

الوسيط في الأصول

الجزء الثالث عشر

قاسم الطائي



أقسام الاستصحاب

وقد قسمها بعض الأصوليين بالترتيب الآتي:

القسم الأول: وله صورتان:

الأولى: ما لو علم بوجود فرد في الدار كعباس مثلاً، ثم شك في خروجه منها ففي مثل ذلك كما يشك في بقاء عباس كذلك يشك في بقاء الإنسان بعد اليقين بوجود كل من الكلي والفرد فيها لأن العلم بوجود عباس علم بوجود الإنسان، ويستصحب بقاء هذا الكلي إذا كان يترتب عليه أثر شرعي.

والثانية: ما لو علم إما بوجود عباس في الدار أو حسن فهو يعلم بوجود الإنسان ثم يشك في بقاء وجود الإنسان ثم يشك في بقاء وجود الإنسان من جهة الشك في إن الفرد الداخل سواء أكان عباس أو حسن، هل خرج من الدار أو لا؟

وعلى كلتا صورتين فهو استصحاب للكلي من القسم الأول، فهو فيهما يعلم بحدوث الكلي ضمن أحد الداخلين في الدار ويشك في ارتفاعه للشك في ارتفاع الفرد الداخل.

القسم الثاني: ما لو كان الشك في بقاء الكلي ناشئاً من الشك في حدوث الفرد، كما لو علم بوجود كلي في ضمن أحد الفردين، أحدهما مقطوع الارتفاع والآخر مقطوع البقاء، ولتردده يحصل الشك في بقاء الكلي في الدار.

القسم الثالث: ما لو كان الشك في بقاء الكلي ناشئاً من الشك في حدوث الفرد، كما لو علم بوجود الإنسان في ضمن وجود فرد معين كعباس مثلاً ثم علم



بخروجه منها وشك في إن حسن دخل فيها مقارناً لدخوله فيها أو مقارناً لخروجه منها، وهذا الشك منشأ الشك في حدوث الفرد، وهو حسن في المثال.

إما القسم الأول: الصورة الأولى: فاليقين بالكلي والفرد معاً ومع الشك في خروج الفرد يحصل الشك في بقاء الكلي ويمكن استصحاب الكلي وكذا الفرد فيما لو ترتب أثر شرعي على كل منهما.

ومثاله: لو اشترى حيواناً، وشرط المشتري لنفسه خيار الشرط فصار له خياران خيار الحيوان والشرط، وفي أثناء الثلاثة أيام علم أنه أسقط أحد الخيارين بعينه، وشك في اسقاط الثاني ثم نسي الخيار الذي أسقطه أيهما كان؟ ففي مثل هذه الحالة لا يجري استصحاب الفرد، لا خيار الحيوان بخصوصه ليرتب عليه الرد خلال الثلاثة أيام، ولا خيار الشرط ليرتب عليه ما اشترطه بالخصوص، للعلم الاجمالي بسقوط أحدهما.

ولكن استصحاب كلي الخيار يجري ليرتب عليه الأحكام الكلية المطلقة الخيار كفسخ المعاملة والرجوع الى ما هو الأصل في كل مورد، من الرد أو بدل الحيلولة أو المثل أو القيمة وغير ذلك.

وإذا علم بان الخيار الذي اسقطه هو خيار الحيوان، وشك في اسقاط خيار الشرط جرى استصحاب خيار الشرط بخصوصه ليرتب عليه أحكامه الخاصة، وجرى استصحاب كلي الخيار.

وإما جريان استصحاب الفرد دون الكلي، فهو غير ممكن إذ كلما تحقق الفرد تحقق الكلي.

قال بعض المعاصرين: ولا عكس بان يتحقق الكلي دون الفرد وهل الكلي يمكن تحقيقه إلا في ضمن الفرد؟



أجاب: بأن الأثر الاعتباري بيد من له الاعتبار، فقد يجعل الأثر للكلي، وقد يجعله للفرد وقد يجعله لهما معاً.

ويؤيده بأن الكلي المراد استصحابه قد يكون مرآة للخارج المعين. وقد يكون مرآة للخارج غير المعين أي القابل للانطباق على هذا وذاك نظير الواجب الكفائي والتنجيزي ونظير الإطلاق ونحو ذلك فهنا لا يجري الاستصحاب في الفرد لعدم اليقين به، ويجري في الكلي لتوفره على اليقين. ولكن هذا ليس استصحاباً للكلي بل هو استصحاب للحكم الكلي وأحدهما غير الآخر كما تقدم، مع إمكان القول بأنه من استصحاب الفرد والذي يكون على نحو الكلي في المعين.

هذا وقد أشكل في التلازم بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلي، فقد قال بعض، بالتلازم مطلقاً، وقال آخرون بالتفصيل بين الكلي المأخوذ بنحو صرف الوجود بالنسبة للأفراد فلا يلزم من استصحاب الفرد واستصحاب الكلي، لأنه مستلزم له عقلاً فيكون مثبتاً.

وبين ما لو كان الكلي مأخوذ بنحو الوجوب الساري في الأفراد فيلزم من استصحاب الفرد استصحاب الكلي لاتحاده معه، بل هو هو لا أنه مستلزم له. وقول ذهب الى الانفكاك مطلقاً من جهة اختلاف حيثية الفرد مع حيثية الكلي، فعباس من حيث الخصوصيات الفردية غير عباس من حيث الانسانية، واستصحاب أحدهما لا يثبت الآخر إلا على الأصل المثبت.

وقد يقال في مقابله: بأن الاشتباه نشأ - ظاهراً - من اعتبار الكلي بشرط لا، ولو اعتبروه ب(لا بشرط) علموا إن استصحاب الفرد هو استصحاب الكلي مطلقاً، حتى لو قلنا بأن نحو الكلي هو صرف الوجود، لأن اللا بشرط يجمع مع الف شرط، فعباس بما هو عباس، إنسان.



نعم لو أريد الكلي المفهومي، كان هو غير الفرد ولكنه خارج عن محل الكلام.

إما ما قاله الانفكاكي المطلق: باختلاف الحيثية، فإن استصحاب أحدهما لا يثبت الآخر حتى على القول بالأصل المثبت، إذ لا ملازمة بينهما في هذه الحالة. وقد يستشكل في جريان الاستصحاب الكلي في الصورة الثانية بناء على ما ذهب إليه المحقق العراقي (قده) حيث صحح استصحاب الكلي باستصحاب الحصة منه، بدعوى أنه في الصورة الثانية يعلم بأن الداخل إما عباس أو حسن، ومع هذا التردد لا تكون الحصة من كلي الإنسان التي دخلت معلومة، إذ لم يعلم الحصة الحادثة من الإنسان هل هي ضمن عباس أو حسن، وهذا معناه إن اليقين بالمستصحب، غير متوفر فكيف يجري الاستصحاب؟

نعم لو قلنا بكفاية الحدوث دون اعتبار اليقين بالمستصحب، فإنه حينئذ يجري الاستصحاب لأنه يعلم بحدوث إحدى الحصتين في الواقع وإن ترددت بين الحصة في عباس والحصة في حسن، ومعه يجري استصحاب حدوثها.

وواضح إن هذا الإشكال يصح بناء على ما ذهب إليه المحقق العراقي (قده) من تفسير استصحاب الكلي بالحصة عنده، وإما على تفسير الكلي وأنه الوجود السعي المغاير لوجود الأفراد، كما ذهب إليه الرجل الهمداني، فلا يرد هذا الإشكال لأن هذا الوجود الواسع متيقن الحدوث، فإذا شك في بقاءه جرى استصحابه كذلك لا يرد على تفسير الاستصحاب الكلي في كونه العنوان الإجمالي الملحوظ بما هو عين الخارج كما أفاده بعض المحققين لأنه حينئذ يكون عنوان الكلي - كالإنسان - عنواناً واحداً متيقن الحدوث فإذا شك في بقاءه استصحب.



وهذا الإشكال لا يرد على الصورة الأولى، إذ إن الحصة معينة في الصورة الأولى حيث تكون موجودة ضمن عباس ومعه تكون معلومة الحدوث فإذا شك في بقائها استصحت.

قال العراقي (قده): يجري الأصل في كل من الفرد والكلي (أي مستقلاً) باعتبار أثره الضمني على ما هو التحقيق من كفاية هذا المقدار من الأثر في صحة التعبد بالشيء كما يجري في مجموع الفرد والكلي بمعنى أن يكون كل من الفرد والكلي جزءاً لموضوع الأثر الشرعي.^١

فهل هذا صحيح أو ليس بصحيح، إما إثباتاً لعدم العثور على مثال في الشرع ولا في العرف.

وإما ثبوتاً: فما ذكره بعضهم من أنه لا يعقل أن تكون الخصوصية للفرد دخيلة في الأثر، وغير دخيلة فيه، إذ معنى ترتيب الأثر الواحد على المجموع من الفرد والكلي هو ذلك، لأن الفرد يعني الطبيعة بشرط شي، والكلي هو الطبيعي لا بشرط، فتأثير بشرط الفردية ولا بشرط الفردية على نحو المجموع أثراً واحداً غير معقول.

وقد مُثِّلَ له: أنه لا يعقل أن يكون الأثر مترتباً على خيار المجلس بما هو خيار المجلس مع مطلق الخيار الذي هو غير مقيد لا بخصوصيات خيار المجلس ولا بالخصوصيات الأخر التي نسبتها مع هذه الخصوصيات التباين أو العموم المطلق أو من وجهه لأن مرجع الجميع إلى التناقض كما لا يخفى.

ويمكن تصحيح ذلك بالقول: بأن الأثر وإن كان مترتباً على كل من الفرد والكلي لكن لا على نحو التركيب الانضمامي ليرد ما ذكر بل مركب على نحو التركيب الاتحادية، لما مر من إن الكلي بما هو كلي لا يصلح مورداً لجريان

^١ (نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٢٢، العراقي



الاستصحاب بل المراد منه هو الكلي الملحوظ طريقاً الى الخارج والمتحقق ضمن فرده أو أفراد، وعليه فان استصحاب الكلي معناه استصحاب الفرد، وكذا استصحاب الفرد معناه استصحاب الكلي، مع إن اللابشرط تجتمع مع البشرط من حيث الفردية.

القسم الثاني: من استصحاب الكلي

وهو ما كان المتيقن السابق مردداً بين متيقن الزوال وبين متيقن البقاء، أو محتمل البقاء، وقد مثل له الشيخ الأنصاري (قده) بكلي الحيوان المردد بين البقة والفيل.

والمشهور جريان استصحاب الكلي في هذا القسم طالما كان للكلي أثراً شرعي، وذلك لتامة أركان الاستصحاب للكلي من اليقين السابق والشك اللاحق، ومثاله الفقهي هو تردد الرطوبة المشتبه بين البول والمني لو توضأ أو أغتسل، فقد علم بزوال أحدهما وشك في زوال الآخر فيستصحب كلي الحدث، ويترتب عليه حرمة مس كتابة القرآن، وحرمة الدخول الى الصلاة.

وهل يجري استصحاب الفرد في هذا القسم أو لا يجري؟

والصحيح عدم جريانه، ففي المثال المتقدم لا يجري استصحاب الجنابة، ولا يترتب على ذلك أثرها من حرمة الدخول في المسجدين أو المكث في المساجد أو قراءة الغزائم ونحو ذلك، وكذلك لا يجري استصحاب البول ولا يترتب عليه آثاره من أنه إذا استبرأ بالخرطاط كانت الرطوبة المشتبه بعدها محكومة بالطهارة، وإلا فمحكومة بالنجاسة البولية، ووجوب غسل المخرج بالماء مرتين، حتى في الكر على قول البعض.

نعم قد يتولد علم اجمالي كما ذكره في الكفاية، والعلم الإجمالي موجب لتنجز اطرافه، ففي المثال المتقدم يعلم اجمالاً عند خروج الرطوبة المشتبه منه، أنه إما



مكلف بوجوب الوضوء للصلاة، أو بجرمة الدخول في المسجد من المكث في كل المساجد، إلا إن هذا غير جريان الاستصحاب.

والوجه ظاهر في عدم جريان استصحاب الفرد لعدم توفر أركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء إذ لا يقين بان الخارج هو البول، وكذا لا يقين بان الخارج هو المني، وعليه فلا شك في بقاء أحدهما، بناء على إن العلم الإجمالي متعلقه عنوان انتزاعي اخترعه العقل للإشارة به الى الواقع وإنه مرآة إليه بلا أية موضوعية له في ذلك، ومع التردد في الإشارة الى هذا أو ذاك فلا يقين بالحدوث. وفي مثل هذا الاستصحاب لا يمكن ترتيب آثار الحدث الأكبر - كالجنابة - إلا على القول بالأصل المثبت.

نعم من حيث إن العلم الإجمالي منجز لاطرافه وموجب للاحتياط وهو في مثال البول والمني الجمع بين الوضوء والغسل، فيكون الاستصحاب ملغياً ولا أثر له، لأن مقتضى العلم الإجمالي هو الجمع بين وجوب الوضوء والغسل، ولهذا لا حاجة لاثبات أحدهما بالاستصحاب.

هذا وقد وقع الإشكال على جريان الاستصحاب في هذا القسم من قبل جملة من المحققين نذكر منها، وقد مر بعض منها في التعليق وأجبنا هناك مفصلاً عن تلك.

الإشكال الأول: إن استصحاب بقاء الكلي لو كان قابلاً للجريان لتوفر أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق، ولكنه لا يجري من جهة أخرى وهي وجود معارضة له، فان عدم بقاء الكلي يتحقق بعدم بقاء فرديه، وفي المقام كلا الفردين يمكن اثبات انتفاءهما فان البق يعلم بانتفاءه وجداناً، وبقاء الفيل منتف باصالة عدم حدوثه، وبضم الوجدان في الأول الى الأصل في الثاني يثبت انتفاء كلا الفردين للكلي، وبالتالي انتفاء الكلي.



وعلى هذا فاستصحاب عدم حدوث الفيل المنضم الى الوجدان بعدم البق معارض لاستصحاب بقاء الكلي.

فاستصحاب بقاء الكلي لا يجري لمعارضته باستصحاب عدم حدوث الفيل المنضم الى الوجدان.

والجواب عنه: إن الشك في بقاء كلي الحيوان ليس مسبباً من خصوص حدوث الفيل وإنما هو مسبب عن احتمال حدوث الفيل واحتمال حدوث البق، والوجه واضح من جهة إن الشك في بقاء الحيوان معناه احتمال بقاءه واحتمال عدم بقاءه، ومن المعلوم إن احتمال البقاء إنما هو من جهة حدوث الفيل واحتمال عدم بقاءه إنما هو من جهة احتمال حدوث البق وليس من جهة عدم احتمال حدوث الفيل.

فإذا أريد نفي بقاء الحيوان فلا بد من أن يثبت إن الحادث هو البق ولا يكفي اثبات عدم حدوث الفيل في ذلك ولا أصل عندنا يثبت ذلك، مع إن أصالة عدم حدوث الفيل معارضة بأصالة عدم حدوث البق، فيسقطان معاً للمعارضة، هذا أولاً.

وثانياً: ما أجيب عنه: بان استصحاب عدم حدوث الفيل المنضم الى الوجدان لا تثبت انتفاء بقاء الكلي إلا بالملازمة العقلية والأصل المثبت، إذ لا توجد أية أو رواية تقول إذا كان الفيل لم يحدث وكان البق منتفياً بالوجدان فالحيوان ذو الخراطوم لا يكون باقياً وإنما ذلك ثابت بالملازمة والأصل المثبت، وعليه لا مانع من استصحاب الكلي لعدم وجود أصل ينفي بقاءه شرعاً، فهو يجري بلا معارض.

الإشكال الثاني: ان استصحاب الكلي هنا غير متوفر على الركن الثاني - وهو الشك في البقاء - إذ الشك لا يكون شكاً في البقاء إلا إذا كان متعلقاً بعين



ما تعلق به اليقين، وفي استصحاب الكلّي في هذا القسم لا يكون الأمر كذلك لأن متعلق اليقين وهو الإجمالي مردد إما متعلق بوجود الفيل أو بوجود البق فهو متعلق بالواقع المردد لأن العلم الإجمالي يتعلق بالواقع المردد بينما الشك ليس متعلقاً بذلك، فليس من ثمة شك متعلق ببقاء إما الفيل أو البق إذ البق يحزم بعدم بقاءه فلا شك فيه، وإنما الشك في البقاء متعلق ببقاء الفيل خاصة إذ الفيل ما نجزم ببقائه على تقدير ثبوته إلا إننا نشك في أصل حدوثه، وعليه يقال إننا نشك في بقاءه باعتبار الشك في أصل حدوثه.

والجواب عنه: إن هذا الإشكال مبني على كون العلم الإجمالي متعلقاً بالواقع المردد، وإما لو قلنا بتعلقه بالجامع، فلا يرد لأن الجامع بين الفيل والبقر وهو عنوان الحيوان ذي الخراطيم أو عنوان أحدهما معلوم حدوثاً ومشكوك بقاءً إما العلم بالحدوث فواضح، وإما الشك في بقاءه لعدم العلم بحدوثه، وإن حدث ضمن البق حتى يكون مرتفعاً أو حدث ضمن الفيل حتى يكون باقياً.



في جريان استصحاب الفرد في هذا القسم إذا كان الأثر مترتباً على الفرد ولو أريد به الحصة

قد يقال: بعدم جريان الاستصحاب في الفرد الذي هو موضوع الأثر من جهة عدم تمامية اركان الاستصحاب فيه من يقين بالحدوث بالنسبة الى كل واحد من الفردين، إذ كما لا يقين بحدوث الفرد الأول في الدار بعنوانه التفصيلي كذلك لا يقين بحدوث الفرد الآخر في الدار كذلك، واليقين إنما يتعلق بالجامع وهو عنوان أحدهما وليس متعلقاً بعنوان الفرد تفصيلاً.

وقد ذكر السيد الشهيد (قده): إن التخلص من هذا الإشكال بالالتزام بأحد طريقين:

الطريق الأول: إن الركن هو الحدث لدلالة صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحدث في موارد اليقين أو الأمارات أو العلم الإجمالي، حيث الأخير موجود في المقام إما بحدوث الفرد الأول وتواجهه في الدار أو حدوث الفرد الثاني فيها، فيكفي في جريان الاستصحاب حدوث الفرد الأول بأن يكون أحد طرفي العلم الإجمالي، وكذلك الفرد الثاني الذي يمثل الطرف الثاني للعلم الإجمالي.

ونوقش من قبل شيخنا الفياض: بأن الركن هو اليقين بالحدوث وليس ذات الحدث، وإما الصحيحة فهي ساقطة من جهة المعارضة بصحيحة أخرى لأبن سنان.

مضافاً الى إن الصحيحة قاصرة في نفسها عن الدلالة على ان اليقين بالحدوث ليس ركناً للاستصحاب بل الركن ذات الحدث فانها لو لم تدل على

الأول فلا تدل على الثاني غاية الأمر أنها مجملة فلا يمكن الاستدلال بها، وعليه فالمرجع هو الصحاح الأخرى لزرارة فانها نص في ركنية اليقين بالحدوث.

ولو سلم دلالتها وأنه يكفي ذات الحدث في جريان الاستصحاب إلا إنها معارضة حينئذٍ بالصحاح المتقدمة الدالة بوضوح إن المعتبر في جريان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث وهذه الصحاح أقوى وأظهر دلالة من الصحيحة، وعليه تتقدم عليها لقاعدة تقديم الأظهر على الظاهر.^١

وفيه: إن الصحيحة غير معارضة بصحيفة أخرى لأبن سنان وإنها تذكر فرد آخر لجريان الاستصحاب، وليس متعوضة لما ذكرته الصحاح من إن الركن هو اليقين بالحدوث، لأن ذكرها لركنية الحدث لا يعني نفيها لركنية اليقين بالحدوث، حتى يقال بالتعارض ومعالجته بالطريق المذكور.

هذا وقد ذكر المقرر الهاشمي لبحوث السيد الشهيد في الهامش: استبعاد تعدد القاعدة المجعولة بحيث يكون الموضوع لأحدهما اليقين بالحدوث ومضمونها التبعد ببقاء اليقين وموضوع الأخرى نفس الحدث ومضمونها التبعد ببقاء المتيقن.

وإن تمامية الأركان متوفرة لو أريد هنا استصحاب الفرد ولو أريد به الحصة حتى إذا كان اليقين بالحدوث موضوعاً وقلنا بتعلق العلم الإجمالي بالجامع، وقلنا بان دليل الاستصحاب يعبدنا ببقاء المتيقن لا اليقين إذ لا دليل على أنه يعبدنا ببقاء المتيقن التفصيلي دون الإجمالي فتأمل جيداً.^٢

وفيه: إن هذا الاستبعاد مما لا وجه له، وإن ما ذكره ثانياً من عدم الدليل على القيد ببقاء المتيقن التفصيلي دون الإجمالي، هو ما يمكن جعله جواباً على ما

^١ (المباحث ج ١٣ ص ١٨٥)

^٢ (بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ٢٤٢، الهاشمي)



ذكره أولاً، فإن التعبد بالحدوث معناه التعبد بالمتيقن التعبدي، ويقال عندئذٍ أنه لا دليل على أن يعبدنا الشارع بالمتيقن التفصيلي دون التعبدي مع ما ذكرناه من دلالة الصحيحة لأبن سنان.

ومن هنا إلتجأ الى تصحيح استصحاب الفرد لو أريد به الحصة بدعوى أن الحصة الموجودة ضمن الفرد الأول أو الموجودة ضمن الفرد الثاني وإن لم يكن هناك يقين بها تفصيلاً إلا إن الحصة من الإنسان يعلم بتحققها تفصيلاً في الدار لأن الحصة لا تزداد على الكلي بقيد مفهومي، وتمايز الحصص ليس بذلك بل باختلاف طرف الإشارة الى الوجودات العينية الخارجية فاليقين بحدوث الحصة من الإنسان في الدار تام أيضاً.

وإما إذا كان الأثر مترتباً على كل من الفردين بخصوصية بحيث تنجز ذلك بالعلم الإجمالي فأيضاً يمكن اجراء الاستصحاب في ذلك الفرد المعلوم بالإجمال على إجماله بحيث يحتمل بقاءه فيكون هذا العنوان الإجمالي مشيراً الى ما هو محط الاستصحاب ومركزه لا أنه بنفسه محط الاستصحاب ليقال بأن الأثر غير مترتب عليه، وكون ذلك الفرد غير معلوم بعنوانه التفصيلي لا يضر بجريان الاستصحاب لأن المستظهر من دليله إن الركن الأول فيه إنما هو احراز ما يترتب عليه الأثر العملي سواء كان بعنوانه التفصيلي أم إجمالي مشير إليه فان هذا هو المراد من اليقين وأثره العملي فلا موجب لتقيده بنفس العنوان الواقع موضوعاً للأثر الشرعي تفصيلاً فلو علم بان زيداً يجب اكرامه على كل حال مع الشك في كون ذلك من جهة العلم أو العدالة فشك في بقاءه جرى استصحاب بقاءه ليرتب عليه وجوب اكرامه^١.



وفيه: إن تنجزه بالعلم الإجمالي يمنع من جريان الاستصحاب فيه، ولو سلم فهو استصحاب للكلّي المعبر عنه بالخصّة، لا الفرد المراد منه الخصّة. اللهم إلا أن يقال: بعدم تنجز مثل هذا العلم الإجمالي الذي كان المقصود منه اجراء الاستصحاب في عنوان الفرد لو فرض تمامية أركانه، فانه عنوان انتزاعي ليس موضوعاً للأثر الشرعي.

وإذا قصد التعبد ببقاء اليقين يكون كالعلم الإجمالي بين فردين يقطع وجداناً بانتفاء أحدهما - وهو الفرد القصير - لا يمكن أن يكون منجزاً لأن أحد طرفيه - الفرد القصير - لا يمكن تنجزه بهذا العلم الإجمالي، وعليه فلا يمكن تنجز طرفه الآخر لأن منجزية العلم الإجمالي لطرفيه على حد سواء.

وإذا لم يكن مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً فكيف بالعلم الإجمالي التعبدي.

الطريق الثاني: الالتزام بما ذهب إليه المحقق العراقي (قده) من إن متعلق العلم الإجمالي هو الفرد بجده الفردي والإيهام إنما هو في صورة الفرد في الذهن وإما واقعه فهو غير مردد.

وبناء عليه فإن اليقين بالحدوث موجود وهذا اليقين الإجمالي وصحته تتوقف على صحة هذا المبنى وقبوله، وقد يقال: كما قيل بأن اليقين أمر وجداني، وهو متعلق بعنوان أحدهما المردد بين الفرد القصير والفرد الطويل، ولا يتعلق بالقصير بعنوانه ولا بالطويل بعنوانه، بل هو متعلق بعنوان أحدهما لا بعنوان الفرد بما هو فرد.

وبهذا يتبين إن اليقين بالحدوث الذي هو أهم أركان الاستصحاب غير متوفر في الفرد بعنوانه التفصيلي في المقام، وكذا الشك في البقاء فأنه غير متوفر أيضاً بالنسبة الى كل واحد من الفردين، إما الفرد القصير فأنه على تقدير حدوثه

الوسيط في علم الأصول.....(١٦)

فهو مقطوع الارتفاع، وإما الفرد الطويل فهو على تقدير حدوثه مقطوع البقاء فلا شك في بقاءه، وعليه لا يجري استصحاب الفرد.

وقد استثنى شيخنا الفياض حالة كون الكلّي في ضمن أحد فردين متساويين بدون العلم بارتفاع أحدهما، كما إذا علم إجمالاً بدخول زيد أو عمر في الدار بدون أن يعلم بخروج أحدهما منها.

وهنا يمكن استصحاب بقاء الفرد، بتقريب: أنه يشير الى واقع الفرد الداخل في الدار، فإذا كان زيداً كان الشك في بقاءه فيها فلا مانع من استصحاب بقاءه، وإن كان عمرو كان الشك في بقاءه فيها فلا مانع من استصحاب بقاءه.

وحيث إن أحد الشرطين مطابق للواقع فيحصل منه العلم الإجمالي التعبدي بثبوت أحد الأثرين الشرعيين المرتبين على الفردين بعنوانهما الخاص، ويكون العلم الإجمالي منجزاً.

هذا مضافاً الى أنه لا مانع من ترتيب آثار بقاء زيد في الدار وترتيب آثار بقاء عمرو فيها، والعلم الإجمالي بعدم مطابقة أحد الاستصحابين للواقع لا يمنع من جريانها معاً ولا يوجب التعارض لأن استصحاب بقاء زيد فيها لا يدل على نفي بقاء عمرو والعكس إلا على القول بالأصل المثبت.^١

وفيه: إن هذا الفرض هو من القسم الأول لا الثاني، إذ بعد فرض تساوي الفردين، هما فرد واحد لا يعلم بخروجه، فإذاً هو من القسم الأول لا من القسم الثاني.

وإما قوله: بأن أحد الشرطين مطابق للواقع فيحصل العلم الإجمالي التعبدي، ليس على ما ينبغي لأن الحاصل هو العلم التفصيلي لا الإجمالي سواء أريد به الفرد الأول أم أريد به الفرد الثاني، بعد فرض تساويهما.



في جريان الاستصحاب في الفرد المردد

ولا بد من تحرير محل النزاع ليتضح ما هو المراد من الفرد المردد؟
ليس المراد من الفرد المردد هو المردد بحسب الواقع ونفس الأمر، إذ لا يعقل له معنى، لأن المحتملات المتصورة لمعنى الفرد المردد واقعاً لا تخلو من أحد معان أربعة كلها مستحيلة.

المعنى الأول: أن يكون تردده من جهة الوجود والعدم بمعنى أن يكون الفرد المردد واقعاً بين الوجود والعدم وهو مستحيل إذ لا واسطة بينهما، فإما أن يكون الفرد موجوداً بحسب الواقع وإما أن يكون معدوماً، وإما افتراض تردده بحسب الواقع بين الوجود والعدم فهذا يعني ارتفاع النقيضين في موردته واستحالاته واضحة.
المعنى الثاني: أن يكون التردد من جهة الشخص بمعنى أن لا يكون للفرد المردد ما يشخصه واقعاً وفي نفس الأمر، وهو ما صحح وصفه بالمردد، فهو مجرد من تمام المشخصات الزمانية والمكانية وغيرها، وهذا محال لأن افتراض وجود الفرد المردد يساوق تشخصه، للقاعدة إن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد.

المعنى الثالث: أن يكون التردد من جهة التشخص للفرد المردد، كما لسائر الأفراد ما يشخصها ويميزها عن غيرها، وإن ما يشخص الفرد المردد هو التردد وهذا لا معنى محصل له إذ التردد يبين التشخص فكيف يكون ما به التشخص مباحيناً للتشخص.

المعنى الرابع: أن يكون التردد من جهة قابلية الفرد المردد للصدق على كثيرين، وهذا المعنى إن كان المراد منه الكلي فهو معنى معقول ولكنه غير مراد قطعاً ولو كان مراداً فهو من سوء التعبير، وإن كان المراد منه الجزئي بالحمل الشائع فهو مستحيل لأن الجزئي يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وإنما يصدق على نفسه.



وبهذا يتضح إن المقصود من الفرد المردد واقعاً إنما هو الفرد المردد عند المكلف المتشخص في نفس الأمر والواقع.^١
وقد ذكروا له صورتين:

الصورة الأولى: ما هو من القسم الثاني من استصحاب الكلي، كما لو علم تحقق الكلي بواسطة فردة إلا إن هذا الفرد مردد بين فردين لو كان الفرد الأول فهو مقطوع الارتفاع ولو كان الفرد الثاني فهو مقطوع البقاء، ومثاله ما لو علم المكلف بجامع الحدث بواسطة علمه بوجود حدث منه مردد بين البول والمني، فلو كان الصادر منه هو حدث البول فهو مرتفع قطعاً لافتراض توضاً المكلف بعد العلم بوجود جامع الحدث ولو كان الصادر منه هو حدث الجنابة فهو باق يقيناً.
وهذه الصورة هي التي قالوا فيها بجريان استصحاب كلي الحدث لتوفره على أركان الاستصحاب.

وإما استصحاب الفرد الواقعي المردد بين الفردين، قال بعض بإمكان جريان.

وقد نوقش من قبل المحقق النائيني (قده) بأنه إن كان هو استصحاب الفرد الخارجي دون ملاحظة خصوصيته الفردية فهذا هو استصحاب الكلي، لأن تجريد الحدث من الخصوصية البولية، وعن الخصوصية الجنائية يقتضي أن يكون المستصحب هو الجامع.

وإن كان مراده استصحاب الفرد على تقدير الخصوصية الأولى واستصحابه على تقدير الخصوصية الثانية فهو ممتنع قطعاً، لأن إما مقطوع الارتفاع على تقدير الخصوصية الأولى، وإما لا يقين بحدوثه على تقدير الخصوصية الثانية.

(١) المعجم الأصولي ج ١ ص ١٦٢، محمد صنقور



الصورة الثانية: ما لو علم المكلف بجامع التكليف مع تردده فيما هو متعلقه واقعاً، وهل هو الفرد الأول أو الفرد الثاني؟ ثم احتمال ارتفاع الجامع بسبب ما يوجب ارتفاع متعلقه الواقعي.

والفرق بين الصورتين، هو إن منشأ الشك في بقاء الجامع في الصورة الأولى هو الجزم بارتفاع أحد الفردين، فلو كان هو متعلق الجامع واقعاً لكان الجامع قد أرتفع، ولكن لم يحرز أنه متعلق الجامع واقعاً فأدى ذلك الى الشك في بقاء الجامع.

وإما منشأ الشك في الصورة الثانية فهو احتمال عروض ما يوجب ارتفاع متعلق الجامع واقعاً، ومن هنا وقع الشك في بقاء الجامع، وقد مُثل له، ما لو علم المكلف بوجوب إحدى الصلاتين، إما صلاة الطواف وإما صلاة الآيات ثم احتمال ارتفاع الوجوب بسبب نسخ وانتفاء الموضوع، وهنا لا يمكن استصحاب الفرد المردد لو كان بمعنى استصحاب الفرد على تقدير الخصوصية الأولى، واستصحابه على تقدير الخصوصية الثانية، وإما استصحابه بقطع النظر عن الخصوصيةين فهذا استصحاب جامع التكليف المعلوم تفصيلاً.

وقيل بإمكان استصحاب تنجز الفرد الأول واستصحاب تنجز الفرد الثاني. ثم إن المفهوم قد يكون مردداً، وهو ما يدور معناه بين معنيين متباينين أو بين معنيين أحدهما أوسع من الآخر.

ومثال الأول: ما لو ورد (ذات القرء لا يصح طلاقها) فان القرء مردد بين معنيين متباينين، فإما أن يكون المراد منه الطهر، وإما أن يكون المراد منه الحيض.



ومثال الثاني: عدم جواز الصلاة خلف الفاسق، ومفهوم الفاسق مردد بين مرتكب الكبيرة والصغيرة، وهذا يقتضي ضيق دائرة المفهوم وبين مرتكب الكبيرة فحسب.

وإما في الحالة الأولى، من دوران المفهوم بين متباينين، وعدم وجود قدر مشترك بينهما فلا مجال للاستصحاب لأن الأثر الشرعي المترتب على المفهوم والمردد لا يحرز ترتيبه على المعنى الأول ولا على المعنى الثاني.

فلو علم بتحريض المرأة ثم شك في بقاءها على حدوث الحيض، فهنا لا يمكن استصحاب حدث الحيض لترتب الأثر الثابت لمفهوم الفرد وهو صحة الطلاق. وكذا لو كانت الحالة السابقة هي الطهر، نعم لو كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم القراء، بأنه يمكن استصحابه لترتيب الأثر الشرعي عليه.

وإما في حالات دوران الأمر للمفهوم بين الأقل والأكثر، فلو كان القدر المتيقن - وهو الأكثر - محرزاً ثم شك في بقاءه فإنه لا مانع من جريان الاستصحاب لترتيب الأثر الشرعي المترتب على المفهوم المردد، كما لو كنا نحرز عدالة زيد على كلا التقديرين من مفهوم العدالة ثم شك في بقاء هذا المقدار من العدالة.

إما لو كان الأقل هو المحرز ثم شك في بقاءه فحينئذ لا يمكن جريان الاستصحاب لترتيب الأثر الشرعي المترتب على المفهوم المردد، لعدم احراز تحقق المفهوم المردد، إذ لعل الأكثر هو المراد من المفهوم المردد فالشك في مورد الأقل شك في أصل حدوث المفهوم.

إما لو كان الأثر مترتباً على العدم فإنه لا مانع من جريان الاستصحاب لو كان العدم محرزاً ثم شك في ارتفاعه، كما لو كنا نحرز عدم عدالة زيد على كلا



التقديرين من المراد من مفهوم العدالة، ثم أن زيداً ترك ارتكاب الكبيرة فشككنا في عدم العدالة، هل ارتفع بذلك أم لا فعندئذٍ نستصحب عدماً.

ثم إن المقصود من ترتب الأثر على المفهوم المردد هو ترتبه على المفهوم المتعين في نفس الأمر والواقع، وليس المقصود ترتبه على المفهوم المردد بعنوان كونه مردداً، فإن التردد ليس هو موضوع الأثر الشرعي، وإنما نشأ عن جمل المكلف بما هو المراد الواقعي من المفهوم، فلم يؤخذ التردد في مفهوم الأثر الشرعي.

قال السيد الشهيد (قده): عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية كما إذا شك في صدق مفهوم العادل على فاعل الصغيرة سواء أريد به استصحاب الموضوع أو الحكم.

(ووضحه): بأن الشك في موارد الشبهات المفهومية ليس في الواقع بل في ما هو مدلول اللفظ ومن الواضح إن مدلول اللفظ بما هو مدلول اللفظ ليس موضوعاً للحكم الشرعي ليجري الاستصحاب فيه، والواقع لا شك فيه بل يقطع بعدم ارتكاب الكبيرة ويقطع بارتكاب الصغيرة فلا معنى للاستصحاب.^١

ومن هنا يتضح بأن استصحاب الفرد المردد هو استصحاب شخصي لا كلي في مقابل استصحاب الكلي من القسم الثاني، حيث أن الشخص إما هو فرد معين كطهارة ماء معين أو هو فرد مردد من طبيعة واحدة كأحد الفردين في مثال العلم الإجمالي، بالنجس أو من طبيعتين كأحد الفردين في العلم الإجمالي بين النجس والواجب مثلاً.

والأول هو القسم الأول من استصحاب الكلي وقد مر أنه لا إشكال في جريانه، وإما استصحاب الفرد المردد، كالنجاسة المرددة بين إناءين فقد قسم الى قسمين:

^١ (بحوث في علم الأصول ج ٩ ص ٢٥١)



القسم الأول: إذا كان الشك في بقاء المعلوم بالإجمال من جهة ارتفاع أحد الفردين أو خروجه عن محل الابتلاء كما لو سكب أحد الإناءين.

القسم الثاني: إذا كان الشك في بقاء المعلوم بالإجمال من غير هذه الجهة. إما القسم الأول: فلا يجري الاستصحاب فيه، وذلك لعدم تعلق اليقين والشك بموضوع ذي أثر شرعي، وهو ما يعتبر في صحة التعبد بالاستصحاب، حيث يتعلق اليقين والشك بالعنوان الذي يكون بذلك العنوان موضوعاً للأثر الشرعي، وإلا فلا يكفي تعلقها بغير ذلك العنوان.

وما هو الأثر الشرعي في الفرد المردد إنما هو واقع ذلك الفرد ومصادقه بما له من العنوان الخاص، كنجاسة هذا الإناء أو ذلك بواقعه وعنوانه التفصيلي وهو إن كان هو الباقي فمقطوع البقاء وإن كان هو الزائل فمقطوع الانتفاء فلم يتعلق يقين وشك بشيء له أثر شرعي.

وإما تعلقه بالعنوان الإجمالي، كأحد الإناءين أو عنوان الفرد المردد أو ما هو موضوع الأثر، فهو وإن كان متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً إلا إن الأثر الشرعي لم يترتب على هذه العناوين كي يجري الاستصحاب.

والحاصل: إن الدوران بين المقطوعين مما يمنع جريان الاستصحاب وحيث الأثر الشرعي مرتب إما على متيقن الزوال أو متيقن البقاء وهذا هو القسم الثاني من استصحاب الكلي.

وإما ما كان من العناوين الإجمالية، فهو إن تمت أركان الاستصحاب فيه من اليقين السابق والشك اللاحق، إلا أنه لا أثر شرعي له لأنه لم يعلق بهذه العناوين من الآثار الشرعية في السنة الأدلة الشرعية.

وقد يقال: إن الأصل إنما لا يجري في الفرد المردد إذا كان العنوان الإجمالي بما هو هو في حيال ذاته مقصوداً في الاستصحاب، (وإما) إذا كان ملحوظاً على



وجه الطريقة والمشيئة الى ما هو موضوع الأثر بنحو الإجمال فلا محذور في الاستصحاب لأن بهذا اللحاظ يكون وسيلة لأبصال التعبد بالبقاء الى ما هو موضوع الأثر الشرعي.

فأنه يقال: بأنه لو سلم ذلك فانه في فرض قابلية ما يحكى عنه العنوان الإجمالي لإعمال التعبد فيه، والمفروض عدم قابليته لذلك، لعدم تعلق الشك بعنوان من العناوين التفصيلية، (فأنه) إن أخذ وجهاً وعنواناً لهذا الفرد كان مقطوع البقاء وإن أخذ كونه عنواناً ووجهاً للفرد الآخر كان مقطوع الارتفاع فلا شك في البقاء على كل تقدير إلا بعنوان أحد الفردين أو الفرد المردد أو بغيرهما من العناوين الإجمالية العرضية، وبعد خروج مثلها عن حيز الأثر الشرعي فلا يجري الاستصحاب فيها كما هو ظاهر.

ومن ذلك يظهر الفرق بين الفرد المردد - كالدوران بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر، كالشك في زيد أنه ابن عمرو أو ابن خالد بعد موت أحدهما أو كالشك في النهار أنه ينتهي بغياب القرص أو بذهاب الحمرة المشرقية، وفي مفهوم الكر المردد بين سبعة وعشرين شبراً أو ثلاثاً وأربعين تقريباً - وبين القسم الثاني من استصحاب الكلّي كالحديث المردد بين الأصغر والأكبر، فان صحة الاستصحاب في هذا القسم إنما هي لأجل إن الأثر الشرعي للكلّي ثابت كالمنع من الصلاة بخلاف الفرد المردد فأنه لا أثر شرعي لعنوان أحد الطرفين، بل الأثر للفرد.

ولو انعكس الأمر كما لو انعدم الأثر الشرعي للكلّي، وكان للفرد المردد أثر شرعي انعكس الأمر فيجري الاستصحاب في الفرد المردد دون الكلّي من القسم الثاني.



القسم الثاني وهو ما كان الشك في بقاء المعلوم بالإجمال من جهة أخرى كما لو علم بنجاسة أحد الإناءين ثم احتمل الطهارة للنجس الواقعي في اليوم الثاني، فهل يجري الاستصحاب هنا.

قيل بعدم جريانه لأن استصحاب النجاسة المرددة لا أثر شرعي به، إذ النجاسة حكم شرعي تعلق بأحدهما المعين خارجاً غير المعلوم عند المكلف.

ولا في كل واحد من الإناءين لأنهما مع قيد التعين الذي كان النجس الواقعي مقيد به، بين ما لا يقين سابق بنجاسته وبين ما يحتمل ارتفاع نجاسته.

وقيل بجريانه في كل واحد من الإناءين لا في الفرد المردد المعلوم بالإجمال الذي لم يترتب عليه الأثر الشرعي، بتقريب: استتباع العلم الإجمالي المنجز لليقين بالنجاسة لكل واحد منهما في فرض انطباق المعلوم عليه.^١

^١ بيان الأصول ج ٧ ص ٣٧ - الشيرازي صادق



الشبهة العبائية

وهي ما أثارها السيد الجليل إسماعيل الصدر (قده) عندما زار النجف الأشرف أيام الشيخ الأخوند (قده) فأثار في الأوساط العلمية هذه الشبهة حتى صارت عندهم موضعاً للمناقشة والرد واشتهرت باسم الشبهة العبائية.

وحاصلها: لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ولم يعلم أنه أي طرف منها، وهل هو الطرف الأعلى أو الطرف الأسفل؟ ثم طهر أحد الطرفين وليكن الطرف الأسفل مثلاً، فإن النجاسة المعلومة الحدوث تصبح مشكوكة الارتفاع ولا مانع من استصحاب النجاسة الجامعة بين الطرفين حيث يكون أحدهما مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه والآخر متيقن البقاء على تقدير حدوثه أيضاً.

وهذا الاستصحاب من الواضح أنه من القسم الثاني لدورانه بين مقطوعين.

ومقتضى جريانه أن الحكم بنجاسة الملاقي لطرفي العباءة معاً، وبطلان هذا اللازم ضروري لأن ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم بالطهارة بالإجماع كما قيل عن الشيخ المظفر في أصوله، وهنا لم يلاق البدن إلا أحد طرفي الشبهة وهو الطرف غير المغسول، وإما الطرف الأسفل فقد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره يقيناً، ومن هنا فالحكم بنجاسة ملاقيه غريب من الناحية الفقهية، كيف؟ فإنه إن لاقى الطرف النجس حكم بطهارته لما ذكر من إن الملاقي لأحد طرفي العلم الإجمالي محكوم بالطهارة ومع ملاقاته الطرف المغسول أيضاً، فيحكم بنجاسة الملاقي، وغرابة هذا الحكم واضحة من جهة إن ملاقاته البدن للطرف الطاهر مؤثرة في نجاسته، من جهة إن الجامع بين الطرفين وهو عنوان أحدهما محكوم بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب لهذا الجامع، بينما أنه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقي، لأنه إن لاقى الطرف المغسول فهو قد لاقى الطاهر، وإن لاقى غير



المغسول فيكون ملاقياً لطرف الشبهة وهو محكوم بالطهارة بمقتضى الإجماع المدعى.

وبهذا يكشف عن عدم صحة جريان الاستصحاب الكلي من القسم الثاني. وقد أجيب عن ذلك، بأن الاستصحاب هنا ليس من استصحاب الكلي القسم الثاني بل هو من استصحاب الفرد المردد، الذي لا يجري فيه الاستصحاب على ما تقدم، عدا ما نقل عن البعض بصحة جريانه، وإن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً، والمفروض إن أثر القدر المشترك أثر لكلا الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب واقع الشخص المعلوم سابقاً. وفيه: إن تردده بحسب علمنا، كيف لا يضر باليقين، وهل اليقين إلا العلم؟ فالتردد يعني الشك وهو مناف لليقين.

اللهم إلا إذا أراد من اليقين بوجود القدر المشترك، والتردد في الفرد وهنا أختلف متعلق الأمرين من اليقين والشك، لأن متعلق اليقين هو أحد الطرفين، ومتعلق الشك هو الطرف الأعلى، نعم ركنا الاستصحاب بالنسبة للقدر المشترك متوفران من اليقين به والشك، فأن كونه مردد بين مقطوع البقاء وبين مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلاً في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه لأن المفروض إن القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك والقطع كذلك ليس قطعاً فعلاً بل هو عين الشك^١، فتأمل. ولكن لا فائدة في جريان القدر المشترك، لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، وإما حالة الأثر بخصوصه وهو الفرد فمن الواضح أنه غير متيقن بل هو

(١) المظفر، أصول، ج ٤ ص ٣٣٥

(٢) وجهه: إن هذا الشك تقديري وليس فعلي، وإن كان تقديرياً من الجهتين، ومعه فكيف يقال بثبوت الركن الثاني، إن المطلوب فيه الشك الفعلي لا التقديري.



مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا يتحقق باستصحاب الفرد المردد الركن وهو اليقين بالحالة السابقة.

والأوجه في الجواب: أن يقال بأن الكلي هنا وهو أحد الطرفين، مما ينطبق على كل من الطرف الأعلى غير المغسول والطرف الأسفل المغسول - حسب الفرض - وبعد غسل الطرف الأسفل يقطع بارتفاع الكلي بعنوان أحد الطرفين، فإنه لا ينطبق على الطرف الأسفل لخروجه، ولا على الطرف الأعلى فهو واحد مما لا ينطبق عليه أحد الطرفين.

قال شيخنا المظفر (قده): إن عدم التفرقة بين باي استصحاب الكلي - القسم الثاني - واستصحاب الفرد المردد هو ما أوجب الاشتباه عند البعض وأحكم الشبهة.

ثم تساءل ما الضابط للباين؟

وأجاب: إن الأثر المراد ترتيبه إما أن يكون أثر للكلي - أي - لذات الحصة لا بما لها من التعيين الخاص والخصوصية المفردة، أو أثراً للفرد، أي للحصة بما لها من التعيين الخاص والخصوصية المفردة.

فإن كان الأول: يكفي فيه استصحاب القدر المشترك، أي ذات الحصة الموجودة إما في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنه هو الحادث (ويكون ذلك من استصحاب الكلي القسم الثاني).

وإن كان الثاني فلا يكفي استصحاب القدر المشترك، وإنما الذي ينفع هو استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة، والمفروض أنه مردد بين مقطوعين كل على تقدير حدوثه، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد.



إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني لأن الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصل العبادة أو الطرف الكلي منها بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص إما الأعلى أو الأسفل.

وإما لماذا لا يصح الاستصحاب في الفرد المردد؟

فقد قيل بعدم توفر الركن الثاني فيه وهو الشك في البقاء، وقد قيل لعدم توفر الركن الأول وهو اليقين بالحدوث فضلاً عن الشك في البقاء؟

والوجه في الأول: إن الفرد بما له من الخصوصية مررد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لأنه إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع فلا شك في بقاء المتيقن.

ودفعه: إن كونه مررد بين مقطوعين معناه في الحقيقة هو الشك فعلاً في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه، لأن المفروض إن القطع بالبقاء وكذا بالارتفاع ليس فعلياً بل هو قطع على تقدير مشكوك إذ القطع كذلك ليس قطعاً فعلياً بل هو عين الشك.

وفيه: إن متعلق اليقين هو الفرد المردد وليس هو الفرد الواقعي وأحدهما غير الآخر.

وبعبارة: إن ما هو متعلق اليقين هو الفرد الموصوف بالتردد، بينما ما هو متعلق الشك ليس هو الفرد الموصوف بالتردد، وهذا معناه انخرام الركن الثالث، وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

ولو سلم فهو ليس بمحط للأثر بما هو مررد بل ما هو محط الأثر هو الفرد بوجوده الواقعي، المتيقن عندنا أيضاً.



ولو بني على أساس كفاية الحدوث وليس اليقين بالحدوث في جريان الاستصحاب كما استظهرناه فيما سبق من صحيحة ابن سنان، فأيضاً لا يجري الاستصحاب، باعتبار اتخاذ عنوان أحدهما مرآة ومشيراً الى الفرد الواقعي بإشارة ترددية، لأن الإشارة في مرحلة الشك لا تردد فيها، ولا بقاء لعنوان أحدهما، كما تقدم.

والوجه الثاني: إن اليقين بالحدوث، إن أريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لأنها مجهولة بحسب الفرض، فاليقين موجود ولكن المتيقن هو الكلي – نجاسة أحد الطرفين – الذي يصلح للانطباق على كل طرف.

وإن أريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلاً لأن المفروض إن الخصوصية المفردة مجهولة مرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة في عين الحال، إذ المردد بما هو مردد لا معنى لأن يكون معلوماً متعيناً، هذا خلف، وإنما المعلوم القدر المشترك.

وقد تقدم منا بان كل علم إجمالي مؤلف من علم وجهل ومتعلق الأول هو الجامع ومتعلق الثاني هو الخصوصيات، وإلا فلا معنى للإجمال في العلم وهو عين الكشف واليقين وإنما سمي إجمالياً لانضمام الجهل بالخصوصيات الى العلم بالجامع. وعلى هذا فما هو متيقن – وهو الكلي – لا فائدة في استصحابه لانتفاء الفرد المردد بعد الغسل للطرف لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصية، وما له الأثر المراد ترتيبه عليه – وهو الفرد بخصوصيته – غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا إن الفرد المردد متيقن ولكن لا شك في بقاءه.



وبهذا يتبين إن الفرق بين استصحاب الكلّي القسم الثاني وبين استصحاب الفرد المردد، عدة أمور:

الأمر الأول: أنه بعنوان الكلّي يوجد في الفقه ما يترتب عليه من الأثر - ككلّي الحدث - على ما تقدم في المباحث السابقة، ولا يوجد في الفقه ما يترتب على عنوان الفرد المردد.

الأمر الثاني: بناء على الأمر الأول، فالاستصحاب في الكلّي - القسم الثاني - يجري، ولا يجري في الفرد المردد.

الأمر الثالث: أنه في الفرد المردد، لو فرض جريانه بناء على توفر أركانه، فإن الأثر المراد ترتبه إنما يكون على واقع الفرد، أو قل الفرد الواقعي، وبقرينة احتمال انطباقه على طرفي التردد، يترتب الأثر على كل واحد فيما لو كان له الأثر. فيما يترتب الأثر على نفس الجامع - الكلّي - في استصحاب الكلّي واستصحاب الكلّي لا يثبت به شرعاً ترتب الأثر على هذا الطرف أو ذاك، لأنه لازمه العقلي.

الأمر الرابع: إننا إذا قلنا، بأن العلم إنما يكون إجمالياً فيما لو زادت الأطراف على قدر المعلوم بالإجمال، كان هذا المعنى موجوداً في استصحاب الكلّي المردد بين الفردين، الطويل والقصير، وغير موجود في استصحاب الفرد المردد، إذ هو فرد لا جامع، فيه جهات أو جهتين، وهو معلوم تفصيلاً لا إجمالاً.

ويترتب على ذلك، بأن ارتفاع أحد الطرفين للتردد يقطع بارتفاع الكلّي بخلاف ارتفاع أحد الطرفين في الكلّي فإنه لا يقطع بارتفاعه إلا على تقدير حدوثه في الفرد المرتفع، ولذا قلنا بأنه بعد غسل الطرف الأسفل، فإن الطرف الأعلى - غير مغسول - واحد وهو بما لا ينطبق عليه (عنوان أحدهما) أحد الطرفين.



الأمر الخامس: ويترتب على ما سبق، بأن ملاقاته طرف في الفرد المردد لا يكون موجباً لنجاسة ملاقيه لاحتمال عدم تحقق الفرد في هذا الطرف بل في الطرف المغسول، وإما ملاقاته أحد طرفي العلم الإجمالي، فهو موجب بناء على قول بعض المعاصرين، بنجاسة الملاقاة، من جهة وجود الكلبي في هذا الطرف، لأن القدر المشترك أو الجامع موجود في الطرفين.

ولك أن تقول: بأن ملاقاته الطرفين في ما لو بني على الفرد المردد موجب لنجاسة الملاقاة، فيما طرف واحد موجب لنجاسته في ما لو بني على كلي القسم الثاني.

ولذا ذكر بعضهم: ان استصحاب الفرد المردد أثره نجاسة ملاقي جميع الأطراف، فان التعبد بنجاسة هذا الطرف أو ذاك الطرف - بنحو الفرد المردد - يكون أثره نجاسة ملاقي الطرفين من غير شبهة المثبتية. واستصحاب الكلبي لا يثبت شرعاً إن النجس إما هذا الطرف أو ذلك لأنه لازمه العقلي.

ولا يرد عليه، أنه لا وجود خارجي للفرد المردد، لجواز التعبد به وترتيب الأثر عليه كالواجب التخييري.

والفرق واضح بين الأمرين:

أولاً: لما ذكره البعض بأن الوجوب التخييري نحو إلزام على نحو التخيير وهو عند الله وعندنا واحد.

وإما ما نحن فيه فالنجاسة متعينة عند الله سبحانه مجهولة عندنا فالمعلوم هو النجس الواقعي الجاري فيه الاستصحاب، لكنه مجهول عندنا.

وقد تقدم عدم إمكان جريان النجاسة في الفرد الواقعي، إما لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة لاختلاف عنوان الفرد الواقعي مع الفرد المردد، وإما



لعدم الشك في الفرد الواقعي كما قيل لتردده بين مقطوعين، والصحيح بين قطعين، لأنه فرد واحد موصوف بالتردد.

والصحيح في الفرق بين الواجب التخييري والفرد المردد، أنه في التخييري يتوفر اليقين بالحدوث، وإما الفرد المردد فلا يقين بالحدوث بل ولا شك في البقاء.

وإن التردد في الفرد في المتعلق، ولا تردد في الواجب التخييري بل توسيع لدائرة المتعلق ليشمل عدة أفراد يتخير المكلف في امتثال أحدهما، وبعبارة أنه لا تردد في الفرد واقعاً بل هو عندنا، وفي الواجب التخييري إن التردد من حيث اختيار المتعلق في الواقع وعندنا.

هذا مضافاً إلى إن عنوان أحد الطرفين أو الأطراف يبقى منطبقاً على أي طرف ولو خرجت البقية أو أمتنع امتثالها فيما لا ينطبق عنوان أحد الطرفين فيما لو خرج أحد الطرفين في الفرد المردد.

ومن الغريب ما قاله بعض المعاصرين: ان استصحاب الفرد المردد في مقام الثبوت لا مانع منه، وكذا في مقام الإثبات لشمول إطلاق أدلة الاستصحاب لمثله، لليقين بنجاسة هذا الفرد أو ذلك، والشك في بقاء تلك النجاسة عند غسل أحدهما، لكن ترتب نجاسة الملاقي عليه لا يكون إلا بالملازمة العقلية، وهو مثبت فلا يجري الاستصحاب لاثباتها.

ووجه غرابته: إن الإطلاق المدعى لأدلة الاستصحاب لا وجه له بعد إن قلنا بأنه لا أثر مترتب على عنوان الفرد المردد في الفقه.

وإن الشك لم يتعلق بما تعلق به اليقين، إذ الأخير تعلق بعنوان إما هذا أو ذاك، والأول تعلق بعنوان هذا فقط.

الجزء الثالث عشر..... (٣٣)

مع إن العلم بالنجاسة إنما يترتب على ملاقة كلا الطرفين لا على ملاقة طرف واحد، إذ هو غير الكلي القسم الثاني.

وقد مثل له بما جعله مؤيداً لعدم ترتب الأثر لأنه مثبت بالقول: أنه لو قال عندي ثوب لفلان، ومات ولم يكن في تركته إلا ثوب واحد، وشك الوارث في بقاء الوديعة عنده، لا يحكم بأن الثوب الذي وجد عنده وديعة، فان استصحب بقاء الوديعة لا يثبت كونه وديعة.^١

وانت مطلع على ما قلناه، بأنه من الفرد المردد وفي مثله لا يجري الاستصحاب لا أنه يجري ويكون مثبتاً، وعدم جريانه لعدم اليقين يكون الثوب عنده وديعة أو مملوك له، وهو ثوب واحد.

نعم لو وجد عنده ثوبان، لكان من استصحب الكلي من القسم الثاني، كما هو واضح.

^١ بيان الأصول ج ٧ - ص ٧٢ الشيرازي صادق



ما أجيب به عن الشبهة العبائية

الجواب الأول: ما عن المحقق النائيني (قده) وهو مبني على إن الملاقي لأحد طرفي العلم الإجمالي بالنجاسة محكوم بالطهارة.
بيانه: إن استصحاب بقاء النجاسة الجامعة ليس من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، لأن الكلّي من هذا القسم ما كان مردداً بين فرد من الصنف القصير وبين فرد من الصنف الطويل، حيث يزول الفرد الأول ويبقى الثاني أو إن الثاني محتمل البقاء.

وإما في المقام: فالنجاسة فرد واحد شخصي مردد بين مكانين هما الطرف الأعلى والطرف الأسفل ولا يعلم بأن النجاسة وقعت في أي طرف فالتردد في الخصوصية مع العلم بخصوصية الفرد وعليه فليس الشك في بقاء الكلّي وارتفاعه بل الشك في الفرد الحادث المردد من حيث المكان، نظير ما إذا علمنا بأن زيدا في الدار ولكن لا ندري أنه في الطرف الشرقي أو في الطرف الغربي، فإذا كان في الطرف الغربي فقد مات لانهدام هذا الطرف من الدار ووقوعه عليه وإن كان في الطرف الشرقي فهو حي فيشك في بقاء حياته، وفي مثله لا مانع من استصحاب حياته بناء على جريانه وليس هو من استصحاب الكلّي بل هو من استصحاب الفرد المردد من حيث المكان.

ومثّل له بمثال آخر: ما إذا كان لزيد درهم واشتبه به بين ثلاثة دراهم ثم تلف أحد الدراهم فلا معنى لاستصحاب الكلّي بالنسبة لدرهم زيد فإنه جزئي واشتبه حاله بين التالف والباقي.

وأجيب عنه: من العراقي (قده) بما يلي:



أولاً: بأن أركان الاستصحاب تامة، لليقين السابق المتعلق بشيء والشك اللاحق المتعلق ببقاء نفس ذلك الشيء، فالنجاسة متيقنة الحدوث في العباءة مشكوكة البقاء فيها، وعدم كونه من استصحاب الكلّي، وإن التزديد في محل النجاسة عن العباءة الشخصية المعينة، لا يضر بالمقصود وهو جريان الاستصحاب في مثل ذلك، إذ التزديد في المحل سبب لحصول الشك في بقاء النجاسة في العباءة.

كما لو شرب شخص مائعاً مردداً بين كونه ماءً أو سماً قاتلاً، فالشك في بقاء حياة زيد حاصل بعد يقين بها وإن كان سبب هذا الشك هو التزديد في نوع المشروب.

وكذا مثال الدرهم، فإن التزديد ليس في المحل وإنما هو في ذات الدرهم الذي لزيد، هل هو التالف أو الباقي.

وفي هذا الجواب ما يلي:

أولاً: إن هذا اليقين متعلقاً بالمستصحب قبل طرو الاشتباه لا بعده والمفروض أنه يأخذه بعده، إذ هو محل الشبهة، وبالتالي فهذا خروج عن محل البحث ولا كلام لأحد في جريان الاستصحاب.

ولو أخذه بعده لكان اليقين بالحدوث غير حاصل من جهة التردد، فلم يتوفر ركن الاستصحاب الأول ليقال بجريانه.

ثانياً: إن ما مثل له بالمائع المردد بين الماء والسّم القاتل مما لا يقين بحياة زيد بعد التردد نعم اليقين قبله، إذ المفروض إن اليقين من حيث الحدوث وعدمه وقع بعد الشرب لا قبله، وهذا واضح.

وحياة زيد أمر واحد مردد بعد الشرب بين الموت وبين الحياة، وليس هي حياة واحد متعين شخصي.



وإما مثال الدرهم فواضح إن مصب الاستصحاب هو درهم زيد لا كلي الدرهم، واستصحاب كلي الدرهم لا يثبت إن الباقي هو لزيد إلا على الأصل المثبت.

ثم أجاب ثانياً: بأنه هل تجري سائر الآثار الشرعية للنجاسة من عدم جواز الصلاة في هذه العبادة، وعدم جواز بيعها إلا مع اخبار المشتري ونحو ذلك أم لا؟ فانه على الجريان ما الفارق؟

وعلى عدمه فهو بعينه خلاف ما تسالموا عليه من بقاء تنجز العلم الإجمالي بعد خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، ومنهم المحقق النائيني بنفسه في مبحث الاشتغال.

وأجاب عنه بعض المعاصرين: بانه لا يرفع الإشكال عن استصحاب الكلي، وإنما يرفع الإشكال عن نفس الشبهة العبائية بالخصوص. وأنت خير بانه لا يرفع الإشكال عن استصحاب الكلي، لأنه ليس مورداً له ليجري، وإما رفع الإشكال لأنه من استصحاب الفرد المردد والاستصحاب فيه لا يجري.

هذا وقد قرر جواب النائيني (قده) الشيخ الفياض بما يوقعه في الإشكال المتقدم الذي أوردناه على المحقق العراقي (قده) من إن ذلك من استصحاب الفرد بحده الفردي، وليس من استصحاب الكلي.

قال: وعلى هذا فالمستصحب في المقام ليس هو النجاسة الجامعة بل فرد واحد شخصي في موضوع معين من العبادة في الواقع المعلوم عند الله المجهول عندنا فلا يترتب على استصحاب بقاءه نجاسة الملاقي للشك في أنه لاقاه أو لا، فإذا لا مانع من استصحاب عدم ملاقاته له أو أصالة الطهارة فيه.



وهذا بخلاف ما إذا كان المستصحب النجاسة الجامعة، فإن الملاقي إذا لاقى كلا الجانبين فقد لاقى النجاسة الجامعة المستصعبة ولهذا يحكم بنجاسته ووجوب الاجتناب عنه ظاهراً، وهكذا.

وأنت خير بانه لا مورد لاستصحاب شخص النجاسة وليست هي محلاً للبحث، والمحقق النائيني لا يقول باستصحاب الفرد المردد وليس من ثمة جامع للنجاسة كما ذكره الفياض (حفظه الله).

ومنه نعرف ما في مناقشته: حيث قال: أولاً: فلأن المراد من الكلبي في هذا القسم أعم من الكلبي الحقيقي والانتزاعي الاختراعي الذي هو متعلق العلم الإجمالي لأن العلم لا يمكن أن يتعلق بالفرد الخارجي وإنما يتعلق بالعنوان الانتزاعي وهو عنوان أحدهما الذي لا وجود له إلا في عالم الذهن.

وعلى هذا فيكون متعلق العلم الإجمالي هو النجاسة الجامعة بين نجاسة هذا الطرف من العبادة ونجاسة ذاك الطرف منها وهي عنوان أحدهما^١

ولا يخفى ما فيه، فان النائيني لا يقول بالجامع في المورد بل في الفرد المردد بين كونه في هذا الطرف أو ذاك كما بيناه في تحرير أصل النزاع، وما ذكره الشيخ تحميل واضح على جواب النائيني (قده).

وثانياً: إن استصحاب الفرد بعنوانه التفصيلي لا يجري في نفسه لعدم اليقين بالحدوث، لا في الطرف الأيمن ولا في الطرف الأيسر منها ومعه فلا شك لأن اليقين تعلق بنجاسة العبادة أعم من الجانب الأيمن أو الأيسر.

وهذا منه غريب، فأن متعلق اليقين هو الفرد المردد بين كونه في الجانب الأيمن وبين كونه في الجانب الأيسر، وليس متعلق اليقين هو هذا الطرف حتى لا يكون يقين بحدوثه أو ذاك الطرف.



وعد جريانه، لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، فما تعلق به اليقين هو الفرد المردد، يقين تعلق بهذا العنوان، عنوان هذا أو ذاك، وما هو متعلق الشك ليس هو مما ينطبق عليه عنوان هذا أو ذاك.

الجواب الثاني: ما عن المحقق النائيني (قده) أيضاً، بان استصحاب بقاء النجاسة لا يجري في نفسه، لأنه إن أريد استصحاب بقائها بمفاد كان الناقصة، فلا حالة سابقة لها إذ لا يعلم بنجاسة هذا الطرف المعين من العبء حتى يشك في بقائها بسبب ما.

وإن أريد استصحابها بمفاد كان التامة فهو لا يثبت أن اليد الملاقية للعبء ملاقية للنجاسة، لأن هذا الاستصحاب لا يثبت اتصاف العبء بالنجاسة إلا على القول بالأصل المثبت، إذ نجاسة الملاقي متوقفة على تحقيق الملاقة خارجاً. ونجاسة الملاقي (بالفتح) ومجرد وجود الملاقة في الخارج لا يثبت نجاسة الملاقي لأن الملاقة من الآثار العقلية لبقاء النجاسة وليست من الآثار الشرعية. وإذا لم يجر الاستصحاب في المسألة اندفعت الشبهة بانتفاء موضوعها.

وقد نقش من قبل المحقق الخوئي (قده): بأنه لا مانع من جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصة مع عدم تعيين موضوع النجاسة تفصيلاً. بأن يقال: الموضع الواقعي للنجاسة من العبء كان نجساً والآن كما كان، فالموضع الواقعي المقطوع ملاقة اليد معه لملاقاتها لكلا الطرفين، مستصحب النجاسة، والملاقة حاصلة وجداناً وبضم الأصل الى الوجدان يتم المطلوب.

وما ذكره المحقق النائيني، من أن أحد الطرفين مقطوع الطهارة والآخر مشكوك الطهارة من أول الأمر، فلا يمكن إجراء الاستصحاب، لأن بين مقطوع



الزوال ومشكوك الحدوث جار في كل مسائل القسم الثاني من استصحاب الكلّي لا في خصوص مسألة العبء والمحقق المذكور يقول بجريانه^١.

وهذا واضح الدفع، إذ ما معنى الموضع الواقعي، فهو واقعي عند الله مردد عندنا، فهو من الفرد المردد بين هذا الطرف أو ذاك، وفي مثله لا يقين بواقع هذا الطرف أو ذاك الطرف، وإنما متعلق اليقين هو الموضع الموصوف بالتردد، وبعد زوال أحد الطرفين لطهارته، فلا يكون متعلق الشك هو عنوان المردد أو عنوان أحدهما لعدم انطباقه على الطرف الباقي.

الجواب الثالث: ما عن شيخنا الفياض (حفظه الله): إن الشبهة تندفع بأحد أمرين، أولهما: ما أشرنا إليه وإن الملاقى لأحد أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة في الشبهة المحصورة محكوم بالنجاسة وبوجوب الاجتناب كالملاقى (بالفتح)، والطرف الآخر على أساس العلم الإجمالي الجديد الحادث بالملاقاة.

فاذن تنتفي الشبهة بانتفاء منشئها وهو الحكم بطهارة الملاقى لأحد الطرفين للعلم الإجمالي بها، وعليه فالحكم مبني على أساس الملاقى لكلا الطرفين من العبء المغسول وغير المغسول، حكم غريب.

وفيه: لا يقبل أصل المبنى وهو نجاسة الملاقى لأحد طرفي الشبهة المحصورة مع إن المورد ليس منها، لفرض خروج أحد الطرفين بعد التطهير منها، فلم يبق عنوان أحد الطرفين.

هذا مضافاً إلى أنه لا يوجد علم إجمالي جديد حادث لو قبلنا إن المورد من موارد العلم الإجمالي، لأن ملاقي أحد الطرفين لا يكون بمستوى الطرف الآخر غير الملاقى، بل دونه من حيث احتمال التكليف فيه.



نعم لو لاقى كلا الطرفين حصل علم إجمالي جديد طرفاه، الأول هو طرفي العلم الإجمالي الأول، والثاني هو الطرف الملاقي الجديد. أضف الى ذلك فإنه يرفع الإشكال عن نفس الشبهة، ولكنه لا يرفع الإشكال عن استصحاب الكلّي.

ثانيهما: لو سلمنا إن الملاقي لأحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم بالطهارة ومع ذلك فالاستصحاب لا يجري لأنه إن أريد به استصحاب نجاسة واقع أحد الطرفين من العبادة بان يتخذ عنوان أحدهما مشيراً ورمزاً لواقع الفرد المردد بين هذا الطرف أو ذاك.

فيرد عليه: إن الاستصحاب في الفرد المردد لا يجري لعدم تمامية أركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء وقد تقدم.

وإن أريد به استصحاب بقاء النجاسة الجامعة وهو عنوان أحدهما بوصفه جامعاً لا عنواناً مشيراً، فهو ليس مصباً للاستصحاب وموصوفاً للنجاسة، وأنه لا يثبت نجاسة الفرد غير المغسول إلا بالأصل المثبت.

فالنتيجة: أنه بعد غسل أحد جانبي العبادة فلا يجري استصحاب لا استصحاب الفرد ولا استصحاب الجامع الانتزاعي، ولهذا لا أصل لهذه الشبهة.

أقول: ولعل هذا هو مراد المحقق النائيني (قده)، كما أشار الى ذلك بعض المعاصرين، حيث نص: بان اثبات نجاسة الجامع – لو أريد استصحاب النجاسة الجامعة – لا يثبت نجاسة أحد الطرفين بخصوصية إلا بالملازمة العقلية.

والجواب عن الشبهة:

إن الذي أوقع الأصوليون بغرابة النتيجة في الفقه، هو أنهم لم يلتفتوا الى إن ملاقة الطرف المغسول بعد إن لاقت اليد الطرف غير المغسول ليس بعنوان كونه



طرفاً قد طهر، بل بعنوان كونه أحد طرفي العلم الإجمالي المستحدث بنجاسة أحد طرفيه احتمالاً أي على تقدير حدوث النجاسة بالطرف غير المغسول. وبهذا اللحاظ لا تكون النتيجة غريبة بل هي على طبق ما أسس له في مباحث العلم الإجمالي من منجزية طرفيه.

ولكنه ليس بصحيح من جهة إن ملاقة اليد للطرف الطاهر بعد غسله كانت في طرف كونه طاهراً وليس نجساً ولو للعلم الإجمالي، وأنه غير منجز. إلا أن يقال بأنهم حينما رتبوا النتيجة قد لا حظوا العلم الإجمالي على القول به، قبل التطهير، وحينما وجدوا النتيجة غريبة كان بعد التطهير وخروجه عن منجزية العلم الإجمالي له.

وبعبارة إن ما أخذ طريقاً للحكم بالنجاسة هو العلم الإجمالي الأول على تقديره، وما أخذ طريق لغرابتها هو العلم الإجمالي الحاصل بعد التطهير وهو ليس بمنجز لطرفيه.

والصحيح: إن المورد ليس من استصحاب الكلّي القسم الثاني لترد الشبهة، وجريان في الفرد المردد غير تام، فالحكم بالنجاسة لا معنى له.



القسم الثالث من استصحاب الكلي

وهو ما كان الشك في بقاء الكلي المعلوم ضمن فرد تفصيلي قد علم بارتفاعه أيضاً، من جهة الشك في حدوث فرد آخر، كما لو علم بوجود كلي الإنسان ضمن عباس في الدار وعلم بخروجه منها لكن احتمال بقاء الكلي لاحتمال حدوث فرد آخر مقارناً لوجود عباس أو مقارناً لارتفاعه وخروجه من الدار، وقد سموا هذا النوع من استصحاب الكلي باستصحاب الكلي من القسم الثالث، لأنه وقع قسماً ثالثاً في كلام الشيخ الأنصاري (قده) بحسب تربيته.

وقد مر في الشرح والتعليق عدم جريان هذا القسم من استصحاب الكلي لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وإن متعلق الشك غير ما هو متعلق اليقين على تفصيل تقدم.

نعم قد فصل الشيخ الأنصاري (قده) بين كون الفرد المحتمل مقارناً لارتفاع الأول وبين كونه مقارناً لوجود الأول فقال بجريان الاستصحاب بالثاني دون الأول، (وبين وجه ذلك) بأن وجود الكلي في الصورة الثانية معلوم سابقاً ولكنه مردد بين أن يكون وجوده بنحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، ولهذا يجري استصحاب بقاءه، بينما في الصورة الأولى فإن ما هو معلوم وجوده في هذه الصورة قد أرتفع بارتفاع فرد، واحتمال حدوثه بحدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد الأول محكوم بالعدم.

وقد تقدم منا بأن الصورة التي قال بها بجريان الاستصحاب ترجع الى استصحاب الكلي من القسم الثاني لا أنها من أحد صورتين القسم الثالث فلا يكون وجهاً في مقابل القسم الثاني من استصحاب الكلي، على تفصيل تقدم.



قال الشيخ الفياض: بان هذا التفصيل لا يرجع لمعنى صحيح، لأن المراد من الكلّي في المقام هو الوجود السعي وهو يمثل اضافته الى الكلّي في مقابل اضافته الى الفرد بجده الفردي، والمفروض إن هذه الإضافة التي تحققت قد ارتفعت بارتفاع الفرد والشك إنما هو في حدوث فرد آخر، اضافة أخرى الى الكلّي من جهة احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لحدوث الفرد المتيقن أو مقارناً لارتفاعه، فأنه على كلا الفرضين يكون الشك في حدوث اضافة أخرى الى الكلّي.^١

والفرق واضح بين الصورتين إذ في صورة إن يكون الفرد الآخر المحتمل مقارناً لوجود الفرد المقطوع الارتفاع المتيقن سابقاً فان هنا اضافتين لا اضافة واحدة، فإذا ارتفعت الأولى بقت الأخرى، بخلاف الصورة التي يكون الفرد الآخر المحتمل مقارناً لارتفاع الفرد الأول فان الاضافة الحاصلة واحدة لا اثنتين، ويكون حال الصورة الأولى كالصورة في الكلّي من القسم الثاني الموجود بأحد فردين.

وعلى كل، فان هذا القسم من استصحاب الكلّي يفترق عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي، من جهة إن نفس الكلّي المعلوم الوجود محتمل البقاء، لأن بقاء أحد الفردين بقاءً للكلّي، وإما في القسم الثالث فان بقاء الكلّي قد يكون في ضمن فرد آخر غير الكلّي المعلوم الوجود سابقاً.

وقد استثنى من عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم ما كان الشك في تبدل المتيقن من مرتبة شديدة الى مرتبة أخرى ضعيفة، وقد مر تفصيله فيما سبق عند التعليق على الموضوع، فلا حاجة للإعادة.

وقد أشكل السيد الشهيد الصدر (قده) على ما في البحوث، بان هذا الاستصحاب وإن كان جارياً إلا أنه من استصحاب الفرد والشخص، وأفاد في



وجه ذلك بأن المعلوم زواله هو المرتبة الشديدة من السواد والشك إنما هو في بقاء شخص المرتبة الضعيفة واستصحاب بقائها هو استصحاب الفرد لا الكلي.^١

ويرد عليه: إن المرتبة الضعيفة كانت مندكة في المرتبة الشديدة وما هو متيقن سابقاً ليس هو فقط المرتبة الشديدة، بل القصيرة أيضاً إلا أنها غير ملحوظة لطغيان الشديدة واحتواءها لها، وهي الآن كما كانت لكن بعد زوال الشديدة ظهرت، فهي متيقنة وليست مشكوكة حتى يجري استصحابها.

وان أراد بالمرتبة الشديدة فرد من كلي السواد، والمرتبة الضعيفة فرد آخر من هذا الكلي، قد ارتفعت الأولى وبقت الثانية، وشك في إنها من السواد السابق الذي كان متحققاً في المرتبة الشديدة أو من سواد آخر مبين للأول، جرى استصحاب طبيعى السواد.

نعم لو كان نظره الشريف إن المرتبة الضعيفة هل هي نفس السابقة أو من سواد آخر غير السابق الذي كان متحققاً ضمن المرتبة الشديدة جرى استصحابها، وهو استصحاب الشخصي لا الكلي.

وقد تقدم منا بأن هذه الصورة قريبة من استصحاب القسم الثاني من الكلي بدعوى إن كلي السواد متحققاً في المرتبة الشديدة أو المرتبة الضعيفة المندكة فيها، فإذا تيقن من زوال الأولى، بقت الثانية، فهو دائر بين مقطوعين، زائل وباق، وهو معيار القسم الثاني من استصحاب الكلي المتقدم.

وهذا لا يرد عليه ما أورده شيخنا الفياض على السيد الشهيد، وليس الشك في شخص المرتبة الضعيفة التي نكون متقومة بالضعف، لأن شخص هذه المرتبة مبين لشخص المرتبة الشديدة، ولا تصدق أحدهما على الأخرى، فأن المشكوك ليس هو عين المتيقن بل مبين له، لأن الأول شخص المرتبة الضعيفة

^١ (بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ٢٦٥)

والمتيقن شخص المرتبة الشديدة والمفروض إن المرتبة الشديدة ليست مركبة من الشدة والضعف بل هي بسيطة متقومة بالشدة.^١

وذلك لأن التبدل لا يعني إلا كون المرتبة الضعيفة مندكة في الشديدة وإن الكلي - طبيعي السواد - كان متحققاً بها كما هو متحقق بالشديدة.

وإما قوله بأن المرتبة الشديدة ليست مركبة من الشدة والضعف بل هي بسيطة ومتقومة بالشدة، لا يفهم له وجه لأن مرتبة الشدة هو صعود لمرتبة الضعف ومرتبة الضعف هو نزول لمرتبة الشدة لأن أحدهما بالقياس إلى الأخرى فلا تصدق شديدة إلا مع الضعيفة والعكس صحيح أيضاً.

ثم إن المحقق الاخوند (قده) في مقام بيان عدم حجية الاستصحاب في هذا القسم الثالث، وقد مثل له ببقاء الاستحباب بعد ارتفاع الوجوب بملاك مقارن للوجوب أو حادث عند زواله كما مر في الشرح.

وقد أشكل على ما ذهب إليه من التعدد العرفي وإن كانا واحداً دقة، وعليه فلا يجري الاستصحاب فيهما.

أشكل بأن الوجوب والاستحباب لا يخلو من:

إما أن يراد بهما الإرادة الأكيدة والإرادة الضعيفة فهما شيء واحد يزداد شدة وضعفاً ووحدتهما عقلية وعرفية.

فإذا ارتفعت الإرادة الشديدة، ولكن الضعيفة لم ترتفع لا عقلاً ولا عرفاً بحيث لو قلنا بارتفاعها أيضاً كان نقض اليقين بمطلق الإرادة فتستصحب.

مثلاً لو صار وجوب الحج ضرورياً أو حرجياً فهل يستصحب كلي الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب أو لا.



وإما أن يراد بهما الانشاء بداعي جعل الداعي المنبعث عن إرادة حتمية للمولى، بالنسبة للوجوب، أو الانشاء بداعي جعل الداعي المنبعث عن إرادة غير حتمية، أو عن مصلحة ملزمة أو غير ملزمة، فهما متعددان عرفاً.

والفرق بين المعنيين، إن في الأول إرادة مستمرة وذات مراتب تختلف شدة وضعفاً في مراتبها لا في أصلها، وفي الثاني إرادتان أحدهما إرادة الوجوب، والثاني إرادة الاستحباب، ومثله الحرمة والكراهة.

وعليه فالإنشاء إن أرتفع قطعاً كان الحكم بحلول إنشاء آخر محله من القسم الثالث من الكلي من نوعه الأول بملاك مقارنة للوجوب.

والظاهر إن الإرادة في كل من الوجوب والاستحباب كاملة مع اختلاف في نوعها وليس الوجوب هو استحباب وزيادة، بل الوجوب في مقابل الاستحباب، لا يصدق أحدهما مع الآخر بل إما هذا أو ذاك، فهما متعددان عرفاً والاستصحاب في هذا الحال من القسم الثالث من استصحاب الكلي.

إلا أن يقال: بأن هذه النتيجة لا تتفق مع جريان الفقهاء في معظم الموارد الفقهية حين رفع اليد عن الوجوب، بالقول بالاستحباب، فإن كانا معنيين مختلفين كما قالوا بتضاد الأحكام التكليفية، فكيف ساغ لهم إثبات الاستحباب من رفع اليد عن الوجوب، فإن رفع اليد عنه لا يثبت الآخر إلا إذا قلنا بأنهما واحد مختلفان شدة وضعفاً.

اللهم إلا أن يقال: بأن الموارد الفقهية هي شيء واحد إما أن يكون واجباً أو مستحباً فإذا انتفى الأول يثبت الثاني، وليس المراد إثباته هو كلي الطلب حتى إذا ما لم يتحقق بالوجوب تحقق بالاستحباب، فتأمل.



الاستصحاب الكلي القسم الرابع

وهو ما اضافته المحقق الخوئي (قده)، وهو ما لو احرز وجود فرد معين ومشخص، وهذا يستوجب العلم بالكلي في ضمنه، واتفق إن كان هناك علم بفرد معنون بعنوان ينطبق على الفرد الأول إلا أنه لا يعلم إن هذا الفرد ذو العنوان هل هو عينه - الفرد الأول - أو أنه فرد آخر، ثم حصل العلم بارتفاع الفرد الأول المعين فإنه يقع الشك في بقاء الكلي، إذ لو كان الفرد ذو العنوان هو عينه الفرد الأول فهذا يعني ارتفاع الكلي قطعاً لارتفاع فردة، وإن كان الفرد ذو العنوان مغايراً للفرد الأول فهذا يعني بقاء الكلي جزماً في ضمن الفرد ذي العنوان، ولما لم نكن نحرز انطباق الفرد ذي العنوان على الفرد الأول يقع الشك في بقاء الكلي.

وقد مثل له السيد الخوئي بمثالين:

المثال الأول: ما إذا علمنا بدخول زيد في الدار ثم علمنا بوجود متكلم فيها ولا ندري أنه هو زيد أو غيره، وهذا غير داخل في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، لأن في هذا القسم يعلم بوجود جامع مردد بين فردين أحدهما قصير والآخر طويل العمر، وإما في هذا القسم، فهنا علمان، علم بوجود الفرد بعنوانه التفصيلي، وعلم بالعنوان الانتزاعي الجامعي وهو عنوان المتكلم ولا في سائر الأقسام كما هو واضح.

المثال الثاني: ما إذا علم المكلف بجنابته يوم الأربعاء واعتسل منها ثم رأى يوم الخميس منياً في لباسه وشك في أنه من أثر الجنابة السابقة أو جنابة أخرى جديدة، وهذا المثال خارج عن القسم الثاني بنفس الملاك، وكذا سائر الأقسام كما هو واضح.



فلو علم بخروج زيد في المثال الأول، فيشك في بقاء المتكلم فيها، لأنه إن كان زيد فلم يبق فيها وإن كان غيره فهو باقي وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الكلبي فيها، وحينئذ لا مانع من استصحاب بقاءه وترتيب أثره عليه.

وفي المثال الثاني لا مانع من استصحاب بقاء النجاسة المرددة بين فردين أحدهما مقطوع الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء جامع النجاسة.

ولكن هذا الاستصحاب محكوم بالاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم حدوث نجاسة جديدة لأن المكلف إذا علم بالجناية واعتسل منها ثم شك في جناية أخرى، كان مقتضى الأصل عدم حدوثها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: إن استصحاب بقاء النجاسة الجامعة لا يجري في المقام لتردها بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث، إما بالنسبة إلى الفرد الأول فلا أثر لها لهذا الاستصحاب، وإما بالنسبة إلى الفرد الثاني فهو لا يثبت هذا الفرد إلا على القول بالأصل المثبت.

وغاية ما صنعه المحقق الخوئي (قده)، أنه أستبدل الفرد الثاني بعنوان كلي ينطبق على الفرد الأول، فبدلاً من دوران الأمر بين هذا الفرد وذاك، دار الأمر بين الفرد الأول والعنوان الثاني الذي لا تحقق له إلا في ضمن فرد، فهو لم يزد إلا بتوسط العنوان بين الفرد الأول والثاني، وهذا لا يغير من واقع الاستصحاب من القسم الثاني الدائر بين مقطوعين، مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء.

ويمكن توجيهه، بأنه من القسم الثالث وليس استصحاباً للكلبي في مقابلة كما رامه المحقق المذكور، لأن الفرد الأول الذي هو محتمل انطباق العنوان قد أرتفع، وحدث فرد آخر مقارن لوجود الفرد الأول أو مقارن لارتفاعه لا بعنوان الفرد بل



بعنوان عام ينطبق عليه وعلى الفرد الأول، وهذا لا يخرج من القسم الثالث كما أشرنا الى ذلك في التعليقة فراجع.

هذا وقد رجعه الشيخ الفياض إما الى القسم الثاني أو الأول.

إما إرجاعه الى الثاني فقد عرفت، وإما إرجاعه الى الأول، بأن هذا العنوان إن لوحظ بنحو الموضوعية وترتيب الأثر عليه فهو داخل في القسم الأول، غاية الأمر إن هذا الفرض فرض علم تفصيلي لحدوث فرد معين أولاً، ولكن هذا لا دخل له في المسألة بل ضمه إليها كضم الحجر الى جنس الإنسان.^١

وضعه واضح من جهة إن العنوان في كلام السيد الخوئي ليس مأخوذاً إلا في مقابل العلم بالفرد الأول وقد عبر عن الفرق بينه وبين القسم الثاني بوجود علمين، الأمر الذي يعني بأن أحدهما في مقابل الآخر وهذا يؤكد الاثنينية للفرد، مرة بعنوانه التفصيلي وأخرى بعنوانه العام، فهو داخل في القسم الثالث لا الأول.

^١ المباحث ج ١٣ ص ٢٤٠



الاستصحاب في الأمور التدريجية

المستصحب قد يكون إما زمان أو غيره، والثاني: إما متصرم الوجود أو غيره، والثاني: إما أخذ أحد الأوليين في موضوعه أولاً؟
فالأول: هو الزمان كالليل والنهار والشهر وغيرها.
والثاني: هو الزماني، ويقال له الذاتي، كالتكلم والجري والسيلان وغيرها.
والثالث: هو الزماني العرضي، كالصوم والحيض، وما شابههما.
والرابع: هو الأمور القارة كالأرض والسماء، والفرش والنجاسة وغيرها.
والأول والثاني: أجزأهما طولية، توجد متدرجة في سلم الزمان بحيث لا يتحقق منها جزء إلا بانعدام الجزء السابق، فهي غير مجتمعة الأجزاء ذاتاً.
والثالث والرابع: فهي أمور ذات أجزاء عرضية مجتمعة في آن واحد ولكن حيث تقيد الثالث بالزمان صار زمانياً عرضاً، كالصوم المقيد بالنهار والإفطار في مثل العيدين.

هذا وقد وقع الكلام في استصحاب الأقسام الثلاثة الأول، ونورد البحث في مقامين بل ثلاثة:

المقام الأول: الاستصحاب في الزمان كما في استصحاب بقاء الليل والنهار فيما يترتب على بقاءهما أثر شرعي، والاستصحاب في الزمان قد يكون بمفاد كان التامة كاستصحاب بقاء النهار أو الليل أو الشهر، وقد يكون بمفاد كان الناقصة، كاستصحاب كون هذا الآن نهراً أو هذا اليوم من شهر رمضان، ولك أن تقول قد يستصحب وجود الزمان، وقد يستصحب وصفه.
إما استصحاب الزمان بمفاد كان التامة فقد أشكل عليه تارة:



بان الزمان يحدث شيئاً فشيئاً، فالحدث غير باق، والآتي غير حادث لأن الزمان عبارة عن أجزاء طويلة، حدوث بعد حدوث، والجزء المشكوك منه، غير الجزء المتيقن، لأن الثاني متصرم، فما هو متيقن غير ماهو مشكوك فلم تتحد القضية موضوعاً ومحمولاً.

وجوابه واضح: بان ملاك الوحدة هو النظر العرفي، وإما الوحدة عقلاً فليست هي ملاكاً للوحدة، والعرف يرى بان الزمان كالنهار أمر متحقق منذ تحقق أول آتاته ويبقى الى أن يتصرم آخر أجزائه، وهو يرى اتصال هذه الآتات حيث يعتبرها شيئاً واحداً يوجد بهذا النحو من الوجود فلا يكون كل آن مستقلاً عن الآن الآخر ليكون استصحاب النهار من استصحاب الكلي القسم الثالث، ولا إن كل آن جزء في مجموعة مجموعها يسمى نهاراً كي لا يصدق النهار إلا بعد تحققها جميعاً.

فإن قلت: بان نسبة الزمان الى أجزائه هي نسبة الشيء الى اجزائه. قلت: نعم ولكنه بنحو يختلف عن الكل والجزء في الأمور القارة والتي لا توجد كليتها إلا بعد تحقق تمام اجزائها، وهو ما عبرنا عنه بالاجزاء العرضية، أي التي توجد بعرض واحد وفي آن واحد لا أن بعضها في طول البعض الآخر كالزمان، فهو وجود متحرك ومتصرم يوجد حقيقة بوجود أول آتاته ويبقى واحداً ومتصلاً حتى ينتهي آخر آتاته.

وبهذا الاعتبار تكون الوحدة منحفظة وهي المعتبرة في صدق النقض لليقين بالشك، أو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، لأن ما وقع متعلقاً للشك هو النهار مثلاً، وهو نفسه ما وقع متعلقاً لليقين، لأن النهار وجوداً وبقاءً وانقطاعاً على حد الأمور القارة.



وقد أجاب المحقق الخرساني عن اشكال عدم الاتصال، وبالتالي عدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، ببيان تقدم في الشرح، بالقول بالحركة التوسطية، لا الحركة القطعية، بحيث يصدق ما بين المبدأ والمنتهى ونسبة الشيء الى ما يتحقق به المبدأ والمنتهى، هي متحققة في كل آن بين الطرفين، إذ في أي حد أو مكان يقال بين المبدأ والمنتهى، فإذا تيقن أنه بينهما وشك من جهة الوصول الى المنتهى وعدمه استصحب بقاءه، فهي وحدة مستمرة وثابتة، مع صدق البينونة.

واشكل عليه من قبل السيد الشهيد (قده) بان هذا البيان لا يكفي لدفع الإشكال فان مجرد توسطية الحركة بمعنى كون المتحرك نسبته الى الاجزاء نسبة الكلّي الى افرادها لا يصحح جريان الاستصحاب إذا لم يفرض وحدة الأجزاء واتصالها وكونها وجوداً واحداً متصلاً للمتحرك سواءً أكانت حركة توسطية أو قطعية، وإلا كان من استصحاب القسم الثالث للكلّي.^١

وفيه: أن فرض وحدتها مأخوذ في نفس توسطيتها إذ لو لم تكن واحدة ومتصلة فكيف يقال بتوسطيتها بين المبدأ والمنتهى، وإلا لكانت توسطات متعددة بعدد الأجزاء، وإن صدق التوسطية بين المبدأ والمنتهى متحقق في كل حد أو مكان من المبدأ والمنتهى وهذا يكفي في وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة. فان أي حد وضع اليد عليه يقال بأنه بين النجف وبغداد مثلاً فيما لو سافر من النجف الى بغداد.

وأجيب عنه أيضاً: بان ما يعطيه كلام الاخوند (قده) هو الوحدة العرفية بل صريح قوله ((بما لم يخلّ بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقة)) وهذه الوحدة العرفية بين القضيتين تتحقق بأحد أمرين:
١- إما بالتصرف في موضوع القضية المتيقنة.



٢- وإما بالتصرف في موضوع القضية المشكوكة، وهو البقاء وفي مثل استصحاب النهار، إما نتصرف فيه باعتباره الشيء بين الحدين - الفجر والمغرب - واعتباره أمراً واحداً يبتدئ بالأول وينتهي بالثاني.

وإما نتصرف بجعل النهار على معناه الدقي الحقيقي، وهو المركب من الآنات المعينة ونتصرف في البقاء توسعاً عرفياً، وهو إن البقاء في مثل الزمان ليس بمعنى الجزء المعلوم الزوال؛ لوضوح: عدم إرادة أحد منه ذلك بل البقاء بقاء اجزاء من المجموع الذي يطلق على جميعه توسعاً لفظة النهار.^١

وهو ضعيف، لأن الزمان على ما برهن عليه في الحكمة ليس هو مجموعة الآنات المتحدة الحدوث بعد الحدوث، لاستحالة إرادة ذلك للزوم القول بالجزء الذي لا يتجزأ، أو بانحصار ما لا نهاية له بين حاصرين وكلاهما محال. ثم لا معنى للتوسعة في طرف القضية المشكوكة دون المتيقنة، لبقاء الإشكال من عدم الاتحاد بين القضيتين، أو لعدم الشك في البقاء بل هو استمرار للمتيقن السابق.

ثم إن كلام الشيخ المتقدم، يريد به الوجه الأول من اعتبار العرف النهار شيئاً واحداً، بقرينة عدم الاخلال بالاتصال عرفاً، ولفظه عرفاً متعلقة بالاتصال. واشكل الشيخ الفياض على ما ذكره الأخوند: بان هذا التقريب غير صحيح، لأن لحاظ الحركة بلحاظين بحيث تسمى الأولى حركة قطعية، والثانية حركة توسطية، هو مجرد اعتبار وتصور لا واقع موضوعي له غير وجوده في أفق الذهن والتصور لأن الحركة حقيقة واحدة في الخارج ومركبة من الاجزاء الطولية ومتقومة بها بنحو التصرم والتدرج ذاتاً وحقيقةً وليست الحركة على قسمين،

^١ بيان الأصول ج ٧ ص ١٤٣، الشيرازي



ولكنه قال وعلى كلا التقديرين لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا شك في بقاءها.^١

ولو قال الشيخ (حفظه الله) إنها حقيقة تلحظ باعتبارين لكان أدقاً في أداء المعنى، وليس هي مجرد اعتبار وتصور لا واقع له، بل هي حقيقة تلحظ تارة بهذا اللحاظ وأخرى بذلك اللحاظ، نعم هذان اللحاظان مجرد تصور لا واقع لهما. **إما استصحاب الزمان بمفاد كان الناقصة.**

فإذا شك في آن ما أنه من النهر أو ليس من النهار، أو من شهر رمضان ونحو ذلك، فقد ذهب بعض الأصوليين، كالمحقق النائيني والسيد الخوئي إلى عدم جريانه، فيما ذهب المحقق العراقي (قده) إلى جريانه وهو الصحيح. وقد قرب اصحاب القول الأول عدم الجريان، بأن الآن المشكوك كونه من أحد عناوين الزمان، كالنهار مثلاً لم يكن اتصافه به متيقناً سابقاً حتى يشك فيه فعلاً فيستصحب.

ولو أريد اثباته بمفاد كان التامة فهو غير ممكن إلا على الأصل المثبت نظير اثبات كرية هذا الماء باستصحاب بقاء الكر.

وفيه: أنه مبني على لحاظ آتات الزمان مستقلة بعضها عن البعض وحينئذ لا يمكن أن يكون للآن المشكوك حالة سابقة وهي كونه من النهار لأن الشك في أصل حدوث هذه الصفة، ولأجل ذلك لا يجري الاستصحاب بل لا يجري بمفاد كان التامة أيضاً لنفس النكتة المتقدمة وأنه لا يقين بأنه نهار.

وقد مر بأن النهار موجود واحد عرفاً وعقلاً ومستمر ومتصرم ويصدق بأول آتاته وينتهي بآخر آتاته، فنشك ببقاء هذا النهار بمفاد كان التامة، كما ويشك فيه بمفاد كان الناقصة، حيث يشك في بقاء اتصافه بالنهار لأنه كان متصفاً به والآن



يشك في بقاء هذا الاتصاف فيستصحب، ورفع اليد عنه يكون من نقض اليقين بالشك في نفس الصفة للشيء الواحد.

إما ترتب الأثر بهذا المفاد فينبغي أخذه على نحو التركيب جزءاً لموضوع الأثر الشرعي الملحوظ لا بنحو التقييد وإلا لم يثبت إلا على الأصل المثبت، كما أشير إلى ذلك بالشرح.

وقد أختار العراقي (قده) جريان الاستصحاب ووافقه السيد الشهيد الصدر (قده)، لأن الزمان موجود بوجود واحد مستمر ولكنه متدرج ومتصرم من آن إلى آن آخر، وكل آن يعبر عن مرحلة من وجوده ولهذا الوجود كما تقدم حدوث وبقاء كالنهار فإذا شككنا في بقاء هذا الوجود فلا مانع من استصحابه بمفاد كان التامة، وهذا الوجود من النهار وهو الآن المتصف بالنهارية فلا مانع من استصحاب بقاءه في حال الشك فيه بمفاد كان الناقصة.

وبهذا يتبين إن النكته واحدة في جريان كلا الاستصحابين، الاستصحاب بمفاد كان التامة والاستصحاب بمفاد كان الناقصة، لفرض اتصال آتات الزمان عرفاً وعقلاً وإنها واحدة ولها وصف واحد وهو النهار مثلاً، وعليه فرفع اليد عن اليقين السابق باتصافها بالنهارية عند الشك هو من نقض اليقين بالشك.

قال الشيخ الفياض (حفظه الله): وعلى الجملة فالشك في بقاء النهار بمفاد كان التامة ملازم للشك في بقاءه بمفاد كان الناقصة، واستصحاب بقاء صفة النهارية عند الشك في بقائها وإن كان لا يثبت اتصاف الآن المشكوك بالنهارية إلا بنحو الأصل المثبت، إلا أنه لا مانع من جريانه في نفسه إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على بقاءه.

ويلاحظ عليه: بأن صفة النهارية ليست زائدة عن أصل الموصوف بالزمان، لأن هذا الزمان أطلق عليه النهار لا أنه أضيف له وصف النهار فصار نهاراً، ولذا



الشك في بقاء النهار بمفاد كان التامة هو نفسه الشك في بقاءه بمفاد كان الناقصة وليس أحدهما غير الآخر، فلا معنى للقول بأنه لا يثبت إلا على نحو الأصل المثبت، بل هو عينه باختلاف لحاظه فتارة يلحظ وجوده، وأخرى اتصافه، أي عنوانه.

ثم قال: بيان ذلك: إن الأثر الشرعي إذا كان مترتباً على اتصاف الآن المشكوك بالنهارية، فلا يمكن اثباته لا باستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة ولا باستصحاب بقاءه بمفاد كان الناقصة، فإذا فرض إن المعتبر في صحة الصلاة هو ايقاعها في النهار - بحيث يكون النهار قيداً لها - فلا يمكن اثباتها بالاستصحابين، وهذا واضح لأنه من الأصل المثبت.

وإما إذا فرض إن المعتبر في صحة الصلاة هو ايقاعها في زمان ويكون ذلك الزمان نهائياً بأن يكون الزمان مأخوذاً في الموضوع بنحو التركيب فيجري استصحاب بقاء النهار وبه يثبت أحد جزئي الموضوع، وهو النهار، والجزء الآخر بالوجدان وهو ايقاعها في زمان، وبضم الأول الى الثاني يتحقق موضوع الحكم بصحة الصلاة^١.

وهذه الشبهة - شبهة المثبتية - أثارها المحقق العراقي وأجاب عليها، وهي إن وجوب الصوم في النهار، واستصحاب كون الزمان نهائياً لا يثبت إن الصوم وقع في النهار إلا على الأصل المثبت، لأن الملازمة عقلية بين بقاء النهار وكون الصوم في النهار.

وأجاب عنها: بأن أخذ الزمان في الموقنات على صور أربع؛ لأنه إما إن الزمان راجع الى الهيئة (الوجوب) أو الى المادة أي الصوم مثلاً، وكل منهما إما على نحو القيدية أو المعية وأمثلتها هي:



١- الزمان قيد للهيئة: مثل، الصوم واجب في النهار (يعني الوجوب مقيد بالنهار) بعد إمكان تقييد الهيئة.

٢- الزمان مع الهيئة: مثل الصوم واجب، ويجب أن يكون مع النهار وجوباً آخر الصوم.

٣- الزمان قيد للمادة: مثل يجب الصوم المقيد هذا الصوم في النهار.

٤- الزمان مع المادة: مثل الصوم الذي هو مقارن للنهار واجب.

إما الأولان، فلا شبهة في استصحاب الزمان عند الشك في بقاءه ويترتب عليه الوجوب بلا ربط بالمثبت واللازم العقلي، لأن الزمان بمنزلة الموضوع للحكم (الوجوب).

وإما الثالث: وهو كون الزمان قيداً للمادة، بحيث لو اعتبر عنوان وقوع الفعل في الوقت المضروب شرطاً شرعياً، كأن يقول: الصوم المتيّد بكونه في النهار، هذا الصوم واجب.

فيمكن توجيه الاستصحاب بأحد وجهين:

الأول: ضم الوجدان الى الأصل، بأن يقال وقوع الصوم في زمان محرز بالوجدان، واتصاف ذلك الزمان بالنهارية محرزة بالأصل ولا نريد أكثر من تحقق شيئين: الصوم في زمان واتصافه بالنهارية.

الثاني: إمكان استصحاب نفس العمل المقيد بتقريب: إن هذا العمل الشخصي - الصوم في الساعة السابقة مثلاً - لو كان يقع في الساعة السادسة كان صوماً في النهار، ونشك في انقلابه عن ذلك بين الساعتين السادسة والسابعة، فيبقى على ما كان حتى يثبت خلافه.

وهذان الجوابان أحسن مما أجاب به صاحب الكفاية: من استصحاب الإمساك النهاري قبل ذلك على حالة في الآن المشكوك، وذلك لأنه استصحاب



بمفاد كان التامة إذ ابقاء وجود الإمساك النهاري مفاد كان التامة، وبحثنا في مفاد كان الناقصة، وهو كون شخص الإمساك الموجود إمساكاً نهائياً، ولعله لذلك قال في الكفاية فتأمل.^١

أقول: كلام الكفاية ظاهر في مفاد كان الناقصة وليست التامة لأن الآن المشكوك كونه من النهار أو ليس منه؟

وإن ما ذكره من الوجه الثاني هو من الاستصحاب التعليقي في الموضوعات والأمور التكوينية وهي من أوضح مصاديق الأصل المثبت والملازمات العقلية.

وإما الرابع: وهو كون الزمان مع المادة، لا قيداً لها، كأن يقال: الصوم الذي هو مقارن للنهار واجب، فخریان استصحاب النهار أسهل؛ وذلك لأنه باستصحاب بقاء النهار أو الليل، يترتب وجوب الصوم، فإذا أتى به تحقق الخروج عن عهدة التكليف عقلاً، باتيان المأمور به في الوقت المستصحب وإن لم يصدق عليه أنه وقع في ذلك الزمان المعين (النهار مثلاً) وذلك لعدم الاحتياج الى هذا العنوان بعد عدم أخذ الظرفية قيداً لموضوع التكليف شرعاً.

وهذا القسم وكذا الأول مما لا وجه لهما، إما الرابع، فما معنى كون الصوم مقارن للنهار، فإن كان معناه كونه شيء مغاير للنهار بحيث تصدق المقارنة فهذا مما لا معنى له لأن الزمان المعنون بعنوان النهار أو الليل هو ظرف لوقوع الصوم، وليس مقارناً له.

وإن كان له معنى آخر كان يكون قيداً بصفته مغاير للمقيد ومقارن له فهذا هو القسم الثالث.

وإما الأول، فهو مبني على قبول إمكان تقييد الهيئة.

(١) نهاية الأفكار ج ٤ ص ١٤٨



المقام الثاني: وهو استصحاب الزمانيات

كالحركات والجريان والدوران والتكلم وغيرها، فقد اتضح الحال فيها مما تقدم في استصحاب الزمان، لأن الإشكال فيها هو عين الإشكال في الزمان من جهة توهم عدم انحفاظ الوحدة لحالة التجدد والانصرام الثابتة لأجزاء الحركة الواحدة، وقد مر أنها لا تضر بالوحدة المعتبرة في الاستصحاب عقلاً فضلاً عنه عرفاً، وعليه فصدق النقض فيها بحالة الشك ثابت فيجري الاستصحاب.

بيان الوحدة في الحركة: إن الحركة وجود واجد ذات اجزاء وهذه الأجزاء متصلة فيما بين بعضها البعض، وبهذا الاتصال تكون وجوداً واحداً عرفاً وعقلاً، فهنا الوحدة للاتصال والتلاصق، وقد تكون الوحدة للاتصال بالنظر العرفي المسامحي وإن لم يكن متصلاً عقلاً ودقة كما في حركات عقارب الساعة التي تكون من مجموعة حركات متقطعة تفصل بينها وقفات ضئيلة ولكنها عرفاً.

وقد تكون للاتصال العنائي الناشئ من توسعة مفهوم الشيء بنحو يشمل الفواصل المتخللة ويحتويها كما في مفهوم الكلام، والخطابة فإنه يشمل الفجوات والفاصل المتخللة بين كلمات المتكلم ولكنها عرفاً وعناية تعتبر من شؤون الكلام ويكون مفهوم الكلام بلحاظ أصل تلبس الإنسان بهذه الهيئة في بقاءه جرى الاستصحاب بقاء الكلام رغم الفواصل الحقيقية المتخللة في البين.

وقد تكون للتكرار المتواصل المستمر كما في بقاء الدراسة إذا شك في بقاءها في الحوزة أو الجامعة بمعنى بقاء الاستاذ في الدرس كل يوم فإنه أيضاً يجري استصحاب بقاءها رغم إن الدرس في كل يوم ليس متصلاً بالدرس في اليوم الآخر

لا عقلاً ولا عرفاً، والفاصلة فيها يراها العرف ولكنه مع ذلك يرى العرف للدراسة حدوثاً وبقاءً وامتداداً ثابتاً كالأمور القارة.^١

ويمكن التعليق عليه: بأن ما ذكره من وجود الفواصل عقلاً ودقة تعلق بعنوان غير ما هو متصل عرفاً حيث تعلق بعنوان آخر، فمثلاً الكلام كمفهوم، وهو مجموعة كلمات متلاحقة، فما فيه فواصل هو الكلمة عن الأخرى وما ليس فيه فواصل هو الكلام، وكذا مفهوم الدراسة أو الدرس فالأخير هو ما فيه فواصل عرفاً وعقلاً، والأول هو مما ليس فيه فواصل عرفاً.

وفي مثال العقارب، فأن ما فيه فواصل إنما هو الثانية إذا لوحظت منفردة عن الأخرى، وإما إذا لوحظت مفهوم الدقيقة وهي ما يساوي ستين ثانية فهي واحدة.

والذي يؤيد ما قلناه بأنه اشكل على نفسه، لا يقال: بأن هذا الاستصحاب (يقصد استصحاب بقاء الدراسة) معارض باستصحاب عدم الدرس مثلاً الثابت قبل ساعة الدرس كحالة ثابتة واضحة عقلاً وعرفاً.

فمع كون الاعتراض باستصحاب عدم الدرس - لا عدم الدراسة - أجاب بما حاصله، فإنه يقال: إن العرف بحسب النظرة التي أشرنا إليه يرى صدق البقاء والامتداد لأنه يرى كأن لحالة عدم الثابت قبل ساعة الدرس حالة سابقة أخرى هي حالة الانتقاض بالدرس فكأنه هنا حالة سابقة مركبة لا بسيطة فالاستصحاب يقتضي بقاء الانتقاض لعدم الوجود واستمرار الدرس في موعده لأن البقاء للحالة السابقة ومقتضياتها بحيث يكون رافع اليد عنها نقضاً لليقين بالشك.

وأنت خير بأن ما ذكره من انتقاض حالة عدم هو بالنظر للدرس لا للدراسة.

(١) بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ٢٧٠



ثم قال: نعم إذا انتقضت الحالة المتكررة وشك في عودها من جديد جرى استصحاب عدم عندئذ، فجعل النقض للحالة المتكررة وهي الدراسة لا الدرس كما هو واضح.

هذا ويجمع الجميع هو توسيع دائرة المفهوم بحيث يشمل ما يتخلل من فواصل كما ذكره في الرابع.

وعلى ما ذكرناه لا يأتي تفصيل المحقق العراقي (قده) حيث فصل فيما إذا علم زوال ما حدث واحتمل حدوث مقتضى آخر مبق للعنوان الى نوعين:

الأول: ما إذا أوجب ذلك تغيراً في عنوان المستصحب أو في خصوصيته المقومة لفرديته - عرفاً - بحيث يعد وجوده الآخر فرداً آخر مغايراً للوجود الأول، ومثل له بتغير عنوان التكلم من القرآن الى الأدعية، أو الخطبة، أو الزيارة.

الثاني: ما لا يوجب ذلك نظير تغير عمود الخيمة الذي لا يوجب تغير هيئتها أو تغير عرق الأرض الجاري منه الماء الى عرق آخر الذي لا يوجب تغير الجريان، ونحو ذلك، فقال بجريان الاستصحاب في هذا دون الأول لانحفاظ الوحدة العرفية.

ووجه عدم اتيان التفصيل، لأن المنظور في الاستصحاب هنا في القسم الأول هو عنوان الكلام أو المتكلم لا وصفه بالقرآنية، والدعائية.

ومثل له بعض المعاصرين، بمسألة جواز الأتتمام في صلاة الجماعة مع احتمال الحقوق بالإمام راعياً، حيث قال في العروة الوثقى والأحوط عدم الدخول إلا مع الاطمئنان بإدراك الركوع وإن كان الأقوى جوازه مع الاحتمال.

واطلاقه يشمل ما لو احتمل تجدد الداعي للإمام باعلام المأموم قصده الالتحاق ونحوه.



أقول: ولا شأن لداعي الإمام في ذلك، بل الشأن هو لصدق الركوع ولو احتمالاً لصحة الالتحاق بالإمام من قبل المأموم.

ثم إن هنا إشكالاً للمحقق النائيني (قده): وهو إن الحافظ للوحدة العرفية في الأمور التدريجية غير القارة - كالحركة - هو الداعي، فمع وحدة الداعي تكون الحركة واحدة، ومع تعدده تكون الحركة متعددة.

وحيث إن الداعي الأول قد انقضى قطعاً فتكون الحركة الحادثة بداع آخر - على فرض وجودها - غير الحركة الأولى فلا تتحد القضيتان المتيقنة والمشكوكة ليجري الاستصحاب.

وفيه: ما عرفت من عدم دخالة الداعي في التعدد، لأن المهم هو الاتصال العرفي المتعلق بالعنوان كعنوان التكلم، فالتكلم واحد سواءً أكان بداع واحد أو بدواعي متعددة متحدة بعضها بعد بعض، وإذا تخلل السكون كانت الحركة متعددة وإن كلها بداع واحد.

وقد نقض على نفسه المحقق النائيني (قده) بالسجدة التي كان الداعي بمقدار تسبيحة كبرى فقط ثم بعد إتمامها تجدد له الداعي بتطويل السجدة، فهل يعتبر ذلك سجدين تبطل بهما الصلاة كونها زيادة عمدية؟ بل حتى لو قصد كونه سجدة ثانية، لا يجعلها هذا القصد سجدة ثانية؛ لعدم تخلل العدم بينهما مضافاً إلى إن الحركة ليست من العناوين القصدية التي يتوقف صدقها على القصد، بل هي من الاعراض الخارجية، نظير الألوان والأشكال.



