

الوسيط في الأصول

الجزء الرابع عشر

قاسم الطائي



الوسیط فی علم الأصول

(۲).....

المحاولة الثانية للمحقق الاصفهاني لإثبات الملاك

المحاولة الثانية: ما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) في حاشيته على الكفاية، في مبحث اجتماع الأمر والنهي ما حاصله: هو التمسك بالدلالة الالتزامية للخطاب بعد سقوط الدلالة المطابقية على الحكم حيث يسقط الخطاب في هذا المدلول للتنافي بين الحكمين في المجمع لتضادهما، واما ملاك كل منهما اقتضاءً للدلالة الالتزامية لكل خطاب مما لا برهان على استحالة اجتماعه مع ملاك الآخر ك (صل) و (لا تغصب) في مورد واحد بناء على عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية والاعتبار فإذا سقطت الأولى عن الحجية بقيت الثانية على حجيتها، نعم هي تابعه لها وجوداً لا حجية، والمفروض ان الأولى باقية وانما سقطت حجيتها للتضاد بين الحكمين باعتبار ان كل دليل يشكل قرينة منفصلة للآخر لا يمنع عن انعقاد اطلاقه بل عن حجيتها^(١).

وهذه المحاولة تواجه اشكالين:

الأول: انها مبنية على صحة قبول هذا المبني من عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية حجية، مع ان الصحيح هو التبعية بين الدلالتين المطابقية والالتزامية ذاتاً وحجية.

الوسط في علم الأصول

الثاني : النقض بسائر موارد التعارض من غير مورد التناقض بوجب ولا يجحب ، فإن نفس الملاكين كالحكمين متنافيان متساقطان ، واما في مورد أكرم العالم أو يحرم إكرام الفاسق حيث يلتقيان في معنون واحد وهو مجمع العنوانين وهو العالم الفاسق ، ففي هذه الموارد ينبغي ان يقول الخرساني والاصفهاني (قدهما) بالتزاحم الملاكي كما في بقية الموارد من موارد التزاحم الملاكي ، إذ لا مانع من اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد من جهتين ، واما التنافي بمقدار الحكمين من الامتناع ومن استحالة طلب الضدين في الواجبين المتزاحمين ، واما ملاكيهما فلا محذور في كونهما فعليين ، ففي مورد اجتماع الوجوب والحرمة ، كالصلة والغصب وكذا في مورد التضاد فإنه لا محذور في كون ملاكيهما فعليين بناء على قبول المبني من عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية حجية .

وعليه فلا بد من تطبيق قواعد التزاحم الملاكي من تقديم الأقوى ملاكاً على الأضعف .

هذا وقد تفطن الحقائق العراقي (قده) الى ورود هذا النقض فصاغ مرافقه بنحو آخر كي لا يرد النقض المذكور ، وحاصل ما ذكره (قده) :

ان لكل خطاب مداليل أربعة : واحد مطابقي والأخرى مداليل التزامية ، ففي موارد تعلق الأمر والنهي بعنوان واحد ، كصل ولا تصل أو أكرم العالم ولا تكرم الفاسق ، أو أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ، ففي هذه الموارد اتحد مصب الأمر والنهي فيكون لكل واحد منهما بالدقة أربعة مداليل ، مطابقي وثلاثة



الالتزامية ، فالمدلول المطابقي لأكرم زيداً هو وجوب الاعظام وهذا مدلول مطابقي

ومدليل ثلاثة التزامية :

الأول : ان في وجوب الاعظام ملاك .

الثاني : النهي عن الصد العام ، لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
العام ، وهو هنا ترك الاعظام ، فترك الاعظام منهي عنه .

الثالث : ان (الصد العام) المحرم ليس فيه ملاك الفعل ، بل فيه مفسدة .

والحرمة ضدها العام هو الفعل على تقدير كون النهي هو طلب الترك ، وان
فيه مصلحة (ملاك) ، وان ضده العام منهيأ عنه وأنه لا مصلحة فيه .

فلكل من الأمر والنهي : أربعة مدلائل ، هي مطابقي وثلاثة التزامية وفي
العنوانان ، كصل ولا تصل ، وأكرم ولا تكرم سوف يقع التعارض والتکاذب في
 تمام المدلائل الالتزامية ، فأن الأول لكل من الأمر والنهي ينافي الثالث للآخر ، فأن
المدلول الالتزامي الأول ، أن الفعل فيه ملاك وفي النهي لا ملاك فيه فتقع المعارضة
والمنافاة ، والمدلول المطابقي منافي مع المدلول المطابقي للآخر ومع المدلول الالتزامي
الثاني للآخر وحيث ان المدلول الالتزامي الأول ينافي المدلول الالتزامي الثالث
للآخر فتقع المعارضة في جميع المدلائل المطابقية والالتزامية فتسقط جميعها
للمعارضة لا انها تسقط من باب التبعية ، وعليه فيدخل هذا المورد في التعارض
البحث إذ لا يتحقق ما يحرز به الملاك .

واما لو كان الفعلان متباعين عنواناً، كما في الصلاة والازالة بناء على استحالة الترتب، فلا تنافي الا بالدلول المطابقي، واما في المداليل الالتزامية فلا تنافي إذ ان الضد العام للصلوة هو تركها منهي عنه، ومن الواضح أنه غير الازالة، وان في تركها لا ملاك لا يعني عدم الملاك في الإزالة لأن ترك الصلاة لازم للإزالة لا أنه نفس الإزالة وكذا في العكس فإن في ترك الإزالة لا يوجد ملاك وهو عنوان آخر غير عنوان الصلاة، نعم هو يلزمه، فيكون الدلول الالتزامي الثالث، وهو عدم وجود ملاك فيه ليس هو عين الضد الخاص للأخر وان كان ملازماً له فلا ينفي وجود الملاك فيه.

هذا على فرض عدم وجود جزء مشترك بين العنوانين، كالمثال المتقدم، وان فرض وجود جزء مشترك بينهما، كما في الصلاة والغصب.

حيث يقال: بأن الصلاة عبارة عن الحركة الصلاوية والغصب عبارة عن الحركة الغضبية، فهنا قد يتواهم بلحاظ الجزء المشترك، تنافي لأنه يكون مفهوماً واحداً (الحركة) متعلقاً للأخر النهي ولو ضمناً فيلزم التنافي بينهما بلحاظ المداليل الالتزامية، بلحاظ الجزء المشترك.

ولكنه لا يلزم وذلك لأن دليل النهي الدال على ترك المجموع (وهو الحركة الغضبية) فيه ملاك أي في ترك المجموع، ودليل الصلاة يقول ان ترك المجموع (الحركة الصلاوية) لا ملاك فيه، والنهي إذا تعلق بجزئين فإن مفاده ان ترك المجموع مطلوب لا ترك الجميع وهو يتحقق بترك أحدهما - أحد الجزئين - فلا يلزم ان

يكون ملاك في ترك الحركة بالخصوص أو في ترك الحركة الغচبية ملاك ليكون منافيًّا لما دل على ان في ترك الحركة الصلاتية لا يوجد ملاك.

فالنهي المتعلق بالمجموع الجزئين، الحركة الغচبية لا يدل الا ان في ترك المجموع ملاك وانه مطلوب وهو لا ينافي عدم وجود ملاك في ترك مجموع آخر – الحركة الصلاتية – ففي ترك المجموع الأول ملاك وهو لا ينافي عدم وجود ملاك في ترك المجموع الثاني.

وعليه فلا يلزم تنافي بين المداليل الالتزامية، سواءً أكان العنوانان من الأمر والنهي متبادرين مفهوماً أو فيهما حد مشترك فإن التعارض في المداليل المطابقية لا يسري الى المداليل الالتزامية، فلو قبلنا البنى وهو عدم التبعية تبقى الدلالة الالتزامية على الحجية فيثبت الملاك لكل من الحكمين.

واما النهي المتعلق بنفس العنوان كصل ولا تصل فإن التكاذب والتعارض موجود بلحاظ كلتا الدلالتين المطابقية كما هو واضح والالتزامية باعتبار ان الأمر به دلالته الالتزامية ثبوت الملاك فيه، فيما الدلالة الالتزامية للمنهي عنه تنفي ثبوت الملاك فيه فليسقطان ولا يوجد ما يثبت به الملاك بناء على عدم التبعية فيدخل في التعارض البحث وأما فيما تغاير العنوانان لا تنافي بين المداليل الالتزامية فيؤخذ به وبه يثبت التزاحم الملاكي، وبهذا فصل العراقي بين الصورتين.

الوسط في علم الأصول

إشكالات الشهيد الصدر الأول – والملاحظة عليها

وقد أشكل السيد الشهيد الصدر (قده) بـإيرادين :

الإيراد الأول : ان المدلول الالتزامي وهو ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن نقيضه وضده العام وأنه لا ملاك فيه غير قائم؛ إذ ماذا يراد من ذلك، فان أريد أنه لا ملاك فيه أصلًاً فهذا لا نقبله.

وان أريد عدم وجود ملاك أقوى وغالب على ملاك الفعل المأمور به فنعم نقبله وان فيه دلالة على ذلك، وعليه فلا بد من تعين المراد إذ لو كان في الترك ملاك غالب لما أمر بالفعل المأمور به بل أمر بتركه، وهذا فيه دلالة على نفي الملاك الخاص لا نفي أصل الملاك، ففي أفعال أغلب ملاكًا، فالمدلول الثالث: أن في الضد العام لا يوجد ملاك غالب من الامر والنهي صحيح واما ان لا يوجد ملاك لا غالب ولا مساوي فما لا دليل عليه بالالتزام، وفي دليل الحرمة المتعلق بنفس العنوان الواجب (أكل حرام ولا تكره) يبقى أصل الدلالة على أصل الملاك، في الفعل والترك باقياً على الحجية لأن أصل الملاك لا ينفي وانما ينفي اصل الغالبية فيه بالدلالة الالتزامية، فأصل الملاك غير منفي بل هو موجود بدلاليتين التزاميتين غير متعارضتين – الاولى والثالثة – لا بالدلالة المطابقة للأخر ولا بالدلالة الالتزامية للأخر لأنها تنفي الملاك الغالب وأصل الملاك وان الملاك يثبت بناء على عدم التبعية، إذ لا معارض له.

ولك ان تقول : ان المدلول الالتزامي الأول لكل من الأمر والنهي ينحل الى شيئاً، الأول أن فيه ملاك ، والثاني أنه غالب وبلحاظ الغالبية يسري التنافي اما أصل الدلالة في ثبوت اصل الملاك باقية على الحجية فيثبت ملاك كل منهما فيقع التزاحم بينهما فلماذا تخرجونه ؟ .

ويمكن ان يلاحظ عليه :

أولاً : أنه لو لم ينف ملاك نقيضه وضده العام لما كان قد اوجب المولى نفس الفعل أو نهى عنه ، إذ غاية ما يكون راجحاً أو مرجحاً والأول مستحب والثاني مكره .

وثانياً : ان هذا الجواب يجزئ الدلالة بانحلال المدلول الالتزامي الى شيئاً ، بمعنى ان له دلالتان ومثل هذا غير ممكن استظهاره أو لم يصح أو يقبل .

الايراد الثاني : ان بيان المحقق العراقي (قده) في مثل صل ولا تصل ، يسري التعارض الى المداليل الالتزامية ، فيكون من التعارض البحث ، مع انه من التزاحم الملاكي إذ يمكن اثبات ذلك بنفس البيان المتقدم ففي التعارض بين الخاص والعام مثل لا تعتق رقبة كافرة واعتق رقبة ، او صل ولا تصل في الحمام ، فيرد النقض طبقاً لتحليل العراقي المتقدم وأنه من موارد التزاحم الملاكي ، لأن تحريم الرقبة الكافرة يدل على حرمة المقيد ويدل على وجود ملاك في ترك المجموع وترك المقيد وهو وجود ملاك في فعل الجزء وهو أصل العتق إذ يشمله خطاب اعتق كما ويشمل اعتق الرقبة الكافرة ، ولا تنافي بين المداليل الالتزامية بنفس البيان المتقدم

الوسط في علم الأصول

عن العراقي، إذ المدلول الالتزامي الأول في ترك العتق لا ملاك فيه، والمدلول الالتزامي في ترك المقيد فيه ملاك، فهنا يعقل التزاحم الملاكي مع انه لا اشكال في صل ولا تصل عندهم أنه من التعارض البحث لأن النهي تعلق بنفس العنوان الذي تعلق به الأمر فهذا نقض.

ويلاحظ عليه أنه قياس مع الفارق، إذ في بيان العراقي فيما بين الصلاة والغصب النسبة هي العموم والخصوص من وجہ ولذا يتعقل عدم وقوع التنافي بين المداليل الالتزامية، بخلافه هنا حيث النسبة هي العموم والخصوص المطلق، ومهلا لا يتعقل عدم وقوعه نعم يتعقل بنحو الموجبة الجزئية عدم وقوعه لا بنحو الموجبة الكلية، إذ عدم الملاك في ترك العتق ينافي وجود الملاك في فعل العتق للرقبة الكافرة.

المحاولة الثالثة عن المحقق الاصفهاني أيضاً

المحاولة الثالثة: عن المحقق الاصفهاني (قده) أنه يمكن احراز الملاك باطلاق المادة من غير الطريق الذي تقدم عن المحقق النائيني (قده) الذي عبر عنه باطلاق المادة لمحولها الثاني مع رده.

والمعنى الذي يريد الاصفهاني (قده) من اطلاق المادة، واثبات الملاك في موارد الاجتماع بناء على الامتناع أو في موارد التزاحم كما في صل وأزل بناء على استحالة الترتب، يثبت الملاك باطلاق المادة مع التسليم بأن مفاد الهيئة هو الوجوب

ليس إلا وأن المادة ليست موضوعه محمولين في عرض واحد بل محمول واحد وهذا الوجوب متعلق بطبيعة الصلاة لا بالصلاحة المقيدة بأن لا تكون الأرض مغصوبة، وفي هذين الموردين أن القيد عن الاصفهاني (قده) هو ليبي وليس لفظياً، كما لو قال: صل في غير المغصوب، وعندئذ لا يمكن أن نستكشف أن الصلاة في الدار المغصوبة فيها ملائكة لأن المولى جعل الصلاة مقيدة كما في قوله اعترف بربة مؤمنة حيث انصب الأمر على المادة المقيدة هذا فيما إذا كان القيد لفظياً.

واما إذا كان القيد عقلياً بمعنى أن فيه محذور عقلي كمحذور اجتماع الأمر والنهي على معنون واحد كالصلاحة والغصب أو الأمر بالضدين بناء على استحالة الترتب، هنا لا يمكن، إذ غاية ما يقتضيه هذا المانع العقلي أن الوجوب والحرمة لا يمكن ان يجتمعان (صل ولا تغصب) فلا بد ان يكون أحدهما متنفياً على الأقل وكذا في مورد الأمر بالضدين حيث ان الوجوبين مما لا بد ان يكون أحدهما متنفياً، الا ان هذا لا يقتضي في المورد الذي يكون الوجوب موجوداً مع عدم وجود المحذور العقلي، ان تكون الصلاة في الدار المغصوبة مطلوبة أو محظوظة ولو بعنوانين لأنه محال، وهذا المحذور لا يقتضي ان تكون الصلاة في غير المغصوب مطلوبة وانها مقيدة في غير الدار المغصوبة بل يأمر في الصلاة بدون تقييد المادة إذ لا موجب له فیأمر بذات الصلاة وهو متعلق بالصلاحة المطلقة، فالمحذور يقييد الأمر إذ لا موجب لرفع اليد عن اطلاق المادة في غير الغصب فيتمسك باطلاق المادة في غير مورد فعلية الأمر لاثبات ان هذا الأمر لا محذور عقلي فيه وانه متعلق بالطبيعة لا بالحصة

الوسط في علم الأصول

والامر يتضيق وينحصر للشمول الى الصلاة المجتمعه مع الغصب ، والمحذور العقلي يقول بأن الأمر لا يمكن ان يشمل هذه الحصة ، بمعنى أن الأمر في غير المدونة مع الغصب هل يشملها بما هي حصة او بما هي طبيعة ، والأمر للمحذور العقلي لا يقتضي أكثر من هذا الأمر وهو عدم شموله للحصة مع الغصب ، واما في غير هذه الحصة فالامر متعلق بالطبيعة – بذات الصلاة – فيتمسك باطلاق المادة في مورد فعالية الأمر لأن الأمر هنا متعلق بالطبيعي لا بالحصة مع التقييد إذ البرهان لا يقتضي ان يكون هذا التقييد مطلوب للمولى فالامر تعلق بطبيعي الجامع (الماده) لا بالصلاه المقيد ، وبهذا يحرز الملاك في موارد التزاحم الملاكي بين اطلاق الخطابين لا اصلهما كما في مورد الاجتماع .

احتمالات المراد من كلامه

هذا هو مراد الاصفهاني (قده) ويحتمل عدة وجوه

تارة يريد الاصفهاني (قده) ان المقيد هنا لبى لا لفظي ، وهو مختلف عما اذا كان لفظياً حيث ان الاخير هو من يقيد المادة وليس اللبي كما هو ظاهر كلامه (قده) فأن ذلك لا يمكن المساعدة عليه ؛ إذ لا فرق بين المقيد لبياً كان أو لفظياً ، في تقييد اطلاق المادة وان في المقيد العقلي يكشف على ان متعلق الحكم ثبوتاً ليس هو

الطبيعة المطلقة بل المقيدة وعليه لا يمكن احراز الملاك في المجمع ، فهذا الاحتمال ساقط.

وآخرى : يريد ان المقيد العقلي وهو امثال اجتماع الامر والنهي أو الأمر بالضدين ، أي مقدار يقتضي من التقييد ، هل يقتضي تقييد مدلول الهيئة وهو الحكم أو يقتضي تقييد مدلول المادة (متعلق الحكم) ، وحيث يكون الحكم وهو مفاد الهيئة غير ثابت في مورد الاجتماع أو طلب الضدين لقيام البرهان العقلي على عدم امكان اجتماع الحكمين المتصادين أو الوجوب والحرمة لا أكثر من ذلك ، فالحكم في مورد الاجتماع غير ثابت ، واما في مورد ثبوته ، فهل يكون متعلقاً بذات المادة أو بالمادة المقيدة بعدم اجتماعها مع تكليف آخر (وجوب أو حرمة) ، وهذه الحصة ليس من مقتضى المذور العقلي ، فيبقى الاطلاق على حاله وهو في الهيئة ومتعلقاً بذات المادة من غير قيد ، ان كان هذا هو مراد الاصفهاني (قده) .

ففيه أولاً : أنه لا يتم في موارد اجتماع الأمر والنهي مع المندوحة حيث ان امكن ان يصلى في غير المغصوب فيكون الأمر بحقه فعلياً ، ومعنى ان مفاد الهيئة وهو الوجوب يكون فعلياً على كل حال فالمقيد الليبي يكون منصباً على المادة حيث يتسع اطلاقها للفرد المحرم فلا بد وان يكون مقيداً بغيره.

نعم مع عدم المندوحة يسقط الأمر ويقييد مفاد الهيئة ويقول لا وجوب هنا ، في مورد المعارضة مع الغصب ، إذ يستحيل ان يكون متعلقه المطلق حيث يلزم منه صلاحية انطباق الأمر مع الحصة المجتمعة مع الغصب وهو حال ، وعليه فمركز هذا

الوسط في علم الأصول

المحدود العقلاني هو تقييد المادة وتخصيصها بالحصة غير المجتمعة مع الغصب بناء على الامتناع ، فالتقييد للمادة.

وثانياً: في فرض عدم المندوحة أو في مورد العجز ، ان القيد يقيد الأمر فيسقط ، ومع فرض سقوطه كيف ثبت الملاك ، فهل ثبته بنفس الأمر الساقط ، لأن سقوطه أي سقوط مدلوله المطابقي معناه سقوط ما يثبت به الملاك وهو المدلول الالتزامي لأنه تابع له ذاتاً.

أو ثبته باطلاق المادة في مورد فعلية الأمر (غير الساقط في حقه) لنفي دخل القيد في الملاك ، ومع ذلك لا يجدي ، والوجه في ذلك ما ذكر في بحث الواجب المشروط من ان القيود للواجب على قسمين قيود للمتعلق وقيود للأمر ، كالوجوب ، ومثال الأول الظهور للصلة وان الواجب لا يتحقق الا به وتسمى قيود المادة فإذا شك فيها فيتمسك باطلاق المادة لنفيها ، وقيود الاتصال بالملاك ، أي بدونه لا ملاك للوجوب لا ان له ملاك ولكن لا يتحقق الوجوب ، كقييد الوقت إذ لو ارتفع لم يكن أصل الملاك موجوداً ، وتسمى قيود الهيئة أو شرائط الوجوب ، وان في اصل فعل فيه ملاك أو لا ، ومع عدم الملاك لا خطاب وهذه القيود نفي دخلها أو دخلها مربوط باطلاق الهيئة ، وفي كل مورد فاقد للقييد فإن وجود الملاك يقتضي ان يكون مفاد الهيئة مطلق ولا يكفي فيه اطلاق المادة ، وقد من أيضاً القول بأن تمام قيود الهيئة يكون قيوداً الى المادة ، إذ لا يمكن اثبات ان الملاك موجود في مورد المادة الفاقدة للقييد لأنه فرع اطلاق الهيئة ، فإذا لم يكن اطلاق لها للمحدود

العلقي ، فالمادة تقييد ، والحقق الاصفهاني (قده) عليه اثبات ان حصة الصلاة المجتمعية مع الغصب الفاقدة لقيد الوجوب من اثبات فعليه ملاكها وهو فرع ان يكون مفاد الهيئة مطلق لأن مرجعه الى شرائط الاتصال ، وان المالك غير مقيد ومن الواضح أنه مربوط باطلاق الهيئة ، وهو قد قبل بان مفاد الهيئة مقيد ولو بالقيد الليبي.

إذن اثبات المالك في المجمع مربوط بشرائط الاتصال وهو مربوط باطلاق الهيئة لا باطلاق المادة ، فلا يثبت المالك في مورد سقوط الحكم.

وثالثة : قد يقصد الحقن الاصفهاني (قده) بأن البرهان العلقي إنما قام على عدم امكان شمول الأمر واطلاقه للفرد المجتمع مع الغصب ، وكان هذا مقصوده من تقييد مفاد الهيئة لا كون الوجوب مشروطاً ، وهذا معناه ضيق دائرة الأمر وعدم امكان شموله للحرام لا تقييد متعلقه بقيد عدم الاتحاد معه ، كما لو قال (صل في غير الأرض المغصوبة) بحيث يكون هذا التقييد مطلوباً أيضاً كما هو لازم التقييد اللفظي ، بل يبقى المطلوب في غير الفرد المحرم ذات الطبيعة لا غير ، فيثبت ان ما فيه المالك هو ذات الطبيعة أيضاً.

وفيه : ان البرهان العلقي بعد أن كشف بأن متعلق الأمر ثبوتاً ليس هو ذات الطبيعة بلا قيد وإنما الطبيعة المقيدة بغير الغصب - إذ لا واسطة بينهما - فلا يبقى اطلاق ليتمكن ان يستكشف به عدم مطلوبية التقييد بغير الحرام ، فإن النافي لذلك هو اطلاق المتعلق والمفروض استحالته ثبوتاً.

الوسط في علم الأصول

ولك ان تقول : ان غاية ما يقتضيه هذا البيان ان لا يستكشف من تقييد متعلق الأمر ثبوتاً بالحصة غير المحرمة مطلوبية التقييد لأنه ضروري عقلاً حيث يستحيل الاطلاق.

هذا نظير ما يقال في الواجب التعبدي والتوصلي من عدم امكان استكشاف الاطلاق من عدم التقييد بقصد الأمر لاستحالة التقييد، لا ان نستكشف منه عدم المطلوبية وعدم دخله في الملاك^(١).

فلا يتم شيء من التقييدات الثلاثة في اثبات الملاك في المجمع كما في موارد اجتماع الأمر والنهي ، ليكون من موارد التزاحم الملاكي.

ولو تم شيء من هذه التقييدات لاثبات الملاك في خصوص موارد التزاحم الملاكي بين اطلاقي الخطابين ، كصل ، ولا تغصب ، فإن لها معارض يكون نافياً للملأك ، والمعارض هو التمسك باطلاق الهيئة (مفاد الأمر) فإن مورد اجتماع الأمر بالصلة مع الغصب النهائي عنه ، حيث تعارض الدلالة الالتزامية أو اطلاق المادة بحسب البيانات السابقة لاثبات الملاك في المجمع ، واطلاق الهيئة بعد تقييد متعلقها بخصوص الحصة غير المجتمعة مع الغصب لعدم الأمر بالحصة مع الغصب بناء على الامتناع ، ومقتضى اطلاقها انها واجبة يعني ان كل من لم يأت بها سواء جاء بغيرها وهي الصلة المجتمعة مع الغصب أو لم يأت بغيرها ، فالحصة المجتمعة

(١) بحوث في علم الأصول ج ٤ ص ١٤٨-١٤٩

الجزء الرابع عشر.....

(١٧)..... مع الحرام غير وافية بالملالك، وإنما كان الأمر ساقطاً، واطلاقها في خصوص الحصة غير المجتمعـة مع الغصبـ من جاء بالصلةـ في الغصبـ له دلالةـ التزامـةـ تـنـفيـ الملـاكـ فيـ المـجـمـعـ وهوـ يـعـارـضـ اـثـبـاتـهـ بـالـبـيـانـاتـ السـابـقـةـ فـيـ سـقـطـانـ،ـ وـلـاـ يـوـجـدـ مـاـ يـثـبـتـ الملـاكـ فيـ المـجـمـعـ.

وقد يورد على هذا البيان عدة ايرادات نذكر منها:

الاشكال الأول: هو ان يقال: بأن الاطلاق هنا، وهو الاطلاق النافي للملالك في المجتمعـ، فيما كان اطلاقـ المادةـ مثبتـاـ لهـ فيـ حـصـةـ الشـكـ بـانـ الصـلـاـةـ فيـ المـجـمـعـ وـاـفـيـةـ بـالـمـلـاكـ أوـ لـيـسـ وـاـفـيـةـ،ـ وـمـعـنـىـ ذـلـكـ انـ الـأـمـرـ بـالـصـلـاـةـ هـلـ هـوـ مـقـيـدـ بـمـادـتـهـ كـمـاـ لـوـ أـمـرـ بـالـصـلـاـةـ فـيـ غـيرـ الدـارـ المـغـصـوبـةـ أوـ أـنـ الـأـمـرـ نـفـسـهـ مـقـيـدـ،ـ وـأـنـهـ جـعـلـ الصـلـاـةـ وـأـمـرـ بـهـاـ مـشـرـوـطـاـ لـمـنـ لـمـ يـأـتـ بـهـاـ فـلـوـ كـانـتـ الصـلـاـةـ فـيـ المـجـمـعـ غـيرـ وـاـفـيـةـ بـالـمـلـاكـ فـالـتـقـيـدـ لـلـمـلـاكـ -ـ المـتـعـلـقـ -ـ وـلـوـ كـانـتـ وـاـفـيـةـ بـالـمـلـاكـ فـالـتـقـيـدـ لـلـهـيـةـ لـاـ لـمـتـعـلـقـ الـأـمـرـ،ـ فـيـ جـعـلـ عـدـمـ الـاتـيـانـ بـالـصـلـاـةـ فـيـ المـغـصـوبـ قـيـدـاـ لـلـأـمـرـ.

بناء على ان الصلاة واجدة للملالك ولكن لا يمكن جعل الأمر عليها لمحذور الامتناع فالمولى لا يمكنه ان يأمر بالطلاق وأن أمره لا يمكن ان يكون شاملـاـ لهـذهـ الحـصـةـ فـلـاـ مـحـالـةـ يـقـيـدـ الـأـمـرـ إـذـ كـوـنـ المـجـمـعـ وـاـفـيـاـ بـالـمـلـاكـ الـأـمـرـ وـجـاءـ بـهـاـ المـكـلـفـ لـنـسـيـانـ الغـصـبـ وـتـأـتـيـ مـنـهـ قـصـدـ الـقـرـبـةـ فـتـصـحـ صـلـاتـهـ وـلـاـ مـعـنـىـ لـتـكـلـيـفـهـ لـأـنـهـ لـغـوـ فـيـ دـورـ الـأـمـرـ بـيـنـ انـ يـجـعـلـ تـقـيـيـدـهـ لـمـتـعـلـقـ الـأـمـرـ فـيـماـ إـذـ كـانـتـ الـحـصـةـ لـاـ مـلـاكـ لـهـاـ وـبـيـنـ انـ يـقـيـدـ نـفـسـ الـأـمـرـ مـنـ دـوـنـ حـاجـةـ إـلـىـ تـقـيـيـدـ مـتـعـلـقـهـ،ـ فـيـقـولـ كـلـ مـنـ لـمـ يـأـتـ بـالـصـلـاـةـ

الوسط في علم الأصول

في المغصوب تجب عليه الصلاة (طبيعي الصلاة) حيث يجعل عدم الاتيان بالصلاه في المغصوب قيده في الأمر فيما لو كانت الصلاه في المغصوب واجده للملك.

وبما اننا نشك في ان الصلاه في المغصوب واجده للملك أو لا؟ فيدور الأمر بين تقييد المادة، وتقييد الهيئة فلا يتم اطلاق الهيئة إذ لا معين لأحد التقييدين في قبال الآخر، فلا يمكن جعله معارضًا مع الدلالة الالتزامية المثبتة للملك، وكذا اطلاق المادة.

وجوابه: أولاً: ان هذا لا يعني عدم المعارضة بين اطلاق الهيئة وبين الآخرين من اطلاق المادة والدلالة الالتزامية بقدر ما يعني توسيع دائرة المعارضة للأمرين معاً، اطلاق الهيئة يعارض اطلاقين أو قل دلالة تعارض دلالتين في عرض واحد لا أن الأولى بعد المعارضة مع اطلاق المادة يسقطان ويرجع الى اطلاق الدلالة الالتزامية، بل اطلاق الهيئة ينفي كلا اطلاقين في عرض واحد فتسقط جميعها من اطلاق المادة والدلالة الالتزامية معاً.

وثانياً: أن أصل التعارض المبرز في غير محله، لما ذكر في الواجب المشروط بأن كل قيد راجع الى الهيئة هو راجع الى المادة لا محالة، إذ مع تقييد الهيئة فلا يبقى لتعلقها اطلاق لحال عدم وجود الهيئة لأن الهيئة إذا لم تكن فعلية فلا أمر لتكون المادة واجدة للملك، وحينما تكون فعلية مع تحقق الشرط تكون المادة والواجب هو الحصة المقرونة بذلك الشرط.

وعلى هذا كلما دار أمر بين تقييد الهيئة وبين تقييد المادة وعلمنا بأن القيد إما للهيئة وإما للمادة فأنه يتعين التمسك باطلاق الهيئة ويسقط اطلاق المادة إما برجوع القيد إليها ابتداءً أو تبعاً في حال رجوعه إلى الهيئة، أي ان أمر يدور بين (التخصص والتخصيص) بخلاف الهيئة حيث يحتمل البقاء على اطلاقها أو قل عدم تقييدها، ولا مانع من التمسك باطلاقها إذ المادة مقيدة بالحصة في غير الغصب، حتى إذا كانت الهيئة مقيدة بمن لم يأت بالصلة في المغصوب، وحينئذٍ من جاء بالصلة في المغصوب لا تجب عليه الصلاة ومن لم يأت بها في المغصوب تجب الصلاة عليه ومعنىه ان المتعلق هو الحصة غير المغصوبة دائماً إذ لا اطلاق لها للحصة المغصوبة، فلا محالة المتعلق مقيد أو متقييد بالحصة في غير المغصوب والشك في اطلاق الهيئة فيتمسك باطلاقها، ولا معارض لها الا الدلالة الالتزامية بعد سقوط اطلاق المادة، ومع تعارضهما يسقطان فلا يثبت الملاك والمعارضة هنا ثنائية لا ثلاثة.

الأشكال الثاني: وهو يتألف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن كل أمر مقيد بعدم امثاله متعلقه إذ مع امثاله لا اطلاق للأمر.

المقدمة الثانية: ان القيد المتصل يثلم أصل الظهور بخلاف القيد المنفصل فأنه لا يثلم أصل الظهور بل يثلم حجيته، فإذا كان متصلةً بالخطاب فلا ينعقد ظهور الخطاب مثل قوله (اكرم العالم الفاسق) فإن اكرام العالم ينعقد له ظهور في خصوص العالم العادل لا في مطلق العالم وإن لم يكن عادلاً، فإذا جاء دليل عدم

الوسط في علم الأصول

حرمة اكرام زيد العالم الفاسق فأنه لا يمكن التمسك بالعام الأول لاثبات وجوب اكرامه إذ لا ظهور للعام الأول ذاتاً ليشمل مورد زيد.

وعليه فسقوط الاستثناء أي حرمة اكرام الفاسق بدليل عدم حرمة اكرام زيد لا يؤدي الى التمسك بالعام بعد سقوطه، بخلاف الحال في القيد المنفصل فأنه بعد سقوطه يمكن التمسك بالعام لانعقاد ظهوره ولكنه ليس بحججة لمكان القيد، فإذا ارتفع القيد بالمعارضة يمكن الرجوع الى العام حينئذ.

ففي المثال المتقدم ان المخصص المتصل يرفع أصل الظهور للعام حتى وان ثبت بدليل أقوى ان حكم المخصص في زيد غير موجود، إلا انه لا يكفي لاثبات إكرام زيد لأن الاكرام لا يثبت الا لغير الفاسق وزيد منهم واكرام اختص بالعدول تكويناً وذاتاً فلا يشمل زيد الفاسق تكويناً وذاتاً، وفي مورد المخصص المتصل بعد رفع العموم ويعبر عنه بموت العام ومع موته فلا يرجع ليتمكن اثبات اكرام زيد به، بخلاف المخصص المنفصل عن (اكرام كل عالم) ولا تكرم الفاسق من العلماء ثم ورد زيد الفاسق لا يحرم اكرامه، ففي مثل هذه الحالة يمكن اكرام زيد وانما رفع اليد عن شمول العموم له بدليل أقوى منه فيرتفع حكمه فإذا جاء دليل أقوى من الخاص الأول رفع حكمه ورجوع العام الى عمومه، إذ بالخاص الأول ارتفعت حجية العام عن مورد الخاص الأول لا ظهوره في العموم فإذا سقطت حجية الخاص الأول بدليل أقوى منه رجع عموم العام.

وفي المقام نجمع بين المقدمتين، حيث ورد دليل (صل) ولا تغصب والمراد التمسك باطلاق الأمر (صل) ومتعلقه هو خصوص الحصة في غير المغصوب والشك في الحصة في الغصب وانها محققة للملك أو لا؟ والأمر مشروط بمن لم يتحقق هذا الملك من خلال متعلقه، وعليه فالأمر بالصلة فعلي لمن صل في الغصب، وكل خطاب مشروط هيئته بمن لم يأت بمتعلقه، وإن سقط عنه الأمر بعد عدم معقولية بقائه باتيان متعلقه، وهذا القيد لبى متصل.

إذا جاء دليل منفصل (لا تغصب) دل ان الامر بالصلة لا يشمل الحصة المجتمعه مع الغصب لامتناع الاجتماع، ففي مقام التثبت الدليل المنفصل يقول ثبوتاً أنه لا يمكن للأمر ان يشمل مورد الغصب فيما دليل صل يقول اثباتاً بأنه شامل للصلة مع الغصب، وعند الشك في الملك، فإن كان في المجمع ملك فالأمر بالصلة لا يشمل بعد الاتيان بها وان لم يكن فيه ملك فالأمر باقٍ لمن جاء بها في الغصب، إلا ان الأمر بالصلة قيد بعدم متعلقه ومتعلقه (طبيعي الصلة) لا عدم الصلة في غير الغصب لأن القيد المنفصل لا يغير عن الظاهرات المتحصلة من خطاب (صل) ومتعلقه طبيعي الصلة وهو مشروط بمن لم يأت ب الطبيعي الصلة ومن جاء بها في الغصب فلا يشمله اطلاق الأمر لسقوطه بالامثال متعلقه وهو الطبيعي.

الا ان دليل الغصب يسقط الصلة عن كونها ماموراً بها في الغصب، أي يسقط هذا الفرد عن كونه امثالاً لأمر الصلة، إلا أن اسقاطه بعد مجيء النهي لا

الوسط في علم الأصول

يرجع اطلاق صل الى أصله بعد ارتفاعه وعدم انعقاده بدليل المخصص الليبي المتصل (وهو عدم الاتيان بمتعلقه) والمفروض أنه جاء به في المجمع فسقط الاطلاق ودليل النهي الرافع لحكم المخصص ومسقطه، لا يرجع الاطلاق للأمر ليمكن اثبات الملاك في المجمع لأنه لم ينعقد في العموم من أول الأمر، فمن جاء بالصلة في المجمع لا يكون قد جاء بالواجب إذ ليس هو مصداقاً للقيد بعد النهي ولكن يحيى الأمر ليشمله فلا أمر بحقه وان الواجب عليه طبيعي الصلة على من جاء بها في الغصب، فالصلة بالغصب غير واجدة للملك وإنما كان الأمر بها باقياً، فلا مجال لاثبات الملك باطلاق الهيئة لكونه مقيداً بقيد متصل وهو من لم يأت ب الطبيعي الصلة، ومجيء دليل النهي المنفصل الرافع لحكم القيد المتصل ومبطله عن الحجية لا يرجع اطلاق الأمر الى حاله.

والجواب عنه:

أولاً: بالنقض في تمام الموارد المشابهة لما ذكر في هذا البيان حيث لا يمكن التمسك بالاطلاق في تمام الموارد المقيدة بمتصل كدليل الصلة وورود دليل منفصل - لا صلة الا بظهور - حيث بدون ظهور تكون الصلة باطلة، ومن هنا لا يمكن اثبات وجوبها لمن جاء بها بدون ظهور عصياناً او نسياناً، فلا وجه الا بالرجوع الى اطلاق الهيئة، من لم يأت بالصلة مع الظهور تجب عليه حتى لمن جاء بها بدون ظهور مع أن لازم البيان المتقدم أنه لا يمكن التمسك به لفرض قيده المنفصل المانع عن انعقاد اطلاقه من اول الأمر، وهل يرجع الى الأصول العملية

وهي تقتضي البراءة؟ ولكنه غير تام فقهياً، إذ لا شك في انهم يرجعون الى اطلاق الهيئة لا الى الأصول العملية جزماً، فهذا النقض يكشف عن وجود خلل في هذا البيان.

ثانياً: أنه لا يوجد تقييد للأمر بعدم الاتيان ب المتعلقة، بمعنى أن متعلقه لا يسقط ولا يرتفع بالامثال بل المرتفع هو فاعلية الأمر لا فعليته.

وذلك: أنه لو أريد بالأمر الاعتبار أو الجعل فمن الواضح أنه لم يقييد هيئة إذ لم يقل صل إن لم تصل، وان أريد روح الحكم ومبادئه من الحب والبغض أو الكراهة والارادة فالحب لا يرتفع بتحقق المحبوب ولا يزول، باعتبار كونه علة للأمر وتحقق المعلول لا يسقط العلة، فالإرادة لا تزول وإنما تكون إرادة بلا محركة لها بعد تحقق المراد والمطلوب، فلا تسقط فعلية الأمر وإنما تسقط فاعليته، فلا يوجد قيد أصلاً في مفاد الهيئة، إذ ليس هو مقييد بعدم الامثال من ناحية المتعلق نعم لا محركية له، ومع عدم القيد يرتفع موضوع الاشكال، فإذا ثبت ان متعلقه مقييد بقيد (الصلة مع الطهور) فالفعالية موجودة وكذا الفاعلية لمن جاء بالصلة من غير طهارة لأن المتعلق هنا بعد ضم الدليل المنفصل هو الصلة مع الطهارة لا مطلق الصلة، ويكون اطلاق الهيئة فعلياً عن كل حال وفاعليته كذلك لأن الدليل المنفصل يكشف ان المتعلق هو الجامع مع القيد فلا بد من امثال المقييد.

ثالثاً: لو قبنا القيد على المشهور وان الخطاب يسقط بالامثال كما يسقط بالعصيان، فمن يأتي بالمتعلق لا أمر بمحقه، ومع ذلك لا يتم الاشكال لأن عنوان

القيد ليس هو عنوان عدم المتعلق المأمور تحت الأمر بل هو عدم الواجب واقعاً، لأن نكتة البرهان للمقيد الليبي وان الامثال كالعصيان لا يبق الأمر بعده، انها تقتضي ان ما يكون امثالاً واقعاً حينما يتحقق لا معنى لبقاء الأمر، وهي تقتضي تقييد الهيئة بقيد عدم الاتيان بالامثال واقعاً (ثبوتاً) لا بحسب واقع الاثبات والدلالة، فاطلاق المتعلق يكون كاشفاً عن ان المتعلق هو الطبيعي، فإذا جاء مقيد منفصل كشف عن ان المتعلق هو الطبيعة المقيدة، فهو منقح لموضوع القيد المتصل ووارداً عليه وهو ان عدم الامثال للواجب الواقعي متحقق لأنه في مثال الصلة يقول ان الواجب هو الصلة مع الطهور، من جاء بالصلة مع الطهارة، ومقتضى المقيد ان ما انعقد تحت الأمر، من لم يأت بما هو متعلق الواجب واقعاً لا من لم يأت بمتصل الأمر، والنكتة هي ان القيد ليبي بما حكم به العقل عند القائلين بسقوط الأمر بالامثال ونكتته وان كانت واضحة وعرفية، وهي بما إذا جاء بالواجب الواقعي لهذا الامر فلا يعقل بقاء الأمر بحقه، فإذا كان اطلاق المادة مما يحرز به صغرى القيد (بعدم الامثال) وإن هذا الفرد امثال، فلو ورد التقييد ولو بدليل منفصل كان نافياً لصغرى القيد المذكور وحينئذٍ يصح التمسك باطلاق الهيئة، ولا يرجع الى الأصل العملي، وبذلك يندفع الاشكال.

ووهنا إشكال ثالث: وهو سلمنا بأن اطلاق الأمر مقيد بعدم الاتيان بالواجب الواقعي لا ما تعلق به الأمر اثباتاً (جامع الأمر) وغاية ما ينفع أنه فيما إذا كان القيد منفصلاً حيث يقيد مادة الأمر وحينئذٍ يمكن الرجوع الى اطلاق الأمر، إذ

بعد التقييد تكون مادة الأمر مقيدة بالحصة في غير المغصوب فمن يأت بها في الغصب لم يكن قد حقق القيد، فيبقى الاطلاق على حاله فيجب عليه الاتيان بالحصة في غير الغصب.

واما إذا لم يثبت تقييد المادة، وإنما وجد المعارض لها كما في تعارض صل ولا تغصب بناء على تساقط الاطلaciن في المجمع ملائكاً، فإن مقتضى الاطلاق صل هو صحة الصلاة في الغصب فيما مقتضى اطلاق لا تغصب عدم صحتها في الغصب، وحيث لا يمكن اجتماع الأمر والنهي، وحينئذٍ فإنما النهي مقيد أو ان الأمر مقيد، فالصلاحة الواجبة هي في خصوص غير الغصب، وتقييد النهي هو ان الغصب غير الصلاحي هو المحرم، وهذا بابه باب التعارض بناء على الامتناع لا باب التقييد والنتيجة هي التساقط فلا يتم اطلاق الأمر، قلنا بتقييده بعدم الامتثال أو لم نقل، فعلى الاول: بما اننا نشك أي الاطلaciين مقدم، فلعل الأمر بالصلاحة هو المقدم عند المولى فيرفع اليه عن النهي فإذا صل في الغصب فقد تحقق الواجب الواقعي، أو العكس فيكون النهي هو المقدم وبذلك يحصل الشك فيما أتى به من الصلاة في الغصب، بأنه مصدق الواجب الواقعي أولاً، فلا يمكن التمسك باطلاق الأمر لأنه شبهة مصداقية لمقيده الليبي (من لم يأت بالواجب الواقعي يكون الأمر في حقه فعلياً).

واما على الثاني: عدم تقييد متعلق الأمر، فأيضاً لا يصح التمسك باطلاق الأمر، إذ يراد به اثبات وجوب الاتيان بالمقييد بعد ان جاء بالمطلق (في الغصب) بل

الوسط في علم الأصول

يراد به اثبات فاعلية الأمر بحق من لم يأت به ، وهذا فرع كونها من المتعلق وهو لم يثبت فلعل الصلاة في الغصب هي الواجب أيضاً كما لو رفع المولى يده عن نهيه لا عن أمره.

فعلى كلا المسلكين لا يصح التمسك باطلاق الأمر لانبات الاتيان بالحصة غير المحرمة ، وإذا لم يكن الرجوع الى اطلاق الأمر فيشك في أصل التكليف في المجمع ومقتضاه الرجوع الى البراءة.

وجوابه : ان ذلك لا يضرنا في المقام ، إذ ما نريد اثباته هو ان اطلاق الأمر يعارض الدلالة الالتزامية في المجمع المثبتة للملك ، وهذا البيان الثالث لا يعنينا إذ يبقى عندنا دال ناف للملك ، وبالتالي هو يعارض الدلالة الالتزامية المثبتة للملك ، والنافي هو مجموع اطلاقين بما اطلاق النهي في المجمع منضماً الى اطلاق الهيئة لما بعد الاتيان بالجمع ، فلو كان اطلاق النهي هو الواقعي فيكون مدلوله الالتزامي إن الأمر مقيد بالحصة غير المجتمعة مع الغصب ولازم ذلك هو اطلاق الأمر ، وبضميه الى اطلاق النهي فإن المجمع سيكون فاقداً للملك ، هنا مجموع اطلاقين (اطلاق النهي مع اطلاق الأمر) يعارض الدلالة الالتزامية المثبتة للملك ، وهذا معناه ان اطلاق النهي يعارض دليل الأمر معارضتين ، معارضة بالذات بين المدلولين المطابقيين المثبتين للوجوب والحرمة في المجمع وهي معارضة بالواجب ومعارضة أخرى بلحاظ المدلائل الالتزامية ، إذ لازم اطلاق النهي تقييد متعلق الأمر بغير الحصة في الغصب ولازمه اطلاق الهيئة في المجمع ولازمه انتفاء الملك في المجمع

وهو خلاف دلالة الأمر الالتزامية بوجود الملاك في المجمع، فالنهي مطابقه ينافي الأمر مطابقه ويلحاظ مدلوله الالتزامي ينافي المدلول الالتزامي للأمر.

وهذا هو ما نقصده من ايقاع المعارضة بين اطلاق النهي بعدم وجود الملاك وبين الدلالة الالتزامية للأمر، المقتضية للملاك.

والتعارض لا يفيد في اثبات وجوب الاتيان بالحصة الأخرى، بل لا بد من المقيد لرفع البراءة، والتعارض لا يرفع البراءة، واما الرافع هو المقيد المنفصل وليس المعارض المنفصل إذ لا يكشف كشفاً حجة ان الأمر مقيد فلا يمكن نفي البراءة واثبات وجوب الاتيان بالحصة الأخرى.

والمقصود هو ايقاع المعارضة، فإنه وإن سلمنا عدم التبعية بين الدلالتين في الحجية، ولكن مع ذلك يوجد معارض للدلالة الالتزامية لثبت الملاك في المجمع وهو اطلاق الهيئة، ومعه فلا يبقى ما يحرز به الملاك في مورد الاجتماع بناء على الامتناع، ومع عدم الاحراز يبقى الشك في ثبوت الملاك ومعه لا موضوع للنظر الى مرجحات باب التزاحم.

نعم لو ورد دليل وعلمنا اثبات الملاك به في المجمع، واما الاطلاقان مما لا يمكن اثبات الملاك بهما وكذا في الضدين بناء على استحالة الترتيب. هذا هو الكلام في المقام الأول.

البحث الثاني هل يمكن تطبيق مرجحات باب التزاحم بعد احراز الملاك
البحث الثاني : لو فرض احراز الملاك في المجمع إما بأحد الدليلين المتقدمين
من اطلاق المادة أو من الدلالة الالتزامية بناء على عدم التبعية للدلالة الالتزامية
حجية ، واما من الخارج كما لو قام اجماع مثلاً على وجود الملاك قطعاً أو
احتمالاً ، ومع احراز الملاك هل يمكن تطبيق مرجحات باب التزاحم الاصطلاحي
المتقدم بحثها ، من تقديم الأهم ملائكاً أو ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو
مشروط بالقدرة الشرعية وغيرهما ، او لا يمكن ؟
وحاصل ما تقدم أنه لا يمكن احراز الملاك في مورد التعارض بين الدليلين بناء
على الامتناع وفي مورد الضدين بناء على استحالة الترتب أو كون الضدين
تضادهما دائمي وليس لهما ثالث ، وذلك لبطلان المبني في اثبات الدلالة الالتزامية
بعد سقوط المطابقة حجية للتنافي ، واطلاق المادة وقد تقدم دفعهما ، وبطلان البناء
بالنقض بسائر موارد التعارض ، ووجود ما يدل على نفي الملاك وهو مجموع
اطلاق النهي مع اطلاق الهيئة ، فإن مجموعهما يدلان بأن مورد التعارض لو جيء
به ليس وافياً بالملك فيكون معارضًا مع اطلاق المادة أو الدلالة الالتزامية الواافية
بالملاك .

هذا لو فرض احراز الملاك ، فهل تجري مرجحات باب التزاحم المعروفة أو
انه لا اثر لها في مورد التزاحم الملاكي ، وإن أقوىية أحد الملائكة المتزاحمين هنا هل
يكون مؤثراً في ترجيح أحد الدليلين المعارضين أو لا ؟

بحثان : - الأول : في جريان مرجحات باب التزاحم الاصطلاحي

فهنا بحثان : الأول في جريان مرجحات التزاحم الاصطلاحي هنا.

والثاني : في المقام - التزاحم الملاكي - هل تنفع اقوائية أحد الملakin لرفع
التعارض بينهما وتقديم ما كان ملاكه أقوى أو لا ؟

اما البحث الاول : فظاهر كلمات مدرسة الحقائق النائي (قده) ان التزاحم
الملاكي بابه باب التعارض ولا معنى لترجيح أحد المتزاحمين على الآخر بل ينبغي
تطبيق قواعد التعارض من تقديم الأقوى ظهوراً أو مستنداً أو الرجوع الى الاخبار
العلاجية أو ... على ماسياتي بحثه .

ومجرد اقوائية أحد الملakin لا تفيد لكون الميزان هو اقوائية الدلالة ذاتاً ،
وملازمة بين الأمرين ، ولذا لم يبحث الميرزا النائي (قده) موارد الاجماع بناء
على الامتناع أو موارد التضاد بناء على استحالة الترتيب ، أو موارد الضددين اللذين
لا ثالث لهما ، فإنها جمياً عنده من موارد التعارض البحث .

الا ان الصحيح هو انه يمكن ان تكون مرجحات باب التزاحم الاصطلاحي
أثرا هنا ، ولكن بنكتة تختلف ما في باب التزاحم الاصطلاحي حيث كانت نكتتها
الورود ، ورود ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة
الشرعية ، وأثر المرجحات في هذا الباب من التزاحم الملاكي هو حل التعارض
بنحو من الانحاء لا نفي التعارض ذاتاً بل المعنى أن أحد المعارضين يتبع للحجية
دون الآخر بنكتة أخرى غير الورود .



فما ذكره الميرزا من رجوع باب التزاحم الملاكي الى باب التعارض نحن نوافقه عليه واما ان مرجحات باب التعارض الاصطلاحى لا اثر له هنا فلا نوافقه عليه بل لها تأثير عملي على تفصيل .

ان احراز الملاك اما ان يكون من دليل من خارج كاجتماع او غيره او من نفس الدليل لو قبلنا البيانات المتقدمة لاحرازه من الدلالة الالتزامية او من اطلاق الماده .

اما لو احرز من خارج وكان اهم او قدرته عقلية وقدرة الآخر شرعية او ما ليس له بدل وارجع هذا المرجح الى الترجح بالقدرة العقلية ، فسيكون ما احرز ملاكه في مورد التضاد او التزاحم - بناء على استحالة الترتب - التمسك باطلاق دليله تام واطلاق الآخر ساقط إذ مع احراز فعلية ملاك وانه اهم فأنه لا اشكال في كون الخطاب الآخر في مورده ساقط ومقطوع الكذب ومع سقوطه فلا يعارض لما احرز فعلية ملاكه الأقوى إذ لا يحتمل هناك أمر أو نهي بل هما مقطوعي السقوط فلا تعارض في المدلول المطابقي بين الدليلين ، وهذا اثر واضح للمرجحات هنا .

وإما لو احرز من نفس دليل الخطاب ، فإن المقام يدخل في باب التعارض ، إذ سوف تسري المعارضة من المدلول المطابقي الى الدال على فعلية الملاك الأهم أيضاً لأن المدلول المطابقي للخطاب الآخر يكذب فعلية الملاك الاهم أيضاً باعتبار دلالته الالتزامية وإن ملاك الأول ليس بفعلي وبالتالي فإنه ليس بأهم ، إذ لو كان اهم أو

إن قدرته عقلية لما سقط ، فلا يمكن اثبات ملاكه حتى على مقالة المشهور القائل بإمكان اثبات الملك مع سقوط الخطاب ، ومع نفي فعليه الملك يقع التعارض بين الدليلين فيدخل في باب التعارض البحث ، ولا بد من تطبيق قواعده.

هذا هو **تأثير المرجحات** بشكل عام ، وإنما بشكل تفصيلي لكل مرجع :

تأثير المرجحات بشكل تفصيلي

المرجح الأول : الترجيح بالأهمية وله شقوق ثلاثة ، هي الأهمية المقطوعة ، والأهمية المحتملة في مقابل ما لا احتمال لها وقوة احتمال أحدهما على الآخر.

وال الأول والثاني من هذه الشقوق يفيدان هنا بخلاف الثالث فإنه لا يفيد وإن افادتهما على التفصيل لا مطلقاً ، لو كان ما قطع بملاكه وكان اهم أو يحتمل أهميته لو كان بثبوت الملك من دليل خارجي ، لا فيما كان من نفس الخطاب ، حيث تسرى المعارضة إلى نفس الدلالة الالتزامية أو اطلاق المادة لأن اطلاق أحدهما يدل بالمطابقة على ثبوت متعلقه ووجوب الأخذ به حتى لمورد التزاحم مع الآخر ولا زم فعليه ملاكه – انتفاء المنافي – وعدم وجود الملك الأقوى ، الامر أو محتمل الأهمية للآخر ، والا كان ساقطاً فيكون لاطلاق (لا تغصب) مثلاً معارضان في مورد الصلاة ، مع المدلول المطابقي للآخر ومع المدلول الالتزامي للآخر ، إذ مع وجود الملك أقوى (أهم أو محتمل الأهمية للصلاحة) لكان أمر بها ، وهذا معناه سريان التعارض من المدلول المطابقي إلى المدلول الالتزامي ، ومع السريان يسقطان فلا

الوسط في علم الأصول

نحرز أمر الصلاة إذ لعله لا ملاك لها في مورد الازلة، وهو ما يثبت بالاطلاق وهو ساقط أو بالدلالة الالزامية وهو ساقط إذ لعل لا ملاك فهذا يدخل في باب التعارض البحث، هذا فيما لو احرز الملاك الأهم أو محتمل الأهمية من نفس الدليل، واما لو احرز من خارج، وعلمنا بفعالية ملاك الصلاة في مورد الاجتماع مع الازلة أو مع الغصب، والعلم بفعالية ملاك منضماً الى أنه أقوى – أهم – فيحصل العلم بسقوط الآخر، ومع سقوطه يؤخذ بخطاب صل، وكذا مع احتمال الأهمية إذ يكون الآخر اما مرجوح أو مساوي والأمرتعييني به ساقط لأنه لغو فيما لو كان ملاكه مرجوحاً أو مساوياً لسقوطه على الأول والتخير مع الأول على الثاني، فلا أمر تعيني بما هو ليس بمحتمل الأهمية.

اما الثالث من الشروق – وهو الترجيح بقوة احتمال الأهمية فالبيان المتقدم غير تام، إذ في مورده يحتمل أيضاً أهمية الآخر ولكنه أضعف أو موهوم وهنا يقع التعارض بينهما إذ لم يقطع بسقوط احدهما، وكيف يقطع بسقوط احدهما مع احتمال أهمية الآخر لا قطع، والقطع اما يحصل مع انتفاء قام الاحتمالات ومع عدم القطع بسقوط اطلاق احدهما فلا يمكن التمسك باطلاق الآخر.

وهنا نتيجة غريبة : وهي أنه لو كان الملاك قد احرز من خارج على الشق الأول من القطع بالأهمية والثاني من احتمالها، فإن اطلاقه يكون حجة ويثبت به الصلاة دون الازلة، واما لو احرز الملاك من نفس الخطاب بأحد البيانات المتقدمين (الدلالة الالزامية او اطلاق المادة) ومع القطع يقع التعارض، واما مع احتمال

الأهمية لهذا أو ذاك فيثبت الملاكان ملاك الصلاة ولكنه يحتمل كونه أهماً أو مرجواً، وكيف يمكن ترك الصلاة مع احراز الأهمية للملائكة في مورد الازالة وأما مع احتمالها أو مرجوحيتها فإنه لا تسقط الصلاة إذ أصل ملاكها سوف يكون فعلياً، ومع العلم بفعاليته، تطبق كبرى كلما احرز فعليه ملاك وشك في الآخر أنه محقق ملاك بقدرته يجب الاحتياط للاتيان به لأن احراز الملائكة احراز الخطاب فإذا اشتغلت الذمة ولم يعلم بتحقق شيء بالفراغ منه أو مساوياً له ملاكاً، وجب الاحتياط باتيانه، ومع الأهمية يقع التعارض وأصل فعلية الملائكة تكون مشكوكة فتجرى البراءة بخلافه في مورد الاحتمال وعدم الاحراز حيث يكون المدلول الالتزامى فعلياً إذ لا يعلم أنه أقوى ليدخل في التعارض وانما يحتمل أقوائيته أو مرجوحيته فيكون محرز ومعه ينطبق عليه الاحتياط.

وبهذا يكون احتمال الأهمية أحسن حالاً من القطع بها.

هذا كله مع فرض قبول المبني لاثبات الملائكة من الدلالة الالتزامية واطلاق المادة، وأما مع الانكار وعدم قبولهما فلا فرق بين الامرين من القطع بالأهمية أو احتمالها.

المرجع بالقدرة العقلية

اما المرجح بالقدرة العقلية على ما كانت قدرته شرعية، وكانت للشرعية معنian، هما عدم الاشتغال بالآخر المساوي أو الأهم، وعدم الأمر بالخلاف،

الوسط في علم الأصول

وعلى الأخير يثبت الترجيح بين اطلاقي الخطابين إذ مع فرض وجود المخالف فإنه يوجب ارتفاع موضوع الخطاب المشروط بها بنكتة الورود ((أزل)) لو لم يكن أمر بالمنافي ، والصلة مناف وهو يتحقق القيد فاطلاقه رافع لموضوع أزل فان اطلاق فعلية أحد الضدين رافع لموضوع الآخر بنكتة الورود ، وهي للتزاحم الاصطلاحى ، وهذا واضح فإن المشروط بالقدرة بهذا المعنى ساقط عن الفعلية مع وجود أمر آخر فعلى غير مشروط بها.

وعليه ينبغي أخذ القدرة بالمعنى الثاني ، وهذا المعنى انما يتعقل في باب التضاد كصل وأزل ، لا بين الخطابين المتناقضين ، إذ لا يعقل ان يكون الملاك في الأمر بشيء مشروطاً بعدم الاتيان بنقيضه الذي يساوق الاتيان به فإنه لا معنى لأن يكون الاتيان بشيء – بفعل – سبباً في اتصافه بالملاك لأن يكون الاتيان بالصلة محققاً لوجود الملاك فيها واتصافها به.

وهنا أيضاً يقال بالتفصيل بين ما احرز الملاك غير المشروط من الخارج فيعلم بكذب الخطاب المشروط وسقوطه عن الحجية ، لأن الأول معلوم الفعلية ومع العلم بفعاليته وأقوائいて لا معنى للأمر بالأخر إذ كيف يأمر المولى بالأخر مع العلم بفعالية الأول وهو ما كانت قدرته عقلية وقد احرزت من خارج الخطاب.

وبين ما احرز ملاكه وفعاليته من دليل الخطاب نفسه ، فإن اطلاق الدليل الآخر يعارضه على مستوى دلالته المطابقية والالتزامية لغير المشروط فيتعارضان.

الترجح بما لا بدل له

اما ترجح ما لا بدل له، فتارة يراد منه عدم البدل العرضي – كالصلة والازالة – وكان للصلة مندوحة كأن يصل بعد الازالة أي يكون للصلة بدل عرضي فحاله حال المرجحين السابقين بالتفصيل بين ما إذا كان ملأك ما لا بدل له محراً من الخارج فيعلم بسقوط الآخر ويتعين ما لا بدل له ملأكاً وخطاباً، لأن ما له بدل من وجه لا يمكن أن يزاحم في مقام الجعل ما لا مندوحة له من الملائكة وبين ما إذا كان احراز ملأكه من نفس الدليل فتقع المعارضة بين اطلاق ما له بدل عرضي لمورد التزاحم المقتضي لفعالية ملأكه وبين دليل الآخر لأنه يكون نافياً له ملأكاً وخطاباً.

وان اريد البدلية الطولية فقد تقدم في التزاحم الحقيقى أنه راجع الى أحد مرجحين وليس مرجحاً بنفسه.

الترجح بالاسبقية

واما الترجح بالاسبقية، فقد تقدم عدم تماميتها، ومع فرض صحة الترجح بها هناك إنما هو في المشروطين بالقدرة الشرعية وذلك لفعالية القدرة على الاسبق زماناً وشرعاً قبل مجيء زمان المتأخر، فلا مجال لتوهم صحته في التزاحم الملائكي، لوضوح ان التعارض لا يرتفع لمجرد أن يكون أحد مفاد الدليلين المتعارضين متقدماً زماناً على الآخر، إذ مجرد تقدمه الزمانى لا يرفع التنافي بينهما بمرحلة المبادئ،

والتزاحم الملaki بابه باب التعارض أو هو راجع إليه على ما تقدم، وإنما ينفع التقدم الزمانى باعتبار فعالية القدرة الشرعية للمتقدم لو كانا مشروطين بها، فيكون بفعاليته رافعاً لموضوع الآخر المتأخر ووارداً عليه، إلا إن التعارض لا يرتبط بباب الامتثال والعجز.

نکات واستدراکات

وهنا بعض النكات أو الاستدراكات لما تقدم:

الأول منها: قلنا ان الترجيح بالأهمية القطعية أو المحتملة كانت هناك نتيجة غريبة بناء على احراز الملائكة من الخارج – باجتماع ونحوه – مثلاً حيث يسقط الخطاب الآخر عن الحجية ويبيقى ما علم ملاكه، كما لو علم بملائكة الصلاة وانه أهنم.

واما لو احرز أهمية ملاكه من نفس الخطاب فيسري التعارض من الخطابين الى المدلول الالتزامي الدال على الأول الاهم، فيكون اما وجوب الازالة غير موجود او ملاك الصلاة غير فعلي في هذا المورد حيث يعلم بكذب احدهما إذ لو كان فعلياً لكان اهم بحسب الفرض فكيف يمكن الأمر بالإزالة فتسري المعارضة من المدلول المطابقي لغير الاهم الى المدلول الالتزامي للأهم حسب الفرض، أي للملاءك الاهم المعلوم أهميته لو كان موجوداً فيكون معارضًا مع المدلول المطابقي لغير الاهم، اما المدلول الالتزامي لغير الاهم فلا يوجد ما يكذبه لأن دليل الصلاة

وهذا بخلاف ما لو كان أحدهما معلوم الأهمية او محتملها احتمالاً نافياً
للآخر ومن نفس الخطاب، وجب الاتيان بغير الاهم لأن ملاكه معلوم وفعلي
بالدلالة الالتزامية او باطلاق المادة، والاهم لا تعلم فعليته فلا يجحب الاتيان به،
لأن العقل يحكم بالاتيان بما احرز ملاكه ولا يجوز تركه الا لواجب فيه من الملاك
بمقداره او أزيد منه، وملائكة الصلاة هنا لا يعلم بوجوده أو عدمه أي لم يحرز
فالعقل يحكم بالاتيان بغير الاهم والقائلون بالتزاحم الملاكي لا يقولون بهذه
النتيجة، يقولون اما بالاتيان بالواجب الاهم ملاكاً أو بالتخير بينهما.

إلا أن هذه النتيجة إنما تترتب في موارد التزاحم الملاكي بين خطابي الضدين اللذين لا ثالث لهما أو الضدين الدائمين أو موارد الاجتماع بناء على الجواز وتعدد العنوان يكفي في تعدد العنوان وعدم المندوحة، إذا قلنا بمسلك الميرزا النائيني (قده) من عدم امكان الترتب فيها، فيكون هناك تعارض بين الدليلين على ما أشير إليه في بعض التنبهات السابقة.

واما بناء على الامتناع أو كان التزاحم الملاكي بين دليلي الالزام بالنقضين حيث يكون التنافي بينهما دائمياً من قبيل (صل ولا تصل)، فإن البيان المتقدم لا يتم وذلك لأن الملاك المحرز لغير الأهم فيهما إنما يكون بمعنى ذات المصلحة والمفسدة لا المصلحة الواقصة إلى حد المحبوبية للمولى، ولا المفسدة الواقصة إلى حد المبغوضية، وذلك لاستحالة اجتماع الحب والبغض على معنون واحد لتعلق واحد وما لا يستحيل اجتماعهما هما المصلحة والمفسدة وهما غير منجزين، واما المنجزان وهما المحبوبية والمبغوضية فيستحيل اجتماعهما وهما ما يدخلان في العهدة.

ولكن الاشكال على القائلين بالتزاحم الملاكي في غير هذا المورد من النتيجة الغريرة تام، إلا إن هذا فرع اثبات الملاك بالدلالة الالتزامية أو باطلاق المادة.

وبهذا العرض لامكان جريان مرجحات باب التزاحم على التزاحم الملاكي يتضح ان تطبيقات مرجحات باب التزاحم الحقيقي على باب التزاحم الملاكي ممكن في الجملة لكن لا بنكهة الورود، وانها ترجح لأحد الحكمين في مقام الفعلية، بل

باعتبار ارتفاع التعارض بين الدليلين على اساسها إذا حصل العلم بسقوط أحدهما تعيناً حيث يكون الآخر هو الحجة بلا معارض، فإن مورد التزاحم الملاكي تكون شعبة من شعب باب التعارض بين الحكمين المتزاحمين فلا يمكن فيها ترجيح أحدهما إلا بعد سقوط الآخر عن الحجية.

ومن هذا يتضح أنه لا يختلف الحال في مورد التزاحم الملاكي بين أن يكون الحكمان منجزين معاً أو لا يكون منجزاً إلا أحدهما، بخلاف باب التزاحم الحقيقي حيث يكون مشروطاً بوصول الحكمين المتزاحمين، فإن التزاحم الملاكي بعد ما تقدم أنه شعبة من شعب التعارض بين الدليلين فلا يفرق الحال فيه بين فرض تنجزهما وعدمه شأنه شأنه تمام موارد التعارض بين الأدلة، والنكتة في ذلك هو إن المانع عن فعالية الجعل ليس مربوطاً بمقام الامتثال والقدرة ليكون الجهل به رافعاً لموضوعه بل التنافي فيه مرتبط بمرحلة المبادئ، بلحاظ إن هذا الوجوب لغير الأهم واقعاً موجود مع وجوب الآخر الأهم لفعالية ملاكه، فإذا انكشف أن غير الأهم كان واجباً فينكشف أنه غير فعلي، فإذا فرضنا إن غير الأهم هو الإزالة والهم هو الصلاة، وبعد انكشف وجوب الإزالة كان قد أزال وترك الصلاة، فإنه بعد الانكشف يعلم بإن الإزالة غير مطلوبة وإن المطلوب هو الصلاة فيتعين عليه قضاها، وإذا انعكس الحال وإن الإزالة كانت أهم، وكان المكلف يعلم بوجوب الصلاة، وصلى وانكشف أن الإزالة واجبة وكانت اهم انكشف حينئذٍ بطلان صلاته إذ لا أمر بها فيتعين القضاء.

الوسط في علم الأصول

إذن الجعل بأحد الحكمين المتزاحمين لا يكون كافياً لفعالية الآخر بخلاف التزاحم الاصطلاحـي فإن الجهل بأحدـهما يكون معذراً ويوجـب فـعلـيةـ الآخرـ فـبابـ التـزـاحـمـ المـلاـكـيـ بـابـ التـعـارـضـ.

البحث الثاني : في تطبيق قواعد باب التعارض

إن مرجحات باب التعارض هل تجري في باب التزاحم الملاكي أو لا تجري؟

والكلام عن المرجحات الدلالية تارة ، والسنديّة أخرى ، والتساقط ثالثة.

١ - المرجحات الدلالية : فلو كان في أحد المتزاحمين ملاكيًا مرجع دلالي من أقوائية في الظهور والدلالة يؤخذ به ، وإنما الكلام في إن مجرد احراز أقوائية أحد الخطابين ملاكيًا من الآخر هل يكون موجباً لترجح دلالي جديد يجمع على أساسه بين الخطابين أم لا؟

وبعبارة هل يوجد وجه من وجوه الجمع العرفي غير تلك الوجوه للجمع العرفي وغير تلك المرجحات مختص بباب التزاحم الملاكي كما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده) حيث قال : ((فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما - بين الخطابين المتزاحمين - بحمل أحدهما على الحكم الاقضائي بملحوظة مرجحات باب المزاحمة فتفطن))^(١).

ومقصوده بأن يحمل الخطاب ذو المزية على الحكم الفعلي فيما يحمل الآخر على الحكم الاقضائي ، - كما لو كان الأول أقوى ملاكيًا - كما لو كان وجوب الصلاة أقوى ملاكيًا واهمية ، فيحمل على الحكم الفعلي فيما الإزالة تحمل على الحكم الاقضائي بأحد معنيين اما ثبوت مقتضاه في مرتبة ثبوت مقتضيه ، وإنما

(١) أنظر الكفاية ج ١ ص ٢٤٢ (ط مشكيني)

الوسط في علم الأصول

الحكم الحيسي الطبيعي وهو لولا المزاحمة مع الصلاة فهو فعلي فتكون فعليه وجوب الإزالة محافظاً عليها ولكنها مشروطة.

ولكنه غير قائم: اما ان يحرز الملاك الأقوى من الخارج فمن الواضح سقوط الخطاب الآخر عن الحجية وذلك لأحراز كذبه وعليه فلا بد أن يفرض احراز الملاك الأقوى من نفس الخطاب.

وهنا يقال: تارة يكون التعارض بين أصل الدليلين، مثل صل، ولا تصل، وفي مورد التضاد الدائمي بناء على ان التعارض بين أصل الدليلين كما هو المشهور، كاعتق ولا تعتق رقبة كافرة، وأخرى بين أطلاقي الدليلين، كصل وأزل إذ قد تتفق الصلاة مع الازالة بناء على استحالة الترتب، وصل ولا تغصب بناء على الامتناع.

فعلى كون المعارضة بين اصليهما فهذا الجمع واضح البطلان لأنه يؤدي الى كون الخطاب ذو الملاك الضعف - أي غير المهم - في تمام موارده غير فعلي ولا يعقل الأمر بخطاب لا يكون فعلياً سواء فسرنا الاقتضاء بأي معنى من المعنين المتقدمين للاقتضاء الثبوت الاقتضائي أو الحكم اللوائي، فهذا باب باب طرح احدهما والأخذ بالآخر وليس باب الجمع بين الدليلين كما في الجموع العرفية التي يشترط فيها عمل في الدليلين ولو في الجملة، فهذا الجمع مما لا يساعد عليه العرف.

وعلى فرض المعارضة بين اطلاقيهما كما في الضدين كصل وأزل وهنا يقال أنه لو كان خطاب الصلاة فيه ملاك أقوى فلا يكون حكمه إلا فعلياً بخلاف الخطاب الآخر في مورد المزاحمة فإنه فيه احتمالان، أن يكون فعلياً أو أن يكون اقتضائياً فهو ظاهر في الفعلية بخلاف الأول فإنه نص فيها وبذلك يحمل الظاهر على النص، فيقدم ظهور صل على ظهور أزل لأن الأول نص والثاني ظاهر. وهو غير تام: إذ الحمل على الحكم الحيثي ليس مدلولاً عرفيأً للخطاب وإن الحكم الحيثي ليس حكماً والأمر مدلوله الحكم الذي ينتهي إلى مقام العمل ولو في الجملة وتأويله بالحكم الحيثي إنما يصح لو كان الحكم المؤول إليه عرفيأً كحمل الظاهر على النص.

ومجرد الاقوائية ملاكاً لا ربط لها بتقديم الأقوى ملاكاً على الآخر لأن التقديم يرتبط بمقام الكشف والدلالة والاقوائية ملاكاً يرتبط بمقام الثبوت، فهذا خلط بين عالم الثبوت والاثبات.

والكافر عن الاقوائية الملائكة هو الاطلاق والمفروض انه في كلا الطرفين فالاقوائية النافعة هي في الكشف لا في المنكشف.

وما ذكر من كون الأول نصاً في الحكم والثاني ظاهر فيه، ليس بعرفي وإلا لكان الثاني أيضاً نصاً عرفاً في الحكم إذ كلا الدلالتين بمستوى واحد من الظهور، ولكل منهما احتمال واحد وهو الحكم العرفي وهو بمستوى واحد، وهو اطلاقه لمورد الآخر فلا وجه لتقديم أحدهما بأحد وجوه الدلالية.

الوسط في علم الأصول

هذا مضافاً إلى أن علاج التعارض بين الاطلاقين كما يمكن بما ذكره صاحب الكفاية بحمل الحكم على الاقتضائي كذلك يمكن أن يكون بتقييد أحد الاطلاقين ، إلا أن الآخر مبني على امكان الترتيب وصاحب الكفاية لا يقول به.

هذا مضافاً إلى أن قواعد الجمع العرفي بين المتعارضين ترجع إلى ملاك القرينة أو الظاهرة وكلاهما مخصوص بما إذا كان هناك نكتة في الدلالة تقتضي أحدهما ، فلا يكفي فيها مجرد انتفاء احتمال في أحد الدليلين موجود في الآخر صدفة.

٢ - المرجحات السندية

المرجحات السندية : المستفادة من الاخبار العلاجية فإن التعارض بين الدليلين بلحاظ اطلاقيهما لا بلحاظ اصليهما فلا موضوع للترجح السندي لأنها مختصة فيما كان التعارض سارياً إلى قام السند ، لا إلى بعضه كما في العامين من وجه حيث يبقى سندهما على الحجية في غير مورد الاجتماع.

واما في مورد التزاحم الملاكي بين أصل الخطابين حيث يكون التعارض فيه مستوعباً لتمام مدلول الدليلين ، كما في التضاد الدائمي أو بنحو التباین كصل ، ولا تصل فقد يتوهم التفصيل في تطبيق المرجحات السندية بين ما إذا كان احراز الملاك من دليل خارجي وبين ما إذا كان احرازه من نفس الخطاب.

فعلى الأول يمكن تطبيق المرجحات السنديّة فيؤخذ بما تنطبق عليه من المرجحات السنديّة ويترك الآخر ما لا تنطبق عليه المرجحات السنديّة وذلك لكون التعارض في هذا المورد يسري إلى السنديّن.

وعلى الثاني: لا يمكن تطبيق المرجحات السنديّة لبقاء السند على الحجّيّة في إثبات الملاك لكل من الخطابين، حيث يبعض بين الدلالتين المطابقية والالتزامية فتسقط الأولى بالمعارضة بين الخطابين فيما تبقى الثانية على الحجّيّة لوجود الملاك فيهما معاً فيؤخذ بدليل الحجّيّة في كلا السنديّن ولا تجري المرجحات السنديّة لاسقاط أحدهما عن الحجّيّة بل يؤخذ بالآخر لإثبات الملاك فيه وإن سقط مدلوله المطابقي، بناء على التبعيّة.

ولكنه غير صحيح وذلك: أولاً: لأن مفاد الاخبار العلاجية التي هي المهم على الترجيح السندي، كترجيح الموفق للكتاب على المخالف أو المخالف للعامة على الموفق لهم، وهو في الخبرين المختلفين بتمام مدلوليهما وهذا منطبق في المقام على كلا التقديرتين، سواءً استفيد الملاك من الخارج أو من نفس الخطاب بدلاته الالتزامية فإذا كان الخبران متنافيان فإنه لا يمكن الجمع بين سنديهما فيسقط مما ليس فيه مرجع ويؤخذ بالآخر ولو قيل بالتفصيل المتقدم، فإنه لا يمكن تطبيق المرجحات السنديّة في مورد من جهة إن في كل مورد يمكن إثبات الملاك بالدلالة الالتزامية فلا يبقى مورد إلا نادراً لا يمكن فيه إثبات الملاك وبالتالي فإن حمل

الوسط في علم الأصول

الا خبار العلاجية على هذا يكون من قبيل الحمل على الفرد النادر، بناء على امكان اثبات الملاك بنفس الخطاب.

هذا مضافاً الى أنه لو تم هذا التصحيح فإن لازم ما ذكر هو أنه لا مرجع للمرجحات السنديه في موارد اثبات الملاك بنفس الخطاب إذ يمكن اثبات المرجحات السنديه بلحاظ المدلول المطابقي، حيث يكون لكل من الخطابين مشتملاً على شهادتين شهادة على الخطاب وشهادة على الملاك، وقد قيل في بحث حجية لوازم الامارات بأن حجيتها من جهة انها في عرض المدلول المطابقي مما قامت عليه الأمارة لوجود حكاية تقديرية مستترة عنها، فيكون لدينا شهادتان من الراوي شهادة بصدور أصل الخطاب وشهادة أخرى بلازمه وهو ثبوت الملاك والتعارض السندي لا بد وان يلحظ في كل منهما مستقلاً عن الآخر ومن الواضح ان التعارض يكون سارياً الى الشهادة الأولى في كل من الدليلين فتنطبق عليه المرجحات السنديه.

التساقط : هل يجري التساقط هنا كسائر موارد التعارض
هذا يختلف باختلاف التساقط الذي يقال به هناك عند فقد المرجحات الدلالية والسنديه بنحو يمكن الرجوع فيها الى الأصول العملية، أو لا يمكن؟
الصحيح هو التفصيل بين القول بالتساقط الجزئي في موارد التعارض أو التساقط المطلق، ويقصد بالأول سقوط كل من الدليلين في اثبات مفاده تعيناً مع

بـقائهما على الحجية في نفي الثالث ، كنفي الاباحة ، ومعنى نفي الثالث أنه لا يمكن الرجوع الى الاصول العملية ، وإن التساقط بـلحاظ الآخر لا مطلقاً فـما يـتفـقـانـ على نـفـيـهـ يـكـوـنـ ثـابـتاـ فيـهـماـ ،ـ إـذـاـ قـيـلـ بـالـتـسـاقـطـ الجـزـئـيـ فـسـوـفـ لـاـ يـخـتـلـفـ الـحـالـ فيـ مـوـارـدـ التـراـحـمـ المـلـاـكـيـ عـنـهـ فيـ مـوـارـدـ التـعـارـضـ الأـخـرـ ،ـ حـيـثـ التـسـاقـطـ فيـ التـراـحـمـ المـلـاـكـيـ يـجـريـ فيـ الـجـمـلـةـ وـمـعـنـاهـ عـدـمـ تـعـيـنـ كـلـ مـنـ الـحـكـمـيـنـ فيـ قـبـالـ الـآـخـرـ وـلـكـنـهـ لـاـ يـجـوزـ تـرـكـهـماـ مـعـاـ.

وـإـنـ قـيـلـ بـالـتـسـاقـطـ المـطـلـقـ وـامـكـانـ الرـجـوعـ إـلـىـ الـاصـولـ الـعـمـلـيـةـ وـلـوـ كـانـتـ منـافـيـةـ مـعـ مـدـلـولـ الدـلـلـيـنـ فـقـيـ مـوـارـدـ اـحـرـازـ الـمـلـاـكـيـنـ –ـ التـراـحـمـ المـلـاـكـيـ –ـ لـاـ يـكـنـ المـصـيـرـ إـلـىـ الـأـصـولـ الـعـمـلـيـةـ فـيـ بـعـضـ الـأـحـيـانـ ،ـ إـذـ قـدـ يـحـصـلـ مـنـ الرـجـوعـ إـلـيـهاـ التـرـخـيـصـ فـيـ الـمـخـالـفـةـ الـعـمـلـيـةـ.

إـذـاـ كـانـ التـراـحـمـ المـلـاـكـيـ بـنـحـوـ التـبـاـيـنـ (ـكـصـلـ وـلـاـ تـصـلـ)ـ وـاعـتـقـدـ رـقـبـةـ وـلـاـ تـعـقـدـ رـقـبـةـ كـافـرـةـ ،ـ وـانـ التـعـارـضـ بـيـنـ اـصـلـيـهـمـاـ فـأـنـهـ يـجـوزـ الرـجـوعـ إـلـىـ الـاصـولـ الـعـمـلـيـةـ وـإـنـ كـانـتـ عـلـىـ خـلـافـ كـلـاـ الدـلـلـيـنـ حـيـثـ يـرـجـعـ إـلـيـهاـ بـعـدـ تـسـاقـطـ الدـلـلـيـنـ ،ـ وـمـثـلـهـ حـالـ صـلـ وـلـاـ تـغـصـبـ بـعـدـ التـسـاقـطـ حـيـثـ يـرـجـعـ إـلـىـ الـبـرـاءـةـ ،ـ بـنـاءـ عـلـىـ الـامـتـنـاعـ.

وـإـذـاـ كـانـ التـراـحـمـ بـيـنـ الضـدـيـنـ لـهـمـاـ ثـالـثـ سـوـاءـ كـانـ التـضـادـ اـتـفـاقـيـاـ كـالـصـلـةـ وـالـازـالـةـ أـوـ دـائـمـيـاـ ،ـ بـنـاءـ عـلـىـ اـسـتـحـالـةـ التـرـتـبـ ،ـ فـهـنـاـ الـمـلـاـكـ ثـابـتـ وـهـوـ مـلـاـكـ تـامـ –ـ الـمـصـلـحةـ الـوـاـصـلـةـ إـلـىـ حـدـ الـمـحـبـوـيـةـ –ـ لـاـ ذـاتـ الـمـصـلـحةـ كـالـنـقـيـضـيـنـ أـوـ

الوسط في علم الأصول

الأمر والنهي بناء على الامتناع، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن الرجوع إلى الأصل العملي للصلة ولا للإزالة – وهو البراءة – لا لوجود وجوب ثابت في البين إذ الوجوب التعيني لكل منهما غير ممكن للتضاد بينهما، والمشروط غير ثابت لاستحالة الترتيب والوجوب التخييري مما لا دليل عليه.

والوجه في عدم الرجوع هو أن ثبوت الملاكين بمحديهما التام يكفي في عدم تجويز العقل تركهما معاً، فإن احراز الملاك التام كاحراز الخطاب، فلو تركهما معاً علم بوقوعه بمخالفة قطعية لأنه ترك محبوباً مولوياً كان يمكنه الاتيان به، فهنا يحکم بوجوب الاتيان بأحدهما تخييرًا إذ لم يكن قد علم بأهمية أحدهما وإلا تعين ما أحرز ملاكه عند المولى.

ما ذكره السيد الشهيد (قده) من اختلاف التزاحم الملاكي والتعارض وقد ذكر السيد الشهيد (قده) مورداً آخر اختلف فيه التزاحم الملاكي والتعارض وهو ما إذا كان التزاحم الملاكي بين الدليلين بنحو التباین وكان لأحدهما مورد افتراق، كما لو قال تصدق على كل فقیر، ولا يجوز التصدق على الفقیر قادر على العمل، فالنسبة وإن كانت ظاهراً هي العموم المطلق ولكن افترض أن الفقیر غير قادر نادر جداً فلا يمكن تخصيص العام به لأنه تخصيص بالفرد النادر فيكون معارض مباین للخاص، إذ كل عام لا يمكن تخصيصه بمورد غير الخاص حاله حال المعارض المباین مع الخاص، حيث يكون كالخاص من

حيث النصوصية ، فيحصل بينهما تعارض بناء على التساقط المطلق ولا مرجع ، فيتساقطان ويرجع الى الأصول العملية وهي تقتضي البراءة عن وجوب الصدقة وعن حرمة الصدقة فيثبت جواز الصدقة .

واما في مورد احراز الملاك وهو معنى التزاحم الملaki ، ففي مورد الخاص وهو الفقير القادر فإن الثابت ذات المصلحة ذات المفسدة ، ومع الكسر والانكسار فإنه في مورد الفقير القادر لا يثبت الوجوب لا على مستوى الخطاب ولا على مستوى الملاك فتجري البراءة .

ويبقى اطلاق الامر للفقير غير القادر بلحاظ الملاك على الحجية ، ويكون التصدق على الفقير غير القادر حجة في مدلوله الالتزامي ، بعد سقوط مدلوله المطابقي بالمعارضة ، فيؤخذ به ويثبت وجود ملاك تام ومحبوبة للتصدق على الفقير غير القادر على العمل فتشتغل الذمة به وينتجز ، إذ لا معارض له لا من المدلول المطابقي لآخر لسقوطه بالمعارضة ولا من المدلول الالتزامي إذ لا منكسر مع مفسدة تجعله غير مؤثر في التصدق على غير القادر ، وذلك لأن ملاك الحرمة متعلقه هو الفقير القادر ، فلا يوجد ما يكون موجباً لانكسار ملاك تام للتصدق على غير القادر من الفقراء .

ولكنه غير تام : بناء على عدم التبعية ، وذلك لأن الأخذ بالدلالة الالتزامية فيما إذا كان السندي منحفظاً وحيث سقط السندي فلا يوجد ما يثبت به الملاك إذ بعد سريان التعارض الى السندي في المعارضين على نحو التباین ، فإنه يسقط فلا يكون

الوسط في علم الأصول

من ثمة سند للدلالة الالتزامية ، والدلالة الالتزامية إنما يمكن الأخذ بحجيتها إذا كان السند حجة ، وهنا بعد سقوط المطابقية ذاتاً لا مورد للدلالة الالتزامية إذ هي تسقط بتبعها.

والصحيح هو التخصيص في مورد التضاد الدائمي بناء على استحالة الترتب وان يكون التضاد بين اطلاقي الدليلين ، إما لو كان التضاد بين أصلي الدليلين سواء أكانا بنحو التباین أو بنحو العموم والخصوص المطلق وهو بحكم التباین كما مر ، فلا يمكن اثبات الملاك التام ولو بالدلالة الالتزامية لأنها فرع ثبوت سند الدليل وهو غير ثابت.

