المباحث الأصولية

تأليف

الشيخ محمد إسحاق الفياض

دار الهادي

المباحث الأصولية

دراسة موضوعية معمقة تستوعب أحدث
ما وصل إليه الباحث الأصولي من الآراء
والنظريات العامة بأسلوب بالغ درجة
كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف
آية الله العظمى
الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

الجزء الرابع عشر

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

خاتمة فيها امور

الامر الاول: إن المعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا.

الامر الثاني: في نسبة الأمارات الشرعية الى الاصول العملية ونسبة الاستصحاب الى سائر الاصول العملية الشرعية.

الامر الثالث: في قاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة وقاعدة اليد.

اما الامر الاول، فقد تقدم الكلام فيه موسعا في مستهل بحث الاستصحاب فلا حاجة الى الاعادة.

وأما الامر الثاني فيقع الكلام فيه في مرحلتين:

الاولى: في نسبة الأمارات الى الاصول العملية الشرعية منها الاستصحاب.

الثانية: في نسبة الاستصحاب الى سائر الاصول العملية الشرعية.

اما الكلام في المرحلة الاولى، فلا شبهة في تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية، ولكن الكلام انما هو في النكتة الفنية لهذا التقديم، وهل هو بملاك الورود أو الحكومة أو القرينية العرفية العامة؟

والجواب: ان فيه اقوالا:

القول الاول: إنه بملاك الورود.

القول الثاني: إنه بملاك الحكومة.

القول الثالث: إنه بملاك القرينية.

اما القول الاول، فيمكن تقريبه بعدة وجوه:

الوجه الاول: إن المراد من اليقين والعلم المأخوذ في لسان أدلة الاصول العملية الشرعية، منها الاستصحاب هو مطلق الحجة لا خصوص القطع الوجداني، والأمارات الشرعية حيث إنها حجة قطعا، فتكون رافعة لموضوع الاصول العملية كذلك، باعتبار ان موضوعها مقيد بعدم قيام الحجة على الخلاف، والمفروض ان الحجة قد قامت على الخلاف وجدانا، فاذن ينتفي موضوعها بالوجدان، لان عدم قيام الحجة على الخلاف، لا يبدل بالقيام بها، ولا فرق في ذلك بين ادلة الاستصحاب وادلة سائر الاصول العملية الشرعية، فان الحجة اذا قامت على خلاف المتيقن السابق فيدخل في قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين اخر» اي حجة اخرى بعد النهي عن نقضه بغير الحجة وهو الشك.

وكذلك اذا قامت على الحرمة في قاعدة الحل، وعلى النجاسة في قاعدة الطهارة، فان موضوع كلتا القاعدتين ينتفي بانتفاء قيده وجدانا، هذا.

والجواب، إن ارادة مطلق الحجة من العلم المأخوذ في لسان ادلة قاعدة الطهارة والحلية والاستصحاب وان كانت ممكنة ثبوتاً الا انها لا يمكن اثباتا، لان الظاهر من لفظ اليقين والعلم عرفاً معناه الموضوع له وهو اليقين والعلم الوجداني، وأما العلم التعبدي فهو ليس بعلم حقيقة، واطلاق العلم عليه باعتبار انه يقوم مقام العلم في الاثر، فاذن ارادة الاعم بحاجة الى مؤنة زائدة ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا فانها بحاجة الى لحاظ زائد، وأما اثباتاً فهي بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة في نفس ادلة الاصول ولا من الخارج.

الوجه الثاني: ان المراد من الحرمة في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام» اعم من الحرمة الواقعية والظاهرية، وكذلك المراد من القذارة في قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» اعم من القذارة الواقعية والظاهرية، وكذا الحال في الاستصحاب، فان المراد من المتيقن اعم من الواقعي والظاهري، والمراد من اليقين اعم من اليقين الواقعي والتعبدي.

وعلى هذا، فحيث ان الأمارات علم بالحكم الظاهري وجدانا، فتكون رافعة لموضوع هذه الاصول العملية كذلك اي بالوجدان، على اساس ان موضوعها مقيد بعدم العلم بالحكم اعم من الحكم الواقعي والظاهري، والمفروض ان الأمارة علم بالحكم الظاهري.

والجواب، ان الظاهر من الحكم المأخوذ في لسان هذه الادلة الحكم الواقعي وارادة الاعم بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك في المقام لا في نفس هذه الروايات ولا من الخارج، هذا اضافة الى ما ذكرناه من ان مفاد الأمارات ليس الحكم الظاهري، اذ لا جعل فيها ولا مجعول، وانما هو تقرير وامضاء من الشارع لسيرة العقلاء الجارية على العمل بها بنكتة ان أماريتها الذاتية وكاشفيتها عن الواقع اقوى من غيرها.

الوجه الثالث: ان الظاهر من قوله عليه السلام: (لاتنقض اليقين بالشك) عدم جواز نقض اليقين بالشك بما هو شك، والمفروض ان الأمارة ليست بشك، فلا يكون نقض اليقين بها داخلاً في نقض اليقين بالشك حتى يكون منهيا عنه، فاذن تكون الامارة رافعة لموضوع الاستصحاب وجدانا.

والجواب، ان هذا الوجه مبني على ان يكون المراد من الشك خصوص الشك المتساوي الطرفين، ولكن هذا المبنى غير ثابت لدى العرف والعقلاء، وانه مجرد

اصطلاح من المناطقة، لان الشك معناه العرفي واللغوي عدم العلم، فيشمل الظن والشك المتساوي الطرفين والوهم، فاذن لا محالة يكون المراد من الشك في الروايات معناه العرفي اللغوي، وعليه فلا تكون الأمارات رافعة لموضوع الاستصحاب.

هذا اضافه الى ان الأمارات حجة وان لم تفد الظن بالواقع، لوضوح ان حجيتها لا تكون مبنية على افادة الظن، بل هي حجة حتى في موارد يكون ثبوت الواقع فيها موهوما، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذا الوجه لو تم فانما يتم في الاستصحاب الذي اخذ في لسان ادلته الشك، ولا يتم في سائر الاصول العملية كقاعدة الطهارة والحلية، لان المأخوذ في موضوعهما في لسان ادلتهما عدم العلم والمعرفة، وهو يشمل الظن ايضا، هذا.

وذكر بعض المحققين[١] وجهين اخرين للورود على ما في تقرير بحثه:

الوجه الاول: إن للشارع اعتبارات خاصة في باب العلم.

وعلى هذا، فالعلم الذي جعله الشارع غاية في ادلة الاصول العملية الشرعية هو العلم باعتباره ونظره، وحيث ان الشارع جعل الأمارات علما كما بنى على ذلك مدرسة المحقق النائيني، فهي رافعة لموضوع تلك الاصول العملية الشرعية وجدانا، هذا.

وللنظر فيه مجال، وذلك لانه ان اراد باعتبارات خاصة للشارع في باب العلم طريقة خاصة له في هذا الباب، وهي ان كلما اخذ الشارع العلم في لسان

١ـ بحوث في علم الاصول ج٦ ص٣٤٤.

الدليل كان مراده منه اعم من العلم الوجداني والتعبدي.

فيرد عليه، انه لا دليل على ثبوت هذه الطريقة الخاصة للشارع، فانها وان كانت ممكنة ثبوتاً، إلاّ انه لا دليل عليها في مقام الاثبات، بل هي مجرد افتراض لا واقع موضوعي لها، لان طريقة الشارع هي الطريقة المتبعة لدى العرف والعقلاء في باب الالفاظ.

وان ارادﷺ بذلك العلم التعبدي بمعنى ان الشارع جعل الأمارات كخبر الثقة وظواهر الالفاظ علما تعبدا واعتبارا ويكون المجهول فيها الطريقية والعلمية.

فيرد عليه أولا، إن هذا لا ينسجم مع فرض ورود الأمارات على الاصول العملية الشرعية، لان العلم المأخوذ غاية في ادلة تلك الاصول هو العلم الوجداني كما هو معنى العلم لغة وعرفا، وأما العلم التعبدي، فهو ليس بعلم، فارادة الاعم بحاجة الى قرينة، فالنتيجة انه لا اساس للورود.

وثانيا، قد تقدم ان معنى حجية الأمارات ليس جعل الطريقية والعلم التعبدي، وقد ذكرنا غير مرة انه لاجعل في باب الأمارات ولا مجعول فيه على تفصيل تقدم.

الوجه الثاني: ان للشارع اعتبارات خاصة في الحكم الذي هو متعلق العلم واريد بالعلم بالحرمة في مثل قولهﷺ: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام»، العلم بما حكم عليه الشارع بالحرمة سواء اكان واقعيا ام كان ظاهريا.

وعلى هذا، فاذا قامت الامارة على حرمة شيء فالشارع يحكم بالحرمة قطعا، ومعه يرتفع موضوع اصالة الحل، لان موضوعها مقيد بعدم العلم بالحرمة، والامارة علم بالحرمة الظاهرية.

والجواب، إن هذا الوجه مبني على ان يكون المجعول في باب الأمارات

الطريقية والعلم التعبدي، ولكن قد تقدم ان هذا المبنى غير صحيح، وان معنى الحجية في باب الأمارات ليس الطريقية والعلم التعبدي ولا الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي، وقد سبق تفصيل كل ذلك في مستهل بحث الظن.

هذا اضافة الى انه لم يثبت اعتبارات خاصة للحكم عند الشارع، ولا دليل عليها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية ليس بملاك الورود.

بقي هنا شيء، وهو ان الفرق بين الأمارات والاصول العملية الشرعية في نقطتين:

النقطة الاولى: ان الأمارات تختلف عن الاصول العملية ثبوتا، فان الأمارات تتضمن لسان الحكاية والاخبار عن الواقع والكشف عنه، بينما لا يوجد هذا اللسان في الاصول العملية الشرعية.

النقطة الثانيه: ان الأمارات تختلف عنها في مقام الاثبات ايضا، باعتبار ان الشك وعدم العلم قد اخذ في موضوع الاصول العملية في لسان ادلتها بينما لا يؤخذ في موضوع الأمارات في لسان أدلتها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان موضوع الاصول العملية الشرعية وان كان مقيدا بعدم العلم بالخلاف في مقام الاثبات، الا انه مقيد بعدم العلم بالواقع اعم من العلم بالخلاف والعلم بالوفاق بمقتضى الدليل اللبي، وهو حكم العقل باستحالة جعل الحكم الظاهري للعالم بالواقع، فاذن موضوع الاصول العملية مقيد بعدم العلم بالواقع بمقتضى الدليل اللبي ثبوتا واثباتاً، وأما تقييد موضوعها في لسان الدليل بالعلم بالخلاف بلحاظ ان الاثر الشرعي لا يترتب الا على هذه الحصة من

الموضوع، لان الثمرة لا تظهر بين الامارة والاصل الا في تلك الحصة، وهي الحصة المخالفة، ولا تظهر الثمرة بينهما في الحصة الموافقة.

وأما موضوع حجية الأمارات، فحيث انه لا يكون مقيدا بعدم العلم بالواقع والشك فيه في مقام الاثبات، فلا يكشف عن تقييده في مقام الثبوت، ولكن العقل يحكم بتقييد موضوعها بالجهل بالواقع وعدم العلم به على اساس ان جعل الحجية للعالم بالواقع لغو وجزاف فلا يمكن، وهذا قرينة على تقييد موضوعها به في الواقع ومقام الثبوت.

والخلاصة، إنه لا شبهة في ان موضوع حجية الأمارات كموضوع الاصول العملية مقيد بعدم العلم بالواقع والجهل به بعد حكم العقل باستحالة جعل الحجية للعالم به، وهذا الدليل اللبي الذي يمثل حكم العقل يدل على هذا التقييد ثبوتا واثباتا، باعتبار ان مقام ثبوته نفس مقام اثباته وبالعكس، وليس كالدليل اللفظي الذي شأنه الكشف عن الواقع والحكاية عنه بدون اي تأثير ودخل له فيه.

وأما القول الثاني، وهو ان تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية من باب الحكومة لامن باب الورود، وهي على اقسام:

القسم الاول: إن الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسراً لمدلول الدليل المحكوم. يعني بكلمة «اعني» او كلمة «اي» مثل ان يقول المتكلم: «جاء زيد» اي زيد العالم وهكذا، وهذا القسم من الحكومة قليل جدا في الروايات.

القسم الثاني: ان يكون الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظر الى مدلول الدليل المحكوم، وهذا النظر تارة يكون الى عقد الوضع، واخرى الى عقد الحمل.

أما الاول، فلقوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد وولده»، فانه ناظر الى مدلول دليل

حرمة الربا في الشريعة المقدسة وشارحاً له ونافيا لموضوعه، بمعنى انه لا موضوع للربا بين الوالد وولده، ومعنى النظر انه لولا دليل حرمة الربا في الشريعة المقدسة لكان قوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد وولده» لغوا وجزافا.

وأما الثاني، وهو عقد الحمل، فلقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» وقوله تعالى: «ما جعل عليكم في الدين من حرج» وهكذا، فان هذه الادلة ناظرة الى مدلول الادلة التي تثبت الاحكام الشرعية بالعموم أو الاطلاقات حتى في حال كونها ضررية او حرجية، وتقيد اطلاقها وعمومها بغير موارد الضرر او الحرج، وتدل على انها غير مجعولة في تلك الموارد، ومن هنا لولا الادلة العامة لكانت ادلة لاضرر ولا حرج لغوا وجزافاً.

القسم الثالث: ان يكون الدليل الحاكم بمدلوله رافعا لموضوع الحكم في الدليل المحكوم بدون ان يكون لسانه لسان النظر والشرح، وذلك كحكومة الأمارات على الاصول العملية الشرعية، لان حكومتها عليها ليست بملاك انها ناظرة الى مدلول تلك الاصول وشارحة له كما في القسم الثاني، ومن ذلك لايكون جعل الأمارات في الشريعة المقدسة لغوا بدون جعل الاصول العملية فيها، ولا مانع من جعلها بدون جعل الاصول، ولا يكون لغوا وجزافاً، بل حكومتها عليها من جهة انها رافعة لموضوعها في مقام الاثبات تعبدا.

القسم الرابع: الحكومة التنزيلية من قبيل «الطواف في البيت صلاة»، «الفقاع خمر» ونحوهما، فان الدليل الحاكم في هذا القسم من الحكومة يوسع دائرة مدلول الدليل المحكوم، مثلا تنزيل الطواف منزلة الصلاة معناه ان للصلاة فردين، فرد حقيقي، وهو المشتمل على الركوع والسجود والتكبيرة وفاتحة الكتاب والتشهد والتسليم، وفرد عنائي، وهو الطواف، ومقتضى هذا التنزيل هو ان ما يعتبر في

الصلاة من الشروط كالطهارة من الحدث والطهارة من الخبث والستر يعتبر في الطواف ايضا، ومقتضى تنزيل الفقاع منزلة الخمر ترتيب احكام الخمر عليه من الحرمة والنجاسة، هذه هي اقسام الحكومة.

وغير خفي، ان حكومة الأمارات على الاصول العملية الشرعية ليست من قبيل القسم الاول ولا الثاني ولا الرابع، فاذن لوكانت الأمارات حاكمة عليها تعين ان حكومتها عليها من قبيل القسم الثالث، بيان ذلك: ان مدرسة المحقق النائيني[١] قد تبنت على ان تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية انما هو من باب الحكومة المتمثلة في القسم الثالث، بتقريب ان المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلم التعبدي بمعنى ان الشارع جعل الأمارات علما تعبديا بالواقع، فاذا كانت الأمارات علما بحكم الشارع كانت رافعة لموضوع الاصول العملية الشرعية تعبدا، باعتبار ان موضوعها مقيد بعدم العلم الوجداني بالواقع، والامارة وان لم تكن علما وجدانيا حتى تكون رافعة لموضوعها بالوجدان الا انها علم تعبدي، فتكون رافعة لموضوعها تعبدا، وهذا هو معنى حكومتها عليها هذا.

والجواب: ان هذا المبنى غير تام لاثبوتا ولا اثباتا.

اما ثبوتا، فقد تقدم في مبحث حجية اخبار الاحاد موسعا ان جعل الطريقية والعلم التعبدي للامارات مجرد لقلقة لسان، ولا تأثير في هذا الجعل في الأمارات وهي لا تتأثر به، اما تأثيره فيها تكوينا، فهو غير معقول، ضرورة ان الجعل تشريعي لا تكويني، وأما تشريعا واعتباراً، فلا يؤثر فيها الا ان يكون المراد من

١ـ اجود التقريرات ج٢ ص٤٥٤.

هذا الجعل ترتيب اثار العلم عليها وقيامها مقامه لا انها علم، ولكن عندئذٍ فلا وجه للحكومة.

وأما اثباتا، فعلى تقدير تسليم امكان ذلك في مقام الثبوت، فلا دليل عليه في مقام الاثبات، لان عمدة الدليل على حجية اخبار الثقة وما شاكلها السيرة القطعية من العقلاء الجارية على العمل بها، ومن الواضح ان هذه السيرة العملية القطعية لاتدل على الجعل، بل هي عبارة عن عمل العقلاء باخبار الثقة دون اخبار غير الثقة، وحيث ان عمل العقلاء بشيء لايمكن ان يكون جزافاً وبلا نكتة، فبطبيعة الحال يكون عملهم باخبار الثقة دون غيرها مبنيا على نكتة، وتلك النكتة هي تدعو العقلاء الى العمل بها دون غيرها، وهي عبارة عن اقربية اخبار الثقة نوعا الى الواقع دون اخبار غيرها واقوائية كاشفيتها عنه كذلك بالنسبة الى غيرها، وتمام الكلام هناك.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن ان تكون الأمارات حاكمة على الاصول العملية الشرعية بملاك انها علم تعبدا، فاذن لا موضوع للحكومة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ذكر بعض المحققين[١] قدس سره على ما في تقرير بحثه انا لو سلمنا ان الأمارات كاخبار الثقة ونحوها علم بحكم الشارع، فمع ذلك لا تكون حاكمة على الاصول العملية الشرعية، فان حال الاصول العملية كحال الايات الناهية بالنسبة الى الأمارات، وقد قلنا في مبحث حجية خبر الواحد ان السيرة العقلائية الجارية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا تتقدم على تلك الايات الناهية بالحكومة كما بنت عليها مدرسة المحقق النائيني قدس سره، بل هي

١ـ بحوث في العلم الاصول ج٦ ص٣٤٨.

معارضة لها، لان مفاد الايات ليس هو حرمة العمل بغير العلم تكليفاً حتى تكون السيرة حاكمة عليها، باعتبار انها تدل على ان العمل باخبار الثقة ليس عملا بغير العلم، لانه عمل به، بل مفادها الارشاد الى عدم حجية كل ما لا يكون علما وجدانيا، ومن المعلوم ان اخبار الثقة وظواهر الالفاظ مشمولة لهذا العموم، باعتبار انها تدل على نفي كل انحاء الحجية وان كانت بمعنى الطريقية والعلم التعبدي.

وعلى هذا، فتقع المعارضة بين الايات الناهية عن العمل بغير العلم والسيرة العقلائية، فان الآيات تدل على عدم حجية الأمارات غير العلمية منها اخبار الثقة وظواهر الالفاظ والسيرة تدل على حجية الأمارات، فاذن لا وجه لتقديم السيرة عليها ولا تقديها على السيرة، لان كل واحدة منهما تنفي مدلول الاخرى، فلا موضوع للحكومة.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان ادلة الاصول العملية كقوله ﷺ: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام» وقوله ﷺ: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» وقوله ﷺ في روايات الاستصحاب «لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر» فان الجميع بصدد نفي انحاء الحجية عن كل ما ليس بعلم باي معنى كانت سواء أكانت بمعنى الطريقية والعلم التعبدي ام كانت بمعنى المنجزية والمعذرية ام بمعنى اخر، وعلى هذا، فتكون هذه الادلة في عرض السيرة التي تدل على حجية الأمارات كاخبار الثقة ونحوها، لان تلك الادلة تنفي حجية الأمارات باي معنى كانت والسيرة تثبت حجيتها كذلك، ولهذا تقع المعارضة بينهما.

وبكلمة، لو سلمنا ان السيرة العقلائية تدل على حجية الأمارات بمعنى الطريقية والعلمية او تدل على تنزيلها منزلة العلم، وادلة الاصول العملية تدل

على نفي كل انحاء الحجية من الطريقية والعلمية والمنجزية والمعذرية طالما لم يكن المكلف عالما بالحرمة، فيكون مدلولها في عرض مدلول السيرة، لان مدلولها اثبات الحجية للامارات ومدلولها نفي حجيتها، ولهذا تقع المعارضة بينهما، فاذن لا موضوع للحكومة، لانها تقتضي ان يكون الدليل المحكوم في طول الدليل الحاكم، هذا.

ولنا تعليق على ذلك.

اما ما ذكره قدس سره من ان الايات الناهية عن العمل بغير العلم في عرض ادلة الحجية فهو صحيح، لان غير العلم متمثل في الأمارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، ومفاد هذه الايات ارشاد الى عدم حجيتها، ولهذا تكون في عرض السيرة ومعارضة لها بالنفي والاثبات، وتفصيل ذلك قد تقدم في مبحث حجية خبر الواحد.

وأما في المقام، فلا يمكن المساعدة عليه، لان مفاد ادلة الاصول العملية الشرعية جعل الاحكام الظاهرية الترخيصية للمكلف الجاهل بالواقع وغير العالم به، وليس مفادها نفي كل انحاء الحجية لا بالمطابقة ولا بالالتزام، اما الاولى، فلان مدلولها المطابقي جعل الاحكام الظاهرية، وأما الثانية، فلا تدل عليها الا على القول بالاصل المثبت.

وبكلمة، إن ادلة الاصول العملية مسوقة بنحو القضية الحقيقية للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج، وهو عدم العلم بالواقع والجهل به، والقضية الحقيقية ترجع لبا الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم، وعلى هذا، فمفاد ادلة اصالة الحل اثبات الحلية الظاهرية للشيء اذا كان المكلف جاهلا بحليته او حرمته في الواقع، ومفاد ادلة اصالة الطهارة اثبات الطهارة

الظاهرية للشيء اذا كان المكلف جاهلا بنجاسته او طهارته في الواقع وغير عالم بها وهكذا.

ومن الواضح ان هذه الاصول لا تدل على ثبوت موضوعها في الخارج، وانما تدل على ثبوت الحكم الظاهري له على تقدير ثبوته فيه، وأما ان هذا التقدير ثابت او غير ثابت، فهي ساكتة عنه.

ومن هنا تختلف مفاد ادلة الاصول العملية عن مفاد الايات الناهية، فان مفادها الارشاد الى نفي الحجية عن الأمارات كاخبار الثقة ونحوها، ولهذا تصلح ان تعارض ادلة الحجية، بينما مفاد ادلة الاصول العملية اثبات الحكم الظاهري كاصالة الحلية واصالة الطهارة او نفي وجوب الاحتياط كاصالة البراءة كما قويناه في محله، فاذن الفرق بينهما انما هو في المدلول المطابقي، فانه في الايات الناهية نفي الحجية عن غير العلم، وفي ادلة الاصول العملية اثبات الحكم الظاهري او نفي ايجاب الاحتياط.

ودعوى، إن ادلة الاصول العملية تدل بالمطابقة على اثبات الحكم الظاهري وبالالتزام على نفي الحجية عن الأمارات كاخبار الثقة ونحوها، باعتبار انها غير العلم.

مدفوعة، بانها لا تدل بالالتزام على نفي الحجية عنها الا على القول بالاصل المثبت.

والخلاصة، إن ادله الاصول العملية الشرعية انما تصلح ان تعارض ادلة الحجية كالسيرة ونحوها اذا كان مفادها الارشاد الى نفي الحجية من الأمارات ولكن الامر ليس كذلك، فاذن لاتعارض بينهما، فان التعارض بينهما انما يكون فيما اذا كان مصب النفي والاثبات شيء واحد، بان تنفي ادلة الاصول الحجية

عن الأمارات كاخبار الثقة ونحوها والسيرة تثبت حجيتها، والمفروض ان مفادها ليس ارشاد الى عدم حجية الأمارات كي تصلح ان تعارض السيرة، لان مفادها الحكم الظاهري المولوي كالحلية الظاهرية والطهارة الظاهرية ونفي ايجاب الاحتياط.

هذا اضافة الى ان موارد الاصول العملية الشرعية اعم من موارد السيرة، فان موارد السيرة اخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، بينما موارد الاصول العملية اعم منها ومن عدم النص واجماله وتعارض النصين، والمرجع في جميع هذه الموارد الاصول العملية الشرعية، وحينئذٍ فاذا فرضنا ان ادلة هذه الاصول تشمل باطلاقها الشبهات التي يكون النص فيها موجودا بدون معارض، ويكون حجة بمقتضى السيرة القطعية من العقلاء، ومن الواضح ان ادلة الاصول العملية لا تصلح ان تعارض السيرة القطعية ولوقلنا بانها تدل بالالتزام على نفي الحجية عن الأمارات الظنية، لان الدليل الظني لا يصلح ان يعارض الدليل القطعي كالسيرة في المقام، فاذن لا يمكن قياس ادلة الاصول العملية بالايات الناهية، لان مفادها الارشاد الى عدم حجية الأمارات في الشريعة المقدسة، ولهذا تصلح ان تعارض السيرة، بينما لا يكون مفاد ادلة الاصول العملية ارشاد الى عدم حجية الأمارات المعارضة لها مباشرة، بل مفادها الحكم المولوي كالحلية والطهارة ونفي ايجاب الاحتياط، لانها تدل على ثبوت الحلية للشيء المشكوك مشروطا بعدم العلم بحرمته، فاذا كان خبر الثقة علما بحكم الشارع وقام على حرمته، صار المكلف عالما بحرمته تعبدا، فاذن تنتفي الحرمة بحكم الشارع بانتفاء موضوعها تعبدا.

ومن هنا قد اعترف قدس سره ان مفاد الايات الناهية لوكان حرمة العمل بغير العلم

تكليفا لكانت السيرة حاكمة عليها، لان مفادها حينئذ حرمة العمل بشيء على تقدير عدم العلم به في الواقع، والمفروض ان الأمارات كاخبار الثقة علم، فاذا كانت علما بحكم الشارع، فلا يكون العمل بها عملا بغير العلم، فاذن لايكون مشمولا للايات الناهية، لانها خارجة عنها موضوعا.

ودعوى، ان الايات الناهية تدل بالمطابقة على حرمة العمل بشيء على تقدير عدم العلم به وبالالتزام على نفي حجية ما ليس بعلم، فاذن تقع المعارضة بين الدلالة المطابقية لادلة حجية الأمارات والدلالة الالتزامية للايات الناهية، فانها بدلالتها الالتزامية تنفي الحجية وتلك بدلالتها المطابقية تثبتها.

مدفوعة، بان ادلة حجية الأمارات تنفي موضوع الدلالة المطابقية للايات الناهية، وتدل على ان العمل بالأمارات عمل بالعلم بحكم الشارع لا بغير العلم، فاذن تنتفي الدلالة المطابقية للايات بانتفاء موضوعها، ومع انتفائها تنتفي دلالتها الالتزامية ايضا، لانها متفرعة عليها ثبوتا وسقوطا.

وكذلك الحال لوقلنا بالدلالة الالتزامية لادلة الاصول العملية الشرعية، فانها تدل بالمطابقة على جعل الحكم الظاهري للشيء على تقدير عدم العلم به او نفي ايجاب الاحتياط فيما لا يعلم به وبالالتزام على نفي الحجية عما لايكون علما، فاذا فرضنا ان الأمارات علم بحكم الشارع، فهي تنفي موضوع الدلالة المطابقية لادلة الاصول العملية، فاذن تنتفي دلالتها المطابقية بانتفاء موضوعها، ومع انتفاء الدلالة المطابقية تنتفي دلالتها الالتزامية لا محالة، لانها متفرعة على الدلالة المطابقية ثبوتا وسقوطا.

أو فقل، إن الدلالة المطابقية تتوقف على عدم كون الامارة علما بحكم الشارع في المرتبة السابقة، والا لتنتفي بانتفاء موضوعها، فلو توقف عدم علمية

الامارة على الدلالة الالتزامية لزم توقف الدلالة المطابقية على الدلالة الالتزامية، وهو كما ترى، لفرض ان الدلالة الالتزامية تتوقف على الدلالة المطابقية، فاذن يلزم الدور وتوقف الشيء على نفسه.

الى هنا قد تبين انه لاشبهة في حكومة ادلة حجية الأمارات اذا كان معنى حجيتها الطريقية والعلمية تعبدا على ادلة الاصول العملية والايات الناهية ان قلنا بان مفادها حرمة العمل بغير العلم تكليفا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما جاء في تقرير بعض المحققين قدس سره من ان مفاد «رفع مالا يعلمون» نفي حجية الامارة كاخبار الثقة مباشرة ـ لا يمكن المساعدة عليه، لوضوح ان قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» غير ظاهر في هذا المعنى، لان مفاده احد امرين، إما رفع الحكم المشكوك ظاهرا، او رفع اثاره وهو ايجاب الاحتياط، وقد بنينا في محله على ان المراد منه الثاني دون الاول، اما نفي الحجية فهو غير محتمل، هذا اضافة الى ان لازم ذلك استعماله في معنيين، احدهما نفي الحجية عن الامارة اذا كانت الامارة موجودة في مورده، والاخر نفي الحكم الظاهري او رفع ايجاب الاحتياط اذا لم تكن الامارة موجودة فيه، او كانت ولكنها مجملة او معارضة، فلا تكون حجة، وهذا كما ترى.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان ما جاء في تقريره تام، الا انه لا يتم في اصالة الحل واصالة الطهارة، لان مدلولهما المباشر الحلية والطهارة الظاهرتين لا نفي الحجية حتى فيما اذا كانت الامارة موجودة في موردهما.

واضافة الى كل ذلك ان ارتكازية حجية اخبار الثقة وظواهر الالفاظ بالسيرة القطعية الارتكازية الثابتة في اعماق نفوس الانسان تصلح ان تكون قرينة لبية مانعة عن انعقاد ظهور ادلة الاصول العملية في نفي حجية الأمارات

في مواردها، لان ظهورها في الاطلاق متوقف على مقدمات الحكمة، منها عدم القرينة على الخلاف، وارتكازية اخبار الثقة تصلح ان تكون قرينة على ذلك، ومانعة عن ظهورها فيه، وايضا دعوى انصراف ادلة الاصول العملية عرفا وارتكازا عن موارد الأمارات المعتبرة كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما غير بعيدة جدا، ومن هنا المرتكز في اذهان الاصحاب ان ادلة الاصول العملية في مرتبة متأخرة عن الأمارات المعتبرة وفي طولها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان تقدم الأمارات على الاصول العملية ليس بملاك الورود ولا بملاك الحكومة.

اما القول الثالث، وهو ان تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية انما هو بالقرينة العرفية، وهذا يتصور على نحوين:

النحو الاول: ان يكون تقديمها عليها من باب التخصيص، على اساس ان نسبتها اليها نسبة الخاص الى العام اما حقيقة او حكما، بيان ذلك:

ان الكلام تارة يقع في تقديم الامارة على اصالة البراءة الشرعية، واخرى في تقديمها على الاستصحاب، وثالثة في تقديمها على اصالة الحل واصالة الطهارة.

اما الكلام في الفرض الاول، فقد ذكر بعض المحققين قدس سره على ما في تقرير بحثه من ان النسبة بين دليل حجية الامارة ودليل اصالة البراءة الشرعية عموم من وجه ولكل منهما مورد الافتراق عن الاخر، اما مورد افتراق دليل اصالة البراءة فهو متمثل في الشبهات التي لا توجد فيها امارة او توجد ولكنها مجملة او معارضة، وأما مورد افتراق دليل حجية الامارة فانه متمثل في الأمارات الترخيصية، هذا.

ولكن الظاهر ان النسبة بينهما عموم مطلق، لان موارد الأمارات المتكفلة

للاحكام الترخيصية مشمولة لاطلاق دليل اصالة البراءة كقوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون»، لان احتمال الحكم الالزامي من الوجوب او التحريم او غيرهما موجود فيها، غاية الامر لا معارضة بينهما في هذه الموارد، فان مفاد كليهما فيها الترخيص وعدم الالزام، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لا فرق بين ان تكون النسبة بينهما عموما من وجه او عموما مطلقا، فعلى كلا التقديرين لابد من تقديم دليل حجية الأمارات على دليل حجية اصالة البراءة في موارد المعارضة، وهو ما اذا كان مفاد الامارة حكما الزاميا، ومفاد اصالة البراءة نفي هذا الحكم، اذ لو قدمت اصالة البراءة على دليل حجية الأمارات في هذه الموارد وتخصيصه بالأمارات المتكفلة للاحكام الترخيصية، لزم محذور تأسيس فقه جديد، وهو فقه اصالة البراءة والغاء الاحكام الالزامية عدا الاحكام الضرورية والمعلومة بالوجدان.

هذا اضافة الى انا لو قدّمنا دليل اصالة البراءة على دليل حجية الأمارات المتكفلة للاحكام الالزامية كاخبار الثقة ونحوها في موارد المعارضة بينهما، لزم محذور المخالفة القطعية العملية للعلم الاجمالي بمطابقة جملة من هذه الأمارات للواقع، وهذا المحذور بنفسه مانع عن جريانها فيها ووجوب العمل على طبق الأمارات، ولافرق في لزومه بين ان تكون النسبة بينهما عموما من وجه او مطلقا.

وان شئت قلت، إن تقديم اصالة البراءة على الأمارات الشرعية كاخبار الثقه في موارد الاجتماع والالتقاء يدل على ان اصالة البراءة تمام المؤمن في الموارد المذكورة، وهي موارد الأمارات المتكفلة للاحكام الالزاميه فضلا عن موارد الأمارات المتكفلة للاحكام الترخيصية، ومن الواضح انه لا يمكن الالتزام بذلك،

اذ ليس هذا مجرد تقديم العام وهو دليل اصالة البراءة على الخاص وهو دليل حجية الأمارات، بناءً على ان النسبة بينهما عموم مطلق، لان هذا التقديم وان كان ليس بعرفي، لان ما هو عرفي هو تقديم الخاص على العام، الا انه يستلزم زائدا على محذور ترك الخاص محذور اخر كالخروج من الدين او تأسيس فقه جديد، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، ولهذا لابد من تقديم الأمارات في موارد الاجتماع والمعارضة على اصالة البراءة وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه، لان العمل بالأمارات المتكفلة للاحكام الترخيصية وحدها بدون العمل بالأمارات المتكفلة للاحكام الالزامية لا يجدي ولا يعالج المشكلة.

النحو الثاني: ان يكون تقديم الأمارات على اصالة البراءة من باب الاظهرية والانصية، وذلك لان عمدة الدليل على حجية الأمارات كاخبار الثقة ونحوها السيرة القطعية من العقلاء الجارية على العمل بها المرتكزة في الاذهان، وهذه السيرة المرتكزة في اعماق النفوس تصلح ان تكون قرينة لبية متصلة مانعة من انعقاد ظهور دليل اصالة البراءة في الاطلاق.

ومع الاغماض عن ذلك، فلا شبهة في انها تصلح ان تكون قرينة مانعة عن حجية ظهورها فيه بملاك اظهريتها او انصيتها، وتقديم الاظهر او النص على الظاهر من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، وفي هذا الجمع لا تلحظ النسبة بينهما فانها وان كانت عموما من وجه، فمع ذلك لابد من تقديم الاظهر على الظاهر فضلا عن النص.

وأما الكلام في الفرض الثاني، وهو تقديم دليل حجية الأمارات على دليل حجية الاستصحاب، فايضا لابد من تقديم الاول على الثاني، فان النسبة بينهما وان كانت عموما من وجه فان الاستصحاب يجري في الموارد التي لا تكون

الامارة فيها موجودة او موجودة ولكنها معارضة او مجملة، كما ان الامارة تكون حجة في الموارد التي ليست لها حالة سابقة.

وأما مورد الالتقاء والاجتماع بينهما فهي كثيرة، وفي هذه الموارد لابد من تقديم الامارة على الاستصحاب، ولا يمكن العكس، والا لزم محذور تاسيس فقه جديد، هذا مضافاً الى ان جريان الاستصحاب في جميع الموارد المذكورة يستلزم محذور المخالفة القطعية العملية، ومن هنا ذكرنا في محله ان المقتضي لجريانه في اطراف العلم الاجمالي قاصر في نفسه، فان روايات الاستصحاب بحسب المتفاهم العرفي منصرفة عنها لا انها تشملها وتسقط بالمعارضة.

فالنتيجة، إنه لابد من تقديم الأمارات على الاستصحاب في موارد الاجتماع والالتقاء، هذا اضافة الى ان ارتكازية دليل حجية الأمارات تصلح ان تكون قرينة لبية مانعة عن انعقاد ظهور روايات الاستصحاب في الاطلاق، او لا اقل تمنع عن حجية ظهورها فيه.

وأما الكلام في الفرض الثالث وهو التعارض بين دليل حجية الأمارات ودليل اصالة الطهارة، فايضا لا بد من تقديم الاول على الثاني وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه لامور:

الاول: ما تقدم من ان حجية الأمارات كاخبار الثقة ونحوها بالسيرة امر مرتكز في الاذهان وثابت في النفوس وموافق للفطرة والجبلة لدى العرف والعقلاء، بينما اصالة الطهارة ليست كذلك، بل هي اصل تعبدي فحسب، وعلى هذا فيكون دليل حجية اخبار الثقة بواسطة هذه النكتة الارتكازية اظهر وأنص من دليل الاصالة، فلا بد من تقديمه عليه بملاك الاظهرية والانصية، وهذا من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

الثاني: ان حجية اخبار الثقة ونحوها الثابتة بالسيرة القطعية من العقلاء الممضاة شرعا المرتكزة في الاذهان، فلا يحتمل ان تكون جارية في ابواب الفقه غير باب الطهارة، لان التبعيض فيها لا يحتمل بان كانت جارية في ابواب الصلاة والصيام والحج وغيرها دون باب الطهارة، فان ذلك غير محتمل وخلاف الضرورة والوجدان، بداهة ان السيرة العقلائية التي اصبحت سيرة المتشرعة جارية على العمل باخبار الثقة ونحوها في ابواب الفقة كافة، واحتمال انها حجة في بعض الابواب دون بعضها الاخر غير محتمل وجداناً، فاذن لا يمكن التفكيك في حجية اخبار الثقة بين باب دون باب اخر، فانها ان كانت حجة فحجتة في جميع الابواب، والا فلا تكون حجة في شيء منها.

وعلى هذا، فدليل حجية الأمارات وان لم يكن خاصا حقيقة الا انه خاص حكما، فلا بد حينئذ من تقييد اطلاق دليل اصالة الطهارة بغير موارد الأمارات كاخبار الثقة ونحوها تطبيقا لقاعدة حمل المطلق على المقيد.

والخلاصة، إن دليل حجية اخبار الثقة بمنزلة الخاص، باعتبار وجود الملازمة الارتكازية بين حجيتها في سائر الابواب وحجيتها في باب الطهارة، ولا يمكن التفكيك بينهما عرفا، وعلى ضوء ذلك فلا بد من تقديم اخبار الثقة في مورد الاجتماع على اصالة الطهارة فيه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا شبهة في تقديم الأمارات كاخبار الثقة ونحوها على الاصول العملية الشرعية، اما بملاك تقديم الخاص الحكمي على العام او من باب تقديم الاظهر على الظاهر او النص، بقي هنا شيء وهو ان المعروف والمشهور بين الاصحاب ان الامارة تتوقف على الاصول العملية الشرعية سواء اكانت مخالفة لها ام كانت موافقة، والاول كالأمارات

المتكفلة للاحكام الالزامية، فانها مخالفة لاصالتي البراءة والطهارة، وأما الاستصحاب وان كان المستصحب حكما ترخيصيا، فهو مخالف لها، وان كان حكما الزاميا فيكون موافقا لها.

والثاني كالأمارات المتكفلة للاحكام الترخيصية، فانها موافقة لاصالتي البراءة والطهارة، وأما الاستصحاب، فان كان المستصحب حكما ترخيصا كان موافقا لها، وان كان حكما الزاميا كان مخالفا لها.

وقد افادوا في وجه ذلك، ان تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية انما هو من باب الحكومة.

وعلى هذا، فالامارة كما انها رافعة لموضوع الاصول العملية المخالفة لها كذلك انها رافعة لموضوع تلك الاصول الموافقة لها، فاذن عدم جريانها في مورد الأمارات انما هو من جهة ارتفاع موضوعها تعبداً لا من جهة انها مخالفة لها، فاذن كما لا تجري الاصول العملية المخالفة للامارة كذلك لا تجري الاصول العملية الموافقة لها، لان عدم جريانها في كلا الموردين مستنداً الى ارتفاع موضوعها بحكم الشارع، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، هذا.

وقد علق بعض المحققين[1] على ذلك بما في تقرير بحثه ـ من ان هذا المبنى، وهو ان المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية او تنزيل الامارة منزلة العلم حتى تكون حاكمة على الاصول العملية ورافعة لموضوعها تعبدا ـ غير صحيح.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا المبنى صحيح، ولكن ما بنى عليه

١ـ بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٥١.

غير تام، وهو حكومة الأمارات على الاصول العملية مطلقا وان كانت موافقة لها، لان ما هو مترتب على هذا المبنى، وهو حكومة الامارة على الاصول العملية اذا كانت مخالفة لها دون ما اذا كانت موافقة، وذلك لان موضوع اصالة الطهارة مقيد بعدم العلم بالنجاسة، وموضوع اصالة الحلية مقيد بعدم العلم بالحرمة، وموضوع الاستصحاب مقيد بعدم اليقين بنقيض المتيقن السابق، وحيث ان الامارة علم بحكم الشارع، فاذا قامت على نجاسة حرمة شيء كانت رافعة لموضوع اصالة الحلية كذلك، واذا قامت على خلاف المتيقن السابق كانت رافعة لموضوع الاستصحاب، اذ على هذا ليس رفع اليد عن الحالة السابقة من نقض اليقين بالشك، بل هو من نقض اليقين باليقين بحكم الشارع، وهذا بخلاف الامارة الموافقة للاصل العملي، فانها ليست علما بالخلاف، بل هي علم بالحكم الواقعي تعبدا، والمفروض ان موضوع الاصل لا يكون مقيدا بعدم العلم بالحكم الواقعي في لسان الدليل لكي تكون الامارة رافعة له تعبدا، هذا.

وغير خفي، إن ما ذكره قدس سره بالنسبة الى اصل المبنى، فهو صحيح، وقد تقدم انه لا يمكن ان يكون المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية او التنزيل، اما الاول فلا يمكن ثبوتا واثباتا، وأما الثاني فهو وان كان ممكنا ثبوتا الا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات.

وأما ما ذكره قدس سره من انه على تقدير تسليم المبنى، فلا يترتب عليه الا حكومة الامارة المخالفة للاصول العملية لا مطلقا.

فلا يمكن المساعدة عليه، لان موضوع اصالة الطهارة واصالة الحلية وان كان مقيدا بعدم العلم بالخلاف في لسان الدليل الا ان موضوع اصالة البراءة مقيد بعدم العلم بالواقع، لان قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» ظاهر في ان الموضوع

مقيد بعدم العلم بالحكم الواقعي، والمفروض ان الامارة علم بالواقع تعبدا، فتكون رافعة لموضوع اصالة البراءة سواء اكانت مخالفة لها ام كانت موافقة، فعلى كلا التقديرين، فهي رافعة لموضوعها بحكم الشارع، فاذن عدم جريانها مستند الى ارتفاع موضوعها في كلا الفرضين لا الى الامارة.

وبكلمة، انه لا فرق بين الاصل والامارة في مقام الثبوت، فكما ان جعل الاصل في مقام الثبوت والواقع مقيد بعدم العلم بالواقع والشك فيه، فكذلك الامارة، فان جعلها في هذا المقام مقيد بعدم العلم بالواقع والجهل به، ضرورة انه لا معنى لجعل الامارة حجة للعالم بالواقع، فاذن لا فرق بينهما في مقام الثبوت والواقع من هذه الناحية، وانما الفرق بينهما في مقام الاثبات.

وعلى هذا، فاذا علم المكلف بالواقع وجدانا فقد ارتفع موضوع الاصل كذلك، وأما اذا قامت الامارة على الواقع فحيث إنها علم بحكم الشارع فهي رافعة لموضوعه تعبدا، وهذا هو معنى حكومتها عليها، ولا فرق في ذلك بين الاصل المخالف للامارة والاصل الموافق لها، فعلى كلا التقديرين، فالامارة رافعة لموضوعه، لان موضوعه مقيد بعدم العلم بالحكم الواقعي والامارة علم به على الفرض.

وان شئت قلت، إنه لا فرق بين الاصل والامارة في مقام الثبوت، لان جعل كليهما انما هو للجاهل بالواقع وغير العالم به، فلا يمكن جعلهما للعالم به، لانه لغو وجزاف، والفرق بينهما انما هو في مقام الاثبات، لان العلم قد اخذ في لسان دليل الاصل، ولم يؤخذ في دليل الامارة، وهذا يوجب حكومة الامارة على الاصل دون العكس.

وأما العلم الموافق للاصل، فلا يؤخذ غاية له في لسان دليله في مقام

الاثبات، وانما يثبت هذا التقييد بالمخصص اللبي، وهو حكم العقل باستحالة جعل الحكم الظاهري للعالم بالواقع سواء أكان علمه به موافقا للاصل ام كان مخالفا له، ومن المعلوم ان هذا المخصص اللبي لا يجعل قيد عدم العلم للاصل في مقام الاثبات حتى تكون الامارة حاكمة عليه، وانما يجعل الاصل مقيدا بصورة التمكن من جعل الحكم الظاهري للشخص الذي لا يستحيل تعبده به، وانما نعبر بعنوان عدم العلم او الشك كمعرف لواقع فرض التمكن من جعل الحكم الظاهري ومشير اليه لا ان القيد حقيقة هو عدم العلم.

و الخلاصة: انه قدس سره قد ذكر في بعض تقرير بحثه[1] امرين:

الامر الاول: ان الموضوع مقيد بعدم العلم بالخلاف وهو غاية له كاصالة الحلية واصالة الطهارة والاستصحاب.

وأما عدم العلم بالوفاق فهو غير مأخوذ في موضوعه، فاذن لا تكون الامارة الموافقة للاصل رافعة لموضوعه، باعتبار ان موضوعه غير مقيد بعدم العلم بالوفاق، وأما خروج صورة العلم الوجداني بالموافقة عن الموضوع فانما هو بحكم العقل، ومن الواضح ان العقل انما يحكم بتقييد اطلاق دليل الاصل بمقدار استحالة جعل الحكم الظاهري، وهو مورد العلم الوجداني بالوفاق لا الاعم منه ومن العلم التعبدي.

الامر الثاني: ان موضوع الاصل في مقام الثبوت وان كان مقيدا بعدم العلم بالواقع، كما ان موضوع دليل الامارة مقيد بذلك في هذا المقام بدليل لبي، وهو حكم العقل باستحالة جعل الامارة حجة للعالم بالواقع، فلا فرق بينهما من هذه

١ـ بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٣٥١.

الناحية.

والامارة وان كانت علما تعبدا بالواقع بمقتضى دليل اعتبارها، ومع ذلك لا تكون حاكمة على الاصل الموافق لها ورافعة لموضوعه، باعتبار ان موضوعه غير مقيد بعدم العلم حتى تحكم الامارة عليه.

وللمناقشة في كلا الامرين مجال.

اما الامر الاول، فقد تقدم ان موضوع اصالة الحل واصالة الطهارة وان كان مقيدا بعدم العلم بالخلاف، وكذلك موضوع الاستصحاب، فانه مقيد بعدم اليقين بنقيض المتيقن السابق، ولا يكون موضوعها مقيدا بعدم العلم بالموافقه في مقام الاثبات، وعلى هذا، فالامارة المخالفة لها تكون حاكمة عليها ورافعة لموضوعها تعبدا، باعتبار انها بحكم الشارع.

وأما الامارة الموافقة لها، فلا تكون حاكمة عليها، لان موضوعها غير مقيد بعدم العلم بالموافقة، فاذن لا يرتفع موضوعها الا بالعلم الوجداني بمقتضى حكم العقل باستحالة جعلها للعالم بالواقع.

ولكن موضوع اصالة البراءة الشرعية لا يكون مقيدا بعدم العلم بالخلاف، بل هو مقيد بعدم العلم بالحكم الواقعي كما هو ظاهر قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون».

وعلى هذا، فبما ان الامارة علم بالحكم الواقعي بحكم الشارع، فتكون رافعة لموضوع اصالة البراءة تعبدا، بلا فرق بين ان تكون الامارة مخالفة لها كما اذا قامت على وجوب ما لا يعلم او حرمته، او موافقة لها كما اذا قامت على عدم وجوبه او عدم حرمته، فانها حيث كانت علما بالواقع، فيكون المكلف عالما به، وبه يرتفع موضوع الاصالة بارتفاع قيده وهو عدم العلم به.

وأما الامر الثاني، فلان المخصص اللبي يحكم بان موضوع الاصل عدم العلم بالواقع والجهل به، ومن الواضح ان عنوان عدم العلم والجهل به قيد مقوم للموضوع، ضرورة ان موضوع اصالة البراءة متقوم بعدم العلم بالحكم الواقعي والجهل به، فلا يمكن ان يكون عنوان عدم العلم مجرد معرف ومشير الى واقع شخص يمكن جعل الحكم الظاهري له من دون دخل هذا العنوان في الموضوع.

والخلاصة، انه لا شبهة في ان موضوع الاحكام الظاهرية سواء أكانت في موارد الاصول العملية الشرعية ام كانت في موارد الأمارات المجعولة للمكلف الجاهل بالواقع وغير العالم به مقيد بعدم العلم به وانه مأخوذ فيه، لا مجرد انه معرف له والموضوع غير مقيد به، وهذا بخلاف الاحكام الواقعية، فانها مجعولة لطبيعي المكلف الجامع بين العالم والجاهل، بينما الاحكام الظاهرية مجعولة لحصة خاصة من المكلف، وهي المكلف الجاهل بالواقع وغير العالم به.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان الامارة على القول بانها علم من قبل الشارع حاكمة على الاصول العملية الشرعية مطلقا اي سواء أكانت مخالفة لها ام كانت موافقة، لان موضوع الاصول الموافقة للامارة وان لم يكن مقيدا بعدم العلم بالموافقة في مقام الاثبات الا انه مقيد به في مقام الثبوت بحكم العقل، لاستحالة جعلها للعالم بالواقع، فما ذكره قدس سره من التفصيل بين الامارة المخالفة للاصول والامارة الموافقة لها غير تام ثبوتا واثباتا.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان تقدم الأمارات على الاصول العملية الشرعية ليس بملاك الحكومة ولا الورود وانما هو بالجمع الدلالي العرفي كما تقدم.

وأما الكلام في المقام الثاني، فيقع في نسبة الاصول العملية بعضها الى بعض

الاخر في مسألتين:

المسألة الاولى: في نسبة الاصل السببي الى الاصل المسببي سواء اكان الاصلان من سنخ واحد ام كانا من سنخين.

المسألة الثانية: في نسبة الاستصحاب الى سائر الاصول العملية.

اما الكلام في المسألة الاولى، فقد تقدم فيها مفصلاً وبنينا هناك على ان الاصل السببي يتقدم على الاصل المسببي سواء اكانا من سنخ واحد ام كانا من سنخين مختلفين، وكان هذا التقدم من باب الجمع الدلالي العرفي لا من باب الحكومة ولا الورود.

وأما الكلام فيالمسألة الثانية، فتارة يقع في نسبة الاستصحاب الى اصالة الطهارة، واخرى في نسبته الى اصالة البراءة، وثالثة في نسبته الى قاعدتي الفراغ والتجاوز.

أما الكلام في الفرض الاول، فمرة يكون الاستصحاب موافقاً لاصالة الطهارة، واخرى يكون مخالفاً لها.

أما على الفرض الاول، فعلى مبنى مدرسة المحقق النائينيقدس سره[1] ان الاستصحاب علم تعبدي، حيث ان المجعول فيه الطريقية والعلمية التعبدية، بدعوى ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك لا التعبد بالعمل بالشك في ظرفه، وفرق بين التعبيرين حيث ان الاول تعبير عرفي عن موقع الاستصحاب كامارة، والثاني تعبير عرفي عن موقعه كاصل عملي، فاذا كان الاستصحاب علما بحكم الشارع، فيكون رافعاً لموضوع اصالة الطهارة

١ـ اجود التقريرات ج٢ ص ١٦٣ـ ٤٩٨.

تعبدا، وهذا معنى تقدمه عليها بالحكومة، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الاستصحاب مخالفا لها او موافقا، فان موضوع اصالة الطهارة في صورة الموافقة ايضاً مقيد بعدم العلم بالموافقة بالمخصص اللبي، هذا.

ولكن تقدم ان هذا المبنى غير صحيح، بل لا يمكن ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والعلمية التعبدية ثبوتا ولا اثباتا، اما ثبوتا فلما ذكرناه من انه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح للامارية نوعا، وأما اثباتا فلان قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك» لا يكون ظاهرا في التعبد ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك، ضرورة ان اليقين السابق قد زال عن الحالة السابقة بعروض الشك عليها، ولا يوجد فيها ما يقوم مقام اليقين، فلا معنى حينئذ للحكم ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك الا ان يراد منه بقاء اثره، فاذن لا محالة يكون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم النقض العملي يعني العمل بالحالة السابقة في ظرف الشك، وهذا هو المراد من عدم نقض اليقين بالشك، والا فاليقين قد انتقض بالشك فلا يعقل بقاؤه مع الشك لاستحالة اجتماعهما في شيء واحد، فاذن لا مناص من ان يكون المراد من عدم النقض عدم النقض العملي، وهو رفع اليدعن الحالة السابقة وعدم العمل بها.

وعلى الجملة، فلا يمكن ان يكون مفاد روايات الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك، وذلك لان اليقين السابق قد زال، وما يمكن ان يقوم مقامه كالظن ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك غير موجود فيها دائما، ومن هنا قلنا انه لا يوجد في موارد الاستصحاب ما يصلح ان يكون امارة على البقاء في ظرف الشك، فاذن لا محالة يكون مفادها النهي عن النقض العملي في ظرف الشك والتعبد بالعمل فيه وعدم جواز رفع اليد عن الحالة السابقة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان ما بنت عليه مدرسة المحقق النائيني قدس سره هو الصحيح، فهل يكون الاستصحاب حينئذ حاكما على اصالة الطهارة في صورة كونه موافقا لها كما هو حاكم عليها في صورة كونه مخالفا لها.

والجواب، ان موضوع اصالة الطهارة في مقام الاثبات مقيد بعدم العلم بالخلاف لا بعدم العلم بالواقع كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر».

وأما في مقام الثبوت والواقع، فموضوعها مقيد بعدم العلم بالواقع سواء اكان الواقع النجاسة أو الطهارة بمقتضى حكم العقل باستحالة جعل الحكم الظاهري كالطهارة الظاهرية في المثال للعالم بالنجاسة في الواقع او الطهارة فيه.

وعلى هذا، فقد يقال كما قيل، ان الاستصحاب لا يكون حاكما على اصالة الطهارة في صورة موافقته لها بتقريب، ان موضوعها في هذه الصورة مقيد في مقام الثبوت بعدم العلم بالواقع بحكم العقل لا بحكم الشرع، ولهذا يكون قيد الموضوع وهو عدم العلم بالواقع قيدا واقعيا يعني عدم العلم به وجدانا، ضرورة انه لا يتصور التعبد في مجال حكم العقل، وفي المثال يحكم بان موضوع الاصالة مقيد بعدم العلم بالواقع وجدانا، ومن الواضح ان هذا الموضوع لا يرتفع بالعلم التعبدي وانما يرتفع بالعلم الوجداني فقط.

وبكلمة، ان موضوع اصالة الطهارة في مقام الثبوت والواقع مقيد بعدم العلم بالواقع بملاك حكم العقل باستحالة جعل الطهارة الظاهرية للعالم به سواء اكان عالما بالنجاسة ام كان عالما بالطهارة، فعلى كلا التقديرين لا يمكن جعل الطهارةالظاهرية له، وهذا هو موضوع اصالة الطهارة في مقام الثبوت، وله فردان، احدهما عدم العلم بالنجاسة، والاخر عدم العلم بالطهارة.

وعلى هذا، فكما ان موضوعها يرتفع بالعلم الوجداني بالنجاسة، فكذلك يرتفع بالعلم الوجداني بالطهارة.

واما في مقام الاثبات، فالدليل الدال على هذه الاصالة، وهو قوله ﷺ: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» لا يكشف عن موضوعها في الواقع، وانما يكشف عن احد فردي موضوعها، وهو الفرد المقيد بعدم العلم بالنجاسة، لان موضوعها عدم العلم بالواقع الجامع بين عدم العلم بالنجاسةو عدم العلم بالطهارة.

وأما التقييد بالخلاف في لسان الدليل، فانما هو من جهة ان الاثر الشرعي مترتب على الاصالة في هذه الصورة لا في صورة الوفاق يعني على الفرد المخالف لها دون الموافق لها.

والخلاصة، انه لا شبهة في ان موضوع اصالة الطهارة هو الشيء المقيد بعدم العلم بالواقع بمقتضى الدليل اللبي ثبوتا واثباتا، اذ لا يتصور فيه مقام الثبوت والاثبات، لان مقام ثبوته عين مقام اثباته وبالعكس، ومقام الثبوت والاثبات انما يتصور في الادلة اللفظية، على اساس انها تكشف عن ثبوت مضامينها ومداليلها في مقام الثبوت والواقع، ومن هنا تدل الادلة الشرعيه اللفظية من الايات والروايات على ثبوت الاحكام الشرعية في الشريعة المقدسة وجعلها وتحكي عنها فيها ولا يتصور ذلك في الدليل اللبي كحكم العقل.

فالنتيجة، ان الاستصحاب لايكون حاكما على اصالة الطهارة في صورة موافقته لها.

والجواب، ان موضوع اصالة الطهارة عدم العلم بالواقع الجامع بين عدم العلم بالخلاف وعدم العلم بالوفاق بمقتضى الدليل اللبي القطعي، وعلى هذا فلا يمكن

ان يكون دليل الاصالة في مقام الاثبات كاشفا عن تمام الموضوع، بل لا مناص من حمله على انه في مقام بيان احد فردي الموضوع من جهة ان الاثر الشرعي مترتب عليه دون الفرد الاخر، ولا يمكن ان يكون كاشفا عن انه تمام الموضوع للاصالة، ضرورة انه لا يصلح ان يقاوم الدليل اللبي القطعي من هذه الجهة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انا اذا فرضنا ان الشارع جعل الاستصحاب علما تعبديا، فاذا كان علما بحكم الشارع، فلا محالة يقوم مقام العلم الوجداني الذي هو غاية لاصالة الطهارة، ويوسع دائرة الغاية ويجعلها اعم من العلم الوجداني و العلم التعبدي في مقام الاثبات الكاشف عن سعتها في مقام الثبوت ايضا، ولا ينافي ذلك الدليل اللبي، فانه معلق على عدم تصرف الشارع في موضوع الاصالة سعة او ضيقا.

والخلاصة، ان الشارع اذا جعل الاستصحاب علما تعبديا فلا محالة يقوم مقام العلم الوجداني، ويترتب عليه اثره، والا فلا معنى لجعله علما كالأمارات التي تقوم مقام العلم الوجداني، بل الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي مطلقا وان لم يكن المجعول فيه الطريقية والعلمية التعبدية على تفصيل تقدم في مبحث القطع، هذا كله بناء على ان يكون الاستصحاب علما تعبديا من ناحية، وتفسير الحكومة بالاعم من ان يكون الدليل الحاكم ناظرا بمدلوله اللفظي الى مدلول الدليل المحكوم او يكون رافعا لموضوع الدليل المحكوم بدون ان يكون ناظرا اليه من ناحية اخرى.

ولكن كلا الامرين غير صحيح.

اما الامر الاول، فقد ذكرنا غير مرة انه لا يمكن ان يكون المجعول في دليل

الاستصحاب الطريقية والعلمية التعبدية، اذ لا يوجد فيه ما يصلح ان يجعله الشارع طريقياً وعلما تعبديا، ومن هنا قلنا ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة العقلائية، بل هو من الاصول التعبدية الشرعية.

وأما الامر الثاني، فلان الحكومة منوطة بالنظر والشرح والتفسير بان يكون الدليل الحاكم ناظرا بمدلوله اللفظي الى مدلول الدليل المحكوم وشارحا له، ومن هنا تختص الحكومة بالادلة اللفظية ولا تعم الادلة اللبية، باعتبار انه ليس لها لسان النظر والشرح والتفسير.

وعلى هذا، فلا يكون تقدم الاستصحاب على اصالة الطهارة من باب الحكومة.

ودعوى، أن حكومة الاستصحاب على اصالة الطهارة من باب ان مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن والشك منزلة اليقين.

مدفوعة، بان دليل الاستصحاب لا يدل على التنزيل اصلا، بل لا اشعار فيه على ذلك فضلا عن الدلالة والظهور.

هذا اضافة الى انا لو سلمنا ذلك، فلا يكون تقديمه عليها من باب الحكومة، لما مر من ان المعتبر فيها النظر والتفسير، ولا نظر له الى دليل الاصالة في المقام.

هذا كله في تقديم الاستصحاب على اصالة الطهارة في صورة كونه موافقا لها.

وأما على الفرض الثاني، وهو صورة كون الاستصحاب مخالفا لاصالة الطهارة، فتارة تكون المخالفة بينهما بالذات، كما اذا كان مقتضى الاصالة طهارة شيء ومقتضى الاستصحاب نجاسته، واخرى تكون المخالفة بينهما بالعرض كما في اطراف العلم الاجمالي.

اما الكلام في الفرض الاول، وهو ما اذا كان التعارض بينهما بالذات، فالمعروف والمشهور بين الاصوليين ان الاستصحاب حاكم على اصالة الطهارة، ويمكن توجيه هذه الحكومة بعدة وجوه:

الوجه الاول: ان الاستصحاب على ضوء مدرسة المحقق النائينيقدس سره بما انه علم بحكم الشارع، فيكون حاكما على اصالة الطهارة ورافعا لموضوعها تعبدا، باعتبار ان موضوعها مقيد بعدم العلم بالنجاسة، والمفروض ان الاستصحاب بحكم الشارع علم بها، فاذا كان الاستصحاب علما تنتفي اصالة الطهارة بانتفاء موضوعها.

ولكن تقدم ان هذا المبنى لا اساس له، ولا يمكن الالتزام به ثبوتا ولا إثباتاً، فاذن لاموضوع لحكومة الاستصحاب على اصالة الطهارة.

الوجه الثاني: ان مفاد ادلة الاستصحاب تنزيل الشك منزلة اليقين بالواقع بالمطابقة والمشكوك منزلة المتيقن بالالتزام.

وعلى ضوء ذلك، فيتقدم الاستصحاب على اصالة الطهارة بالحكومة، باعتبار انه يقين بحكم الشارع.

والجواب عنه قد تقدم وانه لا اشعار في ادلة الاستصحاب على التنزيل فضلا عن الدلالة، هذا مضافا الى ان المعتبر في الحكومة النظر اي نظر الدليل الحاكم بمدلوله الى مدلول الدليل المحكوم، وهو مفقود في كلا الفرضين المذكورين في المقام.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقيقدس سره[1] من ان مفاد دليل الاستصحاب

١ـ نهاية الافكار ج٤ ص١٠٩.

وجوب الجري العملي على طبق اليقين السابق، ومقتضى اطلاق دليله هو ترتيب اثار اليقين على الحالة السابقة الاعم من اليقين الطريقي واليقين الموضوعي، والاثر العملي لليقين الطريقي، وهو الجري العملي نحو الواقع المنكشف به، والاثر العملي لليقين الموضوعي هو ترك العمل بالاصول العملية الاخرى التي هي مغياة بالعلم بالخلاف كاصالة الطهارة ونحوها، فان اليقين المأخوذ فيها غاية موضوع لارتفاع الاصالة بمعنى انها ترتفع بتحقق هذا العلم، فان الجري العملي على طبق هذا اليقين مغياة بترك العمل بها، وهذا معنى ترتيب اثر اليقين المأخوذ فيها غاية على هذا اليقين.

والجواب أولاً، ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك بها، وليس مفاده وجوب الجري العملي على طبق اليقين السابق، لفرض انه لا يقين في ظرف الجري العملي، ولا ما يصلح ان يجعله بمنزلة اليقين حتى تترتب عليه اثار اليقين الاعم من اليقين الطريقي واليقين الموضوعي.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفاد دليل الاستصحاب الجري العملي على طبق اليقين السابق الا انه ظاهر في ان التعبد ببقاء اليقين السابق بلحاظ الجري العملي فحسب فلا اطلاق له.

والخلاصة، انه لا يدل على التعبد ببقاء اليقين مطلقا، لوضوح ان قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك» ظاهر عرفا في انه ناظر الى التعبد ببقاء اليقين من اجل الجري العملي على طبقه لا مطلقا.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان تقديم الاستصحاب على اصالة الطهارة ليس بملاك الحكومة ولا الورود، بل بملاك الاظهريه والقرينية، هذا بناء

على المشهور من ان الاستصحاب من الاصول المحرزة التنزيلية.

وأما بناء على ما هو الصحيح من ان الاستصحاب كما انه ليس من الأمارات كذلك ليس من الاصول التنزيلية المحرزة، بل هو من الاصول التعبدية غير المحرزة، فهل يتقدم على اصالة الطهارة أو لا؟

والجواب ان هنا وجوها:

الوجه الاول: ان النسبة بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة وان كانت عموما من وجه ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما الشيء المشكوك الطهارة والنجاسة مع كونه مسبوقا بالنجاسة، ومورد الافتراق من جانب القاعدة ما اذا لم تكن للشيء المذكور حالة سابقة.

وأما مورد الافتراق من جانب الاستصحاب فكثير، فانه يجري في سائر الابواب زائدا على باب الطهارة.

ولكن مع ذلك لابد من تقديم الاستصحاب على قاعدة الطهارة، بنكتة ان التفكيك بين موارد الاستصحاب لا يمكن بان يلتزم بجريانه في سائر الابواب كأبواب الصلاة والصيام والحج ونحوها دون باب الطهارة، فانه خلاف الارتكاز العرفي القطعي، ضرورة انه لا يخطر ببال احد ان الاستصحاب يجري في سائر الابواب من ابواب العبادات والمعاملات، ولا يجري في باب الطهارة، وعلى ضوء هذه النكتة الارتكازية يكون دليل الاستصحاب بمنزلة الدليل الخاص بالنسبة الى دليل اصالة الطهارة، فاذن لا مانع من تخصيص عموم دليل الاصالة بالموارد التي ليست لها حالة سابقة او كانت ولكنها مجهولة كما في موارد توارد الحالتين المتضادتين، ومن الواضح ان هذا التخصيص ليس على خلاف الارتكاز العرفي بل هو امر عرفي ولا مانع منه.

والخلاصة، ان تفكيك دليل الاستصحاب في مقام التطبيق بانه ينطبق على افراده ومصاديقه في سائر الابواب دون باب الطهارة على خلاف ما هو المرتكز في الاذهان، ولهذا يكون في حكم الخاص، وحينئذ فلا بد من تقديمه على دليل الاصالة في مورد الاجتماع والالتقاء.

الوجه الثاني: ان الاستصحاب على ضوء هذا الارتكاز العرفي العقلائي اظهر من دليل اصالة الطهارة في مورد الالتقاء والاجتماع.

ودعوى، ان دلالة دليل الاصالة على الطهارة الظاهرية انما هي بالعموم الوضعي كقوله ﷺ: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» بينما دلالة دليل الاستصحاب على بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك انما هي بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، ومن الواضح ان العام الوضعي يتقدم على المطلق، فان دلالة العام الوضعي على العموم تنجيزية لا تتوقف على اي مقدمة خارجية، بينما دلالة المطلق على الاطلاق تعليقية تتوقف على مقدمات الحكمة، منها عدم القرينة على الخلاف، والعام الوضعي يصلح ان يكون قرينة على الخلاف.

مدفوعة، بان جملة من روايات الاستصحاب وان كانت مطلقة الا ان بعضها يدل على بقاء الحالة السابقة بالعموم الوضعي، كقوله ﷺ: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا» فان كلمة «ابدا» تقوم مقام اداة العموم، وتدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك ابدا ودائما وفي كل وقت وفي كل مورد وحالة، فاذن كما ان دليل الاصالة يدل على الطهارة الظاهرية بالعموم الوضعي، كذلك دليل الاستصحاب يدل على بقاء الحالة السابقة وعدم جواز نقض اليقين بها بالشك في بقائها بالعموم الوضعي.

وعلى هذا، فالدليلان على نسبة واحدة من ناحية الدلالة اللفظية فلا امتياز

لاحدهما على الاخر من هذه الناحية.

ولكن دليل الاستصحاب يمتاز عن دليل الاصالة بنقطة اخرى، وهي ان المرتكز لدى اذهان العرف والعقلاء عدم امكان التفكيك بين موارد الاستصحاب بان يحكم بجريانه في بعض الموارد وعدم جريانه في بعضها الاخر مع انهما على نسبة واحدة بالنسبة الى دليل الاستصحاب، فمن اجل ذلك يكون دليل الاستصحاب في حكم الخاص، فيقدم على دليل الاصالة في مورد الاجتماع بملاك الاخصية أو بملاك الاظهرية، على اساس ان النكتة الارتكازية المذكورة منشأ لاظهريته في مورد الالتقاء والاجتماع.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الاستصحاب يتقدم على اصالة الطهارة في مورد الاجتماع اما بملاك ان دليل الاستصحاب اخص من دليل الاصالة حكما او بملاك الاظهرية، هذا.

ولبعض المحققين[١] في المقام كلام وحاصله، ان قاعدة الطهارة لا تجري في نفسها عند اليقين بالنجاسة السابقة، لان دليل القاعدة اما ان يكون الروايات الواردة في الموارد الخاصة، او يكون رواية «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر»، فعلى الاول لا اطلاق لها لصورة اليقين بالنجاسة السابقة.

وعلى الثاني، فالرواية مجملة، لاحتمال ان كلمة (قذر) فعلا بالضم، واحتمال انها وصف، وكلا الاحتمالين موجود ولا ترجيح لاحدهما على الاخر.

وعلى هذا، فان كان فعلا دل على الحدوث اي حدوث النجاسة فلا يشمل الشك في بقائها بعد العلم بحدوثها، فاذن مورد الاصالة خاص بالشك في حدوث

١ـ بحوث في علم الاصول ج٦ ص ٣٥٨.

النجاسة، وحينئذ فلا يجتمع الاستصحاب مع القاعدة في مورد واحد، لان مورد القاعدة الشك في حدوث النجاسة، ومورد الاستصحاب الشك في بقائها بعد اليقين بحدوثها.

فالنتيجة، ان الرواية مجملة والقدر المتيقن منها الشك في حدوث النجاسة، هذا.

وفيه، ان احتمال كون كلمة (قذر) فعلا لا وصفا ضعيف جدا، لان المتبادر من الحديث هو انها وصف لا فعل، بل لا يخطر بالبال انها فعل، ومن هنا لا يكون هذا الاحتمال موجودا في كلمات الفقهاء، فلو كان هذا الاحتمال عقلائيا وعرفيا كاحتمال كونها وصفا، فلا محالة يوجد في كلماتهم في طول التاريخ، مع انه لا عين له ولا اثر.

تحصّل ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر من الحديث، والظاهر منه انها وصف، الى هنا قد تبين ان الاستصحاب المخالف لاصالة الطهارة مقدم عليها في مورد الاجتماع والالتقاء وهو مورد المعارضة بينهما اما بالتخصيص او بالاظهرية لا بالحكومة والورود.

وأما اذا كان الاستصحاب موافقا لاصالة الطهارة فهل يتقدم عليها أو لا؟

والجواب، اما على مبنى من يرى الاستصحاب علما تعبديا فالظاهر تقديمه عليها، لان موضوع الاصالة كما يرتفع به في صورة المخالفة كذلك يرتفع في صورة الموافقة، باعتبار ان موضوعها بمقتضى الدليل اللبي مقيد بعدم العلم بالواقع اعم من العلم بالنجاسة والعلم بالطهارة، على اساس استحالة جعل الطهارة الظاهرية للعالم به، وأما تقييد الدليل موضوع الاصالة في مقام الاثبات بعدم العلم بالخلاف، فمن جهة ان الاثر الشرعي مترتب على هذه الحصة من

الموضوع لا على حصة اخرى وهي حصة الموافقة.

وعلى هذا، فاذا كان الاستصحاب علما بحكم الشارع، فكما انه علم في صورة المخالفة، وهي صورة استصحاب بقاء نجاسة الشيء المشكوك، فكذلك انه علم في صورة الموافقة، وهي صورة استصحاب بقاء طهارته، فاذن يرتفع موضوع الاصالة بالاستصحاب بحكم الشارع سواء أكان مخالفا للاصالة ام كان موافقا لها.

وعلى اساس ذلك، فيلزم تخصيص مورد القاعدة بخصوص موارد توارد الحالتين المتضادتين، اذ في غير هذه الموارد يجري الاستصحاب، إما استصحاب بقاء النجاسة او استصحاب بقاء الطهارة، الا اذا فرض عدم جريان الاستصحاب في مورد لسبب من الاسباب فعندئذ المرجع اصالة الطهارة، ولا مجال للقاعدة على كلا التقديرين، ولا مانع من الالتزام بذلك، وهذا ليس من التخصيص بالفرد النادر، بل من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه شرعا.

وأما بناء على ما قويناه من ان الاستصحاب من الاصول التعبدية الشرعية وليس من الأمارات ولا من الاصول المحرزة، فلا معارضة بينه وبين القاعدة، ولا مانع من جريان كلتيهما معا، فيكون الاستصحاب مؤكداً للقاعدة ولا معارض لها وبالعكس.

ومن هنا يظهر حال الاستصحاب مع قاعدة الحلية، فان حاله معها كحاله مع قاعدة الطهارة حرفاً بحرف في صورة المخالفة والموافقة، بلا اي فرق بينهما من هذه الناحية.

واما الاستصحاب مع اصالة البراءة الشرعية، فلا شبهة في تقدم الاستصحاب عليها.

أما بناء على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما هو الصحيح، فالامر ظاهر، لان النسبة بينه وبين اصالة البراءة في الشبهات الموضوعية وان كانت عموما من وجه، فان مورد الاجتماع والالتقاء الشبهات الموضوعية في الاحكام التكليفية التي لها حالة سابقة، ومورد الافتراق من جانب الاستصحاب الشبهات الموضوعية في قسم من الاحكام الوضعية، كما اذا شك في صحة معاملة وفسادها من جهة الشك في انها واجدة للشرائط او لا، ومورد الافتراق من جانب اصالة البراءة موارد توارد الحالتين المتضادتين على شيء واحد والشبهات التي ليست لها حالة سابقة، الا انه مع ذلك لابد من تقديم الاستصحاب على اصالة البراءة، فان التفكيك بين موارد الاستصحاب، وانه يجري في الشبهات الفلانية ولا يجري في الشبهات الاخرى، مع ان نسبة دليل الاستصحاب الى كلتا الشبهتين نسبة واحدة، بلا فرق بينهما من هذه الناحية، خلاف ما هو المرتكز في اذهان العرف والعقلاء، بينما تخصيص دليل اصالة البراءة بموارد افتراقها ليس على خلاف الارتكاز العرفي، والنكتة في ذلك هي ان موارد افتراق اصالة البراءة تختلف عن موارد اجتماعها مع الاستصحاب، فان الحكم المخالف لاصالة البراءة في مورد الاجتماع كان متيقنا ثبوته سابقا، بينما الحكم المخالف لها في مورد الافتراق لا يكون واجدا لهذه الصفة، فمن اجل هذه المزية لا مانع من تخصيص عموم دليل اصالة البراءة.

وهذه النكتة غير موجودة بين موارد اجتماع الاستصحاب مع اصالة البراءة وموارد افتراقه، ولهذا يكون التفكيك بينهما على خلاف الارتكاز العرفي.

ولا فرق في هذا التقديم بين ان يكون الاستصحاب علما بحكم الشارع او لا، غاية الامر على الاول يكون رافعا لموضوع الاصالة تعبدا دون الثاني.

فالنتيجة، ان تقديم الاستصحاب على اصالة البراءة في مورد الاجتماع اما بملاك انه في حكم الخاص او بملاك الاظهرية.

ومن هنا يظهر انه لابد من تقديم الاستصحاب على اصالة البراءة الشرعية على المشهور ايضا بنفس الملاك، وهو انه لا يمكن التفكيك بين موارد الاستصحاب، وانه يجري في الشبهات الحكمية، ولا يجري في الشبهات الموضوعية او بالعكس، فاذن يكون الاستصحاب بحكم الخاص، فيقدم على اصالة البراءة اما بملاك الاخصية او الاظهرية، هذا كله فيما اذا كان الاستصحاب مخالفا لاصالة البراءة في مورد الاجتماع، وأما اذا كان موافقا، فهل يتقدم عليها؟

والجواب، انه يتقدم عليها بناء على القول بان الاستصحاب علم بحكم الشارع، فانه حينئذ يكون رافعا لموضوع الاصالة، لان موضوعها الشك في الحرمة والحلية او الوجوب وعدم الوجوب، وكما ان العلم بالحرمة رافع لموضوعها كذلك العلم بالحلية، ولا فرق بين ان يكون هذا العلم وجدانيا او تعبديا، غاية الامر على الاول يرتفع موضوعها وجدانا، وعلى الثاني تعبدا.

وعلى هذا، فتنحصر اصالة البراءة بموارد توارد الحالتين المتضادتين على شيء واحد، وفي غير تلك الموارد يجري الاستصحاب، اما استصحاب المخالف كاستصحاب بقاء الحرمة او الوجوب او استصحاب الموافق كاستصحاب عدم الحرمة او عدم الوجوب.

ثم ان هذا الحصر ليس من باب التخصيص حتى يقال انه من التخصيص بالفرد النادر، وهو غير مقبول لدى العرف، بل هو من باب انتفاء الاصالة بانتفاء موضوعها بحكم الشارع، لا من باب انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع.

وأما بناء على ما هو الصحيح من ان الاستصحاب من الاصول التعبدية لا من الأمارات ولا من الاصول المحرزة، فلا وجه لتقديمه على اصالة البراءة، ولا تنافي بينهما، بل كل منهما يؤكد الاخر، هذا تمام الكلام في الفرض الاول، وهو ان التعارض بين الاستصحابين وقاعدة الطهارة وقاعدة الحلية واصالة البراءة بالذات والحقيقة.

وأما الكلام في الفرض الثاني، وهو ما اذا كان التعارض بينهما بالعرض لا بالذات كما في اطراف العلم الاجمالي، فان التعارض بين الاصول العملية فيها تارة يكون بالحقيقة، كما اذا لزم من جريانها فيها مخالفة قطعية عملية مثل ما اذا علمنا بنجاسة احد الانائين كان احدهما مسبوقا بالطهارة، ففي مثل ذلك يقع التعارض بين استصحاب بقاء طهارة هذا الاناء، واصالة الطهارة في الاناء الاخر، لاستلزام جريانهما فيهما معا محذور المخالفة القطعية العملية، وجريان احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح، واحدهما لا بعينه ليس فردا ثالثا، والتخيير لا دليل عليه، وقد تقدم الكلام فيه في مبحث العلم الاجمالي مفصلا، وهذا ليس محل الكلام في المقام، فان محل الكلام فيه انما هو فيما اذا لم يلزم من جريان الاستصحابين في طرفي العلم الاجمالي مخالفة قطعية عملية، وانما يلزم منه مخالفة قطعية التزامية كما اذا علمنا اجمالا بطهارة احد الانائين كانا مسبوقين بالنجاسة، فانه لا يلزم من جريان استصحاب بقاء نجاسة كلا الانائين محذور المخالفة القطعية العملية، وانما يلزم المخالفة القطعية الالتزامية ولا محذور فيها، ولكن هل هناك مانع اخر عن جريان الاستصحاب في اطراف هذا العلم الاجمالي المتعلق بالحكم الترخيصي أو لا؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الاول: ان الاستصحاب لا يجري في اطراف هذا العلم الاجمالي ايضا، وقد اختار هذا القول شيخنا الانصاري[١] والمحقق النائيني[٢]، ولكنهما اختلفا في المانع، فذهب شيخنا الانصاري الى ان المانع اثباتي، والمحقق النائيني الى ان المانع ثبوتي.

اما الشيخ، فقد ذكر ان روايات الاستصحاب لا تشمل اطراف العلم الاجمالي مطلقا حتى فيما اذا كان المعلوم بالاجمال حكما ترخيصيا، وذلك للتناقض بين صدر هذه الروايات وذيلها، فانها باطلاق صدرها تشمل اطراف العلم الاجمالي كقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فانه باطلاقه يشمل الشك البدوي والشك المقرون بالعلم الاجمالي، وأما قوله في ذيل هذه الروايات «ولكن تنقضه بيقين آخر» فيشمل باطلاقه اليقين الاجمالي ايضا، فاذن مقتضى اطلاق الصدر عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء أكان الشك شكاً بدوياً ام كان مقروناً بالعلم الاجمالي، ومقتضى اطلاق الذيل جواز نقضه باليقين الاجمالي، فاذن يلزم التناقض بين اطلاق الصدر واطلاق الذيل في اطراف العلم الاجمالي، حيث ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية، فلا يمكن الجمع بين عدم جواز نقض اليقين بالشك مطلقاً وان كان مقرونا بالعلم الاجمالي، وبين جواز نقضه باليقين الاجمالي، لان الجمع بينهما جمع بين المتناقضين، فاذن يسقط كلا الاطلاقين معا، وتصبح الروايات مجملة، والقدر المتيقن منها عدم جواز نقضه بالشك البدوي، فالنتيجة ان في اطراف العلم الاجمالي فالمكلف مأمور بنقض

١ـ فوائد الاصول ج٢ ص ٨٧٠

٢ـ اجود التقريرات ج٢ ص ٢٤٠-٤٩٩.

اليقين السابق باليقين الاجمالي وفي نفس الوقت مأمور بعدم جواز نقض اليقين السابق بالشك في كل واحد منها، وهذا تناقض.

والجواب اولا، إنه يكفي في المقام اطلاق سائر روايات الاستصحاب، لان جميع رواياته لا تكون مذيلة بهذا الذليل، بل هناك روايات مطلقة لا تكون مذيلة بهذا الذيل، ولا مانع من التمسك باطلاقها والحكم بجريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي، واجمال الرواية المذيلة لا تسري الى سائر الروايات.

وثانيا، ان المراد من اليقين في قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» اليقين التفصيلي بقرينة جعله ناقضاً لليقين السابق، ومن الواضح انه لا يكون ناقضا له الا اذا كان متعلقا بنفس ما تعلق به اليقين السابق حتى يكون ناقضا له، وهو اليقين التفصيلي، لان اليقين الاجمالي متعلق بالجامع لا بالفرد، فلا يعقل ان يكون ناقضا لليقين السابق، لان اليقين السابق تعلق بالفرد بحده الفردي، واليقين الاجمالي تتعلق بالجامع بحده الجامعي، فمتعلقه غير متعلق اليقين السابق، فكيف يكون ناقضا له، فاذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين كان احدهما المعين مسبوقا بالطهارة، ففي مثل ذلك يكون متعلق العلم الاجمالي بنجاسة الجامع بينهما، ومتعلق العلم التفصيلي طهارة الفرد بعينه، فلا يعقل ان يكون الاول ناقضا للثاني حتى يكون مشمولاً لقوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر».

وأما المحقق النائيني فقد ذكر ان المانع ثبوتي لا اثباتي، اذ لا مانع من شمول ادلة الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي.

وقد افاد في وجه ذلك، ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية، ولا يمكن جعل كلا الاستصحابين طريقا الى الواقع مع العلم الوجداني بعدم مطابقة احدهما للواقع، فاذا علم اجمالا بطهارة احد الانائين كان كلاهما مسبوقا

بالنجاسة، فلا يمكن استصحاب بقاء نجاسة هذا الاناء، واستصحاب بقاء نجاسة ذاك الاناء مع العلم الوجداني بطهارة احدهما، فان هذا العلم الاجمالي مانع عن جريان كلا الاستصحابين، اذ لا يمكن ان يكون احدهما علماً بالواقع بحكم الشارع.

والجواب، ان ما ذكره(قدس سره) مجرد استبعاد بدون ان يقيم برهانا عليه، فان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية النوعية بنحو الكبرى الكلية وهي تنطبق على افرادها، فكاشفية كل فرد منها نوعية لا شخصية.

نعم لو كان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية الشخصية لكل فرد من افراد الاستصحاب والعلم التعبدي ولو بأدنى مرتبة الظن، فلا تنطبق كبرى قاعدة الاستصحاب على الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي، ضرورة انه لا يمكن ان يكون كلا الاستصحابين في المثال علما تعبديا بالواقع، ضرورة انه لا يمكن ان يجتمع الظن بنجاسة احدهما مع الظن بنجاسة الآخر.

وأما اذا كان المجعول الطريقية والكاشفية النوعية، فالكبرى تنطبق على كل فرد من افرادها ومصداق من مصاديقها وان كان موهوما.

وعلى هذا، فلا مانع من تطبيق كبرى قاعدة الاستصحاب على الاستصحابات في اطراف العلم الاجمالي والعلم بمخالفة بعضها لا يضر.

هذا اضافة الى ان ما ذكره(قدس سره) لو تم فانما يتم في المثال وما شاكله لا مطلقا اي حتى فيما اذا كان اطراف العلم الاجمالي كثيرة وعلم بعدم مطابقة احدها للواقع، فانه لا يمنع من حجية الاستصحاب بمعنى الطريقية في تمام اطرافه.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصاري والمحقق النائيني(قدهما) غير تام، فالصحيح انه لا مانع من جريان الاستصحاب في اطراف هذا العلم الاجمالي

وانطباق ادلته عليه وان قلنا بانصراف ادلته عرفا عن اطراف العلم الاجمالي الذي يكون المعلوم بالاجمال فيه حكما الزاميا كما حققناه في محله.

قاعدة الفراغ والتجاوز

ذكر شيخنا الانصاري قدس سره[1] في خاتمه الاستصحاب مجموعة من القواعد الفقهية، ولا بأس بالبحث عن تلك القواعد بما يناسب مكانتها في الفقه، فيقع الكلام في عدة بحوث:

البحث الاول في قاعدتي الفراغ والتجاوز.

ويقع البحث عنهما في جهات:

الجهة الاولى: في مدرك هاتين القاعدتين.

الجهة الثانية: هل المستفاد من روايات القاعدتين انهما قاعدة واحدة واقعا وداخلتان تحت كبرى واحدة ثبوتا واثباتا، ويعبر عنها تارة بقاعدة الفراغ، واخرى بقاعدة التجاوز على اساس الاختلاف بينهما في متعلق الشك، أو قاعدتان مستقلتان ثبوتا واثباتاً.

الجهة الثالثة: في سعة هاتين القاعدتين وضيقهما حسب ما يستفاد من رواياتهما بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية.

الجهة الرابعة: هل هما من الأمارات أو من الاصول العملية.

١ـ فوائد الاصول ج٢ ص٨٢٦

الجهة الخامسة: في وجه تقديمهما على الاستصحاب.

الجهة السادسة: انهما من القواعد الفقهية لا الاصولية.

اما الكلام في الجهة الاولى، فالروايات الواردة في المقام على طائفتين:

الطائفة الاولى: روايات خاصة[١] واردة في خصوص باب الصلاة والطهارة.

الطائفة الثانية: روايات عامة لا تختص بباب دون باب.

اما الطائفة الاولى، فمنها صحيحة الفضل بن يسار، قال، قلت: لابي عبدالله عليه السلام «استتم قائماً فلا ادري ركعت ام لا، قال عليه السلام: بلى قد ركعت فامض في صلاتك».[٢]

ومنها صحيحة حماد بن عثمان، قال قلت لابي عبدالله عليه السلام «اشك وانا ساجد فلا ادري ركعت ام لا، فقال عليه السلام: قد ركعت امضه».[٣]

ومنها صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله، قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: «رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع ام لم يركع، قال عليه السلام: قد ركع».[٤]

ومنها معتبرة بكير بن اعين، قال قلت له: «الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك».[٥]

ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام، انه قال: «إن شك الرجل

١ـ وسائل الشيعة ج٦ باب(١٣) من ابواب الركوع ج٤ وباب٤٢ من ابواب الوضوء ج٧ وباب٢٣ ج٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢ـ الوسائل: ج٦ الباب(١٣) من ابواب الركوع، الحديث:٣.

٣ـ الوسائل: ج٦ الباب(١٣) من ابواب الركوع، الحديث٢.

٤ـ الوسائل: ج٦ الباب(١٣) من ابواب الركوع، الحديث ٦

٥ـ الوسائل: ج١ الباب(٤٢) من ابواب الوضوء، الحديث ٧.

بعدما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى ام أربعاً، وكان يقينه حين انصرف انه كان قد اتم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك».[١]

ومنها: موثقة محمد بن مسلم قال: سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه، ولا اعادة عليك فيه».[٢]

ومنها: موثقة عبدالله بن يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام «اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فليس شكك بشيء، انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه».[٣]

ومنها: صحيحة زرارة قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: «رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامه؟ قال: يمضي، قلت: رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر؟ قال عليه السلام: يمضي، قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال عليه السلام: يمضي، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال عليه السلام: يمضي، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال عليه السلام: يمضي على صلاته، ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء.[٤]

ومنها: صحيحة اسماعيل بن جابر، قال: قال ابوجعفر عليه السلام «ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وان شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك

١ـ الوسائل: ج٨ الباب ٢٧ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث٣.

٢ـ الوسائل: ج١ الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، الحديث٦.

٣ـ الوسائل: ج١ الباب ٤٢ ن ابواب الوضوء، الحديث٢.

٤ـ الوسائل: ج٨ الباب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث١.

فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».[١] وهذه الروايات تدل جميعا على ان الشك بعد التجاوز عنه لا اثر له ولا يعتني به.

واما الطائفة الثانية، فمنها موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو».[٢]

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة اسماعيل بن جابر المتقدمة «كل شي شك فيه... الخ».

ومنها غيرها من الروايات.

الى هنا قد تبين ان مدرك هاتين القاعدتين المتمثل في هذه الروايات تام سنداً ودلالة، ولا اشكال فيها من هذه الناحية.

واما الكلام في الجهة الثانية، وهي ان المستفاد من هذه الروايات بصورة عامة هل هو قاعدة واحدة مجعولة في الشريعة المقدسة بنحو الكبرى الكلية تنطبق على موارد الشك في الوجود كما تنطبق على موارد الشك في الصحة، أو قاعدتان متباينتان ملاكا وجعلا وموضوعاً؟

والجواب ان في المسألة قولين:

القول الاول: ان المستفاد من الروايات قاعدة واحدة.

القول الثاني: ان المستفاد منها قاعدتان.

وقد اختار جماعة من الاصحاب القول الاول، بينما ذهب جماعة اخرى، بل

١ـ الوسائل: ج٦ الباب ١٣ من ابواب الركوع، الحديث٥.

٢ـ الوسائل: ج٨ الباب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث٣.

المشهور الى القول الثاني منهم السيد الاستاذ[١].

وقد افاد في وجه ذلك، ان مورد اكثر الروايات قاعدة التجاوز إلاّ ان هناك روايتين معتبرتين موردهما قاعدة الفراغ، هما معتبرتا محمد بن مسلم المتقدمتان، حيث ان موردهما الشك في الصحة بعد الفراغ من الوجود، بينما موارد سائر الروايات جميعا الشك في الوجود، ولهذا لا تنطبق الاعلى قاعدة التجاوز، حيث ان المعتبر فيها الشك في اصل الوجود، والمراد من التجاوز التجاوز عن محل المشكوك، ولا معنى للتجاوز عن نفسه بعد الشك في اصل وجوده، والمعتبر في قاعدة الفراغ الشك في الصحة بعد الفراغ عن اصل الوجود، اما وجه دلالة المعتبرتين على قاعدة الفراغ، فلان الظاهر من كلمة المضي الواردة في قوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» وفي قوله عليه السلام: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه» هو المضي من الشيء المشكوك حقيقة، لان المضي قد استند الى نفس الشيء المشكوك فيه، ولا يمكن حمله على المضي عن محله، فانه بحاجة الى قرينة تدل على تقدير لفظ المحل لكي يكون اسناده الى الشيء المشكوك فيه مجازاً، وحيث انه لا قرينة على ذلك لا في نفس الروايات ولا من الخارج، فلا يمكن رفع اليد عن ظهورهما في ان اسناد المضي الى الشيء المشكوك فيه اسناد حقيقي لا مجازي.

وبكلمة، ان ارجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز وان كان ممكنا بحسب مقام الثبوت باعتبار ان الشك في الصحة يرجع الى الشك في الوجود في نهاية المطاف، إلاّ انه لايمكن ذلك بحسب مقام الاثبات، لان في كلتا الموثقتين قد اسند

١ـ مصباح الاصول ج٣ ص٢٧٩.

المضي الى نفس الشيء المشكوك، وهو الموصول، ومن الواضح ان هذا الاسناد ظاهر في انه بلحاظ نفسه لا بلحاظ محله، فانه بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك في المقام، فاذن يكون مفاد الموثقتين قاعدة الفراغ، باعتبار ان الشك فيها في صحة العمل بعد الفراغ عن اصل وجوده، لان مضمونهما عدم الاعتناء بالشك في شيء كالصلاة ونحوها بعد المضي والتجاوز عن ذلك الشيء، وحمله على المضي والتجاوز عن محله المقرر شرعاً بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتاً، اما ثبوتا فهو بحاجة الى تقدير كلمه (محل)، واما اثباتا فهو بحاجة الى قرينة واضحه تدل على ذلك.

فالنتيجة في نهاية الشوط، ان هاتين الموثقتين ظاهرتان في قاعدة الفراغ، فاذن لا بد من الالتزام بان قاعدة الفراغ غير قاعدة التجاوز، وهما قاعدتان مستقلتان متباينتان موضوعا ومحمولا ثبوتاً واثباتاً، هذا.

وللمناقشة في ذلك مجال من وجوه:

الوجه الاول: ان المضي في هاتين المعتبرتين قد اسند الى الجزء أو الشرط المشكوك فيه، وهذا الاسناد كما يمكن ان يكون بلحاظ صفة الجزء أو الشرط بعد الفراغ عن اصل وجوده كالصحة، يمكن ان يكون بلحاظ محله الشرعي مع كون الشك في اصل وجوده، وذلك لان الظاهر من الموصول في قوله ﷺ في المعتبرة الاولى: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك الخ»، وقوله ﷺ في المعتبرة الثانية: «كل ما شككت فيه مما قد مضى... الخ»، الجزء أو الشرط المشكوك فيه، والظاهر من الشك فيهما اما الشك في اصل وجوده، أو الشك في صحته بعد الفراغ عن اصل وجوده، باعتبار ان الموصول فيهما الذي هو عبارة عن الشيء المشكوك يشمل الشك في اصل وجوده كما يشمل الشك في صحته، فعلى الاول

يكون المراد من المضي عن المشكوك المضي عن محله المقرر والمعين شرعاً لا عن نفس وجود المشكوك، لان المشكوك اذا كان اصل وجوده فلا يصدق عنوان المضي عنه، وعلى الثاني يكون المراد من المضي عن المشكوك المضي عن اصل وجوده، كما ان قوله ﷺ مما قد مضى يصدق على المضي عن محل المشكوك اذا كان الشك في اصل وجوده كما يصدق على المضي عن اصل وجوده اذا كان الشك في صحته.

والخلاصة، ان الروايتين لا تدلان على قاعدة الفراغ فحسب، فان الظاهر انهما تدلان على كبرى كلية، وهي عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد المضي عنه، وهذه الكبرى كما تنطبق على الشك في صحة شيء بعد الفراغ عن اصل وجوده، كذلك تنطبق على الشك في وجوده، غاية الامر ان المضي على الاول عن اصل الوجود، وعلى الثاني عن محله المقرر شرعاً، والاختلاف في هذه الخصوصيات انما هو في مرحله التطبيق.

واما مرحلة الجعل فهي ملغاة، لان المجعول في هذه المرحلة عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد المضي والتجاوز عنه، ولكن في مرحلة التطبيق قد يكون الشك في صحة الشيء بعد الفراغ عن اصل وجوده، وقد يكون في اصل وجوده بعد المضي والتجاوز عن محله المعين شرعاً، فاذن لا وجه للاستدلال بهما على قاعدة الفراغ فقط.

الوجه الثاني: ان الظاهر عرفا من المعتبرتين قاعدة التجاوز، لظهورهما في ان المضي قد اسند فيهما الى الجزء أو الشرط المشكوك وجوده، فاذن بطبيعة الحال يكون المراد من المضي المضي عن محله المقرر والمحدّد شرعاً.

واما كون هذا الاسناد بلحاظ الشك في صحته بعد الفراغ عن اصل وجوده،

فهو بحاجة الى قرينة تدل على ذلك.

وان شئت قلت، إن المراد من الموصول في الروايتين الجزء أو الشرط المشكوك في وجوده لا الاعم منه ومن صحته، وعليه فاسناد المضي الى الموصول وارادة الشك في صحته بعد الفراغ عن اصل وجوده بحاجة الى قرينة تدل على هذا التقدير.

ودعوى، انه لابد من الالتزام بالتقدير في الروايتين، لان المشكوك ان كان نفس الجزء أو الشرط فالمقدر هو محلهما شرعاً، وان كان وجود الجزء أو الشرط محرزا فالمقدر هو صحتهما، وتقدير كل منهما بحاجة الى قرينة، فاذن لا ظهور للروايتين في ان الاسناد بلحاظ محلها الشرعي.

مدفوعة، بان اسناد المضي فيهما الى الجزء أو الشرط والمشكوك بنفسه قرينة على ان المراد من المضي عن محلهما وهو المقدر فيهما حيث لا معنى للمضي عما كان الشك في اصل وجوده الاّ باعتبار المضي عن محله، وهذا بخلاف ما اذا كان المقدر فيهما الصحة بعد الفراغ عن اصل الوجود، فانه بحاجة الى قرينة زائدة.

والخلاصة، ان نفس ظهور اسناد المضي الى الجزء أو الشرط المشكوك فيه قرينة على ان المراد منه المضي عن محلهما الشرعي، لان ارادة المضي عن صحتهما بعد الفراغ عن اصل وجودهما فهي بحاجة الى قرينه، ولا قرينة فيهما على ذلك، لان اسناد المضي الى الموصول الذي هو عبارة عن الجزء أو الشرط المشكوك وجوده في الروايتين، فان كان بلحاظ نفسه فهو يتوقف على التصرف الزائد بان يراد من الجزء المشكوك وجوده الجزء المعلوم وجوده، ومن الشك فيه الشك في صحته بمفاد كان الناقصة بعد الفراغ عن اصل وجوده بمفاد كان التامة،

وهذا التصرف بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً.

وان كان بلحاظ محله المقرر شرعاً فلا يتوقف على عناية زائدة، لان نفس اسناده الى الجزء المشكوك وجوده بمفاد كان التامة قرينة على ان المراد من المضي عنه المضي عن محله لا عن نفسه.

الوجه الثالث: ان حال هاتين الروايتين المعتبرتين حال سائر الروايات، لان المستفاد من الجميع عرفا بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان المجعول في الشريعة المقدسة كبرى واحدة، وهي حكم الشارع بعدم الاعتناء بالشك في شيء بعد التجاوز والمضي عنه، لان ذلك هو المأخوذ في لسان الروايات.

واما خصوصية كون الشك في صحة شيء بعد التجاوز والمضي عن اصل وجوده بمفاد كان التامة أو الشك في اصل وجوده المحمولي بعد التجاوز والمضي عن محله المقرر شرعاً، فهي غير مأخوذة في لسان الروايات حتى يكون المجعول فيها قاعدتان مستقلتان هما قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، لان اخذ تلك الخصوصية في لسان الروايات هو الملاك لتعدد القاعدتين في مرحلة الجعل، وحيث ان المفروض عدم اخذها في لسانها فلا ملاك ولا مقتضي للتعدد وان المجعول بحسب لسانها كبرى واحدة، والخصوصية المذكورة انما هي في مرحلة تطبيق تلك الكبرى على صغرياتها في الخارج، على اساس ان الشك في شيء في الخارج تارة يكون في صحته بعد التجاوز والمضي عن اصل وجوده، واخرى يكون الشك في اصل وجوده بعد التجاوز والمضي عن محله المقرر شرعاً، فتسمى القاعدة على الاول قاعدة الفراغ، وعلى الثاني بقاعدة التجاوز.

والخلاصة، ان خصوصية التجاوز والمضي عن وجود الشيء بمفاد كان التامة، والشك في صحته بمفاد كان الناقصة أو خصوصية التجاوز والمضي عن محل

الشيء والشك في اصل وجوده بمفاد كان التامة انما هي من خصوصيات صغريات هذه الكبرى، ولا من خصوصيات نفس الكبرى، لان المجعول فيها عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد التجاوز والمضي عنه بلا نظر الى ان المضي والتجاوز عن وجوده أو عن محله وكون الشك في صحته أو في اصل وجوده، فان هذه الخصوصيات انما جاءت في مرحلة التطبيق الخارجي لا في مرحلة الجعل.

الى هنا قد تبين ان المستفاد من مجموع روايات الباب بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو ان العبرة انما هي بالمضي والتجاوز عن الشيء الجامع بين التجاوز والمضي عن وجوده بمفاد كان التامة والتجاوز والمضي عن محله شرعاً، ولا خصوصية للاول ولا للثاني، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان لفظ المضي والتجاوز عن الشيء لا يكون ظاهراً عرفاً في المضي والتجاوز عن وجوده، بل هو يختلف باختلاف متعلق الشك، فان متعلقه ان كان صحة الشيء، كان ظاهرا في المضي والتجاوز عن وجوده، وان كان وجوده كان ظاهراً في المضي والتجاوز عن محله الشرعي، وليس له ضابط كلي من هذه الناحية.

ومن هنا يظهر ان ما اختاره السيد الاستاذ قدس سره من انهما قاعدتان مستقلتان مجعولتان في الشريعة المقدسة كذلك.

لايمكن المساعدة عليه، وذلك لما عرفت من ان المجعول في روايات الباب كبرى كلية واحدة كقاعدة عامة وتعددها انما هو من جهة خصوصيات في صغرياتها وافرادها في الخارج، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، هل يمكن ارجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز والحكم

باعتبارها من هذه الجهة أو لا؟

والجواب: نعم يمكن ذلك لنكتتين:

النكتة الاولى: ان الشك في صحة عمل كالصلاة مثلا بعد الفراغ عنه يرجع الى الشك في ترك جزء أو شرط له أو ايجاد مانع فيه، فان منشأ الشك في صحة كل عمل مركب هو الشك في وجود الجزء أو الشرط والاخلال به في اثناء العمل، ومعه لامانع من تطبيق قاعدة التجاوز عليه، باعتبار ان موضوعه وهو الشك في وجود الجزء أو الشرط والاخلال به بعد التجاوز عن محله المقرر شرعاً متحقق، وعليه فلا مانع من كونه مشمولا لادلة القاعدة اي قاعدة التجاوز ومقتضاها هو ان المكلف قد أتى بالجزء أو الشرط المشكوك في محله، فاذا شك المكلف في صحة صلاته بعد الفراغ عنها، فلا محالة يكون منشاؤه الشك في انه أتى بالقراءة وبالسورة أو لا، وحيث ان موضوعها متحقق فلا مانع من التمسك بها والحكم بانه اتى بالقراءة، ومعه تكون قاعدة التجاوز حاكمة على قاعدة الفراغ، لانها رافعه لموضوعها تعبداً وهو الشك في صحة الصلاة.

فالنتيجة، ان قاعدة الفراغ ليست قاعدة مستقلة في مقابل قاعدة التجاوز بمعنى انها تجري في مسالة لاتجري فيها قاعدة التجاوز، بل هي ترجع اليها لباً وروحاً، حيث ان الشك في صحة عمل كالصلاة ونحوها يرجع دائما الى الشك في الاخلال بجزء أو شرط منه في اثنائه، فاذن يكون المرجع فيه قاعدة التجاوز وهي تحكم بأن المكلف قد اتى بالجزء أو الشرط المشكوك بعد التجاوز عن محله وان صلاته تامة، ومعه لا مجال للتمسك بقاعدة الفراغ.

النكتة الثانية: ان ملاك حجية كلتا القاعدتين متمثل في نكتة ارتكازية عقلائية، وهي ان الشخص الملتفت اذا اراد الاتيان بعمل فاحتمال انه ترك جزءاً

منه أو شرطا عامداً ملتفتا خلف فرض انه في مقام الامتثال والاتيان بهذا العمل بتمام اجزائه وشرائطه، واحتمال انه ترك جزءاً أو شرطاً منه نسياناً أو غفلة، فهو خلاف الاصل العقلائي الارتكازي وهو اصاله عدم الغفلة أو النسيان، وهذا الاصل حجة عند العقلاء والشارع امضاه.

وعلى هذا، فاذا كان المكلف في مقام الامتثال واداء الوظيفة وبدأ بالصلاة فاحتمال انه ترك جزءاً منها أو شرطا عامداً ملتفتا خلف فرض انه في مقام الامتثال واداء الوظيفة، واحتمال انه ترك جزءاً أو شرطاً غفلة ونسيانا خلاف الاصل العقلائي، وهذا الملاك الارتكازي متوفر في كلتا القاعدتين، فاذاً الاختلاف بينهما في الصورة والشكل لا في الملاك والروح.

ومن هنا تكون القاعدتان من القواعد العقلائية الارتكازية، وتكون حجيتهما من باب حجية ظهور حال الفاعل المختار الملتفت في مقام العمل والاتيان به، فان صدوره منه غفلة أو نسيانا خلاف ظهور حاله، ولهذا يكون مدفوعا باصالة عدم الغفلة أو النسيان، فاذن منشأ هذه الاصالة هو ظهور حاله عرفاً، ولذا تكون حجيتها من باب الأمارات وبناء العقلاء على العمل بها وامضاء الشارع هذا البناء.

والخلاصة، ان ملاك حجية القاعدتين واحد من تمام الجهات. وعلى هذا فالقاعدتان قاعدة واحدة روحا وملاكا ولبا وجوهراً وان كانتا مختلفتين شكلا وصورة، باعتبار ان احداهما تجري في موارد الشك في صحة شيء بعد الفراغ عن اصل وجوده والتجاوز عنه، والاخرى تجري في موارد الشك في اصل وجود شيء بمفاد كان التامة بعد الفراغ عن محله والتجاوز عنه.

ومن جميع ما ذكرناه قد تبين ان قاعدتي الفراغ والتجاوز قاعدة واحدة ملاكاً

وروحاً وجعلا وقاعدتان شكلا وصورة في مرحلة التطبيق، فاذا شك المصلي في انه اتى بالقراءة أو لا بعد دخوله في جزء اخر مترتب على القراءة، فمقتضى قاعدة التجاوز انه اتى بها كاملا، وكذلك اذا شك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها، فمقتضى قاعدة الفراغ انها صحيحة، لان احتمال الاخلال بجزء أو شرط اثناء الصلاة غفلة، مدفوع باصاله عدم الغفلة، ومدلول هذه الاصالة ليس اثبات صحة الصلاة ابتداءاً ومباشرة، بل مدلولها هو ان المكلف اذا كان في مقام الامتثال واداء الوظيفة، فظاهر حاله انه قد اتى بها بكامل اجزائها وشرائطها، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في الاتيان بالجزء أو الشرط في اثناء الصلاة أو بعد الفراغ منها، فعلى كلا التقديرين فمقتضى اصالة عدم الغفلة انه قد اتى بالمشكوك.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان الثابت لدى العرف والعقلاء انهما قاعدة واحدة، وهي عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد المضي والتجاوز عنه، غاية الامر ان كان الشك في الصحة فالقاعدة التي تنطبق عليه تسمى بقاعدة التجاوز، وهذا الاختلاف انما هو في الاسم لا في الواقع والجوهر.

واما الكلام في الجهة الثالثة، فبناء على ما قويناه من الاتحاد بين القاعدتين واشتراكهما في جامع يمثل كبرى كلية في الشريعة المقدسة وهي المجعولة فيها، ولها فردان ومصداقان في الخارج هما قاعدتا الفراغ والتجاوز، باعتبار ان الشك في الشيء الذي هو موضوع القاعدة يختلف في الخارج باختلاف متعلقه، فان كان متعلقه صحته بعد التجاوز والمضي عن وجوده، فالقاعدة المنطبقة عليه تسمى بقاعدة الفراغ، وان كان متعلقه وجوده بعد التجاوز والمضي عن محله المقرر شرعاً، فالقاعدة المنطبقة عليه تسمى بقاعدة التجاوز، فان الاختلاف

بينهما انما هو في المصداق ومرحله التطبيق لا في مرحلة الجعل والاعتبار، فبنـاء على هذا فلا شبهة في عموم القاعدة لكل مركب شك في جزء أو شرط منه بعد التجاوز والمضي عنه سواء اكان التجاوز والمضـي عـن محلـه أو عـن وجـوده، فيكون عمومها على القاعدة، باعتبار انها قاعدة عقلائية ارتكازية فـلا تخـتص بمورد دون اخر وبمركب دون مركب اخر، وتوكد ذلك الروايـات المطلقـة الـتي تدل على حجية هذه القاعدة.

واما بناء على انهما قاعدتان مستقلتان مجعولتان في الشريعة المقدسـة، فهـل هما قاعدتان عامتان أو لا؟

والجواب، ان الكلام تارة يقع في عموم قاعدة التجـاوز، واخـرى في عمـوم قاعدة الفراغ وعدم اختصاصها بباب دون باب.

