### 001

سوف يقع البحث في ثلاث مسائل:

المسألة الاولى :

في حكم الصوم حال السفر قبل اوبعد الزوال

المسألة الثانية :

في حكم الرجوع للوطن قبل الزوال او بعده

المسألة الثالثة :

ما هو المحقق للخروج من البلاد من ناحية حكم التقصير والافطار .

والكلام فعلا في المسألة الاولى :

وهي حكم من سافر بعد الزوال من وطنه في ان وظيفته الصوم او الافطار

ذكر سيدنا الخوئي قده في موسوعته ج21 ص476 تعليقا على عبارة سيد العروة قدس سره وهي قوله : وكذا يصح الصوم من المسافر اذا سافر بعد الزوال .

 ان مقتضى الاطلاقات و منها اطلاق الاية المباركة (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريض او على سفر فعدة من ايام اخر ) ان المسافر ليس عليه الصوم سواء كان سافر قبل الزوال او بعد الزوال بمقتضى اطلاق الاية ، سواء بيت النية للسفر من الليل ام لم يبيت? فان مقتضى اطلاق الآية ان المسافر يفطر

وايضا هذا هو مقتضى الروايات المتعددة الخاصة التي وردت في بيان الملازمة بين التقصير والافطار

فمنها:

معتبرة معاوية بن وهب ذكرها صاحب الوسائل ج8 عن ابي عبد الله عليه السلام :

انه قال اذا دخلت بلدا الى ان قال قلت : فان مكثت كذلك اقول غدا او بعد غدا فافطر الشهر كله واقصر? قال نعم هذا واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت - و

 حديث شرائع الدين منها قوله: التقصير في ثمانية فراسخ وهو بريدان واذا قصرت افطرت -

وغيرها من الروايات الدالة على ان هناك ملازمة بين التقصير والافطار ، وبما ان المكلف اذا سافر وصار عليه الزوال يقصر فلازمه انز يفطر ، او اذا سافر بعد الزوال و اراد ان يصلي العشاء في السفر فانه يقصر فلازم ذلك ان وظيفته الافطار ، من دون فرق بين السفر قبل الزوال او بعد الزوال و بين تبييت وعدمه فهذا هو مقتضى الاطلاقات .

وقبل الدخول في تفاصيل الروايات الشريفة اطرح هنا مسألة لا بأس بها :

ان المعروف بين الاعلام انهم فهموا من الاية الشريفة -فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر - ان من لم يكن حاضرا شهر رمضان وجب عليه قضاء ما فاته من صوم شهر رمضان في ايام اخر .

ورتبوا عليه بعض الاثار

بينما فهم او احتمل السيدان العلمان السيد الشاهرودي الكبير قده و السيد الروحاني قده

ان الاية ليست ناظرة للقضاء و انما المفهوم من الاية ان المكلف يصوم شهرا من السنة وايقاعه ٤ي رمضان مطلوب آخر فان كان حاضرا صام الشهر في البلد وان كان مسافرا صام الشهر او بعضه في غيره. فلا دلالة في الاية على ان صوم المسافر في غيرشهر رمضان من القضاء .

وبالتالي تظهر الثمرة فيما اذا شك في العدد لاننا اذا قررنا ان هناك عددا يجب على المكلف صومه وهو الشهر (فمن منكم الشهر فليصمه ) والشهر عدد اما ثلاثين او ٢٩، و العدد يجب صومه في شهر رمضان او في شهر اخر اذا كان مريضا او مسافرا .

فاذا فرضنا ان المكلف فاتته أيام من شهر رمضان لمرض او سفر وشك هل فاته يوم او يومان? فهل المورد مجرى البراءة? ام مجرى الاشتغال?

ونعود لاصل البحث .

 ذكر سيدنا الخوئي قده ان الروايات الواردة في المقام على طوائف كما ان الاقوال في المسألة كثيرة ،فقد نسب الى جماعة من فقهائنا الاعاظم ما ذكره في المتن من التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده فيصح الصوم لو سافر بعد الزوال دون ما لو سافر قبل الزوال واستمر من غير فرق بين تبييت النية وعدمها .

وذهب جماعة اخرون الى ان العبرة بتبييت النية ليلا من غير فرق بين ما قبل الزوال وما بعده فمن بيت نية السفر ليلا افطر ولو كان سفره بعد الزوال ومن لم يبيت صام ولو كان سفره قبل الزوال .

وعن الشيخ قدس سره في المبسوط انه جمع بين القيدين فقال ان خرج بعد الزوال يتم صومه وان خرج قبل الزوال يفطر اذا كان قد بيت النية، و من المعاصرين السيد الخوئي قده يرى هذا انه لابد من ان يبيت النية والا كان صومه محل اشكال .

وعن ابن بابويه والسيد المرتضى قدس سرهما ان المسافر يفطر مطلقا قبل الزوال ام بعد الزوال مع التبييت ام مع عدم التبييت فانه لا فرق بين ذلك عملا بالمطلقات التي سبقت .

والروايات في المقام خمس طوائف

الطائفة الاولى :

المطلقات الموافقة للاية الكريمة (فعدة من ايام اخر )

وقد دلت عليه رواية عبد الاعلى مولى ال سام : في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر و ان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل .

غاية ما في الباب ان سيدنا الخوئي قده قال هي ضعيفة السند من جهة عبد الاعلى فانه لم يوثق ،نعم له مدح ذكره الكشي ولكن الراوي للمدح نفسه ايضا لم يوثق فلا يعول عليها .

وفي كلمات شيخنا الاستاذ التبريزي قده انه يمكن توثيق عبد الاعلى مولى ال سام بمبناه المعروف من توثيق المعاريف وذلك بناء على مقدمات

المقدمة الاولى :

ان عبد الاعلى روى عنه اجلاء الطائفة كابان ابن عثمان الاحمر واسحاق بن عمار الصيرفي و ثعلبة ابن ميمون وحماد ابن عثمان و داوود ابن فرقد وعبد الله ابن بكير و علي ابن رئاب و يحيى ابن عمران و كل هؤلاء من اجلاء الطائفة ،

فرواية الاجلاء عنه تحقق المقدمة الاولى وهي انه من المعاريف .

المقدمة الثانية :

ان من كان من المعاريف فمقتضى العادة تتبع عثراته وسقطاته .

المقدمة الثالثة :

انه لم يرد عن احد قدح في وثاقة لسانه فعدم ورود قدح في وثاقة لسانه مع انه من المعاريف ومقتضى العادة تتبع العثرات وبيانها محقق لحسن الظاهر. وحسن الظاهر كاشف عن الوثاقة شرعا او عقلاء فيكون بناء على ذلك من الثقات . فتامل

الطائفة الثانية :

ما دل على ان الاعتبار بالزوال فان خرج قبله يفطر وان خرج بعده بقي على صومه ؛ ومقتضى اطلاقها ان لا فرق بين تبييت النية وعدمه و هذه روايات كثيرة واكثرها صحاح

كصحيحة الحلبي :

عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم فقال ع - ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه -

ونحوها صحيحة محمد ابن مسلم ومصحح عبيد ابن زرارة وموثقه الى غير ذلك .

الطائفة الثالثة :

ما دل على ان الاعتبار بتبييت النية فان بيت ليلا افطر والا صام ، و مقتضى اطلاقها ايضا انه لا فرق بين ان يكون سفره قبل الزوال او بعد الزوال .

وهي كلها ضعاف ما عدا صحيحة رفاعة الاتية وموثقة علي بن يقطين و في الموثقة قال :

في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله ؟ فقال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له السفر من يومه اتم صومه -

فان قوله اتم صومه مطلق يعني سواء كان السفر قبل الزوال او بعد الزوال .

الطائفة الرابعة :

الاعتبار في الافطار بتحقق السفر خارجا قبل الفجر فلا يفطر الا اذا سافر قبل الفجر فلو سافر بعده يصوم سواء كان قبل الزوال ام بعده بيت النية ام لا? وذلك بمقتضى الاطلاق .

ومن هذه الروايات موثقة سماعه -عن الرجل كيف يصنع اذا اراد السفر? قال اذا طلع الفجر ولم يشخص - لم يخرج من بلده- فعليه صيام ذلك اليوم وان خرج من اهله قبل طلوع الفجر فليفطر ولا صيام عليه -

ومقتضى اطلاقها انه لا فرق بين قبل الزوال او بعده بيت النية ام لم يبيت .

الطائفة الخامسة :

ما تضمن التخيير بين الافطار والصوم لو سافر بعد الفجر

وهي صحيحة رفاعة -

عن الرجل يريد السفر في رمضان قال اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء صام و ان شاء افطر -

ومقتضاه التخيير حتى لو كان سفره بعد الزوال .

هذه هي الطوائف الخمس

ونرجع للطائفة الثالثة ،ومنها موثقة علي ابن يقطين التي استند اليها جملة من الفقهاء ، وهي قال عنها سيدنا الخوئي قده ج21 ص 479

انها وان كانت مروية بطريق الشيخ الى علي ابن الحسن ابن فضال ولكن الطريق ضعيف لاشتماله على علي ابن محمد ابن الزبير القرشي الا اننا صححنا هذا الطريق اخيرا ففي كتاب الطهارة والصلاة بنى على الضعف لكنه هنا في كتاب الصوم قال : الا اننا صححنا هذا الطريق نظرا الى ان الشيخ الطوسي يروي كتاب ابن فضال عن شيخه عبدالواحد احمد بن عبدون وابن عبدون شيخ مشترك بين الشيخ الطوسي والنجاشي، وللنجاشي طريق الى كتاب علي ابن الحسن ابن فضال الذي هو بواسطة ابن عبدون نفسه ، فابن عبدون واسطة للشيخ الطوسي والشيخ النجاشي الى كتاب علي ابن الحسن ابن فضال، والمفروض ان طريق الشيخ ضعيف بالقرشي ، وطريق نجاشي صحيح الى الكتاب ، والشيخ الراوي لهما واحد والكتاب واحد ، ولا يحتمل ان الكتاب الذي اعطاه ابن عبدون للنجاشي غير الكتاب الذي اعطاه للطوسي -فاذا كان الشيخ واحدا والكتاب واحدا وكان احد الطريقين صحيحا وهو طريق النجاشي الى الكتاب فلا جرم كان الطريق الاخر صحيحا بحسب النتيجة. وان اشتمل على القرشي الضعيف غايته ان لعبد الواحد طرقا الى الكتاب نقل بعضها الى الشيخ وكان ضعيفا ، و نقل بعضها للنجاشي وكان صحيحا .

وقد صرح النجاشي انه لم يذكر جميع الطرق ، وانه ذكر الطريق الصحيح وهذا ما يعبر عنه بمبنى تعويض السند أي تعويض سند الشيخ الى كتاب ابن فضال الذي يمر بابن عبدون بسند النجاشي وهو طريق صحيح .

لكن هذا الكلام فيه ثغرات ما وفى التقرير بسدها

فان المشكلة في طريق الشيخ الى ابن فضال هو علي ابن محمد ابن الزبير القرشي فهل يمكن

توثيقه ، ذمر بعض الاجلة حفظه الله في القبسات

انه يمكن توثيق ابن الزبير القرشي فانه قد وثق في كتب الجمهور و اوردوا في حقه عبارات عالية المضمون ، قال الخطيب البغدادي كان ثقة وقال ياقوت كان من اجل اصحاب ثعلب ثقة صادقا في الرواية حسن الدراية،. وقال الذهبي الامام الثقة المتقن ، وقال ابن النديم عالم صحيح الخط راوية جماعة للكتب صادق في الحكاية منقر بحاث .

ومن المعلوم ان اصحاب الجرح والتعديل من الجمهور من العامة لا يوثقون الشيعي الا اذا كانت وثاقته بمثابة من الوضوح، بحيث لا يمكن التشكيك فيه، بل بلغ الحال ببعضهم انه كان يطعن في الرجل لمجرد كونه اماميا او كان من بلد اشتهر اهله بالتشيع .

قال ابن حجر ان الحاذق اذا تأمل ثلم طعون ابي اسحاق الجوزجاني لاهل الكوفة رأى العجائب وذلك لشدة انحرافه في النصب وشهرة اهلها بالتشيع ، فتراه لا يتوقف في جرح من ذكر منهم بلسان ذلقة وعبارة طلقة .

وبالجملة اطباق الجمهور على توثيق من كان شيعيا او متهما بالتشيع يوجب الاطمئنان بوثاقته كما بنى على ذلك المحقق التستري صاحب كتاب قاموس الرجال -من باب الفضل ما شهدت به الاعداء -

والظاهر ان ابن الزبير كان شيعيا كما يكشف عن ذلك ما ذكر في ترجمته من انه لما مات ببغداد نقل الى مشهد امير المؤمنين علي عليه السلام ودفن فيه، فان هذا لا يصنع عادة الا بالشيعة كما لا يخفى ويؤكده انه روى عشرات الكتب لمؤلفي الامامية واعتمده علماؤنا في روايتها، ولم يشيروا الى انه كان من العامة ولو كان منهم لاشاروا الى ذلك كما نجد مثله بالنسبة الى من لم يكن من اصحابنا و روى لهم .

فالنتيجة :

ان ابن الزبير و ان لم يوثق في كتب اصحابنا الا ان اطباق علماء الجمهور على وثاقته مع كونه شيعيا يورث الاطمئنان بوثاقته

وفي المقابل عندنا مقالة معروفة عن الشيخ علي ابو الحسن الخنيزي قدس سره ان مبالغة العامة في مدح شخص طعن فيه ولذلك طعن في ابن عباس من هذا الطريق ، فقال ان مبالغة العامة في مدح ابن عباس والاطراء عليه شاهد على الغمز فيه يعني ان فيه خلل .

وقد كتب الدكتور حسين علي محفوظ فيه كتابا باسم ابن الكوفي نقل فيه كلمات القوم من الاطراء عليه- فقال فيه ياقوت الحموي هو صاحب الخط المعروف بالصحة المشهور باتقان الضبط وحسن الشكل كان يجعل الاعراب على الحرف و مقدار الحرف احتياطا يعني كان متثبتا حتى بهذا المقدار- ويكتب على الكلمة المشكوك فيها عدة مرات صح صح صح

ونقل عن كتاب الكوفة ان خطه اليوم يقتدى به ،وقال القفطي واما كتبه ففي غاية الجودة والاتقان، وقال ان ابن الكوفي كان يقيد الفوائد التي يعثر عليها في الحزازات وفق احدث الطرق، وكانوا يغالون بها ويفخرون بالنقل عنها فاذا قال احدهم نقلت من خط ابن الكوفي فقد بالغ في الاحتياط .

وبذلك يحصل الاطمئنان بوثاقته حتى لو لم يثبت انه شيعي لهذه الشهادات الكثيرة في حقه وبيان شدة تثبته بل يحصل الاطمئنان انه كان جليل القدر معتمدا عليه .

### 002

كان الكلام في طوائف الروايات المختلفة في تحديد وظيفة المسافر في شهر رمضان بعد الزوال

وذكر سيدنا الخوئي قده انه قبل النظر لهذه الطوائف فهناك عمومات هي المرجع، اذ على فرض عدم امكان الجمع العرفي بين هذه الطوائف وتعارضها وتساقطها تصل النوبة الى العمومات ، فهل هناك عمومات يرجع اليها على فرض عدم تمامية الجمع العرفي بين الروايات ام لا?

قد ذكر سيدنا الخوئي قده من هذه العمومات الاية و الرواية .

اما الرواية - اذا قصرت افطرت -

وظاهرها ان هناك ملازمة بين من كانت وظيفته التقصير والافطار ، والمسافر سواء سافر قبل الزوال او بعد الزوال لو صلى في السفر فان وظيفته التقصير فمقتضى الملازمة ان حكمه الافطار سواء سافر قبل الزوال او بعده .