نعم لو قبلنا النكتة بالتفكيك بين الشهادتين ، شهادة بلحاظ المدلول المطابقي – ثبوت الخطاب – وشهادة بلحاظ المدلول الالتزامي ، فلا بأس بحجية السند ، فهذه شهادة ليست معارضة مع الشهادة في الطرف الآخر .
هذا ما يرتبط ببحث التساقط .

التبني السابع : التزاحم في المستحبات

فلو ورد أمر باستحباب الإزالة وورد أمر بصلوة جعفر ولا قدرة للمكلف على امثالهما معاً، فهل يقع تزاحم بين الطلبين الاستحبابيين أو لا يقع؟

ذهب جملة من المحققين إلى عدم وقوع التزاحم إذ لا محذور في تركهما معاً ولا عصيان على ذلك، فلا مانع من ان يطلبهما بطلبين مطلقين إذ لا يترتب على ذلك أي محذور، كمحذور التكليف بغير المقدور لجواز ترك المستحب على كل حال، فلا تعارض بين الاطلاقين لنفتش عن مقيد لبى يُرفع به التنافي فيما بينهما كما في الواجبات.

إلا ان هذا يتم على بعض المباني ولا يتم على بعض آخر من المباني، فإذا كان الوجه في ذلك هو اخراج المكلف عن الواقع في المعصية، فهنا المحذور مختص بالأوامر الوجوبية ولا يجري في الأوامر الاستحبابية وذلك لعدم تحقق المعصية بتركها.

وإن كان الوجه في ذلك استلزماته لطلب الجمع بين الضدين، كما زعمه القائل باستحالة الترتب، أو كان الوجه هو ان الخطابات ظاهرة في داعي البااعية والمحركية فلا تشمل موارد عدم امكان التحرك والانبعاث فلا بد من افتراض تقييدها لبأ حال عدم الاشتغال بضد واجب أو مساوٍ كما تم البرهان عليه سابقاً.

اما الوجه الأول حيث لا يفرق فيه بين الأوامر الوجوبية والاستحبابية لاستحالة طلب الضدين في نفسه كاستحالة اجتماع المثلين أو الضدين.

واما الوجه الثاني حيث لا يفرق أيضاً فيه بين الأوامر الاستحبافية والأوامر الوجوبية فإن الانبعاث والتحريك لا يكون الا لشيء مقدور للمكلف فلا ينعقد اطلاق للأمر بل تقييد الأوامر بمقيد لبى يجعل الأمر مخصوصاً بعدم العجز، فلا اطلاق لها لغير موارد القدرة، ومع العجز لا يمكن للمكلف الانبعاث والتحريك وان كان التحرير في الأوامر الاستحبافية ناقصاً لا بداعي الالزام فلو عجز لا يمكنه هذا الانبعاث الناقص فتقييد الأوامر الاستحبافية كالوجوبية بموارد القدرة على متعلقاتها، إذ لو كان للأمر الاستحبابي بأحد الضدين اطلاق حال الاشتغال بضده المستحبب الأهم أو المساوي فإن كان الغرض منه الاتيان به مع الاتيان بضده جمعاً فهو ما لا يمكن التحرير نحوه وإن كان الغرض منه صرف المكلف عن الضد المساوي أو الأهم إليه فهو جزاف كما بين في شرح البرهان على المقيد الليبي.

نعم لو كان دليلاً للاستحباب بلسان الحبوبية والرجحان والمصلحة وترتب الثواب لا بلسان الطلب امكناً اطلاقه حتى حال الاشتغال بغيره لأن المستحيل اطلاق الطلب للضدين في عرض واحد لا اطلاق مبادئه، أو قل هي مدعى إرشادية أو كالارشادية ان تكون ثابتة حتى لموارد العجز.

ثم أنه لو التزم بعدم التزاحم بين الأوامر الاستحبافية، وضم إلى ذلك مبني الميرزا (قده) وبعض تلامذته من ان مفاد الأمر ليس هو إلا الطلب واما الوجوب فيستفاد من حكم العقل إذا لم يكن من ثمة ترخيص من المولى في الترك، فسوف

يتربى على ذلك نتائج في باب التزاحم لا يلتزم بها أصحاب هذه المدرسة نفسها،

حيث ينتج:

أولاً: ان اخراج باب التزاحم عن باب التعارض لا يحتاج الى القول بامكان التربى في مطلق الاوامر إذ لا مانع من اطلاق مفاد الأمر حينئذٍ – وهو الطلب – للضدين معاً، وانما المحذور في وجوب الضدين بناء على استحالة التربى، والمفروض ان الوجوب حكم عقلي ينتزع من الطلب حيث لا ترخيص في الترك، وفي موارد التزاحم يكون اطلاق الامر بكل منهما دالاً بالالتزام على جواز ترك الآخر إليه، إذ كل منهما ملازم مع ترك الآخر، فلو كان الضد مطلوباً كان لازمه مرخص فيه وإلا لما طلب هذا الضد إذ يستحيل ان يكون المتلازمين أحدهما مطلوباً والآخر غير مرخص فيه، فهو تفكيك بينهما وهو غير ممكن فتتشكل دلالة التزامية في كل منهما على الترخيص في ترك الآخر لأنه لازمه فيثبت طلبيان غير وجوبيان في موارد التزاحم حتى في مثل صل وأزل.

وبعبارة: لا يعقل عدم الترخيص في اللازم مع طلب الملزوم، فلا ينتزع العقل وجوبيه في قبال الآخر فيكون هنا طلباً فقط لا وجوب.

وثانياً: عدم التنافي بين مفاد الخطابين – وهو الطلب – ومع عدم التنافي فلا يندرج باب التزاحم في باب الورود سواء قيل بامكان التربى أو باستحالته.

وثالثاً: عدم جريان شيء من احكام التزاحم المتقدمة من الترجيح أو التخيير فيه، لأن ذلك فرع لزوم تقييد الخطاب بعدم الاشتغال بالمساوي أو الأهم فيكون

الوسط في علم الأصول

كل منهما وارداً على الآخر بامتثاله، ومع فرض عدم لزوم التقييد فيما هو مفاد الأمر - الطلب - لم يكن شيء من الخطابين رافعاً لموضوع الآخر ولو كان أرجح، وبالحقيقة يخرج التزاحم هنا عن باب التزاحم والتعارض معاً، إذ لا يمكن اثبات الوجوب بهما بل بدليل من خارج وثبتت جواز تركهما معاً إلا إذا قيل إن المدلول الإلتزامي جواز تركه إلى هذا فلا يجوز تركهما معاً، ويجوز ترك أحدهما فيثبت التخيير، إذ مدلوله الإلتزامي جواز تركه إلى ضنه، والنتيجة تركهما معاً لا دليل على جوازه وترك أحدهما لوجود مدلول التزامي فيثبت التخيير، ولا ترجيح إذ هو فرع التنافي بين الدليلين.

رابعاً: امكان اثبات اطلاق الخطاب في موارد العجز وعدم القدرة وبالتالي امكان اثبات الملاك واثبات كون القدرة عقلية في الواجب.

وبعض هذه النتائج تترتب على مسلك اثبات الوجوب باطلاق الصيغة، حيث يتمسك بالاطلاق في الضدين وبه يثبت الملاك.

إلا أن ما ذكره السيد الشهيد (قده) من اللوازم قابل للتأمل.

وذلك: لأن السيد الشهيد قد جمع بين مسلكين لهذه المدرسة، مسلك عدم المحدود في الطلب الاستجبابي للضدين فلا تجري مرجحات التزاحم في المستحبات ومسلك إن دلالة الأمر على الوجوب عندهم دلالة عقلية وليس وضعية لفظية ينتزعه العقل حينما لا يكون ترخيص في الترك.

هذا الجمع بين المسلكين هو المؤدي الى ما ذكر من نتائج ، فيما لو كان الميرزا وتلامذة مدرسته يقولون بكفاية مطلق الترخيص في الترك ولو الناشيء من عدم جعل الحرمة في عدم انتزاع الوجوب ، مع ان للترخيص معنian :

الأول : عدم الجعل - وجوياً أو حرمة - فإنه ترخيص بالمعنى الأعم.

الثاني : الترخيص بالمعنى الأخص وهو الإذن الشرعي.

وما يرفع الوجوب هو الإذن الشرعي ، أي الترخيص بالمعنى الأخص وليس الترخيص بمعنى عدم جعل الحرمة أو الوجوب - الترخيص بالمعنى الأعم - إذ يمكن للمولى ان يأمر بأحد المتلازمين ولا يجعل حرمة على الملازم الآخر لا يجب أن يأذن بالآخر ، فيكفي الترخيص بالمعنى الأعم ، وإن الآخر مؤذنون فيه ولو باللازم ، نعم طلب احدهما يستحيل ان يجتمع مع حرمة الآخر للتفكير بين المتلازمين ولا يستحيل مع عدم جعل الحرمة ، وإن ترك الآخر ليس محروماً لا أنه مأذون فيه ، وعدم حرمة الترك لا يكفي في الاستحباب طلب الآخر واجب ما لم يكن إذن شرعي بالترك - الترخيص بالمعنى الأخص - .

فإذن ما ذكره السيد الشهيد (قده) تحمیل لا يقبله الميرزا (قده) ، فإن الحمل على الاستحباب إذا كان معه ترخيص بالإذن الشرعي يرفع العقل حكمه بالوجوب واما الترخيص بالمعنى الأعم فلا يكفي ، وحينئذٍ يقع التمانع بين الدليلين فنحتاج الى القيد.

الوسیط فی علم الأصول



الجمع العريفي من الحكومة والتقيد والتخصيص والاظهيرية

تقدّم ان التعارض بين الأدلة هو بحسب الدلالتين أو المدلولين وهو على قسمين، قسم غير مستقر بمعنى أنه يزول بالجمع العريفي من أهل العرف والمحاورة إذ لا يرونها متعارضين فيجمعون بينهما بأحد اساليب الجمع العريفي.

وقسم مستقر، والبحث يقع في مقامين :

المقام الأول: في التعارض غير المستقر، بناء على اخراج الورود من باب التعارض، فتبقى الحكومة والتخصيص والتقيد.

فلا بد من شرح هذه المصطلحات ثم بيان نكتة عدم استقرار التعارض والجمع بين الدليلين.

الحكومة، تفسيرها

أما الحكومة: تفسيرها بنظر أحد الدليلين إلى الآخر، بمعنى اشتتماله على خصوصية تجعله ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر ومحدداً المراد النهائي منه، ومن هنا تعتبر الحكومة عبارة عن القرينة الشخصية لأحد الدليلين على الآخر حيث يكون الدليل الحاكم مشتملاً بحكم نظره إلى الدليل المحكوم على ظهور ثان زائداً على ظهوره الأول المخالف مع مفاد الدليل المحكوم وهو الظاهر في ان المتكلم يجعل الظهور الأول هو المحدد النهائي لramah من الدليل المحكوم.

وبعبارة ان نفس نظر الدليل الحاكم الى الدليل المحکوم يشكل بنفسه خواص تفسير له ، وهذا يوجب كون الدليل الحاكم قرینة على المقصود من الدليل المحکوم ، فيجمع بينهما عرفاً في مقام الحجية بتقديم القرینة (الدليل الحاكم) على ذي القرینة (الدليل المحکوم) .

وبهذا يكون الاختلاف بين الحكومة وموارد الجمع العرفي الأخرى اختلافاً جوهرياً لا بحسب اللفظ ولسان الدليل فحسب ، إذ القرینة في موارد الجمع العرفي قرینة نوعية ، تباني عليها العرف والعقلاء واجروها في محاوراتهم العرفية وليس بإعداد من نفس المتكلم كما سيتضح قريباً إن شاء الله .

وبهذا يعرف الفرق أيضاً بين الحكومة والورود ، فإنه في موارد الأخير تكون خارجة عن التعارض الحقيقي بين الدليلين على ما تقدم توضيحة في مباحث الورود ، في حين ان الحكومة - فيما إذا كان الدليل الحاكم يثبت خلاف ما يثبته الدليل المحکوم - يكون من حالات التعارض بين الدليلين مدلولاً ودلالة لأن نسبة الحاكم الى المحکوم نسبة القرینة الى ذي القرینة والقرینة تنافي ذيها و يكفي في رفع التنافي بينهما كون القرینة شخصية وإعداد من المتكلم نفسه لا بقانون عرفي عام .

ولاثبات عدم سريان التعارض في حالات الحكومة الى دليل الحجية وكونها من التعارض غير المستقر من التسلیم بکبری عرفیة هي : ان ظهور ما يعده المتكلم تفسیر کلامه هو المحدد النهائي لمدلول مجموع کلامه ، وبدون التسلیم بهذه الكبری

كمحاورة عقلائية في باب المخاورات العرفية لا يكفي مجرد فرض الحكومة ونظر أحد الدليلين لآخر مبرراً لتقديمه عليه في الحجية وهي المقدمة المفترضة بنفسها تكفي لتخريج الحكومة وتقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم سواءً أكان الدليل الحاكم منفصلأً أم متصلأً فلا تحتاج الى تقديم الدليل الحاكم المنفصل الى مقدمة أخرى ، كما هو الحال في التخصيص على ما سوف يتضح ، فإن نكتة ان للمتكلم ان ينصب قرينة بنفسه لتحديد المراد من خطابه نسبتها الى القرينة المتصلة والمنفصلة على حد سواء وإن كانت المتصلة تختلف عن المنفصلة من حيث تأثيرها على ظهور ذي المقدمة ودهمها له ، في حين ان المنفصلة تهدم الحجية فقط .

بيانات تقديم الحاكم على المحكوم – بملأ النظر

هذا ولكن هناك بيان أو بيانات في كلمات المشهور – لبيان نظر الحكومة أو وجه تقديم الحاكم على المحكوم – وهما :

البيان الأول : وهو ما أفاده المحقق النائيني (قده) حيث يرى ان نكتة تقديم الحاكم على المحكوم هي ان الدليل الحاكم لا يذكر امراً يرفضه الدليل المحكوم وإنما يضيف إليه امراً آخر يسلم به ، بمعنى خروج موارد الحكومة عن موارد التعارض الحقيقي ، ومن هذا القبيل دليل حرمة الربا المحكم للدليل (لا ربا بين الوالد وولده) فإن الدليل المحكم في المقام يرجع الى قضية شرطية مفادها ثبوت الجزاء على تقدير تحقق الشرط من دون ان تتکفل الشرطية اثبات الشرط أو نفيه إذ لا نظر لها الى

الوسط في علم الأصول

(٦٠)

ذلك بل نظرها الى الملازمة بين ثبوت الجزاء وثبوت الشرط ، ولذا فهي لا تحكم إن

هذه المعاملة ربوية وغاية ما تفيده انها ان كانت ربوية فهي محمرة.

ومن هنا يتدخل الدليل الحاكم ليخرج صدق عنوان الربا عن المعاملة بين الوالد وولده ، وعليه فلا يكون محل الالتبات في أحد الدليلين هو محط النفي في دليل الآخر كي يتحقق التعارض بينهما.

وهذا البيان غير قائم.

أولاً : نسلم بأن القضية الشرطية وإن لم تكن متكفلة لاثبات الشرط أو نفيه ولكنها دالة على فعليية الجزاء عند تتحقق الشرط ، بمعنى انها بضميمة الدليل الدال على فعليية الشرط - ولو كان هو العلم بتحققه - تدل على فعليية الجزاء والدليل الحاكم ينفي فعليية الشرط ، وحينئذ نسأل هل ان الشرط المأخذ في الشرطية هو ما كان ربا في نظر الشارع واعتباره؟ ، ويكون الدليل الحاكم الدال على عدم اعتبار الزيادة بين الوالد وولده ربا وارداً عليه لا حاكماً لأنه يرفع موضوعه حقيقة لا تبعداً.

أو ان الشرط هو ما كان ربا واقعاً وحقيقة وهي الزيادة ، والزيادة حاصلة في معاملة الوالد وولده فيقع التعارض بين مدلولي الدليلين لا محالة.

وثانياً: إن هذا البيان قاصر على اثبات وجه التقديم في جميع حالات الحكومة لأن منها ما لا يكون بلسان نفي الموضوع كما سيأتي.

البيان الثاني: ان الدليل الحاكم يتعرض الى شيء زائد لا يتعرض له الدليل المحكوم، فالحاكم مثلاً يتعرض الى ان الربا بين الوالد وولده ليس رباً أضافه الى تعرضه لعدم الحرمة، لكن المحكوم يتعرض لحرمة الربا فقط ولا يتعرض لكون ذلك رباً اولاً، فيقدم الأول على الثاني.

وهذا البيان أيضاً لا يرجع الى محصل لأن فرض تعرض الدليل الحاكم الى شيء زائد لا يتعرض له المحكوم لا يكون سبباً ووجهاً للتقديم العرفي.

نعم هذا يستلزم النظر الى الدليل المحكوم فيتقدم عليه بخلاف القرينة الشخصية ولذا يتقدم عليه حينما يوجد النظر وحده ولا يوجد تعرض لشيء زائد كما في بعض أقسام الحكومة من قبيل تقديم اطلاق دليل الخرج والضرر على اطلاقات الادلة الاولية.

ولك ان تقول أن هذه الزيادة لا توجد اظهراً الدليل الحاكم على المحكوم لأنه في بعض الموارد يكون التنافي بين الاطلاقين لا بين الدلالتين اللفظيتين وذلك نظير التنافي بين دلالة دليل الحكم الواقعى ودلالة دليل الرفع للخرج أو الضرر حيث يدل بالاطلاق على نفي الحكم الحرجي أو الضرري، فيما يدل دليل الحكم الاولى باطلاقه على ثبوت الحكم في موارد الخرج والضرر فيقع التعارض بينهما، ومع ذلك يقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم رغم ان التنافي بينهما بالاطلاق. فهذا الوجه يرجع الى الوجه الأول فلا يكون في مقابلة.



اقسام الحكومة

ثم أنهم قسموا الحكومة بحسب تفسيرهم لنظر الدليل الحاكم إلى أقسام :

القسم الأول : ان يكون احد الدليلين مفسراً للآخر سواءً أكان ذلك بأحد ادوات التفسير المعروفة ، مثل أو أعني أو بما يكون مستبطناً لذلك وهذه هي الحكومة التفسيرية.

القسم الثاني : الحكومة التنزيلية ، بأن يكون أحد الدليلين منزلاً لشيء منزلة موضوع الدليل الآخر كما إذا قال ((الطواف باليت صلاة)) فإنه يكون حينئذ ناظراً إلى مفاد الدليل المحكوم من خلال التنزيل ، إذ لو لا نظره إليه وفرض ثبوت ما رُتب من الحكم على ذلك الموضوع فيه لم يكن التنزيل معقولاً وهذه حكومة تنزيلية.

القسم الثالث : مناسبات الحكم والموضوع المكتنفة بالدليل الحاكم والتي تجعله ناظراً إلى مفاد الدليل المحكوم ، من قبيل ما يقال بأدلة نفي الخرج والضرر من ظهورها في نفي اطلاقات الأحكام الأولية لا نفي الحكم الضري والحرجي ابتداءً باعتبار أنه لم يكن من المترقب من الشريعة السمحاء جعل احكام ضررية بطبيعتها وإنما المتوقع جعل احكام قد تصبح ضررية أو حرجية في بعض الاحيان ، فتكون أدلة نفي الخرج والضرر بهذه المناسبة ناظرة إلى تلك الاطلاقات وبحكم الاستثناء منها ، واصطلح السيد الشهيد (قده) على هذا النوع من الحكومة بالحكومة المضمونة ، فلسان لا حرج لا نظر له إلى موضوع الادلة الأولية ولكن النكتة



العرفية تجعله ناظراً إليها لتقييد اطلاقها وهذا نحو نظر يستفاد للدليل الحاكم على المحکوم بالقرائن والمناسبات ولو بنحو اللغوية.

والجامع بين اقسام المحکومة هو كون الدليل الحاكم ناظراً إلى مفاد الدليل المحکوم بمعنى اشتماله على ظهور زائد يدل على ان المتكلم يريد تحديد مفاد الدليل المحکوم على ضوء الدليل الحاكم فيكون قرينة شخصية لفظية عليه.

والقرينة الشخصية كما تتحقق في حالات المحکومة على اساس نظر أحد الدليلين الى الآخر، كذلك تتحقق على اساس تعيين أحد الدليلين للقرينة بموجب قرار شخصي عام للمتكلم، كما إذا عين الشارع المحکمات التي هي أم الكتاب للقرينة على المتشابهات وتحديد المراد النهائي منها، فإنه في مثل ذلك يتقدم ظهور الدليل المعين للقرينة على ظهور الدليل الآخر بنفس ملاك تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحکوم وإن لم يكن مشتملاً على خصوصية النظر الى الدليل الآخر.

هذه طريقة شخصية لا نوعية فينصب قرينة عامة لكنها شخصية حيث يجعل قسماً من خطابه هو القرينة والمبين للمراد من خطابه الآخر وهذه طريقة من طرق القرينة الشخصية قد لا يكون فيها ملاك النظر بل يجعلها المتكلم ويتبانى عليها هو وتابعيه .. فالمتكلم ينصب قرينة على ما هو المراد من كلامه، تارة من خلال نفس خطابه وأخرى يجعل قاعدة عامة شخصية، وكلاهما يرجعان الى نفس الملاك والمصادر الكلية القرينة الشخصية.

هذا وقد قسم المحقق الخوئي المحکومة الى قسمين ولم يفسرها بتفسير جامع :

الوسط في علم الأصول

القسم الأول: بملأ النظر والشرح، بحيث لو لا الدليل المحکوم لكان الدليل المحکم لغواً، ومثل لها بمحکومة أدلة الأحكام الواقعية بعضها على بعض بمحکومة دليل نفي الربا بين الوالد وولده على دليل حرمة الربا، وكذا بمحکومة دليل لا ضرر على أدلة الأحكام الأولية.

القسم الثاني: المحکومة بملأ رفع الموضوع ومثل لها بمحکومة الأحكام الظاهرية على بعضها البعض بمحکومة الأمارات على الأصول العملية^(١)، فيتعقل في الأحكام الظاهرية ك لا ربا بين الوالد وولده ويعقل في الأحكام الظاهرية بمحکومة الأمارات على الأصول العملية، فإذا قامت الأمارة وجعلت علماً فأنها ترفع موضوع الأصل، وهو الشك – الالبیان – ولكن رفعاً تعبدیاً لا حقيقةً، وكل من الأصل والأمارة حكم ظاهري، وهذا القسم لا يشترط فيه اللغوية حيث يقال لو لا البراءة فإن جعل الحجية للأمارة لغواً إذ لا لغوية في جعلها ولو لم تكن البراءة وكانه جعل هذا القسم مختصاً بالأحكام الظاهرية.

وقد علق عليه السيد الشهید (قدھ) وكان مقصوده (قدھ) إن المحکومة الواقعية تكون بملأ النظر دائماً إذ لو لا المحکوم للغى المحکم في حين انه ليس الأمر كذلك في حکومة الأحكام الظاهرية بعضها على بعض، فأن دليل حجية الأمارة لا يلغو وإن فرض عدم ورود (رفع ما لا يعلمون) مثلاً، إلا إن هذا الضابط غير تام

إذ في باب الحكومة الواقعية قد لا يلغى الحاكم لو لم يرد المحكوم، كما في حكومة دليل حجية الأمارة وجعلها علماً - حسب بعض المباني - على دليل حرمة الافتاء بغير العلم الذي هو من الأدلة الواقعية، الامر الذي يعني ان حصر ملاك النظر في اللغوية غير صحيح فقد تكون بنكتة أخرى ولسان آخر بلسان الاستطراف والتنزيل ولا يختص ذلك بالأحكام الظاهرية حيث يعقل بالاحكام الواقعية بنحو لا يلزم اللغوية فقد تكون حكومة الأمارات على دليل الأحكام الواقعية الذي أخذ في موضوعها العلم، كحرمة الافتاء بغير علم، فلو جعل الشارع حكماً - بلحاظ العلم الطريقي والموضوعي - معاً فالامارات جعلت علماً في القطع الطريقي حيث يحرز الواقع وفي القطع الموضوعي كجواز الافتاء ومع جعل الخبر علماً فيجوز الافتاء وهو حكم واقعي لا ظاهري حال حرمة شرب العصير العنبي وحرمة شرب الخمر وغيرها من الأحكام، فهنا قيام الأمارة مقام العلم الموضوعي للحكم بجواز الافتاء هو من باب الحكومة عندهم، وهو علم تبعدي لا وجداني، ومن هنا فدليل الأمارة حاكم على دليل جواز الافتاء بالعلم الذي أخذ فيه موضوعاً فيكون الدليل حاكماً على جواز الافتاء مع انه لا لغوية، إذ يمكن جعل الخبر علماً ولو لم يكن دليل جواز الافتاء، فتمام النكتة هي النظر ولا تنحصر في اللغوية فإن اللغوية ليست لازمة للنظر إذ قد توجد وقد لا توجد.

واما ما ذكره من حکومة الأحكام الظاهرية وانها بلسان التنجيز ونفي الموضوع حيث جعل دليل الأمارة ينفي موضوع الأصل تعبداً، فإن هذا لا يتوقف على اللغوية، إذ جعل الحجية للأمارة لا لغو فيه.

فإن هذا أيضاً غير تمام لأن دليل جعل الأمارة علمًا يكون فيه نظر إلى دليل الأصل - كالبراءة ونحوها - فحينما يجعلها الشارع علمًا، فإن المأمور في دليل البراءة - لا يعلمون - إن كان هو المعنى الأعم للعلم من الوجданى و التعبدي، فإن دليل حجية الأمارة يكون وارداً عليها لا حاكماً، لأنه يرفع موضوعها حقيقة لا تعبداً وقد تقدم بيان ذلك في مبحث تقديم الأمارات على الأصول.

وإن كان المراد من العلم - هو العلم الوجданى - وإن عدمه هو موضوع الأصل فجعل الأمارة علمًا لا يتحقق الحکومة، لأن المتحقق بالجعل هو العلم التعبدي الاعتباري فيقع التنافي بينهما إذ دليل الأصل يثبت المعدنية ودليل الأمارة يثبت المنجزية وكأنه يقول: لا رفع، فيما دليل الأصل يقول: رفع.

نعم لو كان المقصود من جعل الأمارة رفع ذلك الحكم بمعنى رفع الشك الوجданى ، فإن هذا يعني النظر، أي جعل الأمارة علمًا ادعاءً بلحاظ ذلك الحكم - البراءة - فيكون موضوعها في مورد الأمارة غير موجود لأننا جعلناها علمًا ادعاءً، ومن هنا قالوا أن حکومة الأمارات على الأصول أن تكون ناظرة الى أدلةها وإلا لا تكون رافعة لمجرد كونها علمًا ادعاءً، ولذا فان حکومة الأمارات على

الأصول تكون بالنظر أيضاً، بل لا يمكن ان يستغني عن الناظرية في الحكومة لأنها قوامها فأن حقيقة الحكومة هي النظر.

وبهذا يظهر إن مجرد جعل العلمية ادعاءً للأمارة بلا نظر الى آثار الشك التكيني الذي هو موضوع الأصل، فالتعارض باقٍ على حاله كما بُين.

وان كان جعلها علمًا ناظراً الى رفع حكم الشك التكيني المجعل في الأحكام الظاهرية أو الواقعية لو قيل بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي فيكون رفع الموضوع بنكتة الناظرية وليس قسيماً لها فأن رفع الموضوع قسم من أقسام الناظرية، كما إن اللغوية من ملاكات الناظرية، فالناظرية هي جامع للملاكات المذكورة.

وبهذا يتضح أن التقسيم الى قسمين غير صحيح لارجاعهما الى قسم واحد ولكن ببيانين، إذ هناك ألسنة للنظر، هي التفسير الصريح، والتنتزيل ورفع الموضوع أيضاً يستلزم النظر الى الحكم المنزل عليه إذ هو ادعاء واستطراد له الى ذلك الحكم نفياً واثباتاً بلا فرق بين التنتزيل واللغوية إذ كل منهما حيصة للنظر الى المحكوم ولكنهما لسانان، فترجع جميع نكات التقديم الى نكتة النظر الحق للقرينة الشخصية.

أحكام الحكومة

فقد اتضحت جملة من الاحكام من خلال تخريج الحكومة على اساس القرينة الشخصية وأهم هذه الأحكام :

١ - ان الحكومة كالتخصيص من حيث أنه إذا كان الحاكم متصلةً بالكلام فإنه يرفع الظهور وإذا كان منفصلاً عنه فإنه يرفع الحجية دون الظهور ووضوح ذلك من خلال ما عرفت من ان ملاك الحكومة هو القرينة الشخصية فإن القرينة كلما أتصلت بذى القرينة كانت صالحة لرفع الظهور وجعل مدلوله على وفق القرينة وإذا انفصلت هدمت حجيتها، بناء على المصادر العقلائية المتقدمة، وإن كل متكلم له ان يحدد المراد النهائي لمدلول كلامه، واما الظهور المنعقد فيبقى على حاله.

٢ - إن احكام التخصيص الجارية هي نفسها تجري في الحكومة من قبيل التمسك بالمحكوم عند الشك في الحاكم المنفصل بأقسامه هي نفس ما يقال من التمسك بالعام عن الشك في المخصص المنفصل بأقسامه فما يجوز في التخصيص يجوز في الحكومة وما لا يجوز هناك لا يجوز هنا، كما ان ابتلاء الدليل الحاكم بالاجمال إذا كان متصلةً بالدليل المحكوم كابتلاء المخصص المتصل بالعام من حيث تأثيره عليه وسريان الإجمال من الخاص الى العام، والوجه في ذلك هو ما تقدم من ان تقديم الحاكم على المحكوم من باب القرينة.

٣ - تقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم وإن كانت دلالته أضعف ولا يطبق عليها قانون تقديم أقوى الظاهرات ، ونكتة تقدمه لأنّه قرينة ناظرة الى ذات القرينة لبيانه وتفسيرة وتحديد المراد منه ولو كانت دلالة القرينة أضعف من حيث الظهور من ظهور ذي القرينة كما لو كانت دلالتها بالاطلاق ودلالته بالعموم ، فإن تقديم القرينة محفوظ ولو كانت دلالتها أضعف من حيث المدلول الاستعمالي ، فلا معنى بعد فرض المصادر المذكورة ، فإن أي تفسير يرد مهما كان ضعيفاً فإنه يستحيل أن يكون مزاحماً مع ظهور الدليل المحكوم ، وهذا هو السبب في عدم ملاحظة النسبة أو درجة الظهور بين مفاد الدليل الحاكم ومفاد الدليل المحكوم في موارد الحكومة.

٤ - بعد ما عرفت ان ملاك التقديم هو النظر فلا بد في اثبات أي حكم بالدليل الحاكم رفعاً أو وضعياً من احراز نظر ذلك الدليل الحاكم إليه بمعنى أنه لو كان نظره الى بعض اللوازم دون البعض الآخر فلا يمكن تعديه الحكم الى تلك اللوازم غير المنظور إليها ، وبمقدار النظر يمكن اثبات أو نفي الحكم لا أكثر من ذلك ، فقوله عليه السلام (الصلاحة بالبيت طواف) ناظر الى احكام الصلاة يجعلها على الطواف ، فلو كان جواب الإمام (عليه السلام) عن سؤال هل في الطواف طهارة مثلاً ، فهذا مقدار ما جعله الشارع في نظر هذا الدليل وهو شرطية الطهارة للطواف بخلاف الشروط الأخرى فإنه لا يمكن تسريتها الى الطواف ، فهنا تنزيل



اثباتي – توسيعة – إذا كان فيها نظر إلى تلك الأحكام وإنما فلا يمكن إسراء لها إذا لم يكن استطراد من قبل الشارع، ومع ذلك يؤخذ بالمحكوم لا بالحاكم.

وكذا الحال في حكومة أدلة نفي العسر والخرج والضرر على أدلة الأحكام الأولية فإنها تحكم على تلك الأدلة بمقدار اطلاق نظرها إليها لا أكثر وهذا واضح.

٥ - اختصاص الحكومة بالادلة اللغوية، ولا معنى لها في الادلة العقلية أو اللبية، لأن الحكومة على ما تقدم لا تكون تصرفاً حقيقياً في الدليل المحكوم ثبوتاً وإنما هي خصوصية النظر إلى الدليل المحكوم ومن الواضح أن النظر من شؤون الدلالة اللغوية وخصائصها سواءً أكان النظر تفسيرياً أو تنزيلياً أو مناسبات الحكم والموضوع، فإن التفسير أسلوب من أساليب التعبير والتنزيل لا واقع له إلا في عالم التعبير والاستعمال ومناسبات الحكم والموضوع تنشيء ظهوراً في الدليل اللغوي فيصبح ذلك الظهور حجة، وليس هي حجة مستقلة ولذا لا يصح اعمالها في الفقه على الادلة اللبية كالاجماع ونحوه، فإن تقديم الأمارات على الأصول غير صحيح فيما لو كانت حجية الامارات من باب السيرة العقلائية وبناء العقلاط وليس بالأدلة اللغوية ومن هنا لا تتصور حكومة الامارات على الأصول على هذا المبني.

القرينة النوعية

القرينة معناها: ان تكون هناك دلالتان وافادتان تكون احدهما معدة اعداداً عرفيأً عاماً لتفسير الدلالة الاخرى وتحويل مفادها الى مفاد آخر، والفرق بين الدليل القرينة والدليل الحاكم هو الاعداد فأنه في الحاكم معد اعداداً شخصياً من قبل نفس المتكلم لتفسير الدليل المحكوم بقرينة نظر المتكلم فيه الى الدليل المحكوم، وانه في الدليل القرينة معد اعداداً نوعياً عرفيأً، تباني العرف عليها فهو مجعل بجعل عرفي، وحيث يكون المتكلم عرفياً ومتابعاً للعرف في ذلك فيثبت بأصالة المتابعة كون المتكلم قد أعد القرينة لتفسير ذي القرينة غير ان اعداده لذلك منكشف بكاشف نوعي لا بكاشف شخصي كما هو الحال في الحكومة.

ومع وضوح ما ذكر: يثبت ان ملاك تقديم القرينة على ذيها هو نفس ملاك تقديم الحاكم على المحكوم، لأن مجرد كون الكاشف عن نكتة التقديم شخصياً أو نوعياً لا يضر بانحفاظها وتأثيرها في عدم سريان المعارضه الى دليل الحجية.

مراتب الظهور

وللقرينة مراتب ثلاث تبعاً للرتب المتصورة للظهور في نفسه فإن الظهور على ثلاث مراحل.

الأولى: درجة الظهور التصوري، وهو الظهور الناشيء من الوضع والذي لا يتوقف على أكثر من سماع اللفظ ولو كان من غير ذي الشعور على ما حقق في مباحث الوضع.

الثانية: درجة الظهور التصديقي بلحاظ الإرادة الاستعملية، وهو عبارة عن الظهور الحالي في كل متكلم يدل على أنه قاصد لاستعمال اللفظ في معناه واطهاره في ذهن السامع، ولذلك كان هذا الظهور دلالة تصديقية لا تصورية وبجاجة إلى أن يكون اللفظ صادراً من ذي الشعور المريد القاصد لاستعمال اللفظ في معناه.

الثالثة: درجة الظهور التصديقي بلحاظ الإرادة الجدية، وهو عبارة عن ظهور حال في المتكلم يدل على أنه قاصد لمعنى كلامه جداً وليس بهازل ولا مُمتحن ولا غير ذلك، لأن ظاهر حال كل متكلم ملتفت أن داعيه من كلامه هو الجد وبذلك تكون هذه المرحلة من الظهور دلالة تصديقية أيضاً وبجاجة إلى أن يكون اللفظ صادراً من ذي شعور كما هو حال الظهور السابق.

ومنشأ هذين الظهورين التصديقين الحاليين هو الغلبة الخارجية، فان الغالب في كل متكلم ان يكون قاصداً لتفهيم معنى كلامه للمخاطب لا ناطقاً باللفظ فقط، وجدياً في إرادة ذلك المعنى لا هازلاً أو متحناً أو متقياً.

ولا يبعد ان يكون ملاك هذه الغلبة هو التعهد النوعي العقلائي من قبل المتكلم في حالات المحاورة على قصد المعنى وارادته جداً كلما تكلم بكلام فإن التعهد يمكن ان يكون منشأ للدلالة التصديقية وتفسيراً لها، وان لم يكن يصلح لتفسير الدلالة الوضعية، على ما حقق عندهم في احاث الوضع.

وإذا اتضحت هذه المراحل الثلاث للظهور، رجعنا الى القرينة لنرى كيف تتصور في كل هذه المراحل.

اما تصور القرينة بلحاظ المرحلة الاولى، فلفهم ذلك يجب ان يعرف بأن الظهور التصوري للكلام تارة سببه مفردات الكلام كما في أسد، وقلم، وسماء، وأخرى يكون متحصلاً من هيئة المفرد أو الجملة، وثالثة يكون بسبب ما نسميه بالسياق أو الهيئة التركيبية لمجموع الكلام، فإن السياق بهذا المعنى قد يكون له مدلول تصوري وظهور زائد على الظاهرات التصورية للمفردات والهياكل، فحينما يقال (صل، صل) بنحو التكرار يكون التكرار دالاً على التأكيد، ودلالة على ذلك تصورية ولهذا تكون محفوظة حتى عند من يسمع ذلك من لافظ بدون شعور، فكما ان دلالة (صل) محفوظة لو صدرت من لافظ غير ذي شعور كذلك دلالة التكرار الذي هو لون من السياق على التأكيد محفوظة حتى في هذه الحالة.

وهذا يعني أن التأكيد بنحو المدلول التصوري مفهوم من الكلام قبل الوصول إلى مرتبة انتزاع المدلول التصديقي منه، وكذلك الأمر في قولنا (أسد يرمي) فإن هذه الجملة تدل على الرجل الشجاع لا بحسب المدلول التصديقي فحسب بل بحسب المدلول التصوري أيضاً ولهذا لا ينتقش في الذهن إلا ذلك عند سماعها ولو من غير لفظ، وهذا يعني أنضم كلمة (يرمي) إلى (أسد) أوجد سياقاً غير الظهور التصوري لكلمة (أسد) وأنشأ ظهوراً تصورياً آخر في الرجل الشجاع وهو الذي يشكل الظهور التصوري الفعلي للكلام، لأن الصورة التي يبرزها هي التي تستقر في النفس، وفي مثل هذه الحالة تكون كلمة (يرمي) قرينة بحسب مرحلة الظهور التصوري لأنها أدت إلى إيجاد سياق أوجب تغيير الظهور التصوري وقلبه إلى ظهور آخر.

اما كيفية ان يكون للسياق ظهور تصوري قد يقلب الظهور التصوري للفردات فهذا يتم بأحد سببين:

الأول: أن يكون للسياق وضع معين لافادة معنى لا يأتي بالفردة نفسها فكما ان وضع المفردة لمعناها يوجب دلالة تصورية كذلك وضع السياق لمعنى من قبيل التكرار لافادة التأكيد يوجب الدلالة التصورية للسياق على ذلك المعنى وقد يوضع المركب لمعنى مغاير لفرده أو يوضع لمعنى مغاير مع كلماته (كماء الوجه) حيث يقال هو موضوع مركب مختلف عن وضع لفظة ماء إذ لا علاقة له بالماء المتعارف أو الوجه عن مجموع اللفظين، كماء الرمان، بل هو مركب وضع لمعنى

مغاير لمعاني مفرداته فقد جرد الماء من معناه في المركب ، وأعطي سياقاً بإضافة الوجه الى الماء فشكل قرينة لتغيير المدلول التصوري لمعنى مجموع الكلمتين وأعطي معنى اعتبارياً مغايراً وهذا المدلول التصوري محفوظ حتى من لا شعور له.

الثاني : أن لا يكون هناك وضع لا للمفرد ولا للمركب ولكن هناك أنس ذهني من جراء بعض المناسبات التصورية فحينما يأتي المدلول التصوري الثاني بعد المدلول التصوري الأول ، فال الأول يكون غير مأنوس للذهن كما في المجازات المتعارفة ، ففي مثل جملة (رأيتأسداً يرمي) لو لوحظت الظاهرات التصورية لمفردات السياق ، نجد ان لدينا صورتين على مستوى التصور ، أحدهما هي الصورة المطابقة لما وضعت المفردات بطبعها الأول في اللغة ، فالأسد موضوع للحيوان المفترس ، ويرمي موضوع للرمي والصورة هي لصورة حيوان مفترس بين يديه قوس وسهم يرمي بها ، هذا في جمع الذهن لهاتين الصورتين للمفردتين ولكنها صورة غير مأنوسه للذهن ومتناهية الطرفين فلا تنطبع في الذهن ، وما هو مأنوس والذى ينطبع في الذهن هو صورة أخرى ثانوية تدل عليها المفردات بملحوظة مناسبتها للصورة الأولى وهي صورة الرجل الشجاع وهو يرمي بالسهم ، والرجل الشجاع أحد المعاني المجازية الطويلة للأسد يأتي في الذهن لأن يرمي نصاً في معناه فيأتي المعنى المجازي الى الذهن بدلاً من الحيوان المفترس ، وهذا ما ينطبع في الذهن ، فكلمة يرمي تشكل قرينة للأسد وأنه مستعمل في معناه المجازي فيأتي الى الذهن قهراً وهي قرينة على المدلول التصوري من دون وضع بالاستفادة من

الوسط في علم الأصول

مناسبات المجاز، وإنما تنطبع الصورة الثانية وتستقر في الذهن بلا تأمل بعد الصورة الأولى عن الذهن وعدم اعتياد الذهن على رؤيتها فتكون هذه الغربة وعدم الأنس الذهني سبباً لحضور الصورة الثانية التي هي المدلول الثانوي المناسب مع الكلام واستقرارها في الذهن.

هذا إذا كانت القرينة نصاً في معناها بحيث لم يكن يحتمل التأويل فيها واما إذا كانت تحتمل التأويل بأن يراد من الرمي في المثال الرمي بالنظر مثلاً، فمسألة عدم الأنس مع المعنى الحقيقي لفريدة الجملة لا يقتضي أكثر من صرف الذهن عن ذلك المعنى واما تعينه في معنى مجازي يكون تصرفاً في معنى اللفظ (أسد) أو معنى مجازي يكون تصرفاً في مدلول (يرمي) فهذا بحاجة الى مؤونة زائدة، ونكتة إضافية. وبعبارة، هي تحكم بمعاني الأسد الطولية الحقيقة أو المجازية من خلال (يرمي) لأنها نص في الرمي بالقوس أو نعكس ببقاء الأسد في معناه الموضوع له، وننصرف في معنى يرمي.

والنكتة يمكن تصورها بأحد نحوين :

النحو الأول : ان تكون الدلالة التصورية في أحدهما أقوى من دلالتها في الآخر، وتتغلب عليها في مرحلة إخطار المعنى في الذهن ، فإن الأقوائية والاظهرية كما تتصور بلحاظ مرحلة الدلالة التصديقية كذلك تتصور بلحاظ مرحلة المدلول التصوري ، لأن منشأ الدلالة التصورية إنما هو القرن والأنس الحاصل بين اللفظ

والمعنى في عالم الذهن ، وهذا الأنس له مراتب متفاوتة شدة وضعفًا ، فكما كان الاقتران بين اللفظ ومعناه آكد كانت الدلالة التصورية أقوى وأظهر.

الثاني : إن الظهور التصوري بكل ما يكون ذيلاً في الكلام وفضله هو ما يتقدم على الظهور التصوري للمتقدم ، لانسجام ذلك مع طبيعة القرينة ودورها وهو النظر الى مدلول ذي القرينة في مقام تحديد المراد النهائي منه - فأن جعل المتقدم ناظراً الى تحديد المتأخر الذي لم يذكر بعد - وقد لا يكون متعيناً في نظر المتكلم نفسه فضلاً عن السامع خلاف الطبع جداً وهذا ما يفسر وقوع القرائن غالباً في نهاية الكلام.

وهذا التصوير صحيح وعلى أساسه يمكن تخریج القرينة حتى في مورد لا يكون فيه ظهور القرينة أقوى من ظهور ذيها.

واما القرينة بلحاظ المدلول التصدیقي الأول ، فهو ان نضم الى الكلام ما يكون معداً لتفسير المراد الاستعمالي منه وتغيير مدلوله التصدیقي الاستعمالي فإن كان هذا الاعداد ثابتاً بقرينة شخصية من نفس المتكلم كان المفسر واجداً لملائكة الحكومة ، كما إذا قال رأيت أسدًا - أعني به الرجل الشجاع - وإن كان الاعداد ثابتاً بكاف الشفاعة وجعل عرفي كان المفسر مجرد قرينة وليس حاكماً وإن كان تقدمه بنفس الملائكة.

واما تصور القرينة بلحاظ المدلول التصدیقي الثاني ، فهو بأن يوجد ما يكون معداً من قبل المتكلم لتفسير المراد التصدیقي الجدي من الكلام السابق فأن كان

الوسط في علم الأصول

(٧٨)

معداً من قبل نفس المتكلم لتفسير المراد الجدي من الكلام السابق كان اعدادياً بعلاقة الحاكمية، وان كان مبرزاً بقرينة نوعية وهي القرار العرفي فهو مجرد قرينة وليس حاكماً.

إذن القرىنة معقولة في المراحل الثلاث، ففي مستوى الظهور التصوري فتكون القرىنة سبباً لتصور ما تقتضيه القرىنة لا ما هو المعنى الذي وضع له ذي القرىنة.

وفي مستوى المدلول التصديقى الأول ان ينصب قرينة على ما استعمل فيه كما لو استعمل دلالة الأمر على الاستحباب، وهي بحسب طبعها موضوعة للوجوب.

وفي مستوى المدلول التصديقى الثاني – الجدي – كما لو نصب قرينة تدل على ان مراده هو الخاص مع كون أداة العموم موضوعه له، ففي أكرم كل عالم ولا يجب إكرام الفاسق، فهنا يكون مراده الجدي هو الخاص لا العام.

ومنه يتضح وجود فرق بين القرىنة على مستوى المدلول التصوري وبينها على مستوى المدلول التصديقى، إذ هي على الأول لا تكون إلا متصلة و لا يعقل فيها الانفصال لأن المدلول التصوري يتحقق ب مجرد سماع اللفظ وإذا ما انفصل عن القرىنة، أنتهى ما ينتقش في الذهن بعد انتهاء سماع اللفظ من دون القرىنة التي انفصلت عن ذيها.

واما القرينة على مستوى المدلول التصوري لا يحتاج فيها الى اثبات تقديم ظهور القرينة على ظهور ذيها وعدم سريان التعارض الى دليل الحجية الى أية مصادرة - كالالتزام عند العقلاء، او ظهور حالي او بناء عقلائي - أي لا تحتاج لأصل عقلائي وراء حجية الظهور، لأن الظهور التصوري سوف يكون منعقداً على طبق القرينة لا على طبق ذيها، فلا ظهور ولا دلالة تصورية على ذي القرينة لافناء ظهوره بظهور القرينة، فإنه من أول الأمر الظهور ينعقد على طبق القرينة.

بخلاف القرينة على الظهور التصديقي الذي ينشأ من الغلبة أو التعهد وهو لا يكون إلا إذا كان الالتزام يوجب العلم، وكلما جاء بقرينة فإنه أراد المعنى من القرينة بالمدلول التصديقي فينعقد على طبق القرينة لا على طبق ذيها كما في المدلول التصوري فإنه قد يطبق على طبق المعنى اللغوي للفظ ولكن المتكلم قد يخالف ذلك الظهور التصوري في مقام الاستعمال فيستعمل اللفظ في المجاز فمراده الاستعمالي غير ما هو متصور من اللفظ عند السماع فيكون هذا قرينة على ان مراده التصديقي الاستعمالي وبالتالي الجدي، مثلاً هو الاستحباب لا الوجوب التي وضعت مادة الأمر له.

واختلاف الظهور التصديقي عن التصوري ذاتاً، إذ الأخير لا يحتاج الى وجود طرفاً، مع ان منشأ الدلالة التصورية هو الوضع أو الأنس كما في المجاز فيما منشأ الدلالة التصديقية هو التعهد أو الغلبة، كغلبة استعمال اللفظ في معناه الموضوع له اللفظ - المعنى الحقيقي - ومع القرينة يصير المعنى غير حقيقي فهنا

الوسط في علم الأصول

الظهور يرجع إلى حال المتكلم والتزاماته وتعهاته الراجعة بمقتضى أصلية التبعة
إلى تعهادات العرف والعقلاء.

هذه الظاهرات التصديقية إذا كانت القرينة متصلة فإنها تمنع من انعقاد
الظهور على طبق المعنى اللغوي لا تصوراً بل تصديقاً كما لو أستعمل الأمر
الموضوع للوجوب في الاستحباب ولو لقرينة الغلبة.

واما على مستوى المدلول التصديقي الجدي، فإن الاستعمال باق على حاله
كما في أكرم كل عالم، ولا تكرم العالم الفاسق، فاستعمال اللفظ في معناه
اللغوي ولكنه أفاد بالجملة المنفصلة الثانية مراده الجدي هو غيره بمعنى بعضه جداً
ولكن على مستوى الاستعمال فاللفظ على ما وضع له ولذا قالوا لا يستلزم
المجازية، ومع اتصال الكلام فإن مراده ليس هو التمام.

هذا بخلاف القرينة المجازية فإنها قرينة على مستوى المدلول التصديقي
الأول، وهنا التصديقي الثاني لا ينعقد مع انعقاد الأول واما المدلول التصوري فإنه
ينعقد.

هذا إذا كانت القرينة متصلة، ولهذا نحتاج هنا لنكتة ان المتكلم له الحق في ان
يخالف ظهوره الأولى الاستعمالي أو الجدي إذا جاء بما يكون قرينة عليه ما لم ينته
من كلامه، غاية ما هناك ان القرينة على قسمين قد تكون شخصية، معده من قبل
المتكلم بملك الحكومة، وقد تكون نوعية على طبق طريقة بيان المرادعرفية،
حيث يريد بما أدى إليه القرينة وذلك بأصلية التبعة، لأنه يتبع نفس الطريقة، فإذا

جاء بالخاص كان مراده الجدي هو ذلك لا العام فيكون الخاص قرينة على التصديق بالعام لا إن العام قرينة على التصرف بالخاص كما في يستحب إكرام كل العلماء، واكرام العالم العادل، فهنا قد يقال باستحباب اكرام العادل يجعل العام قرينة على الخاص، ولكن المتعارف من العرف انهم يجعلون الخاص قرينة على العام، فيقال باستحباب اكرام العلماء غير العدول ويجب اكرام العدول ، والعقلاء يجعلون الخاص هو القرينة على العام وليس العكس.

واما القرينة المنفصلة : فأنها بلحاظ المدلول التصوري لا تتصور واما تتصور بلحاظ المدلول التصدقي الاول وان كان قد لا يكون عرفيأً فقد نتصور عرفيته في باب الأوامر إذ قد نستعملها باستحباب واما في سائر الموارد فإن القرائن المنفصلة قد لا تكون عرفية على تشخيص المراد الاستعمالي نعم هي قرينة على تشخيصه المراد الجدي .

وفي بعض الاحيان قد يستعمل اللفظ في معناه المجازي بلا قرينة متصلة لغاية كالإهمال والاجمال وهمما غايتان عرفيتان الا ان ارادة المعنى المجازي من اللفظ بلا قرينة قليل شيوعاً بخلاف استعمال اللفظ بمعناه الحقيقي وعدم ارادته بل ارادة المعنى المجازي مع القرينة .

والقرائن المنفصلة وجه تقديمها على ذي القرينة لا يكون على القاعدة من ان للمتكلم الحق في تفسير كلامه وبيان المراد منه ، فإن هذه القاعدة لا يكفي في مورد القرينة المنفصلة وذلك لأن مورد القاعدة قبل انتهاء الكلام وهذه القرائن بعد

الوسط في علم الأصول

(٨٢)

انتهائه ، وحيث لا تأثير للقرينة المنفصلة على حجية الظهور التصدقي ، وهي لا تنعقد قبل انتهاء الكلام والمفروض ان الكلام قد انتهى قبل مجيء القرينة ، ومع انتهاء اعقد له الظهور التصدقي الذي هو مفاد حجية الظهور وموضوعه هو المدلول التصدقي ولكنه لا يكشف عن المراد.

وبهذا تحتاج القرائن المنفصلة الى مصادر أخرى لأنها سوف تواجه حجة ثابتة في طرف سواء وجدت القرينة أو لا؟ وعليه فلا بد من تضييق دائرة حجية الظهورات ، وهذه هي المصادر الأخرى ، وهي ان العقلاء اللذين جعلوا الظهورات الحالية حجة في مقام الكشف عن المراد حينما لا تكون قرينة منفصلة ومن هنا تكون المنفصلة تحديداً للحجية واما المتصلة فلا تكون تضييقاً في جعل الحجية بل هي محددة لما هو الظهور التصدقي.

الا ان العقلاء لم يجعلوا كل دلالة منفصلة قرينة بل جعلوا كل ما كان هادماً للظهور على تقدير اتصاله هو قرينة رافعاً للحجية على تقدير انفصاله ، فلو كان متصلةً ولم يكن قرينة فإنه لا يكون قرينة على تقدير انفصاله ، وهذه المصادر الثانية.

وقد يتصور أنه لا ينعقد ظهور تصدقي في موارد القرينة المنفصلة لأنها بمنزلة الجزء من الكلام وهو قبلها لم ينته بعد فلماذا تقولون هي لا تهدم الظهور بل تهدمه كالقرينة المتصلة.

وهذا التصور غير صحيح لأن حق المتكلم في نصب قرينة منفصلة هو حق طولي والا فإن الحق الأولي هو ان المتكلم إذا اراد مراده الاستعمالي أو الجدي فإنه ينصب القرائن المتصلة وليس المنفصلة لأن الأخيرة خلاف الظاهر الأولي لكل متكلم.

نعم لو لم يعتمد على القرائن المتصلة فإنه يمكنه ان يعتمد على القرائن المنفصلة فيما لو خالفت الظهور الأولي، وهنا خالفته، وهذه طريقة عرفية أو قل إن العرف اعتمدوها في مقام تقنين الحجية، وان المتكلم يمكنه ان يعتمد على قرائن منفصلة، وان الظهور الاولى وان كان تماماً ولكنه ليس بحجية، لأن حجيته مقيدة بعدم القرينة المنفصلة، وهذا الأمر ليس تعدياً إذ لا تبعد في عمل العقلاء ولا مجال له في العرف، وهذه القرينة كالاستدراك فإنه وان انعقد الظهور الأول إلا أنه يبقى مجال للاستدراك بالقرينة المنفصلة، وهذا الاستدراك عرفي أيضاً ولكنه أقل اعتماداً مما هو على القرائن المتصلة لأن الاعتماد عليها أكثر واغلب.

إذن يوجد تعهدات الأول ان المتكلم له ان ينصب قرينة متصلة على كلامه وإذا خالف التعهد الأول فإن له ان ينصب قرينة منفصلة، كالمحض ونحوه، فإنه ان كان قطعياً فإنه يكشف على ان الظهور غير مراد لا أنه كاشف أنه لا ظهور له، فان ملاك الظهور الحالي هو الغلبة أو التعهد الأول وهو موجود حتى بعد مجيء المخصوص، فما في بعض الكلمات بأن القرينة المنفصلة ترفع الظهور غير مراد بل الظهور ثابت ولكنه غير مراد.

وبعد اتضاح حال القرينة بشكل عام نتحدث عن كل من التقييد والتخصيص والاظهيرية كل على انفراد.

التقييد

اما التقييد: وهو رفع اليد عن الاطلاق المنتج بمقادمات الحكم باعتبار وجود دال على التقييد، وهو على قسمين: تارة يكون متصلةً وأخرى يكون منفصلًا، فعلى الاول: لا تعارض بين الدالين لأن معارضته الاطلاق للدال على التقييد فرع تمامية مقدمات الحكم ووجود دال متصل رافع لهذه المقدمات فهو وارد على دليلية المطلق لا على مفاده، وهذا نحو من الورود بغير الورود المتقدم، الذي هو ارتفاع موضوع أحد الدليلين بسبب الدليل الآخر، واما هنا فإن المرفوع ليس هو الموضوع بل دليلية أحد الدليلين بسبب الدليل الآخر، وهذا هو ملاك عدم استحکام التعارض وسرايته الى دليل الحجية، إذ لم يبق بعد الورود المذكور دليلان، بل دليل واحد.

وعلى الثاني: فإن الملاك المتقدم للتقييد في الصورة الأولى لا تجري فيها إلا إذا التزمنا بان مقدمات الحكم التي هي منشأ الدلالة التصديقية الاطلاقية تتوقف على عدم الدليل ولو منفصلًا فيكون الدليل المنفصل على التقييد وارداً على مقدمات الحكم وبالتالي على دليلية معارضه؛ بحيث لا يحتاج تقاديه الى آية قاعدة زائدة ولو قاعدة القرينة فهو كالمتصل لا يرفع مقدمات الحكم - فقد

ادعى ذلك في كلام بعض الاعلام - مع أنه لو تم كلام المتكلم ولم ينصب قرينة في نفس كلامه وقد انتهى فان دلالته الاطلاقية تامة ، ومجيء المقيد المنفصل لا يرفع الظهور الاطلاقي ، وإنما يوجب سقوطها عن الحجية.

وبرهانه : أنه لو كانت الدلالة الاطلاقية متوقفة على عدم القرينة المنفصلة كما هي متوقفة على عدم القرينة المتصلة لما أمكن اثبات الاطلاق في مورد ولا نسد باب المطلقات ، لعدم إمكان احراز شرطه وهو عدم التقيد المنفصل ، فيبتلي الظهور الاطلاقي بالاجمال وهو واضح البطلان ، فأن المتكلم بمجرد الانتهاء من كلامه ولم ينصب قرينة على التقيد فهو مطلق.

لا يقال : أنه يمكن احراز الشرط - عدم التقيد المنفصل - باصالة عدم القرينة أو باصالة عدم التقيد المنفصل وبضم هذا الأصل نحرز مقدمات الحكمة فأصالة عدم التقيد ترفع التقيد المنفصل ويتيح عدم البيان الأعم من المتصل والمنفصل.

فأنه يقال : أن اصالة عدم القرينة واصالة عدم التقيد من الأصول اللفظية وليس أصول تعبدية فهي مبنية على وجود نكتة من الكاشفية والظن النوعي العقلاي ، وهذه الأصول لا بد وان ترجع الى اصالة الظهور لا انها أصول تنقح اصالة الظهور وهذا معناه ان اصالة عدم القرينة ، وغيرهما إنما تجري في موارد تكون اصالة الظهور حجة ما لم يحرز القيد ، وإن الظهور لا بد وان يكون موجوداً

الوسط في علم الأصول

لكي يتمسك بها فلو قلنا ان موضوع مقدمات الحكمة عدم القيد المتصل باصالة عدم القيد هي اصالة الظهور.

إما لو عمنا القيد وقلنا عدم البيان ولو منفصلاً فمع الشك في القيد المنفصل يكون عندنا شك في أصل الظهور فلا يمكن التمسك باصالة عدم القرينة ليرجع إليها، فكيف يمكن التمسك بالاطلاق والظهور وهو غير جار.

واصالة عدم القرينة وغيرها ليست شيئاً آخر غير اصالة الظهور فإذا شككنا في القرينة المنفصلة فقد شككنا في الظهور وحيث ان اصالة عدم القرينة ليس تعبدية بل مرجعها الى اصالة الظهور، والتنتيجة ان ما يدخل في جملة المقدمات هو عدم المقيد المتصل لا الاعم منه ومن المنفصل والا لزم الاجمال في تمام المطلقات ولم يحرز اي اطلاق محز بالمقدمات وهي لا تحرز الا مع المقيد المتصل لا المنفصل.

ولا يأتي هذا الكلام في القرينة المتصلة لأنها تنفي بشهادة الراوي السكوتية، إذ ان اصالة الاطلاق هي ظهور حالي للمتكلم – الراوي – فإن ظاهر حمله لامانة النقل، أنه لا يخون، فلو نقل عن الإمام (عليه السلام) افعل ولم يذكر ما ذكره الإمام (عليه السلام) من القرينة (ويجوز تركه) فيكون خائناً في مقام النقل، ولذا بشهادة الراوي فإننا ننفي القرينة المغيرة للمعنى، وعلى الدوام فإن القرينة المتصلة نفيها بالشهادة السكوتية السلبية للراوي فهو يشهد بعدم القرينة المتصلة.

وقد ذهب بعض المحققين (قد) الى عدم البيان الأعم، وحاولوا التمسك بالأطلاق عند الشك في المقيد المنفصل، إذ مع الم津贴 يرفع الظهور الإطلاقي،

واستفادوا من ذلك نتيجتين، هما رفع إجمال المطلق، وبيان وجه تقديم العام على المطلق بدون حاجة إلى مؤونة زائدة كالأخصية والقرنية، وذلك لأن العام يرفع المقدمات وهو بيان فعلي ومنجز فيما المطلق معلق على عدم البيان وبذلك يكون العام وارداً على المطلق، بلا حاجة إلى التفتیش عن وجه تقديم العام على المطلق كما في العامين من وجه.

وقد أشكال، بأنه لو كان عدم البيان الأعم، ففي مورد البيان المنفصل إذا شك فيه فإنه لا يمكن التمسك بالاطلاق لإجماله وإذا لم يكن ظاهراً في الاطلاق فكيف يمكن التمسك به مع عدم احراز موضوعه، ويكون أشبه حالاً بالتمسك بالدليل في مورد الشبهة المصداقية.

وأجيب عن الإشكال من قبل هذا البعض: أن عدم البيان المطلق وإن كان جزءاً من مقدمات الحكمة ولكن لا لأن يكون عدم البيان المنفصل المتأخر شرطاً في إنعقاد الاطلاق المتقدم حتى يبتلي بالاجمال وعدم إمكان احراز الاطلاق فيه بل لأن يكون الظهور الاطلاقي في كل زمان موقوفاً على عدم بيان القيد إلى ذلك الزمان فإذا ورد الخطاب المطلق ولا قرينة على التقييد انعقد بذلك ظهور يكشف بالفعل عن الاطلاق ويبقى هذا الظهور مستمراً ويراعى ما دام لم يجيء المقييد المنفصل ومع مجئه يرتفع ذلك الظهور الاطلاقي لمجيء البيان الكاشف عن ان المراد الجدي كان هو المقييد من أول الأمر.

الوسط في علم الأصول



وهذا الدليل أشبه شيئاً بجازة العقد الفضولي على نحو الكشف حيث يكون العقد صحيحاً ويراعي إلى حين مجيء الإجازة فإذا حصلت كشفت عن صحة العقد من أول الأمر.

وفي المقام حينما يأتي العام فإنه يرفع الدلالة الاطلاقية لانتفاء المقدمات، فالبيان أمر نسبي ففي كل زمان له بيان، وقد فرّع على هذا التصوير للدلالة الاطلاقية نتائج من أهمها؛ تقديم العام على الاطلاق في مقام التعارض باعتبار كون العام بياناً صالحًا لرفع الدلالة الاطلاقية المتوقفة على عدم البيان.

وأجابه: أننا نسأل ما هو المقصود من ارتفاع الظهور وكشف القرينة المنفصلة عن ارادة المقيد من أول الأمر؟

هل هو ارتفاع حججته لا أصل ظهوره وكاشفيته، فهذا يعني تمامية الدلالة الاطلاقية وعدم توقفها إلا على عدم المقيد المتصل فتكون الدلالة الاطلاقية كالدلالة الوضعية الاداتية من حيث انعقادها بمجرد انتهاء الكلام وعدم اتصال قرينة على الخلاف، إلا أن هذا عكس مقصود المستدل فلا يكون وجهاً لتقديم العام على المطلق.

أو هو ارتفاع ظهوره الفعلي وان القرينة المنفصلة تهدم الظهور التصديقية للمطلق في إرادة الاطلاق وعندئذ لا يبقى معنى محصل للتقرير المذكور، إذ إن أصل التصوير للبيان غير صحيح بأن يكون لكل زمان ظهور يختلف عنه في الزمان الآخر، والظهور ليس أمراً تعبدياً بل الظهور تصديقي حالياً كاشف عن غرض

المتكلم لأجل إيصال مراده إلى السامع ، وهذا الكلام لصاحب الشعور الملتفت ،
فأن لكلامه ظهور لبيان مراده بالخطاب ، هذه هي حقيقة الظهور ، فلو قال المولى
(أحل الله البيع) وكان في مقام بيان تمام مراده بشخص هذا الخطاب سوف ينعقد
لكلامه ظهور بمجرد انتهاء كلامه ، وإن تمام مراده هو طبيعي البيع ، وإن هذا
الظهور تمام سواءً جاء بقرينة أو لا ، لأن مجيء القرينة بعد ذلك يكشف أن الظهور
غير مراد وأنه غير مطابق لبيانه لا أنه لم يتم له ظهور ، نعم القرينة ترفع حجية هذا
الظهور المعتقد.

هذا إذا كان المتكلم بصدق بيان تمام مراده بشخص خطابه المطلق ، وأما إذا
كان بصدق بيان تمام مراده الجدي من مجموع كلامه لا خصوص خطابه المطلق
خاصة ، كما هو الحال في مدرس يريد بيان مطلب من مجموعة من الدروس بحيث
لا يتضح المطلب إلا بلحظة مجموع الدروس لا خصوص الدرس الأول هذا قد
يحصل في العلوم وأما في محاورات العرف فلا ، لأن انعقاد الظهور التصديقي
للاطلاق لا يحصل إلا بعد ملاحظة مجموع ما صدر من المتكلم أو سوف يصدر منه
إذا كان المتكلم من يتدرج في مقام بيان مراده ، وعلى هذا فسوف يعود محذور
الإجمال عند احتمال وجود المقييد المنفصل .

وليس من ثمة حالة أخرى وسطى بين الحالتين كي يقال : بأننا نفرض ان
ظاهر حال المتكلم في كل زمان ان يفصح عن مراده بلحاظ مجموع ما صدر منه من
كلمات الى ذلك الزمان لأن ذلك يعني ان للمتكلم في كل زمان مراداً مختلف عنه

الوسط في علم الأصول

في الزمان الآخر باختلاف ما صدر عنه، وهذا خلف كون المتكلم له مراد واحد من كلامه، وان له حكماً واقعياً واحداً يكشف المخصص متى جاء عن حدوده وقيوده من أول الأمر.

هذا مضافاً إلى ان يقال : بأن الرافع لهذا الظهور الاطلاقي بالنسبة لكل زمان هل هو الوصول للبيان أو يكفي وجوده الواقعي ولو لم يصل ، اما الاول فلا معنى لادعائه لوضوح ان الوصول مربوط بالعبد لا بالمولى الذي صدر منه الخطاب ، فخصوصية الوصول غير داخلة في تكوين الظاهرات بل في الحجية والمنجزية والمعذرية فحسب.

واما على الثاني : فيلزم فيه الاجمال في كل زمان احتمل فيه وجود القرينة على التقييد ، لأنه على تقدير وجوده واقعاً يكون الاطلاق مرتفعاً في ذلك الزمان ولا يمكن التمسك فيه بأسالة عدم القرينة لنفي هذا الاحتمال لأن التمسك فيها فرع وجود كاشف فعلي عن الاطلاق كما أشير إليه.

واما وجه تقديم المقيد المنفصل فقد تقدم وأنه بخلاف القرينة العرفية وان ما يعده المتكلم لتفسير كلامه هو المحدد النهائي لمدلول مجموع كلامه ، فلو أعد الاخص كان بياناً لتفسير الأعم ، والكاشف النوعي هو بناء العرف على ذلك ، مع ضم أصالة التبعية للمتكلم ، وأنه يتبع ما يتبنى عليه أهل العرف والمحاورة.

التخصيص وانواعه

وهو كالتقيد عبارة عن رفع اليد عن العموم والشمول الثابت بالوضع وادوات العموم لوجود دال آخر على التخصيص، وهذا الدال على نحوين، اما متصل واما منفصل فالبحث في مقامين:

المقام الأول: في المخصص المتصل بالعام ولا اشكال في تقديمه على العام وانما وقع البحث عندهم في وجه تقديم الخاص وما هي النكتة في هذا التقديم وان العام بعد التخصيص هل هو حجة في الباقي مع ان نسبته الى تمام الباقي وغيره من مقادير الافراد غير المخصصة على حد سواء، او قل ان العموم بعد التخصيص لم يكن مراداً بل الموضوع للعموم هو العام قبل التخصيص فإذا اراد ما بعده كان خلاف ارادة العام.

والفرق بين العام والمطلق ان الدلالة في العام وضعية تصورية وفي الاطلاق منشأها مقدمات الحكمة، وبذلك تكون تصديقية، مع ان الأولى تصورية ففي الاطلاق استكشاف عدم القيد ثبوتاً من جهة عدم ذكره والسكوت عنه اثباتاً.

وفي العموم فان الدال وضعية تصورى للعموم والاستيعاب لتمام مدخول ادة العموم، وارادة الخاص يكون مخالفاً للدلالة العام الوضعية التصورية، فأن هذا العموم بعد مجيء الخاص لم يكن مراداً ثبوتاً.

وفي المطلق سكت عن القيد فهو خالف سكوتاً ودلالته تصديقية وفي العام دلالته وبيانه تصورى وتكون المخالفة فيه لما يُبين بلحاظ المدلول التصورى الوضعي.



وعلى هذا فتقديم الخاص على العام قد يحتاج لعناية كما سيظهر لا كتقديم المقيد على المطلق فهو لا يحتاج لعناية زائدة.

وقبل ذلك لا بد من بيان أقسام التخصيص لنرى ما يحتاج منها إلى عناية وما لا يحتاج إلى عناية، والتخصيص على اثناء:

النحو الأول: ان ترد الخصوصية في مدخل الاداة بنحو القيدية كما لو قال:

أكرم كل عالم عادل، فإن العادل خصوصية جاء بها في مدخل اداة العموم (عالم) وهذا تخصيص متصل، فلا ينعقد من اول الأمر عموم الا في العالم العادل، والأداة دخلت على المخصص – الصورة المقيدة – وعليه فتكون اجزاء المدخل هي الطبيعة المقيدة لا الطبيعة، ويكون انعقاد العموم بمقدار المدلول التصوري للمدخل وقد قيد بالمرتبة السابقة فهو حصة خاصة وحينئذ لا اشكال في كلا الباحثين المتقدمين.

إذاً العموم انعقد تصوراً في العنوان الخاص لا أنه كان عموم لتمام افراد العام ثم اخرج منه مقدار الخاص وعليه فلا موضوع للبحث الأول إذ هو لا يتصور إلا مع وجود دلالتان أحدهما للعام والآخر للخاص، وهنا لا موضوع لوجود دلالتين تصوريتين فضلاً عن الظهور التصديقى وان أحدهما مخالف للأخر ليبحث عن وجه تقديم ظهور الخاص على العام كي نفتض عن نكتة وملائكة التقديم.

كما لا موضوع للبحث الثاني لأن تمام العام هو العالم العادل فلا شيء مخالف لمدلول العام من أول الأمر، إذ لم يقتطع منه شيء أصلاً.

النحو الثاني : التخصيص بالاستثناء من قبيل (اكرم كل الفقهاء الا فقهاء السلطة) والعموم هنا قد تم والقيد المخصوص هو من متممات الجملة فهي جملة تامة واحدة ، ولكن أقطع منها في الذيل بنحو الاستثناء - وهو جملة ناقصة - وهذا الاستثناء ليس جزءاً من مدخل الاداة ((كل)) لأنها لا تدخل على الحرف فمدخل (كل) هنا هو الطبيعة غير المقيدة (الفقهاء) وأفيد الارجاع منها بنسبة ناقصة باداة اخرى تدل على نسبة ناقصة تقع في طرف الجملة التامة فأصبح بعد مجيء اداة الاستثناء ان مدخل اداة الاستثناء هو النسبة الاقطاعية ، وهنا تم الدلالة التصورية لاكرام كل الفقهاء على العموم والاستيعاب وقبل ان تنتهي الجملة التامة يجعل المتكلم لها طرف وهي النسبة الاقطاعية ، فالدلالة التصورية لأداة العموم في عالم التصور تامة ولكن جاء باقتطاع لها افاده نسبة ناقصة في طرف الجملة التامة .

فهنا أداة العموم دلت على الطبيعة وهذا المدلول التصورى عُقب بالنسبة الاستثنائية الناقصة وبها فإن التصور النهائى سوف يستقر على الاستيعاب والاقطاع وهي دلالة تصورية تنشأ من نفس جعل الاقطاع في طرف الجملة التامة ، ففي مرحلة التصور يفهم الاقطاع كما يفهم العموم وكل منهما مفاد بداول لفظي ، والمدلول التصورى الوضعي هو المستوعب الذي اقطع منه ، وعليه فالمدلول التصديقي الذي يكشف عن الارادة هو المستوعب المقطوع منه ، وهذا الظهور محفوظ في مرتبة المدلول التصورى في الجملة فلا يحتاج الى عنایة ، بمقتضى

الوسط في علم الأصول

ان ما جاء به تصوراً بما دل عليه اللفظ انه مراد جداً للمتكلم واستعمالاً، فلا يوجد أي تهافت لحتاج وفتosh عن نكتة التقاديم لهذا على ذاك وبالعكس.

وبهذا يظهر أنه لا موضوع هنا أيضاً لكلا البحرين، فإن المدلول التصوري الواحد الجامع لتمام الجملة مع الاقطاع هو نحو من التخصيص، كما لا موضوع للبحث الثاني لأن الباقي تحت العام هو نفس العام بعد الاقطاع.

والشاهد على عدم الموضوع بكل البحرين، إن الجملة مع الانشاء لو سمعت من غير ذي شعور انبقت الى الذهن وليس ذلك الا على اساس المدلول التصوري للكلام من خلال حاليه السياقية وتأثيرها بقطع النظر عن مدلوله التصديقي والارادة التصديقية من ورائه، ومعنى ذلك ان التخصيص هنا غير مربوط بالإرادة التصديقية – استعمالية وجدية – فهذا نحو كالنحو الأول وان التخصيص ثابت بمرحلة المدلول التصوري.

النحو الثالث: التخصيص بما لا يكون قيداً لدخول الاداة ولا يكون جزءاً للجملة التامة الدالة عليه كالاستثناء وإنما يكون بجملة مستقلة تعقبت جملة العام ودللت على خلاف حكمه فتكون نسبتها المنطقية الى العام هي العموم والخصوص المطلق من قبيل (لا يجب اكرام اي عالم، واقرام الفقيه) هنا كيف يتم تقديم الخاص على العام بلحاظ ما هو مدلول الفاظ العموم فإن دلالتها قد تمت وكذا دلالة الخاص فهنا دلالتان تصوريتان متنافيتان الأولى (اي عالم لا يجب اكرامه)

والفقير يجب اكرامه ، وقد ذكرت عدة محاولات لبيان وجه التقديم ، وكون العام حجة في تمام الباقي .

محاولات تقديم الخاص على العام المستفادين من دللتين

المحاولة الأولى: يوجد مدلول تصوري ثالث على طبق الخصوص فيما لو تعقب جملة الخاص بجملة العام لأن سياق التعقب بين جملتين متنافتين تكون نسبة موضوع أحدهما إلى موضوع الأخرى نسبة العموم والخصوص المطلق وهذا يعطي للكلام ظهوراً تصورياً ثالثاً هو العام المقطوع منه بمقدار الخاص فيكون هو المدلول التصوري النهائي للكلام بنحو الجملة التامة لا الناقصة كالاستثناء فما ينتقض في الذهن هو هذا المدلول العام المقطوع منه مقدار الجملة الخاصة ، على أساس تعقب الجملتين موضوع لذلك أو أن ما يأنسه الذهن أو ينتقض فيه .

وعلى هذا الأساس لا حاجة إلى أية مصادرية في تقديم الخاص على العام غير حجية الظهور بل يكون حكم هذا القسم حكم القسم الثاني وبنفس صيغة الاجابة عن السؤالين .

الا ان هذا غير مطابق للوجدان العرفي والذوق العقلائي إذ لا وجہ ولا منشأ فيما قيل بانتقاد مدلول تصوري نهائي في الذهن من تعاقب الجملتين والمنبه على ذلك انه لو سمعت من جدار فأنه ينتقض في الذهن كلا التصورين ، تصور الجملة العامة ، وتصور الجملة الخاصة إذ هما جملتان تامتان لا تناقض بينهما ، والانتقاد

انما هو في عالم الالفاظ والنسب التحليلية الناقصة وليس بالنسب الحقيقة التامة ، ففي تلك النسب ونتيجة التنافر تأتي أحدي الصور الى الذهن لا كلتاهما فإن صورة القيد منافية لصورة ومبأينة للمطلق وان كان من حيث الدلالة الوضعية فيها أقل وأكثر ، وفي مقام التصور فإن الصور الحاضرة في الذهن صورتان متباينتان على ما حقق في بحث المطلق والمقييد وما تستقر في الذهن الا واحدة وهي ما يأنسها الذهن كما في مثال رأيت أسدًا يرمي فإن الصورة المستقرة في الذهن هي الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس فالنسبة في المثال نسبة ناقصة لا حقيقة لها طرفاً ، بخلاف العام فإن أكرم كل عالم نسبة تامة ، وكذا لا تكرم الفساق فهنا نسبة تامتان حقيقيتان تأتيان للذهن بلا تنافر وليس مفادهما مفاد واحد لتأتي أحدهما كما في النسب الناقصة .

وعلى هذا فلا الوضع ولا الانس الذهني يساعدان على ان المتنقش في الذهن صورة واحدة وهي المستقرة في الذهن ، وفيها تردید ليكون الانس هو المعين لأحدهما دون الأخرى ، بل هي صورة واحدة ومفهوم افرادي اما هذا او ذاك . وهذه المحاولة حولت النسبتين التامتين الى نسبة ناقصة ، وهو غير ممكن فما ذكره من الدلالة التصورية الثالثة لا أثر له فهذه المحاولة غير تامة .

وبتعمير السيد الشهيد الصدر (قده) : ان الحديث في هذا القسم عن جملتين مستقلتين يوجد بينهما تناقض منطقي وواضح ان عدم التناقض من شؤون مرحلة المدلول التصديقي لا التصوري فلا يكون منشأ للتأثير في المداليل التصورية .

الحاولة الثانية: للمحقق النائي (قده): بأن تقديم الخاص على العام مع كون جملته تامة لأن الخاص المتصل ولو في جملة تامة يمنع من انعقاد العموم لأن أدلة العموم موضوعة لما يراد من المدخل لا ما هو الموضوع له اللفظ خلافاً لصاحب الكفاية فإنها موضوعة لعموم ما وضع له اللفظ، وما ينطبق عليه المدخل، لأن انطباقه قهري عليه.

وعلى هذا فسوف تكون دلالة الأدلة على العموم في طول الاطلاق وجريان مقدمات الحكمة، إذ هي ما يحدد المراد من المدخل، ويكون كل ما يمنع عن جريانها لاثبات اطلاق مدخلها رافعاً لموضوع دلالتها على العموم، فلو جاء بما يدل على القيد سواءً بنحو النسبة التامة المستقلة أو بنحو النسبة الناقصة فإنه يمنع عن تمامية المقدمات، وفي المقام فإن الخاص المتعقب للعام صالح للبيانية فهو مانع عن جريان مقدمات الحكمة بمقداره وإن لم يكن جزءاً من مدخل الأدلة فيرتفع موضوع العموم ولا ينعقد من أول الأمر إلا بمقدار الباقي الذي قد تمت فيه مقدمات الحكمة، وان مراده هو الطبيعة المقيدة.

ولو تم هذا البيان فإنه يحل كلا الاشكالين فإن العام ابتداءً قد انعقد ل تمام افراد الطبيعة المقيدة - أي الطبيعة مع القيد - وأنه بلحاظ الدلالة التصورية واحدة وليس اثنين ليسأل عن وجه تقديم أحدهما على الأخرى كما لا حاجة الى البحث الثاني إذ تمام الباقي هو تمام مفاد العام.

ولكن المبني غير مقبول والنكتة في عدم تمامية المراد من المدخلون الذي ينفعه الاطلاق ببركة مقدمات الحكمة هو أنه مدلول تصديقي وأداة العموم مدلولها وضعفي ودلالتها تصورية للاستيعاب فلا يعقل ثبوتاً على ما يراد من مدخلولها إذ معناه ان الأداة لا مدخلول وضعفي لها وهذا خلف مبني ان دلالة الأداة تصورية لا تصديقية، فإذا قبلنا المبنيين معاً فالكلام غير صحيح الا اذا رفعنا اليه عن احدهما اما بالقول بأن الدلالة الوضعية للأداة تصديقية، واما بالقول بان الدلالة الاطلاقية تصورية لا تصديقية وكلاهما باطل ولهذا لو لم تكن أدلة فلا مدلول تصديقي، والمدلول الوضعي بحسب قانون اللغة تصوري ينتقد في الذهن عند سماعها ولو من غير ذي شعور فالجواب غير تام.

هذا مضافاً الى ان الالتزام بهذا المسلك لا يحيب عن السؤال الأول في وجه تقديم الخاص على العام فيما لو فرض ان دلالة الخاص كانت أيضاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة كما لو فرض ان دلالة صيغة الأمر على الوجوب بالاطلاق وورد (لا يحيب اكرام أي عالم واكرم الفقيه) فإنه في مثل ذلك كما يمكن جعل الخاص قرينة على العام ورافعاً للاطلاق فيه يمكن العكس واعتبار العام رافعاً للاطلاق ومقدمات الحكمة الجارية في صيغة الأمر فيحمل على الاستحباب.

الحاولة الثالثة: ان يتقدم الخاص على العام بمناط الأظهريه حيث يكون العام محكوماً للخاص وان انعقد العام في عمومه والخاص في خصوصه بلحاظ المدلول التصوري، ولكن المتكلم يريد من العام والخاص، ونكتة اظهريه الخاص ان دائنته

أضيق ويمكن ان يراد جداً بخلاف العام فإنه يمكن ان يراد به جداً العام ويمكن ان يراد به جداً الخاص، وعليه فالاول أصرح أو أظهر من العام في ارادة الخاص فيتقدم عليه جداً في مقام الكشف عن الدلالة التصديقية مع بقاء الدلالة التصورية لكل منهما على حالها.

فهنا دلالتان ونسبتان تامتان في الذهن بلا تناقض بينهما فأنهما يأتيان معاً الى الذهن لأنهما مدلولين لدالين ولكن المراد الجدي أحدهما فيقع تنافي بينهما في مقام الكشف عن المدلول الجدي، فيقدم الخاص لأنه أقوى وأظهر من العام.

وهذا الجواب غير تام، اذ لا يختص تقديم الخاص على العام بالاقوائية والاظهرية، إذ قد ينعكس الأمر فيكون العام أقوى ظهوراً من الخاص كما لو قال: لا يجب اكرام العلماء واحترام الفقيه فإنه يحتمل ان يراد من اكرام الفقيه استحباب اكرامه، وذلك لأن اكرام التزمنا بدلاته على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة التي تكون اضعف من دلالة الأدلة على العموم فلا بد وان يحمل الأمر في الخاص على الاستحباب حينئذ لاقوائية دلالة العام اللفظية على اطلاق صيغة الأمر الحكمي مع أنه لا اشكال عندهم بتقديم الخاص فالنكتة إذن ليست هي الاقوائية في الظهور.

ولو تم هذا التفسير فإنه يعالج السؤال الأول وأما الثاني عن وجه بقاء حجية العام في قام الباقي، فلا يعالج بهذه المحاولة، ولذلك التجأ اصحاب هذه المحاولة الى بيان آخر للاجابة عن السؤال الثاني، وهو دعوى: التبعيض في الدلالات من

حيث الحجية ، من حيث دلالة العام على ارادة تمام افراده فكل فرد منها يكون مراداً ضمناً وعندما تسقط ارادة بعض الافراد بالخصوص لا موجب لسقوط الباقي بل يبقى العام حجة في دلالاتها التضمنية الأخرى.

وقد نسب هذا البيان الى الشيخ الانصاري (قده) مع حمل كلامه على ارادة مرحلة الدلالة الاستعملية التي تكون على وزان المدلول التصوري للكلام.

وقد اشكلوا عليه : بأن الدلالة الاستعملية هي الدلالة على ارادة اخطار المعنى الموضوع له اللفظ في ذهن السامع ، فإذا لم يرد العموم فقد استعمل اللفظ في غير ما وضع له رأساً ، واما تمام الباقي او بعض تمام الباقي مما لا دليل عليه ، إذ لا توجد الا دلالة استعملية على العام و مجرد مجيء المنفصل لا تجعل العام مستعملاً مجازاً في تمام او بعض الباقي فمن اين ثبت ان المتكلم اراد تمام الباقي او بعضه ؟ ولم يستعمل اللفظ فيه بعد عدم ارادة المعنى الحقيقي والمخصصات لا تكون قرينة على المجاز في الاستعمال في غير تقييد المدخل أو الاقطاع منه بالاستثناء فمرحلة المدلول الاستعملالي لا تتأثر بالقرائن وانما القرينة تؤثر في مرحلة المدلول الجدي فالاستعمال استعمله في كل العلماء من قبل شخص المتكلم وان الدلالة الاستعملية قد اخطرها واحضرها في ذهن السامع فلا معنى للانخلال بلحاظ المدلول الاستعملالي الاخطاري وانما الانخلال بلحاظ المدلول الجدي إذا كان للعام افراد عديدة فهو بلحاظ هذا مراد جداً وبلحاظ ذاك مراد جداً بخلاف الاقرارات للفساق غير جدي ، فهنا ظهورات متعددة ولو اخلاقية ضمنية وبعضها مستقل عن

البعض فارتفاع بعضها لا يخل بالباقي لو سقطت البعض بالقرينة المنفصلة وهذا الكلام لا يتم في العموم المجموعي الذي مفاده حكم واحد (اكرم العشرة الا مهداً) بحسب عالم الجد ولكن مدلوله الاستعمالي وقع على العشرة وهو مقطوع العدم لا يراد في عالم الجد والتشريع وغيره لا يوجد دال عليه بمرحلة المدلول الجدي التصديقي وهو حكم بوجوب اكرام التسعة أو بوجوب اكرام الثمانية فهذا خلاف الظهور فلا يصح التمسك به لاثبات وجوب تمام الباقي إذ ليس الا حكم واحد على طبق المدلول الاستعمالي وهو واحد وغيره لا يراد فكيف يصح التمسك بالعام في الباقي إذ لا دلالة عليه فلا مدلول استعمالي له وبلحاظ المدلول الجدي لا الانحال.

