

المباحث الأصولية

الجزء الخامس عشر

المبانيح الأصيلية

دراسة موضوعية معمقة
لستوعب أحدث ما وصل إليه البحث الأصيل
من الأثر والنفوس العظيمة
بأسلوب بالغ دقة كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف
آية الله العظمى
الشيخ محمد اسحاق الفياض دام ظلته

الجزء الخامس عشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تنبيهات باب التزاحم

التنبيه الأول

ان الكلام في الواجبين المتزاحمين إذا كانا متساويين وفاقدين للمرجح يقع في مقامين:

المقام الأول: في ان الوظيفة فيه التخيير، ولكن الكلام في أن هذا التخيير هل هو عقلي أو شرعي أو فيه تفصيل؟
المقام الثاني: أن المكلف إذا ترك كلا الواجبين معاً، فهل يستحق عقوبتين أو عقوبة واحدة؟

اما الكلام في المقام الاول: فقد ذهب المحقق النائيني رحمته الله (١) الى التفصيل بين ما اذا كان الواجبان مشروطين بالقدرة العقلية وما اذا كانا مشروطين بالقدرة الشرعية، فعلى الاول يكون التخيير بينهما شرعياً وعلى الثاني يكون عقلياً.
اما انه شرعي على الاول، فقد ذكره رحمته الله ان الساقط بالتزاحم حينئذ انما هو إطلاق كل من الخطابين لحال الاشتغال بالآخر دون اصله فانه قد ظل باقياً ولا موجب لسقوطه.

اما على القول بالترتب فالامر واضح، لان إطلاق كل من الخطابين قد قيد بعدم الاشتغال بالآخر، مثلاً إطلاق الخطاب بالصلاة حكماً وملاكاً مقيد بعدم الاشتغال بالازالة وبالعكس فيكون الترتب من الجانبين.

واما على القول بعدم امكان الترتب، فيعلم المكلف اجمالا بسقوط إطلاق أحد الخطابين، وهذا العلم الإجمالي يوجب اجمال كلا الخطابين معاً فلا يمكن التمسك بإطلاق شيء منهما، حيث ان نسبته الى كل واحد منهما على حد سواء فلا يمكن احراز إطلاق احدهما المعين، لان الساقط اطلاق احدهما لا بعينه المردد بين هذا وذاك، ضرورة ان هذا التردد والايهام هو قوام العلم الاجمالي، واما مع التعيين فلا يتصور العلم الاجمالي.

واما اصل الخطاب فهو باق ولا موجب لسقوطه، مثلا الخطاب المتعلق بالصلاة في نفسه وبقطع النظر عن الاشتغال بالازالة فلا مبرر لسقوطه وكذلك الخطاب المتعلق بالازالة، فانه في نفسه وبقطع النظر عن الاشتغال بالصلاة باق ولا موجب لسقوطه، لان الموجب له انما هو عدم قدرة المكلف، والمفروض ان المكلف قادر على امثال كل منهما في نفسه وبقطع النظر عن امثال الآخر، مثلا قادر على امثال الامر بالصلاة في نفسه وبقطع النظر عن امثال الأمر بالازالة، وانما لا يكون قادراً على الجمع بين الامثالين.

وعلى هذا، فمقتضى بقاء الأمر بهما في الجملة من جهة وعدم الترجيح لاحدهما على الآخر من جهة أخرى وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامثال من جهة ثالثة التخيير الشرعي، باعتبار انه مستند الى بقاء أصل الامر والساقط انما هو اطلاقه فقط، فمن أجل ذلك يكون التخيير بينهما شرعياً.

وأما كون التخيير عقلياً في الفرض الثاني، وهو ما اذا كان كلا الواجبين المتزاحمين المتساويين مشروطاً بالقدرة الشرعية، فقد افاد الله ﷻ في وجه ذلك أن للمكلف قدرة واحدة في المقام، فبطبيعة الحال كان هناك ملاك واحد قائم بالمقدور

منهما وهو الجامع، باعتبار ان القدرة اذا كانت شرطاً شرعياً، فحالتها حال سائر الشروط الشرعية التي لها دخل في الحكم والملاك معاً.

وعلى هذا فبانتفاء القدرة كما ينتفي الحكم كذلك ينتفي الملاك ايضاً، ولا يمكن فرض تعدد الملاك لانه يلزم أحد محذورين، اما تعدد القدرة وهو خلف أو وجود المشروط بلا شرط والمعلول بلا علة وهو مستحيل.

وهذا الملاك الواحد قائم بالمقدور وهو أحد الواجبين المتزامين، فإذا كان الملاك قائماً بالجامع وهو عنوان احدهما، كان الوجوب متعلقاً به، باعتبار ان الوجوب تابع للملاك بل هو حقيقته وروحه، فاذا كان الواجب الجامع، كان المكلف مخيراً في تطبيقه على هذا أو ذاك.

ومن الواضح أن هذا التخيير عقلي لا شرعي.

وللمناقشة فيه مجال:

اما الفرض الاول، وهو ما اذا كان الواجبان المتزامان مشروطين بالقدرة العقلية، فما ذكره رحمته من ان الساقط هو اطلاق الخطابين المتعلقين بهما دون اصل الخطاب على كلا القولين في المسألة هما القول بامكان الترتب والقول بعدم امكانه لا يتم على القول بعدم امكان الترتب، اذ على هذا القول يكون الساقط احد الخطابين رأساً بسقوط موضوعه وهو القدرة لا اطلاقه فقط دون أصله، وذلك لان للمكلف قدرة واحدة فلا محالة يكون الباقي احد الخطابين حكماً وملاكاً ببقاء موضوعه وهو القدرة.

واما الخطاب الآخر فهو ساقط رأساً بسقوط موضوعه وهو القدرة.

والخلاصة: ان الواجبين اذا كان كل منهما مشروطاً بالقدرة العقلية وهي القدرة التكوينية وفرضنا ان المكلف قادر على الاتيان باحدهما تكويناً ولا يكون

قادراً كذلك على الآخر، فعندئذ لا محالة يكون الآخر ساقطاً رأساً بسقوط موضوعه وهو القدرة التكوينية لا ان الساقط اطلاق كل منهما دون أصله، ضرورة أن الامر بالصلاة مشروط بالقدرة العقلية وهي القدرة التكوينية، وكذلك الأمر بالازالة لا اطلاقه، فإذا لا ندري ان الباقي الأمر بالصلاة أو الامر بالازالة، وحيث انا نعلم اجمالاً ان احدهما باق والآخر ساقط وان الجمع بينهما لا يمكن والترجيح لاحدهما على الآخر غير موجود، فلا محالة يحكم العقل بالتخير بينهما، فالنتيجة ان التخير يكون عقلياً لاشريعياً.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الساقط هو اطلاق الأمر بالصلاة والازالة معاً، واما اصل الامر بهما فهو باق في الجملة وبنحو القضية المهمة اي الامر بكل واحدة منهما بقطع النظر عن الامر بالآخرى فمع ذلك يكون التخير عقلياً لا شرعياً وذلك لان الامر المتعلق بالصلاة بنحو القضية المهمة انها تعلق بها بعنوانها الخاص واسمها المخصوص بنحو التعيين، وكذلك الامر المتعلق بالازالة، فلا يكون مفاد الامر المتعلق بهما التخير بل مفاده التعيين، لان كل منهما يقتضي الاتيان بمتعلقه خاصة، ولكن حيث ان المكلف غير قادر على الجمع بينهما في الخارج وظرف الامتثال ولا ترجيح لاحدهما على الآخر، فلا محالة يحكم العقل بالتخير بينهما، وعلى هذا فكيف يكون هذا التخير شرعياً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد ذكرنا في مبحث الواجب التخييري ان التخير انما يكون شرعياً اذا كان المجعول في مثل قوله ﷺ «اعتق رقبة مؤمنة أو صم شهرين متتابعين او اطعم ستين مسكيناً» وجوبات متعددة بعدد هذه الخصال والبدائل المشروطة، بان يكون وجوب كل واحدة منها مشروطاً بعدم الاتيان بالآخرى وهكذا.

وعندئذ فيكون التخيير بينها شرعياً، واما اذا كان المجموع فيها وجوباً واحداً متعلقاً بالجامع بينها وهو عنوان احدها كما هو الصحيح والظاهر من العطف بكلمة (أو) في لسان ادلتها فيكون التخيير بينها عقلياً، لان التطبيق يكون بيد العقل، فانه يحكم بان المكلف مخير في تطبيق الجامع على اي من هذه البدائل والخصال اراد وشاء.

وأما في المقام، فالتخيير لا يكون مستنداً الى جعل وجوبين مشروطين لكل من الفعلين كالصلاة والازالة مثلاً حتى يكون شرعياً، لفرض ان الوجوب المجموع لكل واحد منهما وجوب تعيين خطابا وملاكا وغير مشروط ولهذا لا يكون منشأ التخيير بينهما جعل الوجوبين المشروطين بل منشأ امران، أحدهما عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، والآخر عدم الترجيح لاحدهما على الآخر، فالعقل على ضوء هذين الامرين يحكم بالتخيير بينهما، فاذا كيف يكون هذا التخيير شرعياً، بل لو سلمنا ان المستفاد من دليلي وجوب الصلاة مثلاً ووجوب الازالة بعد سقوط اطلاقيهما، وجوب الجامع بينهما وهو عنوان احدهما، فمع ذلك لا يكون التخيير بينهما شرعياً بل هو عقلي، لان العقل يحكم بان المكلف مخير في تطبيق الجامع على اي فرد من فرديه شاء و اراد في مقام الامتثال.

واما جعل ذلك من الواجب التخييري فهو مبني على التسامح وعدم الدقة. والخلاصة: ان الوجوب في محل الكلام في المسألة لا يكون متعلقاً بالجامع العنواني الانتزاعي بل يتعلق بكل من الواجبين بحده الخاص وعنوانه المخصوص، ولا يعقل ان يندك احد الوجوبين التعيينين بالآخر ليصبحا وجوباً واحداً مؤكداً، بداهة ان الاندكاك لا يتصور في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن، والاندكاك انما يتصور في الامور

الخارجية الواقعية التي لها وجود في الخارج، هذا مضافاً الى ان متعلق هذا الوجوب الواحد الجامع العنوانى الانتزاعى، وقد مرّ ان التخيير في تطبيق هذا الجامع على اي من فردية عقلي لا شرعي كما هو الحال في تطبيق الواجب على اي فرد من افراده في الخارج فانه عقلي.

واما الفرض الثانى، وهو ما اذا كان الواجبان المتزامنان المتساويان مشروطين بالقدرة الشرعية فحكمه حكم الفرض الاول ولا فرق بينهما، اذ كما ان الساقط من كل من الخطابين اطلاقه في الفرض الاول دون اصله كذلك الحال في الفرض الثانى، فان الساقط من كل من الخطابين المتعلقين بالصلاة والازالة مثلا هو اطلاقه لحال الاشتغال بالآخر، واما اصل الخطاب المتعلق بالصلاة بما هي صلاة وبقطع النظر عن الامر بالازالة، فلا موجب لسقوطه، لفرض ان المكلف قادر على الصلاة بنفسها وبقطع النظر عن الازالة وبالعكس ولهذا لا مبرر للسقوط.

وبكلمة واضحة، ان للقدرة الشرعية معان ثلاثة:

١- القدرة بمعنى عدم المانع المولوي.

٢- القدرة بمعنى عدم الاشتغال بالضد الواجب.

٣- القدرة بمعنى القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري.

وعلى هذا فان اريد بالقدرة الشرعية القدرة بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوي، كما اذا فرضنا ان المكلف دخل المسجد للصلاة ورأى فيه نجاسة، فان في مثل ذلك اذا كان وجوب الصلاة الفعلي مشروطاً شرعاً بعدم وجوب الازالة كذلك، باعتبار انه مانع ومعجز مولوي دون الوجوب الانشائي في مرحلة الجعل، وكذلك وجوب الازالة مشروطاً شرعاً بعدم وجوب الصلاة كذلك، فيستحيل ثبوت كلا الوجوبين معاً للتمانع بينهما المستلزم للدور، فاذاً المرجع الاصل العملي

وهو اصالة البراءة عن وجوب كل منهما إلا إذا علم اجمالا بوجوب احدهما في الواقع، فعندئذٍ إذا لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما كما هو المفروض في المقام ولم يكن ترجيح لاحدهما على الاخرى، فلا محالة تكون وظيفته التخيير بينهما.

وحيث ان هذا الشرط شرعي فلا محالة يكون شرطا للحكم والملاك معا، فاذا سقط الوجوب عن كل منهما يكون حكما وملاكا، فاذا كان هناك علم اجمالي بوجوب احدهما في الواقع، فالنتيجة في المقام هي التخيير عقلا وما ذكرناه من المثال ليس من مصاديق هذه المسألة، وما هو من مصاديقها ادلة الشرط ووجوب الوفاء بالندر والعهد واليمين وغير ذلك، فان الشارع قد اخذ في لسان هذه الادلة عدم مخالفة الكتاب والسنة.

ومن الواضح، ان المراد من عدم المخالفة عدم مخالفة مدلول الكتاب والسنة وهو الوجوب والحرمة او نحوهما، ونتيجة ذلك هي ان وجوب الوفاء بالندر او الشرط مشروط حكما وملاكا بعدم ثبوت الوجوب او الحرمة على الخلاف.

وعلى هذا، فاذا وقع التزاحم بين وجوب الوفاء بالندر ووجوب العهد، فلا محالة يسقط اطلاق دليل كل منهما في المقام، فاذا تكون الوظيفة التخيير بينهما عقلاً.

وان اريد بالقدرة الشرعية القدرة الشرعية بالمعنى الثاني وهو عدم الاشتغال بالضد الواجب، كما اذا فرضنا انه اخذ في لسان دليل وجوب الصلاة عدم الاشتغال بالازالة مثلا وكذلك العكس، بان اخذ في لسان دليل وجوب الازالة عدم الاشتغال بالصلاة، وحينئذٍ فاذا وقع التزاحم بين وجوب الصلاة ووجوب الازالة اتفاقا في مورد كما اذا دخل في المسجد للصلاة ورأى نجاسة فيه، فحينئذٍ ليس بإمكانه الجمع بينهما لا من جهة عدم قدرة المكلف عليه بل من جهة انه اذا جمع بينهما في الخارج لزم

انتفاء وجوب كل منهما بانتفاء موضوعه، باعتبار ان وجوب كل منهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر، وعليه فلا يكون الجمع بينهما مصداقا للواجب.

والخلاصة: ان بين وجوب الصلاة ووجوب الازالة تراحم ولا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامثال.

أما من جهة عدم قدرته على ذلك او من جهة أنه يلزم من الجمع بينهما في مرحلة الامثال عدم الجمع بينهما كذلك، وعلى كلا التقديرين فلا يمكن الجمع بينهما في هذه المرحلة.

وإن اريد بالقدرة الشرعية القدرة بالمعنى الثالث وهو القدرة التكوينية فحالتها حال القدرة العقلية ولا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا، لأن الساقط حينئذ اطلاق كل من الخطابين دون اصل الخطاب لان اصل الخطاب المتعلق بكل واحد منهما في نفسه وبقطع النظر عن الخطاب المتعلق بالآخر باقي حكما وملاكاً، وقد تقدم ان متعلق هذا الخطاب الباقي بعد سقوط اطلاقه وهو كل واحد منهما بعنوانه الخاص وبحدده الشخصي وليس متعلقه الجامع العنواني الاختراعي، لان ملاكه غير قائم به وانما هو قائم بكل واحد منهما بعنوانه الخاص واسمه المخصوص وقد سبق تفصيله. وعليه فما ذكره عليه السلام من ان متعلق الخطاب حكما وملاكا الجامع العنواني الانتزاعي وهو عنوان احدهما لا يرجع الى معنى محصل، فانه عليه السلام ان اراد بذلك أن وجوب أحدهما بحدده الجامعي متولد من وجوب كل واحد منهما بعنوانه الخاص وحده الفردي كتولد المعلول عن العلة.

فيرد عليه، أنه غير معقول في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج إلا في عالم الاعتبار والذهن، ولا يعقل فيها التسبب والتسبب والتوليد والتولد والعلة والمعلولية، فانها انما تتصور في الامور الواقعية التكوينية في الخارج،

هذا اضافة الى انه ﷺ لا يقول في هذا الفرض ببقاء وجوب كل منهما في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، وانما يقول ببقاء احد الوجوبين وسقوط الاخر رأساً خطباً وملاكاً.

وان اراد بذلك ان الشارع في هذه الحالة جعل الوجوب للجامع العنواني الانتزاعي وهو عنوان احدهما، فيرد عليه ان هذا وان كان ممكناً ثبوتاً الا انه بحاجة الى دليل في مقام الاثبات ولا دليل عليه في هذا المقام غير الخطابين المتعلقين بالعملين المتزامين كالصلاة والازالة مثلاً، والمفروض ان متعلق كل من هذين الخطابين العمل بعنوانه الخاص لا الجامع، والدليل الاخر في المقام غير موجود. فالنتيجة: أن ما ذكره المحقق النائيني ﷺ فلا يمكن المساعدة عليه.

إلى هنا قد تبين ان التزام إذا كان بين الواجبين المتزامين المتساويين سواء أكانا مشروطين بالقدرة العقلية ام كانا مشروطين بالقدرة الشرعية بتمام اقسامها فالتخير بينهما عقلي لا شرعي كما مر، وحينئذٍ فاذا اتى باحدهما سقط الآخر بسقوط موضوعه حكماً وملاكاً.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو ان المكلف اذا ترك كلا الواجبين المتزامين المتساويين معا فهل يستحق عقوبة واحدة او عقوبتين؟

والجواب: ان كلمات الاصحاب مختلفة في ذلك والمستفاد من تلك الكلمات مجموعة من الضوابط:

الضابط الأول: ان المناط في استحقاق العقوبة تفويت الملاك الملزم المنجز، بدعوى ان الحاكم في هذا الباب العقل وهو يحكم بان تفويت الملاك الملزم المنجز هو المناط في استحقاق العقوبة باعتبار انه حقيقة الحكم وروحه، واما الحكم بما هو اعتبار وبقطع النظر عن ملاكه فلا اثر له، لان ما هو مورد اهتمام المولى ملاكه، ومن

هنا لو احرزنا وجود ملاك ملزم في شيء بطريق من الطرق بدون ان يكون محكوما بحكم الزامي فلا شبهة في استحقاق العقوبة على تفويته، فاذاً استحقاق العقوبة يدور مدار تفويته سواء استلزم تفويت الحكم ايضاً ام لا.

الضابط الثاني: ان ملاك استحقاق العقوبة تفويت الحكم الالزامي المنجز كالوجوب والحرمة ونحوهما ومخالفته ولعل هذا هو المشهور بين الاصحاب، فاذاً استحقاق العقوبة على ترك الواجب كالصلاة ونحوها وعلى فعل الحرام كشرب الخمر واكل مال الغير بدون اذاه ونحوهما انما هو بملاك انه خالف الوجوب الفعلي المنجز في الاول والحرمة الفعلية كذلك في الثاني هذا.

ولكن الظاهر انه لا تظهر الثمرة بين هذا الضابط والضابط الاول، حيث انه لا يمكن التفكيك بينهما، فان تفويت الحكم الالزامي المنجز يستلزم تفويت الملاك الملزم، اذ لا يمكن فرض وجود الحكم الالزامي الحقيقي بدون فرض وجود الملاك الملزم وكذلك العكس.

ودعوى: انه يمكن احراز وجود ملاك ملزم في فعل من طريق اخر بدون احراز جعل الحكم له في المرتبة السابقة، فاذاً يستحق المكلف على ضوء الضابط الاول العقوبة على تفويت الملاك الملزم ولا يستحق العقوبة على ضوء الضابط الثاني.

مدفوعة: بان العقل إذا ادرك فرضاً وجود مصلحة ملزمة في فعل بدون اي مزاحم لها او مفسدة ملزمة في آخر كذلك، فلا محالة ادرك ان الشارع جعل الوجوب للفعل على الاول والحرمة على الثاني لثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، على اساس كبرى تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية، فاذاً

تفويت الملاك الملزم لا ينفك عن تفويت الحكم الشرعي الالزامي حتى في هذا الفرض.

فالنتيجة، انه ليس بين الضابطين المذكورين اختلاف جوهري.

الضابط الثالث: ان المناط في استحقاق العقوبة قدرة المكلف على الامثال، فاذا كان قادراً على اتيان الواجب بتمام اجزائه وشرائطه ولم يات به عامداً عالماً استحق العقوبة، واذا كان قادراً على ترك الحرام ولم يتركه عامداً ملتفتاً استحق العقوبة، واما من لم يكن قادراً على الامثال فيستحيل استحقاقه العقوبة على تركه لان عقابه من عقاب العاجر وهو قبيح.

الضابط الرابع: ان ملاك استحقاق عقوبة المكلف التجري على المولى وهتك حرمة والتمرد على مولويته وحق طاعته الذاتية، فاذا اعتقد بحرمة شيء فارتكبه عامداً، فقد تجرى على المولى وتمرد على حق طاعته.

ومن الواضح ان التجري والتمرد وهو ملاك استحقاق عقوبته وان لم يكن ذلك الشيء حراماً في الواقع، فاذا احراز وجوب شيء او حرمة اخر تمام الموضوع للتجري والتمرد الذي هو تمام الملاك لاستحقاق العقوبة بدون دخل للواقع بها هو ولو بنحو جزء الموضوع، فاذا علم المكلف ان في هذا الاناء خمر فشربه عالماً عامداً، فلا شبهة في انه تعدى على المولى وتجري وتمرد على حق طاعته وهتك حرمة وان لم يكن في الواقع خمراً، لان العلم تمام الموضوع للتجري والتمرد وان لم يكن مطابقاً للواقع.

وعلى هذا فلا فرق بين المتجري والعاصي، لان استحقاق كليهما للعقوبة بملاك واحد وهو التجري والتمرد على مولوية المولى الذاتية وهتك حرمة وتفويت حق طاعته الواجب ذاتا وهذا مصداق للظلم بل هو من اظهر مصاديقه،

ولا فرق من هذه الناحية بين المتجري والعاصي، ضرورة انه لا دخل للواقع بوجوده الواقعي في ذلك.

الى هنا قد تبين ان ملاك استحقاق العقوبة اربعة ضوابط والصحيح منها هو الضابط الاخير، وقد فصلنا الحديث عن ذلك في بحث التجري وقلنا هناك، ان ملاك استحقاق العقوبة التجري لا العصيان وهو مطابقة العمل للواقع وتام الكلام هناك فلا حاجة الى الاعادة، وبعد التعرف على اراء العلماء في ضوابط استحقاق العقوبة على مخالفة المولى، نقول في المقام اما على ضوء الضابط الاول فلا يستحق المكلف على ترك كلا الواجبين المتزامين المتساويين في المقام الا عقوبة واحدة بلا فرق بين ان يكونا مشروطين بالقدرة العقلية أو بالقدرة الشرعية باقسامها المختلفة. أما على الأول، فلأنّ المكلف لا يقدر إلا على استيفاء ملاك واحد واما الملاك الاخر فينتفي بانتهاء موضوعه وهو القدرة.

وبكلمة، إنا لو سلمنا ان ملاك كلا الواجبين في هذه الحالة فعلي باعتبار أن القدرة شرط للحكم بملاك قبح تكليف العاجز وليست شرطاً للملاك لعدم الطريق للعقل اليه، فمع ذلك لا يستند تفويت كلا الملاكين الى المكلف بل تفويت احدهما مستند اليه دون الاخر لعجز المكلف عن استيفاء كلا الملاكين معاً، باعتبار انه لا يقدر إلا على أحدهما، واما انتهاء الملاك في الاخر فهو مستند الى انتهاء موضوعه وهو القدرة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المكلف تاركاً لكلا الواجبين معاً او تاركاً لاحدهما واثياً بالآخر، فانه على كلا التقديرين لا يكون المكلف قادراً على استيفاء كلا الملاكين معاً، فلا محالة يكون فوت احدهما قهرياً ولا يكون مستنداً الى اختياره، كما ان ترك أحد الواجبين قهري ولا يكون اختيارياً، ضرورة ان الفعل

إذا كان غير اختياري فنقيضه وهو ترك البديل له ايضاً غير اختياري، اذ لا يعقل ان يكون الفعل غير اختياري وتركه اختيارياً.

ومن هنا يظهر ان ما قيل من ان المكلف وان لم يكن قادراً على الاتيان بكلا الواجبين المتزامين المتساويين معا كالصلاة والازالة مثلاً، إلا انه قادر على ترك كليهما معاً، وإن شئت قلت، ان المكلف وان لم يكن قادراً على الجمع بين الفعلين معا في الخارج إلا أنه قادر على الجمع بين التركين كذلك كترك الصلاة والإزالة، فاذا كان قادراً على الجمع بين التركين كان قادراً على ترك ملاكيهما ايضاً، فاذا ترك كلا الملاكين مستند الى اختياره.

والجواب:

أولاً: أنه لا دليل على بقاء الملاك في الواجب بعد سقوط وجوبه بسقوط موضوعه وهو القدرة، وقد تقدم ان الوجوه التي استدلت بها على بقاء الملاك بعد سقوط الوجوب غير تام جميعاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان كلا الملاكين باقي في المقام إلا أنه مع ذلك يستحق المكلف إلا عقوبة واحدة عند ترك كلا الواجبين معاً لان المكلف وان كان قادراً على الجمع بين التركين إلا ان تنجز وجوب كل منهما بهاله من الملاك منوط بالقدرة عليه، مثلاً تنجز وجوب الصلاة بهاله من الملاك منوط بالقدرة عليها وإلا فيستحيل تنجزه لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وتنجز وجوب الإزالة منوط بالقدرة عليها وإلا لزم محذور تكليف العاجز، وتنجز وجوب كليهما معاً بهاله من الملاك الملزم منوط بالقدرة على الجمع بينهما معاً في الخارج والمفروض أنه غير قادر على ذلك، فاذا اتى بالصلاة فترك الإزالة ضروري واذا اتى بالازالة فترك الصلاة ضروري، بداهة ان ترك أحد الضدين ضروري عند وجود الضد الاخر لاستحالة

الجمع بينهما ومع استحالة الجمع بينهما في الوجود الخارجي استحالة الجمع بين ملاكيهما، فعندئذ لا محالة يكون فوت احد الملاكين ضروري ومستند الى فوت موضوعه وشرطه وهو القدرة فاذا كلا الملاكين لا يكون منجزاً.

إلى هنا قد تبين ان محل الكلام في المقام ليس في أن المكلف قادر على الجمع بين التركين اي ترك الفعلين المتصادين بهما من الملاك لفرض أن الترك غير واجب، بل محل الكلام في المقام انها هو في ان المكلف قادراً على الجمع بين الفعلين بهما من الملاك في الوجود الخارجي او لا لفرض أن الواجب هو الفعل بهاله من الملاك، فاذا لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما في الخارج لم يتمكن من الجمع بين ملاكيهما ايضاً، لان القدرة على الملاك انها هي بالقدرة على الفعل لا مباشرة.

وعلى هذا، فاذا ترك المكلف الصلاة والازالة معاً فقد ترك الفعل المقدور والفعل غير المقدور معاً، لفرض أن أحدهما غير مقدور، فاذا لا محالة يكون فوت الملاك القائم بالفعل غير المقدور مستند الى انتفاء موضوعه وهو القدرة لا إلى المكلف.

وعلى هذا، فلا فرق بين أن يكون المكلف آتياً باحدهما ترك الاخرى أو ترك كليتهما معاً، فانه على كلا التقديرين يكون فوت أحد الملاكين مستنداً الى انتفاء موضوعه وشرطه وهو القدرة لا الى تفويت المكلف.

ومن هنا يظهر أنه لا فرق في ذلك بين أن يكون الواجبان المتزامان المتساويان مشروطين بالقدرة العقلية او القدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهي القدرة التكوينية، فانه على كلا التقديرين لا يقدر إلا على أحد الواجبين المذكورين، فاذا اتى به فقد استوفى ملاكه القائم به والمرتب على وجوده في الخارج، واما الملاك القائم بالواجب الآخر فحيث انه غير مقدور فلا محالة يكون انتفاؤه بهاله من الملاك إنما هو

بانتفاء موضوعه وهو القدرة لا بتفويت المكلف، ضرورة إن استيفاء الملاك مباشرة لا يمكن باعتبار انه قائم بالفعل الواجب ومرتب عليه في الخارج، فاذا كان الفعل غير مقدور ولا يمكن ايجاده في الخارج فلا يمكن استيفاء ملاكه، لانه مرتب على وجوده في الخارج كترتب المعلول على العلة والمسبب على السبب والاثر على المؤثر فكيف يعقل حصوله بدون وجوده فيه، هذا كله بناء على القول بعدم تقييد اللبي العام.

وأما بناء على القول بهذا التقييد اللبي العام زائداً على تقييده بالقدرة التكوينية العقلية او الشرعية، فقد يقال كما قيل ان المكلف اذا ترك كلا الواجين معا استحق عقوبتين، كما اذا ترك الصلاة وترك الازالة، فعندئذ يكون وجوب كل منهما فعلياً خطاباً وملاكاً بفعلية شرطه وهو عدم الاشتغال بالآخر، فاذا ترك الازالة ولم يشتغل بها صار وجوب الصلاة فعلياً خطاباً وملاكاً بفعلية شرطه وهو عدم الاشتغال بالازالة، واذا ترك الصلاة ولم يشتغل بها صار وجوب الازالة فعلياً كذلك بفعلية شرطه وهو عدم الاشتغال بالصلاة فاذا كلا الواجين فعلي خطاباً وملاكاً، وحيث ان ترك كليهما مستند الى المكلف بطبيعة الحال يكون تفويت كلا الملاكين مستنداً اليه، فاذا كان مستنداً اليه فلا محالة يستحق عقوبتين.

والخلاصة: أن المكلف اذا ترك كلا الملاكين الفعلين بترك كلا الفعلين المتزامين فلا محالة يستحق عقوبتين، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن بإمكان المكلف ان لا يفوت على المولى شيء من الملاكين كما إذا اتى بالصلاة وترك الازالة ولم يشتغل بها فقد استوفى ملاك الصلاة واما ملاك الازالة فهو يتنفي بانتفاء موضوعه وهو ترك الصلاة وعدم الاشتغال بها ولا يكون فوته مستنداً الى المكلف، فاذاً لا يفوت المكلف شيئاً عن الملاكين على

المولى لانه قد استوفى احدهما واما الاخر فقد فات بفوات موضوعه، ولهذا لا يجوز للمكلف ان يترك كلا الفعلين معاً، لانه اذا ترك كليهما فقد فوّت على المولى كلا الملاكين الفعليين وكذلك يستحق عقوبتين باعتبار أن استحقاق العقاب يدور مدار تفويت الملاك وجوداً او عدماً ويتعدد بتعدد.

والجواب: ان هذا الاشكال وان كانت له صورة بحسب الظاهر إلا أنه لا أصل له بحسب الواقع، وذلك لان المكلف لا يتمكن من استيفاء كلا الملاكين معاً بالاتيان بكلا الفعلين المتزامين كذلك حيث ان له قدرة واحدة، فان صرفها في احدهما عجز عن الاخر وسقط وجوبه حكماً وملاكاً بسقوط موضوعه وبالعكس، والمفروض ان القدرة شرط عام للتكليف خطاباً وملاكاً أو خطاباً فقط، وقد تقدم ان مناط استحقاق العقوبة سواء أكان تفويت الملاك الملزم أم تفويت التكليف الفعلي المنجز ام التجري إنما هو قدرة المكلف على ذلك.

ومن هنا قلنا ان القدرة على واجب أو حرام ليست مناطاً لاستحقاق العقوبة بل هي شرط عام له بلا فرق بين أن يكون منشاؤه تفويت الملاك الملزم المنجز أو مخالفة الحكم اللزومي المنجز او التجري والتمرد على حق طاعة المولى الذاتي.

وعلى هذا فحيث أن المكلف في المقام لا يقدر إلا على استيفاء ملاك واحد دون الآخر، فلا محالة يكون انتفاء الاخر مستنداً الى انتفاء موضوعه وشرطه وهو عدم الاشتغال بضده الواجب لا الى المكلف لفرض انه غير قادر على استيفائه وعاجز عنه، فاذا فرضنا ان وجوب الصلاة مشروط بعدم الاشتغال بالازالة ووجوب الازالة مشروط بعدم الاشتغال بالصلاة.

وحيثُ اذا ترك المكلف الصلاة والازالة معاً كان وجوب كل منهما خطاباً وملاكاً فعلياً من جهة فعلية شرطه ولكن المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في

مرحلة الامتثال، لانه ان صرف قدرته على امتثال الأمر بالصلاة خطاباً وملاكاً عجز عن امتثال الامر بالازالة وبالعكس، فاذاً انتفاء الامر بها مستند الى انتفاء شرطه وهو عدم الاشتغال بالآخرى لا الى عصيان المكلف وتمرده.

والخلاصة: أن ملاك استحقاق المكلف قدرته على استيفاء الملاك الملزم وحيث انه في المقام لا يقدر إلا على استيفاء ملاك احد الواجبين المتزامين دون ملاك الواجب، فاذا ترك كلا الواجبين معاً فبطبيعة الحال يستحق عقوبة واحدة على تفويت ملاك أحدهما باعتبار أن استيفائه مقدور له، واما الملاك الآخر فحيث أن استيفائه غير مقدور له فلا محالة ينتفي بانتفاء شرطه ولا يمكن أن يعاقب عليه لانه من عقاب العاجز وهو قبيح.

وبكلمة أخرى، أن منشأ التزام في المقام انها هو عدم تمكن المكلف من الجمع بين الفعلين امتثالاً وان كان متمكناً من الجمع بينهما وجوداً وذاتاً، مثلاً ليس بإمكان المكلف في المقام ان يجمع بين امتثال وجوب الصلاة خطاباً وملاكاً وامتثال وجوب الازالة كذلك وان كان بإمكانه تكويناً ان يجمع بينهما ذاتاً ووجوداً في الخارج، فاذاً لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما امتثالاً واستيفاء ملاكيهما معاً، فان المكلف إذا امتثل وجوب الصلاة خطاباً وملاكاً سقط وجوب الازالة كذلك بسقوط موضوعه وهو عدم الاشتغال بالصلاة وبالعكس. واما اذا فرض ان المكلف اتى بالصلاة وبالازالة معاً في عرض واحد وزمن فارد بان يكون متمكناً من الجمع بينهما ذاتاً ووجوداً كذلك فلا موضوع لامتثال شيء منهما، ضرورة ان وجوب كل منهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر، واما مع الاشتغال به ايضاً فينتفي بانتفاء شرطه فاذاً لا موضوع للامتثال.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان المكلف في المقام لا يقدر إلا على امثال احد الواجبين بهاله من الملاك دون الواجب الاخر كذلك، فإذا انتفاء الواجب الاخر بهاله من الملاك انما هو بانتفاء موضوعه وشرطه ولا يرتبط بالمكلف. وعلى هذا، فإذا ترك المكلف كلا الواجبين فلا يستحق العقوبة إلا على ترك احدهما بهاله من الملاك دون الاخر كذلك، فان تركه مستند الى انتفاء موضوعه باعتبار انه لا يقدر على استيفاء ملاك وجوب الصلاة بالاتيان بها وملاك وجوب الازالة كذلك اي بالاتيان بها كما تقدم وانما هو قادر على استيفاء ملاك احدهما دون الاخرى، فإذا لا يستحق العقوبة إلا على تفويت الملاك المقدور استيفائه. وعليه فلا اثر للجمع بين التركين باعتبار انه من الجمع بين ما يقدر على امثاله وما لا يقدر عليه.

فالتيجة في نهاية الشوط، انه لا فرق في استحقاق المكلف عقوبة واحدة في المقام بين القول بالتقييد اللبي العام والقول بعدمه وبين القول بإمكان الترتب والقول بعدم امكانه، فعلى جميع الاقوال لا يستحق إلا عقوبة واحدة هذا. ولكن بعض المحققين^(١) على ما في تقرير بحثه ذهب الى التفصيل بين القول بالتقييد اللبي العام لكل خطاب شرعي والقول بعدم هذا التقييد وقد أفاد في وجه ذلك، ان الواجبين المتزامين المتساويين إذا كانا مشروطين بالقدرة العقلية أو الشرعية بالمعنى الثالث وهي القدرة التكوينية فإذا ترك المكلف كلا الواجبين معاً استحق عقوبة واحدة كما تقدم.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٧، ص ١٠٧.

وأما اذا كان الواجب المذكوران مشروطين بالتقييد اللبي العام زائداً على اشتراطهما بالقدرة العقلية، كما إذا فرضنا أن وجوب الصلاة خطاباً وملاكاً مشروط بعدم الاشتغال بضعها الواجب كالازالة مثلاً وبالعكس، ففي مثل ذلك إذا ترك المكلف كلا الواجبين المتزامين معاً استحق عقوبتين، وقد افاد في وجه ذلك أن المكلف اذا ترك الصلاة مثلاً كان وجوب الازالة فعلياً خطاباً وملاكاً بفعلية شرطه وهو ترك الصلاة وعدم الاشتغال بها، واذا ترك الازالة صار وجوب الصلاة فعلياً خطاباً وملاكاً بفعلية شرطه وهو ترك الازالة وعدم الاشتغال بها، فاذا كان تاركاً لهما معاً كان تاركاً لكلا الملاكين الفعليين مع ان بإمكانه ان لا يترتب شيئاً منهما، كما اذا اتى بالصلاة وترك الازالة فانه قد استوفى ملاك الصلاة، واما ملاك الازالة فهو ينتفي بانتفاء شرطه ولا يكون مستنداً الى المكلف.

والخلاصة: حيث ان بإمكان المكلف ان لا يفوت شيئاً من الملاكين في المقام فحينئذٍ إذا ترك كلا الفعلين معاً فقد فوت كلا الملاكين ولهذا يستحق عقوبتين هذا.

والجواب: ان المكلف في المقام غير قادر على استيفاء كلا الملاكين معاً أما على القول بعدم التقييد اللبي العام، فلأن المفروض ان هناك قدرة واحدة للمكلف فان صرفها في الصلاة مثلاً واستوفى ملاكها عجز عن الازالة واستيفاء ملاكها وان كان العكس فبالعكس، فمن أجل ذلك لا يقدر عقلاً إلا على استيفاء ملاك واحد فانه فعلي بفعلية موضوعه وشرطه وهو القدرة، وعلى هذا فترك كلا الواجبين المتزامين معاً وان كان مقدوراً للمكلف إلا ان العقاب ليس على نفس الترك لفرض انه ليس بحرام، والعقاب انما هو على ترك واجب كان بإمكانه الاتيان به، فانه اذا ترك هذا الواجب عوقب عليه والمفروض انه ليس بإمكانه الاتيان بالصلاة والازالة الواجبين معاً، وحينئذٍ فاذا ترك كليهما فلا يعاقب إلا على ترك احدهما لانها مقدورة

للمكلف دون الاخرى، أو فقل ان احد الواجبين فعلي حكماً وملاكاً بفعلية شرطه وهو القدرة دون الواجب الآخر لعدم فعلية شرطه وهو القدرة، لفرض ان للمكلف قدرة واحدة وهي القدرة على احدهما ولهذا يكون احدهما فعلياً حكماً وملاكاً دون الآخر، فاذا ترك كلا الواجبين معاً فقد ترك ذلك الواجب الواحد الفعلي الذي يكون المكلف قادر على امتثاله.

ولهذا لا يعاقب إلا على تركه فقط دون الآخر حيث لا يتمكن من امتثاله مع امتثال الأول.

وإن شئت قلت: أن الواجب الآخر لا يمكن أن يكون فعلياً من جهة عدم فعلية شرطه وهو القدرة، وعلى ضوء هذا القول حيث أن وجوب كل منهما مشروط بالقدرة ولا قدرة للمكلف إلا قدرة واحدة، فحينئذ بطبيعة الحال إذا ترك المكلف كلا الواجبين المتزامين معاً فقد ترك واجباً واحداً فعلياً حكماً وملاكاً دون الواجب الاخر فانه ليس بفعلي من جهة عدم فعلية شرطه.

