاء، ولا مجال للأول لأن المفروض أن الشرط وإن كان ظنياً سنداً لكنه قطعي جهة، ولا مجال للثاني لأن المفروض أن الجزاء أخص منه، والعام لا يعارض الخاص.

فحكم الحالة الثالثة حكم الحالة الثانية في الوصول إلى نتيجة انقلاب النسبة، نعم في غير القطعة التي يعلم بأنها مرادة جداً يعود التعارض بين العامين، وهذا هو الفرق بين القائل بالانقلاب والقائل بنتيجة الانقلاب كما تقدم بيانه.

**الحالة الرابعة:** أن يكون العام الأول قطعي السند ظني الجهة.

ولا أثر لقطعية سنده، لأن النكتة في الوصول إلى نتيجة انقلاب النسبة المدلول الالتزامي للمخصص المستند لقطعية الجهة، أي: العلم بأن بعض المراد الاستعمالي من العام مراد جدي، وهذا غير متوفر. ففي هذه الحالة وإن تم انعقاد دلالة التزامية للمخصص على نحو القضية الشرطية - وهي أن مفاد العام لو كان ثابتاً لكان في غير مورد التخصيص في الجملة - إلا أن هذا الشرط لم يثبت لكونه ظنياً من حيث الجهة فحيث لم يثبت الشرط لم يحرز الجزاء، وأصالة الجد في العام الأول لا تثبت الشرط لأن مؤداها قضية كلية وهي تمام المراد من العام الأول لا بعضه في الجملة، وفي هذا المؤدى هي معارضة بالعام الثاني.

**والمتحصل من جميع الصور:** أن العام الأول إن كان مقطوع الجهة في الجملة خرج المقطوع به عن العام الثاني وتعارضا في ما سواه.

**وهنا ملاحظتان :**

**الملاحظة الأولى:** وهي ترتبط بجميع الصور التي حكم فيها بالوصول إلى نتيجة انقلاب النسبة، وحاصلها أن المخصص لو كان قطعي الجهة لتم الكلام، فإنه إذا كان المراد الجدي من المخصص قطعياً ثبت مدلوله الالتزامي بالقطع أيضاً فخرج مورد التخصيص من تحت مفاد العام المخصص، وخرج ما سواه من تحت مفاد العام الثاني.

ولكن المفروض أن المخصص ظني الجهة، ومعنى أنه ظني الجهة أن من المحتمل أن ما قطع بكونه مراداً جدياً للعام هو بعض ما قام عليه الخاص وليس غيره، أو ما هو أعم منه من وجه مثلاً: من المحتمل أن المقطوع بكونه المراد الجدي في الجملة من العام - وهو (ثمن العذرة سحت) - بعض ما هو مورد التخصيص وهو عذرة غير الأنعام الثلاثة من مأكول اللحم، أو ما هو أعم منه من وجه وهو العذرة المضرة بالزرع سواء من المأكول أو غيره، أو بعض ما سوى مورد التخصيص وهو عذرة خصوص السباع. وحيث لا إشكال في خروج الحصة التي يقطع بإرادتها جداً عن أي دليل مناف لذلك لا من باب القرينية كي يقال: إن القضية المهملة المرددة بين الجزئية والكلية لا تصلح للقرينية، بل من باب القطع بإرادته جداً بعد ثبوت صدوره وجداناً أو تعبداً فيقع التعارض بين المدلول الالتزامي للخاص - من أنه لو كان للعام مراد جدي فهو في غير مورد التخصيص - والمدلول الالتزامي لأصالة العموم في العام الثاني النافي لكون الخارج منه خصوص حصة ما سوى مورد التخصيص، بلحاظ أن مقتضى انحلال العموم لدلالات استيعابية لأفراده هو معارضة هذه الدلالات لتعين كون الخارج مما يقطع بإرادته هو ما سوى مورد التخصيص. وبعبارة أخرى: بما أن مسلك السيد الصدر قدس سره أن العام حجة حتى مع إجمال المخصص ودورانه بين المتباينين أو ما بينهما عموم من وجه فغاية ما في الباب أن بعض المراد الجدي من العام الأول خرج من العام الثاني، فالعام الثاني حجة في ما عداه، فإذا قال: (يستحب إكرام العالم) وقال: (يجب إكرام العادل) وعلم أن بعض المدلول الاستعمالي للأول مراد جدي، فلازمه أن هذا البعض غير المعين قد خرج عن العام الثاني، فأصالة العموم في العام الثاني حجة في ما عداه. وهذا منشأ للمعارضة بين لازم أصالة العموم في الثاني ولازم المخصص، فإن ميزان التعارض العلم بكذب أحد الطرفين وهو منطبق على العام الثاني والخاص بسبب القطع بخروج بعض أفراد العام الأول عن الأدلة المنافية، فإنه لا يمكن الجمع في الصدق بينهما، فإن صدق المخصص مع أن بعض المراد في العام الأول مراد جدي قطعاً فالعام الثاني كاذب في هذه القطعة - أي ما سوى المخصص -، وإذا كان العام الثاني صادقاً مع أن بعض المراد الاستعمالي للعام الأول مراد جداً فالمخصص كاذب.

وعليه فكيف يصار إلى نتيجة انقلاب النسبة بهذا الطريق؟

**الملاحظة الثانية:** وهي ترتبط بالحالة الثالثة خاصة، وهي ما إذا كان العام الأول ظني السند قطعي الجهة، فقد ذكر قدس سره أن هناك دالين ومدلولين، وأن الدال الأول هو الشهادة بكلام الإمام ومدلوله ثبوت هذا الكلام، الذي يعني بمدلوله الالتزامي ثبوت الشرط - وهو كون المراد الجدي من مدلول الدال الثاني وهو العام ثابتاً -.

إلا أن هذه الشهادة الالتزامية من الراوي معارضة بالمدلول الالتزامي للعام الثاني المتضمن لنفي الشرط، فإن لازم ثبوت عموم الحكم في العام الثاني عدم كون الحكم في العام الأول ثابتاً في الجملة، وبما أن التعارض بين الظهورين يسري إلى السندين بحسب مبناه فيقع التعارض في شمول دليل الحجية لهما معاً، ويجري عليهما أحكام التعارض، وورود المخصص للعام الأول لا ينفع في رفع التعارض بين العامين، فإن إثباته أن المراد الجدي من العام الأول ما سواه فرع ثبوت مفاد العام الأول، ولم يحرز ثبوته لمعارضة العام الثاني له.

1. أقول دليل الحجية الانحلالي ينظر الى كل خبر بمفرده دون النظر الى الاخر. [↑](#footnote-ref-2)
2. **منتقى الأصول ؛ ج‏7 ؛ ص281**

   و يبدو من المحقق النائيني الإشكال فيه، و ان مثل ذلك يكون من موارد اشتباه الحجة باللاحجة.

   و التحقيق: ان العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين له صور ثلاث:

   الأولى: ان يعلم بسقوط أحدهما من باب العلم بعدم إمكان الجمع بين الدليلين مع عدم العلم بكذب أحدهما واقعا بحيث لا يتميز، كما في الأصلين المتعارضين في موارد العلم الإجمالي، فان الجمع بين الحكمين الظاهريين ممتنع لاستلزامه الترخيص في المعصية، و لا يعلم بكذب أحدهما في الواقع.

   الثانية: ان يعلم بعدم صحة أحد الخبرين واقعا، و هو المعبر عنه بالكذب الخبري، كما لو قام أحد الخبرين على وجوب القصر و الآخر على وجوب التمام، و علم بعدم وجوب إحدى الصلاتين.

   الثالثة: ان يعلم بعدم صدق أحد الخبرين بالكذب المخبري.

   منتقى الأصول، ج‏7، ص: 282

   و الصورة الأخيرة هي مورد اشتباه الحجة باللاحجة دون الأولتين، فالإشكال لو كان فإنما هو على إطلاق الكفاية على أصل مراده، فلاحظ.

   و على كل حال فهذا ليس بمهم في محل الكلام بعد ما عرفت تحقيق الحال.

   و انما المهم من الكلام يقع فيما أفاده من خروج بعض الموارد عن التعارض، و هي: موارد الحكومة و الورود و الجمع العرفي، و الخاصّ و العام و المطلق و المقيد و النص أو الأظهر و الظاهر. [↑](#footnote-ref-3)
3. **كفاية الأصول ( طبع آل البيت ) ؛ ص136**

   نعم فيما إذا كانت موسعة و كانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت لا في تمامه يمكن أن يقال إنه حيث كان الأمر بها على حاله و إن صارت مضيقة ب خروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر فإنه و إن كان خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها إلا أنه لما كان وافيا بغرضها ك الباقي تحتها كان عقلا مثله في الإتيان به في مقام الامتثال و الإتيان به بداعي ذاك الأمر بلا تفاوت في نظره بينهما أصلا.

   و دعوى أن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها و ما زوحم منها بالأهم و إن كان من أفراد الطبيعة لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها فاسدة فإنه إنما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصا لا مزاحمة فإنه معها و إن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها إلا أنه ليس لقصور فيه بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلا و على كل حال فالعقل لا يرى تفاوتا في مقام الامتثال و إطاعة الأمر بها بين هذا الفرد و سائر الأفراد أصلا. [↑](#footnote-ref-4)
4. منتقى الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص33

   بيان ذلك: ان التنافي في مقام الفعليّة و الامتثال حيث فرض لأجل التنافي في تحقّق موضوع كلا الحكمين، بمعنى ان امتثال أحدهما يستلزم ارتفاع موضوع الآخر، فلا محالة يكون تقديم أحدهما و متابعته موجبا لنفي الآخر، و لكنه ينتفي لعدم موضوعه من دون ان تتضيق دائرة جعله، و هي جعل الحكم على الموضوع المقدّر وجوده.

   فمثلا إذا تزاحم وجوبا إنقاذ الغريقين، فان إنقاذ أحدهما يستلزم ارتفاع القدرة عن إنقاذ الآخر، فيرتفع الحكم لكن لأجل عدم موضوعه، اما أصل الجعل و هو جعل وجوب إنقاذ كل غريق فلم يمسّ بشي‏ء بل هو على حاله.

   و من الواضح أيضا ان الحكم لا نظر له إلى موضوعه لا حدوثا و لا بقاء، فما يوجب رفع موضوع الحكم لا يتنافى مع الحكم و كيفيّة جعله.

   و عليه، فإذا قدّم أحد الحكمين- في مسألة الغريقين- و كان موجبا لرفع موضوع الغير لم يناف الحكم الآخر، إذ الحكم الآخر لو كان في هذا الحال ناظرا إلى متعلّقه و داعيا إليه لكان مستلزما للنظر إلى حفظ موضوعه، لأن دعوته إلى متعلّقه و صرف القدرة فيه ملازمة لدعوته إلى عدم صرف القدرة في متعلّق الآخر الملازم لحفظ موضوعه بقاء، لأن صرف القدرة في متعلّق الآخر ترفع موضوعه على ما عرفت. و قد عرفت ان الحكم لا ينظر إلى موضوعه بقاء و حدوثا.

   و بالجملة: فعدم تحقّق الحكمين في الفرض لأجل عدم تحقّق موضوعيهما معا لا لأجل قصور جعلهما، و كلّ من الحكمين لا يتنافى مع الآخر، لأنه و ان استلزم ارتفاعه لكن لأجل انه استلزم ارتفاع موضوعه، فدائرة جعل كلّ منهما على حاله و التنافي في مقام الفعلية و ثبوت الحكم لموضوعه المقدّر، لأن كلا منهما يستلزم نفي الآخر بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لا السالبة مع وجود الموضوع كما هو الحال في التعارض.

   منتقى الأصول، ج‏3، ص: 34

   فأساس نكتة التزاحم هي استلزام كل من الحكمين رفع موضوع الآخر، مع كون الحكم لا نظر له إلى إبقاء موضوع نفسه، فلا يتنافى كل حكم مع ما يستلزم رفع موضوعه، و عليه فإذا قدّم أحدهما لا يكون الآخر داعيا إلى صرف القدرة في متعلّقه لأنه يستلزم نظره إلى حفظ موضوعه و هو خلف.

   هذا تقريب ما أفاده المحقّق النائيني في بيان جهة التنافي في باب التزاحم‏ .

   و قد ظهر أنه لا تنافي في مقام الجعل و لا المجعول.

   فلا وجه لما قرّب بعضهم كلامه (قدّس سرّه) من: ان التعارض هو التنافي في مقام الجعل، و التزاحم هو التنافي في المجعول. و أورد عليه: بعدم الفرق بين مقامي الجعل و المجعول إذ عرفت انه لا تنافي بين الحكمين أصلا لأن أحدهما يرفع موضوع الآخر فلا تنافي إلا بمعنى عدم إمكان اجتماعهما في عرض واحد، لا ان أحدهما ينفي الآخر و يرفعه، فان كلا منهما لا نظر له إلى الآخر نفسه بل إلى موضوعه.

   منتقى الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص34

   هذا و لكنّ الإنصاف يقتضي ان المنافاة بين الحكمين في مورد التزاحم تسري إلى عالم الجعل كالتعارض.

   و امّا ما أفاده (قدّس سرّه) فهو مخدوش فان أساسه كما عرفت على ان كلا من الحكمين يرفع موضوع الآخر بضميمة ان الحكم لا نظر له إلى حفظ موضوعه و إبقائه فلا منافاة بينهما. و هذا ممّا لا نقرّه و لا نعترف به.

   بيان ذلك: ان عدم إمكان نظر الحكم إلى موضوعه حدوثا و بقاء لم يرد في آية أو رواية كي يتمسك بعمومها أو إطلاقها. و نظر الحكم إلى حفظ موضوعه ثابت في بعض الموارد نظير لزوم حفظ الماء للوضوء الّذي ينظر إليه الأمر

   منتقى الأصول، ج‏3، ص: 35

   بالوضوء مع ان الماء موضوع وجوب الوضوء.

   و هذا ممّا لا إشكال فيه. و لو سلّم عدم جواز نظر الحكم إلى موضوعه، فما نحن فيه مستثنى عن هذه القاعدة الكليّة، لأن موضوع الحكم فيه بنحو ينظر إليه الحكم.

   و ذلك لأن الحكم يدعو إلى متعلّقه و يطالب بصرف القدرة فيه، فتأثيره في صرف القدرة مما لا إشكال فيه، فيمنع قهرا عن صرفها في متعلّق الحكم الآخر- لغرض ان القدرة واحدة- فيحتفظ بموضوعه. فكلا الحكمين ينظر إلى صرفهما في متعلّقه و هو ملازم للاحتفاظ بموضوعه، لأن صرفها في غيره يقتضي إعدام موضوعه. فنظر الحكم إلى موضوعه فيما نحن فيه من جهة اقتضائه الدعوة إلى متعلّقه و هو امر لازم لكلّ حكم.