واجيب عنه في مبحث العام والخاص: بأن القرينة المتصلة لها مدلولان ايجابي وسلبي والاول ان مهداً لا يجب اكرامه في العام المجموعي وسلبي ان من عداه مطلوب لأن له مقصود جدي لا احكام متعددة فنصب قرينة ان المراد الاستعمالي ليس مراداً فالمجموع ليس مراداً ولو كان مراده الجدي غير العام لكان بين، ولم يبين الا خروج محمد فيكون مثل هذا المخصص المتصل قرينة على الجانب السلبي لغير محمد، فله دلالة مطابقة ان مهداً خارج ودلالة التزامية ان ما عداه باق في الجدية وبما انه حكم واحد فيكون موضوعه تمام الباقي فلو كان المخصص متصلة انعقد الظهور التصديقي في تمام الباقي وان كان منفصلاً فيكون

رافعاً للحجية للقاعدة كلما كان على تقدير اتصاله هادماً للظهور كان على تقدير اتصاله رافعاً للحجية ، فالقرينة تامة.

ومن هنا طبق المحقق الأخوند (قده) والخوئي (قده) هذا البيان على مرحلة الدلالة الجدية للكلام ، بتقرير : ان هناك دلالات جدية بعد الافراد فكل فرد يشمله العموم يكون ظاهر حال المتكلم دخوله في مراده الجدي ، فإذا سقط بعض تلك الدلالات فلا وجه لسقوط الباقي.

واجاب عنه السيد الشهيد (قده) بعد ذكره جواب السؤال الثاني : أنه غير تام في العموم المجموعي ولو فرض تماميته في العموم الاستغرائي كما أشرنا إلى ذلك في تنبیهات الاستصحاب إذ لا توجد في العموم المجموعي دلالات تصديقية عديدة بعد افراد العام ، بل هناك دلالة تصديقية واحدة على ارادة المجموع كموضوع واحد ذي حكم واحد في حين ان مبني حجية العام في تمام الباقي لا يفرق فيه بين العام المجموعي والعام الاستغرائي.

وبإمكان صاحب هذا الوجه ان يجيب عن ذلك ، بأن المجموع في العموم المجموعي محفوظ ولكن في مرحلة تعلق الحكم ويلحاظ اعتبار امراً واحداً فهو في حال الاعتبار واحد لا انه حقيقة واحد ، فتعدد الارادات محفوظ ، ولو سلم ما ذكره فكيف يصدق عنوان تمام الباقي ، بل الصادق هو عنوان بعض الموضوع لا تمام الباقي.

ومع ذلك فإن هذه المحاولة أيضاً ليست تامة بلحاظ الجواب الثاني وذلك لأن ضمنية الارادة بلحاظ العام غير ضمنيتها بلحاظ قام الباقي وما قيل في الجواب هو حجيتها ضمن العام قبل سقوط بعضه ، وهي ليست عين الضمنية للعام المخصص كما هو واضح .

المحاولة الرابعة : ما ذكره المحقق النائي (قده) ان تقديم الخاص على العام بملأ القرينة ، وقد تقدم ان القرينة هي الدلالة المعدة اعداداً نوعياً لتفسير دلالة سابقة وتحويل مفادها الى مفاد آخر ، وهي تكون بمرحلة الدلالة التصورية وبرحلة الدلالة التصديقية استعملية كانت أم جدية .

إذا أريد القرينة بلحاظ المدلول التصوري والخاص المتعقب للعام يشكل سياقاً يعطي للكلام مدلولاً تصورياً ثالثاً بتحصيل من المزج بين الدلالتين فهذا رجوع الى المحاولة الأولى ، والظاهر ان اصحاب هذه المحاولة لا يقصدون القرنية بلحاظ هذه المرحلة .

وان اريد القرينة بلحاظ المدلول التصديفي ، وان الخاص المتعقب للعام يكون مفسراً للمدلول التصديفي الاستعمالي للعام ، فملأ تقديم الخاص المتصل يكون نفس ملأ تقديم الحكم مع فارق ان القرينة في الخاص معدة اعداداً نوعياً وفي الحكم معده اعداداً شخصياً فكان لا بد من افتراض وجود قرار نوعي على اعداد الخاص عرفاً لتفسير المدلول التصديفي من العام ، وهو بضم اصالة المتابعة يتحقق

صغرى نكتة الحكومة وان ما يعدد المتكلم لتفسير كلامه يكون ظهوره هو المعول عليه في فهم مراده كما مر في بحث القرinia.

وهذا التخرج لتقديم العام تام، واما الجواب عن السؤال الثاني فقد إلتجأ أصحاب هذه المحاولة الى علاجها على اساس ما تقدم في المحاولة السابقة، وتقديم أنها لا تنفي بحل الاشكال في العام المجموعي.

والصحيح : أنه يمكن تخريج حجية العام في تمام الباقي ، وهي كون الخاص قرينة نوعية على خلاف العام وانها لا تختص بالجانب السلبي الالخارجي من القرinia ، وهو اخراج مقدار مدلول الخاص من العام فحسب ، بل الخاص معد نوعاً للقرiniaه بأصله على الجانب السلبي وهو اخراج مقدار الخاص وبحدّه على الجانب الايجابي وهو كون العام الباقي بتمامه داخلاً تحت العموم أي كونه محدداً للعام ومفسراً للمراد منه كما هو حال الحاكم تماماً ، إلا من ناحية الكاشف ، حيث في الحكومة شخصي وفي الخاص نوعي على ما تقدم بيانه.

المقام الثاني : في التخصيص المنفصل.

وهنا لا تفي المحاولات السابقة في التخصيص بالمتصل لاثبات تقديم الخاص المنفصل على العام ما لم تضم مصادره جديدة زائدة على المصادرات المتقدمة. نعم ، تستثنى المحاولة الثانية المبنية على ان الأداة موضوعة لعموم ما يراد من مدخلها بحيث كان لا بد من تحديد المراد في المرتبة السابقة بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فإن هذه المحاولة لو ضم اليها الرأي القائل بأن الاطلاق يتوقف على عدم

الجزء الرابع عشر.....(١٠٥)

البيان الأعم من المتصل والمنفصل ما كانت وافية لتخريج تقديم الخاص المنفصل،
الا ان القول بان الاطلاق متوقف على عدم البيان الأعم غير تمام، بل الاطلاق
متوقف على عدم البيان المتصل.

كما ان المحاولة الثالثة القائمة على اساس تقديم الخاص لاظهريته، لإنه لو
أريد منها التقدم في الحجية مع انعقاد كلا الظهورين ذاتاً لجرت في المقام أيضاً.

واما لو أريد تقدم الظهور الأقوى على الظهور الأضعف في مقام التأثير
لإيجاد ظهور نهائي يكشف عن المراد، فمن الواضح ان هذه النكتة مختصة
بالمخصص المتصل ولا يمكن تعميمها الى المخصص المنفصل الا مع افتراض
مصادرة أخرى.

وينبغي السؤال عن هذه المصادر الأضافية التي يحتاج إليها بالخصوص
بالمفصل فإنه يمكن توضيحها بافتراض احدى الحالات التالية :

الحالة الأولى : افتراض كون المخصص المنفصل متصلةً في مقام اقتناص المراد
من الكلام وان كان بحسب الكلام منفصلاً، من قبيل ما إذا أخذ المتكلم السعال الى
فترقة في اثناء كلامه أو غشي عليه ثم بعد ارتفاع السعال أو الغشوة أتم كلامه وذكر
الخاص ، فإنه في مقام النظام العرفي في المحاورة فإنه لا اشكال في اعتبار الخاص
متصلةً بالعام والفاصل الزمني الواقع بينه وبين العام ملغى في مقام اقتناص المراد ،
ولذلك لا يقتصر السامع مراد المتكلم ب مجرد سمع العام بدعوى أنه لم يوصل به
مخصصاً وإنما يتنتظر الى ان يفيق ليرى ماذا يعقب عليه.

ويتحقق بهذه الحالة ما لو كان هناك شاهد حال أو مقال يشهد بان كلام المتكلم سوف يذكره منقطعاً كالاستاذ المحاضر في موضوع واحد خلال أيام عديدة، وهو وان كان خلاف النظام العام للمحاورة الا ان شاهد الحال يثبت انه شخص يتدرج في مقام بيان تمام مراده بتقطيع الكلام الواحد، فيذكر العام في وقت الخاص والخاص في وقت آخر، فإنه حينئذ يكون الخاص متصلاً في كلام هذا الشخص من حيث كشفه عن المراد التصديقي وإن لم يكن متصلةً بلحاظ مدلوله التصوري.

وفي مثل هذه الحالة لا يحتاج الى آية مصادرة اضافية على ما تقدم في التخصيص المتصل الا باعتبار مخالفة التقطيع مع الوضع اللغوي العرفي والاعتيادي ولذا فهو بحاجة الى نص على ان المتكلم يخالف العرف العام في الوضع الاعتيادي وانه يلغى الفوائل الزمنية عن التأثير في افتراض الكلام مكتملاً وصالحاً لاقتناص المراد منه.

ويلاحظ على هذا البيان:

أولاً: انه توسيع لدائرة المخصص المتصل وليس أمثله للمخصص المنفصل الذي هو محل الكلام، لأن الفوائل ان كانت قهريه أو ما يثبت بشاهد حال أو مقال فهي جزء من كلام واحد حدث فيه انفصال اختياري للمتكلم أو قهري.

على ان المدلول المقتنيص من الكلام قبل الایقاف تصوري وليس بتصديقي ليشير مثلاً للمخصص المنفصل كما هو الحال في محاضرة الاستاذ قبل الدخول الى



بيان مراده فان المستمع يبقى متظراً لاتمام محاضراته ليصل الى المطلوب لوضوح انتظار المستمع اتمام المحاضر كلامه في الموضوع.

والشاهد على ذلك ان المتكلم في الفاصل القهري وكذا المحاضر لو لم يحصل المانع القهري في الأول واتساع الوقت أو امكانية الاستمرار في المحاضرة لما حصل الا المدلول التصوري المطابق للجدي مع عدم نصب قرينة على الخلاف.

وثانياً: ان المتكلم اذا ثبت من حاله ان يتكلم خلاف النظام العام فلا تبقى قيمة لكلامه بعد كونه مخالفاً للقرار النوعي العرفي القائم على ذكر كلامين منفصلين متنافيين يكون الثاني بعد الاول المتهي والمنقطع والذى يكون له مراد تصديقى ثابت ، فهذه المحاولة غير تامة.

الحالة الثانية: ورود تبعد من قبل المتكلم على اعطاء حكم الاتصال للظاهرات المنفصلة وترتيب الآثار الشرعية عليها رغم كون الكلام غير متصلحقيقة ، وهذا المعنى يعقل في حق الشارع ولا يحتاج الى أية عنایة ومصادرغير ثبوت أصل التبعد والتزيل.

وهذه المحاولة تصح في العرف الخاص ، كالعرف القانوني الاعتباري وأصدار القوانين المتأخرة الشارحة للقوانين المتقدمة المجملة ، واما خارج هذا النطاق في العرف العام وتباني العقلاء وجريان عادتهم على ذلك فلم يثبت.

الحالة الثالثة: ما إذا لم يفترض شيء مما سبق ويحتاج تقديم المخاص على العام إلى افتراض مصادرة جديدة هي توسيع نطاق المصادرة التي كانا تحتاجها في بعض أقسام التخصيص بالمتصل، وذلك:

بأن (يقال): إن البيان المنفصل المخاص المعد لتفسير ما هو المراد من العام لا يختص بفرض الاتصال بل يجري في فرض الانفصال أيضاً، وإن هناك قرار نوعي تابعه المتكلم واعتمد عليه في بيان مراده من كلامه الأول على ما تقدم بيانه، وقلنا أن هناك حق طولي للمتكلم بعد حقه الأول في أن له الحق في تفسير كلامه وإن القاعدة موضوعها قبل الانتهاء من كلامه، وهي في مورد القرينة المنفصلة لا موضوع لها لفرض انتهاء المتكلم من كلامه، وإن القرينة المنفصلة لا تأثير لها في حجية الظهور التصديقى المنعقد للكلام، ولكنه لا يكشف عن المراد الجدى للمتكلم، وهذا الظهور المنعقد سوف تواجهه القرينة المنفصلة فيما لو ابعدت ولهذا لا بد من تضييق دائرة حجية الظهورات وهذه هي المصادرة الأخرى التي يأتي بها المتكلم في مقام كشفه من المراد وتحديده، وإن للمتكلم حق في نصب قرينة منفصلة فيما لو خالف الحق الأول والظهور الحالى للمتكلم في تفسير كلامه وبيان المراد منه قبل الانتهاء منه، وهذه طريقة عرفية أو قل إن العرف اعتمدها في مقام تقيين الحجية وإن المتكلم يمكنه أن يعتمد على قرائن منفصلة وإن الظهور الأولي وإن كان تماماً ولكنه ليس بحجة لأن الحجية مقيدة بعدم القرينة المنفصلة فهي كالاستدراك للمتكلم وإن بامكانه أن ينصب قرينة منفصلة وهذا الاستدراك عرفي وإن كان أقل

الجزء الرابع عشر.....(١٠٩)

تعارفاً من نصب قرينة متصلة وانها اكثراً اعتماداً من القرينة المنفصلة ، وهذه التوسيعة هي التي عبر عنها المحقق النائيني (قده) والتي ارسلها ارسال المسلمات كأصل ، من أن كلما كان على فرض اتصاله قرينة هادمة للظهور كان على فرض انفصاله قرينة هادمة للحجية .

الا ان هنا في مورد التخصيص بالمنفصل قد يكون الأمر دائراً بين ان يكون المتكلم قد جعل الخاص قرينة على العام او بالعكس بعد ان صدر منه مخالفة المتصل بين القرينة وذي القرينة على أي حال ، ولكن على تقدير جعل الخاص قرينة منفصلة فيه مخالفة وعلى تقدير العكس فيه مخالفة ان جعل العام قرينة على الخاص بعد صدره أولاً خلاف الطبع العرفي جداً لأن الكلام المتأخر قد لا يكون متعيناً في نظر المتكلم فضلاً عن السامع وعلى هذا فيكون الأمر من الدوران بين الأقل والأكثر في المخالفة والمؤونة والمتيقن هو مخالفة واحدة وهو القرينة المنفصلة لأن ما هو القرينة المفسرة للكلام هو المتصلة والمفروض عدم الاتصال ، وعليه فتنفي الزيادة بأصالة عدم المخالفة الزائدة وهي ان يجعل العام قرينة على الخاص المتأخر ، وهكذا يتضح ان التخصيص بالمنفصل لا بد من تحريره على اساس نكتة القرينية العامة .^(١)

(١) هذا وقد بينا في مبحث العدالة - بأن الأولوية لا معنى لها وأن ما يعد قرينة لا ينقلب الى ما لا يكون قرينة ، وما لا يكون قرينة لا ينقلب الى القرينة ، من جهة ارتباط الكلامين بنحو لا يصلح ما لا يكون قرينة .



الأظهر والظاهر

ويعني بهما ان هنا دلالتين متنافيتين مع امتياز لأحدهما على الأخرى بكونها أقوى وأصرح ، وهما قد يكونان متصلتين في كلام واحد أو منفصلتين ، والاتفاق على تقديم الأظهر في كليهما فالبحث يقع في مقامين :

المقام الأول: تقديم الأظهر في المتصلين بوجوهه

فقد قالوا بتقديم الأظهر وأنه يهدم ظهور الظاهر ، وتخريج ذلك بأحد وجوه :

الوجه الأول: وهو ان يفترض وقوع التزاحم بين المقتضيين للظهور التصوري من كل منهما في مقام التأثير لتعيين الصورة النهائية المستقرة في الذهن عن اللفظ فيتغلب المقتضي الأقوى في مقام التأثير والمتمثل بالظهور الأظهر بحسب الفرض ، وهو ما يستقر في الذهن على نفس طريقة تحليل المجازات ، ففي القول (رأيتأسداً يرمي) يزاحم مقتضيان تصوريان أحدهما ما يقتضيه لفظ (الأسد) من صورة الحيوان المفترس لا الرجل الشجاع ، وما يقتضيه لفظ (يرمي) من صورة الرمي بالنبل لا النظر ، وهنا تتسابق هاتان الصورتان الى الذهن ، إذ هما معاً غير ممكن ، فلا بد من أحدهما هي ما تأتي الى الذهن وهي ما يألفها وينسها وانما قلنا غير ممكن لغرابة ارادة المعينين معاً في الذهن ، وأنه لا يتقبل صورة الحيوان المفترس الذي يرمي بالنبل ، فلا محالة يقع التزاحم بين المقتضيين المذكورين وتغلب اقوىهما

لا محالة في ثبيت الصورة النهائية من بين الصورتين وهما الحيوان المفترس الذي يرمي بالنظر، والرجل الشجاع الذي يرمي بالنبل على ما تقدم شرحه في مبحث القرينة بلحاظ المدلول التصوري، والتطبيق هنا وان كان في مدلولي الكلمتين المستعملتين في جملة واحدة فهو تحليل لاستعمالات المجازية الا ان نفس الفكرة قد يدعى تطبيقها في مورد الظاهر والأظهر اللذان يكونان جملتين مستقلتين، وعليه فلا يحتاج في تقديم الأظهر الى أية مصادر اضافية زائدة على كبرى حجية الظهور كما هو واضح.

وفيه : أنه ما لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم فيما سبق بأن القرينة بلحاظ المدلول التصوري اما ان تكون بالوضع أو بالنسبة وبكلاهما لا يتم في الجملتين المستقلتين كما في الظاهر والأظهر.

وبعبارة ان الظاهر والأظهر قد يصدقان معاً في عالم التصور ويجتمعان ومن هنا يتصور اجتماع النقيضين ولكنهما في مرحلة الصدق لا يجتمعان في مرحلة المدلول التصدقي ، فإذا كان للمتكلم ارادة وقصد ولم يكن في مقام الهزل واللعب بل كان في مقام الجد فقصده اما على طبق الظاهر واما على طبق الأظهر وهنا يقع التنافي بينهما بلحاظ الكشف التطبيقي عن الصدق ، اما في الاخبار بقصد الحكاية واما في الاستثناء وهو نحو تصديق بوجود جعل وراءهما ، وهنا يحصل التنافي ، فهنا مدلولان تصوريان لا تصدقيان جديان فيكون احدهما وارداً دون الآخر ، وليس

الوسط في علم الأصول

مدلولاً تصوريًا واحداً يدور أمره أو يتعدد الذهن فيه بين صورتين أحدهما مأنوسه له دون الأخرى لتأتي الأولى دون الثانية كما في النسب الناقصة.

الوجه الثاني: أن لا يقع التزاحم بين مقتضي الظهورين التصوريين كما إذا فرض أنه لا يصعب على الذهن تصورهما معاً، كما إذا قال ((اكرم العلماء، ولا بأس بترك اكرامهم)) أو ((بيع العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة)) فإن معنى الجملتين معاً ينطبع في الذهن على حد سواء، فإن معنى الجملتين وصورتيهما تنطبعان في الذهن على حد سواء إلا أنه لا يمكن التصديق بارادتهما معاً فيكون التزاحم بلحاظ المدلول التصديقى، فإذا كان أحدهما أقوى نتائجه قوة في الدلالة الوضعية كما يقال بالعام بالنسبة للمطلق، أو قوة في الدلالة الاستعمالية، فإن مخالفة هذا الأقوى ظهوراً، أشد من مخالفة الأضعف ظهوراً لأن في الأول مخالفتين هما مخالفة الظهور ومخالفة الاشدية بخلاف الثاني فإن فيه مخالفة واحدة وفي مقام الدوران يقدم الاول على الثاني، وكأن الظهور التصديقى ينعقد على طبق ما يكون ظهوره أقوى وأشد أياً كان منشأ الظهورات التصديقية، الغلبة النوعية، على اساس ان الغالب للمتكلم أن يقصد مدلول كلامه جداً أو التعهد النوعي من قبل المتكلم وأنه لو جاء بكلام فإنه لا يخالف الظاهر ولا اشديته فتكون الغلبة في طول هذا التعهد بنكتة ان الغالب فيمن يتعهد بشيء ان يفي بتعهده، إذ يمكن ان يقال بناء على الاتجاه الأول بأن هناك تعهداً آخر على ان المتكلم كلما جاء بكلامين

احدهما أقوى ظهوراً وأشد في مدلوله التصوري يكون مقصوده على طبق الأظهر دون الظاهر، وهذا التقريب يرجع روحاً الى التقريب الآتي على اساس القرينة.

أو يقال: بوجود غلبة نوعية ابتداءً من ان المتكلم المعهد بارادة المعنى من كلامه جداً يكون قاصداً للمعنى الأظهر في مورد صدور كلامين مختلفين منه وبذلك ينعقد الظهور التصديقي النهائي على طبق الأظهر، فإن غلبة مطابقة المراد مع المدلول التصوري تشتد وتأكيد باشتداد الظهور في المدلول التصوري لقاعدة أنه كلما كان الظهور التصوري أشد وأقوى كانت غلبة ارادته وعدم اراده مخالفه أكثر. وبهذا تنتفي الحاجة الى قرينة اضافية زائدة على اصل حجية الظهور لأن الظاهر وان كان محفوظاً في مرحلة المدلول التصوري الا انه في مرحلة الظهور التصديقي الذي هو موضوع الحجية لا يوجد الا ظهور واحد على وفق الأظهر.

الوجه الثالث: ينطبق على ما مر في التخصيص من القرينة بلحاظ المدلول التصديقي بنحو ما تقدم شرحه، غاية الأمر لا بد وان يفترض ان هذه القرينة في طول القرائن الأخرى من التخصيص والتقييد والحكومة فلا تصل النوبة الا حيث لا يمكن علاج التعارض على اساس تلك القرائن.

المقام الثاني: تقديم الظاهر في المنفصلين

فيما لو كانا منفصلين، ففي اثبات تقديم الظاهر على الظاهر تكون الحاجة الى مصادر اضافية إذ لا تكفي الوجوه المتقدمة في التقديم للمتصل لأنها جمیعاً

الوسط في علم الأصول

موقوفة على انعقاد الدلالة التصورية أو التصديقية على خلاف الظاهر وهي لا تتعقد في المنفصلات، والمصادر هي تعليم احدى الحالات الثلاث التي ذكرت لتخريج المخصص المنفصل إلى الظاهر والأظهر أيضاً.

وهنا نكتتان للأظهرية :

الأولى : ان يقال قاعدة تقديم الأظهر على الظاهر انا تمكن فيما إذا كانت الاظهرية أو النصوصية في مرحلة الدلالة بحسب ما يكتنف بالكلام من المناسبات والقرائن ولا يكفي النصوصية المولدة من مجرد عالم خارجي يحصل صدفة، كما اذا انتفى من الخارج احتمال في احدهما موجود في الآخر.

والوجه واضح على ضوء ما تقدم فأن ملاك هذا التقديم هو القرينة أو التزاحم بين المقتضيين في مقام التأثير وكلاهما يخسان بما إذا كان في الخطاب بما له من الكشف والظهور قرينة أو أقوى اقتضاءً من الآخر.

والحاصل ان الاقوائية انا هي بحسب عالم الدلالة اللغوية الوضعية لا بحسب الخارج.

الثانية : الاستفادة من قاعدة الاظهرية في الجمع بين الخبرين المتعارضين بحسب ما يوافق ويخالف العامة، بحمل الأول على التقية، وهنا نطبق الاظهرية أو النصوصية بلحاظ مرحلة المدلول التصدقي للدللين المتعارضين في ظهورهما في الجدية فيقال: بأن درجة ظهور الخبر المافق في الجدية مع مجموع الملابس والقرائن أضعف من درجة ظهور الخبر المخالف، فيتقدم الأخير عليه.

الا ان هذا الجمع لا يستبعد ان يكون طولياً بالنسبة الى انحاء الجمع العرفي الاخرى فلا تصل النوبة إليه الا بعد عدم امكان التوصل الى جمع عرفي بأحد الانحاء المتقدمة.

وتطبيقاً لهذه الكبri يستشهد بما ورد في مسألة طهارة أهل الكتاب ونجاستهم ، فإن فيها طائفتين من الروايات دلت أحدهما على طهارتهم صراحة ، ودللت الأخرى على نجاستهم ظهوراً ، ولو لا أنه يمكن علاج هذا التعارض في مرحلة المدلول الاستعمالي بحمل أخبار النجاسة على التنزه لكننا نجمع بينهما بحمل أخبار الطهارة على التقية باعتبار موافقتها للعامة ومخالفتها أخبار النجاسة لها.

ولعل النكتة في وجه تأخر مرتبة هذا الجمع ان الجمع بأحد الانحاء الأخرى الأكثر شيوعاً وعمومية من الجمع بلحاظ مرحلة المدلول الجدي ، فإن ارادة المقيد من المطلق أو الخاص من العام بناء عقلاً نواعي بخلاف ارادة التقية مما ظاهره الجد فهو عنانة شخصية من الإمام لظروف خاصة به ف تكون أشد مخالفة.

وقد تبين مما مر بأن هذه الاقسام للتعارض غير المستقر حيث لا يسري التعارض الى دليل الحجية انما يعالج بتقديم الوارد الحاكم والخاص والمقيد والأظهر على ما يقابلها من الورود والحكومة والمطلق والعام والظاهر.



وهنا نقطتان مرتبطتان ببحث التعارض غير المستقر

الأولى: في ملاحظة النسبة بين الدليل الذي حكم بتقاديمه من اقسام التعارض غير المستقر - كالخاص مثلاً - وبين دليل حجية العام، وانها هل تكون نسبة الدليل الوارد على المورود أو الحاكم على المحكوم؟
ومن الواضح انه بحث نظري مجرد بعد الفراغ عن أصل التقديم.

فقد ذهبت مدرسة المحقق النائيني (قده) الى ان النسبة بينهما هي نسبة الحكومة، بمعنى ان الخاص رافع لموضوع حجية العام تعبداً لا حقيقة.

وتقريريه: أنه أخذ في دليل موضوع الحجية مجموع أمرین، هما الظهور، وعدم العلم بارادة الخلاف، فإذا ورد خاص حجة في قبال العام كان هذا الخاص علماً بارادة خلاف العموم فيه، ولكنه علم تعبد لا وجداني فتكون حكومة لا وارداً، بناء على ان الحكومة هي رفع موضوع المحكوم تعبداً.

الا ان الصحيح هو ان النسبة هي المورود وليس الحكومة، وذلك ان حجية العام مقيدة بعدم نصب قرينة على خلافه ولو منفصلة ومع ورود الخاص يرتفع موضوع حجية العام حقيقة ووجداناً فيكون وروداً لا حكومة.

وهذا واضح بناء على الحالتين الأولى والثانية من الحالات التي تم تحرير التخصيص بالمنفصل على اسasها، ومن الواضح ان الظهور الكاشف عن مراد المتكلم وهو الحجة إذا لم تكن من ثمة قرينة على خلافه وارادته لغيره، فينتفي هذا الموضوع بورود الخاص ولو منفصلأً بعد ان افترضنا قرينته.

اما الحالة الثانية ، وهي ما إذا فرض تنزيل الخطابات المنفصلة منزلة المتصلات في الآثار الشرعية ، وهذا التنزيل وان كان تعقل فيه الحكومة ، ونظر دليل حجية الخاص المنفصل الى دليل حجية العام لتنزيله اياه منزلة العام المتصل به الخاص في الآثار الشرعية المترتبة عليه ، إلا أنه بعد ثبوت هذا التنزيل تكون حجية العام مقيدة لماً بعد ورود القرينة على خلافه ، فيكون الخاص بوروده رافعاً لموضوع حجية العام ، فالحاكم انا هو دليل حجية الخاص لا نفسه.

وبهذا يتضح ان ما أفيد من مدرسة الحقق النائيني (قده) في توجيه الحكومة غير تام ، فإن كل دليل وان كانت حجيته مقيدة لماً بعد العلم على خلافه الا ان هذا لا يكفي ملاكاً لتقديم الخاص على العام فضلاً عن كونه حاكماً عليه ، إذ لا موجب لافتراض الخاص هو الحجة في مقابل العام دون العكس كي يتحقق علم تعبدى على خلاف العموم ما لم توجد في المرتبة السابقة نكتة تستوجب تقديم أحد الظهورين المتعارضين على الآخر ، فلا بد من ملاحظة هذه النكتة لترى هل تقتضي ان تكون النسبة بين الخاص ودليل حجية العام هي الورود أو الحكومة كما صنعنا آنفاً ، وتقديم بعض الكلام في بحوث سابقة ، بل التعبير الصحيح بان الدليل الخاص ليس رافعاً لحجية العام بل هو رافع لموضوع حجية العام وهو الظهور المقيد بعدم العلم بالخلاف اي لا توجد حجة على خلافه وهنا الخاص يرفع الجزء الثاني لموضوع حجية العام فهو رفع حقيقي ، والمفروض ان الخاص قرينة على الخلاف فيصبح ان الخاص رافع لموضوع ووارد على حجية العام لأنه يرفع الجزء الثاني

حقيقة (وهو عدم القرينة على الخلاف) وبالدقة فإن مفاد الخاص لا تنافي له مع مفاد حجية العام لأن الأول حكم واقعي والثاني حكم ظاهري فأي تناف أو تكاذب بينهما.

بل التحقيق أنه لا يمكن أن يكون الدليل الخاص حاكماً على دليل حجية العام ولو تجاوزنا هذه النقطة، لأن أدلة الحجية - الظاهرات - أدلة لبية وهي لا تتحمل الحكومة لما تقدم ان الحكومة هي عبارة عن كون أحد الدليلين مفسراً وشارحاً للمقصود من الدليل الآخر وهو غير معقول في الأدلة اللبية التي لا لسان لها ولا ظهور كي تفسر وتشرح.

النقطة الثانية: في وجه تقديم سند القرينة الظني كخبر الوارد بخبر الثقة على دلالة ذي القرينة - كالعام - ويفترض ان سنته قطعياً، وهنا سوف يحصل تكاذب في مقام الكاشفية بين ظهور العام في العموم لقطعية سنته وبين سند الخاص فاما ان هذا الظهور ليس مراداً او ان سند الخاص ليس بصادر، فهنا ظنان عموم العام وسند الخاص خبر الثقة، وهنا يقال بتقديم الخاص على العام مع امكان ان يقال: أنه يمكن رفع اليد عن سند الخاص، باعتبار ان الخاص غير صادر من جهة كونه غير قطعي، وعليه فلماذا لم يقدم ظهور العام على ذلك السند الخاص فيحكم بكذب الخاص ولا يلزم منه الآخذ بالظهور في قبال القرينة وحينما تكذب القرينة أنه لا قرينة.

ولك أن تقول مع كون الخاص ظهوره غير قطعي فإنه يشك في أصل القرينة على خلاف العام، والعام ظهوره منعقد، وكل ظهور ثابت يكون بنفسه نافياً ومكذباً لوجود القرينة على الخلاف، فإن الظهور وإن كانت حججته مقيدة بعدم القرينة على الخلاف إلا أن ذلك حيث ثبتت القرينة واما حيث لم ثبت فيكون الظهور بنفسه مكذباً لها وهذا هو معنى أصلية عدم القرينة، فإذا كان العام ظاهراً في العموم فهو يكذب سند الخاص لا دلالة الخاص إذ يقال أنه قرينة وهي تقدم على ذيها، وهنا اما ظهور العام المطابق للواقع كذب أو ان سند الخاص كذب وكل منهما فيه كشف ظني على نفي الآخر فيقع التعارض بينهما.

لا يقال: بأن القرينة مأخوذ عدمها في الآخر فكيف أخذنا بظهور العام.

فأنه يقال: ان قيد عدم القرينة اما يؤخذ بلحاظ الظاهرات واما هنا فالتكذيب للسند لا لظهور الخاص وان الخاص غير صادر لا أننا أخذنا بظهور العام في قبال القرينة كي تكون على خلاف ما من الأخذ به من المصادرات السابقة هذه شبهة استفحلت في كون السند ظنياً للخاص فيعارض العام لا يقدم عليه. والجواب عن هذه الشبهة وان التقديم للخاص سندأ وان كان ظنياً على ظهور العام.

١) ان التقديم لسند الخاص يتم فيما لو كان السند الظني حجة عند العقلاء كما لو كان السند الظني خبر الثقة الذي هو حجة عند العقلاء وقد عملوا به وامضى الشارع سيرتهم على العمل به فيكون امضاءً لحجية سند الخاص الظني،

الوسط في علم الأصول



(١٢٠)

وهنا حجية الظهور عقلائية وسند الخاص الظني أيضاً عقلائي ، والعقلاء يرثون اليد عن ظهور العام ولا يجعلونه كاشفاً لتكذيب سند الخاص باخبار الثقة عندهم وانها حجة عندهم ينزلون الاخبار منزلة الصادر عن المعموم وبه يرثون اليد عن ظهور العام.

وهذا البيان صحيح بمقدار ما كان السند ظنياً عند العقلاء بمعنى ان حجتيه عقلائية ، معروفة كحجية الظهور فيقدمون الأول على الثاني ، وأوضح من ذلك ما إذا كان دليلاً للحجية هي السيرة المتشرعية ، فإنه لا إشكال في انعقادها عند الرواة واصحاب الأئمة (عليهم السلام) على العمل بالرواية المخصصة لعموم أو أطلاق ولو كان في دليل قطعي السند.

الا ان هذا التقديم لم يثبت فيما كانت حجية الخاص متشرعية لم تثبت عند العقلاء كما لو فرض حجية الشهادة والاجماع المنقول لا بنكتة عقلائية فهذا السند الظني الحجة ليس بوجود عند العقلاء فلم يثبت مثل هذا التقديم.

٢) لو ثبتت حجية السند بشكل شرعي كما لو قام دليل على حجية السند الظني شرعاً حينئذٍ يقال : مقتضى القاعدة ان دليلاً للحجية الظهور هي السيرة العقلائية وان هذه السيرة نسبتها الى كل من حجية الظهور وحجية الخاص على نحو واحد الا انه في طرف السند يوجد لدينا دليلاً شرعياً ، على خبر الثقة ، كالشهرة مثلاً ، وان السيرة العقلائية قائمة على العمل بخبر الثقة وأنه أيضاً يثبت العمل بخبر الثقة ففي مورد التعارض بين سند الخاص وعموم ظهور العام يحكم بالتساقط

بلحاظ الأدلة الليبية حيث لا معين لاحدهما، ولكن يبقى عندنا اطلاق السند في طرف الخاص يمكن التمسك به إذ لا يوجد في مقابله ما يمنع عنه ويعارضه لأن دليل العام لبي ، وهو غير موجود اما للاجمال أو لتقديم العمل بسند الخاص عليه على ما بني عليه العقلاء في سيرتهم ، واطلاق الدليل الشرعي تام فيتمسك به إذ لا مانع منه وظهور العام قدره المتيقن في غير مورد الخاص.

وهذه قاعدة عامة كلما وجد دليلان بين موضوعيهما أو محموليهما تناف في مورد فكان أحدهما لبياً والآخر لفظياً وكان الأول غير شامل لمورد الدليل اللفظي فاطلاق الدليل اللفظي محكم إذ لا يقابله شيء للأخذ بحجيته.

وفي المقام عموم العام ثابت بالدليل الليبي ، وهو دليل حجية الظاهرات وهو بناء العقلاء ، والسيرة في المقام الشامل لمورد الخاص غير موجودة جزماً اما للاجمال أو لحكومية عموم العام للسند الظني فيثبت حجية السند وبالتالي حجية مدلوله فيؤخذ بالخاص في قبال عموم العام وتمامية هذا البيان إذا كان دليل الحجية اللفظي الشرعي غير محمول على الحجية العقلائية بمعنى أنه دليل امضائي محمول على امضاء القاعدة العقلائية وليس هو دليلاً تأسيسياً فكبري العمل بخبر الثقة موجودة والشارع يريد امضاء ما هو المركوز عند العقلاء ، كما في العمري وأبنه ثقтан .. ومعنى الامضائية أنه لا اطلاق للدليل اللفظي لا أكثر ما هو ثابت عند العقلاء فلا اطلاق له لما يشك في شمول الامضاء للمورد لأن الأدلة الامضائية للمورد تابعة للحكم العقلائي الممضى.

٣) ان حجية العموم مقيدة بعدم قيام حجة على الخلاف - حجة على التخصيص مثلاً - بنحو القضية الحقيقة لا بنحو القضية الخارجية، فهنا القيد هو موضوع الحجية وان لا تقوم حجة على الخلاف فإن كان هذا القيد بحسب نظر العقلاء فيرد الاشكال السابق وأنه لا اطلاق لدليل الخاص اللغطي.

وانما القيد هنا ما يكون قياداً عند المتكلم سواءً كان حجة عند العقلاء أو لا؟ وكل عموم حجة ما لم تقم على خلافه حجة، أي يكون حجة على القرينة لطرف السند، ومع قيام الحجة - القرينة - فهو يرفع موضوع عموم العام وإن كان كلامها ظنياً ولكن أحدهما مقيد بعدم الآخر والآخر غير مقيد فيرفع موضوع المقيد.

وهذه الوجوه الثلاثة لتقديم سند الظني على عموم العام الظني وان كان سنه قطعياً ولكنها غير منحصرة حل الإشكال، وإنما ذكرت لأن العموم هو مصدق للظهور وحجيته عند العقلاء ثابتة، وهنا لابد من ملاحظة السيرة وكيفية قيامها وكيف يقدم على السند الظني وإن لم يكن من الطرق العقلائية كما في الأجماع المقبول والشهرة مثلاً.

الا ان هناك طريق آخر سيسير إليه السيد الشهيد (قده) وهو تام حتى في مورد كان دليلاً حجية العام لفظياً كما لو قام دليلاً على حجية كل عموم فإن العموم يكون له اطلاق في نفسه يمكن التمسك به، كما لو قال: كل عام حجة، فهنا أيضاً يقدم سند الخاص وان كان ظهور العام حجة في نفي القرينة على

الجزء الرابع عشر.....(١٢٣)

الخلاف ، ومعناه تكذيب سند الخاص ، ومع ذلك يقدم سند الخاص الظني على عموم العام الظني ولو كان عليه دليل لفظي مطلق ولا تعارض بينهما بل يقدم اطلاق الخاص على ذلك الاطلاق والنكتة في ذلك لأن الخاص يثبت القرينة على اطلاق العام والقرينة رافعة لموضوع حجية العموم بخلاف العكس فيما لو اخذنا باطلاق دليل حجية العام فانه يكون به رفع اليد عن اطلاق نفس الخاص لعدم امكان الجمع بينهما في مقام الامثال مع بقاء موضوعه.

وكلما دار الأمر بين الوجوبين فان الاول هو المتعيين لأن فيه أخذًا بالقواعد فيما الثاني فيه رفع للحجية وهي غير مرفوعة لا وجداً ولا تعبدًا لمكان بقاء موضوعها.

وهذا بيان رابع لوجوه تقديم السند الظني على عموم العام الظني ولو كان سنه قطعياً ولعل هذا هو وجده التقديم في الوجه الأول إذ رفع اليد عن الخاص بقرينة العام إلغاء للدليل حجية الخاص فيما العكس فإن رفع اليد بقرينة الخاص عن العام اثما هو رفع موضوع حجية العام ، فلا إلغاء فيه للدليل حجية العام.



الشروط العامة للتعارض غير المستقر

وهي الشروط التي لابد من توفرها في جميع اقسام التعارض غير المستقر والذى لا يسري فيه التعارض الى دليل الحجية، بمعنى أنه مع عدم توفرها يقع التعارض بين الدليلين وان كان أحدهما أخص مثلاً من الآخر فيقع تعارض وتكاذب بين الدليلين، وما يدعى كونها من الشروط هي :

الشرط الأول: ان يكون الخطابان متكلم واحد ولو حكماً كالائمة المقصومين (عليهم السلام) إذ كلهم يبينون عن جهة واحدة وعن تشريع إلهي، واما لو كان أحد الخطابين متكلم والآخر لمتكلم آخر فلا يجمع بينهما جمعاً عرفياً بل يقع بينهما تعارض، كما لو قامت بينة على نجاسة الاواني العشرة وقامت بينة أخرى على طهارة واحدة منها، فلا نجتمع بينهما بالشخصيص باعتبار ان أحدهما عام والآخر خاص، بل يقع التعارض بينهما في الاناء الذي قامت البينة على طهارته فيتسلطان فيه، ويرجع الى الأصل العملي فيه، وبقية الاواني يحكم بنجاستها طبقاً للبينة الأولى وذلك لأن كل بينة حجة في بيان مراد صاحبها فلا تتعرض لمراد البينة الأخرى فلا تكون قرينة على بيان المراد منها، وما ذكر من ان التشخصيص وآخواته من موارد الجمع ترجع الى القرینية، وبيان المراد في مقام بيان مراد نفس المتكلم لا بيان مراد متكلم آخر إذ لا ربط بينهما بالشخصيص ونحوه اساليب للقرینية في مقام المحاورة لبيان مراد المتكلم نفسه وبمقدار ما يرتبط بمراده

فهي قرينة عليه ولا ربط لها بمقام بيان مراد الآخر، بل بينهما تعارض فهذا علم عدل، وذلك علم عدل آخر فيقع بينهما تعارض.

نعم لو فرض ان شخصاً اناط حكمه بعدم صدور حكم من الآخر فيكون صدور الحاكم من الآخر وارداً عليه، ولكن من الواضح أنه لا تعارض حتى بالمعنى الاصطلاحي فضلاً عن الحقيقى بين المجعلين في هذا الفرض لتعدد الحاكم واما هو من التعارض المصطنع.

هذا في الورود إذا كان بلحاظ الجنبة الانشائية للدليل الوارد بأن كان متكفلاً لجعل مولوي يقتضي رفع موضوع الجعل في الدليل الآخر، فهذا يتوقف على الشرط المذكور لأن رافعية جعل موضوع جعل آخر اما تكون في داخل تشريعات جهة واحدة.

واما إذا كان الورود بلحاظ الجنبة الأخبارية، بأن كان الورود متكفلاً للأخبار عن عدم انطباق موضوع المورود على فرد فهذا لا يتوقف على وحدة المصدر للوارد والمورود كما هو واضح.

وهذا الشرط: وحدة المتكلم ولو حكماً كالمعصومين (عليهم السلام) إذ كلام آخرهم كلام أولهم لأنهم يتكلمون من جهة تشريعية واحدة لا يشترط فيه العصمة، فلو حصل تواضع واعتبار عقلائي بأنه يمكن ان يتحدث أكثر من شخص من جهة واحدة وتشريع واحد، كالناطق الرسمي الأكثر من واحد المتكلم عن الحكومة وقراراتها فأيضاً يتحقق هذا الشرط، وإذا لم يعتبر رجوعهم إلى جهة

واحدة ومتكلم واحد وقع بينهم تعارض كما في البيانات الشرعية حيث لا تلحظ نسبتها ولا اقوائية دلالتها فلا مجال للجمع العرفي بين شهادتين ، فهذا الشرط تام .

والشرط الثاني : ان لا يكون هناك علم إجمالي بعدم صدور أحد الخبرين – أي علم اجمالي بكذب أحدهما – كما لو ورد (أكرم كل عالم) وورد (لا تكرم الفساق) وعلمنا أن أحد الخبرين كذب أو علمنا بعدم حجية أحدهما ، ومع العلم بكذب أحدهما فإن أحد السندين يقطع بخلله بقطع النظر عن الدلالة فلا مجال للأخذ بهما وجعل أحدهما قرينة على الآخر لأن التعارض سوف يسري إلى السندين ، وأن كل منهما يكذب الآخر وأنه كذب وان كان خاصاً فان كل من الراوين ولو بالدلالة الالتزامية يقول ان الآخر كذب فيقع التعارض بينهما – بين السندين – بقطع النظر عن الدلالة من حيث عدم التعارض بينهما بلحاظ مدلوليهما ، بل التعارض بين نفس الخطابين سندًا فلا يكون دليل الحجية شاملًا لشيء منهما لأن دليل الحجية يشمل السند إذا لم يكن سند آخر ينفيه ويكتبه ولو التزاماً ، وفي المقام كل منهما يشهد بعدم صدور الآخر لا بعدم مطابقة مدلوله أو خلاف مدلوله ، وإن الراوي كذب في الخبر ، وان أحدهما يقول صدر من المقصوم فيما الأخير يقول لم يصدر من المقصوم فيقع التعارض بينهما في السند ، لأن باب باب الشهادتين المتكاذبتين إذ موضوع الحجية في كل منهما تام فيسقطان معاً عن الحجية ، وان كان أحدهما تام الحجية والآخر غير تام واشتبه حاله فيكون من اشتباه الحجة باللاحجة ولا يمكن التمسك بأحدهما لأنه من التمسك بالعام في

الشبيهة المصداقية من حيث ان كل منهما بدلاته الالتزامية يكذب الآخر شهادة، والشهادة هي اخبار بالصدور، وهذا الشرط تام.

الشرط الثالث: ان لا يلزم من الجمع العرفي حمل احد الخطابين على ما لا اثر شرعي له، كما لو لزم من الجمع العرفي إلغاء التبعد بدلاته رأساً فلا مجال حينئذٍ لـإعمال الجمع العرفي، فلو فرض ان الجمع العرفي أقتضى حمل أحد الدليلين على كونه إخباراً عن واقعة خارجية لا إنشاءً مولوياً، فإنه في مثل ذلك لا يبقى مجال للتبعد بدلالة ذي القرينة لعدم انتهاء دلالته التي تتعين على اساس الجمع العرفي للأثر العملي.

والوجه في ذلك: ان عدم امكان التبعد بدلالة ذي القرينة يعني ان سنه ساقط عن الاعتبار أو بحكم الساقط الأمر الذي يعني سريان التعارض الى دليل حجية السنن، بخلاف ما إذا كان التبعد بذى القرينة بعد الجمع العرفي ممكناً فأن التعارض لا يسري الى دليل حجية السنن بل يبقى في دليل حجية الظهور، ولا موجب بلحاظ هذا الدليل - دليل حجية السنن - تقديم أحد الدليلين على الآخر فيتساقطان.

ومثال لهذا الجمع هو ما ذكره في الكفاية، ان من جملة ما يمكن جعله جمعاً عرفيأً من باب الأظهريه، حمل أحد المعارضين على التقية والآخر مخالف للعامة، كا الاخبار طهارة أهل الكتاب واخبار نجاستهم حيث تحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية لموافقتها للعامة وهذا يعني سقوطها عن الحجية لما ورد ما وافق

العامة فاطرحة ، وخذ بما خالفهم ، وهذا باب الترجيح التعبدي المستفاد من أخبار الترجيح .

وادخال هذا المثال في الجمع العرفي حيث يقال بأن هنا ظهورين تصديقين فإن الخبر الدال على طهارة أهل الكتاب له ظهور تصديفي بأنه جدي ، فيما الخبر الدال على نجاستهم له ظهور تصديفي جدي ، فالخبران لم يصدران تقية لكن الخبر المخالف يكون ظهوره أقوى ، إذ نفس موافقة العامة يناسب ان المولى يريد ان يوافق العامة لوجود ما يحتمل منه او غيرها من القرائن الموجبة لضعف الظهور في الجدية وقد يصل الى الاجمال في بعض الاحيان والى العلم بالتقية كما لو وجد ما يصلح للتقية ، فهذا ظهور من ظهورات الكلام فإذا كان أحدهما أقوى فيطبق عليه قاعدة الأظهر والظاهر فيحمل الموفق للعامة وأنه صدر للتقية وذلك برفع اليد عن ظهوره في قبال الأظهر وهذه قرينة عرفية مقبولة .

وقد أشكل صاحب الكفاية على هذا النحو من الجمع ، بأنه غير صالح وان كنا نقبل قرينة الأظهرية ، إذ لا أثر للخبر الصادر تقية ولا معنى لحجيته ، وحمل الظاهر على الأظهر انما يقبل فيما إذا لم يلزم منه لغوية حجية أحدهما لخروجه عن كونه بياناً لحكم شرعي جدي ، فإذا كان خارجاً عن كونه بياناً فدليل حجية السندي لا يشمله فيؤدي الى طرح هذا السندي وهذه مخالفة لدليل حجية السندي ، فيحصل التعارض بين التعبدين بالسندي ومعه لا ينفع امكان الجمع العرفي ، ولذا جعل من

شروط الجمع العرفي أن لا يلزم منه الغاء احدهما بلحاظ السند، كالحمل على التقية وعدم الجدية فيلزم لغوية السند في طرف الخبر الموفق للعامة.

الا ان هذا الشرط غير صحيح : لنكتة ان هذا بابه ليس بباب الطرح والالغاء بل باب الانطراح بمعنى ارتفاع موضوع حجية الدليل الموفق وعليه فلا مخالفة فيه ، فدليل حجية السند للخبر يرتفع موضوعاً من جهة ان الآخر صار قرينة بأن هذا قد صدر تقية لأن الآخر أظهر ، لا أنه رافع لحجيته مع حفظ موضوعه وما يكون مخالفة هو أن يكون موضوع الحجية فعلياً ويراد رفع اليد عن حكمه واما إلغاء حجيته برفع موضوعه فلا مخالفة فيه على ما تقدم في بحث الورود وهذه قاعدة عامة كلما دار الأمر بين الحكمين ، فإن الأخذ بأحدهما يرفع موضوع الحجية للأخر ولو تعبداً وبين أن يكون الأخذ بالأخر يرفع حجية الأول مع بقاء موضوعه ، من جهة عدم امكان الجمع بينهما فيقدم الأول إذ لا مخالفة فيه .
وفي المقام ان دليل حجية الأظهر يكون حينئذ محققاً لصغرى ان الآخر صدر تقية ولو تعبداً فلا تنجيز ولا تعذير له لأنه شكل قرينة على ان الظهور الآخر غير جدي ، فلا أثر عملي له ، وهنا إنما رفع موضوع حجيته لا رفع حجيته ليلزم المخالفة .

وبعبارة أخرى : أن دليل حجية السند مقيد لبأ بوجود أثر عملي لمفاد السند المتحصل بعد ملاحظة سائر القرائن ، فإذا فرض ان ما هو المفاد العرفي للسند المتحصل لم يكن له أثر عملي فهو خارج عن موضوع دليل التبعد بالسند ، ومعنى

ذلك ان دليل التعبد بالسند لشموله لسند القرينة يقتضي كون المفاد العرفي الذي القرينة مما لا أثر له ، ومعه يخرج سنته موضوعاً عن دليل حجية السند لأنه أخذ في موضوعه ان يكون لمفاده أثر عملي وهذا بخلاف العكس.

الشرط الرابع: ان لا يكون التعارض بين الدليلين تعارضاً بالعرض على اساس العلم الاجمالي بخلافة مدلول أحدهما للواقع ، حيث لا يمكن تطبيق قواعد الجمع العرفي وتقديم أقوى الدليلين على الآخر ، ومثاله وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة ووجوب صلاة الظهر في نفس اليوم والوقت ، فإنه لا مانع من الوجوبين ، وحيث علمنا اجمالاً بعدم وجوب أكثر من فريضة في ظهر يوم الجمعة فإنه لا يمكن جعل وجوب صلاة الجمعة الصريح في وجوب الجمعة قرينة على حمل الأمر الظاهر في وجوب الظهر على الاستحباب.

الوجه الفني للشرط الرابع: وقد استفید هذا الشرط من مدرسة المحقق النائيني (قده) وما يمكن ان يكون وجهاً فنياً لهذا الشرط أحد أمور:
 الأمر الأول: ان العلم الإجمالي بأن أحد الحكمين غير ثابت واقعاً فيكون حال العلم الإجمالي هنا حال العلم الاجمالي بكذب أحد الخبرين قياساً له على الشرط الثاني المتقدم ، حيث يسري التعارض بين الدلالتين بالعرض الى أحد الروايتين الناقلتين بكذب أحدهما وتقديم أنه لا يمكن الجمع العرفي بينهما.

وهذا الوجه غير تام لأن القياس مع الفارق لوضوح ان الجمع العرفي لا بد فيه من احراز صدور كلامين لتتكلم واحد كي يمكن تطبيق قواعد الجمع العرفي وفي

موارد العلم الإجمالي بكذب أحد الروايين – السندين – لم يحرز صدور الكلامين من متكلم واحد كي تطبق قواعد الجمع عليهما، هذا بخلاف المقام الذي لا يعلم بكذب أحد السندين لأمكان صدورهما معاً بل كل منهما ثابت إذ لا علم لنا بكذب أحد الخبرين، نعم أحد الحكمين غير ثابت واقعاً فقد يصدر من المقصوم (عليه السلام) خطاب حكم غير ثابت كالصادر تقية أو داعي آخر لأصدار الخطاب على خلاف الواقع، فهنا شهادتان بصدر خطابين من المقصوم مفاد أحدهما صلاة الجمعة ومفاد الآخر وجوب الظهر، ولا علم بكذب أحدهما ويعقق حجية السندي يحرز صدور الكلامين معاً من متكلم واحد فيجري عليهما قواعد الجمع العربي، كالعام والخاص إذ لا يمكن ان يكونا معاً مرادين واقعاً فاحدهما غير مراد اما عموم العام غير مراد، واما الخاص غير مراد فلا يسري التعارض الى سند الخبرين والا كان موجباً للسقوط، بل التعارض في تمام موارد الجمع العربي ولو بنحو التعارض بالذات فان مجرد عدم مطابقة أحدهما للواقع لا يوجب سريان التعارض الى السندين.

ولك ان تقول: ان الشهادتين في المقام لا تنافي بينهما من حيث اثبات كل منهما ما تشهد به وانما التنافي بين الخطابين الشرعيين بعد ضم العلم الإجمالي بعد وجوب تكليفين في زمان واحد، والعلم الإجمالي بكذب أحد السندين المستلزم للتعارض بين الشهادتين ولا معنى لتقديم أحدهما على الآخر في مقام النقل

للمشهور به وإن كانت الفاظها أصرح ، لأن كلام الشخص لا يكون قرينة على المراد من كلام شخص آخر كما هو واضح.

الأمر الثاني : إذا علمنا بأن أحد الحكمين غير مطابق للواقع فلا يكون حجة في مقام العمل ولكن لا معين له اثباتاً فيكون من اشتباه الحجة باللاحجة فلا يصح التمسك بدليل الحجية لكونه من التمسك في الشبهة المصداقية سواء كان الاشتباه في السند أو في الدلالة.

وهذا الوجه لا يكن المساعدة عليه ، لأن موضوع الحجية هو الظهور الذي لم تقم قرينة على خلافه ولم يعلم بمخالفته للواقع ، بمعنى أنه مقيد بقيد أو خصوصية يعلم بانتفاءها في أحدهما ولا يكن تشخيصه ، والعلم الاجمالي في العام لا يكون علماً بالقيد أو نسبة الى كل من الخبرين على نحو واحد والنسبة نسبة احتمالية وليس بيقينية بالقياس على مورد العلم التفصيلي بعدم حجية أحدهما المعين ثم اشتباهه بالحجية في غير محله.

وبكلمة ان الظهور حجة كلما لم يكن في قباله علم تفصيلي بالمخالفة وفي المقام يوجد علم اجمالي وهو بلحاظ كل طرف شك وليس بعلم فلا علم في كل من الظهورين للمخالفة ليرفع حجيتها ولا علم بالخصوصية ، وحيث لا علم بالخصوصية في كل طرف بل شك ، وهو مع الظهور موضوع للحجية فكل منهما حجة ولكن لا يكن الجمع بينهما فيتعارضان فإن كان أحدهما قرينة على الآخر فيجمع بينهما بالجمع العرفي.

الأمر الثالث: سلمنا أن المقام ليس بباب سريان التعارض إلى السندين وليس من باب اشتباه الحجة باللاحجة والحجية التي هي الظهور مع عدم العلم بالمخالفة محفوظة في الطرفين ولا يجمع بينهما بالعرض لأن ملاك القرينة هي أن يكون أحد الخطابين بمدلوله المطابقي متعرضًا للأخر، وهنا كل واحد من الوجوبين ينظر إلى حكمه وقد علمنا من الخارج أن أحدهما غير مطابق للواقع، فإذا كان أحدهما أظهر لا يفيد لأن مفاد كل واحد منهما هو نفس حكمه ولا تعرض له للأخر ومع كون أحدهما أظهر فإنه لا يوجب رفع اليد عن الآخر كحمل وجوب الظهور على الاستحباب مثلاً.

وجوابه: أن القرينة لا تتوقف على أن يكون مفادها متعرضًا لمفاد ذيها بمدلوله المطابقي بل يكفي في القرينة أن يكون دليل القرينة فيه ملاك القرينة بمقدار مخالفته مع ذي القرينة، فقد يكون بلحاظ مدلولها المطابقي كما في التعارض الذاتي وقد يكون في مورد التعارض بالعرض حيث تتشكل دلالة التزامية لكل منهما تنافي الدلالة المطابقية للأخر إذا ضم العلم الإجمالي، فدليل وجوب صلاة الظهر يقول الظهر واجبة بالمطابقة والجامعة ليست واجبة بالالتزام وكذا العكس، فإذا كانت دلالة أحدهما أقوى فيكون مدلولها الالتزامي أقوى لتابعية درجة الملاك الالتزامي في القوة والضعف إلى درجة دلالته المطابقية من حيث كاشفيتها، فتكون الدلالة الالتزامية أقوى بداع أقوى من المطابقية للوجوب الآخر، فإذا كانت القوة هي ملاك القرينة فهي موجودة إذ لا يختلف الملاك الأقوى بين المدلولين المطابقي

الوسط في علم الأصول

واللتزامي للأخر أو بين المدلولين المطابقين، ومع كون المدلول اللتزامي لأحدهما أقوى من المطابقي للأخر فيقدم عليه بما ذكر في البيان لا يكون تاماً وبهذا يتضح أن كل تعارض بالعرض بعد التحليل يرجع إلى تعارض بالذات بين المدلول اللتزامي لكل من الخطابين مع المدلول المطابقي للأخر ثم يجمع بينهما بالجمع العرفي بحمل المدلول الضعيف على ما يوافق الدليل الأقوى على تقدير وجود كذب في البين، و العلم الإجمالي أو دوره الحقيقي إنما هو احراز هذا التقدير لا أكثر.

الأمر الرابع : ان ملاك القرينة هي ما حدده الميرزا النائيني (قده) كلما كان على تقدير اتصاله رافعاً للظهور كان على تقدير انفصاله هادماً للحجية ورافعاً لها ، و مجرد الاقوائية لا تكفي ، فإذا كان ظهور القرينة على تقدير اتصاله موجباً للإجمال فلا يكون على تقدير انفصاله مقدماً.

وفي المقام لا تنطبق هذه الضابطة إذ لو وصلنا خطابين صل الجمعة وصل الظهر أحدهما بالأخر فلا يكون أحدهما قرينة على الآخر لأن كل منهما ظاهر في مفادة فلا معين لأحد الأمرين ليكون قرينة على الآخر وبالتالي لا يكون مقدماً عليه في الحجية على تقدير الانفصال فيتعارضان ويتناقضان.

و جوابه : ان ما ذكر تام مع فرض اتصال الخطابين بلا اتصال العلم الإجمالي وأنه لم يكن موجوداً ، - لا وجود لغرضين في الشريعة في وقت واحد - واما مع ضم العلم الإجمالي فإنه يصير جزء من مقتضى التعارض غير



المستقر بين الخطابين فإذا كان بيناً ومرکوزاً لدى المخاطبين - وان وجوب فرضين في وقت ظهر الجمعة معلوم العدم - فإن أحد الخطابين لا محالة يكون قرينة على المراد من الآخر فإذا كان أظهر كان هو القرينة أو أخص كذلك.

وهنا لو ضم صل الجمعة إلى صل الظهر وكان صل الجمعة أظهر فإن وجوب الجمعة الأظهر يصبح قرينة على المراد من الظاهر ويراد من وجوب الظهر الاستحباب ومجرد الاتصال بلا علم اجمالي لا قرينية لأن العلم غير موجود ومتصل بالخطابين، والعلم الإجمالي جزء من القرينة المتصلة فلا بد من افتراضه لنجري ايهما محمول على الآخر، وأن الظاهر منهما هو المحمول على الأظهر لا العكس وعلى هذا فملاك القرنية (وبحسب ضابط النائي) محفوظ.

وبعبارة لولا العلم الإجمالي لا معارضة ولكنها معارضة بلحاظ المدلول الالتزامي للخطاب الآخر المتولد من العلم الاجمالي بعد ضمه وهو ما نقول أنه قرينة فلا بد من فرضه موجوداً في حال الاتصال وهو لا يكون الا في فرض وجوده وبدهته والا لا تتشكل دلالة التزامية للخطاب لكي تنافي الدلالة المطابقية للخطاب الآخر فلو كانت الدلالة الالتزامية أقوى ظهوراً من الدلالة المطابقية وقد اتصلت بها هدمت ظهورها بملأ تقدم أقوى الظهورين على اضعفهم، وبهذا يتضح أنه لا فرق في تطبيق قواعد الجمع العرفي بين الدليلين سواءً كان التعارض غير المستقر فيها بالذات أو بالعرض.

ونفس البيان يجري في تعارض العام والخاص فيما لو استفید من حکم آخر غير الخاص بعنوانه ، كما لو قال أکرم كل عالم ، وقال في دلیل آخر حرم السلام على الفاسق من العلماء ، وكان المدلول الالتزامی لهذا الحکم الآخر من باب العلم الاجمالی إن من حرم عليه السلام لا يجب اکرامه ، فتشکل دلالة التزامیة ان الفاسق لا يجب اکرامه وهي قد نشأت من العلم الاجمالی أو بدلیل آخر ، كما لو قال الفاسق لا يكون ولیاً على الصغير ، وهذا حکم غير مربوط بالحکم الأول ، وهو وجوب الاکرام ، وقد علمنا بعلم اجمالي من اجماع أو غيره ، ان هذا العالم الفاسق الذي له ذلك الحکم أن لازمه لا يجب اکرامه إذا لم يكن له الولاية فوجوب الاکرام غير ثابت فتشکل دلالة التزامیة أخص من مَن لا يجب اکرامه من العلماء ، لأن موضوع العالم الفاسق بالدلالة المستفادة من الحکم الآخر الذي هو غير مربوط بوجوب الاکرام ولو بالملازمة بين انتفاء ولايته وانتفاء وجوب اکرامه فتشکل دلالة التزامیة أخص تقييد اطلاق أو تخصيص عموم أکرام كل عالم ، وهذه الدلالة الالتزامیة تتعارض بالعرض لا بالذات مع الدلالة المطابقیة للخطاب أکرم كل عالم.

إذن بخلاف القرینیة علمنا بتحقق الأخصیة ، والاقوائیة في المدلول المطابقی أو الالتزامی من ضم العلم الاجمالی فيقدم ما يكون قرینة على ذاك سواء أكان مدلولاً مطابقیاً أو (ما يصطلح عليه التعارض بالذات) أو مدلولاً التزاماً أو (ما

يصطدح عليه التعارض بالعرض) لو تمت ملاكات الجمع العربي فتنطبق في الموردين.

هذا قام البحث في شرائط التعارض، وقد تبين ان اثنين منهما تامان وهمما كون الكلامان من متكلم واحد وان لا يكون سريان التعارض الى السندين فيما لا يعلم بكذب أحد الشهادتين للراوين وان أحد الخطابين لم يصدر من الموصوم، حيث يكون هنا تعارض أسبق غير مربوط بالدلالة وأنه موجب للتساقط.

كلما كان على تقدير اتصاله رافعاً للظهور كان على تقدير انفصاله هادماً للحجية ورافعاً لها، ومجرد الأقوائية لا تكفي، فإذا كان ظهور القرينة على تقدير اتصاله موجباً للاجمال فلا يكون على تقدير انفصاله مقدماً.

وفي المقام لا تنطبق هذه الضابطة إذ لو وصلنا الخطابين صل الجمعة وصل الظهر أحدهما بالآخر فلا يكون أحدهما قرينة على الآخر لأن كل منهما ظاهر في مفاده فلا معين لأحد الأمرين ليكون قرينة على الآخر وبالتالي لا يكون مقدماً عليه في الحجية على تقدير الانفصال فيتعارضان ويتساقطان.

وجوابه: أن ما ذكر تام مع فرض اتصال الخطابين بلا اتصال العلم الإجمالي وأنه لم يكن موجوداً - لا وجود لفرضين في شريعة في وقت واحد - واما مع ضم العلم الإجمالي فأنه يصير جزءاً من مقتضى التعارض غير المستقر بين الخطابين فإذا كان بيناً ومركزاً لدى المخاطبين، وأن وجوب فرضين في وقت ظهر

الوسط في علم الأصول

(١٣٨)

الجامعة معلوم العدم، فإن أحد الخطابين لا محالة يكون قرينة على المراد من الآخر

فإذا كان أظهر كان هو القرينة أو أخص كذلك.

وهنا لو ضم صل الجمعة إلى صل الظاهر وكان صل الجمعة أظهر فإن وجوب الجمعة الأظهر يصبح قرينة على المراد من الظاهر ويراد من وجوب الظاهر الاستحباب ومجرد الاتصال بلا علم اجمالي لا قرينة لأن العلم غير موجود ومتصل بالخطابين، والعلم الاجمالي جزء من القرينة المتصلة فلا بد من افتراضه لنجيري ايهما محمول على الآخر وان الظاهر منهما هو المحمول على الاظهر لا العكس وعلى هذا فملاك القرينة (بحسب ضابط النائيني) محفوظ.

وبعبارة لولا العلم الاجمالي لا معارضة ولكنها معارضة بلحاظ المدلول الالتزامي للخطاب الآخر المتولد من العلم الإجمالي بعد ضمه وهو ما نقول أنه قرينة فلا بد من فرضه موجوداً في حال الاتصال وهو لا يكون الا في فرض وجوده وبداته والا لا تتشكل دلالة التزامية للخطاب لكي تنافي الدلالة المطابقية للخطاب الآخر، فلو كانت الدلالة الالتزامية أقوى ظهوراً من الدلالة المطابقية وقد اتصلت بها هدمت ظهورها بملأ تقدم أقوى الظهورين على اضعفهم، وبهذا يتضح أنه لا فرق في قواعد الجمع العرفي بين الدليلين سواءً كان التعارض غير المستقر بينهما بالذات لا بالعرض.

ونفس البيان يجري في تعارض العام والخاص فيما لو استفید من حكم آخر عبر الخاص بعنوانه كما لو قال أكرم كل عالم، وقال في دليل آخر يحرم السلام

الجزء الرابع عشر.....(١٣٩)

على الفاسق من العلماء، وكان المدلول الالزامي لهذا الحكم من باب العلم الإجمالي للمعنى المعارض فلا بد من تعين أحد المعاني بالخصوص من افتراض عنایة زائدة وظهور اضافي ثانوي للدليل المغلوب في ارادة ذلك المعنى على تقدير عدم ارادة معناه الحقيقي الأول.

ويكن تطبيق بعض هذه النتائج على المثال الفقهي المعروف: وهو حمل دليل الأمر على الاستحباب بعد مجيء دليل الترخيص، وذلك بحسب اختلاف مبني دلالة الأمر على الوجوب، فعلى مسلك الدلالة العقلية للمحقق النائي (قده) وان دلالة الأمر على الوجوب ليس مدلولاً لفظياً، انددرج هذا المثال في الوجه الثاني لبقاء دليل الأمر منحفظاً بتمام مدلوله - وهو الطلب - والذي ارتفع هو موضوع حكم العقل بالوجوب.

وعلى مسلك دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة حيث ان اطلاق الطلب يقتضي الطلب مطلقاً - وهو الوجوب - يكون المثال من الوجه الثالث الذي يقتضي فيه بعض مدلول الدليل المغلوب وهو أصل الطلب.

وعلى المسلك القائل بدلالة الأمر على الوجوب بالوضع، فلا بد في حمله على الاستحباب من تطبيق النحو الخامس، كما هو واضح. هذا هو الكلام في التعارض غير المستقر، وهو القسم الأول من التعارض.

نتائج الجمع العرفي

للبحث عن مقتضى نتائج الجمع بلحاظ كل من الدليل الغالب والدليل المغلوب، ولا إشكال في الأخذ بالأول وأما الدليل المغلوب فإن ما يتبقى له من مدلول بعد تقديم الدليل الغالب عليه يتصور على خمسة وجوه.

الوجه الأول: ان لا يبقى له مدلول عملي رأساً فيلغي شمول دليل الحجية له ويخرج عن موضوع دليل الحجية تخصصاً، وقد تقدم شرحه في الشروط العامة للتعارض غير المستقر، كمورد الحمل على التقيية أو جملة خبرية غير مولوية بقرينة منفصلة، وإن ذلك لعدم بقاء مجال للتبعد بالدليل المغلوب لعدم انتهاء دلالته التي تتغير بعد الجمع العرفي للأثر العملي.

وبعبارة ان الجمع العرفي بلحاظ التبعد بالسنددين غير ممكن ومعناه سريان التعارض الى دليل حجية السند، ولا معنى بلحاظ هذا الدليل تقديم أحد السنددين على الآخر فيتساقطان.

الوجه الثاني: بقاء الدليل المغلوب محتفظاً بتمام دلالته، كما هو الحال قبل الجمع العرفي كما في موارد الجمع العرفي وروداً التي لا تنافي فيها بين الجعلين وإنما التنافي بين المجعلين في مقام الفعلية.

الوجه الثالث: بقاء الدليل المغلوب محتفظاً بجزء من مدلوله واقتطاع جزءه الآخر كما هو الحال في موارد التخصيص والتقييد التي يبقى العام أو المطلق حجة في الباقى.

الوجه الرابع : ثبوت مفاد الدليل المغلوب مغایر لمفادة الأول يعینه الدليل الغالب ، كما في الحكومة بلسان أعني فيما إذا حدد له الحاكم مفاداً مغایراً مع ما كان يفهم منه لولاه.

الوجه الخامس : ثبوت مفاد مغایر لمفادة الأول يعینه الدليل المغلوب نفسه ، وهو فيما إذا كان الدليل المغلوب يتحمل أكثر من معنى واحد وإن كان ظاهراً في واحد منها وهو ما عارض فيه الدليل الغالب ، وهنا تارة يفرض ان المعنى الآخر كان هو الوحيد البديل للمعنى الأول الذي رفع اليد عنه بالغالب ، فلا حاجة الى عناء زائدة الى اثبات هذا المعنى الجديد وأما لو كان المعنى الآخر ليس هو الوحيد للمعنى المعارض فلا بد من تعين أحد المعاني بالخصوص من افتراض عناء زائدة ، ظهور اضافي – ثانوي – للدليل المغلوب في ارادة ذلك المعنى على تقدير عدم ارادة معناه الحقيقي الأول.

ويكفي تطبيق بعض هذه النتائج على المثال الفقهي المعروف ، وهو حمل دليل الأمر على الاستحباب بعد مجيء الترخيص ، وذلك بحسب اختلاف مباني دلالة الأمر على الوجوب ، فعلى مسلك الدلالة العقلية للمحقق النائيني (قده) وإن دلالة الأمر على الوجوب ليس مدلولاً لفظياً ، أدرج هذا المثال في الوجه الثاني لبقاء دليل الأمر محتفظاً بتمام مدلوله ، وهو الطلب -والذي ارتفع هو موضوعه حكم العقل بالوجوب.

الوسط في علم الأصول



(١٤٢)

وعلى مسلك دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة حيث ان اطلاق الطلب يقتضي الطلب مطلقاً - وهو الوجوب - يكون المثال من الوجه الثالث الذي ينتفي فيه بعض مدلول الدليل المغلوب وهو أصل الطلب. وعلى المسلك القائل بدلالة الأمر على الوجوب بالوضع، فلا بد في حمله على الاستحباب من تطبيق النحو الخامس، كما هو واضح. هذا هو الكلام في التعارض غير المستقر، وهو القسم الأول من التعارض.



القسم الثاني : التعارض المستقر

وهو عبارة عن التنافي بين الدليلين على نحو يسري الى دليل حجية السند، وحينئذٍ سيقع التنافي في ان دليل الحجية العام هل يشمل الدليلين معاً، وهذا القسم من التعارض اما يكون في غير الموارد التي ينطبق عليها أحد اقسام الجمع العربي المتقدم شرحها في القسم الأول من التعارض.

ويقع البحث فيه في مسائلتين :

المسألة الأولى : مقتضى دليل الحجية العام فيما لو سرى التعارض الى دليل الحجية ، وهل هو التساقط أو التخيير أو الترجيح؟

المسألة الثانية : هل من علاج شرعي بدلليل خاص لهذا القسم من التعارض المستقر؟ وما هو ذلك العلاج؟ وهل يشمل التعارض غير المستقر أيضاً أو لا يشمل؟.

ولا بد من ملاحظة ان التعارض المستقر ينقسم الى قسمين :

القسم الأول : هو التعارض المستقر المستوعب لتمام المدلول كما في التعارض بنحو التباین.

القسم الثاني : هو التعارض المستقر غير المستوعب لتمام المدلول أي التعارض بنحو العموم من وجهه.

اما البحث في القسم الأول: وهو المستوعب ل تمام المدلول بحيث لا يبقى بعد تقديم أحدهما مجال ل الآخر، كما في موارد التباین فيقع الكلام عنه اما بلاحظ الموضوع وأنه متى يكون التعارض مستقراً واما بلاحظ الحكم.

والبحث بلحاظ الموضوع فقد يستفاد من القاعدة بأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح⁽¹⁾ حيث يوخذ بكل من الدليلين ولكن في جزء من مدلوله لا تقامه ، فقد

(١) قاعدة الجمع مهما امكن وهي من القواعد المشهورة بين قدماء الاصوليين وادعى الميرزا حبيب الله الرشتى (قده) في بدائعه - اجمال المراد منها والذى يظهر من كلمات العلامة الحلى (قده) ان المراد من الجمع هو الجمع الدلالي واما ما يظهر من بعض كلمات الشهيد (قده) في التمهيد ان المراد منه هو الجمع العملى، بمعنى التبعيض في العمل بالدلائلين، ومورد القاعدة هو التعارض المستقر، ويقصد بالجمع الدلالي أحد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: هو التوفيق بين مدلولي الخرين بتأويل أحدهما أو كلاهما بنحو ينتفي معه التنافي والتعارض الواقع بينهما بحسب الظهور الأولي قبل الجمع كما لو ورد ((ثمن العذرة سحت)) وورد أيضاً ((لابأس ببيع العذرة)) حيث تحمل الرواية الأولى على عذرة الانسان، والثانية على عذرة الحيوان المأكول للحم.

الاحتمال الثاني: هو التحفظ على مدلولي الدليلين والتعبد بهما معاً ولكن بنحو التخيير بينهما، أما الاستعمراري أو الابتدائي.

الاحتمال الثالث: الجمع بينهما بنحو يتنااسب مع الضوابط العرفية بحمل الظاهر على الأظهر والمقيد على المطلق.

والمقصود من الجمع العملي أحد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: هو التبييض من حيث العمل بالخبرين بمعنى العمل ببعض مدلول الخبر الأول، وببعض مدلول الخبر الثاني.

ورد ((بيع العذرة سحت)) وورد أيضاً ((لا بأس ببيع العذرة)) حيث يحمل الخبر الأول على عذرة الانسان أو عذرة غير مأكول اللحم، ويحمل الثاني على عذرة مأكول اللحم، فإذا تعذر العمل بهما في قام مدلوليهما للتنافي بينهما فإن هذا لا يسوغ طرحهما في قام مدلوليهما بعد إمكان العمل بجزء من مدلول كل منهما لأن الضرورات تقدر بقدرها دائماً، ولذا يعمل بجزء من مدلول كل منهما فيكون جمعاً بين الدليلين.

وهذا التفسير لا يمكن قبوله لأن ترك جزء من مفاد كل دليل والأخذ بما يقابله من الدليل الآخر أمر اعتباطي جزافي، إذ لا معين له فكما يمكن ذلك كذلك يمكن طرح كلا الجزئين من مفاد أحدهما والأخذ بكل جزئي مفاد الآخر، وما أخذ من أحدهما وما طرح من الآخر كل منهما موضوع للحجية فترجح أحدهما على الآخر بلا مرجح، وهذا ما يسمى عندهم بالجمع التبععي فهذا التفسير للقاعدة لا يصح - وهو تفسير المشهور - دلالة أو عملاً.

الاحتمال الثاني: تبعيض العمل بمدلول أحد الخبرين مع العمل ب تمام مدلول الثاني كما في المطلق والمقييد فإنه يعمل ب تمام مدلول المقييد وببعض مدلول المطلق الذي لا يتنافي مع المقييد.

الاحتمال الثالث: التبعيض العملي بنحو الترديد أي العمل تارة ب تمام مدلول الخبر الأول ويعمل تارة أخرى ب تمام مدلول الخبر الثاني.

التفسير الثاني : على اساس الجمع العرفي ، بدعوى ان مورد التعارض ما يمكن فيه الجمع بوجه من الوجوه في أغلب الحالات ، و اخراجه عن كونه جمعاً تبرعياً ، حيث تطبق في مورده أحدى نكات الجمع العرفي .

وقد ذكر السيد الشهيد (قده) تقريرين لذلك أي لتطبيق نكتة من نكات الجمع العرفي للدلائل المعارضين بنحو التباین ، وكل واحد من التقريرين ينظر الى جانب من جوانب التعارض أحدهما جمع عرفي بلحاظ الموضوع والآخر بلحاظ المحمول .

من الأول مورد المثال المتقدم لـ ((بيع العذرة سحت)) ((ولا بأس ببيع العذرة)) فإنه يخصص الموضوع في كل من الدلائل بغير موضوع الآخر .

(بتقرير): أنه يمكن تقييد العذرة بجانب البطلان بعذرة غير مأكول اللحم ، فيما تقييد العذرة بجانب الجواز بعذرة مأكول اللحم وذلك بأن يقال : ان كل واحد من الدلائل فيه دلالتان ، وضعية واطلاقية حكمية وال الأولى مستفادة من الوضع اللغوي للألفاظ الموضوع للمعنى ، فالعذرة التي هي موضوع الحكم في الدلائل موضوعة (لأسم الجنس) الجامع بين المطلق والمقييد وهي طبيعة مهملة مستفادة من وضع أسم الجنس ، فلو كنا وأسم الجنس فهو غير موضوع للاطلاق بل هو موضوع للجامع - الطبيعة - وهي موجودة في المقييد كما هي موجودة في المطلق فههذه هي الدلالة الوضعية .

واما الدلالة الاطلاقية فهي تامة فيهما لتوفر قام مقدمات الحكمة لفرض كون المولى في مقام البيان وبإمكانه ان يقييد ولم يقييد ، ومع عدم التقييد فالاطلاق

الوسط في علم الأصول



(١٤٨)

منعقد، والدلالة الوضعية اللغوية أقوى من الدلالة الاطلاقية السكووية لظهور حال المتكلم في ارادة ما قاله أقوى وآكد من ارادة ما سكت عنه (الدلالة الاطلاقية الدالة على شمول الحكم ل تمام الافراد)، أو تقدم الدلالة الوضعية لأنها تنجيزية على الاطلاقية لأنها تعليقية على عدم القيد وحيث تكون الأولى قياداً فلا تتم الاطلاقية أو غير ذلك من وجوه التقديم مما سيأتي الحديث عنه في تقديم العام على المطلق المتعارضين، والمعارضة في كل منهما بحسب الحقيقة ليست بين الدالين على القضيتين المهملتين (الدلالة الوضعية) بل بين الدلالة الاطلاقية في كل منهما مع مدلول الآخر الوضعي، وحيث تكون الأخيرة الوضعية أقوى فتكون قرينة على الاطلاقية في الدليل الآخر فتقدم عليها، فيرفع اليد عن اطلاق كل منهما بالظهور الوضعي في الآخر، وبذلك تثبت قضيتان موضوعهما الجامع (الطبيعة) المهملة من حيث الاطلاق والتقييد، حرمة البيع على الجامع وجوازه كذلك، واجتماع حكمتين متنافيين على الطبيعة المهملة أمر ممكن لأن المهملة بقوة الجزئية، والقضيتان الجزئيتان قد يكون في كل منهما محمول مناقض للآخر، فتتعين كل منها على القدر المتيقن مع فرض وجوده، وهذا هو الجمع بين الدليلين كما يريده القائل بالقاعدة ، الجمع مهما أمكن أولى من الطرح فيحكم بحرمة بيع العذر لغير المأكول وبجوازها للمأكول فمن حيث النتيجة، هو جمع عرفي لا من باب نفس القاعدة.

ويلاحظ على هذا البيان أنه لم يقدم وجهاً ومبرراً لكون المعارضه بحسب الحقيقة بين الدلالة الاطلاقية في كل من الدليلين مع مدلول الدليل الآخر أي الدلالة الوضعية.

ويحاب عنه ان الدلالتين على القضيتين المهملتين لا تنافي بينهما، وبعد رفع التنافي بينهما التنافي بين الاطلاقية لكل منهما مع الدلالتين في الطرف الآخر وهما الاطلاقية في الآخر ولا تقدم لاحدهما على الأخرى، والدلالة على القضية المهملة في الأخرى، والاطلاقية مع الاطلاقية لا تقدم لأحدهما، وتعارضها مع الوضعية البيانية لابد من تقديم البيانية عليها ولو انعكس لا يبقى مورد للدلالة الوضعية مع الاطلاق في الأخرى.

ومن الثاني : الجمع العرفي بينهما بحسب المحمول، المعروف بين الفقهاء أنهم يجمعون بين الخبرين الدال أحدهما على الوجوب والآخر على الترخيص بالحمل للدليل الأول على الاستحباب بجعل الثاني (الدال الترخيصي) قرينة على ان المراد من الآخر الطلب الذي يجوز تركه، وجواز الترك ينسجم مع أصل الطلب والرجحان فيجمع بينهما بالحمل على الاستحباب للدليل الأمر، وقالوا ان صحة الجمع فيما لو كان دليل الترخيص ظاهراً في الاباحة بالمعنى الأعم الذي يجتمع مع الاستحباب، واما لو كان ظاهراً في الاباحة بالمعنى الأخص كما لو ورد بهذا اللسان سواءً فعل أو ترك كان معارضاً للدليل الأمر فينفي تمام مدلول الآخر سواءً

كان هو الوجوب أو الاستحباب ، وللجمع بينهما بتطبيق أحدى نكبات الجمع العرفي يقال بتحليل كل واحد من الأمرين الى صريح وظاهر .

(فيقال) : ان دليل الأمر بلحاظ أصل الطلب ودلالته وضعية صريحة فاستعماله في غير الطلب غلط فيكون أصل افادة المطلوبية والرجحان قوياً وأكيداً ، نعم له دلالة أخرى اطلاقية على الوجوب ولكنها أقل بحث يكون حمله على الاستحباب كثير فهو ظاهر في الوجوب وأما أصل الطلب فصريح فله مدلولان صريح وظاهر لإرادة الوجوب وبهذا فإنه في طرف الأمر دلالتان أصل الطلب قوي وصريح إذ ليس في قبالتها إلا نفي الحظر وهو نادر ، فلا يبقى في دلالتها إلا الطلب بخلاف دلالته على الوجوب ، اما بالاطلاق فهي دلالة أخرى وإنما بالوضع إذا كان موضوع للطلب الوجوبي ، وهاتان الحيثيتان ملحوظتان في الوضع للأمر هذا في طرف الأمر .

واما في طرف الاباحة : الخطاب ظاهر فيها بالاباحة بالمعنى الأخص إذ قد يكون بالاطلاق ، وله ظهور في نفس الترخيص بالمعنى الأعم (الذى هو بمنزلة الجنس) للاباحة بالمعنى الأخص وهذه الدلالة أصرح وأقوى من الأولى ، وبهذا فإن الصريح يتنافى مع الظاهر في الطرف الآخر فترفع اليد عن كل ظاهر بالتصريح ، فترفع اليد عن الوجوب في طرف الأمر وعن الاباحة بالمعنى الأخص في طرف الترخيص ، ويبقى أصل الطلب هو يجتمع مع الاباحة بالمعنى الأعم في الاستحباب ، وهذا جمع عرفي .

وهذا البيان لا يمكن المساعدة عليه : بأحد بيانين :

البيان الأول : ان ما قيل من حمل الدلالة الظاهرة في كل طرف على الصريحة في الدليل الآخر انما هي دلالة تحليلية غير مستقلة ، فالامر ظاهر في الوجوب لأنّه موضوع له وانحلاله الى دلالة بينة صريحة ومطلقة ظاهرة هو تحليل عقلي والوجوب بحسب دلالته اللغوية معنى واحد لا معنيان فالمعنى واحد وضع له لفظ واحد والأمر نفسه في طرف الاباحة وإن انحلاله الى اباحة خاصة هي الفصل واباحة عامة هي الجنس تحليل عقلي كتحليل الانسان الى حيوان ناطق ، وحمل الدلالة الظاهرة على الصريحة بحيث تكون الأخيرة قرينة على الأولى غير صحيح إلا إذا كانت الدلالة الصريحة وضعية مستفادة من اللفظ حتى يقال بأنّها قرينة على المراد من الآخر ، وما جعل قرينة غير مستفاد من اللفظ بل من تحليل الدليل اللفظي .

وهذا البيان ان تم فهو يتم في التطبيق الثاني ولا يتم في التطبيق الأول ، فإن الدلالة على اسم الجنس غير الدلالة الاطلاقية ، إذ الاولى تصورية والثانية تصديقية فهي خارجة عن مدلول اللفظ إذ هي موضوع للطبيعة المهملة (الطبيعة الجامعة بين المطلقة والمقيدة) فهما دلالتان مستقلتان مختلفتان سبخاً فلا يمكن جعل البيان للرد عليهما واحد .

ففي مورد التطبيق الأول يصح ان يقال ان الدلالة الوضعية حيث تكون مستقلة ومستفادة من اللفظ فهي تصلح لرفع اليد عن الدلالة الاطلاقية .

وه هنا بيان ثان يصلح للموردين معاً، وهو ان يقال: يشترط في الجمع العربي بين الأدلة ان يكون المدلول الذي يراد جعله قرينة ظاهراً في معنى القرينة واما إذا لم يكن ظاهراً بل كان مردداً بين كونه قرينة أو معارضأ، فلو قيد الدليل الأول لا يأس ببيع عذرة ما كول اللحم فهنا قيد هذا الدليل، فيكون ظاهر في المعنى المقيد وهو معنى القرينة على المطلق لأن المعنى المقيد الذي هو القرينة يكون ظاهراً في التقييد، واما لو كان مردداً بين كونه قرينة أو معارضأ، فلا يصح.

وه هنا أسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة وهي صالحة للانطباق على الطبيعة المطلقة وعلى الطبيعة المقيدة، فما هو مدلول أسم الجنس سخ مدلول جامع مردد بين ان يكون قرينة - وهي الطبيعة المقيدة - وبين ان يكون معارضأ وعليه فهو غير صالح لفad القرينة، وعلى هذا فلا يصلح أسم الجنس لرفع اليد عن الاطلاق في كل منهما لعدم توفر الشرط المذكور فلا يجمع العرف بينهما على النحو المذكور.