أما الكلام في الأول، ففيه قولان، فذهب المحقق النائينيقدس سره[1] الى القول الثاني وهو اختصاصها باجزاء الصلاة، ولا تجري في غيرها، وقد افاد في وجه ذلك ان روايات القاعدة مختصة بباب الصـلاة، ولا تعـم غيرهـا، ولا اطـلاق لهـا، لان الاطلاق انما يتم بمقدمات الحكمة، وهي لا تتم مع وجود القدر المتـيقن فيهـا في مقام التخاطب، لانه يصلح ان يكون قرينة مانعة عن تماميتها، فـان منـها عـدم وجود ما يصلح ان يكون قرينة على التقييد ومانعا عن الاطلاق والمفروض انه مانع عنه.

ودعوى، ان صحيحة اسماعيل بن جابر تدل على عموم القاعدة باعتبار انها مشتملة على اداة العموم وهي لفظة «كل».

١ـ اجود التقريرات ج٢ ص٤٦٨.

مدفوعة، بانها وان كانت مشتملة على اداة العموم إلاّ ان دلالتها على العموم تتبع ارادة العموم من مدخولها، لانها تدل على عموم ما يراد من مدخولها ووجود القدر المتيقن التخاطبي فيه مانع عن ارادة العموم والاطلاق منه، هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع من وجوه:

الوجه الاول: ما ذكرناه سابقا من ان قاعدة التجاوز قاعدة عقلائية ارتكازية وقد جرت عليها سيرة العقلاء الممضاة شرعاً، والروايات الواردة في موردها مؤكدة لها، لانها في مقام امضائها وتقريرها لا في مقام تأسيسها وجعلها، ولهذا لا شبهة في عمومها وسعة دائرتها، ولا تختص بباب العبادات فضلا عن الصلاة، ومن هنا تكون حجيتها من باب الامارة لا من باب الاصول العملية.

فالنتيجة، ان قاعدة التجاوز ليست قاعدة تعبدية شرعية حتى نبحث عن اختصاصها بباب الصلاة أو شمولها لسائر الابواب ايضا.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها قاعدة تعبدية إلاّ انها مع ذلك لا تختص بباب الصلاة، لعموم رواياتها وعدم اختصاصها بهذا الباب، منها قوله عليه السلام في موثقة محمد بن مسلم: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو».[1] ومنها قوله عليه السلام في صحيحة اسماعيل بن جابر: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».[2] ومنها غيرهما، فان المستفاد من هذه الروايات عرفا ان المناط في جريان هذه القاعدة انما هو بتحقق موضوعها وصغراها في الخارج وهو ان يكون الشك في شيء بعد التجاوز عنه سواء أكان

١ـ الوسائل: ج٨ الباب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

٢ـ الوسائل: ج٦ الباب ١٣ من ابواب الركوع، الحديث٥.

ذلك في باب الصلاة ام كان في غيره من ابواب العبادات وغيرها، اما قوله ﷺ في موثقة محمد بن مسلم: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» فلا يصلح ان يكون مقيداً لاطلاق سائر الروايات، لعدم دلالته على نفي هذا الحكم عن غير مورده، بل هو ساكت، فلا يدل لاعلى النفي ولا على الاثبات.

الوجه الثالث: ان مقتضى اطلاق قوله ﷺ في ذيل صحيحة زرارة: «يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء».[1] عموم هذه القاعدة، لان هذا الذيل بمثابة الكبرى الكلية، حيث ان الامام ﷺ بعد البيان التفصيلي لاجزاء الصلاة واحد بعد الاخر وتطبيق القاعدة عليها اعطى ضابطا كليا بقوله ﷺ «اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» فاذن كيف تكون القاعدة مختصة بباب الصلاة.

واما ما ذكره ﷺ من المناقشة في اطلاق ذيل هذه الصحيحة من جهة انه مسبوق بالسؤال والجواب عن اجزاء الصلاة وشرائطها ومستحباتها واحدا تلو الاخر، وارادتها هي المتيقن من اطلاق الذيل، على اساس ان القدر المتيقن التخاطبي مانع عن ارادة الاطلاق من المطلق.

فلا يمكن المساعدة عليه، لان القدر المتيقن على قسمين:

أحدهما: القدر المتيقن الخارجي.

وثانيهما: القدر المتيقن اللفظي.

اما الاول، فلا اثر له ولا يمنع عن اطلاق المطلق، ضرورة انه لا يوجد مطلق يكون خاليا عن وجود قدر المتيقن بين افراده، فمع ذلك ينعقد ظهوره في

١ـ الوسائل: ج٨ الباب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث١.

الاطلاق.

واما الثاني، فهو مانع عن ظهور المطلق في الاطلاق، باعتبار ان لفظ المطلق في نفسه ظاهر في المتيقن، وعلى هذا فالقدر المتيقن في المقام خارجي وهو اجزاء الصلاة المذكورة في صدر الصحيحة، واما في المطلق الذي هو في ذيلها فلا يوجد فيه مانع عن ظهوره في الاطلاق وموجب لظهوره في القدر المتيقن، هذا مضافا الى ان اطلاق الذيل موافق للارتكاز العرفي العقلائي، ومن اجل ذلك كان المتبادر منه الكبرى الكلية.

هذا اضافة الى ان زرارة وكذلك غيره لايفهم من هذه الاجوبة خصوصية لاجزاء الصلاة، بل انها من جهة كونها مورد السؤال، فاذن لا مانع من التعدي عن موردها الى سائر الموارد.

وبكلمة، انه لا اثر للمتيقن الخارجي لدى التخاطب، ولا يمنع عن ظهور المطلق في الاطلاق، وفي المقام وان كان المتيقن من قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: «يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»[1] هو اجزاء الصلاة ومقدماتها إلاّ ان هذا المتيقن حيث انه متيقن خارجي لدى التخاطب، فلا يصلح ان يكون قرينة مانعة عن تمامية مقدمات الحكمة طالما لم يكن القدر المتيقن مستنداً الى الظهور اللفظي أو الانصراف العرفي.

أما أولاً، فلان زرارة يفهم من اجوبة الامام عليه السلام انه لا خصوصية لاجزاء الصلاة، وتخصيص الجواب بها باعتبار انها مورد السؤال لا من جهة خصوصية لها، وعليه فلا يمكن حمل اطلاق الذيل على اجزاء الصلاة ومقدماتها.

١ـ المصدر السابق.

وثانياً، ان هذه الكبرى موافقة للارتكاز العرفي، ولهذا كانت هي المتبادر من الذيل عند الاطلاق لدى العرف والعقلاء.

واما ما ذكره قدس سره من ان لفظة (كل) تدل على عموم ما يراد من مدخولها لا مطلقاً فلا يمكن المساعدة عليه، لما ذكرناه في مبحث العام والخاص من ان هذه اللفظة موضوعة للدلالة على العموم، ولا تتوقف دلالتها عليه على اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها واثبات اطلاقه بها، بل هي تدل على عموم افراده بدون التقييد بشيء، لان دلالتها الوضعية التصورية على عموم افراد مدخولها ضرورية وقهرية وغير قابلة للتقييد بقيد تصديقي وتمام الكلام هناك.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لفظة (كل) تدل على عموم ما يراد من مدخولها فرضا، فلا مانع من اجراء مقدمات الحكمة فيه واثبات اطلاقه بها، واما القدر المتيقن، فحيث انه خارجي فلا يصلح ان يكون مانعا عن اجراء المقدمات.

فالنتيجة، انه على كلا القولين فالصحيحة تدل على العموم.

الى هنا وقد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان قاعدة التجاوز لاتختص بباب الصلاة، بل تجري في سائر ابواب العبادات، بل في المعاملات ايضاً، لان جريانها في كل مورد منوط بتحقق موضوعها فيه، بلا فرق في ذلك بين ابواب العبادات والمعاملات، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انها كما تجري في الاجزاء الاصلية للعبادات والمعاملات كذلك تجري في جزء الجزء ايضاً، لان جريانها مرهون بتحقق موضوعها في الخارج سواء أكان في الجزء الاصلي ام في جزء الجزء، بل لامانع من جريانها في كلمة من الآية اذا شك في الاتيان بها بعد الدخول في كلمة اخرى من الآية

لصدق عنوان التجاوز والمضي عن محلها، نعم انها لاتجري في حروف كلمة واحدة اذا شك في الاتيان بحرف منها بعد الدخول في حرف آخر منها، لان روايات القاعدة منصرفة عن ذلك عرفا، اذ لا يصدق عليه عنوان التجاوز والمضي بنظر العرف والعقلاء.

ولا فرق في ذلك بين القول بان قاعدة التجاوز قاعدة مستقلة في مقابل قاعدة الفراغ، أو انها متحدة معها في الكبرى، بمعنى ان المجعول في الشريعة المقدسة قاعدة واحدة بنحو الكبرى الكلية، ولها مصداقان في الخارج، والاختلاف بينهما في الخصوصيات الفردية.

واما قاعدة الفراغ، فهي حقيقة ولباً ترجع الى قاعدة التجاوز، والاختلاف بينهما انما هو في الصورة لا في الملاك ولا في المنشأ، لان ملاك كلتيهما اصالة عدم الغفلة التي هي من الاصول العقلائية الارتكازية الممضاة شرعاً، ومن هنا يكون مدركهما ظهور حال الفاعل اذا كان في مقام العمل في عدم الغفلة عما له دخل في مراده، واحتمالها ضعيف لا يعتنى به العقلاء، ولهذا لاتكون دعواها مسموعة.

ومن الواضح ان العبرة بوحدة القاعدة انما هي بوحدة الملاك ووحدة الدليل، لان حقيقة القاعدة وروحها ملاكها ودليلها، كما ان حقيقة الحكم وروحه ملاكه، وإلاّ فالحكم بما هو اعتبار لا قيمة له.

فالنتيجة، انها قاعدة واحدة حقيقة وروحاً في مقام الثبوت، لان مضمونها عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد التجاوز والمضي عنه، غاية الامر في مقام الاثبات قد يكون الشك في وجوده بفقد (كان) التامة، والتجاوز حينئذٍ يكون عن محله المقرر شرعاً، وقد يكون الشك في صحته بفقد (كان) الناقصة،

والتجاوز حينئذٍ يكون عن وجوده.

ومن الواضح ان الاختلاف في هذه الخصوصيات لا يضر بوحدة القاعدة مع ان الشك في الصحة في الحقيقة يرجع الى الشك في الوجود.

وبكلمة، ان نتيجة كلتا القاعدتين اثبات صحة العمل سواء اكان الشك في الوجود ام كان في الصحة، فاذا كان المصلي في الركوع وشك في انه اتى بالقراءة ام لا، فمقتضى قاعدة التجاوز انه اتى بها، ويترتب على ذلك صحة الصلاة بضمها الى سائر الاجزاء اللاحقة التي يأتي بها المصلي وجدانا، وكذلك اذا كان المكلف في الركوع وشك في صحة القراءة وانه اتى بها واجدة لتمام الاجزاء والشرائط أو لا، فمقتضى قاعدة الفراغ صحتها، وهذا يعني انه اتى بها واجدة لجميع الاجزاء والشروط بمقتضى قاعدة التجاوز، ويترتب عليها صحتها، ومن الطبيعي ان الصحة لا تثبت مباشرة إلاّ بثبوت منشأها.

وكذا الحال فيما اذا شك المكلف في صحة الصلاة بعد الفراغ منها، فان الشارع حكم بعدم الاعتناء بهذا الشك، ومنشأ حكم الشرع بذلك هو ظهور حال المصلي في انه اتى بالصلاة بتمام اجزائها وشرائطها، لان احتمال الاخلال بجزء أو شرط غفلة خلاف الاصل العقلائي وعامداً ملتفتا خلف الفرض، ولا فرق بين ان يسمى ذلك بقاعدة الفراغ أو قاعدة التجاوز.

والخلاصة، ان اصالة ظهور حال المكلف تقول، إنه إذا اراد الاتيان بعمل من اجل ما يترتب عليه الاثر وشرع فيه بداعي امتثاله وانجازه والوصول الى اثره فاحتمال الاخلال فيه جزءاً أو شرطاً عامدا ملتفتاً خلف الفرض، واما سهواً وغفلة فهو خلاف الاصل العقلائي، ولا فرق في ذلك بين كون القاعدتين قاعدة واحدة أو قاعدتين وان تكونا من القواعد الشرعية التعبدية أو من

القواعد العقلائية الارتكازية الممضاة شرعاً، لان مورد جميع الروايات الشك في الوجود لا في الصحة، فاذن لا محالة تكون القاعدة قاعدة واحدة، لوضوح ان وحدة القاعدة تدور مدار وحدة مدركها وملاكها والغرض منها، وحيث ان مدرك القاعدة في المقام واحدة وكذلك ملاكه والغرض منها، فبطبيعة الحال تكون القاعدة واحدة ولا مقتضى للتعدد.

ثم ان الشك ان كان في شرائط الصلاة سواء اكانت تلك الشرائط تمثل شرائط الاجزاء مباشرة كالجهر والاخفات وما شاكلهما ام تمثل شرائط الصلاة كاستقبال القبلة والطهارة وما شاكلهما، فمرجع هذا الشك الى الشك في صحة المشروط، وانه اتى به واجداً لشرائطه أو لا، كما اذا شك وهو في اثناء الصلاة انه دخل في الصلاة مع الوضوء أو الغسل أو مع طهارة البدن أو الثوب، فلا مانع من التمسك بقاعدة الفراغ، والحكم بصحة الصلاة من هذه الناحية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان للسيد الاستاذ[1] في المقام كلاما، ومضمونه ان المصلي اذا كان في الركعة الثانية من الصلاة وشك في انه كان مستقبل القبلة في الركعة الاولى أو لا، ومرجع هذا الشك حيث انه الى الشك في صحة الركعةالاولى، فلا مانع من التمسك بقاعدة الفراغ، وكذلك اذا شك المصلي وهو في الركعة الثانية انه أتى بالركعة الاولى بنية القربة والاخلاص. وهو فعلا ناوي للقربة والاخلاص، ومرد هذا الشك حيث انه الى الشك في الصحة، فلا مانع من التمسك بقاعدة الفراغ.

واما اذا كان المصلي في ركوع الركعة الاولى أو في الركعة الثانية وشك في ان

١ـ مصباح الاصول ج٣ ص٣١٣.

ما بيده من الصلاة هل دخل فيه بنية الظهر أو بنية قضاء صلاة العشاء، ففي مثل ذلك تارة يرى نفسه فعلا في صلاة الظهر ويشك في انه دخل فيها من الاول بنية الظهر أو لا، واخرى يرى نفسه مترددا بينهما وبين قضاء صلاة العشاء بمعنى انه كما لا يعلم بانه دخل في هذه الصلاة بنية صلاة الظهر أو بنية قضاء صلاة العشاء، كذلك لا يعلم فعلا بان ما بيده صلاة الظهر أو قضاء صلاة العشاء، فاذن هو متردد بينهما حدوثا وبقاءاً، وفي الفرض الاول متردد حدوثا فقط لا بقاءاً.

اما في الفرض الثاني، فلا شبهة في بطلان صلاته التي هي بيده، ولا يمكن الحكم بصحتها لا ظهراً ولا قضاءاً لصلاة العشاء، ضرورة ان الحكم المذكور يتوقف على ان يكون محرزاً على انه نواها ظهر أو قضاءاً للعشاء، والمفروض انه ليس بامكانه احراز ذلك، بل ولو فرضنا ان قاعدة التجاوز تجري في الاجزاء السابقة في نفسها وتثبت انه اتى بها بنية الظهر ودخل فيها بهذه النية إلاّ انها لا تثبت لوازمها، وهي تعنون الاجزاء اللاحقة بعنوان الظهر، إلاّ على القول بالاصل المثبت، ولهذا فلا يمكن التمسك بقاعدة التجاوز بالنسبة الى اجزاء السابقة ايضاً، لعدم ترتب اثر عملي عليها وهو صحة هذه الصلاة.

واما في الفرض الثاني، فهل يمكن التمسك بقاعدة التجاوز أو الفراغ في انه اتى بالركعة الاولى بنية الظهر أو لا؟

والجواب، انه لا يمكن.

اما قاعدة التجاوز فانها لا تَجري لسَببين:

الاول: ان موضوع القاعدة الشك في الوجود بمفاد (كان) التامة، والمفروض في المقام ان المصلي كان يعلم بانه نوى الصلاة، ولكنه لا يدري انه نوى الصلاة

بعنوان صلاة الظهر أو بعنوان قضاء صلاة العشاء، فالشك انما هو في خصوصية النية بمفاد كان الناقصة، وهذا الشك ليس مورداً لقاعدة التجاوز.

الثاني: ان مورد قاعدة التجاوز ومصبها انما هو الشك في وجود الجزء أو الشرط بمفاد (كان) التامة فيما اذا كان عنوانه المقوم لجزئيته محرزاً ومفروغاً عنه، بان يعلم بانه جزء أو شرط لصلاة الظهر أو العصر أو قضاء صلاة العشاء، كما اذا دخل المصلي في صلاة الظهر وشك بعد دخوله في الركوع انه قرأ أو لا، أو دخل في السجود وشك في انه ركع أو لا. واما في المقام فالمصلي لا يعلم ان المشكوك جزء صلاة الظهر أو جزء قضاء صلاة العشاء، فلا يمكن التمسك بقاعدة التجاوز لاثبات انه جزء صلاة الظهر، وما نحن فيه كذلك، لانه لا يعلم انه نوى صلاة الظهر أو قضاء صلاة العشاء، ومن الواضح ان قاعدة التجاوز لا تثبت انه نوى صلاة الظهر لاغير.

ودعوى، ان في نفس المكلف حيث انه نية صلاة الظهر فعلا فهي تصلح ان تكون قرينة على انه دخل فيها من الاول بهذه النية، اذ احتمال انه دخل من الاول في صلاة اخرى كقضاء العشاء ثم عدل عنها الى صلاة الظهر فلا يعتنى به، لان عدوله على تقدير الدخول فيها عمدا خلف الفرض، واما سهوا أو غفلة فهو على خلاف الاصل العقلائي كاصالة عدم الغفلة.

مدفوعة، بان هذه الاصالة وان كانت من الاصول العقلائية إلاّ انها لا تثبت لوازمها العادية أو العقلية إلاّ على القول بالاصل المثبت، وفي المقام لا يترتب عليها اثر لصحة هذه الصلاة إلاّ على القول بالاصل المثبت، لانها لا تثبت انه نوى صلاة الظهر من الاول، إلاّ بناءاً على الاصل المثبت، وهو لا يكون حجة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان قاعدة التجاوز لا تجري في

المقام، فاذن المرجع قاعدة الاشتغال وعدم امكان اتمام هذه الصلاة صحيحة.

واما قاعدة الفراغ في المقام، فلان المعتبر فيها ان يكون الشك في صحة الجزء أو الشرط وفساده بمفاد كان الناقصة بعد احراز اصل وجوده بمفاد كان التامة، كما اذا شك المصلي وهو في صلاة الظهر مثلا انه اتى بالقراءة صحيحة أو لا، ففي مثل ذلك تجري قاعدة الفراغ وتثبت صحتها، واما اذا كان الجزء المشكوك صحته وفساده مردداً بين كونه جزء صلاة الظهر أو جزء قضاء صلاة العشاء، فلا يمكن التمسك بقاعدة الفراغ، لانها لا تثبت انه جزء صلاة الظهر إلاّ على القول بالاصل المثبت.

وان شئت قلت، ان قاعدة الفراغ لا تثبت العنوان القصدي المقوم للصلاة كعنوان الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء أو الصبح وهكذا، وانما تثبت صحة الجزء المشكوك اذا كان عنوانه محرزاً بان يكون جزء صلاة الظهر أو العصر وهكذا، واما اذا لم يكن محرزاً كما في المقام، فان المصلي لا يدري انه دخل في الصلاة بعنوان صلاة الظهر أو بعنوان قضاء صلاة العشاء، وحيث ان الموجود في نفسه فعلا وان كان نية صلاة الظهر، فانه ان دخل فيها من الاول بهذه النية فصلاته صحيحة، وإلاّ فهي فاسدة، ولكنه من الواضح ان قاعدة الفراغ لا تثبت انه دخل فيها بنية صلاة الظهر، لانها انما تثبت صحة النية اذا كان عنوان المنوي بها معلوما ومحرزاً لا ما اذا كان مردداً ومجهولا.

فالنتيجة، ان قاعدة الفراغ ايضاً لا تجري في المقام.

ومن هنا يظهر ان ماذكره السيد الاستاذ دام ظله على ما في تقرير بحثه من جريان قاعدة الفراغ في المقام لا يمكن المساعدة عليه.

بقي الكلام في عدة نقاط:

النقطة الاولى: هل الدخول في الغير معتبر في جريان القاعدتين زائداً على اعتبار التجاوز والمضي، وقد تقدم ان كلتا القاعدتين داخلة تحت كبرى واحدة، وهي عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد المضي والتجاوز عنه، غاية الامر انها كما تنطبق على موارد الشك في شيء بعد التجاوز والمضي عن محله المقرر له شرعاً، كذلك تنطبق على موارد الشك في الصحة بعد المضي والتجاوز عن نفس الشيء، لان هذه الخصوصيات من خصوصيات افراد القاعدة وغير مأخوذة فيها في مرحلة الجعل، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الشك في شيء اذا كان في وجوده بمفاد كان التامة، فعنوان التجاوز لا يتحقق إلاّ بعد الدخول في غيره المترتب عليه شرعاً، باعتبار ان المراد من التجاوز عنه التجاوز عن محله المقرر له شرعاً دون وجوده للشك فيه، ومن الواضح انه طالما لم يدخل في غيره المترتب عليه شرعاً فلا يكون متجاوزاً عنه، بل هو بعد في محله، فاذا كان الشك في المحل فلابد من الاعتناء به.

وتدل على ذلك جملة من الروايات، منها الروايات الواردة في اجزاء الصلاة كصحيحة زرارة ونحوها، ومثلها صحيحة اسماعيل بن جابر، فان المتفاهم العرفي من هذه الروايات بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان اعتبار الدخول في الغير ليس بملاك انه شرط مستقل، بل بملاك انه محقق لعنوان التجاوز والمضي الذي هو موضوع لهذه القاعدة، لانها تدور مدار هذا العنوان وجوداً وعدماً، بل اعتبار ذلك لايحتاج الى دليل، لان المكلف طالما لم يدخل في غيره فلا يصدق عنوان التجاوز عن محله، ومع عدم صدق هذا العنوان يكون الشك في المحل، فاذا كان الشك في المحل بمقتضى القاعدة وجوب الاعتناء به، وهذا بخلاف ما اذا كان الشك في صحة شيء بمفاد كان الناقصة بعد الفراغ عن اصل وجوده بمفاد

كان التامة، فلا يعتبر في تحقق عنوان التجاوز والمضي عنه الدخول في الغير، لان صدقه منوط بالفراغ عنه، فاذا فرغ منه وشك في صحته، صدق انه تجاوز عن وجوده سواء ادخل في غيره ام لا.

الى هنا قد تبين ان الدخول في الغير مقوم لموضوع قاعدة التجاوز لا انه شرط خارجي.

النقطة الثانية: ما المراد من الغير الذي يعتبر الدخول فيه في جريان قاعدة التجاوز، هل المراد منه خصوص اجزاء الواجب وشرائطه أو الاعم منهما ومن المقدمات؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الاول: ان المراد منه خصوص الاجزاء والشرائط، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ قدس سره[1].

القول الثاني: ان المراد منه اعم من اجزاء الواجب ومقدماته، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني قدس سره[2].

أما القول الأول: فقد افاد السيد الاستاذ قدس سره في وجهه ان عنوان التجاوز والمضي حيث انه مأخوذ في موضوع قاعدة التجاوز في لسان الادلة، فبطبيعة الحال يدور جريان القاعدة مدار تحقق موضوعها وهو عنوان التجاوز، وحيث ان المراد منه التجاوز عن محل المشكوك وجوده، فمن الطبيعي ان التجاوز عن محله لا يتحقق إلاّ بالدخول في غيره المترتب عليه شرعاً، اذ لا يصدق عنوان

١ـ مصباح الاصول ج٣ ص٢٩٤.

٢ـ اجود التقريرات ج٢ ص٤٧٢.

التجاوز عن محل الجزء المشكوك إلاّ بالدخول في محل الجزء الاخر المترتب عليه، وطالما لم يدخل فيه فلا يصدق عليه هذا العنوان وان دخل في مقدماته، لانه بعد في محل الجزء المشكوك ولم يتجاوز عنه، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال بالرجوع والاتيان بالجزء المشكوك فيه، فاذا شك المصلي في حال الهوي انه ركع أو لا، فلا يصدق عليه انه تجاوز عن محل الركوع، بل هو بعد في محله، لان التجاوز عنه انما يتحقق بالدخول في السجود، فاذا دخل فيه، صدق انه تجاوز عن محل الركوع المشكوك اتيانه، وحينئذٍ فلا يعتنى بهذا الشك، ويبني على انه اتى بالجزء المشكوك فيه، هذا.

قد يقال كما قيل، ان الامر وان كان كذلك إلاّ ان صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: «رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال عليه السلام قد ركع»،[1] تدل على ان الدخول في المقدمات منها الهوي يكفي في جريان قاعدة التجاوز، وعلى هذا فلابد ان يراد من التجاوز اعم من التجاوز الحقيقي والعنائي.

والجواب، انها لا تدل على ان الدخول في المقدمات منها الهوي يكفي في جريان القاعدة، وذلك لان التعبير في الصحيحة عن الهوي انما هو بصيغة الماضي، وهي قوله عليه السلام: «اهوى الى السجود» تدل على ان الهوي قد تحقق ووصل الى السجود، وبعد وصوله اليه شك في انه ركع أو لا، فاذن الصحيحة لا تدل على ان الدخول في المقدمات يكفي في جريان القاعدة، وان المراد من التجاوز اعم من التجاوز الحقيقي والعنائي، أو لا أقل من اجمال الصحيحة

١ـ الوسائل: ج٦ الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث٦.

وعدم دلالتها على كفاية الدخول في المقدمات ولا على عدم الكفاية.

والخلاصة، ان معنى «اهوى الى السجود» سقط اليه، اهوى الى الارض، سقط اليها، وهذا يعني ان السقوط قد تحقق، فاذن تدل الصحيحة على ان المعتبر في جريان قاعدة التجاوز الدخول في الجزء المترتب على الجزء المشكوك فيه وساكتة عن كفاية الدخول في المقدمات، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان ملاك القاعدة وموضوعها المأخوذ في لسان الدليل عنوان التجاوز، ومن الواضح ان هذا العنوان لايتحقق إلاّ بالدخول في الجزء الآخر المترتب على الجزء المشكوك فيه، ضرورة ان المكلف طالما يكون في المقدمات، فلا يصدق عليه انه تجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه، بل هو بعد في محله، ومن هنا لو دلت الصحيحة على كفاية الدخول في المقدمات، فلابد من التصرف في عنوان التجاوز وجعله اعم من التجاوز الحقيقي والعنائي.

ومع الاغماض عن جميع ذلك، وتسليم ان هذه الصحيحة تدل على كفاية الدخول في المقدمات إلاّ انها معارضة بصحيحته الاخرى، قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: «رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالساً فلم يدر اسجد ام لم يسجد، قال عليه السلام: يسجد، قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوي قائما فلم يدر أسجد ام لم يسجد، قال عليه السلام: يسجد».[1] فانها تدل بوضوح على ان الدخول في المقدمات لايكفي في جريان القاعدة.

وعلى هذا، فحيث ان دلالة هذه الصحيحة اظهر من دلالة الصحيحة الاولى، فتقدم عليها بالجمع الدلالي العرفي فلا تصل النوبة الى المعارضة، ومع الاغماض

١ـ الوسائل: ج ٤ الباب ١٥ من ابواب السجود، الحديث ٦.

عن ذلك ايضاً، وتسليم ان بينهما معارضة، فحيث انه لا ترجيح لاحداهما على الاخرى، فتسقطان معا من جهة المعارضة، فاذن لا دليل على كفاية الدخول في المقدمات.

ومن هنا يظهر ان ما اختاره المحقق الاصفهانيقدس سره[1] من انه يكفي الدخول في المقدمات في جريان قاعدة التجاوز، بدعوى ان المراد من التجاوز اعم من التجاوز الحقيقي والعنائي، والمفروض ان التجاوز العنائي موجود في موارد الدخول في المقدمات غير تام، وذلك لما تقدم من ان حمل التجاوز على الاعم من التجاوز الحقيقي والعنائي بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك، وصحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله معارضة بصحيحته الاخرى، فلا تصلح ان تكون قرينة على ذلك، هذا اضافة الى انها لا تدل على ان الدخول في المقدمات يكفي في جريان القاعدة.

فالنتيجة، انه لا دليل على ما اختارهقدس سره في المسألة.

النقطة الثالثة: هل يعتبر في جريان القاعدتين الاذكرية حال العمل بأن يحتمل المكلف الشاك انه كان حال العمل اذكر منه حال الشك وملتفتا الى ما هو معتبر فيه من الاجزاء والشرائط أو لا؟ فيه قولان.

قد اختار السيد الاستاذقدس سره[2] القول الاول، وهو اعتبار الاذكرية حين الاشتغال بالعمل، وذهب جماعة منهم المحقق النائينيقدس سره[3] الى القول الثاني،

١ـ نهاية الدراية ج٣ ص٣٠٩.

٢ـ مصباح الاصول ج٣ ص ٣٠٦.

٣ـ اجود التقريرات ج٢ ص ٤٨١.

بدعوى ان مقتضى اطلاقات الادلة جريان القاعدتين مطلقاً، بلا فرق بين ان يحتمل المكلف انه حينما كان يعمل اذكر منه حينما يشك، أو لا يحتمل، فانها باطلاقها تدل على جريانهما في كلتا الصورتين، هذا.

والصحيح هو القول الاول، والنكتة في ذلك، ان قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز من القواعد العقلائية الارتكازية، وليست من القواعد التعبدية المحضة، ومن الواضح ان بناء العقلاء على شيء لا يمكن ان يكون تعبدياً، ضرورة ان التعبد انما هو في الاحكام الشرعيه ولا يتصور التعبد في بناء العقلاء وعملهم، اذ لا يمكن عمل العقلاء بشيء بدون ان يعرفوا اسبابه ودواعيه التي دعتهم الى العمل به، ضرورة انه لا يمكن ان يعمل عاقل بشيء بدون ان يعرف سببه، وما هو الداعي الى العمل به، ولهذا قلنا انهما من الأمارات، فان المصلي اذا دخل في الصلاة بنية الامتثال والطاعة واداءاً لحق العبدوية، فاحتمال انه ترك جزءاً منها أو شرطا عامدا عالماً خلف فرض انه في مقام الامتثال والطاعة، واحتمال انه ترك جزءاً أو شرطا منها غفلة أو سهوا أو نسيانا خلاف الاصل العقلائي، وهو اصالة عدم الغفلة والسهو والنسيان، اذ احتمال ان هذا الفعل صدر من الفاعل المختار الملتفت سهوا أو غفلة خلاف الاصل العقلائي فلا يعتني به.

وعلى هذا، فالروايات الدالة على هاتين القاعدتين بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازيه انما هي في مقام امضائهما وتقريرهما من قبل الشرع لا في مقام تأسيسهما وجعلهما ابتداءاً، ومن هنا لا تكون دائرة مدلول هذه الروايات أوسع من دائرة بناء العقلاء، باعتبار ان مدلولها امضاء هذا البناء لا حكم ابتدائي، لوضوح ان العرف لا يفهم من قوله ﷺ: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فامضى كما هو» ومن قوله ﷺ: «كل ما شككت فيه مما قد مضى كما هو».

وغيرهما بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، إلاّ امضاء ما بنى عليه العقلاء، على اساس ظهور حال العاقل في ان الفعل الصادر منه صادر باختياره وارادته بدون غفلة أو سهواً عما له دخل فيه، فاذا شك المصلي في انه اتى بالجزء الفلاني بعد التجاوز عن محله، سواء اكان الشك في اثناء الصلاة أو بعد الفراغ منها، فظهور حاله يقتضي انه اتى به، واحتمال الغفلة عنه أو السهو، مدفوع بهذا الظهور، فاذن منشأ حجية اصالة عدم الغفلة هو ظهور حال الفاعل في ان الفعل لم يصدر منه عن غفلة أو سهو.

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان للروايات اطلاقاً، وباطلاقها تشمل كلتا الصورتين معاً، فلا بد حينئذٍ من تقييد اطلاقها بالروايتين اللتين تدلان على اعتبار الاذكرية في جريان القاعدتين، وسوف نشير الى هاتين الروايتين في ضمن البحوث القادمة.

والخلاصة، ان المكلف اذا علم بانه كان غافلا حين العمل والشك انما هو في مطابقته للواقع من باب التصادف والاتفاق أو ان صورة العمل محفوظة والشك انما هو في مطابقته للواقع اتفاقاً وتصادفاً، كما اذا صلى الى جهة معينة وشك بعد الفراغ من الصلاة ان هذه الجهة قبلة أو لا، فاذن بطبيعة الحال يكون الشك في وقوع صلاته الى جهة القبلة من باب التصادف والاتفاق، لان صورة الصلاة محفوظة، فانه صلى الى هذه الجهة، ولكن الشك في مطابقتها للواقع من جهة الشك في ان هذه الجهة قبلة أو لا.

ومن الواضح ان القاعدة لاتجري في مثل هذه الموارد.

ينبغي التنبيه على صورتين:

الاولى: ما اذا كان الشك في الصحة أو الوجود ناشئاً عن الغفلة قبل الدخول

في العمل أو حين الدخول فيه.

الثانية: ما اذا كان الشك في ذلك ناشئاً عن الجهل بالحكم حال العمل.

اما في الصورة الاولى، فان اريد بالغفلة في مقابل الالتفات التفصيلي بالاجزاء والشرائط، فيرد عليه انه غير معتبر في حصة العمل، ضرورة انه لا يجب على المكلف ان يكون ملتفتا فعلا الى تمام اجزاء العمل كالصلاة من البداية الى النهاية، نعم يجب عليه ان يكون ملتفتا الى العمل بعنوانه حين الدخول فيه، واما بعده فيكفي الالتفات الارتكازي وان كان فعلا غافلا، مثلا من اراد الدخول في الصلاة لابد ان يكون ملتفتا تفصيلا الى عنوانها الخاص واسمها المخصوص كصلاة الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء أو الصبح وهكذا ينوي ويكبر بهذا العنوان، ولا يضر غفلته بعد ذلك طالما الالتفات الارتكازي موجود في اعماق نفسه.

وان اريد بها في مقابل الالتفات الاجمالي الارتكازي، فيرد عليه انه لا شبهة في اعتبار الالتفات الارتكازي في صحة العمل، كما انه لا شبهة في اعتبار الالتفات التفصيلي بالعمل بعنوانه واسمه المخصوص حين الدخول فيه، ومع الغفلة التامة لا شبهة في بطلان العمل لا من جهة عدم جريان القاعدة، بل من جهة انه فاقد للنية التي يكون العمل متقوما بها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان المصلي في اثناء الصلاة اذا رأى ان الموجود في نفسه نية صلاة الظهر، ولكنه شك في انه نوى هذه الصلاة من البداية أو قضاء صلاة العشاء، فقد تقدم انه لا يمكن اثبات انه نوى صلاة الظهر من البداية دون قضاء صلاة العشاء بقاعدة التجاوز ولا بقاعدة الفراغ، لان شيئاً منهما لا يجري في المقام على تفصيل تقدم.

واما الصورة الثانية، وهي ما اذا شك المكلف في ان ما اتى به من العمل هل هو موافق لفتوى المجتهد الذي تكون وظيفته ان يرجع اليه في التقليد أو لا، كما اذا صلى بدون سورة وشك في ان هذه الصلاة هل هي مطابقة لفتوى هذا المجتهد أو لا؟ فعلى الاول يحكم بصحتها، وعلى الثاني بفسادها.

والجواب، ان كلتا القاعدتين لا تجري، لان الشك في الصحة والفساد في المقام انما هو من باب التصادف والاتفاق، ومن الواضح ان القاعدة لا تثبت التصادف والاتفاق، لان حجيتها من باب الامارية والكاشفية عن الواقع، والامارية والكاشفية انما تكون فيما اذا كان الشك في الصحة والفساد راجعا الى الشك في اخلال المكلف بجزء أو شرط، واما اذا لم يكن راجعا الى ذلك، فلا تجري القاعدة كما في المقام، فان صورة العمل فيه محفوظة، وهي الصلاة بدون السورة، والشك انما هو في مطابقتها فتوى المجتهد الاعلم، وعدم مطابقتها له في الواقع، ومن المعلوم ان القاعدة لا تنطبق عليه، لعدم الملاك للانطباق، فان ملاكه اماريتها وكاشفيتها عن الواقع، وظهور حال الفاعل، وهي مختصة في الفرض الاول دون الثاني.

الى هنا قد تبين ان قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز من القواعد العقلائية الارتكازية التي قد جرت السيره القطعية من العقلاء على العمل بها، ومن الواضح ان عمل العقلاء بها لا يمكن ان يكون تعبدياً، بل لا محالة يكون بملاك اماريتها وكاشفيتها عن الواقع.

ولهذا قلنا ان مفاد الروايات الواردة في المسألة انما هو امضاء هذه السيرة لا تأسيس لهاتين القاعدتين.

وعلى هذا، فلا شبهة في اعتبار الاذكرية في جريانهما.

ثم ان السيد الاستاذ[١] قد ذكر ان قاعدة التجاوز لا تجري في الجزء الاخير من الصلاة كالتسليمة سواء اكان الشك فيه قبل الدخول في الغير ام كان بعده، وعلى الثاني سواء اكان ذلك الغير مما لا يترتب عليه الامر لا شرعاً ولا عادة، ام كان مترتباً عليه عادة لا شرعاً، لانها على جميع هذه التقادير والفروض لاتجري.

اما في الفرض الاول، فهو واضح، لعدم صدق عنوان التجاوز عنه.

واما في الفرض الثاني، فلان الغير اذا لم يكن مترتبا على المشكوك شرعاً، فلا يكون الدخول فيه محققاً لعنوان التجاوز، كما اذا شك في التسليمة بعد الدخول في دعاء أو ذكر لايكون مترتبا عليها عادة ولا شرعاً، وهذا لا يتحقق عنوان التجاوز بالدخول فيه.

واما الفرض الثالث، فلان التعقيب وان كان مترتبا على التسليمة عادة، إلاّ انه لايكون مترتباً عليها شرعاً، فاذن لايكفي الدخول فيه في صدق عنوان التجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه، فانه انما يصدق فيما اذا دخل في محل الجزء الاخير المترتب شرعاً على الجزء المشكوك.

واما في المقام، فالامر ليس كذلك، فان التعقيب وان كان محله المقرر له شرعاً بعد التسليمة، إلاّ ان محل التسليمة ليس قبل التعقيب بحيث لو اتى بها بعده بطلت، مع ان الأمر ليس كذلك، فانه لو اتى بها بعد التعقيب صحت.

هذا نظير صلاة العصر، فانها مشروطة بوقوعها بعد صلاة الظهر، لان محلها المعين شرعاً بعد صلاة الظهر، واما صلاة الظهر، فلا تكون مشروطة بوقوعها

١ـ مصباح الاصول ج٣ ص٢٩٣.

قبل صلاة العصر، بمعنى ان محلها الشرعي المعين ليس قبل صلاة العصر، ولهذا لو أتى بها بعد صلاة العصر كانت صحيحة.

وعلى هذا، فصحتها غير مشروطة بوقوعها قبل صلاة العصر، نعم صحة صلاة العصر مشروطة بوقوعها بعد صلاة الظهر.

والخلاصة، ان محل التعقيب وان كان بعد التسليمة، إلاّ ان محل التسليمة ليس قبل التعقيب.

وعلى هذا، فاذا شك المصلي في التسليمة وهو في التعقيب فلا تجري القاعدة، لعدم صدق عنوان التجاوز عن محل التسليمة، فاذا كان الشك في محلها، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال، ومقتضاها وجوب الاتيان بها.

ومن هنا يظهر ان المكلف اذا دخل في صلاة العصر، وشك في انه اتى بصلاة الظهر أو لا، فلا يمكن التمسك بقاعدة التجاوز لفرض ان المكلف لم يتجاوز عن محل صلاة الظهر.

الى هنا قد وصلنا الى النتائج التالية:

الاولى: ان المأخوذ في موضوع القاعدتين عنوان التجاوز والمضي عن الشيء المشكوك فيه، غاية الامر ان كان الشك في وجوده بمفاد كان التامة، كان التجاوز والمضي عنه باعتبار التجاوز والمضي عن محله المقرر له شرعاً، حيث لا معنى للتجاوز عن وجوده، لانه مشكوك، وان كان الشك في صحته بمفاد كان الناقصة، كان التجاوز والمضي عنه باعتبار نفسه لا محله.

الثانية: ان التجاوز والمضي ان كان باعتبار محل المشكوك، فلا يتحقق الاّ بالدخول في غيره المترتب عليه شرعاً، كما هو الحال في اجزاء الصلاة، ولا يكفي مطلق الدخول في غيره اذا لم يكن مترتبا عليه شرعاً وان كان مترتبا

عليه عادة، باعتبار ان بالدخول فيه لا يتحقق عنوان التجاوز والمضي، بل هو بعد في محله، وطالما يكون فيه فلابد من الاعتناء بالشك.

الثالثة: ان قاعدة الفراغ والتجاوز من القواعد العقلائية الارتكازية الجاري عليهما بناء العقلاء الممضاة شرعاً بالروايات التي تدل عليهما، ولهذا تكون حجيتها من باب الامارية والكاشفية لا من باب التعبدي الشرعي.

ومن أجل ذلك قلنا باعتبار الاذكرية في جريانهما بان يحتمل المكلف حين الشك انه كان ملتفتا حين العمل وذاكراً لا غافلاً وساهياً، واما اذا علم المكلف بانه حين الشك كان غافلا حين العمل وغير ملتفت والشك في الاتيان وعدمه كان من باب الصدفة والاتفاق، فلا تجري القاعدتان، لعدم الملاك لجريانهما في هذا الفرض، وهو الامارية والكاشفية وظهور الحال.

النقطة الرابعة: ان قاعدة التجاوز لاتجري في الوضوء، وذلك لصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: «اذا كنت قاعداً على وضوئك، فلم تدر أغسلت ذراعك ام لا فاعد عليهما، وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله أو لم تمسحه مما سماه الله مادمت في حال الوضوء، فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت الى حالة اخرى في الصلاة أو غيرها فشككت في بعض مما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوءه لاشيء عليك فيه»،[1] وهذه الصحيحة تدل على امرين:

أحدهما، عدم جريان قاعدة التجاوز في اجزاء الوضوء اذا كان الشك فيها في الاثناء.

١ـ الوسائل: ج ١ الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، الحديث ١.

وثانيهما، جريان قاعدة الفراغ فيما اذا كان الشك بعد الفراغ منه.

وانْ شئت قلت، ان هذه الصحيحة تدل على عدم جريان قاعدة التجاوز في اجزاء الوضوء قبل الفراغ منه، واما ذيلها فيدل على عدم الاعتناء بهذا الشك اذا كان بعد الفراغ منه.

وعلى هذا، فالصحيحة تكون مقيدة لاطلاقات ادلة هذه القاعدة اى قاعدة التجاوز بغير الوضوء.

وقد يقال كما قيل، ان هذه الصحيحة معارضة بمعتبرة ابن ابى يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه»[1] بتقريب انها تدل على ان المتوضيء اذا شك في جزء من وضوئه وقد جاوزه ودخل في غيره فشكه ليس بشيء، وهذا معناه جريان هذه القاعدة في الوضوء، فاذن تكون هذه المعتبرة معارضة للصحيحة.

ولكنه هذا التقريب للمعتبرة غير صحيح، لانه مبني على ان يكون الضمير في قوله عليه السلام: «غيره» راجعاً الى الشيء، والحال انه لا ظهور له في رجوعه اليه، اذ من المحتمل قوياً ان يكون راجعا الى الوضوء، فاذن مفادها الشك في الوضوء بعد الفراغ منه وهو مورد لقاعدة الفراغ، وقد تقدم انها تجري فيه، ويدل على جريانها فيه ذيل الصحيحة المتقدمة.

والخلاصة، ان الروايات مجملة من هذه الناحية، فلا تدل على جريان قاعدة التجاوز في اجزاء الوضوء حتى تصلح ان تكون معارضة للصحيحة.

١ـ الوسائل: ج١ الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، الحديث٢.

واما ذيل هذه المعتبرة، فهو يدل على كبرى كلية، وهي ان الشك في شيء انما يعتنى به اذا لم يجزه، فان معناه ان الشك في شيء اذا كان في محله، فلابد من الاعتناء به، وقد تقدم ان موضوع قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ عنوان التجاوز والمضي عن الشيء المشكوك، بلا فرق بين ان يكون الشك في وجوده بمفاد كان التامة أو في صحته بمفاد كان الناقصة، ولا ظهور له في الشك في الوجود، باعتبار ان متعلق الشك غير مذكور، فان الرواية قد جاءت هكذا انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه كما اذا كان المكلف في القراءة مثلاً وشك، فانه لاظهور له في ان شكه في وجود القراءة كما انه لا ظهور له في ان شكه في صحة القراءة، فان كلا الامرين محتمل، ولا ظهور له في احدهما، نعم لو كان الوارد في الرواية هكذا انما الشك في شيء اذا كنت لم تجزه لكان ظاهراً في الشك في الوجود، وحيث ان الرواية قد جاءت هكذا، انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه، فكما يحتمل ان متعلقه الوجود، فكذلك يحتمل ان يكون متعلقه الصحة.

والخلاصة، ان ذيل المعتبرة يدل على كبرى كلية، وهي الاعتناء بالشك اذا كان في محله ولم يتجاوز عنه.

بقي هنا امران:

احدهما، ان قاعدة الفراغ هل تجري في اجزاء الوضوء اذا شك في صحتها بعد الفراغ عن وجودها، كما اذا شك في صحة غسل وجهه أو يده اليمنى أو اليسرى أو لا، وانما تجري اذا كان الشك في صحة الوضوء بعد الفراغ عن وجوده.

الثاني، ان قاعدة التجاوز هل تجري فيما اذا شك بعد الدخول في الصلاة انه توضأ أو لا؟

اما الامر الاول، فالظاهر انه لا مانع من جريان هذه القاعدة فيه، لما تقدم من عموم القاعدة، وعدم اختصاصها بمورد دون مورد، لانها كما تجري في الواجبات المركبة تجري في اجزائها ايضاً.

وبكلمة، ان كبرى هذه القاعدة المشتركه بينها وبين قاعدة التجاوز حيث انها عقلائية ارتكازية، فلا تختص بمركب دون اخر ولا بباب دون باب، لانها كما تجري في ابواب العبادات تجري في ابواب المعاملات ايضاً، وطالما يكون هذا الملاك متوفراً جرت القاعدة، حيث ان ملاك جريانها لدى العرف والعقلاء هو اماريتها وكاشفيتها عن الواقع، فاذا شك في صحة جزء بعد الفراغ منه، فلا مانع من تطبيق القاعدة عليه والحكم بصحته.

واما الامر الثاني، فلا مانع من اجراء قاعدة التجاوز فيما اذا شك في الوضوء بفاد كان التامة بعد الدخول في الصلاة، هذا اذا كان المراد من الطهارة التي هي شرط للصلاة نفس افعال الوضوء، وهي الغسلتان والمسحتان، فان محل هذه الافعال قبل الصلاة، فاذا دخل فيها فقد تجاوز عن محلها، فاذن لامانع من جريان قاعدة التجاوز فيه.

واما اذا كان المراد منها الامر المعنوي الحاصل من الافعال المذكورة، فلا يكون محله قبل الصلاة، اذ يكفي في صحة الصلاة ان تكون مقارنة لهذا الامر المعنوي، فلا يعتبر تقدمه عليها، ولكن حيث ان هذا الامر المعنوي مسبب عن تلك الافعال، فيوجد بوجودها في الخارج ومحله محلها فيه، فاذا شك في وجوده فلا مانع من التمسك بقاعدة التجاوز.

الى هنا قد تبين ان قاعدة التجاوز لاتجري في اجزاء الوضوء، واما اذا شك في اصل وجوده بعد الدخول في الصلاة، فلا مانع من جريانها فيه.

النقطة الخامسة: هل يلحق بالوضوء في هذا الحكم الغسل والتيمم ايضاً أو لا؟ فيه قولان.

الصحيح القول الثاني، وهو عدم الالحاق، والوجه في ذلك هو ان قاعدة التجاوز قاعدة عقلائية ارتكازية عامة، فلا تختص بمورد دون مورد وبباب دون باب، وقد دل الدليل على عدم جريانها في اجزاء الوضوء، وبه يقيد اطلاق القاعدة بغير باب الوضوء، ولا اشعار فيه، فضلا عن الدلالة على الحاق باب الغسل والتيمم بباب الوضوء، ولا دليل من الخارج على اشتراك الطهارات الثلاث في جميع الاحكام والاثار نفياً واثباتا، حتى تدل الصحيحة حينئذٍ على عدم جريان القاعدة في باب الغسل والتيمم ايضاً اذا كان الشك في اجزائهما بمفاد كان التامة في الاثناء، فاذن لم يمكن التعدي عن مورد الصحيحة وهو الوضوء الى الغسل والتيمم.

فالنتيجة، انه لا مانع من جريان قاعدة التجاوز في اجزاء الغسل والتيمم اذا شك في الاتيان بها، واما قاعدة الفراغ، فلا مانع من جريانها في الجميع، فانها كما تجري فيما اذا شك في صحة الطهارة الثلاث بعد الفراغ منها كذلك تجري فيما اذا شك في صحة اجزائها بعد التجاوز عن وجودها بمفاد كان التامة.

واما القول الأول، وهو الحاق باب الغسل والتيمم بباب الوضوء، فقد اختاره شيخنا الانصاري[١] والمحقق النائيني[٢] «قدهما».

اما الشيخ رحمه الله فقد افاد في وجه ذلك، ان المأمور به في الوضوء الطهارة

١ـ فرائد الاصول ج٢ ص٨٣٥

٢ـ اجود التقريرات ج٢ ص٤٦٨.

المعنوية وهي امر بسيط معلول للافعال الخارجية المتمثلة في الغسلتين والمسحتين، وعلى هذا، فاذا شك المتوضيء في غسل وجهه وهو مشغول بغسل يديه، أو شك في غسل يده اليمنى وهو في اليد اليسرى وهكذا، فيكون الشك في المحصل للطهارة التي هي امر بسيط، وعليه فلا مجال للتمسك بقاعدة التجاوز لا في المحصل، لانه وان كان مركبا من اجزاء الا انه ليس بمأمور به، ومن المعلوم ان قاعدة التجاوز لا تجري الاّ في اجزاء المأمور به ولا في الطهارة، لانها وان كانت مأمور بها إلاّ انها امر بسيط لا اجزاء له، وقاعدة التجاوز لا تجري في الامر البسيط، وعليه فعدم جريان القاعدة في الوضوء يكون على القاعدة، ولا يحتاج الى دليل.

وكذلك الحال في الغسل والتيمم، فان المأمور به فيهما ايضاً هو الطهارة المعنوية التي هي امر بسيط، ولهذا لاتجري قاعدة التجاوز فيه.

واما الافعال الخارجية، فهي متمثله في الاول بغسل الراس والبدن.

وفي الثاني بضرب اليدين بالتراب ومسح الجبهة بهما ثم مسح ظهر كل من اليدين بالاخرى، وهي محصلة لها لا انها مأمور بها، ولهذا لا تجري قاعدة التجاوز فيها.

فالنتيجة، ان عدم جريان القاعدة في اجزاء الوضوء يكون على القاعدة.

والجواب أولاً، ان الظاهر من الايات والروايات هو ان المأمور به نفس الافعال الخارجية لا ما هو مسبب منها وهو الطهارة المعنوية، لوضوح ان الظاهر من قوله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم وايديكم وارجلكم الى الكعبين[١]....

١ـ سورة المائدة، الآية:٦.

الخ» هو ان المأمور به نفس هذه الافعال وهكذا من الروايات وحمل هذا الامر ـ على انه أمر بالمحصل لا بالمأمور به نفسه ـ بحاجة الى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس هذه الايات والروايات، ولا من الخارج.

وعلى هذا، فمقتضى هذه الادلة ان الوضوء والغسل والتيمم اسم لنفس هذه الافعال الخارجية، وانها بنفسها طهور، لا ان الطهور مترتبة عليها ترتب المعلول على العلة والمسبب على السبب، وبعنوانها رافعة للحدث.

والخلاصة، ان ظاهر الآيات والروايات ان نفس هذه الافعال الخارجية المسماة بأسام خاصة وبعناوين مخصوصة طهور رافع للحدث لا انها محصلة للطهور، لان الحمل على ذلك بحاجة الى عناية زائدة ثبوتا واثباتا.

وثانياً، على تقدير تسليم ان تلك الافعال مقدمة لما هو المأمور به هو الطهارة المعنوية، الاّ ان تلك الافعال منعزلة عن الشرع تمام الانعزال، بل انها مقدمات شرعية بمعنى ان الشارع جعلها بما لها من الاجزاء والشرائط المحدودة مقدمة ومحصلة للطهارة، فاذا كانت مقدميتها بحدودها وقيودها بأمر الشارع، فلا محالة كان ترتب الطهارة عليها منوط بحصولها ووجودها في الخارج ولو بحكم الشارع، وهذا يعني ان تلك الافعال اذا تحققت شرعاً ترتبت عليها الطهارة.

ومن الواضح ان هذه الأفعال اذا كان امرها بتمام حدودها وقيودها بيد الشارع، وانه جعل لها اجزاء وشروطاً محدودة، وعلى هذا، فاذا شك في جزء منها بمفاد كان التامة بعد التجاوز عن محله الشرعي بالدخول في غيره المترتب عليه شرعاً، فلا مانع من اجراء قاعدة التجاوز فيه، ومجرد المقدمية لا يمنع عن جريانها اذا كانت من قبل الشارع.

فالنتيجة، ان كلما كان امره بيد الشارع وقابلا للتعبد، فلا مانع من جريان القاعدة فيه عند الشك وترتب الاثر عليها.

واما المحقق النائيني قدس سره، فقد ذكر في وجه ذلك، ان قاعدة التجاوز قاعدة تعبدية شرعية مختصة بباب الصلاة ولا تعم غيرها، فاذن عدم جريانها في الغسل والتيمم من جهة قصور في المقتضي لا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضي، وعلى هذا فخروج غير باب الصلاة من سائر الابواب من باب التخصص لا من باب التخصيص، هذا.

والجواب قد تقدم موسعاً، ان قاعدة التجاوز قاعدة عقلائية ارتكازية عامة، ولا تختص بباب دون باب، بل تجري في جميع الابواب من العبادات والمعاملات، وقد قامت عليها سيرة العقلاء الممضاة شرعاً، ومفاد الروايات الواردة فيها امضاء لها لا تأسيس كما مرّ.

النقطة السادسة: لا شبهة في ان قاعدة التجاوز تجري في اجزاء الواجب كالصلاة ونحوها، وهل تجري في شرائطه وشرائط اجزائه أو لا؟

والجواب ان في المسألة قولين:

القول الأول: انها تجري بدعوى ان المناط في جريانها كما تقدم توفر الامرين فيها:

الاول، عنوان التجاوز والمضي، فان القاعدة متقومة بهذا العنوان.

الثاني، امارية هذه القاعدة وكاشفيتها عن الواقع، ولهذا تكون من القواعد العقلائية الممضاة شرعاً، وحيث ان كلا الامرين متوفر فيها حال تطبيقها على الشرائط، فلا مانع من جريانها فيها.

وعلى هذا، فاذا كان المكلف في الركوع وشك في وجود الطمأنية والاستقرار

حال القراءة أو في وجود الجهر والاخفات فيها، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز فيه واثبات الطمأنية والاستقرار والجهر والإخفات فيها، لان محل الشروط هو محل المشروط بها، هذا بالنسبة الى الشروط.

واما بالنسبة الى المشروط، وهو القراءة في المثال، فحيث ان الشك في صحتها وفسادها، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ فيه والحكم بصحتها.

واما بالنسبة الى شرائط المركب من المبدأ الى المنتهى حتى في الاكوان المتخللة كالنية واستقبال القبلة والستر وغير ذلك، فهل تجري فيها قاعدة التجاوز اذا شك المصلي وهو في الركوع انه اتى بالقراءة مستقبل القبلة أو مع النية أو لا؟

والجواب، انه لا شبهة في جريان قاعدة الفراغ فيه، على اساس ان مرجع هذا الشك الى الشك في صحة القراءة.

واما قاعدة التجاوز فيما اذا شك في وجوده بمفاد كان التامة، فقد ذكر السيد الاستاذ[1] انها لا تجري في تلك الشروط، وقد افاد في وجه ذلك انه ليس لها محل معين شرعاً، باعتبار انه شروط للواجب المركب من المبدأ الى المنتهى، فاذا شك فيه في اثناء العمل، فلا يكون هذا الشك شكا في وجوده بعد التجاوز والمضي عنه، هذا.

والجواب، انه لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان محله وان لم يكن معينا شرعاً عند جزء معين إلاّ انه ممتد بأمتداد الاجزاء من البداية الى النهاية كاستقبال القبلة فأنه شرط من بداية الصلاة الى نهايتها، ومعنى ذلك ان استقبال

١ـ مصباح الأصول ج٣ ص٣١٥.

القبلة شرط لكل جزء من التكبيرة الى التسليمة، والمفروض ان محل المشروط هو محل الشرط، وعلى هذا، فاذا شك المصلي وهو في الركوع في انه اتى بالقراءة مستقبل القبلة، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز لاثبات استقباله القبلة حال القراءة، لفرض ان محله محل القراءة والمصلي قد تجاوز عنه ودخل في محل غيره المترتب عليه شرعاً.

مثلاً، اذا كان المصلي في الركعة الثانية وشك في استقباله للقبلة في الركعة الاولى، فانه وان كان لم يتجاوز محل تمام اجزاء الصلاة إلاّ انه قد تجاوز محل الركعة الاولى، والمفروض ان محلها هو محل الاستقبال فيها، ولا مانع حينئذٍ من جريان قاعدة التجاوز وبها يثبت استقبال المصلي في الركعة الاولى، لان كلا من الاستقبال والركعة الأولى أو القراءة أو التكبير وهكذا مأخوذ في موضوع الصحة بنحو التركيب لا التقييد، لانه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، باعتبار ان الاستقبال ليس وصفاً لها، بل كلاهما وصف للمصلي وصفة له، فاذن يكون الموضوع مركبا من وجود القراءة في زمان يكون الاستقبال فيه، هذا.

ولكن هذا البيان غير صحيح، وذلك لان شروط الواجب كالصلاة قيود له، فالاستقبال شرط للصلاة معناه ان الصلاة مقيدة به بحيث يكون التقيد داخلا فيها والقيد خارج، ومن الواضح ان تقييد الصلاة به تقييد جميع اجزائها به، فاذن معنى ان التكبيرة مشروطة بالاستقبال يعني انها مقيدة به، فيكون التقيد جزاءاً لها والقيد خارج عنها، وكذلك معنى ان القراءة مشروطة بالاستقبال يعني بانها مقيدة به وهكذا.

وعلى هذا، فلا تجري قاعدة التجاوز في شروط الواجب الاّ على القول بالاصل المثبت، وقاعدة التجاوز وإن كانت من القواعد العقلائية، وتكون

حجيتها من باب الامارية والكاشفية، إلاّ انه مع ذلك لا تكون مثبتاتها حجة.

الى هنا قد تبين ان قاعدة التجاوز لا تجري في الشرائط لا في شرائط الاجزاء ولا في شرائط الواجب، لانها لا تثبت تقيد الواجب بها الاّ على القول بالاصل المثبت، فاذن المرجع في المقام قاعدة الفراغ، لان مرجع الشك في الاستقبال مثلاً الى الشك في صحة القراءة أو صحة الصلاة، والمرجع فيه قاعدة الفراغ.

ومن هنا يظهر ان ماذكره السيد الاستاذ في وجه عدم جريان قاعدة التجاوز في شرائط الواجب كالصلاة مثلاً من عدم محل معين لها شرعاً، فلا يمكن المساعدة عليه، إذ مضافا الى ان لها محلا معينا شرعاً وهو محل الاجزاء، حيث ان محلها محل لها، ان وجه عدم جريانها في الشرائط انها لا تثبت تقيد الواجب بها إلاّ على القول بالاصل المثبت.

واما اذا كان الشك فيه بمفاد كان الناقصة اي في تقيد الواجب به، فهو يرجع الى الشك في صحة المشروط، والمرجع فيه قاعدة الفراغ، كما انه يظهر مما ذكرناه انه لا وجه للتفصيل بين شرائط الاجزاء وجريان قاعدة التجاوز فيها وشرائط الواجب وعدم جريان القاعدة فيها.

وجه الظهور ما عرفت من انها لاتجري في الشرائط مطلقا من جهة انها لا تثبت تقييد المشروط بها، بلا فرق في ذلك بين شرائط اجزاء الصلاة وشرائط نفس الصلاة.

واما قاعدة الفراغ، فلا مانع من جريانها في المقام، لان الشك في انه كبّر مستقبل القبلة يرجع الى الشك في صحة التكبيرة من جهة الشك في انه اتى بها واجدة للشرائط او لا.

واما النيّة، فان كان المراد منها نية القربة والاخلاص، فحالها حال سائر شرائط الصلاة كالاستقبال والستر ونحوها، وان كان المراد منها قصد العنوان المقوم للصلاة كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح وهكذا، فلا تجري فيها لاقاعدة التجاوز ولا قاعدة الفراغ، فاذا شك المصلي وهو في القراءة مثلا انه كبرّ بعنوان صلاة الظهر وبأسمها الخاص أو لا، فيرجع الى الشك في انه قصد الاتيان بها بهذا العنوان المقوم أو لا، حيث انه لا يشك في اصل الاتيان بالتكبيرة وانما يشك في الاتيان بها بقصد هذا العنوان، ومورد قاعدة التجاوز الشك في وجود الجزء والاتيان به مع كون عنوانه المقوم محرزاً لكونه جزء من صلاة الظهر أو العصر أو غيرها، وفي المقام هذا العنوان غير محرز ولا ندري ان هذه التكبيرة التي اتى بها هل هي معنونة بعنوان تكبيرة صلاة الظهر أو قضاء صلاة العشاء مثلاً، ومن الواضح ان قاعدة التجاوز لا تثبت انها تكبيرة صلاة الظهر، ضرورة انها انما تجري في الافعال الاختيارية التي تصدر من المكلف بارادته واختياره، ولهذا تكون امارة على الواقع وكاشفة عنه، ولا تكون حجة في المصادفات والاتفاقات غير الاختيارية، لان هذه التكبيرة تكبيرة صلاة الظهر أو صلاة القضاء ليست بيد المكلف، بل هي امر اتفاقي، ولهذا لا تجري فيه قاعدة التجاوز ولا قاعدة الفراغ، لانها لا تثبت ان هذه التكبيرة تكبيرة صلاة الظهر، اذ كونها كذلك امر اتفاقي وخارج عن مورد هذه القاعده.

الجهة الرابعة: ان قاعدة الفراغ والتجاوز هل هما من الأمارات أو من الاصول العملية؟

والجواب، قد تقدم موسعاً انها من القواعد العقلائية الارتكازية، وان حجيتها تكون من باب الامارية والكاشفيه عن الواقع لا انهما من الاصول العملية

التعبدية، لان مصدرها ظهور حال المكلف في مقام الامتثال في انه اتى بالواجب بتمام اجزائه وشرائطه، واحتمال الغفلة والسهو مدفوع بالاصل العقلائي، ومن الواضح انه من الأمارات على تفصيل تقدم.

الجهة الخامسة: وهي ان قاعدة الفراغ والتجاوز هل تتقدم على الاستصحاب؟

والجواب: نعم لسببين:

الاول: ان قاعدة الفراغ والتجاوز من الأمارات، والاستصحاب من الاصول العملية التعبدية، بل وان قلنا بانه من الاصول العملية المحرزة، فان الأمارات تتقدم على الاصول العملية مطلقا وان كانت من الاصول المحرزة سواء اكان ملاك تقديمها عليها الورود ام الحكومة ام الجمع الدلالي العرفي، وسوف ياتي الكلام فيه.

الثاني: ان القاعدتين قد وردتا في مورد الاستصحاب، فمن اجل ذلك لابد من تقديمهما عليه، لان العكس يؤدي الى الغاء القاعدتين نهائياً، وهو لايمكن.

وان شئت قلت، ان هذه قرينة عرفية على العمل بهما، وتقييد اطلاق دليل الاستصحاب بغير مواردهما دون العكس.

فالنتيجة، اندليل الاستصحاب لا يمكن ان يعارض دليل القاعدتين.

الجهة السادسة: ان القاعدتين هل هما من القواعد الاصولية أو من القواعد الفقهية؟

والجواب، انهما من القواعد الفقهية، لان ماذكرناه من الضابط الكلي للقواعد الاصولية وامتيازها عن القواعد الفقهية لاينطبق عليهما.

وبكلمة، ان القواعد الاصولية هي القواعد التي يستعملها الفقيه في مقام

عملية الاستنباط كدليل مباشر على الجعل، ومن الطبيعي ان هذا الضابط لاينطبق على قاعدتي الفراغ والتجاوز، لان الفقيه يستعملهما في الشبهات الموضوعية في مقام التطبيق وتعيين الوظيفة فيها كدليل مباشر لا في مقام الجعل في الشبهات الحكمية، وتفصيل ذلك تقدم في مستهل بحث الاصول.

فالنتيجة في نهاية المطاف انه لا شبهه في كونهما من القواعد الفقهية.

نستعرض نتائج البحوث في عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان قاعدة الفراغ والتجاوز فردان من قاعدة واحدة وهي مجعولة في الشريعة المقدسة، والاختلاف بينهما انما هو في مرحلة التطبيق الخارجي، فان المستفاد من الروايات ان المجعول في الشريعة المقدسة كبرى واحدة، وهي عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد التجاوز والمضي عنه، غاية الامر ان التجاوز والمضي عنه تارة يكون بلحاظ محله المقرر له شرعاً، واخرى يكون بلحاظ نفسه، أو فقل، ان الشك فيه تارة يكون في صحته، واخرى يكون في وجوده، وهذه الخصوصية انما جاءت في مرحلة التطبيق الخارجي لا في مرحلة الجعل، ومن هنا يكون المأخوذ في لسان الروايات الشك في الشيء لا الشك في الصحة بعد الفراغ من الوجود ولا الشك في الوجود بعد التجاوز عن محله الشرعي.

النقطة الثانية: ان ملاك حجية القاعدتين لدى العقلاء اماريتهما وكاشفيتهما عن الواقع، باعتبار ان بناء العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكتة تبرر عملهم به، وتلك النكتة في المقام متمثلة في ارتكازية القاعدة اماريتها على الواقع وكاشفيتها عنه، ولهذا بنوا على العمل بهما بلا تخصيص

بباب دون باب والشارع امضى هذا البناء، ومن هنا قلنا ان مفاد الروايات الواردة في المسألة امضاء وتقرير لبناء العقلاء لا تأسيس، وتقدم ان القاعدتين قاعدة واحدة ملاكا وروحاً وجعلا، غاية الامر ان لهما فردين في مقام التطبيق والخارج، فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انهما قاعدتان مستقلتان حكماً وموضوعاً، فلا يمكن المساعدة عليه.

النقطة الثالثة: ان قاعدة الفراغ ترجع الى قاعدة التجاوز موضوعا وروحاً وملاكاً وحكما، لان منشأ الشك في الصحة الشك في الوجود بمفاد كان التامة الذي هو موضوع قاعدة التجاوز، فاذا شك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها، فحيث ان مرجعه الى الشك في ترك جزء أو شرط اثناء الصلاة، فلا مانع من الرجوع الى قاعدة التجاوز لاثبات عدم الاخلال بالجزء أو الشرط فيها، وتترتب عليه صحة الصلاة.

ونتيجة كلتا القاعدتين اثبات الصحة.

النقطة الرابعة: ان المكلف اذا كان في الركعة الثانية مثلاً، ويرى ان الموجود في نفسه فعلا نية صلاة الظهر، ولكنه يشك في انه دخل فيها بنية صلاة الظهر أو بنية صلاة اخرى كقضاء صلاه العشاء مثلاً، بمعنى انه اتى بالاجزاء السابقة بعنوان صلاة الظهر أو لا، ففي مثل ذلك لاتجري قاعدة التجاوز لاثبات انه اتى بها بعنوان صلاة الظهر ولا قاعدة الفراغ على تفصيل تقدم.

النقطة الخامسة: ان المراد من كلمة الغير التي يعتبر الدخول في قاعدة التجاوز فيها خصوص الجزء المترتب على الجزء المشكوك، لان المعتبر في جريان القاعدة تحقق عنوان التجاوز والمضي، وحيث ان هذا العنوان لا يتحقق بالنسبة الى وجوده للشك فيه، فلا محالة يكون المراد منه التجاوز عن محله

المقرر له شرعاً، ومن الواضح ان التجاوز عنه لا يصدق الا بالدخول في الجزء الاخر المترتب على الجزء المشكوك وجوده.

واما اذا لم يكن الغير مترتباً عليه، فلا يصدق عنوان التجاوز عنه، فانه بعد في محله، واما في قاعدة الفراغ، فلا يعتبر فيها الدخول في الغير، لان المعتبر فيها الفراغ عن العمل والشك في صحته، فاذا تحقق الفراغ عنه وشك في صحته، جرت القاعدة سواء دخل في غيره ام لا.

النقطة السادسة: ان قاعدة الفراغ والتجاوز حيث انهما من القواعد العقلائية الارتكازية، فيعتبر في جريانهما احتمال الاذكرية حين العمل، واما اذا علم بانه كان غافلا حين العمل، أو كان يعلم صورة العمل والشك انما هو في مطابقته للواقع صدفة واتفاقا، فلا تجريان.

النقطة السابعة: ان قاعدة الفراغ والتجاوز من الأمارات، على اساس ان حجيتهما مبنية على الكاشفية والامارية لا من الاصول العملية.

النقطة الثامنة: ان القاعدتين تتقدمان على الاستصحاب لامرين:

الاول، انهما من الأمارات والاستصحاب من الاصول.

الثاني، انهما قد وردتا في مورد الاستصحاب، فلو قدم الاستصحاب عليهما، فلا يبقى لهما مورد، وهذا قرينة عرفية على تقديمهما على الاستصحاب.

النقطة التاسعة: انهما من القواعد الفقهية دون القواعد الاصولية، لعدم توفر ما هو مناط الاصولية فيهما.

هذا تمام الكلام في قاعدتي الفراغ والتجاوز.

أصالة الصّحة

اما الكلام فيها، فيقع في عدة جهات:

الجهة الاولى: في مدرك هذه الاصالة.

الجهة الثانية: في مورد هذه الاصالة سعة وضيقاً.

الجهة الثالثة: في شرائطها المعتبرة في صحتها، وهي تحدد مسارها سعة وضيقاً.

الجهة الرابعة: في انها من الأمارات أو الاصول العملية.

الجهة الخامسة: في وجه تقديمها على الاستصحاب.

الجهة السادسة: في انها من القواعد الفقهية أو الاصولية.

اما الكلام في الجهة الاولى: فعمدة الدليل على هذه الاصالة بناء العقلاء على صحة المعاملات الواقعة بين الناس وعدم الاعتناء بالشك، ولا يسألون عن انها وقعت صحيحة أو لا، مع احتمال وقوعها فاسدة، ولا شبهة في هذا البناء العملي وجريان سيرتهم على ذلك، واتصال هذه السيرة بزمان المعصومين عليهم السلام، باعتبار انها سيرة العقلاء المرتكز في اذهانهم، واحتمال حدوثها وتجددها في العصور المتأخرة غير محتمل، لان ملاك جريانها هو ابتلاء الناس بالمعاملات الواقعة بينهم، وهذا الملاك موجود في زمن الائمة عليهم السلام ايضاً، ولهذا لا شبهة في

انها ممضاة شرعاً، ضرورة انه يكفي في امضائها عدم ردع الناس عن العمل بها، والمفروض انه لم يرد ردع عنها، ومن الطبيعي ان عدم الردع كاشف عن الامضاء، واما الوجوه الاخرى كالاجماع المدعى على العمل بها، وقوله تعالى «اوفوا بالعقود»[١] وآية «اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم»[٢] ولزوم الاخلال والهرج والمرج، فهي باجمعها لا اساس لها، ولا يمكن الاستدلال بشيء منها على هذه الاصالة.

أما الاجماع، فقد ذكرنا غير مرة انه لا يمكن الاعتماد عليه، لان الاجماع انما يكون حجة اذا وصل الينا من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقة بعد طبقة، وليس بامكاننا اثبات ذلك، ولا طريق لنا الى احراز انه ثابت في زمن المعصومين عليهم السلام.

هذا اضافة الى انا لو قلنا بحجية الاجماع، فانما نقول اذا كان الاجماع اجماعاً تعبدياً وثابتاً بين الفقهاء المتقدمين الذين يكون عصرهم قريبا من عصر الائمة عليهم السلام، واما اذا كان محتمل المدرك بان يكون في المسألة ما يصلح ان يكون مدركا له، فلا اثر له، ولا يكون كاشفا عن ثبوت حكم المسألة في زمن المعصومين عليهم السلام.

واما في المقام، فكلا الامرين مفقود.

اما الامر الاول، فلا يمكن احراز ان الاجماع المدعي في المقام ثابت بين المتأخرين والمتقدمين، ومع الاغماض عن ذلك، فلا يمكن احراز انه اجماع

---

[١]- المائدة: آية١.

[٢]- الحجرات: آية١٢.

تعبدي، اذ من المظنون قوياً ان ملاكه سيرة العقلاء في المسألة أو سائر الوجوه فيها.

واما الآية الاولى، فمضافا الى انها اخص من المدعي، فان المدعي هو جريان اصاله الصحة في العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم الجامعة بين العقود والايقاعات، والاية مختصة بالعقود بين الاثنين، فلا يمكن ان تكون دليلا على اصالة الصحة في الشبهات الموضوعية، لان مفاد الاية وجوب الوفاء بالعقود في الشبهات الحكمية، ولا يمكن التمسك بها في الشبهات الموضوعية، والمفروض ان اصالة الصحة لا تجري في الشبهات الحكمية لاختصاصها بالشبهات الموضوعية.

واما الآية الثانية، فهي اجنبية عن مسألتنا هذه، وهي اصالة الصحة، لان مفادها حمل فعل المسلم على الجائز والحسن في مقابل الحرام والقبيح، فهنا مسألتان:

الاولى، جريان اصالة الصحة في العبادات والمعاملات.

الثانية، حمل فعل المسلم على الجائز لا على الحرام، على الحسن لاعلى القبيح، ولاصلة لاحداهما بالاخرى.

واما ان اصالة الصحة لو لم تكن حجة فيلزم الهرج والمرج، فيرد عليه اولاً، انه لا يلزم من عدم حجيتها هذا المحذور في سوق المسلمين، فان سوقهم امارة على الحلّية ويدهم امارة على الملك، ومع هذا فلا يلزم هنا المحذور، فانه لو لزم فانما يلزم اذا لم يكن سوق المسلمين امارة ولا يدهم.

وثانياً، ان هذا الدليل اخص من المدعي، فان المدعي حجية اصالة الصحة مطلقاً وان لم يلزم من عدم جريانها في مورد الهرج والمرج.

وثالثا، ان لزوم الهرج والمرج لايصلح ان يكون دليلا على حجية اصالة

الصحة، فان الهرج والمرج ان كان مؤديا الى لزوم الحرج أو الضرر، فمفاد ادلته نفي الحكم لا اثباته، فانها تنفي الحكم عن موارد يكون وجوده فيها حرجيا أو ضرريا لا مطلقا، فاذا فرضنا ان الاجتناب عن سوق المسلمين في موارد الشك في الصحة أو الحليّة حرجي، كان المرفوع وجوب الاجتناب الذي يكون حرجيا أو ضرريا لا مطلقاً، واما اذا لم يكن مؤدياً الى ذلك فلا اثر له.

ودعوى، ان المراد من الهرج والمرج الهرج والمرج النوعي لا الشخصي، مدفوعة، بأن كونه ملاكا لحجية اصالة الصحة في سوق المسلمين بحاجة الى دليل، ولا دليل على انه ملاك حجيتها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الدليل على حجية اصالة الصحة انما هو سيرة العقلاء الجارية على العمل بها الممضاة شرعاً.

واما الكلام في الجهة الثانيه: وهي ان موردها العبادات والمعاملات، فيقع في تحديد موردها سعة وضيقاً، لا شبهة في ان مطلق العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم من العقود والايقاعات ليس مورداً لاصالة الصحة، بل لها شروط وحدود، وسوف نتكلم في هذه الشروط في الجهة الثالثة، ولا حاجة الى التكلم بها في هذه الجهة.

واما الكلام في الجهة الثالثة: فتارة يكون الشك في صحة المعاملة وفسادها ناشئاً من الشك في شرائط الفاعل كالشك في شرائط المطلق، وهل يشترط في صحة طلاقه كونه بالغاً أو عادلاً أو لا، أو الشك في شرائط المصلي على الميت، وهل صحة صلاته عليه مشروطة بايمانه أو لا، أو الشك في شرائط المتعاقدين هل يعتبر في صحة عقدهما البلوغ أو لا؟

والخلاصة، ان الشك في شرائط الفاعل يرجع الى الشك في اهليته، وانه أهل

لايجاد العقد أو الايقاع أو الصلاة أو ما شاكل ذلك أو انه ليس أهلاً لها.

واخرى يكون الشك في الصحة والفساد ناشئاً من الشك في شرائط القابل كالعوضين ونحوها، كما اذا شك في صحة البيع من جهة الشك في ان صحته مشروطة بان لا يكون المبيع ميتةً أو لا، أو اذا شك في ان صحة طلاق المرأة مشروطة بكونها في طهر غير المواقعة أو لا وغير ذلك، وثالثة يكون الشك في الصحة والفساد ناشئاً من الشك في شرائط العقد أو الايقاع مع احراز اهلية الفاعل وقابلية القابل، كما اذا شك في صحة الصلاة من جهة الشك في انها واجدة لشرائط الصحة كالستر أو الطهارة أو ما شاكل ذلك أو لا؟

اما في الفرض الاول، وهو ما اذا كان الشك في الصحة والفساد ناشئاً من الشك في اهلية الفاعل وشرائطهما في الدخول في العبادات والمعاملات الاعم من العقود والايقاعات، فقد ذكر السيد الاستاذ[1] ان اصالة الصحة لا تجري في هذا الفرض، وهو الشك في اهلية المتعاملين والجامع اهلية الفاعل.

وقد افاد في وجه ذلك، ان عمدة الدليل على حجية اصالة الصحة بناء العقلاء على العمل بها في موارد الشك في صحة العبادات والمعاملات الواقعة في الخارج، وحيث ان بناء العقلاء دليل لبي ولا اطلاق له فلابد من الاخذ بالقدر المتيقن منه، والقدر المتيقن هو ما اذا كانت اهلية الفاعل للعبادات والمعاملات محرزة، وكان الشك في صحتها وفسادها من ناحية اخرى.

وعلى هذا، فلو شك في صحة عقد من جهة الشك في بلوغ العاقد أو عقله أو اختياره أو حجره من التصرف في امواله أو غير ذلك مما يعتبر في العاقد، فلا

١ـ مصباح الاصول ج٣ ص٣٢٧.

يمكن الحكم بصحته من جهة الاصالة، لعدم بناء العقلاء على العمل بها في مثل هذه الموارد.

ومن هذا القبيل ما إذا شك في صحة طلاق امرأة من جهة الشك في أهلية المطلق وشرائطها كالعقل أو البلوغ أو ماشاكل ذلك، فانه لا يمكن الحكم بصحة طلاقها باصالة الصحة، لعدم احراز بناء العقلاء على العمل بها في مثل هذه الموارد.

نعم، لو كان هناك دليل لفظي يدل على حجية اصالة الصحة، فلا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات حجيتها في تلك الموارد، ولكن حيث ان الدليل منحصر ببناء العقلاء، فلابد من الاقتصار بالمقدار المتيقن منه، وهو غير الموارد المذكورة، لعدم احراز بنائهم في تلك الموارد، هذا.

ولكن لا يمكن المساعدة على ما افاده قدس سره باطلاقه، والنكتة في ذلك ان حجية اصالة الصحة ليست تعبدية، ضرورة انها من الاصول العقلائية الارتكازية لا التعبدية، وقد بنى العقلاء على العمل بها.

ومن الواضح ان عمل العقلاء بشيء لايمكن ان يكون جزافا وبلا نكتة وتعبداً فلا محالة يكون مبنياً على نكتة، وهي امارية هذه الاصالة وكاشفيتها عن الواقع، ومن الطبيعي ان اماريتها من جهة ظهور حال العاقد الملتفت الى ما يعتبر في صحة العقود أو الايقاعات من الشروط في انه اوجد العقد واجداً لتمام ما يعتبر في صحته سواء اكان من شرائط المتعاقدين ام من شرائط العوضين ام من شرائط العقود والايقاعات.

نعم، ان شرائط اهلية الفاعل تارة تكون معتبرة عند الشارع فحسب دون العقلاء، واخرى تكون معتبرة عند العقلاء ايضاً كالعقل والاختيار، واما البلوغ

فان كان شرطا في صحة صلاة الميت في باب العبادات وصحة الطلاق في باب الايقاعات وصحة العقد في باب العقود، فلا تجري اصالة الصحة في شيٍ من هذه الموارد، لعدم ظهور حال العاقد في انه بالغ.

نعم، اذا كان العاقد مسلما كان ظاهر حاله انه اتى بالعمل على طبق ما هو وظيفته الاسلامية من البلوغ والعقل والايمان.

ومن هذا القبيل ما اذا شك في ايمان المصلي لصلاة الميت، فان ظاهر حاله لا يقتضي انه مؤمن كما هو ظاهر، هذا إذا لم يعرف المصلي انه مسلم أو غير مسلم، واما اذا علم انه مسلم، فظاهر حاله انه اتى بالصلاة على طبق شرائطها المعتبرة عنده، ولهذا يحكم بصحتها، بلا فرق بين ان يكون مؤمنا أو مخالفا.

فالنتيجة، انه لا فرق بين ان يكون الشك في شرائط اهلية الفاعل أو القابل أو العقد والايقاع، فاذا كان المصلي على الميت مؤمناً وشك في انه بالغ أو عاقل، فظاهر حاله انه واجد لهذه الشروط واتى بها واجدة لشروط صحتها.

واما اذا كان الشك في الصحة أو الفساد ناشئاً من الشك في ان العاقد مجنون أو عاقل أو سفيه أو مختار أو مكره وما شاكل ذلك، فالظاهر انه لا مانع من التمسك باصالة الصحة، لظهور حال العاقد في ان العقد الصادر منه صادر عن شعور وعقل لا بغير شعور، كما ان ظاهر حاله انه صادر منه باختياره لا بالاكراه والجبر، لان كل فعل صادر من الفاعل ظاهر في انه صادر عن شعور واختيار، اذ احتمال صدوره عنه كرها أو بغير شعور واختيار، مدفوع بالاصل العقلائي، وهو اصالة عدم الاكراه وعدم الغفلة وعدم الجنون.

وعلى هذا، فملاك حجية الاصالة موجود في هذه الموارد وهو الامارية والكاشفية عن الواقع، ولهذا قد جرى بناء العقلاء عليها في الموارد المذكورة،

ويعاملون مع العقود والايقاعات الصادرة من الناس في الاموات معاملة الصحة اذا كانوا يشكون في صدورها عنهم في حال الاختيار والارادة أو الاكراه والجبر أو صدورها عنهم في حال الغفلة وعدم الشعور، مع ان الشك في هذه الموارد في شرائط اهلية الفاعل.

والخلاصة، انه لا مانع من التمسك باصالة الصحة في موارد الشك في اهلية الفاعل في امثال هذه الموارد، لظهور حال الفاعل في الاهلية فيها بمعنى ان كل فعل صادر من الفاعل ظاهر في انه صادر منه باختياره وارادته لا بالاكراه والجبر كما انه ظاهر في صدوره منه عن التفات وشعور.

ولهذا جرت سيرة العقلاء على العمل بالاصالة في تلك الموارد، حيث ان ملاك حجيتها وهو الامارية والكاشفية موجود فيها، ولا فرق في ذلك بين ان يكون منشأ هذا الظهور الغلبة أو اصالة عدم الغفلة والسهو والنسيان أو اصالة عدم الاكراه والجبر بضميمة انه في مقام العمل واداء الوظيفة واحتمال انه ترك جزءاً أو شرطا أو اوجد مانعا عمداً غير محتمل وخلف فرض انه في مقام اداء الوظيفة وسهواً وغفلة خلاف الاصل.

ومن هنا ان ماذكره السيد الاستاذ ـ من عدم احراز سيرة العقلاء في مثل هذه الموارد ـ لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان هذه الاصالة من الاصول العقلائية الارتكازية، وبناء العقلاء على العمل بها انما هو من جهة اماريتها وكاشفيتها عن الواقع ولو بلحاظ الغلبة وهي ظهور حال الفاعل في ان ما صدر منه صادر في حال الاختيار والالتفات والشعور.

فالنتيجة، ان بناء العقلاء على العمل بالاصالة مبني على ظهور حال الفاعل ويدور مداره حدوثا وبقاءاً وجوداً وعدماً، وحيث ان هذا الظهور موجود في

المقام فلا محاله يكون بناء العقلاء ثابتا عليه، فاذن يمكن احراز اهليـة الفاعـل، على اساس هذا الظهور فلا يحتاج احرازها الى قرينة خارجية.

ومن هنا يظهر الحال في الفرض الثاني، وهو مـا اذا كـان الشـك في الصـحة والفساد ناشئاً من الشك في شرائط القابل الـذي يكـون مرجعـه الى الشـك في قابلية القابل، فانه لا مانع من التمسك باصاله الصحة كمـا اذا شـك في صـحة طلاق امراة من جهة الشك في انها كانت في طهر غير المواقعة، أو كانت في طهر المواقعة، فان ظاهر حال المطلق الذي هو بصدد الطـلاق الصـحيح وايقاعـة في الخارج والتفاته الى ما يعتبر فيه من الشرائط في المطلق والمطلقة والطـلاق انـه اوقع طلاقاً صحيحا، واحتمال غفلته أو نسيانه حين الطلاق، مـدفوع بالاصـل العقلائي، ولهذا لا مانع من التمسك باصالة الصحة في مثل هذه المـوارد، لتـوفر ملاكها فيها، وهو التفات الفاعـل الى شـرائط اهليتـه وشـرائط قابليـة القابـل وشرائط العقد أو الايقاع، واحتمال الغفلة أو النسيان مدفوع بالاصل العقلائي، ولهذا تكون امارة على الواقع وكاشفة عنه.

والخلاصة، ان مورد اصالة الصحة هو ما اذا كان الفاعل ملتفتا الى ما يعتـبر في صحة العمل سواء اكان من شروطه مباشرة ام كان مـن شـروط الفاعـل ام القابل، بان يكون عالما بهذه الشروط، ففي مثـل ذلـك اذا شـككنا في شـروط الفاعل كالبلوغ أو العقل أو الرشد، ولا ندري ان هذا العقد أو الايقاع صدر منه وهو بالغ وعاقل وراشد او لا، فظاهر حـال الفاعـل الملتفـت الى اعتبـار هـذه الشرائط في صحة العقد أو الايقاع انه كان بالغا وعاقلا وراشداً، اذ احتمال انـه ترك هذه الشروط عامدا ملتفتا خلف فرض انه في مقام العمل والاتيان بما هـو وظيفته، واحتمال انه ترك غفلة أو نسيانا، فهو خلاف الاصل العقلائي، ولهذا لا

مانع من التمسك باصالة الصحة في مثل هذه الموارد.

ومن هنا اذا شككنا في صحة البيع من جهة الشك في ان المبيع خمر أو خل أو ميتة أو مذكاة، فلا مانع من التمسك باصالة الصحة، لظهور حال البائع الملتفت الى ان المبيع خل أو مذكاة لا ميتة ولا خمر، واما اذا كان الفاعل جاهلا بالشرائط، فلا تجري الاصالة، لعدم توفر ملاكها، وهو ظهور حال الفاعل.

واما اذا شككنا في ان هذا الفاعل جاهل بما يعتبر في اهلية الفاعل أو قابلية المحل فهل تجري الاصالة أو لا؟

والجواب، انها لا تجري، لعدم ظهور حال الفاعل في انه عالم بالمسألة وليس بجاهل إلاّ بقرينة خارجية، وهي ظهور حال المسلم في انه عالم باحكام العبادات والمعاملات.

فاذا باع احد مايعا وشككنا في انه خمر أو خل، فان كان خمراً فالبيع باطل، وان كان خلا فالبيع صحيح، ومنشأ هذا الشك هو الشك في جهل البائع بعدم جواز بيع الخمر في الشريعة المقدسة، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك باصالة الصحة، لظهور حال البائع في انه عالم بحكم المسألة، باعتبار انه مسلم والمسلم غالبا ونوعا عالم باحكام المعاملات من العقود والايقاعات.

ومن هذا القبيل ما اذا شككنا في صحة الصلاة على الميت من جهة الشك في انه كافر حتى لا تصح الصلاة عليه اومسلم حتى تصح الصلاه عليه، ومنشأ هذا الشك تارة الشك في ان المصلي عليه عالم بحكم المسألة أو جاهل به، واخرى انه عالم بحكم المسألة ولكن احتمال الاشتباه الخارجي وانه اشتبه وتخيل انه ميت مسلم وفي الواقع انه كافر.

ففي كلا الفرضين لا مانع من التمسك باصالة الصحة، لظهور حال المصلي

باعتبار انه مسلم في انه عالم بحكم المسأله، ولا يكون مشتبها وخاطئاً.

الى هنا قد تبين انه لا شبهة في اعتبار اهلية الفاعل وقابلية القابل في صحة العقود والايقاعات وغيرهما، فاذا شككنا فيهما وجودا وعدما فلا بد من احرازهما، والاّ فلا يمكن الحكم بصحة العقد أو الايقاع، ولكن يمكن احرازهما بظهور حال الفاعل في باب العقود والايقاعات وغيرهما كما في الامثلة المتقدمة، فلا يحتاج الى دليل خارجي، وهذا الظهور هو روح اصالة الصحة التي تكون حجيتها من باب الامارية والكاشفية عن الواقع، فاذن جريان اصالة الصحة في تلك الامثلة لا تتوقف على احرازهما من الخارج، بل ظهور حال الفاعل الملتفت بنفسه قرينة على ذلك.

فما ذكره السيد الاستاذ﴿دام ظله﴾ من ان جريان الاصالة يتوقف على احرازهما من الخارج مبني على نقطة خاطئة، وهي ان اصالة الصحة من الاصول التعبدية، فلا نظر لها الى الواقع، ولكن هذا لا ينسجم مع ما ذكره﴿دام ظله﴾ من ان الدليل على حجية هذه الاصالة سيرة العقلاء.

ومن الواضح ان سيرة العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان تكون جزافاً وبلا نكتة عقلائية، فأذن لا محالة يكون عملهم بها مبنياً على نكتة عقلائية، وهي اماريتها على الواقع وكاشفيتها عنه.

واما الفرض الثالث، وهو ما اذا كان الشك في شرائط العقد أو الايقاع، فلا شبهة في جريان اصالة الصحة فيه، كما اذا شككنا في صحة البيع أو النكاح من جهة الشك في شرط من شرائط صحته كاعتبار العربية أو الماضوية أو ما شاكل ذلك، فلا مانع من التمسك باصالة الصحة، وكذلك اذا شككنا في صحة الطلاق من جهة الشك في وجود شرط من شرائط صحته كحضور شاهدين عدلين أو

اعتبار العربية أو صيغة خاصة أو غير ذلك، والنكتة في جريان اصالة الصحة في هذا الفرض هي ظهور حال العاقد، فانه اذا كان بصدد انشاء العقد أو الايقاع، كان ظاهر حاله انه انشأه واجداً لتمام الشرائط، باعتبار انه كان يعلم بما يعتبر في صحة هذا العقد أو الايقاع من الشرائط، واحتمال انه اخل بما يعتبر في صحته عامدا ملتفتا خلف فرض انه في مقام انشاء عقد صحيح، واحتمال انه اخل به سهواً أو غفلة فهو خلاف الاصل العقلائي، وقد تقدم ان ظهور حال الفاعل هو ملاك حجية هذه الاصالة وروحها، لانها مبنية على هذا الظهور.

فالنتيجة، ان اصالة الصحة تجري في موارد الشك في صحة عقد أو ايقاع سواء اكان الشك من جهة الشك في توفر شروط العقد أو الايقاع مباشرة ام شروط اهلية الفاعل ام قابلية القابل.

نعم، اذا شككنا في ان البلوغ شرط لاهلية الفاعل ام لا، فلا تجري اصالة الصحة، وكذلك اذا شككنا في ان العربية شرط في صحة البيع أو لا، أو اذا شككنا في انه يعتبر في المبيع ان لا يكون خمرا أو ميتة أو لا، فان الشك في هذه الموارد انما هو في الشبهات الحكمية، واصالة الصحة لا تجري إلاّ في الشبهات الموضوعية.

الى هنا قد تبين ان اصالة الصحة تدور مدار ظهور حال الفاعل وجوداً وعدماً، لانه روحها وملاكها، ولا وجه حينئذٍ للتفصيل بين شروط اهلية الفاعل وشروط قابلية المحل وشروط نفس العقد والايقاع.

واما الكلام في الجهة الرابعة: وهي ان اصالة الصحة هل هي من الأمارات أو من الاصول العملية التعبدية، فقد ظهر مما تقدم انها من الأمارات، وحجيتها بملاك الامارية والكاشفية عن الواقع، على اساس حال الفاعل.

واما الكلام في الجهة الخامسة: وهي ان اصالة الصحة هل تتقدم على الاستصحاب؟

والجواب: انها تتقدم عليه لسببين:

الاول: انها من الأمارات، والاستصحاب من الاصول العملية، والأمارات تتقدم عليها وان كانت من الاصول العملية المحرزة، ولا فرق بين ان يكون وجه تقديمها عليها الورود أو الحكومة أو الجمع الدلالي العرفي.

الثاني: ان اصالة الصحة وردت في مورد الاستصحاب، فلو قدمنا الاستصحاب عليها، لزم كونها بلا مورد، فمن اجل ذلك لابد من تقديمها عليه، لان ورودها في مورده قرينة على تقديمها عليه وان كانت من الاصول العملية.

واما الجهة السادسة: وهي ان اصالة الصحة هل هي من القواعد الفقهية أو من القواعد الاصولية؟

والجواب: انه لا شبهة في انها من القواعد الفقهية، لاختصاصها بالشبهات الموضوعية، وعدم جريانها في الشبهات الحكمية، بينما القواعد الاصولية مختصة بالشبهات الحكمية، لان الضابط فيها كما ذكرناه في مستهل بحث الاصول هو ان الفقيه يستعملها في مقام عملية الاستنباط كدليل مباشر على الجعل.

هذا تمام كلامنا في اصالة الصحة.

التعادل والترجيح

غير خفي ان مسألة التعادل والترجيح من اهم المسائل الاصولية، حيث ان عملية استنباط الحكم الشرعي في اكثر المسائل الفقهية تتوقف على الاستعانة بهذه المسألة وقواعدها كقواعد باب المعارضة والمزاحمة والجمع العرفي الدلالي وغيرها، ولا سيما في المسائل التي تتضارب الاراء فيها الناشئة من التضارب بين الروايات واختلافها التي تتعقد عملية الاستنباط وجعلتها عملية معقدة وصعبة، ولهذا نشأت منها اراء ونظريات مختلفة متباينة، وتقسم هذه المسألة الى ثلاث مجموعات:

المجموعة الاولى: تتشكل من عناصر الجمع الدلالي العرفي بالمعنى العام بين الادلة الشرعية بلحاظ دلالاتها العرفية على مدلولاتها على مستوى العام، وامتياز هذه العناصر بعضها عن بعضها الاخر ونتائجها الفقهية.

المجموعة الثانية: تتشكل من عناصر باب التزاحم بين الاحكام الشرعية وامتيازه عن باب التعارض، وفروق هذه العناصر بعضها عن بعضها الاخر ونتائجها في الفقه.

المجموعة الثالثة: تتشكل من عناصر باب التعارض بين الادلة ومرجحاته، وفروق هذه العناصر ونتائجها في الفقه.

اما الكلام في المجموعة الاولى، فيقع في عدة جهات:

الجهة الاولى: في بيان عدد عناصر الجمع الدلالي العرفي.

الجهة الثانية: في بيان حقيقة كل واحد من هذه العناصر ونتائجه على مستوى المسائل الفقهية.

الجهة الثالثة: في بيان المائز والفارق بين تلك العناصر.

اما الجهة الاولى: فان الجمع الدلالي العرفي يمثل ثلاثة عناصر رئيسية.

العنصر الاول: الورود.

العنصر الثاني: الحكومة.

العنصر الثالث: الجمع الدلالي العرفي بالمعنى الخاص.

اما العنصر الاول، وهو الورود، فانه انما يكون بين دليلين يكون احدهما رافعا لموضوع الدليل الاخر وجدانا وحقيقة، ويعبر عن الدليل الاول بالوارد، وعن الثاني بالمورود، وهذا الرفع واقعا وحقيقة مستند الى الدليل الاول بحيث لولاه لكان موضوعه موجوداً واقعاً وحقيقة، مثلاً الأمارات المعتبرة شرعاً كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، فان نسبتها الى الاصول العملية العقلية نسبة الدليل الوارد الى الدليل المورود، فانها رافعة لموضوعها وجدانا وحقيقة، لان موضوع اصالة البراءة العقلية عدم البيان، ولا شبهة في ان الأمارات المعتبرة بيان شرعاً ووجدانا، وموضوع اصالة الاشتغال العقلي احتمال العقاب، ولا شبهة في ان الأمارات الشرعية المعتبرة رافعة لهذا الاحتمال وجدانا.

وبكلمة، ان الثابت بدليل حجية الأمارات امران:

احدهما تعبدي، وهو ثبوت المتعبد به اي مدلول الامارة من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك، لانه ثابت بالتعبد لا بالوجدان.

والاخر وجداني، وهو ثبوت التعبد، ضرورة ان التعبد بالأمارات الشرعية كاخبار الثقة ونحوها ثابت بالوجدان اي بالسيرة القطعية الوجدانية الارتكازية الممضاة شرعاً، وهذا معنى ان حجية الأمارات وجدانية، فاذن اتصافها بالبيانية والحجية يكون بالوجدان، وهي واردة على الاصول العملية العقلية من هذه الناحية، لان موضوع حكم العقل بقبح العقاب عدم البيان، والأمارات المعتبرة بيان وجدانا، وموضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط احتمال العقاب، والأمارات مؤمنة من العقاب وجدانا، وموضوع حكم العقل بالتخيير عدم وجود المرجح لاحد طرفيه، والأمارات بعد اعتبارها مرجح بالوجدان.

والخلاصة، ان اتصاف الأمارات الشرعية كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما بالبيانية انما هو بالتعبد الثابت لها بالوجدان، لان مرد التعبد الى جعل البيان والحجية لها، ولهذا تكون بيانيتها وحجيتها امراً وجدانيا ورافعة لموضوع الاصول العملية العقلية حقيقة.

ومن هنا يظهر ان الاصول العملية الشرعية ايضاً واردة على الاصول العملية العقلية، فان نسبتها اليها نسبة الورود، فاصالة البراءة الشرعية واردة على اصالة الاحتياط العقلي، حيث انها مؤمنة من العقاب وجدانا، فلا يحتمل العقاب معها، كما ان اصالة الاحتياط الشرعي واردة على اصالة البراءة العقلية، حيث انها بيان على الواقع ومنجز له وموجب لاستحقاق العقاب عليه، فاذن يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه واقعاً ووجداناً.

فالنتيجة في نهاية الشوط، ان نسبة الأمارات الشرعية المعتبرة وكذلك نسبة الاصول العملية الشرعية الى الاصول العملية العقلية نسبة الورود.

ثم ان في المسألة عدة حالات ينبغي التنبيه عليها:

الحالة الاولى: ان الورود هل يختص بنسبة الأمارات المعتبرة والاصول العملية الشرعية الى الاصول العملية العقلية أو يعم غيرها ايضا؟

فيه وجهان، فذهبت مدرسة المحقق النائيني[1] الى الاختصاص، بدعوى ان نكتة الفرق بين الورود والحكومة هي ان ملاك ورود الأمارات المعتبرة شرعاً على الاصول العملية العقلية هو ثبوت التعبد بها، وحيث ان ثبوته وجداني، فلهذا تكون رافعة لموضوعها كذلك اي بالوجدان، وملاك حكومتها على الاصول العملية الشرعية هو ثبوت المتعبد به، وحيث ان ثبوته بالتعبد لا بالوجدان، فلهذا تكون حاكمة عليها ورافعة لموضوعها تعبداً لا وجدانا، هذا.

ولكن الظاهر انه لا وجه لحصر الورود بذلك، بل الصحيح ان يقال ان ضابط الورود هو ان كل دليل يكون رافعا لموضوع دليل اخر وجدانا وحقيقة فهو وارد، والدليل الاخر مورد سواء اكان ذلك الرفع الوجداني مستند الى ثبوت التعبد أو الى ثبوت مدلوله، مثلاً موضوع ما دل على وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد قد قيد بعد كونه مخالفا للكتاب والسنة، واما اذا كان مخالفا للكتاب أو السنة، فيرتفع وجوب الوفاء به بارتفاع موضوعه وجداناً، فاذن يكون الكتاب أو السنة وارداً على دليل وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد مع ان الرافع لموضوعه هو ثبوت المتعبد به اعم من ان يكون بالوجدان أو بالتعبد، لان المخالفة التي يكون عدمها مأخوذا في موضوع وجوب الوفاء بالشرط اعم من المخالفة الواقعية والظاهرية لاخصوص الاولى.

ومن هذا القبيل ما ورد من ان شرط الله قبل شرطكم، ومعنى هذا ان الحكم

١ـ اجود التقريرات ج٢ ص٤٥٣.

المجعول من قبل الله قبل الحكم المجعول من قبلكم لوجوب الوفاء بالشرط والنذر والعهد واليمين وما شاكل ذلك، فان صرف ثبوت الحكم الاول رافع للحكم الثاني بارتفاع موضوعه وجدانا، لان موضوعه مقيد بعدم ثبوت حكم الله، وعليه فما دل على ثبوت حكم الله، فهو وارد على دليل وجوب الوفاء بالنذر أو العهد أو اليمين أو نحو ذلك ورافع لموضوعه وجدانا، ولا فرق في ذلك ايضاً بين ان يكون ثبوت الحكم بالوجدان أو بالتعبد، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الدلالة اذا كانت قطعية سنداً ودلالة وجهةً فهي واردة على الاصول العملية الشرعية ورافعة لموضوعها وجداناً، لان موضوعها مقيد بعدم العلم بالواقع، كما انها واردة على ادلة الأمارات الشرعية.

فالنتيجة، ان هذه الموارد داخلة في كبرى باب الورود، لان المناط في الورود هو ان يكون ارتفاع موضوع الدليل المورود مستندا الى الدليل الوارد معنى لا لفظا، بحيث لولاه لكان موضوعه باقيا وجدانا.

الحالة الثانية: ان الورود هل يختص بالدليلين في مرحلة المجعول، وهي مرحلة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج اي فعلية فاعليته، لاستحالة فعلية نفس الحكم فيه، وإلاّ لزم كونه خارجيا، وهذا خلف فرض، لانه امر اعتباري لا واقع موضوعي له، إلاّ في عالم الاعتبار، أو يعم مرحلة الجعل ايضا؟

والجواب ان في المسألة قولين:

القول الاول: انه لا يختص بهما في مرحلة الفعلية، بل يجري في مرحلة الجعل ايضاً، وقد مثل لذلك ان الشخص اذا ملك عشرين ناقة وهو النصاب الرابع وفيه اربع شياة ثم زاد في اثناء السنة فصار ستة وعشرين ناقة وهو النصاب الخامس وفيه بنت مخاض، وحيث انه قد قام دليل من الخارج ان العين الواحدة

لا تزكى مرتين في سنة واحدة، فانه يوجب التعارض بين دليلي وجوب الزكاة في هذين النصابين بحسب الصورة بلحاظ ان مفاد هذا الدليل الخارجي ان العين الواحدة لا تدخل في النصابين.

وفي مثل ذلك ذهب جماعة الى ان وجوب الزكاة في النصاب الثاني مشروط بعدم تقدم ما يقتضي وجوب الزكاة في النصاب الاول.

وعلى هذا فوجوب الزكاة في النصاب الاول بنفسه وقبل ان يكون فعليا بفعلية موضوعه في الخارج رافع لموضوع وجوب الزكاة في النصاب الثاني وجدانا، هذا مضافاً الى ان جعله مشروط بعدم جعل الاول.

ونتيجة هذا القول، هي ان الضابط في امثال ذلك هو ان جعل وجوب الزكاة في النصاب الاول من جهة ثبوت مقتضيه رافع لموضوع وجوبها في الثاني وجداناً وحقيقة في مقام الجعل، هذا.

والخلاصة، ان الورود كما يمكن ان يكون في مرحلة الجعل يمكن ان يكون في مرحلة الفعلية، لان الضابط فيه ان يكون احد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الاخر اما بجعله أو بفعليته ولا كلام فيه وانما الكلام في مثال الزكاة، وهل يمكن ان يكون من باب الورود في مرحلة الجعل أو في مرحلة المجعول أو لا هذا ولا ذاك؟

والجواب، ان مسألة الزكاة لا تدخل في كبرى مسألة الورود لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المجعول، وسوف نشير الى ذلك.

وهنا اقوال اخرى في المسألة:

القول الاول: ما اختاره المحقق النائيني قدس سره[١] من ان هذا المثال وما شاكله داخل في كبرى باب التزاحم، وقد افاد في وجه ذلك ان التزاحم قد ينشأ من عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكمين في مقام الامتثال، وقد ينشأ من الدليل الخارجي على عدم امكان الجمع بينهما شرعاً مع تمكن المكلف منه عقلا.

القول الثاني: ما اختاره السيد الاستاذ قدس سره[٢] من أن المسأله داخلة في كبرى باب التعارض، بتقريب ان مادل على عدم تشريع الزكاة مرتين لعين واحدة في سنة واحدة يدل على انها لا تدخل في النصابين معا، ومعنى هذا ان المجعول في المقام زكاة واحدة لعين واحدة في الشريعة المقدسة في سنة واحدة، فاذن كون الزكاة اما مجعولة في النصاب الاول أو في النصاب الثاني، وحيث لا قرينة على تعيين ذلك في الدليل الخارجي، فلا محالة تقع المعارضة بين دليل وجوب الزكاة النصاب الاول ودليل وجوبها في النصاب الثاني، فان مقتضى الاول انها مجعولة في الاول ومقتضى الثاني انها مجعولة في الثاني، ومنشأ التعارض هو العلم الاجمالي الناشيء من الدليل الخارجي، بان الزكاة مجعولة في الشريعة المقدسة لاحدهما دون كليهما معاً، وإلاّ فلا تنافي بين مدلوليهما بالذات.

هذا نظير ما اذا علمنا اجمالا اما بوجوب صلاة الجمعة في يومها أو وجوب صلاة الظهر، ومنشأ هذا العلم الاجمالي هو قيام الدليل من الخارج على ان الواجب في كل يوم خمس صلوات لا اكثر، والا فلا تنافي بين وجوب صلاة

١ـ اجود التقريرات ج٢ ص٥٠٤.

٢ـ مصباح الاصول ج٣ ص٣٥٦.

الجمعة ووجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة بالذات، ولا مانع من وجوب كلتيهما معاً.

فالنتيجة، ان التعارض بين دليلي النصابين المذكورين بالعرض لا بالذات، وحيث ان التعارض بين الدليلين انما هو في مرحلة الجعل، فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الاخر في هذه المرحلة، لان جعل الزكاة لكل من النصابين في عرض واحد بلا تقدم لاحدهما على الاخر.

القول الثالث: ما اختاره السيد الحكيم[1] في المستمسك من ان المسألة في المقام غير داخلة لا في باب التزاحم ولا في باب التعارض، وقد افاد في وجه ذلك ان دخولهما في احد البابين يتوقف على تباين الحولين بالنسبة الى النصابين، والمفروض في هذه المسألة عدم التباين لاشتراك الحولين في ستة اشهر، ومع هذا الاشتراك يكون المدار في التطبيق أو التأثير السابق دون اللاحق، لان كل نصاب اذا حال عليه الحول ينطبق عليه حكمه، ولا يتوهم التعارض أو التزاحم في التطبيق، لان الحكم بعد تمامية الحول في كل نصاب صار فعليا وللمكلف تطبيقه، ولا حالة منتظرة له، واما الحكم في النصاب الثاني فلا يكون فعليا من جهة عدم تمامية الحول بالنسبة اليه، فلهذا لا تزاحم ولا تعارض في البين.

القول الرابع: ان الزكاة موضوعة في النصاب الثاني.

والتقريب الفني لذلك، ان الشارع قد وضع الزكاة في الانعام الثلاثة في كل نصاب شريطة ان لا يندك في نصاب آخر فوقه، ولا يصبح جزءاً له، وإلاّ

١ـ مستمسك العروة ج٩ ص١٠٨.

فالعبرة انما هي بذلك النصاب الفوق، باعتبار انه موجود فعلا دون النصاب الاول.

الظاهر ان هذا التقريب هو المستفاد من روايات الباب، لان الظاهر منها عرفا ان كل نصاب بعنوانه الخاص موضوع لوجوب الزكاة، شريطة ان يبقى لهذا العنوان طول الحول، فاذا ملك شخص عشرين ناقة لمدة ستة اشهر بسبب من الاسباب ثم نقصت واصبحت خمس عشرة ناقة انعدم النصاب الاول وحدث نصاب اخر دونه، وعليه فيبدأ حول جديد من حين حدوث النصاب الثاني، وكذلك الحال اذا ملك ثلاثة وعشرين ناقة لمدة ستة اشهر ثم زادت واصبحت على رأس ستة اشهر اخرى ستاً وعشرين ناقة فان النصاب الاول حينئذٍ يندك في الثاني ويصبح جزءاً له، ولا يبقى بعنوانه الخاص طول السنة الذي هو معتبر في تعلق الزكاة به، وفي مثل هذه الحالة لا يقال انه مالك لنصابين، بل هو مالك لنصاب واحد وهو النصاب السادس، فلا يكون النصاب الاول مشمولاً لروايات الباب، لاندكاكه في ضمن النصاب الثاني وصيرورته جزءاً له، فلا يبقى بعنوانه حتى يكون مشمولاً للروايات، فاذن عدم شمول الروايات له من جهة انتفائه بانتفاء موضوعه لا بانتفاء حكمه مع بقاء موضوعه.