المقام الثالث: الأمر المقيد بالزمان

كما لو وجب عليه الجلوس الى الزوال مثلاً، فشك في وجوبه عليه بعد الزوال فقد وقع الخلاف بين الأصوليين في الجريان وعدمه. وقد منهج البحث السيد الشهيد الصدر (قده) وتابعه الشيخ الفياض (حفظه الله) بأن البحث تارة يقع في الزمان المأخوذ في متعلق الوجوب، وأخرى في الزمان المأخوذ في موضوعه فيكون من قيود الوجوب فيما الأول من قيود الواجب.

والزمان المأخوذ في متعلق الوجوب كالصلاة والصوم، ونحوهما فتارة يكون بمفاد كان التامة وأخرى يكون بمفاد كان الناقصة، وعلى جميع التقادير قد تكون شبهة موضوعية وقد تكون حكمية، والبحث عن الأولى التي يراد فيها استصحاب الموضوع وهو الزمان أو الزماني لأن الشبهة الحكمية التي أضيفت الى البحث عند الأصوليين وذكرها فيها أموراً لا ترتبط بصميم البحث على ما ذكره السيد الشهيد.

الزمان المأخوذ في موضوع التكليف – أي قيداً للوجوب – إما أن يكون بنحو مفاد كان التامة كما لو قال: إن كان النهار فتصدق، أو بنحو مفاد كان الناقصة كما لو قال: إن كان الزمان نهراً فتصدق فشك في بقاء النهار وعدمه، ففيه حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون الزمان المأخوذ بنحو التركيب، فموضوع الحكم هو أن يكون الجلوس في زمان وإن يكون ذلك الزمان نهراً.
والحالة الثانية: أن يكون الزمان المأخوذ بنحو التقييد، فالجلوس النهاري بما هو جلوس مضاف الى النهار يكون موضوعاً للحكم.



ففي الحالة الأولى: يمكن استصحاب الزمان كما تقدم بعد ضم التعبد الى الوجدان، وإما في الثانية فلا يمكن اثبات الموضوع بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، لوضوح إن اثبات نهائية هذا الآن لا يثبت نهائية الفعل وإن الفعل واقع في النهار إلا بالملازمة العقلية.

فلو قال: إذا سافرت في زمان وكان ذلك الزمان ليلاً فتصدق، فإن موضوع الوجوب هو التصديق مركب من السفر في زمان وكون ذلك الزمان ليلاً. وإما لو قال: إذا سافرت في الليل فتصدق، فموضوع الحكم السفر المقيد بالليل.

ولا إشكال في استصحاب بقاء الليل لأن موضوع وجوب التصديق وجود الليل سواء أكان بمفاد كان التامة أم كان الناقصة، لأن الاستصحاب يجري على كلا التقديرين لبقاء النهار.

وقد تقدم أنه لا فرق في الاستصحاب بمفاد كان الناقصة والتامة لوضوح إن الزمان إذا تعنون بالنهار فاستصحاب بقاءه بهذا العنوان واستصحاب بقاءه بكونه زماناً نهائياً واحداً، وحيث يكون الموضوع مركب، فيثبت كلا الجزئين أحدهما بالتعبد والآخر بالوجدان، وبعد ضم أحدهما للآخر يتحقق موضوع الحكم ويترتب عليه أثره، فتأمل^١.

وإما في الحالة الثانية: فلا يجري الاستصحاب لأن استصحاب النهار مطلقاً بأي مفاد لا يثبت تقيد الموضوع به إلا على الأصل المثبت والملازمة العقلية. ومنه يظهر ما في كلام المحقق النائيني (قده) من - إن اثبات تقيد الموضوع بالنهار منوط بجريان الاستصحاب في بقاء النهار بمفاد كان الناقصة - لأن

^١ (التأمل وجهه: إما في أصل الموضوع المركب حيث يقال لا معنى لتركب الموضوع وإن الادلة الشرعية خالية منه بالمرّة.

وإما أن يقال بأن الإشكال في الصغرى إذ لا معنى للجزء الأول لأن الفعل لا يتحقق إلا في زمان.



استصحاب بقاء النهار يجري بمفاد كان الناقصة ومع ذلك لا يثبت تقيد الموضوع بها إلا على الأصل المثبت.

قال في البحوث: وهذا الإشكال لا دافع له إلا برفع موضوعه فقيهاً بأن يستظهر من أدلة الموضوعات المقيدة التركيب ولو بقرينة عرفية عامة؛ وذلك بكون موضوع الحكم مركباً دائماً ما لم تقم قرينة خاصة تقتضي أخذ الإضافة التقييدية في موضوع الحكم^١.

أقول: الاستظهار يؤيد التقييدية لموضوع الحكم وحينئذٍ فالقرينة التي يراد إقامتها تقتضي التركيبية.

وأما الزمان المأخوذ في المتعلق - في الواجب - فتارة يكون مأخوذاً فيه بنحو مفاد كان التامة وأخرى بنحو مفاد كان الناقصة.

وعلى كليهما، فتارة يكون الزمان قيداً للفعل كسائر القيود مثل الصلاة فكما إنها مقيدة بالاستقبال والطهارة من الحدث والخبث كذلك هي مقيدة بوقوعها في النهار.

وأخرى يكون جزءاً للواجب كما لو كان الواجب الصلاة في زمان وكان ذلك الزمان نهراً، وعليه فإذا كان وقوع الصلاة في الزمان محرزاً بالوجدان وكون ذلك الزمان نهراً محرزاً بالتعبد كفى في الحكم بصحة الصلاة.

إما لو كان الزمان قيداً للصلاة بمفاد كان التامة، كما لو وجبت صلاة النهار فاستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة وإن كان جارياً إلا أنه لا يثبت تقيداً بها بوقوعها فيه إلا على الأصل المثبت، لأن التقيد عنوان وجودي زائد على ذات الصلاة، ووجود النهار بمفاد كان التامة، فلا يمكن إثبات التقيد بالاستصحاب لأنه لا يثبت وقوعها في النهار وتقيداً به إلا على القول المذكور.



وإن كان الزمان قيداً للصلاة بمفاد كان الناقصة بمعنى إن القيد ليس ذات الزمان بمفاد كان التامة بل وصفه العنواني يعني اتصافه بالنهارية لو وجبت الصلاة النهارية، فهنا استصحاب النهار وإن كان جارياً لما تقدم بأن الشك بمفاد كان التامة وكان الناقصة هو هو فإذا جرى استصحاب النهار بمفاد كان التامة جرى استصحاب بقائه بمفاد كان الناقصة، إلا أنه لا يجري من جهة أنه لا يثبت تقيد الصلاة به - بالوصف العنواني - ووقوعها في النهار لتكون نهارية إلا على القول بالأصل المثبت.

وإما استصحاب المقيّد بما هو مقيّد، فلا مانع منه إذا كانت له حالة سابقة متيقنة كما إذا دخل في الصلاة في النهار وفي الركعة الثانية شك في إن صلاته في النهار أو لا من جهة الشك في بقاء النهار جرى استصحاب بقاء صلاته في النهار ومثله في الصوم فإنه إذا كان في شهر رمضان وشك في أنه باق فيه أو لا من جهة الشك في بقاء شهر رمضان جرى استصحاب بقائه فيه وترتب عليه وجوب الصوم.

ومع عدم الحالة السابقة فلا يجري الاستصحاب كما لو وجب عليه الجلوس في المسجد في نهار يوم الجمعة، وشك في إن هذا الوقت من نهار يوم الجمعة أو لا، فلا يجري الاستصحاب المقيّد لعدم الحالة السابقة لأنه من الأول كان شكاً في إن هذا النهار هو نهار الجمعة أو لا؟ واستصحاب بقاء نهار الجمعة لا يثبت وقوعه فيه إلا على القول بالملازمة العقلية.



الكلام في أخذ الزمان جزءاً للواجب ليقال بالتركيب

وقع الكلام في معقولية أخذ الزمان جزءاً للواجب على قولين:
الأول: ما ذهب إليه السيد الشهيد (قده) حيث ذكر إشكالاً في معقولية التركيب في قبال التقييد، فإن الأمر المتعلق بالواجب إذا كان مركباً ينسبط على أجزائه فيتعلق بكل جزء منه حصته من الأمر وهي الأمر الضمني، وهذا يتطلب أن يكون الواجب بتمام أجزائه تحت قدره المكلف وإلا لزم التكليف بما ليس بمقدور.

ومن الواضح إن الجزء الثاني إذا كان نهائياً فهو أمر غير اختياري وخارج عن قدرة المكلف فلا يعقل الأمر به عقلاً ولا عرفاً وإنما المعقول والاختياري تقييد الصوم بكونه في النهار، وهذه النقطة تجعل أخذ الزمان في الواجب بنحو التركيب غير عرفي على الأقل.^١

ونوقش فيه: أولاً: إن انبساط الأمر الواحد المتعلق بالمركب إلى أوامر متعددة ضمنية لا أصل لها ولا واقع لهذا الانبساط بل هو أمر غير معقول لأن الواجب أمر اعتباري لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الاعتبار والذهن، والواجب بوجوده الذهني متعلق الوجوب، ومن الواضح إن الانبساط والتحليل إنما يتصور في الأمور الواقعية الخارجية، ومن هنا لا يعقل تعلق الوجوب بالواجب بوجوده الخارجي لأمرين:

الأول: إن الواجب بوجوده الخارجي مسقط للوجوب لا أنه متعلق له.
الثاني: إن الوجوب يستحيل أن يوجد في الخارج وإلا كان أمراً خارجياً وهذا خلف فرض أنه أمر اعتباري.



فإذن لا محالة يكون متعلق الوجوب الواجب في وعاء الذهن والتصور لا في الخارج ولا يتصور فيه الانبساط والتحليل، ومن هنا قلنا بأن الحكم له مرتبة واحدة هي مرتبة الجعل والاعتبار.

وإما الفعلية فهي ليست من مراتب الحكم والمراد منها فعلية محركته وفاعليته بفعلية موضوعه في الخارج لا فعلية نفس الحكم الشرعي.

ثم رتب على ذلك: أن أريد بذلك إن الزمان لا يمكن أن يجعل جزءاً في الواجب في مرحلة الجعل والاعتبار، فيرد عليه أنه لا مانع منه إذ لا محذور فيه. وإن أريد به إن الزمان لا يمكن أن يكون جزءاً له في مرحلة الفعلية باعتبار أنه خارج عن اختيار المكلف.

ففيه: إن جزئية الزمان تختلف عن جزئية سائر أجزاء الواجب كالصلاة مثلاً، فإن معنى جزئيته إن الأمر المتعلق بالصلاة في زمان باعتبار أنه أمر زماني فلا يمكن إيجادها إلا في زمان وإن يكون ذلك الزمان نهراً، فإذا فعلية فاعلية الأمر بالصلاة ومحركته إنما هي في متعلقه باحراز كون ذلك الزمان نهراً ضمناً، بمعنى إنها تعلقت بإيجاد الصلاة في زمان وكون ذلك الزمان نهراً، وكلا الجزئين مقدوراً للمكلف، وكون الزمان نهراً محرز إما بالوجدان أو بالتعبد.

إذن كونه جزءاً بهذا المعنى مقدور للمكلف، ضرورة أنه لا يحتمل أن يكون الجزء إيجاد الزمان كسائر أجزاء الصلاة حتى يقال بأنه غير مقدور بل هو بالمعنى المتقدم من إيجاد الواجب في زمان وكون ذلك الزمان نهراً.

وإن شئت قلت: بأن الجزء هو احراز الزمان لا واقعه الخارجي والمكلف مأمور بالاحراز لا بالإيجاد حتى يلزم المحذور بالتكليف بغير المقدور ..

ولنا عليه عدة تعليقات:



التعليق الأول: ما مر في بحوث سابقة بأن الحكم له مرتبة واحدة ولكنها ليست مرتبة الجعل والاعتبار، بما هو جعل واعتبار، بل الجعل والاعتبار الشاغل لذمة المكلف على نحو يكون أخذ هذا القيد من مقومات الحكم، فلا يصدق حكم إلا إذا كان ناجزاً وشاغلاً لذمة المكلف وليس هو الا مرتبة الفعلية. وحيث تكون مرتبة الفعلية خارجية فتصور انبساط الوجوب على الاجزاء ولكن لا بمعنى تجزئته الى حصص، وواجبات ضمنية، بل بمعنى إن كل الأجزاء تقع في اطار الوجوب الواحد، وإن سمي باعتباره تعلقه بجزء ما في ضمن المجموع ضمناً، ولكن لا يراد تجزئته وتشطيره الى أجزاء وحصص، إذ هو أمر غير معقول، وتتفق به مع المعلق.

التعليق الثاني: أنه خلط ما بين المتعلق وما بين الموضوع، فما يراد من الأخير هو الاحراز وما يراد من الأول هو الایجاد والامتثال، وأحدهما غير الآخر، وعليه فما هو في دائرة المكلف واختياره هو المتعلق وبه يتحقق محذور التكليف بغير المقدور، وإما ما هو في خارج دائرته واختياره هو الموضوع، واحرازه ضروري لتحقيق الوجوب لا لكونه متعلقاً بالواجب.

وبناء عليه فما ذكره من إن جزئية الزمان تعني احرازه، فهو قهراً قيداً للموضوع لا للمتعلق وكلامه في أخذ الزمان قيداً للمتعلق لا للموضوع.

التعليق الثالث: إن معنى كون النهار جزءاً ايقاع الواجب في زمان وكون ذلك الزمان نهاراً، ولا محذور في ذلك، هكذا ذكره.

وفيه: أنه لا معنى للقول بايقاع الواجب في زمان، لأن الفعل لا يمكن وقوعه إلا في زمان، وإلا لم يكن فعلاً، وطلب ايقاعه في زمان لا معنى له، بل هو تحصيل ما هو حاصل.



وكون ذلك الزمان نهاراً، وان كان معقولاً ولكنه ليس بشيء مقابل ايقاعه في زمان لما تقدم بان وصف النهار ليس شيئاً آخر قبال نفس الزمان، بل هو نفسه، غاية الأمر إن الزمان، مطلق وكونه نهاراً مقيداً ولا منافاة بينهما. وعليه يرجع هذا التحليل الى التقيد وليس هو تركيباً. وبعبارة أخرى إن تحصيل ملاك الصلاة هو ايقاعها في النهار بحيث يكون للنهار دخلاً في ملاكها، وهذا معنى التقيد لا التركيب. وعلى ما تقدم فإن هذه المناقشة غير تامة. والجواب الصحيح لأصل الإشكال: هو إن دعوى التركيب تبتني على مغالطة فإن الزمان والنهار ليسا شيئين بل هما واحد غاية الأمر إن وصف النهارية أعطي لهذا الزمان، فأصبح إطلاق النهار عليه يغني عن إطلاق الزمان، ولذا فدعوى التركيب غير سديدة، وهي ترجع بالتحليل الى التقيد، وهو كون الصلاة في النهار. نعم في مقام التحليل، يتجزأ الى زمان والى كونه نهاراً والأجزاء التحليلية لا معنى لوقوعها في متعلق الأمر، فتأمل.



محاولات لجريان الاستصحاب في المقام

المحاولة الأولى: للمحقق النائي (قده) حيث بين ضابطة الموضوع المركب والموضوع المتقيد، إن المأخوذ في الموضوع الذي يترتب عليه الأثر إن كان من قبيل العرض مع معروضه والصفة مع موصوفها، فلا محالة يكون تقييداً وإلا كما لو كان الموضوع ذي الأثر مركباً من جوهرين أو عرضين لموضوعين أو لموضوع واحد أو مركب من جوهر وعرض لجوهر آخر، فإن هذه الموارد لا يتصور التقييد، لعدم عروض أحدهما على الآخر في هذه الفروض.

وفي المقام: بما إن الزمان والصوم عرضان لمعرضين ليسا من قبيل العرض ومحله، فلا محالة يكون الربط بينهما بنحو التركيب لا التقييد فيجري فيه الاستصحاب.

ورد: أولاً: بما عن السيد الشهيد (قده)، إن هذا إنما يصح التركيب في مورد يعقل فيه ذلك، والمقام فيه محذور آخر من التركيب وهو التكليف بغير المقدور^١.

وظاهرة أنه يوافق على ضابط التركيب، وقد عرفت منعه. وثانياً: ما أشار إليه الشيخ الفياض، من عدم صحة كلا الضابطين، إما ضابط التركيب، فلأن المأخوذ في الموضوع إن كان جوهرين كوجود زيد ووجود عمرو فتارة يكون المأخوذ فيه وجود زيد في زمان بمفاد كان التامة ووجود عمرو فيه كذلك بدون اعتبار إلى عنوان زائد على ذلك كعنوان المعية والتقارن أو التصاحب فيكون الموضوع مركباً من ذات جوهرين فحسب.

^١ (البحوث ج ٦ ص ٢٧٦)



وأخرى يكون مأخوذاً فيه عنواناً زائداً على أصل وجوديها بمفاد كان التامة كالعناوين المتقدمة فحينئذ يكون الموضوع مقيداً لا مركباً، غاية الأمر إن القيد تارة يكون صفة للموضوع وعرضه الخاص وفي طول الموضوع وأخرى يكون في عرضه كقيد المعية والتقارن والطرفية فإن الزمان ظرف لكل زماني ولكن قد يؤخذ قيداً له.

وإما الزمان الذي هو ظرف في نفسه فيمكن أن يؤخذ قيداً للموضوع أو المتعلق، ويمكن أن يؤخذ جزءاً له، ولا يتعين أحدهما واقعاً وثبوتاً لأنه تابع لكيفية فعله في الملاك.

وإما إثباتاً، فالمتبع هو ظاهر الدليل، فإن كان المأخوذ في لسان الدليل عنواناً زائداً على ذاتي الجزئين، فالموضوع مقيد لأن الدليل بهذا اللسان كاشف عن ذلك وإن لم يكن مأخوذاً فيه فالموضوع مركب لا مقيد لأن التقييد بحاجة إلى عناية زائدة.

وإما الضابط الثاني: وهو ضابط التقييد، فقد ظهر مما تقدم أنه لا ينحصر بما إذا كان المأخوذ في الموضوع صفة الشيء وعوارضه، بل يمكن أن يكون الموضوع مقيداً بعنوان آخر لا يكون من عوارضه كالمعية والتقارن ونحوهما.^١

وكلامه لا يخلو من نظر، من جهة إن التقارن والمعية لا يصدقان إلا مع التركيب وبدونه لا يقال معية وتقارن، ومع صدقهما لا يتغير الموضوع من التركيب إلى التقييد بل يبقى مركباً، نعم قد لا تصدق المعية والتقارن مع المركب، ولكن ذلك في غير موضوعات الأحكام الشرعية، وفيها فهي مركبة ومتقارنة، ولو لم تكن متقارنة فليست هي موضوعاً لحكم شرعي.



وقد صححوا الشرط المتأخر بدعوى التقارن، مع إن الموضوع مركب من الشرط والمشروط، على تفصيل في محله المناسب.

هذا مضافاً الى إن إirاده، هو ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) على ما سيأتي من التعرض لمحاولته، والتفريق بين منشأ الانتزاع، والعنوان الانتزاعي، وهو عنوان التقارن، والمعية ونحوهما.

وإما الزمان، فقال: فقد مر أنه في مقام الثبوت أنه يمكن أن يكون مأخوذاً قيماً للواجب ويمكن أن يكون جزءاً له.

وإما في مقام الاثبات، فالظاهر من الكتاب والسنة إن الزمان ليس قيماً للواجب كالصلاة، فقلوه تعالى ((أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر)) فيدل على وقت صلاتي الظهرين والعشائين ممتد من زوال الشمس الى غسق الليل بدون الإشارة الى أخذ عنوان زائد فيه كالمعية والظرفية ونحوهما.

وأما السنة فقلوه (عليه السلام): ((إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهرين)) والمستفاد منها إن وقت صلاة الظهرين من الزوال الى الغروب، فهي تحدد الوقت بدون الدلالة على اعتبار شيء زائد على وجود ذلك الزمان بمفاد كان التامة، وعلى هذا إذا شك في بقاء النهار فلا مانع من استصحاب بقاءه ويترتب عليه وجوب الاتيان بالصلاتين.

وعلى هذا فالزمان ظرف للواجب بمفاد كان التامة، ومقتضى هذه الأدلة أنه شرط للوجوب لا للواجب.^١

ويلاحظ عليه: بأنه لا يتصور كون الزمان جزءاً في مقام الثبوت ليدور أمره بين الجزء والقييد بل هو قيد للواجب، ويمكن أن يكون قيماً للوجوب.

^١ المصدر السابق



ولم يبين بأن الزمان الذي هو ظرف للواجب، هو قيد له على اعتبار إن الظرفية غير مباينة للقيدية، أو إنها متباينان، كما لعله كذلك عرفاً وعندئذ فكونه ظرفاً لا يثبت كونه قيداً، وأصالة عدم كونه ظرفاً معارض بأصالة عدم كونه قيداً. نعم لو قلنا بأن القيدية هي الظرفية وزيادة كانت الظرفية مسلمة والزيادة أي (القيدية) مشكوكة والأصل عدماً^١.

والأظهر أنه في هذه الألسن ظرفاً للواجب وليس قيداً، وليس هي هكذا مطلقاً بل قد يكون قيداً في متعلق الأمر كما في ألسنة أخرى.

المحاولة الثانية: ما عن المحقق العراقي (قده) وهو يرجع الى كلامين:

الكلام الأول: إن تقييد الفعل بالزمان يرجع الى التركيب لأن العرف بنظره يرجعه الى التركيب بين جزئين، وهذا يرجع روحاً الى المحاولة الأولى. الكلام الثاني: إن أخذ الزمان قيداً بنحو الظرفية بحاجة الى مؤونة زائدة، وهي منتفية بالاطلاق - دليل الصوم - لأن مقتضى اطلاقه إن متعلق الأمر بالصوم في شهر رمضان مجتمعاً مع النهار.

ونوقش هذا البيان بأنه غير تام لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

إما ثبوتاً: فأن تغيير قيد الظرفية الى قيد المعية أو الاجتماع أو المصاحبة لا يدفع المحذور فإن هذا التقييد لا يمكن اثباته بالاستصحاب ورفع اليد عنه يعني الامر بجعل الزمان نهراً وهو غير اختياري.

وإما اثباتاً: فلأن المؤونة المدعاة ثابتة فأن كلمة (في) تدل بنفسها على أخذ الظرفية قيداً في متعلق الأمر بحيث يحتاج إلغاء خصوصية التقييد الى قرينة، وسبق أن ذكرنا بأن رفع اليد عن التقييد يكون على اساس قرينة ارتكازية عرفية وإلا فظاهر الخطاب هو التقييد، والقرينة غير تامة في المقام.

^١ ذكره صادق الشيرازي ج ٧ بيان الأصول ص ١٤



ويمكن دفع الجواب الإثباتي، بإمكان القول بأن (في) ظاهره في الظرفية، وإما القيدية فهي بحاجة الى مؤونة زائدة وهي منتفية بالأصل ومع نفي القيدية، فإن الظرفية مركبة من الظرف والمظروف، وهذا المتعلق مركب يجري فيه استصحاب بقاء النهار، وبضمه الى المقيد وجداناً ينقح موضوع الحكم فتأمل^١.

والجواب مبني على كون القيدية، غير مباينة للظرفية، وفيه ما مر.

نعم الإشكال الثبوتي وارد على المحقق العراقي (قده).

المحاولة الثالثة: للأصفهاني (قده)، فقد ذكر أنه تارة يفرض إن الواجب هو تحصيل العنوان الانتزاعي الذي يحصل من مجموع الصوم والنهار وتقييد أحدهما بالآخر، (وتارة أخرى) يفرض إن لا يطلب شيء غير منشأ الانتزاع، فإن فرض الأول لم يجر الاستصحاب إلا بناء على الأصل المثبت لأن ترتيب العنوان الانتزاعي على منشأ الانتزاع يكون بالملازمة العقلية، وإن فرض الثاني جرى الاستصحاب وترتيب النتيجة حيث يكون ذات القيد والتقييد ثابتين ولا يقصد أمر وراءهما.

وإما تقييد الصوم بالنهار وظرفيته له فهذا ثابت بالوجدان لأننا باستصحاب الزمان كما ثبتت الزمان الواقعي تعبداً كذلك يثبت الزمان التعبدي واقعاً ووجداناً فيثبت كون الصوم التعبدي بالوجدان^٢.

وأجيب عنه: أولاً: أنه موقوف على ترتب الأثر على نفس الاستصحاب في جريانه، إذ المفروض ثبوت الظرفية للزمان التعبدي الذي هو في طول الاستصحاب لا الزمان الواقعي.

^١ وجهه: عدم معقولية جزئية الزمان ولو بمعنى الظرف - النهار -

^٢ نهاية الدراية، ج ٣ ص ٨١



وثانياً: لو فرض ثبوت نسبة الظرفية بين الصوم وبين الزمان التعبدي واقعاً ووجداناً فما هو وجه التفصيل بين أخذ العنوان الانتزاعي وبين منشأ الانتزاع فإنه على التقديرين تثبت العلاقة مع الزمان الثابت تعبداً ووجداناً وواقعاً سواء أريد العلاقة الانتزاعية أو الظرفية.

وثالثاً: إن اثبات الزمان بالتعبد لا يثبت بملاكه الظرفية بين الصوم والزمان لوضوح إن الزمان التعبدي ليس زماناً حقيقياً ليتعقل أن يكون ظرفاً للصوم، فكأنه وقع وهم نتيجة الألفاظ والتعبير عن المستصحب بالزمان التعبدي وإلا فحقيقة الأمر إن الزمان التعبدي ليس إلا عبارة عن الحكم والاعتبار الشرعي ولا معنى لافتراضه ظرفاً للصوم كما هو واضح، نعم يعقل أن يجعل القيد للواجب هو الأعم من الزمان الواقعي والاعتبار الشرعي الظاهري للزمان إلا إن هذا غير الظرفية.

ورابعاً: لو فرض إن القيد هو الأعم من الزمان والتعبد به لزم من ذلك صحة العمل واقعاً في موارد الاستصحاب لا ظاهراً فقط وهذا ما لا يلتزم به أحد.^١ وللعمل بالأمر الأول، وهو أن يكون الأثر مترتباً على نفس الاستصحاب مجال، وقد مر في بحوث سابقة قبول هذا الأمر.

وإما الثاني: فلأن تفصيل المحقق الأصفهاني من جهة إن العنوان الانتزاعي لا يتصور فيه إلا التقييد به، بخلاف منشأ الانتزاع فأن التعددية الموجبة للتركيب معقولة فيه، وجريان الاستصحاب في الثاني دون الأول من جهة عدم اليقين السابق للأول، وإنما اليقين هو للصوم وكونه في النهار لا للصوم النهاري، وعبارة المحقق المذكور شاهدة على ذلك.

وإما الثالث: يمكن أن يقال: إن الملازمة بين ثبوت النهار وثبوت ظرفيته للصوم وتقيده به ليست واقعية بل هي اعتبارية شرعية، إذ لولا إرادة الشارع أن



يكون الصوم في النهار لما كانت من ملازمة أصلاً بينهما، وبناء عليه، فإن هذه الملازمة يمكن إثباتها بالتعبد ببقاء النهار دون إشكالية الأصل المثبت.

هذا مضافاً الى ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) من إن الإشكالات إنما ترد لو كان مراد المحقق الأصفهاني (قده) هو كون النهار قيداً للإمسك، وإما إذا كان مراده (قده) من الإمساك في النهار كون النهار جزءاً للواجب بمعنى إن الواجب هو الإمساك في زمان وإن يكون ذلك الزمان نهائياً فعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء النهار لأنه يثبت هذا الجزء بالتعبد والآخر بالوجدان ومع ضم الأول الى الثاني يحرز الواجب بكلا جزئيه.

أقول: وهذا يؤيد صحة ما ذكرناه من إن منشأ الانتزاع يبقى متعدداً بخلاف العنوان الانتزاعي فإنه عنوان واحد ولا بد من كونه مقيداً، فعلى الأول المطلوب هو الصوم في زمان وكون هذا الزمان نهائياً، والمطلوب على الثاني هو الصوم النهاري، وهنا استصحاب النهار لا يثبت كونه ظرفاً للصوم وأنه مقيد به إلا على القول بالأصل المثبت، والمحقق الأصفهاني (قده) لا يرى حجية الأصل المثبت.

نعم يرد على المحقق المذكور عدم معقولية كون الزمان جزءاً للواجب بل هو قيداً له على نحو الظرفية، وإذا كان قيداً له فإن المقيد بما هو مقيد لا حالة سابقة له ليستصحب.

وبهذا يتضح أنه لا يمكن جريان الاستصحاب بلحاظ كون الزمان من قيود الواجب، لأحراز تحقق الواجب به إلا على القول بالأصل المثبت.

المحاولة الرابعة: للسيد الشهيد (قده) لاثبات تنجيز نفس الأمر والوجوب الشرعي الذي كان يقصد تنجيذه من استصحاب الزمان بنحو آخر.



(بيانه): إن الزمان المأخوذ قيداً في الواجب تارة يكون بنحو صرف الوجود كما في الصلاة بين الزوال والغروب وأخرى يكون بنحو مطلق الوجود أي وجوب العمل في تمام آنات ذلك الزمان كالصوم الواجب في تمام النهار. ففي الفرض الأول: تارة يفرض إن الصلاة وجبت على المكلف ولكنه أخرها الى حين الشك في بقاء الوقت، وأخرى يفرض أنها لم تجب عليه إلا حين الشك في بقاء وقتها كما لو بلغ في ذلك الطرف لا قبله.

فعلى الأول: تجري قاعدة الاشتغال، لأن الشك بحسب الحقيقة في الفراغ عن التكليف من ناحية الشك في القدرة بعد اليقين بأصل التكليف واشتغال الذمة، والشك في القدرة مجرى للاشتغال، وهذا هو المشهور والمعروف بين الأصوليين.

وفي هذه الحالة لا يجري استصحاب بقاء الوقت، باعتبار إن جريان الاستصحاب لا دلالة فيه على أكثر من قاعدة الاشتغال، لأن مفاده بقاء الوقت بمفاد كان التامة، وترتيب وجوب الصلاة عليه، ولا يثبت إن هذا الآن من النهار إلا على القول بالأصل المثبت، فإذا ترتب على استصحاب وجوب الصلاة ظاهراً ويتحقق به موضوع القاعدة وهو إن ذمة المكلف مشغولة بوجوب الصلاة ظاهراً ومعه يحكم العقل بتحصيل اليقين بالفراغ، والمفروض إن موضوع القاعدة ثابت بالوجدان لأن المكلف على يقين باشتغال ذمته بالصلاة ويشك فعلاً في فراغ ذمته عنه، وهذا أمر وجداني في المقام فلا حاجة الى الاستصحاب بل هو لغو لأن اثبات ما هو ثابت بالوجدان بالتعبد من أردأ انحاء تحصيل الحاصل.

ويلاحظ عليه: بأن الأثر على هذا التقدير ليس هو تنجيز الوجوب ليقال بأنه ثابت بقاعدة الاشتغال، بل هناك أثر آخر مهم هو احراز تحقق الامتثال بما يأتي بكونه صلاه بالوجدان، وفي الوقت بالتعبد فإذا لم يمكن اثبات ذلك كما هو



المفروض كان من الشك في تحقق الامتثال والأصل عدمه فيترتب عليه آثاره من لزوم القضاء لو قيل به، ذكره الهاشمي في الهامش.^١

وعلى هذا فما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) من جريان الاستصحاب لاثبات بقاء الوقت وترتب وجوب الصلاة عليه، وإن قاعدة الاشتغال لا تثبت الوقت لأن مفادها حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وعلى هذا فالاستصحاب رافع لموضوع القاعدة تبعداً كما هو رافع لموضوع قاعدة القبح كذلك، فإذا كان تنجز وجوب الصلاة في هذا الوقت مستند إلى الاستصحاب دون القاعدة^٢، فما ذكره لا حاجة له لأنه ليس الأثر هو تنجز الوجوب بل الوجوب منجز من الأول، وإنما الأثر المطلوب هو هل يمكن احراز تحقق الامتثال في هذا الوقت أو لا؟ وهذا لا دخل لقاعدة الاشتغال فيه إلا إذا رجع إلى الشك في القدرة على التكليف.

هذا مضافاً إلى إن الكلام فيما هو قيد للمتعلق - الواجب - لا للوجوب وما ذكره من استصحاب بقاء الوقت هو شرط للوجوب لا للواجب.

وعلى التقدير الثاني لصاحب المحاولة: يجري استصحاب بقاء الوقت لاثبات فعلية الوجوب، فإن الوقت إذا أخذ قيداً في الواجب أصبح قيداً في الوجوب أيضاً لا محالة لكونه غير اختياري فيستصحب بقاءه، وبذلك نحرز فعلية الوجوب واشتغال الزمة به غاية الأمر يشك في القدرة على تحقيقه، وقد عرفت أنه مورد لقاعدة الاشتغال، وهذا الاستصحاب لم نحتاج إليه في التقدير السابق لثبوت الاشتغال فيه وجداناً ابتداءً بلا حاجة إلى التبعيد الاستصحابي.

^١ (بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ٤٧٨، الهامش

^٢ (المباحث ج ١٣ ص ٢٨٤



قد يقال: بأن وجوب الصلاة وفعليته لم تكن ثابتة قبل البلوغ وإن كان في اثناء الوقت للصلاة، وبالتالي فإن استصحاب بقاء الوقت لا يثبت فعلية الوجوب في حقه بل يثبت بقاء الوقت وإما فعلية الوجوب فيحتاج لدال آخر.

فأنه يقال: بأن الفعلية المطلقة ثابتة قبل الوقت وإما الفعلية الثانية بحق هذا البالغ فليست ثابتة، والاستصحاب المذكور يثبت الفعلية المطلقة وبضمها الى البلوغ المحرز بالوجدان يتحقق موضوع الوجوب.

لا يقال: قاعدة الاشتغال في المقام محكمة للبراءة الشرعية حيث أنه في هذا التقدير يشك المكلف في أصل تكليفه بالفعل في هذا الآن فتجري البراءة وتكون حاكمة على الاشتغال الفعلي.

فأنه يقال: البراءة تنفي في حقه التكليف في هذا الآن بعنوانه وإما تكليفه بالصلاة ما بين الحدين لمن ادرك الوقت فالمفروض ثبوته بالاستصحاب الموضوعي - استصحاب بقاء الوقت ((بقاء ما بين الحدين)) - وهذا الاستصحاب حاكم على البراءة فلا يمكن نفيه بها بل يثبت هذا الوجوب الاستصحابي، ويجب الخروج عنه بقاعدة الاشتغال.

هذا كله على الفرض الأول، وإما على الفرض الثاني الذي يكون الزمان قيداً للواجب بنحو مطلق الوجوب كالصوم في النهار - مع فعلية الوجوب من أول الأمر بحسب الفرض - فالشك يتصور على نحوين:

النحو الأول: في سعة النهار وضيقه كما إذا شك في أنه اثنتا عشرة ساعة أو أكثر؟

والنحو الثاني: يحرز مقدار النهار ولكنه يشك في انتهائه وعدمه وفي هذا التقدير الثاني يكون أيضاً من الشك في الفراغ بعد العلم باشتغال الذمة بالصوم في تلك المدة المعينة فيجب الصوم.



وفي التقدير الأول وإن كان يشك في وجوب صوم المدة المشكوكة وهي مجرى للبراءة في نفسها إلا إن الاستصحاب - بقاء النهار - ينقح موضوع وجوب الصوم لأن النهار إذا أخذ قيداً في الواجب بنحو مطلق الوجود كان معنى ذلك اشتراط الوجوب للصوم كل آن يكون نهاراً سواء أكان صوم كل النهار الواجب مركباً استقلالياً أم ارتباطياً فاستصحاب نهائية الزمان المشكوك ينقح موضوع وجوب صومه هذا إذا لم تؤخذ اضافة الصوم الى نهائية ذلك الآن بنحو التقييد وإلا بأن كان الواجب صوم ذلك النهار بما هو نهار كان من موارد الشك في القدرة على الامتثال الذي هو مجرى الاشتغال العقلي فيكون الاستصحاب منقحاً لموضوع الاشتغال كما تقدم في الفرضية الأولى.^١

وقد نوقش في النحو الأول: بأن ما ذكره (قده) في هذا الفرض تام إذا كان موضوع وجوب الصوم مركباً من الساعات ومردداً بين الأقل والأكثر كالعشرة ساعات، والأخرى إحدى عشرة ساعة، ويشك في وجوب الصوم في الساعة الأخيرة المشكوكة ولا نعلم بأصل وجوب الصوم فيها وحيث إن الشك في أصل وجوبه فالمرجع فيه أصالة البراءة لدخول المقام في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين والمرجع فيه البراءة وهي ترفع قاعدة الاشتغال بارتفاع موضوعها، لأن حكم العقل معلق على عدم الترخيص الشرعي في الترك وأصالة البراءة ترخيص فيه، ولا يجري الاستصحاب فيه لأنه إنما يثبت وجوب الصوم بين طلوع الفجر وغروب الشمس ولا يثبت وجوب الصوم في هذه الساعة المشكوكة.

ولكن الأمر ليس كذلك، لأن موضوع وجوب الصوم النهار بين الحدين وهو موجود بوجود واحد مستمر في التدرج والتصرم والشك إنما هو في بقاء هذا

^١ (بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ٢٧٩)



الوجود أي وجود النهار بمفاد كان التامة أو الناقصة وعندئذ يكون الشك في بقاء وجوب الصوم من جهة الشك في بقاء موضوعه وهو النهار وليس الشك في أصل وجوب الصوم في هذه الساعة المشكوكة كونها من النهار.

وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء النهار وهذا الاستصحاب ينفتح موضوع وجوب الصوم لأن الزمان وهو النهار كما أنه قيد للوجوب كذلك هو قيد للواجب - وهو الصوم - وتقييد الواجب بالزمان الخاص يرجع الى التركيب بمقتضى الفهم العرفي، فإذا قال المولى - صم في النهار - يرجع الى وجوب الصوم في زمان ويكون ذلك الزمان نهاراً.

والنكتة في ذلك بأن وقوع الفعل الزماني كالصلاة في زمان أمر قهري وإن ظرفية الزمان للفعل الزماني ثابتة ذاتاً وطبعاً، فإذا اعتبر المولى خصوصية زائدة على ظرفيته كالنهارية والليلية، وهكذا فلا يمكن أن تكون تلك الخصوصية ظرفاً للفعل الزماني وإلا لزم تعدد الظرف للفعل بل هي خصوصية لظرفه وقيد، ولهذا يكون الدليل الدال على اعتبار تلك الخصوصية في الزمان الذي يكون ظرفاً للفعل الزماني ظاهره بمقتضى المتفاهم العرفي في إنها مأخوذة بنحو الجزئية للفعل الزماني لا القيدية، والظرفية باعتبار أن له ظرفاً وقيداً في المرتبة السابقة، وهذه الخصوصية لا تصلح أن تكون ظرفاً لأنها خصوصية الظرف لا أنها ظرف.

ومن هنا يكون المتفاهم العرفي في مثل قوله (عليه السلام) ((صم في النهار)) وجوب الصوم في زمان، ويكون ذلك الزمان نهاراً، والأول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

وعليه فلا فرق بين أن يكون الزمان قيداً بنحو مطلق الوجود أو بنحو صرف الوجود فعلى كلا التقديرين يرجع الأمر الى التركيب بحسب المتفاهم العرفي فصم في النهار، وصل في الليل، كل منهما ظاهراً عرفاً في وجوب الفعل في زمان



ويكون ذلك الزمان نهراً، والتقيد بحاجة الى عناية زائدة بان تكون فيها قرينة تدل على إن الواجب هو الصوم النهاري، وإذا لم تكن قرينة فيها فالادلة تدل على التركيب^١.

وهذه المناقشة غير تامة بل ليست مناقشة بقدر ما هي توضيح لنفس مطلب السيد الشهيد، لأن ذهابه الى البراءة في نفسها، وبغض النظر عن موضوع الحكم وهو النهار، وباستصحاب بقاءه يتنقح موضوع الوجوب للصوم، وإن كان كذلك فالشك ليس هو في أصل وجوب الصوم في هذه الساعة المشكوك كونها من النهار، بل في بقاء موضوعه وهو النهار، والشاهد على ذلك هو عبارة السيد نفسه لأن النهار إذا أخذ قيداً في الواجب بنحو مطلق الوجود كان معنى ذلك اشتراط وجوب صوم كل آن بكونه نهراً ..))

ومنه يتضح الفرق بين أخذ الزمان بنحو مطلق الوجود وأخذه بنحو صرف الوجود، فأن استصحاب بقاء النهار الى هذه الساعة المشكوكه، فأن النحو الأول اشتراط وقوع المتعلق فيه، بخلاف النحو الثاني، فإنه لا يشترط وقوعه فيه، بل قد يقع وقد لا يقع وعليه فاستصحاب بقاء النهار لا يعني وقوع الفعل فيه إلا على الأصل المثبت.

مع ما ذكرنا فيما سبق بأنه لا معقولية للتركيب، وإن التركيب كون الزمان ظرفاً للواجب، وقيداً له بناء على المباينة بين الظرفية والقيدية.

نعم قد يرد على أصل المحاولة، مع ما علق عليها الشيخ فأن الشبهة في المقام مفهومية، وفيها لا يجري الاستصحاب الموضوعي فضلاً عن الحكمي .. حيث قال: بأن متعلق الشك ليس هو متعلق اليقين حتى يجري الاستصحاب، فأن متعلق اليقين هو النهار ومتعلق الشك ليس هو النهار، بل قد يكون نهراً وقد لا يكون،



وعليه يكون الشك في مفهوم لفظ النهار وأنه ينتهي عند سقوط القرص أو حين ذهاب الحمرة المشرقية، والاستصحاب لا يجري في المفاهيم اللفظية، فتأمل.

بقي شيء:

إن المشهور كيف ذهبوا الى إن القضاء بأمر جديد، مع ذهابهم الى جريان الاستصحاب في الأحكام الالهية، وجريان الاستصحاب في هذا هو من استصحاب الكلّي القسم الثاني. وإما على عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الالهية فلا مانع من القول بأن القضاء بأمر جديد.

وأجيب عنه: بأن أخذ الزمان في الفعل يجعله مطلوباً في ذلك الزمان الخاص بنحو وحدة المطلوب، فينتهي الحكم بانتهاء أمره هذا أولاً. وثانياً: لعل بناء المشهور في إن القضاء بأمر جديد لأنهم يعتبرونه من استصحاب القسم الثالث من الكلّي لا من القسم الثاني.

هذا تمام الكلام في الشك في الزمان المأخوذ في التكليف بنحو الشبهة الموضوعية، وإما الشبهة الحكمية في التكليف المؤقتة، فقد ذكر المحققون تحت هذا العنوان أبحاثاً كثيرة لا ترتبط بمسألة استصحاب الزمان، وإنما ترجع الى تردد مفهوم الزمان بين فترتين، أو تردد الموضوع مع وضوح المفهوم أو العلم بتحقيق الموضوع والشك في تحقق موضوع آخر للحكم باقي في الزمان الثاني، وقد بحثوا إن مضي الزمان هل يغير الموضوع ويعدده أم لا، وهو بحث راجع الى مبحث الشك في بقاء الموضوع وبحثوا معارضة استصحاب بقاء الوجوب في الزمان الثاني المشكوك باستصحاب عدم الجعل للوجوب الزائد، وهذا لا يختص بباب الزمان، وقد تقدم منا البحث في هذه الكبرى.

وعليه لا حاجة الى الدخول في بحث الشبهة الحكمية.



استصحاب الموضوع المركب

المستصحب له حالتان: الأولى أنه أمراً بسيطاً غير مركب من اجزاء، والثانية أنه أمراً مركباً من جزئين أو اجزاء.

اما في الحالة الأولى حيث يكون المستصحب أمراً بسيطاً كعدالة زيد التي كنا نعلم بها سابقاً ثم شككنا بها لاحقاً، أو عدم عدالته كذلك، فإنه من الواضح بينهم استصحاب عدالته، فيما لو ترتب عليها أثر شرعي كقبول شهادته، وكذا عدم عدالته.

واما في الحالة الثانية، حيث يكون المستصحب أمراً مركباً، فقد اختلف الاصوليون فيما بينهم في الجريان وعدمه بسبب الاختلاف في مدلول تركب الموضوع إذ لتركب الموضوع شكلان:

الشكل الأول: ملاحظة اجزاء الموضوع بنحو التقييد والمجموع والاقتران ومن ثم يجعل موضوعاً للحكم، فلو وجد ماء وقد اصابته نجاسة وشك في كربيته وعدمها، فهنا موضوع الحكم - وهو الانفعال - مركب من جزئين هما ملاقات الماء للنجاسة، وعدم كونه كراً فلو فرض ان موضوع الحكم مركب على نحو التقييد والاقتران أو عنوان مجموع الجزئين، وليس هو ذات كل جزء منفرداً عن الجزء الآخر، فهنا لا يمكن جريان الاستصحاب للجزء - عدم الكرية - ثم بضمه الى الوجدان لتحقيق موضوع الحكم واحرازه لأن استصحاب عدم الكرية وضمه الى الوجدان من دون اعتبار عنوان من العناوين المذكورة لا يكفي لاثبات الحكم بتنجس الماء لأن موضوع الحكم هو المركب بنحو التقييد والاقتران لا أنه ذات كل جزء من الجزئين، كما لا يكفي استصحاب عدم الكرية وضمه الى الوجدان لاثبات الاقتران والتقييد ومن ثم يثبت موضوع الحكم، فإنه لا يتم الا على القول بالأصل



المثبت وهو ليس بحجة إذ لا دليل في المورد يفيد بتحقيق عنوان التقييد والاقتران للجزئين إذا لم يكن الماء كراً بالاستصحاب ولاقته نجاسة بالوجدان، نعم يثبت بالملازمة العقلية والاصل المثبت.

نعم هنا يمكن نفي موضوع الحكم بالنجاسة، وذلك بنفي عنوان الاقتران والوحدة بدعوى أنه قبل اصابة النجاسة للماء لم يكن عنوان تقييد الملاقاة بعدم الكرية موجوداً فيجري الاستصحاب لعدم تحققه وبذلك ينفي موضوع الحكم، ومعه يحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة.

ومن هنا نعرف ما في كلام شيخنا الفياض حيث قال: وأخرى تكون عنواناً انتزاعياً عرضياً، بمعنى أنه منتزع من أمرين أو أمور مختلفة ومتعددة في الخارج، كعنوان التقدم والتأخر والسبق واللاحق والعاقل والقائم.. الخ^١، حيث جعل الموضوع هنا بسيط مع أنه مركب وان هذا العنوان منتزع منه فهو بحسب منشأ انتزاعه مركب لا بسيط.

وهذا الشكل خارج عن محل الكلام.

الشكل الثاني: ما اخذت اجزاء الموضوع بدواتها بدون اي عنوان انتزاعي كالنقييد أو التقارن، وهنا ذهب المشهور الى جريان الاستصحاب في بعض الاجزاء كما لو لاقت النجاسة الماء وكان غير كرم شككنا في كريته باستصحاب عدمها وضمه الى الوجدان تنقح موضوع الحكم بالنجاسة، ونفس الشيء يقال إذا كانت الحالة السابقة للماء هي الكرية ثم شك فيها فاذا استصحب حكم بعدم تنجس الماء.

فالاستصحاب يجري هنا بشرطين:



الأول: كون الحكم مترتباً على ذوات الاجزاء وليس على عنوان التقارن أو التقيد أو المجموع.

الثاني: أن يكون للجزء المراد استصحابه حالة متيقنة سابقة شك في بقائها هذا اجمال الكلام في هذه المسألة، واليك التفصيل ويقع الكلام في نقاط ثلاثة: الأولى: في كبرى جريان الاستصحاب في اجزاء الموضوع المركب فيما لو كان الحكم منصّباً على ذوات الاجزاء وكان للجزء حالة متيقنة سابقة شك في بقائها.

النقطة الثانية: هي تحقيق صغرى الشرط الاول، بمعنى أنه متى يكون الحكم مترتباً على ذوات اجزاء الموضوع فقط دون عنوان كونها مقيدة. النقطة الثالثة: هي تحقيق حالة صغرى الشرط الثاني، بمعنى متى يكون للجزء حالة متيقنة سابقة، شك فيها لاحقاً.

الكلام في النقطة الاولى:

فقد اشكل على جريان الاستصحاب في جزء الموضوع بدعوى ان مفاد دليل الاستصحاب ((لا تنقض اليقين بالشك)) هو جعل حكم مماثل ظاهري للمستصحب وعدم الكرية في مثال الماء ليست لها حكم لأن الحكم بالنجاسة مترتب على كلا الجزئين للموضوع مجتمعين في زمان واحد وليس على واحد منها منفرداً، ومعنى ذلك أنه لا يمكن جعل حكم مماثل لعدم الكرية إذا جرى استصحاب عددها.

وما له حكم وهو الانفعال منصب على كلا الجزئين لا يراد اجراء الاستصحاب فيه وما اجري الاستصحاب فيه، وهو عدم الكرية ليس له حكم سابق.



ويرده: إن هذا الاشكال مبني على هذا المسلك - مسلك جعل الحكم المماثل - وهو ليس بصحيح كما مر في بيان ما هو المجمعول بالاستصحاب. واما لو قلنا بأن المجمعول هو قابليته للتنجيز أو التعذير كما بنى عليه بعض المحققين، فإنه حينئذ لا محذور فيه لأن التنجيز إنما يحصل للعلم بالكبرى والعلم بالصغرى، وهو الموضوع، وكلاهما محرز. اما الكبرى، وهي الجعل الشرعي فإن المسلم الملتزم يعلم بأن الماء القليل يتنجس بملاقاة النجاسة.

اما الصغرى، فإن الملاقاة محرزة بالوجدان، وعدم كرية الماء محرزة بالاستصحاب المتحقق بالتعبد وبتطبيق الكبرى على الصغرى يتنجز وجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون أن يتوقف جريان الاستصحاب على أن يكون لعدم الكرية حكم كي يجعل له مماثل بالاستصحاب. هذا وقد اجيب عن هذا الإشكال ببعض الأجوبة نذكر منها:

الجواب الأول: هو أنه مع احراز ملاقات النجاسة بالوجدان يبقى تنجس الماء مفتقراً الى ثبوت عدم الكرية، ومعنى ذلك إن عدم الكرية الذي هو جزء الموضوع يصير محكوماً بالتنجس، وحده وليس كلا الجزئين ومع صيرورته محكوماً بالنجاسة، فلا محذور في جريان الاستصحاب فيه.

والجواب عنه: إن مجرد جريان الاستصحاب في أحد جزئي الموضوع لا يرفع كون الحكم مترتباً على كلا جزئي الموضوع، فلو لم يكن الجزء الآخر محرزاً لما ترتب الحكم على اثبات هذا الجزء ليقال يترتب الحكم على هذا الجزء لا على الجزئين.

الجواب الثاني: دعوى انحلال الحكم المترتب على الجزئين الى حكمين كل واحد منهما ثبت لجزء الموضوع، كما هو الحال بانحلال خطاب لا تشرب الخمر الى



تحريمات متعددة بعدد الافراد، فكذلك في المقام، ومعه يصير لعدم الكرية حكم بالانحلال، ومعه يثبت الحكم المماثل بالاستصحاب.

وفيه: أنه قياس مع الفارق فان المقيس عليه له افراد متعددة على نحو العموم الاستغراقي بخلاف محل الكلام فله اجزاء على نحو العموم المجموعي، فالانحلال للأول لا للثاني إذ الجزء لا يكون موضوعاً للحكم إلا مع الجزء الآخر وضمه إليه. فما فرض كونه موضوعاً للحكم ليس هو موضوعاً للحكم، إذ موضوع الحكم كلا الجزئين مجتمعين لا لكل جزء جزء بالانحلال.

النقطة الثانية: ذكر المحقق النائيني (قده) بأن موضوع المركب للحكم يتصور

على صور:

الصورة الأولى: ان يكون مركباً من جوهرين على نحو مفاد كان التامة كوجود زيد في زمان بهذا المفاد ووجود عمرو فيه كذلك بدون أخذ أي عنوان فيه كعنوان التقارن مثلاً.

الصورة الثانية: أن يكون مركباً من جوهر وعرض كوجود زيد وعدالة عمرو بمفاد كان التامة بدون أخذ أي عنوان زائد على وجودهما فيه، والجزءان بانفسهما لا يقتضيان ذلك باعتبار اجنبية كل منهما عن الآخر فلا يكون قيداً له، ويكون أخذ أي عنوان زائد كعنوان التقارن أو الاجتماع أو التقييد بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً.

الصورة الثالثة: أن يكون مركباً من عرضين لموضوعين كعدالة زيد بمفاد كان التامة وعلم عمرو كذلك من دون أخذ أية خصوصية زائدة عليهما كالتقارن ونحوه فان أخذها بحاجة الى عناية زائدة إذ لا ارتباط بينهما ذاتاً.



الصورة الرابعة: ان يكون مركباً من عرضين لموضوع واحد كفقاهة زيد وعدالته بمفاد كان التامة باعتبار عدم ارتباط احدهما بالآخر فلا يكون وصفاً له لأن كليهما وصف لموضوعهما.

الصورة الخامسة: أن يكون مركباً من عرض وموضوعه كعدالة زيد التي هي مأخوذة في جواز الاقتداء به وقبول شهادته فيكون الموضوع مركباً من العرض ومعروضه.

وذكر (قده): بأن الصور الأربعة الأول كما يمكن أن يكون أن يكون الموضوع في مقام الثبوت مركباً من جزئين بمفاد كان التامة بدون أخذ أية خصوصية زائدة على وجوديهما بهذا المفاد حتى خصوصية المعية فكذلك يمكن أن يكون الموضوع مقيداً بقيد زائد على وجوديهما كقيد المعية أو التقدم، والموضوع حينئذ هو العنوان الانتزاعي البسيط بمفاد كان الناقصة.

واما اثباتاً: فالمتبع هو لسان الدليل، فان كان المأخوذ في لسانه وجود زيد في زمان ووجود عمرو فيه بدون أخذ أي عنوان زائد على وجوديهما كان الظاهر منه ان الموضوع مركب منهما بمفاد كان التامة، لأن أخذ خصوصية زائدة فيه بحاجة الى مؤونة زائدة والا فهما بطبعهما لا يقتضيان أية خصوصية زائدة حتى المعية والتقارن على ذاتيهما، وكذلك إذا كان المأخوذ هو احدهما مع عرض الآخر بدون أخذ أية خصوصية زائدة عليهما، فإنه ظاهر في ان الموضوع مركب من وجوديهما بمفاد كان التامة، وهكذا في سائر الصور.

وبكلمة: أن المأخوذ في لسان الأدلة أن كان ذاتي الجزئين بدون أخذ أية خصوصية زائدة كان الظاهر منه عرفاً إن الموضوع مركب من ذاتيهما بمفاد كان التامة واما كون الموضوع مقيداً أو معنوياً بعنوان زائد عليهما فهو بحاجة الى مؤونة



زائدة ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فلأنه بحاجة الى لحاظ زائد، واما اثباتاً فهو بحاجة الى أخذ تلك الخصوصية في لسان الدليل أو نصب قرينة.

اما في الصورة الخامسة: فقد ذكر (قده) ان الموضوع فيها مقيد لا يمكن ان يكون مركباً ثبوتاً واثباتاً.

اما ثبوتاً: فلأن الموضوع اذا كان هو العرض مع معروضه كعدالة زيد فلا محالة يكون الموضوع مقيداً بعرضه القائم به الذي هو صفة له، لأن اضافته الى موضوعه مقوم له، فعدالة زيد حصة خاصة من العدالة وهي الحصة المضافة الى زيد فاذا كانت مأخوذة في الموضوع فلا محالة تكون هي الحصة المضافة الى زيد التي هي متقومة بهذه الاضافة والا فهي ليست عدالة زيد بل هي العدالة المطلقة ولا يمكن أن تكون هي المأخوذة في الموضوع والا لزم خلف الفرض، لان المأخوذ هو عدالة زيد وهي حصة خاصة فيها ولهذا يكون الموضوع مقيداً بصفة بمفاد كان الناقصة لا مركباً بمفاد كان التامة، ضرورة عدم تعقل وجود العرض بدون وجود موضوعه في الخارج وهذا معنى ان وجوده في نفسه هو عين وجوده لموضوعه، وليس معنى ذلك ان للعرض وجودين وجوداً في نفسه وجوداً لموضوعه بل له وجود واحد ولهذا الوجود اضافتان، اضافة الى نفسه على اساس أنه وجود في مقابل وجود الجوهر، وضافة الى موضوعه على اساس انه متقوم به ذاتاً ويستحيل وجوده بدون وجوده فالاختلاف هو في الاضافة لا في اصل الوجود ولهذا فسر أن وجود العرض هو نفسه عين وجوده لموضوعه.

وعلى هذا فالموضوع مقيد لا مركب لأنه غير متصور، فأن كونه مركباً من العدالة وزيد انها مأخوذة في الموضوع بمفاد كان التامة، والوجود المحمولي، ومن المعلوم ان العدالة بهذا الوجود ليست عدالة زيد، وهذا خلف فرض ان المأخوذ فيه عدالة زيد لا العدالة المطلقة هذا من جانب.



ومن جانب آخر، ذكر (قده): ان الأمر كذلك في عدم العرض كعدالة زيد باعتبار انه عرض خاص ونعت لزيد في مقابل وجودها النعتي ولا يعقل ان يكون عدمها عدماً محمولياً، لأن عدم المحمولي عدم مطلق غير مضاف الى موضوع، واما عدم المضاف الى عدالة زيد فهو عدم نعتي وهو مأخوذ في الموضوع دون عدم المطلق فانه ليس عدم عدالة زيد.

وان شئت قلت، ان المأخوذ في الموضوع ليس هو عدم المطلق بمفاد ليس التامة والا لزم خلف الفرض بل عدم المضاف الى عدالة زيد وهو عدم نعتي فان عدم العرض المضاف الى موضوعه كوجوده غاية الأمر، أن الأول عدم نعتي والثاني وجود نعتي.

ومن هنا بنى (قده) على عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية بتقريب: ان المأخوذ في الموضوع عدم النعتي الذي ليست له حالة سابقة وما له حالة سابقة هو عدم الازلي الذي هو عدم محمولي، ومن الواضح أنه لا يمكن اثبات عدم النعتي باستصحاب عدم المحمولي الا على القول بالأصل المثبت ولهذا انكر جريان الاستصحاب فيها هذا^١.

اما ما ذكره في النقاط الثلاثة الأول فهو تام ثبوتاً واثباتاً فانه في المقام الاول يمكن ان يؤخذ الموضوع فيه مركباً ويمكن ان يؤخذ مقيداً أو معنوئاً بعنوان خاص. واما اثباتاً فالتبع هو لسان الدليل.

واما ذكره في الصورة الخامسة مع ملحقها من ان المأخوذ إذا كان العرض مع معروضه أو عدم العرض مع موضوعه، فلا يعقل ان يكون الموضوع مركباً فلا محالة يكون مقيداً على اساس ان العرض نعت لموضوعه، وكذلك عدمه تام بالنسبة الى وجود العرض وغير تام بالنسبة الى عدمه.

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٢٤ - الخوئي - عن المباحث ج ١٣ ص ٣٨٦-٣٨٨



اما تماميته بالنسبة الى وجود العرض، على اساس ان وجود العرض في نفسه عين وجود لموضوعه، ولا يقبل وجوده في الخارج الا في موضوع محقق فيه ولهذا يكون نعتاً لموضوعه وصفه له بمفاد كان الناقصة.

واما عدم تماميته بالنسبة الى عدم العرض، فللفرق بينه وبين وجود العرض من وجوه ذكرها الشيخ الفياض (حفظه الله).

الوجه الأول: ان وجود العرض خارجاً يتوقف على وجود موضوعه ويستحيل وجوده بدونه.

واما عدم العرض، فهو لا يتوقف على وجود موضوعه في الخارج لأن عدمه ثابت من الأزل، فعدم عدالة زيد ثابت من الأزل ولا يتوقف ثبوته على وجود موضوعه في الخارج، ضرورة أن عدم كل شيء ازلي سواء أكان عدم العرض أم عدم الجوهر لا وجوده لأنه مسبوق بعدم بلا فرق بين وجود العرض ووجود الجوهر، وإما عدمه فإنه ثابت من الأزل وغير مسبوق بشيء.

الوجه الثاني: ان عدم العدالة تقيض العدالة ويدل لها، والعدم البديل عدم محمولي بمفاد ليس التامة، فأذن عدم العدالة عدم محمولي لا نعتي ووجودها وجود نعتي فلا يعقل تحققها الا في موضوع محقق في الخارج.

الوجه الثالث: ان عدالة زيد مضاف اليه وعارض عليه وهذه الاضافة مقومة لها على ما عرفت من ان وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها وهو زيد في المثال، بينما عدم العدالة لا يكون مضافاً الى زيد ولا الى العدالة لأنه تقيض لها، والنقيضان في مرتبة واحدة ولا يكون أحدهما مضافاً الى الآخر ونعتاً له.

ومن أجل هذه الفروق بين وجود العرض وعدمه فال مأخوذ في الموضوع ان كان وجود العرض فالموضوع مقيد لا مركب.



وان كان المأخوذ عدم العرض فالموضوع مركب لا مقيد، فلو أخذ عدم عدالة زيد فالموضوع مركب من وجود زيد في زمان وعدم عدالة فيه ولا يكون عدم عدالة نعتاً له كوجود عدالته بل لا يعقل ان يكون نعتاً لزيد لعدم توقفه على وجوده باعتبار انه ثابت من الأزل.

ثم رتب على ذلك جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية، حيث أن المأخوذ في الموضوع فيها عدم العرض مع موضوعه لا اتصاف موضوعه بالعدم، مثلاً المأخوذ في الموضوع عدم قرشية المرأة لا اتصاف المرأة بعدم القرشية، فعلى الأول يكون الموضوع مركباً يمكن احراز عدمه بالاستصحاب كما إذا كانت المرأة موجودة في الخارج وشك في قرشيتها، فلا مانع من استصحاب عدم قرشيتها وضمه الى الوجدان فيحرز الموضوع وهو ان المرأة لم تكن قرشية، وكذلك إذا شك في عدالة زيد فلا مانع من استصحاب عدم عدالته بنحو الاستصحاب في عدم الأزلي وبه يحرز الموضوع وهو ان هذا الوجود -زيد- متحقق بالوجدان ولم يكن عادلاً بالاستصحاب.

وعلى الثاني: يكون الموضوع مقيداً فلا يمكن احرازه بالاستصحاب لأن استصحاب عدم اتصافها بالقرشية لا يثبت اتصافها بعدم القرشية الا على القول بالأصل المثبت.

وما هو المستفاد من الدليل هو عدم اتصاف الموضوع بالعرض وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية.

وما ذكره في الفرق الأول فلأن المحقق النائيني (قده) القائل بكون عدم النعتي هو ان تلك الحصة من عدم العرض المقارن مع وجود الموضوع، وفي طوله والمعبر عنها بالمعدولة المحمول لا مطلق عدم العرض ولو من باب السالبة بانتفاء الموضوع لأن انتزاع الذهن لمفهوم العالم غير العادل كانتزاعه لمفهوم العالم العادل،



فيكون الاتصاف والنعتيه فيه في طول الموضوع وليس مطلق العدم المتحقق خارجاً والثابت من الأزل.

وبعبارة ان القائل بتبعية العدم انما يقول به بنحو مفاد ليس الناقصة وليس بمفاد ليس التامة، وان كان كذلك فهو يحتاج لموضوع يسلب عنه شيء ولم يكن موضوعاً في السابق.

ولكن قد يقال في جوابه: أنه لا يلزم أن يكون العدم مأخوذاً فيه بنحو مفاد ليس الناقصة حتى لا يمكن احرازه بالأصل، بل الظاهر هو أنه مأخوذ فيه بمفاد ليس التامة، والسبب هو للفرق المذكور بين وجود العرض وعدمه حيث ان العرض في وجوده يحتاج الى موضوع محقق في الخارج لا في عدمه فإنه لا يحتاج بداهة ان الافتقار الى وجود الموضوع في عالم العين انما يكون من لوازم وجود الوصف دون عدمه، بل هو أمر أزلي كان متحققاً قبل تحقق موضوعه فإذا تحقق في الخارج ولم يكن متصفاً بالعدالة كان عدم العدالة الذي يعبر عنه بعدم اتصافه بالعدالة باقياً على ما كان عليه في الأزل.

نعم قد يؤخذ في موضوع الحكم اتصافه بعدم شيء بنحو الموجبة المعدولة الا ان هذا يحتاج لمؤنة زائدة لأن العدم بطلان محض فلا بد في أخذه نعتاً لموضوع محقق فيه من اعتبار خصوصية في ذلك الموضوع الملازمة لأخذ العدم كذلك وتلك الخصوصية هي اضافته اليه، وهي خصوصية زائدة على أصل العدم وذاته. وعلى هذا التقدير لا يجري الاستصحاب إلا إذا كان الاتصاف له حالة سابقة.

ولك أن تقول: بأن العرض هو ما كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، ويقابله عدمه، فأن له اضافتين، إضافة الى نفسه بما هو هو وإضافة الى موضوعه والثانية يحتاج لمؤنة زائدة في مقامي الثبوت والاثبات.



وما ذكره في الفرق الثاني: فهو مبني على كون العدالة وعدمها تقيضان مع انهما من قبيل العدم والملكة، ولذا يرتفعان في محل غير قابل للملكة، ولو كانا تقيضان، امتنع ارتفاعهما كما هو واضح، إذا كانا من قبيل العدم والملكة فان تقيض عدالة العالم هو عدم عدالة العالم لأن تقيض كل شيء رفعه رفع المقيد لا الرفع المقيد، ولكن ذلك لا يعني عدم معقولية الرفع المقيد بالموضوع الذي هو المراد بالعدم النعتي، إلا أن هذا التخصيص ليس من شؤون الخارج وعليه فالنسبة تكون ذهنية لا تحكي عن نسبة واقعية خارجية إذ لا نسبة بين المحل وعدم العرض، وإنما هي من شؤون العقل بقدرة العقل على انتزاع المفاهيم المقولية عن الخارج وينتزع المفاهيم الاعتبارية بغض النظر عن الخارج فالتخصيص هنا من شؤون المفاهيم بما هي مفاهيم لا من شؤون الخارج ولا يراد من العدم النعتي إلا تخصيص مفهوم بمفهوم العدم.

وعلى هذا فإن عدم النعت أمر عديم أزلي كان متحققاً قبل تحقق موضوعه فاذا تحقق موضوعه خارجاً ولم يكن متصفاً بالنعت كان عدم النعت الذي يعبر عنه بعدم اتصافه بالنعت باقياً على ما كان عليه في الأزل. فمثلاً عدم عدالة زيد ثابت من الأزل سواء أكان موضوعها موجوداً أم لا، فاذا وجد ولم يكن متصفاً بالعدالة كان عدم اتصافه بها باقياً على ما كان عليه من الأزل، والمعبر عنه بعدم اتصافه بالعدالة.

وأما ما ذكره من الفرق الثالث: فلما مر بان عدم العدالة لزيد مثلاً هو النقيض لعدالة زيد، ومن هنا قلنا يمكن ارتفاعهما بلا محذور ارتفاع التقيضين فيما لو ارتفع موضوعهما.

إلا أن هذا المقدار لا يمنع من جريان الاستصحاب في هذه الحالة لكون العدم من العدم فيما لا موضوع له فاذا وجد متعلقه فهو لا يتغير من عدمه السابق



حيث لم تؤخذ فيه أية خصوصية من الخصوصات ومنها كونه نعتاً لموضوع موجود في الخارج، لأنه كما تقدم بطلان محض فلا بد في أخذه نعتاً لموضوع محقق من اعتبار خصوصية في الموضوع الملازمة لأخذ عدم، والخصوصية هي اضافته الى موضوع، وهي زائدة على أصل عدم وذاته وبحاجة الى مؤنة ثبوتاً واثباتية كما مر. وعلى ضوء ما تقدم يظهر بأن عدم النعتي لا يكون بمفاد ليس الناقصة كما هو المتداول على الألسن بل هو مفاد معدولة المحمول فقولنا (زيد لا قائم) يختلف عن قولنا زيد ليس بقائم، فالأولى معدولة المحمول وهي تقتضي حمل السلب على الموضوع، فيما الثانية قضية سالبة المحمول وهي تقتضي سلب الحمل عن الموضوع، وعليه فالأولى داخلة في القضية الموجبة والثانية في القضية السالبة، ولا فرق من هذه الناحية بين ليس الناقصة وليس التامة، غاية الأمر أن المسلوب في الأولى هو الوجود النعتي، وفي الثانية الوجود المحمولي، فالأول مثل قولنا زيد ليس بقائم، فان المنفي فيها هو الوجود النعتي، فيما الثانية كقولنا زيد ليس بموجود، فان المنفي والمسلوب هو الوجود المحمولي وعليه فمفاد ليس في كلا القضيتين هو نفي الشيء عن موضوعه، وهو أحد الوجودين من النعتي أو المحمولي.

وعلى هذا فان عدم النعتي هو صفة ونعت وعبرة عن اتصاف الموضوع بالعرض كاتصاف زيد بعدم العدالة، والمفروض ان الاتصاف أمر وجودي فلا يعقل ان يكون بنحو مفاد ليس الناقصة^١.

وبعبارة أخرى: ان المستفاد من لسان الأدلة هو عدم المحمولي لا عدم النعتي، والأول لا يمكن أن يكون وصفاً للموضوع بخلاف الثاني فإذا كان وصفاً كان أمراً وجودياً فلا يعقل ان يكون مفاد ليس الناقصة وإذا لم يعقل كان مفاد معدولة المحمول، فنقول زيد لا عادل من الأزل ولا نقول زيد ليس بعادل.

^١ (المباحث ج ١٣ ص ٣٩٩)



هذا فيما يتعلق بأخذ عدم العرض مع الجوهر.

وأما الصورة الرابعة، والتي يكون المأخوذ فيها في موضوعها عرضان، أي عرضان لموضوع واحد، كالاتجاه والعدالة بالنسبة إلى المجتهد الإنسان، فإن الاجتهاد بالقياس إلى العدالة لا يعتبر كونه محلاً لها ليؤخذ متصفاً بها، وكذا العكس كي تكون العدالة مقيدة ومتصفة به، بل الحكم يكون منصباً على ذات الجزئين العدالة والاجتهاد فالموضوع يكون مركباً وعليه فيجري الاستصحاب فيها حتى ما كان لاحدهما حالة سابقة متيقنة، بلا حاجة إلى إثبات اتصاف العدالة بالاجتهاد فإن ذلك لا معنى له لعدم ارتباط احدهما بالآخر.

ولكن قد يقال كما قيل بأن الموضوع مقيد لا مركب كما في عرضي الصلاة والطهارة المأخوذين في حصة الصلاة للمصلي.

فإن الطهارة عارضة للصلاة وكذلك الصلاة هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن الطهارة شرط للصلاة فهي خارجة عنها والتقيد بها داخل فيها.

وعلى هذا فلا يمكن إثبات هذا التقيد بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، مع أنه لا شبهة في جريان الاستصحاب والصحاح الثلاث تدل بوضوح وصرامة على جريان الاستصحاب في بقاء الطهارة لإثبات صحة الصلاة، وعدم وجوب اعادةتها.

وعلى هذا فأما إن يلتزم بحجية الأصل المثبت أو برفع اليد عن هذه الصحاح وهو غير ممكن.

وجوابه ينبغي أن يكون واضحاً فإن تحديد الموضوع من حيث التقيد والتركيب يتبع مقام الإثبات فلا بد من الرجوع إلى لسان الدليل فهو المرجع في ذلك، فإن كان الوارد فيه ذاتا الجزئين بعنوانهما الأولي بدون أخذ أية خصوصية



وعنوان زائد على ذاتيهما كعنوان التقارن والاجتماع فالموضوع مركب، لأن اعتبار العنوان الزائد بحاجة الى مؤنة.

فلو ورد ان من صلى وكان متطهراً صحت صلاته فان الظاهر من هذا اللسان كون الصلاة والطهارة كل منهما مأخوذ في الموضوع بوجوده المحمولى ولا يدل الدليل على اعتبار شيء زائد عليهما كالتقارن مثلاً.

وإذا كان لسان الدليل ان من صلى وكانت صلاته مقارنة مع الطهارة من الحدث، فالظاهر منه عرفاً ان الموضوع مقيد بعنوان التقارن، وإذا لم يكن هذا العنوان مأخوذاً في لسان الدليل زائداً على ذاتي الجزئين كان المتفاهم من الدليل عرفاً هو تركب الموضوع لفرض ان احدهما ليس عرضاً للأخرى، بل هما في عرض واحد بدون ان تكون احدهما صفة للأخرى، فهما يعرضان على المصلي وصفتان له في عرض واحد.

ودعوى ان الطهارة شرط للصلاة ومعه لا محالة تكون قيداً لها بحيث يكون التقيد جزءاً لها والتقييد خارجاً وحينئذ لا يمكن اثبات هذا التقيد بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.

مدفوعة بتنوع شروط الصلاة وانها على قسمين:

القسم الأول: الراجع الى المصلي وعن صفاته وحالاته كقيامه واستقباله وطهارة ثوبه ولباسه وطهارته من الحدث مطلقاً، فإذا كان واجداً لها وصلى فصلاته محكمة بالصحة، فموضوع صحة صلاة المصلي هي الصلاة الواجدة لهذه الشروط، فيكون الموضوع مركباً من ذات الصلاة ومن هذه الشروط المذكورة، والجزء الأول محرز بالوجدان والجزء الثاني وهو كون المصلي واجداً لهذه الشروط محرزاً بالاستصحاب، ومع ضم الأول الى الثاني يتحقق موضوع صحة الصلاة، فلو صلى وكان متطهراً ولو بالاستصحاب صحت صلاته، وهكذا لبقية الشروط.



وهذه الشروط لا ترجع لقيود وشروط الصلاة لأنها مباينة لها ولا ترتبط بها ذاتاً.

القسم الثاني: شروط راجعة لنفس الصلاة كالجهة والصفات وصحة القراءة والمؤلة بين الاجزاء والترتيب بينها، فالتكبيرة مشروطة بكونها ملحوقة بالفتحة، وصحة القراءة مشروطة بكونها مسبقة بالتكبيرة وهكذا، وهذه شروط لنفس الصلاة فالتقيد داخل فيها والقيود خارج عنها، وهذه مما لا يصح جريان الاستصحاب فيها الا على القول بحجية الاصل المثبت.

فالاشكال مبني على الخلط بين القسمين، فما هو من شروط المصلي فهي في عرضها ولها دخل في صحتها بنحو الجزئية للموضوع لها، والثانية شروط للصلاة وقيود لها.

ونتيجة هذا الفرق أنه يمكن احراز الاولى بالاستصحاب إذا كانت الصلاة محرزة بالوجدان ولا يمكن احراز الثانية الا على القول بالأصل المثبت. وقد يشكل على أخذ العرضين لموضوع فيما لو كان طوليين كالغسل والطهارة، كما لو ورد اغسل ثوبك بالماء الطاهر، فقد يقال: بان عنوان الطولية مأخوذ في موضوع الحكم زائداً على ذاتي الجزئين، وهما الغسل والطهارة، وكلاهما عارضان على الماء على نحو طولي فالغسل في طول الطهارة لأنه يعرض على الماء المفروض طهارته في المرتبة السابقة، وعليه فلو شك في طهارة الماء فاستصحاب بقاء الطهارة لا يجري لأنه لا يثبت عنوان الطولية بين الطهارة وبين الغسل.

واجيب عنه: ان الاشكال مبني على تمامية أحد أمرين:

الأمر الأول: ان تكون الطولية بين الجزئين مأخوذة في موضوع الحكم زائداً على ذات الجزئين، وعليه فلا يمكن اثباتها بالاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت.



ويرده: بان عنوان الطولية كسائر العناوين من التقيد والتقارن والسبق بحاجة الى دلالة عليه، فإذا كان الدليل يدل عليها عرفاً والا فلا دلالة عليها من دون فرق بين ان يكون العرضان للموضوع الواحد مأخوذين فيه بنحو عرض واحد أو أحدهما في طول الآخر، فكما أن دليل الأول لا يدل على اعتبار التقارن بينهما زائداً على ذات الجزئين بمفاد كان التامة كذلك لا دلالة له على الثانية، وان عنوان الطولية غير مأخوذ في لسان دليل يدل على اعتبار الطولية.

واما تصور الطولية بينهما في مقام الثبوت فلا اثر له ما لم يدل دليل في مقام الاثبات عليه إذ لا اثر لهذا التصور المجرد عن الدليل في مقام الاثبات وهو المقام الكاشف عن مقام الثبوت.

مع انه لا طريق لنا الى ان المولى تصور الطولية بينهما الا اذا كانت مأخوذة في لسان دليلها اثباتاً.

الأمر الثاني: ان جزء الموضوع طهارة الماء واقعاً، واستصحاب بقاء الطهارة لا يثبت طهارته الواقعية، وانما يثبت طهارته الظاهرية.

واجب عنه: ان المأخوذ في لسان الدليل هو الغسل بالماء الطاهر وهو يشمل الطهارتين الواقعية والظاهرية معاً.

وعليه فالاستصحاب إذا ضم الى الوجدان وهو الغسل بالماء الطاهر فيتحقق موضوع الحكم المركب من الجزئين، وان استصحاب الطهارة للماء يثبت أنه غسل ثوبه بالماء الطاهر.

أقول: ويمكن استظهار الطولية في المقام ولكن لا بعنوان الطولية بل بنفس وقوع الجزء الثاني في طول الجزء الأول ومرتب عليه، فأن الغسل لا أثر له ما لم يكن بالماء الطاهر، فالماء تعرضه الطهارة أولاً ثم يغسل فيه الثوب وهذه هي الطولية.



وجوابه: أنها ما لم تكن مأخوذة بعنوانها في لسان الدليل حتى يترتب الحكم عليها زائداً على ذات الجزئين، لم يضر ذلك في تنقيح موضوع الحكم، فإن هذه الطولية منتزعة من جزئين، وليس شيئاً زائداً عليهما وحيث نحرز كلا الجزئين بالاستصحاب والوجدان فإن ذلك يكفي في تحقق الطولية بينهما لا بعنوانها، إذ لا يؤثر الغسل ما لم يكن الماء طاهراً.

النقطة الثالثة: في صغرى الشرط الثاني وهو متى يصدق اليقين السابق والشك اللاحق، ففي موضوع افعال الماء القليل - وهو مركب من جزئين - هما ملاقاتة النجاسة للماء القليل وعدم كون الماء كراً، فهنا حالتان لعدم الكرية يراد استصحابها:

الحالة الأولى: أن لا يعلم بارتفاع عدم الكرية وتبدله الى الكرية، وانما يحتمل بقاءه على عدم الكرية الى حين الشك في ذلك.

وفي مثل هذه الحالة لا اشكال في صدق كون عدم الكرية أمراً متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً، إذ أن الماء لم يكن كراً سابقاً يقيناً ويشك في صيرورته كراً الآن، ومعه فان الاستصحاب يقتضي بقاءه على عدم الكرية فيحكم بنجاسته.

الحالة الثانية: هي ان يعلم بارتفاع عدم الكرية وتحوله الى الكرية ولكن يحتمل ان تحوله الى الكرية قد حصل قبل الملاقاة فهو طاهر الآن ويحتمل أنه حصل بعد الملاقاة فالماء نجس الآن.

وفي هذه الحالة قد يقال: بأن الشك في البقاء غير صادق كي نجري الاستصحاب إذ المفروض إن الماء قد ارتفعت عدم كريته وهو الآن كراً جزماً ومع الجزم بالكرية، فكيف نستصحب بقاء عدم كريته.

إلا أن المحققين من الأصوليين قد فرقوا بين صورتين:



الصورة الأولى: هي أن علمنا بصيرورة الماء كراً وعدم وجود الشك فيه إنما يتم لو لاحظنا عمود الزمان في ساعاته وآناته فأنه بلحاظ الساعات الأولى والثانية والثالثة يتم هذا الكلام ولا يوجد شك إذ أنه بعد الساعة الثانية أو الخامسة يجزم بصيرورته كراً.

الصورة الثانية: أن يلاحظ الشك بالنسبة الى زمان الملاقاة الذي هو زمن نسبي، فإنه حينئذ يكون مشكوك البقاء على عدم الكرية الى حين الملاقاة، ومع صدق الشك بلحاظ زمن الملاقاة يجري الاستصحاب فأن موضوع الحكم هو بقاءه على عدم الكرية الى زمان الملاقاة، وليس بقاءه على عدم الكرية في الساعة الثانية أو الخامسة وهكذا.

وبه يتضح ان اختلاف اللحاظ هو الموجب للاختلاف بين جريان الاستصحاب وعدمه حيث يجري في اللحاظ الثاني دون الاول.

وهذا يعني عدم جريان الاستصحاب عند عدم وجود الشك إذا كان زمن الملاقاة وزمن ارتفاع عدم الكرية معلومين كما لو علمنا بحصول الملاقاة ظهراً وبحصول الكرية عصرًا، فإنه حينئذ لا معنى لجريان الاستصحاب إذ قبل العصر نعلم بعدم وجود كرية الماء، وبعد العصر نعلم بصيرورة الماء كراً، وهذا يعني وجود جهالة إما في الملاقاة والتحول الى الكرية معاً أو زمن أحدهما.

وعلى هذا الاساس فتكون صور الجهالة المحتملة ثلاثة، حصل الاختلاف في جريان الاستصحاب فيها وعدمه، وهي:

الصورة الأولى: الجهل بكلا زماني الأمرين، زمن الملاقاة، وزمن صيرورة الماء كراً.

الصورة الثانية: الجهل بزمن صيرورة الماء كراً مع فرض العلم بزمن الملاقاة.

الوسيط في علم الأصول.....(١٠٤)

الصورة الثالثة: عكس السابقة، بمعنى ان يفرض العلم بصيرورة الماء كراً والجهل بزمن الملاقة.

وليس مهماً التعرض الى هذه الأقوال ومناقشتها، بعد أن وافقنا صاحب الكفاية كما مر في الشرح والتعليق من عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى وكذا في الصورة الثالثة فيما علم بتاريخ صيرورة الماء كراً ويجري في صورة الجهل بتاريخ صيرورة الماء كراً فيما علم بتاريخ الملاقة.

ولكن قد اشرنا الى بيان ما ذكره صاحب الكفاية مما اضافه في شروط جريان الاستصحاب من عدم انفصال زمان الشك عن زمان اليقين الذي علل به عدم جريان الاستصحاب في بعض الصور.



انفصال زمان الشك عن زمان اليقين

فقد علل المحق الخراساني (قده) عدم جريان الاستصحاب في صورة الجهل بزمان كل واحد من الجزئين بعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فماذا أراد بذلك؟ فيه عدة تفسيرات ذكرها المحققون:

التفسير الأول: لو فرض حصول اليقين بعدم كرية الماء قبل الظهر ثم فرض مرور ساعتين بعده، علم في أحدهما بارتفاع عدم كرية الماء وتحوله الى كره، وعلم أيضاً في الساعة الأخرى بحدوث الملاقاة للنجاسة، من دون تمييز بين المتقدم من الحادثين على الآخر.

وفي مثل هذه الحالة فأن علمين اجماليين تعلق أحدهما بحدوث الكرية في إحدى الساعتين وتعلق علم اجمالي آخر بحدوث الملاقاة في الساعة الأخرى. وفي مثل هذه الحالة، إذا اردنا استصحاب عدم الكرية الى زمن الشك الذي هو زمن الملاقاة، فان كان زمن الملاقاة الذي هو زمن الشك الساعة الأولى فهذا لازمه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بعدم الكرية ومعه يجري الاستصحاب بلا محذور.

واما إذا كان زمن الملاقاة المشكوك هو الساعة الثانية، فلا يمكن جريان الاستصحاب، إذ لازم وقوع الملاقاة في هذه الساعة هو ان تحول الماء الى الكرية قد حدث في الساعة الأولى، فصار تحول عدم الكرية الى الكرية أمراً معلوماً، ومعه يلزم حصول فاصل بين زمان اليقين بعدم الكرية، وزمان الشك في بقاءه، وهذا الفاصل هو اليقين بارتفاع وتحول عدم الكرية الى الكرية في الساعة الأولى وعليه لا يجري الاستصحاب لأن من شروط جريانه هو احراز عدم تخلل اليقين بانتقاض الحالة المتيقنة السابقة، وفي المقام صار واضحاً احتمال تخلل اليقين بالعلم



بالانتقاض – أي العلم بالكريّة – بين زمان اليقين بعدمها وزمان الشك فلا يجري الاستصحاب.

ويرد على هذا البيان:

أولاً: ان الملاقاة لو حدثت في الساعة الثانية فالكريّة وإن علم حدوثها في الساعة الأولى ولكن ذلك لا يعني انها سوف تصير معلومة الحدوث في الساعة الأولى، بل هي معلومة على سبيل الاجمال، والعلم بحدوثها في احدى ساعتين لا في الساعة الأولى بالخصوص، وذلك لتعلق العلم الاجمالي بالجامع – وهو حدوث الكريّة في احدى الساعتين – وليس متعلقه الواقع كما يتبناه المحقق العراقي (قده) فالكريّة لو كانت حادثة واقعاً في الساعة الاولى، فالعلم الإجمالي لا يتعلق بحدوثها في هذه الساعة وانما يتعلق بالجامع، أي بالكريّة في احدى الساعتين.

وثمّية البيان انما هي على ما يقوله المحقق العراقي (قده) ولا يتم على ما يقوله غيره من تعلق العلم الاجمالي بالجامع، وعليه فلا احتمال أبداً لانفصال الشك عن اليقين بالعلم بالانتقاض – العلم بالكريّة -.

وثانياً: لو تم البيان المتقدم لكان لازمه عدم جريان الاستصحاب لعدم الكريّة حتى في الصورة الثانية التي التزم الأخوند فيها بجريان الاستصحاب فأنه في هذه الصورة قد فرض العلم بتاريخ حدوث الملاقاة وانه في الساعة الثانية، بينما يبقى تاريخ حدوث الكريّة مجهولاً، إذ لعله الساعة الاولى أو الساعة الثانية وهكذا، وعليه فمن المحتمل واقعاً حدوثها الساعة الأولى، وعلى هذا البيان يلزم ان تصير الساعة الأولى هي ساعة العلم بالكريّة – اي العلم بالانتقاض – ومعه يحصل الفاصل بين زمان الشك وزمان اليقين وهو الساعة الاولى التي يعلم فيها بالانتقاض، أي يعلم بالكريّة.



التفسير الثاني: لكلام الأخوند (قده) هو ان تنجس الماء لم يثبت بحسب دليله الشرعي لمجرد ثبوت عدم الكرية في الساعة الأولى، وإنما يثبت التنجس للماء بشرط عدم كونه كراً في زمن ملاقة النجس ولم يلحظ بالنسبة الى مطلق الزمان فموضوع التنجس هو الأول، ومعه: يكون متعلق الشك في البقاء هو بقاء عدم الكرية المقيدة بزمن الملاقاة، لأنه هو موضوع الأثر الشرعي وليس ذات عدم الكرية وحدها، ولازمه أنه لو فرض ان زمان الملاقاة في الواقع وعلم الله تعالى هو في الساعة الثانية فلا بد من صيرورة الشك هو الساعة الثانية وليس الساعة الأولى، لأن المفروض أن الشك في بقاء عدم الكرية مقيد بزمن الملاقاة إذ لا شك قبل الملاقاة وإذا لم يثبت الشك في الساعة الأولى فيلزم وجود فاصل بين زمان اليقين الذي كان قبل الزوال وبين زمان الشك الذي هو الساعة الثانية، وهذا الفاصل هو الساعة الأولى.

والحاصل: ان الأثر الشرعي حيث كان مترتباً على عدم الكرية المقيد بزمن الملاقاة، فيصير زمن الشك مردداً بين الساعة الأولى والساعة الثانية إذ لعله الساعة الأولى، فيما لو حصلت الملاقاة واقعاً فيها، وقد يكون الساعة الثانية فيما لو كانت الملاقاة قد حصلت فيها، ولكن حيث اننا نحتمل حصول الملاقاة في علم الله سبحانه في الساعة الثانية فيحصل الفاصل بين زمان الشك وزمان اليقين.

نعم، لو فرض ان الدليل الشرعي قد رتب الأثر على بقاء عدم الكرية الى الساعة الأولى فإنه حينئذٍ تصير الساعة الأولى هي زمان الشك ولا يحصل فاصل بين الزمانين، ولكنه خلاف الفرض لأن المفروض ان الدليل رتب الأثر على عدم الكرية المقيدة بزمن الملاقاة، ولم يرتبه على عدم الكرية فقط.



والفارق بين هذا التفسير والسابق هو انه في الأخير كان يحتمل حصول فاصل هو العلم بانتقاض الحالة السابقة من العلم بعدم الكرية الى العلم بحدوثها وفي هذا التفسير كان يحتمل وجود فاصل هو نفس الساعة الأولى بما هي ساعة أولى.

وقد يقال بعدم المحذور في وجود فاصل زماني بين زمان الشك وزمان اليقين إذا لم يكن هو العلم بالانتقاض.

والجواب عنه: أولاً: أنه ذكر بان التنجس مترتب على عدم الكرية المقيدة بزمان الملاقاة، فيقال: بأن كون الأثر مترتباً على عدم الكرية المقيدة بزمان الملاقاة ليس بصحيح، لما عرفت مما تقدم بان الاستصحاب لا يجري في الموضوعات المركبة إلا إذا كان الأثر مترتباً على ذوات الاجزاء لا على عنوان التقيد، والا لا يجري الاستصحاب لاثبات عنوان التقيد الا على الاصل المثبت.

مع ان كون الواقع كذلك، وهو ان المستفاد من الأدلة بترتب الأثر على ذوات الاجزاء وليس على عنوان التقيد كما في قوله (عليه السلام) ((إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء)) فالمستفاد منه ان الماء ينجس عند عدم الكرية له إذا لاقته نجاسة بدون تقيد أحدهما بالآخر.

وثانياً: ان ما قاله من ان الشك في عدم الكرية المقيدة بزمان الملاقاة لا يحصل قبل زمان الملاقاة، فيقال في جوابه: ان دعوى ان الشك في عدم الكرية المقيدة بزمان الملاقاة لا يحصل الا في زمن الملاقاة هي غير مسلمة إذ لو كان زمن الملاقاة في علم الله هو الساعة الثانية، اذن يكون الشك في عدم الكرية المقيدة بزمان الملاقاة، حاصلًا في الساعة الأولى ايضاً وإلا لم يكن الشك ثانياً لا في الساعة الاولى ولا في الساعة الثانية.

اما عدم حصوله في الساعة الاولى فلاحتمال ان زمن الملاقاة واقعاً هو الساعة الثانية، واما عدم ثبوته في الساعة الثانية فلاحتمال ان زمن الملاقاة واقعاً



هو الساعة الاولى، ومن الواضح ان انتفاء الشك في كلتا الساعتين خلاف الوجدان.

ومنه يتضح ان الأثر مترتب على ذات عدم الكرية لا على العدم المقيد وما دام الأثر مترتباً على ذات عدم الكرية فبالامكان اثبات بقاء ذات عدم الكرية بالاستصحاب، وبه نسحب عدم الكرية الى زمان اليقين الذي هو ما قبل الزوال الى الساعة الأولى والثانية والثالثة ويثبت ان عدم الكرية عدم واحد متصل من زمن اليقين الى زمن الشك وإن الزمانين متصلان فإذا شك في ذات عدم الكرية منذ الساعة الأولى التي هي متصلة بزمان اليقين غاية الأمر أن التجسس لا يترتب عليها وحدها بل عند اجتماعها مع الملاقاة فإذا كان زمن الملاقاة بعلم الله هو الساعة الثانية فيكون الأثر مترتباً في هذه الساعة.

وعلى هذا فالمحذور هو تأخر ترتب الأثر عن زمن اليقين، ولا محذور من غير هذه الناحية إذ زمن الشك متصل بزمن اليقين، وعدم الكرية المشكوك والمتيقن عدم واحد متصل وهذا لا محذور فيه، ولذا نجد ان زيدا لو كان مجتهداً عادلاً عند الفجر وفرض الشك في بقائه على الاجتهاد بعد طلوع الشمس فإنه لا اشكال في جريان الاستصحاب وإن لم يكن الأثر مترتباً عليه في فترة من الشك كما لو فرض زوال عدالته بعد طلوع الشمس لمدة ساعتين فإنه بعد مضي الساعتين يجري الاستصحاب وان لم يجر حين طلوع الشمس لفرض زوال عدالته وعدم ترتب الأثر، ففترة ترتب الأثر وإن كان متأخرة عن زمان اليقين بالاجتهاد الا إن ذلك لا يمنع من جريان الاستصحاب.

ثالثاً: مع الاغماض عن ذلك والتسليم ان الموضوع مقيد بزمان الملاقاة، فإذا كان مقيداً فاتصالزمان المشكوك بزمان اليقين محرز لا أنه غير محرز، وذلك لأن زمان المشكوك ممتد من الساعة الأولى الى الساعة الثانية للشك في حدوث



الملاقاة وأنه الساعة الأولى أو الثانية وجداناً، واما بحسب الواقع فزمان المشكوك اما هو الساعة الأولى واما هو الساعة الثانية، وعليه فعدم احراز الاتصال انما هو بحسب الواقع لا بحسب الوجدان، ضرورة ان المكلف شاك وجداناً في مجموع الساعتين بحدوث الملاقاة ولا نعلم بحدوثها لا في الساعة الأولى ولا في الساعة الثانية كما يحتمل في الأولى يحتمل في الثانية، وبما ان المأخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بشيء والشك في بقاءه، فلا يتصور الشك بينهما إذ لا واقع لهما في افق النفس والشك انما يتصور فيها له واقع قد يصل اليه الانسان وقد لا يصل فما ذكره الاخوند (قده) مبني على الخلط بين الواقع والوجدان.^١

ويلاحظ عليه: بأن كونه في افق النفس لا يعني عدم ارتباطه بالواقع الخارجي، والا فلا طريق لنا الى العلم بشيء في الخارج، فإن الصورة الذهنية لواقع الاشياء في الخارج هي طريق الفرد للوصول الى الواقع ومعرفته، فما به الشك ان كان في الواقع وهو ذي الطريق فان طريقه كذلك، والا فما فرض كونه طريقاً له ليس بطريق.

وبعبارة أخرى: ان الاشتباه يحصل في الحكم لا في التصور، والصورة الذهنية للشيء الخارجي، وانما في مرحلة تطبيق ما في الذهن ومطابقة الخارج يحصل الاشتباه، والمقام من هذا القبيل، فهل مطابقة الصورة الذهنية للملاقاة هي الساعة الأولى او هي الساعة الثانية، فان كانت الاولى كان الاتصال متحققاً وان كانت الثانية كان الانفصال متحققاً.

وما ذكره من الخلط بين الوجدان والواقع انما هي الأمور الوجدانية التي تحل في النفس من قبيل الغضب والبغض والحب وما شاكل ذلك، فان واقعها شيء

الجزء الثالث عشر.....(١١١)

وهو منشأ انفعال النفس ووجودها في افق النفس شيء آخر، اما العلم والشك فهما صور ذهنية يتوصل بها الى معرفة الخارج.

هذا وقد يقال: بأن الساعة الأولى ان كانت هي زمان الملاقاة كان زمان المعلوم (بالعرض) متصل بزمان المشكوك بالعرض كان ذلك من نقض اليقين بالشك، وان كان زمان الملاقاة الساعة الثانية فزمان المشكوك بالعرض منفصل عن زمان المتيقن بالعرض بحدوث الكرية في الساعة الأولى، ويكون المقام من نقض اليقين بعدم الكرية باليقين بالكرية، وعلى هذا فالشبهة تكون مصداقية، وفيها لا يصح التمسك بالعام فيها وهذا لا يصح التمسك بأدلة الاستصحاب.



فهل الشبهة المصدقية متصورة في المقام أم لا؟ فيه قولان

ذهب المحقق الخوئي (قده) الى عدم تصور الشبهة المصدقية في المقام بدعوى ان الشك في انتقاض اليقين باليقين أو بالشك غير معقول، ولا يعقل ان يشك الانسان ان هذا من نقض اليقين بالشك أو من نقض اليقين باليقين، ضرورة ان الشك واليقين امران وجدانيان في افق الذهن وحاضران فيه فلا يتصور الشك فيهما.

وعليه لا يعقل ان يشك الانسان في ان قوله (عليه السلام) ((لا تنقض اليقين بالشك)) هل ينطبق على المسألة أو لا، الا مع الاغماض عن اليقين والشك والنظر الى المتيقن والمشكوك بلحاظ وجودهما في الواقع بقطع النظر عن تعلق اليقين والشك بهما، وهذا لا يمكن لأن معنى ذلك رفع اليد عن دليل الاستصحاب نهائياً.

وفيه: ان عدم تصور الشك أو تعلقه انما هو في مرحلة اعمال النفس المقارنة والمقايسة مع الخارج، فان عدم تعقل الشك في قوله (عليه السلام) انما هو قبل اعمال النفس بان ما في الخارج هل مطابق لما في النفس أو غير مطابق واما بعد المقايسة والإعمال فان طابق النسبة الموجودة في الواقع المستلزم لحكم النفس واذعانها وتصديقها بالمطابقة فهذا هو اليقين مع احتمال المخالفة وهو شك مع احتمال عدم المطابقة.

فما ذكره من عدم تعقل الشك انما في مرحلة التصور قبل المقايسة واما بعدها فالشك واقع لا محالة، بل حاصل فيما لو لم تدعن النفس الى ان ما في الخارج هو عين ما في الذهن لاحتمال المخالفة.



هذا وذهب المحقق الشهيد الصدر الى تصورهما وتعقلها، وأفاد (قده) ان ما ذكره السيد الخوئي (قده) مبني على الخلط بين المشكوك والمتيقن بالذات والمشكوك والمتيقن بالعرض، لأن الذي يتصور فيه الشك في الانتقال هو المتيقن والمشكوك بالذات لأن صورتها حاضرتان في الذهن فلا يعقل الشك فيها، واما في مطابقها الخارجي اي المتيقن والمشكوك بالعرض فأمر اعتيادي. وقد مثل له، بأنه لو كان هناك عنوانان وكان الحكم بلحاظ أحد العناوين معلوماً وبلحاظ العنوان الآخر مشكوكاً لاحتمال انطباق العنوان الأول المعلوم عليه كما إذا علم بموت ابن زيد وشك في موت ابو عمرو لاحتمال ان يكون ابو عمرو هو ابن زيد، فالمتيقن بالذات ((هو الصورة الذهنية لعنوان ابن زيد)) (والمشكوك بالذات هو الصورة الذهنية لعنوان ابي عمرو) موجودان في الذهن وحاضران فيه، فلا يتصور الشك فيهما من أي انسان اعتيادي والشك انما يتصور في المتيقن والمشكوك بالعرض لاحتمال ان ابن زيد في الخارج هو أبو عمرو فيه واحتمال انه غيره.

فما هو موجود بالذهن وجداناً هما صورتان متباينتان فيه ولا ينطبق احدهما على الاخرى، واما في الواقع بلحاظ انطباق كلتا الصورتين على شيء واحد فيه فإذا الشك متصور في المعلوم والمشكوك بالعرض وانما لا يتصور فيهما بالذات.



المقصد الثامن

في تعارض الادلة والامارات

قوله (قده): ((فصل

التعارض: هو تنافي الدليلين أو الادلة بحسب الدلالة، ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً؛ بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً، مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً، وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما؛ إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة، بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر، مقدماً كان أو مؤخراً.

أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الادلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الاولى، مع مثل الادلة النافية للعسر والحرج والضرر والاكره والاضطرار، مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية؛ حيث يقدّم في مثلها الادلة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً ويتفق في غيرهما، كما لا يخفى.

أو بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما، أو في أحدهما المعين ولو كان من الآخر أظهر، ولذلك تقدم



الامارات المعتبرة على الاصول الشرعية، فإنه لا يكاد يتّحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما)).

المقصد الثامن: في تعارض الأدلة (١)

فصل: في تحقيق معنى التعارض

التعارض: عبارة عن تنافي الدليلين أو الأدلة بلحاظ الدلالة على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً، والتقيّد بلحاظ الدلالة للإشارة الى ان التعارض بين الدليلين لا يتحقق بمجرد التنافي بين مدلوليهما فيما إذا لم يكن تناف بحسب الدلالة (٢) كما لو فرض ان أحد الدليلين كان حاكماً على الآخر فلو لوحظ مدلول كل واحد منهما كان التنافي بينهما متحققاً ولكن لو لوحظت دلالة كل واحدة منهما لم يكن اي تنافٍ وتعارض بينهما لأن أحدهما حاكماً على الآخر، والحاصل ان التنافي بحسب المدلول يخرجهما عن تعريف التعارض موضوعاً لعدم تنافيهما بحسب الدلالة ومقام الاثبات بخلاف ما لو كان التنافي بحسب المدلول كما اختاره الشيخ الانصاري (قده) فيكون الدليلان داخلان فيه وسيأتي تصريح المصنف بذلك، (فيقول) وبالجملّة الأدلة في هذه الصور - الحكومة أو الورود أو التخصيص أو التوفيق العرفي أو التقييد - وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها الا انها غير متعارضة لعدم تنافيهما في الدلالة وفي مقام الاثبات بحيث تبقى أبناء المحاورّة متحيّرة. والمقصود من قولنا على وجه التناقض أو التضاد هو التعميم لصورة ما إذا قيل (أكرم العلماء) و (لا تكرم العلماء) ولصورة ما إذا قيل (يجب أكرام العالم) و (يحرم أكرام العالم) والمقصود من قولنا حقيقة أو عرضاً التعميم لصورة ما إذا قيل (صل الظهر) و (صل الجمعة) فإنه لا تعارض حقيقة بينهما إلا انه بعد العلم اجمالاً



بان الواجب احدهما من الظاهر أو الجمعة تحقق التعارض بينهما، فالتعارض هنا ليس حقيقياً كما في المثال السابق بل هو تعارض عرضي.

والدليلان قد لا يكون بينهما تعارض وتناف بحسب الدلالة في أحد موردين، المورد الاول: إذا كان احدهما حاكماً على الآخر بأن كان احدهما ناظراً الى تحديد كمية افراد الآخر سواء كان متقدماً عليه او متأخراً عنه خلافاً للشيخ الانصاري (قده) فإنه اشترط تأخره عنه.

المورد الثاني: ما إذا كان الدليلان بنحو لو طرحا على العرف وفق بينهما بالتصرف، اما في احدهما، كما هو مطرد، كما في مثل أدلة الاحكام الاولية الثابتة لموضوعاتها بعناوينها الاولية وأدلة الاحكام الثانوية لموضوعات الاحكام بعناوينها الثانوية، مثل الأدلة النافية للعسر والحرج والضرر والاكره والاضطرار، حيث تقدم الأدلة النافية على الأدلة الاولية من دون ملاحظة النسبة بينهما أصلاً وذلك بحمل الأولى على بيان الحكم الاقتضائي ويحافظ على دليل الحكم الثانوي بحمله على بيان الحكم الفعلي (٣)، وفي باب العام والخاص حيث يحمل العرف العام على الخاص بالتصرف في الأول دون الثاني وكذلك في باب المطلق والمقيد، ولعل قول المصنف كما هو مطرد، لأنه قد اشار في قاعدة لا ضرر أنه قد ينعكس الأمر ويقدم الحكم الثابت بالعنوان الاول على الحكم الثابت للفعل بالعنوان الثانوي وقد مثل له في العناية بجرمة قتل المؤمن على كل من الحرّج والضرر والاضطرار ونحو ذلك إلا خطأ أو نسياناً.

وقد يتفق التوفيق العرفي في غير الأدلة المتكفلة لبيان الاحكام لموضوعاتها بعناوينها الاولى مع الادلة المتكفلة لبيان احكامها بعناوينها الثانوية كما إذا اتفق ذلك بين دليلي العسر ودليل الضرر أي بين دليلين ثانويين ومثل له كما لو أراد المالك حفر بالوعة في داره وإلا وقع في الحرّج وإذا حفرها تضرر جاره.

وقد يتفق التوفيق العرفي بين دليلي العنوانين الأوليين كما إذا أمر بإنقاذ زيد العامي وأمر بإنقاذ عمرو العالم وقد غرقا دفعة واحدة ولم يتمكن من الجمع بين انقاذهما جميعاً.

(وبالجملة) ان التوفيق العرفي قد يكون بين العنوانين الأوليين وقد يكون بين العنوانين الثانويين وقد يكون بين العنوان الأولي والثانوي، وفي الأخير قد يقدم الثانوي على الأولي كما هو الغالب، وأخرى بالعكس وهو النادر.^١

وأما بالتصرف في كليهما على ما عبر عنه المصنف فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أضعف، كما لو قيل ((ثمن العذرة سحت)) و ((لا بأس بثمن العذرة)) حيث يتصرف في الأول بحمله على عذرة الإنسان ويتصرف في الثاني بحمله على عذرة الحيوان مأكول اللحم.

ومن خلال ذلك اتضح وجه تقدم الأمارات على الأصول، فأن الوجه هو التوفيق العرفي بالورود، فأن أهل العرف لا يتحيرون في تقديم الأولى على الثانية بعد ملاحظتهما.

(١) بيان بعض معاني الالفاظ في العنوان

منها (الدلالة): والمراد منها حسب الظاهر هو مطلق الحجة ولو كانت عقلية وليس المراد منها الدلالة اللفظية، ويشهد بذلك جعله (قده) موارد العلم الاجمالي بكذب أحد الدليلين من مصاديق التعارض مع أن التنافي هنا لم يقع إلا بين الدلالة الالتزامية من كل واحد مع المطابقة للآخر، ويشهد لكون المراد من الدلالة الحجة لا مطلق الدلالة تصريحه بعدم التعارض في موارد الجمع



الدلالي بأقسامه مع وجود الدلالة في البين؛ إذ من المعلوم ان الدليل المنفصل الأقوى لا يصادم ظهور الدليل الاضعف ودلالته بل حجيته، فالمراد وقوع التنافي في مقام الحجية.^١

(٢) قدم المشكيني (قده) فرقاً بين تعريف التعارض للمصنف وبين تعريف الشيخ الانصاري (قده) الذي ذهب الى ان التعارض من تنافي المدلولين - هو كون التعارض من صفات نفس الدليلين حقيقة وإن كان منشأه هو تنافي المدلولين على الأول، ومن صفات المدلولين حقيقة على الثاني - وعليه يكون تنافي المدلولين على الأول من الحيثيات التعليلية وواسطة في الثبوت، ويكون توصيف الدليلين به توصيفاً بحال الموصوف، ولا يصح سلبه عنه مثل توصيف الماء بالحرارة بواسطة النار، ويكون من الحيثيات التقيدية وواسطة في العروض على الثاني، والتوصيف المذكور توصيفاً بحال المتعلق، ويصح سلبه عنه.^٢

وقد استدل على مختار المصنف، بدليلين هما تبادره من لفظ التعارض عرفاً، وصحة سلبه في موارد الجمع العرفي كذلك، فلو كان موضوعاً لتنافي المدلولين لما صح سلبه.

واما الاستدلال عليه بجريان السيرة العلمائية على عدم اجراء احكام التعارض في الاخبار من الترجيح والتخيير في موارد الجمع العرفي.

ففيه ما لا يخفى؛ لاحتمال كون ذلك بواسطة دليل خارجي مقيد لاطلاق اخبار العلاج، كما أدعي دلالة خبري أبي خيَّون وداود بن فرقد على وجوب

^١ تعليقة المشكيني (٧٨٠) ج ٥ الكفاية - تحقيق سامي الخفاجي

^٢ المصدر السابق ص ١١٤.



الجمع العرفي، مع أنه لعلهم استندوا في ذلك الى الانصراف أو التيقن، لا لأن اللفظ ((التعارض)) موضوع لتنافي الدليلين في مقام الحجية، فالعمدة هما الوجهان من التبادر وصحة السلب.

أقول: ويرد عليهما:

أولاً: بمنع التبادر وإلا لقال به من ذهب الى جعل التعارض من صفات المدلولين، أو قال لتبادره من لفظ التعارض عرفاً لما قال من ذهب الى جعله من صفات الدلالة، وعليه فكيف تصح دعوى التبادر مع وجود المخالف.

وثانياً: كما يصح في موارد الجمع العرفي يصح سلبه للقول الآخر في هذه الموارد، لأن المناط هو عدم التحير لأهل المحاورة في التوفيق بينهما، وهو على التعريفيين متحقق.

وإنما يصح سلبه عنه بعد قيام العرف بالجمع بينهما، ونفس الشيء يقال في جانب ممن جعله لتنافي المدلولين.

ونعم ما قال صاحب العناية بعد عرضه للتعريفيين، أنه لا ثمرة مترتبة على الفرق بينهما، الظاهر أنه لا ثمرة بين التعريفيين أصلاً فأن الدليلين في الموارد المذكورة كما أنه لا تنافي بينهما بحسب الدلالة ومقام الاثبات وان كان بينهما تناف بدوي يزول بأدنى تأمل فكذا لا تنافي بينهما بحسب المدلول والمعنى ايضاً فكما ان ابناء المحاورة إذا لم يبقوا متحيرين بينهما بل عرفوا



المقصود منهما لباً إلتأم الدليلان بعضهما مع بعض فكذلك إلتأم المدلولان أيضاً بعضهما مع بعض وهذا أيضاً واضح.^١

والذي أراده أنه لا فرق بين الدليل والمدلول، إذ الدليل هو المدلول في مرحلة اللفظ والمدلول هو الدليل في مرحلة المعنى، وعليه لا فرق بين التعريفين ومع ذلك توصيفه بحسب المدلول أنسب كما مال إليه جملة من المعاصرين، وعليه فيمكن تعريفه بأنه تنافي مدلولي الدليلين بنحو يعلم بكذب أحدهما وعدم واقعيته.

ثم أن المشكيني (ره) أورد على قول المصنف على وجه التناقض أو التضاد إن كان قيداً لقوله — تنافي الدليلين بحسب الدلالة — كما هو ظاهر العبارة ففيه:

أولاً: إن هذا التنافي دائماً من قبيل التضاد؛ لأن حجيتي الدليلين من قبيل الأمرين الوجوديين، وليس من قبل عدم الوجود.
ثانياً: إن الحجيتين الثابتتين لهما في موضوعين، ودائماً يكون من قبيل التضاد العرضي.

وإن كان قيداً لمتعدد؛ بأن يكون مراده من التعارض تنافي الدليلين الناشئ من تنافي المدلولين على وجه التناقض أو التضاد.
ففيه أولاً: أنه خلاف الظاهر لا يصار إليه في التعريفات.



وثانياً: أنه لا حاجة -حينئذٍ- الى ذكر التضاد بعد كون الدلالة أعم؛ إذ ما دل على حرمة شيء بالمطابقة يدل على عدم وجوبه بالالتزام، فيكون المدلول الالتزامي منه نقيضاً للمدلول المطابقي لما دل على وجوبه، وكذا الكلام فيما دل على الوجوب.

وما ذكره في الفرع الاول، يلاحظ عليه

إن التضاد انما يكون فيما لوحظ المدلول المطابقي لكل حجة مع المدلول المطابقي للآخر واما إذا لوحظ مع المدلول الالتزامي للآخر، فمثلاً لو كان المدلول المطابقي هو الوجوب فسيكون مدلوله الالتزامي هو نفي تمام الأحكام الأخرى عن المتعلق ولولا أن الاحكام ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها لما كان لكل حكم مدلول التزامي، وعليه فان التعارض دائماً يؤول الى التناقض، فلو كان مفاد الدليل الأول هو الوجوب وكان مؤدى الدليل الثاني هو حرمة نفس الفعل الذي اثبت الدليل الأول وجوبه، فمعنى ذلك التناقض بين مؤدى الدليلين، إذ ان الدليل الأول في الوقت الذي يكشف عن الوجوب لمتعلقه ينفي الحرمة عنه كما ينفي سائر الأحكام، والدليل الثاني يثبت بواسطة مدلوله المطابق الحرمة وينفي سائر الاحكام بما فيها الوجوب، فالمدلول المطابقي لكلا الدليلين وان كانا متضادين الا أن مدلول احدهما المطابقي يناقض مدلول الآخر الالتزامي.