وهذا البيان للسيد الشهيد (قده) يمكن قبوله مع شيء من التعديل إذ قد يناقش في هذا المورد كما لو كان دليل بيع العذرة سحت مطلقاً، ودليل لا يأس ببيع العذرة محمل حيث لا يعلم شموله لكل عذرة يشملها أو لا يشملها، فهنا لا يحكم بالتساقط من جهة التعارض حتى في المنفصلتين لأن الفقهاء هنا يقبلون بالتقيد وياخذون بالمطلق في غير مورد المحمل، فيأخذون بالمقيد والقدر المتيقن من المحمل فيقيدون ذاك بهذا، ولعل النكتة هي أنه هنا في مورد اجمال أحد الدليلين فمثلاً لو كان دليل لا يأس ببيع العذرة ولم يكن فيه اطلاق بل كان محملأ ولكن

المدلول النهائي له والظهور النهائي له بقدر المقيد لا أكثر، وهذا كما لو ورد في مورد عذرة المأكول، والعرف هنا ينظر للدلالة النهائية فلو كانت أضيق ولو للاجمال وأخص من الآخر فهو صالح للقرنية.

المهم هو المحصلة النهائية للدلالة هي التي ينظر اليها العرف فإن كانت أضيق وأخص، من دليل الآخر، صلحت للقرنية.

ولك أن تقول: بأن الدليل المجمل بلحاظ عذرة مأكول اللحم مبين لا مجمل وفي أكثر من ذلك لا دلالة فيه وهنا يحكم بالتقيد فيرفع اليد عن ((ثمن العذرة سحت)) وعلى هذا فمورد اجمال أحد الدليلين مختلف عن مورد اطلاق الدليلين، حيث ان الدلالة المتحصلة من اسم الجنس ليس اضيق فلا تصلح للقرنية، و مجرد كون مدلول اسم الجنس - الجامع - لا يكفي لاحتمال انطباقه على المعارض.

فما ذكره السيد الشهيد (قده) يقبل في المطلقين لا في المطلق والمجمل لأن النكتة في استقرار الدلالة وبعد الاستقرار كانت احدهما أضيق من الآخرى ولو من الاجمال فياخذ الفقهاء بالجمل لأن الجمل في المحصلة النهائية وبعد استقرار الدلالة فيه يكون صالحًا للقرنية بخلاف المطلقين فإنه لا يصلح للقرنية لكونه جامع للقرنية وعدمهها، فظاهر أنه لا بد ان يكون الظهور النهائي صالحًا للقرنية اما أضيق أو أخص.

هذا فرض ، وفرض آخر لو كانا محملين لا ظهور لأيهمَا لا في المطلق ولا في المقيد ، فلا يكون أحدهما قرينة على الآخر وحينئذٍ فهل النتيجة هي التساقط أو الأخذ بكليهما .

وهنا قد يكون الأخذ بهما معاً ممكناً رغم الاجمال وقد يكون السقوط ففي الدليلين المتقدمين ثُن العذرَة سحت ، ولا بأس ببيع العذرَة كل منهما محمل حيث لا اطلاق لاحدهما فلا يثبت شيءٍ لفاديَّهما والنتيجة هي التساقط وعدم ثبوت شيءٍ من مدلوليهما ويستثنى من ذلك بعض الموارد :

الورد الأول : لو فرض ان لكل منهما مدلول ودلالة عقلية ومجموع الدلالتين العقليتين يستلزم مدلول التزامي عقلي ينشأ منهما ، حيث يعين مفاد الدليلين بنحو يرفع التعارض من بين ، وأبرز مثال لذلك الروايات الواردة في تحديد الكر ، ففي مرسلة أَبْن أَبِي عَمِير تحدده بـأَلْف وـمَائَةِ رَطْل ، وفي رواية محمد بن مسلم بـسَمَائَةِ رَطْل^(١) مع اجمال كلمة الرطل وترددتها بين الرطل العراقي وبين الرطل المكي وهو ضعف الرطل العراقي فقد يجمع بينهما (تارة) بأن يقال : بأن المراد من مقدار (١٢٠٠) الرطل العراقي ، والمراد من مقدار (٦٠٠) الرطل المكي ، وهذا جمع تبرعي إذ لعل الإمام أراد من (١٢٠٠) المكي لا العراقي حيث لا قرينة تعين ذلك .

(وآخرى) حيث يؤخذ بالمدلول الالتزامي لكل منهما - مدلول التزامي عقلي بين - فرواية (١٢٠٠) رطل لها مدلول التزامي عقلي مشترك لكلا المدلولين لأنه لا يكون أقل من (١٢٠٠) رطل عراقي ، وكذا لو كان الرطل مكيًّا فإنه لا يكون أقل من (١٢٠٠) رطل عراقي لأن المكي ضعف العراقي ، فهذا مدلول مشترك التزامي عقلي.

وكذا رواية الـ (٦٠٠) رطل تدل على ان الكر ليس بأكثر من ذلك ولو أريد به العراقي فإنه ليس بأكثر من (٦٠٠) رطل مكي لأن العراقي أقل من المكي فهو نصفه، وهذا مدلول التزامي بـّين، فالدلائلان لهما مدلولان مطابقان مجملان ومدلولان التزاميان مبينان ولا يمكن الأخذ بالأوليين إذ لا قرينة في البين، والثانيان يؤخذ بهما لأن الدلالة في كل منهما بينة (غير مرددة) فلا يمكن رفع اليد عنها فيؤخذ بها، فيقال: الكر ليس بأكثر من (٦٠٠) رطل مكي وليس بأقل من (١٢٠٠) رطل عراقي، وهذا المدلولان لا يعلم وجود معارض لهما لأن المعارض للمدلول الالتزامي هو إما المطابقي للأخر ولا يصلح للمعارضة لاجماله وأما هو الالتزامي للأخر ولا معارضه، وكل دلالة أحرزت وكانت مبينة ولم يحرز في قباليها معارض كانت حجة، والمدلولان الالتزاميان صادقان معاً وصدقهما لازم لهما.

والنتيجة أن الرطل هو (٦٠٠) مكى المعادل مع (١٢٠٠) رطل عراقي وهذه النتيجة هي نفس النتيجة من الجمع العرفي ولكنه ليس بجمع عرفي ضمن قواعده

المعروفة فيما المشهور قد طرح الروايتين وهنا يثبت الحكم الشرعي بالنتيجة بالدلالة الالتزامية وإن كانت الفعلية محملة لكل واحد من الدليلين ، ولو قلنا بالسقوط فالكرليس هو الـ (٦٠٠) رطل مكي وليس هو (١٢٠٠) رطل عراقي ، فلا بد من البحث عن دليل على مقداره الشرعي.

قد تقول : بأن الدلالة المطابقية إذا سقطت للأجمال فلا يبقى مجال للدلالة الالتزامية لتبعيتها ذاتاً وإن اختلف في تبعيتها حجية وعلى هذا فما ذكره من البيان باعتبار الدلالة الالتزامية البينة ، غير تام.

فنقول : ان ذلك يصح في الدلالة الالتزامية اللفظية المستفادة والمستظهرة من نفس اللفظ لا في اللازم العقلي لاصول صدور الخبر المعتبر عنه الدلالة الالتزامية المستفادة من العقل لصدور الخبر وما ذكر في البيان هو الثانية لا الأولى.

الورد الثاني : نفس المثال المتقدم مع افتراض أنه لا اطلاق لاحدهما فكانا مهملين ، فلو فرض قطعية السند والجهة في كل منهما أي نعلم بصدور كلاهما وإنهما ليسا صادرين تقية ، فهنا تحصل نتيجة الجمع التبرعي ، وذلك بتخصيص كل منهما ولو من الخارج فيخصص ثمن العذرة سحت بعذرة الانسان ، ويخصص لا بأس ببيع العذرة بعذرة مأكول اللحم والسبب هو وجود لازم عقلي قطعي ، فان اصالة الصدور والجهة قطعيان حسب الفرض ، وهذا القطuan يولدان قطعاً ثالثاً ، وهو القطع بعدم حرمة بيع العذرة الطاهرة للقطع بصدور الرواية وانها غير صادرة تقية ، وبذلك يقطع بالقدر المتيقن من كل منهما ولو من الخارج ، وبهذا

المتيقن لكل منهم يعلم بسقوط الاطلاق في كل منهمما بالقياس الى ما هو المتيقن من الآخر فتكون النتيجة نفس النتيجة المتحصلة في الجمع التبرعي المتقدم سابقاً وليس من الجمع العرفي لابنائه على أن أصل أحدهما على الآخر من باب القرينة والمفروض أنه لا قرينة لاجمال الدليلين حسب الفرض.

الورد الثالث : مبني على صحة انقلاب بالنسبة التي سيأتي الحديث عنها ان شاء الله تعالى ، كما لو فرض أن أحد الدليلين قطعي سندأ وجهة فيما الآخر ظني فيهما ، ((ثمن العذر سحت)) مقطوع السند لتواته مثلاً ، والجهة لخالفته للعامة ، واما رواية ((لا بأس ببيع العذر)) ظنية السند لورودها في رواية واحدة واحتمال موافقتها للعامة فهنا دلالة قطعية في الرواية الأولى ، وبذلك يقطع بأن عذر النجس محمرة كقدر متيقن ولا قطع في الحكم الشرعي بالرواية الثانية لنتهي هنا الى الجمع العرفي ، والروایتان ظاهرتان في التعارض ومجملتين ، ففي فرض ظهور الدليل الظني في الاطلاق ، فإن لم نقل بكتير انقلاب النسبة يوجد في قباله ظهور معارض مع قام مفاد هذا الظهور فيسقط هذا الظهور عن الحجية إذ لا معنى لحجية شيء من هذا الظهور اما ظهوره في عذر غير مأكول اللحم فساقط للقطع بمخالفته وهو القدر المتيقن من الدليل القطعي ، واما في عذر مأكول اللحم فساقط للمعارضه مع ما زاد عن القدر المتيقن من الدليل القطعي ، وبذلك يسقط الدليل الظني بتمام مدلوله والدليل القطعي فيما زاد عن القدر المتيقن إذ لا معنى للحجية الا مع لحاظ نكتة في اخبار العلاج ستائي في حينها ، فإن الظهور المعارض للقطع

يسقط عن الحجية ، وهنا يسقط الدليل الظني ويبقى القطعي يتمام مدلوله ، واما لو غضضنا النظر عن الاخبار العلاجية فان النتيجة هي بقاء القدر المتيقن على الحجية في الدليل القطعي فقط ، لأن نسبة دليل الحجية الى تمام الدليل الظني وما زاد عن المتيقن في الدليل القطعي على حد سواء مع عدم المرجع أو القرينة يثبت بطلان بيع عذرة غير المأكول.

واما ان نقبل كبرى انقلاب النسبة التي تعني النظر الى الدليل الحجة من حيث أخصيته وقرينته لا النظر الى ذات ظهور الدليل ، وهنا الدليل الظني ما يكون حجة فيه هو ما لا قطع في خلافه وهو في عذرة مأكول اللحم ، حيث يكون ظاهراً في عذرة مأكول اللحم وأما ظهوره في مقابل عذرة غير المأكول فيقطع ببطلان البيع وجداناً فهذا الظهور ساقط فيما الاول باق ، فإذا كان أخص فیتعامل معه معاملة الأخص وهذا الظهور بلحاظ ظهورهما ليس أحدهما أخص من الآخر ، واما بلحاظ الحجية فجزء ساقط بالقطع كما في المثال أو بحجية أقوى كما لو خصص من الخارج بدليل ، فيصح فيه بيع العذرة الظاهرة وهو أخص من اطلاق الدليل القطعي فيخصص هذا بذلك لكتفاته في التخصيص ، وبهذا يتولد جمع عرف ببركةكبرى الانقلاب ، وبهذا سوف تقلب النسبة بين الدليلين من التباين الى العموم والخصوص المطلق و نتيجته العمل بالدليل الظني و يحكم بالتساقط إذا لم نقبل بالانقلاب في غير مورد القطعي ويؤخذ بالقطعي في مورد الظني .

وبذلك ظهر ان النتيجة بلحاظ أخبار العلاج يسقط الدليل الظني بتمام مدلوله ونأخذ بالقطعي فيدخل المقام في أخبار المخالفة للدليل القطعي من الكتاب والسنة.

إلا أنه سيأتي عدم قبول ملاك انقلاب النسبة وان الملحوظ هو الظهور بذاته لا الظهور الحجة.

فرضيات التعارض المستقر واحكامها

ان البحث عن احكام التعارض المستقر من زاوية دليل الحجية العام يكون على نحوين (الأول) : مستوى ما يقتضيه دليل الحجية العام من دون افتراض علم من الخارج بثبوت الحجية في الجملة في مورد التعارض ويصطلح عليه بالأصل الأولي.

(الثاني) : مستوى ما يقتضيه دليل الحجية بعد افتراض العلم من الخارج بانحصار الحجية في الجملة حتى في مورد التعارض ، وعدم التساقط المطلق ويصطلح عليه بالأصل الثانوي.

ثم ان الدليلين المتعارضين (تارة) يفرض قطعية سندهما معاً بحيث يعلم بصدورهما من الشارع.

(وأخرى) يفترض ظنية سندهما معاً بأن يكون صدورهما ثابتاً بدليل الحجية.

(وثالثة): يفترض قطعية سند أحدهما وظنية سند الآخر والبحث في هذه

الفرضيات في ناحيتين:

الأولى: تحديد مركز التعارض بين الدليلين في كل منهما.

الثانية: في مقتضى الأصل الأولي والثانوي بلحاظ دليل الحجية الذي وقع
مركزًا للتعارض.

البحث الأول: في تحديد مركز التعارض بين الدليلين.

اما على ضوء الفرضية الأولى التي يكون الدليلان قطعيين سندًا ولم يقطع
بطلان مفاد أي واحد منهما في نفسه مع تعذر الجمع العرفي بينهما فيكون مركز
التعارض هو دليل الحجية للظهور لا للسند لفرض قطعية السندين.

اما على الفرضية الثانية: التي يكون الدليلان ظنيين سندًا فلا اشكال في ان
مركز التعارض فيهما دليل حجية السند إذا كانت الدلالة قطعية، وهذا واضح واما
الكلام في تحديد مركز التعارض فيما لو لم تكن الدلالتان قطعيتين حيث يقال بأنه
لا موجب لسريان التعارض الى دليل الحجية للسند، لصدور الروايات المتعارضة
من المعصومين كما صرحاوا لدعاوى عديدة، ومع الصدور للأدلة المتنافية فقد يكونا
معًا صادقين وصادرين منهم (عليهم السلام) فلا يسري التعارض الى السندين،
ولا علم اجمالي بكذب أحدهما فيكون كل من السندين مشمولاً لدليل حجية
السند ويثبت صدورهما وان كانوا في ظهورهما تعارض، ومع عدم الجمع بينهما
يحكم بالتساقط للظهورين فإذا ثبتت فائدة على صدورهما وإن كانوا متعارضين

تترتب تلك الفائدة، وهذا بخلافه في مورد البيانات المتعارضة كما لو دلت أحدهما على نجاسة مائع دلت الأخرى على طهارته فيسري التعارض الى دليل حجتيهما للعلم بكذب أحدهما.

وقد ذكر السيد الشهيد (قده) أنه لا يتم على تمام التقادير ففي بعضها يسري التعارض الى السندين وبعضها لا يسري ، فذكر تقادير ثلاث :

التقدير الأول : وهو التقدير الصحيح - ان يثبت حجية لكل من الدلالة والسنن يجعل واحد يثبت المجموع بنحو الارتباط ، فقد تقدم في مبحث حجية خبر الثقة ، بجملة من الطوائف من الأدلة مثل ((العمري وأبنه ثقتان فما أديا فعني يؤديان)) ومثل ((أيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ منه معالم ديني وغيرهما)) فأنها تدل على أن ما يؤخذ من الثقة هو الحجة بلحاظ الدلالة والسنن معاً بمعنى لزوم اتباع مفاد الرواية وما أخبر به الثقة أي النتيجة المتحصلة من مجموع سنده ودلالته ، أو قل الجمع بين الحجتين والكاففيتين معاً ، وكأنه يلحظهما معاً ويجعل الحجية للنتيجة.

وعلى هذا التقدير فمن الواضح سريان التعارض الى دليل حجية السنن بعد سقوط حجية الدلالة للتعارض ومع سقوطها يسقط سند الخبرين للارتباط بين الحجتين ، السنن والدلالة فإذا سقطت أحدهما سقطت الأخرى إذ لا تفكيرك بين السنن والدلالة على هذا اللسان واثبات كلا الحجتين من السنن والدلالة في كل من

الطرفين بدليل الحجية فهو مستحيل ، واثبات الحجتين في طرف فهو ترجيح بلا مرجع.

التقدير الثاني : ان تكون حجية السندي مستقلة وغير مربوطة بحجية الظهور، اي يكون مفاد دليل الحجية التبعيد بأصل الظهور دون الدلالة ، فنقل الثقة واعتباره حجة ، سواء أكان المخبر به موضوعاً خارجياً أو كان حديثاً صادراً من المقصوم (عليه السلام) فلا خصوصية للمخبر به ، فهي ناظرة الى الشهادة لاثبات الخبر مع قطع النظر عن خصوصية المشهود به.

هنا يمكن الأخذ بحجية السندي لاثبات الدلالتين المتعارضتين عن المقصومين فلو كان هناك أثر يتربّ على نفس صدورهما ، وفي المورد الذي يكون الأثر لازم لصدور نفس الحديث بقطع النظر عن دلالته فيترتب ذلك الأثر لو كان للسندي.

فلو كانت أحدي الروايتين تنقل الأمر بشيء ظاهر بوجوبه فيما تنقل الأخرى عن المقصوم (عليه السلام) ما يكون ظاهراً في الاباحة بالمعنى الأخص كما لو قال ((سيّان فعله أو تركه)) أو ان شاء فعل وان شاء ترك ، ومن الواضح ان الاباحة بالمعنى الأخص في مقابل الطلب - الوجوب والاستحباب معاً - بخلاف الاباحة بالمعنى العام - أصل الترخيص - فهو مناسب مع الاستحباب ومنافي مع الوجوب ، فلو ثبت كلا الخبرين بسندين ظنيين ، فقد ذكر (قده) ان لكل واحد منهما دلالتان ظهورية وعلقية ، والظهورية للأول على الوجوب والثانية على الاباحة بالمعنى الأخص ، وبذلك يتعارضان.

ولهم دلالة عقلية هي لازم صدور أصل الحديث وإن للمتكلم مراد ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب ولا ثالث لهما مع عدم احتمال التقية، لأنه استعمل الأمر وصدر عنه فلا بد ان يريد أحدهما مع فرض عدم التقية فلا احتمال ثالث لأمره، ولازم صدور الأمر ان يكون له مراد وهو (الجامع) بين الوجوب والاستحباب حيث نعلم اجمالاً ارادته لأحدهما، ولا ربط بارادة ظهوره أو لم يرده، وكذا في طرف الحديث الدال على الاباحة بالمعنى الاخص وإن لازم صدوره من الإمام إن له إرادة وهي مرددة بين الاباحة بالمعنى الاخص والاباحة بالمعنى الاعم (الجامع) بينهما.

وهنا يقول: ان كل دليل بلحاظ أصل الظهور والدلالة فيكون معارضاً للآخر وبلحاظ هذا اللازم العقلي لصدور أصل الخبر - أي الدلالة الالتزامية العقلية - لا بأس بأن يكون حجة بعد سقوط الدلالة للتعارض، وإن المولى له مراد من أمره وهو الجامع وهو إما هذا او ذاك، ولازم ذلك ان مراد المولى هو الاستحباب لأنه الفرض الوحيد الذي يلازم صدق الجامعين واما غيره من الفروض كالوجوب أو غيره فإنه يلازم كذب أحد الجامعين لأن الوجوب ينافي الجامع الآخر لأنه مباح، أريد بالاباحة معناها الخاص أو العام، وبهذا يمكن التمسك بدليل الحجية لاثبات حجية السندين والشهادتين وثبتت صدق المدلولين الالتزاميين العقليين، ولازم صدقهما معاً هو فرض ان يكون مراد المولى هو الاستحباب لتعيينه فيه لأنه يلزم صدق الجامعين، وهذا المجمع لا من باب الجمع

العرفي لتعارض الدليلين بحسب ظهورهما بلا قرينة في البين وهي لا تكون بين ظهورين كل منهما يعارض الآخر بل على اساس الأخذ بدلاليت التزاميتين عقليتين ولا زمهم صدق هذا الفرض وهو ارادة الاستحباب.

هذا وقد ذكر السيد الشهيد (قده) ان ما ذكره صحيح لو كان الدليلان مجملين كما لو كان كل منهما مرددا، فالامر مردד بين الوجوب والاستحباب ولا ثالث لهما والآخر مردد بين الاباحة بالمعنى الاخص وبين الاباحة بالمعنى الاعم، فهنا نثبت تطبيق آخر للمجمع كما مر في مسألة الكر حيث كان دليل الـ (١٢٠٠) رطل محمل لتردد الرطل بين الرطل العراقي وبين الرطل المكي، وكذا دليل الـ (٦٠٠) رطل مردד بينهما ولكل منهما مدلول التزامي عقلي ولتصادق المدلولين الالتزاميين العقليين ينتج أن يكون الرطل (١٢٠٠) بالعربي المساوي للـ (٦٠٠) المكي.

وهذا جمع من باب الدلاليت التزاميتين هناك كما هو هنا حيث اثبتنا الاستحباب من باب الدلاليت العقليتين الالتزاميتين هذا فيما لو كان الدليلان مجملين، اما لو كانا ظاهرين فلا نقبل هذا البيان لما ذكرنا من ان الصحيح في مبني جعل الحجية للظاهرات عبارة عن تلك الطوائف من الروايات في مبحث حجية الخبر المستفاد منها انها لا تفكك بين حجية السند وحجية الدلالة بل الحجية للنتيجة المتحصلة منها.

وفيه عدة مناقشات للسيد الهاشمي :

المناقشة الأولى : ما هو الوجه في الاختلاف بالنتيجة بين مورد الظهور ومورد اجمال الدليلين ، فإذا قبل البيان في فرض الاجمال فتلك الروايات تشمل الدلالة الالتزامية العقلية بمعنى أنه يبقى للرواية لازم عقلي يمكن أن يثبت أثراً وينتهي إلى نتيجة وإن لم يكن مفاداً من الظهور ومع كفاية هذا المقدار فلماذا يفكك ، فلو كانا ظاهرين في معنيين متعارضين حيث يسقط دليل الحجية للظهور ولكن اللازم العقلي حيث يكون لازماً لأصل صدور الحديث يكون حجة فيهما معاً فيشمله دليل الحجية كالتقدير الأول ، كما لو علم بصدور الحديث وله مدلول التزامي نقله الراوي فيكون حجة .

وبعبارة ان الراوي كما يخبر عن المدلول المطابقي (الظهور) الذي سقط بالمعارضة او الاجمال له مدلول آخر أخبر عنه وهو المدلول الالتزامي العقلية وعدم الدلالة على الاول لا يكون مؤثراً ليوجب التفصيل والتفكك بين الفرضين لكونه لازماً لأصل صدور الحديث لا لظاهره .

والمناقشة : ان التعارض يسري الى حجية السندين الظنيين أو لا يسري وهي نكتة التفصيل بين الاجمال للمدلول المطابقي وبين الظهور لهما ، فإذا كانا ظاهرين بظهورين متعارضين فسوف لا يكون حجة في شيء من السندين ، وذلك لأن دليل حجية أحد الظهورين كما يكذب الظهور الآخر يكذب ما هو لازمه لأصل الصدور فإنه لو كان ظاهراً في الوجوب الذي هو مفاد الأمر ، فإن لازم صدقه

ومطابقته للواقع أنه لا يوجد في الطرف الآخر لا ظهور ولا لازم عقلي لصدور الحديث وإن الحديث الآخر غير صادر من المقصوم، إذن يعقل في مورد المراد الواقعي للأول وهو الوجوب حيث ينفي مطابقة الدليل الآخر للواقع وينفي لازمه العقلي – جامع الاباحتين – بمعنى ينفي صدق الرواية الآخر والا لزم مطابقة ذلك الخبر للواقع، فهنا اللازم العقلي يدخل طرفاً في المعارضة بخلاف مورد الاجمال حيث ان مدلوله مجمل مردد بين الوجوب والاستحباب، وحيث يكون مردداً فلا حجة في أحدهما فلا يكون الوجوب حجة لينفي صدق الحديث الآخر وبالتالي ينفي لازمه، إذ لا معارضة له، ذلك ان معارضته أحد احتمالين ولا ظهور لهما لأنه احتمال لا حجة تعينه وكل دلالة مطابقية كانت أو التزامية اما تكون حجة ما لم يحرز المعارض لها، ولا معارضه هنا في الطرف الآخر.

وبهذا تكون النكتة أنه في فرض الظهورين تسرى المعارضة وتشمل ظهور الآخر والمدلول الالتزامى لصدور الآخر، فينفي صدق الرواية فيدور الأمر بين اسقاط الظهور هنا والأخذ بالسند هناك أو بالعكس وحيث لا مرجح فيسري التعارض الى دليل حجية السند.

هذا بخلاف الاجمال، إجمال كل من الدلالتين المطابقيتين فيما الالتزاميان ثابتان لأنهما عقليان، لأصل صدور الحديث، فيصدق كلا المدلولين الالتزاميين معاً (بارادة الاستحباب) فيما الطرف الآخر لا ظهور فيه ليكون منافياً لهذا لا من الوجوب ولا من الاباحة بمعنى الأخص المنافي للاستحباب، ففي قبال الدلالة

العقلية البينة احتمال على الخلاف يحتمل ان يكون دلالة أو دلالة مجملة فيؤخذ بتلك ، وهذه النكتة قد مر بيانها في مسألة الكر وأنه لا يكون أقل من ١٢٠٠ رطل عراقي ولا أكثر من (٦٠٠) رطل مكي ، وهاتان دلالتان التزاميتان وبهما اثبتنا الكر ، ولو كان المدلول المطابقي لأحدهما ظاهراً في الرطل المكي فمن الواضح يكون معارضاً للآخر أي مع المدلول الالتزامي العقلي ، فشرط الأخذ بالدلالتين الالتزاميتين العقليتين المستلزمتين لنتيجة معينة عقلاً أن لا يكون لهما معارض وهو فرع ان لا يكون المدلول المطابقي ظاهراً في المعنى المعارض ، والا فإن هذا الظاهر كما يعارض وينفي الظاهر الآخر كذلك ينفي مدلوله الالتزامي المنافي له أيضاً .

والفقهاء حيث لا يأخذون بالمدلول الالتزامي لأصل صدور الحديث فيدخل في المعارضة لأن حجية كل من الظهورين كما يكذب الظهور الآخر كذلك ينفي (الازم صدق الراوي وصدور الحديث) وهو الجامع فيسري التعارض الى السندين ويدور الأمر بين حجية سند هذه الرواية ورفع اليد عن حجية الظهور لتلك الرواية أو بالعكس فتسري المعارضة الى السندين بهذا البيان ، هذه هي نكتة ان الفقهاء يحكمون بالتعارض الى السندين وإن كان دليل الحجية للسند مستقلاً عن حجية الظهور إذا لم نقبل التقدير الأول المتقدم ، بل حتى على التقدير الأول يبقى مدلول يمكن الأخذ به من كلام الراوي سواء أكان له مدلول لا يمكن الأخذ به للمعارضة أو للأجمال وهو لازم صدق الراوي وصحة صدور الحديث وموضع الحجية فيه تام لما له من أثر وهو ثبوت الاستحباب فينبغي الأخذ به فما ذكره السيد الشهيد

(قده) غير تام ، إذ يكفي للأخذ بالسند ان يكون للمخبر به أثر ولو بلحاظ مدلوله الالتزامي لا بلحاظ مدلوله المطابقي وهو مفاد الحديث المنقول ولازم صدور الحديث هو ثبوت الاستحباب ، وهذا المقدار يكفي للعمل بالروايات الدالة على الحجية حتى على هذا التقدير الأول إذ لا يقتضي أكثر من ان يكون للاحبار والسند مدلول (لفظياً أو عقلياً لازماً لمصدر الخبر) وهذا المقدار موجود فيتمسك بحجية السندين لاثبات المدلول الالتزامي العقلي بعد عدم امكان اثبات المدلول المطابقي الظاهوري للتعارض وهذا المقدار يكفي فيه التمسك بحجية السند ، وعلى هذا فالاشكال مسجل ، هذا هو الإشكال الأول.

الإشكال الثاني : لو أخذنا بالتقدير الثاني وهو أن دليل حجية السند مستقل عن دليل حجية الظهور فينبعي ان يقال بالتساقط لا ثبوت اللازم العقلي وذلك لأن كلاً من السند والظهور ينفي السند والظهور في الطرف الآخر ومعناه أنه ينفي اللازم لصدر الحديث وبالتالي يكذب السند لأن نفي اللازم وهو الجامع هنا – الاستحباب - نفي للملزوم (صدر الحديث) ، فتقع المعارضة في دليل حجية السند والظهور في هذا الطرف وبينهما في الطرف الآخر وحيث لا مرجع في البين لنحكم بالسندين ونلغي الظهورين بل يسقط الجمجم بالمعارضة والأخذ بالسند والظهور في طرف ورفع اليد عنهما في الطرف الآخر وعلى كل حال لا بد من رفع اليد عن حجيتين متماثلتين أو متخالفتين.

إلا أن هذا الاشكال غير وارد، لقيام صحته على وجود أربع حجج سندان وظهوران وكان الدليل يقتضي التمسك بالسنددين أو بالظهورين كما لو كان الظهوران واصلين حيث يتمسك بحجية الظهور حقيقة ليكون الاشكال وجهاً ، فإن وجود أربع حجج لا يمكن التمسك بحججتين في طرف واسقاط الاخريتين إذ لا مرجح فتسرى المعارضنة الى السنددين كما في المعارضين بمعنى سريان المعارضنة الى جميع الحجج ، والأمر هنا ليس كذلك إذ الظهور لم يثبت حقيقة ووجданاً بل كان اثباته بالتبعد بالسند فدليل حجية السند يقول ان الخبر صادق وان ما يقوله واقعي ولكن تعبدأ إذ لعله ليس بواقعي وقد أصطلح عليه هذا النوع بالحكومة الظاهرية ، ويقصد بها ان ما يرتب أثر حجية الظهور من التجيز والتعديل هو دليل حجية السند لا دليل حجية الظهور إذ لا يحرز حقيقة ليصبح التمسك به ، ودليل حجية السند انما يرتب آثار المشهود به سواءً كانت احكام واقعية حيث يرتبها ظاهراً أو كانت احكاماً ظاهرية كالحجية فالحكومة ظاهرية ، وعليه فلا توجد لدينا الا حجتان وهمما هذا الاخبار وذاك الاخبار يرتب عليهما مؤداهما من الآثار الشرعية ظاهراً لنفس الحجية فلا بد من لحاظ ان هذا السند يحرز موضوعه والمقدار الذي لا يثبت موضوعه - موضوع ذلك الأثر - لا يرتب.

واخبار الخبر عن ظهور تُرتب أثر حجية هذا الظهور ظاهراً ولو سقط هذا الظهور بالمعارضة عن الحجية فلا تترتب آثار حجية الظهور حتى ظاهراً ، لأن ظهوره ليس موضوعاً للحجية بعد سقوطه أما بالمعارضة أو بالاجمال لدليل

الحجية الراجعة للظهور، وهذا المعنى يجري حتى في الخبر الواحد كما لو أخبر الواحد بأن المقصوم (عليه السلام) صدر منه ظهوران متعارضان فهنا لا نقول بوقوع التعارض لأن ما أخبر به ليس موضوعاً لأنّ الحجية والحجّة هي ما ليس لها معارض، ولا واصل وهنا صادر وواصل لحجية الاخبار فيكون الظهور المخبر به الواحد أو المخبران ليسا موضوعاً لأنّه الشرعي الواقعي - الحجّة - لكي نثبته ظاهراً لهذا السنّد.

وعلى هذا فبلحظاظ الظهور لا أثر له، وبلحاظ اللازم العقلي لتصدر الحديث، وهو ليس من ظهورات الكلام، فلو صدر الحديث من المولى مع عدم احتمال التقية يرتب الاستحباب لأن هذا لازم يثبت بالسند حتى وإن كان المدلولان الظاهريان متعارضين أو يكونا مجملين فيثبت هذا المدلول الالتزامي لأن له أثر شرعي - الاستحباب - وهذا الأثر يثبت ظاهراً وهذا معناه عدم سراية التعارض إلى السندين إذ لا علم اجمالي بكذب أحدهما لاحتمال صدقهما معاً، ولا توجد حجة معارضة مع مجموع حجتين ليقال لماذا ترفعون اليد عن الظهورين وتأخذون بالسندين بل خذوا بظهورِ هنا وأتركوا السند، وأتركوا حجة الظهور هناك وخذوا بالسند فإن هذا الكلام تام لو كانت عندنا أربع حجج ، والأمر هنا ليس كذلك لأن موردنا فيه حجتان وتلك آثار ظاهرية تترتب على هاتين الحجتين ظاهراً وكل أثر يترتب بمقداره، وعلى هذا فبلحظاظ الإخبار عن الظهور فهو ليس موضوعاً للحجية لوجود معارض له، وبلحاظ المدلول الالتزامي فهو إخبار بما

يكون أثراً شرعياً، فهنا ليس أمامنا الا حجتان (سندان) لا نعلم بكذب أحدهما فيشملهما معاً دليل حجية السند ويترتب عليهما آثار المشهود به بمقدار ما تكون الشهادتان مثبتتين ل موضوع تلك الواقعه، ويكون هذا الا ثبات ظاهرياً والحكومة هنا ظاهريه.

وما يشهد به الخبران من الظهورين المعارضين ليسا موضوعاً للحجية إذ لا يشملهما معاً، فيثبت المدلول الالتزامي لأصل صدور الحديث، لا اللازم لظهور الحديث.

فلو قبلنا التقدير الثاني ولم نقبل الأول، يعني ان حجية السند مستقلة عن حجية الظهور، وحينئذ لا بد أن يتعامل مع الظهورين المعارضين كالتعامل مع المجملين، حيث يثبت الاستحباب في فرض الاجمال لأنه لازم عقلي لصدور الحديث ، كذلك يثبت في فرض الظهورين المعارضين الاستحباب ، إذ لا موجب لسريان التعارض للسنددين بعد فرض استقلالهما عن الظهورين على التقدير الثاني ، فالثبوت للاستحباب بلحاظ اللازم العقلي لا بلحاظ الظهور لأنه ليس بحجة بعد فرض سقوطه بالمعارضة.

ولكن الفقهاء يفصلون بين الموردين فيحكمون بحجية اللازم العقلي لصدور الحديث ، وفي مورد التعارض يحكمون بعدم ثبوت اللازم العقلي مع ان حجية السند غير مربوطة بحجية الظهور فلا بد من اثبات اللازم العقلي للصدور لا للظهور ، و بما ان الصدورين لا علم بكذبهما إذ لعلهما صادران معاً فيؤخذ ما

يتربى عليها من الآثار للوازمه الصدورية من دون فرق بين مورد الاجمال ومورد الظهور، وحتى على التقدير الأول يكتفى باللازم العقلي للسند وإن كان بلحاظ مدلوله المطابقي غير موضوع للحجية إذ لا أثر له للمعارضة.

ومع عدم قبول التقدير الأول كما لو لم تقبل أصوله أو لقصوره في اثبات لازم الصدور فيرد الاشكال في الفقه، وإن الفقهاء لماذا لا يحكمون بثبوت اللازم في مورد الحدثين المتعارضين؟ وحينئذ لا بد من جواب آخر.

(وحاصله): انكار الملازمة بين صدور الخبرين ووجود ارادة جدية بالاستحباب اما لاحتمال وجود التقية واما ان المتكلم لا يريد الظهور كما في مورد الاجمال والاهمال كما لو كان غرضه أحدهما لدعاعي معينة، وإن كان ذلك خلاف ظهور حال المتكلم أنه يريد الافصاح.

وهنا كما ان المتكلم لا يريد الظاهر - الوجوب - ولا ما هو خلافه - الاستحباب - في الأمر، فهو لا يريد الجامع أصلًا، كما لو كان في تقية، فاللازم غير مراد (وإن كان خلاف ظاهر حاله) وعليه فلو أريد جعله لازماً للصدور فلا ملازمة، وإن أريد جعله لازماً للظهور فهو ساقط عن الحجية ولوازمه كذلك تسقط لأنه ليس موضوعاً للحجية بلحاظ مدلوله المطابقي، وكذلك هو بلحاظ مدلوله الالتزامي، وإذا أنكرنا الملازمة ففي المجملين لا يثبت اللازم.

والجواب يمكن ثبوته فيما معاً، ولكنه سوف يكون لازماً للظهور الحالي وإن للمتكلم مراداً لا لأصل ظهوره وارادته للوجوب أو للاباحة في الطرف الآخر

لفرض الاجمال ، وعدم الظهور بلحاظ المدلول الاستعمالي الا ان عدم الارادة فيما هي متعينة وإما أصل الارادة فهو محفوظ ، بمقتضى ان لكل متكلم مراد مع كونه غير هازل ولا متقي ، فله ارادة ولكنها مرددة .

وعلى هذا فهنا ظهوران حاليان لازمان ولا تعارض بينهما ، ولا يعارض كل منهما المدلول الاستعمالي للأخر المردד بين الأمرين – أي الجمل – لأن التبعية للدلالة الالتزامية فيما إذا سقطت المطابقة بناء على التبعية لا فيما لو لم تكن المطابقة موجودة للاجمال وكان هناك لازم فكلا المعينين الجمل فيهما اللفظ لا موجب لسقوطه ، بل هو حجة وليس باب سقوط المدلول المطابقي ، وهذا لازم لهما معاً واحدهما ظاهر في ان لأحدهما مراد مردד وهذه دلالة التزامية للجامع بين الوجوب والاستحباب ، ودلالة التزامية للجامع بين الاباحه والاستحباب وهما غير تابعين للدلالتين مطابقيتين ساقطتين عن الحجية لأنه لازم لكلا الاحتمالين في الطرفين ، وهو ما يصدقان فيه معاً وهو الاستحباب ، وليس لازماً لأحدهما دون الآخر ليكون من الترجيح بلا مرجح وعلى هذا الأثر يمكن التمسك بدليل حجية السندين ، وبهما يثبت هذا الظهور الحالى اللازم لكلا المدلولين المطابقين على كلا الاحتمالين لصدقهما في فرض الاستحباب .

فما ذكره الفقهاء من التفصيل بين الاجمال حيث يمكن الأخذ بالظهور الحالى ، لثبت الجامع إذ لا معارض له في الطرف الآخر لفرض الاجمال فيه ،

والتردد فما يعارضه ليس هو المعارض الحجة، فيثبتان معاً ويصدقان فيما هو لازم لكلا السندين والصدورين.

بخلاف الظاهرين في معنى كل واحد منهمما ينافي الآخر، فلا يكون اللازم الحالي لكل منهما موضوعاً للحجية لوجوب المعارض لهما في المدلول المطابقي والالتزامي كذلك، وهو ليس لازماً للصدور لاحتمال التقية في فرض ظنية السندين، وبهذا لا يفرق بين الدليلين الظاهرين أو المجملين، وإنما ينشأ الفرق من وجود الظهور الحالي فيما لوم يكن المتكلم هازلاً ولا متقياً، وهذا الظهور الحالي في فرض الاجمال للمدلول المطابقي مفید لأنّه موضوع لأثر شرعي بخلاف فرض الظهور بالخلاف حيث يقع التعارض بلحاظ المدلول المطابقي، أو الالتزامي، فيسقط عن الحجية.

وبهذا يظهر ان سقوط السندين عن الحجية له ملاكان :
ملاك الكذب بأحدهما فلا يمكن ان يشملهما دليل حجية السند ولا أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

وملاك اللغوية، إذ لا يتربأثر شرعي على ثبوت اللازم حال المتكلم وهو غير موضوع للحجية لوجود معارض، مع فرض وجود المعارض للمدلول المطابقي، فالأخذ بهما معاً يستلزم اللغوية فلا يشمل دليل الحجة شيئاً منهما، والأثر الشرعي إن كان ثابتاً لأحدهما فلا لغوية، ولكن اللغوية لازمة لجموعهما لا لأحدهما إذ هو ترجيح بلا مرجح، هذه هي نكتة حكم الفقهاء بسريان

التعارض الى السندين في حال الظاهرين وعدم سريانه في حال الجملين فيكون له لازم لظهور حال المتكلم بعد فرض عدم اللازم العقلي لاحتمال التقية وغيرها المستلزم لعدم وجود إرادة للمتكلم، والظهور الحالي لا معارض له لفرض اجمال معارضه فيكون له أثر ويكون حجة.

التقدير الثالث : ان يكون دليل حجية السند والشهادة مشروطاً بحجية الظهور، فهو ليس مستقلاً عن حجية الظهور بمعنى أن يكون مأخوذاً في شهادته ان ما ينقله من المعصوم (عليه السلام) حجة وإن لا تثبت الحجية لأخباره وشهادته، فالإثبات مشروط بأن يكون ظهور ما ينقله حجة، وهذا يناسب لأن خبر الواحد في الموضوعات ليس بحجية ولذا يحتاج الى التعدد – البينة – نعم في الأحكام هو حجة، لأن الحكم هو الظهور الذي ينقله الراوي ولابد من كون ما ينقله ظاهراً حجة، فأخذت حجية الظهور في موضوع حجية الخبر الواحد في باب الأحكام وقد وسع الشارع فيها حيث لم يشترط فيها التعدد.

ولو كان خبر الواحد حجة مطلقاً في الأحكام وال الموضوعات فلا يحتمل أخذ خصوصية الظهور في موضوع الحجية لأن خبر الواحد حجة مهما كان المشهود به، ولهذا من يشترط التعدد يرى ان خبر الواحد حجة في خصوص الأحكام.

ومن هنا قد يقول قائل: ان يكون الخبر في باب الأحكام وقد أخذ في موضوع حجيته ان يكون ظهوره حجة، واما لو كان الخبر حجة مطلقاً ولو كان الخبر به موضوعاً خارجياً فلا معنى لاشترط حجية الظهور فيه لأنه أوسع منه.

نعم يشترط فيه كما هو الشرط في أية حجة أصلًا كانت أو أمارة ان يكون له أثر شرعي ، أي لا بد ان يترتب عليه أثر من التجيز أو التعذير.

وهذا التقدير الثالث : على مبني المشهور من ان حجية الأخبار مخصوصة في باب الأحكام واما في الموضوعات فلا بد من التعدد — أي لا بد من البينة — فالحجية عندهم خاصة في باب الأحكام ونقل الظهورات ، وعليه فلا بد من الاشتراط.

وهذا الاشتراط على نحوين :

تارة : ان ما ينقله حجة بنفسه بقطع النظر عن وجود معارض له أو لا .

وأخرى : ان ما ينقله حجة بالفعل ، لا معارض له ولا مخصوص .

فعلى الأول : ان ما ينقله في باب الأحكام فهو صالح للحجية وإن لم يكن حجة بالفعل لعارض أو مخصوص ، والسدان كالاهمما موضوع الحجية فيما إذا كل منهما اخبار ثقة كحكم شرعي فيكون ظهوره حجة اقتضاءً ، ومع وجود معارضة فيرفع فعالية الحجية لا أنه يلغى المقتضي للحجية ، وحيث يصدق الروايين فيثبت الظهورين ظاهراً ولكنهما متعارضان ، فإن كان من ثمة لازم عقلي لصدور الحديث أخذنا به ، وإن لم يكن فتسري المعارضة الى السندين ، بمعنى لغوية جعلهما ، إذ جعلهما لهما وصدور حديثين بهما لا يمكن الأخذ بشيء من لوازمهما لا اللفظية الظهورية لفرض تعارضهما ولا العقلية ليؤخذ بها وتكون خارجة عن التعارض لعدم وجودهما ، وحينئذ يكون جعلهما لغواً والأخذ بأحدهما معيناً بلا مرجح .

وعلى الثاني : بأن يكون الشرط هو الحجة بالفعل للظهور بمعنى ان يكون ما ينقله الراوي من حكم عن المقصوم (عليه السلام) حجة بالفعل فمن الواضح سريان التعارض والحال هذه الى نفس السندين حتى في فرض وجود لازم عقلي لصدور الحديث فأنه لا يفيد ، وذلك لأن حجية كل سند مشروط بكون مؤداته وظهوره حجة بالفعل وهو لا يكون كذلك إلا مع عدم حجية الآخر ، والعكس صحيح أيضاً وهذا مستحيل حيث يتوقف كل منهما على عدم الآخر فهنا توافقان لا يعقل جعلهما ، وهو ما عبر عنه فيما سبق بالقضية اللوائية ، فلا يثبت شيء منهما .

ولك ان تقول : بأن دليل حجية السند لا يشمل شيء من الخبرين الا إذا كان ظهوره لا معارض له ، وهنا لا تتحقق للشرط لوجود معارض له ، فهو اخبار له معارض فلا يكون حجة أي واحد منهم .

والنتيجة لا يفرق فيما بين القول بأن حجية الخبر متقومة بالوصول أو يكفي فيها مجرد الصدور - الوجود الواقعي للحكم - على القول الآخر لأن الحجية معمولة لغرض التنجيز والتعذير ، فإذا أكفي بالصدور فهو حجة وإن ضم إليه الوصول فثبتت الخبرين كاف فيه ، والنتيجة هي التساقط لو لم يكن من ثمة لازم عقلي لأصل الصدور على النحو الأول .

والصحيح من التقادير الثلاثة المتقدمة هو الثاني ان تكون الحجية معمولة للسند بقطع النظر عن المشهود به ، لا الأول ، أن تكون الحجية للسنن والدلالة

بنحو الارتباط بينهما بجعل واحد، ولا الثالث، ان يكون جعل الحجية للسند مشروط بحجية الظهور اما في نفسه او بالفعل.

وظاهر كلام السيد الشهيد (قده) في الأول، بل صريح كلامه هو الأول ولكنه لا ينسجم مع مختاره في حجية الخبر مطلقاً للأحكام والمواضيعات تمسكاً بالسيرة العقلائية في الأحكام والمواضيعات حيث لم يفرق في هذه السيرة بل أكثر جريانها في المواضيعات وتكون الأدلة من الروايات مثل ما أديا عني فعني يؤديان ونحوهما امضاء لتلك السيرة لا تأسيس أصل جديد، وقد تقدم في بحث حجية الخبر أنه لا يعقل ان يكون الجعل للسند والدلالة – الظهور – معاً بالسيرة المضادة بتلك الروايات، لقيامها أحياناً على حجية ما يخبر به من المواضيعات الخارجية الصرفة كما لو أخبر عن ملاقاة شيء بالنجاسة.

فالصحيح هو الثاني لعدم انسجام التقديررين الآخرين مع من يرى حجية الخبر في المواضيعات والأحكام.

بل يمكن أن يقال : أنه لا يحتمل في حجية الرواية حتى في باب الأحكام أن يكون بها ظهور، كما لو أخبر بحكم في نفس المولى لا على أساس الظهور كما في الدلالة العقلية كما لو شرب العصير العنبى ، فهنا دلالة عقلية التزامية بأن عصير العنب شربه غير محرم وإلا لم يشربه الامام (عليه السلام) فلو نقل هذا الفعل المستلزم عقلاً أنه مباح شرعاً لا من باب الظهور فيؤخذ بهذا الخبر وإلا كانت الدلالة غير مأخذ بها مع اشتراط الظهور.

بل حتى على مسلك المشهور من اختصاص حجية الخبر بالاحكام لا في الموضوعات فإن لها حجة خاصة لادلة خاصة، فأيضاً لا يعقل جعلها لهما معاً، بل هي كافية ان المخبر به هو هذا (موضوع) لحجية أخرى - الظهور - إذ المشهود به موضوع خارجي يستلزم عقلاً حكم من الأحكام في هذا المورد ظاهراً بنحو الحكومة الظاهرية، وعلى هذا فلا يشترط في حجية الشهادة ان يكون ظهوراً للمحكي فضلاً عن ان يكون حجية واصلة للنتيجة من السنن والظهور فإن مثل هذا الجعل في الروايات بعيد جداً خصوصاً مع مبني ان الحجية واحدة للأحكام والموضوعات.

اما على الفرضية الثالثة: وهي فيما كان السنن ظنياً في أحدهما قطعياً في الآخر كما في مورد تعارض الرواية مع الآية أو رواية متواترة، ومركز التعارض في هذه الحالة بين سند الرواية الظنية، وظهور الآية القرآنية لو كانت دلالة الرواية صريحة لا تحتمل التقية، ولا تحتمل تأويلاً لا من حيث المدلول ولا من حيث الحجية، ولو كانت دلالة الخبر ظهورية قابلة لحملها على المعارض للظهور الآخر، كانت المعارضة بين دليل حجية الظهور في جانب الآية وبين دليل حجية الظهور والسنن في جانب الرواية وأطراف التعارض ثلاثة.



والكلام على التقادير الثلاثة :

على الأول : من ان المجعل حجة لهما معاً فالتعارض بين دليل حجية السند للرواية وهو نفس دليل ظهورها على هذا التقدير وبين حجية الظهور للأية.

وعلى الثاني : من أن المجعل هو حجية السند فقط ، فان كان لدليل صدور الرواية المعارضة في ظهورها مع الظهور القرآني لازم لأصل صدور الحديث فالأمر يُرتب بخلافه على التقدير الأول فلا يُرتب ، وكذا على التقدير الثالث بشكله الأول لا الثاني فيكون التعارض بين دليل حجية السند في الرواية وبين دليل حجية الظهور القرآني ، حيث لا علم بكذب الخبر ولو كان مخالفًا للكتاب اما للتقية واما لغيرها ومع عدم العلم للكذب يشمله دليل حجية السند غايتها أنه لا اثر له فيكون لغوًا ، فاحدهما هو الحجة واما كلاهما حجة فهو لغو.

فظهر ان سريان التعارض الى السنددين او الى السند والظهور لا يشترط ان يعلم بالكذب لاحدهما بل قد يسري مع عدم العلم بالكذب بنكتة اللغوية فان كان لصدر الحديث او لصدر الحديثين لازم عقلي أخذ به وإلا كان صدورهما لغوًا ، وهذا القيد - اللغوية - كقيد عدم التناقض وعدم الكذب وقيد اللغوية هو لشمول دليل الحجية لهما معاً فلا يكونان حجة ، ولا احدهما دون الآخر ، وإن لم يكن لغوًا ولكنه من الترجيح بلا مرجح ، فلا يشمل دليل الحجية شيئاً منهما وهو معنى سريان التعارض الى السنددين .

الجزء الرابع عشر

١٨١

وبهذا يتبين ان اجمال دليل الحجية له منشأن ، أحدهما العلم الإجمالي
بكذب أحدهما ، وثانيهما فيما لو كان جعلهما لغواً.



حكم التعارض

بعد تشخيص موقع التعارض وقد كان بين الظهورين في حال كون السندين قطعيين، وبين السندين فيما لو كانا ظنيين، أو بين دليل حجية السند ودليل حجية الظهور والنتيجة هي التساقط الا مع اللازم العقلي لأصل صدور الخبر، حيث يكون السند حجة بلحاظ اثبات اللازم العقلي لا بلحاظ الظهور فيسقط بمقدار أثر الظهور.

الأصل في فرضيات التعارض الثلاث

ويقع الكلام تارة فيما إذا كان مركز التعارض دليلاً واحداً كما في الصورة الأولى والثانية، وأخرى فيما إذا كان مركز التعارض دليلين كما في الصورة الثالثة. والكلام في كون التعارض في دليل واحد، اما في الظهور أو في دليل الحجية السند، والأول كما في التعارض بين القطعيين سنداً حيث يكون مركز التعارض دليل حجية الظهور لكل منهما أو التعارض بين الظنيين سنداً الذي يكون مركز التعارض فيه حجية السند لكل منهما، فاما ان يفرض ان دليل ومدرك الحجية منحصر في السيرة العقلائية أو دليل لفظي يتقدر بقدرها ولو باعتبار ظهوره في الإيماء.

واما ان يفرض وجود دليل لفظي فيه اطلاق لكل حالة لم يقم برهان عقلي على امتناع شمولها لها ، كالروايات التي استدل بها على حجية خبر العادل وغيرها.

ففي الفرض الأول : حيث تكون الأدلة لبيه قطعية لابد ان يقتصر فيها على القدر المتيقن وهو خارج مورد التعارض إذ الدليل شامل لظهور ليس في قبالة ظهور آخر وهو غير مورد التعارض ، حيث لم يحرز وجود ارتكاز عقلائي يفيد ثبوت الحجية في مورد التعارض لا بدلأً ولا تعيناً .
وكذا في السندين لو كان دليلهما السيرة العقلائية .

وفي الثاني : حيث يفرض وجود دليل لفظي له اطلاق لحالة التعارض كالروايات المتعددة أو آية النبأ .

هنا يبحث عن ما هو مقتضى اطلاق دليل الحجية لكل من السندين أو الظهورين المتعارضين ، وأنه هل يقتضي التخيير أو الترجيح أو التساقط ؟ كما لو لم يشملهما معاً فيخرجان عن دليل الحجية وهذا هو التساقط أو يشمل أحدهما في الجملة ، وهذا هو التخيير أو الترجيح .

ثم ما هو مقتضى الأصل الثانوي مع فرض قيام دليل على عدم التساقط المطلق .

مقتضى الأصل الأولي في التعارض بين الدليلين وفيه أقوال ثلاثة

١) التساقط المطلق كما لو كان الدليل لبياً.

٢) بقاء الحجية في الجملة كما في اثبات حكم ثالث.

٣) التفصيل بنحو يأتي عن المحقق العراقي (قده).

والأول مذهب المشهور، وقد وضح المحقق الخوئي (قده) البرهان باليان التالي : عدم امكان التمسك باطلاق دليل الحجية اللغطي لكلا السندين أو الظهورين لاستحالة امكان التبعد بالمعارضين وشموله لأحدهما بعينه غير معقول لأنه ترجيح بلا مرجح وهو مستحيل أيضاً فيقي احتمال ثالث وهو شموله لأحدهما تخيراً بمعنى ان يتخير المكلف بينهما ، وفيه احتمالان ، مع ملاحظة ان التخيير في باب الحجج مختلف عن التخيير في باب الأحكام الذي يعني الطلب وهو ما يمكن تعليق التكليف عليه اما في باب الحجج وهي من الاحكام الوضعية فلا معنى لأن يقال جعلت الحجية للجامع ، إذ لا بد من تعين موضع الحجة كالطهارة لابد فيها من تعين موضع الطهارة الذي قامت الحجة عليه وحكمت به البينة ولا معنى ليقال بقيامها على طهارة الجامع بين هذا الاناء وذلك الاناء ، وكالجامع بين الخبرين فليس لهذا الخبر من كاشفية ومفاد وانما كاشفية الخبر اما لهذا الخبر أو لذاك فلا بد من تعين موضع الخبر الذي قامت الحجة وخبر الثقة عليه.

وعلى هذا فتصوير الحجية التخييرية لمورد الحجج يتصور على نحوين :

النحو الأول : ان يكون دليل الحجية شاملًا لكل منهما على تقدير ترك الآخر ، لأن ثبوت الحجية المقيدة في كل من الطرفين لا مذور فيه ، وإنما المذور في الحجتين المطلقتين ، فلا موجب لرفع اليد عن أصل دليل الحجية بالنسبة الى كل منهما في الجملة ، وإنما ترفع اليد عن اطلاق الحجية فيهما لتعارضهما من حيث الاطلاق ، وبهذا تكون الحجتين التخميريتين مرجعهما الى حجتين تعينيتين على العوانين التفصيليين كل منهما مشروط بترك الآخر .

وهذا المعنى باطل ، لاستلزمـه اتصفـ كل منهما بالـحجـية بعد عدمـ الأـخذـ بهـمـا مـعـاً ، فـيرـجـعـ مـذـورـ التـعـبـدـ بـالـمـعـارـضـينـ منـ الـحـجـتـينـ التـخـمـيرـيـتـينـ الفـعـلـيـتـينـ لـوـ تـرـكـهـمـاـ مـعـاًـ .

النحو الثاني : ان يكون كل منهما حجة على تقدير الأخذ به ، وهذا المعنى باطل أيضـاً ، إذ لازمـ عدمـ الأـخذـ بشـيءـ منـهـمـاـ انـ يـكـونـ المـكـلـفـ مـطـلـقـ العـنـانـ بـالـنـسـبـةـ إلىـ التـكـلـيفـ ، وأنـهـ لـاـ فـائـدـ مـنـ جـعـلـ الـحـجـيـةـ التـيـ تـجـعـلـ لـأـجـلـ التـنـجـيـزـ أوـ التـعـذـيرـ فـيـكـونـ جـعـلـهـاـ لـغـواـ .

ويرجـعـ فيـ هـذـاـ الفـرـضـ إـلـىـ الـأـصـوـلـ الـلـفـظـيـةـ أوـ الـعـمـلـيـةـ وـهـذـاـ مـاـ لـاـ يـلـتـزـمـ بـهـ القـائـلـ بـالـتـخـيـرـ وـلـاـ يـقـاسـ الـمـقـامـ عـلـىـ التـخـيـرـ الثـابـتـ بـالـدـلـيـلـ وـالـذـيـ تـرـجـعـ رـوـحـهـ إـلـىـ الـحـجـيـةـ المـقـيـدـةـ فـيـ كـلـ مـنـهـمـاـ ، فـأـنـهـ لـوـ تـمـتـ اـخـبـارـ التـخـيـرـ فـهـيـ بـنـفـسـهـاـ تـدـلـ – وـلـوـ بـالـلـزـامـ الـعـرـفـيـ – عـلـىـ لـزـومـ الـأـخـذـ بـأـحـدـهـمـاـ وـأـنـهـ عـلـىـ تـقـدـيرـ تـرـكـهـمـاـ يـؤـاخـذـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ الـوـاقـعـ ، بـخـلـافـهـ فـيـ الـمـقـامـ إـذـ لـمـ يـسـتـفـدـ بـمـقـضـيـ الـقـاعـدـةـ الـأـوـلـيـةـ إـلـاـ التـقـيـدـ فـيـ

حجية كل منهما واحتراطها بالأخذ به، واما وجوب الأخذ به فلم يدل عليه دليل.^(١)

وبهذا لا يمكن التمسك بدليل الحجية العام لبطلان الاحتمالات الاربعة الا مع قيام دليل من خارج يقول هذا حجة.

وهذا المقدار من البيان يحاب عليه بأننا نختار الشق الرابع وان يكون كل واحد من الحجتين مشروطاً بالأخذ به، لو صلح دليل الحجية العام لأثبات هاتين الحجتين والأخذ بهما كذلك غير ممكن فتتشكل دلالة التزامية بوجوب الأخذ بأحدهما، وهو وجوب طريقي لأجل المحافظة على الواقع المنجز على المكلف وإلا لزم تركهما معاً ووقع المكلف في مخالفة الواقع المنجز عليه، والحال هنا كحال أدلة التخيير حيث تصورنا الحجية مشروطة بالأخذ به مع حكم تكليفي وهو وجوب الأخذ بأحدهما وعدم جواز تركهما معاً وهو أمر طريقي للمحافظة على التكليف الواقعي المنجز على المكلف، ولو استفدننا من دليل الحجية العام أنه له اطلاق بلزوم الأخذ بهما ووجوب أحد الأخذين المستفاد من الدلالة الالتزامية من اطلاق دليل الحجية دفعاً للغوية جعل الحجية، أو حفاظاً بالأخذ بأحدهما ولو خالفهما لتنجز عليه التكليف الواقعي، وهذا المعنى يستفاد من دليل التخيير لو تم حيث

(١) مصباح الأصول ص ٣٣٦ - نقاً عن البحوث ج ٤ ص ٤٣٨

تستفاد الحجية التخييرية ، حجتين مشروطتين كل منهما بالأخذ بها ووجوب أحد الأخذين لعدم جواز تركهما وإلا كان جعل الحجية التخييرية لغواً.

وهذا البيان غير تمام ، فيعود التساقط بين الدليلين ، إذ لا يمكن اثبات الحجية المقيدة في كل منهما ، بدليل الحجية العام وذلك لأن اطلاق دليل الحجية العام لكل منها على تقدير الأخذ به أو عدم الأخذ بالآخر معارض باطلاقه لشمول الآخر في نفس هذا التقدير ، ولا معنى للأخذ بأحدهما دون الآخر.

(بيان ذلك) ان الاطلاق في أحد الاحتمالين (الثالث والرابع) حال الالتزام به أو لعدم الالتزام به ، فهي حجية تعينية مشروطة في كل من الطرفين تدخل في المعارضة أيضاً ، إذ كل اطلاق لدليل الحجية له معارض في الطرف الآخر ، مثلاً اطلاقه على تقدير الأخذ بهذا معارض باطلاقه على شمول الآخر على نفس التقدير ، إذ معنى اطلاق الدليل يقول الآخر حجة سواءً أخذت به أو لا ، ولا معنى لتقديم هذا على ذاك.

والتقادير في الطرفين على الاحتمالين الثالث والرابع هي أربعة ، الأخذ بهذا أو تركه ، أو الأخذ بالآخر أو تركه فالاطلاقات فيها كلها متعارضة في أية حصة من الحصص الأربع المقدمة ، وعليه فلا يمكن الأخذ بهذا الاطلاق وترك ذاك الاطلاق لأنه من الترجيح بلا مرجح ، وهو نفس المذكور على الاحتمال الثاني ، وهو استفادة الحجية التعينية لأحدهما ، فاستفادة هذا المعنى من دليل حجية العام باطل ، والحالتان الثالثة الحجية لهذا بشرط ترك الأخذ به أو لذاك كذلك ، والرابعة

الحجية بشرط الأخذ بهذا أو الأخذ بذلك كلها من حصص الاطلاق لدليل الحجية العام في قبالتها حصة اطلاقية ولا ترجح لأحدها على الآخر، فيقع التعارض في اطلاقات دليل الحجية الواحد بلاحظ هذه الحصص فلا يمكن استفادة الحجية المنشروطة إلا مع الدليل الخاص الدال على الحجية التخيرية، وعلى هذا فمقتضى القاعدة هو الحكم بالتساقط، الا ان هنا استثناءات من هذه النتيجة:

الاستثناء الأول: لو علم من الخارج، ان ملاك الحجية ومقتضيها لو كانت موجودة في مورد التعارض فهي في أحد الطرفين تعيناً أقوى منها في الطرف الآخر، كما في خبر عدل إمامي، وخبر ثقة عامي، والمولى يرى خبر الإمامي أرجح في مقام جعل الحجية فيمكن التمسك باطلاق دليل الحجية لخبر الإمامي ولا يعارضه خبر الثقة العامي للقطع بعدم حجيته تفصيلاً إما مع الآخر، كما لو لم يكن ملاك الحجية ثابتاً في مورد التعارض أصلاً أو لوحده، باعتباره مرجحاً عند المولى في ملاك الحجية لعدم مقاومته لخبر الإمامي العدل، فلا اطلاق له لسقوطه عن الحجية بالعلم التفصيلي، فيتمسك باطلاق دليل الإمامي إذ هو حجة وليس في قبالة اطلاق حجة، هذا هو الاستثناء الأول.

الاستثناء الثاني: ان يعلم بوجود ملاك الحجية في مورد التعارض ونسبة الى كل واحد منهما على حد سواء وليس أحدهما حجة مطلقاً حتى على تقدير الأخذ بالآخر بل اما لا ملاك للحجية فلا حجية فيهما معاً أو يوجد فيهما بنحو متساوٍ

ينتج التخيير، أي الحجية التخييرية المشروطة بالأخذ به بوجوب الأخذ بأحدهما، دفعاً للغوية.

ولك أن تقول: يبقى اطلاق دليل الحجية لكل منهما على تقدير الأخذ به حجة بلا معارض، وبذلك يتوجه التخيير في هذا الفرض.

وببيان آخر: ان هناك اطلاقان، اطلاق على تقدير الأخذ بالآخر ساقط جزماً لما ذكر من العلة وهي إما لعدم وجود الملاك رأساً أو لوجوده فيما على نحو سواء، فلا معنى لاطلاق أحدهما على تقدير الأخذ بالآخر لأنهما متعارضان. واطلاق كل منهما على تقدير الأخذ به، فلا معارض له إذ بعد فرض تساويهما فالأخذ بأي منهما محقق للملك فلا يبقى مجال للأخذ بالآخر فيما لو أخذ بالأول.

وفرقه عن سابقه أنه في السابق يكون اطلاق جعل الحجية لخبر الامامي الراجح في نظر المولى على حاله بعد انتفاء الاطلاق لخبر المرجوح بالقطع التفصيلي، فيتتج الترجيح.

الاستثناء الثالث: ان يكون كل واحد من المعارضين محتمل الأهمية في نفسه فيعلم أن أحدهما المعين أهم او مساوي، ولا يحتمل أهمية الآخر وهنا يعلم بسقوط اطلاق دليل الحجية لشمول الآخر عند الأخذ بالأول أما لعدم وجود ملاك الحجية فيه رأساً كموارد عدم العلم بالملك في مورد التعارض، ولو علم به، فهو موجود فيه بنحو التساوي أو لوجوده في الأول بنحو أرجح منه، وعلى جميع

الوسط في علم الأصول



(١٩٠)

هذه الاحتمالات يكون الاطلاق المذكور ساقطاً عند الأخذ بالخبر المحتمل رجحانه فيكون اطلاق دليل الحجية للخبر المحتمل رجحانه بلا معارض فيتمسك به، وبهذا يثبت عدم التساقط المطلقاً إذ يدور الأمر بين التخيير والترجح، فيدخل المقام في البحث القائم عن مقتضى الأصل الثانوي بعد قيام دليل على عدم التساقط المطلقاً وهو هنا نفس دليل حجية العام مع ضم العناية المفترضة من راجحية أحدهما المعين.

وفرق هذا الاستثناء والأول عن الثاني واضح، ففي الثاني ثبت حجيتين مشروطتين بالطرفين حيث يسقط اطلاق الحجية للآخر للعلم بسقوطه فيهما حين الالتزام بالآخر، وفي الأول ثبوت الحجية مطلقاً تعيناً في أحدهما بعد القطع بعدم الحجية في الآخر، وفي الثالث حجية محتمل الترجح حين الأخذ به لا حين الأخذ بالآخر، إذ لا قطع بسقوطه – الآخر – لاحتمال مساواته مع الأول، فلو التزم به يقع التعارض بينهما.

الاستثناء الرابع: كما لو لم تكن مزية أحدهما كما هو حال الأول وكون ملاك الحجية لو فرض العلم به من الخارج محفوظاً ونسبة إليه كما في الثاني على حد سواء ولا علم بأهمية احتمال أحدهما دون الآخر كما في الثالث.

احتمال الترجح في كل من الطرفين سواءً احتمل التساوي أو لا، وهي الحالة التي تم البرهان السابق على الحكم فيها بالتساقط لأن احتمال الترجح والحجية المطلقة في كل منهما معارض به مع الآخر، والحجية المقيدة في كل منهما

ما لا يمكن اثباتها بدليل الحجية العام لما من البرهان عليه لأن اطلاقه لكل منها على تقدير الأخذ به أو عدم الأخذ بالأخر معارض باطلاقه لشمول الآخر في نفس هذا التقدير، فلا بد من الحكم بالتساقط حتى في هذا المورد، الا انه يمكن اثبات الحجية حتى في هذا المورد في الجملة بنحو يترتب عليها أثر شرعي في الجملة، فيما المشهور رجع الى الأصول العملية.

والتحقيق : التعارض بين الأدلة على نحوين تارة يكون التنافي بينهما بالعرض للعلم الاجمالي بكذب أحدهما، كما في صل الظهر، وصل الجمعة فأن المفادين لا تضاد بينهما ولا تناقض فيجب امتناع كل منهما لأنه مطلوب تعيناً وإنما وقع التعارض للعلم من الخارج أنه لا تجب في وقت واحد إلا فريضة واحدة، ففي وقت الظهر تجب صلاة الظهر، وفي وقت العصر تجب صلاة العصر، وهكذا وبهذا العلم يكون كل من الصلاة الظهرية والصلاحة للجمعة في وقت الزوال متعارضان بالعرض، إذ لكل منهما دلالة التزامية تقول ان الظهر ليست بواجبة، والأخرى تقول ان الجمعة ليست بواجبة، هذا قسم من التعارض.

(وتارة) التعارض بالذات، وهو ما إذا كان الدليلان ما لا يمكن ثبوت مفадهما معاً إما لتضادهما كما لو دل على وجوب شيء ودل الآخر على حرمةه أو لتناقضهما كما لو دل على وجوب شيء ودل الآخر على عدم وجوبه، وعلى هذا فالأقسام ثلاثة، وفي قسمين منها يمكن ان يقال بعدم التساقط :

القسم الأول: أن يكون التعارض بالعرض

فقد يخطر ابتداءً التساقط لتعارضهما بين المدلول الالتزامي لكل منهما مع المدلول المطابقي للأخر، وهو تعارض بالذات لأنه بنحو التناقض حيث يقول كل دليل أنا واجب فيما الدليل الآخر بدلوله الالتزامي يقول أنت غير واجب فلا يشملهما دليل الحجية العام وشموله لأحدهما من الترجيح بلا مرجع حتى على نحو تخيري لما مر من تعارض الاطلاق في قام حصصه ، فالتعارض بالعرض ينتهي إلى التعارض بالذات.

اللهم الا ان يقال بوجود فرق هنا في التعارض بين المدلولين المطابقيين وبين المدلولين الالتزاميـن وبيان هذا الفرق يقتضي عدم الحكم بالتساقط.

وهنا عدة محاولات لمنع الحكم بالتساقط من خلال اسقاط الدلالتين الالتزاميـتين عن الحجية :

المحاولة الأولى: إذا كان المدلولان المطابقان الزامـيين لا ترخيـصـيين فلابد من الأخـذـ بالـمـطـابـقـيـنـ وـاسـقـاطـ الـالـزـامـيـنـ التـرـخيـصـيـنـ لنـفـيـ هـذـاـ الـوـجـوبـ وـنـفـيـ ذـلـكـ الـوـجـوبـ وـهـوـ مـسـتـلـزـمـ لـلـمـخـالـفـةـ الـقـطـعـيـةـ الـعـلـمـيـةـ ،ـ وـاـمـاـ الـعـمـلـ بـالـمـدـلـوـلـيـنـ المـطـابـقـيـنـ فـلـاـ يـلـزـمـ مـحـذـورـ وـمـعـهـ لـاـ بـدـ مـنـ الـعـمـلـ بـهـ .ـ

وبعبارة ان العلم الإجمالي يكذب أحدهما غير منجز لادائة الى الترخيص في المخالفة فهذا العلم الإجمالي لا يضر بمنجزية ما علم بوجوبه أو قامت الحجة عليه

ولكنه مردود بين شيئين فيحكم بمنجزية ما قامت عليه الحجة وهو الاحتياط في كلا الطرفين المردود بينهما الشيء.

وهنا المدلولان المطابقيان مؤداهما الوجوب، وجوب الجمعة، ووجوب الظهر ولكنها واقعاً فريضة واحدة وهي إما الجمعة وإما الظهر، فيحتاط ظاهراً بالاتيان بهما معاً وهذا لا يعني ان الواجب بذمة المكلف تكليفين بل هو تكليف واحد ولكنه مردود بين الظهر وبين الجمعة، والعلم الإجمالي من الخارج بكذب أحدهما لا ينفي ان يكون الوجوب الظاهري هو الاحتياط بالاتيان بهما معاً تفصياً من مخالفته أو قطعاً لاصابته بفرض تردد الواجب الواقعي اثباتاً، وبذلك لا يحكم بتساقط الدليلين.

ولكن الاشكال على هذه المحاولة من البيان واضح، لأن صحة هذا البيان موافقة فيما إذا لم يقع بين الدليلين نفسيهما تناف، كما لو قامت بيتهن على نجاسة شيئين وعلمنا بأن أحدهما كذب ففي هذا المورد ونحوه يحكم بمنجزية العلم الإجمالي لاحراز الحكم الواقعي والاصول المؤمنة في كل طرف لا تجري لاستلزم جريانها الترخيص في الحكم الواقعي والوقوع في مخالفة الواقع، وكذا الحال في مورد الأصول العملية المشتبة للتکليف.

وفيما نحن فيه فإن خبر الثقة يدل على وجوب الظهر، وخبر ثقة آخر يدل على وجوب صلاة الجمعة، فتتشكل دلالة التزامية وهي حجة لكل منهما تنفي

الوسط في علم الأصول

١٩٤

مدلول الآخر المطابقي فتفع المعارضه بين المدلولين المطابقيين الثابتين بالحججه وبين المدلولين الالتزاميين الثابتين بها فلا تبقى حجه على شيء من التكليفيين.

نعم لو علمنا بأن أحدهما واجب على كل حال ولم يكن عليها دليل عام يمكن الرجوع اليه في وجوب الظاهر مثلاً، وجب الاحتياط بملأ منجزية العلم الاجمالي ، بخلاف مورد الروايتين فيقع بينهما تناف وتعارض فتسقطان لا محالة ، فهذا البيان غير تمام في مورد الامارات لا في مورد الأصول كما لو قامت حجه على نجاسة مرددة فيحکم بالاحتياط ووجوب الاجتناب من كلا الطرفين ، ولا معنى لجريان الأصول المؤمنة في الطرفين لأنه ترخيص بالمخالفة القطعية وهو لا يجوز فتسقط الأصول المؤمنة ويبقى العلم الاجمالي بالتكليف الواقعي إذ الحجه تبقى على منجزيتها ولكنها مرددة بخلافه في مورد قيام امارتين والعلم الاجمالي بكذب أحدهما حيث تتشكل دلالة التزامية (الحججه لوازن الامارات دون الأصول) وهي تعارض الدلالة المطابقية للأخر في كلا الطرفين.

فهذا التقریب قیاس الامارات على الأصول العملية لأن في الأول ملاکین للتعارض هي الترخيص بالمخالفة القطعية والآخر لزوم التناف والتتساقط وفي الامارات كلا الملاکين متوفّر فيما في الأصول الملاك الأول هو المتوفّر دون الثاني لأن حجية الأصل بمقدار مؤداته المطابقي لا الالتزامي المفضي الى وقوع التعارض والتساقط.

الحاولة الثانية: ان التساقط في المحاولة الأولى اما جاء من قبل الدلالتين الالزاميتين حيث يعارضان الدلالتين المطابقيتين، والالزاميتان مما يعلم بسقوطهما تفصيلاً اما تخصصاً واما تخصيصاً فعلى الأول لا موضوع لهما بعد سقوط المطابقيتين وهذا هو التخصص واما لو كانت المطابقيتان حجة فالالزاميتان ساقطة من باب التخصص لبقاء موضوع حجية الدلالة المطابقية، وبهذا يعلم بسقوط الالزاميتين على كل حال وذلك لأن بقاء الدلالات الأربع غير ممكن فاما ان يسقط الجميع فتكون الدلالتان الالزاميتان ساقطتين أيضاً بالتخصص حيث لا موضوع لحجتيهما بعد سقوط المطابقيتين بناء على ما هو الصحيح من التبعية في الحجية بين المطابقية والالزامية، واما ان تسقط الالزاميتان فقط دون المطابقيتين وهو معنى التخصص، وبهذا تبقى المطابقيتان بلا معارض، فيثبت وجوب الظاهر والجمعة، يبقى ان العلم الإجمالي من خارج بعدم وجوب احدهما وهو بعد فرض حجية المطابقيتين ولم يولد تعارض بالذات بعد سقوط الالزاميتين لا يضر بمنجزية الامارتين الالزاميتين المطابقيتين أحدهما لبئتيهما على الحجية والعلم بالترخيص بأحد الوجوبين واقعاً لعدم وجود وجوبين في وقت واحد لا يمنع من إتباع كلتا الحجتين المطابقيتين كاتباع الاستصحابين فيما إذا كانا مسبوقين باليقين بالنجاسة بموارد العلم الاجمالي بأن أحد الطرفين ظاهر، لأنه علم اجمالي مؤمن، هذا هو البيان الثاني.

الوسط في علم الأصول

١٩٦

وهذه المحاولة باطلة أيضاً، لأنه إنما يتم لو كانت الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقية فيعلم تفصيلاً بسقوط الدلالة الالتزامية على كلا التقديرتين لوجود الدلالة المطابقية وعدمهما، فيقال إن الدلالة المطابقية أما حجة واما ليست بحجة، فعلى الثاني لا موضوع لحجية الدلالة الالتزامية بناء على التبعية في الدلالتين حجةً، وعلى الأول أيضاً الدلالة الالتزامية ليست بحجة بعد حجية الدلالة المطابقية، فهذا تخصيص من دليل الحجة فيما الأول تخصصاً يعني عدم الموضوع لها في التخصص وعدم المحمول في باب التخصيص.

إلا ان هذا البيان نشأ من فرض الدلالتين المطابقيتين دليلاً واحداً فيقال أمره دائر بين الوجوب والعدم، ومع كونهما دلالتان فالدلالتان الالتزاميتان يوجد فيما احتمال ثالث وهو ان أحدهما حجة والأخرى ليست بحجة، وكل دلالة التزامية إنما هي معارضة مع الدلالة المطابقية الأخرى لا مع دلالة نفسها، وهذا لا يلزם العلم بسقوط الدلالة الالتزامية مع سقوط المطابقية الأخرى لا مع نفسها، وهذا لا يلزם العلم بسقوط الدلالة الالتزامية مع سقوط المطابقية الأخرى لأنها تابعة لطابقية نفسها، وبهذا توجد معارضه لكل دلالة التزامية مع الدلالة المطابقية للأخرى لا لطابقية نفسها كي يقال يعلم بعد المدلول الالتزامي إما لوجود المدلول المطابقي أو لعدمه فيعلم تفصيلاً بسقوط الدلالة الالتزامية تخصصاً أو تخصيصاً، ولكنها لا تعارض المطابقية التي هي في طولها بحيث لو سقطت المطابقية سقطت الدلالة الالتزامية فلا علم بالسقوط هنا، هذا أولاً.

وثانياً: لا طولية بين الدلالة الالتزامية والمطابقية بل يوجد بينهما تلازم والتبعية لا تعني الطولية بل تعني إنها إذا سقطت عن الحجية سقطت الأخرى، وإن كانت حجة فهي حجة وإن لم تكن طولية بينهما، وسيأتي بيان وجه العلاقة بين الدلالتين في محله.

الحاولة الثالثة: ان الحكم بسقوط المعارضين يكون فيما إذا كان مقتضى الحجية في كل واحد من الدليلين تماماً، وإما مع عدم تمامية في أحدهما المعين كان الآخر حجة بالفعل، وهذا واضح.

والسقوط - عدم الحجية - في كل من المعارضين متوقف على تمامية مقتضى الحجية للآخر، وهذا الاقتضاء رافع لاقتضاء الآخر فينتじ عدم الحجية لكل من المعارضين، ولذا تتوقف الحجية في كل طرف على عدم المقتضي للآخر. وعلى هذا فالدلالتن الالتزاميتن لا تصلحان لمعارضة الدلالتين المطابقيتين إذ لو كانا كذلك كان معنى هذا توقف عدم الحجية الفعلية للدلالة المطابقية لدليل وجوب الظاهر مثلاً على مقتضى الحجية للدلالة الالتزامية لدليل وجوب الجمعة - بناء على التبعية - ونفس هذا الشيء في حق الدلالة المطابقية لدليل وجوب الجمعة، وعلى هذا فعدم حجية كل من الدلالتين المطابقيتين يكون موقوفاً على حجية الآخر وهو مستحيل لاستلزمـه مانعية كل منهما عن الآخر، وبهذا لا يمكن إثبات مقتضى الحجية للدلالتن الالتزاميتن معاً، واما ثبوته لأحدهما دون الآخر،

الوسط في علم الأصول

فهو ترجيح بلا مرجع، فلا يثبت في شيءٍ منهما، وهو معنى عدم صلاحيتهما لمعارضة الدلالتين المطابقيتين.

ونفس التقرير يجري في طرف الوجود، حيث حجية كل من الدلالتين المطابقيتين تتوقف على عدم مقتضى الحجة للدلالة الالتزامية في الدليل الآخر وهو متوقف على عدم وجود الحجية للدلالة المطابقية الأخرى، وهذا دور.

وكلا البيانين جوابه أن التبعية بين الدلالتين المطابقية والالتزامية ليست بهذا النحو من الطولية بل معناه أن ما يسقط الدلالة المطابقية يسقط الدلالة الالتزامية فإذا سقط المدلول المطابقي لسبب ما سقط الالتزامي وسيأتي معنى التبعية للدلالة الالتزامية لدلالتها المطابقية، وعلى هذا فلا يلزم من اسقاط المطابقية، عن الحجية لوجود المعارضه أو لسبب آخر اسقاط الدلالة الالتزامية التي في طولها أي مطابقية نفسها.

الحاولة الرابعة: وهي تعتمد على نكتة خاصة تقتضي أن الدلالة الالتزامية لكتلها متعينة للسقوط وتبقى المطابقيتان فيتعين الاحتياط وإن كان أحدهما ساقط واقعاً، إذ العلم بسقوط أحدهما اجمالاً غير مانع من ثبوت كلا التكليفين في الطرفين، كما هو حال الاستصحابين الناشيء من العلم بعدم وجوب أحدهما فيستصحب عدم وجوب الظاهر، ويستصحب عدم وجوب الجمعة فيتعارضان ويسقطان ويبقى العلم الإجمالي بوجوب أحدهما على المنجزية فيوجب الاحتياط والاتيان بهما معاً.

إلا ان الدليل هنا اماراتي – اجتهادي – له مدلول التزامي حجة ، وهو ينافي المدلول المطابقي للآخر فيقع بينهما تعارض ، وهذا ما ذكرناه من الفرق بين الأصول العملية وبين الامارات ، فالوجوب الثابت بالأصل لا لازم له لينتج التنافي بين نفس أدلة الوجوبين بخلاف الأدلة الاجتهادية حيث يقع التنافي بين نفس الدليلين المطابقين ولو بالعرض فيتساقطان فإذا وجد علم من الخارج بوجوب أحدهما كان منجزاً وإذا لم يكن كما لو احتمل عدم وجوبهما معاً فلا يثبت شيء منهم.

وحاصل هذه المحاولة هو تخليص الدلالة المطابقية من التعارض وهو ان الدلالة الالتزامية تنفي الوجوب في الآخر جاءت من العلم الإجمالي بعدم وجود وجوبيين في وقت واحد ، فإذا نفت كل دلالة إلتزامية الوجوب في الطرف الآخر فيحصل تناقض بين كل التزامية ومطابقية الآخر.

ولو فرضنا أيضاً العلم من خارج بوجود وجوب في زوال يوم الجمعة ولكنه مردود بين الظهر والجمعة (علم بوجوب فرض اجمالاً) فالعلم الأول الاجمالي علم ترخيصي ، وهو منشأ الدلالة الالتزامية على نفي كل منهما ومع فرض العلم الإجمالي الآخر يتم البيان الذي ذكره السيد الشهيد (قده) حيث يقال : ان الدلالتين الالتزاميتين متعينتان للسقوط وتبقى الدلالتان المطابقيتان على الحجية لابتلاء الاوليتان بمحذور المخالفة القطعية العملية وهو مختص بهما ، وبقطع النظر عن معارضته كل منهما مع الدلالة المطابقية للآخر ، كما لو احتملنا وجود فريضتين

في وقت واحد، لم تكن تلك المعارضه (المطابقيه مع الالتزاميه) موجوده، إذ لا توجد دلالة التزاميه لتعارض المطابقيه للأخر، لأن العلم الإجمالي غير منجز لأدائه إلى الترخيص بالمخالفه القطعية وبنفي وجوب الجمعة، وبنفي وجوب الظهر وذلك خلاف التكليف المعلوم بالإجمال، ففي الدلالتين الالتزاميتان محدودان، أحدهما يخصهما بقطع النظر عن معارضه كل منهما مع الدلالة المطابقيه للأخر، وبذلك يمكن الأخذ بالدلالتين المطابقيتين لأن معارض كل واحد منهما وهي الدلالة الالتزاميه قد سقطت لمحظوظ الترخيص بالمخالفه القطعية، والأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجع والحجية لكل منهما ساقطة لمحظوظ المخالفه القطعية الذي يخصهما وبالتالي نأخذ بالدلالتين المطابقيتين بلا محدود، لأن المانع عن الأخذ بهما قد رفع وهو حجية الدلالة الالتزاميه.

هذا البيان غير تام، إذ وجود محدود يخص الدلالتين الالتزاميتين لا يوجب نجاة الدلالتين المطابقيتين عن المعارضه لوجود ملاكان للمعارضه في عرض واحد، ففي كل التزاميه لها معارضتان، وهم المطابقيه للأخر حيث تعارض الدلالة الالتزاميه بملك التناقض، والالتزاميه الثانية بملك الترخيص بالمخالفه القطعية وهذا الملاكان للمعارضه في عرض واحد فلا يقال: بأمكان اسقاط الالتزاميتين بالملك الثاني كي تبقى الدلالتين المطابقيتين ولا يعقل العكس لوجود محدود يخص الدلالتين الالتزاميتين كما هو مذكور في بيان هذه المحاولة.

وحيث لا طولية بين الدلالة المطابقية والالتزامية فلا بد من لحاظ كلا الملاكين معاً وفي عرض واحد ملاك التناقض وملاك قبح الترخيص بالمخالفة فأي موجب للحاظ أحد المعارضتين قبل الأخرى حيث يسقط طرفان ويبقى الآخران خارج المعارضة، بل يسقط الجميع، أي جميع الدلالات الثلاثة المطابقية والالتزاميتان معاً.

بل بناء على مسلك المشهور لابد من ملاحظة ملاك التناقض قبل الملاك الآخر، فقد تقدم في مبحث استحالة شمول الترخيص لأطراف العلم الإجمالي وإن أدلة الحجج أصلاً عملياً أو أمارة هل له إطلاق يشمل طرفي أو أطراف العلم الإجمالي فقالوا لا يشمل وهنها مسلكان لبيان محدود عدم الشمول.

مسلك للمشهور: ان جريان الأصول المؤمنة ترخيص في المخالفة القطعية والترخيص بالمخالفة قبيح عقلاً ويفسدون برهان على ذلك.