وهذا العموم المستفاد من الرواية لا اشكال فيه .

العام الثاني هو الاية المباركة : وهي قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر -

وهنا سؤالان في الاية

الاول :

هل الاية بصدد البيان من جهة الملابسات واختلاف الاحوال ام لا ؟

لا اشكال ان الاية بصدد البيان من جهة التقسيم وهو ان المكلف في شهر رمضان اما مسافر او حاضر فان كان حاضرا فعليه الصوم وان كان مسافرا فوظيفته الافطار .

ولكن بالنسبة للمبعض يعني من كان جزءا من يومه حاضرا وجزءا من يومه مسافرا فهل الاية ناظرة لمثل ذلك ام لا ?

او لا يحرز اطلاق الاية اي لا يحرز انها في مقام البيان من جهة تفاصيل ملابسات الحضور والسفر.

السؤال الثاني :

على فرض ان الاية في مقام البيان من جهة الملابسات ، الا يقال ان صدر الاية يتعارض مع الذيل ومقتضاه اجمال الاية، بلحاظ ان المكلف مسافر وحاضر فهو حاضر الى الزوال و مسافر بعد الزوال ،فاذا نظرالى حضوره قبل الزوال شمله صدر الاية (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) فيجب عليه الصوم حتى لو سافر بعد الزوال بمقتضى الاطلاق في الصدر .

واذا لوحظ الذيل( فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ) فوظيفته الافطار مطلقا سواء سافر قبل الزوال او بعده ، فبما ان المبعض في يوم واحد مصداق لصدر الآية ولذيلها فهناك تعارض في وظيفته بين الصدر والذيل، ومقتضى ذلك ان لا يصح عدها من العمومات التي يرجع اليها في المقام ، حيث لا مرجح للصدر على الذيل .

بالنسبة للسؤال الأول ربما يقال انه لا يحرز اطلاق الآية لعدم احراز كون المولى في مقام البيان من هذه الجهات .

واما بالنسبة للمطلب الثاني

ربما يقال ان مقتضى مناسبة الحكم الموضوع ( من كان حاضرا يصوم ) ان من كان في اليوم حاضرا بالنحو المعتد به فهو من شهد الشهر وحكمه الصوم ، وهذا لا يصدق بالنسبة للمبعض .

وبعبارة أخرى

مقتضى المناسبة بين الحكم و الموضوع في قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) ان من كان حاضرا بحيث يتمكن من الصوم فليصم وهذا لا يصدق على المبعض فتامل .

واما بالنسبةللروايات الشريفة :

 فمنها موثقة علي ابن يقطين :

في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله? قال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله، وان لم يحدث نفسه من الليلة ثم بداله السفر من يومه اتم صومه -

 و سند الرواية مرتبط

 بمشكلة عامة في كثير من الروايات .

 حيث ان هذه الرواية بدأها الشيخ في تهذيبه بعلي بن الحسن بن فضال ومعروف ان طريقة الشيخ في التهذيبين اذا بدأ الرواية باسم شخص فهي من كتابه ، وهذا معناه ان هذه الرواية من كتاب علي ابن الحسن ابن فضال، و وصول كتابه الى الشيخ يتوقف على فحص الطريق فاذا راجعنا طريق الشيخ الى كتاب علي بن الحسن بن الفضال نجده ضعيف السند، حيث ان الشيخ يروي هذا الكتاب عن شيخه ابن عبدون عن علي ابن محمد ابن الزبير القرشي، وعلي بن محمد بن الزبير القرشي ليس موثقا.

فهل يمكن ان يعوض هذا الطريق بطريق صحيح?

وقد تعرض لهذه النقطة بشكل مفصل بغض اجلة الحوزة دام مجده في كتابه القبسات بشكل مفصل توضيحا وشرحا لكلام السيد الخوئي قده

فقال: ابتدأ الشيخ في التهذيبين باسم علي بن فضال في المئات من الروايات ، حيث كان لديه ما لا يقل عن عشرة من كتب علي بن فضال في مختلف الابواب الفقهية، ولكن سنده اليه في المشيخة والفهرس مبتلى بعلي ابن محمد ابن الزبير وهو لم يوثق .

ولذا استشكل جمع في الروايات كلها منهم المحقق الاردبيلي وقد بنى السيد الخوئي على الاشكال ردحا طويلا من الزمن كما في كتاب الطهارة واستمر في البناء عليه الى ان وصل الى كتاب الصوم ثم صارت عنده فكرة تعويض في السند .

فحتى يمكن بيان هذا الطريق لعلاج مئات من الروايات وفي كثير من الأحكام الإبتلائية لابد من ذكر مقدمات لتعويض السند

الاولى :

ان الشيخ الطوسي والنجاشي تلقيا كتب ابن فضال على ابن عبدون الذي هو شيخهما معا عن ابن الزبير الذي لم يوثق . ومن المعلوم ان النسخة التي تلقاها الشيخ من كتب علي ابن فضال لا تختلف عن النسخة التي تلقاها النجاشي ، -فالنسخة واحدة والا متى جاء احتمال اختلاف النسخ كيف نحرز ان الرواية التي اوردها الشيخ في نسخته موجودة في النسخة المصححة-

ومن المعلوم ان النسخة التي تلقاها احدهما لا تختلف عن النسخة التي تلقاها الاخر اذ لا يحتمل ان يكون ابن عبدون اعطى نسخة من كتب ابن فضال الى الشيخ غير النسخة التي أعطاها للنجاشي مع انهما حضرا عنده قراءة في وقت واحد، وهو ظاهر كلام الشيخ في التهذيب ، فالنسخة هي نفس النسخة التي قرأها جميعا على ابن عبدون .

المقدمة الثانية :

ان النجاشي روى كتب ابن فضال بطريق آخر عنده ، حيث قال النجاشي واخبرنا بجميع كتبه محمد بن جعفر في اخرين عن ابن عقدة عن علي بن الحسن بن فضال .

فالسند الثاني ليس فيه ابن الزبير القرشي

وهذا الطريق سليم ، - الحق ان ابن عبدون لا توثيق له و انما استفادوا من عبارة النجاشي في بعض مشائخه انه كان يغمز فيه لانه يروي عن الضعفاء فتجنبت الرواية عنه ، فاستفيد من عبارته ان من يروي عنه من مشايخه فهو من الثقات، و احمد بن عبدون شيخ النجاشي فهو ثقة .

كما ان محمد ابن جعفر المؤدب أيضا لم يثبت توثيقه في كتب الرجال الا انه من مشائخ النجاشي، ولو لم يقل بثبوت وثاقة مشائخ النجاشي الا انه قال (محمد ابن جعفر في اخرين ) يعني رواه مجموعة ولا يحتمل ان يكونوا جميعا من غير الثقاة .

وعلى فرض انهم جميعا لم يوثقوا فلا يحتمل ان يتواطؤوا كلهم على نقل كتاب عن ابن فضال لم يثبت انتسابه اليه .

فالنتيجة سوف يحصل الاطمئنان بانهم فعلا نقلوا كتاب علي بن الحسن بن فضال الى النجاشي .

المقدمة الثالثة :

ان ما رواه النجاشي من نسخ كتب ابن فضال بطريق محمد بن جعفر لا يختلف عما رواه من نسخها بطريق ابن عبدون بل هما متطابقان ، والا لو كانا مختلفين لتعرض للاختلاف بينهما و نبه على ذلك فإن بناءهم على التعرض لمثله من الاختلاف بين النسخ لو كان، ومن موارده ما ذكره النجاشي نفسه بالنسبة الى كتاب ابي رافع ونوادر ابن ابي عمير و كتاب الحسين بن سعيد وفي الاخير نقل عن ابن نوح ان للكتاب طرقا خمسة تختلف نسخها بحسب اختلاف الطرق، فيجب ان تروى كل نسخة بما رواها صاحبها فقط ولا تحمل رواية على رواية ولا نسخة على نسخة لئلا يقع فيه الاختلاف .

وبضم هذه المقدمات الى بعض نستحصل نتيجة وهي ان ما رواه الشيخ من كتب ابن فضال معتبر لان ما رواه بطريق ابن عبدون وان لم يكن معتبرا الا انه متحد مع ما رواه النجاشي بطريق ابن عبدون من جهة النسخة، وما روآه النجاشي بطريق ابن عبدون متحد مع رواه النجاشي بطريق محمد بن جعفر في اخرين، وهذا الطريق الثاني معتبر فلا محالة يكون المروي بالطريق الاول معتبرا .

لكن الكلام كله في احراز اتحاد النسخ مع الالتفات الى ان مارواه عن محمد.بن جعفر لم يحرز كونه عن قراءة او سماع بل من المحتمل انه كان على سبيل الاجازة .

الوجه الاخير :

ان الحاجة الى السند في اعتبار الكتاب انما هي في غير الكتب المشهورة التي يكثر تداول نسخها، واما هذه كالكتب الاربعة في زماننا حيث انها ثابتة لاصحابها ، فلكونها مأمونة عن الدس والتحريف فهي مستغنية عن السند .

والظاهر ان كتب ابن فضال كانت من الكتب التي كثرت نسخها وتداولتها الايدي في عصر الشيخ قدس سره بل وقبل ذلك، ففي رواية الحسين بن نوح رضي الله عنه عن العسكري عليه السلام انه سئل عن كتب بني فضال كيف نعمل بها وبيوتنا منها ملاء?

فقال خذوا بما رووا وذروا ما رأوا - وهي وان لم تكن معتبرة سندا الا ان السؤال فيها يكشف عن واقع في الخارج و يصبح شاهدا على مدى انتشار كتب بني فضال في بيوت الشيعة في عصر الامام ع - واشهر بني فضال واجلهم مكانة علي بن الحسن بن فضال الذي قال عنه محمد بن مسعود العياشي ما رأيت فيمن لقيت بالعراق وناحية خراسان افقه ولا افضل من علي بن الحسن وقال النجاشي :كان فقيه اصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيه سمع منه شيء كثير ولم يعثر له على زلة ولا ما يشينه ، ومن المعلوم ان مكانة المؤلف وعلو كعبه في العلم من اسباب اشتهار كتبه وتداولها لا سيما اذا كانت مستوفاة في الاخبار حسنة كما وصفها الشيخ ، وقد نص في الفهرست على انه قرأ اكثرها على احمد بن عبدون وذكر النجاشي ان ابن الغضائري ايضا قرأ جملة منها على ابن عبدون في مدة سمعها معه وقرأ كتاب الصيام عليه .

و قد يلاحظ عليه

انه على فرض ان كتب ابن فضال كانت مشهورة هل هذا يعني انها مشهورة بتمام نسخها.

و حتى لو فرض ان النسخ مشهورة فهل هذا الكتاب الذي اشتمل على هذه الرواية ايضا له من الشهرة كسائر الكتب ام لا?

### 003

بقي في تصحيح طريق الشيخ الى كتاب علي بن الحسن بن فضال طريق رابع ذكره السيد الاستاذ دلم ظله كما نقل عنه ابنه السيد الرضا حفظه الله

قال :

ما ذكره سيدي الاستاذ الوالد دامت بركاته من ان الشيخ قدس سره وان لم يذكر في المشيخة والفهرس في سنده الى كتب ابن فضال الا طريقا واحدا وهو الطريق الذي يمر بعلي بن محمد بن الزبير الا انه يظهر من اوائل التهذيب ان له طريقا اخر .

وتوضيح الحال :

ان الشيخ الطوسي قدس سره لما شرع في تأليف كتاب التهذيب قام في البداية بايراد الاحاديث باسانيدها كاملة من مشائخه الى الامام عليه السلام ثم ارتأى ان يغير الطريق وان يبتدئ باسم الراوي الذي اخذ الحديث من كتابه او اصله على ان يورد السند في المشيخة او في الفهرست وذلك رعاية للاختصار .

والملاحظ انه اورد في اوائل التهذيب روايات كثيرة بسند مزدوج اي مؤلفا من سندين فيقول اخبرني جماعة عن ابي هارون ابن موسى المعروف بالتلعكبري عن احمد بن محمد بن سعيد يعني ابن عقدة عن علي بن الحسن بن فضال وهذا طريق صحيح .

واحمد بن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير القرشي عن علي بن الحسن بن فضال وهذا الثاني ضعيف بابن الزبير.

والظاهر ان هذا السند المزدوج ليس سندا الى خصوص تلك الروايات التي رواها بالسند المزدوج بل هو سند الى الكتاب كله يعني كتاب علي بن الحسن بن فضال الذي اخذ منه تلك الروايات .

ومما يشهد على ذلك

انه اورد بعض الاحاديث في التهذيب بالسند المزدوج و اوردها في الاستبصار مبتدءا باسم صاحب الكتاب وهو علي ابن الحسن بن فضال مع التزامه بان لا يبدأ باسم شخص الا اذا كان هو صاحب الكتاب او الاصل ، مما يعني ان السند المزدوج سند للكتاب فيعرف من هذا انه لما الف الاستبصار وهو في احاديثه قطعة من التهذيب كان على التفات بانه اخذ هذه الاحاديث من كتاب ابن فضال ، فابتدأ باسمه ولم يذكر السند المزدوج بكامله .

ثم اورد عليه

ان هذه الاحاديث التي رواها بسند مزدوج في كتاب التهذيب كلها من باب الحيض والجنائز فما هو الشاهد على ان هذا السند المزدوج طريق الى تمام كتب ابن فضال التي وصلت عند الشيخ الطوسي ؟ مع ان جل الاحاديث بل كلها التي رواها بسند مزدوج خاصة بهذين الكتابين فما هو الدليل والشاهد على ان هذا سند مزدوج لكل ما وصل الى الشيخ من كتب علي بن الحسن بن فضال ، وهذه الرواية التي هي محل كلامنا وهي موثقة علي ابن يقطين واردة في كتاب الصوم فمن اين يحرز شمول هذا الطريق لمثلها .

الجهة الثالثة : تنقيح الدلالة و هو تحقيق الجمع العرفي بين الروايات .

ذهب سيد المستمسك قده الى تعارض الروايات وضرورة اعمال المرجحات بينها حيث قال ج8 ص 416 ان اهم الطوائف طائفتان :

1- طائفة فصلت بين الزوال وما بعد الزوال -فان سافر قبل الزوال افطر و ان سافر بعد الزوال صام - ولم تذكر تبييت النية اطلاقا سواء بيت النية من الليل ام لا .

2- طائفة جعلت المعيار في تبييت النية : ان بيت النية افطر قبل او بعد و اذا لم يبيت النية لم يفطر سافر قبل او بعد، فاحداهما جعلت المناط الزوال والاخرى جعلت المناط تبييت النية .

قال :

الطائفة الاولى من النصوص قد صرحت بشرطيتين احداهما اذا خرج قبل الزوال افطر وثانيتهما ان خرج بعد الزوال صام .

والطائفة الثانية ايضا تعرضت لشرطيتين احداهما اذا بيت النية افطر مطلقا وثانيتهما اذا لم يبيت النية صام ، فح يدور الامر في مقام الجمع بين الطائفتين اما بتقييد احدى الاولتين بالاخرى او بتقييد الثانيتين بالاولى، يعني اما ان نقيد ما فصل بين ما قبل الزوال وما بعد الزوال بتبييت النية، فنقول السفر قبل الزوال على نحوين

تارة عن تبييت النية فيفطر

وتارة لا عن تبييت النية فيصوم .

واما لو سافر بعد الزوال فيبقى على الصوم فنقيد الطائفة الاولى بالطائفة الثانية ،فيكون المعيار في جواز الافطار قيدان ان يكون قبل الزوال وان يكون عن تبييت من النية، كما اختاره الشيخ الطوسي واما اذا سافر بعد الزوال فلا فرق بين تبييت النية وعدمه في انه يصومه .