   و إذا ثبت ان كلا من الحكمين يقتضي صرف القدرة في متعلّقه، و المفروض ان القدرة واحدة فلا يتمكن العبد من امتثال كلا الحكمين.

   و عليه فيمتنع جعل كلا الحكمين، فان التكليف بالمحال محال في نفسه، لأن حقيقة الحكم و التكليف بنحو لا بد من إمكان ترتّب الداعويّة عليه، سواء قلنا انه عبارة عمّا يقتضي تحريك إرادة العبد- نظير ماكنة السّاعة-، و لذا كان أخذ القدرة في موضوعه لأجل اقتضاء التكليف له لا بحكم العقل، أو قلنا انه عبارة عن امر اعتباري لأجل داعويّة المكلّف نحو العمل، أو انه جعل الفعل في العهدة، فان إمكان الداعويّة مأخوذ في قوامه على الأوّل و من لوازمه على الثاني بحيث يكون عدمه كاشفا عن عدم الحكم، و هكذا على الثالث، لأن القائل به لا يلتزم بان حقيقة الحكم التكليفي كالحكم الوضعي بلا اختلاف، بل يرى الفرق بينهما في ان الغرض من الحكم التكليفي إمكان الداعوية و تحريك العبد نحو العمل. و عليه ففي المورد الّذي لا يمكن ان يترتب على الجعل الدعوة و التحريك لا يكون المجعول هو الحكم، إذ الحكم ما يمكن ان يكون داعيا.

   منتقى الأصول، ج‏3، ص: 36

   و عليه، فاعتبار القدرة في متعلّق الحكم انما هو لأجل استحالة تحقق الحكم بدونها لا لأجل لغويته و قبحه من الحكيم فقط، كما هو المشتهر على الألسنة و في الكتب.

   و إذا ثبتت محالية التكليف بغير المقدور في نفسه، فإذا امتنع امتثال كلا الحكمين لعدم القدرة على متعلقيهما امتنع جعلهما لا محالة لامتناع المجعول، إذ يمتنع ثبوت الحكمين بعد ان لا يمكن تحقّق داعويّتهما معا. فتتضيق دائرة جعل أحدهما قهرا.

   بل لو التزمنا بان امتناع التكليف بغير المقدور لأجل لغويته و قبحه على الحكيم كان الأمر كذلك، إذ يمتنع ثبوت كلا الحكمين لعدم القدرة على متعلقيهما، فثبوتهما معا لغو قبيح على الحكيم. فلا بد من رفع اليد عن أحدهما فتتضيق دائرة الجعل في أحدهما، فيكون التنافي في مقام الجعل، بمعنى انه يمتنع جعل كلا الحكمين المتزاحمين كما يمتنع جعل الحكمين في مقام التعارض فتدبّر جيّدا.

   و من هنا يتّضح انه لا فرق في امتناع جعل مثل هذين الحكمين بين ما إذا كان إنشاؤهما بدليل عام أو دليل خاص.

   فانه قد ادعي: عدم امتناع الأوّل، مثل ما إذا قال: «أنقذ كل غريق، و لا تغصب»، فتوقف إنقاذ بعض الغرقى على الغصب فانه لا مانع من جعل هذين الحكمين في تلك الحال. بخلاف ما إذا قال في تلك الحال: «أنقذ هذا الغريق و لا تغصب هذا المكان»، فانه لغو فيكون محالا.

   و لا يخفى ما في هذه الدعوى، فانه إذا كان جعل هذين الحكمين محالا لأنه لغو أو لأنه محال في نفسه، فشمول الدليل العام لهذه الصورة بحيث يكون الجعل فيها متحقّقا لغو أيضا فيكون ممتنعا. و بعبارة أخرى: عموم الدليل لا يرفع اللغويّة في هذه الصورة، فإرادتها تكون ممتنعة بنفس الملاك الّذي يمتنع فيه الجعل‏

   منتقى الأصول، ج‏3، ص: 37

   بدليل خاص. فتدبّر.

   فظهر ممّا تقدم ان ما أفاده (قدّس سرّه) لا يخلو عن خدشة، فان أساسه- و هو عدم نظر الحكم إلى موضوعه حدوثا و بقاء، مع كون كل من الحكمين رافعا لموضوع الآخر- ممنوع، إذ عرفت ان الحكم يمكن ان ينظر إلى موضوعه و بالخصوص فيما نحن فيه هذا أوّلا.

   و ثانيا: ان إعدام موضوع الحكم على قسمين: قسم يكون جائزا، نظير السفر في رمضان الرافع لموضوع وجوب الصوم فانه لا مانع منه. و قسم لا يكون جائزا، نظير رمي الإنسان نفسه من شاهق، فانه بالرمي يرتفع اختياره عن السقوط على الأرض و الموت، فلا يكون قادرا على حفظ نفسه مع أنه غير جائز.

   فإعدام الموضوع ليس بجائز دائما بل هو جائز في بعض صوره و غير جائز في صور أخرى.

   و عليه، فامتثال أحد الحكمين و ان كان رافعا لموضوع الآخر، إلا انه لا بدّ من إيقاع البحث عن ان رفع موضوع الحكم الآخر جائز أو لا؟ و ما هو السّر في جوازه. فالبحث لا بد ان يكون في مرتبة سابقة على إعدامه بحيث يكون عدمه جائزا فلا يتنافى الرافع مع الحكم الآخر.

   و ثالثا: انه (قدّس سرّه) أفاد كما عليه غيره: انه لا علاج للتزاحم و هذا التنافي المقرّر إلّا بتقييد أحد الحكمين بترك امتثال الآخر أو عصيانه، و هو المصطلح عليه في هذا الفنّ بالترتب. و من الواضح ان التقييد المزبور يرجع إلى تضييق دائرة الجعل و الإنشاء، فيكشف عن كون التنافي في مقام الجعل، و إلّا لم يكن وجه للتصرف فيه بعد ان كان التنافي في مقام غيره.

   و لعلّ السّر في اختياره (قدّس سرّه) الفرق بين المقامين بالنحو المتقدّم هو انه لا إشكال في وجود الفارق بين المقامين في نظر كل مكلّف، فالمكلّف يجد فرقا بين ما إذا قال له المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفسّاق» و تردد

   منتقى الأصول، ج‏3، ص: 38

   في حكم المولى في العالم الفاسق انه الأول أو الثاني. و ما إذا قال له: «كلما جاءك زيد فأعطه درهما». و قال له: «كلما جاءك عمرو فأعطه درهما» فجاءا معا و لم يكن لديه سوى درهم واحد. و وجود الفرق بين المثالين مما لا ينكره أحد فأراد تحديده بما عرفت الخدشة فيه.

   و يمكننا ان نحدّد باب التزاحم بلحاظ هذين المثالين، بأنه المورد الّذي يكون التنافي فيه بين الحكمين من جهة عدم التمكن من امتثالهما و عدم القدرة عليه، بحيث لا يرى المكلف مانعا من ثبوت كل من الحكمين سوى وجود الحكم الآخر و داعويته إلى امتثال متعلّقه المانع من امتثال ذلك الحكم، و إلّا فالمقتضي لكلا الحكمين موجود بنظره و لا نقصد بالمقتضي المصلحة أو المفسدة كي يرد انه تخصيص للبحث على رأي العدليّة، بل مقصودنا ما يكون منشأ للحكم و لو كان هو الإرادة أو الكراهية، فان الحكم لا يتحقق من دون منشأ و بنحو جزاف حتى على رأي الأشاعرة. و لعلنا نتوفّق إلى توضيح هذا الاختيار فيما يأتي إن شاء اللَّه تعالى. [↑](#footnote-ref-5)
5. **بحوث في علم الأصول ؛ ج‏7 ؛ ص110**

   التنبيه الثاني‏

   - قد اتضح مما تقدم في تعريف التزاحم أنه يستبطن وجود جعلين مترتبين من جانب واحد أو من جانبين، و لذلك قلنا أن خروج التزاحم من باب التعارض الحقيقي موقوف على القول بإمكان الترتب. و المقصود في هذا التنبيه الإشارة إلى الموارد التي لا يمكن فيها الترتب فلا يكون من باب التزاحم، حيث استعرض المحقق النائيني- قده- عدة موارد ادعى فيها عدم معقولية الترتب، فيكون خارجاً عن باب التزاحم. و لا بد قبل التعرض‏

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 111

   لهذه الموارد من أن نشير إلى الضابط العام لإمكان الترتب فنقول:

   هناك شرطان أساسيان لإمكان الترتب.

   الشرط الأول- أن لا يكون أحد الخطابين مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث و هو عدم الأمر بالخلاف، إذ لو كان كذلك فسوف يستحيل ثبوته و لو بنحو الترتب و مشروطاً بعدم الاشتغال بالمنافي، لأن الشرط عدم نفس الأمر الآخر و هو غير محفوظ حتى لو لم يشتغل بالمنافي.

   الشرط الثاني- أن لا يكون ترك أحدهما مساوقاً مع تحقق الآخر، كما في الضدين اللذين لا ثالث لهما و إلّا كان الأمر به و لو مشروطاً بعدم الآخر مستحيلًا لأنه من طلب الحاصل.

   فإذا اتضح ما هو الضابط العام لإمكان الترتب نرجع إلى استعراض الموارد التي ادعي فيها استحالة الترتب و بالتالي خروجها عن باب التزاحم.

   المورد الأول- ما إذا كان أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة الشرعية إذ لا يكون حينئذ ملاك فيه لكي يعقل الأمر به و لو مترتباً.

   و لا أدري ما ذا فهم السيد الأستاذ- دام ظله- من هذا البيان فأورد عليه بإشكال الدور، و ان الملاك إنما يستكشف بالخطاب دائماً فهو موقوف عليه في مقام الإثبات فلو كان الخطاب الترتبي يستكشف بالملاك و موقوفاً على إحرازه لزم الدور و لزم بطلان الترتب في جميع الموارد إذ لا علم لنا فيها جميعاً بالملاك إلّا من ناحية الخطاب.

   و الصحيح ما أوضحناه آنفاً من أن القدرة الشرعية الدخيلة في الملاك إن أريد بها دخل عدم وجود المانع الشرعي و الأمر بالخلاف في الملاك فلا يعقل الترتب، لا لعدم إحراز الملاك في المرتبة السابقة كي يلزم الدور، بل لانتفاء التكليف ملاكاً و خطاباً بانتفاء شرطه و هو القدرة بالمعنى المذكور.

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 112

   و ان أريد بها دخل عدم الاشتغال بالواجب الآخر في الملاك كان الترتب معقولًا لتحقق الشرط بترك الاشتغال بالواجب الآخر.

   و قد ذكر في المقام بعض الأمثلة الفقهية كتطبيقات لهذا المورد من موارد عدم إمكان الترتب و بالتالي خروجها عن باب التزاحم.

   (منها) ما إذا كان الوضوء مزاحماً بواجب آخر أهم يقتضي صرف الماء فيه كما إذا توقف إنجاء نفس محترمة عليه، و قد حكم المحقق النائيني- قده- بسقوط وجوب الوضوء و الانتقال إلى التيمم بحيث لو توضأ به كان باطلًا لكونه مشروطاً بالقدرة الشرعية و هي منتفية.

   و التحقيق، هو الحكم بالصحّة لأن ما يمكن أن يذكر لإثبات كون القدرة شرعية في الوضوء أحد تقريبين.

   التقريب الأول- كونه مما له بدل و هو التيمم، و تقدم في البحث عن المرجحات أن ما يكون له بدل يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية دائماً و لذلك يرجح عليه ما ليس له بدل.

   و فيه: ما تقدم هناك مفصلًا من عدم إمكان استفادة ذلك من مجرد وجود البدل للواجب.

   التقريب الثاني- و يتركب من مقدمتين:

   أولاهما، أن قوله تعالى (فَلَم تَجِدُوا مَاءً فتيمّمُوا صَعِيداً.).

   قد دل على التفصيل بين الوضوء و التيمم و ان الثاني إنما يجب في فرض عدم وجدان الماء فيفهم منه بمقتضى كون التفصيل قاطعاً للشركة أن موضوع وجوب الوضوء هو الواجد للماء.

   الثانية، ان المراد من وجدان الماء ليس هو وجوده الخارجي بل‏

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 113

   القدرة على استعماله و تيسر الوضوء به و لو بقرينة ذكر المرض مع السفر في الآية المباركة الدال على أن الميزان هو القدرة و عدم المشقة و هو معنى كون القدرة الشرعية في دليل وجوب الوضوء.

   و التحقيق: انه تارة: يراد جعل إحراز أخذ القدرة الشرعية بالقرينة الداخلية أو الخارجية مانعاً عن إمكان الترتب في الأمر بالوضوء، و أخرى يراد أن احتمال كون القدرة المأخوذة فيه شرعية أيضا مانع عن الترتب بحيث لا بد من إحراز عدم أخذها في إثبات الأمر الترتبي.

   و الأول باطل مبنى و بناء، أما بطلان المبنى فلأن القدرة الشرعية لو كانت بمعنى يمنع عن الترتب- كما لو أريد منه عدم المنافي المولوي- فاحتمالها أيضا يكون مانعاً عن إمكان الترتب فلو كان الخطاب مشروطاً بما يحتمل أن يكون المراد منه القدرة الشرعية بالمعنى المذكور- كقيد الوجدان في الآية الكريمة- لم يجز التمسك به لإثبات الأمر و لو مشروطاً لأنه مقيد بقيد يحتمل ارتفاعه بنفس ثبوت الخطاب الآخر، بل لا بد من إحراز عدم أخذ القدرة الشرعية بالمعنى المذكور و لو بإطلاق و نحوه. نعم، لو أريد بالقدرة الشرعية دخل عدم الاشتغال بالأهم في الملاك أمكن إثبات الأمر الترتبي حتى لو علم بأخذها فيه، و هذا يعنى أن الصحيح هو التفصيل بين المعنيين للقدرة الشرعية لا بين إحراز أخذ القدرة الشرعية و عدم إحرازه. و أما بطلان البناء فلأنه:

   أولا- يكفي الأمر الاستحبابي بالوضوء لتصحيح الوضوء فإنه غير مقيد بحسب لسان دليله بالقدرة الشرعية.

   و ثانياً- إن الخطاب الوجوبيّ أيضا لم تقم قرينة فيه على أخذ القدرة الشرعية في موضوعه فإنه و إن كان مقيداً بفرض القدرة باعتبار أخذ عنوان عدم وجدان الماء الّذي هو كناية عن العجز و عدم القدرة على الوضوء و لو بقرينة عطف المرض على السفر في موضوع آية التيمم فتكون القدرة عليه مأخوذة في موضوع وجوب الوضوء و لكن عنوان القدرة و الاستطاعة لم يؤخذ بصورة مباشرة

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 114

   في لسان دليل وجوب الوضوء. و ما تقدم من إمكان استظهار دخل القدرة في الملاك بنكتة أن الأصل في قيود الخطاب أن تكون للتأسيس إنما يتم فيما إذا أنيط الحكم صريحاً بالقدرة في لسان دليله لا في مثل المقام الّذي ورد فيه العجز في دليل البدل لتأسيس حكم آخر عليه ثم علم منه بقرينة أن التفصيل قاطع للشركة أن نقيضه مأخوذ في الحكم المبدل إذ لا يلزم من عدم دخل القدرة في ملاك المبدل أن يكون دليل البدل تأكيداً كما هو واضح.