وما ذكره ثانياً في نفس الفرع ليس على ما ينبغي إذ الحجيتين ثابتتين في موضوع واحد والمتعلق واحد والا فليستا متعارضتين بأنفسهما.



وأما ما ذكره في الفرع الثاني فهو الصحيح غاية ما هناك أن المدلول الالتزامي للحرمة ليس هو نفي الوجوب، بل هو نفي تمام الأحكام الأخرى بما فيها نفي الوجوب فيقع التناقض في هذا المقدار من المنفي.

(٣) علق في العناية على قوله ((بالتصرف في خصوص أحدهما الخ)) أنه مناف لما ظهر منه في ذيل قاعدة لا ضرر من كون التوفيق العرفي عبارة عن كون الدليلين على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بحمل أحدهما على الاقتضاء والآخر على العلية التامة فأن ظاهر ذلك هو التصرف في كليهما جميعاً لا في خصوص أحدهما، (مضافاً) إلى أنه لو قلنا بأن التوفيق عبارة عن كون الدليلين على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما لم يبق فرق بينه وبين حمل الظاهر على الأظهر كما في حمل العام على الخاص بالتصرف في خصوص الطاهر بقريضة الأظهر فيحمل عليه.

ثم استدرك مجيباً عن الثاني بالقول (اللهم) إلا أن يقال إن كلاً من التوفيق العرفي وحمل الظاهر على الأظهر وإن كان تصرفاً في خصوص أحد الدليلين لا في كليهما لكن في التوفيق العرفي يكون الأقوى ملاكاً هو القرينة على التصرف في الآخر وأنه بنحو الاقتضاء وفي حمل الظاهر على الأظهر يكون الظاهر هو القرينة على التصرف في الآخر وإن المراد منه ما لا ينافي الأظهر.^١

^١ (العناية ج ٦ ص ٦)

الجزء الثالث عشر.....(١٢٢)

ويلاحظ عليه: ان اقوائية الملاك من عدمه ليس شأن أهل العرف بل هو شأن أهل الاختصاص وعليه ينبغي ان يسمى التوفيق لأهل الاختصاص لا العرفي، نعم في الثاني بحمل الظاهر على الأظهر هو من شأن أهل العرف. اللهم إلا ان يقال: بأن الأظهر هو الأقوى ملاكاً ولو غالباً فيقدم على الآخر سواء كان التقديم بملاك الاقوائية أو الاظهرية، لأن أحدهما كاشف والآخر منكشف، والامر سهل.



قوله (قده): ((حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب.

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها؛ لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه، وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها، وإلا كانت أدلتها أيضاً دالة - ولو بالالتزام - على أن حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الأصل لا الامارة، وهو مستلزم عقلاً نفي ما هو قضية الامارة، بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ما هو قضيته عقلاً من دون دلالة عليه لفظاً؛ ضرورة أن نفس الامارة لا دلالة له إلا على الحكم الواقعي وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً، المنافي عقلاً للزوم العمل على خلافه وهو قضية الأصل.

هذا مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضية الحجية شرعاً إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً وتنجز الواقع مع المصادفة، وعدم تنجزه في صورة المخالفة.

وكيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدًا؛ كي يختلف الحال ويكون مفاده في الامارة نفي حكم الأصل؛ حيث أنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه؛ لاجل أن الحكم

الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف؟ وهو حكم الشك فيه واحتماله، فافهم وتأمل جيداً)).

(٤) وجه تقديم العرف الامارة على الأصل بأنه إذا أخذ بالامارة فلا يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع الأصل وهو الشك بسببها وهذا ليس بمحذور واما لو أخذنا بالأصل فإن كان رفع اليد عن الامارة بلا مخصص لها يخرجها عن دليل اعتبارها فهو تخصيص بلا مخصص وان كان لأجل مخصصة الاصل لها فهو دور فإن مخصصته للأمانة تتوقف على اعتباره معها واعتباره معها يتوقف على مخصصته لها والا كانت الامارة رافعة لموضوعه، وكل من التخصيص بلا وجه أو على وجه دائر باطل كما أشير الى ذلك في نهاية مبحث الاستصحاب، ولأجل توفيق العرف بينهما وتقديمه الأمانة على الأصل، وليس وجه تقديمها هو حكومتها على الأصول كما اختاره الشيخ الانصاري (قده)، وحاصل ما اجاب المصنف عن ذلك وقد تقدم عين ذلك في جوابه عن دعوى الشيخ حكومة الامارات على الاستصحاب، بأن الحكومة هي مما تحتاج الى نظر وشرح وادلة الامارات مما لا نظر لها الى ادلة الأصول أصلاً كي تكون حاکمة عليها، وإن كانت واقعاً تنافي حكم الاصل ولو بالالتزام حيث أن الامارة تثبت مدلولها المطابق وتنفى مدلول الأصل أو غير حكمها بالالتزام، إلا أن هذه المنافاة لا تكفي في كونها حاکمة على الأصل وإلا كان الأصل حاکماً عليها، إذ هو نفس الامارة مع قطع النظر عن دليل حجيتها، بمعنى منفاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها ولكن نفس هذا المعنى موجود في ظرف الأصل لو كانت الامارة على خلافه.



وتعرض أدلة الامارات لبيان حكم مورد الاجتماع باطلاقها مما لا يوجب كون أدلتها ناظرة الى أدلة الأصول حاكمة عليها وإلا فأن أدلة الأصول أيضاً متعرضة لبيان حكم مورد الاجتماع باطلاقها فتكون حاكمة عليها لنظرها الى ادلتها. وبالجمله فأن ضابط الحكومة هو ان يكون أحد الدليلين ناظراً ببدلوله اللفظي ومتعرضاً لحال الدليل الآخر، ودليل الأمانة مما لا دلالة له لفظاً على نفي ما هو قضية الأصل في مورد الاجتماع كي يكون ناظراً إليه وحاكماً عليه ضرورة عدم دلالة نفس دليل الامارة ولا دليل اعتبارها على ذلك بل له دلالة عقلاً على نفي ما هو حكم الأصل في مورد الاجتماع لمنافاة وجوب العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها وهذا المعنى بعينه موجود في ظرف الأصل لو كانت الأمانة على خلافه.

فقضية حجية الامارة ليس إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً النافي عقلاً للزوم العمل على خلافها وهو حكم الأصل، والامارة لا دلالة لها الا على الحكم الواقعي وليست ناظرة الى الأصل.

هذا مع احتمال ان يقال بأن المجعول في باب الامارات هو لزوم العمل على وفق الحجة عقلاً وتنجز الواقع مع الاصابة وعدم تنجزه في صورة المخالفة كما في العلم عيناً.

وهو اشارة الى الخلاف فيما هو المجعول في باب الامارات من ان حجية الامارات شرعاً هل هو جعل احكام ظاهرية؟ ووجوب العمل على طبق مؤدياتها شرعاً أو أن مقتضى حجيتها شرعاً هو وجوب العمل على وفقها عقلاً ومنجزيتها عند الاصابة ومعذريتها عند الخطأ.

وكيف كان، فليس مفاد دليل اعتبار الامارة هو الغاء احتمال الخلاف تعبداً كما أفاده الشيخ الانصاري كي يختلف الحال بين الامارة والأصل ويكون مفاد

دليل اعتبارها نفي حكم الأصل نظراً الى أن حكم الأصل هو حكم الاحتمال - الشك - فإذا ألغي الاحتمال بدليل اعتبار الأمانة فقد ألغي حكم الأصل لأنه مترتب عليه بخلاف مفاد دليل الأصل فلا ينفي حكم الأمانة لأن حكمها هو الحكم الواقعي والواقعي ليس حكم الاحتمال كي إذا ألغي بدليل الأصل ألغي الحكم المترتب عليه بل حكم الأصل هو حكم الاحتمال - الشك - فإذا ألغي بدليل الأمانة فقد ألغي الحكم المترتب عليه، وهذا واضح.

ومراد المصنف من ذلك هو عدم دلالة دليل الأمانة لفظاً كي يختلف الحال وتكون الأمانة حاکمة على الأصل دون العكس لا لعدم دلالتها عقلاً فأن دلالتها عقلاً مما لا ريب منها.

ثم إن المصنف قد أمر بالفهم والتأمل جيداً. (٥)

(٤) أورد المشكيني على المصنف (قده) بأن قوله ((ولذلك تقدم الأمارات)) إن كان الإشارة بذلك الى التوفيق العرفي، ويشهد له كونه مذكوراً قبله. فيرد عليه: أولاً: أنه لا وجه - حينئذٍ - للتعليل بقوله (حيث لا يلزم منه محذور تخصيص ..) الى آخره؛ إذ هو يدل على كون تقديم الأمانة مستلزم للخروج الموضوعي، والتوفيق العرفي مستلزم للتخصيص، غاية الأمر تقديم الآخر دوري بوجه آخر، كما تقدم بيانه في الاستصحاب.

وثانياً: أنه مناف لمذهبه هناك؛ حيث أنه صرح بكون تقديم الأمانة على الاستصحاب من باب الورود في الكتاب وعلى سائر الأصول في اثناء درسه.

وإن كان الإشارة الى قوله: (تنافي الدليلين) في التعريف



فيرد عليه.. أولاً: أنه بعيد.

ثانياً: أنه لا يناسبه التعليل بقوله: (فإنه لا يتحير أهل العرف ..) فإنه مناسب للتوفيق العرفي؟

ثالثاً: أنه لا يتفرع على كون التعارض تنافي الدليلين، بل يخرج الورود بناء على تفسيره ب ((تنافي المدلولين)) أيضاً.

هذا، مع أنه يرد على كليهما ما ذكره في الاستصحاب: من ان التحقيق كونها واردة على الاستصحاب، ومقدمة على غيره من الأصول الشرعية من باب التوفيق العرفي.^١

والصحيح: أنه اشارة الى عدم تحير العرف وتعليل له بما يناسب التوفيق العرفي، حيث يقدم العرف الأمانة على الأصل للمحذور الذي ذكر من التخصيص بلا وجه، أو بوجه دائر على ما بيناه في الشرح.

ولكنه، في هذا التعليل عدول منه الى الورود وهو يريد بيان وجه توفيق العرف بينهما، وقد صرح في مبحث الاستصحاب الى إن وجه تقديم الأمانة عليه هو الورود وظاهره منافاته مع قوله هنا في المقام بالتوفيق العرفي.

وأجاب عنه في العناية (بالقول): ولكن الظاهر أن مراده من ذلك هو الإشارة الى التوفيق العرفي بمعنى عام شامل للورود أيضاً، فإن لفظ التوفيق العرفي، وهكذا الجمع العرفي كلمة جامعة تطلق على الكل جميعاً ويؤيده أنه (قده) بعد ما أختار هناك ورود الأمارات على الاستصحاب وأبطل الحكومة قال

^١ (تعليقة المشكيني (٧٨٥) ص ١٢٤ - الكفاية تحقيق سامي الخفاجي.

وأما التوفيق فإن كان بما ذكرناه يعني به الورود فنعم الاتفاق وإن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له فراجع.^١

ولكن الأمر كذلك من حيث استعمال هذه المصطلحات، ولكن من حيث الفرق الموضوعي بينهما فإن أحدهما غير الآخر، وذلك لما ذكره المشكيني (ره) من أن تقديم الأمانة مستلزم للخروج الموضوعي على هذا التعليل فيما التوفيق العرفي مستلزم للتخصيص، وأحدهما غير الآخر.

اللهم إلا أن يقال أنه في حال تقديم الأمانة على الأصل لا بد من التفريق بين الأصول، فتقديمها على الاستصحاب هو بالورود وتقديمها على سائر الأصول هو بالتوفيق العرفي كما اختاره المشكيني (ره).

(٥) ويمكن أن يقال في بيان الفهم والتأمل جداً أحد أمرين:

الأمر الأول: ان هذا التعبير لا يوحي بأنه اشكال بقدر ما يوحي بالتأمل في المطلب جيداً والتعمق في فهمه لدقته.

الأمر الثاني: إذا لم تكن أدلة الأمارات متعرضة لحال أدلة الأصول فكيف تقدم الأمارات على الأصول العملية وروداً وهو يقتضي ارتفاع موضوعها — الشك —.

وجوابه: ان ارتفاعها وروداً ارتفاعاً تعبداً لا وجداناً لعدم كون مفاد دليلها الغاء احتمال الخلاف، بل احتمال الخلاف — الشك — باقٍ على حاله حتى مع قيام الأمانة كما لا يخفى.

قوله (قده): ((فانقذ بذلك: أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الاصل والامارة، إلا بما أشرنا سابقا وآنفا، فلا تغفل. هذا، ولا تعارض - أيضاً - إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الاظهر، مثل العام والخاص والمطلق والمقيد، أو مثلهما مما كان أحدهما نصاً أو أظهر؛ حيث إن بناء العرف على كون النص أو الاظهر قرينة على التصرف في الآخر.

وبالجملة: الادلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلا أنها غير متعارضة؛ لعدم تنافيهما في الدلالة وفي مقام الاثبات؛ بحيث تبقى ابناء المحاورة متحيّرة، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها، يتصرف في الجميع أو في البعض عرفاً؛ بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين.

ولا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً، فيقدم النص أو الاظهر - وإن كان بحسب السند ظنياً - على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً.

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الادلة بحسب الدلالة ومرحلة الاثبات.



وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة وجهة، أو ظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل، فإنه - حينئذ - لا معنى للتعبد بالسند في الكل، إما للعلم بكذب أحدهما، أو لاجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ، كما لا يخفى)).

فاتضح ان وجه تقديم الأمانة على الأصل الشرعي هو الورود ودوران الأمر بين التخصيص والتخصص على ما تقدم ايضاحه وشرحه سابقاً في مبحث الاستصحاب وأنفاً لا الحكومة كما أفاده الشيخ الأنصاري (قده) نعم قد اعترف بورود الأمارات على الأصول العقلية.

هذا ولا تعارض - أيضاً - إذا كان أحدهما قرينة على الآخر كما في الظاهر مع الاظهر او النص (٦) حيث يتصرف في احدهما المعين وقد أشار إليه المصنف قبل ذلك أيضاً لمزيد الاهتمام به وهو مورد الجمع الدلالي، كما في العام والخاص والمطلق والمقيد والحاكم والمحكوم، فأن الخاص في الأول وكذا المقيد في الثاني بما انه أظهر من العام او المطلق فيخصص الأول ويقيد الثاني وبذلك لا تبقى معارضة بينهما، والوجه في عدم بقاء المعارضة بينهما هو أنه وإن كان بين العام والخاص منافاة بين مدلوليهما فإن مدلول ((أكرم كل عالم)) ينافي مدلول ((لا تكرم العالم الفاسق)) إلا أنه ليس بين دالتيهما منافاة بمعنى أنه لا يبقى ابناء المحاورة والعرف في تحير عند مواجهة الدليلين المذكورين بل يتصرفون في العام ويخصصونه بالخاص.

ثم أنه لا فرق فيما ذكرناه من تقدم الخاص على العام والمقيد على المطلق أو الحاكم على المحكوم وعدم ثبوت التعارض في مثل ذلك بين أن يكون الخاص والعام



ونحوهما قطعيين أو ظنيين سنداً، أو أحدهما قطعياً والآخر ظنياً كذلك، فالخاص يقدم على العام وإن كان الخاص ظنياً سنداً والعام قطعياً سنداً، والوجه في ذلك هو أنه مع كون الخاص أظهر من العام فيتصرف في العام لا تبقى معارضة بينهما، بل يكون بينهما كمال الملائمة، ومع التلائم بينهما لا وجه لملاحظة قطعي السند وترجيحه على ظني السند بل يؤخذ بكل منهما لأن المفروض وجود التلائم بينهما.

نعم يلاحظ الترجيح بحسب السند في صورتين:

الصورة الأولى: إذا كان كل واحد من الدليلين قطعياً دلالة وجهه (٧) بأن كان صادراً لبيان الحكم الواقعي لا للتقية ونحوها.

الصورة الثانية: إذا كان كل من الدليلين ظنياً بحسب الدلالة والجهة ولم يمكن الجمع العرفي بينهما.

إما في الصورة الأولى: يلاحظ الترجيح بحسب السند للعلم بكذب أحدهما إجمالاً، ومع العلم الإجمالي بكذب أحدهما لا يمكن أن يعبدنا الشارع بصدور كليهما ومعه يلزم ملاحظة الترجيح بحسب السند فيقدم ما كان سنده قطعياً على ما كام سنده ظنياً.

وأما في الصورة الثانية: يلاحظ الترجيح بحسب السند أيضاً فإنه وإن كان فيها لا يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، إذ بعد فرض كون الدلالة ظنية وكذا الجهة فانهما يقبلان الحمل والتصرف بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما أو بصدور أحدهما لا لبيان الواقع إلا أن هناك علماً إجمالياً آخر وهو أنه يعلم بأن دلالة أحدهما ليست بمراده أو أن جهة أحدهما ليست بمراده، ومع العلم المذكور يكون التعبد بصدور كليهما لغواً إذ لا فائدة في التعبد المذكور بعد العلم بأن أحدهما على الإجمال لم يرد لا دلالة ولا جهة.



(٦) قال في العناية: إن مورد الجمع الدلالي - وهو ما يطلق على كل من التقييد والتخصيص والحكومة، واما الجمع العرفي المقبول فهو كلمة أوسع تطلق على كل من المذكورات الثلاثة على التوفيق العرفي والورود جميعاً -، (قد يتفق) في العامين من وجه أيضاً فيكون أحدهما أظهر من صاحبه في مادة الاجتماع فيقدم عليه، أو (يتفق) في الحكمين المتضادين إذا تعلقا بطبيعة واحدة فيكون أحدهما أظهر من صاحبه في بعض الأفراد والآخر أظهر منه في البعض الآخر فيتصرف في ظاهر كل بالأظهر.^١

أقول: ولعل مثال العذرة كما في قوله (عليه السلام) في رواية يعقوب بن شعيب ((ثمن العذرة سحت)) وقوله (عليه السلام) في رواية محمد بن المصادف (لا بأس ببيع العذرة) حيث ان الطبيعة هي العذرة ولها أفراد متعددة، والأول نص في أظهر في عذرة الانسان وظاهر في غير عذرة الانسان من الحيوان مأكول اللحم، فيما الثاني أظهر في عذرة الحيوان مأكول اللحم وظاهر في عذرة الإنسان، وحينئذ يتصرف بظاهر كل منهما بأظهر الآخر فيتصرف بظاهر الأول وهو عذرة مأكول اللحم فلا يحكم بحرمتها وانما بحلية بيعها حملاً وتصرفاً له بأظهر الآخر.

وكذا العكس والنتيجة هي حرمة بيع عذرة الإنسان وجواز بيع عذرة الحيوان مأكول اللحم، فيكون مجموع الدليلين قرينة على التصرف في الآخر، ولو أخذ أحدهما بقطع النظر عن الآخر لكان حمل الدليل الأول على عذرة

الإنسان وكونه أظهر فيها وحمله على عذرة غيره وكونه ظاهراً فيها بلا وجه، وكذا الدليل الآخر.

ولعل حمل لفظة العذرة على غير الانسان خطأ لم تساعده اللغة، وعليه يكون الجمع بين الدليلين بحمل الأول على عذرة الإنسان والثاني على عذرة غيره من الحيوان مأكول اللحم غير صحيح إذ لا يقال لفضلات الحيوان مأكول اللحم عذرة، والامر سهل فتأمل.

(٧) قال المرحوم المشكيني: تعقيباً على كلام المصنف (قده) ((إذا كان كل منهما قطعياً دلالة وجهة)) أنه لا معنى لذكر الجهة هنا؛ إذ الملاك قطعية الدلالة فقط، فحديث قطعية الجهة أجنبي عن المقام، نعم إذا قلنا بكونها موجبة للجمع الدلالي - كما سيأتي - فقطعيتها شرط في المقام؛ لكون الجمع الدلالي مخرجاً للفرض عن سراية التعارض الى السند إلا أنه يغني عنها - حينئذٍ - فرض قطعية الدالتين، فأفهم.^١

ولعل الفهم في كلامه (ره) إن الدالتين مع فرض قطعيتها دون الجهتين لا يصير التعارض الى السند فقط بل الى السند والى الجهة.

أو يقال: بأن ضم الجهة الى الدلالة لأن الأخيرة بدون الجهة لا يتصور قطعيتها مع احتمال إن الجهة غير تامة.

^١ (تعليقة المشكيني رقم (٧٩١) ج ٥ الكفاية ص ١٣٥)



قوله (قده): ((فصل

التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً؛ حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً - فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال كون كل منهما كاذباً - لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه؛ لعدم التعيين في الحجة أصلاً، كما لا يخفى.

نعم يكون نفي الثالث بأحدهما؛ لبقائه على الحجية وصلاحيته - على ما هو عليه من عدم التعيين - لذلك لا بهما.

هذا بناء على حجية الامارات من باب الطريقة، كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً إلا ما احتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته.

وأما بناءً على حجيتها من باب السببية، فكذلك لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه؛ بأن لا يكون المقتضي للسببية فيها إلا فيه، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور، لا للتقية ونحوها، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والاعبار؛



ضرورة ظهورها فيه، لو لم نقل ظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان.))

فصل

مقتضى القاعدة الأولية في الخبرين المتعارضين

والكلام فيما تقتضيه القاعدة الأولية مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية الواردة في علاج التعارض، وأخرى يقع فيما تقتضيه القاعدة الثانوية بلحاظ الاخبار العلاجية.

والكلام في الأول يقع تارة بناء على كون المجعول في باب الامارات الطريقية وتارة بناء على كون المجعول فيها هو السببية.

إما بناء على الطريقية، فالمناسب هو سقوط المتعارضين لأنه وإن كان لا يعلم إلا كذب أحدهما إلا أن هذا الواحد بما أنه مردد بينهما ويحتل انطباقه على كل واحد منهما فيلزم طرحهما معاً ولا يكون واحدٌ منهما حجة في مدلوله الخاص، كما لو كان مدلول أحدهما الوجوب ومدلول الآخر هو الحرمة فلا يثبت كلاهما للعلم الإجمالي بكذب أحدهما المانع عن اعتبار أي واحد منهما وإن لم يكن نفس الكذب الواقعي مانعاً عنه بمعنى إن ما علم كذبة ليس بحجة ومالم يعلم كذبه حجة إذا كان واجداً لملاك الحجية وإن كان كاذباً واقعاً فإذا كان أحدهما معلوم الكذب وساقطاً عن الحجية رأساً لم يكن واحد منهما حجة في خصوص مؤداه لعدم اليقين في الحجية (٨) كما لا يخفى.

نعم يمكن اثبات حكم نفي الثالث - أي الكراهة - وذلك لأن المفروض أن أحدهما حجة واقعاً ومعه يلزم انتفاء الكراهة سواء أكان ذلك الحجة هو دليل الوجوب أو دليل الحرمة.



واحتال كون كل منهما كاذباً واقعاً بمعنى ان احد الخبرين المتعارضين معلوم الكذب والآخر محتمل الكذب وذلك لجواز كذب كل منهما ثبوتاً وعدم صدور شيء منهما واقعاً كما في مطابقة الاحتمال للواقع وعلى هذا الاحتمال لا يكون الخبر المعلوم كذبه مما له واقع معين ثبوتاً بعد فرض كون المجموع كاذباً غير صادق.

واما بناء على كون حجية الأمارات من باب السببية، بمعنى كون الأمارات سبباً لحدوث مصلحة او مفسدة في المتعلق موجهه لجعل الحكم الشرعي على طبقها فهل يكون الحكم هو التساقط كما على الطريقيه عيناً أو هو التزام فيتخير بينهما عقلاً إذا لم يكن أحدهما أهم أو محتمل الأهمية دون الآخر وإلا فيتعين الأهم أو محتمل الأهمية؟ فيه تفصيل.

فان قلنا بسببية الأمارات في خصوص ما لم يعلم كذبه من الخبرين المعارضين بأن لا يكون ما علم كذبه سبباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في المتعلق فحال الخبرين المتعارضين حالهما بناء على الطريقية عيناً وهو التساقط.

واما إذا قلنا بالسببية المطلقة ولو فيما علم كذبه من المتعارضين فإنه سبب لحدوث مصلحة أو مفسدة في المتعلق، فالقاعدة حينئذٍ تقتضي التزام كما لو أديا الى وجوب الضدين أو وجوب المتناقضين كوجوب شيء ووجوب تركه فيتخير بينهما عقلاً لو لم يكن مع أحدهما مزية ككونه معلوم الأهمية أو محتملها وإلا فيتعين العمل بالأهم أو محتمل الأهمية.

والوجه على الأول وهو الصحيح، إن دليل حجية السند والدلالة والجهة لا تقتضي الحجية إلا فيما لم يعلم كذبه، لأن دليل حجية الأمانة هو بناء العقلاء وقدره المتيقن هو حجية الدليل وظهوره فيما لم يعلم كذبه، وهكذا دليل حجية الجهة هو بناء العقلاء ومعلوم أن القدر المتيقن منه بناءهم على أن الأصل في صدور كلام



كل متكلم لبيان الحكم الواقعي لا للتقية ونحوها والمتيقن منه هو فيما لم يعلم كذب الخبر.

واما دليل حجية السند - أي الصدور - فتارة يكون بناء العقلاء وأخرى هو الأخبار والآيات، فعلى الأول، فيقال فيه إن القدر المتيقن من بنائهم هو صدور الخبر فيما لم يعلم كذبه، وعلى الثاني: فهي ظاهرة في حجية الخبر الذي لم يعلم كذبه بل يمكن ان يقال: بانها ظاهرة في حجية ما ظن أو اطمأن بصدوره، ويكفي عدم العلم بكذبه، وإنما حكم بالتساقط في هذه الحال لأنه يعلم بأن أحدهما ليس سبباً لحدوث مصلحة أو مفسدة، أي أن أحدهما ليس بحجة بلا تعيين وكونه مردداً بينهما وعليه فكل منهما لا يكون حجة.

(٨) علق في العناية: بأن الخبر المعلوم كذبه اجمالاً مما له واقع معين ثبوتاً نحن لا نعرفه اثباتاً ومجرد تعلق العلم الإجمالي بكذب احدهما بلا تعيين ولا عنوان مثل عنوان الخبر السابق صدوراً أو الخبر اللاحق صدوراً أو الخبر لزرارة بن لطيفة عند اشتباهه بخبر زرارة بن أعين ونحو ذلك من العناوين المخصوصة لا يكاد يخرججه عن اليقين الثبوتي بل يكفي اليقين كذلك كذب أحدهما واقعاً وصدق الآخر لباً.

وبالجملة المعلوم بالإجمال (سواء كان في بدو الأمر معلوماً بالتفصيل ثم طرأ عليه الإجمال بعداً) (كما إذا علم) ان هذا الإناء بعينه هو النجس دون الآخر ثم أشتبه أحدهما بالآخر فقد أنقلب العلم التفصيلي الى الإجمالي.



(أو كان من الأول) معلوماً بالإجمال بعنوان مخصوص (كما إذا علم) ان الاناء المكشوف قد تنجس بوقوع قطرة فيه من الدم دون المغطى ولكنه اشتبه المكشوف بالمغطى قبل العلم.

(أو كان من الأول) معلوماً بالإجمال بلا عنوان مخصوص (كما إذا علم) ان أحد الاناءين قد تنجس اجمالاً بملاقاته النجاسة (هو مما له واقع معين) ثبوتاً في جميع الصور نحن لا نعرفه اثباتاً ولا بشخصه في الظاهر بل العلم المتعلق بذلك المعلوم أيضاً مما له واقع معين يتبع المعلوم بالإجمال نحن لا نعرف موطنه ولا نعلم مقره اثباتاً.

ثم قال: (إن الظاهر) لا توجد ثمرة عملية في كون المعلوم بالإجمال وهو الخبر المعلوم كذبه مما لا واقع له معين ثبوتاً كما أفاده المصنف أو مما له واقع معين ثبوتاً نحن لا نعلمه اثباتاً كما حققناه فان مجرد الإجمال وعدم اليقين في مقام الإثبات مما يكفي في سقوط المتعارضين ولو في الجملة بالمعنى المتقدم (وعليه) فثمرة النزاع بيننا وبين المصنف علمية لا عملية فتأمل جيداً.

ثم استدرك بيانا لكلام المصنف (واحتمال كون كل منهما كاذباً) أنه على تقدير احتمال كذب الآخر ومطابقة الاحتمال مع الواقع لا يكاد يكون الخبر المعلوم كذبه مما له واقع معين ثبوتاً بعد فرض كون المجموع كاذباً غير صادق فان المعلوم بالاجمال الذي قد ادعينا ان له واقع معين ثبوتاً إنما يكون إذا علم



بكذب احدهما دون الآخر بأن علم أن أحدهما كاذب والآخر ليس بكاذب لا مع احتمال كذب الآخر ومطابقة الاحتمال مع الواقع ثبوتاً وهذا واضح ظاهر.^١
ولنا بعض التعليقات:

التعليق الأول: أنه يمكن ان يقال بظهور الثمرة العملية بناء على مختار العراقي من تعلق العلم الإجمالي بالفرد، فأن كان له واقع معين ثبوتاً لا نعرفه اثباتاً كان العلم الإجمالي موجوداً وأثره بحسب مورده واضحاً، وإن لم يكن للفرد المعلوم كذبه تعين ثبوتاً لم يكن العلم الإجمالي موجوداً.

التعليق الثاني: أنه إذا فرض المجموع كاذباً كان لعنوان المجموع تعين ثبوتاً واثباتاً، وإن كان لعنوان المجموع المقصود به ان كل واحد منهما يكون كاذباً لكذب الأول ومطابقة احتمال كذب الثاني للواقع كان كل واحد منهما متعيناً واقعاً في نفسه لا نعرفه اثباتاً بما يكفي الإشارة إليه ان هذا هو من طابق احتمال كذبه الواقع أو هو معلوم الكذب، واما التعين الواقعي فهو متعين.
نعم لو كان قد قصد أن أحدهما ضمن المجموع غير متعين واقعاً فهو صحيح.

(١) العناية ج ٦ ص ٢٤-٢٥

قوله (قده): ((وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين؛ فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه -حينئذ- لا يزاحم الآخر؛ ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء.

إلا أن يقال: بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به -حينئذ- ما يقتضي الإلزامي، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الإلزامي؛ لكفاية عدم علة الإلزامي في الحكم بغيره.

نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به، وكونهما من تزاحم الواجبين -حينئذ- وإن كان صحيحاً؛ ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلا أنه لا دليل -نقلاً ولا عقلاً- على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية، فضلاً عن الظاهرية، كما مر تحقيقه.

وحكم التعارض -بناءً على السببية فيما كان من باب التزاحم- هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة -



حسبما فصلناه في مسألة الضد - وإلا فالتعيين، وفيما لم يكن من باب التزاحم مقتضياً لغير الالزامي، وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه، لما أشرنا إليه - من وجهة - أنفاً، فافهم)).

وأما لو كان المقتضي لجعل الأمانة سبباً لقيام مصلحة في مؤداها مطلقاً - أي ولو علم بكذبها - لكان التعارض بينهما من تزامم الواجبين، فيما إذا كانا مؤديين الى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين (٩) كما لو دلت الأولى على وجوب شيء والأخرى على وجوب ضده أو حرمة، حيث يعدم الأهم منهما ومع التساوي ينتخير.

وأما لو دلت إحدى الامارتين على الاباحة ودلت الأخرى على الوجوب فلا يكون من ثمة تزامم بينهما ويقدم الوجوب على الاباحة لأنها لا اقتضاء فيها بينما الوجوب فيه اقتضاء، ومن الواضح ان ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه اقتضاء. ولكن قد يقال، أنه بناء على السببية فقد تكون الاباحة اقتضائية أيضاً كالوجوب لأن فيها مصلحة كما في الوجوب مصلحة، وحينئذٍ يصير كل من الاباحة والوجوب اقتضائياً، ومعه يحصل التزاحم ويحكم بالاباحة لا بالوجوب لأنه يكفي في الحكم بالاباحة عدم تمامية علة الوجوب لفرض ان علته معارضة بالاباحة فهي غير كافية لتمنع من الحكم الغير الالزامي - الاباحة - نعم يكون المورد من باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً بناء على وجوب الموافقة الالتزامية، وانه مستفاد من مؤدى الأمانة لا مجرد العمل بما تؤدي إليه من الأحكام، وعليه يحصل التزاحم بين المتعارضين حتى بناء على مسلك الطريقة وذلك واضح لأنه لا يمكن

الالتزام بحكمين متعارضين كالوجوب والحرمة الثابتين لصلاة الجمعة - مثلاً - أو وجوب الظهر ووجوب الجمعة ليوم الجمعة.

إلا أنه تقدم بان الموافقة الالتزامية للاحكام الواقعية غير واجبة فضلاً عن الموافقة الالتزامية للاحكام الظاهرية كما هو الحال في المقام فأن مؤدى كل أمارة حكم ظاهري يحتمل مطابقة الحكم الواقعي ويحتمل عدم مطابقته، إذ لا دليل عليها من النقل ولا من العقل (١٠).

ثم أنه قد تقدم فيما سبق أنه في صورة حصول التزاحم بين المتعارضين كما إذا كان أحدهما دالاً على الوجوب والآخر على الحرمة فنطبق احكام التزاحم من تقديم معلوم الأهمية أو محتملها والا كانا متساويين حيث يتخير بينهما، واما إذا لم يكن المتعارضان متزاحمين، كما إذا كان أحدهما دالاً على الوجوب والآخر على الاباحة، فقلنا يقدم الوجوب الا بناء على كون الاباحة اقتضائية فيجوز على الوجوب حسبما فصلناه في مسألة الضد، ولكن المصنف لم يشر هناك لهذه المسألة.

ثم إن المصنف قد أمر بالفهم (١١).

(٩) بين صاحب العناية ان قوله (قده) لكان التعارض بينهما من باب التزاحم... الخ، كما انهما إذا اديا الى حرمة ضدين لا ثالث لهما أو حرمة المتناقضين فيكون التعارض من تزاحم المحرمين وإذا أدى أحدهما الى وجوب شيء والآخر الى حرمة فيكون المجمع من باب التزاحم كالمجمع من باب الاجتماع بعينه غير أن المجمع ها هنا قد اجتمع فيه الأمر والنهي بعنوان واحد وهناك بعنوانين بينهما عموم من وجه، (ومن هنا) يظهر ان الأولى ان يقول لكان



التعارض بينهما من تزامم الدليلين ليشمل هذه الصور كلها لا من تزامم الواجبين ليختص بالصورتين المذكورتين في المتن فقط كما لا يخفى.^١

أقول: الدليلان لا يتزاحمان كدليلين بل يتزاحمان كمدلولين وهذا واضح، وما ذكره صاحب الكفاية هو للإشارة الى تزامم المدلولين لا الدليلين، مع امكان القول بان الدليلين لو كان بينهما عموم من وجه فهما غير داخليين في باب التعارض بل في باب التزاحم وان التقيا في المجمع، والأمر سهل.

(١٠) ذهب صاحب العناية الى وجوب الموافقة الالتزامية على ما اشار اليه في مبحث القطع الأمر الخامس في وجوب الالتزام بالأحكام الشرعية الالهية التي جاء بها النبي (صلى الله عليه وآله) مع قطع النظر عن موافقتها عملاً على نحو لا يكاد يكون المؤمن مؤمناً إذا لم يلتزم بحكم واحد من الاحكام الالهية بعد حصول العلم له واليقين به فضلاً عما إذا لم يلتزم بشيء منها (والظاهر) أنه لا فرق في الحكم الشرعي الالهي بين كونه واقعياً أو ظاهرياً في وجوب الالتزام به والانقياد والتسليم له بعد العلم واليقين به وانه حكم مجعول من قبل الشارع.^٢

أقول: في مبحث تصوير الموافقة الالتزامية ما ينفع في الحال وان الموافقة الالتزامية ليس شيئاً مغايراً للموافقة عملاً غاية ما هناك ان المطلوب هو الالتزام فان بقي جوانحياً فهو التزامي وان سُري عملاً فهو موافقة امتثالية، فراجع.

^١ (العناية ج ٦ ص ٢٨)

^٢ (العناية ج ٦ ص ٣٠)



(١١) تفسير الفهم

اما مما ذكره في العناية: لعله للإشارة الى ان الحكم الغير الزامي اما يكون هو عن ضعف في الاقتضاء كما في الاستحباب والكراهة أو عن عدم الاقتضاء من أصله كما في الاباحة الشرعية (وعليه) فلا يمكن الأخذ بغير الزامي في قبال الزامي.

وفيه: قد يكون في غير الزامي اقتضاء في جعله يكون مقدماً على الزامي كما في موارد التسهيل على عموم المكلفين.

الا ان هذا الجواب يرجع الى الاستدراك الذي ذكره المصنف.

واما ان ما ذكره من علة تقديم غير الزامي على الزامي من عدم كفاية عدم العلة للزامي في الحكم بغيره، غير تام، إذ ذلك لا يبرر تقديم غير الزامي عليه بقدر ما يبرر عدم تقديمه لعدم كفاية علقته واحدهما غير الآخر. وبعبارة أنه يرفع مزية تقديم الزامي لا يوجب مزية لغير الزامي ليُقدم.

واما ان يكون لما اشار اليه المشكيني، من ان العلة المذكورة اجنبية عنه؛ إذ لو فرض تأثير مقتضي غير الزامي يكون ثبوته لتامة علقته لا لعدم تمامية علة الزام.^١

وفيه ما مر من ان عدم تمامية علة الزامي هو لما منع من غير الزامي، وهذا لا يعني تمامية علقته، إذ كما يمنع هو تمامية علة الزامي كذلك العكس

^١ (المشكيني تعليقة (٧٩٧) - الكفاية ج ٥ ص ١٥٠)

صحيح بان الالزامي يمنع تمامية علته - أي غير الالزامي - ، ولعل هناك
وجوه أخر للتفسير ، نكتفي بما ذكرنا.

قوله (قده): ((هذا هو قضية القاعدة في تعارض الامارات، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضية ما يتراءى مما قيل: ((من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)) إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقة، مع أن في الجمع كذلك -أيضاً - طرْحاً للامارة أو الامارتين؛ ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه، وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين، وفي السندين إذا كانا ظنيين، وقد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤيدان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه -حينئذٍ- وتعيّنه، فإن أولويّته من قبيل الاولوية في أولي الارحام، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام)).



القضية المشهورة

الجمع مهما أمكن أولى من الطرح

تقدم ان المختار عند المصنف هو ان مقتضى القاعدة في المتعارضين هو التساقط ولكن البعض ذهب أنه لا يجوز طرح كلا الدليلين المتعارضين بل لا بد من الجمع بينهما مهما أمكن استناداً الى أن الأصل في كل دليل هو الإعمال بمقتضى عموم أدلة الاعتبار ومن هنا فان الجمع مهما امكن اما بالتصرف في احدهما أو في كليهما هو أولى من الطرح.

وقد أورد عليها المصنف عدة أمور:

الأمر الأول: ان الجمع بين الدليلين إذا لم يساعد عليه فهم العرف من دون ان يكون احدهما نصاً أو أظهر ليكون قرينة عرفية على المراد من الآخر، وانما كان جمعاً تبرعياً فهو مما لا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً.

الأمر الثاني: ان ما ذكر من ان الجمع بين الدليلين بالتصرف في احدهما أو في كليهما أولى من الطرح مردود بأن الجمع المذكور لازمه طرحهما أيضاً لأن كلاً من الدليلين ظاهر في معنى معين، والتصرف في كليهما بنحو يوجب الجمع بينهما يكون مستلزماً لطرح الظهور في كليهما والتصرف في احدهما يوجب طرح الظهور فيه. (١٢)

الأمر الثالث: ان الدليلين المتعارضين إذا كانا قطعيين من جهة السند فالتعارض ثابت بين الظهورين ومع ثبوته فلا بد من المصير الى التساقط كما تقدم في أول هذا الفصل لا بقاءهما على الحجية مع التصرف في أحدهما أو في كليهما، وأما لو كانا ظنيين من حيث السند فلا بد من تساقطهما ايضاً كما تقدم في أول هذا الفصل ايضاً لا بقاءهما على الحجية مع التصرف في كليهما أو في أحدهما.

الجزء الثالث عشر..... (١٤٩)

وعلى هذا فالقاعدة المذكورة من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح باطلة إلا أن يراد من الجمع هو الجمع الذي يساعد عليه العرف.
لا يقال: أنه إذا كان المراد من الجمع هو الجمع العرفي فيكون الجمع لازماً لا أنه أولى من الطرح؟

فأنه يقال: يمكن أن يكون المراد من الأولوية هو اللزوم نظير الأولوية لأولي الأرحام في قوله تعالى ((أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله)) الآية.

(١٢) قال في العناية بعد ذكره دليل المحقق القمي (قده) على هذه القاعدة واعتراض العلامة الانصاري (الأقوى) من الكل في ابطال العمل بظاهر القضية المشهورة هو أن يقال: أن العمل بظاهرها مما يوجب سد باب التعارض وترك العمل بالأخبار العلاجية الآمرة بعضها بالترجيح وبعضها بالتخيير رأساً فيما لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه أصلاً كما في النصين المتعارضين وهو شاذ ونادر جداً^١.

بل هو أضعف الوجوه:

أولاً: لأن القاعدة المشهورة مداها إمكان الجمع لا مطلق الجمع وإن كل دليلين ينبغي أن يجمع بينهما، بل خصوص ما أمكن الجمع، وما لا يمكن يبقى على تعارضهما على حاله ومعه سيرجع للأخبار العلاجية.

ثانياً: أن أخبار العلاج إنما وردت من قبل الشارع لعلاج ما يمكن أن يظهر منه التعارض، لأن مذاق الشارع وضع العلاجات لكل شيء ممكن طوره

(١) العناية ج ٦ ص ٣٣



إلا ان هذا لا يستلزم وجوب العمل بها فيما لو تمكن المعالج من التخلص من التعارض المتراءي.

وعليه فعدم العمل بها لا يعني تركها بقدر ما يعني عدم الحاجة إليها ويمكن تشبيه الحال بزواج المتعة الموضوع كعلاج لمواجهة ارتكاب الشخص للزنا بفعل ضغط الحاجة الجنسية الا انه لا يعني ضرورة ارتكابها ولو لم يحتج الانسان اليها.



قوله (قده): ((فصل

لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات، إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلا فربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الاخبار، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الاخبار، ولا يخفى أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما؛ للقطع بحجيته تخييرا أو تعيينا، بخلاف الآخر؛ لعدم القطع بحجيته، والاصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته، بل ربما ادعى الاجماع -أيضا- على حجية خصوص الراجح، واستدل عليه بوجوه أخر أحسنها الاخبار، وهي على طوائف: منها: ما دل على التخيير على الاطلاق، كخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا (عليه السلام): ((قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت)).

وخبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه)).

ومكاتبة عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام):
((اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله (عليه السلام) في ركعتي
الفجر، فروى بعضهم: صل في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلا في
الارض، فوقع عليه السلام: (موسع عليك بأية عملت).

ومكاتبة الحميري إلى الحجة (عليه السلام) .. إلى أن قال: (في
الجواب عن ذلك حديثان... إلى أن قال (عليه السلام): (وبأيهما أخذت
من باب التسليم كان صوابا) إلى غير ذلك من الاطلاقات.
ومنها: ما دل على التوقف مطلقاً.

ومنها: ما دل على ما هو الحائظ منها.

ومنها: ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات
منصوصة، من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة، والاعدلية،
والاصدقية، والافقية والاورعية، والاثنية، والشهرة على اختلافها في
الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها.

ولاجل اختلاف الاخبار اختلفت الانظار.

فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدين بأخباره إطلاقات
التخيير، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها، ومن تعدى منها إلى



سائر المزايا الموجبة لاقوائية ذي المزية وأقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) أو المفيدة للظن، كما ربما يظهر من غيره)).

فصل

بيان مقتضى القاعدة الثانوية في التعارض

تقدم ان مقتضى القاعدة الاولى في التعارض هو تساقط الخبرين المتعارضين الا ان الاخبار الكثيرة دلت وكذا الاجماع على عدم جواز طرح كلا الخبرين المتعارضين بل لا بد من العمل باحدهما لا محالة اما تعييناً أو تخييراً.

فاذا فرض انه لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بمعنى العجز عن الجمع بين الاخبار العلاجية ولم يستفاد منها وجوب الترجيح في الخبرين المتعارضين وذلك بتقييد اطلاقات التخيير باخبار الترجيح أو يستفاد منها التخيير وذلك بحمل اخبار الترجيح على الاستحباب أو غيره، ولكننا استفدنا من مجموع الأخبار العلاجية عدم سقوط المتعارضين على نحو الإجمال فهل الاصل بمقتضى العمل بالراجح أو يقتضي جواز العمل بالمرجوح وطرح الراجح، مقتضى الأصل هو وجوب العمل بالخبر الراجح لا جواز العمل على طبق الخبر المرجوح، والوجه في الأخذ بالخبر الراجح لأنه حجة جزمياً وعلى كل حال أي سواء أكان الحكم هو التخيير أو هو الترجيح لدوران الأمر بين التعيين والتخيير فيجب فيه الاحتياط بالاعتصار على المتيقن دون المشكوك وذلك للقطع بحجية الراجح اما تعييناً واما تخييراً والشك في حجية المرجوح ولو تخييراً والأصل عدم حجية ما شك في حجيته. (١٣)

بل ربما يدعى الاجماع على حجية خصوص الراجح وكذلك الأخبار على ذلك، وقد استدلل للترجيح بوجوه أحسنها الأخبار وهي على طوائف أربع:



الطائفة الأولى: ما دل على التخيير مطلقاً سواء وجد المرحح أو لم يوجد، وقد ذكرها المصنف في المتن.

الطائفة الثانية: ما دل على التوقف، ولم يذكر المصنف منها شيئاً، أحدهما ما رواه سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يروييه أحدهما يأمره بأخذه والآخر ينهيه عنه كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلتقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه.

وثانيهما: ما رواه في الوسائل مسنداً إلى سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام): قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت لا بد أن نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة.

الطائفة الثالثة: ما دل على الأخذ بالموافق للاحتياط ولم يذكر المصنف بعضاً منها وليس في الأخبار العلاجية ما يدل على الأخذ بالاحتياط إلا رواية واحدة وهي مرفوعة زرارة الآتية.

الطائفة الرابعة: ما دل على الأخذ بالمرجحات المخصوصة والمزايا المنصوصة من مخالفة العامة، وموافقة الكتاب والسنة، والاعدلية والاصدقية والافقية والاروعية والاثوية والشهرة على اختلاف الاخبار في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب فيما بينها.

ولأجل هذا الاختلاف اختلفت الآراء فذهب البعض الى لزوم اعمال المرجحات ولا يجوز التخيير، وقال ان اخبار التخيير وإن دلت على التخيير الا انها مطلقة من حيث وجود المرحح وعدمه فتقيد بصورة فقدان المرحح وأنه يجوز التخيير إذا لم يكن هناك مرجح، واختلفوا اصحاب هذا القول بالاقتصار على المرجحات المنصوصة أو يُتعدى الى غيرها أي الى كل مرجح ذي مزية، ثم على



تقدير التعدي الى كل ذي مزية فهل يتعدى الى كل مزية موجبة لاقوائية ذي المزية وان لم تكن موجبة للظن الفعلي بل كانت موجبة للظن النوعي فقط أو أنه يتعدى الى كل ما يوجب الظن الشخصي فقط، والاول الى كل مزية هو مختار الشيخ الانصاري (قده)، والى ما يوجب الظن هو مختار غيره.

(١٣) ذكر المشكيني (ره) أنه أورد بعض الاساطين على المصنف.

بأن المفروض حجية كلا الخبرين شأنًا؛ لفرض الاطلاق في دليل الاعتبار وإلا كان هو التسايط المطلق، وانما الشك في الحجية الفعلية، وهي مسببة عن مانعية المزية الموجودة في الراجح فتجري اصالة عدمها، فيثبت التخيير، نعم لو شك في اصل حجية شيء - تخييرًا بينه وبين شيء مقطوع الحجية - لكان القاعدة هو التعيين.

ويرد عليه: ان الاصل المذكور ان كان هو الاستصحاب فإنه لا بد في جريانه من مجعولية المستصحب، وهي مفقودة؛ إذ معنى جعل حجية ذي المزية معيناً ان الشارع جعله حجة، لا أنه جعل مزيته مانعة عن حجية الآخر فعلاً.

والكلام بعينه إذا كان غرضه من الأصل هو حديث الرفع فالكلام هو الكلام نعم يمكن ان يقال: ان المفروض حجية كلا الخبرين ذاتاً، وانما الشك في الحجية الفعلية، ولكن المانع عن وصولها الى تلك المرتبة هو العلم الإجمالي، وهو لو كان مانعاً فليكن كذلك بالنسبة الى الطرفين، وإلا لم يكن مانعاً مطلقاً



كما قرر في الشبهة المحصورة، وحينئذٍ إذا علم عدم مانعيته بالنسبة الى الراجح ببركة دليل العلاج المجمل، فلا يمكن مانعيته بالنسبة الى الآخر أيضاً.

لا يقال: ان لازمه حجية كليهما تعييناً كما هو مفاد أدلة الاعتبار وهو مخالف للاجماع، مع أنه غير ممكن غالباً.

فأنه يقال: إذ ان الاجماع مانع عن ذلك، واما عدم الامكان فيما لم يكن فهو منتج للحجية التخيرية، لا نفي حجية المرجوح. ولكن الحق خلافه.

بيانه: ان العلم الاجمالي علة تامة فيما جعل حجة طريقاً الى الواقع؛ بحيث لا يمكن جعل عدم مانعيته شرعاً نظير سائر المستقلات العقلية، وحينئذٍ إذا دلّ دليل العلاج على حجية أحد طرفيه يستكشف -حينئذٍ- وجود صلاح آخر في البين.. في المتعلق في مقام التعارض، وحيث علم ذلك في ذي المزية - دون المجموع - فلا جرم يتعين للحجية، فلا يقاس المقام بمسألة مانعية العلم الاجمالي في باب التكاليف، في أنه إذا سقط عن التأثير في أحد الطرفين فليسقط في الآخر أيضاً.^١

ويلاحظ على أصل الدليل: عدم الشك في مانعية المزية الموجودة، لفرض أنه بعد كون الحجية الفعلية مع ذي المزية لازمه ان يكون مانعاً عن الحجية الفعلية للمرجوح، لا أن المانعية مشكوكة ليجري الأصل لنفيها، كي يثبت

^١ (تعليقة الشكيني (٨٠٨) - الكفاية ج ٥ ص ١٦٦ - تحقيق الخفاجي



التخيير، إذ كونها مشكوكة ان المزية مشكوكة في ذيتها فلا تكون الحجية له فعلية بل تبقى على الشأنية، كما هو الحال في المرجوح.

ومنه يظهر ما في جواب المشكيني (ره)، إذ لازم كون الحجية لذي المزية هو انها مانعة عن حجية المرجوح بلا حاجة الى جعل مزية مانعة شرعاً. واما ما ذكره المشكيني (ره) في الاستدراك، نعم يمكن ان يقال ... الخ، ان عدم مانعيته للراجع غير تامة لفرض انه لا وجه للرجوع الى الأخبار الدالة على لزوم الأخذ بالراجع لفرض تعارضهما مع اخبار التخيير وعدم نهوض حجة على أحدهما.



قوله (قده): ((فالتحقيق أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة والمرفوعة، مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جداً، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال؛ لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما، ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره، كما لا يخفى.

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين، وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح ولذا أمر -عليه السلام- بإرجاء الواقعة إلى لقائه -عليه السلام- في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى، ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها -أيضاً- لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى. وإن أبيت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا -مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام- بهما، لقصور المرفوعة سنداً وقصور المقبولة دلالة؛ لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه -عليه السلام- ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح، مع أن تقييد الاطلاقات الواردة في مقام



الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندرة كونهما متساويين جداً - بعيد قطعاً؛ بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص، لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الاصحاب، ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار. ومنه قد انقذ حال سائر أخباره)).

التحقيق في المقام: ان يقال بأن الأخبار الدالة على الترجيح وان كانت عديدة الا ان المجمع منها للمرجحات هما روايتان، مرفوعة زارة ومقبولة ابن حنظلة، ومضمون المرفوعة انه إذا ورد حديثان متعارضان فيؤخذ بالمشهور، وان كانا متساويين في الشهرة، فيؤخذ بالاعدل والاثق الى آخر ما ذكره الإمام (عليه السلام) من المرجحات، واما المقبولة فمضمونها أنه إذا كان هناك شخصان جعلنا ناظرين من قبل الميت فيما تركه واختلف الناظران فيما بينهما بسبب اختلاف الرواية التي استند إليهما كل واحد منهما فقال (عليه السلام): يؤخذ بالاعدل والافقه والاصدق وان كانا متساويين في ذلك فيؤخذ بقول من كانت الرواية التي استند اليها مشهورة، او مخالفة للعامة وموافقة للكتاب، ثم ذكر أنه مع التساوي في ذلك أيضاً يتوقف حتى لقاء الإمام (عليه السلام)، وهاتان الروايتان لا يمكن الاستناد اليهما وبالتالي تقييد أخبار التخيير بهما وذلك لأمر: الأمر الأول: انها مختلفان فيما بينهما في عدد المرجحات وفي ترتيبها وذلك يوجب القدح بهما.



الأمر الثاني: ضعف سند المرفوعة جداً لأن العلامة هو من رواها عن زرارة مع جهالة السند بين العلامة وزرارة.

الأمر الثالث: ان مورد المقبولة هو الحكومة وفصل الخصومة بين المتنازعين فيحتمل ان يكون الترجيح بالمرجحات المذكورة فيها مختصاً بصورة الخصومة.

لا يقال: ان الإمام (عليه السلام) وإن كان ذكر أولاً المرجحات لأحد الحاكمين على الآخر فقال: يؤخذ بأعدلها وأوثقهما ونحو ذلك إلا أنه بعد ذلك نظر الى الروایتين اللتين استند إليهما الحاكمين وصار بصدد الترجيح بين الروايات.

فأنه يقال: إن الإمام (عليه السلام) وإن صار بصدد الترجيح بين الروايتين إلا أنه من المحتمل قوياً ان تكون المرجحات التي ذكرها للروايات هي مرجحات للروايتين فيما إذا أريد الاستناد إليهما في مقام الافتاء.

لا يقال: عدم الفرق بين الموردين بعد تنقيح المناط والغاء الخصوصية.

فأنه يقال: ان الفرق موجود إذ لعله في باب الافتاء يكون الحكم هو التخيير لا الترجيح واما في باب الخصومة وحلها فلا يمكن ان يكون الحكم هو التخيير لأن حلها لا يتم به إذ كل حاكم يأخذ بالخبر الذي في صالحه فتبقى الخصومة على حالها، فلا بد أن يكون الحكم فيها هو الترجيح حصراً.

لا يقال: أن الترجيح بالمرجحات المذكورة في المقبولة يناسب باب الافتاء.

فأنه يقال: ان مجرد المناسبة لا يكفي في التعميم لباب الافتاء أيضاً إذا لم يكن - التعميم - مستظهراً.

الأمر الرابع: لو سلم عدم اختصاص المقبولة بباب الحكومة ورفع الخصومة إلا أنه مع ذلك لا يمكن تقييد اطلاقات التخيير بالمقبولة أو المرفوعة باعتبار ضعف سند المرفوعة، واما المقبولة فباعتبار اختصاصها بزمان الحضور وامكان ملاقة



الإمام (عليه السلام) ولا تشمل زمن الغيبة بقريضة قوله (عليه السلام) في ذيل المقبولة ((وارجئه حتى تلقى امامك)) فلو أمكن للمقبولة أن تفيد اطلاقات التخيير فهي تفيدها بلحاظ عصر النص، دون عصر الغيبة. (١٤)

الأمر الخامس: ان الإمام (عليه السلام) حينما أجاب عن حكم المتعارضين بالتخيير مثل قوله (عليه السلام): فوسع عليك بايها أخذت، أو موسع عليك بأية عملت، أو بايها أخذت من باب التسليم كان صواباً أو غيرها، حكم من دون استفصال عن كون المتعارضين متعادلين، وأنه هل يوجد مرجح لأحد الخبرين على الآخر أو لا؟ وهذا يدل على عدم الفرق بين الصورتين إذ لو كان الحكم المذكور مختصاً بصورة عدم وجود المرجح لاستفصل (عليه السلام).

لا يقال: ان عدم استفصاله (عليه السلام) لعله من جهة ان الغالب في الخبرين المتعارضين هو تساويهما وعدم وجود المرجح لأحدهما.

فإنه يقال: ان الأمر بالعكس فأن الغالب هو وجود المرجح لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر، فحمل اخبار التخيير على صورة عدم وجود المرجح حملاً لها على خلاف ظاهرها، أي حملها على الفرد النادر.

وعلى هذا فالمقبولة لا يمكن ان تكون دالة على لزوم اعمال المرجحات حتى يلزم ان تكون مقيدة لإطلاقات التخيير، بل لو لم تكن ظاهرة في خصوص صورة الحكومة للزم حملها على ذلك، وان كان ذلك حملاً لها على خلاف ظاهرها، أو حملها على ما ينافي الاطلاقات من الاستحباب والحكم الندي دون الوجوبي، وما يؤيد الحمل على الاستحباب هو ما يوجد من الاختلاف بين روايات الترجيح من حيث عدد المرجحات ومن حيث ترتيبها، فأن الاختلاف كذلك فيه من الدلالة على ان اعمال المرجحات أمر مستحب وليس بواجب والا

لما حصل الاختلاف المذكور، كما فعله بعض الاصحاب حيث حمل روايات الترجيح على الاستحباب.

ومن ذلك يظهر حال سائر اخبار الترجيح الأخرى غير المقبولة والمرفوعة بأنه لا يمكن الأخذ بظاهرها وجعلها مقيدة لأخبار التخيير إذ يلزم من ذلك حمل اخبار التخيير على الفرد النادر.

(١٤) أورد في العناية: بأن مجرد كون الأمر بالترجيح واقعاً في زمان الحضور مما لا يمنع وجوب الترجيح في زمان الغيبة أيضاً كما لا يخفى بل الترجيح إذا وجب في زمان الحضور ففي زمان الغيبة بطريق أولى.^١ وبيانه بشكل فني: ان استفادة تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور موقوف على ان تكون للغاية مفهوم، واستفادته يتوقف على كون الغاية غاية للحكم، لا غاية للموضوع، كما في قولنا أغسل المسجد من الباب الى المحراب، ولا غاية للمحمول كما في قوله تعالى (اتموا الصيام الى الليل) نعم لو رجعت الغاية الى الحكم لكان لها مفهوم كقوله (عليه السلام) (كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه حرام).

وفي المقام الغاية في المقبولة لنفس الارضاء لا لحكمة وهو الوجوب بمعنى ان نفس الارضاء مغيبى بملاقاة الإمام (عليه السلام) لا وجوبه.



إلا أن هذا المقدار لا يدل على الترجيح كي يمنع عنه زمن الغيبة كما استفاده المصنف (قده) بل يدل على التوقف، وعدم العمل بأي منهما حتى يلاقي الإمام ويسأل منه، ان فهمنا من المجموع خصوص الإمام عليه السلام. اللهم إلا أن يقال أنه تحمل اخبار التوقف على اخبار التخيير للجمع بينهما، الا أن اخبار التوقف مباينة لأخبار التخيير، وليست أخص منها، ووجه المباينة، ان اخبار التوقف تقول لا تأخذ بأي منهما، فيما تقول اخبار التخيير خذ بأي منهما.^١

وهذا الجواب مبني على اختصاص المقبولة بزمان الحضور لما ذكر في ذيلها (إرجئه حتى تلقى امامك).

ولكن التعبيرات مختلفة، ففي موثق سماعة (حتى تلقى من يخبرك) وفي خبر آخر (حتى يأتيكم البيان من عندنا) وفي آخر (حتى ترى القائم فترد اليه) والمستفاد من الكل أنه ليس لملاقاة الامام عليه السلام ورؤية القائم موضوعية خاصة، بل المناط كله الوصول الى الحجة المعتبرة الصادرة منهم (عليهم السلام) وبعد التأمل في الجميع ورد متشابهاتها الى محكماتها، يعلم ان الحجة المعتبرة عندهم انما هو التخيير بعد التكافؤ من جميع الجهات.

قال السيد السبزواري (قده) في تهذيب الأصول بعد ذكره ما سلف، أنه لم يزد ما صدر عنهم (عليهم السلام) في حكم التعارض على ما ارتكز في العقول من العمل بالراجع ثم التخيير، بل جميع ما صدر ارشاد الى الفطرة وداع لها.^٢

^١ (أصول المظفر ج ٤ ص ٢٤٦)

^٢ (تهذيب الأصول ج ١ ص ١٨٤ - السيد السبزواري)



وهو متين.

ولا يصح ما ذكره في العناية من الأولوية إلا إذا قلنا بالتخيير في زمن الحضور إذ مع امكان ملاقة الإمام (عليه السلام) لو فرض هو الغاية حصراً لكان التخيير في زمن الغيبة من باب الأولوية، لا الترجيح على ما ذكره لأن فرض سؤال السائل هو تساوي المرجحات وتحيرُه في الأخذ بأي منها ولا يرفع حيرته الا ملاقة الإمام، أو يقال بالتخيير.



قوله (قده): ((مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه: قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة؛ بشهادة ما ورد: في أنه زخرف، وباطل، وليس بشئ، أو لم نقله، أو بطرحه على الجدار، وكذا الخبر الموافق للقوم؛ ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية – بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به – غير جارية؛ للوثوق – حينئذ – بصدوره كذلك، وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً؛ بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند ولا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الاخبار في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة، فافهم.

وإن أبيت عن ذلك، فلا محيص عن حملها –توفيقاً بينها وبين الاطلاقات– إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً. هذا، ثم إنه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد –أيضاً– في أخبار المرجحات، وهي آبية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل) كما لا يخفى)).

هذا جواب آخر مختص بالأخبار المشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، وحاصل الجواب، أن يقال: بأن هذا الاخبار واردة في مقام تمييز



الحجة عن اللاحجة ولست واردة في مقام ترجيح إحدى الحجيتين على الأخرى بعد فرض حجتيهما معاً كما هو المقصود في هذا الباب، والوجه في أنها واردة في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، هو أن يقال: إما بالنسبة إلى أخبار مخالفة الكتاب فلاحد أمرين:

الأمر الأول: أن الخبر المخالف للكتاب يمكن أن يقال بعدم حجته ولو لم يكن له معارض في نفسه وذلك بشهادة ما ورد في شأنه أنه زخرف أو باطل أو لم أقله ونحو ذلك من التعابير التي يستفاد منها أن المخالف للكتاب ليس بحجة.

الأمر الثاني: أن سند الخبر المخالف وكذا ظهوره موهون جداً بسبب مخالفته للكتاب بحيث لا تعمه أدلة اعتبار السنة أو الظهور أبداً لأن عمدة أدلة الاعتبار هي السيرة العقلانية، وهي قائمة على عدم الأخذ بظهور الخير ولا بسنده فيما لو كان مخالفاً للكتاب.

وأما بالنسبة للخبر المخالف للعامة، فباعتبار أن الخبر المخالف يحصل الوثوق بصدوره لو لم ندع القطع بصدوره ومع الوثوق بصدوره يحصل الوثوق بعدم صدور الخبر الموثوق للعامة لبيان الحكم الواقعي، بل غاية ما يثبت أنه صادر تقية، وعليه فلا يمكن جريان أصالة عدم صدوره تقية وإذا لم تجر هذه الأصالة فلا يكون الخبر حجة، لأن الخبر إنما يصير حجة إذا لم يكن صادراً تقية (١٥)، وقد أمر بالفهم (١٦).

وان أبيت عما ذكرنا بأن هذه الأخبار ليست من أخبار الباب بل هي في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، فلا محيص حينئذٍ من حملها توفيقاً بينها وبين إطلاق التخيير إما على ذلك وإما على الاستحباب كما تقدم نظيره في المقبولة عيناً.



هذا مضافاً الى لو تنزلنا وسلمنا أن أخبار الباب موافقة الكتاب ومخالفة العامة لم ترد في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة ولكن نقول أنه يلزم حملها على ذلك وان كان ذلك مخالفاً لظهورها- أو حملها على الاستحباب، والا يلزم تقييد اخبار الترجيح بمخالفة الكتاب، فيقال مثلاً ان الخبر المخالف للكتاب يلزم طرحه إذا لم يكن مشهوراً؛ لأن الشهرة ذكرت في المقبولة مرجحاً قبل مخالفة الكتاب وموافقتها، مع أنه من الواضح أن السنة هذه الأخبار آتية عن التخصيص إذ لا معنى أن يقال ان ما خالف قول ربنا فهو زخرف إذا لم يكن مشهوراً.

ومن خلال ذلك اتضح ان اخبار التخيير هي المحكمة ولا يكن تقييدها بأخبار الترجيح بل يلزم حمل اخبار الترجيح إما على صورة الحكومة أو على تمييز الحجة عن اللاحجة أو على الاستحباب.

(١٥) أورد صاحب العناية على المصنف: بأنه لا وجه لعدم كون الخبر المشتمل على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من أخبار الباب، فأن الخبر المخالف للكتاب، على قسمين قسم مخالف لنصه ولصريحه وقسم مخالف لظاهر الكتاب من جهة القطع بصدوره كثير من الأخبار المخالفة لظهوره المخصصة لعموماته أو المقيدة لاطلاقاته أو المأولة لظواهره.

واخبار ترجيح الخبر الموافق للكتاب على المخالف مما لا ملزم لحملها على القسم الأول بل هي محمولة على ترجيح الموافق لظاهر الكتاب على المخالف لظواهره لا المخالف لنصه، وذلك بشهادة تقديم المقبولة الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فإن معنى تقديمه عليه هو الأخذ



بالخبر المشهور المجمع عليه عند الاصحاب وان كان مخالفاً للكتاب والسنة، فلو كان المراد من المخالف لهما هو المخالف لنصهما أو صريحهما لم يجز الأخذ به ولو فرض كونه مشهوراً مجمعاً عليه وهذا واضح.

(وعلى هذا) إذا كان المراد من الخبر المخالف للكتاب في اخبار الترجيح هو المخالف لظهوره لا لنصه وصريحه لم يكن الخبر المخالف في نفسه غير حجة كي تكون اخبار الترجيح بموافقة الكتاب هي في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة.

ولنا عليه بعض التعليقات

التعليق الأول: أنه يمكن ان يقال كما قيل بأن الخبر المخالف لنص الكتاب مع ان الكتاب لم يبين تفاصيل الأحكام وغاية ما هو موجود فيه هو مجموعة من العمومات والاطلاقات وهذا يعني ان موارد الاستفادة من هذا المرجح وهو موافقة الكتاب محدودة جداً، وهذه المحدودية تبعد استظهار هذا المعنى وهو لأن الاخبار غالباً ما تكون متصدية لبيان تفاصيل الاحكام يحصل الاطمئنان بعدم ارادة المعنى المذكور من كون الموافقة لنص القرآن بل يتعين ان يكون المراد من الموافقة هو عدم المخالف لكتاب الله تعالى^١.

التعليق الثاني: ان الاخبار الصادرة من المعصوم (عليه السلام) وهو المفسر لكتاب الله والداعي له، ولا يعقل ان يكون بيانه مخالفاً ومبايناً مع القرآن فعدم

^١ شرح الحلقة الثانية ص ٤٥٠ ج ٢ - محمد صنقور



صدور خبر مخالف للقرآن من المعصوم (عليه السلام) من الفطريات وليس من التعبديات.^١

وهذا يؤيد كون المخالف للكتاب غير صادر منهم، وساقط عن الاعتبار بالمرّة، اللهم إلا ان يقال: بأن الترجيح ليس باعتبار الحجية الفعلية من كل جهة في كل واحد من المتعارضين لعدم تصور ذلك.

بل معناه جعل الحجية الاقتضائية فعلية وعليه لا ريب في صدور الخبر المخالف تقية، وأنه لا يصل الى الحجية الفعلية بل يبقى اقتضائياً.

وبعبارة ان الترجيح بالموافقة أو المخالفة هو إبداء المانع عن الحجة لا اسقاطها من حيث المقتضي.

ثم قال في العناية: (واما الامر الثاني) ((وهو كون الظهور والصدور في الخبر المخالف للكتاب والسنة موهوناً..)) فضعفه أظهر من ذلك، فإن الخبر المخالف للكتاب ان كان مخالفاً لنصه فهذا مما لا يكون الصدور أو الظهور فيه موهوناً بل يكون مقطوع البطلان وان كان مخالفاً لظاهرة لا لنصه فالصدور أو الظهور فيه مما لا وجه لوهنه بعد القطع بصدور اخبار كثيرة مخالفة لظاهر الكتاب مقيدة لاطلاقاته أو مخصصة لعموماته.

وأما الخبر المشتمل على الترجيح بمخالفة العامة، فلا وجه لعدم كونه من اخبار الباب، فإن مجرد كون الخبر مخالفاً لهم لا يكون موثوق الصدور

^١ تهذيب الأصول ج ٨ ص ١٨٤ السبزواري



دائماً كي يوجب الوثوق بصدور الخبر الموافق لهم تقية وان لا تجري فيه اصالة الصدور.^١

ثم استدرك بأنه يمكن ان يكون اخبار الموافقة والمخالفة للكتاب والسنة ليست من اخبار الباب من جهة انها محمولة على اخبار غير الثقة.
وما ذكره متين، والاستدراك تقدم وجهه بأن المعصوم هو المفسر لكتاب الله فلا يعقل صدور بيان منه مخالف للكتاب فتذكر.

(١٦) تفسير الفهم بوجه

الأول: ما ذكر في العناية، لعله للإشارة الى ضعف كون اخبار الترجيح بموافقة الكتاب أو بمخالفة العامة في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، لا ترجيح الحجة على الحجة.

أقول: ولعل صاحب الكفاية وقع في الخلط بين المقام ومقام تمييز الحجة عن الحجة، إذ لا معنى للثاني إلا بعد فرض كون كل واحد من المتعارضين حجة في نفسه لو لا المعارض (المانع)، وان اخبار الترجيح مذكورة في مورد التعارض للحجيتين.

الثاني: لعله للإشارة الى ضعف قوله من كون الخبر المخالف للعامة بمجرد كونه مخالفاً لهم لا يكون موثق الصدور دائماً.

^١ (العناية ج ٦ ص ٦٨-٦٩)

قوله (قده): ((فتلخص - مما ذكرنا - أن اطلاقات التخيير محكمة، وليس في الاخبار ما يصلح لتقييدها. نعم قد استدل على تقييدها - ووجوب الترجيح في المتفاضلين - بوجوه آخر:

منها: دعوى الاجماع على الاخذ بأقوى الدليلين. وفيه: أن دعوى الاجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء، قال في ديباجة ((الكافي)): ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير - مجازفة. ومنها: أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية، لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً.

وفيه انه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع؛ ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالاضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جذب الانسان، وكان الترجيح بها بلا مرجح، وهو قبيح كما هو واضح، هذا مضافاً إلى ما هو في الاضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع، من أن الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية، ومنها الاحكام الشرعية، لا يكون إلا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، وإلا فهو بمكان من الامكان، لكفاية إرادة



المختار علة لفعله، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

وبالجملة: الترجيح بلا مرجح - بمعنى بلا علة - محال، وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال، فلا تشتبه.

ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى وأحسن. ثم إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين؛ في عمل نفسه وعمل مقلّديه، ولا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية؛ لعدم الدليل عليه فيها.

نعم له الافتاء به في المسألة الاصولية، فلا بأس - حينئذٍ - باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه.

وهل التخيير بدوي أم استمراري؟ قضية الاستصحاب - لو لم نقل بأنه قضية الاطلاقات أيضاً - كونه استمرارياً.

وتوهم أن المتحيّر كان محكوماً بالتخيير، ولا تحيّر له بعد الاختيار، فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار؛ لاختلاف الموضوع فيهما، فاسد: فإن التحيّر بمعنى تعارض الخبرين

باقٍ على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً،
كما لا يخفى)).

تلخص مما تقدم بان اطلاقات التخيير محكمة ولا قرينة في الاخبار على
تقييدها، نعم قد استدل على الأخذ بالخبر الذي معه مرجح بوجوه آخر ذكر
المصنف منها وجهان:

الأول: دعوى الإجماع على الأخذ بالخبر الذي معه مرجح، أي بالدليل
الأقوى.

وفيه: بعد هذه الدعوى بعد ذهاب مثل الكليني (ره) الى التخيير كما هو
واضح من خلال مراجعة ديباجة الكافي حيث قال ((ولا نجد أوسع ولا
أحوط (١٧) من التخيير)) أي بين الخبرين المتعارضين، ومخالفة مثل الكليني
المعاصر لزمن الغيبة الصغرى، وسفرائها الأربعة مما يجعل دعوى الاجماع مجازفة.
الثاني: وهو للمحقق القمي (ره) على ما أشار إليه في العناية، وحاصله: أنه
لو لم يؤخذ بالخبر الذي معه مرجح لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً
بل ممتنع قطعاً.

وفيه: ان ترجيح ذي المزية أمر مسلم فيما إذا كانت المزية موجبة لتأكيد
ملاك الحجية للخبر بنظر الشارع، لا ترجيح كل خبر ذي مزية ولو لم تكن كذلك
كما لو كان الخبر مروياً من الهاشمي لا العامي، والتي يكون وجودها كعدمها كما هو
حال الحجر في جنب الانسان، ومعه لا يكاد يجب الترجيح بها بل الترجيح بها
بلا مرجح وهو قبيح عقلاً كترجيح المرجوح على الراجح عيناً (١٨) إذ يحتمل ان
تكون المزية من قبيل الثاني، مما ليس لها مدخلية في ملاك الخبر لا أقل من عدم
العلم بكون المزية من قبيل الاول لا الثاني.



هذا مضافاً الى ما يرد على اضراب المستدل من الحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح الى الامتناع القطعي وليس عن أصل الاستدلال بنفسه، وحاصله: ان ترجيح المرجوح على الراجح في الافعال الاختيارية كاختيار أحد قرصي الخبز، بلا مرجح، كما لو كان دون صاحبه في المزايا والجهات المحسنة هو أمر قبيح عقلاً ولكنه ليس بممتنع قطعاً وذلك لجواز وقوعه من غير الحكيم خارجاً بلا استحالة أصلاً، فإن الممتنع هو تحقق الشيء بلا علة وسبب، وليس ترجيح المرجوح كذلك لكفاية ارادة الفاعل المختار علة لوجود الفعل وسبباً له. نعم، يستحيل وقوع ذلك من الحكيم إذ فرض كونه حكيماً لا يرتكب القبيح ابداً.

وعليه فترجيح المرجوح على الراجح ليس بأمر مستحيل ذاتاً لا وقوعاً وإنما يستحيل وقوعه خارجاً من الحكيم خاصة بالعرض دون غير الحكيم. والاحكام الشرعية من قبيل الافعال الاختيارية، أي التي تكون العلة لها دائماً موجودة وهي اختياره تعالى وارادته، ومع العلة الدائمة فلا يكون الترجيح بلا مرجح أي بلا علة، وهو ترجيح بلا داع عند العقلاء لا أنه بلا علة ومن المعلوم ان الترجيح بلا داع هو قبيح عقلاً وليس بممتنع قطعاً، ومعه فلا وجه لترقي المستدل، بل ممتنع عقلاً.

وهناك أدلة أخرى لا تفيد الظن فالإعراض عنها أولى وأحسن، ثم أنه بناء على التخيير إذا اختار المفتي أحد الخبرين دون الآخر ففي مقام فتواه، هل يفتي للمقلد بمضمون الخبر الذي اختاره أو يفتيه بالتخيير بين الخبرين بحيث يكون المكلف بالخيار بالأخذ بأي من الخبرين، ويعبر عنه بالتخيير بالمسألة الأصولية، أو يفتيه بالتخيير في مقام العمل وأنه مختار بالأخذ بين الفعل والترك، ويعبر عنه بالتخيير بالمسألة الفرعية.



والصحيح أن يقال: بأن المفتي إذا أختار أحد الخبرين يستعمل بمضمون ذلك الخبر في حق نفسه ويفتي به مقلديه، ولا يجوز أن يقول لهم أتم مخيرون بين الفعل والترك في مقام العمل لأن التخيير كذلك مما يجزم بطلانه لأن الخبر الدال على التحريم يقتضي التخيير وهكذا الدليل الدال على الوجوب يقتضي التخيير المذكور بل أحدهما يعني الترك والآخر يعني الفعل.

نعم يجوز للمفتي أن يقول لمقلده أنه يوجد خبران في المسألة وأنا أخترت هذا الخبر ويجوز لكم الأخذ بالآخر وحينئذ يمكن للمقلد أن يأخذ بالخبر الآخر ويسير على مضمونه لو كان صريحاً أو ظاهراً فيه ظهوراً لا شبهة فيه إذ لو كان ظهوره ليس جلياً بالدرجة المذكورة فيحتاج في مثل ذلك إلى أعمال الاجتهاد والمفروض أنه ليس مجتهداً.

وهنا كلام آخر هو أن التخيير في الأخذ بأحد الخبرين هل هو ابتدائي أو هو استمراري؟ بمعنى أن المقلد أو المجتهد لو أختار أحد الخبرين في زمان وعمل على مضمونه فهل يمكن له فيما بعد الزمان المذكور اختيار الخبر الآخر أو لا يمكنه؟
وجوابه: نعم، يجوز له ذلك بمقتضى التمسك لإثبات ذلك باطلاق الأدلة الدالة على التخيير هو أنه مخير في تمام الأوقات لا في الوقت الأول كما ويمكن التمسك بالاستصحاب لو شك في بقاء التخيير فيستصحب بقاؤه وقد يشكل على التمسك بالاستصحاب أو باطلاق الأدلة بدعوى أن الحكم بالتخيير بالزمان الأول كان ثابتاً للمتخير، ومن المعلوم أنه بعنوان اختار أحد الخبرين لا يبقى متخييراً، ومع تغير الموضوع فلا يجري الاستصحاب أو اطلاق الأدلة.

ويرده: أنه ما هو المقصود من التخيير، فإن كان المقصود منه هو من تعارض عنده الخبران، فهذا الموضوع موجود حتى بعد الاختيار الأول، وعليه فيمكن التمسك بالاستصحاب وبإطلاق الأدلة لإثبات بقاء التخيير فيما بعد الزمان الأول.



وان كان المقصود به من لم يختَر أحد الخبرين فالموضوع المذكور وان لم يكن متحققاً في الزمان الثاني الا أنه من المعلوم انه ليس معنى التخيّر هو هذا لعدم أخذه بهذا المعنى في أخبار التخيير بل معناه هو الأول ومعه لا بأس بالتمسك بأحد الأمرين المتقدمين من الاستصحاب والاطلاق لاثبات بقاء التخيّر في الزمان الثاني فلا تغفل.

(١٧) قال المرحوم المشكيني: واما الأحوطية في كلام الشيخ الكليني (ره) أن اريد بالنسبة الى مقام العمل، ففيه: أنه لا اشكال في كون الاحتياط هو العمل بذى المزية.

وان اريد بالنسبة الى مقام الافتاء بالتخيير للمقلد، ففيه: ان الاحتياط في الفتوى على طبق ذى المزية؛ إن قلنا في المسألة الآتية بوجوب الافتاء في موارد التخيير على طبق ما اختاره، أو تخييره بينه وبين الافتاء بالتخيير.

وان قلنا بوجوب الافتاء بالتخيير فلا يكون احتياط في البين، لا الفتوى على طبق ذى المزية؛ لاحتمال كون المورد من موارد التخيير الذي لا يجوز الافتاء فيه بالتعيين، ولا الفتوى بالتخيير؛ لاحتمال كونه من موارد الترجيح.

ويمكن ان يكون المراد من احوطيته كونه مما قام عليه الدليل المعتبر، وهو اطلاق التخيير، والترجيح لم يدل عليه دليل معتبر بحيث يكون مقدماً عليه ولكنه بعيد عن العبارة.^١

^١ (الشيخ المشكيني تعليقة (٨١٥) ص ١٨٤ ج ٥ الكفاية).

أقول: ولعل الكليني (ره) يريد بالاحتياط هنا هو ان اصابة الواقع مع الفتوى بالتخيير لا بالترجيح، وذلك لأن امثال تمام المحتملات مع التخيير لو كان استمرارياً فيه اصابة للواقع لا محالة، بخلافه على الترجيح، ويكون المراد من الاحوطية هو ذلك.

ولعل مراده هو ما ذكره أخيراً من دعوى وجود الدليل على التخيير دون الترجيح، لو حكمنا اطلاقات التخيير وحملنا أدلة الترجيح على الاستحباب، أو على مورد الحكومة.

(١٨) أورد في العناية على المصنف فيما يتعلق ببعض المزايا التي لا توجب تأكيد ملاك الحجية بالقول (وفيه): أن بعض المزايا بالنسبة الى ملاك الحجية وان كان هو كالحجر في جيب الانسان مثل كون الراوي أحد الخبرين هاشمياً أو جواداً أو شجاعاً ونحو ذلك ولكن كلام المستدل في الترجيح بالمزايا المنصوصة أو غير المنصوصة مما يوجب أقربية أحدهما للواقع ورجحانه بالنسبة الى معارضة، ومن المعلوم أن مثل ذلك بما يوجب تأكيد ملاك الحجية بلا كلام ... الى أن قال: ان الأخذ بالراجح بمقتضى الأصل الثانوي المؤسس فيهما قبلاً لكن ذلك إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بمعنى أنه عجزنا عن الجمع بين الأخبار العلاجية ولم نستفد منها ان اللازم هل هو التخيير أو الترجيح، واما إذا جمعنا بينهما كما تقدم من المصنف فلا قيمة لهذا الأصل الثانوي أصلاً ولا موجب لترجيح الراجح بنحو الالزام^١.



ولنا عليه بعض التعليقات :

التعليقة الأولى: لا معنى للقول بان بعض المزايا لا توجب تأكيد الحجية للخبر، إذ معنى ذلك ان ذكرها لا فائدة فيه، ولغو، والحكيم لا يرتكبه بل كل مزية فيها ترجيح لذيها على غيره، نعم قد نقبل ان بعضها يوجب تأكيد الحجية للخبر بنسبة مغايرة للبعض الآخر، أي أن بعضها أكثر تأكيداً من غيرها ومن هنا تقدم على غيرها.

التعليقة الثانية: ان تفصيل المصنف يكشف ان المستدل كلامه عام في المزايا الموجبة لتأكيد حجية الخبر وفي غيرها، ومن هنا أورد عليه ما ذكره. نعم يرد على المصنف ما ذكرناه في التعليقة الأولى، بعدم قبول المزايا التي لا تكون مؤكدة لملاك وراجحية الخبر.

التعليقة الثالثة: ان افتراض العجز من الظفر بدليل للتعينين أو التخيير مما لا معنى له بعد الأدلة العديدة على التخيير بعد العجز عن التعيين والترجيح، إذ ترجيح أحد الخبرين على الآخر بمرجح أمر عقلائي فطري، ومع عدم المرجح يصار الى التخيير كما هو الجاري عند العقلاء، وعليه فجعل التعيين في عرض التخيير مما لا صحة له.

ثم ما معنى حمل اخبار الترجيح على الاستحباب، إذ حملها على الاستحباب متضمن الاعتناء بها وعدم الاعتناء بها بمقتضى مفهوم الاستحباب، وعليه فيرجع الأمر الى لغوية ذكرها بوجه.

الجزء الثالث عشر.....(١٧٩)

التعليقة الرابعة: ان الشيخ الكليني (ره) لم يخالف في أصل وجوب الترجيح، بل هو (قده) قد صرح بوجوبه بالمرجحين المتقدمين وبالشهرة الروائية، ويرجع بعد فقدها الى التخيير، ذكره في فرائد الأصول ص٤٤٦.



قوله (قده): ((فصل

هل -على القول بالترجيح- يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها؟

قيل بالتعدي، لما في الترجيح بمثل الاصلية والاثنية ونحوهما؛ مما فيه من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للقربية إلى الواقع، ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه؛ من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالاضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب، ولما في التعليل: بأن الرشد في خلافهم.

ولا يخفى ما في الاستدلال بها:

أما الاول: فإن جعل خصوص شئ فيه جهة الاراءة والطريقة حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته؛ بل لا إشعار فيه كما لا يخفى؛ لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدافافهم.

وأما الثاني: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الاول بين الرواة وأصحاب الائمة - عليهم السلام - موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها؛ بحيث يصح أن يقال عرفاً: إنها مما لا ريب فيها، كما لا يخفى.



ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، لا إلى كل مزية ولو لم يوجب إلا أقربيّة ذي المزية إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها.

وأما الثالث: فلاحتّمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة، لحسنها، ولو سلم أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف، فلا شبهة في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخل صدوراً أو جهة، ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله، كما مرّ آنفاً).

التعدي عن المرحّجات المنصوصة أو يقتصر عليها

بناء على لزوم الترجيح بعد عدم البناء على التخيير كما اختاره المصنف فهل يقتصر في مقام ترجيح أحد الخبرين على الآخر على المرحّجات المنصوصة أو يتعدى منها إلى كل مزية توجب أقربيّة ذيها إلى الواقع وإن لم تكن تلك المزية منصوّصاً عليها؟

ذهب الشيخ الأنصاري (قده) إلى التعدي إلى كل مزية توجب ذلك وإن لم تكن منصوّصاً عليها، واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن من جملة المرحّجات المنصوص عليها هي الأوثقية والأصدقية، ومن المعلوم أن الترجيح بهما لا لخصوصية وموضوعية فيهما بل لأن الترجيح بهما لإيجابهما أقربيّة الخبر إلى الواقع، وعليه فيكون المدار في الترجيح على كل مزية توجب أقربيّة ذيها إلى الواقع.



الوجه الثاني: ان تقديم الإمام (عليه السلام) الخبر المشهور على غيره معللاً ذلك بأن المشهور مما لا ريب فيه والمراد مما لا ريب فيه هو أنه لا ريب فيه بالإضافة الى الخبر غير المشهور فيستفاد من هذا ان كل مزيه توجب كون ذمها مما لا ريب فيه بالإضافة الى غيره تكون موجبة للترجيح.

نعم لو كان المراد من كون المشهور مما لا ريب فيه هو أنه مما لا ريب فيه في نفسه أي أنه أمر مقطوع به ولا شك فيه فلا يمكن استفادة التعدي الى كل مزية لأن المزايا الباقية لا توجب كون الخبر مما لا ريب فيه في نفسه بل أقصى ما توجب هو ان يكون لا شك فيه بالإضافة الى غيره، إلا أن هذا الاحتمال بعيد لبعده كون المشهور أمراً مقطوعاً به في نفسه فيتعين الاحتمال الأول وهو المطلوب.

الوجه الثالث: إن الإمام (عليه السلام) قد علل ترجيح الخبر المخالف للعامة، بأن الرشد في خلافهم، ومن المعلوم أنه ليس المراد من التعليل المذكور، إن الخبر المخالف للعامة مما يظن أن الرشد فيه، وذلك من جهة ان الغالب كون الخبر المخالف للعامة مطابقاً للواقع فيستفاد من هذا ان كل مزية توجب الظن بكون ذمها مطابقاً للواقع تكون موجبة للترجيح.

هذا ما أفاده العلامة أعلى الله مقامه، وكل هذه الوجوه لا تخلو من نظر .
إما الوجه الأول فيرد عليه أمران:

الأمر الأول: ان الأوثقية والأعدلية وأن كان فيهما حيثيتين هما الطريقية والارائية الى الواقع، الا ان جعل شيء له الطريقية والارائية -حجة أو مرجحاً- لا يدل على ان تمام الملاك في جعله حجة أو مرجحاً هو كونه متصفاً بالطريقية والارائية بل لعل ذلك لشيء بخصوص نفسه له مدخلية في الملاك، بأن يكون الملاك مركباً من جزئين أحدهما نفس الشيء والآخر صفة الارائية والطريقية فمثلاً خبر الثقة له صفة الطريقية الى الواقع ولكن إذا جعله الشارع حجة فلا يستكشف من ذلك ان



تمام النكته في جعله حجة هي طريقتيه الى الواقع وارئته له بحيث يستفاد حينئذ من دليل حجية الخبر ان كل شيء له جنبه الطريقية والارائية للواقع هو حجة وان لم يكن خبر الثقة.

إذن مجرد كون الصفة فيها جنبه الطريقية والارائية الى الواقع لا تكون هي تمام ملاك جعل الشيء المتصف بها.

الأمر الثاني: ان من جملة المرجحات التي ذكرها الإمام (عليه السلام) أموراً لا يمكن أن تكون مرجحة من جهة أنها موجبة للأقربية الى الواقع بل من باب التعبد فيدل ذلك على لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة، وهذه مثل الأورعية والافقهية، فإنه من الواضح ان شدة الورع من ارتكاب الشبهات أو شدة المهارة في استنباط الاحكام الشرعية لا مدخلة لها بكون خبره أقرب الى الواقع من غيره (١٩) فان المخبر لا وظيفة له إلا النقل وهو لا يتأثر بذلك حيث ان احتمال الكذب لا يضعف بمهارة المكلف في استنباط الاحكام أو بشدة تورعه عن الشبهات.

اما الوجه الثاني فيرد عليه: بإمكان القول بان المراد من كون الخبر المشهور مما لا ريب فيه هو أنه مما لا ريب فيه في نفسه ولكن لا دقة وحقيقة بل عرفاً لأنه من الواضح ان معنى كون الخبر مشهوراً هو انه معروف بين الروايات ومعروفيته كذلك هي الموجبة للاطمئنان بصدوره بحيث يصح أن يقال عرفاً أنه مما لا ريب فيه في نفسه، وان لم يصح ان يقال ذلك حقيقة ودقة إذ الخبر الذي يكون هكذا مما يكون نادراً جداً أو محالاً عادة، وعليه فإذا أريد التعدي من المزية المذكورة فلا بد من التعدي الى كل مزية توجب صحة ان يقال عرفاً على ذمها أنه مما لا ريب فيه لا ان يتعدى الى كل مزية توجب أقربية ذمها الى الواقع وان لم يصدق عليه عرفاً أنه مما لا ريب فيه في نفسه.



اما الوجه الثالث: فيرد عليه

أولاً: ان مقصود الإمام (عليه السلام) في قوله الرشد في خلافهم هو ان الرشد في خلافهم باعتبار ان الغالب ان يكون الخبر المخالف مطابقاً للواقع فما ذكر من استفادة التعدي له وجه، الا انه من المحتمل (٢٠) ان يكون مقصوده (عليه السلام) باعتبار ان نفس مخالفتهم بما هي مخالفة لهم فيها مزية ورشد وان كان الواقع والحق معهم وبناء على هذا فلا يمكن التعدي كما هو واضح.

ثانياً: لو سلمنا ان المراد من الرشد في مخالفتهم باعتبار ان الواقع غالباً ما يكون مع الخبر المخالف فيرد عليه أيضاً، ان غلبة كون الواقع في جانب الخبر المخالف توجب الوثوق بأن الخبر الموافق فيه خلل اما في صدوره، بمعنى انه لا يكون صادراً واما في جهته بمعنى ان يكون صادراً لا لبيان الواقع بل للتقية.

وعليه فان اريد التعدي فلا بد من التعدي من هذه المزية الى سائر المزايا الأخرى التي تكون مماثلة لها بان تكون موجبة للوثوق بالخلل في غير ذي المزية صدوراً أو جهة، لا ان يتعدى الى كل مزية توجب اقربية ذمها الى الواقع وان لم تكن موجبة للخلل المذكور.

(١٩) (وفيه): أن خبر الفقيه وكذا الورع ليس في مطلق الخبر بل في

الخبر المتعلق بالتكليف الشرعي، وحيث ان الممارس لعملية الاستنباط يملك ذوقاً عالياً ودراية في ممارسة الاخبار المتعلقة بالتكاليف الشرعية ومن هنا فخبيره أقرب الى الواقع من خبر غيره في هذا المضمار .

وكيف لا يضعف احتمال الكذب بمهارة المكلف في استنباط الأحكام الشرعية، وكذلك فإن شدة التورع تضعف من احتمال الكذب إذ الكذب لا يناسب من هو ورع وعلى درجة عالية من شدته.

مع ان هذا توجيه لا يستقيم مع أصل السؤال وجواب الإمام (عليه السلام) فإنه قد جعل الأورعية من المرجحات وإلا كان ذكرها مع عدم مناسبتها للسؤال، لغواً.

(٢٠) أورد المشكيني (ره) على المصنف بـ

أولاً: أن مجرد الاحتمال لا ينفع ما لم يصل الى مرتبة اجمال اللفظ، وهو ممنوع، لأن ارادته توجب كون المراد الوجوب النفسي، وظاهر تلك الأوامر هو الطريقي^١.

ويدفعه: بأن الشيخ الاخوند انما جعله احتمالاً لدفع استدلال الخصم لا لاثبات نافية الاحتمال للوصول الى مدعاه هو حتى يرد عليه ما ذكره المرحوم المشكيني.

فقد جعله احتمالاً ليدفع مقالة الانصاري بإمكان التعدي من هذه المزية الى كل مزية ولو لم تكن منصوصة.

نعم لو أريد منه اثبات ما يحتمله لورد عليه ما ذكره المشكيني (ره).

^١ (التعليقة (٨٢٦) المشكيني، ج ٥ ص ١٩٥ الكفاية - تحقيق سامي الخفاجي



قده): ((ومنه انقذ حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب
التقية فيه؛ ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما -
لولا القطع به - في الصدر الاول؛ لقلة الوسائط ومعرفتها.
هذا، مع ما في عدم بيان الامام - عليه السلام - للكلية؛ كي لا
يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً، وما في أمره - عليه السلام -
بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة، من الظهور
في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة، كما لا يخفى.
ثم إنه بناء على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب
الظن بذي المزية ولا أقربيته، كبعض صفات الراوي، مثل الاورعية أو
الافقهية، إذا كان موجباً مما لا يوجب الظن أو الاقربية، كالتورع من
الشبهات، والجهد في العبادات، وكثرة التتبع في المسائل الفقهية أو
المهارة في القواعد الاصولية - فلا وجه للاقتصار - على التعدي إلى
خصوص ما يوجب الظن أو الاقربية، بل إلى كل مزية، ولو لم تكن
بموجبة لاحدهما، كما لا يخفى)).

وقد انقذ من ما ذكرنا سابقاً حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب
التقية، إذ من المحتمل أن يكون المراد من الرشد في مخالفتهم هو باعتبار أن احتمال
التقية موجود في الخبر الموافق وليس موجوداً في الخبر المخالف، وبناء على هذا



الاحتمال، يقال: بأن الخبرين المتعارضين إذا كان يوثق بصدورهما فيحصل الوثوق بصدور الخبر الموافق تقيّه لا لبيان الحكم الواقعي إذ المفروض إنا نثق بصدور كلا الخبرين ومع الوثوق بصدورهما (٢١) وفرض ان احدهما موافق للعامة والآخر مخالف لهم فيحصل الوثوق بأن الموافق صدر تقيّه، إن لم يمكن دعوى القطع بصدوره تقيّه، لأن في الزمان السابق كانت الوسائط قليلة ومعروفة فالشخص يصل إليه الخبر بواسطة زرارة عن محمد بن مسلم مثلاً، ومعلوم أنه إذا وصل الخبر بتوسط الوسطة المذكورة فيحصل القطع بأن الموافق قد صدر تقيّه وعليه فالمناسب إذا اريد التعدي أن يعدى الى كل مزية توجب الوثوق بعدم صدور الخبر الآخر لبيان الواقع لا الى كل مزية وإن لم توجب ذلك.

وهذا اتضح بطلان ما أستند اليه الشيخ الانصاري (قده) لاثبات التعدي الى كل مزية بل الصحيح هو الاقتصار على خصوص المرجحات المنصوصة، وما يؤيد ذلك ويؤكد أمران:

الأول: إذا كان مقصود الإمام (عليه السلام): هو لزوم ترجيح الخبر المشتمل على أية مزية موجبة للاقربية فالمناسب أن يعطي للسائل ضابطة كلية، لا أن يعطيه بعض المرجحات الخاصة ليحتاج السائل الى السؤال مراراً عن الموافق فيما إذا كان الخبران متساويين من جهة.

الثاني: لو كان اللازم الأخذ بالخبر المشتمل على أية مزية موجبة للاقربية فالمناسب أن لا يقول الإمام للسائل بعد تساوي المرجحات ((ارجئه حتى تلقى إمامك)) بل المناسب أن يقول له لاحظ بقية المزايا الموجبة للاقربية وخذ بما اشتمل عليها.

ثم أنه بناء على التعدي (٢٢) الى كل مزية كما هو مبنى الشيخ الانصاري (قده) فهل يتعدى الى المزايا الموجبة للظن الشخصي بالاقربية أو تتعدى الى المزايا



الموجبة للظن النوعي بالاقربية أو تتعدى الى كل مزية وإن لم تكن موجبة لاحدهما.

الصحيح هو الأخير وذلك لأن الإمام (عليه السلام) ذكر في جملة المرجحات بعض المرجحات التي لا توجب الظن الشخصي ولا الظن النوعي بالاقربية مثل الاورعية والافقية.

توضيح ذلك: اما بالنسبة الى الورع (٢٣) فالورع يراد به تارة الاجتناب عن الشبهات وأخرى ينشأ من كثرة العبادة وثالثة ينشأ من الاجتناب عن المحرمات والتي منها الكذب، والورع على الاولين لا يوجب الاقربية لا على نحو الظن الشخصي ولا على نحو الظن النوعي إذ لا مدخلية للاجتناب عن الشبهات أو كثرة العبادة في صحة النقل بما هو نقل، نعم على الثالث له مدخلية في ذلك إلا أن الإمام (عليه السلام) جعل الاورعية مرجحة من أي منشأ كان إذا لم يقيد بها إذا كانت ناشئة من الاجتناب عن المحرمات، وهذا يدل على إنها مرجحة لا من جهة كونها موجبة للظن الشخصي أو النوعي بالاقربية.

واما بالنسبة الى الافقية فلأنها تنشأ إما من شدة الاطلاع على الفروع الفقهية وإما من شدة المهارة في المسائل الاصولية، ومعلوم إنها بأحد هذين المنشأين لا أثر لها في صحة النقل بما هو نقل.

(٢١) يرد على المصنف (قده) بأنه لا يبني على حجية الخبر الموثوق

الصدور بل على حجية خبر الثقة، إلا أن الذي يخفف الاشكال إن المصنف تنزلاً أو بناءً على حجية خبر الموثوق بصدوره وحيث ان التعارض انما يتم في الخبرين الحجتين، فرض انهما موثوق بصدورهما.



قال المرحوم المشكيني هذا ثالث الاشكالات العامة.

وحاصله: إن في الرواية أربعة اصناف من الصفات:

الأولى: ما يقرب الخبر الى الصدور كالاصدية.

الثانية: ما يقرب الى الواقع كموافقة الكتاب ومخالفة العامة؛ بناء على

أن الوجه في الترجيح بها غلبة الحق في المخالف.

الثالثة: ما يقرب الى الصدور لبيان الواقع كمخالفة العامة؛ بناءً على أن

الوجه فيه قرب الموافق من الصدور للتقية.

الرابعة: الصفات التعبدية مثل الاورعية والافقهية والاعدلية.

ومقتضى اطلاقها شمولها لما لم يوجب قرباً للصدور ولا للواقع ولا للجهة

وحيث لا بد من التعدي من كل صفة الى ما يماثلها نوعاً.

ولكن يرد عليه: ان ملاك التعدي لو كان جعل تلك الصفات على

المثالية لاتجه ما ذكر، ولو كان الملاك هو فهم عموم ملاك القرب الى الواقع كما

استفاده الشيخ الانصاري (قده) فلا يرد عليه ما ذكر أصلاً.^١

أقول: قد يكون المصنف (قده) قد فهم الخصوصية لكل مزية ذكرت في

كلام الإمام (عليه السلام) فيما لا مجال للتعدي منها الى غيرها، ولم يفهمها أو

يحملها على صورة المثالية ليتجه ما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قده).

^١ (١) تعليقة المشكيني ٨٢٩ ص ١٩٨-١٩٩ - الكفاية ج ٥ تحقيق الخفاجي.



(٢٢) ويمكن توجيه مذهب المصنف (قده) بأن ذكر خصوصية المزية في كلام الإمام (عليه السلام) بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن الاطلاق ليجتبه الشمول لما لا يوجب الأمور الثلاثة الأول.

ثم ان مسألة الأقربية الى الواقع مما يصعب احرازها فضلاً عن القطع بها ليجعل ذلك ضابطاً للتعدي الى كل مزية توجب ذلك.

(٢٣) ما اشار اليه في العناية هو المتجه ، فقد قال: بان الورع عبارة عن الكف عن المحارم ومنها الكذب والافتراء وهكذا الكف عن الشبهات (وعلى هذا) إذا كان أحد الراويين أروع من صاحبه فقهرأ يكون خبره أقرب الى الواقع وآمن من الكذب.

(واما الورع) بمعنى الجهد في العبادات فلم نسمعه من أحد ولا رأيناه في اللغة فإن الجهد في العبادات هو أعبد من غيره لا أروع.

هذا (مضافاً) الى إن كلا من الاورعية والافقهية في المقبولة انما هو قد جعل من مرجحات الحكم كالأعدلية والصدقية لا من مرجحات الخبر كما أشير اليه قبلاً ومن المعلوم انهما في الحكم مما لا يوجبان الاقربية الى الواقع وان فرض انهما في الخبر مما لا يوجبان الاقربية.^١

وما ذكره في الاورعية هو المشهور بين علماء الاخلاق ، ولكن العرف قد يوسع دائرة الاورعية لما يشمل الجهد في العبادة.



ومجرد عدم سماعه أو رؤيته في كتب اللغة لا يشكل دليلاً على عدم استعماله فيما ذكره المصنف (قده).

نعم يرد على المصنف ان الاورع حين صدور النص كان مختصاً بما ذكره من الاجتناب عن محارم الله ، وعن الشبهات .
والأمر سهل.

واما ما ذكره من كون الاورعية والافقهية في المقبولة من مرجحات الحكم .. فلم يعقل له وجه بايجابهما للاقربيه في الحكم مع فرض عدم ايجابهما الاقربيه في الخبر مع كون الحكم مبنياً على الخبر ومتفرعاً عليه ، وكيف يعقل زيادة المدلول على الدليل ولا موضوعية لنفس الحكم من حيث هو موضوعية خاصة ، إذ لا فرق بين كون الدليل دليلاً على الحكم أو الفتوى.

قوله (قده): ((وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ، فاسد، فإن الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً، وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه، ولم يؤخذ في اعتبار الاخبار صدورا ولا ظهورا ولا جهة ذلك.

هذا مضافاً إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً، وإلا فلا يوجبه الظن بصدور أحدهما لامكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقية، كما لا يخفى.

نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين، لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليليته، وفي جهة إثباته وطريقيته؛ من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك، وإن كان موجباً لقوة مضمون ذيه ثبوتاً، كالشهرة الفتوائية أو الاولوية الظنية ونحوهما، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها، إنما هو الاقوى دلالة، كما لا يخفى، فافهم)).

هذا رد من المصنف على الشيخ الانصاري (قده) حيث ورد عنه أن ما يوجب الظن الشخصي بصدق أحدهما فسوف يوجب الظن الشخصي بكذب



الآخر فيسقط عن الاعتبار ولا يكون حجة، وعليه فتخرج المسألة عن تعارض الحجتين ويكون المرحح هو موهنأ لا مرجحاً حينئذ.

وبعبارة: ان الظن الشخصي بالاقربية لا يوجب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى بل يوجب اثبات الحجة لاحدهما ونفيها عن الآخر.

ويرد عليه أمران: الأول أنه لو سلم حصول الظن الشخصي بعدم صدور الآخر الا ان هذا لا يوجب عدم حجتيته لأن حجية الخبر انما هي بملاك افادته للظن النوعي لا بملاك افادته للظن الشخصي ومعه يكون الخبر الآخر مادام مفيداً للظن النوعي حجة وان كان هناك ظن شخصي على خلافه.

نعم لو بني على ان الخبر المفيد للظن النوعي انما يكون حجة إذا لم يكن هناك ظن شخصي على خلافه الا ان ذلك مما لم يثبت فان حصول الظن الشخصي على الخلاف لا يقدرح لا في صدور الخبر ولا في دلالته أي ظهوره ولا في جهته.

الثاني: إنا لا نسلم ان حصول الظن الشخصي بصدور احدهما يستلزم الظن الشخصي بعدم صدور الآخر فإنه من الممكن أن يكونا صادرين معاً واقعاً إلا ان احدهما أو كليهما لم يرد ظهوره أو أريد لكن تقيية لا لبيان الواقع (٢٤).

نعم لو علم اجمالاً بان احدهما كاذب ولم يصدر كان الظن الشخصي بصدق احدهما مستلزماً للظن الشخصي بكذب الآخر.

ثم أنه بناء على التعدي من المزايا المنصوصة الى سائر المزايا وان لم تكن موجبة للظن الشخصي أو النوعي بالاقربية، الا انه يتم لو كان المستند للتعدي هو أحد الوجوه الثلاثة التي ذكرها شيخنا العلامة، واما لو كان المستند لذلك هو القاعدة المعروفة وهي وجوب العمل باقوى الدليلين التي ادعى عليها الاجماع وقام عليها العقل، فيلزم تقديم الخبر الذي يكون فيه مزية موجبة لاقوائته من حيث



الدليلية والطريقة الى الواقع كالأوثقية والأعدلية مثلاً فانهما توجبان ذلك، وما لو كانت غير موجبة لأقوائته الدليل فلا تكون موجبة لتقديم ذبها وان كانت موجبة لأقوائته من حيث المضمون ثبوتاً كالشهرة الفتوائية والأولوية الظنية مثلاً فانهما توجبان صحة مضمون الخبر - أي الحكم الدال عليه الخبر - وأنه مطابق للواقع إلا انهما لا توجبان رجحان صدوره وطريقته.

ثم ان في كون المدار على الأقوائية من حيث الدليلية هو ان المتبادر أو المتيقن من قاعدة تقديم أقوى الدليلين هو تقديم الأقوى من حيث الدليلية، ثم أمر بالفهم (٢٥).

(٢٤) اضاف في العناية جواباً ثالثاً لجوابي المصنف على توهم الشيخ (قده) وهو ان مقتضى ما ذكره الشيخ اعلى الله مقامه هو ان يكون موارد حصول العلم الاجمالي يكذب أحد الخبرين المتعارضين كما إذا كانا قطعيين دلالة وجهة هي خارجة عن بحث التعارض رأساً إذ المرجح فيها مما يوجب الظن الفعلي بكذب المرجوح فيسقطه عن درجة الاعتبار وتخرج المسألة عن تعارض الحجتين موضوعاً وهو كما ترى ضعيف جداً.^١

هذا الايراد لا يرد على الشيخ إذ المفروض ان كلام الشيخ بغض النظر عن العلم الاجمالي بكذب أحدهما وإنما الظن الشخصي بصدق أحدهما يستلزم الظن بكذب الآخر من دون ضم العلم الاجمالي بكذب أحدهما، فإذا ما ضم العلم الاجمالي بكذب أحدهما خرج المورد عما ذكره الشيخ الانصاري.



(٢٥) جواب الفهم الذي ذكره المصنف (قده) من وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره في العناية: لعله للإشارة الى قوله دلالة والصحيح كان ان يقول دليليه فان المنساق من اقوى الدليلين أو المتيقن منها لو كان هو الأقوى دلالة فكيف وجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليлите وفي جهة اثباته وطريقيته كما صرح به بل وجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دلالته. أقول: وهو عين ما ذكره المشكيني (قده): ((لفظ الدلالة ظاهر في الظهور، لا الدليلية الشامل له وللسند والجهة والمراد هو الثاني، كما يظهر من صدر الكلام وفي العبارة مسامحة.

ولكن من الظاهر ان السند والجهة لا معنى للقول فيها بالاقوائية لأن الخبر إما صادر وإما غير صادر وكذا الجهة، وعليه فتتخلصر الاقوائية في الظهور، فالعبارة صحيحة ولا مسامحة فيها أو وقعت موقع الخطأ في عبارة المصنف.

الوجه الثاني: ما اشار في العناية (ويحتمل) ان يكون الأمر بالفهم اشارة الى ضعف قوله من دون التعدي الى ما يوجب ذلك وان كان موجباً لقوة مضمون ذيه كالشهرة الفتوائية والاولوية الظنية .. الخ، فالشهرة الفتوائية والاولوية الظنية المطابقة لأحد الخبرين المتعارضين ايضاً مما يوجب القوة في دليлите وفي جهة اثباته وطريقيته فيندرج بذلك في اقوى الدليلين كما في المرجحات الداخلية عيناً.

الوجه الثالث: لعله للإشارة إلى ما ذكرناه آنفاً أنه لا معنى لقوة جهة
الاثبات (الصدور) التي اشركها المصنف مع قوة الدليلية.
أو لعله للإشارة إلى أن الشهرة وكذا الأولوية لا توجب قوة المضمون ثبوتاً
بل اثباتاً، والا كانت من المرجحات الداخلية لا الخارجية.

قوله (قده): ((فصل

قد عرفت سابقاً: أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمّها ما يقتضيه الاصل في المتعارضين؛ من سقوط أحدهما رأساً وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح يختص –أيضاً– بغير مواردّها أو يعمّها؟

قولان: أولهما المشهور، وقصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الاخبار العلاجية – سؤالاً وجواباً – هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق، فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عند أهل المحاورة.

ويشكل: بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق، وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع؛ لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال لاجل ما يتراءى من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل، أو للتحير في الحكم واقعاً وإن لم يتحير فيه ظاهراً، وهو كاف في صحته قطعاً، مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجل العناوين المأخوذة في الاسئلة –لولا كلها– يعمّها، كما لا يخفى.

ودعوى: إن المتيقن منها غيرها مجازفة، غايته أنه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب.

وبذلك ينقدح وجه القول الثاني.

اللهم إلا أن يقال: إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيّد والمطلق، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الائمة -عليهم السلام- وهي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لولا دعوى اختصاصها به، وأنها -سؤالاً وجواباً- بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج، أو دعوى الاجمال وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء، من التوفيق وحمل الظاهر على الاظهر، والتصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه، فتأمل)).



فصل

((في اعمال الترجيح أو التخيير في موارد الجمع العرفي))

تقدم في بيان سابق ان الأصل الأولي يقتضي تساقطهما، والأصل الثانوي يقتضي عدم تساقطهما - المتعارضين - بل لا بد من اعمال الترجيح أو التخيير بينهما على خلاف بين المصنف والمشهور.

وفي هذا الفصل فإنه مع امكان الجمع العرفي بين الدليلين، هل يعمل بالتخيير أو الترجيح بينهما أو لا يعمل بهما مع امكان الجمع العرفي، فيه قولان: الأول: الجمع بين المتعارضين بما يقتضيه الجمع العرفي وهو المنسوب الى المشهور.