او بالعكس أي نقيد الطائفة الثانية بالاولى فيقال لابد من النظر الى ما قبل الزوال وما بعد الزوال فلا يصح منه الصوم الا اذا كان السفر بعد الزوال بمقتضى الطائفة الاولى ولم يبيت النية .

قال السيد قده:

اما بتقييد الاولتين منهما ولازمه اعتبار امرين في الافطار : الخروج قبل الزوال وتبييت النية او بتقييد الثانية منهما ولازمه اعتبار امرين في الصوم : الخروج بعد الزوال وعدم تبييت النية ،ولا يمكن البناء على الجمع بين التقييدين معا للزوم التناقض ، فان مفاد التقييد الاول وهو ان لا يفطر الا اذا سافر قبل الزوال و بيت النية معناه اذا لم يبيت النية يصوم ولو كان سفره قبل الزوال وهذا خلاف الطائفة الاولى .

كما ان مقتضى الطائفة الثانية انه اذا بيت النية يفطر حتى لو كان سفره بعد الزوال وهذا خلاف الطائفة الاولى - فان مفاد التقييد الاول اعتبار امرين في الافطار وكفاية عدم احدهما في الصوم، ومفاد الثاني اعتبار امرين في الصوم وكفاية احدهما في الافطار فيتعين اما البناء على الاول او على الثاني، واذ لا مرجح لاحد التقييدين على الاخر لا مجال للبناء على احدهما لانه بلا شاهد ، ويجب الرجوع ح الى قواعد التعارض فكأنه اعتبر التعارض مستقرا

لكن السيد الخوئي ج21 ص 481 قده قال : الطائفتان متعارضتان بالاطلاق لا بالتباين حتى لا يمكن الجمع العرفي بينهما، فان مقتضى اطلاق الاولى ان لا اثر لتبييت النية و مقتضى اطلاق الثانية ان لا اثر لقبل الزوال وبعد الزوال ويمكن تقييد الاولى بالثانية، ويكون التقييد عرفيا لاحد وجهين ساقهما السيد الخوئي قده

الوجه الاول .

قال : التحقيق انه لا معارضة بين الطائفتين على نحو يستوجب الرجوع لمرجحات باب التعارض اذ المعارضة انما نشأت من اطلاق الطائفتين، والا فالالتزام بالتفصيلين كل منهما على نحو الموجبة الجزئية مما لا مانع منه ، بان يقال هناك تفصيلان تفصيل في الافطار وتفصيل في البقاء على الصوم فالتفصيل في الافطار ان يجمع قيدين ان يكون سفره قبل الزوال وان يكون قد بيت النية. واما البقاء على الصوم فيعتبر فيه قيدان ان يكون سفره بعد الزوال وان لا يبيت النية، و الجمع بين التفصيلين في حد ذاته ليس ممتنعا حتى يكون الجمع بينهما غير مقبول وتصير المسألة الى التعارض المستقر .

وعليه فيرفع اليد عن اطلاق الطائفة الاولى الناطقة بالافطار لو سافر قبل الزوال وتحمل على الطائفة الثانية وهو ما لو كان مبيتا للنية .

وقال ص482:

وملخص الكلام : ان المعارضة بين الطائفتين معارضة بالاطلاق لا بالتباين بمعنى انه لا يمكن العمل باطلاق كل من الطائفتين ،والا فاصل التفرقة في الجملة مما لا معارض له، اذ لا مانع من الالتزام بذاتي التفصيلين اعني التفكيك بين التبييت وعدمه وبين ما قبل الزوال وما بعده بنحو الموجبة الجزئية ،و انما يمتنع الالتزام بهما على سبيل الاطلاق والا فالجمع بين الامرين مما لا كلام فيه .

ثم ذكر في الوجه الاول ان

الشاهد على هذا الجمع و انه جمع عرفي هو صحيحة رفاعة :

قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح ؟ قال يتم صومه او يتم يومه ذلك

وبحث نقطتين في هذه الرواية كي تصير وجه جمع.

الاولى هي المتن

قال انه في نسخة التهذيب المطبوعة حديثا بدل حين ) ورد ( حتى ) : عن الرجل يعرض له السفر رمضان حتى يصبح لا (حين ) يصبح ؟ قال يتم صومه .

وربما لو بني على هذا المتن كما في نسخة التهذيب وبعض الكتب الفقهية مثل المعتبر والمنتهى يقال الرواية اجنبية عن محل الكلام فهي تقول ان المكلف اذا كان مسافرا واستمر سفره الى الصباح فانه يتم صومه ،

فلابد من تحقيق المتن ( حين او حتى) حتى يمكن الاستدلال بها في محل الكلام .

وافاد : بانه لا ينبغي التأمل في ان الصحيح هو الاول يعني (حين ) كما هو موجود في الوسائل والوافي، وطريق الفيض رحمه الله الى كتاب التهذيب طريق معتبر تام ،

وان الثاني غلط وان كان مذكورا في نسخة التهذيب المطبوعة وفي بعض الكتب الفقهية مثل المعتبر والمنتهى ، لعدم انسجام العبارة ح ضرورة ان من خرج قبل الفجر حتى اصبح وهو مسافر فلا خلاف ولا اشكال في وجوب الافطار عليه فكيف تقول الرواية انه يصوم?

فهذه النسخة غير قابلة للتصديق بتاتا فتتعين النسخة الاخرى وهي قوله حين يصبح ، يعني لم يكن ناويا وهو في نهار شهر رمضان فعرضت له نية السفر وسافر .

ويلاحظ عليه :

بانه ما هو المرجح لمتن الوسائل و الوافي على المتن المذكور في التهذيب فاذا راجعنا مقدمة التهذيب نجدها ان النسخة مراجعة ومصححة وعلى اثرها تك الطبع .

واذا كان المرجح هو ان اللفظ في الرواية لا يقبل التوجيه فلفظ الرواية يقبل التوجيه بان المنظور من استمر سفره حتى دخل االبلد صباحا فحكمه ان يصوم ، فالمسألة محل تأمل .

النقطة الثانية :

على فرض ان المتن هو (حين يصبح ) فهو ظاهر في عروض السفر وحدوث العزم عليه من غير سبق النية ، فتكون هذه الرواية الشريفة وجه جمع بين الطائفتين، طائفة تقول ان المدار على الزوال و طائفة تقول المدار على تبييت النية ، وهذه الطائفة الثالثة وجه جمع بينهما وانه ان اصبح ولم يكن مبيتا للنية وعرض له السفر بعد الصباح فانه لا مجال له للإفطار بل يبقى على الصوم ويتم يومه ، فتكون هذه الصحيحة كاشفة عن ان الطائفة الثانية المتضمنة للتفصيل بين التبييت وعدمه ناظرة لمورد السفر قبل الزوال، ويكون الحكم بالصيام لو سافر قبل الزوال الذي تضمنته الطائفة الاولى سليما عن المعارض .

والنتيجة هي التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده ولكن بشرط تبييت النية وهو رأي الشيخ الطوسي ، لكون هذه الصحيحة وجه جمع بين الطائفتين فلا تصل النوبة الى التعارض واعمال قواعد الترجيح

وعلى الجملة :

بهذه العملية الناتجة من بركة صحيحة رفاعة ترتفع المعارضة وكنا قد عملنا بكلتا الطائفتين .

والسيد الحكيم السبط تبنى كلام السيد الخوئي عينا

قال في كتاب الصوم ص261 بعد ان ذكر الطائفتين :

ان الظاهر عدم استحكام التعارض بين الطائفتين بل يتعين في الجمع بينهما عرفا الوجه الاول بقرينة صحيحة رفاعة فانه ظاهر او صريح في عدم تبييت النية وفي السفر قبل الزوال، فالحكم فيه بوجوب الصوم لا يناسب الجمع الثاني بل يعين الجمع الاول ، ويكون مرجعه الى تقييد الصحيح المذكور لاطلاق ما تضمنته الطائفة الاولى من الافطار مع الخروج قبل الزوال ويبقى اطلاق ما تضمنته من وجوب الصوم مع الخروج بعد الزوال على حاله . ونظير المقام

الروايات التي تعرضت لامناء المراة كما في باب غسل الجنابة فانها على طائفتين طائفة قالت ان انزلت فعليه الغسل و طائفة اخرى، قالت عن المرأة تهريق الماء الاعظم قال ليس عليها شيء ، فهما متعارضتان .

وهناك طائفة ثالثة قالت ان انزلت عن شهوة فعليها الغسل ، وقد اعتبرت شاهد جمع فان قوله ان امنت عن شهوة - بمنطوقها وافقت الرواية الاولى ان امنت عليها الغسل . وبمفهومها وافقت الطائفة الثانية تهريق الماء الاعظم قال ليس عليها الغسل ، سواء كانت من باب مفهوم الشرط او من باب مفهوم القيد فانها ذات منطوق ومفهوم فهي صالحة للجمع .

ولكن الرواية في المقام وهي صخيحة رفاعة انما تضمنت سؤالا من قبل الراوي - عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح ، فهل لهذا الكلام مفهوم وهو انه لو عرض له السفر قبل ان يصبح فانه يفطر? فتكون بمفهومها مقيدة للطائفة الاخرى ام لا? كي تصلح شاهد جمع بين الطائفتين .

وقد دعم

السيد الخوئي مطلبه وافاد انه لو لم نأخذ بهذا القيد لكان التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعد الزوال بلا وجه ، يعني لو كان المدار على تبييت النية مطلقا لا بقيد ان يكون قبل الزوال لم يكن فرق بين ما قبل الزوال وما بعده فالتفصيل يكون لغوا

اذن لو قدمت الطائفة الثانية التي جعلت المعيار هو تبييت النية على الطائفة الاولى مطلقا للزم من ذلك الغاء التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده

وهذا خلاف صريح الطائفة الاولى ، فهذه قرينة على ان منظور الطائفة الثانية التفصيل فيما قبل الزوال لاالتفصيل مطلقا: اي من سافر قبل الزوال يفصل فيه بين ان يكون بيت او لم يبيت ، لا ان التبييت معيار مطلقا والا لاصبح التفصيل في الطائفة الاولى لغوا .

ولكن قد يقالبالعكس اذ لو قدمنا الطائفة الاولى على الثانية وقلنا ان المعيار الزوال وعدمه فالتفصيل بين التبييت وعدمه بلا وجه .

فهل هذا المقدار يكفي في التقديم او ان هذا يؤكد التعارض بين الاطلاقين

قال قده :

اذ لو كان الحكم فيها ايضا كذلك يعني انه متى ما بيت افطر حتى لو كان سفره بعد الزوال لم يكن فرق بين ما قبل الزوال وما بعده مع ان الطائفة الاولى صريحة في التفرقة بين الأمرين ،

ونفس المضمون ذكره السيد الحكيم السبط ص262 قال

اذ لو قيد ايضا بما اذا بيت النية لزم الغاء التفصيل الذي تضمنته تلك الطائفة بالمرة وهو خروج عن صريحها فيتعين لاجل ذلك حمل اطلاق التفصيل في الثانية على خصوص ما قبل الزوال الراجع الى الجمع الاول .

الوجه الثاني :

لو اغمض النظر عن صحيحة رفاعة كانت النتيجة ايضا كذلك وهو تقييد الطائفة الاولى بالثانية فان المعارضة بين الطائفتين انما هي بالاطلاق لا بالتباين كي يرجع الى المرجحات فلا بد اما من رفع اليد عن اطلاق الطائفة الاولى الناطقة بالبقاء على الصوم فيما لو سافر بعد الزوال وتقييدها بمقتضى الطائفة الثانية بما اذا لم يبيت النية ، او ان نعكس الامر فيبقى الاطلاق على حاله ونقيد الطائفة الثانية المفصلة بين تبييت النية وعدمه لما قبل الزوال و انه ان سافر بعد الزوال فليس فيه تفصيل بين تبييت النية وعدمه، فيصوم وان سافر قبله يصوم ان لم يبيت النية والا فيفطر .

فاحد هذين الاطلاقين لا بد من رفع اليد عنه حتى يرتفع التعارض، وظاهر ان المتعين هو الثاني ، وهو ان نرفع اليد عن اطلاق الطائفة الاولى فيما قبل الزوال لا ان نرفع اليد عن اطلاق الطائفة الثانية مطلقا، اذ نتيجته الالتزام بانه ان سافر قبل الزوال افطر مطلقا ،لان تقديم الطائفة الثانية- يعني ان سافر بعده افطر ان بيت النية والا بقي على صومه- وهذا مما لم يقل به احد

وبعبارة اخرى :

ان الطائفة الاولى صريحة في الفرق ما بين قبل الزوال وما بعده والثانية صريحة في الفرق ما بين التبييت وعدمه ،ولا موجب لرفع اليد عن اصل التفرقة لا الفرق الاول ولا الفرق الثاني لعدم المعارضة من هذه الجهة ، وانما المعارضة من ناحية الاطلاق كما مر فلا بد من رفع اليد عن احد الاطلاقين : اطلاق يقول ان سافر قبل الزوال افطر فنرفع اليد عنه بتبييت النية ،و اطلاق يقول من سافر بعد الزوال صام فنرفع اليد عنه بتبييت النية ، فايهما نرفع اليد عنه?

### 004

والحاصل ان هناك عامين

العام الاول : من سافر قبل الزوال افطر ومن سافر بعد الزوال صام من دون تفصيل بين تبييت النية وعدمه .

العام الثاني : من سافر عن تبييت النية افطر ومن سافر لا عن تبييت النية صام من دون فرق بين السفر قبل الزوال او بعد الزوال .

وقد ذكرت وجوه في كلمات الاعلام قدست اسرارهم في الجمع بين هذين العامين جمعا عرفيا

الاول :

ما ذكره السيد الخوئي قده كوجه ثان وتقريبه :

ان الجمع بين هذين الدليلين يتصور على انحاء اربعة ثلاثة منها باطلة فيتعين النحو الرابع

النحو الاول :

ان يقدم العام الثاني على العام الاول مط فيقال المدار على تبييت النية في جواز الافطار سواء كان السفر قبل الزوال او بعد الزوال ، ولازم ذلك الغاء الخصوصية المأخوذة في الدليل الاول وهي ان المناط على الزوال فلو كان المناط على تبييت النية على كل حال لزم ان يكون عنوان السفر قبل الزوال او بعده مما لا موضوعية له وهذا طرح للدليل الاول .

النحو الثاني :

ان يقدم الدليل الاول على الثاني فالمدار على السفر قبل الزوال او بعده فان كان قبل الزوال افطر بيت او لم يبيت و ان كان بعد الزوال صام بيت او لم يبيت، هذا ايضا الغاء للخصوصية المأخوذة في الدليل الثاني وطرح له .

النحو الثالث :

ان الدليل الثاني يقيد الفقرة الثانية من الدليل الاول دون الفقرة الاولى حيث ان الدليل الاول متضمن لفقرتين الفقرة الاولى -من سافر قبل الزوال افطر- والثانية -من سافر بعد الزوال صام- وهذه الفقرة تقيد. بالدليل الثاني والنتيجة ان السفر بعد الزوال فيه تفصيل فان بيت النية من الليل افطر والا صام .

وهذا النحو لم يقل به احد من المسلمين وكأن في البين مرتكزا متشرعيا من انه لا يمكن ان يصار الى الافطار في السفر قبل الزوال مطلقا مع التفصيل فيما بعد الزوال .