   و أما الاتجاه الآخر الّذي ينطلق من افتراض أن الأمر الترتبي بالوضوء مبني على إحراز عدم دخل القدرة في الملاك و لو بإطلاق الخطاب، فإن أريد من القدرة فيه ما يقابل العجز التكويني فيقال: إن القدرة بهذا المعنى إذا ثبت عدم دخلها في الملاك صح الأمر الترتبي و في المقام لا يمكن إثبات ذلك لأن المثبت له اما هو إطلاق المادة أو المدلول الالتزامي للخطاب- على ما تقدم شرحهما مفصلًا- و كلاهما غير جار فيما نحن فيه لأن المقيد لدليل الوضوء متصل به فلا ينعقد إطلاق في المادة و لا دلالة التزامية في الأمر لإثبات الملاك في فرض العجز التكويني. فيرد عليه:

   أولا- كفاية إطلاق الخطاب الاستحبابي في إثبات الأمر الترتبي بالوضوء كما تقدم آنفاً.

   و ثانياً- إن دخل القدرة التكوينية المقابلة للعجز التكويني في الملاك لا يضر بإمكان الترتب لانحفاظها في المقام و عدم ارتفاعها بمجرد ثبوت الأمر الأهم.

   و ثالثاً- تمامية إطلاق المادة و الدلالة الالتزامية في المقام لو سلم بهما كبرويا.

   أما الأول- فلان ما يصلح لرفعه هو أن يرد القيد في المادة ابتداء و قبل جعلها موضوعاً للحكم و الملاك و لا يكفي مجرد كون التفصيل قاطعاً للشركة بعد ورود قيد عدم وجدان الماء في آية التيمم لثلم هذا الإطلاق.

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 115

   و أما الثاني- فلأن الآية ليست ظاهرة في التفصيل من حيث الحكم و الخطاب بل من حيث الوظيفة فلا يستفاد منها إلّا التفصيل في الامتثال و أما اختصاص التكليف بالقادر عقلًا فهو مقيد عام منفصل بحسب الفرض و إلّا لم يتم شي‏ء من الطريقين كبروياً.

   و إن أريد القدرة الشرعية المقابلة لعدم الاشتغال بواجب آخر، فيرد عليه: مضافاً إلى الاعتراضات المتوجهة على المعنى المتقدم للقدرة. أنه لا يمكن استفادة هذا المعنى من عنوان عدم وجدان الماء الوارد في الآية الكريمة فإن غاية ما يمكن أن يذكر لتبرير هذه الاستفادة ذكر المرض مع السفر في آية التيمم و المريض يجد الماء عادة فلا بدّ و أن يراد من عدم الوجدان معنى أوسع. و لكن هذه القرينة لا تقتضي أكثر من كفاية القدرة العرفية على الوضوء و هي محفوظة كما هو واضح.

   و إن أريد القدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي اتجهت الاعتراضات الأربعة باستثناء الاعتراض الثاني منها، فإن القدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي يمنع عن إمكان الترتب حيث يرتفع موضوع الأمر بنفس ثبوت الخطاب الآخر سواء امتثله أم لا فلا يعقل الأمر الترتبي كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

   و هكذا يتضح أن الأمر الترتبي بالوضوء محفوظ في موارد المزاحمة مع تكليف آخر أهم.

   (و منها) ما إذا كان الوضوء حراماً لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه مثلًا فإنه بناء على الامتناع يدخل في باب التعارض و أما بناء على الجواز فمع عدم المندوحة يكون من التزاحم بين التكليفين إلّا إذا قيل بكون القدرة شرعية في الأمر بالوضوء فيكون باطلًا لعدم إمكان الأمر به و لو بنحو الترتب. و أما إذا كانت هناك مندوحة فالأمر بالوضوء فعلي على كل حال لأن ملاكه المشروط بالقدرة

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 116

   الشرعية فعلي، فإن قيل بمقالة المحقق- قده- من عدم التزاحم بين الواجب الموسع و المضيق بحيث يمكن الأمر بالجامع المنطبق على الفرد المزاحم لتكليف أهم- كما هو الصحيح- صح الوضوء بالأمر العرضي و إلّا- كما عليه المحقق النائيني- صح الوضوء بالأمر الترتبي بذلك الفرد لكون الملاك فعلياً على كل حال.

   و الصحيح ما تقدم من عدم اشتراط الوضوء بالقدرة الشرعية بالمعنى الّذي يستحيل معه الأمر بنحو الترتب.

   (و منها) ما إذا توقف الوضوء على مقدمة محرمة كما إذا توضأ بماء مباح و لكنه موضوع في إناء مغصوب. و التحقيق في هذه الصورة أن يقال:

   تارة: يفرض الوضوء من الإناء المغصوب بنحو الارتماس الّذي يعد بنفسه تصرفاً في المغصوب و في مثل ذلك يدخل هذا المثال في الصورة السابقة. و أخرى:

   يفرض الوضوء منه بنحو الاغتراف، فإن اغترف الماء لوضوئه كله دفعة واحدة و وضعه في إناء آخر ثم توضأ منه لم يكن إشكال في صحة الوضوء لوجود أمر مطلق به بعد سقوط الحرمة بالعصيان في الزمن الأول إذ لا يبقى مزاحم للوضوء حين القيام به. و إن اغترف الماء شيئاً فشيئاً في مقام التوضؤ فإن عد هذا بنفسه تصرفاً في المغصوب عرفاً أيضا اندرج في الصورة السابقة حيث يجتمع فيه عنوان الوضوء مع الغصب، و إن لم يعد بنفسه تصرفاً في المغصوب و إنما التصرف بالاغتراف الّذي يكون مقدمة للوضوء بالماء فقد ذهب المحقق النائيني- قده- إلى التفصيل بين صورتي الانحصار و عدمه فحكم بالبطلان في الأولى لعدم الأمر بالوضوء بعد أن كان مشروطاً بالقدرة الشرعية و بالصحّة في الثانية لفعلية الملاك بفعلية القدرة الشرعية على الوضوء فيمكن الأمر به و لو بنحو الترتب، غاية الأمر يكون تطبيقه على هذا الفرد مستلزماً لارتكابه محرماً بسوء اختياره.

   و قد خالف في ذلك السيد الأستاذ- دام ظله- فحكم بصحة الوضوء

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 117

   حتى في صورة الانحصار بدعوى: «أن القدرة تتجدد عند كل جزء من أجزائه بالعصيان و بارتكاب المحرم حيث إن المكلف بعد ارتكابه و اغترافه الماء من الأواني المغصوبة أو الذهب و الفضة يقدر على الوضوء- مثلًا- بمقدار غسل الوجه، و بما أنه يعلم بارتكابه المحرم ثانياً و ثالثاً إلى أن يتم الوضوء أو الغسل يعلم بطرو التمكن عليه من غسل سائر الأعضاء فعندئذ لا مانع من الالتزام بثبوت الأمر به مترتباً على عصيانه بناء على ما ذكرنا من صحة الترتب و جوازه و إن وجود القدرة في ظرف الإتيان بالأجزاء اللاحقة شرط لوجوب الأجزاء السابقة على نحو الشرط المتأخر. و من المعلوم أنه لا فرق في ذلك بين أن القدرة تبقى من الابتداء أو تحدث في ظرف الإتيان بها و قد عرفت أنه لا دليل على اعتبار القدرة بأزيد من ذلك».

   و الصحيح أن القدرة الشرعية المأخوذة في خطاب الوضوء إن أريد منها دخل القدرة التكوينية أو عدم الاشتغال بالضد الأهم في الملاك فالوضوء صحيح في المقام بالخطاب الترتبي و إن أريد منها دخل عدم المنافي المولوي بأن كان مشروطاً بعدم وجود حكم شرعي على خلافه فلا يمكن تصحيح الوضوء لأن القدرة الشرعية بهذا المعنى قد عرفت أنها قيد شرعي محض لا بد في إثباته من تقييد الخطاب به بحسب لسان دليله و لا يخفى أن ظاهر الأمر بشي‏ء مشروطاً بعدم المنافي المولوي أن لا يوجد مناف مولوي حين الإتيان به حدوثاً و بقاء و لا يكفي عدمه بقاء فقط، أي أن لا يكون مناف مولوي منذ حدوث الأمر لا عدم المنافي حين الامتثال فقط لأنه مقتضى إشراط الحكم بعدم المنافي الظاهر في ترتبه عليه. و إن شئت قلت: إن المستفاد من دليل شرطية القدرة بهذا المعنى أن الأمر بالوضوء لا يجتمع مع فعلية الحكم المنافي لأنه يكون معلقاً على عدمه و في المقام و إن كان كل جزء من أجزاء الواجب في ظرف الإتيان به لا يوجد مناف مولوي عنه بالخصوص إلّا أنه باعتبار ارتباطية هذه الأجزاء و عدم إمكان‏

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 118

   فعلية الوجوب الضمني لكل منها مستقلًا عن وجوب الآخر لا يمكن فعلية الأمر بها لاستلزامها فعلية الأمر بالوضوء و المنافي المولوي معاً.

   هذا و لكنك قد عرفت عدم الدليل على اشتراط القدرة الشرعية بالمعنى المذكور في خطاب الوضوء. كما أنه لو فرض استفادة ذلك من دليل الأمر الوجوبيّ المتمثل في الآية الكريمة كفانا الأمر الندبي المطلق في تصحيح الوضوء كما هو واضح.

   المورد الثاني- إذا كان المتزاحمان طوليين في عمود الزمان مع كون المتأخر هو الأهم و القدرة فيهما عقلية فقد ذهب المحقق النائيني- قده- إلى استحالة الأمر بالمتقدم منهما و لو بنحو الترتب- و إنما قيدناهما بكون القدرة فيهما معاً عقلية لأنها لو كانت فيهما معاً شرعية فقد تقدم منه- قده- أنه لا يجري حينئذ الترجيح بالأهمية و لا الترجيحات الأخرى الراجعة إليه أو إلى الترجيح بالقدرة العقلية غير الموجود في شي‏ء منهما و يكون التخيير حينئذ شرعياً عنده لوجود قدرة واحدة على الجامع و ملاك واحد، و لو كانت في أحدهما عقلية و في الآخر شرعية فقد تقدم أيضا عدم إمكان الترتب عنده في المشروط بالقدرة الشرعية فلا يوجد إلّا تكليف مطلق بالمشروط بالقدرة العقلية فقط- و قد أفاد في وجه ذلك أن الأمر بالمتقدم على نحو الترتب إنما يتصور على أحد وجوه أربعة، كلها مستحيلة.

   الأول- أن يكون مشروطاً بعدم الإتيان بالخطاب المتأخر و هو مستحيل لأنه يستلزم الشرط المتأخر و هو غير معقول عنده، مضافاً إلى أنه لا يكفي هذا التقييد لدفع المنافاة بينه و بين خطاب وجوب حفظ القدرة المتولد بلحاظ الواجب المتأخر الأهم.

   الثاني- أن يكون مشروطاً بعدم تعقب امتثال الأهم و التعقب شرط مقارن عنده- قده- و به حاول تصحيح ما ثبت في الفقه مما ظاهره الإناطة

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 119

   بالشرط المتأخر، و هذا مستحيل أيضا لأنه لا يدفع المحذور الثاني في الوجه الأول، مضافاً إلى أن التقييد بمثل هذا القيد بحاجة إلى دليل و لا دليل عليه إثباتاً.

   الثالث- أن يكون مشروطاً بعصيان خطاب وجوب حفظ القدرة و هو شرط مقارن، و هذا مستحيل أيضا لأن عصيان وجوب حفظ القدرة إما يكون بنفس الواجب المتقدم أو بفعل آخر مضاد لهما- لو فرض وجوده- و التقييد بكليهما غير معقول إذ يلزم على الأول طلب الحاصل و على الثاني طلب الضدين.

   الرابع- أن يكون مشروطاً بالعزم على عصيان الواجب المتأخر الّذي يكون شرطاً مقارناً و هو أيضا مستحيل باعتبار ما تقدم في محله من عدم إمكان الأمر الترتبي مشروطاً بالعزم على العصيان.

   و هذا الّذي أفاده مما لا يمكن المساعدة عليه. إذ يرد على ما أفاده في إبطال الوجه الأول من استحالة الشرط المتأخر: أنه لا استحالة فيه على ما حققناه في محله، خصوصاً في أمثال المقام الّذي يكون فيه الشرط المتأخر شرطاً في الخطاب فقط مع فعلية الملاك إذ المفروض كون القدرة في الواجبين عقلية و ليس شرطاً في الاتصاف كي يتوهم استلزامه تأثير المتأخر في أمر تكويني متقدم.

   و يرد على ما أبطل به هذا الوجه أيضا من بقاء المضادة بين الأمر الترتبي و بين خطاب وجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر.

   أولا- أنه مبني على أن يكون وجوب حفظ القدرة خطاباً شرعياً لا مجرد حكم العقل باستحقاق العقاب على تفويت الواجب الأهم بتفويت القدرة عليه إذ على هذا لا يكون هناك إلّا حكم العقل بلزوم إطاعة التكليف الأهم و هو ليس حكماً آخر وراء التكليف الأهم كي تكون له محركية زائدة على‏

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 120

   محركية ذلك التكليف و قد فرض الفراغ عن عدم المنافاة بين محركية الخطاب الأهم المطلق مع محركية الأمر الترتبي في مبحث الضد.

   و ثانياً- لو فرض أن وجوب حفظ القدرة خطاب شرعي أيضا و ليس حكماً عقلياً بلزوم الطاعة فلا ريب أنه حكم طريقي محض للحفاظ على الواجب الأهم فليس لها محركية كي تكون منافية مع محركية الأمر الترتبي بالضد.

   و يرد على ما أبطل به الوجه الثاني من بقاء محذور الثاني و هو المطاردة بين الأمر الترتبي و وجوب حفظ القدرة ما عرفته الآن. و على ما أبطل به هذا الوجه من عدم الدليل عليه إثباتاً، أن الدليل موجود و هو إطلاق الأمر بالواجب المتقدم لحالة تعقبه بعصيان الواجب المتأخر إذ لا وجه لرفع اليد عن هذا الإطلاق و به يثبت الأمر الترتبي المشروط بتعقب عصيان الأهم.