وأما على القول بالتقييد اللبي العام فالأمر ايضاً كذلك، لان المكلف إذا ترك الصلاة والازالة معاً فوجوب كل منهما وان كان فعلياً بفعلية شرطه وهو عدم الاشتغال بالآخرى، إلا أن هذا الوجوب الفعلي لا يقتضي الإتيان بمتعلقه مطلقاً بل يقتضي الإتيان به شريطة وجود شرطه وهو عدم الاشتغال بضده الواجب، مثلاً وجوب الصلاة فعلي عند عدم الاشتغال بالازالة وهذا الوجوب يقتضي الإتيان بالصلاة شريطة وجود شرطه وهو عدم الاشتغال بها ولا يقتضي الإتيان بها مطلقاً وان لم يكن شرطه موجوداً.

وعلى هذا، فاذا ترك المكلف الواجبين المتزامين كالصلاة والازالة، فوجوب كليهما خطاباً وملاكاً وان كان فعلياً بفعلية شرطه إلا ان فعلية هذا الوجوب

مشروطة ولا يقتضي تحريك المكلف نحو الاتيان بمتعلقه إلا مشروطاً ولا يمكن ان يقتضي تحريكه نحو الاتيان به مطلقاً وإلا لزم أحد محذورين، إما طلب الجمع بين الضدين اذا كان المتزامان من الضدين فهو مستحيل، او طلب الجمع بين الامثالين فانه ايضاً مستحيل في المقام وان فرض ان المكلف متمكن من الجمع بينهما وجوداً. وعلى ضوء ذلك فلا يلزم من ترك المكلف الواجبين المتزامين ترك الوجوبين الفعليين خطاباً وملاكاً مطلقاً بل يلزم منه ترك الوجوبين الفعليين المشروطين. ومن الواضح، ان مرده الى ترك وجوب واحد وملاك فارد يستحيل ان يكون مرده الى ترك الملاكين الفعليين المنجزين وإلا لزم خلف فرض انها مشروطين. والخلاصة: أن الوجوبين وان كانا فعليين خطاباً وملاكاً عند ترك المكلف الصلاة والازالة معاً إلا انها لا يقتضيان بها مطلقاً وفي عرض الاخر وإلا لزم طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل، فانها انما يقتضيان الاتيان بها كذلك اذا كانا مطلقين وغير مشروطين وهذا خلف، فاذا وجوب الصلاة الفعلي خطاباً وملاكاً إنما يقتضي الاتيان بها طالما يكون شرطه متحققاً وفعالياً وهو عدم الاشتغال بالازالة، ووجوب الازالة الفعلي خطاباً وملاكاً انما يقتضي الاتيان بها طالما يكون شرطه موجوداً ومتحققاً وهو عدم الاشتغال بالصلاة، لان هذا الشرط كما يكون شرطاً للحكم في مرحلة الجعل كذلك يكون شرطاً للملاك في مرحلة المبادئ، مثلاً عدم الاشتغال بالازالة كما انه شرط لوجوب الصلاة في مرحلة الجعل كذلك انه شرط لاتصافها بالملاك في مرحلة المبادئ، وكذا عدم الاشتغال بالصلاة فانه كما يكون شرطاً لوجوب الازالة في مرحلة الجعل كذلك يكون شرطاً لاتصافها بالملاك في مرحلة المبادئ، وحيث انه ليس بمقدور المكلف إلا استيفاء احد الملاكين دون كليهما معاً فلا يكون المنجز عليه إلا احدهما، وحينئذٍ فاذا ترك المكلف كلا الواجبين معاً فلا

يستحق العقوبة إلا على ترك احدهما بهاله من الملاك المنجز عليه واما الآخر فهو ينتفي بانتفاء موضوعه فلا يكون ملاكه منجزاً.

وبكلمة، ان المكلف اذا ترك كلا الواجبين معاً، فحينئذٍ وان كان كلا الوجوبين خطاباً وملاكا فعلياً من جهة فعلية شرطه إلا ان هذه الفعلية معلقة ومشروطة لا مطلقة، ضرورة ان وجوب الصلاة حينئذٍ وان كان فعلياً خطاباً وملاكاً إلا انه انما يقتضي الاتيان بها شريطة وجود شرطه في الخارج وهو عدم الاشتغال بالازالة وإلا فلا وجوب لها ولا ملاك وكذلك وجوب الازالة ولا يمكن ان يقتضي الاتيان بمتعلفه مطلقاً وإلا لزم التكليف بغير المقدور وهو طلب الجمع بين الضدين وهذا خلف فرض الاشتراط، فاذاً لا محالة يكون التكليف الموجه الى المكلف خطاباً وملاكاً هو أحدهما، لان مرد الوجوبين المشروطين الى وجوب الجامع روحاً وملاكاً وتعدد الوجوب بدون التمكن من الامثال لا اثر له، ولهذا اذا ترك المكلف كلا الوجوبين فلا يستحق إلا عقاباً واحداً.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره بعض المحققين عليه السلام في المقام غير تام، ومن ذلك يظهر حال ما اذا كان ملاك إستحقاق العقوبة تفويت التكليف الفعلي المنجز فانه لو كان ضابطاً مستقلاً لاستحقاق العقوبة فحاله حال الضابط الاول فلا فرق بينهما، وجميع ما قلناه في الضابط الاول ينطبق على هذا الضابط حرفياً باعتبار ان التكليف الحقيقي لا ينفك عن الملاك لانه روحه حقيقة، هذا مضافاً الى ان التكليف بما هو اعتبار فلا يمكن ان يكون ملاكاً لاستحقاق العقوبة، لوضوح أن التكليف انما يوجب استحقاق العقوبة باعتبار روحه وحقيقته وإلا فلا قيمة له بما هو اعتبار، فاذاً يرجع الضابط الثاني الى الضابط الاول فليس ضابطاً مستقلاً في مقابله بل هو هو والاختلاف بينهما انما هو في التعبير لا في اللب والمعنى.

وأما الضابط الثالث: فلأن ملاك استحقاق العقوبة التجري والتمرد على حق طاعة المولى الذاتية سواء أكان هذا التجري والتمرد في عمل يكون مطابقاً للواقع أم في عمل لا يكون مطابقاً له، فإن تمام الموضوع للتجري والتمرد إنما هو العلم بوجوب شيء أو بحرمة آخر، فإذا علم المكلف بان هذا الاناء خمر يحرم شربه فشربه تجريباً وتمرداً على المولى يعني عامداً وملتفتاً إلى أنه خمر ثم بان انه ليس بخمر بل هو ماء مباح، فلا شبهة في انه تجري على المولى وهتك لحرمة وتمرد على حق طاعته الواجبة ذاتاً وانه من اظهر مصاديق الظلم بنظر العقل السليم الفطري وان لم يكن خمرأ في الواقع، ضرورة ان كونه خمرأ فيه لا دخل له في صدق عنوان التجري والتمرد على المولى والتعدي على حقه الذاتي.

ومن الواضح ان هذا هو ملاك استحقاق العقوبة بنظر العقل.

والخلاصة: ان الحاكم في هذه المسألة حيث أنه العقل فهو يرى ان تمام الملاك لاستحقاق العقوبة التجري والتمرد على حق طاعة المولى والتعدي عليه سواء اكان العمل مطابقاً للواقع ام لا، بداهة انه لا فرق في صدق هذا العنوان بين التجري والعاصي، ولهذا بنينا في مبحث التجري ان المتجري يستحق العقوبة كالعاصي ولا فرق بينهما في ذلك اصلا، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان المكلف إذا ترك كلا الواجبين المتزامين معاً باختياره وارادته عامداً ملتفتاً، فهل على ضوء هذا الضابط ايضاً يستحق عقوبة واحدة أو عقوبتين.

والجواب، أنه يستحق عقوبة واحدة على اساس أن ترك احدهما ترك للفعل الواجب المقدور امثاله وترك الاخر ترك للفعل الواجب غير المقدور امثاله لفرض انه غير قادر على امثال كليهما معاً وانما هو قادر على امثال احدهما دون الآخر.

ومن الواضح، ان عنوان التجري والتمرد والتعدي على حق طاعة المولى لا يصدق إلا على ترك الواجب المقدور امثاله المنجز عليه ولا يصدق على تركه اذا كان خارجاً عن اختياره، وحيث ان امثال كلا الواجبين غير مقدور للمكلف والمقدور انما هو امثال احدهما دون الآخر، فاذاً بطبيعة الحال لا يصدق التجري والتمرد على المولى إلا على ترك المقدور امثاله دون غير المقدور.

الى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان المكلف اذا ترك الواجبين المتزامين المتساويين، استحق عقوبة واحدة بلا فرق بين القول بالتقييد اللبي العام زائداً على التقييد بالقدرة التكوينية العقلية أو الشرعية والقول بعدم هذا التقييد، هذا كله فيما اذا كان الواجبان المتزامان متساويين.

واما اذا كان أحدهما اهم من الآخر كما اذا فرضنا ان وجوب الصلاة اهم من وجوب الازالة، فيحكم العقل بترجيح الاهم علي المهم باعتبار ان اهمية الملاك اذا كانت بدرجة ملزمة في احدهما دون الآخر، فيلزم المكلف بتقديمه على الآخر لما يرى من المحذور في تقديم المهم على الاهم وهو مخالفة المولى والتمرد والتجري على حق طاعته دون العكس.

وعلى هذا، فوظيفة المكلف الاتيان بالأهم وترك المهم، وحيثُذاً ترك الاهم عصياناً، فعلى القول بإمكان الترتب وجب عليه الاتيان بالمهم، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فاذا ترك المكلف الأهم والمهم معاً على هذا القول فهل يستحق عقوبتين أو عقوبة واحدة؟

والجواب، أنه يستحق عقوبتين، لان الواجب عليه أولاً هو الاتيان بالاهم فاذا تركه عامداً ملتفتاً ولم يأت فقد عصى وتجرى على المولى، فاذاً لاحالة يستحق عقوبة وفي نفس الوقت يجب عليه الاتيان بالمهم باعتبار ان وجوبه مشروط بترك الاهم وعصيانه،

وحيثُذا فاذا ترك المهم ايضاً استحق عقوبة اخرى في طول الأولى وترتباً، ولهذا فلا مناص من الالتزام بتعدد العقاب في هذا الفرض لانه قد ترك الالم والمهم طولاً وترتباً باختياره عامداً ملتفتاً، ولا فرق بين ان يكون ضابط استحقاق العقوبة تفويت الملاك في الواقع أو التجري والتمرد.

وأما على القول بعدم امكان الترتب، فحيث أن وجوب المهم ساقط من أصله فلا يستحق العقوبة إلا على ترك الأهم عصياناً دون المهم لأنه ليس بواجب على هذا القول سواء أتى بالاهم أم لا، هذا تمام الكلام في التنبیه الأول.

التنبیه الثاني

أن التضاد بين متعلقي التكليفين تارة يكون إتفاقياً وأخرى يكون دائماً، وعلى الثاني فمرة يكونا من الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون وما شاكلهما.

واخرى يكونا من الضدين الذين لهما ثالث كالسواد والبياض والقيام والقعود وهكذا.

أما الأول، وهو ما اذا كان التضاد بين متعلقيهما اتفاقياً فهو خارج عن باب التعارض وداخل في باب التزاحم.

وأما الثاني، وهو ما اذا كان متعلقهما من الضدين الذين لا ثالث لهما فهو خارج عن باب التزاحم وداخل في باب التعارض، وذلك لان جعل التكليف لهما لا يمكن لا مطلقاً ولا مشروطاً، اما على الاول فيلزم طلب الجمع بين الضدين كما

اذا فرض ان المولى امر بالحركة والسكون في عرض واحد مطلقاً فانه من طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل.

وأما على الثاني، فيلزم اللغوية فان المولى إذا أمر بالحركة مشروطاً بعدم السكون وبالعكس فهو لغو وجزاف، لان الحركة تكويننا متوقفة على عدم السكون وبالعكس، ولهذا يكون وجود الحركة عند عدم السكون ضرورياً كما ان وجود السكون عند عدم الحركة كذلك، فاذاً لا يمكن الامر بكل منهما عند عدم الاخر فانه من طلب الحاصل ولغو.

واما الثالث، وهو ما اذا كان متعلقهما من الضدين الذين لهما ثالث كالقيام والقعود والسواد والبياض وهكذا، فيقع الكلام فيه تارة في مقام الثبوت واخرى في مقام الاثبات.

أما على الأول، فلا مانع من جعل وجوبين مشروطين لهما بان يكون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر وهذا مما لا محذور فيه، نعم لا يمكن جعل الوجوبين لهما بنحو الاطلاق لانه يستلزم طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل.

واما على الثاني، فاذا فرض أنه ورد في دليل صل ركعتين في المسجد في الساعة الاولى من طلوع الشمس مثلاً وورد في دليل اخر الامر بقراءة القرآن في الحرم الشريف في نفس تلك الساعة، ففي مثل ذلك حيث ان كلاً من الدليلين مطلق ولا قرينة على تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر لا من الخارج ولا من الداخل ولا يمكن الجمع بينهما، فلهذا نعلم إجمالاً بكذب احدهما وعدم مطابقته للواقع، فاذاً تقع المعارضة بينهما ولا بد حينئذٍ من الرجوع الى مرجحات بابها، فان كان هناك مرجح لاحدهما على الآخر كموافقه الكتاب او السنة أو مخالفة العامة

قدم على الآخر ويؤخذ به ويعمل على طبقه وإلا فيسقطان معاً والمرجع حينئذٍ العام الفوقي ان كان وإلاً فالاصل العملي .

هذا بناء على ما هو الصحيح من أنه لافرق في الرجوع الى مرجحات باب المعارضة بين ان يكون التعارض بين كل من الدليلين مع الدليل الآخر بمدلوله الوضعي او العرفي او الاطلاقي خلافا للسيد الاستاذ رحمته الله (۱) فانه قد خص الرجوع الى المرجحات بالاول دون الثاني وسوف يأتي تفصيل ذلك .

والخلاصة: انه لاشبهة في ان المتفاهم العرفي من الخطابين المتعلقين بالضدين الذين لهما ثالث كالمثال المتقدم هو الاطلاق، فان الاشتراط والتقييد اي تقييد اطلاق الخطاب المتعلق بكل واحد منهما بعدم الاشتغال بالآخر بحاجة الى قرينة ولاقرينة على ذلك لا في نفس هذين الخطابين ولا من الخارج .

ودعوى: ان التقييد اللبي العام الثابت لكل خطاب شرعي حيث انه بمثابة القرينة المتصلة في الخطابات الشرعية، فيكون مانعا عن انعقاد ظهور كل من الخطابين في الاطلاق فاذاً لاتعارض بينهما، فان التعارض انما هو بين اطلاقيهما للعلم الاجمالي بكذب احدهما وهذا العلم الاجمالي يشكل الدلالة الالتزامية لكل منهما وهي تنفي الدلالة المطابقية للآخر، ولهذا فتقع المعارضة بين الدلالة الالتزامية لكل منهما وهي تنفي الدلالة المطابقية للآخر، ولهذا فتقع المعارضة بين الدلالة الالتزامية لكل واحد منهما والدلالة المطابقية للآخر، واما اذا منع التقييد اللبي العام عن ظهور كل منهما في الاطلاق فلا تعارض حينئذٍ بين اصل ثبوت الخطابين المتعلقين بهما بنحو

القضية المهمة بمعنى ان كلا منهما عندئذ يكون مجملاً فيؤخذ بالمقدار المتيقن منهما وهو وجوب الاتيان بكل منهما عند عدم الاشتغال بالآخر.

مدفوعة: أما أولاً فلائنا نلتزم بالتقييد اللبي العام لكل خطاب شرعي زائداً على تقييده بالقدرة التكوينية.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم القول بأن التقييد اللبي العام ثابت بنحو الكبرى الكلية إلا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى لان هذه الكبرى، انما تنطبق على الخطابات الشرعية التي تبلى في مرحلة الامثال والفعلية بصد واجب لا يقل عنها في الأهمية، فاذا ابتلى الخطاب الشرعي بذلك في هذه المرحلة فلا بد من تقييد اطلاقه بعدم الاشتغال به وهذا بخلاف المقام، فانه لا يمكن فيه ان يكون لكل من الخطابين المتعلقين بالضدين الذين لهما ثالث اطلاق وإلا لوقع التعارض بين اطلاقيهما للعلم الاجمالي بكذب احدهما وعدم مطابقته للواقع، فحيثئذ ان كان هناك مرجح لاحدهما يقدم على الآخر والا فيسقطان معا من جهة المعارضة، فالمرجع الأصل اللفظي إن كان وإلا فالاصل العملي وهو اصالة البراءة عن وجوب كل منهما إذا لم يكن هناك علم اجمالي بثبوت أحدهما.

وبكلمة، ان جعل الحكم لكل واحد من الضدين الذين لاثالث لهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر وإن كان ممكناً ثبوتاً ولا مانع منه، الا إن ذلك ليس من مصاديق التقييد اللبي العام، فان هذا التقييد انما هو في مرحلة الامثال والفعلية لا في مرحلة الجعل وبحكم العقل لا بحكم الشرع، واما جعل الحكمين المتعلقين بالضدين الذين لهما ثالث بنحو القضية المهمة بدون أن يكون لهما ظهور في الاطلاق في مقام الاثبات وان كان ممكناً، إلا أن لازم ذلك هو الاخذ بالمقدار المتيقن من كل

منهما وهو ثبوت الحكم لكل منهما عند عدم الاشتغال بالآخر، ولكن ذلك ليس من باب تطبيق التقييد اللبي العام على المقام بل هو من باب الأخذ بالمقدار المتيقن. ومن الواضح، أن التقييد اللبي العام لكل خطاب شرعي ليس من هذا الباب، هذا إضافة إلى أن التقييد في المقام ليس مبنياً على أن يكون الآخر أهم منه أو المساوي بل وإن كان أقل منه باعتبار أن الشك إنما هو في مرحلة الجعل.

والخلاصة: إن جعل حكمين للضدين الذين لهما ثالث بنحو الاطلاق لا يمكن ثبوتاً وإثباتاً، وأما جعل حكمين لهما بنحو الاشتراط والتقييد فلا مانع منه ثبوتاً ولا إثباتاً، وأما جعل حكمين لهما بنحو الاجمال والاهمال في مقام الاثبات فأيضاً لا مانع منه غاية الأمر يؤخذ بالمقدار المتيقن منهما وهو ثبوت الحكم لكل منهما عند عدم الاشتغال بالآخر، وهذا ليس من باب التقييد اللبي العام بل من باب الأخذ بالقدر المتيقن من الدليل المجمل في مرحلة الجعل، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إن الأخذ بالمقدار المتيقن بعد سقوط اطلاقيهما بالتعارض إنما هو فيما إذا كان سند كلا الخطابين قطعياً، فإنه إذا كان قطعياً كان الساقط اطلاقيهما بالمعارضة دون اصل الخطابين للقطع بصدورهما عن المعصومين عليه السلام، وحينئذٍ فوظيفة المكلف هي الأخذ بالقدر المتيقن منهما وهو العمل بكل منهما عند عدم الاشتغال بالآخر.

فالتيجة، إن وظيفته التخيير.

وأما إذا لم يكن سند الخطابين قطعياً، فحينئذٍ إذا سقطت الدلالة الاطلاقية المطابقة لكل واحد منهما بالتعارض لم تبق الدلالة الوضعية لكل منهما وهي الدلالة على القضية المهملة، لأنها مندكة في الدلالة الاطلاقية ولا وجود لها إلا وجودها باعتبار أن لكل من الخطابين مدلولاً واحداً مستقراً وهو المدلول التصديقي بلحاظ

الارادة الجدية النهائية وظهوراً واحداً كذلك وهو الظهور التصديقي النهائي الذي هو موضوع دليل الحجية، واما الظهور في المدلول الوضعي والمدلول التصديقي بلحاظ الارادة التفهيمية الاستعمالية من ذلك في الظهور التصديقي النهائي فلا وجود لهما إلا وجوده، ضرورة ان لكل واحد منهما ظهوراً واحداً وهو الظهور التصديقي النهائي الذي هو موضوع للحجية وليس له ظهور آخر في مقابل هذا الظهور وفي عرضه وهو ظهوره في المدلول الوضعي فانه خلاف الوجدان والضرورة.

وعلى هذا، فاذا سقط هذا الظهور عن الحجية من جهة المعارضة أو مانع آخر فلا يوجد هنا ظهور آخر وهو الظهور في المدلول الوضعي حتى يكون حجة، ولهذا فاذا سقط اطلاق الخطابين وظهورهما التصديقي النهائي من جهة المعارضة فلا يوجد هنا ظهور آخر وهو الظهور في المدلول الوضعي بنحو القضية المهملة حتى يكون حجة في المقدار المتيقن منه، فاذا المرجع في المقام العام الفوقي اذا كان وإلا فالاصل العملي وهو اصالة البراءة عن وجوب كل من الصلاة في المسجد وقراءة القرآن في الحرم الشريف للشك في وجوب كل منهما.

ومن هنا، تفترق هذه الصورة عن الصورة الاولى وهي ما اذا كان سند كلا الخطابين قطعياً، فانه حينئذٍ اذا لم يمكن الاخذ باطلاقي الخطابين من جهة المعارضة، فلا بد من الأخذ بأصل الخطابين بنحو القضية المهملة للعلم الاجمالي بصدورهما عن المعصومين عليه السلام.

هذا تمام الكلام في التنبيه الثاني.

التنبیه الثالث

إلى هنا قد تبين ان باب التعارض يمتاز عن باب التزاحم في أمور:
الأول: أن التعارض هو التنافي بين الدليلين في مرحلة الجعل بينما التزاحم هو
التنافي بين الدليلين في مرحلة الفعلية والامثال.

الثاني: إن منشأ التنافي بين الدليلين في باب التعارض اما التناقض بين
مدلوليهما أو التضاد، وعلى كلا التقديرين اما بالذات أو بالعرض كما في موارد
العلم الاجمالي بكذب أحد الدليلين وعدم مطابقتها للواقع بينما منشأ التنافي بين
الدليلين في باب التزاحم عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامثال.

الثالث: أن مرجحات باب التعارض تمتاز عن مرجحات باب التزاحم ذاتا
فلا اشتراك بينهما في شيء وسوف يأتي تفصيل ذلك.

وبعد ذلك نقول، أما عدم التنافي بين الحكمين المتزاحمين في مرحلة الجعل فهو
واضح، مثلا وجوب الصلاة مجعول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده
في الخارج وكذلك وجوب الازالة ، ولا تنافي بين الجعلين لا بنحو التناقض ولا
التضاد لا بالذات ولا بالعرض، وفي هذه المرحلة لا يكون الحكم محرکاً وفاعلاً
للمكلف فيكون وجوده كالعدم من هذه الناحية.

واما في مرحلة الامثال والفعلية أي فعلية فاعلية الحكم بفعلية موضوعه في
الخارج، فقد تقع المزاخمة بين الحكمين فيها إتفاقاً باعتبار ان المكلف قد لا يكون
قادراً على الجمع بينهما في هذه المرحلة، كما اذا دخل المكلف في المسجد للصلاة فيه
ورأى فيه نجاسة، فعندئذ تقع المزاخمة بينهما اذا لم يقدر على الجمع بينهما ولهذا

لاتزاحم بينهما بالنسبة الى من يكون قادراً على الجمع بينهما، لأن منشأ وقوع التزاحم بين الحكمين عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال باعتبار أن له قدرة واحدة فان صرفها في امتثال احدهما عجز عن امتثال الاخر وبالعكس ولهذا يقع التزاحم بينهما.

ولا فرق في ذلك بين القول بإمكان الترتب والقول بعدم امكانه، أما على الأول فكلما الحكمين المتزاحمين فعلي بنحو الترتب ولا تنافي بينهما لعدم استلزامهما طلب الجمع بين الضدين.

وأما على الثاني، فان كانا متساويين فالعقل يحكم بالتخير بينهما باعتبار ان الباقي على هذا الفرض أحد الحكمين، واما الاخر فهو ساقط بسقوط موضوعه وهو القدرة، وان كان احدهما اهم من الاخر فالعقل يحكم بتقديم الاهم على المهم وسقوط المهم بسقوط موضوعه وهو القدرة على اساس ان الأهمية من مرجحات باب التزاحم.

ودعوى: ان خروج باب التزاحم عن باب التعارض مبني على الالتزام بأمرين:

الأول بالتمييز اللبي العام لكل خطاب شرعي.
الثاني بالترتب، ومع عدم الالتزام بهما فلا يخرج باب التزاحم عن باب التعارض.

مدفوعة: بان خروج باب التزاحم عن باب التعارض لا يتوقف على الالتزام بهذين الأمرين:

أما الأمر الأول، فلأنّ وجوب كل من المتزاحمين مشروط بعدم الاشتغال بالآخر اذا كانا متساويين، كما اذا وقع التزاحم بين وجوب الصلاة ووجوب الازالة

وفرضنا انهما متساويان، وحينئذٍ فاذا ترك المكلف الازالة فوجوب الصلاة عليه فعلي
وإذا ترك الصلاة فوجوب الازالة فعلي وأما اذا ترك كليهما معاً فوجوب كليهما فعلي
بفعلية شرطه، وهل بين هذين الوجوبين الفعليين المتعلقين بهما تناف أو لا؟
فيه وجهان، فذهب بعض المحققين^(١) إلى وجود التنافي بينهما واستحالة
الجعل للخطابين المشروطين بما هما مشروطان أيضاً، وهذا التنافي يسري إلى عالم
الجعل فيقع التعارض بين دليلي الخطابين.
والجواب:

أولاً: ان خروج باب التزام عن باب التعارض لا يتوقف على الالتزام
بالتقييد اللبي العام من جهة والترتب من جهة اخرى بل باب التزام خارج عن
باب التعارض مطلقاً وان لم نقل بالتقييد اللبي العام ولا بالترتب، وذلك لما تقدم من
ان باب التزام يمتاز عن باب التعارض في أمور قد مرّت الاشارة اليها آنفاً وفي
جميع الاقوال الموجودة في المسألة، أما على القول بان الخطابات الشرعية مقيدة
بالقدرة التكوينية ومشروطة بها فقط ولا تمس الحاجة ولا تستدعي الضرورة الى
الالتزام بالتقييد اللبي العام زائداً على ذلك، وحينئذٍ فان قلنا بأن القدرة قيد شرعاً
ومأخوذة في موضوع الدليل كسائر القيود المأخوذة فيه شرعاً كالبلوغ والعقل
وماشاكلها، فاذاً بطبيعة الحال تكون فعلية الأحكام الشرعية منوطة بفعلية القدرة في
الخارج باعتبار أنها مأخوذة في موضوعها كسائر قيودها.

وعلى هذا فاذا وقع التزام بين وجوب الصلاة ووجوب الازالة من جهة ان
المكلف لا يقدر إلا على امتثال احدهما دون الاخرى، وحينئذٍ فوجوب احدهما

(١) بحوث في علم الاصول ج٧، ص٢٤.

فعلي بفعلية موضوعه وهو القدرة دون وجوب الاخرى فانه منتف بانتهاء موضوعه وهو القدرة، فاذاً لا موضوع للتنافي بينهما في مرحلة الجعل. وأما في مرحلة الفعلية والامثال، فحيث ان الحاكم في هذه المرحلة العقل فحكم العقل هنا هو التخيير بينهما اذا كانا متساويين، واما اذا كان احدهما اهم من الاخر فيحكم بتقديم الاهم على المهم. فالنتيجة ان خروج باب التزاحم عن باب التعارض لا يتوقف على الالتزام بالتقييد اللبي العام من جهة والترتب من جهة اخرى.

واما على القول بأن القدرة شرط عقلا في مرحلة الامثال فقط دون مرحلة الجعل، وحينئذٍ فان كان المكلف قادراً على الامثال في هذه المرحلة فالتكليف موجه اليه فعلاً ومنجز عليه، وإلا فلا لاستحالة تكليف العاجز، فاذا وقع التزاحم بين الواجبين كالصلاة والازالة مثلاً في مرحلة الامثال، فوجوب احدهما فعلي ومنجز على المكلف في هذه المرحلة من جهة انه قادر عليه فيها، واما وجوب الآخر فهو منتف عنه بانتفاء القدرة، والا لزم توجيه التكليف الى العاجز وهو مستحيل، وعندئذٍ فان كان الواجبان المتزاحمان متساويين فالعقل يحكم بالتخيير بينهما، حيث ان الحاكم في هذا الباب هو العقل وانه يعين وظيفة المكلف فيه، وان كان احدهما اهم من الاخر فالعقل يحكم بتقديم الأهم على المهم.

وبكلمة أخرى، ان منشأ وقوع التزاحم بين خطابين متعلقين بفعالين كالصلاة والازالة مثلاً هو عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامثال، ولهذا لا تزاحم بينهما بالنسبة الى من يكون قادراً على الجمع بينهما في هذه المرحلة وعلى هذا فوجوب كل منهما مشروط بالقدرة التكوينية فحسب، وحيث ان للمكلف قدرة واحدة في المقام فبطبيعة الحال يكون وجوب احدهما فعليا بفعلية موضوعه وهو القدرة، ووجوب الاخر ليس بفعلي من جهة عدم فعلية موضوعه وهو القدرة،

وهذا التنافي بينهما انما هو في مرحلة الفعلية والامثال ولايسري هذا التنافي الى مرحلة الجعل، ضرورة انه لا مانع من جعل وجوب كل واحد منهما بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج بدون اي تنافي بينهما.

وحيث ان الحاكم في باب الامثال العقل فهو يعالج هذا التنافي بينهما في هذا الباب، فان كانا متساويين يحكم بالتخير بينهما وان كان احدهما اهم من الاخر يحكم بترجيح الأهم على المهم وبذلك يرتفع التنافي بينهما.

فالنتيجة، انه لا موضوع للتنافي بينهما باعتبار ان الموجود وجوب أحدهما دون وجوب الاخر فانه منتف بانتهاء القدرة.

وثانياً على تسليم القول بالقييد اللبي العام مع القول باستحالة الترتب، فهل التنافي بين الوجوبين المشروطين هو فيما اذا صار كلاهما فعليا بفعلية شرطه وهو عدم الاشتغال بالآخر، أو لا فيه وجهان:

فذهب بعض المحققين عليه السلام الى التنافي بينهما اذا صارا فعليين بفعلية شرطيهما كما اذا ترك المكلف الاتيان بكل من الواجبين عصيانا، فعندئذ يكون وجوب كل منهما فعليا من جهة فعلية شرطه وهو عدم الاشتغال بالآخر وهذا التنافي يسري الى التنافي والتعارض بينهما في مقام الجعل، وعندها فيستحيل جعل حكيمين مشروطين بهما مشروطان.

وفيه ان هذا التنافي مبني على استحالة الامر بالضدين مطلقا وان لم يستلزم طلب الجمع بينهما، بل وان كان في طرف النقيض معه كما اصرّ على ذلك القائلون باستحالة الترتب.

ولكن لا أساس لذلك، فان الامر بالضدين انما يكون مستحيلا اذا استلزم طلب الجمع بينهما وإلا فلا مانع منه ولا يكون مستحيلا، والمفروض في المقام ان

الامر بكلا الضدين وان كان يصبح فعليا بفعلية شرطه إلا انه لا يستلزم طلب الجمع بين الضدين بل هو في طرف النقيض معه، فإذا لا استحالة فيه ولا يستلزم طلب الجمع بينهما، ضرورة ان مجرد الأمر بالضدين بدون ان يكون محركا للمكلف نحو الاتيان بكليهما معا فلا اثر له.

فالتنتيجة، انه لافرق بين القول بالتقييد اللبي العام والقول بعدمه، فانه على كلا القولين لا يتوقف خروج باب التزام عن باب التعارض على القول بإمكان الترتب، كما انه لا يتوقف على القول بالتقييد اللبي العام.

ثم ان المحقق النائيني رحمته الله^(١) قد استعرض عدة فروع التزم باستحالة الترتب فيها وعدم امكانه.

الفرع الأول: انه لاتزاحم بين واجبين يكون احدهما مشروطا بالقدرة العقلية والاخر مشروطا بالقدرة الشرعية، فان المشروط بالقدرة الشرعية لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية ولا يعقل ثبوت الامر له ولو بنحو الترتب، فانه مقيد بعدم ثبوت الامر بالواجب المشروط بالقدرة العقلية حكما وملاكا ومع ثبوت الامر به فلا امر له حكما وملاكا هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع، لما تقدم من ان القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في موضوع الحكم في لسان الدليل في مقابل القدرة العقلية وهي على اقسام كما تقدم.

القسم الأول: القدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوى.

القسم الثاني: القدرة الشرعية بمعنى عدم الاشتغال بواجب آخر يضاد الواجب الأول.

القسم الثالث: القدرة الشرعية بمعنى القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري.

وعلى هذا فلا مانع من وقوع التزاحم بين الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث والواجب المشروط بالقدرة العقلية ولا ترجيح لاحدهما على الآخر باعتبار أن كليهما مشروط بالقدرة التكوينية، غاية الأمر ان الحاكم بهذا الاشتراط في احدهما العقل وفي الآخر الشرع، فانها ان اخذت في لسان الدليل سميت بالقدرة الشرعية وإلا سميت بالقدرة العقلية، فإذا الفرق بينهما انما هو في التسمية فقط لا في المعنى والمسمى، وعندئذٍ فتقديم كل منهما على الآخر بحاجة الى وجود مرجح خارجي كالأهمية ونحوها، فان كان الواجب المشروط بالقدرة الشرعية اهم من الواجب المشروط بالقدرة العقلية فلا بد من تقديمه عليه وبالعكس، ولهذا لا مانع من الالتزام بالترتب بينهما سواء كانا متساويين ام كان احدهما اهم من الآخر.

وكذلك لا مانع من وقوع التزاحم بين الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني والواجب المشروط بالقدرة العقلية، لان الأمر بالواجب المشروط بالقدرة الشرعية فعلي طالما لم يشتغل المكلف بالواجب المشروط بالقدرة العقلية، فاذا اشتغل به انتفى وجوبه بانتفاء شرطه، وحينئذٍ فلا بد من تقديم الواجب المشروط بالقدرة العقلية على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، لان وجوب الأول غير مشروط بعدم الاشتغال بالثاني بينما وجوب الثاني حكما وملاكا مشروط بعدم الاشتغال بالأول.

وعلى هذا، فاذا اتى بالاول كان فوت الثاني حكماً وملاكاً مستنداً الى فوت شرطه بينما اذا اتى بالثاني كان فوت الأول مستنداً الى تفويته عامداً ملتفتاً فيستحق العقاب عليه، فاذا لا مانع في المقام من الالتزام بالترتب بأن يكون وجوب الثاني مشروطاً بعدم الاشتغال بالاول وعصيانه، فان اشتغل به انتفى وجوبه بانتفاء شرطه وان لم يشتغل به فلا مانع من وجوبه مترتباً على عصيان الأول وعدم الاشتغال به، فاذا كلا الوجوبين فعلياً ترتباً وطولاً ولهذا لا محذور فيه.

واما اذا كان وجوب الواجب مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوي، فلا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية، لان وجوبه خطاباً وملاكاً مشروط بعدم ثبوت وجوب الواجب الاخر، فوجوبه بصرف ثبوته رافع لوجوبه وجدانا بارتفاع موضوعه فيكون وارداً عليه فلا يمكن اجتماعهما في زمن واحد حتى يقع التزاحم بينهما، باعتبار ان ثبوته يتوقف على عدم ثبوته ومع ثبوته يرتفع بارتفاع موضوعه وجدانا ولهذا لا يتصور الترتب بينهما، لان الترتب انما هو بين وجوبين فعليين معاً في زمن واحد طولاً وترتباً.

وعلى هذا فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان الواجب المشروط بالقدرة الشرعية لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية لا يتم إلا في القسم الاول وهو المشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، واما في القسم الاول والقسم الثاني فلا يتم، لما مرّ من انهما يصلحان ان يزاحما الواجب المشروط بالقدرة العقلية.

ومن هنا يظهر أن الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول وهو عدم المانع كما لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية كذلك لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول ولا الثاني لفرض ان

وجوبها مانع مولوي ورافع له بارتفاع موضوعه وجدانا ولا يختص ذلك بوجوب الواجب المشروط بالقدرة العقلية.

ثم انه لا يبعد أن يكون مراده عليه السلام من الواجب المشروط بالقدرة الشرعية هو الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوي ولكن حينئذ لا وجه لتخصيص ذلك بانه لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية، فانه كما لا يصلح ان يزاحم ذلك كذلك لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول ولا الثاني فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

واما ما ذكره عليه السلام في المقام من ان اثبات الامر الترتبي متوقف على اثبات ملاكه في المرتبة السابقة والا فلا يمكن اثباته فهو خاطئ وغير مطابق للواقع وذلك لانه لا طريق لنا إلى اثبات الملاك في المرتبة السابقة إلا من طريق اثبات الحكم، فلو كان اثبات الحكم متوقفا على اثباته لزم الدور.

إلا ان يكون مراده عليه السلام من ذلك هو ان الواجب إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول كان خطاباً وملاكاً متوقفاً على عدم ثبوت الامر بالواجب المشروط بالقدرة العقلية، فان ثبوته رافع له حكماً وملاكاً فلا ملاك له حينئذ إلا ان مراده عليه السلام ليس ذلك، فانه قد صرح بان الامر الترتبي يتوقف على احراز ملاكه في المرتبة السابقة لا ان عبارته عليه السلام موهمة لذلك.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من الكبرى وهي ان الواجب المشروط بالقدرة الشرعية لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية غير تام على اطلاقه بل لا بد فيه من التفصيل كما تقدم، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، قد ذكر عليه السلام هذه الكبرى وهي ان الواجب المشروط بالقدرة الشرعية لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية مجموعة من المسائل الصغرى:

الفرع الاول: ان وجوب الوضوء اذا كان مزاحماً مع واجب اخر اهم كإنقاذ نفس محترمة مثلاً، كما اذا كان عند المكلف ماء يدور امره بين ان يصرفه في الوضوء او يصرفه في انقاذ نفس محترمة يتعين الثاني، وحينئذٍ فلو خالف المكلف وصرفه في الوضوء كان وضوءه باطلاً، وعلل ذلك بان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية وهي منتفية في المقام، اذ مع وجوب انقاذ نفس محترمة لا يكون المكلف قادراً على الوضوء شرعاً هذا.

ويمكن الاستدلال على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بأحد أمرين:

الأمر الأول: ان للوضوء بديلاً وهو التيمم والبديلة تقتضي كون المبدل مشروطاً بالقدرة الشرعية، فان المكلف إذا كان متمكناً عقلاً وشرعاً من المبدل كالوضوء فلا يصل الدور الى البديل كالتيمم، واما اذا لم يكن متمكناً من مبدل لاعتقلا ولا شرعاً فوظيفته البديل، وهذا معنى ان المبدل مشروط بالقدرة الشرعية، فاذا فرضنا ان المكلف قادر على الوضوء عقلاً ولكنه غير قادر عليه شرعاً كما اذا استلزم وضوءه ترك واجب اهم او فعل حرام فوظيفته التيمم هذا.

وقد تقدم الكلام في ذلك موسعاً وقلنا هناك ان البديلة لا تقتضي كون المبدل مشروطاً بالقدرة الشرعية، فان البديلة كما تنسجم مع ذلك كذلك تنسجم مع كون المبدل مشروطاً بالقدرة العقلية فقط، لان معنى البديلة هو أن المكلف اذا عجز عن المبدل انتقلت وظيفته الى البديل، واما كون هذا العجز عقلياً فحسب أو اعم منه

ومن الشرعي فالبديلة لاتقتضي الثاني، فإذا كون المبدل مشروطا بالقدرة الشرعية فحسب بحاجة الى دليل خارجي .

هذا اضافة الى انا لوسلمنا ان البديلة تقتضي كون المبدل مشروطا بالقدرة الشرعية إلا انها لاتقتضي كونه مشروطا بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، ضرورة انه بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً وإلا فالظاهر انها تقتضي كونه مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث او الثاني فانها قدرة واقعاً وتكويناً .

وأما القدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي فهي ليست بقدرة تكويننا، فإن اطلاق القدرة عليه عنائي لا حقيقي بلحاظ ان المكلف اذا كان ملزماً شرعاً بترك فعل يكون غير قادر على الفعل شرعاً ، واطلاق عدم القدرة عليه انها هو بعناية الالزام ، لا واقعا وحقيقة، ضرورة انه ليس هنا نوعان من القدرة العقلية والشرعية بل نوع واحد وهو القدرة التكوينية، فان كانت مأخوذة في موضوع الحكم في لسان الدليل فهي شرعية وإلا فالقدرة عقلية، وقد تقدم ان كون القدرة شرعية بحاجة الى دليل في مقام الاثبات، فان كان المأخوذ في لسانه عنوان الاستطاعة أو القدرة فالقدرة تكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، وان كان المأخوذ في لسانه عنوان عدم الاشتغال بواجب اخر مضاد للواجب الاول فالقدرة تكوينية ايضاً ولكن في مقابل العجز التكويني الاختياري، وان كان المأخوذ في لسانه عنوان عدم المخالف للكتاب أو السنة كانت القدرة شرعية بمعنى عدم المانع المولوي .