فيتعين النحو الرابع

وهو ان يكون الدليل الثاني مقيدا للفقرة الاولى من الدليل الاول دون الفقرة الثانية ، فالنتيجة ان من سافر قبل الزوال يفصل فيه بين ان يكون مبيتا للنية او غير مبيت ، فان كان مبيتا من الليل يفطر و ان لم يكن مبيتا يصوم، واما من سافر بعد الزوال فحكمه الصيام على كل حال ، فالدليل الثاني مقيد للفقرة الاولى من الدليل الاول .

الوجه الثاني :

الذي ذكره السيد الخوئي قده كوجه اول هو الاتكاء على صحيحة رفاعة في الجمع بين الدليلين .

وقد سبق النقاش في ذلك بانه لا تصلح صحيحة رفاعة ان تكون شاهد جمع بين الدليلين لعدم اشتمالها على منطوق ومفهوم .

ولكن هنا بحث اصولي وهو انه ان لم يصلح الدليل الثالث شاهد جمع بين الدليلين فلم لا يكون المقام من باب انقلاب النسبة? فمتى كان عندنا دليلان ويوجد دليل ثالث اخص من احدهما فان صلح ان يكون شاهد جمع بينهما والا بني العلاج على انقلاب النسبة خصوصا على مبنى سيدنا قده .

بيان ذلك :

لو كان عندنا ثلاثة ادلة

 دليل يقول لا تكرم العالم و دليل يقول اكرم العالم وهما متعارضان على نحو التباين وجاء دليل ثالث يقول يجب اكرام الفقيه ، وحيث انه متحد مع الثاني فلا يصلح ان يكون مخصصا له بل هو مخصص للدليل الاول وهو قوله لا تكرم العالم ، و بما انه ليس له مفهوم فلا يصلح شاهد جمع بين الدليلين فيصار الى انقلاب النسبة فيقال يخصص الدليل الاول بالدليل الثالث ، فاذا خصص به صار المراد الجدي من الدليل الاول امرام العالم الفقيه . وح ستكون نسبة الدليل الاول للدليل الثاني عموما وخصوصا مطلقا فيخصص به والنتيجة لا تكرم العالم الذي ليس بفقيه ، فيمكن الجمع العرفي بين الادلة الثلاثة من باب انقلاب النسبة حيث كانت النسبة بين الدليلين نسبة التباين واصبحت النسبة بين الدليلين العموم والخصوص المطلق فيخصص به .

وهذا مما يمكن تطبيقه على المقام :

فهنا دليل يقول من سافر قبل الزوال افطر و دليل يقول من سافر وبيت النية افطر ، وان لم يبيت النية يصوم ودليل ثالث وهي صحيحة رفاعة سألته عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح قال يتم يومه او صومه ذلك - و هذه تكون مخصصة للدليل الاول من سافر قبل الزوال افطر ، و بعد تخصيص الدليل الاول بالثالث يكون المراد الجدي منه من سافر صباحا وقد بيت النية افطر ، واذا صار مخصصا بالدليل الثالث تصبح نسبته للدليل الثاني نسبة الخاص للعام فيجمع بينهما من باب انقلاب النسبة .

ولا يخفى ان نكتة الخلاف المبنائي بين الاعلام كالمحقق العراقي و السيد الصدر قدس سرهما الذين ينكرون انقلاب النسبة والمحقق النائيني والسيد الخوئي الذين يقولون بانقلاب النسبة ان المدار في تخصيص دليل بدليل على الظهور ؟ او على الظهور الحجة ؟

و هذا خلاف كبروي بين الطرفين ، فمن يرى ان المناط على الظهور فالنتيجة عنده استقرار التعارض ، اذ المفروض ان الدليلين الاول والثاني مع غض النظر عن الثالث متعارضان ظهورا على نحو العموم من وجه ، ووجود دليل ثالث يخصص احدهما لا يحول المتعارضين الى متلائمين لان المناط في التعارض على ذات الظهور. والمفروض ان الدليل الثالث دليل منفصل لا متصل حتى يغير الظهور فيبقى الدليلان الاولان على تعارضهما وان جاء مخصص لاحدهما .

و صاحب الاتجاه الثاني وهو المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما يرون ان التعارض فرع الحجية لكل منهما، اذ لا يتعارض الحجة مع اللا حجة ، و الاول بعد ان جاءه مخصص ليس حجة في عمومه وبما انه ليس حجة في عمومه فكيف يكون معارضا للثاني?

 فينظر الى ما هو المقدار الحجة، والمفروض ان نسبة المقدار الحجة من الدليل الاول للدليل الثاني نسبة العموم والخصوص فيخصص به وهذا هو معنى انقلاب النسبة .

 والحق مع المحقق العراقي والسيد الصدر قدهما بلحاظ ان تقديم الخاص على العام بملاك القرينية ، ومناط القرينية اظهرية الخاص في مورده من العام فاذا لم يكن بحسب ظهوره اخص وانما صار خاصا بدليل خارجي ، فهذا لايجعله في مورده اظهر من الدليل الثاني كي يكون قرينة عليه فيخصص به . مضافا للتامل في المقام في صحيحة رفاعة سألته عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح - بانه هل (حين يصبح) قيد للسفر ؟ ام انه قيد (يعرض له ) ؟ اي بدا له حين اصبح ان يسافر قبل الزوال او بعد الزوال ، فالطائفة الثالثة تكون متحدة مع الدليل الثاني وليست مخصصة للدليل الاول ، لانها من هذه الجهة ليست اخص مطلقا من الدليل الاول كي تخصص به ثم تلاحظ النسبة بين الدليل الاول بعد تخصيصه والدليل الثاني فيصار الى انقلاب النسبة ، الا ان يقال مع اجمال القيد وتردده بين الرجوع للسفر او للعروض فالقدر المتيقن من الرواية من سافر قبل الزوال ، وبلحاظ هذا القدر المتيقن يكون مخصصا للعام الاول وبه تنقلب النسبة بين صحيح الحلبي وموثق علي بن يقطين الى العموم والخصوص المطلق فيخصص به .

### 005

و بناء على عدم تمامية مبنى انقلاب النسبة فهل يمكن طرح وجه صناعي عرفي يكون بديلا عن القول بانقلاب النسبة بحيث ينتج نتيجة انقلاب النسبة ام لا?

الجواب : ان هناك محاولتين للبديل عن انقلاب النسبة .

المحاولة الاولى : للسيد الشهيد قدس سره ج7 ص309

وبيانه بذكر مقدمات

الاولى :

ان العام الاول وهو العام المخصَص كما لو قال المولى في دليل اكرم العالم وقال في دليل اخر لا تكرم العالم وقال في دليل ثالث اخص لا تكرم العالم العربي فبالنسبة للعام الاول وهو قوله اكرم العالم حيث ورد عليه مخصص وهو لا تكرم العالم العربي يكون مخصصا بغير العربي ، و لابد ان يفترض فيه انه قطعي الجهة حتى تتم المحاولة ، بمعنى العلم بانه على فرض صدوره فلم يصدر على سبيل التقية او غرض اخر ، بل لو صدر فانه صدر على سبيل الجد فعمومه مراد جدي في الجملة قطعا ،

ولهذا العام دالان

الدال الاول هو شهادة الراوي .

حيث ان الراوي يشهد ان العام وهو قوله اكرم العالم قد صدر من الامام غاية ما في الباب ان كان ثابتا بالقطع او بالتواتر فالشهادة قطعية ، و اذا كان ثابتا بخبر الثقة فالشهادة ظنية ولكنها ثابتة تعبدا ، والنتيجة ان الدال الاول وهو شهادة الراوي بصدور العموم من الامام ع اما قطعية ان كان الحديث قطعيا او ثابتة تعبدا .

الدال الثاني : هو كلام المعصوم نفسه وهو قوله اكرم العالم .

و مدلوله ببركة اصالة العموم ان الامر باكرام العالم مراد جدي في الجملة.

المقدمة الثانية :

 بضم هذه القضية المتيقنة بحسب الجهة الى المخصص وهو الدليل الثالث وهو قوله لا تكرم العالم العربي تتشكل للمخصص دلالة التزامية على ثبوت حكم العام المخصَص في غير مورد التخصيص في الجملة .

اي ان قوله عليه السلام لا تكرم العالم العربي له دلالة التزامية وهي ان ذاك العام لو ثبت فان مراده الجدي في غير العالم العربي في الجملة .

وبعبارة اخرى ذكرها ص313

انه لو كان الراوي صادقا في شهادته كان حكم العام الاول ثابتا في الجملة، فاذا ثبت ان للمخصص دلالة التزامية على قضية شرطية وهي لو ثبت حكم العام فانما يثبت في غير دائرة التخصيص .-

توضيحه : بما ان عندنا قضية شرطية تقول ان ثبت العام الاول فهو في غير مورد التخصيص

فالشرط قد يثبت قطعا كما لو كان الحديث العام قطعي السند يعني شهادة الراوي قطعية وقد يثبت الشرط تعبدا كما لو كان خبر ثقة .

المقدمة الثالثة :

ان هذه القضية الشرطية سواء كان الشرط قطعيا او تعبديا تخصص العام الاخر بحكم اخصيتها ، وليس المدعى تخصيص العام الثاني بالاول كي يقال ان هذا مبني على انقلاب النسبة .

وانما المخصص للعام الثاني هو المدلول الالتزامي للمخصص وهو الدليل الثالث وهو لا تكرم العالم العربي اي ان الدليل الثالث المخصِص وهو قوله لا تكرم العالم العربي انعقد له مدلول التزامي وهو انه لو كان العام الاول ثابتا فله مراد جدي قطعي، ومراده الجدي القطعي في غير دائرة التخصيص ، - اي ماسوى العالم العربي - وهذا هو الذي اسقط اصالة العموم في العام الثاني .

المقدمة الرابعة:

هل العام الاول وهو المخصَص حجة فيما سوى مورد التخصيص او حجة في الجملة ؟

وهل يعني هذا ان العام الثاني سقط في كل ما سوى المخصص? ام انه سقط في الجملة?

والجواب عن ذلك ماافاده قده بقوله :

ان كون العام الاول قطعي الجهة لا يعني ان عمومه قطعي وانما يعني انه قطعي في الجملة ، و لذلك صار مراده جديا في ما سوى مورد التخصيص في الجملة .

واذا خرج العالم العربي عن العام الاول فما سوى العالم العربي هل له قدر متيقن يثبت فيه العام الاول ولا يشمله العام الثاني ام لا?

فان كان له قدر متيقن وهو العالم الفارسي النجفي مثلا فهذا خارج عن العام الثاني قطعا ، و تعين العام المخصص فيه للعلم بقطعية جهته في الجملة .

وبالتالي فيمكن الوصول الى نتيجة انقلاب النسبة ولكن في هذا المقدار وهو ان العالم الذي ثبت وجوب اكرامه هو العالم الفارسي النجفي والا الباقي يقع موقع المعارضة بين العامين الاول والثاني .

 وان لم يكن في ماسوى المخصص قدر متيقن في البين كان الباقي مرددا بين المتباينين ، اذ ما دام مراده الجدي في مجموع الباقي ولاقدر متيقن له فهو من موارد اجمال المخصص ودورانه بين المتباينين الذي يوجب تولد علم اجمالي بتخصيص العام الثاني باحد الفردين المتباينين .

فهل يمكن التمسك باصالة العموم في العام الثاني لنفي تخصيصه بغير ماعلم بخروجه منه وهو احد الفردين المتباينين ؟

والجواب : انه ذكر قده في ج ٧ ص ٣١٠ تفصيلا في فرض دوران المقدار المخصص بين متباينين ، وحاصله : انه تارة يكون المقدار المخصص - اي الفرد الخارج عن العموم الثاني - مما له تعين واقعا و ان كان مجملا ظاهرا بين متباينين ، وتارة لايكون له تعين واقعي فهنا صورتان . ١- ماله تعين واقعي كتردد العالم الباقي تحت العام الاول الذي هو خارج عن العام الثاني بين العالم القمي او النجفي ولاميزة لاحدهما على الآخر فلاقدر متيقن في البين ، فهنا قد يقال ان العلم الاجمالي بتخصيص العام الثاني باحد الفردين اسقط اصالة العموم فيه للعلم الاجمالي بكذبها في احدهما ، فيصح التمسك باصالة العموم في العام الاول في الفردين معا لعدم المعارض له ، ونكون بذلك قد وصلنا الى نتيجة انقلاب النسبة حيث اخذنا بالعام الاول في تمام مدلوله ماسوى مورد التخصيص ، وقد يقال ان العلم الاجمالي بالتخصيص لايسقط اصالة العموم في العام الثاني فيصح التمسك باصالة العموم في العام الثاني لنفي تخصيصه بغير ماعلم خروجه اجمالا- نتيجة المدلول الالتزامي للمخصص - اي الدليل الثالث - ويترتب عليه اثر وهو انه لو كان مفاد العام الاول ترخيصيا كما لو قال يستحب اكرام العالم وخصص بغير العالم العربي ، وبقي تحته فرد مردد بين القمي والنحفي وكان مفاد العام الثاني حكما الزاميا كما لو قال- يحرم اكرام العالم - و قد علمنا بصحة التمسك باصالة العموم فيه حتى مع العلم الاجمالي بالتخصيص فهذا يعني ان لدينا علما اجماليا بحجة على الحكم الالزامي في احد الفردين القمي او النجفي، ومقتضى ذلك تنجز حرمة اكرام احدهما للعلم الاجمالي بقيام الحجة عليه وهي اصالة العموم ، نعم لو كان مفاد كلا العامين حكما الزاميا او استحبابيا وقعت المعارضة بينهما فكان عموم العام الثاني في هذا الفرد- وهو المعنون بعنوان غير ماعلم خروجه - معارضا باصالة العموم في العام الاول فلا نصل لنتيجة انقلاب النسبة .

الا انه اشكل على ذلك بقوله : بما ان الفرد المحتمل خروجه عن العام الثاني مرددا بين القمي والنجفي فاصالة العموم في العام الثاني لنفي خروج القمي معارضة باصالة العموم فيه لنفي خروج النجفي ، ونتيجة هذا التعارض الداخلي تسقط اصالة العموم للعام الثاني في كلا الفردين فتجري فيهما اصالة العموم في العام الاول بلا معارض وهذه نتيجة انقلاب النسبة .

٢- ان لايكون للفرد الخارج تعين واقعي كما اذا علمنا بخروج احد الفردين عن العام الثاني واحتملنا خروج كليهما واقعا من دون تعين لاحدهما حتى ثبوتا ففي هذه الصورة لايصح التمسك بالعام الثاني لنفي تخصيصه ب غير ماعلم خروجه بالاجمال ، اذ ماعلم خرجه لاتعين له واقعا فنقيضه وهو الباقي المعبر عنه بغيره لاتعين له ايضا ، وما لاتعين له فهو فرد مردد والفرد المردد لاواقع له كي يكون مجرى لاصالة العام في العام الثاني لاثبات عدم خروجه عنه ، وبالتالي تسقط اصالة العموم في العام الثاني - لا للتعارض الداخلي بل لانه لاموضوع لها واقعا ، وتجري اصالة العموم في العام الاول في كلا الفردين بلا معارض ، وتكون النتيجة كالصورة الاولى . والخلاصة انه يمكن الوصول الى نتيجة انقلاب النسبة اذا كان للعام الاول في ماسوى مورد التخصيص قدر متيقن ولكن في القدر المتيقن فقط ، كما يمكن الوصول لنفس النتيجة في فرض دوران الفرد بين المتباينين اذا قلنا بسقوط اصالة العموم في العام

الثاني اما للتعارض الداخلي او لعدم الموشوع واقعا .