   و يرد على ما أبطل به الوجه الثالث أمران:

   الأول- ان حفظ القدرة أمر وجودي فيكون عصيانه بعدم حفظ القدرة و هو ملازم مع الواجب المتقدم ملازمة عدم الضد لضده فيكون التقييد به كالتقييد في سائر موارد الترتب من حيث كون الشرط في الأمر الترتبي ترك الضد الآخر.

   الثاني- إن عدم حفظ القدرة و لو فرض كونه بنفس الواجب المتقدم و منطبقاً عليه أو على الضد الآخر مع ذلك لا محذور من تقييد الأمر به لأن القيد هو جامع عدم الحفظ الأعم من الإتيان بالواجب المتقدم أو بضد آخر بنحو صرف الوجود، و واضح أن التقييد بالجامع بنحو صرف الوجود لا يسري إلى الأفراد كي يلزم مجموع المحذورين بل يبقى على الجامع بحده و معه لا يكون الأمر بأحد فردي ذلك الجامع مشروطاً بتحقيق ذلك الجامع من طلب الحاصل أو طلب الضدين. نعم ربما يحصل هناك مانع آخر من الأمر الترتبي في المقام و ذلك فيما إذا كان الجامع محرماً و قيل إنه عين الواجب‏

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 121

   المتقدم أو معلول له فتسري الحرمة الغيرية إليه مثلًا فيلزم غائلة الاجتماع إلّا أن هذا محذور آخر.

   و أما إبطاله للوجه الرابع فهو غير تام أيضا لما أثبتناه في أبحاث الترتب من إمكان جعل الأمر الترتبي مشروطاً بالعزم على عصيان الأهم و تفصيله موكول إلى محله. و هكذا يتضح أن الترتب في المقام معقول فيكون مندرجاً في باب التزاحم.

   المورد الثالث- ما إذا وقع التزاحم بين الواجب و الحرام كما لو توقف الواجب على فعل ذلك الحرام و كان الواجب هو الأهم ملاكاً، فإنه في مثل ذلك لا يعقل جعل الخطاب التحريمي على المقدمة المحرمة و لو بنحو الترتب.

   و تحقيق الكلام في ذلك، أنه تارة: يبنى على عدم وجوب مقدمة الواجب و أخرى: يبنى على وجوب الحصة الموصلة منها أو إمكان اختصاص الوجوب بها، و ثالثة: يبنى على وجوب مطلق المقدمة و استحالة تخصيص الوجوب بالموصلة فقط- كما عليه صاحب الكفاية- قده- فعلى المسلك الأول و الثاني قد يتصور إمكان جعل الخطاب التحريمي على المقدمة بنحو الترتب بأن تحرم على تقدير عدم الإتيان بالواجب الأهم.

   إلّا أن الصحيح هو حرمة الحصة غير الموصلة من المقدمة حرمة مطلقة لا مشروطة، إذ لا مانع من حرمتها كذلك و لا تزاحم بينها و بين فعل الواجب بل يمكن امتثالهما معاً و معه يكون إطلاق الهيئة في دليل الحرمة على حاله. نعم المقدمة الموصلة لا يعقل حرمتها لأنها تستلزم التكليف بغير المقدور بعد فرض إيجاب ذيها بل و محذور اجتماع الحرمة و الوجوب في واحد مع وحدة العنوان لو قيل بوجوبها لأن الواجب واقع المقدمة لا عنوانها.

   لا يقال- الأمر دائر بين تقييد مدلول هيئة النهي عن المقدمة بما إذا لم يشتغل بذي المقدمة الأهم أو تقييد المادة بالحصة غير الموصلة منها و لا تَعَيّنَ‏

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 122

   لأحدهما في قبال الآخر.

   فإنه يقال- إطلاق المادة ساقط على كل حال، لما قرر في محله من رجوع شرائط الهيئة طرّاً إليها في أمثال المقام. إذ لا يعقل إطلاق المادة و صدقها في مورد لا يثبت فيه مفاد الهيئة، فتقيدها بالحصة غير الموصلة معلوم على كل حال، و معه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق الهيئة لإثبات حرمة مطلقة للمقدمة غير الموصلة.

   و أما على المسلك الثالث، فيستحيل جعل الحرمة للمقدمة على كل حال، لأن جعلها و لو مشروطاً منافٍ مع عدم إمكان تخصيص وجوبها بالموصلة فلا محالة يقع التعارض بين دليل حرمة المقدمة و دليل وجوب ذيها، فيكون من باب التعارض لا التزاحم.

   و ما قد يدعى من أن الأمر الغيري بالمقدمة باعتباره مترشحاً من الأمر النفسيّ بذي المقدمة فيكونان في رتبة واحدة- أو على الأقل في رتبتين متصلتين- و التحريم الترتبي متأخر عن الأمر النفسيّ برتبتين لأنه متأخر عن ترك الواجب النفسيّ المتأخر عن الأمر به، و معه لا مانع من تعلقه بالمقدمة لعدم اجتماعه مع الوجوب الغيري في رتبة واحدة فاسد، صغرى و كبرى.

   أما صغرى: فلأن المتأخر عن أحد المتلازمين ليس متأخراً عن الآخر.

   مضافاً إلى المناقشة في أصل تأخر الخطاب الترتبي بالمهم عن خطاب الأهم، على ما تقدم في محله من أبحاث الترتب. و أما كبرى: فلما تقدم في تلك الأبحاث أيضا من أن غائلة اجتماع الضدين في واحد لا ترتفع بتعدد الرتبة. و هكذا يتضح أنه لا مجال للخطاب الترتبي التحريمي بالمقدمة المحرمة على تمام المسالك في بحث وجوب المقدمة، بل إما خطاب تحريمي مطلق فلا تزاحم و لا تعارض، أو خطاب تحريمي معارض مع الأمر بذي المقدمة.

   و منه يتضح الحال في تمام موارد التزاحم بين الواجب و الحرام مع كون‏

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 123

   الواجب أهم و لو لم يكن الحرام مقدمة للواجب، أو بين الحرامين فإنه لا حاجة فيها إلى الترتب، إذ لو كان عصيان الواجب مساوقاً مع امتثال الحرمة دائماً فجعل الخطاب التحريمي له و لو بنحو الترتب يكون لغواً. و إن كان عصيانه غير مساوق مع امتثال الحرمة بأن أمكنه فعل الحرام أيضا، فلا مانع لجعل التحريم المطلق للحصة المقيدة بترك الواجب من ذلك الحرام من دون حاجة إلى الترتب و دفع إشكالات المطاردة بين التكليفين فيه، إذ لا مانع من فعلية مثل هذا الخطاب التحريمي مع الأمر بالواجب الأهم، لأن المكلف قادر على امتثالها معاً من دون أن يلزم طلب الجمع بين الضدين أصلًا. نعم إذا كان ترك الاشتغال بالواجب من شرائط الاتصاف بالنسبة للحرام- أي من شرائط حصول الملاك التحريمي فيه- كانت الحرمة مقيّدة بعدم الاشتغال به بنحو الترتب، إلّا أن هذا خلاف إطلاق الهيئة فيكون منفياً به. و دعوى، دوران الأمر بين تقييد المادة أو الهيئة قد عرفت جوابها، و هذا بخلاف التزاحم في باب الواجبات فإن الأمر المطلق بالمهم غير ممكن و لو قيدنا الواجب بالحصة الخاصة المقارنة لترك الأهم فإنه يستلزم الأمر بالقيد و هو ترك الأهم فيكون منافياً مع الأمر بالأهم، و لذلك حاول المحقق العراقي- قده- إرجاع الأمر بالمهم في موارد الترتب إلى حرمة تركه المقرون بترك الأهم، و قد سماه بوجوب سد باب عدمه المقرون بعدم الأهم، دفعاً لمناقشات صاحب الكفاية- قده- على الترتب. و هذا و إن كان معقولًا ثبوتاً إلّا أنه خلاف ظاهر الأوامر إثباتاً.

   المورد الخامس- موارد اجتماع الأمر و النهي، بناء على الجواز و عدم المندوحة، فإنه يقع حينئذ التزاحم بينهما. فإذا كان النهي أهم ملاكاً. لم يعقل إطلاق الأمر في مورد النهي لاستلزامه التكليف بغير المقدور. فهل يمكن بقاؤه بنحو الترتب، بأن يقول مثلًا إذا غصبت فصلّ، أم لا يمكن ذلك؟- ذهب المحقق النائيني- قده- إلى الثاني، و الصحيح هو الأول و تفصيل ذلك، إنه إذا قيل بالجواز على أساس أن تعدد العنوان يستوجب‏

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 124

   تعدد المعنون خارجاً دخل المقام في مورد تزاحم واجب ملازم مع الحرام خارجاً، و لا إشكال في إمكان الأمر الترتبي فيه إذا لم يكن ارتكاب الحرام مساوقاً مع تحقق الواجب. و إذا قيل بالجواز على أساس المسلك القائل بأن تعدد العنوان يكفي لدفع غائلة الاستحالة و لو كان المعنون واحداً أو نحو ذلك من المسالك التي لا تلتزم بتعدد المعنون خارجاً فما يمكن أن يذكر للمنع عن إمكان الأمر الترتبي في المقام أحد وجهين، كلاهما غير تام.

   الوجه الأول- أن عصيان الحرام سوف يكون بنفس الصلاة فيها أو المشي مثلًا لأن المعنون واحد بحسب الفرض فيستحيل أن يؤمر بالصلاة مشروطاً بالغصب على نحو الترتب، إذ لو رتب على الغصب الصلاتي كان طلباً للحاصل، و لو رتب على الغصب المشي كان طلباً للضدين، و كلاهما غير معقول.

   و فيه: أن ما يتقيد به الأمر الترتبي إنما هو عصيان الخطاب الآخر الّذي هو الجامع بين الحركة الصلاتية في الغصب أو الحركة غير الصلاتية فيه و واضح أن التقيد بالجامع بنحو صرف الوجود لا يستلزم التقييد بكل فرد من أفراده و لا يسري إلى مصاديقه، كما تقدمت الإشارة إليه سابقاً.

   نعم إذا فرض أن الأمر كان عبادياً فقد ينشأ محذور عدم إمكان التقرب بالفعل الحرام و لو كان مصداقاً لعنوان واجب إلّا أن هذا محذور آخر لا ربط له بما هو المهم في المقام كما هو واضح.

   الوجه الثاني- أن الصلاة مركب من جامع الحركة و كونها صلاةً، و عصيان الخطاب التحريمي إنما يكون بالحركة في المغصوب التي هي التصرف فيه، فيرجع الأمر الترتبي بالصلاة مشروطاً بالغصب إلى الأمر بالحركة الصلاتية في المغصوب على تقدير الحركة فيه، و هذا معناه الأمر بضم الجزء الثاني على تقدير تحقق الجزء الأول، أي الأمر بالحركة الصلاتية على تقدير

   بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 125

   أصل الحركة لا الأمر بالصلاة التي هي عبارة عن مجموع الجزءين. و هذا و إن كان معقولًا ثبوتاً إلّا أنه خلاف ظاهر الدليل إثباتاً فلا يمكن التمسك به لإثبات الأمر الترتبي.

   و فيه: أولا- أن الأمر بأصل الحركة في ضمن الصلاة أمر ضمني، و الأمر الضمني محركيته و تحصيله ضمني أيضا، أي في ضمن تحصيل الكل، و ما هو الشرط المفروض حصوله إنما هو الحركة الاستقلالية أعني ذات الحركة، فلا يلزم من طلب الحركة الضمنية على تقدير أصل الحركة، تحصيل الحاصل.

   و ثانياً- أن البرهان على اعتبار القدرة في التكليف المقيد لإطلاقه في موارد العجز عندنا إنما هو استظهار كون التكليف بداعي الباعثية و التحريك، و داعي الباعثية نحو غير المقدور أو نحو الأمر الحاصل غير معقول، فلا يبقى في دليل الحكم إطلاق عرفاً لموارد عدم معقولية التحريك و البعث. و هذا البرهان لا يقتضي أكثر من تقييد إطلاق التكليف في مورد يكون فيه الواجب ممتنع الوجود أو ممتنع العدم، إذ يكفي لإشباع ظهور الأمر بالمركب في كونه بداعي المحركية و الباعثية أن يكون المركب بما هو مركب غير حاصل خارجاً.

   و من مجموع ما تقدم اتضح أن اللازم في صحة الترتب و دخول المورد في باب التزاحم توفر الشرطين المذكورين في مستهل البحث، و هما أن لا تكون القدرة المقيد بها التكليف بمعنى عدم الأمر بالخلاف. و أن لا يكون عصيان الخطاب الآخر مساوقاً مع تحقق متعلق هذا التكليف.

   كما أنه اتضح أن موارد التزاحم بين الواجب و الحرام أو بين محرمين لا يحتاج فيها للتحفظ على الخطاب التحريمي إلى مبنى إمكان الترتب، بل مقتضى القاعدة فيها ثبوت الحرمة مطلقاً مع تقييد الحرام بالحصة الخاصة المقرونة بترك مزاحمه. [↑](#footnote-ref-6)
6. **منتقى الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص324**

   و قد أورد المحقق الخوئي على ما ذكره أخيرا من فرض الترتب بين وجوب ذي المقدمة و حرمة المقدمة: بأنه يستلزم أولا طلب الحاصل. و ثانيا عدم كون ترك الواجب مخالفة و عصيانا.

   اما استلزامه لطلب الحاصل، فلان وجوب الشي‏ء يتوقف على القدرة عليه، و القدرة عليه تتوقف على القدرة على مقدماته، و هي تتوقف على جوازها شرعا، فإذا فرض تعليق حرمة المقدمة على عصيان وجوب ذي المقدمة فلازمه فرض جواز المقدمة في صورة عدم عصيان وجوب ذي المقدمة و هي فرض الإتيان به، و قد عرفت ان الأمر به يتوقف على جواز مقدمته، لاعتبار القدرة عليه في صحة الأمر، فيكون الأمر به في فرض الإتيان به و هو طلب للحاصل.

   و اما عدم كون تركه مخالفة و عصيانا، فلأنه إذا فرض كون المقدمة محرمة على تقدير عصيان الأمر بذي المقدمة، فمع ترك ذي المقدمة تكون المقدمة محرمة فيكون ذيها غير مقدور، فلا يكون مأمورا به، فلا يتحقق العصيان بتركه، لعدم الأمر به لأجل عدم القدرة عليه‏.

   و الإنصاف: ان كلا من الوجهين غير وارد.

   اما عدم ورود الوجه الأول، فوضوحه يتوقف على ذكر أمرين:

   الأول: ان موضوع الترتب ما إذا كان التنافي بين الحكمين في مقام امتثالهما، لا ما إذا كان التنافي بينهما في أنفسهما. و ذلك لأن تصحيح الترتب و فرضه إنما هو لأجل رفع المنافرة بين الحكمين في مقام الامتثال مع الالتزام بثبوتهما معا.