الأمر الثاني: الآية المباركة وهي قوله تعالى «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً...»^(١) الخ. فانها تدل على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية،

بتقريب ان الآية المباركة تدل بالمطابقة على ان وجوب التيمم مشروط بعدم وجدان الماء فانه مأخوذ في لسان الآية مباشرة وصريحاً، وبالالتزام على ان وجوب الوضوء مشروط بوجود الماء، باعتبار ان وجدان الماء غير مأخوذ في لسان الدليل في موضوع وجوب الوضوء مباشرة وصريحاً وانما استفيد ذلك بقريئة خارجية وهي ان التفصيل بين وجوب الوضوء ووجوب التيمم قاطع للشركة بينهما، وحيث ان وجوب التيمم مشروط بعدم الوجدان، فلا محالة يكون وجوب الوضوء مشروطاً بالوجدان بقريئة التفصيل بينهما القاطع للشركة، فانه قريئة تدل على ان وجوب الوضوء مشروط بنقيض ما هو مشروط بوجوب التيمم به.

ثم ان الظاهر من الوجدان هو التمكن أعم من العقلي والشرعي، وذلك بقريئة ذكر المريض في الآية المباركة حيث ان الماء موجود عنده غالباً ولكن من جهة المرض لا يتمكن من استعماله شرعاً.
فالنتيجة، ان المراد من الوجدان التمكن أعم من التمكن العقلي او الشرعي هذا.

لا يخفى أن دلالة الآية المباركة على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية قد تعرضت لعدة اشكالات:

الاشكال الأول: ما ذكره بعض المحققين^(١) عليه السلام على ما في تقرير بحثه من ان المأخوذ في موضوع وجوب التيمم في لسان الآية المباركة عدم وجدان الماء مباشرة، واما وجدان الماء فانه غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في لسان الآية وانما استفيد ذلك بقريئة خارجية وهي ان التفصيل بينهما قاطع للشركة وهذه القريئة تدل

(١) بحوث في علم الاصول ج ٧، ص ١١٣.

على ان المأخوذ في موضوع وجوب الوضوء نقيض ما هو مأخوذ في موضوع وجوب التيمم.

والخلاصة: ان المأخوذ في لسان الآية المباركة عدم وجدان الماء في موضوع وجوب التيمم مباشرة، واما وجدان الماء فانه غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في لسان الآية كذلك.

ومن الواضح ان ظهور القيد في التأسيس ودخله في الملاك انما هو بنكتة ان الأصل في قيود الخطابات المأخوذة في الستتها ان يكون للتأسيس، وهذا الظهور انما يتم فيما إذا كان الحكم منوطاً بالقيد في لسان الدليل مباشرة، واما في المقام فوجوب التيمم قد أنيط صريحاً بالقيد في لسان الآية المباركة مباشرة بينما وجوب الوضوء لم يُنط صريحاً بالقيد في لسان الآية ومباشرة، فمن أجل ذلك يكون عدم الوجدان في الآية ظاهراً عرفاً في التأسيس اي كونه شرطاً للحكم والملاك معا بينما لا يوجد في الوجدان ملاك هذا الظهور يعني انه لا يكون ظاهراً في التأسيس هذا.

ولكن يمكن المناقشة فيه، فان كلمة الوجدان وان كانت غير مأخوذة في لسان الآية المباركة في موضوع وجوب الوضوء صريحاً ومباشرة إلا انها مأخوذة في موضوعه بقريئة خارجية وهي ان التفصيل بينهما قاطع للشركة، فاذاً التفصيل بين وجوب الوضوء ووجوب التيمم في الآية المباركة يدل على ان الوجدان مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء، وحيث ان هذا التفصيل في الآية من الشارع فالشارع نصب قريئة على ذلك، فاذاً يكون مأخوذاً في موضوعه من قبل الشارع فاذا كان مأخوذاً من قبله كان ظاهراً في التأسيس.

وبكلمة، ان الموضوع اذا كان مقيداً شرعاً بقيد فهو ظاهر في انه قيد للحكم في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادئ ولا فرق في ذلك بين كونه مأخوذاً في لسان

الدليل مباشرة في موضوع الحكم وبين كونه مأخوذاً في موضوعه بواسطة قرينة خارجية قد جاء بها من اجل ذلك، لان الأصل في كل قيد مأخوذ في موضوع الحكم ثبوتاً من قبل الشارع هو التأسيس، ولا فرق في مقام الاثبات بين ان يكون الدال عليه نفس الدليل الذي اخذ القيد في لسانه مباشرة او يكون الدال عليه دليل آخر، وعلى كلا التقديرين فالدليل ظاهر في كون القيد المذكور قيداً للحكم والملاك معاً لا انه قيد للحكم دون الملاك مع ان حقيقة الحكم وروحه ملاكه، فالحكم بما هو اعتبار وبلا ملاك فلا قيمة له، فاذاً بطبيعة الحال كل قيد مأخوذ في موضوع الحكم ثبوتاً من قبل الشارع فهو ظاهر في التأسيس سواء أكان الدال عليه نفس الدليل المقيد او قرينة أخرى.

وعلى هذا، فالمأخوذ في لسان الآية المباركة صريحاً في موضوع وجوب التيمم هو عدم وجدان الماء وبقريته ان التفصيل بينهما قاطع للشركة نعلم ان موضوع وجوب الوضوء مقيد بالوجدان، وهذه القرينة تشكل الدلالة الالتزامية للآية المباركة فانها تدل بالمطابقة على ان وجوب التيمم مشروط بعدم وجدان الماء وبالالتزام على ان وجوب الوضوء مشروط بالوجدان، ولا فرق في ظهور القيد في التأسيس بين كونه مدلولاً مطابقياً للآية او مدلولاً التزامياً لها.

نعم اذا كان القيد شرطاً عقلياً فحسب كالقدرة التكوينية على المشهور فانه قيد للحكم فقط وشرط له بملاك قبح تكليف العاجز دون الملاك باعتبار انه لا طريق للعقل اليه، وهذا بخلاف ما اذا كان القيد شرطاً شرعياً فانه بطبيعة الحال شرط للحكم والملاك معاً باعتبار انه حقيقة الحكم وروحه.

والخلاصة أن ما ذكره عليه السلام مبني على مقدمتين.

الأولى: ان تكون القدرة شرطاً عقلاً كما هو المشهور.

الثانية: ان الوجدان عبارة عن القدرة التكوينية.

وكلتا المقدمتين غير تامة.

أما المقدمة الأولى، فقد تقدم ان القدرة شرط شرعاً لاعقلاً، غاية الأمر ان الكاشف عنه العقل دون الشرع على تفصيل تقدم.

وأما المقدمة الثانية، فلأن الوجدان ليس عبارة عن القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري حتى لا يكون ظاهراً في التأسيس اذا لم يوخذ في لسان الدليل مباشرة بل هو عبارة عن القدرة العرفية والتمكن العرفي، هذا اضافة الى انه اذا سقط الوجوب من جهة العجز وعدم القدرة فلا طريق لنا الى إحراز وجود الملاك في الواقع ولا يمكن احرازه باطلاق المادة ولا بالدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية ولا بالالتزام بأن للمادة محمولين: احدهما الحكم والاخر الملاك.

وقد تقدم ان جميع هذه الوجوه غير تامة فلا حاجة إلى الإعادة.

الإشكال الثاني: أن المراد من الوجدان ليس هو التمكن أعم من العقلي والشرعي بل المراد منه التمكن العرفي التكويني، وذكر المريض في الاية لا يكون قرينة على ان المراد منه التمكن الشرعي، لان عدم وجوب الوضوء على المريض ليس من جهة أنه غير قادر عليه شرعاً بل من جهة قاعدة لا ضرر أو لا حرج.

ومن الواضح، أن هذه القاعدة لاتدل على أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية، لانها قاعدة امتنانية وتدل على ان رفع وجوب الوضوء عن المريض للامتنان عليه، فاذا كان للامتنان فبطبيعة الحال يكون ملاك وجوبه موجوداً والا فلا يكون في رفعه عنه إمتنان بل من جهة ارتفاع ملاكه لا للامتنان.

ومن هنا تكون هذه القاعدة قاعدة عامة تجري في جميع الخطابات الشرعية الزومية في الكتاب والسنة، فان هذه الخطابات تدل باطلاقها على جعل الاحكام

الشرعية الالزامية وان كانت ضرورية أو حرجية ولكن هذه القاعدة تقيد اطلاقاتها بالاحكام الالزامية غير الضرورية أو الحرجية باعتبار انها تدل على ان الاحكام الشرعية اللزومية اذا كانت حرجية أو ضرورية غير مجعولة في الشريعة المقدسة، فيكون تقديم القاعدة على تلك الاطلاقات من باب الحكومة كما تقدم.

فالتنتيجة، ان ذكر المريض في الاية لا يكون قرينة على ان المراد من الوجدان فيها القدرة الشرعية، فاذاً لا بد من الاخذ بظاهر كلمة الوجدان وظاهر هذه الكلمة عرفاً هو التمكن العرفي التكويني في مقابل التمكن العقلي التكويني، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، ان كون الحكم الشرعي مشروطاً بالقدرة الشرعية بحاجة الى دليل في مقام الاثبات كما اذا اخذ في لسانه عنوان الاستطاعة أو القدرة، فانه حينئذ يدل على ان الحكم المجعول فيه مشروط بالقدرة الشرعية او اذا اخذ في لسانه عنوان عدم الاشتغال بضده الواجب أو عنوان المخالف للكتاب أو السنة وإلا فالدليل في نفسه ظاهر في انه مشروط بالقدرة العقلية.

وحيث أن موضوع وجوب الوضوء في الآية المباركة غير مقيد بعنوان الاستطاعة والقدرة ولا بعنوان عدم الاشتغال بضده الواجب ولا بعنوان المخالف للكتاب أو السنة، فيكون دليلاً كالاية المباركة ظاهر في ان المراد من الوجدان التمكن العرفي التكويني، لان كل دليل اذا لم يؤخذ في لسانه شيء من العناوين المذكورة ظاهر في انه مشروط بالقدرة العقلية.

الإشكال الثالث: لو سلمنا ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية، بدعوى ان المراد من الوجدان في الآية المباركة القدرة الشرعية، ولكن من الواضح ان المراد منه القدرة الشرعية بالمعنى الثالث وهو القدرة التكويني في مقابل العجز التكويني الاعم من الاختياري والاضطراري أو بالمعنى الثاني وهو عدم الاشتغال

بضد واجب وليس المراد منه القدرة الشرعية بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوي،
لوضوح انه لا يمكن حمل الوجدان على هذا المعنى، ضرورة ان المتفاهم منه عرفاً
عند الاطلاق التمكن العرفي ولا يمكن ان يراد منه عرفاً عدم المانع المولوي الا
بقريئة خارجية تدل على ذلك.

وعلى هذا، فاذا كان وجوب الموضوع مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى
الثالث أو الثاني فيصالح ان يزاحم وجوب واجب آخر سواء اكان مشروطاً بالقدرة
العقلية ام كان مشروطاً بالقدرة الشرعية باحد هذين المعنيين، وحينئذٍ فلا مانع من
الالتزام بالترتب فان كانا متساويين فالترتب من كلا الطرفين، وان كان احدهما اهم
من الآخر فالترتب من جانب واحد وهو جانب المهم، وما ذكره رحمته من عدم إمكان
الترتب بين وجوب الموضوع المشروط بالقدرة الشرعية ووجوب واجب آخر
المشروط بالقدرة العقلية مبني على أن يكون المراد من القدرة الشرعية عدم المانع
المولوي، ولكن قد مرّ انه لا يمكن ان يراد من الوجدان في الاية المباركة هذا المعنى
بل المراد منه القدرة العرفية الاعم من القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني
الاضطراري والقدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاختياري.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته من ان وجوب الموضوع مشروط
بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي فلا يمكن المساعدة عليه بل لا يرجع الى
معنى محصل، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنه رحمته قد بنى على ذلك بطلان الموضوع اذا توضعاً والحال
هذه ولا يمكن تصحيحه إلا بالترتب وهو لا يجري في المقام فمن أجل ذلك أختار
بطلانه فيه، وان شئت قلت ان ذلك مبني على ما ذكره رحمته من ان وجوب الموضوع
مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، فاذا كان مشروطاً بها كذلك فلا

يصلح ان يزاحم اي واجب آخر، فان وجوبه حيثئذٍ مشروط بعدم ثبوت وجوب واجب آخر ومع ثبوت وجوبه فلا وجوب له، باعتبار أن وجوبه مشروط بعدم وجوبه ومع وجوبه ينتفي وجوبه بانتفاء موضوعه فاذاً لا يمكن تصحيح الوضوء لا بالحكم ولا بالملاك هذا.

وقد تقدم خطأ هذا المبنى أما أولاً: فقد مر أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة العرفية الأعم من القدرة الشرعية بالمعنى الثالث والقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وعلى هذا فلا مانع من الإلتزام بالترتب والحكم بصحة الوضوء من جهة الأمر الترتبي، نعم بناء على ما ذكره عليه السلام من أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي لا يمكن الحكم بصحة الوضوء من جهة الأمر الترتبي لعدم امكان تصور الترتب في هذا الفرض، لان معنى الترتب فعلية كلا الأمرين معاً مترتباً وهي غير متصورة في المقام لاستحالة إجتماع الأمر بالوضوء مع الأمر بالواجب الآخر، لفرض ان الأمر بالوضوء مشروط بعدم ثبوت الامر بالواجب الآخر ومع ثبوته ينتفي الأمر به بانتفاء موضوعه.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الوضوء مشروط بعدم المانع المولوي فمع ذلك لا مانع من الحكم بصحة الوضوء لا من جهة الأمر الترتبي بل من جهة الأمر الاستجابي المتعلق بالوضوء ويكفي في صحته ثبوت هذا الأمر به، باعتبار انه امر نفسي تعبدي مقرب ومشروط بالقدر العقلية، واذا زاحمه واجب فلا مانع من الإلتزام بالترتب بان يكون ثبوت الامر الاستجابي به مترتباً على عدم الاشتغال بالواجب وتركه عصياناً.

وثالثاً: ان ما ذكره عليه السلام من تخصيص بطلان الوضوء بما اذا كان مزاحماً للواجب الالهم المشروط بالقدرة العقلية لاوجه له، فان وجوب الوضوء اذا كان مشروطاً

بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، فلا يصلح ان يزاحم اي واجب آخر سواء أكان مشروطاً بالقدرة العقلية ام كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث أو الثاني ولا يمكن الترتب في هذا الفرض في تمام هذه الحالات، ولهذا لا يمكن اثبات الأمر به ولو ترتباً فلذلك يحكم بطلانه.

فالتنتيجة، انه لا وجه لتخصيص بطلانه بما عرفت بل يحكم بطلانه في هذا الفرض على جميع الاحتمالات والصور. واما اذا كان مراده من القدرة الشرعية التي هي شرط لوجوب الوضوء القدرة الشرعية بالمعنى الثالث أو الثاني.

فيرد عليه، انه على هذا لامانع من القول بالترتب والحكم بصحة الوضوء بملاك الأمر الترتبي باعتبار أن وجوب الوضوء على هذا يصلح ان يزاحم واجباً آخر سواء أكان أهم ام المساوي.

وحيث أنه ﷺ لا يحكم بالترتب في المقام وقد حكم بطلان الوضوء فيه، فهذا قرينة على ان الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوي.

الفرع الثاني: ما اذا توقف الوضوء على التصرف في مال الغير بدون اذاه، كما اذا كان هناك ماء مباح في اناء مغصوب فتارة يكون الماء منحصراً به ولا يوجد هناك ماء آخر واخرى لا يكون منحصراً به.

وعلى كلا التقديرين فمرة يتوضأ المكلف به ارتماسياً واخرى ترتيباً.

أما على الاول، فان قلنا بان الوضوء بنفسه تصرف في الاناء المغصوب ومصداق للحرام فتدخل المسألة في مسألة إجتماع الامر والنهي في شي واحد لان المجموع في المقام واحد وجوداً وماهية، فاذاً تقع المعارضة بين دليل حرمة التصرف في مال الغير بدون اذاه وبين وجوب الوضوء، اي وجوب الصلاة مع الطهارة المائية

فانه في الحقيقة طرف المعارضة دون وجوب الوضوء بنفسه لان وجوبه غيري فلا يصلح ان يكون طرفاً للمعارضة.

وإن قلنا، بأن الوضوء ليس بنفسه تصرفاً في الإناء بل هو يستلزم التصرف فيه باعتبار أن حقيقة الوضوء هي وصول الماء الى البشرة وهو ليس مصداقاً للتصرف بل التصرف فيه مقدمة له، فان المكلف إذا دخل يده في الإناء فهذا الدخول تصرف في الإناء ومصداق للحرام ولكنه مقدمة لوصول الماء الى البشرة، فاذاً تقع المزاخمة بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها، وحينئذٍ فان كانت هناك مندوحة فلا إشكال في صحة الوضوء، باعتبار ان المأمور به طبيعي الوضوء وهو ينطبق عليه، نعم بناء على ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله^(١) من أن الواجب حصة خاصة من الوضوء وهي الحصة المقيدة بغير الفرد المزاحم على أساس ما يراه رحمته الله من إن إعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعي وهو يقتضي كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً، وحيث أن الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً فلا محالة يكون مقيداً بعدمه.

وأما الحكم بصحته فانما هو من جهة الترتب لا من جهة الانطباق، وأما اذا لم تكن هناك مندوحة، فحينئذٍ وإن كان الأمر بطبيعي الوضوء غير موجود إلا أنه مع ذلك لا مانع من الحكم بصحة الوضوء بناء على القول بإمكان الترتب كما هو الصحيح خلافاً للمحقق النائيني رحمته الله، حيث أنه بنى على بطلان الوضوء في هذه الصورة وعدم امكان تصحيحه بالترتب، ولكن تقدم ان ما بنى عليه رحمته الله مبني على

(١) اجود التقريرات ج ١، ص ١١٧.

شرطية القدرة الشرعية في وجوب الوضوء بمعنى عدم المانع المولوي وقد مر آنفاً انه لا أساس له.

وأما اذا توضع به ترتيباً، فلا إشكال في صحة الوضوء اذا كانت هناك مندوحة، لان الأمر بالوضوء بنحو صرف الوجود موجود والمكلف متمكن من الوضوء بالماء الآخر من دون أن يستلزم اي تصرف في مال الغير، اذ المفروض ان الواجب طبيعي الوضوء الجامع بين الفرد المزاحم والفرد غير المزاحم.

وحينئذٍ فلا تزاحم بين الواجب الموسع والحرام، لان ما هو مزاحم للحرام فرد من الوضوء (الوضوء من الإناء بالاغتراف وتدرجاً) وهو لا يكون واجبا وما هو واجب وهو طبيعي الوضوء فلا يكون مزاحماً، لتمكن المكلف من الإتيان بالواجب وترك الحرام معاً ولهذا فلا تزاحم بينهما.

وعلى هذا، فاذا توضع المكلف من الإناء ترتيباً بداعي الأمر المتعلق بطبيعي الوضوء، صح على القاعدة أي من باب إنطباق المأمور به على الفرد المأتي به في الخارج ولا تتوقف صحته على القول بإمكان الترتب.

وأما اذا كان الواجب حصة خاصة من الوضوء في المقام وهي الحصة المقيدة بغير الفرد المزاحم للحرام كما ذهب اليه المحقق النائيني رحمته، فعندئذٍ وان لم يمكن الحكم بصحته من باب الانطباق إلا انه لا مانع من الحكم بها من باب الترتب لان ملاك الوضوء في هذا الفرض وهو فرض وجود المندوحة تام، فاذاً لا مانع من ثبوت الأمر بالفرد المزاحم مشروطا بعصيان النهي وإرتكاب الحرام.

وأما اذا لم تكن هناك مندوحة في البين، بمعنى ان الماء يكون منحصراً بالماء الموجود في الإناء المغصوب، ففي مثل ذلك اذا قام المكلف بتفريغ الماء من الإناء

المغضوب الى الاناء المباح فلا شبهة في ان وظيفته بعد التفرغ وارتكاب الحرام الوضوء.

وأما اذا لم يتم بذلك وتوضاً من الاناء المغضوب تدريجياً بأن يأخذ منه كفاً من الماء فيغسل به وجهه ثم يأخذ منه كفاً ثانياً فيغسل به يده اليمنى ثم يأخذ منه كفاً ثالثاً فيغسل به يده اليسرى ثم يمسح رأسه ورجليه فهل هذا الوضوء صحيح أو لا؟
فيه قولان: فذهب المحقق النائيني رحمته الله الى القول الثاني معللاً بأن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية.

وفي مقابل ذلك ذهب السيد الاستاذ رحمته الله الى انه صحيح وقد أفاد في وجه ذلك ما يكون مرجعه الى عدة نقاط:

الأولى: إن صحة الوضوء في المقام مبنية على القول بجواز الشرط المتأخر بل ذكر رحمته الله أنه لا بد من الإلتزام به في الواجبات المركبة من الاجزاء الطولية التدريجية.
الثانية: الإلتزام بالترتب.

الثالثة: ان القدرة شرط عقلي في ظرف الامتثال والعمل وإن كان الامتثال بنحو التدريج والطولية هذا.

ولنا تعليق على النقطة الأولى والثالثة:

أما النقطة الاولى: فقد ذكرنا في بحث الواجب المشروط في مسألة مقدمة الواجب موسعاً إن الشرط المتأخر مستحيل.

وملخص ما ذكرناه هناك: أن شروط التكليف كالبلوغ والعقل والإستطاعة والوقت مما شاكل ذلك شروط الحكم في مرحلة الجعل والإعتبار والملاك في مرحلة

المبادئ، وفعلية الحكم إنما هي بفعلية شروطه في الخارج ونقصد بفعلية الحكم فعلية فاعليته فيه، لان فعلية نفس الحكم في الخارج مستحيلة والا لكان الحكم موجوداً خارجياً لا إعتبارياً وهذا خلف فرض انه امر اعتباري لا وجود له إلا في عالم الاعتبار والذهن.

وعلى هذا، فهذه الشروط شروط للحكم بوجوده اللحظي الاعتباري ولا يعقل أن يكون له وجود عيني في الخارج، نعم ان الموجود في الخارج هو فعلية فاعليته وداعويته بفعلية موضوعه فيه، وهذه المرتبة ليست من مراتب الحكم، ولهذا قلنا ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والإعتبار، والحكم يوجد في هذه المرتبة فحسب بوجود اعتباري وليس له وجود آخر غيره، وفعليته انما هي بفعلية الجعل فقط، وأما ما هو موجود في الخارج فعلية فاعليته وهي امر تكويني وليست من مراتب الحكم في شئ.

والخلاصة: ان الوجوب المتعلق بالصلاة وجوب واحد والصلاة واجبة واحدة، غاية الامر أنها مركبة من الاجزاء الطولية التدريجية والوجوب المتعلق بالصلاة حيث انه وجوب واحد فله فاعلية واحدة، لان فاعليته لكل جزء من الصلاة نفس فاعليته للكل، ضرورة ان فاعليته لجميع أجزاء الصلاة من التكبير الى التسليمة عين فاعليته لكل جزء جزء منها لا ان فاعليته لكل جزء منها فاعلية مستقلة، والا لزم ان يكون كل جزء منها واجب مستقل وهذا خلف فرض انه جزء الواجب.

وإن شئت قلت، ان فاعليته لكل جزء منها حصة من فاعليته للكل ويستحيل ان توجد فاعليته للجزء بدون وجود فاعليته للكل لفرض انها الجزء المقوم للمركب ولا يعقل ان يوجد المركب بدون وجوده والا لزم خلف فرض أنه الجزء المقوم له.

وعلى هذا، ففاعلية وجوب الصلاة فاعلية واحدة ولكنها توجد تدريجاً بتدرجية أجزائها، فكل جزء منها مقارن لجزء الصلاة وتماها مقارن لتمام الصلاة، مثلاً فاعلية وجوب التكبيرة مشروطة بالقدرة عليها لاستقلة بل في ضمن فاعلية وجوب الصلاة من التكبيرة الى التسليمة مشروطة بالقدرة بنحو الشرط المقارن. وأما جزئية التكبيرة فهي وان كانت مشروطة بالقدرة لكن لا مطلقاً ومستقلة والا لزم كونها واجبة مستقلة، وهذا خلف فرض انها جزء الصلاة الواجبة بل هي مع ارتباطها ثبوتاً وسقوطاً بالقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم، باعتبار ان التكبيرة باطلاقها ليست جزء الصلاة بل حصة خاصة منها وهي الحصة المرتبطة بالقراءة المرتبطة بالركوع والسجود والتشهد والتسليم وهذه الحصة المرتبطة مشروطة بالقدرة.

ومن الواضح، ان مشروطة هذه الحصة بالقدرة بنفس مشروطة الصلاة بها، لوضوح ان مشروطة الصلاة من التكبيرة الى التسليم بالقدرة عين مشروطة اجزائها بها لانها نفس الاجزاء بالاسر.

فما ذكره ﷺ من ان القول بالشرط المتأخر في الواجبات المركبة من الاجزاء الطولية التدريجية في وجودها كالصلاة ونحوها ضروري ولا مناص من الالتزام به لايمكن المساعدة عليه، لان وجوب الجزء كوجوب التكبيرة للصلاة جزء تحليلي لوجوب الكل ولا وجود له إلا بوجوده ولا شرط له إلا بشرطه، وعلى هذا فوجوب التكبيرة مشروط بنفس شرط وجوب الكل وهو القدرة عليه.

ومن الواضح، ان وجوب الكل المستقل مشروط بها بنحو الشرط المقارن فاذاً لاحالة يكون وجوب التكبيرة مشروطاً بها كذلك، لان وجوبها المربوط ذاتاً بوجوب القراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم هو وجوب الكل ولايمكن القول بان

وجوب التكبيرة مشروط بالقدره على التشهد والتسليم بنحو الشرط المتأخر،
والتشهد أو التسليم مشروط بالقدره عليه بنحو الشرط المقارن، ضرورة أن لازم
ذلك ان يكون وجوب الاجزاء وجوباً مستقلاً لاضمنيا وهذا خلف.

ولازم ذلك أيضاً أن يكون وجوب الكل المستقل مشروطاً بالقدره بنحو
الشرط المقارن ووجوب الجزء مشروطاً بها بنحو الشرط المتأخر مع ان وجوب الجزء
مشروط بنفس شرط وجوب الكل ولا يعقل الاختلاف بينهما حتى في حالات
الشرط من المقارن والمتقدم والمتأخر، باعتبار ان وجوب الاجزاء بالأسر هو وجوب
الكل وليس وجوب الاجزاء في مقابل وجوب الكل، بدهاه انه لا وجود له لوجوب
الجزء إلا بوجود وجوب الكل ولا يعقل ان يكون للتكبيرة وجوب إلا بوجوب
الكل لانه جزؤه فلا يعقل وجوداً لجزء بدون وجود الكل.

وإن شئت قلت، ان فاعلية وجوب الصلاة ككل فاعلية واحدة مستقلة
وفاعليته لكل جزء منها انما هي في ضمن فاعليته للكل لامستقلة، وإلا لزم ان يكون
كل جزء منها واجبا مستقلاً وهذا خلف، مثلاً فاعليته للتكبيرة في ضمن فاعليته
للكل اي تمام الاجزاء بالامر ولا يعقل ان تكون فاعليته مشروطة بفاعليته للتشهد أو
التسليمه بل كلتاهما في ضمن فاعليته للكل، فاذا كانت فاعليته للكل موجودة
بوجودها التدريجي ففاعلية الاجزاء موجودة في ضمنها بل هي نفسها، ضرورة انه
ليست هناك فاعليتان فاعليته للكل وفاعليته للاجزاء فان الاولى عين الثانية والثانية
نفس الأولى، ولا فرق بينهما واقعا وروحاً إلا في صيغة التعبير، فاذاً لا معنى للقول
بان فاعليته للجزء السابق مشروطة بفاعليته للجزء اللاحق بنحو الشرط المتأخر، اذ
لازم ذلك ان تكون فاعليته لكل جزء فاعلية مستقلة وهذا خلف فرض انه لا وجود
لها إلا بوجودها للكل.

وعلى هذا: فما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان القدرة على الجزء الأول كالتكبير مثلاً مشروطة بالقدرة على الجزء الأخير كالتسليم بنحو الشرط المتأخر بل القدرة على كل جزء سابق مشروط بالقدرة على الجزء بنحو الشرط المتأخر غير تام، لان القدرة على الجزء انما هي بالقدرة على الكل لا مستقلة وإلا لزم أن يكون الجزء واجباً مستقلاً وهذا خلف، فالتكبير مشروطة بالقدرة في ضمن مشروطة الكل بها لا مستقلة.

ومن الواضح، ان مشروطة الصلاة ككل بالقدرة تكون بنحو الشرط المقارن، لان الصلاة المركبة من الاجزاء الطولية التدريجية وجوداً مشروطة بالقدرة عليها كذلك، فاذا كان المكلف قادراً على الصلاة من البداية الى النهاية واقعا تحقق شرط وجوبها كذلك، فاذا تحقق شرط وجوب الكل في الواقع تحقق شروط الاجزاء كافة في هذا الآن وفي عرض واحد، فاذا فرضنا ان المكلف لا يقدر على تمام الصلاة لم يتحقق لا شرط وجوب الكل ولا شرط وجوب الاجزاء، ضرورة ان شرط وجوب الكل لا يتحقق إلا بالقدرة على الكل في الواقع، فاذا تحققت القدرة على الكل واقعا تحققت شروط الاجزاء كافة في هذا الآن بلا تقدم وتأخر وفي عرض واحد، مثلاً شرطية وجوب التكبير بالقدرة وشرطية وجوب التسليم بها في آن واحد وهو أن تحقق القدرة على الكل.

وعلى هذا، فلا معنى للقول بأن وجوب التكبير مشروط بالقدرة على التسليم مثلاً بنحو الشرط المتأخر ومشروط بالقدرة عليها بنحو الشرط المقارن، ضرورة ان كلا منها مشروط بحصة من القدرة على الكل التي لا توجد إلا بوجودها كلاً.

وإن شئت قلت، إن فعلية فاعلية وجوب الصلاة مثلا إنما هي بفعلية موضوعه في الخارج بتمام قيوده وشروطه كالبلوغ والعقل والقدرة والوقت وما شاكل ذلك.

وأما الوجوب فلا يمكن ان يوجد في الخارج وإلا لكان أمراً خارجياً وهذا خلف فرض أنه امر اعتباري والذي يوجد فيه بوجود موضوعه هو فاعليته ومحركيته نحو الإتيان بها في الخارج.

ومن الواضح إن فاعلية وجوب الصلاة توجد في آن واحد لها من البداية الى النهاية وهو آن وجود موضوعه في الخارج، غاية الامر وجودها في الخارج تدريجي بتدرجية اجزاء الصلاة وتنحل فاعليته بانحلال أجزائها فثبت لكل جزء من اجزائها حصة من الفاعلية.

وعلى ضوء هذا البيان، فلا يعقل ان تكون فاعلية وجوب التكبيرة الضمني التحليلي مشروطة بالقدرة على التسليمه مثلا بنحو الشرط المتأخر دون فاعلية وجوب الصلاة ككل مع أنها حصة من فاعليته وجزؤها، فاذا لم تكن فاعلية الكل مشروطة بشيء فكيف يعقل ان تكون فاعلية الجزء مشروطة به مع انها جزؤها المعلوم المقوم ومشروطيتها بشيء إنما هي بمشروطيتها به لامستقلة وإلا لزم الخلف. ومن الطبيعي، ان مشروطة كل جزء بالقدرة انها هي في ضمن مشروطة الكل بها.

فما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام: من أن وجوب التكبيرة مشروط بالقدرة عليها بنحو الشرط المقارن وبالقدرة على الجزء الأخير بنحو الشرط المتأخر، ولهذا قال عليه السلام ان الالتزام بالشرط المتأخر في الواجبات المركبة من الاجزاء الطولية أمر لامناص عنه لا يمكن المساعدة عليه، ضرورة ان وجوب التكبيرة جزء تحليلي لوجوب الصلاة

فلا يعقل ان يكون وجوب الجزء الأول من الصلاة مشروطاً بالقدرة على الجزء الأخير منها بنحو الشرط المتأخر، بداهة ان وجوب الاجزاء بالأسر نفس وجوب الصلاة لانها نفس الاجزاء بالاسر والمفروض أن وجوبها مشروط بالقدرة عليها ككل أي من البداية الى النهاية بنحو الشرط المقارن.

وعلى هذا، فالوجوب الضمني لكل جزء منها منضمماً الى الوجوب الضمني للجزء الآخر وهكذا الى الوجوب الضمني للجزء الاخير مشروط بالقدرة على الكل وهو نفس وجوب الصلاة فاذاً يكون الشرط مقارنا لا متأخراً.

هذا إضافة الى ما تقدم من أنه لا واقع موضوعي للوجوب الضمني، لان الوجوب أمر إعتباري بسيط فلا يتصور إنحلاله الى اعتبارات ضمنية في عالم الاعتبار، بداهة ان المولى إعتبر وجوباً واحداً للصلاة لا أنه اعتبر وجوبات متعددة ضمنية بعدد أجزائها.

وأما في عالم الخارج فلا وجود له، نعم لو كان الوجوب موجوداً في الخارج ومتعلقاً بالصلاة فيه كان قابلاً للانحلال بانحلال أجزائها ولكن المفروض انه أمر إعتباري فلا يعقل وجوده في الخارج، نعم يوجد أثره فيه بوجود موضوعه وهو فاعليته ومحركيته وهي تنحل بانحلال أجزاء الصلاة فتثبت لكل جزء من اجزاءها حصة من فاعليته للكل وهي الفاعلية الضمنية وتأثيرها للجزء انما هو في ضمن تأثير فاعليته للكل لا مستقلاً وإلا لزم الخلف، والمفروض ان فاعليته للكل مشروطة بالقدرة على الكل بنحو الشرط المقارن ولا يعقل ان يكون من الشرط المتأخر.

ومن المعلوم، ان اشتراط فاعليته للتكبير بالقدرة ليس بنحو الإستقلال بل هو في ضمن اشتراط فاعليته للكل بها، باعتبار ان فاعليته للتكبير إنما هي بفاعليته للكل لا مستقلة، لوضوح أن فاعليته للتكبير منضمة الى فاعليته للقراءة والركوع

والسجود والتشهد والتسليم مشروطة بالقدرة لا كل واحدة منها على حدة وهذه الفاعليات الضمنية نفس فاعليته للكل لانها تنحل اليها.

فاذا ما ذكره ﷺ من إن فاعليته للتكبير مشروطة بالقدرة عليها بنحو الشرط المقارن ومشروطة بالقدرة على التشهد أو التسليم مثلاً بنحو الشرط المتأخر لا يرجع الى معنى صحيح، ضرورة ان فعلية فاعليته للتكبير منضمة الى فعلية فاعليته لسائر الاجزاء جميعاً مشروطة بالقدرة بنحو الشرط المقارن وهي عين فعلية فاعليته للكل.

ومن الواضح، إن اشتراط فعلية فاعليته للكل بالقدرة يكون بنحو التدرج، فاذا كان المكلف قادراً في الواقع على الصلاة من البداية الى النهاية فقد تحقق شرط فعلية فاعليته لها كذلك، فاذا تحقق شرط فعليتها فصارت فاعليته لها فعلية من التكبير الى التسليم بنحو الشرط المقارن ولا يعقل كون القدرة حينئذٍ من الشرط المتأخر، لوضوح ان القدرة على الصلاة اذا تحقق صارت فاعلية وجوبها فعلية بفعلية القدرة ومقارنة لها.

والخلاصة: ان فاعليته للجزء إنما هي بفاعليته للكل وفاعليته للكل في آن واحد وهو آن تحقق موضوعه في الخارج بتمام قيوده، فاذا لا موضوع لاشتراط فاعليته للجزء السابق بفاعليته للجزء اللاحق بنحو الشرط المتأخر، لان فاعليته لكل جزء في عرض واحد باعتبار ان فاعليته لكل جزء انما هي بفاعليته للكل وقد تقدم أنها في آن واحد، هذا اذا كان المكلف قادراً على الصلاة بتمام أجزائها الطولية فعلاً وفي الواقع.

واما اذا كانت قدرته تدريجية بان توجد تدريجاً بتدرجية أجزائها، كما اذا فرضنا ان المكلف في الآن الأول قادر على التكبير فاذا كبر تجدد قدرته على القراءة، فاذا قرأ وانتهى من القراءة قدر على الركوع وهكذا الى التسليم، فاذا كان

المكلف قادراً على الصلاة كذلك في الواقع وعلم الله فهو مكلف بها وفاعلية وجوبها فعلية تدريجياً بتدرجية القدرة عليها.

مثلاً اذا فرضنا ان الماء يخرج من الأرض تدريجياً بان يخرج منها بمقدار كف يكفي لغسل الوجه فقط لا اكثر ولكن اذا أخذ هذا الماء وغسل به وجهه خرج منها بمقدار كف لا اكثر، فاذا اخذ هذا الماء وغسل به يده اليمنى خرج منها ايضاً بمقدار كف لا أزيد فيأخذه ويغسل به يده اليسرى ثم يمسح رأسه ورجليه، فاذا كان الامر كذلك في الواقع وعلم الله وعلم المكلف بذلك فوظيفته الوضوء لان فاعلية وجوبه فعلية تدريجياً بفعلية القدرة كذلك وهذه الفاعلية التدرجية مشروطة بالقدرة التدرجية حسب تدرجية أجزاء الواجب بنحو الشرط المقارن، ولا يمكن القول بان فاعلية وجوب غسل الوجه مشروطة بالقدرة على الاجزاء الاخيرة كغسل اليدين ومسح الرأس والرجلين بنحو الشرط المتأخر، لان معنى هذا القول أن وجوب غسل الوجه وجوب مستقل وله فاعلية مستقلة وإلا ففاعليته منضمة الى فاعليته لسائر الاجزاء جميعاً مشروطة بالقدرة على الجميع بنحو الشرط المقارن، ولا يعقل افتراض الشرط المتأخر إلا بافتراض ان فاعليته لكل جزء فاعلية مستقلة وهذا خلف، ضرورة ان فاعليته لكل جزء انها هي بفاعليته لكل.

ومن الواضح، ان فاعليته لكل مشروطة بالقدرة على الكل بنحو الشرط المقارن، والنكته في ذلك ان طولية أجزاء الصلاة انها هي في مرحلة وجودها في الخارج، واما في مرحلة تاثيرها في المبادئ ودخالتها فيها واتصافها بها فلا طولية في البين، فان تأثير الجميع في آن واحد ولا يتصور التقدم والتأخر في هذه المرحلة وفعلية فاعليته لكل بفعلية موضوعه في الخارج بتمام قيوده منها القدرة ولهذا تعلق الوجوب بالصلاة مثلاً بما لها من الاجزاء الطولية في الخارج في عرض واحد وآن

فارد في عالم الاعتبار وفعليته لها بفعلية موضوعه في الخارج كالبلوغ والعقل والقدرة وغيرها في عرض واحد لا ان فعلية فاعليته للجزء الاول متقدمة على فعلية فاعليته للاجزاء اللاحقة، فان التقدم والتأخر انما هو في مرحلة التطبيق والوجود الخارجي لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل والتعلق ولا في مرحلة الفعلية أي فعلية فاعليته بفعلية موضوعه في الخارج وهي في آن واحد، فاذاً كيف يعقل أن تكون فاعلية التكبير متقدمة على فاعليته للتشهد والتسليم، فان معنى ذلك ان فاعليته للتكبير فاعلية مستقلة وهذا كما ترى.

فالتيجة في نهاية المطاف، ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من أنه لا مناص من الالتزام بالشرط المتأخر في المركبات من الاجزاء الطولية كالصلاة ونحوها فلا يمكن المساعدة عليه بل لا يمكن الالتزام بالشرط المتأخر فيها لاستلزامه محذور الخلف.