 فنتيجة العلم الاجمالي اما ان تحصل معارضة داخلية بين اصالتي العموم بلحاظ كل من الفردين واذا حصلت المعارضة الداخلية سقطت اصالة العموم في العام الثاني على كل حال فلا يتشكل علم اجمالي بالحجة ليكونا منجزا فيما اذا كان الحكم الزاميا . او تسقط لعدم الموضوع ان لم يكن لما علم خروجه تعين واقعا . وتحري اصالة العموم في العام الاول بلامعارض .

### 006

وببيان اكثر تفصيلا

ان مبناه قدس سره يتضح بعرض مقدمات

الاولى:

عندنا عام قطعي الجهة في الجملة ولم نعلم باكثر من ذلك واما عمومه واطلاقه فلا نعلم انه جدي ، وانما اصل المفاد جدي ، و ان كان بالامكان اجراء اصالة الجد فيه لنحرز انه جدي لكن لا علم لنا بذلك كما لو قال اكرم العالم فعلمنا بان اصل المفاد قطعي الجهة .

المقدمة الثانية :

اذا ورد مخصص لهذا العام الذي نعلم انه قطعي الجهة في الجملة كما لو قال لا تكرم العالم الفاسق فانه بعد ورود المخصص ينعقد للمخصص مدلول التزامي على نحو قضية شرطية وهي انه لو كان مفاد العام ثابتا واقعا فهو في غير مورد التخصيص، حيث انه اذا جمع العام والخاص تتولد عندنا هذه القضية الشرطية .

مثلا عندنا اكرم العالم و ورد لا تكرم العالم الفاسق فبضم الخاص الى العام تنعقد هذه الدلالة الالتزامية للخاص وهي انه لو كان لذلك العام ثبوت واقعا فهو في غير مورد التخصيص ، أي في غير العالم الفاسق

ولكن الباقي هو ثابت على نحو القضية المهملة لا على نحو الاستغراق .

المقدمة الثالثة :

بما ان عندنا قضية شرطية وهي مدلول التزامي للمخصص وهي قوله لو كان لمفاد العام ثبوت فهو في غير مورد التخصيص فح كيف نثبت هذه القضية الشرطية?

انما تثبت الشرطية بثبوت شرطها لانه متى ثبت الشرط ثبت الجزاء ، فان كان العام الذي قطعنا بانه مراد جدي في الجملة قطعي السند ايضا فيثبت الشرط وجدانا .

واما لو لم يكن قطعي السند فبما ان هذا العام وصل لنا عن طريق خبر ثقة فالراوي الذي روى لنا هذا العام يقول اشهد بان هذا العام صدر عن المعصوم، وبمقتضى حجية شهادة الراوي بصدور هذا العام عن المعصوم يثبت لنا الشرط فيثبت الجزاء ، وهو ان مفاد العام قطعي في غير مورد التخصيص لكن على نحو القضية المهملة .

المقدمة الرابعة :

عندنا عام اخر يعارض هذا العام لولا هذا المخصص حيث يقول لا تكرم العالم ، فماذا نصنع بالعام الاخر ؟

نقول ان العام الاخر لا يعارض المخصص ، لانهما متحدان لسانا لان كليهما نافي ، حيث ان العام الثاني يقول لا تكرم العالم والمخصص يقول لا تكرم العالم الفاسق، وغايته انه مصداق من مصاديقه فلا يتنافيان حتى يكون احدهما معارضا بالاخر،

اما العام الاول فهل هو بعد تخصيصه يكون هو المخصص للعام الثاني? او المخصص هو المدلول الالتزامي للمخصص ؟

لو قلنا ان العام الاول بعد تخصيصه هو المخصص للعام الثاني رجعنا لمبنى انقلاب النسبة ، و الحال انه لم يثبت لنا عرفية هذا المبنى ، فالصحيح ان المقدم على العام الثاني ليس العام الاول بل المدلول الالتزامي للمخصص ، حيث ان المدلول الالتزامي للمخصص يقول لو كان لهذا العام ثبوت فهو في غير مورده ، وبما انه ثبت لنا ان للعام ثبوتا لانه قطعي السند او لانه ثابت تعبدا فالقضية الشرطية بعد ثبوت شرطها هي المخصص للعام الثاني

ان قلت : هل يمكن ان يقال ان المخصص للعام الثاني شهادة الراوي الذي يشهد ان العام الاول صدر عن المعصوم ?

قلنا كلا ، اذ لا يمكن ان يخصص كلام شخص بكلام شخص اخر فان العام الثاني كلام صادر من المعصوم والشهادة كلام صادر من الراوي ، نعم ان كان هناك مخصص فهو المدلول الالتزامي للمخصص، اي القضية الشرطية لا العام الاول ولا شهادة الراوي فانها لا تجدي في ذلك .

المقدمة الخامسة :

ان قلت :

ما دام العام الاول قطعي الجهة في الجملة خلاف العام الثاني حيث انه ظني الجهة الا يكفي قطعية جهته في الجملة ان يكون قرينة على العام الثاني بلا حاجة للمدلول الالتزامي للمخصص ، فانه بما هو قطعي الجهة في الجملة لا يقاومه العام الثاني الذي هو ظني الجهة ، فمقتضى كونه قطعي الجهة ان نقدمه على العام الثاني بلا حاجة للذهاب الى المخصص ؟

قلت :

ان المفروض ان ما قطعنا بكونه جديا قضية مهملة مرددة بين الاقل والاكثر فلا تصلح للقرينية على تخصيص العام الاخر بخلاف ما لو نظرنا للمجموع بعد ورود المخصص وانعقاد مدلول التزامي للمخصص، وهو انه لو كان للعام ثبوت فهو في غيره فان تلك القضية المهملة اصبحت لها صورة اجمالية وهي غير مورد التخصيص ، وبالتالي حيث ثبتت القضية الشرطية من جهة ثبوت شرطها فثبت جزاؤها قدمت على العام الاخر .

المقدمة السادسة :

ان قلت :

ما هي ميزة قطعي الجهة اذا كنا محتاجين للمخصص على كل حال من اجل عقد دائرة اخص من العام الثاني بضميمة المخصص .

قلت :

لا يكفي ظني الجهة في التخصيص ، لانه كي يقدم هذا المدلول الالتزامي على العام الثاني فلابد من التمسك باصالة الجد ، في ما سوى مورد التخصيص ، واصالة الجد لا تقوم مقام القضية المهملة بل تدل على العموم الاستغراقي ، فان مقتضى اصالة الجد في العام ان كل فرد فرد منه فهو جد ، واذا كان مقتضى اصالة الجد ذلك تعارضت اصالة الجد في العام الاول فيما سوى المخصص مع اصالة السند واصالة الجد في العام الثاني ولا مرجح لاحدهما على الاخر .

نعم متى كان واحد منهما قطعي السند فانه يسقط الاخر لان السيد الصدر قده يرى ان طرح ما خالف الكتاب لا لخصوصية في الكتاب ، و انما طرح ما خالف الكتاب لان الكتاب قطعي الصدور فلازمه طرح كل ما خالف قطعي الصدور سواء كان من الكتاب او من سنة النبي ص او من سنة المعصومين عليهم السلام .

والخلاصة اذا علم ان دائرة اخص تشكلت من المدلول الالتزامي للمخصص فح كيف تتم عملية التخصيص?

ففي المقام مثلا عندنا صحيح الحلبي : اذا سافر قبل الزوال افطر و اذا سافر بعد الزوال صام، وهذا العام ورد عليه مخصص وهو صحيحة رفاعة سألته عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح قال يتم يومه -

وهذا المخصص وهو صحيح رفاعة انعقد له مدلول التزامي وهو ان صحيح الحلبي ان كان ثابتا فمفاده في غير مورد من عرض له السفر نهارا -يعني ان صحيح الحلبي ان كان مفاده ثابتا فهو في حق من بيت النية واما من عرض له السفر صباحا فلايشمله -

 وهذه القضية الشرطية ثابتة ، لان صحيحة الحلبي بنظر السيد الخوئي قده من الروايات التي قسمت الزوال وما بعد الزوال وهي اكثرها صحاح مما يقطع بصدور بعضها اجمالا كما انها مخالفة للعامة كما ذكر صاحب الحدائق ، فهذا يعني ان العام الاول وهو صحيحة الحلبي قطعي سندا و جهة ، وبازاءه موثق علي بن يقطين الذي فصل بين تبييت النية وعدمه قال ان حدثته نفسه في الليل بالسفر افطر وان لم تحدثه نفسه صام - وهو معارض له .

ولكن بعد ان انعقد المدلول الالتزامي للمخصص على نحو القضية الشرطية وثبت الشرط بمقتضى القطع بصدور مضمون صحيحة الحلبي والقطع بالجهة ولو في الجملة يقدم هذا المدلول الالتزامي على موثقة علي ابن يقطين التي فصلت بين تبييت النية وعدمه -

ولا يمكن ان يعارضه في القضية الشرطية لانها اخص منه ، والمفروض ان موثق علي ابن يقطين لا يعارض الشرطية لانها اخص منه، ولا يعارض الشرط وهو ثبوت العام الاول لان ثبوته قطعي فاذا لم يكن له معارض تمت اولى خطوات التخصيص .

الخطوة الاولى :

هل ان للعام المخصص بعد ورود التخصيص عليه قدرا متيقنا ؟ بحيث تصير القضية المهملة دائرة بين الاقل والاكثر فنقتصر على الاقل لانه القدر المتيقن ،

قد يقال بوجود القدر المتيقن حيث يدعى ان المنصرف من صحيحة رفاعة : سألته عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح - ان المنظور هو السفر اول الصباح قبل فترة الضحى فلا تصدق هذه القضية على من عرض له السفر قريب الزوال ، وهذا يعني ان ماخرج عن العام من عرض له السفر حين يصبح فما هو القدر المتيقن من صحيح الحلبي مما سواه ؟

قديقال ان القدر المتيقن هو من بيت النية وسافر قبل الضحى، و اما من سافر قريب الزوال او مقارنا للزوال ولم يكن مبيتا للنية فلايحرز كون العام جديا فيه ، والقضية المهملة اذا كانت دائرة بين الاقل والاكثر فتصير مختصرة في القدر المتيقن ، فما سواه وهو من سافر قبل الزوال بفترة غير معتد بها او سافر مع الزوال ولم يبيت النية فانه يتعارض فيه العام الاول وهو صحيحة الحلبي مع العام الثاني وهو موثقة علي بن يقطين .

وان لم يكن له قدر متيقن وماذكر غير عرفي ، بل المقصود من قوله حين يصبح - يعني قبل الزوال ، ولا يحتمل خصوصية في اول الصباح ولاالضحى

فلا يوجد قدر متيقن فلا تدور القضية المهملة بين الاقل والاكثر ، و انما تدور بين متباينين لا محالة ، لانه الخاص اذا خرج وعلم ان مفاد العام في ماسوى الخاص قطعي في الجملة ، ولاقدر متيقن في البين فيدور الباقي بين المتباينين .

الخطوة الثانية :

اذا دار العام بين متباينين فهل لاحدهما تعين واقعي ام لا ؟

مثلا اذا كان عندنا عام و جاءه مخصص وهذا المخصص اوجب دوران العام بين متباينين، فتارة يكون لاحدهما تعين واقعي و اخرى لايكون ، مثلا ورد قوله ع - كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر- و حصل لنا علم اجمالي بنجاسة احد الثوبين فهل المعلوم

نجاسة ثوب معين واقعا مع طهارة الاخر فهذا يعني ان المخصص له تعين واقعي ?

او ان المعلوم نجاسة احدهما مع احتمال ان يكون الثاني ايضا نجسا اذ قد يكون في الواقع كلاهما نجسا فالمخصص ليس له تعين واقعي .

وقد اختار قده في الدورة الاولى من اصوله التفصيل و قال :

ان كان المخصص له تعين واقعي كما اذا علمنا ان ما خرج عن هذا العام ثوب معين واقعا والثوب الاخر طاهر فهنا المتعين الواقعي هل هذا الثوب الابيض اوهذا الثوب الازرق ؟.قد يقال ان اصالة العموم في الثوب الابيض معارضة باصالة العموم في الثوب الازرق فيحصل تعارض داخلي في نفس- كل شيء نظيف- لان عمومه للابيض معارض بعمومه للازرق فيسقط عمومه .

اما اذا لم يكن له تعين واقعي كما لو علمنا بنجاسة احد الثوبين ونحتمل نجاسة الاخر فاصالة العموم ح لاموضوع لها اذ لا تعين واقعي له ، للفرد اامردد و انما تجري اصالة العموم في المعين لا المردد ،

فاذا كان الخارج مما لاتعين له لم تجر اصالة العموم في شيء منهما، لانه ليس للمقدار الخارج تعين واقعي

فطذا الباقي كذلك

لكنه في الدورة الثانية لم يفصل و قال لا فرق بين الفرضين ، لان جريان اصالة العموم في غير المتعين واقعا ممكن ثبوتا تام اثباتا ،

اما انه ممكن ثبوتا :

فيمكن ان يقال هناك معلوم الخروج وما ليس معلوم الخروج ، وتجري اصالة العموم في غير معلوم الخروج بشرط كذبها في الاخر ، ا وتجري اصالة العموم في الول بشرط كذبها في الثاني وفي الثاني بشرط كذبها في الاول ، وما دام الجريان ممكنا ثبوتا فمقتضى اصالة العموم اثباتا جريانها اذ المدار في جريان اصالة العموم على ترتب اثر عملي ،

ولذلك في مثل- كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر- يوجد اثر عملي وهو ان تكرار الصلاة في كل منهما فانه اذا كررنا الصلاة في كل منهما احرزنا اننا صلينا في طاهر ظاهرا لاننا نحتمل نجاستهما واقعا .

وبناءا على هذا المبنى للسيد الصدر قده لا نحتاج الى التفصيل ، فنقول متى لم يعلم ان هناك قدرا متيقنا فان اصالة العموم في العام الثاني صالحة للجريان ، وحيث ان صحيحة رفاعة اخرجت عن العام الاول من عرض له السفر نهارا قبل الزوال ، فبقي تحت صحيح الحلبي من بيت السفر من الليل وسافر اول الصباح ومن سافر عند الزوال ونعلم بخروج احدهما عن موثق علي بن يقطين ونحتمل خروج الآخر و حيث لا يوجد لافراده ميزة ولا تعين واقعي ، فالمقدار الخارج عن موثقة علي ابن يقطين مردد بين متباينين لا ندري ايهما الخارج مما سوى المخصص .

واذا لم ندر فح اصالة العموم في كل منهما معارض باصالة العموم في غيره فتسقط اصالة العموم في موثقة ابن يقطين بالتعارض الداخلي فيها وتبقى اصالة العموم في صحيحة الحلبي بلا معارض، لان المقتضي لاصالة العموم فيها موجود وهو العموم بل بعضه قطعي الجهة والمانع مفقود وهو معارضة موثقة علي ابن يقطين لان المعارضة انتفت لابتلاء موثقة علي بن يقطين بتعارض داخلي ، فتجري اصالة العموم في صحيحة الحلبي ، وبذلك نكون وصلنا الى نتيجة انقلاب النسبة بلا حاجة للبناء على المبنى نفسه

### 007

وتنقيح البحث

 في جهتين :

الجهة الصغروية

والجهة الكبروية

الجهة الاولى : تطبيق مبنى السيد الصدر على المقام

بيان ذلك .

ان لدينا روايتين بينهما عموم من وجه صحيحة الحلبي وموثقة علي بن يقطين

فان صحيحة الحلبي تصرح بان من سافر قبل الزوال افطر سواء بيت النية او لم يبيت ومن سافر بعد الزوال صام سواء بيت النية او لم يبيت، وموثقة علي بن يقطين تدل على ان من بيت النية افطر سافر قبل الزوال او بعده ومن لم يبيت لم يفطر سافر قبل الزوال او بعده، ولذلك يتعارضان في موردين

الأول :

من سافر قبل الزوال ولم يبيت النية فإن مقتضى عموم صحيحة الحلبي انه يفطر لانه قبل الزوال ، بينما مقتضى عموم موثقة علي بن يقطين ان لا يفطر لانه لم يبيت النية .