   و لأجل ذلك لا يشمل ما إذا كانت المنافرة بين الحكمين ذاتية، كالحرمة

   منتقى الأصول، ج‏2، ص: 325

   و الوجوب الواردين على موضوع واحد، فانهما ضدان لا يجتمعان، و لا يجدي الترتب في رفع المنافرة بينهما أصلا.

   و هذا أمر مسلم لدى الملتزمين بالترتب، و تحقيقه سيجي‏ء في محله ان شاء اللّه تعالى.

   الثاني: ان عدم القدرة على نحوين: عدم القدرة على الشي‏ء في نفسه، و عدم القدرة على الشي‏ء من جهة المزاحم.

   فالأولى: نظير عدم قدرة المشلول على الصعود إلى السطح.

   و الثانية: نظير عدم القدرة على إنقاذ أحد الغريقين، فان القدرة على الإنقاذ في نفسه ثابتة، لكن عدم القدرة عليه لأجل المزاحم، لأن كلا من الحكمين بمقتضى دعوته إلى متعلقه و تحريكه نحوه يحاول صرف القدرة في متعلقه، فيكون عدم القدرة على إنقاذ كل غريق لأجل مزاحمتها بحكم شرعي.

   و القدرة المعتبرة في صحة التكليف هي القدرة عليه في نفسه لا من جهة عدم المزاحم، فان أساس الالتزام بالترتب على ذلك. فعدم القدرة لأجل المزاحمة لا يمنع من الأمر.

   و هذا أمر مسلم كسابقه، و سيتضح في مبحث الترتب. فانتظر.

   إذا عرفت ذلك نقول: ان الأمر بذي المقدمة في الفرض لا يتوقف على جواز مقدمته لأنه و ان لم يكن مقدورا بدون جوازها إلّا ان عدم القدرة عليه لأجل المزاحم و هو الحرمة، و إلّا فالقدرة عليه في نفسه حاصلة، و قد عرفت ان عدم القدرة لأجل المزاحم لا يمنع من الأمر و البعث، فما ذكر من ان الأمر بذي المقدمة يتوقف على جواز المقدمة المتوقف على الإتيان بذي المقدمة، غريب جدا بعد ما عرفت من تسليم عدم مانعية عدم القدرة لأجل المزاحم للأمر.

   و أشدّ منه غرابة هو الإيراد بالوجه الثاني: فان الحرمة- على الفرض- معلقة على العصيان، فيستحيل ان يكون ذلك مستلزما لعدم تحقق العصيان،

   منتقى الأصول، ج‏2، ص: 326

   فان وجود الحرمة إذا كان فرع العصيان كان ذلك لازما لوجود الأمر، إذ العصيان فرع وجود الأمر، فكيف تكون حرمة المقدمة موجبة لعدم تحقق العصيان و عدم الأمر بالواجب؟، فانه خلف، بل يستلزم ان يلزم من وجود الحرمة عدمها، لأن وجود الحرمة انما يكون مترتبا على العصيان، فإذا كان وجودها لازمه عدم الأمر فلا عصيان، كان لازم ذلك ارتفاعها لعدم شرطها و هو العصيان، فيلزم من وجودها عدمها.

   و لعل الوجه في ذكر هذا الإيراد: ما تقدم من صاحب الكفاية من ذكره ردا على تجويز المنع عن المقدمة غير الموصلة. و لكنه غفلة عن ان المنع مقيد هناك بعدم الإيصال و هو امر تكويني خارجي لا يرتبط بالأمر، و المنع هنا مقيد بالعصيان و قد عرفت انه لا يستلزم ما ذكر فما ذكرناه من الإيراد لا يرد على صاحب الكفاية. فتدبر.

   هذا تمام الكلام في المقدمة الموصلة. ننتقل بعده إلى الكلام في. [↑](#footnote-ref-7)
7. الثمرة المذكورة خروج عن الفرض ، لانه انا اتى المستاجر بالعمل تحقق الامر التكليفي بوجوب الوفاء بالعقد لانه لن يأتي بالعمل الا مع عصيان الامر بحجة الإسلام ، فيتحقق الترتب  
   ولم نجد ثمرة لكون الاجارة صحيحة مطلقا حتى في فرض عدم ترتب أي حكم تكليفي عليها فقد يقال بصحة ما افاده السيد السيستاني دام ظله من اللغوية [↑](#footnote-ref-8)
8. الشيخ حيدر السندي  
   سيدنا الأجل

   ١- من المناسب جداً بحث أن العجز هل يوجب سقوط الأمر الأول و تحقق أمر جديد أم فك الارتباط بين الجزء غير المقدور وسائر الأجزاء مع بقاء الأمر الأول على حاله ، فإن لهذا تأثير في بحث حيثيات البحث ، كمناقشتكم لمنع التزاحم على مسلك الآخد (رحمه الله ) فالاشكال إشكال عام يأتي في كل موارد التزاحم كما ذكر السيد الخوئي رحمه الله لعدم امكان استكشاف الملاك مع سقوط الأمر ، فتأتي محاولات اكتشاف الملّاك وما فيها من الأخذ والرد.

   ٢- الذي يظهر لي من كلام الشهيد السعيد في ص ١٢٩ أن أخذ القدرة في الواجب فيه مشكلة إثباتية منعت من تطبيق المقيد اللبي ، فإن الأمر متعلق بجميع الأجزاء و دليله ظاهر في اخذ كل جزء بعنوانه ، وهذا يمنع من تطبيق فكرة المقيد اللبي ، لأن في ذلك تصرف على خلاف ظاهر الدليل حيث زحزحت القدرة من التكليف إلى متعلقه وهذا بخلافه في الأمرين الاستقلاليين حيث إن كل واحد من التكليفين فيهما مقيد بالقدرة ، ولا حاجة إلى تقييد زائد وراءها في تخريج الترتب ، فلم تزحزح القدرة من التكليف إلى متعلقه.

   فتعبير (ما علم بتقيده سقط وما علم ببقائه لم يقيد ) لعله لا ينسجم مع روح كلام الشهيد ، فإنه يرى عدم تقيد المتعلق بالقدرة في فرض القدرة على الجميع ووجود الأمر الأول ، وكذلك في فرض القدرة على البعض ووجود الأمر الثاني ، لأن القدرة قيد في التكليف لا في الأجزاء المكونة للصلاة بحسب ظاهر الدليل وهو إطباق المادة ، و بعد العلم ببقاء الأمر بالصلاة حال العجز عن الجمع بين جزئين من أجزائها يكون الباقي أمراً مشروطاً بالقدرة متعلقاً بالجامع بين الاجزاء مع الجزء الأول دون الثاني و الاجزاء مع الجزء الثاني دون الأول ، وكل عدل - والذي يكون الاتيان به عملاً بدليل جزء من الجزئين غير المقدور على الجمع بينهما - غير مقيد بالقدرة وراء تقييد التكليف المتعلق بجامعه ، فمحاولة تخريج فكرة التزاحم بأخذ قيد القدرة في الجزء على نحو المقيد اللبي خلاف الظاهر، والموجود أمر واحد ، و يتجاذب تقييده دليلا الجزئين الذين لا يمكن الجمع بينهما ، ومتعلق كل واحد مطلق لم تأخذ فيه القدرة ليطبق فيها المقيد اللبي ، فيعلم بكذب أحد الإطلاقين وهذا من التعارض .

   جواب السيد :

   سلام عليكم ورحمة الله شيخنا الشيخ الحيدر دامت فوائدكم المباركة بالنسبة للامر الاول وهو علاج مسألة الارتباط اركان وغيرها من الاجزاء الذي هو طرقه السيد السيستاني

   انا احببت ان اجله

   يعني اردت ان يكون منهجي الباحث

   عرض كلام السيد الخوئي اولا

   الذي لم يبحث مسألة الارتباط ثم الوصول الى كلام السيد الثاني الذي عرض مسألة فك الارتباط وليس مسألة سقوط الامر بالعجز عن الجمع بين جزئين ثم المقارنة بين كلامه وكلام السيد الخوئي واختيار الصائب

   فانا ملتفت الى ما تذكرون ولكن اجلته الى حين عرض كلمات السيد السيستاني وبدأت انا بعرض كلمات السيد الثاني

   منذ اخر درس يوم الاربعاء

   الامر الثاني الذي عرضتموه في شرح كلام السيد الشهير القديس سروه

   طبعا انا عرضته ايضا في درس يوم الثلاثاء

   وبينته وكان كلامي في درس يوم اثنين واربعين او الاحد وناظر لما ذكرتموه الان في الشرح يعني ما بعد لم ابتعد عن روح كلام السيد الشهيد

   فانا اقول انه لو ادعى شخص ان هناك ان القدرة شرط في التكليف

   كما هو مقتضى القاعدة

   الا ان الامر بالباقي لما سقط الامر بالمركب بعدم القدرة

   على الجمع بين جزئين وهناك امر بالباقي

   فهذا الامر بالباقي بلحاظي تعلقه بالجامع بين الجزئين

   بمعنى الجامع بين الصلاة مع الجزء الاول او الصلاة مع الجزء الثاني

   هذا الامر لا كلام انه مقيد بالمقيد اللبي مثل مثل سائر الواجبات

   لكنه ليس مقيدا بالمقيد اللبي بلحاظي الامر المحتمل

   لانه كما يقول السيد الخوئي ان عندنا بعد سقوط الامر بالمركب عندنا ثلاثة محتملات

   الامر بالصلاة مع الجزء الاول تعيينا

   والامر بالصلاة مع الجزء الثاني تعيينا

   والامر بالصلاة مع الجامع

   اللي سيد الصدر يعني في العبارة بنى عليه

   فعلى اية حال بالنتيجة ما كان يع بانه مقيد بالمقيد اللبي هوب هذاك سقط وهو الامر بالمركب التام

   واما الامر بالباقين سواء كان امرا بالصلاة مع الجزء الاول او كان امرا للصلاة مع الجزء الثاني ليس مقيدا قطعا

   لان ما هو المقيد هو امر واحد

   اما كل منهما فليس مقيدا بالمقيد اللب بلحاض عدله حتى احنا نرتكب التزاحم بينهما

   اذا المفروض انه لم يثبت ان العدل الاول وهو الامر بالصلاة

   تكليف ولم يثبت ان العدل الثاني وهو الامر بالصلاة مع الجزء الثاني تكليف كي نقول بان كلا منهما مقيد بالمقيد اللوبي ويحصل بينهما تزاحما

   فما ذكرته يعني هو تفر على كلام السيد الصادر

   صحيح ان السيدة الصدر ذهب الى ان الامر بعد سقوط الامر بالمركب امر بالمقدور والمقدور هو الجامع

   فليس عندنا في المقام امران ايضا اقول لو اراد شخص ان يتكلم ويقول اكو تزاحم بين الامر بالصلاة مع الجزء الاول تعيينا والامر بالصلاة مع الجزء الثاني تعينا فجاء الاشكال عليه بانه قوام التزاحم بالمقيد اللوب وليس كل منهما مقيدا بالمقيد اللبي بلحاظ عدله المزاحم له

   او الذي قصرت قدرته المكلف عن الجمع بينهما

   فاذا ابتعدنا يعني الشبر فنحن لم نبتعد نروح كلام السيد [↑](#footnote-ref-9)
9. **محاضرات فى أصول الفقه ( طبع موسسة احياء آثار السيد الخوئي ) ؛ ج‏2 ؛ ص357**

   فالتحقيق: هو ما ذكرناه سابقاً من أنّ حقيقة التكليف‏ عبارة عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرزٍ ما، من صيغة الأمر أو ما شاكلها، ولا نتصور للتكليف معنى غير ذلك، كما أ نّا لا نتصور للإنشاء معنىً ما عدا إبراز ذلك الأمر الاعتباري.

   وعلى الجملة: فإذا حلّلنا الأمر بالصلاة مثلًا أو غيرها، نرى أ نّه ليس في الواقع إلّااعتبار الشارع كون الصلاة على ذمة المكلف، وإبراز ذلك بمبرز في الخارج، ككلمة صلّ أو نحوها، ولا نتصور شيئاً آخر غير هذين الأمرين:

   1- اعتبار الفعل على ذمة المكلف. 2- إبراز ذلك بمبرز في الخارج نسميه بالطلب تارةً وبالبعث اخرى وبالوجوب ثالثة.

   ومن هنا قلنا إنّ الصيغة لا تدل على الوجوب وإنّما هي تدل على إبراز الأمر الاعتباري القائم بالنفس، ولكنّ العقل ينتزع منه الوجوب ولزوم الامتثال بمقتضى قانون العبودية والمولوية، ما لم تنصب قرينة على الترخيص في الترك، فالوجوب إنّما هو بحكم العقل ومن لوازم إبراز شي‏ء على ذمة المكلف إذا لم تكن قرينة على الترخيص، وأمّا الطلب فقد ذكرنا أ نّه عبارة عن التصدي لتحصيل شي‏ء في الخارج، فلا يقال طالب الضالة إلّالمن تصدى لتحصيلها في الخارج.

   وعلى ضوء ذلك: فصيغة الأمر أو ما شاكلها من أحد مصاديق هذا الطلب، لا أ نّه مدلول لها، فانّ الآمر يتصدى بها لتحصيل مطلوبه في الخارج، فهي من أظهر مصاديق الطلب.

   وعلى هدى ذلك البيان قد ظهر: أ نّه لا مقتضي لاختصاص الفعل بالحصة المقدورة، فان اعتبار المولى الفعل على عهدة المكلف وذمته لايقتضي ذلك بوجه، ضرورة أ نّه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور وغير المقدور على عهدته‏

   محاضرات فى أصول الفقه ( طبع موسسة احياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 358

   أصلًا، وإبراز المولى ذلك الأمر الاعتباري النفساني بمبرز في الخارج أيضاً لا يقتضي ذلك، بداهة أ نّه ليس إلّامجرد إبراز وإظهار اعتبار كون المادة على ذمة المكلف، وهو أجنبي تماماً عن اشتراط التكليف بالقدرة وعدم اشتراطه بها.

   فالنتيجة: أ نّه لا مقتضي من قبل نفس التكليف لاعتبار القدرة في متعلقه أبداً، وأمّا العقل فقد ذكرنا أ نّه لا يقتضي اعتبار القدرة إلّافي ظرف الامتثال، وعليه فإذا لم يكن المكلف قادراً حين جعل التكليف وصار قادراً في ظرف الامتثال صحّ التكليف ولم يكن قبيحاً عنده، فان ملاك حكم العقل- باعتبار القدرة في ظرف الامتثال وفي موضوع حكمه وهو لزوم إطاعة المولى وامتثال أمره ونهيه بمقتضى قانون العبودية والمولوية- إنّما هو قبح توجيه التكليف إلى العاجز عنه في مرحلة الامتثال، فالعبرة إنّما هي بالقدرة في تلك المرحلة، سواء أكان قبلها قادراً أم لم يكن، فوجود القدرة قبل تلك المرحلة وعدمه على نسبة واحدة بالقياس إلى حكم العقل، وهذا ظاهر.