الثاني: هو اعمال الترجيح أو التخيير في موارد الجمع العرفي وهو المنسوب الى الشيخ الطوسي في الاستبصار والعدة.

وقصارى ما يقال في توجيه القول الأول: بأن الظاهر من اخبار العلاج تخييراً أو ترجيحاً انها بصدد علاج الموقف عند التحير وعدم امكان استفادة المراد عرفاً ومن المعلوم أنه مع امكان الجمع العرفي لا يبقى أي تحير حيث تكون استفادة المراد ممكنة عن طريق الجمع العرفي.

ويرد عليه: ان الجمع العرفي وان كان مرتكراً في اذهان أهل العرف والمحاورة وهو من طرق استفادة المراد الا انه لا يوجب اختصاص الاسئلة والاجوبة عن المتعارضين بغير موارد الجمع العرفي وذلك لامكان ان يكون السؤال بلحاظ حصول التحير في الحال وفي الابتداء لاجل ما يترأى من التعارض بينهما وان كان ذلك التحير بدوياً زائلاً، أو يكون السؤال بلحاظ التحير في الحكم الواقعي حيث لا يعلم ان الحكم الواقعي مطابق لهذا الخبر أو لذلك الخبر وان لم يكن هناك تحير في



مرحلة الظاهر، أو يكون السؤال بلحاظ احتمال الردع عن الجمع العرفي والتوفيق كذلك. (٢٦)

وعليه: يمكن أن يقال: بأن الاخبار العلاجية شاملة لموارد الجمع العرفي لأن العناوين المأخوذة فيها مثل عنوان ((يأتي عنكما الخبران المختلفان)) تشمل الخبرين اللذين يمكن الجمع بينهما عرفاً.

ودعوى ان المتيقن منها صورة عدم امكان الجمع العرفي مدفوعة: بان المتيقن المذكور متيقن من الخارج لا في مقام التخاطب. ومن خلال هذا العرض يتضح وجه القول الثاني.

اللهم الا ان يقال: في توجيه القول الأول ان التوفيق العرفي بالتخصيص أو بالتقييد كان أمراً مرتكزاً عند اصحاب الائمة (عليهم السلام) وبما جرت عليه السيرة القطعية، وهذا الارتكاز والسيرة يكشف عن تخصيص اخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي، وان كان ذلك المخصص مجملاً ولا يمكن تعيينه على سبيل التفصيل، بل يمكن دعوى عدم شمول الاخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي من الأول لا انها عامة وظاهرة فيها والسيرة مخصصة للعموم المذكور.

ولو تنزلنا عن دعوى ظهورها في عدم الشمول فلا أقل من كونها مجملة ومجرد صحة السؤال عن مطلق المتعارضين - أي وان كان بينهما جمع عرفي - لا ينافي دعوى الاجمال إذا لم يكن للروايات ظهور في السؤال عن مطلق المتعارضين.

ومن خلال ما تقدم من البيان يتضح أنه لا يمكن ان يدعى أن الروايات العلاجية تدل على الردع عن السيرة العقلانية القائمة على الجمع العرفي، والوجه في ذلك: هو ما تقدم من ان الروايات العلاجية ان لم تكن ظاهرة في الاختصاص

الجزء الثالث عشر.....(٢٠١)

بموارد عدم امكان الجمع العرفي فلا أقل من كونها مجملة من هذه الناحية ومعه فلا تصلح للردع عن السيرة، ثم أمر بالتأمل(٢٧).

(٢٦) تكلف المصنف (قده) في رد القول الاول بادخال أحد احتمالات ثلاثة هي المذكورة في الشرح ومع دخول الاحتمال يبطل الاستدلال، إلا ان جميعها مما لا وجه لها، فان وجه القول الأول هو عدم شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي حيث ان موضوعها هو التحير ولا تحير في موارد الجمع العرفي فهي خارجة تخصصاً عن الاخبار العلاجية، فيما جواب المصنف هو شمولها لموارد الجمع العرفي بادخال أحد الاحتمالات الثلاثة المذكورة وهو كما ترى، حيث تكون شاملة لها مع عدم التحير في موارد، ولو فرض شمولها فهي منصرفة عن موارد الجمع العرفي، وقد اشار الى الاخير في العناية قال في دفع الاحتمال الأول: مما لا وجه له أصلاً فان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في اذهانهم على وجه وثيق مما يوجب انصراف الاخبار العلاجية سؤالاً وجواباً الى غير موارد الجمع العرفي مما فيه حيرة وتردد الى الآخر...الخ.

وقال عن الثاني: وفيه ((ما لا يخفى)) فأن التحير بالحكم الواقعي مما لا يكاد يصحح السؤال أصلاً لا في موارد الجمع العرفي ولا في غيرها أبداً إذ الحكم الواقعي مما ليس له ضابط معين كي يمكن الجواب عنه بنحو كلي وأنه في الطرف الأقوى دلالة أو في الطرف الارجح سنداً وذلك لجواز كونه احياناً في

الطرف الاضعف دلالة أو في الطرف الاضعف سنداً بل ويجوز ان لا يكون في شيء منهما أصلاً بل الظاهر من الاخبار العلاجية كلها هو السؤال عما هو الوظيفة الفعلية بعد تعارض الخبرين وتنافيهما بحسب الدلالة ومقام الإثبات ظاهراً فتأمل جيداً.

لعل وجه التأمل: هو إن السؤال عما هو الوظيفة الفعلية بعد تعارض الخبرين وتنافيهما بحسب مقام الاثبات واقعاً. وبنفس العبارة اجاب عن الثالث.^١

(٢٧) الوجه في التأمل:

لعله لما أشار إليه في العناية: ان المصنف بعد تقريره الاشكال اشار بعموم الاخبار العلاجية وشمولها لموارد الجمع العرفي تماماً وانه لا موجب لاختصاص السؤلات بغير موارد الجمع العرفي أصلاً وان جل العناوين المأخوذة في الاسئلة لو لاكلها مما يعمها، ومع هذا الاعتراف بالعموم كيف لا تكون الاخبار هي رادة عن السيرة العقلانية وهذا واضح.

وفيه: ان رادعتها للسيرة ليس بأولى من تخصيص السيرة لها.

مع ما يمكن ان يقال بان السيرة هي في طول ورود الاخبار ومع كونها كذلك كيف تكون الاخبار العلاجية رادة لها.

أو لعله للاشارة الى ان المصنف قد رجع عن دعوى الاختصاص للقول الأول بالاشارة الى قوله لو لا دعوى اختصاصها.

قوله (قده): ((فصل

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والظاهر وحمل الاول على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيهما أظهر، وقد ذكر فيما أشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها:

منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الاطلاق، وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما، من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق، فإنه معلق على عدم البيان، والعام يصلح بياناً، فتقديم العام -حينئذ- لعدم تمامية مقتضى الاطلاق معه، بخلاف العكس، فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر، ومن أن التقييد أغلب من التخصيص.

وفيه: إن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الابد، وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل: ((ما من عام إلا وقد خُصَّ)) غير مفيد، فلا بد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر)).



فصل: في تمييز الظاهر عن الاظهر

قد عرفت ان التعارض بين دليلين أحدهما ظاهر والاخر أظهر هو حمل الأول على الثاني حيث ينصرف بالأول بقرينة الثاني، وهذا انما يتم فيما أمكن تمييز الظاهر عن الأظهر، واما إذا لم يكن التمييز بينهما واضحاً، فقد ذكر الأصوليين بعض الضوابط التي يميز بها بين الدليلين من حيث كون أحدهما ظاهراً والاخر أظهر، ولكن ما ذكروه من الضوابط ليست تامة ويتضح ذلك من خلال عرضها. فمن جملة تلك الأمور التي ذكروها، أنه لو اجتمع عام ومطلق متنافيان، مثلاً أكرم عالماً ولا تكرم الفساق حيث يتنافيان في العالم الفاسق، ودار الامر بين تخصيص العام وبين تقييد المطلق، فبقي مثل ذلك قالوا ان الاظهر هو العام والظاهر هو المطلق فيقيد المطلق ولا يخصص العام وذلك لأمرين:

الأمر الأول: ان ظهور المطلق في اطلاقه معلق على تمامية مقدمات الحكمة والتي من هذه المقدمات، عدم البيان على التقييد، وفي المقام العام صالح للبيان على تقييد المطلق بينما ظهور العام في العموم منجز وغير معلق على شيء، وعليه فالعام مقدّم على المطلق من جهة عدم تمامية المقتضي للاطلاق مع صلاحية العام على البيان، وهذا بخلاف العكس فأن المطلق لا يمكن ان يتقدم على العام الا إذا كان هناك مخصص للعام ومن المعلوم أنه لا مخصص له لأن مخصصة ان كان هو غير العام فهو غير موجود وإن كان المطلق.

فيرده: ان مخصصة المطلق للعام مستلزم للدور، لأن المطلق لا يكون مخصصاً للعام إلا إذا كان معتبراً معه وهو ليس كذلك، إلا إذا كان مخصصاً له، إذن مخصصة المطلق للعام تتوقف على كونه مخصصاً له. الأمر الثاني: غلبة التقييد على التخصيص.

ويرد على الأول: ان انعقاد الاطلاق وإن كان معلقاً على عدم البيان إلا أنه معلق على عدم البيان حين صدور المطلق لا على عدم البيان الى الأبد، ومعه فإذا فرضنا إن العام لم يصدر مع المطلق متصلاً به بل صدر المطلق أولاً وبعد مدة صدر العام ففي مثل ذلك يكون المطلق غير مقرون بالبيان حين صدوره وحينئذ ينعقد له اطلاق وتقع المعارضة بين عموم العام واطلاق المطلق ولا يصح ما ذكر من أنه مع وجود العام لا يكون المقتضي لاطلاق المطلق موجوداً.

ويرد على الثاني: نسلم أغلبية التقييد من التخصيص (٢٨) إلا أن الأخير بدوره أيضاً كثيراً جداً وان لم يبلغ درجة كثرة التقييد ولذا قيل ما من عام إلا وقد خص، ومع كون كل منهما كثيراً فلا يكون ظهور العام في العموم أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق.

ومن خلال ما تقدم اتضح ان العام ليس بأظهر من المطلق ليقدم عليه بل المناسب في كل مورد من ملاحظة نفس المورد من حيث خصوصياته المقترنة معه فإذا كان ظهور العام فيه أقوى فيتقدم على ظهور المطلق والعكس صحيح أيضاً فيما إذا كان ظهور المطلق أقوى من ظهور العام فيتقدم عليه ثم أمر بالتدبر (٢٩).

(٢٨) الغلبة أو الكثرة لا تكون مرجحة ولو مع عدم الكثرة في الآخر، وقد اشار المصنف (قده) الى عدم اعتبار الغلبة في مباحث الالفاظ، وقد اشار المشكيني (قده) الى ذلك.^١

(٢٩) ما يمكن تفسير التدبر أمور:

(١) ٨٤٣ - الكفاية ج ٥ ص ٢١٤ تحقيق الخفاجي



الأمر الأول: ان العموم كما يكون بالوضع قد يكون بمقدمات الحكمة كما في أداة التعريف الداخلة على المفرد، وعلى هذا فلا فرق بين العام والمطلق في ان كل واحد منهما يصلح للمانعية عن مقتضى الآخر.

الأمر الثاني: أنه يمكن ان يقال بالعكس إذ يمكن ان يكون المطلق تنجيزياً، حينئذ يكون اطلاقه ذاتياً غير متوقف على مقدمات الحكمة كما قيل في لفظتي (أي)، و (من) الاستفهاميتين، فيعود الاجمال في ان ايهما أظهر من الآخر.

الأمر الثالث: لعله للإشارة الى أنه لم يبين خصوصيات المورد التي بها يجعل المطلق أظهر أو العام أظهر، فيعود الكلام مجماً ولا يكون جوابه تاماً، نعم لو أجاب بما ذكرناه في الأمر الأول والثاني لكان تاماً ولكنه لم يشر، ولذا جعلناهما وجهان لتفسير الأمر بالتدبر.

الأمر الرابع: لعله للإشارة الى ان المصنف في مباحث العام والمطلق قدم منهما ما كان شمولياً على الآخر البدلي، والعموم هو الشمولي، والاطلاق هو البدلي ولم يشر الى ذلك هنا بل قدم التنجيزي — العموم — على التعليقي الاطلاق ذكره في العناية.^١

وجوابه: اما لأن المصنف ذكره مماشاةً مع المستدل وهو الشيخ الانصاري (قده) على ما أشار إليه في العناية.

الجزء الثالث عشر.....(٢٠٧)

وإما ان الاطلاق يكون شمولياً كالعموم كما لو كان المطلق مما أخذ
الشيوع في الموضوع له.



قوله (قده): ((ومنها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ - كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص؛ حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام أو يكون العام ناسخاً، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام؛ حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام، أو ناسخاً له ورافعاً لاستمراره ودوامه - في وجه تقديم التخصيص على النسخ، من غلبة التخصيص وندرة النسخ.

ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام، إنما هو بالاطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص، كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً، وإن غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم، إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة؛ بمثابة تعدّد من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجبة لها، كما لا يخفى.

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص - لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة - يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة - عليهم السلام - فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتهما والتزام نسخهما بها ولو قيل

بجواز نسخهما بالرواية عنهم -عليهم السلام- كما ترى، فلا محيص في حله من أن يقال:

إن اعتبار ذلك حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصيات أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول، لم يكن باس بتخصيص عموماتهما بها، واستكشاف أن موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلاً فيه ظاهراً، ولاجله لا بأس بالالتزام بالنسخ؛ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام، فتفتن)).

ومنها: من جملة الأمور التي ذكرها هو أنه إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فيقدم الأول وعللوا ذلك بأن التخصيص كثير وغالب بينما النسخ قليل جداً ونادر، وقد ذكر المصنف صورتين من الصور الأربع للعام والخاص المتخالفين على ما تقدم في بحث العام والخاص.

الصورة الأولى: التي ذكرها المصنف (قده) هنا، إذا ورد خاص وعام وكان الخاص وارداً قبل العام الذي ورد بعد زمان العمل بالخاص لا قبله وفي هذه الصورة يدور الأمر بين كون الخاص مخصصاً للعام وبين كون العام ناسخاً للخاص.



الصورة الثانية: ما إذا ورد خاص وعام وكان الخاص وارداً بعد وقت العمل بالعام لا قبله، وفي مثل هذه الصورة يدور الأمر أيضاً بين كون الخاص مخصصاً للعام، وبين كونه - الخاص - ناسخاً للعام.

وفي هاتين الصورتين قالوا بتقديم التخصيص لكثرة وندرة النسخ قالوا بتقيد التخصيص لكثرته وندرة النسخ.

ولكن يرد على هذا أمران: الأول: قد تقدم فيما سبق بأنه عند دوران الأمر بين التخصيص والتقيد قالوا بتقديم التقيد لأن ظهور المطلق في الاطلاق موقوف على عدم البيان والعام يصلح للبيان وإذا كانت هذه نقطة تقديم التقيد على التخصيص فنقول إن المناسب لهذه النقطة في المقام هو تقدم النسخ على التخصيص لأن دلالة الخاص في الصورة الأولى على الاستمرار والدوام في جميع الأزمان، وكذا دلالة العام في الصورة الثانية على الاستمرار كذلك، هي دلالة حاصلة بالاطلاق ومقدمات الحكمة وليست حاصلة بالوضع فيما دلالة العام على العموم لافرادة هي دلالة وضعية، ومع كونها بالوضع فيكون ظهور العام الافرادي بالوضع تنجيزياً بينما ظهور المطلق في الاطلاق لجميع الأزمنة ظهوراً تعليقياً وعليه فيقدم الأول على الثاني، وهذا يعني تقديم النسخ على التخصيص وليس العكس كما قالوا.

الثاني: ان ما ذكره لوجه تقديم التخصيص وهو الكثرة خلافاً للنسخ. ويرد عليه: ان الكثرة المذكورة ليست مرتكزة في اذهان أهل المحاورة والعرف بمثابة تعدد من القرائن المتصلة بالكلام، ومع عدم بلوغها الى الدرجة المذكورة فلا تكون موجبة لاقوائية ظهور الدليل في الاستمرار لجميع الأزمان من ظهور الدليل في العموم والشمول لجميع أفرادها.

ثم إن ههنا اشكالاً: وهو أنهم قالوا انه يستلزم في المخصص للعام ان يكون وارداً قبل وقت العمل للعام لا بعده والا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وبناء على هذا المبني، يقال: ان الخصوصات الواردة من قبل الأئمة (عليهم السلام) كثيرة وهي واردة بعد وقت العمل للعام القرآني أو السني - سنة النبي (صلى الله عليه وآله) - ومعه فاذا أريد القول بانها مخصصات فيلزم المحذور من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وان قيل بحملها على النسخ فيرتفع الاشكال، إلا ان هذا الاحتمال ضعيف جداً لأنه يلزم كثرة وقوع النسخ في الشريعة الواحدة وهو مما يجزم بطلانه. (٣٠)

ويمكن ان يجاب عنه: بأن المخصص انما اشترط وروده قبل وقت العمل للعام من جهة انه لو ورد بعده يلزم تأخير البيان، عن وقت الحاجة وهو قبيح، الا ان قبحه انما يكون لو لم يكن مزاحماً بمصلحة تقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة، كمصلحة التدرج في بيان الأحكام أو لم يكن مزاحماً بمفسدة في تقديم البيان، ففي أحد هذين الاحتمالين لا يكون تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحاً ويكون المخصص الوارد بعد وقت العمل للعام كاشفاً عن كون عموم العام لم يكن مراداً واقعاً وإنما كان مراداً ظاهراً.

وبهذا الجواب، يتضح أنه لا بأس بالتزام كون الخصوصات ناسخة وان لزم من ذلك كثرة النسخ في الشريعة الواحدة، فإن النسخ بمعناه الحقيقي هو ازالة استمرار الحكم السابق واقعاً وان كان باطلاً إلا أنه بمعنى ازالة استمرار الحكم الثابت ظاهراً من دون ان يكون مستمراً واقعاً، وهذا مما لا محذور فيه، لأن معناه ان الحكم السابق كان من الأول قد أنشأ مؤقتاً لا مستمراً.

ثم ان المصنف قد أمر بالتفطن. (٣١)

(٣٠) ذكر المرحوم المشكيني أنه قد يشكل في النسخ:

أولاً: امتناع النسخ في الشرعيات على الإطلاق.

واجاب عنه: بأنه قد اجبنا عليه في مبحث العام والخاص.

ثانياً: في خصوص العام والخاص الواردين من الائمة (عليهم السلام) تارة

من جهة: انقطاع الوحي، وهو مردود بإمكانه بطريق آخر من الالهام والنوم.

وأخرى: من جهة إكمال الشريعة؛ بمعنى ان كل ما يحتاج إليه الأئمة

من الاحكام قد نزل في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) وحينئذ فكيف يتصور

النسخ من الائمة (عليهم السلام) ولو بالالهام أو النوم.

وفيه: أولاً: ان المسلم هو اكمالها بالنسبة الى من هو في زمان الرسول

(صلى الله عليه وآله) لا الاكمال المطلق.

وثانياً: أنه يمكن النسخ من باب ايداع النبي (صلى الله عليه وآله) له

عنهم (عليهم السلام) على تقدير الاكمال المطلق.^١

أقول: اما مسألة اكمال الشريعة فغير وارد لأن الاكمال انما هو للدين

بمقتضى الآية والمستشكل قد خلط بين الأمرين، فالشريعة هي المتغيرة بتغير

مفردات الحياة الاجتماعية من حيث التفاصيل اما من حيث العموم فلا لكونها

الشريعة الخاتمة، ففي عموماتها منسوخ لم يأت وقت نسخه، ولها عمومات

واطلاقات لم يحن وقت تخصيصها أو تقييدها.

فان كان اكمال الشريعة من حيث العموم، فالمتصور ان النسخ ممكن ولكنه غير واقع، إذا لم يثبت الا في زمانه (صلى الله عليه وآله) وان كان الاكمال لها من حيث التفاصيل فلا يتصور النسخ، نعم تبدل الحكم بتبدل الموضوع أو المتعلق أمر ممكن ولكنه ليس بنسخ.

(٣١) في فهم التفطن الذي أشار إليه.

أولاً: لعله للإشارة الى ان ازالة الحكم الثابت ظاهراً، ليس هو من النسخ وانما سمي نسخاً لأنه ازالة لاستمرار الحكم الظاهري، وان لم يكن مستمراً حقيقة، وهو بهذا أقرب الى التخصيص منه الى النسخ ولكن بحسب الازمان لا الافراد.

وثانياً: لعله للإشارة الى ما ذكره المشكيني (ره)^١ من ان البعيد هو وقوع النسخ الكثير بالنسبة للاحكام الناشئة عن المصالح الفعلية، واما وقوعه بالنسبة الى الاحكام الناشئة عن المصالح فيها - كما هو لازم ما ذكر من التصحيح - فلا بعد فيه.

أقول: ان كان مقصوده من الاحكام الناشئة عن المصالح في نفس الأحكام لا في متعلقاتها كما هو ظاهر كلامه، فينبغي ان يقال بالعكس، وهو ان النسخ انما يقع في الأحكام الناشئة عن مصالح في متعلقاتها لاحتمال تغير مصالح هذه المتعلقات مع مرور الايام والظروف، واما المصلحة في نفس الحكم فهي ثابتة، ولا معنى لنسخها، اللهم الا ان يقال بان بها تهيئة واعداد المكلفين لاطاعة

(١) تعلية ٨٤٩ - المصدر السابق

الأوامر وتدريب لهم على الطاعة وعليه فانها أنشأت لذلك وحين الوصول الى مرحلة الاعداد رفعت إذ لا غاية متبقية منها.

واشكاله ان يلزم كون الاحكام كذلك هي أكثر من الاحكام الناشئة في متعلقاتها، وهو غير ثابت، ان لم يكن العكس هو الصحيح.

وثالثاً: لعله للإشارة الى ان يتفطن القارئ بان النسخ الذي قال بعدم البأس فيه، هو نسخ العمومات التي هي احكام ظاهرية بصدور تلك الخصوصات التي هي احكام واقعية والنسخ كما يكون للاحكام الواقعية بورود الناسخ فكذلك يكون نسخ الاحكام الظاهرية بورود الاحكام الواقعية، وذلك لأن استمرارها ودوامها هو اطلاقها الاحوالي، وهو بالمقدمات الحكمية ومنها عدم البيان ومع الخصوصات فهي بيان يرتفع به اطلاقها أو عمومها الاحوالي، هكذا ذكره في العناية.^١

وفيه: ان هذا يكون رفعا للإطلاق وليس رفعا للحكم ليكون نسخاً.



قوله (قده): ((فصل

لا إشكال في تعيين الاظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين، وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء، ولذا وقع بعض الاعلام في اشتباه وخطأ؛ حيث توهم أنه إذا كان هناك عام وخصوصات وقد خُصَّص ببعضها، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، وربما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها.

وفيه: إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره، وإن انثلم به حجيته، ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي؛ لأصالة عمومه بالنسبة إليه.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟!

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لافادة القاعدة الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلا لم

يكن وجهه في حجيته في تمام الباقي ؛ لجواز استعماله -حينئذ- فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، وأصالة عدم مخصص آخر لا يوجب إنعقاد ظهور له ؛ لا فيه ولا في غيره من المراتب ؛ لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها، كما لا يخفى ؛ لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها.

نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام)).

فصل: في انقلاب النسبة

لا اشكال في تعيين الأخذ بالأظهر من الدليلين المتعارضين فيما لو كان أحدهما أظهر، وإما إذا كان هناك أكثر من دليلين، ثلاثة مثلاً وبعضها أظهر، أيضاً تعيين الأخذ به ولكن قد خفي هذا على بعض المعاصرين فوقع في الاشتباه والخطأ.

توضيح ذلك: أنه إذا كان هناك عام وخاصان كما لو ورد العام (أكرم كل عالم)، في اليوم الأول، وورد في اليوم الثاني خاص (لا تكرم العالم الفاسق)، وورد في اليوم الثالث، خاص آخر ((لا تكرم النحاة)) فإن النسبة بين العام وكل واحد من الخاصين هو العموم والخصوص المطلق، وفي مثل ذلك وقع تساؤل مفاده: أنه هل نخصص العام بكللا الخاصين فتكون النتيجة هي أنه يجب أكرام العالم إذا لم يكن فاسقاً ولم يكن نحويّاً، أو أنه نخصص العام بالخاص الأول فتكون النتيجة هي أنه يجب أكرام العالم إذا لم يكن فاسقاً، وبعد ذلك تلحظ النسبة بين هذا العام بعد



تخصيصه بالخاص الأول وبين الخاص الثاني، فإذا كانت النسبة باقية كما كانت أولاً وهي العموم والخصوص المطلق فلا اشكال في تخصيص العام بالخاص الثاني أيضاً، فلو كان الخاص الثاني هكذا لا تكرم زيداً العالم، فالنسبة باقية على ما هي عليه أولاً قبل تخصيص العام بالخاص الأول، وعليه فيخصص الخاص الثاني العام بعد التخصيص بالأول، وأما إذا تغيرت النسبة وانقلبت من العموم والخصوص المطلق الى العموم والخصوص من وجه مثلاً، فهل تلاحظ النسبة الجديدة، كما هو الحال في المثال المذكور الأول، بعد تخصيص العام بالخاص الأول تصبح النتيجة، أكرم العالم العادل، ونسبتها الى الخاص الثاني - أي لا تكرم النحوي - هي العموم من وجه، فيحصل التعارض في النحوي العادل، وتطبق قواعد التعارض من التخيير أو الترجيح على الخلاف المتقدم، وهذا ما ذهب إليه المشتبه من ملاحظة النسبة الجديدة وهي العموم من وجه لا النسبة السابقة وهي العموم المطلق.

والصحيح هو ملاحظة النسبة الأولى وهي العموم والخصوص المطلق (والوجه في ذلك) هو أنه حين أخذ النسبة بين الدليلين فالمدار هو ملاحظة ظهورهما بمعنى ملاحظة ظهور هذا الدليل وظهور ذلك الدليل ثم أخذ النسبة بينهما، وفي المقام فإن العام قبل تخصيصه بالخاص الأول كان ظاهراً في العموم وبعد تخصيصه به يبقى على ظهوره في العموم وإن لم يكن الظهور المذكور حجة في العموم (٣٢).

وبكلمة: فإن المخصص إذا كان منفصلاً فهو لا يهدم ظهور العام في عمومه بل يكون باقياً على ظهوره وإذا كان باقياً على ظهوره فتكون النسبة بين العام بعد تخصيصه بالخاص الأول وبين الخاص الثاني هي العموم والخصوص المطلق لأنه في مقام أخذ النسبة بين دليلين يكون المدار على ظهورهما لا على الظهور الذي



يكون حجة حتى يقال: بان العام بعد تخصيصه بالخاص الأول لا يكون ظهوره حجة إلا فيما عدا الخاص.

ثم ان ما يدل على ظهور العام بعد تخصيصه بالخاص الأول يكون باقياً على حاله هو انهم قالوا ان كل عام إذا خص بمخصص يكون حجة في الباقي والدليل أنه لو لم يكن الظهور في العموم باقياً فلا وجه بكون العام حجة في الباقي لاحتمال انه مستعمل في بعض مراتب الباقي لا في تمامها.

لا يقال: ان المخصص إذا كان قطعياً فيحصل القطع بعدم كون العام مستعملاً في العموم فكيف يكون ظاهراً فيه ولا ينثلم بالمخصص ظهوره. فإنه يقال: ان المخصص القطعي يكشف عن ان العموم ليس مراداً جدياً من العام لا أن العام غير مستعمل فيه حتى يقال بأنه مع عدم استعماله فيه فكيف يكون ظاهراً فيه.

ثم ان الفائدة من وراء ذلك - من كون العام مستعملاً بالعموم حتى بعد تخصيصه بمخصص منفصل - هو ان المولى يكون قد اعطى قاعدة بيد المكلف وهي ان كل عام لا بد من العمل به على المكلف إلا إذا علم بالمخصص، كما لو اخرج العالم الفاسق بمخصص فإنه لا يعمل بعمومه في حقه - في حق العالم الفاسق - وهذا بخلاف ما لو لم يكن العام مستعملاً في العموم فإنه لا تصير قاعدة كلية بيد المكلف، فإذا شك بعد تخصيص العام بدليل لا تكرم العالم الفاسق، في ان النحوي يجب اكرامه أم لا؟ فلا يمكن ان نقول ان مقتضى عموم اكرم كل عالم هو وجوب اكرامه إذ المفروض ان العام لم يكن مستعملاً في العموم وليس ظاهراً فيه.

وبالجملة ان العام لو لم يكن مستعملاً في العموم بعد تخصيصه وبالتالي لم يكن ظاهراً فيه فلا وجه لكونه حجة في الباقي - في تمام الباقي - لاحتمال ان يكون مستعملاً في تمام الباقي أو في غيره.

ودعوى أنه يمكن اثبات كون العام بعد تخصيصه مستعملاً في تمام مراتب الباقي وظاهراً فيه بواسطة اصالة عدم مخصص آخر يخرج بعض أفراد الباقي. مدفوعة: بان اصالة عدم وجود مخصص آخر لا توجب ظهور العام لا في الباقي ولا في بعض مراتب الباقي لأن الظهور له أحد منشأين اما الوضع واما القرينة، ومعلوم ان العام ليس موضوعاً لتمام مراتب الباقي ولا لبعض مراتبه، وأنه لا قرينة على ذلك.

نعم: يمكن ان يقال بأنه توجد قرينة على كون العام بعد تخصيصه مستعملاً في تمام مراتب الباقي وهي ان المتكلم إذا كان في مقام البيان وخصص العام ولم ينصب قرينة على ان مراده بعض مراتب الباقي فان نفس ذلك قرينة على ان مراده هو تمام الباقي، الا انه يرد على هذه القرينة انها ليست قرينة عامة في جميع الموارد وإنما هي تتم في بعض الموارد وهي الموارد التي يفترض فيها كون المولى في مقام البيان، وهذا بخلاف المختار من كون العام بعد تخصيصه ظاهراً في العموم فإنه بواسطة الظهور المذكور يمكن اثبات ارادة تمام الباقي في جميع الموارد، وهو غير نصب قرينة على ارادة تمام الباقي من العام بعد تخصيصه.

(٣٢) ذكر بعض المحشين ومنهم صاحب العناية: بان جواب المصنف

ليس فيه اشارة الى ما فرضه المتوهم من كون المخصص الأول لبياً.



وقد أوضحه المرحوم المشكيني: ما ذكره ثالثاً: ان يكون المخصص المنفصل مختلف السنخ مع الخاص الآخر، مثل ان يكون أحدهما لبياً - من اجماع أو عقل أو سيرة - والآخر لفظياً، وهو محل النزاع بين المشهور وبين النراقي، فقد ذهب الى لزوم ملاحظة اللبي أولاً، ثم ملاحظة اللفظي مع النسبة المنقلبة لزعمه كون اللبي كالمتصل.

ويمكن ان يستدل له بوجهين

الأول: ان اللبي كاشف عن مخصص متصل بالعام، ولا ريب في كونه موجباً لتضييق دائرة ظهوره، الذي هو المتبع في باب ملاحظة النسبة بين الدليلين، كما تقدم.

وفيه: منع الكشف

الثاني: أنه لا ريب في ان المدار في ملاحظة النسب هو الظهوران، لا ما هو الموضوع له للالفاظ، وان المدار من الظهور هو الظهور المستقر دون الظهور الخيالي، وأنه بعد ورود المخصص على العام يكشف أنه لم يكن ظاهراً في العموم بل في غير مورد الخاص، وحينئذ لا بد من ملاحظة النسبة المنقلب إليها.

وقد اجاب عنه الماتن: بمنع المقدمة الأخيرة - الثالثة - وان العام لا ينثلم ظهوره بورود تخصيص عليه، سواء أكان مخصصه لبياً قطعياً أو لفظياً^١.

^١ المشكيني ت ٨٥٠ - ج ٥ كفاية ص ٢٢٤ - تحقيق الخفاجي



وبه — بهذا الجواب — اجاب في العناية بأن المخصص اللبي ليس بمنزلة المخصص المتصل كي يوجب انعقاد ظهور العام في الباقي ..^١

ولنا تعليق: بان الدليل اللبي اما هو الاجماع، ولا معنى له في زمان المعصومين، واما هو العقل، وقد مر بان الدليل العقلي مورد الاستفادة منه نادر جداً، واما هو السيرة، وهي في طول الممارسة الاستنباطية.

وعلى هذا فالأمور الثلاثة متأخرة عن ورود هذه الروايات وليست متزامنة معها.

نعم لو كان الاجماع محققاً على الفرض، إذ لا معنى للاجماع تحققاً في زمن النص، كان بالامكان القول بان الشارع أو المتكلم قد عول في بيان مقاصده من العام على هذا الاجماع، وكأنه قد أخذ متصلاً بانشائه للعام وكذا العقل لو فرض، والسيرة كذلك، ومن هنا فالاتصال للخاص يثلم ظهور العام في العموم، وبالتالي تلاحظ النسبة المنقلبة.

الا ان شيئاً مما ذكر لم يكن متحققاً أو حاصلاً ليعول عليه الشارع في بيان مرادته أو حقيقة ظهورات كلامه.

نعم، هذه الأمور الثلاثة لو قيل بها فهي متأخرة عن النص العام ومعه لا ينهدم ظهوره في العموم كما هو واضح.

هذا وقد ذكر في العناية استثناءً لصالح النراقي (قده) هو ان يفرض كون المخصص اللبي من الوضوح والضرورة بمثابة عدّ من المخصص المتصل فيوجب

^١ (العناية ج ٦ ص ١٢٣)

الوسيط في علم الأصول.....(٢٢٢)

ذلك ظهور العام في الباقي وتنقلب النسبة مع المخصص الثاني الى العموم من وجه الا ان ذلك نادر جداً بل مجرد فرض كما لا يخفى.

أقول: لا نعقل وجهاً لضرورة المخصص اللبي، أو وضوحه وماذا يقصد بهما ولو فرض معقوليته فإنما هو في طول صدور العام ومتأخر عنه، ومعه لا يصلح لتقييد ظهوره.

قوله (قده): ((فانقذ بذلك: أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً؛ ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً، ولو لم يكن مستوعبة لأفراده، فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها، فلا بد —حينئذ— من معاملة التباين بينه وبين مجموعها، ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك مرجح، فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قُدم تخييراً، فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحة المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذٍ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيُخصص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً، فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما، وأنه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخيير بينهما، وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج.



نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً؛ لقدّم على العام الآخر، لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفي)).

واتضح من خلال العرض السابق بأن الصحيح هو لزوم تخصيص العام - بجميع الخصوصات - ولو كان بعضها متقدماً زماناً على البعض الآخر أو كان قطعياً من حيث الدلالة والسند- موجباً للقطع بعدم كون العام مستعملاً في العموم لبأ لا أنه يخص بعضها أولاً فإذا انقلبت النسبة بينه وبين باقي الخصوصات كان المدار على النسبة المنقلبة إذا لم يلزم من تخصيصه بها جميعاً تخصيص الأكثر فضلاً عما إذا لزم تخصيص الجميع وبقاء العام بلا مورد، كما لو قال يجب أكرام العلماء، ويحرم أكرام فساق العلماء ويستحب أكرام عدول العلماء. وإذا لزم ذلك فتحصل المعارضة بين العام وبين مجموع الخصوصات لا بينه وبين كل واحد منهما على حدة، وحينئذ يعمل بالتخير أو الترجيح على المشهور (٣٣)، فإذا أخذ بالخصوصات لم يرجح فيها أو لاختيارها، عمل بها وترك العمل بالعام، وأما إذا أخذ بالعام لاجل وجود مرجح أو لاختياره فلا تطرح جميع الخصوصات بل يؤخذ بالخصوصات التي لا يلزم من تخصيص العام بها محذور تخصيص الأكثر أو بقاء العام بلا مورد ومن هنا تقع المعارضة بين نفس الخصوصات أيضاً فلا بد من تقديم بعضها على بعض ترجيحاً أو تخيراً، ووجه المعارضة فيها هو صلاحية كل منهما لأن يخصص العام به.



هذا كله فيما إذا كانت النسبة بين العام وبين الخصوصات نسبة واحدة بمعنى ان نسبة العام الى أحد الخاصين كانت كنسبة العام الى الخاص الآخر وهي العموم والخصوص المطلق مثلاً، وأما إذا كانت النسبة مختلفة كما إذا كانت كنسبة العام الى الخاص الأول هي نسبة العموم والخصوص المطلق ونسبته الى الخاص الآخر هي نسبة العموم والخصوص من وجه كما لو قيل ((أكرم كل عالم)) و ((لا تكرم كل فاسق)) و ((أكرم النحاة)) فان نسبة الدليل الأول الى الثاني نسبة العموم والخصوص من وجه بينما نسبة الدليل الأول الى الثالث هي نسبة العموم والخصوص المطلق، والحكم في هذه الصورة هو نفس الحكم في الصورة السابقة أي تلاحظ النسبة بعد تخصيص الأول بالثالث، بين العام الأول والثاني ويعمل بالتخير أو الترجيح وان فرض أنه بعد تخصيص الأول بالثالث تصير النسبة بين الأول والثاني نسبة العموم والخصوص المطلق وان كانت النسبة في المثال المذكور باقية على حالها على العموم والخصوص من وجه لما عرفت في مقام أخذ النسبة بين الدليلين ملاحظة الظهورات في كل منهما، ومن المعلوم ان الدليل الأول بعد تخصيصه بالثالث يبقى ظاهراً في العموم، وان انقلبت حجيته بالنسبة الى مورد الخاص.

وبكلمة ان الدليل الأول لا يقدم على الثاني وان صار الأول أخص من الثاني بل تحصل بينهما معارضة على نحو العموم والخصوص من وجه فيتعارضان في مادة الاجتماع تحت الأول وذلك فيما لو فرض انه بعد تخصيص الأول بالثالث يبقى تحت الأول كمية من الافراد بحيث لو أريد ادخال مادة الاجتماع تحت الدليل الثاني يلزم ان تكون الافراد الحقيقية تحت الدليل الأول قليلة بحيث تقبح ان تكون مراده من الدليل الأول، فإنه في مثال ذلك لا بد من ادخال مادة الاجتماع تحت الدليل الأول لكن لا من جهة انقلاب النسبة الى العموم

والخصوص المطلق بعد ما كنت من وجه بل لصيرورة الدليل الأول كالصرح في الشمول لمادة الاجتماع بخلاف الدليل الثاني فإنه ظاهراً فيه.

وقد مثل له، يجب أكرام العلماء ويحرم أكرام فساق العلماء ويستحب أكرام الهاشميين، وقدم الثاني على الأول لاختصاصه منه وفرضنا أنه لم يبق تحت العام بعد اخراج الخاص عنه إلا مقداراً قليلاً لو جعلنا مادة الاجتماع بينه وبين الهاشميين تحت دليل يستحب أكرام الهاشميين لبلغ التخصيص في العلماء إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه، كما في تخصيص الأكثر أو كان بعيداً جداً كما في تخصيص الجميع، لقدّم الأول على الثالث لكن لا لاختلاف النسبة بل لصيرورة لفظ العلماء بعد التخصيص كالنص بالنسبة إلى الهاشميين لقلة أفرادهم وضيق دائرته فيجعل مورد الاجتماع تحت لفظ العلماء لظهوره من لفظ الهاشميين ذكره -الايضاح- صاحب العناية^١. (٣٤)

(٣٣) فإذا أخذ بالخصوصات ترجيحاً إذا كان معها مرجح أو تخييراً فيعمل بها حينئذٍ ويترك العام بمعنى أنه لا يعمل بعمومه في جميع أفرادها حتى الأفراد التي لم تشملها الخصوصات كما هو ظاهر بعض، كصاحب الحقائق والعناية، ويحتمل في مقابله ترك العام في خصوص أفراد الخصوصات لعدم تعارض العام مع الخصوصات في تلك الأفراد.

وأما إذا أخذ بالعام لأجل مرجح معه أو تخييراً فلا تطرح جميع الخصوصات بل تؤخذ بالخصوصات التي لا يلزم من تخصيص العام بها محذور



تخصيص الأكثر أو بقاء العام بلا مورد، فإن المعارضة لم تكن بين العام وبين كل واحد من الخصوصات كي يقال كيف يرجح الخاص على العام ويخصص العام به، بل المعارضة كانت بينه وبين مجموع الخصوصات من حيث المجموع وإذا كان اللازم هو الأخذ ببعض الخصوصات دون البعض وقع التعارض بين بعضها البعض لأن كل منها صالح لتخصيص العام به فيعمل بالترجيح بينها أو بالتخير.

أقول: اما في حال تقديم الخصوصات، فإنه لا معنى للعمل بالعام لأن تقديم الخصوصات عليه بأدلة العلاج من الترجيح أو التخير، وليس تقديمها عليه من باب الاظهرية، حتى يقال بان العام باق على ما تحته من الافراد بعد اخراج الخصوصات، وعليه فالحق مع العناية والاخيرين.

واما ما ذكره في الأخذ بالعام واختياره على الخاصين انما هو بمقدار لزوم الاستهجان؛ لأن معارضته معهما في مقام الدلالة بهذا المقدار، وفي الزيادة يكون الخاصان ارجح منه دلالة، فيلاحظ فيها احكام العلاج السندية؛ وحيث كان لزوم الاستهجان مستنداً الى كليهما لا الى كل واحد منهما فتقع المعارضة بينه وبين مجموع الخاصين بالنسبة الى مقدار الاستهجان، وحيث كان مقداره مردداً بينهما فعلى تقديم العام ترجيحاً أو تخييراً في هذا المقدار، يقع تعارض عرضي بينهما؛ لقيام حجة فعلية على خلافهما وهو العام بالنسبة الى مقدار الاستهجان، لفرض تقدمه عليهما سنداً في هذا المقدار، وحينئذ لا بد من ملاحظة احكام العلاج بين الخاصين، فان كان احدهما راجحاً يخص به

العام ويطرح الآخر والا يخصص بما اختير، ويطرح غيره^١، ذكره المشكيني بياناً لمراد المصنف.

أقول: ويرد نفس ما ذكره على سابقه إذ بعد اختيار العام أو مرجحه لا معنى لملاحظة أي واحد من الخاصين، إلا إذا كانت المعارضة بينهما وبين الخاص بمقدار ما يرفع به الاستهجان، وعليه فسيأتي ما ذكره في البيان السابق.

(٣٤) علق في العناية على قول المصنف ((بل لكونه كالنص فيه فيقدم على الآخر الظاهر فيه لعمومه كما لا يخفى)) بالقول:

ان المخصص المنفصل كما أنه مما لا يوجب انعقاد ظهور جديد للعام في الباقي بل العام باقٍ على ظهوره قبل التخصيص، فكذلك مما لا يوجب أظهريته بالنسبة الى عام آخر (وعليه) ففي المثال كما ان قوله يجب اكرام العلماء من قبل تخصيصه بيحرم اكرام فساق العلماء كان معارضاً لقوله يستحب إكرام الهاشميين في مادة الاجتماع ولم يكن احدهما أظهر من الآخر بل كان يجب الترجيح بينهما أو التخيير على الخلاف المتقدم في الدليلين المتعارضين فكذلك بعد تخصيصه به بلا شبهة^٢.

^١ (تعليقة ٨٥٥ المشكيني ج ٥ كفاية ص ٢٢٨ - تحقيق الخفاجي

^٢ (العناية ج ٦ ص ١٢٩

وهو مردود لأن بقاء على ظهوره في العموم شيء واظهريته من غيره شيء آخر ولا ربط بينهما، فبقاءه على ظهوره في العموم بلحاظ نفسه واظهريته بعد التخصيص بلحاظ غيره.

وكيف لا يكون أظهر وهو أخص من الثالث بعد التخصيص بالثاني بحيث لا يبقى مورد له فيما لو جعلت مادة الاجتماع — العالم الهاشمي — تحت قوله يستحب اكرام الهاشميين.

ولو عبر المصنف بان في مثل ذلك يبقى بلا مورد وهو مستهجن بل بعيد جداً كان أولى من التعبير بالاظهريّة.



قوله (قده): ((فصل

لا يخفي أن المزايا المرجحة لاحد المتعارضين، الموجبة للأخذ به وطرح الآخر - بناء على وجوب الترجيح - وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة، من راوي الخبر ونفسه، ووجه صدوره، ومتمنه، ومضمونه، مثل: الوثاقة، والفقاهة، والشهرة، ومخالفة العامة، والفصاحة، وموافقة الكتاب، والموافقة لفتوى الاصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه، خصوصاً لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة، إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية، فإنها -أيضاً- مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلاً وطرح الآخر راساً، وكونها في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة، لا يوجب كونها كذلك في غيرهما؛ ضرورة أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره؟!)

ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات؛ لو قيل بالتعدي وإناطة الترجيح بالظن أو بالاقربية إلى الواقع؛ ضرورة أن قضية ذلك

تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، والتخيير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لإتعايب النفس في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر)).

فصل: في رجوع جميع المرجحات الى الترجيح بحسب السند

أنه بناء على لزوم الترجيح والتعدي من المزايا المنصوصة الى غيرها فان مرجحات السند وان كانت على انحاء، فان منها ما يعرض للراوي مثل الوثاقة والفقاها، ومنها ما يعرض على نفس الخبر كالشهرة الفتوائية، فيقال الرواية مشهورة، ومنها ما يعرض على جهة الصدور كمخالفة العامة، ومنها ما يعرض على مضمون الخبر وهو الحكم كموافقة الكتاب والسنة، ومنها ما يعرض على متن الخبر كالفصاحة فيقال ان الفاظ الخبر فصيحة، الى غير ذلك من المرجحات المعارضة على جهة معينة من الخبر، فهذه المرجحات بحسب النتيجة موجبة لتقديم أحد السندين وحجيته فعلاً ووجوب الأخذ به وطرح الآخر رأساً.

بمعنى ان جميعها ترجع الى المعارضة بحسب السند فدليل حجية السند لا يمكن ان يشمل كلا الخبرين المتعارضين بل يشمل أحدهما فقط.

والوجه في ذلك: هو ان اخبار العلاج الدالة على تقديم المشهور أو الأوثق أو غير ذلك ظاهرها هو طرح الخبر غير المشهور من حيث السند والأخذ بسند الخبر المشهور، ونفس القول يأتي في الترجيح بمخالفة العامة.

لا يقال: ان الخبرين إذا كانا مقطوعي السند فلا يمكن ان يقال بان مخالفة العامة توجب ترجيح الخبر المخالف من حيث السند إذ المفروض ان السند فيها



قطعي فلا معنى لكون الترجيح بلحاظه بل هو ترجيح بحسب الجهة وإذا كان الأمر كذلك في مقطوعي السند فالأمر كذلك في مظنوني السند لعدم الفرق بينهما.

فأنه يقال: أنه قياس مع الفارق، فأن مظنوني السند إذا كان أحدهما موافقاً للعامة فيمكن ان يقال بان المعارضة تقع بينهما من حيث السند إذ لا يمكن ان يعيدنا الشارع بكلا السندين وصدورهما وحمل خبر الموافق على التقية، بل لا بد من أن يعيدنا الشارع بأحد الخبرين وهو ما كان مخالفاً للعامة، و لا معنى في مقطوعي السند أن يعيدنا الشارع بأحد السندين لفرض كونهما مقطوعي السند. ثم أنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة الى كل مزية موجبة لأقربية أحد الخبرين الى الواقع بمعنى لو فرض العلم بكذب احدهما كان احتمال مطابقة ذي المزية أرجح من الآخر.

أو الى كل مزية موجبة للظن الفعلي: فان المناط ليس هو ذكر هذا المرجح في كلام الإمام (عليه السلام) اسبق من غيره بحيث يقدم الخبر الذي معه المزية المذكورة أسبق من غيرها الموجودة في الخبر الآخر، بل المناط هو حصول أحد الأمرين المتقدمين من الاقربية للواقع أو الظن الفعلي مع أحد الخبرين، وان حصل في كلا الخبرين، كما لو كان الخبران مظنوني الصدور وكان الخلل مظنوناً في دالتهما أو في جهتهما فاللازم حينئذ هو التخيير، وعلى هذا فلا حاجة لما فعله البعض واتعب نفسه لتحقيق ان أياً من المرجحات هو المقدم وأياً منها هو المؤخر.

قوله (قده): ((وأما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة فله وجه؛ لما يتراءى من ذكرها مرتبا في المقبولة والمرفوعة، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح، ولذا إقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بها في المقبولة، وهو بعيد جداً، وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك على الأول بل لابد من ملاحظة الترتيب، إلا إذا كانا في عرض واحد.

وانقذ بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات؛ في أنه لابد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيهما -فعلاً- موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الاقربية كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر، أو أنه لا مزية لاحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بماله من المزية مساويا للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد -حينئذ- من التخيير بين الخبرين، فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهاني - قدس سره - وبالف فيه

بعض أعظم المعاصرين - أعلى الله درجته - ولا لتقديم غيره عليه، كما يظهر من شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - قال: (أما لو

زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور؛ بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة؛ بناءً على تعليل الترجيح بخالفة العامة بإحتمال التقية في الموافق؛ لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبدًا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

إن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما إقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح -نظير الترجيح بحسب الدلالة- مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة).

وقال: بعد جملة من الكلام:

(فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إما علماً كما في المتواترين، أو تعبدًا كما في المتكافئين من الاخبار، وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لأعمال هذا المرجح

فيه ؛ لان جهة الصدور متفرع على أصل الصدور) ، انتهى موضع الحاجة من كلامه ، زيد في علو مقامه)).

وان بني على عدم التعدي ولزوم الاقتصار على المزايا المنصوصة فقد يقال بلزوم الترتيب لأن الإمام (عليه السلام) ذكر المرحجات على سبيل الترتيب في المقبولة والمرفوعة.

ويرد على ما ذكر: ان الإمام (عليه السلام) ليس غرضه حينما ذكر المرحجات ان تكون مترتبة ليراعى عند الترجيح بين الخبرين ، بل غرضه بيان المرحح وان هذا مرجح وذاك مرجح لا غير ، ومما يؤيد ذلك ان الإمام (عليه السلام) قد اقتصر على ذكر مرجح واحد في بعض الأخبار ، ولو كان الترتيب معتبراً لكان اللازم ان تذكر جميع المرحجات على سبيل الترتيب.

هذا مضافاً الى أنه لو كان الترتيب معتبراً لزم تقييد جميع ما دل على الترجيح بالترتيب المذكور في المقبولة لانها اشمل الروايات ذكراً للمرحجات وهو بعيد (٣٥).

وعلى هذا فمتى وجد مرجح في أحد المتعارضين ، من المرحجات المنصوصة ووجد في الخبر الآخر مرجح آخر منها ، كان المرحح هو اطلاقات التخيير لتساويهما في المزية ، وليس كذلك على القول الأول بلزوم الترتيب إذ لا بد حينئذٍ من ملاحظة الرتبة للمزية ، فإذا وجد في أحد الخبرين مزية وفي الآخر أخرى ، فإنه من الواضح أن أحد المزييتين لا عبرة بها إذا لم تكن في عرض الأخرى.

وان كانت في عرضها: مساوية معها في تمام المزايا المنصوصة حينئذٍ يرجع الى التخيير ، وان كان الأمر في آخر المقبولة قد أمر الإمام (عليه السلام) بالارجاء الى لقاء الإمام (عليه السلام) ولكنه مختص بزمان الحضور كما تقدم.



وافتح بذلك حال المرحح الجهتي هو كحال ساير المرححات عيناً فإذا كان مريح جهتي في أحد الخبرين ومريح صدوري في الخبر الآخر، فلا بد من ملاحظة ايها موجب للظن الفعلي أو للاقربية الى الواقع فيقدم هو دون الآخر وإذا تساويا في المناطين فيتخير بينهما بمقتضى اطلاقات التخير.

وقد ذهب المحقق البهبهاني، وبعض الاعاظم وهو الميرزا الرشتي - صاحب البدائع - الى لزوم تقديم المرحح الجهتي على المرحح الصدوري، فيما ذهب الشيخ الانصاري (قده) الى تقديم المرحح الصدوري على المرحح الجهتي.

ومحصل ما ذكر في توجيه ما ذهب اليه، فان جهة الصدور متفرع على أصل الصدور، فإذا كان الخبران مقطوعي الصدور كما في المتواترين فتصل النوبة الى المرحح الجهتي وكذا إذا كان الخبران بحكم مقطوعي الصدور - المتكافئان - من حيث الصدور على نحو لا يمكن التعبد بصدور أحدهما دون الآخر بعد تساويهما في تمام الجهات فتصل النوبة -أيضاً- الى المرحح الجهتي، وإما إذا كانا متفاضلين من حيث جهة الصدور فيجب التعبد بالراجح صدوراً ولا يكاد تصل النوبة الى المرحوح صدوراً كي يلاحظ رجحانه جهة.

فان قلت: أنه في المتفاضلين من حيث الصدور بعد اقتضاء الأصل صدورهما جميعاً بمقتضى دليل اعتبارهما شرعاً فإذا عبدنا الشارع بصدورهما جميعاً كان حالهما كحال مقطوعي السند أو بحكمهما عيناً فيؤخذ بالراجح جهة دون الآخر، وهذا نظير ما إذا كان المتعارضان بينهما جمع عرضي بان كان أحدهما ظاهر والآخر أظهر حيث يقتضي الأصل صدورهما جميعاً فيؤخذ بالأقوى ظهوراً ويحمل عليه الآخر فكذلك في المقام بعد اقتضاء الأصل صدورهما جميعاً فيؤخذ بالأقوى جهة دون الآخر فيكون حال المرحح الجهتي كحال المرحح الدلالي عيناً أي يكون مقدماً على غيره ومع فقدته تصل النوبة الى غيره.

فأنه يقال: أنه هنا فرق بين المقامين، فان المتعارضين إذا امكن الجمع بينهما عرفاً يعقل التعبد بصدورهما معاً فيؤخذ بالأظهر ويحمل الظاهر عليه كما هو الحال في العام والخاص والمطلق والمقيد و لا يطرح الظاهر ويؤخذ بالأظهر، بخلاف ما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي وكنا متفاضلين من حيث الصدور فإنه لا يعقل التعبد بصدورهما معاً إذ لا معنى لذلك ليحمل الخبر الموافق للعامة على التقية فإنه إلغاء له رأساً، وهذا واضح.

قال الشيخ الانصاري بعد جملة من الكلام عنه: (مورد هذا الترجيح هو تساوي الخبرين من حيث الصدور كما في مقطوعي الصدور من المتواترين أو بحكمهما من المتكافئين، واما ما يوجب التعبد بصدور احدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لأعمال هذا المرح فيه - يقصد المرحح الجهتي - لأن جهة الصدور متفرقة على أصل الصدور) انتهى كلامه زيد في علو مقامه.

(٣٥) علق في العناية على جواب المصنف (قده) بالقول:

بل لا يمكن القول بذلك جداً فإن الظاهر من المقبولة والمرفوعة بل كاد ان يكون صريحهما هو الترتيب بين المرجحات فان مقتضى أمره (عليه السلام) بالترجيح بالشهرة مثلاً هو ان المناط في تقديم أحدهما هو الشهرة رواية سواء كان موافقاً للكتاب أم لا كما ان مقتضى فرض الراوي كليهما مشهورين وأمره (عليه السلام) بالترجيح بموافقة الكتاب هو إن المعيار في التقديم - حينئذٍ - موافقة أحدهما للكتاب سواء كان مخالفاً للعامة أم لا وهكذا الى آخر المرجحات وهذا هو عين الترتيب بلا شبهة.



(واما كون) ساير أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا المرجح وذاك مرجح فهو ليس مربوطاً بالمقبولة والمرفوعة أصلاً (كما ان الاقتصار) في غير واحد عن الاخبار على ذكر مرجح واحد لا أكثر مما لا يشهد بعدم الترتيب في المقبولة والمرفوعة أبداً ولزوم تقييد جمع الاخبار للترجيح على كثرتها بما في المقبولة على القول بالترتيب وإن كان هو بعيداً جداً ولكنه مع ذلك مما لا ينافي ظهور المقبولة في الترتيب كما لا يخفى^١.

ويمكن للمصنف ان يجيب:

أولاً: ان ذكر المرجحات بالكيفية في المقبولة هو من كلام الإمام (عليه السلام) حيث أبتدأ بما هو أقرب حضوراً الى ذهن السائل لا لكونه المزية المترتبة أولاً في مجموع المزايا، ثم ذكر الثاني باعتبارية اقربيته من غيره الى ذهن السائل وهكذا، ولو كان الثاني أقرب من الأول لذكره الإمام (عليه السلام)، وعليه فلا يتم ما قاله بإفادتها للترتيب.

وثانياً: ذكر جملة من الروايات بان الإمام (عليه السلام) قد حكم بالأخذ بالاحداث منهما كما سيأتي التعرض لها في البحث، ومن الواضح اطلاق الأحداث سواءً مزيته التي له مذكورة قبل غيرها أو بعدها في المقبولة والمرفوعة. اللهم الا ان يقال بان الاحداث من الروايتين هي ما كانت بملاكات

القرب الى الصدور والواقع والجهة، وهذا لم يثبت.

واما ما ذكره من كون سائر اخبار الخ.

كما أنه مما لا يشهد بعدم لزوم الترتيب في المقبولة كذلك هو لا يشهد بلزوم الترتيب في الروايتين.

الا ان يقول المجيب: هو ان ما ذكرناه نفي ما راه المصنف لاثبات ما ادعيناه، لكفاية ظهور الروايتين في الترتيب.

واما ما ذكره من لزوم تقييد أخبار الترجيح بالترتيب فهو في محلة. والذي يشفع للمصنف القائل بعدم الترتيب، هو ان المرجحات هل لها موضوعية خاصة أو تكون طريقاً الى الوثوق بالصدور، لفرض تحقق المناط في الجميع وذلك لأن اعتبار نفس الأمانة من حيث الطريقية فتكون المرجحات أيضاً كذلك.

واشكاله على الكفاية أنه يقيد التعدي الى كل ما يوجب الوثوق والاطمئنان وهو لا يقول به.

ويشفع له أيضاً أن مقتضى الأصل عدم الترتيب ولا دليل على الخلاف الا ما يتوهم من ذكرها مرتبة في المقبولة.

وفيه: أنه ترتيب ذكري لا واقعي مع انها مذكورة في سائر الاخبار غير مرتبة، وسياقها آب عن التخصيص^١.

^١ تهذيب الاصول - السبزواري ج ١ ص ١٨٧



قوله (قده): ((وفيه - مضافا إلى ما عرفت - أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله، إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور، بل من مرجحاتها، وأما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأى فرق بينه وبين سائر المرجحات؟! ولم يقم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة، مع كون الآخر راجحاً بحسبها، بل هو أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاخمة، ومع عدم الدلالة -ولو لعدم التعرض لهذه الصورة- فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل.

وقد أورد بعض أعظم تلاميذه عليه، بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقية، لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها؛ لأنه إلغاء لاحدهما -أيضاً- في الحقيقة.

وفيه، ما لا يخفى: من الغفلة وحسبان أنه التزم - قدس سره - في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور؛ إما للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلاً، مع بداهة أن غرضه من

التساوي - من حيث الصدور تعبداً - تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً؛ ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلاً بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً.

والعجب كل العجب أنه - رحمه الله - لم يكتف بما أورده من النقص، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، وبرهن عليه بما حاصله: امتناع التعبد بصدور الموافق؛ لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقيّة، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهةً، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الامر في الظني الصدور أهون؛ لاحتمال عدم صدوره، بخلافه)).

وفيه: أولاً: أنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرححات وملاحظة أيهما يقدم وأيها يؤخر بعد ان كان المناط في التقديم هو حصول الظن الفعلي أو الاقربية للواقع فأى مرجح أفاد ذلك كان هو المقدم من دون فرق بين كونه مرجحاً جهتياً أو صدورياً، وان حصل في كليهما فيتخير بينهما.

ثانياً: ان ما ذكره من تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي باعتبار ان جهة الصدور فرع اصل الصدور انما يتم لو لم نقل برجوع تمام المزايا الى المرححات السندية - الصدورية - كما تقدم، وإلا فلا وجه لمراعاة الترتيب بين المرححات



أصلاً إذ لا فرق حينئذ بين مرجح ومرجح وإن كان أحدهما صدورياً والآخر جهتياً كما لا يخفى.

وعلى هذا فيكون المقدم هو ما أوجب الظن الفعلي أو الشأني بالاقربية ولا دليل على ترجيح ما هو راجح الصدور من غير جهة مخالفته للعامة على ما هو راجح الصدور من حيث مخالفته للعامة.

نعم: لو فرض ان ما كان معه المرجح الصدوري يظن بالظن الفعلي أو الشأني بأقربيته فيكون مقدماً، أو فرض دلالة اخبار العلاج على ان الراجح صدوره من غير جهة مخالفته للعامة مقدم على ما هو راجح الصدور من حيث مخالفته للعامة فيقدم في مثل ذلك الخبر الذي معه المرجح الصدوري وإما إذا لم يتم كلا الأمرين فيتمسك باطلاقات التخيير (٣٦).

وقد أورد بعض الاعاظم وهو صاحب البدايع، بأنه لم يعقل التعبد بصدور المتفاضلين من حيث الصدور إذ لا معنى للتعبد بصدورهما مع حمل الموافق منهما على التقية فإنه إلغاء له رأساً كما تقدم في جواب ان قلت: لم يعقل التعبد بالخبرين المتكافئين أيضاً من حيث الصدور لعين المحذور - من حمل احدهما على التقية لأنه يلزم إلغاؤه أيضاً-.

وقد أجاب عنه المصنف (قده): إن الشيخ الأنصاري حينما قال ان مخالفة العامة لا تكون مرجحاً إلا بعد التعبد بصدور الخبرين ليس مراده من ذلك التعبد بصدورهما تعبداً فعلياً كما في المقطوعين سنداً كالمتواترين أو ما بحكمهما كما في المتكافئين حتى يقال أنه مع التعبد بالخبرين كذلك يكون حمل أحدهما على التقية موجباً لالغائه، بل مراده من ذلك هو ان مخالفة العامة لا تكون مرجحاً الا بعد كون دليل الحجية متساوي النسبة الى كلا الخبرين بمعنى ان شموله لاحدهما ليس بأولى من شموله الآخر.



وإذا كان هذا مراد الشيخ من التعبد بالخبرين فلا يرد عليه نقض المحقق الرشتي (قده)، إذ لا يلزم من حمل أحدهما على التقية محذور اللغو، وهذا بخلاف ما إذا كانا متفاضلين من حيث الصدور كما لو كان أحدهما مشهوراً والآخر ليس بمشهور فإن إجراء أصالة الصدور في الخبرين يراد اثبات التعبد الفعلي بصدورهما، فإذا أريد حمل أحدهما على التقية يلزم اللغو.

والدليل على مراد الشيخ الانصاري (قده) هو هذا - أي ان التعبد بالخبرين هو تساوي نسبة دليل الحجية اليهما وليس هو التعبد الفعلي - هو ان التعبد الفعلي بالخبرين المتعارضين لا يمكن حصوله لأن الذي يوجب ذلك اما هو دليل حجية الخبر وهو لا يمكن ان يشمل كلا الخبرين المتعارضين وإلا يلزم ثبوت الحكمين المتضادين، واما دليل العلاج فلأنه لا يدل الا على حجية أحدهما الخير أو المرجح.

والعجب كل العجب ان المحقق الرشتي لم يكتف بما أورده من النقض، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به. وقد برهن على ذلك: بأن الخبر المشهور الموافق للعامة لا يمكن التعبد به لأنه واقعاً إما ان لا يكون صادراً واما أن يكون صادراً على نحو التقية، وعلى كلا التقديرين لا يمكن التعبد بصدوره كما هو واضح، وهذا هو الحال فيما إذا كان الخبر الموافق للعامة قطعي الصدور فإنه أيضاً لا يمكن التعبد بصدوره لبيان الواقع إذ بعد كونه موافقاً للعامة يتعين كونه صادراً لأجل التقية، بل امتناع التعبد في الخبر الظني أهون وأخف حيث أنه يحتمل فيه، الا يكون صادراً بخلاف القطعي فإنه لا يحتمل عدم صدوره.



(٣٦) استظهر في العناية الترتيب بين المرجحات في المرفوعة والمقبولة، وبناء عليه فهو كالصريح في تقديم المرجح الصدوري على الجهتي.

ثم استدرك بالقول (اللهم) الا ان يقال ان الكلام مع الشيخ في لزوم الترتيب بين الصدوري والجهتي وعدمه ليس هو في المزايا المنصوصة بل في غيرها على التعبدى وليس فيها دلالة على تقديم كل صدوري على الجهتي ولو لم يكن الصدوري من المنصوصة^١.

أقول: تقدم في التعليقة السابقة بأن الترتيب بين المزايا هو من جهة احتمال ارتكازيتها في ذهن السائل بنسب مختلفة، فقدم الإمام عليه السلام الأول وهو الشهرة وهكذا، وهي كالصريح في تقديم المرجح الصدوري من هذه الجهة، ارتكازيتها بنسبة أعلى من ارتكازية موافقة العامة أو مخالفتهم.

واما ما احتمله في العناية من توسيع دائرة النزاع بين الشيخ والرشتي، فلا معنى له لأن التعدي من المنصوصة لا يدخل الا في المرجح الدلالي حسب إذ لا معنى لأن يقال بأنه مرجح صدوري أو جهتي، بل هو منحصر في الدلالي وعليه فلا موجب لما ذهب إليه.

(١) العناية ج ٦ ص ١٣٩-١٤٠



قوله (قده): ((ثم قال: فاحتمال تقديم المرجحات السُّدِّيَّة على مخالفة العامة، مع نص الامام - عليه السلام - على طرح موافقتهم، من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة، فضلاً عنَّ هو تالي العصمة علماً وعملاً.

ثم قال: وليت شعري، إن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه، مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر؟!)

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه؛ ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأساً؛ لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة، وإنما دار احتمال الموافق بين الاثنين إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهة ودلالة؛ ضرورة دوران معارضه - حينئذ - بين عدم صدوره وصدوره تقية، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة؛ لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضاً.

ومنه قد إنقذ: إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً، وإنَّما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه

المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة؛ لتعيين حملته على التقية - حينئذ - لا محالة.

ولعمري إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أن هذا الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان، عصمنا الله من زلل الاقدام والاقلام في كل ورطة ومقام.

ثم إن هذا كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، وأما بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه من معارضه - لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه - فهو مقدّم على جميع مرجحات الصدور؛ بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق - بحمل الظاهر على الاظهر - على الترجيح بها.

اللهم إلا أن يقال: أن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقية، إلا أنه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر؛ بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر، فتدبر)).

ثم أن المحقق الرشتي (قده) أضاف قائلاً بأن الإمام عليه السلام نص على طرح الخبر الموافق للعامة، ومعه كيف يصح القول بأن الخبر المشهور يلزم الأخذ به وإن كان موافقاً للعامة على ما ادعاه الشيخ الانصاري (قده).



ويرد على البرهان المتقدم للرشتي: ان الخبر الظني الموافق للعامة لا يدور أمره بين احتمالين ليقل بأنه على كليهما لا يمكن التعبد بصدوره.

بل فيه احتمال آخر وهو ان يكون صادراً لبيان الواقع فان كونه موافقاً للعامة لا يوجب العلم والجزم بصدوره تقية، بل يحتمل صدوره لبيان الحكم الواقعي، ومع هذا الاحتمال فيكون التعبد بصدوره ممكناً لأن التعبد بصدور الخبر لا يتوقف الا على احتمال صدوره لبيان الواقع، بل الأمر كذلك في القطعي، الموافق للعامة حيث يحتمل أيضاً صدوره لبيان الحكم الواقعي، ومع ثبوت هذا الاحتمال فيصح التعبد به وصدوره لبيان الواقع.

نعم انما لا يحتمل صدوره لبيان الواقع فيما إذا كان الخبر الموافق للعامة قطعياً كان أم ظنياً إذا كان معارضه قطعياً من الجهات الثلاثة، الصدور، والدلالة، والجهة، فإنه في مثل ذلك يتعين كونه الخبر الموافق للعامة صادراً للتقية، ومع تعين هذا الاحتمال منه فلا يمكن التعبد بصدوره لبيان الحكم الواقعي.

ثم ان ما ذكر الى الآن من ان مخالفة العامة هل هي مقدمة على المرجح الصدوري كما ذهب اليه البعض أو ان الأمر بالعكس كما ذهب اليه الشيخ الانصاري، أو ان المدار على الظن النوعي أو الشخصي بالاقربية كما اخترناه، انما يتم لو كانت مخالفة العامة من المرجحات الجهتية بل كان الترجيح بها من جهة وجود احتمال التقية في الموافق، وعدم وجوده في المخالف، وإما إذا قلنا بان مخالفة العامة (٣٧) توجب اقوائية الدلالة وظهور المخالف من ظهور الموافق باعتبار وجود احتمال التورية الموجب لضعف ظهوره ودلالته في الموافق دون المخالف، فإنه بناء على هذا يكون الترجيح بمخالفة العامة مقدماً على جميع المرجحات الأخرى لأنه إذا صار الظهور للمخالف أقوى كان مقدماً سواء كان الخبر الموافق معه مرجح



من المرجحات الأخرى أم لا؟ لما تقدم مع امكان الجمع العرفي بجمل الظاهر على الاظهر لا يؤخذ بالمرجحات المنصوصة عليها.

نعم: قد يقال: بأن احتمال التقية وان كان موجوداً في الخبر الموافق الا انه لما لم يحصل الا بعد التأمل والنظر، فان الشخص إذا تأمل في الخبرين اللذين أحدهما موافق للعامة والآخر مخالف لهم حينئذ يحصل احتمال التقية في الموافق فلا يكون موجباً لظهيرية المخالف على الموافق، ثم أمدد بالتدبر (٣٨).

(٣٧) ذكر المشكيني (ره) في تعليقه على قول المصنف (قده) واما بما هو

يوجب لاقوائية دلالة الخ، اعلم ان المخالفة على وجوه:

الأول: ان يكون الترجيح بها تعدياً.

الثاني: ان يكون ذلك لصرف حسن مخالفتهم.

الثالث: ان يكون الوجه غلبة الحق في مخالفتهم وهي - حينئذ - من

المرجحات المظنونة، ولا مجال - أيضاً - للنزاع المتقدم، بل المتبع تقديمه

على الصدورية على مذهب الشيخ وعدم الترتيب على المختار.

الرابع: ان يكون الوجه كون الموافق مظنون الصدور للتقية، وحينئذ لو

قلنا بكون موافقة الخبر موجبة لضعف دلالته؛ امل لوجوب التورية على الامام

الموجب في المقام لاحتمال ارادة خلاف الظاهر احتمالاً على نحو الظن، أو

لكونها أنسب بشأنه أو لاحتمالها؛ إذا لم يقل أحد بوجوب الكذب عن مصلحة

معيناً في مقام التقية، وحينئذ يكون المخالف أقوى في مقام الدلالة؛ إذ احتمال

خلاف الظاهر وان كان موجوداً فيه أيضاً الا انه من غير تلك الجهة، وهو

مشارك بين الخبرين، وفي تلك الجهة مختص بالموافق، كانت المخالفة من مرجحات الدلالة مقدمة على جميع المرجحات بلا اشكال ولا خلاف إلا من الشاذ كما تقدم سابقاً.

وان قلنا بالعدم من جهة ان هذا المعنى ليس من الأمور الارتكازية لأبناء المحاورة، والملاك في القوة والضعف على هذه، دون الأمور العقلية المعلومة بعد الدقة والتأمل، فيكون هذا المرجح من المرجحات الجهتية، ومحلاً للنزاع المتقدم بين الشيخ والميرزا والماتن، وقد عرفت ان المختار هو قول الماتن، كما ان المختار هو عدم الارتكازية حتى يصير المقام من الترجيح الدلالي^١.

أقول: اما كون الترجيح بالمخالفة تعبيراً فبعيد جداً لما علل في بعض الاخبار بأن الرشد في خلافهم.

واما كونه لصرف حسن المخالفة لهم، فقد يكون الحسن في عدمها. واما لكون الموافق مضمون الصدور تقيّة، فان كون الخبر موافقاً لهم وجريان احتمال التورية فيه دون بيان الواقع مما لا يخل بظهوره عرفاً ليكون المخالف لهم هو اقوى منه ظهوراً، ومن هنا رجع المصنف أخيراً عن ذلك بقوله (اللهم الا ان يقال ان باب احتمال التورية .. الخ). أو لعدم ارتكازيته كما اشار اليه في الرابع نفسه. إذن يتعين الاحتمال الثالث، فيتعين تقديمه بلا نزاع.

(١) تعلية ٨٧١ المشكيني - ج ٥ كفاية ص ٢٤٧-٢٤٨ - تحقيق الخفاجي



(٣٨) قوله فتدبر يحتمل ان يكون للاشارة الى ما تقدم من ان الخبر الموافق فيه احتمال التورية مما لا يخل بظهوره ليكون الخبر المخالف أظهر منه وأقوى ظهوراً.

وان يكون للاشارة الى ان الاستدلال المذكور مما لا يغير النتيجة المذكورة قبله لأن مجرد أنه بالتأمل والنظر مما لا يؤثر في ضد النتيجة المذكورة من ضعف دلالة ما فيه التورية، فضم التأمل والنظر أو عدمهما سيان.

وان يكون لما اشرنا إليه من عدم ارتكازية هذا المعنى لأبناء المحاوره وهو مناط القوة والضعف دون الأمور العقلية المعلومة.



قوله (قده): ((فصل

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات في الجملة - بناء على لزوم الترجيح - لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة، أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها - كما ادعي - وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين.

وقد عرفت: أن التعدي محل نظر، بل منع، وأن الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية، وكون مضمون أحدهما مظنوناً - لاجل مساعدة أمانة ظنية عليه - لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية، بل هو على ما هو عليه من القوة لو لا مساعدتها، كما لا يخفى، ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر، إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف؟! وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق، والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجية، كما لا يكاد يضّر بها الكذب كذلك، فافهم.

هذا حال الامارة الغير المعتبرة؛ لعدم الدليل على اعتبارها.

أما ما ليس بمعتبر بالخصوص - لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس - فهو وإن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل؛ بحسب



ما يقتضي الترجيح به من الاخبار -بناء على التعدي- والقاعدة بناء على دخول مظهر المضمون في أقوى الدليلين، إلا أن الاخبار الناهية عن القياس وأن (السنة إذا قيسست محق الدين) مانعة عن الترجيح به؛ ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الاصولية، وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية))

فصل: المراجحات الخارجية منصوصة وغير منصوصة

الترجيح بالشهرة الفتوائية

لا اشكال في ان الشهرة الفتوائية إذا لم يقد دليل على اعتبارها، إذا كانت موافقة لمضمون خبر في الجملة، فليس كل ما يوجب الظن بمضمون خبر من المراجحات حتى مثل القياس فذلك يوجب قوة مضمونه، وانما الاشكال في ان الخبر المذكور إذا كان معارضاً بخير آخر، فهل توجب الشهرة الفتوائية ترجيحه على المعارض له أم لا؟ وهذا البحث انما يتم بناء على التعدي الى كل مرجح اما من جهة فهم عدم الخصوصية للمراجحات المنصوصة، واما من جهة دخول المقرون بالمرجح تحت قاعدة لزوم العمل بأقوى الدليلين، وكذلك يتم بناء على الشهرة من لزوم الترجيح لا على المختار من التخيير بين الخبرين.

ويرد على ما استدلل به على التعدي، اما الاول، فلما تقدم من بطلان التعدي، واما الثاني: فلما تقدم أيضاً من ان المراد من الاقوائية هي الاقوائية بحسب الطريقة والدليلية لا مطلق الاقوائية ولو كانت بحسب المضمون، ومن المعلوم ان الشهرة الفتوائية لا توجب اقوائية الضعيف من جهة طريقيته وكاشفيته

وانما توجب اقوائية من حيث المضمون، وعليه فالشهرة الفتوائية لا توجب الترجيح (٣٩) للخبر الذي ضمت إليه.

هذا وقد ذكر الشيخ الانصاري (قده) بان الشهرة الفتوائية إذا كان بجانب أحد الخبرين فأنها توجب الظن بخلل في الخبر المقابل اما في صدوره بان لا يكون صادراً واما في جهته بان لا يكون صادراً لبيان الحكم الواقعي، ومع حصول الظن المذكور لا يكون حجة (٤٠).

واجاب عن هذه الدعوى: بأننا لا نسلم ان مطابقة أحد الخبرين للشهرة الفتوائية توجب الظن المذكور، كيف؟ يصح ذلك بان مطابقة أحد الخبرين للشهرة توجب الظن بالخلل المذكور والحال ان مطابقة أحدهما للشهرة قد يجتمع مع القطع بوجود ملاك الحجية في الخبر الآخر - والمراد من ملاك الحجية هو كون راويه ثقة مع انعقاد بناء العقلاء على حجية الظهور وعلى كونه صادراً لبيان الواقع لا للثقة - ومع امكان حصول القطع المذكور فما ذكره المستدل من استلزام مطابقة أحد الخبرين للشهرة يوجب الخلل بالآخر لا يلائم حصول القطع المذكور.

نعم مطابقة أحد الخبرين للمشهور توجب عدم حصول الظن بصدق الآخر واقعاً أو توجب الظن بكذب الآخر واقعاً الا أنه من الواضح ان حصول الظن بصدق الخبر واقعاً أو عدم الظن بكذبه واقعاً لا يعتبران في حجية الخبر، هذا كله فيما إذا كانت الأمانة الخارجية التي يراد ترجيح أحد الخبرين بها مما لم يقم دليل على اعتبارها، كما هو الحال في الشهرة الفتوائية، ثم أمر بالفهم (٤١).

وإما إذا كانت الأمانة المذكورة مما قام الدليل على عدم اعتبارها كما هو الحال في القياس، فان القياس كالشهرة في لزوم الترجيح به بناء على لزوم الترجيح بكل مرجح، اما للتعدي عن المرجحات المنصوصة إذ لا خصوصية لها، واما لقاعدة لزوم العمل والأخذ بأقوى الدليلين، ألا أنه ورد في خصوص القياس من النصوص



ما دلت على عدم جواز استعماله في الشريعة، ومن الواضح ان استعماله كمرجح لأحد الخبرين نحو استعمال له في الشريعة، وان كان المورد هنا مورد مسألة أصولية الا ان خطره هنا ليس بأقل من خطره في استعماله بالمسألة الفرعية.

(٣٩) علق في العناية على كلام المصنف بان الاقوائية المضمونية الدليلية بالقول: (ومن المعلوم) ان العقل مما لا يفرق بين ما إذا كانت الاقوائية في أحد الدليلين في دليليته وطريقيته الى الواقع أو في مضمونه ومؤداه من جهة تأييده بأمانة خارجية على طبقه فأحد الدليلين بمجرد ان كان أقوى من صاحبه ولو مضموناً كان العمل به متعيناً عقلاً دون العمل بصاحبه نظراً الى رجحان الأول ومرجوحية الثاني.

(بل لا يبعد) ان يقال ان المرجح الخارجي كالشهرة الفتوائية أو الاولوية الظنية ونحوهما هو مما يوجب القوة في أصل دليليته وفي جهة اثباته وطريقيته .. وعليه فما أدعاه الشيخ الانصاري من دخول الخبر بمجرد كونه راجحاً بمرجح خارجي تحت القاعدة المجمع عليها من وجوب العمل بأقوى الدليلين هي دعوى في محلها فتأمل جيداً^١.

وفيه: ان ما ذكره أخص من المدعى، فإنه انما يصح فيما إذا كانت الجهات الأخرى للدليلين من الدلالة والجهة متكافئتين، لا مطلقاً، فلو كانت الجهة في الخبر الآخر أقوى من الخبر الذي معه الشهرة الفتوائية، فمن الواضح

^١ (العناية ج ٦ ص ١٤٨-١٤٩)



ان مجرد ضم الشهرة الفتوائية لا يوجب اقوائية دليлите وطريقيته ، وهذا هو مراد الشيخ الاخوند ، ولعله لهذا أمر بالتأمل جيداً في ذيل كلامه.

(٤٠) أورد صاحب العناية على المصنف (قده) بالقول :

(وفيه): ان المراد من الظن بخلل فيه ليس هو الظن بخلل فيما اعتبر في حجيته كي لا يجتمع ذلك مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجيته لو لا المعارضة ، بل المراد منه هو الظن بكذبه ثبوتاً إما صدوراً أو جهة ، ومن المعلوم جواز اجتماع ذلك مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجيته لو لا المعارضة ، بل قد يجتمع القطع بكذبه ثبوتاً إما صدوراً أو جهة مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجيته لو لا المعارضة فكيف بالظن بكذبه كذلك ، (ولعله) إليه أشار المصنف أخيراً بقوله فأفهم ، فتأمل جيداً .

ولعل وجه التأمل في كلامه : بأن الظن بخلل فيما اعتبر في حجية الخبر ، لا يختلف كثيراً من الظن بكذبه ثبوتاً إما صدوراً وإما جهة ، وإنما يختلفان في التعبير عنهما ، وعليه فما ذكره صاحب الكفاية من النقد على شيخه الانصاري في محله ، مع عدم احراز الكذب واقعاً في الحجية .

نعم لو أوجب ذلك دخول الراجح فيما لا ريب فيه ودخول المرجوح بما فيه الريب ، كان ترجيحه في محله .

(٤١) ما ذكره من الفهم يمكن توجيهه بـ

أولاً: ما ذكره في العناية في التعليقة (٤٠) المتقدمة مع جوابه .

ثانياً: لعله للإشارة إلى امكانية رجوع هذا المرجح الخارجي إلى الداخلي على ما ذكره الشيخ الانصاري، وحينئذٍ إذا طابق أحد الخبرين أمانة ظنية كالشهرة الفتوائية فلازمه الظن بوجود خلل في أحد الأمرين من الصدور أو جهة الصدور فيدخل الراجح فيما لا ريب به بخلاف المرجوح.

إما لو لم يرجح المرجح الخارجي إلى الداخلي فلا عبرة بالظن بالحاصل

منه.

قوله (قده): ((وتوهم: أن حال القياس ها هنا ليس في تحقق
الاقوائية به، إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم؛ من دون
اعتماد عليه في مسألة أصولية ولا فرعية.

قياس مع الفارق؛ لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات
الخارجية الصرفة، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون
إفساده أكثر من إصلاحه، وهذا بخلاف المعمول في المقام، فإنه نحو
إعمال له في الدين؛ ضرورة أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية،
بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار، والتخيير بينه وبين
معارضه بمقتضى أدلة العلاج، فتأمل جيداً.

وأما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه -كالكتاب والسنة
القطعية- فالمعارض المخالف لاحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية،
فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح؛ لعدم حجية الخبر المخالف
كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الاخبار الدالة
على أنه زخرف أو باطل، أو أنه: لم نقله، أو غير ذلك.

وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضية القاعدة
فيها، وإن كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب
به تعييناً أو تخييراً، لو لم يكن الترجيح في الموافق؛ بناء على جواز



تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا أن الاخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة، عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما، لا تعيين الحجة عن اللاحجة، كما نزلناها عليه، ويؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله، فإنهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: نعم، إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة - بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المبين عنهم عليهم السلام كثيراً، وإباء مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل) عن التخصيص - غير بعيدة)).

وتوهم أن القياس كما أنه ينقح به موضوع آخر ويترتب عليه حكمه كما إذا حصل منه الظن بالضرر ورتب عليه جواز الإفطار وهو حكم شرعي جزئي عليه، فإذا فرض أنه في زمان من الأزمنة أصاب شخصاً صداعاً فأغتسل وتضرر من الغسل ففي مثل ذلك إذا فرض أنه أصابه مثل ذلك الصداع مرة ثانية فسوف يحصل له الظن بالضرر من الغسل لأجل قياس الصداع الجديد على الصداع القديم فرتب عليه جواز التيمم، وإذا جاز ذلك فقول أنه إذا تعارض دليلان فلا بأس بترجيح أحدهما بواسطة القياس لأنه بواسطة تثبت الاقوائية -



أي اقوائية المعتضد بالقياس - التي هي موضوع الحكم بوجوب العمل بأقوى الدليلين.

وأجاب عنه: ان القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة يفترق عن القياس في المقام، فالخوف من الضرر الذي هو موضوع خارجي صرف، بمعنى أنه ثابت مع قطع النظر عن الشرع لو نُقح بالقياس، فان اعمال القياس فيه ليس اعمالاً له في الدين حتى يكون منهيّاً عنه، فان النهي عنه هو اعمال القياس في الدين لا أصل اعماله، واما في المقام فان اعماله لاثبات اقوائية أحد الدليلين فإنه نحو اعمال له في الدين لما يترتب عليه من حكم شرعي كلي لا جزئي، إذ هو ليس موضوعاً خارجياً صرفاً، بل هو موضوع خارجي فيه شأنية الشرع، لان بواسطته يتعين أحد الخبرين للحجية بعد كونه غير متعين للحجية مع قطع النظر عن القياس فإنه مع قطع النظر عنه إما ان يكون المتعارضان متساقيين عن الحجة بمقتضى القاعدة الاولية، واما ان يكون الحكم هو التخيير بينهما لفرض عدم مرجح لولا القياس، بمقتضى القاعدة الثانوية، ثم أمر بالتأمل جيداً (٤٢).

واما اذا اعتضد أحد الخبرين بما يكون حجة في نفسه كموافقة الكتاب والسنة القطعية، فإن الكتاب والسنة القطعية دليلان مستقلان فإذا تعارض خبران احدهما موافق لهما، فهل يقدم الموافق لهما أو لا؟

وجواب ذلك أن يقال: بأن مخالفة الخبر للكتاب والسنة لها انحاء ثلاثة، فهي تارة تكون على نحو التباين وأخرى على نحو العموم والخصوص المطلق وثالثة على نحو العموم من وجه.

اما صورة التباين: فلا إشكال فيها في عدم حجية الخبر المخالف لا أنه حجة في نفسه ويكون الخبر الموافق مقدماً عليه بل هو ليس بحجة في نفسه وذلك من جهة مادل على ان ما خالف قول ربنا لم نقله أو هو زخرف أو باطل ونحو ذلك من



التعابير لأن المتيقن من الأخبار المذكورة هو الخبر المبين للكتاب، وإذا لم يكن الخبر المبين للكتاب حجة كانت هذه الصورة خارجة عن أخبار الترجيح وداخلية تحت تمييز الحجة عن اللاحجة.

وأما صورة العموم والخصوص المطلق، فمقتضى القاعدة وإن كانت ملاحظة الترجيح بين الخبر المخالف وبين معارضة، فإن كان المخالف راجحاً قُدم على معارضة وخصص به الكتاب لأنه أخص مطلقاً من الكتاب، وإن كانا متكافئين فنتخير بينهما فإما نختار الخبر المخالف ويخصص به الكتاب وإما نختار معارضة المعتضد بموافقة الكتاب، ولكن أخبار الترجيح بموافقة الكتاب غير قاصرة عن الشمول لهذه الصورة فيرجح الموافق لعموم الكتاب على المخالف له، وإن كان المخالف لو خُلي عن المعارض لقدم على عموم الكتاب لأخصيته منه، إلا أن هذا الكلام إنما يتم فيما لو كانت الأخبار الدالة على تقدم الخبر الموافق للكتاب في صدد الترجيح، وإما إذا قلنا بأنها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة كما اخترناه فيما سبق، فيكون الخبر الموافق حجة والخبر المخالف غير حجة لا أن كلاً منهما حجة في نفسه والموافق هو المرحج والمقدم (٤٣).

ومما يؤيده أن أخبار الترجيح بموافقة الكتاب هي بصدد تمييز الحجة عن اللاحجة الأخبار الدالة على لزوم عرض كل خبر على الكتاب سواء أكان له معارض أم لا، وأنه إذا كان مخالفاً فهو مرفوض أو باطل بمعنى أنه ليس بشيء ليكون حجة، فإن الطائفتين من الأخبار تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه للحمل المخالفة في الطائفة الأولى على خلاف المخالفة في الطائفة الثانية بأن تحمل المخالفة في الطائفة الأولى على المخالفة بالعموم والخصوص المطلق وتحمل المخالفة من الطائفة الثانية على المخالفة بالمباينة الكلية أو بالعموم والخصوص من وجه.



اللهم ان يقال: ان دعوى اختصاص الطائفة الثانية - اخبار العرض - على الكتاب التي تنهى عن الخبر المخالف ولو لم يكن له معارض وأنه زخرف أو باطل لم نقله، بما إذا كانت المخالفة بالمباينة وذلك بقرينة القطع بصدور المخالف غير المبين عنهم (عليهم السلام)، غير بعيدة.

(وعليه) فلا يبقى مجال للتأييد المتقدم من ان الطائفتين تفرغان عن لسان واحد.

لا يقال: بأن الخبر المخالف على نحو العموم والخصوص المطلق وان صدر من الأئمة (عليهم السلام) جزماً الا ان ذلك لا يمنع من تفسير المخالفة في اخبار العرض بالمعنى الشامل للمخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق فتفسر بذلك ولكن تخصص بما يقطع بصدوره عنهم (عليهم السلام)، فيقال: ان كل خبر مخالف بأي نحو من الانحاء المخالفة ليس بحجة إلا هذا الخبر وذاك الخبر الى آخر الأخبار التي يقطع بصدورها.

فأنه يقال: لا يمكن لقائل ان يقول ذلك لأن لسان أخبار العرض أبية عن التخصيص فلا يمكن ان يقال كل ما خالف قول ربنا زخرف وباطل الا هذا الخبر أو ذاك.

وعليه فإن اخبار العرض مختصة بالاخبار المخالفة لا على نحو العموم والخصوص المطلق، ومعه فلا تكون اخبار العرض دالة على ان الخبرين المتعارضين إذا كان احدهما مخالفاً للكتاب على نحو العموم والخصوص المطلق فهو غير حجة.

وإذا أتضح هذا يتضح أنه لا يمكن أن يقال بأن اخبار الترجيح هي بصدد تمييز الحجة عن اللاحجة حتى إذا كان الخبر المخالف مخالفاً على نحو العموم والخصوص المطلق.



(٤٢) ما ذكره من التأمل جيداً: لعله للإشارة الى ما ذكره المرحوم المشكيني من ان المنهي عنه هو اعماله في الدين، ولا يصدق على المعمول في المقيس عليه هذا الموضوع، وان كان يترتب عليه حكم جزئي، نعم لو كان النهي متعلقاً بالعمل به لكان شمله أيضاً^١.

أو لعله لا فرق بين اعمال القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة إذا ترتب عليها حكم شرعي جزئي، كما لو حصل من القياس الظن بالقبلة في جهة خاصة ورتب عليه جواز الصلاة اليها، هو اعمال له في الدين، وان لم يكن اعمال له في الدين فكذلك تنقيح اقوائية أحد المتعارضين.

(٤٣) الظاهر ان اخبار الترجيح موافقة الكتاب أو مخالفته هي ما وردت لعلاج الخبرين المتعارضين وليست واردة لميزان الاخبار الصادرة عنهم (عليهم السلام) لمعرفة صحيحها من سقيمها، كما في أخبار العرض على الكتاب. وعليه، فكون أخبار الترجيح غير قاصرة عن الشمول لهذه الصورة من كون المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق غير صحيحة، بل هي في مورد مغاير لموارد أخبار العرض وان أحدهما في مورد مغاير للأخرى.

نعم، لو كانت المخالفة هي المخالفة لنص الكتاب أو السنة دون ظهوره، وحينئذٍ كل ما خالفهما (نصهما) فهو زخرف وباطل ولو كانت المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق فضلاً عما إذا كانت بنحو المباينة الكلية أو العموم من

^١ (تعليقة ٨٧٦ المشكيني ج ٥ كفاية ص ٢٥٨ - تحقيق الخفاجي)

الجزء الثالث عشر.....(٢٦٢)

وجه، فإذا كان مراد المصنف هذه المخالفة فما ذكره من عدم البعد لشمول أخبار العرض لصورة العموم والخصوص فهو حق، لا ننكر إلا عبارته مجملة في نوع المخالفة، وهل هي لنص الكتاب وصريحه أو لظاهره.



قوله (قده): ((وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى كما لا يخفى، وأما الترجيح بمثل الاستصحاب - كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب - فالظاهر أنه لاجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم، وأما بناء على اعتباره تبعداً من باب الاخبار وظيفته للشاك - كما هو المختار - كسائر الأصول العملية التي تكون كذلك عقلاً أو نقلاً، فلا وجه للترجيح به أصلاً؛ لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته، ولو بملاحظة دليل اعتباره، كما لا يخفى.

هذا آخر ما اردنا إيراده، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً)).

وان كانت المخالفة على نحو العموم والخصوص من وجه، فالظاهر أن حكم هذه الصورة هو حكم الصورة الأولى أي أن الخبر المخالف لا يكون حجة في نفسه بشهادة ما ورد من أخبار العرض من أن المخالف للكتاب زخرف وباطل. هذا كله حكم فيما إذا كان أحد الخبرين المتعارضين معترضاً بما يوجب قوة مضمونه سواء أكان هذا المعاضد دليلاً معتبراً كموافقة الكتاب أم لم يكن كذلك كالشبهة الفتوائية.

واما إذا كان أحد الخبرين معترضاً بأصل عملي كالاستصحاب مثلاً، فنقول: ان الاستصحاب ان كان حجة من باب افادته للظن النوعي كان موجباً لاقوائية مضمون الخبر الموافق له بناء على التعدي الى كل مرجح فالاستصحاب يكون



مرجحاً (٤٤)، وأما إذا كان حجة من باب الأخبار وأنه أصل عملي محض لا طريق الى الواقع فلا يكون موجباً لاقوائية مضمون الخبر الموافق حتى يكون مرجحاً بناء على التعدي، وذلك لان ما يدل عليه الخبر حكم واقعي بينما الحكم الدال عليه الاستصحاب حكم ظاهري، وعليه فمضمون أحدهما غير مضمون الآخر فلا معنى لتقوية مضمون الخبر بالأصل العملي.

ومن خلال هذا العرض اتضح ان المعاضد والمقوي لمضمون الخبر تارة يكون دليلاً غير معتبر وأخرى يكون دليلاً معتبراً وثالثة يكون أصلاً عملياً، وتبين أيضاً أن الدليل غير المعتبر تارة يكون عدم اعتباره لعدم قيام دليل على اعتباره وأخرى يكون عدم اعتباره لقيام دليل على عدم اعتباره كالقياس، وبهذا صارت الأقسام أربعة، وهي ما يعضد به مضمون أحد الخبرين.

(٤٤) ذكر المشكيني (ره) ان تعبير المصنف بلفظ (المثل) اشارة الى أنه لا اختصاص له به، بل هو جارٍ في كل ما كان حجة من باب الظن النوعي أو الشخصي، من غير الكتاب والسنة.

أقول: التعبير بمثل للاشارة الى مورد ما وقع من كلام الاصحاب فيه لا لذكره مثلاً، والمؤيد له ان غير الكتاب والسنة أما يفيد الظن غير المعتبر وقد مر ذكره كالشهرة الفتوائية وان كان يفيد الظن فهو يدخل في باب الخبر المعتبر ولو عضد أحد الخبرين دخل في عنوان آخر كالمجمع عليه أو المستفيض.

ثم ان المشكيني (ره) علق على كلام المصنف بان الاستصحاب المفيد للظن يقوي مضمون الخبر المعاضد له، بانه يرد عليه



أولاً: أنه مناف لما سبق منه من عدم كون موافقة الخبر لعموم الكتاب مرجحة بحسب قاعدة التعدي، لتأخر الرتبة وهو يقتضي الالتزام به في غيره؛ مما كان النسبة عموماً مطلقاً، كالاستصحاب الظني وغيره.

وثانياً: ان الملاك — بناء على التعدي — اقامة الدليل للظن شخصاً أو نوعاً؛ اعتبر من تلك الجهة أو تعبدًا، لا الاعتبار من باب الظن؛ وذلك لحصول الملاك بإفادته للظن من غير دخالة لاعتباره من تلك الجهة، وحينئذٍ يكون المعتبر تعبدًا المفيد للظن في نفسه مرجحاً، ويشهد له تعليقه (قده) لعدم مرجحية ما كان معتبراً تعبدًا بعدم تقوية مضمون الخبر؛ حيث أنه منحصر فيما كان حجة تعبدًا، ولم يفد الظن في نفسه، فأفهم^١.

ويرد على الأول: ان يقال بناء على الترتيب لا التعدي، وان أريد الترتيب، فأن الاستصحاب غير مذكور في الروايات المرتبة للمرجحات وإنما استفيد من باب التعدي، وحينئذٍ لا موجب للاحاقه بحكم موافقته الكتاب بعد إفادته الظن.

هذا آخر ما أردنا إيضاحه من مباحث التعارض، والحمد لله رب العالمين.

^١ (تعليقة ٨٨٣ المشكيني — كفاية ج ٥ ص ٢٦٦ — الخفاجي)



التعارض بين الأدلة

مقدمة: نذكر فيها بعض الأمور:

١- حقيقة التعارض: هو مصدر باب (التفاعل) الذي يقتضي فاعلين، ولا يقع إلا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان، ولا يقال تعارض الدليل ويسكت، بخلاف باب (فاعل) كضارب فإنه يقتضي فاعلاً ومفعولاً به فيقال: ضارب زيد عمراً.

والتعارض: من العرض وهو ذو معان، منها جعل الشيء حذاء الشيء الآخر، وفي قبالة، والعرضية قد تكون بملاك التناقض والتكاذب بين الشيئين، فإنه أيضاً نحو تقابل ومباراة بينهما حيث يجعل أحدهما في عرض الآخر، وهذه المناسبة يسمى الدليلان أو الكلامان المتكاذبان متعارضين.

ومفهوم التعارض من المفاهيم الميينة عند العرف، وهو أعم من التناقض والتضاد المعروفين في علم المنطق فيكون المراد منها هنا هو مطلق التناقض عند المتعارف بين الناس وأهل الاختصاص ولا اختصاص له بعلم دون آخر بل يجري في جميع العلوم النظرية والحرف والصنائع الفكرية مطلقاً^١. وله مناشيء عديدة سنأتي على ذكرها فيما بعد.

وعلى هذا فمرجع التعارض الى التكاذب بين الشيئين وفي المقام الى التكاذب بين الدليلين بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق على ما يقتضيه تعريف التعارض عندهم، الذي هو مأخوذ من عارض أي جانب وعدل عنه. وقبل بيان التعارض الاصطلاحي لا بد من بيان مقدمة.

^١ أنظر أصول المظفر ج ٤ ص ١١٠، تهذيب الأصول ج ١ ص ١٦٢ السبزواري، بحوث في علم الأصول ج ٤ ص ٦٣ وغيرها.



وهي ان الادلة كما أتضح من البحوث السابقة على قسمين: ما تكون كاشفة عن الحكم الشرعي الواقعي وهي تشمل الأدلة القطعية والأدلة الظنية التي قام الدليل على اعتبارها وحجيتها، وتسمى بالأدلة المحرزة، وما تكون في حالات فقد الأدلة من النوع الأول وهي ما يلجأ إليها لتحديد الوظيفة العملية المقررة في ظرف الشك بالحكم الواقعي الأعم من المحرز بدليل قطعي أو بظني معتبر شرعاً، وعلى هذا فقد يقع التعارض المبحوث عنه بين دليلين من القسم الأول، وقد يقع بين دليلين من القسم الثاني - الأصول العملية - وقد يقع بين دليل محرز ودليل عملي، والتعارض بين هذه الأقسام فرع التكافئ والتكافئ لا يكون إلا مع فرض حجية كلا الدليلين المتعارضين في نفسيهما.

والتعارض بين الادلة الشرعية، حيث تكون بعضها لفظية وبعضها غير لفظية ولهذا فالتعارض له ثلاث حالات فتارة يقع بين دليلين لفظيين وأخرى بين دليلين غير لفظيين وثالثة يقع بين دليل لفظي ودليل غير لفظي. والأكثر وقوعاً في الفقه هو القسم الأول ولهذا سوف يتمحور البحث حول هذا النحو من التعارض.

وأمثلة التعارض بين الأدلة الشرعية غير اللفظية، كما لو وقع تعارض بين اجماع قام على وجوب غسل الجمعة، وآخر قام على عدم وجوبه، أو بين سيرة عقلائية وبين سيرة عقلائية أخرى، ولا بد من معالجة هذا التعارض والتنافي بين هذه الأدلة.

أو وقع تعارض بين اجماع على وجوب الجلسة بعد السجدة الثانية من كل سجود وفي مقابله دلت رواية معتبرة على عدم وجوب الجلسة بعد السجدة الثانية، فإنه يحصل تكاذب بينهما ولا بد من علاجه.



اما التعارض بين الأدلة الشرعية اللفظية فهو كثير في الفقه، حيث يتكاذب الدليلان بحيث يعلم بعدم واقعية أحدهما، فمؤدى الدليل يثبت نفسه وينفي الآخر، ومقابله كذلك، وهذا التكاذب بين الدليلين ينشأ من كون الأحكام الشرعية متضادة فيما بينها كما لو كان مؤدى أحدهما الوجوب ومؤدى الآخر الاستحباب، فأن مؤدى كل منهما يكون معارضاً للآخر.

والتعارض الذي هو محل البحث هو ما يؤول الى جعل حكمين متنافيين على متعلق واحد، فان ذلك لما كان مستحيلاً أقضى العلم بكذب أحدهما وإلا لو لم تكن الأحكام متنافية فيما بينها لا يكون هناك موجب لتكذيب أحدهما الآخر لأن من الممكن حينئذ جعل حكمين متضادين على موضوع واحد.

وعلى هذا الأساس لابد من تمييز الحالات التي يكون فيها الدليلان مقتضيين لحكمين متنافيين عن الحالات التي لا يقتضي بها الدليلان ذلك وحينئذ فيستوجب تمييز حالات التنافي في مراحل ثلاث، مرحلة الجعل ومرحلة المجعول الفعلية - ومرحلة الامتثال.

١- التنافي في مرحلة الجعل: المعبر عنها بمرحلة الحكم الانشائي، وهو الحكم المجعول على موضوعه المقدر الوجود، الموضوع بنحو القضية الحقيقية، وهذا الحكم ينشأ عن ملاكات في المتعلقات هي ما تستوجب جعل الحكم المناسب مع نحو الملاك ومرتبته.

ومن هنا ينشأ التنافي لأن ملاكات الأحكام لها تقرر في نفس الأمر والواقع مما يقتضي عدم تناسبها، فلا يمكن ان يكون المتعلق الواحد واحداً للمصلحة التامة والمفسدة التامة، ومن هنا يكون الحكم المجعول على المتعلق هو الحكم المتعين واقعاً ويستحيل ان يثبت غيره لذلك المتعلق، وهذا معنى القول بأن الأحكام الالهية ليست جزافية.



هذا حال مقام الثبوت، اما في مقام الاثبات والدلالة الذي يكون متناسباً مع مقام الثبوت، فالدلالة المقتضية لحكمين متغايرين لمتعلق واحد يحصل الجزم بعدم صدق أحدهما، وحيث يكون الملاك المناسب لما هو المطلوب غير معلوم لنا يحصل عندنا التردد فيما هو الحكم الواقعي لهذا المتعلق^١.

ومنه يتضح ان التعارض يكون في مرحلة جعل الاحكام لموضوعاتها، والأدلة الاثباتية الكاشفة عن الجعل إذا اقتضت ثبوت حكمين انشائيين متنافيين على متعلق واحد كما لو ورد ((صل)) وورد أيضاً ((لا تصل)) فإن الحكمين المذكورين مما لا يمكن للمولى تشريعهما، فإذا شرع أحدهما فلا يمكن تشريع الآخر، أو بالعكس، والمتعلق هنا الصلاة، وهي اما ناشئة عن مصلحة مناسبة لها أو عن مفسدة مناسبة لها، واما ان تكون ناشئة عن مصلحة ومفسدة فما لا يمكن لما ذكر فيما سبق بأن الملاكات لها تقرر في الواقع ولها مناسبة مع كل متعلق ويستحيل أن يثبت غيره.

ولا نظر للدليل في هذه المرحلة الى وجود الموضوع وعدم وجوده، وانما يفترض الدليل وجود الموضوع ثم يجعل الحكم عليه.

وهذا التنافي بين الأدلة اللفظية- الكاشفة عن الاحكام الانشائية - قد يكون ذاتياً وهو ما كان الحكم على الدليل الأول والحكم على الدليل الثاني لمتعلق واحد، كالصلاة في المثال السابق، وإما إذا كان الحكم على الدليل الأول هو ثبوت حكم غير الحكم الآخر على الدليل الثاني من جهة اختلاف المتعلق، كما لو كان متعلق الأول صلاة الجمعة من يوم الجمعة، ومتعلق الحكم الآخر هو صلاة الظهر من يوم الجمعة وعلمنا من الخارج بعدم واقعية أحدهما غير المعين أوجب ذلك

^١ أنظر شرح الحلقة الثانية - محمد صفور ص ٤٢١



التنافي بين الدليلين، والتعارض هنا يسمى بالتعارض العرضي لا الذاتي لعروض ما يوجب تكاذيبهما بخلاف القسم الأول من التعارض الذاتي.

ومما تقدم يتضح ان التعارض بين الأدلة ينشأ عن انها تكشف عن الاحكام بمرتبة الجعل والتنافي انما يكون بين الاحكام بمرتبة الجعل والانشاء .

٢- التنافي في مرحلة الفعلية التي يعبر عنها بمرحلة المجهول وهي عبارة عن بلوغ الحكم مرتبته الفعلية المنوطة بتحقيق موضوع الحكم خارجاً، وقد تبين ان الأدلة الشرعية لا نظر لها الى موضوع الحكم وعليه فلا صلة لها بمرتبة المجهول، وإذا لم يكن نظر للأدلة بهذه المرحلة يتضح ان التعارض بين الحكمين لا صلة له بالتعارض المبحوث عنه في المقام، وهو التنافي بين مؤدى كل من الدليلين، فأنهما متصديان لبيان الحكم الانشائي لا الحكم الفعلي المجهول، ومعنى ذلك أنه لا تعارض بمرتبة المجهول.

اما تصوير التنافي في مرحلة المجهول، حيث أنه كما مر غير متصور لأن الحكم في هذه المرحلة - الفعلية - التي هي متوقفة على تحقق الموضوع الذي علق عليه الحكم في مقام الانشاء، وهذا الموضوع اما ان يوجد فيرتب عليه الحكم المجهول تبعاً لتحقيقه واما ان لا يوجد فلا فعلية للحكم، وعليه لا يمكن أن يكون التنافي في هذه المرحلة متصوراً.

خذ لذلك مثلاً: لو ورد خبر الثقة الدال على وجوب الوضوء إذا كان المكلف واجداً للماء، ودليل التيمم إذا كان فاقداً للماء فإن الدليلين المذكورين لا منافاة بينهما في مرحلة الجعل والانشاء لامكان تشريعهما معاً، إلا أنه لا يمكن أن يكونا فعليين معاً، فان وجوب الوضوء انما يصير فعلياً عند وجدان الماء والذي يعني عدم فعلية وجوب التيمم لانتفاء موضوعه، وعند فقدان الماء يصير وجوب التيمم فعلياً فيما وجوب الوضوء ليس فعلياً لعدم تحقق موضوعه.



ومنه يتضح عدم امكان تحقق فعليتين على المكلف في طرف واحد ،
وهذان الدليلان يصطلح عليهما الوارد والمورود، حيث يكون في المثال دليل
الوضوء الفعلي نافياً لموضوع حكم التيمم فيسمى وارداً كما يكون الحكم للتيمم المنتفي
فعليته لنفي موضوعه موروداً، وهذا لا يتصل بالحكم في مرحلة الجعل، بل هو
متصل بمرحلة المجعول.

والورود هو كون أحد الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخر أو يكون مثبتاً
لموضوع الدليل الآخر، وهذا النفي والاثبات يكون حقيقياً ويتم بواسطة التباعد
الشرعي، وسيأتي تفصيله.

٣- التنافي في مرحلة الامتثال: لا في مرحلة التشريع والجعل ولا في مرحلة
الفعلية، ويتحقق هذا التنافي في حال ضيق قدرة المكلف على امتثال تكليفين
فعليين وهي أيضاً خارجة عن التعارض في المقام لأنها لا تتصل بالتنافي بين مؤدى
الدليلين، إذ قد يتكفل الدليلان ببيان حكمين لمتعلقين متغايرين لا ربط لاحدهما
بالآخر، ومع ذلك لا تسع قدرة المكلف امتثالهما معاً، إما لعجزه أو لتعذر الجمع بينهما
كما لو أمر المولى بالوقوف في عرفة يوم التاسع من ذي الحجة وزيارة الإمام
الحسين (عليه السلام) في كربلاء يوم التاسع من ذي الحجة.

أو عجز عن انقاذ كلا الغريقين حيث لا يتمكن إلا من إنقاذ واحد منهما، ومع
انقاذه فإنه يعجز عن انقاذ الآخر، إذ انقاذ كل واحد منهما مقيد بعدم انقاذ الآخر،
وهنا لا تنافي في التشريع فإنه يمكن تشريع انقاذ كل غريق، كما ولا تنافي بينهما في
مرحلة الفعلية، فلو لم يمثل الحكمين مع كونهما فعليين في حقه استحق عقابين بعد
تركه حكمين فعليين، وان كان امتثالاً لا يقدر الا على أحدهما، ويدخل الدليلان
في حالة التزام والمقتضيه لتقديم الأهم من التكليفين على الآخر.

ومما تقدم يتضح ان التعارض انما يحصل مع تحقق الشروط التالية وقد جمعها الشيخ المظفر (قده) في أصوله^١ وهي:

١- ان لا يكون أحد الدليلين أو كلاهما قطعياً، لأن لو كان أحدهما قطعياً فإنه يعلم بكذب الآخر والمعلوم كذبه لا يعارض غيره واما القطع بالمتنافيين في نفسه أمر مستحيل لا يقع.

٢- ان لا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتها معاً، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما، نعم يجوز ان يعتبر في احدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر.

٣- ان يتنافى مدلولهما ولو عرضاً، وفي بعض النواحي ليحصل التكاذب بينهما سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي والتضميني أو الالتزامي، والجامع في ذلك أن يؤدي الى ما لا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الأمر، ولو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلوليهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فان الدليلين في نفسيهما لا تكاذب بينهما إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج أنه لا تجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانها يتكاذبان حينئذ بضميمة الدليل الثالث الخارج عنهما.

٤- ان يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية، بمعنى أن كلا منهما لو خلي ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل به، وإن كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.



والسر واضح، فأن الفاقد لا يصلح ان يعارض ما هو الواجد لها، لما قلنا بأن التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان في مقام الاثبات، وإذا لا اثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الاثبات.

إذن لا تعارض بين الحجة وبين اللاحجة، كما لا تعارض بين اللاجنتين. ومن هنا لو وجد خبر غير واجد لشرائط الحجية واشتبه بما هو واجد لها فان الخبرين لا يدخلان في باب التعارض فلا تجري عليهما احكامه وقواعده، وان كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الاجمالي.