وعلى هذا، فبطبيعة الحال يكون مبدأ الحول للنصاب الثاني من بداية تحققه ووجوده، واما ما مرّ على النصاب الاول من الفترة الزمنية فهو ملغي، ولا فرق فيه بين ان يكون عدم بقاء النصاب من جهة اندكاكه في النصاب الثاني أو من جهة انتفائه وانعدامه نهائياً، كما اذا باع جميع افراد النصاب أو مات جميعها قبل حلول الحول عليها، وعلى كلا التقديرين فلا اثر للنصاب الاول.

وبكلمة، ان الروايات التي تتضمن بيان مراتب النصاب التصاعدية في الابل والبقر والغنم وان كانت لا تتضمن نصا حكم التداخل بين هذه المراتب واندكاك المرتبة الدانية في المرتبة العالية، إلاّ ان الظاهر منها ان كل نصاب بعنوانه الخاص موضوع لوجوب الزكاة شريطة بقائه لذلك الى تمام الحول، هذا.

والصّحيح من هذه الاقوال القول الاخير، وهو القول الرابع دون سائر الاقوال.

فلنا دعويان:

الاولى: عدم صحة سائر الاقوال في المسألة.

الثانية: صحة القول الاخير في المسألة.

اما الدعوى الاولى: فلان القول الاول وهو القول بالورود بمعنى ان جعل وجوب الزكاة في النصاب الاول يكون رافعا لموضوع وجوب الزكاة في النصاب الثاني وارد عليه وان كان ممكنا ثبوتا، إلاّ انه لا دليل عليه في مقام الاثبات.

اما اولاً، فلان المستفاد من مجموعة من الروايات ان الزكاة لم تجعل على الانعام الاّ بعد حلول الحول عليها كما انها لم تجعل على العوامل منها، وانما جعلت على السائمة الراعية بعد مضي الحول عليها.

فالنتيجة، ان الحول كالسوم وعدم العامل من شروط الاتصاف في مرحلة المبادئ والوجوب في مرحلة الجعل والاعتبار، فلا مقتضى لجعل وجوب الزكاة قبل اكمال الحول حتى يكون جعل وجوب الزكاة في النصاب الثاني مشروطاً بعدم جعل وجوبها في النصاب الاول.

وثانياً مع اغماض عن ذلك وتسليم ان هذا ممكن في مقام الثبوت إلاّ انه في مقام الاثبات بحاجة الى دليل، ولا دليل عليه.

واما روايات الباب، فلا تشمل هذه الصورة من جهة المعارضة، ولا يوجد دليل اخر على ذلك، واما ما ورد من ان المال الواحد لا يزكى مرتين في عام واحد، فهو لا يدل إلاّ على ان الزكاة لم تجعل في كلا النصابين المذكورين معاً، اما انها مجعولة في الاول أو الثاني فهو ساكت عن ذلك.

والخلاصة، ان القول بالورود في مرحلة الجعل ثبوتا وان كان ممكنا إلاّ انه لا دليل عليه في مقام الاثبات، لانه مبني على تقييد موضوع الدليل الدال على جعل وجوب الزكاة في النصاب الثاني بعدم جعل وجوبها في النصاب الاول، ومع جعله انتفى وجوب الزكاة في النصاب الثاني بانتفاء موضوعه وجدانا، وهذا التقييد بحاجة الى دليل، ولا دليل عليه كمامر.

واما القول الاول، وهو ما اختاره المحقق النائيني قدس سره من ان المسألة داخلة في كبرى باب التزاحم.

فقد ظهر حاله مما تقدم من ان ضابط باب التزاحم لا ينطبق على المسألة في المقام، لان ضابطه هو ان كلا الحكمين مجعول في الشريعة المقدسة بدون اي تناف وتعارض بينهما في مرحلة الجعل، ولكن قد تقع المزاحمة بينهما في مرحلة الامتثال من جهة عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين معا، لان له قدرة واحدة فان صرفها في امتثال احدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس، والمفروض في هذه المسألة ان كلا الحكمين غير مجعول في كلا النصابين، بل المجعول فيها حكم واحد بمقتضى الدليل الخارجي، وهو ما دل على ان العين الواحدة لا تزكى مرتين في سنة واحدة، فاذن تدخل المسألة في باب التعارض بقطع النظر عما ذكرناه انفا في تقريب القول الرابع، وقد ذكرنا في محله ان منشأ التزاحم بين الحكمين في مرحلة الامتثال منحصر بعدم قدرة المكلف على امتثال

كليهما معاً.

فالنتيجة، ان هذه المسألة وما شاكلها لا يمكن ان تكون داخلة في كبرى باب التزاحم.

واما القول الثاني، وهو ما اختاره السيد الاستاذ﴿دام ظله﴾ من ان المسألة داخلة في باب التعارض فهو مبني على دلالة الروايات على جعل الزكاة لكل نصاب مشروطا بحلول الحول عليه، ومقتضى اطلاق هذه الروايات عدم الفرق بين ان يكون النصاب باقيا بحده الخاص وعنوانه المخصوص الى تمام الحول أو لا يكون باقيا كذلك بان يندك في ضمن النصاب الاخر ويدخل ويصبح جزءاً له، فعندئذ تقع المعارضة بين الدليل الدال على جعل الزكاة في النصاب الاول، والدليل الدال على جعل الزكاة في النصاب الثاني اعلاه، فيسقطان معاً، وحينئذٍ نعلم اجمالاً ان الزكاة مجعولة في احد النصابين، ومقتضى هذا العلم الاجمالي الاحتياط في المثال المتقدم بان يدفع خمس شياة عند اكمال النصاب الاول، وبنت مخاض عند اكمال النصاب الثاني، هذا.

ولكن الامر ليس كذلك، لان روايات الباب كما تقدم ظاهرة في جعل الزكاة للنصاب، شريطة بقائه بحده وعنوانه الخاص الى تمام الحول، واما اذا اندك في ضمن نصاب اخر واصبح جزءاً له، فقد انتفى بانتفاء حده وعنوانه، ومع انتفائه انتفى حكمه بانتفاء موضوعه كما هو الحال فيما اذا نقص النصاب.

هذا مضافاً الى ان حلول الحول على النصاب من شروط الاتصاف والحكم لا من شروط الواجب، ومعنى هذا ان الزكاة لم تجعل للنصاب الاول إلاّ بعد تمام الحول.

ومقتضى اطلاق هذه الروايات عدم الفرق بين ان يملك تمام النصاب مرة

واحدة كما اذا ملك عشرين ناقة بالهبة أو الشراء أو بالتدريج واذا ملك خمسة ناقة ثم بعد شهر أو اكثر ملك عشرة ثم عشرين، فان النصاب الاول والثاني كلاهما مندك في النصاب الرابع وصار جزءاً له والموجود عنده فعلاً نصاب واحد، فاذن عدم وجوب الزكاة عن النصاب الاول والثاني انما هو بانتفاء موضوعه أو انه لم يجعل لهما بناء على ما هو الصحيح من ان مضي الحول على النصاب من مشروط الاتصاف والجعل، ومع الاغماض عن ذلك فالصحيح ماذكره السيد الاستاذ﴿دام ظله﴾ من وقوع المعارضة بين دليلي النصابين للعلم الاجمالي بان الزكاة مجعولة في احدهما.

واما القول الثالث، وهو ما اختاره السيد الحكيم﴿دام ظله﴾ من ان المسألة غير داخلة لا في باب التعارض ولا في باب التزاحم.

فلا يمكن المساعدة عليه، فان المسألة وان لم تدخل في باب التزاحم إلاّ انه لا مانع من دخولها في باب التعارض، وقد مر انه بقطع النظر عما ذكرناه من ان كل نصاب موضوع لوجوب الزكاة شريطة بقائه بحده وعنوانه الخاص الى ان حال عليه الحول، فالصحيح ان المسألة داخلة في باب التعارض، ولا يتوقف دخولها فيه على تباين الحولين بالنسبة الى النصابين، لان منشأ التعارض في المقام هو الدليل الخارجي الدال على ان العين الواحدة لا تزكى مرتين في سنة واحدة، فان مقتضى هذا الدليل هو ان المجعول في المقام وجوب زكاة واحدة في احد النصابين اما في النصاب الاول أو الثاني، فاذن العلم الاجمالي الحاصل من الدليل الخارجي هو المنشأ للتعارض، ولا فرق في تطبيق قواعد باب التعارض واحكامه بين ان يكون التعارض بين الدليلين بالذات أو بالعرض.

واما ما ذكره﴿دام ظله﴾ من ان المدار في التطبيق الخارجي انما هو بالسابق، ولا

يتصور التعارض بين التطبيقات، فهو وان كان صحيحاً إلاّ ان التطبيق انما هو في مرحلة الامتثال، ومحل الكلام في المسألة انما هو في مرحلة الجعل، وفي هذه المرحلة بينهما تعارض من جهة الدليل الخارجي، وإلاّ فلا مانع من الالتزام بجعل الزكاة لكل من النصابين، حيث لا تنافي بينهما بالذات.

واما في مقام التطبيق والامتثال، فاذا حال الحول على النصاب الاول انطبق عليه دليل وجوب الزكاة، بمعنى ان وجوبها صار فعليا بفعلية موضوعه في الخارج، وبه ينتفي موضوع وجوبها في النصاب الثاني، لان وجوبها فيه مشروط بعدم تأديتها عن النصاب الاول وهو عشرين ناقة، فاذا أداها عنه فقد أدى زكاة عشرين ناقة في ضمن النصاب الثاني ايضاً، لانها عين عشرين ناقة في النصاب الاول، والمفروض ان الدليل الخارجي يدل على ان العين الواحدة لا تزكى مرتين في السنة.

وعلى هذا، فمقتضى الدليل الخارجي ان دليل وجوب الزكاة اذا انطبق على النصاب الاول في مرحلة الفعلية والامتثال، فلا يمكن انطباقه على النصاب الثاني في هذه المرحلة، لان انطباقه عليه مشروط بعدم انطباقه على الاول، وإلا فلا موضوع له.

الى هنا قد تبين ان الصحيح من هذه الاقوال هو القول الرابع الذي اخترناه، ومع الاغماض عنه فالصحيح هو ما اختاره السيد الاستاذ دام ظله.

الحالة الثالثة: ان الورود صفة للمعنى دون اللفظ، فانه تصرف معنوي لا لفظي، وهذا يعني ان ثبوت معنى الدليل الوارد ومدلوله بنفسه يكون موجبا لانتفاء موضوع الدليل المورود وجدانا وحقيقة لا دلالته اللفظية العرفية.

والخلاصة، ان خروج الفرد عن موضوع الدليل المورود وجدانا وحقيقة غير

مستند الى دلالة الدليل الوارد، بل هو مستند الى ثبوت مدلوله في نفسه حقيقة وواقعاً.

ومن هنا يظهر ان الورود لا يختص بالدلالة اللفظية، بل يعم الادلة اللبية ايضاً كالاجماع والعقل والسيرة، باعتبار انه من شؤون المعنى وصفاته لا من شؤون اللفظ ودلالته العرفية وان كانت قطعية، بل لابد ان يكون الدليل الوارد قطعيا لكي يدل على ثبوت معناه بالقطع والوجدان، وانتفاء موضوع الدليل المورود وجداناً وحقيقة مستند الى ثبوت معناه كذلك لا الى دلالته، فانها وان كانت قطعية إلاّ ان انتفاء موضوع الدليل المورود لا يكون مستنداً اليها، بل هو مستند الى ثبوت معناه ومدلوله وجداناً.

فالنتيجة، ان تقديم الدليل الوارد على الدليل المورود ليس مستنداً الى نظره اللفظي الى مدلول الدليل المورود كما هو الحال في الحكومة، بل هو مستند الى ثبوت مدلوله في نفسه وجدانا وحقيقة، ولهذا لاصلة للورود باللفظ اصلاً، وانما له صلة بالمعنى، وبذلك يمتاز الورود عن الحكومة، فان الحكومة من شؤون اللفظ ودلالته العرفية لا من شؤون المعنى على تفصيل يأتي الكلام فيها.

ومن هنا يكون من الورود انتفاع موضوع الدليل وجدانا وحقيقة استناداً الى امتثال مدلول الدليل الاخر لا الى ثبوته، باعتبار ان هذا الارتفاع من شؤون المعنى وصفاته ولا صلة له باللفظ.

ولا فرق في الورود بين ان يكون ارتفاع الموضوع وجداناً وحقيقة مستنداً الى ثبوت مدلول الدليل الاخر في نفسه بالوجدان، أو مستنداً الى امتثال مدلوله كما هو الحال على القول بالترتب، فان امتثال الامر بالاهم يكون رافعا لموضوع الامر بالمهم وجدانا، باعتبار انه مشروط بترك امتثاله.

نعم، على القول باستحالة الترتب، كان وجود الامر بالاهم الواصل رافعا لموضوع الامر بالمهم ووارداً عليه.

الحالة الرابعة: انه لا تنافي بين الدليل الوارد والدليل المورود في مرحلة الجعل اي جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، مثلا لا تنافي بين ما دل على وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد، ومادل من الكتاب أو السنة على حرمة شيء أو وجوب شيء اخر في مرحلة الجعل بنحو القضية الحقيقية طالما لم يكن الجعلان متنافيين، وكذلك لا تنافي بين مادل على جواز الافتاء بشيء مع العلم به، وبين ما دل على حرمة الافتاء بشيء بدون العلم به في هذه المرحلة ما دام الجعلان غير متنافيين.

وأما في مرحلة المجعول ـ اي فعلية الحكم بفعلية موضوعه ـ فايضاً لا تنافي بينهما، باعتبار ان فعلية المجعول في الدليل الوارد توجب انتفاء المجعول في الدليل المورود بانتفاء موضوعه، باعتبار ان المجعول فيه في طول المجعول في الدليل الوارد، ومقيد بعدم ثبوته، فاذا ثبت ارتفع بارتفاع موضوعه، ولهذا لا يمكن اجتماعهما في عرض واحد، أو فقل ان مدلول الدليل المورود في طول مدلول الدليل الوارد، لانه مشروط بعدم ثبوته، فما دل على وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد مقيد بعدم كونه مخالفاً للكتاب أو السنة، فاذا كان مخالفاً له انتفى وجوب الوفاء بانتفاء موضوعه، فلا يمكن اجتماعهما في عرض واحد، وإلاّ لزم الخلف، ومن هذا القبيل ما دل على حرمة الافتاء بشيء كالوجوب أو الحرمة بغير علم ومادل على جواز الافتاء به مع العلم، فان الدليل الثاني وارد على الدليل الاول ودافع لموضوعه وجدانا، ولا تنافي بينهما في الدلالة على الجعل بنحو القضية الحقيقية طالما لم يكن التنافي بين الجعلين، ولا مانع من شمول دليل

الحجية لهما معاً في هذه المرحلة اي مرحلة الجعل.

وأما في مرحلة الفعلية وان كان التنافي بين الحكمين المجعولين موجوداً إلاّ انهما حكمان طوليان، فلا يمكن اجتماعهما في عرض واحد، لان الحكم المجعول في الدليل المورود في طول الحكم المجعول في الدليل الوارد ومقيد بعدم فعليته بفعلية موضوعه، فاذا صار موضوعه فعليا، انتفى الحكم المجعول في الدليل المورود بانتفاء موضوعه.

الحالة الخامسة: ان الورود والتخصص يشتركان في نقطة ويختلفان في نقطة اخرى. اما نقطة الاشتراك، فلان الخروج في كليهما موضوعي حقيقي وجداني لا حكمي، وأما نقطة الاختلاف، فلان الخروج في التخصص تكويني لا تشريعي، ولا يكون مستنداً الى الدليل الشرعي، واما في الورود، فيكون تشريعياً لا تكوينياً ومستنداً الى دليل شرعي، ولا فرق في ذلك بين القول بتخصيص الورود بتقديم الأمارات الشرعية على الاصول العملية العقلية كما هو ظاهر مدرسة المحقق النائيني قدس سره، والقول بتعميمه لكل دليل متكفل لاثبات حكم يكون رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الاخر حقيقة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، الصحيح من هذين القولين هو القول الثاني دون القول الاول، حيث انه لا موجب للتخصيص به ولا مبرر له، ضرورة ان المناط بالورود ان يكون الحكم المجعول في احد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الاخر وجدانا، سواء اكان رفعه له في مرحلة الجعل ام كان في مرحلة الفعلية بفعلية موضوعه في الخارج ام كان في مرحلة الوصول والتنجز.

والاول: ما قيل في مسألة الزكاة من ان العين الواحدة الزكوية لايمكن ان تدخل في نصابين في سنة واحدة، فاذا ملك المكلف خمسة ناقة الى رأس ستة

اشهر، وهذا هو النصاب الاول في الابل، ثم زادت الى عشرة ناقة، وهذا هو النصاب الثاني فيه.

ووجوب الزكاة في النصاب الثاني مشروط بعدم تقدم ما يقتضي وجوب الزكاة في النصاب الاول، وحيث ان المقتضي والملاك لوجوبها موجود فيه قبل تحقق النصاب الثاني، فيكون رافعاً لوجوبها فيه بارتفاع موضوعه، وهو عدم تقدم المقتضي والملاك لوجوبها في الاول.

فالنتيجة، ان وجوب الزكاة في النصاب الاول بمجرد جعله رافع لوجوبها في النصاب الثاني بارتفاع موضوعه، وهكذا الحال في سائر فروض نصاب الابل.

ولكن تقدم ان تحليل المسألة بهذا الشكل غير صحيح، وانها غير داخلة في مسألة الورود.

والثاني: ان مادل من الكتاب والسنة على حرمة فعل أو وجوب فعل اخر وارد على دليل وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد اذا لم يكن مخالفاً للكتاب أو السنة.

وعلى هذا، فاذا اخذ الفعل الحرام شرطا في ضمن العقد، فحرمته اذا صارت فعلية بفعلية موضوعها في الخارج توجب صيرورة هذا الشرط شرطاً مخالفاً للكتاب أو السنة، نعم اذا كانت هذه الحرمة في مرحلة الجعل وقبل تحقق موضوعها في الخارج وصيرورتها فعلية، فلا يصدق على هذا الشرط عنوان الشرط المخالف له، لفرض عدم حرمة الفعل طالما لم يتحقق موضوعها في الخارج، فاذن ما دل من الكتاب والسنة على حرمة شيء قد اخذت شرطاً في ضمن العقد انما يكون وارداً على الدليل الدال على وجوب الوفاء بالشرط إلاّ ما خالف الكتاب أو السنة اذا صارت الحرمة فعلية بفعلية موضوعها في

الخارج، ثم ان عنوان المخالف للكتاب أو السنة الذي يكون عدمه مأخوذا في موضوع دليل وجوب الوفاء بالشرط اعم من ان يكون مخالفاً له واقعاً أو ظاهرا، فان مادل من الكتاب أو السنة على حرمة شيء قد اخذت شرطاً في ضمن العقد، فان كانت دلالته قطعية فالمخالفة واقعية، وان كانت ظنية فالمخالفة ظاهرية، على كلا التقديرين يصدق على هذا الشرط عنوان المخالف للكتاب أو السنة وجداناً وحقيقة، فاذن لا فرق في ورود الكتاب أو السنة على ادلة وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد بين ان تكون دلالة الكتاب أو السنة على الحكم دلالة قطعية أو ظنية معتبرة، كما اذا كانت الآية ظاهرة في حرمة شيء أو وجوب شيء آخر.

الثالث: ان الحكم في الدليل الوارد قد يكون بوصوله وتنجزه رافع لموضوع الدليل المورود، كالدليل القطعي المتكفل لحكم يكون وارداً على ادلة الاصول العمليةالشرعية كقوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون» وقوله ﷺ: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» وقوله ﷺ: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام» وهكذا اذا كان المراد من العلم المأخوذ غاية معناه الحقيقي، واما اذا كان المراد منه اعم من العلم الوجداني والتعبدي، فيكون كل امارة معتبرة كاخبار الثقة ونحوها واردة عليها ورافعة لموضوعها، لانه مقيد بالجامع بين العلم الوجداني والعلم التعبدي واخبار الثقة علم تعبدي وجداناً.

الى هنا قد تبيّن نقطة الفرق بين الورود والتخصص، فان ارتفاع الموضوع في الدليل المورود حقيقه وواقعاً مستند الى دليل شرعي وتعبدي بينما ارتفاع الموضوع في الدليل المخصص مستند الى التكوين لا الى التشريع.

والوجه الفني لهذا الفرق هو ان الموضوع في الدليل المخصص معنون بعنوان

لايمكن رفعه بالتشريع وبالدليل الشرعي كعنوان العالم والجاهل والفاسق والهاشمي والعربي وماشاكل ذلك، كما اذا قال المولى: «اكرم العالم ولا تكرم الجاهل» فان خروج الجاهل عن العالم ليس مستنداً الى دليل شرعي، بل هو تكويني وهكذا، بينما الموضوع في الدليل المورود معنون بعنوان يمكن رفعه بالدليل الشرعي كعدم البيان المأخوذ في موضوع البراءة العقلية، وعدم العلم المأخوذ في موضوع البراءة الشرعية وقاعدة الطهارة وقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ، وعدم كون الشرط مخالفاً للكتاب أو السنة وهكذا.

الحالة السادسة: الورود من كلا الجانبين غير معقول، لان معنى الورود كما تقدم هو ان الحكم في احد الدليلين رافع لموضوع الدليل الآخر حقيقة ووجداناً.

ومن الواضح انه لا يعقل ان يكون الحكم في كل منهما رافعاً لموضوع الدليل الاخر، لاستلزام ذلك الدور وتوقف الحكم في كل منهما على عدم الحكم في الآخر.

وما ذكره بعض المحققين[١] من تصوير وجوه للورود من كلا الجانبين لا يخرج عن مجرد التصور والافتراض في مقام الثبوت والواقع، هذا مضافاً الى ان الوجه الثاني والثالث والرابع ليست من الورود لكلا الجانبين، فان الورود هو ان الحكم في احد الدليلين رافع لموضوع الدليل الآخر.

الحالة السابعة: ان الدليل الوارد يتقدم على الدليل المورود وان كان اضعف منه في مقام الاثبات والدلالة بان يكون الدليل المورود اظهر واقوى من الدليل الوارد، باعتبار ان تقديم الدليل الوارد على الدليل المورود ليس بملاك الاظهرية

١ـ بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٥٤.

والاقوائية في الدلالة، بل بملاك ان الدليل الوارد رافع لموضوع الدليل المورود، والمفروض ان الدليل المورود لا يثبته حتى يعارض الدليل الوارد، كما انه لا فرق بين ان يكون الدليل الوارد متصلا أو منفصلاً، فان تقديمه على كلا التقديرين بملاك واحد.

واما العنصر الثاني من الجمع الدلالي العرفي الحكومة، وهي عبارة عن كون الدليل الحاكم باعتبار اشتماله على خصوصية النظر الى مدلول الدليل المحكوم والشرح للمراد النهائي الجدي منه قرينة بنظر العرف على الدليل المحكوم، وهذا الشرح والنظر تارة يكون بلسان التفسير اي تفسير المراد من الدليل المحكوم بكلمة، يعني أو (اي)، واخرى بلسان التنزيل، وثالثة بلسان التفسير تضمنا أو التزاما.

اما القسم الاول، فكما اذا كان الدليل الحاكم مشتملا على اداة التفسير ككلمة (اي) أو يعني، فانه لا اشكال في تقديمه على الدليل المحكوم، ولا يرى العرف اي تناف بينهما، كما اذا قال المولى «اكرم كل عالم» ثم قال اي العدول، فيبين المولى مراده الجدي النهائي باداة التفسير.

وأما القسم الثاني، وهو ما اذا كان النظر والشرح بلسان التنزيل كقوله ﷺ: «الفقاع خمر استصغره الناس» «الطواف بالبيت صلاة» وما شاكل ذلك، فلا شبهة في ثبوت احكام الخمر للفقاع واحكام الصلاة للطواف، لان حقيقة التنزيل هي توسعة دائرة افراد الخمر وجعلها اعم من الافراد الحقيقية والافراد التنزيلية، وكذلك الحال بالنسبة الى تنزيل الطواف منزلة الصلاة.

وعلى هذا، فالاحكام الثابتة للخمر بما لها من الافراد الحقيقية ثابتة لافرادها التنزيلية ايضاً، ضرورة ان الشارع متى جعل الفقاع خمراً، فلا يمكن ان يكون

هذا الجعل والتنزيل جزافاً ولغواً، فلا محالة يكون مبنياً على ملاك يدعو المولى الى هذا الجعل والتنزيل، وهو ثبوت احكام الخمر وترتبها عليه.

ومن الواضح انه لا تنافي بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم، لان مادل على حرمة شرب الخمر لا يدل على نفي حرمة الشرب عن غيرهما، لانه ساكت عن ثبوت احكامها لغيرها وعدم ثبوتها.

وعلى هذا، فمادل على ثبوت احكامها للفقاع، وهو قوله ﷺ: «الفقاع خمر» لاينافي مادل على ثبوتها للخمر، باعتبار انه ساكت عن ثبوتها لغيرها كالفقاع مثلاً، وعدم ثبوتها له، ومن المعلوم انه لا تنافي بين الدليل الساكت والدليل الناطق.

فالنتيجة، انه لا شبهة في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، ولايرى العرف التنافي بينهما.

واما القسم الثالث، وهو ما اذا كان نظره الى مدلول الدليل المحكوم تضمناً ومستبطناً كقوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد والولد» وقوله ﷺ: «لاضرر ولاضرار» وهكذا، فانه يستبطن التفسير لبيان المراد النهائي الجدي من الدليل المورود، اذ لا يمكن ان يراد من النفي في هذه الادلة النفي الحقيقي، يعني الاخبار عن عدم الربا وعدم الضرر وعدم الحرج في الخارج، فانه كذب، فلا يمكن صدوره من المولى، فاذن لا محالة يكون المراد من النفي النفي التشريعي، يعني نفي الحكم الضرري والحرجي اي الحكم الذي ينشأ من قبله الضرر أو الحرج، كما ان المراد من النفي في قوله: «لا ربا بين الوالد والولد» نفي حكم الربا وهو الحرمة.

ومن هنا يكون لسان هذه الروايات لسان التفسير والنظر الى اطلاقات الادلة الاولية لباً ومعنى، فانها تدل باطلاقاتها على ثبوت الحكم مطلقاً وان كان

ضرريا أو حرجيا في مورد، مثلاً مقتضى اطلاقات ادلة وجوب الوضوء وجوبه وان كان ضرريا أو حرجيا، وكذلك مقتضى اطلاقات ادلة وجوب الغسل أو التيمم أو القيام في الصلاة أو الصوم أو غير ذلك، وهذه الادلة تدل على عدم تشريع الحكم الضرري أو الحرجي في الشريعة المقدسة، فاذن لامحالة تكون مقيدة لاطلاقات تلك الادلة بلسان النظر والتفسير، فانها تبين المراد الجدي النهائي من اطلاقات الادلة الاولية وتفسرها بهذا اللسان، والنكتة في نظر هذه الادلة اليها هي انه لولا تلك الاطلاقات الاوليه في الشريعة المقدسة، لكانت هذه الادلة الثانوية لغواً وجزافا وبلا فائدة، وهذا معنى انها ناظرة ومفسرة لها ولكن مبطناً ولباً لا لفظاً.

والخلاصة، انه لولا اطلاقات الادلة الاولية التي تقتضي ثبوت الاحكام الشرعية مطلقاً حتى فيما اذا كانت ضررية أو حرجية لكان قوله ﷺ: «لاضرر ولا ضرار» لغواً، ضرورة ان المراد منه ليس نفي الضرر التكويني الواقعي، وإلاّ لزم كونه كذبا، هذا مضافاً الى انه غير محتمل كما انه ليس المراد منه نفي الحكم الضرري ابتداءاً، اذ لا شبهة في ان الاحكام الضررية في نفسها مجعولة في الشريعة كاحكام الحدود والديات والقصاص وماشاكلها، وقد ذكرنا في محله ان حديث لا ضرر ولا ضرار لا يشمل مثل هذه الاحكام التي في نفسها ضررية، بل هو ناظر الى اطلاقات الادلة الاولية التي تدل على جعل احكام قد تكون ضررية، فانه يدل على نفي جعلها في حال كونها ضررية أو حرجية.

ونتيجة ذلك تقييد هذه الاحكام بما لا تكون كذلك، ومثل حديث «لا ضرر» حديث «لا ربا بين الوالد وولده» فانه لو لم تكن حرمة الربا مجعولة في الشريعة المقدسة لكان قوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد وولده» لغوا، اذ لا مقتضى لحرمة الربا

في الشريعة المقدسة حتى تكون منفية بين الوالد وولده.

الى هنا قد تبين ان لسان هذه الروايات وان لم يكن لسان التفسير ولا التنزيل ولا النظر بالمطابقة بحسب صياغتها اللفظية، الا انه بلسان التفسير والنظر التزاما وتضمناً لمدلول اطلاقات الادلة الاولية بعنوان ثانوي وتحديده بالمراد النهائي الجدي للمولى بملاك انه لولاها لكانت هذه الروايات الواردة بهذا اللسان لغواً محضا وهو كما ترى.

ثم ان الدليل الحاكم قد يكون ناظراً الى عقد الوضع في الدليل المحكوم، وقد يكون ناظراً الى عقد الحمل فيه.

اما الأول، فكما في قوله ﷺ: «لاربابين الوالد والولد»، وقوله ﷺ: «لا رهبانية في الاسلام» وهكذا.

واما الثاني، فكقوله ﷺ: «لاضرر ولا ضرار» ونحوه، فانه ناظر الى عقد الحمل في القضية اي محمولها، ويدل على نفي الحكم الضرري أو الحرجي.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان الدليل الحاكم بتمام اقسامه يكون ناظراً الى مدلول الدليل المحكوم وشارحاً للمراد النهائي الجدي منه، سواء اكان ذلك الشرح بلسان التفسير ام كان بلسان التنزيل ام بلسان النظر الى الموضوع أو المحمول لفظاً ومعنى أو معنى فقط، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد تسأل عن وجه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم رغم ان التنافي بين مدلوليهما موجود بالنفي والاثبات أو السعة والضيق.

وقد ذكر وجهان لتقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم وخروجهما عن باب التعارض رغم وجود التنافي بينهما دلالة ومدلولا، وعدم سرايته الى دليل

الحجية.

الوجه الأول: ان الدليل الحاكم حيث انه ناظر الى مدلول الدليل المحكوم وشارح للمراد النهائي والجدي منه، فيكون بنظر العرف قرينة على بيان المراد من الدليل المحكوم، فاذا تلبس الدليل الحاكم بلباس القرينة، فلا يرى العرف التنافي بينهما، ضرورة ان كبرى عدم التنافي بين القرينة وذيها ثابتة لدى العرف والعقلاء ارتكازاً، فاذا ثبت اتصاف الدليل الحاكم بالقرينة فلا شبهة في تقديمه على الدليل المحكوم، لان القرينة مفسرة لذيها ومبينة للمراد الجدي النهائي منه، فلا تكون منافية له في هذه المرحلة.

والخلاصة، ان ملاك قرينية الدليل الحاكم ومنشاؤها النظر والشرح بالمطابقة أو بالالتزام والتضمن.

ومن هنا يظهر الفرق بين الحكومة والتخصيص، فان الدليل المخصص وان كان قرينة لدى العرف إلاّ ان منشائه ليس نظره الى مدلول الدليل العام، بل منشاؤه بناء العرف والعقلاء على جعله قرينة على التصرف في العام، وبيان المراد منه في مقام التفهيم والتفهم بشروط خاصة بدون النظر الى انه اقوى من العام في الدلالة، بل هو يقدم عليه بملاك القرينية وان كان اضعف منه دلالة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الدليل الحاكم قرينة على التصرف في الدليل المحكوم وان كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، بينما قرينية الخاص مختصة بما اذا كانت خصوصية الخاص محفوظة، بان تكون النسبة بينه وبين العام عموماً وخصوصاً مطلقاً، وإلاّ فلا موضوع لقرينيته لدى العرف العام والعقلاء.

فالنتيجة، ان الدليل الحاكم قرينة على التصرف في الدليل المحكوم مطلقاً اي

سواء اكانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً أو عموما من وجه، وكانت دلالته اقوى من دلالته أو اضعف منها، بينما الدليل الخاص انما يكون قرينة على التصرف في العام اذا كانت النية بينهما عموماً مطلقاً.

نعم، لافرق في قرينيته بين ان تكون دلالته اقوى من دلالة العام أو المساوي لها أو اضعف منها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ما هو الفرق بين الحكومة والورود؟

والجواب ان الفرق بينهما في امور:

الاول: ان الورود صفة للمعنى دون اللفظ بينما الحكومة صفة للفظ دون المعنى، ومن هنا لا تتصور الحكومة في الادلة اللبية، بينما لا مانع من الالتزام بالورود في هذه الادلة، لانها ادلة معنونية قطعية تفيد القطع بثبوت مضمونها في الواقع، فاذا فرضنا ان ثبوت مضمونها في مورد رافع لموضوع الدليل الاخر وجدانا وحقيقة، فهي واردة عليه.

واما عدم تصور الحكومة في الادلة اللبية، فمن جهة انه يعتبر في الدليل الحاكم ان يكون لسانه لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم، وهذا المعنى لا يتصور في الادلة اللبية حيث لا لسان لها.

وبعبارة واضحة، ان الحكومة مختصة بالادلة اللفظية، ولا تشمل الادلة اللبية كالاجماع والعقل والسيرة وماشاكلها، وذلك لما ذكرناه من ان ضابط الحكومة ان يكون الدليل الحاكم مشتملا على خصوصية، وتلك الخصوصية تجعله ناظراً الى مدلول الدليل المحكوم ومجدداً للمراد النهائي الجدي منه سعة وضيقاً، ومن الواضح ان هذا الضابط لا ينطبق على الادلة اللبية، حيث انه ليس لتلك الادلة لسان لكي يكون ذلك اللسان ناظراً الى مدلول الدليل المحكوم ومحدداً للمراد

الجدي النهائي منه، ضرورة كما انه ليس لها لسان الاطلاق أو العموم، كذلك ليس لها لسان النظر والشرح التفسيري أو التنزيلي، لان كل ذلك من شؤون الالفاظ وخصائصها، حيث انها كيفيات تطرأ على الالفاظ وتختلف باختلافها، وبما ان الادلة اللبية فاقدة لجميع هذه الخصائص، فلا محالة تكون افادتها القطع بالواقع اما من باب حكم العقل على تقدير ثبوت الصغرى والكبرى معا، واما من باب الكشف كالاجماع العملي أو القولي لا من باب الظهور من اطلاق أو عموم أو تنزيل أو تفسير وهكذا، فان كل ذلك من خصائص الدليل اللفظي دون اللبي.

الثاني: انه لا تنافي بين الدليل الوارد والدليل المورود لاثبوتا ولا اثباتا.

أما ثبوتا، فلان موضوع الدليل المورود ثابت في نفسه وبقطع النظر عن ثبوت مدلول الدليل الوارد، ولكنه يرتفع وجداناً وحقيقة بثبوت مدلوله في نفسه.

ومن الواضح انه لا تنافي بين الامرين هما ثبوت موضوع الدليل المورود في نفسه وبقطع النظر عن ثبوت مدلول الدليل الوارد في الواقع وبدون ملاحظته، وارتفاع موضوعه وجدانا وحقيقة بملاحظة ثبوت مدلوله.

واما اثباتاً، فلان الدليل المورود لا يدل على ثبوت موضوعه لكي ينافي الدليل الوارد.

واما الدليل الحاكم، فهو ينافي الدليل المحكوم في مقام الثبوت، ولا ينافيه في مقام الاثبات.

الثالث: ان الدليل الوارد رافع لموضوع الدليل المورود وجدانا وحقيقة، بينما الدليل الحاكم رافع لموضوع الدليل المحكوم تعبداً.

فالنتيجة، ان هذه الامور الثلاثة تمثل عنصر الامتياز بين الورود والحكومة.

الوجه الثاني: ان الدليل الحاكم ناظر الى مدلول الدليل المحكوم، ويدل على نفي موضوعه، والدليل المحكوم لا يدل على ثبوته، لان كل دليل يدل على ثبوت الحكم لموضوعه المقدر وجوده في الخارج اما انه موجود فيه اولاً فهو ساكت عنه، فاذن لاتنافي بين الدليل الحاكم الذي يدل على نفي موضوع الدليل المحكوم وبينه، لانه لا يدل على ثبوت موضوعه لكي ينافي الدليل الحاكم.

فالنتيجة، انه لا تنافي بين ما يدل على شيء وما لا يدل عليه لا نفياً ولا اثباتاً، وما يقتضي شيئاً وما لا يقتضيه لا وجوده ولا عدمه.

والجواب، أولاً، ان هذا الدليل اخص من المدعي، لانه لو تم فانما يتم فيما اذا كان لسان الدليل الحاكم نفي موضوع الدليل المحكوم كقوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد وولده»، ولا يتم فيما اذا كان لسانه نفي حكم بعنوان ثانوي كما في قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» ونحوه.

وثانياً، ان مفاد الدليل الحاكم نفي الحكم حقيقة، غاية الامر قد يكون بلسان نفي الموضوع، كما في مثل قوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد وولده»، فان المنفي في الحقيقة هو حرمة الربا، واما الربا الذي هو عبارة عن الزيادة، فهو موجود بينهما وجداناً، والمنفي انما هو حرمته واقعاً أو حقيقة، غاية الامر بلسان نفي الموضوع، ونفي الموضوع مجرد عبور عنه الى نفي حكمه، فاذن التنافي بينهما موجود، فان الدليل الحاكم ينفي الحكم حقيقة وان كان بلسان نفي الموضوع والدليل المحكوم يثبت لموضوعه.

والخلاصة، ان الدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم في مرحلة الجعل للموضوع المقدر وجوده في الخارج بنحو القضية الحقيقية، والدليل الحاكم يدل

على نفي هذا الحكم في هذه المرحلة بلسان نفي هذا الموضوع، وإلاّ فالموضوع باق حقيقة، ولهذا التنافي بينهما في الواقع موجود، فاذن تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم انما هو على اساس اتصافه بالقرينية والمفسرية لبيان المراد الجدي النهائي من الدليل المحكوم.

وعلى الجملة، فالدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه في الخارج، والدليل الحاكم يدل على نفي هذا الحكم بلسان نفي موضوعه، ولكن حيث ان هذا النفي نفي تعبدي لا حقيقي واقعي، فمرده الى نفي حكمه حقيقة.

ولهذا لا شبهة في ان المتفاهم العرفي نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ولا فرق بين ان يكون مدلوله نفي الحكم ابتداء ومباشرة أو بالواسطة، فانه على كلا التقديرين يكون منافيا لما دل على ثبوت هذا الحكم، باعتبار ان نفي الحكم حقيقي، ونفي الموضوع عرضي ومجازي لاحقيقي، فاذن كيف لا يكون الدليل الحاكم منافياً للدليل المحكوم رغم انه ينفي الحكم حقيقة، وهو يثبته كذلك.

أو فقل، ان هذا النفي ليس نفياً تكوينياً، فانه غير معقول، لاستحالة تعلق النفي التشريعي بالفعل التكويني الخارجي، بل هو نفي تشريعي.

ومن الواضح ان نفي الربا تشريعاً هو نفي حكمه حقيقة، ضرورة ان النفي التشريعي لا يمكن ان يتعلق به إلاّ بلحاظ حكمه، فاذن كيف لا يوجد التنافي بينهما.

فما ذكره جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ[1] من انه لا تنافي بين

١ـ مصباح الاصول ج٣ ص٣٥٠.

الدليل الحاكم والدليل المحكوم دلالة ومدلولا لا يمكن المساعدة عليه، لما مر من ان التنافي بينهما موجود، فان مدلول الدليل الحاكم نفي الحكم حقيقة وان كان بلسان نفي الموضوع مجازاً، ومدلول الدليل المحكوم اثباته كذلك.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان المعتبر في حكومة احد الدليلين على الدليل الاخر ان يكون لسان الدليل الحاكم لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم بالمطابقة أو بالتضمن والالتزام، هذا.

وبكلمة واضحة، ان ملاك تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هو نظره الشخصي الى مدلول الدليل المحكوم، لانه ملاك اتصافه بالقرينية والمفسرية، ولا فرق بين ان يكون هذا النظر بلسان التنزيل كقوله ﷺ: «الفقاع خمر»، أو بلسان التفسير بالمطابقة أو بالتضمن والالتزام.

اما على الاول، فلا تنافي بينهما في مقام الاثبات، لان ما دل على ثبوت الحرمة لشرب الخمر لا يدل على نفي هذه الحرمة عن غيرها إلاّ بالسكوت في مقام البيان، وهو لا يصلح ان يعارض ما دل على ثبوتها لغيرها كالفقاع، فاذن ما دل على ثبوت احكام الخمر للفقاع لاينافي ما دل على ثبوت هذه الاحكام للخمر لا في الدلالة ولا في المدلول.

واما على الثاني، فلان الدليل الحاكم المفسر بكلمة (اي) أو يعني، يدل على تحديد المراد النهائي الجدي من الدليل المحكوم بلسان التفسير، فلا تنافي بينهما في مقام الاثبات في مرحلة الارادة الجدية وان كان التنافي بينهما موجوداً في مرحلة الدلالة التصورية والدلالة التصديقية في مرحلة الارادة التفهيمية، وهذا التنافي وان كان مستقراً في هاتين المرحلتين ولكن لا اثر له، ولا يسري الى دليل الحجية، فانه انما يسري اليه اذا كان التنافي بينهما في مرحلة الارادة الجدية، ولم

يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما.

واما على الثالث، فلان الدليل الحاكم الذي جاء بلسان «لا ضرر ولا ضرار، ولا ربا بين الوالد وولده» وهكذا ظاهر عرفاً بظهور ثانوي سياقي في ان المتكلم اراد به تحديد المراد النهائي الجدي من الدليل المحكوم، وهو اطلاقات الادلة الاولية، حيث انها باطلاقها تدل على ثبوت الاحكام الشرعية سواء اكانت ضررية ام لا، مثلاً ما دل على وجوب الوضوء يدل على وجوبه مطلقاً وان كان ضررياً في مورد كما ان ما دل على حرمة الربا يدل على حرمته مطلقاً، وان بين الوالد وولده وهذه الادلة بظهورها الثانوي النظري الى مدلول تلك الاطلاقات تقدم عليها وتقيدها بغير الاحكام الضررية، وتدل على انها غير مجعولة في الشريعة المقدسة، وهذا الظهور الثانوي السياقي لها قرينة بنظر العرف لتحديد المراد الجدي النهائي من الدليل المحكوم.

فالنتيجة، ان التنافي بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم في هذا القسم انما هو مستقر في الدلالة التصورية والدلالة التصديقية بلحاظ الارادة التفهيمية، ولا يسري هذا التنافي الى مرحلة الارادة الجديّة، فان التنافي بينهما وان كان موجوداً ولكنه بدوي وغير مستقر، وإلاّ لوقع التعارض بينهما، فلا يمكن شمول دليل الحجية لكليهما معاً حينئذٍ، وهذا معنى سراية التنافي والتعارض الى دليل الحجية، فان التنافي والتعارض بينهما اذا كان مستقراً في مرحلة الجد لوقع التعارض بين ادلة حجيتهما.

الى هنا قد تبين ان الدليل الحاكم وان كان ينافي الدليل المحكوم في مرحلة الارادة التفهيمية إلاّ ان هذا التنافي لا يسري الى مرحلة الارادة الجدية.

واما عدم سرايته الى هذه المرحلة، فانما هو من جهة ان الدليل الحاكم

بمقتضى نظره الشخصي الى مدلول الدليل المحكوم قرينة لتحديد المراد الجدي النهائي منه، والمفروض ان العرف لا يرى تنافي بين القرينة وذيها.

ومن الواضح، ان عدم التنافي بينهما انما هو في مرحلة الارادة الجدية النهائية لا مطلقاً، ومن هذا النظر الشخصي الى مدلول الدليل المحكوم يتولد ظهور له في ان المتكلم اراد به تحديد المراد النهائي الجدي من الدليل المحكوم، هذا هو ملاك تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم وعدم التعارض بينهما، هذا.

ولكن ذكر السيد الاستاذ[1] ان هنا قسما اخر للحكومة، وهي الحكومة الظاهرية بأن يكون الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم تعبداً بدون ان يكون ناظراً اليه، وقد مثل لذلك بحكومة الأمارات المعتبرة على الاصول العملية الشرعية، وقد افاد في وجه ذلك ان هذه الحكومة حكومة ظاهرية لا واقعية، بتقريب ان المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية، فان الشارع جعلها علماً تعبدياً بالواقع، فاذا قامت الامارة عند شخص على وجوب شيء فهو عالم بوجوبه شرعاً، فاذا كان عالما به فلا موضوع لاصالة البراءة، لان موضوعها عدم العلم بالواقع كما في قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون» والامارة علم على الفرض، غاية الامر انها علم تعبداً لا وجدانا، ولهذا تكون حاكمة عليها لا واردة.

والخلاصة، ان تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية من باب الحكومة الظاهرية بملاك رفع الموضوع لا بملاك النظر، ومن هنا لو فرضنا ان الاصول العملية الشرعية لم تكن مجعولة في الشريعة المقدسة، لم يكن جعل

١ـ مصباح الاصول ج٣ ص ٣٤٩.

الحجية للامارات الشرعية لغواً، فلو كانت حكومتها عليها بملاك النظر لكان جعلها بدون جعلها في المرتبة السابقة لغواً صرفاً، بينما حكومة قوله ﷺ: «لا ضرر ولاضرار» «ولاربابين الوالد وولده» وما شاكلهما بملاك النظر الى مدلول اطلاقات الادلة الاولية.

ومن هنا لولا تلك الاطلاقات لكانت هذه الادلة لغواً، وهذا هو ملاك نظرها، وهذا الملاك غير متوفر في ادلة حجية الأمارات.

ثم ان حكومة هذه الادلة على الاطلاقات الاولية حكومة واقعية، وتدل على ان الاحكام الضررية غير مجعولة في الشريعة المقدسة، وكذلك الاحكام الحرجية، ولهذا تقيد اطلاقات تلك الادله بالاحكام غير الضررية والحرجية، بينما حكومة الأمارات الشرعية على الاصول العملية الشرعية حكومة ظاهرية لا واقعية.

فالنتيجة في نهاية الشوط، ان السيد الاستاذ ﷺ قد قسم الحكومة الى قسمين:

احدهما، الحكومة بملاك ان الدليل الحاكم ناظر الى مدلول الدليل المحكوم بالمطابقة أو بالتضمن والالتزام.

والاخر، الحكومة بملاك ان الدليل الحاكم رافع لموضوع الدليل المحكوم تعبداً وبدون ان يكون ناظراً الى مدلول الدليل المحكوم، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، فان ما ذكره ﷺ من ان الأمارات الشرعية حاكمة على الاصول العملية الشرعية، مبني على مدرسة المحقق النائيني ﷺ[1] من ان المجعول

١ـ اجود التقريرات ج٢ ص٧٥.

في باب الأمارات الطريقية والعلمية، بمعنى ان الشارع جعل الأمارات علما بالواقع تعبداً وشرعاً لا وجداناً، فاذا كانت علما شرعاً كانت رافعة لموضوع الاصول العملية الشرعية، غاية الامر تعبداً، فاذا قامت الامارة على حرمة شيء فالمكلف عالم بها، فاذا كان عالما بها فلا موضوع لاصالة البراءة، فاذا قامت على عدم حرمة شيء كان المكلف عالما بعدم حرمته، فاذا كان عالما بعدمها شرعاً فلا موضوع لاصالة الاحتياط، بناء على وجوبها في الشبهات الحكمية التحريمية.

ولكن قد ذكرنا في مبحث حجية خبر الواحد ان هذا المبنى غير صحيح ولا واقع موضوعي له لاثبوتا ولا اثباتاً.

أما ثبوتا، فلان جعل الطريقية والعلمية للامارات كاخبار الثقة ونحوها تكوينا غير معقول وخلف الفرض، واما تشريعاً فهو مجرد لقلقة اللسان فلا يؤثر فيها، ولا يجعل ما ليس بعلم علماً، ضرورة انه مجرد اعتبار، فلا يؤثر في طريقية اخبار الثقة قوة بعد ما لم يكن بهذه المرتبة من القوة، وإلاّ لكان امراً تكوينياً لا اعتبارياً، وهذا خلف، إلاّ ان يكون مرجع هذا الجعل الى التنزيل اي تنزيل الأمارات منزلة العلم في ترتيب اثاره عليها، ولكن على هذا يلزم ان لا يكون المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية، وهذا خلف.

واما اثباتاً، فلان عمدة الدليل على حجية الأمارات سيرة العقلاء الجارية على العمل بها.

ومن الواضح، ان السيرة لا تتضمن الجعل.

الى هنا قد تبين ان تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية ليس من باب الحكومة، هذا اضافة الى انا لو سلمنا ان المجعول في باب الأمارات الطريقية

والعلمية، فمع ذلك لا يكون تقديمها عليها من هذا الباب، لما تقدم من ان لحكومة دليل على دليل اخر ملاكاً واحداً وتدور مداره وجوداً وعدماً، ولا يمكن ان يكون لها ملاكان، وإلاّ فلا ينحصر بهما، ضرورة انه ليس من الحكومة تقديم اي دليل على دليل آخر بسبب من الاسباب، فانه قد يكون بالورود، وقد يكون بالاقوائية، وقد يكون بالقرينية النوعية كتقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق وهكذا، وليس التقديم في شيء من هذه الموارد من باب الحكومة، لان تقديم دليل على دليل اخر بالحكومة مبني على نكتة تتوفر فيه لدى العرف والعقلاء، ولا تتوفر في غيره، وهذه النكتة الموجودة في صيغ الادلة اللفظية تجعلها حاكمة، والادلة الاخرى محكومة لدى العرف والعقلاء، وهي تمثل في خصوصية السنتها اللفظية، وهي النظر والشرح الى مدلول الدليل الاخر، هذا هو الضابط العام للحكومة، فكل دليل اذا توفرت فيه هذه النكتة في لسانه بالنسبة الى دليل اخر فهو حاكم عليه، اذ من الواضح ان للحكومة ضابطا موحدا وملاكا واحداً، وليست الحكومة على قسمين أو اقسام بدون الاشتراك في ملاك وجامع واحد، وإلاّ لامكن تسمية تقديم كل دليل على دليل اخر بالحكومة، فلا وجه للانحصار بالقسمين اذا لم تكن هذه التسمية على اساس ضابط وملاك موحد بان تكون جزافاً.

والخلاصة، ان الدليل الحاكم بنظر العرف والعقلاء واحد لخصوصية في صيغة لسان الدليل، وهي خصوصية النظر سواء اكانت بلسان التفسير بتمام انحائه ام كان بلسان التنزيل، وكل دليل اذا لم يكن لسانه واجداً لهذه الخصوصية، فلا يكون تقديمه على دليل اخر من باب الحكومة.

وعلى هذا، فلو فرضنا ان المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية، فمع

ذلك لا يكون تقديمها على الاصول العملية الشرعية بالحكومة، لعدم توفر ملاكها وهو النظر في هذا التقديم، فاذن لا محالة يكون تقديمها عليها مبنيا على نكتة اخرى، وسوف نشير اليها.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج في نهاية المطاف الى هذه النتيجة، وهي ان تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية ليس من باب الحكومة، لعدم توفر ملاك الحكومة فيه حتى على القول بان المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية، لما تقدم من ان الحكومة دليل على دليل اخر ملاكاً واحداً تدور مداره وجوداً وعدماً، ولا يمكن ان يكون لها ملاكان، وإلاّ فلا يمكن الحصر بهما.

فالنتيجة، ان الحكومة ليست على قسمين، حكومة واقعية، وحكومة ظاهرية، اذ لا يمكن حصر الحكومة الظاهرية بقسم واحد.

وعلى هذا، فما هو وجه تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية؟

والجواب: ان فيه اقوالاً:

القول الاول: ان تقديمها عليها انما هو على اساس التنزيل، بدعوى ان مفاد ادلة حجية الأمارات انما هو تنزيلها منزلة العلم بالواقع فما يترتب على العلم من الاثار يترتب عليها ايضاً، غاية الامر ان العلم وارد عليها ورافع لموضوعها وجدانا، والأمارات حيث انها بمنزلة العلم فتكون رافعة لموضوعها تعبداً.

والجواب أولاً، ان مفاد ادلة حجية الأمارات ليس هو التنزيل، ضرورة انه لا عين له فيها ولا اثر، لان عمدة الدليل على حجيتها السيرة العقلائية، وهي دليل لبي لا لسان له حتى يقال، ان لسانه لسان التنزيل.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفادها التنزيل، إلاّ ان التنزيل لا يقتضي حكومتها عليها لا بملاك النظر ولا بملاك رفع الموضوع، لان معنى

التنزيل ليس جعل الأمارات علما، بل معناه ان اثر العلم مترتب عليها بدون التصرف فيها، هذا مضافا الى ما تقدم من ان التصرف فيها تكوينا غير معقول، واما تشريعاً فهو ان كان معقولاً إلاّ انه لغو ووجوده كعدمه فلا اثر له، فاذن لا محالة يكون تقديمها عليها بملاك اخر كالقرينية ونحوها كما سوف نشير اليه.

القول الثاني: ان تقديمها عليها من باب الورود، وقد استدل عليه بامور:

الامر الاول: ان المراد من العلم المأخوذ في لسان ادلة الاصول العملية الشرعية مطلق الحجة الشامل للعلم الوجداني والأمارات المعتبرة شرعاً.

وعلى هذا، فالأمارات حيث انها حجة شرعاً فهي رافعة لموضوع الاصول العملية الشرعية، لان موضوعها مقيد بعدم الحجة، فاذا قامت الحجة انتفى موضوعها بانتفاء قيدها وجدانا.

والجواب، ان ارادة مطلق الحجة من العلم المأخوذ في لسان ادلة الاصول العملية الشرعية وان كانت ممكنة ثبوتاً إلاّ انه بحاجة الى دليل في مقام الاثبات، ولا دليل عليه لا في نفس ادلتها ولا من الخارج، فاذن لا يمكن ان يراد من العلم المأخوذ في لسان ادلتها مطلق الحجة.

الأمر الثاني: ان المراد من الحكم الذي هو متعلق العلم في مثل قولهؑ: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» أو قولهؑ: «رفع مالا يعلمون» وهكذا اعم من الحكم الواقعي والظاهري لا خصوص الحكم الواقعي.

وعليه، فاذا قامت امارة على حرمة شيء كحرمة شرب التتن مثلا، فهي علم وجداناً بحرمة شربه ظاهراً وان كانت ظناً بحرمته واقعاً، وحيث ان المراد من الحكم الذي هو متعلق عدم العلم اعم من الحكم الواقعي والظاهري فيكون العلم بالحكم الظاهري رافعاً للحكم بارتفاع موضوعه وجداناً، ويكون التقديم

حينئذٍ من باب الورود.

والجواب، ان هذا الافتراض وان كان ممكنا ثبوتاً إلاّ انه بحاجة الى قرينة في مقام الاثبات حتى تدل على ان المراد من الوصول في قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون» اعم من الحكم الواقعي والظاهري، وحيث انه لم تكن هناك قرينة على ذلك لا في نفس هذه الرواية ولا من الخارج، فالظاهر من الموصول الحكم الواقعي، وكذلك الحال في سائر الروايات، وبعد امضاء الشارع لها تتصف بالحجية شرعاً، هذا اضافة الى ان مدلول الأمارات ليس حكما ظاهرياً حتى تكون الأمارات علما به، ضرورة ان معنى حجيتها ليس جعل الحكم الظاهري في مؤدياتها.

وقد تقدّم منا موسّعاً في مبحث حجيّة أخبار الأحاد انّ معنى حجيتها ليس جعل الحكم الظاهري في مؤدياتها، بل ذكرنا هناك انه لا معنى لهذا الجعل، لان جعل التكويني غير معقول، والجعل التشريعي وجوده كالعدم، ولا يتعدى عن مجرد لقلقة اللسان، والنكتة في ذلك ان عمدة الدليل على حجية اخبار الثقة السيرة القطعيّة العقلائية الجارية على العمل بها الممضاة جزماً من قبل الشارع.

ومن الواضح ان بناء العقلاء وسيرتهم على العمل بها في الخارج في كافة انظمتهم المادية والمعنوية والعبادية والمعاملاتية، وحيث ان بناء العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافا وبدون نكتة مبررة له، والنكتة المبررة لذلك هي اقربية اخبار الثقة الى الواقع من اخبار غير الثقة نوعاً.

ومن المعلوم ان المراد من الحجية المنجزية والمعذرية يعني انها منجزة للواقع على تقدير الاصابة ومعذرة على تقدير الخطأ.

الامر الثالث: ان موضوع الاصول العملية الشرعية الجاهل المتحير لا مطلق

الجاهل بالواقع، وعلى هذا فبطبيعة الحال تكون الامارة القائمة على خلافها رافعة لموضوعها وهو الجاهل المتحير وجدانا وحقيقة، ضرورة انه بعد قيامها فلا تحير للجاهل فينتفي موضوعها بانتفاء قيدها وجدانا.

والجواب، ان الظاهر من أدلة الاصول العملية ان المأخوذ في موضوعها عدم العلم بالواقع والجهل به دون اخذ خصوصية اخرى فيه كخصوصية التحير.

هذا اضافة الى ان المكلف في موارد الاصول العملية الشرعية لا يكون متحيراً، اما بالنسبة الى الواقع، فحيث انه جاهل، فلا يكون مكلفا به، واما بحسب الظاهر، فلان ادلة الاصول العملية تعين تكليفه، فاذن لا منشأ للتحيّر اصلاً.

والخلاصة، انه بمقتضى ادلة الاصول العملية الشرعية لا يكون مكلفاً بالواقع، وانما يكون مكلفا في مرحلة الظاهر، وهذه ادلة تعين تكليفه في هذه المرحلة، فاذن لا يكون متحيراً، اما بالنسبة الى الواقع، فلا يكون مكلفاً به، واما بالنسبة الى الظاهر، فتكليفه معلوم ومتعين، فلا يشك فيه.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان تقديم الأمارات على الأصول العملية الشرعية ليس من باب الورود.

القول الثالث: ان تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية انما هو من باب الجمع الدلالي العرفي بالمعنى الخاص وهو يمثل التخصيص والتقييد، وحمل الظاهر على الأظهر أو النص.

وعلى هذا، فلا بد من ملاحظة الامارة مع كل صنف من اصناف الاصول العملية الشرعية على حده، فاذن يقع الكلام في مقامات:

المقام الاول: في وجه تقديم الأمارات على اصالةالبراءة الشرعية.

المقام الثاني: في تقديمها على اصالة الاحتياط الشرعية.

المقام الثالث: في وجه تقديمها على اصالة الطهارة.

المقام الرابع: في وجه تقديمها على الاستصحاب.

أما الكلام في المقام الأول: فالظاهر ان تقديم الأمارات على أدلة اصالة البراءة الشرعية انما هو بملاك التخصيص أو التقييد لا على اساس ان نسبة الأمارات الى أدلة اصالة البراءة الشرعية نسبة الخاص الى العام أو المقيد الى المطلق، بل النسبة بينهما عموم من وجه، لان دليل حجية الأمارات يشمل باطلاقه الأمارات التي تدل على الاحكام الترخيصية، ودليل حجية اصالة البراءة لا يشمل موارد الشك في الاحكام الترخيصية، هذا هو مورد افتراق دليل حجية الأمارات عن دليل حجية اصالة البراءة، باعتبار ان الأمارات حجة في اثبات الاحكام الترخيصية كما انها حجة في اثبات الاحكام الالزامية، بينما اصالة البراءة لا تكون حجة في موراد الاحكام الترخيصية.

ثم ان دليل حجية الاصالة يشمل الشبهات الحكمية التي لا توجد فيها امارة ونص شرعي، أو توجد ولكنها معارضة أو مجملة فلا تكون حجة، ومنشأ الشك فيها اما عدم وجود النص أو تعارضه أو اجماله، وهذا هو مورد افتراق دليل حجية الاصالة عن دليل حجية الامارة.

وأما مورد الاجتماع والتلاقي بينهما، فهو كثير في الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية كالشك في حرمة شرب التتن أو حرمة اكل لحم الارنب وماشاكلهما، أو الشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو وجوب السورة في الصلاة وهكذا، فان مقتضى اصالة البراءة الترخيص في الفعل في الامثلة الاولى والترك في الامثلة الثانية، فاذا فرضنا ان الامارة قامت على حرمة شرب التتن

وحرمة اكل لحم الارنب ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال وهكذا، فلا محالة تقع المعارضة بين دليل حجية الاصالة ودليل حجية الامارة، فان مقتضى الاول الترخيص في هذه الامثلة وما شاكلها، ومقتضى الثاني الالتزام بالفعل أو الترك، مثلا مقتضى اصالة البراءة الترخيص في شرب التتن وعدم حرمته، ومقتضى الامارة حرمة شربه.

فالنتيجة، ان لا شبهة في التعارض والتنافي بينهما في هذه الامثلة وما شاكلها في مقام الثبوت، ولا يمكن الجمع بينهما، وكذلك في مقام الاثبات في الدلالة التصورية والدلالة التصديقية بلحاظ الارادة التفهيمية، وانما الكلام في ان هذه المعارضة هل تسرى الى الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الجدية النهائية او لا؟ حتى تقع المعارضة بين دليليهما.

والجواب، انها لا تسري اليها، والوجه في ذلك ان العرف يرى ان الامارة قرينة نوعية على تقييد اطلاق دليل الاصالة بغير موردها.

والنكتة في قرينية الأمارات على الاصول العملية هي صفة اماريتها على الواقع، بينما الاصول العملية فاقدة لهذه الصفة.

وبكلمة واضحة، ان تقديم الامارة على اصالة البراءة الشرعية في مورد الاجتماع لسببين:

الاول: ان المرتكز في اذهان العرف والعقلاء هو عدم التفكيك في حجية الأمارات كأخبار الثقة بين مواردها، موارد افتراقها عن اصالة البراءة الشرعيه وموارد اجتماعها معها، ضرورة ان سيرة العقلاء الجارية على العمل بأخبار الثقة جارية على العمل بها مطلقا حتى فيما اذا كانت مخالفة لاصالة البراءة، اذ لا يحتمل ان يكون جريان سيرتهم على العمل بها مقيدا بما اذا لم يكن على

خلافها اصالة البراءة، بداهة ان هذا التقييد في السيرة العقلائية الارتكازية القطعية غير محتمل، لان السيرة الجارية على العمل بها مبنية على نكتة ارتكازية، وهي أقربيتها النوعية الى الواقع من اخبار غير الثقة طالما تكون هذه النكتة متوفرة فيها، فالسيرة جارية على العمل بها، والمفروض أن هذه النكتة موجودة في اخبار الثقة التي يكون على خلافها اصالة البراءة، لانها لا تزاحم اخبار الثقة في قوة كشفها عن الواقع، فانها وان كانت معذرة عن الواقع على تقدير الخطأ وعدم مطابقتها للواقع، إلاّ ان معذريتها ليست بملاك كشفها عن عدم الواقع حتى تكون معارضة لأخبار الثقة، فان منجزيتها للواقع بملاك كشفها عنه، وهذا الكشف يصلح ان يكون ملاكا لاتصاف اخبار الثقة بالقرينة لتقييد اصالة البراءة بغير موردها.

والخلاصة، ان الملازمة الارتكازية لدى العرف والعقلاء بين حجية أخبار الثقة في موارد افتراقها عن اصالة البراءة وحجيتها في موارد اجتماعها معها، بينما هذه الملازمة غير ثابتة بين حجية اصالة البراءة في موارد الافتراق عنها، وحجيتها في موارد الاجتماع معها، ولا مانع من التفكيك بينهما، ولا يكون على خلاف الارتكاز العرفي، وعلى ضوء هذه الملازمة الارتكازية يكون دليل حجية اخبار الثقة بمثابة الاخص، بمعنى انه لا يمكن تقييد اطلاقه بغير موارد اجتماعه معها، فلهذا لا بد من تقييد اطلاق دليل الاصالة بغير موارد الاجتماع.

الى هنا قد تبيّن ان تقديم الامارة على اصالة البراءة من باب قرينية الامارة النوعية، وهي متمثلة في التقييد والتخصيص.

الثاني: الظاهر ان تقديم الامارة على اصالة البراءة الشرعية من باب الورود، فان موضوع الاصالة ليس هو الجهل بالواقع فحسب، بل الجهل به المقيد بان لا

يكون هناك منجز له، واما اذا كان هناك منجز للواقع فلا موضوع للاصالة، لان موضوعها ينتفي بانتفاء قيده وجدانا، ومن هنا يكون مورد الاصالة في الشبهات الحكمية انما هو الشبهات التي لا نص فيها أو النص موجود فيها ولكنه معارض أو مجمل فلا يكون حجة، واما اذا كان النص موجوداً فيها ولا معارض له ولا اجمال فيه ويكون حجة فلا موضوع للاصالة، لان النص المذكور منجز للواقع، ومع تنجز الواقع بدليل خارجي ينتفي موضوع الاصالة بانتفاء قيده وجدانا، لان موضوعها الجهل بالواقع الذي لا يكون منجزا بدليل خارجي في المرتبة السابقة.

والخلاصة، انه لا شبهة في ان موضوع اصالة البراءة الشرعية الجهل بالاحكام الشرعية التي لا تكون منجزة بدليل كاخبار الثقة في المرتبة السابقة، ضرورة ان اصالة البراءة لا ترفع تنجز الواقع الثابت بدليل سابق خارجي، وانما ترفع تنجزه في نفسه، اذ لولا اصالة البراءة كان احتمال التكليف في الواقع منجزا وموجبا لاحتمال العقاب، فاصالة البراءة مؤمنة عن هذا العقاب ودافعة له، واما اذا كان تنجزه ثابتاً بدليل خارجي كاخبار الثقة مثلا، كما إذا قامت على حرمة شرب التتن فلا تكون اصالة البراءة رافعة لتنجزها ومؤمنة من العقاب عليه، ولهذا يكون موضوعها مقيدا بعدم كون الواقع منجزا بدليل خارجي.

ودعوى، ان اصالة البراءة حيث انها تنفي تنجز الواقع على تقدير ثبوته والعقوبة على مخالفته، فتكون معارضة للامارة التي تثبت تنجزه، فاذن بينهما معارضة، لان احداهما تنفي التنجز والاخرى تثبته.

مدفوعة، بان اصالة البراءة انما تنفي العقوبة التي يكون منشاوها احتمال

ثبوت الواقع، وتدل على عدم تنجزه، باعتبار انه لولا اصالة البراءة لكان احتمال ثبوته منجزا وموجبا للعقوبة، ولا تنفي تنجزه على تقدير ثبوته اذا كان مستنداً الى قيام امارة معتبرة على ثبوته في الواقع، ضرورة ان مفاد اصالة البراءة نفي الكلفة والعقوبة عن التكليف المشكوك والمحتمل في الواقع ونفي منجزية الاحتمال والشك لا نفي منجزية الامارة للواقع على تقدير المطابقة، لوضوح انه لا نظرها الى تنجزه بمنجز اخر مستقل، بل هي ناظرة الى نفي منجزية الاحتمال فحسب.

ومن هنا يكون موردها الشبهات الحكمية التي لانص فيها أو كان ولكنه مجمل أو معارض والجامع لا يكون حجة، واما اذا كان فيها نص ولا اجمال فيه ولا معارض فهو حجة ومنجز للواقع، وبذلك يرتفع موضوع الاصالة بارتفاع قيده وجدانا، لان موضوعها احتمال ثبوت التكليف في الواقع الذي لا يكون منجزاً بدليل في المرتبة السابقة، واما مع وجود الدليل على تنجيزه في المرتبة السابقة فلا موضوع لها، لانه ينتفي بانتفاء موضوعه.

الى هنا قد تبين ان تقديم الامارة على اصالة البراءة اما بملاك اتصافها بنظر العرف بالقرينية النوعية كالتخصيص أو التقييد أو بملاك الورود.

اما الكلام في المقام الثاني: وهو تقديم دليل حجيةالامارة على دليل حجية اصالة الاحتياط، فالنسبة بينهما وان كانت عموما من وجه، فان مورد افتراق الأمارات كثير كالأحكام الترخيصية ونحوها ومورد افتراق اصالة الاحتياط موارد تعارض النصوص أو اجمالها أو عدم وجودها، واما مورد اجتماعهما فهو كثير ايضاً.

ولكن حيث ان التفكيك بين موارد حجية الامارة بان تكون حجة في

الاحكام الترخيصية دون الالزامية أو بالعكس لا يمكن بنظر العرف، ضرورة ان خبر الثقة اذا كان حجة في الشبهات الحكمية كان حجة فيها مطلقاً، لوضوح ان الدليل على حجيته بناء العقلاء.

ومن الواضح ان بناء العقلاء على العمل به مطلقاً، ولا يمكن ان يكون في مورد دون مورد آخر، لان بنائهم على العمل به لا يكون جزافاً، بل هو مبني على نكتة نوعية هي اقربيتها الى الواقع من غيرها، ومن الواضح انه لا فرق في ثبوت هذه النكتة الارتكازية بين مواردها التي لا تكون اصالة الاحتياط مخالفة لها وموارد التي تكون اصالة الاحتياط مخالفة لها، فكما انها موجودة في الفرض الأول موجودة في الفرض الثاني ايضاً بدون أدنى امتياز وتأثير لمخالفة اصالة الاحتياط لها، ولهذا لا يمكن التفكيك بين مواردها، ومن اجل ذلك تكون الامارة كاخبار الثقة بمنزلة الخاص.

واما اصالة الاحتياط الشرعية، فلا مانع من التفكيك بين مواردها التي تكون الأمارات المعتبرة على خلافها، وبين مواردها التي لا تكون على خلافها امارات، لوضوح ان هذا التفكيك موافق للارتكاز العرفي، حيث ان العرف يرى ان اصالة الاحتياط محكومة بها وساقطة في مقابلها، فاذا كانت الامارة بمنزلة الخاص واصالة الاحتياط بمنزلة العام فلا مانع من تطبيق قاعدة العام والخاص عليهما، بان يخصص عموم دليل الاصالة بغير موارد الامارت المعتبرة، وسوف نشير الى ان هذه القاعدة قاعدة ارتكازية لدى العرف والعقلاء، وانهم يرون الخاص قرينة نوعية لبيان المراد النهائي الجدي من العام، ولهذا لا يسري التنافي والتعارض بينهما الى مرحلة الظهور النهائي الجدي المستقر بينهما، ومن هنا يكون كلاهما مشمولا لدليل الاعتبار.

واما لو سرى التنافي والتعارض بينهما الى هذه المرحلة، فيقع التعارض بينهما، فاذن لا يمكن ان يكونا معا مشمولين لدليل الاعتبار ولا احدهما المعين للترجيح من غير مرجح، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، يمكن القول بان الامارة المعتبرة الشرعية كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ واردة على اصالة الاحتياط الشرعية، لان موضوع هذه الاصالة الشك في ثبوت التكليف وجعله في الشريعة المقدسة، وقد ذكرنا في محله ان وجوب الاحتياط الشرعي وجوب طريقي ولا شأن له غير تنجيز الواقع عند الاصالة.

ومن الواضح ان تنجيزه للواقع مشروط بعدم قيام دليل على عدم تنجيزه بلسان عدم ثبوته، فاذا شككنا في حرمة شرب التتن في الشريعة المقدسة فوجوب الاحتياط يكون منجزا لحرمته على تقدير الاصابة، شريطة ان لا يكون هناك دليل كخبر الثقة على نفي حرمته فيها، وهذا الدليل يدل بالمطابقة على نفي حرمته وبالالتزام على نفي تنجزها، والمدلول المطابقي ظني والمدلول الالتزامي قطعي، فاذن ينتفي موضوع اصالة الاحتياط بانتفاء قيده وجدانا، وهذا معنى ورود الأمارات على اصالة الاحتياط.

والخلاصة، ان الدليل الدال على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية لا يدل على وجوبه فيها مطلقاً حتى فيما اذا قامت الامارة المعتبرة على عدم تنجزها بلسان نفي ثبوتها، فلا محالة تكون دلالته على وجوب الاحتياط وتنجز الواقع مشروط بعدم قيام الدليل من الخارج على عدم تنجزه بلسان نفي ثبوته، وهذا التقييد ثابت لبا ومعنى.

واما الكلام في المقام الثالث: وهو تقديم الأمارات المعتبرة شرعاً على اصالة

الطهارة، فالنسبة بينهما وان كانت عموما من وجه، فان اصالة الطهارة مختصة بباب الطهارة، بينما الأمارات لا تختص بباب دون باب.

وعلى هذا، فتكون موارد افتراق الأمارات عن اصالة الطهارة جميع ابواب الفقه باستثناء باب الطهارة، بينما موارد افتراق اصالة الطهارة عن الأمارات في دائرة محدودة ومضيقة، فانها تجري في موارد الشك في نجاسة شيء وطهارته اذا لم تكن هناك امارة أو كانت ولكنها مبتلاة بالمعارض أو مجملة، والجامع لا تكون حجة.

وحيث ان هذه الموارد موارد قليلة فهي كالعدم بنظر العرف، ولهذا لا يمكن تقييد اطلاق دليل الاصالة بتلك الموارد، لانه من تقييد المطلق بالفرد النادر، وهو قبيح.

وعلى هذا، فدليل حجية الاصالة اخص من دليل حجية الامارة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان التفكيك في جريان اصالة الطهارة في بعض شبهات هذا الباب دون بعضها الاخر بدون سبب أو اخر خلاف الارتكاز القطعي لدى العرف والعقلاء، فان المرتكز عرفا انها تجري في موارد الشك في الطهارة والنجاسة في نفسه وبقطع النظر عن وجود مانع خارجي.

ومن ناحية ثالثة، قد تقدم انه لا يمكن التفكيك في حجية الأمارات بين ابواب الفقه بان تكون حجة في بعضها دون بعضها الاخر، مثلا تكون حجة في سائر ابواب الفقه دون باب الطهارة، فان هذا خلاف الارتكاز العرفي فلا يمكن الالتزام به.

ومن هنا يظهر انه لا يمكن ان يكون تقديم الأمارات على اصالة الطهارة

بملاك الاخصية، لما مر من ان دليل حجية الاصالة اخص من دليل حجية الامارة لا بالعكس، ولكن مع ذلك لابد من تقديم الامارة على الاصالة في موارد الاجتماع، ولا يسري التنافي والتعارض بينهما الى مرحلة المراد الجدي النهائي حتى تقع المعارضة بين دليليهما.

والنكتة في ذلك ان لسان دليل حجية الاصالة ليس لسان الحكاية عن الواقع والاخبار عنه، بل بلسان جعل الحكم الظاهري في ظرف الجهل به وبدون النظر اليه لانفياً ولا اثباتاً.

واما لسان دليل حجية الامارة، فهو لسان الحكاية عن الواقع والاخبار عن ثبوته.

ومن الطبيعي ان المرتكز لدى عرف المتشرعة ان اقربية احد الدليلين المتنافيين الى الواقع قرينة على الدليل الاخر، وتحدد المراد الجدي النهائي منه، ولهذا لا تسري المعارضة بينهما الى المراد الجدي النهائي.

فالنتيجة، ان تقديم الامارة على اصالة الطهارة انما هو بملاك القرينية النوعية ومنشاؤها اقربيتها الى الواقع.

ومن الواضح انه طالما يمكن العمل بالواقع ولو ظناً فلا يصل الدور الى العمل بالظاهر في حال الجهل به، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، يمكن ان يكون تقديمها على الاصالة من باب الورود، بتقريب ان اصالة الطهارة انما جعلت لمن لم تقم امارة على خلافها، فاذا شككنا في طهارة ماء ونجاسته، فاصالة الطهارة فيه انما جعلت لمن لم تقم امارة كخبر الثقة على طهارته أو نجاسته، وإلاّ فلا موضوع لها وجداناً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا شبهة في تقديم الامارة على

اصالة الطهارة، اما بملاك القرينية أو الورود.

وأما الكلام في المقام الرابع: وهو تقديم الامارات على الاستصحاب، فالنسبة بين دليل حجية الأمارات ودليل حجية الاستصحاب وان كانت عموماً من وجه، لان دليل حجية الاستصحاب مختص بما اذا كانت للمشكوك حالة سابقة بان يكون الشك في البقاء بعد اليقين بالحدوث، فانه مقتضى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» وعام من جهة وجود دليل على بقاء الحالة السابقة أو ارتفاعها أو عدم وجود دليل عليه أو وجوده ولكنه ساقط من جهة المعارضة أو مجمل فلا يكون حجة.

وعلى هذا، فاذا قامت الامارة على ارتفاع الحالة السابقة، فتقع المعارضة بينهما وبين الاستصحاب، فان مقتضى الاستصحاب بقاؤها ومقتضى الامارة ارتفاعها وعدم بقائها، وانما الكلام في ان هذه المعارضة بينهما هل تصل الى المراد الجدي النهائي منهما او لا؟

والجواب، انها لا تصل اليه يعني انها لا تسري من مرحلة الارادة التفهيمية الى مرحلة الارادة الجدية النهائية حتى تقع المعارضة بين دليل حجية الأمارات ودليل حجية الاستصحاب.

والوجه في ذلك، ما اشرنا اليه آنفا من ان لسان الأمارات حيث انه لسان ثبوت الواقع والاخبار عنه، فهي اقرب الى الواقع من الاستصحاب حتى على القول بأن الاستصحاب من الاصول المحرزة، بل من الأمارات ولكن من اضعف مراتبها.

وقد تقدم ان الاقربية الى الواقع بنظر العرف قرينة على تحديد المراد النهائي الجدي من الدليل الآخر، وحيث ان هذه النكتة النوعية مقوّمة للامارات

كأخبار الثقة ونحوها، فهي تصلح ان تكون قرينة نوعية لبيان المراد الجدي النهائي من دليل الاستصحاب وتقييد اطلاقه بغير مورد الاجتماع.

وعلى هذا، فلا تنافي بينهما في مرحلة الارادة الجدية، حيث ان العرف لا يرى اي تناف بين القرينة وذيها في هذه المرحلة وان وجد التنافي بينهما في المراحل الاولى من مرحلة الارادة التصورية الى مرحلة الاراده التفهيمية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انه يمكن القول بان تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب الورود، بتقريب ان الاستصحاب انما يكون مجعولا لمن لم تقم امارة لا على خلافه ولا على طبقه، فاذا قامت امارة على ارتفاع الحالة السابقة كما اذا كانت الحالة السابقة طهارة الماء وقامت امارة كخبر الثقة أو البينة على نجاسته أو طهارته ينتفي الاستصحاب بانتفاء موضوعه وجدانا، لان موضوعه من لم تقم امارة على خلافه أو على طبقة، فاذا قامت الامارة عنده تبدل الموضوع ممن لم تقم الامارة عنده الى من قامت الامارة عنده بالوجدان.

الى هنا قد تبين ان تقديم الأمارات على الاستصحاب اما بملاك القرينية النوعية أو بملاك الورود، وعلى كل تقدير فلا يسري التعارض والتنافي بينهما الى مرحلة الجد لكي تقع المعارضة بين دليليهما.

لحد الان قد وصلنا الى النتائج التالية:

الاولى: ان تقديم دليل على دليل اخر بالحكومة مبني على نكتة واحدة، وهي ان الدليل الحاكم ناظر الى مدلول الدليل المحكوم سواء اكان النظر بلسان التفسير مباشرة وحقيقة ككلمة اي ويعني ام بلسان التنزيل مثل «الطواف في البيت صلاة» «الفقاع خمر» وهكذا، أو بلسان التفسير الضمني كقوله ﷺ: «لا

ضرر ولا ضرار» وما شاكله، والوجه في هذا التفسير الضمني والنظر التضمني انه لولا الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة لافعال المكلف بعناوينها الاولية، لكان قوله ﷺ «لاحرج» لغواً محضاً.

فاذن تقديم كل دليل على دليل اخر اذا كان بملاك النظر فهو تقديم حكومي، وإلاّ فلابد ان يكون بملاك اخر.

وعلى هذا، فتقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية ليس بملاك الحكومة وان قلنا بمقالة مدرسة المحقق النائيني قدس سره، وهي ان المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية كما تقدم، بل ان تقديمها عليها اما بملاك القرينية العرفية أو الورود.

الثانية: ان الحكومة صفة للفظ لا للمعنى، ولهذا لا تتصور الحكومة في الادلة اللبية كالاجماع والسيرة والدليل العقلي بينما الورود صفة للمعنى دون اللفظ، ولهذا يتصور الورود في الادلة اللبية.

الثالثة: ان الورود لا يختص بما اذا كان الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود بالتعبد الذي يكون ثبوته بالوجدان دون المتعبد به، فان ثبوته بالتعبد، بل يعم كل دليل يكون رافعا لموضوع الدليل الاخر بالوجدان بثبوت مدلوله كذلك، كما اذا كان الدليل قطعياً من كل الجهات أو دليلا لبيا كالاجماع أو السيرة القطعية، لما تقدم من ان الورود لايختص بالادلة اللفظية، بل يعم الادلة اللبية ايضاً.

الرابعة: ان الفرق بين التخصص والورود هو ان التخصص خروج الفرد عن موضوع العام تكوينا كما اذا قال المولى «اكرم العلماء»، فان الجاهل خارج عن موضوع العام تكوينا، أو قال «اكرم العالم العادل» فان العالم الفاسق خارج عنه

تكويناً، لان الدليل المخصص معنون بعنوان تكويني لا يمكن رفعه بالدليل التعبدي الشرعي، بينما الدليل المورود معنون بعنوان يمكن رفعه بالتعبد، مثلا موضوع البراءة العقلية عدم البيان، وهو قابل للرفع بالدليل التعبدي كخبر الثقة ونحوه، وموضوع اصالة الاحتياط الشرعية احتمال العقاب، وهو قابل للرفع وجدانا بالدليل التعبدي الشرعي وهكذا، هذا هو الفارق بين التخصص والورود.

الخامسة: ان تقديم الأمارات المعتبرة على الاصول العملية الشرعية اما بملاك التخصيص والتقييد حيث انها بنظر العرف قرينة على تقييد اطلاقات ادلة الاصول بغير مواردها أو بملاك الورود ولا يكون بملاك الحكومة كما تقدم، وقد اشرنا الى ان منشأ اتصافها بالقرينية النوعية عرفا اماريتها على الواقع وكاشفيتها عنه، حيث ان لسانها لسان الاخبار والحكاية عنه.

واما الكلام في العنصر الثالث: من الجمع الدلالي العرفي فهو يصنف الى ثلاثة اصناف:

الصنف الاول: حمل الظاهر على الاظهر أو النص.

الصنف الثاني: حمل المطلق الثابت اطلاقه بمقدمات الحكمة على المقيد.

الصنف الثالث: حمل العام الوضعي على الخاص.

اما الصنف الاول، فتارة يقع الكلام فيما اذا كان الظاهر متصلاً بالاظهر أو النص. واخرى يكون منفصلا عنه.

أما على الأول، فلا شبهة في ان الاظهر أو النص مانع عن انعقاد ظهور الظاهر في مدلوله التصديقي الجدي، ولا يكون مانعا عن ظهوره التصوري أو التصديقي في المراد الاستعمالي الذي قد يكون مطابقاً للمراد الجدي النهائي،

وقد يكون مخالفا له، فاذا قال المولى «اكرم العلماء ولا تكرم كل فاسق» فدلالة الجملة الاولى على العموم بالاطلاق ومقدمات الحكمة، والثانية بالوضع، وحيث ان الدلالة الوضعية اظهر واقوى من الدلالة الاطلاقية، فتكون الجملة الثانية بدلالتها الوضعية تمنع عن ظهور الجملة الاولى، لان ظهورها فيه متوقف على تمامية مقدمات الحكمة، منها عدم وجود القرينة على الخلاف، والمفروض ان الجملة الثانية تصلح ان تكون قرينة على عدم ارادة الاطلاق، ومعها لا تتم المقدمات.

فاذن لاتعارض ولا تنافي بينهما في مرحلة الارادة الجدية النهائية، ولا يسري التنافي والتعارض بينهما من مرحلة الارادة الاستعمالية أو التفهيمية الى مرحلة الارادة الجدية، كما يكون التعارض مستقراً بينهما وموجب لوقوعه بين دليليهما، لان التعارض انما يكون مستقراً بين الدليلين اذا وصل الى مرحلة الارادة الجدية لهما، فاذا وصل الى هذه المرحلة فقد سرى الى دليل حجيتهما، فلا يمكن رفعه الا بالرجوع الى مرجحات بابه.

وفي المقام لولا اظهرية الجملة الثانية بالنسبة الى الجملة الاولى لكان التعارض بينهما مستقراً ويسري الى دليل حجيتهما، ضرورة انه لايمكن الجمع بين ظهور الجملة الاولى في ارادة مدلولها عن جد، وهو وجوب اكرام جميع العلماء اعم من الفاسق والعادل، وظهور الجملة الثانية في ارادة مدلولها كذلك، وهو حرمة اكرام الفاسق مطلقاً وان كانوا من العلماء.

وعلى هذا، فقد وصل التعارض بينهما الى مرحلة الاستقرار وهي المرحلة النهائية.

فاذا وصل الى هذه المرحلة فقد تجاوز عن مرحلة الدلالة الى مرحلة السند،

ويقع التعارض حينئذٍ بين دليل حجيتهما سندا، فلا يمكن شموله لكليهما معا، لاستلزامه التعبد بصدور الضدين أو النقيضين، وهو مستحيل، فاذن لا محالة يدل على التعبد بصدور احدهما دون الاخر اذا كان هناك مرجح، وإلاّ فيسقطان معاً، فلا يمكن الحكم بشيء منهما.

ولكن حيث ان الجملة الثانية اظهر من الجملة الاولى، فالاظهرية بنظر العرف قرينة على التصرف في الظاهر وبيان المراد النهائي الجدي منه، وبما انها متصلة بها فتكون مانعة عن ظهورها في ارادة مدلولها بارادة جدية نهائية، فاذن لا تعارض بينهما في هذه المرحلة وهي مرحلة الارادة الجدية النهائية، وانما التعارض بينهما في مرحلة الارادة التصورية والارادة التصديقية الاستعماليه أو التفهيمية، ولا يسري من هذه المرحلة الى مرحلة الجد، فهذا التعارض تعارض غير مستقر، لانه يرتفع في مرحلة الارادة الجدية، وبهذا لا يتجاوز عن مرحلة الدلالة الى مرحلة السند، ويعالج هذا التعارض في مرحلة الدلالة بمرجحاتها.

فالنتيجة، انها مانعة عن ظهورها التصديقي في مرحلة الارادة الجدية النهائية، ولا تكون مانعة عن ظهورها التصوري، وهو ان الذهن ينتقل الى المعنى بمجرد سماع اللفظ وتصوره وان كان سماعه من لافظ بغير شعور واختيار، بل لا تكون مانعة عن ظهورها التصديقي في مرحلة الارادة الاستعمالية أو التفهيمية، اذ لا تنافي بين ظهور الجملة الاولى في ارادة مدلولها الوضعي بارادة استعمالية وظهور الجملة الثانية في ارادة مدلولها بارادة جدية نهائية.

وبكلمة واضحة، ان لكل لفظ ظهورات ثلاثة:

الاول: الظهور التصوري، وهو انتقال الذهن الى المعنى وتصوره بمجرد سماع اللفظ وان كان سماعه من لافظ بغير شعور واختيار، غاية الامر انتقاله الى

اللفظ اولاً بالذات، والى المعنى ثانياً وبالعرض اي بواسطة اللفظ، وهذا لا يتوقف على اي مقدمة خارجية غير الوضع، فاذن هذا الظهور مستند الى الوضع فحسب.

ثم ان الظهور التصوري لمفردات الجملة غير الظهور التصوري للجملة، فانه في المرتبة السابقة لظهور الجملة، وفي مثل قولنا «اكرم العالم» اذا سمع المخاطب ينتقل الى ذهنه اولاً لفظ اكرم ومعناه بالتبع، ثم لفظ العالم ومعناه تبعا، ثم لفظ الجملة ومعناها كذلك.

وقد يكون المنتقل الى الذهن من سماع مفردات الجملة غير ما هو المنتقل من سماع الجملة، مثلا في مثل «رأيت اسداً يرمي» اذا سمع المخاطب انتقل الى ذهنه من كل واحد من مفردات الجملة معناه الموضوع له، ومن الجملة انما هي رؤية الرجل الشجاع في حال الرمي، باعتبار ان الذهن لا ينتقل الى معنى الجملة إلاّ بعد تصورها بتمام مفرداتها منها كلمة (يرمي)، وهذه الكلمة توجب صرف الذهن من معنى مفردات الجملة الى معناها، وهو رؤية الرجل الشجاع في حال الرمي.

والخلاصة، ان المعنى المنتقل اليه الذهن من سماع مفردات الجملة قد يكون موافقاً للمعنى المنتقل اليه الذهن تصوراً من سماع نفس الجملة، وقد يكون مخالفا للمعنى المنتقل اليه الذهن من سماعها.

وهذا الظهور التصوري ان كان من مفردات الجملة فهو مستند الى الوضع، وان كان من نفس الجملة فقد يكون مستنداً الى الوضع وقد يكون مستنداً الى السياق، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المعنى المتلبس بالظهور التصوري للجملة وصفا أو

سياقا قد يكون هو المعنى المتلبس بالظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية، والظهور التصديقي لها بلحاظ الارادة الجدية النهائية، وقد لا يكون كذلك.

الثاني: الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية، وهي متمثلة في ارادة المعنى في مرحلة الاستعمال والتفهيم، وهذ الظهور مضافا الى الوضع يتوقف على مقدمة خارجية، وهي ظهور حال المتكلم، فان المتكلم اذا كان في مقام البيان وصدر كلام منه عامداً ملتفتا، دل هذا الكلام على انه اراد تفهيم معناه، لوضوح ان كل فعل صادر عن فاعل في حال الاختيار والالتفات دل على انه اراده، ولا يمكن حمله على انه صدر منه جزافاً.

فالنتيجة، انه لا شبهة في ظهور حال المتكلم في انه اراد من الكلام الصادر منه، في حال الشعور والاختيار تفهيم معناه واستعماله فيه، ومنشأ هذا الظهور ليس هو الغلبة، بل منشاؤه هو انه لا يمكن عادة لدى العرف والعقلاء ان يصدر من متكلم عاقل شاعر ملتفت كلام جزافاً ولغواً.

الثالث: الظهور التصديقي النهائي، وهو ظهوره في ارادة المعنى بارادة جدية نهاية، وتلبس اللفظ بهذا الظهور يتوقف مضافاً الى الوضع وظهور حال المتكلم في انه اراد استعماله في معناه وتفهيمه على عدم نصبه قرينة متصلة مانعة عن هذا الظهور وان لم تكن مانعة عن الظهور الاول والثاني.

والخلاصة، انه اذا صدر كلام من متكلم وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة فيه، كان ظاهرا في انه أراد معناه عن جد وبارادة نهاية، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حاله في انه جاد في ارادة معناه وان هذه الارادة ارادة نهاية، بينما ارادة الاستعمال والتفهيم ليست ارادة نهاية ومستقرة، هذا من

ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذه الظهورات الثلاثة لا يمكن ان تبقى بحدودها، فان الظهور الاول وهو الظهور التصوري يندك في الظهور الثاني بمعنى ان المدلول الوضعي للفظ في المرحلة الاولى وهي مرحلة التصور مورد للتصور فقط، وفي المرحلة الثانيه وهي مرحلة الاستعمال مورد للتصديق الاستعمالي التفهيمي فقط.

ومن الواضح انه لا يمكن ان يجتمع فيه التصور والتصديق معاً، فلا محالة ينتقل العلم من التصور الى التصديق النصفي الناقص غير المستقر ويندك فيه، وهذا الظهور النصفي الناقص المتمثل في الظهور الثاني يندك في الظهور الثالث، وهو الظهور النهائي المستقر التام، ومعنى الاندكاك هو الانتقال من المرحلة الثانية الى المرحلة الثالثة اي من النقص الى الكمال من البداية الى النهاية من غير المستقر الى المستقر.

وان شئت قلت، ان المعنى الموضوع له اللفظ في المرحلة الاولى معرض للتصور، وفي المرحلة الثانية معرض للتصديق الابتدائي، وفي المرحلة الثالثة معرض للتصديق النهائي، فان الذهن يتحرك وينتقل من المرحلة الاولى وهي مرحلة التصور الى المرحلة الثانية وهي مرحلة التصديق الابتدائي، ومعنى هذه الحركة والانتقال هو اندكاك المرحلة الاولى في المرحلة الثانية بمعنى انه لا وجود لها بحدها في هذه المرحلة، ومن هذه المرحلة الى المرحلة الثالثة وهي مرحلة التصديق النهائي واندكاكها فيها وعدم بقائها بحدها، وهذه المرحلة هي المرحلة النهائية لهذه الحركات الذهنية، فاذا وصلت فيها توقفت، باعتبار انها مرتبة استقرارها وثباتها وكمالها وموضوع لاثارها الشرعية ومورد لدليل الحجية.

وعلى هذا، ففي المقام ظهوران تصديقيان هما ظهور الظاهر وظهور الاظهر، وبينهما تعارض وتنافي في المرحلة الثانية وهي مرحلة الارادة التفهيمية، وهل يسري هذا التعارض والتنافي بينهما من هذه المرحلة الى المرحلة الثالثة وهي مرحلة الارادة الجدية النهائية في عالم الذهن ومرحلة الظهور المستقر النهائي في عالم اللفظ أو لا؟

والجواب، ان التعارض والتنافي بينهما في هذه المرحلة ان سرى الى المرحلة الثالثة وهي مرحلة الثبات استقر التعارض بينهما، ولا يمكن شمول دليل الحجية لهما معاً، فاذن لابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة لترجيح احدهما على الاخر، وإلاّ فيسقطان معاً، وان لم يسر الى هذه المرحلة لم يستقر التعارض بينهما، لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما.

فالنتيجة، ان التعارض بينهما ان وصل الى هذه المرحلة واستقر سرى الى ادلة حجيتهما، واما اذا لم يسر التعارض والتنافي بينهما الى هذه المرحلة، فلا يكون مستقراً، باعتبار انه يرتفع فيها بالجمع الدلالي العرفي، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الاظهرية بنظر العرف قرينة مانعة عن ظهور الظاهر في الاطلاق، ومنشأ قرينية الاظهر احد امرين:

الاول: الغلبة، فان الغالب يعتمد المتكلم الاعتيادي في المحاورات العرفية في مقام تفهيم مقاصده وبيان مراده الجدي النهائي من الظاهر على الاظهر، ويجعله قرينة على التصرف فيه، فاذا كان متصلا به كان مانعا عن انعقاد ظهوره في الاطلاق عن جد، باعتبار انه مانع عن تمامية مقدمات الحكمة وان لم يكن مانعاً عن ظهوره في الاطلاق بلحاظ الارادة الاستعمالية.

وعلى هذا، فاذا ورد من متكلم عرفي اعتيادي كلامان احدهما ظاهر في

الدلالة على مدلوله، والاخر اظهر منه في الدلالة عليه واقوى، كان الاظهر قرينة بنظر العرف على التصرف في الظاهر وبيان المراد النهائي الجدي منه.

الثاني: كل متكلم عرفي اعتيادي متعهد في محاوراته وتفهيم مقاصده للاخرين بجعل الاظهر في كلامه قرينة على التصرف في الظاهر وبيان المراد منه، وهذا التعهد منشأ لاتصاف الاظهر بالقرينية.

فالنتيجة، ان منشأ كون الاظهر قرينة على التصرف في الظاهر احد هذين الامرين على سبيل مانعة الخلو، هذا كله فيما اذا كان الاظهر متصلا بالظاهر.

واما على الثاني، وهو ما اذا كان الاظهر منفصلا عن الظاهر، فتقديمه عليه ليس بملاك تقديم الاظهر على الظاهر في الفرض الاول، حيث ان تقديمه عليه في هذا الفرض انما هو بملاك مانعيته عن اصل انعقاد ظهور الظاهر في الاطلاق، باعتبار انه مانع عن تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم وجود ما يصلح ان يكون قرينة على التقييد، والمفروض ان الاظهر المتصل يصلح لذلك.

فاذن ليس هنا إلاّ ظهور واحد مستقر، وهو ظهور الاظهر في ارادة معناه عن جد وبارادة نهاية، واما الظاهر فلا ظهور له في هذه المرحلة لكي يعارض ظهور الاظهر، فاذن دليل الحجية يشمل الاظهر، باعتبار ان موضوعها قد تحقق فيه، ولا يشمل الظاهر، لعدم تحقق موضوعها فيه.

واما اذا كان الاظهر منفصلا عن الظاهر، فلا يكون عدمه جزء المقدمات، وحينئذٍ فينعقد ظهوره في الاطلاق بلحاظ الارادة الجدية، فاذن هنا ظهوران تصديقيان بلحاظ الارادة الجدية، هما ظهور الظاهر وظهور الاظهر، فيتعارضان في هذه المرحلة، ولكن حيث ان الاظهر قرينة بنظر العرف العام على التصرف في الظاهر وبيان المراد الجدي النهائي منه، فلا يكون هذا التعارض مستقراً لكي

يسري الى دليل الحجية، لانه يرتفع بقرينية الاظهر، فلا يكون الظاهر حجة إلاّ في المقيد، ولا يكشف إلاّ عن ارادته بارادة جدية، وهو لا ينافي الأظهر.

والخلاصة، ان هذا التعارض غير مستقر على ضوء امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما بملاك قرينية الاظهر على التصرف في الظاهر وبيان المراد الجدي النهائي منه وهو المقيد، ولهذا لا يكون حجة الا فيه، فلا يكون ظهوره في الاطلاق موضوعاً لدليل الحجية، لان الحجة ثابتة لحصة خاصة منه، وهي ظهوره في المقيد الكاشف عن ارادته الجدية، واما ظهوره في الاطلاق فهو غير مستقر، ولهذا لا يكشف عن ارادة المطلق بارادة جدية حتى يكون معارضاً لظهور الاظهر، ولذلك يرتفع التعارض بينهما، ولا يسري الى دليل الحجية، غاية الامر ان ارتفاع التعارض تارة يكون بارتفاع ظهور احد الدليلين في هذه المرحلة وهي مرحلة الارادة الجدية، واخرى بارتفاع حجية الظهور لا اصل الظهور فانه ظل باقياً.

فالنتيجة، ان التعارض انما يكون مستقراً اذا كان ظهور كل من الدليلين بحده موضوعاً للحجية، فاذن يقع التعارض بين دليل حجيتهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انه لا فرق في قرينية الاظهر على الظاهر بين كونه متصلا أو منفصلا، فانه على كلا التقديرين قرينة بنظر العرف والعقلاء، والقرينة تتقدم على ذيها، بلا فرق بين ان تكون متصلة أو منفصلة، باعتبار ان العرف لا يرى التعارض والتنافي بينهما، غاية الامر اذا كان الاظهر متصلا فهو مانع عن ظهور الظاهر في الاطلاق، واما اذا كان منفصلا فهو مانع عن حجيته، ومصب التعارض مركزه الحجية لا الظهور بما هو ظهور، بل الظهور بما هو حجة.

واما الكلام في الصنف الثاني، وهو حمل المطلق على المقيد، فيقع تارة فيما اذا

كان الدليل المقيد متصلا بالدليل المطلق، واخرى يكون منفصلا عنه.

اما على الاول، فتارة يكون التقييد بالوصف كما اذا قال المولى: «اكرم العلماء العدول» أو «اكرم العالم الهاشمي»، واخرى يكون بالاستثناء كما اذا قال المولى: «اكرم الشعراء الا الفساق منهم» وثالثة بجملة مستقلة متصلة به كما اذا قال المولى: «اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم» فهنا صور:

أما في الصورة الاولى، فلا تنافي بين القيد والمقيد إلاّ في مرحلة الظهور التصوري، فاذن المخاطب اذا سمع لفظ العلماء انتقل ذهنه الى صورة اللفظ اولاً ومعناه ثانياً، ثم اذا سمع لفظ العدول انتقل ذهنه الى صورته اولاً وبالذات والى معناه ثانياً وبالعرض، بل هذه الصورة خارجة عن مسألة المطلق والمقيد، فان هذه المسألة متمثلة فيما اذا كان للمقيد كيان مستقل.

واما اذا كان جزء المطلق وحالة وصفة له، فلا يدخل في هذه المسألة، لان الموضوع حينئذٍ من الاول حصة خاصة، فليس هنا مطلق ومقيد، وكيف ما كان، فلا اثر للبحث من هذه الصورة.

فالنتيجة، ان التنافي بين المطلق والمقيد في هذه الصورة انما هو في مرحلة التصور، وهذا التنافي موجود بين اجزاء مركب واحد مع انه غير داخل في مسألة المطلق والمقيد.

وعلى كل حال، فلا تنافي بين المطلق والمتصل به الذي هو صفة له إلاّ في مرحلة التصور، واما في مرحلة التصديق سواء اكان بلحاظ الارادة الاستعمالية التفهيمية، ام كان بلحاظ الارادة الجدية النهائية، فلا تنافي بينهما، لان لهما ظهوراً واحدا في كلتا المرحلتين.

وان شئت قلت، ان للقيد والمقيد كجملة واحدة ظهورا واحدا بقطع النظر عن

مفرداتها في تمام المراحل الثلاث من مرحلة التصور الى مرحلة الارادة الجدية النهائية كما هو الحال في كل لفظ مركب، فان له ظهوراً واحداً بقطع النظر عن ظهور مفرداته المتعدد بتعددها في مرحلة التصور دون ظهور المركب منها، فانه واحد في تمام المراحل الثلاث:

١ـ مرحلة الظهور التصوري.

٢ـ مرحلة الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية التفهيمية.

٣ـ مرحلة الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الجدية النهائية.

ومن هنا لا تنافي بين المطلق وقيده المتصل في هذه الصورة اصلا لا في مرحلة التصور ولا في مرحلة التصديق لا بلحاظ الارادة الاستعمالية ولا بلحاظ الارادة الجدية النهائية، ولهذا تكون هذه الصورة خارجة عن موضوع البحث في المسألة، واما في الصورة الثانية، فلكل من جملة (المستثنى منه) و(جملة المستثنى) ظهور تصوري وظهور تصديقي بلحاظ الارادة الاستعماليه، فاذا قال المولى: «اكرم العلماء إلاّ الفساق منهم» فان الجملة الاولى، وهي الجملة المستثنى منها ظاهرة في وجوب اكرام العلماء جميعاً من العدول والفساق في مرحلة التصور والتصديق بالمعنى المذكور، وكذلك الجملة الثانية، وهي الجملة المستثنى، فانها ظاهرة في استثناء العلماء الفساق من وجوب الاكرام في مرحلة التصور والتصديق بلحاظ الارادة الاستعمالية.

والخلاصة، ان لكل منهما ظهورا تصوريا وظهورا تصديقياً بلحاظ الارادة الاستعمالية، ولهما معا ظهور واحد بلحاظ الارادة الجدية النهائية.

واما في الصورة الثالثة، فايضاً لكل من الجملة المطلقة والجملة المقيدة ظهور تصوري وظهور تصديقي بالمعنى الثاني، ولهما ظهور واحد في المرحلة النهائية

وهي مرحلة الارادة الجدية، باعتبار ان الدليل المقيد في هاتين الصورتين مانع عن ظهور المطلق في الاطلاق بارادة جدية نهائية، وهو الظهور الثالث المستقر النهائي للفظ، ولا يكون مانعاً عن الظهور التصوري للمطلق ولا عن ظهوره التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية، لعدم التنافي بينها في هذين الظهورين.

واما انه مانع عن الظهور الثالث له، فمن جهة انه يتوقف على مقدمات الحكمة، وهي مركبة من ثلاث مقدمات:

الاولى: ان يكون الحكم مجعولا على الطبيعي الجامع لا على حصته.

الثانية: ان يكون المتكلم في مقام البيان.

الثالثة: عدم نصب قرينة على التقييد.

اما المقدمة الاولى والثانية، وان كانتا متوفرتين في المقام إلاّ ان المقدمة الثالثة غير متوفرة فيه، لان المقيد فيه يصلح ان يكون قرينة على التقييد، ومعه لا تتم مقدمات الحكمة، ومع عدم تماميتها فلا ينعقد له ظهور ثالث وهو الظهور المستقر النهائي، فاذن لا اطلاق للمطلق، لان الدليل المقيد مانع عن تحقق اطلاقه بالوجدان من جهة منعه عن تمامية مقدمات الحكمة التي يتوقف اطلاقه عليها.

الى هنا قد تبين ان المقيد اذا كان متصلاً بالمطلق فيتصور على صور، وقد تقدم انه لا تنافي بينهما في الصورة الاولى في تمام المراحل من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي، لان لهما ظهوراً واحداً في جميع هذه المراحل، فلا موضوع حينئذٍ للتنافي.

واما في الصورة الثانية والثالثة، فحيث ان لكل منهما ظهوران تصوريان مستقلان وظهوران تصديقيان كذلك بالمعنى الثاني، فلهذا يكون التنافي بينهما

موجوداً في هاتين المرحلتين، ولكن لا تنافي بينهما في المرحلة الثالثة، حيث ان لهما ظهوراً واحداً في هذه المرحلة، وهو ظهور المقيد السياقي أو الوضعي المستقر الكاشف عن ارادة جدية له، واما ظهور المطلق في الاطلاق فلا ينعقد، لمانعية المقيد عن تمامية مقدمات الحكمة وجدانا، ولهذا يكون رافعا لاطلاق المطلق في نهاية المطاف كذلك.

ومن هنا فيكون تقديمة عليه بالورود في هذه المرحلة، فاذا قال المولى: «اكرم الشعراء ولا تكرم الفساق منهم» تحقق لهما ظهور واحد في مرحلة الارادة الجدية وهو ظهورهما في وجوب اكرام الشعراء الذين لا يكونوا بفساق، وليس هنا ظهور اخر في هذه المرحلة.

واما الكلام في المقام الثاني، وهو ما اذا كان الدليل المقيد منفصلا عن الدليل المطلق، كما اذا قال المولى: «اكرم العالم» ثم قال في دليل اخر: «لا تكرم العالم الفاسق»، فهل يكون تقديمه على الدليل المطلق بنفس ملاك تقديمه عليه في المقام الاول وهو مقام الاتصال، أو يكون بملاك اخر؟

والجواب، ان تقديمه على الدليل المطلق في المقام ليس بملاك تقديمه عليه في المقام الاول، لان تقديمه عليه في المقام الاول كما تقدم انما هو بملاك ان الدليل المقيد المتصل مانع عن تمامية مقدمات الحكمة ورافع لها وجدانا، ومعه لا مقتضى لاطلاق المطلق، لانه معلول للمقدمات ويدور مدارها وجوداً وعدماً، ومع انتفائها ينتفي اطلاقه جزماً.

واما في المقام، فحيث انه منفصل، فلا يكون مانعا عن تمامية مقدمات الحكمة ورافعاً لها، لان الجزء الاخير منها عدم البيان المتصل لا الاعم منه ومن المنفصل.

او فقل، ان الجزء الأخير من المقدمات عدم وجود القرينة المتصلة على الخلاف لا الاعم منها ومن المنفصلة.

وعلى هذا، فاذا كان الدليل المقيد منفصلا عن الدليل المطلق فلا يكون مانعاً عن تمامية المقدمات، فاذا لم يكن مانعا عنها انعقد ظهور المطلق في الاطلاق بلحاظ الارادة الجدية، فاذن تقع المعارضة بين ظهور المطلق في الاطلاق وظهور المقيد في التقييد.

ثم ان هذا التعارض هل يكون مستقراً فلا يمكن الجمع بينهما ويسري الى دليل الحجية، أو انه غير مستقر، ولا يسري الى دليل الحجية لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما.

والجواب، انه غير مستقر، لان ظهور المطلق في الاطلاق وان كان منعقدا وثابتا ولا يرتفع إلاّ انه ليس موضوعاً للحجية، لوجود قرينة على ذلك.

فهنا بحثان:

البحث الاول: ان ظهور المطلق في الاطلاق منعقد وثابت ومستقر اذا لم تكن قرينة متصلة في البين، ولا اثر لاحتمال وجود القرينة المنفصلة، فان عدمها ليس جزء المقدمات حتى يوجب اجمال المطلق.

البحث الثاني: ان هذا الظهور الثابت للمطلق في الاطلاق ليس موضوعاً للحجية.

اما الكلام في الاول: فلان بناء العرف والعقلاء قد جرى على ان المتكلم العرفي اذا كان في مقام البيان، فاذا انتهى من كلامه ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف انعقد ظهوره في مدلوله الطبيعي ويترتب عليه اثره كجواز التمسك به والحكم بان اطلاقه هو المراد الجدي النهائي.

فلو كان اطلاقه متوقفا على عدم القرينة المنفصلة على تقييده لم ينعقد هذا الاطلاق ولانسد باب مقدمات الحكمة، اذ لا يمكن احراز الجزء الاخير منها حينئذٍ وهو عدم وجود القرينة المنفصلة.

اما في الخطابات الشخصية سواء اكانت من الخطابات المولوية ام كانت من الخطابات العرفية، فالامر واضح، اذ لا يمكن احراز تمامية مقدمات الحكمة فيها، لاحتمال ان المتكلم ياتي بقرينة في المستقبل اي بعد يوم أو يومين في مجلس اخر أو بعد أسبوع أو اكثر بمناسبة اخرى، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن احراز تمامية مقدمات الحكمة، حيث ان الجزء الاخير منها وهو عدم الاتيان بالقرينة المنفصلة فيما بعد غير محرز، ومع عدم احراز تمامية المقدمات لم يحرز اطلاق تلك الخطابات.