ومسلك السيد الشهيد: القائل بأنه لا برهان على استحالة الترخيص في اطراف العلم الإجمالي بل البرهان قائم على امكانه، لأمكان الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري في مورد الحكم الواقعي وما ذكر من محاذير هناك كلها قد أجيبي عنها، فلا برهان على استحالة الترخيص في مورد العلم الإجمالي كما هو في مورد الشبهات البدوية، غاية الأمر ان احتمال التناقض في مورد الشبهة البدوية هو كالقطع بالمتناقضين في مورد العلم الاجمالي على ما ذكره المحقق الخراساني (قده).

نعم المذور من جريانهما عقلائي لأن العقلاة يرون نحو من التناقض في الترخيص بالطرفين مع العلم الإجمالي بالتكليف الواقعي، بمعنى انهم لا يرون ان الحكم الواقعي جعل بنحو لا منجزية له حتى مع العلم اجمالاً به، وكأنه لا تكليف واقعاً وإن كان دقة يمكن الترخيص ولكن العقلاة والعرف يرون تناقضاً في مرتبة محركة التكليف ومنجزيته وأما العقل فيعقل جعل التكليف عنده إذ لا محالية بعد امكان الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري.

هذا مسلكان في تفسير قبح الترخيص بالمخالفة، يرجعان الى ملاك التناقض إذ جعل الحجية للمتناقضين غير ممكن كذلك جعل الترخيص الظاهري في الطرفين مع التكليف الواقعي غير ممكن لأنه يرجع الى التناقض بين نفس الحكم الواقعي وبين مجموع هذين الترخيصين وهو محال لأن ما يثبته الأول ينفيه الثانيان، وبهذا يرجع ملاكاً للعارض الى ملاك واحد غاية الأمر ان أحدهما عقلي على المشهور او عقلائي على مسلك السيد الشهيد (قده) ولا فرق من هذه الناحية، وبهذا تكون المعارضتان - معارضة بنحو التناقض بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية للعارض الآخر، وعارضه بنحو الترخيص بالمخالفة القطعية - معارضه واحدة ومن سخ واحد، ويكون دليل الحجية نسبته الى كل واحد منهمما على حد سواء وباستحالة التناقض يقيد دليل الحجية وينع من شمول اطلاقه لهذين الطرفين في كلتا المعارضتين - الدلالة المطابقية مع الالتزامية، والدلالة الالتزامية مع الالتزامية الأخرى - ولا معنى للاحظة ملاك المعارضه الثانية قبل الأولى بملأ التناقض لأنه

بهذا البيان أصبح الملاك واحداً فتسقط جميع الدلالات من الحجية ، هذا على مسلك السيد الشهيد.

وإما على مسلك المشهور فالمذور هو القبح العقلي لا التناقض ، وإن جعل الترخيص في مورد الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً هو من الترخيص بالمعصية والترخيص بالمعصية قبيح عقلاً وإن لم يكن تناقض بين الحكم الواقعي مع جعل الترخيص في الطرفين لا في المبادئ ولا في غرضه ، ولكن في نفسه قبيح آخر كقبح الظلم.

الا أن المشهور قالوا ان في مورد العلم الإجمالي فإن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه فيه مذور عقلي عملي بعد دفع الشبهات التي اثيرت في جعل الحكم الظاهري وجمعه مع الحكم الواقعي ، فهو مذور عملي وليس نظرياً كاستحالة التناقض ونحوه ، وأنه لو رخص في الطرفين فقد رخص في المعصية والمعصية قبيحة بحكم العقل العملي وأنه كيف يمكن للشارع ان يرخص فيها بغض النظر عن ملادات الحكم الواقعي لامكان الجمع بينه وبين ملادات الحكم الظاهري ، وحيث يكون الترخيص الشرعي في المعصية قبيح فلا يعقل الشارع أن يرخص فيه ، وهذا بيان آخر لعدم جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي ، وهو بحاجة الى برهان لاثبات ان الترخيص في المعصية قبيح ، وقد اثبتوه بملادات العقل العملي.

هذا بيان المشهوري لاسقط الأصول المؤمنة والحجج التأمينية في اطراف العلم الإجمالي بالالزام، وهو ملاك آخر لسقوط الحجتين الترخيصيتين في الطرفين.

وهذه النكتة لها مبنيان تارة يدعى بديهيتها كما هو استحالة اجتماع النقيضين بديهي عند العرف، فهذا الملوك كملوك التناقض من حيث تقييد الحجج والأحكام الترخصية بعدم لزوم هذا المذور كما هو تقييدها بعدم لزوم التناقض، وهذا مقيدان لبيان واضحان يبنان متصلان بدليل الحجية فيكونان مانعين من أصل انعقاد الظهور في جميع تلك الحجج، من الدلالة المطابقة والالتزاميتين إذ لا اطلاق في مورد التناقض، وفي موارد الترخيص بالمعصية، فكلاهما مانع من أصل انعقاد الظهور.

وتارة يقال: بأن قبح المعصية ليس بديهياً بل هو ما أسس له الأصوليون فهو غير موجود بالأذهان العرفية وهو من المستحدثات التي أقيمت عليها البرهان، فلو تم فهو برهاني وليس بديهياً وعلى هذا فدليل حجية الأصول والأمرات التأمينية في أطراف العلم الإجمالي اطلاقه منعقد في كلا الطرفين غاية ما هناك، البرهان يقول أنه لا يمكن الالتزام بالاطلاق في كلا الطرفين لاستلزماته الترخيص بالمعصية حاله حال المقيد الليبي المنفصل كاكرم العلماء ولكنه لا يشمل زيد العالم لمحذور فيه أستفید من دليل ليبي كالاجماع ونحوه، وفي المقام الابتلاء بالمعصية وهي قبيحة

فهذا مقيد منفصل لا ينبع من انعقاد أصل الاطلاق لدليل الحجية وليس من قبل محدود التناقض فهو مقيد متصل لبني.

وهنا يقال : على هذا الأخير من كون القبح برهانياً ، لابد من لحاظ التعارض على أساس التناقض في مرتبة أسبق من التعارض على الاساس الترخيص في المخالفة القطعية.

وذلك : لكون الأول لبياً متصلةً مانعاً عن أصل انعقاد الظهور في دليل الخطاب لأنه بين وليس ثابتاً بالبرهان لكي ينعقد لدليل الحجية اطلاق للنقضيين ولكن أحدهما ليس بحجية ، بل النقضيان غير مشمولين لدليل الحجية لعدم انعقاد اطلاق له يشملهما المدلول المطابقي والالتزامي للمعارض الآخر لكونهما متناقضين وبهذا لا تصل النوبة للمعارضة الأخرى لأن أحد طرفيها قد سقط عن الحجية فتبقى الدلالة الالتزامية حجة بلا محدود وهنا لا بد من افتراض خروج المطابقية الأخرى عن المعارضة ليصح هذا الفرض وأنه ليس له معارض بنحو التناقض.

وبتعبير آخر : أن ملاك التناقض مقيد متصل بين لبي واضح فيما ملاك الترخيص في المخالفة مقيد منفصل فينعقد اطلاق لدليل الحجية بخلاف الأول حيث يبتلي دليل الحجية بالاجمال فلا ينعقد له ظهور ويؤخذ به إذ لا مانع له ، بعد سقوط مانعه وهو الدلالة الالتزامية الأخرى التي سقطت مع المطابقية للدليل الآخر بملك التناقض المانع عن انعقاد دليل الحجية لهما معاً ، فيؤخذ بالدلالة

الالتزامية الأخرى بعد عدم المذور من انعقاد اطلاق دليل الحجية لكون مذور الترخيص بالمخالفة غير موجود بعد سقوط أحد طرفيه بالمذور الداخلي في مرتبة أسبق.

هذا بناء على مسلك المشهور بعد قيام البرهان على ان الترخيص في المعصية قبيح.

اما على مسلك السيد الشهيد (قده) فإن المعارضتان في عرض واحد بخلاف المسلك الآخر فإن المعاشرة بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية فهي أسبق لحاظاً لاجمال دليل الحجية بالنسبة لها فلا مجال لأن يقال: بأن المدلول المطابقي حجة بعد سقوط الالتزامية المعاشرة لها.

الحاولة الخامسة: ان البرهان الذي يستند إليه بالتساقط في مورد التعارض بين الأدلة هو برهان الترجيح بلا مرجح، لأن الأخذ بأحدهما بلا مستند كان هذا المذور مانعاً، لأن نسبة دليل الحجية الى كل واحد منهما على حد سواء فلا مبرر ومعين للاستناد الى احدهما دون الآخر.

وتطبيق هذا البرهان انا يكون في فرض تمامية الدليلين المعارضين من سائر الجهات الا مذور التعارض والترجح بلا مرجح، ثم إذا فرض أن أحد الدليلين كان مبتهلاً بمذور آخر ولو بقطع النظر عن هذا المذور للتعارض، كان تقديم المبتهل على الآخر ارتكاب مذورين وفي هذه الحالة يتغير هذا الدليل للسقوط ويكون معاشرة وهو ما لم يبتل بمذور آخر حجة، لأن تقديمها على الأول ليس

فيه محدود الترجيح بلا مرجع لأن الآخر في نفسه لم يتم ولم ينج من محدود الترجيح بلا مرجع كي يعارض هذا الدليل.

وفي مقامنا يقال: ان المعارضة بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية الأخرى، وتقديم الأولى متعين على الثانية إذ لا محدود فيها إلا محدود الترجيح بلا مرجع واما الالتزامية فيها محدود آخر وهو أسبق من هذا وهو ان الدلالة الالتزامية لا يمكن ان تكون حجة مع الالتزامية الأخرى للتريخيص بالمخالفة للعلم بأن أحدهما خلاف الواقع ففيهما معا تريخيص بالمخالفة القطعية واحدتها من الترجيح بلا مرجع فيما لو أخذ بأحد الالتزاميين.

وبهذا يظهر ان في تقديم الالتزامية على المطابقية غير صحيح لوجود محدود يخصها يقتضي ان تكون هي المتعينة للسقوط في قبال المطابقية فإذا سقطت بهذا المحدود الخاص بقت المقابلة لها وهي الدلالة المطابقية على الحجية ولا يكون ترجيحة بلا مرجع بل برجح، فيما الدلالة الالتزامية المقابلة مبتلية بمحدود الترجيح بلا مرجع في نفسه.

وهذه قاعدة عامة يكون المقام أحد تطبيقاتها وهي أنه متى ما كانت طائفتان من الأدلة وكان كل فرد من أحدهما يعارض فرداً من الأخرى وكانت أحدي الطائفتين اضافة الى هذه المعارضة توجد معارضة أخرى بين أفرادها - معارضة داخلية - بحيث لا يمكن الالتزام بتمام افرادها في نفسها حينئذ تقدم الطائفة الأولى

السالمة أفرادها من المعارضنة الداخلية لأن ترجح أفراد الطائفة الأخرى في نفسها مبتلى لمحذور يخصها.

وهذه المحاولة يرد عليها: ان مجرد وجود تعارض داخلي بين أفراد أحدي الطائفتين لا يوجب سلامة الأخرى، لأن كل فرد من الطائفة الأولى له معارضان فرد من نفس الطائفة، وفرد من الطائفة الأخرى واطلاق دليل الحجية لا يشملها جمِيعاً أيَّ الْثَّلَاثَةِ معاً وشموله لبعضها دون بعض ترجح بلا مرجح في عرض واحد.

الا اذا افترضنا ان المعلوم بالاجمال كذبه في الطائفة الأولى بمقدار المعلوم بالإجمال في مجموع الطائفتين، واما إذا كان أقل كما هو في المقام حيث ان المعلوم بالإجمال أحدي الدلالتين الالتزاميتين، واثنين من الدلالات الأربع – كان اطلاق دليل الحجية أو الأصل – لغير المعلوم كذبه في دائرة العلم الإجمالي معارضًا مع اطلاقه لسائر الأفراد، ولذا اشترط في اخلاق العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير تساوى المعلوم بالاجمال فيهما.

(بيانه): أنه لو كانت عندنا طائفتان من البيانات كل واحدة خمسة ويعلم اجمالاً بكذب أحدها، ومجموع الطائفتين يعلم بكذب اثنين، ففي الواحدة المعلوم بالاجمال كذبه واحدة وما عداه فيعلم بحجيتها ولو بعنوان اجمالي ، وهي الاربعة فتكون معارضة مع الخمسة التي في ضمن العشرة التي في دائرةها علم اجمالي إذ يعلم في التسعة بوجود واحدة كاذبة وذلك لأن المعلوم بالاجمال كذبه في دائرة

الكبيرة وهي العشرة كذب بيتنين وحيث ان احدى البيتنين الكاذبتين هي المعلوم بالاجمال في الدائرة الصغيرة فتبقى تسعه بيتنات معلومة بالاجمال كذب احدها، وهي الاربعة من الطائفة الصغيرة (الخمسة) فيما عدا المعلوم بالاجمال كذبه ولو بهذا العنوان الاجمالي حجة والخمسة التي في ضمن التسعة حجة اجمالاً فيقع التعارض بين الطائفتين للعلم بكذب احدها في مجموع التسعة.

والمقام: توجد أربع دلالات اثنان مطابقيتان واثنان التزاميتان حيث يعلم بكذب دلالتين منهما مطابقية والتزامية للعلم الاجمالي بعدم وجود أكثر من فريضة في وقت واحد، وعندنا دلالتان التزاميتان يعلم بكذب احدهما فيما تبقى الأخرى على الحجية ولو بعنوان اجمالي، فيقع التعارض بين هذا العنوان الاجمالي بحجية أحدى الالتزاميتين وبين المطابقيتين لامكان صدقهما معاً إذ لا يوجد تعارض داخلي في المطابقيتين فيما يوجد في الالتزاميتين، وحيث تكون الدلالة الالتزامية معلومة اجمالاً انها حجة فتعارض كلتا الدلالتين المطابقيتين وتسقط الجميع عن الحجية ولا معنى لترجح طرف على آخر لأنه من الترجح بلا مرجع.

أو قل ان العلم الاجمالي الكبير بكذب دلالتين من الاربعة لا ينحل بالعلم الاجمالي الصغير بكذب أحدى الالتزاميتين فتسقط عن الحجية الدلالتان المطابقيتان والدلالة الالتزامية في احدهما المعلومة اجمالاً.

المحاولة السادسة: حيث يحكم بسقوط الدلالتين الالتزاميتين عن الحجية صالح حجية المطابقيتين بنكتة أخرى غير ما سبق وهي ان أحدي الدلالتين الالتزاميتين تسقط بخلاف قبح الترخيص بالمخالفة القطعية، فتبقى الأخرى على الحجية ولو بعنوان اجمالي، احدهما وجعل الحجية لاحدهما بهذا العنوان الأصلي لغو لا أثر له لأنه لا يثبت به الا نفي أحد الوجوبين لا بعينه وهو ثابت وجداً لفرض العلم بعدم ثبوت وجوبين ولو لاه لما كان تعارض بين الدليلين.

فالدعى ليس هو دعوى اخلال العلم الإجمالي بكذب اثنين بالعلم الإجمالي بكذب أحدي الالتزاميتين ليقال ان المعلوم بالاجمال الثاني أقل من المعلوم بالاجمال الأول وهو لا يتحقق شرط الالخلال بتساوي المعلومين بالاجمال في العلمين الكبير والصغير الاجماليين بل الالخلال هنا بسقوط اثنين من الاطراف عن الحجية أحدهما بالعلم التفصيلي بسقوط أحدي الالتزاميتين لأنه ترخيص بالمخالفة القطعية والآخر بالعلم الإجمالي بالالتزام فيكون جعل الحجية له بعنوان اجمالي لغوً، إذ لا أثر له من المنجزية بعد منجزية العلم الاجمالي بالالتزام واحد حسب الفرض، وبهذا لا يشمل دليل الحجية العام الا الدلالتين المطابقيتين بلا محذور إذ لا توجد في قبال كل واحدة منها دلالة التزامية لسقوطها بعنوان التفصيلي والاجمالي فلا يشملها دليل الحجة العام.

وبهذا يظهر ان المسألة مربوطة بهذه النكتة وهي سقوط الدلالتين الترخيصيتين مطلقاً أي سواء كانتا مطابقيتين أو التزاميتين، كما لو ورد في خبر لا

تحب الجمعة في يوم الجمعة، ومدلوله الالتزامي هو وجوب الظهر وورد خبر الظهر ليست بواجبة يوم الجمعة فتشكل دلالة التزامية له هي أن الجمعة واجبة، وهنا تتعين المطابقية للسقوط اما تفصيلاً للزوم المخالفة القطعية العملية واما اجمالاً لأن جعلها لغواً إذ لا معنى لجعل الحجية الاجمالية في مورد العلم الاجمالي.

الا ان العرف لا يقبل مثل هذه التدقيقات والدقائق ويرى سقوط جميع الدلالات المطابقية والالتزامية، لأن التفكيك بين الدلالتين المطابقية والالتزامية في الادلة الاجتهادية مع ملاحظة المرتكزات العقلائية ليس مقبولاً عرفاً لأن العرف يرى دليل الحجية العام مجملأً ولا يشمل كلا المدلولين المطابقي والالتزامي معاً.

وهذه المحاولة أيضاً غير تامة كالسابقات، إذ ما هو الوجه في لحاظ التعارض بهذا النحو في مرتبة أسبق من التعارض بملأ التعارض وإن أمكنت الاسبقية فينبغي ان تكون للمعارضة الثانية فتسقط دلالة التزامية ومطابقية دلالتها الالتزامية بالطبع لسقوطها حينئذٍ فتبقى أحدي الدلالتين المطابقيتين مع غض النظر عن معارضة نفسها فترجحها على الاخرى من الترجيح بلا مرجح، فلا يتم هذا الوجه.

وقد تبين انه لا يتم شيء من المحاولات السابقة فتسقط الجميع عن الحجية.



القسم الثاني: أن يكون التعارض ذاتياً على نحو التناقض ويقصد به ما إذا كان فرض كذب أحدهما مساوياً مع صدق الآخر، ولو لم يكونا من النقيضين اصطلاحاً، كما لو كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما كالطهارة والنجاسة.

ومقتضى القاعدة هو التساقط المطلق في هذا القسم وذلك لأن كل المحتملات المتصورة للحجية كلها غير معقولة وهذه المحتملات هي حجيتها بصورة مطلقة، وحجية أحدهما المعين وحجية أحدها تخيراً وكلها غير معقولة فيتعين التساقط.

اما عدم معقولية الأول: لأن معناه اجتماع التنجيز بدليل الوجوب والتأمين بدليل عدم الوجوب، واجتماعهما على حكم واحد غير معقول للزوم التناقض بين المنجزية والمعذرية وهو محال، وبهذا يختلف عن القسم السابق حيث لم يكن ينشأ من الأخذ بالدللين في مدلولهما الأولي المطابقي هذا المحذور.

واما بطلان القسم الثاني فلأن الأخذ بأحد الحجيتين تعيناً ترجيح بلا مرجع.

واما بطلان الثالث: فلأن التخيرية تتصور على انحاء عديدة نذكر سبعة منها:

النحو الأول: ثبوت الحجية بنحو مشروط لا يلزم منه الترجح بلا مرجع ينطبق على كل واحد منها لا مطلقاً ويتصور على انحاء من التقييد:

أ - حجية كل منهما بعنوانه الخاص لا مطلقاً بل مسروطاً بعدم حجية الآخر بمعنى أن هذا حجة إذا لم يكن الآخر حجة فلا اجتماع للحجية فيهما ليلزم محدود الترجيح بلا مرجع.

ب - ان تكون حجية كل منهما مشروطة بعدم صدق الآخر بمعنى ان هذا حجة لو كان الآخر كاذباً، وهنا يقال: من أين يحرز ان ذلك ليس بصادق؟ فيقال: ان احدهما ليس بحجية اجمالاً فيكون شرط احدهما معلوماً اجمالاً وبه يثبت حجية احدهما وكذلك يحرز صدق احدهما لعدم اجتماع النقيضين فيعلم تتحقق الشرط الثاني اجمالاً وبه تكون حجية تخيرية لأحدهما.

ج - ان تكون حجية كل منهما مشروطة بعدم الالتزام بالآخر.

د - ان تكون حجية كل منهما مشروطة بالالتزام به.

النحو الثاني: حجية الفرد المردد، يكون موضوع الحجية عنوان مردد بينهما ينطبق على احدهما.

النحو الثالث: حجية الجامع بينهما، الجامع بين الخبرين ولو انتزاعياً.

النحو الرابع: حجية غير ما علم اجمالاً كذبه، هذا العنوان هو الحجة، حيث يعلم بكذب أحدهما فيقال هنا أن غير معلوم الكذب هو الحجة، وحيث يعلم ان احدهما غير معلوم الكذب اجمالاً فالحجية له مطلقاً واقعاً ولكن لا يمكن ان تشخيص الا بهذا القيد وهو ليس كالثاني حيث الحجية مشروطة فانها هنا مطلقة لمن ليس بعلوم الكذب.

وجميع هذه الصور مستحيلة ولكن تباين مناشئ البطلان، فلو تمت اخبار التخيير كقوله (عليه السلام) إذن فتخيير، لكان المشهور اختيار الثالث وهو الأخذ بالحجية لأحدهما على تقدير الأخذ به.

شروط استفادة الحجية التخييرية بدليل الحجية العام

واما إذا أريد استفادة الحجية التخييرية بدليل الحجية العام يشترط فيها شروط أربعة ليست متوفرة في جميع الصور السبعة، والشروط هي النكبات الأساسية لاستحالة أو لعدم الاستفادة من دليل الحجية العام وهذه الشروط هي :

الشرط الأول: أن لا تكون الحجتان المشروطتان باقيتين على التعارض كحجيتين المطلقتين، وهذا واضح لاستلزم التخيير والتنجيز والتعذير في الطرفين وهو مستحيل لأن تناقض لفعالية الحجتين ولو في حال واحدة على المكلف وهذه الحجية المستلزمة للمحذور في حال واحدة كحجية المطلقة في تمام الحالات فإن كلتاهما محال، وأي جعل يلزم منه التناقض ولو في حال واحدة للمكلف فهو محال.

الشرط الثاني: أن تكون الحجية المشروطة معقولة في نفسها، بأن لا يستلزم من تقييد الحجيتين محال كالدور أو اللغوية وهذا الشرطان ثبوتيان.

الشرط الثالث: وهو شرط اثباتي وهو ان لا تكون الحجية المشروطة في أحد الطرفين منافية للحجية المطلقة في الطرف الآخر، وإلا وقع التعارض بين دلالة دليل الحجية على الحجية ولو بمقدار الشرط في كل طرف مع اطلاق دليل الحجية في

الطرف الآخر، كما هو الحال في الحجية المشروطة بعدم الأخذ بالآخر حيث يشملهما دليل الحجية معاً لو تركهما فيتعارضان الاطلاقان، نعم يرتفع هذا التعارض لورود دليل خاص على الحجية التخيرية، وفي مورد التقييد بغير ما هو معلوم كذبه، هنا يمكن اثبات الحجية التخيرية لأن الآخر معلوم الكذب فلا يشمله دليل الحجية فلا يلزم التعارض وبهذا تختلف النتيجة بحسب القيود.

وهذا القيد مستلزم بكون الآخر غير مشمول للدليل الحجية العام.

الشرط الرابع: وهو شرط اثباتي مربوط بدليل الحجية العام، وهو ان تكون الحجية التخيرية مما يمكن استفادته من دليل الحجية العام بأن يكون داخلاً في عنوان دليل الحجية وفرداً منه كما يراه العرف لا التدقيق الأصولي.

وهذه الشروط الاوليان منها ثبوتيان وهو عدم اداء الحجية التخيرية الى فعليتها معاً أو يكون في نفسه معقولاً لا محذور فيه من الدور او اللغوية والآخران اثباتيان مربوطان بدليل الحجية العام وهو أن لا يكون شمول دليل الحجية للآخر أو شمول اطلاقه له بحسب الفهم العرفي.

تطبيق هذه الشروط على الصور السبعة.

اما النحو الأول: وهو الحجية المشروطة بعدم حجية الآخر فهي فاقدة للشرط الثاني، لأن لازمه مانعية حجية كل منهما عن حجية الآخر، والتمانع من الطرفين دور محال في عالم المجموعات الشرعية حيث يكون كل جعل مانعاً عن الآخر.

نعم هي واجدة للشروط الثلاثة الأخرى، إذ لا تعارض بين الحجتين المشروطتين لأن فعلية كل منهما رافعة لفعالية الآخر فلا يقع تنافي بينهما فالشرط الأول والثالث محزان، كما ان الشرط الرابع محرز من جهة ان الحجية المشروطة هي حصة من الحجية المطلقة وليس مبادنة معها.

هذا ويمكن بيان عدم توفر الشرط بخلاف اللغوية، على مسلك المشهور الذي جعل الحجية متقومة بالوصول.

((وحاصل البيان)) ان الحجية المشروطة في كل منهما بعدم الآخر لا يحرز شرطها في أي من الطرفين تعيناً بل اجمالاً (أحدهما ليس بحجة) الا ان جعل الحجية المشروطة في الطرفين لغوًّا لو لم يصل أصلاً فلا فائدة في جعلهما، واما مع فرض وصول شرطهما اجمالاً بنحو يمكن ان يصل الى تنجيز وتعذير، وهذا الاحراز ان كان تفصيلياً فهو مفيد ولكنه احراز اجمالي (أحدهما حجة) من دون تعين، ومعنى ذلك ثبوت أحد المفادين اجمالاً، وهو لغو لثبوت الحجية لاحدهما بالعلم الاجمالي فلا حاجة الى ثبوتها بالحجية الاجمالية.

وهذا البيان لا يأتي على مسلك السيد الشهيد (قده) القائل بأن الأحكام الظاهرة لها ثبوت واقعي وإن لم تتنجز على المكلف الا بالوصول ولذا أقصى على البيان الأول، وهو محالية الدور.

واما بالنحو الثاني : وهو الحجية لكل منهما بشرط كذب الآخر، فإنه فقد للشرط الثاني لأن كذب الآخر في النقيضين مساوٍ لصدق الأول فجعل الحجية

على هذا التقدير لغو، إذ لو فرض أحراز كذب الآخر فإن يعلم بصدق الأول فلا حاجة معه إلى جعل الحجية، ولو فرض عدم الاحراز لم تكن الحجية المذكورة إلا كالعلم بصدق أحدهما واقعاً غير مفید للتنجيز ولا يوفر غرض الحجية التخييرية للفقيه وهي تعين الحجية في أحدهما والاستناد إليها واما سائر الشرائط فهي متوفرة في هذا النحو أيضاً.

وإما النحو الثالث: وهي الحجية المشروطة بعدم الالتزام بالأخر فهي فاقدة للشرط الثالث، لأن فرض عدم الالتزام هو من فروض اطلاق الحجية للأخر فيكون اطلاق الحجية لهذا معارض مع اطلاقه للأخر فيتعارضان وحالة عدم الالتزام لا تخرج الآخر عن اطلاق دليل الحجية فيرتفع الشرط الثالث كما يرتفع الشرط الأول كما لو أريد من الالتزام - الموافقة الالتزامية - لأنه في حال عدم الالتزام بشيء منهما سوف تثبت الحجتان الفعليتان فيقع التعارض بينهما.

واما النحو الرابع: وهو ان الحجية لكل منهما مشروطة بالالتزام به فأنه أيضاً فاقد لبعض الشروط إذ لو أريد من الالتزام هو الالتزام القلبي - الموافقة الالتزامية - انتلم الشرط الثالث لأن الحجية في أحدهما يعارضها الأطلاق في الآخر، والشرطان الأول والثاني، أن أريد من الموافقة الالتزامية معنى لا يمكن حصوله في حق النقيضين معاً من دون أن يكون ذلك المعنى مساوياً أو ملازماً مع العمل فالشرطان محفوظان، وإلا فإن أريد مجرد البناء الذي قد يحصل في حق المتناقضين انتفي الشرط الأول أيضاً.

وأن أريد من الالتزام الأخذ المساوقة مع العمل انتلما الشرط الأول والثاني والثالث جميعها لأنه بالامكان أن يعمل بما ينسجم مع كلا الدليلين كما لو كان أحدهما دالاً على عدم الوجوب والآخر ينفيه، فإن عدم الوجوب لا ينافي الاتيان بالعمل فتشتت الحجتان معاً، ويقع التنافي بينهما وهو خلف الشرط الأول، كما أن أصل حجية خبر بشرط العمل به غير معقول لأنه لغو أو تحصيل للحاصل لأن جعلهما إنما يكون لأصل الالتزام بالعمل فإذا أنيطت بالعمل كان تحصيلاً للحاصل وهذا خلاف الشرط الثاني، كما وإن الحجية المشروطة بهذا النحو في أحدهما تعارض حجية المطلقة في الآخر وهذا خلاف الشرط الثالث.

واما النحو الخامس: حجية الفرد المردود والنحو السادس حجية الجامع ففيهما اشكال مشتركة وهو فقدان الشرط الثاني لأن جعل الحجية لعنوان الجامع أو الفرد المردود لغو، لأن الجامع معلوم بالاجمال (أو الفرد المردود) حيث يثبت بهما التنجيز بمقدار الجامع وهو في مورد التناقض معلوم بالاجمال وحيثئذٍ لا معنى للجعل بعد كون العلم الاجمالي أشد تنجيزاً بما يراد جعله.

واشكال مختص بكل منهما، اما الفرد المردود فان جعل الحجية له تارة يكون بتقرير ان الفرد المردود مشمول لاطلاق دليل الحجية العام كما هو شامل للفرد المعين في هذا الطرف وفي ذاك الطرف، وبالتالي فهو فرد من افراد الخبر المشمول لدليل الحجية العام فهذا تقرير.

وتقريب آخر: ان مقتضى الحجية في كل من الفردين تام في نفسه وإنما لم تثبت الحجية الفعلية فيهما لوجود المانع، وهذا إنما يمنع عن حجتيهما معاً وإنما حجية أحدهما المردود فلا محدود في، ولذلك لم يكن محدود في ثبوت الحجية إذا قام دليل الحجية على حجية أحدهما المعين فلا موجب لرفع اليد عن اطلاق دليل الحجية في كليهما بل يرفع اليد عنه بلحاظ أحدهما وتبقى الحجية في أحدهما.

ويرد عليهم: ان الفرد المردود بالمعنى المقابل للجامع، أي الفرد المردود المصدافي غير معقول التحقق خارجاً وذلك لأن التردد يساوقي الكلية وهو لا يجامع الشخص، والشيء مالم يتشخص لا يوجد، على ما حقق في محله، وبهذا لا يوجد فرد ثالث بعنوان الفرد المردود غير الفردين المعينين لكي يكون دليلاً للحجية اطلاق ثالث له غير الاطلاقين لكل واحد من الفردين.

ويرد على البيان الأول: سلمنا أن يكون الفرد المردود فرداً ثالثاً غير الفردين للطرفين ولكن لا نسلم اطلاق الدليل له عرفاً لعدم قبول العرف له كفرد مشمولاً لاطلاق الدليل والدليل له اطلاقان للفردين المعينين وقد سقطا بالتعارض فاثبات الحجية لعنوان الفرد المردود بدليل الحجية العام غير ممكن وهذا يعني فقدان الشرط الرابع.

ويرد على البيان الثاني: ان مقتضى الحجية إنما يثبت باطلاق الدليل نفسه ومع فرض سقوط الاطلاقين في دليل الحجية للفردين فمن أين يستكشف الاحفاظ مقتضى الحجية في أحدهما؟.



واما حجية الجامع – الفرد المردد المفهومي – فله بيانان :

البيان الأول : ان الجامع بين الدليلين دليل أيضاً فيكون مشمولاً لاطلاق دليل الحجية بعد سقوطه إذ لا يمكن شموله لكلا الدليلين بعنوانهما.

البيان الثاني : ان كلا الدليلين المتعارضين يشتركان في الدلالة على الجامع بين الحكمين ويتناقضان في تشخيص خصوصية هذا الجامع وأنه إلزام أو ترخيص ، فإذا سقطت حجيتها بلحاظ الخصوصيتين لتعارضهما تنتفي حجيتها بلحاظ الجامع وتكون الحجة على الجامع بين المفادين إذ لا معنى لسقوطهما عن الحجية بلحاظه لتوافقهما عليه.

وكلا البيانات غير تمام ، اما عدم تمامية البيان الأول :

أولاً : ان الجامع بين الخبرين ليس بخبر كي يحکى عن شيء بل مفهوم الخبر وليس مصداق الخبر كي يشكل فرداً ثالثاً لموضوع دليل الحجية وعليه فالشرط الثاني مفقود.

وثانياً : انه لو فرض ان الجامع بين الخبرين خبر ولكن العرف لا يستفيد من دليل الحجية العام أكثر من اطلاقين للخبرين المتعارضين ، وعليه فالشرط الرابع غير متوفّر.

واما عدم تمامية البيان الثاني وهو ان مفاد كل من الخبرين ينحل الى جامع يشتركان فيه وخصوصية يفترقان بها ، فالدال على الوجوب مثلاً ينحل الى حكم ، والى وجوب (خصوصية) وبهذا تثبت الحجية للخبرين معاً بلحاظ المقدار المشترك

وهو الجامع ، وهو مدلول تضمني ويسقطان عن الحجية بلحاظ خصوصيتهما المطابقيتين فكل مدلول لخبر ينحل الى مدلولين ضمني وهو الحكم وخصوصية فأنه تفكيك بين الدلالات التحليلية التضمنية في الحجية ، وما ذكر من جعل الحجية للجامع غير صحيح لأنه ليس بمدلول حقيقي لأن الدليل واحد ، والعقل يجعل دلالته دلالتان في كل طرف ، وهذا نظير ما لو أخبرنا ثقة بوجود زيد في الغرفة ، ونحن نعلم بعدم وجوده فيها ، فهنا يقال : بقاء الخبر على الحجية في اثبات الكلي – كلي الانسان – في الغرفة وهو غير صحيح ، لأن الدليل اثنا يحكي عن وجود الكلي في ضمن الفرد والخصة الخاصة بمعنى أنه يحكي عن وجود الجامع بقدر ما هو مرتبط بذلك الفرد الذي علم بانتفائه فلا كاشفية ولا حكاية له عن ثبوت الجامع بقطع النظر عن ذلك الفرد لكي يكون حجة فيه ، بل المقام أوضاع بطلاناً من المثال وذلك لعدم وجود جامع حقيقي بين المفادين بل هو جامع انتزاعي ، يخترعه العقل لمجرد الاشارة وليس من قبيل الدلالات التضمنية غير التحليلية في باب العمومات أو المطلقات كي تبقى على حجيتها فيما لو علم بكذب بعضها الآخر.

ولك أن تقول : ان حجية هذه الدلالة التضمنية وان كانت داخلة في اطلاق دليل الحجية الا انها كانت داخلة فيه ضمن حجية أصل ذلك الدليل لاثبات الخصوصية لا أن حجيتها لاثبات الخصوصية وحجيتها لاثبات الجامع هما فردان مستقلان لاطلاق دليل الحجية حتى يبقى أحدهما على حاله بعد سقوط الآخر ،

الوسط في علم الأصول



(٢٢٢)

فالشرط الرابع مفقود لأنه ليس فرداً عرفاً للدليل الحجية العام فهذا النحو من التقييد
- الفرد المردد والجامع - لا يتم لعدم تماميته في نفسه مع فقدانها الشرط الثاني ،
وهو لغوية الجعل في مورد العلم الاجمالي .
اما النحو السابع : وهو حجية غير معلوم الكذب منهما .

فيرد عليه : ما أوردنا على النحو الثاني ، من حجية كل منها مشروط
بكذب الآخر ، وهو لغوية جعل مثل هذه الحجية ، وذلك لأن غير ما علم اجمالاً
كذبه يعلم بصدقه في النقيضين ولو أريد من هذه الحجية تنجيز غير ما علم كذبه من
الدللين على المكلف فيما لو أحرز شرط هذه الحجية فهذا غير معقول لأنه حينما
يحرز ذلك يحرز صدق الآخر فيحرز الحكم الواقعي ولا يبقى مجال لجعل الحجية .
ولو أريد من جعل الحجية بهذا النحو ايصال مفاد احدهما اجمالاً فهذا لغو
لكونه ثابتاً بالعلم الاجمالي حسب الفرض ، فأي فائدة لجعل الحجية لأحدهما من
الوجوب أو غيره وهو ثابت وجداً مع العلم ان احدهما متحقق بالواقع .

ويرد عليه مع التنزل عن الایراد السابق بافتراض عدم العلم بصدق احدهما
كما في غير المتناقضين بل يكون من مورد المتصادين اللذين لهما ثالث ، أنه يتحمل
كذبهما ومع هذا الاحتمال يكون المعلوم بالاجمال كذبه غير متعين في كثير من
الاحيان حتى في الواقع ونفس الأمر لتساوي نسبة العلم اليهما لو كانوا كاذبين معاً
فيكون المعلوم بالاجمال أيضاً غير متعين ومع عدم تعينه الواقعي لا يعقل جعل



الحجية له ثبوتاً فيكون الشرط الثاني مفقوداً، كما لا يشمله اطلاق الدليل أثباتاً فيكون الشرط الرابع مفقوداً^(١).

وبعبارة: أنه لو كانا كاذبين واقعاً وعلمنا اجمالاً بكذب أحدهما وقد نشأ من التضاد لا من خصوصية في أحدهما فهنا المعلوم بالاجمال كذبه نسبته اليهما على حد واحد فلا يمكن الاشارة الى إن هذا كاذب أو ذاك كما لو دل دليل على الواجب ودل آخر على الحرام فقد يكونا كاذبين والواقع هو الاباحة، فلا يقول المكلف ان دليل الواجب هو الكاذب وكذلك بالنسبة الى الحرمات فلا معين للكاذب منهما فلا تعين لغير المعلوم بالاجمال كذبه فلا تعين للمعلوم بالاجمال عدم كذبه، فيلزم عدم تعين موضوع الحجية المجعلة.

وحيث لا يصدق ان هذا هو المعلوم لنا كذبه الا ان يقال: بأن كلاهما حجة وهو خلف الفرض، فلا يصلح ما هو موضوع الحجية الاجمالية لغير المعلوم بالاجمال كذبه، وهذا مختص فيما كان التعارض بنحو التضاد لا التناقض لتعين المعلوم صدقه واقعاً.

وبهذا يتبين ان مقتضى القاعدة في هذا القسم من التعارض بنحو التناقض هو التساقط المطلق.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٢٥٤ .. الهاشمي



القسم الثالث : ان يكون التعارض ذاتياً بنحو التضاد

وهو ما يقابل القسم الثاني ، أي ما يكونا متقابلين بنحو يمكن كذبهما معاً ولكن لا يمكن صدقهما معاً ، وهمما المعتبر عنهما بالضدين لمن لهما ثالث ، فهل يمكن اثبات الحجية التخiriة أو لا يمكن ؟ أو يحكم بالتساقط فدليل الوجوب ضد دليل الحرمة حيث لا يمكن صدقهما معاً لأنهما ضدان ويمكن ارتفاعهما معاً بمعنى كذبهما ، فلا وجوب ولا حرمة بل اباحة ، وبهذا فحجتيهما معاً غير ممكن للزوم التناقض بين التنجيز لدليل الوجوب وعدم تنجيز الفعل لدليل الحرمة ، وحجية أحدهما تعيناً ترجيح بلا مرجع فيكون محالاً ، وحجية أحدهما تخيراً فهل تعقل أو لاتعقل كالمتناقضين أو الضدين لمن لهما ثالث .

والصحيح ان يعقل جعل الحجية التخiriة هنا من النحو الثاني المتقدم وهو ان يكون كل منهما حجة مشروطاً بكذب الآخر ، إذ لا محذور فيه فأن اطلاق دليل الحجية لفرض كذب الآخر لا بأس به لوجوده لتمام الشروط الاربعة للحجية التخiriة ، وبهذا يثبت أنه في الضدين لمن لهما ثالث يعقل نتيجة الحجية التخiriة ، حجية أحدهما مشروطة بكذب الآخر لا بعدم حجية الآخر ليلزم محذور الدور فأن كذب الآخر غير عدم حجية الآخر ، فحجية كل منهما مقيدة بهذا النحو أي مقيدة بكذب الآخر يمنع عن فعلية كلتا الحجتين بنحو يلزم التنافي في اطلاقات دليل الحجية ، وعليه فالشرط الأول محفوظ ، اما على مسلك المشهور القائل ب تقوم الحجية بالوصول – ولو اجمالاً – وإن الاحكام الظاهرة تتعارض في

مرحلة الوصول فلأن الوسائل من هاتين الحجتين أحدهما ، ولا يمكن ان يصلان معاً للملکل کذب أحدهما اجمالاً فالمعلوم بالاجمال واحد لا أكثر وبذلك تكون الحجة هي لمن وصل موضوعها وهو كذب الآخر وبه ينتفي التعارض في البین وحيث لا تعيّن للوسائل فتكون الحجية اجمالية ومثل هاتين الحجتين المشروطتين لا يلزم منه اجتماع الحجتين الفعليتين وهذا هو الشرط الأول ، إذ بمجرد كذب أحدهما ارتفع الآخر لتعيينه للسقوط.

ولك ان تقول : انهم في حكم حجية واحدة عند المشهور لأنها متقومة بالوصول ، إذ الوصول بشرط واحد لا وصولين.

اما على مسلك السيد الشهید (قده) من ثبوت الاحکام الظاهرية واقعاً كالاحکام الظاهرية ، فكذلك لا محذور في البین لعدم المانع من اطلاق دليل الحجية لكل منهما مشروطاً بكذب الآخر حيث يحتمل كذبهما معاً ، وهو لا يمنع عن صحة التمسك باطلاق دليل الحجية لاثبات الحجتين المشروطتين اللتين يعلم اجمالاً بتحقق شرط أحدهما ، إذ بمجرد وصوله ارتفع شرط الآخر ، فالوسائل هو الجامع ، (أحدهما) وهي حجية واحدة والآخر قد يكون صادقاً ، فأحد الدليلين لا بد منه ، وبالتالي لا اجتماع للحجتين الفعليتين في حالة واحدة ، فالشرط الأول تام ، وكذا الثاني إذ لا محذور في جعلهما كذلك حيث لا دور ولا لغوية غير معلوم الكذب لا تعيّن له فلا موضوع متعين للحجية التخييرية ، ولا بد ان يكون في معلوم

كذبه لا تعين فأيهما هو؟ ونسبة العلم الاجمالي اليهما على حد واحد، فلا يصدق ان هذا هو معلوم كذبه لنا.

الا ان يقال بأن كليهما حجة وهذا خلف الفرض، فلا يصلح ما هو موضوع الحجية لغير المعلوم بالاجمال كذبه، وهذا مختص بمورد التضاد في الضدين اللذين لهما ثالث، لاحتمال كذبهما معاً.

والشرط الثالث متوفّر أيضاً، وهو عدم التعارض بين اطلاقي دليل الحجية لأن اطلاق دليل الحجية في هذا الفرض لفرض كذب الآخر لا يشمله دليل الحجية حيث لا يشمل دليل الحجية حال كذب الآخر فلا تعارض في اطلاق دليل الحجية مع اطلاق الآخر في حال كذبه وهو حال عدم حجيته.

كما لا تنافي بين هذه الحجية المشروطة في أحد الطرفين والحجية المطلقة في الطرف الآخر، لأن الحجية المشروطة لا تصبح فعلية في أحد الطرفين تعيناً إلا إذا علم بكذب الآخر تعيناً، ومع كذبه لا موضوع للحجية المطلقة فيه حتى تتنافى مع الحجية المشروطة، فالشرط الثالث محفوظ.

والشرط الرابع: فإن الأخذ باطلاق دليل الحجية تام لأنه عرف في فكل من الخبرين بعنوانه التفصيلي التعيني مشمول باطلاق دليل الحجية، أي حجية كل منهما في حال سلامته عن المعارضه، فيؤخذ باطلاق دليل الحجية غير المعارضه.

وقد يقال: بمقتضى الشرط الثاني بعدم معقولية جعل الحجية إذ قد يتوجه عدم توفره، وذلك لأنه لو أحرز شرط هذه الحجية وهو كذب الآخر المعين خرج

المورد عن التعارض ودخل في باب دوران الأمر بين الحجة واللاحجة وإن لم يحرز كذب أحدهما تعيناً لم تبق فائدة لجعلها إذ لا يحصل علم بالمنجز شرعاً حيث لا تحرز فعلية أي من الحكمين المتعارضين.

قلت: هو توفر هذا الشرط وهو معقولية جعلها لأن فائدة هذه الحجية إحراز حجية أحد الدليلين أجمالاً حيث يعلم بكذب أحدهما فيعلم أجمالاً بفعلية أحدهما، وهذا الأمر زائد لم يكن محرزاً لولا الحجية المشروطة؛ إذ مفاد الدليلين يحتمل كذبهما معاً، وليس كالمتناقضين حيث أن فرض كذب أحدهما مساوٍ لصدق الآخر، والنتيجة الفقهية هي نفي الثالث، فيمكن للفقيه أن يفتى بعدم الثالث استناداً إلى هذه الحجية التخميرية.

وقد ذكر المشهور أنه لا يمكن نفي الثالث، وان كان القدماء حكموا بنفي الثالث، وبعد احراز الشرط فاحراز الجزاء أجمالاً وهو ان أحد الدليلين حجة لا انهما خارجان عن الحجية، وفائدة اثبات الحجية الاجمالية اننا ننفي الاباحه والاستحباب فنفي الثالث يكون له اثر التزامي فتوائي وقد يكون له اثر عملي في بعض الموارد مثل أنه لا يمكن للمكلف ان يعمل تارة ويترك أخرى لعلمه بمخالفه الحجية الاجمالية لأنه أن فعل سيكون قد خالف الترك ولو ترك يكون قد خالف الفعل لو كانت الحجة هي الفعل، وتكون فائتها نفي الثالث وله اثر عملي والحجية فائتها نفي هذا الثالث، ولو لم تكن الحجية الاجمالية ثابتة فقد نتحمل كذبهما معاً فلا يوجد ما ينجز لنا ولو في مرتين، عدم امكان الفعل في مرة والترك

في أخرى إذ لا يوجد علم اجمالي وجداً نهائياً أحدهما صادق لأنهما ضدان لهما ثالث يتحمل كذبهما، ولو حكمنا بالتساقط وعدم الحجية الاجمالية فلا علم اجمالي وجداً نهائياً ولا علم اجمالي بالحجية ينجز لنا عدم جواز الفعل في مرة والترك أخرى ولو اثبتنا الحجية الاجمالية فنتيجه قيام العلم الاجمالي بالحجية على الوجوب أو الحرمة وأثره من حيث الالتزام واضح إذ لا يمكنه الالتزام بغير الوجوب والحرمة ومن حيث العمل ما قلناه لا يمكنه أن يفعل تارة ويترك أخرى لعلمه بأنه خالف الحجية على الالتزام المعلومة بالاجمال، وبذلك يمكن تخريج الحجية الاجمالية على نفي الثالث لو كانا ضدان لهما ثالث وأثره ما ذكر لو كان له أثر.

وبهذا يتلخص عما تقدم:

ان مقتضى الأصل الأولي في اقسام التعارض وهي التعارض بالذات على نحو التناقض، بحيث ان كذب أحدهما يستلزم صدق الآخر، فإن القاعدة فيه هي التساقط المطلق، إذا لم يكن استفادة الحجية التخييرية، إما لعدم معقوليتها، إذ على تقدير صدق الدليل لا حاجة إلى إثبات الحجية له بل يكون إثباتها لغواً كما في صل، ولا تصل كما في بعض أقسام التقييد السبعة، واما عدم امكان استفادة الحجية التخييرية في بعضها الآخر، وهذا في التعارض والتضاد لما لا ثالث لهما.

والتضاد بالذات بين الدليلين كما في صل الجمعة وتحرم الجمعة حيث يمكن تقييد أحدهما بكذب الآخر لعدم استلزمته صدق الأول، لأنك ان تكون صلاة

الجملة مستحبة حيث تجعل كذبها معاً، وهذا يعني ثبوت الحجية في الجملة بقدر نفي الثالث، فلا يثبت الاستحباب ولا الاباحة ولا الكراهة في المثال المقدم، أو يثبت وهذه ثمرة التقييد بكذب الآخر في مورد التضاد لما لهما ثالث.

والعارض بالعرض كما لو علم من الخارج ان أحد الدليلين كذب، فمقتضى الصناعة كان حجية المدلولين الالزاميين سواء كانا مطابقين أو التزاميين، الا انه خلاف الارتكاز العرفي والاستفادة العرفية حيث لا يمكن التفكيك بين الدلالة الالزامية والدلالة المطابقية وبهذا يكون مقتضى القاعدة هو التساقط كما لو فرض العلم بصدق أحد المقادين كان كفرضية التناقض التي حكم فيها بالتساقط لجريان ما ذكر في ذاك القسم حرفًا بحرف، وإذا فرض عدم العلم بصدق أحد المقادين كان كفرضية التضاد التي ثبت فيها الحجية التخيرية في الجملة باليان المقدم.

هذا كله يمكن اثباته لو كان دليل الحجية العام دليلاً لفظياً تعبيدياً فمقتضى القاعدة هو التساقط إلا في مورد التضاد حيث يمكن شمول اطلاقه للدلائل المعارضين بنحو مشروط كل منها بكذب الآخر، إلا ان هذا مجرد افتراض والواقع ليس هو ان دليل الحجية العام لفظياً تعبيدياً، بل هو دليل لبني متمثل بالسيرة العقلائية أو أدلة لفظية تدل على حجية بعض الامارات كآية النبأ، فإنما هي امضاء للسيرة العقلائية ولا يوجد فيها أي مطلب أكثر مما تقرره السيرة عند العقلاء والسيرة لا تقتضي هذا النحو من الحجية التخيرية، والروايات القطعية بين ما لم

يصرح فيه بكبرى الحجية وإنما قدرت الكبرى (الحجية) باعتبار مركوزيتها وكما في مثل العمري وأبنه ثقтан فما أديا إليك فعني يؤديان ، والمفروض عدم وفاء الكبرى المذكورة لاثبات الحجية التخيرية بالنحو المذكور.

وبين ما لم يصرح بها ولكن سياقه امضاء ما عليه البناء العقلائي فلا اطلاق فيه أوسع مما عليه السيرة العقلائية نفسها.

وبهذا يظهر أنه لا تثبت الحجية في الجملة في تمام موارد التعارض.

وبهذا تكون نتيجة المشهور وهي التساقط وعدم الحجية ولو بنحو مشروط هي الصحيحة بعد ما كان دليلاً للحجية لبّاً ، وما تقدم من ثبوت الحجية المشروطة بكذب الآخر إنما تصح بناء على كون دليلاً للحجية العام لفظياً له اطلاق وحيث لا يشمل باطلاقه كلا الدليلين المتعارضين فيشملهما شمولاً مشروطاً بكذب الآخر، وعدم التمسك باطلاق دليل لا يستلزم رفع اليد عن أصله لأن الضرورات تقدر بقدرها فترفع اليد عن اطلاقه فقط ويؤخذ به بالنحو المذكور.

القول الثالث: الذي ذكره المحقق العراقي (قده)

اما القول الثالث: الذي ذكره المحقق العراقي (قده) فهو على ما في تقريرات بحثه حيث فصل بين كون الخبران متنافيين في مدلوليهما فيحكم بالتساقط المطلق وافقاً مع المشهور، وبين ما إذا كان التنافي لا بين المدلولين بل بين الخبرين حيث علم

بكذب أحد الرواين المستلزم للدلاله كل منهما باللازمه على كذب الآخر فحكم فيه بالحجية وتنجز مدلوليهما على المكلف.

وقد أفاد في بيان ذلك : ان كل واحد من الخبرين وإن كان يكذب الآخر بالالتزام إلا أنه لا دلاله فيه على عدم مطابقة مدلوله للواقع فلعل ما تضمنه من حكم ثابت في الشرع ولو بدليل آخر، وفي مثل ذلك لا تكاذب بلحاظ الحكم الشرعي بل التكاذب فيهما في الشهادة بلحاظ الدلاله الالتزامية، فالخبر الأول بمقتضى قاعدة كونه خبر ثقة فهو حجة فيما ينقل حكماً زامياً أو ترخيصياً، وإذا كان حجة فيجب الأخذ به لشموله لدليل الحجية لأنه خبر ثقة يحكي حكماً شرعاً ولا يعلم بكذبه واقعاً مجرد الدلاله الالتزامية الناشئة عن العلم الاجمالي بكذب أحدهما لأنه علم اجمالي بالكذب فهذا الحكم محتمل الصدق فيدخل في اخبار الخبر عن الحكم الشرعي حيث يحتمل ثبوته إذ لا علم وجداني بعدهه وبذلك يكون منجزاً باخبار هذا المخبر، إذ كل خبر محتمل الثبوت مؤداه لا يعلم تفصيلاً ان مؤداه غير موجود فهو حجة، وبعبارة ان كل خبر حجة في اثبات حكم منجز إلا إذا لم يكن يعقل جعل الحجية له وهو مورد العلم بعدم وجوده بالشرع.

فإن قلت : أنه يوجد علم اجمالي بكذب أحدهما.

قلت : ان العلم الاجمالي بكذب أحد الخبرين لا يوجب عدم تشريع الحكم – مؤداه – لا وجداناً ولا تعبداً لأن المدلول الالتزامي وهو كون الراوي كاذباً لا ان الحكم الواقعي غير موجود، نعم لو كان هناك علم وجداني بعدم وجود الحكم

ولا يشهد الخبر الثاني على عدم وجوده بل مدلوله الالزامي يقول هو كاذب، وهو لا يؤمن من ناحية ما ينجزه الخبر الأول بدلاته الالزامية ولا يثبت عدم التنجيز ليقع التعارض بلحاظ التنجيز والتعديل، فالمانع هو العلم التفصيلي بعدم وجود الحكم أو قيام حجة على التأمين واثبات نقيض لمنجزة الأول، فالراوي عن حكم شرعي حاكي عنه ومنجز لحكايته، ما لم يقطع بالعدم أو حجة شرعية تقوم بالتأمين عن هذا الحكم، وكلا الأمرين من الحكم القطعي العقلي والشرعى غير موجود.

فتحصل في موارد التعارض بين الروايتين بلحاظ حكم واحد دائر بين التنجيز والتعديل فيتساقط الحكمان، واما إذا كان الراوي الآخر لا ينفي حكم ما يرويه الراوي الأول بل يكذب اخباره وشهادته بدلاته الالزامية فقط مع احتمال كون مؤدى خبره مطابقاً للواقع حيث يكون أحدهما ينقل مطلباً أو حكماً آخر لا علاقة له بخبر الأول، فلا مانع من حجية كل منهما.

وبهذا يفصل العراقي (قده) بين روایتين متنافيتين تعديراً وتنجيزاً فحكم بالتساقط، وبين روایتين علم اجمالاً بكذب أحدهما من جهة الشهادة فقط لا المشهود عليه فحكم بعدم التتساقط، إذ لو أريد نفي الحكم الشرعي الواقعي الذي دل عليه الآخر، فقد عرفت عدم دلاته على ذلك، وأن أريد ايقاع المعارضة بينهما باعتبار الدلالة على عدم صدور الكلام المنقول للآخر ولو لم ينته الى نفي

ذات المدلول فيرد عليه: ان عدم الصدور بمجرده لا يترتب عليه تنجيز أو تعذير كي تقع المعارضة بينهما.

وهذا التفصيل غير تام وذلك: للايراد عليه تقضىً وحلاً

اما النقض: فيما لو تكاذب خبران صريحان بالطابقة كما لو أخبر أحدهما عن صدور كلام معين عن المقصوم وقال الآخر لم يصدر شخص هذا الكلام عنه، فإن لازم بيان الحقائق بقاء الدليل المثبت على الحجية، مع وضوح التعارض ارتكازاً وعقلاً في مثل هذا المورد، لكون هذا النحو من التعارض بنحو التناقض بينهما حيث يشهد أحدهما بصدور الخبر من المقصوم (عليه السلام) والآخر يشهد بعدم صدوره ولكن لا ينتهيان الى التعذير والتنجيز لعدم شهادة الآخر حينما يقول بعدم صدور الخبر من الإمام ان الإمام يقول لا يوجد حكم واقعاً، لأن عدم قوله لا يلزمه عدم الحكم واقعاً فقد يقوله إمام آخر فنفي الرواية الثانية لنفس شخص هذا الخبر لا تنفي الحكم، فهل يقبل العراقي (قده) بالحجية للرواية المثبتة للحكم بعد عدم المانع عنه إذ لا يوجد علم بعده وجداً ولا تعبداً إذ لا دلالة للرواية الثانية على انتفاء الحكم الشرعي فلا تؤمن عنه، فهذا نقض.

نقض آخر ذكره السيد الهاشمي (حفظه الله)

ووهنا نقض آخر ذكره السيد الهاشمي (حفظه الله) في مبحث درسه^(١):

وهو ان لازم كلام المحقق العراقي (قده) اننا لو علمنا بكذب الرواوى أيضاً، كما لو لم يرد عن الإمام لأن زمانه غير زمان الإمام (عليه السلام) ولكن احتملنا ان ما ينقله مطابق للواقع، فلا بد ان يكون حجة إذ لا علم وجداًني بعدم التجاوز ولا علم تبعدي ليقع التعارض بالتجاوز والتعديل بلحاظ حكم واحد، ويكون حاله حال العلم بخطأ الحاكم، فحكموا ان الحكم ليس بحجة لأن العلم طريق إذ لا موضوع للحجية ، ولكن لو علم بخطأ ما استند عليه الحاكم مع احتمال مطابقة حكمه للواقع، فوقع بحث بأن خطأ المستند هل يرفع حجية الحكم أو لا يرفع الحجية.

وهنا علم بكذب الرواوى، ويقصد بالكذب الأعم من الخطأ أو الحرام واحتمل بان الحكم ثابت في الواقع فلا بد ان تكون الرواية حجة ومن بعيد التزام المحقق العراقي (قده) بحجية رواية مع العلم التفصيلي بكذبها لمجرد احتمال ثبوت الحكم وهذا النقض أشنع من نقض السيد الشهيد (قده)^(١).

اما الجواب الحلبي : ان ما ذكره المحقق العراقي (قده) مغالطة وشبهة تحتاج الى حل، ووجه المغالطة أنه لا فرق في الموردين بالحكم بالتساقط في حال تنافي المدلولين إذا علم بكذب أحدهما، وفي حال كون المفادات يحتمل صدقهما كما لو علم بكذب أحد الروايتين.

(١) كون الرواى كذب هنا لا يعني أنه ليس بثقة إذ قد يخطأ الثقة

بيان حل هذه المغالطة : اما بناء على كون الخبر لا ينجز الحكم الواقعي ابتداء وانما ينجزه بالواسطة حيث ينجز ما هو الأثر الشرعي لمفاده كالبينة ، فأنها تنجز ما هو موضوع وجوب الاجتناب وهو ثبوت النجاسة فيثبت بها ما هو الأثر الشرعي وهو وجوب الاجتناب ، فما شهد به الخبر هو صدور الحديث عن المقصوم (عليه السلام) وهو موضوع الحكم الشرعي ، وهو الأثر الشرعي لما يشهد به ، وما هو موضوع الخبر هو حجية ظهور ذلك الخبر ، والخبر لا ينجز لنا الواقع وإنما ينجز ما هو موضوع حكم شرعي وهو حجية ظهور ذلك الخبر ، أي ينجز الحكم الظاهري لحجية الظهور الذي ينقله الثقة ، وحجية هذا الظهور هو ما ينجز الواقع لا ان نفس الحديث هو ما ينجز الواقع فالتمسك بحجية الظهور ينجز مدلول الظهور وهو الحكم الواقعي ، ومن دون توسيط الظهور لا ينجز الحكم الواقعي وانما ينجز الحكم الظاهري - حجية الظهور - الذي ينجز الواقع ، فمثلا الخبر الدال على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فهو ينجز حجية هذا الظهور والظهور حكم ظاهري ، وهو ما ينجز الواقع - وجوب الدعاء عند رؤية الهلال -

وعلى هذا الحكم الذي ينجز الرواية ما هو موضوعه وهو صدور الحديث عن المقصوم تنبئه الرواية الثانية لأنها تبني ان تكون هي كاذبة وتجعل الأولى هي الكاذبة بالدلالة الالتزامية ، فتدل على ان موضوع حجية الظهور غير موجود إذ أن الأولى هي الكاذبة لأن الفرض أننا نعلم بكذب أحدهما فتتشكل بضم هذا العلم الإجمالي دلالة التزامية ان موضوع ما تخبر به الرواية الثانية غير موجود وبالتالي

الوسط في علم الأصول

(٢٣٦)

فهي تؤمن بما تنجزه الأولى وهو الحكم الظاهري فيقع التنافي بين المنجزية والمعذرية لحجية نفس ذلك الظهور وهو تناقض في التنجيز والتعذير لنفس الحكم الظاهري - حجية الظهور - فيتساقطان.

ولك ان تقول ان ما تنجزه الأولى بالواسطة - بواسطة حجية الظهور - تنفيه الثانية وتؤمن عنه ، فلا مجال للتمسك بحجية الظهور في الأولى ، وذلك أنه ان أريد بتنجيز الواقع من دون واسطة فهو خلف هذا البناء.

وأن أريد تنجيزه مع الواسطة فهو مؤمن عنه بالدلالة الالتزامية للأخرى .
اما لو لم نقبل هذا البناء وان الرواية تنجز الواقع ابتداءً وبلا توسیط فقد يشكل الامر حيث لا تمسك بدلیل حجية الظهور بل يتمسك بنفس دلیل حجية الرواية ابتداءً ويكون على هذا المبنی اثبات الظهور - ظاهري لا واقعي - لأن المدلول الالتزامي لكل منهما لا ينفي وجود الحكم واقعاً ، لما من ان تکذیبه للرواية لا يستلزم کذبه للحكم الواقعي ونفيه ليكون مؤمناً بما ينجزه المدلول المطابق للأخر ، ومجدد دلالته على کذبه لا تسقطه عن الحجية لأن الحجية غير مقیده بعدم الكذب واقعاً أو بعدم قيام حجة على کذبه وانما الامارة حجة مطلقاً غایة الأمر لا تعقل ثبوتها في موارد العلم الوجداني بالخلاف الذي يكون حجة ذاتاً كما هو محقق في محله.

ولكن: أنه يمكن التأمين بما تنجزه الأولى ، ولكن لا بخصوص الرواية الثانية بل بضمها الى الرواية الأولى عن طريق الجمع بين المدلولين الالتزامي

للرواية الأولى والثانية وبه يثبت التأمين عن الواقع الذي تتجزه الأولى، وتنجز

الواقع يتوقف على ثبوته وثبوته له شقان :

الشق الأول : ثبوت الحكم مع صدور الحديث المثبت له عن الموصوم عليه السلام ، وهو الثبوت المقرن بصدور الحديث عنه ، وهذه حصة منه.

الشق الثاني : ثبوته ولو لم يصدر الحديث عن الموصوم ، وهو الثبوت غير المقرن بهذا الصدور ، بمعنى ثبوته ولو لم يكن الحديث صادراً عن الموصوم كما لو ثبت بدليل آخر أو حديث آخر ، وبهذا يكون للحكم الواقعي حالتان ، حالة ثبوته المقرن بهذا الحديث ، وثبوته غير المقرن به.

وعلى هذا فالحصة الأولى تنتفيها الدلالة الالتزامية للرواية الأخرى لأنها تقول ان الأولى كذب ، وأنه لم يصدر من الموصوم فالمقيد بهذا القيد – الصدور – يكون كذباً لانتفاء المقيد بانتفاء قيده.

والحصة الثانية : المجردة عن القيد والثابتة برواية أخرى غير الثانية فتنتفيها نفس الرواية الأولى ، فإن الثقة حينما يشهد بصدور الحديث عن الموصوم فهو يشهد بأنه من الحصة الأولى – المقرنة بصدور الحديث – لأنه يشهد بالقيد فلا حالة يشهد بالمقيد وتحققه وأنه بلا قيد غير موجود ، وبالتالي إن المقيد بلا قيده غير موجود ولا زمه العقلي عدم ثبوته من غير الحصة المقيدة.

وهنا فإن انتفاء كلتا حصتي ثبوته ، يكون بالجمع بين الدلالتين الالتزاميتين للرواية الأولى حيث تنتفي الحصة المجردة عن القيد – المقرن – فيما تنتفي الدلالة

الالتزامية للرواية الثانية حصة المقرونة بالقيد، وبالتالي تنفي كلتا حصتي ثبوت الحكم ويؤمن عنه، وبذلك انتهيا الى التأمين عن حكم واحد فيتعارضان ويتساقطان فكما انتهى الحال الى التعارض بنحو التناقض في التجيز والتعذر، فيما لو تنافيا الخبران من حيث مدلوليهما، انتهى الحال هنا الى التناقض تجيزاً وتعذيراً، ولكن بتوسيط دلالتين التزاميتين لكل من الروايتين، مجموع الدلالتين الالتزاميتين يؤمنان عن الحكم المنجز، وبهذا لا فرق بين الحالتين إذ لا فرق بين ان يكون التنافي بين نفس المدلولين المطابقين، وبين ان يكون بين المدلول المطابقي لأحدهما والمدلولان الالتزاميان معاً تنافياً، ففي كليهما لا يشملهما دليل الحجية العام.

يضاف الى ما تقدم أنه لا اشكال في كون البناء العقلائي القاضي بالحجية وهو من باب كاشفية الامارة وطريقيتها لا من باب التبعد إذ لا تبعد عند العقلاء والبناء العقلائي لا يرى انفخاً الكاشفية في الخبر الذي له معارض بالكاشفية بقوته فلا موضوع للحجية لأن ملاك الحجية ليس هو الامارية والكاشفية ومع المعارض في الكاشفية فلا يؤخذ بالخبر الأول بل بلاحظ الحكم الشرعي أو كانت الكاشفية لا مقتضى لها فإن الحجية ملاكها الكاشفية ومع فقدها أو معارضتها بما هو في قوتها، و مجرد احتمال ثبوتها في نفسها لا ربط له عند العقلاء في بنائهم، فهذا التفصيل عن العراقي غير صحيح.

وه هنا يمكن ان يلاحظ على البيان الثاني ، بأن نفي حصتي الحكم بالدلائلتين الالتزاميتين للخبر الأول والثاني ، انا يكون فيما هو ثابت لخصوص الدليلين المعارضين والذى منشأ الدلالة الالتزامية لكل منهما هو العلم الاجمالى بكذب أحدهما وعليه فلا يوجد ما ينفي حصة الحكم غير المفرونة بالتصدور لأنها خارجة عن دائرة العلم الاجمالى الذى به تشكلت الدلالة الالتزامية لكل من الروايتين ، فهذا الجواب لا يحل الشبهة لاحتمال كون الحكم ثابتاً واقعاً بغير الرواية التي تكذبها الرواية الأولى ، ومن هنا يحتاج لنفيه بأصل البراءة حتى يمكن نفي الحصة غير المقيدة ، واما المقيدة فتنهى بالدلول الالزامي للرواية الثانية .

والبيان مبني على كون الدلالة الالتزامية تنفي وجود ما علم واقعاً مطلقاً مع أن الأمر ليس كذلك وانما تنفي وجود الحكم واقعاً بمقدار ما تثبته الرواية المقابلة ، للعلم بكذب أحدهما المستلزم للدلالة كل منهما بالملازمة على كذب الآخر لا كذبه وغيره ، فتامل .

ولعل وجه التامل هو ان وجود الحكم واقعاً إذا لم ينف بالدلول الالزامي للرواية المثبتة فأنه يسقط عن الحجية إذ لا أثر له بعد فرض عدم ثبوت الحكم في الرواية الثانية بدلولها المطابقى ، فلا فائدة في نفيه بالدلول الالزامي للأولى ، إلا إذا قلنا أنه يكذبه وغيره ، وهذا معناه إدخال طرف آخر بالمعارضة لم يكن داخلاً في مرحلة المدلول المطابقى .



نظريه نفي الثالث

لو علم بأن بين الدليلين المتعارضين مدلول مشترك فيؤخذ بهما ويسقطان بلحاظ مدلوليهما المتعارضين فيهما كما لو دل الأول على الحرمة دل الثاني على الوجوب، حيث يشتراكان بنفي الإباحة بلحاظ مدلوليهما الالتزامين فيشتراكان فيه، فلا موجب لسقوطهما واما يسقطان في اثبات الوجوب بالخصوص او في اثبات الحرمة بالخصوص، ويؤخذ بهما في نفي الإباحة، وهذا اما يكون في موارد الضدين اللذين لهما ثالث لاحتمال كذبهما معاً حيث يكون الثالث مدلول لهما معاً إذ كل منهما له مدلول مطابقي ومدلول التزامي فيتعارضان بمدلوليهما المطابقين لا في الالتزامين حيث يتواافقان فيهما وبها ينفي الثالث، ويكون الأخذ به على القاعدة، فهل يمكن نفي هذا الحكم المخالف في مفاده مع مفاد كلا الدليلين المتعارضين فيما إذا لم يكن يعلم بصدق أحدهما أو لا يمكن ذلك؟ حيث يجوز الالتزام بحكم ثالث مخالف لفاديهما إذا أقتضى الأصل ذلك.

وهنا بيانان لنفي الثالث:

البيان الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قده): ان تكاذب الدليلين اما يقتضي العلم بكذب أحدهما، وهو ما يسقط عن الحجية واما الآخر وهو غير المعلوم كذبه فلا وجه لرفع اليد عنه، وهذه الحجية وإن كانت غير مفيدة بالقياس الى كل من المدلول المطابقي منهمما لعدم تعين هذه الحجية في أحد الطرفين، إلا إنها مفيدة بلحاظ المدلول الالتزامي، وهو نفي الثالث واما نفي المدلول المطابقي للأول

بالمخصوص - كالوجوب - أو نفي المدلول المطابقي للأخر - كالحرمة - فلا يمكن لأنه من الترجيح بلا مرجع^(١).

وهذا البيان غير تمام: لأنه ماذا يراد من بقاء حجية أحدهما غير المعين أن أريد به أحد المفهومين أي الجامع بينهما أو أحدهما المصدقى - الفرد المردد - فهو غير موجود، والأول ليس فرداً ثالثاً للخبرين مشمولاً بدليل الحجية العام على ما تقدم بيانه.

وأن أريد حجية غير معلوم الكذب من الدليلين بوجوده الواقعي فهو غير معين في تمام الموارد وقد تقدم تفصيله، فلا يتم فيما إذا كان العلم الإجمالي بالكذب ناشئاً من مجرد التعارض بينهما وتنافي مدلوليهما، فلو كانوا معاً كاذبين فلا تعيين للكاذب فيهما واقعاً فلا يعقل جعل الحجة إذ لا موضوع لما بين بأن نسبة العلم الإجمالي بالكذب لهما على حد سواء.

ويكن لصاحب الكفاية أن يحيب بأختيار الأول وكفاية الحجية الإجمالية - بعنوان أحدهما - يثبت مدلولهما الالتزامى وهو غير مردد بينهما بل هو مما توافقا عليه المدلولان المطابقين.

البيان الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قدره)

(وحاصله): من ان الدلالة الالزامية وإن كانت تابعة للمطابقية ذاتاً، ولكنها غير تابعة لها حجية، لأن كل من الدلالتين فرد مستقل عن الآخر بالنسبة لدليل الحجية العام، فإذا انعقدت الدلالة المطابقية ذاتاً انعقدت الالزامية أيضاً، وبسقوط الأولى عن الحجية للمعارض لا يستوجب سقوط الدلالة الالزامية وخروجها عن اطلاق دليل الحجية ما لم يكن من ثمة محذور من بقائهما على الحجية. وعليه فيكون نفي الثالث بالدلالة الالزامية لكل من الدليلين المعارضين لأن التعارض بينهما بلحاظ مدلوليهما المطابقين واما الثالث فكلاهما متفقان على نفيه بحسب الفرض.

وهذا الوجه غير تام لعدم قبول كبرى بعدم التبعية لأن الصحيح هو تبعيتها في الحجية، وهذه الكبرى تظهر ثرتها في موارد كثيرة فلا بد من تصحيحها في المقام.

تبعية الدلالة الالتزامية حجية للدلالة المطابقة

وقد ذكرت تقريرات متعددة لعدم التبعية :

التقريب الأول : ما ذكره الحق الخوئي (قده) وهو يتألف من نقض وحل ،
النقض ببعض الموارد الفقهية التي يتلزم المحقق النائيني (قده) على عدم ثبوت
اللازم بعد سقوط المدلول المطابقي وهذه النقوض هي :

منها : لو وقعت قطرة بول على ثوب مثلاً وقامت البينة على ذلك وعلمنا
بكذب البينة وعدم وقوع البول ولكن احتملنا نجاسة الثوب بشيء آخر كوقوع
قطرة دم مثلاً ، فهل يمكن الحكم بنجاسة الثوب لأجل البينة المذكورة باعتبار ان
الاخبار عن وقوع البول على الثوب اخبار عن نجاسته لكونها لازم وقوع البول
عليه ، وبعد سقوط البينة عن الحجية في المزوم - للعلم بالخلاف - لا مانع من
الرجوع اليها بالنسبة الى اللازم ولا اظن يتلزم به فقيه.

منها : لو كانت الدار تحت يد زيد واودعها عمرو وبكر فقامت بينة على
كونها لعمرو وبينة أخرى على كونها لبكر ، وبعد تساقطهما في مدلولهما المطابقي
للمعارضة ، هل يمكن الاخذ بهما في مدلولهما الالتزامي والحكم بعد كون الدار
لزيد وانها مجهول المالك ؟

ومنها : ما لو أخبر شاهد واحد بكون الدار في المثال السابق لعمرو وأخبر
شاهد آخر بكونها لبكر فلا حجية لواحد منهما في مدلوله المطابقي - مع قطع
النظر عن المعارضة - لتوقف حجية الشاهد الواحد على انضمام اليمين فهل

يمكن الأخذ بدلولها الالتزامي لأنها بلحاظ زيد بينة قامت من شهادة عدلين ، والحكم بعدم كون الدار لزيد لكونهما متواافقين فيه ، فلا حاجة الى انضمام اليمين ؟ ومنها : ما لو أخبرت البينة عن كون الدار لعمرو واعترف عمرو بعدم كونها له فتسقط البينة عن الحجية لكون الاقرار مقدما عليها ، كما أنها مقدمة على اليد وبعد سقوطها عن المدلول المطابقي للاعتراف هل يمكن الأخذ بدلولها الالتزامي وهو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده ؟

إلى غير ذلك من الموارد التي لا يلتزم بأخذ اللازم فيها فقيه أو متفقه .
والحل : ان الاخبار عن الملزم وان كان اخباراً عن اللازم الا انه اخباراً بقدره أي ليس اخباراً عن اللازم بوجوهه السعي بل اخبار عن حصة خاصة هي لازم له فأن الاخبار عن وقوع قطرة بول على الثوب ليس اخباراً عن نجاسة الثوب بأي سبب كان بل اخبار عن نجاسته المسببة عن وقوع البول عليه وبعد العلم بكذب البينة في اخبارها عن وقوع البول على الثوب يعلم كذبها في الاخبار عن نجاسة الثوب لا محالة ، واما النجاسة بسبب آخر فهي وإن كانت محتملة الا انها خارجة عن مفad البينة رأساً .

وفي المقام ، الخبر الدال على الوجوب يدل على حصة من عدم الاباحة التي هي لازمة للوجوب لا على عدم الاباحة بقول مطلق ، والخبر الدال على الحرمة يدل على عدم الاباحة الازمة للحرمة لا مطلق عدم الاباحة ، ومع سقوطهما عن

الحجية في مدلوليهما المطابقي للمعارضة يسقطان عن الحجية في المدلول الالتزامي أيضاً وكذا الحال في سائر الأمثلة التي ذكرناها^(١).

وبالإمكان المناقشة في كل من النقض والخل

اما فيما يتعلق بالنقض فيرد عليه:

أولاً: ان كل النقوض تشتراك في ان المشهود به من قبيل البينة أو غيرها هنا هو الموضوع الخارجي المحسوس القابل لوقوع الشهادة عليه، واما اثره وما يترب من الحكم بالنجاسة أو الملكية فلا يمكن اثباته باعتباره مدلولاً التزامياً للبينة، لأنه أمر حدسي استنباطي لا يناله الحس حتى تقع عليه البينة كما تقع على موضوعه الخارجي، والحكم لا يمكن اثباته بالبينة حتى اذا اثبتت موضوعه بالمطابقه اثبتته بالالتزام فهو ليس مدلولاً للبينة ليثبت بها، والحكم انا يثبت واقعاً بدليله الوارد في الشبهة الحكمية وثبتواً ظاهرياً في مورد الشهادة بدليل الشهادة، ومعنى ذلك ان ترتبه كأثر شرعي انا يكون مصححاً للحجية لا مدلولاً التزامياً للمشهود به والبينة انا ثبت موضوع هذا الحكم، صغرى هذا الحكم، وتنجزه يحتاج الى ضم الكبرى واحرازها إليه، فلو أحرزت الكبرى وتحقق الصغرى بقيام البينة عليها تنجز الحكم على المكلف، والشهادة لا تشهد بالحكم وترتبه انا هو مصحح جعل الحجية للبينة، إذ حجية كل شيء بما يترب عليه من أثر وإنما فهو ليس

حجّة ، وهنا ترتب الأثر هو مصحح لجعل الحجّية للبيّنة وليس مدلولاً انتزاعياً لها

— للمشهود به —

وعلى هذا إذا أريد تطبيق دليل حجّية الشهادة في موارد النقض على المدلول الالزامي للبيّنة ابتداء فهو ليس موضوعاً آخر للدليل حجّية الشهادة بمعنى إذا أريد احراز الحكم بالبيّنة ابتداءً فان هذا لا معنى له ، إذ البيّنة لا تشهد على الحكم الذي هو أمر حدسي غير حسي فلا يقع تحت الحس لتشهد به.

وان أريد تطبيقه على موضوعه وما شهدت به — كالملاقة — وهي الموضوع الخارجي الذي قامت البيّنة عليه — لأجل ترتب آثارها فالمفروض سقوطه بالعلم الوجданى بالمعارضة.

وان أريد تطبيقه بلحاظ الجامع بين ذلك الموضوع الخارجى وغيره ، بدعوى اخلال الشهادة بالملاقة مع البول الى الشهادة على جامع الملاقة والشهادة بالخصوصية والساقط من هاتين الشهادتين الثانية لا الاولى.

جوابه : ان الشهادة بالجامع شهادة تضمنية تحليلية ، وقد تقدم ان حجيتها ضمنية أيضاً ، فتسقط مع سقوط المطابقية ، وكيف ولو تم ذلك وبقيت الحجّية لامكّن اثبات كل شيء بالشهادة الكاذبة على أي شيء لانخاللها الى الشهادة على الجامع بينه وبين الشيء المراد اثباته — لو كان جاماً انتزاعياً — فتكون حجّة في اثبات الجامع ، وبنفي ذلك الفرد المعلوم كذبه يتعين الآخر لا محالة ، وهذا واضح البطلان ، هذا أولاً.

وثانياً: ان بعض هذه النقوض ليست من باب سقوط المطابقية بل من باب عدم ترتيب الأثر عليها، لعدم توفر شروط الحجية كلها، كما في النقض الثالث، والمدعى عند القائل بالتبعية سقوط الدلالة الالتزامية بسقوط المطابقية، لا توقف حجيتها على حجية المدلول المطابقي وترتباً أثر شرعي عليه بالفعل.

هذا وي يكن للسائل بعدم التبعية ان يحيب بأن ما ذكر من النقوض هي آثار شرعية، واثباتها لا يكفي الا باحراز موضوعها بالدلالة المطابقية وهي ساقطة إما بالمعارضة أو العلم الوجданى بالخلاف، وعليه فلا يتنجز الحكم فهنا الأثر ليس مدلولاً التزامياً بل هو الحكم.

واما في موارد كون المدلول الالتزامي يكون موضوعاً لحكم شرعى، حيث تكون الشهادة على الملزم شهادة على اللازم، كما لو كان بين زيد وعمرو ملازمة، بحيث كلما جاء زيد كان عمرو معه، وبهذا فالشهادة على مجيء زيد شهادة على حياة عمرو ومجيئه، فلو شهدت على مجيء زيد ولم يكن عمرو معه فقد شهدت على موت عمرو وآثاره هي ابانته زوجته وتوزيع تركته، وحينما شهدت على ملازمة زيد فهي شهدت على موت عمرو بالملازمة، وهنا الساقط بالمعارضة هو مجيء زيد أو العلم بالخلاف اما الدلالة الالتزامية، فهي موضوع آخر لا دليل على كذبه إذ لعله ثابت في الواقع فالبينة هنا كأنما تشهد على موضوعين متلازمين، لا على موضوع واحد كالأمثلة المقدمة، فهنا لا مورد للنقوض المذكورة.

إلا إن هذه الموارد غير مرتبطة بحل البحث، لأنها تفترض ملازمة مسبقة بين الموضوعين قبل قيام البينة على واحد منهما، ولو لا هذه الملازمة، لما كانت الشهادة على الملزوم شهادة على اللازم.

واما فيما يتعلق بالحل، فإنه لا يتم في نفي الثالث لأن مدرك التمانع بنفي دليل الحرمة هي الاباحة، بل سائر الاحكام الشرعية، وعدم الاباحة هو مدلول التزامي للحرمة أو للوجوب، وليس حصة خاصة، وإنما هي ذات الاباحة للتمانع بينهما، فدليل الحرمة يدل على نفي الاباحة، وهذا اللازم هو ذات اللازم المقارن لأن برهان التلازم بين كل ضد ونقض ضده الآخر أو أي برهان آخر مر في مبحث الضد، فإنه يقتضي التلازم بين ذات الملزوم وذات اللازم، واما اللازم المقارن مع المدلول المطابقي الدال على الوجوب فليس داخلاً في طرف الملازمة لما ذكر بأن التمانع بين ذاتي الضدين لا بين الضد والضد المقارن، أي الاباحة المقارنة للوجوب، والمقارنة لا تكون مأخوذة في المدلول الالتزامي والمدلول الالتزامي هو ذات عدم الاباحة.

نعم قد تتشكل دلالة التزامية أخرى مقارنة حينما يجتمع عدم الوجوب مع الحرمة ولكنها دلالة ثانية وهي ما يدخل في المعارضة مع المدلول المطابقي، واما الدلالة الالتزامية الأولى - مدلولها ذات الضد - فهي باقية على الحجية فلا ينطبق عليها ملاك التعارض، ففي مورد نفي الثالث لا تكون الدلالة الالتزامية هي الحصة الخاصة المقارنة مع المدلول المطابقي.

وببيان آخر: ان عدم الاباحة المستفاد من المدلول المطابقي لدليل الوجوب مثلاً وان كان على تقدير ثبوت الوجوب مقارناً مع الوجوب الا ان دليل الوجوب يدل على عدم الترخيص أولاً، ببرهان التمانع واستحالة اجتماع الضدين وينتزع في طول ذلك ثانياً وبعد ثبوت المدلول المطابقي عنوان التقارن بينهما، وهو ما يدخل في المعارضة على التقارن لا الدلالة على عدم الترخيص.

وببيان ثالث: ان الضد اللازم للوجوب هو عدم الاباحة ولكن هل هو عدم الاباحة المطلق أو عدم الاباحة المقارن للوجوب؟ الصحيح هو الأول أي عدم الاباحة المطلق فمع وجود الوجوب يمتنع وجود جميع افراد الاباحة وليس فرداً معيناً وهو المقترب مع الوجوب، وهذا يعني ان لازم الوجوب هو مطلق الاباحة لا الاباحة المقارنة مع الوجوب.

فالملازمة منعقدة ومنصبة على طرفيين هما الوجوب وعدم الاباحة مطلقاً، وهو الطرف الذي انعقدت عليه الملازمة.

نعم بعد انعقاد الملازمة على الطرفين تكون عدم الاباحة المقارنة للوجوب وقد نشأت في مرحلة متاخرة عن انعقاد الملازمة بين الوجوب وبين عدم الاباحة مطلقاً وإذا هي ليست طرفاً للملازمة لأن ما هو طرف الملازمة هو المدلول الالتزامي وهو عدم الاباحة مطلقاً، وليس طرفها هو عدم الاباحة المقتربة مع الوجوب، ولعل هذا ثابت واقعاً.

ويلاحظ على هذا الجواب عن هذا التقرير

أنه رب الملازمة أولاً بين الوجوب مثلاً وبين عدم الحرمة مطلقاً، فيما جعل التقارن بين عدم الاباحة والوجوب لاحقاً على هذه الملازمة بعد انتزاع التقارن فهو لم يدخل طرفاً في الملازمة وذلك لا موجب له لأن التعامل هنا مع الدليلين المعارضين وكل منهما له مدلول التزامي بحدود ما يقرره الدليل، وليس الكلام في إطار عام ليقال بأن الوجوب ضده الاباحة وهو يلزمه عدمها بنحو مطلق، وهنا الوجوب بنحو مطلق يلزمه عدم الاباحة كذلك لا الوجوب الناشئ من الدليل الشرعي، وعليه فما هو طرف الملازمة هو عدم الاباحة المترافق مع الوجوب الثابت بدليله الشرعي كمدلول مطابقي، ولا نظر له إلى عدم الاباحة عن دليل الحرمة، نعم لو لم يتحدد بحدود دليل الوجوب لكان ملزماً لعدم الاباحة بنحو مطلق، فهذا الجواب تطويل للمسافة بلا موجب.

اللهم الا ان يقال بأنه في الأمور التكوينية من قبيل الصفرة فإنها تلزם عدم السواد الكلي لا تلزם السواد المترافق بالصفرة، فهذا الكلام يصح ويبقى الكلام في انسحابه على الأمور الاعتبارية من حيث النتيجة ممكن أو ليس بمحض؟

التقريب الثاني : لاثبات التبعية في الحجية، ان يقال: بأنه بعد سقوط الدلالة المطابقية تسقط الدلالة الالتزامية لأن الأولى هي المثبتة للثانية بمعنى أن الدلالة الالتزامية واقعها من دلالة المدلول على المدلول لا من دلالة نفس الدليل ولذا في موارد الدلالة الالتزامية تثبت المدلائل الالتزامية حتى لو لم يكن المخبر مطلقاً على الملازمة لأنه مجرد ثبوت المدلول المطابقي يثبت المدلول الالتزامي وأما الدال وهو

كلام المخبر فلا تعرض له للدلالة الالتزامية إذ لعله لم يطلع عليه والمطابقية هي الدالة على الالتزامية ومع عدم ثبوت الدال فلا مقتضى للدلالة الالتزامية فلا معنى لبقائها بعد سقوط موضوعها.