وأما النقطة الثالثة: فقد تقدم ان القدرة شرط شرعاً كسائر الشروط الشرعية كالبلوغ والعقل ونحوهما، غاية الأمر انها لم تؤخذ في لسان الدليل في مقام الاثبات وانما أخذت في موضوع الحكم لباً وثبوتاً والكاشف عن ذلك العقل، والسبب في ذلك انها لو لم تؤخذ في موضوع الحكم لباً لن تتوقف فعلية فاعلية الحكم على فعلية القدرة في الخارج، لانها لو لم تكن مأخوذة في الموضوع شرعاً فبطبيعة الحال يكون الحكم فعلياً بفعلية موضوعه ووجوده فيه وان لم يكن المكلف قادراً وعندئذ يلزم التكليف بالمحال، ولهذا لامناص من الالتزام بانها شرط شرعاً ومأخوذة في موضوع الحكم من قبل الشارع لا أنها شرط عقلاً في مرحلة الامتثال فقط بدون أن يكون لها دخل في الحكم ولا في الملاك.

التنبه الرابع

هو ما اذا كان التزاحم بين واجبين طوليين أحدهما متقدماً زمنياً والآخر متأخر عنه كذلك، فان كان أحدهما مشروطاً بالقدرة العقلية والآخر مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، فتقع المزاخمة بينهما فلا موجب لتقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية بهذا المعنى بل لا بد من الرجوع الى سائر المرجحات.

وإن كان الآخر مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري والاختياري من الاضطراري فيقدم عليه، ولكن مع ذلك يمكن تصحيحه بالترتب في فرض تقديمه على المشروط بالقدرة العقلية وان كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع أعم من التكويني والتشريعي فانه لا يصلح ان يزاحم اي واجب آخر سواء أكان مشروطاً بالقدرة العقلية أم كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بمعنى عدم الاشتغال بضده الواجب وإن كان كلاهما مشروطاً بالقدرة العقلية وكان الواجب المتأخر أهم من الواجب المتقدم، ففي مثل ذلك هل يمكن تقييد الأمر بالواجب المتقدم مشروطاً بترك الواجب المتأخر في ظرفه أو لا؟

والجواب فيه قولان: فذهب المحقق النائيني رحمته الله (١) الى القول الثاني وقد استدل

على ذلك بوجوه:

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٣١٨.

الوجه الأول: أن تقييد الأمر بالواجب المتقدم بترك الواجب المتأخر في ظرفه يتوقف على القول بإمكان الشرط المتأخر وهو مستحيل، هذا إضافة إلى أن هذا الاشتراط لا يدفع محذور التنافي بين وجوب الواجب المتقدم وجوب حفظ القدرة على الواجب المتأخر، باعتبار أن للمكلف قدرة واحدة فان صرفها في امثال الواجب المتقدم عجز عن امثال الواجب المتأخر، فإذا الامر دائر بين ان يصرفها فيه وبين ان يحفظها في امثال الواجب المتأخر ولا يمكن الجمع بينهما معاً، لان وجوب كلا الواجبين فعلي في زمن الواجب المتقدم وهو يستلزم طلب الجمع بين الضدين هما الاتيان بالواجب المتقدم وحفظ القدرة على الواجب المتأخر وهذا مستحيل هذا.

وقد أورد عليه بعض المحققين^(١) على ما في تقرير بحثه:

أولاً: انه لا مانع من الالتزام بكبرى القول بالشرط المتأخر ولا يكون مستحيلاً على ما حققناه في محله، هذا إضافة إلى اننا لو قلنا باستحالة الشرط المتأخر فيما اذا كان الشرط شرطاً لاتصاف الفعل بالملاك فلا نقول باستحالته في المقام، لان الشرط في المقام شرط للحكم دون الملاك، لان الملاك فعلي باعتبار ان كل من الواجبين مشروط بالقدرة العقلية وهي شرط للحكم بملاك قبح تكليف العاجز دون الملاك لعدم الطريق للعقل إليه ولا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر فيما اذا كان شرطاً للحكم والخطاب دون إتصاف الفعل بالملاك، فإذا لا مانع من أن يكون وجوب الواجب المتقدم مشروطاً بعدم الاتيان بالواجب المتأخر في ظرفه دون إتصافه بالملاك.

أما الأول فحيث ان وجوب الواجب أمر اعتباري فلا مانع من ان يكون مشروطاً بشرط متأخر باعتبار انه لا تأثير ولا تأثير في عالم الاعتبار.
وأما الثاني فحيث انه أمر تكويني فلا يمكن ان يكون مشروطاً بشرط متأخر، لإستحالة تأثير الأمر المتأخر في الامر المتقدم وإلا لزم أحد محذورين أما تأثير المعدوم في الموجود أو إنفكاك المعلول عن العلة والاثر عن المؤثر وكلاهما مستحيل هذا.
وللنظر فيه مجال:

أما أولاً: فلأن الشرط المتأخر في الامور التكوينية مستحيل كما مرّ فلا يمكن ان يكون اتصاف الفعل بالملاك مشروطاً بشرط متأخر وكذلك الحال في فاعلية الحكم ومحركيته في مرحلة الفعلية بفعلية موضوعه في الخارج فانها أمر تكويني فيستحيل أن يكون الأمر المتأخر بوجوده المتأخر مؤثراً فيها وإلا لزم أحد المحذورين المتقدمين.

واما شرط الحكم في مرحلة الجعل بما هو إعتبار فانها هو بوجوده اللحظي لا بوجوده الخارجي، فان وجوده الخارجي شرط لفعلية الحكم اي فعلية فاعليته لا شرط لجعله وإعتباره.

والخلاصة: انه لا يتصور التأخير في شروط الجعل باعتبار انها شروط بوجوداتها اللحظية التصورية والشرط المتأخر انما يتصور في مرحلة الفعلية وهي فعلية فاعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، وقد ذكره رحمته في مبحث مقدمة الواجب انه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر وقد مثل لذلك بامثلة متعددة، ولكن ناقشنا في أصل المبنى وقلنا باستحالة الشرط المتأخر وعلقنا على ما ذكره رحمته من الامثلة والشواهد بشكل موسع.

وثانياً: ان ما ذكره ﷺ من ان عدم الاتيان بالواجب المتأخر في ظرفه حيث انه شرط للحكم والخطاب دون اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ باعتبار ان الملاك مطلق فلا يكون مشروطاً به فلا مانع من كونه شرطاً للحكم بنحو الشرط المتأخر، وما ذكره ﷺ فلا يمكن المساعدة عليه.

لانه ﷺ ان اراد بذلك انه شرط للحكم في مرحلة الجعل، فقد تقدم الآن أن الشرط المتأخر لا يتصور في شروط الحكم في مرحلة الجعل باعتبار انها شروط بوجوداتها اللحاظية التصويرية ولا يتصور فيها الشرط المتأخر.

وان اراد ﷺ بذلك انه شرط لفعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فيرد عليه أنه شرط لفعلية فاعلية الحكم بفعلية موضوعه فيه لا فعلية نفسه، لاستحالة فعليته بفعلية موضوعه فيه وإلا لكان أمراً خارجياً وهذا خلف، والمفروض عن فعلية فاعليته بفعلية موضوعه في الخارج أمر تكويني كاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ.

وعلى هذا فلا يمكن أن تكون معلولة لعلة متأخرة وإلا لزم أحد المحذورين اما تأثير المعدوم في الموجود او انفكاك المعلول عن العلة وكلاهما مستحيل.
أما الاوّل، فهو واضح.

واما الثاني، فلائّه خلاف مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول والاثر والمؤثر والمفروض ان هذا المبدأ من البديهيات الاولية الفطرية.

وعلى الجملة، أن ما ذكره بعض المحققين ﷺ في المقام لا يمكن المساعدة عليه، وأما ما ذكره المحقق النائيني ﷺ من ان هذا التقييد لا يرفع محذور التنافي بين وجوب الواجب المتقدم ووجوب حفظ القدرة على الواجب المتأخر، ومعللاً بان كلا الوجوبين فعلي ومقتضى فعلية كليهما معا في زمان الواجب المتقدم طلب الجمع بين

الضدين هما الواجب المتقدم وحفظ القدرة على الواجب المتأخر وعدم صرفها على الواجب المتقدم، فلا يمكن المساعدة عليه بل هو غريب منه ﷺ، لان وجوب حفظ القدرة سواء أكان عقليا ام كان شرعيا فهو طريقي على كلا التقديرين، وحينئذ فلا يكون محركاً الا بتحريك الواجب المتأخر الأهم وعليه فالواجب الاهم مقارن للواجب المتقدم، لأن الواجب الأهم وإن كان في الواقع هو الواجب المتأخر إلا أنه في الواقع محرك للمكلف الى حفظ القدرة عليه في ظرفه وعدم صرفها في الواجب المتقدم، فاذاً الواجب المتأخر روح حفظ القدرة ولهذا حينئذ تقع المزاخمة بين الواجب المتقدم وحفظ القدرة المقارن له، وعندئذٍ فلا مانع من الالتزام بالترتب بان يكون وجوب الواجب المتقدم مشروطاً بعدم حفظ القدرة.

وأما حفظ القدرة على الواجب المتأخر فحيث انه اهم فهو مطلق، فاذاً لا تنافي بينهما بناء على ما هو الصحيح من امكان القول بالترتب ولا يلزم من فعلية وجوب كلا الواجبين طلب الجمع بين الضدين.
فالنتيجه ان هذا الوجه غير تام.

الوجه الثاني: ان وجوب الواجب المتقدم مشروط بعدم تعقب امثال الواجب المتأخر وعدم تعقب امثاله مقارن له زمنياً.

ولكن استدرك على ذلك بقوله ان هذا الوجه لا يرفع التنافي بين وجوب الواجب المتقدم ووجوب حفظ القدرة على الواجب المتأخر في ظرفه، هذا اضافة الى أنه لا دليل على هذا الوجه وعلى هذا النحو من الاشتراط.

والجواب مامر أنه لا تنافي بينهما، لأن الامر بالواجب المتقدم اذا كان مشروطاً بعدم تعقب امثال الواجب المتأخر، فمعناه أنه مشروط بعدم حفظ القدرة على امثاله فانه لا فرق بين التعبيرين، لان معنى عدم تعقب امثاله في ظرفه هو ترك

حفظ القدرة عليه وصرفها في امتثال الواجب المتقدم، فإذا لا يمكن التفكيك بينهما ولا يمكن القول بأن تقييد أمره بعدم تعقب امتثال الواجب المتأخر في ظرفه لا يرفع محذور التنافي بين وجوب الواجب المتقدم ووجوب حفظ القدرة على الواجب المتأخر، فانه لو فرضنا أنه لا يرفع المحذور بينهما ولكن يمكن دفعه بالالتزام بالترتب بينهما بأن يكون وجوب الواجب المتقدم مشروطاً بترك حفظ القدرة على الواجب المتأخر ومرتّب على ترك حفظهما.

فالتنتيجة ان ما ذكره ﷺ في هذا الوجه ايضاً غريب من أمثاله ﷺ.

الوجه الثالث: ان يكون الأمر بالواجب المتقدم مشروطاً بعصيان الواجب المتأخر وأن الامر به مرتّب على عصيانه.

ثم ذكر ﷺ ان هذا الوجه ايضاً غير تام، لان عصيانه لا يخلو اما بالاتيان بالواجب المتقدم وصرف القدرة في امثاله أو الاتيان بفعل ثالث مضاد لهما، وعلى التقديرين يستحيل هذا الشرط،

أما على الأوّل، فيلزم ان يكون الأمر بالواجب المتقدم مشروطاً بالاتيان به وهو كما ترى لانه من طلب الحاصل.

وأما على الثاني، فيلزم فعلية الأمر بالواجب المتقدم بفعلية شرطه وهو الاتيان بالفعل الثالث المضاد لهما، والمفروض أن الامر بالواجب المتأخر الأهم فعلي، فإذا يلزم فعلية كلا الامرين وهما الامر بالواجب المتقدم والامر بالواجب المتأخر ولازم ذلك طلب الجمع بين الضدين هذا.

ويرد عليه أولاً، بالنقض بسائر موارد التزاحم بين الواجب الأهم والواجب المهم، فان وجوب الواجب المهم اذا كان مشروطاً بترك الواجب الأهم وعصيانه

فبطبيعة الحال ان عصيانه وعدم الاتيان به لا يخلو من ان يكون بصرف القدرة على الاتيان بالواجب المهم أو صرفها على الاتيان بفعل ثالث مضاد لهما. وعلى الأول، يلزم طلب الحاصل.

وعلى الثاني، يلزم طلب الجمع بين الضدين فاذا ما هو جوابه عن ذلك. وثانياً، بالحل ان الشرط هو عدم حفظ القدرة على امتثال الواجب المتأخر في ظرفه وعصيانه، ولازم هذا الشرط اما صرف القدرة على امتثال الواجب المتقدم أو صرفها على الاتيان بفعل ثالث مضاد لهما، فاذاً الشرط ليس هو صرف القدرة على الواجب المتقدم حتى يلزم محذور طلب الحاصل أو صرفها على الاتيان بفعل ثالث مضاد لهما حتى يلزم طلب الجمع بين الضدين بل الشرط في المقام هو عدم حفظ القدرة على امتثال الواجب المتأخر في ظرفه وهو ملازم إما للاتيان بالواجب المتقدم أو الاتيان بفعل ثالث مضاد لهما، غاية الامر ان تحقق هذا الشرط مقارن للشروع في الاتيان بالواجب المتقدم لا انه شرط حتى يلزم محذور طلب الحاصل، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لا مانع من ان يكون الشرط عدم تعقب امتثال الواجب المتأخر في ظرفه الجامع بين الامرين هما الاتيان بالواجب المتقدم والاتيان بفعل ثالث مضاد لهما، فان الشرط هو الجامع لا كل واحد من الفردين بحده الفردي في الخارج.

فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من المحذور فلا اصل له، واما ما ذكره رحمته الله من عدم الدليل على هذا الشرط، فيرد عليه إن الدليل على ذلك هو امكان القول بالترتب من ناحية واستحالة القول بالشرط المتأخر من ناحية أخرى، فان امكان القول بالترتب بضميمة القول باستحالة الشرط المتأخر يدل على ان الامر

بالواجب المتقدم مشروط بالشرط المذكور وهو عدم تعقب امتثال الواجب المتأخر الأهم في ظرفه.

وعلى هذا فلا مانع من هذا الشرط ولا يلزم اي محذور ولا حاجة الى دليل خارجي على وقوعه.

الوجه الرابع: ان الامر بالواجب المتقدم مشروط بالعزم على عصيان الواجب المتأخر في ظرفه، ولكن قال ان هذا ايضا مستحيل، وذلك لان المكلف اذا عزم على عصيان الواجب المتأخر في ظرفه أصبح الأمر بالواجب المتقدم فعليا بفعلية شرطه وهو العزم على العصيان، والمفروض ان الأمر بالواجب المتأخر فعلي مطلقاً باعتبار انه الأهم وفعليته لا تكون مشروطة بشيء، فاذاً يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين وهذا مستحيل.

والجواب: ان ما ذكره عليه السلام من الاستحالة مبني على الخلط بين كون العزم على العصيان شرطاً حدوثاً فقط وبين كونه شرطاً حدوثاً وبقاءً، وما ذكره عليه السلام مبني على الفرض الأول وما يكون شرطاً في المقام هو الفرض الثاني، اما لزوم المحذور في الفرض الاول، فلأن الشرط حيث انه حدوث العزم على العصيان فقط، فاذا حدث العزم تحقق وجوب الواجب المتقدم من جهة تحقق شرطه ولا يحتاج في بقاءه الى بقاء العزم فاذاً كلا الامرين فعلي ومطلق، غاية الأمر ان وجوب الواجب المتأخر مطلق حدوثاً وبقاءً بينما وجوب الواجب المتقدم مطلق بقاءً لحدوثاً وعليه فيلزم طلب الجمع بين الضدين بقاءً.

وأما عدم لزوم المحذور في الفرض الثاني، فلأن وجوب الواجب المتقدم حيث أنه مشروط بعدم تعقب امتثال الواجب المتأخر في ظرفه حدوثاً وبقاءً فلا تنافي

بينه وبين وجوب الواجب المتأخر المطلق بناء على ما هو الصحيح من القول بالترتب، فانه على هذا القول لا مانع من فعلية كلا الأمرين بنحو الترتب.

نعم لا يمكن أن يكون وجوب الواجب المتقدم مشروطاً بعدم الاتيان بالواجب المتأخر في ظرفه إلا على القول بإمكان الشرط المتأخر ولكن تقدم عدم إمكانه.

وأما الدليل على أن الشرط لوجوب الواجب المتقدم هو عدم تعقب امثال الواجب المتأخر في ظرفه لا عدم الاتيان به فيه هو استحالة الشرط المتأخر ولهذا يتعين ان الشرط هو عدم تعقب الامثال،

وان شئت قلت، أن ضم القول بإمكان الترتب الى القول باستحالة الشرط المتأخر يقتضي أن يكون الأمر بالواجب المتقدم مشروطاً بعدم تعقب امثال الواجب المتأخر في ظرفه أو بالعزم على عصيانه في ظرفه أو ماشا كل ذلك، فان هذه الشروط تنتهي في نهاية المطاف الى ترك الواجب المتأخر في ظرفه الذي هو المقصود بالاصالة، وحيث انه لا يمكن ان يكون شرطاً لوجوب الواجب المتقدم مباشرة لانه من الشرط المتأخر فلهذا يجعل مشروطاً بما ينتهي اليه في نهاية المطاف فرارا عن محذور الشرط المتأخر.

والخلاصة: ان هذه الشروط ليست في مقابل ترك الواجب المتأخر الا هم في ظرفه بل هي من متطلباته باعتبار انه اهم من الواجب المتقدم فيقتضي حفظ القدرة و صرفها في امثاله في ظرفه وعدم صرفها في امثال الواجب المتقدم ولهذا فلا فرق بينه وبين هذه الشروط في مقام اللب والواقع، ضرورة ان الشرط في الواقع هو تركه ولكن حيث أنه لا يمكن ان يجعله بعنوانه شرطاً لاستلزامه القول بالشرط المتأخر ولهذا يجعله شرطاً بعنوان آخر ثانوي كعنوان العزم على العصيان وعدم تعقب

الامتثال وعدم حفظ القدرة فانها من العناوين الملازمة له ولا تنفك عنه ولا يحتاج ذلك الى دليل خارجي.

التنبيه الخامس

اذا وقع التزاحم بين الواجب والحرام وكان الواجب اهم من الحرام كما اذا توقف انقاذ نفس محترمة على التصرف في مال الغير، فهل يمكن الترتب في المقام بأن تكون حرمة التصرف في مال الغير مشروطة بترك الواجب.

والجواب أنه غير ممكن، اما على القول بوجود المقدمة مطلقاً كما أختاره المحقق الخراساني رحمته الله فلا يمكن جعل الحرمة لها مشروطة بترك الواجب بعد عدم امكان تخصيص وجوبها بالمقدمة الموصلة، فانه لا يمكن الجمع بين وجوبها مطلقاً وحرمتها المشروطة، وعندئذٍ فلا محالة تقع المعارضه بين دليل حرمة المقدمة ودليل وجوب ذبيها.

ودعوى: ان الحرمة المشروطة المترتبة على ترك الواجب النفسي وهو ذي المقدمة متأخرة عن الوجوب النفسي بمرتبين:
الأولى، أنها متأخرة عن ترك الواجب النفسي من باب تأخر الحكم عن موضوعه.

الثانية، ان ترك الواجب النفسي متأخر عن وجوبه.
فالنتيجة، ان الحرمة متأخرة عن الوجوب الغيري بمرتبين ومع هذا التأخر لا مانع من تعلقها بالمقدمة لعدم اجتماعها مع الوجوب الغيري في رتبة واحدة.

مدفوعة: بأن قياس المساواة في باب الرتب العقلية عقيمة النتيجة ولا أساس لها والنكته في ذلك، أن تقدم شيء على شيء آخر رتبة بحاجة الى ملاك بعد ما كانا متقارنين زماناً ولا يمكن أن يكون جزافاً مثل العلة متقدمة على المعلول رتبة قضاءً لحق العلية، بينما عدم العلة الذي هو في مرتبة العلة لا يكون متقدماً على المعلول رتبة لعدم الملاك له، ولهذا لا نتيجة لقياس المساواة في المقام، لان الحرمة المشروطة بترك الواجب النفسي وإن كانت متأخرة عن تركه قضاءً لحق الشرطية ولكن لا موجب ولا مبرر لتأخرها عن الوجوب النفسي بقياس المساواة لعدم الملاك لتقدمه على الحرمة بعد ما كانا متقارنين زماناً، ومن هنا لا موجب لتأخر الخطاب بالمهم عن الخطاب بالأهم مع انه متأخر رتبة عن ترك الخطاب بالأهم من باب تأخر المشروط عن الشرط.

والخلاصة: ان الحرمة المشروطة المترتبة على ترك الواجب النفسي وإن كانت متأخرة عن تركه من باب تأخر الحكم عن موضوعه والمشروط عن شرطه ولكن لا مبرر لتأخرها عن الوجوب النفسي ولا عن الوجوب الغيري.

إضافة الى ان تعدد الرتبة بعد التقارن الزمني لا يرفع غائلة إستحالة إجتماع الضدين في شيء واحد، لأن الحرمة والوجوب الغيري يجتمعان في شيء واحد وهو ذات المقدمة، فان عنوان المقدمة عنوان تعليلي لا واقع موضوعي له إلا في عالم الذهن والوجوب الغيري حيث انه معلول للوجوب النفسي، فاستحالة اجتماعه مع الحرمة في شيء واحد انما هي باستحالة إجتماع الوجوب النفسي معها فيه.

وأما على القول بأن الواجب حصة خاصة من المقدمة وهي المقدمة الموصلة كما اختاره صاحب الفصول^{عليه السلام}، فهل يمكن جعل الحرمة للمقدمة مشروطة بترك الواجب النفسي الأهم.

والجواب انه لا يمكن، أما جعلها للمقدمة الموصلة وتحريمها فعلا مع وجوب ذمها كذلك فيستلزم التكليف بغير المقدور، لان المكلف غير قادر على الجمع بينهما، فاذا لا محالة يكون توجيه كلا الحكمين اليه فعلا من التكليف بغير المقدور، هذا.

إضافة الى انه يستلزم اجتماع الحرمة والوجوب الغيري في شيء واحد كما تقدم، هذا من ناحية،

ومن ناحية اخرى، أن هذه الحرمة حيث انها مزاحمة للوجوب النفسي الأهم تسقط من جهة المزاحمة بعد ما لا يمكن تقييد حرمتها بعدم الايصال كما سوف نشير اليه.

وأما جعلها للمقدمة غير الموصلة، فلا مانع منه لان حرمتها لا تكون مزاحمة لوجوب ذي المقدمة، لان المكلف قادر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال بأن يأتي بالمقدمة الموصلة للاتيان بذمها وامثاله ويترك المقدمة غير الموصلة، ولهذا تكون حرمتها حرمة مطلقة لانها لا تنافي وجوب ذمها ولا تزاحم حتى تكون مشروطة بعدم الاتيان به على القول بإمكان الترتب.

وإن شئت قلت، أما المقدمة الموصلة فقد تقدم انه لا يمكن جعل الحرمة لها، وأما المقدمة غير الموصلة فلا مانع من جعل الحرمة لها ولا تزاحم بين حرمتها ووجوب الواجب النفسي الأهم حيث ان بإمكان المكلف الجمع بين ترك الحرام وفعل الواجب كما اذا اتى بمقدمة ثم اتى الواجب بعد الاتيان بها فانه في هذه الحالة ترك الحرام واتى بالواجب كما ان بإمكانه عصيان كليهما معاً كما اذا اتى بالمقدمة ولا يأتي بالواجب فإنه في هذه الحالة ارتكب الحرام وترك الواجب،

فالتنتيجة، ان اطلاق الهيئة في دليل الحرمة قد ظل بحاله، أما على القول بعدم وجوب المقدمة مطلقاً فلا يمكن جعل الحرمة للمقدمة الموصلة، لان جعل الحرمة لها فعلا مع وجوب ذي المقدمة يستلزم التكليف بغير المقدور، نعم لا يلزم في هذا الفرض محذور إجتماع الحرمة مع الوجوب الغيري في شيء واحد، هذا إضافة الى ان الواجب حيث انه أهم من الحرام فتسقط حرمة نهائياً باعتبار انها لا تصلح ان تزاحم وجوب الواجب ولا يمكن تقييد حرمة بترك الواجب كما امر، واما المقدمة غير الموصلة فلا مانع من جعل الحرمة لها ولا تزاحم بين حرمتها ووجوب ذي المقدمة ولهذا يكون إطلاق مفاد الهيئة في دليل الحرمة باقياً على حاله.

واما اذا كانت حرمة المقدمة مساوية لوجوب ذبيها فايضاً لا يمكن الترتب، لان حرمة المقدمة غير الموصلة لا تزاحم وجوب ذبيها، إذ بإمكان المكلف الجمع بينهما في مرحلة الامتثال كما اذا ترك المقدمة غير الموصلة واتى بالمقدمة الموصلة التي لا تكون حراماً ثم اتى بالواجب فانه جمع بين ترك الحرام وفعل الواجب ولهذا فلا تزاحم بينهما.

وأما حرمة المقدمة الموصلة، فحيث انها لا يمكن ان تكون مشروطة بعدم الاتيان بالواجب وهو ذو المقدمة وإلا لزم ان يكون الحرام هو المقدمة غير الموصلة، وهذا خلف فرض ان الحرام هو المقدمة الموصلة فلماذا تقع المعارضة بين دليل حرمة المقدمة الموصلة ودليل وجوب ذبيها فلا يمكن جعل كليهما معاً، فاذاً لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض، فان لم يكن هناك مرجح فهو وإلا فيسقطان معاً من جهة المعارضة فالمرجع هو العام الفوقي إن كان وإلا فالاصل العملي.

وكذلك الحال فيما اذا كان الحرام مطلق المقدمة، فعندئذٍ ان أمكن تقييد اطلاق دليل الحرمة بغير المقدمة الموصلة فيرتفع التنافي بين دليل حرمة المقدمة ودليل

وجوب ذيها، لان الحرام حينئذ هو المقدمة غير الموصلة وقد مر انه لا تنافي ولا تزاحم بين حرمتها ووجوب ذي المقدمة اصلاً حيث ان المكلف قادر على امتثال كليهما معاً، وإن لم يمكن تقييد اطلاق دليلها بذلك، فتقع المعارضة بين اطلاق دليل الحرمة واطلاق دليل الوجوب كما تقدم.

واما اذا كانت حرمة المقدمة اهم من وجوب ذيها، فهل يمكن وجوب ذي المقدمة مشروطاً بارتكاب الحرام ومرتباً عليه على القول بالترتب.

والجواب انه لا مانع منه، فان حرمة المقدمة حيث انها اهم من وجوب ذيها فهي مطلقة ولا تكون مقيدة، واما وجوب ذي المقدمة فلا مانع من تقييد اطلاقه بارتكاب الحرام وعصيانه وترتبه عليه، فالمكلف اذا اتى بالمقدمة المحرمة تحقق وجوب ذيها بتحقيق شرطه وهو الاتيان بالمقدمة، واما اذا لم يأت بها فلا وجوب لذيها كما هو الحال في جميع موارد التزاحم بين الالهم والمهم.

بقي هنا شيء و هو ان التزاحم اذا كان بين الواجب والحرام فتارة يكون الواجب أهم من الحرام واخرى يكون مساوياً له، فعلى الأول ان كانا متلازمين فلا يعقل الترتب بينهما واشتراط حرمة الحرام بعصيان الواجب وعدم الاتيان به لان عصيانه مساوق مع ترك الحرمة، باعتبار أن ترك الواجب ملازم لترك الحرام على أساس انهما متلازمان في الوجود، فإذا كان الأمر كذلك فجعل الخطاب التحريمي له اي للحرام مرتباً على عصيان الواجب وتركه يكون لغواً، لان عصيانه ملازم لترك الحرام فلا يعقل حينئذ ان تكون حرمة مشروطة بعصيانه.

وأما اذا كانا متفارقين بأن لا يكون عصيان الواجب وتركه مساوقاً مع ترك الحرام وامتثال حرمة فلا مزاحمة بينهما اذ بإمكان المكلف امتثال كل من الواجب

والحرام معاً بأن يأتي بالواجب، والمفروض ان الاتيان به لا يكون مساوفاً مع ترك الحرام ثم بترك الحرام.

وأما على الثاني، فان كان التلازم بينهما من الطرفين بأن يكون عصيان الواجب يستلزم امثال الحرام، وامثاله يستلزم عصيان الواجب او بالعكس فلا يعقل الترتب بينهما، واما اذا كان التلازم بينهما من طرف واحد وهو ان عصيان الواجب يستلزم امثال الحرام وتركه بينما امثال الحرام لا يستلزم عصيان الواجب فايضاً لا يعقل الترتب، اذ حيثئذٍ فلا تلازم بينهما لان المكلف متمكن من امثال الواجب والحرام معاً فاذاً لا مانع من جعل التحريم مطلقاً.

نعم اذا كان عدم الاتيان بالواجب شرطاً للحرمة في مرحلة الجعل ولا تصاف الحرام بالملاك في مرحلة المبادئ، فحيثئذٍ وان امكن القول بالترتب لان حرمة عندئذٍ مترتبة على عدم الاتيان بالواجب، الا ان هذا ترتب في مرحلة الجعل لا في مرحلة الامثال وهو بحاجة الى دليل ولا دليل في المقام على ذلك، فانه منوط بتقييد مفاد الهيئة باعتبار ان قيد الهيئة قيد للملاك في مرحلة المبادئ وللحكم في مرحلة الجعل.

وقد تقدم ان تقييد اطلاق الهيئة يستلزم تقييد اطلاق المادة ولا يمكن ان يكون الوجوب مقيداً والواجب مطلقاً، وفي المقام لا يمكن ان تكون الحرمة مقيدة بعدم الاتيان بالواجب اي بالحصّة المقيدة بعدم الاتيان به، بمعنى ان هذه الحصّة هي متعلقة للحرمة لا الجامع بينهما وبين الحصّة المقارنة مع الاتيان به، واما الحرام وهو المادة فيكون مطلقاً ويشمل كلتا الحصتين وينطبق على كل واحدة منهما وهذا لا يمكن، ضرورة ان الحصّة المقارنة ليست مصداقاً له ولا ينطبق عليها، والمصداق له انما هو الحصّة المقيدة.

وعلى هذا، فإذا دار الأمر بين تقييد إطلاق الهيئة وتقييد إطلاق المادة فالثاني متعين سواء أكان القيد قيداً للهيئة أم كان قيداً للمادة، والأول مشكوك فيه فلا مانع من التمسك باطلاقها لدفع هذا الشك.

ومن هنا يظهر حال ما إذا كان التزاحم بين الحرامين فإنه إن كان بينهما تلازم من الطرفين بأن يكون امتثال كل منهما يستلزم عصيان الآخر وبالعكس فلا يعقل الترتب، لأن ترتب حرمة كل منهما على ترك الآخر قهري، وحينئذٍ فجعل الخطاب التحريمي له بنحو الترتب لغو وجزاف وإن كان التلازم من أحد الطرفين دون الطرف الآخر كما إذا كان امتثال أحدهما يستلزم عصيان الآخر دون العكس يعني عصيان أحدهما لا يستلزم امتثال الآخر ففي، مثل ذلك لا يعقل الترتب من الطرف الملازم لأنه قهري.

وأما من الطرف الآخر المفارق فلا تزاحم بينه وبين الطرف الآخر لتمكن المكلف من امتثال كليهما معاً ومعه لا موضوع للتزاحم.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن التزاحم الحقيقي لا يتصور بين حرمة المقدمة ووجوب ذمها سواء أكان أهم أم المساوي، وكذا لا تزاحم حقيقة بين الحرام والواجب مع عدم كون الحرام مقدمة له وكذا بين الحرامين. وفي جميع هذه الصور لا يعقل الترتب.

التنبيه السادس

موارد اجتماع الأمر والنهي فإنه على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية تدخل المسألة في كبرى مسألة التعارض، فإنه تقع المعارضة بين إطلاق دليل

النهي واطلاق دليل الأمر في مورد الاجتماع فلا بد حينئذٍ من الرجوع الى قواعد باب المعارضة ومرجحاتها فان كان هناك مرجح لاحدهما فلا بد من الاخذ به وطرح الاخر وإلاّ فيسقط كلا الاطلاقين والمرجع حينئذٍ في مورد الاجتماع العام الفوقي ان كان وإلاّ فالاصل العملي كإصالة البراءة أو الاستصحاب او نحوهما.

وأما على القول بالجواز و تعدد المجمع وجوداً وماهية في مورد الاجتماع، فتدخل المسألة في كبرى مسألة التزام لوقوع التزام حينئذٍ بين الواجب كالصلاة في الارض المغصوبة والحرام وهو التصرف فيها ولا يكون الواجب متحداً مع الحرام لا في تمام اجزائه ولا في بعضها بل يكون ملازماً مع الحرام خارجاً، فاذا صلى في الارض المغصوبة فالصلاة لم تكن متحدة مع الحرام خارجاً ولا تكون مصداقاً للتصرف فيها بل هي ملازمة للتصرف فيها خارجاً دون العكس، بمعنى ان التصرف فيها ليس ملازماً لوجود الواجب في الخارج، وعندئذٍ فلا مانع من الالتزام بالترتب بان يكون وجوب الواجب مترتباً على ارتكاب الحرام بعد ما لا يكون ارتكاب الحرام مساوياً لوجود الواجب في الخارج، هذا اذا كانت الحرمة أهم من الوجوب.

وأما اذا كان وجوب الصلاة أهم من حرمة التصرف فيها، فحينئذٍ اذا اشتغل بالصلاة سقطت حرمة باعتبار انها اهم ولا يمكن الالتزام بالترتب بأن يكون حرمة التصرف مترتبة على عدم الاشتغال بها، لان عدم الاشتغال بها مساوق لارتكاب الحرام ومعه لا يمكن تحريمه لانه لغو.

وأما اذا كانت الحرمة والوجوب متساويتان فلا مانع من الالتزام بالترتب من طرف وجوب الواجب بأن يكون وجوبه مترتباً على ارتكاب الحرام ومشروطاً به بعد عدم كون ارتكاب الحرام مساوقاً لوجود الواجب في الخارج، وأما من طرف

حرمة الحرام فلا يمكن الالتزام بالترتب باعتبار ان ترك الواجب وعدم الاشتغال به لما كان مساوياً لارتكاب الحرام، فلا يمكن أن يكون الخطاب التحريمي المتعلق به مترتباً عليه لانه لغو. وهذا كله على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهية.

وأما على القول بانه يكفي في جواز اجتماع الامر والنهي تعدد العنوان وان كان المعنون واحد ذاتاً ووجوداً، فهل يمكن الالتزام بالترتب على هذا القول.

والجواب، قد يقال كما قيل أنه لا يمكن، بتقريب انه لا يمكن ان يكون وجوب الواجب كالصلاة في مورد الاجتماع مشروطاً بارتكاب الحرام وعصيانه، لان ارتكاب الحرام عندئذ لا يخلو من ان يكون بالحركة الصلواتية فيه أو بالحركة الاخرى المضادة لها كالحركة الاينية أو الكونية كالقيام أو القعود أو النوم أو ماشاكل ذلك وعلى كلا التقديرين فلا يمكن ان يكون الامر بالصلاة مشروطاً بارتكاب الحرام، اما على التقدير الاول فلأن لازم ذلك هو ان الأمر بالحركة الصلواتية مشروط بالاتيان بها وهذا من طلب الحاصل

والخلاصة: ان الامر بالصلاة اذا كان مشروطاً بالغضب باعتبار ان حرمة أهم من وجوبها أو المساوي له، فان كان الغضب يمثل الحركة الصلواتية، فيلزم ان يكون الأمر بها مشروطاً بالاتيان بالحركة الصلواتية التي هي مصداق للغضب وهو من طلب الحاصل.

واما على التقدير الثاني، فحيث ان الغضب على هذا التقدير متمثل في الحركة الاخرى المضادة للصلاة، فيلزم من اشتراط الامر بالصلاة بالغضب طلب الجمع بين الضدين وهو ان الأمر بالصلاة في الارض المغصوبة مشروط بالمشي فيها.

فالتتيجه، أنه لا يمكن الترتب على ضوء القول بانه يكفي في جواز اجتماع الأمر والنهي في المسألة تعدد العنوان وان كان المعنون واحداً وجوداً وماهية هذا.

وللمناقشة فيه مجال وقد تقدم نظيره أنفاً، وحاصل المناقشة هو أن الشرط
طبيعي الغصب الجامع بين الحركة الصلواتية والحركة المضادة لها بنحو صرف
الوجود.

ومن الواضح، ان تقييد الأمر بالصلاة بالجامع بنحو صرف الوجود لا يستلزم
تقييده بكل فرد من أفرادهِ، لوضوح ان هذا التقييد لا يسري الى افرادهِ ومصاديقهِ في
الخارج والا لزم خلف فرض انه مقيد بالجامع بنحو صرف الوجود.

قد يقال كما قيل ان الصلاة على هذا مركبة من جزئين:

أحدهما، ذات الحركة في الارض المغصوبة الجامعة المخلوطة بنحو صرف
الوجود.

وثانيهما، كون هذه الحركة صلاة والجزء الاول بمثابة الجنس والثاني بمثابة
الفصل المقوم له.

وعلى هذا، فلو كان الأمر بالصلاة مشروطاً بالغصب الجامع بنحو صرف
الوجود، كان مردّه الى ان الأمر بالحركة الصلواتية التي هي بمثابة الفصل المقوم
مشروط بذات الحركة في الارض المغصوبة التي هي بمثابة الجنس لها، ونتيجة ذلك
هي ان احد جزئي الصلاة مشروط بتحقق جزئها ولازم ذلك هو ان الامر بالمركب
كالصلاة من الجزئين مشروط بتحقق احد جزئيه ويعود ذلك الى ان الامر بالصلاة
مشروط بتحقق تمام اجزائها في الخارج، لان اجزاء الصلاة ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً
فلا يمكن تحقق أحد أجزائها الا بتحقق تمام اجزائها وإلا لزم خلف فرض كونه
جزئها ضرورة استحالة تحقق الجزء بدون تحقق الكل.

والخلاصة: ان ما هو شرط للامر الاستقلالي فهو شرط للامر الضمني ضمنا
لا مستقلاً وبالعكس، ولا يعقل ان يكون الامر الضمني مشروطاً بشي دون الأمر

الاستقلالي فانه خلف فرض انه امر ضمني لا وجود له إلا في ضمن وجود الامر الاستقلالي.

ومن هنا اذا كان الأمر الضمني بأحد الجزئين للصلاة هما الجنس والفصل مشروطاً بتحقق الجزء الاخر، كان لازمه ان الامر الاستقلالي المتعلق بالمركب مشروط بتحقيقه، لان الامر الضمني لا يمكن ان يكون مشروطاً بشيء الا بكون الامر الاستقلالي مشروطاً به اذ لا وجود له إلا بوجوده.

ومن الواضح ان الأمر بالصلاة المركبة من هذين الجزئين اذا كان مشروطاً بتحقيق جزئها، فمعناه ان الأمر بالصلاة مشروط بتحقيق الصلاة باعتبار ان الجزء لا يتحقق الا بتحقيق الكل هذا.

والجواب أولاً: ان الصلاة ليست مركبة من الجنس وهو ذات الحركة الغصبية والفصل وهو الحركة الصلاتية، ضرورة ان الصلاة مركبة من الاجزاء التي تمثل المقولات المتعددة المتباينة ذاتاً ووجوداً باعتبار ان المقولات أجناس عاليات ليس فوقها جنس ومتباينات بالذات والحقيقة فلا يمكن انطباق مقولة على مقولة أخرى. ومن هنا يكون التركيب بينها اعتبارياً لا حقيقياً لاستحالة اتحاد مقولة مع مقولة أخرى، فإذاً لا يعقل ان تكون الصلاة مركبة من الجنس والفصل المقوم كالانسان، لوضوح ان حقيقة الصلاة هي تلك المقولات المتعددة المتباينة وجوداً وماهية ولا يتصور التركيب الحقيقي بينها ويكون التركيب بينها اعتبارياً وباعتبار المعبر وهو الشارع من جهة اشتراك هذه المقولات في مصلحة ملزمة في الواقع ولهذا امر الشارع بها باسم الصلاة بعناوين خاصة كعنوان الظهر والعصر وهكذا.