ومن الواضح ان لا دافع لهذا الاحتمال، لانه امر وجداني، وهذا معنى ان عدم نصب قرينة منفصلة لوكان جزء المقدمات لانسد باب احرازها إلاّ اذا علم بسبب أو اخر انه اكتفى في مقام بيان مراده بهذا الكلام، ولم ينصب قرينة على التقييد لا متصلة ولا منفصلة، وهذا نادر بل في حكم المعدوم.

فالنتيجة، ان عدم القرينة المنفصلة لوكان جزء المقدمات لادى الى اجمال تلك الخطابات جميعاً، فلا يمكن التمسك بشيء منها وهو كما ترى.

واما في الخطابات العامة كخطابات الكتاب والسنة، فايضاً الامر كذلك، فانه لوكان عدم القرينة المنفصلة جزء المقدمات، فلا يمكن التمسك باطلاقاتها لا في زمان المعصومين عليهم السلام ولا في زمان الغيبة.

اما على الاول، فلان احتمال وجود القرينة في الواقع على تقييدها وانها لم تصل الينا أو احتمال صدورها فيما بعد موجود بالوجدان ولا دافع له، ومع هذا

الاحتمال لا يمكن احراز تمامية مقدمات الحكمة، ومع عدم احرازها فلا يحرز ظهور تلك الخطابات في الاطلاق، باعتبار ان ظهورها فيه معلول لتمامية مقدمات الحكمة ويدور مداره وجوداً وعدماً في الواقع، ولازم ذلك اجمال جميع تلك الخطابات العامة في الكتاب والسنة، ولا يمكن التمسك باطلاق شيٍ منها، لوضوح ان كل خطاب من هذه الخطابات الشرعية إذا لوحظ في نفسه، فاحتمال وجود قرينة على تقييده في الواقع موجود، وهذا الاحتمال يوجب اجماله وعدم ظهوره في الاطلاق.

ومن الطبيعي انه لا يمكن الالتزام بذلك، لان هذا خلاف الضرورة التفهيمية، بل الضرورة من الشرع، بداهة كيف يمكن طرح اطلاقات جميع الخطابات العامة الموجودة في الكتاب والسنة.

والخلاصة، ان عدم البيان المنفصل لو كان جزء مقدمات الحكمة لأوجب سد باب التمسك باطلاقات هذه الخطابات، لعدم احرازها من جهة احتمال وجود بيان منفصل في الواقع ولم يصل الينا، وهذا يوجب اجمالها.

واما على الثاني، فلان الفحص عن وجود مقيدات للخطابات المذكورة في مظان وجودها وفرضنا انه ظفر بذلك الى جملة من المقيدات لها، ولكنه لا يفيد القطع ولا الاطمئنان بعدم وجود قرائن اخرى في الواقع لم تصل إلينا، لاحتمال وجود القرائن الحالية أو المقالية أو العهدية أو اللبية أو اللفظية بسبب أو اخر، ومع هذا الاحتمال الوجداني لم يحرز تمامية مقدمات الحكمة، ومع عدم احرازها لم يحرز ظهور هذه الخطابات في الاطلاق، بل تكون مجملة، فلا يمكن التمسك بها، وهذا كما ترى.

والخلاصة، انه لا شبهة في ان المتكلم اذا فرغ من كلامه ولم ينصب قرينة

متصلة، انعقد ظهوره في الاطلاق والعموم بلحاظ الارادة الجدية النهائية، ولا اثر لاحتمال وجود قرينة منفصلة في الواقع لدى العرف والعقلاء، فلو شككنا في تقييده بقرينة منفصلة في الواقع لدى العرف والعقلاء، فالمرجع اصالة الاطلاق لنفي هذا التقييد المشكوك، ولا فرق في ذلك بين الخطابات الشخصية والخطابات العامة كخطابات الكتاب والسنة، فان بناء العرف والعقلاء قد جرى على التمسك باطلاقاتها طالما لم يحرز وجود قرينة على تقييدها.

فالنتيجة، ان عدم القرينة المنفصلة ليس جزء مقدمات الحكمة.

قد يقال كما قيل، ان عدم القرينة المنفصلة لو كان جزء المقدمات، فلا يلزم محذور الاجمال عند احتمال وجودها في الواقع، فانه يمكن دفع هذا الاحتمال باصالة عدم وجود القرينة في الواقع وبها يحرز عدم وجودها فيه، وبذلك تتم مقدمات الحكمة، فاذا تمت المقدمات انعقد ظهور المطلق في الاطلاق، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك به.

والخلاصة، ان عدم القرينة المتصلة محرز بالوجدان وعدم القرينة المنفصلة محرز بالاصل، فاذن تمت مقدمات الحكمة، فلا اجمال في اطلاقات الخطابات العامة والخاصة.

والجواب، انه لا يمكن دفع هذا الاحتمال بهذه الاصالة، لانه ان اريد بها الاصل العملي كالاستصحاب بان يستصحب عدم صدور القرينة على التقييد في الواقع أو في المستقبل كما في الخطابات الشخصية.

وعلى هذا، فاذا شككنا في وجود القرينة على تقييد اطلاقات الخطابات المذكورة في الروايات الصادرة من الأئمة الاطهار عليهم السلام، فلا مانع من استصحاب عدم وجودها وصدورها في الواقع ان اريد بها ذلك.

فيرد عليه، ان الاستصحاب وان كان حجة إلا انه لا يجري في المقام، لان جريانه في كل مورد منوط بتوفر اركانه وعناصره، منها ترتب الاثر الشرعي العملي على المستصحب في المقام، والمفروض انه لا يترتب عليه، وانما يترتب على ظهور المطلق في الاطلاق، والاستصحاب في المقام لا يثبت عدم صدور القرينة واقعا حتى يكون مفاده اثبات الجزء الاخير من المقدمات الا على القول بالاصل المثبت.

هذا اضافة الى ان الاثر الشرعي لا يترتب على عدم القرينة واقعاً، وانما يترتب على ظهور المطلق في الاطلاق، ولا يمكن اثبات ظهوره فيه باستصحاب عدم القرينة في الواقع، الا بناء على القول بالاصل المثبت.

وان أريد بها الأصل اللفظي.

فيرد عليه، ان الاصل اللفظي كاصالة العموم أو الاطلاق انما يكون حجة فيما اذا كان هناك ظهور للعام في العموم أو المطلق في الاطلاق، والمفروض عدم انعقاد ظهوره في الاطلاق من جهة عدم احراز تمامية مقدمات الحكمة، ومع عدم احرازها يكون المطلق مجملا، فلا موضوع حينئذٍ للتمسك باطلاقه، حيث لا اطلاق في البين لكي يتمسك به.

الى هنا قد تبين ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمة عدم القرينة المتصلة لا الاعم منها ومن عدم القرينة المنفصلة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان في المسألة قولين اخرين:

القول الاول: ما ذهب اليه شيخنا الانصاري قدس سره[١] من ان عدم البيان المنفصل

١ـ فرائد الاصول ج٢ ص٩٢٦.

جزء مقدمات الحكمة كعدم البيان المتصل.

القول الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ[1] من ان عدم البيان في كل زمان جزء المقدمات.

اما القول الاول: فقد خصه شيخنا الانصاري بما اذا وقع التعارض بين العام الوضعي واطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمة، كما اذا قال المولى: «اكرم كل عالم»، ثم قال في دليل منفصل «لا تكرم الفساق»، فان بينهما تعارض في مورد الالتقاء والاجتماع وهو العالم الفاسق، حيث ان مقتضى الدليل الاول وجوب اكرامه، ومقتضى الدليل الثاني حرمة اكرامه، وبما ان دلالة الدليل الاول على العموم بالوضع، لان لفظة (كل) موضوعة للدلالة على العموم، ودلالة الدليل الثاني على العموم بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة لا بالوضع، فلا بد من تقديم الدليل الاول على الثاني في مورد الاجتماع، لان دلالة العام على العموم بالوضع لا يتوقف على اى مقدمة خارجية ما عدا الوضع، بينما دلالة المطلق على الاطلاق تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة.

والخلاصة، ان بين الدليل الاول والدليل الثاني تعارض في مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق، فان الاول يدل على وجوب اكرامه، والثاني يدل على حرمة اكرامه، وحيث ان دلالة الاول بالوضع والثاني بالاطلاق، فلهذا حكم الشيخ بتقديم الدليل الاول على الثاني، معللا بأن دلالة الاول على العموم تنجيزية، بينما دلالة الثاني على العموم تعليقية، لانها معلقة على تمامية مقدمات الحكمة، منها عدم البيان على التقييد، والعام الوضعي يصلح ان يكون بيانا عليه، الى هنا

١ـ مصباح الاصول ج٣ ص٣٧٧.

قد تبين ان الشيخ﵀ حكم بتقديم العام الوضعي على العام الاطلاقي في مورد الاجتماع.

وقد اورد عليه صاحب الكفاية﵀[١] بأن عدم البيان الذي هو جزء مقدمات الحكمة عدم البيان في مقام التخاطب اي عدم البيان المتصل لا عدم البيان الى الابد.

ومن هنا يظهر ان نسبة هذا القول الى صاحب الكفاية﵀ كما في بعض التقريرات اشتباه وخطأ لا واقع موضوعي له، لان هذا القول من الشيخ﵀ لا من صاحب الكفاية﵀، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الشيخ﵀ وان اختار هذا القول نظرياً إلاّ انه لا يكون ملتزماً به عمليا، ضرورة ان الشيخ﵀ كغيره كان يتمسك باطلاقات الكتاب والسنة، ولا يقول باجمالها مع انه لو كان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمة، لزم من ذلك محذور اجمال خطابات الكتاب والسنة، وعدم انعقاد ظهورها في الاطلاق من جهة احتمال وجود بيان في الواقع لم يصل الينا.

ومن الواضح، انه لا يقول احد باجمال هذه الخطابات لا الشيخ﵀ ولا غيره من ناحية ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمة، نعم قد تكون الآية مجملة من جهة انها ليست في مقام البيان لا من تلك الناحية كما في بعض الآيات الواردة في احكام العبادات، واما كثير من الايات ولا سيما الايات الواردة في احكام المعاملات، فهي في مقام البيان، ولهذا يتمسك الفقهاء باطلاقاتها في مقام عملية الاستنباط، فالحكم باجمالها واجمال خطابات السنة

١ـ كفاية الاصول ص ٤٥٠.

جميعاً خلاف الضرورة الفقهية.

ومن هنا يحتمل قويا ان يكون مراد الشيخ رحمه الله من تقديم العام الوضعي على العام الاطلاقي في مورد الاجتماع من باب ان دلالته على العموم اقوى واظهر من دلالة العام الاطلاقي عليه، لا بملاك ان عدمه جزء من مقدمات الحكمة.

واما تعبيره قدس سره عن وجه التقديم بان العام الوضعي يصلح ان يكون بيانا على العام الاطلاقي، ليس مراده من ذلك ان عدمه جزء المقدمات، بل مراده انه اظهر واقوى منه في الدلالة، ولهذا يصلح ان يكون بيانا للحكم في مورد الاجتماع.

فالنتيجة في نهاية المطاف، انه لا شبهة في ان عدم البيان المنفصل ليس جزء مقدمات الحكمة، فالجزء انما هو عدم البيان المتصل، فاذا لم يكن هناك بيان متصل بالمطلق انعقد ظهوره في الاطلاق، ولا اثر لاحتمال وجود بيان منفصل في الواقع.

وحينئذٍ فلا مانع من التمسك باطلاقه، ولا فرق في ذلك بين الخطاب الخاص والشخص والخطاب العام.

واما القول الثاني الذي اختاره السيد الاستاذ قدس سره، فقد ذكر ان الصحيح هو ما ذكره شيخنا الانصاري قدس سره من ان العام الوضعي يصلح ان يكون قرينة على تقييد اطلاق المطلق في مورد الاجتماع، وقد افاد في وجه ذلك ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمة، لكن لا مطلقاً كما هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله، بل في كل زمان هو جزء المقدمات، فاذا صدر كلام من المولى وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة انعقد ظهوره في الاطلاق، وهذا الظهور مستمر طالما لم يأت بقرينة منفصلة، فاذا اتى بها ارتفع ظهوره في الاطلاق من حين الاتيان بها

بارتفاع مقدمات الحكمة، فان الجزء الاخير منها عدم البيان وهو ارتفع بالبيان، والمفروض ان ظهور المطلق في الاطلاق يدور مدار المقدمات حدوثا وبقاء، وهذا معنى ان عدم البيان المنفصل في كل زمان جزء المقدمات، لان في كل زمان جاء البيان ارتفع ظهوره في الاطلاق.

والخلاصة، ان عدم البيان المنفصل جزء المقدمات في كل زمان، فاذا جاء بالبيان في زمان ارتفع ظهور المطلق في الاطلاق فيه، وليس جزؤها عدم البيان المنفصل المتأخر، وإلاّ لزم اجمال المطلق، بل عدم البيان المنفصل المقارن.

الى هنا قد تبين ان عدم البيان المنفصل في كل زمان شرط لظهور المطلق في الاطلاق، ولا يمكن ان يكون عدم البيان المنفصل المتأخر شرطاً، وإلاّ لزم محذور الاجمال في مطلقات الكتاب والسنة، هذا.

وللمناقشة فيما افاده السيد الاستاذ﴿دام ظله﴾ مجال، بيان ذلك قد تقدم ان عدم القرينة المنفصلة على التقييد مطلقا ليس جزء مقدمات الحكمة، وإلاّ لزم محذور اجمال جميع مطلقات الكتاب والسنة، وهو كما ترى، وعلى هذا، فما ذكره﴿دام ظله﴾ من ان عدم القرينة المنفصلة في كل زمان جزء المقدمات هل هو يدفع محذور الاجمال في المطلقات المذكورة وغيرها او لا؟

والجواب، ان ما ذكره﴿دام ظله﴾ ايضاً لا يدفع محذور لزوم الاجمال فيها، وذلك لان عدم القرينة المنفصلة في كل زمان جزء المقدمات، هل هو عدم وجود القرينة المنفصلة في الواقع أو عدم وصولها ولا ثالث في البين؟

والجواب، انه لا يمكن الالتزام بشيء من الاحتمالين:

اما الاحتمال الاوّل، فلانه لا يدفع محذور لزوم الاجمال في الخطابات المطلقة سواء اكانت من الخطابات الشخصية ام من الخطابات العامة، لانه مع احتمال

وجود القرينة في الواقع لم يحرز تمامية مقدمات الحكمة، منها عدم وجود القرينة المنفصلة في الواقع، ومع عدم احرازها لم يحرز ظهور الخطابات المطلقة في الاطلاق، فتكون مجملة.

والخلاصة، ان عدم وجود القرينة المنفصلة في كل زمان اذا كان جزء مقدمات الحكمة بوجودها الواقعي، فقد ظل محذور لزوم الاجمال ثابتاً، لان في كل زمان احتمال وجودها في الواقع موجود.

ومع هذا الاحتمال لم يحرز المقدمات بتمام اجزائها، ومع عدم احرازها كذلك لم يحرز ظهور المطلق في الاطلاق، لانه معلول لها، ولا يمكن احراز المعلول بدون احراز علته.

وان اريد من ارتفاع ظهور المطلق في الاطلاق بالقرينة المنفصلة، ارتفاع حجيته بها لا اصل ظهوره فهو صحيح، ولكن معنى ذلك ان مقدمات الحكمة تامة وعدم القرينة المنفصلة ليس جزؤها لا مطلقاً ولا في كل زمان، غاية الامر انها مانعة عن حجية ظهوره ودلالته الاطلاقية الحكمية، وهذا لا مانع من الالتزام بها، بل لامناص من ذلك، لان القرينة المنفصلة بمقتضى قرينيتها تمنع عن حجية ظهور المطلق في الاطلاق الحكمي ورافعة لها، ولا يمكن ان تكون رافعة لظهوره، لانه اذا تحقق كان تحققه من جهة تحقق علته، ضرورة انه يستحيل تحقق شيء ووجوده بدون تحقق علته ووجودها، فاذن طالما تكون علته باقية فهو باق ويستحيل رفعه وإلا لزم انفكاك المعلول عن العلة.

وعلى هذا، فالظهور الاطلاقي منعقد بمجرد انتهاء المتكلم عن الكلام وعدم نصب قرينة متصلة على التقييد كالظهور الوضعي، فاذن كلا الظهورين في مورد الاجتماع فعلي.

وعليه، فما ذكره قدس سره في وجه تقديم العام الوضعي على الاطلاق الحكمي من ان دلالة الاول تنجيزية ودلالة الثاني تعليقية ينافي هذا التقريب، فان كلتا الدليلين على ضوء هذا التقريب فعلية في مورد الالتقاء والاجتماع، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ماذكره قدس سره من ان القرينة المنفصلة اذا جاءت كانت رافعة لظهور المطلق في الاطلاق بارتفاع موضوعه وهو مقدمات الحكمة، وتكشف عن ارادة المقيد من اول الامر.

لا يمكن المساعدة عليه، لان معنى ان عدم القرينة المنفصلة في كل زمان جزء المقدمات هو ان في كل زمان لا توجد فيه قرينة منفصلة، فظهور المطلق في الاطلاق فيه فعلي من جهة فعلية موضوعه وعلته وهي مقدمات الحكمة بتمام اجزائها فيه، فاذا جاءت القرينة المنفصلة، فهي في زمان مجيئها مانعة عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق في هذا الزمان، ولا تكون رافعة لظهوره فيه في الزمن السابق على هذا الزمان وهو زمان مجيء القرينة، لانه تحقق فيه من جهة تحقق علته، ولا يمكن ارتفاعه إلاّ بارتفاع علته.

ودعوى، ان ظهور المطلق في الاطلاق معلق على عدم وجود القرينة المنفصلة، فاذا وجدت يرتفع هذا الظهور بارتفاع المعلق عليه.

مدفوعة، بان الظهور امر تكويني، والامر التكويني غير قابل لان يكون وجوده معلقاً.

وعلى هذا، فاذا تحقق الظهور بتحقق علته وهي مقدمات الحكمة، فهو فعلي ومنجز طالما تكون قرينة الحكمة ثابتة وموجودة، فلا يعقل ان يكون معلقاً على شيء، وإلاّ لزم خلف فرض انه معلول لها ويدور مدارها وجوداً وعدماً

حدوثا وبقاء.

وحينئذٍ فاذا جاءت قرينة منفصلة في الزمن الثاني، فهي لا يمكن ان تكون رافعة لظهور المطلق في الاطلاق في الزمن الاول، لانه مستند الى تمامية مقدمات الحكمة فيه، ولا يمكن رفعه إلاّ برفع تلك المقدمات، ويستحيل ان تكون القرينة في الزمن الثاني رافعة في الزمن الاول، بل هي مانعة عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق في الزمان الثاني، لعدم تمامية مقدمات الحكمة فيه.

واما في الزمن الاول، فحيث ان مقدمات الحكمة فيه تامة فينعقد ظهور المطلق في الاطلاق، ولا يمكن ارتفاعه في هذا الزمن إلاّ بارتفاع مقدمات الحكمة فيه، ومن الواضح ان ارتفاعها فيه مستحيل، لاستحالة انقلاب الشيء عما هو عليه اي من الوجود الى العدم في نفسه.

وايضاً لازم ذلك تعدد المطلوب، لان مقتضى هذه النظرية ان اطلاق المطلق مطلوب واقعاً وجدا طالما لم توجد قرينة منفصلة، باعتبار ان انعقاده انما هو بانعقاد مقدمات الحكمة، فلا حالة منتظرة له، واما اذا وجدت قرينة منفصلة على التقييد، فيكون المطلوب المقيد واقعاً وجداً من حين وجود القرينة لا مطلقاً.

والجواب، ان هذا القول غير صحيح، فان القرينة المنفصلة اذا وجدت، فمن حين وجودها تمنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق في زمان وجودها، ولا ترفع ظهوره فيه في الازمنة السابقة، نعم انها ترفع حجيته في الواقع وتكشف عن ان المراد الجدي النهائي المقيد من اول الامر، فاذن لا يلزم محذور تعدد المطلوب، فانه انما يلزم فيما اذا كان ظاهر حال المتكلم بيان مراده الجدي النهائي في كل زمان بمجموع خطاباته، فاذا فرضنا ان مجموع خطاباته في الزمن

الاول ظاهر في الاطلاق، ولا يوجد فيها ما يدل على التقييد، فلا محالة يكشف المجموع عن ان مراده الجدي النهائي هو الاطلاق وانه مراده الجدي في هذا الزمان، وفي الزمن الثاني بمجموع خطاباته الاخرى فيه وهكذا، وعلى هذا ففي كل يوم أو زمان يكون مراده الجدي من خطاباته في ذلك اليوم غير مراده الجدي منها في يوم اخر، على اساس ان خطاباته في اليوم الثاني لا تكون قرينة على التصرف في خطاباته في اليوم الاول، ولكن هذه الحالة مجرد افتراض لا توجد في المتكلم العرفي الاعتيادي، فان ظاهر حال المتكلم العرفي الاعتيادي انه في مقام بيان تمام مراده الجدي من خطابه، لانه بمجرد الانتهاء منه وعدم نصب قرينة متصلة به ينعقد ظهوره في الاطلاق، ولا يتوقف على عدم نصب قرينة منفصلة لا في كل زمان لا مطلقاً.

وقد يكون ظاهر حاله بيان تمام مراده الجدي النهائي من مجموع خطاباته لا خطابه الاول وهو الخطاب المطلق، وهذا يعني انه لا ينعقد له ظهور في الاطلاق الا بعد ملاحظة مجموع ما صدر أو سوف يصدر منه، وعلى هذا فيعود المحذور.

ولا يخفى ان هذا القسم نادر في المتكلم العرفي الاعتيادي، والمتعارف هو الاول.

قد يقال، ان جزئية عدم القرينة المنفصلة في كل زمان لمقدمات الحكمة مشروطة بعدم وجودها في الواقع، واما اذا وجدت فهي تكشف عن عدم جزئيته وانتفاؤها بانتفاء شرطها وان المطلوب واقعاً وجداً من اول الامر هو المقيد.

والجواب، ان لازم ذلك اعادة المحذور وهو اجمال المطلق، لان جزئية عدم القرينة المنفصلة في كل زمان لمقدمات الحكمة اذا كانت مشروطة بعدم وجودها

في الواقع، فلا يمكن احراز هذا العدم إلاّ باحراز شرطه، ومع عدم احراز شرطه لم يحرز جزئية العدم للمقدمات، ومع عدم احرازها لم تحرز المقدمات بتمام اجزائها، ومع عدم احرازها كذلك لم يحرز ظهور المطلق في الاطلاق، فيكون مجملاً. هذا اضافة الى ان عدم القرينة المنفصلة بوجودها الواقعي في كل زمان اذا كان جزء مقدمات الحكمة، فلا يدفع محذور لزوم الاجمال، لان احتمال وجودها في الواقع في كل زمان يؤدي الى اجمال الخطاب المطلق، اذ مع هذا الاحتمال لم يحرز تمامية مقدمات الحكمة، ومع عدم احرازها لم يحرز ظهور المطلق في الاطلاق، فيكون مجملا.

وان شئت قلت، انه على تقدير وجودها في الواقع فهو مانع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، باعتبار ان عدمه جزء المقدمات، وعلى تقدير عدم وجودها في الواقع، فالمقتضي لانعقاد ظهوره في الاطلاق تام، وحيث انا لا ندري انها موجودة في الواقع أو لا، فلا نحرز تمامية مقدمات الحكمة التي هي المقتضي لانعقاد ظهوره في الاطلاق، فاذن لا محالة يكون مجملاً في كل زمان على اثر هذا الاحتمال.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عدم القرينة المنفصلة في كل زمان جزء مقدمات الحكمة، فاذا صدر من المتكلم خطاب مطلق ولم ينصب قرينة على التقييد انعقد ظهوره في الاطلاق، وهذا الظهور مستمر الى ان جاءت القرينة المنفصلة، فاذا جاءت ارتفع هذا الظهور بمجيء القرينة الكاشفة عن ان المراد الجدي النهائي كان هو المقيد من الاول.

خاطئ من وجوه:

الاول: ما تقدم من ان عدم القرينة المنفصلة لا يصلح ان يكون جزء

مقدمات الحكمة لا مطلقاً ولا في كل زمان، لان ظهور الخطاب الصادر من المتكلم اذا كان في مقام البيان ينعقد بمجرد انتهائه منه وعدم نصب قرينة متصلة به، واما القرينة المنفصلة فهي كما لا تمنع عن هذا الظهور لا ترفعه ايضاً.

الثاني: انا لو سلمنا ان عدم القرينة المنفصلة في كل زمان جزء المقدمات، فما ذكره قدس سره من ان ظهور المطلق في الاطلاق ينعقد بمجرد فراغ المتكلم وعدم نصب قرينة متصلة به، وهذا الظهور مستمر الى زمان مجيء القرينة المنفصلة، فاذا جاءت فهي رافعة لهذا الظهور وكاشفة عن ان المراد الجدي النهائي كان هو المقيد من الاول، لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من ان هذه القرينة مانعة عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق في زمان مجيئها لا انها بوجودها المتأخر رافعة للظهور السابق، لاستحالة ان تكون القرينة المتأخرة رافعة للظهور المتقدم، لانه معلول لتمامية مقدمات الحكمة فيه، ولا يمكن ارتفاعه إلاّ بارتفاعها، وارتفاعها بعد وقوعها مستحيل، نعم انها يمكن ان يكون رافعة لحجيته وكاشفيته لا اصل ظهوره، ولا يمكن ان تكون جزئية عدم القرينة المنفصلة في كل زمان مشروطة بعدم وجود القرينة في الواقع، وإلاّ عاد محذور الاجمال.

الثالث: ان ما ذكره قدس سره من ان عدم القرينة المنفصلة في كل زمان جزء المقدمات بوجودها الواقعي وان لم يصل لا يرفع محذور لزوم الاجمال، لان في كل زمان يحتمل وجود القرينة المنفصلة فيه لم يحرز تمامية مقدمات الحكمة فيه، ومع عدم احرار تماميتها لم يحرز ظهور المطلق في الاطلاق فيكون مجملا.

فالنتيجة، ان الرافع للظهور الاطلاقي اذا كان القرينة بوجودها الواقعي في كل زمان لزم محذور الاجمال، لاحتمال وجودها فيه.

واما الاحتمال الثاني، وهو ان يكون الرافع لظهور المطلق في الاطلاق

ووصول القرينة لا وجودها الواقعي، فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان تكوين ظهور المطلق في الاطلاق وعدم تكوينه لا يدوران مدار وصول القرينة وعدم وصولها، ضرورة ان ظهور حال المتكلم في انه اراد من المطلق الاطلاق بارادة جدية نهائية امر تكويني، فلا يمكن ارتفاعه بالعلم بالقرينة بما هو علم بها، بل هو يدور مدار منشأه، ومنشاؤه مقدمات الحكمة بوجوداتها الواقعية، منها عدم القرينة لا عدم العلم بها، فاذا تمت المقدمات انعقد ظهور حاله في ارادة الاطلاق من المطلق في الواقع سواء علم المخاطب بالحال ام لا، لان العلم لا يغير الواقع، ضرورة ان خصوصية وصول القرينة أو عدم وصولها غير دخيلة في تكوين الظهورات وعدم تكوينها، لان تكوينها أو عدم تكوينها معلول لعلة واقعية وهي تمامية مقدمات الحكمة في الواقع أو عدم تماميتها فيه، منها عدم القرينة، واما خصوصية وصولها والعلم بها فهي دخيلة في الحجية وجوداً وعدماً تنجيزاً وتعذيراً لا في الواقع، لان تكوين ظهور المطلق في الاطلاق حيث انه امر واقعي تكويني فبطبيعة الحال تابع لمنشأه التكويني الواقعي وهو مقدمات الحكمة في الواقع، فلا يكون للعلم بها دخل فيه لا وجوداً ولا عدماً.

او فقل، ان ظهور المطلق في الاطلاق لا يمكن ان يكون مشروطاً بعدم العلم بوجود القرينة المنفصلة في الواقع، لانه امر واقعي تكويني يستحيل ان يكون معلقا ومشروطا بعدم العلم بوجود القرينة، ضرورة ان الظهور الاطلاقي ثابت اذا كان المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد علم المخاطب بذلك ام لا، فاذن لا يعقل ان يكون هذا الظهور مشروطاً بعدم العلم بوجودها، لانه منوط بوجود منشأه، وعلته في الواقع وهو مقدمات الحكمة، فاذا كانت مقدمات الحكمة تامة فهو موجود كان هناك علم بوجود القرينة ام لا، فان

العلم بوجودها لا يمكن ان يكون رافعاً له، لانه لا يرتفع إلاّ بارتفاع عليته الواقعية، والعلم بها انما يكون رافعاً لحجيته لانها قابلة للرفع والوضع.

ومن هنا قد تبيّن ان كلا القولين في المسألة لا يرجع الى معنى محصل هما القول بان عدم القرينة المنفصلة جزء مقدمات الحكمة مطلقاً، والقول بأن عدم القرينة المنفصلة في كل زمان جزء المقدمات، فالصحيح القول الثالث وهو ان جزء مقدمات الحكمة عدم القرينة المتصلة فحسب.

وعلى هذا، فاذا صدر كلام مطلق من متكلم عرفي وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة على التقييد، فبمجرد الانتهاء منه انعقد ظهوره في الاطلاق، وهذا الظهور فعلي ومنجز، ولا يتوقف على اي مقدمة اخرى كظهور اللفظ في مدلوله الوضعي، فكما انه فعلي ومنجز ولا يتوقف على اي مقدمة ما عدا الوضع، فكذلك ذاك الظهور اي الظهور الاطلاقي، فانه فعلي ومنجز بفعلية مقدمات الحكمة وتماميتها.

وعلى هذا، فاذا وقعت المعارضة بين العام الوضعي والاطلاقي الحكمي، فلا يمكن الحكم بتقديم العام الوضعي على الاطلاق الحكمي في مورد الاجتماع بما ذكره شيخنا الانصاري والسيد الاستاذ(قدس سرهما) من الوجه لتقديم الاول على الثاني، وهو ان دلالة الاول على العموم فعلية وتنجزية.

واما دلالة الثاني على الاطلاق تعليقية اي معلقة على تمامية مقدمات الحكمة منها عدم وجود القرينة على الخلاف والعام الوضعي يصلح ان يكون قرينة، فان هذا الوجه مبني على ان عدم القرينة المنفصلة جزء مقدمات الحكمة اما مطلقا أو في كل زمان، وقد تقدم بطلان كلا هذين القولين، ولا يمكن ان يكون عدم القرينة المنفصلة جزء المقدمات، بل الشيخ﵀ لا يلتزم بذلك عملا،

حيث انه كغيره يتمسك باطلاقات الكتاب والسنة، مع ان لازم هذا القول اجمالهما، وعدم امكان التمسك بهما.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان عدم القرينة المنفصلة ليس جزء المقدمات، والجزء انما هو عدم القرينة المتصلة، فكلتا الدلالتين فعلية في مورد الاجتماع، فكما ان الدلالة الوضعية فعلية بفعلية الوضع ولا تتوقف على شيء آخر، فكذلك الدلالة الاطلاقية، فانها فعلية بفعلية مقدمات الحكمة فيه، ولا يتوقف على شيء اخر، فاذن تقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع بين الدلالتين الفعليتين، غاية الامر احداهما وضعية والاخرى اطلاقية.

وحينئذٍ هل يمكن تقديم الاولى على الثانية في مورد الاجتماع أو لا؟

والجواب: نعم، ولكن بملاك أخر.

بيان ذلك، ان تقديم القرينة المنفصلة على اطلاق المطلق وتقييده بها ليس بملاك تقديم القرينة المتصلة على اطلاقه، فان القرينة اذا كانت متصلة كانت مانعة عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، باعتبار ان عدمها جزء مقدمات الحكمة، ومع وجودها فالمقدمات غير تامة، ومع عدم تماميتها فلا ينعقد ظهوره في الاطلاق، فاذن لا معارضة بين المقيد المتصل وبين المطلق.

واما اذا كانت القرينة منفصلة، فحيث ان عدمها ليس جزء المقدمات، فينعقد ظهور المطلق في الاطلاق الناشيء من تمامية مقدمات الحكمة، والمفروض انها تامة، وحينئذٍ فتقع المعارضة بين ظهور المطلق في الاطلاق وظهور القرينة في التقييد، فاذن تقديم القرينة على اطلاق المطلق وتقييده بها بحاجة الى نكتة عرفية، وهي قرينية القيد عرفاً، فاذا صدر كلام مطلق من متكلم عرفي وكان في مقام البيان وأتى بقيد، فان كان متصلا كان مانعاً عن انعقاد ظهور المطلق في

الاطلاق، باعتبار ان عدمه جزء من مقدمات الحكمة، ولا ينعقد الظهور الاطلاقي إلا بتمامية هذه المقدمات، لانها المقتضي والعلة التامة له، ومنشأ انه جزء من هذه المقدمات ومؤثر في هذا الظهور الاطلاقي هو ان وجوده يمثل القرينة بنظر العرف والعقلاء، فمن اجل ذلك يكون عدمه الجزء الاخير من هذه المقدمات.

واما اذا كان منفصلا، فلا يكون مانعا عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، باعتبار ان عدمه ليس من مقدمات الحكمة بنظر العرف والعقلاء، هذا لا من جهة انه لا يمثل قرينة، بل من جهة انه يستلزم اختلال نظام التفهيم والتفهم المتعارف والمتبع لدى العرف والعقلاء وعدم امكان التمسك باطلاقات الخطابات العامة أو الخاصة، لاحتمال وجود القرينة في الواقع أو في المستقبل، وهذا الاحتمال يوجب اجمالها وخروجها عن الاعتبار، وقد تقدم تفصيل ذلك.

فاذن القيد المنفصل كالقيد المتصل يمثل قرينة لبيان المراد الجدي النهائي من المطلق.

والخلاصة، ان القيد اذا كان متصلا بمقتضى كونه قرينة لدى العرف والعقلاء كان مانعا عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، على اساس ان عدمه جزء مقدمات الحكمة، واذا كان منفصلا بمقتضى كونه قرينة لدى العرف والعقلاء كان مانعاً عن حجية ظهوره في الاطلاق وكاشفيته عن ارادة المطلق بارادة جدية نهائية ورافعا لها لا اصل ظهوره، فاذن وجه تقديم ظهور القيد المنفصل في تقييد اطلاق المطلق على ظهور المطلق في الاطلاق انما هو على اساس ان ظهور القيد يمثل قرينة بنظر العرف.

ومن الواضح انه لا يرى التنافي والتعارض بين القرينة وذيها، وعليه فلا بد

من حمل المطلق على المقيد، وانه كاشف عن ارادته بارادة جدية نهائية من اول الامر، وبذلك ترتفع المعارضة بينهما في هذه المرحلة اي مرحلة الارادة الجدية، ولا تسري الى دليل الحجية، هذا من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، وطالما يمكن الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين المتنافيين، يرتفع التعارض بينهما في المرحلة النهائية، ولا يسري الى دليل الحجية، فان التعارض بينهما انما يستقر اذا لم يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، وقد اشرنا سابقاً ان الجمع الدلالي العرفي بتمام اقسامه مبني على ان احد الدليلين المتعارضين يمثل عنوان القرينة بنظر العرف، ولهذا يرتفع التعارض بينها.

واما كون القيود في الخطابات العامة والخاصة تمثل قرينة لبيان المراد النهائي الجدي منها، مبني على بناء العرف والعقلاء على ذلك في محاوراتهم وتعهداتهم مع الاخرين ومواثيقهم المتبادلة، فانهم يعاملون مع القيود الموجودة فيها معاملة القرينة لبيان المراد الجدي النهائي منها وهذا البناء العام ثابت بينهم كضابط كلي، هذا كله فيما اذا كانت النسبة بين المطلق والقيد عموماً وخصوصاً مطلقاً.

واما اذا كانت النسبة بين العام الوضعي والاطلاق الحكمي عموما من وجه كالمثال المتقدم الذي ذكره شيخنا الانصاري قدس سره، فهل يمكن الحكم بتقديم العام الوضعي على الاطلاق الحكمي في مورد الاجتماع أو لا؟

والجواب، انه لا يمكن الحكم بالتقديم بالملاك الذي ذكره شيخنا الانصاري قدس سره والسيد الاستاذ قدس سره كما تقدم.

نعم يمكن الحكم بالتقديم بملاك الاظهرية، وسوف يأتي بحث هذه المسألة من هذه الناحية في ضمن البحوث القادمة.

الى هنا قد تبين امور:

الامر الاول: ان القيد المتصل بالمطلق اذا كان صفة له كقولنا: «اكرم العالم العادل» كان له ظهور واحد في وجوب اكرامه تصوراً أو تصديقاً، فلا نتصور التنافي والتعارض بين القيد والمقيد في هذا الفرض اصلا وفي كافة المراحل الثلاث.

نعم تختلف مفرداتهما في الظهور التصوري كما هو الحال في جميع الجمل المركبة، فان مفرداتها تختلف في هذا الظهور، بينما نفس الجمل تتحد فيه.

واما اذا كان الاتصال باداة الاستثناء أو بجملة مستقلة، والاول كقولنا: «اكرم العلماء إلاّ الفساق منهم» والثاني كقولنا: «اكرم العلماء لا تكرم الفساق منهم» فيكون لكل من جملة المستثنى منه وجملة المستثنى ظهور مخالف لظهور الاخرى في مرحلة التصور والتصديق البدائي، وهو التصديق بلحاظ الارادة الاستعمالية، وكذلك الحال في الفرض الثاني.

وهل يسري هذا التعارض والتنافي بين ظهوريهما من المرحلة الاولى والثانية الى ظهوريهما في المرحلة الثالثة، وهي مرحلة الارادة الجدية النهائية، ويستقر في هذه المرحلة أو لا؟

والجواب، انه لا يسري من جهة ان لهما ظهوراً واحداً في المرحلة الأخيرة لا ان لهما ظهورين متعارضين فيها، وذلك لان اداة الاستثناء تصلح ان تكون قرينة بنظر العرف على المنع من انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، وقد تقدم ان عدم القرينة المتصلة جزء مقدمات الحكمة، وكذلك الحال في الفرض الثاني، فان الجملة المستقلة باعتبار اتصالها بالمطلق من جهة، واخصيتها من جهة اخرى تصلح ان تكون قرينة عرفاً على المنع من انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، باعتبار ان عدم القرينة المتصلة جزء المقدمات التي يتوقف ظهور المطلق في

الاطلاق على تماميتها، وقد تقدم انه يتكون لمجموع الجملتين في كلا الفرضين ظهور ثالث من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي، وهذا الظهور الثالث هو الموضوع للحجية.

الامر الثاني: ان القيد اذا كان منفصلاً فلا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، لان عدمه ليس جزء مقدمات الحكمة التي يتوقف ظهور المطلق عليها، لكن من جهة انه يمثل قرينة بنظر العرف والعقلاء يكون مانعاً عن حجيته وكاشفيته عن الواقع ورافعا لها، فاذن عدمه جزء مقدمات الحكمة بالنسبة الى حجية الظهور، بمعنى ان حجية الظهور الاطلاقي تتوقف على عدم القيد المنفصل لا اصل انعقاد ظهوره على تفصيل تقدم.

الأمر الثالث: ان عدم القيد المنفصل في كل زمان ايضاً ليس جزء مقدمات الحكمة، فاذن ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله من ان عدمه في كل زمان جزء المقدمات، فلا يمكن المساعدة عليه كما تقدم موسعاً.

نستعرض نتائج بحث التعادل والترجيح في عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان مسألة التعادل والترجيح تقسم الى ثلاثة مجموعات:

المجموعة الاولى: الجمع العرفي الدلالي بالمعنى العام.

المجموعة الثانية: التزاحم واحكامه.

المجموعة الثالثة: التعارض واحكامه.

النقطة الثانية: ان الجمع العرفي الدلالي بالمعنى العام يمثل ثلاثة عناصر:

١ـ الورود.

٢ـ الحكومة.

٣ـ الجمع الدلالي العرفي بالمعنى الخاص، وهو يمثل التقديم بالتقييد والتخصيص والاظهرية.

النقطة الثالثة: ان نسبة الأمارات الشرعية كأخبار الثقة ونحوها الى الاصول العملية العقلية نسبة الورود، لانها رافعة لموضوعها وجدانا، لان موضوع البراءة العقلية عدم البيان، واخبار الثقة بيان قطعاً، وموضوع قاعدة الاشتغال احتمال العقاب، وأخبار الثقة مؤمنة منه بالوجدان وكذلك الاصول العملية الشرعية، فان نسبتها اليها نسبة الورود، فانها رافعة لموضوعها وجدانا على تفصيل تقدم.

النقطة الرابعة: عدم اختصاص الورود بما اذا كان ارتفاع موضوع الدليل المورود بثبوت التعبد في الدليل الوارد لابثبوت المتعبد به، بل الضابط فيه ان يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود وجداناً اما بمجرد جعله في الشريعة المقدسة وتشريعه فيها او بفعليته في الخارج بفعلية موضوعه فيه او بوصوله الوجداني كالدليل القطعي الوارد على ادلة الاصول العملية الرافع لموضوعها وجدانا وهو عدم العلم بالواقع اذا كان المراد منه الواقع حقيقته.

واما اذا كان المراد التنجز، فيكون كل دليل معتبر وان لم يكن قطعيا وارداً عليه ورافعاً لموضوعه وهو عدم التنجز، وكذلك الحال بالنسبة الى دليل حرمة الافتاء بغير العلم، فان كان المراد منه واقع العلم فالوارد عليه الدليل القطعي، وان كان المراد منه مطلق الحجة فالوارد عليه كل دليل يكون حجة ومعتبراً.

النقطة الخامسة: ان الورود كما يتصور في مرحلة الجعل كذلك يتصور في مرحلة الفعلية، ولا تختص باحداهما دون الاخرى، بل يتصور في مرحلة وصول الحكم وتنجزه ايضاً.

النقطة السادسة: ان مسألة الزكاة لا تدخل لافي باب الورود ولا في باب التزاحم ولا في باب التعارض، لان الشارع قد وضع الزكاة في الانعام الثلاثة في كل نصاب شريطة بقائه بعنوانه الى تمام الحول، على اساس ان الحول من شروط الحكم في مرحلة الجعل والاتصاف في مرحلة المبادئ، واما اذا لم يبق بعنوانه بان يندك في ضمن نصاب اخر فوقه واصبح جزاء له فينتفي موضوع الحكم، فاذن لا مقتضى له.

ومن هنا يظهر بطلان جميع الاقوال في هذه المسألة ما عدا هذا القول.

النقطة السابعة: ان الورود صفة للمعنى دون اللفظ، ولهذا لايختص بالادلة اللفظية كما هو الحال في الحكومة، بل يعم الادلة اللبية ايضاً كالاجماع والسيرة والدليل العقلي، هذا هو الفارق بين الورود والحكومة، فاذن الحكومة من شؤون الادلة اللفظية، ولا موضوع لها في الادلة اللبية.

النقطة الثامنة: انه لاتنافي بين الدليل الوارد والدليل المورود في مرحلة الجعل، فلا مانع من جعل كليهما معا بنحو القضية الحقيقية، مثلاً لا تنافي بين ما دل على وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد إلاّ شرطاً مخالفاً للكتاب أو السنة،

وما دل فيهما على حرمة شيء او وجوب آخر قد أخذ شرطا في ضمن العقد في الدلالة على الجعل، ولهذا يكون كلاهما مشمولاً كدليل الحجية، وكذلك لاتنافي بينهما في مرحلة الفعلية، باعتبار ان الدليل الوارد فعلي دون الدليل المورود، فانه ينتفي بانتفاء موضوعه.

النقطة التاسعة: ان الورود يشترك مع التخصص في نقطة، ويختلف معه في نقطة اخرى.

النقطة العاشرة: ان الورود بمعناه المصطلح لايتصور بين الدليلين من كلا الطرفين وما ذكره في توجيه ذلك، فعلى تقدير تماميته ليس من الورود في محل البحث.

النقطة الحادية عشرة: الحكومة نسبة بين الدليلين احدهما حاكم والاخر محكوم، وحكومته من جهة انه مشتمل على خصوصية، وتلك الخصوصية تجعل لسانه لسان النظر الى مدلول الدليل الاخر.

النقطة الثانية عشرة: ان تقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم انما هو بملاك قرينيته لدى العرف لبيان المراد الجدي النهائي من الدليل المحكوم، وملاك قرينيته ان لسانه لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم، وهذا النظر تارة بلسان التفسير مطابقة، واخرى بلسان التفسير تضمناً، وثالثة بلسان التنزيل.

النقطة الثالثة عشرة: ان التنافي بين مدلول الدليل الحاكم ومدلول الدليل المحكوم موجود بالنفي والاثبات او السعة والضيق، لان لسان الدليل الحاكم وان كان نفي موضوع الحكم في الدليل المحكوم كقوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته» او نفي معلوله كقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار ولا حرج وهكذا...» إلاّ انه في الحقيقة نفي الحكم دون الموضوع او المعلول والمسبب، لان

الموضوع او المعلول امر تكويني غير قابل للرفع تشريعا، فرفعه كناية عن رفع الحكم، ولهذا يكون بينهما تنافي وتعارض.

النقطة الرابعة عشرة: ان هذا التعارض والتنافي بين الدلالة والمدلول موجود في تمام مراحل الدلالات الثلاث، ولكن حيث ان الدليل الحاكم بصفة انه قرينة عرفاً على الدليل المحكوم، ومحدد المراد الجدي النهائي منه مانع عن حجية ظهوره، ولهذا لا يسري التعارض والتنافي بينهما الى دليل الحجية بعد امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما في المرحلة النهائية وهي مرحلة الارادة الجدية.

النقطة الخامسة عشرة: ان الفرق بين الورود والحكومة بعدة امور:

الاول: ان الورود صفة للمعنى بينما الحكومة صفة للفظ.

الثاني: انه لاتنافي بين الدليل الوارد والدليل المورود لاثبوتاً ولا إثباتاً، بينما التنافي بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم موجود ثبوتاً واثباتاً.

الثالث: ان الدليل الوارد رافع لموضوع الدليل المورود وجدانا وحقيقة، بينما الدليل الحاكم رافع لموضوع الدليل المحكوم تعبداً.

النقطة السادسة عشرة: ان السيد الاستاذ قد ذكر قسما آخر من الحكومة (الحكومة الظاهرية) وهي حكومة الأمارات المعتبرة على الاصول العملية الشرعية، باعتبار انها رافعة لموضوعها تعبداً بدون ان يكون لسانها لسان النظر الى مدلولها، وقد افاد في وجه هذه الحكومة ان المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية، فاذن الأمارات علم تعبداً، فاذا كانت علما كذلك فهي رافعة لموضوع الاصول العملية الشرعية تعبداً.

ولكن ذكرنا في محله ان هذه النظرية خاطئة ولا واقع موضوعي لها.

النقطة السابعة عشرة: إن الحكومة، وهي تقديم دليل على دليل آخر مبنية

على نكتة واحدة، وتدور مدارها وجوداً وعدماً نفيا واثباتا، وهي النظر والشرح بنحو التفسير او التنزيل، والا فلا يمكن حصر الحكومة بقسمين، ولا مانع حينئذ من تسمية تقديم كل دليل على دليل آخر بالحكومة، وهذا كما ترى.

وعلى هذا، فلو قلنا بان المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية، فمع ذلك تقديمها على الاصول العملية الشرعية ليس من باب الحكومة، لعدم توفر ملاكها فيه، وهو النظر والشرح.

النقطة الثامنة عشرة: ان في تقديم الأمارات المعتبرة على الاصول العملية الشرعية اقوال:

القول الاول: ان تقديمها عليها على اساس ان مفاد ادلة حجية الأمارات تنزيلها منزلة العلم بالواقع، بينما مفاد ادلة حجية الاصول العملية الشرعية ليس كذلك، بل مفادها حجيتها في فرض الجهل بالواقع، وقد تقدم عدم صحة هذا القول.

القول الثاني: ان تقديمها على الاصول العملية من باب الورود تارة على اساس ان المراد من العلم المأخوذ عدمه في موضوع هذه الاصول اعم من العلم الوجداني والعلم التعبدي، والمفروض ان الامارة علم تعبدي وجدانا، واخرى على اساس ان المراد من الحكم الذي هو متعلق العلم اعم من الحكم الواقعي والظاهري، والمفروض ان الامارة علم بالحكم الظاهري وجدانا، وثالثة على اساس ان موضوع هذه الاصول الجاهل المتحير والمفروض الامارة رافعة للتحير وجدانا، هذا.

وقد تقدم المناقشة في جميع هذه الفروض، فالنتيجة ان تقديم الامارة عليها

ليس من باب الورود.

القول الثالث: ان تقديم الأمارات على الاصول العملية الشرعية يلحظ بالنسبة الى كل صنف من اصناف هذه الاصول مستقلا، ولهذا يختلف وجه التقديم، ولا يكون بملاك واحد على تفصيل تقدم.

النقطة التاسعة عشرة: ان العنصر الثالث من الجمع العرفي الدلالي بالمعنى العام يصنف الى ثلاثة اصناف:

الأول: حمل الظاهر على الاظهر او النص.

الثاني: حمل المطلق على المقيد.

الثالث: حمل العام الوضعي على الخاص.

أما الصنف الاول، فان كان الاظهر او النص متصلاً بالظاهر كان مانعاً عن انعقاد ظهوره بلحاظ الامارة الجدية النهائية وان لم يكن مانعاً عن ظهوره في مرحلة التصور، وكذا في مرحلة التصديق بلحاظ الارادة التفهيمية، وان كان منفصلا عنه فلا يكون مانعا عن انعقاد ظهوره، لان عدم القرينة المنفصلة لا يكون من اجزاء مقدمات الحكمة، وانما هو مانع عن حجيته.

النقطة العشرون: ان نكتة حمل المطلق على المقيد قرينية المقيد لدى العرف العام سواء اكان متصلا بالمطلق ام كان منفصلا، غاية الامر اذا كان متصلا فهو مانع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، لان ظهوره فيه يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، منها عدم القرينة على الخلاف، والمفروض ان المقيد المتصل يصلح ان يكون قرينة على ذلك.

ثم ان التقييد بالمتصل ان كان بالاستثناء او بجملة مستقلة، فلا يمنع عن ظهور المطلق في الاطلاق في مرحلة التصور، ولا عن ظهوره فيه في مرحلة التصديق

البدائي، وهو التصديق بلحاظ الارادة الاستعمالية، وانما يمنع عن ظهوره فيه في مرحلة التصديق النهائي، وهو التصديق بلحاظ الارادة الجدية.

واما اذا كان التقييد بالوصف، فلا تنافي بين القيد والمقيد إلاّ في الظهور التصوري دون التصديقي بكلا مرحلتيه.

النقطة الحادية والعشرون: ان عدم القرينة المنفصلة ليس جزء مقدمات الحكمة والاّ لزم محذور اجمال مطلقات الكتاب والسنة، لان احتمال وجود القرينة على التقييد في الواقع وعدم وصولها الينا لسبب من الاسباب موجود، والفحص عن مظانها وان كان تاما إلاّ انه لا ينفي هذا الاحتمال، ومع هذا الاحتمال لم يحرز مقدمات الحكمة بتمام عناصرها، ومع عدم احرازها لم يحرز ظهورها في الاطلاق، ولا فرق في ذلك بين الخطابات العامة كخطابات الكتاب والسنة والخطابات الخاصة.

النقطة الثانية والعشرون: يظهر من شيخنا الانصاري قدس سره ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمة، وقد ذكر ذلك فيما اذا وقع التعارض بين العام الوضعي والمطلق، وحكم في مورد الاجتماع بتقديم العام الوضعي على المطلق معللاً بان دلالة العام الوضعي على العموم تنجيزية، ودلالة المطلق على الاطلاق تعليقية، لانها تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، منها عدم القرينة على التقييد، والعام الوضعي يصلح ان يكون قرينة مانعة عن تمامية المقدمات، وهذا الكلام منه صريح في ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمة، ولكن تقدم انه لا يمكن الالتزام به، لان لازم ذلك اجمال عمومات الكتاب والسنة وعدم جواز التمسك بها، وهذا خلاف الضرورة الفقهية.

النقطة الثالثة والعشرون: ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان عدم القرينة المنفصلة في

كل زمان جزء مقدمات الحكمة فيه، بمعنى ان ظهور المطلق في الاطلاق ينعقد طالما لم تكن قرينة متصلة به، وهذا الظهور مستمر الى ان جاءت قرينة منفصلة، فاذا جاءت فهي رافعة لهذا الظهور من حين مجيئها، ولكن تقدم ان هذا المبنى غير صحيح، ولا يرفع محذور الاجمال.

النقطة الرابعة والعشرون: ان عدم القرينة المنفصلة ليس جزء مقدمات الحكمة لامطلقاً ولا في كل زمان، والجزء انما هو عدم القرينة المتصلة، وعلى هذا فدلالة كل من العام الوضعي والمطلق بالاطلاق الحكمي فعلية ومنجزة في مورد الاجتماع، باعتبار ان دلالة المطلق تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة وهي تامة، والعام الوضعي حيث انه منفصل عن المطلق فلا يكون عدمه جزء المقدمات.

واما الصنف الثالث من الجمع الدلالي العرفي الذي يمثل حمل العام الوضعي على الخاص، فيقع الكلام فيه تارة فيما اذا كان الخاص متصلا بالعام، واخرى فيما اذا كان الخاص منفصلا عنه.

اما الكلام في المورد الاول، فتارة يكون الخاص وصفا للعام، واخرى يكون استثناء من العام، وثالثة يكون جملة مستقلة متصلة بالعام.

اما الاول، فكما اذا قال المولى، «اكرم كل عالم عادل» فالخاص كالعادل صفة للعالم والموصوف مع صفته مدخول أداة العموم، وهي لفظة «كل» الداخلة على المقيد، ويكون التقييد في المرتبة السابقة على العموم الذي هو مدلول الاداة، لانه طارئ على المقيد.

ومن الواضح ان اداة العموم تدل على عموم مدخوله وهو يختلف سعة وضيقاً، فاذا قال المولى، «اكرم كل عالم» فدائرة العموم بسعتها تشمل جميع افراد

العالم من العادل والفاسق، واذا قال «اكرم كل عالم عادل» فدائرته لاتشمل إلاّ افراد حصته خاصة من العالم، وهي العالم العادل وهكذا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان لكل من مفردات هذه الجملة دلالة تصورية، مثلا للفظة «كل» دلالة تصورية، وهي انتقال الذهن من صورة هذه اللفظة في الذهن الى معناها، وللفظ (عالم) دلالة تصورية اخرى، وهي انتقال الذهن بمجرد سماعه الى صورته في الذهن اولاً، والى معناه ثانياً، وكذلك اللفظ (عادل).

ثم ان لمجموع هذه المفردات بعنوان الجملة الواحدة دلالة تصورية تستوعب تمام هذه الدلالات التصورية التي تكون لمفرداتها، فانها مندكة فيها واصبحت من اجزائها فلا استقلال لها، فاذا قال المولى «اكرم كل عالم عادل» انتقل الذهن الى معنى هذه الجملة بمجرد سماعها قهراً، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المتكلم بها في مقام البيان او لا، بل حتى لو صدر هذا الكلام منه بغير شعور واختيار هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان الدلالة التصورية لمفرداتها مستندة الى الوضع، واما الدلالة التصورية للجملة، فهل هي مستندة الى الوضع او الى الانس الذهني أو السياق؟

والجواب، انه لا يبعد الثاني او الثالث، اما الاول فهو بعيد، اذ ليس للجملة وضع مستقل في مقابل وضع مفرداتها، لانه لغو.

وقد اشرنا الان ان الدلالات التصورية لمفردات الجملة تندك في الدلالة التصورية لها دلالة ومدلولاً، وتندمج فيها كذلك.

والخلاصة، ان الخاص اذا كان صفة للعام، فالجملة ـ وهي جملة الصفة والموصوف ـ جملة واحدة ولها مدلول واحد، ولهذا المدلول الواحد دلالة واحدة

في مرحلة التصور والتصديق الابتدائي والتصديق النهائي، وهذا يعني ان معنى واحداً يفرض عليه التصور في المرحلة الاولى والتصديق الابتدائي في المرحلة الثانية والتصديق النهائي في المرحلة الثالثة، وليس لها دلالتان ومدلولان احداهما المعنى العام والاخر الخاص، بل دلالة واحدة على مدلول واحد وهو الخاص في تمام مراحل الدلالة من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي، ولهذا لاموضوع للعموم والخصوص في هذه الصورة، ولامجال للبحث عن تقديم الخاص على العام.

واما على الثاني، وهو ما اذا كان تخصيص العام بالاستثناء كقوله «اكرم كل الشعراء إلاّ الفساق منهم» فلا شبهة في ان لكل من مفردات الجملتين هما جملة المستثنى منه وجمله الاستثناء دلالة تصورية مستندة الى الوضع، وهي كلمة (اكرم) وكلمة (الشعراء) وكلمة (الفساق) وكلمة (إلاّ)، وكذلك لكل من الجملتين دلالة تصورية، والدلالة التصورية لمفردات كل من الجملتين مندكة في الدلالة التصورية لهما ومندمجة فيها.

واما الدلالة التصورية لكل من الجملتين مباينة للدلالة التصورية للاخرى، وهذه الدلالة التصورية لا تخلو من ان تكون مستندة الى الوضع او الى الانس الذهني او السياق، وقد تقدم ان الاقرب هو الثاني او الثالث دون الاول، ثم ان لمجموع الجملتين ايضا دلالة تصورية واحدة، ضرورة انه بمجرد سماع هاتين الجملتين ينتقل الذهن الى معناهما وهو وجوب اكرام الشعراء غير الفساق منهم، وان كان سماعها من لافظ بلا شعور واختيار.

ولكن الكلام في ان هذه الدلالة التصورية لمجموع الجملتين هل هي مستندة الى الوضع او الى الانس الذهني او الى السياق؟

والجواب، ان الاقرب هو الاحتمال الثاني او الثالث دون الاحتمال الاول فانه بعيد، اذ ليس للجملة بتمام مفرداتها مادة وهيئة وضع مستقل زائداً على وضع مفرداتها كذلك ووضع هيئة الجملة فقط، واما وضع هيئة الجملة مع موادها بوضع اخر مستقل لغو، ولا يترتب عليه اي اثر، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الدلالة التصورية لكل واحدة من الجملتين مندكة في هذه الدلالة التصورية وهي الدلالة التصورية لمجموع الجملتين ومندمجة فيها، ثم ان لهما معا دلالة تصديقية واحدة، وهي الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة التفهيمية والدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الجدية النهائية.

فالنتيجة، ان لمجموع الجملتين بما هو مجموعها مدلولاً واحداً من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي، فلا اختلاف فيه بين هذه المراحل، وانما الاختلاف بينهما في سنخ الدلالة عليه، لان في المرحلة الاولى تصورية، وفي المرحلة الثانية تصديقية بدائية، وفي المرحلة الثالثة تصديقية نهائية.

ومن ناحية ثالثة، ان لكل واحدة من الجملتين دلالة مستقلة في مرحلة التصور ومرحلة التصديق الابتدائي، واما في مرحلة التصديق النهائي، فليس لكل منهما دلالة مستقلة فيه، بل لهما دلالة واحدة، وهي الدلالة بلحاظ الارادة الجدية على مدلول واحد متعلق لهذه الارادة.

ومن هنا لا يسري التنافي بين الدلالتين على مدلولين متنافيين في مرحلة التصور والتصديق الابتدائي الى مرحلة التصديق النهائي، لان عدم سرايته إلى هذه المرحلة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث انه ليست في هذه المرحلة دلالتان على مدلولين متنافيين، بل دلالة واحدة على مدلول واحد، فاذن لا موضوع للبحث في هذا الفرض عن وجه تقديم الخاص على العام، اذ ليس في

هذه المرحلة عام وخاص، بل الموجود فيها الخاص فقط، وهو المراد الجدي النهائي، واما وجود العام والخاص في مرحلة التصديق الابتدائي، فلا اثر له، ضرورة ان الظهور التصديقي الابتدائي ليس موضوعا للحجية، ولهذا لا اثر لاختلافه، باعتبار انه لا يترتب على هذا الظهور اي اثر شرعي.

فالنتيجة، ان هذه الصورة وان كانت مختلفة عن الصورة الاولى إلاّ ان اختلافهما انما هو فيما لا يترتب عليه اثر شرعي، واما فيما يترتب عليه اثر شرعي، وهو الدلالة التصديقية النهائية، فلا اختلاف فيه بين الصورتين، فان الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الجدية النهائية في كلتا الصورتين واحدة، وهي الدلالة على حصة خاصة من العام وهي الحصة المقيدة بالخاص.

واما على الفرض الثالث، وهو ما اذا كان الخاص المتصل بالعام جملة مستقلة كما اذا قال المولى «اكرم كل الشعراء ولا تكرم الفساق منهم».

فهل هذه الصورة كالصورة السابقة وهي التخصيص بالاستثناء؟

والجواب، انه لا بد من النظر الى نقطتين:

الاولى: انه لا شبهة في ان هذه الصورة ليست كالصورة الاولى التي يكون الخاص قيداً ووضعا للعام، وهو مدخول اداة العموم، بينما في هذه الصورة يكون الخاص جملة مستقلة موضوعا ومحمولا وليس جزء العام ولا كالصورة الثانية، لان في الصورة الثانية يكون المستثنى حزء المستثنى منه، واداة الاستثناء تدل على قطع هذا الجزء منه حكما لاموضوعاً، ولهذا تعدّ الجملة المستثنى تكملة للجملة المستثنى منه وتتمة لها، وتدل على ذلك اداة الاستثناء، بينما في هذه الصورة ليس اتصال الخاص بالعام بعنوان انه تكملة له، بل من اتصال الجملة المستقلة بالجملة المستقلة.

الثانية: ان هذه الصورة حيث انها تختلف عن الصورة الاولى والثانية، فلا يكون الخاص مانعا عن ظهور العام في العموم فيها كما يكون مانعاً عن ظهوره فيه في الصورة الاولى والثانية، فاذن ظهور الخاص في الخصوص ينافي ظهور العام في العموم.

وعلى هذا، ففي هذه الصورة يكون التنافي بين ظهور العام في العموم وظهور الخاص في الخصوص في تمام مراحل الدلالات الثلاث موجوداً، فاذن يقع الكلام في انه هل يمكن تقديم الخاص على العام بنفس ملاك التقديم والتخصيص في الصورة الاولى والثانية أو لا؟

والجواب، قد ذكر لتقديم الخاص على العام في هذه الصورة وجوه:

الوجه الاول: ما عن بعض المحققين[١] من ان التخصيص في هذه الصورة ليس بملاك التخصيص في الصورة الاولى والثانية، وقد افاد في وجه ذلك ان كون التخصيص في هذه الصورة يكون بملاك التخصيص في الصورتين الاولتين مبني على كون سياق التعاقب والتقارن بين الجملتين المتنافيتين في الموضوع والمحمول بنحو العموم والخصوص المطلق معطيا لهما على ضوء هذا العنوان دلالة تصورية ثالثة على مدلول تصوري واحد وهو وجوب اكرام جميع الشعراء غير الفساق منهم، فيكون هذا هو المدلول التصديقي النهائي، لان الذهن ينتقل الى هذا المعنى العام المنقطع منه بمقدار الخاص بمجرد سماع التقارن والتعاقب بينهما في مرحلة التصور وان كان سماعه من لافظ بغير شعور واختيار، واذا صدر هذا التقارن والتعاقب بينهما من متكلم شاعر مختار، كان

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص١٨٨.

ظاهراً من جهة ظهور حال المتكلم في ان المعنى المذكور مراده تفهيماً واستعمالا، واذا لم ينصب قرينة على الخلاف كان ظاهر حاله انه اراد هذا المعنى عن جد. هذا ولكن من الواضح ان هذه الدلالة التصورية للتقارن والتعاقب بين الجملتين المذكورتين لا يمكن ان تكون بدون منشأ وعلة.

ودعوى، ان منشأ ذلك الوضع بتقريب ان سياق التقارن بين جملتين متصلتين احداهما اعم من الاخرى موضوع لمدلول تصوري ثالث، مدفوعة، بان اثبات هذه الدعوى على مدعيها.

ثم استشهد قدس سره على عدم وجود مثل هذه الدلالة التصورية الثالثة بأنا لو سمعنا التقارن بين الجملتين المتعاقبتين من متكلم بغير شعور واختيار لم ينتقل ذهننا الى المدلول التصوري الثالث لهما وهو العام المنقطع منه مقدار الخاص، بل انتقل ذهننا الى معنيين متناقضين منطقيا، فلو كان لسياق التقارن بينهما دلالة تصورية ثالثة لانتقل الذهن اليها لا الى المعنيين المتناقضين، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، اما دعوى سياق التقارن بينهما موضوع للدلالة على مدلول تصوري ثالث فلا يمكن اثباتها، بل لامبرر لها.

ولكن لامانع من دعوى دلالة سياق التقارن والاتصال بين جملتين مربوطتين بالعموم والخصوص بنحو التناقض على مدلول تصوري ثالث من جهة الانس الذهني، على اساس ان المدلول النهائي من هاتين الجملتين المربوطتين هو المدلول المتقطع منه مقدار الخاص، وهذا المعنى مرتكز في اذهان اهل العرف، ولهذا اذا سمع التقارن بين الجملتين المذكورتين، انتقل ذهنه الى هذا المعنى المنقطع منه الخاص تصوراً وان كان السماع من متكلم بلا شعور واختيار.

وبكلمة، انه لا مانع من ان يكون التقارن بين هاتين الجملتين المرتبطين بنحو

العام والخاص يدل بدلالة تصورية ثالثة على مدلول تصوري ثالث على أساس الانس الذهني بمدلولهما المتقطع منه الخاص في مرحلة الجد.

وعلى هذا، فاذا صدر التقارن بين الجملتين المذكورتين من متكلم بغير شعور واختيار، انتقل الذهن الى معنى التقارن بينهما تصوراً وهو العام المتقطع مقدار الخاص، واذا صدر من متكلم شاعر ومختار، كان ظاهر حال المتكلم انه أراد تفهيم هذا المعنى المتقطع منه الخاص، واذا لم ينصب مع ذلك قرينة على الخلاف، كان ظاهر حاله انه اراد هذا المعنى عن جد، فيكون هذا المعنى الواحد معروض للتصور في المرحلة الاولى وللتصديق الابتدائي في المرحلة الثانية وللتصديق النهائي في المرحلة الثالثة.

وعلى هذا، فيمكن القول بان ملاك التخصيص في هذه الصورة نفس ملاك التخصيص في الصورة الاولى والثانية.

والخلاصة، ان المولى اذا قال، «اكرم كل الشعراء لاتكرم الفساق منهم» كان المتبادر منه الى الذهن وجوب اكرام جميع الشعراء غير الفساق منهم تصوراً، هذا نظير ما اذا كان هذا التقطيع بالاستثناء، ومنشأ هذا التبادر هو سياق التقارن والتعاقب بين الجملتين المربوطتين بالعموم والخصوص المتناقضتين في الحكم، لان التقارن والتعاقب بين الجملتين بهذه الخصوصية يصلح ان يكون منشأ للدلالة التصورية الثالثة على اساس الانس الذهني بهذا الارتباط بينهما.

وأما الدلالة التصورية لكل واحدة من الجملتين تندك في هذه الدلالة التصورية كما هو الحال فيما اذا كان هذا التقطيع بالاستثناء او بالتوصيف، ضرورة انه لا فرق لدى العرف بين ان يكون تقطيع الخاص من العام بالتوصيف او بأداة الاستثناء او بجملة مستقلة تدل على هذا التقطيع.

وان شئت قلت، ان التقارن والتعاقب بين هاتين الجملتين المتناقضتين بالعموم والخصوص المطلق المركوزتين في الذهن منشأ لهذه الدلالة التصورية الثالثة، فيكون مدلولها التصوري مدلول تصديقي ابتدائي في المرحلة الثانية، وتصديقي نهائي في المرحلة الثالثة، باعتبار ان المدلول التصوري لكل من الجملتين منـدك فيه.

والنكتة في ذلك، ان المولى اذا قال «اكرم كل العلماء لا تكرم الفساق منهم» وكان في مقام البيان، فلا يمكن ان يكون هذا التقارن والتعاقب بين الجملتين المتناقضتين بالعموم والخصوص جزافا ولغوا، فلا محالة يكون مبنيا على نكتة، وهي ان هذا التقارن والتعاقب يدل على تقطيع الخاص من المعنى العام في تمام مراحل الدلالات الثلاث من مرحلة الدلالة التصورية الى مرحلة الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الجدية النهائية، فاذن يكون المتبادر من التقارن بين هاتين الجملتين المذكورتين معنى واحد، وهو المعنى المتقطع منه الخاص في تمام هذه المراحل اي من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي، واما المتبادر من كل من الجملتين، فهو مندك فيه تصوراً وتصديقاً.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان هذا التقارن والتعاقب بينهما عامل لتكوين الظهور الثالث في معنى ثالث من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي، فاذن يكون ملاك التخصيص في هذه الصورة نفس ملاك التخصيص في الصورة الاولى والثانية، فانه اذا قال المولى «اكرم كل عالم لا تكرم الفاسق منهم» وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف، كان كلامه هذا ظاهرا في انه اراد وجوب اكرام العالم الذي لا يكون فاسقاً بأرادة جدية نهائية، وهذا هو المعنى العام المتقطع منه مقدار الخاص، وهذا الظهور

الحالي هو المنشأ للانس الذهني، فانه بمجرد سماع التقارن بين الجملتين المذكورتين ينتقل الذهن الى هذا المعنى العام المتقطع منه الخاص تصوراً، فانه مدلول تصوري ثالث لهما الناشيء من سياق التقارن بينهما خاصة غير المدلولين التصوريين لهما في المرتبة السابقة، وهما مندكان فيه ومندمجان، فاذن لا موضوع للبحث عن ملاك تقديم الخاص على العام في هذه الصورة ايضا، باعتبار انه ليس في مرحلة الارادة الجدية دلالتان ومدلولان احداهما تدل على العموم، والاخرى على الخصوص لكي نبحث عن وجه تقديم الدلالة الثانية على الدلالة الاولى، بل فيها دلالة واحدة على مدلول واحد كما هو الحال في الصورة الاولى والثانية.

الوجه الثاني: ماذكره المحقق النائيني[1] قدس سره من ان أداة العموم موضوعة للدلالة على ما يراد من مدخولها لها، فان كان المراد منه المقيد فهي تدل على عموم افراده، وان كان المراد منه المطلق فهي تدل على عموم افراده، فاذن دلالة أداة العموم تتوقف على اثبات اطلاق مدخولها في المرتبة السابقة.

وعلى هذا، فدلالتها على العموم في طول الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، ولابد اولاً من اثبات اطلاق مدخولها في المرتبة السابقة بمقدمات الحكمة، ثم انها تدل على عموم افراده، باعتبار انها موضوعة للدلالة على العموم ما يراد من مدخولها لا مطلقاً.

وأما في المقام، فلا يمكن اثبات اطلاق مدخول الأداة بمقدمات الحكمة في المرتبة السابقة، لان الخاص فيه يصلح ان يكون قرينة على التقييد ومانعاً عن

١ـ اجود التقريرات ج١ ص ٥٠٩.

اجزاء المقدمات، لان من اجزائها عدم القرينة المتصلة والمفروض ان الخاص يصلح ان يكون قرينة، ومعه لا تتم المقدمات، ومع عدم تماميتها فلا ينعقد له الظهور في الاطلاق حتى تدل الاداة على عمومه، بل يصبح مدخولها مجملا، ومن المعلوم ان المجمل في حكم المقيد، لانه القدر المتيقن منه.

فاذن المطلوب في المقام هو الخاص، اي الحصة الخاصة من العام، وهي في المثال العالم الذي لا يكون فاسقاً.

وعلى هذا، فملاك التخصيص في هذه الصورة نفس ملاك التخصيص في الصورتين الاوليين، غاية الامر ان وحدة المدلول والدال في هذه الصورة من باب القدر المتيقن بينما في الصورتين الاوليين من باب الدلالة، هذا.

وقد أورد عليه السّيد الأستاذ[1] قدّس سرّه بأن أداة العموم لو كانت موضوعة للدلالة على عموم مايراد من مدخولها لكان وضعها بافراد العموم لغواً، باعتبار ان دلالتها على العموم في طول اطلاق مدخولها الثابت بمقدمات الحكمة في المرتبه السابقة، وحينئذ فاذا ثبت اطلاق مدخولها بمقدمات الحكمة فهو يلعب دور العام، لانه باطلاقه يدل على عموم افراده، والمفروض ان العام لا يدل على اكثر من ذلك، فاذن وضع العام للدلالة على عموم افراده لغو وبلا فائدة.

والخلاصة، ان العام انما يدل على عموم افراد مدخوله اذا ثبت اطلاقه بمقدمات الحكمة في المرتبة السابقة، واما اذا لم يثبت اطلاقه بها فلا يدل على عموم افراده، واما في المقام فحيث انه غير ثابت فلا تدل على العموم، وهو كما ترى، ضرورة انه لا معنى حينئذٍ الوضع العام للعموم بل هو لغو، وتفصيل

١ـ مصباح الاصول ج١ ق ٢ ص٣٤٣.

الكلام في ذلك تقدم في مبحث العام والخاص.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني قدس سره وتعليق على ماذكره السيد الاستاذ قدس سره.

اما التعليق على الاول فيمثل امرين:

الامر الاول: انه قدس سره ان اراد بالارادة المأخوذة في مدلول اداة العموم مفهومها، فيرد عليه انه خلاف الوجدان، ضرورة ان أداة العموم لا تدل على مفهوم الارادة والدال عليه انما هو لفظ الارادة، لانه موضوع بازائه، هذا مضافاً الى ان هذا الاحتمال غير محتمل.

وان اراد بها واقع الارادة الموجود في افق النفس. فيرد عليه ان لازم ذلك ان يكون مدلول أداة العموم وصفا مدلولا تصديقياً باعتبار انه مقيد بقيد تصديقي وهو الارادة، ولكن من الواضح انه لا يمكن الالتزام بذلك، لما حققناه في مبحث الوضع من ان المدلول الوضعي مدلول تصوري لا تصديقي، والدلالة الوضعية دلالة تصورية لا تصديقية، بل هو قدس سره ايضا بنى على ذلك في باب الوضع، ولا يرى ان المدلول الوضعي مدلولا تصديقياً.

الى هنا قد تبين ان الارادة غير مأخوذة في المدلول الوضعي لاداة العموم، ولا في العلقة الوضعية بينها وبين مدلولها على تفصيل ذكرناه في باب الوضع، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين[1] قدس سره بايراد اخر، وهو ان أداة العموم لو كانت موضوعة بازاء المدلول التصديقي، لزم ان لا يكون لها مدلول تصوري كي

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص ١٩٠.

يدخل في الذهن بمجرد سماعها من متكلم بغير شعور واختيار، مع ان الامر ليس كذلك، بل هو خلاف الوجدان والضرورة.

ولكن هذا الايراد قابل للمناقشة، لانه لا ملازمة بين ان يكون المدلول الوضعي للفظ مدلولا تصديقيا وبين عدم المدلول التصوري له، غاية الامر ليس له مدلول تصوري وضعي، لا انه ليس له مدلول تصوري اصلاً، بل له مدلول تصوري مستند الى الانس الذهني الحاصل من الوضع بازاء المدلول التصديقي، فان الانسان اذا علم ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني كلفظ (أسد) مثلاً موضوع للحيوان المفترس، فاذا سمع هذا اللفظ من متكلم انتقل ذهنه بمجرد سماعه الى معناه، وهو الحيوان المفترس في المرحلة الاولى وهي مرحلة التصور، ثم اذا التفت ان المتكلم به شاعر ومختار انتقل ذهنه من هذه المرحله الى المرحلة الثانية، وهي مرحلة التصديق الابتدائي وهكذا، فاذا كان واقع الارادة مأخوذاً في مدلول أداة العموم، فبطبيعة الحال فهي لا تدل على مدلولها الوضعي إلاّ اذا كان المتكلم ملتفتا ومختاراً، بينما الدلالة التصورية لا تتوقف على ذلك.

ومن هنا ذكر السيد الاستاذ‌ قدس سره ان الدلالة الوضعية بكافة اشكالها دلالة تصديقية، واما الدلالة التصورية، فهي لاتكون مستندة الى الوضع، بل هي مستندة الى الانس الذهني، فاذن الالفاظ على مسلكه‌ قدس سره تدل بالدلالة الوضعية على المدلول التصديقي وبالدلالة التصورية على المدلول التصوري.

فالنتيجة، ان ماذكره بعض المحققين‌ قدس سره من ان أداة العموم لو كانت موضوعة بازاء المدلول التصديقي، فلازم ذلك ان لا يكون لها مدلول تصوري، فان اراد بذلك انه ليس لها مدلول تصوري بالوضع فهو صحيح، وان اراد به انه ليس لها مدلول تصوري أصلا فهو غير صحيح، فان لها مدلولا تصوريا، غاية الامر انه

مستند الى الانس الذهني لا الى الوضع.

كما ان ماذكره المحقق النائينيﷺ خاطيء ولا واقع موضوعي له، ضرورة انه لاشبهة في ان أداة العموم تدل على الاستيعاب والشمول لتمام افراد مدخولها تنجيزاً، ولا تتوقف على أي مقدمة خارجية كاحراز اطلاق مدخولها بمقدمات الحكمة.

الأمر الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان أداة العموم موضوعة للدلالة على عموم ما يراد من مدخولها، فمع ذلك لاتكون دلالتها على ارادة العموم من مدخولها في طول اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة، لان دلالتها على عموم ما يراد من مدخولها لما كانت بالوضع، فهي دلالة تنجيزية لاتتوقف على اي مقدمة خارجية، فاذن نفس الاداة تدل على ارادة العموم من مدخولها طالما لم يكن مقيداً بقيد، فاذا قال المولى «اكرم كل عالم» فلفظة «كل» تدل على ارادة جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مدخولها ذاتا بالمطابقة، وبالالتزام على عدم تقييد المدخول بقيد، فاذن لايبقى موضوع لاجراء مقدمات الحكمة في المدخول، لان منها عدم القرينة على التقييد، والمفروض ان أداة العموم قرينة على عدم تقييد مدخولها، وعليه فعدم تقييد المدخول بقيد مستند الى دلالة أداة العموم، فانها تدل بالوضع على شمول الحكم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه طبيعي المدخول ذاتا وعلى عدم تقييده بقيد التزاما، ومعه لا يبقى مجال لاثبات عدم تقييده بعدم القرينة على التقييد بمقدمات الحكمة، فاذن دلالة المطلق على الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة تتوقف على عدم دلالة العام على العموم والشمول لجميع افراد مدخوله، باعتبار ان اطلاق المطلق يتوقف على اجزاء مقدمات الحكمة، والمفروض ان اطلاقه بمعنى العموم والشمول التنجيزي في

المقام ثابت بالوضع، ومعه اثبات اطلاقه بمقدمات الحكمة لغو وتحصيل الحاصل، بل هو من اردأ انحاء تحصيل الحاصل.

والخلاصة، ان دلالة العام على عموم جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله ذاتا تنجيزية، ولا تتوقف على اي مقدمة خارجية سواء أكانت هذه الدلالة تصديقية ام تصورية، وفرض توقفها على اثبات اطلاق مدخولها بمقدمات الحكمة في المرتبة السابقة خلف، والمفروض ان اطلاق مدخولها وعمومه وشموله يثبت بنفس هذه الدلالة له بمقتضى الوضع، فاذن النتيجة على عكس ما افادهقدس سره، فان ثبوت اطلاق مدخول الأداة بمقدمات الحكمة يتوقف على عدم دلالة الاداة على عموم افراده واستيعابها جميعا، واما مع فرض دلالتها على ذلك، فحيث انها تنجيزية فلا يبقى موضوع لاثبات اطلاقه بمقدمات الحكمة، فانه ثابت بنفس دلالة أداة العموم.

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق النائينيقدس سره لايرجع الى معنى صحيح.

واما التعليق على ماذكره السيد الاستاذقدس سره من محذور اللغوية.

فيرد عليه اولاً، ان أداة العموم كلفظة (كل) ونحوها تدل على عموم افراد مدخولها واستيعاب جميع مايصلح مدخولها للانطباق عليه ذاتا مطلقا وبقطع النظر عن تخصصه بخصوصية خاصة، بينما قرينة الحكمة لاتدل على العموم والاستيعاب لا بالدلالة التصورية ولا بالدلالة التصديقية، وانما تساهم في تكوين ظهور المطلق في الاطلاق.

وان شئت قلت، ان العام يدل على تعلق الحكم بافراد الطبيعة مباشرة، بينما المطلق يدل على تعلق الحكم بالطبيعي المطلق اي بدون التقييد بقيد، ويسري منه الى افراده.

وثانياً، ان مدلول مقدمات الحكمة مدلول تصديقي نهائي ومراد بإرادة جدية، بينما مدلول الاداة مدلول تصوري او تصديقي ابتدائي.

وعلى هذا، فأداة العموم تدل على عموم افراد مدخولها بالدلالة الوضعية التصورية، ومقدمات الحكمة تدل على عموم افراده بالدلالة التصديقية الجدية النهائية، فاذن لايلزم كون دلالة الأداة على عموم مدخولها لغوا، فان اللغوية انما تلزم اذا كان هذا العموم هو المستفاد من مقدمات الحكمة، واما اذا كان المستفاد منها العموم التصديقي الجدي دون العموم التصوري او التصديقي الابتدائي، فلا يلزم محذور اللغوية، هذا.

ولكن يرد على ذلك، ان دلالة الأداة على العموم وان لم تكن لغواً إلاّ ان اجراء مقدمات الحكمة لاثبات اطلاق المدخول وعمومه لغو وبلا فائدة، وذلك لان دلالة الأداة على العموم والشمول التصوري مستند الى الوضع، ودلالتها عليه التصديقي سواء اكانت بلحاظ الارادة التفهيمية ام كانت بلحاظ الارادة الجدية مستندة الى ظهور حال المتكلم، فاذن لامحالة يكون اجراء مقدمات الحكمة لاثبات اطلاق مدخولها وعمومه لغوا وجزافاً.

وثالثاً، ان الأداة تدل على شمول الحكم واستيعابه لكل فرد من افراد مدخولها بالمطابقة، بينما قرينة الحكمة تدل بالمطابقة على عدم تقييد المدخول.

ورابعاً، ان الأداة تدل على استيعاب الحكم لتمام افراد مدخولها مباشرة في مرحلة الجعل، بينما قرينة الحكمة تدل على ثبوت الحكم للطبيعي المطلق مباشرة ولأفراده بالواسطة في مرحلة التطبيق.

وخامساً، ان قرينة الحكمة تدل على نفي تقييد المطلق مطابقة وعلى اطلاقه بالالتزام، بينما الاداة تدل على العموم مطابقة وعلى نفى التقييد التزاماً.

الى هنا قد تبين انه على ضوء هذه الفروق لايلزم اشكال اللغوية، لان قرينة الحكمة لا تلعب دور الأداة.

نتيجة ماذكرناه امور:

الاول: ان اشكال اللغوية انما يلزم اذا كانت أداة العموم موضوعة بازاء اطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمة.

ولكن قد ظهر ان الامر ليس كذلك، لان مدلول الأداة تفترق عن مدلول المقدمات بوجوه تقدمت الاشارة اليها آنفاً.

الثاني: ان ماذكره المحقق النائيني قدس سره من ان أداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب تمام ما يراد من مدخولها.

فان أراد بذلك ان الارادة مأخوذة في مدلول الاداة وصفاً.

فيرد عليه، ان مدلولها الوضعي تصوري لا تصديقي حتى على مسلكه قدس سره، فانه يرى ان المدلول الوضعي للفظ مدلول تصوري لاتصديقي، وان اراد بذلك ان مدلولها التصوري مرتبط بالمدلول التصديقي، وهو اطلاق مدخولها الثابت بمقدمات الحكمة.

فيرد عليه، انه غير معقول، لانه ان أراد بالارتباط ان المدلول التصوري رغم انه مدلول تصوري لا يتحقق إلاّ بتحقق المدلول التصديقي، فهو خلاف الوجدان والضرورة، بداهة ان المدلول التصوري يتحقق بمجرد سماع الأداة ولو من متكلم بغير شعور واختيار، فاذا سمع لفظ (كل) انتقل الذهن قهراً الى معناها وهو الاستيعاب والعموم وان كان صدورها من لافظ بدون شعور واختيار، والاّ فلا يكون مدلولاً تصورياً، وهذا خلف.

وان اراد به انه مرتبط به واقعا وحقيقة، بمعنى ان مدلول الاداة اما مركب من

معنى تصوري وتصديقي او مقيد به.

فيرد عليه، ان كلا الفرضين غير معقول، اما الفرض الاول، فلا شبهة في انه بمجرد سماع الاداة ينتقل الذهن الى معناها وهو الاستيعاب والشمول، فلو كان معناها مركب من التصور والتصديق فلا يعقل الانتقال اليه، لاستحالة اجتماع التصور والتصديق على معنى واحد في آن فارد.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثاني ايضاً، وتمام الكلام في مبحث الوضع.

الثالث: قد يقال كما قيل، ان اطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمة مانع عن دخول الأداة عليه، لان ذلك من دخول الاستيعاب على المستوعب وهو مستحيل، على اساس استحالة قبول الاطلاق للاطلاق مرة ثانية وقبول الاستيعاب للاستيعاب، لانه من قبول المماثل للمماثل، وهو مستحيل، لاستحالة اجتماع المثلين كاجتماع الضدين.

والجواب أولاً، ان دخول أداة العموم على شيء تلغي اطلاقه بالغاء مقدمات الحكمة، ولا يمكنه اجراؤها لعدم الموضوع لها، لان موضوعها الشك في تقييد المطلق بقيد ما ومقدمات الحكمة تثبت عدم تقييده به، والمفروض انه مع دخول الأداة عليه لا يبقى شك في عمومه واستيعابه لتمام ما يصلح ان ينطبق عليه ذاتا، ومعه لا مجال لاجراء المقدمات فيه لاثبات الاطلاق والعموم.

وثانياً، انه لا مماثلة بين الاستيعابين، لان الاستيعاب الذي يكون مفاد الأداة مدلول تصوري متعلق بالافراد مباشرة في مرحلة الجعل، بينما الاستيعاب الذي يكون مفاد قرينة الحكمة مدلول تصديقي ومتعلق بالافراد بالواسطة اي بواسطة انطباق المطلق عليها.

هذا إضافة الى انه لامانع من دخول الاستيعاب على المستوعب اذا كانا

بدالين، لان احدهما يؤكد الاخر ويندك فيه، ولايلزم اجتماع المثلين.

الوجه الثاني: ان تقديم الخاص على العام انما هو بملاك الاظهرية والاقوائية، وقد تقدم ان الاظهر بنظر العرف قرينة على التصرف في الظاهر.

والجواب، ان تقديم الخاص على العام لايمكن ان يكون بملاك الاظهرية والاقوائية، والاّ لاختص التقديم بما اذا كان الخاص اظهر من العام، واما اذا لم يكن اظهر منه او كان العام اظهر من الخاص، كما اذا كانت دلالة العام على العموم بالوضع ودلالة الخاص على الخصوص بالاطلاق الثابت بقرينة الحكمة، فلا موجب لتقديم الخاص على العام مع ان الامر ليس كذلك، فان الخاص يتقدم على العام وان كان العام اظهر واقوى منه، وايضا لازم ذلك ان يكون البحث عن تقديم الخاص على العام من صغريات البحث عن تقديم الاظهر على الظاهر، وهذا كما ترى.

الوجه الثالث: ان مدرسة المحقق النائيني قدس سره قد تبنت على ان تقديم الخاص على العام انما هو بملاك قرينية الخاص على العام بنظر العرف، فان المرتكز في اذهان العرف انه اذا صدر من المتكلم العرفي المولوي سواء اكانت مولويته حقيقية ام كانت عرفية العام والخاص، كان الخاص بنظرهم قرينة على العام ومبينة للمراد الجدي النهائي منه، فاذا كان الخاص قرينة لدى العرف العام، فبطبيعة الحال يتقدم على العام، باعتبار ان العرف لا يرى التنافي بين القرينة وذيها، فان معنى القرينة لدى العرف والعقلاء التفسير والشرح الذي يبين المراد النهائي الجدي للمولى من ذيها.

١ـ اجود التقريرات ج٢ ص٥٠٩.

والخلاصة، ان الخاص اذا كان يمثل القرينة ويلبس لباسها، فلا شبهة في تقديمه على العام، فاذن لا يكون التعارض بينهما مستقراً حتى يسري الى دليل الحجية، بل هو يرتفع بقرينية الخاص، وعليه فتخصيص العام بالخاص في هذه الصورة انما هو بملاك قرينية الخاص لا بملاك التخصيص كما في الصورة الاولى والثانية.

ثم ان هذا القول وان كان صحيحاً، اذ لا شبهة في ان الخاص بنظر العرف قرينة على العام، إلاّ ان الكلام في ان تقديمه على العام وتخصيص العام به في هذه الصورة هل هو بملاك قرينيته او بملاك التخصيص؟

والجواب، قد ظهر مما تقدم انه بملاك التخصيص كما في الصورتين الاولتين، وذلك لما عرفت من ان سياق الجملتين المتقارنتين المتناقضتين بالسلب والايجاب المربوطتين بالعموم والخصوص يشكل ظهوراً ثالثاً في مدلول ثالث من مرحلة التصور الى مرحلة التصديقي النهائي، وهو المعنى العام المنقطع منه مقدار الخاص كما في مثل قولنا «اكرم كل عالم لاتكرم الفساق منه» فان المتبادر منه وجوب اكرام العالم الذي لايكون فاسقا تصوراً وان كان صادراً من متكلم بغير شعور واختيار وتصديقاً اذا كان من متكلم شاعر ومختار، فان التقارن بين هاتين الجملتين يدل على هذا المعنى الواحد في جميع مراحل الدلالات الثلاث وهو المعنى العام المنقطع منه مقدار الخاص.

وعلى هذا، فدلالة كل من الجملتين المذكورتين تندك في الدلالة السياقية، وهي سياق التقارن والتعاقب، كما ان مدلول كل منهما مندك في مدلوله، فانه كما يدل على مدلول واحد في المرحلة الاولى والثانية كذلك يدل عليه في مرحلة الثالثة وهي مرحلة الأرادة الجدية، ولهذا لا يتصور التعارض بينهما في

هذه المرحله، ضرورة ان التعارض لايتصور إلاّ بين الاثنين المستقلين في الدلالة والمدلول في هذه المرحلة والمفروض انه لا اثنينية فيها، فاذن لاموضوع للتعارض.

والخلاصة، ان ملاك التخصيص في هذه الصورة نفس ملاك التخصيص في الصورة الاولى والثانية، حيث لاموضوع للبحث في جميع هذه الصور عن ان تقديم الخاص على العام هل هو بملاك القرينية او بملاك اخر، ضرورة انه في تمام تلك الصور لا عام ولا خاص، بل خاص فقط وهو حصة من العام.

نعم، لهذا البحث مجال على القول الاخر وهو عدم دلالة سياق التقارن بينهما على معنى ثالث، وتمام الكلام في ذلك قد تقدم.

هذا كله فيما اذا كان الخاص متصلا بالعام باحد انحاء الاتصال.

واما الكلام في المورد الثاني، وهو ما اذا كان الدليل الخاص منفصلاً عن العام كما اذا صدر من المولى «اكرم كل شاعر» ثم صدر منه في مورد اخر «لا تكرم الشعراء الفساق» فلا يمكن تقديم الخاص على العام فيه بنفس ملاك تقديمه عليه في المورد الاول، لان ملاك التقديم في المورد الاول كمامر انما هو على اساس ان فيه ظهوراً واحداً في معنى واحد وهو المعنى الخاص الكاشف عن انه المراد الجدي النهائي، فاذن لا موضوع للتعارض فيه، بينما يكون في المورد الثاني ظهوران كاشفان احدهما عن معنى عام والآخر عن معنى خاص، وبينهما تعارض وتنافي، وهل يمكن حينئذٍ تقديم الخاص على العام او لا؟

والجواب، نعم يمكن ذلك وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ان ملاك تقديم الخاص على العام الاظهرية، وحيث ان الخاص اظهر من العام فيقدم عليه.

وفيه، ان هذا الوجه غير تام، اما أولاً فلان ملاك تقديمه عليه لوكان اظهريته لاختص التقديم بما اذا كان الخاص اظهر من العام، واما اذا لم يكن اظهر او كان العام اظهر من الخاص كما اذا كانت دلالة العام على العموم بالوضع ودلالة الخاص على الخصوص بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

وثانياً، ان محل الكلام في المقام انما هو في تقديم الخاص على العام مطلقاً وان كان اضعف منه دلالة.

الوجه الثاني: ان الخاص قرينة بنظر العرف، فاذا صدر عام وخاص من متكلم عرفي، فظاهر حاله انه جعل الخاص قرينة على بيان مراده الجدي النهائي من العام.

والنكتة في ذلك، ان بناء العرف والعقلاء قد جرى في محاوراتهم على تعهد كل متكلم عرفي بابراز مقاصده للاخرين في كافة المجالات والمحاورات بطرق خاصة المتعددة واسلوب عرفية مخصوصة المتنوعة، مثلا قد يكون بالدلالة المطابقية وقد يكون بالدلالة الالتزامية وقد يكون بقرينة حالية وقد يكون مقامية وقد يكون بقرينة سياقية وهكذا، وقد يكون بالخاص بعد صدور العام وبالمقيد بعد صدور المطلق وبالاظهر بعد صدور الظاهر، فاذا صدر عام من متكلم عرفي ثم في مورد اخر صدر منه خاص، كان المتبادر منه انه جعل الخاص قرينة لبيان مراده من العام بمقتضى تعهده العرفي العام، ويكشف عن ان مراده الجدي النهائي حصة خاصّة من العام وهي المعنى المتقطع منه مقدار الخاص، وكذلك الحال في المقيد والاظهر، واما اذا لم يجعل الخاص قرينة، فقد خالف النظام العرفي العام الذي بنى عليه العرف والعقلاء في مقام التفهيم والتفهم وتبادل الاراء والافكار وتحديدها سعة وضيقاً، ويمثل هذا النظام العام عندهم

في هذه المقامات والموارد جعل العام على الخاص بملاك قرينيته والمطلق على المقيد والظاهر على الاظهر بنفس الملاك.

ودعوى، ان بناء العرف والعقلاء على ذلك في باب التفاهم بالالفاظ واللغات وابراز المقاصد بها انما يتصور بعد وجود العقلاء على سطح هذه الكرة الارضية حتى يقوم بالبناء عليه.

واما قبل وجودهم كما في زمان ادمﷺ، فلا موضوع لهذا البناء، فاذن ما هو طريقة التفهيم والتفهم بين آدم وحواءﷺ.

وهذه الدعوى وان كانت صحيحة إلاّ أن هذه الطريقة مرتكزة في الذهن، فان المتكلم العرفي اذا جاء بالخاص بعد العام، فمن الطبيعي انه لم يأت به جزافاً ولغواً اذا كان الخاص مخالفاً للعام بالايجاب والسلب، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة ارتكازية، وهي جعل الخاص قرينة على العام، فانه يصلح لذلك دون العكس، فاذن جريان بناء العقلاء على ذلك مبني على الارتكاز العرفي العقلائي.

والخلاصة، ان قرينية الخاص للعام امر ارتكازي ولا تكون مستندة الى الغلبة، فاذا صدر خاص من متكلم عرفي مولوي حقيقي ام عرفي بعد صدور العام منه وكان مخالفا له في الايجاب او السلب، فلا يمكن ان يكون صدوره منه لغواً وجزافاً وبلا فائدة، ولهذا يكون المتفاهم العرفي منه انه جعله قرينة لبيان مراده الجدي النهائي من العام، باعتبار انه قرينة نوعية، ولا تختص قرينيته بمورد دون مورد.

وكذلك احتمال ان الخاص صدر منه تقية، فانه مدفوع بظهور حاله، فان ظاهر حاله انه في مقام بيان مراده الجدي النهائي، هذا مضافا الى انه غير مطرد،

واحتمال ان العام والخاص كليهما مراد غير محتمل، لانهما متناقضان سلباً وايجابا، فلا يمكن تصديق المتناقضين معاً، وهذه المقدمات تدل على انه جاء به بعد العام من جهة انه قرينة نوعا بمقتضى الارتكاز الناشئ من هذه المقدمات.

الى هنا قد تبين ان تقديم الخاص على العام انما هو بملاك القرينية الناشئ من تعهد المتكلم العرفي بانه متى أتى به بعد العام فقد جعله قرينة على بيان مراده منه، ولهذا لابد من العمل بالعام المتقطع منه مقدار الخاص، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص متصلا بالعام او منفصلا عنه، وان كان تقديم الخاص المتصل بالعام ليس بملاك القرينية، بل بملاك انه ليس لهما إلاّ ظهوراً واحدا كاشفاً عن معنى واحد وهو المعنى العام المتقطع منه مقدار الخاص.

ثم ان بعض المحققين[١] قدس سره قد ذكر ان تخصيص العام بالمخصص المنفصل لايخلو من احدى حالات المتكلم على ما في تقرير بحثه.

الحالة الأولى: ان يكون رغم انفصاله عن العام بحسب السماع وتعاقب الالفاظ والاصوات متصلا به بحسب عالم اقتناص المراد وفهمه من العام والخاص، كما اذا صدر عام من متكلم عرفي ثم اخذه السعال الى فترة من الزمن او مانع اخر يمنعه من الاستمرار في الكلام او يغمى عليه فترة وبعد ارتفاع السعال او المانع الاخر او الاغماء جاء بالخاص، فانه بحسب النظام العرفي في الحوارات المتعارفة يرى اتصاله بالعام.

لا شبهة في اتصال هذا الخاص بالعام في مقام اقتناص المراد منهما، واما الفاصل الزمني الواقع بينه وبين العام ملغي، ولهذا لا يقتنص السامع مراد المتكلم

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص١٩٤.

بمجرد سماعه ذلك العام، وانما ينتظر الى ان يفيق او يرتفع المانع لكي يرى ماذا يعقب على ما يصدر منه من العام.

ويلحق بهذا ما لو لم يأخذه مانع قهري ولكنه كان هناك شاهد حال او مقال يشهد بان له كلاما واحداً يذكره بشكل متقطع كالاستاذ المحاضر في موضوع واحد خلال ايام عديدة، فاذا ثبت من حال المتكلم او مقاله انه سنخ شخص يكون على خلاف النظام العام في المحاورات العرفية يتدرج في مقام بيان تمام مراده ويقطع الكلام الواحد ويذكر العام في وقت والخاص في وقت اخر، فانه حينئذٍ يكون الخاص المنفصل متصلا بالعام في كلام هذا الشخص من حيث كشفه عن المدلول التصديقي وان لم يكن متصلاً بلحاظ المدلول التصوري.

وفي هذه الحالة لاتحتاج الى عناية اضافية زائداً على ما تقدم في التخصيص المتصل، غاية الامر ان هذه الحالة حيث انها مخالفة للنظام العرفي العام في باب المحاورات فهي بحاجة الى شاهد يدل على الغاء الفواصل الزمنية بين العام والخاص عن التأثير في اقتناص المراد منهما، هذا.

وغير خفي ان هذه المحاولة وان كانت صحيحة في نفسها، فان الخاص على ضوئها متصل بالعام لا انه منفصل عنه، إلاّ انها خارجة عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فيما اذا فرغ المتكلم العرفي من كلامه لدى السامع ولم ينصب قرينة على الخلاف، فلا شبهة في انعقاد ظهور كلامه في العموم الكاشف عن الارادة الجدية، ثم بعد فترة زمنية جاء بكلام خاص بالنسبة الى كلامه الاول، ولا شبهة في ان هذا المتخصص منفصل، فلا يمنع عنه ظهور العام في العموم، واما الامثلة التي ذكرهاقدس سره في هذه الحالة، فهي جميعا لايكون المتكلم فارغاً عن كلامه، فانه في اثنائه اخذه السعال او الاغماء او النوم او ما يشاكل ذلك،

وحينئذٍ فلا ينعقد له ظهور عرفي، بل المخاطب يبقى منتظراً الى ارتفاع المانع حتى يتم كلامه، فاذا جاء بالخاص بعد ارتفاع المانع فهو متصل بالعام حقيقة، ومانع عن ظهور العام في العموم، واما الفواصل الزمنية بينهما فوجودها كعدمها فلا اثر لها، فان الضابط في الاتصال والانفصال هو ان المخصص اذا كان متصلا بالعام، كان مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، والمخصص في هذه الامثلة مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم رغم هذه الفواصل الزمنية، باعتبار ان ظهوره في العموم لاينعقد إلاّ بعد فراغ المتكلم عن كلامه وانتهائه منه، فاذا انتهى من كلامه ولم يات بمخصص انعقد ظهوره في العموم، والمفروض ان المتكلم في هذه الامثلة لم يفرغ من كلامه، لان المانع عرض عليه في اثناء كلامه، ولهذا فاذا جاء بالمخصص بعد ارتفاع المانع، فانه مخصص متصل مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم لا انه منفصل كي لايمنع عن ظهوره فيه، وانما يمنع عن حجيته.

والخلاصة، ان المتكلم العرفي المولوي اذا جاء بعام ثم عرض عليه مانع عن اتمام كلامه فلا ينعقد ظهوره في العموم، باعتبار انه لم يفرغ من كلامه بنظر العرف، ولهذا فاذا جاء بالخاص بعد ارتفاع المانع كان مانعا عن انعقاد ظهوره فيه، باعتبار انه من المخصص المتصل، لان المناط فيه أتيان المتكلم به قبل الفراغ من كلامه كما ان المناط في المخصص المنفصل اتيانه به بعد الفراغ من كلامه، وليس المراد من المخصص المتصل بالعام المتصل به حتى بحسب السماع وتعاقب الالفاظ، بل المراد منه ان يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم سواء انفصل عنه بحسب السماع وتعاقب الالفاظ والاصوات ام لا، إذ لا أثر لهذا الفصل الزمني، فان المناط بالاتصال ان يكون المتكلم آتياً به قبل فراغه من كلامه وان كان فاصلا عنه بحسب السماع وتعاقب الالفاظ، كما ان المناط

بالانفصال ان يكون المتكلم آتيا به بعد الفراغ من كلامه، فعلى الاول يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم بالظهور النهائي.

وعلى الثاني، فلا يكون مانعاً عن ظهوره في العموم، وانما يكون مانعا عن حجيته لا عن اصل ظهوره، لانه قد انعقد وبعد الانعقاد يستحيل ارتفاعه لاستحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان هذه الامثلة وما شاكلها من أمثلة المخصص المتصل حقيقة لا المنفصل.

واما ما الحقه بهذه الامثلة من انه اذا علم حال شخص من القرائن الحالية او مقالية انه لايبين مراده الجدي النهائي في مجلس واحد ويبين متقطعا ومتدرجاً نظير الاستاذ الذي يلقي محاضرة حول موضوع واحد عدة أيام في عدة مجالس، فانه اذا علم من حاله انه يبين مراده النهائي الجدي في مجموع هذه المحاضرات، فاذا جاء بعام في اول هذه المحاضرات او اثنائها، فلا ينعقد له ظهور في العموم طالما هو مشغول بها ولم يفرغ منها، فاذا فرغ منها، فان جاء بالخاص، فانه مانع عن انعقاد ظهوره في العموم، وان لم يأت به انعقد ظهوره فيه، ولا اثر للفواصل الزمنية بينهما فان وجودها كعدمها حقيقة.

والنكتة في ذلك، ان ظهور العام في العموم بظهور تصديقي منوط بظهور حال المتكلم في انه في مقام بيان تمام مراده به، فاذا جاء بعام ولم يأت بخاص، كان ظاهر حاله انه في مقام بيان تمام مراده به، وإلاّ لنصب قرينة، وهذا الظهور اي ظهور حال المتكلم منشأ لظهور العام في العموم.

واما اذا علم ان ظاهر حال هذا المتكلم انه لا يبين تمام مراده الجدي في مجلس واحد، بل يبين متدرجا ومتقطعاً، فاذا صدر عام منه في اول محاورته لم

ينعقد له الظهور في العموم، لعدم ظهور حال المتكلم في انه في مقام بيان تمام مراده به.

واما ما الحقه‌ﷺ بهذه الامثلة فهو ايضا من المخصص المتصل حقيقة، لان المناط في المخصص المتصل انه مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم، كما ان المناط في المخصص المنفصل انه لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم، وانما يكون مانعا عن حجيته، ونفس هذا الملاك موجود في هذا المثال، وليس ملاك المخصص المتصل بالعام الاتصال بحسب السماع وتعاقب الالفاظ، كما انه ليس ملاك المخصص المنفصل عن العام الانفصال بحسب السماع وتعاقب الالفاظ، ضرورة ان المناط في الاتصال والانفصال انما هو بظهور حال المتكلم وعدم ظهور حاله.

هذا اضافة الى ان هذا الفرض فرض نادر وخارج عن نظام المتكلم العرفي الاعتيادي وهو النظام العام للمحاورة والمفاهمة، فان هذا انما يتصور في مقام القاء الخطابة والمحاضرة حول موضوع واحد او القاء الاشعار كذلك، ولا يتصور ذلك في الخطابات المتكلفة لبيان الاحكام الشرعية سواء أكانت من الخطابات العامة كخطابات الكتاب والسنه وغيرهما، والخاصة كالخطابات الشخصية.

وهل يحتمل ان المتكلم في الخطابات العامة ـ كخطابات الكتاب والسنة أو غيرهما ـ لم يكن في مقام البيان؟

والجواب، ان هذا غير محتمل، بل هو خلاف الضرورة الفقهية.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان المناط في الخاص المتصل بالعام هو إتيان المتكلم بقرينة على التخصيص قبل انتهائه من الكلام وفراغه منه سواء أكان هناك فصل زمني بينهما قهراً ام اختياراً ام لا، فان هذا الفصل الزمني

ملغي طالما يكون المتكلم في اثناء كلامه ولم يفرغ منه، فان هذا الفصل الزمني ليس فصلاً فراغياً، بل هو فصل في اثناء الكلام، ولهذا فلا ينعقد له الظهور في العموم.

وعلى هذا، فاذا اتى بالخاص في اخر كلامه قبل الفراغ منه، فهو مانع عن انعقاد ظهوره في العموم، وهذا شأن المخصص المتصل.

ومن هنا يظهر ان ماذكره قدس سره من ان المخصص المنفصل بحسب السماع وتعاقب الالفاظ متصل بحسب عالم المفاهيم والمداليل اللغوية واقتناص المراد منهما، فان اريد بذلك ان ثبوت مفهوم الخاص في الشريعة المقدسة لايكون متأخراً عن ثبوت مفهوم العام فيها ففيه، ان الامر وان كان كذلك، اذ لا تقدم ولا تأخر بينهما في مرحلة الجعل في الشريعة المقدسة إلاّ ان الكلام انما هو في مقام البيان، فاذا كان بيان الخاص متأخراً عن بيان العام زمنا، فان كان ذلك من جهة وجود مانع قهري وكان المانع في اثناء كلامه وقبل فراغه منه، فلا اثر له، فان هذا الفصل الزمني لا يؤثر في تكوين ظهور العام في العموم طالما يكون المتكلم اثناء كلامه وقبل الفراغ منه، فان المؤثر في ذلك هو ان المتكلم اذا فرغ من كلامه ولم ينصب قرينة على الخلاف مع كونه في مقام البيان، انعقد ظهوره في العموم او الاطلاق سواء اكان هناك فصل زمني بين كلماته بسبب غير اختياري ام لا.

وان اريد به ان الخاص، يدل على ان المراد من العام المعنى المتقطع منه مقداره اي الخاص، فاذن يكون الخاص المنفصل كالخاص المتصل بالعام في تعيين المراد منه واقتناصه منهما.

فيرد عليه، ان ذلك بحاجة الى دليل ومبرر في مقام الاثبات ككون الخاص

اظهر من العام أو قرينة عليه أو غير ذلك حتى تكون هذه الدلالة حجة، وتدخل في الجمع الدلالي العرفي الذي هو محل الكلام فعلاً.

هذا اضافة الى ان تقديم الخاص على العام في الامثلة المذكورة ليس على هذا الاساس، بل من جهة ان الخاص فيها مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم، فاذن ليس هنا ظهوران، ظهور العام في العموم وظهور الخاص في الخصوص، بل ظهور واحد، وهو ظهور الخاص في المعنى المتقطع من العام.

ومن هنا قلنا ان الخاص في هذه الامثلة متصل بالعام حقيقة ومانع واقعاً عن انعقاد ظهوره في العموم.

الحالة الثانية: ان يرد تعبد من المتكلم المشرع على اعطاء حكم الاتصال للظهورات المنفصلة وترتيب اثاره الشرعية عليها رغم كونه غير متصل حقيقة.

وفيه، ان هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، أو فقل ان هذا وان كان ممكنا ثبوتا إلاّ انه لا دليل عليه في مقام الاثبات، هذا اضافة الى انه لوكان هناك دليل على ذلك لكان التقديم حينئذٍ من باب التعبد لا على القاعدة حتى يعم جميع موارد العام والخاص.

الحالة الثالثة: تصدر من هذا المتكلم عمومات عديدة وتصدر منه مخصصات متعددة، ويعلم اجمالا بمطابقة بعض هذه المخصصات للواقع، وان ظاهر بعض هذه العمومات غير مراد قطعاً ولا علم اجمالي بأن ظاهر بعض هذه المخصصات غير مطابقة للواقع، وعندئذ فتقدم المخصصات على العمومات ارجح من العكس، فيتعين من دون محذور الترجيح بلا مرجح، بينما لو بنى على تقديم العمومات على المخصصات لزم هذا المحذور، وذلك لان تقديم العمومات على جميع المخصصات لا يمكن للعلم بكذب بعضها وتقديم بعضها على بعضها الاخر

المعين ترجيح من غير مرجح، هذا.