- ٥- ان لا يكون الدليلان متزاحمين، فان له قواعد غير قواعد التعارض وان كان المتزاحمان يشتركان مع المتعارضين في جهة واحدة، وهي امتناع اجتماع الحكمين في التحقيق في موردتهما، ولكن الفرق من جهة الامتناع فإنه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، وفي التزام من جهة الامتثال فلا يتكاذبان.
- ٦- ان لا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر.
- ٧- ان لا يكون أحدهما وارداً على الآخر.



التعارض اصطلاحاً

فقد عرفه الشيخ الانصاري (قده) تبعاً للمشهور بأنه ((تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد)) فيما عدل المحقق الخراساني (قده) الى تعريفه ((بأنه تنافي الدليلين بحسب مقام الدلالة والاثبات على وجه التناقض أو التضاد)).

وقد يرُدُّ على هذا العدول بأنه على التعريف الأول تدخل موارد الجمع العرفي في التعريف إذ التنافي بين المدلولين ثابت في هذه الموارد، بينما لا تدخل في التعريف على الثاني لعدم التنافي بحسب الدلالة في هذه الموارد.

وقد انتصرت مدرسة المحقق النائيني (قده) الى تعريف المشهور باعتبار عدم شموله لموارد الجمع العرفي، إذ لو أمكن حمل العام أو المطلق على المقيد أو على المخصص خرج عن باب التعارض، وكذلك الحال في موارد التخصص فأنه خارج عن موارد التعارض، أما وروداً فأن أحد الدليلين يرفع موضوع الآخر تكويناً فلا مجال للتعارض، وأما في موارد الحكومة فهي على قسمين:

القسم الأول: أن يكون أحد الدليلين بالفاظه شارحاً للمراد من الدليل الآخر، أما لورود أداة التفسير فيه مثل (أي) و (أعني) أو لصيرورة الدليل الحاكم لغواً عند فرض عدم وجود الدليل المحكوم، ففي قوله (عليه السلام) ((لا ربا بين الوالد وولده)) الشارح لعقد الوضع في دليل الربا فيكون نافياً لحكمه بلسان نفي الموضوع أو قوله (عليه السلام) ((لا ضرر ولا ضرار)) وقوله تعالى ((ما جعل عليكم في الدين من حرج)) الشارح لعقد الحمل في الأدلة المثبتة للتكاليف بعناوينها الأولية، وبعمومها في موارد الضرر والحرج، وبيان أن المراد ثبوتها في غير هذه الموارد.



القسم الثاني: أن يكون أحد الدليلين رافعاً بمدلوله موضوع الدليل الآخر، وأن لم يكن بالفاظه شارحاً له مثل حكومة الإمارات على الأصول الشرعية والوجه في عدم التعارض، أن الدليل المحكوم متكفل لبيان حكمه ولا يكون متكفلاً لتحقيق موضوعه، بل مفاده قضية شرطية - لما بين بأن مرجع القضية الحقيقية الى قضية شرطية - واما الدليل الحاكم فهو متكفل لبيان انتفاء الشرط، فلا معارضة بين الدليلين، ففي الأصل والامارة يكون الموضوع المأخوذ في أدلة الأصول هو الشك، واما ان المكلف شك أو غير شك فهو خارج عن مفادها، والامارة ترفع الشك بالتعبد الشرعي فلا يبقى موضوع للأصل.

واما التخصيص فخروجه عن باب التعارض باعتبار ان العمل بالظاهر على تقدير عدم وجود قرينة متصلة على الخلاف ومع وجودها يحمل العام على الخاص فلا تعارض.

فالنتيجة ان الخاص يقدم على العام من باب الحكومة بالنظر الى دليل حجية العام، لأنه يرفع الشك في المراد من العام تعبداً، وان كان من باب التخصيص بالنظر الى نفس العام.

ولك ان تقول بان الخاص حاكم على نفس دليل حجية العام بخلاف الحكومة الاصطلاحية فان الدليل الحاكم حاكم على نفس الدليل المحكوم^١.

وعلق عليه السيد الشهيد (قده)

أنه يمكن ترتيب البيانات بما يلي:

أولاً: أن المحقق الخراساني (قده) لا يرى تلازماً بين تنافي المدلولين وبين تنافي الداليتين فالأول ثابت في موارد الجمع العرفي دون الثاني.

^١ (المصباح ج ١ ص ٣٤٧ للخواص)



ثانياً: ان المحقق النائي (قده) يرفض التنافي مطلقاً، سواءً بين المدلولين أو بين الداليتين.

ثالثاً: يتفق العلمان على اخراج موارد الجمع العرفي في باب التعارض اما بالنسبة الى الأول فلأن التنافي قائم بين الداليتين كما هو بين المدلولين سواء أريد من الدلالة الظهور أو الحجية.

أما التنافي بحسب الظهور، فلأن الدليل المنفصل لا يرفع الظهور فيبقى التنافي بين الدليلين المنفصلين في موارد الجمع العرفي.

اما التنافي بحسب الحجية فلأن حجية العام مع حجية الخاص لا محالة متنافيان.

اما بالنسبة للأمر الثاني المرتبط بمدرسة المحقق النائي (قده)، فما أفاده بالنسبة الى الحكومة.

يرد عليه: بأنه أخص من المدعى لأنعدم التنافي بين المدلولين في موارد الحكومة ان تم فانما يتم في موارد الحكومة التي تتحقق بملاك رفع الدليل الحاكم لموضوع الدليل المحكوم، واما في موارد الحكومة المتحققة بملاك نظر الدليل الحاكم الى عقد الحمل من الدليل المحكوم محضاً دون تصرف في موضوعه، كما في حكومة ((لا ضرر)) على أدلة الأحكام الواقعية فلا يتم ما ذكره لنفي التعارض بين المدلولين لوضوح ان مفاد الدليل الحاكم والمحكوم في تلك الموارد ثابتان في عرض واحد فيتنافيان لانحفاظ الموضوع فيهما معاً مع تنافي محموليهما.

أما ما أفاده بالنسبة الى التخصيص يرد عليه.

ان محل البحث في التنافي وعدمه هو في مدلولي الدليلين في موارد الجمع العرفي، فنقول في موارد الجمع العرفي توجد ثلاثة أنواع من التقابل: النوع الأول: التقابل بين دليل الخاص ودليل حجية العام.



النوع الثاني: التقابل بين دليل حجية الخاص ودليل حجية العام.
النوع الثالث: التقابل بين نفس الدليل الخاص والدليل العام.
اما التقابل الأول: فلا تنافي بينهما لأن مفاد الدليل الأول حكم واقعي ومفاد الثاني حكم ظاهري، ولا منافاة بينهما كما تقدم في بابه.

اما التقابل الثاني: فيقدم الدليل الخاص على العام بالورود لأن دليل حجية العام مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومع قيامه يرتفع موضوع حجية دليل العام.
اما التقابل الثالث: فيقدم الخاص على العام بالتخصيص الذي هو علاج عرفي لتعارض غير مستقر بين العام والخاص حيث ان العرف يفترض ان المتكلم في مقام تحديد مراده ان يعتمد على القرائن المنفصلة أيضاً.

وبهذا التحليل يتضح ان مركز الجمع العرفي انما هو في موارد التقابل الثالث الكائن بين الدليلين، كما ويتضح ان ما أفاده (قده) من جعل التعارض بين دليل الخاص ودليل حجية العام وانه من باب الحكومة مشوش، إذ لو لاحظنا ذاتي الدليلين فلا معارضة بينهما وانما التنافي بين مدلوليهما من جهة وبين دليل حجية الخاص ودليل حجية العام من جهة أخرى، والأول يعالج بالجمع العرفي والثاني بالورود لدليل حجية الخاص على دليل حجية العام.

واما بالنسبة للأمر الثالث وهو مرتبط بتعريف التعارض ولا بد من معرفة المقصود من وراء التعريف لنصوغه بطريقة تفي بالمقصود، ومن ثم نواجه عدة أسئلة:

الأول: هل التعارض مستحكم بمعنى سريانه الى دليل الحجية، فيكون اقتضاء الدليل ان شموله لأحدهما مناف لشموله الى الآخر أو أنه يقف في مرحلة الدلالة أو المدلول ولا يسري الى دليل الحجية، بل يحل في هذه المرحلة، وهو ما يسمى بالجمع العرفي.



الثاني: ان التعارض إن كان مستحكماً فما هو مقتضى دليل الحجة؟
التساقط أو التخيير أو الترجيح؟

الثالث: ان التعارض مطلقاً مستحكماً كان او لم يكن، هل عولج حكمه في
دليل خاص وراء دليل حجية العام، وهذا بحث الاخبار العلاجية.

وعلى ذلك عرفه بتعاريف متعددة، فأُن كان المقصود هو التعارض
المستحكم الساري الى دليل الحجة، كما هو حال السؤال الثاني الذي ينقح
الأصل الأولي، فلا بد من صياغته بنحو يقتضي خروج موارد الجمع العرفي،
وتعريف المشهور والأخوند لا يفي بذلك لأن هذه الموارد لا تخرج لا بفرض المنافاة
بين المدلولين ولا بفرض المنافاة بين الدليلين لانحفاظهما معاً في غير الورود من
اقسام الجمع العرفي.

وعليه فالتعارض هو التنافي بين الدليلين في مرحلة شمول دليل الحجة لهما.
واما إذا كان المقصود من تعريف التعارض الذي يقع مورداً للأسئلة الثلاثة
جميعاً فلا بد من تعريف بما يشمل موارد الجمع العرفي وحينئذٍ فلا يصح تعريف
المشهور ولا تعريف المحقق الأخوند، لأن المنافاة مطلقاً لا تشمل الورود من أقسام
الجمع العرفي إذ لا منافاة بين الدليل الوارد والدليل المورد لا في المدلول ولا في
الدلالة، ومن هنا حاول ادخال الورود في التعريف، فقال والصحيح في تعريفه أنه
التنافي بين المدلولين ذاتاً بلحاظ مرحلة فعلية المجعول التي هي مرحلة متأخرة عن
المرحلة التي يتعرض لها الدليل، حيث يتكفل الدليل بالجعل لا لفعلية المجعول،
فكما كان هناك تناف بين المدلولين في مرحلة المجعول وان لم يمكن اجتماع المدلولين
في عالم الفعلية معاً ولو باعتبار التنافي بين موضوعيهما صدق التعارض بهذا المعنى،
وبذلك يشمل التعريف موارد الورود أيضاً، لأنه فيها لا يمكن اجتماع المجعولين
الفعليين وان كان اجتماع الجعلين ممكناً، والتقييد (بالذاتي) لخراج التنافي المصطنع



بينهما الناشيء من تقييد موضوع خطاب بعدم خطاب آخر دون ان يكون ذلك على اساس التنافي الذاتي بين حكميهما مسبقاً^١.

ولنا عليه عدة تعليقات:

التعليق الأول: ان التعارض وان كان من صفات المدلول ثبوتاً الا انه يسري الى الدلالة اثباتاً والى الدليل المركب منها أيضاً، وذلك للتضاييف بين هذه المفاهيم الثلاثة، وعليه فتسري صفات كل منهما الى الآخر في الجملة وعليه فالتطويل لاثبات ان التنافي كما هو بين المدلولين على التعريف المشهور هو بين الداليتين على تعريف الأخوند.

التعليق الثاني: ان موضوع التعارض هو التحير الثابت المستقر لا الزائل غير المستقر سواء كان الزوال بالتخصيص أو بالتخصص أو بالورود أو بالحكومة أو غير ذلك من موارد الجمع العرفي، وعليه فلا موضوع لادخال موارد الجمع العرفي في التعريف ثم التكلف لادخال الورود باعتبار عدم التنافي لا في مرحلة المدلول ولا في مرحلة الدلالة ما بين الدليل الوارد والدليل المورد.

وعلى ضوء ذلك يمكن تعريف التعارض: بأنه التنافي بين الدليلين بنحو يعلم بعدم واقعية أحدهما جعلاً وانشاءً.

^١ (بحوث في علم الأصول ج ٧ ص ٤٠-٤٣)



التعارض بين الأصلين وبين الأصل والأمانة

تقدم ان التعارض يقع بين الأدلة الكاشفة عن الجعل الشرعي والمثبتة للحكمين المتغايرين لمتعلق واحد، وحيث يستحيل ان يثبت أكثر من حكم شرعي واحد لمتعلق واحد لما قرر بأن الأحكام الشرعية ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها، وان كل حكم يراد جعله على موضوع لا بد أن يتناسب مع نحو الملاك ومرتبته، ومن هنا ينشأ التنافي بين الاحكام، إذ ملاكاتهما لها تقرر ووجود في نفس الأمر الواقع ومن المستحيل ان يكون المتعلق الواحد واجداً للمصلحة التامة والمفسدة التامة وإذا كان كذلك فالمتعلق له حكم واحد متعين واقعاً ويستحيل ان يثبت له حكم آخر غير الحكم المسبب عن الملاك المقرر له في الواقع ونفس الأمر، هذا بحسب مقام الثبوت.

واما مقام الاثبات الذي هو مقام الأدلة الاثباتية الحاكية عما عليه الواقع فلا بد ان تكون معبرة عما عليه الواقع والثبوت وهو ان المتعلق الواحد لا يكون له أكثر من حكم واحد متناسب مع ملاكه فلو كانت الأدلة المتصدية للكشف عن الجعل مقتضية لثبوت حكمين متغايرين لمتعلق واحد فأنا نقطع بعدم واقعية أحدهما، ولما لم نكن مطلعين على الحكم المتعين وانه أي منهما يحصل التردد في ان أي الحكمين هو التطابق للواقع.

والحاصل ان الأدلة الاثباتية التي سنذكر منشأ التعارض فيها فيما بعد إذا كان مؤدى أحدهما حكماً منافياً لمؤدى الآخر رغم اتحاد المتعلق حصل التنافي بينهما الذي يتطلب علاجاً.

وعلى هذا الضوء فان صور التعارض قد يحصل تارة بين دليلين اجتهاديين، كالتعارض بين الخبرين، واخرى قد يحصل بين أصل البراءة والاستصحاب أي



بين الأصلين العمليين وثلاثة بين أمانة وأصل عملي كالتعارض بين البراءة المقتضية للتعذر وبين الرواية الدالة على الحرمة والتنجز، فهذه أقسام ثلاثة. والصحيح ان التعارض هو في الفرض الأول واما في الفرضين الاخيرين فهما حالتان من حالات التعارض، ومصادقان آخران للتعارض بين الدليلين الاجتهاديين.

وذلك لأن التعارض بين الأصلين غير معقول لأن دور الأصل هو بيان ما هي الوظيفة المقررة على المكلف وليس وراء الأصل منكشف يكشف عنه وبعبارة أنه ليس للأصل مدلول ومحكي ليحصل التنافي بينهما بلحاظ مدلوليهما أو دلاليتهما، وإنما للأصل معلول وأثر على فرض الوصول وهو اما المنجزية أو المعذرية فلا دلالة على نفي الأصل الآخر.

وعليه فترجع حالات التعارض بين الأصلين العمليين الى التعارض بين دليلي حجيتهما بلحاظ ما يدل عليه كل منهما من جريان أصل لا يلائم جريان الأصل الآخر كما لو اتفق ان البراءة مثلاً مقتضية للإباحة الجارية في مورد وكان الاستصحاب مقتضياً للحرمة الجارية في نفس المورد، وهذا التعارض بين نفس دليلي حجيتهما لا بين نفس الأصلين إذ هو غير معقول لعدم ما يحكي عليه الأصل. واما التعارض بين الدليل الاجتهادي والأصل العملي كتعارض الرواية الدالة على الحرمة مثلاً مع أصل البراءة فمرجه في الحقيقة الى التعارض بين الدليل الاجتهادي الدال على البراءة كقوله (عليه السلام) ((رفع عن أمتي ما لا يعلمون)) ودليل حجية الخبر من السيرة والاخبار واما بين نفس الخبر وأصل البراءة فلا تعارض لما قلناه أنه ليس للبراءة مدلول ومحكي بل هي بنفسها جعل شرعي وليس دليلاً على الجعل نظير القول بجواز المشي الى كربلاء، نعم للأصل أثر معلول لوصولها وهو التعذر - التأمين - وهو ينافي ما لحجية الخبر المذكور

الجزء الثالث عشر.....(٢٨٢)

من معلول لوصوله وهو التنجيز، فالتنافي بحسب الحقيقة بين ثبوت التعذير الذي هو أثر الأصل وثبوت التنجيز الذي هو أثر الدليل الاجتهادي حيث يستحيل صدقهما معاً فيكون التعارض بين ما يدل على ذلك التعذير وهذا التنجيز، وهو دليل حجية كل من الأصل والأمانة.



التعارض بين الدليل العقلي وبين الدليل اللفظي

التعارض قد يكون بين دليلين عقليين وقد يكون بين دليلين لفظيين وقد يكون بين دليل عقلي وآخر لفظي، وروايات العلاج من التخيير أو الترجيح بالمرجحات أو التوقف والارجاء متصدية لمعالجة حالات التعارض بين الأدلة اللفظية، وهي خارجة هنا عن محل الكلام فيقتصر على الفرضين الآخرين.

اما التعارض بين دليلين عقليين فيمكن تصنيفها الى ثلاث حالات الأولى: ما لو كان التعارض بين دليلين عقليين قطعيين وهذا ما لا يمكن حصوله وذلك لاستحالة ان يدرك العقل بنحو قطعي حكيمين متغايرين لموضوع واحد، لأن أدراك العقل القطعي لحكم معناه احاطته لتحديد موضوع الحكم من تمام حيثياته بحيث لا يدع مجالاً للمرونة في الموضوع، وبعد ذلك يدرك العقل الحكم المناسب له، وحينئذ لا يعقل ان يكون له حكمان متغايران رغم اتحاد الموضوع، ولو توهم وقوع التعارض في الفرض المذكور فإنه بأدنى إلتفات الى حدود الموضوع يرتفع التعارض، ويتضح ان عدم ادراك العقل لأحد الحكمين أو أن موضوع كل منهما مباين لموضوع الآخر، ومن هنا لا يعقل التعارض في الاحكام العقلية القطعية.

الثانية: ما لو كان التعارض بين دليل عقلي قطعي وبين دليل عقلي ظني، كما لو كان مقتضى الدليل العقلي القطعي هو الحرمة باعتبار ان متعلقه من الظلم قبيح، وكان مقتضى الدليل العقلي الظني هو الجواز باعتبار ان ذلك هو المناسب مع القياس - باعتبار حجيته - والمقدم هنا هو الدليل القطعي وذلك لوروده على الدليل الظني.



بيان ذلك: ان ورود الدليل العقلي القطعي انما هو بلحاظ مرحلة حجية الدليل الظني العقلي، حيث تلاحظ علاقة الدليل العقلي القطعي مع دليل حجية الدليل الظني فتكون النتيجة هي الورود باعتبار ان الحجية الثابتة للدليل العقلي الظني انما هي في حالة الشك في الحكم الواقعي والدليل العقلي القطعي يلغي الشك الذي هو موضوع الحجية للدليل العقلي الظني حقيقة - يلغي الشك في الحكم الواقعي - والذي هو موضوع الدليل العقلي الظني، وهذا هو الورود.

بتعبير آخر: ان الدليل العقلي الظني انما هو حجة في اثبات الجواز لو كان هناك شك في الحكم الواقعي، ومع قيام الدليل العقلي القطعي لا يكون هناك شك في الحكم الواقعي.

ومن هنا يكون مآل التعارض في هذه الحالة الى التعارض هو توهم اتحاد الموضوع في الحكمين والواقع ليس كذلك، فلو حكم العقل بنحو قطعي بان التصرف في اموال اليتيم قبيح لأنه ظلم، وكان مقتضى القياس هو جواز التصرف، فأن موضوع الحكم العقلي القطعي هو التصرف في أموال الغير، واما القياس فهو التصرف في الأموال باعتبار الشك مثلاً في مملوكيتها لمالك محترم، فموضوع كل واحد في الحكمين مباين لموضوع الآخر.

الثالثة: لو كان الدليلان العقليان ظنيين، فيرجع التعارض بينهما الى التعارض بين الدليلين الاجتهاديين الدالين على حجيتهما فلا بد من تطبيق قواعد التعارض عليهما، كما لو اقتضى أحد الدليلين الايجاب واقتضى الآخر الحرمة.

واما التعارض بين دليل عقلي ودليل لفظي فله حالات ثلاث:

الأولى: ان يكون الدليل العقلي قطعياً واللفظي ظنياً، وحينئذ يكون الأول وارداً على الثاني، ووروده انما هو على دليل حجية الظن بنفس البيان المتقدم من الدليلين العقليين القطعي والظني.



الثانية: هي عكس الحالة الأولى أي يكون اللفظي قطعياً والعقلي ظنياً فيكون القطعي وارداً على الظني بنفس البيان.

الثالثة: ان يكون كل من الدليل العقلي واللفظي ظنياً، وهنا يكون مآل التعارض الى التعارض بين دليلي حجية كل منهما ويأتي نفس البيان المذكور في الحالة الثالثة السابقة^١.

والفرق الاساسي بين حالات التعارض في الأدلة اللفظية، وحالات التعارض في غيرها، هو ان ملاكات الجمع العرفي - باستثناء الورود - لا تتصور في غير الأدلة اللفظية الكاشفة عن مرادات الشارع، فأن امكانية الجمع العرفي في حالات تعارض عقليين ظنيين أو عقلي ظني مع لفظي ظني انما تتوقع في رتبة دليلي الحجية للمتعارضين إذا كانا لفظيين لا في رتبة نفس المتعارضين وهذا بخلاف حالات التعارض بين الدليلين اللفظيين فإنه قد تكون امكانية الجمع العرفي بينهما بنحو لا يستقر التعارض ولا يسري الى دليل الحجية.

^١ انظر بحوث في علم الأصول ج ٧ ص ٤٧، والمعجم الأصولي ج ١ ص ٥٤٤ محمد صنقور وغيرهما



منشأ التعارض في الأدلة الشرعية

قد يعترض على العصمة للأئمة (عليهم السلام) بوقوع التعارض في الأدلة الشرعية الواصلة عنهم إلينا وإنهم مجرد مجتهدون كغيرهم من المجتهدين الذي يمكن تصور وقوع الاشتباه بحقهم، وإن الأحاديث الصادرة عنهم ليست إلا تعبيراً عن آرائهم الاجتهادية الخاصة، فيكون من الطبيعي وجود الاختلاف والتعارض فيما بينها، وبهذا تفقد الأحاديث الشريفة قيمتها التشريعية والمصدرية، والعوامل التي أدت إلى وقوع التعارض بين أحاديث المعصومين والتي تفسر ظاهرة التعارض من دون أن تفقد الأحاديث قيمتها التشريعية يمكن إجمالها بما يلي:

(١) الجانب الذاتي للتعارض:

فقد لا يكون بين النصين المدعى تعارضهما أي تناف في الواقع ولكن الفقيه الممارس لعملية الاستنباط قد يترأى له التعارض على أساس الإطار الذهني الذي يعيشه ويتأثر به في مجال فهم النص الشرعي فيخطئ في تشخيص معناه أما لجهله باللغة وعدم احاطته بدقائقها، أو لغفلته عن وجود بعض القرائن أو قرينية الموجود، أو لعدم معرفته بطرو التغير في بعض الأوضاع اللغوية فهو يفهم النص على ضوء ما يراه من المعنى له بالفعل ثم يفترض أنه كان هو معنى اللفظ في زمان الصدور أيضاً ولو من جهة أصالة عدم النقل والثبات العقلائية فكل واحد من العوامل المذكورة قد يسبب وقوع التعارض فيما بين النصوص لدى الممارس لعملية الاستنباط ولكنه تعارض ذاتي لا واقعي موضوعي.

(٢) النسخ: وهو بمعناه الحقيقي رفع الحكم بعد وضعه وتشريعه الذي هو أمر معقول، بل واقع في الأحكام العرفية بلا كلام وأدعي وقوعه في الأحكام الشرعية وهنا لن يكون النسخ من باب التعارض والتنافي بين الدليلين بحسب الدلالة



ومقام الاثبات وذلك لأن الدليل الناسخ لا يكون مكذباً للدليل المنسوخ لا بلحاظ دلالته على أصل الحكم ولا بلحاظ دلالته على استمراره ودوامه، وإنما يكون دالاً على تبدل الحكم وتغيره ثبوتاً بعد ان كان على طبق الحكم المنسوخ حدوثاً وبقاءً حقيقة، وعليه فالنسخ في الشريعة على هذا الاساس وان كان من الاختلاف والتنافي في الحكم، وقد يكون له مبرراته من التدرج في مقام التشريع أو غيره من المبررات الا أنه يكون تنافياً في عالم الثبوت وليس من باب التعارض الذي هو التنافي في مقام الاثبات.

وان كان بمعنى تخصيص الحكم بلحاظ عمود الزمان، وأن الناسخ يكشف عن انتهاء أمد المنسوخ ومحدوديته بذلك الزمان من أول الأمر وان كان بظاهر دليله مطلقاً من ناحية الزمان فسوف يدرج النسخ في باب التخصيص الذي هو أحد أقسام التعارض غير المستقر، حيث تحصل المعارضة بين أصل الدليل المنسوخ على استمرار الحكم ودوامه وبين دليل الناسخ، وقد يدور الأمر بين أن يكون الدليل المتأخر ناسخاً للحكم المتقدم ورافعاً لاستمراره أو يكون مخصصاً لبعض افراذه فيكون بياناً لإرادة الخصوص من أول الأمر.

وبهذا يتضح: ان تغير احكام الشريعة عن طريق النسخ يكون أيضاً أحد عوامل الموجبة للتعارض بين الأدلة، ولكن تنحصر دائرة هذا العامل في خصوص النصوص الصادرة من النبي (صلى الله عليه وآله) لما ثبت في محله من انتهاء عصر التشريع بانتهاء عصر النبي (صلى الله عليه وآله) وان الاحاديث الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) ليست الا بياناً لما شرعه النبي (صلى الله عليه وآله) من الاحكام وتفصيلها.

(٣) ضياع القرائن: فقد تضيع بعض القرائن المحيطة بالنص فتجعله معارضاً مع غيره من النصوص كما فهم بعض حديث النبي (صلى الله عليه وآله) (أنت



ومالك لأبيك) فهموا منه أن الأب له الولاية على مال الأبْن وعلى نفسه وذلك بعد تجريدَه عن السياق العام الذي ورد فيه، ولكن لو فهم في سياق اطاره اللفظي لعُرف ان مدلول الجملة ليست الا معطى اخلاقي تربوي، وضياح القرائن نتيجة للتقطيع أو الغفلة في مقام نقل الرواية حتى كان يرد أحياناً التنبيه على ذلك من قبل الإمام نفسه كما في المسألة الفقهية المعروفة (ولاية الأب على التصرف في مال الصغير)^١

ففي الرواية حاول الإمام بيان ان الحديث المنقول من النبي (صلى الله عليه وآله) قد جرد عن سياقه، وما كان يحتف به من قرائن التي يتغير على اساسها المدلول والقرائن إذا كانت ارتكازية يكثر الغفلة عنها، فأن الراوي وان كان مسؤولاً عن نقل النص بكامله وما يكتنف به من قرائن وملابسات تلقي الضوء على المعنى المقصود منه.

الا ان القرائن لما كانت ارتكازية عامة تنشأ من البيئة وظروف النص فلا تكون محسوسة حين النقل كي يذكرها صريحاً لأنها حينئذٍ قضايا عامة معاشة في ذهن كل انسان فلا يشعر الراوي بالحاجة الى ذكرها باللفظ والراوي حينئذ يفترض وجودها ارتكازاً عند السامع أيضاً فلا يتصدى لنقلها ولا يكون سكوته شهادة سلبية بعدما فقد يبقى النص على هذا منقولاً بالفاظه مجرداً عن القرينة الارتكازية العامة، فإذا ما تغير عبر عصور متعاقبة هذا الارتكاز العام وتبدل الى غيره تغير معنى النص لا محالة، وإذا اعتبرنا هذا الظهور حجة تمسكاً بأصالة عدم النقل العقلانية كما هو المشهور، فقد ينشأ على هذا الاساس التعارض بين هذا النص وغيره من النصوص المتكفلة لبيان نفس الحكم الشرعي.

^١ وسائل الشيعة ب٧٨ من ابواب ما يتكسب به



٤) تصرف الرواة النقل بالمعنى: قد ينقل الرواة بعض الاحيان الرواية من دون مراعاة نفس الالفاظ الصادرة من الإمام بل ينقل بالمعنى مما يؤدي الى وقوع تغيير في دلالة النص أو مدلوله، بأن تتغير مرتبة دلالة النص ودرجة صراحتها أو يتغير مدلوله نتيجة لذلك مما يؤدي حصول التنافي بين هذا النص وآخر ينقل نفس الحكم الشرعي، ولو لا هذه الاضافة الى الفهم لما حصل التنافي وامكن الجمع بين النصين.

ومن الطبيعي ان يتأثر درجة التغيير والتصرف في النص بمدى قدرة الراوي على حفظ تمام المعنى ونقله من دون التصرف فيه إلا بما لا يخل وكلما كان الراوي أعرف بدقائق اللغة وأعرف بظروف النص حين صدوره كان احتمال التغيير فيما ينقله الينا أضعف درجة وأقل خطورة، ومما يشهد لهذا العامل ما يجده العلماء في الروايات المنقولة من بعض الرواة من غلبة التشويش فيها حتى اشتهرت روايات عمار الساباطي بكثرة ما لوحظ فيها من الارباك والاجمال في الدلالة والتهافت في المتن.

٥) التدرج في البيان: وهذا أهم عامل في نشوء التعارض، فأن اسلوب التدرج الذي كان يتبعه الأئمة (عليهم السلام) في مجال بيان الأحكام التشريعية وتبليغها الى الناس حيث لم يكونوا يفصحون عن الحكم بكل تفاصيله وتحديداته دفعة واحدة وفي مجلس واحد في أكثر الأحيان بل كانوا يؤجلون التفاصيل الى ان تحين فرصة أخرى أو يتصدى الراوي بنفسه للسؤال عنها ثانية.

وهذه الظاهرة واضحة في حياة الأئمة (عليهم السلام) يلحظها كل من تتبع ودرس الاحاديث الصادرة عنهم وربما تلحظ هذه الحالة في الحديث الواحد حيث يبين الإمام الحكم على سبيل الایجاز ويسكت عن التفاصيل لولا الحاح السائل



وتصديه بنفسه لفهم حدود الحكم ودقائقه كما يشهد ذلك في رواية العيص بن القاسم^١.

عن ابي عبد الله (عليه السلام) وكره النقاب - للمرأة المحرمة - وقال تسدل الثوب على وجهها، قلت: حد ذلك الى أين؟ قال: الى طرف الأنف قدر ما تبصر، فإن جواب الإمام الأول ظاهره جواز اسدال الثوب على الوجه من دون تقييد ذلك بطرف الأنف وظاهره جواز اسداله على كامل الوجه، ولكن تصدي السائل ثانياً للسؤال عن حد ذلك الحكم أوجب أن يبين الإمام (عليه السلام) ما يكون منافياً مع الجواب الأول ومقيداً له.

ولعل السبب في تدرج مراعاة حال المشرعة التي لم تكن تسمح لهم باستيعاب كافة التفاصيل دفعة واحدة في ظل تلك الظروف السياسية، ومع تلك الامكانية المحدودة المستعصية معها التعليم والتعلم من جهة، وتطبيقاً لفكرة التدرج الطبيعي في مجال التربية والتثقيف على الاحكام الشرعية تلك الفكرة التي طبقها النبي (صلى الله عليه وآله) في بدء الدعوة الاسلامية من جهة أخرى، فكان من نتائج هذا الاسلوب ان اعتمد الأئمة في مقام تبليغ الاحكام وتثبيتها في أذهان اصحابهم على القرائن المنفصلة والبيانات المتأخرة بعضها عن بعض، فشاع التنافي والتعارض بين الأدلة الصادرة عنهم بنحو التخصيص أو التقييد أو القرينة.

٦) النقية: وهي سبب آخر لحصول التنافي فقد كان الأئمة (عليهم السلام) لا يتقنون فقط من الحكم الأمويين والعباسيين بل كانوا يتقنون في مراعاة الجو الفقهي العام السائد في عصورهم بحيث يحاولون الا تكون فتواهم مختلفة عن السياق العام السائد من أجل جلب ثقة الأمة بالأئمة (عليهم السلام) ولذلك

^١ وسائل الشيعة ب٤٨ من ابواب تروك الاحرام



صرح في بعض الروايات ان المعيار في معرفة كلمات الأئمة انما في مقارنتها مع السائد من فتوى فقهاء العامة والأخذ بخلافها^١.

(٧) ملاحظة ظروف الراوي: فقد ينشأ التعارض من حالة السائل التي يلاحظها الإمام فتتغير على اساسها الحكم الشرعي، ويتأثر بها فإن الاحكام الشرعية تتغير باختلاف حالات العلم والجهل والنسيان والعذر وغير ذلك، كما يلاحظ في رواية مسلم بن محرز في سؤاله عن الصادق (عليه السلام) في انه ((رجع ولم يطف طواف النساء فوق على أهله فذكره لأصحابه فقالوا ان فلاناً قد فعل مثل ذلك فسأل أبا عبد الله (عليه السلام): فأمره ان ينحر بدنه))^٢ مع ان الثاني كان عامداً والأول كان جاهلاً فاختلف الحكم فوقع التعارض الظاهري بين الروايتين.

(٨) الدس والتزوير في روايات الأئمة حيث ان بعض اصحاب الذين انخرفوا عن سلوك الأئمة قد دسوا كثيراً في كتب اصحاب الأئمة (عليهم السلام) روايات نسبت الى الإمام الباقر والصادق (عليهما السلام) وهي في الحقيقة من الوضع ولا شك في تعارضها مع روايات صحيحة لهم بمظهر التفرق والتمزق الذي يدفع عنهم شر الآخرين ويمنع عن اعدائهم محاربتهم والتنكيل بهم، وكانت ظروف الحياة العامة السياسية خاصة توجي بذلك أكيداً.

فأن قلت: بأن ذلك لو صح فهو اغراء بالجهل كما قد يتوهمه البعض.

قلت: أنه بعد اهتمام الأئمة (عليهم السلام) ببيان احكام التعارض وشدة ترغيبهم في الوصول الى الحقيقة لا وجه لهذا التوهم والاعراء بالجهل^٣.

^١ وسائل الشيعة ١، ٤ من ابواب القنوت، ب ٩ من صفات التعارض، ب ٥ من ابواب اقسام الحج

^٢ وسائل الشيعة ب ٦٠ من ابواب كفارات الاستمئاع

^٣ إشارة الى ان قلت - في التهذيب ج ١ ص ١٦٥ السبزواري



وقد يأتي نفس هذا الاعتراض على عامل التقية وأنه أيضاً من الاغراء بالجهل أو ايقاع المكلفين بما لا داعي له، خصوصاً فيما يتعلق بمجاملة الأئمة عليهم السلام الجو الفقهي العام والآراء السائدة آنذاك، وان التبرير له بزرع ثقة الأمة بمكانة الأئمة لا يقاوم المحذور ولا يبرره.

والجواب هو نفس الجواب السابق، إذ بعد بيان الأئمة (عليهم السلام) احكام التعارض لوصول الأصحاب الى الحقيقة يدفع ما ذكر.

وقد يعترض على الجانب الثاني، بأن يقال: بأن الانسان شاء أم أبي هو محكوم لمركزاته الذهنية ومستوياته الفكرية والفقهية ولا يمكنه التجرد منها، بل لو تجرد منها فقد ادوات فهم النص، ومعرفة مرادات الشارع من خلاله.

قلت هذا صحيح ولكنه منشأ للتعارض، ولسنا بصدد بيان أنه يصح أو لا يصح منشأ للتعارض بقدر بيان ماهي مناشئ التعارض، وهذا منها.

هذا وقد يضاف الى هذه المناشئ للتعارض منشأ آخر وهو تعمد القاء الأئمة (عليهم السلام) الخلاف كما تفيده رواية زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) التي نقلها في الحقائق، ويؤيده جملة روايات دلت بان القاء الأئمة الخلاف بين الاصحاب هو اجراء وقتي ل حمايتهم والمحافظة عليهم من الآخرين إذ لو شوهدهوا مجتمعين ومتوحدين لتكالب عليهم الآخرون واستأصلوهم فكان القاء الخلاف بينهم اظهراً لهم.



التعارض والتزام

التزام هو التنافي بين الأحكام التكليفية الالزامية في مقام الامتثال على ان يكون منشأ هذا التنافي هو عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكيمين في مقام الامتثال ومثاله الفقهي ما لو عجز المكلف عن الجمع بين انقاذ غريقين على مستوى من الأهمية أو عجز عن الجمع بين وجوب النفقة على الأب ووجوب النفقة على الزوجة فإنه يحصل التنافي في مقام امتثال التكليفين، لأن أحدهما يقتضي عدم قدرته عن امتثال الآخر ومن هنا يتضح ان الفرق بين التزام والتعارض فالآخر معناه التنافي بين الدليلين بحسب المدلول والمؤدى في مرحلة الجعل والانشاء لما تقدم بأن كل مدلول ينفي واقعية المدلول الآخر بعد ان يثبت نفسه، وعليه تكون مرجحات هذا الباب موجبة لطرح الدليل المرجوح.

اما باب التزام فإنه لا تنافي بين مؤدى الدليلين في مورده بل يمكن القطع بصدورهما ومطابقة مضمونها للواقع غاية الأمر أن المكلف وبسبب ضيق قدرته يكون عاجزاً عن امتثالهما معاً، وهذا ما اوجب دعوى أحدهما موجب لسقوط فعلية الآخر لافتراض عدم قدرة المكلف عليه بعد ان صرف القدرة على امتثال الأول، ويكون سقوط التكليف الثاني بسبب انتفاء موضوعه وهو القدرة وهذا لا يتصل بأصل جعله وصدوره لبيان الحكم الواقعي، إذ لا دخل لتصدي الحكم لبيان موضوعه وتحققه خارجاً فحينما لا يكون الموضوع متحققاً خارجاً لا يكون التكليف المجعول فعلياً.

فالتزام إذن يوجب انتفاء فعلية أحد الحكيمين بسبب اقتضائه لانتفاء موضوع الآخر، وهذا بخلاف التعارض فإن الحكم في كل دليل ينفي - في مورد التعارض - الحكم في الدليل الآخر حتى لو أُنْفِقَ تحقق موضوعه خارجاً وحتى لو

كان المكلف قادراً على الجمع بين مؤدى الدليلين المتعارضين كما في بعض حالات التعارض العرضي فإنه بإمكان المكلف ان يصلي الجمعة والظهر، واما في فرض التزام فان هذه الحالة لا تتفق أصلاً، وعلى هذا يلزم ان يكون التزام اتفاقياً لأن جعل ما لا قدرة للمكلف عليه دائماً قبيح وان يكون الترجيح بحسب الملاك فقط لفرض تمامية الحجة عليهما في مقام الاثبات فلا منشأ للترجيح من هذه الجهة ولو لم يوجد الترجيح الملاكي يتعين التخيير الثبوتي لا محالة^١.

وظهر بما ذكرناه - من ان التنافي بين الدليلين من حيث المدلول مأخوذ في التعارض وأنه لا تنافي بينهما في التزام أصلاً- كمال الفرق بينهما فلا حاجة لتأسيس الأصل في المسألة يكون مرجحاً عند الشك في التعارض أو التزام وكيف يمكن تأسيس الأصل للشك فيهما، ولا جامع بينهما أصلاً بأن يكونا داخلين في جامع علم بوجوده وشك في خصوصيته؟ وكان المحقق النائيني (قده) يقول ان القول - بأن الأصل التعارض أو التزام - أشبه بشيء بالقول ان الأصل في الاشياء الطهارة أو صحة بيع الفضولي.

وتبين فرق آخر من خلال قولنا ان التزام اتفاقي، فإنه يختلف باختلاف الافراد فقد يتفق ان يكون المكلف قادراً على الجمع بين التكليفين فلا تكون أحكام التزام جارية في حقه بخلاف مكلف آخر كانت قدرته أضيق من ان تجمع بين التكليفين فالمكلف الأول قادر على ان يجمع بين امثال وجوب النفقة على الأب والزوجة وأما الآخر فلا يقدر على الجمع بين الوجوبين.

وقد تنعكس الحالة فيصبح القادر عاجزاً وبالعكس، ومعنى ذلك عدم اطراد حالة التزام في المكلف الواحد فقد تعرضه ثم تزول عنه ثم تعرضه وهكذا، فتكون

^١ نفس المصدر السابق ص ١٦٦



أحكام التزام جارية بحقه متى ما طرأت عليه ومتى ما زالت يكون مسؤولاً عن الجمع بين التكليفين.

وأما التعارض فليس كذلك، إذ إن ترجيح أحد الدليلين لا يختلف باختلاف الأفراد فلو اقتضى المرجح تقديم الدليل الأول على الثاني فأن ذلك يكون مطرداً في تمام الأزمنة ولتمام المكلفين.

ومما يجدر التنبيه عليه لهذا المعنى من التزام الناشئ من عدم سعة القدرة، هو أن خروج باب التزام عن التعارض مرتكز على أحد أمرين لا بد من التسليم بهما في مرحلة سابقة وإلا فمع عدم التسليم بهما أو بأحدهما يكون التزام بهذا المعنى داخلياً في التعارض

الأمر الأول: إمكان الترتب بين الأحكام المتراحة بأن المكلف لو عصي التكليف الأهم – مثلاً- فإن التكليف بالمهم يصبح فعلياً بحقه، وهذا هو الترتيب المقتضي لفعلية التكليف المهم عن عدم امتثال التكليف الأهم.

فلو بُني على عدم إمكان الترتب لأفضى ذلك إلى التنافي بين الحكمين في مقام الجعل والذي هو التعارض، وذلك لما كان كل حكم مشروط بالقدرة على امتثاله فهذا يعني تحقق القدرة على المكلفين في ظرف عدم امتثالهما فيكون التكليفان فعليين في ظرف عدم الامتثال، وهو مستحيل إذ هو من غير المعقول أن يكونا مشروطين بالقدرة ومع ذلك يكونان فعليين في ظرف عدم امتثال الأهم إذ لو بادر لامتثال الأهم فإنه يكون عاجزاً عن امتثال المهم، ومن هنا لا بد من الالتزام بأن التكليف المهم ينفي إطلاق الأهم لحالات عدم امتثاله وإن التكليف الأهم ينفي تشريع المهم وجعله حتى في ظرف القدرة على امتثاله والتي هي حالة عدم امتثال الأهم، وهذا هو التعارض.

وأما لو بنينا على امكان الترتب فأن عدم امتثال الأهم ينتج موضوع المهم وهو القدرة على امتثاله وعندها يكون وجوبه فعلياً، ومع امتثال الأهم يكون المنفي هو فعلية المهم لانتفاء موضوعه لا أنه منتف عن موضوعه.

الأمر الثاني: ان يقيد كل حكم بالقدرة على امتثاله، وبتعبير آخر كل حكم فهو غير مطلق من جهة لزوم امتثاله حتى مع الاشتغال بواجب آخر أهم منه، وعليه يكون كل تكليف مشروط بعدم امتثال هذا الأكثر أهمية منه وعند الالتزام بذلك لا يكون التكليف نافياً لجعل تكليف المهم وانما هو باقي لموضوعه عند الاشتغال بالتكليف الأهم، فغاية ما يصنعه الاشتغال بالتكليف الأهم هو نفي الفعلية عن التكليف المهم.

أما لو لم يلزم بذلك وقلنا بأن كل تكليف فهو مطلق، أي سواء اشتغل بالتكليف الأهم أو لم يشتغل فهذا معناه ان اطلاق الأمر بالتكليف الأول ينفي اطلاق الأمر بالتكليف الثاني وهكذا العكس، وهذا هو التعارض.

وبعبارة ان مقتضى اطلاق الأمر بالتكليف الأول هو أنه لا شيء من التكاليف المضاده يضاهيه في الاهمية وأنه يلزم امتثاله على كل تقدير حتى لو استوجب ترك تكليف آخر موجب للعجز عن الأول فالعجز هنا لا يمنع عن بقاء الخطاب بالتكليف الأول كما أن مقتضى اطلاق الأمر بالتكليف الثاني كذلك، وليس لهذا المعنى سوى التنافي بين التكليفين في مقام الجعل وان كل منهما ينفي جعل الآخر، وبهذا اتضح تقوّم التزام بهذين الأمرين^١.

ويمكن الخدش فيه بان جعل الخطاب على عنوان المتعلق على نحوين:
الأول: جعله على عنوان المتعلق بملاحظة الكثرات والافراد وإن شئت قلت على نحو العموم المجموعي.

(١) انظر البحوث ج ٧ ص ١٦، ومعجم المصطلحات الاصولية ج ١ ص ٥٠٣-٥٠٦، وأصول المفرد ج ٢ ص ٣٤١

الثاني: جعله على عنوان المتعلق بصرف النظر عن الافراد بل هو مجعول على الطبيعة ولك ان تقول العموم البدلي، فإذا كان الأول فالتعارض تام في مورد الاجتماع فيما لو كانت النسبة هي العموم من وجه، وعلى الثاني لم يكن لدليل أحدهما ظهور في مورد الاجتماع لامكان امتثال الطبيعة بفرد آخر غير فرد مورد الاجتماع، فلا تعارض^١.

وقبل بيان حال الشرطين، لا بد من ذكر مقدمة نذكر فيها

^١ أنظر اصول المظفر ص ٣٢١ ج ٢



أقسام الورود على ما ذكره

فقد ذكروا بأن الورود لا يختص برفع موضوع الدليل الآخر رفعاً حقيقياً بل يشمل ما لو كان الدليل الأول مثبتاً لموضوع الدليل الآخر اثباتاً حقيقياً.

وقد مُثل للرفع بدليل صحة اجارة الشيء المباح ودليل حرمة اجارة الجنب للمسجد فان دليل حرمة دخول الجنب الى المسجد يرفع موضوع الدليل الآخر وهو صحة اجارة المباح، فيما لو أريد استئجار الجنب لتنظيف المسجد، ومعه ينتفي حكم صحة اجارة الجنب لأن الدليل الثاني رفع موضوع الدليل الأول.

واما كونه مثبتاً لموضوع الدليل الآخر كما في دليل جواز الافتاء إذا كان مستنداً الى حجة، ودليل حجية خبر الثقة، فأن دليل الحجية يقتضي اثبات فرداً آخر للحجة يجوز الافتاء والاستناد إليه لأن الدليل الثاني وارد على الأول، ومحقق لفرد آخر من موضوع الدليل الأول الذي هو الحجة، وخروج دليل الاثبات الموضوعي عن التعارض لأن دليل الحجية لخبر الثقة بعد اثباته لحجية الخبر يفتح المجال امام دليل جواز الافتاء كي يفتي المفتي مستنداً الى حجية الخبر ولا غرض له للتنبيه على عدم جواز الافتاء ليتحقق التعارض بين الدليلين.

وأما خروج دليل النفي عن باب التعارض لأن دليل صحة الاجارة للمباح وان كان يرفض صحة اجارة الجنب لكنس المسجد وتقع بذلك المعارضة بين الدليلين لكن لم تكن هذه المعارضة بين الجعلين لصحة جعلها معاً وانما تكون المعارضة بين الدليلين بلحاظ معموليها، حيث أنه لا يمكن ان تصح الاجارة بالفعل لكنس المسجد رغم ثبوت الحرمة الفعلية لادخال الجنب الى المسجد، وانما المقصود إذا تحققت الحرمة الفعلية لادخال الجنب الى المسجد، حينئذٍ، تكون اجارته لكنس المسجد غير صحيحة.



وبهذا يتضح عدم التنافي بينهما في مقام الجعل.
وقد قيدوا الاثبات أو النفي (بالحقيقي) ويراد به الاحتراز عن الحكومة،
فان الدليل الحاكم يثبت فرداً أو ينفي فرداً إلا ان الاثبات وكذا النفي تعبدي لا
حقيقي، فلو ورد (أكرم العالم) ثم ورد (الفاسق ليس بعالم) فهذا الدليل الثاني وان
كان حاكماً على الدليل الأول ورافعاً لعنوان العالم الفاسق إلا ان هذا الرفع ليس
بحقيقي لأن العالم الفاسق عالم حقيقة والرفع انما كان بالتعبد والاعتبار والا فان
الفسق لا يخرج عن كونه عالماً حقيقة، وهذا بخلافه في الورد فأن الرفع فيه
حقيقي كما مر في رفع اباحة الجنب عن كنس المسجد لأن دليل حرمة ادخال
الجنب ينفي عنوان المباح حقيقة لا تعبدًا.

ثم انهم قسموا الورد الى أقسام لاعتبارات ونكات:
القسم الأول: ان يكون الحكم الوارد رافعاً لموضوع الحكم المورد بمجرد جعله
وانشائه ومثاله ما ذكره في الزكاة من عدم وجوب دفع زكاتين في العام الواحد
لشيء واحد ، فلو كان يملك عشرين من الأبل لمدة ستة أشهر وهذا هو النصاب
الرابع في الأبل فهنا يوجد حكم مجعول غير فعلي وانما مقدر على فرض بقاء هذا
النصاب الى آخر الحول وهو وجوب دفع اربع شياة عليه، ثم لو فرض ان إبله قد
زادت وأصبحت على رأس ستة أشهر أخرى خمساً وعشرين ناقة وهذا هو
النصاب الخامس الذي فيه خمس شياة فيقع التعارض بين دليلي جعل الزكاة في
هذين النصابين فإذا ضم الى ذلك ما ذهبوا إليه في هذا المورد من أن وجوب
الزكاة الثانية مشروط بعدم تقدم ما يقتضي وجوب الزكاة الأولى كان وجوب الزكاة
الأولى بنفسه قبل ان يصبح فعلياً ورافعاً لموضوع وجوب الزكاة الثانية^١.



وهذا المثال أورد عليه المحقق الخوئي بأننا لا نعقل وجهاً لكونه مثلاً للتراحم والأولى أن يكون للتعارض العرضي بين التكليفين بضميمه ما اشترطوه من عدم تقدم زكاة أولى وهذا أشبه بالتعارض بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر من يوم الجمعة، بضميمة الاجتماع على كون الصلاة اليومية خمسة لا ستة.

وعلى كل فالأمر سهل وأن كان ما ذكره السيد الخوئي (قده) وجيه. اللهم الا ان يقال بالفرق من جهة فعلية وجوب الظهر أو الجمعة، وعدم فعلية وجوب الزكاة الأولى أو الثانية قبل انتهاء السنة.

القسم الثاني: ان يكون الدليل الوارد رافعاً بفعليته لموضوع الدليل المورد، وكأن الدليل المورد مقيد بعدم فعلية الدليل الأول الوارد، ففي مثل دليل صحة الاجارة على المباح، ودليل حرمة ادخال الجنب الى المسجد، فإنه إذا كانت حرمة ادخال الجنب فعلية فإنه يتحقق عندئذٍ بذلك عدم اجارة الجنب لكنس المسجد. ففعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه المتمثلة بالمثال بصدق عنوان ادخال الجنب ولو لم يعلم بها المكلف، بل حتى وان لم تصل إليه لأنه بمجرد صدق عنوان ادخال الجنب يرتفع موضوع الدليل الآخر وهو المباح، إذ ادخال الجنب الى المسجد ليس بمباح بل هو محرم.

ومثل له البعض: بأنه لو فرض ان زيداً مدين لعمر بدينار تنجز وجوب وفائه واما عمر فهو مدين لزيد بدينار لا يجب وفاؤه الآن، فان من الواضح انه لو كان كل من القرضين فعلياً، بمعنى يجب الوفاء به فإنه يقع التهاثر بينهما إما لو كان احدهما فعلياً، وهو دين لعمر دون الآخر فهذا يعني ان دليل وجوب الوفاء لدين عمر فعلياً وهو وارد على دليل التهاثر لأنه بفعليته يرفع موضوع دليل وقوع التهاثر إذ موضوعه هو ثبوت حقين متماثلين بين شخصين متقابلين استحقاق وفائهما وحيث

ان دليل وجوب وفاء دين عمر فعلي دون الآخر يكون وارداً على دليل وقوع التهاثر بين المالين في ذمة الشخصين.

ويلاحظ عليه: ان ما ذكره هو دفع دليل وجوب الوفاء لدين عمر دليل التهاثر لا أنه رافع له بعد ثبوته إذ هو غير ثابت قبل ذلك لأن دين زيد ليس بفعلي، اللهم الا ان يقال بأن الرفع والدفع واحد استعمالاً.

القسم الثالث: ان يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورد بمجرد وصوله ولا يكفي كونه فعلياً، كما هو الحال في دليل (القرعة لكل أمر مشكل) ودليل أصالة الحل، فلو تردد المكلف في حلية شيء وحرمة قبل ان يصل إليه دليل الإباحة - أو أصالة الحل - ويعلم به، فقد صدق عنوان المشكل في حقه، وحينئذٍ يحق له الاقتراع، ولكن مع وصول دليل أصالة الحل في الأمر المشكل وعلم ان ((كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه)) فإنه ينفي صدق عنوان المشكل بعد ان علم بان الشارع جعله حلالاً في مثل هذه الحالة وهذا يعني أنه لا يكفي مجرد تشريع وجعل أصالة الحل وفعليته لرفع عنوان المشكل عن الشيء بل لابد من وصوله وعلم المكلف به، ومع الوصول يرتفع عنوان المشكل الذي هو موضوع للقرعة ويكون دليلاً موروداً.

وكذلك الأدلة الشرعية القطعية المتكفلة لبيان الأحكام الشرعية فأنها رافعة بوصولها لدليل البراءة ((رفع ما لا يعلمون)) لأن المكلف يكون عالماً بالتكليف في مورد البراءة فيرتفع ويكون دليلاً موروداً.

القسم الرابع: ان يكون الدليل الوارد متكفلاً لحكم شرعي يكون بتنجزه رافعاً لموضوع الدليل المورد، كما لو تنجز واجب آخر يتنافى مع وجوب الحج فإنه سيكون بتنجزه رافعاً لموضوع وجوب الحج كما لو كان موضوعه الاستطاعة وقد

الجزء الثالث عشر..... (٣٠٢)

تنجز عليه وجوب الوفاء بالدين، فإنه بتنجزه يرفع موضوع دليل الحج وهو الاستطاعة، وإن كان ذلك موضعاً للبحث فقهياً.

ومن هذا القسم: ما يقال في باب الزكاة من اشتراط عدم تنجز حرمة التصرف على المالك في النصاب اثناء الحول، فلو تنجز عليه ذلك ارتفع موضوع الزكاة لأنه مقيد بالتمكن من التصرف في النصاب ومع تنجز الحرمة لا يتمكن من التصرف عليه.

القسم الخامس: ان يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورد بامتنال الأول، دون ان يكفي بفعليته ووصوله، ومعنى ذلك ان الدليل المورد مشروط بعدم امتثال الدليل الوارد، وهذا من قبيل دليل الصلاة المزاحم لوجوب ازالة النجاسة من المسجد فان امتثال الأمر بالصلاة رافع لموضوع وجوب ازالة النجاسة وكذلك الأمر بازالة النجاسة رافع لموضوع وجوب الصلاة لو فرضت تساويهما في الأهمية، او يكون امتثال الأهم رافعاً لموضوع الأمر بالمهم أي وارد عليه.

الرجوع الى حال الشرطين اللذين بهما يخرج باب التزام عن باب التعارض، فقد عُرف التزام بأنه التنافي بين الحكيم بسبب عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتنال، وخروجه عن التعارض موقوف على:

١- القول بإمكان الترتب بين الوجوبين المتزامين بان يكون الوجوب الأمر مجعولاً على تقدير عصيان الوجوب الأول.

الثاني: ان يقيد كل خطاب بمقيد لبي له يمنع عن التمسك باطلاقه كحال الاشتغال بالصد الواجب الآخر فيكون موضوع وجوب الصلاة فيما لو زاحمت ازالة النجاسة هو وجوب الصلاة لمن لم يشغل بالازالة، والعكس ايضاً هو وجوب الازالة لمن لم يشغل بالصلاة.



فإذا تم الشرطان خرج التزاحم عن التعارض إذ لا يقع حينئذ تناف بين الجعلين، بل كلاهما ثابت على موضوعه - وهو القادر على متعلقهما - بنحو ينتج حكمين مشروطين على نحو الترتب، وأما التنافي في مرحلة المجعول حيث يستحيل فعلية كل الخطابين من حيث الموضوع في حال تصدي المكلف لامثال أحدهما، لأن القدرة واحدة فإذا صرفت في أي واحد منهما عجز عن الآخر وهذا ليس تعارضاً بين الدليلين.

أما مع انكار الترتب والقول باستحالته كما مال إليه السيد الاستاذ الشهيد (قده) تبعاً للكفاية على ما في درس بحثه، فسوف يحصل التنافي بين الخطابين ولو كانا مشروطين بالمقيد اللبي لادائه الى فعلية كلا المجعولين في فرض العصيان. وهذا يعني سراية التنافي الى عالم الجعل واستحالة ثبوت الخطابين المشروطين بما هما مشروطان أيضاً فيحصل التعارض لا محالة بين الدليلين المتكفلين لذينك الخطابين.

ولو قلنا بإمكان الترتب وانكرنا الشرط الثاني وقلنا بان الخطاب (صل) غير مقيد بالمقيد اللبي وان اطلاقه بنفسه يدل على عدم وجود مكافئ له في الاهمية فمن الواضح وقوع التعارض بين اطلاق خطاب (صل) واطلاق خطاب (أزل) لأن كل منهما يدل على وجوب متعلقه حتى في فرض الاشتغال بالآخر، وهو مستحيل فلا بد اذن من تحقيق حال الشرطين.

أما الترتب فقد مر محل بحثه في مسألة الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن

ضده.

وأما الشرط الثاني، فهنا محل تحقيقه

فقد ذكر الأصوليون عدة محاولات لتقريب هذا الشرط:



المحاولة الأولى: ان يقال بأن التكليف الشرعية طراً مقيدة بعدم العجز التكويني، اما من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، واما من جهة ما ذكره المحقق النائيني (قده) عن أن الداعي للخطابات الشرعية في جعلها هو بعث المكلف وتحريكه نحو امتثال التكليف ومثل هذا الأمر سيظهر منه ويستبطن اقتضاء كون التكليف مقدوراً عليه وغير معجز عنه والا كان التكليف بلا داع لعدم تحققه مع العجز تكويناً عن متعلقه، فنفس التكليف يقتضي هذا القيد ومع هذا القيد يصبح كل تكليف مشروط بالقدرة وعليه فلا محذور من ثبوت حكمين مشروطين بها، نعم المجموعان لا يكونان فعليين معاً، لأن للمكلف قدرة واحدة فإذا صرفها في احدهما تعييناً أو تخييراً فإنه موجب للعجز عن الآخر تكويناً فيكون الحكم منتفياً بانتفاء موضوعه لا أنه منتفياً مع بقاء موضوعه وهذا ليس تعارضاً.

وهذا الوجه بهذا البيان (اعترض عليه) بأنه غير تام؛ إذ ما المراد من القدرة المأخوذة قيداً في موضوع التكليف، فهل أريد بها القدرة على متعلقه حدوثاً وبقاءً؟ بمعنى أن يكون التكليف بالصلاة مشروطاً بعدم العجز عنها وعدم صرف القدرة في الضد الآخر فثبوت أمر من هذا القليل بالضدين المتزاحمين وان كان خالياً من المحذور الا أن له لازم باطل، وهو ارتفاع التكليف فعدم تحقق العصيان فيما لو اشتغل بضد للواجب الأول وهو ليس بواجب فأن ذلك موجب لعجزه عن امتثال الأول، ولكن هذا العجز بفعله واختياره بعد تحقق القدرة على متعلق التكليف فيكون عصيانياً للتكليف بعد تحقق موضوعه وهو القدرة لا أنه رفعاً لموضوعه قبل فعليته كي لا يكون كذلك.

وهذا مما لم يلتزم به أحد إذ هو عصيان بلا إشكال.

وان اريد بها - بالشرطية - للقدرة على متعلقه حدوثاً فقط واعترف بان التكليف يصبح فعلياً بمجرد توفر القدرة عليه في الآن الأول، ولذا لو صرفها في



غيره وعجز نفسه كان عاصياً، لزم منه ثبوت جعلين متنافيين لأن المكلف حدوثاً قادر تكويناً على كل واحد من الواجبين في نفسه وإنما يصرف قدرته بقاءً في أحدهما، ولو كانت القدرة الحدوثية كافية في ثبوت التكليف لزم منه فعلية كلا الخطابين معاً في حق المكلف، وعدم ارتفاع شيء منهما بامتنال الآخر.

وبهذا البيان يلزم أن يكون الجعلان المشروطان بالقدرة بهذا المعنى أوسع من الجعلين الترتيبين، ذلك لأن موضوعهما محفوظاً حتى مع امتثال أحدهما لفرض أن القدرة المأخوذة قيداً هي الحدوثية، وهي متوفرة حال التكليفين، وهو مستحيل فيحصل التعارض بين الدليلين لا محالة.

ويلاحظ عليه: بأن لازمه وجود قدرتين للمكلف على كلا التكليفين وهو خلاف الفرض إذ ليس له إلا قدرة واحدة.

فأن قلت: أن كل خطاب قد انشأ مستقلاً عن الآخر فهنا خطابان وليس خطاباً واحداً لتكون القدرة واحدة بل خطابان وكل واحد منهما مقيد بالقدرة على متعلقه، فتكون قدرتان لا واحدة، وقد أخذت في المتعلق حدوثاً فيحصل التنافي.

قلت: كونها خطابين وأن استلزما قدرتين إلا أن تصادفهما في مورد لا يتطلب إلا قدرة واحدة في المورد الذي تصادفا فيه اتفاقاً وليس باختيار المكلف ليبقى كل خطاب على مطلوية قدرته فيه.

ومن هنا يأتي البيان الثاني

أنه في مورد التضاد بين الفعلين لا توجد إلا قدرة واحدة وليست قدرتان قبل العمل على أحدهما على سبيل البدل واللاتعين، فيقال بأن التكليف واحد لا تكليفان، وهذه القدرة على الجامع بين الواجبين تتعين بتطبيق المكلف، فلا يكون أكثر من تكليف واحد فعلياً في حق المكلف في موارد التزام، وأما التكليف الآخر فهو مرتفع بامتنال الأول موضوعاً وعليه فلا تعارض بين الدليلين.



وجوابه: وان كانت له قدرة واحدة على الجامع لا على الجميع ولكن قدرته الواحدة كافية لكل واحد في نفسيهما، فخطاب (صل) وخطاب (ازل) خطابان مستقلان كل منهما أمر في نفسه بغض النظر عن الآخر فالقدرة على الجامع كافية لامكان التكليف بكل واحد في نفسه تعييناً، وحيث يكون الخطابان مستقلان لم يجمعهما المولى في خطاب واحد فتكون القدرة على الجامع كافية في الأمر بهذا الفرد تعييناً، وينعكس في الخطاب الآخر فيؤمر به تعييناً، إذ كل خطاب له ظهور في الأمر بهذا الفرد تعييناً وكذا الآخر لوجود القدرة المصححة كما لو كان خطاب واحد.

نعم لو كان الخطابان خطاب واحد ويجعل واحد مع التفات الجاعل الى التضاد، لا يمكن ان يقال بأن القدرة واحدة، ولكنها خطابان مستقلان كل يأمر متعلقه تعييناً وفعلياً ومطلقاً، فيقع التعارض بينهما لادائه الى طلب الضدين. ولو كنا وهذا القيد فقط لكان تعارض لاطلاق كل منهما في نفسه، إذ شرط القدرة عدم العجز عن التكليف لكفاية القدرة على الجامع.

ويلاحظ على هذا الوجه:

أولاً: ان القدرة على الجامع وهو أمر انتزاعي لا واقع موضوعي له، وما هو متعلق التكليف ما له واقع وهو الفرد لا ما لاواقع له، وعلى هذا فالقدرة وان كانت على الجامع ولكنها قدرة واحدة لا قدرتان إذ هي على الجامع بلحاظ تطبيقه، نعم تطبيقها على الفردين بضميمة منجزية العلم الاجمالي فيما لو تعلق بالجامع، وعليه فيكون امتثال كل واحد منهما من باب الاحتياط لا من باب فعلية كل خطاب في نفسه، إذ لولا العلم الاجمالي لما تنجز الا خطاب واحد ويكون الثاني منتفياً بانتفاء موضوعه بعد تطبيق المكلف القدرة على الأول.



وثانياً: ومن أولاً يتضح ان هذا التقريب سليم فيما لو كان الأمران متساويين من حيث الأهمية ليكون المكلف مخيراً بينهما في امتثال أي منهما أولاً واما لو كان احدهما أهم من الآخر فمن الواضح أن تطبقها على المهم دون الأهم أولاً مما لا موجب له لادائه الى تعجيز نفسه عن الأمر الأهم بخلاف العكس فيقبح على الأول دون الثاني، ومنه يعلم اطلاق الأمر بالأهم دون المهم.

وثالثاً: ان شرط القدرة على المتعلق انما يكون لكل واحد منهما في نفسه ابتداءً وعلى نحو التخيير واما بقاء فان الشرط وهو القدرة غير متوفر لثانيهما ولو على نحو الشرط المتأخر كما هو واضح.

ولك ان تقول ان هذا البيان ينتج ما هو أشبه بالواجب التخييري الذي لا يعني منافاة هذا الفرد لذاك الفرد بقدر ما يعني ان ما يختاره المكلف هو الفعلي من افراده دون البقية.

اللهم الا ان يقال: بأنه في مورد الواجب التخييري لا يوجد الا خطاب واحد غير متنافية أفراد التخيير فيه، بخلافه في المقام فأن فيه خطابان مستقلان. **فأنه يقال:** سلمنا الخطابان فيما لو لم يتصادقا في مورد فأن تصادقا في مورد كان المطلوب خطاباً واحداً بعد فرض قيدية القدرة لكل خطاب، والمفروض أنه ليس له قدرة الا على أحدهما فاحدهما فعلياً دون الآخر، وحيث لا يكون متعيناً كان المكلف مخيراً بينهما في حال تساويهما في الأهمية لا مطلقاً.

فهذا البيان لدخول باب التزام في التعارض غير تام.

رابعاً: سلمنا ان ههنا خطابين، كل منهما يطلب امتثاله بعد فرض كفاية القدرة على الجامع، إذ القدرة على الجامع قدرة على هذا الفرد فيكون مطلقاً وتعييناً وفعلياً وكذا الآخر، وما يراد من كل خطاب انما هو تحصيل ملاكه الذي كان



منشأ لجعله، وحيث لا يمكن تحصيل ملاكا كلا الحكمين بامثال المكلف فلا محالة يسقط أحد الخطابين عن الفعلية على سبيل البدل.

ومن هنا قد يضطر الى توسيع دائرة القيد فيأتي.

البيان الثالث: وهو تطوير للبيان الثاني

حيث يجعل القيد لباً هو القدرة على الجامع على سبيل البدل، والقدرة الشرعية بمعنى عدم كون المكلف مشغولاً بضد واجب مساوٍ أو أهم من الواجب الأول.

وهذان القيدان يقتضيان تقييداً أوسع من العجز التكويني حيث يخرجان موارد العجز وما يكون من اغراض المولى كالعجز التكويني من حيث أنه لا مقتضى ولا نكتة مولوية بجعل الخطاب في مورد يكون المكلف قد صرف قدرته في ضد أمر كان فيه نفس الملاك أو الغرض مولوي أو أكثر؛ وهذا هو المراد بعدم الاشتغال بالضد المساوي أو الأهم، ويكون تطبيق قدرة المكلف على الجامع على هذا الأهم يحقق غرض المولى أو يساويه، وحينئذ فاية فائدة تبقى بجعل الأمر الأول مطلقاً في مثل حالة اشتغال المكلف بالواجب الأهم، والغرض من جعله هو تحريك المكلف وبعثه نحو ما يحقق غرض المولى، وهذا المقدار متحقق في الاشتغال بالأهم وعليه فلا اطلاق للأمر الأول في مثل هذا المورد، لأنه اما لا يمكن اولا يفيد المولى فيكون التكليف به قبيحاً من باب أنه لغو، فلا اطلاق للتكليف الأول لمورد الاشتغال بالأهم، لأن المراد بالاطلاق ان كان هو التوصل الى طلب الضدين، وجمعهما فهو مستحيل، وان كان هو صرف المكلف عن المزاحم الآخر فهو خلف فرض أنه لا يقل عنه في الأهمية بنظر المولى.

فهذا برهان يثبت قيداً عاماً في كل خطاب وهو عدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الأهمية، وبذلك يرتفع التنافي بين الجعلين إذ احدهما مطلق



والآخر مقيد في فرض تراحم واجبان أحدهما مهم والآخر أهم، وإذا فرض تساويهما معاً كان الجعلان معاً مشروطين بعدم الاشتغال بالآخر فيكون الترتب من الجهتين، وإن كان الفرض الأول كان الترتب من جهة واحدة حيث يكون الأهم مطلقاً والمهم مشروطاً بعدم الاشتغال بالأول.

وهذا مما لا محذور فيه بعد البناء على امكان الترتب.

واتضح أيضاً وجه تحقق العصيان فيما لو صرف المكلف قدرته في واجب أقل أهمية أو مرجوح، فأن موضوع الخطاب وهو القادر تكويناً وشرعاً بالمعنى المتقدم قد أصبح فعلياً في حقه، واشتغاله بذلك الضد لا يرفع هذا الموضوع.

وقد يعترض على هذا البيان باعتراضين:

الاعتراض الأول: أنه ما الموجب لافتراض تقييد الخطابات الشرعية بالمقيد اللبي المذكور وذلك لأن التقييد المذكور من شؤون المولى، فإن كون الملاك مهم أو اهم أو مساوي مما يعلمه المولى لعلمه يجعله فهو شأنه وعليه احرازه وتشخيصه، فإذا جعل حكماً كان جعله له مطلقاً معناه عدم وجود ملاك أهم أو مساوي للملاكة، فهو مطلق من هذه الناحية، وعليه فلا معنى لتقييده بعدم الاشتغال بما هو مساوٍ أو أهم هذا بحسب مقام الثبوت.

اما اثباتاً فان اطلاق الخطاب بحسب هذا المقام وعدم تقييده بحسب لسان دليله، ونفس الشيء يجري على الحكم الآخر المزاحم، حيث لم يقيد في لسان دليله فيقع التعارض بين اطلاق الدليلين المتزاحمين كما في مثال الصلاة والازالة.

واجب عن هذا الاعتراض: بأنه لو كان نظر المولى الى خصوص الواجبات التي سوف يقع التزام بينها وبين هذا الواجب بأن كانت مجمولة على نهج القضية الخارجية لأمكن دعوى الاطلاق وعدم التقييد بالمقيد اللبي المذكور،



إذ لعل المولى بنفسه شخص أهمية ملاك هذا الواجب ورجحانه على غيره من الواجبات المزاحمة له في تمام الموارد.

الا انه لا اشكال في كون الخطابات الشرعية مجعولة على نهج القضايا الحقيقية فيجعل الحكم على موضوعه المقدر الوجود لا على موضوعه المتحقق بالفعل، ومن الواضح ان الموضوع هو القادر، وله حالات متعددة من هذه الحالات أنه سيكون مشغولاً بواجب أهم أو مساوي، وحينئذ يكون اطلاق الخطاب لهذا التقدير اما لغواً لعدم ما يحقق غرض المولى في جعله الحكم الأول بعد فرض اشتغاله بواجب أهم او مساوٍ يحقق غرض المولى من بعثه المكلف، والمفروض ان البعث نحو خطاب هو ما يحقق الغرض المطلوب للمولى، وفي الفرض المذكور لا يحقق ذلك فيكون اطلاقه لهذا التقدير ممتنعاً للزوم اللغوية أو المحالية لطلب الضدين فلا محالة يكون الخطاب مقيداً بحسب مقام الاثبات بعدم الاشتغال بما لا يقل أهمية.

بل حتى لو كان الجعل على نحو القضية الخارجية فإنه مقيد بالقيود المذكور من جهة ارتكازية هذا القيد بل وبداهته بنظر العرف، ووضوح ان الاحكام الشرعية متفاوتة الأهمية ملاكاً الذي يمنع من التمسك باطلاقها لاتصاله بما يحتمل قرينته على التقييد المذكور.

فإن قلت: سلمنا أن الخطابات ظاهرة في جعل الحكم فيها على نهج القضية الحقيقية، ولكن المولى لم يقيد خطابه بعدم الاشتغال بضد أهم أو مساوي من جهة احرازه بأن المكلف لا يتبلى بالاشتغال بواجب لا يقل عن الأول أهمية، ولو من جهة أن الأحكام الأخرى كلها أقل ملاكاً عنده، فبقاء القضية الحقيقية على اطلاقها لا يستلزم نقض الغرض المولوي، فيكون الاطلاق في قوة التقييد من حيث النتيجة الخارجية.



قلت: هذا خلاف ظهور الخطابات في الجدية اطلاقاً وتقيداً، لأن اطلاق الحكم اثباتاً، لفرض الاشتغال بالأهم أو المساوي وان كان لا يضر بغرض المولى خارجاً ولكنه مقيد لباً بعدم الاشتغال بالأهم أو المساوي، لأن المولى لا يأمر بالفعل واقعاً على تقدير الاشتغال بما يكون أهمّاً أو مساوياً بنحو القضية الحقيقية التقديرية، وعليه فيلزم عدم جدية الاطلاق وهو خلاف ظاهر الدليل أيضاً.

أقول: وفي نفس الاعتراض ما لا يخفى، لأن فرض ان المولى هو من يحرز الملاك الأهم أو المساوي لأن ذلك من شؤونه ولا تعلم الأهمية الا من قبله، فإذا جعل الخطاب الأول بهذا الوجه، لا محالة كان الثاني دونه من حيث الأهمية والا لزم التهافت في جعل المولى إذ لو كان الثاني مجعولاً مطلقاً لعدم احراز ما هو أهم منه ملاكاً أو مساوي، ليس بصحيح لأن الأول أهم منه ملاكاً وعليه لا تعارض في البين إذ كل الخطابات تكون مطلقة من جانب ومشروطة من الآخر. وعلى هذا فلا موجب لهذا الاعتراض ليجاب عنه بما ذكر.

الاعتراض الثاني: ان اطلاق الخطاب في كل من (صل) و (أزل) وان كان مقيداً بعدم الاشتغال بالضد الواجب الأهم أو المساوي الا ان الخطاب الأول لم يقيد بعدم الازالة بعنوانها، وكذا من جانب اطلاق خطاب (ازل) فإنه لم يقيد بعدم الصلاة بعنوانها، فإذا شككنا في مورد بان الاشتغال به، اشتغال بما هو أهم أو مساوي فتمسك باطلاق الخطاب الأول لنفي هذا القيد وهو كون الاشتغال به مصداقاً للاشتغال بواجب لا يقل عن الأول أهمية، وكذا الأمر في جانب الخطاب الآخر، وهذا وان كان من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ولا يصح التمسك بالعام فيها الا على اساس أحد مبنيين:

المبنى الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من جواز التمسك بالعام فيما لو كان المخصص لياً، كما لو قال (أكرم كل عالم) وعرفنا بمخصص لبي أنه لا يريد أكرام

الفاسق منهم، ثم شككنا في عالم أنه فاسق أو ليس بفاسق، وحيث ان هذا المخصص لبياً فنتمسك بعموم أو إطلاق العام لأكرام هذا الفرد، ونفي كونه فاسقاً. وفي المقام كذلك حيث يكون القيد لبياً فإنه يجوز التمسك بإطلاق الخطاب الأول لنفي كون الاشتغال بالآخر مصداقاً للاشتغال بالواجب الأهم أو المساوي.

المبنى الثاني: وهو ما أختاره السيد الشهيد الأول (قده) في مباحث العام والخاص، من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كانت ما عبر عنه بالشبهة الحكيمة في نفسها بحيث يكون احراز القيد من شؤون المولى المختصة به بما هو مولى مطلع على تشريعاته، وليس من قبيل الشبهة في الموضوع الخارجي التي يكون نسبته الى المولى والعبد على حد سواء، وأقصد المولى من جهة كونه مشرعاً لا عالماً بالغيب.

فيقال هنا بأن العام من قبيل الأول لا الثاني لما مر بأن الملاكات واهميتها من شؤون المولى ومختصاته فهو من يحرز الملاك الأهم أو المساوي وعلى هذا ففرض اشتغال المكلف بضد مشتمل على ملاك أهم أو مساوي أو مرجوح هو شبهة حكيمة وليست موضوعاً خارجياً يتساوى فيه العبد والمولى وفي مثل ذلك يرجع فيها الى المولى ومنه يمكن التمسك بإطلاق الخطاب ومثاله الفقهي، لو ورد كل ماء مطهر، أما قرآنياً ((وانزلنا من السماء ماءً طهوراً)) أو روائياً، ولكن نعلم بأن الماء إذا لم يكن طاهراً لو يكن مطهراً إذ ليس كل ماء مطهر كما لو كان نجساً، ففي هذا الدليل قيد وهو كونه طاهراً.

فإذا شككنا في ماء البحر بأنه مطهر أو لا من جهة الشك في أنه طاهر أو لا؟ كان احراز طهارته من قبل المولى (كل ماء طاهر) وعليه نتمسك بالعام في مورد ماء البحر ونحكم بأنه مطهر.



والجواب على هذا الاعتراض:

على فرض تمامية كلا المبنيين في انفسهما وهو محل نظر لما تقدم في مباحث العام والخاص من عدم قبول مبنى النائي (قده) في هذه المسألة ولكننا لم نتعرض لمبنى السيد الشهيد، الذي قد يقال فيه، بأن الاحراز لو كان من المولى في تحقيق القيد وعدمه فإن ذلك راجع الى وصول التكليف وعدمه، وأين هذا من الشبهة المصدقية، الذي يكون التمسك في موضوع الخاص أو المقيد وأنه مصداق لموضوع العام أو لا، ولكونه مصداقاً راجع الى المكلف لا الى المولى. وعلى كل فتقييم المبنى راجع مبحث العام والخاص.

وعلى فرض قبولها فإنه لا يمكن تطبيقها في المقام، لأن المخصص في المقام لبي ارتكازي وهو بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور العام في العموم أو المطلق في الاطلاق وفي مثل ذلك يكون العام أو المطلق مجماً على أقل تقدير، لأن اقتترانه بذلك الارتكاز البديهي يكون من الاقتران بما يصلح للقرينة، فلا يبقى ظهور في الاطلاق ليرجع اليه على أحد المبنيين، والمقيد اللبي المدعى في المقام من هذا القليل، وملاك هذا التقيد مطلب عرفي بديهي، كما تقدم شرحه. وبهذا يتضح ان كلا الخطابين المتزامين ليس فيه اطلاق ينافي اطلاق دليل الخطاب الآخر، وهذا معنى خروج باب التزام عن باب التعارض الحقيقي، كما واتضح ان كلا منهما في فرض التساوي أو كون أحدهما أهم وارد بامثاله على الآخر ورافع لموضوعه وهو معنى دخول التزام في باب الورود.

هذا، وقد ذكر السيد الهاشمي^١ ملاحظة على هذا البيان الثالث:

ان هذا البرهان لا يقتضي أكثر من التقييد بمورد العلم بالاشتغال بالمساوي أو الاهم لا بواقعها، فنحن نعلم بداهة بالتقييد خصوصاً لو كانت القضية

^١ ذكرها في الدرس (١٣) من دروس مبحث التعارض الصوتي.



حقيقية، الا ان هذا البرهان لا يقتضي أكثر من التقييد بمورد العلم بالاشتغال بالمساوي أو الأهم لا بواقعها، أو قل مورد العلم بعدم مرجوحية ذلك الضد الواجب، بل هو اما راجح أو مساوي ولو علم بذلك يكون ذلك خارج عن اطلاق هذا الخطاب للمحذور المار شرحه من اللغوية والاستحالة باعتباره طلب للضدين، وهذه الملاحظة سيذكرها السيد الشهيد من ترجيح محتمل الأهمية على الآخر.

وسياقي ان هذا هو الصحيح، ويترتب عليه ثمة، هي ان باب التزام يدخل في باب التعارض في الجملة ويخرج عنه في باقي الموارد.

اما اثبات صحته، ان الدليل اللبي مما قام عليه البرهان، وهذا البرهان لا يقتضي أكثر من التقييد فيما إذا علم أن ذلك الضد الواجب مساوي أو أهم واما لو احتمل أنه مرجوح، فلا بأس بأن يبقى هذا الاطلاق على حاله، إذ لعل المولى في حالات المشكوك لم يصرفه عن ذلك لاحتمال كونه مرجوحاً الى ما يحتمل كونه راجحاً.

وهنا بيان آخر لاثبات هذا المطلب وهو ان يقال بان أهمية الملاكات

ودرجاتها كنفس الملاكات، أمور تثبت من خلال الخطابات الشرعية، لا أنها تؤخذ قيداً في الخطاب، وانما الخطاب يكشف عن الملاك وعن درجة وأهمية الملاك، فالاطلاق الى حال الاشتغال بالآخر موجود وحينئذ فالمولى لا يأخذ أهمية الملاك في خطابه قيداً كالملاك، بل الملاك هو مدلول الخطاب فالخطاب فيه ملاك وأهميته، وهما مما يتكفل الخطاب اثباتها.

نعم في مورد العلم بان هناك ملاك أهم أو مساوي يجعل اطلاق الخطاب للأول لغواً، وفي هذا نلتزم بالتقييد، واما في باقي الموارد فاطلاق الخطاب يثبت أهمية الملاك أيضاً، لأنه لا موجب لأخذ التقييد بعدم الملاك (الأهم) في الخطاب واقعاً، بل الخطاب يكشف عنه وعن أهميته، ولا يثبت اللغوية الا في مورد



يكون العلم بان الآخر أهم ملاكاً أو مساوي، وما يؤيد ذلك بل يدل عليه أنه لو شككنا بان الضد الآخر واجب أو لا؟ فهل يتمسك باطلاق الخطاب الأول، كمن شك بوجوب الازالة فيتمسك باطلاق صل، مع أنه قد يكون الوجوب واقعياً ولكن لا يعلم به المكلف، فيكون التمسك بالأول من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لاطلاق الأول لأنه مقيد بضد واجب، ولعل هذا الضد معلوم الوجوب، وحيث لا فرق بين الوجوب وكذا أهمية الملاك، فكما ان القيد المأخوذ هو ما يكون معلوم الوجوب كذلك ما يكون قيداً بالنسبة للأهمية فانما هو معلوم الأهمية والمساواة لا ما يكون واقعاً ولم يعلم به المكلف^١.

ويلاحظ عليه:

ان الاهمية وان كان تعرف ويكشف عنها الخطاب كما يكشف عن الملاك الا ان درجة هذه الأهمية من حيث الراجحية والمرجوحية أو المساواة مما لا سبيل الى كشفها بالخطاب.

وبعبارة أوضح ان الخطاب يكشف عن الأهمية الاطلاقية، أي الأهمية اجمالاً واما الاهمية بلحاظ واجب آخر (الاهمية النسبية) فما لا سبيل لكشفها بالخطاب كما هو واضح، فمدلول الخطاب أنه مهم، اما أنه أهم من خطاب تزامم معه أو ليس بأهم فما لا سبيل للخطاب إليه، نعم العقل يمكن أن يكشف عنها.

ولو سلمنا ان الخطاب يكشف عنها، فهي في كلا الخطابين كذلك، كما هي في خطاب صل كذلك هي في خطاب أزل ولا مرجح لاحدهما على الآخر، فيتعارضان معاً من جهة ابتلاء كل خطاب بما هو أهم ملاكاً منه فيتعارضان، وحينئذٍ اما ان يأمر بأحدهما تعييناً أو تخييراً ولا دليل على الأخير والأول بلا

^١ نفس المصدر السابق



مرجح في البين فلا يكون أحدهما مطلوباً فضلاً عن كونه مطلقاً لحال الاشتغال بالآخر.

نعم الارتكازات التشريعية ودعم خطاب كل من المتزاحمين بادلة أخرى يمكن من خلالها استكشاف أهمية ملاكه بالنسبة للآخر، وهذا خارج عن محل البحث.

ثم قال: فالقيد ان لا يكون معلوم الوجوب، معلوم الأهمية أو المساواة أي مما يعلم بعدم مرجوحيته، وأما ما يعلم فيتمسك باطلاقه - اطلاق الآخر - ومن الواضح ان العلم مما لا يشوبه شك بملاك الشبهة المصدقية، فإذا علمنا بعدم المرجوحية علمنا بوجود القيد فيرتفع اطلاق الخطاب والا فيتمسك به. ومن ثمرات ذلك مطلبان:

الأول: ان الدليلين اللذين ثبت وجوبهما بدليل ويعلم بان احدهما ليس بمرجوح والآخر يحتمل كونه مرجوحاً، فاحتمال الأهمية مرجحاً بل قوة احتمال الأهمية مرجحاً، إذ مع كون الأول معلوم عدم المرجوحية فيه فالقيد للآخر متحقق فلا اطلاق له بخلاف هذا حيث يعلم عدم مرجوحيته، ولذا فالقيد موجود، وليس شبهة مصداقية، فالأمر بالأول مطلق لأطلاق خطابه دون الآخر لابتلائه بالقيد.

الثاني: في موارد احتمال الأهمية في كل من الخطابين على الآخر يقع التعارض بين اطلاق الخطابين فيكون هذا القيد - عدم الاشتغال بضد معلوم الوجوب ومعلوم عدم مرجوحيته - غير متحقق لأن الفرض هو احتمال المرجوحية لا العلم بها وإذ لا علم ان هذا ليس بمرجوح ولا ذاك نعرف بكون اطلاق كل منهما تاماً فيتعارضان.

مما تقدم كان فيما لو كان الورود من جانب الذي له احكام هي احكام الورود، ويمكن تلخيص احكامه بما يلي:



الأول: ان لا فرق في ملاك التقديم بالورود بين فرض كون الدليل الوارد متصلاً بالمورد أو منفصلاً عنه، وسواءً أكان الوارد متأخراً زماناً أو متقدماً على المورد وذلك لأن الدليل الوارد ينظر الى موضوع دليل المورد فينفيه حقيقة بعناية التعبد، وهذا التصرف يجعله متقدماً على المورد في كل تلك الحالات إذ بعد تصرفه في موضوع الدليل المورد يرتفع في مورد الدليل الوارد، فلا معنى لاشتراط اتصاله أو تقدمه على الدليل الوارد.

الثاني: ان الدليل الوارد يتقدم على الدليل المورد حتى لو كان ظهوره أضعف وذلك لأن الوارد يرفع موضوع المورد حقيقة وحيث ان المورد لا يتعرض لبيان حال موضوعه فلا يكون أي تناف بين الدليلين في الدلالة والترجيح بأقوائية الظهور انما يتصور في فرض التنافي في الدلالة وهو غير موجود فيؤخذ بكليهما و لا محالة يرتفع موضوع الدليل المورد في مورد الدليل الوارد، كما لو ورد يحرم أكل الميتة وورد ان المذبوح بالخشبة ليس بميتة فان الاخير يتقدم على الأول ووروداً لأنه يرفع موضوعه من خلال التعبد بعدم كون المذبوح بالخشبة ميتة.

الثالث: ان الدليل الوارد يتقدم على المورد سواء أكان دليلاً ظنياً كما في الروايات عن أهل البيت (عليهم السلام) أم كان دليلاً قطعياً كما لو كان نصاً قرآنياً أو رواية متواترة، وذلك لأن الدليل الوارد من خلال دليل التعبد بصدوره يكون بنفسه رافعاً لموضوع الدليل المورد أيضاً وهذا التعبد لا ينافي دلالة الدليل المورد، فلا يمكن تصوير تعارض حقيقي لا بين نفس الوارد والمورد ولا بين دليل حجية الوارد والدليل المورد ولا بين حجية الوارد ودليل حجية المورد.

الرابع: لا يشترط في الدليل الوارد ان يكون ناظراً الى الدليل المورد وان كان ذلك في الحكومة ويترتب على ذلك أمرين:



الأول: أنه عند تعدد الآثار لموضوع الدليل المورد فأنا لا نحتاج لاثبات جميع الآثار الى اطلاق دليل الوارد، فإن الحاجة الى الاطلاق فرع الحاجة الى النظر فإذا كان الدليل الوارد انما يثبت الموضوع تكويناً وحقيقة بلا حاجة الى النظر فلا محالة يترتب عليه جميع آثاره ولا حاجة الى النظر.

الثاني: أنه لا يمكن تخيل اشتراط تأخر زمان الوارد عن زمان المورد - كما توهم ذلك في الدليل الحاكم - فان الوارد ليس كالحاكم محتاجاً الى النظر الى المورد حتى يتوهم ان النظر إليه فرع ثبوته سابقاً عليه.

الخامس: لا يحتاج المورد الى لسان لفظي؛ لأنه ليس تصرفاً في الالفاظ من قبيل الحكومة وانما هو تصرف معنوي حقيقي في ركن من اركان الدليل المورد - وهو الموضوع - وذلك يكون حتى في فرض عدم وجود لسان لفظي للدليل الوارد، وهذا بخلاف الحكومة كما سيتبين ذلك في مبحث الحكومة ان شاء الله.

السادس: أنه إذا شك في الوارد لا يمكن التمسك بالمورد لأنه حينئذٍ من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لموضوع العام، نعم قد يحرز موضوع العام بالاستصحاب إذا لم تكن الشبهة مفهومية، ووجه كونه من الشبهة المصداقية لأن احتمال الوارد مساوق لاحتمال انتفاء موضوع المورد، وهذا من دون فرق بين الشك في أصل المورد أو في سعتة بنحو الشبهة المفهومية أو بنحو الشبهة المصداقية، ومن دون فرق بين الشك في الوارد المتصل أو المنفصل، فالتفصيلات المذكورة في التمسك بالعام عند الشك في المخصص لا تأتي هنا.



الورود من الجانبين

والمقصود به هو ان الحكم بنفسه يرفع موضوع الآخر بامثاله بعدم ان تقدم تقسيم الورود من جانب واحد واقسامه الخمسة، فأن هنا تقسيم آخر للورود باعتبار آخر وهو ان يكون من كلا الجانبين، ويتعقل فيما إذا كان في كل من الدليلين تقييد بعدم الآخر، وهو على أقسام نذكر منها:

القسم الأول: ان يكون الدليلان متكفلين لحكمين مشروطين بعدم وجود حكم آخر يزاحمه أو يعارضه مطلقاً، كالدليل الدال على وجوب الحج مع الدليل الدال على وجوب النذر بعد فرض ان كلا منهما مشروط بعدم الآخر، بحيث يكون ثبوت كل منهما رافعاً لموضوع الآخر ووارداً عليه.

وهذا القسم غير معقول، إذ معناه كل واحد منهما مانع عن الآخر وان التناع من الجانبين محال لاستلزامه الدور، لأن كل واحد منهما موقوف على عدم الآخر من باب توقف وجود الشيء على عدم مانعه، ومع عدم وجود كل منهما يكون الآخر موجود بالفعل فيكون الأول متوقف على وجود الأول.

ولذا يتعارضان ويلزم تطبيق احكام التعارض والتي هي تقديم الأقوى سنداً أو دلالة، لعلمنا بكذب أحد التوفقين، إذ ثبوت كليهما مستلزم المحال فيكون محالاً ولذا يكون أحدهما كاذباً.

وبعبارة بعد استحالة صدقهما معاً يقطع بكذب أحدهما -أحد الظهورين-.

القسم الثاني: ان يكون كل منهما مقيد بعدم ثبوت الآخر لا مطلقاً، بل عدمه على تقدير عدم الأول ويعبر عنه بالعدم اللولائي للآخر لا العدم الفعلي وحينئذ لا دور، فكل منهما مشروط بلو لا هذا لكان ذلك فعلياً لا بعدمه بالفعل ليلزم الدور بل بعدم المقتضي فإذا تحقق يكون هذا فعلياً وهذا لا يلزم التناع بين



الحكمين المجعولين إذ كل منهما يكون متوقفاً على عدم مقتضي الآخر أو موضوعه لا على عدم نفس الآخر، ومن الواضح ان عدم المقتضي ليس معلولاً لوجود الآخر كي يكون دوراً، فكل حكم يؤخذ في موضوعه عدم المقتضي للآخر، يكون مثل هذا التقييد معقولاً ثبوتاً، فلا تعارض ولا تراحم.

فأن الورود يصير من الجانبين وبه يرتفع كلا الحكمين، فأن الحج حيث أنه واجب مقيد وموقوف على تقدير عدم المعارضة بالنذر فيكون وجوب الوفاء بالنذر منتفياً وهكذا وجوب الوفاء بالنذر حيث أنه واجب على تقدير عدم المعارضة بوجوب الحج فيكون وجوب الحج منتفياً، لعدم توفر الشرط المذكور في كل منهما.

وقد تسأل ما هو الفرق بين العدم الفعلي في القسم الأول وبين العدم اللولائي في القسم الثاني.

وجوابه: انه في الشكل الثاني يكون كل واحد منهما موقوفاً على عدم ثبوت الآخر لو لا المعارض - العدم اللولائي - فالحج لو لا المعارضة بالنذر، إذا كان وجوبه ثابتاً فلا وجوب للوفاء بالنذر، وهكذا يقال في النذر لو لا المعارضة بالحج إذا كان وجوب الوفاء بالنذر ثابتاً لم يكن وجوب الحج ثابتاً، وهذا الورود من الجانبين معقول ويرتفع كلا الحكمين لأن كل منهما ثابت في نفسه لو لا المعارضة بالآخر فيكون الموضوع مرتفعاً لارتفاع كل منهما متحققاً فيرتفعان معاً.

وهذا بخلافه على الأول فأن الموضوع لارتفاع كل واحد منهما ليس هو ثبوته في نفسه لو لا المعارض بل ثبوته بالفعل فإن كان الأول ثابتاً بالفعل بمعنى أنه ثابت حتى بعد المعارضة لا بغض النظر عنها، فالتالي مرتفع، وكذا الثاني إذا ثبت ارتفاع الأول، وحيث ان كل منهما لا يمكن ان يكون ثابتاً بالفعل فتحصل المعارضة للعلم بعد امكان ثبوتها.



ومثاله ما لو فرض ان كلا من دليلي وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر مقيد بعدم الآخر كذلك، وفي مثل ذلك لا يمكن ان يصبح شيء من الحكمين فعلياً إذا بقينا وهذين الدليلين، لعدم توفر الشرط المذكور في شيء منهما، نعم لو علم من الخارج بوجوب احدهما تعييناً أو تخييراً كان ذلك الحكم المعين أو أحدهما الخير فعلياً، وكذا لو علمنا بوجوب احدهما اجمالاً فإنه مورد لقوانين العلم الاجمالي.

القسم الثالث: انت يكون الورود من الجانبين ويكون معقولاً وممكناً الا ان احدهما يرفع موضوع الآخر بلا عكس، كما لو فرض ان دليل وجوب الحج مقيد بعدم امتثال النذر بينما وجوب الوفاء بالنذر لم يقيد بعدم امتثال وجوب الحج بل بعدم ثبوت الحج وفي هذه الحالة يكون كل منهما وارداً على الآخر حيث ان كل منهما مقيد بعدم الآخر، غاية الأمر ان احدهما مقيد بعدم وجوب الثاني بينما الثاني مقيد بعدم امتثال الأول و هنا لا يكون كل منهما رافعاً لموضوع الآخر بل يكون وجوب الحج هو الرفع لوجوب النذر بلا عكس وذلك لأن دليل وجوب الوفاء بالنذر ان كان ثابتاً وغير مرتفع فاما ان يكون ثبوته قبل امتثاله أو حال امتثاله وكلاهما باطل.

اما الأول: فلأنه في حال قبل امتثال النذر يكون وجوب الحج فعلياً وبه ينتفي وجوب الوفاء لتحقيق قيده وهو عدم الحكم على خلافه والحج بوجوبه مخالف لوجوب الوفاء.

واما الثاني: فلأن ثبوت وجوب الوفاء في خصوص حال امتثاله يعني ان حكمه لا يثبت الا على تقدير امتثاله وهو باطل لأن الامتثال فرع الحكم فلا يمكن ان يكون ثبوت الحكم متفرعاً عنه والا لزم الدور.



وبعبارة: ان دليل وجوب الحج يشمل وجوب النذر ولكنه لا يشمل امتثاله ففي فرض وجوب الوفاء بالنذر يكون اطلاق دليل الحج تاماً، واما في وجوب الوفاء بالنذر فإنه مقيد بعدم ثبوت وجوب الحج، فلا اطلاق له ليشمل مورد ثبوت الحج، ومن هنا فيكون دليل الحج رافعاً لموضوع دليل وجوب الوفاء بالنذر، ولا يكون دليل وجوب الوفاء بالنذر رافعاً لموضوع دليل وجوب الحج وذلك لأن دليل وجوب الوفاء لا يكون ثابتاً في فرض ثبوت دليل الحج فكيف يرفع موضوع حكمه.

وهذا هو أحد الوجوه الفنية لتقديم الحج على وجوب الوفاء بالنذر.



مرجحات باب التزام

المرجح الأول: ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية وقد عرّف المحقق النائيني القدرة الشرعية بأنها القدرة التي لها دخل في ملاك الوجوب لا في الخطاب فقط، بحيث لا مصلحة ملزمة عند العجز عن متعلقه، وأما القدرة العقلية فهي القدرة التي تكون دخيلة خطاباً لا ملاكاً فيرفع الخطاب بالعجز ولكن مصلحة التكليف قد تكون باقية بعد طرو العجز فتفوت قهراً من باب العقل.

ولك ان تقول بان القدرة العقلية هي القدرة المأخوذة في موضوع التكليف لأجل استحالة تكليف العاجز لا لأجل عدم مقتضي التكليف وملاكه في حقه، بل الملاك فعلي على وجه الاطلاق حتى في حال العجز.

وهنا يرحح التكليف المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، وقد حاول المحقق النائيني اثبات ذلك بوجوه بعضها عقلي. والتحقيق ان للقدرة الشرعية لها أحد معان ثلاثة:

المعنى الأول: عدم العجز التكويني الاضطراري، وهذا المعنى للقدرة لا يقتضي الترجيح لما تقدم انه في مورد التزام بين الواجبين أنه لا عجز عن كل واحد منهما إذ المكلف قادر على امتثال كل واحد منهما بخصوصه، قبل امتثال اي واحد منهما، نعم هو غير قادر على الجمع، ولو اختار احدهما تعييناً أو تخييراً صار عاجزاً عن الآخر، وهذا تعجيز وليس بعجز، والتعجيز لا يرفع الملاك، فالملاك في المشروط بالقدرة الشرعية فعلياً وكذا في المشروط بالقدرة العقلية، وعلى هذا فلو اشتغل بضد غير واجب كان عاصياً وما ذلك الا لكونه مفوتاً لملاك الواجب الآخر بعد فعليته، ومع بقاء فعلية كلا الملاكين يقع التزام بينهما لانهما من ناحية



الملاك سواءً حيث ان فعلية الملاك في المشروط بالقدرة العقلية واضح، واما فعلية الملاك في المشروط بالقدرة الشرعية فلوجود الشرط المأخوذ في الملاك، وهو القدرة على متعلقه تكويناً في مقابل العجز التكويني.

الا ان هذا المعنى لا يجعل فرقاً بين القدرة الشرعية عن القدرة العقلية، وهو بالحقيقة ارجاع للقدرة الشرعية الى العقلية، ومثل هذا المعنى لا يكون مقصوداً للمحقق النائيني (قده) وهذا المعنى من القدرة الشرعية قد أشار إليه السيد الخوئي (قده) بقوله ((واما لو كانت القدرة المعتبرة في موضوع أحد التكليفين عبارة عن تمكن المكلف من الاتيان بمتعلقه خارجاً، فلا اشكال حينئذٍ في فعلية المشروط ووجود المصلحة فيه لتحقيق موضوعه كما لا اشكال في فعلية غير المشروط ربما ان المكلف غير متمكن من الجمع بينهما، لا محالة يتحقق التزام بينهما..(الح)).^١

المعنى الثاني: ان يكون المراد منها ما يعم عدم الاشتغال بالضد - التعجيز - فالملاك يرتفع إذا كان عجزاً أو تعجيزاً الذي هو كالعجز التكويني يكون رافعاً للملاك، فكما لا يكون الخطاب فعلياً في حال الاشتغال بالضد الواجب المساوي أو الالهم لأنه لغو فكذلك الملاك، فالقدرة بهذا المعنى أوسع من المعنى السابق وهي بهذا المعنى دخيلة في الملاك، إذ لعل الملاك سنخ ملاك يتقوم بالقدرة نحن لا نعلم ملاكات الاحكام الشرعية على واقعها.

وبهذا المعنى يصح ما ذكره المحقق النائيني (قده) من تقديم ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية بهذا المعنى، والوجه في ذلك هو على القاعدة من التمسك باطلاق الخطاب إذ لا وجه لرفع اليد عن اطلاق خطاب المشروط بالقدرة العقلية واثبات وجوبه مطلقاً لحال الاشتغال بالمشروط



بالقدرة الشرعية، لأن التقييد اللبي العام الذي يقتضي تقييد موضوع كل خطاب بعدم الاشتغال بضد واجب مساوٍ أو أهم إذا لم يكن ذلك الضد ملاكه مشروطاً بالقدرة الشرعية - أي لم يكن مرتفعاً ملاكاً وخطاباً بالاشتغال بالواجب الفعلي، والمولى يدفع المكلف الى هذا الملاك ولم يفوت عليه ملاك آخر لأنه ارتفع موضوعاً ولا خسارة فيه للمولى وعليه فلا ضرورة لتقييد الخطاب الآخر المقيّد بالقدرة العقلية بعدم الاشتغال بضد واجب مساوٍ أو أهم.

وبعبارة أوضح: ان الاهمية تكون من جانب الواجب المقيّد بالقدرة العقلية على المقيّد بالقدرة الشرعية من جهة عدم سقوط ملاك الواجب المقيّد بها حين الاشتغال بالآخر المقيّد بالقدرة الشرعية، دون العكس إذ بمجرد سقوط خطاب المشروط بالقدرة الشرعية يسقط ملاكاً، وبهذا يكون اطلاق خطاب المشروط بالقدرة العقلية على القاعدة من جهة المقيّد اللبي العام.

وبهذا يتبرهن ان الاشتغال بالمشروط بالقدرة العقلية يكون بامثاله رافعاً لموضوع الخطاب الآخر، وبذلك يتعين تقديمه من باب الورود من القسم الخامس المتقدم شرحه

المعنى الثالث: القدرة المساوقة بعدم المانع التكويني وعدم المانع المولوي، إذ بمجرد وجود تكليف مخالف يكون رافعاً لملاك الأول، سواء امتثله أم لم يمتثله، وبهذا يتم الترجيح المذكور لوضوح ان المشروط بالقدرة العقلية يكون بنفسه رافعاً لموضوع الخطاب الآخر لتحقيق المانع المولوي الشرعي دون العكس كما استظهر الميرزا ذلك من دليل الوضوء، وكما يستظهر ذلك من دليل وجوب الوفاء بالنذر - لما ورد من ان شرط الله قبل شرطكم.

وبهذا استطعنا اثبات هذا المرجح بلا ضمنية خارجية، بل نفس اطلاق الدليل كاف، كما ويثبت بان الترجيح من باب الورود اما بنفس الفعلية أو

بالامتنال فلا تعارض، هذا كله مع احراز القدرة بأحد المعنيين، واما لو لم نحرز فما هو الحكم وسيأتي.

ومن التشقيقات على ما ذكر أنه لو فرض ان أحد الخطابين كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني وكان الآخر مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث فمن الواضح تقديم الأول على الثاني كما تقدم بيانه في الورود من الجانبين.

وايضاً لو فرض انهما معاً كانا مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث أي عدم المانع المولوي الا ان أحدهما كان مشروطاً بعدم الوجود الفعلي للمانع والآخر بعدم الوجود اللولائي للمانع، أي عدم وجود أمر بالخلاف حتى لو لا هذا الأمر بقطع النظر عنه، تقدم الأول على الثاني، لأن عدم اللولائي غير صادق مع وجود الآخر فيكون موضوع الخطاب المشروط به مرتفعاً فيما موضوع الخطاب الآخر فعلياً على ما تقدم بيانه في اقسام الورود من الجانبين.

واما كيفية استظهار كون القدرة المأخوذة في موضوع التكليف عقلية أو شرعية بحسب لسان دليل الواجب، إذا لم تكن قرينة في البين، فهذا بحث اثباتي - استظهاري - سيأتي التعرض له حين التردد في كون القدرة عقلية أو شرعية.



مقتضى القاعدة إذا شك في كون القدرة عقلية أو شرعية

لو فرض عدم احراز نوع القدرة المأخوذة في أحد الخطابين المتزاحمين وهل هي عقلية أو شرعية؟ وذلك لعدم القرينة في لسان دليل الحكمين يقتضي تعيين القدرة وعدم دليل من خارج، فلا محالة يقع الشك في كون القدرة دخيلة في الملاك – أي شرعية – أو لا، هذا لو حصل الشك في كلا الدليلين للحكمين المتزاحمين، وقد يفترض الشك في أحدهما مع احراز نوع القدرة في الآخر بأن كان الآخر محرزاً دخل القدرة فيه – في ملاكه – أو احراز عدمه، وفي مثل هذه الحالة ماذا يقتضي القاعدة والأصل بالقياس الى هذا المرجح؟

وهنا نبحت ما هو مقتضى الأصل في موارد الشك، وأخرى نبحت في تشخيص ما هو مقتضى الاطلاق لدليلي الحكمين.

فالبحت يقع في مقامين، مقام الأصل العملي، ومقام الأصل اللفظي.

اما البحث في المقام الأول، فيمكن ان نتصور عدة حالات للشك والتردد :

الصورة الأولى: ان يقع الشك في كلا الخطابين معاً بحيث لا يعلم ان القدرة فيهما شرعية أم عقلية.

وهنا يحكم بالتخير في هذه الصورة على مستوى الأصول العملية، وعدم الترجيح لأي منهما على الآخر، لأنه مع الاشتغال بالآخر يحصل الشك في وجوب كل منهما مع العلم بوجوبه على تقدير عدم الاشتغال به فيكون من الشك في سعة التكليف وهو مجرى البراءة لا محالة.

الصورة الثانية: ان تحرز القدرة في احدهما، كما لو احرزنا القدرة في الصلاة وانها قدرة شرعية، مع الشك في الواجب الآخر – كالإزالة – وان القدرة المأخوذة في وجوبه هل هي عقلية أو شرعية؟



وحكم هذه الصورة، اما بالاحتياط كما ادعي وذلك لأن المكلف لو اشتغل بالازالة الذي يحتمل ان تكون القدرة بالنسبة إليه عقلية لعلم أنه لم يفوت على المولى ملاكاً أصلاً، لأن الخطاب الآخر المفروض كون القدرة فيه شرعية، أنه مع سقوط خطابه يسقط ملاكه.

وما لو اشتغل بالآخر المشكوك القدرة فيحتمل انه قد فوت على المولى ملاكاً كان فعلياً عليه كما لو كانت القدرة فيه عقلية.

واما التخيير كما في الصورة السابقة أيضاً، لأن مرجع هذا الشك بحسب الحقيقة الى الشك في سعة الخطاب المشكوك نوع القدرة المأخوذة لحال الاشتغال بالآخر، وهو من الشك في أصل التكليف خطاباً وملاكاً من دون ما يوجب التنجيز، فيكون مجرى للبراءة.

الصورة الثالثة: هي عكس الصورة الثانية بان يحرز كون القدرة في أحد الخطابين عقلية والشك في الآخر بان القدرة المأخوذة فيه هل هي عقلية أو شرعية؟

والحكم فيها ترجيح ما أحرز كون القدرة فيه عقلية من باب الاحتياط لأنه يعلم بوجود الملاك الفعلي للمولى في حال الاشتغال بالآخر، وانما يحتمل ان يكون المكلف معذوراً في تركه له حين الاشتغال بالآخر، لأنه قد اشتغل بتحصيل ملاك آخر فعلي للمولى لا يقل عن الملاك الأول أهمية، ولم يكن يقدر على الجمع بينهما، فيكون من موارد الجزم بتفويت ملاك فعلي مع الشك في العذر المبرر للتفويت، وهو مجرى قاعدة الاحتياط كما في موارد الشك في القدرة على الامتثال.

فان قلت: هذا من الشك في التكليف الآخر من جهة الشك في سعة الخطاب وضيقة.



قلت: كلا لا يقاس بموارد الشك في التكليف الذي يكون مجرى للبراءة .
- بيان ذلك: أنه لا يمكن إطلاق كلا الدليلين اما المشروط بالقدرة العقلية لحال الاشتغال بالآخر فلعل الآخر قدرته عقلية أيضاً فيقيد إطلاق المعلوم تقييده بالقدرة العقلية، واما الإطلاق الآخر لحال الاشتغال بالأول فغير ممكن لاحتمال كون القدرة عقلية - فهو غير ممكن وبالتالي يحصل شك في سعة التكليف في كلا الطرفين ، وذلك لعدم امكان سعة التكليف المشكوك لمورد التكليف المعلوم نوع القدرة فيه ومع العلم يحرز ملاكه واحراز الملاك كالتكليف فيكون مجرى للاشتغال، هذا كله على معنى كون القدرة الشرعية المأخوذة من النوع الثاني.

واما لو أريد منها المعنى الثالث المتقدم، فالنتيجة في الصور الثلاث هي النتيجة السابقة من حيث جريان البراءة في الصورتين الأوليتين وجريان الاحتياط في الأخيرة، إلا أنه إذا فرض دوران الأمر بين القدرة العقلية والمعنى الثالث للقدرة الشرعية جرت البراءة عن كلا الحكمين المتزاحمين في الصورة الأولى والثانية إذا لم يفرض علم اجمالي بثبوت أحدهما من الخارج - لأنه يحتمل اشتراط كل منهما بعدم الآخر - عدم اللولائي لا العدم الفعلي المستلزم للدور كما تقدم - وبما أنه يحتمل ثبوت كل منهما لو لا الآخر كان ثبوت كل منهما مشكوكاً، فيمكنه تركهما معاً، واما إذا فرض الدوران بين القدرة الشرعية بالمعنى الثاني والمعنى الثالث فلا يمكنه تركهما معاً إذ على تقدير ذلك يكون المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني فعلياً لا محالة فالنتيجة هي التخيير بينهما أيضاً.

وقد ذكر السيد الهاشمي صورة رابعة: اننا نعلم بأن أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة العقلية ولكننا نعلمه اجمالاً بأن يكون مردداً بين الفردين، وهنا يكون مقتضى الأصل البراءة عن إطلاق كل منهما لحال الاشتغال بالآخر، إذ لا احراز لفعلية الملاك وأنه في هذا الطرف تعييناً أو في ذلك الطرف كذلك، فيدور الأمر



بينهما وحيث لا يمكن للمكلف الاثيان بهما معاً لتضادهما فلا مجال للاحتياط، فهذا الملاك المحرز اجمالاً مطلقاً حتى لو اشتغل بالآخر وهو لا يكفي لاحراز الوجوب - وجوب الاحتياط لعدم امكان الاحتياط لتضادهما ولا تعيين لاحدهما بالخصوص فتجري البراءة عن الملاك في كل واحد منهما بالخصوص - البراءة عن تعيين هذا الملاك المشكوك والنتيجة هي التخيير فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، وهذا بخلاف الصورة الثالثة المتعين فيها الملاك وانه فعلي على كل تقدير فيجب فيه الترجيح بمقتضى الاحتياط إذ لا يفوت من الواجب ما يمكن حفظه ففيها الترجيح ثابت.

وبهذا يثبت ان الترجيح في صورتين، صورة العلم بان القدرة في احدهما عقلية وفي الآخر شرعية وصورة ان القدرة في احدهما عقلية، ومشكوك القدرة في الآخر، وذلك للاحتياط بالبيان السابق.