والخلاصة: ان الصلاة ليست مركبة حقيقية وهي مركبة اعتبارية، وعلى هذا التقدير ليست نسبة اجزائها اليها كنسبة الجنس والفصل في العموم والخصوص بل

نسبتها اليها نسبة واحدة وفي عرض واحد بل هي نفس تلك الاجزاء بالاسر غاية الامر انها معنونة بعنوان الصلاة وباسماء خاصة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ، ان هذه المقولات التي هي مسماة باسم الصلاة ان كانت في الأرض المغصوبة فيعرض عليها عنوان الغصب أو الحركة الغصبية اذا كانت متحدة مع واقع الغصب لان عنوان الغصب أو عنوان الحركة الغصبية من العناوين الانتزاعية التي لا واقع موضوعي لها إلا في عالم الذهن، واما واقع الحركة الغصبية فهو متحد مع المقولات التي هي اجزاء الصلاة وليس شيئاً زائداً عليها ، وان لم يكن متحداً معها فلا ينطبق عليها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الصلاة في الارض المغصوبة مركبة من الجنس والفصل وهما الحركة الغصبية والحركة الصلاتية فمع ذلك لا يلزم محذور ان الأمر باحد جزئي الصلاة مشروط بتحقق جزئها الاخر، وذلك لان الحركة الغصبية التي هي بمثابة الجنس حيث أنها مندكة في الفصل وموجودة بوجوده لا بوجود مستقل، ضرورة انه لا وجود للجنس في الخارج في مقابل وجود الفصل، وعليه فلا يكون الامر بالحركة الصلاتية التي هي بمثابة الفصل مشروطاً بالحركة الغصبية التي هي بمثابة الجنس بل هو مشروط بطبيعي الحركة الغصبية الجامع بين الحركة الغصبية في ضمن الصلاة والحركة الغصبية في ضمن فعل آخر مضاد للصلاة.

والخلاصة: ان جزء الصلاة حصة خاصة من الحركة الغصبية وهي الحركة الغصبية في ضمن الحركة الصلاتية التي هي مقومة لها وتلك مقومة بها فانها بمثابة الجنس لها ومندكة فيها فلا وجود لها في مقابل وجودها.

ومن الواضح ان الامر بالحركة الصلاتية ليس مشروطاً بتحقيق هذه الحصة التي هي جزء الصلاة لانها مندكة فيها ولا وجود لها إلا وجودها، وما هو شرط للامر بها طبيعي الحركة الغصبية الجامع بنحو صرف الوجود ولا يسري منه الى افراده، فالفرد ليس شرطاً له فاذاً لا يلزم المحذور المذكور.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي انه لا مانع من ان يكون الامر بالصلاة مشروطاً بالغضب وارتكاب الحرام الجامع بنحو صرف الوجود كما اذا قال المولى اذا كنت غاصباً فصل.

التنبيه السابع

يقع الكلام في التزام بين الواجبين الضميين كما اذا فرضنا ان المكلف قادر على الصلاة قائماً في احدى ركعتيها اما الركعة الاولى أو الثانية، فانه إن صلى قائماً في الركعة الاولى عجز عن الصلاة قائماً في الركعة الثانية ويأتي بها جالساً وبالعكس. أو اذا دار الامر بين الصلاة قائماً مع الايماء بديلاً عن الركوع والصلاة جالساً مع الركوع الجلوسي وهكذا، وهل يدخلان في كبرى باب التزام الحقيقي وجريان أحكامه عليهما والرجوع الى مرجحاته أو لا؟

والجواب: إن في المسألة قولين:

فذهب المحقق النائيني^(١) إلى القول الأول، بتقريب انه لا فرق في جريان احكام التزام وتطبيق قواعده بين كون الواجبين مستقلين أو ضميين كالامثلة المتقدمة، فانه لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التزام وتطبيق قواعده عليها.

فالتيجة، انه لا فرق بين الواجبات الاستقلالية والواجبات الضمنية من هذه الناحية.

وفي مقابل ذلك ذهب السيد الاستاذ عليه السلام (١) الى ان التزاحم لا يتصور بين الواجبين الضمنيين، فاذا وقع التنافي بينهما فيدخلان في كبرى مسألة التعارض، والصحيح هو ما افاده السيد الاستاذ عليه السلام. وذلك لعدة جهات:

الجهة الأولى: ما ذكرناه غير مرة من انه لا واقع موضوعي للوجوب الضمني فانه جزء تحليلي للوجوب الاستقلالي، وهذا انما يتصور فيما لو كان الوجوب الاستقلالي متعلقاً بالصلاة مثلاً خارجاً فانه حينئذٍ ينحل وجوبها بانحلال اجزائها فيثبت جزء لكل منها حصة من الوجوب الاستقلالي، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، ضرورة ان الوجوب امر اعتباري لا واقع له في الخارج إلا في عالم الاعتبار والذهن ووجوده في هذا العالم بسيط حيث انه يوجد لـصرف اعتبار المولى ولا يتصور فيه الانحلال، فان الانحلال انما يتصور في الامور الواقعية الخارجية لا في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها إلا في عالم الذهن والاعتبار، ضرورة انه لا يعقل تحليل الاعتبار الصادر من المولى الى اعتبارين أو اعتبارات متعددة ضمنية لانه بسيط فلا يتصور انحلاله إلى اعتبارات متعددة.

وعلى هذا، فالوجوب المتعلق بالصلاة لو كان خارجياً لأنحل بانحلال أجزاء الصلاة فيثبت لكل جزء من اجزائها حصة من الوجوب المسماة بالوجوب الضمني ولكنه ليس بخارجي بل هو اعتباري ولا يوجد الا في عالم الاعتبار والذهن

ويستحيل ان يوجد في عالم الخارج والا كان خارجياً وهذا خلف فرض انه أمر اعتباري.

واما فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فليس معناها وجود الحكم في الخارج بوجود موضوعه فيه لأنه مستحيل كما مر، بل معناها فعلية فاعليته ومحركيته بفعلية موضوعه في الخارج، فاذا صار المكلف مستطيعاً اصبحت فاعلية وجوب الحج فعلية، وكذلك الحال في الصلاة فان فاعلية وجوبها لا تكون فعلية قبل دخول وقتها، وانما صارت فعلية ومحركة بعد دخول وقتها والمفروض ان فاعليته ومحركيته للصلاة أمر تكويني فتتحل بانحلال اجزاء الصلاة فتثبت لكل جزء منها حصة من الفاعلية، فاذاً هناك فاعليات ضمنية متعددة المرتبطة بعضها مع بعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً بعدد اجزائها المرتبطة بعضها مع بعضها الآخر كذلك، إلا ان ارتباط الفاعليات بعضها مع بعضها الآخر ذاتي لانها جميعاً نفس الفاعلية للكل لا أنها غيرها بينما ارتباط اجزاء الصلاة بعضها مع بعضها الآخر عرضي وباعتبار من الشارع لا ذاتي.

ومن هنا تكون فاعلية وجوب الصلاة للتكبيره بنفس فاعليته للصلاة ككل، ضرورة انه لو لم يكن فاعلاً ومحركاً للصلاة يستحيل ان يكون فاعلاً للتكبيره وإلاّ لزم كونها واجبة مستقلة وهو خلف.

وعلى هذا فحيث ان فاعلية وجوب الصلاة ومحركيته للمكلف نحوها مشروطة بالقدرة عليها لاستحالة كونه فاعلاً ومحركاً للعاجز عنها، فاذا لم يكن المكلف قادراً على القيام في الصلاة أو الركوع فيها فلا محالة تسقط فاعليته ومحركيته بالنسبة الى القيام أو الركوع في الصلاة.

ومن الواضح أنه لا يمكن سقوط فاعليته عن الجزء غير المقدور إلا بسقوط فاعليته عن الكل وألاً لزم كون الجزء غير المقدور واجباً مستقلاً وهذا خلف فرض أنه جزء الواجب، فاذا كان جزء الواجب كالصلاة غير مقدور فالواجب غير مقدور، لوضوح ان المكلف اذا لم يكن قادراً على القيام في الصلاة في احدى ركعاتها أو جميعها أو على القراءة أو الركوع وهكذا، فلا يكون قادراً على الصلاة بتمام اجزائها وشروطها، فاذاً لا محالة تسقط فاعلية وجوبها ومحركيته نحو الاتيان بها لاستحالة كونه فاعلاً للعاجز ومحركاً له، فاذا سقطت فاعليته عن الكل فبطبيعة الحال تسقط فاعليته عن الجزء لانها حصة من فاعليته للكل وجزء منها ولا يعقل ان يسقط الكل ويبقى الجزء والا لزم احد محذورين.

الأول: التكليف بغير المقدور.

الثاني: كون الجزء واجباً مستقلاً.

والأول مستحيل والثاني خلف فرض أنه جزء الواجب، فاذاً لا يعقل بقاء التكليف بالكل والا لزم التكليف بغير المقدور.

وأما وجوب الباقي من جديد بعد سقوط الوجوب الأول عن الكل فهو بحاجة الى دليل ولا دليل على ذلك إلا في باب الصلاة باعتبار ما ورد فيها من أنها لا تسقط عن المكلف بحال،

وعلى هذا فنشك في ان الوجوب الجديد المجعول للباقي المتمثل في الأجزاء المقدورة، هل هو مجعول لسائر الاجزاء مع احد الجزئين المتزامين معيناً وبحدده الفردي أو مخيراً وبحدده الجامعي اي الجامع بينهما.

فعلى الأول، تكون فاعليته ومحركيته نحو الاتيان بسائر الاجزاء مع احدهما المعين وبحدده الفردي.

وعلى الثاني، تكون فاعليته ومحركيته نحو الايتان بها مع احدهما غير المعين وبحده الجامعي.

وعلى كلا الفرضين، فالشبهة في المقام حكمية فلا ترتبط بمسألة التزاحم ولا صلة لها بها، فان الحكم في مسألة التزاحم معلوم والشك انما هو في كيفية امثاله والمرجع فيها القواعد العامة العقلية، فاذا كانت الشبهة في المقام حكمية وحينئذ فان كان هناك دليلان احدهما يدل على وجوب الباقي مع احد الجزئين المتزاحمين تعييناً وبحده الفردي والاخر يدل على وجوبه مع احدهما تخييراً وبحده الجامعي فيقع التعارض بينهما، فان كلا منهما يثبت مدلوله بالمطابقة وينفي مدلول الاخر بالالتزام، فاذاً لا بد من الرجوع الى قواعد باب المعارضة ولا تزاحم في البين، وان كان هناك دليل واحد ومدلوله مردد بين الفرض الأول والفرض الثاني فالمرجع الاصل العملي وهو اصالة البراءة عن التعيين فتكون النتيجة التخيير.

الجهة الثانية: ان وقوع التزاحم بين جزئين أو شرطين أو شرط وجزء إنما هو فيما اذا كان مفاد ادلة الاجزاء والشرائط الوجوب الضمني التكليفي، فانه عندئذ لا يمكن ثبوته لكلا الجزئين المتزاحمين معاً وإلا لزم التكليف بغير المقدور لان المكلف غير قادر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، ولهذا تقع المزاخمة بينهما فلا بد حينئذ من الرجوع الى مرجحات باب المزاخمة هذا.

ولكن ادلة الاجزاء والشرائط ظاهرة عرفاً في الارشاد الى الجزئية والشرطية والممانعية وان كان لسانها لسان الامر والنهي، لما ذكرناه غير مرة من ان الامر والنهي الوارد في أجزاء العبادات والمعاملات ظاهر في الارشاد الى الجزئية او الشرطية بينما الامر او النهي عن آخر في نفسه وبنحو الاستقلال ظاهر في الحكم التكليفي المولوي

والحمل على الارشاد بحاجة الى قرينة، وتعلقه بجزء من العبادات او المعاملات او شرطها قرينة على ان مفاده الارشاد.

ومن الواضح ان التزاحم لا يتصور بين الاحكام الارشادية، حيث انه لا مانع من تعلق حكمين ارشاديين بالمتزاحمين مطلقاً فلا يلزم محذور التكليف بغير المقدور، بينما لا يمكن تعلق حكمين تكليفيين بهما كذلك لاستلزامه التكليف بغير المقدور وهو طلب الجمع بين الضدين، والتخلص من ذلك اما بالالتزام بالتقييد اللبي العام او سقوط احد الحكمين بسقوط موضوعه وهو القدرة باعتبار ان للمكلف قدرة واحدة فان صرفها في احدهما عجز عن الاخر وسقط به.

فاذاً مقتضى اطلاقات ادلة الاجزاء والشرايط ثبوت الجزئية والشرطية حتى في حال العجز ايضاً، غاية الامر يسقط التكليف الالزامي المتعلق بالمجموع رأساً، ولو علم من الخارج فرضاً عدم سقوط التكليف المذكور لوقع التعارض بين دليلي الجزئين المتزاحمين او الشرطين كذلك او الشرط والجزء على اساس العلم الاجمالي بانتفاء احد الجزئين او الشرطين وهذا العلم الاجمالي هو منشأ التعارض بينهما.

الجهة الثالثة: انالو سلمنا مفاد ادلة الاجزاء والشرايط هو الوجوب الضمني التكليفي، فاذاً هناك وجوبات ضمنية متعددة بعدد الاجزاء والشرايط مرتبطة ذاتاً بعضها مع بعضها الاخر ثبوتاً وسقوطاً ولا يمكن التفكيك بينها في الثبوت او السقوط

وعلى هذا فاذا سقط الوجوب الضمني لاحد الجزئين المتزاحمين، سقط الوجوب الاستقلالي عن الكل وإلا لزم التكليف بغير مقدور، فاذاً وجوب الباقي بحاجة الى دليل جديد باعتبار ان ادلة الوجوب الاستقلالي الاول المتعلق بالصلاة

بتام اجزائها وشرائطها قد سقطت بسقوط الوجوب المذكور عنها من جهة عجز المكلف عن الاتيان ببعض اجزائها تعييناً او تخييراً.

وعليه فوجوب الباقي لا محالة بحاجة الى دليل جديد، وحينئذ فان كان الدليل الجديد واحداً وكان مفاده مردداً بين وجوب الباقي مع احدا الجزئين المتزامين بحده الفردي تعييناً أو مع أحدهما بحده الجامعي تخييراً فهو مجمل فلا يكون حجة في الفرض الأول ولا في الفرض الثاني، فالمرجع عندئذ الاصول العلمية، وحيث ان الأمر في المسألة يدور بين التعيين والتخير فاصالة البراءة تجري عن التعيين فالنتيجة هي التخير، وفي هذا الفرض لا موضوع للتعارض.

وان كان الدليل الجديد متعدداً فيقع التعارض بينهما والمرجع عندئذ قواعد باب المعارضة، وأما التزام فلا مجال له لا في الوجوبات الضمنية للوجوب الاستقلالي الأول لانها قد سقطت بسقوط الوجوب الاستقلالي عن الكل ولا في باب الوجوبات الضمنية للوجوب الاستقلالي الجديد المتعلق بالباقي.

اما في الأول، فلأنّ الشك في أصل جعل الوجوب الضمني هل هو مجعول لاحدهما المعين أو للجامع بينهما في ضمن جعل الوجوب المستقل للباقي مع احدهما، ومن المعلوم ان هذا ليس من موارد التزام الذي يمثل التنافي بين حكمين في مرحلة الامتثال الناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة مع عدم التنافي بينهما في مرحلة الجعل، هذا اضافة إلى ان المجعول وجوب ضمني واحد مرددٌ بين كونه مجعولاً لاحدهما المعين أو غير المعين ولا يتصور فيه التزام، فان التزام يقتضي الاثنية فلا يتصور في واحد.

واما الثاني، فلأنّ الوجوب الاستقلالي الجديد المجعول للباقي مع احدهما بحده الفردي أو الجامعي وجوب واحد والشك انها هو في كيفية جعله، فان كان

هناك دليلان على كيفية جعله فيقع التعارض بينهما والا فلا تعارض ايضاً، واما التزاحم فلا يتصور في حكم واحد،

والخلاصة: انه لا شك في اصل جعل الوجوب الاستقلالي الجديد للباقي والشك انما هو في كيفية جعله، وحيثُذ فان كان هناك دليلان احدهما يدل على جعله بكيفية والاخر يدل على جعله بكيفية أخرى مضادة للاولى، فيقع التعارض بينهما عندئذٍ ولا موضوع للتزاحم.

الجهة الرابعة: ان الجزئين المتزاحمين او الشرطين المتزاحمين أو الشرط والجزء لا يخلوان من ان يكون كلاهما معاً مؤثراً في ملاك الصلاة مطلقاً حتى في حال عجز المكلف عن تحصيل ملاكها أو مؤثراً في ملاكها مشروطاً بالقدرة عليه أو يكون المؤثر فيه احدهما المعين دون الآخر ، أو الجامع بينهما ولا خامس في البين ولا يتصور التزاحم بينهما في شيء من هذه الفروض، اما في الفرض الاول فلأن الوجوب الاستقلالي الاول المتعلق بالواجب كالصلاة بتمام اجزائها وشرائطها قد سقط من جهة عدم قدرة المكلف على تحصيل ملاكه لعجزه عن الاتيان بالجزأين المتزاحمين الذين لهما دخل في الملاك القائم به، فاذا عجز عن الاتيان بهما معاً عجز عن الاتيان بالواجب المركب من الاجزاء المرتبطة ثبوتاً وسقوطاً منها هذان الجزءان المتزاحمان، فان المكلف اذا عجز عن جزء الصلاة أو شرطها معيناً أو غير معين سقط وجوبها عن الكل ويستحيل بقاءه والا لزم التكليف بغير المقدور.

واما الوجوب الاستقلالي الجديد المتعلق بالباقي مع احد الجزأين المتزاحمين بحده الفردي أو احدهما بحده الجامعي، فان كان هناك دليلان احدهما يدل على جعله للباقي بالكيفية الاولى والاخر يدل على جعله له بالكيفية الثانية، فتقع المعارضة بينهما فلا موضوع للتزاحم، واما التزاحم بين وجوبين ضمنيين فايضاً لا

موضوع له لان المجعول احدهما اما أحدهما المعين او احدهما غير المعين وهو الجامع بينهما.

وأما في الفرض الثاني، فحيث ان المؤثر في الملاك الصلاة المشروطة بالقدرة من بداية اجزائها الى نهايتها، فاذاً لا محالة يكون المؤثر فيه احد الجزأين المتزامين لانه المقدور دون كليهما معاً.

وعلى هذا، فالوجوب الاستقلالي الأول قد سقط بسقوط موضوعه، واما الوجوب الاستقلالي الجديد فانه مجعول للباقي مع احدهما بحده الفردي أو الجامعي، فاذاً لاموضوع للتزاحم لا في الوجوب الاستقلالي ولا في الوجوب الضمني.

وأما في الفرض الثالث، فلأنّ الوجوب الاستقلالي الجديد بعد سقوط الوجوب الاستقلالي الاول بسقوط موضوعه وهو القدرة فقد تعلق بالباقي مع أحد الجزأين المتزامين بحده الفردي المعين، فاذاً لا شك لا في كيفية جعل الوجوب الاستقلالي الجديد ولا في الوجوب الضمني، ولهذا لا موضوع للتعارض ولا للتزاحم.

وأما في الفرض الرابع، فايضاً الامر كذلك، لان الوجوب الاستقلالي الجديد تعلق بالباقي مع احد الجزأين المتزامين بحده الجامعي، فاذاً لا شك لا في كيفية جعل الوجوب الاستقلالي ولا في الوجوب الضمني الجديد، فاذاً لاموضوع للتزاحم ولا للتعارض في المسألة.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا يمكن تطبيق احكام التزاحم على الجزأين المتزامين من الواجب الأرتباطي كالصلاة مثلا او الشرطين المتزامين او الشرط والجزء المتزامين بلحاظ الوجوب الضمني على تقدير تسليم انه مجعول

تبعاً، وذلك لان الوجوبات الضمنية للوجوب الاستقلالي الاول قد سقطت بسقوطه ولا وجود لها، واما الوجوبات الضمنية للوجوب الاستقلالي الجديد المتعلق بباقي الأجزاء مع احد الجزأين المتزاحمين بحده الفردي أو الجامعي فانا نعلم بعدم جعل الوجوب الضمني لكلا الجزأين المتزاحمين حتى يقع التزاحم بينهما في مرحلة الامتثال، لان المجعول بالتبع وجوب ضمني واحد لاحدهما ولهذا لا موضوع للتزاحم.

فاذاً يكون المرجع في هذه المسألة وهي مسألة التزاحم بين الجزأين او الشرطين او الشرط والجزء الاصول والقواعد العامة في الشبهات الحكمية في موارد الشك فيها، وقد يقع التعارض بين الدليلين في كيفية جعل الوجوب الاستقلالي وقد لا يكون هناك تعارض على تفصيل تقدم، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، ان هناك مجموعة من الاشكالات الأخرى على تطبيق احكام التزاحم على الجزأين المتزاحمين أو الشرطين المتزاحمين أو الشرط والجزء.

الإشكال الأول: ان التزاحم انما يتصور فيما اذا كان هناك تكليفان مستقلان ومجعولان في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج بدون اي تنافي بينهما وتضاد في مرحلة الجعل، ولكن قد تقع المزاخمة بينهما في مرحلة الامتثال ، وهذه المزاخمة ناشئة من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، فان لها قدرة واحدة فان صرفها في امتثال احدهما عجز عن امتثال الاخر وبالعكس.

واما اذا كان هناك تكليف واحد مجعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية فلا يتصور فيه التزاحم، ضرورة انه لا يتصور إلا بين تكليفين فعليين وحكمين كذلك ولا فرق بين ان يكون متعلقه مركباً أو بسيطاً.

اما على الثاني فليس هنا وجوبات ضمنية حتى يتصور التزاحم بينهما.
واما على الاول فاذا فرضنا التضاد بين جزأين أو شرطين أو جزء وشرط من هذا الواجب، بان لا يكون المكلف قادراً على الاتيان بكلا الجزأين معاً في مرحلة الامتثال، فانه ان صرف قدرته في الاتيان باحدهما عجز عن الاتيان بالآخر، فاذا عجز المكلف عن الاتيان بكلا الجزأين معاً عجز عن الاتيان بالواجب ككل لانه مركب من الاجزاء الارتباطية بعضها ببعض الآخر ثبوتاً وسقوطاً، فاذا سقط احد اجزائه سقط الكل، ضرورة ان سقوط الجزء لا يمكن الا بسقوط الكل، فالوجوب الضمني المتعلق بالجزء اذا سقط بسقوط موضوعه وهو القدرة سقط وجوب الكل، بداهة ان لا يعقل بقاء وجوب الكل الاستقلالي مع سقوط وجوب الجزء الضمني وإلاّ لزم خلف فرض انه جزء وجوب الكل، فاذاً ليس هنا وجوبان ضمانيان حتى يقع التزاحم بينهما من جهة التضاد بين متعلقيهما.

والخلاصة: ان المكلف اذا لم يقدر إلاّ على أحد الجزأين المتضادين من الصلاة مثلاً دون الجزء الآخر فقط سقط وجوبه الضمني.

ومن الواضح انه لا يمكن سقوط وجوبه الضمني إلاّ بسقوط وجوب الكل وهو وجوب الصلاة الاستقلالي لانه جزؤه ويستحيل سقوط الجزء بدون سقوط الكل، فاذاً ليس هنا وجوب ضمني لا لهذا الجزء ولا لذلك الجزء حتى يتصور التزاحم بينهما.

وإن شئت قلت، انه لا شبهة في ان وجوب الصلاة مثلاً مشروط بالقدرة على جميع اجزائها، وحينئذٍ فاذا وقع التزاحم بين جزأين منها لم يكن جميع اجزائها مقدور للمكلف فيسقط الامر به، فاذاً وجوب سائر الاجزاء بحاجة الى دليل، هذا مضافاً

الى ما تقدم ان الوجوب الضمني التحليلي الشرعي المتعلق بكل جزء من اجزاء الواجب كالصلاة لا واقع موضوعي له.

واما الوجوب الثابت لبقية الأجزاء بدليل آخر كما في باب الصلاة، فهو حيث انه مردد بين ثبوته لبقية الاجزاء مع احد الجزأين المتزامين معيناً أو مع احدهما لا بعينه وهو الجامع بينهما، فالشبهة في المسألة حينئذ تكون حكمية فلا ترتبط بباب التزام المرجع فيها القواعد والاصول العامة فيها، هذا كله بحسب مقام الثبوت. وأما في مقام الإثبات، فان كان لكل من الجزأين المتزامين دليلاً خاصاً وكان له إطلاق فيقع التعارض بين إطلاق كل منهما مع إطلاق الآخر، وان لم يكن له إطلاق او سقط اطلاقه بسبب او آخر، وحينئذ اما على الفرض الأول فان كان هناك مرجح لاحدهما على الآخر فهو، وإلا فيسقطان معاً والمرجع هو إصالة التخيير من جهة الدليل الخارجي الدال على ان الصلاة لا تسقط بحال.

وأما على الفرض الثاني، فلا يمكن التمسك باطلاق شيء من دليلي الجزأين المتزامين اما من جهة انه لا اطلاق لهما أو ان اطلاق كلا الدليلين قد سقط من جهة سقوط وجوب الكل، فاذا سقط وجوب الصلاة سقطت جزئية جميع اجزائها ووجوباتها الضمنية منها الجزء ان المتزامان، وعندئذ فاذا دل دليل آخر على وجوب بقية اجزائها مع الجامع بينهما، وجب عليه الاتيان بالبقية مع احدهما، وحيث ان الشبهة في أحدهما حكمية ويدور امره بين التعيين والتخيير ولا دليل على التعيين فيكون المرجع اصالة البراءة عن التعيين فالنتيجة هي التخيير.

الاشكال الثاني: ان التزام اذا كان بين واجبين ضمنيين، فان كان احدهما اهم من الآخر كان وجوب المهم مقيداً بعدم الاشتغال بالأهم على القول بالترتب، وان كانا متساويين كان وجوب كل منهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر فيكون الترتب من

الجانبيين، وحيث انه لا يعقل ان يكون الوجوب الضمني مشروطاً بشيء بدون ان يكون الوجوب الاستقلالي مشروطاً به وإلاّ لزم كونه وجوباً مستقلاً لا وجوباً ضمناً وجزءاً لوجوب الكل ، وهذا خلف فرض انه لا وجود له إلاّ في ضمن الوجوب الاستقلالي حيث انه جزءه التحليلي ولا يتصور وجوده بدون وجوده، ومن هنا ان كل ما هو شرط للوجوب الاستقلالي فهو شرط للوجوب الضمني ولا يمكن ان يكون الوجوب الضمني مشروطاً بشيء دون الوجوب الاستقلالي.

مثلاً اذا فرضنا وقوع التزاحم بين وجوب فاتحة الكتاب ووجوب الركوع، وحيث إنّ اذا كان وجوب الركوع أهم من وجوب الفاتحة فلا محالة يكون وجوب الفاتحة مشروطاً بعدم الاشتغال بالركوع في ظرفه .

وعلى هذا فنسأل عن الوجوب الضمني لفاتحة الكتاب اذا كان مشروطاً بعدم

الاشتغال بالركوع، فهل وجوب الصلاة الاستقلالي مشروط به أو لا؟

فعلى الأوّل، يلزم كون وجوب الصلاة مشروطاً بعدم الاشتغال بالركوع وهو كما ترى، ضرورة انه يلزم من فرض وجوب الصلاة عدم وجوبها، لان وجوبها المجعول لها في الشريعة المقدسة مطلق ومتعلق بتمام أجزائها وفرض انه مشروط بعدم الاتيان ببعضها، فرض انه لا يكون مطلقاً ومتعلقاً بتمام أجزائها وهذا خلف.

وعلى الثاني، يلزم كون الوجوب الضمني وجوباً مستقلاً لوضوح انه لا وجود للوجوب الضمني إلاّ بوجود الوجوب الاستقلالي ولا يمكن فرض اشتراطه بشيء إلاّ في ضمن اشتراط الوجوب الاستقلالي به بدهاة انه جزء تحليلي له، فاذا كان الوجوب الاستقلالي مشروطاً بشيء فلا محالة يكون بتمام اجزائه مشروطاً به وهذا أمر وجداني.

وإن شئت قلت: ان الجزأين المتزاحمين اذا كان أحدهما اهم من الآخر، فوجوب المهم مشروط بعدم الاتيان بالاهم واذا كانا متساويين كان وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر فيكون الاشتراط من الطرفين. وحيث ان الوجوب الضمني لا يمكن ان يشترط بشيء إلا في ضمن اشتراط الوجوب الاستقلالي به.

وعلى هذا فالوجوب الاستقلالي في الفرض الأول مشروط بعدم الاتيان بالجزء الأهم من الجزأين وفي الفرض الثاني مشروط بعدم الاتيان بكلا الجزأين معاً. وحيث ان اجزاء الصلاة ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، فإذا مردّ اشتراط وجوب الصلاة بعدم الاتيان بالجزء الأهم أو بكلا الجزأين المتزاحمين الى اشتراط وجوبها بعدم الاشتغال بشيء من اجزائها باعتبار ان ترك جزئها مساوق لترك الجميع، فان عدم الاتيان بجزء من المركب هو عدم الاتيان به حيث ان المركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه وهذا امر وجداني غير قابل للنقاش هذا كله بالنسبة الى الأمر الأولي، و أما بالنسبة الى الأمر الجديد، فقد تقدم انه لا تزاحم بين الجزئين المتضادين بالنسبة الى هذا الأمر وإن الشبهة فيه حكمية والمرجع فيها الاصول والقواعد العامة.

الاشكال الثالث: ان التزاحم بين الواجبين المستقلين كالصلاة والازالة، فاذا كانا متساويين كان وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر. وعلى هذا فاذا ترك المكلف كليهما كان وجوب كليهما فعلياً بفعالية شرطه ولكن لا مانع من فعالية وجوب كليهما معاً على القول بالترتب ولا يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدين وانما يلزم الجمع بين طلب الضدين وهذا لا محذور فيه.

واما اذا كان التزاحم بين الواجبين الضمنيين، فان كانا متساويين كان وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر، وعلى هذا فاذا كان المكلف تاركا لهما معا

كان وجوب كليهما فعليا بفعلية شرطه، وحيث ان فعلية وجوبها لا يمكن إلا بفعلية وجوب الكل الاستقلالي، لان فعلية الوجوب الضمني انما هي بفعلية الوجوب الاستقلالي باعتبار انه جزءه التحليلي ولا يعقل فعلية الجزء ووجوده بدون فعلية الكل ووجوده، وحيثئذ فاذا كان الوجوب الاستقلالي المتعلق بالمركب كالصلاة فعليا فلا محالة يقتضي الاتيان بمتعلقه.

ومن الواضح أن الاتيان به لا يمكن إلا مع الاتيان بالجزأين المتضادين، فاذا لو كان الوجوب الاستقلالي فعليا لاقتضى الجمع بين الضدين وهو مستحيل، ولهذا فلا يمكن فرض التزاحم بين الوجوبين الضمنيين هذا.

وللمناقشة في هذا الاشكال مجال، لان فعلية الوجوب الضمني انما هي بفعلية الوجوب الاستقلالي، ضرورة انه لا وجود له إلا بوجوده في عالم الاعتبار والخارج، غاية الأمر في عالم الخارج وجود فاعليته فيه بوجود فاعلية الوجوب الاستقلالي لا بوجوده بنفسه فان وجوده فيه غير معقول وإلا لزم كونه خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف. كما ان إشرطه بشيء لا يمكن إلا في ضمن اشراط الوجوب الاستقلالي به ونتيجة ذلك ان وجوب الصلاة فعلي بفعلية ترك أحد الجزأين المتزاحمين أو ترك كليهما معاً لا مطلقاً.

ومن المعلوم ان فعلية وجوب الصلاة اذا كانت منوطة بفعلية ترك أحد الجزأين أو كليهما، فلا تقتضي طلب الجمع بينهما بل يستحيل ان تطلب ذلك، ضرورة انما تطلب ذلك اذا كانت فعلية وجوبها مطلقاً وغير منوطة بالترك.

فالتنتيجة، ان هذا الاشكال ليس اشكالاً مستقلاً بل هو يرجع الى الاشكال الثاني، لأن مردّ هذا الاشراط الى اشراط وجوب الصلاة بعدم الاتيان باجزائها كافة، لأن وجوبها اذا كان مشروطاً بترك أحد اجزائها كان مرجعه الى اشراط

وجوب الصلاة بعدم الاتيان بشيء من اجزائها على أساس ارتباطية اجزائها ثبوتاً وسقوطاً كما تقدم.

ثم ان هذه الاشكالات جميعاً مبنية على ان الأمر تعلق بالمركب من الأجزاء بعناوينها الأولية ، واما اذا فرض انه تعلق بالمركب من الأجزاء بعناوينها الثانوية كعنوان المقدور منها فلا يرد عليه شيء من هذه الاشكالات.

بيان ذلك، ان عنوان المقدور من الأجزاء عنوان جامع بين مصاديقه وافراده في الخارج، فانه كما ينطبق على المركب بتمام أجزائه اذا كان مقدوراً كذلك ينطبق على سائر أجزائه اذا كان جزء منها غيرمقدور باعتبار ان الجزء الخارج عن قدرة المكلف ليس بجزء واقعاً ولهذا لا يسقط الواجب بسقوطه وخروجه عن القدرة.

وعلى هذا فاذا وقع التزاحم بين جزأين او شرطين أو جزء و شرط من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال فحيث ان متعلق الأمر الجامع بين الجزأين المتزاحمين فلا يتصور فيه التزاحم، لان التزاحم انما يتصور فيما اذا كان هناك امران مستقلان احدهما متعلق بأحد المتزاحمين والآخر بالمزاحم الاخر، فيقع التزاحم بينهما ويرجع الى مرجحات بابه.

واما اذا كان الأمر متعلقاً بالمركب من الأجزاء بعنوان المقدور بان تكون القدرة قيماً للواجب لا للوجوب، وحينئذٍ فان كان المركب بتمام اجزائه مقدوراً كان تمام اجزائه متعلقاً للامر بعنوان المقدور، وان خرج بعض اجزائه عن القدرة كان الأمر متعلقاً بسائر الاجزاء بعنوان المقدور ولهذا لا ينتفي الامر المتعلق بالمركب بعنوان المقدور بانتفاء جزء أو شرط منه فالباقي هو الأمر الاولي فانه يدور مدار هذا العنوان وجوداً وعدمياً طالما يصدق على المركب هذا العنوان فالامر باق وخروج بعض الاجزاء عن القدرة لا يمنع عن صدق هذا العنوان على المركب بلحاظ سائر الاجزاء، وان وقع التزاحم بين جزئين منها

كان الواجب مركب من سائر الاجزاء مع الجامع بينهما باعتبار انه مقدور، والمفروض ان الواجب المركب من الاجزاء بعنوان المقدور وهو كما ينطبق على تمام الاجزاء اذا كان مقدوراً وكذا على جلها اذا كان كذلك، فاذاً يكون المجعول وجوباً واحداً متعلقاً بالجامع بينهما باعتبار انه مقدور، ولكن هذه الفرضية لا واقع موضوعي لها ومجرد افتراض عقلي، وذلك لانه ان اريد بتعلق الامر بعنوان المقدور العنوان الانتزاعي الاختراعي من قبل العقل بنحو الموضوعية وبالحمل الاولى، فيرد عليه، انه بالحمل الاولي مجرد مفهوم ولا واقع له إلا في عالم الذهن فلا يمكن تعلق الامر به بنحو الموضوعية، هذا مضافاً الى انه لا يوجد في الشريعة المقدسة مركب كان الامر متعلقاً به بعنوان المقدور الجامع بين الأقل والأكثر كماً وكيفاً بحيث يكون هذا العنوان ملحوظاً بنحو الموضوعية، ضرورة ان الأمر فيها متعلق بالمركب من الاجزاء المحددة كماً وكيفاً بعناوينها الاولى الواقعية، وان اريد به واقع هذا العنوان وانه ماخوذ بعنوان المعرفية والمرآتية وللإشارة به الى واقعه الموضوعي الخارجي، فيرد عليه، انه يختلف باختلاف الموارد والمقامات كماً وكيفاً.

وعلى هذا فالامر المتعلق بواقع عنوان المقدور وهو المركب من الاجزاء المحددة كماً وكيفاً في الخارج وهو نفس الأمر المتعلق بالمركب من تلك الاجزاء بعناوينها الأولية، ولا فرق بين ان يتعلق الامر بالمركب منها بعنوان المقدور المأخوذ بنحو المعرفية والمرآتية وبين ان يتعلق بالمركب منها بعنوانها الأولي، فاذاً يرد على المقام نفس الاشكال الوارد على الأمر بالمركب من الاجزاء بعنوانه الاولي وهو انه اذا وقع التزاحم بين جزأين منها سقط الأمر الاولي وهو الامر المتعلق بالمركب من عشرة اجزاء مثلاً باعتبار أنه لا يقدر إلا على تسعة اجزاء منها، فاذاً الامر المتعلق بالعشرة قد سقط يقينا وإلا لزم التكليف بغير المقدور.

والخلاصة: ان الأمر المتعلق بالمركب بعنوان المقدور بنحو الموضوعية وبالحمل الاولي بدون تحديد كمية اجزائه من حيث القلة والكثرة فانه غير معقول ومجرد افتراض وتصور ولا واقع موضوعي له.
فالتنتيجة، ان هذه الفرضية غير تامة في نفسها ومجرد افتراض.

التنبية الثامن

يقع الكلام في ان التزاحم هل يتصور بين الواجب الموسع كالصلاة في اول الوقت وازالة النجاسة عن المسجد أو لا؟
والجواب، ان في المسألة قولين ، فنسب الى المحقق الثاني^(١) القول الثاني بتقريب انه لا تزاحم بينهما واقعاً وحقيقة ولا مانع من الامر بالواجب الموسع في عرض الواجب المضيق من دون حاجة الى تقييد الأمر بالأول بعدم الاشتغال بالثاني، والنكته في ذلك ان الأمر في الواجب الموسع تعلق بالطبيعي الجامع بين افراده الطولية والعرضية في الخارج والمطلوب منه صرف وجوده فيه ولا يسري منه الى افراده ومصاديقه في عالم الخارج، والمفروض ان المكلف قادر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال ولا يلزم من الامر بهما معاً وفي عرض واحد طلب الجمع بين الضدين، وقد تقدم ان التزاحم بين الواجبين ناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال لان له قدرة واحدة فان صرفها في امتثال احدهما عجز عن امتثال الاخر وبالعكس، ولهذا لا يمكن الامر بهما في عرض واحد لاستلزامه التكليف بغير المقدور.

(١) جامع المقاصد في شرح القواعد كتاب الدين وتوابعه المطلب الاول من المقصد الاول.

واما في المقام فالمفروض انه قادر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال بدون اي تنافي وتزاحم في اليمين بان يأتي بالواجب المضيق ثم بالواجب الموسع ولذلك لا مانع من الأمر بهما في عرض واحد.

وفي مقابل ذلك، ذهب المحقق النائيني^(١) إلى القول الأول بتقريب انه لا يمكن الامر بالواجب الموسع مطلقاً في عرض الامر بالواجب المضيق، وقد برهن ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد في مقام الثبوت حيث انه من تقابل العدم والملكة فاستحالة احدهما تستلزم استحالة الاخر، وفي المقام حيث ان تقييد اطلاق دليل الامر بالواجب الموسع بالفرد المزاحم للواجب المضيق مستحيل لاستلزامه طلب الجمع بين الضدين فاطلاقه ايضاً مستحيل على أساس ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق هذا.

والجواب أولاً: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكة بل هو اما من تقابل الايجاب والسلب كما هو المختار او من تقابل التضاد كما هو مختار السيد الاستاذ^(٢)، وعلى كلا القولين فاستحالة احدهما تستلزم ضرورة وجود الاخر، بدهة ان استحالة احد النقيضين تستلزم ضرورة الاخر من جهة استحالة ارتفاع النقيضين، كما ان استحالة احد الضدين تستلزم ضرورة الضد الآخر على تفصيل ذكرناه في محله.

وثانياً: انه^(٣) ان اراد من استحالة اطلاقه استحالة اطلاقه بالنسبة الى الفرد المزاحم.

فيرد عليه، ان الاطلاق بهذا المعنى مفاده الشمول وهو معنى ايجابي بينما الاطلاق في مقابل التقييد بتقابل العدم والملكة انما هو بمعنى عدم التقييد الذي هو معنى سلبي، واما الاطلاق في مقابل التقييد بالفرد المزاحم في المقام انما هو بمعنى الشمول الذي هو معنى ايجابي، فاذاً التقابل بين الاطلاق والتقييد في المقام من تقابل التضاد باعتبار ان الاطلاق امر وجودي كالتقييد.