والجواب، ان هذه الحالة كالحالة الثانية مجرد افتراض لا واقع موضوعي لـه، بان هذه الفرضية وان كانت ممكنة ثبوتا إلاّ انه لا واقع موضوعي لها في مقام الاثبات، لانها لا تنطبق على عمومات الكتاب والسنة ومخصصاتهما، فان العلم الجمالي بمطابقة بعض المخصصات للواقع وبعدم ارادة ظاهر بعض العمومات وعدم العلم الاجمالي بان ظاهر بعض المخصصات غير مراد مجرد افتراض، فلا يمكن اثباته، وذلك لاننا كما نعلم اجمالا بمطابقة بعض مخصصاتهما للواقع، كذلك نعلم اجمالا بمطابقة بعض عموماتهما له، هذا من جانب، ومن جانب اخر كما اننا نعلم اجمالا بأن ظاهر بعض هذه العمومات غير مراد، كذلك نعلم اجمالا بان ظاهر بعض هذه المخصصات ايضاً كذلك، ولهذا ما ذكره﵀ مجرد افتراض لا واقع موضوعي له.

هذا اضافة الى ان ماذكره﵀ لا يصلح ان يكون ملاكاً للتقديم بنحو الجمع الدلالي العرفي، لان ملاك التقديم بهذا النحو احد امور:

١ـ الأظهريّة.

٢ـ القرينيّة.

٣ـ الحكومة.

٤ـ الورود.

وشيء منها في المقام غير موجود، ومحذور لزوم الترجيح بلا مرجح لايصلح ان يكون ملاكاً للتقديم على اساس الجمع الدلالي العرفي، غاية الامر ان لزوم هذا المحذور يمنع عن تقديم العمومات على المخصصات، ولا يصلح ان يكون ملاكاً لتقديم المخصصات عليها طالما لا يوجد فيها احد الملاكات للجمع الدلالي

العرفي.

وعلى هذا، حيث انه قد فرض في هذه الحالة العلم الاجمالي بعدم مطابقة ظواهر بعض العمومات للواقع، فهذا العلم الجمالي مانع عن شمول دليل الحجية لها، لانه لا يشمل اطراف العلم الاجمالي، اما من جهة قصوره في نفسه، او من جهة سقوطه بالمعارضة، واما في المخصصات، فحيث لم يفرض فيها هذا العلم الجمالي، فلا مانع من شمول دليل الحجية لها، فاذن تكون المخصصات حجة دون العمومات، وعليه فلا تنافي ولا تعارض بينهما حتى يكون تقديم المخصصات على العمومات ارجح.

والخلاصة، انه لا تنافي ولا تعارض بينهما على ضوء هذه الحالة المفترضة، وعلى تقدير تسليم التنافي بينهما فما ذكره قدس سره لايصلح ان يكون ملاكاً للجمع الدلالي العرفي بينهما.

الى هنا قد تبين ان الصحيح هو ما ذكرناه من ان تقديم الخاص المنفصل على العام انما هو بملاك القرينية، ولا فرق من هذه الجهة بين الخاص المتصل والخاص المنفصل، وقد تقدم ان منشأ قرينيته تعهد المتكلم العرفي بجعل الخاص قرينة على العام الصادر منه، ومنشأ تعهده الارتكاز العرفي بجعل الخاص قرينة على العام الصادر منه، ومنشأ تعهده الارتكاز العرفي في الحوارات العرفية وتبادل الأفكار والآراء في الخطابات العامة او الخاصة، ومنشأ هذا الارتكاز امور:

الاول: احتمال ان الخاص صدر بعد العام من نفس المتكلم الاعتيادي العرفي جزافاً ولغوا، ومن الواضح ان هذا غير محتمل عرفاً.

الثاني: احتمال انه صدر بداعي اخر كالامتحان او نحوه، فهو خلف فرض

انه في مقام البيان وملتفت.

الثالث: احتمال انه اراد العام والخاص معاً، فانه غير محتمل، لانه جمع بين ارادة المتناقضين، وهو غير معقول.

الرابع: ان الخاص مرتبط بالعام حيث انه حصة منه ومخالف له في العموم والخصوص.

ومن الطبيعي ان هذه الامور الاربعة تكشف عن تعهد المتكلم العرفي بجعل الخاص اذا صدر منه بعد العام قرينة لبيان مراده الجدي النهائي منه، فاذا كان المتكلم عرفيا اعتياديا وكان في مقام البيان وصدر منه خاص بعد صدور العام منه فلا محالة يكشف بالترديد والدوران عن انه جعله قرينة على العام ومفسراً للمراد الجدي النهائي منه بعد بطلان سائر الاحتمالات في المسألة.

بقي هنا امور:

الامر الاول: ان الخاص يدل على خروج افراده من العام حكماً، ولا يدل على ان العام مستعمل في تمام الباقي، فاذن ما هو المبرر لاستعماله فيه مع ان تحته اصناف متعددة، فاذا لم يستعمل العام في معناه الوضعي وهو العموم والشمول كان من المحتمل استعماله في تمام الاصناف الباقية، كما ان من المحتمل استعماله في بعض هذه الاصناف دون بعضها الاخر، فاذن استعماله في كل منهما بحاجة الى قرينة، فاذا قال المولى «اكرم كل عالم» ثم قال بدليل منفصل «لاتكرم النحويين»، كان الباقي تحت العام اصناف متعددة من العلماء الاصولي، الفقهي، الفلسفي، وهكذا، وبعد خروج النحويين من العام كان الباقي تحت سائر اصناف العلماء، وعلى هذا فكما يحتمل استعمال العام في تمام الاصناف الباقية، فكذلك يحتمل استعماله في بعضها دون بعضها الاخر، فكل منهما بحاجة الى

قرينة.

وقد اجيب عن ذلك بامرين:

الأول: ان الخاص انما هو مانع عن حجية ظهور العام في العموم والشمول لا عن اصل ظهوره فيه، فاذا قال المولى «اكرم كل عالم» انعقد ظهوره في العموم، ويدل على وجوب اكرام كل فرد من افراد العالم وصنف من اصنافه، وحينئذٍ فاذا ورد خاص منه بان قال «لاتكرم النحويين» فهو مانع عن حجية هذا الظهور لا عن اصله، فأصل ظهوره في ارادة وجوب اكرام جميع اصناف العلماء وافرادهم ظل باقياً، غاية الامر انه لايكون حجة في خصوص العلماء النحويين، واما في سائر اصنافهم وافرادهم فلا مانع من حجيته، لان المقتضي لها موجود وهو الظهور والمانع عن حجيته مفقود.

والخلاصة، ان ظهور العام في العموم قد انعقد وهو مقتضي للحجية والدليل الخاص مانع عن تأثيره في الحجية في مقدار افراده فحسب، واما بالنسبة الى سائر افراد العام واصنافه تماماً، فالمقتضي للحجية بالنسبة اليها جميعاً بلا استثناء موجود وهو الظهور والمانع عنه مفقود، هذا.

وغير خفي ان هذا الوجه انما يتم اذا كان المخصص منفصلاً، واما اذا كان متصلاً بالعام، فلا يتم، باعتبار ان المخصص اذا كان متصلاً بالعام كان مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم والشمول، فاذا لم ينعقد له ظهور في العموم كان مجملا، فلا يدل على ارادة تمام الباقي، فكما يحتمل ارادة تمام افراد الباقي منه فكذلك يحتمل ارادة بعض افراده، فتعيين كل من الاحتمالين بحاجة الى قرينة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذا الوجه لايتم بالنسبة الى العام المجموعي، وذلك

لان للعام المجموعي دلالة واحدة مستقلة، فاذا قال المولى «اكرم كل العلماء في البلد باكرام واحد» كان ظاهراً في العموم المجموعي بأن يكون هناك وجوب واحد شخصي لإكرام الجميع، فوجوب اكرام كل فرد منهم وجوب ضمني، فالوجوب الاستقلالي وجوب واحد متعلق باكرام المجموع من حيث المجموع، والعام بصيغته الخاصة يدل على هذا الوجوب بدلالة واحدة مستقلة، واما دلالته على وجوب اكرام كل فرد، فهي دلالة ضمنية في ضمن دلالته على وجوب اكرام المجموع، فانها دلالة مطابقية مستقلة.

والخلاصة، ان دلالة العام على وجوب اكرام مجموع علماء البلد دلالة واحدة وهي الدلالة المطابقية، وتنحل هذه الدلالة الى دلالات ضمنية متعددة بعدد افراد علماء البلد، وهذه الدلالات الضمنية مرتبطة بعضها مع بعضها الاخر ثبوتاً وسقوطاً، فان الدليل يدل بالمطابقة على وجوب اكرام جميع علماء البلد، وبالتضمن على وجوب اكرام كل واحد من افرادهم.

ومن الواضح ان الدلالة التضمنية تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطا حدوثاً وبقاءً، باعتبار انها جزؤها، فلا يعقل سقوطها إلاّ بسقوط الدلالة المطابقية ولا ثبوتها إلاّ بثبوتها، لانها تدور مدارها وجوداً وعدماً، هذا بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الاثبات، فاذا ورد تخصيص على العام المجموعي، سقطت حجية دلالته على معناه الموضوع له وهو العموم المجموعي، واما انها حجة على تمام الباقي او جزء منه، فهي امر اخر بحاجة الى دليل.

والخلاصة، ان مقتضى القاعدة سقوط حجية الدلالة على الكل بسقوط حجيتها على جزء منه، فاذن ارادة تمام الباقي بعد التخصيص بحاجة الى دليل يدل على امرين:

الاول: وجود الدليل على اصل حجية دلالته على ارادة الباقي.

الثاني: وجوده على حجية دلالته على ارادة تمام الباقي، وكلا الامرين بحاجة الى دليل.

فالنتيجة، ان هذا الوجه انما يتم في المخصص المنفصل، بلا فرق بين كون العام استغراقيا او مجموعيا.

والوجه في ذلك، ان تقديم الخاص على العام بملاك انه قرينة عليه، ومعنى كونه قرينة انه مفسر للمراد النهائي الجدي منه ومجدداً له ايجاباً وسلباً، فانه يدل سلبا على خروج افراده عن العام حكما، ويدل ايجاباً على ان المراد النهائي الجدي منه حصة خاصة وهي الحصة المتقطع عنها مقدار الخاص، فاذا ورد في الدليل «اكرم كل عالم»، ثم ورد في الدليل الاخر المنفصل «لا تكرم النحويين»، فالدليل الخاص يدل سلباً على خروج افراده عن موضوع العام حكماً وايجاباً على ان المراد الجدي النهائي منه الخاص، يعني العالم الذي لايكون نحوياً، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المخصص متصلا او منفصلا، والعام استغراقيا او مجموعياً.

الثاني: ان المخصص اذا كان متصلا سواء أكان اتصاله بالعام بالتوصيف ام بالاستثناء ام بجملة مستقلة، كان لمجموع الجملتين ظهور ثالث في معنى ثالث، كذلك من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي، وهذا المعنى الواحد الثالث بالنسبة الى معنى كل من الجملتين مورد للتصور في المرحلة الاولى وهي مرحلة التصور، ومورد للتصديق الابتدائي في مرحلة الاستعمال، ومورد للتصديق النهائي في مرحلة الجد، فاذن ليس هنا عام وخاص حتى ننظر الى ان العام بعد التخصيص هل استعمل في تمام الباقي وظاهر فيه او انه مجمل، فلا

ظهور له لا في ارادة تمام الباقي ولا في ارادة بعضه.

فالنتيجة، انه لا موضوع لهذا البحث في الخاص المتصل بتمام اقسامه، لان الظهور من الاول قد انعقد في المعنى العام المتقطع منه مقدار الخاص من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي، او فقل ان الظهور من الاول قد انعقد في المعنى العام المقيد بعدم عنوان الخاص، فاذن لا موضوع للبحث عن وجه تقديم الخاص على العام، اذ ليس هنا عام وخاص كما انه لا موضوع للبحث عن ان العام بعد التخصيص هل هو ظاهر في ارادة تمام الباقي او لا، فانه من الاول ظاهر في المعنى العام المقيد بعدم عنوان الخاص.

الى هنا قد تبين ان هذا البحث مختص بما اذا كان المخصص منفصلا عن العام لا متصلا به.

وقد تقدم ان تقديم الخاص على العام بملاك القرينية، وهذا الملاك وان لم يؤد الى تكوين ظهور واحد حتى في مرحلة الارادة الجدية النهائية إلاّ انه يكشف عن ان المراد الجدي النهائي منهما واحد وهو المعنى العام المتقطع منه مقدار الخاص، فالمخصص المنفصل بملاك كونه قرينة لدى العرف على العام يكشف عن ان المراد الجدي النهائي منه حصة خاصة، وهي الحصة المقيدة بعدم الخاص او الحصة المتقطعة منه مقدار الخاص.

الأمر الثاني: ان نسبة الخاص الى العام نسبة التخصيص، واما نسبة دليل حجية الخاص الى دليل حجية العام، فهل هي الحكومة او الورود؟

فيه قولان، فذهبت مدرسة المحقق النائيني[1] قدس سره الى القول الاول وهو

١ـ اجود التقريرات ج٢ ص ٥٠٩.

الحكومة، بتقريب ان موضوع دليل حجية العام مقيد بعدم العلم بالخلاف، وحيث ان مقتضى دليل حجية الخاص انه علم فيكون رافعاً لموضوع دليل حجية العام، وبما انه علم تعبدي لا وجداني، فيكون رافعاً له تعبداً، هذا.

ويرد عليه أولاً، ان هذا القول مبني على ان يكون المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية التعبدية كما هو مبنى هذه المدرسة، ولكن ذكرنا في محله ان هذا القول خاطيء ولا واقع موضوعي له لاثبوتاً ولا اثباتاً.

اما ثبوتاً، فهو غير معقول، لان طريقية الأمارات كاخبار الثقة المتمثلة في الطريقية الظنية النوعية ذاتية وغير قابلة للجعل تشريعاً، لان الجعل التشريعي لا يمكن ان يتعلق بالامر التكويني، ضرورة انه لا يعقل تكوين الشيء وايجاده بالجعل التشريعي.

واما جعل الطريقية والعلمية لها تشريعاً، فهو لغو وجزاف، فانه لا يؤثر فيها شيئاً ولا يجعلها علما بعد ما لم تكن، فاذن جعل الطريقية لها شرعاً مجرد لقلقة اللسان إلاّ ان يكون الغرض منه التنزيل او الاشارة الى انها حجة بسيرة العقلاء وامضاء لها على تفصيل تقدم كل ذلك في محله.

وثانياً، فكما ان موضوع دليل حجية العام مقيد لباً في مقام الثبوت بعدم العلم بالخلاف، فكذلك موضوع دليل حجية الخاص، فانه ايضا مقيد لباً في مقام الثبوت بعدم العلم بالخلاف، باعتبار ان جعل الحجية للامارات كأخبار الثقة للعالم بالواقع لايمكن، لانه لغو وجزاف، ولهذا يكون دليل حجية كل امارة لباً وفي مقام الثبوت مقيد بعدم العلم بالخلاف، وأما مع العلم بالخلاف، فلا يعقل جعل الحجية لها، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ان معنى الحجية على ضوء هذه المدرسة جعل الطريقية

والعلمية تعبداً.

ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين حجية العام وحجية الخاص، فكما ان الخاص علم تعبداً فكذلك العام، فاذن كل منهما علم بحكم الشارع، وعليه فلا وجه لتقديم الخاص على العام، اذ كما ان الخاص رافع لموضوع دليل حجية العام كذلك العام رافع لموضوع دليل حجية الخاص.

وعلى هذا، فكل واحد منهما رافع لموضوع الاخر تعبداً، فلا وجه لتقديم الخاص على العام من هذه الناحية لتساويهما فيها، وعدم ترجيح الخاص على العام. هذا اضافة الى ما ذكرناه في مستهل هذا البحث من ان الحكومة صفة للفظ لا للمعنى حيث يعتبر فيها ان يكون لسان الدليل الحاكم لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم، ولهذا لا موضوع للحكومة في الادلة اللبية والعقلية، حيث انه لا لسان لها، وهذا بخلاف الورود فانه صفة للمعنى.

فالنتيجة، ان القول بان تقديم دليل حجية الخاص على دليل حجية العام بالحكومة لا اساس له.

ومن هنا فالصحيح في المسألة القول الثاني، وهو ان تقديم دليل حجية الخاص على دليل حجية العام انما هو بالورود، لان موضوع دليل حجية العام مقيد بعدم القرينة على التقييد والتخصيص، والمفروض ان الخاص قرينة بنظر العرف على العام، فاذا كان قرينة كان رافعاً لموضوع دليل حجية العام وجداناً، باعتبار انه قرينة بالوجدان.

الأمر الثالث: اذا دار الامر بين سند الخاص الظني ودلالة العام الظنية التي يكون سندها قطعية، فهل يقدم سند الخاص على دلالة العام اولا؟

والجواب، انه لا شبهة في تقديم سند الخاص على دلالة العام، وذلك لان

الدليل على حجية سند الخاص ان كان سيرة العقلاء القطعية الممضاة شرعاً كما هو كذلك، فلا شبهة في ان السيرة قائمة على حجية اخبار الثقة مطلقاً سواء اكان في مقابلها عام ام لا، اذ احتمال انها قائمة على اعتبار اخبار الثقة والعمل بها فيما اذا لم يكن في مقابلها عام غير محتمل، ضرورة انه لا شبهة في اطلاق السيرة من هذه الناحية.

وحينئذٍ فاذا ثبتت حجية الخاص فحيث انه قرينة في المرتبة السابقة فيكون وارداً على دليل حجية العام ورافعاً لموضوعه وجداناً.

والخلاصة، ان الكبرى وهي ان حجية ظهور العام في العموم مقيدة بعدم قيام القرينة على التخصيص ثابتة كما ان قرينة الخاص على العام ثابتة، وحينئذٍ فاذا ثبتت حجيته سنداً كان قرينة على التخصيص فعلاً، فاذن بطبيعة الحال يكون رافعاً لموضوع حجية العام برفع قيده وهو عدم القرينة بالوجدان.

فالنتيجة، انه اذا ورد عام من المولى ثم ورد خاص في دليل منفصل، وحيث انه قرينة على العام بنظر العرف وجدانا فلا محالة يكون رافعاً لموضوع حجية العام كذلك.

الأمر الرابع: اذا وقع التعارض بين ظهور العام الوضعي في العموم واطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمة، فلا شبهة في تقديم الاول على الثاني بملاك اظهرية الاول على الثاني، وقد تقدم ان تقديم الاظهر على الظاهر من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، وملاك هذا التقديم قرينية الاظهر على الظاهر بنظر العرف، فاذا صدر الظاهر من المولى ثم الاظهر على خلافه، كان الاظهر بنظر العرف قرينة على بيان المراد من الظاهر، لان الاظهر اذا صدر من المتكلم العرفي الاعتيادي كان ظاهر حاله انه جعله قرينة على بيان مراده الجدي

النهائي من الظاهر.

وعلى هذا، فهذه المسألة من صغريات كبرى مسألة تقديم الاظهر على الظاهر، حيث انه لا شبهة في ان دلالة العام على العموم بالوضع اقوى واظهر من دلالة المطلق على الاطلاق الثابت بقرينة الحكمة.

واما ما ذكره شيخنا الانصاري[1] قدس سره من ان تقديم العام الوضعي على اطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمة انما هو بملاك ان دلالة العام الوضعي على العموم تنجيزية، ولا تتوقف على اي مقدمة خارجية، واما دلالة المطلق على الاطلاق فهي تعليقية اي تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة منها عدم القرينة على الخلاف، والعام الوضعي يصلح ان يكون قرينة عليه، فاذن يكون العام الوضعي مانعاً عن ظهور المطلق في الاطلاق.

فقد تقدم موسعا انه لا يمكن المساعدة عليه، فان العام الوضعي انما يصلح ان يكون قرينة مانعة عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق اذا كان متصلاً بالمطلق، لان ما يكون جزء المقدمات هو عدم البيان المتصل لا الاعم منه ومن المنفصل على تفصيل تقدم.

واما اذا دار الامر بين الاطلاق البدلي والاطلاق الشمولي، فقد ذكر المحقق النائيني[2] قدس سره بتقديم الثاني على الاول، وقد استند على ذلك بوجوه:

الوجه الأول، الذي هو العمدة ان الحكم المجعول في الاطلاق الشمولي متعدد بتعدد افراده في الخارج، فيثبت لكل فرد مستقلاً لاصلة له بحكم سائر افراده،

١ـ فرائد الاصول ج٢ ص٩٢٦.

٢ـ اجود التقريرات ج٢ ص٥١٣.

بينما الحكم الثابت في الاطلاق البدلي حكم واحد متعلق بالطبيعة بنحو صرف الوجود، ويسقط هذا الحكم بتطبيق الطبيعة على فرد من افرادها في الخارج، وبه يتحقق الامتثال.

وعلى هذا، فاذا قدمنا الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي فلا يوجب رفع اليد عن الحكم الشرعي، غاية الامر ان هذا التقديم يوجب تضييق دائرة تطبيق الاطلاق على افراده، بينما لو قدمنا الاطلاق البدلي على الاطلاق الشمولي في مورد اوجب رفع اليد عن الحكم الشرعي فيه، من اجل ذلك لابد من تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، لان الامر اذا دار بين رفع اليد عن الحكم الشرعي في مورد ورفع اليد عن تطبيق اطلاق المطلق فيه يتعين الثاني، حيث انه لاموجب لرفع اليد عن الحكم الشرعي، هذا.

وقد علق عليه السيد الاستاذ[1] قدس سره بان هذا النحو من الجمع بينهما ليس من الجمع الدلالي العرفي، ضرورة ان شمول الاطلاق وعمومه لا يصلح بنظر العرف ان يكون قرينة على تقييد اطلاق المطلق البدلي، بل هو مجرد استحسان لا غير، هذا اضافة ان الاطلاق البدلي لا ينفك عن الاطلاق الشمولي، مثلا (اكرم عالما) يدل على وجوب اكرام فرد واحد من العالم على البدل بالمطابقة، ويدل على ترخيص تطبيق العالم على اي فرد من افراده شاء واراد بالالتزام.

ومن الواضح ان هذا الحكم الترخيصي شمولي لا بدلي، وانه حكم شرعي، حيث ان للشارع ان يمنع عن تطبيقه على فرد خاص او يجعل تطبيقه على الفرد الفلاني مكروها وهكذا، هذا.

١ـ مصباح الاصول ج٣ ص٣٨٠.

وقد ناقش بعض المحققين[١] قدس سره على تعليق السيد الاستاذ قدس سره.

اما التعليق الاول: فلان حكم المحقق النائيني قدس سره بتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي انما هو من باب القرينية، على اساس ان تقديم الاطلاق البدلي على الاطلاق الشمولي يستلزم رفع اليد عن بعض مدلوله، بينما تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لايستلزم إلاّ تضييق سعة دائرته بدون رفع اليد عن مدلوله اصلا، ومن الطبيعي ان العرف يرى ان شمول الاطلاق وعمومه يصلح ان يكون قرينة على ذلك، حيث ان فيه حفاظا على الحكم الشرعي دون الاول، فان فيه تفويتاً للحكم الشرعي، وهو بلا موجب.

وفيه، ان ذلك قابل للمناقشة، لان ماذكره المحقق النائيني قدس سره من ان تقدم الاطلاق البدلي على الاطلاق الشمولي وان كان يستلزم رفع اليد عن بعض مدلوله دون العكس، إلاّ ان ذلك لايصلح ان يكون قرينة على تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي في مقام الاثبات الكاشف عن مقام الثبوت، لان قرينية احد الدليلين على الدليل الاخر بحاجة الى ملاك، ولا يمكن ان تكون جزافاً وبلا نكتة، ونكتة القرينية لاحد الدليلين على الدليل الاخر اما الاخصية او الاظهرية والاقوائية في الكشف عن الواقع او المحكومة، وشيء من ذلك في المقام غير موجود، لان دلالة الاطلاق الشمولي على ثبوت مدلوله ليست اقوى واظهر من دلالة الاطلاق البدلي على ثبوت مدلوله، واما ان تقديم الثاني على الاول موجب لرفع اليد عن جزء مدلول الأول، بينما العكس لايوجب رفع اليد عن جزء مدلول الثاني، فهو لا يصلح ان يكون منشأ لاقوائية الاول على الثاني

١ـ بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٢٨٥.

واظهريته عليه في مقام الاثبات والكشف عن الواقع.

والخلاصة، ان الاطلاق الشمولي ليس اقوى واظهر من الاطلاق البدلي في الدلالة والكشف عن الواقع، فاذن النكتة التي ذكرها المحقق النائينيﷺ لاتكون منشأ لاقوائية الاطلاق الشمولي بنظر العرف عن الاطلاق البدلي واظهريته له حتى يصلح ان يكون قرينة على تقييد الاطلاق البدلي، واما ماذكره بعض المحققينﷺ من ان تقديم الاطلاق البدلي على الاطلاق الشمولي يستلزم تفويت حكم وهو بلا موجب فهو استحسان، فلا يصلح ان يكون ملاكا للتقديم بنظر العرف، فان ملاك التقديم بنظره معلوم وهو ما اشرنا اليه انفاً ولا محذور في الالتزام به اذا كان مقتضى الجمع الدلالي العرفي ذلك.

وعلى هذا، فكل منهما يصلح ان يكون مقيداً لاطلاق الاخر وموجباً لتضييق دائرته، غاية الامر ان تضييق دائرة الاطلاق الشمولي بلحاظ افراد مدلوله في الخارج وتضييق دائرة الاطلاق البدلي بلحاظ انطباقه على افراده فيه، وحيث لاتكون دلالة الاول اقوى واظهر من دلالة الثاني، فلا تصلح ان تكون قرينة على تقديمه عليه، فاذن لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، فلا محالة تقع المعارضة بين الاطلاقين فيسقطان معاً من جهة المعارضة.

ودعوى، ان الساقط هو اطلاق كل منهما لا أصل الحكم بنحو القضية المهملة، حيث انه لا تعارض بين ثبوت كلا الحكمين كذلك.

مدفوعة، بأن القضية المهملة في كل منهما ليست قضية مستقلة في مقابل القضية المطلقة، بل هي في ضمنها، لان لكل منهما مدلولا واحدا وهو المدلول الاطلاقي بنحو القضية المطلقة، وليس لهما مدلولان احدهما القضية المطلقة والآخر القضية المهملة، فاذا كانت القضية المهملة في ضمن القضية المطلقة بان

تكون دلالة الدليل على القضية المطلقة مطابقية وعلى القضية المهملة تضمينة، فلا محالة تسقط بسقوطها، فانها تتبعها ثبوتا وسقوطاً وترتبط بها كذلك.

وأما التعليق الثاني، فيرد عليه اولاً، ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان دلالة الاطلاق البدلي على الترخيص الشمولي انما هي بالدلالة الالتزامية وهي تابعة للدلالة المطابقية في الحجية ايضا كما هي مختار السيد الاستاذ قدس سره. وحيث ان الدلالة المطابقية للاطلاق البدلي قد سقطت من جهة تقدم الاطلاق الشمولي عليه، فاذن كيف يعقل بقاء الدلالة الالتزامية حتى تكون معارضة للاطلاق الشمولي.

وثانياً، ان هذا الترخيص انما هو بحكم العقل لا بحكم الشرع، فان المجعول من قبل الشارع في مثل قولنا «اكرم عالماً» وجوب اكرام فرد من طبيعي العالم، واما تطبيقه على اي فرد من افراد شاء فهو بيد العقل، ومع حكم العقل بذلك فلا حاجة الى الجعل الشرعي.

ودعوى، انه مجعول من قبل الشارع، فان له ان يرخص في التطبيق على اي فرد شاء كما ان له ان يمنع من التطبيق على فرد خاص او حصة خاصة او يجعل استحباب التطبيق على حصة دون اخرى وهكذا.

مدفوعة، بان المنع من التطبيق على فرد او حصة وان كان بيد الشارع إلاّ انه من جهة ان متعلق الحكم اذا كان مطلقاً وثبت اطلاقه بمقدمات الحكمة، كان العقل مستقلا بجواز تطبيقه على اي فرد من افراده شاء على البدل طالما لم يكن هناك منع من الشارع، ومع استقلال العقل بذلك فلا حاجة الى الجعل، ولا يقاس ذلك بالمنع او الاستحباب، فان العقل لا يحكم بالمنع ولا بالاستحباب ولكنه يحكم بجواز تطبيق المطلق بالاطلاق البدلي على كل فرد من افراده على

البدل طالما لم يثبت تقييد اطلاقه من قبل الشارع، واذا ثبت التقييد بحصة خاصة فالعقل يحكم بجواز التطبيق في دائرة اضيق وهكذا.

فالنتيجة، ان الترخيص لا يكون مجعولاً من قبل الشارع.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه مجعول إلاّ انه مجعول لفرد من المطلق لا لتمام افراده بنحو الشمول والاستغراق، فان قوله «اكرم عالماً» كما يدل على وجوب اكرام فرد واحد من طبيعي العالم، كذلك يدل على الترخيص في تطبيقه على فرد واحد منه على البدل، لوضوح ان جواز تطبيقه على كل فرد مشروط بعدم تطبيقه على فرد اخر قبله، وإلاّ فلا يجوز، فاذن كيف يكون الترخيص في تطبيقه شموليا في مقابل ان يكون بدليا، هذا من ناحية، ودعوى ان معنى ان جعل الترخيص شمولي انه غير مشروط ومجعول لكل فرد في عرض واحد، ولكن اذا طبق الواجب على فرد، انتفى الترخيص في التطبيق بالنسبة إلى فرد اخر بانتفاء موضوعه وهو الواجب لا بانتفاء شرطه، مدفوعة بان جعل الترخيص كذلك لغو وجزاف ولا اثر له.

ومن ناحية أخرى، ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في وجه تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي انما ينطبق على العام الشمولي الذي يدل على الشمول بالوضع، فانه يدل على صب الحكم على افراده مباشرة في مرحلة الجعل.

وعلى هذا، فلو قدمنا المطلق البدلي على العام الوضعي الشمولي لزم رفع اليد عن جزء من مدلوله، بينما اذا قدمنا العام الشمولي على المطلق البدلي فلا يلزم رفع اليد عن جزء مدلوله، وانما يلزم تضييق دائرة افراده في الخارج، هذا.

وفيه، ان تقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي ليس مبنياً على ذلك، بل

هو بملاك ان دلالة العام الوضعي على العموم اقوى واظهر من دلالة المطلق على الاطلاق البدلي.

واما اذا كان المطلق الشمولي معارضا للمطلق البدلي، فلا يلزم من تقديم الثاني على الاول محذور رفع اليد عن جزء مدلوله، لان مدلوله الوضعي ثبوت الحكم للطبيعة ومقتضى اطلاقها الثابت بمقدمات الحكمة انها مطلقة وغير مقيدة بحصة خاصة.

واما انحلال حكمها بانحلال افرادها في الخارج، فهو بحكم العقل لا بحكم الشرع وفي مرتبة اخرى غير مرتبة الجعل.

وعلى هذا، فلو قدمنا المطلق البدلي على المطلق الشمولي، فلا يلزم من ذلك رفع اليد عن جزء مدلوله في مرحلة الجعل، وانما يلزم تضييق دائرة حكم العقل بالانحلال لا رفع اليد عن الحكم الشرعي.

هذا اضافة ان هذا لا يصلح ان يكون ملاكاً عرفيا لتقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي كما تقدم، كما ان المطلق الشمولي ليس اظهر من المطلق البدلي حتى يمكنه الجمع الدلالي العرفي بينهما، ولهذا يكون التعارض بينهما مستقراً ويسري الى دليل الحجية.

وان شئت قلت، ان مفاد الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة عدم تقييد الطبيعة، فان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة بناء على مسلك المحقق النائيني[1] قدس سره.

واما بناء على ما هو الصحيح، فالتقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب

١ـ اجود التقريرات ج١ ص١١٣.

فالاطلاق امر عدمي.

وعلى هذا، فالشمولية والبدلية كلتاهما خارجة عن مفاد الاطلاق، لانهما امران وجوديان، فاذن ما هو الدال عليهما.

والجواب، ان الدال عليهما وجود خصوصية في متعلق الحكم وهي ان متعلقه ان كان صرف وجوده، فالعقل يحكم بان لازم اطلاقه الاطلاق البدلي في مرحلة التطبيق، وان كان مطلق وجوده، فالعقل يحكم بان لازم اطلاقه الاطلاق الشمولي في هذه المرحلة، وسوف يأتي تفصيل ذلك في ضمن البحوث القادمة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، ولا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، فاذن المعارضة بينهما مستقرة، فاذن لابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة، فان لم تكن فالحكم هو التساقط كما مر.

وأما الوجه الثاني والثالث الذين ذكرهما المحقق النائيني[1] فلا يرجعان الى معنى محصل، ولهذا لا حاجة الى اطالة الكلام فيهما.

الامر الخامس: يقع الكلام تارة في الفروق بين اقسام الجمع الدلالي العرفي، واخرى في شروطها.

اما الكلام في الفرض الاول، ففي مسألة ورود احد الدليلين على الدليل الاخر يكون مدلول الدليل المورود بتمامه وكماله محفوظاً، والدليل الوارد ليس مفاده قطع جزء من مدلوله وبقاء جزئه الآخر، بل مفاده نفي موضوعه وجدانا، وهو ينتفي بانتفائه كذلك.

١ـ اجود التقريرات ج١ ص١٦٢.

اما الحكومة، فالغالب فيها التحفظ على بعض مدلول الدليل المحكوم. نعم ان الحكومة اذا كانت بكلمة (اي) أو (اعني) كانت نتيجتها اثبات مدلول اخر للدليل المحكوم غير المدلول الظاهر فيه من الاول.

وأما في موارد التخصيص أو التقييد، فيكون بعض مدلول الدليل العام أو المطلق محفوظا في مقام الارادة الجدية النهاية، هذا اذا كان المخصص أو المقيد منفصلا.

وأما اذا كان متصلا، فهو يشكل مدلولاً تصوريا ثالثا لمجموع من العام والخاص المتصل غير المدلول التصوري لكل منهما بنحو الانفراد.

وأما في موارد الأظهر والظاهر، فان الأظهر اذا كان متصلا بالظاهر، فانه يمنع عن ظهوره في معناه ويشكل ظهوراً ثانيا، وهو ظهور المجموع في معنى مغاير لمعناه الأول، وبذلك يختلف عن التخصيص أو التقييد المتصل.

وأما اذا كان منفصلا فلا يمنع عن ظهوره، وانما يمنع عن حجيته.

فالنتيجة، ان مدلول الظاهر ليس مراداً جدياً.

واما الكلام في الفرض الثاني، فلان الجمع الدلالي العرفي بتمام اقسامه منوط بتوفر شروط:

الشرط الأول: ان يكون كلا الدليلين صادراً من متكلم واحد حقيقة أو حكما كما هو الحال في الائمة الاطهار عليهم السلام، فانهم جميعا بمثابة متكلم واحد بالنسبة الى الشريعة المقدسة، ولهذا يجوز اسناد حديث سمع عن الامام الصادق عليه السلام الى الامام الباقر عليه السلام وبالعكس، باعتبار ان جميعهم عليهم السلام يتكلمون عن الشريعة المقدسة التي نزلت من السماء، اذ لو كان كل من الدليلين صادرا من متكلم واحد، كما اذا صدر الدليل المورود، اذ لو كان كل من الدليلين صادراً

من متكلم، كما اذا صدر الدليل المورود من متكلم والدليل الوارد من متكلم اخر والدليل الحاكم من متكلم والمحكوم من متكلم اخر وهكذا، فلا موضوع للورود ولا للحكومة ولا للتخصيص ولا للتقييد ولا لحمل الظاهر على الأظهر كما هو ظاهر.

وبكلمة، ان الدليل الحاكم انما ينظر الى مدلول الدليل المحكوم، ويعيّن المراد النهائي الجدي منه سعة أو ضيقاً اذا كان صادراً من نفس المتكلم الذي صدر منه الدليل المحكوم، وأما اذا كان الدليل المحكوم صادرا من متكلم والدليل الحاكم صادرا من متكلم آخر، فلا يرتبط احدهما بالآخر ولا موضوع للحكومة والمفسرية والنظرية، بل كل منهما يحكي عن مقصود متكلمه ومراده الجدي.

و كذلك العام والخاص، فان الخاص انما يكون قرينة على بيان المراد من العام اذا كان كلاهما صادرا من متكلم واحد حتى يبين مراده من العام به.

واما اذا كان كل منهما صادراً من متكلم، فلا يرتبط احدهما بالآخر حتى يكون الخاص قرينة على العام، فانه لا يعلم مراده من العام، بل لو علم فليس له حق تفسيره، لانه لا يرتبط به، فلو قال زيد «اكرم كل عالم» وقال عمرو «لا تكرم العلماء الفساق» فلا يكون الثاني قرينة على الأول، فانه انما يكون قرينة اذا كان المراد من العام والخاص واحدا، وهذا لا يمكن الاّ ان يكون كلاهما صادرا من متكلم واحدا، وأما اذا كانا صادرين من متكلمين، فلا يمكن ان يكون المراد منها واحدا جداً.

فاذن لا موضوع لحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد.

والخلاصة، ان الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين لا يمكن الاّ اذا كان صادرين

من متكلم واحد حقيقة أو حكماً.

وكذلك الحال في باب التعارض والتزاحم بين الادلة، فان الكل منوط بصدور الادلة من متكلم واحد كذلك، ثم ان هذا الشرط ليس شرطا خارجيا، بل هو مقوم للجمع الدلالي العرفي بين الخطابات الشرعية، وكذلك الحال بالنسبة الى التعارض أو التزاحم بينهما.

ولهذا تكون الروايات الصادرة من الائمة الاطهار عليهم السلام مخصصة لعمومات الكتاب والسنة ومقيدة لاطلاقاتهما، وتتقدم عليهما بالحكومة أو الأظهرية أو الانصية، على اساس ان الجميع بمختلف انواعها صادرة من متكلم واحد حكما.

الشرط الثاني: ان الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين بكافة انحائه منوط بكون كلا الدليلين مشمولا لدليل الاعتبار.

ومن الواضح ان شمول دليل الاعتبار لهما منوط بكون احدهما قرينة على التصرف في الآخر وبيان المراد الجدي النهائي منه.

وعلى هذا، فشمول دليل الحجية لكل من العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والأظهر والحاكم والمحكوم انما هو من جهة قرينية احدهما على الآخر وبيان المراد الجدي منه إما بملاك الاخصية أو القيدية أو الأظهرية والانصية أو الحكومة، وحيث ان العرف لا يرى التنافي بين القرينة وذيها، فلا مانع من شمول دليل الحجية باطلاقه لكليهما معا، لانه لا يشمل الخبر الذي لا يمكن الاخذ بمدلوله، ضرورة ان التعبد بالسند هو تعبد بالدلالة، فاذا فرضنا ان التعبد بالدلالة لا يمكن فلا معنى للتعبد بالسند، لانه لغو.

واما اذا لم يكن احد الدليلين قرينة على التصرف في الآخر لا بالتخصيص ولا بالتقييد ولا بالأظهرية ولا بالحكومة بان يكون التعارض بينهما مستقراً، فلا

يمكن التعبد بسند كليهما معا، فان دليل التعبد بالسند انما يشمل التعبد به اذا كان التعبد بالدلالة ممكنا، والا فلا يشمل، وحيث انه لا يمكن الاخذ بمدلول كلا الدليلين المذكورين معاً فلا يمكن التعبد بسنديهما كذلك، لانه لغو، وهذا بخلاف ما اذا كان احدهما قرينة على الآخر، فانه لا مانع من التعبد بسنديهما معا، فان التعبد بهما تعبد بدلالتيهما كذلك في الجملة.

وبكلمة أوضح: ان المتصور في المسألة صور:

الصورة الأولى: ان يكون الدليلان قطعيين سندا ودلالة.

الصورة الثانية: ان يكون الدليلان ظنيين دلالة وقطعيين سنداً.

الصورة الثالثة: ان يكون الدليلان ظنيين سنداً وقطعيين دلالة عكس الصورة الثانية.

الصورة الرابعة: ان يكون الدليلان ظنيين سنداً ودلالة.

اما الصورة الاولى، فهي خارجة عن محل الكلام، ضرورة ان التعارض والتنافي بين الدليلين القطعيين سندا ودلالة غير متصور، لان معنى ذلك صدور امرين متنافيين من الشارع الحكيم، وهو مستحيل، ومن هنا لا يتصور التعارض والتنافي بين الادلة القطعية سواء كانت شرعية ام كانت عقلية كحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وحكمه بقاعدة الاشتغال، لاستحالة اجتماعهما في مورد واحد.

فالنتيجة، ان هذه الصورة خارجة عن محل الكلام.

وأما الصورة الثانية، فالتعارض فيها انما هو بين دلالتي الدليلين لا بين سنديهما، لانها قطعيان كما اذا فرضنا ان احدهما يدل على وجوب شيء والآخر على حرمته، وحيث انه لا يمكن رفع اليد عن سنديهما معا ولا عن

سند احدهما للقطع بصدورهما، فينحصر علاج هذه المعارضة في مرحلة الدلالة، وهو لا يمكن إلاّ بحمل احدهما على التقية اذا كان موافقاً للعامة، وإلاّ فلابد من طرح مدلول كليهما معا حيث لا يمكن الاخذ بمدلول احدهما دون الآخر، لانه ترجيح من غير مرجح.

وأما الصورة الثالثة، فالتعارض فيها انما هو بين السندين الظنيين، لان دلالتيهما قطعيتان، وعلى هذا فتقع المعارضة بين السندين، ولا يمكن شمول دليل الحجية لكلا السندين معا، ضرورة ان معنى ذلك تعبد الشارع بصدور الخبرين المتناقضين، وهو مستحيل، وأما شموله لاحدهما المعين دون الآخر فلا يمكن، لانه ترجيح من غير مرجح، فاذن لا محاله تقع المعارضة بينهما، وحينئذ لابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة فان كانت يعمل على طبقها، وإلاّ فيسقطان معا، فلا يثبت عندئذ مدلول اي منهما.

وأما الصورة الرابعة، وهي ما اذا كان الدليلان ظنيين سنداً ودلالة، فتقع المعارضة بينهما، كما اذا فرضنا ان مدلول احدهما وجوب شيء ومدلول الآخر حرمته أو إذا فرضنا ان مدلول احدهما استحباب شيء ومدلول الآخر حرمته أو كراهته وهكذا، فاذن دلالة كل من الدليلين على مدلوله معارضة لدلالة الآخر على مدلوله بالذات.

ولكن هل هذه المعارضة تسري من مرحلة الدلالة إلى مرحلة السند أو لا؟

والجواب: ان فيه تفصيلا، وذلك لان احد الدليلين المتعارضين ان كان يصلح لان يكون قرينة لدى العرف العام على الدليل الآخر سواء اكانت قرينيته بالحكومة أو بالتخصيص أو التقييد أو الأظهرية والانصية فلا تسري المعارضة من مرحلة الدلالة الى مرحلة السند ودليل حجيته، فان دليل الحجية يشمل كلا

الدليلين معا، ويدل على التعبد بصدورهما، كذلك كما هو الحال في جميع موارد الجمع الدلالي العرفي، فان دليل الحجية يشمل كلا الدليلين بمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، ولا يلزم محذور اللغوية، ضرورة ان دليل الحجية كما يشمل الدليل الحاكم ويدل على التعبد بصدوره كذلك يشمل الدليل المحكوم، ويدل على التعبد بصدوره والاخذ بمدلوله المقيد، لان دليل التعبد بالسند هو الدليل على التعبد بالدلالة، لان السند والدلالة كليهما حجة بدليل واحد، وهو دليل التعبد بسنده، فانه دليل التعبد بدلالته ايضاً، لا ان التعبد بدلالته بحاجة الى دليل آخر غير دليل التعبد بسنده، لوضوح انه لا معنى للتعبد بسنده بدون التعبد بدلالته وحجيتها، ضرورة انه بدون التعبد بها لغو، ومن هنا قلنا ان دليل حجية السند والدلالة واحد وهو سيرة العقلاء، فانها انما جريت على العمل باخبار الثقة سندا ودلالة، فاذا فرضنا انها مجملة من ناحية الدلالة فلا تكون مشمولة للسيرة، لانها انما جرت على العمل بها اذا كان المقتضي لحجية دلالتها موجوداً وهو ظهورها في مدلولها عرفاً، فالنتيجة ان المجعول حجية واحدة للدلالة والسند معاً كما سوف نشير اليه.

وكذلك الحال في العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والاظهر، فانه لا مانع من شمول دليل الحجية لكل من العام والخاص معا، ضرورة ان التعبد بسند العام وصدوره تعبد بثبوت مدلوله المخصص والمقيد والتعبد بسند المطلق وصدوره تعبد بثبوت مدلوله المقيد وهكذا، ولهذا فلا مانع من شمول دليل الحجية لسند العام اذا كان التعبد بثبوت سنده تعبداً بثبوت مقدار مدلوله وهو المقدار الباقي تحته بعد التخصيص أو التقييد، ومع حجية العام في المقدار الباقي تحته كيف يكون التعبد بسنده لغواً.

والخلاصة، ان هذا المقدار يكفي لشمول دليل الحجية لسند العام، ولا يكون لغواً.

نعم اذا لم يبق تحت العام شيٌ بعد التخصيص كما اذا ورد عليه مخصصان، فاذا خصص بهما معا لم يبق له مورد، فاذن تقع المعارضة بين العام والمخصصين بنحو التباين، وتسري هذه المعارضة الى دليل الحجية، فانه لا يمكن شموله للعام والمخصصين معاً، لانه تعبد بالمتناقضين، وشموله لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، واحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثا يعني لا وجود له في الخارج، مثال ذلك ما اذا اورد في الدليل يستحب اكرام العلماء ثم ورد عليه مخصصان احدهما يدل على وجوب اكرام العلماء العدول والآخر يدل على حرمة اكرام العلماء الفساق، وفي مثل ذلك لايمكن تخصيص العام بكلا المخصصين معا، والا لم يبق له مورد وهو قبيح، فاذن لامحالة تقع المعارضة بينهما، وتسري هذه المعارضة الى دليل الحجية، حيث انه لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما.

وعلى هذا، فلابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة، فان كانت هناك مرجحات يعمل على طبقها، وإلاّ فيسقط دليل الحجية، فلا يشمل شيء منهما.

فالنتيجة، انه لا يمكن شمول دليل الحجية للعام والمخصصين معا، لان التعبد بصدور العام كذلك لغو وبلا فائدة، وبذلك يتبين ان من شروط الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين هو ان يبقى مجال للتعبد بثبوت مقدار من مدلول العام والمطلق والدليل المحكوم وهكذا.

واما اذا لم يكن احد الدليلين صالحا للقرينية بنظر العرف على الدليل الآخر، فالتعارض بينهما مستقر بنحو التباين أو العموم من وجه، ويسري هذا

التعارض الى دليل الحجية، فانه لا يمكن شموله لكليهما معا، لاستلزامه التعبد بصدور المتناقضين أو الضدين، وشموله لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فاذن يسقطان معا، فالمرجع العام الفوقي ان كان وإلاّ فالاصل العملي.

ومن هنا يظهر أن التعبد بسند كل من الدليلين انما هو من جهة الأخذ بمدلوله اللفظي.

واما اذا لم يمكن الاخذ بمدلوله من جهة الاجمال أو نحوه، فلا معنى للتعبد بسنده، لان التعبد به ولو لم يكن تعبداً بدلالته لكان لغواً، ضرورة انه لاتنافي ولا تعارض بين سندي الروايتين بقطع النظر عن دلالتيهما، لان التعارض في الحقيقة انما هو بين دلالتيهما من جهة التنافي والتعارض بين مدلوليهما، ويسري هذا التعارض منهما الى دليل حجية سنديهما، لانه لا يشمل كلتا الروايتين سنداً، حيث ان التعبد بصدورهما سنداً تعبد بصدور المتناقضين أو الضدين دلالة، باعتبار ان كون التعبد بهما تعبدا بالمتناقضين أو الضدين انما هو من جهة ان مدلوليهما متناقضين أو الضدين، والاّ فلا تناقض ولا تضاد بين سنديهما بقطع النظر عن دلالتيهما على مدلوليهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الحجية المجعولة لاخبار الثقة هل هي حجة واحدة لمجموع من السند والدلالة أو حجتان أحداهما للسند والاخرى للدلالة، ولكنهما متلازمتان ومشروطتان، مثلا حجية السند مشروطة بحجية الدلالة وبالعكس؟

والجواب، ان فيه قولين:

القول الأول، ان المجعول لاخبار الثقة حجتان:

احداهما لسندها. والاخرى لدلالتها، غاية الامر انهما مشروطتان ومربوطتان بعضها مع بعضها الآخر، فحجية السند مشروطة بحجية الدلالة وبالعكس، لوضوح انه لا معنى لحجية السند بدون حجية الدلالة، كما انه لا معنى لحجية الدلالة بدون حجية السند وثبوته.

وقد يشكل بان حجية كلا من السند والدلالة اذا كانت مشروطة بحجية الآخر لزم الدور، لان معنى ان حجية السند مشروطة بحجية الدلالة انها متوقفة على حجيتها من باب توقف المشروط على الشرط، ولازم ذلك تقدم حجية الدلالة على حجية السند رتبة قضاء لحق الشرطية، ومعنى ان حجية الدلالة مشروطة بحجية السند انها متوقفة عليها من باب توقف المشروط على الشرط، فاذن يلزم الدور.

ويمكن ان يجاب عن ذلك بان المراد من ان حجية السند مشروطة بحجية الدلالة لا انها مشروطة بحجيتها الفعلية وبالعكس حتى يلزم محذور الدور، بل المراد ان حجية السند وشمول دليل الحجية له مشروطة بوجود المقتضي للحجية في الدلالة كالظهور العرفي اللفظي، فانه موضوع للحجية وشرط لحجية السند، والمراد من ان حجية الدلالة مشروطة بحجيةالسند انها مشروطة بوجود المقتضي للحجية فيه ككون الراوي في تمام السلسلة ثقة وهكذا، فاذن لا دور، لان حجية السند الفعلية تتوقف على وجود المقتضي للحجية في الدلالة وهو ظهور الخبر، والمفروض ان المقتضي لها لا يتوقف على حجية السند الفعلية حتى يلزم محذور الدور، وكذلك الحال في طرف الدلالة، فان حجيتها الفعلية تتوقف على وجود المقتضي للحجية فيالسند مع توفر شرائطها، ومن المعلوم ان وجود المقتضي لها في السند لا يتوقف على حجية الدلالة الفعلية، هذا.

ولكن هذا الجواب لا يدفع المشكلة، لان المشكلة تكمن في ان جعل الحجية للسند لا يمكن بدون ان تكون الدلالة حجة، لان وجود المقتضي للحجية فيها لا يدفع محذور اللغوية، حيث ان الاثر الشرعي لا يترتب الا على حجية مجموع السند والدلالة، اذ حجية السند بدون حجية الدلالة لا اثر لها وبالعكس وان كان المقتضي لها موجوداً، لان الاثر لا يترتب على وجود المقتضي، وانما يترتب على الحجية الفعلية.

والخلاصة، ان حجيةالدلالةهل لها دخل فيترتب الاثر الشرعي على حجية السند أو لا ولا ثالث في البين والثاني لا يمكن، لان معنى ذلك ان الاثر الشرعي مترتب على حجيةالسند بقطع النظر عن حجية الدلالة، ضرورة انها على هذا الفرض موضوع مستقل للاثر وهو كما ترى، فاذن يتعين الاول.

او فقل، ان معنى ذلك ان السند حجة سواء اكانت الدلالة حجة ام لا وبالعكس مع انه لا يمكن جعل الحجية لكل من السند والدلالة بقطع النظر عن جعل الحجية للآخر، بداهة انه لايتصور ان يكون خبر الثقة حجة سنداً بدون ان تكون دلالته حجة أو تكون دلالته حجة بدون ان يكون سنده حجة.

وعلى هذا، فلا مناص من الالتزام بان حجية كل منهما مرتبطة بحجية الاخر مشروطة بها، ولا يمكن ان تكون مستقلة، فاذن يعود محذور الدور.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن ان يكون المجعول لاخبار الثقة حجتان مشروطتان.

فالنتيجة، انه لا اساس لهذا القول، هذا.

فالصحيح القول الثاني، وهو ان اخبار الثقة سنداً ودلالة معا يكون حجة بمعنى ان المجعول هو حجية واحدة لمجموع السند والدلالة، ونقصد بالسند

صدورها عن المعصومين عليهم السلام في الواقع ومطابقتها للمخبر بها، ونقصد بالدلالة ظهور الفاظ الاخبار في مداليلها، فيكون مجموع السند والدلالة موضوع للحجية، أما كشف خبر الثقة عن الصدور والمطابقة للواقع انما يكون حجة اذا لم تكن الفاظه مجملة، والا فلا يكون حجة ولا يكون مشمولا لدليل الحجية.

والخلاصة، ان خبر الثقة انما يكون مشمولا لدليل الحجية والتعبد بسنده وصدوره عن المعصومين عليهم السلام اذا كان ظاهراً في معناه الموضوع له العرفي ومدلوله اللفظي، والا فلا يكون مشمولا له، فاذن السند لا يكون حجة وحده ومستقلا ولا مشروطاً وكذلك الدلالة.

اما الأول، فهو لغو وبلا أثر، وأما الثاني، فقد تقدم انه يستلزم الدور، فيتعين كون المجموع حجة يعني السند والدلالة معاً.

إلى هنا قد تبين امورٌ:

الأمر الأول: ان التعارض هو التنافي بين مدلولي الدليلين ذاتا وحقيقة أو بالعرض، وحينئذٍ فان امكن الجمع الدلالي العرفي بينهما باحد انحائه فلا يسري الى دليل الحجية، ومعنى ذلك ان دليل الحجية يشمل كلا الدليلين معا هما العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والأظهر أو النص والحاكم والمحكوم وهكذا والجامع بين الجميع القرينة وذيها.

واما اذا لم يمكن الجمع بينهما عرفا يسري التعارض الى دليل حجية السند، ومعنى ذلك ان دليل الحجية لا يشمل كلا الدليلين المتنافيين في المدلول.

ومن هنا يظهر ان منشأ التعارض في السند انما هو التعارض في الدلالة من جهة التنافي بين مدلولي الدليلين لا بالعكس.

الأمر الثاني: ان شمول دليل الحجية للعام انما هو بملاك انه حجة في تمام الباقي

تحته، وهذا المقدار يكفي في شموله للعام ولا يكون لغواً.

نعم اذا لم يبق تحت العام شيء بعد التخصيص فلا يمكن شمول دليل الحجية له، لانه لغو وبلا فائدة، فاذن لا محالة يسري التعارض الى دليل الحجية بمعنى انه لا يمكن ان يشمل العام والخاص معاً للتعارض بينهما حينئذ بنحو التباين.

الأمر الثالث: انه لا يعقل التعبد بصدور الرواية مع اجمالها وعدم دلالتها على شيء أو حملها على التقية، لانه اذا لم يترتب على التعبد بصدورها اثر شرعي كان التعبد به لغواً وبلا اثر، لوضوح ان التعبد بصدور الرواية انما هو من اجل دلالتها على ثبوت مدلولها، والا فلا معنى للتعبد بالصدور بدون الدلالة.

الأمر الرابع: ان الدليلين المتعارضين اذا كانا ظنيين دلالة وسنداً، فأن امكن الجمع الدلالي العرفي بينهما فلا يستقر التعارض بينهما ولا يسري الى دليل حجية السند، والا فالتعارض بينهما مستقر ويسري الى دليل الحجية، فانه لا يشمل كليهما معاً، وأما شموله لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح فيسقط فلا يكون شيء منهما حجة، فاذن المرجع في المسألة العام الفوقي ان كان والا فالاصل العملي.

الشرط الثالث: ان التعارض بين الدليلين اذا كان بالذات والحقيقة فان كان احدهما عاما والآخر خاصا أو مطلقاً والآخر مقيدا أو كان احدهما أظهر والآخر ظاهرا أو حاكما والآخر محكوماً، تنطبق عليهما ضوابط الجمع الدلالي العرفي بينهما فلا يسري التعارض الى دليل حجية السند، لان كليهما مشمول لهذا الدليل، وأما اذا كان التعارض بينهما بالعرض وبواسطة العلم الاجمالي بكذب احدهما، فهل تنطبق عليها ضوابط الجمع الدلالي العرفي بينهما أو لا، مثلا اذا فرضنا ان الدليل قد دل على وجوب صلاة الجمعة في يومها ودل دليل

اخر على وجوب صلاة الظهر في يومها ولاتنافي ولا تعارض بينهما بالذات ولا مانع من وجوب كلتا الصلاتين معاً يوم الجمعة، ولكن هناك علم اجمالي بأن الواجب في كل يوم خمسة صلوات لا اكثر، وعلى هذا، فنعلم اجمالا بكذب احد هذين الدليلين، وهذا العلم الاجمالي يشكل الدلالة الالتزامية لكل منهما، فاذن ينفي كل منهما بمدلوله الالتزامي المدلول المطابقي للاخر.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان احد هذين الدليلين اظهر من الدليل الآخر، فهل تنطبق عليهما ضوابط الجمع الدلالي العرفي أو لا بأن يقدم الأظهر على الظاهر؟

والجواب: إنّ فيه قولين:

القول الأول: ما يظهر من المحقق النائيني[1] قدس سره من ان الضابط للجمع الدلالي العرفي هو ان دليل الحجية يشمل كلا الدليلين المتعارضين وبعد الشمول يحمل الظاهر على الأظهر والعام على الخاص وهكذا لا ينطبق على المقام، وذلك لان العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين للواقع، حيث انه يشكل الدلالة الالتزامية لكل منهما، فتقع المعارضة بين المدلول الالتزامي لكل منهما والمدلول المطابقي للاخر، لان كلا منهما ينفي بمدلوله الالتزامي المدلول المطابقي للاخر.

وهذا التعارض بين المدلول المطابقي لكل منهما مع المدلول الالتزامي للاخر، حيث انه كان بالذات، ففي مثل ذلك اذا كانت دلالة احدهما على مدلوله الاعم من المطابقي والالتزامي اظهر من دلالة الآخر على مدلوله كذلك، يمكن تطبيق ضابط الجمع الدلالي العرفي عليها بحمل الظاهر على الأظهر أو النص.

ولكن هناك مانع عن هذا الحمل من ناحية اخرى، وهي انا نعلم وجدانا

١ـ اجود التقريرات ج٢ ص٥١٢.

بكذب احد الدليلين للواقع إما الدليل الدال على وجوب صلاة الجمعة في يومها أو الدليل الدال على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة، وهذا العلم الاجمالي منشأ لسراية التعارض الى دليل الحجية، فانه لا يمكن ان يشمل كلا الدليلين معاً، لان شموله لكليهما كذلك معناه التعبد بثبوت وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة والتعبد بثبوت وجوب صلاة الجمعة فيها وهو لا يمكن، لانه خلاف الضرورة، والمفروض ان المعتبر في الجمع الدلالي العرفي هو ان كلا الدليلين مشمول لدليل الاعتبار، وبعد شموله لكليهما معا والتعبد بصدورهما كذلك يحمل الظاهر على الأظهر أو النص، وفي المقام حيث انا نعلم وجدانا بعدم صدور احدهما في الواقع فلا يمكن التعبد بصدور كليهما معاً.

واما في موارد الجمع الدلالي العرفي، فحيث ان العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين فيها غير موجود فلا مانع من شمول دليل الاعتبار لكليهما معا، هذا هو الفارق بين المقام وموارد الجمع الدلالي العرفي.

ولكن مع ذلك الصحيح هو القول الثاني، وذلك للفرق بين العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين للواقع والعلم الاجمالي بكذب احد المدلولين كذلك مع احتمال صدق كلا الدليلين في الواقع، كما اذا فرضنا انه ورد في دليل «صلِّ الظهر يوم الجمعة» وورد في دليل اخر «يجب صلاة الجمعة فيها»، فالدليل الأول ظاهر في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، والدليل الثاني ناص في وجوب الجمعة يومها.

وفي مثل ذلك نعلم بكذب احد المدلولين لهذين الدليلين في الواقع، ولا نحتمل وجوب كلتا الصلاتين معا فيها، ولكن مع ذلك يحتمل صدق كلا الدليلين المذكورين للواقع ولا علم اجمالي بكذب احدهما، ومع هذا الاحتمال لا مانع

من شمول دليل الحجية لكليهما معاً، ولا يسري التعارض الى دليل الحجية، باعتبار امكان الجمع بينهما عرفاً بحمل الظاهر على الأظهر أو النص، وفي المقام حيث ان الدليل الأول ظاهر في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، والدليل الثاني ناص في وجوب صلاة الجمعة فيها مع احتمال صدق كلا الدليلين معا بدون علم وجداني بكذب احدهما وعدم مطابقته للواقع مع العلم الوجداني بكذب احد مدلوليهما للواقع، ضرورة انه لا يحتمل ان يكون كلتا الصلاتين واجبة في الواقع يوم الجمعة، ففي مثل ذلك لامانع من شمول دليل الحجية لكليهما معاً، وبعد الشمول لامانع من حمل الظاهر على الأظهر أو النص.

وعلى هذا، فنرفع اليد عن ظهور الدليل الأول في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، وحمله على الاستحباب بقرينة اظهرية الدليل الثاني أو انصيته.

واما اذا كان كلاهما ظاهرا أو كلاهما ناصا كما اذا قال المولى يوم الجمعة في دليل «صل صلاة الظهر»، وفي دليل اخر «صل صلاة الجمعة فيها»، أو قال في الدليل الأول يجب صلاة الظهر فيها، وفي الدليل الثاني يجب صلاة الجمعة فيها، فلا يكون المقام من موارد الجمع الدلالي العرفي وان احتمل صدق كلا الدليلين معا في الواقع مع العلم الاجمالي الوجداني بكذب احد مدلوليهما فيه، ولكن لا يشملهما دليل الحجية، لعدم امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، فاذن لا محالة يسري التعارض الى دليل الحجية، ولابد حينئذ من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة.

واما اذا كان العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين ومدلوليهما معا، فلا يكون الدليلان مشمولين لدليل الحجية وان كان احدهما اظهر من الاخر، لانه لا يشمل اطراف العلم الاجمالي.

ودعوى، ان حمل الظاهر على الاظهر أو النص انما هو في موضوع واحد قد ورد فيه دليلان، احدهما ظاهر في اثبات مدلوله كالوجوب، والاخر ناص أو اظهر في اثبات مدلوله كالحرمة، وفي مثل ذلك لا يسري التعارض الى دليل الحجية، فانه يشمل كلا الدليلين معا، وبعد الشمول يحمل الظاهر على الأظهر أو النص باعتبار انه بنظر العرف قرينة على التصرف فيه. لا في مثل المقام، فان فيه قد ورد الدليلان في موضوعين هما «صلاة الظهر يوم الجمعة» «وصلاة الجمعة فيها» والدليل الدال على وجوب صلاة الظهر ظاهر في وجوبها، والدليل الدال على وجوب صلاة الجمعة ناص في وجوبها أو اظهر، وفي مثل ذلك لا يحمل الظاهر على الأظهر أو النص.

مدفوعة، بأن موضوع المدلول المطابقي لكل منهما وان كان غير موضوع المدلول المطابقي للاخر، الا ان موضوع المدلول الالتزامي لكل منهما عين موضوع المدلول المطابقي للاخر، بيان ذلك ان العلم الاجمالي بكذب مدلول احدهما وعدم مطابقته للواقع يشكل الدلالة الالتزامية لكل منهما، فدليل «صلاة الظهر يوم الجمعة» يدل على وجوبها في هذا اليوم بالمطابقة، وعلى نفي وجوب صلاة الجمعة فيه بالالتزام، ودليل «صلاة الجمعة في يومها» يدل بالمطابقة على وجوبها فيه، وبالالتزام على نفي وجوب صلاة الظهر فيه.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان المدلول الالتزامي لدليل وجوب صلاة الجمعة اقوى واظهر من المدلول المطابقي لدليل وجوب صلاة الظهر فيحمل الظاهر على الأظهر، حيث ان الأظهر بنظر العرف قرينة على التصرف في الظاهر، بلا فرق بين كونه مدلولا مطابقياً للدليل أو مدلولا التزامياً له.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان العلم الاجمالي ان كان بكذب احد الدليلين

سنداً وعدم مطابقته للواقع، كذلك فلا شبهة في ان التعارض يسري الى دليل حجية السند، ولا يمكن شموله لهما معاً ولا لاحدهما المعين.

واما اذا كان العلم الاجمالي بكذب احد المدلولين مع عدم العلم بكذب احد الدليلين بما هما دليلان، فعندئذ ان امكن الجمع الدلالي العرفي بين مدلوليهما، فلا يسري التعارض الى دليل الحجية، وان لم يمكن هذا الجمع بينهما فوقتئذ يسري التعارض الى دليل الحجية، وحيث انه لا يشمل كليهما معا، ولا احدهما المعين دون الاخر فيسقط، فلا يكون شيء من الدليلين حجة، فاذن المرجع العام الفوقي ان كان وإلا فالاصل العملي.

وكذلك الحال في العام والخاص ونحوهما، فانه تارة نعلم اجمالا بكذب مدلول احدهما مع عدم العلم بكذب احد الدليلين بما هما دليلان، فعندئذٍ لايسري التعارض الى دليل حجية السند، فانه حينئذ يشمل العام والخاص معاً، باعتبار ان الخاص قرينة عرفاً على التصرف في العام، ولا يكون شموله لهما لغواً وبلا أثر، وحيث ان العرف لايرى التعارض بين القرينة وذيها فيجمع بينهما عرفاً، وبهذا الجمع العرفي يرتفع التعارض بين مدلوليهما في مرحلة الدلالة والظهور، ولايسري الى دليل الحجية في مرحلة السند.

فالنتيجة، ان القرينة بنظر العرف حيث انها تعالج التعارض في مرحلة الظهور والدلالة فلا يسري الى السند.

واما اذا علم اجمالا بكذب احد الدليلين بما هما دليلان (العام والخاص) وعدم صدوره في الواقع، فلا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما حتى يمنع من اسراء التعارض الى دليل حجية السند، لان الجمع العرفي انما يعالج التعارض الدلالي بين الدليلين، ومع العلم الوجداني بكذب احدهما سندا فلا يكون

التعارض بين مدلولي الدليلين بالذات، بل بين نفي الدليلين كذلك.

والخلاصة، ان العلم الاجمالي ان كان بكذب احد السندين وعدم صدوره في الواقع كان التعارض بينهما ذاتا لا بين مدلوليهما كذلك، لان التعارض بينهما في مرحلة الدلالة وامكان علاج هذا التعارض بالجمع الدلالي العرفي انما هو في هذه المرحلة وعدم سرايته الى مرحلة السند، واما مع السراية، فلا موضوع لترجيح احدهما على الآخر وتقديمه عليه بالجمع الدلالي العرفي، كتقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق والأظهر على الظاهر والحاكم على المحكوم، فان موضوع هذه الترجيحات التنافي بين الظهورين للدليلين اذا كان بالعموم والخصوص المطلق والظاهر والأظهر والحاكم والمحكوم والمطلق والمقيد لا بين السندين، فانه اذا كان بينهما فلا يمكن التعبد بصدور كليهما معاً ولا باحدهما دون الاخر، بل لابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة، فان كانت فهو، وإلا فيسقطان معاً بينما اذا كان التنافي بين ظهوريهما فقط، فلا مانع من التعبد بصدور كليهما معاً والرجوع الى المرجحات الدلالية لا السندية.

وعلى هذا، ففي المقام اذا علم اجمالاً بكذب احد الخبرين للواقع، كان التنافي بين سنديهما سواء أكان بين مدلوليهما تنافي ام لا، فحينئذ لا يمكن شمول دليل الحجية لهما معا ولا لاحدهما المعين دون الآخر فيسقطان معاً، فلا يثبت صدور شيء منهما من الامام عليه السلام، ولا يمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي عليهما، لان موضوعها كما مر الظهوران المتنافيان في كلامين لمتكلم واحد الثابتان صدورهما من الامام عليه السلام بمقتضى اطلاق دليل الحجية، وأما اذا لم يمكن اثبات صدورهما معا من الامام عليه السلام، فلا يمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي عليهما لعدم الموضوع لها، هذا من جانب.

ومن جانب اخر ذكر بعض المحققين[١] على ما في تقرير بحثه من انه لا يمكن احراز صدورهما معا من متكلم واحد حتى يمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي عليهما.

وقد افاد في وجه ذلك ان العلم الاجمالي بكذب احد السندين لا يستوعب تعارضاً في الخطابات الشرعية حتى يطبق عليها قواعد باب التعارض، وانما يوجب تعارضاً بين شهادة الراويين.

ومن الواضح ان تقديم احدى الشهادتين على الاخرى في مقام النقل والاخبار لا موجب له حتى اذا كانت احداهما ناصاً والاخرى ظاهرة أو كانت احداهما عاماً والاخرى خاصا وهكذا، لان شهادة شخص لا تصلح ان تكون قرينة على بيان مراد شخص اخر من شهادته، وكلام فرد لا يصلح ان يكون قرينة على بيان المراد من كلام اخر، هذا.

ويمكن المناقشة فيه إما عدم انطباق قواعد الجمع العرفي على ما اذا كان التعارض بين السندين من جهة العلم الاجمالي بكذب احدهما كما في المقام فواضح، الا انه من جهة ان موضوعها الظهوران المتنافيان الصادران من متكلم واحد واقعا أو تعبداً ولا تعارض بين سنديهما، حيث ان كليهما مشمول لدليل الاعتبار، وأما اذا كان التعارض بين السندين بان علم بكذب احدهما فلا موضوع لها.

لا من جهة ما ذكره من انه في موارد العلم الاجمالي بكذب احد السندين لم يحرز بعد صدور الكلامين من متكلم واحد لكي تنطبق قواعد الجمع الدلالي

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص٢١١.

العرفي عليها، فان العلم الاجمالي بكذب احد السندين انما يوجب التعارض بين الشهادتين من الراويين، ولا يوجب التعارض بين الخطابين الشرعيين، وذلك لان هذا العلم الاجمالي بكذب احد السندين علم اجمالي بكذب احد سندي الخطابين الشرعيين، لان كل واحد من الراويتين في نفسها وبقطع النظر عن الاخرى حيث انها مشمولة لدليل الاعتبار فهي حجة بلحاظ انها تثبت الخطاب الشرعي، وحينئذٍ فاذا علم بكذب احدهما تقع المعارضة بينهما لابين الشهادتين من الراويين فحسب، ضرورة ان كل من الراويين حيث انه ثقة فشهادة كل منهما تكون حجة بملاك الطريقية الكاشفية عن الواقع لا الموضوعية، اذ لا اثر لها من هذه الناحية، لوضوح انه لا يمكن القول بحجية شهادة كل منهما بدون ان تثبت الواقع، فان كل منهما يشهد على ثبوت الواقع ويخبر عنه وهو حكم الله الصادر من متكلم واحد، فمن اجل ذلك تكون شهادة كل منهما مشمولة لدليل الاعتبار، وأما اذا علم اجمالاً بكذب احد السندين أو احدى الشهادتين أو احد المخبرين فلا يشمل دليل الاعتبار لا كليهما معاً ولا احدهما المعين للترجيح من غير مرجح، وقد تقدم في محله ان اخبار الثقة انما تكون حجة ومشمولة لدليل الاعتبار بلحاظ انها تثبت الخطابات الشرعية في الواقع واحكامها وبقطع النظر من ذلك فلا اثر لها، لتوضيح المسألة بكل جهاتها نستعرضها في ضمن أمور:

الأول: ان مورد الجمع الدلالي العرفي التي هي عبارة عن الوارد والمورود والحاكم والمحكوم والعام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والأظهر أو النص متمثلة في الظهورين المتنافيين والدلالتين المتنافيتين، لان موضوع هذا الجمع وقواعده هذان الظهوران المتنافيان في مقام الاثبات الثابتان صدورهما شرعاً من متكلم واحد حقيقة أو حكماً مع عدم التعارض بين سنديهما، ولهذا لا مانع من

كون كليهما مشمولا لاطلاق دليل الحجية، هذا كله فيما اذا كان التعارض بينهما بالذات كما اذا كان بنحو التناقض أو التضاد.

الثاني: فيما اذا كان التعارض بينهما بالعرض اي بواسطة العلم الاجمالي كما اذا علم اجمالا بكذب احدهما، وهذا يتصور على نحوين.

الأول، ما اذا علم اجمالا بكذب احد المدلولين للدليلين كالعموم أو الخصوص مع عدم كذب احد الدليلين هما العام والخاص.

الثاني، ما اذا علم اجمالا بكذب احد الدليلين سنداً سواء علم بكذب أحد المدلولين في الجملة ام لا.

اما على الأول، فحيث انه لامانع من شمول دليل الحجية لكلا الدليلين معاً، فاذا شمل كذلك كان مقتضاه صدورهما معا من الامام عليه السلام، وعندئذ فلا مانع من تطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي عليهما بحمل العام على الخاص بعد التعبد بصدور كليهما معاً، ولكن هذا الفرض داخل في المسألة الأولى، وأما على الثاني، فحيث ان المعلوم بالاجمال كذب احد الدليلين سنداً فلا يعلم انه العام أو الخاص، فلا يمكن تطبيق قواعد الجمع العرفي عليهما، لان موضوعها الظهوران والدلالتان المتنافيتان في كلام متكلم واحد شريطة ان تكونا سنداً مشمولتين لاطلاق دليل الحجية، وفي المثال لايمكن ان يكون كلاهما معا مشمولا لدليل الحجية، فاذن التعارض بينهما ليس في مرحلة الدلالة والظهور، وانما هو في مرحلة السند والصدور فلابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة، والخاص لايكون من مرجحات هذا الباب وانما هو من مرجحات باب الدلالة بعد التعبد بالسند، فان لم يكن مرجح لاحدهما على الآخر فيسقطان معاً، فيرجع الى العام الفوقي في المسألة ان كان، والاّ فإلى الاصل العملي.

وكذلك الحال في المطلق والمقيد والظاهر والأظهر والحاكم والمحكوم، فيجري في جميع ذلك التفصيل المتقدم وهو ان العلم الاجمالي تارة بكذب احد المدلولين دون الدالين واخرى بكذب احد الدالين.

فعلى الأول يكون من صغريات كبرى موارد الجمع الدلالي العرفي.

وعلى الثاني خارج عن موضوع كبرى موارد الجمع الدلالي العرفي وداخل في كبرى موارد المعارضة في السند دون الدلالة التي هي من موارد الجمع العرفي، فان موضوع كبراها التنافي والتعارض بين الظهورين والدلالتين مع عدم التنافي والتعارض بين السندين.

الثالث: ما اذا علم اجمالا بكذب احد الخطابين كان احدهما موافقاً للعامة والآخر مخالفا لهم، ففي مثل ذلك تارة يكون التعارض والتنافي بين مدلولي الخطابين دون نفس الخطابين، واخرى يكون التنافي والتعارض بين نفس الخطابين، فعلى الأول يشمل دليل الحجية كلا الخطابين معا سنداً في نفسه، لعدم التعارض بينهما على الفرض، وعندئذٍ فان امكن الجمع الدلالي العرفي بينهما باحد انحائه فهو، والا فيسري التعارض الى دليل حجية السند، فاذن لابد من الرجوع الى مرجحات السند ومنها مخالفة العامة، فيرجع حينئذ الخطاب المخالف للعامة على الموافق وحمله على التقية.

فالنتيجة، ان المخالف للعامة من مرجحات السند لا الدلالة فلا يمكن تطبيق قواعد الجمع العرفي عليهما، فان التعبد بسند المخالف قرينة على حمل الموافق على التقية لا التعبد بدلالته.

وبكلمة، ان دليل الحجية لو دل على التعبد بسند كليهما معا، فلا تصلح مخالفة العامة ان تكون قرينة على التصرف بالموافق وحمله على التقية عرفاً

كقرينة الأظهر على الظاهر والخاص على العام وهكذا، واذا لم يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما فيسري التعارض الى دليل حجية السند، وحيث ان مخالفة العامة من مرجحات السند فيقدم المخالف على الموافق بحمله على التقية.

الرابع: قد تقدم ان المحقق النائيني[1] قدس سره قد اعتبر في تطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي على موارده ان يكون التعارض غير المستقر بين الدليلين المتعارضين ذاتا بأن يكون بنحو التناقض أو التضاد، وأما اذا كان بالعرض بان علم اجمالا بكذب احد الدليلين كان احدهما اصرح من الآخر أو اظهر منه، فلا يمكن تطبيق قواعد الجمع العرفي عليهما بان يقدم الاصرح على غيره وهكذا.

ولكن قد ظهر ان ماذكره قدس سره غير تام، فان العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين ان كان سنداً كان التعارض بينهما مستقراً، ولذلك يكون خارجاً عن موارد الجمع الدلالي العرفي، ولا يمكن تطبيق قواعده عليها، لان موضوعها الظهوران والدلالتان المتنافيتان مع عدم التنافي بينهما سنداً وان كان دلالة وظهوراً لا سنداً كان التعارض بينهما غير مستقر، لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما اذا كان احدهما اخص من الآخر أو الأظهر أو النص، ولا فرق في ذلك بين ان يكون التعارض بينهما بالذات أو بالعرض بالمدلول المطابقي أو الالتزامي.

الخامس: ان مسألة التعارض بالعرض لاتقاس بمسألة اشتباه الحجة بلا حجة، فان في تلك المسألة احد الخطابين بعنوانه الشخصي المعين حجة قطعاً في الواقع ومعلوم عند الله ومجهول عندنا والآخر ايضا بعنوانه الشخصي المعين غير

١ـ اجود التقريرات ج٢ ص٥١٢.

حجة كذلك، فاذن كل منهما يحتمل ان يكون حجة في الواقع وعلم الله، وحينئذ فاذا فرضنا ان احدهما اظهر من الآخر أو أنص منه، فمن الواضح انه لا يصلح ان يكون قرينة على انه حجة في الواقع، ولهذا لا يمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي عليهما.

وهذا بخلاف مسألة التعارض بالعرض، فانها تختلف عن تلك المسألة موضوعاً، لان نسبة العلم الاجمالي الى كل منهما نسبة واحدة وهي النسبة الاحتمالية، فلا يقين بحجية اي منهما في الواقع، هذا من جانب، ومن جانب آخر ان التعارض في هذه المسألة اذا كان بين المدلولين دون الدالين سنداً، فيمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي عليهما اذا كان احدهما اظهر من الآخر أو اخص منه وهكذا كما تقدم تفصيلا.

بقي هنا مجموعة من المسائل التي يشتبه في انها من صغريات قواعد الجمع الدلالي العرفي أو من صغريات باب التعارض.

المسألة الاولى: هي انه قد ورد في رواية «لابأس ببيع العذرة»، وورد في رواية اخرى «ثمن العذرة سحت»، فالرواية الاولى مطلقة، وباطلاقها تشمل عذرة مأكول اللحم وغير مأكول اللحم، وناصة في عذرة مأكول اللحم، والرواية الثانية على عكس ذلك تماما.

ولكل من هاتين الروايتين قدر متيقن وهي ناصة فيه، فالقدر المتقين في الرواية الاولى عذرة ماكول اللحم وهي ناصة فيه ولكن باطلاقها تشمل عذرة غير المأكول ايضاً، والقدر المتقين من الرواية الثانية عذرة غير المأكول ولكن باطلاقها تشمل عذرة المأكول ايضا.

وعلى هذا، فهل يمكن جعل نص كل منهما قرينة على التصرف في ظاهر

اخر بقاعدة حمل الظاهر على النص الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي أو لا يمكن؟

والجواب إن في المسألة قولين:

القول الأول: ان المثال وما شاكله من احدى صغريات قاعدة حمل الظاهر على الأظهر أو النص، فاذن نص كل من الروايتين قرينة على التصرف في ظاهر الاخر وهو ظهورها في الاطلاق، ونتيجة هذا الجمع هي تقييد اطلاق الرواية الاولى بعذرة مأكول اللحم، وتقييد اطلاق الرواية الثانية بعذرة غير المأكول، وبذلك يرتفع التنافي بينهما، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ دام ظله، هذا.

ولكن الصحيح القول الثاني وهو ان هذه المسألة ليست من صغريات كبرى مسألة الظاهر والأظهر أو النص، فان هذه الكبرى انما تنطبق على الظاهر والأظهر أو الظاهر اوالنص اذا كانا مدلولين لدليلين مستقلين بان تكون دلالة احدهما على مدلوله المطابقي اظهر أو انص في مرحلة الارادة الجدية النهائية، وهي مرحلة الكشف الجدي عن الواقع من دلالة الآخر على مدلوله المطابقي في هذه المرحلة كذلك، وأما اذا كانت الأظهرية أو الانصية بالدلالة التضمنية التي هي تتبع الدلالة المطابقية ثبوتا وسقوطا، لانها جزؤها وفي ضمنها ومندكة فيها ولا تصلح ان تكون قرينة بنفسها، لان دلالة اللفظ عليها في ضمن دلالته على مدلوله المطابقي الجدي النهائي لا مستقلا، فاذا سقطت دلالته المطابقية سقطت دلالته التضمنية ايضاً، لانها تتبعها ثبوتاً وسقوطا باعتبار انها جزؤها وما نحن فيه كذلك، فان قوله عليه السلام: «لابأس ببيع العذرة»، يدل بالدلالة الواحدة الاطلاقية المستقلة على مدلول واحد كذلك وهو جواز بيع العذرة في مرتبة

الارادة الجدية، ضرورة انه ليست له دلالتان احداهما ظاهرة والاخرى ناصة، بل له دلالة واحدة وهي الدلالة الاطلاقية المتلبسة بلباس الظهور في المدلول الاطلاقي، وهذه الدلالة تنحل الى دلالات متعددة الضمنية بلحاظ اجزاء مدلوله وتحدث بحدوث الدلالة على الكل وتسقط بسقوطها.

وكذلك قوله ﷺ: «ثمن العذرة سُحْت» فانه يدل بالدلالة الواحدة الاطلاقية المستقلة على مدلول واحد كذلك وهو عدم جواز بيع العذرة في مرتبة الارادة الجدية النهائية، وهذه الدلالة تنحل الى دلالات متعددة الضمنية بلحاظ تعدد اجزاء مدلولة، وهي تابعة لها ثبوتاً وسقوطا، فلا يعقل ان تكون الدلالة على الكل معارضة دون الدلالة على الجزء وبالعكس، بل لا شأن لها في مقابل الدلالة على الكل، باعتبار انها مندكة فيها ولا وجود لها حتى يترتب عليه اثر في مقابل وجودها.

وعلى هذا، فالدلالة على الكل في الدليل الأول حيث انها معارضة بالدلالة على الكل في الدليل الثاني.

فلا يعقل ان تكون دلالة كل منهما على الجزء في ضمن دلالته على الكل قرينة على التصرف في دلالة الاخر على الكل، ضرورة ان دلالة كل من هذين الدليلين حيث انها معارضة بالتباين مع دلالة الدليل الآخر، فلا يعقل ان تكون دلالة كل منهما على الجزء اي جزء مدلوله قرينة على التصرف في دلالة الآخر على الكل لفرض انها ايضا معارضة ضمنا لا انها سالمة عن المعارضة، والا لزم خلف فرض ان دلالة كل منهما على الكل معارضة بدلالة الآخر عليه، والمفروض ان الدلالة على الجزء في ضمن الدلالة على الكل ولا استقلال لها الا باستقلالها ولا وجود لها الا بوجودها.

وبكلمة اخرى، ان القدر المتيقن في كل من الدليلين انما هو بلحاظ ارادة المولى خارجا لا لفظاً، فان نسبة دلالة اللفظ الى جميع اجزاء مدلوله نسبة واحدة وهي الظهور والدلالة الظنية لا ان دلالة اللفظ على القدر المتيقن ارادته بالنص وعلى غيره بالظهور، ضرورة انه ليست له الا دلالة واحدة ظنية.

مثلاً القضية الاولى المتمثلة في قوله ﷺ: «لا بأس ببيع العذرة» تدل بالصراحة على جواز بيع العذرة في الجملة، على اساس ان كلمة «عذرة» موضوعة بازاء الماهية المهملة والقدر المتيقن منها عذرة المأكول.

والقضية الثانية المتمثلة في قوله ﷺ: «ثمن العذرة سحت» تدل بالصراحة على حرمة بيع العذرة في الجملة، باعتبار انها موضوعة على الماهية المهملة كما هو الحال في جميع اسماء الاجناس، والقدر المتقين منها عذرة غير المأكول.

والخلاصة، ان لكل من القضيتين دلالتين.

إحداهما مستندة الى الوضع، والاخرى الى اطلاق مقدمات الحكمة، والدلالة الاولى مندكة في الدلالة الثانية، حيث انها مستوعبة لها في مرحلة الدلالة النهائية بلحاظ الارادة الجدية، فان الدلالة الاولى تكون في ضمن هذه الدلالة، فانها من اجزائها ومندكة فيها، وليست دلالة مستقلة في هذه المرحلة وتابعة لها ثبوتا وسقوطا، نعم انها مستقلة في المرحلة الاولى من الدلالة وهي الدلالة التصورية، وفي المرحلة الثانية منها وهي الدلالة التصديقية في مرحلة الارادة الاستعمالية، ولكن لا اثرلها في هاتين المرحلتين، والاثر انما يترتب عليها في المرحلة الاخيرة وهي المرحلة النهائية، لان الدلالة في هذه المرحلة موضوع للحجية لافي المراحل المتقدمة، والمفروض ان الدلالة الوضعية في هذه المرحلة مندكة في الدلالة الاطلاقية النهائية، فلا وجود لها مستقلا حتى تصلح ان تكون

قرينة في كل من القضيتين على التصرف في الدلالة للاخرى الاطلاقية، ضرورة انها معارضة بمعارضة الدلالة الاطلاقية ضمنا ساقطة بسقوطها، فاذن كيف يعقل بقاء الدلالة الوضعية لكل منهما وسقوط الدلالة الاطلاقية كذلك بالتعارض، والا فلازم ذلك ان تكون مستقلة، وهذا خلف الفرض.

وبكلمة، من الواضح انه ليس لكل من الدليلين ظهوران في المرحلة النهائية وهي مرحلة الارادة الجدية، احدهما ظهور في المعنى الوضعي، والاخر ظهور في المعنى الاطلاقي الثابت بمقدمات الحكمة، بل له ظهور واحد في هذه المرحلة وهو ظهوره في المعنى الاطلاقي، وأما ظهوره في المعنى الوضعي فهو منذك فيه فلا وجود له، والموجود انما هو ظهوره في ارادة تمام افراد العذرة سواء اكانت من مأكول اللحم أو غير المأكول، فاذن تقع المعارضة بينهما بنحو التباين فلا يمكن شمول دليل الحجية لهما، لاستحالة التعبد بهما معاً، ولا لاحدهما المعين دون الآخر، للزوم الترجيح بلا مرجح فيسقطان معا، ولا تبقى حجيته لا في الدليل الأول ولا في الدليل الثاني في شيء من افراد العذرة.

ودعوى، ان حجية كل من الدليلين تبقى في المقدار المتيقن بعد سقوط اطلاق كل منهما بالتعارض، مدفوعة بان موضوع الحجة هو الظهور النهائي لكل منهما بالنسبة الى افراد العذرة كافة بنسبة واحدة وعلى حد سواء، لا أن ظهوره في بعض افراد العذرة اقوى أو انص من ظهوره في بعضها الآخر، مثلا ظهور الدليل الاول النهائي بالنسبة إلى عذرة المأكول ليس أقوى أو أنص من ظهوره النهائي بالنسبة الى عذرة غير المأكول.

وأما ظهور الدليل الثاني بالنسبة الى عذره غير المأكول ليس اقوى أو انص من ظهوره النهائي بالنسبة الى عذرة المأكول، بل لكل منها ظهور واحد في

المرحلة النهائية بالنسبة الى جميع افراد العذرة من المأكول وغير المأكول وبنسبة واحدة بلا تفاوت، والقدر المتيقن بين افرادها بلحاظ ارادة المولى في مقام الثبوت بمناسبة الحكم المجعول في القضية، وحيث ان الحكم المجعول في قضية «لا بأس ببيع العذرة» جواز البيع وهو مناسب لعذرة المأكول، وفي قضيه «ثمن العذرة سحت» حرمة البيع، وهي تناسب عذرة غير المأكول.

وعلى هذا، فالقدر المتيقن ليس مدلولا للفظ لا وضعاً ولا اطلاقاً بمقدمات الحكمة، أما وضعا فلان لفظ (عذرة) موضوع للطبيعة المهملة ويدل عليها وضعاً، وحيث ان امرها يدور بين الاطلاق والتقييد يعني الطبيعة المقيدة الخاصة والطبيعة المطلقة، فمن اجل ذلك تكون دلالته الوضعية مجملة، وبهذا يؤخذ بالمقدار المتيقن وهو في الدليل الاول عذرة مأكول اللحم، وفي الثاني غير المأكول.

أما اطلاقا، فلان مقدمات الحكمة تثبت الاطلاق الذي هو في مقابل المتقين، فاذن القدر المتيقن ليس مدلولا للفظ، فاذا لم يكن مدلولا للفظ فلا يصلح ان يكون قرينة على التصرف في الدليل الاخر، لوضوح ان الاظهرية أو الانصية انما تكون قرينة على التصرف في الظاهر اذا كانت مدلولا للفظ بان يكون احد الدليلين اقوى واظهر دلالة من الدليل الآخر، فيقدم الاقوى والأظهر عليه، ويرفع اليد عن ظهوره.

الى هنا قد تبين ان لقضية «لا بأس ببيع العذرة» دلالتين:

احداهما: وضعية.

والاخرى اطلاقية.

والاولى مستندة الى الوضع، والثانية مستندة الى مقدمات الحكمة، أما الاولى

فهي مجملة باعتبار انها تدل وضعا على الطبيعه المهملة التي يدور امرها بين الطبيعة المطلقة والطبيعة المقيدة، ولهذا فلا تكون حجة الا في المقدار المتيقن، بمعنى ان ارادة المولى هذا المقدار منه متيقن لا من جهة دلالته عليه لفظاً بالنص أو الاظهرية، لان الدلالة اللفظيه بحاجة الى منشأ ومنشاؤها إما الوضع أو مقدمات الحكمة أو القرينة الخاصة وشيء منها غير موجود في المقام، لوضوح ان قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة» لا يدل على انها عذرة المأكول لا بالوضع ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمة ولا بالقرينة الخاصة.

ومن هنا تكون لكل من الدليلين في المسألة دلالتان، احداهما الدلالة الوضعية، والاخرى الدلالة الاطلاقية، والاولى موجودة في مرحلة التصور، والثانية موجودة في مرحلة التصديق، وفي هذه المرحلة الدلالة الوضعية مندكة فيها فلا وجود لها الا بوجود ضمني في ضمن الدلالة الاطلاقية النهائية التي هي حجة ويترتب عليها أثر.

ومن الواضح ان الدلالة الوضعية التي تندك فيها تسقط بسقوطها، ولا يعقل بقائها بعد سقوطها.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ـ من جعل القدر المتيقن في كل منهما قرينة على التصرف في اطلاق الآخر ـ غير تام.

فالصحيح ان التعارض بين اطلاقيهما مستقر، والقدر المتيقن من كل منهما لا يصلح ان يكون قرينةعلى التصرف في اطلاق الآخر، لما مرّ من ان القدر المتيقن حيث انه ليس مدلولا للفظ في مقام الاثبات، وانما هو في مقام اللب والواقع، فلا يصلح ان يكون قرينة، لان ملاك قرينية الأظهر أو الانص لا ينطبق عليه، هذا مضافا الى ان القدر المتيقن من الدليل انما يكون حجةاذا كان مدلوله مجملا وكان

له قدر متيقن، وفي المقام حيث ان الدلالة الوضعية لكل من الدليلين في المسألة مجملة فيؤخذ بالمقدار المتيقن منهما وهو عذرة المأكول في الدليل الأول، وغير المأكول في الدليل الثاني ويكون حجة فيه، ولكن هذا الفرض انما يتحقق فيما اذا بقيت الدلالة الوضعية الى المرحلة النهاية وهي مرحلة الارادة الجدية، والمفروض انها لا تبقى بحدها في هذه المرحلة، لانها مندكة فيها في الدلالة الاطلاقية ولا وجود لها فيها الا بوجودها، والمفروض ان الدلالة الاطلاقية حجة ولا اجمال فيها فلا موضوع حينئذٍ للاخذ بالمقدار المتيقن.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي لكل من الدليلين في المسألة في المرحلة النهائية دلالة اطلاقية فحسب، وليست للدلالة الوضعية لهما في هذه المرحلة عين ولا اثر، لانها مندكة فيها فلا وجود لها الا بوجود الدلالة الاطلاقية، فاذن لا يكون مفادهما مردداً بين ما يصلح ان يكون قرينة أو معارضا.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفاد كل منهما في عرض الآخر مردد بين ما هو صالح للقرينية وما هو معارض، فلا يمكن جعله قرينة، لان القرينة فرع تعين مفاد ما يجعله قرينة في المرتبة السابقة.

وإن شئت قلت، ان كل دليل انما يصلح ان يكون قرينة اذا كان مفاده من الأول وفي المرتبة السابقة خاصاً أو مقيدا أو انص، وأما اذا كان من الأول مرددا بين الخاص والعام والظاهر والاظهر فهو لا يصلح ان يكون قرينة على التصرف في الآخر، هذا كله فيما اذا كان الدليلان ظنيين سنداً.

وأما إذا كانا قطعيين سنداً كما اذا فرضنا ان قوله ﷺ: «لا بأس ببيع العذرة»، وقوله ﷺ: «ثمن العذرة سحت» فيكون التعارض بين دلالتيهما لا سنديهما،

فعندئذٍ لا يسري التعارض الى السند.

فاذن التعارض بين اطلاقيهما فيسقطان معاً، ولابد حينئذ من الاخذ بالمقدار المتيقن، فالمقدار المتيقن من قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة» عذرة مأكول اللحم، والمقدار المتيقن من قوله عليه السلام: «ثمن العذرة سحت» عذرة غير المأكول.

والخلاصة، ان التعارض في المقام بين مدلولي الدليلين في المسألة بنحو التباين، فان الدليل الأول على جواز بيع العذرة مطلقاً وان كانت عذرة غير المأكول، والدليل الثاني يدل على حرمة بيع العذرة مطلقاً وان كانت عذرة المأكول، وليس هنا دلالة اخرى، وهي الدلالة على الأظهرية أو الانصية حتى تصلح ان تكون قرينة على التصرف في الآخر ورفع اليد عن اطلاقه.

فاذن حيث ان المعارضة كانت بينهما بالاطلاق وبنحو التباين فيسقط كلا الاطلاقين معاً من جهة المعارضة، اما مطلقاً على ما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره، أو فيما اذا لم يكن هناك مرجح لاحدهما على الآخر كما بنينا عليه، فيرجع حينئذ الى المقدار المتيقن وهو في دليل جواز بيع العذرة عذرة المأكول، وفي دليل حرمة بيع العذرة غير عذرة المأكول، وهذا بخلاف ما اذا كان سنداهما ظنيين، فان التعارض حينئذ يسري الى دليل حجية السند، اذ لا يمكن التعبد بصدورهما معا ورفع اليد عن ظهورهما وحملهما على الاجمال لانه لغو، فاذن لا محالة يسقط كلا الدليلين سندا، فيرجع حينئذ الى العام الفوقي لقوله تعالى: «احل الله البيع»، «واوفوا بالعقود» وهكذا.

الى هنا قد تبين ان الدليلين اذا كانا قطعيين سندا، فالقدر المتيقن من كل منهما هو المرجع بعد سقوط اطلاقيهما بالتعارض لا انه قرينة على رفع اليد عن اطلاقيهما، لما مرّ من انه لا يصلح ان يكون قرينة على ذلك.

وأما اذا كانا ظنيين سندا فالمرجع بعد سقوطهما عن الحجية العام الفوقي من الايات والروايات.

المسألة الثانية: فيما اذا كان هناك دليلان، احدهما ورد بلسان الامر بشيء، والآخر ورد بلسان الترخيص في تركه، فالدليل الأول ظاهر في وجوب شيء وناص في رجحانه، والدليل الثاني ظاهر في الاباحة بالمعنى الاخص وناص في نفي الالزام.

وعلى هذا، فيمكن الجمع العرفي بينهما بجعل نص كل منهما قرينة على التصرف في ظاهر الآخر بتطبيق قاعدة حمل الظاهر على النص.

والجواب، ان حال هذه المسألة حال المسألة الاولى، فلا فرق بينهما الا في بعض الجهات غاية الامر ان في المسألة الاولى يكون الجمع بلحاظ الموضوع، وفي هذه المسألة بلحاظ المحمول،و حاصل الجواب ان الدليل الأول يدل على الوجوب بالوضع، والوجوب يتضمن الرجحان على اساس ان كل نوع يتضمن الجنس والفصل ومركب منهما حقيقة، والدليل الثاني يدل على الاباحة بالمعنى الاخص بالوضع، وهي تتضمن نفي الالزام كتضمن النوع للجنس، فاذن لا يدل الدليل الأول على الرجحان الا في ضمن دلالته على الوجوب، ولا يدل الدليل الثاني على نفي الالزام الا في ضمن دلالته على الاباحة بالمعنى الاخص.

ومن الواضح، ان الدلالة الضمنية تتبع الدلالة الاصلية اي المستقلة في الثبوت والسقوط وفي التعارض وعدمه فلا يعقل ان يكون الدليل معارضاً مع الدليل الآخر في الدلالة المستقلة دون الدلالة الضمنية، بان تكون دلالته الضمنية قرينة على التصرف في دلالة الآخر المستقلة، ضرورة ان لازم ذلك ان تكون مستقلة والا فكيف تنفك عنها اي عن الدلالة المستقلة لفرض انها جزء هذه الدلالة.

ومن هنا يتبين بوضوح ان اظهرية دلالة الدليل أو انصيتها انما تكون قرينة على التصرف في ظاهر الدليل الآخر اذا كان الدليل دالاً عليها بدلالة مستقلة بان تكون الأظهرية أو الانصية مدلولا له متعينا بالوضع أو بمقدمات الحكمة أو بالقرينة الخاصة بنحو الاستقلال.

وأما في المقام فمدلول الدليل الأول المتعين المستقل بالوضع انما هو وجوب الشيء، وأما رجحانه فلا يكون مدلولاً الا في ضمن مدلوله المطابقي المستقل ومندك فيه، وكذلك الحال في الدليل الثاني.

والخلاصة، انه لا يمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي بينهما في المسألة، ضرورة ان هذه القواعد انما تنطبق فيما اذا كانت الاخصية أو الأظهرية أو الانصية مدلولا متعيناً لدليل مستقل يدل عليه بدلالة مستقلة، كما اذا كان هناك دليلان منفصلان تكون دلالة احدهما على مدلوله اظهر واقوى من دلالة الآخر على مدلوله، ففي مثل ذلك يقدم الأول على الثاني بملاك تقديم الأظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

ودعوى، انه لابد من الاخذ بالمقدار المتيقن لكل من الدليلين سواء اكان قرينة على التصرف في ظاهر الدليل الآخر ام كان مرجحاً بعد سقوط كلا الدليلين بالتعارض.

مدفوعة، أما كونه قرينة في المقام فقد تقدم انه غير صالح لها، وأما كونه مرجحاً بعد سقوط كلا الدليلين بالتعارض فهو انما يتم اذا كان كلاهما قطعياً سنداً، فانه حينئذ حيث لا يمكن الغاء كليهما معا ولا احدهما فلابد من الاخذ بالمقدار المتيقن لكل منهما، والمقدار المتيقن في الدليل الأول الرجحان وفي الدليل الثاني نفي الالزام، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انا وان سلمنا ان الرجحان في الدليل الأول مدلول له مستقلا ولكنه غير ظاهر فيه، لانه ظاهر في الوجوب والرجحان محتمل، ولا يصلح ان يكون قرينة لرفع اليد عن ظهور الدليل الاخر، فانه انما يصلح ان يكون قرينة اذا كان اظهر واقوى من دلالة الدليل الآخر على مدلوله، والمفروض انه لا يكون ظاهرا فيه فضلا عن كونه الأظهر، وكذلك الحال في الدليل الثاني.

والخلاصة، ان مدلول الدليل لابد ان يكون متعينا للقرينة في المرتبة السابقة.

وأما اذا كان مدلوله مردداً بين ما يصلح ان يكون قرينة وبين ما يكون معارضاً، فلا يمكن جعله قرينة كما لا يمكن جعله معارضاً، فلابد من تعيينه في المرتبة السابقة إما للقرينية أو للمعارضة ولا دليل على التعيين.

وأما القدر المتيقن في المقام، فحيث انه ليس مدلولا للفظ مستقلا، بل هو مدلول له تبعاً وضمناً فلا يصلح ان يكون قرينة بل لا يعقل، لانه في ضمن المدلول الذي يكون طرفاً للمعارضة ومندكاً فيه، ولا وجود له الا بوجوده، ولذلك لا يعقل ان يكون المدلول التضمني لكل منهما قرينة على التصرف في المدلول المطابقي للاخر.

فالنتيجة، ان هذه المسألة ليست من صغريات مسألة قواعد الجمع الدلالي العرفي، بل هي من صغريات كبرى مسألة التعارض.

المسألة الثالثة: قد حدّد الكر في مرسلة ابن ابي عمير بالف ومائتا رطل وفي صحيحة محمد بن مسلم بستمائة رطل، ولفظ «الرطل» مردد بين الرطل العراقي والرطل المكي والرطل المدني، والرطل العراقي نصف الرطل المكي وثلاثة ارباع الرطل المدني، فاذن كلمة «الرطل» مجملة مرددة بين هذه المعاني الثلاثة،

ويسري هذا الاجمال الى الكر ايضاً، وحيث انا لا نعلم ان الكر الذي حدد في مرسلة ابن ابي عمير بالف ومائتا رطل هل هو بالعراقي أو المكي أو المدني، وكذلك الحال في صحيحة محمد بن مسلم حيث انه قد حدد فيها بستمائة رطل ولكن لا نعلم هل هو بالعراقي أو المكي أو المدني، وهل يمكن الجمع بينهما بان يراد من الرطل في المرسلة الرطل العراقي، ويراد من الرطل في الصحيحة الرطل المكي الذي هو ضعف الرطل العراقي، وبذلك يرتفع الاجمال.

والجواب، انه لا يمكن فانه بحاجة الى شاهد وقرينة تدل على ذلك، ولا قرينة على ان المراد من الرطل في المرسلة العراقي وفي الصحيحة المكي، فاذن هذا الجمع جمع تبرعي ولا شاهد عليه، ولهذا لا يكون حجة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل يمكن شمول دليل الحجية لكلتا الروايتين باعتبار ان كلا منهما محتمل الصدق والمطابق للواقع بدون ان يعلم بكذب ايّ منهما أو لا يمكن باعتبار ان دليل الحجية لا يشمل الرواية التي تكون مجملة، لوضوح ان التعبد بالسند وصدور الرواية لا يمكن إلاّ اذا ترتب عليها اثر شرعي، والرواية اذا كانت مجملة فحيث انه لا يترتب عليها اثر شرعي فلا تكون مشمولة له ولا يمكن التعبد بصدورها، لانه لغو.

والجواب ان فيه قولين:

مال بعض المحققين[1] قدس سره الى القول الاول، وقد افاد في تقريب ذلك على ما في تقرير بحثه ان كل من الروايتين حيث انه محتمل الصدق والمطابقة للواقع بدون العلم بكذب واحد منها، كان مقتضى القاعدة شمول دليل الحجية لهما معا،

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص٢٢٨.

فتثبت بذلك قضيتان مجملتان تدل احداهما على ان الكر الف ومائتا رطل، والاخرى على انه ستمائة رطل، ولازم صدق هاتين القضيتين قضية ثالثة عقلا، وهي ان الكر ستمائة رطل بالمكي والف ومائتا رطل بالعراقي، اذ لو كان الكر اقل من ذلك أو اكثر لما صدقت القضيتان معا على اجمالها، بل كانت احداهما كاذبة، وعلى الجملة فصحيحة محمد بن مسلم تدل على ان الكر ليس بأكثر من ستمائة رطل بالمكي على جميع التقادير والاحتمالات اي سواء اكان المراد من الرطل فيها الرطل المكي أو العراقي أو المدني، والمرسلة تدل على ان الكر ليس بأقل من الف ومائتا رطل بالعراقي على جميع الاحتمالات اي سواء اكان المراد من الرطل فيها العراقي أو المدني أو المكي، وعلى هذا فمقتضى هاتين النتيجتين ان الكر لايزيد على ستمائه رطل بالمكي، ولا يقل عن الف ومائتا رطل بالعراقي.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن الجمع بين الروايتين بالجمع الدلالي العرفي، لاجمال الرواية وعدم الدليل على تعيين المفاد الصالح للقرينية في المرتبة السابقة، ولكن يمكن ان يتوصل الى الجمع بينهما بقاعدة عقلية لا بجمع عرفي، هذا.

والصحيح القول الثاني، لان دليل الحجية كالسيرة العقلائية انما يشمل اخبار الثقة اذا كان لها ظهور في مدلولها الوضعي أو الاطلاقي أو الحالي او السياقي حتى يترتب عليها اثر شرعي، اذ لا يمكن التعبد بصدور خبر بدون ان يترتب عليه اثر شرعي كما اذا كان موضوعاً لاثر شرعي أو بنفسه اثرا شرعيا، والا لكان التعبد به لغواً، وعلى هذا، فاذا كان الخبر مجملا، ولا دليل على تعين مفاده ومدلوله، فلا يمكن ان يشمله دليل الحجية، لان التعبد بصدوره لغو، اذ لايترتب عليه اثر من جهة اجماله.

وبكلمة، قد تقدم ان المجعول لكل من السند والدلالة حجية واحدة لا ان المجعول لكل منهما حجية مستقلة، بل قد ذكرنا في محله ان المجعول لكل منهما ليس حجية مشروطة ايضا بان تكون حجية السند مشروطة بحجية الدلالة وبالعكس، لاستلزام ذلك الدور وتوقف الشيء على نفسه كما تقدم.

وأما الأول وهو جعل الحجية المطلقة لكل منهما، فانه لغو، ضرورة ان جعل الحجية للسند بدون جعلها للدلالة لغو وبلا اثر وكذلك العكس.

ولهذا قلنا، ان المجعول للسند والدلالة حجية واحدة، وعندئذ لابد ان تكون شروط الحجية متوفرة في كل من السند والدلالة بان تكون سلسلة سند الخبر من البداية الى النهاية ثقة، وان يكون له ظهور عرفي في معناه ومدلوله كان بالوضع أو بالاطلاق ومقدمات الحكمة أو بالقرينة الخاصة.

وعلى هذا، فان كان الأول فاقدا للشروط والثاني واجداً لها، فلا يمكن جعل الحجية لهما، وكذلك العكس بان يكون الأول واجداً للشروط دون الثاني، فايضاً لا يمكن جعل الحجية لهما، لان موضوعها مركب منهما، وحينئذ فلا بد ان يكون الموضوع تاما بان يكون واجداً لشروط جعل الحجية له، فاذن ان كان الخبر تاماً سنداً ولكن مجمل دلالته، فلا يمكن شمول دليل الحجية له، لان موضوعها وهو الخبر غير تام، فانه مركب من السند والدلالة، فاذا كان مجملا فلا دلالة له، وعندئذٍ فلا يتم الموضوع.

وما نحن فيه كذلك، فان كل من الروايتين في المسألة مجملة فلا دلالة ولا ظهور لها، وعندئذ فشمول دليل الحجية لهما معا وان كان في نفسه لا مانع منه من جهة انا لا نعلم اجمالا بكذب احداهما في الواقع الا انه لا يمكن من جهة اخرى وهي اجمال دلالتهما، وعلى هذا فشمول دليل الحجية لهما يتوقف على

تعيين المفاد الصالح للقرينية عرفاً، أو فقل انه يتوقف على امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما والمفروض انه غير ممكن، لان المسألة ليست من مصاديق كبرى قواعد الجمع العرفي.

ودعوى، انه يمكن الوصول الى نفس النتيجة المطلوبة من الجمع العرفي بحكم العقل لا بحكم العرف، بمعنى ان العقل يحكم برفع الاجمال وتعيين مفاد الروايتين بنحو يرتفع التعارض والتنافي من البين بعد التعبد بصدورهما معاً.

مدفوعة، فان شمول دليل الحجية لهما يتوقف على رفع اجمالهما وتعيين مفادهما بنحو يرتفع التعارض بينهما في المرتبة السابقة، والا فلا يمكن جعل الحجية لهما ثبوتا، لمامرّ من ان موضوعها مركب من السند والدلالة يعني الظهور العرفي معا، وأما مع الاجمال فلا موضوع لها، فاذا لم يمكن جعل الحجية لهما ثبوتاً فلا يمكن شمول دليلها لهما في مقام الاثبات.

ومن هنا يظهر انه لا يقاس حكم العقل بالجمع بين الدليلين في المقام بحكم العرف بالجمع بينهما، فان في موارد حكم العرف بالجمع بين الدليلين كان موضوع جعل الحجية لهما تاماً، غاية الامر احدهما اظهر من الآخر أو احدهما عام والآخر خاص وهكذا. وحيث ان احدهما يصلح ان يكون قرينة فهو مفسر للمراد النهائي من الآخر بنظر العرف فلا اجمال في البين.

وأما في موارد حكم العقل كهذه المسألة وامثالها فكلا الدليلين مجمل فلا دلالة لهما، ومعه كيف يمكن جعل الحجية لهما سندا ودلالة مع انه لا دلالة لهما وحكم العقل يرفع الاجمال، وتعيين مفادهما فرع جعل الحجية لهما والتعبد بصدورهما معاً، ولكن الكلام انما هو في اصل جعل الحجية وشمول الدليل لهما، وكيف يمكن الشمول مع الاجمال وجعل الحجية مع عدم تمامية الموضوع.

وأما بعد افتراض الشمول فرضا فلابد من التصدي للتوجيه والتأويل صونا لكلام المولى عن اللغوية والجزاف سواء اكان في مثل هذا المثال ام كان في غيره.