وببيان آخر: ان الدالة الالتزامية هنا من دلالة المعنى على المعنى وليس من دلالة اللفظ على المعنى، فهي دلالة التزامية عقلية، وهنا بحسب الحقيقة دالان ومدلولان، الكلام هو أحد الدالين، وله مدلول مطابقي والدال الآخر هو نفس المدلول المطابقي وله مدلول هو المعنى الالتزامي، لأن الملازمة عقلية تصديقية بين واقع المعنيين بوجوديهما الحقيقيين، ومع سقوط الدال اللفظي في اثبات مدلوله فلا يبقى دال على المعنى الالتزامي وهذا هو معنى التبعية في الحجية.

وفرقه عن التقريب السابق أنه يثبت توقف حجية الدالة الالتزامية على حجية الدالة المطابقية مضافاً إلى الملازمة وعدم الانفكاك، فيما التقريب السابق يثبت الملازمة وعدم الانفكاك.

الا ان هذا التقريب غير تام أيضاً: إذ لو أريد ان الدالة الالتزامية من دلالة المدلول على المدلول يعني ان الثبوت بين المدلولين واقعاً بينهما ويقتضي ان ما يكشف عن المدلول المطابقي يكون كاشفاً عن المدلول الالتزامي وبنفس درجة الكشف فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية مع بقائه ذاتاً كما لو أسقطه الشارع أو المعتبر عن الحجية، ولكن أصله باقٍ، أي أصل الكاشف التكويني باقٍ، ويكون

المدلول الالتزامي بنفس درجة الكشف موجوداً ولا موجب لسقوطه عن الحجية،
فلا يتم.

وإن أريد أن المدلول الالتزامي يثبت بثبوت المدلول المطابقي من دون نظر إلى الواقع، فيكون ثبوته تعبدياً فيتم ما قيل، فإنه لو لم يثبت المدلول المطابقي لا يثبت المدلول الالتزامي، ولكنه غير محتمل فإن الثبوت التعبدي للمدلول المطابقي ليس هو المثبت للمدلول الالتزامي والا صارت المداليل الالتزامية للأصول ثابتة لثبوت مدلولها المطابقي وجداناً، مع ان لوازم الأصول ليست بحجة، فما قيل من دلالة المدلول المطابقي على الالتزامي واضح البطلان لوضوح ان التعبد بشيء لا يلزمه التعبد بلوازمه.

وبهذا يكون المقصود من دلالة المدلول المطابقي على المدلول الالتزامي للتلازم واقعاً بينهما، وهو من دلالة المدلول المطابقي بوجوهه الواقعية على المدلول الالتزامي كذلك، وهذا المعنى يستلزم ان يكون للمدلول الالتزامي نفس درجة الكشف والظهور للمدلول المطابقي للتلازمهما واقعاً فتسري درجة الكشف نفسها بلحاظ المدلول الالتزامي، وسقوط الأول عن الحجية مع بقائه ذاتاً لا معنى لسقوط الآخر، فيبقى على الحجية إذ لا موجب لسقوطها عن الاعتبار، بعد سقوط الأولى وعدم اعتبارها شرعاً للمعارض أو أي سبب آخر فإن ذلك لا يعني عدم وجودها. فهذا البيان غير تام، وإنما توقف الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقية، كتوقف الحكم على موضوعه، وأنها متزعة ومتفرعة عليها.

التقريب الثالث : وهو ما أختاره السيد الشهيد (قده) ان ملاك ونكتة الحجية في الدلالتين واحد، فلا تبقى نكتة لحجية الدلالة الالتزامية إذا سقطت الدلالة المطابقية ،

وتوضيح ذلك : ان ملاك حجية خبر الثقة واخباره وحكياته هو أصله عدم كذبه بالمعنى الشامل لعدم الغفلة والاشتباه لا مجرد مخالفة الواقع ، وهنا الثقة قد أخبر عن المدلول المطابقي أنه لا يكذب للأصل ومقتضى وثاقته ان خبره قيمة احتمالية ولها أمارية وكاشفية وانها موافقة للواقع لا مخالفة له ، وهذه النكتة هي نكتة واحدة لا نكتتان بمعنى اننا لو سألنا الثقة هل أخبرت عن المدلول الالزامي فسيقول لا وانما اخباري بلحاظ المدلول المطابقي ، فلو كان كاذباً فلا شهادة لاخباره بلحاظ المدلول الالزامي ، بل له مدلول واحد وهو يستلزم المدلول الالزامي فليس له اخبار بلحاظ المدلول الالزامي ، فهنا كاشف واحد لا كاشفان.

نعم تسري نفس الكاشفية الى المدلول الالزامي لا كاشفية أخرى فلو أخطأ فلا توجد كاشفية بلحاظ المدلول الالزامي فالكاشفية واحدة والمنكشف متعدد فلو عارض الكاشف الواحد معارض وسقط بالمعارضة فلا يبقى كاشف عن المدلول الالزامي ، إذ لا كاشف له مستقل عن الكاشف المطابقي الذي سقط ، وعليه فلا كاشف بلحاظ المدلول الالزامي.

أو قل لا يوجد خطأ آخر بل له خطأ واحد ، ومرجع أصله حجية خبر الثقة هي أصله عدم كذبه (بمعنى الأعم الشامل للخطأ) فهو كذب واحد لا كذبان



بلحاظ كل مدلول، وإذا كان الكاشف واحد وقد ابلى بالمعارض فلا يكون كاشف آخر هو ما يعتبر عند العقلاء كما لا تبعد عندهم، ولو ثبت بالدلول الالتزامي لكان بملأ التبعد لا بملأ الكاشفية ولا بملأ عدم الخطأ.

هذه هي نكتة سريان التعارض الى ملأ حجية المدلول الالتزامي، وهو وحدة الكشف ويصح التعبير بسريان المعارضة الى الدلالة الالتزامية فتسقط كما سقطت المطابقية للمعارضة ولا كاشف آخر لتبقى الدلالة الالتزامية على الحجية الا مع القول بالتبعد وليس عند العقلاء تبعد ولا عند الشارع وقد أمضى ما عليه العقلاء .. هذا في الاخبار.

اما في الانشاء واصالة الظهور وارادة المعنى من اللفظ فهـي تحـكي انشـاء لا أخـباراً، فـأيضاً لا كـاشف عن الدلـالة الـالتزامية لأنـه إـنشاء وـاحـد لا إـنشاءـان نـعـم هو يـستلزمـ الآخرـ، وـبنفسـ الانـشاءـ، فـمنـ أـنشـأـ الزـامـ المـعـوضـ لـازـمـهـ تـلـكـهـ العـوضـ بـالـمـلـازـمـةـ، لـأـنـهـ إـنشـاءـ آخرـ مـسـتـقـلـ فـتـكـونـ مـنـ دـلـالـةـ المـدلـولـ عـلـىـ المـدلـولـ.

وـعـلـىـ هـذـاـ الـاسـاسـ صـحـ التـفـصـيلـ فـيـ التـبـعـيـةـ بـيـنـ الدـلـالـةـ الـالتزـامـيـةـ الـبـيـنـةـ عـرـفـاـ وـبـيـنـ الدـلـالـةـ الـالتزـامـيـةـ غـيرـ الـبـيـنـةـ -ـ العـقـلـيـةـ -ـ فـلاـ يـلتـزـمـ بـهـاـ فـيـ الـأـوـلـىـ وـذـلـكـ لـأـنـهـ لوـ كـانـتـ الدـلـالـةـ الـالتزـامـيـةـ بـدـرـجـةـ مـنـ الـوـضـوـحـ بـحـيـثـ تـشـكـلـ ظـهـورـاـ فـيـ الـكـلـامـ زـائـداـ عـلـىـ مـدـلـولـهـ الـمـطـابـقـيـ فـحـيـنـتـذـ يـكـونـ عـدـمـ اـرـادـةـ الـمـتـكـلـمـ لـهـذـاـ الـظـهـورـ فـيـ مـخـالـفـةـ أـخـرىـ إـلـاـ إـنـصـبـ قـرـيـنـةـ عـلـىـ عـدـمـ إـرـادـتـهـ هـذـهـ الـمـخـالـفـةـ زـائـدـةـ عـلـىـ مـاـ يـسـتـلـزـمـهـ عـدـمـ اـرـادـةـ

المدلول المطابقي فتكون مثل هذه الدلالة الالتزامية مستقلة على الدلالة المطابقية في

ملاك الحجية فلا تبعها لو سقطت المطابقية للمعارضة أو بالقطع بعدم ارادتها.

وهذا بخلاف المدلول الالتزامي العقلي إذ لا توجد دلالة أخرى سواءً في الاخبار بعدم الكذب أو في الانشاء بمعنى مخالفة الظهور.

وعلى هذا الاساس أيضاً صح التفصيل بين الدلالة التضمنية التحليلية

والدلالة التضمنية غير التحليلية لو كانت ارتباطية - كما في دلالة العام

المجموعي - فالأولى تسقط عن الحجية بعد سقوط المدلول المطابقي عن الحجية

لعدم لزوم خطأ آخر أو مخالفة زائدة عن سقوطها بينما الثانية تبقى على الحجية لو

سقط المدلول المطابقي ، فلو علم من الخارج بعدم إرادة العموم من العام المجموعي

للعلم بخروج فرد معين منه مع ذلك يصح التمسك به لأثبات الحكم على مجموع

الباقي ، كما هو الحال في العموم الاستغرافي وتخريجها الفني ان الدلالة التضمنية في

العام المجموعي وإن كانت ارتباطية ولكن مخالفة العام المجموعي بعدم ارادة شيء

من أفراده أشد عنایة وأكثر مخالفة من إرادة البعض منه فيكون مقتضى الأصل عدم

المخالفة الزائدة ، وهو معنى عدم التبعية.

ويلاحظ على ما ذكره من الدلالة التضمنية :

١ - أنه من السالبة بانتفاء الموضوع إذ لا يوجد تضمن في العموم المجموعي

ليبحث عن حجية الباقي من عدمه.

٢ - أنه لو تنزلنا عن الأول وقلنا بوجود تضمن فمن الواضح أن العموم المجموعي يكون النظر إلى المجموع من حيث المجموع لا نظر لها إلى أية مجموعة غير المجموع.

٣ - ولو كان له نظر إلى أية مجموعة فيكون هو نفس النظر إلى المجموع من حيث المجموع لا نظر آخر متضمن ليقال أنه بعدم إرادة شيء من أفراده أشد مخالفة .. ألم، وبعبارة أن لحاظ المجموع بما هو مجموع يبقى منحظاً مادام صدق المجموع باقياً وبالتالي يبقى على أصل الحجية إلا مع إرادة ما هو دون المجموع وصدقه، فتأمل.

التعارض بين أكثر من دليلين

تقديم ان مقتضى القاعدة هو التساقط سواءً أكان التعارض بملك التناقض أو التضاد أو العلم الإجمالي بكذب أحدهما بعد عدم مساعدة دليل الحجية اثباتاً على الحجية التخيرية، ولا يفرق حال النتيجة – التساقط – فيما لو كان التعارض بين أكثر من دليلين كما لو كان بين أدلة ثلاثة، كما لو تعارضت ثلاثة روايات أو رواية متعارضة مع روايتين أحدهما بملك التناقض والأخر بملك العلم الإجمالي، كما لو دلت رواية على وجوب رؤية الهلال ودللت الأخرى على وجوب الظهر من ظهر يوم الجمعة وعلمنا بكذب أحدهما، وعلمنا من الخارج بأن ظهر يوم الجمعة فيه صلاة الجمعة أو ظهر فهما متعارضان بنحو العلم الإجمالي، وصلاة الظهر متعارضة في روايتها لرواية وجوب رؤية الهلال بالتناقض فرواية صلاة الظهر تعارض رواياتان كل بملك مختلف عن الآخر.

وهنا يجري ما قلناه في المتعارضين من أن شمول دليل الحجية للجميع غير ممكن وبعضها تعيناً ترجيح بلا مرجع ، والتخيريه لا يمكن اثباتها من دليل الحجية العام كما تقدم، وهذا يجري في روايات ثلاثة متعارضة كما لو علم اجمالاً بكذب أحدها وهذا موجب لسقوطها جميعاً عن الحجية، لأن شموله لها جميعاً محال ولبعضها تعيناً ترجيح بلا مرجع ولبعضها تخيراً لا يساعد عليه مقام الابدات من دون فرق بين كون ملاك التعارض واحداً أو متعدداً كما مر؛ إلا مع افتراض خصوصية تقتضي تعين بعضها للسقوط على ما سوف يأتي البحث في انقلاب

النسبة، وما ذكر من التساقط لا يفرق فيه بين كون المعارضنة من جهة التنافي بين المدلولين أو من جهة التنافي بين الرواية كما إذا علم بكذب أحد الرواة وعدم صدور ما ينقله عن المقصوم (عليه السلام)، وبهذا يعرف أن مورد اختلاف النسخ في نقل الرواية تكون من باب التعارض أيضاً.

ولهذا تطبيق فقهى ذكره السيد الشهيد (قده) وهو تهافت النسخ للروايات المنقولة بالكتب الأربع، فإذا كان التهافت لكل نسخة نسخة من هذه الكتب لا تكون قطعية، فإذا وجد تهافت بين نسخة من كتاب ونسخة من كتاب آخر كرواية ذريح المعروفة في العصير العنبي المغلي قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : إذا نش العصير العنبي أو غلا حرم^(١) ، حيث نقلت في التهذيب بـ (أو) ونقلها صاحب الوسائل عن الكافي بـ (و) ونقلها صاحب البحار من الكافي بـ (أو) فيدعى حينئذ اختصاص التعارض بطريقى النسختين الواردتين في مقام تعين عبارة الكافي فيما يبقى نقل التهذيب سليماً عن التعارض إذ لا احراز لنسخة الكافي بعد تهافت نسخها الوائلة إلينا ، لا بالوجدان لعدم وجود النسخة بين أيدينا ولا بالطبع ، لأن أحد الطرفين وكلاهما معتبر ينافي الآخر فيسقطان عن الحجية في نقل الرواية عن نسخة الكافي ، فطريق الشيخ صاحب البحار ، صحيح إلى الكافي باعتبار مشائخه في نقلها عن الكافي وهم من العلماء والفضلاء العدول وهو ينقلها بـ

(١) الوسائل بـ ٣ من أبواب الاشربة المحرومة.

(أو) وصاحب الوسائل له سلسلة معتبرة من الثقة توصله بالكافى وهو ينقلها بـ (و)، فيصبح أمامنا طريقان معتبران أحدهما نقلها بـ (أو) والآخر نقلها بـ (و)، وبهذا يصبح أمامنا ثلاث طرق، طريق للتهذيب ولا اختلاف فيه ولا تهافت فيطمئن أنه نقلها (بالواو) وآخر للوسائل ينتهي للكافى فيه (أو) وثالث ينتهي للكافى بـ (و) فالرواية مبتدأها واحد ومتهاها ثلاثة.

وهنا هل يتعامل معها كثلاثة أدلة، حيث تسقط جميعها، او يتعامل مع الروايتين الناقتين عن الكافى معاملة المعارضين فيسقطان عن الاعتبار وتبقى رواية التهذيب سليمة عن المعارض، إذ لا يمكن اثبات نسخة الكليني لتهافت النقلين فلا يحرز ماذا قال الكافى وأنه نقلها بـ (أو) او بـ (و) فيتعارض الخبران الناقلان لنسخة الكافى فلا يثبت ما قاله الكافى ويبقى نقل التهذيب حجة بحيث لم يحرز ما يكون معارضًا له وكل دليل حجة ما لم يحرز معارضه.

فيما ذهب السيد الشهيد (قده) الى وقوع التعارض بين النسخ الثلاث كما لو كان نقل الوسائل والبحار عن الكافى بشكل واحد فيسقط الجميع فلا يثبت ماهي الرواية الصحيحة والتنتيجة تجري البراءة عن الحرمة الزائدة لنسخة (أو) حيث فيه حرمة زائدة تكون موضوعها أوسع حيث تتحقق بالنشّ أو بالغليان فأحدهما يكفي موضوعاً للحرمة كما لو نشّ ولم يغلِ بخلاف نسخة الواو فالحرمة موضوعها أضيق، فالالأصل هنا يطابق الواو لأنه ينفي الحرمة الزائدة للنشيش دون الغليان.

فهل الصحيح الأول بجماعة من الفقهاء أو الصحيح هو الثاني للسيد الشهيد (قده)؟ فقد يقال: بأن الحق مع الأول لأن الفقهاء يسقطون نقل الوسائل والبحار للتعارض بينهما ويبقى نقل الشيخ سليماً عن المعارض فيكون حجة، لأن نقل الوسائل والبحار ليس نقلًا مباشراً عن المقصوم كنقل التهذيب وإنما نقلًا عن الكليني بطريقين معتبرين متهافتين فلا يثبت ما ينقله الكليني في قبال نقل الطوسي. والمسألة تبني على ما هو الصحيح في نقل الحديث مع الواسطة والمعارف بين الفقهاء في حجية الخبر مع الواسطة هو أن يقال: بأن المخبر المباشر لنا يخبرنا عن خبر من قبله فيثبت لنا خبر من قبله على أساس حجية أخبار المخبر المباشر ومن قبله عن خبر من قبله فيثبت لنا ذلك الخبر وهكذا، وبناءً عليه لا معارض لنقل التهذيب لأن كتاب البحار يثبت خبر من قبله وهكذا إلى أن يصل إلى الكافي وكذا كتاب الوسائل فيتعارضان في تعين خبر الكافي قبل أن يصل إلى اثبات خبر ذريع فيبقى خبر التهذيب عن ذريع بلا معارض إذ لا يحرز ما يعارضه لا وجданاً ولا تعبدًا.

اما نقل الكليني فإنه لم يثبت اشتتماله على الواو مع تهافت نسخه.

والمحترر عند السيد الشهيد في تصوير حجية الخبر مع الواسطة أن نبدأ من أول السلسلة، فالناقل المباشر للإمام ينقل حكمًا واقعياً ونقله له موضوع حكم ظاهري منجز للواقع وهو الحجية، والناقل عنه ناقل لموضوع ذلك الحكم الظاهري، وهو مشمول للدليل الحجية بهذا اللحاظ ويكون بنفسه موضوعاً لحكم

ظاهري منجز لذلك الحكم الظاهري المنجز للواقع وهكذا الى ان يصل الى الناقل المباشر لنا الذي يكون نقله موضوعاً لحكم ظاهري عاشري مثلاً ويكون حجة لأنه نقل موضوع حكم الشارع فيثبت ذلك الحكم، وبناء عليه يقع التعارض لا محالة بين خبر التهذيب وخبر البحار وخبر الوسائل في عرض واحد ويسقط الكل فأن نقل التهذيب موضوع حكم ظاهري ينجز الحرمة عند النشيش ونقل البحار موضوع حكم ظاهري يعذر عن الحرمة عند النشيش من دون غليان فلا محالة يتعارضان ويتناقضان، غاية الأمر أن نقل البحار له معارض آخر وهو نقل الوسائل فيسقط الكل في عرض واحد.

الا أن هذا الذي ذكره لا يمكن المساعدة عليه وهو بهذه الصورة، اللهم الا ان يقال بأن مقصوده نكتة أخرى، فإن الاخبار مع الواسطة هو أخبار أماراة عن اماراة من باب الدليل على الدليل سواء كان الثاني هو الظهور أو رواية أخبار ثقة قبله.

وهنا أخبار الأماراة عن أماراة فهل يكون تنجيز الحكم الواقعي المستفاد من مضمون كلام الإمام (عليه السلام) الذي ينقله راوي آخر السلسلة، يمكن أن يكون بدليل حجية الأماراة المباشرة لنا - خبر صاحب البحار - أو صاحب الوسائل، أو ان تنجيز الحكم الواقعي يكون من خلال تطبيق دليل الحجية على الأماراة المباشرة لنا واحراز موضوع الحجية وهو أماراة أخرى حتى نصل الى الرواية الناقلة عن الإمام مباشرة.

ففي باب الأمارة على الأمارة يوجد مسلكان :

الأول : هو أن يطبق دليلحجية الأمارة المباشرة لنا حتى تثبت بها الأمارة السابقة عليها ونطبق دليل الحجية على الأمارة المثبتة بالأولى فنثبت الثالثة وهكذا إلى أن تصل إلى الأمارة الناقلة عن الإمام (عليه السلام)، فإذا أختير هذا المسلك يتم ما ذكره المشهور من أن النقلين المعتبرين لصاحب الوسائل والبحار يسقطان عن الحجية بلحاظ خبر الشيخ الكليني فلم يثبت لتساقطهما وبالتالي لا يمكن إثبات الأخبار التي بعده، ومع سقوطها تبقى نسخة الشيخ الطوسي سليمة عن المعارض ، لا وجداناً لعدم توفر نسخة الكافي بين أيدينا ولا تعبداً لسقوط الطريقين بلحاظ خبر الكليني ونقله.

إذن هذا المسلك يسري فيه تطبيق دليل الحجية من الأمارة الأولى المباشرة لنا إلى الأمارة الناقلة عن المقصوم (عليه السلام).

الثاني : أن نطبق دليل الحجية على الأخبار التي بين أيدينا ونثبت بها حجية الحكم الواقعي أبداً لكونه أثر من آثار الأمارة المباشرة لنا ، لأن احراز الأمارة لما قبلها حكومة ظاهرية لا واقعية كي تحتاج إلى التمسك بدليل الحجية من جديد على الوسائل بيننا وبين الراوي عن الإمام (عليه السلام) حيث أن آثار تلك الوسائل يثبتها بنفس دليل الحجية للخبر المباشر لنا لأن حجية الأمارة تعني ترتيب الأثر ، وهو حكومة ظاهرية.

وعلى هذا المسلك فالحق مع السيد الشهيد (قده) حيث يقع التعارض بين نقل ونقلين فنقل البحار أن النشيش وحده كاف، وهو أثر لدليل الحجية لنقل صاحب البحار لأن معناه ترتب آثار واقعية أو ظاهرية للمشهود به، ويثبت بنفس هذا الدليل أثر دليل الحجية لخبر الوسائل وهو يثبت التأمين عن الحرمة لأنه نقل بـ (أو) لما قلناه بأن الحكومة ظاهرية وليس واقعية ل تحتاج تطبيق دليل الحجية على كل خبر من السلسلة، ومع تطبيق دليل الحجية لخبر الطوسي الذي يثبت التأمين لأنه نقل بـ (أو)، فتسقط الأمارات الثلاثة لتعارضها حيث تدخل جميعها في المعارضة غاية الأمر أن خبر المجلسي يعارض خبرين للوسائل والتهذيب.

واما لو قلنا بأن الحكومة واقعية فلا بد من تطبيق دليل الحجية على كل خبر من السلسلة حتى نصل الى خبر الكليني فيقع التهافت في دليل الحجية لخبر الكليني.



مقتضى الأصل الثانوي

والمقصود به ما إذا علمنا ولو من الخارج أن الحجية في الجملة موجودة أي لا يصار إلى التساقط المطلق لكلا الدليلين، فيقال: إن في هذه الحالة تارة يفرض القطع بأن ملاك الحجية في أحدهما المعين أقوى منه في الآخر، وأخرى: يفرض القطع بتساويه فيهما، وثالثة: يفرض احتمال تعين الملاك وأقوائيه في أحد الطرفين تعيناً، ورابعة: أن يحتمل تعينه في كل منهما، ففي الفرض الأول يثبت الترجيح، وفي الثاني التخيير، وفي الثالث والرابع يكون من موارد الدوران بين التعينين والتخيير في الحجية من طرف واحد أو من كلا الطرفين.

قال: المشهور لا يبحث عما يقتضيه الأصل العملي في الصورتين الأولى والثانية فما علم باقوائيه هو المتعيين للحجية وما علم بالتساوي فالتخيير، فلا يوجد دوران بين التعينين والتخيير في هاتين الصورتين، بل الدوران في الصورتين الثالثة والرابعة، وقد تقدم الكلام في ذلك.

أقول: الاحتمال الثالث ملحق بالآولين فإنه لا حاجة إلى افتراض علم خارجي كي يصار إلى عدم التساقط، لكافية نفس دليل الحجية وحده لاثبات نفس النتائج المفترضة في التقادير الثلاثة، وال الحاجة إلى ضم دليل خارجي على عدم التساقط إنما يظهر في التقادير الأخيرة الذي يبحث فيه عن اقتضاء الأصل الثانوي وانه يقتضي التعين في أحد الطرفين أو التخيير بينهما.

وهنا لا بد من ايضاح المراد من الحجية التخíيرية فأنها ترجع بحسب صياغتها الثبوتية الى أحکام ثلاثة، هي حجية كل من الطرفين مشروط بالأخذ به، مع وجوب الالتزام بأحدهما وجوياً طرقياً لما مر في بحث تصویرها ان كل الفرضيات الأخرى لتصویر حقيقة الحجية التخíيرية كانت غير معقوله باستثناء حجية كل منها مشروط بكذب الآخر الذي كان معقولاً في بعض الأقسام للتعارض ولكنها لا تكون مفيدة لتعيين الحجة في أحدهما حين الأخذ به، وإنما يظهر أثرها في نفي الثالث على ما تقدم شرحه وبيانه مفصلاً، وهذا هو الفارق بين الحجية التخíيرية والوجوب التخíيري لمعقولية جعل الحكم التكليفي واحداً منصباً على الجامع، واما هنا فلا يعقل انصبابها على الجامع لأن الحجية لا يكفي فيها الا العلم وإلا كانت مشكوكه والشك فيها مساوٍ لعدمها، فلا حالة يرجع الى حجيتين مشروطتين في الطرفين مع ايجاب الالتزام بأحدهما كحكم طرقي ويقصد به تنجيز الواقع على المكلف فيما إذا لم يتلزم بشيء منهما وعدم إمكان الرجوع الى الأصول العملية المؤمنة، وإلا لزم لغوية جعل الحجية المشروطة من دونه، ودلالة دليل الحجية التخíيرية على هذا الوجوب الطرقي يكون مخصوصاً لأدلة الأصول العملية المؤمنة، وبهذا يعرف أنه لو كان الواقع منجزاً أما للعلم الإجمالي الكبير بوجود تكاليف أو لوجوب الاحتياط في كل شبهة حتى لو لم تكن مقرونة بالعلم الإجمالي كالشبهة البدوية فإنه لا موجب لجعل هذا الوجوب الطرقي لأنه إنما يجعل لتنجيز الواقع، فإذا ما كان منجزاً فلا معنى لجعله.

وعلى هذا يقال: لو فرض التعارض بين دليلين يدل أحدهما على الالزام والآخر على الترخيص وكان يعلم بثبوت الحجية لأحدهما في الجملة ولكنها ترددت بين أن تكون تخيرية أو تعينية، فالمشهور وإن ذهب إلى التعين، إلا أنه على اطلاقه غير تمام بل لا بد من التفصيل في بعض الصور يصح ولا يصح في صور أخرى فهنا صور ثلاث:

صور التردد بين الحجية التخيرية والتعينية فيما لو تعارض دليل الالزام والترخيص

الصورة الأولى: ما إذا فرض أن التعين محتمل في دليل الالزام بالخصوص وحكم هذه الصورة إذا إلتزم الفقيه بدليل الالزام فقد تمت لديه الحجية على الالزام وذلك للقطع بحجيته في هذه الحالة على كل تقدير أي على تقدير أن يكون هو الحجة تعيناً أو هو تخيراً حيث يقطع به فيما الطرف الآخر وهو الترخيص مشكوك الحجية وهو يساوق عدمها على المشهور.

واما إذا لم يلتزم الفقيه به فيدور الأمر بين ثبوت الحجية المطلقة لدليل الالزام وبين ثبوت الحجية التخيرية التي هي عبارة عن الاحكام الثلاثة - التي تعني الرجوع إلى حجيتين مشروطتين في الطرفين مع ايجاب الالزام بأحدهما كحكم طريقي - المقصود به تنجز الواقع على المكلف فيما إذا لم يلتزم بشيء منهما، وعدم امكان الرجوع إلى الاصول المؤمنة - والنكتة فيه هي لغوية جعل الحجية المشروطة من دونه، وحينئذ قد يقال: بأن العلم الاجمالي هنا بين متبانيين

لأن الحجية المطلقة لدليل الالزام مبادنة مع الاحكام الثلاثة، وبذلك يجب الاحتياط.

واجيب عنه من قبل السيد الشهيد (قده) بأن الصحيح هو عدم منجزية هذا العلم الاجمالي، وذلك لجريان الأصل في طرف دون معارض له في طرف آخر، وهنا يجري الأصل المؤمن عن الحجية المطلقة - التعين - من دون معارض لأن الحجية التخييرية لا معنى لأجراء الأصل المؤمن عليها، وذلك لأنه من حيث المؤونة تكون مشتركة بينها وبين الحجية المطلقة، وتكون ثابتة بالعلم الوجданى على كل حال، إذ كلتا الحجتين تشتراكان في تنجيز الالزام فيما إذا التزم بدليل الوجوب أو لم يلتزم بشيء منهما وتزداد مؤونة الحجية المطلقة لدليل الالزام وتظهر فيما لو التزم بدليل الترخيص لأن المنجزية التعينية موجودة، وهذا معنى التعين، وتكون مجرى للأصل المؤمن فجريان الأصل المؤمن إنما هو الحجية التعينية لدليل الالزام.

وبعبارة أخرى: ان البراءة تجري عن الالزام المحتمل في صورة الالزام بدليل الترخيص ولا يعارض بأصل مؤمن آخر، لأنه لو لم يلتزم بشيء منهما أو التزم بدليل الالزام لم يكن الأصل المؤمن جارياً في حقه لعلمه بالمنجز حينئذ المتمثل بأحد الأمرين من الوجوب من الوجوب الطريقي أو الحجة على الالزام، وهذه نتيجة التخيير وجواز الأخذ بدليل الترخيص الذي لا يحتمل تعينه، وبهذا يتضح ان اطلاق فتوى المشهور بالتعين في كافة صور الدوران بينه وبين التخيير غير تام، هذا في الصورة الأولى وكون محتمل التعين هو دليل الالزام، وإن المكلف حينما

يأخذ بالدليل الآخر، وهو غير المعين للحجية – وهنا دليل الترخيص – حيث يلتزم به في مقام العمل، وإن تعذر عليه الافتاء على طبقه وإنما كان من التشريع المحرم، وذلك لأنه حينما يلتزم به فالآخر يبقى احتمال الحجية فيه موجوداً، نعم هي مشكوكة ومع الشك الأصل عدمها، والحكم الطريقي وهو التكليف بأدحدهما وإنما كان الواقع منجزاً عليه وكان تخصيصاً لاطلاقات أدلة البراءة، وهذا التخصيص غير موجود لأن المكلف التزم بدليل الترخيص وهو أحد الدليلين، وبالتالي تبقى اطلاقات أدلة البراءة كما هي.

وبهذا يتبيّن إن المكلف حينما يلتزم بدليل الترخيص في مقام العمل إذ على تقدير التخيير فذاك الدليل – على الالزام – ليس بمحنة، والأمر الطريقي غير موجود لفرض الزامه بدليل الترخيص، فلا يوجد ما ينجز الحكم الواقعي عليه، ومع عدم العلم الاجمالي بتنجيز التكليف يجري عنه البراءة، وبهذا تكون النتيجة هي نتاجة التخيير لا التعيين حين الأخذ بدليل الترخيص المشهور قالوا بالتعيين، مطلقاً وفي هذه الصورة الأولى لا يتم حكم المشهور لأنها صارت التخيير لا التعيين. ولا بد من ملاحظة أن التامين عن الوجوب المحتمل ليس من جهة دليل الترخيص الذي التزم به فإنه حجة محتملة وليس قطعية، إذ لعل الآخر حججته تعيينية فلا مؤمن من الالتزام إلا البراءة عن الوجوب الواقعي المحتمل ولا معارض من جريانها.

وهنها شبهات :

الشبهة الأولى : وقد ذكرها السيد الشهيد واجاب عنها، وحاصلها: أنه يتشكل علم إجمالي حيث يعلم المكلف بجعل الحجية اما التخييرية أو التعينية على الوجوب فيعلم اجمالاً اما بالدليل على الوجوب أو بالاحكام الثلاثة المتقدمة، وهذا العلم الاجمالي بحكمين كل منهما منجز من حيث الحجية التعينية لدليل الوجوب وهذا واضح، والحكم الطريقي مع الحجتين المشروطتين فهو منجز أيضاً، فهذا علم اجمالي بتكليف منجز ومعه يجري الاحتياط لا البراءة وإن يأتي بكلام محتملي العلم الاجمالي وسواء كان واقعياً أو ظاهرياً الزامي إذ لا يفرق في منجزية العلم الاجمالي بينهما فالعلم الواقعي أو الظاهري الالزامي كل منهما منجز للواقع فحجية الوجوب الظاهري الالزامي منجز للواقع أو الطريقي الالزامي المنجز للواقع أيضاً فالمكلف يعلم بوجود أحد حكمين ظاهري للوجوب وهو يقتضي الاحتياط ولا معنى للرجوع الى البراءة فيعلم المكلف بثبوت أحد التزامين اما حجية الوجوب أو الحكم الطريقي، وبعد تشكيل العلم الاجمالي، فالقول بأنه يشك بالحجية التعينية حين الالتزام بالترخيص لا يشفع له، لأن العلم الاجمالي هو علم مشوب بالشك، فلا يلغى العلم الاجمالي بجريان البراءة والا كل علم يمكن حلّه بهذه الطريقة لاحتمال التكليف بأحد طرفيه بل لا بد من الاحتياط، لأن العلم الاجمالي كما قلنا علم بشك في كل طرف ولكن الاصول تجري في اطرافه وتساقط ومع تساقطها ينجز العلم الاجمالي وهو يقتضي الموافقة القطعية لا

الوسط في علم الأصول

(٢٧٠)

الاحتمالية بامتثال أحدهما والبراءة عن الآخر لأنه يبقى بشك في أن الآخر مطلوب أو لا ومعه لا يمكن جريان البراءة لأن الأصل قد سقط من الأول بالمعارضة مع الطرف الآخر ومع سقوطها فلا يحيى بعد احتمال أحدهما كما تقدم في بحوث العلم الإجمالي لأن اصلها قد سقطت قبل الامتثال، وما اجراء بعد سقوطها هو موافقة احتمالية لأحد الطرفين حيث يلتزم بدليل الترخيص ويجري البراءة عن الآخر فهو موافقة احتمالية وليس هي المطلوبة بل المطلوبة الموافقة القطعية لأنه مقتضى العلم الإجمالي بالطرفين الالزاميين هو الموافقة القطعية.

وجوابه : أننا قلنا بأن العلم الإجمالي ليس منجز من أول الأمر إذ لا تتعارض الأصول في أطرافه لأن العلم الإجمالي بأحد الالزامين من الوجبي أو الطريفي، لا يجري الأصل في أحدهما دون الآخر، فهو يجري في طرف الحجية التعينية لدليل الوجوب، والأصل هو اصالة عدم التعيين أو البراءة عن الحكم الواقعي، ولا يعارض بأصالة عدم الحكم الطريفي لعدم جريان الأصل فيه، وعدم جريانه فيه لعدم الكلفة الزائدة عن منجزية الحكم الظاهري التعيني والمنجزية قبل الالتزام بهما هي قدر متيقن مشترك بينهما، والحكم الطريفي لا منجزية زائدة فيه بخلاف الحكم الظاهري لدليل الوجوب فإن فيه منجزية كما لو التزم بدليل الترخيص فإن المنجزية التعينية موجودة، وهذا هو معنى التعيين فيما الحكم الطريفي لا منجزية زائدة فيه، فالأمر دائر بينهما من قبيل الأقل والأكثر حيث الزيادة من جهة الحجية التعينية في حال الالتزام بدليل الترخيص بخلاف

الحكم الطريقي في حال الالتزام بالترخيص لا منجزية زائدة فيه وبذلك ينحل الى علم تفصيلي بالمنجزية في حال عدم الالتزام بهما والى شك زائد في حال الالتزام بالترخيص دون دليل الالزام فإن الحكم الظاهري لو كان موجوداً وهو الحجية التعيينية فهو علم اضافي دائري بين الأقل والأكثر من حيث المنجزية فتجري الأصول المؤمنة عن الحكم الواقعي في الزائد من منجزيته ولا تجري في الآخر لأنه مقطوع المنجزية فهذا الاشكال غير تام.

الشبهة الثانية: انتصاراً للمشهور، وحاصلها: أنه لا يمكن الالتزام بدليل الترخيص واجراء البراءة عن الواقع – الوجوب الظاهري - لتكون النتيجة هي التخيير لا التعيين، وذلك لأن البراءة لا تجري عن الواقع فلا مؤمن لأن دليل الترخيص ليس بعلوم الحجية إذ لعلها تعيينية بدليل الوجوب، فالمؤمن عن الواقع ليس هو الترخيص، إذ لا قطع به حتى مع الالتزام به لكونه مشكوكاً بل المؤمن هو البراءة، ومع منع جريانها يسقط المؤمن وكان الواقع منجزاً وليس له الا ان يحتاط أو يلتزم بدليل الالزام لأن له حجة عليه.

واما عدم جريان البراءة لأنها على مبني المشهور لا تجري مع وجود حجة على الحكم الاعم من العلم الوجданى والعلم التعبدي وهنا حين الالتزام بالترخيص بقيام حجة اما على الالزام بناء على التعيين واما على الترخيص بناء على التخيير فالمكلف يعلم بحجية فعلية في حقه ومع وجودها يعلم بارتفاع موضوع البراءة الشرعية فكيف يرجع اليها.

ولكن هذه الشبهة غير تامة: أنه لا حكمة للأمارة على الأصول في حال توافقهما، والأمارة هنا الحجة على الترخيص متوافقة مع الأصل سواء استصحاب عدم التكليف أو البراءة، ومع التوافق حتى في التخيير فضلاً عن التأمين لا حكمته لأن حكمة الأمارة على الأصل فرع تعارضهما، وهنا لا تعارض بين اطلاقي دليلهما، فلا رفع لموضع أحدهما بالآخر لأنه فرع التنافي بينهما.

نعم لو قيل بتقدم الامارات على الأصول وروداً بحيث يكون رفع موضوع الأصل رفعاً حقيقةً لأن المأمور في موضوع الأصل هو عدم الحجة لا عدم العلم وبهذا تكون رافعة لموضع الأصل فيتم ما ذكره المشهور.

واما على مبني السيد الشهيد فالاشكال وارد فاطلاق دليل الأصل محكم.
هذا أولاً.

وثانياً: على تقدير قبول مبني المشهور فإنه يمكن التمسك بدليل البراءة لأن المشهور القائل بارتفاع الأصل بالحججة الموافقة لها إذا كانت واصلة أو قل بالعلم التعبدى وهو مع التردد لا علم تعبدى في البين، لعدم علم المكلف بأن أيهما حجة عليه (الالزام او دليل الترخيص) فلا حجة فلا علم بعنوان الالزام ولا بعنوان الترخيص بل له علم بآحدهما، وما هو رافع هو العلم التعبدى بالالزام او بالترخيص لا العلم بآحدهما، فلا علم وجداً للمكلف بآحدهما ولا تعبدى بآحدهما تعيناً، ومجرد وجود علم وجداً بوجود حجة على الالزام او على الترخيص هو كالعلم اما بالوجوب او بالاباحة وهو لا يكفي لرفع دليل البراءة،

وكذا العلم الاجمالي اما بالحججة على الالزام أو بالحججة على الترخيص فأنه لا يكفي لرفع البراءة حتى عند المشهور فلا تتم الشبهة.

الشبهة الثالثة: أيضاً انتصاراً للمشهور فإنه حينما يقوم دليل صالح على ثبوت حجية في الجملة عند التعارض وعدم التساقط المطلق، حيث يقال: تتعقد له دلالة التزامية على انه لو كان أحد الدليلين غير حجة بالفعل للمكلف ولو بحكم الأصل لأنه يشك في حجتيه على تقدير الالتزام به ومع الشك في حجتيه حكمه عدم الحجية فتعين الحجية في الطرف الآخر، إذ لا يعقل ان الآخر ليس بحجية بعد العلم بحجية أحدهما في الجملة.

وبيان أدق من المتقدم: ان الحجية عند المشهور متقومة بالوصول فإذا كانت في أحد الطرفين مشكوكه فلا تكون حجة واقعاً لأنه لا يمكن ان تكون المحتملة حجة واقعاً من جهة تقويمها بالوصول فالشك فيها يساوق القطع بعدهما واقعاً لأن الحجية عندهم ليست من الاحكام الواقعية عندهم بمعنى ان لها الاحفاظ واقعي بل هي حكم ظاهري متقومة بالوصول ومع عدم الوصول لا معنى لمنجزيتها أو مؤمنيتها عند الشك الذي يساوق عدمها واقعاً، وقد دل الدليل على ان أحد الدليلين المتعارضين حجة، الذي له مدلول التزامي هو ان الآخر حجة، وذلك لأن دليل الترخيص لو التزم به فهو لا يكون حجة لاحتمال ان الآخر هو الحجة، أي شك في حجتيه فهو ليس بحجية واقعاً لكونها متقومة بالوصول ومع الشك لا وصول، وبذلك تتعين الحجية الأخرى المعلومة بالإجمال في الطرف الآخر

لاستحالة جعلها في هذا الطرف ولو كانت في هذا الطرف حجة لزم الخلف لأنها حينئذٍ لا تكون متقومة بالوصول بل هي حجة واقعاً، وبهذا يكون المدلول الالتزامي العقلي ببرهان ان الحجية والاحكام ظاهرية متقومة بالوصول، ولو دل الدليل على الحجية في الجملة يقتضي تعين الحجية في الدليل الآخر، وإلا لا حجة لا في دليل الترخيص بعد استحالة جعلها واقعاً مع الشك فيها ولا حجة في دليل الازام، وهذا خلف الحجية في الجملة وعدم التساقط المطلق.

وعلى هذا فدليل الحجية في الجملة أيًّاً كان يدل بالالتزام على حجية الطرف غير الترخيصي وانه حجة مطلقاً لاستحالة ان يكون طرف الترخيص هو الحجة ولو التزم به أو لم يلتزم به.

وهذا البيان تام لو التزم مبني المشهور وان الاحكام الظاهرية يستحيل جعلها واقعاً بلا وصول للمكلف لأنه يريد أن يؤمن أو ينجز عن الواقع ومع عدم الوصول لا معنى لجعل الحجية مؤمنة واقعاً، فعلى طبق هذا المبني الاشكال تام.

ولكنه لا يتم على مبني السيد الشهيد (قده) الذي لا يقبله ويدعى ان الاحكام الظاهرية يمكن جعلها واقعاً بمعنى ان يكون لها ثبوت واقعي كالظاهري غاية الأمر قد يكون للظاهري وصول أو لا فيقي ظاهرياً معمولاً واقعاً وعليه فالشك فيها لا يساوق القطع بعدها إذ لا استحالة في جعلها لأنها حكم ظاهري ترجع للاحكام الواقعية فيكون الشك موجوداً وباقياً، غاية الأمر إذا التزمنا بذلك الطرف علمنا بأن الحجة موجودة وإذا التزمنا بهذا الطرف فلا حجة لا لهذا ولا

لذاك فيجري الأصل المؤمن عن الحكم الواقعي في ذاك الطرف ، ف تكون النتيجة هي التخيير ، فهذه الشبهة إنما تتجه على مبني المشهور لا على مبني السيد الشهيد.

هذا حكم الصورة الأولى مع بعض الشبهات ودفعها.

الصورة الثانية: وهي ما إذا كان محتمل التعيين دليل الترخيص والحكم في هذه الصورة هو تعيين دليل الترخيص فيما لو التزم به فيؤمن عن الواقع ، بل حتى إذا لم يلتزم به يمكنه إجراء البراءة عن الواقع إذ يحتمل الحجية المطلقة لدليل الترخيص ولا محذور حينما لا يلتزم بالترخيص فإنه لا علم اجمالي منجز لتکلیف لا واقعي ولا ظاهري فتجري البراءة عن الحجية التخييرية لدليل الالزام بلا معارض لأنها شبهة بدوية عن الحكم الواقعي والظاهري.

ولك ان تقول: ان يكون دليل الترخيص حجة مطلقاً فلا حكم طريقي كما لا حجة على الالزام وهو مقطوع عدم الالزام به في حال الالتزام بالترخيص وبذلك فهو مقطوع عدم ، ولو التزم به فعله حجة لكون احتمال التعيين لدليل الترخيص وإذا لم يلتزم به فهو ليس بحجة ، ولهذا يدور الأمر بين وجود الحكم الطريقي لو كانت الحجية تخييرية ، وعدم وجوده لو كانت الحجية تعيينية في دليل الترخيص ، وبهذا لا علم اجمالي لا واقعي ولا ظاهري فيمكن جريان البراءة على تقدير عدم الالتزام بالترخيص عن الواقع لأنها شبهة بدوية في كلا الحكمين الواقعي والظاهري ، أي في طرف الحجية الالزامية وفي طرف الوجوب الطريقي الظاهري للشك في كل منهما شكاً بدويأً.

أو قل تجري البراءة - الأصل المؤمن - عن الحجية التخيرية للدليل الالزام
لتضمنها تكلفة زائدة بخلاف الحجية التعينية للدليل الترخيص.

وقد ظهر أنه تجري البراءة عن الالزام الواقعي المشكوك على المحتملات
الثلاثة، الالتزام بدليل الالزام أو الالتزام بدليل الترخيص أو عدم الالتزام بشيء
منهما، لأنه على جميع التقادير لا علم بالمنجز لأن الحجة لو كانت متعينة بدليل
الترخيص فلا تنجيز أصلًاً ومع احتمال ذلك لا يبقى علم منجز فيمكن اجراء
البراءة.

وفائدة الالتزام بدليل الترخيص هو القطع بالحجية عليه فيمكن الاستناد اليه
في الافتاء بضمونه، فالنتيجة هي نتيجة التعين.

الصورة الثالثة: ان يكون التعين محتمل في كلا الدليلين الالزامي والترخيصي
معاً، وحكم الصورة هنا كسابقتها من حيث جريان الأصل المؤمن عن الحجية
التعينية والتخيرية المحتملتين للدليل الالزام لوجود كلفة زائدة فيهما معاً دون
الحجية التعينية للدليل الترخيص.

وبهذا يتبع دليل الترخيص في هذه الصورة أيضاً.

والاختلاف بين الصورتين في أنه لا يمكن الافتاء بضمون دليل الترخيص
حتى لو التزم به الفقيه في هذه الصورة لاحتمال تعين دليل الالزام عليه، ويمكنه في
الصورة السابقة للقطع بحجيته.

هذا كله فيما لو دار الأمر بين الدليلين المتعارضين في التخيير والتعيين وكان أحدهما يدل على الإلزام كما لو دل دليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ودل الآخر على الترخيص، وعدم الإلزام كما لو دل دليل آخر على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

واما إذا كان الدليلان الزاميين فتارة: يفترض أنهما من سنخ حكمين يمكن الاحتياط فيهما كما لو دل أحدهما على وجوب الصدقة على الفقير ودل الآخر على زيارة الحسين (عليه السلام) وقد علم بكذب أحدهما أجمالاً.

وأخرى: يفترض ان الحكمين الإلزاميين لا يمكن الاحتياط فيهما كما إذا دل الأول على وجوب شيء ودل الآخر على حرمة نفس ذلك الشيء وفي كلا الحالين، يكون احتمال التعيين في أحد الطرفين، وأخرى يكون احتمال التعيين في كلا الطرفين.

الصور الأربع فيما لو تعارض دليلان الزاميان مع عدم إمكان الاحتياط

الصورة الأولى: وهي ما احتمل التعيين في أحدهما مع امكان الاحتياط فهنا يلزم الأخذ بالدليل المحتمل تعينه، لأنه مع الأخذ به يقطع بالحججة على الإلزام في أحد الطرفين كما لو التزم بدليل وجوب الصدقة، ومدلوله الالتزامي هو نفي الحكم في الطرف الآخر لفرض تعارضهما بعد العلم بكذب أحدهما، فما التزم به من الدليل يكون منجزاً بلحاظ مدلوله ومفاده ومؤمن بلحاظ مدلوله الالتزامي

الوسط في علم الأصول

فيتعين عليه تفريغ ذمته بالالتزام بما تعين عليه وتفريغها عن الآخر بالمؤمن عليه التعبدى.

واما إذا لم يلتزم بما هو محتمل التعين والتزم بالآخر غير محتمل التعين، أو لم يلتزم بأحدهما لا بهذا ولا بذلك فيتشكل علم اجمالي بالمنجز اما بالحججة على وجوب الصدقة الذي كان يحتمل تعينه، أو بالحجية التخييرية بين الالزامين، بمعنى ثبوت وجوب طريقي منجز للواقع، وهذا العلم الاجمالي بالالتزام الظاهري وهو كالعلم الاجمالي بالالتزام الواقعي منجز، هذا فيما لو لم يلتزم بأحدهما.

اما لو التزم بالآخر غير محتمل التعين حصل عنده علم اجمالي بوجود أحدى حجتين الالزاميتين، وهو منجز كما هو واضح، لأنه اما أن يعلم بحجية ما لم يلتزم به وكان محتمل التعين، كما لو كانت روايته رواية الاعدل وقلنا بالترجح بصفات الراوى أو يعلم بحجية الآخر كزيارة الإمام الحسين (عليه السلام) وكانت حجة تخييرية بينها وبين الآخر وقد التزم بها حسب الفرض فصارت حجة، وبذلك فهو يعلم بوجود حجة على أحد حكمين الالزامين وهو كالعلم الاجمالي بالواقع الالزامي يكون منجزاً وهو يقتضي الاحتياط.

والنتيجة لهذه الصورة فيما لو التزم بمحتمل التعين هي التعين للقطع بحجية محتمل التعين، وهو يكون مؤمناً عن الآخر.

الصورة الثانية: ما احتمل التعين في الطرفين معاً وكان يمكنه الاحتياط فيجب عليه امتناع كلا التكليفين بالاحتياط فيهما وذلك أنه سواء التزم بأحدهما

أو لم يتلزم بحصول له علم اجمالي بالمنجز والالتزام بأحدهما لا يكون موجباً للعلم بالفراغ عن التكليف الآخر، إذ لعل الآخر هو الحجة دون ما التزم به لعدم تعينه، فلا مؤمن ظاهري في أنه يعلم اما بمحضه تعينية في أحد الطرفين أو بمحضه على أحد الالزامين وهو ذاك الحكم الطريقي إذا لم يتلزم بشيء منهما واما لو التزم بأحدهما فيعلم اجمالاً ان الذي التزم به حجة او الآخر حجة تعيناً، وهو علم اجمالي بحكم ظاهري الزامي وهو كالحكم الاجمالي بالحكم الواقعى يقتضي الاحتياط فيأتي بهما معاً، وأنه لا مؤمن له، إذ لا أصل عملي للعلم الاجمالي بالحكم الواقعى والظاهري فيجري في الطرفين ويسقطان بالمعارضة ولا حجة مؤمنة لأن احتمال التعين فيهما وليس في أحدهما ليقطع بالحجية كما في الصورة الأولى.

الصورة الثالثة: وهي ما لا يمكن الاحتياط مع احتمال التعين في أحد الطرفين، فيؤخذ بما يحتمل تعينه وبه يقطع بالحجية على الحكم الواقعى وهو حجة سواء كانت الحجية تعينية أو تخيرية، ولو ترك الالتزام بها أو التزم بالآخر، فيتشكل علم اجمالي اما بقيام حجة على الحرمة أو قيام حجة على الوجوب وهو علم بالحجية المنجزة وهو كالعلم الاجمالي بالواقع.

وعلى الأول أيضاً يتشكل علم اجمالي بالمنجز الذي هو اما الحجية التعينية أو الوجوب الطريقي، ومع العلم الاجمالي لا يمكنه اجراء الأصل المؤمن عن مفاد محتمل التعين من الوجوب والحرمة لا لعدم جريانها في موارد الدوران بين المحدودين كما يقال، إذ لا دوران هنا لاحتمال كذب كلا الدليلين ويكون الواقع

هو الاباحة، وإنما لا تجري من جهة العلمين الأجماليين المنجزين وهمما يقتضيان الموافقة القطعية أو ما يكون كالموافقة القطعية لأنها مثلها في تفريغ ذمة المكلف بالحججة الشرعية كما لو فرغها بالعلم الوجданى - اليقين - وذلك عن طريق الالتزام بالطرف الذي يقطع بمحبته وتفريغ ذمته بالعمل على طبقه حين الالتزام به كما لو التزم بدليل الوجوب لو كان محتمل التعيين وبه يكون مؤمناً التزاماً عن دليل الحرمة، فما نحن فيه حال دوران الأمر بين المذورين قبل الفحص الذي يكون العلم الأجمالي منجزاً فيه وأثره دفع المكلف إلى الفحص عن الحجة على الحكم الشرعي وتحصيل الموافقة القطعية به.

واما بعد الفحص وعدم العثور على دليل فتجري قاعدة التخيير العملي أو البراءة على ما هو الصحيح.

المهم ان الفراغ للذمة أعم من الفراغ باليقين - الوجданى - أو بالحججة وفي المقام الفراغ بالحججة بعد ان التزم بمحتمل التعيين وهو احدهما فيكون مؤمناً عن الآخر بالالتزام، ويمكن ان يطلق عليه التفريغ بالطريق العلمي لا بالعلم، والنتيجة هنا نتيجة التعيين.

لا يقال: جعل الحجية التخييرية للمتعارضين الدائرين مفادها بين المذورين لغو في نفسه لأن المكلف يطابق عمله مع احدهما على كل حال.

فأنه يقال: ان التخيير هنا هو تخير في المسألة الأصولية وليس تخيراً في المسألة الفقهية كي يلغو جعله في موارد الدوران بين المذورين، وفائدته ان يترتب عليه

الأثر من حيث الافتاء على طبقه وثبتوت اللوازم، يعني ان الحجية الفعلية لم تتعين الا بالالتزام بأحدهما، وهو غير الالتزام بالفعل أو الترك ليقال بلغوية جعل التخيير.

الصورة الرابعة: وهي ما لا يمكن فيه الاحتياط مع احتمال التعيين فيهما معاً، وهنا النتيجة هي التخيير لا التعيين، لأن المكلف يتشكل عنده علم إجمالي بتكليف ظاهري الزامي على جميع التقادير، وحيث لا يمكنه الاحتياط هنا لدورانه بين المذورين فلا مجال لتحقییل اليقین بالحجۃ لكونهما متحملي التعيين فلو التزم بأحدهما فلعل هو الحجۃ فلا يحصل له المؤمن عن الآخر، وحيث لا يمكنه الموافقة القطعیة في هذا العلم فيكون حاله حال الدوران بين المذورين بعد الفحص فتجري البراءة عن كل منهما، ولعل جريانها هنا أولى من جريانها في دوران الأمر بين المذورين لوجود شبهة هناك، وهي عدم المقتضي في دليلها لأن أصل الالتزام معلوم فلا شك، إذ هو إما الوجوب أو الحرمة، فلا اطلاق لادلتها في موراد الدوران بين المذورين بخلاف المقام إذ يتحمل ان لا يكون الحكم الواقعی هو اما الوجوب أو الحرمة إذ لعل الاباحة الواقعیة موجودة، إذا لم يفرض العلم بأن أحدهما حجة كما هو اما تعیناً أو تخيیراً ونتیجته قیام الحجۃ على نفي الاباحة وحيث لا يمكن المؤمن عن الحجية المعلومة بالاجمال لا بالتعيين ولا بالحجۃ فالنتیجة هي التخيير.

الوسط في علم الأصول



٢٨٢.....

وبهذا يتضح ان مقتضى القاعدة الثانوية عند الدوران بين التعين والتخير ليس هو التعين دائمًا كما عليه المشهور بل في بعض الموارد النتيجة هي التعين وفي بعضها هي التخير.

حكم التعارض بلاحظ دليلين للحجية

إذا كان مركز التعارض بين الدليلين المتنافيين، هما دليل حجية السندي أحدهما مع دليل حجية الظهور في الآخر، كما لو فرض التعارض بين دليل لفظي ظني السندي مع آية قطعية السندي، وظهورها ظني وهذا الذي قلنا فيه أنه التعارض بالفرضية الثالثة من فرضيات التعارض الرئيسية وكان الجمع العرفي غير ممكن، فلو فرض ان دلالة الخبر قطعية فلا بد أن تكون صالحة للقرينة فيدخل البحث في التعارض غير المستقر لأنها تقدم على ظهور ذي القرينة الذي يمكن حمله عليه ولو كان قطعياً، وحينئذٍ سوف يقع التعارض بين سندي الدليل الظني، وبين الظهور الظني في طرف الدليل القطعي السندي وبهذا يكون التعارض بين دليلين من سنخين لا من سنخ واحد.

هنا قد يقال : بتقديم حجية السندي الظني على حجية الظهور من جهة أن أدلة حجية الاخير لبية، قدرها المتيقن غير مورد التعارض، لكون دليله منحصر بالسيرة العقلائية أو المشرعية، بينما دليل حجية السندي الظني غير منحصر دليله في الأدلة اللبية بل من أداته ما فيها اطلاق لفظي، يشمل مورد التعارض كما لو تم الاستدلال على حجية خبر الثقة بفهم آية النبأ أو بعض الروايات القطعية السندي، وحينئذٍ يمكن التمسك باطلاقه لحال التعارض فيتقدم على الظهور الظني، والتقديم هنا بنكتة عامة وهي أنه في موارد التعارض يتقدم الدليل اللفظي على

الوسط في علم الأصول



(٢٨٤)

الدليل الليبي من جهة اطلاق الدليل اللفظي الذي يشمل مورد التعارض بخلاف الليبي ، لو كان قطعي السند.

فإن قلت : كيف تقدم الرواية على الآية وفيما بين أيدينا أدلة لفظية آمرة بالرجوع الى الكتاب والعترة.

قلت : هذا صحيح ولكنها مسوقة لبيان عصمة الآيات والعترة ومرجعيتها التشريعية وليس هي بصدق بيان حجية دلالات القرآن أو الاحاديث ولو كانت ظنية.

الا ان هذا البيان غير تام : لأن الأدلة اللفظية القائمة على حجية الخبر - خبر الثقة - أدلة إمضائية والامضاء بحدود ما قامت على اعتباره سيرة العقلاة وما قامت عليه السيرة غير شامل لموارد التعارض ، فلا اطلاق لها ليشمل مورد التعارض.

فهذا البيان غير تام ، وهناك بيانات تعكس النتيجة وتعين الدليل :

البيان الأول : دعوى انصراف أدلة حجية الخبر عن مورد علم فيه خلافه من نفس المتكلم ، كما لو سمعه بنفسه يبين خلاف ما ينقله المخبر ، بمعنى ان دليل حجية السند اغا يجعل الحجية للسندي مورد لا يكون المخبر له عالماً قد سمع من نفس المشرع والمتكلم كلاماً على خلافه ، فلو سمع بنفسه من المشرع كلاماً خلاف ما ينقله هذا الناقل ، فالخبر ليس بحججة ، فكأن دليل حجية السندي تنزيل للراوي منزلة المتكلم في مورد لا يصل إليه فلا يعم صورة اطلاع السامع مباشرة على رأيه ،

والدليل القطعي السندي حكم السمع مباشرة فإذا أخبر المخبر بما يخالفه خرج خبره عن موضوع الحجية، فلا يصلح للتقديم على الظني في الظهور والقطعي السندي.

وبعبارة أخرى: إن دليل حجية السندي مفاده تنزيل الإخبار منزلة السمع لمن لم يسمع بالخلاف ومع سمعه لا موضوع للحجية وحيث الآخر قطعياً فحاله حال من سمع من الشارع - المعصوم عليه السلام - أما لكونه خبراً متواتراً أو آية من الكتاب هذا بيان.

البيان الثاني: تقدم في أبحاث السيرة وحجية الخبر، بأن حجية الخبر الثابتة بالسيرة ليست تعبدية، وإنما هي بخلاف الطريقة ودرجة الكشف النوعي المحفوظة فيه، فإذا انسلخت عنه تلك الدرجة من الكشف بقيام أمارة نوعية معتبرة ومعتد بها عند العقلاء على خلاف ما أخبر به الثقة، سقط خبره عن الاعتبار عندهم. وهذا بخلاف حجية الظهور الثابتة بالسيرة أيضاً، فإن سيرتهم قائمة على العمل بها حتى يعلم بالخلاف، فلا يكفي مجرد قيام سند ظني على خلافه ولو كان معتبراً لاسقاطه عن الحجية.

إذا تم شيء من هذين البيانين كان ظهور الدليل القطعي حجة ويسقط الدليل الظني على القاعدة، وإن لم يتم شيء منهما رجع إلى الأصول - الأولى والثانوية - المتقدم شرحهما فيما إذا كان مركز التعارض دليل الحجية الواحد. وأما إذا كان الدليل الظني سندًا ظنياً دلالة، فمركز التعارض أولاً وبالذات وإن كان حجية الظهور إلا أنه يسري إلى دليل حجية السندي، بناء على ما ذكره

السيد الشهيد (قده) من الارتباطية بين حجية السنن وحجية الظهور فلو قيل بالتقدير السابق بتقديم ظهور الدليل القطعي لأحد التقريبين المتقدمين حكم بذلك هنا أيضاً.

أو بنكتة اللغوية وإن دليل حجية السنن مستقلاً عن مدلوله - أي بقطع النظر عن مدلوله - فالظهور هنا لا يمكن الأخذ به لعارضته بظهور آخر، ويكون جعل الحجية للسنن لغوًّا فيسقط السنن عن الحجية وحيث ينتهي دليل حجية السنن إلى ظهور لا يمكن الأخذ به ولا فرق بينه وبين الظهور الآخر لاعمال دليله فيسري التعارض إلى دليل حجية السنن ولو بخلاف اللغوية فالتعارض هنا بين السنن الظني والدلالة الظنية فيتساقطان ويرجع إلى الأصل الأولي أو الثانوي كما تقدم فأنها تشمل الصورتين.

وان قلنا في التقدير السابق بتقديم الدليل الظني في الحجية تمسكاً بطلاق الدليل اللغظي على حجية الخبر، فلا يمكن اجراء هذا البيان هنا، إذ المفروض ظنية دلالة الخبر فيكون بحاجة إلى التمسك بدليل حجية الظهور والمفروض سقوطه في موارد التعارض، فيكون دليل حجية السنن ساقطاً أيضاً.

موارد مشكوكة التعارض فيها من حيث الاستقرار وعدمه

وقد يقع البحث عند الأصوليين في بعض الموارد التي شك في أن التعارض فيها من التعارض المستقر أو من غيره الذي يجمع بينهما عرفاً، وهي موارد يكثر الابتلاء فيها في الفقه.

وبعبارة: أنه وقع النزاع في كون هذه الموارد من صغيريات التعارض غير المستقر أو من المستقر، وأهم هذه الحالات:

أ - ما إذا وقع التعارض بين دليلين ودلالة أحدهما وضعية - كالعموم - ودلالة الآخر اطلاقية - بمقدمات الحكمة - .

ب - ما إذا وقع التعارض بين الاطلاق الشمولي والاطلاق البدلي.

ج - موارد انقلاب النسبة، كما لو تعارض دليلان، وكان لأحدهما مقيد أو مخصوص، فيقال: بأن النسبة بينهما تقلب من التبادل إلى العموم والخصوص فيخصوص ذلك المعارض ويخرج المورد عن التعارض المستقر إلى غير المستقر، فهل الانقلاب المذكور صحيح أو لا؟ وموارد تطبيقها.

اما المورد الأول: تعارض الدلالة الوضعية مع الدلالة الحكمية.

والمثال المعروف لهذه الحالة من حالات التعارض، ما إذا تعارض عموم وضعي مع اطلاق حكمي بنحو العموم من وجه من قبيل ما إذا ورد (أكرم كل عالم) وورد أيضاً (لاتكرم فاسقاً)، هنا يقال: إن بينهما جمعاً عرفيًّا فهو من

موارد التعارض غير المستقر وليس من التعارض المستقر، حيث يحكم بتقديم عموم العام على الاطلاق في موارد اجتماعهما وهو العالم الفاسق فيتقدم العام أكرم كل عالم ويقييد به اطلاق المطلق، وانه يجب اكرام كل عالم ولو كان فاسقاً، أو لا تكرم فاسقاً إلا إذا كان عالماً حيث يحمل المطلق على غير مورد شمول العام كجمع عرفي بينهما فلا تسري المعارضة الى دليل الحجية أو يحكم باستقرار التعارض في مادة الاجتماع؟

وللتوسيع يقع البحث في مقامين :

المقام الأول : في الدليلين المتصلين كما لو وردا في مجلس واحد.

المقام الثاني : في الدليلين المفصلين ، كما لو ورد كل منهما في مجلس.

اما المقام الأول : المشهور قالوا بتقديم العموم الوضعي على الاطلاق الحكمي كما لو وردا متصلين ((أكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق)) لأن دلالة العام الوضعية فعلية غير متوقفة على شيء فيما دلالة الاطلاق تكون بمقدمات الحكمة ومنها عدم البيان فهي هنا ليست فعلية فتقدم الأولى لكونها صالحة للبيانية وبالتالي تكون رافعة لموضوع الاطلاق.

اما كون دلالة العام وضعيية فلدلالة ألفاظ العموم ومنها ((كل)) حيث تدل على الاستيعاب والشمول لتمام مدلولها ، واما دلالة الاطلاق فليست وضعيية وما يدل عليه اللفظ هي الطبيعة المهملة (الشاملة للطبيعة المقيدة والمطلقة) ويستفاد الاطلاق بمقدمات الحكمة إذ لو كان مقصود المتكلم الطبيعة المقيدة لا المطلقة وإن

كانت هي مع المطلقة كلاهما فيهما زيادة عن مدلول اللفظ وهو الجامع بينهما فالمقيدة تحتاج لقيد فإذا لم يأت به المتكلم كان مقصوده هي الطبيعة المطلقة وبهذا يتبيّن أن الثبوت كالاثبات لا قيد فيه.

وفي محل الكلام هذا البيان لا يتم لكون العام صالحًا للبيانية فيجب اكرام الفاسق، فلا يتم في الاطلاق عدم البيان فلا موضوع للاطلاق.

الآن هذا الكلام لا يتم على مسلك المحقق النائي (قده) القائل بأن العام يحتاج لاجراء مقدمات الحكمة لاثبات العموم في مدخل الاداة فإن الاداة مثل (كل) هل هي موضوعة لاستيعاب ما يراد من مدخلها أو لما وضع المدخل إذ على الأول لا بد من اثبات المراد ب前提是 الحكمة، وعلى هذا لا يتم البيان المتقدم إذ يصبح كل من العموم والاطلاق متوقفاً على مقدمات الحكمة، فلا يعقل تقديم العموم على الاطلاق ويكون حالهما حال المطلقيين المعارضين، وايضاً لا يصح تقديم العام على المطلق حتى على فرض انفصالهما كما هو واضح.

واما على المسلك الصحيح من ان دلالة الاداة بالوضع على ما وضع له لفظ المدخل وان الاداة بلا حاجة الى مقدمات الحكمة دالة بنفسها على الاستيعاب والعموم وهو صالح للبيانية فلا تتم المقدمات الحكيمية في المطلق.

وهنا لا بد من ملاحظة نكتة، وهي ان من المقدمات المطلوبة عدم البيان، فماذا يراد من البيان في عدم البيان الذي هو من المقدمات فإنه يحتمل فيه ثلاثة

احتمالات:



الأول : بيان القرينة على التقييد.

الثاني : ما يكون بياناً بالفعل سواءً كان قرينة أم لا.

الثالث : ما يكون بياناً في نفسه لو لا الاطلاق.

فعلى المعنى الأول : أي ما يكون مقيداً وبياناً للتقييد، والعام ليس كذلك فتكون مقدمات الحكمة تامة فينعقد الاطلاق والعموم بدلالة الوضعيية لأن عموم العام وإن كان بياناً في نفسه في مادة التعارض بينهما إلا أنه ليس بياناً بنحو التقييد والقرينة.

وبتعبير آخر : ان النسبة بين العام والمطلق هي العموم من وجہه ، والشرط ان ينصب ما يكون مقيداً وقرينة وبياناً للتقييد لا ما يكون مبياناً ومعارضاً وهذا العام ليس مقيداً ، الا اذا قال : لا تكرم الفاسق الا علماؤهم فأنه هنا مقيد ، أو إذا كان عالماً ، اما مجرد اكرام كل عالم فهو ليس مقيداً بل هو بيان لاكرام العالم مخالف لهذا الاطلاق ، وبهذا فالمقدمة الحكيمية موجودة والعام معارض للمطلق ومجدد ورود العام كانت نسبته مع المطلق العموم من وجہه فإنه لا يصلح للتقييد لرفع اليد عن هذه المقدمة.

والنتيجة على هذا الاحتمال لا تقدم العام على المطلق.

وعلى الثاني : وهو كفاية مطلق البيان وإن لم يكن بلسان القرينة أو بلسان آخر ، فالعام هنا بيان فعلي مخالف لاطلاق المطلق يوجب ارتفاع المقدمة الحكيمية – عدم البيان – وعلى هذا يتم البيان السابق لأن دلالة العام وضعيية فعليه فيتقدّم

على المطلق ، نعم دلالة العام ليست صالحة للقرينة إذ هي ليست بلسان التقيد ، ولكن هذا المعنى في هذا الاحتمال غير مطلوب بل المطلوب هو عدم البيان المطلق ، والعام بيان فلا تتم مقدمات الحكمة فلا موضوع للاطلاق.

وعلى الثالث : وهو ما يكون بياناً في نفسه لولا الاطلاق ، ومعنى ليس الشرط عدم وجود بيان بالفعل بل الشرط عدم وجود بيان بالفعل وعدم وجود ما يكون بياناً لولا هذا فلو كان الآخر بياناً لولا (لا تكرم الفساق) كفى في ارتفاع المقدمات في لا تكرم الفساق ، والشرط لا بيان على مستوى القيد ولا بيان على مستوى البيان الفعلي ولا بيان على مستوى البيان الشأنى ، وهذا توسيعة في دائرة الشرط توجب التضييق في تحقق الاطلاق فلا ينعقد الاطلاق لو كان ما يصلح بياناً لولا هذا المطلق ، كما لو اجتمع اطلاقان أو عموم وقلنا بمقالة الحقائق النائية مع اطلاق فلا تتم المقدمات في شيء منها لصدق البيان اللوالي على كل منها لأن كل منها لولا الآخر لكان بياناً فعدم البيان بكل المرادات الثلاثة غير محفوظ حتى على الصيغة الثانية فلا تتم المقدمات.

والمحترر عند السيد الشهيد (قده) هو الثاني وهو الصحيح ، إذ يكفي في ارتفاع هذه المقدمة أن يكون بياناً سواء بلسان القرينة كالشرطية والتقييد أو غيرهما أو بلسان آخر لا قرینية فيه ولكنه بيان فعلي ، ومع الاتصال فإن الاطلاق يبتلى بالاجمال فلا ينعقد بخلاف العموم فدلالة وضعية تنجيزية ، وهي بيان ترفع موضوع الدلالة الاطلاقية التعليقية هذا في المتصلين ، واما في

المقام الثاني: وهو ما اذا كان الخطابان منفصلين فهل يحکم بتقديم العام على المطلق أو لا؟ وهذا كما لو ورد كل خطاب في مجلس مستقل عن الآخر.

فقد ذهب الشيخ الانصاري (قده) الى تقديم العام بنفس البيان المقدم في المتصلين لكون الدلالة الاطلاقية تعليقية متفرعة على جريان مقدمات الحکمة وتمامية هذه المقدمات، ومن جملة المقدمات عدم البيان على الخلاف، والعام يصلح بياناً على الخلاف، وان دلالة العام فعلية لأنها بالوضع والاداة، فتكون فعلية منجزة وهي ترفع موضوع الدلالة التعليقية ويستحيل العكس.

وناقش صاحب الكفاية (قده)، مدعياً ان دلالة الاطلاق أيضاً تنجيزية لأن عدم البيان هو عدم البيان في مقام التخاطب لا عدم البيان الى الأبد، فتتم المقدمات وبها يتم الاطلاق، كما هي دلالة العام فلا وجه لتقديم العام، بل يتعارضان بنحو التعارض المستقر.

أو قل ان المطلق وإن كانت دلالته تعليقية بخلاف العام إلا أن المعلق عليه إنما هو عدم البيان المتصل بالمطلق لا مطلق عدم البيان ولو منفصلاً فمع عدم اتصال البيان بالمطلق تتعقد دلالة فعلية له على حد دلالة العام فيكون من تعارض دلالتين فعليتين ناجزتين بلا مرجع لأحدهما على الأخرى ما لم يفترض ملاك آخر للترجح وهو محتمل في الطرفين.

وجاءت مدرسة المحقق النائيني (قده) لتأكد صحة الاتجاه الذي سلكه الشيخ (قده) من توقف المطلق على عدم البيان الأعم من المتصل والمنفصل ، بعد اجراء تعديل عليه.

توضيح ذلك : ان المسلك القائل بتوقف الاطلاق على عدم البيان الأعم من البيان المتصل والمنفصل فيه إشكال عويض.

حاصل هذا الاشكال : أنه لو توقف الاطلاق على عدم البيان الأعم من المتصل والمنفصل ، فإن لازمه عدم إمكان التمسك بالاطلاق كلما شك في ثبوت حكم لفرد أو حال مما يشمله الاطلاق ، لاحتمال وجود بيان مقيد منفصل لم يصللينا ، إذ الشك في ذلك يساوئ الشك في ثبوت الاطلاق وعدمه ، والتمسك بالاطلاق لابد من تفريغه على احراز أصل الظهور الاطلاقي في الدليل.

فإن قلت : يمكن اجراء أصالة عدم القرينة على الخلاف.

قلت : إنما تجري فيما كان الظهور في مقام الاثبات يقتضي إفادة معنى واحتمل ورود قرينة على الخلاف ، ومرجع أصالة عدم القرينة الى أصالة الظهور لـ ، وليس لها ظهور في قبال الظهور الأصلي ، ومعناها عدم جواز رفع اليد عن الكشف النوعي للاطلاق لمجرد الاحتمال.

وقد حاولت مدرسة المحقق النائيني (قده) علاج هذه الاشكالية فقد صوروا عدم البيان بتصویر تكون دلالة العام رافعة لموضوع المقدمات ولكنها لا تدخل المطلق ((بالبيان التالي)) أنها تفترض أن الاطلاق في كل زمان فرع عدم البيان الى

ذلك الرمان، لا عدم البيان ولو متاخرًا، فلو ورد مطلق ولم ينصب له قرينة على التقييد ينعقد له ظهور فعلي على إرادة الاطلاق، وهذا الظهور يبقى مستمراً ما دام لا توجد قرينة على خلافه، فإذا جاءت أرتفع هذا الظهور من حينه لمجيء البيان الكاشف عن إن المراد الجدي للمولى هو المقيد لا المطلق، وبذلك يتفادى محذور الاجمال عند احتمال القرينة المنفصلة، إذ يمكن احراز الاطلاق لأن الظهور في الخطاب المطلق فعلي مع قطع النظر عن القرينة المنفصلة فيكون مكذباً لاحتمال وجودها^(١).

وبهذا البيان تخلصوا من اجمال المطلق حينما يرد ولا يرد على خلافه لا مقيد ولا عام وإنما هو مجرد احتمال المقيد فيما بعد بدليل منفصل، فعدم البيان إلى كل زمان محقق للاطلاق في ذلك الزمان وحينئذٍ لو ورد بيان ولو بالمنفصل اتّلزم الاطلاق بمقداره ولو لم يرد كان الاطلاق تماماً فيتمسّك به في موارد احتمال المقيد فيما بعد.

إلا أنه لا يمكن المساعدة عليه: إذ لو فرض توقيف الاطلاق على عدم البيان الأعم من المتصل والمنفصل لأجملت المطلقات وما أمكن التمسك بشيء منها في موارد احتمال صدور بيان منفصل على التقييد فنفس وضوح عدم سقوطها

والتمسك بها عند العرف دليل آخر على أن الماخوذ في مقدمات الاطلاق إنما هو عدم البيان المتصل لا غير كما عليه صاحب الكفاية (قده).

والوجه في ذلك: إن كان المقصود من ارتفاع الظهور الاطلاقي في كل زمان بورود البيان المنفصل في ذلك الزمان، هو ارتفاع حجيته باعتبار القرينة والجمع العرفي لا ارتفاع ظهوره ودلالته التصديقية على ارادة الاطلاق فهذا صحيح فيما إذا كان البيان المنفصل صالحًا للقرينية والجمع العرفي لا في محل الكلام الذي يكون المعارض جزءًا من مدلول العام، فإذا افترضت صلاحية هذا المقدار للقرينية والجمع العرفي أيضًا، كان لابد من ابراز نكتة على تقديم العام غير مسألة تنجزية الظهور في العام وتعليقيته في المطلق.

وان كان المقصود ارتفاع أصل الظهور التصديقي في المطلق بورود البيان ولو منفصلًا، بحيث يكون مجيء القرينة في كل زمان موجباً لارتفاع هذا الظهور التصديقي إلى ذلك الزمان – كما هو الظاهر في كلمات مدرسة الحقائق النائيني (قده) – فهذا غير معقول، وقد مر في بحث المطلق والمقييد ان المتكلم له حالتان – اما ان يكون ظاهر حاله أنه في مقام البيان ل تمام مراده بشخص خطابه المطلق، و معناه أنه ب مجرد عدم نصب قرينة على التقييد متصلًا بالخطاب كاف في انعقاد ظهوره الاطلاقي و فعليته ولا يكون مرفوعاً بعد ذلك بمجيء البيان المنفصل.

واما ان يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بمجموع خطاباته كما مثلنا فيما سبق بالمدرس الذي يشرح مطلباً يبينه بعده دروس لا بدرس واحد، وهذا معناه

عدم انعقاد ظهور اطلاقي لكلامه في الاطلاق اصلاً الا بعد ملاحظة مجموع ما صدر عنه، لأنه مراده بتمامه لا يمكن ان يبينه دفعه واحدة بل تدريجياً، وبهذا يعود محذور الاجمال عند احتمال وجود بيان منفصل ولو متاخراً.

ولا توجد حالة وسطى للمتكلم بين الحالتين كي يقال: أننا نفترض ان ظاهر حال المتكلم في كل زمان ان يبيّن تمام مراده بلحاظ مجموع ما صدر عنه الى ذلك الزمان، لأنه يعني أن للمتكلم في كل زمان مراداً مختلفاً عن مراده في زمان آخر باختلاف ما يصدر عنه، وهذا خلف، ما هو المفروض من ان هناك حكماً واحداً ثابتاً في الواقع يكشف المقيد أو المخصوص - متى ما جاء - عن صدوره من أول الأمر.

ولو سلم ان المتكلم له في كل زمان ظهور، فإنها لا تفي بالمقصود لأن الرافع للظهور الاطلاقى بالنسبة الى كل زمان هل هو وصول البيان والمقيد الى المكلف أو صدوره واقعاً؟

فعلى الأول: فلا معنى له إذ خصوصية الوصول لا دخل لها في تكون الظهور الاطلاقى لأن ظهور حال المتكلم وكلماته وهي أمور واقعية كاشفة عن مراده، واما العلم والجهل - الوصول وعدمه - فهي دخيلة في تنحیز الحكم وحجیته.

وعلى الثاني: فالاطلاقات كلها مشكوكة فلا يمكن التمسك بها، إذ لو احتملنا ورود بيان منفصل في الزمان الثاني يتلى المطلق بالاجمال بلحاظ ذلك

الزمان لأنّه على تقدير صدور البيان واقعاً يكون الاطلاق مرفوعاً في هذا الزمان ولا يمكن التمسك بأصالة عدم القرينة لأنّه فرع وجود كاشف فعلي في ذلك الزمان.

نعم يمكن التمسك باستصحاب بقاء الظهور الاطلاقي المنعقد في الزمان الأول لو فرض عدم احتمال وجود البيان من أول الأمر، ولكنّه اثبات لنتيجة الاطلاق بالاصل العملي لا الاطلاق اللفظي الذي هو الغرض من الاطلاق.

فالصحيح ما عليه الخرساني (قده) من ان الاطلاق الثابت بالمقدمات يكون عدم البيان المتصل من مقدماته، فينعقد له ظهور في الاطلاق ويتم بنفس فراغ المتكلم من كلامه المطلق إذا لم ينصب قرينة على التقييد.

ومع ذلك أنه يمكن ان يقال بدعوى وجود نكتة أخرى نوعية تقتضي تقديم العام على المطلق في موارد التعارض بخلاف الظاهرة التي هي من كبريات الجمع العرفي وقد تقدم كونها أحد أقسام التعارض غير المستقر.

توضيح ذلك: ان المتكلم له ظهوران حاليان كاشفان عن الإرادة الجدية، أحدهما الظهور السلبي وإن ما سكت عنه من القيود ليس مراداً واقعاً وإنّما كان عليه ذكره لأنّ شخص هذا الكلام هو بيان تمام مراده فينعقد اطلاق لسكته، وإن ظهور حال المتكلم ان ما سكت عنه ليس مراداً واقعاً فليس هناك شيء قد قصده ولم يقله، وهذا هو الاساس للظهورات الاطلاقية في المطلقات وتسمى دلالته سكتوية.

والظهور الآخر هو الظهور الإيجابي في أن ماذكره في مرحلة الإثبات ثابت في مرحلة الثبوت أيضاً، فليس هناك شيء قد قاله ولم يقصده وإن ما ذكره باللفظ يريده لا ما سكت عنه، فهنا ذكر شمول الحكم للفاسق باستعماله إدابة كل على الطبيعة، فقد ذكر ما دل على استيعاب الحكم لكل أفراد الطبيعة حتى الفاسق منهم وهذا هو أساس الظاهرات التقييدية في المقيدات.

والظهور الأول من هذين الظاهرتين الحالين التصدقيتين أضعف من الثاني، بشهادة تقديم المقيد على المطلق، فإذا كان الأمر كذلك، صح أن يقال بتقديم العام على المطلق في موارد التعارض باعتبار أن دلالة العام من الظهور الذكري الإيجابي ودلالة الثاني من الظهور السلبي، وقد افترضنا إن الظهور الإيجابي أقوى عند العرف من الظهور السلبي وأظهر منه، فإن المتكلم إذا ذكر شيئاً لا يريده فإن في كلامه مخالفة للأوضاع العرفية أكثر مما يريد شيئاً وسكت عنه فإنه وإن كان في كلامه مخالفة ولكنها أقل من الأولى، فيكون الظهور العمومي لا مخالفة ظهور حالي بنكتة أقوى وأصرح في الإرادة باعتبار أن المخالفة فيها عنایة أكثر من عدم الإرادة للإطلاق في المطلق، فيكون العموم اظهر فيقدم على الظاهر أو الأقوى على الأضعف، حملأاً للظاهر على الاظهر وبذلك يقدم العموم بهذه النكتة، ولكن هذه النكتة صحيحة في الجملة وليس دائمًا هي كذلك إذ قد يفرض في مورد ان السكوت أقوى ظهوراً أو مساوياً للظهور الذكري الإيجابي لخصوصية في المسكوت عنه (القييد) تجعله أقوى على نفي القييد المحتمل فلا يتقدم العام عليه مع كون

ظهوره في نفيه أقوى من شمول العام له ، فمثلاً لو قيل هل تجب الصيغة في البيع ، فقول الشارع ((أحل الله البيع)) فيه دلالة سكوتية من حيث أنه يبيّن المطلق وهو يشمل البيع غير المقرّون بالصيغة أي البيع المعاطاتي ، فحكم الشارع بحلية مطلق البيع مع إن السؤال عن القيد – الصيغة – وهذا يعطيه قوة أن المولى ناظر إلى نفي هذا القيد الذي يحتمل دخله في موضوع الحكم ، وهذه الدلالة أقوى من الظهور في العموم.

وكذا حينما يقال : أكرم العالم الفاسق في عموم أكرم كل عالم وجواب الإمام لا تكرم الفاسق ، فهو قد ذكر المطلق ولم يقل لا تكرم العالم الفاسق ، وإن الحكم هو حرمة اكرام الفاسق من غير تقييد غير العالم لأن السؤال وقع عن هذا القيد ، وسكتوته عنه فيه دلالة أقوى ، إن هذا القيد الذي يحتمل السائل دخله ، وإن الحرمة في غير العالم الفاسق والإمام قال : لا تكرم الفاسق ، ودلالته على نفي الحكم مطلقاً أقوى من دلالة العموم في إكرام كل عالم ، وبهذا لا تكون الدلالة الوضعية دائماً أقوى من الدلالة السكوتية ، ولا بد من ملاحظة خصوصية في السؤال أو في الجواب تجعل الدلالة السكوتية على نفي ما يحتمل دخله أقوى من الوضعية الذكيرية.



المورد الثاني: تعارض الاطلاق الشمولي والبدلي

والمراد بالشموليّة: شمول الحكم المستفاد من العام أو المطلق ل تمام أفراده حيث يشمل كل فرد فرد، وكل فرد موضوع مستقل كما في العموم الاستغرافي، أو يكون كل فرد جزءاً من الموضوع كما في العموم المجموعي، فإنها أيضاً شموليّة لا بدليّة.

والمراد بالبدليّة: حكم واحد على فرد واحد من الطبيعة بدل عن هذا أو ذاك .. كما في اعتق رقبة فهو مطلق وبدلي بخلاف أكرم العالم فأنه حكم ينحل إلى أكرم كل ما يصدق عليه عالم.

وكلاهما تتصوران في العام والمطلق فاكرم عالماً، التنوين فيه يدل على الوحيدة، فيراد أكرم عالم واحد من طبيعي العلماء يدور دوراناً بدلياً بين أفرادها حيث لم يقييد بأي قيد، فالدلالة هنا اطلاقية وليس باللفظ كما لو قال: أكرم أي عالم فيدل على التعميم لأي عالم، فالبدليّة شكل من اشكال التعميم كالشموليّة مع فارق أن التعميم في العموم أحکام متعددة بعدد الأفراد حيث ينحل الحكم إليها فيما التعميم البدلي حكم واحد لا ينحل يدور بين المصاديق، وكل من الاطلاق والعموم شموليّاً كان أو بدلياً قد يكون بالمقدمات الحكمية أو باللفظ.

فلو وقع تعارض بين اطلاقين شمولي وبدلي، كما لو قال لا تكرم الفاسق واقرم عالماً (أي عالم) حيث يتعارضان في الفاسق العالم من حيث الحرمة والوجوب أو من حيث الاجتناء وعدهمه، إذ الحرام لا يكون امثلاً للواجب فلا

يجترئ به كما لو قال اكرم العالم الفاسق ، فهل يجترئ به لأنه امثال لا كرام العالم أو لا لكونه حراماً بمقتضى لا تكرم فاسقاً ولهذا فإن أحدهما لا بد من تقييده فاما ان يقيد الحرمة بغير العالم ، أو يقيد الوجوب بالعالم غير الفاسق ، ومع اطلاقهما فائيهما يقدم ؟

وقد نسب الى الشيخ تقديم المطلق الشمولي وخالفه المحقق الخرساني (قده) مدعياً ان كلاهما بالاطلاق ومقدمات الحكمة التي لا تقتضي الشمولية ولا البذرية وقد تقتضي غيرهما فأن المثبت لهم دال آخر غير الدال على الاطلاق فلا موجب للتقديم.