المورد الثاني :

من بيت النيه وسافر بعد الزوال فان مقتضى عموم موثقة علي بن يقطين ان يفطر لانه بيت النية، بينما مقتضى عموم صحيحة الحلبي ان يصوم لان سفره بعد الزوال .

وقد ورد على صحيحة الحلبي مخصص- لانها قالت من سافر قبل الزوال افطر وان لم يبيت النية - و هو صحيحة رفاعة : من يعرض له السفر اثناء النهار و سافر قبل الزوال فانه يصوم ويتم يومه ذلك- ومفاد صحيحة رفاعة اخص من مفاد صحيح الحلبي .

و قد يقال بانه لا تظهر ثمرة باعتبار ان من سافر قبل الزوال ولم يبيت النية و من لم يبيت النية وسافر عند الزوال مثلا او لم يبيت النية وسافر بعد الزوال فحكمه الصوم .

فاذا كان جميع افراد من لم يبيت النية يصوم ولو بالاولوية لمفاد الدليل المخصص فقد بقي تحت صحيح الحلبي من بيت النية فقط ، وحيث ان مفاد صحيح الحلبي وموثقة علي ابن يقطين متفقان على الافطار فيه لانه بيت النية وسافر قبل الزوال فما بعد التخصيص لا توجد قضية مرددة او مهملة حتى يأتي فيها بحث السيد الصدر انها ان كانت دائرة بين الاقل والاكثر خصصت بمقدار الاقل وتعارض العامان فيما سواه وان كانت مرددة بين المتباينين حصل العلم الاجمال بالتخصيص .

فانه يقال : اذا لوحظ مدلول صحيحة رفاعة ان من يعرض له السفر حين يصبح يتم يومه -

فتارة يقال انه لا يحتمل فقهيا الفرق بين عرض له السفر حين يصبح او عرض له السفر الضحى او عرض له السفر عند الزوال فستكون نتيجة تطبيق مبنى السيد الصدر في المقام موافقة مع نتيجة انقلاب النسبة على مبنى سيدنا الخوئي قدهما ، لان مبناه تخصيص صحيح الحلبي بصحيح رفاعة فيكون مدلول صحيحة الحلبي من بيت النية يفطر اذا سافر قبل الزوال ، وهي بهذا المفاد اخص من صحيحة علي ابن يقطين ، فتخصص به .

وعلى مبنى الصدر قده تتشكل دلالة التزامية بنحو القضية الشرطية -وهي لو كان مفاد صحيح الحلبي ثابتا واقعا لكان قطعي الجهة- والقدر المتيقن منه من سافر مبيتا للنية قبل الزوال ، الخارج عن موثق بن يقطين فلايبقى تحته الا من لم يبيت النية ، والنتيجة انه لا يبقى فيما بعد المخصص قضية مهملة مرددة ، بل من بيت النية وسافر قبل الزوال فانه يفطر، ، ومن لم يبيت يصوم فيتوافق السيدان غاية ما في الباب ان احدهما من باب انقلاب النسبة - اي ان صحيحة الحلبي اصبحت اخص من صحيحة علي ابن يقطين فتقدم عليها تقدم الاخص على الاعم و الاخر يقول من باب تشكل قضية شرطية ثبت صحتها بقطعية السند والجهة في مفاد صحيحة الحلبي فح تقدم على موثقة علي ابن يقطين .

اما اذا احتملنا فقهيا ان هناك فرق بين من يعرض له السفر حين يصبح فهو محتمل الخصوصية فنتيجته ان ما خرج عن صحيح الحلبي هو من عرض له السفر حين يصبح وما سواه فردان

1- من بيت النية من الليل و سافر قبل الزوال

2- ومن لم يبيت النية ولكن عرض له السفر حين الزوال

فان كان احدهما قدرا متيقنا فتصير القضية المهملة دائرة بين الاقل والاكثر ، وان لم يكن قدرا متيقنا ، فمفاد صحيحة الحلبي بعد خروج صحيحة رفاعة مردد بين المتباينين، حيث نعلم بوجود تخصيص لموثقة علي ابن يقطين غاية ما في الباب انه دائر بين متباينين .

ومقتصاه العلم الاجمالي بالتخصيص .

اما الكبرى :

فهل المبنى الذي ذهب له السيد الشهيد من تعويض مبنى انقلاب النسبة بهذا المبنى الاخر تام ام لا ?

وهنا ملاحظتان

الاولى :

 اذا قال في عام : اكرم العالم و في عام اخر قال : لا تكرم العالم وقال في دليل ثالث لا تكرم العالم العربي ، وله دلالة التزامية على نحو القضية الشرطية وهي انه ان كان لقوله اكرم العالم ثبوت واقعا فهو في غير العالم العربي ، لان المفروض ان قوله اكرم العالم قطعي الجهة في الجملة على نحو القضية المهملة، وقد خرج عنها العالم العربي فبالنسبة للعالم غير العربي يوجد عندنا قطع بالجهة لكن على نحو القضية المهملة اذ لا يعلم كل عالم غير عربي يكرم ام هناك تفصيل .

فاذا كان الامر دائرا بين الاقل والاكثر فسيخصص به الاقل و سيتعارضان فيما سوى العالم الفارسي النجفي .

واما اذا كان بين متباينين حيث يدور بين النجفي والقمي و لا خصوصية

فاصالة العموم في لا تكرم العالم بالنسبة للعالم النجفي معارضة باصالة العموم في نفسه بالنسبة للعالم القمي وهو تعارض داخلي ، للعلم بخروج فرد منها اجمالا من دون تعيين فاصالة العموم في احد الفردين معارضة باصالة العموم في الفرد الاخر فيرجع الى اكرم العالم ويتمسك باصالة العموم فيها لكل ما سوى العالم العربي لان اصالة العموم في الثاني لاتعارضها لانها تعيش تعارضا داخليا فكيف تعارض اصالة العموم في العام الاول?

ولكن يلاحظ ان المباني في مقام مختلفة

وبيان ذلك :

انه اذا كان عندنا تعارض ثلاثي او تعارض رباعي واحد التعارضين داخلي والاخر خارجي فهل هما في عرض واحد وكذلك اذا كان احد الدليلين مبتلى بمعارضة من حهة اخرى ? او بينهما طولية ؟

نذكر مثالا لذلك تعرض له السيد الصدر في قاعدة لا ضرر.

وبيانه لو ان المكلف يتضرر اما بالوضوء او بالغسل فقاعدة لا ضرر اما مخصص لدليل الوضوء او لدليل الغسل ففي المقام عندنا تعارض ثلاثي وهو التعارض بين -توضأ-تضررت ام لا، مع قوله لا ضرر في الوضوء او في غيره ، اذ أي حكم ضرري فهو مرتفع فيتعارضان على نحو العموم من وجه.

وايضا دليل الغسل كذلك ، حيث يقول اغتسل تضررت ام لا- و لا ضرر يقول الحكم الضرري مرتفع في الغسل او في غيره، فلا ضرر معارض لدليلين دليل الغسل ودليل الوضوء ، وبين الدليلين تعارض ايضا ، لانه لو قدم دليل الغسل ودليل الوضوء على دليل لاضرر للزم من ذلك سقوط لاضرر في مخل البحث مع القطع اجمالا بارتفاع احد الحكمين ، وحيث لا يحتمل ذلك فلا محالة دليل لاضرر مقيد لاحدهما اما لدليل الوضوء او لدليل الغسل ، فيقع بينهما تعارض من هذه الجهة اذ كل منهما باطلاقه ينفي التقييد عن نفسه، وهنا قد يقال بتحول التعارض الى الى ثنائي لا ثلاثي

بيان ذلك:

 ان اطلاق دليل الوضوء ساقط عن معارضته لدليل لا ضرر لانه لو سقط اطلاق دليل لا ضرر في معارضته لدليل الوضوء كان سقوطه بلا مرجح لانهما في رتبة واحدة ، بينما لو سقط اطلاق دليل الوضوء في معارضته مع دليل لاضرر فان سقوطه بمرجح وهو معارضته بدليل الغسل.

فيقال ان دليل الوضوء في ظرف معارضته لدليل لاضرر لو سقط عن المعارضة فسقوطه عن المعارضة بمرجح وهو ابتلاؤه بمعارض اخر وهو اطلاق دليل الغسل

ونفس الكلام في دليل الغسل حيث يقال في معارضة دليل الغسل لدليل لا ضرار ان سقوط دليل الغسل عن المعارضة ليس سقوطا بلا مرجح بل بمرجح وهو ابتلاؤه بمعارض اخر، بينما سقوط لا ضرر عن المعارضة سقوط بلا مرجح لانه ليس مبتلى بالمعارضة ، حيث ان معارضته للدليلين بملاك واحد وهو رفع الحكم الضرري بينما تعارض كل منهما مع الآخر بملاك مختلف ، فيسقطان ويبقى لا ضرر نافيا للوضوء الضرري والغسل الضرري .

وتطبيق ذلك على المقام وهو اكرم العالم ولا تكرم العالم

ان يقال ان لا تكرم العالم لا ينهض بالمعارضة مع اكرم العالم لان سقوطه عن المعارضة سوف يكون سقوطا بمرجح وهو ابتلاءه بمعارضة داخلية بينما سقوط الاخر وهو اكرم العالم عن المعارضة سقوط بلا مرجح لانه ليس مبتلى بمعارضة داخلية .

او فقل بنكتة اخرى :

ما كان مبتلى بمعارضة داخلية لم ينعقد له عموم في نفسه اصلا عرفا حتى يقاوم ما له عموم في طرف الاخر .

واما المبنى الاخر الذي يراه جمع ومنهم السيدالاستاذ

ان المعارضة بالعرض لا تسقط المعارضة بالذات والمعارضة الداخلية لا تسقط المعارضة الخارجية . فالمعارضتان في عرض واحد

وبيان ذلك :

 اذا افترضنا ان لدينا علما اجماليا بنجاسة احد المائين ولاقت اليد احدهما فان دليل اصالة الطهارة له معارضتان

المعارضة الاولى :

هي ان دليل اصالة الطهارة في الماء الايسر له معارضتان

معارضة مع دليل اصالة الطهارة في الماء الايمن ومعارضة مع دليل اصالة الطهارة في اليد الملاقية للماء الايمن .

والمعارضة الاولى وهي معارضة دليل اصالة الطهارة في الماء الايسر لدليل اصالة الطهارة في الماء الايمن معارضة داخلية ولو ادعي سقوط دليل اصالة الطهارة في الماء الايسر بالمعارضة لكان سقوطا بمرجح فلا يبقى لجريان دليل اصالة الطهارة في اليد معارض ، لان دليل اصالة الطهارة في الماء الايسر سقط بمرجح وهو ابتلاءه بمعارضة اخرى وهي معارضة جريانه في الماء الايمن .

لكن المرجح المسقط للمعارضة ما يكون نكتة عرفية للتقديم والا فمجرد اننا نعلم ان لازم جريانهما الترخيص في المخالفة القطعية ،ونتيجة هذا المحذور تعارضت اصالة الطهارة هنا مع اصالة الطهارة هناك ، فهذا المحذور لا يوجب ظهورا في اصالة الطهارة في اليد اقوى من ظهور عموم اصالة الطهارة في الشمول للماء الايسر ، يعني ان مجرد نكات عقلية لا توجب اقوائية ظهور احدهما على الاخر فبالنتيجة لازم جريانهما في المائين الترخيص في المخالفة القطعية. ولازم جريان اصالة الطهارة في الماء الايسر مع اصالة الطهارة في اليد مع العلم بنجاسة احدهما ايضا ترخيص في المخالفة القطعية فما هو المرجح?

وفي المقام كذلك نقول بان تعارض اصالة العموم في لا تكرم العالم في تطبيقها على العالم النجفي او تطبيقها على العالم القمي في نفس الوقت معارضة باصالة العموم في قوله اكرم العالم ومجرد ان اصالة العموم في العام الثاني و هو لاتكرم العالم مبتلاة بمعارضة اخرى داخلية او خارجية لاتوجب اقوائية ظهور للعام الاول عليه ، ولاجل ذلك تستقر المعارضة بين العام الاول والعام الثاني ولا تكون النتيجة مفيدة في تطبيق مبنى السيد الصدر

### 008

الطريقة الثانية :

ما ذكر في تقريرات السيد الاستاذ -تعارض الادلة ق2 ص 824 -

حيث افاد ان الادلة الصادرة عن المعصوم عليهم السلام على نحوين

الاول :ان تكون من قبيل التعليم

والمقصود بالتعليم القاء الكبريات الكلية

القسم الثاني : ان تكون من قبيل الافتاء

والمقصود بالافتاء ان الجواب الصادر عن المعصوم عليه السلام ليس في مقام بيان الحكم الكلي وانما هو في مقام تطبيق الحكم الكلي على مورد الاستفتاء من قبل السائل .

والروايات الواردة في مقام التعليم على نحوين

1- ان يكون الخاص صالحا لتحديد وتخصيص كلا العامين

اي ان الخاص صالح ان يكون شاهد جمعا بين العامين .

2- ان يكون الخاص غير صالح لتخصيص كلا العامين

كما اذا لم يكن الخاص متعرضا لموضوع احدهما او لم يكن له مفهوم

ومنه يظهر النظر في تقريرات السيد الخوئي قدس سره حيث ان السيد الخوئي استشهد على مبنى انقلاب بالنسبة بالروايات المشتملة على مفهوم الوصف ، :

ولكنه محل تامل واساس ذلك ما ذكر في بحث مفهوم الوصف من ان الوصف اذا اعتمد على موصوف سواءا كان الوصف اخص مطلقا او اخص من وجه فانه يثبت لهذا الوصف مفهوم فان الاصل في القيود الاحترازية، ومعنى الاحترازية هي اصالة التطابق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت، فكل ما يؤخذ قيدا في الموضوع في مقام الاثبات فهو مأخوذ في مقام الثبوت ونتيجة ذلك ان الطبيعي اللا بشرط ليس هو تمام موضوع الحكم .

مثلا

اذا قال المولى اكرم كل عالم عادل فلهذه الجملة مفهوم حتى ولو لم تكن جملة شرطية ، وهو ان وجوب الاكرام ليس بثابت لطبيعي العالم، اذ لو كان وجوب الاكرام ثابتا لطبيعي العالم لم يكن ذكر قيد العدالة للاحتراز، وهذا خلاف اصالة التطابق بين كل ما يؤخذ في مقام الاثبات وما هو دخيل في مقام الثبوت ، قال دام ظله - الظاهر من كلمات بعض الاعاظم في مباني الاستنباط ومصباح الاصول انه ادخل هذا المورد – ما له مفهوم من قبيل مفهوم الوصف في بحث انقلاب النسبة والحال انه ليس من انقلاب النسبة و انما هو من شاهد الجمع - لان له مفهوما

قال "

لانه ذكر لهذا الموضوع مثالا يدل على ذلك : مسألة ارث الزوجة من العقار .