واما البحث في المقام الثاني: أي البحث عن مقتضى اطلاق دليلي الحكمين في صورة الشك المذكورة، فهنا ثلاث حالات متصورة بالنسبة الى دليلي الحكمين المتزاحمين.



البحث في مقام الأصل اللفظي

ويقصد به البحث عن مقتضى إطلاق دليلي الحكمين المتزاحمين في صور الشك المذكورة، فهناك حالات ثلاثة متصورة بالنسبة الى دليلي الحكمين: الحالة الأولى: ان يؤخذ في موضوع أحدهما القدرة الشرعية بالمعنى الثالث بأن يقيد بعدم الأمر بالضد الآخر.

الحالة الثانية: ان لا يؤخذ في لسان شيء منهما القدرة أو يؤخذ فيها معاً بنحو واحد، وفي هذه الحالة لا يمكن اثبات الترجيح فيها لأحد الخطابين وحينئذ يرجع الى ما تقتضيه الأصول العملية.

الحالة الثالثة: أن تؤخذ القدرة قيداً في لسان أحد الدليلين دون الآخر وقد حكموا في هذه الحالة بترجيح ما لم يؤخذ في لسان دليله قيد القدرة على ما أخذ فيه، بدعوى: استظهار كون القدرة عقلية فيما لم يؤخذ فيه قيد القدرة لساناً وشرعية فيما أخذت القدرة في لسان دليله.

اما الحالة الأولى: فمقتضى القاعدة فيها هو التمسك بإطلاق دليل الحكم غير المقيد لاثبات فعليته ومن ثم وروده على الحكم الآخر، فإن التقييد بالقدرة بالمعنى الثالث تقييد زائد على ما يقتضيه المقيد اللبي المتصل بالخطاب، فيمكن التمسك لنفيه بإطلاق الدليل.

وهذا أحد الوجوه الفنية في تقديم وجوب الحج على وجوب النذر والعهد والشرط، حيث يدعى استفادة هذا النحو من التقييد في لسان أدلة وجوب الوفاء المقيدة بأن لا يكون مخالفاً مع كتاب الله وشرطه، فإنه تعبير عرفي عن عدم الأمر بالخلاف بخلاف دليل وجوب الحج فإنه مطلق من هذه الجهة.



ويلحق بهذه المسألة ما إذا كان الحكماء معاً مقيدين بعدم الخلاف غير ان أحدهما مقيد بعدم الخلاف في نفسه - العدم اللولائي - والآخر مقيد بعدم الأمر بالخلاف بالفعل، فان اطلاق دليل الأخير يكون وارداً على دليل الأول كما تقدم بيانه في احكام الورود، وقد ادعي استظهار ذلك في مثل لسان (ان شرط الله قبل شرطكم) الوارد في أدلة وجوب الوفاء تقييده بعدم الأمر بالخلاف في نفسه وبقطع النظر عن وجوب الوفاء وسوف يأتي تفصيله ان شاء الله.

واما الحالة الثانية: فواضح عدم امكان ترجيح أحد الخطابين على الآخر اما في فرض عدم القيد فواضح إذ كل منهما مقيد بعدم امتثال الآخر لعدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً واما في فرض التقييد بنفس القدرة، فواضح أيضاً إذ على تقدير القدرة العقلية فلا اطلاق لاحدهما كحال الاشتغال بالثاني لفعلية ملاكه وحينئذ يكون الاطلاق لغو بعد فرض تساويهما في الأهمية، واما في فرض القدرة الشرعية فلا اطلاق لاحدهما الى حال الاشتغال بالآخر، وعليه فالتقدير ثبوت الحكمين المشروطين كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر، والنتيجة هي التخيير.

واما الحالة الثالثة: وهي أن يؤخذ في لسان أحد الدليلين قيد القدرة دون الآخر، وقد حكموا في هذه الحالة بترجيح ما لم يؤخذ في لسان دليله قيد القدرة على ما أخذ فيه، بدعوى استظهار كون القدرة عقلية فيما لم يؤخذ فيه قيد القدرة لساناً واستظهاروا شرعيتها فيما أخذت القدرة في لسان دليله.

وقد استندوا لاستظهار الأول الى أحد أمرين:

الأمر الأول: هو التمسك باطلاق المدلول الالتزامي للخطاب، فأن مدلوله المطابقي - التكليف - وان كان مقيداً لباً بالقدرة فلا يشمل حال العجز إلا أن مدلوله الالتزامي - وهو ما يكشف عن الملاك - لا بأس بالتمسك باطلاقه لحال العجز، إذ لا برهان يقتضي تقييده بحال القدرة.



وبهذا تكون القدرة المأخوذة في الدليل عقلية.

الا ان هذا الاستظهار غير تام.

اما أولاً: فإنه مبني على عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة حجية، ولكن المحقق خلافه من التبعية فإذا سقطت الدلالة المطابقة عن الحجية لم يبق ملاك لحجية الالتزامية.

وثانياً: اننا ذكرنا بان المقيد اللبي المخرج لحال العجز يعتبر بمثابة المقيد المتصل، وهو يمنع عن انعقاد الدلالة المطابقة ذاتاً لا حجية فقط، والتبعية بين الدالتين المطابقة والالتزامية مما لا اشكال فيه، نعم لو قبلنا مقالة السيد الخوئي (قده) في ان القدرة شرط عقلي في مرحلة الامتثال وليست هي شرط في الخطاب اصلاً على ما افاده في ابحاث الترتب، تمّ هذا الأمر حيث يكون اطلاق الخطاب بكلا مدلوليه المطابقي والالتزامي تاماً ذاتاً وحجية، غاية الأمر عدم تنجز الامتثال عقلاً في حالات العجز وهذا لا يمنع من فعلية الملاك كما هو واضح.

الأمر الثاني: ما تبناه المحقق النائيني (قده) من التمسك باطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني - الملاك - حيث ذهب الى ان للمادة محمولين في عرض واحد أحدهما الحكم والخطاب والآخر الملاك، وكما يقتضي اطلاق المادة اطلاق الحكم في تمام حالاتها كذلك يقتضي اطلاق الملاك ووجوده في تمام مواردنا، والمقيد اللبي المذكور انما يقيد اطلاق المادة بلحاظ المحمول الأول الذي لا يعقل ثبوته حال العجز، واما المحمول الثاني - الملاك - فيتمسك باطلاق المادة لاثباته حال العجز.

وهذا البيان غير تام، لأن ما هو مدلول الخطاب ومفاده عرفاً هو الحكم ليس إلا، وليس للمادة أكثر من محمول واحد وهو غير ثابت حال العجز، واما الملاك فيستكشف بالدلالة الالتزامية العقلية لا مطلقاً بل في موارد ثبوت الحكم.



اللهم الا ان يقال بأنه لا فرق بين الخطاب والملاك فإن الأول ظاهر للثاني إذ لو لا الخطاب لما علم بالملاك والثاني باطن للأول، إذ لا معنى لخطاب بلا ملاك، والظاهر هنا وهو الخطاب ليس ساقطاً الى درجة عدم الاهتمام المولوي لتحصيل ملاكه، حتى يتبعه الملاك بل الى درجة عدم امكان تحصيله من جهة العجز، وسقوط بعض المدلول لا يعني سقوط تمامه، وهنا بالامكان ان يقال بان الملاك باق على ما هو عليه لأن سقوط خطابه من جهة العجز عن تحصيله فيكون الأمر به لغواً، فتأمل.

واستندوا الى استظهار الثاني بأحد وجوه:

الوجه الأول: ان تقييد الحكم في لسان الدليل بالقدرة يمنع عن انعقاد الاطلاق في الملاك لحال العجز، فلا يثبت الملاك في حال العجز، لا بالدلالة الالتزامية ولا باطلاق المادة، بل يكون ثابتاً في حال القدرة فقط، وهو معنى كون القدرة شرعية.

وأورد عليه: ان غاية ما يثبت بهذا البيان هو عدم امكان احراز فعلية الملاك في حال العجز، لا احراز عدمه ودخل القدرة فيه الذي هو معنى القدرة الشرعية.

الوجه الثاني: ان مقتضى مولوية التقييد ان يكون أخذ القدرة في لسان الدليل على اساس دخلها في الملاك وانها قدرة شرعية، إذ لو كانت دخيلة في الخطاب فقط كان أخذها في لسان الدليل ارشاداً الى ما هو ثابت بحكم العقل من المقيد للبي واما لو كان القيد دخيلاً في الملاك فأخذه الشارع فيكون أمراً زائداً على ما يحكم به العقل فيكون أمراً مولوياً، والعقل لا يحكم بدخل القدرة في الملاك بل يحكم بدخلها في الخطاب.



وأورد عليه: أنه ما المراد من التقييد المولوي؟ فأن كان المراد منه أنه يجعل من المولى فهذا أمر محفوظ حتى في موارد عدم دخل القدرة في الملاك فأن التقييد من شؤون المولى وتسمية القدرة عقلية - حينئذٍ - وليس بمعنى ان العقل هو المقيد، بل بمعنى كونه كاشفاً عن التقييد وأنه يكشف ان جعل المولى مقيد لا مطلق لأن الأخير قبيح أو لغو أو مستهجن.

وان كان المراد بالتقييد المولوي الذي يكون تحت سلطان المولى رفضه وتبديله الى الإطلاق، وهذا انما يكون في تقييد الملاك بالقدرة لا تقييد الحكم.

ففيه: ان المولوية بهذا المعنى لا يقتضيها ظهور الخطاب الصادر من المولى لأنها مؤونة زائدة على كون التقييد عملاً صادراً من المولى وان هذا لا يرجع الى باب المولوية بل هو معنى زائد عليها، إذ مولوية الخطاب لا تقتضي الا ان يكون القيد مأخوذاً في جعل المولى أما سبب أخذه وأنه لا يمكن أنه لا يمكن ان لا يأخذه أو سببه أنه يمكن عقلاً أنه لا يمكن أخذه ومع ذلك أخذه هذه خصوصية ترجع الى حيثية المولى لا الى أصل المولوية فالمولوية محفوظة حتى لو كانت القدرة مأخوذة في الخطاب دون الملاك لأن هذا التقييد يأخذه المولى بما هو مشرع أو جاعل غاية الأمر ان الكاشف عنه اما القرينة اللفظية أو الفعلية أو العقلانية وهذا اختلاف بالكواشف لا ان التقييد ارشادي، والظهور في مولوية التقييد نسبته واحدة سواء كان القيد عقلي أم شرعي وعليه فلا يتعين في كونها شرعية.

ويمكن دفعه: بان يقال بأننا نختار الشق الأول وان ذكره في لسان الدليل على اساس اضافة معنى آخر على ما هو ثابت بحكم العقل والا لكان ذكره مما لا فائدة فيه بل ولا يفيد حتى التأكد بعد فرض كون القيد ارتكازياً عرفياً، مع مؤيديه الاصل بان ما يصدر من المولى مولوي لا ارشادي.



كما ويمكن ان يقال في دفعه: بان الاوامر المولوية ما يجعله المولى على عهدة المكلف ليعثه نحو تحقيق متعلقه اداءً لحق مولوية المولى، وما لم يجعله على عهدة المكلف وانما هو للتنبيه الى حكم ثابت في المرتبة السابقة على الجعل عقلاً أو شرعاً وضعياً.

وشرط القدرة هنا وانها مأخوذة في الملاك أو لا؟ حكم وضعي وليس تكليفي فلا يمكن أن يكون القيد هنا الا ارشادياً، هذا ان قبلنا بأن المقيد اللبي الارتكازي كان واضحاً وفي مرتبة قبل جعل الحكم وهذا غير ثابت قبل الجعل بل هو ثابت بعده وفي طوله، وعلى الأول لا ارشادية وعلى الثاني فهو ارشادي على مبنى المحقق النائيني (قده).

هذا كله إذا قبلنا التقسيم الى مولوية وارشادية وقد تقدم اننا لا نقبل الاوامر الارشادية بل هي غير موجودة، وعليه فتكون مولوية بالمعنى الذي ذكره السيد الشهيد من ان الجعل من قبل المولى باعتبار مولويته.

هذا ويمكن ارجاع التقريين الى تقريب واحد على ما تقدم من بيانها لأن كلاً من المولوية والتأسيسية هي لاضافة شيء جديد بذكره في لسان دليله والا لكان لغواً، كما ان الارشادية والتأكيديّة تعطيان معنى واحد وأنه للاشارة أو التنبيه لما هو مقرر في المرتبة السابقة على الخطاب.

الوجه الثالث: ان التقييد المذكور في لسان الدليل باعتبار دخل القدرة في الملاك اما ان يكون تأسيسياً واما يكون تأكيدياً لحكم ثابت في نفسه بمقتضى ما يحكم به العقل، ومعنى كونه تأسيسياً ان فيه اضافة على ما يقتضيه نفس الحكم العقلي إذ لو لم تكن فيه زيادة واضافة كان تأكيداً وحيث ان الأصل في الخطابات التأسيسية لأن تصدي المولى مع كون القيد ارتكازياً وعرفياً، للتصريح به وابعازه



ظاهراً في أنه بصدد افادة معنى زائد على ما هو منكشف في نفسه وليس ذلك المعنى الا دخل القدرة في الملاك، وان من دونها لا مقتضي للحكم.

وقد يعترض على هذا التقريب، بأن دوران الأمر بين التأكيدية والتأسيسية انما يكون لشيء مردد بين أمرين أو يحتمل فيه الأمران واما لو كان شيئاً واحداً وله مدلول واحد فلا معنى للدوران، فأن استفادة كون ذكر القيد للاشارة به الى دخل الملاك في القدرة خارج عن مدلول الخطاب الذي هو الوجوب، والتكليف واما الملاك فلا يستفاد من مدلوله حتى يكون مورداً للدوران بين الأمرين، بل هو مستفاد من المدلول الالتزامي للخطاب، وليس من المدلول المطابقي له.

وعليه فيرجع هذا الأمر الى امكان استفادة المدلول الالتزامي من الخطاب وعدمه وقد فرضنا فيما سبق بأن ظهور الخطاب في الوجوب خاصة واما الملاك فلا.

ودفعه واضح: بان الاستفادة المذكورة ان كانت بحكم الدلالة الالتزامية العقلية، فيمكن الأخذ بما ذكر من الاعتراض، واما لو كانت الدلالة الالتزامية من قبيل اللازم البين الذي يلتفت إليه العرف ويأخذه من نفس الخطاب كان الدوان في محله، وان القيد انما ذكر لاستفادة معنى زائد وهو دخل القدرة في الملاك. بل يمكن أن يقال: بان ما هو ثابت بحكم العقل، من جهة قبح تكليف العاجز، أو من جهة ظهور حال الخطاب في كون متعلقه مقدوراً للمكلف على ما استظهره المحقق النائيني (قده) هو ارتكازية هذا القيد بل وعرفيته، ومع كونه كذلك فما معنى التأكيد عليه والاشارة اليه، إذ لعل المتكلم قد اعتمد عليه بلا حاجة الى الاشارة اليه في كلامه، وحينئذ يكون ذكره للتأسيس لا محالة. وهذا مدلول آخر غير مدلول نفس الخطاب الذي هو الحكم، فان هذا مدلول لنفس القيد لا للمقيد كي يعترض علي بما ذكر.



الا ان يفترض بان القيد منفصل وهو ليس كذلك فإنه متصل بالخطاب وبالتالي يكون له مدلول واحد لا مدلولين لتتم الاستفادة المذكورة.

اللهم الا ان يقال: ومع ذلك فان ذكر القيد هو لزيادة معنى يريده المتكلم في خطابه والا كان ذكره لغواً في خطابه، ولو لبيان ان الدلالة الالتزامية من باب اللزوم في البين بين ما هو مدلول الخطاب ولازمه البين وهو الملاك.

ومن هنا يتبين انه اذا استفيد المدلول الالتزامي عرفاً لا عقلاً وان العرف يفهم بان كل خطاب وراءه غرض وملاك، وافترض ان المقيد اللبي عرفي بين، وان الخطاب مشروط به فان ذكر القيد في لسان الدليل يرجع الى الملاك بعد عدم امكان ارجاعه الى الخطاب والا كان لغواً.

وبهذا يتبين ان هذا البيان تتوقف تماميته على أمرين، أحدهما: كون الدلالة الالتزامية ليست بعقلية بل عرفية على نحو يكون اللزوم بين الخطاب ولازمه وهو الملاك بيناً واضحاً عند العرف، وثانيهما: ان الخطاب المقيد بالمقيد اللبي، وهذا القيد واضح بين عند العرف ولو لم يكن واضحاً لكان المحييء به انما هو لافات العرف الى ذلك.

ومع عدم تمامية أحدهما لا يتم البيان المذكور بغض النظر عن المناقشات التي ذكرناها، وحيث انها تامان عند المستدل، فإنه أرتضى هذا البيان فلو لم يرجع التقييد الى الملاك لكان ذكره لغواً إذ رجوعه الى الخطاب مع كونه مقيداً لباً يكون بلا فائدة، وكأنه قال به - بالمقيد اللبي - فلماذا يقوله من جديد فهو يريد ان يقول بأنه لا غرض لي الا في القدرة والا كان ذكره لغواً.

وعلى هذا فمن يقبل هذا البيان من مدرسة المحقق النائيني (قده) لا يمكنه ان يقبل البيان الأول لاثبات ان القدرة عقلية باعتبار ان الدلالة الالتزامية للملاك؛ إذ معنى هذا التقريب على كون المقيد اللبي كالم متصل، ومع اتصاله فلا



ينعقد الاطلاق ومعه لا موضوع للدلالة الالتزامية إذ لا شبهة في تابعيتها للدلالة المطابقة في الاعتقاد - ذاتاً - ومع عدم انعقاد الأولى لا موضوع للثانية، أي ان الدلالة الالتزامية لا تنعقد حتى عند القائلين بعدم التبعية، نعم الخلاف في تبعية الالتزامية للمطابقة في الحجية، بينما يفترض الوجه السابق على كون المقيد منفصلاً كي ينعقد الاطلاق في الدلالة ذاتاً، فهذا الوجه يتهافت مبنى مع الوجه الأول لاثبات القدرة العقلية فيما إذا لم يكن الدليل مقيداً بالقدرة لساناً.

ثم ان غاية ما يثبت هذا الوجه هو كون القدرة شرعية فيما لو أخذت في لسان الدليل ولكنه لا يتعين الا بالمعنى الأول أي في القدرة الشرعية المقابلة للعجز التكويني، فإذا كان المأخوذ في لسان الدليل القدرة أو الاستطاعة كما في آية الحج، فانها ظاهرة في القدرة المقابلة للعجز التكويني فلا يثبت الا دخل هذه القدرة في الملاك، وهذا المعنى لا ينفع في الترجيح كما تقدم وان الذي ينفع هو كون القدرة بمعنى عدم الاشتغال بحد واجب مساوٍ أو أهم وهذا المعنى من القدرة الشرعية لا يمكن استظهاره من لسان الدليل وغاية ما يستفاد العجز المطلق وهو من لا يقدر على أحدهما أولاً.

نعم لو أبرز المقيد في لسان الدليل بهذا القول وان استطعت ولم تكن منشغلاً بحد واجب لا يقل عن الأول أهمية امكن اثبات القدرة الشرعية بالمعنى الثالث بأحد الوجوه المتقدمة التي افترض تمامية الثالث منها.

فهذه الدعوى وان كانت تامة ولكنها لا تنفع، ولو فرض تمامية كلا الدعوتين، من استظهار القدرة العقلية إذا لم تذكر في لسان الدليل، ومن استظهار الشرعية فيما لو ذكرت، فكيف ستكون النتائج، ثم لو قبلنا احدهما وانكرنا الأخرى كيف ستكون النتائج؟.



فلو تم استظهار كون القدرة عقلية في غير المقيد وشككنا في الاستظهار الثاني، فتدخل هذه في الصورة الثالثة المتقدمة من تلك الصور وهي ما احرز كون القدرة في أحدهما عقلية وشك في شرعية القدرة للآخر أو عقليتها وإذا انعكس الأمر وقبلنا الاستظهار الثاني وان مجيء قيد القدرة في لسان الدليل يقتضي دخله في الملاك بمقتضى تأسيسية الخطاب اندرجت هذه الحالة في الصورة الثانية المتقدمة.

وان قبلنا كلا الاستظهارين تمّ الترجيح لا محالة.

وبهذا المقدار لا تتم دعوى المحقق النائني (قده) بمجرد أخذ القدرة في لسان الدليل إذ لا يجعل القدرة ظاهرة بالمعنى الشرعي النافع والمراد (الاشتغال بالآخر يكون رافعاً لملاكه) بل غايته ثبوت العجز التكويني الرافع لملاكه، والعجز التكويني غير موجود على كل واحد من الواجبين المتزامين في نفسه، فلا ترجيح، لما تقدم بأن عنوان القدرة أو الاستطاعة المأخوذ في لسان الدليل لا يستفاد منه الا المعنى الأول من القدرة الشرعية المقابل للعجز التكويني ولا يستفاد من عنوان القدرة عدم الاشتغال بالواجب الآخر.

نعم لو ورد خطاب مقيد بحسب لسان دليله بعدم الاشتغال بواجب آخر تقدم عليه في مقام التزام كل خطاب لم يكن مقيداً بمثل هذا القيد وذلك بأحد بيانين أو ثلاثة:

البيان الأول: ان يستظهر من هذا التقييد لساناً بمقتضى اطلاق القيد أفعّل هذا لو لم تكن مشغلاً بواجب آخر فان أي واجب آخر يتقدم على هذا الواجب، فهو لا يزاحم شيئاً منها.

وقد يناقش فيه: ان غاية ما يقتضيه التقييد هو أنه حال الاشتغال بالآخر، فلا مقتضى لوجوب هذا، اما كون الآخر يتقدم على هذا فلا يمكن اثباته، فأن



التقييد يدل على انتفاء المقيد بمورد القيد، ومعنى تقدم الآخر ان خطابه فعلي ومطلق حتى لو اشتغل بهذا فلا يمكن اثباته من نفس هذا القيد فأن القيد له ربط بمقيده لا بالآخر فغايته أنه لا يتقدم على الآخر، إذ لا وجوب له حال الاشتغال بالآخر وأما تقدم الآخر عليه فلا يستفاد من هذا القيد.

وقد يجاب عليه: بأنه واضح الدفع، فأن حال هكذا واجب أنه ليس بواجب حال الاشتغال بالآخر فكما أنه لا يتقدم على الآخر إذ لا اطلاق له لحال الاشتغال بالآخر فإنه لا يزاحم الآخر ومعنى المزاحمة عرفاً أنه لا يرفع وجوبه حين الاشتغال، والنتيجة من ذلك ان وجوب الآخر فعلي، فيكون مفاده لو لم يشتغل بواجب آخر .. فأن نسبته إليه كنسبة ما ليس بواجب الى الواجب فإنه لا يرفع اطلاق الآخر، وهذا نحو من المزاحمة العرفية لذلك الوجوب، ففاده أوسع وأكثر كما لا اطلاق له للآخر لا مزاحمه له مع الآخر حتى بمقدار رفع وجوب الآخر مع الاشتغال به.

ولو استظهر ذلك كان مفاده تقدم كل واجب عليه وهو كمورد عدم الواجب.

البيان الثاني: وهو مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان ظاهر كل خطاب مشروط بالقدرة أنه مجعول على نحو القضية الحقيقية، وحينئذ يستظهر من هذا القيد بأن القدرة بمعنى عدم الاشتغال بالآخر فالاشتغال يرفع ملاك هذا الواجب، وهذا يعني أنه لا يمكن الا ان تكون القدرة في هذا التكليف شرعية، أي دخيلة في ملاكه وعليه فهذا التكليف لا يزاحم أي واجب آخر، ولو كانت القدرة فيه عقلية، وحينئذ لا معنى للتقييد إلا إذا كان ملاكه مساوياً أو أقل من الآخر واما لو كان ملاكه أهم من بعض



الواجبات لكان التقييد باطلاً، بل يبقى على اطلاقه لأن المولى يصرفه نحو امتثال ما هو أهم ملاكاً من الواجبين المتزاحمين.

اللهم إلا ان ينظر الى الواجبات التي أوجبها المولى بالفعل فلاحظ ان كل واجب من الواجبات الأخرى يكون ملاكه أهماً أو مساوياً لهذا الواجب حتى يصح التقييد بلحاظ أهمية الملاك، الا ان هذا خلاف ظهور كون القضية حقيقية وظهور التقييد في كون القضية حقيقة، فان الواجب المشروط بعدم الاشتغال بواجب آخر لا بد وان تكون القدرة فيه شرعية بمقتضى اطلاق التقييد، والا فلا يصح التقييد في مورد كون القدرة شرعية إذ لا ينفع في الترجيح لمثل هذا المرجح، كما ولا يصح في مورد كون القدرة غير شرعية، سواء أكان مشروطاً بالقدرة العقلية لما هو مشروط بنحو القضية الحقيقية لافتراض ان يكون واجباً أقل من هذا ملاكاً، وبهذا يثبت ان القدرة فيما هو مقيد بحسب لسان دليله بأنها شرعية.

المقدمة الثانية: التمسك باطلاق الخطاب الذي لم تؤخذ فيه القدرة فتكون القدرة فيه عقلية بالقياس الى خصوص الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، لأن مقتضى التمسك باطلاقه لحال الاشتغال بالآخر وهو الخطاب المشروط هو فعليته خطاباً وملاكاً وأنه فعلي الملاك.

فأن قلت: ان هذا من التمسك بالاطلاق في الشبهة المصدقية لمخصصه اللبي بدعوى ان الخطاب في نفسه مقيد بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه أهمية، وهذا أمر محتمل، إذ لعل من الواجبات المزاحمة لهذا الواجب ما يكون ملاكه أهم من هذا.

قلت: ان المخصص اللبي انما يكون فيما إذا كان الاشتغال بواجب آخر غير مشروط بالقدرة الشرعية، أي كان ملاكه فعلياً حين الاشتغال بهذا الخطاب لا ما يكون القدرة فيه شرعية، أي ما لا يكون ملاكه فعلياً حين الاشتغال بهذا



لبرهان اللغوية الذي تقدم بيانه إذ أي فائدة من هذا التقييد فيبقى اطلاق الخطاب على حاله، ويكون ثابتاً ملاكاً حتى مع الاشتغال بالآخر وحيث تكون القدرة في الواجبات المشروطة شرعية بمقتضى المقدمة الأولى، وبذلك يثبت الترجيح الذي هو التمسك باطلاق الخطاب غير المشروط على المشروط بالقدرة الشرعية، وعليه فيكون دليل غير المشروط رافعاً لموضوع المشروط ووارداً عليه.

وهنا إشكال على المقدمة الأولى: احتمال ان يكون الخطاب المقيد بحسب لسان دليله بعدم الاشتغال بواجب آخر يختلف حاله بالقياس الى واجب، واجب بأن يكون بالقياس الى واجب مشروط بالقدرة الشرعية القدرة فيه شرعية، وحينئذ لا ترجيح بحسب هذا المرحح إذ لا اطلاق لاحدهما يشمل حال الاشتغال بالآخر فلا مزاحمة هنا، وبالقياس الى الواجبات المشروطة بالقدرة العقلية القدرة فيه عقلية وكان ملاكه مساوياً لها ملاكاً وليس أرجح منها فلا يتم الاطلاق هنا.

وجوابه: ان هذا انما يتم لو كانت القضية المستظهره خارجية لا حقيقية كما هو المفروض، فيكون هذا الاستظهار خلاف ظهورها في التقييد بنحو القضية الحقيقية بالنسبة الى كل واجب يمكن ان يفترض الذي يقتضي ان تكون القدرة فيه شرعية مطلقاً والا لما صح التقييد على اطلاقه على اساس ان الاشتغال بالآخر رافع لملاكه.

البيان الثالث: وهو ان يثبت أيضاً ترجيح الواجب الآخر على الواجب المشروط بحسب لسان دليله بعدم الاشتغال بواجب آخر حتى لو لم يثبت فيه ان القدرة في الواجب المشروط عقلية بل هي مرددة بين ان تكون عقلية وبين ان تكون شرعية، ومع ذلك يثبت عندنا ترجيح غير المشروط على المشروط وذلك ان الواجب المشروط قيد بعدم الاشتغال بأي واجب آخر، فنعلم اجمالاً ان



تقييد هذا ناشيء من أحد أمرين اما ان القدرة فيه شرعية فيقيد بعدم الاشتغال بواجب آخر سواء كانت القدرة في الآخر شرعية أم عقلية، إذ لا اطلاق له في حال الاشتغال بالآخر وان الاشتغال بالآخر يرفع موضوع هذا الملاك فلا تفويت وهو ما يريده المولى.

واما ان تكون القدرة في هذا المشروط عقلية فلا محالة انما اشترط بعدم الآخر لأن ملاكه ليس بأكثر من ملاك الآخر، وإلا لما صح التقييد، وحيث ان التقييد مأخوذ في لسان دليله فيستكشف ان القدرة إذا كانت عقلية فأن ملاكها ليس بأكثر من ملاك الآخر.

فيعلم إجمالاً بأن المقيد اللبي هنا غير موجود بلحاظ الواجب الآخر، وان الواجب الآخر يبقى على اطلاقه، فأن المشروط اما قدرته شرعية فيبقى الآخر على اطلاقه، واما قدرته عقلية ولكن ملاكه ليس بأهم من ملاك الآخر، فيبقى الآخر على اطلاقه لحال الاشتغال بهذا، فلا يشمل صورة المقيد اللبي فمن اشتراطه وبعدم الواجب الآخر نحرز أحد الأمرين المتقدمين، فيعلم في المقام إجمالاً بوجود احد المرجحين وان المقيد اللبي للخطاب الآخر غير موجود هنا اما لكون القدرة الشرعية أو ان هذا محرز عدم أهمية هذا في قبال الآخر، فيجزم بعدم المقيد هنا فالاطلاق للواجب الآخر تام فلا ترد شبهة التمسك بها للمخصص اللبي هنا، فيتراجع الآخر إذ معنى الترجيح هو كون الآخر مطلق وهذا مشروط، والاطلاق يثبت بأحد البيانات الثلاثة اما بالبيان العرفي، أو البيان الثاني حيث نحرز بأن القدرة في الواجب المشروط شرعية لاطلاق التقييد بنحو القضية الحقيقية أو بالبيان الثالث حيث لم نحرز كون القدرة فيه شرعية في المشروط إذ نحرز ان الواجب المشروط خارج عن القيد عند الاشتغال به اما لكون القدرة فيه شرعية أو ملاكه ليس بأهم من الآخر بخلاف ملاك الآخر المحتمل أهميته والا



لما صح التقيد وحيث هو مقيد بحسب لسان دليله، فنحزر اجمالاً اما لا ملاك فيه أو إذا كان له ملاك فنحزر انه ليس بأهم فالمقيد اللبي لا يصدق على الاشتغال بالواجب المشروط ويبقى الاشتغال بالواجب الآخر إذ يبقى على اطلاقه كحال الاشتغال بالآخر من دون ان يكون من التمسك بالاطلاق في الشبهة المصداقية لمخصه للعلم اجمالاً بعدم صدق المقيد لارتفاع أحد قيديه، إذ اما القدرة شرعية هنا أو عقلية ويحزر عدم أهميته فإذا علم تفصيلاً بارتفاع القيد كما في البيان الثاني أو اجمالاً كما في هذا البيان فلا مورد للمقيد اللبي، فلا تأتي شبهة المصداقية حيث لا يشمل المقيد لما تكون القدرة فيه شرعية لتحصيل كلا الملاكين فلا تفويت، وهنا اما ارتفاع القيد الأول - القدرة شرعية، واما بارتفاع الثاني بأن القدرة ليس شرعية ولكنه ملاكاً ليس بأهم من الآخر بخلاف الأول يحزر أهميته، وهذا البيان صناعي وكذا الثاني - إذ تمسكنا بالاطلاق لدفع شبهة المصداقية للمخصص اللبي، وقد تم دفعها بالبيانين الثاني والثالث، والأول كان باعتبار ان القدرة في المشروط شرعية فاطلاق الخطاب الآخر على حاله لتحصيل كلا الملاكين فلا تفويت، والثالث باعتبار ان المقيد في المورد غير موجود اجمالاً اما بارتفاع القيد الأول وهو كون القدرة شرعية او بارتفاع القيد الثاني وهو كون قدرته عقلية يحزر ان ملاكه ليس بأهم.

هذا فيما اذا كان القيد لم تشتغل بواجب آخر - أي واجب - واما لو كان القيد إذا لم تشتغل بضد واجب مساوٍ أو اهم، وفرضنا ان الآخر ليس بأهم أو مساو، حينئذٍ يمكن التمسك باطلاق الخطاب المشروط لأنه قيد بما هو مساوٍ أو اهم لا مطلقاً والمفروض ان الخطاب الآخر ليس كذلك فرضاً فيبقى اطلاقه على حاله لهذا المورد وبه نحزر كون القدرة فيه عقلية، وهذا مما لا بأس فيه بان يكون خطاب مطلق من جهة ومقيد من جهة أخرى.



ثم قد يطرح البحث التالي كما طرحه السيد الشهيد (قده) حاصله: أنه لو كان المشروط بالقدرة الشرعية أهم ملاكاً من غير المشروط بها، فهل يقدم غير المشروط على المشروط أو لا؟ فيه تفصيل

أنه إذا كان المراد من القدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهو عدم الأمر بالخلاف تم هذا الترجيح مطلقاً إذ يكون الخطاب المرجوح ملاكاً فعلياً ووارداً على الآخر بنفس فعليته ورافعاً لموضوعه، فلا يكون له ملاك أهم من الآخر. وإن كان المراد من القدرة الشرعية بالمعنى الثاني وهو عدم الاشتغال بضد واجب فهنا تفصيل بين صورتين:

الصورة الأولى: أنه لو كان لسان القيد هو ما لم تشتغل بواجب آخر ومقتضى اطلاق التقييد تقدم كل خطاب عليه ولو كان ملاكه مرجوحاً بأحد البيانات المتقدمة.

الصورة الثانية: ما لو ورد القيد المبرز ليس بالتعبير العرفي المتقدم بل بعنوان المقيّد اللبي المتصل وهو عدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه أهمية، وهذا التقييد لا يقتضي أكثر من كون الواجب الآخر المساوي أو الأهم مرجحاً على هذا الواجب المشروط لا كل واجب وإن لم يكن ملاكه أهمّاً أو مساوياً بل كان مرجوحاً بالنسبة إلى هذا الواجب فيبقى اطلاق الواجب المشروط على حاله، فعلياً خطاباً وملاكاً حال الاشتغال بالواجب المطلق فيتقدم عليه لا محالة بالأهمية، والقدرة في الواجب المشروط هنا عقلية، وفي الأول شرعية بالقياس إلى الواجب المطلق وهو ما لا يقل عنه أهمية، وهذا أمر معقول أن يكون الملاك أهمّاً من بعض الواجبات مرجوحاً ببعض الآخر بالنسبة للواجب المشروط.

لا يقال: بأن اطلاق الواجب المشروط في صورة مرجوحية المطلق معارض باطلاق الواجب المطلق.



فأنه يقال: لا معارضة له لاطلاق المشروط لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصه اللبي.

النتائج المستخلصة من البحث

النتيجة الأولى: ان ما ذكره المشهور من أن المقيد بالقدرة الشرعية في مزاحمته مع غير المشروط فيتقدم الثاني عليه، وهو على اطلاقه ممنوع، إذ القدرة بالمعنى الأول المقابل للعجز التكويني لا تنفع في الترجيح كما تقدم لأن هذا المعنى محفوظ في كلا الدليلين فلا ترجيح لأحدهما على الآخر على ما تقدم بيانه، وما يكون نافعاً في الترجيح هو القدرة الشامل للتعجيز وليس القدرة بمعنى عدم العجز التكويني، ومثل هذا المعنى لا يمكن استظهاره من دليل المشروط.

النتيجة الثانية: أنه لو ورد في لسان الدليل المشروط ان القيد بهذا العنوان وهو عدم الاشتغال بأي واجب آخر فإنه لا اشكال في ترجيح غير المشروط بأحد البيانات المتقدمة.

النتيجة الثالثة: أنه لو أمكن استظهار القدرة بالمعنى الثاني كما لو ورد عدم الاشتغال بواجب آخر مساوٍ أو اهم، فالواجب الذي يحرز فيه أنه مرجوح فالترجيح بالاهمية يتقدم على هذا الترجيح، ومعناه أن القدرة فيه عقلية فتمسك باطلاق الواجب المشروط لحال الاشتغال بالآخر غير المشروط.

واما إذا لم نحرز ان الواجب الآخر يكون ملاكه مرجوحاً بل احتملناه أنه راجح أو مساوي بحيث يكون شاملاً لهذا القيد، وهنا لا يكن التمسك بالاطلاق لأنه من التمسك بالاطلاق في مورد الشبهة المصداقية لأنه مقيد بعدمه، والآخر مقيد بالمقيد اللبي المتصل فيه إذ لعل ملاكه أقل فهو شبهة مصداقية.

وهنا شقوق ثلاثة:

الأول: ان يكون الواجب الآخر مرجوحاً، وهنا يتمسك باطلاق المشروط.



الثاني: ان يكون الواجب الآخر مساوياً أو أهم فيتمسك باطلاق الآخر لا باطلاق المشروط الذي تكون القدرة فيه شرعية بالبيانات السابقة الثلاثة المتقدمة أو عقلية ولكن ملاكه ليس بمساوٍ أو أهم.

الثالث: احتمال ان الواجب الآخر اما مساوٍ أو أهم أو مرجوح، فعلى ما ذكره السيد الشهيد لا يصح التمسك بأي واحد من الاطلاقين لأن في كل واحد منهما شبهة مصداقية للقيد المبرز بالنسبة للخطاب المشروط، وللمقيد اللبي بالنسبة للخطاب الآخر، إذ لا يحرز انتفاء القيد والنتيجة هي التخيير وعدم ثبوت الترجيح مع الاحتمال المذكور.

وجوابه: أنه بناء على ما ذكر سابقاً من أن الصحيح ان المولى لو لم يرد المقيد لفظاً في خطابه فيمكن التمسك باطلاق خطابه كي يبرز عموم الملاك واهميته فهو انما أطلقه لذلك، ما لم يحرز المقيد اللبي، وهو هنا ما احرز القدرة في الآخر عقلية واحرز اهميته، وهذا غير محرز فيصح التمسك بالاطلاق ما لم يبرز القيد لفظاً بأخذه بلسان دليله فلو ابرز المولى القيد فإنه لم يتصد لابرار الاهمية.

وعلى هذا ففي صورة واحدة يمكن التمسك بالاطلاق على ما بني عليه السيد الشهيد (قده) وهي صورة ما لو كان الملاك في الآخر مرجوحاً واما ما احتمل فيه ذلك أو مساواته أو اهميته فلا.

واما بناء على ما ذكرناه يصح التمسك بالاطلاق والترجيح في صورتين، الأولى ما ذكره (قده) وهذه الصورة التي احتمل فيها ملاك الآخر اما لاهميته أو مرجوحيته أو مساواته.



ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل

وقد قرب هذا المرحح من قبل مدرسة المحقق النائيني (قده): بأنه ما له بدل لا يمكن ان يزاحم ما ليس له بدل لأن ما له بدل مما يمكن ان يتدارك بالبدل ويحقق به الواجب بخلاف ما ليس له بدل حيث يقتضي متعلقه تعييناً، وعليه فيتعين الأخذ بما ليس له بدل على ما له بدل حيث يؤخذ ببدله ليحقق بذلك كلا الامتثالين، فمثلاً لو كان عند المكلف ماء لا يكفيه الا لاحد أمرين اما أن يتوضأ به وأما ان يطهر به ثوبه النجس، والأول وهو الوضوء له بدل وهو التيمم والثاني لا بدل له، فيقع التزام بين تحصيل الطهارة المائية بالوضوء وبين تطهير ثوبه لتحصيل الطهارة الخبثية، فيقدم رفع الخبث ويكتفى ببدل الوضوء وهو التيمم.

وهذا البرهان غير تام، لأن الكلام فيما له بدل طولي الذي يكون متفرعاً على العجز عن الاتيان بالمبدل، ومن الواضح ان الأمر يقتضي متعلقه تعييناً بالخصوص ولو كان له بدل طولي وانما لا يقتضي متعلقه بالقياس الى بدله العرضي كما في الواجب التخيري، فلو فرض ان أحد المتزامين كان له بدلاً عرضياً لا يزاحم مع الواجب الآخر كان ذلك خروجاً عن باب التزام موضوعاً لأن ما هو الواجب حقيقة انما هو الجامع بين المبدل وبدله العرضي، والجامع لا يزاحم الواجب الآخر.

وفي المقام الطهارة المائية تجب تعييناً وينتقل الى البدل وهو التيمم مع العجز عن الوضوء، والمكلف يمكنه صرف الماء على الوضوء فيبقى على وجوبه ولو عجز نفسه وقع في العصيان لأنه قادر على كليهما لقدرته على الجامع والقدرة على الجامع قدرة على الفرد، فهذا البيان غير تام وعليه لابد من بيان ثانٍ.



وهو ان يقال: بأن البرهنة على هذا المرجح اما ان تكون باعتباره مرجحاً مستقلاً في عرض سائر المرجحات، واما ان يرجع الى أحد المرجحات اما السابق حيث يقال بأن القدرة فيما ليس له بدل عقلية وفيما له بدل شرعية، أو يقال: بأن ما ليس له بدل أهم مما له بدل، وهو المرجح القادم.

اما الصيغة الأولى للبرهان: هو التمسك باطلاق ما ليس له بدل لأن وجوبه مطلق وفعلي حتى بالاشتغال بالآخر وهو ما له بدل، في حين لا يمكن التمسك باطلاق ما له بدل لحال الاشتغال بما ليس له بدل لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصه اللبي وهو عدم الاشتغال بواجب أهم أو مساو، وتطهير الثوب هو كذلك أهم أو مساوي فلا اطلاق للطهارة المائية.

لا يقال: بأن اطلاق ما ليس له بدل لا يجري لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصه.

فأنه يقال: ليس الأمر كذلك فإن المقيد اللبي وهو عدم الاشتغال بواجب آخر أهم أو مساوٍ ليس له بدل لا مطلقاً حتى ما له بدل ولو كان بدلاً طويلاً فهو خارج عن القيد وذلك لأن الوجه في التقيد هو لغوية الاطلاق على ما تقدم البرهنة عليه، مع كون الاشتغال بالآخر أهم أو مساوي، وفيما له بدل هذا الاطلاق لا فائدة فيه، واما فيما ليس له بدل ففائدته واضحة من جهة تحصيل كلا الملاكين، ملاك ما ليس له بدل بامثاله وملاك البديل الذي هو نفس ملاك المبدل، حيث يكون هذا البديل وافياً بكل أو جلّ ملاك المبدل فيكون المقيد اللبي متعيناً بخصوص الواجب المساوي أو الاهم الذي ليس له بدل لا ما له بدل، فيبقى اطلاقه على حاله، وهذا معناه ان خطاب الواجب الذي ليس له بدل يكون رافعاً لموضوع الخطاب الذي له بدل دون العكس وهو معنى الورود ويتم به الترجيح.



وأشكل عليه: انه يتم فيما لو فرض ثبوت البدلية حين الاشتغال بما ليس له بدل (تطهير الثوب) فعجز نفسه من الطهارة المائية وانتقل الى الطهارة الترابية، فلو صحت البدلية هنا حتى لمن عجز نفسه فينتقل الى الطهارة الترابية فتجب عليه، إذا كانت هذه البدلية في حقه، وحينئذ يقال: لا بد من اطلاق الأمر بتطهير الثوب، ولكن ثبوت البدلية لمن عجز نفسه غير ثابتة وانما هي ثابتة لمن عجز عن الطهارة المائية أول الأمر، وليست ثابتة لمن عجز نفسه مع كونه قادراً عليها أول الأمر.

وجواب ذلك:

أولاً: بأن البدلية ثابتة في الكثير من الموارد لأنه مع صرف الماء في الطهارة الخبثية سوف يكون عاجزاً عن الاتيان بالطهارة المائية، وحيث ان الصلاة لا تسقط بحال، ولو عجز نفسه بل حتى لمن اشتغل بغير الواجب كمن اراق الماء، وحيث لا تسقط الصلاة هنا فيأتي بها مع التيمم والأمر بالتيمم موجود بحق هذا المكلف فتكون البدلية قد شرعت في حقه، وليس ممن يشك في جعل البدلية له. إذن البدلية هنا ثابتة ولكنها متوقفة على تمامية اطلاق الصلاة وانها لا تسقط بحال، وإذا لم تثبت البدلية فيكون المكلف عاصياً، وعليه فالاطلاق ثابت من جهة تطهير الثوب لا من جهة الطهارة الحديثة فإنه شبهة مصداقية، فالبدلية محفوظة نعم لو لم يكن الثابت لنا الصلاة لا تسقط بحال كان لهذا الكلام وجه ويكون لهذا الكلام وجه فيما لو كان التزام بين الأمرين في آخر الوقت بنحو لم يبق الا وقت واحد بمقدار الوضوء أو التيمم بحيث لو لم يشتغل بالوضوء أو التيمم فسوف يخرج وقتها وهو متساوي الوقت فيهما مع تطهير ثوبه ويتمكن فيه من التيمم لفرض امكانه التيمم مع تطهير الثوب، ومع صرف الماء في تطهير الثوب ولم يشتغل بالتيمم لم يكن عاجزاً فيخرج الوقت ولم يبق منه ولو بمقدار ركعة وعليه



سيسقط الأمر بالتيم أيضاً إذ مع خروج الوقت يمكنه من الطهارة المائية بالأمر القضائي فالعجز الطولي غير متحقق في حقه، فهنا مع الأمر المضيق تسقط الصلاة الادائية، وستكون الصلاة قضائية إذ يمكنه اثباتها مع الطهارة المائية، ففي مثل المورد مع ضيق يكون الوقت العجز الطولي غير متحقق بل لا يوجد عجز الا الناشئ من التضاد في صرف الماء بأي الطهورين، حتى يثبت البديل إذ هو غير مشروع داخل الوقت إذ اثباته أول الأمر لا عجز (لأن القدرة على الجامع قدرة على الفرد) كما لا عجز شرعي لو قلنا بأنه كاف لاثبات البدلية لأنه فرع الاشتغال بما ليس له بدل أهم، ولا احراز للأهمية ليتحقق العجز الشرعي.

ولو خرج الوقت فلا أثر للتيم لسقوط الأمر الادائي بالصلاة والأمر القضائي يكون مع الطهارة المائية، وعليه فلا يتم الأمر بالتيم في آخر الوقت فلا يتم هذا البيان، وهنا جواب ثانٍ.

ثانياً: وهو ان يقال بوجود العجز الشرعي آخر الوقت إذا كان طرفاً للترام نعم العجز التكويني غير موجود لفرض قدرته على الجامع، ولكنه عاجز عجزاً شرعياً إذ يقال بأنه لا تشترط أهمية ما ليس له بدل ليتحقق العجز الشرعي حتى يقال: بان الترجيح يكون بملاك الاهمية وهو مرجح آخر، فلو كان ما ليس له بدل مساوياً مع ما له بدل فإن العجز الشرعي متحقق لأن الشارع هو من جوز له أن يصرف الماء في ما يكون مضاداً لذلك الواجب، إذ الملاك المساوي يكفي عند المولى في صرف الماء فيما هو مساوي ملاكاً وفرض المساوي هو فرض عدم المرجح في الاهمية محققاً للعجز الشرعي اي له صارف شرعي لصرف قدرته على الآخر، وعليه فيكون ما ليس له بدل راجحاً على ما له بدل بملاك عنوان ما ليس له بدل لا بملاك الأهمية.



فيقال هنا: ان البدلية متحققة أول الوقت وان العجز الطولي يكفي للأمر بالبدل والأمر الأدائي باق على حاله فإطلاق ما ليس له بدل لا موجب لرفع اليد عنه، هذا إذا كان التزام في أول الوقت للواجب الموسع أو في وسطه، و أيضاً لو كان التزام في آخر الوقت فإن البدلية ثابتة وان لم يكن عجز تكويني لا فعلي - قبل مضي الوقت و لا في طوله، والآن لا عجز لامكانه صرف الماء في الوضوء في الوقت الباقي ومع مضي المدة سوف يكون عاجزاً ولكن الأمر الادائي قد سقط لمساقفته مع الأمر الادائي وتبدله الى القضائي ومعه لا عجز إذ لا أمر بالتييم.

نعم هي ثابتة مع العجز الشرعي إذ يكفي فيه أن يصرف قدرته في الضد المساوي لا ما يكون أهماً فإن صرف القدرة في المساوي صرف مولوي يقبله المولى فلو قلنا بأن العجز الشرعي كالعجز التكويني ففي حال المساواة الذي يعني عدم المرجح فان اطلاق الأمر لما ليس له بدل على ما له بدل، بالبيان المتقدم لأنه يحفظ ملاك ما ليس له بدل وملاك ما له بدل.

فالشكال على البيان المتقدم غير تام، حيث يفترض كون البدلية ثابتة في المرتبة السابقة ليم اطلاق ما ليس له بدل، إذ لا يتم في التزام أول الوقت أو في وسطه، وكذا لا يتم في آخر الوقت.

والصحيح في الاشكال: ان يقال بان البدلية ثابتة وان موضوع الأمر بالبدل ثابت اما للعجز التكويني أو الشرعي، ولكنه لا ينفع في التمسك بالاطلاق لأن العجز سوف ينشأ طوياً اما شرعاً أو تكويناً فيما له بدل فيأتي بالبدل، الا انه بحاجة الى اثبات بان البدل الذي يثبت في طول العجز وافٍ بتمام ملاك المبدل، ودليل البدلية لا يفي بذلك، إذ مقدار من الملاك سوف يفوت من المبدل وانما أمر بالبدل لتحصيل ما بقي، فلو كان الملاك الفائت لازماً أو مهماً أو مساوياً لما ليس له بدل فالاطلاق يكون لغواً، ويصير المورد حاله حال التزام بما ليس لكل



واحد منهما بدل مع احتمال اهمية كل منهما على الآخر، وهذا الاحتمال قد يكون فيما له بدل فيكون التمسك باطلاق ما ليس له بدل من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصه اللبي، على برهان اثبات المقيد ولغوية الاطلاق، ولعل الشاهد على ذلك هو ما يستظهر من بعض الروايات الحكم بعصيان من اهرق الماء وما ذلك الا لتفويت ملاك لا يمكن تحصيله لفوات مقدار منه من المبدل في موارد التعجيز، فالاطلاق ما ليس له بدل لا يتم وكذا اطلاق ما له بدل فأن كلاهما مقيد بالمقيد اللبي (وهو ما يحتمل أهميته أو مساواته) والملاك في خصوص المبدل لا في الجامع بين المبدل والبدل، إذ هو ليس مزاحماً لما ليس له بدل فيخرج عن باب التزام ممن تجز نفسه بالاراقه حيث يكون عاصياً للملاك الذي لا يمكن تحصيله بالعمل بالبدل فيدخل في لغوية اطلاق الخطاب، فهذا التقريب غير تام.

أقول: انه بالامكان ان يدفع هذا الاشكال:

أولاً: ان ما جعله شاهداً على لزوم وفاء البدل بتمام ما للمبدل من ملاك من خلال الحكم عليه بالعصيان لمن أهرق الماء، انما هو فيما له بدل لو لم يكن له مزاحم، واما ما له مزاحم فلا اطلاق للحكم بحيث يحكم بالعصيان لمن استعمل الماء في المزاحم الآخر كتطهير ثوبه أو بدنه.

ثانياً: ان نفس جعل البدل يستكشف منه أنه واجب بتمام ما للمبدل من ملاك والا كان جعله لغواً إذ يأتي عليه ما جعله من البرهان على المقيد اللبي المتصل (وهو عدم الاشتغال بواجب آخر لا يقل أهمية) وهو ما عُبِر عنه بدليل اللغوية في جعل الاطلاق لحال الاشتغال بالآخر فكما لا يصح اطلاق الأمر لتفويت الملاك الأهم كذلك لا يصح اطلاق الأمر لحال البدل.

وثالثاً: ولو تنزلنا وقلنا بأن ملاك البدل لا يمكن ان يفي بملاك المبدل بتمامه والا لم يكن بدلاً في طول العجز عن المبدل، وانما يصح في البدل العرضي لا



الطولي، وهذا وان كان صحيحاً ولكن نقص ملاك البدل يسد من جهة التسهيل والتوسعة على المكلفين بتوسيع دائرة الطاعة وهو الغرض الاسمي عند الشارع، فبضم مسألة التسهيل والتوسعة يكون ما للبدل مساوياً لما للمبدل. فهذا الاشكال غير تام، وعليه فان الترجيح بهذا المرحح على البيان الأخير يكون تاماً.

ثانياً: وهي محاولة ارجاع هذا المرحح الى مرجح آخر، وهو الترجيح بملاك الالهمية، حيث يقال بان ما ليس له بدل احتمال أهمية ملاكه أكثر من احتمال أهمية ملاك ما له بدل، بالبيان التالي.

ان ما ليس له بدل يحتمل ان يكون مساوياً ملاكاً مع ما له بدل فيقال هنا بأن تطهير الثوب من الخبث أهم من تطهير البدن من الحدث - الوضوء - ويحتمل العكس وهو احتمال نسبته اليهما على حد واحد.

ولكن يوجد احتمال بصالح الأول وهو ان تكون الطهارة الخبثية مساوية ملاكاً مع الوضوء، وعليه فالاحتمالات الفعلية ثلاثة: اما أهمية التطهير من الخبث أو أهمية الوضوء أو مساواتهما، والاحتمال الأول يقابله الثاني لأن احتمال الالهمية موجود في كل منهما واحتمال المساواة يكون بصالح ما ليس له بدل فلو جاء بما هو البدل مع تطهير الثوب - التيمم - فإنه سيكون حافظاً لمقدار من ملاك المبدل - الوضوء - فلا يفوت كل الملاك المساوي لذلك، ويضاف الى المساوي من تطهير الثوب من الخبث حيث يصبح المجموع أكثر من جهة تحصيل ملاك التطهير وملاك البدل، ان جعلناه دون ملاك المبدل - وهذا معنى كون احتمال المساواة لصالح ما ليس له بدل - واما المبدل فليس له الا احتمال واحد وهو احتمال الالهمية و ما ليس له بدل له احتمالان هما احتمال الالهمية واحتمال المساواة وبتطبيق بعض قوانين حساب الاحتمالات في تحديد القيم الاحتمالية والذي تقول



بأن كل كيتين كانت الاحتمالات المستلزمة لامتياز احدهما على الأخرى موجودة في كل منهما باستثناء احتمال واحد يكون مختصاً باحدهما كانت القيمة الاحتمالية لامتياز تلك الكمية على اختها أكبر من القيمة الاحتمالية للعكس بحسب النتيجة.

وما امتازت به القيمة الاحتمالية لما ليس له بدل، هي احتمالية المساواة فتكون أكبر وأهم من غيرها، وتفصيل هذا القانون في محله، وانما يؤخذ هنا أصلاً موضوعياً مسلماً لنطبقه في المقام.

وثبت بدلية البديل على تقدير التساوي ثابتة باعتبار حصول العجز الشرعي في صورة الاشتغال بما ليس له بدل الذي لا يقل عنه أهمية على ما مرت الإشارة اليه، وهذا يعني ان التزام بحسب الحقيقة انما يقع بين تمام ملاك ما ليس له بدل ومقدار منه فيما له بدل وهو المقدار الفائت بالانتقال منه الى البديل إذا كان يفوت منه شيء، فيكون ما ليس له بدل أهم ملاكاً على هذا التقدير فيؤخذ به ويقدم على الآخر في مقام التزام.

وهنا اشكال: انه لماذا نفترض ان طرفي حساب الاحتمال هما الكيتين الملحوظتين من الطهارة الخبثية، والطهارة الحديثة بالوضوء، بل نجعل الطرفين هما الصلاة مع الطهارة الخبثية والتيمم، والاخر هي الصلاة مع النجاسة الخبثية والوضوء ولا نعلم ايها أهم ملاكاً فاحتمال الاهمية موجود واما احتمال المساواة لا يكون في صالح أحدهما وهو ما ليس له بدل، كما كان في الفرض الأول لأن الاضافة الناشئة منه كما يمكن ان تكون لهذا يمكن ان تكون لذلك.

وجوابه: انه إذا كان احتمال تساوي ملاك كل مما له بدل وما ليس له بدل موجوداً في نفسه وكان احتمال أهمية كل منهما بنحو واحد، كما هو المفروض فيما إذا لم يكن دليل خاص على الخلاف، الا ان احتمال الصلاة مع الطهارة الخبثية والتيمم له منشأ - عاملان - مما يجعلانه أهم من الآخر، وهما احتمال أهمية الطهارة



الخبثية على الطهارة الحديثة، هذا مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة باعتبار ان الوضوء ركن، وانما هذا الاحتمال في نفسه حيث يقال الطهور الخبثي أهم من الطهور الحديث، واحتمال المساواة وهو بصالح أهمية الطرف الأول وهو الصلاة مع الطهارة الخبثية و التيمم، إذ مع المساواة كان الصلاة مع التيمم أكثر وأقوى ملاكاً من الطرف الآخر إذ يضاف الى ملاك تطهير الثوب ما سوف يحصله من ملاك الطهارة الحديثة ببدلها وهو التيمم.

إذن احتمال أهمية الصلاة مع الطهارة الخبثية والتيمم له عاملان يوجدان فيه من الاحتمال الأكثر ملاكاً كما في الطرف الآخر.

وهذا الاشكال مبني على ادخال كل الاحتمالات في الحساب من الملاكات غير المتزاحمة مع أنه ينبغي ادخال خصوص الملاكات المتزاحمة وما هو متزاحم هو خصوص الطهارة الخبثية مع الطهارة الحديثة بالوضوء، هذان كل منهما فيه ملاك احتمال اهميته موجود واحتمال مساواته مع الآخر أيضاً موجود، وهو بصالح أهمية الطهارة الخبثية لأنه يستطيع ان يحفظ هذا الملاك المساوي مع مقدار من ملاك الوضوء من خلال بدله وهو التيمم، وهذا تام إذا كان البدل حافظاً لمقدار من ملاك المبدل مع عدم الدليل الخاص لاحدهما، فإذا تم صغرى والمفروض تمامية كبرى الترجيح بملاك الأهمية كما سيأتي، فقد تم هذا المرح.

ثالثاً: وهو محاولة ارجاع هذا المرح الى مرجح آخر وهو تقديم ما هو مقيد بالقدرة العقلية من الواجبين المتزاحمين على ما هو مقيد بالقدرة الشرعية في لسان دليله، وهنا يقال بأن ما ليس له بدل مقيد بالقدرة العقلية وماله بدل مقيد بالقدرة الشرعية، فيتعين اطلاق الأول لحال الاشتغال بالثاني إذ لا تفويت فيه من ملاك على المولى فيما لو قُدم ما ليس له بدل بخلاف العكس وكون القدرة في مال بدل شرعية، حيث أخذت القدرة في لسان دليله، لأن فرض وجود البدل هو تقييد



وجوبه بعدم القدرة على المبدل، وهذا المعنى يستفاد التزاماً منه ان المبدل وهو الموضوع مثلاً مقيد بالقدرة عليه، لوجدان الماء والتمكن من استعماله فكأنه قال: إن كنت قادراً على الموضوع فتوضاً وان لم تكن فتيمم، فيكون دليل البدلية في قوة أخذ القدرة في دليل المبدل بخلاف دليل ما ليس له بدل حيث لم يؤخذ في دليله القدرة بل العقل قيده بأن الأمر حال العجز يكون لغواً.

وفيه: هذا اشكال مشترك، ان غاية ما يستفاد من أخذ القدرة في لسان الدليل، ان القدرة هنا هي بالمعنى الأول المتقدم في مقابل العجز التكويني وقد تقدم أنه في مثل هذه القدرة يكون المكلف قادراً على كل من المتزاحمين لقدرته على الجامع وانما يعجز نفسه عن أحدهما، فيكون عاصياً وليس رافعاً لملاك الآخر حتى يكون من باب ترجيحه على الآخر، فهنا لا ترجيح بل تخيير بينهما على ما تقدم بيانه فيما سبق، نعم لو استفيد معنى القدرة الثاني بمعنى عدم الاشتغال بواجب آخر استفيد منه أن الاشتغال بأحدهما رافع لملاك الآخر.

ولو تنزلنا عن هذا الاشكال المشترك واستظهرنا بأن العجز له معنى أشمل منه ومن التعجيز الحاصل من الاشتغال بالآخر حينئذ يقال بأن هذا أيضاً عجز عرفي، لأن العرف يتوسع في معنى العجز فهذه توسعة عرفية.

ومع ذلك يشكل: ان استفاده دخل القدرة في الملاك على ما مر انما تكون نكتها التأسيسية إذ يقال بان ذكر القيد في لسان الدليل مع كون الدليل كسائر الأدلة مقيد بالمقيد اللبي لاضافة معنى جديد وهو كون القدرة المذكورة في لسان الدليل دخيلة في الملاك والا كان ذكر القيد لغواً، وهذا انما يتم فيما لو كان التقييد متصلاً بدليل المبدل، ولا يتم فيما لو كان التقييد في دليل منفصل كما لو قال بدليل منفصل إذا لم تتمكن من الموضوع فتيمم، فلا تتم النكتة المذكورة ولازمه ان الأمر بالمبدل مقيد بالقدرة وهذا اللازم ثابت سواء ورد الأمر بالبديل أم لم يرد إذ



كل خطاب مقيد لبأ كما مر، فهذا الورود للقيد في الخطاب المنفصل لا يوجب لغوية أو نكتة لحمل الأمر بالبدل على دخل القدرة في ملاك المبدل حين أخذ الأمر به، فالظهور في تأسيسه لا يتحقق إذ هو متوقف على كون القيد بالمبدل لفظياً، ولا يستفاد ذلك من الدلالة الالتزامية للأمر بالبدل إذ أي ربط لها بمدلول المبدل الثابت سواء وجد لازمه أم لم يوجد، فلا ينعقد له ظهور في التأسيسية.

ولو شئت قلت: المدلول الاستعمالي مقيد لفظاً بالمبرز والمدلول الالتزامي لا يغير المدلول الاستعمالي إذ لا ربط له به نعم هو مقيد لحكمه ومضيق له ومخصصه بحال القدرة، وهذا المعنى كان ثابتاً في نفسه بحكم العقل، والمفروض أنه غير كافٍ لاثبات دخل القدرة في الملاك فالنكتة تنحصر في كون الأمر بالمبدل فيه قيد القدرة لفظاً بالمدلول الاستعمالي لا ما استفاد من الدلالة الالتزامية للأمر بالبدل لأن القيد ثابت بالمقيد اللبي فلا تستفاد نكتة جديدة.

ولو سلمنا اتصال دليل البدلية بدليل المبدل مع ذلك لا يمكن اثبات ان القدرة في الحكم المبدل شرعية وانها دخيلة في الملاك، كما في آية الوضوء فان الأمر بالتيمم فيها متصل بالأمر المبدل بالوضوء، ومع ذلك نقول ان نكتة ذكر القيد وابرازه لفظاً لدخالته في الملاك لا تتم الا مع انحصار الغرض في ذكرها بهذا المعنى بحيث لو لم يكن هناك من ثمة غرض آخر لذكرها ولو احتمالاً فضلاً عما لو كنا نجزم به بحيث يكون الاتيان بالقيد ذكراً لاجلها وعليه فلا ظهور لذكرها من أجل غرض الدخول في الملاك بل جيء بالقيد لاجل ذلك الغرض الآخر كما يقال في القيود الاحترازية، فلو قال المولى أكرم العالم الضعيف فذكر القيد هنا وهو الضعيف لأجل التنبيه على عدم الغفلة عن أكرامه وعليه فالظهور في الاحترازية غير تام، والنكتة هنا لم تكن منحصرة ومعروفة عرفاً، وفي المقام الأمر كذلك فان الاتيان بقيد و- ان لم تجدوا ماءً أو كنتم مرضى أو على سفر- فهذا القيد جيء به لتشريع



البدل وهو أمر آخر غير المبدل، وموضوع البدلية هو العاجز عن المبدل، كأنه قال وإن كنت عاجزاً عن المبدل فإت بالتيمة، فالقيد هنا مربوط بالبدل لا بالمبدل فلا يستفاد منه دخل القدرة لأمر بالمبدل فهذه الاستفادة عرضية لا إنها مقصودة من ذكر القيد، والنكتة لهذه الجهة لا لجهة تأسيس موضوع آخر وهو أخذ القدرة في الملاك، بل تقطع أنه جاء بالقيد للأمر بالبدل، وهذا من غير فرق بين الدليل المتصل أو المنفصل فأن النكتة هي مجيء القيد للأمر بالمبدل، وإنما تتم النكتة إذا ورد القيد بالقدرة بنفس دليل المبدل، وإذا كنت قادراً على الماء وممكناً من استعماله فتوضاً، فهنا تتم النكتة وهي لغوية أخذ القيد لو لا دخله في القدرة.

ومن هنا يقتصر وجه تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل على أمرين هما قوة احتمال الأهمية بما ليس له بدل على ما له بدل، وكذلك على البيان الأول المتقدم بعد دفع الاشكال عليه.



الترجيح بالأهمية

وله شقوق ثلاثة: الأول: الترجيح بمعلوم الأهمية، والثاني: الترجيح بمحتمل الأهمية، والثالث: الترجيح بقوة احتمال الأهمية. اما الشق الأول: وهو الترجيح بمعلوم الأهمية. أنه يمكن أن يقرب بأحد تقريرين:

التقريب الأول: ان المقيد للبي العام، وهو عدم الاشتغال بضد واجب مساوٍ أو أهم، وهذا القيد ينطبق على الاشتغال بالأهم بالنسبة الى المهم، ولا ينطبق على الاشتغال بالمهم بالنسبة الى الأهم، فيكون الأهم رافعاً لموضوع وجوب المهم، واما عدم انطباقه على الاشتغال بالمهم لأنه اشتغال بما هو مرجوح بحسب الفرض، وعلى هذا فاطلاق دليل الأهم لفرض الاشتغال بالواجب المهم الأقل أهمية لا وجه لرفع اليد عنه ولا ملزم عقلاً بتقييده، وهذا يعني ان دليل وجوب الأهم رافع بامثاله لموضوع وجوب المهم دون العكس ولذا يتعين الاتيان بالأهم وهو معنى ورود دليل الأهم على دليل المهم.

وهو تام بغض النظر عن ما سيأتي من الاشكال عليه وجوابه.

التقريب الثاني: هو حكومة العقل بتقديم الواجب الأهم على الواجب المهم حيث يكون الأهم معلوم الأهمية ولو لم يتم اطلاق خطاب الأهم لحال الاشتغال بالمهم والوجه في ذلك ان ترك الأهم يكون تفويتاً لملاك منجز من دون عذر لأن تحصيل ملاك المهم لا يشكل عذراً لتفويت الزيادة الملائكية الموجودة في الأهم بخلاف العكس، والعقل يحكم بتحصيل الأول إذ لا يجوز ان يصرف قدرته في المهم، ولا يقصد بالزيادة انها من سنخ الملاك للثاني حتى يقال: لعل الملاكين متباينين، وانما يقصد بالملاك الذي يكون مورد اهتمام المولى لأنها التي تدخل في



العهددة وتتنجز بحكم العقل لا مجرد المصلحة الواقعية، فحفظ النفس يكون أكثر اهتماماً للمولى من حفظ المال، وهنا يقال: ان حفظ ما هو أهم وأكثر اهتماماً للمولى وهو حفظ النفس متعين وهو يترجح على حفظ المال بحكم العقل.

وهذا التقريب انما يتم على مسلك المشهور القائل بأن الخطابات الشرعية ليست مشروطة بالقدرة وان قيد القدرة غير مأخوذ في الخطاب بل هو قيد في الامتثال وشرط للتنجيز وان الخطابات مطلقة والملاكات كذلك.

وعلى هذا المسلك يقال: بأن الملاكين فعليان بل الخطابان كذلك غاية الأمر انهما غير منجزين معاً لعدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً وحينئذ يحكم العقل بتقديم الأهم حيث يتعين بحكمه.

واما لو قلنا بأن القدرة شرط في التكليف فلا اطلاق للخطاب في حال العجز لأنه غير مقدور للمكلف وكذا في موارد التضاد.

واشكال الترجيح بحكم العقل أنه موقوف على ان يكون ملاك الأهم فعلياً على كل حال حتى في حال الاشتغال بالمهم، واما لو لم يكن فعلياً بل تعليقاً أي مقيد بالقدرة الشرعية بالنسبة الى المهم أو احتمل ذلك فلا يكون الاتيان بالمهم مفوتاً لملاك الأهم لعدم فعليته، واذا لم يكن فعلياً فيحصل الشك في أصل وجود الملاك وعليه فلا تكليف فعلي ويكون مجرى للأصل المؤمن – البراءة -.

فإن قلت: أنه يمكن اثبات فعلية الأهم حين الاشتغال بالمهم من اطلاق دليله فيترجح عليه.

قلت: هذا رجوع الى التقريب الأول.

هذا وقد يعمم هذا الاشكال ويسري الى التقريب الأول، بدعوى ان اطلاق خطاب الأهم لحال الاشتغال بالمهم انما يصح التمسك به إذا كان ملاك الأهم فعلياً حين الاشتغال بالمهم، بمعنى كونه مشروطاً بالقدرة العقلية لأن



الاشكال كان قد لوحظ فيه قيد الأهمية، وهو عدم الاشتغال بضد واجب لا يقل أهمية عن المتعلق والاشتغال بهذا الضد لا يحقق القيد اللبي إذ هو أوسع من ذلك وهو عدم الاشتغال بضد واجب مساو أو أهم تكون القدرة فيه عقلية. اما لو كانت قدرته شرعية فلا بأس ان يبقى خطاب المهم على اطلاقه، كما لو كانت قدرة المهم عقلية وقدرة الأهم شرعية فتعكس النتيجة فيقدم المهم على الأهم؛ إذ مع كون القدرة في الأهم غير عقلية فيمكن ان يصرف المولى المكلف عن الأهم الى المهم الذي باشتغاله يرتفع ملاك الأهم وبه يرتفع موضوعه فلا تفويت على المولى، فالمقيد اللبي يشمل المهم الذي تكون قدرته عقلية وان الآخر الأهم لو كانت قدرته شرعية ومع الشك فكيف يتمسك باطلاق الأهم فلعل القدرة في المهم عقلية، ومع كونها عقلية فالمقيد اللبي هنا يكون تاماً ويكون الأهم مشروطاً والمهم مطلقاً، وعليه فلا بد من احراز فعلية الملاك للأهم حين الاشتغال بالمهم، ومع الشك في كون القدرة في الأهم عقلية أو شرعية فلا فعلية له لحال الاشتغال بالمهم.

وبعبارة: ان خطاب المهم مقيد بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه أهمية مع كون ملاكه فعلياً في فرض الاشتغال بالمهم وفي المقام لا يحرز كون ملاك الأهم فعلياً في حال الاشتغال بالمهم لكي يكون الاشتغال به رافعاً لموضوع المهم.

وجوابه: انه يمكن احراز فعلية ملاك الأهم من نفس اطلاق دليله لحال الاشتغال بالمهم واما اطلاق خطاب المهم فلا يمكن التمسك به لحال الاشتغال بالأهم لأنه شبهة مصداقية، لاحتمال كون القدرة للأهم عقلية وهو أهم أو مساوي ومع عدم اطلاق المهم يبقى اطلاق الأهم.

ولك ان تقول: ان اطلاق الأهم يحقق موضوع المقيد اللبي في خطاب المهم فيمنع عن اطلاقه للآخر ولا يعارض باطلاق المهم لحال الآخر، لأن القيد اللبي المأخوذ في كل خطاب عبارة عن قيدين، كونه مساوياً أو أهم محرز بالوجدان



حسب الفرض وكون ملاكه فعلياً حين الاشتغال بالآخر محرز بالاطلاق، وعليه يكون الاطلاق الأهم حاكماً أو وارداً لموضوع خطاب المهم، فالأهم يحقق القيد اللبي لاطلاق المهم وعليه لا يمكن التمسك باطلاقه لحال الاشتغال بالأهم فاطلاق الأهم حجة ولا حجة في اطلاق المهم إذ لا اطلاق له.

وعلى هذا فالتقريب الأول تام، ولكنه مبني على مسلك السيد الشهيد (قده) وان المقيد اللبي هو واقع الاشتغال بحد واجب مساوٍ أو أهم وهذا محرز بالوجدان وأن قدرته عقلية وملاكه فعلي محرز بالاطلاق، فاطلاق الأهم تام وقيد المهم متحقق فلا اطلاق له، فأن فعلية الملاك وعدمه كنفس الملاك تابعة للخطاب.

واما لو لم نقبل هذا المسلك وقلنا ان القيد اللبي المانع من الاطلاق هو مورد العلم بالملاك أو مورد العلم بالأهمية وليس الواقع فسوف تختلف النتيجة على ما سيأتي بالترجيح بمحتمل الأهمية.

وهنا بيان ثان ذكره السيد الهاشمي: وحاصله بأنه لو جوزنا التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمطلق القيد أو لخصوص المقيد اللبي كما في المقام، ومع ذلك لا يمكن التمسك باطلاق المهم لحال الاشتغال بالأهم بل العكس هو الصحيح، وذلك لأن التمسك باطلاق الأهم لحال الاشتغال بالمهم، إذ ثبت ان ملاكه فعلي بمعنى ان قدرته عقلية من نفس اطلاق خطابه، لأن الملاكات من شؤون المولى وراجعة إليه لا من قيود الموضوع التي تؤخذ بالمرتبة السابقة ليتعين على المكلف احرازها، بل الملاك مدلول الخطاب والخطاب يكشف عنه فإذا كان الخطاب مطلقاً كان الملاك كذلك، وكون الاشتغال بالأهم محقق للقيد الثاني للمقيد اللبي، وعليه فإن المقيد اللبي لدليل المهم محرز، وعليه لا معنى للقول بإمكان التمسك



باطلاقه في الشبهة المصداقية لمخصصه اللبي، ولا شبهة في المقام بعد احراز القيد اللبي المانع من التمسك بالاطلاق.

وكلا البيانين يشتركان بمقدمة مشتركة وهي ان الخطاب الذي يراد التمسك باطلاقه لحال الاشتغال بالآخر، ان هذا الاطلاق تام وبه يثبت فعلية ملاكه لما تقدم من ان اطلاق الملاك تابع لاطلاق الخطاب، ومن هذه الناحية فاطلاق كل خطاب ليس من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

واما المناقشة في المقدمة الثانية، وهي وجود مقيد لبى متصل بكل خطاب ومع أخذه واقعاً بكلا قيديه فأن كلا البيانين يكون تاماً الا إذا قلنا بأن الخارج من المقيد اللبي ليس هو الاشتغال بواجب أهم أو مساوٍ واقعاً وان قدرته عقلية، وبرهان المقيد اللبي، الاشتغال بحد واجب معلوم الوجوب أو المساواة والاهمية المعلومة وكون القدرة عقلية، فلا بد من احراز كلا القيدين لكي يخرج المقيد اللبي اما لو كانا مشكوكين أو أحدهما فهو ليس بخارج بل هو داخل في اطلاق الخطاب لما مر بأن هذه الخصوصيات ترجع الى الخطاب ولا معنى لتؤخذ قيداً، فاطلاق الخطاب يعني اطلاق الملاك وأنه فعلي، وكذا من جهة كونه أهم، فهذه من شؤون ملاكات المولى ولا علم للمكلف بها ودرجتها وكميتها.

وعلى هذا فالمقيد اللبي يخرج العلم بالخصوص، ومع الشك فان التمسك بالاطلاق لمورد الشك يكون تاماً، فإذا كان الآخر مشكوك الوجوب أو لا يعلم بوجوبه كمن لا يعلم بتطهير المسجد وأنه واجب، فاطلاق الأمر بالصلاة بالنسبة اليه يكون فعلياً مع كون الازالة أهم ولا يجوز له ان يقول حين الاشتغال بالازالة احتمال وجوبها وان ملاكها أهم فلا اطلاق لوجوب الصلاة لأنه مقيد واحتمل هنا تحقق القيد فلا يصح التمسك بدليل (صل) لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فاجري البراءة منه.



ولكن جريان البراءة غير صحيح إذ الاطلاق لما هو مشكوك الوجوب تام إذ لعل المولى أراد أن يصرف المكلف من مشكوك الوجوب الى معلومه والمولى حفاظاً على الملاك المعلوم الوجوب بل المشكوك يُبقي اطلاق خطابه وهو ما يلزم به الكل.

وهذا خير شاهد على ان المقيد يخرج صورة العلم بفعلية الملاك لا الوجود الواقعي للملاك.

وتطبيقه في المقام ان اطلاق المهم لحال الاشتغال بالأهم المشكوك من حيث كون القدرة فيه شرعية، تام لأن الشك في كون قدرته شرعية معناه الشك في أصل وجوبه وأصل ملاكه فيصح التمسك باطلاق المهم، إذ لم يحرز كون قدرته عقلية والمقيد اللبي لا يخرج الا صورة العلم بالوجوب فيصح التمسك باطلاق المهم لحال الاشتغال بالأهم للشك في قدرته بعد عدم احراز كونها عقلية، وعليه فيقع التعارض بين الاطلاقين هذا في البيان الأول واما البيان الثاني فاننا نحرز باطلاق خطاب الأهم ان قدرته عقلية وان ملاكه فعلي لحال الاشتغال بالآخر فيقدم عليه.

وجوابه: ان المقيد اللبي ليس هو عدم واقع القدرة العقلية والملاك الفعلي واطلاق خطاب الأهم محرز للمقيد اللبي، المانع من التمسك باطلاق المهم. واما لو كان المأخوذ في المقيد اللبي لخطاب الأهم هو عدم الاشتغال بضد واجب مساوٍ أو أهم معلوم ومحرز الملاك، ولو كان احرازاً تعبدياً، واطلاق خطاب الأهم لا يحقق العلم بفعلية الملاك وكون القدرة فيه عقلية، ومجرد العلم بالأهمية لا دخل له في تعيين كون القدرة في الأهم عقلية أم شرعية. وحيث ان المولى اطلق خطاب المهم وبه يثبت بان قدرة الآخر شرعية وليست عقلية بمعنى ان ملاكه ليس بفعلي لحال الاشتغال بالآخر.



وليس التمسك باطلاق خطاب المهم من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمقيد اللبي لأن الخارج من الاطلاق هو صورة العلم لا الواقع، وهو لا يتحقق باطلاق خطاب الأهم ليحقق قيد خطاب المهم، وعليه فيقع التعارض بين الاطلاقين في مورد (ملاك الأهم) فاطلاق الأهم يثبت ان ملاكه فعلي واطلاق المهم يثبت ان ملاك الأهم ليس بفعلي فيتكذبان، هذا بناء على كون المقيد اللبي هو خصوص مورد اللغوية في الاطلاق وهو مورد العلم، وأن الاطلاق غير مطابق للواقع، وهو مورد العلم بفعلية الملاك للآخر ومورد أهمية الآخر، وحيث جاء المولى باطلاق خطاب المهم، ومعناه عدم فعلية خطاب الأهم.

لا يقال: لا بد ان يحرز كون الملاك للخطاب الأهم ليس بفعلي حتى يتم اطلاق خطاب المهم.

فأنه يقال: ان كون الملاك فعلياً أو ليس كذلك من الشؤون العائدة للمولى وهو أعرف بملاكات احكامه، ومثل هذا الأمر لا يجعل بيد المكلف إذ هو قيد راجع الى المولى، ولذا قلنا لو كان الوجوب الآخر مشكوكاً يرجع الى اطلاق خطاب الوجوب لهذا، فهذه الخصوصية ترجع لعالم الملاكات والمولى باطلاق خطاب المهم يريد ان يحفظ المكلف من الوقوع بالخطأ إذ لعل الآخر ليس بواجب، وأنه اطلق خطاب المهم لأجل احتمال كون القدرة في الآخر شرعية، ففي كل مورد نحفظ غرض المولى لا لغوية فيه لاطلاق الخطاب ولا استهجان إذ لم يرد في دليل لفظي، نعم في مورد العلم يكون ملاك الآخر فعلياً وان قدرته عقلية فاطلاق الخطاب المهم يكون لغوياً ومستهجناً، ومع الشك في خصوصية المساواة أو الأهمية أو الفعلية فيبقى اطلاق المهم فيقع التعارض بين الاطلاقين لأنه من طلب الضدين بعد فرض أخذ القدرة شرطاً في التكليف فلو احرزنا مرجحاً ولو من الخارج نقول بان الخطاب الأهم ملاكه فعلي فيثبت الترجيح بتحقيق المقيد اللبي

– اللغوية – في اطلاق خطاب المهم، أو يثبت فعلية ملاك الأهم، لحالات العجز من نفس خطابه لأنه من لوازمه لا من لوازم اطلاق خطابه، كما في الواجبات التوصيلية التي نحرز كون ملاكاتها فعلية في موارد التعجيز فضلاً عن موارد العجز فيقدم دليل الأهم إذ تثبت بالدلالة الالتزامية لأصل خطابه الذي يكون بمثابة المخصص بخلاف المهم حيث يمكن تخصيصه وأنه ليس بموجود لعدم فعلية ملاكه لوجود ملاك آخر فعلي وأهم، فالتقديم هنا لدليل الأهم بتقديم ملاك خطابه المثبت لوجود ملاكه حال الاشتغال بالمهم .



الشق الثاني الترجيح بمحتمل الأهمية على غيره

وهو ما كان احتمال الأهمية أحد الواجبين المتزاحمين موجود في أحدهما دون الآخر فيقدم عليه، ويمكن الاستدلال عليه بوجوه:

الأول: وهو ظاهر من كلمات المحقق النائيني (قده) هو أنه إذا علم بأهمية أحد الواجبين المتزاحمين فقد علم بسقوط اطلاق دليل الآخر باشتراطه بعدم الاتيان بمتعلق الأول، وأما ما يحتمل أهميته فلم يحرز سقوط اطلاقه فلا بد من الأخذ به، والوجه في ذلك، ان اطلاق خطاب ما لا يحتمل أهميته لحال الاشتغال بالآخر لغو مع فرض ان مقابله أهم أو مساوٍ حسب الفرض، وأما اطلاق ما يحتمل أهميته لحال الاشتغال بالآخر فلا موجب لرفع اليد عنه إذ لا لغوية فيه، فأن المقدار الفائت من ملاك ما لا يحتمل متحقق في الاتيان بما يحتمل أهميته وزيادة في فرض كونه أهماً من الآخر.

وأشكل عليه: أنه بهذا المقدار من البيان، فأن التمسك باطلاق ما يحتمل أهميته من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه اللبي المتصل، بعد التسليم بتقييد كل خطاب لباً بعدم الاشتغال بحد واجب مساوٍ أو أهم، وفي المقام احتمال مساواة الواجب الآخر معه في الأهمية، ولو جاز التمسك من طرف ما يحتمل لحال الاشتغال بالآخر في فرض المساواة لجاز من الطرف الآخر ولدخل باب التزام في باب التعارض في الموارد التي يحتمل الأهمية في كل واحد من الخطابين تمسكاً باطلاقه لحال الآخر.



وجوابه: أنه بالإمكان تعديله وتتميمه بحيث يتم الورود في المقام تمسكاً باطلاق خطاب ما يحتمل أهميته من دون ان يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

(بيانه): ان برهان المقيد اللبي هو برهان اللغوية في اطلاق الخطاب في مورد كون الاشتغال بضد مساوٍ أو أهم لاستلزامه طلب الضدين في فرض المساواة أو صرف المكلف من الأهم أو المساوي الى غيره، والأول مستحيل والثاني لغو واستهجان لأنه خلاف غرض المولى فيما كان الآخر مفصلاً. واما صورة الاشتغال بالضد الذي لا يحتمل اهميته أي أنه اما ان يكون مساوياً أو مفضولاً فلا موجب لرفع اليد عن اطلاق الخطاب الآخر وهو ما يحتمل اهميته لحال الاشتغال به، إذ لعل المولى أراد ان يحفظ هذا الغرض الزائد في حال كون المشتغل به مفضولاً وأنه لم يرد ايقاع المكلف في الخطأ، ولأجل حفظ هذا الاحتمال، احتمال حصول العلم بالأهمية أو احتمالها لدى المكلف بعد ان كانت الخطابات الشرعية مجعولة على نهج القضايا الحقيقية، واطلاق الامر لما هو محتمل الأهمية لصرف المكلف عما يحتمل مفضوليته الى ما يحتمل اهميته احتياطاً من دون موجب لرفع اليد عن هذا الاطلاق الا في مورد العلم بالمساواة أو الأهمية وهو ما قام البرهان عليه من القيد وليس هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصه اللبي وهذا ينتج ان القيد العام هو عدم الاشتغال بضد واجب معلوم المساواة أو معلوم الأهمية أو محتملها، وبذلك يكون الاشتغال بما هو محتمل الأهمية رافعاً لموضوع خطاب الآخر ووارداً عليه دون العكس.

وهذا البيان قد يعلق عليه: بأن حفظ غرض المولى لا يتعين بما ذكره في الدليل لاحتمال أنه في مثل هذه الموارد لا تعين للغرض فيما ذكر بل قد يكون هنا غرض آخر وهو التسهيل على المكلفين أو عدم ايقاعهم في العسر والحرج بعد بناء



الدليل على تقديم اطلاق ما يحتمل اهميته احتياطاً، وعليه إذا اصطدم الاحتياط بالوقوع في المشقة والعسر والخرج رفع اليد بما يزول به العسر والخرج، فإذا ضم الى ذلك كون الآخر مساوياً لما يحتمل أهميته فتكون موارد الاحتياط بلحاظ مجموع الحالات لكل مكلف قليلة ولا معنى لأخذها احتياطاً حفظاً لغرض المولى، ان لم نقل بان العكس هو الصحيح.

ويؤيد هذا بناءه (قده) في الدليل الثاني على البراءة لا على الاحتياط كما سيتضح.

ويمكن دفعه: بان يقال بان الاحتمالات أربعة حاصل ضرب الأهم أو المساوي في المساوي والمرجوح، ولا يمكن التمسك باطلاق واحد منها وهو حال المساواة في حين تبقى الاحتمالات الثلاثة على بقاء الاطلاق للأهم لفرض الاشتغال بالمهم، ويكون مثل هذا الاحتمال منجز احتياطاً، وما قيل في الوقوع في العسر والخرج غير صحيح لأن الكلام بلحاظ حالات تواجه المكلف يحتمل أهمية أحد الواجبين المتزاحمين.

الثاني: التمسك باصالة الاشتغال العقلية، (بتقريب): أنه مع الاتيان بما يحتمل اهميته يعلم بسقوط الخطاب الآخر لأنه مقيد بعدم الاشتغال بالمساوي أو الأهم ومحتمل الأهمية لا بد وان يكون أحدهما وهذا بخلاف الاتيان بغير محتمل الأهمية فإنه مردد بين المساواة والمفضولية وعليه لا يعلم بسقوط خطاب محتمل الأهمية به لعدم احراز كون ما أتى به مساوياً فيكون المورد من موارد الشك في سقوط ما يحتمل اهميته وهو مجرى لأصالة الاشتغال.

وأورد عليه من قبل السيد الشهيد (قده): ان الشك في السقوط الذي هو مورد لأصالة الاشتغال، انما هو الشك الناشئ من امتثال التكليف بعد الفراغ عن ثبوت التكليف الممتثل، وفي مقامنا الشك في سعة دائرة القيد المأخوذ

في موضوع الخطاب لمحتمل الأهمية من أول الأمر، وفي مثله يرجع لا محالة الى الشك في التكليف الزائد، وهو مجرى للبراءة لا للاشتغال لأن هذا معناه ان وجوب محتمل الأهمية يسع لحال الاشتغال بالآخر أو لايسع وهو يرجع الى سعة وضيق القيد.

وعليه تعليق: وهو ان يقال: أنه إذا دار الأمر بين جريان الاشتغال لمحتمل الأهمية في مورد ما لا يحتمل أهميته، وبين جريان البراءة لما لا يحتمل أهميته وعدمها لحال الاشتغال بالآخر، بجريان البراءة لوجوب ما لا يحتمل أهميته لحال الاشتغال بما يحتمل أهميته، ويكون التكليف لمورده في حال الاشتغال بمحتمل الأهمية تام بعد عدم كونه محققاً للقيد اللبي.

أو يقال: بان محتملات التكليف هنا ان يكون ما يحتمل أهميته اما مساوي للآخر أو أفضل، وما لا يحتمل أهميته اما انه مساو أو مفضل، واطلاق ما لا يحتمل لحال الاشتغال مما هو محتمل غير جارٍ في تمامها بخلاف العكس فإنه يجري في ثلاثة لا في جميعها وهو حال المساواة، فيتقدم ما يحتمل على ما لا يحتمل لأن ذلك أحفظ لغرض المولى، وهذا ما اخذ به في تعديل الوجه الاول المتقدم ولكن عن طريق اثبات الاطلاق احتياطاً.



الثالث

التمسك باصالة الاشتغال العقلية أيضاً ولكن بلحاظ الملاك

(بتقريب): أنه تقدم في ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، وحاصله ان الاشتغال بكل منهما مفوت لغرض لزومي على المولى، ولكن هذا التفويت إذا طبق على تفويت غير محتمل الأهمية بالاشتغال بمحتمل الأهمية فهو تفويت معذور فيه من قبل المولى جزماً وأما إذا طبق على تفويت محتمل الأهمية بالاشتغال بالآخر فهو مما لا يعلم المعذورية فيه من قبل المولى لعدم احراز المساواة، فيها وكل تفويت يقيني لملاك المولى يكون مورداً للمنع العقلي ما لم تحرز المعذورية فيه من قبل المولى نفسه.

وأورد عليه: بتامية كبراه وعدم احراز صغراه وهو كون القدرة في محتمل الأهمية عقلية كي يكون التفويت للملاك يقينياً، ولا محرز لذلك سوى اطلاق الخطاب نفسه، وقد تقدمت مناقشته وان التمسك به من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

ويمكن الاجابة عنه: بأن يقال: بان فعلية الملاك كاطلاقه واطلاق التكليف يستكشف من نفس الخطاب في مورد لا تحقق للمقيد اللبي فيه، وهو متحقق في فرض الاشتغال بما لا يحتمل اهميته لحال الاشتغال بما هو محتمل الاهمية، إذ هو أهم أو مساوي، ومعه لا اطلاق لخطاب ما لا يحتمل أهمية بخلاف العكس فإنه لا تحقق للقيد في حال الاشتغال بما لا يحتمل اهميته إذ هو اما مساوي أو مرجوح، وكونه مساوياً خلف فرض الأهمية المحتملة في عنوان المسألة ، اللهم الا إذا كان القيد المأخوذ هو واقع المساواة وقد تم رفضه وان القيد هو المعلوم المساواة وهنا لا معلومية، ومع تمامية اطلاق المحتمل اهميته فان قدرته عقلية لا محالة.



هذا وقد علق السيد الهاشمي (حفظه الله) على كل من الوجه الأول والثالث، الوجه العقلي حيث علق عليه، بأن احتمال الأهمية لا يكون منجزاً لأن مرجعه الى الشك في التكليف، فأن احتمال الأهمية حيث أنه ليس واصلاً فهو كاحتمال نفس التكليف فيكون مجرى لاصالة البراءة.

وما قيل: بأن الملاك مع فعليته لا يجوز تفويته إلا بعذر من الشارع، فهو ممنوع فان الملاك وحده لا يكفي لأن يكون ميزاناً لعدم جواز التفويت بل ملاك ما يحرز ان المولى يتصدى لارادة هذا الملاك، هذا هو ما لا يجوز تفويته حيث يكون مراد المولى أو لاهميته ومجرد الملاك وحده لا يكفي بل لا يجوز تفويت ما يريده المولى، وهذا مشكوك أنه يريده أو لا، إذ لعله مساوي فلا يتصدى المولى لارادته بالخصوص، واما كونه أهماً فأيضاً غير معلوم.

نعم المولى يتصدى لأحدهما فهنا لباً وروحاً الشك في التكليف في الأهمية أي الشك فيما هو مقتضي الطلب المولوي فيجري البراءة.

لا يقال: لو لا التزام كان الملاك مطلوباً تعييناً من قبل المولى، وبعد التزام يشك في مطلوبيته، وهو شك ناشئ من العجز لأن الأخذ بمقداره ملاكاً على فرض المساواة فلا فائدة لأحدهما تعييناً بل يريد ان لا يتركاً معاً فيرفع يده بملاك العجز عن تحصيله، ومرجعه هنا ان المولى في ارادة التعيين مشكوك فيه للعجز عن تحصيله أو لا (بمعنى تحصيل بما لا يفوت بمقداره) فيدخل في ان الشك في التكليف إذا كان ناشئاً من الشك في التحصيل فيكون مجرى للاشتغال لا البراءة.

ولكن هذا لا يجري هنا لو كان هو المقصود، فالتعيين ناشئ من أصل الملاك بمقدار ما يساويه من الآخر فهذا مما يعلم بسقوطه في حال الترجيح وانما الشك في بقاء تعيين الأمر الآخر من خطاب محتمل الأهمية من ناحية الملاك وهو



ما يقتضي بقاء الأمر على تعيينيته لو كان ما يحتمل أهميته واقعاً أهمّاً واقعاً فهذا الزائد هو ما يقتضي بقاء تعيينيته ولكنه مشكوك من أول الأمر لأن حاله حال نفس أصل الملاك، فاحتمال الأهمية من ناحية احتمال الملاك الزائد هو شك في أصل الملاك فيرجع روحاً الى الشك في ثبوت التكليف لا الى الشك في الامتثال ولا من الشك في المتعلق الناشئ من الشك في القدرة حيث يجري في الاشتغال العقلي والمقام ليس من واحد منهما لا من الشك في الامتثال وهذا واضح ولا من الشك في القدرة على التحصيل لغرض المولى المعلوم فعليته ومقدار الغرض لأن منشأ إطلاق الأمر وهو مشكوك ما لم تحرز الزيادة، وهو ليس كذلك، لأن مقدار الملاك المأني به إذا كان بمقدار الآخر فلا يتصدى المولى لتحصيله بالخصوص ولو كان أكبر فيتصدى وهذه الزيادة غير معلومة فتجري البراءة، واما خصوص الأكبر والأقل فغير معلوم ومجرد وجود الملاك وكونه فعلياً في حال الاشتغال بالآخر لا يكفي لتحصيله، والشك هنا ليس شكاً في الامتثال وليس شكاً في القدرة على التحصيل، وإنما مقدار من الملاك لا قدرة على تحصيله لعدم العلم به وما يعلمه هو مقدار ما في الآخر، فالشك بالحقيقة في أصل الملاك المعلوم فعليته وان مقداره مساوي للآخر أو أكثر، ومنشأ احتمال تعيين الوجوب وإطلاقه هو الشك في أصل الملاك فتجري البراءة شرعية أو عقلية عنه.

وعلق على الوجه الأول، التمسك بإطلاق خطاب محتمل الأهمية بأنه بحاجة

الى تعديل آخر، فأن المستدل (قده) قد جعل المقيد اللبي ليس هو واقع المساوي أو الأهم وإنما القيد هو الاشتغال بما يعلم أهميته أو مساواته أو ما يحتمل أهميته، واما ما لا تعلم أهميته وهو اما مساوي أو مرجوح فهذا خارج القيد وفائدة التقييد بما يحتمل أهميته هو لأجل حفظ الإطلاق في الطرف الآخر وفيه يحفظ المولى



الغرض احتياطاً باعتبار ان مجعولاته على نحو القضايا الحقيقية في حالات مواجهة المكلفين بعض حالات الأهمية وإن الاحتياط مصيب للواقع.

وهذا الذي ذكره يحتاج الى تعديل آخر، فان مورد احتمال الأهمية، إما هو موجود أو غير موجود، وعلى هذا فان الاطلاق اما موجود جزماً في حالة عدم احتمال الأهمية أو أن القيد موجود جزماً في حالة احتمال الأهمية، ومن هنا فإنه لا مورد لشبهة التمسك بالاطلاق في مورد القيد وأنه شبهة مصداقية كي يقال بعدم صحة التمسك به، وهنا إذا علم بالمساواة أو الأهمية أو احتمال الأهمية فالمقيد موجود جزماً وعليه فلا يصح التمسك بالعام لتحقيق القيد لا لأن الشبهة مصداقية بناء على صحة التمسك بالاطلاق في مورد المقيد اللبي، ومع عدم احتمال الأهمية وعدم العلم بالمساواة فالاطلاق موجود جزماً، هذا أولاً.

وثانياً: عدم صحة التعامل مع الاطلاقات الشرعية بهذا النحو من التعامل إذ هو تعامل ناظر الى المرحلتين من الواقع والظاهر (مورد الشك) فان ما ذكره من ان احتمال الأهمية يكفي لعدم لغوية الاطلاق ليحفظ المولى اغراضه ولو في مورد هذا الاحتمال، وهو غرض مولوي ظاهري لا واقعي، وهو في مورد التزام الحفظي الذي عبر عنه (بالاحتياط) وهذا هو ملاك الاحكام الظاهرية، ولكنه خلاف ظاهر الخطابات الشرعية فانها ناظرة الى ملاكات الاحكام الواقعية، وما بناه هنا مناسب للخطاب الظاهري الذي يتصدى المولى له في مورد الشك والتردد عند تزامم الأحكام، واما الخطاب الواقعي لخطاب (صل) فإنه ناظر الى مرحلة الواقع لا الظاهر، وان تحريك المكلف بها نابع عن الملاك الواقعي وحينئذ اما ان تؤخذ واقع المساواة أو الأهمية قيداً، وهو الصحيح، ففي كل مورد يكون ملاك الآخر مساوياً أو أهم واقعاً وهو مناسب مع كون الخطاب ناشئاً في

الوسيط في علم الأصول..... (٢٧٨)

الملاكات الواقعية، ولكنه لا يصح التمسك باطلاق ما يحتمل اهميته لاحتمال ان يكون مساوياً فتكون الشبهة مصداقية.

أو ان نأخذ القيد معلوم المساواة أو معلوم الأهمية وحينئذ تكون الخطابات كلها مطلقة لأن القيد هنا هو العلم بالأهمية وهذا العلم متحقق في الطرفين، لا في ما يحتمل اهميته ولا في ما لا يحتمل اهميته مع احتمال أهمية كلا الطرفين وتقع المعارضة على ما سيأتي في الترجيح بقوة احتمال الاهمية، ولكنه يتم في المقام لأن الآخر ليس بأهم فلا يخرج عن اطلاق ما يحتمل اهميته، لعدم اللغوية فيه بخلاف اطلاق ما لا يحتمل اهميته فإنه لغو في مورد احتمال الاهمية للآخر.



الشق الثالث الترجيح بقوة احتمال الأهمية

ويراد به ان احتمال الأهمية موجود في كل من الواجبين المتزاحمين ولكنه في أحدهما أقوى منه في الآخر فيقدم عليه بنفس البرهان السابق في ترجيح محتمل الأهمية بعد توسعتها؛ بأن يقال: ان القيد اللبي مقداره المتيقن هو ما يعلم أنه ليس بأقل - اما مساوٍ أو اهم - أو يحتمل فيه الأهمية احتمالاً مساوياً مع احتمال الآخر أو أقوى منه.

واما صورة الاشتغال بما يكون احتمال الأهمية فيه أضعف عن احتمالها في الخطاب الآخر فلا موجب لسقوط اطلاق خطاب ما فيه الاحتمال أقوى، وما يلزم منه من صرف المكلف عما يكون احتمال الأهمية فيه أضعف الى ما يكون احتمال الأهمية أقوى، لا نقض فيه لغرض المولى بأي وجه من الوجوه.

وبعبارة أخرى: ان مضمون الأهمية أقوى من موهومها، فلو كان مضمون الأهمية ليس بأهم كما لو كان مساوياً واقعاً في حق المكلف، ولكن اطلاقه يحفظ المولى فيه موارد اصابة الظن للواقع اما لأنه غالب الأصابة أو لأن مجموع الظنون في جملة الحوادث تكون أكثر من جملة الموهومات، فلأجل أن يحفظ المولى هذا الاحتمال إذ فيه زيادة للظن على الوهم فلا يكون اطلاق ما فيه احتمال الأهمية أقوى كما لو كان مضموناً الى ما فيه احتمال الأهمية أضعف كما لو كان موهوماً ولا يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إذ المقيد ليس هو واقع المساوي بل يخرج ما كان الاطلاق لغواً واقعاً وعلماً، وهنا قد دخل على المقيد تعديل جديد وهو ان مطلق الأهمية لا يكفي لشمول المقيد بل احتمال الأهمية الذي يكون مساوياً لاحتمال الآخر لا أقل منه وفي الموهوم يكون أقل منه فالاطلاق



الآخر لمورده يكون باقياً وتاماً فيثبت اطلاق مظنون الأهمية لمورد الاشتغال بموهوم الأهمية.

وأورد عليه السيد الهاشمي: نفس ما اشكل على الترجيح السابق بأنه لاحظ الأمرين من الغرض الواقعي والظاهري، وهما الغرض الواقعي في خطابه والتزام الحفظي الناشئ من جهل المكلف وتردده، وقد مر أنه خلاف الظاهر للخطابات الشرعية وإن كان ثبوتاً أمراً معقولاً ولكنه خلاف مقام الإثبات في أن يجعل المولى إيجاباً على عنوان أوسع من عنوان الغرض الواقعي بحيث يشمل موارد الشك فإن ظاهر الخطاب أنه يوجد في نفس المورد خطاباً وملاكاً فعلياً وأما مورد آخر فهذا الاطلاق خلاف ظاهر الخطابات الأولية.

هذا مضافاً إلى أن الإرادة هنا بأن القول بأن المولى يلحظ الظن والوهم عند المكلف مما لا دليل عليه إذ لعل له طريقاً آخر يحفظ به ملاكاته خصوصاً في مورد الوسوسة عند المكلف، وهذا معناه بأن الشارع حينما أطلق الخطاب للمظنون لمورد الموهوم أنه تعامل مع العقل العملي الذي يرى بأن الظن أكثر كاشفية من الوهم، مع أن الشارع في مورد التزام بين المظنون والموهوم قد لا يسير على مسير العقل العملي ليرجح المظنون على الموهوم كما في دليل الانسداد، إذ لا دليل على أن الشارع سار على نهج العقل، ولذا نرى أن الشارع لم يعبأ بالظنون الشخصية، وكان على اعتبار حجية الخبر ولو كان الظن الشخصي على خلافه، ولعله في موارد يحفظ الظنون الشخصية.

إذن فالجزم بأن المولى يجعل الخطاب مطلقاً في مورد الاشتغال بمحتمل الأهمية الأضعف مشكلاً.

اللهم إلا أن يرجع إلى ما قلناه بأن سعة الملاك وضيقة هي ما يكشف عنها الخطاب لا أنها تؤخذ قيداً فيه غاية الأمر أن كل مورد علم فيه بأن خطاب ليس



وراءه ملاك وان الكاشفية بالأهم أو المرجوح ليس مطابقاً للواقع بل هو مساوٍ، فهنا يقطع بسقوط الإطلاق، وفي غيره يرجع الى اطلاق الخطاب فهو الحجة والكشف عن ان الملاك وراءه هو الأهمية، ولا يخرج منه إلا صورة عدم الملاك له في المورد الآخر أو كون الآخر الأهم المعلوم أهميته، وهذا يعني ان الاطلاق من الطرفين لأن مورد احتمال الأهمية لكلا الطرفين يجعل اطلاق كل منهما للآخر تام فيقع التعارض بينهما فيخرج هذا الباب عن التزام ويدخل في باب التعارض ولكن بلحاظ اطلاقهما لا بلحاظ نفس الخطابين انفسهما.

نعم مع العلم الاجمالي بان احدهما أهم أو علمنا انها ليسا متساويين كان الاطلاق من احدهما خاصة الا ان هذا العلم الاجمالي لا فائدة فيه لعدم منجزية ما تعلق بالمتضادين على الفرض وعليه فيرجع الى الأصول العملية وهي تقتضي البراءة المنتجة للتخيير.

فظهر من ذلك أنه لا برهان فني للترجيح بقوة احتمال الأهمية مع كون الاحتمال في الطرف الآخر موجوداً.

هذا بخلاف احتمال الأهمية فاطلاقه تام لمورد الآخر وهو كاشف عن فعلية ملاكه بلا ملزم لرفع اليد عنه، واما في المقام فهو يلحق بصورة مساوي احتمال الأهمية للطرفين لعدم المرجح لاحتمال قوة الاحتمال على الآخر.

هذا وقد اعترض على السيد الشهيد، بان القيد المأخوذ في اطلاق الخطاب ما هي صيغته، فأن له ثلاث صيغ، فإذا صيغ بعنوان اللغوية كما مر وان هذا القيد هو معلوم المساواة ومعلوم الأهمية وما يحتمل أهميته والآخر اما مساوٍ أو أهم والصياغة الجامعة هو ما يعلم عدم مرجوحيته اما علماً تفصيلياً كما هو معلوم المساواة ومعلوم الأهمية واما علماً اجمالياً كما في محتمل الأهمية إذ هو غما مساوٍ أو اهم، ففي كل مورد يكون هذا القيد متحققاً يكون الاطلاق لغواً واما عدم تحققه



فالاطلاق يكون تاماً، والقيد في مقامنا مما يعلم بانتفائه وعدم تحققه وعليه فيكون الاطلاق تاماً في كلا الطرفين ولو كان أحدهما أضعف احتمالاً لأن ضعف الاحتمال لا يخرج عن القيد، لوجود احتمال الأهمية فيه، وإذا كان القيد منتفياً والاطلاق متحققاً وقع التعارض بين الاطلاقين، فلا ترجيح لاحدهما على الآخر ولا تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية للعلم بعدم تحقق القيد بهذه الصياغة.

واما لو صيغ بعدم المساوي أو الأهم الواقعي كما هو حال القيود الواقعية المأخوذة في ألسنة الأدلة الشرعية كقيد العادل، والعلم مثلاً في قوله أكرم العالم العادل أي إذا كان عادلاً يقصد (عادلاً واقعاً) وان لم يحزره المكلف، وفي المقام مورد احتمال الأهمية في كل من الطرفين فلا ترجيح لاحدهما على الآخر، وان كان أحدهما أقوى احتمالاً من الآخر، إذ قوة الاحتمال لا تنفي أصل الاحتمال للأهمية في كل منهما، وهذا الاحتمال متحقق فيهما معاً فلا اطلاق لاحدهما في حال الاشتغال بالآخر إذ لعل الآخر مساو أو اهم ولو باحتمال ضعيف وحينئذ يكون التمسك بكل منهما من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وهنا وان كان لا تعارض بينهما بل اجمال كل منهما حتى في ما يكون احتمال الأهمية أكبر من الآخر.

واما لو صيغ المقيد اللبي بعدم الاشتغال بما يكون احتمال الأهمية فيه غير موجود في الطرف الآخر بنفس الدرجة التي هو عليها من الاحتمال، وهذا أيضاً لا يكون مرجحاً وذلك لأن القيد الآخر يحتمل اهميته بدرجة لا تكون في الأول إذا لم يقطع بمرجوحيته لitem الترجيح، وعليه فحصر الترجيح بقوة احتمال الأهمية فقط لا بد وان يكون احتمال الأهمية متعيناً في احدهما بحيث لا يحتمل في الطرف الآخر والا لما يمكن الترجيح به، ورفع اللغوية بهذه الصياغة متحقق.

ولعل هذا هو مطلوب السيد الشهيد، إلا أنه تقدم بان فيه تضمين للخطابات الشرعية الأولية للنظر الى ما يكون بمرحلة الظاهر من التزام الملاكي

مع كونها ناظرة الى خصوص ملاكات الاحكام الاولية الواقعية ومع هذا التضمن فيكون خلاف ظاهر الادلة الأولية في نظرها الى مرحلة الحفظ للملاك في حالات الشك والتردد للمكلف، وهذا الجعل وان كان بنكتة حفظ الاحتمال التي قد تواجه المكلفين بعد كون الاحكام الشرعية مجمولة على نحو القضايا الحقيقية، وما يكون مطابقاً للواقع منها أكثر فيجعل الاحتياط للمكلف، لأن احتمال أهمية الآخر موهومة فيما احتمال أهمية الاول مظنونة.

وما ذكر من البرهان في عدم اللغوية في مرحلة الخطاب الظاهر صحيح إلا ان الخطاب هنا واقعي خطاب (صل) وخطاب (ازل)، فلا معنى لتضمينه، وملاكات الخطابان المتزاحمان واقعية، وعليه فالقيد الماخوذ لا بد وان يكون عدم الاشتغال بالمساوي أو الأهم الواقعي، إذ لا تأخذ قيداً بل القيد في مورد العلم باللغوية أو اللغوية الفعلية.

وإذا كان القيد هو العلم باللغوية فالصيغة الأولى يصح الترجيح بالعلم بالاهمية وباحتمال الأهمية بخلاف الشق الأخير فلا يتم لكون احتمال الأهمية في الآخر موجوداً.

وإذا كان القيد هو واقع الأهمية أو المساواة فلا يتم الترجيح به الا في معلوم الأهمية فقط دون الآخرين.

وإذا صيغ بالنحو الأخير تم الترجيح على الثالث ولكنه مشكل على ما تقدم وبالإمكان دفع الاشكال المتقدم:

بما ذكره السيد الهاشمي^١، بأن اللغوية هي عبارة عن استظهار عرفي بعدم الاطلاق في موارد العجز، وهذا القيد انما يكون تاماً في موارد العجز التكويني لا في مثل المقام، الا إذا لوحظ مجموع الاطلاقين أو ان المكلف قادراً على امتثال

(١) المحصول ج ٦ ص ١٨١ .. لنوري الساعدي



كل ضد بوحده، فلا لغوية في ثبوت الاطلاق للقيد الواحد وانما اللغوية بلحاظ الاطلاقين للضدين، اللغوية من جهة عجز المكلف عن امتثال الضدين معاً، وحينئذ يقال بان اللغوية ترفع عند وجود مزية ولو محتملة لأحد الاطلاقين، فانه يبقى اطلاق احتمال الأهمية ثابتاً حتى في موارد الاشتغال بالضد الآخر إذ لا لغوية في ذلك وان المولى يريد صرف المكلف عن فعل الضد الآخر الى الضد الاهم احتمالاً.

وهذا ليس من ثبوت الاطلاق ظاهراً لأنه رفع اللغوية الناشئ من احتمال المزية في الضد، بل هو تصحيح للاطلاق ورفع اللغوية بالمزية المذكورة ولا يراد بها اثبات حكماً خالياً من الملاك ليقال بأن هذا الحكم ظاهري.

نعم لو احتمل الأهمية في كلا الضدين فإنه يقع الاجمال في الخطابين من حيث اطلاقهما لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في مورد الآخر. وبذلك ظهر ان الترجيح بالأهمية المعلومة والمحتملة وما يكون فيه قوة الاحتمال للأهمية يمكن تخريجها على اساس الورود.

وتمامية ما ذكر فيما إذا لم يكن خطاب الأهم ورد فيه ما يدل على تقييده بالقدرة الشرعية أو فرض تقييده بها، وانما يتم في حال كون القدرة فيه عقلية وان تكون ثابتة من الخارج لا من نفس الخطاب واطلاق دليله أو من دلالة تكون مدلوله لأصل دليله لا لأطلاقه، وإلا تم الاطلاق في الآخر (وهو ما يعلم عدم اهمية) لاحتمال مطابقته للواقع وان المولى أراد اثبات ان ملاكه فعلي لمورد الآخر لأن الآخر لا فعلية لملاكه في مورده وان ذلك من شؤون المولى فيقع التعارض بين الاطلاقين، المهم والأهم، بلحاظ كون القدرة عقلية في الأهم لا بلحاظ أهميته المعلومة.