   ونتيجة مجموع ما ذكرناه أمران:

   الأوّل: أنّ القدرة ليست شرطاً للتكليف ومأخوذة في متعلقه لا باقتضاء نفسه ولا بحكم العقل. [↑](#footnote-ref-10)
10. **مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي ) ؛ ج‏2 ؛ ص93**

    فهذه هي الأحكام التكليفية، و العبارة الجامعة أنّ الأحكام التكليفية عبارة عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير، كما هو مذكور في بعض الكلمات، و ما سواها كلّه أحكام وضعية، سواء كان متعلقاً بفعل المكلف، كالشرطية و المانعية و الصحة و الفساد أم لا كالملكية و الزوجية و غيرهما، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسة المذكورة حكم وضعي‏ [↑](#footnote-ref-11)
11. ### الخلاصة

    1. جمع العرفي بين الدليلين بحمل العام على المخصص المنفصل المختار في المقام عدم عرفية ذلك
    2. محل البحث في العام الذي هو في مقام البيان من جهة التفاصيل ومنها الخاص لا العام لضرب القاعدة ، اذا كان العام مما يقبل الحمل على الخاص لا ان يأبى عن التخصيص كلسان الحصر او التعليل - يتصور في مورد لا يكون العام محفوفا بارتكاز عقلائي او متشرعي على انه لا يعمل به كما في العمومات القرآنية محفوفة بارتكاز متشر على ان لا يعمل بها ما لم يرجع الى بيان
    3. محل كلامنا في عام متعرض للتفاصيل وعام لا يأبى لسانه عن الحمل على الخاص وعام ليس محفوفا بارتكاز متشرعي يفرض ان لا عمل به الا بعد الفحص عن البيان الموافق او المخالف ممن له جهة البيان بعد المفروغية عن هذه الامور الثلاثة
    4. التقسيم الاول وهو تقسيم العام بلحاظ الزمان ان كان العام والخاص متقارنين حمل العام على الخاص وفي حكمه ما اذا حضر العام قبل وقت العمل بالخاص حضر متأخرا بعد وقت العمل هو العام فالصحيح هنا هو النسخ ظاهر القاء الحكم على العموم مع مع تقدم الخاص هو الاضراب عن الخاص
    5. شتبه المتقدم والمتأخر فالقول بالاجمال كما اليه السيد المرتضى رحمه الله في الذريعات
    6. اذا كان الخاص هو متأخر زمان عام وقت العمل بالعام فهنا هل يصار الى النسخ التقسيم الثاني وهو التقسيم على اساس العلاقة المضمونية بين العام والخاص
    7. الصورة الاولى ان يكون العام الزاميا والخاص ترخيصية كما اذا قال مثلا المولى الربا حرام من كل مكلف ثم بعد وقت العمل بالعام جاء الخاص قال لا ربا بين الوالد وولده لا يوجد محذور في الالزام بما هو موقع ترخيص لا يوجد محذور عرفي في ان يلزم الشارع بامر هو في الواقع مرخص فيه فان الالزام بمورد الترخيص سوق الى الكمال وحفظ لمصلحة اهم
    8. ن يكون العام ترخيصيا والخاص الزامية لا يضر الصائم ما صنع المهم ان يجتنب الاكل والشرب والجماع والارتم يضره شيء اخر لا يضر الصائم ما صنع وبعد وقت العمل بالعام جاءنا الخاص فقال الكذب على الله وعلى رسوله مفطرون
    9. العرف يستهجن ان يرخص المولى بنحو عام مع اتكائه في الواقع على مخصص الزامي سيحضر بعده وقت العمل ونتيجة هذا الاستهجان يقع التعارض بين العامي والخاص الا اذا كانت هناك نكتة عرفية
    10. ثلاثة امثلة للنكات العرفية كما اذا كان صدور الخاص مخالف للتقية - ان يكون في صدور الخاص عاملا موجبا لردة الفعل من الحكم الشرعي كما ذكره جملة من الاعلام في حرمة شرب الخمر- ان يكون مورد التخصيص نادرا جدا بحيث لا يضر ان يذكر المولى العام ما دام الخاص الالزامي مجرد امر وفرض نادر كما مثل بعضهم بالكذب على الله وعلى رسوله
    11. الصورة الثالثة ان يكون كلاهما الزاميان اكرام كل فقيه يحرم اكرام الفقيه المتهاون فهذا من تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو مستهجن عرفا ما لم تكن هناك نكتة عرفية تقتضي التأخير فالنكتة هي النكتة والاشكال هو الاشكال
    12. فان قلت هناك سيرة عملية من اصحاب الائمة صلوات الله عليهم اجمعين على العام على الخاص بلا تفصيل تفصيلين قلنا اول الكلام السيرة دليل لبي ولم نحرز سعت هذه السيرة الموارد والقدر المتيقن من هذه السيرة المدعاة حمل العامي الترخيصي حمل العام الالزامي على خاص الترخيص او الموارد الثلاثة بل السيرة العملية لدى اصحاب ائمة صلوات الله عليهم اجمعين قامت على نتيجة النسخ باعتبار ان الاصحاب يعملون بالعام الصادر عن الباقر عليه السلام فاذا صدر الخاص من الرضا عليه السلام لم يعيدوا وجود سيرة فقهية وهذا لا يصلح مبررا للجمع العرفي نعم هذه السيرة الفقهية مانع من احراز اطلاق دليل ترى لانه اذا شككنا في انه هل يحرم? اكرام الرحم الفاسق ام لا?
    13. فيجتنب مورد التخصيص لا من باب حمل العام على الخاص من باب ان التمسك بدليل البراءة مما قام مانع عن العمل به وهو السيرة الفقهية

    [↑](#footnote-ref-12)
12. ### الخلاصة

    1-التعليم والمقصود به صدور الروايات الشريفة من قبل المعصومين عليهم السلام بغرض تعليم الكبرى الشرعية لا بغرض العمل وقد ورد في الروايات الشريفة علينا القاء الاصول وعليكم التفريع من شأن مقام التعليم التدرج في البيان والتدرج في البيان من لوازمه صحة الاتكاء على المخصص المنفصل

    2- الثاني : الافتاء حيث اغلب الروايات الشريفة انما وردت في تحديد الوظيفة العملية الفعلية للمستفتي

    3-يترتب على هذا المستوى الثاني اولا عدم عرفية حمل العام الترخيصي على الخاص الالزامي بعد وقت العمل

    4-ما ذكره المحقق النائيني (قده) ان الخاص الوارد بعد وقت العمل بالعام سواء كان الزاميا او ترخيصيا فانه كاشف عن ان العام من الاول صدر محفوفا بالخاص الجواب من المحتمل العكس وهو ان هذه المخصصات نقلها العامة باسانيد اخرى عن اهل البيت صلوات الله عليهم عن النبي صلى الله عليه واله لان عصر تدوين الحديث كان في زمان الرضا ع

    5-الأثر الثاني : في الروايات يرعى الخصوصية اللسانية والتطابق بين الجواب والسؤال والخصوصية الظرفية من كون السائل عاجز ام لا وخصوصية المحيط بان يكون الجواب منسجما مع محيط السائل

    6- بناءً على ذلك لا يستفاد من الجواب الوجوب التعييني اذ لعل ما ذكر فيه انما هو لكونه ملائما لحال السائل

    7- الأثر الثالث فالألفاظ الواردة في مقام الافتاء مما تنصرف الى معانيها في البيئة التي يعيش فيها المستفتي مثل تحديد الكر ب 1200 و ب 600 رطل لاختلاف السائل

    8- الأثر الرابع القدر المتيقن في مقام التخاطب مضر بالاطلاق الوارد في مقام الافتاء فلو سأله المستفتي هل يجوز لي ان البس خاتم الذهب ؟ وقال الامام ع يحرم على الرجل لبس الذهب فقد يقال ان هناك امرا معهودا بين المستفتي وبين الامام وهو ان المحرم هو الذهب الاصفر وهذا القدر المتيقن مانع من احراز اطلاق الجواب بحيث يشمل الذهب الابيض [↑](#footnote-ref-13)
13. ### الخلاصة

    1. هذا القسيم ليس مجديا في حمل العام الترخيصي على الخاص بعد وقت العمل ، لان أي خطاب يصدر من المشرع فهو في "معرض العملية" في مقام التعليم او الإفتاء. فيرد الاستهجان
    2. سلمنا ان بعض الروايات ليست في معرض العمل وانما هي معلومات فقط للبيان حد معين ، فالتجاوز عنه مستهجن كما لو جاء بعد 200 سنة .
    3. لا يمكن التمييز بين مقام التعليم والافتاء ،
    4. العام الترخيصي اتكاء على الخاص الترخيصي من تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، لا يصار اليه الا للتقية او مداراة السائل لا يتحمل هذا غير تام ، قبح التأخير اقتضائي يرتفع بالمبرر ويكفي المنشأ العقلائي المحتمل للتأخير
    5. وانما المحذور هو الاستهجان العرفي لا قبح تأخير البيان - المرجع للعرف لانه البحث في الظهور

    العرف يرى الخاص حكم جديد .. يقولون خلاف الطريقة المتعارفة .

    1. يشكل ان ظاهر الروايات ان الائمة ع مخبرون عما صدر عن النبي ص ، المستفاد انه ينقل العام والخاص عن النبي
    2. التشريع اكتمل ووصل الى الأمير ع – كتمان الامام للخاص يبقي الاشكال

    [↑](#footnote-ref-14)
14. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد صلّى الله عليهم - ايران ؛ قم، چاپ: دوم، 1404 ق. [↑](#footnote-ref-15)
15. 1. التفصيل 2 للمنتقى هنلك 3 حالات الأولى العام لمن هو في مقام العمل لهما ، والمخاطب لا يلقى الامام بعد هذه الفرصة – ليس من العادة تأخير البيان. الثانية الامام في مقام البيان المتكلم 1 والمخاطب كذلك ولم يكن في مقام العمل فلا باس بالتخصيص المتأخر – الثالثة : المقيد من امام اخر
    2. هنا الائمة نقلة ورواة هنا نفرق الحالة 1 ان لا غرض للمخاطب الا التعليم فهنا يتكيء على مقيد من امام اخر ، والامام ناقل فقط والمطلق والمقيد صدر من النبي ، الحالة المخاطب في مقام العمل ، عليه الانتظار للمخصص ان احتمله
    3. المبنى 2 الائمة من اهل الاستنباط المصيب للعصمة هنا يرد المحذور ليس من العادة العام من مستنبط اتكاءً على مستنبط اخر
    4. وجه الملاحظة الأولى ان يكون المخاطب في مقام العمل مع كونهما من امام 1 ، هنا يمكن التفصيل بين كون العام والخاص الزامي او ترخيصي ، فلو كان من السوق للكمال لا محذور بينما س المنتقى قال لا يمكن اذا كان المتكلم في مقام العمل
    5. الثانية لو كان المخاطب في مقام التعلم ، فلو كان مصدر العام والخاص 1 قال لا محذور نقول الأول : كل خطاب في معرض العمل ولو كان الإفتاء ، الثانية : التعليم له امد متعارف .
    6. الملاحظة الثالثة : الامام في مقام بيان الحكم اتكاء على مخصص من امام اخر ، لا فرق بين كون الائمة ع في مقام النقل او مستنبطين ، ذكر العام مع كتاب الخاص الذي يذكره نفس الامام او اخر يحتاج الى مبرر
    7. دور المشرع التدرج بالبيان ، الا ان التدرج في اطار الحد العرفي
    8. اذا لم تكن العمومات محفوفة بارتكاز المراجعة للخصوص ، فلا بد من النظر هل هنلك مبرر لتأخير الخاص عن العام او العام الزامي والخاص ترخيصي – اطلاقات ادلة القصاص ،

    [↑](#footnote-ref-16)
16. 1- قبل وقت العمل بالعام انما الكلام في ان نكتة تقديم الخاص على العام هل نكتة الاظهرية ام نكتة القرينية

    2- المبنى الأول لابد الاظهرية من تمام الجهات وان الخاص اذا لم يكن اظهر من العام من تمام الجهات فلا موجب لكونه عرفا مفسرا للعام او مبينا له . بعض العام اظهر من الخاص مثل لو قال لا يجب اكرام اي عالم من اي صنف كان ابدا ثم قال في دليل منفصل اكرم الفقيه دعوى كون الخاص هنا مخصصا للعام ومفسرا له مع اشتمال لسان العام على هذه الالفاظ التي تفيد الشمول مما لا يحرز لدى العرف- اكرم حكم استحبابي ندبي

    3- العموم قد ادي بروايات متعددة بينما الخاص جاء في رواية واحدة لا يحرز بناء المرتكز العرفي على تقديم الخاص

    4- المبنى الثاني الخاص يقدم والسر في تقديم الخاص على العام ان الخاص اظهر من العام في مورده وان لم يكن اظهر من سائر الجهات و دليلهم الأول : النائيني لو كان هذا الخاص متصلا لم يكن قرينه فكذا في حال كونه منفصلا

    5- وفيه قرينية اكرم الفقيه على العام حال الاتصال لعل منشاها السياق فعطف الخاص على العام شكل سياقا وصار ذلك السياق هو الظاهر في كون المراد بالعام ما عدا الخاص . بينما في المنفصل فالسياق مفقود

    6- لو عطف العام على الخاص اكرم الفقيه ولا يجب اكرام أي عالم قرينة على ان المراد بقوله اكرم الحكم الندب لا الالزامي مما يعني ان للاتصال خصوصية تنفقد حال الانفصال

    7- الدليل الثاني للصدر اذا قلنا بان الخاص مقدم على العام ومبين له لم نرتكب مخالفة للمرتكز العرفي الا مخالفة واحدة وهي الفصل بين القرينة وذي القرينة

    8- [↑](#footnote-ref-17)
17. **نهاية الأفكار ؛ ج‏2 ؛ ص519\***

    و لكن فيه منع اقتضاء التخصيص كالتقييد لإحداث عنوان سلبي أو إيجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام، و قياسه بباب التقييد و الاشتراط الموجب لتعنون الموضوع بوصف وجودي أم عدمي مع الفارق جدّاً، فان شأن التخصيص سواء في المتصل أو المنفصل في قوله: أكرم العلماء الا زيدا أو عمرا، مثلا انما هو مجرّد إخراج بعض الافراد أو الأصناف عن تحت حكم العام و تخصيصه بالافراد الباقية، من دون اقتضائه لإحداث عنوان إيجابي أو سلبي في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم، بل هذه الافراد الباقية بعد التخصيص كانت على ما كانت عليها قبل التخصيص في الموضوعية للحكم العام بخصوصياتها الذاتيّة، فهو أي التخصيص في الحقيقة بمنزلة انعدام بعض الافراد أو الأصناف بموت و نحوه، \*فكما ان خروج من مات منها\* لا يوجب تعنون الافراد الباقية بعنوان وجودي أو سلبي بل كانت الافراد الباقية على ما هي عليها قبل خروج من خرج بالموت من كونها تمام الموضوع للحكم، كذلك أيضا في التخصيص فلا يوجب ذلك أيضا احداث عنوان سلبي أو إيجابي في الافراد الباقية و لا تغيّرا فيها في موضوعيتها للحكم بالانقلاب عن كونها تمام الموضوع إلى جزئه، و مجرّد اختصاص حكم العام حينئذ في قوله: أكرم العلماء، بعد التخصيص، بغير دائرة الخاصّ من بقية الافراد أو الأصناف لا يكون من جهة تعنون الافراد الباقية بعنوان خاص في مقام موضوعيتها للحكم، بل و انما ذلك من جهة ما في نفس الحكم من القصور الناشئ من جهة تضيق دائرة الغرض و المصلحة عن الشمول ثبوتا لغير الافراد الباقية، و هذا بخلافه في باب التقييد و الاشتراط، حيث ان قضية التقييد بشي‏ء تعنون موضوع الحكم بوصف وجودي أم عدمي غير حاصل قبل توصيفه به، كما في قوله: أكرم العالم و قوله أعتق الرقبة، حيث انه بورود دليل‏

    نهاية الأفكار، ج‏2، ص: 520

    التقييد بكونها مؤمنة ينقلب الذات عن كونها تمام الموضوع إلى جزء الموضوع، فيصير الموضوع عبارة عن الرقبة المقيدة بالايمان، بنحو خروج القيد و دخول التقيد.