وان اراد الله ﷻ من استحالة تقييده استحالته بالفرد غير المزاحم، فهي وان استلزمت استحالة اطلاقه بمعنى عدم تقييده به إلا أن تقييده به غير مستحيل.

وإن شئت قلت، ان الاطلاق في مقابل التقييد بتقابل العدم والملكة انما هو الاطلاق بمعنى عدم التقييد، واما الاطلاق في مقابل استحالة تقييده بالفرد المزاحم في المقام انما هو بمعنى الشمول يعني انه امر وجودي فلا يكون التقابل بينه وبين التقييد من تقابل العدم والملكة بل من تقابل التضاد لأن كليهما أمر وجودي.

واما الاطلاق في مقابل تقييده بالفرد غير المزاحم وان كان أمراً عديمياً وعبارة عن عدم تقييده به إلا أن تقييده به اي بالفرد غير المزاحم حيث انه ليس بمحال فلا يكون إطلاقه ايضاً بمحال، نعم لو فرضنا فرض ان تقييده بالفرد غير المزاحم محال لكان إطلاقه بمعنى عدم تقييده به أيضاً محال فانه نتيجة طبيعية لهذا المبني.

الوجه الثاني: ان ما ذكره المحقق الثاني ﷻ مبني على ان القدرة شرط للتكليف عقلاً، اذ على ضوء هذا المبني يكون الفرد المزاحم للواجب المضيق مشمولاً لاطلاق دليل الأمر بالواجب الموسع لانه مقدور عقلاً فلا فرق بينه وبين سائر افراده من هذه الناحية ولا من ناحية الوفاء بغرض المولى.

ولكن هذا المبني غير صحيح، فان اعتبار القدرة في متعلق التكليف انما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعي، فاذا كان الخطاب الشرعي بنفسه يقتضي كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره فلا تصل النوبه الى حكم العقل.

وأما اقتضاء نفس الخطاب ذلك فانما هو من جهة دلالته وظهوره في ان غرض المولى من ورائه ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه وبعثه نحو الاتيان بمتعلقه.

ومن الواضح انه لا يمكن ايجاد الداعي في نفسه اذا لم يكن متعلقه خصوص الحصه المقدوره لاستحالة التحريك والدعوة نحو الممتنع فاذاً لا موضوع لحكم العقل.

والجواب أن في هذا البيان نقطتين من الضعف:

النقطة الأولى: ان الخطاب الشرعي بنفسه لا يقتضي كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره لا بالدلالة الوضعية التصورية ولا بالدلالة الحالية التصديقية لا في مرحلة الارادة التفهيمية ولا في المرحلة النهائية وهي مرحلة الارادة الجدية، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ كما هو المشهور بين الاصحاب او عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني كما هو مختار السيد الاستاذ عليه السلام، غاية الأمر ان الخطاب بدلالته النهائية وهي دلالته على الارادة الجدية تدل على ان غرض المولى من ورائه ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه وبعثه نحو الاتيان بمتعلقه.

ومن الواضح ان هذا لا يقتضي كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره وانما يقتضي ذلك بواسطة حكم العقل بقبح تكليف العاجز ولولا حكم العقل بقبح توجيه التكليف الى العاجز لم يكن الخطاب بنفسه يقتضي ذلك، اذ حينئذ لا مانع من توجيه الخطاب الفعلي اليه فانه لا يكون قبيحاً بحكم العقل ومعنى ذلك ان صدور

اللغو من المولى جائز ولا يحكم العقل بقبحه، فاذا إقتضاء الخطاب ودلالته على ان الغرض منه ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه انما هو بواسطة حكم العقل المرتكز في اذهان الناس الثابت عن اعماق نفوسهم فطرة وجبلة وهو حكمه بقبح التكليف العاجز.

والخلاصة: ان دلالة الخطاب الشرعي على ان المولى اراد الاتيان بمتعلقه عن جد وان الغرض من ورائه ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان به واستحالة التحريك والدعوة نحو الممتنع كل ذلك انما هي من جهة حكم العقل بقبح توجيه التكليف الفعلي الى العاجز واستحالة صدوره منه ، ولولا حكم العقل بذلك لم تكن للخطاب هذه الدلالات وقد تقدم الكلام في ذلك بشكل اوسع.

النقطة الثانية: مع الإغماض عن النقطة الاولى وتسليم ان الخطاب الشرعي يقتضي كون متعلقه مقدوراً شرعاً إلا انه لا يقتضي كونه خصوص الحصة المقدورة، ضرورة ان ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه لا يقتضي اكثر من كونه مقدوراً، والمفروض ان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

الوجه الثالث: ان ما ذكره المحقق الثاني عليه السلام من ان وجوب الواجب الموسع مطلق وثابت حتى في زمان الواجب المضيق مبني على القول بالواجب المعلق بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً اذ لا يمكن ان يكون الفرد المزاحم متعلقاً للوجوب حتى يكون الوجوب والواجب كلاهما حالياً لانه غير مقدور شرعاً وهو كغير المقدور عقلاً، فاذا زمان الواجب الموسع متأخر من زمان الواجب المضيق لان الفرد المزاحم خارج عنه وليس من افراده، ولكن لا مانع من فعلية الوجوب في زمان الواجب المضيق ولكن متعلقه وهو الواجب متأخر عن زمانه وهذا معنى الواجب المعلق يعني ان وجوبه فعلي والواجب متأخر.

ثم أورد عليه بأن الواجب المعلق مستحيل من جهتين:
الأولى، ان الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر وقد
ذكرنا ان الشرط المتأخر مستحيل.

الثانية، ان التقابل بين البعث والانبعث والتحريك والتحرك من تقابل
المتضائفين امكانا وامتناعاً ويستحيل انفكك احدهما عن الاخر، فاذا كان زمان
الوجوب سابقاً على زمان الواجب، لزم انفكك البعث عن الانبعث والتحريك
عن التحرك وهو محال هذا.

والجواب، أما من الناحية الاولى فانا وإن بنينا على استحالة الواجب المعلق
باعتبار انه قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر وقد تقدم استحالة القول
بالشرط المتأخر، إلا ان ما ذكره المحقق الثاني عليه السلام لا يبتني على القول بالواجب المعلق
اذ لا شبهة في إمكان القول بانطباق الواجب الموسع على الفرد المزاحم لانه بنفسه
كغيره من الأفراد محبوب في نفسه ولا يكون محرماً ومبغوضاً للمولى كي لا يمكن
إنطباق الواجب الموسع عليه، وقد تقدم ان الأمر بشيء لا يقتضي النهي عن ضده بل
لو قلنا بالاقتضاء فأيضاً لا مانع من الانطباق، لان الحرمة الغيرية لا تكشف عن
مبغوضية متعلقها واستحالتها على المفسدة الملزمة حتى تكون مانعة عن الانطباق،
لان المانع عنه هو مبغوضيته والمفروض انه ليس مبغوضاً وإلا لكانت حرمة حرمة
نفسية لاغيرية.

وأما من الناحية الثانية، فلأن البعث والتحريك وان كانا يستلزمان إمكان
الانبعث والتحريك لا فعليتهما إلا ان ذلك لا يمنع عن إنطباق الواجب الموسع على
الفرد المزاحم ولا يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدين هما الواجب المضيق

والفرد المزاحم، وذلك لان الأمر تعلق بطبيعي الصلاة الجامع بين مبدأ الوقت ومنتهاه.

ومن الواضح انه لا يوجب انبعث المكلف إلا الى الجامع بينهما لا الى كل فرد من أفراد الطولية بين المبدأ والمنتهى، فانه كما لا يوجب انبعث المكلف وتحريكه نحو الفرد المزاحم كذلك لا يوجب انبعثه وتحريكه نحو غيره من الافراد وإنما يوجب انبعثه وتحريكه نحو الجامع بينهما، فإذا يكون تطبيق الجامع بيد المكلف وله ان ينطبق على الفرد الاول وهو الفرد المزاحم وله ان ينطبق على غيره من الافراد، وعليه فلا يلزم من تطبيقه على الفرد المزاحم اي محذور كالجمع بين الانبعثين والتحريكين نحو الضدين.

وبكلمة، ان الأمر تعلق بطبيعي الصلاة بنحو صرف الوجود ولا يسري منه الى افراده بلا فرق في ذلك بين الفرد المزاحم وغيره، فإذا لا موضوع للبعث والانبعث إلى افراده حتى يقال ان البعث لا يمكن نحو الفرد المزاحم دون غيره. وعلى هذا فحيث ان البعث والتحريك من المولى نحو الطبيعي الجامع نحو صرف الوجود موجه الى المكلف، فهو مخير في تطبيقه على اي فرد من افراده شاء ولا فرق في ذلك بين الفرد المزاحم وغيره لان الفرد المزاحم كغيره من الافراد واف بغرض المولى.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان الصحيح في المسألة ما ذهب اليه المحقق الثاني عليه السلام من عدم التزاحم بين الواجب الموسع والواجب المضيق.

التنبية التاسع

هو ان وجوب الوفاء بالنذر هل يصلح ان يزاحم وجوب الحج أو لا، وقد تقدم الكلام في هذه المسألة موسعاً في مبحث الضد.

وملخصه، أنه لا ريب في تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر والعقد والشرط من وجوه:

الأول: ان تقديمه عليه بملاك الاهمية حتى اذا فرضنا ان وجوب الوفاء بالنذر والعهد ونحوهما مشروط بالقدرة العقلية وان ملاكه في مرحلة المبادئ مطلق وثابت حتى عند الاشتغال بالحج وذلك لوضوح انه لا شبهة في أهمية ملاك الحج فانه من احد الاركان الخمسة للدين، هذا مضافاً الى ماورد في الروايات من التأكيد والاهتمام بالحج وان تاركة يموت ان شاء يهودياً او نصرانياً.

ومن الواضح ان هذه التأكيدات في الروايات بألسنة مختلفة تدل بوضوح على أهمية الحج وان وجوب الوفاء بالنذر أو نحوه لا يصلح ان يزاحمه كما انها تدل على انه مشروط بالقدرة العقلية لان المراد من الاستطاعة المأخوذة في لسان الاية المباركة الاستطاعة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري وهي نفس القدرة العقلية، ولا فرق في ذلك بين ان يكون النذر من ناحية الزمان مقدماً على وجوب الحج أو متأخراً عنه او مقارناً معه.

الثاني: ان وجوب الوفاء بالنذر أو نحوه ليس مشروطاً بالقدرة العقلية بل هو مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم الاشتغال بواجب آخر حكماً وملاكاً، فعندئذ لا شبهة في تقديم وجوب الحج عليه باعتبار أنه مطلق حكماً وملاكاً.

الثالث: ان المستفاد من ادلة وجوب الوفاء بالندر انه مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع الاعم من التكويني والتشريعي.

وعلى هذا فلا يصلح وجوب الوفاء بالندر ونحوه ان يزاحم الواجب المشروط بالقدرة العقلية والواجب المشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم الاشتغال بضده الواجب، فاذاً يكون وجوب الحج رافعاً لوجوب الوفاء بالندر ووارد عليه اذ لا شبهة في انه مانع مولوي تشريعي.

الرابع: ان المستفاد من الصيغ المأخوذة في السنة ادلة الشروط كقوله ﷺ ان شرط الله قبل شرطكم وقوله ﷺ إلا شرطاً خالف الكتاب والسنة وهكذا. وهو ان الشروط المجعولة من قبل العباد مقيدة بعدم جعل الشروط من قبل الله تعالى في الشريعة المقدسة قبل وجودها، مثلاً وجوب الوفاء بالندر والعهد والشرط ونحوها منوط ومقيد بعدم جعل الحكم في الكتاب والسنة في نفسه وبقطع النظر عن وجوب الوفاء بها، فان معنى القبلية الواردة في لسان الروايات هو انه لا بد من ان يلحظ ان شرط الله موجود في المرتبة السابقة على شروطكم وبقطع النظر عنها اولاً فان كان موجوداً فهو رافع لوجودها.

وعلى هذا فصرف وجود الحكم في الكتاب والسنة رافع لوجوب الوفاء بها، وهذا معنى ان وجوب الوفاء بها مشروط بعدم المانع اللولائي اي لولا وجوده في الكتاب او السنة في نفسه وبقطع النظر عن وجوب الوفاء بها.

و اما وجوب الحج فعلى تقدير التسليم انه مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المانع المولوي، فلا شبهة في انه مشروط بعدم المانع المولوي الفعلي وهذا يعنى ان وجوب الوفاء بالندر او العهد الفعلي مانع عن وجوب الحج، فلو كان وجوب الوفاء بالندر أيضاً مشروطاً بعدم المانع المولوي الفعلي لزم التمايز بينهما، واما اذا كان

احدهما مشروطاً بعدم المانع المولوي اللولائي والآخر مشروطاً بعدم المانع الفعلي، فلا شبهة في تقديم الثاني على الاول ولا يعقل التزاحم والتمايع بينهما، وعلى هذا فحيث انه لا مانع من جعل وجوب الحج في نفسه وبقطع النظر عن وجوب الوفاء بالندر فلا شبهة في تقديمه عليه، لان مانعيته عن وجوب الوفاء بالندر او نحوه انها هي بالأعم من وجوده التقديري والفعلي بينما مانعية وجوب الوفاء بالندر عنه انها هي بوجوده الفعلي فقط.

هذا تمام الكلام في المجموعة الثانية وهي المجموعة التي تتضمن بحث التزاحم وأقسامه ومرجاته وامتيازه عن بحث التعارض.

المجموعة الثالثة

وهي التي تتضمن بحوث التعارض بين الادلة بكافة أقسامه وأنواعه وأحكامه ومرجحاته فيقع الكلام فيها في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في أقسام التعارض وأنواعه كافة.

المرحلة الثانية: في حدود التعارض وأحكامه.

المرحلة الثالثة: في مرجحاته كافة.

أما الكلام في المرحلة الأولى: فالتعارض ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: ما يكون التعارض بين دليلين بالعموم من وجه بمعنى أن التعارض بينهما غير مستوعب لتمام مدلوليهما.

النوع الثاني: ما يكون التعارض بين دليلين بالتباين بمعنى ان التعارض بينهما مستوعب لتمام مدلوليهما.

أما النوع الأول: فالتعارض بينهما انما هو في مورد الالتقاء والاجتماع ولا يمكن ثبوت مدلول كل منهما في هذا المورد، فإذا لا محالة يكون إطلاق احد الدليلين ساقطاً أو إطلاق كليهما معاً، واما في موردى الافتراق فلا معارضة بينهما.

مثلاً إذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق، فتقع المعارضة بين اطلاقيهما في مورد الالتقاء والاجتماع وهو العالم الفاسق فان مقتضى اطلاق الدليل الأول وجوب اكرامه ومقتضى اطلاق الدليل الثاني حرمة اكرامه ولا يمكن الجمع بينهما عرفاً لان التعارض بينهما مستقر، فإذا لا بد من رفع اليد عن إطلاق كل منهما

في مورد الاجتماع وتقييده بمورد افتراقه اذا امكن ذلك بان لا يكون هناك مانع عن ذلك.

وبكلمة، ان مركز التعارض ومصبه في هذا النوع انما هو بين الدلالة الاطلاقية لكل من الدليلين في مورد الاجتماع والالتقاء ولايسري منه الى سنديهما اذا كانا قطعيين، واما اذا كانا ظنيين فهل الأمر أيضاً كذلك يعني لايسري التعارض من مرحلة دلاليتهما الى مرحلة سنديهما أو انه يسري؟

والجواب انه لا يسري ، ضرورة انه لا مانع من شمول دليل الحجية لسند كليهما معاً ولايلزم منه اي محذور كمحذور اللغوية، لان ما لا يمكن هو الاخذ باطلاق كليهما معاً في مورد الافتراق، فاذاً لا مانع من شمول دليل الاعتبار لهما بلحاظ مورد الاجتماع .

وما تقدم في اوائل هذا البحث من ان دليل الحجية لايشمل سند الرواية اذا كانت دلالتها مجملة، ولهذا قلنا هناك ان المجهول للسند والدلالة حجية واحدة ولا يمكن ان يشمل دليل الحجية السند بدون الدلالة كما اذا كانت دلالته مجملة وكذلك العكس لأنه لغو، لا يرتبط بالمقام، فان في المقام لايلزم من شمول دليل الحجية لسند كلا الدليلين محذور اللغوية، غاية الامر يلزم رفع اليد عن اطلاق كل منهما في مورد الاجتماع والالتقاء.

واما في مورد الافتراق، فلا مانع من الاخذ باطلاق كل منهما فيه ولايلزم محذور اللغوية.

وان شئت قلت، ان دليل الحجية لايشمل الظهور الاطلاقي لكلا الدليلين في مورد الاجتماع والالتقاء لوجود المانع عن الشمول، واما ظهورهما في ثبوت الحكم في مورد الافتراق فلا مانع من كونه مشمولاً لاطلاق دليل الحجية.

فالتتيحة، ان دليل الحجية يدل على حجيتها سنداً ودلالة في الجملة، ضرورة انه لا مانع من الاخذ باطلاقيهما في موردى الافتراق حيث انه لاتنافي ولا تعارض بينهما فيهما ولا مبرر لالغائهما بالكلية حتى في موردى الافتراق بعدما لايمكن الاخذ باطلاقيهما في مورد الالتقاء والاجتماع.

واما اذا كان سند احدهما ظنيا وسند الاخر قطعياً، فهل تقع المعارضة بينهما، فقد اشكل في وقوع المعارضة بينهما بامرین:

الأول: ان الدليل الظني سنداً لا يصلح ان يعارض الدليل القطعي سنداً لانه مخالف للكتاب والسنة والرواية المخالفة لهما لا تكون حجة.

والخلاصة: ان الرواية المخالفة للكتاب أو السنة مشمولة للاخبار الدالة على ان الخبر المخالف لهما باطل أو لم اقله او زخرف.

والجواب عن ذلك، ان الدليل الظني السند لا يكون مخالفاً للدليل القطعي السند بل هو مخالف له في الدلالة ولهذا فلا يكون مشمولاً للأخبار المذكورة.

الثاني: ان العلم الاجمالي في المقام يحدث اما بكذب دلالة الدليل القطعي سنداً او دلالة الدليل الظني كذلك أو سنده، فاذاً تكون اطراف المعارضة ثلاثة، دلالة الدليل الظني وسنده ودلالة الدليل القطعي، وعلى هذا فكما ان دلالة الدليل الظني طرف للمعارضة مع دلالة الدليل القطعي فكذلك سنده طرف للمعارضة معها.

ومن هنا يرتفع التعارض برفع اليد عن كل واحد من دلالة الدليل القطعي السند ودلالة الدليل الظني السند وسنده كما ان العلم الاجمالي ينحل برفع اليد عن كل واحد منهما.

والجواب، ان التعارض في المقام انما هو بين دلالة كل من الدليلين ذاتا وحقيقة باعتبار ان احدهما يدل على الوجوب في مورد الاجتماع والالتقاء والآخر يدل على

حرمة ولا يمكن الجمع بين الوجوب والحرمة في شيء واحد ولا تنافي ولا تعارض بين سند الدليل الظني وبين دلالة الدليل القطعي ولا مانع من التعبد بصدور الدليل الظني والاختار بدلالة الدليل القطعي إذا لم تكن دلالة الدليل الظني مخالفة لدلالة الدليل القطعي، فإذا تعارضت إنما هو بين الدالتين للدليلين المذكورين في مورد الاجتماع والالتقاء، وقد تقدم أن التعارض لا يسري من الدلالة إلى السند في المقام وأن كان لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما في مورد الاجتماع والالتقاء ولكن مع ذلك لا مانع من شمول دليل الحجية للسند بلحاظ مورد الافتراق لهما حيث أنه لا يلزم منه محذور اللغوية بل لا مبرر لرفع اليد عنهما في مورد الافتراق لترتب الآثار الشرعية عليهما في هذا المورد.

وبكلمة، أن الدليل إذا كان قطعياً سنداً فمصعب دليل الحجية ومركزه إنما هو دلالاته، غاية الأمر أن كانت دلالاته مجملة تأخذ بالمقدار المتيقن منها، وإن كانت معارضة مع دلالة الدليل الآخر فإن أمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما فهو المتعين وإلا فتسقط من جهة المعارضة فيكون بعد سقوطها الأصل اللفظي أو العملي. وإن كان الدليل ظنياً سنداً كما هو محل الكلام وحينئذٍ فإن كانت دلالاته مجملة أو معارضة بالمعارضة المستوعبة لتام مدلوله ومستقرة فلا يكون سنده مشمولاً لدليل الحجية، فإن حجيته والتعبد باثبات سنده وأحرازه ظاهراً لغو لعدم ترتب أثر شرعي عليه من جهة إجمال دلالاته أو معارضتها مع دلالة الدليل الآخر.

وأما إذا لم تكن دلالاته مجملة ولا معارضة فلا إشكال في شمول دليل الحجية لسند دلالاته معاً لما تقدم من أن دليل حجية كليهما واحد، ضرورة أنه لا يمكن أن يكون دليل الحجية شاملاً للسند دون الدلالة وبالعكس إذا كان الدليل ظنياً سنداً

ودلالة، واما اذا كان قطعياً دلالة وظنياً سنداً فهو مشمول لسنده فقط هذا كله واضح.

واما اذا كانت المعارضة بين الدليلين الظنيين سنداً في بعض مدلوليهما كما اذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه كالمثال المتقدم وهو قوله «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق»، فان مقتضى إطلاق الأول وجوب اكرام العلماء حتى اذا كانوا فساقاً، ومقتضى إطلاق الثاني حرمة اكرام الفساق حتى اذا كانوا من العلماء فاذاً تقع المعارضة بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع وهو العالم الفاسق، فان مقتضى إطلاق الدليل الأول وجوب اكرامه ومقتضى إطلاق الدليل الثاني حرمة اكرامه وهذه المعارضة بينهما مستقرة ولا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، فاذاً المرجع هو قواعد باب المعارضة وسوف يأتي الكلام فيها.

وأما بالنسبة الى مورد افتراق كل من الدليلين فلا موجب لرفع اليد عن سنديهما فيه، لان مقتضى التعبد بسند الدليل الاول ثبوت دلالة ظاهراً وترتيب آثارها عليهما وهي وجوب اكرام العلماء العدول كما ان مقتضى التعبد بسند الدليل الثاني ثبوت دلالتها ظاهراً وترتيب اثارها عليها وهي حرمة اكرام الفساق الجهلاء، فاذاً إطلاق كل من الدليلين قد سقط في مورد الاجتماع والالتقاء من جهة المعارضة.

واما في مورد الافتراق فلا موجب لسقوطه بل هو ظل باقيا فاذا كان باقياً كان مشمولاً للدليل الحجية، فان دليل الحجية يدل على حجية السند والدلالة معاً بحجية واحدة لان الدليل على حجية الدلالة والسند دليل واحد والحجية المجعولة لهما حجية واحدة، ضرورة انه لا يمكن ان يكون دليل الحجية شاملاً للسند دون الدلالة وبالعكس فانه لغو وجزاف.

ومن الواضح، انه يكفي في شمول دليل الحجية لسند كلا الدليلين ترتب الاثر على دلالتها في موردى الافتراق ولا يكون لغواً، فان اللغو انما هو فيما اذا كانت دلالة الدليل الظني مجملة أو معارضة مع دلالة الدليل الآخر بحيث لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما أو محمولة على التقية فعندئذٍ شمول دليل الحجية لسنده يكون لغواً وجزافاً.

وأما في المقام فليس الامر كذلك، فان الأخذ فيه بظهور الدليل الظني لا يمكن في مورد الالتقاء والاجتماع من جهة المعارضة، ولكن لا مانع من الأخذ بظهوره في موردى الافتراق، فاذا أمكن الأخذ به في موارد الافتراق فلا مانع من شمول دليل الحجية لسنده، فاذا شمل دل على انه حجة سنداً ودلالة باعتبار ان الحجية المجعولة لهما حجية واحدة ثبوتاً واثباتاً.

وعلى هذا فلا تنافي بين التعبد بسند الدليل الظني ودلالة الدليل القطعي وانما التنافي بين ظهوره في الاطلاق الشامل لمورد الاجتماع والالتقاء وبين ظهور الدليل القطعي كذلك، والتعبد بالسند لا يقتضي حجية ظهوره مطلقاً حتى في مورد الاجتماع وانما يقتضي حجيته في الجملة لان حجيته كذلك يكفي في عدم كون التعبد بالسند لغواً، ومن المعلوم انه يكفي في عدم كونه لغواً دلالاته في مورد الافتراق وظهوره فيه وترتب اثر عليه.

والخلاصة: ان الامر في المقام يدور بين رفع اليد عن الدليل الظني مطلقاً حتى في مورد الافتراق اي سنداً ودلالة وبين رفع اليد عنه في مورد الاجتماع فقط.

ومن الواضح ان الثاني هو المتعين ولا مبرر للأول، ضرورة ان رفع اليد عن ظهوره في مورد الافتراق بلا موجب وسبب.

فالتنتيجة، ان سند الدليل الظني ليس طرفاً للمعارضة مع دلالة الدليل القطعي لا بالمباشرة ولا بالواسطة، نعم رفع اليد عنه يؤدي الى ارتفاع المعارضة عن مورد الاجتماع والالتقاء باعتبار ان رفع اليد عنه مطلقاً يوجب رفع اليد عن دلالة ذلك.

وعلى هذا، فسند الدليل الظني خارج عن طرف المعارضة وليس من أطراف العلم الاجمالي، لان العلم الاجمالي انما هو بكذب إحدى الدالتين المتعارضتين في مورد الاجتماع والالتقاء، وأما سنده فهو مشمول للدليل الحجية بلحاظ ما يترتب عليه في مورد الافتراق من الاثار الشرعية.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الدليل على حجية السند سيرة العقلاء أو دليلاً لفظياً، فانه على كلا التقديرين يدل على حجية السند وصدوره عن المعصوم عليه السلام ظاهراً فيما اذا كان الدليل ظاهراً في ان المولى اراد معناه بإرادة جدية نهائية، فلو لم يكن الدليل ظاهراً في ذلك لم يكن سنده مشمولاً للدليل الحجية وهذا معناه ان مادل على حجية الامارات يدل على حجية هذا الدليل سنداً ودلالة، لما مر من انه ليس لحجية دلالة دليل آخر بل الدليل في المسألة واحد وهو يدل على حجية مجموع السند والدلالة بحجية واحدة حيث ان المجموع موضوع واحد للحكم واحد وهو الحجية، لو ضوح ان السيرة العقلائية قد قامت على العمل بخبر الثقة سنداً ودلالة، فلو كان الخبر مجملاً أو معارضاً أو محمولاً على التقية دلالة أو قاصراً سنداً فلا سيرة على العمل به، ضرورة انه لا يمكن قيام السيرة على سند الخبر وصدوره دون دلالة أو على دلالة دون سنده بل لا بد من ان تكون على المجموع هذا كله في النوع الأول من التعارض.

وأما النوع الثاني: وهو ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالتباين ويكون مستوعباً لتمام مدلوليهما كما اذا فرضنا انه جاء في دليل أكرم الشعراء وفي دليل آخر لا تكرم الشعراء، فالتعارض بينهما بالتضاد وقد يكون بالتناقض فاذا يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في تنقيح موضوع هذا التعارض وتحريره سعة وضيقاً.

المقام الثاني: في أحكامه.

أما الكلام في المقام الأول: فلاشبهة في خروج جميع العناصر للجمع الدلالي العرفي عن موضوع هذا التعارض، فان عناصر الجمع بكافة اقسامها مشمولة لدليل الحجية لان التعارض بينهما غير مستقر حتي يسري من مرحلة الدلالة الى مرحلة السند وهي متمثلة في العناصر التالية.

العنصر الأول: الورود.

العنصر الثاني: الحكومة.

العنصر الثالث: القرينة.

العنصر الرابع: الاظهرية أو الأنصية.

أما العنصر الأول فلا يتصور فيه التعارض والتنافي بين الدليل الوارد والدليل المورد حيث أن الأول رافع لموضوع الثاني وجداناً، والمفروض انه لا يدل على ثبوت موضوعه.

وأما العنصر الثاني فايضاً الامر فيه كذلك، لان العرف لا يرى التعارض والتنافي بينهما أصلاً ويرى ان الدليل الحاكم مفسر للدليل المحكوم ومحدد له سعة وضيقاً.

وأما العنصر الثالث والرابع وان كان التعارض والتنافي موجوداً بينهما أي بين العام والخاص والمطلق والمقيد والأظهر والظاهر إلا ان العرف لا يرى هذا التعارض والتنافي بينهما مستقراً بحيث يسري من الدلالة الى مرحلة السند، ولهذا يكونا مشمولين لدليل الحجية ويرى العرف امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما بتقديم القرينة على ذيها وتقديم الاظهر على الظاهر.

فالنتيجة، ان عناصر الجمع الدلالي العرفي بتمام انحائها خارجة عن باب التعارض بكلا نوعيه هذا.

ولكن مع ذلك قد يقال كما قيل انه يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما بأحد الطرق التالية:

الطريق الأول: ان يؤخذ بجزء من مدلول كل من الدليلين المتعارضين وي طرح الجزء الآخر منه، كما اذا فرضنا انه جاء في احد الدليلين اكرم الشعراء وجاء في دليل آخر لا تكرم الشعراء، فانه لو اخذ جزء من مدلول الدليل الاول وهو اكرام الشعراء العدول وطرح الجزء الاخر منه وهو اكرام الشعراء الفساق من جانب وأخذ جزء من مدلول الدليل الثاني وهو حرمة اكرام الشعراء الفساق وطرح الجزء الاخر منه وهو حرمة اكرام الشعراء العدول من جانب آخر فقد جمع بينهما في جزء من مدلوليهما وهو أولى من طرح تمام مدلوليهما بقاعدة ان الجمع مهما امكن أولى من الطرح هذا.

ويمكن تخريج ذلك بأحد ملاكين تاليتين:

الملاك الأول: ان العمل في المقام بكلا الدليلين بتمام مدلوليهما متعذر بينما العمل بجزء من مدلوليهما وطرح الجزء الآخر منهما ممكن، فحيثُ يدور الأمر بين

طرح كلا الدليلين بتمام مدلوليهما وبين طرحهما بجزء من مدلوليهما والعمل بجزء آخر منهما.

ومن الواضح ان الثاني هو المتعين عند العرف.

اما الأول فهو بلا مبرر، لان الضرورة تتقدر بقدرها ومن المعلوم انها لا تقتضي اكثر من طرح جزء من مدلوليهما لان المشكلة تنحل بذلك، فاذاً لا موجب لطرح الجزء الآخر منهما.

فالتيجة، ان الضرورة تتقدر بقدرها وهي لا تقتضي إلا طرح كل من الدليلين في جزء من مدلوله هذا.

والجواب، ان هذا البيان تام في الامور العقلية الواقعية، لان قاعدة ان الضرورة تتقدر بقدرها انما تنطبق عليها لا على الأحكام الشرعية فانها تتبع دليلها لا المناسبات العقلية والاستحسانات الظنية.

وعلى هذا فاذا كان بين الدليلين تعارض، فان امكن الجمع الدلالي العرفي بينهما كان كلا الدليلين مشمولاً لدليل حجية السند لان التعارض لا يسري الى سنديهما، فاذا كانا مشمولين لدليل الحجية فمعناه ان كليهما صادر عن الامام عليه السلام ظاهراً، فاذاً لا بد من التصرف في ظواهرهما ودلالتهما بحمل الظاهر على الاظهر أو النص أو حمل العام على الخاص أو المطلق على المقيد وتقديم الحاكم على المحكوم والوارد على المورد.

واما اذا لم يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما فيسري التعارض الى سنديهما ويستقر فيهما، فعندئذ لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما فانه فرع عدم سراية التعارض الى سنديهما والتعبد بصورهما معاً بمقتضى دليل الحجية.

وعلى هذا فلا ينطبق شيء من عناصر الجمع الدلالي العرفي على هذا الجمع وهو الاخذ بجزء من مدلول كل من الدليلين المتعارضين وطرح الجزء الاخر منه، ضرورة ان هذا ليس من موارد الجمع الدلالي العرفي ولا عنصر آخر منه كيف فان دليل الحجية لا يشمل شيء من هذين الدليلين المتعارضين، فاذا لم يكونا مشمولين له فلا يكون مدلولاهما حجة لا كلاً ولا بعضاً حتى نعالج مشكلة التعارض بالأخذ ببعض مدلوليهما وطرح بعضهما الآخر.

ودعوى: ان امكان هذا الجمع بينهما يدل على ان التعارض لايسري إلى سنديهما، فاذا لم يسر اليهما كانا مشمولين لدليل الحجية فاذاً لا بد من الالتزام بهذا الجمع.

مدفوعة: بأن امكان هذا الجمع عقلي لاعرفي حتى يكون كاشفا عن عدم سراية التعارض الى سنديهما.

وإن شئت قلت، ان كون هذا الجمع عرفياً يتوقف على عدم سراية التعارض الى سنديهما وهو يتوقف على كون هذا الجمع عرفياً، فاذاً يلزم الدور، نعم لو كان كلا الدليلين قطعياً سنداً فلا بد حينئذٍ من التصرف في دلالتها اما بهذا النحو من الجمع او بنحو آخر ولكن المفروض ان كلا الدليلين ظني سنداً، هذا مضافاً الى ان هذا الجمع ليس باولى من الجمع بينهما بطرح احدهما رأساً والاخذ بالآخر بتمام مدلوله.

وقاعدة ان الجمع مهما امكن أولى من الطرح قاعدة عقلية استحسانية متبعة لدى العقلاء في المنافع والمصالح الدنيوية ولا ترتبط بعلاج مشكلة التعارض والتنافي بين الأدلة وحلها، ضرورة ان هذه القاعدة ليست من احد طرق المتبع في علاج

مشكلة التعارض والتنافي بينهما لأن حلها طرماً وليست هذه القاعدة من احدى الطرق المتبعة .

هذا إضافة الى ان نسبة ظهور كل من الدليلين الى كل من جزئي مدلوله نسبة واحدة فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

واما كون احدهما القدر المتيقن دون الآخر فهو بحسب الخارج لابلحاظ ظهور كل منهما، فاذاً رفع اليد عن ظهور كل منهما في احد جزئي مدلوله المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح لفرض ان نسبة ظهوره الى كل منهما على حد سواء، واما رفع اليد عنه في احدهما غير المعين فلا معنى له لانه ان اريد باحدهما لابعينه احدهما المفهومي ، فيرد عليه، انه لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن، وان اريد به احدهما المصدقي الخارجي، فيرد عليه انه هو الفرد المردد في الخارج والفرد المردد يستحيل وجوده فيه.

نأخذ بالمثل لذلك، وهو ما اذا افترضنا انه ورد في دليل يجب اكرام العلماء، وورد في دليل آخر لا بأس بترك اكرام العلماء، فمقتضى اطلاق الدليل الأول وجوب اكرام العلماء جميعاً من العدول والفساق ودلالته على وجوب اكرام كلتا الطائفتين على حد سواء باعتبار ان له دلالة واحدة وظهوراً واحداً وهو ظهوره في الاطلاق وهذا الظهور ينحل الى ظهورين ضمنيين احدهما ظهوره في وجوب اكرام العلماء العدول والآخر ظهوره في وجوب اكرام العلماء الفساق وكلا الظهورين على نسبة واحدة لانها جزءان من ظهور واحد وهو ظهوره في الكل وكذلك الحال في الدليل الثاني، فان دلالته تنحل الى دالتين متساويتين ولا ترجيح لاحدهما على الاخرى باعتبار انها جزءان من دلالة واحدة.

وعلى هذا، فرغ اليد عن احدهما دون الأخرى ترجيح من غير مرجح، فإذا لا محالة تسقط كلتا الداليتين معاً وحينئذٍ فالمرجع الاصل اللفظي ان كان وإلا فالعملي.

ودعوى: ان احدى الداليتين الضمنتين متيقنة دون الاخرى، مثلاً في الدليل الأول وجوب اكرام العلماء العدول متيقن وفي الدليل الثاني الترخيص في ترك اكرام العلماء الفساق متيقن.

مدفوعة: بان هذا التيقن بحسب الخارج لا بحسب دلالة اللفظ، والكلام انما هو في الثاني، والقدر المتيقن الخارجي لا يصلح ان يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور الدليل وسوف نشير اليه عن قريب.

الملاك الثاني: ان كل من الدليلين المتعارضين في المقام لما كان نصاً في جزء من مدلوله من باب انه القدر المتيقن منه، فيصلح ان يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور الدليل الآخر في الاطلاق من باب تقديم النص على الظاهر او الاظهر وهو من احد عناصر الجمع الدلالي العرفي.

وعلى هذا فلا مانع من الجمع بين الدليلين المذكورين، فان الدليل الأول ظاهر في وجوب اكرام العلماء مطلقاً وان كانوا فساقاً وناص في وجوب اكرام العلماء العدول باعتبار انه القدر المتيقن.

والدليل الثاني ظاهر في الترخيص في ترك اكرام العلماء مطلقاً وناص في ترك اكرام العلماء الفساق، فعندئذٍ لا مانع من الجمع بينهما بجعل نص كل منهما قرينة على التصرف في ظاهر الآخر بتطبيق احد عناصر الجمع الدلالي العرفي عليه وهو حمل الظاهر على النص أو الاظهر.

فالنتيجة في نهاية المطاف هي وجوب اكرام العلماء العدول وجواز ترك اكرام العلماء الفساق هذا.

والجواب، ان هذا مبني على ان تكون لكل من الدليلين المتعارضين في المقام دالتان:

احدهما ظنية والاخرى قطعية

أو قفل ان لكل منهما ظهورين متفاوتين:

احدهما بدرجة الظن، والاخرى بدرجة الاطمئنان.

وكلا الظهورين مستند الى اللفظ، وحينئذٍ فلا مانع من جعل نص كل من الدليلين أو اظهريته قرينة على التصرف في ظاهر الآخر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، فاذاً تنطبق كبرى عنصر حمل الظاهر على الاظهر او النص على المقام هذا.

ولكن هذا المبني خاطئ لا واقع موضوعي له، فان الأنصية أو الاظهرية في المقام انما هي من باب القدر المتيقن الخارجي لا من باب دلالة اللفظ، ضرورة انه ليس لكل من الدليلين المتعارضين في المقام ظهوران متميزان ودالتان متميزتان متفاوتتان احدهما قطعية والاخرى ظنية، فاذاً لا تنطبق كبرى عنصر حمل الظاهر على الاظهر او على النص على المقام، لان هذه الكبرى مختصة بدلالة الالفاظ وظهوراتها المتمايزة المتفاوتة بل لا تصدق الأنصية والاظهرية على القدر المتيقن الخارجي.

والخلاصة: ان لكل من الدليلين المتعارضين في المقام دلالة واحدة وظهوراً واحداً وهو ظهوره في الاطلاق الشامل للقدر المتيقن ايضاً وظهوره بالنسبة الى القدر المتيقن وغيره على حد سواء، لا أن ظهوره بالنسبة الى القدر المتيقن أقوى من

ظهوره بالنسبة الى غيره من المراتب وإلا لزم خلف فرض أن له ظهوراً واحداً ودلالة واحدة، والقدر المتيقن الخارجي لا يصلح ان يكون قرينة على التقييد او التخصيص أو التصرف في الظاهر وإلا فلازم ذلك تقييد المطلقات بالقدر المتيقن منها باعتبار ان القدر المتيقن الخارجي موجود في غالب المطلقات لو لم يكن في جميعها وهذا كما ترى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الجمع الدلالي العرفي بكافة عناصره خاص بدلالة الالفاظ وظهوراتها المتمايزة المتفاوتة، فان المرجع فيها العرف وهو يعين معانيها سعة وضيقة وتقديم بعض هذه الظهورات على بعضها الاخر ويعالج مشكلة التعارض بينها ان امكن وإلا فالتعارض مستقر والمرجع حينئذٍ مرجحات باب المعارضة ان كانت وإلا فالتساقط، لحد الان قد تبين ان الجمع الدلالي العرفي لا يمكن في هذا النوع من المعارضة.