وعلى هذا فما ذكره قدس سره في هذه المسألة وامثالها ينطبق على المسألة الاولى، فان دليل الحجية اذا شمل رواية «لاباس ببيع العذرة» ورواية «ثمن العذرة سحت» وتعبد بصدورهما على اساس احتمال صدق كلتيهما تثبت قضيتان مجملتان، فاذن النتيجة من ثبوت هاتين القضيتين بحكم العقل قضية ثالثة، وهي ان المراد من العذرة في الرواية الاولى عذرة المأكول، وفي الرواية الثانية عذرة غير مأكول، وذلك لاستحالة ارادة المطلق في كل منهما، كما لا يمكن ان يراد من العذرة في الرواية الاولى عذرة غير مأكول، وفي الرواية الثانية عذرة المأكول، فاذن يتعين بحكم العقل الاحتمال الأول، وبه يعين مفاد الروايتين بنحو يرتفع التعارض والتنافي بينهما.

والخلاصة، ان فتح هذا الباب وشمول اطلاق دليل الحجية للسند وان كان مفاده مجملا أو السندين كان مفاد كليهما مجملا بدون العلم بكذب احدهما في الواقع واحتمال صدق كليهما معا يحل كثير من مشكلات الروايات المجملة، فانه بعد شمول اطلاق دليل الحجية للروايات المجملة التي يتردد مفادها بين امرين أو امور بحكم العقل حفاظاً على كلام المولى من اللغوية بالتوجيه أو التأويل والاخذ بالمقدار المتيقن، وبذلك يرفع الاجمال ويعين المفاد.

فالنتيجة، ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره على ما في تقرير بحثه غير تام، الى هنا قد تبين ان هذه الموارد ليست من صغريات باب قواعد الجمع الدلالي العرفي، فاذن المرجع فيها قواعد اخرى، هذا اضافة الى ان رواية ابن ابي عمير ضعيفة من ناحية الارسال، هذا تمام كلامنا في المجموعة الاولى التي تحتوي على

كافة مسائل قواعد الجمع العرفي.

نتائج بحوث جملة من قواعد الجمع الدلالي العرفي عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان نسبة الخاص المتصل بالعام قد تكون نسبة الصفة الى الموصوف كقولنا «اكرم كل عالم عادل» وقد تكون نسبة الاستثناء الى المستثنى كقولنا «اكرم كل شاعر الا الفاسق منه» وقد تكون نسبة جملة مستقلة الى العام كقولنا «اكرم كل الفقراء ولا تكرم الفساق منهم».

وعلى الأول تعد الصفة والموصوف جملة واحدة، ولها مدلول واحد بدلالة واحدة من مرحلة التصور الى المرحلة التصديق النهائي، وأما دلالة مفردات هذه الجملة فهي مندكة فيها ومندمجة.

وعلى الثاني، فالمستثنى منه جملة اخرى ولهما دلالتان مباينتان في مرحلة التصور والتصديق الابتدائي، وأما دلالة مفردات كل من الجملتين التصورية، فهي مندكة في دلالتهما ومندمجة فيها ولا وجود لها الا بوجودها، ثم ان لمجموع الجملتين دلالة ثالثة من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي، وهذه الدلالة الثالثة تحتوي على دلالتيهما التصورية والتصديقية البدائية، لانهما مندكتان فيها وموجودتان في ضمن وجودها لا بالاستقلال وفي مقابل وجودها، ضرورة انه لا وجود في المرحلة النهائية الا للدلالة الثالثة، وهي دلالة العام في هذه المرحلة على ان المتقطع من مقدار الخاص حكما لاواقعاً.

النقطة الثانية: هل هذه الدلالة الثالثة المستقرة النهائية مستندة الى الوضع أو الى الانس الذهني أو الى السياق؟

الجواب، انها مستندة الى الانس الذهني دون الوضع أو السياق كما تقدم.

النقطة الثالثة: ان الخاص اذا كان جملة مستقلة فهو ليس كالصورة الاولى ولا

الثانية، فانه جملة مستقلة موضوعاً ومحمولا، ولا يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم لا في مرحلة التصور ولا في مرحلة التصديق الابتدائي ويكون مانعاً عن ظهوره في العموم في مرحلة التصديق النهائي.

ثم ان تقديم الخاص على العام في هذه الصورة هل هو بملاك تقديمه عليه في الصورة الاولى والثانية أو لا؟

والجواب، ان في المسألة قولين، فالأظهر هو القول الأول، لان لمجموع هاتين الجملتين دلالة ثالثة من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي بقرينة السياق والتقارن من ناحيةو ارتباط الجملة الثانية بالاولى من ناحية اخرى، لانها جزء من الجملة الاولى وهي جملة العام، وتدل على قطعها عنها حكماً، وهاتان الناحيتان تصلحان لتكوين الدلالة الثالثة لهما زائداً على دلالة كل منها على معناها، فاذن حال هذه الصورة حال الصورة الاولى والثانية.

النقطة الرابعة: ان الوجوه التي استدل بها جماعة من المحققين على تقديم الخاص على العام في هذه الصورة، لا تخلو عن اشكال بل منع، وقد تقدم تفصيل ذلك.

النقطة الخامسة: ان تقديم الخاص على العام اذا كان منفصلا عنه ولا يكون متصلا به بشيء من انحاء الاتصال ليس بملاك تقديمه عليه اذا كان متصلاً، بل هو بملاك قرينية الخاص لبيان المراد الجدي النهائي من العام، فاذا صدر عام من متكلم عرفي اعتيادي في مورد ثم صدر منه خاص في مورد آخر، كان ظاهر حاله انه جعل الخاص قرينة على بيان المراد الجدي النهائي من العام وهو المعنى المتقطع منه الخاص حكماً بمقتضى تعهده في مقام التفهيم والتفهم، وليست قرينية الخاص بملاك الغلبة، والا لم تكن مطردة.

النقطة السادسة: ذكر بعض المحققين قدس سره عدة حالات لتقديم الخاص المنفصل على العام، بتقريب ان المتكلم لا يخلو عن هذه الحالات على ما في تقرير بحثه، أما الحالة الاولى فهي مبنية على الغاء الفواصل الزمنية بين العام والخاص بسبب من الاسباب كما اذا اخذ المتكلم بعد الفراغ من العام بلا فصل السعال أو النوم أو الاغماء، وبعد ارتفاع السعال أو النوم جاء بالخاص، ففي مثل ذلك يكون الفصل الزمني ملغي، ويرى العرف الخاص متصلا بالعام، ولكن ذلك حالة نادرة في الحوارات المتعارفة والخطابات المتبادلة في مقام ابراز المقاصد والاراء بذلك، ولا يعتنى بها، ولا يمكن ان تجعل هذه الحالة ضابطة كلية لالحاق الخاص المنفصل بالخاص المتصل.

وأما الحالة الثانية والثالثة مجرد افتراض لاواقع موضوعي له كما تقدم.

النقطة السابعة: ان المخصص اذا كان منفصلا لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم والشمول، وانما يكون مانعا عن حجيته في مقدار افراد مدلوله باعتبار انه يدل على خروج افراد مدلوله عن عموم العام حكما، وأما ما لا يكون من افراده فهو باق تحته تماماً، لان المقتضي للبقاء موجود، وهو ظهور العام في العموم والمانع بالنسبة الى الباقي مفقود، فلا يكون العام بعد التخصيص مجملا، وأما اذا كان المخصص متصلا فقد تقدم ان اتصاله بالعام بكل انحائه موجب لتكوين ظهور ثالث في المعنى الخاص، وهو المعنى المتقطع منه الخاص من البداية الى النهاية، فاذن لا موضوع لهذا البحث هو ان الباقي تحت العام هل هو تمام الباقي أو بعضه.

النقطة الثامنة: ان تقديم الخاص على العام انما هو بملاك القرينية كما تقدم، ولا فرق في ذلك بين العام الاستغراقي والعام المجموعي، ودعوى ان في العام

المجموعي دلالة واحدة على الكل وهذه الدلالة الواحدة تنحل الى دلالات متعددة بعدد اجزائة المرتبطة بعضها مع بعضها الآخر ثبوتا وسقوطا، فلا يمكن سقوط بعض هذه الدلالات الا بسقوط الدلالة على الكل، لانها دلالات ضمنية تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطاً، فاذن كيف يمكن سقوط بعض هذه الدلالات بدليل مخصص وبقاء بقية الدلالات.

مدفوعة، بان الدليل المخصص لا يوجب سقوط دلالة العام على العموم والشمول وظهوره فيه، وانما يوجب سقوط حجية ظهوره ودلالته عليه، والمستحيل انما هو الاول يعني سقوط دلالة العام عن بعض اجزاء مدلوله وبقاؤها بالنسبة الى بعضها الآخر، وأما الثاني فلا مانع منه، لان المقتضي لحجية ظهوره في العموم موجود والمانع عن حجيته انما هو بالنسبة الى بعض اجزاء مدلوله لاتمامه.

وإن شئت قلت، إن ظهوره في العموم موجود وهو موضوع للحجية ومقتضي لها والمانع انما هو بالنسبة الى بعض اجزاء مدلوله.

النقطة التاسعة: ان نسبة الخاص الى العام نسبة التخصيص، وأما نسبة دليل حجية الخاص الى دليل حجية العام، فهل هي الحكومة أو الورود؟

والجواب، ان فيه قولين: احدهما الحكومة، والآخر الورود.

اختار مدرسة المحقق النائيني قدس سره القول الأول وهو الحكومة، بتقريب ان المجعول في باب الأمارات الطريقية والعلمية، وعلى هذا فدليل حجية الخاص رافعا لموضوع دليل حجية العام تعبدا هذا هو الحكومة، وفيه ما ذكرنا غير مرة من ان هذه النظرية خاطئة ولا واقع موضوعي لها، حيث انه ليس في باب الأمارات اي جعل ومجعول فيه وانما هو عمل العقلاء بها وامضاء الشارع هذا

العمل، بل ذكرنا في محله انه لا يرجع الى معنى محصل، ومن هنا فالصحيح هو القول الثاني وهو الورود كما تقدم تفصيله.

النقطة العاشرة: ان دليل حجية سند الخاص الظني يقدم على دليل حجية ظهور العام الظني بملاك القرينية، ويكون هذا التقديم بملاك الورود، لان موضوع دليل حجية ظهور العام مقيد بعدم قيام القرينة على خلافها، ومع قيامها يرتفع بارتفاع موضوعه.

النقطة الحادية العشرة: يقدم العام الوضعي على اطلاق المطلق من باب الأظهرية لا من باب ما ذكره شيخنا الانصاري قدس سره من ان دلالة العام الوضعي على العموم تنجيزية ودلالة المطلق على الاطلاق تعليقية يعني معلقة على تمامية مقدمات الحكمة، والاولى مانعة عن تمامية المقدمات، وذلك لان ما ذكره قدس سره انما يتم اذا كان العام الوضعي متصلا بالمطلق، وأما اذا كان منفصلا عنه، فلا يكون مانعا عن تمامية المقدمات.

النقطة الثانية عشرة: لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي في مورد المعارضة، وما ذكر من الوجوه لتقديم الاول على الثاني، فالجميع غير تام على تفصيل تقدم.

النقطة الثالثة عشرة: ان الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين بتمام انواعه منوط بتوفر امور:

الاول، ان يكون المتكلم بهما واحدا أو في حكم واحد.

الثاني، ان لا يكون علم اجمالي بكذب احدهما وعدم صدوره في الواقع.

الثالث، ان شمول دليل الاعتبار لكلا الدليلين المتعارضين منوط بكون احدهما صالحا للقرينية على الآخر، والا فلا يشمل، ويسري التعارض حينئذ

الى دليل الحجية.

النقطة الرابعة عشرة: الصحيح ان المجعول لمجموع السند والدلالة حجة واحدة لاحجتان احداهما للسند والاخرى للدلالة، وذلك لان البناء على حجية كل منها بنحو الاستقلال فلا يمكن، ضرورة انه لا يمكن ان يكون السند حجة سواء اكانت الدلالة حجة ام لا، لوضوح ان حجيته بدون حجية الدلالة لغو وبلا اثر، وكذلك العكس.

وأما البناء على ان حجية كل منها مشروطة بحجية الآخر، فهي لا يمكن، لاستلزامها الدور وتقدم الشيء على نفسه، لان حجية السند تتوقف على حجية الدلالة من باب توقف المشروط على الشرط وبالعكس، ولا يمكن فرض التوقف من طرف واحد بان تتوقف حجية السند على حجية الدلالة دون العكس، فانه حينئذ وان لم يلزم الدور الا ان لازم ذلك ان تكون حجية الدلالة مستقلة، وهذا لا يمكن، لان حجيتها بدون حجية السند لغو محض فلا يمكن صدورها من المولى الحكيم، ونتيجة ذلك ان مجموع السند والدلالة موضوع للحجية، وكل واحد منهما جزء الموضوع لا تمامه.

النقطة الخامسة عشرة: هل تنطبق ضوابط الجمع الدلالي العرفي على موارد التعارض بين الدليلين بالغرض.

والجواب، ان فيه تفصيلا كما تقدم.

النقطة السادسة عشرة: هناك مجموعة من المسائل التي تقع محل البحث في انها من صغريات قواعد الجمع الدلالي العرفي أو من صغريات باب التعارض، وقد تقدم انها من صغريات باب التعارض لا الجمع الدلالي العرفي.

وأما المجموعة الثالثة التي تمثل مسألة التزاحم، فهي تصنف الى صنفين:

الصنف الاول: التزاحم بين ملاكات الاحكام الشرعية ومبادئها.

الصنف الثاني: التزاحم بين الاحكام الشرعية في مرحلة الفعلية والامتثال.

اما الصنف الاول، فالتزاحم بين ملاكات الاحكام الشرعية في مرحلة المبادئ انما يتصور في الموارد التي لا يتصور فيها جعل الحكم الشرعي ولو بنحو الترتب، منها موارد اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية، فانه لا يمكن الوجوب والحرمة فيه معا ولو بنحو الترتب بان يكون وجوب المجمع مشروطاً بعصيان حرمته والمفروض ان عصيان حرمته مساوق لوجوده في الخارج، فاذن يلزم كون وجوب المجمع مشروطا بوجوده فيه، وهذا كما ترى، وأما اذا كان الترتب من الجانبين، فيلزم ان تكون حرمته مشروطة بعصيان وجوبه والمفروض ان عصيان وجوبه مساوق لتركه، فالنتيجة ان حرمته مشروطة بتركة، وهذا كما ترى، لانه من طلب الحاصل.

ومنها موارد الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون، فانه لا يمكن جعل الوجوب لاحدهما والحرمة للاخر ولو بنحو الترتب بان يكون وجوب السكون مشروطا بعصيان حرمة الحركة اي بفعلها، وحرمة الحركة مشروط بترك السكون ،فانه على الأول يلزم ان يكون وجوب السكون مشروطاً بوجود ضده وهو الحركة في الخارج، وهذا مستحيل.

وعلى الثاني فحيث ان ترك السكون مساوق للحركة فيلزم ان تكون حرمة الحركة مشروطة بوجودها في الخارج، وهذا كما ترى.

وفي هذين الموردين وامثالهما حيث انه لا يمكن جعل الحكم ولو بنحو الترتب فلا محالة تقع المزاحمة في المرحلة المبادئ والملاكات، مثلا ملاك الوجوب

في المجمع على القول بالامتناع مزاحم لملاك الحرمة فيه، وملاك الوجوب في السكون مثلا مزاحم لملاك الحرمة في الحركة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الكلام في هذا التزاحم يقع في ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: في طريق احراز الملاكات والمبادئ في هذه الموارد بعد عدم امكان جعل الحكم فيها ولو بنحو الترتب.

المرحلة الثانية: في احكام هذا التزاحم واثاره.

المرحلة الثالثة: هل يمكن تطبيق المرجحات الدلالية أو السندية على هذا التزاحم؟

اما الكلام في المرحلة الاولى، فقد حاول جماعة من المحققين لاحراز الملاك في الموارد المذكورة بعدة طرق:

الطريق الاول: ما ذكره المحقق النائيني[1] بتقريب ان للمادة كالصلاة والصيام والحج ونحوهما محمولين في عرض واحد احدهما الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما والآخر الملاك والمقتضي القائم بها.

وعلى هذا، فاذا كانت المادة مطلقة فاطلاقها كما يقتضي اطلاق الحكم وثبوته مطلقاً وفي تمام الحالات، ضرورة ان الحكم لو كان ثابتا في بعض الحالات دون بعضها الآخر كان على المولى تقييد المادة به، لانه في مقام البيان، كذلك يقتضي اطلاق الملاك وثبوته في تمام الحالات، اذ لو كان ثابتا في بعض هذه الحالات لكان على المولى تقييد المادة به، حيث انه كان في مقام البيان فعدم التقييد يدل على الاطلاق.

١ـ اجود التقريرات ج١ ص ٢٦٥.

وعلى هذا، ففي الموردين المذكورين وما شاكلهما انما لا يمكن اطلاق المادة بلحاظ حكمها المجعول لها لا بلحاظ ملاكها القائم بها في المرتبة السابقة، مثلا اطلاق الصلاة لا يمكن في مورد الاجتماع على القول بالامتناع، ووحدة المجمع وجوداً وماهية بلحاظ وجوبهما المجعول لها.

واطلاق الغصب لا يمكن بلحاظ حرمته المجعولة له ولو بنحو الترتب، وأما اطلاقها بلحاظ ملاكها القائم في مرحلة المبادئ فهو ثابت ولا موجب لسقوطه، فاذن لا محالة تقع المزاحمة بين ملاك الوجوب وملاك الحرمة في مورد الاجتماع على القول بالامتناع، وكذلك الحال فيالضدين الذين لا ثالث لهما، فان جعل الحكمين المتضادين لهما لا يمكن ولو بنحو الترتب، وأما اشتمال كل منهما على الملاك في نفسه وفي مرحلة المبادئ فلا مانع منه ولا محذور، غاية الامر يقع التزاحم بينهما فيقدم ما هو الاهم من الاخر، هذا.

والجواب، انه لا طريق لنا الى احراز الملاك في المادة كالصلاة والغصب مثلا في مورد الاجتماع على القول بالامتناع، لان الطريق الى احرازه ايجاب الصلاة وحرمة الغصب، والمفروض عدم امكان جعل كليهما لهما في مورد الاجتماع، وعلم الغيب غير موجود عندنا، فاذن من اين نحرز اشتمالهما على الملاك في هذه الحالة.

وبكلمة، ان ماذكره(قدس سره) وان كان ممكنا ثبوتا بان تكون المادة مطلقة بلحاظ الملاك القائم بها، ومقيدة بلحاظ الحكم المجعول لها، الا انه لا يمكن بحسب مقام الاثبات، لان اطلاق المادة في مقام الاثبات بالنسبة الى الملاك في مرحلة المبادئ في طول اطلاقها بالنسبة الى الحكم المتعلق بها، على اساس ان اطلاق الحكم في هذا المقام كاشف عن اطلاق الملاك، حيث انه لاطريق لنا اليه الا من طريق

ثبوت الحكم لها في مقام الاثبات، فاذن اثبات الملاك في طول اثبات الحكم، وثبوت الحكم في طول ثبوت الملاك في مرحلة المبادئ ومقام الثبوت، مثلا ما دل من الخطاب على ثبوت الحكم للمادة بالمطابقة يدل على قيام الملاك بها بالالتزام، ولايمكن ان تكون دائرة قيام الملاك بها اوسع من دائرة ثبوت الحكم لها، والا لزم ان يكون المدلول الالتزامي اوسع دائرة من المدلول المطابقي، وهو لا يمكن كيف، فان الملاك منكشف بانكشاف المدلول المطابقي، ولايمكن ان تكون دائرة انكشاف المدلول الالتزامي اوسع من دائرة انكشاف المدلول المطابقي، هذا في مقام الاثبات.

واما في مقام الثبوت، فالمدلول المطابقي معلول للمدلول الالتزامي، ولايمكن ان تكون دائرة المعلول اضيق من دائرة العلة.

والخلاصة، ان مفاد خطاب «صلّ» الوجوب المتعلق بالمادة وهي الصلاة، ومفاد خطاب «لا تغصب» الحرمة المتعلقة بالمادة وهي الغصب، فاذن مفاد كلا الخطابين الحكم المتعلق بالمادة، وأما الملاك القائم بها فهو منكشف بانكشاف الحكم بالدلالة الالتزامية، على اساس ان الخطاب الشرعي يدل على ثبوت الحكم للمادة بالمطابقة وعلى قيام الملاك بها بالالتزام.

وقد ذكرنا في محله ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية حدوثاً وبقاء وحجية، ولا يعقل سقوط الدلالة المطابقية وبقاء الدلالة الالتزامية.

وعلى هذا، فان اراد المحقق النائينيﷺ بذلك اي ان للمادة محمولين في عرض واحد، ان الخطاب الشرعي يدل على ذلك من دون ارتباط دلالته على احدهما بدلالته على الاخر بمعنى ان تكون له دلالتان مستقلتان في عرض واحد.

فيرد عليه، ان الخطاب الشرعي لايدل على ثبوت الحكم والملاك للمادة في عرض واحد، بل يدل عليهما طولا، بمعنى انه يدل على ثبوت الحكم للمادة اولاً وبالمطابقة، وعلى قيام الملاك بها ثانيا وبالالتزام، فاذن تكون دلالته على قيام الملاك بها في طول دلالته على ثبوت الحكم لها، باعتبار ان الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقية.

وان شئت قلت، انه ليس للمادة في الحقيقة الا مدلولاً واحداً وهو الحكم، والمفروض انه غير موجود في موارد العجز، وأما الملاك فهو مستكشف منه بالدلاله الالتزاميه في موارد ثبوته لا مطلقاً.

فالنتيجه، انه لايمكن استكشاف الملاك في الموردين المتقدمين وما شاكلهما، لان الطريق اليه هو ثبوت الحكم للمادة والفرض استحالة ثبوته لها في كلا الموردين كمامر.

وان ارادقدس سره بذلك انه لا ملازمة بين عدم ثبوت حكم في مورد وعدم ثبوت ملاك فيه، حيث انه يمكن ان يكون ملاك كلا الحكمين ثابتا في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية، ولكن لا يمكن ثبوت كلا الحكمين فيه

فيرد عليه، ان ذلك لا يمكن في مرحلة الملاك ايضاً، لاستحالة المصلحة والمفسدة في شيء واحد والمحبوبية والمبغوضية فيه والارادة والكراهية، هذا اضافة الى ان مجرد الحكم بامكان ذلك ثبوتا لايكفي في الحكم بالتزاحم الملاكي، بل لابد من اثبات كلا الملاكين في مورد الاجتماع مع استحالة ثبوت كلا الحكمين فيه، والمفروض انه ليس لنا طريق لاثباتهما غير ثبوت الحكمين.

فالنتيجة، في نهاية المطاف ان هذا الطريق غير تام.

الطريق الثاني: ما افاده المحقق الاصفهاني[١] قدس سره وهو التمسك باطلاق المادة ولكن بتقريب اخر، وهو ان المولى اذا كان في مقام بيان الحكم الحقيقي لموضوع ولم يقيده في لسان الدليل بقيد لفظي رغم انه في مقام البيان، كان اطلاقه كاشفا عن اطلاق الملاك القائم به حتى فيما اذا لم يمكن ثبوت الحكم له لمانع عقلي كالمضادة ونحوها، وقد افاد في وجه ذلك ان المانع العقلي لا يصلح ان يكون مقيداً لاطلاق المادة مولوياً وانما يكون رافعاً للحكم والمنع عن ثبوته فحسب مع وجود المقتضي له.

وبكلمة، ان المولى اذا قال «صلّ» وكان في مقام البيان ولم يقيد الصلاة بقيد لفظي، كان اطلاقها كاشفا عن اطلاق ملاكها القائم بها، وعدم وجوبها في مورد الاجتماع على القول بالامتناع من جهة انه مضاد لحرمة الغصب فيه، ولا يمكن اجتماعها في موضوع واحد.

فاذن حكم العقل بتقييدها بعدم الاتحاد مع الغصب، فانما هو من جهة انها موضوع لحكم فعلي «وهو الوجوب» مضاد لحكم فعلي لموضوع اخر وهو الغصب، وهذا الحكم العقلي لا يمكن ان يكون قرينة حافة باللفظ يمكن الاتكال عليه عرفاً في مقام التقييد المولوي باعتبار ان هذا الحكم العقلي مقيد لاطلاق مفاد الهيئة عقلا.

ومن الواضح، انه لا يوجب تقييد المادة بتقييد مولوي، فاذن حيث ان تمام الموضوع للحكم المادة وهي مطلقة، وان لم يكن لها حكم عقلا لمانع من الموانع فبطبيعة الحال يكشف اطلاقها عن اطلاق الملاك القائم بها.

١ـ نهاية الدراية ج١ ص٥١٨.

والخلاصة، ان العقل انما يحكم باستحالة اجتماع الوجوب مع الحرمة في شيء واحد، ونتيجة ذلك ان الوجوب غير ثابت ولا يحكم بتقييد الموضوع عدم بقائه على اطلاقه، هذا.

ويرد عليه وجوه:

الوجه الأول: انه لافرق بين ان يكون تقييد المادة مولوياً او عقلياً يعتمد عليه المولى في مقام البيان، ضرورة ان حكم العقل بامتناع اجتماع الوجوب مع الحرمة في المجمع اذا كان واجداً وجوداً وماهية لا يمكن ان يكون بدون حكمه بتقييد المادة بعدم اتحادها مع الحرام، لوضوح ان حكمه بامتناع الاجتماع انما هو على اساس ادراكه بان متعلق الوجوب واقعاً وثبوتا المادة المقيدة، وكذلك متعلق الحرمة يعني ان متعلق الوجوب في الواقع هو الصلاة المقيدة بعدم اتحادها مع الغصب، ومتعلق الحرمة هو الغصب المقيد بعدم اتحاده مع الصلاة، فيكون متعلق كل منهما حصة خاصة لا مطلق الصلاة ولا مطلق الغصب، بداهة ان حكم العقل بالامتناع في المسألة مبني على وحدة المجمع وجوداً وماهية يعني اتحاد الصلاة مع الغصب حقيقة.

وعلى هذا، فبطبيعة الحال تكون المادة مقيدة بالتقييد العقلي، وهي متعلق الوجوب واقعا وحقيقة، لان المادة في الواقع اما مقيدة أو مطلقة ولا ثالث في البين، فاذا كانت مقيدة لبا وبحكم العقل فلا اطلاق لها حتى يمكن التمسك باطلاقها لاثبات اطلاق ملاكها القائم بها مع ان هذا التمسك لا يجدي في اثبات اطلاق الملاك وعدم دخل القيد فيه، فان التمسك باطلاق المادة انما هو لنفي دخل القيد في ترتب الملاك على الواجب في الخارج، ولا فرق بين ان يكون تقييدها عقليا او لفظيا مولويا، غاية الامر ان التقييد اذا كان عقليا فهو في مقام

اللب والواقع ومقام الثبوت، واما اذا كان لفظياً فهو في مقام الاثبات، ولكنه كاشف عن التقييد في مقام الثبوت، فاذن المناط انما هو بالتقييد في مقام الثبوت والواقع.

وبكلمة واضحة، ان حكم العقل باستحالة اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد وجودا وماهية انما هو بملاك المضادة بينهما، فاذا كانت بينهما مضادة فلا محالة تنطبق عليهما كبرى استحالة اجتماع الضدين في شيء واحد وموضوع فارد، فاذن لامحالة يكون موضوع كل منهما غير موضوع الاخر.

وعلى هذا، فالمجمع في مورد الاجتماع اذا كان واحداً وجوداً وماهية فيستحيل اجتماعهما فيه، لاستحالة اجتماع الضدين في شيء واحد، واذا كان متعدداً وجوداً وماهية فلا مانع من اجتماعهما فيه، لان متعلق كل منهما على هذا غير متعلق الاخر، فلا يلزم محذور اجتماع الضدين.

وعلى ضوء هذا الاساس، فلا محالة يحكم العقل بأن الصلاة انما تكون متعلقة للوجوب اذا لم تكن متحدة مع الغصب في الخارج، والغصب انما يكون متعلقا للحرمة اذا لم يكن متحداً مع الصلاة فيه، فاذن حكم العقل بتقييد الوجوب من جهة كونه مضاداً للحرمة في مورد لا يمكن بدون تقييد متعلقه، وإلاّ لزم اجتماع الضدين.

فالنتيجة، ان تقييد الوجوب مساوق لتقييد الواجب، ولا يمكن التفكيك بينهما.

فما ذكره قدس سره من ان حكم العقل لاطلاق مفاد الهيئة دون مفاد المادة لا يرجع الى معنى معقول.

بيان ذلك، قد تقدم في مبحث الواجب المشروط ان شروط الوجوب غير

شروط الواجب، فان شروط الوجوب قيود مأخوذة في لسان الدليل في مرحلة الجعل، وهي شروط الحكم في مرحلة الجعل، ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ.

واما شروط الواجب، فهي قيود له، ولها دخل في ترتب الملاك عليه في الخارج، وعلى هذا، فاذا شككنا في شرائط الوجوب والاتصاف فالمرجع اطلاق الهيئة، واذا شككنا في شرائط الواجب وقيوده، فالمرجع اطلاق المادة.

وحيث ان في المقام يحكم العقل بتقييد مفاد الهيئة ابتداء كما في موارد العجز أو موارد اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية مع عدم المندوحة في البين، فلا يمكن التمسك باطلاق الهيئة لتقييد اطلاقها بحكم العقل، فاذن لا يمكن اثبات اتصاف الفعل بالملاك في موارد سقوط الحكم، واما التمسك باطلاق المادة فهو يتوقف على فعلية الحكم الكاشفة عن فعلية اتصافها بالملاك حتى ينفي به دخل القيد في ترتب الملاك على وجود المادة في الخارج بعد فرض وجوده وقيامه بها ولا يجدي اطلاق المادة في اثبات اطلاق الملاك وقيامه بها واتصافها به، فانه شأن اطلاق الهيئة حيث انه يثبت اطلاق الملاك القائم بالمادة واتصافها به وينفي دخل القيد في هذا الاتصاف.

وان شئت قلت، ان قيود الهيئة هي قيود اتصاف المادة بالملاك في مرحلة المبادئ كما انها قيود للحكم في مرحلة الجعل.

واما قيود المادة فهي قيود لترتب الملاك على وجود المادة في الخارج.

وعلى هذا، فالشك ان كان في قيد الهيئة فالمرجع هو اطلاق الهيئة لنفي دخله في الاتصاف وجعل الحكم، وان كان في قيد المادة فالمرجع هو اطلاقها لنفي دخله في ترتب الملاك على وجودها في الخارج، وحينئذٍ فاذا حكم العقل بتقييد

مفاد الهيئة كما في موارد العجز او موارد اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع، فلا اطلاق لها حينئذٍ حتى يمكن التمسك به لاثبات اطلاق الاتصاف في مرحلة المبادئ والحكم في مرحلة الجعل، واما التمسك باطلاق المادة فلا يجدي وبلا مورد له، لان موردها ما اذا كان الشك في قيد من قيودها التي لها دخل في ترتب الملاك على وجودها في الخارج بدون ان يكون لها دخل في الاتصاف وجعل الحكم لقيود الصلاة كالطهارة من الحدث والخبث والستر واستقبال القبلة وما شاكل ذلك، فانها قيودها وشروطها ولها دخل في ترتب الملاك على وجودها في الخارج بعد الفراغ عن اتصافها به ووجوبها، ولهذا يجب على المكلف الاتيان بها، بينما لا يجب الاتيان بقيود الوجوب والاتصاف، اذ قبل وجودها فلا وجوب ولا اتصاف.

واما بعد وجودها فوجوبها تحصيل الحاصل.

ومّن هنا يظهر ان ماذكره المحقق الاصفهاني[1] قدس سره من التمسك باطلاق المادة بعد سقوط اطلاق الهيئة بالتقييد العقلي اللبي في غير محله، فان اطلاق المادة لا يثبت اطلاق الاتصاف في مرحلة المبادئ، ولاصلة له بذلك، فانه انما يثبت اطلاق ترتب الملاك على وجودها في الخارج بعد الفراغ عن الاتصاف ونفي ما يحتمل دخله فيه، لان المثبت لاطلاق اتصاف المادة بالملاك في مرحلة المبادئ والحكم في مرحلة الجعل انما هو اطلاق الهيئة، والمفروض انه قد قيد بتقييد لبي عقلي الكاشف عن ان متعلق الوجوب ثبوتاً ليس هو ذات الطبيعة المطلقة وانما هو الطبيعة المقيدة بغير الحرام، وحيث لا واسطة بينهما فان ذات الطبيعة اما

١ـ نهاية الدراية ج٢ ص٢٩٧.

مطلقة او مقيدة ولا ثالث لهما، فاذن لا يعقل بقاء اطلاق المتعلق لكي ينفي به عدم مطلوبية التقييد بعدم الحرام، لان بقاء اطلاقه مستحيل ثبوتا وتقييده بالحصه غير المحرمة ضروري عقلا.

الى هنا قد تبين ان مصب التقييد العقلي في مورد الاجتماع على القول بالامتناع المادة ابتداءً اذا كانت هناك مندوحة، لان الوجوب الذي هو مفاد الهيئة فعلي على كل حال، والمستحيل انما هو اطلاق المادة للفرد المحرم فلابد من تقييد اطلاقها بغيره، واما اذا لم تكن هناك مندوحة فمصب التقييد في موارد الاجتماع والعجز الهيئة ابتداء، ولكنه يؤدي الى تقييد المادة ايضاً، ولهذا فلا يمكن التمسك باطلاقها، هذا.

وللسيد الأستاذ[1] في المقام كلام، وهو انه فرق بين ان يكون شرط الوجوب شرعيا مولويا او يكون عقليا، فعلى الاول فكل ما اخذ في لسان الدليل شرطاً للوجوب في مرحلة الجعل فهو شرط لاتصاف المادة بالملاك في مرحلة المبادئ، وذلك كالبلوغ والعقل والاستطاعة والوقت والسفر وما يشاكل ذلك، فانها كما تكون شروطا للوجوب في مرتبة الجعل كذلك تكون شروطا لاتصاف الواجب بالملاك في مرتبة المبادئ.

وعلى الثاني كحكم العقل بشرطية القدرة بملاك قبح تكليف العاجز، لان العقل انما يحكم باعتبار القدرة وشرطيتها في مقام الامتثال من باب قبح توجيه التكليف الى العاجز، ولا يحكم بشرطية القدرة للوجوب في مرحلة الجعل ولاتصاف الواجب بالملاك في مرحلة المبادئ، فيكون الوجوب مطلق في هذه

١ـ دراسات في علم الاصول ج٢ ص١٠٨.

المرحلة، وكذلك اتصاف الواجب بالملاك بالنسبة الى القدرة، وحيث ان الحاكم باعتبارها العقل فلا يحكم إلاّ باعتبارها في ظرف الامتثال، وعلى هذا فالعقل يقيد الوجوب في ظرف الامتثال في موارد الاجتماع على القول بالامتناع بان لا يكون متعلقه متحدا مع الحرام، لا في ظرف الجعل، فانه في هذا الظرف مطلق، وكذلك اتصاف الواجب بالملاك ومقتضى اطلاقه ثبوت الملاك حتى في موارد عجز المكلف عن الامتثال، لان العقل انما يحكم بتقييد الوجوب في طرف الامتثال بان لا يكون متعلقه متحدا مع الحرام، ولا يحكم بتقييد اتصاف الواجب به بعدم اتحاده مع الحرام، لعدم الطريق للعقل الى ملاكات الاحكام، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، بتقريب انه لاشبهة في ان فعلية التكليف اي فعلية فاعليته كما انها منوطة بفعلية شروطه كالبلوغ والعقل ونحوهما، كذلك انها منوطة بفعلية القدرة، لاستحاله فعلية التكليف للعاجز.

ومن الواضح ان استحالة فعلية تكليف العاجز تستلزم استحالة جعله له، لان كل تكليف تستحيل فعليته يستحيل جعله، لانه لغو.

ودعوى، ان جعل التكليف للبالغ العاجز لا يمكن لانه لغو، اما جعله لطبيعي البالغ الشامل للعاجز ايضاً فلا يكون لغواً.

مدفوعة، بأن التكليف وان كان مجعولا لطبيعي البالغ إلاّ انه مجعول بنحو القضية الحقيقية لا القضية الطبيعية، والحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية ينحل بانحلال موضوعها في الخارج، فيثبت لكل فرد من موضوعها حكم مستقل بمعنى ان المولى جعل لكل فرد من موضوعها حكم بحياله وبنحو الاستقلال، وعلى هذا، فكيف يمكن للشارع ان يجعل الحكم للافراد الذين يعلم بانهم عاجزون عن امتثاله وغير قادرين عليه، لانه لغو وجزاف، فاذن لامناص من

الالتزام بانه مجعول لحصة خاصة من البالغ وهي البالغ القادر على الامتثال.

والخلاصة، ان التكليف في الواقع ومقام الثبوت مجعول لحصة خاصة من المكلف، وهي المكلف البالغ العاقل القادر لا للاعم من القادر والعاجز، فانه لغو فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم العالم بالواقع.

وعلى ضوء هذا البيان، فالقدرة شرط للتكليف في مرحلة الجعل وللاتصاف بالملاك في مرحلة المبادئ، غاية الامر ان الكاشف عن ذلك العقل بملاك قبح تكليف العاجز وكونه لغوا وجزافاً.

الوجه الثاني: ان حكم العقل باستحالة اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد وجوداً وماهية يقيد متعلق الوجوب بعدم اتحاده مع الحرام لا بملاك ان الوجوب مضاد للحرمة في نفسه، بل من جهة ان ملاك الوجوب مضاد لملاك الحرمة، فاستحالة اجتماع الوجوب مع الحرمة في شيء واحد انما هي من جهة استحالة اجتماع المصلحة مع المفسدة فيه والحب والبغض والارادة والكراهة، وذلك لما ذكرناه غير مرة من ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية لا واقع موضوعي لها إلاّ في عالم الاعتبار والذهن.

ومن الواضح ان المضادة والمماثلة والمناقضة لا تتصور إلاّ في الامور الخارجية حيث انها من الصفات الحقيقية لها، ولا يمكن عروض هذه الصفات على الامور الاعتبارية وإلاّ لزم ان تكون خارجية، وهذا خلف.

والخلاصة، ان حقيقه الامر الاعتباري هي اعتبار المعتبر، وله اعتبار الوجوب لشيء وفي نفس الوقت اعتبار الحرمة ولا تنافي بينهما بما هما اعتباران، والتنافي بينهما انما هو في مرحله المبادئ، لان مبدأ الوجوب لايمكن ان يجتمع مع مبدأ الحرمة في شيء واحد.

وعلى هذا، فحكم العقل باستحالة الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية انما هو من جهة حكمه باستحالة اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد والحب والبغض والارادة والكراهية، فاذن التضاد بين الوجوب والحرمة انما هو بالعرض لا بالذات والتضاد بالذات والحقيقة انما هو بين مبادئهما.

وعليه، فالتقييد العقلي في الحقيقة منصب على المادة بلحاظ اشتمالها على الملاك واتصافها به، بداهة انه لا يمكن ان تكون متصفة بالمصلحة والمفسدة معا والمحبوبية والمبغوضية والمرادية والكراهية كذلك ولهذا لابد من تقييد المادة كالصلاة مثلاً بعدم اتحادها مع الحرام كالغصب وتقييد الحرام بعدم اتحاده مع الواجب وإلاّ لزم اجتماع الضدين في شيء واحد حقيقة، فاذن تقييد متعلق الوجوب والحرمة انما هو بالعرض لا بالذات، وبالذات انما هو تقييد متعلق الملاك في مرحلة المبادي، وحيث ان المادة حينئذٍ مقيدة من قبل المبادي فلا اطلاق لها لكي يمكن التمسك به.

ومن هنا كان ينبغي للمحقق الاصفهاني(قده) ان يقول في مسأله اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية باستحالة مبدأ الوجوب مع مبدأ الحرمة فيه للتضاد بينهما بالذات.

واما عدم اجتماع الوجوب مع الحرمة فيه فانما هو بالعرض، فاذن حكم العقل بالتقييد منصب على المادة دون الهيئة، فاتصاف المادة بالملاك مقيد بعدم اتحادها مع الحرام.

واما تقييد اتصافها بالوجوب بعدم اتصافها بالحرمة، فانما هو بالعرض لا بالذات، فالعقل يحكم اولاً وبالذات بتقييد المادة دون الهيئة وانما يحكم بتقييدها

بالعرض وتبعا لتقييد المادة.

الوجة الثالث: ان ما يظهر منه (قده) من الفرق بين المقيد اللبي العقلي والمقيد اللفظي المولوي الذي كان يبرز التقييد في عالم الاثبات، بدعوى ان الاقل لا ينثلم اطلاق المادة في مقام الاثبات لان لسانه ليس لسان ابراز التقييد في هذا المقام.

فلا يمكن المساعده عليه، لان العبرة انما هي بالتقييد في مقام الثبوت والواقع لا في مقام الاثبات لان وجود القيد في هذا المقام ليس موضوعاً للحكم وانما هو كاشف عما هو موضوع له في الواقع و مقام الثبوت.

وعلى هذا، فكما ان التقييد اللفظي كاشف عن تقييد متعلق الحكم ثبوتا و انثلام اطلاقه في هذا المقام، فكذلك التقييد العقلي اللبي كاشف عن متعلق الحكم ثبوتا و انثلام اطلاقه، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، غاية الامر ان التقييد اذا كان لفظيا فالقيد موجود في القضية في مقام الاثبات، واذا كان لبيا فهو غير موجود فيها ولكن لا اثر لهذا الفرق.

فالنتيجة، انه لا فرق بينهما في الكشف عن انثلام اطلاق المادة وتقييده ثبوتاً.

الطريق الثالث: ماذكره المحقق الاصفهاني[1] قدس سره في تعليقته على الكفاية في مبحث اجتماع الامر والنهي من ان خطاب (صلّ) يدل على وجوب الصلاة بالمطابقة، وعلى اشتمالها على الملاك والمقتضى بالالتزام، وكذلك خطاب (لاتغصب)، فانه يدل على حرمة الغصب بالمطابقة، وعلى اشتماله على الملاك والمقتضى بالالتزام.

١ـ نهاية الدراية ج٢ ص٢٩٧.

وعلى هذا، فمحذور القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية لايقتضي إلاّ عدم ثبوت الحكمين المتضادين في المجمع، واما ثبوت المقتضي لكل منهما، فلا دليل على استحالة اجتماعهما فيه.

ودعوى، ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثا وبقاءً وحجية.

مدفوعة، بان الدلالة الالتزامية انما هي تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً لا حجية، هذا.

والجواب أولاً، بالنقض بسائر موارد التعارض بين وجوب شيء وحرمته بنحو التباين، فان الدليل الاول يدل على وجوبه بالمطابقة، وعلى اشتماله على الملاك بالالتزام.

والدليل الثاني، يدل على حرمته بالمطابقة، وعلى اشتماله على الملاك بالالتزام، مع انه لا قائل بالتزاحم الملاكي فيها.

وثانياً، بالحل، وهو ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية حدوثا وبقاءاً وحجية، فلا يعقل بقاء الدلالة الالتزامية على الحجية مع سقوط الدلالة المطابقية عنها.

الطريق الرابع: ما ذكره المحقق العراقي[1]، وحاصل ما ذكره هو ان الامر والنهي قد يردان على مادة واحدة مثل (صلّ) و(لاتصلّ)، وقد يردان على مادتين معنونتين متباينين مثل (صل) و(لاتغصب).

اما الاول، فلان كلا منهما يشكل اربع دلالات:

واحدة منها دلالة مطابقية.

١ـ نهاية الافكار ج٢-١ ص ٤٣٨ ـ مقالات الاصول ج١ ص١٣٠-١٣١.

والثلاثة الباقية دلالات التزامية.

بيان ذلك، ان جملة (صَلِّ) تدل على وجوب الصلاة بالمطابقة، وعلى النهي عن نقيضها بالالتزام، ولكل منهما مدلول التزامي، فان وجوب الصلاة يدل بالالتزام على اشتمالها على الملاك، والنهي عن نقيضها يدل بالالتزام على عدم اشتماله على الملاك، بمعنى ان الملاك الموجود في الصلاة غير موجود في نقيضها.

وكذا الحال في جملة (لاتصلِّ)، فانها تدل على حرمة الصلاة بالمطابقة، وعلى الامر بنقيضها بالالتزام، ولكل منهما مدلول التزامي، فان حرمة الصلاة تدل بالالتزام على اشتمالها على الملاك، والامر بنقيضها يدل بالالتزام على عدم اشتماله على الملاك، بمعنى ان الملاك القائم بالصلاة غير قائم بنقيضها، وبين هذه الدلالات الاربع معارضة ومناقضة، لان المدلول المطابقي لكل منهما مضاد للمدلول المطابقي للاخر، والمدلول الالتزامي لكل منهما معارض للمدلول الالتزامي للاخر، ولهذا يدخل هذا المثال في باب التعارض، ولايمكن لنا احراز كلا الملاكين في مورد الاجتماع.

واما المثال الثاني، وهو ما اذا تعلق كل من الامر والنهي بعنوان مستقل مباين لعنوان اخر مثل (صل) و(لاتغصب)، فايضا لكل منهما اربع دلالات، واحدة منها دلالة مطابقية وثلاثة منها دلالة التزامية كما تقدم في المثال الاول.

وحينئذٍ فهما اما متغايران بتمام هذه الدلالات الاربع، او مشتركان في جزء منها ومتغايران في جزء اخر في مورد الاجتماع، مثلا الصلاة عبارة عن الحركة العبادية، والغصب عبارة عن الحركة الغصبية، فهما متحدان في الحركة التي هي بمثابة الجنس وممتازان في الجزء الاخر الذي هو بمثابة الفصل المقوم المميز، فالصلاة تمتاز عن الغصب في العبادية، والغصب يمتاز عن الصلاة في الغصبية، اما

مع التغاير وعدم الاشتراك فلا تنافي ولا تعارض بينهما لا في المدلول المطابقي ولا في المدلول الالتزامي.

واما مع الاشتراك في القدر الجامع بينهما في مورد الاجتماع، فيدل الامر بالصلاة بالالتزام على نفي مبادئ وجوبها عن نقيضها وهو ترك المجموع من الحركة العبادية لا عن نقيض كل جزء وجزء منه، وهذا لا ينافي دلالة النهي عن الغصب بالالتزام على ثبوت مبادئ الحكم في المجموع الاخر، وهو الحركه والغصبية، فاذن يقع التزاحم بين الملاكين في مورد الاجتماع، ومن هنا قال قدس سره ان الاصل في موارد العموم من وجه هو التزاحم الملاكي، ولهذا ميز الفقهاء بين موارد الاجتماع وموارد التعارض، وذكروا ان الاول من باب التزاحم دون الثاني، هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع من وجوه:

الوجه الاول: حيث ان هذا المدلول مدلولا التزامياً لدلالة الامر بالصلاة على النهي عن ضدها العام وهو نقيضها، فيتوقف على ثبوت هذه الدلالة.

وقد ذكرنا في بحث الضد ان الامر بشيء لا يدل على النهي عن ضده لا العام ولا الخاص، فان الدلالة الالتزامية تتوقف على ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة تركه، وهذه الملازمة غير ثابتة لا عقلا كالملازمة بين المعلول والعلة، ولا شرعاً بمعنى ان الشارع متى ما امر بشيء نهى عن تركه ومتى ما نهى عن شيء امر بتركه، اما الاول فهو غير معقول، لان هذه الملازمة القهرية انما تتصور في الامور التكوينية لا في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج على تفصيل تقدم في مستهل البحث.

واما الثاني، فهو وان كان ممكنا ثبوتا إلاّ انه في مقام الاثبات بحاجة الى

دليل، ولا دليل عليه في هذا المقام.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الامر بشيء يدل على النهي عن ضده العام إلاّ ان الدلالة المطابقية لكل منهما قد سقطت من جهة المعارضة في مورد الاجتماع، فان خطاب (صَلِّ) يدل على وجوب الحركة العبادية فيه وخطاب (لاتغصب) يدل على حرمة الحركة الغصبية.

ومن الواضح انه لا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة معاً في الحركة، فاذا لم يكن ترجيح في البين لاحدهما على الاخر فيسقطان معا، فالمرجع هو الاصل العملي، فاذا سقطت الدلالة المطابقية سقطت الدلالة الالتزامية ايضاً، لانها تابعة لها ثبوتا وسقوطا ذاتا وحجية.

فاذن تسقط الدلالة الالتزامية لكل منهما بتمام مراتبها الطولية.

فالنتيجة، ان الدليلين في مورد الاجتماع متعارضان، فيسقطان من جهة المعارضة، وبعد السقوط فلا طريق لنا الى الملاك حتى يكون المقام من باب التزاحم الملاكي.

الوجه الثالث: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الدلالة الالتزامية لا تسقط عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها إلاّ انها في خطاب (صلِّ) لا تدل على سلب مبادئ الوجوب عن نقيض الصلاة، وهو ترك المجموع من الحركة والعبادية.

بيان ذلك، ان الامر بالصلاة يدل بالالتزام على النهي عن نقيضها بناء على دلالة الامر بشيء على النهي عن ضده العام، وهذا النهي غيري وليس بنهي شرعي مولوي، حيث انه لم ينشأ عن ملاك في متعلقه، لان منشاؤه المصلحة القائمة بالصلاة، وهذا النهي لا يدل بالالتزام على سلب مصلحة الصلاة عن

نقيضها بمعنى ان مصلحة الصلاة غير موجودة في نقيضها، لان الدال على ذلك نفس الامر بالصلاة، فانه يدل على انه لا مصلحة في تركها او اذا كانت فهي دون مصلحة الصلاة، اذ لو كانت مثلها او اقوى منها لم يأمر الشارع بالصلاة، بل يأمر بتركها اذا كانت مصلحته اقوى من مصلحتها فنفس الامر بالصلاة تدل على ذلك والنهي المذكور فرع الامر، فلا تصل النوبة اليه.

وان شئت قلت، ان الشارع اذا امر بالصلاة فهو يدل بالالتزام على انه لا مصلحة في تركها ولا مفسدة فيه، او لو كانت فهي دون مصلحة الصلاة فلا تصلح ان تزاحمها، كما يدل بالالتزام على النهي عنه، بناءً على ثبوت كبرى دلالة الامر بشيء على النهي عن ضده العام، وهذه الدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة الالتزامية الاولى ومتوقفة عليها دون العكس، فاذن كيف يعقل ان يكون النهي عن الضد العام يدل بالالتزام على نفي مصلحة الصلاة فيه، فان لازم ذلك ان تكون هذه الدلالة متفرعة على دلالة الامر بشيء على النهي عن ضده العام، وهو خلاف الضرورة والوجدان، بداهة ان هذه الدلالة دلالة التزامية للامر بالصلاة مباشرة لا بالواسطة.

والخلاصة، ان نفس الامر بالصلاة كما تدل بالالتزام على اشتمالها على المصلحة الملزمة، كذلك تدل بالالتزام على عدم اشتمال نقيضها عليها، او لو كان مشتملا عليها فهي دونها، فلا تصلح ان تزاحمها، وبعد ذلك تدل على النهي عن ضدها العام، فاذن كيف يكون ذلك مدلولا التزامياً للنهي.

وعليه فما عن المحقق العراقي قدس سره من جعل ذلك مدلولا التزامياً للنهي مباشرة لا للامر غريب جداً.

وكذلك الحال في جملة (لاتغصب) فانها تدل بالالتزام على انه اما لا مفسدة

في نقيض الغصب وهو تركه، او كانت ولكنها دون المفسدة القائمة بالغصب، اذ لو كانت مساوية لها او اقوى منها فلا يمكن النهي عنه، فاذن نفس النهي عنه تدل على ذلك، واما الامر بنقيض الغصب الذي هو مدلول التزامي للنهي عنه بناء على ثبوت كبرى الملازمة بين الامر بشيء والنهي عن ضده وبالعكس، فهو لا يدل على ذلك بالالتزام، بل هو متفرع عليه، لان دلالة النهي على نفي مبادئه عن نقيض متعلقه التزاما هي المنشأ لدلالته على الامر بضده العام، كذلك فلا يعقل ان تكون تلك الدلالة مدلولا التزاميا لهذا الامر، بل هي مدلول التزامي للنهي مباشرة لا بالواسطة.

الى هنا قد تبين ان لكل من الجملتين هما جملة (صلِّ) وجملة (لاتغصب) وان كانت اربع دلالات إلاّ ان الدلالات الالتزامية جميعا دلالات التزامية للدلالة المطابقية مباشرة لا بالواسطة كما يظهر من المحقق العراقي قدس سره، نعم لا معارضة بين هذه الدلالات الالتزامية لكل من الجملتين مع الدلالات الالتزامية للجملة الاخرى، والمعارضة انما كانت بين الدلالة المطابقية لكل منهما مع الدلالة المطابقية للاخرى في مورد الاجتماع فيسقطان، وتبقى الدلالات الالتزامية، ومقتضى بعضها بقاء الملاكين في المورد فيقع التزاحم بينهما.

فالنتيجة، ان الغرض من هذا الوجه التنبيه على ان الدلالات الثلاث جميعا دلالات التزامية للدلالة المطابقية لا ان بعضها في طول بعضها الاخر.

الوجه الرابع: ماذكرناه غير مرة من ان التنافي والتضاد بين الملاكات في مرحلة المبادئ لابين الاحكام بما هي اعتبارات في مرحلة الجعل.

وعلى هذا، ففي المقام التنافي والتضاد انما هو بين المصلحة والمفسدة في مورد الاجتماع لا بين الوجوب والحرمة، فان التضاد بينهما بالعرض لا بالذات، فاذن

كيف يمكن فرض وقوع التعارض بين الوجوب والحرمة في المجمع في مورد الاجتماع وسقوطهما بالمعارضة دون ان يسري هذا التعارض الى مرحلة المبادئ من المصلحة والمفسدة والمحبوبية والمبغوضية والارادة والكراهية، وهذا غير معقول، ضرورة ان التعارض في الحقيقة انما هو في مرحلة المبادئ، فان المصلحة والمفسدة لايمكن ان تجتمعا في المجمع في مورد الاجتماع اذا كان واحدا وجوداً وماهية كما هو المفروض، وكذلك المحبوبية والمبغوضية والارادة والكراهة، فاذن يسري التعارض من مرحلة المبادئ الى مرحلة الجعل بين الوجوب والحرمة.

وحينئذٍ فكيف يعقل سقوط الوجوب والحرمة بالتعارض بينهما في المجمع مع بقاء المصلحة والمفسدة فيه غاية الامر يقع التزاحم بينهما.

هذا اضافة الى ان الوجوب لايجتمع مع الحرمة في المجمع في مورد الاجتماع، لان الوجوب تعلق بصرف وجود الصلاة، ولايسري منه الى افرادها، فكل فرد منها مصداق للواجب لا انه واجب، فاذن يكون المجمع متعلقا للحرمة دون الوجوب حتى يقال انهما متضادان فلا يجتمعان، غاية الامر ان الواجب لاينطبق عليه، فاذن المجمع كما لا يكون متعلقا للوجوب مباشرة، كذلك لا يكون مصداقا للواجب ايضا.

اما الأول فقد مر، وأما الثاني، فلان المبغوض لا يمكن ان يكون مصداقا للمحبوب، وما فيه المفسدة الملزمة لا يمكن ان يكون مصداقاً، لما فيه المصلحة الملزمة.

وعلى هذا، فكيف يتصور التزاحم بين المصلحة والمفسدة في مورد الاجتماع مع استحالة انطباق ما فيه المصلحة على ما فيه المفسدة، وما هو محبوب على ما

هو مبغوض، وما هو مراد للمولى على ما هو مكروه له.

فالنتيجة، ان ماذكره المحقق العراقي قدس سره لا يرجع الى معنى محصل.

الى هنا قد تبين انه لا يتم شيء من هذه الطرق التي حاول بها جماعة من المحققين لاحراز الملاك في مرحلة المبادئ في مثل مسالة اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية حتى يقع التزاحم الملاكي في المجمع بعد سقوط الوجوب والحرمة، فاذن الصغرى غير ثابتة.

وأما الكلام في المرحلة الثانية، فعلى تقدير تسليم الصغرى وهي تمامية هذه الطرق او بعضها، فيقع في الكبرى، وهي حكم التزاحم الملاكي، وانه هل يدخل في باب التعارض او في باب التزاحم، وقبل الدخول في البحث عن ذلك ينبغي لنا تقديم مقدمة، وهي ان التزاحم الحكمي يختلف عن التزاحم الملاكي في نقطتين:

الأولى: ان في التزاحم الحكمي لاتنافي بين الحكمين في مرحلة الجعل، فان كلا الحكمين مجعول في الشريعة المقدسة، ولهذا لا تكاذب ولا تعارض بين دليليهما في هذه المرحلة، وانما التنافي بينهما في مرحلة الامتثال، وهذا التنافي ناشيء من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، بينما في التزاحم الملاكي يكون التنافي بين الحكمين في مرحلة الجعل، فلا يمكن جعل كلا الحكمين معاً فيها، ولهذا يقع التكاذب والتعارض بين دليليهما.

الثانية: ان في التزاحم الحكمي حيث ان التنافي بينهما في مرحلة الامتثال دون الجعل، فلهذا يكون الحاكم بالعلاج العقل دون الشرع، بينما في التزاحم الملاكي حيث ان التنافي بينهما في مرحلة الجعل والتكاذب بين دليليهما في هذه المرحلة، فلهذا يكون الحاكم بالعلاج الشرع دون العقل، وبعد ذلك نقول ان في المسألة

قولين:

قول بانه داخل في باب التعارض حقيقة.

وقول بانه داخل في باب التزاحم كذلك.

وقد اختار مدرسة المحقق النائيني[١] القول الاول، وانه ملحق بباب التعارض ومن صغريات هذا الباب، وذلك لان التعارض في الحقيقة انما هو بين دليلي الملاكين في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية، لان الدليل على ثبوت الملاكين فيه كمامر انما هو اطلاق المادة في مورد الاجتماع كالصلاة والغصب بعد سقوط اطلاق الهيئة او بقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية.

فاذن تقع المعارضة بين اطلاقي المادتين، هما الصلاة والغصب، لان اطلاق الصلاة يدل على ان المجمع مشتمل على المصلحة الملزمة، واطلاق الغصب يدل على انه مشتمل على المفسدة الملزمة، ولا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، لان ضوابط هذا الجمع لا تنطبق عليهما كما لا يمكن الحكم بثبوت كلا الملاكين فيه للمضادة بينهما، ومن هنا لو لم تسقط دلالة الهيئة على الوجوب في مثل (صلِّ) وعلى الحرمة في مثل (لاتغصب) لكان بين اطلاقيهما معارضة في مورد الاجتماع، وحيث ان روح الحكم وحقيقته ملاكه، فاذن لا محالة ترجع المعارضة الى المعارضة بين ملاكيهما، لانها اذا كانت بينهما فهي بالذات، واذا كانت بين الحكمين فهي بالعرض، وما كان بالعرض يرجع الى ما بالذات، وعليه فتقع المعارضة بين دليلي الملاكين هما اطلاق المادتين، فعندئذٍ لابد من الرجوع الى

١ـ فوائد الاصول ج ٢-١ ص ٤٢٩.

مرجحات باب المعارضة، فان كان هناك مرجح لاحدهما على الاخر فهو، والا فيسقطان معاً في مورد الاجتماع من جهة المعارضة، والمرجع حينئذٍ الاصل العملي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان دخول باب التزاحم الملاكي في باب التعارض مبني على النظر الى دليلي الحكمين في مورد الاجتماع، فانه لاشبهة في ان بينهما تعارض وتكاذب، فلا يمكن تطبيق مرجحات باب التزاحم عليهما، بل لابد من تطبيق مرجحات باب التعارض، ومدرسة المحقق النائينيﷺ دخلت في المسالة من هذه الزاوية.

واما اذا نظرنا الى المسألة من زاوية اخرى، وهي ان اطلاق المادة في كل من القضيتين بعد سقوط اطلاق مفاد الهيئة فيها أو بقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية لهما، يكشف عن وجود الملاكين في مورد الاجتماع، فعندئذٍ يقع التزاحم بينهما، والمرجع هو مرجحات بابه الحكمي، المرجح الاول ان يكون احدهما اهم من الاخر، فلابد من الترجيح به في باب التزاحم الحكمي، بلا فرق بين ان يكون محرزا بالعلم الوجداني أو التعبدي، كما انه لا شبهة في عدم الترجيح به في التعارض الحقيقي.

وانما الكلام في الترجيح به في التزاحم الملاكي، فهنا مقامان:

المقام الاول، في الدليل الخارجي.

المقام الثاني، في الدليل الداخلي، وهو اطلاق المادة.

أما الكلام في المقام الأول، فان كان هناك دليل خارجي يدل على ان احد الملاكين في مورد الاجتماع اهم من الملاك الاخر فيه، وذلك كادلة اهتمام الشارع بالصلاة، وهذه الادلة ادلة قطعية تفيد القطع بان ملاك الصلاة اهم من

ملاك الغصب في مورد الاجتماع، فاذا علمنا بذلك فنستكشف به ان الحكم المجعول من قبل الشارع مجعول على طبق هذا الملاك، ولازم ذلك هو العلم بصدق خطاب (صل) وكذب خطاب (لاتغصب) في مورد الاجتماع.

وان شئت قلت، ان مادل على ان احد الملاكين اقوى واهم من الملاك الاخر فلا محالة يكون مردّه الى انه فعلي ومؤثر، ومع فعليته ومؤثريته يستحيل فعلية وموثرية الاخر، ضرورة ان فعلية كليهما غير معقولة، فاذن بطبيعة الحال يكون الفعلي هو الاهم والحكم مجعول على طبقه.

ومن الواضح، ان مع كون الخطاب بالاهم فعليا في مورد الاجتماع لا تعقل فعلية الخطاب بالمهم فيه، ولازم ذلك ان الخطاب بالمهم غير مجعول في هذا الفرض.

والخلاصة، ان الدليل الدال على ان مصلحة الصلاة مثلا في مورد الاجتماع اهم من مفسدة الغصب مدلولين التزاميين.

أحدهما، العلم تفصيلا بصدق الخطاب بالصلاة فيه، والاخر العلم كذلك بكذب الخطاب بالغصب، فاذن ينحل العلم الاجمالي بكذب احد الخطابين الى العلم التفصيلي بصدق احدهما وكذب الاخر.

هذا اذا كان الدليل على احراز كون احد الملاكين في مورد الاجتماع قطعيا.

واما اذا كان ظنياً معتبراً كاخبار الثقة فايضاً الامر كذلك، لان خبر الثقة اذا دل على ان ملاك وجوب الصلاة في مورد الاجتماع اهم من ملاك حرمة الغصب كانت له دلالتان التزاميتان.

الأولى، انه يدل بالالتزام علىان الحكم مجعول في مورد الاجتماع على طبق الملاك الاهم وهو الملاك القائم بالصلاة، باعتبار ان الملاك المهم القائم بالغصب

لايصلح ان يزاحمه، بينما هو يصلح ان يزاحم الملاك القائم بالغصب.

الثانية، انه يدل بالالتزام على ان الحكم غير مجعول على طبق الملاك المهم في مورد الاجتماع، باعتبار ان الملاك الاهم فيه مانع عنه بعدما لايمكن جعل الحكم على طبق كليهما معاً.

فالنتيجة، انه اذا كان هناك دليل خارجي يدل على احد الملاكين في مورد الاجتماع اهم من الملاك الاخر، فلابد من تقديمه عليه والاخذ بدليله وطرح دليل الاخر.

واما اذا دل الدليل الخارجي على احتمال اهمية ملاك الصلاة مثلا في مورد الاجتماع عن ملاك الغصب، فهل يمكن الترجيح بمحتمل الاهمية وتقديمه على ما لا يحتمل اهميته أولا؟

والجواب، انه لا يمكن في محل الكلام، لان محتمل الاهمية وان كان مرجحا في باب التزاحم الحكمي الحقيقي، ولكنه لايصلح ان يكون مرجحا في المقام، والنكتة في ذلك ان احتمال اهمية ملاك الصلاة مثلا في مورد الاجتماع عن ملاك الغصب لا يوجب العلم التفصيلي بجعل الوجوب للصلاة فيه وعدم جعل الحرمة للغصب، بل غايته احتمال جعل الوجوب لها، لان ملاكها لايخلو من ان يكون مساويا لملاك الغصب او اهم منه، فعلى الاول يسقط كلا الملاكين معا، فلا يمكن جعل الحكم على طبق اي منهما، فان جعل على طبق احدهما المعين دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح، وعلى طبق كليهما لا يمكن، وعلى الثاني بجعل الحكم على طبق الاهم، وحيث انا نشك في ان ملاك الصلاة مثلاً في مورد الاجتماع هل هو اهم من ملاك الغصب فيه او لا، فبطبيعة الحال نشك في جعل الحكم على طبقه، وبما ان الشك في اصل الجعل فالمرجع فيه اصالة البراءة.

والخلاصة، ان الشك في اصل جعل الوجوب للصلاة في مورد الاجتماع بنحو الشبهة الحكمية من جهة الشك في اصل فعلية ملاكها، فانه ان كان مساويا لملاك الغصب فلا يكون فعليا كملاك الغصب، وان كان اهم فهو فعلي، فاذن يكون منشأ الشك في جعل الوجوب الشك في فعلية الملاك، والمرجع فيه اصالة البراءة سواء اكان منشاؤه الشك في فعلية الملاك ام كان غيرة، او فقل ان الخطاب لا تغصب غير مجعول قطعا سواء أكان ملاكه مساوياً لملاك الصلاة ام كان ملاك الصلاة اهم من ملاكه.

واما خطاب (صلّ) فلا نعلم بكذبه، فان ملاكه ان كان مساوياً لملاك لا تغصب، فلا يكون مجعولا، وان كان اهم كان مجعولا، فاذن يكون الشك في اصل جعل الوجوب للصلاة في مورد الاجتماع، وحيث انه شك بدوي في الشبهة الحكمية، فالمرجع فيه اصالة البراءة، فاذن لا يكون مورد الاجتماع محكوماً بالوجوب ولا بالحرمة، لان ملاكيهما فيه من جهة التنافي والتزاحم يسقطان، فلا يصلح شيء منهما ان يكون منشأ للحكم، هذا.

وذكر بعض المحققين[1] قدس سره على ما في تقرير بحثه واليك نصه، ولكن التحقيق انه اذا كان ملاك الصلاة ثابتا بدليل خارجي لا يقاومه دليل حرمة الغصب، فنحن نعلم بكذب دليل حرمة الغصب، لان ملاك الصلاة ثابت بحسب الفرض، وهو اما اهم او مساو، وعلى كلا التقديرين لا مجال لتحريم الغصب، واما دليل الامر بالصلاة، فلا نعلم بكذبه فناخذ به، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، فان ما ذكره قدس سره من ان ملاك الصلاة ثابت بدليل

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص١٥٢.

خارجي لايقاومه دليل حرمة الغصب ان اراد بذلك انه ثابت مطلقاً اي سواء اكان اهم أو المساوي.

فيرد عليه، انه اذا كان مساويا لا يكون ثابتا، لانه ساقط كملاك الغصب، فلا يمكن جعل الحكم على طبق كليهما معا ولا على طبق احدهما المعين، فاذن نعلم بكذب دليلي وجوب الصلاة وحرمة الغصب معاً في هذا الفرض، وان اراد به انه ثابت في الجملة.

فيرد عليه انه لا يجدي، اذ معنى ثبوته في الجملة انا نشك في ان وجوب الصلاة مجعول، فان كان ملاكها اهم من ملاك الغصب فهو مجعول وثابت، وان كان مساوياً فغير مجعول وغير ثابت، فاذن يكون الشك في اصل جعل الوجوب للصلاة وعدم جعله لها، لان ملاكها ان كان اهم كان يقتضي جعل الوجوب لها وان كان مساويا لملاك الغصب فيسقطان معا، فلا مقتضي لجعل الوجوب ولا لجعل الحرمة.

وعلى هذا، فيكون الشك في اصل جعل الوجوب للصلاة، ومنشأ هذا الشك هو الشك في اهمية ملاكها عن ملاك الغصب، ومن الواضح ان المرجع في مثل هذا الشك هو اصالة البراءة.

واما ما ذكره(قدس سره) من انا حيث لا نعلم بكذب دليل الامر بالصلاة فناخذ به، فلايتم بنحو الكبرى الكلية، فانه تام في مثل اخبار الثقة ونحوها، حيث لا اثر لاحتمال الكذب فيها.

واما في المقام، فحيث ان منشأ عدم العلم بكذب دليل الامر بالصلاة احتمال اهمية ملاكها عن ملاك الغصب، ومنشا عدم العلم بصدقه احتمال تساوي ملاكها لملاك الغصب، فترجيح الاحتمال الاول على الثاني بحاجة الى دليل.

ومن الواضح، ان خطاب (صلّ) لا يدل على ترجيح الاحتمال الاول على الثاني وتقديمه عليه.

والخلاصة، ان صدق خطاب (صلّ) منوط بترجيح احتمال اهمية ملاك الصلاة على احتمال تساويه، ولا دليل على هذا الترجيح.

واما نفس الخطاب (صلّ) لا تدل على ذلك، فاذن كيف يمكن الاخذ به عند الشك في صدقه او كذبه الناشيء من الشك في احتمال اهمية ملاك الصلاة عن ملاك الغصب او تساوي ملاكها لملاكه.

واما اذا لم يكن دليل من الخارج على اهمية احد الملاكين المتزاحمين في مورد الاجتماع، فهل يمكن احراز الملاك الاهم من نفس الدليل الدال على الملاك كاطلاق المادة او الدلالة الالتزامية؟

والجواب، انه لا يمكن احراز وجوب الملاك الاهم من نفس اطلاق المادة، لان اطلاقها بما هو اطلاق كاشف عن وجود الملاك في مورد الاجتماع، اما انه اهم او لا، فالاطلاق ساكت عنه وبحاجة الى قرينة خارجية، وكذلك الحال في الدلالة الالتزامية، فان مدلولها وجود الملاك في مورد الاجتماع، واما انه اهم او لا، فهو خارج عن مدلولها، وبحاجة الى قرينة خارجية.

والخلاصة، ان اطلاق المادة كالصلاة مثلاً تدل على وجود ملاكها في مورد الاجتماع، واما انه اهم من ملاك الغصب فلا يدل عليه وبالعكس، لوضوح انه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انا لو سلمنا انه يمكن احراز وجود الملاك الاهم من نفس الدليل الداخلي كاطلاق المادة، فهل يمكن الترجيح به أو لا؟

والجواب، نعم يمكن الترجيح به، لانا اذا علمنا ان ملاك الصلاة اهم من ملاك

الغصب في مورد الاجتماع، فقد علمنا ان الحكم المجعول فيه الوجوب دون الحرمة لفعلية ملاك الاول وعدم فعلية ملاك الثاني، على اساس استحالة فعلية كلا الملاكين فيه، ولا فرق بين ان يكون العلم باهمية ملاك الصلاة مثلاً في مورد الاجتماع من الدليل الخارجي او من الدليل الداخلي، وايضاً لا فرق بين ان يكون العلم بالاهمية وجدانيا او تعبديا.

فالنتيجة، ان العبرة انما هي بالعلم بالاهمية سواء اكان بالدليل الخارجي ام كان بالدليل الداخلي، هذا.

وذكر بعض المحققين[1] قدس سره ان احراز الملاك الاهم في مورد الاجتماع اذا كان بنفس الدليل الداخلي المتمثل في اطلاق المادة او الدلالة الالتزامية، فيقع التعارض بين الدليلين لا في المدلول المطابقي لهما فحسب وهو الوجوب والحرمة، بل يسري التعارض الى الدليل الدال على فعلية الملاك الاهم، فان الدليل الدال على الملاك غير الاهم يكذب بمدلوله المطابقي فعلية الملاك الاهم ايضاً، باعتبار ان فعليته مساوقة لجعل الحكم على طبقه في مورد الاجتماع وهو الوجوب، ودليل لا تغصب بمدلوله المطابقي وهو الحرمة يكذب فعلية الملاك الاهم وبالنتيجة الوجوب، فانه حيث يدل على حرمة المجمع في مورد الاجتماع، فلا محالة يكذب وجوبه وتكذيب وجوبه تكذيب لفعلية ملاكه الاهم، ومع تكذيبها وعدم ثبوتها لا دليل على اصل وجوده، لان الدليل على اصل وجوده هو فعليته المساوقة لجعل الوجوب فيه، فاذا سقط الوجوب بالتعارض، فلا دليل على وجود الملاك.

١ـ بحوث في علم الاصول ج١ ص ١٥٢.

فالنتيجة حينئذٍ في صالح الملاك المهم، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان الدليل على الملاك في مورد الاجتماع اما اطلاق المادة بعد سقوط اطلاق مفاد الهيئة بالمعارضة او الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين بعد سقوط الدلالة المطابقية لهما بالمعارضة.

وعلى هذا، فالمدلول المطابقي لدليل ملاك غير الاهم قد سقط بالمعارضة مع المدلول المطابقي لدليل الملاك الاهم، باعتبار ان المدلول المطابقي لكل منهما هو مفاد الهيئة، والمفروض سقوطه بالمعارضة، فاذن كيف يكذب دليل (لاتغصب) مثلا بمدلوله المطابقي، وهو حرمة المجمع في مورد الاجتماع فعلية الملاك الاهم التي هي المنشأ لجعل الوجوب فيه.

وبكلمة، انه لا شبهة في ان بين دليلي (صلّ) و(لاتغصب) في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية تكاذب وتعارض، فان الاول يدل على وجوب المجمع والثاني على حرمته، وحيث انه لا يمكن الجمع بينهما فقد سقطا معا من جهة المعارضة، فاذن لا الدليل الاول يدل على الوجوب ولا الدليل الثاني يدل على الحرمة، وعندئذٍ نتمسك باطلاق المادة او الدلالة الالتزامية لاثبات الملاك في المجمع في مورد الاجتماع، فاطلاق المادة في الدليل الاول يدل على وجود المصلحة فيه، وفي الثاني يدل على وجود المفسدة فيه، او الدلالة الالتزامية لكل منهما تدل على ذلك بعد فرض عدم سقوطها بسقوط الدلالة المطابقية.

ولا مانع من اجتماع ذاتي المصلحة والمفسدة في شيء واحد بلا تأثير كما اذا كانت كلتاهما شأنية او احداهما فعلية والاخرى شأنية، نعم لايمكن اجتماع الحب والبغض في شيء واحد والارادة والكراهية، ولهذا تقع المزاحمة بين

المصلحة والمفسدة في المجمع في مورد الاجتماع.

وحينئذٍ فاذا فرضنا ان اطلاق المادة في الدليل الاول أو الدلالة الالتزامية له كما يدل على وجود المصلحة في المجمع في مورد الاجتماع، كذلك يدل على انها اهم من المفسدة فيه، فاذا دل على انها الاهم فقد دل بالالتزام على انها فعلية ومؤثرة.

واما الدليل الاخر، فاطلاق مادته لا يدل على اكثر من وجود المفسدة فيه، ولا يدل على نفي وجود المصلحة فيه، ولا نفي فعليتها لفرض ان بينهما مزاحمة لا معارضة، فاذا كانت بينهما مزاحمة فالمؤثر هو الاهم.

وعلى الجملة، قد تقدم ان اطلاق مفاد الهيئة في كل من الدليلين قد قيد بعدم اتحاد متعلق كل منهما مع متعلق الاخر اي الصلاة مع الغصب في المثال، وهذا يعني ان وجوب الصلاة مقيد بعدم اتحادها مع الغصب، وحرمة الغصب مقيدة بعدم اتحاده مع الصلاة وان كان كل منهما مطلق بالنسبة الى الكشف عن الملاك في مرحلة المبادئ.

وعلى هذا، فحيث ان مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية واحد، فقد سقط كل من الوجوب والحرمة من جهة تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاتحاد مع الاخر لبا، ومع الاتحاد فلا وجوب ولا حرمة، فاذن سقطت الدلالة المطابقية لكل من الدليلين في مورد الاجتماع.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان خطاب (صلّ) بعد سقوط دلالته المطابقية يدل بالالتزام على وجود الملاك لوجوب الصلاة في مورد الاجتماع كما يدل على انه الملاك الاهم، فاذا كان الاهم فلا محالة يكون هو المؤثر والداعي الى جعل الحكم على طبقه فيه.

وأما دليل (لاتغصب) فلا يدل بمدلوله المطابقي، وهو الحرمة على نفي فعلية تأثيره وداعويته، لان مدلوله المطابقي ساقط من جهة المعارضة مع المدلول المطابقي للدليل الاخر في مورد الاجتماع، او انه لا يشمل المورد اذا كان واحدا وجوداً وماهية، لما تقدم من ان اطلاق مدلوله المطابقي قد قيد بعدم اتحاد متعلقه وهو الغصب في المثال مع الصلاة في مورد الاجتماع، ومع الاتحاد كما هو المفروض فلا يشمل، والا لزم خلف فرض انه مقيد بعدم الاتحاد لبا، وعلى هذا فحيث ان المجمع في مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهية، فلا يكون مشمولاً لاطلاق المدلول المطابقي لكل من الدليلين على ضوء هذا التقييد اللبي، فاذن لا الوجوب مجعول له ولا الحرمة.

واما الدليلان هما (صلِّ) و(لاتغصب) فيقع التعارض والتكاذب بين اطلاقيهما في مورد الاجتماع، وحيث انه لا ترجيح لاحدهما على الاخر فيسقطان معاً.

وعلى أساس ذلك، فكما ان المدلول المطابقي للدليلين المذكورين ساقط في المقام فكذلك الدلالة المطابقية لهما، وحينئذٍ فما ذكره(قدس سره) من ان المدلول المطابقي لدليل غير الاهم كـ (لا تغصب) مثلا يكذب فعلية الملاك الاهم خاطيء ولا واقع موضوعي له، لما مر الان من ان المدلول المطابقي لكلا الدليلين ساقط فلا وجوب ولا حرمة في البين اما من جهة المعارضة او من جهة وجود المانع وهو الاتحاد بين متعلقيهما، فاذن ليس لدليل (لا تغصب) مدلول مطابقي لكي يكذب به فعلية الملاك الاهم.

وبعد سقوط الدلالة المطابقية وتقييد متعلق كل منهما بعدم الاتحاد مع الاخر تصل النوبة الى التمسك باطلاق المادة أو الدلالة الالتزامية لاثبات الملاك في مرحلة المبادئ أو الدلالة المطابقية من جهة سقوطهما، وعندئذٍ فان فرضنا ان

اطلاق المادة أو الدلالة الالتزامية في طرف الصلاة يدل على ان ملاك الصلاة اهم من ملاك الغصب، وبالالتزام يكشف عن انه فعلي ومؤثر، وليس هناك مانع يمنع عن ذلك او يكذب فعليته، واطلاق المادة او الدلالة الالتزامية في طرف (لا تغصب) لا يكذب ذلك، لان بين الملاكين في مورد الاجتماع تزاحم لا تعارض، فان المقام ليس كقولنا (صلّ) ولا (تصل) وإلاّ لكان بين الملاكين تعارض لا تزاحم.

فالنتيجة، ان استكشاف الملاك في مورد الاجتماع في المقام انما هو باطلاق المادة او الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين، فيكون جعل الحكم على طبق الملاك الاهم في مورد الاجتماع انما هو بدليل لمي لا أني.

المرجح الثاني: وهو ان المشروط بالقدرة الفعلية يتقدم على المشروط بالقدرة الشرعية، ثم ان للقدرة الشرعية اطلاقات ثلاثة، فتارة تطلق القدرة الشرعية ويراد بها عدم المنافي المولوي، كما اذا فرضنا ان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد مثلا مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي، والمفروض ان وجوب الصلاة منافي مولوي ورافع لوجوب الازالة بارتفاع موضوعه وجداناً، لان موضوعه مقيد بعدم وجوب الصلاة.

وأخرى، تطلق القدرة الشرعية ويراد بها عدم الاشتغال بالواجب الاخر، ومع الاشتغال به يرتفع وجوبه بارتفاع موضوعه.

وثالثة، تطلق القدرة الشرعية ويرادبها القدرة التكوينية، وهي القدرة الفعلية، غاية الامر ان القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري ان كانت ماخوذة في لسان الدليل سميت بالقدرة الشرعية وإلاّ بالقدرة العقلية، باعتبار ان الحاكم بها العقل.

وعلى هذا، فالواجب المشروط بالقدرة العقلية يتقدم على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول والثاني لا بالمعنى الثالث، وتفصيل الكلام في ذلك يأتي في باب التزاحم الحكمي الحقيقي.

واما في المقام فهل يمكن تطبيق هذا المرجح عليه أو لا؟

والجواب، انه لا يمكن، وعدم امكان ذلك انما هو من جهة عدم احراز هذا المرجح في المقام، اذ لا طريق لنا الى احراز ان احد الملاكين مشروط بالقدرة الشرعية، والاخر مشروط بالقدرة العقلية، وذلك لان الدال على الملاك احد امرين:

الأول، اطلاق المادة لكل من الدليلين بعد تقييد اطلاق مفاد الهيئة.

الثاني، اطلاق الدلالة الالتزامية لكل منهما بعد سقوط الدلالة المطابقية لهما، وشيء منهما لا يدل على ذلك، لان الدلالة على شرطية القدرة الشرعية منوطة بكونها مأخوذة في لسان الدليل، والمفروض عدم اخذها في لسان شيء منهما اي لا اطلاق المادة ولا اطلاق الدلالة الالتزامية، فاذن ان كان هناك دليل من الخارج على ان احد الملاكين مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول أو الثاني والآخر مشروط بالقدرة العقلية فهو، وإلاّ فلا يمكن تطبيق هذا المرجح على المقام وهو التزاحم الملاكي.

المرجح الثالث: وهو تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، ولكن سوف يأتي ان مرجحية ذلك غير ثابتة في التزاحم الحكمي الحقيقي فضلا عن التزاحم الملاكي.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان مادل على ثبوت اصل الملاكين في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية كاطلاق المادة بعد

سقوط اطلاق مفاد الهيئة، او الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية، فلا يتضمن الترجيح لاحد الملاكين على الملاك الاخر ولا يدل عليه، فان ثبت ذلك من الدليل الخارجي فهو، وإلاّ فلا ترجيح في البين.

وحينئذٍ فالوظيفة هي التخيير اذا لم تكن هناك مندوحة، وإلاّ فلا تزاحم في البين، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل يمكن تطبيق مرجحات باب الجمع الدلالي العرفي على التزاحم الملاكي أو لا؟

والجواب انه لا يمكن، لان الدليل على ثبوت الملاك في مورد الاجتماع اما اطلاق المادة أو الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين في المسألة بعد سقوط اطلاق مفاد الهيئة وتقييده بغير مورد الاجتماع.

وعلى كلا التقديرين، فلا يصلح شيء منهما ان تكون قرينة عرفا على التصرف في الاخر من باب تصرف الأظهر او النص على الظاهر او المقيد على المطلق أو الخاص على العام أو الحاكم على المحكوم أو الوارد على المورود.

وبكلمة، ان الدليل على وجود الملاكين المتزاحمين في مورد الاجتماع لا يخلو من ان يكون اطلاق المادة بعد سقوط الهيئة أو الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية لكل من الدليلين.

ومن الواضح انه لا تنافي بين اطلاق المادة في هذا الدليل واطلاقها في الدليل الاخر، ولا بين الدلالة الالتزامية فيه والدلالة الالتزامية في الاخر، ومن المعلوم انه لا تنافي بينهما في الكشف عن وجود ملاكين متزاحمين في مورد الاجتماع والتزاحم والتنافي بينهما ناشي عن عدم امكان جعل الحكم على طبق كليهما معاً بان يجعل الوجوب على طبق ملاك الصلاة والحرمة على طبق ملاك

الغصب، فانه لايمكن.

فالنتيجة، انه لاتنافي بين الملاكين بالذات في مورد الاجتماع والتنافي انما هو بين الحكمين المجعولين على طبقهما فيه هما الوجوب والحرمة للمضادة بينهما.

وأما اذا كان أحد الخطابين اظهر من الاخر، فتنطبق عليه قواعد باب الجمع الدلالي العرفي حمل الظاهر على الاظهر بأن يرفع اليد عن اطلاق الظاهر مادة وهيئة مطابقة والتزاما بقرينة الاظهر والاخذ باطلاقه كذلك كما اذا فرضنا ان عموم احد الخطابين بالوضع وعموم الخطاب الاخر بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

وعلى هذا، فالجمع في مورد الاجتماع مشتمل على ملاك واحد لاملاكين متزاحمين، فاذن تخرج المسألة من باب التزاحم الملاكي وتدخل في كبرى الجمع الدلالي العرفي، لان التزاحم الملاكي مبني على سقوط كلا الخطابين من جهة المعارضة وبقاء اطلاق المادة أو الدلالة الالتزامية.

فالنتيجة، انه لا يمكن تطبيق مرجحات باب الجمع الدلالي العرفي على التزاحم الملاكي.

ثم ان للمحقق صاحب الكفاية[1] قدس سره في مقام كلاماً وحاصله، انه لابد من ملاحظة مرجحات باب التعارض في المقام اذا لم يمكن التوفيق بينهما بحمل احدهما على الاقتضاء.

وفيه، ان ما ذكره قدس سره مبني على الخلط بين مسألتين في المقام:

الأولى، مسألة التعارض بين اطلاقي الخطابين في مورد الاجتماع كاطلاق

١ـ كفاية الاصول ج٢ ص٢٥.

خطاب (صل) وخطاب (لاتغصب) او بين أصلي الخطابين كما اذا كانا متعلقين بالضدين الذين لا ثالث لهما.

الثانية، التزاحم الملاكي، وهذه المسالة مبنية على سقوط المسألة الاولى بالتعارض شريطة ان لا يستلزم سقوط المسالة الثانية، بمعنى ان سقوط اطلاق مفاد الهيئة في كلا الخطابين لا يستلزم سقوط اطلاق المادة فيهما، او سقوط الدلالة المطابقية لهما لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية كذلك، فاذن اطلاق المادة او اطلاق الدلالة الالتزامية كاشف عن ثبوت الملاك في المجمع في مورد الاجتماع بدون ان ينفي احدهما ما هو مدلول الاخر، وإلاّ لكان بينهما تعارض لاتزاحم، وهذا خلف.

ومحل الكلام في المقام انما هو في المسألة الثانية دون المسألة الاولى، فانها ساقطة بالمعارضة، فما ذكره قدس سره من انه لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض انما ينطبق على المسألة الاولى، فانها داخلة في هذا الباب، ولا بد من تطبيق قواعد باب المعارضة عليها، مع ان المسألة الثانية هي محل الكلام، وهي غير داخلة في باب التعارض.

هذا اضافة الى حمل احد الخطابين على الاقتضاء ليس من احد موارد الجمع الدلالي العرفي المتمثلة في حمل المورود على الوارد والمحكوم على الحاكم والعام على الخاص والمطلق على المقيد والظاهر على الاظهر.

الى هنا قد وصلنا الى النتائج التالية:

الأولى: ان التزاحم الملاكي مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، وان حاول جماعة من المحققين لاثبات هذا التزاحم في مسألة الاجتماع بعدة طرق عمدتها اطلاق المادة للخطابين في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحدة المجمع

وجوداً وماهية بعد سقوط اطلاق الهيئة فيهما او الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية في مورد الاجتماع.

ولكن تقدم انه لا يمكن اثبات اطلاق المادة بعد سقوط اطلاق الهيئة، كما انه لا يمكن التمسك بالدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية، لانها تابعة لها حدوثا وبقاء وحجية.

الثانية: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه يمكن احراز الملاك في مورد الاجتماع باطلاق المادة او الدلالة الالتزامية، ولكن حينئذٍ ان قلنا بان المادة في خطاب (صل) تدل باطلاقها على ثبوت ملاك الوجوب في مورد الاجتماع بالدلالة المطابقية، وعلى نفي ملاك الحرمة بالدلالة الالتزامية، وكذلك الحال في خطاب (لاتغصب) او ان خطاب (صل) تدل بالدلالة الالتزامية على ثبوت ملاك الوجوب في مورد الاجتماع، وعلى نفي ملاك الحرمة فيه.

وخطاب «لا تغصب» تدل بالدلالة الالتزامية على عكس ذلك، فعندئذٍ تقع المعارضة بينهما بالنفي والاثبات، ولابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة ولا مزاحمة في البين.

وإن قلنا بان المادة في خطاب (صل) تدل على ثبوت ملاك الوجوب في المجمع في مورد الاجتماع اولاً، وعلى وجوبه ثانياً.

وفي خطاب (لاتغصب) تدل على عكس ذلك، فاذن تقع المعارضة بينهما فيه، لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، وكذلك الحال اذا كان الدال على الملاك فيه الدلالة الالتزامية لكل من الخطابين.

وان قلنا بأن اطلاق المادة في خطاب (صل) يدل على ثبوت ملاك الوجوب فيه فحسب، ولا يدل على نفي ملاك الحرمة فيه، ولا على وجوبه، وكذا الحال

في خطاب (لاتغضب)، فان اطلاق مادته يدل على ثبوت ملاك الحرمة فيه فحسب، ولا يدل على حرمته ولا على نفي ملاك الوجوب، وكذلك الحال لو كان الدال على الملاك الدلالة الالتزامية لكل من الخطابين، فاذن تقع المزاحمة بين الملاكين في مورد الاجتماع، فان كان هناك دليل على ان احدهما اهم من الاخر فيقدم عليه سواء اكان من الدليل الخارجي او الداخلي على تفصيل تقدم.

الثالثة: ان ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من ان المرجع في المقام مرجحات باب المعارضة مبني على الخلط بين المسألة التي هي محل الكلام في المقام والمسألة التي هي خارجة عن محل الكلام فيه، لانها داخلة في باب التعارض، ولابد من الرجوع الى مرجحات هذا الباب دون المسألة التي هي محل الكلام في المقام، فانها داخلة في باب التزاحم كما تقدم، هذا تمام كلامنا في الصنف الاول من التزاحم وهو التزاحم الملاكي.

واما الكلام في الصنف الثاني من التزاحم، وهو التزاحم الحكمي الحقيقي، فيقع بين حكمين فعليين المتزاحمين في مرحلة الامتثال، كما اذا وقع التزاحم بين وجوب الصلاة في المسجد ووجوب ازالة النجاسة عنه او وجوب الصلاة ووجوب انقاذ الغريق وهكذا، فانه لاتنافي بين وجوب الصلاة ووجوب الازالة أو وجوب انقاذ الغريق في مرحلة الجعل، لان كلا الحكمين مجعول للمكلف البالغ العاقل القادر بنحو القضية الحقيقية بدون اي تناف بينهما، ولكن قد يقع التزاحم بينهما في مرحلة الامتثال، ومنشاؤه عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، فان له قدرة واحدة، فان صرفها في امتثال احدهما عجز عن امتثال الاخر وبالعكس، ولهذا تقع المزاحمة بينهما في هذه المرحلة

حقيقة وواقعاً.

ثم ان بعض المحققين[١] ذكر ان خروج باب التزاحم عن باب التعارض مبني على تمامية امرين:

الامر الاول: الالتزام بامكان الترتب، فاذا فرضنا ان وجوب الصلاة اهم من وجوب الازالة كما هو كذلك، فقد قيد وجوب الازالة بعدم الاشتغال بالصلاة، واما وجوب الصلاة فهو مطلق، فلا يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالازالة.

وعلى هذا، فاذا ترك الصلاة عصيانا اصبح وجوب الازالة فعليا بفعلية شرطه، والمفروض ان وجوب الصلاة ايضا فعلي، وفي هذه الحالة كلا الوجوبين فعلي، ومع ذلك لا يلزم طلب الجمع بين الضدين اذا كان بنحو الترتب، فانه على هذا لا محذور من تعلق الوجوب بالضدين بنحو الترتب، فانه لا يلزم منه طلب الجمع بينهما الذي هو محال، واما مجرد تعلق الامر بهما بدون استلزامه ذلك، فلا يكون محالا.

وبكلمة، ان القول بالترتب مبني على ان الامر بالضدين ان كان بنحو الترتب، فلا يكون محالاً، وانما المحال هو الامر بهما اذا استلزم طلب الجمع بينهما، وإلاّ فلا يكون محالاً.

أما القول بعدم امكان الترتب، فحيث انه مبني على استحالة تعلق الأمر بالضدين مطلقاً وان كان بنحو الترتب، فلهذا يدخل باب التزاحم في باب التعارض، فلا يمكن جعل حكمين للضدين يكون احدهما مشروطا بعدم الاشتغال بالاخر، وحينئذٍ فاذا ترك المكلف الاشتغال به صار كلا الحكمين

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص٦١.

المتعلقين بهما فعليا، فاذن يلزم تعلق الأمر بالضدين، وهو مستحيل وان لم يستلزم طلب الجمع بينهما، ولهذا يدخل باب التزاحم في باب التعارض.

والخلاصة، انه على القول بامكان الترتب لا مانع من جعل حكمين متعلقين بالضدين يكون احدهما مطلقاً والاخر مشروطا بعدم الاشتغال بالاخر، اذ لا يلزم من ذلك محذور طلب الجمع بين الضدين في مرحلة الامتثال والفعلية، ومجرد فعلية الامر بالضدين بدون ان يستلزم ذلك، فلا يكون محالاً.

وأما على القول باستحالة الترتب فلا يمكن جعل الحكمين كذلك، لاستحالة فعليتهما في مرحلة الامتثال من جهة استحالة فعلية الامر بالضدين وان لم تكن مستلزمة لطلب الجمع بينهما، فاذن لا محالة تقع المعارضة بينهما، لان كل حكم يستحيل فعليته يستحيل جعله ايضاً، لانه لغو.

الأمر الثاني: الالتزام بان كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الاهمية، وإلاّ دخل باب التزاحم في باب التعارض، ضرورة ان الخطابات الشرعية لو كانت مطلقة بالنسبة الى الخطابات المتعلقة باضدادها الواجبة لوقع بينهما معارضة، اذ لا يمكن جعل خطابين متعلقين بالضدين مطلقا وبدون هذا التقييد اللبي، لاستحالة فعليتهما كذلك، لاستلزامها طلب الجمع بينهما هذا.

وغير خفي ان هذين الامرين قابلان للبحث والمناقشة.

أما الامر الأول، فهل يتوقف خروج باب التزاحم عن باب التعارض على الالتزام بهذا الأمر، وهو امكان القول بالترتب أو لا؟

والجواب، الظاهر انه لا يتوقف عليه، وذلك لان مصب القول بامكان الترتب والقول بعدم امكانه انما هو التزاحم بين الواجبين الفعليين في مرحلة الامتثال

بدون المعارضة بين دليليهما في مرحلة الجعل، لان كلا الدليلين مجعولان في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج بدون اي تنافي بينهما في هذه المرحلة، مثلا وجوب الصلاة مجعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج كالانسان البالغ العاقل القادر الداخل عليه الوقت، ووجوب ازالة النجاسة عن المسجد مجعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، ولا تنافي بينهما في هذه المرحلة اصلا.

ولكن قد يقع التنافي والتزاحم بينهما في مرحلة الامتثال، ومنشأ هذا التزاحم عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، فان له قدرة واحدة، فان صرفها في امتثال احدهما عجز عن امتثال الاخر وبالعكس، ولهذا من كان قادراً على الجمع بينهما، فلا تنافي ولا تزاحم بينها اصلا، فاذا تنجس المسجد مثلا ولم يبق من وقت الصلاة إلاّ بمقدار ادائها، فعندئذٍ تقع المزاحمة بين وجوب الصلاة في وقتها وبين وجوب الازالة اذا فرض ان وجوبها فوري، فاذن لامحالة قد سقط وجوب احداهما بسقوط شرطه وهو القدرة، ولا فرق في ذلك بين ان تكون القدرة شرطا بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز في مرحلة الفعلية والامتثال او شرطا بحكم الشارع في مرحلة الجعل، وعلى كلا التقديرين فوجوب احداهما ساقط بسقوط القدرة، غاية الأمر ان كانتا متساويتين في الملاك فالساقط وجوب احداهما غير المعين، ووظيفة المكلف في هذه الحالة التخيير وان كانت احداهما اهم من الاخرى فالساقط وجوب المهم دون الاهم.

وبكلمة، ان المرجع في علاج المشكلة في مرحلة الامتثال، العقل العملي، وفي مرحلة الجعل الشارع، باعتبار ان الجعل وعلاج مشكلته كالتعارض ونحوه بيد

الشارع ولا طريق للعقل اليه، واما في مرحلة الامتثال فالحاكم هو العقل العملي، لانه يعين وظيفة المكلف ويحددها ويعالج مشكلتها في مقام المزاحمة وعدم القدرة على الجمع بينهما في مقام الامتثال، فاذا وقعت المزاحمة بين وجوب الصلاة ووجوب الازالة في مقام الامتثال، فالمرجع في تعيين وظيفة المكلف العقل العملي.

وعلى هذا، فاذا أحرز انهما متساويتين، فعلى القول بالترتب يقيد وجوب كل واحدة منهما بعدم الاشتغال بالاخرى، على اساس ان وجوب احداهما ساقط بسقوط شرطه وهو القدرة، لان للمكلف قدرة واحدة وهي القدرة على احداهما، ولهذا فان صرفها في احداهما عجز عن الاخرى وبالعكس، وعلى القول بالترتب فلابد من تقييد وجوب كل منهما بعدم الاشتغال بالاخرى، فيكون الترتب من الطرفين اذا كانا متساويين، ومن جانب واحد اذا كان احدهما اهم من الاخر.

وعلى هذا، فاذا ترك المكلف كليهما معا في الفرض الاول وترك الاهم واشتغل بالمهم، كان كلا الحكمين المتعلقين بالضدين فعليا بنحو الترتب، ولا محذور في ذلك طالما لاتستلزم فعليتها معاً طلب الجمع بينهما، لان المحال انما هو طلب الجمع بهما لا مجرد فعلية الحكمين، وحيث انه لايلزم من فعلية الامر بالضدين عند تركهما معا اذا كانا متساويين او ترك احدهما والاشتغال بالاخر اذا كان احدهما اهم من الاخر طلب الجمع بينهما، بل يستحيل ان يلزم ذلك، فلا مانع حينئذٍ من فعليته ولا محذور فيها، لان المحذور انما هو في طلب الجمع بين الضدين لا في الجمع بين الامرين.

وأما على القول بعدم امكان الترتب، فلا يمكن هذا التقييد.

اما في الفرض الاول، فلا يمكن تقييد وجوب احدهما بعدم الاتيان بالاخر كتقييد وجوب الصلاة مثلا بعدم الاشتغال بالازالة وبالعكس، وذلك لان لازم هذا التقييد ان المكلف اذا ترك الصلاة والازالة معاً كان وجوب كلتيهما فعلياً لفعلية شرطه، ولكن حيث انهما تعلقا بالضدين فهو محال، وان كان بنحو الطولية وبدون استلزامه طلب الجمع بينهما، فان القائل بعدم امكان الترتب يقول باستحالة الامر بالضدين مطلقا وان لم يستلزم طلب الجمع بينهما، بل كان في الطرف النقيض معه، ولهذا انكر الترتب ويقول بسقوط احد الوجوبين راساً من جهة سقوط شرطه وهو القدرة، وحيث ان المكلف لا يعلم ان الساقط في المسألة هل هو وجوب الصلاة دون وجوب الازالة او بالعكس، فيحكم العقل العملي في مثل ذلك بان وظيفته التخيير بينهما، باعتبار انه يعلم باشتغال ذمته باحداهما دون كلتيهما معا، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وأما في الفرض الثاني، هو ما اذا كان احدهما اهم من الاخر، كما اذا فرضنا ان الصلاة اهم من الازالة، فلا يمكن تقييد وجوب الازالة بعدم الاشتغال بالصلاة على القول بعدم امكان الترتب، باعتبار ان لازم هذا التقييد هو ان المكلف اذا ترك الصلاة لزم فعلية وجوب الازالة، والمفروض ان وجوب الصلاة فعلي، فاذن يلزم فعلية تعلق الوجوبين بالضدين وان كان بنحو الترتب والطولية، وهذا مستحيل وان لم يستلزم طلب الجمع بينهما، فاذن لامحالة يكون تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالاخر مستحيلا، لاستلزامه الامر بالضدين، وكذلك تقييد اطلاق الامر بالمهم بعدم الاشتغال بالاهم بنفس الملاك.

وعلى هذا، فالعقل يحكم في مثل ذلك باشتغال ذمة المكلف بالاهم لا بالمهم ولا بالجامع ولا بكليهما معاً، اما الاخير فلانه يستلزم التكليف بغير المقدور،

واما الثاني، فلان لازمه التخيير، ونتيجة التخيير هي الاكتفاء بالمهم وترك الاهم، وهو كما ترى.

واما الثالث، فلان لازمه ترجيح المرجوح على الراجح، فاذن يتعين الاول.

وان شئت قلت، ان الحاكم في مرحلة الامتثال وتعيين الوظيفة فيها انما هو العقل العملي، فاذا وقع التزاحم بين واجبين كالصلاة في المسجد وازالة النجاسة عنه، فاذا لم يبق من الوقت الا بمقدار الصلاة، فحينئذٍ حيث ان وجوب الصلاة اهم من وجوب الازالة، فعلى القول بامكان الترتب بحكم العقل برفع اليد عن اطلاق وجوب الازالة لا عن اصله، لان الضرورة تتقدر بقدرها، وهي لا تقتضي اكثر من تقييد اطلاق وجوبها بما اشتغل بالصلاة لا مطلقاً.

واما على القول بعدم امكانه، فالعقل يحكم بسقوط وجوب احداهما رأساً من جهة سقوط موضوعه كذلك وهو القدرة.

ومن الواضح ان العقل يحكم في مثل ذلك بعدم سقوط وجوب الاهم، اذ احتمال ان العقل يحكم بوجوب المهم دون الاهم غير محتمل، ضرورة انه من اظهر موارد الترجيح من غير مرجح، فاذن لامحالة يحكم العقل بتعين الاتيان بالاهم وهو الصلاة في المثال.

فالنتيجة، ان باب التزاحم لا يدخل في باب التعارض على كلا القولين في المسألة، والمرجع فيهما معا هو العقل، لانه يعين الوظيفة في مقام الامتثال.

والخلاصة، ان باب التزاحم على القول بالترتب سواء اكان من جانب واحد ام كان من الجانبين فلا يدخل في باب التعارض، وكذلك على القول بعدم امكان الترتب، غاية الامر اذا وقع التزاحم بين الواجبين، فعلى القول بالترتب الساقط هو اطلاقهما معاً اذا كانا متساويين واطلاق المهم اذا كان احدهما اهم

من الاخر.

واما على القول بعدم امكان الترتب، فالساقط وجوب احدهما من اصله بسقوط موضوعه وهو القدرة والباقي هو وجوب الاخر، فاذا كانا متساويين فالعقل يحكم بالتخيير، وان كان احدهما اهم من الاخر، فالعقل يحكم بسقوط المهم وتعين العمل بالاهم.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان باب التزاحم انما يرجع الى باب التعارض اذا لم يتمكن العقل العملي من علاج مشكلة باب التزاحم في مرحلة الامتثال والفعلية بين الواجبين المتزاحمين لا بالترتب ولا بغيره من الطريق.

واما اذا تمكن من علاج المشكلة بالترتب او بطريق اخر، فلا تصل النوبة الى المعارضة، وحيث ان الحاكم في مرحلة الامتثال وهي مرحلة تطبيق الكبرى على الصغرى العقل، فهو يعين الوظيفة على ضوء القول بالترتب او بغيره.

وأما الامر الثاني، وهو ان كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الاهمية فالحاكم بها العقل، فانه عند الاشتغال بالضد فلا يعقل بقاء امره، فان بقاء امره ان كان بملاك صرف المكلف عن الاشتغال بذلك الضد ودعوته الى الاشتغال به، فهو ترجيح من غير مرجح، وان كان بملاك تحريكه المكلف الى الاشتغال به زائداً على الاشتغال بضده، لزم الامر بالجمع بين الضدين، ولهذا لابد ان يكون مقيداً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الاهمية، هذا.

والجواب، ان سقوط الخطاب الشرعي ليس من جهة انه مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب المذكور، بل من جهة سقوط موضوعه وهو القدرة.

فاذن سقوطه ليس من جهة انه مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الاهمية، بل من جهة سقوط موضوعه وهو القدرة، فان الواجبين المتزاحمين اذا كانا متساويين، فالاشتغال بكل واحد منهما يوجب عدم القدرة على الاخر، باعتبار ان للمكلف قدرة واحدة، فان صرفها في احدهما عجز عن الاخر وبالعكس، فاذن سقوط احدهما عند الاشتغال بالاخر انما هو من جهة العجز عنه وعدم القدرة عليه لا من جهة ان الخطاب به مقيد لبا بعدم الاشتغال به، ولا فرق في ذلك بين ان تكون القدرة شرطا شرعيا او عقليا، فاذا وقع التزاحم بين وجوب الصلاة ووجوب ازالة النجاسة في مرحلة الامتثال الناشيء من عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما معا فان له قدرة واحدة، فان صرفها في امتثال الصلاة عجز عن امتثال الازالة وبالعكس، ولا فرق في ذلك بين ان تكون القدرة شرطا شرعيا او عقلياً، وعلى كلا التقديرين فهذا التنافي لايرجع الى التنافي بينهما في مرحلة الجعل سواء فيه القول بامكان الترتب ام لا، غاية الامر على القول بامكان الترتب، فلا يسقط الامر بالمهم مطلقاً، وانما يسقط عند الاشتغال بالاهم، واما على القول بعدم امكان الترتب فيسقط الامر بالمهم مطلقاً بسقوط شرطه وهو القدرة في مرحلة الامتثال، فالساقط انما هو فعلية الامر به في هذه المرحلة اي مرحلة الامتثال، واما في مرحلة الجعل فلا تنافي بينهما ولا مانع من جعل وجوب الصلاة ووجوب الازالة معاً.

والخلاصة، ان علاج مشكلة باب التزاحم في مرحلة الامتثال انما هو بيد العقل، فان العقل اذا ادرك امكان الترتب وان فعلية كلا الامرين المترتبين لا يستلزم طلب الجمع بين الضدين، وطالما لا يستلزم ذلك فلا استحالة، لان المستحيل انما هو طلب الجمع بينهما لا مطلق الامر بهما وان لم يدرك امكان

الترتب، بل يرى استحالته، فعندئذٍ الساقط وجوب احدهما بسقوط موضوعه نهائياً وهو القدرة اما تعيينا او تخييراً.

وعلى هذا، فلا يرجع باب التزاحم الى باب التعارض، غاية الامر يسقط احد الوجوبين بسقوط موضوعه وهو القدرة، بلا فرق بين ان تكون القدرة شرعياً أو عقلياً.

قد يقال كما قيل، ان الخطابات الشرعية كما انها مقيدة لبا بالقدرة التكوينية كذلك انها مقيدة بالقدرة الشرعية، وهي في المقام عدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الاهمية اما ان يكون مساوياً او الاهم منه.

والدليل على هذا التقييد اللبي، هو انه في فرض الاشتغال به يستحيل ان يبقى اطلاق امر الاخر بحاله، لان الغرض منه ان كان طلب الاشتغال به في حال الاشتغال بالاول لزم طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل، وان كان الغرض منه صرف المكلف عنه والاشتغال به، فهذا خلف فرض انه لا يقل عنه في الاهمية.

والجواب، ان هذا البيان وان كان تاما الا انه من تبعات شرطية القدرة للتكليف وليس شرطا مستقلا في مقابل شرطية القدرة، لان القدرة سواء اكانت شرطا شرعيا ام عقليا، ففعلية التكليف منوطة بفعلية القدرة مع فعلية سائر قيود الموضوع وشروطه.

وعلى هذا، فاذا وقعت المزاحمة بين واجبين كالصلاة والازالة مثلاً في مرحلة الامتثال، فبطبيعة الحال لا يمكن ان يكون وجوب كل من الواجبين فعليا ومطلقاً للعلم الاجمالي بسقوط احدهما من جهة سقوط موضوعه وهو القدرة، والا لزم طلب الجمع بين الضدين، وهو تكليف بالمحال، فاذن لا محالة يسقط

وجوب احدهما اما مطلقاً او في حال الاشتغال بالاخر اذا قلنا بامكان الترتب.

ومن الواضح ان المكلف اذا اشتغل باحدهما الذي لا يقل عن الاخر في الاهمية، فلا يعقل ان يبقى امر الاخر على اطلاقه وفعليته، والا لزم التكليف بالمحال او الخلف، وكلاهما محال.

وعليه، فعدم الاشتغال بالاخر الذي لا يقل عن الاولى في الاهمية ليس شرطا جديداً في مقابل شرطية القدرة التكوينية، بل هو من تبعاتها.

فالنتيجة، ان ملاك باب التزاحم عدم قدرة المكلف على الجمع بين المتزاحمين، فلا محالة يسقط وجوب احدهما، غاية الامر على القول بالترتب، فالساقط اطلاقه، وعلى القول بعدم امكان الترتب، فالساقط اصله.

ومن الواضح ان باب التزاحم لا يدخل في باب التعارض على كلا القولين في المسألة هما القول بامكان الترتب والقول بعدم امكانه.

مرجحات باب التزاحم

وهي متمثلة في ثلاثة عناصر:

العنصر الأول: ما اذا كان احد المتزاحمين مشروطا بالقدرة الفعلية والاخر بالقدرة الشرعية، فانه حينئذٍ يقدم الاول على الثاني.

العنصر الثاني: ما اذا كان احدهما اهم من الاخر او محتمل الاهمية دون الاخر، فانه عندئذٍ يقدم الاول على الثاني.

العنصر الثالث: ما اذا كان لاحدهما بدل دون الاخر، فانه وقتئذٍ يقدم ما ليس له بدل على ما له بدل.

أما العنصر الأول فيقع فيه الكلام في ثلاث مراحل:

الأولى: في ان شرطية القدرة هل هي عقلية أو شرعية؟

الثانية: في الفرق بين القدرة الشرعية والقدرة العقلية.