    و بالجملة فرق واضح بين باب التخصيص و التقييد حيث انه في الأوّل لا يكاد يكون قضية التخصيص الا مجرد إخراج بعض الافراد أو الأصناف عن دائرة موضوع العام الموجب لحصر لحكم العام ببقية الأفراد أو الأصناف من دون اقتضائه لتغيير في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم، بخلاف الثاني حيث ان شأن دليل التقييد و الاشتراط انما هو توصيف الموضوع بوصف خاص وجودي أم عدمي، و بذلك يوجب إخراجه عما عليه قبل التقييد من التمامية في الموضوع إلى جزئه، و عليه فنقول بأنه لا مجال بعد هذا الفرق لمقايسة أحد البابين بالآخر بوجه أصلا.

    ثمّ انه ممّا يشهد لما ذكرنا من الفرق بين البابين إطباقهم على عدم جواز التمسك بدليل المطلق في موارد الشك في مصداق القيد، كالشك في طهارة الماء و إطلاقه، حيث لم يتوهم أحد جواز التمسك حينئذ بالإطلاق ما دلّ على جواز التوضي بالماء لإثبات جواز الوضوء بما شك في طهارته أو إطلاقه، بخلاف موارد الشك في مصداق المخصص في العام، حيث ان فيها خلافا بين الأعلام بل المشهور من القدماء كما قيل على جواز التمسك بالعامّ. و من المعلوم انه لا يكون الوجه في ذلك الا ما أشرنا إليه من الفرق بين البابين، و إلّا فلو كان مرجع التخصيص أيضا كالتقييد إلى احداث عنوان سلبي أو إيجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام لما كان وجه لاختلافهم في جواز الرجوع إلى العام في المقام مع إطباقهم على عدم جواز الرجوع إلى دليل المطلق عند الشك في مصداق القيد، كما لا يخفى. [↑](#footnote-ref-18)
18. 1. المقيد المنفصل هل هو رافع? لاصل الاطلاق ام هو رافع لحجية الاطلاق
    2. ذهب سيدنا الخوئي قدس سره الى ان الاطلاق حكم عقلي بمعنى ان العقل بعد ادراكه تمامية مقدمات الحكمة يحكم بان الكلام كاشف عن الواقع لا بشرط
    3. العقل اذا ادرك تمامية مقدمات الحكمة وهي كون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على القيد حكم العقل ان هذا الكلام كاشف عن كون موضوع الحرمة اللبس لا بشرط فيشمل الذهب الاصفر والذهب الأبيض
    4. الخميني: ان الاطلاق بناء عقلائي بمعنى ان العقلاء اذا مقدمات الحكمة احتجوا بالكلام للمتكلم وعلي فاحتجاج العقلاء بالكلام للمتكلم او عليه تمامية مقدمات الحكمة
    5. فلو كان الاطلاق حكما عقليا او كان الاطلاق بناء عقلائيان لكان المقيد المنفصل رافعا لاصل الاطلاق اذا لا معنى لوجود الحكم العقلي مع وجود المقيد من قبل المتكلم او بناء العقلاء مع ذكر المتكلم للمقيد بنفسه
    6. على المبنى الثالث وهو ان الاطلاق ظهور كسائر الظهورات اي انه اذا صدر من متكلم كلام محفوف بمقدمات الحكمة فالإطلاق ظهور ظاهر سياق الكلام انه هو تمام مراد المتكلم بناء على هذا المبنى المشهور عندهم من ان الاطلاق ظهور فهل الظهور انعقد? او يتوقف على عدم المقيد المنفصل
    7. نسب للشيخ الاعظم قدس سره من انه يقول اذا جاء المقيد المنفصل انهدمت مقدمات الحكمة ودافع عنه سيدنا الخوئي محتملات عدة لكلام الشيخ الاعظم المحتمل الاول وبعد انعقاد الظهور الاطلاقي عندما جاء المقيد المنفصل فمجيء المقيد المنفصل منع جريان اصالة تطابق بين المراد استعمالي والمرادل جدي الاعلام يقولون هذا معناه ان مجيء المقيد المنفصل هادم للحجية اطلاقا
    8. المحتمل الثاني ن الاطلاق من حين صدور الكلام من كلميه مشروط حدوثا مشروط حدوثا بشرط متأخر وهو ان لا يرد مقيد منفصل لازم ذلك ان لا يعمل بكلام اي متكلم ما دام يحتمل مجيء مقيد مصادم شنو? لسيرة العقلاء في العمل باطلاق كلام كل متكلمين ما لم يكن هناك مقيد متصل
    9. ان قلت العقلاء ينفون وجود قرينه باصالة عدم القرينة ويعملون قلت موضع اصالة عدم القرين في فرض وجود ظهور لا موضع اصالة عدم القرين فرض الشك في الظهور
    10. المحتمل الثالث ما هو ظاهر عبارة سيدنا الخوئي ان الاطلاق مشروط بقاء بعدم المقيد المتصل فاذا جاء المقيد منفصل هدم الاطلاق لا لا في زمان صدور المتكلم بل في زمان وجود المقيد
    11. اشكل عليه السيد الصدر المقدمة الاولى من مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام البيان، فهل المتكلم في مقام البيان لمرامه بكلامه الاول ام بمجموع كلماته ؟ على الأول تم الظهور فلا معنى لان يقال ان استمرار الاطلاق في كل زمن مقيد ومنوط بعدم المقيد
    12. واذا كان مقصودك من المقدمة الاولى ان ظاهر حال المتكلم انه في مقام بيان مراده بمجموع خطاباته كما ادعاه السيد الاستاذ في خطابات التعليم فحينئذ الاطلاق لم ينعقد لا ان استمراره يتوقف على عدم القرينة المنفصلة
    13. المحتمل الرابع ان الاطلاق منوط بعدم وصول المقيد لا بعدمه الواقعي ، وهو باطل لانه لا ربط للظهور الذي هو امر وجداني بعلم المخاطب بل الظهور تابع للوضع او القرائن سواء وصل المقيد ام لا . ولازم هذا الكلام انه لكل كلام ظهورات متعددة بتعدد وصول القرينة الى مخاطب دون اخر

    [↑](#footnote-ref-19)
19. 1. وهو محتمل طرحته على شيخنا الاستاذ الشيخ التبريزي قدس سره كتوجيه او تخريج لمبنى المحقق النائي الحكم الواقعي على نوعين بالعنوان الاولي وواقعيا بالعنوان الثانوي للاطلاق دلالتين دلالتان على الواقع في الجملة ودلالة على الواقع العنوان الاولي فاذا ورد الدليل المطلق فان العرف العقلاء يعمل بهذا الاطلاق ككاشف عن واقع في الجملة لا ك كاشف عن الواقع بالعنوان الاولي وانما يحتملون مجيء المقيد المنفصل فاذا مضى الزمن المضروب للبيان ولم يجيء المقيد المنفصل انعقدت مطلق دلالة وهي ان مفاده الحكم الواقعي بالعنوان الاولي
    2. واذا جاء المقيد المنفصل قبل تمام الحد المضروب للبيان منع انعقاد هذه الدلالة وهي دلالة المطلق على الحكم الواقع بالعنوان الاولي فمقصوده عدم انعقاد الاطلاق كاشفين عن الواقع العنوان الاولي
    3. ولكن شيخ الاستاذ قدس سره اجاب بهذا الجواب العام ان العرف ببابك وان العرف لو رجع اليه لرؤي انه يعمل بالاطلاق ككاش عن الواقع بالعنوان الاولين وان احتمل مجيء المقيد المنفصل
    4. الامر الثالث ما هي الثمرة من هذا البحث الخوئي الثمرة تظهر في حال اجتماع الاطلاق والعموم فان دلالة المطلق اطلاق المستند لمقدمات الحكمة بينما دلالة العموم بالواضع الوضعية اظهر من الدلالة الاطلاق فان قلنا بان انعقاد الاطلاق فان قلنا بان اصلا عقاد الاطلاق يتوقف على عدم القرينة ولو كانت قرينة منفصلة فالعموم قرينة لانه اقوا ظهورا
    5. اما اذا الم نقل بذلك وقلنا كما هو مبنى صاحب الكفاية بان المطلق ينعقد له الظهور الاطلاق بمجرد تمامية مقدمات الحكمة فقد انعقد الظهور واذا انعقد الظهور وهو ظهور تنجيزي قابل الظهور الوضعي للعموم فتعارضا في لو اريد تقديم العام على الاطلاق في مورد اجتماعهما مع كونهما ظهورين تنجيزيين نحتاج الى مصادرة عقلائية بان يقال الاظهر قرينة على الاطلاق
    6. تنبيهات التنبيه الاول لو كان سند العام قطعيا وسند الخاص ظنيا فهنا قد افيد بان اصالة في العام القطعي تعارض دليل حجية السند في الخاص الظني فان مقتضى اصالة العموم اللا مخصص لها اي اصالة العموم في العموم القرآني وهو قوله مثلا وحرم الربا ان لا مخصص لها ومقتضى دليل حجية خبر الثقة ان الخبر القائل لاربا بين الوالد وولده حجة ومقتضى حجيته كونه قرينتان على العام
    7. ولكن اجيب عنه بان الخاص قرينة على العام ولو كان العام قطعي الصدور المرتكز العرفي العقلائية يعمل باصالة العموم لكن على نحو التعليق وهو العمل باصالة العموم ما لم تقم حجة على وجود القرينة فهذا هو المرتكز العرفي وقد قامت على وجود القرينة
    8. التنبيه الثاني لو ورد علينا عام وخاص وعلم بكذب احدهما فهل يقال دليل حجية خبر الثقة له اطلاقا في الشمول للعام واطلاق في الشمول للخاص الفرض الاول ان يكون المقام من باب اشتباه الحجة بالا حجة صحيح نحن نعلم بكذب احدهما لكن نعلم ايضا بصدور احدهما فاذا كان المورد من اشتباه الحجة باللا حجة فهناك فروض ثلاثة
    9. الحالة الاولى ان يكون مفاد كل منهما الالزام كما اذا قال يجب اكرام كل عالم وقال يحرم اكرام العالم الفاسق فمقتضى منجزية الاجمالي ان يجمع بين اكرام العالم العادل ويجتنب اكرام العالم الفاسق
    10. الحالة الثانية ان احدهما يتضمن حكما الزاميا دون الاخر قال يجب اكرام كل عالم وقال ينبغي ترك اكرام عالم الفاسق فحينذ لا يدري العام صادر ام الخاص فلا يوجد علم اجمالي بتنجز احدهما لان الطرف الاخر ليس حكما الزام الا ان مقتضى اشتباه الحجة بلا حجة احتمال قيام الحجة على الحكمين الالزامية فحين اذ مقتضى الاحتياط ان يأتي حكم الالزامي
    11. الحالة الثالثة فالامر واضح اذا لم يكن مفاد اي منهما حكما الزامي فلا يوجد علم اجمالي منجز
    12. الفرض الثاني ان نعلم بكذب احدهما ولا نعلم بصدور احدهم فلعلك اليهما لم يصدر فلا يكون من باب اشتباه حجة بلا حجة هنا العقلاء يبنون على التساقط يقولون تعارضا تساقطا
    13. اما اذا لم يكن التعارض بينهما على نحو التباين بل عام وخاص وعلم بعدم صدور احدهما ولا يعلم بصدور احدهما فمقتضى اطلاق دليل حجية خبر الثقة ان احدهما خبر ثقة فمقتضى ذلك ان تعمل باحدهما ام يقال ان هناك تعارضا في اطلاق دليل حجية خبر الثقة بين شموله لهذا او شموله لهذا وم التعارض الداخلي في اطلاق دليل حجية خبر الثقة تساقطهما

    [↑](#footnote-ref-20)
20. 1. النزاع في الكبرى :النحو الأول : موضوع الحجية ليس الفهم العرفي الساذج بل المبتني على الدقة والخبرة ، بحيث ان رفض القرائن لابد ان يستند الى نكات عرفية ثابتة لا لاجل عدم التبادر الاولي.
    2. النحو الثاني : حتى لو اتفق الجميع على ان موضوع الحجية العرف المدقق ، الا انه يختلف السيستاني عن المشهور في نقاط جوهرية تجعل النزاع كبرويا مثل مسالة التفصيل بين الخاص الالزامي والترخيصي .
    3. ويلاحظ على ذلك ان وجود نقاط اختلاف في كيفية اقتناص المراد الجدي لا تكون مبررا للتمييز بين جمعين عرفي واستنباطي ، والا فانه المشهور مختلفين في نقاط أخرى من مثل القدر المتيقن في مقام التخاطب ، واصالة الثبات في اللغة او ظهور الكتاب .. الخ
    4. النزاع صغروي وان موضوع الحجية هو الجمع العرفي ، ولكن الكلام هل للائمة أساليب خاصة ام لا.. والنزاع في الصغرى على نحوين : الأول : يرى السيستاني ان للائمة شؤون خاصة – ولكن يلاحظ عليه ان الكل يقول بهذا فيبرز هذا الشأن في التقية والقاء الخلاف وان وقع البحث في مساحتهما.
    5. النحو الثاني : ان النزاع في بعض النقاط المؤثرة في الصغرى ، هل هنلك مستوى تعليم وافتاء ، ولكن هنا أيضا نقول انه من حيث الصغرى ووقع النزاع بينهم في أمور مؤثرة أيضا فلا يوجب التصنيف الى جمع عرفي واستنباطي مثل الولاية التشريعية والحكم الولايتي
    6. الملاحظة الثانية : اننا نعلم اجمالا بوجود المعاريض ولتورية في روايات اهل البيت وبالتالي لا يمكن الجمع العرفي ، والجواب انه منحل بتصنيفها في جهة المعتقدات لا الاحكام
    7. المبحث الخامس في موارد اختلف في انها من التعارض ام الجمع العرفي ، كاجتماع العام والمطلق الشمولي والبدلي ، ودوران الامر بين النسخ والتخصيص وانقلاب النسبة فالبعض قال هذه في التعارض والصحيح انها من الجمع العرفي
    8. البحث في قرينيتها تقديم العام على المطلق ، الشيخ قال ظهور العام تنجيزي والمطلق يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان على الخلاف والعام بيان
    9. الكفاية قال المطلق يتوف على عدم المقيد المتصل والا يصبح منجز ويقع التعرض بين العام التنجيزي والمطلق التنجيزي
    10. الخوئي الاطلاق ليس من سنخ الظهور وانما هو حكم عقلي بالحجية والاحكام العقلية معلقة على عدم ورود بيان منا لشارع
    11. يلاحظ عليه لا يتصور حكم عقلي قطعي بالحجية بمجرد تمامية مقدمات الحكمة مع احتمال المقيد المنفصل

    [↑](#footnote-ref-21)
21. -الوجه 3 في تقديم العام على المطلق للنائيني انه مع ورود العام فلا اطلاق من الاساس لان الاطلاق متقوم بعدم البيان ولو المنفصل

    2- المنتقى هل الاطلاق مركزه الإرادة الاستعمالية ام الجدية – الاستعمالية يتم الإطلاق ويثبت انه مراد جدي باصالة التطابق بين الارادتين. والعام حينئذ معارض لا رافعا للاطلاق.