ومن مجموع ما تقدم يتضح ان الأهمية علماً أو احتمالاً في موارد التزاحم يكون وارداً على المهم لأن خطابه مقيد بعدم الاشتغال بالأهم بينما اطلاق خطاب الأهم ثابت في حال الاشتغال بالمهم، هذا تام فيما إذا لم يكن خطاب الأهم قد ورد ما يدل على تقييده بالقدرة الشرعية أو فرض تقييده بها ولكن لا بمعنى عدم الاشتغال بأي واجب آخر بل بالمقدار المأخوذ في المقيد اللبي المستتر وهو عدم الاشتغال بضد واجب أهم أو مساو فأنه في هاتين الحالتين يمكن التمسك باطلاق الأهم لحال الاشتغال بالآخر واما لو فرض ان القيد كان بمعنى عدم الاشتغال بأي واجب آخر، فأن ورد ذلك في خطاب الأهم خاصة تقدم خطاب المهم عليه وكان وارداً عليه، ولو كان أهم، لأن اطلاق الأهم في فرض الاشتغال بالمهم ساقط بحكم تقييده بالقدرة الشرعية بهذا المعنى واطلاق المهم لفرض الاشتغال بالأهم ثابت لما تقدم من امكان التمسك باطلاق الخطاب لحال الاشتغال بضد واجب تكون القدرة فيه شرعية، وبهذا يثبت ان القدرة في المهم عقلية بالنسبة اليه، ومنه يظهر بان الترجيح بالقدرة العقلية يتقدم على ترجيح بالأهمية إذا كانا في طرفين متقابلين، وان كان ورود القدرة الشرعية بلحاظ الخطاين الأهم والمهم معاً فكان الملاك في كليهما مشروطاً بعدم الاشتغال بواجب آخر.

فهل يتم الترجيح بالأهمية الى المشروطين بالقدرة الشرعية أو لا؟ وفيما مر تقدم بأن غير المشروطين بالقدرة الشرعية يتقدم خطاب الأهم على المهم، وكذا لو كان مشروطاً بالقدرة العقلية، واما لو كان المهم مشروطاً بها فيقدم على الأهم المشروط بالقدرة الشرعية.

والآن يبحث فيما كانا مشروطين بالقدرة الشرعية، فقد ذهب المحقق النائيني (قده) الى عدم امكان الترجيح بالاهمية، لأن الأهمية انما توجب التقديم فيما إذا كانا كلا الملاكين فعليين وتامين، واما في المشروطين بالقدرة الشرعية فان



ملاك كل منهما موقوف على القدرة على تحصيله فلا يثبتان معاً بل يكون أحدهما غير ثابت في نفسه لاستحالة ثبوت كليهما مع عدم ثبوت القدرتين وحيث لا يعلم ان ما لم يثبت من الملاك هل هو ملاك الأهم أو ملاك المهم، فالدوران ليس بين تفويت الملاك الأهم أو تفويت الملاك المهم - الأضعف - ليتعين بحكم العقل تفويت المهم - الأضعف - بل الدوران بين أصل ثبوت الملاك وانه واقعاً هل هو ملاك الأهم أو ملاك المهم و لا موجب للترجيح باحتمال كونه أقوى على احتمال كونه أضعف، كما هو الحال في باب التعارض فيما إذا دل دليل على ثبوت ملاك وجوبي ودل آخر على ثبوت ملاك استجبائي - ضعيف - وعلمنا اجمالاً بكذب احدهما فإنه في مثل هذه الحالة لا يتقدم دليل الوجوب على دليل الاستحباب وكذلك في المقام.

وقد اعترض عليه من بعض تلامذة مدرسته:

ان التعارض وان كان كما أفيد حيث ان ملاك الوجوب لم يثبت لابتلائه بالمعارض ولا علم لنا من غير ناحية دليhle الساقط بالمعارضة فلا يتعين العمل على طبقه، الا ان باب التزام ليس كذلك حتى في مثل المشروطين بالقدرة الشرعية، للعلم بالمقام بفعلية ملاك الأهم لأنه على تقدير القدرة عقلاً وشرعاً ثابت بدليل وجوب الأهم بلا معارض، واما تقدير القدرة عقلاً وشرعاً فهو محرز وجداناً إذ لا مانع عقلي وشرعي من الاتيان بالأهم، واما انتفاء المانع العقلي فواضح لوجود القدرة عليه، واما المانع الشرعي فان ما يتصور كونه مانعاً شرعياً هو الأمر التعيني بالآخر المانع من صرف القدرة في طرف الأهم، وهذا الأمر التعيني بالآخر غير محتمل لوضوح ان تعيين الطرف الآخر بلا معين بمعنى ان المولى لا ينجز المهم ازاء الأهم أو قل ان الأمر دائر بين التعيين للأهم والتخير، فيتعين الأهم، إذ هو مقدور



عقلاً وشرعاً، فيتم ملاكه وخطابه ويكون معجزاً مولوياً عن وجوب المهم ورافعاً لملاكه^١.

والصحيح ان الاختلاف بين النائي (قده) وبعض تلامذة مدرسته ناشئ من عدم تحديد معنى القدرة الشرعية، ومع تحديدها فإنه على بعض معانيها يكون الحق معه وعلى بعضها الآخر يكون الحق معهم، واليك التفصيل:

القدرة الشرعية لها أحد معنيين، اما بمعنى عدم الاشتغال بضد واجب يكون رافعاً لملاك الأول، الا ان ملاكه فعلي والمكلف لا يقدر عليه، حتى يقال بأنه فوته، بل لا تفويت لارتفاع موضوع الملاك الآخر.

واما بمعنى عدم الأمر المولوي بالخلاف، ومع الأمر فهو يرفع ملاك الوجوب الأول، والفرق بين المعنيين واضح فإن رفع الملاك الثاني بالاشتغال بالأول، وفي الثاني رفع ملاك الثاني بنفس جعل الأول فعلاً كما قيل بان جعل وجوب النذر يرفع موضوع وجوب الحج، بعد رفع القدرة أو الاستطاعة عليه فلا يجب الحج عليه.

والواجبان هنا كلاهما مشروطان بالقدرة الشرعية واحدهما أهم من الآخر فهل المراد المعنى الاول من القدرة أو الثاني منها.

فعلى المعنى الاول، الاشتغال بواجب آخر يكون رافعاً للملاك وفيه شقان، لأن الاشتغال هنا هل هو لضعف واجب مساو أو اهم أو الاشتغال بأي واجب، فعلى الشق الأول لا اشكال في فعلية الهم وإطلاقه يكون تاماً لعدم تحقق قيده بالاشتغال بالمهم إذ هو ليس بأهم ولا بمساوي فلم يرتفع وجوب الحج بالاشتغال به فقدرة الحج بالنسبة اليه عقلية وهنا لا يتم كلام الميرزا، ولكن هذا



خارج موضوعاً عن محل البحث لأن قدرة الأهم بالنسبة للمهم عقلية والمفروض أنها شرعية.

وعلى الثاني: وهو معنى الاشتغال بأي ضد واجب فإنه يرفع ملاك الأول لتكون القدرة فيه شرعية، فهنا يرتفع ملاك وجوب الحج لا أنه يفوت بالعمل بالضد، وكذا العكس وهنا يتم كلام النائي (قده) إذ كل منهما مشروط بعدم الآخر فهما واجبان مشروطان لا مطلقان، كل منهما باشتغاله رافع لموضوع الآخر ووارداً عليه والنتيجة هي التخيير لا الترجيح، وليس المورد من موارد الشك باطلاق خطاب الأهم ولا تعيين الأهم، ولا مورد للاحتياط هنا إذ لا تفويت لملاك الأهم ومعه فلا حكم للعقل لارتفاع ملاك الأهم الذي هو موضوع حكم العقل. وبهذا تبين أنه لا اطلاق لفظي يقتضي تعيين الأهم ولا العقل يقتضيه ليحكم بالترجيح.

اما لو أريد من القدرة المعنى الثاني وان نفس الأمر بالضد يكون معجزاً مولوياً بالآخر وصارفاً عنه.

وهنا شقان: الأول: ان القدرة يراد منها عدم المعجز الفعلي المنجز بمعنى عدم الحكم بالخلاف المنجز الواصل، وان يراد منها واقع الأمر بالخلاف.

فعلى الأول: الحق مع مدرسته، لأن خطاب الأهم قدرته شرعية بمعنى عدم المانع العقلي (القدرة عليه عقلاً) وعدم المانع شرعاً (عدم الخطاب الواصل المنجز) ومع اثبات فعلية خطاب الأهم يكون المهم مرفوعاً لأن خطاب الأهم صار معجزاً مولوياً رافعاً لخطاب المهم.

وعلى الثاني: وهو (عدم التكليف الواقعي الواصل) فأيضاً هنا شقان، إذ عدم التكليف الواقعي بالضد، تارة يراد به عدم التكليف الواقعي الناشئ عن مقتضي وملزم مولوي له بمعنى عن نكتة تقتضيه، تقتضي صرف المهم الى الأهم،

واخرى يراد بها عدم التكليف الواقعي مطلقاً سواء وجدت نكتة أم لم توجد، والمولى له ان يامر بالأول ويرفع الثاني، أو بالعكس من دون تفويت فلا مقتضي للأمر لا بالأهم ولا بالمهم فيختار أحد الطرفين فقد يختار المهم على حد اختياره للأهم ولكنه ليس عن مقتضي بل لأنه أصبح مخيراً لأحدهما لتساويهما فيثبت التخيير فقد يجعل التكليف على المهم وقد يجعله على الأهم إذ لا مقتضي للأمر بهذا تعيناً ولا بذلك كذلك وهنا الحق مع الميرزا.



طرق اثبات الأهمية

لأثبات أهمية أحد الملاكين المتزاحمين على الآخر ذكروا بعض الطرق يرتبط جلها باستظهار عرفي من السنة الأدلة الشرعية بحسب ما فيها من النكات والمناسبات التي تختلف من مقام الى مقام، وهي غير محصورة بما سيذكر إذ يمكن الاهتداء الى طرق أخرى، وأهم ما يذكر:

(١) ان يتضمن لسان الدليل الشرعي ما يستفاد منه أهمية التكليف عند المولى على نحو يستفاد منه تقدمه على غيره علماً كما لو قطع بالأهمية أو احتمالها أو بقوة الاحتمال، كما لو كان التكليف مما بُني الاسلام عليه على ما في حديث بُني الاسلام على خمس، أو أنه من اركان الاسلام.

(٢) ان يرد في لسان الدليل ما يتوعد على تركه وان ترك امتثاله كفر كما في آية الحج فأن هذا اللسان يستظهر أهمية الحج في ازاء الآخر اما قطعاً أو احتمالاً، ومثل هذه التعابير لم ترد في غير الحج ان لم نقل ان الوارد في بعض الادلة التسهيل والتخفيف كإزالة النجاسة عن المسجد.

(٣) ان يستفاد من الأدلة الطولية المتكفلة لبيان الأحكام الثانوية، كما في بدائل بعض الواجبات الطولية، مثل لا صلاة الا بطهور ومع تعذر الطهارة المائية ينتقل الى الطهارة الترابية، وان الصلاة لا تسقط بحال، فان هذا اللسان يستفاد منه ان الصلاة الاعم من الاختيارية والاضطرابية، أهم من غيرها الذي لم يرد فيه مثل هذا التعبير وما ذلك الا لأن المولى يهتم بملاكتها فيستظهر الأهمية من دليلها قطعاً أو احتمالاً، وبالتالي يستفاد منها الترجيح إذا وقع التزاحم بين الصلاة وغيرها.

(٤) من مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عند العرف والعقلاء التي تضافي على دليل الحكم الشرعي ظهوراً عرفياً لتحديد الملاك وتشخيص اهميته، وهذا انما



يكون في الأدلة المتكفلة لبيان احكام مركوزة بنفسها وملاكاتهما عند العقلاء، نظير خطاب وجوب حفظ النفس المحترمة إذا وقع التضام بينها وبين حفظ المال فإنه لا اشكال في وجوب حفظها ولو ادى ذلك الى اتلاف المال وكان مال الغير المحرم التصرف به بدون إذنه، إذ ان ملاك حفظ المال وعدم التصرف به من دون إذن صاحبه من شؤون احترام الغير ومن تبعاته فلا يعقل ان يكون مزاحماً مع حفظ وجود أصل الغير وفي قبالة، هذا الارتكاز العرفي يعطي لدليل وجوب حفظ النفس المحترمة ظهوراً في الأهمية لملاكه وبالتالي انخفاض اطلاقه لحال الاشتغال بالآخر كالغضب مثلاً - المقتضي للورود وترجيح خطاب حفظ النفس على حرمة الغضب، أو حرمة اتلاف المال.

٥) كثرة التنصيص على حكم من قبل الشارع فإنه يستظهر من الكثرة التنصيصية أهمية الواجب، فأن المولى لو أراد ملاك حكم أكثر فإنه يطالب به أكثر كما هو حال المولويات العرفية فان كثرة التنصيص يكون كاشفاً عن مزيد المحبوبة والمطلوبة لهذا الملاك على غيره مما لم يكثر التنصيص عليه.

نعم التنصيص لا ينحصر منشأه بالأهمية فقد يكون له مناشئ أخرى، مثل أنه مما يغفل عنه العرف، أو كونه خلاف الطبع، أو كونه مما يكثر الابتلاء به أو كونه خالياً من المحذور باعتبار اتفاقه مع العامة أو كونه مورداً لكثرة سؤال الرواة الى غير ذلك من المناشئ المحتملة.

فان انحصر التنصيص بالأهمية من دون الاحتمالات الاخرى فهنا يقطع بأهمية هذا الوجوب وبها يثبت الترجيح، والا فأن الأكثرية كما يكون سببها الأهمية كذلك توجد احتمالات أخرى هي سبب لهذه الأكثرية، وهذا الاحتمال يتقوى تبعاً لتعدد الاسباب المحتملة بدلاً عن الأهمية وتكثرها، وكلما كانت البدائل المحتملة الأهمية أكثر كان احتمال نشوء الأكثرية منها أكبر، ومن الواضح ان كلما قوي



احتمال نشوء الاكثرية من النكات والمناشئ الاخرى ضعف احتمال الأهمية والعكس صحيح.

هذا على تقدير احراز نشوء الاكثرية من أحد تلك المناشئ، ومع عدم احراز ذلك يبقى احتمال نشوء الأكثرية من الأهمية ثابتاً، ومع ثبوت هذا الاحتمال على هذا النحو أدى ذلك الى ان تكون قيمة احتمال الأهمية لحكم ذي النصوص الاكثر عدداً أكبر من قيمة احتمال أهمية الحكم الثاني، وذلك لأننا نواجه مجموعة احتمالات في سبب الأكثرية، وهي اطراف لعلم اجمالي إذ لا يخلو الواقع من أحدها، وكل واحد من هذه الاحتمالات يأخذ قيمة احتمالية بموجب تقسيم رقم اليقين على اطراف العلم الاجمالي، وواحدة من هذه القيم في صالح افتراض أهمية الحكم الأول على الثاني، وهي كون قيمة احتمال كون الأكثرية ناشئة من قوة الاهتمام وسائر القيم الاحتمالية حيادية نسبتها الى هذا أو ذاك على حد سواء، وبذلك تكون قيمة احتمال أهمية الحكم الأول أكبر من قيمة احتمال أهمية الحكم الثاني لأن كل ما يلائم احتمال أهمية الحكم الثاني من الاحتمالات التي يضمها العلم الاجمالي المذكور هو يلائم احتمال الأهمية الأول أيضاً، فهما من هذه الناحية مشتركان مع امتياز الأول بان بعض احتمالات ذلك العلم الاجمالي في صالح اثباته بالخصوص، فلا محالة يكون أقوى احتمالاً، وهذا ينفع في الشق الثالث من الترجيح بقوة الاحتمال.

ولك ان تقول: ان أكثرية النصوص للحكم الأول ناشئة من غير الأهمية من الاسباب الأخرى وهذا الافتراض لا يثبت أهمية الحكم الأول كما لا ينفيه لأن مجرد كون الداعي الى تكثير الخطاب هو الدخول في محل الابتلاء لا يعني عدم أهميتها أو كون الثاني أهم منه.



وان كانت أكثرية النصوص ناشئة من الأهمية لهذا الخطاب فهذا يحتم أهمية الأول على الثاني، وبالتالي سوف يكون ما في صالح احتمال أهمية الأول أكبر مما هو في صالح احتمال أهمية الثاني، لأنه سيضاف الى احتمال أهمية الأول المساوي مع احتمال أهمية الثاني، ما في احتمال أهمية الاول المختص به دون الثاني، فيكون لقوة احتماله منشآن ولقوة احتمال أهمية الثاني منشأ واحد.

نعم لو وجد مانع من تكثير نصوص الحكم الثاني ولو كان أهم، فإذا احرز وجود المانع فسوف لا تنفع أكثرية نصوص الحكم الأول في تقوية احتمال الأهمية، واما مع عدم الاحراز، سواء شك في أصل وجود المانع أو كان يوجد شيء واحتمل ما نعيته، فالحساب المتقدم للاحتتمالات جارٍ أيضاً بالبيان المتقدم.

هذا كله فيما إذا كنا نحسب الاحتمالات ونحن والنصوص الصادرة عن المعصوم (عليه السلام) واقعاً، فنجد انها في أحد الحكمين أكثر من الآخر، واما إذا واجهنا الروايات الناقلة لتلك النصوص فنجد ان ما تنقل أحد الحكمين أكثر مما تنقل الحكم الآخر اي ان الكثرة في النصوص في مرحلة الوصول، فلا بد من اجراء حساب الاحتمالات الاخرى في النقل والرواية لنفي احتمال ان تكون قلة الرواية للحكم الثاني ناشئة عن خصوصية فيها من قبيل توافر الدواعي لنقل الحكم الأول دون الثاني أو وجود موانع تقتضي عدم نقل الحكم الثاني، بنفس البيان المتقدم ايضاً.

٦) وهو ما يمكن تسميته بالطريق العام، وهو التمسك باطلاق كل خطاب بعد عدم تقييد الشارع له لفظاً وهذا الاطلاق يشمل حالات ابتلاء المكلف بالمزاحم من الواجبات الاخرى، فاطلاق (صل) يشمل حالة المزاحمة مع الازالة، فيقال هنا ان الواجب هذا تعييني وليس ذلك الا لكون ملاكه أهم والا فهو



وجوب مشروط، فتستكشف الأهمية باطلاق الخطاب للواجب التعيني أو قل هو مقتضى الظهور الأولي للخطاب.

وتظهر ثمة هذا البيان إذا كان كلا الواجبين في دليلهما اطلاق فيتعارضان فيما بينهما اطلاقاً وعدم امكان اثبات الترجيح لاحدهما الا بالرجوع الى الطرق الأخرى للترجيح، وانما ينفع لو كان احدهما لا اطلاق له كما لو كان لبياً أو لفظياً ولم يكن في مقام البيان لحال المزاحمة بل كان في مقام البيان لأصل الوجوب بخلاف خطاب الأول فان اطلاقه لحال المزاحمة ثابت وهنا يرجح على الثاني، وهنا تظهر الثمرة في هذا المورد إذا لم نقل بامكان التمسك بالاطلاق في حال كون المقيد لبياً والأمر هنا كذلك، ومع عدم الاطلاق فلا يعارض اطلاق ما كان دليله لفظياً فيكون حجة ويؤخذ به لاثبات الأهمية وبه يثبت الترجيح بالأهمية من باب اطلاق الخطاب.

ولكنه لا يتم بناءً على ما تقدم من البيان الأولي في تقرير أصل المسألة من ان كل خطاب مقيد لياً بعدم الاشتغال بضد مساوٍ أو أهم، والا كان الاطلاق لغواً، حيث يكون التحرك لتحصيل ما يكون مساوياً لملاك الأول لغواً إذ لا فائدة في الاطلاق في مثل هذه الحالة، أو يكون التحرك لتحصيل ما لا يكون أهم كما لو كان ملاك ما يريد امتثاله ليس بأهم، غير ممكن.

إذ لا يمكن التحرك لتحصيل ملاك يكون مساوياً أو أقل من الآخر تمسكاً باطلاقه، والمقيد اللبي هنا متصل، فإذا شك في ملاك الآخر فإنه لا يصح التمسك باطلاق الأول لكونه شبهة مصداقية لمقيدة اللبي المتصل بل مطلقاً أي ولو كان مقيدة منفصلاً على ما بيناه في مبحث العام والخاص، فهذا الاطلاق لا يتم وان قبلناه كما لو بُني على امكان التمسك بالعام في حال كونه المقيد لبياً على ما



ذكره النائيني (قده) لزم محذور آخر وهو دخول التزام في باب التعارض مع احتمال أهمية كل منهما فيكون اطلاق كل منهما تاماً.

وقد اخرجنا باب التزام عن باب التعارض بهذه العناية (تقييد كل خطاب بمقيد لبي و هو عدم الاشتغال بضد مساو أو أهم والا دخل في باب التعارض إذ كل خطاب يقتضي تعيينيته فيتعارضان وهو غير معقول لكونه أمراً بالضدين، فهذان اشكالان للسيد الشهيد على اثبات الأهمية بهذا الطريق، وهما ان التمسك بالاطلاق بحال الاشتغال بالآخر شبهة مصداقية لمخصه اللبي، وان قبلنا - الاطلاق - دخل التزام في باب التعارض.

وقد أضاف السيد الهاشمي اشكالاً ثالثاً تأييداً للسيد الشهيد (قده) ان التمسك بالاطلاق لحال الاشتغال بالآخر لاثبات أهمية الأول فرع كون الخطابات في مقام المقايضة والمفاضلة بين الواجبات الشرعية مع انها في مقام بيان أصل الوجوب للمتعلق ولا ظهور لها في كون الوجوب بالقياس الى واجب آخر، أنه اهم او مساو، وعليه فلا مقتضي للاطلاق كي يمكن التمسك به لحال الاشتغال بالآخر وبالتالي اثبات أهمية الخطاب الأول.

وهذا الاشكال يمكن دفعه: بأن يقال: بأنه لا حاجة لاثبات الاهمية بعنوانها على الواجب الآخر ليقال بأنها تتوقف على كون المولى في مقام البيان للمفاضلة بين الواجبات بل يكفي ان يكون في مقام البيان للوجوب التعيني على كل حال وهو مفاد الهيئة، وهذا الوجوب ثابت لمطلق حالات المكلف والتي يمكن ان يتعرض لها، سواء ابتلي بضد آخر او لا، أهمية الآخر أو لا؟ فالوجوب التعيني الاطلاقي ثابت لتام حالات المكلف ولازمه أهمية ملاكه، فاطلاق الصلاة مثلاً لحالات الاشتغال بضد غير واجب ثابت، وكذا لحالة الاشتغال بضد واجب أهم

أو ليس بأهم، ولازم ذلك اهمية ملاكه فلا نحتاج لاثبات الأهمية كون المولى في مقام البيان لحالات المفاضلة.

أقول: وهذا مبني على كون الاطلاق رفضاً للقيود لا جمعاً لها وهو الصحيح.

ومع اندفاع الاشكال الثالث يبقى اشكالا السيد الشهيد (قده)
ويلاحظ عليه نقضاً وحلاً:

اما النقض: ان لازم ما ذكره (قده) أنه لا يمكن التمسك باطلاق الواجب التعيني لأحد المتزاحمين في فرض كون الضد الآخر مشكوك الوجوب كما لو لم يعلم بان الإزالة واجبة، مع ان المتفق بين الاصوليين امكان التمسك باطلاق خطاب (صل) مثلاً لحال الاشتغال بالإزالة التي لم يعلم بوجوبها، حيث لم يصل خطاب وجوبها الى المكلف، فيما خطاب الصلاة واصل ووجوبه التعيني مطلق وان كان الآخر غير الواصل أهم وسيأتي بحثه، ولا محذور باطلاق الأول وان قيل باستحالة الترتب فضلاً عن امكانه.

واما الحل: فإنه لا يدخل التزام في باب التعارض، فإنه فرع ثبوت الاطلاق لكلا الخطابين، وهو غير ثابت، إذ لا يلزم المحذور لو كنا نحتمل الأهمية لكلا الطرفين وذلك:

اما ان يكون المقيدان لبيان فلا معنى للتعارض إذ لا اطلاق مع فرض كون المقيد لبياناً، إذ لا دليل على ثبوت الوجوب التعيني لاحدهما لحال الاشتغال بالآخر.

واما ان يكون المقيدان دليل كل منهما لفظياً فأيضاً لا تعارض وانما الاجمال بين الدليلين، ويكون حاله ما يقال في باب العلم الاجمالي بان جريان الأصل الترخيصي يلزم منه المعارضة بين اطلاق دليل الأصل في هذا الطرف واطلاق



دليله في الطرف الآخر، إذ جريانهما يلزم منه المخالفة القطعية العملية، وهو ممتنع وجريانه في أحدهما ترجيح بلا مرجح، وهو ليس من التعارض المصطلح والالطبق عليه مرجحات باب التعارض من الأخذ بالأقوى ظهوراً، أو جهة أو غيرها من المرجحات المذكورة، وإنما هو تعارض بالعرض إذ لا تكاذب بين الاطلاقين انفسهما.

فهناك يقال باجمال دليل الأصل الترخيصي، وهنا كذلك إذ لو أخذ بكلا الاطلاقين غير ممكن لأنه تكليف بالضدين وبأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وحينئذ يقال باجمال الدليل وهو كالشبهة المصدقية للعام، باعتبار لزوم اللغوية لو أخذ بهما معاً لكون كلا منهما مقيد لباً بمقيد لبي متصل ونسبته اليهما على حد سواء، مما يجعل الخطابان مجملان، وعلى هذا فلا يدخل باب التزام في باب التعارض حتى في فرض الاطلاق لكل منهما.

نعم لو فرق بين المقيدين بأن كان أحدهما لفظياً والآخر لبياً فيرجع الى الاطلاق الأول، وبه يثبت أهميته، من دون لزوم محذور في البين؛ لعدم اللغوية، وإنما تكون اللغوية في مورد لا مزية فيه لكل واحد منهما بل كانا على حد واحد في تمام الخصوصيات ونسبة المقيد اللبي الى الخطابين واحدة فيجمل كلاهما كما هو الحال في مورد العلم الإجمالي حيث يؤدي الترخيص بكلا الطرفين الى المخالفة القطعية العملية.

هذا ويمكن تقرير رفع اشكال الوصول بالبيان التالي:

وهو ان التمسك باطلاق كلا الدليلين لحال الاشتغال بالآخر ممتنع فيكون حاله حال ايجاب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي المستلزم إما لعدم الجواز أو لعدم الامكان والمقتضي لرفع اليد عنه بمقدار ما يرفع أحد الأمرين من عدم الجواز لاخلاله بالنظام أو من عدم الامكان للعسر والحرج فلا محالة يرفع اليد عن أحد



الاطلاقين وهو معنى رفع اللغوية المستلزمة لثبوت كلا الاطلاقين بأدنى مزية، ورفع اليد عن أحد الاطلاقين للمحذور المتقدم نوع مزية تستوجب رفع اليد عن أحد الاطلاقين دفعاً للغوية.

الا ان هذا البيان لا يعين الواجب الذي نرفع اليد عن اطلاقه لاحتماله في كل منهما باعتبار تساويهما من هذه الناحية، الأمر الذي يعني تقديم أحدهما على الآخر في الترجيح بلا مرجح فلا يثبت هنا اطلاق لا لهذا ولا لذلك لحال الاشتغال بالآخر وهو ما يصح دخول باب التزاحم في باب التعارض.

ولو بقيا على اطلاقيهما فان توصيفهما بالتعارض مجازاً وليست اصطلاحاً الذي يعني تكاذبهما وبالتالي تطبق قواعد التعارض وترجيحاته عليهما مع ان الأمر ليس كذلك لعدم تكاذبهما، وما يقال بالنقض من دخول باب التزاحم في باب التعارض انما هو التعارض الاصطلاحي والمقام ليس منه.

هذا مضافاً الى ان شرط التكاذب للدليلين الموجب لتوصيفهما بالمتعارضين هو التكاذب بأصل الدليلين وليس التكاذب الناشئ من اطلاق الدليلين وفي طولهما كما هو الحال في المقام، حيث ان الدليلين غير متكاذبين ابتداءً، ولكنهما متكاذبين في طول ثبوتهما في مورد واحد بعد التحفظ على اطلاقيهما في المورد، وهو ليس من مقامات التعارض الاصطلاحي.

واما لو قلنا بعدم امكان التحفظ على اطلاقيهما في المورد للزوم النكته العرفية وهو لغوية بقاءهما في مورد عدم امكان تحصيل ملاكيهما، فالأمر أوضح وأولى في عدم الدخول في التعارض الاصطلاحي.

وهذا يثبت دفع كلا الاشكالين للسيد الشهيد الحلي والنقضي، وعليه فلا مانع من اثبات الاهمية باطلاق الخطاب بعد فرض المقيد اللبي لكل خطاب بعدم الاشتغال بصد واجب أهم أو مساوٍ معلوم الأهمية، لا المساوي والاهم الواقعي،

وعليه فلا شبهة مصداقية تشكل مانعاً من التمسك باطلاق الخطاب، فلو فرض احدهما دليلاً لبياً لا اطلاق له فيبقى اطلاق الأول اللفظي على حاله، أو فرض ان المولى ليس في مقام البيان من ناحية المزاممة بواجب آخر، ففي كلا هاذين الموردین يكون الترجيح باطلاق الخطاب تام والا فلا ترجيح لتساوي كل منهما الى المقيد اللبي العام، وحيث لا تعلم أهمية أو مساواة أحدهما للآخر يبقى اطلاق كل منهما لحال الاشتغال بالآخر، والنتيجة هي التخيير لا الترجيح.



الترجيح بالأسبق زماناً

إذا كان أحد الواجبين المتزاحمين اسبق زماناً من الآخر، كما لو كان له ماء وهو لا يكفي للطهارة المائية لصلاتين كالظهر والمغرب فإذا صرفه في التطهير للظهر فلا يتوفر على ماء لوضوء صلاة المغرب وليس له ماء ان بل ماء واحد لأحد المتزاحمين، هنا قالوا بتقديم الأسبق زماناً باعتبار ان الأسبق يصير خطابه فعلياً قبل فعلية مزاحمه فيكون تركه غير معذور فيه بخلاف العكس إذ لا فعلية له بعد ارتفاع القدرة عليه.

فإذا صرف الماء للوضوء لصلاة الظهر لفعلية خطاها وعليه فلا مبرر لحفظه لصلاة المغرب فيصير موضوع وجوب صلاة الظهر فعلياً وهو يقتضي التعيينية وترتفع القدرة عن المتأخر هكذا ويؤن هذا المرحم المحقق النائيني (قده).
وهنا شقوق قد يصح هذا المرحم على بعضها وقد لا يصح على بعضها الآخر:

الشق الأول: ان يكون الواجبان الطوليان القدرة فيهما عقلية بمعنى أن الملاك فعلي وان عجز عن تحصيله، وهذه الصورة واضحة في عدم كون السبق الزماني ملاكاً للترجيح إذ كلا الملاكين فعلي والمفروض تساويهما من حيث الأهمية والا رجعنا الى الأهمية.

وعليه فلا موجب لكون ايجاب الأسبق فعلياً ومطلقاً بل كلاهما كذلك وحينئذ لا بد من ثبوت أحدهما لعجز المكلف عنه تحصيلهما معاً، وعليه يكون التكليف المولوي لكل منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر فلو جاء بالأول ارتفع وجوب الثاني ولو ترك الأول تحقق وجوب الثاني فوجوب كل منهما لا يكون فعلياً لكونه مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر في وقته ولا موجب لاطلاق أحدهما إذ



هو لا فائدة فيه لحال الاشتغال بالآخر بعد فرض تساويهما أهمية، والمقيد اللبي ثابت في كل منهما من دون فرق بين كون السبق للواجب أو للوجوب إذ لا يفرق بينهما كالواجب المعلق، فالأمر يدور بين ملاكين متساويين للمولى فلا بد من ثبوت أحدهما، فلا ترجيح بينهما.

الشق الثاني: ان تكون القدرة دخيلة في الملاك بمعنى كونها شرعية وان يكون العجز التكويني رافعاً للقدرة بمعنى ان المكلف غير قادر تكويناً على الاتيان بالواجب فهنا العجز تكويني وهو دخيل في القدرة لا التعجيز.

وعلى هذا الفرض يرتفع الملاك، وهنا قد يقال بالترجيح للاسبق لأن المكلف في الزمان الأول قادر على الملاك فالملاك فعلي والواجب الاستقبالي المتأخر زماناً لم يأت لينشغل به ليكون عاجزاً عن الأول.

فالواجب الأول فعلي ومع امتثاله يكون عاجزاً تكويناً عن الثاني كما لو صرف الماء في الواجب الأول ولم يقدر على الماء للواجب الثاني الذي يكون مصداقاً للعجز التكويني وبه يرتفع الملاك، وفي مثل هذه الحالة لا تفويت للملاك إذ الاول قد امتثله والثاني أيضاً لا تفويت فيه لارتفاع موضوعه، بخلاف ما لو عكس حيث يكون قد فوّت الأول وان حصّل الثاني، فإذا دار الأمر بينهما تعين الأول إذ رفع موضوع الثاني ليس تفويتاً لملاكه بامتنال الأول ليقال بأنه فات، وهنا يثبت الترجيح .. الا انه غير تام.

لأن العجز الرافع للملاك هل هو هذا العجز في زمان الامتنال أو هو العجز من أول الأمر بمعنى ان المكلف من أول الأمر لم يتمكن من حفظ قدرته للواجب المتأخر.

فأن أريد المعنى الأول للعجز فالبيان المتقدم تام، ولكنه من باب غير باب ترجيح أحد الواجبين المتزاحمين كما لو كان السابق مستحباً وقد أتى به ومع



الأتیان به فلا قدرة له على الواجب المتأخر ومع عدم القدرة فلا موضوع لملاكه لأنه بامثال الأول صار عاجزاً عن امتثال الثاني.

وبعبارة أن المكلف هنا قد عجز نفسه عن امتثال الواجب اللاحق وصار عاجزاً فلا تكليف للمتأخر ولو لم يكن السابق واجباً، والمأخوذ هو العجز التكويني حين الامتثال لا العجز الناشئ من تعجز المكلف نفسه فخرج موضوعاً، فلا ترجيح.

وان ارید القدرة الأعم من زمان العمل أو من اول الأمر، وهذه القدرة كما هي فعلية في حق الواجب الاسبق زماناً كذلك هي فعلية في حق الواجب المتأخر زماناً، ففي المثل السابق بإمكان المكلف ان يحفظ الماء للواجب المتأخر ولو صرفه في الاول يكون قد عجز نفسه عن الثاني لا أنه عاجزاً عن الثاني وذلك لأنه قادر بالقدرة على مقدماته المفوتة، فكل الملاكين فعلي وانما المكلف يعجز نفسه عن احدهما ولا عجز له على أحدهما فالقدرة فعلية في كل منهما وعليه احدهما يفوت عليه لا محالة فلا ترجيح لفرض تساويهما ملاكاً، والا رجعنا الى الترجيح بالملاك.

ويمكن تصوير الترجيح بالأسبقية في إحدى حالتين أخريتين:

الأولى: وهي الشق الثالث - بالترتيب السابق - ان يفترض دخل القدرة لا بمعناها التكويني بل بمعنى عدم الاشتغال بضد واجب مساو أو أهم، وهنا يقال بترجيح الأسبق دون العكس إذ لا ينطبق عليه عنوان الاشتغال بضد آخر مساو أو أهم بخلاف الثاني فان مثل هذا القيد ينطبق عليه لأنه يكون قد اشتغل بالأول وهنا يقال بأن اطلاق الخطاب الأول فعلي وذلك لأن القيد فيه غير متحقق في حقه فيدخل في الاطلاق بخلاف العكس لأنه حين وصول الثاني يكون قد اشتغل بالأول، وهذا بيان عرفي لا دقي، أن ظاهر عدم الاشتغال هو

الجزء الثالث عشر.....(٤٠٢)

عدم الاشتغال الفعلي أو السابق لا في الزمن المتأخر، وهذه النكتة هي ما تجعل السابق فعلياً دون العكس.

الا ان هذه الدعوى غير قابلة للقبول وان احتملها السيد الشهيد (قده) إذ لو تم هذا الاستظهار فان معناه ان القدرة في الواجب الأول بلحاظ الثاني عقلية لا شرعية فيرجع الترجيح بملاك آخر لا بملاك السبق، ومعناه ان الذي يرفع الملاك للأول هو التلبس بالثاني مثلاً ومجرد حفظ او صرف القدرة للثاني لا يرفع ملاك الأول، مع ان الاشتغال ليس معناه صرف القدرة وادخارها للثاني، فالأول قدرته عقلية بالنسبة للثاني فيما الثاني قدرته شرعية بالنسبة للأول، وبهذا رجح الترجيح الى مرجح آخر لا الى نفس الاسبقية.

وثانياً: من اين يعلم بان العرف يجعل القيد عدم الاشتغال بمعنى التلبس الذي لا يصدق على حفظ القدرة للثاني بل الاشتغال بالثاني^١.

نعم لو وجد في دليل عرفي لفظي امكن حمله على ما ذكر ولكنه لم يرد بل اساس نكته اللغوية، ومن الواضح ان نسبتها الى الملاكين الفعلين على حد واحد إذ لا تتأثر بحفظ أو صرف القدرة، وعليه فلا موضوع للاستظهار المذكور لأنه مبني على كون المقيد عرفي وارد في لسان الدليل حيث يحمل على ظهوره العرفي، ولكن نكتة القيد على ما تقدم اللغوية والتي نسبتها الى الواجبين على حد واحد.

وبهذا يتبين انه لا فرق بان الاشتغال بالمقيد اللبي يرفع الملاك وهو لا يقتضي الترجيح للأسبقية.

^١ ويمكن دفعهما معاً: اما الأول فيقال بان الأصل هو السبق الزمني الذي كان سبباً لكون القدرة عقلية، فهو منشأها وسببها وهي نتيجته، والترجيح بالمنشأ أقوى واولى بالانتساب من الترجيح بالنتيجة.

واما الثاني : لصدق التلبس بالثاني بمجرد حفظ القدرة وان كان لا يصدق عليه التلبس انما معنى التلبس إذ لا للتلبس بذي المقدمة مع توقفه على المقدمة فالتلبس بها تلبس به.



وبعبارة أخرى: حيث أنه لا نكتة عرفية تقتضي هذا النحو وهو ان الاشتغال بالمتأخر يرفع ملاك المتقدم، فيمكن افتراضه بنحو ينتج العكس وان الاشتغال بالمتأخر على نحو التلبس به يرفع ملاك المتقدم، اننا لا نعلم كيفية الدخل في الملاك وانها بأي نحو فان هذا أمر تعبدى شرعي، ولا نكتة عرفية لتحميل الملاك بالنحو الأول، فهذا الشق لا ترجيح فيه.

الحالة الثانية: ان تكون القدرة الشرعية في كليهما بمعنى عدم المعجز المولوي (عدم الأمر بالخلاف) وحينئذ يقال: أنه لو كان الواجب الاستقبالي خطابه فعلي، بل واجبه استقبالي فالمعجز المولوي لكل منهما موجود فلا ترجيح. نعم لو كان وجوبه استقبالياً كالواجب المشروط فقبل زمانه (الذي هو الشرط) لا فعلية لوجوبه كالصلاة الظاهر في دليلها ان الوقت شرط في ايجابها، فيقال هنا بالترجيح للأسبق لأن تكليفه فعلي بدون معجز مولوي له إذ لا أمر آخر يكون معجزاً مولوياً له فيجب صرف القدرة فيه ويكون فعلياً وحين مجيء الثاني لا يكون فعلياً لعدم القدرة عليه.

ولكنه غير صحيح لأننا افترضنا ان الواجب المتأخر وانه من المشروط وقد افترضنا ان ملاكه في زمانه فعلي لمن كان قادراً على حفظ الواجب بحفظ مقدماته، وإذا كان ملاكه فعلياً فيجب عقلاً حفظ مقدماته المفوتة لأجل ذلك الملاك الفعلي، وبهذا يكون التعجيز المولوي ثابتاً في هذا الطرف أيضاً كما هو في الطرف الأول، ويكون التوارد من الطرفين من حيث ان نسبة القدرة الشرعية الى كل طرف على حد واحد فلا معنى للترجيح بالأسبقية.

وبعبارة، ان تقييد الأمر بعدم الأمر الفعلي المفارق أو المتقدم دون المتأخر، هو من التقييد الزائد المنتبّع فيه لسان الدليل، والمقيد اللبي هو عدم الاشتغال لا يعني بذلك لأن نسبته الى كلا الواجبين وان تقدم احدهما وتأخر الآخر نسبة



واحدة، فإذا ما قدر المكلف على حفظ الواجب بحفظ مقدماته المفوتة التي يحكم العقل بوجوب حفظها، من جهة كون ملاك الحكم فعلياً على الفرض وان كان خطابه ليس بفعلي لعدم مجيء وقته.

وبهذا يتبرهن ان هذا الترجيح لا يمكن تخريجه على اساس قوانين التزام العامة وانما لا بد فيه من دليل خاص يثبت به تقييد أحد المتزامين بعدم وجود مزاحم أسبق منه زماناً فيتقدم الأسبق بالورود.

نعم تبقى صورة واحدة، وهي لو افترضنا ان المكلف سوف لا يبقى حياً الى حين الزمان الثاني، وحينئذ يقال: ان الواجبين وان كان ملاكهما فعلياً ومتساوي فحفظ القدرة للزمان الثاني بلا جدوى إذ لعل المكلف يموت ويكون كلا الملاكين قد فات.

وعليه يقال: بان اطلاق الأول امر ممكن لدفع احتمال موت المكلف وحفظ ملاك الأول وبه ترتفع اللغوية، لغوية الاطلاق إذ كلما وجد احتمال العجز من سائر الجهات أو الموت فان حفظ ملاك الأول الفعلي لا بأس به، وقد مر ان دفع اللغوية يكون بادنى مزية وهذه مزية وهي احتمال طرو العجز على الخطاب الثاني أو الموت وبهذا يتم الترجيح ولكنه مورد نادر.

ولا يخفى ما فيه: من انه احتمال ضعيف لا يؤسس للقول بالاحتياط للتحفظ على أحد الملاكين مع ان في مقابلة احتمال أقوى وهو عدم طرو العجز أو الموت، ومع قوة هذا الاحتمال فان اطلاق الخطاب الأول لغواً لا محالة.

هذه هي مرجحات باب التزام، وقد عرفت رجوعها الى باب الورود، فان تم منها شيء أخذ به ويقدم ذي المزية على الآخر بالورود وان لم يتم منها شيء تعين بناء على امكان الترتيب الالتزام بالتخير وتساوي الواجبين في مقام الامتثال.



حكم التزام في حالة عدم المرجح

هنا يثبت التخيير بينهما، إلا أنه وقع البحث بأن هذا التخيير الثابت هل هو تخيير عقلي أو هو تخيير شرعي وقد بحث هذه المسألة المحقق النائيني (قده) وقد صور لها ثمة، وقيل ببيان ذلك لا بد من بيان ما المراد من التخيير العقلي هنا والتخيير الشرعي.

للتخيير العقلي معنيان: أولهما ما يكون انطباق متعلقه على افراد عديدة يتخير المكلف فيما بينها عقلاً في انطباق متعلق الأمر عليها فالأمر باعتق رقبة فالمكلف مخير عقلاً بين ان يعتق زيداً أو عمراً أو نرجس.. فهذا تخيير عقلي. ولك ان تقول: بأن الأمر هنا بالجامع تعييني لا تخيري، والمكلف في مقام الامتثال مخير عقلاً في اختيار اي فرد من افراده.

وفي قبالة التخيير الشرعي: كالأمر بالحصول الثلاث للكفارة فان الأمر فيها متوجه الى أحد الافراد الثلاثة فهي مصب الأمر الشرعي على نحو التخيير فهنا أمر بكل واحد من الثلاثة مشروطاً بترك الآخرين وليس أمراً بالجامع الانتزاعي عنوان أحدهما.

وكلا المعنيين من التخيير العقلي والشرعي غير مقصود هنا. والمراد من التخيير العقلي هنا: وجود خطابين شرعيين تعيينيين كل منهما مشروط بعدم امتثال الآخر والمكلف يتخير بينهما في مقام الامتثال بحكم العقل. كما ان المراد من التخيير الشرعي هنا: وجود خطاب واحد متعلق بالجامع التخييري (عنوان أحدهما) كما لو قال أتت بأحدهما فهنا أمر واحد متعلق بعنوان تخييري بمعنى ان الشارع جعل أمراً مخيراً، فلا موضوع للتخيير العقلي هنا.



إذن الفرق بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي هنا، هو وجود امرين تعيينيين مشروطين كل منهما بترك الآخر، في التخيير العقلي، فيما في التخيير الشرعي، وجود امر واحد متعلق بعنوان تخييري.

وعلى هذا فمع فقد المرجح للمترشحين هل يكون التخيير فيهما من القسم الأول (العقلي) أو من الثاني (الشرعي) أو بالتفصيل؟ وما هي الثمرة المترتبة على ذلك؟ مع ان المكلف يأتي بأحدهما على كلا القولين ولا يجوز له تركهما معاً.

والثمرة على ما قيل: أنه لو قيل بالتخيير العقلي فأن المكلف إذا تركهما معاً يكون معاقب بعقابين لأنه ترك وعصى خطابين شرعيين فعليين ولو قيل بالتخيير الشرعي فلا يعاقب الا عقوبة واحدة لأنه عصى خطاباً واحداً وقد مر في متن البحوث السابقة بأن رفع التكليف برفع موضوعه لا يستلزم العقوبة الأمر الذي يعني ان شرط العقوبة هو ان لا يخالف التكليف ولا يشترط فيها القدرة على الامتثال، فالميزان في العقوبة القدرة على رفع المخالفة.

وقد فصل المحقق النائيني (قده) بين كون القدرة في الواجبين المترشحين عقلية، بمعنى كون الملاك فعلي حتى مع العجز وبين كونها شرعية، فعلى الأول فالتخيير عقلي لأن للشارع أمراً تعيينياً بكل واحد منهما وكذا الملاك تعييني، نعم اطلاق الأمر لكل واحد منهما لغو لأنه من طلب الضدين فيتنقيد كل واحد منهما بترك الآخر على نحو الترتب من الجانبين، والملاك حيث يكون تعييني ومطلق وموجود بكلا الأمرين، لكنه بنحو الترتب، فلو تركهما معاً كان قد خالف تكليفيين فعليين فتتعدد العقوبة لأجل ذلك، واما لو كانت القدرة شرعية فلا ملاك مع العجز حيث يرتفع الملاك مع عدم القدرة، وحيث لا تكون الا قدرة واحدة فلا وجود الا لملاك واحد لا ملاكين، إذ فرض وجود ملاكين خلف فرض كون



القدرة شرعية، فلا أمر الا بأحدهما وهو الجامع التخييري فإذا خالفه المكلف فقد خالف أمراً واحداً فيعاقب بعقوبة واحدة إذ لم يفوت الا ملاك واحد، ففي فرض التزام يكون أحدهما لا بعينه ذا ملاك فعلي فلا بد للمولى من ايجابه، إذ لا يجوز للحكيم ان يرفع يده عن تكليفه بالواحد لا بعينه مع فرض وجدانه للملاك الالزامي بمجرد عجز المكلف عن الاتيان بكلا الفعلين، وعليه فلا مناص للمولى في المقام من ايجاب احدهما لا بعينه.

ولمعرفة النظر في كلام المحقق النائيني (قده) فالبحت يقع في مقامين مقام الاثبات وما يستفاد من دليل الخطابين المتزامين.

ومقام الثبوت وما يترتب على كون التخيير عقلياً أو شرعياً، بمعنى هل يتعين للمولى في حال ان له ملاكين متزامين في مورد ان يجعل تكليفين مشروطين حتى يكون التخيير عقلياً، أو يجعل تكليفاً واحداً بالجامع حتى يكون التخيير شرعياً أو أن كلا الجعلين عنده على حد سواء.

اما البحث في مقام الاثبات مقتضى مقام الاثبات ان يكون التخيير عقلياً على كل حال سواء أكان الخطاب مشروطاً بالقدرة العقلية أم القدرة الشرعية أي كان الاشتغال بالضد الآخر رافعاً للملاك والخطاب معاً أم كان رافعاً للخطاب دون الملاك، وذلك لأن ظاهر كل خطاب من المتزامين هو الخطاب التعيني به (بعنوانه) غاية ما في الأمر أن كل خطاب مقيد بالمقيد اللبي اما لقبح تكليف العاجز كما يحكم به العقل أو بأخذ القدرة في الخطاب شرعاً لأنه جعل للباعثية والمحركة نحو امتثال متعلقه ولا يعقل الانبعاث والتحرك الا مع القدرة على متعلقه كما ما استظهره المحقق النائيني (قده)، وحيث لا يكون للمكلف الا قدرة واحدة، فإذا اشتغل بأحدهما لا تبقى له قدرة على الاشتغال بالآخر، وعليه فكل منهما يكون مقدوراً عليه في فرض عدم الاشتغال بالآخر ويكون اطلاقه ثابتاً



ومقتضياً لكون ملاكه تعيينياً وكذا خطابه بلا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور وافتراض وجود ملاك واحد متعلق بالجامع بينهما كما ذكره النائيني (قده) مما لا يمكن استفادته من أي واحد من الدليلين لا من دليل (صل) ولا من دليل (أزل) إلا بالتأويل إذ كل أمر بعنوانه لا بعنوان جامع بينه وبين الآخر، والمقيد اللبي في كل خطاب لا يقتضي صرف ظهور كل أمر عن عنوانه الى عنوان الجامع بينهما، وليس ورود دليل على القدرة الشرعية هذا النحو من التأويل أو الجمع بل غاية ما يقتضي التقييد للواجب التعيني بعدم الاشتغال بالآخر من دون تغيير عنوانه الى عنوان الجامع بينهما، وهو وجوب آخر غير وجوب (صل) أو وجوب (أزل) فمقتضى الدليل اللبي أو الدليل الخاص هو تقييد كل خطاب منهما بعنوانه بخصوصه وهذا معنى تعيينية الوجوب ولكن اطلاقه يتقيد بترك الآخر ومقتضى القاعدة ان الجمع بين الدليلين لاثبات وجوبين تعيينيين على نفس عنوانيهما ولكنه مشروط بترك الآخر، من دون فرق بين كون القدرة شرعية أو عقلية، والاشتراط لا يحتاج لدليل خاص لكفاية المقيد اللبي المستتر، وهو قيد القدرة وانما الذي يحتاج لدليل خاص هو دخله في القدرة، كما لو أخذت في لسان الدليل.

وعلى هذا فاستفادة التخيير الشرعي بمعنى جعل أمر مولوي واحد على الجامع غير ممكن استفادته من نفس دليل كل واحد بعنوانه الخاص (صل) و(أزل) وتأويلهما بعنوان ثالث مباين لهذين العنوانين بحاجة الى دليل، وهذا يقتضي في مورد التزام ان هنا أمران تعيينيان كل منهما مشروط بترك الآخر، والملاك ان فيهما بنحو لو جاء باحدهما ارتفع الآخر، ولذا لو تركهما معاً كنا فاعليين، ولو امتثل أحدهما، ارتفع ولا يلزم ان يكون التكليف بلا ملاك بل هو بملاك على النحو المذكور، وعليه فكون القدرة شرعية حتى مع دلالة الدليل عليها أيضاً يعقل جعل وجوبين تعيينيين مشروطين، وليس في هذا ان يكون الواجب أكثر من



الملاك حتى يقال بأنه لا يعقل، غاية الأمر أنها سنع ملاكين لو فعل أحدهما ارتفع الآخر فالخطاب مقيد وتأويله الى أمر تعييني على الجامع بحاجة الى دليل اذ كل ملاك فعلي بعنوانه الخاص.

وبهذا يتبين ان مقام الاثبات لا يساعد على ما ذكره المحقق النائيني (قده) وهو يقتضي التخيير العقلي سواء أكان الواجبان مشروطين بالقدرة الشرعية أو بالقدرة العقلية، هذا كله على القول بإمكان الترتب.

واما على القول باستحالته، فإنه لا يمكن الجمع بين الدليلين بهذا النحو من جعل كل منهما مشروط بترك الآخر، فيبقى اطلاق كل منهما لحال الآخر فعلياً فيقع التعارض وعليه فلا يمكن اثبات الوجوب المطلق ولا الوجوب المشروط لكل منهما لاستحالة الترتيب، وتعيين احدهما ترجيح بلا مرجح فيتعارضان ويتساقط الاطلاقان، وحينئذ لو احتملنا عدم الوجوب لاحدهما في مورد التزام فلا هذا واجب ولا ذاك فتجري البراءة من كل منهما، واما اذا علمنا من خارج ان احدهما مراد اجمالاً فيدخل المقام في موارد العلم الاجمالي وتردده بين هذا بالخصوص أو ذاك بالخصوص أو بالجامع بينهما ويسمى بالدوران بين التعيين و التخيير وحيث تكون الخصوصيات مشكوكة فتجري البراءة عنها فيبقى الجامع بناء على جريان البراءة عن الخصوصيات في موارد دوران الأمر بين التخيير والتعيين.

وقد مر عدم قبولنا جريان البراءة عن الخصوصيات وابقاء الجامع، أما لأن الجامع أمر انتزاعي لا معنى لتعلق الوجوب بالأمر الانتزاعي، ولم يقع في أدلة الاحكام الشرعية شيء من هذا القبيل، بل يرد عليه ما أورد عليه المحقق النائيني (قده) عيناً بعين، واما باعتبار التهافت بين جريان البراءة عن كل طرف بالخصوص وابقاء الجامع على حاله.



واما البحث الثبوتي: بمعنى هل للمولى ان يجعل خطابين مشروطين كل منهما بترك الآخر أو يجعل خطاباً واحداً على الجامع، للفرق بينهما وظهور الثمرة المترتبة على ذلك من جهة ان الأول لكون القدرة عقلية وان الثاني (الجعل بالمعنى الثاني) لكون القدرة شرعية، أو أنه لا يفرق الحال بالنسبة للمولى، سواء جعل تكليفه على نحو الواجبين المشروطين أو جعله على نحو الواجب على الجامع، وفي هذا المقام يقال: بان ما ذكره المحقق النائيني (قده) أيضاً غير تام، وذلك: أنه لو كانت القدرة عقلية بمعنى أنها غير دخيلة في الملاك فيمكن ان يجعل خطابين مشروطين كما ويمكنه ان يجعل خطاباً واحداً على الجامع بعنوان (احدهما)، والملاك ان وان كانا فعليين الا ان الجمع بينهما ممتنع ولذا سوف يفوت أحدهما لا محالة والمكلف مضطر لترك أحدهما فلا قدرة له الا ان يحقق ملاكاً واحداً والآخر قهري الفوات سواء أراد امتثال الأول أو امتثال الثاني.

وعليه فالمولى يمكنه ان يجعل تكليفه بأي واحد عن النحويين لأن أحد الغرضين ساقط لا محالة فالدوران للمولى انما هو بالصياغة واعتبار الحكم وجوبين مشروطين لا مزية فيه لغرض المولى وان الملاك الواحد متحقق سواء جعل الصياغة بنحو الوجودين المشروطين أو بنحو الوجوب على احدهما، ولولا مقام الاثبات فأن مقام الثبوت يمكن ان يكون بأي واحد من النحويين.

وقد يقال: ان جعل وجوبين تعيينيين للمولى مشروطين ولو بنحو الترتيب من الجانبين يكون أحفظ لغرض المولى من الجعل بصياغة أحدهما، لأن الخطاب يتطابق مع الملاك، وحيث يكون الخطاب تعييني فالملاك أيضاً تعييني، وحيث يوجد ملاكاً فلا بد ان يجعل خطابين ولو مشروطين، لمطابقته الجعل مع الغرض. **فأنه يقال:** ان الجعل لا يشترط فيه ان يتطابق مع الملاك فهو من الخصوصيات غير المهمة للمولى بقدر ما يكون الجعل لأجل حفظ غرض المولى لا



أضيق منه ولا أوسع، حتى يقال بأنه مع وحدة الغرض وجعل خطابين ولو مشروطين يكون الخطاب أوسع أو جعل خطاب واحد على الجامع مع تعدد الملاكين يكون الخطاب أضيق، وهذه الأمور لا دخل لها بالباعثية والمحركة للخطاب فالجعل أمر اعتباري صيغ لأجل حفظ غرض المولى، وهنا يدعى بان التخيير الشرعي أو العقلي يحفظ غرض المولى بنحو واحد وليس أحدهما يحفظه بما لا يحفظه الآخر فهنا سيان.

قد يقال: انتصاراً للميرزا (قده): أنه لا بد للجعل ان يكون بنحو مشروط – اي ان التخيير عقلي – وليس بشرعي إذ لو جعل كذلك فان مخالفة المكلف له يعاقب بعقوبة واحدة، واما لو ترك الواجبين المشروطين فإنه يستحق عقوبتين والمكلف قد يتحرك نحو العصيان الواحد دون العصيانيين لأنه لو ترك الواجبين فيكونان فعليين، ولذا يكون الجعل بنحو التخيير العقلي فيه مزيد باعثة ومحركة للمولى على العبد، ولو جاء المكلف بأحد الواجبين المشروطين فقد حافظ على غرض المولى، ومثل هذا لهذا النوع من المكلفين غير المستعدين لارتكاب معصيتين أولى ومعه فصياغة التخيير العقلي متعينة.

فأنه يقال: ان تعدد العقاب منوط بتعدد التكليف، باعتبار ان المكلف قد ترك تكليفين فعليين مبني على قبول هذا الميزان على تحقق المعصية المصحح للعقوبة، وحينئذ لا بد من الدخول في بحث أنه ما هو ميزان وملاك العقوبة هل هو مخالفة التكليف المستلزم لمخالفة الغرض لأن مخالفة التكليف قد لا تستلزم مخالفة الغرض.

والمسالك هنا ثلاثة: الأول: ان الميزان في العقوبة هو القدرة على الامتناع وتركه، وهنا لا يقدر الا على تكليف واحد وعليه فعقابه بعقوبتين مستحيل، وفي المقام يستحيل ان يكلف بتكليفين فجعلوا هذا دليلاً على استحالة الترتب، ولو

الجزء الثالث عشر..... (٤١٣)

تركهما مع عدم قدرته الا على أحدهما فكيف يعاقب بعقوبتين مع ان أحد الملاكين فواته قهري وهل هو الا طلب الضدين، ففعلوا ذلك المحذورين دليلاً على استحالة الترتب.

وجوابه، اما الأول وهو محذور طلب الضدين فإنه ليس من طلب الجمع بين الضدين بل من الجمع بين الطليين والفرق واضح.

وأجيب عن الثاني: على رأي المشهور بان الميزان في العقوبة هو القدرة على الامتثال مع ان الميزان ليس هو ذاك بل القدرة على الفرار من مخالفة التكليف فإذا لم يفر مع قدرته كان عاصياً، وهنا بلحاظ الملاك لم يقدر على تحقيقها معاً ولكنه قادر على ان لا يقع في المخالفة فيما لو امتثل أحدهما ورفع موضوع الآخر، فلا مخالفة لشيء من التكليفين وهذا يكفي فهو قادر على عدم المخالفة، وهذا هو الميزان الثاني للعقوبة، وعليه فتعدد العقوبة على المشهور ممكن لو ترك كلاهما فتتعدد المخالفة والعقوبة وكان بإمكانه وقدرته ان لا يخالف شيئاً منهما.

الا ان هذا المسلك لم يقبل، إذ معناه ان النظر انصب على عنوان التكليف وان له موضوعية في تصحيح العقوبة بما هو تكليف وخطاب مع أنه صياغة قانونية لأبرز وافصح المولى عن اغراضه المولوية من دون أية موضوعية للتكليف والاعتبار وانما روح التكليف هو ملاكته فالملاك والمحبوبة وهي أمور واقعية لا اعتبارية هي ميزان العقوبة ولذا لو كشف المكلف عن غرض المولى بأية وسيلة ولو بالعلم بالغيب بدون جعل الايجاب فيحكم العقل بوجوب اطاعته ولو لم يصغه المولى ويبرزه بخطاب، وعلى هذا فملاك العقوبة وميزانها هو الملاك وهو ما يتعلق به غرض المولى ومحبوبيته.

وفي المقام مع كون الغرضان فعليين والقدرة عقلية وهو ان كان بامتنال أحدهما يرفع التكليف بما هو انشاء لكنه لا يرفع روحه وهو الملاك الا انه معذور



في تركه، الأمر الذي يعني بأن أحد الغرضين فائت لا محالة لا أن المكلف يفوت غرضين سواء فعل أم لم يفعل، فإنه لا يستطيع أن يفر عن التكليف لأن أحدهما حاصل على كل حال، فهو ليس قادراً إلا أن يفر عن تكليف لا عن تكليفين فلا يعاقب إلا بعقوبة واحدة، إذ لم يفوت إلا غرض واحد ولو أمتثل الآخر فأن الغرض فائت لا أنه يرتفع موضوعاً إذ المرتفع موضوعاً هو الخطاب لا الملاك، نعم لو كانت القدرة شرعية فأن الملاك يرتفع، وفي مورد القدرة العقلية بأية صياغة صاغ التكليف على نحو التكليفين المشروطين أو التكليف على الجامع هو واحد من حيث الباعثية والمحركة وعليه فلا يكون منجزاً إلا لخطاب واحد على هذا المسلك، لأن فوات أحد الغرضين قهري على كل حال لا أنه تفويت من المكلف.

وأما لو كانت القدرة شرعية بمعنى دخلها في الملاك، فأن كانت بمعنى أن وجود الملاك بمقدار وجود القدرة لا أكثر فكما لا يوجد إلا قدرة واحدة على أحد التكليفين فكذلك لا يوجد إلا ملاك في أحدهما، فلا تكون إلا مخالفة واحدة تترتب عليها عقوبة واحدة سواء جعل المولى خطابه بنحو التخيير العقلي أو الشرعي، إذ لا يلزم منه نقض الغرض وأنه بمجرد وقوع التزام يرفع أحد الملاكين.

وان كانت القدرة شرعية بمعنى عدم الاشتغال بواجب آخر له دخل في الملاك، فهناك ملاكان فعليان على تقدير تركهما معاً حيث يتحقق موضوع كل منهما، ومعنى ذلك أن المكلف كان بإمكانه أن لا يفوت على المولى شيئاً من ملاكاته بالالتيان بأحدهما وبه يحقق الملاك الأول ويرفع موضوع ملاك الآخر وهو القدرة عليه، وهنا يتعين أن يجعل المولى خطابه على نحو التخيير العقلي لأن الجعل على نحو التخيير الشرعي يكون مفوتاً للغرض المولوي وفيه مخالفة واحدة لا مخالفتين كما في التخيير العقلي إذ لو تركهما معاً فوّت على المولى غرضين فعليين يعاقب بعقوبتين مع إمكان أن لا يفوت على المولى أي ملاك، وتعدد العقوبة يكون



أحفظ لغرض المولى، وعليه ففي هذه الصورة يتعين على المولى ان يجعل خطابه بنحو التخيير العقلي هذا بحسب مقام الثبوت واما مقام الاثبات فيجعل تكليفه على نحو مشروط لكل من الواجبين المتزاحمين.

وبهذا يتضح ان المقياس في تعدد العقوبة وعدمه لا ربط له بكون التخيير عقلياً أو شرعياً وانما يرتبط بدخل عدم الاشتغال بالمزاحم في الملاك.

هذا كله فيما إذا لم يكن الواجبان المتزاحمان مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث - وهو عدم الأمر بالخلاف - وهو اما عدم اللولائي - لو لا الحكم الأول - ففي فرض تساوي الخطابين فلا تحقق لعدم اللولائي لكل منهما فلا فعلية لأحدهما فلا هذا موجود ولا ذاك موجود، نعم إذا احرزنا العلم من الخارج بأحدهما في الجملة فيكون شبهة حكمية دائرة بين التعيين والتخيير، إذ الواجب اما هذا بالخصوص أو ذاك بالخصوص أو بالجامع فإذا أمكن جريان البراءة عن الخصوصية كان الأمر متعلقاً بالجامع.

وان اريد بعدم الامر بالخلاف عدم المنافي بالفعل ففي هذه الحالة يحصل التعارض بين الدليلين لعدم معقولية جعل وجوبين من هذا القبيل لاستلزامه للدور المحال لذا يكون كل منهما بجعله رافعاً لموضوع الآخر - على ما تقدم شرحه سابقاً - فيعلم بكذب أحد الاطلاقين لا محالة وهو معنى التعارض، فأن لم نحرز وجوب احدهما اجرينا البراءة وان احرزنا دخل الأمر في الدوران بين التعيين والتخيير.



تنبيهات باب التزام

التنبيه الأول: فقد ذكر المحقق النائيني (قده) انه يستثنى حالة واحدة لا يخرج فيها باب التزام عن باب التعارض وهي ان يكون بين متعلقي الخطابين المتزامين تضاد لا اتفاقي بل دائمي، وان موارد التضاد الدائمي تكون من موارد التعارض، (بيان ذلك): أنه في مورد التعارض الدائمي بين المتعلقين تارة يفترض عدم وجود ضد ثالث لهما، وأخرى يفترض وجوده.

فإذا كان الضدان مما لا ثالث لهما، كالحركة والسكون، كان وقوع التعارض بين دليلي الحكمين واضحاً مطلقاً فانهما متنافيان في تمام المدلول إذ لا يمكن الأمر بهما مطلقاً ولا أحدهما أو كلاهما مقيد بترك الآخر لأن كل منهما على تقدير ترك الآخر يكون متحقق الوجود فالإيجاب المشروط لغو لأنه من طلب تحصيل الحاصل، والأمر بهما في أن واحد من طلب الجمع بين الضدين المحال، وحينئذ يقع التعارض بين أصل الدليلين إذ كل منهما يدل بالدلالة الالتزامية بأنه لا أمر بالآخر بالفعل.

فهذا المورد هو المستثنى من امكان الترتب لأن الترتب فيه غير معقول وهذا واضح.

وإذا كان الضدان مما لهما ثالث: كما إذا ورد ((صل عند الفجر)) وفي دليل آخر ورد ((تمشى عند الفجر)) وهما من الضدان إذ أنه إذا صلى لا يمكنه من التمشي، وإذا تمشى لا يمكنه من الصلاة، فهنا ضدان ولهما ثالث، كالنوم إذ ان المكلف يمكنه تركهما معاً كما لو نام، فهل يعامل معهما معاملة المتزامين اتفاقاً بمعنى عدم التعارض بينهما حيث يقال: بأن كل خطاب منهما مقيد لباً بعدم الاشتغال بالمساوي أو الأهم وحيث لا يعقل أهمية كل منهما من الآخر فهنا اما متساويان فيكون الترتب من الجانبين إذ كل منهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر واما



أحدهما أهم فيكون الترتب من جانب واحد، أو أنه يقع بينهما تعارض؟ ذهب المحقق النائيني (قده) الى وقوع التعارض بينهما.

ووافقه السيد الشهيد (قده) إذ ليس المورد كمورد التضاد الاتفاقي كما هو بين دليل (صل) ودليل (أزل) حيث يتفق وقوع نجاسة في المسجد تجب ازالتها مع وجوب الصلاة، ولكنه ليس دائماً بل اتفاقياً ونتيجته انه لا تعارض لا بلحاظ أصل الواجبين ولا بلحاظ اطلاقهما، وكان بيانان قد تقدما.

الأول منهما: هو تقييد كل خطاب لباً بعدم الاشتغال بالضد المساوي أو الأهم كما هو مقيد لباً بالقدرة على متعلقه وعدم العجز، وحيث يحتمل ان احدهما أهم من الآخر أو مساوياً له فيكون التمسك باطلاق خطاب كل منهما لحال الاشتغال بالآخر من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فلا اطلاق لكل منهما لتصل النوبة الى التعارض بين الاطلاقين، كما لا تعارض بين أصل الخطابين لأن ثبوت كل منهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر بعد فرض امكان الترتب.

والثاني منهما: ان يقال: بان كل خطاب من الخطابات الشرعية ليس في مقام بيان المقايسة والمفاضلة مع الخطابات الأخرى بل هو في مقام البيان لأصل الوجوب، وعليه فلا اطلاق لها لحال الآخر ليقع التعارض بينهما.

فلو تم هذا البيان، فهو بيان لنفي التعارض بين اطلاق الواجبين المتزامين. وهنا يقال: أنه في التضاد الاتفاقي لا يتم شيء من البيانين، إذ كل من الواجبين له الزام لترك الآخر، في أي وقت أو حال، - اما في المقام - في مورد التضاد الدائمي فأن كل منهما يستلزم ترك الآخر دائماً بخلاف الازالة مع الصلاة إذ قد يتفق النجاسة فتتعارض مع الصلاة.

وكلا البيانين غير تام. اما عدم تمامية البيان الثاني: فأن عدم الاطلاق لحال المقايسة انما يتم في حال عدم استلزام الخطاب لترك الآخر واما معه فلا مانع من



اطلاق الخطاب وان المولى في مقام البيان من هذه الناحية إذ التضاد دائمى وذاتى، فيأمر بكل منهما أمراً مطلقاً لحال الآخر وأن الآخر ليس فيه ملاك أهم، والأمر من الجانب الآخر كذلك فيقع التعارض بينهما - بين الاطلاقين - لا بين أصل الواجبين إذ لا تعارض بين اصليهما.

واما عدم تمامية البيان الأول: حيث يقال: بأن نفس الاستلزام لترك الآخر وكذا العكس بتمام حالات ومصاديق الواجبين بنفسه يمكن جعله قرينة عرفية بأن المولى قد تصدى بنفسه لاحراز عدم مانعية الاشتغال بالآخر، ولذا أمر بالصلاة مطلقاً بلا قيد إذا لم تشتغل بالتمشي، وكأنه قد تصدى بنفسه لاحراز عدم المقيد اللبي فأطلق الأمر بالصلاة ولم يقيده بعدم الإزالة فينعقد ظهور مقامي للخطاب وان المولى بنفسه تصدى لاحراز عدم القيد لأن الاستلزام دائمي لا اتفاقي ليحول على وجدان المكلف لبحث عن القيد بالقرينة اللبية، فيقال هنا ان الاطلاق اللفظي وعدم أخذ القيد في لسان الدليل يعني أن المولى يريد الاطلاق فهو يرى ان المقيد اللبي لذلك الخطاب غير موجود وان الاشتغال به ليس اشتغالاً بالأهم أو المساوي بل بالمرجوح وإذا تم الاطلاق فلا يكون التمسك به من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس مقيده اللبي.

وبعبارة أخرى ان القضية هنا كالقضية الخارجية المولى بنفسه يتصدى لاحراز جميع قيود موضوع حكمه ومنها قيد عدم الاشتغال بالأهم أو المساوي، وحيث لم يأخذ في لسان دليله عدم الضد لفظاً إذ لم يقل صل إذا لم تتمش، فيفهم من كلامه ان الآخر ليس مانعاً شرعياً عن الدليل الأول، وإذا تم الاطلاق من الجانبين وقع التعارض بين الاطلاقين وتطبق قواعد التعارض بينهما.

وفيه تأمل من جهتين:



الجهة الاولى: ان هنا منبه بأنه لا الزامية للتعارض بين الاطلاقين كما أدعي، إذ لازم ذلك، أنه لو كان أحد الاطلاقين أقوى والآخر أضعف كما لو كان أحدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة فيرجح ما هو أقوى ظهوراً على ما هو أضعف، فلو كان دليل الصلاة هو الأقوى كان وجوبها مطلقاً حتى لحال التمشي وهما يعني انها أهم من التمشي الذي واجبه مشروط، وهذا معناه اننا استفدنا الأهمية من أقوائية الظهور أو من مطابقة أحد الخطابين للكتاب.

مع أنه لم يعهد في الفقه وان العلماء أثبتوا الأهمية بقوانين التعارض إذ لم يفعله الفقهاء فلا مورد لأثبات الأهمية بالعموم أو بموافقة الكتاب إذ لوازم هذا التقديم أصبح وجوبه مطلقاً والآخر مشروطاً، أي أنه واجب ولكنه (مهم) وليس بأهم مع ان تطبيق قواعد التعارض هي الأخذ بأحد الدليلين وترك الآخر لأن نكتة التعارض هي كذب أحدهما واقعاً وتردده ظاهراً (أثباتاً) بين هذا أو ذاك، فهذا منبه على عدم صحة ما ذكره السيد الشهيد من الوجدان العرفي.

هذا مضافاً الى الجهة الثانية: ان لزوم اخذ القيد لفظاً لو كان دخیلاً بالخطاب مما لا دليل عليه فلعل المولى اكتفى بالمقيد اللبي العام المأخوذ في كل خطاب، وبالتالي فلا اطلاق لأحد من الخطابين أو لكليهما ليقع التعارض بينهما.

والنتيجة أنه لا فرق بين مورد التضاد الاتفاقي والدائمي وانه لا تعارض بينهما – بين اطلاقيهما – ولا بين أصل الدليلين، ولا مورد للاطلاق لأنه من مصاديق الشبهة المصداقية إذ لا يعلم أهمية أو مساواة الضد الآخر بعد ان قلنا بأن المقيد اللبي ليس هو واقع الأهمية أو المساواة بل المعلوم منها، فالشبهة هنا مصداقية فلا مجال للاطلاق ليقال بوقوع التعارض بينهما.



التنبيه الثاني: قد تقدم في البحوث المتقدمة بان خروج باب التزام عن باب التعارض موقوف على القول بإمكان الترتب، لأن التزام يستبطن وجود جعلين مترتين من جانب واحد أو من جانبيين.

وهذا التنبيه يشير الى وجود جملة من الموارد مما لا يكون فيها الترتب ممكناً فلا يكون من باب التزام، وقد ذكر المحقق النائيني (قده) جملة من الموارد أدعى فيها عدم معقولية الترتب، وبالتالي تكون خارج باب التزام. وقبل الإشارة الى هذه الموارد أو بعضها نذكر الضابط العام لامكان الترتب، فنقول هناك شرطان اساسيان لامكان الترتب:

الشرط الأول: ان لا يكون أحد الخطابين مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهو عدم الأمر بالخلاف، إذ لو كان كذلك استحال ثبوت الأمر ولو بنحو الترتب ومشروطاً بعدم الاشتغال بالمنافي، أو بمجرد وجود الأمر الأول بالفعل فلا وجود للأمر الثاني مع وجود نفس الأمر الأول لا مطلقاً ولا مشروطاً لارتفاع موضوع الأمر الثاني بمجرد وجود الأمر الأول.

الشرط الثاني: ان لا يكون ترك أحدهما مساوفاً لتحقيق الآخر كما في الضدين اللذين لا ثالث لهما إذ لا يعقل الأمر بالآخر حتى مشروطاً لأنه من تحصيل الحاصل.

وبعد اتضح هذا الضابط لامكان الترتب، نستعرض بعض موارد أدعى المحقق النائيني خروجها عن باب التزام ووقوعها في باب التعارض.

المورد الأول: لو كان أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة الشرعية، فقد ذكر (قده) أنه يرتفع الأمر المقيد بالقدرة الشرعية إذ لا يكون ملاك فيه حينئذ ليعقل الأمر به ولو مترتباً لارتفاعه بالأمر بالخلاف، والأمر فرع وجود الملاك.



وأشكل عليه: بالدور باعتبار ان الملاك يستكشف من الخطاب، فإذا أريد اثبات اطلاق الخطاب لمورد التعارض وبالتالي اثبات الملاك به لزم الدور، فلا أمر ترتبي بأي مورد.

وتسجيل الاشكال نشأ من التعبير في كلام النائبني (قده) بأن الأمر الترتبي فرع فعلية الملاك، وان مقصوده لابدية احراز الملاك في المرتبة السابقة، وعليه لا يمكن استكشاف الملاك من فعلية الخطاب والا لزم الدور، بل مقصوده بان الأمر بالخلاف ينفي الخطاب والملاك معاً للأمر الترتبي لانتفاء شرطه وهو القدرة بالمعنى المذكور، وعليه فلا يعقل الأمر الترتبي مع انتفاء الشرط المذكور، وقد ذكر عدة تطبيقات لهذه الكبرى نذكر بعضها:

الأول: ان وجوب التطهير بالماء - الوضوء - يرتفع لو كان هناك انساناً عطشاناً يجب صرف ماء الوضوء اليه حيث لا يكفي المقدار المتوفر من الماء للأمرين من الوضوء ورفع العطش معاً، فيقع التزاحم بينهما، فقال (قده) بأنه هنا الأمر بالوضوء في هذا الفرض، فلو ترك صرف الماء الى العطشان وتوضأ فأن وضوءه باطل لعدم الامر به لا مطلقاً ولا مترتباً على ترك الآخر وذلك لتقيده بالقدرة الشرعية وهو مرتفع بوجوب صرف الماء للعطشان.

ولا اشكال على المشهور بأنه مع المانع من استعمال المانع في الوضوء فان التيمم جائز، ولكن لو خالف المكلف وتوضأ فهل يقع وضوءه صحيح أو باطل؟ لا اشكال في الصحة مع انتفاء موضوع الآخر وسقوط أمره قبل المباشرة بالوضوء وانما الكلام في حال بقاء الأمر الآخر ولم يصرف الماء فيه قالوا يبطلان وضوءه، فنجعلوا هذا شرطاً لصحة الوضوء، أي يشترط في صحة الوضوء عدم المانع. اما كيفية اثبات كون القدرة شرعية فقد ذكروا تقريران:



التقريب الأول: الوضوء مما له بدل وما له بدل تكون القدرة فيه شرعية على ما تقدم البحث في هذا المرجح وهو تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل فأن القدرة في الأول عقلية وفي الثاني شرعية فلا محالة يرتفع الأمر بما له بدل مع وجوب صرف الماء على العطشان، هذه مقدمة.

والمقدمة الأخرى: أنه يستفاد من دليل البدلية هذا المعنى من القدرة الشرعية بمعنى (عدم الأمر بالخلاف)، وتقدم في بحث ذلك أنه لا يمكن استفادة هذا المعنى من القدرة، وإن البدلية تجتمع حتى لو كانت القدرة عقلية، فالبيان غير تام.

ويمكن اثبات ذلك بدون الاستعانة بكبرى الترجيح بما ليس له بدل، وهذا هو التقريب الثاني، وهو يتألف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان آية الوضوء ((وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ [المائدة: ٦])) قسمت الانسان الى الواجد للماء وغير الواجد له والتقسيم قاطع للشركة، فأما هو واجد فيجب عليه الوضوء وأما هو فاقدر فيجب عليه التيمم، ولا حكم ثالث يجتمع فيه وجوب التيمم مع صحة الوضوء، فيفهم منه ان وجدان الماء هو موضوع وجوب الوضوء.

المقدمة الثانية: ان المراد من وجدان الماء ليس هو وجوده الخارجي بل القدرة على استعماله ولو بقرينة ذكر المرض مع السفر في الآية الدال على ان الميزان هو القدرة وعدم المشقة وهو معنى كون القدرة شرعية في دليل وجوب الوضوء بخلاف الواجب الآخر فأن القدرة فيه عقلية، فلا محالة يرتفع الأمر بالوضوء مع الأمر بصرف الماء الى الواجب الآخر.

والتحقيق: ان هنا منهجان للبحث لا بد من التحدث على وفق كل منهما.
المنهج الأول: ان يحرز دخل القدرة في الملاك ومع ارتفاعها يرتفع الملاك لا محالة، فلا أمر ولو مترتباً مع عدم الملاك.

المنهج الثاني: أنه على تقدير دخل القدرة في الملاك أنه لا يمكننا اثبات كون القدرة عقلية وبالتالي احراز الملاك في مورد العجز، وهذا كاف في عدم امكان الترتب، إذ مع عدم احراز الملاك فلا يمكن ان يكون هناك أمر.

اما المنهج الأول: ان استفادة دخل القدرة في الملاك الذي قصده الميرزا (قده) هو ما استفيد من الظهور في التأسيسية والمولوية حينما تذكر في لسان الدليل كما تقدم بيانها سابقاً، فأن قبلنا هذا الاستظهار فيرد عليه:

أولاً: لسنا بحاجة الى اثبات دخل القدرة في الملاك فلو كانت القدرة الشرعية المستفادة (من الوجدان) في الآية بمعنى عدم المانع الشرعي فان احتمال ارادة هذا المعنى كاف في المنع عن الأمر الترتبي بلا حاجة الى احراز دخل القدرة في الملاك لأنه مع الاحتمال ان الوجدان بهذا المعنى (عدم المانع شرعاً) يصبح دليل وجوب الوضوء مجملاً فلا يمكن التمسك باطلاقه لأنه من التمسك بالعام أو المطلق في الشبهة المصدقية لنفس العام أو المطلق، وعليه فلا حاجة الى احراز ارتفاع الملاك لنفي الأمر الترتبي بالوضوء.

نعم لو كان (الوجدان) المأخوذ في الآية بمعنى صالح للانطباق على العجز التكويني أو بمعنى التمكن التكويني وعدم الاشتغال بالآخر فالاطلاق يكون تاماً ولكن الميرزا لا يقول بذلك، فاثبات الدخل في الملاك بلا موجب فان نفس احتمال الدخل يكفي لاجمال دليل الوضوء فلا يمكن التمسك به.

وعليه فاذا كان الوجدان بمعنى (عدم المانع شرعاً) يرتفع بنفس المانع الشرعي فاحتمال هذا المعنى لكلمة (الوجدان) في الآية يكفي بلا حاجة الى احراز دخل



القدرة في الملاك، وان موضوع الأمر بالوضوء مقيد بعنوان ما يحتمل ارتفاعه بمجرد الأمر بالآخر.

وهذا المنهج صحيح ولكن القدرة هنا الاستفادة من كلمة الوجدان (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) بأي معنى، هل هي بمعنى عدم المانع الشرعي، أو بمعنى عدم العجز أو بالأعم منه وعدم الاشتغال بالآخر، فالبحت هنا في القدرة، فإذا استظهرنا المعنى الثاني فالأمر الترتبي ممكن هذا أولاً، وهو اشكال مبنائي.

وثانياً: يوجد اشكال بنائي أنه استفاده من أخذ القدرة في لسان الدليل دخلها في الملاك باستظهار التأسيسية والمولوية، فأن قبلة الكبرى، فأن صغراها غير تامة في المقام، لأنها تتم لو جاءت في لسان دليل وجوب الوضوء لكي تكون نكتة أخذها ظهورها في التأسيسية أو المولوية إذا كانت منحصرة في الدخل في الملاك، وهذا فيما إذا لم تكن نكتة أخرى لذكرها وهذا انما يكون في مورد ورودها في نفس الأمر لا في أمر آخر استفيد بالدلالة الالتزامية العقلية، ان الأمر الاول مقيد بالقدرة فلا جدوى للظهور التأسيسي، فأن قوله تعالى ((فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً)) انما أخذ مع حكم آخر وهو التيمم، واستفاده الميرزا بقرينة التقسيم قاطع للشركة أنها قيد للوضوء، فان العجز ذكر في الأمر بالتيمم وليس في الأمر بالوضوء وانما استفادة أخذها في الوضوء بالدلالة الالتزامية العقلية وليس المولى ممن قام بها فلا يكون الأمر بالوضوء مقيداً بها لفظاً كي يكون الظهور في التأسيسية مانعاً في ذلك، كما لو قال: ان كنت قادراً على الوضوء.

وثالثاً: لو قبلنا كون الأمر بالآية مقيد بالقدرة وانها دخيلة في الملاك، فأن غاية ذلك هو ان ملاك الأمر الوجوبي للوضوء غير موجود فلا أمر بالوجوب بالوضوء ولكن الاتيان بالوضوء يمكن بأمره الاستحبابي المطلق حيث لم يرد فيه



قيد القدرة حتى لمورد وجود المانع الشرعي، واو فرض ترك الآخر فالأمر الترتيبي ممكن.

الا ان هذا الوجه يرد عليه: أنه خروج عن محل البحث إذ محله هو ان الأمر الوجوبي بالوضوء ممكن لا مطلق الأمر بالوضوء ولو كان استحبابياً. وأنه: أن أريد به التمسك باطلاقه لمورد مشروعية الوضوء فمن الواضح أنه لا اطلاق له لمورد المشروعية وانها تثبت بنفس اطلاقه بل هو ظاهر في مورد يكون الوضوء مشروعاً. في المرتبة السابقة، حتى يكون نور على نور على حد تعبير الرواية.

وفيه أنه لو انحصر دليل الاستحباب بهذه الرواية واما لو لم ينحصر كما لو استفيد من قوله تعالى ((ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين)) فلا يتم. المنهج الثاني: أنه لا يراد احراز دخل القدرة في الملاك، وانما يراد اثبات الاطلاق لمورد العجز وكون القدرة عقلية اما من خلال التمسك باطلاق المادة للمحمول الثاني أو بالدلالة الالتزامية مع سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية لا عن أصل الظهور والا لكانت الدلالة الالتزامية كذلك بلا خلاف بينهم إذ هي تابعة للدلالة المطابقة ذاتاً وانقاداً.

والميرزا يقول بانثلام الاطلاق سواء أكان اطلاق المادة أو اطلاق الدلالة الالتزامية حيث ينثلم الاطلاقان لو أخذ قيد القدرة في دليلهما لساناً كما هو في الآية، وعليه فلا ينعقد ظهور للمادة في المحمول الثاني وهو الملاك ولا في الأول وهو الدلالة الالتزامية لسقوط المطابقة ظهوراً.

ونكتة كون القدرة عقلية، هو اطلاق المادة وانها لم تقيد في لسان الدليل إذ لم يقل (ان كنت قادراً على الوضوء..) ومع عدم تقيدها فان لها محمولين في عرض واحد هي الوجوب والملاك وكلا المحمولين يجري فيهما الاطلاق حيث لم تقيد



المادة فإذا سقط اطلاق أحد المحمولين وهو التكليف للعجز بقي الثاني وهو اطلاق الملاك وبه تكون القدرة عقلية.

أو استفادة بقاء الملاك من الدلالة الالتزامية فأن الأمر بشيء له دلالة مطابقة على الإيجاب وله دلالة التزامية على الملاك، فلو سقطت المطابقة بمقيد لبي وهو كالم متصل، وكذا لو كان المقيد منفصلاً فإنه انما يقيد بمقدار ما فيه محذور وما فيه محذور هنا هو اطلاق الوجوب لحال العجز لا اطلاق الملاك، ولو قلنا بعدم الأولى تبقى الثانية لحال العجز فتثبت القدرة العقلية وبها يمكن اثبات الأمر ولو ترتيباً.

الا ان الميرزا يقول بإنتحام كلا الاطلاقين لو أخذت القدرة في لسان الدليل، لأن قيد المادة يرفع كلا الاطلاقين من محمول الوجوب ومحمول الملاك، كما ان قيد الوجوب يرفع اصل الدلالة المطابقة ومعه ترتفع اصل الدلالة الالتزامية لأنها تابعة لها ذاتاً عند الجميع حتى للقائل بعدم تابعة الحجية للدلالة الالتزامية لحجية الدلالة المطابقة، وعليه فلا موضوع للدلالة المطابقة مع كون القيد لبياً متصلاً، وفي الآية المباركة ان المقيد حاله حال المقيد المتصل فلا يمكن اثبات اطلاق الملاك لاثبات كون القدرة عقلية.

ولكنه غير تام، عدم قبول اطلاق المادة واطلاق الدلالة الالتزامية ولو فرض صحتهما في سائر الموارد، واما هنا فأن المقدار الوارد في لسان الدليل لا يكفي لثلم الاطلاق.

اما اطلاق المادة، فأن القيد لم يرد للمادة إذ لم يقل اغسلوا الغسل المقدور مثلاً، بل القيد راجع للهيئة، لوجوب التيمم ((فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا)) وموضوع وجوب الوضوء غير موجود، وانما استفيد أنه مقيد بالقدرة على الماء من الدلالة الالتزامية العقلية وهو لا يقتضي أكثر مما يقتضيه التقسيم قاطع للشركة، والقيد في



ذيل الآية لبيان حكم آخر وانما استفيد منه بالملازمة ان الوضوء غير موجود بمورد العجز، وما يقتضيه التقسيم قاطع للشركة والملازمة هو ان الوجوبين غير موجودين معاً لا ان كل المحمولات غير موجودة بل يبقى اطلاق المحمول الثاني على حاله مع ان الوجوب غير موجود إذ لا ملازمه لبقاء الملاك للوضوء مع عدم الوجوب ووجود وجوب التيمم وعليه فيتم كلا الوجهين، هذا الاشكال الأول على النهج الثاني، هذا مع تسليهما كبروياً.

وثانياً: سلمنا أنه لا يمكن اثبات اطلاق الملاك لأن القيد أخذ في لسان الدليل متصل وفي حال العجز لا محمول ثان للمادة ولا دلالة التزامية ومع ذلك نقول ان الذي أخذ في لسان الدليل هو الوجدان، فماذا يراد منه؟

أما ان يراد المعنى الأول والثاني للقدرة وكلاهما لا يمتنعان ثبوت الخطاب فضلاً عن الملاك، إذ القدرة بهذا المعنى إذا ثبت عدم دخلها في الملاك صح الأمر الترتبي، لأن المكلف يكون قادراً غير عاجز لا عن المعنى الأول ولا عن المعنى الثاني فيشملة الأمر فضلاً عن الوجوب لاثبات الأمر الترتبي.

نعم لو أريد من القدرة الاستفادة من (الوجدان) المعنى الثالث بمعنى (عدم الأمر المولوي) فإنه لا يمكن اثبات الأمر الترتبي للوضوء الا ان استفادة هذا المعنى من (عدم الوجدان) خلاف الظاهر، وانما المراد منه عدم وجوده وعدم امكان استعماله بقرينة عطف المريض على المسافر إذ يجد المريض الماء ولكنه يصعب ويشق عليه استعماله.

وهذا هو الاشكال الثاني وان عدم تمامية الاطلاق للمادة في المحمول الثاني وعدم تمامية الاطلاق للدلالة الالتزامية لا يضر بالترتب إلا إذا فسرنا عدم الوجدان بمعنى يشمل وجود الأمر بالخلاف وهو خلاف الظاهر، ومقتضى اطلاق الأمر بالوضوء خطاباً وملاكاً تمامية الأمر الترتبي.



وثالثاً: سلمنا أنه لم يتم الأمر الوجوبي ولو بالاستفادة من عدم الوجدان بما يعم الأمر بالخلاف، وحينئذ يقال: يكفي الأمر الاستجابي حيث يتمسك به لصحة الوضوء وهو غير مقيد إلا بالمقيد اللبي والمفروض أنه لا يمنع الإطلاق للملاك لمورد التزام إذ لا مقيد له بلسان الاستحباب فإذا ثبت أمر استجابي فهو يكفي إذ لا يتعين كون الأمر بالوضوء هذا الأمر الواجب ليصح الوضوء.

وقد مر الاشكال فيه.

وعلى هذا فالصحيح هو ان المانع الشرعي مسوغ للتيم ولكنه ليس شرطاً للوضوء، بمعنى أنه لو توضأ صح وضوءه لوجود الأمر الترتبي الوجوبي فضلاً عن الاستحباب.

الثاني: الوضوء المحرم.

إذا توضأ بماء مغصوب، وانطبق على وضوءه عنوان محرم، فهنا صور:
الصورة الأولى: على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، وان كلا العنوانين متحدان على فعل واحد، فيدخل في باب التعارض لاستحالة تعنون الفعل الواحد بعنوانين بلحاظ المبادئ فيكون تكاذب وتعارض بينهما، إذ احدهما يقتضي الانبعاث والآخر يقتضي الانزجار، فلا موضوع للترتب فيرتفع.
واما بناء على جواز الاجتماع، وان تعدد العنوان جائز ولا محذور فيه في مرحلة المبادئ، لا ضير فيه وان انطبقا على فعل واحد، وهنا يقع التزام إذ لا يستطيع فعل الواجب من دون ان يقع في الحرمة.

الصورة الثانية: مع عدم المندوحة، فإن الوضوء سوف يبطل، إذ لا يمكن الأمر بالوضوء لا مطلقاً كما هو واضح ولا مشروطاً بترك الآخر لعدم القدرة الشرعية عليه، كما لو قال: لو عصيت الاشتغال بالمغصوب فتوضأ به، هذا فيما أخذت القدرة بمعنى عدم الأمر الآخر، ولو انكرنا أخذ القدرة بهذا المعنى وأنه لا



يمكن استفادتها من الآية المباركة، وانما استفيدت القدرة بمعنى عدم العجز امكن ان يتوضأ بالأمر الترتبي فيحرم الغصب ولو عصاه فله أن يتوضأ، وليس هذا من تحصيل الحاصل لفرض وجود ثالث كما لو سكب الماء على وجهه لا لاجل الوضوء بل للتبرد مثلاً أو أهرق الماء.

الصورة الثالثة: مع المندوحة، أي مع وجود ماء آخر، فعلى كل حال يمكنه ان يتوضأ بالماء المباح وان الأمر بالوضوء فعلى لانحفاظ القدرة الشرعية إذ يتمكن من امتثال التكليف في غير المغصوب، هذا بناء على عدم التزام بين الواجب الموسع والواجب المضيق، والواجب الموسع هنا هو الأمر بالجامع للوضوء ما بين الحصة المحرمة والحصة المحللة، حيث تكون الحصة المحرمة مزاحمة مع الحرمة فإنه حينئذ يمكن الأمر العرضي بالوضوء وان كان لا يمكن الأمر للمزاحمة يمكن حينئذ الأمر بالوضوء الترتبي.

والصحيح هو امكان الامر الترتبي بالوضوء إذ تأتي منه قصد القرية كما لو قيل بكفاية تعدد العناوين أو كان غافلاً عن الغصب.

الثالث: توقف الوضوء على مقدمة محرمة، كما لو كان الماء مباحاً ولكنه موضوع في اناء مغصوب لا يعلم ان صاحبه يأذن بالتصرف في انائه، والتوضوء هنا يتوقف على اخراج الماء من الاناء المغصوب كي يمكن التوضوء به، حكم الميرزا هنا ببطالان الوضوء لعدم القدرة الشرعية عليه ومع عدمها فلا خطاب، ولا ملاك لتصحيح الوضوء.

هنا لا بد من التفصيل الى صور:

الصورة الاولى: ان يريد المكلف التوضوء بالماء بالارتماس لاجزاء الوضوء وهذا مما لا اشكال فيه انه تصرف في المغصوب فيحرم وبه يبطل الوضوء بناء على اجتماع الأمر والنهي، فيدخل في باب التعارض، فلا أمر بالوضوء فيبطل.



الصورة الثانية: أنه اخراج الماء دفعة واحدة ووضعه في اناء مباح، فلا اشكال في الصحة بعد سقوط الحرمة بالعصيان، فيتحقق القدرة على الوضوء ويصح.

الصورة الثالثة: انه غرف من الاناء تدريجياً فيتوضأ ويغسل بكل غرفة من الماء أحد اعضاء الوضوء، وهنا ان قيل بان الاعتراف بهذا النحو مما ينطبق عليه عنوان الغصب عرفاً، يبطل الوضوء ويكون حال الارتماس بالاناء المغصوب. وان قلنا بان عنوان الغصب لا ينطبق عرفاً على الاعتراف التدريجي، وهذه هي الصورة الرابعة: فهنا الاعتراف تصرف واما الوضوء فهو فعل آخر لا ينطبق عليه عنوان الغصب عرفاً فهنا فعلاً وخصوصاً مع الفاصل الزمني بين الفعلين، فالاعتراف هنا مقدمة للوضوء وليس داخلياً في ذي المقدمة، والمقدمة محرمة.

وهنا يقال: لو كانت القدرة الشرعية غير مأخوذة والمقصود منه هو التمكن من فعل الوضوء ولو في طول عصيان الواجب الآخر فيكون مأموراً به بنحو الترتب، كما لو قال لو اعترفت فتوضأ، وان كان عاصياً للأمر الأول. واما لو أخذت القدرة بمعنى (عدم الأمر الآخر) فإن نفس فعلية الغصب يكون مانعاً شرعياً رافعاً لموضوع وجوب الوضوء، ومع عدم الأمر به فلا موضوع للأمر الترتبي.

واشكال على الميرزا من بعض تلامذته: بأنه لو قيل بأخذ القدرة الشرعية فيصح الوضوء هنا بالاعتراف التدريجي ويكون حاله كالدفعي، إذ الأمر بالوضوء فيه في طول عصيان الأمر بالغصب، وان القدرة الشرعية تتحقق بشكل تدريجي إذ لا يشترط فيها ان تكون دفعية، بل هي ان يكون المكلف قادراً على كل جزء حين امثاله كما لو كان الماء الذي يتوضأ به ينبع تدريجياً فلا يتوهم أحد عدم صحة



الوضوء لتمكّنه منه ولو بالتمكّن على كل جزء جزء من اجزائه، وهنا كذلك ولا اشكال في صحة الوضوء، إذ المقدار اللازم عقلاً أو شريعاً (بمعنى عدم المانع) الجامع بين القدرتين التدريجية والدفعية، فكما ان القدرة التكوينية التدريجية كافية كذلك الشرعية هنا، فإن القدرة الشرعية التدريجية متحققة بالعصيان التدريجي في كل جزء من اجزاء الوضوء، والقدرة الشرعية بهذا النحو تكفي إذ لا يشترط ان تكون دفعية من أول الأمر بأن يكون المكلف قادراً على الفعل بتمام اجزائه، وعليه يصح الامر الترتبي في المقام ويكون حاله حال الامر الترتبي فيما لو صار المكلف قادراً دفعة واحدة.

ولا موجب لتقييد الخطاب بأكثر من موارد القدرة على فعل المتعلق ولو تدريجياً لأن نكتة القيد هي عدم اللغوية لا موجب لتقييد أكثر باخراج عدم القدرة أصلاً.

اما لو أخذت القدرة بالمعنى الثالث الذي هو مبنى المحقق النائيني (قده) فلا يمكن تصحيح الوضوء لأن القدرة بهذا المعنى (عدم الأمر بالمنافي) وليس بمعنى عدم العجز حيث يقال ان ظاهر أخذ عدم الأمر أنه قيد موجود حين ما يريد ان يمثل فهنا عدم المزامم الشرعي موجود في المقام، ذلك لأن حرمة التصرف في الغصب موجود وان كان الأمر بالجزء الأول من الوضوء، الغصب في مقابله قد ارتفع، ولكن الأمر ليس هو أمراً بغسل الوجه، بل واجب ارتباطي لتمام الاجزاء، وعليه فبلحاظ الاجزاء الاخرى (عدم المانع) موجود وهو حرمة الاجزاء الاخرى، وليس الأمر بالوضوء أمراً مستقلاً بكل جزء، بل ظاهر الأمر ان له فعلية واحدة للأجزاء الضمنية، والمانع الشرعي وان كان غير موجود للجزء الأول من الوضوء الا أنه موجود للاجزاء الأخرى التي لم يأت بها بعد فيكون الأمر الترتبي ممتنعاً لعدم الأمر به.



وعليه فقياس القدرة الشرعية على القدرة العقلية في غير محله، نعم القدرة الشرعية بالمعنى الثاني يمكن قياسها مع القدرة العقلية كما لو أخذت القدرة بمعنى عدم الاشتغال أو عدم العجز ولو في طول العصيان، فأن هذا هذا أمر ممكن والنكته اللغوية لا تقتضي عدم القدرة حتى تدريجياً، وفي ضوء ما تقدم.

أنه لا بد من التفصيل بين القدرة الشرعية بالمعنى الثالث حيث لا موضوع للأمر الترتبي، وبين القدرة الشرعية بالمعنى الثاني حيث يمكن الأمر الترتبي لأن وزانها وزان القدرة العقلية بخلاف القدرة بمعنى (عدم الأمر بالخلاف).

ولو أخذت القدرة بهذا المعنى فالحق مع المحقق النائيني إذ الأمر بالوضوء ولو بنحو الترتب.

هذا وقد عرفت عدم الدليل على اشتراط القدرة الشرعية بالمعنى الثالث في خطاب الوضوء، كما لو فرض استفادة ذلك من دليل الأمر الوجوبي المتمثل بالآية الكريمة فإنه يكفي الأمر الاستجابي المطلق في تصحيح الوضوء كما هو واضح.

المورد الثاني: ان يكون الواجب المتزاحمان طوليين في عمود الزمان مع كون المتأخر منهما هو الأهم والقدرة فيهما عقلية، فقد ذهب الميرزا النائيني (قده) الى استحالة الأمر بالمتقدم منها ولو بنحو الترتب، كما لو لم يكن المكلف قادراً على الصوم في اليومين لعدم قدرته على كليهما وله قدرة واحدة على أحدهما فقط أما الصوم على اليوم الحالي وأما الصوم على اليوم الاستقبالي، وإنما قيّد بالقدرة العقلية إذ لو كانا مشروطين بالشرعية فإنه لا يجري حينئذ الترجيح بالأهمية ولا الترجيحات الراجعة إليه، ويكون التخيير حينئذٍ شرعياً عنده لوجود قدرة واحدة على الجامع وملاك واحد، وإن كانت القدرة في أحدهما عقلية وفي الآخر شرعية فقد تقدم منه عدم امكان الترتب للمشروط بالقدرة الشرعية فلا يوجد الا تكليف واحد مطلق بالمشروط بالقدرة العقلية.



وأفاد في وجه ذلك: الى ان الأمر المتقدم على نحو الترتب يتصور على أحد وجوه أربعة، كلها مستحيلة:

الوجه الأول: ان يكون المهم المتقدم مشروطاً بترك الأهم كما في الضدين العرضيين، وهنا لا يمكن لأن ترك الأهم وعصيانه سوف يكون في زمانه وهو مستقبلي فيكون شرط المهم متأخراً والشرط المتأخر محال، فيكون الأمر بالمهم محالاً بخلاف الواجبين المتزامين العرضيين في زمان واحد حيث يكون شرط الترك أو العصيان للأهم مقارناً وليس بمتأخر، هذا مضافاً الى: لو تنزلنا وقبلنا الشرط المتأخر، فإنه توجد مضادة أخرى بين الأمر بالمهم الحالي وبين وجوب حفظ القدرة على الأهم الاستقبالي لكون وجوبه فعلياً، فأن حفظ القدرة وجوبها حالي فتقع المنافة والمضادة بينهما والاتيان بالمهم مع وجوب حفظ القدرة على الأهم الاستقبالي تمنع لكون القدرة واحدة فأن صرفها في المهم أو في مباح آخر يكون عاصياً للوجوب الآخر.

وبناء عليه أنه لو قبلنا الشرط المتأخر فإنه يتولد وجوب آخر وهو وجوب حفظ القدرة على الأهم الفعلي الآن ووقته استقبالي.

الوجه الثاني: أن يكون الأمر بالمهم مشروطاً بتعقب عصيان الأهم، وهو ما ذكره في تصحيح اجازة عقد الفضولي بناء على الكشف حيث قيل هناك ان تصحيح العقد بذلك معناه تأثير المتأخر في المتقدم أو المعدوم في الموجود وهو غير ممكن فعالجوا ذلك بأن الشرط هو تعقب الاجازة، و التعقب عنوان مقارن للعقد لا متأخر عنه، مع وجود الاجازة واقعاً في حينها، وهنا يقال: بأن الشرط هو التعقب بالعصيان لا واقع العصيان الذي يأتي متأخراً، وبهذا يزول اشكال الشرط المتأخر الا انه يشكل عليه ببقاء الاشكال الآخر على حاله إذا كان الأمر بالمهم



مشروطاً بتركه، فهو أمر بالضدين (المهم، ووجوب حفظ القدرة) وأشكل أيضاً أنه بحاجة الى دليل اثباتي ولا دليل عليه (على هذا القيد التعقب).

الوجه الثالث: ان يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان خطاب وجوب حفظ القدرة كما لو قال أحفظ قدرتك للأهم مطلقاً، ولو عصيت الحفظ فإت بالمهم، ويكون حال الضدين العرضيين فيتعقل الترتب بينهما.

وأشكل عليه: أنه غير معقول لأن عصيان القدرة اما ان يكون بنفس فعل المهم أو بفعل مضاد لهما، لو فرض وجوده، فعلى الأول يلزم طلب الحاصل وعلى الثاني يلزم طلب الضدين.

الوجه الرابع: ان يكون مشروطاً بالعزم على عصيان الواجب الاستقبالي، كما لو قال لو عزمت على عصيان الأهم – فعلت أم لم تفعل – صح الأمر بالمهم لأن العزم فعلي وحاصل فلا يلزم الشرط المتأخر.

وأشكل عليه: باستحالة لعدم امكان الأمر الترتبي فيما لو كان مشروطاً بالعزم على العصيان، ومحل بحثه الترتب، فالشقوق الاربعة كلها غير معقولة عنده، فلا أمر بالمهم لا مطلقاً لأنه من طلب الجمع بين الضدين، ولا مشروطاً بترك أو عصيان الأهم للمحاذير المذكورة المتقدمة، بخلاف الواجبين العرضيين.
الا ان الذي أفاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه

أما الوجه الأول: فيرد عليه بعدم استحالة الشرط المتأخر على ما حقق في محله، خصوصاً في امثال المقام الذي يكون الشرط المتأخر شرطاً في الخطاب فقط مع فعلية الملاك لفرض كون القدرة عقلية فيها، وليس شرطاً في الاتصاف كي يتوهم استلزامه تأثير المتأخر في المتقدم التكويني، بمعنى أنه لو قبلنا استحالة الشرط المتأخر فإنه في المقام ليس هو شرط متأخراً بل صورة الشرط إذ لا يراد

تأثير المتأخر وهو عصيان الأهم في فعلية المهم بل هو فعلي من أول الأمر وإنما شرط بذلك كي لا يلزم محذور طلب الضدين فهو صورة شرط وليس شرطاً. وأما ما أبطل هذا الوجه أيضاً، وهي المضادة بين الأمر بالمهم وبين وجوب حفظ القدرة فيرد عليه:

أولاً: ان وجوب حفظ القدرة عقلي وليس شرعي، وإنما هو مجرد حكم العقل باستحقاق العقاب على تفويت الواجب الأهم بتفويت القدرة عليه وليس هو حكم آخر وراء التكليف الأهم كي تكون له محركة زائدة على محركة نفس التكليف وقد فرض الفراغ عن عدم المنافاة بين محركة الخطاب الأهم المطلق مع محركة الأمر الترتبي في مبحث الضد.

وثانياً: لو فرض ان وجوب حفظ القدرة شرعي وليس بعقلي فلا شبهة بانه حكم طريقي محض للحفاظ على الواجب الأهم بلا محركة له لتكون منافية مع محركة الأمر الترتبي بال ضد.

وأما الوجه الثاني: فيرد عليه، ما أبطل به المنافاة بين الأمر الترتبي ووجوب حفظ القدرة على ما تقدم في رد الوجه الأول، وأما ما أبطل به هذا الوجه من عدم الدليل عليه اثباتاً فيرد عليه: بأن الدليل موجود وهو اطلاق الأمر بالواجب المتقدم لحاله تعقبه بعصيان الواجب المتأخر، إذ لا وجه لرفع اليد عن هذا الاطلاق وبه يثبت الأمر الترتبي المشروط بتعقب عصيان الأهم، كما تمسك باطلاقه لحال ترك الأهم أو عصيانه والا كيف ثبت اطلاقه لهذين الموردين فكما اثبتناه هناك كذلك هنا لحال تعقب العصيان للأهم.

وأما الوجه الثالث: وهو كون الأمر بالمهم مشروطاً بعدم حفظ القدرة وهو شرط مقارن، وقد ذكر (قده) بأنه لا يعقل لأن عدم حفظ القدرة انما يكون بفعل المهم أو بفعل ضد ثالث لهما - لو فرض وجوده - وهذا يرجع الى الأمر بفعل



المهم أو بفعل ما فرض من الضد الثالث لهما، والاول طلب للحصول والثاني طلب الجمع بين الضدين والأمر بالمهم لو كان مطلقاً لزم التضاد بين الأمر به والأمر بحفظ القدرة وان كان مشروطاً بعدمها فيكون مشروطاً بفعل نفسه أو بفعل ضده المفروض أنه ضد لهما وهو محال لأنه تحصيل للحصول على الأول وطلب للضدين على الثاني.

ولكنه غير تام: أولاً: أنه لا تعين لما ذكره من الفرضين وذلك لوجود فرض ثالث لهما وهو ان يكون ترك حفظ القدرة بفعل شيء يكون بفعله مضاداً مع حفظ القدرة وغير مضاد لفعل المهم، كما لو ترك شرب الدواء أو أكل الطعام فهو مضاد للأهم لأنه سيصبح غير قادر عليه في حينه ولكنه قادر على فعل المهم (الحالي)، فلا يكون ترك القدرة على الأهم مساوياً لفعل المهم أو الضد الآخر لهما كي يلزم المحذورين المتقدمين وعليه فيتصور شق ثالث لما ذكره الميرزا (قده) لعدم حفظها بفعل شيء ترتفع به القدرة على الأهم في وقته وغير مانع عن فعل المهم والمولى يأمر بالمهم على تقدير فعل هذا ولا يلزم أحد المحذورين، وهذا اشكال في اصل التصور.

وثانياً: ان حفظ القدرة وجوبها شرعي طريقي أو غيري وانه عنوان وجودي حاله حال اي عنوان وجودي يضاد فعل الأهم، وعليه فيمكن تقييد الأمر بالمهم بترك هذا الأمر الوجودي كسائر موارد الترتب، وان عصيان هذا الأمر الوجودي (حفظ القدرة) ملازم مع الواجب المهم ملازمة عدم الضد لضده فيصح التقييد به، من كون الشرط في الأمر الترتبي ترك الضد الآخر، وان ترك الآخر ليس نفس الضد بل لازمه، فيما لو كان لهما ثالث، إذ ترك الحفظ لا يتعين بفعل المهم لأن الترك لازم أعم، نعم لو لم يكن لهما ثالث فلا يعقل، واما مع الثالث فلا يلزم تحصيل الحاصل لكون الترك أعم ولا من طلب الضدين.



وبعبارة ان ترك الأهم ممكن اما بفعل المهم أو بلازم لهما فلا يثبت فعل المهم، بل هو أحد ملازميه فلا يساوق ترك الأهم لفعل المهم، وهذا في كل الموارد، وعنوان حفظ القدرة، مع فرض كونه عنواناً وجودياً فهو مضاد مع المهم، كتضاد الأهم لو كان عرضياً وفعلياً لا ما إذا كان استقبالياً، وحاله حال الأهم العرضي.

ثالثاً: لو قلنا بأن عنوان حفظ القدرة ليس عنواناً وجودياً بل هو عنوان منتزع من ترك المهم وترك الثالث المضاد للأهم والمهم، ومع ذلك لا يلزم أحد المحذورين من طلب الحاصل أو طلب الضدين لأن ما هو محقق لفوت حفظ القدرة اللازم من ترك المهم أو ترك الثالث، فلا بد من كلا التركيبين ليتحقق حفظ القدرة، فحفظها منتزع من كلا التركيبين (من مجموعهما) والمجموع من التركيبين يتحقق بعصيان أحدهما كما لو لم يترك المهم بل فعله أو لم يترك الضد الثالث لو فعله، والمحقق لعصيان حفظ القدرة، هو جامع أحد الفعلين اما المهم أو الضد الثالث لهما، فيمكن ان يأمر بالمهم على تقدير عصيان حفظ القدرة والذي يمكن ان يكون من أحد فردين (المهم أو الضد الثالث) ولكنه يأمره بعصيانه من خلال فعل المهم ليحقق أحد الملاكين للمولى بخلاف ما لو عصاه بفعل الضد الثالث فإنه يفوت كلا الملاكين من الأهم والمهم، وليس الأمر بالمهم هنا مشروطاً بعصيان حفظ القدرة معناه مشروطاً بفعل نفسه، لن للعصيان مصداقان جامع أحد الضدين (المهم وال ضد الثالث) وان ايها وجد كان كافياً لتحقيق العصيان فليكن تحققه بما يحقق أحد الملاكين للمولى.