الثالثة: في اقسام القدرة الشرعية وما هو الفارق بينهما؟

أما الكلام في المرحلة الأولى، فالمعروف والمشهور بين الاصحاب ان القدرة شرط عقلاً لا شرعاً، والحاكم بشرطيتهما العقل في مرحلة الامتثال من باب قبح تكليف العاجز.

واما الخطابات الشرعية، فهي مطلقة في مرحلة الجعل والقدرة غير مأخوذة في لسان ادلتها كالبلوغ والعقل ونحوهما، باعتبار ان العقل مستقل باعتبارها في مرحلة الامتثال، فلا حاجة الى كونها مأخوذة في لسان الدليل، هذا.

والصحيح، ان القدرة قيد لبي للخطابات الشرعية، لان كل خطاب شرعي مقيد لباً بالقدرة، والكاشف عن هذا التقييد اللبي العقل، باعتبار انها غير مأخوذة في لسان الدليل.

وعلى هذا، فالقدرة كالقيود والمأخوذة في لسان الدليل شرط للحكم في مرحلة الجعل، ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، ومن هنا فعلية الحكم اي فعلية فاعليته منوطة بفعلية موضوعه بتمام قيوده منها القدرة في الخارج، ويستحيل ان يكون الحكم فعليا بدون فعلية القدرة، وإلاّ لزم التكليف بغير المقدور.

فالنتيجة، ان القدرة حيث انها غير مأخوذة في لسان الدليل، فلا يدل دليل شرعي على انها شرط للحكم في مرحلة الجعل ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، إلاّ ان العقل بضميمة الارتكاز العرفي العقلائي الثابت في اعماق النفوس يدل على ان الخطابات الشرعية مقيدة بالقدرة لبا حكما وملاكاً شرعاً.

وللمحقق النائيني[١] في المسألة رأي ثالث، وهو ان الخطابات الشرعية بنفسها تقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة، فاذا كان الخطاب بنفسه يقتضي ذلك فلا تصل النوبة الى الدليل الخارجي كحكم العقل وغيره.

وقد أفاد في وجه ذلك ان الغرض من الامر هو ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بالمأمور به.

ومن الواضح انه انما يكون داعيا ومحركا اذا كان متعلقه مقدوراً، وإلاّ فيستحيل كونه داعيا ومحركاً.

فاذن نفس داعويته ومحركيته الى الاتيان بمتعلقه تتطلب كونه خصوص الحصة المقدورة، فلا حاجة عندئذٍ الى دليل خارجي على ذلك، هذا.

ويرد عليه أولاً، إناّ لو سلمنا ان الخطابات الشرعية بنفسها تقتضي كون متعلقاتها مقدورة، إلاّ انها لا تقتضي كونها خصوص الحصة المقدورة، ضرورة انها لا تقتضي اكثر من كونها مقدورة، والفرض ان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فيصح تعلق الخطاب بالجامع، وكون هذا الخطاب داعيا ومحركاً للمكلف بنحو الاتيان به، لوضوح انه لا مانع من الدعوة اليه والتحريك نحوه، لانه ليس من الدعوة الى غير المقدور.

وثانياً، ان الخطاب الشرعي لا يقتضي ذلك بنفسه لا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة الفعلية.

اما في المرحلة الاولى، فلان مدلوله وصفا في هذه المرحلة الوجوب والحرمة، ومتعلقه المفهوم بالحمل الاولي الفاني في الخارج، ولا يدل فيها الا على

١ـ اجود التقريرات ج١ ص ٢٧٤.

الوجوب او الحرمة في عالم الاعتبار والذهن، ولا وجود له الا وجوده الاعتباري ولهذا الاقتضاء له، ولا دلالة على ان الغرض منه ايجاد الداعي في نفس المكلف، ضرورة ان مدلوله في هذه المرحلة الوجوب او الحرمة في عالم الاعتبار والذهن فقط، ولا يدل على شيء زائد عليه.

وأما في المرحلة الثانية، فلان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه في الخارج بتمام قيوده، ونقصد بفعلية الحكم فعلية فاعليته ومحركيته لا فعلية نفسه، لاستحالة فعلية نفسه بفعلية موضوعه فيه، وإلاّ لزم كون الحكم امراً خارجيا، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري.

ومن الواضح، ان الخطاب الشرعي لا يدل لا على فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ولا على اعتبار القدرة في متعلقه.

أما الاول فواضح.

وأما الثاني، فلان العقل لا يخلو من ان يكون كاشفاً عن ان الشارع اعتبر القدرة شرطاً للحكم في مرحلة الجعل ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ لباً وواقعاً، فيكون الكاشف عن ذلك العقل، ويكون حالها حال سائر القيود المأخودة في لسان الدليل في مرحلة الجعل كالبلوغ والعقل والوقت وما شاكل ذلك، ولهذا يكون الحكم فعليا اي فاعليته بفعلية القدرة في الخارج كما هو الحال في سائر القيود المأخودة في موضوع الحكم في لسان الدليل، غاية الامر يكون الدليل على شرطية القدرة العقل وعلى سائر القيود الشرع او يكون العقل حاكماً، باعتبار القدرة في متعلق التكليف من دون دخل للشارع به، كما اختاره السيد الاستاذ﴿دام ظله﴾ وغيره، وهذا الحكم من العقل انما هو في مرحلة الامتثال بملاك قبح تكليف العاجز.

وأما في مرحلة الجعل فالتكليف مطلق، وفي هذه المرحلة ذهب المحقق النائيني قدس سره الى ان اعتبارها بنفس اقتضاء التكليف بملاك ان الغرض منه ايجاد الداعي في نفس التكليف.

ومن الواضح ان ايجاد الداعي لايمكن إلاّ اذا كان متعلقه مقدوراً.

والصحيح من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الاول كما ذكرناه في محله، ومع الاغماض عن ذلك، فالصحيح هو ماذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الحاكم باعتبار القدرة العقل في مرحلة الامتثال بملاك قبح تكليف العاجز.

وأما ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان الخطاب بنفسه يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة بملاك ان الغرض من الخطاب هو ايجاد الداعي في نفس المكلف، وهو لا يمكن إلاّ اذا كان متعلقه مقدوراً فهو لايتم، لان الغرض من التكليف الصادر من المولى وان كان ذلك بحكم العقل، لان مولوية المولى تقتضي ذلك، وإلاّ لكان التكليف لغوا وجزافا، ومنشأ هذا الاقتضاء وجوب اطاعة المولى وحرمة معصيته، لان قضية حق الطاعة للمولى الحقيقي من القضايا الاولية، ولهذا يحكم العقل بادانة العبد وعقوبته على مخالفة المولى وتحمل المسؤلية امامه، ولا يمكن ادانة العاجز وعقوبته، ولهذا لا يمكن توجيه الخطاب اليه، ولذلك يحكم العقل باختصاص الخطابات الشرعية في مقام الامتثال بالقادر.

ولا منشأ لاقتضاء الخطاب بنفسه كون متعلقه مقدوراً، واما امكان داعويته المكلف نحو الاتيان بمتعلقه، فانه لا يكون منشأ لاقتضاء الخطاب ودلالته على كون متعلقه مقدوراً، لان العقل اذا حكم بان الغرض من الخطاب الصادر من المولى ايجاد الداعي في نفس المكلف، فلا محالة يحكم بان متعلقه مقدوراً في

المرتبة السابق، وإلاّ لزم كون الخطاب لغوا وجزافاً وتكليفاً بغير المقدور، والحاكم بكل ذلك هو العقل بملاك قبح تكليف العاجز.

والخلاصة، انه لولا حكم العقل بقبح صدور اللغو من المولى الحكيم من جهة، وقبح تكليف العاجز من جهة اخرى، فلا مانع من توجيه الخطاب الى العاجز، ولا يقتضي كون متعلقه مقدوراً إلا بملاك حكم العقل بقبح هذا التوجيه في المرتبة السابقة.

فالنتيجة، ان ماذكره المحقق النائينيﷺ من ان الخطاب الشرعي بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً لا يرجع الى معنى صحيح.

واما الكلام في المرحلة الثانية، وهي الفرق بين القدرة العقلية والقدرة الشرعية، فقد ذكر السيد الاستاذ[1]ﷺ في بحث الترتب ان القدرة شرط عقلا في مرحلة الامتثال، ولا تكون شرطا للحكم في مرحلة الجعل ولا للملاك في مرحلة المبادئ، ولازم ذلك ان الخطابات الشرعية مطلقة حكماً وملاكا، فالقدرة ليست مقيداً للحكم ولا للملاك، غاية الامر ان المكلف اذا كان عاجزاً عن الامتثال فالتكليف غير منجز عليه لا انه ليس بفعلي، فانه فعلي بفعلية موضوعه في الخارج، والمفروض أن القدرة ليست قيداً لموضوعه حتى يقال انه منتف بانتفاء موضوعه.

وعلى هذا، فلا مانع من التمسك باطلاق الخطاب لاثبات الحكم والملاك معاً، غاية الامر انه غير منجز من جهة عدم القدرة على امتثاله، هذا.

ولكن المشهور بين الاصحاب ان القدرة شرط عقلا للحكم دون الملاك،

١ـ محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٥٤.

باعتبار انه لاطريق للعقل الى ملاكات الاحكام الشرعية في مرحلة المبادئ، ولهذا لا يحكم بتقييدها بالقدرة، وعلى هذا فوجوب الصلاة مقيداً بالقدرة، واما اتصافها بالملاك في مرحلة المبادئ، فهو مطلق وغير مقيد بها.

واما اذا كانت القدرة شرطا شرعاً بان تكون مأخوذة في لسان الدليل، او ان العقل يكشف عن انها شرط للحكم من قبل الشارع، فحالها حينئذٍ حال سائر القيود المأخودة في لسان الدليل كالبلوغ والعقل وما شاكلهما.

والخلاصة، ان كل قيد أخذ في موضوع الحكم في لسان الدليل أو لبا وروحاً سواء اكان القدرة أم غيرها ظاهر في انه شرط للحكم في مرحلة الجعل وللملاك في مرحله المبادئ، هذا.

وللنظر في كلا المقالين مجال:

اما مقالة السيد الاستاذ قدس سره، فلا يمكن المساعدة عليها، لان لازم هذه المقالة ان الخطابات الشرعية مطلقة حكما وملاكاً وغير مقيدة بالقدرة كذلك لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الفعلية، فانها شرط في مرحلة الامتثال، وهي مرحلة تنجز الحكم بمعنى ان تنجزه مشروط بها، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لوضوح ان المكلف اذا كان عاجزاً عن الصلاة وغير قادر عليها، فلا يمكن ان يكون الامر بها فعليا في حقه حتى يصير منجزاً، ضرورة ان جعل الحكم في مورد غير قابل للتنجز والامتثال لغو، فلا يمكن صدوره من المولى، لان كل حكم اذا امتنع امتثاله امتنع جعله، بداهة ان الغرض من الجعل هو الامتثال والاتيان بمتعلقه في الخارج.

فالنتيجة، انه لا يمكن ان تكون القدرة شرطا للتنجز دون أصل الحكم.

واما مقالة المشهور، فان ارادوا بكون القدرة شرطا للحكم دون الملاك شرطاً

له في مرتبة الفعلية دون مرتبة الجعل.

فيرد عليه، انه لا يعقل ان يكون الشيء شرطا لفعلية الحكم بدون ان يكون مأخوذاً في موضوعه في لسان الدليل أو لبا بحكم العقل.

وان ارادوا به ان العقل يحكم باعتبار القدرة في مرتبة الفعلية والامتثال دون مرتبة الجعل.

فيرد عليه، ان هذا اما ان يرجع الى ما ذكره السيد الاستاذ﴿دام ظله﴾ من المقالة، او يرجع الى ان فعلية الحكم منوطة بالقدرة، وكلاهما غير صحيح.

اما الاول، فقد تقدم المناقشة فيه.

واما الثاني، فلان الحكم بفعلية القدرة لا يمكن ان تكون ملاكها قبح تكليف العاجز، فان قبح تكليفه انما هو بملاك قبح ادانته وعقوبته على ما ليس باختياره.

ومن الواضح، ان هذا الملاك العقلي انما هو في مرحلة تنجز الحكم لا في مرحلة فعليته بفعلية موضوعه في الخارج، فان الحكم في هذه المرحلة ان وصل الى المكلف وجدانا او تعبدا تنجز والا فلا، فاذن كيف يحكم العقل بان القدرة شرط لفعلية الحكم، ضرورة ان حكمه بشيء قبحاً أو حسناً أو غيره لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا ملاك، والمفروض انه ليس بجاعل حتى يقال ان جعله يتبع ملاكه في الواقع، ضرورة ان شأنه ادراك الواقع على ما هو عليه، لا جعل الحكم ولا طريق له الى ملاكات الاحكام الواقعية على الفرض، كما انه ليس له جعل الشيء شرط للحكم في مرحلة الجعل، لانه ليس بجاعل ومشرع الجاعل، والمشرع انما هو الشارع، نعم قد يكشف العقل عن ان الشارع جعل الشيء الفلاني شرطا او جزءاً أو واجبا كما اذا ادرك مصلحة ملزمة في فعل غير

مزاحمة، كشف عن ان الشارع اوجب هذا الفعل.

ودعوى، ان العقل يحكم بأن القدرة قيد للموضوع في مرحلة الجعل بملاك حكمه بقبح تكليف العاجز ويكون الموضوع المكلف البالغ القادر العاقل وهكذا. فاذن يكون الحاكم بكونها قيداً للموضوع في مرحلة الجعل هو العقل دون الشرع، وهذا معنى انها شرط عقلي.

مدفوعة، بان العقل يدرك ان القدرة مأخودة في الموضوع من قبل الشارع بملاك قبح توجيه التكليف الى العاجز عن الامتثال. واما ان هناك ملاكاً اخر لاخذها قيداً للموضوع فلا طريق للعقل اليه.

ومن الواضح ان قيد الموضوع لابد ان يكون من قبل الشارع، وليس للعقل جعل القدرة قيداً له، ضرورة انه ليس للعقل جعل الحكم وقيوده وشروطه التي هي شروط للحكم في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادئ، فانه وظيفة الشارع.

واما العقل، فشأنه ادراك الواقع بان يدرك ان الشارع جعل القدرة قيداً للحكم، فالقدرة على كلا التقديرين قيد للحكم من قبل الشارع، غاية الامر ان الدليل عليه والكاشف عنه العقل لا الشرع، وقد يكون الدليل عليه الشرع، فاذا كانت القدرة شرطا للحكم من قبل الشارع فبطبيعة الحال شرط له في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادئ، لوضوح انه لايتصور ان يكون شرطاً للحكم دون الملاك، لان حقيقة الحكم وروحه الملاك، واما الحكم بما هو اعتبار فلا اثر له.

فالنتيجة، ان كل قيد مأخوذ في موضوع الدليل، فهو شرط للحكم في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادئ.

وكل قيد غير مأخوذ في موضوع الدليل، فانه كما لا يكون شرطا للحكم في مرحلة الجعل، كذلك لا يكون شرطا للملاك في مرحلة المبادئ.

واما كون القدرة شرطا للحكم دون الملاك، بدعوى انه لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام فهو غير متصور، لان العقل كما لا يدرك ان القدرة قيد للملاك كذلك لايدرك انها قيد للحكم إلاّ ان يكون هناك دليل، ضرورة انه كما لا طريق له الى ملاكات الاحكام كذلك لاطريق له الى قيود موضوعاتها وشروطها، ولا يمكن القول بان العقل يدرك ان القدرة قيد للحكم دون الملاك، ضرورة انه اذا ادرك كونها قيداً للحكم فقد ادرك انها قيد للملاك ايضاً، لانه حقيقة الحكم وروحه، واما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره جماعة من المحققين كالمحقق النائيني والاصفهاني والعراقي[1](قدهم) من ان الحكم ينتفي بانتفاء القدرة دون الملاك، وقد استدلوا على ذلك بوجوه، وقد تقدمت تلك الوجوه ونقدها بشكل موسع فلا حاجة الى الاعادة.

وامّا الكلام في المرحلة الثالثة، فيقع في مقامين: الاول في مقام الثبوت، والثاني في مقام الاثبات.

اما الكلام في المقام الاول، فيمكن تصنيف القدرة الشرعية الى ثلاثة اصناف:

الصنف الأول: ان القدرة الشرعية متمثلة في عدم المانع الاعم من التكويني والتشريعي.

الصنف الثاني: ان القدرة الشرعية متمثلة في القدرة التكوينية مقابل العجز

١ـ فوائد الاصول ج٢ـ١ ص١٩٧.

التكويني الأعم من الاختياري والاضطراري كعدم الاشتغال بضد واجب.

الصنف الثالث: ان القدرة الشرعية متمثلة في القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري المساوقة للقدرة الفعلية.

وبعد ذلك نقول ان التزاحم اذا كان بين الواجب المشروط بالقدرة العقلية والواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فلا موجب لتقديم الاول على الثاني، وذلك لان ملاك كل منهما تام فعلي.

واما ملاك الواجب المشروط بالقدرة العقلية فواضح، واما ملاك الواجب المشروط بالقدرة الشرعية، فلوجود الشرط فيه، وهو القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، فاذن اختيار كل منهما يكون تفويتا لملاك الاخر، فلا مرجح حينئذٍ للاول على الثاني.

وعلى هذا، فاذا كان احد المتزاحمين مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول والاخر مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني او الثالث، فلا شبهة في تقديمه على الاول، لان صرف وجوبه رافع لوجوب الاول بارتفاع موضوعه، باعتبار ان وجوبه مشروط بعدم المانع المولوي، والمفروض ان وجوبه مانع مولوي، فاذا فرضنا ان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد مشروط بعدم وجوب الصلاة، باعتبار انه مانع مولوي، فوجوبها رافع لوجوب الازالة وجدانا بارتفاع موضوعه كذلك وهو عدم المانع المولوي، والمفروض ان وجوب الصلاة مانع مولوي بالوجدان، بل لاتزاحم في البين، فان وجوب الصلاة بمجرد ثبوته رافع لوجوب الازالة، فزمان ثبوته هو زمان رفعه، فلا يجتمعان في زمن واحد حتى يقع التزاحم بينهما، فاذن لا موضوع للتزاحم بينهما في هذا الفرض.

واما اذا كان كلا الواجبين مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول، فيقع

التعارض بينهما، لان كلا منهما يدل على ثبوت مدلوله بالمطابقة، وعلى نفي مدلول الاخر بالالتزام، فاذن تقع المعارضة بين المدلول الالتزامي لكل منهما والمدلول المطابقي للاخر.

والخلاصة، ان الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول هو عدم المانع اعم من التكويني والتشريعي لايصلح ان يزاحم اي واجب شرعي اخر سواء أكان مشروطا بالقدرة العقلية ام كان مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني او الثالث، فان الكل وارد عليه ورافع لموضوعه وجدانا، واما اذا كان الواجب الاخر ايضاً مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول، فيقع التعارض بينهما للعلم اجمالا بكذب احدهما الذي هو يشكل دلالة التزامية لهما، ولهذا لايمكن جعل كليهما معا للتمانع والتكاذب بينهما المستلزم للدور، لان ثبوت مدلول كل منهما يتوقف على ثبوت مدلول الاخر، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، انه لو لم يكن المقتضي لاحدهما موجوداً في نفسه مع وجود الاخر بحيث لو كان المقتضي له موجوداً لكان عدم وجوده مستنداً الى وجود الاخر، فوجوده مانع لولائي عن وجود الاول لافعلي، واما وجود الاخر فهو يتوقف على عدم الوجود الفعلي للاول، باعتبار ان المقتضي لوجوده موجود ولكن الوجود الاول مانع عنه.

وفي مثل ذلك لابد من تقديم الثاني على الاول، لان عدم الوجود الاول مستنداً الى عدم مقتضيه لا الى وجود الاخر، فاذن لا يصلح ان يزاحم الوجود الاخر، وحينئذٍ فلا تمانع ولا تكاذب بينهما.

واذا كان احد الواجبين المتزاحمين مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني والاخر مشروطا بالقدرة العقلية، فعندئذٍ لابد من تقديم الواجب المشروط

بالقدرة الفعلية على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، والنكته فيه ان وجوب الواجب المشروط بالقدرة العقلية مطلق وفعلي حكما وملاكاً وموضوعاً، سواء اشتغل المكلف بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني ام لا، بينما وجوبه حكما وملاكاً وموضوعاً مشروط بعدم الاشتغال بالواجب المشروط بالقدرة العقلية، فاذا اشتغل به انتفى وجوبه حكما وملاكا بانتفاء موضوعه وهو القدرة الشرعية بالمعنى الثاني.

والنكتة فيه، ان الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني معناه انه مقيد حكماً وملاكا وموضوعاً بعدم الاشتغال بضده الواجب، فاذن هو في المثال مقيد كذلك بعدم الاشتغال بالواجب المشروط بالقدرة العقلية دون العكس، لفرض انه مشروط بالقدرة العقلية دون الشرعية لا بهذا المعنى ولا بغيره.

وعلى هذا، فان اتى المكلف في المقام بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية فقد فوت الواجب المشروط بالقدرة العقلية حكماً وملاكاً، بينما اذا اتى بالواجب المشروط بالقدرة العقلية فقد انتفى الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بانتفاء موضوعه، وهو عدم الاشتغال به اي بالواجب المشروط بالقدرة العقلية.

فالنتيجة، انه لا بد من تقديم الواجب المشروط بالقدرة العقلية على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية، ويكون هذا التقديم من باب الورود.

ومن هنا يظهر حال ما اذا وقع التزاحم بين الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث والواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فان الاول غير مشروط بعدم الاشتغال بالثاني لا حكما ولا ملاكاً، بينما الثاني مشروط كذلك بعدم الاشتغال بالاول، ولهذا يكون تقديمه عليه من باب الورود بنفس ملاك تقديم الواجب المشروط بالقدرة العقلية عليه.

ودعوى ان هناك مسألتين:

الاولى: ان الواجب المشروط بالقدرة العقلية يتقدم على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني.

الثانية: مسألة تقييد اللبي العام وهو ان كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الاهمية.

وعلى هذا، فالمسألة الاولى وان كانت تامة، اذ لا شبهة في تقديم الواجب المشروط بالقدرة العقلية على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني فيما اذا وقعت المزاحمة بينهما كما عرفتم.

الا ان الكلام انما هو في المسألة الثانية، فاذا فرضنا ان الواجب المشروط بالقدرة الشرعية لايقل في الاهمية عن الواجب المشروط بالقدرة العقلية، فعندئذٍ لا محالة يكون الواجب المشروط بالقدرة العقلية مقيد لباً بعدم الاشتغال بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية، وعلى هذا فاذا اشتغل بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية، انتفى وجوب الواجب المشروط بالقدرة العقلية بانتفاء ملاكه وموضوعه وهو عدم الاشتغال به، فاذن لا موجب لترجيحه على الاول.

مدفوعة، بان ما استدل به على هذا التقييد اللبي العام لا ينطبق على المقام، وهو ان المكلف اذا اشتغل باحدا الواجبين المتزاحمين فلا يمكن بقاء اطلاق الاخر، لان الغرض من بقائه ان كان تحريك المكلف نحو الاتيان به في عرض الاشتغال بالاول، لزم طلب الجمع بين الضدين وهو محال، وان كان الغرض منه صرفه عما اشتغل به الى الاشتغال بالاخر، فهو خلف الفرض انه ليس اهم منه.

واما وجه عدم انطباق ذلك على المقام، لان المكلف في المقام اذا اشتغل بالواجب المشروط بالقدرة العقلية، سقط اطلاق الواجب الاخر المشروط

بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني بسقوط ملاكه وموضوعه وهو القدرة الشرعية، واما اذا اشتغل بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية، فلا يسقط اطلاق الواجب المشروط بالقدرة العقلية، لفرض انه غير مقيد بالقدرة الشرعية، وهي عدم الاشتغال بالواجب الاخر، فاذن يلزم من الاشتغال بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية تفويت الواجب المشروط بالقدرة العقلية حكما وملاكاً، وهو غير جائز.

فالنتيجة، ان ما ذكر في وجه هذا التقييد اللبي العام لا ينطبق على ما اذا كان التزاحم بين واجبين يكون احدهما مشروطاً بالقدرة العقلية والاخر مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، هذا بحسب مقام الثبوت، واما بحسب مقام الاثبات، والاستظهار من الادلة، فكل دليل اذا كان لسانه مقيداً بعدم كونه مخالفا للكتاب او السنة، فالمتفاهم العرفي منه انه مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول، وهو عدم المانع الاعم من التكويني والتشريعي، حيث انه ظاهر في ان الكتاب والسنة مانع عنه.

ومن الواضح ان المراد من مانعية الكتاب والسنة مانعية مدلولهما من الوجوب او الحرمة او ماشاكل ذلك، فانه تعبير عرفي عن ان الحكم الشرعي في هذا الدليل مشروط بعدم المانع من الكتاب والسنة، ومن الواضح ان الحكم الالزامي الثابت في الكتاب والسنة من الوجوب او الحرمة مانع عنه وجداناً ووارد على الدليل المذكور ورافع لموضوعه كذلك، ومن هذا القبيل وجوب الوفاء بالنذر والعهد والشرط وغير ذلك، حيث انه قد قيد في لسان ادلتها بعدم كونه مخالفاً للكتاب والسنة.

وقد ورد التقييد بعدم مخالفة الكتاب او السنة في ادلة الشروط، منها قوله ﷺ:

،المؤمنون عند شروطهم إلاّ ما خالف كتاب الله وسنة نبيه»[١] وقد ورد في بعض الروايات: «ان شرط الله قبل شرطكم[٢]»، والمراد من شرط الله هو الاحكام الشرعية المجعولة من قبل الله تعالى، والمراد من شرطكم الاحكام الالزامية التي جاءت من قبلكم كوجوب الوفاء بالنذر والعهد والشرط، فان المكلف اذا نذر بصيغته الشرعية تحقق موضوع وجوب الوفاء بالنذر وترتب عليه وجوبه، وكذلك الحال في الشرط والعهد، فان منشأ جعل هذه الاحكام هو فعل المكلف، ولهذا تنسب اليه، والرواية تنص على ان حكم الله قبل حكمكم بمعنى انه مادام الحكم الالهي موجود في المسألة فلا يصل دور حكمكم، يعني ان حكم الله مقدم على حكمكم، وهذا معناه ان وجوب الوفاء بالنذر والعهد والشرط مشروط بعدم ثبوت حكم الهي في مورده من الوجوب او الحرمة.

فالنتيجة، ان هذه الاحكام الثانوية مشروطة بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول، واما وجوب الحج فالظاهر من الاستطاعة المأخوذة في لسان الاية المباركة هو القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري.

واما الروايات، فقد فصلت الاستطاعة بثلاثة عناصر:

العنصر الاول: الاستطاعة المالية.

العنصر الثاني: الاستطاعة البدنية.

العنصر الثالث: سلامة الطريق وأمنه ذهاباً وايابا واثناء ممارسة الاعمال، فاذا توفرت هذه العناصر الثلاثة، فقد وجب الحج وتنجز، هذا من ناحية، ومن

١ـ الوسائل: ج١٢ باب ٦ من ابواب الخيار، الحديث٢.

٢ـ الوسائل: ج١٢ باب ٢ من ابواب المهور، الحديث٦.

ناحية أخرى ان محل الكلام في المقام انما هو في العنصر الاول لافي الثاني والثالث.

وقد وردت فيه روايات كثيرة، وهذه الروايات تدل على توسعة دائرة الاستطاعة المالية وجعلت مابه الكفاية جزء منها، وان من لم يكن عنده مابه الكفاية فلا يكون مستطيعاً.

واما اذا كان المكلف مديونا ودار الامر بين ان يؤدي دينه بهذا المال الموجود عنده او يحج به حجة الاسلام والمفروض انه لا يكفي لكليهما معاً، فالمعروف والمشهور بين الاصحاب تقديم اداء الدين على الحج، معللا بانه اهم منه او محتمل الاهمية، هذا.

ولكن الظاهر ان الأمر ليس كذلك، ضرورة انه لا يحتمل ان يكون وجوب اداء الدين اهم من وجوب الحج او محتمل الاهمية، كيف فان وجوب الحج من احد الأركان الخمسة في الاسلام، ولا شبهة في ان وجوب الحج اهم منه بمراتب، غاية الامر ان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة، وعمدة عناصرها الاستطاعة المالية، وحصول هذه الاستطاعة مشروط بان لا يكون المكلف مديوناً بالدين المطالب به فعلا، فلو كان مديونا كذلك، ولا يكفي ما عنده من المال لمصارف الحج والدين معاً فلا يكون مستطيعاً عرفا ولا شرعاً.

والخلاصة، ان الشخص انما يكون مستطيعاً اذا كان عنده مال يكفي لمصارف حجه ذهاباً وايابا واثناء العمل زائداً ما به الكفاية ولم يكن مديونا بدين مطالب به، والا فلا يكون مستطيعاً.

ومن هنا يظهر ان وجوب الوفاء بالنذر والعهد وما شاكلهما لا يصلح ان يزاحم وجوب الحج، لان وجوب الحج كما عرفت مشروط بالقدرة التكوينية

في مقابل العجز التكويني الاضطراري، بينما وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان وجوب الحج مشروط بعدم المانع الاعم من التكويني والتشريعي، فمع ذلك لابد من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر ونحوه، والوجه في ذلك ان المقتضي لوجوب الحج موجود وهو الاستطاعة، وانما الكلام في ان وجوب الوفاء بالنذر او الشرط او غيره هل هو مانع عنه او لا، بينما المقتضي لوجوب الوفاء بالنذر غير موجود وهو رجحان متعلقه، باعتبار انه يستلزم ترك الحج وتفويته حكماً وملاكاً، فمن اجل ذلك لا يكون راجحاً.

وان شئت قلت، ان وجوب الوفاء بالنذر او الشرط او نحوه مشروط بعدم المانع اللولائي، بمعنى انه لو كان المقتضي لوجوب الوفاء بالنذر او الشرط موجوداً لكان وجوب الحج مانعاً عنه فعلا، فان اتصافه بالمانع الفعلي منوط بثبوت المقتضي له، واما مع عدم ثبوت المقتضي له، كما هو المفروض، فلا يتصف الا بالمانع اللولائي.

والخلاصة، ان وجوب الوفاء بالنذر او الشرط مشروط بعدم وجوب ما يزاحمه ولو كان ثابتا لو لا النذر او الشرط، ومن الواضح ان وجوب الحج ثابت لولا النذر او الشرط، فاذن موضوع وجوب الوفاء به منتفيا، فان موضوعه عدم وجوب ما يزاحمه، والمفروض انه واجب وهذا بخلاف وجوب الحج، فانه مقيد بعدم حكم مخالف له كوجوب الوفاء بالنذر او الشرط او العهد، والمفروض ان الحكم المخالف لا وجود له مع وجود وجوب الحج، فاذن موضوع وجوب

الحج تام.

ومن هنا يظهر انه لاوجه لما ذكره المحقق النائيني[1] والسيد في العروة من ان من نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة وكان نذره قبل الاستطاعة ثم صار مستطيعاً يتقدم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج.

اما وجه الظهور، فلان وجوب الحج بمجرد ثبوته رافع لوجوب الوفاء بالنذر بارتفاع موضوعه ووارد عليه وقد تقدم ذلك، ثم ان وجوب الوفاء بالشرط هل يقدم على وجوب الوفاء بالنذر اولا؟

والجواب انه يقدم عليه، باعتبار انه وان كان مشروطا بعدم المانع كوجوب الوفاء بالنذر إلاّ انه مشروط بعدم المانع الفعلي، واما وجوب الوفاء بالنذر فهو مشروط بعدم المانع اللولائي، هذا يعني انه لا مقتضى له عند تحقق وجوب الوفاء بالشرط، فيكون عدمه حينئذٍ مستنداً الى عدم المقتضي له وهو الرجحان لا الى وجود المانع وهو وجوب الوفاء بالشرط، فان المقتضي له موجود وعدمه مستند الى وجود المانع ولا مانع له، فان وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح ان يكون مانعاً، لان عدمه مستنداً الى عدم مقتضيه لا الى وجود المانع وهو وجوب الوفاء بالشرط، ولهذا لا يتصف بالمانع، وانما تكون مانعيته لولائية، فاذن لابد من تقديمه عليه.

لحد الآن قد تبين ان المأخوذ في لسان الدليل اذا كان عنوان القدرة والاستطاعة، فالظاهر منها القدرة التكوينية لا القدرة الشرعية بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني، فان حملها على كل واحد منهما بحاجة الى قرينة تدل على ذلك،

١ـ العروة الوثقي كتاب الحج مسألة ٣٢. راجع حاشية النائيني على العروة الوثقي.

كما ان الظاهر منها التأسيس لا التأكيد بمعنى ان لها دخلاً في الحكم والملاك معاً.

والخلاصة، ان الخطاب الشرعي اذا قيد موضوعه بعدم الاشتغال بواجب اخر، كان المتفاهم منه عرفاً اعتبار القدرة فيه شرعاً بالمعنى الثاني في الحكم والملاك معاً، وعلى هذا فلا يشتبه الحال بين المعاني الثلاثة للقدرة الشرعية في مقام الاثبات ايضا، فانها كما تختلف ثبوتا كذلك تختلف اثباتاً ايضاً بحسب لسان الدليل كسائر القيود المأخوذة في لسان الدليل كالبلوغ والعقل والوقت ونحو ذلك، ولا يمكن حملها على التأكيد لحكم العقل، لانه بحاجة الى قرينة، حيث ان كل خطاب صادر من المولى ظاهر في التأسيس والمولوية وحمله على التأكيد او الارشاد بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً.

واحتمال التأكيد والارشاد الى حكم العقل انما هو فيما اذا كانت شرطية القدرة عقلية.

واما اذا كانت شرطيتها شرعية بان يكون لها دخل في الحكم والملاك معاً ولكن الكاشف عنها العقل لا الشرع، بمعنى ان الدليل على اعتبارها شرعاً العقل دون الدليل الشرعي فلا موضوع حينئذٍ لحمل القدرة على التأكيد، هذا كله فيما اذا كان كل من الواجب المشروط بالقدرة العقلية والواجب المشروط بالقدرة الشرعية معلوماً.

واما اذا لم يكن معلوماً ويشك في ان كلا الواجبين المتزاحمين مشروط بالقدرة العقلية او كليهما مشروط بالقدرة الشرعية او ان احدهما مشروط بالقدرة العقلية والاخر مشروط بالقدرة الشرعية، ففيه صور:

الصورة الاولى: ما اذا شك في ان كلا الواجبين معاً مشروط بالقدرة العقلية او بالقدرة الشرعية أو ان احدهما مشروط بالقدرة العقلية والآخر مشروط

بالقدرة الشرعية.

الصورة الثانية: ما اذا علم بان احدهما مشروط بالقدرة العقلية ولكن يشك في الاخر وانه مشروط بها ايضاً او مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني او الاول.

الصورة الثالثة: ما اذا علم بان احدهما مشروط بالقدرة الشرعية اما بالمعنى الاول او الثاني، ولكن يشك في الاخر، ولا يدري انه مشروط بها ايضاً او مشروط بالقدرة العقلية.

اما الكلام في الصورة الاولى، ففي هذه الصورة لا يمكن احراز اطلاق اي من الواجبين المتزاحمين حتى يتمسك به، لاحتمال ان يكون كلاهما مشروطاً بالقدرة العقلية، وحينئذٍ فلا اطلاق لهما، حيث ان اطلاق كل منهما على ضوء هذا الاحتمال قد قيد لباً بعدم الاشتغال بالاخر واقعاً، واحتمال ان يكون كلاهما مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى واحد، وحينئذٍ فايضاً لا اطلاق لهما بنفس مامر من الملاك.

واحتمال ان يكون احدهما مشروطا بالقدرة العقلية او القدرة الشرعية بالمعنى الثالث، والاخر مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول أو الثاني أو بالعكس، وعندئذٍ وان احتمل ان يكون لاحدهما اطلاق لحال الاشتغال بالاخر إلاّ ان هذا مجرد احتمال، ولا يمكن احراز الاطلاق به إلاّ بالاحراز الاحتمالي، وعليه فتنتهي النوبة الى الاصول العملية، وهي اصالة البراءة عن وجوب كل منهما لحال الاشتغال بالاخر للشك في ثبوته في هذه الحالة من جهة الشك في انه متسع او مقيد بعدم الاشتغال بالاخر، لان وجوب كل منهما في حال عدم الاشتغال بالاخر ثابت باطلاق كل منهما وعدم سقوطه الا في حال الاشتغال

بالاخر، فاذن يكون الشك في سعة التكليف وضيقه والمرجع فيه اصالة البراءة.

وحيث ان اطلاق كل منهما ثابت في حال عدم الاشتغال بالاخر، فتكون النتيجة هي تخيير المكلف بين العمل باطلاق هذا وترك العمل باطلاق الاخر وبالعكس.

واما الكلام في الصورة الثانية، فلا مانع من التمسك باطلاق الواجب المشروط بالقدرة العقلية او الشرعية بالمعنى الثالث.

واما تقييده بعدم الاشتغال بواجب اخر، فهو غير معلوم وغير محرز، لانه ان كان مشروطا بالقدرة العقلية او الشرعية بالمعنى الثالث ايضاً كالواجب الاول فهو مقيد به، والا فلا تقييد له، وحيث انا لانعلم بتقييد اطلاقه بعدم الاشتغال به، فيكون المرجع اطلاق وجوب ذلك الواجب، فان رفع اليد عنه بحاجة الى قرينة تدل على تقييده، ومجرد احتمال وجودها في الواقع لا أثر له.

ودعوى، انه لاطلاق له من الاول، لما تقدم من ان المقيد اللبي بمثابة قرينة متصلة، فتكون مانعاً عن اصل انعقاد ظهوره في الاطلاق.

وعلى هذا، فاحتمال ان الواجب الاخر كالواجب الاول في نوع التقييد والإشتراط يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، لان المقام حينئذٍ داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فاذن يكون المرجع في هذه الصورة الاصل العملي وهو اصالة الاحتياط، لان ملاك الواجب المشروط بالقدرة العقلية او الشرعية بالمعنى الثالث فعلي، والشك انما هو في ان المكلف معذور في تفويته بالاشتغال بالواجب الاخر أو لا، فاذن المرجع قاعدة الاشتغال.

مدفوعة، بان التقييد اللبي العام على تقدير ثبوته فليس كالقرينة المتصله، اذ لا شبهة في انعقاد اطلاق كل من الواجبين المتزاحمين كالصلاة والازالة ونحوها،

والشك انما هو في تقييده بعدم الاشتغال بالواجب الاخر، وهو بمثابة القرينة المنفصلة.

واما الكلام في الصورة الثالثة، وهي ما اذا علم بأن احد الواجبين مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث او الثاني ويشك في ان الاخر هل هو مشروط بالقدرة العقلية او القدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فلا يمكن التمسك باطلاق الواجب الثاني، لعدم احراز اطلاقه، لاحتمال انه كالواجب الاول في التقييد بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث يعني ان كليهما مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فعندئذٍ بطبيعة الحال يكون اطلاق كل منهما مشروطا بعدم الاشتغال بالاخر فلا اطلاق في البين، فاذن المرجع هو اصالة البراءة للشك في سعة ملاك الواجب الثاني لحال الاشتغال بالواجب الاول وعدم سعته، فعلى الاول يكون الواجب الثاني حكماً وملاكاً مطلقاً، فلا يجوز تركه حتى في حال الاشتغال بالاخر، وعلى الثاني يكون مقيداً بعدم الاشتغال بالاخر، ولهذا يجوز تركه في حال الاشتغال به، وحيث ان الشك في جواز تركه في حال الاشتغال بالاخر وعدم جواز تركه حتى في هذه الحاله، فالمرجع اصالة البراءة عن حرمة تركه وعدم جوازه مطلقاً.

ولا يقاس هذه الصورة بالصورة الثانية، فان سعة الملاك وفعليته حتى في حال الاشتغال بالاخر محرزة في الصورة الثانية وانما الشك في ان الاشتغال بالاخر هل هو عذر لتفويته او لا، ومن المعلوم ان المرجع فيه اصالة الاحتياط، وبينما يكون الشك في المقام انما هو في اصل سعة الملاك وضيقه.

هذا تمام الكلام في مقتضى الاصل اللفظي والعملي في الصور الثلاثة المتقدمة.

بقي هنا امور:

الامر الأول: ان ما تقدم من التقييد اللبي العام لكل خطاب شرعي بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الاهمية امر زائد على ما مر من شرطية القدرة في كل تكليف شرعي مولوي، وذلك لسببين:

السبب الاول، ان ملاك التقييد اللبي غير ملاك شرطية القدرة، فان ملاك شرطية القدرة استحالة تكليف العاجز وقبحه، بينما ملاك التقييد اللبي ليس هو عجز المكلف تكوينا عن الاتيان به في حال الاشتغال بالاخر الذي لا يقل عنه في الاهمية، فانه قادر على الانصراف عنه وترك الاشتغال به والشروع في الاتيان بالاول، بل هو استحالة بقاء اطلاقة، فانه ان اقتضى الاتيان بمتعلقه في حال الاشتغال بالاخر، لزم طلب الجمع بين الضدين، وان اقتضى صرف المكلف عن الاشتغال به الى الاشتغال بضده، لزم خلف فرض انه لا يقل منه اهمية، فمن اجل ذلك لا يمكن بقاء اطلاقه، ولابد من تقييده بعدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الاهمية.

السبب الثاني، ان التقييد اللبي لكل واجب مختص بما اذا كان ضده الواجب مساويا له أو أهم منه، واما اذا كان الواجب اهم منه اي من ضده فلا مقتضى للتقييد المذكور، ولهذا قد قيد هذا التقييد بما لا يقل منه في الاهمية.

الأمر الثاني: ان القدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وهي عدم الاشتغال بواجب اخر اذا اخذت في لسان الدليل، فهي اخص من التقييد اللبي العام، فانها تدل على ان الواجب المقيد بعدم الاشتغال بواجب اخر مقيد به حكماً وملاكاً ويكون الاشتغال به رافعاً له بارتفاع موضوعه حكما وملاكاً وارداً عليه، بينما لا يكون الواجب الاخر مقيداً بعدم الاشتغال به، واما اذا فرضنا انه ايضاً مقيداً بعدم الاشتغال به، فاذن يقع التعارض بين اطلاقيهما.

الأمر الثالث: هل يتقدم على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول والثاني كل واجب شرعي من غير سنخه أو لا؟

والجواب، الظاهر هو الاول، اما اذا كان الواجب مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول، فالامر واضح، لان مجرد فعليته وجوب واجب اخر رافع لوجوبه بارتفاع موضوعه حكما وملاكا، لفرض ان وجوبه مقيد بعدم المانع المولوي، والفرض ان وجوب واجب اخر مانع مولوي وجدانا فيكون وارداً عليه، فاذن لا وجوب له ولا ملاك لكي يقال انه اهم من الواجب الاخر.

واما اذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فايضاً الامر كذلك، لان فعلية وجوبه حينئذٍ وان لم تكن رافعة له إلاّ ان الاشتغال به رافع له بارتفاع موضوعه حكماً وملاكاً وجداناً وارداً عليه، فاذن لا وجوب له ولا ملاك لكي يقال انه اهم منه او المساوي او ما دونه.

والخلاصة، ان المكلف اذا اشتغل بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فقد فات عنه الواجب الاخر ملاكا، لفرض عدم اشتراط وجوبه بعدم الاشتغال به، بينما اذا اشتغل بالواجب الاخر لم يفت منه شيء، حيث انه وارد عليه ورافع لموضوعه وجداناً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

الأولى: ان التزاحم الحقيقي بين حكمين فعليين ناشىء من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال لا دائماً بل اتفاقاً، بينما التعارض بين الدليلين ناشيء من التنافي بين مدلوليهما بالذات بنحو التناقض او التضاد مطلقاً بالتباين أو بالعموم من وجه في مورد الاجتماع أو بالعرض الذي هو يرجع الى التنافي بينهما كذلك في نهاية المطاف، ولهذا يكون هذا التنافي بينهما في

مرحلة الجعل.

الثانية: ان بعض المحققين قدس سره قد ذكر ان خروج باب التزاحم عن باب التعارض منوط بالالتزام بأمرين:

الأول: الالتزام بامكان القول بالترتب المبني على عدم استحالة فعلية الأمر بالضدين بنحو الطولية والترتب.

وأما القول بعدم امكانه، فهو مبني على استحالة فعلية الأمر بالضدين وان كان بنحو الترتب.

الثاني: الالتزام بأن كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الاهمية.

ولكن تقدم المناقشة في كلا الامرين، وقلنا هناك ان خروج باب التزاحم عن باب التعارض لا يتوقف على الالتزام بهذين الامرين، فانه خارج عنه ذاتا وموضوعاً وحكما سواء اقلنا بامكان الترتب ام لا، وقلنا بالتقييد اللبي العام ام لا.

الثالثة: ان باب التزاحم يختلف عن باب التعارض موضوعاً وحكماً، أما موضوعاً، فلانه لا تنافي بينهما في مرحلة الجعل لا بالذات ولا بالعرض لا بنحو التناقض ولا بنحو التضاد، وانما التنافي بينهما في مرحلة الامتثال الناشيء من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة اتفاقاً لا دائماً، بينما التعارض بين الدليلين ناشيء من التنافي بينهما بالذات بنحو التناقض أو التضاد بالتباين أو العموم من وجه.

وأما حكماً، فلان الحاكم في باب التزاحم العقل العملي، فانه يعالج مشكلة التزاحم بتقديم الاهم على المهم اذا كان، وإلاّ فالتميير، بينما الحاكم في باب

التعارض الشارع، ولاصلة للعقل في هذا الباب.

الرابعة: ان التقييد اللبي العام ليس شرطاً جديداً في مقابل شرطية القدرة عقلاً.

الخامسة: ان القدرة شرط شرعاً ومأخوذة في موضوع الحكم كسائر قيوده، ويكون لها دخل فيه في مرحلة الجعل ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، ولكن الكاشف عنها العقل دون الشرع.

فمن هذه الناحية تختلف عن سائر قيوده الحكم، وفي مقابل ذلك قولان آخران:

القول الاول: ما اختاره السيد الاستاذ، ولعله المشهور من ان القدرة شرط في مرحلة الامتثال فقط بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز.

القول الثاني: ما اختاره المحقق النائيني من ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف انما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعي لا بحكم العقل، وكلا القولين غير تام كما تقدم بشكل موسع.

السادسة: أن القدرة الشرعية تصنّف في مقام الثبوت الى ثلاثة اصناف:

الاول: القدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي.

الثاني: القدرة الشرعية بمعنى عدم الاشتغال بواجب اخر.

الثالث: القدرة الشرعية، هي القدرة التكوينية العقلية، هذا بحسب مقام الثبوت.

أما في مقام الإثبات، فان كان المأخوذ في لسان دليل الواجب عنوان عدم مخالفة الكتاب والسنة كما في ادلة وجوب الوفاء بالنذر والعهد والشرط ونحو ذلك، فالظاهر منه انه مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول.

وان كان المأخوذ في لسان الدليل عنوان عدم الاشتغال بالواجب الآخر المضاد للاول، كان الظاهر منه انه مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني.

وان كان المأخوذ في لسان الدليل عنوان القدرة والاستطاعة، كان الظاهر منه انه مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث.

السابعة: ان الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول هو عدم المانع المولوي، فلا يصلح ان يزاحم اي واجب آخر سواء اكان مشروطاً بالقدرة العقلية ام كان مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني أو الثالث.

واما اذا اكان الواجب الآخر أيضاً مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، فان كان المقتضي لأحدهما موجوداً دون الآخر، قدم ما فيه المقتضي على الآخر، وان لم يوجد المقتضي لشيء منهما، فيقع التكاذب والتعارض بينهما، فالمرجع فيه مرجحات باب المعارضة.

الثامنة: ان عنوان عدم مخالفة الكتاب والسنة اذا كان مأخوذاً في لسان الدليل، كان المتفاهم العرفي منه انه مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوي، باعتبار ان الكتاب والسنة مانع مولوي، واما اذا كان المأخوذ في لسانه عنوان القدرة والاستطاعة، كان المتفاهم العرفي منه القدرة التكوينية، وان كان المأخوذ في لسانه عدم الاشتغال بواجب آخر، كان المتفاهم العرفي منه القدرة الشرعية بالمعنى الثاني.

التاسعة: ان الاستطاعة المأخوذة في لسان الآية الكريمة قد فسرت في الروايات الى ثلاثة عناصر:

١ـ الاستطاعة المالية.

٢ـ الاستطاعة البدنية.

٣ـ سلامة الطريق وأمنه ذهاباً وإياباً وممارسة العمل آمناً.

العاشرة: ان القدرة اذا كانت مأخوذة في لسان الدليل، كان الظاهر منها التأسيس ودخلها في الحكم والملاك كسائر القيود المأخوذة في لسان الدليل.

الحادية عشرة: ان التزاحم اذا كان بين الواجبين يكون احدهما مشروطاً بالقدرة العقلية، والآخر مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فهل يقدم الاول على الثاني أو لا؟

فيه قولان:

فذهب جماعة الى القول الاول، بتقريب ان القدرة اذا كان اعتبارها بحكم العقل فهي شرط للحكم فقط دون الملاك، باعتبار انه لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام.

وعلى هذا، فان قدم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، انتفى الثاني حكماً وملاكاً بانتفاء شرطه وهو القدرة الشرعية، واما في العكس فيكون المنتفي الحكم دون الملاك بانتفاء شرطه وهو القدرة، فاذن يلزم فيه تفويت الملاك بلا مبرر، وهو غير جائز.

وقد استدل على بقاء الملاك بعد انتفاء الحكم بعدة وجوه قد تقدم جميع تلك الوجوه ونقدها تماماً، ومن هنا لا وجه لتقديم الواجب المشروط بالقدرة العقلية على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث.

وأما العنصر الثاني من مرجحات باب التزاحم، وهو تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، فيقع الكلام فيه تارة في البدل العرضي، واخرى في البدل الطولي.

أما الاول، فهو خارج عن محل الكلام، باعتبار ان في البدل العرضي الواجب

هو الجامع، ولا تزاحم بين وجوب الجامع ووجوب ما ليس له بدل، لان المكلف قادر على امتثال كليهما معاً.

واما الثاني كوجوب التيمم، فانه في طول وجوب الوضوء والغسل، فاذا كان عند المكلف ماء يدور امره بين ان يصرفه في تطهير بدنه أو ثوبه او يصرفه في وضوئه أو غسله، ولا يكفي لكليهما معاً، ففي مثل ذلك ذهب المحقق النائينيقدس سره الى تقديم وجوب تطهير البدن او الثوب على وجوب الوضوء أو الغسل وانتقال وظيفته الى التيمم، هذا.

ولكن لا يمكن اتمام ذلك بدليل ولا بمقتضى القاعدة، وذلك لانهقدس سره ان اراد به أن الامر بالوضوء او الغسل في الحقيقة أمر بالجامع بينه وبين التيمم اي بين فردين طولين، ففيه ان التقديم حينئذٍ وان كان على القاعدة إلاّ ان المسألة على هذا خارجة عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فيما اذا كان هناك تزاحم بين واجبين يكون لاحدهما بدل دون الاخر، والمكلف لا يتمكن إلاّ من امتثال احدهما.

واما اذا كان الواجب الجامع بين الوضوء والتيمم، فلا تزاحم حينئذٍ، لأن المكلف متمكن من امتثال كلا الواجبين معا هما الجامع والواجب الاخر، وهو تطهير البدن أو الثوب، اذ يكفي في القدرة على الجامع القدرة على احد فرديه أو افراده، والمفروض ان المكلف قادر على احد فرديه في المقام وهو التيمم، هذا اضافة الى ان متعلق الامر ليس هو الجامع بين الوضوء والتيمم الذي هو في طوله، ضرورة ان متعلق الامر شخص الوضوء بحده الشخصي كان له بدل أم لا، فان وجود البدل وعدم وجوده من هذه الناحية على حد سواء، ولهذا فاذا كان عند المكلف ماء لا يكفي إلاّ لاحدهما اما الوضوء او الغسل او تطهير

البدن او الثوب، فيقع التزاحم بينهما، فلو كان الواجب الجامع، فلا موضوع للتزاحم.

وإن أرادﷺ بذلك ان المتزاحمين اذا كان لاحدهما بدل طولي دون الآخر، فما ليس له بدل يقدم على ما له بدل.

فيرد عليه، ان عنوان ما ليس له بدل ليس من مرجحات باب المزاحمة، لانه عنوان انتزاعي لا واقع موضوعي له في الخارج، وماله واقع موضوعي فيه هو منشأ انتزاعه، وهو الواجب الذي ليس له عدل في الخارج طولاً، ومن الواضح ان تقديمه على الواجب الذي له عدل فيه بحاجة الى ملاك ككونه اهم منه او محتمل الاهمية او مشروطا بالقدرة العقلية وذاك مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول او الثاني.

فالنتيجة، ان عنوان ما ليس له بدل في نفسه وبعنوانه ليس من المرجحات، ومن هنا قد استدل على تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل بوجوه اخرى:

الوجه الأول: ان الواجب الذي له بدل كالوضوء أو الغسل مشروط بالقدرة الشرعية، وما ليس له بدل مشروط بالقدرة العقلية، وقد تقدم ان الواجب المشروط بالقدرة العقلية يتقدم على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية.

واما ان الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية، فلان قوله تعالى: «فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً... الخ»[1] يدل على ان الوضوء مشروط بوجدان الماء.

وعلى هذا، فان كان المكلف واجداً للماء، فوظيفته الوضوء وإلاّ فوظيفته التيمم، والمراد من الوجدان التمكن من استعمال الماء تكوينا وتشريعاً، وذلك

١ـ سوره نساء آيه ٤٣.

بقرينة ذكر المرض في الآية المباركة، حيث ان الماء غالبا موجود عنده، ولكنه لا يتمكن من استعماله شرعاً.

والجواب **أولاً:** ان الوجدان لم يؤخذ في لسان الآية المباركة في موضوع وجوب الوضوء، وانما أخذ عدم الوجدان في لسان الآية في موضوع وجوب التيمم، فاذن الآية تدل على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية، ولكن حيث ان الآية تدل على ان وجوب التيمم مشروط بعدم وجدان الماء، فبطبيعة الحال تدل بالالتزام على ان وجوب الوضوء مشروط بالوجدان لباً بقرينة ان التفصيل بينهما قاطع للشركة في الحكم، وبما ان اشتراط وجوب الوضوء بالوجدان لبي لا لفظي، فلا ظهور له في التأسيس ودخله في الملاك، لان ملاك هذا الظهور هو ما اذا كان القيد مأخوذاً في موضوع الحكم في لسان الدليل من قبل الشارع مباشرة، فكل قيد اذا كان مأخوذ فيه كذلك، فهو ظاهر في التأسيس، يعني انه شرط للحكم في مرحلة الجعل ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ.

والمفروض ان الوجدان حيث انه غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في لسان الآية من قبل الشارع مباشرة، فلا يكون ظاهراً في التأسيس، وكونه شرطا للحكم والملاك معاً، فاذن ليس المراد من الوجدان القدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي، بل المراد منه اعم من القدرة العقلية والعرفية.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية، إلاّ ان المراد منها في الاية المباركة ليس بمعنى عدم المنافي المولوي كما يظهر ذلك من المحقق النائيني قدس سره والسيد الاستاذ قدس سره، وقد افاد السيد الاستاذ قدس سره في وجه ذلك ان المراد من الوجدان في الآية المباركة التمكن من استعمال الماء

عقلاً وشرعاً بقرينة ذكر المريض فيها، باعتبار ان الماء غالباً موجود عنده، ولكنه لا يتمكن من استعماله شرعاً، والمفروض ان التمكن الشرعي يرتفع منه بوجود المنافي المولوي كحرمة التصرف فيه، فيكون ذلك قرينة على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي، هذا.

وللنظر فيه مجال، وذلك لان ذكر المريض لايصلح ان يكون قرينة على ذلك، لان الماء وان كان غالباً موجود عند المريض، ولكن عدم التمكن من استعماله ليس من جهة حرمته، بل من جهة انه ضرري أو حرجي.

وبكلمة، أن الخطابات الشرعية الالزامية كافة مشروطة بالقدرة التكوينية منها الخطاب الوضوئي، ولكن قد استثنى من هذه الخطابات عناوين خاصة الثانوية الطارئة على المكلفين كعنوان النسيان والغفلة والاضطرار والاكراه والخطأ والضرر والحرج ونحوها، وهذا الاستثناء امتنان للامة ومعناه ان الاحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة انما هي مجعولة للمكلفين الذين لا يطرأ عليهم أحد هذه العناوين الخاصة الثانوية كما هو الحال في سائر الاستثناءات.

والخلاصة، ان استثناء العناوين المذكورة من اطلاقات الخطابات الشرعية الاولية تقييد لها ثبوتا وان كان لسانه في مقام الاثبات لسان الرفع، إلاّ انه في الواقع دفع لا رفع، مثلا دليل لا ضرر يدل على ان الاحكام الضررية غير مجعولة في الشريعة المقدسة، ودليل لا حرج يدل على ان الاحكام الحرجية غير مجعولة فيها وهكذا.

ومن الواضح انه لا اشعار في دليل لا ضرر ودليل لا حرج ونحوهما في ان التكاليف الشرعية مشروطة بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول أو الثاني.

وعليه، فلا يكون ذكر المريض في الآية قرينة على ان المراد من الوجدان القدرة الشرعية بالمعنى الاول أو الثاني، وذلك لان عدم وجوب الوضوء على المريض أو الغسل انما هو من جهة قاعدة لا ضرر أو لا حرج، ومن المعلوم انها لا تدل على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول أو الثاني، ضرورة ان مفاد القاعدة ليس تقييد وجوب الوضوء بعدم المنافي المولوي او بعدم الاشتغال بضده الواجب، بل مفادها نفي وجوب الوضوء اذا كان ضررياً أو حرجيا، وانه غير مجعول في الشريعة المقدسة.

والمفروض ان المريض متمكن من الوضوء الضرري أو الحرجي عقلاً وشرعاً اذا لم يصل الضرر أو الحرج الى درجة الحرمة، ولكن حيث انه ضرري أو حرجي فهو مرفوع عنه، فوظيفته حينئذٍ التيمم.

وعليه، فذكر المريض في الآية المباركة لا يصلح أن يكون قرينة على أن المراد من الوجدان في الآية التمكن الشرعي بالمعنى الاول أو الثاني، فانه انما يصلح ان يكون قرينة على ذلك لو كان الوضوء أو الغسل على المريض حراماً، فحرمته مانعة عن وضوئه أو غسله، فعندئذٍ لابد من حمل الوجدان على عدم المانع المولوي، والمفروض ان الوضوء لا يكون حراماً عليه، بل هو ضرري أو حرجي، فاذا كان ضرريا او حرجيا فهو مرفوع عنه وغير واجب عليه.

فالنتيجة، ان الآية لا تدل على أن وجوب الوضوء أو الغسل مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني، فاذن لا محالة يكون المراد من الوجدان الأعم من القدرة العقلية والقدرة العرفية، هذا.

وذكر بعض المحققين[١] قدس سره انا لو سلمنا امكان استظهار كون القدرة إذا اخذت في لسان الدليل شرعية فانما نسلم ذلك إذا كان التقييد بها بدليل متصل بالمبدل.

وأما اذا كان التقييد بها بدليل منفصل عنه كما في المقام، فلا يبقى ملاك لاستظهار المولوية والتأسيسية منه، والأمر في المقام كذلك، اذ حيث ان في دليل المبدل لم يرد قيد القدرة مباشرة، وانما ورد ذلك في دليل البدل المنفصل، فلهذا لا يقتضي إلاّ تضييق الحكم المبدل وتخصيصه بحال القدرة، وهو ثابت بحكم العقل، والمفروض انه غير كاف لاثبات دخل القدرة في الملاك، فان دخلها في الملاك في مرحلة المبادئ يتوقف على ان تكون ماخوذة في لسان الدليل مباشرة أو كان التقييد بها متصلا بدليل المبدل، هذا.

وللمناقشة فيه مجال:

أما أولاً، فلان ما ذكره قدس سره مبني على أن تكون القدرة شرطاً عقلاً من باب قبح تكليف العاجز، وشرطيتها إنما هي في مرحلة الامتثال دون مرحلة الجعل، واما بناء على ما هو الصحيح من ان القدرة شرط شرعاً ومأخوذة في موضوع الحكم في مرحلة الجعل لباً وواقعاً لا لفظاً، غاية الامر أن الدليل عليه والكاشف عنه في مقام الاثبات العقل، فلا فرق بينها وبين سائر القيود المأخودة في موضوع الحكم في لسان الدليل، ولهذا لا يكون الحكم فعلياً إلاّ بفعلية القدرة ايضاً، فلوكانت القدرة معتبرة في مرحلة الامتثال فقط دون مرحلة الجعل، فلا معنى لتوقف فعلية الحكم على فعلية القدرة.

وعلى هذا، فحالها حال سائر القيود المأخوذة في الموضوع في لسان الدليل،

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص٧٧.

غاية الامر انها مأخوذة لفظا والقدرة عقلا، والفرق بينهما في مقام الاثبات والكشف، واما في مقام الثبوت والواقع، فلا فرق بينهما، فكما انها شرط للحكم في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادئ فكذلك القدرة، فاذن وجوب الوضوء كسائر الواجبات الشرعية مشروط بالقدرة شرعاً حكماً وملاكاً سواء أكانت الآية تدل على ذلك ام لا.

وأما ثانياً، فمع الاغماض عن ذلك وتسليم ان القدرة شرط عقلا في مرحلة الامتثال فقط، إلاّ ان الشارع اذا اخذها في لسان الدليل كانت ظاهرة في المولوية والتأسيسية، والحمل على التأكيد لحكم العقل والارشاد اليه بحاجة الى قرينة، ضرورة إن اخذها في لسان الدليل يدل على ان فيها عناية زائدة، وهي دخلها في الحكم والملاك معاً، ولا فرق في ذلك بين ان يكون التقييد بها متصلا بدليل المبدل أو منفصلا عنه، غاية الامر على الاول لا ينعقد له ظهور في الاطلاق من الاول، وعلى الثاني ينعقد له ظهور في الاطلاق، ولكن المراد الجدي النهائي منه هو المقيد بالقدرة، فاذا كان المراد المقيد بها فالتقييد كاشف عن ان لها دخلاً في الحكم والملاك معا، ولا وجه لحملها على التأكيد بعد ما كانت مأخودة قيداً للموضوع من قبل الشارع، فانها اذا كانت كذلك كانت ظاهرة في التأسيس، ولا يمكن حملها على التأكيد.

وثالثاً: فكما ان للوضوء بديلاً وهو التيمم، فكذلك لتطهير البدن، فان له بديلاً وهو الصلاة في البدن النجس أو الثوب النجس أو عارياً.

ورابعاً: على تقدير تسليم أن وجوب الوضوء أو الغسل مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول أو الثاني إلاّ أن الأمر ليس كذلك في كل واجب له بدل كما في كفارة الظهار والقتل الخطائي، فان الواجب أولاً هو العتق، وإذا عجز

عنه فصيام شهرين متتابعين.

وعلى هذا، فاذا وقعت المزاحمة بين وجوب اداء الدين وبين وجوب العتق، فلا موجب لتقديم الأول على الثاني بدعوى انه مشروط بالقدرة العقلية، والثاني مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني.

وخامساً: انه لا يتصور التزاحم بين اجزاء وشرائط واجب واحد، لوضوح انه انما يتصور بين تكليفين مستقلين من وجوبين أو تحريمين أو وجوباً وتحريماً متعلقين بعملين كذلك، وكلاهما مجعول في الشريعة المقدسة بدون اي تناف بينهما في هذه المرحلة، ولكن قد يقع التنافي بينهما في مرحلة الامتثال، وهذا التنافي ناشيء من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، فان له قدرة واحدة فان صرفها في امتثال احدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس.

وعلى هذا، فلا يتصور التزاحم بين وجوب الوضوء أو الغسل ووجوب تطهير البدن أو الثوب، فان وجوب كليهما وجوب غيري تابع لوجوب الصلاة، فاذن دوران الامر بينهما يرجع في الحقيقة الى دوران الامر بين الصلاة مع الطهارة المائية في بدن أو ثوب نجس، وبين الصلاة في ثوب او بدن طاهر مع الطهارة الترابية.

ومن المعلوم ان المجعول في الشريعة المقدسة احدهما، فاذن يقع التعارض بين اطلاق دليل الصلاة مع الطهارة المائية، وبين اطلاق دليلها مع الثوب أو البدن الطاهر، فلابد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض.

فالنتيجة، ان التزاحم لا يتصور بين الاجزاء التحليلة لوجوب واجب واحد، وسوف يأتي الكلام فيها، هذا مضافاً الى ما ذكرناه من ان الاجزاء التحليلة اجزاء عقلية لا شرعية.

الوجه الثاني: ان تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل انما هو على اساس ان الملاك القائم بما ليس له بدل اذا انضم الى الملاك القائم بالبدل، فالمجموع اهم واقوى من الملاك القائم بالمبدل فقط، فاذا فرضنا ان الملاك القائم بالمبدل وهو الصلاة مع الطهارة المائية متمثل في كمية خاصة وهي عشر درجة خمس منها قائمة بالمبدل وهو الصلاة مع الطهارة الترابية، وهذا الخمس مشترك بين البدل والمبدل، فكما يمكن استيفائه بالمبدل، فكذلك يمكن استيفائه بالبدل.

واما الخمس الاخرى من هذه الكمية، فهي تقوم بالمبدل فقط دون البدل، وإلاّ لزم كون البدل في عرض المبدل، واما الملاك القائم بما ليس له بدل وهو ازالة النجاسة عن المسجد مثلاً، فاذا فرضنا انه متمثل في كمية خاصة وهى تسع درجات أو ثمان.

وعلى هذا، فالتزاحم في الحقيقة انما هو بين الملاك القائم بالمبدل وهو الصلاة مع الطهارة المائية المتمثل في عشر درجات والملاك القائم بالازالة المتمثل في تسع او ثماني درجات منضماً الى كمية خاصة من الملاك المتمثلة في خمس درجات بالبدل وهو الصلاة مع الطهارة الترابية.

ومن الواضح ان مجموع الملاك القائم بالازالة والملاك القائم بالبدل اكبر من الملاك القائم بالمبدل، فمن اجل ذلك يتقدم وجوب الازالة على وجوب الصلاة مع الطهارة المائية والانتقال الى بدلها وهو الصلاة مع الطهارة الترابية.

الى هنا قد تبين ان المكلف اذا قدم ازالة النجاسة عن المسجد وصرف الماء فيها واكتفى بالاتيان بالبدل وهو الصلاة مع الطهارة الترابية، فقد استوفى الملاك الاكبر والاهم.

واما في العكس، فيلزم تقديم المهم على الاهم والاصغر على الاكبر.

والخلاصة، ان المزاحمة تقع في الحقيقة بين الصلاة مع الطهارة المائية في ثوب نجس، والصلاة مع الطهارة الترابية في ثوب طاهر، وعلى ضوء هذا الحساب، فالملاك القائم بالصلاة مع الطهارة الترابية في ثوب طاهر اكبر من الملاك القائم بالصلاة مع الطهارة المائية في ثوب نجس، باعتبار ان ملاك طهارة الثوب في الصلاة لا يقل عن ملاك الطهارة المائية فقط، فاذا ضممنا الملاك القائم بالصلاة في ثوب طاهر الى الملاك القائم بالبدل وهو الطهارة الترابية، فالمجموع يكون اكبر من الملاك القائم بالصلاة مع الطهارة المائية في ثوب نجس، هذا.

والجواب، ان هذه الفرضية وان كانت تامة في مرحلة الفرض والتقدير إلاّ انه لا يمكن الالتزام بها لسببين:

الأول: ان نتيجة هذه الفرضية هي تقديم الأهم على المهم والأكبر على الأصغر لا تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل، فاذن لا خصوصية لعنوان ما ليس له بدل، فان التقديم ليس بهذا العنوان، بل بعنوان انه اهم واقوى بعد ضمه الى البدل مع ان المدعي هو تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل في نفسه وبعنوانه لا بعنوان الأهمية والأكبرية.

فالنتيجة، ان هذا المرجح ليس مرجحاً مستقلا، بل يرجع الى الترجيح بالأهمية.

الثاني: انه لا دليل على وقوع هذه الفرضية، فانها مبنية على ان يكون للمكلف طريق الى ملاكات الاحكام الشرعية، والمفروض انه لا طريق لنا اليها، فإن الطريق اليها والكاشف عنها انما هو نفس الاحكام الشرعية، ومع قطع النظر عنها فلا طريق اليها.

وعلى هذا، فكما يحتمل هذه الفرضية، فكذلك يحتمل أن يكون الملاك القائم

بالمبدل أهم واكبر من ملاك المجموع اي البدل وما ليس له البدل معاً، كما انه يحتمل التساوي بينهما وعدم الترجيح لشيء منهما على الآخر، وحيث انه لا طريق لنا الى تعيين شيء من هذه الاحتمالات، فلا يمكن ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل كما لا يمكن العكس.

ودعوى، أن مقدار من الملاك القائم بالمبدل لا يخلو من ان يكون مساوياً مع الملاك القائم بما ليس له بدل مع مقدار من الملاك القائم بالبدل، أو يكون اقل منه درجة وكماً، واما احتمال انه اكثر منه درجة فهو غير محتمل، واذا كان الأمر كذلك، فلا بد من ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل من جهة احتمال انه اهم منه.

مدفوعة، بأنه لا وجه لحصر الاحتمالات في المقام بهذين الاحتمالين، ضرورة أنه بحاجة الى علم الغيب، وإلاّ فلا طريق لنا إلى احراز مقدار الملاكات القائم بهذا أو ذاك ونسبة التفاوت بينهما طالما لم يكن هناك دليل على ذلك، والمفروض أنه لا دليل على هذه التفاوت.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان هذا الوجة لوتم فلا يدل على ان تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل انما هو بملاك عدم البدلية، بل يدل على انه بملاك كونه أهم وأقوى منه ملاكاً، فاذن لا يكون عنوان ما ليس له البدل من مرجحات باب المزاحمة.

الوجه الثالث: ان تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل في مقام المزاحمة بينهما، إنما هو على اساس أن ما ليس له البدل لا يكون مقيداً بقيد لبي عام وهو عدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهمية، لأنه في المقام لا يكون مقيداً لباً بعدم الاشتغال بما له بدل، بينما يكون ما له بدل مقيداً لبا بعدم

الاشتغال بما ليس له بدل.

والنكتة في ذلك، أن ملاك هذا التقييد اللبي لا يتوفر بالنسبة إلى ما ليس له بدل، ويتوفر بالنسبة الى ماله بدل.

بيان ذلك، أنه إذا كان عند المكلف ماء لا يكفي للوضوء وازالة النجاسة عن المسجد معاً، وإنما يكفي لأحدهما فقط، فإذن يقع التزاحم بين وجوب الوضوء ووجوب الازالة، والاول له بدل وهو التيمم، والثاني وهو الإزالة لا بدل له، وعلى هذا، فوجوب الوضوء مقيد لبا بعدم الاشتغال بالازالة، ووجوب الازالة غير مقيد لبا بعدم الاشتغال بالوضوء.

أما الاول، فلأن نكتة التقييد اللبي العام موجودة فيه، وهى أنه لا يمكن بقاء إطلاق وجوب الوضوء مع الاشتغال بالإزالة، لان الغرض من بقاء إطلاقه إن كان تحريك المكلف نحو الاتيان به، لزم طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل، وان كان الغرض منه انصراف المكلف عن الاشتغال بالازالة والاتيان بالوضوء، فهو خلف فرض ان الازالة لا تقل عنه في الأهمية، ولهذا لا يمكن بقاء اطلاقه مع الاشتغال بها، ولكن هذه النكتة لا تنطبق على وجوب الازالة، فانه لا مانع من بقاء اطلاقه مع الاشتغال بالوضوء، حيث انه لا محذور في اقتضائه انصراف المكلف عن الوضوء وانشغاله بالازالة، فان محذور الخلف إنما يلزم فيما إذا اقتضى اطلاق الامر بالإزالة انصراف المكلف عن الوضوء وتفويته بما له من الملاك مع انه لا يقل عن ملاك الازالة، فان هذا المحذور لا يلزم من بقاء اطلاق الامر بالازالة واقتضائه انصراف المكلف عن الوضوء، باعتبار انه لا يستلزم تفويت ملاك الوضوء مطلقاً، فانه اذا ترك الوضوء واشتغل بالازالة كانت وظيفته حينئذٍ التيمم بديلا عن الوضوء، لانه لا يتمكن منه مع الاشتغال بها،

فاذن لا يلزم من ترك الوضوء والاشتغال بالازالة تفويت ملاك الوضوء مطلقاً، حيث انه قد استوفى ملاكه في الجملة بالاتيان ببدله وهو التيمم، بينما الامر في طرف الوضوء ليس كذلك فانه اذا بقي اطلاق الامر به، فهو يدعو المكلف الى الانصراف عن الازالة والاتيان بالوضوء، فيلزم من ذلك تفويت ملاك الإزالة مطلقاً وعدم امكان استيفائه ولو في الجملة مع انه لا يقل عن ملاك الوضوء في الاهمية.

وبكلمة، أن وجوب ما ليس له بدل لا يكون مقيداً لبا بعدم الاشتغال بالوضوء، بينما وجوب الوضوء مقيد لبا بعدم الاشتغال بالازالة، وذلك لما عرفت من أن الاشتغال بالازالة لا يوجب تفويت ملاك الوضوء مطلقاً، باعتبار أن المكلف اذا اشتغل بها عجز عن الوضوء، فاذا عجز عنه انتقلت وظيفته الى التيمم، وهو يستوفي معظم ملاك الوضوء، بينما الاشتغال بالوضوء ليس كذلك، فانه يوجب تفويت ملاك الازالة مطلقاً، ولأجل هذه النكتة لا يمكن بقاء الأمر بالوضوء على اطلاقه، ولكن لا مانع من بقاء اطلاق الامر بالازالة، حيث لا يلزم منه المحذور المذكور، وهو تفويت ملاك الوضوء مطلقاً، هذا.

والجواب أولاً، إن هذا الوجه لو تم لدل على أن التقديم من باب الاهمية لا من باب تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، فانه لا يقتضي ذلك.

وثانياً، أنه غير تام في نفسه، وذلك لان عدم تقييد اطلاق وجوب الإزالة لباً بعدم الاشتغال بالوضوء مبني على إحراز أن ملاك وجوب الإزالة أهم من ملاك وجوب الوضوء، والمفروض أنه لا طريق لنا الى إحرازه، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون ملاك وجوب الوضوء أهم من ملاك وجوب الإزالة، ويحتمل أن يكون مساوياً له، ولا طريق لنا إلى إحراز شيء من هذه

الاحتمالات، فإذن لا يمكن القول بأن وجوب الازالة مطلق وغير مقيد لباً بعدم الإشتغال بالوضوء، ووجوب الوضوء مقيد لبا بعدم الاشتغال بالإزالة.

وثالثاً، أن هذا الوجه مبني على ثبوت التقييد اللبي العام زائداً على تقييد كل خطاب شرعي بالقدرة التكوينية، ولكن تقدم أنه غير ثابت، وعليه فلا يكون وجوب الوضوء مقيداً لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب كالازالة ونحوها.

ومن هنا قلنا فيما تقدم أن وجوب الوضوء لا يكون مقيداً بالقدرة الشرعية لا بالمعنى الأول ولا بالثاني، وهو عدم الاشتغال بضده الواجب الذي لا يقل عنه في الأهمية، بل هو مشروط بالقدرة التكوينية.

ورابعاً، أن مرجع كلا الوجهين هما الوجه الثاني والوجه الثالث في الحقيقة إلى وجه واحد، وهو أن تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل من باب الاهمية، والإختلاف بينهما في الشكل والصورة لا في الواقع والمضمون.

وعلى هذا، فكلا الوجهين من أفراد المرجح الثالث وهو ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر بالاهمية، فالنتيجة في نهاية المطاف أن عنوان ما ليس له بدل ليس من مرجحات باب المزاحمة.

وأما العنصر الثالث من مرجحات باب التزاحم الحقيقي، فيمثل الترجيح بعناصر ثلاثة:

الأول: الترجيح بالأهمية.

الثاني: الترجيح بمحتمل الأهمية.

الثالث: الترجيح بقوة الإحتمال.

أما الترجيح بالعنصر الأول، فقد إستدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني[١] قدس سره من أن الامر بالاهم معجز مولوي للمكلف عن الاتيان بالمهم دون العكس، وقد افاد في وجه ذلك أن نسبة الأهم إلى المهم كنسبة أي واجب الى المستحب أو المباح، فكما أن وجوب أي واجب معجز مولوي للمكلف عن الاتيان بالمستحب أو المباح، فكذلك وجوب الأهم، فانه معجز مولوي عن الاتيان بالمهم، هذا.

والجواب، أنه قدس سره إن اراد بذلك إن وجوب المهم مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول وهو عدم المانع المولوي.

فيرد عليه **أولاً:** إن اشتراط الأمر بالمهم بالقدرة الشرعية وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنه في مقام الإثبات بحاجة إلى دليل، ولا دليل على ذلك، وقد تقدم أن كل تكليف مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول إنما هو فيما إذا كان المأخوذ في لسان دليله في مرحلة الجعل عنوان عدم مخالفة الكتاب أو السنة كأدلة الشروط والنذور والعهود وماشاكلها وإلاّ فلا يمكن الحكم بأنه مشروط بالقدرة الشرعية بهذا المعنى.

وعلى هذا، فإن كان هذا العنوان مأخوذاً في لسان دليل وجوب المهم في المقام، كان وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية المشار اليها الآن، وإلاّ فلا يكون مشروطاً بها، وحينئذٍ فإن كان المأخوذ في لسان دليله عنوان عدم الاشتغال بضده الواجب، كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وإلاّ فهو مشروط بالقدرة العقلية.

١ـ فوائد الاصول ج٢ـ١ ص٣٣٣.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب المهم في المقام مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، إلاّ أنه على هذا لا يتصور التزاحم بينه وبين وجوب الأهم، لأن وجوب الاهم بصرف ثبوته رافع لوجوب المهم بارتفاع موضوعه وجداناً، فيكون وارداً عليه فلا يمكن اجتماعهما في زمن واحد حتى يقع التزاحم بينهما، لان زمان انتفاء الأمر بالمهم بانتفاء موضوعه مقارن لزمان ثبوت الأمر بالأهم، فلا يمكن ثبوتهما معاً في زمن واحد حتى على القول بالترتب، فانه على هذا القول قد اجتمع الأمران في زمن واحد بنحو الترتب، وهذا غير معقول في المقام، ضرورة أن الأمر بالأهم بصرف ثبوته رافع للامر بالمهم بارتفاع موضوعه وجدانا، ولا يعقل ثبوته مع ثبوت الأمر بالاهم في زمن واحد لا عرضا ولا طولاً، هذا.

ويمكن أن يكون مراد المحقق النائينيقدس سره من التعجيز المولوي أن الأمر بالأهم يمنع المكلف عن العمل بالمهم، باعتبار أنه أهم منه لا أن الأمر بالمهم مشروط بعدم الأمر بالأهم، والقرينة على ذلك هي انهقدس سره يقول بالترتب في المقام وهذا يدل على أن الامر بالمهم لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، بل أنه إما مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني أو بالقدرة العقلية، وإن أرادقدس سره بالعجز المولوي أن الأمر بالأهم يدل بالمطابقة على وجوب الأهم وبالإلتزام على المنع عن المهم على أساس أن الامر بشيء يدل على النهي عن ضده بالالتزام.

فيرد عليه أولاً، ماذكرناه في مبحث الضد من أن الأمر بشيء لا يدل على النهي عن ضده مطلقاً لا العام ولا الخاص على تفصيل تقدم.

وثانياً، إن هذا النهي غيري والنهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة في

متعلقه، ولهذا قلنا أنه ليس بحكم شرعي مولوي، ولا يترتب عليه أي أثر من اثار الحكم المولوي من المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته، ولذلك لا يصلح أن يكون معجزاً مولوياً، لأنه ليس بحكم شرعي حقيقة، حيث أن حقيقة الحكم وروحه ملاكه، وأما الحكم بما هو اعتبار وبلا روح فلا قيمة له.

فالنتيجة، أن الأمر بالاهم حيث أنه لا يدل بالالتزام على التعجيز المولوي، فما ذكره المحقق النائيني[1] قدس سره غير تام.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحققين[1] قدس سره من أن التقييد اللبي العام، وهو أن كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الاهمية ينطبق على الاشتغال بالأهم بالنسبة الى المهم، حيث أنه لا يمكن أن يبقى وجوب المهم على إطلاقه مع الاشتغال بالأهم، وإلاّ لزم أحد المحذورين المشار اليهما آنفاً هما إما طلب الجمع بين الضدين أو إنصراف المكلف عن الاشتغال بالأهم الى الاشتغال بالمهم، وهذا خلف.

وأما وجوب الأهم، فيبقى على إطلاقه، لأنه لا يكون مقيداً بعدم الإشتغال بالمهم لعدم توفر ملاك التقييد اللبي العام فيه، إذ لا شبهة في أن وجوب الأهم يقتضي صرف المكلف عن الاشتغال بالمهم إذا كان مشتغلا به، ولا يلزم منه محذور الخلف، فاذن لا مانع من التمسك باطلاق الأمر بالأهم حتى في حال الاشتغال بالمهم، ولا يمكن بقاء اطلاق الأمر بالمهم، وإلاّ لزم أحد المحذورين المذكورين، فاذن لا محالة يكون اطلاقه مقيداً بعدم الاشتغال بالأهم بمقتضى التقييد اللبي العام.

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص٨٧

وعلى هذا، فالاشتغال بالأهم يكون رافعاً لوجوب المهم بارتفاع موضوعه وجداناً دون العكس ويكون وارداً عليه، فاذن منشأ ترجيح الاهم على المهم هو بقاء اطلاق الأمر بالأهم دون المهم، ودعوى إن التمسك باطلاق الأمر بالأهم في حال الاشتغال بالمهم إنما يمكن إذا كان الأمر بالأهم مشروطا بالقدرة العقلية، فعندئذٍ لما كان ملاكه فعلياً وكان أهم من ملاك المهم، فلا بد من تقديمه عليه وإن كان وجوب المهم ايضاً مشروطا بالقدرة العقلية.

وأما اذا كان الأمر بالأهم مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني والأمر بالمهم مشروطا بالقدرة العقلية، فلا يمكن تقديم الأهم على المهم، بل الأمر بالعكس، فانه حينئذٍ لابد من تقديم المهم على الاهم، لأن الأمر بالأهم اما مشروط بعدم المانع المولوي أو بعدم الاشتغال بالمهم، فعلى الاول لا يصلح أن يزاحم أى واجب آخر، وعلى الثاني يرتفع أمره حكما وملاكاً بارتفاع موضوعه بالاشتغال بالمهم وجداناً.

وأما الأمر بالمهم، فانه مضافاً الى أنه مشروط بالقدرة العقلية، مشروط بعدم الاشتغال بالأهم بمقتضى التقييد اللبي العام.

وأما إذا لم يعلم أن الأمر بالأهم مشروط بالقدرة العقلية أو القدرة الشرعية، والأمر بالمهم مشروط بالقدرة العقلية، فلا يمكن التمسك باطلاق الأمر بالأهم في حال الاشتغال بالمهم، لعدم إحراز أصل الأمر بالأهم في هذه الحالة، وذلك لانه إن كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني، ارتفع بارتفاع موضوعه فلا وجود له حينئذٍ لا حكماً ولا ملاكا، وإن كان مشروطاً بالقدرة العقلية فهو موجود حكماً وملاكاً، فلا مانع من التمسك باطلاقه، وحيث إنا لا نعلم بالحال فلا نحرز أن الأمر بالأهم فعلي حكماً وملاكاً وثابت.

مدفوعة، بأن الأمر بالأهم إن كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، وهو القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، فلا بد من تقديمه على المهم وإن كان مشروطاً بالقدرة العقلية، ولا مانع من التمسك باطلاق الأمر بالأهم حتى في حال الاشتغال بالمهم، وقد تقدم عدم تقييده لباً بعدم الإشتغال به، لعدم توفر ملاكه فيه كمامر.

وأما اطلاق الأمر بالمهم فهو مقيد لباً بعدم الاشتغال بالاهم بمقتضى التقييد اللبي العام.

وأما إذا كان الأمر بالأهم مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول وهو عدم المانع المولوي، فلا يصلح أن يزاحم أي واجب اخر، فانه بمجرد ثبوته رافع للأمر الأهم حكماً وملاكاً، فاذن لا ملاك له حتى يكون أهم من ملاك الأمر بالمهم، فانه بصرف ثبوته رافع للأمر بالاهم مطلقاً وإن كان دونه في الملاك.

نعم لو كان الواجب الاخر أيضا مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول لوقوع التدافع والتنافي بينهما في مرحلة الجعل، فلابد حينئذٍ من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة.

واما اذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني وهو عدم الاشتغال بواجب آخر مضاد له، والواجب المهم مشروط بالقدرة العقلية أو الشرعية بالمعنى الثالث، فيقع التزاحم بينهما، فلا يمكن التمسك باطلاق شيء منهما مع الاشتغال بالاخر، لأن إطلاق الأمر بكل منهما مقيد لباً بعدم الاشتغال بالاخر.

واما الأمر بالأهم، فلانه على الفرض مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وإما الأمر بالمهم، فلانه مقيد لباً بعدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه في الأهمية.

وعندئذٍ فلا يمكن الترجيح بالأهم، لان المكلف اذا اشتغل بالمهم إرتفع الأمر بالاهم حكماً وملاكاً بارتفاع موضوعه وجداناً، وكذلك إذا اشتغل بالأهم إرتفع الأمر بالمهم حكماً وملاكاً بارتفاع موضوعه وجداناً، فاذن لا يمكن ترجيح الأهم على المهم، لفرض انه غير ثابت لاحكما ولا ملاكاً في حال الاشتغال بالمهم حتى يكون فوته مستندا إلى الاشتغال به لا إلى انتفاء موضوعه، ولهذا لا موضوع للترجيح بالأهم في هذا الفرض.

ولكن هذا الفرض ـ إي فرض كون الأهم مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني ـ فرض خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام في المقام إنما هو في ترجيح الأهم ملاكاً على المهم، كذلك بمعنى أن المكلف اذا إشتغل بالمهم لفات عنه الأهم حكماً وملاكاً لا أنه انتفى بانتفاء موضوعه، بينما إذا اشتغل بالاهم انتفى المهم بانتفاء موضوعه لا أنه فات عنه مع بقاء موضوعه.

إلى هنا قد تبين أن إفتراض وقوع التزاحم بين الأهم والمهم يتوقف على عدم كون الأهم مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني، بل اما ان يكون مشروطاً بالقدرة العقلية أو القدرة الشرعية بالمعنى الثالث، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات، فاشتراط التكليف بالقدرة الشرعية بحاجة الى مؤونة زائدة، وعلى هذا، فان كان المأخوذ في الموضوع في لسان الدليل عنوان القدرة والإستطاعة، فالظاهر منه عرفاً القدرة الشرعية بالمعنى الثالث المساوقة للقدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الإضطراري.

وان كان المأخوذ فيه في لسان الدليل عنوان عدم الاشتغال بواجب آخر مضاد له، كان الظاهر منه عرفاً القدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وان كان المأخوذ

في لسان الدليل عنوان عدم مخالفة الكتاب أو السنة، كان المتفاهم العرفي منه القدرة الشرعية بالمعنى الأول.

وأما اذا لم يؤخذ فيه شيء من هذه العناوين، فالظاهر منه عرفاً أنه مشروط بالقدرة العقلية، فاذن اشتراط التكليف بالقدرة الشرعية بحاجة الى مؤونة زائدة ثبوتا وإثباتا، وأما ثبوتا، فلا بد من لحاظ أحد هذه العناوين في موضوع الحكم في مقام التصور.

وأما إثباتا، فلابد من أخذه في الموضوع في لسان الدليل، وأما اشتراطه بالقدرة العقلية، فلا يتوقف عليها لا ثبوتا ولا إثباتاً، فاذا دل دليل على وجوب شيء بدون اخذ أي من العناوين المذكورة في لسانه، فهو ظاهر في أنه مشروط بالقدرة العقلية.

وعلى هذا، فاذا كان المأخوذ في لسان دليل الأمر بالأهم عنوان القدرة، فهو لا يمنع عن التمسك باطلاقه حتى في حال الاشتغال بالمهم، لان الأمر بالأهم فعلي حكماً وملاكاً، فلا يجوز للمكلف ان يشتغل بالمهم، فاذا اشتغل به فقد فوت الأمر بالأهم حكما وملاكا واستحق العقوبة، وان لم يكن عنوان القدرة مأخوذاً في لسان دليله، فالظاهر منه أنه مشروط بالقدرة العقلية، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك باطلاقه حتى في حال الاشتغال بالمهم، لفرض أنه غير مقيد لبا بعدم الاشتغال به، لعدم توفر ملاك هذا التقييد اللبي العام فيه، فاذن مقتضى إطلاقه أن وجوبه وملاكه كليهما فعلي، فلا يجوز تفويته، وهذا معنى أنه لابد من تقديم الواجب الأهم على الواجب المهم، هذا كله في تقديم الأهم على المهم على اساس التقييد اللبي العام، فانه على ضوء هذا الأساس يجوز التمسك باطلاق دليل الأمر بالأهم حتى في حال الاشتغال بالمهم، بينما لا يجوز التمسك

باطلاق دليل الأمر بالمهم في حال الاشتغال بالأهم، باعتبار أن اطلاق الأول غير مقيد لباً بعدم الاشتغال بالمهم وإطلاق الثاني مقيد لباً بعدم الاشتغال بالأهم، هذا.

وأما بناء على ما قويناه من أن هذا التقييد اللبي العام غير ثابت زائداً على تقييد كل خطاب شرعي بالقدرة التكوينية.

فكما أن دليل الأهم مطلق، ولا يكون إطلاقه مقيداً إلاّ بالقدرة التكوينية، فكذلك دليل المهم مطلق، ولا يكون اطلاقه مقيداً إلاّ بالقدرة التكوينية، وقد تقدم تفصل ذلك، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إننا نعلم إجمالا بأن إطلاق أحدهما ساقط بسقوط موضوعه وشرطه وهو القدرة، على أساس أن للمكلف قدرة واحدة، فان صرفها في أحدهما عجز عن الاخر وبالعكس، غاية الأمر على القول بامكان الترتب فالساقط إطلاق الحكم، وعلى القول بعدم امكانه فالساقط أصل الحكم، وحيث إن الحاكم في باب الإمتثال الكمي والكيفي العقل، فهو يعين وظيفة المكلف في هذه المرحلة كذلك أي كما وكيفاً دون الشرع، فان الشارع جعل الاحكام الشرعية بنحو الكبرى الكلية للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج المقيدة بقيودها وشروطها العامة، واما تطبيق هذه الكبرى على مصاديقها حرفيا بيد المكلف والحاكم به العقل العملي.

وعلى هذا، فاذا وقع التزاحم بين واجبين كالصلاة والإزالة في مرحله الامتثال وحيث ان الصلاة أهم من الازالة، ففي مثل ذلك يحكم العقل بسقوط الأمر بالازالة على القول بإمكان الترتب، وسقوط اصل الأمر على القول بعدم امكان الترتب، باعتبار أن للمكلف قدرة واحدة وهي القدرة على امتثال

أحدهما، فلا محالة يسقط الاخر بسقوط موضوعه وهو القدرة ولا يعقل بقاؤه، وإلاّ لزم التكليف بغير المقدور.

ولما كان الحاكم في المقام العقل، فانه يحكم بسقوط الأمر بالمهم ذاتاً ومطلقاً على القول بعدم إمكان الترتب أو اطلاقاً فقط لا ذاتاً على القول بامكانه دون الأمر بالأهم، فانه يدرك أن ملاك الأمر بالأهم أزيد من ملاك الأمر بالمهم، وهذه الزيادة الملاكية بدرجة اللزوم، لان فرض كونه أهم منه مساوق لفرض أن الزيادة الملاكية ملزمة، وإلاّ لم يكن أهم منه.

والخلاصة، أن افتراض التزاحم بين واجبين في مرحلة الامتثال يكون أحدهما أهم من الاخر مساوق لافتراض أن اهميته تكون بدرجة اللزوم، وإلاّ لم يكن أهم من الاخر، ضرورة أن الزيادة الملاكية طالما لم تكن ملزمة لم يجب استيفاؤها، ولا تصلح أن تكون مرجحة بنحو اللزوم، لأن وجودها كالعدم من هذه الناحية لدى العقل، لوضوح أن العقل يحكم بلزوم تقديم الواجب الأهم على الواجب المهم، ومن الواضح أن العقل لا يحكم بذلك إلاّ إذا ادرك ان أهمية ملاكه وزيادته تكون ملزمة، فلا يجوز تفويتها، فلو فوتها ولو بالاتيان بالمهم لكان آثما وعاصياً، أو فقل أن ملاك المرجح لابد أن يكون لازماً، وإلاّ فلا يصلح أن يكون مرجحاً ومؤمناً، ولا فرق في ذلك بين المرجحات في باب المزاحمة والمرجحات في باب المعارضة.

وعلى هذا، فالأمر بالمهم قد سقط يقينا، باعتبار أن سقوط أحدهما متعين بسقوط شرطه وموضوعه، وهو القدرة من جهة أن المكلف لايقدر إلاّ على احدهما دون الآخر.

وحيث إن المرجع في تعيين الوظيفة في هذه المرحلة العقل، فهو يعين أن

الساقط هو الأمر بالمهم إما أصلا أو اطلاقاً على القولين في المسألة، لانه لو لم يكن ساقطاً لاستلزم محذور تفويت الملاك الزائد الملزم المنجز وهو قبيح ومخالفة للمولى وتفويت لحقه دون العكس، فاذا وقع التزاحم بين الواجب الأهم والواجب المهم، استقل العقل بتقديم الأهم على المهم، إذ العكس يستلزم المحذور المذكور، فلا يجوز كما أن العقل لا يحكم بالتخيير بينهما.

إلى هنا قد وصلنا الى هذا الأمر، وهو أنه لابد من تقديم الأهم على المهم سواء أكان الأهم مشروطاً بالقدرة العقلية أم كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، وهو القدرة التكوينية، وسواء فيه القول بالتقييد اللبي العام أم لا، هذا تمام الكلام في تقديم الواجب الأهم على الواجب المهم في مقام المزاحمة.

ونتيجة ما ذكرناه أمور:

الأول: أن الأهم يتقدم على المهم وإن كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، ومن هنا يظهر أنه لاوجه لاطلاق القول بأن الأهم إنما يتقدم على المهم إذا كان مشروطاً بالقدرة العقلية، وإلاّ فلا يتقدم.

الثاني: أنه على القول بالتقييد اللبي العام، فإطلاق الأمر بالمهم قد قيد لباً بعدم الاشتغال بالواجب الأهم دون إطلاق الأمر بالأهم، لعدم توفر ملاك هذا التقييد فيه.

الثالث: أنه على القول بعدم التقييد اللبي العام، فلا يكون إطلاق الأمر بالمهم مقيداً بعدم الاشتغال بالأهم وانما يكون مقيداً بالقدرة التكوينية فحسب، وحيث إن المكلف لا يكون قادراً على امتثال كليهما معاً، فبطبيعة الحال يسقط أحدهما بسقوط موضوعه وهو القدرة، ولكن المرجع في المقام لما كان العقل فهو يعين أن الساقط هو الأمر بالمهم اما ذاتا او إطلاقاً على القولين في المسألة، باعتبار أن

اكبرية ملاك الأهم وزيادته تكون بدرجة اللزوم، ولهذا فلا يجوز تفويتها ولو بالاتيان بالمهم، فلو فوّتها لكان اثما، ومن أجل ذلك يحكم العقل بتعين سقوط الأمر بالمهم بسقوط موضوعه لا بالاشتغال بالاهم، ولذلك فلا مانع من اطلاقه حتى في حال الاشتغال بالمهم.

وأما القسم الثاني: وهو ترجيح ما يحتمل اهميته على ما لا يحتمل، فقد إستدل على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ[1] قدس سره من أن اطلاق الامر بما لا يحتمل اهميته قد سقط جزماً، وعلى كل تقدير لانه في الواقع إما أن يكون مساوياً للاخر أو مرجوحاً بالنسبة اليه ولا ثالث لهما، وعلى كلا التقديرين قد سقط إطلاقه.

واما اطلاق الأمر المتعلق بما يحتمل اهميته، فهو مشكوك السقوط، لانه إن كان مساوياً للاخر فقط سقط إطلاقه، وإن كان اهم منه لم يسقط، وحيث إنا لا نعلم بالحال، فبطبيعة الحال نشك في سقوط اطلاقه، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك باطلاقه وعدم الاعتناء باحتمال السقوط، فان الإطلاق حجة طالما لم يثبت سقوطه، ولا أثر للشك فيه.

فالنتيجة، هي بقاء إطلاق الأمر بما يحتمل أهميته حكما وملاكا حتى في حال الاشتغال بما لا يحتمل أهميته، ولهذا يحكم العقل بتقديمه على الآخر دون العكس، فانه يستلزم تفويت الملاك الفعلي المنجز، وهو قبيح هذا.

١ـ مصباح الاصول ج ٤٧ ص٣٧٨. موسوعة الامام الخوئي.

وقد اشكل عليه بعض المحققين[1] قدس سره بتقريب، أنه لا يمكن التمسك باطلاق الأمر المتعلق بما يحتمل اهميته، فانه بناء على القول بالتقييد اللبي العام فالتمسك باطلاقه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، باعتبار إنا نعلم بتقييد إطلاق خطاب ما يحتمل أهميته لباً بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهمية، وفي المقام نشك في تحقق هذا القيد، وهو ضده الواجب الذي لا يقل عنه في الأهمية، لان ما لا يحتمل اهميته إن كان في الواقع مساويا لما يحتمل أهميته، فالقيد قد تحقق ولا اطلاق، لان إطلاقه قد قيد لبا بعدم الاشتغال بما لا يحتمل أهميته في الواقع، وإن كان اقل منه أهمية وملاكا فالقيد لم يتحقق، وحيث إن أمره مردد بين هذين الفردين هما المساوي أو الأقل، فان كان المساوي فما هو قيد لموضوع العام تحقق، باعتبار أنه مصداق لهذا القيد، وإن كان أقل منه لم يتحقق، لأنه ليس مصداقاً له، فاذن الشك في تحقق قيد موضوع العام في المقام ـ وهو عدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الاهمية ـ فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات موضوعه، لان العام لا يكون ناظراً إلى موضوعه لا نفياً ولا إثباتاً، وانما يكون ناظراً الى اثبات الحكم له على تقدير وجوده، واما ان هذا التقدير ثابت أو غير ثابت فهو ساكت عنه.

والخلاصة، إن ما لا يحتمل أهميته إن كان في الواقع مساويا لما يحتمل اهميته فالموضوع قد تحقق بتمام قيوده، وإن كان أقل منه لم يتحقق، فاذن الشك في تحقق موضوع العام من جهة الشك في تحقق قيده، وفي مثل ذلك لا يمكن التمسك به لاثبات قيده، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، هذا من

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص٩٠.

ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد ذكر جماعة من الاصوليين منهم المحقق الاصفهاني قدس سره التفصيل بين ما اذا كان الدليل المخصص والمقيد لفظياً وما اذا كان لبيا، فعلى الاول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فاذا قال المولى «اكرم الشعراء» ثم قال «لا تكرم الفساق منهم» فقد قيد الدليل المخصص موضوع العام بالشعراء الذين لا يكونوا بفساق، وحينئذٍ فاذا شك في شاعر أنه فاسق أو لا، كان الشك في تحقق قيد الموضوع وهو عدم الفسق، فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات هذا القيد، ضرورة أن العام لا يكون ناظراً الى موضوعه بما له من القيود نفياً وإثباتاً، فان مفاده اثبات الحكم لموضوعه على تقدير وجوده، وأما إن هذا التقدير ثابت أو غير ثابت، فلا نظر له اليه.

واما على الثاني، وهو ما اذا كان الدليل المخصص لبياً كالاجماع أو العقل أو السيرة، ففي الحقيقة يكون المخصص القطع الوجداني به، وهذا يعني أن الاجماع مقيد بوجوده العلمي لا الواقعي، فاذن يكون المخصص العلم بالاهمية أو المساواة، فاذا لم يعلم بها سواء أكان شاكاً فيها أو ظاناً فالمرجع هو عموم العام، لأن المخصص هو القطع، ومع عدمه فلا مخصص في البين جزما، ولهذا يرجع الى العام.

والخلاصة، إن الخارج عن العام هو الافراد المعلومة والمقطوعة، وأما الأفراد المشكوكة، فهي باقية تحت العام ومحكومة بحكمه، لانها من أفراده واقعاً.

وعلى هذا، ففي المقام يكون المخصص والمقيد لاطلاق خطاب ما يحتمل اهميته هو القطع بكون ضد الواجب لا يقل عنه في الأهمية، وإما اذا لم يقطع بذلك وكان شاكاً فيه، فلا مقيد له، لان المشكوك باق تحت اطلاقه، ولا يكون

التمسك به بالنسبة الى الأفراد المشكوكة من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لفرض أنها باقية تحت العام، هذا.

ولكن قد ذكرنا في مبحث العام والخاص موسعاً أنه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بين ما إذا كان المخصص دليلاً لفظياً أو دليلاً لبياً، لما ذكرناه هناك من أن الدليل المخصص إذا كان لبياً ليس معناه أن المخصص هو وجوده العلمي فحسب، وأنه تمام المخصص بدون أي دخل لمتعلقه فيه، ضرورة أن المخصص هو وجوده الواقعي، والعلم به طريق اليه بدون أن يكون له دخل فيه، لوضوح أن ملاك التخصيص قائم به، ولا يعقل قيامه بالعلم بما هو علم، لأنه مجرد طريق الى الواقع ولا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن، فاذا قال المولى «أكرم كل شاعر» ثم قام إجماع على حرمة اكرام فاسق من الشعراء، وهل يحتمل أن يكون ملاك حرمة أكرام الفاسق منهم قائما بالقطع بها دون اكرامه في الواقع؟

والجواب إنه غير محتمل، ضرورة أن ملاك حرمة اكرامه قائم باكرام الفاسق منهم واقعاً، وتمام الكلام هناك، هذا من جانب.

ومن جانب أخر، إن اشكال التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المقام مبني على القول بالتقييد اللبي العام لكل خطاب شرعي، هذا.

ولكن تقدم أنه لا دليل على هذا القول، أما العقل فلا يحكم إلاّ بتقييد الخطابات الشرعية بالقدرة التكوينية لا اكثر، وأما الشرع فلا دليل فيه على هذا التقييد، وقد تقدم المناقشة في النكتة التي إستدل بها على هذا التقييد.

وعلى هذا، فلا مانع من التمسك باطلاق ما يحتمل اهميته، ولا يكون من التمسك بالاطلاقات في الشبهات الموضوعية، وذلك لان ما لا يحتمل اهميته إن

كان في الواقع مساوياً لما يحتمل اهميته، فالساقط إطلاق كليهما للعلم الاجمالي بسقوط إطلاق أحدهما بسقوط موضوعه وهو القدرة، وهذا العلم الاجمالي يوجب سقوط كليهما معاً، وإن كان أقل منه اهمية، كان الساقط اطلاقه بحكم العقل الذي هو الحاكم في المقام دون إطلاق خطاب ما يحتمل اهميته، والمفروض أن عدم التساوي ليس قيداً لموضوع إطلاقه حتى تكون الشبهة في المقام موضوعية، فاذن الموضوع في المقام محرز وهو القدرة التكوينية ولا شك فيه، فلهذا لا مانع من التمسك باطلاقه.

فالنتيجة، إن ما ذكره السيد الاستاذ﴿دام ظله﴾ هو الصحيح.

أو فقل، إن الاشكال بأن التمسك باطلاق ما يحتمل أهميته من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مبني على القول بالتقييد اللبي العام، والمفروض ان السيد الاستاذ﴿دام ظله﴾ لا يقول بهذا التقييد.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن الوجه الاول وتسليم أنه لا يمكن التمسك باطلاق خطاب ما يحتمل أهميته إما من جهة أنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية أو من جهة أخرى، ولكن لا مانع من التمسك بقاعدة الإشتغال وترجيح ما يحتمل أهمية بها على ما لا يحتمل أهمية.

وبكلمة: إنه لو لم يمكن ترجيح ما يحتمل أهميته على ما لا يحتمل أهميته بالأصل اللفظي، فلا مانع من ترجيحه عليه بالأصل العملي، وهو أصالة الإشتغال، فان مقتضاها تقديم ما يحتمل أهميته على ما لا يحتمل في مقام الامتثال، وذلك لأن المكلف في مقام التزاحم بين واجبين، أحدهما، محتمل الأهمية دون الآخر لا يكون قادراً إلا على امتثال أحدهما دون كليهما معاً، وإلا فلا تزاحم بينهما في مرحلة الامتثال، لأن منشأ التزاحم فيها إنما هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما.

وعلى هذا، فالمكلف في المقام حيث يعلم باشتغال ذمته بأحدهما، ولكن لا يعلم أنه بنحو التعيين أو التخيير، فالعقل في المقام يحكم بالتعيين، أى تعيين امتثال ما يحتمل أهميته، باعتبار أنه إذا أتى به فقد علم ببراءة ذمته على كلا القولين في المسألة هما القول بالتخيير والقول بالتعيين، أما على الأول، فلأن الواجب هو الجامع، والمفروض أن المكلف قد أتى بأحد فرديه في مرحلة الامتثال.

وأما على الثاني، فلأن الواجب هو المعين، أي خصوص ما يحتمل أهميته والمفروض أن المكلف قد أتى به في هذه المرحلة.

وأما إحتمال التعيين فيما لا يحتمل أهميته، فهو غير محتمل.

والخلاصة، أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة تارة يكون في مرحلة الجعل، وأخرى في مرحلة الامتثال، وثالثة في مرحلة الحجية.

وأما الأول، فالمرجع فيه إصالة البراءة عن التعيين، باعتبار أن فيه كلفة زائدة دون التخيير، وأصالة البراءة تدفع الكلفة الزائدة إذا كان الشك في أصل ثبوتها، كما إذا فرضنا أن المكلف يشك في أن الواجب في يوم الجمعة هل هو

صلاة الجمعة تعييناً أو الجامع بينها و بين صلاة الظهر؟ فيدور الأمر في المسألة بين التعيين والتخيير، وحيث إن في التعيين كلفة زائدة، فهي مدفوعة بأصالة البراءة، فالنتيجة هي التخيير.

ومن هذا القبيل ما إذا شك في أن الواجب في كفارة نهار شهر رمضان هل هو صيام شهرين متتابعين تعيينا أو الجامع بينه وبين إطعام ستين مسكيناً؟ فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، والمرجع فيه أصالة البراءة عن التعيين، فالنتيجة هي التخيير.

والخلاصة، أن المرجع في دوران الأمر في المسألة ـ بين التعيين والتخيير في الشبهات الحكمية ـ أصالة البراءة عن التعيين، للشك في أصل ثبوته من جهة، وفيه كلفة زائدة على ما في التخيير من جهة أُخرى.

وأمّا الثاني، وهو دوران الأمر في المسألة بين التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال، فالمرجع فيه أصاله الاشتغال، كما إذا فرض أن المكلف يعلم اجمالاً في يوم الجمعة أن ذمته مشغولة بالصلاة، ولكنه لا يدري أنها مشغولة بالجامع بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، أو مشغولة بخصوص صلاة الجمعة.

وعلى هذا، ففي مرحلة الامتثال إذا شك في أن ذمته تبرأ بالاتيان بصلاة الظهر، باعتبار أنها أحد فردي التخيير، أو أنه لابد من الاتيان بصلاة الجمعة، فالمرجع هو أصالة الاشتغال، ومقتضاها الاتيان بصلاة الجمعة، لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، فاذا اتى بها، فقد حصل له اليقين ببراءة الذمة على كل تقدير، أي سواء أكان الواجب الجامع أم خصوص الجمعة.

أما على الأول، فلأنه قد أتى بإحدى فردى الجامع.

وإما على الثاني، فقد أتى بصلاة الجمعة نفسها.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فاذاً ما لا يحتمل أهميته كوجوب الازالة مثلاً إن كان في الواقع مساوياً لما يحتمل أهميته كان الواجب الجامع بينهما، وحينئذ فالمكلف مخير بينهما، فبايّ منهما أتى، فقد أتى بالواجب وإن كان في الواقع أقل منه أهميةً، كان الواجب خصوص ما يحتمل أهميته.

وعلى هذا، فالمسألة تدخل في كبرى مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الشبهات الموضوعية، وعندئذٍ فالمكلف حيث إنه يعلم باشتغال ذمته إما بالجامع بينهما أو بخصوص ما يحتمل أهميته، فاذا أتى بما لا يحتمل أهميته، فإن كان الواجب في الواقع الجامع اجزأ عنه، باعتبار أنه أحد فردي الجامع، وإن كان الواجب خصوص ما يحتمل أهميته لم يجزء ولم تبرأ ذمته، لأن ما أتى به ليس مصداقاً للواجب.

وأما إذا أتى بما يحتمل أهميته، فقد علم بسقوط الواجب عن ذمته على كل تقدير، أي سواء أكان الواجب الجامع أم خصوص ما يحتمل أهميته، فعلى الأول مصداق للجامع، وعلى الثاني مصداق لما يحتمل أهميته.

فالنتيجة، ان المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وحيث إن الشبهة موضوعية والمكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف المردد بين التعيين والتخيير، فلا يحصل له اليقين بالبراءة إلا بالاتيان بما يحتمل تعينه بمقتضى أصالة الاشتغال وهي حكم العقل بأن الشغل اليقيني يقتضي البراءة اليقينية هذا.

وقد أورد على هذا الوجه بعض المحققين[1] على ما في تقرير بحثه، وحاصل ما أورده أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المقام لا يرجع

١ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص٩١.