    3- المبنى 2 مركز الاطلاق المراد الجدي الاطلاق لا يتم الا بعد انتهاء وقت البيان وعدم وجود بيان على الخلاف والكاشف عن المراد الجدي هو تمام بيانات المولى لا خصوص شخص خطاب الصادر منه واذا جاء العام ، كان رافعا للاطلاق.

    4-مراجعة كلماتهم تبين ان المسالة لا تبتني على ان مركز الإطلاق هو المراد الاستعمالي ام الجدي ، بل هم متفقون على ان مركزه هو المراد الجدي ولكن مع ذلك يقولون ان المقدمة الاولى من من مقدمات الحكمة ان المولى في مقام بيان تمام مرامه بتمام كلامه لا بشخصه.

    5- الوجه الرابع للسيستاني نحرز ان الراوي روى نفس لفظ الامام ع وان الامام كان في مقام التعليم هنا يقدم العموم على المطلق هنا يقدم العام لأنه اقوى ظهورا والا لماذا استعمل أداة العموم

    6- لو كان في مقام الإفتاء يتعارضان ومقام الافتاء لا يجوز فيه التعليق على بيان منفصل

    7- ولكن يلاحظ عليه ان هذا نفس ما قاله المحشون على الكفاية من ان دلالة العام على العموم دلالة ايجابية بينما دلالة المطلق على استيعاب سكوتية من عدم التقييد مقتضى هذه النكتة تقديم العام على المطلق سواء كان في مقام التعليم او الإفتاء الا اذا كان إتيان الخاص فيه مشكلة كما لو كان العام ترخيصي والخاص الزامي

    8- واما اذا كانا متصلا بان قال دليل واحد اكرم العالم ولا تكرم اي فاسق [↑](#footnote-ref-22)
22. تهذيب الأصول : ببيان آخر: أنّ البدلي يحتاج- زائداً على كون المولى في مقام البيان- إلى إحراز تساوي‏ الأفراد في الوفاء بالغرض حتّى يحكم العقل بالتخيير، [↑](#footnote-ref-23)
23. 1. الوجه الثاني لتقريب كلام النائيني، للسيستاني هنلك فرقا بين الجواز الوضعي والتكليفي فالوضعي الانطباق قهري والاجزاء عقلي فلو صلى في المغصوب يقال تصح لأنها صلاة فتجزي
    2. التكليفي هو الترخيص الشرعي في التطبيق على أي فرد من افراد الصلاة ، الخوئي قال ان كل امر يترتب عليه الترخيص في التطبيق
    3. هل الجواز التكليفي مقوم للاطلاق ظاهر كلام النائيني ان الجواز التكليفي مقوم للاطلاق فلا يأمر المولى بالطبيعة بلا قيد الا اذا كانت الافراد جائزة التطبيق ، فالإطلاق متقوم ثبوتا بالجواز التكليفي
    4. الخوئي يرى ان الجواز التكليفي اثر للاطلاق إثباتا لا انه ثبوتا متقوم به نعم الإطلاق ثبوتا متقوم بتساوي الافراد في الملاك
    5. السيستاني والصدر الجواز التكليفي لا مقوم ولا مدلول التزامي مترتب المستفاد من اقم الصلاة لو طبقت المأمور به على اي فرد لكان امتثالا اي ما يترتب اثباتا على الاطلاق هو الجواز الوضعي فقط
    6. على مبنى النائيني فمتى شك في الجواز التكليفي وعدمه فحينئذ لابد من احراز الجواز التكليفي والا لا ينعقد الاطلاق
    7. والشك اما لاجل الشك في احد الافراد كما لو كان في الكنيسة ويريد الصلاة ، او لاجل الشك في مانع كما لو كان هنلك مطلق شمولي يمنع من التطبيق
    8. يلاحظ عليه ان الجواز التكليفي لا ربط له بالاطلاق وانما هو الجواز الوضعي فقط .
    9. تقريب المنتقى للنائيني : لا تنافي بين الاطلاق الشمولي والاطلاق البدلي ، بل بين الشمولية واصل الاطلاق ، لان كل منهما يدل على وجوب طبيعي الصلاة وحرمة طبيعي الغصب فلا منافاة ، ولا منافاة بين الشمولية والبدلية ل لان الشمولية غاية ما تقتضي اضافة قيد على البدلية لا الغاء البدلية.
    10. التعارض بين الشمولية واصل الاطلاق اقم الصلاة من دون قيد فلازم اطلاق الامر بطبيعي الصلاة من دون قيد انه لو انطبقت هذه الصلاة على الصلاة الغصبية لسقط الامر وهذا يتنافى مع شمولية قوله : لا تغصب.
    11. الاطلاق لا ينافي الشمولية لانه الامر بالطبيعي ولا ينافي النهي عن الغصب في كل مورد .
    12. وان نظرنا الى لوازمه وهو الانطباق قهري والاجزاء عقلي ، فما هو وجه تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي بل يتعارضان لان كل منهما له ظهور تنجيزي في الاطلاق فلا مبرر لتقديم الشمولي فيتعارضان كما قال في الكفاية
    13. التنبيه الأول الشمولية والبدلية ليست مستفادة من الإطلاق وانما من دال اخر وليس الامر كما في العموم
    14. لو قال لا تكذب استفيد الاستغراق والشمولية من أولا -لا معنى للنهي في حال وجود الكذب لانه المكلف بطبعه تارك للكذب ولا معنى للنهي عن المجموع لان المكلف لا يقدر على الاتيان بكل كذبات العالم حتى ينهى عن مجموعها ، فهذه قرينة على ان المنهي عنه كل كذب كذب
    15. الثاني : العقل يحرز الامتثال بترك الجميع كما لو قال لا تكذب ،
    16. وجود المفسدة الانحلالية ، فهذه الوجوه انما استفيدت من النهي لا من الاطلاق ،
    17. لو كان عندنا امر ، يستفاد البدلي لا من الاطلاق ، لانه امر بطبيعي الصلاة ولا يمكن ان يراد كل افراد الصلوات فلامحالة المراد صرف الوجود
    18. احل الله البيع لا معنى لحلية بيع ما لغو عرفا فإذن الجميع
    19. فاذن استفادة الشمولية ليس من الاطلاق
    20. الالزام بالعنوان الثانوي حاكم بنظر العرف على الترخيص بالعنوان الاولي كما لو قال المولى : اكل كل جبن حلال فهذا ترخيص بالعنوان الاولي وقال : في دليل اخر : اكل ما يضر بالبدن حرام فان النسبة بينهما عموما من وجه ولكن مع ذلك العرف يقدم الثاني على الاول بالحكومة ويعتبره ناظرا له لانه الزام بالعنوان الثانوي
    21. تطبيق ذلك لو قلنا اقم الصلاة له مدلول التزامي في تجويز التطبيق فهو بالعنوان الاولي ولا تغصب يدل على الحرمة بالثانوية فيقدم عليه

    [↑](#footnote-ref-24)
24. 1. دار بين التخصيص والنسخ صورتان وقوع الخاص بعد العمل بالعام او بالعكس ، الخوئي لا ثمرة في البحث لانه نعمل بالخاص اما لانه مخصص او لانه ناسخ
    2. فما لم يحرز حدوث الخاص بعد وقت العمل بالعام لا يدور الامر بين النسخ والتخصيص وانى لنا باثبات ذلك ويحتمل ان يكون الخاص حكم ولايتي كما في زكاة الخيل العتاق
    3. السيستاني فصل في احاديث النبي حيث ان الكفاية قال ندرة النسخ تعين حمل الخاص على التخصيص اشكل عليه ان غلبة العام لا تشكل قرينة على ان الخاص مخصص ولكن يرد على السيستاني ان المراد الغلبة المطلقة بحيث تشكل ارتكاز عرفي وقرينة متصلة في ظهور الخاص في التخصيص
    4. الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن- يمكن صدور الناسخ منهم لحديث النبي- الرواية الثانية فنسخت الاحاديث بعضها بعضا
    5. احاديث الائمة ع لا نحتمل فيها النسخ ولا انهم ينسخون حديث النبي ص لا يجتمع مع تأكيدهم انه لا يصدر منهم خلاف رسول الله
    6. اشكال الخوئي يحتمل انه مما اودع عندهم بيانه فلا يصدق عليه انه صدر عنهم ما خالف قول النبي
    7. جواب السيستاني : الكلام فيما اذا لم يسند الحديث عن النبي بان نقل العام وبعد العمل ذكر الخاص ولم يسند الخاص الى النبي فان الظاهر انه مخالف لحديث رسول الله
    8. عندهم فان احتمال كونه مودعا عندهم لا يرفع صدق انه مخالف لحديث النبي بحسب النظر العرفي العام
    9. اشكال على السيستاني حديث ابي وحديث ابي حديث جدي الى ان قال حديث رسول الله صلى الله عليه واله بان فرض ان العام منهم والخاص بعد حضور وقت العمل منهم فهل هذا الخاص محتمل للنسخ والتخصيص
    10. اشكال اخر للسيستاني وثانيا لو عممت ظاهرة النسخ فيقال ينسخ القرآن وينسخ حديث النبي وينسخ الاحاديث الصادرة عنه لكانت الشريعة متذبذبة بنظر الناس بحيث لا يستقر لهم بال على حكم لاحتمال ناسخ له ا
    11. نعم اذا كان الحديث منهم كما مر سابقا اذا كان الحديث منهم على هذا النحو بان صدر العام الترخيص وبعد حضور وقت العمل صدرا خاص الزامي فما لم تكن هناك امارة ومصحح لتأخير البيان بيان الالزام عن وقت الحاجة فمن المستهجن عرفا ان يعتبر مخصصا او فقلها مانع من ظهوره في القرينيات فكما يحتمل كونه مخصصا يحتمل كونه معارضا يحتمل كونه حكما ندبيا كما مر بيانه

    [↑](#footnote-ref-25)
25. 1. العراقي : التعارض بين اصالة الجهة من جهة الخاص مع اصالة العموم للعام لان النسخ يضرب اصالة الجهة للخاص ، والخاص يضرب اصالة العموم للعام.
    2. يلاحظ على العراقي: فالعام كشف عن ان المراد الجدي من الخاص لا ينبسط على الازمنة فهو ايضا تصرف في المراد كالتخصيص. فالنسخ تخصيص في الازمان
    3. كلامنا في التعارض او الجمع العرفي بعد المفروغية عن اصالة الصدور واصالة الجهة والظهور أي تمامية المقتضي لكل منهما، فلا معنى لدعوى التعارض بين اصالة الجهة واصالة الظهور بل فرغ عن اصالة الجهة ووصل الكلام الى اصالة الظهور فهل العام يشمل كل فرد وهل الخاص يشمل كل زمان
    4. المحكم: عندنا اصالة عدم تغير الرأي فيقع التنافي بين الكلامين وننتقل الى التخصيص او تقديم الاظهر على الظاهر ،
    5. اذا قلنا ان اصالة عدم العدول ليست بحد من القوة بحيث توجب التصرف في الظهور ، لو قدمنا اصالة الظهور للزم تأسيس فقه جديد ، بالتزام النسخ حتى في الاظهر فيقدم الظاهر المتأخر على الاظهر المتقدم.
    6. تأسيس فقه جديد مجرد نقض والحل أولا: ما عن النائيني من ان العرف يقدمون الخاص على العام تقدم ام تأخر
    7. القدر المتيقن من بيانية الخاص على العام الخاص المتصل واما الخاص منفصل خصوصا الخاص المتقدم زمانا على العام كما هو محل بحث فلم نحرز ان بناء المحاور على بيانيته على العام. ثانيا انما يصار الى ان الخاصة المنفصل بيان فرع التنافي والتنافي مما لا يتحقق مع وجود احتمال النسخ احتمالا عرفيا
    8. فان قلت ان الشارع اعتمد على القرائن المنفصلة وخرج عن طريقة العرف ، فذا الذي اضعف احتمال النسخ ، الجواب لم يحرز ذلك ، فروع كون المنفصل قرينة وهو فرع عدم ورود احتمال النسخ وهو في عرض احتمال التخصيص
    9. لماذا جرت سيرت العلماء على التخصيص ، ظاهر الروايات بيان للحكم من اول الشريعة – وجهان : سائل استشهادهم على احكامهم بحديث النبي ص انه من اول الشريعة ، واعتراض الاصحاب عليهم انه يخالف ما ورد عن النبي ص ارتكاز ان كلامهم من اول الشريعة ،
    10. امير المؤمنين ع تصدى لاختلاف الناس في الدين ولم يذكر النسخ ، وفي مرجحات باب التعارض الترجيح بالنسخ – ان قلت الترجيح بالأحدث ، ظاهرها ان الحكم السابق لم يكن في مقام بيان الحكم الاولي وانما تقية
    11. ماذا تقول في تعامل مع خلفاء الجور في المقاسمة وفي تحليل الخمس ، قلت ظاهرها انه حكم ولايتي .

    [↑](#footnote-ref-26)