نعم هناك اشكال آخر هو أنه لو كان عنوان عصيان حفظ القدرة عنواناً انتزاعياً من نفس فعل المهم أو الضد الثالث، فإذا وجب حفظها حرم تركها وتنحل الحرمة الى ترك المهم وترك الضد الثالث، فإذا انطبق عنوان الترك على نفس الفعل لزم اجتماع الأمر والنهي وهو ممتنع بلحاظ المبادئ الا انه اشكال آخر غير



محذور تحصيل الحاصل، فلو قال لو أردت عصيان الجامع فافعل المهم ولا أثر لتحصيل الحاصل إذ تحقق الجامع لا يعني تحقق الفرد ليلزم طلب الحاصل. وعلى هذا التقدير فيعقل الترتب فضلاً عن امكانه في بقية شقوق وان كان واحداً يكفي.

واما الوجه الرابع: فان اثبات الأمر الترتبي بالقدرة على العصيان ممكن بلا محذور على ما حقق في مبحث الضد.

المورد الثالث: التزام بين الواجب والحرام

التزام بين الواجب والحرام، كما لو توقف فعل الواجب على فعل الحرام وكان الواجب أهم ملاكاً، وفي مثل هذه الحالة هل يمكن جعل الخطاب التحريمي على المقدمة ولو بنحو الترتب أو لا يمكن؟ كما لو قال: ان لم تنقذ الغريق فلا تغصب كسائر موارد التزام أئت بالمهم على تقدير عصيان الأهم فلو أنقذ لا يكون طريق الانقاذ محرم، ولو لم ينقذ يكون حراماً، ذهب الميرزا الى عدم امكان الترتيب فلا ترتب ولا التزام.

والتحقيق: أنه على بعض المباني يمكن جعل حكمين فعليين مطلقيين وعلى البعض الآخر لا يمكن جعل الحرمة أصلاً.

والتفصيل: انه تارة يبنى على عدم وجوب مقدمة الواجب أصلاً.

وتارة أخرى: يبنى على وجوب المقدمة الموصلة لصاحب الفصول (قده).

وتارة ثالثة: يبنى على وجوب مطلق المقدمة وتخصيصها بالموصلة ما لم يكن هناك مانع عن الايجاب.

وتارة رابعة: يبنى على وجوب مطلق المقدمة وعدم امكان تخصيصها بالمقدمة الموصلة لصاحب الكفاية.



فعلى الاول: فلا يوجد محذور الا الامر بذى المقدمة والنهي عن المقدمة وكل منهما موضوع غير موضوع الآخر فلا محذور من اجتماع الامر والنهي. نعم في مرحلة الامتثال ان الامر بذى المقدمة يقتضي ايجاد المقدمة يقتضي ايجاد المقدمة وينافي النهي عنها في مرحلة الامتثال وعليه فباب التزام لا التعارض، إذ لا التقاء بينهما بعد فرض عدم سرية الوجوب من ذي المقدمة اليها. وهنا قد يقال: تطبيق قانون التزام بتقديم الأهم والبقاء على اطلاقه، فيما المهم مقيد بالمقيد اللبي وهو عدم الاشتغال بالأهم، وحيث يكون دليل الغصب مقيداً لباً بالغصب المقدور وهو فيما إذا لم يشتغل بالواجب الأهم، وعليه فيقيد المهم بنحو الترتب وان كان نهياً لا امراً، وهذا القيد ليس قيداً زائداً على المقيد اللبي وعليه فيكون تقييد النهي على القاعدة كسائر موارد الترتب، فيقول إذا كنت قادراً فلا تغصب، وانما يكون قادراً إذا لم يشتغل بالانقاذ فالحرمة مشروطة بعدم الانقاذ، وهذا معقول.

الا ان الصحيح: ليس خطاب النهي خطاباً ترتيبياً، أي لا يكون مشروطاً بترك الأهم، بل النهي المطلق والتقييد في متعلقه لا في خطابه لأن النهي ينحل الى حصتين، موصلة وغير موصلة والأولى لا يمكن النهي عنها أصلاً لغرض الايصال بها فلا تكون مقدورة واما الثانية محرمة إذ لا إنقاذ فيها للغريق، ولولا وجود الانقاذ لكانتا معاً محرمتين، فالحصة المقرونة مع الانقاذ لا يمكن ان تكون محرمة لأنها ملازمة مع الواجب الأهم وتحريمها هو من التكليف بغير المقدور، وحرمة أحد المتلازمين ووجوب الآخر محال إذا لم ينفكا وعليه فترتفع حرمة الحصة الموصلة جزماً، وأما الأخرى فهي محرمة مطلقاً لأنها غير مقرونة مع الواجب وهي فعلية ولا محذور في ذلك إذ لا تنافي بينها وبين الواجب لا في المبادئ ولا في الامتثال



لأن امتثال الواجب الأهم مع تركها ممكن كما لو أتى بالحصة الموصلة، فالحرمة الفعلية للحصة غير الموصلة تجتمع مع الواجب الأهم.

وهنا قد يقال: ان هذا ثبوتاً وان كان صحيحاً الا انه لا دليل عليه اثباتاً إذ أن تقييد الهيئة (مفاد الحرمة) استفيد من المقيد اللبي لمتعلق الحرمة (الغضب) حيث قيد بخصوص الحصة غير المقرونة بالانقاذ وهو قيد للمادة، كما ويمكن تقييد الهيئة إذا لم تنقذ الغريق فلا تغضب، وهنا عنوان الغضب مطلق (موصل أو غير موصل) والحرمة هنا مشروطة وليس الحرام هو المشروط.

إذن كلا الأمرين ممكن: بأن تقييد الحرمة وتبقى المادة مطلقة، وان تقييد المادة وتبقى الحرمة مطلقة، ولا معيّن لأحدهما فلا دليل على عدم إمكان الترتب في مقام الاثبات فتكون الحرمة ترتيبية، وتكون الحرمة فعلية مع كون متعلق الحرمة (الغضب) مقيداً بالحصة غير الموصلة وحيث قيد بالقدرة لو رجع الى كل منهما أرتفع المحذور.

وجوابه: ان اطلاق المادة ساقط على كل حال لما قرر في محله من رجوع جميع قيود الهيئة الى المادة، لعدم معقولية اطلاق المادة في مورد لا يثبت فيه الوجوب (مفاده الهيئة) فتقييد المادة بالحصة غير الموصلة معلوم على كل حال إذ الأمر يدور بين تقييد (للمادة اما ابتداءً واما بارجاع قيد الهيئة الى المادة) أي بين قيد للمادة والهيئة وبين قيد واحد للمادة وعليه فالمادة مقيدة على كل حال، والهيئة مطلقة ولا موجب لرفع اليد عن اطلاقها لاثبات حرمة مطلقة للمقدمة غير الموصلة، وهي حرمة فعلية لا تأتي بعد ترك الانقاذ بل هي حرمة فعلية مطلقة من أول الأمر لكن حرمة الحصة غير المقرونة مع الواجب، وعليه فمقتضى القاعدة هو الاطلاق في الهيئة والتقييد في المادة، والحرام هو الحصة من الغضب غير المقرون مع الواجب ومع الاطلاق فلا ترتب، وهو عكس ما يقال في سائر موارد الترتب



بأنها على القاعدة، ولا بد من الحاجة الى دليل على تقيد الحرمة بترك الانقاذ فأن مقتضى اطلاق الهيئة عدم الترتب في باب المحرمات المزاحمة مع الواجبات الأهم، ونفس الكلام يجري في المتلازمين (من الحرام الملازم للواجب الأهم) حيث يكون القيد للمادة لا للهيئة.

وهل يمكن اجراء هذا البيان في طلب الواجبين المتزاحمين حيث لم يقل به فيما حيث ينفي اطلاق كل منهما ويقيد الواجب المهم بالواجب المقرون مع ترك الأهم حيث تكون الحصة المقرونة مع ترك الأهم هي المأمور بها بأمر مطلق. جوابه: أنه يلزم فيه التنافي في مقام الامتثال، لأن ايجاب المقيد ايجاب للقيد فيكون القيد (الأمر بترك الأهم) مأمور به، والأمر بترك الأهم والأمر بفعله مطلقاً لا يجتمعان، ومن هنا لا بد من أخذ القيد (ترك الأهم) في الايجاب لا في المتعلق - الواجب - إذ لو أخذ في المتعلق لزم ترشح الأمر به فيكون مطلوباً للمولى، بخلاف الحرام فأن الحصة المقيدة بترك الواجب لا يلزم من تحريمها النهي عن الواجب، إذ حيثما يأتي بالواجب به بهذه الحصة بل بالحصة الأخرى التي ليس عليها حرمة.

وبه يتضح الفرق بين الايجاب والتحريم فأن القيد في الأول لا يمكن ارجاع القيد الى الواجب (المادة) للزوم محذور اجتماع الأمر والنهي، باعتبار ان ايجاب المقيد ايجاب للقيد وهو ترك الأهم فيكون مأمور به تركاً وفعلاً حسب الفرض فلا بد من ارجاع القيد الى الهيئة لا الى المادة، بينما في الحرام حين تحرم الحصة المقرونة بترك الواجب بجرمة مطلقة فلا يلزم من تحريمها النهي عن ذي المقدمة لأنه يؤتى به مع الحصة الموصلة لا مع الحصة غير الموصلة فلا يكون قد جيء الا بذات المقدمة لا بذاتها مع قيدها - المحرمة غير الموصلة - فلا تطارد إذ المقدمة المحرمة



مطلقاً هي غير الموصلة والمقدمة التي ليست محرمة هي الموصلة، وهي حصة من المادة لا تمامها.

وقد حاول العراقي البرهان عدم الحاجة الى الترتب في المتزاحمين وان كان كلاهما واجب وذلك بارجاع الامر الى حرمة تركه، بسد تمام ابواب عدمه الا من ناحية الواجب الأهم لأنه مأمور به فيكون الواجب المهم مقيداً لا الوجوب مقيداً بل يبقى على اطلاقه، والأهم كذلك، فيما تكون مادة المهم مقيداً بترك تمام ابواب عدم الا من ناحية فعل الأهم فهو ينهي عن كل ما يعدم المهم الا الأهم فيكون مطلوباً بلا نهى عنه من جهة دليل المهم فلا تطارد فيبقى على اطلاقه، وهو وان كان معقولاً ثبوتاً الا انه تأويل خلاف الظاهر وبجاجة الى دليل وهذا ارجاع باب الأمر الى باب النهي فإن لترك المهم حصتان بفعل الأهم وبفعل غيره من المنافيات والحرمة انخلالية فيكون المحرم خصوص الحصة المقرونة بترك الأهم.

وعليه فباب الواجبات لا مناص من الترتب، بينما في التزام بين الواجب والحرام ان عدم الترتب هو الموافق للأصل، والنتيجة نفسها على القول الثاني والثالث للمقدمة من وجوبها ووجوب الموصلة خاصة.

واما على ما ذهب اليه في الكفاية من وجوبها مطلقاً يشمل تقييدها بالموصلة على ما ذكره في الكفاية، فإن الحصة الموصلة وغير الموصلة تكون واجبة، وغير الموصلة محرمة حسب الفرض فيتعارضان.



المورد الرابع: موارد اجتماع الأمر والنهي

كما لو زاحم الحرام الأهم الواجب المهم فهل يمكن الأمر بالواجب مترتباً على ترك الحرمة والعصيان أو لا يمكن؟ ذهب المحقق النائيني (قده) الى الثاني، وإنما قلنا امكان الأمر الترتبي بعد عدم امكان اطلاق الأمر في مورد النهي لاستلزامه التكليف بغير المقدور.

وذهب السيد الشهيد (قده) الى الأول، فلو قال: إذا غصبت فصل، فهو ممكن.

وتفصيل ذلك: أنه بناء على الجواز وعدم المندوحة على اساس ان تعدد العنوان يستوجب تعدد المعنون خارجاً دخل المقام في مورد تراحم واجب ملازم مع الحرام خارجاً وفي مثل هذه الحالة لا اشكال في الترتب إذا لم يكن عصيان الحرام بارتكابه مساوفاً لتحقيق الواجب، والا كان من طلب الحاصل.

وبناء على تعدد العنوان يكفي وان كان المعنون واحداً باعتبار ان متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون، وحيث يكون العنوان متعدداً فأن ما تعلق به الامر غير ما تعلق به النهي ويكون من قبيل التركيب الانضمامي أو الاجتماع الموردي.

فيكون بناء على الجواز على أحد المسلكين ممثلاً وعاصياً في آن واحد.

وهنا يوجد بيانان لاثبات عدم امكان الترتب:

البيان الأول: ان تحقق العصيان والحرام اما ان يكون بنفس الصلاة فالحذور هو تحصيل الحاصل واما ان يكون بفعل آخر كالمشي مثلاً فالحذور هو طلب الضدين، كما لو قال: إذا مشيت فصل، وكلاهما محال.



وهذا الاشكال تقدم ذكره مع جوابه لما قلنا بإمكان تحقق العصيان بضد لا ينافي الأمر وان كان يحقق العصيان وارتكاب الغصب.

كما ويمكن افتراض ان القيد للأمر الترتبي انما هو عصيان الخطاب الآخر الذي هو الجامع بين الحركة الصلاتية في الغصب أو الحركة غير الصلاتية فيه، والتقييد بالجامع لا يستلزم أحد فردي الجامع وان كان واقعاً لا يتحقق الا باحدهما، الا ان كونه كذلك تحققاً لا يعني ان فرض تحقق الجامع هو فرض تحقق الفرد، اما هذا او ذاك، كي يلزم اما تحصيل الحاصل أو طلب الضدين، وانما يلزم أحد المحذورين لو كان الشرط هو الفرد خصوص هذا أو خصوص ذاك، والجامع أعم منهما فلا يستلزم أحدهما، وعليه فيعقل الأمر الترتبي مشروطاً بالجامع.

وفائدته ان المولى يصرف المكلف الى تحقق الجامع ضمن الفرد الذي يحقق أحد ملاكي المولى وهو الملاك الصلاتي.

نعم هنا محذور آخر ينشأ من عدم امكان التقرب بالفعل الحرام ولو كان مصداقاً لعنوان واجب، الا ان هذا محذور آخر لا ربط له بما هو المهم في المقام. البيان الثاني: ان يقال: بان الأمر بالصلاة مرتباً على العصيان يلزم منه تأويل الأمر بالخصوص الصلاتية وذلك لأن الصلاة مركبة من جنس الحركة ووصفها الصلاتي، وحيث ان اصل الحركة متحققه ضمن الغصب لأنها شرط وجوب المهم فلا محالة يكون الأمر بها من تحصيل الحاصل ويكون الأمر بحسب الحقيقة بالحركة وبوجوب اتصاف هذه الحركة بعنوان الصلاتية، ومعنى ذلك ان الأمر هنا على خلاف سائر الموارد حيث يكون الأمر منبسطاً على الحركة وعلى خصوصية الصلاتية، واما هنا فلا يمكن ان يشمل الأمر نفس الحركة لأنها حاصلة.



إذن توجد هنا مخالفة اثباتية، إذ في غير موارد الغصب يكون الأمر بالمجموع وفي مورد الغصب يكون الأمر بالخصوصية فحسب.

وجوابه: اما أولاً: ان هذا ليس تحصيلاً للحاصل، بل هو تحصيل بعض ما هو حاصل لا كل ما هو حاصل لأن الحاصل هو الحركة مجردة عن وصف الصلاتية والمأمور به هو الحركة مع الخصوصية الصلاتية.

واما اثباتاً: ان برهان تقييد الخطاب فغير العاجز وبغير الحاصل هو ثبوت اللغوية، إذ لو كان الفعل حاصلًا أو كان المكلف عاجزاً عن اتيان المتعلق حينئذ يقال بلغوية جعل التكليف عليه، واما هنا فلا لغوية في جعل الأمر عليه لأنه يبعث المكلف نحو اتيان المهم وتحصيل ملاكه، ويصرفه عن تركه ايضاً بعد ان ترك الاهم فلا لغوية.

وبهذا اتضح من مجموع ما تقدم ان اللازم في صحة الترتب ودخول المورد في باب التزام توفر الشرطين المذكورين في مستهل البحث، وهما ان لا تكون القدرة التقيد بها التكليف بمعنى عدم الأمر بالخلاف، وان لا يكون عصيان الخطاب الآخر مساوفاً مع تحقق متعلق هذا التكليف.

واتضح ايضاً ان في مورد التزام بين الواجب والحرام أو بين الحرامين أنه لا حاجة الى التحفظ على الخطاب التحريمي الى القول بإمكان الترتب، بل مقتضى القاعدة هي ثبوت الحرمة مطلقاً مع رجوع القيد الى المادة، وهي الحصة الخاصة المقرونة بترك مزاحمه.

التنبيه الثالث: التزام في الواجبات الضمنية

كما لو لم يتمكن من اداء الركعتين معاً وانما يقدر على ركعة واحدة، فهل تجري هنا أحكام التزام ويعقل ذلك أولاً؟



ظاهر المحقق النائيني (قده) انها تجري هنا كما في الواجبات الاستقلالية فلو تزامم الركوع مع القيام فهل يقدم الأول لكونه أهم مثلاً؟ أولاً .

والصحيح ان احكام التزامم لا تجري في الواجبات الضمنية لاختصاصه بالواجبات الاستقلالية، وهنا بيانات لعدم جريانه بعضها حلية وبعضها نقضية.

البيان الأول: أنه لا جعل مستقل للواجب الارتباطي المتعلق بالجزء بل هي مجعولة بجعل واحد متعلق بالمركب لا بجعل متعددة، وهذا الجعل الواحد مشروط بالقدره على مجموع اجزائه، وإلا لا يمكن الأمر به، لو لم يقدر على مجموع اجزائه، فإذا وقع التضاد بين جزئين من اجزاء المركب، فأن المجموع لم يعد مقدوراً للمكلف فيسقط الأمر به، ومع سقوط الأمر فلا موضوع لل التزامم، فإذا لم يدل دليل من خارج على وجوب باقي الاجزاء في فرض العجز عن بعضها فلا يمكن اثبات وجوبها بدليل الأمر الأول، وان قام دليل على عدم سقوط الواجب كلياً - كما جاء في باب الصلاة من انها لا تسقط بحال - فهذا دليل آخر غير مربوط بالدليل الأول فلا بد من ملاحظة دليله، وحينئذ يدور الأمر بين الأمر بسائر الاجزاء مع الجامع بين الجزئين لو لم يكن لدليل أخذ الجزئين اطلاق حيث ثبت التخيير أو بها مع أحدهما تعييناً فيما لو كان لدليل الجزء اطلاق حيث يتعين العمل به دون الآخر الذي لا اطلاق لدليله كما لو كان ثابتاً بالاجماع مثلاً.

وهذه شبهة حكمية في أصل التكليف الآخر وليس من باب التزامم، فلا بد من الرجوع فيها الى الأصول والقواعد العامة.

وانما سمي بالتزامم صورياً لأن المقصود بالتزامم كون الواجبين الشرعيين باقيين على حالهما بلا تصرف في شيء منهما، كل على تقدير تحقق موضوعه يكون فعلياً والتزامم هو بين موضوعيهما بلا تصرف في دليل كل منهما، إذ لا تنافي بينهما لا في عالم الجعل ولا في عالم الفعلية نعم في هذه المرحلة يرفع احدهما بامثاله موضوع



الآخر بالورود على القاعدة بنفس النكات التي تقدمت فيما سبق في كل خطاب بخلاف المقام فإنه تكليف واحد، وهو غير التكليف الأول الثابت بالدليل الأول بل هو ثابت دليل آخر على تقدير وجوده، فهو عاجز الى اثبات وكذا اثبات أحد الجزئين المتزامين تخييراً أو تعييناً بحاجة الى دليل.

البيان الثاني: ان الجزئين المتزامين - كما لو حصل بين القيام والسورة فإذا قام لم يقدر على قراءة السورة، وإذا قرأها لم يقدر على القيام فلا بد أن يجلس - اما ان يكونا معاً دخيلين في الملاك المطلوب من الواجب الارتباطي بالمركب مطلقاً حتى في فرض العجز، واخرى ان تكون دخلتها فيه مخصوصاً بحال القدرة على المركب، وثالثة يكون أحدهما المعين مؤثراً مطلقاً دون الآخر أو يكون الجامع بينهما مؤثراً حيث يخير بينهما.

وفي جميع هذه التقادير لا مجال للتزام، إذ على الاول يسقط الأمر رأساً للعجز عن تحصيل الملاك فيه، ولا أمر بالباقي، فلا يثبت تكليف لا بالأمر الأول لسقوطه ولا بالثاني لعدم وجوده.

وعلى الثاني يلزم ثبوت التكليف بباقي الاجزاء فقط من غير الجزئين، وعلى الثالث يلزم التكليف بسائر الاجزاء مع الجزء المعين، وعلى الرابع يلزم التكليف بسائر الاجزاء مع الجامع بين الجزئين، وفي جميع الصور الثلاثة الاخيرة لا يوجد إلا امر واحد فلا موضوع للتزام، وهذا البيان بلحاظ عالم الملاك.

البيان الثالث: وهو وجه نقضي: لو فرض ان التزام بين الواجبين الضمنيين، ومعناه ان يكون أحد الجزئين مشروطاً بترك الآخر كالواجبين الاستقلاليين، وكل قيد مأخوذ في الوجوب الضمني يرجع الى قيد في الوجوب الاستقلالي إذ لا استقلال للجعل الضمني بل هو مجعول ضمن جعل المجموع الاستقلالي وهذا معناه ان يؤخذ بالأمر بالمركب ترك الجزئين، حيث يؤخذ



بالأمر المشتمل على السورة ترك السورة، ومعناه ان الأمر المشتمل على السورة مشروط بتركها لكونه مأخوذاً بالأمر الضمني، وكذا بالنسبة الى القيام حيث يعود الأمر بالقيام مشروطاً بترك القيام وهذا محال لأن ما هو متعلق الأمر لا يشترط عدمه ولا وجوده.

البيان الرابع: وهو نقضي أيضاً: إذ لو تعاملنا مع الواجبين الضمنيين كما لو كانا استقلاليين لزم من ذلك طلب الجمع بين الضدين، لأن خطاب الأمر بالقيام يصبح فعلياً بترك القراءة والأمر بالقراءة يصبح فعلياً مع ترك القيام، فيكون كلا منهما فعليين لأنهما يرجعان الى امر واحد وهو الأمر بالمركب وعليه يكون هذا الأمر أمراً بالجمع بين الضدين وهو باطل.

ولا ينفع جواب ما أجيب به عن الكفاية ان هذا من الجمع بين الطلبين وليس امراً واحداً بالجمع بين الضدين فهو اجتماع بين الطلبين، لأن هنا ليس إلا أمراً واحداً استقلالياً أريد به ايجاد كلا الجزئين الذي كل منهما مضاد للآخر فيكون من طلب الجمع بين الضدين، إذ الأمر بالمركب جمع بين اجزائه، وهذا امراً واحداً فلا مجال للترتب، ومع عدمه لا مجال للتزام إذ هو فرع امكان الترتب.

هذه الصياغات الاربعة تثبت أنه لا تزام بين الواجبات الضمنية إلا ان هنا شبهة تذكر في مقابلها لتقدير نحو من الأمر بأحد الجزئين بلا حاجة الى أمر آخر بل بنفس الأمر الأول حيث يصاغ بنحو لا يلزم من سقوطه، ولو تمت هذه الشبهة فيقال بإمكان الترتب فيثبت التزام، حيث يقال بأن القدرة شرط لا في الوجوب بل هي شرط في الواجب بعنوان كونه مقدوراً وان الأمر بالمركب ليس أمراً به بعنوانين اجزائه بل هو امر بالمتعدد منها بعنوان كونه مقدوراً فالمتعلق للصلاة بالعشرة اجزاء منها مقدورة بما هي مقدورة لا بعنوانها وهذا العنوان كما ينطبق على جميع الاجزاء للمركب لو قدر عليها كذلك هو ينطبق على المقدور



منها لو كان بعضها تعيناً غير مقدور، وحينما يقع التراحم بين اثنين من اجزاء المركب ويكون كل منهما بتركه محققاً للقدرة على الآخر فيكون مقدوراً ويكون هو الواجب، وهذا معنى الأمر بكل منهما منوطاً بترك الآخر كما في الواجبين المتزامين.

فإذا تمت هذه الشبهة فلا حاجة الى الصياغات المتقدمة:

اما الأولى: فلأن الواجب ليس هو الاجزاء العشرة بعناوينها كي يسقط الوجوب بالعجز عن بعضها، وانما القدرة شرط للواجب وهو المقدور من الاجزاء وكل من الجزئين المتزامين مقدور على تقدير ترك الآخر.

واما الثانية: فان الجزء الدخيل في الملاك هو المقدور من الاجزاء، وكل من الجزئين على تقدير ترك الاشتغال بالآخر مقدور فيكون مأمور به على هذا التقدير وهو معنى الترتب.

واما الثالثة: فلأنها كانت مبنية على ان يكون الأمر بالاجزاء بعنوانها مع أخذ عدم كل من الجزئين بعنوانه في موضوع الآخر واما إذا كان الأمر متعلقاً بعنوان المقدور منها كانه قال: إذا كنت قادراً على شيء من الاجزاء فحيء به ولا محذور فيه أصلاً، إذ يكون كل من الجزئين على تقدير ترك المخر مقدوراً فيكون كل منهما على تقدير ترك الآخر واجباً.

ولك أن تقول: ان المقدور في حقه هو أحد الجزئين فلا يجب أكثر من أحدهما عليه مع سائر الاجزاء.

واما الرابعة: فلأن الامر إذا كان متعلقاً بالمقدور من الاجزاء فلا ينطبق غلا على سائر الاجزاء والجامع بين الجزئين المتزامين لا أكثر لأنه المقدور للمكلف فلا يلزم طلب الجمع.



ولكن هذه الشبهة على فرض تماميتها لا تجدي في تطبيق أحكام التزام الترجيح بأحد المرححات المتقدمة، إذ لو كانت القدرة شرعية في أحد الجزئين عقلية في الآخر تعين الأمر به دائماً واستحال الترتب، وان كانت القدرة شرعية في كلا الجزئين معاً ثبت التخيير دائماً ولم يتم شيء من المرححات المتقدمة، واما لو كان الترجيح بالقدرة العقلية فواضح العدم، واما الترجيح بالأهمية فقد تقدم من عدم جريانه في المشروطين بالقدرة الشرعية، واما الترجيح بما ليس له بدل على ماله بدل فإنه يرجع الى الترجيح باحتمال الاهمية أو بالأهمية الذي لا مجال له في المشروطين بالقدرة الشرعية، واما الترجيح بالأسبقية الزمانية فقد مر انه غير تام، مع أنه لو قيل بتمامه فأن أريد به الاسبقية في الوجوب فلا موضوع له هنا حتى لو قيل به في الواجبين الاستقلاليين لتعاصر الوجوبين الضمينين زماناً، ولو أريد به السبق في الواجب تعين الأمر المتقدم منهما دائماً ولا يمكن الأمر بالمتأخر فلو ترك المتقدم فقد فوت الملاك بذلك لأنه واحد بحسب الفرض.

الا ان الشبهة غير تامة وذلك لأن القدرة إن أخذت قيداً في الوجوب تمت الصياغات الاربعة المتقدمة لأن معناه ان الأمر تعلق بالاجزاء العشرة بعنوانيتها ولكن مشروطاً بالقدرة عليها، وان كان قيداً للواجب كما هو المراد من الشبهة كان الأمر بالجامع بين المتزامين وهو يختلف عن باب التزام الذي يوجد فيه أمران تعيينان ولا يتأتى فيه البيان الذي اخرج به باب التزام على القاعدة عن باب التعارض الحقيقي بركة القيد اللبي المستلزم لدخوله في باب الورود فأن جعل القدرة قيداً للواجب هو تصرف في ظهور الدليل الدال على وجوب كل من الجزئين بعنوانه لا بعنوان المقدور فلا يكون جائزاً على القاعدة، بل مقتضاها أنه لو علم بعدم سقوط الواجب الاستقلالي في مورد التزام وقع التعارض بين دليلي



الجزئين والا كان مقتضى القاعدة هو السقوط المطلق للواجب باعتبار العجز عنه، هذا أولاً.

وثانياً: ان ادلة الاجزاء وكذا الشرائط ظاهرة في الارشاد الى الجزئية أو الشرطية ولو كانت بلسان الأمر أو النهي، ومثل هذا المفاد لا يجري في التزام أصلاً إذ ليس مفادها حكماً تكليفاً يستحيل ثبوته للمتزامحين معاً كي نفتش عن المقيد اللبي له بل مقتضى اطلاق ادلتها ثبوتها لحال العجز أيضاً، فيلزم سقوط التكليف الاستقلالي بالمجموع رأساً، ولو فرض العلم من الخارج بعدم سقوط التكليف وقع التعارض بين اطلاقي دليلي الجزئين المتزامحين على اساس العلم بانتفاء أحد الجزئين.

التنبية الرابع: في التزام بين الواجب الموسع والمضيق.

كما لو لاحظ المكلف المصلي نجاسة في المسجد وهو واجب مضيق، والصلاة واجب موسع، وإذا صلى بعد زمان الازالة فلا مزاحمة بينهما وانما المزاحمة لو اتى بالصلاة في زمان الازالة فهل تكون صلاته مشموله للأمر بالصلاة مطلقاً أو تكون مشمولة بالأمر الترتبي فيما لو عصى الإزالة؟

ذهب المحقق النائيني (قده) على ما نسب إليه: القول بعدم جريان احكام

التزام فيها لامكان الأمر بالواجب الموسع المزاحم مع الواجب المضيق في عرض واحد بدون حاجة الى تقييد أحدهما بعدم الاتيان بالآخر لرجوع الأمر بالموسع الى ايجاب الجامع بين الافراد الطولية، فيبقى على اطلاقه بلا لزوم تقييد له إذ لا محذور في ذلك، والاتيان بهذا الجامع مع الواجب المضيق جمعاً مقدور فلا يلزم من الأمر بهما في عرض واحد المحال.

وقد نوقش من قبل جملة من المحققين:



الوجه الأول: للمحقق النائيني (قده) أن الأمر بالصلاة مقيد بالحصة المقدورة من الأمر لأن مفاده البعث والتحريك نحو متعلقه وهو لا يعقل نحو غير المقدور ولذا لا يكون الأمر متوجهاً إليه، وهذا ما بني عليه المحقق المذكور من كون الخطاب بنفسه يتطلب اختصاص متعلقه بالحصة المقدورة لأنه لا معنى للبعث والتحريك نحو غير المقدور، ومن هنا فأن الأوامر كلها متعلقة بالحصة المقدورة، وهي الحصة من الصلاة في غير وقت الازالة، وأما الحصة من الصلاة في وقت الازالة فلا أمر بها لأنها غير مقدورة الا مع ترك الازالة إذ بتركها تصبح مقدورة والا لزم طلب الضدين.

ولا يمكن دفعه بما ذكره السيد الخوئي (قده) بأن الأمر ليس مدلوله الا جعل الفعل على ذمة المكلف وابرار هذا الاعتبار، وليس اللفظ ايجاد للمعنى بل هو ابراز للحكاية وأخرى ابراز للاعتبار وهذا الميزان يمكن جعله على الجامع لافراد الواجب الموسع بلا محذور.

الا ان هذا أجنبى عما يريده المحقق النائيني، لأنه لا يريد ان يبين ان مطلق الانشاءات هي لايجاد المعنى باللفظ، وايجاد الباعثية الحقيقية باللفظ، بل هو ابراز نفسي لغرض مولوي وهو بذلك مدلول تصديقي لا وضعي مربوط باللفظ أو تصوري فقط، فهذا الاعتبار النفسي لم يحصل جزافاً، بل هو اعتبار لغرض مولوي وهو التحريك، وهذا الابرار والتحريك والاعتبار النفسي المبرز ليس مجعولاً جزافاً بل ليكون محركاً للمكلف نحو امتثال المتعلق فلا بد ان يكون ذلك المتعلق مقدوراً والا كان البحث والتحريك نحوه لغواً، وهذا مقيد لي متصل عرفاً وعقلاً بجعل متعلق الخطاب خصوص الحصة المقدورة، فلا اطلاق للخطاب لغير الحصة المقدورة، فهذا هو معنى ان الاعتبارات ليس مجرد اعتبار بل اعتبار لأصل الحركة لأن الغرض هو في ذلك.



إذن - هذا البيان لا يمكن المساعدة عليه

والصحيح في الجواب: ان المقيد اللبي العرفي العقلاني مقبول ولكنه لا يؤدي الى جعل متعلق التكليف هو خصوص الحصة المقدورة بل يؤدي الى ان تكون القدرة شرطاً في التكليف وان المتعلق هو الجامع بين الحصة المقدورة والحصة غير المقدورة، والجامع بينهما مقدور، لأن الأمر بالجامع لا بالفرد والجامع باعتبار فردة المقدور يكون مقدوراً إذ يكفي في كون الشيء مقدوراً كفاية أخذ أحد الطرق إليه ليكون مقدوراً بلا حاجة الى كون جميعها مقدورة، والجامع بين المقدور وغير المقدور، مقدوراً فيبقى متعلق الأمر على اطلاقه غاية الأمر ان المكلف حين عجزه وعدم قدرته أصلاً على الجامع لا يكون امرٌ عليه.

وما ذكره الميرزا من القيد يقيد المكلف بالقادر لا ان الأمر مقيد بالحصة المقدورة فهنا يجعل الأمر للمكلف القادر لا المتعلق الحصة المقدورة بل يبقى الجامع لأنه مقدور ولو بالقدرة على فردة، فالتكليف بالنسبة للمكلف فعلي وهو متعلق بالجامع، والمكلف قادر على الجامع ولو بالقدرة على بعض أفرادها وهذا التكليف فعلي ولا وجه لتقييده بهذا الفرد بالخصوص.

فهذا البيان للنائيني (قده) غير تام.

نعم لو ارجعنا التخيير العقلي في باب الواجبات الموسعة الى التخيير الشرعي الذي يعني تعلق أمر بكل فرد مشروطاً بترك الافراد الاخرى لم يكن الخطاب شاملاً للحصة غير المقدورة - وهو الحصة المزاحمة مع الازالة - الا بنحو الترتب والا لزم طلب الضدين ولكن المحقق في محله عدم رجوع التخيير العقلي الى الشرعي، بل الشرعي هو ما يرجع الى التخيير العقلي.



الوجه الثاني: ما ذكره السيد الخوئي (قده) من ان اطلاق الواجب الموسع للفرد من الصلاة المزاحمة مع الازالة غير معقول، فإذا استحال التقييد استحال الاطلاق بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والمملكة. إذ التقابل بين الاطلاق والتقييد اما من تقابل الضدين، حيث يكون لكل منهما لحاظ فالتقييد لحاظ القيد والاطلاق لحاظ عدم القيد، واما من تقابل العدم والمملكة، والاطلاق لا يكون الا في مورد قابل للتقييد (وهو قابلية المملكة) فإذا استحال التقييد استحال الاطلاق، واما من تقابل السلب والايجاب، حيث يكون الاطلاق عدم لحاظ القيد، فلو قيل بمسلك ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والمملكة، حيث يقال: بأن الأمر بالواجب الموسع يستحيل تقييده بالحصّة منه المزاحمة مع الازالة أي التي تقع في زمان الازالة للزوم طلب الضدين، فإذا استحال التقييد بهذه الحصّة فالاطلاق أيضاً يكون مستحيلاً للتقابل بينهما بالعدم والمملكة، وكلما استحال التقييد استحال الاطلاق.

الا انه غير تام، لو سلمنا المبني فأن بناءه غير تام، إذ معنى كلما استحال التقييد استحال الاطلاق المقابل لهذا التقييد، لان الاطلاق بمعنى عدم التقييد الذي يكون عدم القيد موجباً لشمول الاطلاق لمن يكون فاقداً للقيد لا ما هو واجد للقيد، والا لم يكن مقابلاً له بل مجتمعاً معه، وقد طبق المحقق المذكور هذا المعنى في موارد من الاصول والفقه، فقد طبقه في القيود الثانوية للأمر، فإذا استحال تقييد الأمر بقصد الأمر للحالات المذكورة في بابها، استحال الاطلاق المقابل له وهو ما كان شاملاً لفاقد القيد من الاحكام ومن هنا احتاج لمتهم الجعل أي جعل ثان يتم به الجعل الأول، كما لو قال: صل بقصد الامر الأول وعلى هذا فالاطلاق المقابل للتقييد في المقام هو ما يكون شاملاً للحصّة غير المزاحمة مع



الازالة، وهذه الحصة غير مستحيلة التقيد ولا بد ان يقول باستحالته كنتيجة طبيعية لهذا المبنى.

فالتقيد للفرد الفاقد للقيد يقابله الاطلاق للفرد الواجد لا الفاقد والا كان غير مقابل له، وهذا بلحاظ الفرد الفاقد لا الواجد والا كان مجتمعاً معه لا مقابلاً له، وكما استحال التقيد كان اطلاقه من الجهة مشمولة للفرد الفاقد للقيد يكون مستحيلاً، هكذا طبقه في القيود الثانوية واحتاج لمتهم الجعل، لأنه إذا استحال التقيد للواجد استحال الاطلاق للفاقد، وإذا احتاج للمتهم سواء أريد به المطلق أو المقيّد.

فالتطبيق هنا غير فني، وحيث يكون الاطلاق هنا ممكن لأن البعث ممكن وهو تقيد الصلاة بعد وقت الازالة (صل في غير وقت الازالة) فيكون الاطلاق المقابل له وهو الحصة المزاحمة مع الازالة ممكناً.

فالمبنى لا يفيد ولو قبلت كبراه.

الوجه الثالث: أنه لو بقي الأمر بالواجب الموسع فعلياً حتى في زمان المزاحمة مع المضيق، مع كون متعلقه استقبالياً لأنه غير مقدور شرعاً وبالفعل وانما يصبح مقدوراً بعد زمان المضيق، وهو معنى الواجب المعلق حيث يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، والواجب المعلق مستحيل لأحد تقريرين.

الأول: استبطان الحكم المحركة والباعثية، وهي متضافه مع الانبعاث والتحرك وتكون ملازمة له امكاناً وامتناعاً، وليس المقصود هنا استلزام التكليف للانبعاث خارجاً، بداهة ان الخطاب يشمل العاصين أيضاً ولا انبعاث لهم خارجاً، وانما المقصود بأن الخطاب يكشف عن داعي البعث بمعنى ايجاد ما يمكن ان يكون باعثاً، وامكانية البعث تلازم امكانية الانبعاث، وفي مورد الواجب المعلق لا امكانية للانبعاث خارجاً فلا يكون البعث ممكناً.



وهذا التقريب لو تم يثبت استحالة تعلق استحالة تعلق الوجوب بالجامع بين الافراد الطولية من أول الأمر في عرض الواجب المضيق، بل لا بد من تأخره وتخصيصه بالزمان الثاني، ومعه لا أمر بالفرد المزاحم الا الأمر الترتبي. الا انه غير تام في نفسه، فأن الخطاب وان كان بداعي البعث والتحريك ولكنه لا يتطلب أكثر من امكانية الانبعاث في مجموع عمود الزمان من الواجب الموسع والا يلزم امكانية الانبعاث في كل آتات ذلك الزمان، لأن الخطاب بطبعه الأولي، لا يدل على أكثر من الجعل الذي لا يتوقف ثبوته على امكانية الانبعاث، وانما قيد بذلك بمقتضى ظهوره السياقي الكاشف عن المدلول التصديقي من ورائه، وهو داعي البعث والتحريك، بمعنى أن غرض المولى من تكليفه هو ايجاد الداعي والتحريك، ولا يكتفي بأن التكليف هو لمجرد الكشف عن مبادئ الحكم من الكراهة والارادة والحب والبغض، بل له غرض آخر وراء حكمه ناتج عن حكمه وهو كونه بداعي ايجاد الباعث والمحرك للمكلف، وهذا الباعث يتحدد وفقاً لما يفهمه العرف عن سياق الخطاب وهو لا يفهم من التكليف بواجب يطلب فيه صرف وجوده في عمود الزمان أزيد من داعي البعث في مجموع ذلك الزمان لا في كل آن آن منه.

الثاني: استلزام الواجب المعلق ان يكون الحكم مشروطاً بشرط متأخر، فإنه باعتبار تأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب في الواجب المعلق لا محاله يكون مجيء ذلك الزمان شرطاً في صحة جعل الوجوب المتقدم فيكون مستحيلاً بناء على استحالة الشرط المتأخر.

نعم لو كان الشرط هو تعقب الأمر المتأخر الذي هو شرط مقارن لا متأخر أمكن جعله ثبوتاً، ولكنه خلاف ظاهر الدليل على شرطية نفس الزمان المأخوذ في الواجب اثباتاً.



وهو غير تام: فإنه مضافاً الى معقولية الشرط المتأخر على ما حقق في محله، ان شرطية القدرة وتقييد الخطاب به في المقام لم يكن بدليل خاص وانما المقيّد هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو الظهور الباقي المتقدم، ومن الواضح ان الضرورات تقدر بقدرها دائماً، ولا قبح في التكليف بالجامع من أول الأمر بعد ثبوت القدرة عليه ولو في الزمان المتأخر كما أنه لا ينافي الظهور العقلاني السياقي المتقدم، وهذا يعنى اننا نتمسك باطلاق الخطاب لاثبات الوجوب في المقام من أول الأمر ونستكشف منه بالملزمة ان الشرط هو تعقب القدرة الذي يكون شرطاً مقارباً، فإن كل اطلاق كان مفاده ممكن الثبوت بوجه يكون مقتضى القاعدة التمسك به.

وهكذا يتضح ان الصحيح ما ذكره المحقق النائيني (قده) من عدم التزام بين الواجب الموسع والمضيق.

التنبية الخامس: التزام بين واجبين أحدهما غير منجز، كما لو كان مجهولاً جهالاً غير معذور فيه بحيث تجري البراءة فيه عقلاً أو شرعاً فما هو حكم الواجب الواصل مع افتراض ان المجهول هو الواجب الأهم، فهل يكون الأمر بالمهم - الواصل - أمراً مطلقاً أو ترتيبياً أو لا يكون أمراً أصلاً؟ ظاهر كلام الميرزا النائيني (قده) أنه لا يمكن الأمر بالمهم حتى بنحو الترتب لو كان الأهم مجهولاً وغير منجز.

وحاصل ما ذكره (قده): اما الأمر بالمهم المطلق مع الأهم واقعاً وان كان المكلف جاهلاً يلزم منه طلب الضدين، وان كان مشروطاً فهو غير معقول، لأن الأمر المشروط بعصيان الأهم غير ممكن لعدم تحقق موضوعه فلا يعقل عصيانه لفرض الجهل به وعليه فلا موضوع للعصيان المحقق لموضوع المهم الترتبي.



وأنه مربوط بعصيان الأهم وهو غير ممكن إلا إذا وصل الأهم ليعقل عصيانه وهو خلف فرض الجهل به، فالأمر الترتبي بالمهم في مورد العصيان لا يعقل جعله إذ لا يمكن توجيهه للأهم، ليقال له: أئت بالمهم إذا عصيت الأهم، فيكون الأهم معلوماً وهو فعلي وبه يرتفع وينتفي موضوع المهم، وكل خطاب انما يعقل جعله إذا كان قابلاً للوصول الى المكلف والتوجيه اليه ليحركه، كما يقال: في تكليف الناسي، فلو قال: ايها الناسي اخرج عن الناسي فهنا كذلك، حيث المهم مشروط بعصيان الأهم فلو لم يحرز المكلف موضوعه (عصيان الأهم) لا يتحرك إليه إذ الحركة فرع احراز موضوعه، وإن قيل انك عاص، التفت فترتفع الشبهة ويصبح عالماً فوجب عليه الأهم وبه يرتفع موضوع المهم فالمقام شبيه بخطاب الناسي الذي يكون محرراً والانبعاث من قبل الناسي لا يكون معقولاً.

وهكذا تبين أنه لا أمر بالمهم لا مطلقاً لكونه طلب الضدين ولا مشروطاً للمحذورين المتقدمين.

والصحيح أنه يمكن جعله في مورد عدم تنجز الأهم مطلقاً أو بنحو الترتب بعكس ما ذكره الميرزا (قده) فهنا دعويان

دعوى: ان الأمر بالمهم مطلق في حال عدم تنجز الأهم.

ودعوى: أن الأمر بالمهم في مورد عدم تنجز الأهم يمكن جعله مشروطاً.

اما الدعوى الأولى: وهذا ابقاء الامر بالمهم على اطلاقه لا يقيد لا بالعصيان ولا بالترك للأهم ولا بالعزم على عصيانه بل يبقى مطلقاً في فرض عدم تنجز الأهم وعدم صحة قياس المقام بمورد اجتماع الامر والنهي بناء على الامتناع ببرهان:

أنه يمكن التمسك فيها بالخطاب الواصل وهو (المهم) حتى وان قيل باستحالة الترتب فضلاً عما لو قيل بإمكانه.



والوجه في ذلك: ان محذور الامتناع المستوجب للتنافي بين الحكيم يختلف نسخاً في كل من البابين (في باب التزام، هنا وبين باب اجتماع الامر والنهي) فأن الامتناع في باب الاجتماع انما يكون في مركز سابق على الحكم، أي في مرحلة المبادئ في الحب والبغض والارادة والكراهة، حيث يدعى - بناء على الامتناع - سواء أكان لعنوان واحد أو لعنوانين على معنون واحد بناء على السراية من العنوان الى المعنون، استحالة الاجتماع للارادة والكراهة على موضوع واحد وهذا لا ربط له بمرحلة امثال الحكم وتحرك المكلف نحوه خارجاً اطاعة له كي يتأثر بتنجز التكليف عليه وعدم تنجزه بل الاستحالة على تقدير صحتها ثابتة سواء وصل الحكم الى المكلف أم لا.

واما الامتناع في المقام فيكون بلحاظ عالم ما بعد الحكم وما يستتبعه من اقتضاء التحريك نحو الامثال، والتحريك نحو امثال الضدين معاً غير معقول، واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يلزم من ارادتهما محذور اجتماع الضدين أو المثلين، كما ان مبادئ الحكم من الحب والبغض أمور تكوينية فلا ضير في تعلقهما بالضدين.

فتمام النكتة في المحذور منحصر في هذا الباب بمرحلة الجعل وما يستتبعه من التحريك نحو الامثال الذي هو فعل اختياري مباشر للمولى، فلا بد ان يلحظ هذا المحذور وحدوده ليرى أنه يجري في موارد الجعل بأحد الحكيم أو لا؟ والصحيح عدم جريان المحذور في موارد الجهل بأحد الحكيم المتزامين وعدم تنجزه، فأن ههنا مسلكان:

مسلك: يعتبر الحكم مجرد اعتبار وهو شامل حتى لموارد العجز، غاية الأمر العقل لا يحكم بلزوم الطاعة فيها، وعلى هذا المسلك يعقل الأمر بالضدين مطلقاً



إذ لا محذور فيه غير ان العقل لا يحكم بلزوم الاطاعة لأكثر من واحد، فإذا كان التكليف الأهم غير واصل حكم العقل بتنجز التكليف المهم ولزوم امتثاله. ومسلوك: يقول باختصاص التكليف بمورد القدرة وعدم ثبوته بموارد العجز، وله ملاكان، ملاك قبح تكليف العاجز لكونه احراجاً له على العصيان، ومن الواضح أنه لا يقتضي أكثر من تقييد التكليف واخراج موارد تنجز التكليفين معاً، وإما إذا كان أحدهما غير منجز فلا يلزم من اطلاق الآخر أي احراج على العصيان.

وملاك ان التكليف بداعي التحريك والبعث كما بينه المحقق النائيني (قده) ومن الواضح أنه لا يشمل الا موارد امكان الانبعاث خارجاً، والضدان لا يمكن الانبعاث إليهما، فلأن المقصود من داعي البعث والتحريك ليس هو البعث الفعلي للمكلف والانبعاث الفعلي والا كان العاصي غير مكلف إذ ليس له داعوية فعلية، وانما المقصود الداعوية الاقتضائية حينما لا يكون مانع شرعاً أو عقلاً، ومن الواضح ان هذا المعنى يعقل ثبوته بلحاظ كلا الضدين في موارد عدم تنجز أحدهما، إذ لا يلزم من اطلاق الأمر في كل منهما مشروطاً بعدم تنجز الآخر محذور التنافي بين الداعويين لا ذاتاً كما هو واضح، ولا عرضاً بلحاظ اقتضاء كل منهما لاستحقاق الامتثال لأنه لو فرض تنجز التكليف المجهول ارتفع التكليف المعلوم لفرض اهمية المجهول ومع ارتفاعه فلا يكون مقتضياً للامتثال، وهذا يعني عدم اجتماعهما في اقتضاء الامتثال معاً فلا موجب لرفع اليد عن اطلاق الخطاب الواصل في الفرض المذكور - أي عدم تنجز الخطاب الآخر -.



التنبيه السادس

في تطبيق فكرة التزام على مسألة فقهية مشهورة، وهي ما إذا وقع التزام بين وجوب الحج على المستطيع ووجوب الوفاء بالنذر ونحوه، كما إذا نذر زيارة الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة فأيهما يقدم؟ فصل صاحب العروة الوثقى فيما إذا نذر أولاً ثم استطاع بعد النذر، فذهب أنه لا يجب الحج لأن الوفاء بالنذر رافعاً لموضوع وجوبه إذ هو مشروط بعدم المانع والنذر مانع، وأن تأخر النذر فحكم بتقديم الحج وعدم انعقاد النذر.

والمحققون ذهبوا الى تقديم الحج على كل حال وان تفصيل صاحب العروة لا وجه له، فإنه لو نذر أولاً ثم استطاع للحج فأن وجوب الحج بمجرد توفر الزاد والراحلة يصبح فعلياً ويقدم على وجوب النذر بحيث لا يجب الا إذا عصى الحج إذا قيل بأنه يصح لو ترك الحج لا ما إذا قيل بطلانه على تفصيل محله الفقه. والصحيح هو تقديم الحج عند المزامحة وأنه لا يسقط بالنذر السابق عليه وقد ذكروا لذلك جملة من الوجوه:

الوجه الأول: هو الترجيح بالأهمية، فيما لو فرض كون القدرة في النذر عقلية وان ملاكه مطلق ثابت على تقدير الاشتغال بالحج، ومع ذلك رُجح الحج، لأن القدرة فيه عقلية أيضاً فيكون ملاكه مطلقاً وهو أهم جزءاً أو احتمالاً، وقد تقدم صحة الكبرى من التقديم بالأهمية مع توفر الشرطين المذكورين، وهما كون القدرة عقلية على ما استفيد من دليل الحج بمعنى أن الاشتغال بواجب آخر فضلاً عن فعليته لا يرفع ملاكه وان ملاكه أقوى، اما قطعاً واما احتمالاً، فإذا تم الشرطان تحقق مصداق من مصاديق كبرى الترجيح بالأهمية.



أما الأول من الشرطين فيثبت باطلاق الدليل فأن دليل الحج وان ذكر فيه الاستطاعة وقد مر ان مجرد اخذها بلسان الدليل لا يدل على انها شرعية وأن أي وجوب آخر يرفع ملاك هذا الواجب، فأن الاستطاعة بلحاظ نفس الآية المباركة فهي ظاهرة في ما يقابل العجز التكويني وما يلحق به عرفاً من المشقة والحر، وعند النظر الى الآية بضميمة الروايات المفسرة للآية والتي فسرت الاستطاعة بالزاد والراحلة (القدرة المالية والبدنية) وتخليه السرب (السلامة في الطريق) ولم يرد في شيء منها ان لا يكون واجب آخر أو يكون غير مشغل بواجب آخر مضاد للحج.

وعلى هذا فهي لا تكون بمعنى عدم الاشتغال بواجب آخر، فإذا كان أخذ عنوان الاستطاعة دخلها ظاهراً في الملاك فغاية ما ثبت في المقام دخل القدرة التكوينية في وجوب الحج وهي محفوظة حتى مع وجود وجوب الوفاء بالندر على المكلف، وعلى هذا فملاك وجوب الحج فعلي.

لا يقال: ان هناك قيد لبي عام لكل خطاب وهو عدم الاشتغال بالضد الواجب المساوي أو الأهم ومعه لا يمكن التمسك باطلاق الدليل لحال الاشتغال بالضد الثالث لاثبات فعلية ملاكه الا على مسالك غير تامة.

قلنا: ان الاطلاق على القاعدة لأن الضد ليس من الضد المساوي أو الأهم من الحج فضلاً عما إذا علم بمرجوحيته، فاطلاق الايجاب للحج باقٍ وغير ساقط وغير داخل في مورد القيد لعدم وجود المقيد اللبي وبهذا يكشف الاطلاق بالايجاب عن الاطلاق في الملاك لأنه مدلول التزامي للأول وبهذا تكون القدرة عقلية.

وقياس المقام على دليل وجوب الوضوء الذي كان مشروطاً بالقدرة بحسب لسان دليله حيث استظهر منه كون القدرة شرعية فيه غير تام، فإنه مضافاً الى



عدم تمامية الاستظهار المذكور في المقيس عليه - كما تقدم - ان نكتة الاستفادة عطف المريض على المسافر في الآية مع تمكنه من الماء خارجاً مما قد يجعل قرينة على ارادة معنى أوسع للقدرة - التمكن من الماء بمعنى وجدانه، والقدرة على استعماله - ومثل هذه النكتة غير موجودة في المقام.

واما الثاني من الشرطين، وهو كون ملاك الحج أهم من ملاك النذر فإن لم يقطع بها على ضوء ما ورد فيه من الاحاديث الكثيرة المذكورة على اهتمام الشارع به وجعله من اركان الدين حتى عبرت الآية عن تركه بالكفر وجاء في الروايات وصف تاركة بأنه يموت نصرانياً أو يهودياً على ما في بعض الروايات، ولا أقل من هذه المجموعة نستفيد عدم احتمال أهمية وجوب الوفاء بالنذر في قبال أهمية وجوب الحج أو ضعفه على أسوء التقادير، وهذا المقدار كاف في الترجيح بالأهمية ولعل العديد من المحشين على العروة استفاد تقديم الحج من الترجيح بالأهمية المستفادة من الأدلة الشرعية.

الوجه الثاني: ترجيح وجوب الحج باعتبار كون القدرة فيه عقلية بالبيان السابق وان القدرة في النذر شرعية باعتبار ما ورد في أدلته من ان ((شرط الله قبل شرطكم)) الظاهر في ان هذا الوجوب لا يزاحم وجوباً آخر شرطه الله والحج مما شرطه الله فلا يزاحمه ما يشرطه المكلف على نفسه من الالزامات الشرعية. والمراد من القبلية هنا ليس الزمانية بل القبلية بالامتثال والاطاعة والتقديم لكل واجب إلهي على الواجب الذي يوجبه المكلف على نفسه.

الوجه الثالث: لو قبلنا بان القدرة في الحج شرعية كما يقوله صاحب العروة، ومن الواضح ان القدرة الشرعية لها معان ثلاث: ما يقابل العجز التكويني الذي يرفع الملاك والخطاب معاً، وهذا المعنى لا أثر له على ما تقدم لانخفاظه، وعدم الاشتغال بواجب آخر، فلو اشتغل بواجب آخر ارتفع الخطاب والملاك



معاً، ونفس وجود مانع شرعي سواء امتثله أم لم يمتثله، يكون رافعاً للملاك والخطاب معاً ويعبر عنه عدم المعجز الشرعي أو المولوي، فلو استظهرنا المعنى الثاني للاستطاعة في وجوب الحج بمعنى ان الاشتغال بالضد - النذر - يكون رافعاً لملاك وجوب الحج فالمكلف غير مستطيع، واما إذا لم يشتغل بالواجب الآخر فلا يقال بأنه غير مستطيع للحج، فلو استظهر هذا المعنى فإنه أيضاً يقدم على وجوب الوفاء بالنذر لأن القدرة فيه بمعنى أخس وهي بالمعنى الثالث - بمعنى عدم الأمر بالخلاف - لأن الظاهر من اشتراط عدم مخالفة النذر شرط الله تعالى ان لا يكون على خلافه الزام من الشارع، اشتغل به أم لم يشتغل به وبهذا لا ينعقد النذر وشبهه فيما لو وجب عليه الحج وان لم يشتغل به، وقد تقدم ان الواجبين المتزامين مع اختلاف معنى القدرة الشرعية فيهما يقدم ما هو مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني على ما هو مشروط بها بالمعنى الثالث.

الوجه الرابع: لو تنزلنا وقلنا بأن القدرة الشرعية في الحج هي أيضاً بمعنى عدم الأمر بالخلاف، ومع ذلك يقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر وحيث لا يمكن أخذ هذا المعنى في المتزامين، الا إذا كانت أحدهما بمعنى أخس من الأخرى، كما لو كانت في احدهما بمعنى عدم الأمر بالخلاف بالفعل وفي الأمر بمعنى عدم الامر بالخلاف في نفسه المعبر عنه العدم اللولائي - لولا هذا لكان ذاك موجوداً - قضية شرطية وهي تصدق حتى مع عدم تحقق جزءها بمعنى ان عدم وجود هذا لا لوجود ذاك، وعلى هذا فتارة يؤخذ عدم وجود هذا بالفعل لرفع وجود ذلك وأخرى عدم ذاك في نفسه حتى لولا هذا.

وهنا يستفاد ويستظهر من شرط الله قبل شرطكم ان عدم الامر بالخلاف في عدم وجوب الوفاء بالنذر هو عدم وجود تكليف آخر في نفسه لأن القبلية هنا معناها مع قطع النظر عن شرطكم والتزامكم الذي جعلتموه على انفسكم



هل يكون ثمة شرط شرعه، فان لم يكن فاجعلوا شرطكم فالقبليّة لا بد فيها من ملاحظة ذاك قبل هذا فإذا لم يكن موجوداً فأجعلوا نذرکم، فالعدم هنا هو العدم اللولائي، العدم في نفسه، حتى لولا هذا ذاك لم يكن موجوداً، بخلاف دليل الحج فان الاستطاعة تفوت على عدم الأمر بالفعل لا على عدم الأمر اللولائي - اي لولا وجود الحج - وعليه فيقدم الحج.

هذه الوجوه كلها صحيحة في تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر وشبهه في موارد تراحمهما.

وقد ذكر وجهين آخرين غير تامين لتقديم الحج في هذه المسألة:

أولهما: ان تقديم وجوب الحج من باب أنه كلما تحققت فعلية لوجوب الحج بالاستطاعة ولو بعد انعقاد النذر وانشائه، فإنه رافع لموضوع النذر وهو معنى ترجيحه وتقديمه عليه، لماذا؟ يكون الحج وارداً على النذر.

جوابه: لأن النذر فعل انشائي للمكلف فلا يجعله الا على المقدور عليه ولا يعقل جعله على غير المقدور عليه مع التفاته الى ذلك، وهذا قيد لبي معلوم لكل ناذر ونحوه أنه ينظر الاتيان بالفعل المقدور عليه بالفعل ومع وجود هذا القيد فالفعل المنذور يكون هو الحصة المقدورة في الفعل المنذور ولو ظهر ان هذا الفعل لم يكن مقدوراً فإنه ينكشف أنه لم يكن منذوراً لا أنه كان منذوراً لا أنه منذوراً ولكنه يسقط من باب العجز عنه، بل هنا لا موضوع للنذر فيكشف عن ارتفاع متعلق النذر الانشائي.

وغير المقدور شرعاً كغير المقدور عقلاً، فالفعل المنذور هو المقدور شرعاً وعقلاً، وحينما يأتي وجوب الحج يكون رافعاً لموضوع النذر وهو القدرة عليه لأنه محقق للعجز (المانع) الشرعي فيرتفع موضوع وجوب الوفاء بالنذر بارتفاع موضوعه وهو (الفعل المقدور) فلا يشمل له دليل وجوب الوفاء بالنذر لعدم شمول النذر له،



فيكون وجوب الحج رافعاً لوجوب النذر من جهة رفعه لموضوعه لأن دليل النذر يشمل المقدور وهذا غير مقدور.

وجوابه: لو سلمنا القيد اللبي وان المكلف الملتفت لا يجعل على نفسه فعلاً غير مقدور، أنما نسلّمه في حدود المقدور العقلي لا مطلقاً، أي العاجز عنه تكويناً، وأما المقدور الشرعي فما لا دليل على كون المكلف لا يجعل على نفسه فعلاً غير مقدور شرعاً، إذ قد يكون المكلف غير ملتفت لكنه لم يجعل أو قد يجعل حتى وان التفت الى التزام مع واجب آخر لغرض له في رفع موضوع التكليف الآخر إذا كان مشروطاً بعدم المعجز الشرعي، فهذا المقيّد اللبي لا يثبت أكثر من شمول النذر لموارد العجز التكويني لا لموارد العجز الشرعي، وهو عدم الأمر بالخلاف، بل عدم الاشتغال بالمعنى الثاني للقدرة قيّداً لبيّاً لا معنى لأخذه إذ لعل المكلف يريد ان يجعل هذا رافعاً لذلك.

فهذا الوجه غير وجيه.

ثانيهما: وهو مبنى السيد صاحب العروة على التفصيل، وهو ترجيح وجوب الحج وتقديمه على وجوب الوفاء بالنذر بالاسبقية، فيما لو قلنا باستحالة الواجب المعلق، فإن وجوب الوفاء بالنذر انما يصير فعلياً لا حين انشائه ولا حين تحقق ما تعلق النذر عليه، بل يصير فعلياً حين امتثال النذر فلا وجوب للنذر قبله والا لزم الواجب المعلق، وهو مستحيل على الفرض إذ فعلية وجوب الوفاء هي القدرة على الفعل المنذور - في زمانه - فزيارة عرفة لو نذرها المكلف تصبح فعلية في يوم عرفة لا من حين نذرها، فيما وجوب الحج فعلي على من تحققت عنده الاستطاعة فهو منجز عليه حتى لو لم نقل باستحالة الواجب المعلق، وهذا التنجز شرعي فيجب عليه الخروج مع الرفقة قبل زمان الحج، وهذا مما لا اشكال فيه عند أحد.



وعليه فهنا فرق بين تنجز الحج ولو لوجوب المقدمات وهي الخروج، وبين تنجز الوفاء بالنذر، حيث تنجز الحج يسبق تنجز النذر، وإذا سبق تنجز الحج وهو تنجز مولوي شرعي أصبح رافعاً لوجوب الوفاء بالنذر لكونه مشروطاً بالقدرة الشرعية، ولا قدرة عليه بعد وجود وجوب آخر مضاد له وكان تنجزه أسبق منه، وعلى هذا الوجه فدائماً يقدم الحج على النذر لأن هذه الأسبقية محفوظة بالنسبة إلى النذر ويكون هذا وجهاً لتقديم الحج مطلقاً.

وأما لو قلنا بإمكان الواجب المعلق فأن كلا من وجوب الحج ووجوب النذر فيما لو تحقق الانشاء أو تحقق ما علق عليه الفعل المنذور، فعلياً وحينئذ يتم تفصيل السيد صاحب العروة، فأن أي منهما أصبح منجزاً وفعلياً قبل الآخر يكون رافعاً لموضوع الآخر لأن كلاهما مشروط بالقدرة الشرعية فالسابق منهما يكون معجزاً مولوياً للآخر، فإنه حينما يستطيع يصبح عاجزاً عن النذر وإن نذر قبل تحقق الاستطاعة انعكس الأمر.

إذن الترجيح بالأسبقية إذا ضمنناه لاستحالة الواجب المعلق حيث يكون وجوب الحج فعلياً بخلاف وجوب الوفاء بالنذر، وإذا ضمنناه إلى إمكان الواجب المعلق تم تفصيل السيد (قده).

وهذا الوجه غير وجيه وذلك: لأن القدرة في الواجبين أما عقلية بحيث لا يكون الاشتغال بالآخر ولا الأمر بالخلاف رافعاً لملاكه، وأما شرعية فيهما وبالمعنى الثاني للقدرة الشرعية، أي أن الاشتغال بالواجب الآخر رافعاً لملاكه، وأما أن تكون شرعية بالمعنى الثالث، أي عدم الأمر بالخلاف، وجميع هذه الاحتمالات متساوية وعلى نسق واحد من حيث دخل القدرة.

أما كونها عقلية فيهما، فأن ملاكهما فعليان ولو اشتغل بالآخر فضلاً عن الأمر به بلا فرق في السبق الزماني لأحدهما على الآخر وقد تقدم عدم تمامية



الترجيح بالاسبقية الزمانية، وانما ذلك إذا كانت القدرة فيها شرعية فإن الاشتغال بالاسبق زماناً لكونه فعلياً فلا بد ان يأتي به وإذا وصل الى الزمان اللاحق فإنه يكون منتفياً بخلاف ما لو كانا فعليين فلا فرق بين المتقدم منهما والمتأخر، فهذا الوجه بناء على هذا الشق واضح البطلان.

واما الشق الثاني وهو كون القدرة فيها شرعية بالمعنى الثاني وان الاشتغال بأحدهما رافع لملاك الآخر، فأيضاً هذا الوجه لا يتم وذلك: أولاً: سوف يكون الترجيح للواجب الأسبق زماناً لا محالة وان قبل بأن وجوب الحج سابق على وجوب الوفاء بالنذر، الا انه ليس بمبرج بل المرجح هو الواجب، والاشتغال بكل من الحج والنذر في زمان واحد وهو يوم عرفة وليس احدهما أسبق من الآخر، وان كان وجوب الحج أسبق ولكنه ليس بمبرج، والمرجح هو الواجب واتيانه في يوم عرفة للوقوف فيها للحج ولزيارة الحسين فيها.

ثانياً: ولو قيل بأن الخروج مع الرفقة يكون واجباً لوجوب الحج وهو يمثل بزم أسبق من يوم عرفة، وحينئذ يكون هذا الواجب مرجحاً على وجوب النذر يوم عرفة لزيارة الحسين (عليه السلام) بالاسبقية.

فأنه أيضاً غير تام وذلك:

أ- ان وجوب الخروج مع الرفقة عقلي وليس شرعي والروايات محمولة على ذلك والواجب العقلي منجزيته بمقدار الواجب الشرعي لا أكثر منه وعليه فلاشتغال بهذا الواجب لا يكون رافعاً لوجوب آخر مستقل.

ب- ان وجوب الخروج مع الرفقة انما كان لأنه من المقدمات المفوتة، الواجب عقلاً لحفظ القدرة على ذي المقدمة فيما لو كان فعلياً حين الخروج، وهنا يقال بأنه يمكن ان يفرض لوجوب الوفاء بالنذر مقدمات مفوتة لا بد ان يأتي بها قبل زمان الواجب كما لو كان الناذر بعيداً عن كربلاء فيكون وجوب الخروج الى



كربلاء بالنسبة لمن هو قريب عن الحرم أسبق زماناً من وجوب المقدمات للخروج مع الرفقة، فهنا ينعكس الأمر، ولو فرض الترجيح بسبق المقدمات المفوتة فإن هذا الترجيح نسبته اليهما على حد سواء لما مر بأنه قد ينعكس.

وثالثاً: ان وجوب الخروج مع الرفقة لو قيل بوجودها الشرعي المستقل والنفسي وليس الطريقي الا ان هذا الوجوب المستفاد من دليله، انما يتم لو كان المكلف في وقت الحج قادراً عليه، ومع علمه بأنه غير قادر فلا يكون مشمولاً لروايات الرفقة لأنها تثبت وجوب الخروج لمن هو متمكن من الحج لا مطلقاً، والمفروض ان وجوب الحج مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني - أي ان الاشتغال بالزيارة رافع لموضوع ملاك وجوب الحج، فإذا ارتفع وجوب الحج ارتفع ما علق عليه من وجوب الخروج مع الرفقة، ومعه يستحيل ان يكون وجوب الرفقة رافعاً لوجوب الزيارة، إذ كونه رافعاً فرع ثبوته وثبوته متوقفاً على عدم ما يراد رفعه به، فيلزم الدور لأن عدم الزيارة متوقف على ثبوته المتوقف على ثبوت الحج وهو متوقف على عدم الزيارة، وهو الدور المحال.

ولك ان تقول: أنه يستحيل ان يرفع الزيارة لأنه لم يكن موجوداً ليرفع وجوبها اما لو كانت القدرة فيها شرعية بالمعنى الثالث وهو عدم الأمر بالخلاف؛ وهنا اما ان يقال بالواجب المعلق فيتم تفصيل السيد صاحب العروة الوثقى (قده) لأن أي محمداً كان أسبق كان فعلياً ووقت الآخر لم يحن وكون الأسبق فعلياً اما للقدرة عليه عقلاً أو لعدم الأمر بالخلاف إذ لا أمر بالآخر في الزمن الاول، فيصبح الأول فعلياً وحين مجيء زمن الثاني فإن المعجز المولوي، وهو الأمر الأول الفعلي موجود فيرتفع ولو انعكس الأمر وكان الثاني اسبق فإنه يرفع موضوع ملاك الآخر، فأيهما كان أسبق كان الثاني غير مقدور عليه شرعاً فلا يتم الترجيح لتقديم وجوب الحج مطلقاً.

واما إذا قيل باستحالة الواجب المعلق فأيضاً لا يتم التفصيل ولا اصل الترجيح للحج، إذ مع استحالة الواجب المعلق، فإن كلا الواجبين لا يكون فعلياً الا حين مجيء يوم عرفة وهو زمان واحد فيصبح الواجبان متزامنين فيكون كل واحد منهما متوقفاً على عدم الآخر وهو أما العدم بالفعل وقد مر أنه يلزم منه الدور واما العدم في نفسه وبقطع النظر عن الآخر وهو العدم اللولائي ولازمه عدم وجودهما معاً على ما تقدم.

وبهذا يتضح بأن الترجيح بالاسبقية الزمانية لا موضوع له، سواءً على الشق الأول في كون القدرة فيها عقلية، أو على الشق الثاني والثالث في كون القدرة فيها شرعية اما بالمعنى الثاني واما بالمعنى الثالث فلا محصل لما ذكره صاحب العروة من الترجيح بالاسبقية.



التنبيه السابع في التزام الملاكي

وهو ما ذكره في الكفاية واصطلاح عليه السيد الشهيد بالتزام الملاكي وهو يختلف عن التزام المتعارف والمسمى بالتزام الحقيقي أو المعروف والذي شيد أسسه واقام اركانه المحقق النائيني (قده)، وقد صار بعده باباً خاصاً سمي بباب التزام، وانما اطلق الاخوند على التزام الملاكي ولم يتفطن الى التزام الحقيقي وقد يسمى بالامتثالي لأنه كان يرى استحالة الترتب، وقد تقدم ان التزام يتوقف على أمرين هما امكان الترتب ومع استحالته دخل في باب التعارض ولذا عنده كل التزام يرجع الى التعارض وان عبر عنه بالتزام الملاكي.

والفرق بين التزام الامتثالي - الحقيقي - والتزام الملاكي، قد اتضح من البيانات السابقة، فأن التزام الحقيقي لا تنافي فيه بين الحكيم المتزامين لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المجهول لأن الجعل على نحو القضية الحقيقية على الموضوع المقدر وهو القادر، وبناء على امكان الترتب فأن المكلف في حال التزام يكون قادراً على فعل أحدهما بترك الآخر، والقادر هنا المتمكن من الاتيان بأحدهما ولا يكون تاركاً للمساوي أو الأهم، وهذا المعنى للقادر محفوظ دائماً في موارد التزام، أما فيها معاً فالنتيجة هي التخيير واما في احدهما مطلقاً وفي الآخر مشروطاً فالنتيجة هي الترجيح فلا تنافي بعد فرض كون الأحكام والالزامات الشرعية مجعولة على القادر بهذا المعنى، ولا تنافي أيضاً في مرحلة المجهول، ولا يرجع باب التزام الى باب التعارض إذ لا تكاذب بين الدليلين الكاشفين عن المدلولين.



ويتفرع على هذا أيضاً: أن باب التزام لا يكون المرجع فيه الى الشارع لأنه لا تنافي بلحاظ خطابات الشارع والتي هي فعله، وانما يكون أحد الموضوعين المقدر الوجود (القادر) فيهما موجود أو في أحدهما واحراز ذلك منوط بالملكف إذ لا نظر لفعل المولى وخطاباته الى تحقق الموضوع المترتب عليه الحكم بل العقل يكشف عن ذلك وهو راجع الى الملكف.

وما يرجع الى المولى هو علاج نفس الكبريات والمفروض أنه لا تنافي بعد القبول بإمكان الترتب، ومن هنا لم يكن الشارع بحاجة الى بيان علاج باب التزام من خلال خطاب شرعي ولو ثانوي كما عالج مشكلة باب التعارض من خلال الاخبار العلاجية، هذا في التزام الحقيقي الاصطلاحي المعبر عنه احياناً بالتزام الامتثالي.

واما في باب التزام الملاكي - للآخوند - فإنه دائماً يكون الواجبين متعارضين حتى عند الآخرين احياناً، كما في موارد التناقض من قبيل صل ولا تصل، وافعل ولا تفعل أو في موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع. وكذلك يرى التضاد في موارد الأمر بالضدين اللذين لا ثالث لهما والأمر بالضدين اللذين لهما ثالث، والأمر بالضدين والتضاد اتفاقي لا دائمي والأمر بهما والتضاد دائمي، فيوجد تعارض لأنه يرى استحالة الترتب، بخلاف القائل بإمكان الترتب، فجميع هذه الموارد عنده فيها تعارض، فهذه أقسام ستة، جعل الأول والثاني بينهما تعارض ولم يدخله فيما سماه التزام الملاكي لأنه يرجع الأول الى النفي والاثبات الى التناقض فهو تعارض لا شائبة فيه للترزام مطلقاً، وكذا أخرج الثاني من ما سماه التزام الملاكي.

وبقية الاقسام، صل ولا تغصب والأمر بالضدين لا ترزام بل تعارض بين الدليلين، بلحاظ ملاكيهما ولذا سماه ترزام ملاكي، حيث يقع بين ملاك الوجوب



وبين ملاك الحرمه صل ولا تغصب، بعد سقوط الخطاب في مدلوله المطابقي،
وحينئذ لا بد من ملاحظة حال الملاكين فيرجح أحدهما على الآخر بعد سقوط
الخطاب الوجوب والحرمه او الوجوبين (الضدين)، كالملاك الأقوى على الأضعف
أي بمرجحات بعنوان مرجحات باب التزام، بعد استحالة الترتب عنده، فأراد ان
يؤسس باباً سماه باب التزام الملاكي، على مسلكه، ويكون في طول التعارض
وهو قسم من التعارض لا يشمل القسم الأول في يجب ولا يجب لا يجعله في
التعارض بل في باب اجتماع الامر والنهي، واما بقية الاقسام الاربعة فجعله في
باب التزام وعبر عنه بالتزام الملاكي، وهو على عكس التزام الحقيقي (في مقام
الامتثال) في النقاط الثلاثة:

(١) يرجع الى التعارض بلحاظ نفس المجعولين، لأنه اما في المورد الاول
صل ولا تغصب يرجع الى التعارض بناء على الامتناع إذ لا يمكن جعل كل منهما
مطلقاً، واما في الثلاثة، من الضدين يكون تنافي بين الجعولين والمجعولين بناء على
استحالة الترتب، بخلاف التزام الملاكي.

(٢) التكاذب بين الكاشفين، أي بين دليل هذا الحكم ودليل ذاك الحكم،
وملاك التعارض في عالم الاثبات تنافي مداليلها في عالم الثبوت، هذا تعارض.

(٣) وهذا هو وظيفة المولى لا المكلف، إذ يمكن ان يكون كلا الملاكين
فعلياً، فللمولى ان يرجح أحدهما دون الآخر كما يرى ملاكه أقوى، أو يخير بينهما،
فهذا وظيفة المولى، والمكلف يرى تكاذب بينهما، فلا يحرز احدهما ملاكاً وأنه أيهما
أقوى أولاً، لا يعلم ذلك.

وهذا التزام كالتزام الحفظي في الاحكام الظاهرية المولى لا بد ان يعطي
موقفاً فيه.



وبهذا ظهر أنه بعد عدم تعقله التزام المعروف لأنه يرى استحالة الترتب، حينئذ في أربعة منها تصور تزامماً ملائماً بعد أن كان بين الدليلين بلحاظ الحكمين يوجد تكاذب وتعارض وفي الأول والثالث لم يتصور تزامم ملائكي لأن التعارض والتنافي يسري إلى الملائكين، وجعل الحكمين معاً غير معقول بناء على استحالة الترتب، ففي مورد الوجوب والحرمة ومورد التناقض، صل ولا تصل وكذا في طلب الوجوبين (الضدين) وفرقه عن الأولين هو عدم سراية التنافي إلى الملائكين فيهما بخلاف الأربعة الباقية، لأن الممتنع هو إيجاب وتحريم على معنوي واحد بعنوانين، وأما اجتماع ملائكين ملاك الوجوب وملاك الحرمة في المعنوي الواحد بعنوانين، أو ملاك الوجوبين في الضدين فلا محذور نعم طلبهما فيه محذور، لأن الملاك أمر تكويني، بخلاف يجب ولا يجب فإنه ينفي الخطاب والملاك، وفي المثال يجب ولا يجب قال هذا لا تزامم ملائكي بل تعارض بحت، إذ بلحاظ الملائكين يكون تنافي بخلاف الأربعة، لأنه يرى تكاذب بلحاظ الحكمين فتسقط الخطابات وأما الملاك فهو أمر تكويني، كما لو اجتمع المصلحة والمفسدة في مورد لأنه يرجع إلى الأمر والنهي بشيء واحد، وكذا في الضدين، فهذا التنافي لا يسري إلى الملائكين بين بل يقف على الحكمين بين الوجوب والحرمة، أو في الوجوب وغيره من الأحكام ولو كان وجوباً، صل وازل فالوجوبان يسقطان في التعارض بخلاف الملائكان فيتزامم الملائكان في مقام التأثير، بعد أن كان لا يؤثران معاً بلحاظ الحكمين للتمتع بين الحكمين فيغلب الأقوى في إيجاد مقتضاه وحكمه المطابق معه فيُبحث أن المرجحات التي تكون أحد الملائكين مؤثراً والآخر فالحكم هو التخيير، فهذه أحكام التزام الملائكي.

وقد اتضح أن روحه هو باب التعارض وعلاجه بيد المولى، إذ الترجيح لا بد أن يكون عند المولى ومن خلال الدليل، يثبت أن أحد الملائكين عند المولى



ارجح ونستكشف ان جعل الحكم طبق ذاك المقتضى، وهو مربوط بالمولى بل اثبات أصل الملاكين أو الأقوى منهما ثابت عند المولى.

وبهذا يظهر ان هذا قسم من التنافي والتعارض بين الأدلة وفرق هذا القسم عن القسم الاول (النفي والاثبات) هو احرارز الملاك في هذا وكيفية احرارزه وان ايها أقوى، بخلاف القسم الأول فالملاك فيهما ساقط، وبهذا ينبغي ان يبحث:

(١) كيفية اثبات الملاك في هذه الاقسام الاربعة بماذا تثبتها، بعد ان كان المدلولين الوجوديين أو الوجوب والحرمة، صل ولا تغصب.

(٢) وبعده يقع البحث في المرجحات، عن تغليب أحد الملاكين.

والبحث الأول تقدم في مبحث التزاحم المعروف

فقد تقدم - أولاً - عن الميرزا ان لكل خطاب مدلولان هما الايجاب وفيه ملاك، فيتمسك باطلاق المادة بلحاظ المدلول الثاني في موارد العجز وعدم القدرة وغيرها من المحاذير العقلية الاخرى لا بأس بالتمسك به إذ لا محذور فيه بخلاف اطلاق المادة بلحاظ المدلول الأول في موارد العجز لا يمكن بالمقيد العقلي أو العقلاني، وبهذا يثبت حتى في موارد المحذور العقلية بناء على الامتناع وفي الضدين اللذين لا ثالث لهما أو التضاد الدائمي أو الاتفاق بناء على استحالة الترتب فان فيها جميعاً المحذور محذور عقلي، وهو محذور عن الوجوب لا عن الملاك فيتمسك باطلاق المادة بلحاظ المدلول الثاني.

وتقدم مناقشته: إذ لا مدلولين للمادة بل لهما مدلول واحد وهو الحكم، واما الثاني يستفاد من الدلالة الالتزامية.

فهرست الموضوعات

المقصد الثامن - في تعارض الأدلة والامارات	١١٤
فصل في تحقيق معنى التعارض	١١٥
وجه تقديم العرف للأمانة على الاصل	١٢٥
وجه تقديم الامارة على الاصل الشرعي - هو الورود ودوران الامر بين	
التخصيص والتخصص	١٣١
مقتضى القاعدة الاولى هي الخبرين المتعارضين	١٣٦
لو كان المقتضى لجعل الامارة سبباً لقيام مصلحة في مؤداها كان التعارض	
بينهما من تزامم الواجبيين	١٤٢
الجمع مهما أمكن أولى من الطرح	١٤٨
مقتضى القاعدة الثانوية في التعارض	١٥٣
التحقيق في مقتضى القاعدة الثانوية	١٥٩
جواب آخر مختص بالاخبار المشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب	
ومخالفة العامة	١٦٥
اطلاقات التخيير محكمة	١٧٣
التعدي عن المرجحات المخصوصة او الاقتصار عليها	١٨١
مذهب الانصاري الى التعدي والاستدلال عليه	١٨١
ما يرد على الوجه الاول	١٨٢
ما يرد على الوجه الثاني والثالث	١٨٣
ما ينقدح من كون التعليل الرشد في مخالفتهم - لاجل انفتاح	
باب التقية	١٨٦

الجزء الثالث عشر..... (٤٧٧)

- بطلان ما ذكره الانصاري (قده) من التعدي الى كل مزيه ١٨٧
- رد المصنف على الشيخ الانصاري (قدهما) بكون المرجح موهناً ١٩٢
- فصل: في اعمال الترجيح او التخيير في موارد الجمع العرفي ١٩٩
- فصل: في تمييز الظاهر عن الاظهر ٢٠٤
- ما ذكره من امور في تمييز الظاهر عن الاظهر ٢٠٤
- دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ٢٠٩
- فصل: في انقلاب النسبة ٢١٦
- اتضح بان الصحيح هو لزوم تخصيص العام لجميع الخصوصيات مع
- تقدم بعضها زماناً بمعنى عدم انقلاب النسبة ٢٢٤
- فصل: في رجوع المرجحات الى الترجيح السندي ٢٣١
- بناء على عدم التعدي ولزوم الاقتصار على المزايا المنصوصة ٢٣٥
- لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات ٢٤١
- رد برهان الرشتي (قده) ومقالته ٢٤٧
- فصل: المرجحات الخارجية منصوصة وغير منصوصة الترجيح بالشهرة
- الفتوائية ٢٥٢
- هل ينقح القياس موضوع آخر ويترتب عليه حكمه ٢٥٨
- اذا كانت مخالفة الكتاب على وجه العموم من وجه ٢٦٤



فهرست التعليق والبحث

- ٣ اقسام الاستصحاب – القسم الاول: وله صورتان
- ٣ القسم الثاني
- ٣ القسم الثالث
- ٤ القسم الاول – الصورة الاولى
- ٥ اشكال التلازم بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلي
- الاشكال على جريان الاستصحاب الكلي في الصورة الثانية بناءً على
- ٦ مذهب العراقي (قده)
- ٧ عدم ورود الاشكال على الصورة الاولى
- ٧ زهاب العراقي بجريان الاصل في كل من الفرد والكلي (مستقلاً)
- ٧ تصحيح ما ذكره (قده) ودفع الاشكال الثبوتي للبعض
- ٨ القسم الثاني – من استصحاب الكلي
- ٨ عدم جريان استصحاب الفرد في هذا القسم
- ٩ الاشكال على جريان الاصل في هذا القسم من بعض المحققين
- ٩ الاشكال الأول .. والجواب عنه
- ١٠ الاشكال الثاني .. والجواب عنه
- ١٢ في جريان استصحاب الفرد في هذا القسم لو اريد به الحصة
- ١٢ ما ذكره السيد الشهيد من احد طريقين للتخلص من هذا الاشكال
- دفع ما اورده شيخنا الفياض (حفظه الله) على الطريق الاول
- ١٣ للشهيد (قده)



- ١٣ ما ذكره السيد الهاشمي في هامش البحوث
- ١٣ الايراد على ما ذكره
- ١٥ الطريق الثاني - الالتزام بمذهب المحقق العراقي (قده)
- استثناء الشيخ الفياض (حفظه الله) حاله كون الكلي في ضمن احد
- ١٦ الفردين
- ١٦ الرد على ما استثناه
- ١٧ في جريان الاستصحاب في الفرد المردد
- ١٧ معاني الفرد المردد
- ١٨ صورتان للفرد المردد .. محل البحث
- ١٨ مناقشة النائي (قده) لدعوى البعض امكان جريانه
- ١٩ الصورة الثانية - وفرقها عن الاولى
- ٢١ عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية - للسيد الشهيد
- جريان استصحاب الفرد المردد اذا كان العنوان الاجمالي بما هو هو في ذاته
- ٢٢ مقصوداً في الاستصحاب
- ٢٣ الجواب عنه
- ٢٣ الفرق بين الفرد المردد - كالدورات بين المتباينين وبين القسم الثاني
- ٢٥ الشبهة العبائية
- ٢٦ ما اجيب عن دعوى عدم جريان الاستصحاب الكلي - القسم الثاني
- ٢٧ الواجه في الجواب
- مقالة المظفر في ان عدم التفرقة بين بابي استصحاب الكلي - القسم الثاني - وبين
- ٢٧ الفرد المردد هو ما احكم الشبهة



- وجه عدم جريان الاستصحاب للفرد المردد والايراد عليه ٢٨
- الوجه الثاني ٢٩
- الامور التي يفرق بها بين استصحابي الفرد المردد والكلي - القسم الثاني ٣٠
- الامر الثالث .. والامر الرابع ٣٠
- الامر الخامس ٣١
- ما ذكره البعض - من الاثر لاستصحاب الفرد المردد ٣١
- الصحيح في الفرق بين الواجب التخييري والفرد المردد ٣٢
- غرابية ما ذكره البعض من المعاصرين ٣٢
- ما اجيب عن الشبهة العبائية ٣٤
- الجواب الاول - عن المحقق النائيني (قده) ٣٤
- الجواب عنه من قبل المحقق العراقي (قده) ٣٤
- ما يرد على الجواب ٣٥
- الجواب الثاني - للعراقي (قده) واجابه بعض المعاصرين عنه ٣٦
- مناقشة جواب العراقي (قده) ٣٦
- الجواب الثاني - عن النائيني (قده) ومناقشة الخوئي ٣٨
- الجواب الثالث - عن الشيخ الفياض (حفظه الله) ٣٩
- دفع ما قاله ٣٩
- الجواب عن الشبهة ٤٠
- استصحاب الكلي - القسم الثالث ٤٢
- مقالة الشيخ الفياض - ان التفصيل لا يرجع لمحصل ٤٣
- اشكال السيد الشهيد (قده) بان هذا الاستصحاب من تبدل المرتبة من



- ٤٣ استصحاب الفرد والشخص ورده
- ٤٥ عدم حجية الاستصحاب في هذا القسم - للأخوند (قده)
- ٤٦ ما ذكره لا يتفق مع ذهاب بعضهم الى جريانه في بعض الموارد الفقهية
- ٤٧ استصحاب الكلي القسم الرابع - للخنوي
- ٤٧ المثالان اللذان ذكرهما لهذا القسم
- ٤٨ نقد ما ذكره (قده)
- ٥٠ الاستصحاب في الامور التدريجية
- ٥٠ الاقسام الاربعة
- ٥٠ المقام الاول: في استصحاب الزمان - بمفاد كان التامة
- ٥٢ جواب الخراساني - عن اشكال عدم الاتصال واشكال السيد الشهيد عليه
- ٥٢ نقد اشكال السيد الشهيد (قده)
- ٥٢ جواب آخر عن بعض المعاصرين بياناً لكلام الآخوند
- ٥٣ ضعف الجواب
- ٥٣ اشكال الفياض على الآخوند
- ٥٤ استصحاب الزمان بمفاد كان الناقصة - فيه قولان
- ٥٤ القول الاول - للنائيني والخنوي (قدهما) الى عدم الجريان
- ٥٤ تقريب القول الاول - والايراد عليه
- ٥٤ تقريب القول الثاني للعراقي والسيد الشهيد (قدهما)
- ٥٥ مقال الشيخ الفياض في الملازمة بين الشكين بكلا المفادين
- شبهة المثبتية - للعراقي (قده) واجاب عنها بان اخذ الزمان في الموقنات على
- ٥٦ صور اربع



- ٥٧ كيفية استصحاب كون الزمان قيداً للمادة للعراقي (قده) ونقده
- الصورة الرابعة - كون الزمان مع المادة - وهذا القسم مع الاول لا
- ٥٨ معنى لهما
- المقام الثاني: استصحاب الزمانيات وبيان الوحدة في الحركة
- ٥٩ للسيد الشهيد (قده)
- ٦٠ التعليق على ما ذكره من وحدة حركتها
- ٦١ عدم اتيان تفصيل العراقي (قده)
- ٦٢ اشكال المحقق النائيني (قده) - تعدد الحركة مع تعدد الداعي
- ٦٢ الاعتراض عليه
- ٦٣ المقام الثالث: استصحاب الامر المقيد بالزمان
- ٦٣ حالتان للشك في بقاء النهار وعدمه
- ٦٤ عدم جريان الاستصحاب في الحالة الثانية
- ٦٥ ما اخذ من الزمان في المتعلق - الواجب
- ٦٧ اخذ الزمان جزءاً للواجب - ليقال بالتركيب ... وفيه قولان
- ٦٧ الاول: للسيد الشهيد (قده) - عدم معقولية اخذه بالواجب - ومناقشته
- ٦٧ عدم تعقل تعلق الوجوب بالواجب بوجوده الخارجي لأمرين
- ٦٨ تعليقنا على ما ذكره (قده)
- ٧٠ الجواب الصحيح لاصل الاشكال
- ٧١ محاولات لجريان الاستصحاب في المقام - الاولى، للنائيني (قده) - وردھا
- ٧٢ عدم خلو كلام الشيخ الفياض من النظر
- ٧٤ المحاولة الثانية - للمحقق العراقي (قده) - ورجوعه الى كلامين



- ٧٥ دفع المناقشة الاثباتية دون الثبوتية
- ٧٥ المحاولة الثالثة - للاصفهاني (قده)
- ٧٥ الجواب عن المحاولة - للسيد الشهيد (قده) في البحوث
- ٧٦ تقييم ما ذكره من الاجوبة
- ٧٧ المحاولة الرابعة - للسيد الشهيد (قده)
- ٧٨ الملاحظة على ما ذكره
- لا حاجة لما ذكره الشيخ الفياض من تنجز وجوب الصلاة الى الاستصحاب لا لقاعدة
- ٧٩ الاشتغال
- ٧٩ جريان الاستصحاب على التقدير الثاني للمحاولة الرابعة
- ٨٠ ما كان الزمان قيداً للواجب بنحو مطلق الوجوب
- ٨٠ النحو الاول - ما يشك في سعة النهار وضيقه
- ٨١ عدم تمامية المناقشة للنحو الاول
- ٨٣ الفرق بين اخذ الزمان بنحو مطلق الوجود وبنحو صرف الوجود
- ٨٣ ما يرد على اصل المحاولة مع تعليق شيخنا الفياض
- بقي شيء: مع جريان الاستصحاب في الاحكام الالهية كيف قالوا بان القضاء بامر
- ٨٤ جديد
- ٨٤ الجواب عن ذلك
- ٨٥ استصحاب الموضوع المركب
- ٨٥ شكلان لتركيب الموضوع - الاول: ملاحظة الاجزاء بنحو التقييد والاقتران
- الشكل الثاني: ما اخذت الاجزاء بدون عنوان للتقارن والتقييد والكلام في نقاط
- ٨٦ ثلاث



- الكلام في النقطة الاولى: كبرى جريان الاستصحاب في اجزاء الموضوع المركب ٨٧
- ما اجيب عن اشكال الاستصحاب في جزء الموضوع ٨٨
- النقطة الثانية: ما ذكره النائي (قده) بتصور الموضوع المركب ٨٩
- مقام الاثبات ٩٠
- ما ذكره (قده) من الصورة الخامسة - كون الموضوع مقيد - لا مركباً
ثبوتياً واثباتاً ٩١
- عدم جريان الاستصحاب في عدم الازلي للنائي (قده) ٩٢
- ما ذكره شيخنا الفياض من الفرق بين عدم العرض وبين وجود العرض من
وجه ٩٣
- ما رتبه شيخنا الفياض بان الموضوع مركب لو اخذ عدم العرض وبه
يجري استصحاب عدم الازلي ٩٤
- ما رتبه شيخنا الفياض بان الموضوع مقيد لو اخذ العرض وبه لا
يجري استصحاب عدم الازلي ٩٤
- التعليق على ما ذكره في الفرق الاول ٩٤
- ما يقال في جواب جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ٩٥
- للعرض اضافتان ٩٥
- ما ذكره شيخنا الفياض من الفرق الثاني والثالث ٩٦
- الصورة الرابعة - ما كان للموضوع عرضان ٩٨
- جواب اشكال انه لا يمكن اثبات التقييد بالاستصحاب الا على القول بالاصل
المثبت ٩٨
- شروط الصلاة على قسمين ٩٩



- ١٠٠ الجواب عن اشكال اخذ العرضين للموضوع
- ١٠٢ النقطة الثالثة : متى يصدق اليقين السابق والشك اللاحق
- ١٠٢ حالتان لعدم الكرية
- ١٠٢ تفريق الاصوليين بين صورتين
- ١٠٣ الصور الثلاث التي حصل الاختلاف في جريان الاستصحاب فيها
- ١٠٥ انفصال زمان الشك عن زمان اليقين وفيه تفسيران
- ١٠٥ التفسير الاول
- ١٠٦ ما يرد على هذا التفسير
- ١٠٧ التفسير الثاني
- ما يقال في عدم المحذور في وجود فاصل زماني بين زمان الشك وزمان اليقين
- ١٠٨ والجواب عليه
- ١١٠ الملاحظة على الجواب — الذي ذكره الفياض
- ١١٢ الشبهة المصدقية في المقام متصورة أو لا ؟
- ١١٢ عدم تصورهما للسيد الخوئي (قده) ودفعه
- ١١٣ تصورهما وتعقلها للسيد الشهيد الصدر (قده)
- ١١٧ بيان بعض معاني الالفاظ في العنوان
- ١١٨ ما ذكره المشكيني من الفرق بين تعريف التعارض للمصنف والانصاري (قدهما) ..
- ١١٩ رد ما ذكر من دليلي المصنف (قده)
- ١٢٠ ما اورده المشكيني على قول المصنف على وجه التناقض والتضاد
- ١٢١ الملاحظة على ما ذكره من الفرع الاول



- ما علق عليه صاحب العناية على قول المصنف ((بالتصرف في خصوص ... الخ))
مع الملاحظة عليه ١٢٢
ما اورده المشكيني على المصنف ١٢٧
رد ما ذكره ١٢٧
الصحيح في وجه التقديم ١٢٨
بيان الفهم وتفسيره ١٢٩
ما ذكره العناية من الفرق بين مورد الجمع الدلالي وبين الجمع العرفي ١٣٣
تعقيب المشكيني على كلام المصنف ((اذا كان كل منهما قطعياً)) ١٣٤
تعليق صاحب العناية بان الخبر المعلوم كذبه اجمالاً مما له واقع معين ثبوتاً ١٣٨
بعض التعليقات على ما ذكره ١٤٠
بيان صاحب العناية لقول المصنف - لكان التعارض بينهما من باب التضاحم ١٤٣
وجوب الموافقة الالتزامية على مذهب العناية ١٤٤
تفسير الفهم ١٤٥
ما ذكره العناية في ابطال العمل بالقاعدة ١٤٩
ما ذكره المشكيني من ايراد البعض على المصنف ١٥٥
ما يلاحظ على اصل الدليل ١٥٦
ايراد العناية ، عدم مانعية الترجيح في زمان الحضور عن وجوبه في زمن
الغيبة ١٦٢
بيانه بشكل فني ١٦٢
ما اورده العناية بانه لا وجه لعدم كون الخبر المشتمل على الترجيح بموافقة الكتاب
والسنة من اخبار الباب ١٦٧



- ١٦٨ عدة تعليقات عليه
- ١٧٠ تفسير الفهم
- ١٧٦ بيان الاحوطية في كلام الشيخ الكليني رحمته الله
- ١٧٧ ايراد العناية على بعض المزايا والتعليق عليه
- أقربية خبر الفقيه وكذا الورع ليس في مطلق الخبر بل خصوص المتعلق
- ١٨٤ بالتكليف
- ١٨٥ ما اورده المشكيني على المصنف
- ١٨٨ ما يرد على المصنف القائل بحجية الخبر الثقة لا الموثوق بصدوره
- ما يمكن توجيه مقصود المصنف (قده) المزية في كلام الامام (عليه السلام) بمنزلة
- ١٩٠ القرينة المتصلة
- ١٩٠ ما ذكره في العناية من معنى الورع هو المتجه
- ١٩٤ ما اضافته العناية من جواب على توهم الشيخ الانصاري
- ١٩٤ ما اورده لا يرد على الشيخ (قده)
- ١٩٥ جواب الفهم
- ٢٠١ ما تكلف به المصنف (قده) في رد القول الاول
- ٢٠٢ بيان وجه التأمل
- ٢٠٥ عدم كون الغلبة مرجحة
- ٢٠٥ ما يمكن ان يفسر به التدبر
- ٢١٢ ما ذكره المشكيني من الاشكال عن النسخ
- ٢١٢ ما قلناه عما ذكره
- ٢١٣ فهم التفطن الذي ذكره المصنف (قده)



ذكر بعض المحشين: بان جواب المصنف ليس فيه اشارة الى ما فرضه

- المتوهم ٢١٩
- تعليقتنا على ذلك ٢٢١
- مع الاخذ بالخصوصيات ترجيحاً اذا كان معها مرجح او تخييراً فيعمل بها وما
ذكرناه عنه ٢٢٦
- تعليق العناية على المصنف لقوله ((كالنص فيه فيقدم على الآخر... الخ)) ٢٢٨
- رد ما ذكره ٢٢٩
- ما علق به العناية على جواب المصنف (قده) بالقول ٢٣٧
- امكان المصنف ان يجيب ٢٣٨
- استظهار العناية الترتيب بين المرجحات في المرفوعة والمقبولة ٢٤٤
- لا موجب لما ذهب إليه ٢٤٤
- ما ذكره المشكيني على مقالة المصنف (قده) ((واما بما هو يوجب لا فتوائية
دلالة... الخ)) ٢٤٨
- ما قلناه عنه ٢٤٩
- تفسير التدبر ٢٥٠
- تعليق العناية على كلام المصنف بأن الاقوائية المضمونية ٢٥٤
- ويرده على ما ذكره ٢٥٤
- ما اورده العناية على المصنف (قده) ٢٥٥
- جواب الفهم ٢٥٥
- ما ذكره من التأمل جيداً وبيانه ٢٦٢
- ان اختار الترجيح بموافقة الكتاب او مخالفته هي ما وردت لعلاج التعارض ٢٦٢



- ٢٦٥ ما ذكره المشكيني في تعبير المصنف (بالمثل)
- ٢٦٥ تعليق المشكيني على كلام المصنف (قدهما) ورد الاول منهما
- ٢٦٧ البحث - التعارض بين الادلة
- ٢٦٧ مقدمة - حقيقة التعارض
- ٢٦٧ مقدمة في بيان التعارض الاصطلاحي
- ٢٦٩ حالات التنافي للحالات الثلاث
- ٢٦٩ ١- التنافي في مرحلة الجعل
- ٢٧١ ٢- التنافي في مرحلة الفعلية
- ٢٧٢ ٣- التنافي في مرحلة الامتثال
- ٢٧٣ شروط التعارض على ما ذكره شيخنا المظفر (قده)
- ٢٧٥ التعارض الاصطلاحي
- تعليق السيد الشهيد (قده) على ما ذكره المحقق الخراساني والنائيني (قدهما)
- ٢٧٦ من التعريف
- ٢٧٩ صياغة السيد الشهيد (قده) للتعريف مع مواجهة الاسئلة الثلاث
- ٢٨٠ تعليقنا على ما ذكره (قده) وبيان التعريف
- ٢٨١ التعارض بين الاصلين وبين الاصل والامارة
- ٢٨٤ التعارض بين الدليل العقلي والدليل اللفظي
- ٢٨٤ تصنيف التعارض بين دليلين عقليين
- ٢٨٥ التعارض بين دليل عقلي وآخر لفظي وحالاته ثلاث
- ٢٨٧ منشأ التعارض بين الادلة الشرعية
- ٢٩٤ التعارض والتزاحم



مرتكزات خروج باب التزام عن باب التعارض الامر الأول: إمكان الترتب	٢٩٦
الامر الثاني: تقييد الحكم بالقدرة على امتثاله	٢٩٧
مقدمة لبيان حال الشرطين لخروج التزام عن باب التعارض	
اقسام الورود على ما ذكره	٢٩٩
ما ذكره الاصوليون من بيانات لتقريب الشرط الثاني	٣٠٤
البيان الأول	٣٠٥
الملاحظة على فرض كون القدرة المأخوذة فيه هي الحدوثية	٣٠٦
البيان الثاني على وحدة القدرة مع جوابه	٣٠٦
الملاحظة على هذا الوجه	٣٠٧
البيان الثالث - تطوير البيان الثاني	٣٠٩
اعتراضات على هذا البيان	٣١٠
الجواب عن الاعتراض الاول	٣١٠
الاعتراض الثاني	٣١٢
الجواب عنه	٣١٤
ما ذكره السيد الهاشمي (حفظه الله) على البيان الثالث	٣١٤
الملاحظة على كشف الخطاب عن اهمية الملاك	٣١٦
ثمرات ذلك مطلبان	٣١٧
احكام الورود - من جانب واحد	٣١٧
الورود من الجانبين	٣٢٠
القسم الاول	٣٢٠
القسم الثاني	٣٢٠



- الفرق بين عدم الفعلي وعدم الولائي ٣٢١
- القسم الثالث ٣٢٢
- مرجحات باب التزام ٣٢٤
- الاول الترجيح المشروط بالقدرة الفعلية على المشروط بالقدرة الشرعية ٣٢٤
- للقدرة الشرعية معانٍ ثلاثة - الاول: عدم العجز التكويني ٣٢٤
- المعنى الثاني: عدم الاشتغال بالصد ٣٢٥
- المعنى الثالث: عدم المانع الشرعي ٣٢٦
- مقتضى القاعدة في كون القدرة شرعية او عقلية ٣٢٨
- البحث في مقامين - في مقام الاصل وله صور ثلاث ٣٢٨
- صورة رابعة للسيد الهاشمي ٣٣٠
- البحث في المقام الثاني - مقتضى الاطلاق وحالاته الثلاثة ٣٣١
- البحث في مقام الاصل اللفظي ٣٣٢
- ما استند إليه في استظهار كون القدرة عقلية أحد أمرين غير تامين ٣٣٣
- ما استدلوا به لاستظهار كون القدرة شرعية ٣٣٥
- لو كان المشروط بالقدرة الشرعية اهم ملاكاً من غير المشروط - فمن يقدم - فيه تفصيل ٣٤٧
- النتائج المستحصلة من البحث ٣٤٨
- ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل - للمحقق النائيني (قده) ٣٥٠
- اشكال وجوابه ٣٥٢
- الصحيح في صياغة الاشكال - بان العجز سوف ينشأ طوياً ٣٥٤
- بالامكان دفع الاشكال ٣٥٥



- ارجاع هذا المرجح لمرجح آخر - كالترجيح بالاهمية ٣٥٦
- اشكال - لماذا يفترض ان طرفي حساب الاحتمال هما الكميّتين الملحوظتين من الطهارة الخبثية جوابه ٣٥٧
- ارجاع هذا المرجح الى مرجح آخر، وهو تقديم المقيد بالقدرة العقلية ٣٥٨
- الترجيح بالاهمية وله شقوق ثلاثة. الأول: الترجيح بمعلوم الاهمية ٣٦٢
- تمامية التقريب الثاني على مسلك المشهور ٣٦٣
- ما ذكره السيد الهاشمي من البيان ٣٦٥
- الثاني: الترجيح بمحتمل الاهمية على غيره - والاستدلال بوجوه ٣٧٠
- الوجه الأول: للمحقق النائيني (قده) وله عدة بيانات والجواب عن ٣٧٠
- حفظ اغراض المولى لا يتعين مما ذكره لاحتمال عدم تعيين الغرض في هذه الموارد - كالتسهيل ٣٧١
- البيان الثاني - وايراد السيد الشهيد (قده) عليه والتعليق على الايراد ٣٧٢
- البيان الثالث: التمسك باصالة الاشتغال العقلية بلحاظ الملاك ٣٧٤
- تعليق السيد الهاشمي على الوجهين الاول والثالث (العقلي) ٣٧٥
- الثالث: الترجيح بقوة احتمال الاهمية ٣٧٩
- ايراد السيد الهاشمي (حفظه الله) من ملاحظة الغرضين الواقعي والظاهري معاً ٣٨٠
- لو كان التعارضان مشروطين بالقدرة الشرعية ٣٨٥
- اعتراض بعض تلامذة النائيني (قده) عليه ٣٨٦
- الاختلاف منشأ عدم تحديد معنى القدرة الشرعية ٣٨٧
- طرق اثبات الاهمية ٣٩٠
- ثمرة التمسك باطلاق كل خطاب بعد عدم تقييد الشارع له لفظاً ٣٩٤



- ٣٩٥ ما اضافہ السيد الهاشمي من اشكال آخر - وامكان دفعه
- ٣٩٦ ويلاحظ على ما ذكره الشهيد نقضاً وحلاً
- ٣٩٧ تقرير رفع اشكال الوصول
- ٤٠٠ الترجيح بالاسبق زماناً .. للنائيني (قده)
- ٤٠٢ الترجيح بالاسبقية ممكن في احدى حالتين
- ٤٠٤ لو كانت القدرة فيها شرعية - عدم العجز المولي
- ٤٠٥ ضعف ما ذكره الشهيد (قده) من الاحتمال - الاحتياط -
- ٤٠٦ التزاحم في حال عدم المرجح
- ٤٠٦ معنيا التخيير العقلي - والتخيير الشرعي والمراد منهما هنا
- ٤٠٧ الثمرة على ما قيل
- ٤٠٧ تفصيل المحقق النائيني (قده) بين كون القدرة في المتزاحمين عقلية أو شرعية
- ٤٠٨ النظر في كلام النائيني (قده)
- ٤٠٨ البحث في مقام الاثبات
- ٤١١ البحث في مقام الثبوت
- ٤١٢ ما يقال انتصاراً للنائيني (قده) مع جوابه
- ٤١٢ المسالك الثلاثة في العقوبة
- ٤١٦ تنبيهات باب التزاحم
- التنبيه الاول: للمحقق النائيني (قده) ما كان بين المتزاحمين تضاد دائم فيكونان متعارضين
- ٤١٦ متعارضين
- موافقة السيد الشهيد للنائيني بوقوع التعارض بين الضدين اللذين لهما
- ٤١٧ ثالث



- ٤١٧ عدم تمامية كلا البيانين .. للتعارض
- ٤١٨ التأمل في بيان عدم تمامية
- التنبيه الثاني: خروج باب التزام عن باب التعارض موقوف على امكان
- ٤٢٠ الترتب
- ٤٢٠ شرطاً امكان الترتب
- ٤٢٠ الموارد التي ادعى النائيين خروجها عن باب التزام
- ٤٢٠ المورد الأول: فيما لو كان احد الواجبين مشروطاً بالقدرة الشرعية
- ٤٢٢ تقريبان - لكون القدرة شرعية - التقريب الأول
- ٤٢٢ التقريب الثاني - ويتألف من مقدمتين
- ٤٢٣ منهجان للبحث - وما يرد على الاول منهما
- ٤٢٥ النهج الثاني - ارادة اثبات الاطلاق لمورد العجز وكون القدرة عقلية
- ٤٢٨ المانع الشرعي مسوغ للتيمم وليس شرطاً للوضوء
- ٤٢٨ الثاني: الوضوء المحرم: وصوره الثلاث
- ٤٢٩ الثالث: توقف الوضوء على مقدمة محرمة .. وصوره اربع
- ٤٣٠ اشكال بعض تلامذة الميرزا
- المورد الثاني: المتزامان طوليان في عمود الزمان مع كون المتأخر منهما أهم والقدرة
- ٤٣٢ فيهما عقلية
- ٤٣٣ تصور الامر المتقدم على نحو الترتب على احد وجوه اربع كلها باطلة - للميرزا
- ٤٣٤ ما افاده لا يمكن المساعدة عليه
- ٤٣٨ المورد الثالث: التزام بين الواجب والمحرم
- ٤٣٩ خطاب النهي ليس ترتيباً



- ٤٤٠ اطلاق مادة النهي ساقط على كل حال
- ٤٤١ التفريق بين الايجاب والتحریم في رجوع القيد
- ٤٤٣ المورد الرابع - اجتماع الامر والنهي فيما كان الحرام أهم فيه قولان
- ٤٤٣ الاول للسيد الشهيد امكان الامر بالواجب مترتباً على ترك الحرمة
- ٤٤٣ بيانات لاثبات عدم امكان الترتب
- ٤٤٤ البيان الثاني
- ٤٤٥ التزام بين الواجبات الضمنية
- ٤٤٦ البيان الاول: لعدم جريان احكام التزام في الواجبات الضمنية
- ٤٤٧ البيان الثاني
- ٤٤٧ البيان الثالث - وهو وجه نقضي
- ٤٤٨ البيان الرابع - وهو نقضي أيضاً
- ٤٤٨ شبهة لامكان الترتب
- ٤٤٩ تمامية الشبهة ترفع الصياغات المتقدمة
- ٤٥٠ الشبهة لاتجدي في تطبيق احكام التزام - ولكنها غير تامة
- ٤٥١ التنبيه الرابع: في التزام بين الواجب الموسع والمضيّق
- ٤٥١ مناقشة بعض المحققين للنائيني - القائل بعدم جريان احكام التزام فيهما
- ٤٥٣ الصحيح في جواب الوجه الأول للنائيني
- ٤٥٤ الوجه الثاني - ما ذكره السيد الخوئي (قده)
- ٤٥٤ عدم تمامية ما ذكره
- ٤٥٥ الوجه الثالث
- ٤٥٥ تقريبا استحالة الواجب المعلق



- ٤٥٦ عدم تمامية التقريب الأول للاستحالة
- ٤٥٧ عدم تمامية التقريب الثاني للاستحالة
- ٤٥٧ التنبيه الخامس: التزام بين واجبين أحدهما غير منجز
- ٤٥٩ مسلكتان في اعتبار الحكم
- ٤٦١ التنبيه السادس: تطبيق فكرة التزام على وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر
- ٤٦١ وجوه تقديم الحج — الأول الترجيح بالاهمية
- ٤٦٢ الشرطان لتحقيق مصداق كبرى الترجيح بالاهمية
- ٤٦٣ الوجه الثاني والثالث
- ٤٦٤ الوجه الرابع
- ٤٦٥ وجهان آخران لتقديم الحج غير تامين
- ٤٧١ التنبيه السابع: في التزام الملاكي وفرقه عن التزام الحقيقي
- ٤٧٣ التزام الملاكي كالتزام الحفطي في الاحكام الظاهرية
- ٤٧٦ الفهرست