الى دوران الأمر بينهما في مرحلة الامتثال بعد الفراغ عن ثبوت التكليف، بل يرجع الى دوران الأمر بين الاطلاق والتقييد في مرحلة الجعل، وقد أفاد في وجه ذلك أن كل خطاب شرعي مقيد لباً بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهمية.

وعلى هذا، فان كان وجوب ما لا يحتمل أهميته في الواقع مساوياً لوجوب ما يحتمل أهميته، كان اطلاق كل منهما مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالاخر، وان كان في الواقع أقل منه في الأهمية، كان وجوبه مقيداً لبّاً بعدم الاشتغال بما يحتمل أهميته دون وجوب ما يحتمل أهميته، فانه يبقى مطلقاً ومتسعاً، ومع الشك في أن وجوب ما لا يحتمل أهميته مساو لوجوب ما يحتمل أهميته، أو أقل منه درجة وأهمية، يشك في اطلاق وجوب ما يحتمل أهميته وتقييده وسعته وضيقه، ولا ندري في أن الشارع جعل وجوب ما يحتمل أهميته مطلقاً ومتسعاً، أو جعله مقيداً ومضيقاً، وفي مثل ذلك المرجع هو اصالة البراءة عن التقييد والتضييق، لان فيه كلفة زائدة هذا.

ولكن تقدم الاشكال في هذا التقييد اللبي العام، وأنه غير ثابت زائداً على اشتراط التكليف بالقدرة.

وبكلمة، أن هذا الاشكال مبني على القول بهذا التقييد اللبي العام، وأما من لا يقول به، فلا موضوع لهذا الاشكال، لأن الشبهة في هذه المسألة ـ على القول بأن التكليف مشروط بالقدرة التكوينية فحسب ـ موضوعية، ويدور أمرها بين التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال، فاذا كان أمرها دائراً بينهما في هذه المرحلة، فالمرجع فيها أصالة الاشتغال بملاك حكم العقل بأن الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني على تفصيل تقدم.

الوجه الثالث: إن ملاك كل من الواجبين المتزاحمين يكون أحدهما محتمل الأهمية دون الآخر فعلي ومنجز في نفسه، ولا يجوز تفويته بدون عذر.

وعلى هذا، فاذا اشتغل المكلف بما يحتمل أهميته كالصلاة مثلا، فهو معذور في تفويت ملاك ما لا يحتمل أهميته كالازالة، لأن ملاك وجوب الصلاة إما اهم من ملاك وجوب الازاله أو مساو له، وعلى كلا التقديرين، فهو معذور في ترك ملاك الازالة، أما على التقدير الأول، فيتعين عليه استيفاء ملاك وجوب الصلاة و ترك استيفاء ملاك الازالة، ولا يجوز العكس، وأما على التقدير الثاني، فهو مخير بين استيفاء ملاك الأول واستيفاء ملاك الثاني بعدما لا يقدر على استيفاء كلا الملاكين معاً.

وأما إذا اشتغل بما لا يحتمل أهميته، فلا يكون متأكداً وواثقاً ومتيقناً بأنه معذور في ترك ما يحتمل أهميته، لان ملاكه إن كان مساوياً لملاكه في الواقع، كان معذوراً وإن كان أقل منه أهمية لم يكن معذوراً، وحيث إنه يشك في ذلك، فالمرجع قاعدة الاشتغال، باعتبار أنه لا يتيقن بفراغ ذمته عما اشتغلت به، ويشك في فراغها بالاتيان به، نعم لو أتى بما يحتمل أهميته، كان متيقنا بالفراغ على كل تقدير، أي سواء أكان اكبر منه في الأهمية أم مساوياً له فيها، وان شئت قلت، إن المكلف في المقام يعلم باشتغال ذمته إما بملاك ما يحتمل أهميته تعيينا، أو بملاك الجامع، وهو أحدهما تخييراً، وعندئذٍ فإذا أتى بمالا يحتمل أهميته يشك في سقوط الملاك عن ذمته بعد اليقين بثبوته فيها، وذلك لأن ذمته إن كانت مشغولة بأحدهما فقد سقط بالاتيان به، وإن كانت مشغولة بملاك ما يحتمل أهميته خاصة لم يسقط، ولهذا يشك في سقوطه بعد العلم بثبوته، وهو مورد لقاعدة الاشتغال هذا.

وغير خفى أن هذا الوجه هو نفس الوجه الثاني، فلا اختلاف بينهما إلا في الشكل والصورة، لأن دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الوجه الثاني يرجع الى هذا الوجه حقيقة وروحاً، حيث إن التزاحم بين الواجبين كالصلاة والازالة إنما هو في الحقيقة التزاحم بين ملاكيهما، لأن أهمية أحدهما أو احتمال أهميته إنما هي بلحاظ الملاك القائم بكل واحد منهما، لانه حقيقة الحكم و روحه، وأما الحكم بما هو اعتبار، فلا أثر له، فاذن التزاحم بينهما إنما هو في الحقيقة بين ملاكيهما، باعتبار أن الأهمية صفة للملاك لا للوجوب بما هو اعتبار.

فالنتيجة، أن هذا الوجه يرجع الى الوجه الثاني، وليس وجهاً مستقلاً هذا أولاً.

وثانياً، ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن هذا الوجه إنما يتم فيما إذا احرز أن ما يحتمل أهميته مشروط بالقدرة العقلية، لأنه إذا كان كذلك كان ملاكه مطلقاً وفعليا، حتى في حال الاشتغال بما لا يحتمل أهميته هذا، ولكن غير خفي أن ما ذكره قدس سره وإن كان تامًا، إلا أنه لا وجه لتخصيص ذلك بالقدرة العقلية، بل الامر كذلك إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، وهو القدرة التكوينية، حيث إنه لا فرق بينهما و بين القدرة العقلية من هذه الناحية.

نعم، إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فلا ملاك له عند الاشتغال بما لا يحتمل أهميته، على أساس أنه مقيد بعدم الاشتغال به، وقد تقدم أن اشتراط التكليف بالقدرة الشرعية بحاجة الى مؤونة زائدة كاخذها في لسان الدليل، وإلا فالدليل ظاهر في أنه مشروط بالقدرة العقلية.

الى هنا قد تبين أن التزاحم إذا كان بين واجبين أحدهما محتمل الأهمية، والاخر غير محتمل الأهمية، قدّم الأول على الثاني، على أساس قاعدة

الاشتغال، باعتبار أن الشك إنما هو في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته في مرحلة الامتثال، والمرجع فيه حكم العقل بأن الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وأما الثالث ـ وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية ـ فلا شبهة في أن المرجع فيه هو التعيين دون التخيير، كما إذا كان هناك خبران نعلم بحجية أحدهما إما تعيينا أو تخييراً، فيدور الأمر حينئذٍ بين التعيين والتخيير، فلابد من الأخذ بما يحتمل حجيته تعييناً، لأنه قطعاً حجة إما تعيينا أو تخييراً، وأما الآخر، فهو مشكوك حجيته، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها على تفصيل تقدم.

وأما القسم الثالث من أقسام الترجيح بالأهمية، وهو الترجيح بقوة الاحتمال لا بأهمية المحتمل، كما إذا فرضنا أن قوة إحتمال أهمية أحدهما خمسين في المائة مثلاً وفي الأخر أربعين في المائة.

فهل يمكن لنا تطبيق التقييد اللبي العام في المقام بأن يكون إطلاق خطاب ما يكون احتمال أهمية ملاكه أضعف مقيداً لباً بعدم الاشتغال بما يكون احتمال أهمية ملاكه أقوى دون العكس، أو لا؟

والجواب، أن في المسألة قولين، فذهب بعض المحققين[1] الى القول الأول، بتقريب أن القيد وهو ضد الواجب الذي لا يقل عنه في الأهمية أعم من أن لا يقل عنه في الأهمية احتمالاً أو محتملا.

وعلى هذا، فاذا فرض أن احتمال أهمية ملاك وجوب الصلاة أقوى واكبر

---

[1] ـ بحوث في علم الاصول ج٧ ص٩٣.

من احتمال أهمية ملاك وجوب الازالة، فلا بد من تقييد إطلاق خطاب الازالة بعدم الاشتغال بالصلاة بمقتضى التقييد اللبي العام، وأما اطلاق خطاب الصلاة، فهو باقي، ولا موجب لتقييده، فيكون المقام نظير تقييد اطلاق خطاب المهم بعدم الاشتغال بالأهم دون العكس كما تقدم هذا.

ويمكن المناقشة فيه، أما اولاً فقد تقدم المناقشة في أصل ثبوت هذا التقييد اللبي العام للخطابات الشرعية، زائداً على تقييدها بالقدرة التكوينية.

وثانياً مع الأغماض عن ذلك، و تسليم أن التقييد اللبي العام ثابت في كل خطاب شرعي، زائداً على تقييده بالقدرة التكوينية، إلا أن العقل انما يحكم بهذا التقييد فيما إذا كان المحتمل، وهو الملاك أهم في أحدهما من الأخر أو محتمل الأهمية، واما إذا لم يكن فرق بينهما من هذه الجهة، اذ كما يحتمل أن ملاك الصلاة أهم من ملاك الازالة، كذلك يحتمل العكس كما يحتمل التساوي بينهما، فلا ترجيح لأحدهما على الأخر من هذه الناحية، وأما إذا كان الفرق بينهما في الاحتمال الذي هو طريق احتمالي الى ذات المحتمل، بان يكون هذا الطريق الى ملاك الصلاة وصل الى درجة الشك المتساوي للطرفين، بينما يكون هذا الطريق الى ملاك الازالة بدرجة الوهم، ومن المعلوم أن هذا لا يصلح أن يكون مرجحاً ومنجزاً للمحتمل في الواقع، لفرض أن كل منهما لا يكون حجة.

وبكلمة، إننا ننظر في المقام تاره الى مقام الثبوت، وأخرى الى مقام الاثبات.

أما على الأول، فيحتمل أن ملاك وجوب الصلاة أهم من ملاك وجوب الازالة، ويحتمل العكس، كما يحتمل التساوي بينهما، فهذه هي الاحتمالات الثلاثة في الواقع ومقام الثبوت، ولا رابع لها.

وحيث إن المكلف يعلم اجمالاً باشتغال ذمته بأحد الملاكين، فهو منجز،

وحينئذٍ فان قلنا بالتقييد اللبي العام، نشك في أن ما يحتمل أهميته كوجوب الصلاة مثلاً هل هو مقيد لبا بعدم الاشتغال بما لا يحتمل أهميته في الواقع أو لا؟ فإنه إن كان مساويا له في الأهمية، كان اطلاقه مقيداً لباً بعدم الاشتغال به، وإن كان أقل منه أهمية في الواقع لم يقيد اطلاقه به، فاذن نشك في أن اطلاقه هل قيد لباً أو لا؟ والمرجع في ذلك أصالة البراءة عن التقييد.

والخلاصة، أن الشبهة على هذا حكمية، والأمر فيها دائر بين الاطلاق والتقييد في مرحلة الجعل، والمرجع فيه أصالة البراءة عن التقييد، ولكن هذا مبني على القول بالتقييد اللبي العام.

وأما بناء على عدم ثبوت هذا القول، فالشبهة في المقام موضوعية، والأمر فيها دائر بين التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال، على اساس أن الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وحينئذٍ فلا يمكن التمسك باطلاق ما يحتمل أهميته، لأنه من التمسك بالاطلاق في الشبهة الموضوعية باعتبار ان الشك انما هو في القدرة.

واما على الثاني، وهو مقام الاثبات، فاذا فرضنا أن احتمال أهمية ملاك الصلاة مثلاً أقوى من احتمال أهمية ملاك الازالة، وحيث إن هذا الاحتمال طريق صرف فطالما لم يصل الى درجة يكون منجزا للواقع، فلا أثر له، و وجوده كالعدم، فاذا كان احتمال أهمية ملاك الصلاة ستين بالمائة، فبطبيعة الحال يكون احتمال عدم أهميته اربعين بالمائة، واذا كان احتمال أهمية ملاك الازالة خمسين بالمائة، فبطبيعه الحال يكون احتمال عدم أهميته خمسين بالمائة بنفس الدرجة.

فاذا لم يكن أحدهما محتمل الأهمية ملاكا من الاخر، بل هما متساويان من

تمام الجهات، إذ كما ان احتمال ان ملاك وجوب الصلاة أهم من ملاك وجوب الإزالة يحتمل العكس بنفس الدرجة كما يحتمل التساوي بينهما في الأهمية، وفي مثل ذلك يحكم العقل بالتخيير بينهما، و ببراءة ذمة المكلف بالاتيان بايّ منهما شاء و أراد، ولا فرق في ذلك بين أن يكون احتمال أهمية ملاك أحدهما أقوى وأكبر من احتمال أهمية ملاك الآخر بأن يكون الاحتمال في الأول ستين بالمائة والثاني خمسين بالمائة، ولا أثر لهذا التفاوت طالما لم يصل الاحتمال من القوة بدرجة يكون منجزا للواقع، فاذا فرضنا أن احتمال أهمية ملاك الصلاة قد وصل من القوة بدرجة يكون منجزاً، فحينئذٍ يكون هذا الاحتمال حجة ومنجزا لأهمية ملاك الصلاة ومعينا لها، و عندئذٍ فيجب عليه الاتيان بالصلاة تعييناً.

والخلاصة، أن العقل في المقام يحكم بالتخيير بين الصلاة والإزالة، فالتعيين بحاجة الى دليل، والاحتمال الأقوى والاكبر إنما يكون دليلاً على التعيين إذا وصل الى درجة الاطمئنان والوثوق، وإلا فلا يكون حجة ولا اثر له، أو فقل إن الثابت في الذمة المحتمل دون الاحتمال، فإنه طريق احتمال الى الواقع.

ومن الواضح أن الطريق الى الواقع مرآة له، ولا يعقل ان يكون ثابتا في الذمة سواء أكان قطعيا أم ظنيا أم احتماليا.

فالنتيجة، أن القيد على القول بالتقييد اللبي العام هو ضد واجب لا يقل عنه في الأهمية، وأما احتمال أهمية ملاك وجوب الصلاة إذا كان أقوى من احتمال أهمية ملاك وجوب الازالة، فلا يصلح أن يكون قيداً لاطلاق الخطاب، ضرورة أنه طريق الى الواقع، فلا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن بنحو المرآتية، ومن الواضح أنه لا يعقل أن يكون قيداً للخطاب الشرعي، فإن قيوده امور واقعية.

وأما على القول بعدم ثبوت هذا التقييد، وأن الثابت إنما هو تقييد الخطابات الشرعية بالقدرة التكوينية فحسب، فقد مرّ أن المحتملات في هذه المسألة في مقام الثبوت والواقع ثلاثة، والعقل يحكم بالتخيير على ضوء هذه المحتملات، والتعيين بحاجة الى دليل، ولا دليل عليه، إلا إذا وصل الاحتمال الى درجة الاطمئنان والوثوق، وهو خلاف الفرض.

ثم إن الترجيح بالأهمية هل يختص بالواجبين المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية، أو يعم الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية؟ فيه قولان.

فذهب المحقق النائينيقدس سره[1] الى القول الأول، وقد أفاد في وجه ذلك، أن الواجبين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدرة العقلية، كان ملاك كل منهما فعليا ومنجزاً، فلا يجوز تفويته بدون عذر مسوغ.

وعلى هذا، فان كان الملاكان متساويين، كان المكلف مخيراً بينهما، باعتبار أنه لا يقدر إلا على أحدهما دون الآخر، وعندئذٍ فاذا أتى بأحدهما فقد فات الآخر بفوت موضوعه، وهو القدرة.

وأما إذا كان ملاك أحدهما اهم من الآخر، فلا يجوز تفويته، لأنه فعلي ومنجز مطلقاً، حتى في حال الاشتغال بالمهم، ولهذا يحكم العقل بعدم جواز الاشتغال به، لأنه يوجب تفويت الملاك الأهم المنجز، ولهذا فاذا كان أحد المتزاحمين أهم من الآخر، فالعقل يحكم بتقديم الأهم على المهم، وصرف القدرة فيه دون المهم، فاذن يكون انتفاء المهم مستنداً الى انتفاء موضوعه وهو القدرة.

وهذا بخلاف ما إذا كان الواجبان المتزاحمان مشروطين بالقدرة الشرعية، فان

---

[1] ـ أجود التقريرات، ج ١ ص ٢٧٦.

المكلف عندئذ لما كان قادراً على أحدهما فقط دون الآخر، فبطبيعة الحال يكون الملاك واحدا وقائما به، باعتبار أنه مقدور والملاك قائم بالمقدور، ولهذا لا يعقل أن يكون هنا ملاكان، وإلا لزم ان تكون هناك قدرتان، على اساس ان القدرة إذا كانت شرعية، فهي شرط للحكم في مرحلة الجعل، وللملاك في مرحلة المبادئ كسائر الشروط الشرعية المأخوذة في الموضوع في لسان الادلة، ولهذا ينتفي الحكم والملاك معاً بانتفائها، بينما إذا كانت القدرة شرطاً عقلياً، فهي شرط للحكم فقط دون الملاك، ولهذا لا ينتفي الملاك بانتفائها.

وهذا الملاك الواحد القائم بالمقدور مردد بين ملاك الأهم وملاك المهم، باعتبار أن كل واحد منهما في نفسه مقدور، فاذن كما يحتمل الأول يحتمل الثاني، فلا يعلم بثبوت ملاك ايّ منهما، وعندئذٍ فاذا أتى بالمهم لم يحرز تفويت ملاك الأهم الفعلي المنجز، حتى لا يكون جايزاً، باعتبار أن الملاك قائم بالمقدور وهو الجامع بينهما، وعندئذٍ فاذا أتى بالجامع في ضمن الفرد المهم، فقد عجز عن الإتيان به في ضمن الفرد الأهم، فيسقط الأهم حينئذٍ بسقوط موضوعه، وهو القدرة الشرعية، فلا يكون فوته بما له من الملاك مستنداً اليه أي الإتيان به في ضمن الفرد المهم، بل مستنداً الى انتفاء موضوعه، ولهذا فلا مقتضى للترجيح، هذا نظير باب التعارض، فاذا وقع التعارض بين دليلين أحدهما يدل على وجوب شيء والآخر على استحبابه، فلا يقدم الأول على الثاني، بدعوى أن الوجوب أهم من الاستحباب، لأنه فرع ثبوته، والمفروض أنه غير ثابت، إذ اننا لا ندري أن المجعول في هذا الدليل الوجوب أو الاستحباب، فإذن لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة، وإلا فالأصل العملي، وهو اصالة البراءة عن الوجوب هذا.

وللمناقشة فيه مجال:

أما أولاً، فلان ما ذكره قدس سره من الفرق بين القدرة العقلية والقدرة الشرعية مبني على مسلك المشهور من أن القدرة العقلية شرط للحكم فقط في مرحلة الامتثال دون الملاك، على اساس قضية عقلية فطرية، وهي قضية قبح تكليف العاجز، باعتبار أن الحاكم بشرطيتها لما كان هو العقل على ضوء القضية المذكورة، فلا طريق له الى ملاكات الأحكام ومبادئها، ولهذا فلا يحكم بشرطيتها لها، وحينئذٍ فاذا انتفت القدرة انتفى الحكم دون الملاك، ولكن تقدم في ضمن البحوث السالفة أن هذا المبنى المشهور غير صحيح، فالصحيح هو أن القدرة شرط للحكم في مرحلة الجعل، وللملاك في مرحلة المبادئ كسائر الشروط المجعولة من قبل الشارع، غاية الأمر أن سائر الشروط مأخوذة في موضوع الحكم في لسان الدليل دون القدرة، فإنها غير ماخوذة في الموضوع في لسان الدليل في مقام الاثبات، بينما القدرة مأخوذة فيه لباً و واقعاً، والدليل على ذلك العقل، فإنه كاشف عنه بملاك أن جعل التكليف للعاجز لغو، فإذن لا محالة يكون مجعولاً للمكلف البالغ القادر العاقل، ومن هنا لا يمكن ان يكون التكليف فعلياً إلا بفعلية القدرة، فلو كانت القدرة شرطاً في مرحلة الامتثال فحسب دون مرحلة الجعل، فلازم ذلك أن فعلية التكليف لا تتوقف على فعلية القدرة إذا لم تكن مأخوذة في موضوعه، بل هو فعلي بفعلية موضوعه، ولازم ذلك أن التكليف فعلي، أي فاعليته ومحركيته وإن كان المكلف عاجزاً وغير قادر، وهذا كما ترى.

والخلاصة، أن القدرة شرط شرعاً كسائر الشروط الشرعية، ولها دخل في الحكم والملاك معاً، وبانتفائها كما ينتفي الحكم ينتفي الملاك أيضاً.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن القدرة شرط عقلي لا شرعي، بمعنى أنها شرط للحكم في مرحلة الامتثال لا في مرحلة الجعل، وليس شرطاً للملاك في مرحلة المبادى، فمع ذلك إذا انتفت القدرة انتفى الحكم المشروط بها، فإذا انتفى الحكم، فلا طريق لنا الى بقاء ملاكه في الواقع فإن الملاك وإن لم يكن مشروطاً بها، إلا أنه إذا انتفى الحكم بانتفاء القدرة، فلا طريق الى أن ملاكه باق، إذ كما يحتمل بقائه يحتمل عدم وجوده في هذه الحالة، هذا يعني أن المقتضي في نفسه قاصر.

وأما ما استدل من الوجوه على بقاء الملاك بعد انتفاء الحكم، فقد تقدم الكلام في تلك الوجوه ونقدها تماماً.

فالنتيجة، أنه لا دليل على بقاء الملاك بعد انتفاء الحكم.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائينيقدس سره من أن ملاك كل من الواجبين المتزاحمين فعلي ومنجز، فلا يجوز تفويته بدون عذر مسوغ، غير تام، فإنه إذا انتفى وجوب أحدهما بانتفاء القدرة، فلا طريق الى وجود الملاك لكل منهما وتنجزه، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل عدم وجود الملاك إلا لأحدهما فقط دون الآخر، باعتبار أن العقل يحكم بأن القدرة شرط للحكم بملاك قبح تكليف العاجز، وأما أن لها دخلاً في الملاك في مرحلة المبادى، فالعقل ساكت عن ذلك، باعتبار أنه لا طريق له الى هذه المرحلة، وعندئذٍ فاذا انتفت القدرة انتفى الحكم، وأما الملاك، فيحتمل انتفاؤه لاحتمال دخل القدرة فيه في الواقع، ويحتمل بقاؤه كما يحتمل عدم وجوده في هذه الحالة وتصوره من الأول.

والخلاصة، أن ما ذكرهقدس سره من أن الواجبين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدرة العقلية، كان ملاك كل منهما فعلياً لا يمكن المساعدة عليه، لأنه مبني

على أن يكون هناك طريق الى احراز الملاك في كل منهما كذلك رغم وقوع التزاحم بين الواجبين المذكورين، والمفروض أنه ليس هناك طريق الى احرازه، وما ذكره﴿ﷺ﴾ من الطريق فقد تقدم أنه غير تام هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فقد تقدم أن القدرة الشرعية المأخوذة في موضوع الحكم في لسان الدليل، تارة تكون بمعنى القدرة التكوينية، وأخرى بمعنى عدم الاشتغال بالواجب الاخر، وثالثة بمعنى عدم المانع المولوى.

أما إذا كانت بالمعنى الأول، فقد سبق أنه لا فرق في الترجيح وعدمه بين ما إذا كان الواجبان المتزاحمان مشروطين بالقدرة العقلية، أو مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول هنا وهو القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، فإذا فرضنا أن وجوب الصلاة ووجوب الازالة كليهما مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، فتارة يكون ملاك وجوب الصلاة مساوياً لملاك وجوب الازالة، وأخرى يكون أهم منه.

أما على الأول، فوظيفة المكلف بحكم العقل التخيير، اذ لا ترجيح في البين، لان الساقط حينئذٍ هو اطلاق أحدهما بسقوط موضوعه، وهو القدرة التكوينية.

اما على القول بامكان الترتب، فاطلاق وجوب كل منهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر، فاذن لا محالة يحكم العقل بالتخيير بينهما على اساس التساوي والترتب بينهما من الجانبين.

وأما بناء على القول بعدم امكان الترتب، فالساقط وجوب أحدهما بسقوط موضوعه، وهو القدرة التكوينية، وحيث إنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر فالعقل يحكم بالتخيير بينهما.

وأما على الثاني، وهو ما إذا كان ملاك وجوب الصلاة أهم من ملاك

وجوب الازالة، فالعقل يلزم المكلف بصرف قدرته في امتثال الأهم، لما يرى من المحذور في صرفها في المهم، وهو تفويت الملاك الملزم الأهم، باعتبار أنه مطلق وفعلي منجز، واما ملاك المهم، فهو إما ان يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم على القول بامكان الترتب، وإما أنه ساقط رأساً على القول بعدم امكانه.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان الواجبين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدرة الشرعية، فلا يبقى إلا ملاك واحد، وهو ملاك أحدهما، وأما ملاك الاخر، فهو ينتفي بانتفاء موضوعه، وهو القدرة الشرعية، وهذا الملاك الواحد مردد بين ملاك الأهم وهو ملاك الصلاة، وملاك المهم وهو ملاك الازالة، باعتبار أن نسبة القدرة الى كل واحد منهما نسبة واحدة، كما أن نسبة غير المقدور الى كل منهما كذلك، ولهذا لا ندري أن الباقي ملاك الصلاة الأهم أو ملاك الازالة المهم، وحينئذٍ فإذا أتى المكلف بالإزالة، لم يعلم بفوت ملاك الأهم وهو ملاك الصلاة لاحتمال أن الباقي هو ملاك المهم وهو ملاك الازالة، غير تام بل ما ذكره (قده) لا يرجع الى معنى محصل، ضرورة ان المنتفي هو القدرة على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال لا على أحدهما، لوضوح أن كل واحد منهما في نفسه مقدور للمكلف وهو قادر على الصلاة في نفسها تكوينا وقادر على الازالة كذلك، ولا يقدر على الجمع بينهما، وحينئذٍ فان كانتا متساويتين ملاكا، فالعقل يحكم بان وظيفة المكلف التخيير بينهما، حيث لا ترجيح لاحداهما على الأخرى في البين من جهة، واشتغال ذمته بالجامع بينهما من جهة أخرى.

ونتيجة هاتين الجهتين هي أن للمكلف ان يصرف قدرته على الأتيان بالصلاة، وله ان يصرفها على الاتيان بالازالة إذا كانتا متساويتين، واما إذا

كانت الصلاة أهم من الازالة ملاكا فالعقل يلزمه بصرف قدرته على الاتيان بالصلاة دون الازالة، فان ملاك الصلاة حيث إنه أهم من ملاك الازالة فهو فعلي ومنجز، فلا يجوز تفويته ولو بالاتيان بالازالة، بينما لا يكون ملاكها فعليا ومنجزاً إلا على تقدير عدم الاتيان بالصلاة بناء على القول بالترتب، وأما إذا أتى المكلف بالصلاة، فانتفاء ملاك الازالة مستند الى انتفاء موضوعه وهو القدرة.

ومن ذلك تبين أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في المقام مبني على الخلط بين انتفاء ملاك أحد الواجبين المتزاحمين بحده الخاص المردد بين الواجب الأهم والواجب المهم وانتفاء الجمع بين ملاكيهما في مرحلة الامتثال، ومن الواضح أن التزاحم بين الواجبين انما نشأ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة لا عدم القدرة على أحدهما خاصة المردد بين هذا وذاك، ضرورة ان كل واحد منهما في نفسه مقدور للمكلف، وما لا يكون مقدوراً له هو الجمع بينهما في مقام الامتثال، فاذن قياس المقام بباب التعارض قياس مع الفارق.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن ماذكره قدس سره في المقام صحيح، إلا أنه مع ذلك لا يقاس بباب التعارض، لأن الأمر في المقام يدور بين التعيين والتخيير، حيث إن المكلف يعلم باشتغال ذمته بالملاك الباقي، وهو مردد بين ملاك المهم وهو ملاك الازالة، وملاك الأهم وهو ملاك الصلاة، فاذن يشك في أن وظيفته التخيير بين الإتيان بالصلاة والإتيان بالازالة، أو التعيين وهو الاتيان بالصلاة خاصة، وعلى هذا فاذا أتى بالازالة يشك في فراغ ذمته، لأنها إن كانت مشغولة بالملاك المهم، فقد فرغت وإلا فلا، ومع هذا الشك يرجع الى قاعدة الاشتغال، وعليه فكيف يقاس المقام بباب التعارض.

واما إذا كانت القدرة بالمعنى الثالث وهو عدم المانع المولوي، فقد تقدم انه لا يتصور التزاحم بينهما، لان وجوب الصلاة مانع عن وجوب الازالة، و وجوب الازالة مانع عن وجوب الصلاة، فعندئذٍ يلزم الدور والتمانع بينهما بمعنى ان كل واحد منهما مانع و ممنوع معاً، وهذا مستحيل، ولهذا يقع التعارض بين الدليلين المشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فلا يمكن جعل كليهما معا، فاذن لابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة.

بقي هنا أمور:

الأمر الأول: ان الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، وهو عدم المانع المولوي تارة يراد به المانع المولوي مطلقا، أي أعم من الفعلي واللولائي، وأخرى يراد به حصة خاصة منه، وهي المانع المولوي الفعلي الكاشف عن الملاك كذلك في الواقع، أما على الأول، فيقع التزاحم بين الواجبين المذكورين على كلا التقديرين، اما على التقدير الأول وهو أن يكون الشرط عدم المانع المولوي الفعلي التعييني الكاشف عن الملاك في الواقع، فلأن الجمع بين كلا الشرطين معاً لا يمكن، للتمانع بينهما ولزوم الدور، فإذن يسقط اطلاق كلا الواجبين المشروطين المتزاحمين، فلا يمكن شموله لكلا الواجبين المذكورين، فإذن تكون الوظيفة التخيير بمعنى أن المكلف مخير بين هذا وذاك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن منشأ هذا التزاحم ليس عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الخارج وجوداً، بل منشاؤه عدم التمكن من الجمع بينهما بعنوان ثانوي، وهو عنوان الامتثال، وإن فرض أنه متمكن من الجمع بينهما بعنوان أولي، وهو وجودهما في الخارج الذي هو مصداق للواجب، واما في المقام فلايكون وجودهما مصداقاً للامتثال، مثلاً إذا فرضنا أن وجوب الصلاة

مشروط بعدم الوجوب التعييني الفعلي المتعلق بالازالة وبالعكس، ففي مثل ذلك وإن فرض أن المكلف متمكن من الجمع بين الصلاة والازالة في زمن واحد وجوداً، ولكن ذلك الوجود ليس مصداقاً للصلاة المأمور بها، ولا للازالة كذلك، فإنه إنما يكون مصداقاً لهما إذا أتى بهما بداعي وجوبهما، وهو لا يمكن، لأن لازم ذلك فرض وجوب كل منهما، وهو خلف فرض أن وجوب كل منهما مشروط بعدم وجوب الأخرى، وعندئذٍ فلا يكون وجود كل منهما في الخارج مصداقاً للامتثال.

فالنتيجة، أنه لافرق في التزاحم بين الواجبين أن يكون منشاؤه عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الخارج حتى يقع مصداقاً للامتثال، أو يكون منشاؤه عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما امتثالاً وإن كان قادراً عليه وجوداً.

وأما على التقدير الثاني، فإن كان أحدهما مشروطاً بعدم المانع المولوي الفعلي، والآخر مشروطاً بعدم المانع المولوي اللولائي، قدّم الأول على الثاني، وإن كان كلاهما مشروطا بعدم المانع المولوي اللولائي، فلا يمكن شمول اطلاق دليلي الواجبين لهما معاً في هذه الحالة، وهي حالة المزاحمة بينهما، فيسقط اطلاق كليهما معاً، فعندئذٍ يعلم بوجوب أحدهما إما الصلاة مثلاً أو الازالة، ونتيجة ذلك التخيير.

وأما على الثاني، وهو ما إذا كان وجوب كل منهما مشروطاً بعدم المانع المولوي الفعلي الكاشف عن الملاك كذلك، فان كانا متساويين لم يثبت تقييد وجوب كل منهما بعدم وجوب الآخر في المقام، لأن القيد هو عدم المانع المولوي الفعلي الكاشف عن الملاك كذلك، فإنه غير ممكن وجوده الفعلي في

فرض التساوي بين الواجبين المتزاحمين كما هو المفروض في المقام، لاستلزامه الدور، فإذن لا محالة يسقط اطلاق كلا الدليلين معاً، فلا يمكن حينئذٍ التمسك باطلاق شيء منهما لا باطلاق دليل وجوب الصلاة ولا باطلاق دليل وجوب الازالة، كما لو فرضنا أن دليل وجوب الصلاة مقيد بعدم وجوب الازالة في مرحلة الجعل، وكذلك دليل وجوب الازالة، فإنه على هذا الفرض يمكن جعل الوجوب لكل منهما في هذه المرحلة، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، فإذاً لا تنافي بينهما في مرحلة الجعل، والتنافي بينهما إنما هو مرحلة الفعلية والامتثال إذا وقع التزاحم بينهما لا مطلقاً، كما إذا دخل المسجد للصلاة رأى فيه نجاسة، وبعد سقوط كلا الدليلين في المقام، فالمكلف يعلم اجمالا بوجوب احداهما فالنتيجة هي التخيير.

وبكلمة واضحة، أن الواجبين المشروطين بعدم المانع المولوي فتارة يراد منه مطلق المانع المولوي التعييني على الخلاف أعم من الفعلي واللولائي، وأخرى يراد به حصة خاصة، وهي خصوص المانع المولوي الفعلي التعييني الكاشف عن الملاك الفعلي كذلك.

أما على الأول، فلا يعقل ثبوت كلا الأمرين معاً، لأن كلاً منهما يتوقف على عدم الآخر، مثلا الأمر بالصلاة يتوقف على عدم الامر بالازالة من باب توقف المشروط على شرطه وعدم الأمر بها يتوقف على الأمر بالصلاة من باب توقف الممنوع على المانع، فاذن يلزم الدور، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الواجبان المشروطان متساويين أو يكون أحدهما أهم من الآخر، وذلك لأنه لا يمكن تطبيق الترجيح بالأهم على المقام، باعتبار أن في المقام حيث إن ثبوت الأهم مشروط ومعلق على ترك المهم، فلا يجب تحصيل شرطه وايجاد ما علق عليه

كما هو الحال في جميع موارد الواجبات المشروطة، كوجوب الحج مشروط بالاستطاعة، فلا يجب على المكلف تحصيلها وهكذا.

فالنتيجة، كما أنه لا يجب ترك الأهم الذي هو شرط لوجوب المهم، كذلك لا يجب ترك المهم الذي هو شرط لوجوب الأهم، فإن شروط الوجوب لا يجب تحصيلها، فإذن تقع المزاحمة بين هذين الوجوبين هما الأهم والمهم بعد سقوط اطلاقيهما في مرحلة الامتثال من جهة العلم الاجمالي بفعلية أحدهما في هذه المرحلة.

وأما على الثاني، فان كان الواجبان المشروطان متساويين، فلا يمكن إثبات تقييد الأمر بكل منهما بعدم ثبوت الأمر بالآخر، باعتبار أنّ الامر المتعلق بكل منهما لا يصلح أن يكون عدمه قيداً، لان القيد هو عدم المانع المولوي الفعلي التعييني الكاشف عن فعلية ملاكه، ولا يعقل أن يكون الأمر المتعلق بكل منهما كذلك، مثلاً لا يعقل أن يكون الأمر بالصلاة فعلياً منجزاً وكاشفاً عن ملاكه القائم بها، وكذلك الأمر بالإزالة، فإنه لا يعقل أن يكون فعلياً منجزاً وكاشفاً عن ملاكه القائم بها، و يكون كل منهما مشروطاً بعدم الأمر بالآخر كذلك، فإذن هذا التقييد غير معقول، فإذا كان غير معقول، فتقع المزاحمة بين الواجبين من جهة أن المكلف غير قادر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، وحينئذٍ فان كانا متساويين، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما سواء فيه القول بالترتب أم لا، واما إذا كان أحدهما أهم من الآخر، كما إذا فرضنا أن وجوب الصلاة أهم من وجوب الازالة، والمفروض أن المكلف غير قادر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، فإذن لا محالة يحكم العقل بترجيح الأهم على المهم، وسقوط وجوب المهم اطلاقا على القول بامكان الترتب، وذاتاً على القول بعدم امكانه، وأما

وجوب الأهم، فهو مطلق بحكم العقل وغير مقيد بعدم ثبوت وجوب المهم.

وبكلمة، أن وجوب الصلاة مثلاً مقيد في لسان دليله في مرحلة الجعل بعدم وجوب الإزالة الفعلي المنجز، وكذلك وجوب الإزالة مقيد بعدم وجوب الصلاة كذلك، ولا تنافي بينهما في مرحلة الجعل، وقد يقع التنافي بينهما في مرحلة الفعلية والامتثال، فلا يقدر المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، فإذن لا يمكن تطبيق اطلاق دليل وجوب الصلاة على هذه الصلاة المزاحمة مع الازالة في مقام الامتثال، وكذلك لا يمكن تطبيق اطلاق دليل وجوب الازالة على هذه الازالة المزاحمة مع الصلاة في مرحلة الامتثال، وبعد سقوط اطلاق كلا الدليلين، فلا دليل على كلا التقييدين هما تقييد وجوب الصلاة بعدم وجوب الازالة، وتقييد وجوب الازالة بعدم وجوب الصلاة، ولكن حيث إن المكلف يعلم اجمالا بعد سقوط كلا الاطلاقين بوجوب إحداهما بدون التقييد المذكور، فانه قد سقط ولا دليل عليه في المقام.

وعندئذٍ فان كان الواجبان متساويين فالوظيفة التخيير، وإن كان أحدهما أهم من الآخر، فلا بد من تقديم الأهم على المهم، وترجيحه عليه على تفصيل تقدم.

وعليه، فما ذكره المحقق النائيني من عدم تطبيق الترجيح بالأهم على الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية غير تام مطلقاً.

والخلاصة، أن الأمر بالأهم كالصلاة مثلاً يقتضي الإتيان به تعييناً مطلقاً حتى في حال الاشتغال بالمهم كالازالة مثلاً، بينما الأمر بالمهم لا يقتضي الاتيان به تعيينا مطلقاً حتى في حال الاشتغال بالأهم، بداهة أنه لا يقتضي انصراف المكلف عن الاشتغال بالأهم إلى الإتيان بالمهم، فإذن لا محالة يكون امره مقيد

بعدم ثبوت الأمر بالأهم.

الأمر الثاني: أن يكون تنجز كل من الأمرين المتعلقين بالعملين المتزاحمين مشروطاً بعدم تنجز الآخر، ولا يمكن ثبوت تنجز كليهما معاً، لفرض أن تنجز كل منهما يتوقف على عدم تنجز الآخر، فاذا فرضنا أن تنجز وجوب الصلاة مشروط بعدم تنجز وجوب الازالة، ففي مثل ذلك لا يمكن تنجز وجوب كلتيهما معاً، لانه يلزم من فرض وجود تنجزهما عدم تنجزهما وهو محال، فعندئذٍ لا محالة يعلم المكلف إجمالا بتنجز وجوب أحداهما، فإن كانتا متساويتين، فالمكلف مخير بين الاتيان بهذه أو تلك في ظرف الامتثال، وإن كانت أحداهما أهم من الأخرى، فبطبيعة الحال يكون المنجز وجوب الأهم تعييناً دون وجوب المهم، لوضوح أنه لا يحتمل ان يكون وجوب المهم منجزاً دون وجوب الأهم، فاذن يتعين الإتيان بالأهم ولا يحتمل تعين المهم وتنجزه لا ثبوتاً ولا اثباتاً، بل لو سلمنا احتمال تعينه و تنجزه ثبوتاً واطلاقه لحال الاشتال بالآخر إلا أن العقل في مقام الاثبات يحكم بتعين الأهم وتنجزه دون المهم، لأن المسألة حينئذٍ داخلة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال والعقل يحكم بالتعيين فيها، لأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

الأمر الثالث: أن يكون وجوب الأهم مشروطاً بعدم المانع المولوي الفعلي، و وجوب المهم مشروطاً بعدم المانع اللولائي، ونقصد بالمانع اللولائي اشتراط وجوب المهم بعدم الأمر بالخلاف في نفسه، و بقطع النظر عن وجوبه، ولهذا يقدم الأول على الثاني، مع أن كليهما مشروط بالقدرة الشرعية، بمعنى عدم المانع المولوي، ولكن حيث ان الأول مشروط بعدم المانع الفعلي على الخلاف، والثاني مشروط بعدم المانع اللولائي على الخلاف، فمن اجل ذلك يكون المانع

عن الأمر بالأول ثبوت الأمر بالخلاف فعلا بينما المانع عن الأمر بالثاني هو ثبوت الأمر بالخلاف في نفسه وبقطع النظر عن الأمر بالثاني.

ومن هنا يقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر، وإن قلنا بأنّ وجوب الحج مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، وذلك لأن وجوبه مشروط بعدم المانع الفعلي أي بعدم الأمر بالخلاف الفعلي، وأما وجوب الوفاء بالنذر، فهو مشروط بعدم المانع اللولائي، أي مشروط بعدم الأمر بالخلاف في نفسه وبقطع النظر عن وجوب الوفاء،ومن المعلوم أن وجوب الحج ثابت بقطع النظر عن وجوب الوفاء بالنذر أو العهد أو الشرط، فإذا كان ثابتا فهو مانع عنه، وأما ثبوت وجوب الوفاء بالنذر أو نحوه في نفسه و بقطع النظر عن وجوب الحج فلا يكون مانعاً عنه، لأن المانع منه هو الأمر بالخلاف الفعلي والمفروض أنه غير موجود.

فالنتيجة، أن الواجبين المتزاحمين إذا كان أحدهما مشروطاً بعدم المانع المولوي الفعلي، والآخر مشروطاً بعدم المانع المولوي اللولائي يقدم الأول على الثاني.

الى هنا قد تبين ان الواجبين إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي الفعلي فلا تنافي بينهما في مرحلة الجعل، وإنما التنافي بينهما في مرحلة الامتثال والفعلية، فانه في هذه المرحلة قد يقع التنافي والتزاحم بينهما، فلا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، وبعد سقوط اطلاق الدليلين يقع التزاحم بينهما كما تقدم، هذا إذا كان كلاهما مشروطاً بعدم المانع المولوي الفعلي.

وأما إذا كان أحدهما مشروطاً بعدم المانع المولوي الفعلي، والآخر مشروطاً

بعدم المانع المولوي اللولائي، فقد مرّ أنه يقدم الأول على الثاني، لأنه مجعول دونه.

وأما إذا كان الواجبان مشروطان بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وهو عدم الاشتغال بضد واجب، كما إذا فرضنا ان وجوب الصلاة مشروط بعدم الاشتغال بالإزالة وبالعكس، فالاشتغال بكل منهما يكون مانعاً عن وجوب الأخرى ورافعاً له بارتفاع موضوعه وجدانا، فيكون الورود من الطرفين.

وعلى هذا، فإذا كان المكلف تاركاً للصلاة والازالة معاً، كان وجوب كلتيهما فعلياً بفعلية شرطه، لفرض أن وجوب كل واحدة منهما مشروط بعدم الاشتغال بالأخرى، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المكلف قادراً على الصلاة والإزالة معاً، أو لا يكون قادراً إلا على أحداهما، لأن المناط بفعلية الوجوب فعلية شرطه وإن كانت بغير الاختيار.

ثم إنه لا تزاحم بين هذين الوجوبين في مرحلة الاقتضاء والانشاء، لأن وجوب كل واحد منهما يقتضي الاتيان بها اقتضاءً وانشاءً عند ترك الاتيان بالآخرى لا مطلقاً، فوجوب الصلاة يقتضي الاتيان بها جعلاً وانشاءً في ظرف ترك الاشتغال بالازالة وبالعكس لا مطلقاً.

نعم لا يمكن امتثال كلتيهما معاً لا من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما وجوداً، بل من جهة ان المكلف وان كان قادراً عليه، إلا أنه إذا أتى بهما معاً انتفى وجوب كليتهما بانتفاء شرطه، فاذن يلزم من فرض وجود امتثال كلتيهما معاً عدم امتثالهما، وما يلزم من فرض وجوده عدمه، فوجوده محال، وقد تقدم تفصيل ذلك، وهذا بخلاف الواجبين المتزاحمين، فإن المكلف إذا تمكن من الجمع بينهما في مرحل الامتثال، انتفى التزاحم بينهما بانتفاء منشائه، وهو

عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، وإلا فلا تزاحم بينهما.

والخلاصة، أن الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني وإن كانا لا يدخلان في باب التزاحم الحقيقي إلا أن النتيجة هي نتيجة باب التزاحم، ولا يدخلان في باب التعارض لعدم التعارض بين الأمر بالصلاة والامر بالازالة في مرحلة الجعل وانما التنافي بينهما في مرحلة الفعلية والامتثال، ومنشأ التنافي ليس عدم قدرة المكلف علي الجميع بينهما، بل منشاؤه اشتراط وجوب كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر، فإذا اشتغل بهما معاً انتفى وجوب كل منهما بانتفاء موضوعه، فيكون التوارد من الطرفين، ومع ذلك لا يدخلان في باب التعارض، لعدم التنافي بينهما في مرحلة الجعل، وإنما التنافي بينهما في مرحلة التطبيق والفعلية ومقام الامتثال لا من جهة عدم القدرة، بل من جهة أخرى، فإذن النتيجة هي نتيجة باب التزاحم بعد سقوط اطلاق كلا الخطابين معاً، والعلم الاجمالي بوجود إحداهما اما وجوب الصلاة مثلاً أو وجوب الازالة، فان كانتا متساويتين فالنتيجة هي التخيير، وإن كانت إحداهما أهم من الأخرى، فالنتيجة هي تعيين الأهم، وأما أن هذه المسألة غير داخلة في باب التزاحم لنقطتين:

النقطة الأولى، إن منشأ التزاحم الحقيقي بين الواجبين هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، لأن له قدرة واحدة، فإن صرفها في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس، وأما إذا كان المكلف قادراً على الجمع بينهما في هذه المرحلة، فلا تزاحم بينهما.

وأما في المقام، فليس منشأ عدم إمكان امتثال كلا الأمرين معاً عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، بل منشاؤه تقييد الأمر بكل منهما

بعدم الاشتغال بالآخر، مثلاً الأمر بالصلاة مشروط بعدم الاشتغال بالازالة، والأمر بالازالة مشروط بعدم الاشتغال بالصلاة، فإن هذا التقييد مانع من الجمع بينهما في مقام الامتثال وإن كان المكلف قادراً عليه، لأنه إذا أتى بهما معاً انتفى الأمر عن كل منهما بانتفاء شرطه، فإذا أتى بالصلاة انتفى الأمر بالازالة بانتفاء شرطه، وفي نفس الوقت إذا أتى بالازالة أيضاً انتفى الأمر بالصلاة ايضاً بانتفاء شرطه كما تقدم.

فالنتيجة، أنه لا يقدر على امتثال كلتيهما معاً مباشرة وإن كان قادراً على أصل الاتيان بهما.

النقطة الثانية، إنه لا تزاحم بين الأمر بالصلاة مشروطاً بعدم الاشتغال بالازالة، والأمر بالازالة مشروطاً بعدم الاشتغال بالصلاة، لأن الأمر بالصلاة يقتضي الاتيان بها عند ترك الازالة لا مطلقاً، وكذلك الأمر بالازالة، ولا يعقل أن يقتضي الأمر بكل واحدة منهما الاتيان بها في عرض الآخر حتى يكون بينهما تزاحم، لأنه خلف فرض الاشتراط والتقييد، هذا إضافة الى أن الإتيان بكل منهما يكون رافعاً للأمر بالآخر بارتفاع موضوعه وجداناً، ولهذا يكون كل منهما وارداً على الآخر ورافعاً له بارتفاع موضوعه وجداناً.

ومن هنا لا يمكن تطبيق التزاحم بالأهم على المقام، لأنا إذا فرضنا أن الأمر بالصلاة أهم من الأمر بالازالة، فمع ذلك لا يمكن تقديم الصلاة عليها من باب تقديم الأهم على المهم، لأن الأمر بها مشروط بعدم الاشتغال بالازالة ومعلق عليه.

ومن الواضح أنه لا يجب على المكلف تحصيل الشرط وايجاده، لعدم المقتضي له، فإذا لم يجب عدم الاشتغال بالازالة جاز الاشتغال بها، فإذا إشتغل انتفى

الأمر بالصلاة بانتفاء شرطه.

إلى هنا قد تبين أن الواجبين إذا كانا مشروطين بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، فان كان أحدهما مشروطاً بعدم المانع المولوي الفعلي والآخر مشروطاً بعدم المانع المولوي اللولائي قدّم الأول على الثاني، لأن الثاني لا يصلح أن يزاحم الأول كمامر آنفاً، وإن كان كلاهما مشروطاً بعدم المانع المولوي الفعلي، وقع التمانع بينهما في مرحلة الفعلية بين الخطابين في هذه المرحلة، فلا يمكن كونهما مشمولين لاطلاقي الخطابين، فاذن يسقط اطلاق كليهما في المقام، وحينئذٍ فلا دليل على هذا التقييد، وبعد سقوط الاطلاق إن علم المكلف اجمالاً بوجوب أحدهما بدون هذا القيد، فعندئذ إن كانا متساويين فالنتيجة التخيير، وإن كان أحدهما أهم من الآخر قدّم الأهم على المهم، وإن علم المكلف اجمالاً بأنّ المجعول في الشريعة المقدسة أحد الخطابين المذكورين إما الخطاب بالأهم كالصلاة مثلاً، أو الخطاب بالمهم كالازالة، والمفروض أن هذا الخطاب مشروط بعدم الأمر التعييني بالخلاف سواء أكان متعلقاً بالأهم أم بالمهم، وعلى هذا فالمكلف لا يدري أن ذمته مشغولة بالأهم أو بالمهم، فإذا أتى بالأهم كالصلاة مثلاً، فلا يتيقن بالفراغ، لاحتمال أن ذمته مشغولة بالمهم، لفرض أن الأمر المعلوم بالاجمال مردد بين تعلقه بالأهم وتعلقه بالمهم، فإذن لا نحرز الأمر بالأهم بماله من الملاك حتى يتعين الاتيان به، فيكون المقام من موارد احتمال التكليف بالأهم، وهو غير منجز، لأنه من الشك في أصل التكليف، والمرجع فيه أصالة البراءة في نفسها، ولكنها تسقط من جهة معارضتها مع إصالة البراءة عن التكليف بالمهم، على أساس العلم الاجمالي بأنّ المجعول إما التكليف بالأهم أو التكليف بالمهم.

بقي صور للشك في كون القدرة عقلية أو شرعية:

الصورة الأولى: ما إذا علم بأن أحد الخطابين مشروط بالقدرة العقلية فحسب، وشك في أن الخطاب الآخر هل هو مشروط بالقدرة العقلية ايضاً أو أنه مشروط بالقدرة الشرعية؟ حيث إنه لا دليل من الخارج ولا من الداخل على اشتراطه بالقدرة العقلية أو الشرعية، ففي مثل ذلك تارة يقع الكلام في مقتضى الاصل اللفظي، وأخرى في مقتضى الأصل العملي.

أما الكلام في الأول، فلا شبهة في أنّ الخطاب المشروط بالقدرة العقلية مطلق، وإذا شك في تقييده بقيد ما، فلا مانع من التمسك باطلاقه ونفي هذا التقييد، وأما الخطاب الاخر، فان كان في الواقع مشروطاً بالقدرة العقلية، فحاله حال الخطاب الأول، وأما إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى القدرة التكوينية، فأيضاً حاله حال الخطاب الأول.

نعم إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني أو الثالث، وهو عدم الأمر المولوي بالخلاف فلا إطلاق له لحال الاشتغال بالخطاب الأول.

ومع هذه الاحتمالات الأربعة، فهل بامكاننا احراز اطلاقه في مقام الاثبات والتمسك به لنفي الاحتمالين الاخيرين، لأنهما من القيود الزائدة المشكوك فيها من جهة وبمثابة القرينة المنفصلة من جهة أخرى، ولهذا لا يمنعان من انعقاد ظهوره في الاطلاق، فاذن كلا الخطابين مطلق من هذه الناحية، أي من ناحية عدم الاشتغال بالآخر، ومن ناحية عدم الأمر المولوي بالخلاف.

ولكن حيث إن المكلف غير قادر على امتثال كلا الخطابين معاً، فلا محالة يسقط أحدهما بسقوط موضوعه وهو القدرة، وحينئذٍ فان كان أحدهما أهم من الآخر، فالساقط اطلاق الخطاب المهم على القول بإمكان الترتب واصله على

القول بعدم امكانه، وإن لم يكن أحدهما أهم من الآخر، فالعقل يحكم بالتخيير.

وأما الكلام في الثاني، فالظاهر أن المسألة داخلة في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الامتثال، لأن المكلف يعلم باشتغال ذمته بأحد الخطابين ويشك في فراغها بامتثال الخطاب الذي لا يعلم أنه مشروط بالقدرة العقلية أو الشرعية بالمعنى الثالث، وهو القدرة التكوينية، أو الشرعية بالمعنى الثاني، وهو عدم الاشتغال بواجب آخر، أو بالمعنى الأول، وهو عدم المانع المولوي، باعتبار أنه لو كان في الواقع مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، فهو يرتفع بارتفاع موضوعه وجداناً بصرف ثبوت الخطاب الأول، فإنه وارد عليه، وإن كان في الواقع مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فلا يجوز له امتثاله وترك امتثال الخطاب الأول، فإنه يوجب تفويت التكليف المنجز فيه، بينما إذا قام بامتثال الخطاب الأول، فقد فات الخطاب الثاني بفوت موضوعه لا بتفويته، ولهذا لا يحصل له اليقين بالفراغ بامتثال الخطاب الثاني، بينما إذا قام بامتثال الخطاب الأول، فقد حصل له اليقين بالفراغ، ولهذا يتعيّن عليه امتثاله بقاعدة أن الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، هل يمكن إحراز الملاك في كل من الخطابين أو لا؟

والجواب أنه لا يمكن، أما في الخطاب الثاني الذي لا نعلم أنه مشروط بالقدرة العقلية أو الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني أو الثالث، فإنه لو كان في الواقع مشروطاً بالقدرة العقلية، فحاله حال الخطاب الأول و سوف نتكلم فيه، وأما لو كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهو القدرة التكوينية، فان كانت مأخوذة في لسان الدليل مباشرة من الشارع، كانت ظاهرة في أنها قيد للحكم والملاك معاً وإن لم تكن مأخوذة في لسان الدليل كذلك، وإنما يحكم

العقل بأنها قيد لموضوع الحكم من قبل الشارع لباً، فأيضاً ظاهرة في أنها قيد للحكم والملاك معاً، لوضوح أنها إذا كانت مأخوذة في موضوع الحكم، فحالها سائر القيود المأخوذة فيه من قبل الشارع، وأما في الخطاب الأول الذي هو مشروط بالقدرة العقلية، فالمعروف والمشهور أنها قيد للتكليف فقط دون الملاك، على أساس أنه لا طريق للعقل الى ملاكات الأحكام الشرعية، ومن هنا قد استدل على ثبوت الملاك وعدم سقوطه بسقوط القدرة بوجوه، وقد تقدم موسعاً عدم تمامية شيء من تلك الوجوه.

الصورة الثانية: أن يكون أحد الخطابين مشروطاً بالقدرة الشرعية، بينما يشك في الخطاب الآخر، هل هو مشروط بالقدرة الشرعية ايضاً أو أنه مشروط بالقدرة العقلية؟ فتارة يقع الكلام في مقتضى الأصل اللفظي، وأخرى في مقتضى الاصل العملي.

أما الكلام في مقتضى الأصل اللفظي، فإن كان الخطاب الأول مشروطاً بالقدرة الشرعية، بمعنى عدم الامر بالخلاف، ولكن يشك في أن الخطاب الثاني هل هو مقيد بنفس هذه القدرة، أو مقيد بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني وهو عدم الاشتغال بالضد الواجب الذي لا يقل عنه في الأهمية، أو القدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهو القدرة التكوينية، أو القدرة العقلية؟ ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك باطلاق الخطاب الثاني الفعلي ونفيه الخطاب الأول بنفي موضوعه وروده عليه، واحتمال أن اطلاق الأمر في الخطاب الثاني مقيد بعدم الأمر في الخطاب الأول من جهة احتمال أنه مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أيضاً وإن كان موجوداً، إلا أنه لا أثر له، ولا يمنع عن انعقاد اطلاق الأمر في الخطاب الثاني، باعتبار أن احتمال هذا التقييد انما هو في الدليل المنفصل، فإذن

لا مانع من التمسك باطلاقه.

واما إذا كان الخطاب الأول مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وهو عدم الاشتغال بالضد الواجب، ولكن يشك في أن الخطاب الثاني أيضاً مشروط بالقدرة الشرعية بهذا المعنى، أو أنه مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث أو بالقدرة العقلية، ففي مثل ذلك أيضاً لا مانع من التمسك باطلاقه، لأن اطلاق الخطاب الأول مقيد بعدم الاشتغال بالخطاب الثاني، ويشك في اطلاق الخطاب الثاني، هل هو مقيد بعدم الاشتغال بالخطاب الأول أو لا؟

والجواب، أنه إن كان مشروطاً بالقدرة الشرعية كالخطاب الأول، فهو مقيد بعدم الاشتغال به، وإن كان مشروطا بالقدرة العقلية أو القدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فلا يكون مقيداً به، وحيث إن الدليل المقيد منفصل، فلا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، فإذن ظهوره في الاطلاق قد انعقد، والشك إنما هو في أن الخطاب الأول الذي هو بمنزلة المقيد المنفصل، هل هو مانع عن التمسك بهذا الاطلاق أو لا؟

والجواب، أنه غير مانع من التمسك به، لأنه تقييد زائد على تقييده بالقدرة العقلية.

وأما إذا كان الخطاب الأول مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، وهو القدرة التكوينية، ويشك في أن الخطاب الثاني هل هو مشروط بها ايضاً أو مشروط بالقدرة العقلية؟ فلا يمكن التمسك باطلاق شيء منهما لا من جهة التقييد بعدم الاشتغال، بل من جهة العلم الاجمالي بسقوط أحدهما من جهة سقوط موضوعه وهو القدرة، حيث إن المكلف لا يقدر إلا على امتثال أحد الخطابين دون كليهما معاً، فإن له قدرة واحدة، فإن صرفها في امتثال أحدهما

عجز عن الامتثال الآخر، فإن عجزعن امتثاله سقط بملاك العجز وعدم القدرة، غاية الأمر على القول بامكان الترتب، فالساقط اطلاق كل منهما إن كانا متساويين، وإن كان أحدهما أهم من الآخر، فالساقط هو اطلاق المهم دون الأهم.

وأما بناء على القول باستحالة الترتب، فالساقط أصله لا اطلاقه فقط على تفصيل تقدم في محله.

وأما الكلام في مقتضى الاصل العملي، فتارة يقع في الفرض الأول، وأُخرى في الفرض الثاني، وثالثة في الفرض الثالث.

أما في الفرض الأول، فحيث ان المكلف يعلم اجمالاً أن الخطاب الثاني إما مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول كالخطاب الأول وهو عدم المانع المولوي، أو مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني أو الثالث أو القدرة العقلية، فعلى الأول يسقط كلا الخطابين من جهة المعارضة والممانعة بينهما، فلا يثبت شيء منهما في ذمة المكلف، وعلى الثاني، فيشك في ثبوت الخطاب الثاني في ذمته، والمرجع فيه أصالة البراءة دون اصالة الاشتغال، حيث إن الشك ليس في السقوط بعد اليقين بالثبوت، بل الشك في أصل الثبوت.

وأما في الفرض الثاني، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال، وذلك كما إذا فرضنا أن وجوب الصلاة مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وهو عدم الاشتغال بالضد الواجب، ويشك في أن وجوب الازالة أيضاً مشروط بها، أو أنه مشروط بالقدرة العقلية، ففي مثل ذلك نعلم بأن وجوب الصلاة يسقط عن ذمة المكلف بفعل الازالة، والاشتغال بها على كلا التقديرين، أي سواء أكان وجوب الازالة مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، أم كان مشروطاً بالقدرة العقلية، ولكنا

نشك في أن وجوب الازالة يسقط عن الذمة بفعل الصلاة والاشتغال بها أو لا، فإن وجوب الازالة إن كان مشروطاً بالقدرة الشرعية مثل الصلاة يسقط، وإن كان مشروطاً بالقدرة العقلية لم يسقط، فإذن يكون الشك في المقام في السقوط بعد العلم بالثبوت، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال.

وأما في الفرض الثالث، فان كان الواجبان متساويين، فمقتضى الاصل التخيير بعد سقوط اطلاقيهما بالعلم الاجمالي، وإن كان أحدهما أهم من الآخر فالساقط اطلاق المهم على القول بامكان الترتب، وأصل خطابه على القول باستحالته.

الصورة الثالثة: وهي ما إذا لم يعلم المكلف حال كلا الخطابين معاً، ويشك في أن القدرة المعتبرة فيهما شرعية بالمعنى الأول أو الثاني أو الثالث، أو عقلية.

والجواب، أن الكلام فيها يقع تارة في مقتضى الأصل اللفظي وأخرى في مقتضى الاصل العملي.

أما الكلام في الأول، فان كان كلا الخطابين مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول وهو عدم المانع المولوي، فيقع التعارض والتمانع بين اطلاقيهما، فيسقطان معاً إذا لم يكن هناك ترجيح في البين، وان كان مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فايضاً تقع المعارضة بين اطلاقيهما، فان كان هناك ترجيح فهو، وإلا فيسقطان معاً، وإن كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، وهو القدرة التكوينية، أو مشروطاً بالقدرة العقلية، فلا يمكن التمسك باطلاق شيء منها للعلم الاجمالي بأن اطلاق أحدهما ساقط بسقوط موضوعه وهو القدرة، ومع هذا العلم الاجمالي لا يمكن التمسك باطلاق كليهما معاً للقطع بالمخالفة، والتمسك باطلاق أحدهما المعين دون الآخر ترجيح غير مرجح.

وأما الكلام في الثاني، فتارة يقع في الفرض الأول، وأُخرى في الفرض الثاني، وثالثة في الفرض الثالث.

أما في الفرض الأول، فحيث إن الشك في ثبوت أحد الخطابين وعدم ثبوته، فيكون المرجع فيه أصالة البراءة.

وأما في الفرض الثاني، وبعد سقوط كلا الخطابين معاً من جهة المعارضة، فحيث إن الشك في ثبوت كل منهما في الشريعة المقدسة وعدم ثبوته، فلا مانع من الرجوع الى أصالة البراءة عن ثبوت كل منهما إلا إذا كان هناك علم اجمالي بثبوت أحدهما في الواقع، فعندئذٍ إن كانا متساويين، فمقتضى الأصل التخيير، وإن كان أحدهما أهم من الآخر، فقد يقال بتقديم الأهم على المهم وترجيحه عليه.

وفيه أن الأمر ليس كذلك، فإن الأهم إنما يكون مرجحاً في مرحلة الامتثال بعد ثبوته في مرحلة الجعل، ولا يكون مرجحاً لثبوته في هذه المرحلة.

ومن هنا، فالصحيح أنه لا فرق بين الصورتين في المسألة، هما صورة كون الخطابين متساويين، أو كون أحدهما أهم من الآخر على تقدير ثبوته، فإن مقتضى الأصل في كلتا الصورتين التخيير في مقام العمل.

وأما في الفرض الثالث، فيسقط اطلاق كلا الخطابين من جهة العلم الاجمالي بأن أحدهما ساقط من جهة سقوط موضوعه وهو القدرة، كما إذا فرضنا أن وجوب الصلاة إما أنه مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، أو القدرة العقلية، وكذلك وجوب الازالة، فإنه مشروط بالقدرة الشرعية بهذا المعنى، أو القدرة العقلية.

وعلى هذا، فوجوب الصلاة لا يكون مشروطا بعدم الاشتغال بالازالة

وبالعكس، فإذن وجوب كل منهما مطلق من هذه الناحية، ولكن حيث إن المكلف غير قادر على امتثال كلتيهما معاً، وإنما هو قادر على امتثال أحداهما فحسب، فالساقط حينئذٍ وجوب إحداهما بسقوط موضوعه إما مطلقاً أو في حال الاشتغال بالأُخرى على القولين في المسألة هما القول بامكان الترتب والقول باستحالته، وحينئذٍ فإن كانتا متساويتين، فوظيفة المكلف عقلاً التخيير بينهما، وإن كانت أحدهما اهم من الأُخرى، فالعقل يحكم بترجيح الأهم على المهم وتقديمه عليه.

نتائج هذه البحوث عدّة نقاط:

النقطة الأولى: قد علل أن ملاك تقديم ما لا بدل له كتطهير البدن أو الثوب على ما له بدل كالوضوء أو الغسل هو ان الأول مشروط بالقدرة العقليه والثاني مشروط بالقدرة الشرعيه، والمشروط بالقدرة العقلية يتقدم على المشروط بالقدرة الشرعية في مقام المزاحمة، ولكن تقدم المناقشة فيه بشكل موسع.

النقطة الثانية: كما ان للوضوء أو الغسل بدلاً كذلك لتطهير البدن أو الثوب، هذا إضافة الى انا لو سلمنا كون وجوب الوضوء أو الغسل مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول أو الثاني، إلاّ إنا لا نسلم ذلك في كل واجب له بدل.

النقطة الثالثة: قد يقال كما قيل ان نكتة تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل هي أن الملاك القائم بما ليس له بدل بضميمة الملاك القائم بالبدل أهم واقوى من الملاك القائم بالمبدل.

والجواب أولاً، ان لازم ذلك أن هذا المرجح يرجع الى المرجح الاتي وهو الأهم وليس مرجحاً مستقلا في مقابله وبعنوان ما ليس له بدل.

وثانياً، انه لا دليل على هذه الفرضية، فانها مبنية على أن يكون هناك

طريق الى ملاكات الاحكام الشرعية، والمفروض انه لا طريق لنا اليها حتى يمكن احرازها، فاذن كما يحتمل هذه الفرضية كذلك يحتمل أن يكون الملاك القائم بالمبدل اهم واقوى من الملاك القائم بالمجموع.

النقطة الرابعة: أن تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل انما هو على اساس ان ما ليس له بدل لا يكون مقيدا بقيد لبي عام، بينما ما له بدل مقيد بهذا التقييد اللبي العام.

وعليه فاذا فرضنا التزاحم بين وجوب الوضوء و وجوب ازالة النجاسة عن المسجد، كان وجوب الوضوء مقيداً بقيد لبي دون وجوب الازالة فانه مطلق وغير مقيد بهذا القيد، وعلى هذا فوجوب الوضوء يرتفع بالاشتغال بالازالة بارتفاع موضوعه،

وأما وجوب الازالة فهو لا يرتفع بالإشتغال بالوضوء.

وعليه، فاذا اشتغل بالوضوء وترك الإزالة، فقد فوت ملاك الازالة، بينما إذا اشتغل بالازالة لم يفوت ملاك الوضوء نهائيا، حيث انه استوفاه في الجملة بالاتيان بالتيمم، ولهذا يتعين تقديم وجوب الازالة على وجوب الوضوء.

وفيه أولاً، أن هذا الوجه لو تم لدل على أن التقديم إنما هو بملاك الأهمية لا من باب تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل.

وثانياً، أنه غير تام في نفسه، فان عدم تقييد وجوب الازالة بعدم الاشتغال بالوضوء مبني على احراز أن ملاكه تام ومطلق ثابت حتى في حال الاشتغال بالوضوء، وقد تقدم انه لا طريق لنا إلي احراز ذلك.

النقطة الخامسة: ان الخطابين المتزاحمين إذا كان أحدهما اهم من الاخر، قدم الأهم على المهم وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الأول، ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الأمر بالأهم معجز مولوي للمكلف عن الإتيان بالمهم، وقد تقدم أن هذا مبني على أن الأمر بالمهم مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول وهو عدم المانع المولوي، ولكن على هذا، فلا يتصور التزاحم بينهما على تفصيل تقدم.

الوجه الثاني، ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن التقييد اللبي العام إنما ينطبق على الاشتغال بالأهم بالنسبة الى المهم، ولا ينطبق على الاشتغال بالمهم بالنسبة الى الأهم، وهذا مبني على ما ذكره قدس سره من القول بالتقييد اللبي العام، ولكن تقدم المناقشة فيه.

الوجه الثالث، ما ذكره بعض المحققين قدس سره أيضاً، وقد تقدم تفصيله.

النقطة السادسة: ترجيح ما يحتمل أهميته على ما لا يحتمل أهميته، وقد استدل على ذلك بوجوه، وتقدم المناقشة في هذه الوجوه موسعاً ولكن في نهاية المطاف لابد من تقديم ما يحتمل أهميته على ما لا يحتمل أهميته.

النقطة السابعة: هل يمكن الترجيح بقوة الاحتمال بأن يكون احتمال الأهمية في أحد المتزاحمين أقوى من احتمالها في الآخر؟

والجواب، أنه لا يمكن الترجيح بها إلّا إذا وصل الاحتمال إلى درجة الاطمئنان، نعم ذهب بعض المحققين قدس سره إلى الترجيح بها على تفصيل تقدم.

النقطة الثامنة: ذكر المحقق النائيني قدس سره أن الترجيح بالأهمية مختص بما إذا كان الواجبان المتزاحمان مشروطين بالقدرة العقلية، أما إذا كانا مشروطين بالقدرة الشرعية، فلا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بها، وقد علل ذلك بان ملاك كلا الواجبين فعلي ومنجز على الأول، ولا يجوز تفويته بلا عذر.

وأما على الثاني، فلا ملاك إلّا لأحدهما، باعتبار أنه مشروط بالقدرة

الشرعية، ولا قدرة إلّا على أحدهما، وهذا الملاك الواحد مردد بين ملاك الأهم وملاك المهم، فإذن لا دليل على أن الموجود هو ملاك الأهم دون المهم، هذا وقد تقدم المناقشة في هذه النقطة بشكل موسع.

النقطة التاسعة: إن الخطابين إذا كان كل واحد منهما مشروطاً بعدم المانع المولوي الفعلي، كانت بينهما معارضة ومانعة، فلا يتصور التزاحم بينهما، وأما إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني وهو عدم الاشتغال بالآخر، فلا يدخلان في باب التزاحم، بل يدخلان في باب التعارض، حيث إنه لا يمكن جعل كلا الخطابين معا، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخطابان متساويين أو أحدهما أهم من الآخر.

وأما إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، وهو القدرة التكوينية، فيدخل في باب التزاحم في مرحلة الامتثال الناشيء من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، ولا تنافي بينهما في مرحلة الجعل، وكذلك إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة العقليه أو يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة العقليه و الأخرمشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث.

النقطة العاشرة: تارة نعلم بأن أحد الخطابين مشروط بالقدرة الشرعية، ولكن نشك في أن الخطاب الآخر هل هو مشروط بها ايضاً أو انه مشروط بالقدرة العقلية، وأُخرى نعلم بان أحدهما مشروط بالقدرة العقلية، ولكن نشك في أن الآخر هل هو مشروط بها أيضاً، أو أنه مشروط بالقدرة الشرعية، وثالثة لا نعلم حال كل الخطابين معاً، و نشك فى أن القدرة المعتبرة فيهما شرعية أو عقلية، وتفصيل الكلام في هذه الصور كافةً قد تقدم بشكل موسع.

أما العنصر الرابع من مرجحات باب التزاحم الحقيقي، فهو الاسبقية الزمانية،

فإذا فرضنا أن أحد الخطابين المتزاحمين متقدم زمنا على الخطاب الآخر، فالمعروف والمشهور بين الاصوليين ترجيح المتقدم زمنا على المتأخر كذلك، وقد افادوا في وجه ذلك أن الخطاب المتقدم فعلي منجز حكماً وملاكاً، فإذا كان كذلك، فلا يكون للمكلف عذر في تركه، بينما لا يكون الخطاب المتأخر فعلياً منجزاً حكماً وملاكاً.

ولهذا، فيجب عليه الإتيان بالواجب السابق، ولا يجوز له الحفاظ على قدرته لكي يصرفها في امتثال الواجب اللاحق في ظرفه، لأنه يستلزم تفويت الواجب السابق بماله من الملاك، بينما إذا صرف قدرته في امتثال الواجب السابق عجز عن امتثال الواجب المتأخر في ظرفه، فيكون فوته فيه مستنداً إلى عجزه لا الى صرف قدرته على امتثال الواجب، فانه في زمان صرفه لها على امتثاله لا يكون ملاك الواجب اللاحق فعلياً ومنجزاً، فإنه انما يكون فعلياً ومنجزاً في ظرفه، والمفروض أنه في ظرفه عاجز عنه هذا.

ولكن الصحيح أن مجرد الاسبقية لا تصلح ان تكون مرجحة في نفسها وبقطع النظر عن جهات أُخرى كالأهمية، أو كون الواجب السابق مشروطاً بالقدرة العقلية، والواجب اللاحق مشروطاً بالقدرة الشرعية.

بيان ذلك، أن الخطابين المتزاحمين لا يخلوان إما أن يكونا مشروطين بالقدرة العقلية، أو مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهو القدرة التكوينية، أو مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وهو عدم الاشتغال بالواجب الأخر المضاد له، أو مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول وهو المانع المولوي.

أما الفرض الأول، فملاك كلا الواجبين تام في ظرفه، فكما لا يجوز تفويت الملاك الواجب المتقدم زماناً، فكذلك لا يجوز تفويت الملاك المتأخر في ظرفه،

باعتبار أنه تام فيه، فإذا كان تاماً في ظرفه، فلا يجوز تفويته، وحينئذٍ فإن كان المكلف متلبساً بالقدرة فعلاً وجب عليه الحفاظ بها، وان لم يكن كذلك، فإن كان متمكنا من تحصيل القدرة عليه، وجب تحصيلها، وعندئذٍ فتقع المزاحمة بينهما، فإن كانا متساويين، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما، وإن كان الواجب المتقدم أهم من الواجب المتأخر قدم عليه بملاك الأهمية، وان كان العكس فبالعكس، فإذن لا أثر للاسبقية، فيكون وجودها كعدمها، مثلاً إذا فرضنا أن المكلف في شهر رمضان لا يقدر على صوم العشرة الأولى والثانية معاً، فإن صام في العشرة الأولى عجز عن صيام العشرة الثانية، وإن ترك الصيام في الأولى تمكن منه في الثانية، والمفروض أن ملاك الصيام في كل من العشرتين تام في ظرفه، فلا يجوز تفويته، فإذا فرض أن المكلف في العشرة الأولى غير قادر على الصوم، ولكنه قادر عليه في العشرة الثانية، وجب عليه الحفاظ على قدرته، وعدم جواز تفويتها، لأن تفويتها يستلزم تفويت ملاك الصوم في العشرة الثانية.

وعلى هذا، فتقع المزاحمة بين الصوم في العشرة الأولى والصوم في العشرة الثانية، وحيث إن ملاك كليهما تام في ظرفه، فلا وجه لتقديم صوم العشرة الأولى على صوم العشرة الثانية، بل المكلف مخير بحكم العقل بين أن يصوم في العشرة الأولى ويترك في الثانية، وبين أن يترك في الأولى ويصوم في الثانية، فلا وجه لتقديم الأولى على الثانية، ومجرد الاسبقية الزمانية لا أثر لها طالما يكون الصوم فى الأولى والثانية متساويين في الملاك الالزامي الفعلي.

والخلاصة، انه تقع المزاحمة بين وجوب الصوم في العشرة الأولى وصرف قدرته فيه، وبين الحفاظ على المقدمات المفوّتة منها القدرة للاتيان بالصوم في

العشرة الثانية أو الثالثة، لأن ملاك الصوم في العشرة الأولى ليس أهم من ملاكه في العشرة الثانية أو الثالثة، ولهذا لاوجه لترجيح الصوم في العشرة الأولى على الصوم في العشرة الثانية، فيكون المكلف مخيراً بين أن يصوم في الأولى أو الثانيه.

فالنتيجة، أن الأسبقية الزمانية في نفسها وبعنوانها الخاص لا تصلح أن تكون مرجحة.

وأما على الثاني، وهو ما إذا كان كلا الواجبين المتزاحمين مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهو القدرة التكوينية، فقد يقال كما قيل، إن القدرة إذا كانت مأخوذة في موضوع الحكم شرعاً في لسان الدليل، كانت شرطاً للحكم في مرحلة الجعل والملاك في مرحلة المبادي، بينما إذا كانت القدرة عقلية، كانت شرطاً للحكم فقط بملاك قبح تكليف العاجز دون الملاك في مرحلة المبادي، على أساس أنه لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام الشرعية.

وعلى هذا، فاذا أتى المكلف بالواجب المتقدم زمانا، عجز عن الاتيان بالواجب المتاخر كذلك في ظرفه، فإذن يكون فوته مستنداً الى انتفاء موضوعه وهو القدرة لا إلى الفعل الواجب المتقدم.

والخلاصة، أن المكلف حيث إنه قادر على الاتيان بالواجب المتقدم فعلاً وغير قادر على الاتيان بالواجب المتأخر في ظرفه كذلك، فيجب عليه صرف قدرته على الاتيان بالمتقدم، ولا يجب عليه الحفاظ بها الى زمان الواجب المتأخر بترك الاتيان بالمتقدم هذا.

والجواب: إن هنا مسألتين:

المسألة الأولى: إن الشرط فيها القدرة الخاصة وهي القدرة في ظرف العمل.

وعلى هذا، فإن كان المكلف قادراً عليه في وقته فهو، وإلّا فلا يجب عليه

تحصيل القدرة وان كان متمكنا منه، بحيث لو لم يقم بتحصيلها كان عاجزاً عن امتثاله في ظرفه، فمع ذلك لا يجب عليه تحصيلها ولا الحفاظ بها إذا كان قادراً فعلاً، لأن الشرط حصة خاصة من القدرة، وهي القدرة في ظرف العمل.

والخلاصة، أن المكلف إن كان قادراً عليه في ظرف العمل وجب عليه الاتيان به، وإن لم يكن قادراً عليه في وقت العمل، ولكنه كان يعلم بأنه سيصبح قادراً عليه وقت العمل، فهو وإن لم يعلم بذلك أو علم بعدم قدرته عليه في ظرف العمل، لم يجب عليه تحصيلها من الآن وإن كان متمكنا منه، وكذلك إذا كان المكلف قادراً فعلاً، فانه لا يجب عليه الحفاظ بها الى ظرف العمل به، باعتبار أن ما هو شرط ودخيل في وجوبه خطاباً وملاكاً هو القدرة الخاصة، وهي القدرة في ظرف العمل لا مطلقاً، وفي هذه المسألة لا تزاحم بين الواجب المتقدم والواجب المتأخر، حيث إنه يتعين على المكلف أن يصرف قدرته فيها على امتثال الواجب المتقدم، ولا يجوز له ان يحافظ بها لامتثال الواجب المتأخر، فإنه تفويت للواجب المتقدم حكماً وملاكاً، بينما إذا أتى بالواجب المتقدم عجز عن الإتيان بالواجب المتأخر، فينتفي بانتفاء شرطه وهو القدرة في وقته.

المسألة الثانية: إن الشرط هو القدرة المطلقة للحكم والملاك معاً، ومعنى شرطية القدرة المطلقة دخلها في الحكم في مرحلة الجعل وفي الملاك في مرحلة المبادئ مطلقا أي حتى قبل دخول وقت الواجب، بمعنى أن المكلف إذا كان قادراً قبل دخول وقت الواجب، وجب عليه الحفاظ على قدرته، وعدم جواز تفويتها إذا لم يتمكن من تحصيلها في الوقت، وأما إذا لم يكن قادراً قبل دخول وقته ويعلم أنه بعد دخول الوقت عاجز وغير متمكن من تحصيل القدرة، فيجب عليه تحصيلها من الأول وقبل أن يدخل الوقت، و إلّا فقد فوّت الملاك

الملزم التام في ظرفه، وهو لا يجوز.

وعلى هذا، فإذا كان التزاحم بين الواجب المتقدم والمتأخر زمنا وكان كلاهما مشروطاً بالقدرة العقلية المطلقة أو بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فحينئذٍ يكون الواجب المتقدم يقتضي صرف قدرته في امتثاله من الآن والواجب المتأخر يقتضي الحفاظ بها لامتثاله في ظرفه، وحيث إنهما متساويان في الملاك، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما، وأن المكلف مخير بين أن يصرف قدرته في امتثال الواجب المتقدم، وأن يحافظ بها لامتثال الواجب المتأخر في ظرفه، فإن صرفها في امتثال الأول عجز عن امتثال الثاني، وإن حافظ بها لامتثال الثاني إلى وقته عجز عن امتثال الأول، فلا ترجيح للمتقدم على المتأخر.

فالنتيجة، أن الأسبقية الزمانية في نفسها لا تصلح أن تكون مرجحة طالما لم يكن هناك مرجح آخر.

وأما إذا كان أحدهما أهم من الآخر، فحينئذٍ إن فرض أن الواجب المتأخر أهم من الواجب المتقدم أو محتمل الأهمية، وجب على المكلف الحفاظ على قدرته بحكم العقل لامتثاله في ظرفه وإن كان العكس فبالعكس.

الى هنا قد تبين أن الواجب المتقدم والواجب المتأخر إن كانا متساويين في الملاك، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما، وإن كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهمية، فلابد من تقديم الأهم أو محتمل الأهمية على الآخر وإن كان متأخراً عنه، فإذن لا أثر للاسبقية الزمانية، فيكون وجودها كعدمها.

وأما على الثالث، وهو ما إذا كان الواجبان مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وهو عدم الاشتغال بالواجب الآخر سواء أكان مساويا له ام راجحاً أم مرجوحاً، فلا يمكن الترجيح بالأهمية، لأن الترجيح بها إنما هو فيما

إذا كان كلا الملاكين فعلياً، ويكون أحدهما أهم من الاخر، وحينئذٍ فلابد من تقديم الأهم على المهم، وأما إذا لم يكن كلاهما فعلياً من جهة أن للقدرة دخلاً في الملاك، والمفروض أن للمكلف قدرة واحدة، فإذن لا محالة يكون الموجود ملاكاً واحداً، وهو مردد بين ملاك الأهم وملاك المهم، فاذا فرضنا ان وجوب الصلاة مشروط بعدم الاشتغال بالازالة و وجوب الازالة مشروط بعدم الاشتغال بالصلاة وفرضنا أن وجوب الصلاة أهم من وجوب الإزالة، ففي مثل ذلك إذا اشتغل بالصلاة، انتفى وجوب الازالة حكماً وملاكاً بانتفاء موضوعه، فيكون وارداً عليه، وإذا اشتغل بالازالة انتفى وجوب الصلاة كذلك بانتفاء موضوعه و وارد عليه، فالتوارد يكون من الطرفين، ولا وجه لترجيح الاشتغال بالصلاة على الاشتغال بالازالة، لأن ملاك الصلاة الأهم إنما يصير فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، وهي عدم الاشتغال بالازالة.

ومن الواضح، أنه لا يجب على المكلف أن لا يشتغل بالازالة ويشتغل بالصلاة، فإذا فرض أن المكلف دخل في المسجد مثلاً و رأى فيه نجاسة ودار أمرها بين أن يصلي فيه أو يزيل النجاسة عنه، والمفروض أن وجوب الصلاة خطاباً و ملاكاً مشروط بعدم الاشتغال بالازالة، وكذلك وجوب الازالة، فانه مشروط خطاباً و ملاكاً بعدم الاشتغال بالصلاة، فإذا ترك الاشتغال بالازالة في آن وهو آن المزاحمة، وفي نفس الآن اشتغل بالصلاة، صار وجوب الصلاة خطاباً وملاكاً فعلياً بفعلية شرطه، وهو ترك الاشتغال بالازالة في ذلك الآن، ومن الطبيعي أن تحصيل الشرط غير واجب، وإن كان المشروط أهم ملاكاً، إذ لا مقتضى لوجوبه قبل تحقق المشروط، والمفروض أن تحقق المشروط منوط بتحققه، فإذن لا يجب على المكلف ترك الاشتغال بالازالة في ذلك الآن، فيجوز

له الاشتغال بها وعندئذٍ ينتفي وجوب الصلاة خطاباً وملاكاً بانتفاء موضوعه لا بسبب الاشتغال بها، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخطابان المتزاحمان عرضيين كمثال الازالة والصلاة أو طوليين كمثال الصوم في العشرة الأُولى والصوم في العشرة الثانية، فإنه إذا كان الخطاب الأهم حكماً وملاكاً مشروطاً بعدم الاشتغال بالخطاب الآخر وإن كان مرجوحاً، فلا يمكن تطبيق الترجيح بالأهم عليه بلا فرق بين الصورتين هما العرضية والطوليّة.

والخلاصة، أن الوظيفة في المقام هي التخيير، فإنه مقتضى ورود كل من الخطابين على الآخر وعدم المسوغ للترجيح حتى للأهم.

وبذلك يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره[1] من عدم الترجيح بالأهمية في الخطابين المشروطين بالقدرة الشرعية، وقد افاد في وجه ذلك أنهما إذا كانا مشروطين بها، كان هناك ملاك واحد المردد بين ملاك الأهم وملاك المهم، باعتبار أن المكلف لا يقدر إلّا على أحدهما، والمفروض ان الملاك مشروط بالقدرة، ومع عدم القدرة فلا ملاك، وحيث إن هذا الملاك الواحد المردد بين ملاك الأهم و ملاك المهم مشروط بتحصيل القدرة عليه فلا يجب تحصيلها، ولهذا لا موجب للترجيح بالأهمية في المقام. ثم قال هذا نظير ما إذا وقع التعارض بين دليلين يكون أَحدهما أهم من الآخر على تقدير صدور، فإن الأهمية في هذا الباب لا تكون مرجحة، ولا يمكن ترجيح الأهم على الآخر والحكم بصدوره.

لا يمكن المساعدة عليه مطلقاً، فإن الخطابين المتزاحمين إن كانا مشروطين

---

[1] اجود التقريرات ج١ ص٢٧٦.

بالقدرة الشرعية بمعنى القدرة التكوينية، فلا شبهة في وجوب الترجيح بالأهمية، لأن ملاك كل من الخطابين تام في نفسه ومقدور للمكلف بالقدرة التكوينية، مثلاً ملاك الصلاة تام في نفسه ومقدور للمكلف تكويناً حتى في حال الاشتغال بالإزالة، وكذلك ملاك الإزالة، فإذا فرضنا أن ملاك الصلاة أهم من ملاك الإزالة، وجب بحكم العقل صرف القدرة في الصلاة، ولا يجوز تفويت ملاكها حتى بالاشتغال بالإزالة، وأما ملاك الإزالة، فهو لا يمنع عن الإتيان بالصلاة، ضرورة أن المرجوح لا يمنع عن العمل بالراجح والمهم عن العمل بالأهم بحكم العقل، باعتبار أن الحاكم في المقام أي مقام الامتثال العقل، وهو يعين وظيفة المكلف فيه.

والخلاصة، أن الخطابين إذا كانا مشروطين بالقدرة الشرعية بمعنى القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، فلا مناص من تطبيق الترجيح بالأهمية عليهما إذا فرض أن أحدهما أهم من الآخر كما هو الحال فيما إذا كان كلا الخطابين مشروطاً بالقدرة العقلية أو أحدهما مشروطاً بها، والآخر مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى القدرة التكوينية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أنا لو قلنا بالتقييد اللبي العام في كل خطاب شرعي، فأيضاً لا مناص من تطبيق الترجيح بالأهمية، على اساس أن اطلاق الخطاب المهم مقيد بعدم الاشتغال بالأهم بمقتضى هذا التقييد اللبي العام.

وأما اطلاق الخطاب الأهم، فلا يكون مقيداً بعدم الاشتغال بالمهم، لعدم توفر ملاك هذا التقييد فيه، فإن ملاك هذا التقييد هو أن القيد إما أن يكون مساوياً للمقيد أو اهم منه، وأما إذا كان مرجوحاً، فلا يكون عدمه قيداً.

فما ذكره المحقق النائينيﷺ إنما يتم في صورة خاصّة، وهي ما إذا كان

الخطابان المتزاحمان مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، ولا فرق في ذلك بين ان يكونا عرضيين أو يكونا طوليين، بأن يكون وجوب كل منهما خطابا وملاكاً مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر و إن كان مرجوحاً لا مطلقاً، ولهذا لا يتم فيما إذا كانا مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهو القدرة التكوينية، وأما إذا كانا مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول وهو عدم المانع المولوي، فهل يتمّ ما افاده قدس سره من عدم تطبيق الترجيح بالأهمية أو لا؟

والجواب: إن فيه تفصيلاً قد تقدم آنفاً.

فهرست المطالب

خاتمة فيها امور ٥
نسبة الامارات الى الاصول العملية الشرعية منها الاستصحاب ٥
ما ذكره بعض المحققين من ان الامارات واردة على الاصول العملية الشرعية والجواب عنه ٧
الفرق بين الامارات والاصول العملية الشرعية في نقطتين ١٠
تقديم الامارات على الاصول العملية الشرعية من باب الحكومة ١١
ماذكره بعض المحققين في المقام ١٤
تعليقنا على ما ذكره بعض المحققين ١٦
تقديم الامارات على الاصول العملية الشرعية بالقرينة العرفية ٢١
ما ذكره بعض المحققين في المقام والجواب عنه ٢١
تقديم الامارات على اصالة البراءة من باب الاظهرية والانصيه ٢٣
تقديم دليل حجية الامارات على دليل حجية الاستصحاب ٢٣
الفرض الثالث، التعارض بين دليل حجية الامارات و دليل اصالة الطهارة ٢٤
تعليق بعض المحققين من ان المجعول في باب الامارات الطريقية والعلمية او التنزيل... الخ ٢٦
ما ذكره بعض المحققين في المقام من امرين والمناقشة فيهما ٢٩
المقام الثاني نسبة الاصول العملية بعضها الى بعضها ٣٢
ما قيل من ان الاستصحاب لا يكون حاكما على اصالة الطهارة ٣٣
الجواب على ان الاستصحاب لا يكون حاكما على اصالة الطهارة ٣٥
ما اذا كان الاستصحاب مخالفا لاصالة الطهارة ٣٧
ما ذكره المحقق العراقي من ان مفاد دليل الاستصحاب وجوب الجري العملي على طبق اليقين السابق والجواب عنه ٣٩

بناءً على ما هو الصحيح من ان الاستصحاب من الاصول التعبدية غير المحرزة هل يتقدم على اصالة الطهارة ٤٠
كلام بعض المحققين في المقام ٤٢
اذا كان الاستصحاب موافقا مع اصالة الطهارة فهل يتقدم عليها؟ ٤٣
لاشبهة في تقدم الاستصحاب على اصالة البراءة الشرعية ٤٥
الكلام في الفرض الثاني ما اذا كان التعارض بينهما بالعرض لابالذات ٤٧
هل هناك مانع عن جريان الاستصحاب في اطراف هذا العلم الاجمالي والجواب فيه قولان ٤٨
ما اختاره الشيخ الانصاري من عدم جريان الاستصحاب في اطراف هذا العلم الاجمالي ٤٨
الجواب عما افاده الشيخ الانصاري في المقام ٤٩
ما افاده المحقق النائيني في المقام والجواب عنه ٥٠
قاعدة الفراغ والتجاوز ٥٢
مدرك هاتين القاعدتين والروايات الواردة في المقام ٥٢
هل المستفاد من الروايات بصورة عامه انها قاعدة واحدة او قاعدتان ٥٥
ما افاده السيد الاستاذ أن المستفاد من الروايات قاعدتان ٥٦
مناقشة السيد الاستاذ من وجوه ٥٧
يمكن ارجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز لنكتتين ٦١
الكلام في الجهة الثالثة ٦٤
ماذهب اليه المحقق النائيني من ان قاعدة الفراغ تختص باجزاء الصلاة والمناقشة فيه بوجوه ٦٥
قاعدة التجاوز لا تختص بباب الصلاة ٦٩
ان القاعدتين قاعدة واحدة حقيقتا وروحاً ٧٠
كلام السيد الاستاذ في المقام ومناقشته ٧٢
النقطة الاولى هل الدخول في الغير معتبر في جريان القاعدتين ٧٦

النقطة الثانية ما المراد من الغير في قاعدة التجاوز والجواب فيه قولان ٧٧
ما افاده السيد الاستاذ في القول الاول ومناقشته ٧٧
النقطة الثالثة هل تعتبر في جريان القاعدتين الأذكرية حال العمل ٨٠
الصحيح القول الاول وهو الذي اختاره السيد الاستاذ ٨١
ينبغي التنبيه على صورتين ٨٢
كلام السيد الاستاذ من ان قاعدة التجاوز لا تجري في الجزء الاخير من الصلاة ٨٥
النقطة الرابعة عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء ٨٧
بقي هنا امران ٨٩
النقطة الخامسة هل يلحق بالوضوء في هذا الحكم الغسل والتيمم؟ والصحيح عدم الالحاق ٩١
ما افاده الشيخ الانصاري من الاحاق الغسل والتيمم بالوضوء والجواب عنه ٩١
ما ذكره الشيخ النائيني في المقام والجواب عنه ٩٤
النقطة السادس هل تجري قاعدة التجاوز في شرائط الواجب وشرائط اجزائه فيه قولان ٩٤
هل قاعدة الفراغ والتجاوز من الامارات او من الاصول العمليه او لا؟ ٩٨
هل قاعدة الفراغ والتجاوز تتقدم على الاستصحاب او لا؟ ٩٩
هل القاعدتان من القواعد الاصوليه او القواعد الفقهية؟ ٩٩
استعراض نتائج البحوث في عدة نقاط ١٠٠
اصالة الصحة، مدرك هذه الاصالة ١٠٣
في الشرائط المعتبرة في صحة الاصالة ١٠٣
كلام السيد الاستاذ في ان اصالة الصحة لا تجري في الشك في اهلية المتعاملين ١٠٧
لا يمكن المساعدة على ما افاده السيد الاستاذ في المقام ١٠٨
اذا شك في شرائط العقد او الايقاع ١١١
هل تتقدم اصالة الصحة على الاستصحاب؟ ١١٥
اصالة الصحة هل هي من القواعد الفقهية او من القواعد الاصولية؟ ١١٥

التعادل والترجيح وتقسيمهما الى ثلاث مجموعات ١١٦
في بيان عدد عناصر الجمع الدلالي العرفي ١١٦
التنبيه على عدة حالات في المسألة ١١٨
هل الورود يختص بالدليلين في مرحلة المجعول او لا؟ ١١٩
ما اختاره المحقق النائيني والسيد الاستاذ في المسألة ١١٩
ما اختاره السيد الحكيم في المسألة ١٢٣
الصحيح هو القول الرابع ١٢٥
مناقشة ما التزم به المحقق النائيني والسيد الاستاذ في المسألة ١٢٦
ما اختاره السيد الحكيم لا يمكن المساعدة عليه ١٢٨
الحالة الثالثة ان الورود صفة للمعنى دون اللفظ ١٢٩
الحالة الرابعة انه لا تنافي بين الدليل الوارد والدليل المورود في مرحلة الجعل ١٣١
الحالة الخامسة ان الورود والتخصص يشتركان في نقطة ويختلفان في نقطة اخرى ١٣٢
الحاله السادسه الورود من كلا الجانبين غير معقول ١٣٥
الحالة السابعة الدليل الوارد يتقدم على الدليل المورود ١٣٥
العنصر الثاني من الجمع الدلالي العرفي الحكومة ١٣٦
ذكر وجهان لتقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ١٣٩
الجواب عن الوجه الاول بامور ١٤١
الوجه الثاني ان الدليل الحاكم ناظر الى مدلول الدليل المحكوم والجواب عنه ١٤٣
ما ذكره جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ من انه لا تنافي بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم لا يمكن المساعدة عليه ١٤٤
ما ذكره السيد الاستاذ هنا قسما اخر للحكومة ١٤٧
مناقشة ما ذكره السيد الاستاذ في المقام ١٤٨
ذكر اقوال في وجه تقديم الامارات على الاصول العملية الشرعية والجواب عنها ١٥١
تقديم الامارات على الاصول العملية الشرعية من باب الجمع الدلالي العرفي بالمعنى الخاص ١٥٤

تقديم الامارة على البراءة الشرعية في مورد الاجتماع لسببين ١٥٦
المقام الثاني تقديم دليل حجية الامارة على دليل حجية اصالة الاحتياط..... ١٥٩
المقام الثالث تقديم الامارات المعتبرة شرعاً على اصالة الطهارة ١٦١
المقام الرابع تقديم الامارات على الاستصحاب ١٦٤
نتائج البحث عن تقديم الامارات على الاصول العملية ١٦٥
العنصر الثالث من الجمع الدلالي العرفي يصنف الى ثلاثة اصناف..... ١٦٧
الصنف الاول حمل الظاهر على الاظهر او النص ١٦٧
لكل لفظ ظهورات ثلاث..... ١٦٩
منشأ قرينية الاظهر احد امرين..... ١٧٤
الصنف الثاني حمل المطلق على المقيد ١٧٥
لكل من الجملة المطلقة والجملة المقيدة ظهور تصديقي وظهور تصوري بالمعنى الثاني..... ١٧٧
المقام الثاني فيما اذا كان الدليل المقيد منفصلا عن الدليل المطلق ١٧٩
ظهور المطلق في الاطلاق منعقد وثابت ومستقر اذا لم تكن قرينة متصلة ١٨٠
ما ذهب اليه الشيخ الانصاري من ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمة ١٨٤
الصحيح هو ان عدم البيان المنفصل ليس جزء مقدمات الحكمة ١٨٧
ما اختاره السيد الاستاذ في المقام..... ١٨٧
مناقشة ما افاده السيد الاستاذ في المقام ١٨٨
ما ذهب اليه السيد الاستاذ من ان عدم القرينة المتصلة في كل زمان جزء مقدمات الحكمة خاطيء من وجوه..... ١٩٣
ما لو كان الرافع لظهور المطلق في الاطلاق وصول القرينة لاوجودها الواقعي لا يمكن المساعدة عليه..... ١٩٤
الصحيح هو ان عدم القرينة المنفصلة ليس جزء المقدمات..... ١٩٧
تقديم القرينة المنفصلة على اطلاق المطلق ١٩٧
الى هنا قد تبين امور..... ١٩٩

استعراض نتائج البحث عن التعادل والترجيح في عدة نقاط ٢٠٢
الصنف الثالث من الجمع الدلالي العرفي..... ٢٠٩
اذا كان الخاص المتصل بالعام جملة مستقلة هل يكون التخصيص بالاستثناء؟..... ٢١٣
ما ذكره بعض المحققين في المقام..... ٢١٤
مناقشة ما ذكره بعض المحققين في المقام..... ٢١٥
ما ذكره المحقق النائيني من ان اداة العموم موضوعة للدلالة على ما يراد من مدخولها لها..... ٢١٨
ما اورده السيد الاستاذ على المحقق النائيني..... ٢١٩
تعليقنا على ما افاده المحقق النائيني يمثل في امرين..... ٢٢٠
ما اورده بعض المحققين على المحقق النائيني و مناقشة الايراد ٢٢١
التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ من محذور اللغوي..... ٢٢٣
نتيجة ما ذكرناه امور ٢٢٥
تقديم الخاص على العام بملاك الاظهرية والاقوائية والجواب عنه..... ٢٢٧
ما التزمت به مدرسة المحقق النائيني من ان تقديم الخاص على العام انما هو بملاك الخاص على العام بنظر العرف والجواب عنه..... ٢٢٧
ما اذا كان دليل الخاص منفصلا عن العام ٢٢٩
ما ذكره بعض المحققين من ان تخصيص العام بالمخصص المنفصل لا يخلو من احدى حالات ٢٣٢
ما يرد على الحالة الاولى ٢٣٣
ما ذكره بعض المحققين في الحالة الثانية والثالثة والجواب عنهما..... ٢٣٨
الصحيح هو تقديم الخاص المنفصل على العام بملاك القرينية ٢٤٠
ذكر امور: الاول ان الخاص يدل على خروج افراده من العام حكما وما اجيب عنه بامرين ٢٤١
ما اذا كان المخصص متصلا..... ٢٤٤
ما ذهبت اليه مدرسة المحقق النائيني من ان نسبة دليل حجية الخاص الى دليل حجية العام

هي الحكومة وما يرد عليه ٢٤٥
اذا دار الامرى بين سند الخاص الظني ودلالة العام الظنية هل يقدم سند الخاص على دلالة العام أو لا؟ ٢٤٧
ما ذكره الشيخ الانصاري من تقديم العام الوضعي على اطلاق المطلق ٢٤٩
ما ذكره المحقق النائيني من دوران الامر بين الاطلاق البدلي والاطلاق الشمولي وتعليق السيد الاستاذ عليه ٢٤٩
مناقشة بعض المحققين تعليق السيد الاستاذ وما يرد على المناقشة ٢٥١
ما يرد على التعليق الثاني ٢٥٣
الامر الخامس يقع الكلام تارة في الفروق بين اقسام الجمع الدلالي العرفي واخرى في شروطها ٢٥٦
الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين بكافة انحائه منوط بكون كلا الدليلين مشمولا لدليل الاعتبار ٢٥٩
هل تسري المعارضة من مرحلة الدلالة الى مرحلة السند أو لا؟ ٢٦١
هل حجية السند مشروطة بحجية الدلالة؟ ٢٦٥
الى هنا قد تبين امور ٢٦٧
الشرط الثالث ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالذات والحقيقة ٢٦٨
الضابط للجمع الدلالي العرفي عند المحقق النائيني ٢٦٩
ماذكره بعض المحققين في المقام من انه لا يمكن احراز صدور كلا الدليلين من متكلم واحد ٢٧٥
مناقشة ماذكره بعض المحققين في المقام ٢٧٥
لتوضيح المسأله نستعرض أموراً ٢٧٦
ذكر مسائل في المقام المسألة الاولى الكلام ما ورد في رواية لا بأس ببيع العذرة وما ورد في رواية اخرى ثمن العذرة سحت والجمع بينهما ٢٨٠
الجواب ان في المسألة قولين ٢٨١
الصحيح ان التعارض بين الروايتين مستقر ٢٨١

اذا كان الدليلان قطعيين سندا ٢٨٨
المسألة الثانية فيما اذا كان هناك دليلان احدهما ورد بلسان الامر بشيء والاخر بلسان الترخيص في تركه ٢٨٩
المسألة الثالثة تحديد الكر بالرطل الذي مردد بين العراقي والمكي والمدني ٢٩١
ما افاده بعض المحققين من انه يمكن شمول دليل الحجية لكلتا الروايتين في تحديد الكر . ٢٩٢
الصحيح هو عدم شمول دليل الحجيه لكلا الروايتين ٢٩٣
نتائج البحث عن جملة من قواعد الجمع الدلالي العرفي ٢٩٧
التزاحم بين ملاكات الاحكام الشرعية ٣٠٣
طرق احراز الملاك وما ذكره المحقق النائيني في الطريق الاول ٣٠٤
الجواب عما ذكره المحقق النائيني في المقام ٣٠٥
ما افاده المحقق الاصفهاني في الطريق الثاني وهو التمسك باطلاق المادة ٣٠٨
ما يرد على المحقق الاصفهاني من وجوه الاول لا فرق بين ان يكون تقييد المادة مولويا او عقليا ٣٠٩
كلام السيد الاستاذ في المقام ومناقشته ٣١٣
الوجه الثاني ان حكم العقل باستحالة اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد.. الخ ٣١٥
ما يظهر من المحقق الاصفهاني من الفرق بين المقيد اللبي العقلي والمقيد اللفظي المولوي لا يمكن المساعدة عليه ٣١٧
الطريق الثالث ما ذكره المحقق الاصفهاني في تعليقته على الكفاية من ان خطاب صل يدل على وجوب الصلاة بالمطابقة... والجواب عنه ٣١٧
الطريق الرابع ماذكره المحقق العراقي من ان الامر والنهي قد يردان على مادة واحدة وقد يردان على مادتين ٣١٨
مناقشة ماذكره المحقق العراقي من وجوه ٣٢٠
التزاحم الحكمي يختلف عن التزاحم الملاكي في نقطتين ٣٢٥
ما التزمت به مدرسة المحقق النائيني في المسألة من انها داخلة في باب التعارض

حقيقة ٣٢٦
في الدليل الخارجي على التزاحم الملاكي ٣٢٧
ماذكره بعض المحققين في المقام ومناقشته ٣٣٠
ماذكره بعض المحققين من احراز الملاك الاهم في مورد الاجتماع و مناقشته ٣٣٣
المرجح الثاني ان المشروط بالقدرة الفعلية يتقدم على المشروط بالقدرة الشرعية..... ٣٣٧
المرجح الثالث تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل ٣٣٨
كلام صاحب الكفاية في المقام و ما يرد عليه ٣٤٠
نتائج البحث ٣٤١
الصنف الثاني من التزاحم وهو التزاحم الحكمي الحقيقي ٣٤٣
ماقاله بعض المحققين ان خروج باب التزاحم عن باب التعارض مبني على تمامية امرين ٣٤٤
ما يرد على هذين الامرين ٣٤٥
الامر الثاني والجواب عنه ٣٥٠
مرجحات باب التزاحم متمثلة في ثلاثة عناصر ٣٥٣
العنصر الاول يقع فيه الكلام في ثلاث مراحل ٣٥٤
المرحلة الاولى المعروف والمشهور بين الاصحاب ان القدرة شرط عقلاً لا شرعاً ٣٥٤
رأي المحقق النائيني في المقام و ما يرد عليه ٣٥٥
المرحلة الثانية في الفرق بين القدرة العقلية والقدرة الشرعية وما قاله السيد الاستاذ في بحث الترتب ٣٥٨
النظر فيما قاله السيد الاستاذ والمشهور في المقام ٣٥٩
تصنيف القدرة الشرعية الى ثلاثة اصناف ٣٦٢
اذا كان احد الواجبين المتزاحمين مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني والاخر مشروطا بالقدرة العقلية ٣٦٤
الاستطاعة المالية في وجوب الحج ٣٦٨
وجوب الوفاء يقدم على وجوب الوفاء بالنذر ٣٧١

اذا شك في ان كلا الواجبين معاً مشروطا بالقدرة العقلية ... الخ ٣٧٢
الكلام في الصورة الثانية ٣٧٤
الكلام في الصورة الثالثة ٣٧٥
بقي هنا امور ٣٧٦
نتائج البحث ٣٧٧
العنصر الثاني من مرجحات باب التزاحم تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل وكلام المحقق النائيني في المقام و ما يرد عليه ٣٨١
ما استدل على تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل بوجوه الوجه الاول والجواب عنه ٣٨٣
ما افاده السيد الاستاذ من ان المراد من الوجدان في الآية التمكن من استعمال الماء عقلا وشرعا والنظر فيه ٣٨٤
ما ذكره بعض المحققين في المقام ومناقشته ٣٨٧
الوجه الثاني تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل على اساس الملاك القائم ... الخ ٣٩٠
الجواب عن الوجه الثاني لسببين ٣٩١
الوجه الثالث تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل في مقام المزاحمة بينهما ٣٩٢
الجواب عن الوجه الثالث ٣٩٤
العنصر الثالث من مرجحات باب التزاحم الحقيقي فيمثل عناصر ثلاثة العنصر الاول الترجيح بالاهميه وما استدل عليه بوجوه ٣٩٥
الوجه الاول المحقق النائيني والجواب عنه ٣٩٦
الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين من ان التقييد اللبي العام... الخ ٣٩٨
ما اذا كان الامر بالاهم مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعني الاول والثاني ٤٠٠
نتيجة البحث عن تقديم الواجب الاهم على الواجب المهم امور ٤٠٥
القسم الثاني ما استدل بوجوه على ترجيح ما يحتمل اهميته على ما لا يحتمل ٤٠٦
ما ذكره السيد الاستاذ في الوجه الاول ٤٠٦
اشكال بعض المحققين على ما ذكره السيد الاستاذ ٤٠٧

ما ذكره جماعة من الاصوليين منهم المحقق الاصفهاني من التفصيل بين ما اذا كان الدليل المخصص والمقيد لفظياً وما اذا كان لبياً ٤٠٨
الوجه الثاني لا مانع من التمسك بقاعدة الاشتغال ٤١١
ما اورده بعض المحققين علي هذا الوجه ٤١٣
الوجه الثالث ملاك كل من الواجبين المتزاحمين ٤١٤
غير خفي ان هذا الوجه هو نفس الوجه الثاني ٤١٥
ماذكره بعض المحققين في المقام ٤١٦
القسم الثالث من اقسام الترجيح بالاهمية والجواب ان في المسالة قولين ٤١٧
المناقشة فيما افاده بعض المحققين في المقام ٤١٨
ماذهب المحقق النائيني من ان الترجيح بالاهمية يختص بالواجبين المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية ٤٢١
مناقشة ما ذهب اليه النائيني في المقام ٤٢٢
بقي هنا امور، الامر الاول ٤٢٨
الامر الثاني: ان يكون تنجز كل من الامرين المتعلقين بالعملين المتزاحمين مشروطا بعدم تنجز الاخر ٤٣٣
هذه المسألة غير داخلة في باب التزاحم لتقطين ٤٣٦
صور الشك في كون القدرة عقلية او شرعية، الصورة الاولي ما اذا علم بان احد الخطابين مشروط بالقدرة العقلية ٤٣٨
الصورة الثانية: ان يكون احد الخطابين مشروطا بالقدرة الشرعية ٤٤١
الصورة الثالثة: ما اذا لم يعلم المكلف حال كلا الخطابين معا والجواب عنه ٤٤٤
نتايج البحث عدة نقاط ٤٤٦
العنصر الرابع من مرجحات باب التزاحم فهو الاسبقية الزمانية ٤٤٩
الجواب هنا مسألتين الاولي ان الشرط فيها القدرة الخاصة وهي القدرة في ظرف العمل ٤٥٢
المسالة الثانية ان الشرط هو القدرة المطلقة للحكم والملاك معاً ٤٥٣
لايمكن المساعدة علي ما افاده المحقق النائيني في المقام ٤٥٦