الطريق الثاني: هو علاج مشكلة التعارض في المقام بالجمع بينها بحسب الموضوع، كما اذا فرض انه ورد في دليل يجب اكرام الشعراء وجاء في دليل آخر لا بأس بترك اكرام الشعراء، فعندئذٍ لو اريد من الشعراء في الدليل الأول الشعراء العدول وفي الدليل الثاني الشعراء الفساق ارتفعت المعارضة والمنافاة بينهما، ونظير ذلك ما ورد في رواية لا بأس ببيع العذرة وورد في رواية اخرى ثمن العذرة سحت، فانه لو اريد من العذرة في الرواية الاولى عذرة الحيوان المأكول اللحم واريد منها في الرواية الثانية عذرة غير المأكول اللحم فقد ارتفعت المعارضة بينهما، فاذاً يمكن الجمع بين الدليلين المتعارضين بالتباين بهذا النحو، وبذلك ترتفع المنافاة بينهما هذا مما لا كلام فيه، وانما الكلام في الدليل على هذا الجمع وهل يمكن تطبيق احد عناصر الجمع الدلالي العرفي عليه أو لا؟

والجواب: ان فيه وجهين:

الوجه الأول: انه يمكن تطبيق احد عناصر الجمع الدلالي العرفي عليه، بتقريب ان لكل من الدليلين دالتين احدهما دلالة وضعية والاخرى دلالة إطلاقية مثلاً مادة الشعراء بما هي مادة مهملة موضوعة للدلالة على الطبيعة المهملة وهي ماهية الشعراء الحالية عن كافة الخصوصيات، وهيئة الشعراء الطارئة على مادته تدل على الاطلاق بمقدمات الحكمة، وحيث ان الدلالة الوضعية أقوى واظهر من الدلالة الاطلاقية فلا بد من تقديمها عليها.

وعلى هذا ففي المقام نجعل الدلالة الوضعية لكل من الدليلين قرينة على التصرف في الدلالة الاطلاقية للآخر، فاذاً يدخل المقام في كبرى عنصر تقديم الأظهر على الظاهر والأقوى على الأضعف، فاذاً يكون المقام من صغريات حمل الظاهر على الاظهر أو النص.

وعليه فلا يكون التعارض بينهما مستقراً لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما وبه يرتفع التعارض بينهما، فان التعارض انما يكون مستقراً اذا سرى من الدلالة الى السند واما اذا لم يسر فالسند مشمول لدليل الحجية، فاذا كان مشمولاً له أمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما وبه يرتفع التعارض.

والجواب ان الدلالة الوضعية دلالة تصويرية على المشهور كما هو الصحيح، نعم على مسلك السيد الاستاذ^(١) ان الدلالة الوضعية دلالة تصديقية بلحاظ الارادة الاستعملية، وعلى كلا المسلكين فهي مندكة في الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الجدوية النهائية لان هذه الدلالة دلالة نهائية للفظ وليست وراؤها دلالة

اخرى، ومن هنا تكون للفظ دلالة واحدة وهي الدلالة بلحاظ الارادة الجدية النهائية.

واما سائر مراتبها من مرتبة الدلالة التصورية والدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الاستعمالية فهي مندكة فيها وليس لها وجود مستقل في قبالها.

وبكلمة، ان الدلالات الثلاث للالفاظ ذات مراتب طولية، الاولى الدلالة التصورية الثانية الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الاستعمالية، الثالثة الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الجدية والاولى مندكة في الثانية فلا وجود لها في قبال وجودها، والثانية مندكة في الثالثة فلا وجود لها في قبال وجودها، واما الثالثة فهي الدلالة النهائية للفظ وهي دلالة واحدة لان الدالتين الاوليين الطولين مندكتان فيها ولا يعقل ان يكون لهما وجود في مقابل وجودها لانه خلاف الضرورة والوجدان.

وهذه الدلالات الثلاث الطولية تعرض على معنى واحد الذي هو بمثابة الهيولاء، وفي المرتبة الاولى تعرض عليه صورة التصور وفي المرتبة الثانية تعرض عليه صورة التصديق بلحاظ الارادة الاستعمالية وتنتهي صورة التصور وتبدلت الى صورة التصديق لاستحالة اجتماعهما في مرتبة واحدة لان شيئية الشيء انما هي تصورية ويستحيل اجتماع صورتين على شيء واحد، بداهة استحالة ان يكون شيء واحد موجوداً بوجودين وصورتين، وفي المرتبة الثالثة تعرض عليه صورة التصديق بلحاظ الارادة الجدية النهائية، فاذاً لا يكون لكل من الدليلين المتعارضين إلا دلالة واحدة وهي دلالته الاطلاقية بلحاظ الارادة الجدية النهائية فليست له دلالة اخرى وهي الدلالة الوضعية لانها مندكة فيها ولا وجود لها في مقابل وجودها لامستقلاً ولا ضمناً.

والخلاصة: ان لكل لفظ صادر من المولى دلالة واحدة وهي دلالته التصديقية بلحاظ الارادة الجدية النهائية التي هي الموضوع للحجية، فإذا لا وجود للدلالة الوضعية حتى تصلح ان تكون قرينة لرفع اليد عن دلالته الاطلاقية فالسالبة بانتفاء الموضوع.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الدلالة الوضعية لكل منها موجودة إلا ان وجودها ضمنى بمعنى انها موجودة في ضمن الدلالة الاستقلالية فلهذا لا تصلح ان تكون قرينة لرفع اليد عن إطلاق الدليل الاخر، لأن الاظهرية أو الأنصية انما تصلح ان تكون قرينة اذا كانت بدلالة مستقلة وان كانت في دليل واحد، كما اذا فرضنا ان للدليل واحد دلالتين مستقلتين احدهما أظهر من الاخرى او أنص واما اذا لم تكن مستقلة فهي تتبع الدلالة المستقلة في الثبوت والسقوط، لان التعارض اذا كان بين الدلالتين المستقلتين فبطبيعة الحال يكون بين الدلالتين الضمنتين أيضاً فسقوطها بالتعارض يستلزم سقوطها أيضاً، لان الدلالة الضمنية تتبع الدلالة المطابقة ثبوتاً وسقوطاً، والمفروض ان هذا التعارض بينهما موجود وهذا التعارض إنما يكون غير مستقر اذا كانت الدلالة الوضعية تصلح ان تكون قرينة عرفاً لفرض انها لا تصلح لذلك لانها دلالة ضمنية لامستقلة.

هذا إضافة الى ان هذه الدلالة الضمنية ليست أقوى واظهر من الدلالة المستقلة وهي الدلالة الاطلاقية، لان ظهور اللفظ في الاطلاق ينحل الى ظهورات متعددة ضمنية.

ومن الواضح ان هذه الظهورات الضمنية نفس الظهور الاستقلالي، هذا من جانب، ومن جانب آخر، ان القدر المتيقن من الدليل الاول في المثال العلماء العدول ومن الدليل الثاني العلماء الفساق، وهذا القدر المتيقن انما هو بحسب الخارج لا

بحسب دلالة اللفظ وظهوره، وقد تقدم ان مركز ومصب عناصر الجمع الدلالي العرفي انها هو دلالات الالفاظ وظهوراتها العرفية المتميزة المختلفة. واما القدر المتيقن الخارجي فلا قيمة له في هذا الباب. ومن جانب ثالث، ان الدلالة الوضعية للمادة والهيئة مهملة وخالية عن كافة الخصوصيات واطلاق الهيئة المشتملة على المادة مستفاد من قرينة الحكمة. فالنتيجة في نهاية المطاف، انه لا أصل لهذا الطريق من الجمع ولا ينطبق عليه شيء من عناصر الجمع الدلالي العرفي.

الطريق الثالث: وهو الجمع بين الدليلين المتعارضين بحسب المحمول، فاذا فرضنا انه ورد في دليل صل ركعتين في المكان الفلأني وورد في دليل آخر لا بأس بتركهما فيه، فالدليل الاول ظاهر في الوجوب وناصر في الرجحان والدليل الثاني ظاهر في الاباحة بمعنى الاخص وناصر في نفي الوجوب، فاذاً يمكن تطبيق كبرى عنصر الجمع الدلالي العرفي وهو حمل الظاهر على الاظهر او النص على هذا المثال باعتبار انه يجعل نص كل منهما قرينة على التصرف في ظاهر الآخر، مثلاً نص الدليل الاول في الرجحان قرينة على رفع اليد عن ظهور الدليل الثاني في الاباحة بمعنى الاخص وحمله على الرجحان، ونص الدليل الثاني في نفي الوجوب قرينة على رفع اليد عن ظهور الدليل الأول في الوجوب وحمله على مطلق الرجحان وبذلك يرتفع التعارض والتنافي بينهما.

والخلاصة: انه لا مانع من جعل نص كل من الدليلين قرينة على التصرف في ظاهر الآخر فانه من صغريات قاعدة حمل الظاهر على الاظهر او على النص، فاذاً يكون المثال وماشاكله من صغريات هذه القاعدة.

والجواب، ان المثال وماشاكله خارج عن محل الكلام، لانه اذا ورد في الدليل صل ركعتين وورد في دليل آخر لا بأس بتركها فلا معارضة بينهما، على اساس ان الدليل الاول ظاهر في وجوب ركعتين من الصلاة والدليل الثاني ناص في نفي الوجوب فاذاً لا بد من حمل الظاهر على النص.

فالتيجة هي إستحباب ركعتين من الصلاة لا إن الدليل الاول ظاهر في الوجوب وناص في الرجحان والثاني ظاهر في الاباحة بالمعنى الاخص وناص في الاباحة بالمعنى الأعم، ضرورة ان لدليل الاول مدلولاً واحداً وهو ظهوره في الوجوب واما الرجحان فهو مندك فيه ولا وجود له في مقابل وجوده ولا يدل على شيئين، احدهما الوجوب والاخر الرجحان بل يدل على شيء واحد وهو الوجوب والرجحان مندك فيه ويدل عليه في ضمن دلالاته على الوجوب لا مستقلاً، وكذلك الحال في الدليل الثاني، فان مدلوله نفي الالتزام والوجوب لا أنه ظاهر في الاباحة بالمعنى الأخص وناص في الاباحة بالمعنى الاعم فانه من الاول ناص في المعنى الثاني المساوق لنفي الوجوب والالتزام.

والخلاصة: ان لكل من الدليلين مدلولاً واحداً غاية الأمر احدهما ناص في مدلوله والآخر ظاهر فيه ولهذا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما بحمل الظاهر على النص، لا ان لكل منهما مدلولين ودالتين احدهما ظاهرة والاخرى ناصة حتى نجعل نص كل منهما قرينة على التصرف في ظاهر الآخر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، وهذا انما يتم اذا كان لكل من الدليلين مدلولان مستقلان ودالتان مستقلتان احدهما ظاهرة في مدلوله والاخرى ناصة فيه، ولكن هذا مجرد إفتراض لا واقع موضوعي له بل هو غير معقول، بدهاة انه لا يعقل ان يكون للفظ واحد مدلولان مستقلان ويدل على كل واحد منهما بنحو الاستقلال.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الدليل الصالح لتقديمه على الدليل المعارض انما هو فيما اذا كان مدلوله متعينا للقرينة كالأنصية والأظهرية والمخصصة وهكذا في حدود وظواهر الالفاظ العرفية المتميزة والمختلفة، واما الأنصية من باب القدر المتيقن الخارجي بدون أن تكون مدلولاً للفظ فلا قيمة لها ولا تصلح ان تكون قرينة على التصرف في الدليل الاخر، وكذلك اذا كان مدلوله مجملاً مردداً بين ما يصلح للقرينة وما لا يصلح كذلك، فانه لا يصلح ان يكون قرينة على التصرف في الاخر هذا.

واما مثال ما نحن فيه هو ما اذا جاء في دليل صلّ ركعتين في المكان الفلأني وجاء في دليل آخر لا تصلحها فيه، ففي مثل ذلك يكون الدليل الأول ظاهراً في الوجوب وناصاً في الاباحة والدليل الثاني ظاهراً في الحرمة وناصاً في مطلق المرجوحية، فمقتضى القاعدة حمل الظاهر على النص بان يجعل نص كل منهما قرينة على التصرف في ظاهر الاخر ونتيجة ذلك هي حمل الدليل الاول على الاباحة والدليل الثاني على المرجوحية وبذلك ترتفع المعارضة بينهما.

والجواب أولاً، ان الأظهرية والأنصية انما تكون قرينة اذا كانت مدلوله للدليل اللفظي عرفاً، لوضوح ان تقديم احد الدليلين على الدليل الاخر بملاك الجمع الدلالي العرفي انما هو فيما اذا كان مدلوله العرفي متعيناً للقرينة بالنصية أو الاظهرية أو الاخصية أو القيدية او غير ذلك وما نحن فيه ليس كذلك، فان استفادة الاباحة من الدليل الأول والمرجوحية من الدليل الثاني ليست بدلالة نصية عرفية حتى تصلح هذه الدلالة في كل منهما للقرينة على التصرف في ظاهر الآخر، لان دلالة كل منهما عليها انما هي في ضمن الدلالة الاستقلالية وهي الدلالة النهائية.

ومن الواضح، ان الدلالة النهائية دلالة واحدة حيث انه لا يمكن ان تكون للفظ واحد دالتان مستقلتان في عرض واحد، فإذاً هذه الدلالة في كل واحد منهما دلالة ضمنية والدلالة الضمنية دلالة تحليلية لالفظية ولا تتصف بالنصية والاظهيرية بحسب المدلول اللفظي وانما تتصف بهما من باب القدر المتيقن الخارجي لا من باب دلالة اللفظ، فان له دلالة واحدة على الكل وتنحل الى دلالات متعددة بعدد اجزاء مدلوله وهذه الدلالات المستندة الى اللفظ متساوية ولا تعقل الاقوائية والأنصية من هذه الناحية.

وثانياً، ان هذه الدلالة تابعة للدلالة الاستقلالية حدوثاً وبقاءً، وعلى هذا فلا يعقل ان تكون هذه الدلالة في كل منهما قرينة على رفع اليد عن الدلالة الاستقلالية في الآخر، وذلك لأن رفع اليد عن الدلالة الاستقلالية يستلزم رفع اليد عنها، فإذاً كيف تكون علة لرفع اليد عن الدلالة الاستقلالية فيلزم حينئذٍ من فرض وجودها عدمها، فالنتيجة ان لازم ذلك هو ان كل من الدليلين يكون رافعاً للدليل الاخر وهذا كما ترى.

تحصل مما ذكرناه، انه لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين المتعارضين بالتباين باحد الطرق المتقدمة.

بقي هنا شيء وهو ما قيل من أنه يمكن الجمع بين الدليلين المجملين عرفاً بدون ان ينطبق عليه احد موارد الجمع الدلالي العرفي، مثال ذلك هو انه قد جاء في تحديد الكر بحسب الوزن عمدتها روايتان:

الأولى ما نصه: ان الكر ستمائة رطل كما في صحيحة محمد بن مسلم.^(١)

الثانية مانصه: ان الكر الف ومائتا رطل كما في مرسله بن ابي عمير.^(١)
وكلتا الروايتين مجملة من جهة إجمال لفظ (رطل) المردد بين الرطل المكي وهو
ضعف الرطل العراقي وبين الرطل العراقي الذي هو نصف الرطل المكي وحيث انا
لا نعلم بكذب احدى الروايتين فان احتمال صدق كل منهما موجود ومعه يكون
موضوع دليل الحجية متوفراً فيهما، فاذا كان متوفراً فلا مانع من شمول دليل الحجية
لهما، فاذا كانت كلتا الروايتين معتبرة سنداً فعندئذ لا بد من علاج مشكلة الاجمال
بينهما.

قديقال كما قيل انه يمكن علاج هذه المشكلة باحد طريقتين.
الطريق الأول، ان حد الكر حيث لا يمكن ان يكون اقل من ستمائة رطل
بالمكي وأكثر من الف ومائتي رطل بالعراقي فلا بد حينئذ من حمل الرطل في رواية
محمد بن مسلم على المكي وفي المرسله على العراقي وبذلك يرتفع الاجمال.
الطريق الثاني، ان دليل الحجية اذا شمل كلتا الروايتين معاً ثبت بذلك
الروايتان المجلتان المستقلتان احدهما تنص على ان الكر ستمائة رطل واخرى
تنص على ان الكر الف ومائتا رطل، ولفظ الرطل مجمل مردد بين العراقي والمكي
الذي هو ضعف العراقي، وعلى هذا فالنتيجة المتولدة منهما هي ان حد الكر ستمائة
رطل بالمكي والف ومائتا رطل بالعراقي لانه لو كان اقل من ذلك أو اكثر منه
لكانت احدى الروايتين كاذبة وغير مطابقة للواقع، على اساس ان صحيحة محمد
بن مسلم تدل على ان الكر ليس بأقل من ستمائة رطل على كل الاحتمالات اي
سواء اريد منه في الصحيحة المكي او العراقي او المدني الذي هو نصف المكي

(١) الوسائل ١: ١٦٧ / ابواب الماء المطلق ب ١١ ج ١.

ومرسلة بن ابي عمير تدل على ان الكر الف ومائتا رطل وليس بأكثر منه على جميع الاحتمالات اي سواء أريد بالرطل المكي او العراقي او المدني وحيث ان الرطل المكي ضعف الرطل العراقي فلا يمكن ان يكون الكر اكثر من الف ومئتي رطل بالعراقي ولا تدل المرسله على انه اكثر من ستمائة رطل بالمكي لاحتمال ارادة العراقي منها، فإذاً مقتضى الجمع بين هاتين النتيجةين هو ان الكر لا يقل عن ستمائة رطل بالمكي ولا يزيد على الف ومائتي رطل بالعراقي، هذا ما ذكره بعض المحققين^(١) على ما في تقرير بحثه هذا.

وللمناقشة فيه مجال اما أولاً: فلأن العلم الاجمالي بكذب احدى الروايتين المذكورتين وان كان غير موجود واحتمال ان كلتا الروايتين صادرة في الواقع موجودة وهذا الاحتمال يكفي لشمول دليل الحجية لهما إلا انه لا يشملها من جهة اخرى وهي ان دلالتها مجملة فلا يمكن الاخذ بها، وقد تقدم ان دليل الحجية انما يشمل الرواية سنداً ودلالة وجهة اذا امكن الاخذ بدلالاتها والعمل بها.

واما اذا كانت دلالتها مجملة ولا يمكن العمل بها او انها على تقدير حجيتها سنداً فلا بد من حملها على التقية فلا تكون مشمولة لدليل الحجية، لما سبق من ان الحجية المجعولة للسند والدلالة والجهة حجية واحدة للمجموع لا ان لكل واحد منها حجته.

فالنتيجة، ان كلتا الروايتين غير مشمولة لدليل الحجية من جهة اجمال دلالتها وعدم إمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، هذا مضافاً الى ان مرسله بن ابي عمير ضعيفة من ناحية الارسال.

(١) بحوث في علم الاصول ج٧، ص٢٢٩.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان دليل الحجية يشمل باطلاقه كلتا الروايتين ولكن الجمع بينهما بالطريقتين المذكورين غير صحيح.
أما الطريق الاول فهو واضح، لان حمل كلمة الرطل في الصحيحة على الرطل المكي وفي المرسله على الرطل العراقي بحاجة الى قرينة تدل على ذلك وإلا فلا يمكن هذا الحمل، ضرورة انه لا شاهد له ولا معين لامن الخارج ولا من الداخل.

واما الطريق الثاني، فلأن الصحيحة تدل على ان الكر ستمائة رطل بالمطابقة وبالالتزام على انه ليس بأقل منها على جميع الاحتمالات اي سواء اكان المراد منه المكي ام العراقي، والمرسله تدل على ان الكر الف ومائتا رطل بالمطابقة وبالالتزام على انه ليس باكثر منه على كل الاحتمالات اي سواء اكان المراد منه المكي ام العراقي فالجمع بين هاتين الداليتين يقتضي ان الكر لا يكون اقل من ستمائة رطل بالمكي ولا اكثر من الف ومائتين رطل بالعراقي هذا.

والجواب، ان هذا الجمع عقلي وليس بعرفي، ضرورة ان العرف لا يفهم من الروايتين هذا النحو من الجمع بل يرى العرف التعارض بين الروايتين المجملتين، فان الصحيحة تدل على ان الكر ستمائة رطل ولا يكون اقل من ذلك سواء اكان المراد منه المكي ام العراقي، والمرسله تدل على ان الكر الف ومائتا رطل ولا يكون اكثر من ذلك سواء اكان المراد منه العراقي ام المكي والعرف يرى التنافي والتعارض بينهما، اذ لا يمكن ان يكون حد الكر أقل من ستمائة رطل كان بالمكي ام العراقي وان لا يكون اكثر من الف ومئتين رطل كان بالعراقي ام بالمكي فبينهما تعارض في حد الكر ولا يمكن تطبيق كلتاهما عليه. نعم لو كانت الروايتان قطعية السند لأمكن الالتزام بمثل هذا الجمع عقلاً.

بقي هنا ثلاث مسائل: هل هذه المسائل داخلة في كبرى موارد الجمع الدلالي العرفي أو داخلة في كبرى باب التعارض المستقر وهي متمثلة في المسائل الآتية:
الأولى: ما إذا وقع التعارض بين العام الوضعي والإطلاق الحكمي.
الثانية: ما إذا وقع التعارض بين الاطلاق الشمولي والاطلاق البدلي.
الثالثة: موارد انقلاب النسبة بين الدليلين من العام والخاص مثلا الى التباين أو بالعكس.

أما الكلام في المسألة الأولى: هي ما اذا جاء في دليل «اكرم كل عالم، وجاء في دليل اخر لا تكرم فاسقاً» فحيث ان دلالة الدليل الأول على العموم بالوضع ودلالة الدليل الثاني عليه بالاطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة فيقدم الاوّل على الثاني في مورد الاجتماع والالتقاء وهو العالم الفاسق، فان مقتضى عموم الدليل الاول وجوب اكرامه ومقتضى إطلاق الثاني حرمة اكرامه، ولكن حيث ان دلالة الدليل الاول على العموم بالوضع، ودلالة الدليل الثاني عليه بالاطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة، والدلالة الوضعية اقوى من الدلالة الاطلاقية فلهذا تتقدم عليها.
بيان ذلك ان الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين:

الأول: فيما اذا كان المطلق متصلا بالعام واخرى يكون منفصلا عنه.
اما الكلام في المقام الاول، فاذا قال المولى «اكرم كل عالم» ثم قال في دليل آخر «لا تكرم فاسقاً» ففي مثل ذلك هل يصلح المطلق المتصل بالعام الذي جاء بجمله مستقلة ان يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم او لا يصلح لذلك.
والجواب: ان في المسألة وجوها بل اقوالاً.

القول الأوّل: هو ما اختاره المحقق النائيني^(١) من ان أداة العموم كلفظة (كل) ونحوها موضوعة للدلالة على عموم ما يراد من مدخولها، فان كان المراد من المدخول المطلق الثابت اطلاقه بمقدمات الحكمة فهي تدل على العموم واستيعاب تمام افراده، وان كان المراد منه حصة خاصة فهي تدل على عموم افرادها.

وعلى هذا، فكما ان اطلاق المطلق يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة فكذلك عموم العام الوضعي، فان دلالة على العموم والاستيعاب تتوقف على اثبات اطلاق مدخوله بمقدمات الحكمة، فاذا لوجه لتقديم العام الوضعي على اطلاق المطلق بعد فرض ان كليهما يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة هذا.

والجواب، ان هذا القول خاطيء لا واقع موضوعي له، لما تقدم غير مرة من ان أداة العموم كلفظة (كل) او ماشاكلها موضوعة للدلالة على عموم واستيعاب تمام افراد مدخولها اي تمام ما يمكن ان ينطبق عليه طبيعي المدخول طالما لم يكن مقيداً بقيد في المرتبة السابقة، هذا إضافة الى ان مدلول العام الوضعي تصوري ومدلول مقدمات الحكمة وهو الاطلاق تصديقي ولا يعقل أخذ المدلول التصديقي في المدلول الوضعي لا جزءاً ولا قيماً على تفصيل تقدم في مبحث الوضع.

إلى هنا قد تبين ان أداة العموم اذا دخلت على الطبيعي الذي لم يكن مقيداً بقيد في المرتبة السابقة تدل على العموم واستيعاب تمام ما يمكن ان ينطبق عليه في الخارج، فاذا ورد في الدليل «اكرم كل عالم» فلفظة كل تدل بالوضع على عموم واستيعاب تمام ما يصلح ان ينطبق عليه طبيعي العام طالما لم يكن مقيداً بقيد في المرتبة السابقة، وهذه الدلالة دلالة وضعية تصورية لانها تدل بالدلالة التصورية على

(١) اجود التقارير ج ١ ص ٤٤٠. چاپ دو جلدی.

العموم والإستيعاب لا أن هذه الدلالة تتوقف على إثبات الاطلاق في المرتبة السابقة، فانه دلالة تصديقية كيف تتوقف الدلالة التصورية عليها.

القول الثاني: ان دلالة العام على العموم حيث انها مستندة الى الوضع فتكون تنجزية ودلالة المطلق على الاطلاق حيث انها تتوقف على مقدمات الحكمة فتكون تعليلية اي متعلقة على عدم البيان على الخلاف، والفرض ان العام يصلح ان يكون بيانا ومعه لا تتم مقدمات الحكمة ومع عدم تماميتها لا ينعقد ظهور للمطلق في الاطلاق هذا.

وقد يناقش فيه، بأن هذا البيان انما يتم اذا كان العام والمطلق منفصلين، واما اذا كانا متصلين كما في المقام فلا يتم، بدعوى انه لا مانع من تقديم اطلاق المطلق في مورد الاجتماع على عموم العام بملاك انه حيث كان متأخراً عن العام ومتصلاً به فيكون بمثابة القرينة لبيان المراد الجدي النهائي منه، لان القيود المتأخرة عن العام اذا كانت متصلة به كانت بنظر العرف بمثابة القرينة لتفسيره وبيان المراد الجدي منه هذا.

والجواب، ان دلالة العام الوضعي على العموم بالدلالة التصورية لا تتوقف على اي مقدمة خارجية ماعدا الوضع.

واما دلالاته على العموم بالدلالة التصديقية بلحاظ الارادة التفهيمية فتتوقف زائداً على الوضع على مقدمة اخرى وهي كون المتكلم في مقام البيان، واما بلحاظ الارادة الجدية النهائية فتتوقف زائداً على ذلك على مقدمة ثالثة وهي عدم نصب قرينة على الخلاف، وحينئذٍ فاذا فرغ المتكلم عن الكلام ولم ينصب قرينة على الخلاف، انعقد ظهوره في العموم عن جد، وكلتا المقدمتين متوفرة في المقام.

اما المقدمة الأولى، فلا شبهة في ان ظاهر حال المتكلم الملتفت الى انه في مقام البيان.

واما المقدمة الثانية، فهل يصلح المطلق المتصل بالعام ان يكون قرينة على التصرف فيه ورفع اليد عن عمومه في مورد الالتقاء والاجتماع.

والجواب انه لا يصلح ان يكون قرينة على ذلك، لما تقدم في موارد الجمع الدلالي العرفي من ان قرينة احد الدليلين على الدليل الآخر منوطة بان يكون لسانه واجداً ومتلبساً باحدى الخصوصيات العرفية الارتكازية كالرافعية والنظرية والاختصية والاظهرية والأنصية وشيء من هذه الخصوصيات لا ينطبق على المطلق، فاذاً لا يصلح ان يكون قرينة عرفاً على العام.

وعلى هذا فقد يقال كما قيل، ان دلالة العام على العموم في مورد الاجتماع تتقدم على دلالة المطلق على الاطلاق من باب تقديم الاظهر على الظاهر، بتقريب ان دلالة العام على العموم انما هي بالوضع وهي اقوى من دلالة المطلق على الاطلاق التي تكون بمقدمات الحكمة ولهذا يكون عموم العام في مورد الاجتماع مانع عن اطلاق المطلق فيه هذا.

والجواب، ان انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق منوطة بتامة مقدمات الحكمة منها عدم البيان المتصل، فان البيان المتصل مانع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق.

ومن الواضح ان العام المتقدم على المطلق لا يصلح ان يكون بيانا على تقييده ومانعا عن انعقاد ظهوره في الاطلاق وموجبا لانعقاده في المقيد، فاذاً كما ان ظهور العام في العموم منعقد فكذلك ظهور المطلق في الاطلاق لتامة مقدمات الحكمة، وحينئذ فتقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع.

ودعوى: ان ظهور العام في العموم حيث انه مستند الى الوضع فيكون اقوى واظهر من ظهور المطلق في الاطلاق.

مدفوعة: بان المستند الى الوضع انما هو ظهوره التصوري في العموم، واما ظهوره التصديقي فهو مستند الى مقدمات اخرى ككون المتكلم ملتفتا وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة لا الى الوضع، غاية الأمر ان مورد الظهور التصديقي هو المدلول الوضعي وقد يكون هو مورد التصديق الإطلاقي.

فالنتيجة، ان ظهور العام في العموم ليس اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق هذا.

وذكر بعض المحققين^(١) بتقديم العام على المطلق في مورد الاجتماع والالتقاء، بتقريب ان دلالة العام على العموم حيث انها بالوضع فهي فعلية فاذا كانت فعلية، كانت صالحة للبيانية وبالتالي رافعة لموضوع مقدمات الحكمة.

وذكر ان المراد من البيان الذي يكون عدمه من مقدمات الحكمة احد معان:

الأول بيان القرينة على التقييد.

الثاني مايكون بيانا فعلا سواء اكان قرينة أم لا.

الثالث مايكون بيانا في نفسه لولا الاطلاق.

أما على الاحتمال الأول، فالدلالة الاطلاقية منعقدة لتامة مقدمات الحكمة،

فان العام لا يكون قرينة حتى يكون عدمها جزء المقدمات.

فالنتيجة، ان العام وان كان بعمومه بيانا في مورد الاجتماع إلا انه ليس بيانا

بنحو التقييد والقرينة.

واما على الإحتمال الثاني، فلا تتم الدلالة الاطلاقية الحكمية لان العام رافع لموضوعها.

واما على الاحتمال الثالث، فايضاً الامر كذلك، فان العام يكون بيانا في نفسه وصالحا لرفع موضوع الاطلاق بل بناء على هذا الاحتمال لوكانا مطلقين ايضا لا موضوع للدلالة الاطلاقية لان البيان اللولائي صادق على كل منها هذا. وللمناقشة فيه مجال:

اما أولاً: فلما تقدم من ان الدلالة المستندة الى الوضع هي الدلالة التصورية، والمفروض ان هذه الدلالة ليست طرفاً للمعارضة فان طرف المعارضة هو الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الجدية النهائية، ومن المعلوم ان هذه الدلالة مستندة الى مقدمتين خارجيتين ما عدا الوضع:

الاولى، ان يكون المتكلم في مقام البيان لا في مقام الابهال والاجمال. الثانية، ان لا ينصب قرينة متصلة على الخلاف، وهاتان المقدماتان من مقدمات الحكمة التي هي منشأ لانعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، فاذاً الظهور التصديقي للعام في العموم بلحاظ الارادة الجدية النهائية المستند الى المقدمتين المذكورتين ليس اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة حتي يكون بيانياً عليه ورافعاً لموضوعه بل هما متعارضان في مورد الاجتماع والالتقاء.

وثانياً: ما تقدم من ان العام المتقدم على المطلق المتصل به لا يكون عدمه جزء مقدمات الحكمة ولهذا انعقد ظهور المطلق في الاطلاق.

وقد مر ان ظهور العام في العموم ليس اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق، فاذاً كيف يكون بيانا في مورد الاجتماع ورافعاً لظهور المطلق في الاطلاق فيه بارتفاع

موضوعه، فان بيانته فيه منوطة بكونه اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيه والمفروض انه ليس اقوى منه.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان عدم العام المذكور ليس جزء مقدمات الحكمة حتى يكون مانعاً عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، فاذاً يقع التعارض بين ظهور العام في العموم وظهور المطلق في الاطلاق في مورد الاجتماع والالتقاء.

واما الكلام في المقام الثاني: وهو ما اذا كان العام والمطلق في خطابين منفصلين كما اذا فرضنا انه جاء في رواية «اكرم كل عالم» وجاء في رواية أخرى منفصلة لا تكرم فاسقاً، ففي مثل ذلك هل يقدم العام الوضعي على اطلاق المطلق في مورد الاجتماع والالتقاء أو لا؟

فيه وجهان، قد اختار شيخنا الانصاري^(١) الوجه الاول وقد افاد في وجه ذلك، ان دلالة العام على العموم حيث انها بالوضع فتكون تنجيزية واما دلالة المطلق على الاطلاق حيث انها بمقدمات الحكمة فتكون تعليقية اي معلقة على تمامية مقدمات الحكمة منها عدم البيان على الخلاف، والعام حيث ان دلالاته على العموم تنجيزية تصلح ان تكون بيانا في مورد الاجتماع ومانعا عن تمامية مقدمات الحكمة فيه على اساس ان الدلالة التنجيزية ترفع موضوع الدلالة الاطلاقية التعليقية، واما العكس وهو تقديم اطلاق المطلق على عموم العام في مورد الالتقاء والاجتماع فلا يمكن، ضرورة اطلاق المطلق لا يصلح ان يكون مانعاً عن عموم العام فيه هذا.

(١) فرائد الاصول ج ٢ ص ٩٢٦.

وذهب المحقق الخراساني^(١) إلى ان جزء مقدمات الحكمة عدم البيان في مقام التخاطب اي عدم البيان المتصل لا الاعم منه ومن المنفصل.
وعليه فانعقاد ظهور المطلق في الاطلاق يتوقف على عدم البيان المتصل لا على عدم البيان مطلقاً ولو كان منفصلاً.

وعلى هذا فحيث انه لم يكن هنا بيان متصل بالمطلق فينعقد ظهوره في الاطلاق فعلاً ومنجزاً كظهور العام في العموم وضعاً، فاذاً حيث ان دلالة كل منهما فعلية ومنجزة فتقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع والالتقاء هذا، ولنا تعليق على ما ذكره شيخنا الانصاري^(٢) بأمرين:

الأمر الأول: ان دلالة العام على العموم بالدلالة التصورية مستندة الى الوضع وهذه الدلالة فعلية تنجزية وقهرية، بمعنى انه بمجرد تصور اللفظ ينتقل الذهن الى تصوره قهراً لوجود الملازمة بينهما تصوراً ووجداناً وهي لا تتوقف على اي مقدمة خارجية ما عدا الوضع والعلم به وهو مفروض الوجود.

واما دلالته على العموم بدلالة تصديقية بلحاظ الارادة الاستعمالية التفهيمية فهي تتوقف على مقدمتين تصديقيتين زائداً على الوضع الاولي.
الاولى، ان يكون المتكلم ملتفتاً وشاعراً.

الثانية، ان يكون في مقام البيان لا في مقام الاهمال والاجمال وهذه الدلالة معلقة على تمامية هاتين المقدمتين، واما بلحاظ الارادة الجدية النهائية فتتوقف على مقدمة ثالثة زائدة على المقدمتين الاوليين وهي عدم نصب قرينة متصلة على الخلاف، فاذاً هذه الدلالة وهي الدلالة النهائية تتوقف على تمامية هذه المقدمات

الثلاث ومعلقة عليها كما ان دلالة المطلق على الاطلاق معلقة على تمامية مقدمات الحكمة.

الامر الثاني: ان لازم هذه النظرية عدم امكان التمسك باطلاق شيء من مطلقات الكتاب والسنة، فان احتمال وجود القرينة على الخلاف في الواقع موجود ومع هذا الاحتمال لم يحرز اطلاق المطلق لان احرازه منوط باحراز مقدمات الحكمة ومع احتمال وجود القرينة على الخلاف في الواقع لم نحرز تمامية المقدمات لان من اجزائها عدم وجود القرينة على الخلاف وهو غير محرز ومع عدم احرازه لم نحرز اطلاق المطلق، لان احرازه متوقف على احراز تمامية المقدمات ، ومن اجل ذلك لايمكن التمسك بشيء من تلك المطلقات لانها مع هذا الاحتمال تصبح جملة فلا يمكن التمسك بها.

وإن شئت قلت، ان تمامية مقدمات الحكمة كما تتوقف على عدم البيان المتصل كذلك تتوقف على عدم البيان المنفصل ومع احتمال وجوده في الواقع وعدم وصوله اليها لم نحرز تمامية مقدمات الحكمة ومع عدم احرازها لم نحرز ظهور المطلق في الاطلاق، وعلى هذا الاساس فلا يمكن التمسك باطلاقات الكتاب والسنة وهذا خلاف الضرورة الفقهية، ومن هنا لاشبهة في تمسك الفقهاء باطلاقات الكتاب والسنة بعد الفحص عن القرائن على الخلاف في مكان وجودها وعدم الاعتناء باحتمال وجودها في الواقع وعدم وصولها اليهم بسبب أو آخر.

فالنتيجة، ان لازم هذه النظرية عدم امكان التمسك باطلاق كل مطلق يحتمل وجود قرينة على تقييده في الواقع وعدم وصولها اليها بعد الفحص عن وجودها في موارد يحتمل ان تكون موجودة فيها.

وعلى ضوء ذلك فيصبح اكثر مطلقات الكتاب والسنة مجملة باعتبار ان احتمال وجود القرينة على الخلاف في الواقع موجود ومع هذا الإحتمال لم نحرز إطلاق المطلق من جهة عدم احراز تمامية مقدمات الحكمة فيصبح المطلق حينئذٍ مجملاً.

واما ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله فهو صحيح، لان جزء مقدمات الحكمة عدم البيان المتصل، فاذا فرغ المتكلم عن كلامه ولم ينصب قرينة على الخلاف انعقد ظهوره في الاطلاق.

وعلى هذا فتقع المعارضة بين ظهور العام في العموم وظهور المطلق في الاطلاق في مورد الاجتماع والالتقاء، وحينئذٍ فهل يقدم ظهور العام في العموم فيه على ظهور المطلق في الاطلاق او لا؟
والجواب: ان في المسألة رأيين:

الرأي الأول، ان ظهور العام في العموم يقدم فيه على ظهور المطلق في الاطلاق من باب الاظهرية الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.
والرأي الآخر، انه لا يقدم عليه لعدم احراز اظهريته عرفاً.
أما الرأي الأول فقد اختاره بعض المحققين (١)، وقد افاد في وجه ذلك ان منشأ ظهور حال المتكلم الكاشف عن الارادة الجدية النهائية امران:
أحدهما ايجابي، والآخر سلبي.

اما الأول، فلأن السيرة العرفية والعقلانية قد جرت على ان كل ما يقول متكلم ملتفت مختار في مقام الاثبات يريد في مقام الثبوت ويقصده في هذا المقام،

ضرورة ان كل فعل اختياري صادر عن الفاعل المختار الملتفت يكشف عن انه أرادته وقصده في الواقع فليس هنا شيء قد قاله ولم يقصده وقد فعله ولم يرده وهذا هو اساس الظهورات للالفاظ في معانيها الموضوع لها منها ظهور العام في العموم والاستيعاب ومنها ظهور المقيد في التقييد.

واما الثاني، وهو الظهور السلبي الناشئ من سكوت المتكلم في مقام البيان عن ذكر شيء، فانه اذا لم يذكره في مقام الاثبات وكان في مقام البيان فمعناه انه لم يرده، اذ ليس هناك شيء قد قصده المتكلم وكان في مقام البيان ولم يقله، وهذا هو اساس ظهور المطلقات في الاطلاق، وحيث ان الظهور الايجابي اقوى واطهر لدى العرف من الظهور السلبي فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي هذا.

وللمناقشة فيه مجال، فان ما ذكره عليه السلام من الوجه لتقديم العام الوضعي على المطلق أقرب الى الوجه الاستحساني العقلي من الوجه العرفي، لان المناط في باب الالفاظ انها هو بالظهورات العرفية وتقديم بعضها على بعضها الآخر في مقام المعارضة بالاظهريّة أو القرينية أو الورود أو الحكومة وهكذا، والاختلاف بين ظهور العام في العموم وظهور المطلق في الاطلاق انها هو في منشئه وعلته، ومنشأ الاول وهو ظهور العام في العموم وعلته انها هو وضع اللفظ، ومنشأ الثاني وهو ظهور المطلق في الاطلاق وعلته انها هي سكوت المتكلم في مقام البيان عن القرينة على التقييد وعدم نصبها عليه، وكلا المنشأين منشأ لظهور حال المتكلم في انه اراد بجد العموم والاستيعاب في الاول والاطلاق في الثاني.

ومن الواضح ان ظهور حاله في الاول ليس اقوى واطهر من ظهور حاله في الثاني ولا يرى العرف اظهرية ظهور حاله في الاول من الثاني حتى يكون ظهور العام في العموم اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق.