فالروايات في ارث الزوجة من العقار ثلاثة اقسام

1- قسم يدل على عدم ارثها من العقار

2- قسم يدل على ارثها من العقار

فهما متعارضان

3- قسم يدل على ارث الزوجة ذات الولد من العقار ، و الجملة المشتملة على هذا التعبير جملة وصفية : (الزوجة ذات الولد ترث من العقار)

وهذا ليس من باب انقلاب النسبة، لان الدليل الثالث له مفهوم الوصف فهو شاهد جمع بين الطائفتين وليس من باب انقلاب النسبة ، فانها بمنطوقها تقيد روايات عدم الارث وبمفهومها تقيد روايات الارث ، لان مفادها ان طبيعي الزوجة ليس موضوعا للحكم ، و هذا كاف في المفهوم ، فهي بمنطوقها قيدت روايات عدم الارث و بمفهومها قيدت روايات الارث فصارت شاهد جمع بين الطائفتين وليست المسألة من باب انقلاب بالنسبة .

القسم الثاني من الروايات الواردة على سبيل التعليم :

ما اذا فقد الخاص صلاحية تخصيص كلا الدليلين ،اذ ليس له منطوق و مفهوم ، وانما يصلح لتقييد احدهما دون الاخر وهذا هو باب انقلاب النسبة ومثاله في العامين من وجه ما لو قال يستحب اكرام كل عالم وقال في دليل اخر يحرم اكرام اي فاسق و ورد دليل ثالث : يجب اكرام العالم العادل .

فان هذا الدليل الثالث له مفهوم لكن لا يتعرض للدليل الثاني لانه لم يرد في العلماء اصلا ، وانما هو وارد في الفاسق ، فبين الدليلين الاولين عموم من وجه والدليل الثالث وان كان له مفهوم لكنه لا يتعرض للدليل الثاني وبناء على ذلك تدخل المسألة في انقلاب النسبة .

ومثاله في المتباينين

ان يقال يجب اكرام كل عالم وقال في دليل اخر لا يجب اكرام اي عالم ، و ورد يجب اكرام الفقيه .

ووعنوان الفقيه هنا لم يعتمد على موصوف فصار من اللقب الذي لا مفهوم له؟ وبالتالي يدخل هذا المثال في مبحث انقلاب النسبة .

وبما انه من باب الكتمان فلابد من الرجوع الى مبررات الكتمان التي ورد التنصيص عليها في روايات اهل البيت عليهم السلام ومن خلالها امكن الوصول الى النتيجة من دون حاجة الى استطراق مبنى انقلاب النسبة .

اسباب الكتمان :

1- وجود من يتقى منه :

كما اذا قال مثلا اكرم العالم وانما القى العام ولم يقل الفقيه باعتبار وجود علماء غير فقهاء في مجلسه يتقي منهم فقال اكرم العالم ،وفي موضع اخر قال لا يجب اكرام العالم ايضا لما يقتضي الاتقاء ثم صرح بمراده الجدي وهو قوله يجب اكرام الفقيه .

ففي ق1 من بحث التعارض ص239 :

موثقة ابي بصير قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن القنوت ؟ فقال فيما يجهر فيه بالقراءة ، فقلت له اني سألت اباك عن ذلك فقال لي في الخمس كلها فقال رحم الله ابي ان اصحاب ابي اتوه فسألوه فاخبرهم بالحق ثم اتوني شكاكا فافتيتهم بالتقية .

وبسند معتبر عن عثمان بن زياد :

انه دخل على ابي عبدالله عليه السلام فقال له رجل اني سالت اباك عن الوضوء فقال مرة مرة ، فما تقول انت?

فقال انك لم تسألني عن هذه المسألة الا وانت تراني اخالف ابي فتوضأ ثلاثا وخلل اصابعك -

ومثلها رواية ابي بصير

قلت لابي عبد الله عليه السلام متى اصلي ركعتي الفجر? فقال لي بعد طلوع الفجر قلت له ان ابا جعفر امرني ان اصليها قبل طلوع الفجر ، فقال يا ابا محمد ان الشيعة اتوا ابي مسترشدين فافتاهم بمر الحق و اتوني شكاكا فافتيتهم بالتقية -

2- القاء الاختلاف بين الشيعة

كما افاده صاحب الحدائق قده وذكر انه امر واضح في روايات اهل البيت ع وقبل ذلك السيد الاستاذ ولكن في الاحكام الترخيصية مثلا عدد النوافل او فضيلة الوقت بعد ذراع او بعد ذراعين ؟ او التخيير في الاماكن الاربعة، حيث صدر في بعضها الامر بالتمام وصدر في بعضها القصر وصدر في بعضها التخيير.

ومن الشواهد التي ذكرها ق1 ص248

موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن مسألة فاجابني ثم جاء رجل فسأله عنها فاجاب بخلاف ما اجابني ثم جاءه ثالث فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي ، فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من اهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه -

فقال يا زرارة ان هذا خير لنا وابقى لنا ولكم ولو اجتمعتم على امر واحد لقصدكم الناس ولكان اقل لبقائنا وبقائكم ، قال ثم قلت لابي عبدالله عليه السلام شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة وعلى النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين ؟ قال فسكت ، فاعدت عليه ثلاث مرات فاجابني بما سبق -

وفي المقام روايتان عجيبتان :

1- في حال المغيرة بن سعيد :

قال ابو عبد الله عليه السلام يوما لاصحابه لعن الله المغيرة الى ان قال ها انا ذا بين اظهركم لحم رسول الله وجلد رسول الله ابيت على فراشي خائفا وجلا مرعوبا ، يأمنون وافزع وينامون على فراشهم وانا خائف ساهر وجل ، اتقلقل بين الجبال والبراري -

مما يشير الى ان هذا الشيعي يفسد على الامام المعصوم ع بتصريحاته واقواله وتصرفاته .

2- وفي كشف القناع عن محمد ابن مروان :

قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مسألة فابى ان يجيبني فقلت رحمة الله على ابي جعفر - فقال رحمة الله على ابي جعفر اما والله كان ابي يقول يا بني والله يمنعني النوم اهل العراق على فراشي ، ثم قال يا محمد ليحسبك يا محمد فيما بينك وبين الله -...

بمعنى ان بعض تصرفات الشيعة نتيجة التصاقهم او احتكاكهم او محاوراتهم للعامة يدخلون مشاكل على اهل البيت ع ويفسدون عليهم بعض الامور.

3- السوق الى الكمال :

كما ذكر ذلك ق1 ص270 :

ان الائمة قد يسوقون اصحابهم الى الكمال بعدم التصريح مع ان الحكم ترخيصي لكن يظهرون الالزام سوقا الى الكمال

ومن هذه الروايات صحيحة زرارة في الوسائل قال :

كنت قاعدا عند ابي جعفر عليه السلام وليس عنده غير ابنه جعفر عليه السلام فقال يا زرارة- ان ابا ذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله صلى الله عليه واله فقال عثمان كل مال من ذهب يدار به و يعمل به ويتجر ففيه الزكاة -يعني اموال التجارة- اذا حال عليه الحول ،

فقال ابو ذر اما ما يتجر به او ادير وعمل به فليس فيه زكاة، وانما الزكاة فيما اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا حال عليه الحول ففيه الزكاة، فاختصما في ذلك الى رسول الله صلى الله عليه واله قال فقال رسول الله صلى الله عليه واله القول ما قال ابو ذر -

فقال ابو عبدالله عليه السلام لابيه ما تريد الا ان يخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا فقراءهم ومساكينهم ؟ -كأنما الخطاب السابق كان متضمنا لعدم التصريح بذلك ولذلك جرى ديدنهم على اخراج الزكاة من مال التجارة ،فقال الباقر ع : اليك عني لا اجد منها بدا - مما يعني اني الان في موضع التصريح بالحكم الواقعي و لا اخشى شيئا.

والنتيجةانه لو ورد في الروايات الواردة على سبيل التعليم عامان وخاص لاحدهما بحيث لا يصلح لتخصيص الاخر فح يؤخذ بالمخصص ولا يعمل بعموم الثاني، لان كل عام من العامين الاولين انما صدر لمبرر ولم يكن مرادا جديا فالحكم الواقعي هو ما دل عليه الدليل الثالث الخاص .

وبالتالي نصل الى نتيجة انقلاب النسبة وان لم نقل بانقلاب النسبة . والشاهد على ان الامام تصدر منه اجوبة مختلفة لمبررات متعددة عدة روايات منها .

ما رواه عبد الاعلى بن اعين :

قال دخلت انا وعلي ابن حنظلة على ابي عبدالله عليه السلام فسأله علي ابن حنظلة عن مسألة? فاجاب فيها فقال علي فان كان وكذا فاجابه بوجه اخر حتى اجابه باربعة وجوه ، فالتفت الي علي ابن حنظلة قال يا ابا محمد قد احكمناه - يعني حصلنا منه كلمات مضطربة مختلفة –

فسمعه ابو عبد الله فقال له لا تقل هكذا يا ابا الحسن فانك رجل ورع ، ان من الاشياء اشياء ضيقة و ليس تجري الا على وجه واحد ، منها وقت الجمعة وليس لوقتها الا حد واحد حين تزول الشمس، ومن الاشياء اشياء موسعة تجري على وجوه كثيرة وهذا منها- يعني مورد السؤال اللي سألتني من الاشياء الموسعة- ، والله ان عندي سبعين وجها .

فمن يتكلم بسبعين وجها وله القدرة على ذلك بمبررات مختلفة فكيف يقال باستحكام التعارض بين كلماته واعمال قواعد الترجيح .

ولملاحظة على ما افيد في كلامه دام ظله :

ان مجرد العلم بالكبرى وان للائمة ص في اجوبتهم الوانا واطوارا وانهم يتكلمون على سبعين وجها وما اشبه ذلك لايجدي في تحصيل الجمع العرفي المنتج نتيجة انقلاب النسبة في المقام مالم تقم قرينة ، فان قامت قرينة خاصة في المورد - كما لو صدرت الادلة الثلاثة من امام واحد وفي مجالس متقاربة حيث لا يحتمل عرفا ان تكون كلها في مقام بيان الحكم الواقعي مع اختلافها ، فذلك مما يكشف عن وجود قرينة على الكتمان في بعضها ففي مثل هذه الصورة سوف يكون الجمع جمعا عرفيا لانوعيا بل خاصا لوجود قرينة خاصة عليه , وهذا الفرض خارج عن محل البحث في انقلاب النسبة, فان مفروض البحث ان تكون الادلة خالية من اي قرينة خاصة تجمع بينها بحيث لاطريق للحل بحسب القرائن النوعية الا انقلاب النسبة على القول به .

ولو لم تقم قرينة خاصة كان العلم بهذه الكبرى العامة مانعا من جريان احكام التعارض على الادلة ، فانه بمثابة النقيد المنفصل المانع من حجية ظهور العام المتقدم فكذلك في جميع الروايات التي يمكن تحصيل مبررات الكتمان لها ، نهظ مع عدم تحصيل ذلك واحراز عدمه يستقر التعارض بين الادلة فيصار لاعمال المرجحات واحكام باب التعارض . و في محل الكلام يصار للاخذ بالقدر المتيقن منها والرجوع فيما سواه الى الاصول اللفظية ان وجدت او العملية ويقع التعارض في ماسواه ولكن هذا غير نتيجة انقلاب النسبة .

روايات الافتاء :

قال : واما في هذا القسم فالامر فيها اسهل لان روايات الافتاء ناظرة لاجواء المستفتي عادة وملابسات الاستفتاء وفي اي مكان وفي اي حالة فلو كان المستفتي في بلد الاغلب فيه علماء الشيعة ويندر وجود علماء العامة لذلك يقال له اكرم العالم ، والمستفتي الاخر في بلد الاغلب فيه علماء العامة ويندر فيه علماء الامامية لذلك يقال له لاتكرم العالم، وفي رواية ثالثة حيث ان الامام في مقام بيان الحكم الواقعي قال اكرم الامامي ، فهنا سنصل الى نتيجة انقلاب النسبة باعتبار ان الروايات في مقام الافتاء فلا اطلاق لها وبالتالي يؤخذ بهذا المخصص الثالث .

ومن الامثلة على ذلك الروايات الواردة في ضمان العارية على ثلاثة اقسام

1- رواية تقول لا ضمان في العارية

2- رواية تقول في العارية ضمان

3- رواية ثالثة تقول في عارية الذهب والفضة ضمان .

وقد ذكر دام ظله في القسم الاول من ص192 –٢١١مبررات اختلاف روايات الافتاء التي لو تمت فلا يبقى تعارض اصلا ويعمل بمقتضى هذه القرينة .

وهنا ملاحظات ثلاث ١- ان يلاحظ عليه مالوحظ في روايات التعليم . من انه لوقامت قرينة على المبرر للاطلاق في العامين جمع بينهما على ضوء القرينة لكنه خارج موضوعا عن بحث انقلاب النسبة ، وان لم توجد عمل بالاخص من باب القدر المتيقن ، فمثلا لو كان دليل يقول يجب اكرام العالم، ودليل يقول يحرم اكرام العالم وثالث يقول اكرم الفقيه فانه بناءا على انقلاب النسبة سوف تكون النتيجة حرمة اكرام غير الفقيه ، بينما على المحاولة العلاجية المذكورة سوف يجب اكرام الفقيه لانه القدر المتيقن ويجري الاصل في غيره لاجمال الادلة . ٢- يلاحظ على ماافاده من ادخال الدليل الثالث المشتمل على مفهوم الوصف- اكرم العالم العادل - في شاهد الجمع - لا انقلاب النسبة - ان مفاد مفهوم الوصف يفيد تخصيص احد العامين بمنطوقه وهو - لاتكرم العالم - ويكشف عن ان الموضوع في العام الآخر - اكرم العالم - ليس هو الطبيعي لابشرط بل ماهو اخص منه، من دون ان يعين ماهو الاخص ، فان القدر المتيقن منه هو العالم العادل والعالم الفاسق الهاشمي قد يقال باندراجه فيه ، واما العالم الفاسق غير الهاشمي فان كان العرف يرى اجمال الدليل الآخر فيه بحيث يكون مفهوم الوصف مانعا من حجيته في غير القدر المتيقن من مدلوله فيرجع للعام الاول - لاتكرم العالم فيه وحينئذ قد يقال بصلاحية الدليل الثالث لان يكون شاهد جمع بين العامين بهذا المقدار ، واما اذا كان المرتكز العرفي يرى تعارض العامين في ماسوى القدر المتيقن فهذا لاينسجم مع كون الدليل الثالث شاهد جمع .

٣- ان في المقام ثلاثة اقسام :

القسم الاول:

 صحيحة الحلبي :

في الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه .

ومثلها صحيحة محمد بن مسلم ومصحح عبيد بن زرارة وموثقه .

القسم الثاني:

ما دل على ان المدار على تبييت النية :

موثقة علي بن يقطين في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله? قال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله و ان لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له السفر من يومه اتم صومه -

والمخصص للاول هو صحيحة رفاعة التي قال فيها عليه السلام :

يتم يومه ذلك او يتم صومه -

والظاهر ان صحيحة الحلبي ليست في مقام الافتاء لان مضمونها مضمون صحاح متعددة ومن علية الرواة كمحمد ابن مسلم مثلا ، وبالتالي ورود عدة اسئلة من كبار الرواة عن مسألة ابتلائية واضحة وتصدي الأئمة لجواب واحد معناه ان القضية كانت من باب تعليم كبرى كلية .

ولكن بالنسبة الى موثقة علي بن يقطين فهي ليست تعليما لانه سؤال ورد من شخص ثفة لكنه ليس من فقهاء الرواة وان كان ذا شأن فالرواية تحمل على انها واردة في مقام الافتاء التي فصل فيها بين تبييت النية فيفطر وعدمه فيصوم .

و الرواية الثالثة التي هي في مقام الافتاء بشكل واضح هي صحيحة رفاعة :

سالته عن الرجل يعرض له السفر في نهار شهر رمضان قال يتم يومه ذلك او يتم صومه ذلك .