وقد حاول المحقق النائيني (قده) الانتصار للشيخ الانصاري (قده) وقد قرب ما اختاره الشيخ بوجوه أوجهها : ان الأمر يدور بين تقييد أحد الاطلاقين ، اما تقييد المطلق الشمولي واما تقييد المطلق البذرلي فالامر يدور بينهما ، وعليه فأن تقييد الاطلاق الشمولي معناه رفع اليد عن جزء من مدلول الخطاب لأن المطلق الشمولي من حل بحسب الحقيقة الى دلالات عديدة بعدد افراد الطبيعة ، فتقديم المطلق البذرلي عليه يستلزم رفع اليد عن بعض هذه الدلالات ، وهي دلالات على عدم اكرام العالم الفاسق حيث قيد الاطلاق الشمولي (لا تكرم الفاسق) بالعالم ، وهذا بخلاف العكس فإن مدلول المطلق البذرلي اما هو حكم واحد متعلق بصرف وجود الطبيعة وهو محفوظ حتى ولو خرج بعض الأفراد عنه لأن صرف الوجود لا يقتضي ملاحظة كل فرد واثبات الحكم له .

أو قل أنه يمكن تطبيق المطلق البديلي على فرد آخر خارج مورد الاجتماع مع المعارض الاطلاق الشمولي ، فلم ترفع اليد عن هذا الحكم الواحد غايتها انا قيدناه بغير الفاسق.

وقد نوّقش هذا البيان من قبل المحقق الخوئي (قده) من جهتين :

أولاًهما: ان هذا استحسان مالم يرجع الى أحد كبريات الجمع العرفي من التقييد والتخصيص والاظهيرية، و مجرد كون الاطلاق في أحد الدليلين شمولياً انحلاياً وفي الآخر بديلياً لا يتضمن قرينه الشمولي ولا اظهريته بعد ان كان كل منهما بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

وهذه المناقشة غير تامة: لأنه لم يظهر من كلام المحقق النائيني (قده) انكار كبرى التقديم بالقرينه والجمع العرفي ، والظاهر من كلامه أنه يحاول تقديم المطلق الشمولي على البديلي باعتباره واحداً لأحد ملاكات القرينه على ما سوف يأتي.

ثانيهما: ان المطلق البديلي كالمطلق الشمولي من حيث أنه ينحل على افراد الطبيعة، فإن الوجوب المستفاد من أكرم عالماً وإن كان بديلياً ومتعلقاً بصرف الطبيعة الا ان لازمه الترخيص في تطبيق هذا الواجب على كل فرد من أفرادها – طبيعة الفقير - وتقيد المطلق البديلي يلزم منه رفع اليد عن ترخيصات عديدة لا محالة، فتقيد كل واحد منهما مستلزم للتصرف في جزء مدلول الآخر ومعه لا ترجيح لاحدهما على الآخر، ويكون دفعها :

(بتوبيخ) : ان الشارع حينما يجعل حكماً على الطبيعة الصرفه بلا قيد فتحقق هذه الطبيعة هو تطبيقها عقلاً على اي فرد من افرادها ، فأي فرد يأتي به المكلف يكون ممثلاً للتكليف ، بمعنى أنه يجتزيء به ، وسقوط الحكم به وهذا ليس حكماً شرعاً مجعلولاً من قبل الشارع بل هو حكم وضعي يتزعزعه العقل من الحكم الشرعي المجعل ، فهذا الترخيص بتطبيق الامثال على أي فرد من أفراد الطبيعة الصرفه ، وضعي وأيضاً هو عقلي وحاله حال الجزئية والشرطية والصحة والفساد التي هي أحکام وضعية منشأها الاحکام الشرعية المجعلة.

إذن الترخيص بتطبيق الطبيعة والاجتزاء بأي فرد هو مفاد عقلي وليس بشرعى وهذا بخلاف الشمولية في دليل المطلق الشمولى فإن دلالته عرفية لفظية ومدعى التقاديم إنما يقول بالتقاديم فيما يكون المدلول الشمولى والبدلي مدلولاً عرفيًا فيهما معاً لا أن أحدهما عرفي والآخر عقلي ، فهذا الإيراد غير وارد.

والتحقيق : أن يقال : بأن الشمولية والبدالية ليستا من شؤون الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة التي لا يقتضي الا مطلباً واحداً دائماً في جميع المقدمات ، وهو إن ما اخذ موضوعاً للحكم في مقام الا ثبات - وهو الطبيعة -

تمام موضوع الحكم ثبوتاً وإنما الشمولية والبدالية أي كون الحكم بنحو صرف الوجود أو مطلق الوجود فيستفاد من دال آخر وبنكتة أخرى عقلية أو لفظية على ما مر في ايجاث الأوامر مفصلاً ، فالشمولية والبدالية لا تدخل في دائرة التعارض بين الاطلاقين ليقال ان في البدلي حكم واحد وفي الشمولي أحکام متعددة اخلاقية ،

وإنما التعارض بين اطلاقي الدليلين، يعني أنه حينما أخذت الطبيعة موضوعاً للحكم، سواء أكانت شمولية أو بدالية المفادان بداع آخر غير الدال على الاطلاق – وهو مقدمات الحكمة – والمعارضة بين المطلقين ليست بلحاظ الشمولية والبدالية بينهما وإنما بين الاطلاق من طرف وبين الاطلاق من طرف آخر، والشمولية لا تدخل طرفاً مع اطلاقها في المعارضة باعتبار صراحة الدال على الشمولية بحيث لا يحتمل عرفاً التصرف فيها فسوف يكون التعارض بين الدال على الاطلاق في كل منهما فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

وي يكن تقديم بعض التقريرات لتقديم المطلق الشمولي.

التقرير الأول: مع ضم الشمولية للاطلاق يستفاد أحکام عديدة وهي أحکام شرعية اخلاقية، كل منها مستقل عن الآخر، يعني له طاعة وعصيان خاص به، فيما ضم البدالية الى الاطلاق لا يستفاد الا حکم واحد شرعی واما الترخيصات العديدة فهي احکام وضعية انتزاعية من امكان تطبيق الحكم المتعلق بالطبيعة الصرف على كل فرد من افرادها فهي ترخيصات في تطبيق ذلك الحكم الواحد على أي فرد من افراد الطبيعة الذي يختاره المكلف، وهنا يدعى ان العرف يرى ان تقييد المطلق البدلي أقل مسؤولة من تقييد المطلق الشمولي لأن في الأخير رفع اليد عن دلالات عديدة وإن كان رفعها بداع واحد وهو الدال على البدالية، ولكنها مدلولات عديدة، يعني انه في الشمولي يبين ما يكون احكاماً عديدة بداع واحد، ومع بيانها وعدم ارادتها فهي أكثر مخالفة ومسؤولية باعتبار ما يدعى من

التعهد العقلائي أو الغلبة الخارجية على ارادة المتكلم لتمام مدلول خطابه اثباتاً وعدم ارادة خلافه - الذي هو ملاك الظهور الاطلاقي في المطلق الشمولي - أقوى وآكدر منها في المطلق البديلي ، لأن الاهتمام النوعي ببيان أصل الحكم برأسه أشد من الاهتمام ببيان حدوده وتطبيقاته سعة وضيقاً ، فإذا قبل شخص هذه النكتة وانها عرفية فستتحقق صغرى كبرى أقوائمة الظهور وأنه مع الاطلاق الشمولي وظهوره الحالي هنا أقوى من البديلي وبهذا يندرج في باب تقديم أقوى الظهورين على اضعفهمما التي تقدم أنه أحد أقسام التعارض غير المستقر والجمع العرفي ، ولعل هذا التقرير هو مقصود النائيني (قده) من كلامه السابق.

وهذا الوجه يمكن ان يلاحظ عليه

أولاً : ان احتمال خطأ الانسان في بيان أصل الحكم أضعف من احتمال خطأه في بيان سعته او انه لا يريد أصل الحكم احتمالاً هو أضعف من احتمال عدم ارادته لسعته ، وهو ما اعتمد عليه هذا البيان غير واضح عند العرف فإنه لا يلتفت الى مثل هذه التدقيقات الأصولية ، فهذه مجرد دعوى عهدها على مدعها.

ثانياً : ان القول بأن غاية ما يلزم من تقديم الاطلاق الشمولي بأن المتكلم لا يريد السعة الثابتة في الدليل البديلي بينما لو قدم الدليل البديلي فلازمه أن المتكلم لا يريد أصل الحكم بالحرمة بالنسبة الى بعض أفراد الفاسق في دليل لا تكرم الفاسق ، غير واضح.

إذ يقال: بأن السعة في المطلق البدلي غير ملحوظة لأن السعة تعني السعة في دائرة الحكم لا السعة في تطبيق الحكم لما ذكر بأنها حكم وضعي عقلي انتزاعي كما أورد على الخوئي فيما السعة في دائرة الحكم، هي حكم شرعي لا يستبعد العرف عدم ارادتها في خطابات الشارع المقدس، ولذا لابد من بذل الجهد في البحث عن المقيد أو المخصص وليس ذلك الا لارتكازية التعارف عند العرف ان الشارع غالباً لا يريد السعة من هذا القبيل.

ولعل القول بتقديم المطلق البدلي على المطلق الشمولي هو الاولى وفق البيان المتقدم آنفاً.

وثالثاً: بعد ان كان مركز التعارض هو مقتضى الاطلاق في كل منهما وان مفاد كل منهما نفي القيد، وعلى هذا لا تدخل كل من البدالية والشمولي في التعارض، والبيان الأول قد بنى التقديم على هذا الضم. فهذا البيان الاول غير تام.

التقريب الثاني: أنه تطبيق كبرى حققت في مبحث اجتماع الأمر والنهي وهي تقديم دليل الالزام على دليل الترخيص، وفي المقام فإن المطلق البدلي يستبطئ الترخيص في تطبيق الحكم على أي فرد من أفراد الطبيعة، وبالتالي يعامل معاملة دليل الترخيص.

ولكن الكبرى لا يمكن تطبيقها في المقام، لأنها تحاول نفي المعارضة بين دليل الالزام والدليل الترخيصي بدعوى: أنه لا يستفاد من الدليل الترخيصي عرفاً أكثر

من اثبات الترخيص لعدم المقتضي في ذلك العنوان الترخيصي للإلزام فلا ينافي ثبوت حكم الزامي بلحاظ عنوان آخر منطبق عليه إذا لم يكن ملازماً معه، ففي مثل القول: الماء النجس يحرم شربه وهو لا ينافي اطلاق يجوز شرب الماء لأن دليل جوازه واباحته لا اقتضائية ليس له مقتضي للحرمة بعنوان شرب الماء وهو لا ينافي ثبوت مقتضي الحرمة بعنوان آخر كالغصب أو النجاسة ويفقى عنوان الاباحة على اباحتة اللاقتضائية لا الاباحة الفعلية الاقتضائية، فهذه نكتة من نكات الجمع بين الأدلة الترخيصية والأدلة الالزامية إذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه وذلك بحمل الاباحة على اللاقتضائية – من باب عدم المقتضي – وتحل المعارضة بالأخذ بدليل الالزام ولا ينافي الترخيص، وفي المقام يقدم المطلق الشمولي إذ هو الزامي وهو خطاب لا تكرم الفاسق على المطلق البديلي (أكرم عالماً).

ويرد عليه: أنه يتعامل مع المطلق البديلي بلحاظ دلالته على احكام ترخيصية والمفروض دلالة دليل المطلق البديلي على الحكم الالزامي وكما ان المفروض عدم اجتماعه مع الحكم الشمولي في مادة الاجتماع – العالم الفاسق – إذ لو لا ذلك لم يكن بينهما تعارض أصلاً، ولما احتج الى تقديم أحدهما على الآخر، و مجرد ان الحكم البديلي يستلزم ترخيصات شمولية لا ينفع في دفع المعارضة، فإن مضمون خطاب أكرم عالماً هو ثبوت الوجوب لأكرام العالم بلا دخل لقيد العدالة وهو يتنافي وثبتت الحرمة لأكرام الفاسق حتى لو كان عالماً فثبتت كل واحد من الحكمين بنحو مطلق غير ممكن فإن وجوب أكرام عالم ما الذي هو مطلق وغير

مقيد بالعدالة يتنافى وحرمة اكرام الفاسق الذي هو مطلق وغير مقيد بأن لا يكون عالماً.

نعم، لو أدعى – كمصادرة اضافية على تلك الكبرى – ان العرف يفهم من الاطلاق البدلی الذي مرجعه الى الترخيص في تطبيق الواجب على اي فرد شاء المكلف من الطبيعة عدم المقتضي لتقييده، قُدّم المطلق الشمولي عليه باعتباره مقتضياً للتقييد، ولعل هذا هو مقصود النائيني (قده) مما ينقل عنه من ان اطلاق المطلق البدلی متوقف على عدم المانع من تطبيق الطبيعة على أي فرد والاطلاق الشمولي مانع.

الا ان هذه المصادره غير معقوله والا لجاءت في كل معارضين سواء المعارضه بين العام والخاص او بين العامين من وجه او بين المتبانيين تبانياً كلياً أيضاً، وهذا ما لا يلزمه به لأن هذه المصادره تعني اخراج أحدهما عن كونه معارضاً للآخر وهو خلاف الفرض^(١).

وقد يجذب عنها: بأن فهم العرف لعدم تقيد المطلق البدلی من حيث الافراد إذ لا موضوع له واما التقيد بلحاظ الاحوال فقد لا يلتفت اليه، فيكون الدوران بين تقيد احوالی لاحدهما وبين تقيد افرادي للآخر، وارتکازية الاخير كما تقدم في نقد الوجه الأول، يعطي الاولوية للأول فيقدم على الثاني.

(١) ذكرها الایرواني في شرح الحلقة (٣) ج ٤ ص ٣٦٦، مع اضافة منا

التقريب الثالث: نطبق مبني المحقق النائي (قده) الذي ذكره في بحث الواجب الموسع من اقتضاء الأمر اختصاص متعلقه بالحجية المقدورة عقلاً وشرعأً بمقتضى ظهور الأمر في الباعية والمحركية التي لا معنى لها الا في الحصة المقدورة عقلاً، والحرم الشرعي كالممتنع العقلي.

فأنه بناء عليه يقال: أنه إذا ورد (أكرم عالماً وبحرم اكرام الفاسق) قدم دليل الحرمة - المطلق الشمولي على دليل الحكم البدللي - الوجوب - فيحكم بحرمة اكرام العالم الفاسق، لأن الاطلاق الشمولي يثبت حكماً تعينياً لكل فرد من افراد الطبيعة، فيكون بشموله للعالم الفاسق مستوجباً لأن يكون اكرامه غير مقدور عليه شرعاً، فيكون رافعاً لموضوع الأمر البدللي.

وأورد عليه: أولاً: عدم تمامية المبني في نفسه.

بدعوى امكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور على ما اختاره بعض المحققين كالكركي والخوئي والشهيد الصدر الأول حيث قالوا بامكان تعلقه بالجامع حيث ان متعلق التكليف وإن كان من اللازم أن يكون مقدوراً الا ان بعض افراد الجامع ما دام مقدوراً فنفس الجامع يصير مقدوراً ويمكن توجيه التكليف اليه وقد مثل له أنه بامكان المولى ان يقول لعبدة يجب عليك المكث في الجامع أو الطيران في السماء.

ولكنه غير قائم إذ لا معنى لتعلق التكليف بالجامع من حيث لا اثر لذلك في الأدلة المتوفرة بين ايديينا، وانه مجرد اختراع من قبل الاصوليين هذا أولاً.

وثانياً: أنه أي معنى بتعليق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور مع ان متعلقه ان يكون مقدوراً للمكلف إذ لا يبقى معنى لشموله لغير المقدور، فهذا الدفع غير تام.

نعم ما أورده ثانياً من اختصاصه بما اذا كان المطلق الشمولي متضمناً لحكم الزامي فلا يتم في جميع موارد التعارض بين المطلق الشمولي والمطلق البدلي.
الا انه يمكن تصحيحه: بأن يقال: بأنه ما دام المطلق الشمولي يثبت حكماً تعينياً على كل فرد من افراد الطبيعة، فيما المطلق البدلي لا يتعين الحكم في فرد إذ كل فرد يمكن ان لا يكون الحكم متعيناً فيه بل في غيره، فيقدم المطلق الشمولي لأظهريته وأقوائいてه في مورد الاجتماع.

المورد الثالث: انقلاب النسبة

والمقصود بانقلاب النسبة ما إذا ورد مخصوص لأحد العامين المتعارضين بنحو لو لوحظ المتعارضان بعد اعماله انقلبت النسبة بينهما من التعارض المستقر إلى التعارض غير المستقر، بمعنى ان النسبة كانت بينهما بنحو التباین أو العموم من وجه فتنةقلب بعد التخصيص إلى العموم والخصوص مطلقاً، وفحوى النظرية ان النسبة تلحظ بالقياس إلى مدلوليهما مع قطع النظر عما يرد على كل واحد من القرائن المنفصلة أو انها تلحظ بعد اعمال تلك القرائن، وبعبارة هل تلحظ النسبة بين الظهورين أو بين الظهورين بما هما حجة.

والبحث في نظرية انقلاب النسبة في ثلاثة جهات:

الجهة الأولى: في تحقيق حال النظرية وإن النسبة بين المتعارضين هل تقلب بعد ورود القرينة المنفصلة أو لا؟

لو ورد عامان الأول: يجب اكرام العلماء والثاني يقول: لا يجب اكرام العلماء والسبة بينهما هي التباین، وإذا فرض ورود دليل مخصوص أخص من الدليل الأول كما لو قال: لا يجب أكرام العلماء الفساق، فهذا الدليل يخصص الدليل الأول جزماً وبعد التخصيص يصبح مفادة أكرم خصوص العلماء العدول وهذا لا اشكال فيه، وإنما الاشكال في ان النسبة بين الدليلين الأوليين هل تلحظ بعد التخصيص العام الاول بالثالث أو تلحظ قبل تخصيصه بذلك والسبة قبل

التخصيص بالدليل الثالث هي التباهي وبعد التخصيص هي العموم والخصوص المطلق كما هو واضح.

والسؤال : هو ان النسبة التي يراد الحصول عليها بين الدليلين تلحظ بين ظهوري الدليلين بما هما ظهوران أو تلحظ بين ظهوريهما بالمقدار الذي يكون حجة فيه ، فمن ذهب الى الأول فأن نظره الى الظهورين بما هو ظهوران فقد راعى النسبة قبل الانقلاب ومن ذهب الى الثاني فأن نظره الى الظهورين الحجة وقد راعى النسبة بعد انقلابها ففي المسألة قولان ؟ والثمرة تظهر في مجال فتوى الفقيه ، فإنه لو كان المدار على النسبة بعد الانقلاب فاللازم هو الحكم بعدم وجوب اكرام العالم الفاسق ووجوب اكرام العالم العادل.

اما عدم وجوب اكرام العالم الفاسق فبالتمسك بالدليل الثالث الذي لا يعارضه شيء .

واما وجوب اكرام العالم العادل فالدليل الأول إذ بعد تخصيصه بالثالث يصبح مفاده هكذا : يجب اكرام العالم العادل ، وهذا المضمون يخصص الدليل الثاني القائل : لا يجب اكرام العلماء فتصبح النتيجة أن الدليل الثاني بعد تخصيصه بالاول ، لا يجب اكرام العلماء الفساق مع ملاحظة النسبة بعد الانقلاب واما لو لوحظت قبل الانقلاب فاللازم هو الحكم بعدم وجود اكرام العالم الفاسق وعدم وجوب اكرام العالم العادل ، اما عدم وجوب اكرام العالم الفاسق فالدليل الثالث الذي لا معارض له ، واما عدم وجوب اكرام العالم العادل فلأن الدليل الأول وإن

دل على وجوب أكرامه ولكنه معارض بالدليل الثاني ومع المعارض ، والتساقط

يرجع الى ما هو مقتضى الأصل العملي وهو البراءة عن الحرمة أو وجوب أكرامه.

ولابد من ملاحظة : أنه لو كان الدليل الثالث المخصص للأول متصلةً وأنه

لا ينعقد للدليل الأول ظهور في العموم أبداً فلا تأتي مسألة الانقلاب.

المشهور بين الأصوليين عدم الانقلاب الا ان مدرسة المحقق النائيني (قده) قد

فرعت صحت هذه النظرية على النتائج الحاصلة في بحث التخصيص والتقييد

ومصادراته ، وبيانات هذه المدرسة يمكن ارجاعها الى أحد بيانين :

البيان الأول : وهو مركب من مقدمتين :

المقدمة الأولى : أن المعارضة بين الدليلين لا تتحقق بين ظهوريهما بما هما

ظهوران بل بين ظهوريهما اللذين يكونان حجة ، فإن المعارضة لا تتحقق إلا بين

الحجتين ولا معنى لتحققهما بين الحجة وبين اللاحجة ، فما لا يكون حجة لا

يعارض ما هو حجة ، وفي مقام التعارض بين عامين وورد مخصص لأحدهما ،

وليفرض الأول ، فهذا الدليل لا يكون حجة في عمومه بل هو حجة في خصوص

ما بقي تحت العام بعد التخصيص ، كما لو كان الخاص لا تكرم العلماء الفساق

حيث خصص أكرم العلماء – العام الأول – والحجية لهذا العموم بعد التخصيص

في خصوص العلماء العدول ، وبين ظهور الدليل الثاني الذي هو حجة لعدم

المعارض له ، والنسبة هي العموم والخصوص المطلق ، حيث الثاني هو لا تكرم

الفساق ، ولا معنى لتحقق المعارضة بين الدليل الأول الظاهر في العدول والفساق

من العلماء وبين الدليل الثاني، لأن الأول ليس بحجة في العموم ومنه ظهرت

المقدمة الثانية وهي :

المقدمة الثانية : إن كبرى القرينة والجمع العرفي بين العام والخاص على ما تقدم الحديث عنها تقتضي قرينة كل حجة أخص على الحجة الأعم.

والمقدمة الأولى تامة ولا خلاف مع مدرسة المحقق النائيني (قده) والاختلاف معها في المقدمة الثانية والتي هي من نتائج نظرية التخصيص وذلك ان مجرد الفراغ عن نظرية التخصيص والجمع العرفي بين العام والخاص لا يثبت ما حاولته هذه المدرسة هنا من تقديم كل حجة أخص على حجة اعم، إذ لابد من التمييز بين مسألتين : مسألة المعارضة بين الظهورين الأوليين ، ومسألة قرينيه الأول على تخصيص الثاني ، والمعارضة وإن كانت لا تتحقق بين الظهورين الا بمقدار ما كان حجة إلا أن قرينيه الأول على تخصيص الثاني من المحتمل أن لا تدور مدار الظهورين الحجة ، وإنما تدور بين الظهورين بما هما ظهوران بمعنى ان الظهور لأحدهما الخاص في نفسه صالح لتخصيص الثاني ولا تكفي أخصيته الناشئة من تخصisce بالخاص المنفصل وخروج الفساق منه ، وهذا الاحتمال وجيه بل هو المطابق للمرتكزات العرفية ، ومدرسة المحقق النائيني (قده) لم تقم ببرهان في مبحث الخاص والعام على ان تقدميه على العام من باب الظهور الحجة ، فكيف صح تفريع هذه المسألة على تلك ، بل لا بد من تحقيق ذلك في هذا المقام.

والوجه في ذلك: ان العرف حينما يقدم الخاص على العام لا يقدمه الا من باب اظهريته في الشمول لورده مع العام، ومن الواضح ان مجرد خروج الفساق من الدليل الأول بسبب الدليل الثالث لا يصير ظهور الدليل الأول في العدول أقوى من ظهور الدليل الثاني في العدول ليقدم عليه وإنما يكون ظهوره في العدول أقوى لو فرض وروده من الأول في خصوص العدول كما لو قال من الأول أكرم العلماء العدول، وهذا خلاف الفرض لأن الدليل الأول ورد عاماً من البداية بما يشمل العدول والفساق وأخرج منه بعد ذلك بسبب الدليل الثالث الفساق، وذلك لا يوجب أقوائية ظهوره في العدول من ظهور الدليل الثاني في العدول ليصير مخصصاً له.

ولك ان تقول: أن ظهور العام الأول في العدول يبقى على قوة ظهوره بعد اخراج الفساق منه بالدليل الثالث، وان هذا الارجاع لا يوجب أقوائية ظهور العام في ما بقي منه بعد التخصيص وهو العدول لانعقاد ظهوره من الأول في العدول والفساق، ومجرد خروج الفساق بدليل آخر لا يجعل ظهوره الأول في العدول أقوى من ظهور الدليل الثاني في العدول ليتقدم عليه.

البيان الثاني: وهو من مقدمتين أيضاً:

الأولى: أن كل كلام يصدر من المولى فأن له ثلاثة ظهورات الظهور التصوري، والظهور التصديق الاستعمالي، والظهور التصديق الجدي وقد تقدم بيانها، والمخصص سواء اكان متصلة أم منفصلة يرفع الظهور الثالث لا محالة حيث

يكشف عن عدم إرادة العموم جداً، وإنما يختلف المخصص المتصل في ارتفاع الظهور الثاني بل الأول أحياناً، كما لو ورد ((أكرم الفقيه العادل)) فإن الدلالة التصورية تتعقد ابتداءً على الخاص أي خصوص الفقيه العادل لا على مطلق الفقيه أولاً ثم تخصص بالعادل.

الثانية: أن كل دليل يكشف عن المراد الجدي ويكون بحسب ظهوره الكاشف أخص مطلقاً من الدليل الآخر يتقدم عليه بالتصنيف.

وعلى أساس هاتين المقدمتين تكون النظرية واضحة الصحة، فإنه إذا ورد التخصيص على أحد المعارضين أرتفع ظهوره التصديقي الجدي وأصبح المراد منه ما عدا مقدار التخصيص - بحكم المقدمة الأولى - فينقلب أخص مطلقاً بحسب هذا الظهور المتبقى من معارضه فيتقدم عليه بالتصنيف - بحكم المقدمة الثانية -

وهنا يسأل: ماذا يراد من ارتفاع الظهور الكاشف عن المراد الجدي في مورد التخصيص بالمنفصل؟ فهل يرفع نفس الدلالة التصديقية على الارادة الجدية والتي هي من الدلالات الحالية أو قل ارتفاع الظهور التصديقي الثاني أو يراد ارتفاع حجية هذا الظهور؟

فأن أريد الأول: كانت المقدمة من المقدمتينتين تألف منها البيان مرفوضة، لوضوح ان الدليل الأول لا يرفع الظهور الحالي في الجدية لأنه أمر تكويني بعد انعقاده على أساس القرائن الحالية والمقالية المكتنفة بالكلام لا معنى لانهادمه وانقلابه عما وقع عليه، والمخصص المنفصل لا يرفع أصل الظهور سواء

أكان الظهور التصوري أو التصديقى الأول والثانى ، وإنما يتقدم عليه فى مقام الحجية وإن الدليل المنفصل يرفع حجية الظهور للدليل الأول فى عمومه فلا يكون حجة إلا بمقدار ما بقى بعد تخصيصه بالمنفصل وانه قد كشف أن المراد الجدى ليس هو العموم ، لا أنه يرفع ذات الظهور لأن الظهور محفوظ ومتتحقق ولا ينقلب عمما وقع عليه.

والالتزام بأن المنفصل يرفع ذات الظهور التصديقى يستلزم محذور الاجمال دائمًا في مورد احتمال المخصص المنفصل بنحو لا يمكن التمسك به لنفيه بأصالة العموم ، نظير ما كان يلزم من القول بتوقف الاطلاق في ظهوره على عدم البيان المنفصل ، من جهة ان الكشف عن المراد الحجة في الأدلة اللغوية انما هو هذا الظهور التصديقى ولو كان ثبوته موقوفاً على عدم البيان الكاشف عن الخلاف ولو منفصلًاً كان احتمال وروده مستلزمًاً لاجمال الظهور التصديقى وعدم امكان التمسك به فلو وردت رواية ضعيفة السند واحتمنا صدورها واقعًاً فاثبات حجية الظهور بأصالة عدم القرينة ، فانها ليست من الأصول العقلائية المعمول بها الا اذا رجعت الى اصالة الظهور ، فهـي ليست أصلًاً في مقابل اصالة الظهور واثباته بأصل الظهور مع ان القرينة لو كانت صادرة لـ كانت هادمة لأصل الظهور فالشك فيها شك في اصل الظهور وانه موجود أو ليس موجود فيبتلى بالاجمال ولا مخرج لهذا الاشكال الا بالقول بأن القرينة المنفصلة لا تهدم أصل الظهور وإنما تكشف عن

عدم مطابقة الظهور للواقع ومعنى ذلك ان الظهور منعقد ولكنه غير مطابق للواقع والمراد وبهذا يمكن التمسك بأصالة الظهور وأصالة عدم القرينة.

وإن أريد الثاني : وإن المخصص المنفصل يرفع حجية الظهور التصديقي كما من آنفًا ، فالمقدمة الأولى تامة ولكن المقدمة الثانية تكون راجعة الى البيان الأول وهو دعوى ان الميزان في التخصيص ان يكون أحد الظهورين بما هو حجة أخص من الآخر وإن لم يكن كذلك بما هو ظهور.

والمحتر الصحيح : هو عدم انقلاب النسبة بين الدليلين المتعارضين لأن كل النكبات المتقدمة لتخريج نظرية التخصيص لا تقتضي أكثر من تقديم الخاص بحسب ظهوره على العام.

(توضيح ذلك) : أن ما ذكره من وجوه لتخريج نظرية التخصيص بالمنفصل كانت ثلاثة وهي : الأول الغاء الفوائل الزمانية بين الخاص المنفصل مع العام وكأن المنفصل صار متصلاً لاقتناص المراد من الخطابات الشرعية.

وهذا المقدار لا يصلح لانقلاب النسبة ، فإنه ماذا يراد من الالغاء ، فإن أريد به الالغاء الحقيقي فهو واضح البطلان ولم يدعه أحد لاستلزماته عدم انعقاد الظهور في العموم لا في موارد التخصيص بالمنفصل ولا في موارد مجيء المعارض.

وان اريد اعتبار تلك الفوائل ملغية بين ذي القرينة والقرينة فحسب كما بين العام مع مخصصه فهذا لا يقتضي الانقلاب الا بافتراض مصادرة أضافية ، وهي افتراض إلغاين طولين ، أحدهما الغاء الفوائل الزمني بين العام والخاص

واعتبارهم بحكم كلام متصل ، وثانيهما الغاء الفاصل الزمني بين العام الآخر وهذا الكلام المتصل الذي تكون ببركة الالغاء الاول فما لم يدع الالغاء الثاني لا يمكن تفسير انقلاب النسبة على هذا الاساس ومعنى ذلك احتياج تطبيق هذا التخريج الى افتراض مصادرة زائدة تمثل في الالغاء الثاني فيما التخصيص الساذج الاعتيادي لم يكن يتوقف الا على التسليم بالالغاء الاول ولا ملازمة بين الالغائين كما هو واضح.

الثاني : التبعد وتنتزيل المخصوص المنفصل منزلة المخصوص المتصل في الاثار الشرعية ، والعناية هي الغاء خصوصية الانفصال تبعدا وتنزيلاً مع التحفظ على الشرائط الأخرى التي لا بد من توفرها بالخصوص المتصل من قبيل كونه بحسب الظهور أخص ، وهذا لا ينطبق على المقام ، فان العام المخصوص بالمنفصل ليس مصداقاً لموضوع دليل التنتزيل لأن موضوعه حكم الأخص المتصل هو الأخص المنفصل والعام المخصوص بالمنفصل ليس بأخص.

نعم إذا افترض تنتزيلين طوليين أحدهما تنتزيل العام المخصوص بالمنفصل منزلة العام المخصوص بالمتصل ، وهذا ينتج كون العام المخصوص بالمنفصل يصبح بمثابة أخص منفصل بالنسبة الى العام الآخر ، وثانيهما : تنتزيل هذا الأخص المنفصل المنتج بسبب التنتزيل الأول منزلة الأخص المتصل بالعام الثاني ، فيتم انقلاب النسبة الا ان هذه عناية زائدة على التنتزيل المفترض في هذا الوجه أيضاً.

الثالث: ان تطبيق القاعدة القائلة كلما كان على تقدير اتصاله قرينة هادمة للظهور كان على تقدير انفصاله هادماً للحجية، والشخص كذلك فقد يتوهם امكان تخریج انقلاب النسبة على هذا الاساس، لأنه إذا جمع بين الأدلة الثلاث، الدليلان المعارضان والشخص المنفصل لأحدهما وأفترض صدورهما في مجلس واحد ارتفع التعارض في البین وأصبح العام الشخص أخص من معارضه وهادماً لعمومه فلا بد وان يكون في فرض الانفصال هادماً لحجيته.

ولكنه غير تام إذ فيه مغالطة لأن الذي يكون على تقدير إتصاله هادماً للظهور هو العام الشخص أي المتصل به شخصه كما لو كان هكذا ثمن العذرة سحت إلا إذا كان مأكول اللحم، فهذا عام متصل به شخصه فهو كما يكون قرينة على تقدير اتصاله بالعام الآخر هادماً للظهور يكون قرينة على هدم حجيته على تقدير انفصاله.

وهذا المعنى لا يصدق في محل كلامنا إذ لا يوجد عندنا عام متصل به شخصه وعليه فلا بد من اضافة مصادر جديدة من قبيل ان يقال مثلاً: ان كل كلامين كانوا على فرض اتصالهما يشكلان قرينة على كلام ثالث بموجب القاعدة المتقدمة فهما يشكلان نفس القرينة على الكلام الثالث أيضاً مع عدم اتصالهما، وهذا معنى زائد كما هو واضح لم يكن مفترضاً في القاعدة المصححة لقرينية الخاص سابقاً ولم يكن يحتاجه مدعى القرينة في موارد التخصيص الاعتيادي.

وبعبارة ان الاخصية كعنوان يتبعده العقلاء في باب الظهورات فيقدم على الآخر سواء كانت الأخصية من جهة مدلول الدليل لأنه أخص فكان حجة أخص من العام كما في العام والخاص أو كان مدلوله أعم ولكن هو حجة اخص من الآخر، ولم يُدع في كبرى التخصيص ذلك بل أدعى ان الظهور الأخص على تقدير انفاله رافعاً للحجية وعلى تقدير اتصاله رافعاً للظهور، فهذا توسيع في دائرة نكتة التخصيص وهذا يعني ان قانون انقلاب النسبة وكونه جمعاً عرفيأً لا يكفي في استنباطه المقدار الذي يحتاجه من مصادرات عقلائية اثبات القرینية في موارد التخصيص الاعتيادي.

ووهنا وجه آخر لتصحيح الانقلاب على اساس النكتة الميرزائية بدلأً عن اضافة مصادرية جديدة، وهو ان يقال : ما هو المراد من الأخصية التي هي ميزان القرینية الهاダメة للظهور على فرض الاتصال وللحجية على فرض الانفال.

ان كان المراد بها هنا الاخصية من المقدار الحجة من الدليل لا أخصية ذات الدليل ، وهذا افتراض لمعنى واسع للقاعدة الميرزائية لم يكن يتوقف عليه تفسير القرینية التخصيص المنفصل في الموارد الاعتيادية لأن في هذه الموارد كما يكون المخصص المنفصل أخص بما هو حجة كذلك هو أخص بما هو مدلول ، فالتسليم بأن الأخصية ملاك للقرینية بموجب تلك القاعدة لا يكفي تحريجاً لعرفية انقلاب النسبة وكونه جمعاً عرفيألا مع اثبات كون الأخصية ملحوظة بالنسبة الى مقدار ما هو حجة من مفاد الدليل لا الى ذاته.

توضيح ذلك: ان نكتة التقديم ترجع الى كل ما يكون أخص حجة سواءً أكان أخص مدلولاً كما في موارد العام والخاص الاعتيادي، أم كان أعم مدلولاً وإن كان أخص حجة في بعض مدلوله، ودعوى ان العرف موافق على هذه النكتة، زائفة لأنها غير قابلة للقبول عند العرف الحاكم في باب الظهورات وموارد الجمع العرفي القائمة على نكتات للكاشفية والطريقة وليس تعبدية قائمة على نكتات نفسية، فباب الحجج مبنية عندهم على الكاشفية ومنحصر بها ولا تعبد عندهم وإن كان الشارع قد يجعل أصلاً منجزاً أو معدراً على اساس التعبد لا على اساس الكاشفية كما في أصالة الحال ونحوها، نعم قد يكون للعقلاء احكاماً واقعية كما في باب المعاملات والحقوق، حيث شرعاها العقلاء شرعاً ليس طرقياً قد يصيب الواقع وقد لا يصيب، مثل احكام الضمان والحقوق الشخصية فهي احكام واقعية عندهم استدل لها بالسيرة العقلائية ولكنها غير مربوطة بالطريقة والكاشفية بل (نفسية) ليست قائمة على اساس الطريقة، واما ما يجعله العقلاء من احكام كالظهورات والبيان والاقرار فهي احكام ظاهرية في مقام الوصول الى الواقع بملك الكاشفية ودرجة الكشف بما عبر عنه السيد الشهيد (قده) بقوة الاحتمال لا نوع المحتمل كما في بعض احكام الشارع الظاهرية كأصالة الحال ونحوها على ما ذكر.

وفي محل كلامنا - انقلاب النسبة - حجية الظهور وعدمه هي احكام ظاهرية فإن العقلاء يرون العام حجة ما لم يرد الخاص والا كان الحجة هو الخاص، فهذه الحجية (مقيدة) بما إذا ورد مخصوص، فإذا ورد رفعوا اليه عن حجية

العام بقدر الخاص فهذا الحكم ظاهري مربوط بباب الحجج ، وحينئذ ينظر ما هو ملاكه؟ فهل ملاكه نفس قيام الحجة على الأخص أو ملاكه نكتة الطريقة؟ فهل حكمهم بأن العام في مقابل الخاص ليس بمحنة حكم تعبدى ، أو هو قائم على اساس ظاهري ، ظهور كل من العام والخاص ظهوراً فعلياً تنجيزياً لا تعليقياً والا لزم الاجمال ولم يتعين أي ظهور للعموم وبأي نكتة يرتفعون يدهم عن العام عند ورود الخاص؟ !

إذا كان رفع اليد بمجرد كونه أخص صادراً تعبداً باعتبار ان عنوان الأخص عنوان مرغوب فيه عند العقلاء والنكتة هنا (نفسية) وليس طريقة ومن الواضح أنه لا تعبد عندهم في باب الظاهرات.

وإن كانت نكتة التقديم الخاص لكون مدلوله أخص وأضيق من العام كما في المطلق والمقييد ليكون كشفه النوعي عن المراد أقوى من كشف العام ، فكأنه في مورد الخاص نحو تركيز في الدلالة من جهة كونه أخص وإن كانت دلالة العام فعلية لا تعليقية.

ولك ان تقول بأن نظره من حيث الدرجة في مورد الخطاب العام الاوسع أهم وأركز فكأنه نص فيه فيها قوة نوعية في العام يشمل موارد الخاص بالعموم وبدون تركيز عليه خاصة ، والعناية الارکز والتنصيص توجب قوة نوعية في الظهور تجعله أقوى في مقام الكشف عن المرادعما كان في العموم.

وبهذا البيان ترجع المصادر إلى شأن من شؤون الكشف ، والكافشية المناسبة لهذا النوع فإذا جزمنا بها أو احتملناها فهي لا تقتضي أكثر من تقديم الخاص على العام إذا كان الخاص بحسب الدلالة أخص لا ما يكون أخص حجة ، فممن العذرة سحت وقد أخرج منها العذرة الظاهرة ، فيبقى العام ظاهراً في عمومه ودلالته على ما هو عليه ولا يصبح بعد التخصيص أخص ، فالنسبة تبقى على ما هو عليه من التباهي فيما لو جزمنا بالنكتة المتقدمة أو احتملناها إذ لا يمكننا ان نجزم بتقديم كلما هو حجة أخص على ما هو عام.

لا يقال : بأن العموم ساقط بتمام مدلوله فأنه بعضه سوف يسقط بالتخصيص بمحضه ، والباقي منه بالمعارضة ، فلو أخرج من العذرة العذرة للأكل اللحم ، بالتخصيص والباقي تحت عموم ثمن العذرة سحت وهو العذرة النجسة واسقطناه بالمعارضة مع العام الآخر فأثنا نحكم بسقوط تمام مدلوله قسم بالتخصيص وقسم بالتعارض فيكون حاله حال اسقاط الدليل المخصص بالعام ، وهذا على خلاف نكتة الطريقة مع ان التخصيص يوجب قوة ظهوره في العام يوجب تقديمه على الآخر.

فأنه يقال : ان التخصيص لا يسبب أقوائية الدلالة لكونه مربوطاً بالمدلول الجدي للخطاب وهذا لا يجعل دلالته على الباقي أقوى من دلالة العام والآخر ليقدم عليه ، الا اذا كانت كالقرينة المتصلة ، وهذا خلف ، وهذا علم من باب القدر المتيقن من الخارج وهو لا يوجب تغيراً في الظهور ، وبهذا قلنا بان الجموع التبرعية

لا تكون حجة كحمل أحد العامين على ما هو قدره المتيقن كحمل ثمن العذرة سحت على العذرة النجسة، وحمل لا بأس ببيع العذرة على العذرة الطاهرة للأكول اللحم لما تقدم بأن القدر المتيقن لا يوجب قوة في الظهور وملأك الظهور هو الدلالة المستفادة من داخل الخطاب لا من خارجه.

وبهذا يتضح ان تخصيص الخاص للعام الأول لا يوجب ان يكون ظهوره في الباقي أقوى من ظهور العام الآخر فيه ليقدم عليه.

نعم غاية الأمر انه يعلم من الخارج بأن هذا الدليل قد سقط جزءً من مدلوله عن الحجية لسبب خارجي لو كان له محصل جدي فهو في الافراد الباقيه، واما درجة دلالة لفظ الدليل على تلك الافراد وقوة ظهوره في ارادتها فلا تختلف بعد التخصيص عما هي عليه قبله، نظير القدر المتيقن من الخارج فإن القدر المتيقن من الخارج لا يجعل الدليل صريحاً بنحو يصلح للقرنية على تخصيص دليل آخر.

وبهذا يتضح ان انقلاب النسبة لا يمكن ان يتم على اساس ما قامت عليه قرينة التخصيص الا بافتراض مصادر أضافية غير متوفرة^(١).

(١) راجع الملحق التوضيحي في آخر الكتاب

الجهة الثانية: في صور التعارض بين الدليلين

والصور ثلاثة: كما لو كان بين الدليلين تعارض بتمام مدلوليهما كما في ثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة حيث التنافي بينهما بتمام مدلوليهما، وورد مخصوص لأحدهما والخاص على صور ستائي وهذه هي الصورة الاولى.

الصورة الثانية: أن تكون النسبة بين الدليلين عموماً وخصوصاً من وجه كما لو ورد أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق، وخصوص أحدهما أو كلاهما كما ستائي.

الصورة الثالثة: أن يرد أكثر من مخصوص بمجموعها تستوعب عموم العام بحيث لا يبقى منه تحته شيء بعد تخصيصه بها.

وقبل بيان تفصيل هذه الصور ولكل منها شقوق وأقسام لابد من استيعابها لتتضح المسألة بشكل جلي، وقيل بيان لابد من الاشارة الى التمييز بين نكتتين.

الأولى: أن يكون أحد الدليلين بحسب ما هو حجة من مدلوله أخص من الدليل الآخر تقدّم عليه بالتخصيص، حتى وإن لم يكن أخص منه دلالة وهذه هي نكتة نظرية انقلاب النسبة، ولم تكن عرفية كما تقدم.

الثانية: أنه إذا سقط أحد الدليلين المتعارضين عن الحجية في شيء من مدلوله لأي سبب كان معارضه حجة في مورد سقوط الأول عن الحجية وإن كان التعارض باقياً بينهما في الموارد الأخرى الباقيه تحت ما هو حجة من مدلول كل

منهما، وهذه النكتة يوافق عليها حتى القائل بالانقلاب إذ لا ترتبط بانقلاب النسبة وهي نكتة تامة، وذلك لأن التعارض بين الدليلين في أي جزء منهما هو فرع ثبوت

مقتضى الحجية لكل منهما في ذلك الجزء كما تقدم في بيان شروط التعارض ، ومعه إذا لم يكن مقتضى الحجية في أحدهما لم يكن مانع من حجية الآخر ، وهذا واضح ، وبهذا قد تتفق النتائج في بعض الصور وقد تختلف طبقاً لهاتين النكتتين ، ففي المثالين لا بأس ببيع العذرة ، وثمن العذرة سحت وورد يجوز بيع العذرة الطاهرة فعلى ضوء النكتة الأولى ، فإن النتيجة هي التفصيل بين جواز بيع العذرة الطاهرة وحرمة بيع العذرة النجسة لكون التعارض غير مستقر بعد تخصيص العام (ثمن العذرة سحت) بالشخص وهو أخص بعد تخصيص من العام الآخر لا بأس ببيع العذرة ، فيجوز بيع الطاهرة بالشخص ، وعدم بيع النجسة من العام الأول لبقاءه على الحجية في تمام الباقي ، بعد التخصيص وعلى انكار الانقلاب فإن العذرة الطاهرة يجوز بيعها بالتخصيص وعموم العام الآخر حيث لا حجة في قبالة ، والعذرة النجسة أيضاً يجوز بيعها لأن العامين يتساقطان في تمام مدلوليهما فيما سوى الخاص الذي كان العام الآخر حجة فيه بعد سقوط حجية العام الأول ، ويرجع إلى العام الفوقي أن وجد وإنما إلى الأصل العملي ، وهنا فإن العام الفوقي ، وهو أحل الله البيع ، وأوفوا بالعقود وهو يقتضي بيع العذرة مطلقاً وهنا قد أختلفت النتيجة فقهياً كما هي مختلفة أصولياً.

وعلى هذا فصور التعارض ثلاثة تقدمت نستعرضها واحدة تلو الأخرى :

الصورة الأولى: المعارضان بنحو التبادل – أي بتمام مدلوليهما معارضان كما إذا ورد تستحب الصدقة على الفقير ، وتكره الصدقة على الفقير ، فإن

الاستحباب مناف مع الكراهة في موضوع الفقر، وقد ورد مخصوص وهو بانحاء مختلفة إذ تارة يكون مخصوص واحد لأحدهما، وأخرى يكون مخصوصاً لكليهما وثالثة يكون أكثر من مخصوص كما لو ورد مخصوص لكل واحد منهما ورابعة، يكون أحد المخصوصين مشتركاً بينهما بحيث ينحصر كليهما والآخر مختص بأحدهما والت نتيجة تختلف باختلاف هذه الأنحاء ولا بد من لحاظ النكتتين المتقدمتين عند أصحابهما.

النحو الأول : فيما إذا ورد دليل مخصوص لأحدهما كما لو ورد لا تستحب الصدقة على الفقير الهاشمي الذي هو مخصوص لدليل الاستحباب، وهذا هو القدر المتيقن من تطبيق كبرى الانقلاب حيث يجمع بين الأدلة الثلاثة بتخصيص دليل الاستحباب وبعده ينحصر دليل الكراهة بدليل الاستحباب المخصوص بناء على نظرية انقلاب النسبة بينهما، واما بناء على القول بعدم الانقلاب يحکم بتساقط الدليلين المتعارضين في غير مورد التخصيص مع الأخذ بمقاد العام الآخر دليل الكراهة في مورد تخصيص العام المخصوص على اساس النكتة الثانية المتقدمة، وتقع المعارضة بين العامين في الباقي وهو الفقير غير الهاشمي فيتساقطان فلا يثبت الاستحباب ولا الكراهة والأصل يقتضي الأباحة إذا لم يكن من ثمة عام فوقاني يرجع إليه.

النحو الثاني : أن يرد دليل واحد ينحصر كلا العامين المتعارضين بالتبالين كما لو ورد ((تحرم الصدقة على الفقير الهاشمي)) المخصوص لكلا دليلي

الاستحباب والكرابة معاً، وفي هذه الحالة يبقى التعارض بين العامين كما كان قبل التخصيص مستحکماً سواءً قيل بالانقلاب لبقاء نفس النسبة بينهما بعد اعمال التخصيص واخراج نفس المقدار عن كل واحد منهما، أو قيل بعدم الانقلاب.

توضیح ذلك: أن العام الأول وبعد خروج الفساق منه بالشخص سقطت حجیته في مقدار الخاص، فيكون ما يقابلہ من العام الآخر حجة للنکتة التامة الثانية والتي يقبلها حتى القائل بالانقلاب، ويقى من كلا العامين المقدار الباقي بعد اخراج الخاص عن كل منهما، بالشخص وسقوطه عن الحجية فيقدم الآخر عليه، واما ما بقى من العامين فهما متنافيان متعارضان فيتساقطان ويرجع في موردهما الى عام فوقاني أن وجد وإنما إلى الأصل العملي، وهذا ما يقصد من تنافي العامين في تمام مدلوليهما لا في جميع مدلوليهما، لخروج مقدار الخاص من التنافي بالبيان المتقدم.

وبعبارة ان التعارض يبقى على حاله ولكن في المقدار الذي يسقط فيه دليل العام الأول عن الحجية بسبب الشخص فإن المقدار منه من العام الآخر يصبح حجة ولكنها ليست على اساس نکتة الانقلاب ففي مثال ثمن العذرة سحت، ولا يأس بيع العذرة، ويجوز بيع العذرة الطاهرة، فالعام الثاني في العذرة الطاهرة يكون حجة لعدم وجود معارض له في هذا المقدار من العام الأول لسقوطه بالشخص، فلنا حجتان على العذرة الطاهرة هما الشخص وعموم العام الثاني وهذه الحجية غير مبنية على اساس نظرية الانقلاب بل على الكبرى المسلمة التي

ذكرناها في النكتة الثانية المتقدمة لأن التعارض فرع وجود مقتضى الحجية، وهنا فدليل لا بأس ببيع العذرة لو لا المخصص كان في قام مدلوله معارض ولكنه بعد ورود مخصوص وسقوطه ثُمَّ العذرة سحت في مورد العذرة الطاهرة ولا يوجد في مقابل عموم لا بأس ببيع العذرة حجة فيكون لا بأس حجة حتى عند المنكرين لانقلاب النسبة لأنها كبرى تامة على كل حال، وإنما يبقى التعارض في مورد عدم سقوط العامين وهو مورد العذرة النجسة لعدم سقوطها عن الحجية، فالقائل بالانقلاب يأخذ العام الأول بعد التخصيص ويخصص به العام الثاني، وإنما القائل بالعدم فيأخذ بالعامين في مورد العذرة النجسة فيتعارضان ويتناقضان ويرجع أما إلى العموم الفوقياني لو كان وإلا إلى الأصل العملي، فأختلفت النتيجة، فالعذرة النجسة لا يجوز بيعها لأن تخصيص العموم لا بأس بالعام المخصوص (ثُمَّ العذرة) وهو حجة فيخصوص العام الآخر فيرتفع التعارض بينهما والنتائج يحرم بيع العذرة النجسة ويجوز بيع الطاهرة، وإنما على عدم الانقلاب فيجوز بيع العذرة الطاهرة بالخصوص وعموم العام إذ لا حجة في قباليه ويجوز بيع النجسة بالرجوع إلى عموم أحال الله البيع بعد تساقط العامين المتعارضين وعلى الانقلاب، فإن المدار الباقي بعد تخصيصهما متباین، والحجية فيهما بعد التخصيص لهما تناقض لا أن أحدهما أخص، فلا مورد للإنقلاب، نعم الفرق بين القولين هو في الطريقة والتحليل، فالقائل بالانقلاب يطبق على أساس حجة كل منهما، والقائل بالعدم يطبق على أساس مدلوليهما الذاتيين.

النحو الثالث : أن يرد مخصصان كل واحد منهما يخصص العامين المتعارضين معاً، سواءً أكان بينهما تعارض بالعموم من وجه المستلزم للتساقط في مورد الاجتماع أو العموم المطلق المستلزم لتقيد أحدهما بالآخر أو لم يكن بينهما تعارض فعلى جميع التقادير تكون النتيجة كالنحو السابق لبقاء النسبة بين العامين على التباهن بعد إعمال التخصيص أيضاً فلا تغير النسبة عما كانت عليه قبل التخصيص.

ومثاله كما لو ورد يحرم التصدق على الفقير الفاسق ، ويجب التصدق على الفقير العادل الفقيه ، فالأول مخصص لهما معاً وكذا دليل يجب مخصص لهما معاً لأن كل منهما ينافي الكراهة والاستحباب ، غاية الأمر إذا قيدنا المخصص الثاني وجعلناه الفقيه العادل فلا تنافي بين نفس المخصصين لأن ذلك يشمل الفقيه الفاسق وهذا يشمل الفقيه العادل ولا تنافي بينهما ، ولو جعلنا المخصص بعنوان الفقيه بلا قيد العدالة وقع بين المخصصين تناف لأن أحدهما يقول يجب وهذا يقول يحرم وهو الفقيه الفاسق.

وعلى كلا التقاديرين أي سواءً كان المخصصان متنافيين أو غير متنافيين فلا أثر لأنقلاب النسبة هنا لأن النتيجة على الانقلاب حيث التخصيص للعامين معاً فالنسبة بين العامين هي نفس النسبة - التباهن - لأن ما يخرج من أحدهما هو نفس مقدار ما يخرج من الآخر ، فالمقدار واحد والعنوان واحد فتبقي النسبة نسبة التباهن ولا تنقلب إلى العموم والخصوص المطلق ، سواءً أكان الخارج تمام مدلولي

المخصوصين كما لو لم يكن بينهما تنافٍ أو بعض مدلوليهما فالباقي فيهما على حد واحد لأن كلا من المخصوصين يخص كلّ العامين فلا يحصل انقلاب النسبة، فلا ثمرة للقول بالانقلاب في هذا الشق.

النحو الرابع: أن يرد مخصوصان أحدهما يخص كلّ العامين المعارضين والآخر يخص أحدهما، وهذا تلقيق بين النحوين الأول والثاني المتقدمين وفي هذه الحالة لا ينتج المخصوص المشترك نسبة جديدة بين المعارضين لأن ما يخرجه من العموم يكون فيهما بمقدار واحد فلا تغير النسبة حتى على القول بالانقلاب، ومع ملاحظة المخصوص المختص بأحدهما إذا خصصه في غير مورد التخصيص المشترك لهما كان حاله حال الشق الأول كما لو كان المخصوص الثاني عنواناً مبيناً لعنوان المخصوص المشترك، كما لو ورد يحرم التصدق على العالم الفاسق، فإنه يخص كلّيهما معاً - لدليل الاستحباب ولدليل الكراهة - وورد مخصوص مختص بأحدهما كما لو كان لا يكره التصدق على الفقيه العادل فإنه يخص دليل الكراهة ولا يخص دليل الاستحباب لأن عدم الكراهة يجتمع مع الاستحباب، هذا المخصوص حاله حال الشق الأول إذ لا ربط بينه وبين المخصوص المشترك حيث لم يجتمع في موضوعه وعنوانه مع المشترك كذلك فحرمة التصدق على العالم الفاسق يخرج الفقيه العادل وهو غير الفاسق فلا يجتمعان، فالنسبة بين العامين بعد التخصيص الأول وبلا التخصيص الأول هي التباین وعند ملاحظة المخصوص الثاني، فعلى الانقلاب سيكون المقدار الحجة من دليل يكره خصوص التصدق

الوسط في علم الأصول

لهم

على العالم العادل غير الفقيه لأن الفاسق يثبت بدليل الحرمة بالشخص المشترك والفقير العادل يثبت نفي الكراهة عنه بالشخص الخاص ، فلم يبق ما هو حجة في دليل يكره الا العادل غير الفقيه من العلماء ، اما دليل يستحب خرج منه الفاسق ويفي تحته الفقيه العادل وغير العادل من العلماء فهذا أعم وذاك أخص والنسبة بين ما هو الحجة من هذا الدليل المختص وبين ما يتبقى حجة من دليل الاستحباب وهو العلماء الفقهاء أو العلماء غير الفقهاء العدول ، وهذا أعم ، فيما دليل يكره أصبح أخص حيث بقي المدار الحجة خصوص غير الفقهاء من العلماء العدول بعد خروج الفساق والفقهاء العدول ، وغير الفقهاء من العلماء العدول أخص من العلماء العدول فيخصوص به بناء على الانقلاب وبناء على عدم التخصيص ، فيكون حاله حال الشق الأول بعد إن كانت نسبته إلى المدار الباقي من العام بعد تخصيصه بالشخص المشترك العموم والخصوص المطلق كان من النحو الأول ، وهذا فيما إذا كان بين المختصين تباين .

واما لو لم يكن بينهما تباين بل بينهما التقاء كما لو فرض ورود لا يكره التصدق على الفقيه من العلماء أو على العالم بعلوم الشريعة وبين هذا العنوان وعنوان الفاسق اما العموم من وجهه واما العموم المطلق كما لو ورد لا يكره اكرام فاعلي الذنب ولو صغيراً من العلماء الذي هو أعم من عنوان الفاسق لاختصاصه بفاعل الكبيرة فهذا العنوان المختص لدليل الكراهة وهو اعم مطلقاً من عنوان

الفاسق المخصوص المشترك ومع كون النسبة بين المخصوصين أحد النسبتين سوف يدخل هذا الفرع من النحو الرابع في أحد الشقوق للنحو الخامس القادم.

النحو الخامس : أن يرد مخصوصان كل واحد منهما يتفرد بتخصيص أحد العامين كما لو ورد لا يستحب التصدق على العالم الفاسق ، ولا يكره التصدق على العالم العادل ، فالأول مخصوص لدليل الاستحباب والثاني يخصوص دليل يكره ولا يكون أحد المخصوصين مشترك كالوجوب والحرمة ، وهذا المخصوصان في نفسيهما لهما أخاء أربعة ، وهذه الشقوق الأربع مع الأربعة السابقة تصبح شقوق الستة الأولى ثمانية تقدمت أربعة منها وهذه هي الأربعة الباقية للنحو الخامس ، وهي أنه تارة لا يكون تعارض بين المخصوصين بأن يكون موضوع أحدهما غير موضوع الآخر ، وأخرى يكون بينهما تعارض أما بنحو العموم والخصوص من وجه من حيث الموضوع سواءً كانا متعارضين من حيث الحكم أو لا ، وأما بنحو العموم والخصوص المطلق فيكون أحدهما أكثر تخصيصاً لعامه من تخصيص الآخر ، وأما أن يكونا متساوين موضوعاً ولا بد أن يفرض عدم التنافي بينهما حكماً وإلا سقطاً بالمعارضة ، وإليك حكم كل شق من هذه الشقوق .

الشق الأول : أن يكون المخصوصان المختص كل واحد منهما بأحد العامين بينهما تبادل فلا يكون بينهما أي تنااف وتعارض كما في الموضوعين المتبادلين كما إذا ورد لا يستحب التصدق على العالم الفاسق ، ولا يكره التصدق على العالم العادل ، والأول مخصوص لدليل الاستحباب والثاني مخصوص لدليل يكره ولا تنافي

بين المخصوصين إذ لا يكره لا ينافي لا يستحب وبين موضوعي المخصوصين تغاير موضوع الأول العالم الفاسق وقد خرج من دليل الاستحباب وموضوع الثاني العالم العادل وهو غير العالم الفاسق، وفي هذا النحو التبيبة على الانقلاب وعدمه واحدة بمعنى ما يكون حجة من العامين على كلا القولين واحدة، ولهذا النحو شقان، إذ تارة يفترض فيه استيعاب المخصوصين معاً حقيقة أو عرفاً لتمام مدلول العامين، وأخرى يفترض عدم الاستيعاب بحيث يبقى مقدار من مدلول العامين غير مشمول للمخصوصين، كما إذا ورد لا يستحب التصدق على الفاسق من العلماء من غير علوم الشريعة كالنحوي الفاسق، ولا يكره التصدق على الفقيه العادل وهو غير النحوي الفاسق فبينهما تباين، ومجموعهما لا يستوعبان تمام أفراد العالم بل يبقى بعض أفراد العامين لبقاء بعضها خارج من كلا عنواني المخصوصين.

وعلى كلا الشقين لا أثر لانقلاب النسبة.

أما على الشق الأول: على استيعاب المخصوصان قام مدلول العامين كما إذا ورد لا يستحب التصدق على العالم الفاسق ولا يكره التصدق على العالم العادل، والعالم الفاسق من العلماء والعادل منهم مستوعبان لتمام أفراد العالم، وعلى الانقلاب وعدمه النتيجة واحدة لأن كل عام مع مخصوصه ينقلب إلى كونه أخص حجة فيكون يستحب التصدق على العالم العادل وهو أخص من العام الآخر يكره التصدق على العالم، ويكره التصدق على العالم الفاسق وهذا أخص



من دليل يستحب التصدق على العالم فيخصص كل من العامين بالآخر والنتيجة ستكون التفصيل يستحب التصدق على العالم العادل ويكره التصدق على العالم الفاسق هذا على الانقلاب.

وعلى عدمه فنأخذ بالعالم العادل بدليل يستحب ونأخذ بالعالم الفاسق بدليل يكره على اساس النكتة الثانية لسقوط مقتضي الحجية عن كل من العامين في موارد التخصيص فتكون النتيجة أن العالم العادل يستحب التصدق عليه إذ لا معارض له في دليل يكره الذي **خُصِّص** بالعالم العادل فسقوط عن الحجية في اثبات كراهة التصدق على العالم العادل، وكذا يكره التصدق على العالم الفاسق لسقوط مقابله عن الحجية في العالم الفاسق فهذا العام حجة فكل من مورد افتراق العامين عن مخصوصيهما حجة سواءً قيل بانقلاب النسبة أو عدمه إذ على القول بها فهما حجة بالخصوص وعلى عدمها فأيضاً هما حجة فالنتيجة التفصيل بين العالم العادل والعالم الفاسق، هذا لو كان المخصصان مستوعبين ل تمام مدلول العامين.

وإما لو كانا أضيق مجموعاً من العام، ومثاله كما إذا ورد لا يستحب التصدق على الفاسق النحوي، ولا يكره التصدق على الفقيه العادل كي لا يكون اجتماع في ما بين الخاصين وهنا سوف يبقى لكل من العامين حتى بعد التخصيص مورد يجمع بين العامين في النفي والاثبات وهو العالم النحوي العادل، والفقيه الفاسق يبقى تحت العامين ويكون بينهما تعارض، فعلى انقلاب النسبة يكون الباقي تحت هذا العام الأول أخص مطلقاً من العام الثاني فيخصص ذلك العام

بدليل يستحب بعد تخصيصه، ودليل يكره له مخصوص وهو العالم الفقيه العادل وبهذا ستنقلب النسبة الى العموم والخصوص من وجه لا الى العموم المطلق فيتعارضان – العامان – في الأفراد غير المشمولة للمخصوصين ولا جمع عرفي بل بينهما تعارض فلا مورد للانقلاب في هذا الشق أو التبيّنة على الانقلاب هي التعارض بين العامين في موارد اجتماعهما بعد التخصيص وحجية كل من العامين مع المخصوص للآخر في مورد افتراقه عن الآخر (المخصوص) فالنتيجة واحدة على الانقلاب وعدمه فيكره التصدق على العالم النحوي الفاسق متمسّكاً بدليل يكره إذ لا معارض له حجة والمعارض دليل يستحب وقد أخرج منه بالتجهيز (النحوي الفاسق) فلا يكون العام الأول حجة فيما يكون العام الثاني حجة فيه، ويستحب التصدق على العالم العادل بدليل يستحب ومعارضه قد أخرج منه الفقيه العادل بخصوصه المختص فيكون هذان الموردان مشمولين للدلائل لكن لا بنكبة الانقلاب بل بنكبة عدم حجية المعارض أما سائر الموارد في أفراد العالم في دليلي يستحب ويكره فيهما تعارض على قبول الانقلاب لأن النسبة المنقلبة لا جمع عرفي فيها، فالسائل بالانقلاب لا يرى انقلابها لأن النسبة المنقلبة غير مجدية له إذ لا جمع عرفي فيها.

وبهذا يتبيّن أن هذا الشق لا تكون نتيجة القولين من الانقلاب وعدمه لا حجية كلا العامين في المقدار الباقي منهما بعد اعمال التخصيص فيتعارضان في

الافراد غير المشمولة للمخصصين فيتساقطان في مورد الاجتماع وبقاء الحجية لهما في مورد الافتراق - وهمما مورد المخصصين.

الشق الثاني : أن يكون المخصصان ذا نسبة العموم والخصوص من وجه من حيث الموضوع ، ففي العامين المتعارضين يستحب أكرام العلماء ويكره اكرام العلماء وورد مخصوص على يستحب كما لو قال لا يستحب أكرام العالم الفاسق وورد لا يكره أكرام العالم الهاشمي ، وما بين الهاشمي والفاسق عموم وخصوص من وجه وه هنا فرضان : فرض أنه لا تنافي بين هذين المخصصين ، فإن لا يكره ولا يستحب لا تنافي بينهم ، وفرض أن بينهما تناف كما لو ورد يستحب أكرام العالم الهاشمي وهو مخصوص ليكره أكرام العالم وورد يكره اكرام العالم الفاسق وهو مخصوص ليستحب أكرام العالم والسبة بين العالم الهاشمي والفاسق هي العموم من وجه فيتعارضان في الهاشمي الفاسق ، وعلى كلتا الحالتين لا يظهر أثر انقلاب النسبة فإنه على القول بعدم الانقلاب تكون التبيحة حجية كل من العامين المتعارضين فيما ورد فيه التخصيص على الآخر فيتساقطان في غيره ، وإنما على الانقلاب فإن النسبة بينهما بعد الانقلاب هي العموم من وجه ولا جمع عرفي بينهما فيتعارضان في مورد الاجتماع أو لأنهما متبادران على عدم الانقلاب.

غاية الأمر لو كان بين المخصصين تعارض فإن مورد اجتماعهما يبقى تحت العامين فيقع التعارض بين العامين لأنهما متبادران ولو لم يكن تعارض فمورد

اجتمع الخاصين خارج عن العامين فيوجد فرق في النتيجة الفقهية هنا لا الاصولية

فلا جمع عري على القولين لكون النسبة المقلبة هي العموم من وجهه.

وبهذا يحكم باستحباب أكرام العالم الهاشمي اما مطلقاً او العادل عملاً باستحباب أكرام العالم ويكره إكرام العالم الفاسق غير الهاشمي او حتى الهاشمي لو لم يكن تعارض أو الفاسق لأنه لا معارضه لدليل يكره الا دليل يستحب حيث أخرج منه العالم الفاسق اما مطلقاً او الفاسق غير الهاشمي لو كان بينهما تعارض ، قيل بانقلاب النسبة او لا واما في موارد غير الفاسق وغير الهاشمي فيقع بين العامين تعارض على كلا القولين من الانقلاب وعدهما.

الشق الثالث : أن تكون النسبة بين الخاصين العموم المطلق فيكون أحدهما أكثر تخصيصاً لعامه من تخصيص الآخر ، وهنا فرضان الأول : عدم التنافي بين الخاصين كما لو ورد لا يكره اكرام العالم المسلم ، وورد لا يستحب اكرام العالم العامي ، والأول مخصوص ليكره والثاني مخصوص ليستحب ، وما بين المسلم والعامي المسلم عموم مطلق ولكن لا تنافي بينهما - بين لا يكره ولا يستحب - حيث يجتمعان بالعامي هنا لا يستحب ولا يكره أكرامه.

فعلى الانقلاب يخصص العام المخصوص بأعم المخصوصين وهو دليل يكره لأنه خصص بلا يكره إكرام المسلم وهو أخص من العام الآخر بعد التخصيص المخصوص بأخص الخاصين ، فيخصص الأول الثاني على القول بالانقلاب ، والنتيجة يحكم بكراهية أكرام العالم غير المسلم لأنه الباقي تحت دليل يكره وهو

أخص من دليل يستحب وإنما العالم المسلم الذي هو عامي يحکم بعدم كراهة أكرامه وعدم استحباب أكرامه عملاً بلا يستحب أكرام العالم العالمي، وبلا يكره أكرام العالم المسلم، وإنما الشيعي فيستحب أكرامه والمحصل هو كراهة أكرام العالم غير المسلم وعدم كراهة وعدم استحباب أكرام العالم السنوي، واستحباب أكرام العالم الشيعي لسقوط دليل يكره عن الحجية وبقاء دليل يستحب على الحجية، فيما السنوي يثبت عدم كراهة أكرامه وعدم استحباب أكرامه إذ لا يمكن التمسك بدليل يستحب ولكن المخصص يشمله فلا حجية للدليل الاستحباب فيه كما دليل الكراهة لا يثبت فيه لأنه مخصص بلا يكره فأخرجه، والعامي هنا هو مجمع المخصصين فيثبت فيه حكم كلا المخصصين وهو عدم الكراهة وعدم الاستحباب وهذه النتيجة مطابقة مع الذوق العام فالشيعي من العلماء يستحب أكرامه والعامي منهم لا يستحب ولا يكره — مباح — أكرامه وغير المسلم يكره أكرامه، هذا على انقلاب النسبة.

وعلى انكارها فالنتيجة هكذا فالعالم الشيعي يبقى دليل الاستحباب على الحجية بلا مخصص له وأخص المخصصين لا يشمله بل يشمل العالم العالمي ولا معارض له أيضاً لأن معارضه (يكره) سقط عن الحجية بخصيصه الأعم وهو لا يكره أكرام العالم المسلم فالشيعي يحکم باستحباب أكرامه جزماً حتى على القول بعدم الانقلاب لما تقدم من شمول دليل يستحب له بلا مخصص له بل أخرج العامي لا كل مسلم والمعارض له قد سقط عن الحجية بخصيصه الأعم لا يكره

أكرام العالم المسلم، واما العامي لا يحکم بكراهة أكرامه ولا باستحباب اكرامه لأن العالم العامي لا يشمله دليل الاستحباب لوجود مخصوص له ودليل يكره لوجود مخصوص له لا يكره فيحکم باباحة اكرامه، والفارق في العالم غير المسلم إذ على الانقلاب حكم بكراهة أكرامه لأنه أخص وعلى القول بعدم الانقلاب وقع التعارض بين دليلي يستحب ويكره في العالم الكافر فلا يثبت دليل لا على الاستحباب ولا على الكراهة بل يحکم عليه بالاباحة كالسني، هذا على فرض عدم التعارض بين المخصوصين.

وإما على فرض التعارض بينهما، كما لو رود يكره أكرام العالم العامي، ويستحب اكرام العالم المسلم وهو مخصوص لدليل يكره فيما الأول مخصوص لدليل يستحب، مع انه بين نفس الخاصين تناـفـ - يستحب ويكره - يمكن الجمع العربي بينهما لكون أحدهما أخص من الآخر فيخصوص الأخص الأعم، وإن العالم العامي يكره اكرامه والمسلم الشيعي يستحب اكرامه ويصبح هذان الخاصان بعد اعمال التخصيص حالها حال المخصوصين على الشق الأول إذ أصبح دليل على كراهة أكرام العالم السني ودليل على استحباب اكرام العالم الشيعي، فهذان مخصوصان كل منهما يختص بعام غير الآخر وموضوع أحدهما غير موضوع الآخر، - العالم العامي، والعالم الشيعي - فيكون حاله حال الشق الأول وإنهما لا يستويان تمام العام بل كل منهما يخرج قسماً غير ما يخرجه الآخر، فالنتيـةـ أنه لا

فرق بين القول بالانقلاب و عدمه ، وفي غير هذين الموردين يقع تعارض بين العامين وإما في غيرهما فيكون أحد العامين حجة لسقوط الآخر عن الحجية.

الشق الرابع : أن يكون الخاسرين متساوين موضوعاً – وارдан في موضوع واحد - كما لو ورد لا يستحب أكرام العالم الكافر ولا يكره أكرام العالم الكافر ، ويفترض إنهم غير متنافين كما في لا يستحب ولا يكره ، وإنما لو كان بينهما تنازع كما لو كانا يستحب ويكره فيقع بينهما تعارض بنحو التبادل لأنهما متساويان موضوعاً فلا يثبت أي تخصيص وعليه فلا بد من افتراض أنهم غير متنافين ، كما لا يستحب أكرام العالم الكافر المخصص لعام يستحب أكرام العالم ، ولا يكره أكرام الكافر المخصص لعام يكره أكرام العالم ، وفي هذه الحالة لا فرق بين القول بالانقلاب و عدمه وذلك لبقاء النسبة كما هي عليه بعد التخصيص إذ الباقي بعد التخصيص هو العالم المسلم ودليل يستحب يدل على استحبابه فيما دليل يكره يدل على كراهة أكرامه ، وبهذا تكون النتيجة هي التعارض بين العامين على كل حال.

وبهذا يظهر أن النتيجة في أكثر الشروق واحدة على الانقلاب و عدمه ، النتيجة الفقهية والاصولية واحدة ، نعم قد تختلف النسبة الاصولية كما لو أنقلبت إلى العموم من وجه النتيجة هي التعارض والتساقط إذ لا جمع عرفي بين الدليلين كما هو واضح.

وفي بعض الصور التفصيل والتخصيص ، ولكن على القول بالانكار ثبت نتيجة التخصيص لا من أجل نكتة الانقلاب بل من حجية العام الآخر لعدم وجود معارض حجة له .

الصورة الثانية: إذا كان بين العامين تعارض نحو العموم والخصوص من وجه كما لو ورد أكرم العالم ويحرم اكرام الفاسق فما بين العالم والفاسق عموم من وجه ، وحينما يرد مخصوص فالشقوق عديدة أهمها ثلاثة :

الشق الأول : أن يرد مخصوص واحد يخرج مورد افتراق أحد العامين عن مدلوله ، كما لو ورد لا يحرم أكرام الفاسق الجاهل ، وعليه : بناء على الانقلاب حيث يصبح يحرم اكرام الفاسق أخص مطلقاً من أكرم العالم ، حيث خرج منه الفاسق الجاهل بالتخصيص وبقي الفاسق العالم ويكون المقدار الحجة من لا تكرم هو العالم الفاسق وهو أخص من العالم فيخصوص أكرم العالم ، وهذا من موارد القدر المتيقن لانقلاب النسبة فيجمع بتخصيص لا تكرم العالم بالفاسق الجاهل ثم يخصوص به أكرم العالم ، وتصبح النتيجة الفقهية ، وجوب أكرام العالم العادل وحرمة اكرام العالم الفاسق وكراهة أكرام الجاهل الفاسق مثلاً .

وعلى القول بعدم الانقلاب فيقع التعارض بين العامين من وجه في مورد الاجتماع فيتساقطان ، وحينئذ لا دليل على حرمة أو وجوب أكرام العالم الفاسق ، والعمل بوحد من العامين في مورد الافتراق ، لسقوط الثاني بتمام مدلوله جزءاً منه بالتخصيص والجزء الآخر وهو مورد الافتراق بالمعارضة ويكون حاله حال

المتعارضين المتبادرين من العامين حيث يسقط جزء من أحدهما بالخصيص والآخر بالمعارضة، وبهذا ستكون النتيجة الفقهية بناء على عدم الانقلاب هي وجوب أكرام العالم العادل والشك في اكرام العالم الفاسق إذ لا دليل لا على الوجوب ولا على الحرمة لسقوطهما بالتعارض، واما الجاهل الفاسق فيحكم بالكرامة للمخصص، وهي نفس النتيجة على الانقلاب.

الشق الثاني: ان يرد مخصص بلحاظ مورد الاجتماع بين العامين – وهو العالم الفاسق - ولهنا شقان، إذ المخصص تارة يفرض لأحدهما وأخرى يفرض لهما معاً لو كان منافياً لحكمهما معاً أو يرد مخصصان كل واحد لأحد العامين، فالحالات هي:

الحالة الأولى: أن يكون المخصص لأحدهما فقط.

الحالة الثانية: أن يكون مخصص لكتيبهما، سواءً أكان واحداً أو متعدداً والنتيجة واحدة على الانقلاب وعدهما، في الحالة الثانية حيث يؤخذ بحجية العامين في مورد الافتراق لهما لحجية دلالتهما فيه إذ لا معارض ولا مخصص لهما فيه، ويسقطان في مورد الاجتماع لا للتعارض بل لورود مخصص لكل منهما سواءً قيل بالانقلاب أو عدمه.

وإما إذا كان المخصص لأحدهما لا مخصصان لكل عام مخصص كما لو ورد يكره أكرام العالم الفاسق فهو مخصص لهما أو ورد يستحب أكرام العالم العادل، فلو ورد لا يحرم أكرام العالم الفاسق المخصص لدليل بحرب فقط، فأيضاً لا فرق

بين القولين من الانقلاب وعدمه ، والنتيجة الفقهية تختلف عن سابقه ، فإن العام غير المخصوص يكون حجة في مورد الاجتماع فيؤخذ به لسقوط الآخر المعارض بالتخصيص في مورد الاجتماع طبقاً للنكتة الثانية إذا سقط أحد المعارضين عن الحجية كان الآخر حجة لارتفاع المانع من حجتيه وهو المعارض الآخر للتقييد أو التخصيص أو غيرهما ، والمخصوص لا يحرم اكرام العالم الفاسق وهو يخرج عن دليل يحرم اكرام العالم الفاسق فيكون اكرام العالم حجة في العالم الفاسق فيحكم بوجوب اكرام كل عالم حتى الفاسق ويحرم اكرام الفاسق ليس بالعالم عملاً بعموم يحرم اكرام الفاسق ، وهذا لا يرتبط بالانقلاب وعدمه إذ لا موضوع له ، ولو تُعبد بالنسبة فأن النسبة المنقلبة هي التبادل ولا جمع عرفي فيها ، إذ بعد خروج العالم الفاسق فكأن العام المخصوص ورد في اكرام الجاهل الفاسق ابتداءً وهو مبادل مع العالم ، فتكون النسبة هي التبادل بين العامين فلا أثر لانقلاب النسبة.

الشق الثالث : أن يرد مخصوصان بلحاظ مورد الافتراق لكلا العامين من وجه لا بلحاظ مورد الافتراق لأحدهما كما في الشق الأول وبعد التخصيص يخرج مورد الافتراق كما لو ورد لا يجب اكرام العالم العادل فأخرج من وجوب اكرام العالم ، العالم العادل ، وورد لا يحرم اكرام الفاسق الجاهل ، فأصبح الباقي من العامين من وجه الحجة هو المورد منهما مورد الاجتماع فقط فيسقطان فيه ، من دون فرق بين القول بالانقلاب وعدمه ، إذ على الانقلاب فأن النسبة تنقلب الى التساوي فكأن العام في مورد الاجتماع فقط ، وهذه النسبة المنقلب إليها لا جمع عرفي فيها بل هي

أكثر استقراراً من النسبة السابقة - العموم من وجهه - حيث هنا التعارض بموضع واحد مع تنافيهما حكماً فيسقطان في مورد الاجتماع.

سريان التعارض الى الخاصين أو عدمه

وه هنا بحث آخر هو إن الخاصين حجة في مورد الافتراق بمعنى أنهما يقيمان على الحجية ويكون التساقط مخصوص في العامين في مورد الاجتماع أو ان التعارض يسري الى الخاصين كما هو بين العامين فيسقط الجميع عن الحجية؟

وقد أختار الحقائق النائية (قده) عدم سريان التعارض الى الخاصين وقد خالفه السيد الخوئي (قده) فحكم بسقوط الأدلة الأربع جميعاً.

وقد برهن على ذلك: أن ملاك التعارض في أمثال المقام هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما - ويقصد بالكذب الأعم من الخطأ وعدم المطابقة للواقع - وهنا لا علم لنا بأن أحد العامين مخالف للواقع لاحتمال أن يكون أحد الخاصين غير مطابق للواقع ولو فرض رفع اليد عن أحد الخاصين كان الخاص الآخر حجة يخصص به أحد العامين وبعد التخصيص يخصص العام الآخر وهذا عمل بالأدلة الأربع، فكما ترتفع المعارضة برفع اليد عن أحد العامين حيث يكون الآخر حجة كذلك ترتفع لو رفعت اليد عن أحد الخاصين ويكون حاله حال الصورة الأولى - الشق الأول - حيث يعمل بالأدلة الثلاثة وهنا عامان من وجه وخاصان كل منهما يخصص أحدهما في مورد افتراقه، وحيث يعلم بأن هذه الأربع لا يمكن أن

تكون صادرة جداً ومطابقة للزوم التعارض فلا بد من أن يكون أحدها كذباً ولا يتعين بأحد العامين لكتفافه كذب أحد الخاسرين، فالتكاذب غير معين، وبهذا تكون أطراف العلم الإجمالي أربعة وليس أثنتين، ومالك دخول طرف في التعارض أن يكون طرفاً للعلم الإجمالي بالكذب والاطراف أحد الأدلة الأربع، ببرهان أنه لو فرض كذب أحد الخاسرين لم يكن من ثمة تعارض بين الأدلة وكذا لو فرض كذب أحد العامين لم يكن من ثمة تعارض وبهذا يكون علمنا الإجمالي بعدم صدور أحد الأربع، فالاطراف الأربع كلها داخلة في التعارض لدوران العلم الإجمالي بينها جمِيعاً (ال الأربع) فإذا قيل بالتساقط تسقط الجميع وإذا قيل بالترجح فلا بد من ملاحظة الترجح بين الأدلة الأربع وطرح أحدهما والأخذ بالثلاثة الباقية وإذا قيل بالتخير يختار واحد ويطرحه منها ويؤخذ بالباقي^(١).

وهذا البيان غير تمام: وذلك للإيراد عليه نقضاً وحلاً

أما النقض: أولاً: أنه لو تم لزム أن يحكم به في موارد لا يلتزم به قائله كما لو ورد مخصوصان كل منهما يخصص أحد الدليلين المتعارضين بنحو يبقى التعارض بينهما على حاله بعد التخصيص أيضاً كما إذا كان موضوع الخاسرين واحداً على ما تقدمت الإشارة إلى حكمه في الحالات السابقة، فإنه لا إشكال في إعمال المخصوص وايقاع التعارض بين العامين والحكم فيهما بالتخير أو الترجح بلا فرق

بين أنقلاب النسبة وعدمه ، مع أنه بناء على ما ذكر في بيان هذا القائل أنه لا بد من ايقاع المعارضة بين الأدلة الأربعية جميعاً للعلم إجمالاً بعدم صدور أحدها بحيث لو تعين لارتفاع التعارض المستقر.

فهذا نقض لأنه أعمل المخصصين وأسقط العامين عن الحجية ، مع أن لازم كلامه أن يقول بدخول الخاصين في دائرة المعارضة وسقوط جميعها للعلم الإجمالي بكذب أحدتها.

ثانياً: أيضاً يرد عليه نقض آخر: (حاصله) أن هذا النحو من التعارض يعقل في الأدلة القطعية كما لو كان العامان من وجه قطعيان ، بحيث يسأل الراوي الإمام (عليه السلام) أنك تخبرني بخلاف ما أخبرتني سابقاً أو بخلاف ما أخبرني أباك فإن صدور أخبار متنافية عن الموصومين واقع وله مناشئ تقدمت في أسباب نشوء التعارض وهنا لا معنى للقول بكذب أحد الراوين فقد يكونان صادقين وما أخبرا به صادر عن الموصوم (عليه السلام) وبهذا يعقل صدور عامين وصدور خاصين قطعيي السند فلا علم بكذب أحد الأدلة الأربعية كي يقال بأن دائرة المعارضة رباعية ، ومع صدورها كذلك فإن مركز التعارض حينئذٍ هو الظهور لا السند ، ولا معنى لوقوعه بين الخاصين لكونهما قطعيين وصريحين وبهذا ينحصر العلم الإجمالي بكذب أحد الظاهرات بالعلم الإجمالي بكذب أحد الظاهرتين العامين من وجه ، والبيان المتقدم لا يتم في هذه الحالة قطعية صدور الجميع لأن المعارضة في هذه الحالة أنحصرت بين الظاهرتين للعامين من وجه فهي معارضة ثنائية وليس

رباعية، يعلم بأن أحد الدلالتين للعامين كذب وغير مطابق للواقع فدائرة التعارض خصوص العامين من وجهه، وإذا ثبت هذا في الأدلة القطعية ثبت وإن كانت الأدلة ظنية السند بحيث تكون المعارضة ثنائية أيضاً لإمكان صدور السند الظني ومطابقته للواقع في تمام الأدلة الأربعية بحيث لا يعلم بكذب أحدها في العامين المتعارضين بنحو التباين فضلاً من تعارضهما بنحو العموم من وجهه.

وهذا نقض أو منبه، أما كونه نقضاً لأنه لا يتم إلا في الأدلة الأربعية الظنية الصدور لا في القطعية الصدور.

ومنبه إلى أن أصل البرهان غير تام إذ لو كان الصدور قطعياً فمركز التعارض في العامين فقط، وإن الراوي حينما يروي فالنتيجة أيضاً كذلك لأن الراوي يشهد بهذه الحقيقة - التعارض - بين العامين لا بين الأدلة الأربعية فجميع الرواية الأربعية يخرون عن هذه النتيجة فهذا منبه.

ويكون صياغة هذا النقض بأنه يمكن افتراض هذا النوع من التعارض بين الأدلة القطعية الصدور التي لا يوجد فيها غير الظاهرات المتعارضة، بحيث يعلم أجمالاً بعدم جدية أحد هذه الظاهرات وهذا العلم الإجمالي من محل بالعلم التفصيلي بعدم جدية صدور أحد العامين من وجه للتعارض بينهما على كل تقدير سواء قبل بانقلاب النسبة أو بعدها فلا يبقى مانع من الأخذ بظهور الخاصين، بمعنى أن التركيز على أفراد الخاص مع تضمن العام لها يجعل الخاص بمنزلة النص

في مدلوله وإن ظهوره الجدي تام في كل واحد من الخاصلين وبالتالي فينحصر التعارض بين ظهوري العامين من وجهه.

وثالثاً: وهذا جواب حلبي: وهو أن للتعارض بين الأدلة الظنية ملاكان:

الملاك الأول: العلم الإجمالي بكذب أحد السندين بمعنى عدم صدور الكلام عن المعصوم (عليه السلام) رأساً وكذب النقل كما لو علم بكذب أحد الرواين أو الشاهدين لأن كل منها أمارة حجة في مدلولها الإلتزامي ومع العلم الإجمالي بكذب أحدهما فإن كل منهما ثبت مدلولها المطابقي وتكتذب الأخرى بدلولها الالتزامي فيتعارضان ويتساقطان.