والسيد السيستاني دام ظله ذكر في القسم الاول من ابحاث التعارض ان الرواية الواردة في مقام الافتاء اذا كانت حكما ترخيصيا فهي لا تقبل التخصيص بمقيد منفصل الزامي ، بخلاف روايات تعليم الكبرى فانه سواء كان مفادها ترخيصا او الزاما فانه يمكن ان يتكأ الامام فيها على مخصص منفصل، لانه في مقام طرح الكبريات، واما الرواية الواردة في مقام الافتاء يعني تحديد الوظيفة العملية الفعلية وكان الحكم ترخيصا فلا يحتمل فيها عرفا ان يتكأ على مقيد منفصل، فإن لازمه القاء المكلف في المفسدة او تأخير البيان عن وقت الحاجة وهذا مستهجن، بل بحسب المرتكزات الفقهية والمتشرعية بمثابة المانع الارتكازي من صلاحية الخطاب للتخصيص وبالتالي يتعارضان ، وهما خطاب ترخيصي وارد في مقام الافتاء مع مخصص الزامي منفصل ،خصوصا مع اختلاف الامام فهي متعارضة ، ولو القيت الى العرف بغض النظر عن المبررات والعوامل فان العرف يقول ان هذه الروايات الواردة في مقام الاستفتاء محتفة بكونها في مقام بيان الوظيفة العملية الفعلية، وبالتالي لا يصلح الاتكاء في ذكرها عامة على المقيد المنفصل ما لم تكن قرينة على الخلاف .

و نتيجة هذا المبنى ان هناك تعارضا واضحا بين موثقة علي ابن يقطين وبين صحيح الحلبي ، لان موثقة علي ابن يقطين واردة في مقام الافتاء وقد ذكرت حكما ترخيصيا : وهو ان بيت النية افطر حتى لو كان سفره بعد الزوال .

بينما صحيحة الحلبي ذكرت مقيدا الزامي : وهو ان سافر بعد الزوال صام فهما متعارضتان

نعم تقيد صحيحة الحلبي بصحيح رفاعة اذ لامانع ان تقيد رواية التعليم برواية الافتاء على حسب مبانيه ، لكن نتيجة التقييد ان من سافر قبل الزوال ان لم يكن بيت النية صام بمقتضى صحيحة رفاعه و ان بيت النية يفطر بمقتضى صحيحة الحلبي .

ويقع الكلام فيما بعد الزوال فان صحيحة رفاعة لاتتعرض له ، وصحيحة الحلبي تقول يصوم وموثق علي بن يقطين يقول يفطر ان بيت النية فيتعارضان ولا يصلح تقييد الثانية بالاولى لورودها في مقام الافتاء فيستقر التعارض على مبناه في حكم ما بعد الزوال، ومقتضى استقرار التعارض في هذا المورد الرجوع الى قواعد باب التعارض .

### 009

الوجه السادس : للجمع بين الروايات الشريفة ما ذكره السيد السبزواري قده مهذب الاحكام ج10 ص 217

ومحصل كلامه قدس سره في مطلبين :

1- بيان ما هو مقتضى القاعدة في المقام

2- بيان ما هي نكتة الجمع بين الطوائف الثلاث .

المطلب الاول :

قد افاد قده ان موضوعية السفر قبل الزوال للافطار ه

مسألة ارتكازية عقلائية، و الروايات الشريفة ترشد الى امر عقلائي ، وليس امرا تعبديا محضا .

وبيان ذلك :

ان ما ادعي في المقابل وهو ان المدار في الافطار على تبييت النية لابد من تحليله فاذا تبين بالتحليل انه باطل انكشف بذلك ان ما هو الموضوع للافطار هو السفر قبل الزوال ، وان موضوعية السفر قبل الزوال واضحة عقلاء ونصوصا وشرعا .

بيان ذلك :

ان تبييت النية للسفر بتقريب منا يتصور على وجوه خمسة .

الاول :

ان تكون له موضوعية خاصة من كل حيثية وجهة ، بمعنى ان تمام المناط هو النية ، سافر او لم يسافر ، و تمام الموضوع المسوغ للافطار هو نية السفر .

وهذا واضح البطلان اذ القصد والنية طريق الى المقصود والمنوي ، ولا موضوعية فيهما بوجه كما يشهد به الوجدان ، حيث ان المرتكزات العقلائية لا ترى النية الا طريقا للمنوي والمقصود ، فلا معنى لان يكون لنفس النية موضوعية في المقام بحيث يناط به الصوم والافطار .

الوجه الثاني :

ان يكون المقصود ان النية طريق لعدم تحقق نية الصوم لانه مع تبييت نية السفر والالتفات لذلك لا تتحقق نية الصوم ، فهذه الروايات التي تقرر ان من بيت النية افطر تعني انه ما نوى الصوم ، ومرجع التفصيل بين التبييت وعدمه الى التفصيل في نية الصوم وعدمه، اذ لاتجتمع نية الصوم مع نية السفر مع الالتفات الى انه لا يصح الصوم مع السفر .

قال :

وفيه انه لا ريب في تحقق نية الصوم حتى مع العلم بالسفر فانه ينوي الصوم بالنحو الذي جعله الشارع فينوي الصوم ثم يفطر بعد الخروج عن حد الترخص فلا نحتاج لما ذكره بعض الفقهاء من الصوم المعلق اي تعليق المنوي بان نوى صوما معلقا على عدم سفره ، حيث لا مانع من الجمع بين نية السفر ونية الصوم المعلق ، بل المكلف مأمور قبل ان يخرج الى السفر بان يصوم ، وهذا المقدار الذي امره بالشارع به ينويه لا اكثر من ذلك .

الوجه الثالث :

ان نية السفر نية للمفطر ونية المفطر لا تجتمع مع نية الصوم ، فالتفصيل في تبييت النية وعدمه تفصيل في النية الصحيحة، فان النية انما تكون نية للصوم اذا لم ينو المفطر ونية السفر نية للمفطر.

قال :

ولا ريب ان نفس السفر ليس من المفطرات كالاكل والشرب ونحوهما بحيث يعتبر قصد عدمه في صحة الصوم بل الحضور شرط للصحة لا ان السفر من المفطرات .

وذكر هذا المعنى ص221 قال :

فرع :

المستفاد من مجموع الاخبار ان نفس السفر من حيث هو سفر ليس من المفطرات بل مفطريته من باب الوصف بحال المتعلق، ويشهد بذلك الاصل وادلة حصر المفطرات ، نعم قصد الصوم في السفر حرام وهو غير كون السفر من المفطرات حتى لو اتى به عمدا، وح لو سافر عمدا قبل الزوال ثم رجع الى وطنه قبله ونوى الصوم فلا دليل على بطلان صومه .

وكذا لو سافر قبل الزوال ودخل محل الاقامة ونوى الاقامة ثم نوى الصوم فان صومه صحيح ، وكل ذلك يكشف عن ان السفر نفسه ليس من المفطرات .

الوجه الرابع :

ان تبيت النية طريق الى السفر المستمر بمعنى ان موضوع الافطار هو السفر المستمر طول النهار مثلا، لذلك قال من بيت النية أفطر يعني من نوى هذا السفر المستمر .

وهذا مخالف للاطلاقات المتواترة الواردة في مقام التسهيل على المكلف والامتنان، الدالة على سقوط الصوم في السفر مطلقا- لا السفر المستمر- لانها واردة في مقام التيسير والامتنان كقول الصادق عليه السلام- الصوم في السفر معصية- وقوله عليه السلام من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه - وقد خرج السفر بعد الزوال عن ذلك فبقي الباقي بجميع انحاء السفر قبل الزوال موضوعا لجواز الافطار .

الوجه الخامس :

ان يكون تبييت النية مشيرا لطبيعي السفر ، فكأنه يقول من بيت ان يسافر بما يصدق عليه عنوان السفر ولو كان ما بيته سفرا قبل الغروب بخمس دقائق افطر - فمتى ما نوى السفر ولو كان سفرا قبل الغروب بخمس دقائق افطر .

و افاد السيد انه

قد كان المتعارف في الازمنة القديمة احداث السفر بعد طلوع الفجر ، واحداثه في ظرف العصر كان قليلا جدا الا لضرورة تقتضي ذلك ، وقد ادركنا بعض ذلك الزمان وكانت حالة نادرة ان يسافر شخص بعد الزوال الا اذا كان ساعي بريد او امر من السلطان، والا فطبيعة الناس ترك السفر لكلفة السفر ومؤنته وزحمته فلذلك من يتهيئون له من الليل ويسافرون صباحا ، وبالتالي دعوى ان المنظور في النصوص والفتاوى طبيعي السفر خلاف العادة العرفية ، والمجرى العرفي في الازمنة القديمة المعاصرة لزمن النصوص والروايات .

ونتيجة كلام السيد قدس سره ان الصحيح من هذه الوجوه الموافق للمرتكز العرفي ان تبيت النية المسوغ للافطار هو عبارة اخرى عن السفر قبل الزوال وان عرض له اتفاقا .

لذلك قال قدس سره ص218 :

فعلى هذا يكون تبييت النية عبارة اخرى عن السفر قبل الزوال وليس في النصوص الا ارشادا لما عليه المرتكزات العرفية من السفر قبل الزوال .

وهنا عدة ملاحظات على ما افيد في كلمات السيد قده :

الاولى :

ان ظاهر مجموع الروايات الواردة في احكام السفر انه حكم تعبدي وليس عقلائيا من حيث التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعد الزوال والتفصيل في من بيت النية مع استثناء سفر المعصية وتحديد المسافة بثمانية فراسخ ، واشتراط حد الترخص في تسويغ الافطار وكثير من الاحكام التي يظهر من مجموعها ان المسألة مبنية على الحكم التعبدي ، نعم تشريع اصل الافطار في السفر رعاية للمكلف كاصل تشريع الافطار عند المرض امر امتناني تسهيلي من قبل المشرع .

الملاحظة الثانية :

ان تعارف السفر قبل الزوال قديما وفي زمان النصوص لا يصلح قرينة على انصراف النصوص اليه خصوصا مع ورودها على سبيل القضية الحقيقية كالاية ،

بل قرن السفر بالمرض في الاية شاهد على عموم السفر ، وانه كما ان المرض لو حصل قبل الزوال او بعد الزوال كان مسوغا للافطار، فكذلك السفر فان ظاهر الاية تشريع الحكم على سبيل القضية الحقيقية - فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر - فان ظاهر الاية هو ان طبيعي السفر كطبيعي المرض موضوع للافطار والاتيان بالصوم في وقت اخر ، وجريان العادة على السفر بعد طلوع الفجر ليس من القرائن العرفية على ذلك .

الملاحظة الثالثة :

صحيح ان السفر ليس من المفطرات ولكن لا تجتمع نية السفر مع نية صوم النهار - الصوم التام - فان ظاهر قوله تعالى- واتموا الصيام الى الليل- ان الصوم المأمور به شرعا الصوم الى الليل ، ولذا لا تجتمع نية الصوم المأمور به شرعا مع نية السفر ولو لم يكن من المفطرات ، الا انه رافع لموضوع صحة الصوم فلا تجتمع نية الصوم مع نية رفع موضوع صحته بغض النظر عن كون السفر من المفطرات وعدم كونه من المفطرات .

فالمكلف ينوي الامساك القربي بشرائطه في هذه الفترة المحدودة ، ما لم يخرج الى حد الترخصولكن هذا لا ينافي ما ذكره جملة من الاعلام من ان نية الصوم المأمور به شرعا لا تجتمع مع نية السفر؟ باعتبار انه رافع لموضوع صحة الصوم

المطلب الثاني : ان الروايات تنقسم لبا الى طوائف اربع، و طائفتان تم طرحهما كما طرحهما الاعلام بدعوى انها روايات شاذة اعرض عنها المشهور فتبقى الروايات الثلاث اللي هي محل البحث .

الطائفة الاولى : ما دل على التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعد الزوال

منها قول ابي عبدالله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم -اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان -

وفي الموثق عن محمد بن مسلم ايضا :

اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام فاذا خرج قبل الزوال افطر .

وصحيح الحلبي :

ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم صومه -

الى غير ذلك من النصوص المتواترة الصريحة دلالة المخالفة للعامة مع كونها في مقام البيان ، - اي ان مفادها جدي لكثرتها وتناولها للمسألة الابتلائية وهي ان الناس قد يسافرون تارة قبل الزوال وتارة بعد الزوال، والتفصيل فيها واضح النظر لما قبل الزوال وما بعد الزوال، وورودها على سبيل التسهيل على المكلف والتيسير .

الا ان التسهيل لايشمل السفر بعد الزوال لعدم ما يبرر الافطار فيه ، اذ بعد مضي نصف النهار صائما فالافطار بعد الزوال خلاف التسهيل ، وانما مقتضى التسهيل هو التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعد الزوال تنزيلا للسفر بعد الزوال منزلة السفر بعد الغروب في عدم اخلاله بالصوم وعدم ابطال ما تحمله المكلف من تعب الصوم من اول الفجر الى حين الزوال ، واطلاق هذه النصوص التي قالت: اذا سافر قبل الزوال يفطر- يشمل مورد تبييت النية وعدمه وهي من محكمات اخبار الباب ، حيث ان هذه روايات صحاح ومتواترة صريحة الدلالة مخالفة للعامة وجاءت في مقام التسهيل والتيسير على المكلف وقد عمل بها جمع من الفقهاء رحمهم الله فلا بد من حمل غيرها عليها او ردها الى اهلها

القسم الثاني :

ما ظاهره التفصيل بين تبييت نية السفر وعدمه فمع التبييت يفطر ومع عدمه يصوم كموثق ابن يقطين عن ابي الحسن موسى عليه السلام- الذي سبق ، وصحيح رفاعة

سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح قال يتم صومه ذلك .

و مرسل صفوان :

قال اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان .

وقريب منه رواية بن مسكان وابراهيم بن هاشم وهي مرسلة .

وفيه اولا :

ان من تأمل في كيفية الاسفار القديمة يعلم ان غالب اسفارهم كانت بعد طلوع الفجر كما مر وان من كان يريد السفر في النهار يهتم بتهيئة اسبابه من الليل ،وينوي ذلك ويبني عليه ، فمثل هذه الاخبار محمولة على الغالب من تبييت النية يعني من سافر قبل الزوال ولا تنافي بينها وبين القسم الاول من الاخبار .

انتهى .

لكن مقتضى النظر العرفي ان الروايات متعارضة لولا طائفة ثالثة ، حيث ان ما دل على التفصيل بين الزوال وما بعده يلغي خصوصية التفصيل بين النية وعدمه ، وتقديم ما دل على التفصيل بين تبييت النية وعدمه يلغي خصوصية التفصيل بين الزوال وما بعده فهما متعارضان من هذه الجهة ومجرد ان الاسفار قديما كانت قبل الزوال لا تصلح قرينة موجبة عرفا لجعل عنوان من بيت او لم يبيت على السفر قبل الزوال وما بعده .

وهنا ملاحظتان

الاولى

 منافاة هذا الحمل لظاهر صحيحة رفاعة عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح - اذ الامر دائر بين الاخذ بظاهرها وهو منافي للقول بان السفر قبل الزوال موجب للافطار مطلقا أو حملها على ان المقصود ب من يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح يعني من يعرض له صباحا السفر صباحا بعد الزوال فهو خلاف الظاهر جدا

الملاحظة الثانية

قد يقال ان تصدي النصوص لذكر ما قبل الزوال وما بعد الزوال وذكر التبييت وعدم التبييت مع التفات الامام المفصل الى ان الحالة المتعارفة عند الناس هو السفر قبل الزوال شاهد على ان للتبييت موضوعية .

### 010

### 011

### 012

### 013

### 014

### 015

### 016