الملاك الثاني: أن لا يعلم بكذب أحد الرواين لامكان صدقهما معاً بل الدلالتين المنقولتين بهما بينهما تعارض بنحو لا يبقى مدلول ومفاد يمكن الأخذ به فيسري التعارض الى السندين ويخرجهما عن الحجية، باعتبار لغوية بقاء حجية السند مع سقوط الدلالة وأنه لا معنى للتعبد بسنده لا أثر له دلالة فأن حجية السند مشروطة بحجية الدلالة بمعنى أن لا يكون جعل الحجية فيه لغوًّا، هذا هو ملاك اللغوية في جعل الحجية للسندين.

فأن كان قصد المستدل لسريان التعارض الى الخاصلين على اساس الملاك الأول - كما يساعد عليه تعبير التقرير حيث عبر بالعلم الإجمالي بكذب أحدهما - فهذا الملاك للتعارض لو فرض وجوده فلا إشكال في استلزماته سقوط

الأدلة الأربع جمِيعاً لوقوع التكاذب بين شهادة الراوي في كل واحد منها مع شهادة الراوي في الثلاثة الباقية.

وفي المقام فإن العلم الإجمالي بعدم صدور أحدها غير موجود إذ لعل الجميع قد صدقوا في النقل وقد صدرت من الموصومين (عليهم السلام) روایات متعارضة بالتباین فضلاً عن العموم والخصوص من وجه ، فلا علم بأن أحد الرواية قد أخطأ أو كذب بمعنى عدم مطابقة ما نقله للواقع.

نعم لو فرض وجود علم من الخارج بكذب أحدهما (الاعم من الخطأ وعدم المطابقة للواقع) فإن هذا العلم يوجب التعارض والتساقط سواءً أكان تعارض بين مفادها أم لا كما لو علم كذب أحد من العام أو الخاص ، فأنهما يسقطان عن الحجية للعلم بكذب أحدهما ، ومع ضم هذا العلم فإن كل راوي ينفي ما يرويه الآخر إلا ان مثل هذا العلم عنانة زائدة لم تفرض في المسألة ، ومجدد فرض التعارض بين الظاهرات لا يستلزم العلم بكذب أحدهما وعدم صدوره لما مر من إمكان صدور بيانات متعارضة عن الموصومين (عليهم السلام) ومع فرض وجود مثل هذا العلم فإن ذلك يقتضي إجمال السند ولو لم يكن تعارض بحسب الدلالة كما في مورد الخاص والعام الذي علم اجمالاً بكذب أحد السنددين.

وبهذا يتبيَّن أن العلم الإجمالي إذا أريد استفادته من نفس التعارض فلا وجود له أو لا يوجب التعارض العلم الإجمالي بالكذب ، لصدور البيانات المتعارضة منهم (عليهم السلام) وإذا أريد استفادته من خارج فهو يوجب التساقط

ولكن هذه عنایة زائدة خارجة عن الفرض ، تجري حتى في غير المعارضين لوقوع التكاذب بينهما بين الشهادتين فتكذب كل منهما الأخرى فيقع التساقط بلا ربط بمسألة انقلاب النسبة ، فهذا الملاك الأول غير موجود في المقام.

وإن كان مقصوده التعارض على أساس الملاك الثاني سريان التعارض إلى السندي بملاك اللغوية التي تنشأ بوجود المعارض في قباليه فأيضاً غير موجود ، لأن كل واحد من الخاصلين بلحاظ معارضه العام حجة فعليه لكون مقابله محكوماً عليه للخاص لا معارض له ومقتضى الحجية تام في الخاص فيكون مفاده ثابتاً وسنته تماماً.

ولا توهם لسريان التعارض إلى السندين من ناحية الملاك الثاني – اللغوية –
 الا ان يقال بأن كل خاص مع عامه وحده فأن مقتضى الحجية للخاص تام وأثره ومفاده ثابت ولكن لو لوحظ الخاص مع مجموع الأدلة الثلاثة في طرف الآخر ، وهي العام المقابل لهذا الخاص والعام الآخر ومحصصه ، وقع التعارض بين الخاص ومجموع هذه الأدلة الثلاثة ولو تعارض بلحاظ مورد الاجتماع إذ لا بد اما ان يكون أحد العامين ليس بحجة في مورد الاجتماع ، وإما ان يكون أحد الخاصلين غير مطابق للواقع فيكون لا محالة ذاك العام مختصاً بموارد افتراقه عن الآخر والعام الأول المخصوص حجة في مورد اجتماعه فيكون كل خاص معارضًا مع مجموع الأدلة الثلاثة أو قل إن مجموع المعارضات هي هذا الخاص مع عامه وذاك الخاص مع عامه وما بين العامين وهذه المعارضات لا جمع عرفي فيها والانتهاء إلى حجية بل فيها

اجمال لا محالة اما في موارد الاجتماع او في أحد موردي الافتراق ولا بد ان ترتفع الحجية فيقع التعارض بهذا الملاك ويسري الى حجية الخاصين بهذا الملاك بعد ملاحظة الخاص الآخر مع عامه وضمه إليه فيقع اجمال في الحجية بين الخاصين.

والجواب عن هذا التوهم: إن هذه المعارضة غير مستقرة في ما نحن فيه لوضوح ان كل خاص مع عامه فهو مقدم عليه بالقرينية، والمقدم على أحد اجزاء المجموع مقدم على المجموع فلا يعقل ان يكون معارضًا له أو معه، والسر في ذلك: أن هنا لا يوجد تعارض مستحکم بين الاطراف الاربعة وإنما توجد ثلات معارضات كل واحدة فيها بين طرفين، المعارضة بين كل خاص وعامه وهي معارضة غير مستقرة، ومعارضة بين العامين من وجه وهي معارضة مستقرة فقط سواء قبل بانقلاب النسبة أو بعدها، أما على العدم فواضح، واما على الانقلاب فإنه لا وجه لملاحظة تحصيص أحد العامين بمحضه قبل الآخر حتى تصبح النسبة هي العموم المطلق فأن ذلك ترجيح بلا مرجح.

وقد يدعى أن كلا من العامين يعارض مجموع دليلين هما المخصص والعام الآخر لأنهما بمجموعهما يستويان تمام مدلول العام فيكون نظير استيعاب المخصصات لتمام مدلول العام.

والجواب عنه: إن هذا قياس مع الفارق، إذ في مورد استيعاب المخصصات فإن المعارضة تسري الى الخاصين إذ لا يمكن العمل بهما معاً للتنافى والتعارض مع العام ولا بأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح، أو قل أن مجموعها معارض للعام

وليس بمحض لأنه يشترط في المخصوص أن يكون أضيق من العام، ومجموعها مساوٍ مع العام وليس بأضيق فيتعارضان، ولاحظ أحدهما وإن كان مخصوصاً ولكن لا ترجح لاعتراض أحد الخاصين قبل الآخر فتسري المعارضة إلى الخاصين فيسقطان بخلاف محل الكلام إذ كلاهما يمكن أن يكون حجة باعتبار أنه مقدم على عامة ويفقى النفي بين العامين في مورد الاجتماع لبقاء نفس النسبة من العموم من وجه وكان موجوداً بناء على عدم الانقلاب، لأن الخاصين يسري اليهما التعارض فيكون أحدهما ليس بمحض، فالقياس مع الفارق.

قد يدعى: أن أعمال التخصيصين معاً على مقتضى الصناعة، باعتبار سقوط العامين في مورد الاجتماع بالمعارضة وسقوط كل منهما في مورد الافتراق بالتخصيص، فلا يبقى لسنديهما، من حجية لغوية، إلا إن هنا نكتة أخرى وهي أن قواعد الجمع العرفية إنما تكون لأجل علاج التعارض غير المستقر بالجمع بين الأدلة بحيث يعمل بكل الدليلين فلا تسقط عن الحجية، وإنما فيما لزم من أعمالها الغاء أحد الدليلين رأساً فلا تعمل إذ العرف في مثل هذه المسألة لا يحكم بالتخصيص لأنه ينتهي إلى طرح أحد الطرفين، والمقام ينتهي إلى طرح العامين عن الحجية في مورد الاجتماع للتعارض وفي غيره بالتخصيص يسقطان وتسري المعارضة إلى السند فيكون جعله لغواً.

هذا الكلام غير تمام: أولاً: إن التخصيص إنما ينتهي إلى الجمع بمقدار ما هو مربوط بالتخصيص لا بمقدار ما هو مربوط بعام آخر يكون معارضًا لهذا

المخصوص ، وهمما كل خاص مع عامه يلزم الجمع لا الطرح من ناحية هذه المعارضة ، وكل عام في مورد افتراقه حجة وإنما يسقط عن الحجية لعارض آخر أجنبي ، ونكتة التخصيص لا يشترط فيها الجمع بأكثر من هذا ، ومن حيث المعارضة الأولى بين الخاص وعامه لا بأس لا من حيث معارضة أخرى ، إذ مجموع الأدلة معارضة أخرى بين العام والعام الآخر غير مربوط بالمعارضة بين الخاص والعام التي فيها جمع عرفي .

وثانياً : أن هذه النكتة لا موجب لها ، إذ هي لا تختلف عن كلام الاحسائي - الجمع مهما أمكن أولى من الطرح - وإنما لتمت تلك القاعدة مع إنها غير تمام ، وإنما نكتة التخصيص هي لقرينة (شخصية كانت أو نوعية) وهي مرتبطة بمقام الكشف عن مراد المتكلم أو تفسير مراده وهذا محفوظ سواءً كان للعام معارض أو جب سقوطه عن الحجية أو لا فمركز التعارض بين العامين من وجه وإنما الخاصان خارجان عن نكتة المعارضة والخاص بلحاظ عامه يكون قرينة عليه . وإنما يطبق التخصيص على المخصوصات المستوعبة لتمام مدلول العام الواحد باعتبار عدم تمامية المقتضى فيها لعدم صلاحية مجموعها للكشف عن المراد من العام ، وبعضها وإن كان صالحًا إلا أن ترجيحه على غيره بلا مرجع .

وعلى هذا لو فرض صدور الأدلة الأربع في مجلس واحد متصلةً كان كل من الخاصين تام الاقتضاء في الكشف عن المراد من العام المتصل به وينحصر التعارض والاجمال في العامين فقط ، يكون حاله حال ما لم تتعقد دلالة تصورية

من أول الأمر للعامين إلا بلحاظ مورد الاجتماع فقط، كما لو قيد المدخول للأداة في كل منهما بمورد اجتماعه مع الآخر، فلا تسري المعارضة إلى السندين إلا بمقدار العامين من وجه للعلم في مورد اجتماعهما بكذب أحدهما، وإما سند الخاصين فيقييان على الحجية.

وبهذا يتضح أن الحق مع الميرزا (قده) حيث يسقط العامان في مورد الاجتماع ويؤخذ بالخاصين، وإن مجرد رفع اليد عن أحد الأدلة موجباً لارتفاع التعارض المستقر فيما بينهما لا يشكل مقياساً فنياً لسريان التعارض إلى جميعها بل لا بد من تحديد مركز التعرض في كل منها وتشخيص ما يكون غير مستقر منها لتطبيق قواعد الجمع العرفي، وما لا يكون مستقراً منها فيطبق عليه الترجيح أو التخيير أو التساقط.

الصورة الثالثة: كما لو ورد أكثر من مخصوص على عام، ولها أنحاء وسهولة استيعاب حكم هذه الصورة بشقوقها، يفترض ورود مخصوصين بأحد الأحياء التالية :

النحو الأول: أن يكون المخصوصان بحسب الموضوع متبانين بأن يكون ما يشمله أحدهما غير ما يشمله الآخر فلا التقاء بينهما وهنا صورتان: صورة يفرض فيها عدم استيعابهما لتمام مدلول العام، وصورة أخرى: انهما بمجموعهما مستوعبان لتمام مدلول العام، كما إذا ورد لا يجب أكرام العالم العادل، ولا يجب أكرام العادل الفاسق الواردان على أكرام كل عالم، والاستيعاب سواء كان حقيقياً

أو عرفيًّا (حُكميًّا) كما لو كان العام المخصوص بهما لا يبقى من أفراده مقدار معند
به منها بحيث يمكن تخصيص العام بها.

ففي حال استيعابهما يقع التعارض بين العام ومجموعهما لأنهما يلغيان العام
فتسقط الثلاثة ولا وجه لتخصيص العام بأحدهما ثم ايقاع التعارض بينه وبين
الخاص الآخر لأن الخاصين على نحو واحد من العام، لكي يقال بأنقلاب النسبة
بناء على الانقلاب إلى التباين ما بين العام المخصوص والخاص الآخر إذ بعد خروج
مورد العام بالخصوص الأول تصبح النسبة بين العام المخصوص والخاص الآخر
التباین فأن هذا غير صحيح حتى عند القائل بعدم الانقلاب إذ لا معنى لتقديم
أحد الخاصين على الآخر فأن هذا ترجيح بلا مرجع فهذا التقديم لأحدهما في
مقام إعماله بلا موجب فكل منهما يردان على ذات العام لا على العام المخصوص.
واما على عدم الاستيعاب فأن كلاً الخاصين يتقدمان على العام تطبيقاً
لقاعدة التخصيص بلا فرق بين القول بالانقلاب وعدمه لأن الخاص يبقى خاصاً
سواءً قيل بلحاظ ما هو الحجة أو قيل بلحاظ ذات الدليل.

النحو الثاني : أن يكون بين الخاصين عموم من وجهه، يلتقيان في مورد كما
لو ورد لا يجب أكراها الفاسق من العلماء ولا يجب أكراها النحوي من العلماء، فما
بين العالم النحوي والفاسق عموم من وجهه، وهنا صورتان، لأن الخاصين تارة
يكونان متنافيين وأخرى غير متنافيين، كما لو ورد يستحب أكراها النحوي ويكره
أكراها الفاسق من العلماء الواردان على أكرم كل عالم فالخاصان يتعارضان في

النحوى الفاسق ومقتضى القاعدة تساقطهما في مورد الاجتماع ويرجع إلى عموم العام في مورد التساقط لهما حيث ينحصر كل من الخاصين في مورد حجته العام لأنه أخص، بلا فرق بين القول بانقلاب النسبة وعدمه، فيخرج من عمومه النحوى العادل فيحکم باستحباب أكرامه، ويکرہ أکرام الفاسق غير النحوى وفي الفاسق النحوى يرجع فيه لعموم العام، هذا بناء على انقلاب النسبة وعلى عدم انقلابها، فأيضاً النتيجة هي تخصيص العام بكل واحد منهما لأن كل واحد من الخاصين مدلوله أخص من العام بلحاظ مورد افتراقهما، هذا فيما لو كانوا متنافيين. واما لو كانوا غير متنافيين، كما في لا يجب أکرام النحوى، ولا يجب أکرام الفاسق من العلماء، يجتمعان في النحوى الفاسق وهمما غير متنافيين في مورد الاجتماع، فلا تعارض بينهما، فأيضاً لا فرق بين القول بانقلاب النسبة وعدمه حيث ينحصر العام بهما معاً كما لو ورداً في زمان واحد فيخرج من العام العالم النحوى والعالم الفاسق، اما على القول بعدم الانقلاب فواضح لكون كل واحد منهمما أخص من العام.

واما على القول بالانقلاب، أيضاً لا بد من اعمالهما معاً في عرض واحد ولا مجال للقول بأن أحدهما ينحصر العام ثم تلاحظ نسبته مع الخاص الآخر فتنقلب النسبة إلى العموم من وجهه، فلو فرض الخاصان لا تكرم النحوى، ولا تكرم الفاسق من العلماء تصبح النسبة بين كل خاص والعام بعد التخصيص العموم من وجه فأن النسبة بين لا تكرم الفاسق من العلماء مع أکرم كل عالم

الذى خرج منه النحوي هي العموم من وجه للافترار بينهما في لا تكرم الفاسق النحوي الذى لا يشمله أكرم كل عالم بعد أخراج النحوي، ومورد افتراق الخاص عن العام حينما يلحظه مخصصاً بالخاص، مورد الافتراق هو العالم النحوي الفاسق، فهو مشمول لا تكرم الفاسق وغير مشمول لا كرم كل عالم غير النحوي إذا فرض مخصصاً بالخاص الآخر بغير النحوي من العلماء كما لو ورد أكرم العالم غير النحوي ولا تكرم الفاسق من العلماء حيث النسبة بينهما عموم من وجه وذلك لأن الفاسق النحوي مشمول بلا تكرم الفاسق وغير مشمول لـ أكرم العلماء لأنـه مخصص بالنحوي، فالخاص هنا أصبح أعم فإذا لوحظـتـ النسبةـ منـ العامـ بعدـ تخصـيـصـهـ بـأـحـدـ الـخـاصـيـنـ معـ الـخـاصـيـنـ الـآـخـرـ انـقـلـبـتـ النـسـبـةـ إـلـىـ الـعـمـوـمـ منـ وجـهـ انـ كـانـتـ نـسـبـةـ التـخـصـيـصـ،ـ إـلـاـ أـنـ هـذـاـ بـلـ مـوـجـبـ لـأـنـ نـسـبـةـ الـخـاصـيـنـ إـلـىـ الـعـامـ عـلـىـ حـدـ وـاحـدـ وـلـاـ مـعـنـىـ مـلـاحـظـةـ أـحـدـهـماـ وـكـوـنـهـ مـخـصـصـاـ لـلـعـامـ قـبـلـ الـآـخـرـ لـأـنـهـ تـرـجـيـحـ بـلـ مـرـجـعـ بـلـ كـلـ الـخـاصـيـنـ يـرـدـانـ عـلـىـ ذـاتـ الـعـامـ لـاـ أـحـدـهـماـ يـرـدـ عـلـىـ ذـاتـهـ وـالـآـخـرـ يـرـدـ عـلـىـ مـاـ هـوـ الـحـجـةـ مـنـهـ أـيـ الـعـامـ الـمـخـصـصـ لـتـنـقـلـبـ النـسـبـةـ إـلـىـ الـعـمـوـمـ منـ وجـهـ.

وـ عـلـىـ الـانـقـلـابـ النـسـبـةـ هـيـ تـخـصـيـصـ كـلـ الـخـاصـيـنـ الـعـامـ بـلـ مـلـاحـظـةـ أـحـدـهـماـ أـوـلـاـ ثـمـ مـلـاحـظـةـ الـخـاصـ الـآـخـرـ،ـ مـعـ الـعـامـ الـمـخـصـصـ فـأـنـهـ بـلـ مـوـجـبـ وـلـاـ يـذـهـبـ إـلـيـهـ حـتـىـ الـقـائـلـيـنـ بـالـانـقـلـابـ.

أو يقال بتخصيص العام في مورد الاجتماع بكل الخاصين لعدم التنافي بينهما إذ لا يتنافيان في (النحوي الفاسق) حيث يخرج من العام لأنّه مجمع المخصوصين ثم يلاحظ العام مع كل من الخاصين في مورد الافتراق لتكون النسبة هي العموم من وجهه، فإنه أيضاً مستلزم لمحذور الترجيح بلا مرجح لأنّ الخاص قرينة على العام بتمام مفاده فملاحظة جزء من مفاده في مقام التخصيص قبل جزئه الآخر هو كذلك - ترجيح بلا مرجح - ولا يقبله حتى القائل بالانقلاب.

هذا فيما لو كان الخاصان واردين في زمان واحد - أي في عرض واحد -
واما لو كانا متربعين زماناً، كما لو صدر أحدهما عن الإمام الباقي (عليه السلام)
والآخر عن الإمام الهادي (عليه السلام) أو أنّ الفقيه قد عثر على مخصوص في
زمان ثم بعد مده عثر على مخصوص آخر، ومعنى هذا أن مدلول أحدهما وارد قبل
زمان الآخر.

وههنا الشبهة أثارها السيد الخوئي (قده) ثم حاول الأجابة عليها.

أما الشبهة: أنّ الخاص الأول حيث ينحصر العام فلا يكون العام حجة إلا
في الباقي من أفراد العام تحت العموم، لأنّ الكشف عدم تعلق الإرادة الجدية من
العام بالقدر المشمول له بالخاص، وحين ورود الخاص الآخر تصبح النسبة بين
العام المخصوص وبين الخاص الثاني العموم من وجه لا محالة.

الوسط في علم الأصول

٣٦٢

فلو ورد أولاً لا تكرم النحوي وأخرج من العام أكرم العالم، وأصبح العام حجة في العالم غير النحوي ثم ورد الخاص الآخر وهو لا تكرم الفاسق وكان العام الحجة العالم غير النحوي والسبة حينئذ هي العموم من وجه لأن لا تكرم العالم الفاسق يشمل النحوي الفاسق وأكرم العالم غير النحوي لا يشمل الفاسق والعادل وعليه تكون النسبة العموم من وجه فيجتمعان في الفاسق غير النحوي ويفترق لا تكرم عن أكرم كل عالم في النحوي الفاسق ويفترق أكرم في العالم العادل غير النحوي فيشمله أكرم ولا يشمله لا تكرم الفاسق وعليه فالسبة هي العموم من وجه وهي نفس النسبة بين المخصوصين قبل مجيء المخصوص الثاني ، والميزان عند صاحب الانقلاب هو كون الأخص حجة في أحد الدليلين بلحاظ الآخر فالميزان في مقام أخذ النسبة هو ما يكون حجة العام بعد التخصيص الأول حجة كما ان الخاص الآخر حجة إذ لا معارض له ، وتصبح النسبة عموم من وجه كما بينا آنفًا فيسقط الدليلان في موارد الاجتماع وهو العالم الفاسق غير النحوي للتعارض بناء على الانقلاب مع انهم يحكمون بالتخصيص سواءً أكان الخاصان في زمان واحد أو متربين من حيث الصدور أو الوصول أو سميت لأن النتيجة هي العموم من وجه وهم يعملون على العموم المطلق ، وكذا على عدم الانقلاب لأن الخاص الثاني أخص من العام باعتبار لحاظ ذات الدليلين لا بما هما حجة.

ويقال عنها شبهة لأن الفقيه لا يعرف أن المخصوصات متربة في الصدور أو الوصول فالنتيجة تخصيص العام بكلاهما إذا لم يلزم منه الغاء العام حقيقة أو

عرفاً، ولهذا سميت شبهة إذ لا بد لأصحاب الانقلاب للنسبة أن يحييوا عنها وقد تصدى السيد الخوئي (قده) للاجابة عنها.

والجواب : ان الأدلة والروايات الصادرة عن المعصومين (عليهم السلام) كلها ناظرة الى شريعة واحدة تخبر عن الاحكام المعمولة فيها وأنهم عليهم السلام كلهم بمنزلة متكلم واحد، كلام أولهم هو كلام آخرهم وكلام آخرهم هو كلام أولهم وكلهم ينقلون عن الشريعة التي قام بتبلighها الرسول (صلى الله عليه وآله) وعليه فالمخصصان وإن وردا في زمانين من أمامين لكنهما بحكم كلامين صادرين من متكلم واحد ومبينان عن المراد من العام فلا بد من اعمالهما للتخصيص في آن واحد بلا تقديم لأحدهما على الآخر وبهذا ينحصر العام الصادر من أحد هم بالخاص الصادر من الآخر ولا وجه له لو لم يكونوا بمنزلة متكلم واحد وعليه يكون الخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) مثلاً مقارناً مع العام الصادر من الأمير (عليه السلام) مثلاً بحسب مقام الثبوت وإن كان متأخراً عنه بحسب مقام الإثبات ، وكذا الخاص الصادر من الكاظم (عليه السلام) فكما أن الخاص المقدم زماناً يكشف عن عدم تعلق الإدارة الجدية من لفظ العام بالمقدار المشمول له كذلك الخاص الآخر المتأخر يكشف عن عدم تعلق الإرادة الجدية من لفظ العام بالمقدار الذي يكون مشمولاً له الخاص وكلاهما في مرتبة واحدة.^(١)

ولكنه ليس بتام: لكونه ليس جواباً عن هذه الشبهة بل هو جواب عن شبهة أخرى وقع الخلط بينهما فلا يصلح جواباً عن هذه الشبهة.

وحاصل هذه الشبهة التي يصلح بيان الخوئي (قده) جواباً عنها: هي أن الخاص الوارد قبل العام زماناً تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه لا العموم المطلق لأن أفراد الخاص قبل مجيء العام مشمولة للخاص دون العام، وهذا هو مورد افتراق الخاص عن العام، كما لو ورد لا تكرم العالم الفاسق ثم ورد أكرم كل عالم فمورد افتراق الخاص عن العام هو العالم الفاسق لكونه مشمولاً لا تكرم العالم لأنه لم يشرع بعد وبذلك تكون النسبة هي العموم من وجه.

والجواب عنها: بالالتفات إلى النكتة التي بينها السيد الخوئي (قده) وان الخطابات كلها ناظرة إلى تشريع واحد بمعنى أن الخطاب حين صدوره ليس بمشرعاً أي لم يكن ثابتاً وإنما الآن شرّع، وعليه فالشبهة تستفحل لأن العام يشمل أفراده الآن وقبله لا تشريع له والخاص وإنما يشمل مصاديقه فالنسبة هي العموم من وجه لا العموم المطلق، والائمة ليسوا مشرعين بل هم مبلغين عن صدور التشريع في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) أي أن العام المتأخر (أكرم كل عالم) بياناً وأما مبينه ومدلوله فهو ثابت من أول الأمر وقبل زمان الخاص، زمان النبي (صلى الله عليه وآله) فالأدلة كلها بيانات كاشفة عن مدلولات وأحكام ثابتة في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) وعليه تكون مصاديق الخاص مشمولة للعام حكماً والعام

ليس تشریعاً من حينه بل هو مشروع قبل ذلك ولكن بيانه تأخر أي الدال متاخر لا المدلول الذي هو وجوب أكرام كل عالم الذي هو ثابت من زمان النبي (صلى الله عليه وآله) فلا افتراق لمدلول الخاص عن العام لثبت مدلول العام في زمان الخاص ، وتنصيصه به صحيح فالبيان المتقدم يفيد لدفع هذه الشبهة ، وان النسبة لا تختلف تقدم الخاص عن العام أو تأخر عنه لأنها جمیعاً تكشف عن أحكام ثابتة ومشروعة في زمن واحد.

اما الشبهة في محل كلامنا أن جهة الاشكال ان العام لا يبقى حجة بمجيء المخصص الأول الا في الافراد الباقيه ، وكون الخطابات الشرعية تكشف عن أحكام مشروعة في زمان واحد لا يجعل الخاص الثاني حجة قبل وروده بل الحجة قبله هي العموم المخصص بالخاص الأول وهو العالمل العادل بعد ورود لا تكرم العالم الفاسق وحين مجيء الخاص الثاني لا تكرم النحوى تصبح النسبة هي العموم من وجه كما هو واضح ، وكون المدلولين يحکيان عن زمن واحد لا ربط له بالحجية لأنها من صفات الدال لا المدلول ، ومجيء المخصص الأول أسقط مقدار من الدال للعام وحين مجيء الخاص الثاني فإنه لا يواجه إلا دال حجة بمقدار العالم العادل لا كل عالم فالنسبة تنقلب الى العموم من وجه ، فالحجية ثابتة لزمان الورود لأنها صفة للدال لا للمدلول ، والدال - الخاص الأول - رافع لحجية العام ويصبح حجة فيما عدا الخاص وعند مجيء الثاني لا يجد أمامه إلا دالاً مدلوله

أعم ولكنه ليس بحجة في تمام مدلوله بل في خصوص العالم العادل فتصبح النسبة العوم من وجه.

نعم ذات الدال الأعم من الحجة وغير الحجة محفوظ بالعام ونسبة الخاص معه حتى الثاني هي نسبة العموم المطلق، ولكن صاحب الانقلاب للنسبة يلاحظ الدال بما هو حجة لا يلاحظ ذات الدال، فتقلب النسبة الى العموم من وجه وكأن الوارد هو أكرم العالم العادل ولا تكرم العالم الفاسق، وعلى هذا فإن هذا الجواب غير رافع للشبهة لأنها مربوطة بالدال لا بالمدلول.

والصحيح في الجواب عن هذه الشبهة ما ذكر في بحث سابق في الأصول العملية، من أن كل حجة حينما تسقط عن الحجية سواءً في الأصول العملية أو الأدلة الاجتهادية عند مجيء المخصوص أو المقيد، فإن سقوطه عن الحجية ليس بمعنى أنه سقط وانتهى، - بمعنى مات - بل سقوطه عن الحجية في كل زمان متوقف على حجية ذاك الخاص في ذلك الزمان فلو جاء معارض للخاص وأسقطه عن الحجية عاد العام حجة من جديد، وهذا يعني أن سقوط العام عن الحجية في كل زمان مربوط بوجود هذا المانع المتقدم عليه في الحجة الأخص في ذلك الزمان واما ثبوته في الزمان السابق فإنه لا يكفي ليكون العام ساقطاً عن الحجية في الزمان الثاني ، فالعام في كل زمان تسقط حجية بحجة أخص في هذا الزمان لا في الزمان السابق بحيث لو ابتدىء بمعارض في الزمان السابق عاد العام حجة في الزمان السابق.

وعلى هذا الاساس يعرف : أن تخصيص العام في زمان ورود الخاص الثاني بالنسبة الى كل من المخصصين موقوف على حجية ذلك المخصص في ذلك الزمان ، ولا تجدي حجتيه في زمان أسبق ، ومن الواضح أن حجية كل واحد من المخصصين في زمان صدور الخاص الثاني في رتبة واحدة مع فارق غير مؤثر هو كون أحدى الحجتين بقائمة وهي الخاص الأول والأخرى حدوثية وهي الخاص الثاني وتخصيص العام بأحدهما قبل الأخرى ترجيح بلا مرجح ، فظاهر أنه لا فرق بين تعاصر الخاصين أو ترتبيهما ، فالاعتبار لحجية هذا الزمان لا الزمان السابق فترتفع حجية العام بكل من المخصصين في هذا الزمان والمخصصان في عرض واحد لا طولية بينهما حدوثاً للخاص الثاني وبقاء للخاص الأول فهما في عرض واحد ولا وجه لأن يلحظ في هذا الزمان أحدى الحجتين قبل الأخرى ولو لم يردا معاً والأولى ما لو وردا في زمان واحد وسنسخ هذا الجواب قد تقدم في بحوث العلم الإجمالي في مسألة الملاقة حيث ان الأصل في الطرف غير الملاقي يعود بعد سقوط معارضه وهو الطرف المشترك الملاقي عند حدوث علم إجمالي طولي .

هذا وقد علق السيد الماشمي مقرر البحث : أنه بالامكان تصحيح ما ذكره السيد الخوئي (قده) من الجواب عن الشبهة ، بأن ما ذكره من تقريبات لانقلاب النسبة والتي منها أن الميزان في باب الانقلاب ملاحظة النسبة بين الأدلة بما هي حجة ، فالمخصص حينما يرد على أحد المعارضين حيث يُسقط من حجتيه بمقدار أفراد الخاص أي أن حجتيه بمقدار الباقي ، ومع ملاحظته مع معارضة العام الآخر

تنقلب النسبة الى العموم المطلق ، فإذا إلتزم القائلون بالانقلاب بهذا بلاحظة النسبة بين الأدلة بما هي حجة فالاشكال محكم ووارد عليهم ولا حل إلا بما قدمه السيد الشهيد (قده).

وإن كان مبناهم غير ذلك كما هو المظنون بل المقطوع به استناداً الى بعض تطبيقاتهم الفقهية ، وحاصله : لو فرض ورود دليلين متعارضين بنحو التباین ، كما في أكرم كل عالم ولا يجب أكرام العالم ، ثم ورد لأحدهما معارض بنحو العموم من وجه كما لو كان يستحب اكرام الفاسق أو يكره أكرام الفاسق الذي نسبته مع أي منهما هي العموم من وجه كما هو واضح فيتعارضان في مورد العالم الفاسق ، فاما ان يوقعوا التعارض بين دليلي أكرم ولا يجب وبعد التساقط يرجع الى دليل يكره أكرام الفاسق للعالم والجاهل ، أو يوقعون التعارض بين الأدلة الثلاثة في مادة الاجتماع التعارض بين دليل أكرم من جهة وبين دليلي لا يجب ، ويكره من جهة أخرى في العالم الفاسق فتسقط الأدلة الثلاثة في مادة الاجتماع وفي مادتي الافتراق يتعارضان ويتساقطان ويبقى ليكره أكرام الفاسق حجة في الفاسق الجاهل وإما في الفاسق العالم فقد سقط بالمعارضة فيرجع فيه وفي سائر العلماء العدول الى الأصول العملية فهم لا يحكمون بوقوع التعارض بين دليلي أكرم العالم ويكره أكرام الفاسق وبعد التعارض والتساقط في مادة الاجتماع تنقلب النسبة بين أكرم ولا يجب الى العموم والخصوص المطلق ، إذ بعد تساقط دليلي أكرم ويكره في

مورد الاجتماع – العالم الفاسق – لم يبق من دليل أكرم إلا العالم العادل وهو أخص من معارضه، لا يجب فيخصص بأكرم العالم لأن المدار الحجة منه هو العالم العادل فيخصص به العام الآخر، فهذا منبه إلى أن التقريب الصحيح لأنقلاب النسبة عندهم ليس ملاحظة الحجة بما هي حجة، بل مبناهم أحد التقريبات الأخرى كما لو كان مبناهم بأن الشارع الغي الفوائل الزمنية بين الأدلة فتلحظ الأدلة مجتمعة في الزمان كما لو صدرت في مجلس واحد فالمخصص يخصص أحدهما فيكشف أن المراد من المخصص هو الباقي وهو أخص من العام الآخر فتكون النتيجة الفقهية هكذا العالم الفاسق لا يجب اكرامه بلا إشكال وينخصص العام الآخر بالعام المخصص كما لو كان مخصصه متصلةً فلا ينعقد له دلالة إلا بمقدار العالم العادل وهو أخص من لا يجب فيخصصه.

فأن كان هذا هو مبناهم وإن كان تقدم الاشكال عليه من قبل السيد الشهيد (قده) فعلى هذا المبني يكون جواب السيد الخوئي (قده) صحيح ومقبول لأن الأدلة تكون بمثابة دليل واحد وذات حكم واحد فلا بد ان تلحظ مجتمعة في زمان واحد فلا تقديم لأحد الخاسرين على الآخر فالعام أكرم العالم يختص بكل واحد من لا تكرم النحوى ولا تكرم الفاسق، فهو يُخصص بكل العنوانين، فالقائلون بالانقلاب أن بنوا على ملاحظة الحجج لا بما هي دلالات فالاشكال تام وجواب الخوئي ليس بتام، وإن كان مبناهم للانقلاب ملاحظة الأدلة مجتمعة في مجلس واحد وإلغاء الفوائل الزمنية في مقام اقتناص القرينة والكشف عن المراد وبذلك

تكون أية قرينة في حال إلغاء رافعة للحجية فالخاص المتأخر والمتقدم كانا في مجلس العام أو لم يكونا فهما مخصوصين بكل العناوين من العام حيث يتعامل مع المخصوص المتصل من حيث الحجية لا من حيث الظهور والكشف عن المراد الجدي، وعلى هذا فالجواب عن ما ذكره السيد الخوئي ليس بتام لأن الميزان هو ما يكشف عن المراد الجدي ولو بالقرينة المنفصلة ويعين ما هو المراد الجدي من العام وهو ما عدا الخاص كما لو كان في مجلس واحد.

وعلى هذا فالجواب الذي ذكره السيد الشهيد ليس بتام مطلقاً بل هو تام على مبني الانقلاب بلاحظة الحجج لا مطلقاً مبني الانقلاب كمبني الغاء الفوائل الزمنية بين الأدلة.

النحو الثالث : ما لو كان بين الخاصين نسبة العموم والخصوص المطلقاً كما لو كان العام أكرم كل شاعر وورد لا تكرم الشاعر الكذاب ولا تكرم الشاعر الفاسق فالنسبة بين موضوعي الخاصين هي العموم المطلقاً إذ كل كذاب فاسق وليس كل فاسق كذاب، فهل تقلب النسبة أو لا تقلب؟ وفي هذا النحو من التعارض تارة يفرض ورود أحد الخاصين وهو الأخص منفصلاً عن العام وأخرى يفرض اتصاله بالعام.

أما الفرض الأول : فالحكم هو تخصيص العام بكل الخاصين سواءً أكان بينهما تناف أو لا وسواءً قيل بانقلاب النسبة أم لا، لما تقدم من انه لا وجه للاحظة أحد الخاصين في مقام التخصيص قبل الآخر ولا تقلب الى العموم من

وجه كما لو خُصِّص العام بِأَخْصِّ الْخَاصِّين فأَصْبَح أَكْرَم كُل شاعر غير كذاب ونَسْبَتِه مع الشاعر الفاسق عِمَوم من وَجْه لِأَنَّ الْفَاسِق يَشْمَل الْكَذَاب بِيَنْمَا الشاعر غَيْر الْكَذَاب لَا يَشْمَل الْكَذَاب، فَأَصْبَح أَعْمَ الْخَاصِّين بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعَامِ الْمُخْصَّص اشْتِراكاً، إِلَّا أَنَّ هَذَا لَا يَقْبِلُهُ صَاحِبُ انْقِلَابِ النَّسْبَة، لَمَّا مَرَ مِنْ أَنَّ هَذَا تَرْجِيحُ بلا مَرْجِح.

وَإِمَّا الْفَرْضُ الثَّانِي: فَفِيهِ صُورَتَانِ إِذْ تَارَة: لَا يَكُونُ الْعَامُ الْمُخْصَّصُ قَدْ وَرَدَ فِي دَلِيلٍ آخَرْ مُجَرَّداً عَنْ مُخْصِصِهِ الْمُتَصَلُّ، وَأَخْرَى: يَكُونُ كَذَلِكَ، فَفِي الصُّورَةِ الْأُولَى: كَمَا لَوْ وَرَدَ أَكْرَمُ كُل شاعرٍ وَلَا تَكْرَمُ الْكَذَابَ مِنْهُمْ – وَوَرَدَ فِي دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ – لَا يَجِبُ أَكْرَامُ الشاعر الفاسق – فَلَا بُدَّ مِنْ مُعَالَمَةِ الْعَامِ الْمُخْصَّصِ بِالْمُتَصَلِّ وَهُوَ أَكْرَمُ كُل شاعرٍ غَيْرَ كاذبٍ وَالنَّسْبَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْخَاصِّ الْمُنْفَصِلِ لَا تَكْرَمُ الشاعر الفاسق هي عِمَومُهُ مِنْ وَجْه لِأَنَّ الشاعر الفاسق يَشْمَلُ الْكَذَابَ، بَيْنَمَا أَكْرَمُ كُل شاعرٍ غَيْرَ كاذبٍ لَا يَشْمَلُ الْكَذَابَ فَأَصْبَحُ أَعْمَ الْخَاصِّينَ فِيهِ اشْتِراكاً مُعَادِياً الْخَاصِّ، وَهُوَ الشاعر غَيْرَ الْكَاذب وَنَسْبَتِهُ مَعَ الْخَاصِّ الْأَعْمَ الشاعر الفاسق الْعِمَومُ مِنْ وَجْهِ بَيْنِ نَفْسِ الظَّهَورَيْنِ فَضْلًاً عَنِ الْحِجَتَيْنِ وَلِهَذَا لَا مَوْضِعٌ لِلْانْقِلَابِ، إِلَّا أَنَّ هَذَا لَا يَقْبِلُهُ الْقَائِلُ بِالْانْقِلَابِ كَمَا لَا يَقْبِلُ تَخْصِيصَ الْعَامِ بِأَحَدِ الْخَاصِّينَ بَيْنَهُمَا عِمَومُ مَطْلَقٍ ثُمَّ تَنْقِلَبُ النَّسْبَةُ مَعَ الْآخَرِ لِمَا تَقْدِمُ مِنْ عَدَمِ التَّرْجِيحِ

لأحدهما على الآخر فلا موجب للتقديم أحدهما لا في المخصوصين العرضيين ولا في الطوليين، وكذا في تخصيص العام بكليهما على الانقلاب هذا إذا لم يكن بين الخاصين تناف.

إما لو كان بين الخاصين تناف كما لو كانا يكره ولا يجب وحيثئلاً لا بد من تخصيص أحدهما بالآخر إذ لا بد من تخصيص أيضاً للخاص الأعم بالخاص الأخص هنا تختلف النتيجة بين القول بالانقلاب والقول بعده، فعلى الانقلاب لا بد من أن يقال بالتخصيص وعلى العدم يقال بوقوع التعارض بين الخاص المنفصل وبين العام المخصوص إذ هو ليس بعام في مدلوله مع عموم مدلول أعم الخاصين تكون النسبة بينهما عموم من وجه، إذ بعد اتصال الخاص الأخص به منع عن أصل ظهوره في العموم فيتعارض مع الخاص الأعم في مورد الاجتماع ويتساقطان وإن كان أخص الخاصين أيضاً يخصص أعم الخاصين بالنسبة إلى الشاعر الفاسق الكاذب ويجعله مختصاً بخصوص الشاعر الفاسق غير الكاذب إلا أنه تخصيص بلحاظ الحجية لا بلحاظ مدلوله إذ مدلول الخاص الأعم باق على كونه على نسبة العموم من وجه مع العام المخصوص، بخلافه على الانقلاب إذ عليه الخاص الأعم يخصص العام المخصوص وأصبح أخص مطلقاً منه لأن ما خصص العام مخصوص لهذا الخاص الأعم بلحاظ التنافي بينهما لأن ما خصص العام قد منع عن أصل انعقاد ظهوره بلحاظ الشاعر الكاذب فدل على حرمة إكرام الشاعر الكاذب وهو أخص من دليل يكره إكرام الشاعر الفاسق وينخرج منه الشاعر الفاسق بالكذب

ويبقى الشاعر الفاسق بغير الكذب وهو أخص من أكرم الشاعر غير الكاذب وهي نسبة العموم والخصوص المطلق فتنقلب النسبة وينحصر العام المخصوص بهذا الخاص الأعم.

واما على القول بعدم الانقلاب هذا التخصيص بغير محله لأن الأخصية بلحاظ ما هو حجة من اعم الخاصين وإما بلحاظ مدلوله فالنسبة باقية على العموم من وجه مع العام المخصوص، والخاص المتصل يُسقط حجية الخاص الاعم في مورد الكاذب لا أنه يرفع أصل دلالته لأنه منفصل عنه لا متصل فتبقي النسبة العموم من وجه بين الدلالتين على حالها.

وهذا أحد موارد الفرق بين القولين وقد ظهر ما سبق مورداً آخراً
لإنقلاب النسبة يختلف عن عدم الانقلاب هما، مورد العامين المتبادرين إذا ورد
مخصوص لأحدهما فعلى الإنقلاب تقلب إلى العموم المطلق، ويبقى على التبادر في
موردها بناء على العدم، وكذا في الشق الأول من الصورة الثانية المتقدمة فيما كان
بين العامين عموم من وجه وورد مخصوص لأحدهما في مورد افتراقه عن الآخر
فيخرجه إلى الأخصية بعد أن كانت العموم من وجه، ويمكن درج ما ذكر من
الفرق في هذه الصورة الثانية - العامان بنسبة العموم من وجه مع وورد مخصوص
لأحدهما في مورد الافتراق - .

وه هنا شبهة قد ترد وإن كان أجيبي عنها في ما تقدم من الغاء الفواصل
الزمانية، وهي لو كان الخاص الأعم متصلةً مع العام فإنه لا إشكال في تخصيص

العام بكل الأخصائين لا أنه ينحصر بالأول ثم تلحظ النسبة بينه وبين الخاص الثاني ، فكيف إذا انفصل لا يحكم بنفس الحكم بناء على ما يقال : بأن ما كان على تقدير اتصاله قرينة رافعاً للظهور كان على تقدير انفصاله رافعاً للحجية ، إن ينحصر العام بكل المخصوصين لأن الخاص الأعم إذا ورد متصلةً كان مخصوصاً للعام أيضاً في عرض المخصوص الآخر.

والجواب : أن طرف الاضافة ينبغي أن يكون محفوظاً في حالتي الاتصال والانفصال فلابد أن يبقى ذلك الظهور - الذي لو كان المخصوص متصلةً به كان رافعاً له - على حاله حين الانفصال ليتقدم عليه في الحجية ، وفي المقام لو كان أعم الأخصائين متصلةً مع العام أيضاً كان معارضاً مع ذات العام كما أن الخاص كذلك حيث مصب المخصوصين هو ذات العام لا العام المخصوص لأن المخصوصين نسبتهما إلى العام على حد سواء ولكنه على تقدير انفصاله يكون معارضاً مع العام الحجة - العام المخصوص بالمتصل - الذي لا ينعقد له ظهور تصديقي إلا بمقدار ما عدا الخاص وتكون نسبته إلى المخصوص المنفصل عموماً من وجه ، فما هو طرف المعارضة على فرض الاتصال غير ما هو طرف المعارضة على فرض الانفصال فلا مورد للقاعدة فيما نحن فيه ، لأنها إنما تصدق في حال كون طرف المعارضة لما هو المرشح للقرينية واحداً في فرض الاتصال والانفصال.

إذن بناء على الانكار لانقلاب النسبة سوف يبقى التعارض بين الخاص الأعم وبين العام المخصوص بأخص الأخصائين على حاله.

بقيت حالة كما لو فرض أن يكون العام المخصص قد ورد في دليل آخر مجردًا عن متصله، كما لو ورد أكرم الشاعر الا الكاذب، عام متصل بمخصصه وخاص منفصل يكره اكرام الشاعر الفاسق، وورد في دليل منفصل عام بنفس مفاد العام المخصص ولكن بدليل منفصل أكرم كل شاعر.

هنا النسبة بين العام المخصص بالمتصل والمخصص المنفصل (أعم الخاصين) هي العموم من وجه لا تقديم لأحدهما على الآخر فيتعارضان في مورد الاجتماع ويتساقطان وتنتاز هذه الحالة عن سابقتها في مورد الاجتماع وأنه يوجد عام فوقاني هل يمكن الرجوع اليه بعد التعارض والتساقط أو لا؟

ذهب الحق النائيني (قده) الى الثاني مدعياً في بيانين يظهر من أحد التقريرات لبحثه، الأول منهمما: ما لم يشر إليه صاحب البحوث (قده)، بأنه لا يمكن الرجوع الى العام الذي لا مخصص له – أكرم كل شاعر – في مورد التعارض بين الخاصين كما في يحرم اكرام الشاعر الكاذب، ويكره اكرام الشاعر الفاسق ولا في مورد عدم التعارض بينهما، كما في لا يجب، ويكره اكرام الشاعر الفاسق قال: يخصص العام المتصل به المخصص فضلاً عن ذلك العام المجرد عنه، إذ في مورد عدم التعارض بين الخاصين، فإن النسبة بين العام المخصص والخاص الأعم هي العموم من وجه حتى عند القائلين بالانقلاب، حيث يجتمعان في مورد الشاعر الفاسق غير الكاذب، فإذا تساقطا رجع لعام أكرم الذي هو مجرد عن المخصص لأنه عام فوقاني وهو أعم من كلا المتعارضين، الخاص الأعم الشاعر الفاسق

والعام المخصوص بالمتصل وهو الشاعر غير الكاذب إذ كلاهما تحته وهم متعارضان بنحو العموم من وجه فإذا تساقطا في مورد الاجتماع رجع إليه ليحكم بوجوب أكرام الشاعر الفاسق بغير الكذب ، والميرزا لم يقبل الرجوع إليه.

البيان الأول : الذي لم يذكره السيد الشهيد (قده) هو أن العام المتصل بالخصوص بعد ان تقييد موضوعه ، وأصبح الشاعر غير الكاذب فعلم ان موضوع العام المستقل أكرم كل شاعر مقيد بنقيض عنوان الخاص بقرينة أن العام الأول ورد فيه هذا القيد (غير الكاذب) فأصبح العام الآخر ثبوتاً بأن مدلوله الجدي هو الشاعر المقيد (بغير الكاذب) ونسبة مع الخاص الأعم هي العموم من وجه فكلا العامين حالهما واحد ، وبهذا يسقط العام المستقل مع الخاص الأعم في مورد الاجتماع كما يسقط العام الأول المتصل به الخاص الأخص .

وهذا البيان واضح الضعف ذلك لأن الميزان ملاحظة ذات الدلالة لا الحجة منها ونسبة كل من المتعارضين مع ذات مدلول العام المستقل هي نسبة التخصيص لكون كل منهما أخص منه ، فهو بدلاته يشمل الشاعر الفاسق وغيره ويشمل الشاعر غير الكاذب وغيره وملاحظة أحدهما دون الآخر أو قبله ترجيح بلا مرجع لأن نسبة كل منهما إلى العام المستقل واحدة ويكون حاله حال سائر التخصيصات التي بينها أحد النسب من العموم من وجه أو العموم المطلق أو التباين وكلها أخص من العام الفوقي ، وجعل الخاص – العام المخصوص بأخص الخاصين – قرينة على العام المستقل بلا أولوية له عن التخصيص بالآخر وهو الخاص الأعم .

البيان الثاني: ما ذكره في أجود التقريرات مدعياً فيه أن أعم الخاصين يدخل ميدان المعارضة في مورد الاجتماع مع أعم العامين ولا يكون مختصاً لأنها إنما يصلح للمخصوصية أن لم يكن مبتلى بالمعارض، والمفروض ابتلائه بما يعارضه العام المخصص بالتصل فلا يمكن أن ينحصر أعم العامين^(١).

أن أعم الخاصين يمكن أن ينحصر العام المستقل ولو لم يكن مبتلى بالمعارض ولو بنحو العموم من وجه مع العام المخصص بالتصل فيكره أكرم الشاعر الفاسق غير صالح لأن ينحصر العام المستقل - أعم العامين - وهو أكرم كل شاعر من جهة ابتلائه بالمعارض، وهو أكرم كل شاعر إلا الكاذب، فلا يمكن أن ينحصر العام المستقل، وما لا يكون مختصاً للعام فإن سقوطه لا يجعل العام مرجعاً فوقانياً وإنما يكون مرجعاً حين سقوط ما يكون مختصاً له والأمر ليس كذلك لابتلائه بمعارضه العام المتصل ولو بالعموم من وجه.

وهذا البيان أيضاً ضعيف، لأن عدم كون أعم الخاصين مختصاً بالفعل لا يكفي للرجوع إلى العام أكرم كل شاعر لأن نكتة الرجوع إلى العام الفوقي لا تختص بما إذا كان الساقط مختصاً بل حتى لو لم يكن الساقط مختصاً وإنما النكتة هي أن لا يكون العام داخلاً في المعارضة، فإن كانت العمومات الفوقيانية صالحة لأن تعارض أحد المعارضين الساقطين في مورد الاجتماع مثل هذا العام أو

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٥١٩ - ٥٢٠ .. بتصرف

العمومات داخلة في المعارضة وساقطة بسقوطها فلا معنى للرجوع إليها أما لو لم تدخل ميدان المعارضة لأن حجيتها في طول حجية هذين المعارضين وحين سقوطهما بالمعارضة أمكن الرجوع إليه فهو حجة حينما لا يكون حجة معارضه، وحيث سقطت بالمعارضة فالمقتضي للحجية موجود والمانع مفقود فيرجع إليه، وتمام النكتة أنه لا يمكن ان يعارض وهذا موجود لأن الخاص باعتبار المعارض لا يمكن ان يكون مختصاً لكن العام لا يمكن ان يدخل المعارضة مع الخاص لأنها فرع أن لا يكون الخاص حجة وإلا كان موروداً فما يكون حجيتها في طول عدم حجية الخاص المتصل يستحيل ان يدخل في المعارضة معه، والمعلول لا يعارض عليه، وإذا استحال وقوع العام طرفاً للمعارضة مع أعم الخاصين تعين كونه مرجعاً بعد التعارض بين أعم الخاصين والعام المخصص بالمتصل، لأن المقتضي لحجيتها في هذه الحالة موجود والمانع مفقود، وإنما وجود المقتضي فلأن ظهور العام في العموم منعقد لأن المفروض عدم اتصال أي مخصص به، وإنما المانع فلأن ما يحتمل كونه مانعاً إنما هو معارضه أعم الخاصين له، وقد ^{بُيّن} امتناع وقوعه طرفاً للمعارضة مع أعم الخاصين، فيكفي في الرجوع إلى العام الفوقياني أن لا يكون داخلاً في المعارضة، وهذا في تمام موارد العمومات الفوقيانية فهذا البيان غير تام.

فظهر ان العام المستقل حتى بناءً على عدم الانقلاب في مورد التعارض والتساقط بين الخاص الأعم والعام المخصص يرجع إليه لأنهما خاصان تحته وقد سقطا بالمعارضة في مورد الاجتماع - وهو الشاعر الفاسق غير الكاذب - وهي

نفس النتيجة على الانقلاب إذا لم يكن بين الخاصين تنافي ، وإلا فإن لا تكرر الشاعر الفاسق مخصوص للعام المتصل به والخاص الأعم المنفصل فتخصيص الكراهة فيه بغير الكاذب من الشاعر الفاسق فعلى القول بالانقلاب لا بد من تخصيص كلا العامين ، والعام الأوسع ينحصر بأعم الخاصين والعام الذي تكون النسبة بينه وبين أعم الخاصين العموم من وجه لأن النسبة الملحوظة على هذا القول هي النسبة بين ذاتيهما لا بين الحجة منهما لأن الخاص المتصل صير العام خصوص أكرام الشاعر غير الكاذب ، وهو أخص من العام المتصل به المخصوص فيخصصه فضلاً عن العام المستقل فهو ينحصر كلاهما .

نكات

هنا بعض النكات التي كان ينبغي أن تذكر في أول بحث نظرية الانقلاب حيث يقال ان مبني انقلاب النسبة هي ملاحظة ما هو الحجة بين الدليلين وبعد تخصيص أو تقييد أحدهما أصبح المقدار الحجة منه أخص من الآخر فتقلب النسبة من التعارض على نحو التبادل أو العموم من وجه الى الجمع العرفي ، نسبة العموم والخصوص المطلق ، وان المقدار الحجة بعد التخصيص أصبح قرينة على الآخر ، ومبني عدم انقلاب النسبة ان التخصيص بما يكون قرينة لما يكون مدلوله ومفاده وظهوره التكويوني أخص من الآخر ، فلو ورد مخصوص منفصل لعام أكرم كل شاعر فأصبح الباقى من العام المخصوص أخص إلا أنه لا يغير مدلول العام ودلالته

التكوينية تبقى كما كانت قبل التخصيص، نعم مقدار منه سقط عن الحجية لا أنه تحدث له دلالة جديدة لتكون صالحة للتخصيص، نفس الدلالة باقية كما كانت من الأول ومن الواضح أنها غير صالحة للقرينة لأنها دلالة نسبتها إلى الدلالة المقابلة هي نسبة العموم من وجهه ولا موضوع لانقلاب النسبة ف تمام الفرق كما يقوله صاحب انكار الانقلاب أن ملاك القرينة هو الظهور والدلالة الأخص من الآخر باعتبار أن كونها أخص وأضيق يجعلها أركز وبالتالي أقوى من دلالة العام ولو بقرينة نوعية فلا بد من زيادة على الحجة أن تكون مدلولها أضيق وأخص ظهوراً ذاتاً، والتخصيص لا يغير الظهور ذاتاً، وهنا يمكن أن يذكر منهاً على كلا المسلكين يكون مبعداً لهما فنذكر منهاً على كل مسلك يبعده ويقرب إلى المسلك الآخر.

النبه على بطلان انقلاب النسبة للسيد الهاشمي ان الاخصية بالحجية لا تكفي وحدها للقرينة بدليل أنه لو ورد عامان من وجهه فيتعارضان في مورد الاجتماع ويساقطان ثم كان لأحدهما خطاب يكون مبيناً مع أحدهما فلو كان الوارد أكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق وورد لا يجب أكرام العالم وهو مبain مع أكرام كل عالم فاصحاب الانقلاب يجرون التساقط في مورد العالم الفاسق لأن النسبة هي العموم من وجهه ثم أصبح المقدار الحجة لأكرم هو العالم العادل ومع ملاحظته مع دليل لا يجب تقلب النسبة إلى العموم المطلق مع ان المقدار الحجة من دليل أكرم بعد سقوطه في مورد الاجتماع وهو العالم العادل أخص من دليل لا

يجب أكرام العالم فيخصوص به فيتيج عدم وجوب أكرام الفاسق وتخصيص دليل لا يجب بالعالم الفاسق وإنما العالم العادل فيجب أكرامه ويزول التعارض بين دليل أكرم ولا يجب مع أنه فقهياً التعارض باقٍ ويحكم بسقوط أكرم كل عالم في مورد الاجتماع مع العام من وجهه وفي مورد الانفصال مع لا يجب إكرام العالم حتى مع الانقلاب.

وهنا يقال: لو كان الميزان هو الالكتفاء بأخصية ما هو حجة في القرینيه والتخصيص فينبغي أن يكون حكمهم بالتخصيص وقد حكموا بالعارض والتساقط بين أكرم ولا يجب ولا يقبلون بالتخصيص مع أن المدار عندهم الحجة بعد السقوط مع العام الآخر من وجهه هو العالم العادل ولا يحكمون بالتخصيص، وهذا معناه أن التخصيص بالحججة الأخص غير كاف بل لا بد من الأخصية في المدلول - في الدلالة - فهذا مبعد للانقلاب ومقارب إلى الثاني.

ولكن هذا المنبه غير واضح لأن هنا لا يصح انقلاب النسبة حتى على القول بها والوجه في ذلك أن لدليل أكرم في مورد الاجتماع معارضان أحدهما حرمة أكرام العالم الفاسق والآخر لا يجب فهو يشمل العالم الفاسق ولا وجه للاحتجة أحدي المعارضتين قبل الأخرى لأنهما في عرض واحد، فإن العالم الفاسق في قباليه عامان والآن كل منهما معارض مع هذا العام - أكرم كل عالم - مع الأول على نحو العموم من وجهه ومع الثاني على نحو التباين، ومع السقوط فلا وجه للتقديم لأن أحدي المعارضتين كما في التخصيص بمحضتين حيث تقدم أنه لا وجه للتقديم أحد

الخاصين على الآخر لأنه من الترجيح بلا مرجع، وحينئذ فإن المقدار الحجة من دليل أكرم وهو العالم العادل يكون في قبالة لا يجب أكرام العالم العادل فيبقى من النسبة على التباهي ولا تنقلب إلى العموم المطلق والمعارضة عرضية فلا يبقى من حجة في دليل أكرم إلا العالم العادل وهو نفسه في دليل لا يجب أكرم العالم العادل أيضاً فالتباهي بين الحجتين والنتيجة هي التساقط والقائلون بالانقلاب لا يقبلون هنا من جهة عدم انقلاب النسبة بل بقيت على حالها فلا يكون هذا نقضاً لقولهم ومقرياً للثاني.

أما المتبه على المسلك الثاني القائل بأن نكته التقديم هي الأخصية من حيث المدلول والمفاد لا من حيث الحجة، وهنا: أن العامين المتعارضان على نحو التباهي أو العموم من وجه دلالتهما على حد واحد وورود المخصص المنفصل وان أدى إلى سقوط الحجية من مقدار العام بحيث يكون الباقي أخص ولكن دلالة العام لا تتغير بل هي باقية وبالتالي لا تكون واجدة لملأ القرینية والتخصيص و مجرد كونها أخص حجة لا يكفي بعد ان كانت عند أصحاب هذا المسلك النكتة هي الخصوصية القائمة في نفس الدلالة للعام وهي لا تتغير لكون المخصص منفصلاً.

نعم لو كان المخصص متصلاً تتغير دلالة العام إلى الأخصية والأركزية فتكون متقدمة ومن هنا أنكر الحق العراقي (قده) الذي بين النكتة بوضوح وتابعه السيد الشهيد (قده) ولعل هذا هو المشهور عند القائلين من السابقين في كلمات الشيخ والخرساني اللذين تعرضا لها بشكل مفصل.

وما يبعد كلام القائل بعدم الانقلاب فلو ورد عام في مقابلة مخصوصان بينهما عموم من وجهه وكانا مستوعبين ل تمام أفراد العام كما في أكرم كل انسان وورد يكره إكرام غير المسلم وورد يستحب اكرام الموحد (يشمل المسلم وغيره من الموحدين كاليهود والنصارى) والسبة بين العنوانين غير المسلم والموحد هي العموم من وجهه وهنا بين نفس المخصوصين معارضة وهمما مستوعبان لأن الموحد وغير المسلم مستوعبان ل تمام أفراد الانسان فالانسان إما موحد فيشمل المسلم وإلا فيدخل في غير المسلم وأنه يشمل تمام الكفار غير الموحدين فلا يبقى ما هو غير مشمول لعنوان العام وهنا لو لم يكن بين الخاصين تعارض وقعت المعارضه بين الأدلة الثلاثة - بمجموعها - والتفصيص لا يمكن أن يلغى المخصوص ، وقد تقدمت الإشارة الى ذلك ، إلا أن هنا نفترض بين الخاصين تعارض ، يستحب اكرام الموحد ويكره اكرام غير المسلم فيتعارضان في مورد الموحد غير المسلم وهو مورد اجتماعهما وبعد تساقطهما يرجع الى عموم العام وهو اكرام كل انسان فيثبت وجوب اكرام الموحد غير المسلم وحينئذ سوف ترتفع المعارضه بين العام والخاصين له في مورد افتراقهما أيضاً فيعمل بكل من الخاصين في مورد افتراقه عن الآخر ويرجع الى عموم العام في مورد الاجتماع ، بإعمال الخاصان في المقدار الحجة منهما لا يلزم محذور الغاء العام لبقاء مورد الاجتماع - للمخصوصين - للعام ومع عدم الالغاء للعام فلا يقع تعارض بين العام وكلا الخاصين فهنا يعمل

بالأخص في المقدار الحجة لأن كلاً منها أخص من العام فيعمل به في مورد الاجتماع بلا محدود الغاء العام ولا اشكال في ذلك هنا.

وحيئذ يقال : هذه النتيجة التي لا اشكال فيها أصولياً ولا فقهياً لا تنسجم مع قول القائلين بالانكار فيما لو لوحظ الخاصين بذات مدلوليهما لا بالمقدار الحجة وبمدلوليهما يستوعبان مدلول العام فيكونان متعارضين معه ، ولا يكونان قرينة عليه ، وإنما أمكن اعمالهما لأنهما تعارضا في مورد الاجتماع واصبح المقدار الحجة منهما أخص من العام ، ومجموع الحجتين من الخاصين أخص من العام إذ بقي تحت العام بعض أفراده وهم أهل الكتاب من الموحدين وبقي تحت المخصوصين المسلم من الموحدين والشرك الاصطلاحي ، ومجموعهما أخص من العام ولو كان الميزان ملاحظة ذات الدلالة فهي معارضة مع العام لا أنها أخص منه ، وإنما الأخصية للحجية والمنكر لانقلاب النسبة لابد من أن يقول ببقاء التعارض في مورد افتراق الخاصين عن العام لبقاء دلالتهما مساوية لدلالة العام حتى بعد التعارض بين الخاصين وسقوطهما في مورد الاجتماع لعدم تغير الدلالة بالسقوط عن الحجية وعدم السقوط ، فهذا منبه لقبول نظرية الانقلاب أو نقض على القائل بالانكار.

ولكنه غير تام : بأن يقال : بأن كل واحد من الخاصين بحسب الدلالة قرينة على العام لكون مدلوله في نفسه أخص من العام فإن كان كلاً عنواني الموحد وغير المسلم أضيق دلالة من العام – الإنسان – فكل منها ملاك القرینية في نفسه تام وإنما المحدود في الأخذ بهما معاً لادائه إلى الغاء العام ، والمفروض أن القرینية لا

تكون قرينة إذا أدت إلى الغاء ذي القرينة عن الحجية، والنكتة في عدم اعمالهما معاً لو لم يكن بينهما تعارض هي استيعابهما للعام، والجمع بين القرینتين الملغیتين للعام - ذي القرینة - يرتفع بمجرد ان يبقى تحت العام مورد من جهة تعارض الخاصین في مورد الاجتماع فالرجوع الى العام وصحة اعمال التخصیص لا لأن القرینة لوحظت بما هي حجة في الخاصین بل ان القرینة تام في كل منهما بلحاظ تام مدلوله وهو أخص، والمحذور وهو لغوية العام إنما جاء من اعمالهما معاً وهو يندفع لو بقي للعام مورد ولو هو مورد الاجتماع بين الخاصین، وأصحاب انکار نظریة الانقلاب يکنهم اعمال کلا الخاصین بعد وقوع التعارض وادخال مورد الاجتماع تحت العام حتى بعد تخصیص العام بهما معاً، والأخذ بهذه النتیجة الفقهیة بدون محذور الخروج عن مبنایهم.

وبهذا يتضح أنه يمكن أن تكون کلا النظرین قابلة للنقض في مورد وحيثئذٍ لابد من التفتیش عما يكون ملاكاً للقرینیه، فهل هو الأخصیة في الحجیة أو هو الأخصیة لذات المدلول لعدم کفاية الأخصیة في الحجیة للقرینیه وإلا كانت تعبدیة لا بملأ الكاشفیة والطریقیة وهي التي بنى عليها العقلاء في الأخذ بالأخص من الدلیلین المتعارضین وقد بين السيد الشهید (قده) أن النكتة هي أن ما يكون دلalte أخص يكون أركز وأشد وبذلك يكون أقوى من الآخر وقرينة عليه.

يقول السيد الهاشمي (حفظه الله)^(١) : ولعل الوجdan العرف يقبل نظرية الانقلاب وعرفية هذه الكبرى وقد ذكر منهاً لعرفية هذه الكبرى ، وهو أنه لو ورد عام أكرم كل عالم وآخر معارض له بنحو العموم من وجه كما لو كان يحرم أو يكره أكرام الفاسق وورد ما يدل على عدم كراهة أكرام الفاسق الجاهل كما لو كان لا يكره أكرام الفاسق الجاهل ، حيث يخصص أحد العامين من وجه في مورد افتراقه عن الآخر ، وهذا على ما تقدم من موارد الافتراق بين المسلكين ، فعلى نظرية الانقلاب حيث يخصص دليل يكره أكرام الفاسق بدليل لا يكره و يجعله مختصاً بكراهة أكرام الفاسق العالم وهو أخص عن عام أكرم كل عالم فيخصصه ، وهنا يعمل بالأدلة الثلاثة ، فدليل لا يكره يعمل به بالنسبة الى الفاسق الجاهل ، ويكره بالنسبة الى الفاسق العالم ، ودليل أكرم بالنسبة الى العالم العادل .

وعلى انكار الانقلاب التسليمة تكون العمل بالدليل الأول والثاني دون الثالث حيث يحكم بسقوطه ، بعضه بالتفصيص والبعض الآخر بالتعارض لعدم انقلاب النسبة ، فيعمل هنا بدليل أكرم بالنسبة للعالم العادل ، ويعمل بدليل لا يكره بالنسبة للفاسق الجاهل ، ودليل يكره حيث يسقط بعض مدلوله بالتفصيص بدليل لا يكره الذي لا معارض له ، والباقي يسقط بالمعارضة مع دليل العام الآخر لعدم انقلاب النسبة على هذا القول ، فلا يثبت للفاسق العالم لا الوجوب ولا

الكراهة والتبيحة سقوطه ، والعرف بحسب ذوقه لا يقبل سقوط هذا الدليل بل يستدوق العمل بالأدلة الثلاثة ، حيث يخصص أحد العامين من وجهه فيصبح أخص وينحصر العام الآخر فيعمل بالأدلة الثلاثة لا أنه يسقط أحدها.

فإذا قبلنا هذه النكتة وإن العرف لا يلغى أحد العامين من وجهه وهو العام المخصص الذي له معارض في مدلوله الآخر ، وقد قبل الميرزا (قده) ذلك وهذا ما يمكن جعله منبهًا وليس هو استدلالًا ولا برهاناً ويمكن للقائل بأنكار الانقلاب أن هذا مجرد استحسان ويحكم بسقوط العام من وجهه إذ في مورد التخصيص لا مورد العام حجة وفي مورد الباقي له معارض هو العام الآخر من وجهه فيسقطان في مورد اجتماعهما فيلغو تمام العام الأول عن الحجية فيما يبقى للعام الآخر مورد افتراقه وهو العالم العادل فيؤخذ به فهذا البيان ذوري.

وهنا لابد أن نبين مبني آخر لتوجيه الانقلاب بنحو لا يوقعنا بمحذور التعبدية الصرفه وحيثئذٍ يصبح كلام الميرزا قابلاً للقبول منطقياً تحليلياً ويبيّن أي المبني هو ملاك التقديم؟ والأمر يعود إلى مقام الاستظهار ويمكن بكل منهما أن تجمع فيه ملاك الانقلاب وملاك الكاشفية في نكتة تقديم الخاص على العام.

والنكتة التي تدعم انقلاب النسبة بدون الواقع في اشكال السيد الشهيد (قده) وهو أنه لو كانت الأخصية بلحاظ ما هو حجة لزم التبعد الصرف بخلاف ما لو قلنا بأن نكتة التقديم هي الدلالة الأخص ، لأنها أضيق وأركز حيث توجد هنا نكتة الكاشفية والطريقية ، وهي مربوطة بدرجة الكشف التصدقي لأن الأضيق

يكون أركز وأقوى ، ويقدم على مقابله لكونه أقوى في مقام تقديم الخاص على العام.

وه هنا وجه لتقديم غير ما هو المراد بين المبنيين المتقدمين للسائل بالانقلاب والسائل بعده وهو أن يكون الميزان في القرينيه هو ان يكشف عن أخصية المراد وإن المراد أخص وإن المراد في أحد المعارضين فيه قيد زائد عن الطبيعة وكما وجد كاشف عن ذلك المراد كان صالحًا للقرينيه ، وهذا الانكشاف بدلالة اثباتية على ان هناك ضيق في المراد هذا هو الذي يمكن أن يكون قرينة . والانكشاف تارة يكون بدليل واحد – بظهور واحد – وأخرى يكون بدليل يضم ظهور الى ظهور ، والأول كما لورد دليل مخصوص أو مقيد بقيد يكشف أن المراد به هو الأخص وإن هناك تقييد في موضوع الحكم كما لو قال أكرم العالم غير الفاسق ، فإن وجوب الأكرام أنصب على العالم غير الفاسق ، والثاني كما لورد دليل آخر يحرم إكرام الفاسق ، فنكتة تقديمه على دليل أكرم كل عالم هو انه كاشف عن وجود قيد في موضوع ذاك العام وإن العام وحده لا يكون موجباً لاقرامة كل عالم بل أكرام العالم غير الفاسق إضافة قيد (غير الفاسق) والمخصوص هو بيان للكاشف ما هو القيد في المراد من الخطاب ، فهذا في ظهور واحد وأخرى قد يكون بضم ظهور الى ظهور كما في موارد انقلاب النسبة ، فثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة عامان معارضان وورد في دليل منفصل يحرم بيع العذرة النجسة حيث يخصص عام ، لا بأس ببيع العذرة ويكشف على أن المراد لا يكون موضوعه طبيعة العذرة

المطلقة بل الطبيعة المقيدة بغير النجسة، فتخصيص أحد العامين معناه أنه يكشف عن أن المراد الجدي في لا بأس بيع العذرة فيه قيد زائد عن العذرة المطلقة وإن موضوع الجواز هو العذرة مع قيد زائد - غير النجسة - لأن النجسة أخرجها المخصوص، وبضم هذا المخصوص إلى العام يثبت أن المراد الجدي في العام الم gioz هو العام مع قيد غير النجسة، وبذلك يكون أحد المتعارضين أخص يكفي في مقام التخصيص للعام الآخر وهو ثمن العذرة سحت، فُقِيِّد دليلاً لا بأس ببيع العذرة وأصبح بعد التخصيص يكشف عن المراد الجدي من العام الذي أصبح أخص من الآخر، كما لو ورد في دليل واحد لا بأس ببيع العذرة غير النجسة ألم نخصص به الآخر، ثمن العذرة سحت، وبهذا يتضح أن الميزان في الأخصية هو بإنکشاف كون المراد الجدي أخص سواءً التقييد بدليل واحد - بظهور واحد - أو بدللين وبظهورين.

أو قل: بأن دليل المخصوص له دلالتان مطابقية تدل أن العام الوارد عليه هذا المخصوص هو أن موضوعه ليس مطلق الطبيعة بل المقيدة، وأن الخاص مقيد لموضوعه فلا يكون موضوعه العذرة النجسة، ودلالة التزامية (سلبية) الحكم بجواز بيع العذرة ليس حكماً على طبيعة العذرة بل على العذرة المقيدة بغير النجسة وهذا مدلول التزامي ينشأ من ضم المخصوص إلى دليل العام المخصوص به، وإن موضوعه هو المخصوص وفيه قيد، كما لو ورد ابتداءً، جواز بيع العذرة غير النجسة فإنه أخص من ثمن العذرة سحت، وهذه الدلالة السلبية وإن كانت أضعف من دلالة

الوارد ابتداءً لأن دلالة الخاص فرع ثبوت دلالة المخصوص وأنه ظاهر في العموم وهو ليس بأقوى ظهوراً من العام الآخر المعارض له، وكونها أضعف لا يعني عدم تقديمها على الآخر لأن نكتة القرينية ليست هي الأقوائية بالخصوص بل هناك نكات أخرى للتقديم وإن لم تكن أقوى، كما في تقديم الخاص على العام مع أن ظهوره ليس بأقوى، وقد تقدم ذلك من السيد الشهيد (قده) فإن الأقوائية أحد نكات الأخصية لكنها غير منحصرة بها، ونكتة التخصيص لا تتوقف على هذه الأقوائية بل يقدم الخاص على العام ولو لم يكن أقوى فنكتة القرينية من التخصيص والتقييد هي عبارة عن انكشاف كون المراد الجدي فيه قيد وإن المراد الجدي أضيق إذا أنكشف سواءً بظهور واحد أو بظهورين والمصادر الإضافية التي تحتاجها كبرى انقلاب السنة، هي هذه المصادر من أن الكاشف عن كون المراد الجدي أضيق، وفيه قيد، وفي نظرية التخصيص اشتراط أن الكاشف ظهور واحد، وهنا وسع هذا الكاشف فأصبح يشمل ما كان بظهورين نتيجتهما أخص من الآخر كما في انقلاب النسبة، كلما أنكشف وجود قيد في المراد الجدي فإنه يكفي في أن يصبح الكاشف صالحاً للتخصيص أو التقييد واضافة القيد على العام وهذا تخصيص في موارد المخصوصات لا في المعارضات كما إذا تعارضنا خطاباً وتساقطاً في مورد الاجتماع فلا يكشف أحدهما عن المراد من ذلك لكي يكون أخص حجة في عامين من وجه على عام ثالث ليخصص ذاك العام بأحدهما لأن التعارض لا يكشف عن المراد بخلاف التخصيص، وفي مورد العامين المعارضين للعذر، فإن

الخاص لأحدهما يصبح موضوعه الطبيعة المقيدة بضد الخاص فينكشف أن موضوع الجواز هو الطبيعة - العذرة غير النجسة - وقد انكشف بمجموع ظهورين وان كان ظهور النتيجة ليس بأقوى من ظهور ثمن العذرة سحت لأن ظهور النتيجة يتبع أحسن المقدمتين - وهي ظهور العام المخصص وهذه النكتة التي أدعى هنا لم تكن تتجاوز عن القرينيه التي في التخصيص أو التقييد من حيث كون الملاك هو الكاشفية والطريقية ولا في التعبد الصرف الذي قاله السيد الشهيد (قده) ولا نقول بأن التقدم بملاك الأضيقية من حيث الحجية وأنه كافي ولو كانت أضيق لا من باب التخصيص بل من باب سقوط أحد المعارضين بمعارض آخر لو تصورناه وإن قلنا فيما سبق إن هذا لا يكفي جعله نقضاً أو منبهًأ فلو تصورناه فإنه لا يكفي في التخصيص إذ لا يكشف عن المراد الجدي فالاضيقية في الحجية لا تكفي في التخصيص والتقدم والقرينيه كي يقال أن هذا أصبح تقدماً تعبدياً صرفاً ولكن هذا لا يستلزم ان تكون النكتة هي كون الدلالة أضيق لأنه يوقننا في التقدم بنكتة الأقوائية والاظهرية وقد تم رفضه من قبل السيد الشهيد، هذا أولاً.

وثانياً: لو قالت مدرسة الميرزا أنه يكفي كون المراد ينكشف بكاشف وإن المراد بين أحد المعارضين فيه قيد - قيد في الطبيعة - سواءً بظهور واحد كما في المخصص أو بضم ظهور الى ظهور وإن كان الثاني اطلاقياً عمومياً لا ظهوراً أقوى ولكن حيث إن النتيجة ضم هذين الظهورين انكشف إن المراد في هذا العام إنما هو العنوان الأضيق وإن فيه قيد زائد على طباعي العذرة وهو ان لا تكون نجسة،

فكأنه أبتداءً إن العذرة التي لا تكون نجسة يجوز بيعها وأنه صالح للقرينيه والكشف على ان الخطاب الذي ورد فيه التحرير من البيع وإن فيه قيد وهو ان لا تكون طاهرة وإن تكون نجسة فنكتة القرينيه وجود ضيق في المراد، وقيد فيه سواءً كان الكاشف ظهوراً واحداً أو مجموع ظهورين، فالمصادرة التي تحتاجها مدرسة الميرزا هي الاكتفاء بمجموع ظهورين في الكشف من ان المراد فيه قيد زائد والعرف يقبل كون الكاشف لمجموع ظهورين أو الكشف بظهور واحد، إذ لا يلزم أن يكون بظهور واحد، وعليه فالقرينيه التي تحتاجها نظرية الانقلاب أوسع في الكشف عن المراد منها في باب التخصيص بحيث تشمل الكاشف عن المراد الجدي ولو بدللتين وظهورين، وإن لم يكن أقوى من ظهور العام الآخر والعرف بحسب ذوقه يقبل ذلك.

إذن نكتة البيانيه أن يكون كاشفاً عن وجود قياداً زائد على الطبيعة وهذا هنا محفوظ وهو ملاك القرينيه لا أن تكون الدلالة أقوى، ومن هنا فإن ما يدل على التخصيص يقدم على العام وإن كانت دلالته أضعف وهي من نكات التقديم إذ لا تنحصر النكتة في التقديم بالاقوائية كما ذكره السيد الشهيد (قده) فالخاص بلحاظ عامة قرينة عليه وإن لم يكن أقوى منه ظهوراً وهذا متيقن من القرينيه، لأن الخاص مبين ومحدد ومفسر للعام فيحدده بنقيض عنوان الخاص، وبهذا يحدد المراد من العام ويُبيّن بضميمة الخاص كما لو ورد أبتداءً العام مخصوصاً، لا بأس ببيع العذرة غير النجسة فالنكتة هنا ترجع الى خصوصية في المبين لا في الدلالة، بل كون

المبين المستفاد من دلالة واحدة أو من دلالتين هو ما يحدد الخطاب العام ويبين المقدار المراد منه، وهذا التبيين إنما يصح في موارد التخصيص حينما يسقط عموم العام بالتخصيص لا بالمعارضة، فإنه وإن كان الباقي تحت العام هو العام المخصص ولكنه ليس بمراد منه لأن بابه ليس بباب السقوط بالتخصيص فلم يكن العام الساقط عن الحجية مبيناً يصلح للقرينيه بخلاف ما لو كان الوارد مخصصاً ومبيناً للمراد من العام حينئذ المراد من المخصص هو في مثال العذرة، جواز بيع العذرة الظاهرة، فأصبح ببركة الخاص أن المراد منه مبيناً ولو بالخاص المنفصل وهذا المبين فيه صلاحية القرينيه على العام الآخر المعارض له لأن نكتة القرينيه رجعت إلى خصوصية في المبين لا في الدلالة وقد تكون أحدى نكات التقديم عند العرف ولكنه في باب التخصيص والتقييد راجعة إلى خصوصية في المخصص أو المقيد أن يكون صالحًا للتفسير والتحديد من العام الآخر وحينئذ يتسع العرف ويتعذر من كونه بظهور واحد أو من ظهورين ليضم ظهور العام إلى الخاص ويكون موضوع الدلالة للعام هو المقيد والمخصص بنقض الخاص، فلو ثبت جواز بيع العذرة فإن هذا الجواز مقيد لأن للخاص دلالة أخرى وهي أنه لو ثبت دليل جواز على بيع العذرة فإن الجواز مقيد بالعذرة الظاهرة، فهذه قضية شرطية يثبته ظهور العام وجزاؤها يثبته الخاص وبضم الخاص إلى العام ينتج جواز بيع العذرة ولكنه مخصوص بالظاهرة وتكون كما لو ورد بظهور واحد كأن يقول: يجوز بيع العذرة الظاهرة، فالخاص هنا (العام المخصص) صالح للقرينية على العام الآخر فيقال

الوسط في علم الأصول

العرف يتعدى في دعوى البيانية من ظهور واحد إلى ظهورين وهذه أيضاً قضية شرطية شرطها ثبته بالعام الآخر المعارض وجزاؤها بالعام المخصص، ويكون من باب القرينة على القرينة، والعرف يقبل هذه التوسعة فلو أدعى الميرزا هذه الدعوى فلا يلزم من قبول الانقلاب التعبدية لأن النكتة هنا راجعة إلى خصوصية في المبين وصلاحيته للتفسير والتحديد والبيانية على العام الآخر.

المحتويات

٣	المحاولة الثانية للمحقق الاصفهاني لإثبات الملاك
٨	إشكالات الشهيد الصدر الأول - والملاحظة عليها
١٠	المحاولة الثالثة عن المحقق الاصفهاني أيضاً
١٢	احتمالات المراد من كلامه
٢٨	البحث الثاني هل يمكن تطبيق مرجحات باب التزاحم بعد احراز الملاك
٢٩	بحثان : - الأول : في جريان مرجحات باب التزاحم الاصطلاحي
٣١	تأثير المرجحات بشكل تفصيلي المرجح الأول الترجيح بالأهمية وشقوقه
٣٣	المرجح بالقدرة العقلية
٣٥	الترجح بما لا بدل له
٣٥	الترجح بالأسبابية
٣٦	نكات واستدراكات
٤١	البحث الثاني : في تطبيق قواعد باب التعارض
٤١	١ - المرجحات الدلالية
٤٤	٢ - المرجحات السندية
٤٦	التساقط : هل يجري التساقط هنا كسائر موارد التعارض
٤٨	ما ذكره السيد الشهيد (قده) من اختلاف التزاحم الملاكي والتعارض
٥١	التنبيه السابع : التزاحم في المستحبات
٥٤	ما ذكره السيد الشهيد (قده) قابل للتأمل.
٥٧	الجمع العرفي من الحكومة والتقييد والتخصيص والاظهيرية
٥٧	الحكومة ، تفسيرها



٥٩	بيانات تقديم الحكم على المحكوم - بملأ النظر
٦٢	أقسام الحكومة
٦٨	أحكام الحكومة
٧١	القرينة النوعية
٧٢	مراتب الظهور
٨٤	القييد
٨٦	وقد ذهب بعض المحققين (قده) إلى عدم البيان الأعم
٩١	التخصيص وانواعه
٩٥	محاولات تقديم الخاص على العام المستفادين من دلالتين
١١٠	الأظهر والظاهر
١١٠	المقام الأول: تقديم الأظهر في المتصلين بوجوه
١١٣	المقام الثاني: تقديم الأظهر في المنفصلين
١١٦	نقطتان مرتبطتان ببحث التعارض غير المستقر
١٢٤	الشروط العامة للتعارض غير المستقر
١٣٠	الوجه الفني للشرط الرابع
١٤٠	نتائج الجمع العرفي
١٤٤	القسم الثاني: التعارض المستقر
١٥٩	فرضيات التعارض المستقر وحكماتها
١٦٥	عدة مناقشات للسيد الهاشمي:
١٧٧	والصحيح من التقادير الثلاثة
١٨٠	والكلام على التقادير الثلاثة:



١٨٢.	حكم التعارض
١٨٢.	الأصل في فرضيات التعارض الثلاث
١٨٤.	مقتضى الأصل الأولي في التعارض بين الدليلين وأقواله الثلاث
١٩٢.	القسم الأول: أن يكون التعارض بالعرض
١٩٢.	محاولات لمنع الحكم بالتساقط
٢١٢.	القسم الثاني: أن يكون التعارض ذاتياً على نحو التناقض
٢١٤.	شروط استفادة الحجية التخييرية بدليل الحجية العام
٢٢٤.	القسم الثالث: أن يكون التعارض ذاتياً بنحو التضاد
٢٣٠.	القول الثالث: الذي ذكره الحق العراقي (قده)
٢٣٣.	نقض آخر ذكره السيد الهاشمي (حفظه الله)
٢٤٠.	نظريه نفي الثالث
٢٤٣.	تبعية الدلالة الالتزامية حجية للدلالة المطابقية بعدة تقريرات
٢٥٧.	التعارض بين أكثر من دليلين
٢٦٤.	مقتضى الأصل الثانوي
٢٦٦.	صور التردد بين الحجية التخييرية والتعيينية فيما لو تعارض دليل الإلزام والترخيص
٢٦٦.	الصورة الأولى
٢٦٩.	ووهنا شبهات:
٢٧٥.	الصورة الثانية
٢٧٦.	الصورة الثالثة:
٢٧٧.	الصور الأربع فيما لو تعارض دليلان الزاميان مع عدم إمكان الاحتياط
٢٨٣.	حكم التعارض بلحاظ دليلين للحجية

الوسط في علم الأصول



(٣٩٨)

٢٨٧.	موارد مشكوكه التعارض فيها من حيث الاستقرار وعدمه
٢٨٧.	اما المورد الأول: تعارض الدلالة الوضعية مع الدلالة الحكمة.
٣٠٠.	المورد الثاني: تعارض الاطلاق الشمولي والبدلي
٣١٢.	المورد الثالث: انقلاب النسبة
٣١٢.	الجهة الأولى: في تحقيق حال النظرية
٣١٩.	والمختر الصحيح: هو عدم انقلاب النسبة
٣٢٧.	الجهة الثانية: في صور التعارض بين الدليلين
٣٢٨.	الصورة الأولى: المتعارضان بنحو التباين
٣٤٤.	الصورة الثانية: إذا كان بين العامين تعارض بنحو العموم والخصوص من وجه
٣٤٧.	سريان التعارض الى الخاصين أو عدمه
٣٥٧.	الصورة الثالثة: كما لو ورد أكثر من مخصوص على عام، ولها أنحاء
٣٦١.	الشبهة التي أثارها السيد الخوئي (قده).
٣٧٩.	نكات
٣٨٠.	المنبه على بطلان انقلاب النسبة للسيد الهاشمي
٣٨٧.	المنبه لتجيئه الانقلاب
٣٩٥.	المحتويات