فاذاً لا وجه لتقديم العام الوضعي على اطلاق المطلق الحكمي في مورد الاجتماع والالتقاء، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الدلالة التصورية للعام على العموم مستندة الى الوضع، فان اللفظ يدل بهذه الدلالة على المعنى الموضوع له مباشرة بعد الوضع، واما دلالته التصديقية بلحاظ الارادة الجدية النهائية فلا تستند الى الوضع وان كان المعنى الموضوع له هو المعروض للتصديق المذكور بل تستند الى مقدمتين اخريين:

الأولى: كون المتكلم في مقام البيان.

الثانية: عدم نصب قرينة على الخلاف.

فاذاً هذه الدلالة ايضاً مستندة الى السكوت اي سكوت المتكلم في مقام البيان عن نصب قرينة على الخلاف وتقييد موضوع العام فلا تكون مستندة الى اللفظ مباشرة، فاذاً لاوجه لكون هذا الظهور اي ظهور العام في العموم اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق واطهر منه.

الى هنا قد تبين ان الصحيح هو الرأي الثاني دون الأول.

فالتنتيجة، ان ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من ان جزء مقدمات الحكمة عدم

البيان المتصل لا الاعم منه من المنفصل هو الصحيح هذا.

وقد مال السيد الاستاذ^(١) إلى ما قاله شيخنا الانصاري^(٢) في المسألة من توقف اطلاق المطلق على عدم البيان الاعم من المتصل والمنفصل مع اجراء بعض التعديلات على هذا القول وعلاج مشكلة لزوم محذور الاجمال في مطلقات الكتاب والسنة به بتقريب، ان المراد من عدم البيان المنفصل الذي هو جزء مقدمات الحكمة ليس عدم البيان المنفصل مطلقا حتى يلزم هذا المحذور بل المراد حصة خاصة منه وهو عدم البيان المنفصل في كل وقت وزمان إلى ان جاء البيان، فاذا جاء ارتفع ظهور المطلق في الاطلاق بارتفاع موضوعه وهو مقدمات الحكمة، لان الجزء الاخير منها عدم البيان في كل وقت والمفروض انه في هذا الوقت انقلب الى نقيضه وهو البيان، فاذا صدر مطلق من المولى وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف انعقد ظهوره في الاطلاق، وهذا الظهور مستمر الى ان جاء البيان فاذا جاء فمن حين مجيئه يرتفع ظهوره في الاطلاق بارتفاع مقدمات الحكمة.

وعلى هذا فلا مانع من التمسك باطلاقات الكتاب والسنة طالما لم يرد بيان على خلافها، باعتبار ان ظهورها في الاطلاق ثابت والرافع له مجيء البيان على خلافه، فاذا جاء البيان ارتفع ظهورها بارتفاع موضوعه وهو مقدمات الحكمة.

فالنتيجة، ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمة لامطلقاً بل الى زمان مجيئه، فاذا جاء فعدمه في هذا الزمان اي زمان ليس جزء المقدمات، فاذا البيان المنفصل رافع لها وبارتفاعها يرتفع ظهورها كما ان البيان المتصل رافع له بارتفاعها، هذا هو معنى ان عدم البيان المنفصل جزء المقدمات، وبذلك تمتاز نظرية السيد الاستاذ^(٢) في المسألة عن نظرية شيخنا الانصاري^(١) هذا.

وللمناقشة فيما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من علاج مشكلة لزوم محذور الاجمال في مطلقات الكتاب والسنة مجال، لان المراد من عدم البيان المنفصل الذي هو جزء مقدمات الحكمة في كل زمان هل هو عدم البيان بوجوده الواقعي ونفس الأمري او بوجوده العلمي ولا ثالث لهما.

اما على الأول، فتعود مشكلة لزوم محذور اجمالي المطلقات في موارد احتمال وجود البيان والقرينة ومع هذا الاحتمال لم نحرز تامة مقدمات الحكمة، لأن الجزء الاخير منها محتمل الوجود في الواقع وغير محرز ومع عدم احراز المقدمات لم نحرز ظهور المطلق في الاطلاق فاذاً لا محالة يكون مجملاً، فاذا صدر مطلق من المولى وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف انعقد ظهوره في الاطلاق، واما اذا احتمل وجود قرينة منفصلة في الواقع او ان المولى يأتي بقرينة منفصلة في المستقبل، فهذا الاحتمال يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في الاطلاق باعتبار ان عدم القرينة في الواقع او في الزمن الثاني او الثالث جزء المقدمات، والمفروض انه غير محرز فيه ومع عدم احرازه لم نحرز المقدمات ومع عدم احرازها يكون المطلق مجملاً فان ظهوره في الاطلاق منوط باحراز تامة المقدمات وإلا فلا ظهور له فيه.

فالنتيجة، انه عليه السلام ان اراد من عدم البيان المنفصل الذي جعله جزء مقدمات الحكمة عدم بيانه بوجوده الواقعي في كل زمان لزوم محذور اجمال المطلقات فيما اذا احتمل وجوده في الواقع على خلافها، ومع هذا الاحتمال لم يحرز عدم البيان ومع عدم احرازه لم يحرز ظهور المطلق في الاطلاق وهذا معناه انه مجمل.

واما على الثاني فيرد عليه اولاً، ان جزء مقدمات الحكمة عدم البيان بوجوده الواقعي كسائر اجزائها لا بوجوده العلمي، ولا فرق في ذلك بين ان يكون متصلاً او منفصلاً، ضرورة ان مقدمات الحكمة بوجوداتها الخارجية التكوينية علة وسبب

ومنشأً لدلالة المطلق على الإطلاق وظهوره فيه وهذه الدلالة الاطلاقية تدور مدار هذه المقدمات حدوثاً وبقاءً وجوداً وعدمياً ولا يعقل ان تكون هذه المقدمات بوجودها العلمي سبباً وعلّة للدلالة المذكورة والظهور الاطلاقي، بدهة انه لاسنخية بينهما والمفروض ان مبدأ التناسب بين العلة والمعلول من المبادئ الاولية التي قياساتها معها لوضوح انه لاتناسب، والسنخية بين الوجود العلمي الذي لا واقع موضوعي له الا في عالم الذهن والوجود الخارجي الذي له واقع موضوعي في عالم الخارج، فاذاً لا يعقل ان يكون الوجود الذهني علة للوجود الخارجي ويدور مداره وجوداً وعدمياً فان المعلول يدور مدار علته وجوداً أو عدمياً.

إلى هنا قد تبين ان البيان بوجوده العلمي لا يعقل ان يكون علة لوجود الدلالة الاطلاقية، وذلك الظهور الاطلاقي في عالم التكوين كما انه لا يعقل ان يكون عدم وجوده العلمي رافعاً لها في العالم المذكور، نعم ان البيان بوجوده العلمي رافعاً لحجية تلك الدلالة وذلك الظهور من جهة وجود مبدأ التناسب بينهما.

فالتنتيجة، ان البيان بوجوده العلمي حيث انه امر نفساني ومن مقولة كيف النفساني، فلا يعقل ان يكون علة لتكوين الدلالة والظهور في الخارج، هذا اضافة الى ان المتكلم العرفي لا يخلو من احدى حالتين في مقام البيان:

الحالة الاولى: ان يكون ظاهر حاله هو انه في مقام بيان مراده الجدي من كلامه في مجلس واحد، فاذا صدر منه كلام وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف، انعقد ظهوره في العموم او الاطلاق من جهة ظهور حاله في انه في مقام بيان تمام مراده الجدي النهائي في مجلس واحد وبخطاب موحد.

الحالة الثانية: ان يكون ظاهر حاله انه في مقام بيان تمام مراده الجدي في مجالس متعددة واوراق مختلفة وبخطابات متعددة هذا.

ولكن المتعارف لدى العرف والعقلاء في مقام التفهيم والتفهم هو الحالة الاولى، واما الثانية فهي شاذة وخارجة عن الطريقة المألوفة بين العرف والعقلاء في باب الالفاظ والخطابات العرفية في مقام التفهيم والتفهم.

ومن الواضح ان خطابات الكتاب والسنة من قبيل الاول، فاذا صدر من المولى خطاب مطلق ولم ينصب قرينة على الخلاف انعقد ظهوره في الاطلاق، فاذا انعقد هذا الظهور يستحيل ان ينقلب عما هو عليه.

وعلى هذا فاذا جاءت قرينة على الخلاف، فلا يمكن ان تكون القرينة رافعة لظهوره في الاطلاق لاستحالة انقلاب عما وقع عليه، غاية الأمر ان القرينة تمنع عن حجيته لا عن اصل ظهوره.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام في المسألة لا يمكن المساعدة عليه، فالصحيح فيها ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام من ان جزء المقدمات الحكمة عدم القرينة المتصلة لا الاعم منها ومن عدم القرينة المنفصلة.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان هذه المسألة داخلة في كبرى مسائل الجمع الدلالي العرفي لا في كبرى مسائل باب التعارض بلا فرق في ذلك بين ان يكون العام والمطلق في كلامين متصلين او كلامين منفصلين.

المسألة الثانية: وهي ما اذا كان التعارض والتنافي بين الاطلاق الشمولي والاطلاق البدلي كما اذا قال المولى «اكرم عالماً ثم قال لا تكرم فاسقاً» فان اطلاق الدليل الاول بدلي واطلاق الدليل الثاني شمولي، فهل يقدم الاطلاق الشمولي في مورد الاجتماع والالتقاء وهو العالم الفاسق على الاطلاق البدلي فيه او لا؟

والجواب: ان في ذلك قولين:

الأول قد نسب الى شيخنا الانصاري^(١) اختيار القول الأول وهو تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي في مورد الاجتماع، وفي مقابل ذلك اختار المحقق الخراساني^(٢) القول الثاني وانه لاوجه لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي وقد افاد في وجه ذلك، ان دلالة كلا الدليلين على الاطلاق انها هي بمقدمات الحكمة.

ومن المعلوم ان مقدمات الحكمة انها تنفي القيد ولا تدل على الاطلاق فضلا عن كونه شمولياً أو بدلياً فالشمولية والبدلية مستفادتان من خصوصيات المسألة، فان مقدمات الحكمة تدل على عدم التقييد لان الاطلاق عبارة عن ذلك واما ان هذا الاطلاق بدلي او شمولي فالمقدمات لا تدل على شيء من ذلك وانما يستفاد ذلك من خصوصية المورد وتبعات المسألة، فاذاً لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي وكلا الاطلاقين مستند الى مقدمات الحكمة، واما خصوصية البدلية أو الشمولية فهي مستندة الى دال آخر كخصوصية المورد.

فالتنتيجة، ان مفاد مقدمات الحكمة ليس الاطلاق الشمولي حتى تكون ارادة الاطلاق البدلي بحاجة الى قرينة ولهذا فلا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد اختار المحقق النائيني^(٣) ايضاً تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي وقد استدل على ذلك بوجوه.

(١) مطارح الانظار ج ١ ص ٢٥٢.

(٢) كفاية الاصول ص ١٠٦.

(٣) اجود التقريرات ج ١، ص ١٦١.

الوجه الاول: ان الحكم المجعول في الاطلاق الشمولي ينحل بانحلال افراده ويتعدد بتعددتها فيثبت لكل فرد من افراده حكم مستقل، مثلاً حرمة اكرام الفاسق في مثل قوله لا تكرم فاسقاً ينحل بانحلال افراده وتثبت لكل فرد من افراده حرمة مستقلة، بينما الحكم المجعول في الاطلاق البدلي حكم واحد ومتعلقه طبيعي الاكرام بنحو صرف الوجود ولا يسري منه الى افراده وموضوعه طبيعي العالم بنحو صرف الوجود ولهذا ينطبق على وجود واحد، حيث ان باكرام عالم واحد يحصل الامتثال في الخارج، غاية الامر ان المكلف في مقام الامتثال مخير في تطبيق طبيعي اكرام العالم على اي فرد من افراده شاء واراد.

وعلى هذا ففي مورد الاجتماع لو قدمنا الاطلاق البدلي على الاطلاق الشمولي، لزم رفع اليد عن الحكم الشرعي عن بعض افراد المطلق الشمولي وهذا بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي في مورد الالتقاء والاجتماع فانه لا يوجب رفع اليد عن الحكم الشرعي المجعول للمطلق بالاطلاق البدلي، لان متعلق الحكم فيه صرف وجود الطبيعي ولا يسري منه الى افراده في الخارج، وعلى هذا فالفرد ليس محكوماً بحكم شرعي، فاذا قال المولى اكرم فقيراً ثم قال لا تكرم فاسقاً، وحيث ان النسبة بين الدليلين عموم من وجه فمورد الاجتماع الفقير الفاسق، فان مقتضى اطلاق الدليل الاول وجوب اكرام طبيعي الفقير بنحو صرف الوجود ومقتضى اطلاق الدليل الثاني حرمة اكرام طبيعي الفاسق بنحو مطلق الوجود، ولهذا ينحل الحكم فيه بانحلال افراده فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل وهو الحرمة في المثال، ففي مثل ذلك لو قدمنا اطلاق الدليل الاول على اطلاق الدليل الثاني في مورد الاجتماع لزم رفع اليد عن الحكم الشرعي المجعول لهذا الفرد فيه وهو الحرمة لفرض انه يدل باطلاقه على جعل حرمة الاكرام لكل فرد من افراد الفاسق، بينما اذا

قدمنا اطلاق الدليل الثاني على اطلاق الدليل الاول فلا يستلزم رفع اليد عن الحكم الشرعي في مورد الاجتماع، لفرض انه لا يدل على جعل الحكم لكل فرد من افراد الفقير وانما يدل على جعل الحكم وهو وجوب الاكرام لصرف وجود طبيعي الفقير ولايسري منه الى افراده، فاذاً لا يكون الفقير الموجود في مورد الاجتماع متعلقاً لوجوب الاكرام حتى يلزم رفع اليد عنه، وانما يلزم حينئذٍ تضيق دائرة الواجب في مرحلة الانطباق ولا مانع من ذلك، ومن اجل ذلك يتعين تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ^(١) بأمرين:

الامر الأول: ان ما ذكره^(٢) مجرد استحسان فلا قيمة له في باب الالفاظ، فان ملاك تقديم احد الدليلين على الدليل الآخر انما هو قرينته على التصرف في الآخر وبيان المراد الجدي والنهايي منه كالخاص بالنسبة الى العام والمقيد بالنسبة الى المطلق والأظهر او النص بالنسبة الى الظاهر، والحاكم بالنسبة الى الدليل المحكوم وشيء من هذه العناوين لا ينطبق على المطلق الشمولي بالنسبة الى البدلي، لان ظهوره في الاطلاق ليس اقوى واظهر من ظهور المطلق البدلي فيه.

فاذاً لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما في مورد الاجتماع والالتقاء، لان ظهور كليهما في الاطلاق مستند الى عدم نصب قرينة متصلة به، ومجرد ان تقديم الاطلاق البدلي على الشمولي في مورد الاجتماع يوجب رفع اليد عن الحكم الشرعي الالزامي فيه دون العكس لا يصلح ان يكون ملاكاً للتقديم طالما لم يكن الاطلاق الشمولي اقوى من الاطلاق البدلي دلالة وظهوراً.

وعلى هذا، فالتعارض بينهما في مورد الاجتماع مستقر فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة.

الأمر الثاني: ان الاطلاق البدلي لا ينفك من الاطلاق الشمولي اصلاً، فاذا ورد في الدليل اكرم فقيراً فانه يدل على وجوب اكرام فرد من الفقير بالمطابقة وبالالتزام على ترخيص المكلف في تطبيق طبيعي الفقير على اي فرد من افراده شاء واراد، وهذا الحكم الترخيصي حكم شمولي وشرعي باعتبار انه بيد المولى فان له ان يمنع من تطبيقه على افراده الخاصة كما ان له ان يأمر بتطبيقه على فرد دون فرد آخر وهكذا، فاذا لم يقيد تطبيقه على حصة دون حصة أخرى فمقتضى اطلاقه ثبوت الترخيص في تطبيقه على اي فرد من افراده شاء، فاذا يدل المطلق البدلي على الحكم الترخيصي بنحو الشمول بالالتزام ويدل المطلق الشمولي على الحكم اللزومي بنحو الشمولي بالمطابقة، وعليه فتقع المعارضة بين المدلول الالتزامي للمطلق البدلي والمدلول المطابقي للمطلق الشمولي، وحينئذٍ فتقديم كل منهما على الآخر في مورد الاجتماع يستلزم رفع اليد عن الحكم الشرعي فيه، لان المطلق الشمولي يدل على الحرمة فيه والمطلق البدلي يدل على جوازه فيه، وحيث انه لا تكون دلالة احدهما اقوى من دلالة الآخر فلا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما فالتعارض بينهما حينئذٍ مستقر هذا.

وقد اورد على كلا الامرين بعض المحققين عليه السلام (١):

أما الأمر الأول: فيحتمل ان يكون نظر المحقق النائيني عليه السلام الى ان تقدم المطلق الشمولي على المطلق البدلي في مورد الالتقاء يكون بملاك القرينية العرفية التي هي

(١) بحوث في العلم الاصول ج ٧ ص ٢٨٥.

اساس كبرى قاعدة الجمع الدلالي العرفي، حيث لم يظهر منه انكار هذه الكبرى في المقام، فإذاً لا يكون ما ذكره المحقق النائيني رحمته مجرد استحسان لا اصل له.

والجواب: انه ليس في كلام المحقق النائيني رحمته ما يدل على ذلك بل ولا ما يشعر بان هذا التقديم اي تقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي في مورد الاجتماع بملاك القرينية، لوضوح ان ظاهر كلامه ان تقديمه عليه حيث انه لا يستلزم رفع اليد عن مدلوله لا كلا ولا بعضاً، لان مدلوله متمثل في حكم واحد متعلق بصرف وجود الطبيعة وهو محفوظ حتى مع خروج بعض افراده عنه بينما في العكس وهو تقديم المطلق البدلي على الشمولي يستلزم رفع اليد عن بعض مدلولاته.

ومن الواضح ان هذا بنفسه لا يصلح ان يكون قرينة لدى العرف العام طالما لم يكن ظهور المطلق الشمولي أقوى وأكد من ظهور المطلق البدلي، والمفروض ان ظهوره ليس أقوى من ظهوره حتى يكون تقديمه عليه بملاك تقديم الاظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

والخلاصة: ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته ليس من باب تقديم الأظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي كما ان ما ذكره رحمته من ان تقديم المطلق البدلي على المطلق الشمولي يستلزم رفع اليد عن بعض مدلولاته دون العكس لا يصلح ان يكون قرينة بنظر العرف طالما لم يكن ظهور المطلق الشمولي أقوى في الشمول من ظهور المطلق البدلي في البدل.

واما الامر الثاني: فيمكن دفعه أيضاً باننا لو سلمنا دلالة المطلق على احكام ترخيصية شمولية فهي دلالة عقلية وليست ظهوراً لفظياً في الخطاب، وهذا بخلاف الشمولية في المطلق الشمولي فانها دلالة لفظية عرفية، فمن يقول بتقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي يقول بتقديم ما يكون مدلوله العرفي شمولياً على

ما يكون مدلوله العرفي بديلاً، وما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من النكته في تقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي لا يتأتى فيما اذا كانت دلالة المطلق البدلي على الترخيص عقلياً، فان القائل بالتقديم انما يقول بتقديم ما يكون مدلوله العرفي شمولياً على ما يكون مدلوله العرفي بديلاً.

والجواب: ان التعارض على هذا انما هو بين الدلالة المطابقيه للمطلق الشمولي والدلالة الالتزامية للمطلق البدلي وكلتا الدالتين مستنده الى اللفظ فاذاً لابد من النظر الى ظهوره في الاولى اقوى من ظهوره في الثانية أو لا.
فعلى الأوّل، لابد من تقديم الاولى على الثانية لانه من مصاديق الجمع الدلالي العرفي.

وعلى الثاني فلا، لان التعارض بينهما حيثنّذ مستقر فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة.

وبكلمة واضحة، ان الترخيص سواء اكان حكماً شرعياً ام انتزاعياً عقلياً فالدلالة الالتزامية تصلح ان تكون طرفاً للمعارضة كالدلالة المطابقيه، لان الدلالة الالتزامية لا محالة تكون عقلية حيث انها ناشئة عن الملازمة البينة بالمعنى الاخص بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي وهذه الملازمة في مقام الثبوت تشكل الدلالة الالتزامية في مقام الاثبات، فالمدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي ثبوتاً واثباتاً والدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقيه حدوثاً وبقاءً، فالعلم بالمدلول المطابقي يستلزم العلم بالمدلول الالتزامي وبالعكس، والظن به يستلزم الظن به وظهور الخطاب في إثبات المدلول المطابقي يستلزم ظهوره في اثبات المدلول الالتزامي.

وكون الدلالة الالتزامية للدليل طرفاً للمعارضة مع دليل آخر إنما هو من جهة أن الدلالة المطابقية له طرف لها والا فلا يعقل كون الدلالة الالتزامية طرفاً لها دون الدلالة المطابقية لاستلزام ذلك انفكاك الأولى عن الثانية وهذا خلف.

وعلى هذا، فالمطلق البدلي كقولنا «أكرم عالماً» يدل على وجوب إكرام طبيعي العالم بنحو صرف الوجود بالمطابقه وعلى الترخيص في تطبيقه على أي فرد من أفرادها شاء في الخارج بالالتزام، فإذاً يكون المكلف مرخصاً في تطبيق الواجب وهو «إكرام العالم» على أي فرد من أفرادها شاء وأراد عادلاً كان أم فاسقاً ولا فرق بين أن يكون هذا الترخيص شرعياً أو عقلياً لأن منشأه الشرع.

وعليه فالمطلق البدلي يكون بمدلوله الالتزامي معارضاً للمطلق الشمولي بمدلوله المطابقي في مورد الاجتماع وأن ظهوره في المدلول الالتزامي معارض لظهوره في المدلول المطابقي.

فما ذكره عليه السلام من أن القائل بالتقديم إنما يقول بتقديم ما يكون مدلوله العرفي شمولياً على ما يكون مدلوله العرفي بدلاً لا يمكن المساعدة عليه إذ لا شبهة في أن المدلول الالتزامي مدلول عرفي، لوضوح أن اللفظ كما هو ظاهر عرفاً في المدلول المطابقي كذلك ظاهر عرفاً في المدلول الالتزامي تبعاً لظهوره في مدلوله المطابقي لأنه بيد الشارع وضعاً ورفعاً.

والخلاصة: أن الدلالة الالتزامية وهي الدلالة على الترخيص في مقام التطبيق طرفاً للمعارضة سواء أكان الترخيص شرعياً أم كان عقلياً، لأن الملازمة في مقام الثبوت وأن كانت عقلية ولكن الدلالة في مقام الإثبات لفظية، لأن اللفظ يدل بالدلالة الالتزامية على إثبات مدلوله تبعاً لدلالته على إثبات مدلوله المطابقي،

ومنشأ هذه الدلالة في مقام الاثبات الملازمة بينهما في مقام الثبوت، ولهذا لا يمكن التفكيك بينهما لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

واما التعارض بين المطلق البدلي والمطلق الشمولي لاحالة يكون بين المدلول الالتزامي للمطلق البدلي والمدلول المطابقي للمطلق الشرعي.

ومن الواضح ان كون المدلول الالتزامي طرفاً للمعارضة يستلزم كون المدلول المطابقي طرفاً لها، ضرورة انه لا يعقل ان يكون معارضاً دون علته فيكون المدلول المطابقي ايضاً طرفاً للمعارضة من جهة كون المدلول الالتزامي الذي هو من شؤونه وتوابعه طرفاً لها.

وبكلمة، ان الدلالة الالتزامية في مقام الاثبات مستندة إلى اللفظ فانه يدل على المدلول الالتزامي تبعاً لدلالته على المدلول المطابقي، ضرورة انه لا خصوصية لان يكون مدلول الدليل عرفياً او عقلياً بالمعنى المذكور.

وعلى هذا، فتقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي يستلزم رفع اليد في مورد الاجتماع عن قسم من مدلوله الالتزامي وتقييده بقسم آخر منه، واما العكس فهو يستلزم رفع اليد عن قسم من مدلوله المطابقي وتقييده بقسم آخر منه، ولا فرق من هذه الناحية بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي بملاك ان رفع اليد عن كل منهما رفع اليد عن ظهور الدليل، غاية الامر على الاول رفع اليد عن ظهور المطلق في الاطلاق البدلي وعلى الثاني رفع اليد عن ظهوره في الاطلاق الشمولي.

ومن الواضح انه لا موجب لتقديم الثاني على الاول، حيث انه لا ينطبق عليه شيء من موارد الجمع الدلالي العرفي، فاذاً لا محالة يكون التعارض بينهما مستقراً ويسري من حدود الدلالة الى حدود السند وحينئذ لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض.

ثم ان بعض المحققين^(١) قد ذهب الى تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ودافع عن المحقق النائيني^{رحمته} بتقريب، ان الظهور الاطلاقي في المطلق الشمولي اقوى من الظهور الاطلاقي في المطلق البدلي الذي لا يتكفل إلا حكماً واحداً، واما الترخيصات التي تستفاد منه بالالتزام احكام وضعية انتزاعية بمعنى انها ترخيصات في تطبيق ذلك الحكم الواحد على اي فرد من افراد الطبيعة شاء واراد، فيدعي ان التعهد العقلائي او الغلبة الخارجية على ارادة المتكلم لتام مدلول الخطاب اثباتاً وعدم ارادة خلافه - الذي هو ملاك ان الظهور الاطلاقي في المطلق الشمولي - أقوى وأكد منهما في المطلق البدلي لان الاهتمام النوعي ببيان اصل حكم برأسه اشد من الاهتمام ببيان حدوده وتطبيقاته سعة وضيقاً، فيندرج المقام في باب تقديم اقوى الظهورين على اضعفهما الذي تقدم انه احد موارد الجمع الدلالي العرفي، ولعل هذا التقريب هو مراد المحقق النائيني^{رحمته} من كلامه الذي نقلناه آنفاً هذا.

والنأخذ بالنظر فيه بتقريب، ان الارتكاز العرفي والعقلائي وان كان قد قام على ارادة المتكلم العرفي تمام مدلول خطابه الصادر منه طالما لم ينصب قرينة على الخلاف، باعتبار ان هذا الارتكاز العرفي والتعهد العقلائي هو الملاك لتحقق الظهور إلا ان دعوى كون ذلك في المطلق الشمولي أقوى واشد منه في المطلق البدلي بلحاظ ان اهتمام المولى ببيان أصل الحكم برأسه أشد وأكد من اهتمامه ببيان حدوده وتطبيقاته سعة وضيقاً بحاجة الى الاثبات ولا طريق لنا الى اثبات ذلك إلا دعوى

ان التعهد العقلاني العرفي يقتضي ذلك أو الغلبة الخارجية، ولكن لا شاهد على هذه الدعوى لا من العرف ولا من العقل.

وعلى هذا فليس بإمكاننا اثبات ان الاهتمام النوعي ببيان الاطلاق في المطلق الشمولي اشد عرفاً من الاهتمام النوعي ببيان الاطلاق في المطلق البدلي حتى يكون ذلك منشأً لظهيته بنظر العرف والعقلاء في مقام الاثبات، فإذاً لا شاهد من العرف على اظهيته وليس هنا سبب آخر لذلك غير الشمولية والبدلية، ومن المعلوم انها بنفسها لاتصلح ان تكون ملاكاً للجمع الدلالي العرفي وملاك هذا الجمع احد العناصر التالية:

الاخصية والاظهيرية والأنصية والحكومة والورود، والشمولية ليست من احد هذه العناصر.

والخلاصة: كما ان المطلق الشمولي ظاهر بظهور حال المتكلم في انه اراد تمام مدلوله من جهة انه لم ينصب قرينة على الخلاف مع انه كان في مقام البيان كذلك المطلق البدلي، فانه ظاهر بظهور حال المتكلم في انه اراده بسعته واطلاقه باعتبار انه لم يقيده بصنف خاص مع انه كان في مقام البيان ولا يكون الظهور الأول اقوى من الثاني.

فاذاً ما ذكره بعض المحققين عليه السلام دفاعاً عن المحقق النائيني عليه السلام لا يمكن المساعدة عليه، فالصحيح هو ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من انه لا موجب لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام من انه لا وجه لتقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي وان كان صحيحاً إلا ان ما ذكره عليه السلام من ان مقدمات الحكمة قد تقتضي الاطلاق الشمولي وقد تقتضي الاطلاق البدلي غير تام، لما ذكرناه

في محله من ان مقدمات الحكمة لا تقتضي شيئاً من ذلك فانها انما تقتضي عدم تقييد الطبيعي بقيد، واما ان اطلاقه شمولي او بدلي فالمقدمات ساكتة عن ذلك على تفصيل ذكرناه في محله.

فالنتيجة، ان هذه المسألة داخلة في كبرى مسألة باب التعارض لا في كبرى موارد الجمع الدلالي العرفي.

نظرية إنقلاب النسبة

إذا فرضنا انه وقع التعارض بين الدليلين وكانت النسبة بينهما التباين أو العموم من وجه.

والأول، كما اذا جاء في دليل يجب اكرام الشعراء وفي دليل آخر لا يجب اكرام الشعراء، ثم جاء في دليل ثالث يجب اكرام الشعراء العدول، وبما ان نسبة ما جاء في الدليل الثالث الى ما جاء في الدليل الثاني نسبة الخاص الى العام فيحمل العام على الخاص بملاك انه قرينة على العام بنظر العرف والعقلاء ومفسر للمراد النهائي الجدي منه.

فاذاً النتيجة هي وجوب اكرام الشعراء العدول وعدم وجوب اكرام الشعراء الفساق. واما نسبته الى الدليل الأول وان كانت نسبة الخاص الى العام إلا انها لما كانا مثبتين وكان الحكم المجعول لهما انحلالياً فلا ظهور للخاص في القرينية والاحترافية، ولهذا فلا مانع من حمل الخاص على افضل الافراد واهمها ملاكا.

الثاني، اذا ورد في دليل استحباب اكرام العلماء وورد في دليل آخر حرمة اكرام الفساق، ثم جاء في دليل ثالث وجوب اكرام العلماء العدول، وحيث ان الدليل الثالث اخص من الدليل الاوّل فيقدم عليه ويخصه بغير العلماء العدول.

فالتيجة، ان اكرام العلماء الفساق مستحب واما اكرام العلماء العدول فهو واجب، فاذاً يختص الدليل الأول بالعلماء الفساق وحينئذٍ فهل تنقلب النسبة بينه وبين الدليل الثاني من عموم من وجه الى عموم وخصوص مطلق، فاذاً يقع الكلام في ان النسبة هل تنقلب بورود التخصيص على احد الدليلين المتعارضين من التباين

الى عموم وخصوص مطلق او من عموم من وجه الى عموم وخصوص مطلق او لا؟

والجواب ان في المسألة قولين:

الأول: ان النسبة تنقلب بعد ورود التخصيص في المثال الاول وماشاكله من التباين الى عموم وخصوص مطلق، وفي الثاني وماشاكله من عموم من وجه الى عموم وخصوص مطلق، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني^(١) وتبعه فيه السيد الاستاذ^(٢) بل ذكر السيد الاستاذ^(٣) ان تصديق هذا القول لا يحتاج الى اقامة برهان بل يكفي في تصديقه تصوره.

الثاني: ان النسبة تبقى على حالها في كلا المثالين وهي التباين في الاول وعموم من وجه في الثاني، وقد اختار هذا القول جماعة بل نسب ذلك الى المشهور، ثم ان مدرسة المحقق النائيني^(٤) قد تبنت القول بالانقلاب على مقدمتين.

المقدمة الاولى: ما تقدم من ان لكل كلام صادر من متكلم عرفي ظهورات ثلاثة:

الاول، الظهور التصوري الساذج ومنشأه الوضع ولا يتوقف على اي مقدمة أخرى ما عدا الوضع، لان الذهن ينتقل اليه بمجرد تصور اللفظ الذي وضع بازائه وهذا الانتقال قهري.

الثاني، الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية، ومنشأ هذا الظهور ظهور حال المتكلم في انه اراد استعمال اللفظ الصادر منه في معناه الموضوع له اذا كان

(١) فوائد الاصول ج ٤ ص ٧٤٨.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٨٨.

في مقام البيان، فاذا يتوقف هذا الظهور مضافاً الى الوضع على كون المتكلم في مقام البيان والتفهم.

الثالث، الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الجدية النهائية، وهذا الظهور يتوقف مضافاً الى الوضع وكون المتكلم في مقام البيان ان لا ينصب قرينة على الخلاف، ومنشأ هذا الظهور أيضاً ظهور حال المتكلم فانه اذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف، كان ظاهر حاله انه اراد معناه عن جد وبارادة نهائية وحيثُ استقر ظهوره وهو الموضوع للاثار، واما الظهوران الأولان منهما فمندان فيه ولا يوجد في هذه المرحلة وهي مرحلة الارادة الجدية النهائية إلا ظهور واحد وهو الظهور النهائي المستقر للفظ.

أو فقل ان الظهور الأول مندك في الثاني والثاني مندك في الثالث بنحو التدرج الطولي والظهور الثالث هو الظهور المستقر وموضوع للحجية ومصبتها.

المقدمة الثانية: ان التعارض بين الدليلين انما يتصور فيما اذا كان كلا الدليلين حجة واما اذا كان احدهما حجة دون الآخر، فلا يتصور التعارض بينهما بل لا معنى له لانه من التعارض بين الحجة واللاحجة.

فالنتيجة، انه من ضم هذه المقدمة الى المقدمة الأولى هي انقلاب النسبة، لان العام المخصص انما يكون حجة في المقدار الباقي ونسبته بما هو حجة في الباقي الى العام الاخر الذي هو حجة في العموم نسبة الخاص الى العام، فاذاً انقلاب النسبة نتيجة طبيعية لتامة هاتين المقدمتين هذا.

ومن هنا ذكر السيد الاستاذ عليه السلام ان تصويره يكفي للتصديق به فلا يحتاج الى دليل خارجي هذا.

وللنظر فيه مجال، وذلك لان المقدمة الاولى والثانية وان كانتا تامتين ولا اشكال فيهما، ضرورة انه لا يتصور التعارض بين الحجة والا حجة ولا بين دليلين لا يكون شيء منهما حجة ، إلا ان انقلاب النسبة ليس نتيجة طبيعية لتامة هاتين المقدمتين، لان تماميتهما لا تنتج هذه النتيجة بل هذه النتيجة تتوقف على مقدمة اخرى زائدة عليهما، وقبل ان نبدأ ببيان هذه المقدمة والبحث عنها نشير الى نقطة وهي ما ذكره في ضمن البحوث السابقة من ان عناصر الجمع الدلالي العرفي جميعاً باستثناء عنصر الورد من شؤون اللفظ، مثلا الدليل الحاكم انما يقدم على الدليل المحكوم من جهة ان لسانه لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم.

ومن هنا لا تتصور الحكومة في الادلة اللبية حيث انه لا لسان لها، والخاص انما يقدم على العام من جهة ان مدلوله العرفي خاص وهذا يعني ان لسانه معنون بعنوان خاص، واما العام فمن جهة ان لسانه عام، وكذلك الحال في الاظهر والظاهر، فان الاظهر يتقدم على الظاهر من جهة ان ظهور لسانه في مدلوله العرفي اقوى واشد من ظهور لسان الظاهر في مدلوله العرفي.

والخلاصة: ان النسبة بين الدليلين انما تلحظ بلحاظ ظهورهما في مدلولهما اللفظي العرفي في المرتبة السابقة، فان كان المدلول اللفظي لاحد الدليلين اخص من المدلول اللفظي للدليل الاخر فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، وان كان المدلول اللفظي لكل منهما اخص من جهة واعم من جهة اخرى فالنسبة بينهما عموم من وجه، وان كان المدلول اللفظي لكل منهما مضاد لمدلول الدليل الآخر او مناقض له فالنسبة بينهما التباين،

واما الحجية فهي حكم شرعي مجعولة للظهور النهائي لكل من الدليلين، وحيث ان كانت النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا او كان احدهما اظهر أو

أنص من الاخر او الحاكم عليه، فدليل الحجية يشمل كلا الدليلين معا لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما ومعه لا مانع من التعبد بصدور كليهما معاً.

واما اذا كانت النسبة بينهما التباين او العموم من وجه فلا يشملها دليل الحجية لعدم امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، ولهذا يسري التعارض الى مرحلة السند فيكون مستقراً.

فالنتيجة ، ان النسبة بين الظهورين للدليلين لما كانت ملحوظة في المرتبة السابقة على دليل الحجية، فان كانت بنحو التباين فلا يشملها اطلاق دليل الحجية لا كليهما معا ولا احدهما المعين.

اما الأول، فيلزم التعبد بالضدين او النقيضين وهو محال.

واما الثاني، فيلزم الترجيح بلا مرجح، وان كانت النسبة بينهما بنحو العموم والخصوص المطلق فلا مانع من شمول دليل الحجية لكليهما معا، وحينئذ فيكون الخاص قرينة على التصرف في العام وبيان للمراد الجدي النهائي منه.

ونتيجة هذه النقطة، هي ان النسبة بين الدليلين المتعارضين انما تلاحظ بين ظهورهما العرفي.

وبعد بيان هذه النقطة فنقول ان المقدمة التي تتوقف نظرية انقلاب النسبة عليها ذات شقين، وعلى القائل بهذه النظرية ان يلتزم بهذه المقدمة بكلا شقيها.

أما الشق الأول، فهو متمثل في ان المخصص المنفصل الوارد على احد الدليلين المتعارضين بالتباين، كما اذا قال المولى «يجب اكرام العلماء ثم قال لا يجب اكرام العلماء» فانها متعارضان بالتباين ثم جاء بدليل مخصص وقال يجب اكرام العلماء العدول فانه مخصص للعام الثاني، وهذا المخصص المنفصل رافع لظهوره النهائي كالمخصص المتصل، غاية الامر ان المخصص المتصل مانع عن انعقاد ظهوره

في العموم من البداية والمخصص المنفصل رافع لظهوره وهو ظهوره النهائي المستقر الذي هو موضوع الحجية، فإذا ترتفع حجية العام في العموم بارتفاع موضوعها ويظهر ذلك من السيد الاستاذ عليه السلام (١).

وأما الشق الثاني، فهو مبني على ان المخصص المنفصل إذا ورد على العام فيحدث له ظهوراً جديداً في خصوص المقدار الباقي فيه بعد تخصيصه، فإذا يكون المخصص المنفصل رافعاً لظهور العام في العموم ويحدث له ظهوراً جديداً في ارادة الباقي فيه، وحينئذٍ فلا بد من ملاحظة النسبة بين ظهوره الجديد الحادث له بالتخصيص وارتفاع ظهوره الاوّل وهو ظهوره في العموم، وبين ظهور العام الاخر غير المخصص في العموم.

ومن الواضح ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، لان النسبة الاولى تنقلب بانقلاب موضوعها الى نسبة جديدة وهي العموم المطلق باعتبار ان النسبة متقدمة بشخص طرفيها لانها من المقدمات الذاتية وبمثابة الجنس والفصل لها وبطبيعة الحال تنتفي النسبة بانتفاء احد طرفيها، فإذا تنقلب النسبة بينهما من التباين بانقلاب احد طرفيها الى العموم المطلق.

الى هنا قد تبين ان هذه المقدمة لو تمت بكلا شقيها فلا مناص من الالتزام بنظرية الانقلاب هذا.

ولكن هذه المقدمة بكلا شقيها غير تامة.

اما الشق الاول، فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة موسعاً ان المخصص المنفصل لا يمكن ان يكون رافعاً لظهور العام في العموم، ضرورة انه لا يمكن ان

يكون رافعاً له، لان الشيء اذا وقع في الخارج يستحيل ان ينقلب عما هو عليه نعم هو رافع لحجيته التي هي امر اعتباري ، لا موضوعها وهو الظهور الذي هو امر تكويني.

هذا إضافة الى انا لوسلمنا ان المخصص المنفصل رافع لظهور العام في العموم، فهل هو رافع له بوجوده الواقعي او بوجوده العلمي ؟ وكلاهما لا يمكن الالتزام به.

أما الأول، فلأن احراز ظهور العام في العموم لا يمكن إلا باحراز عدم وجود المخصص المنفصل في الواقع ومع احتمال وجوده فيه لم نحرز ظهوره فيه لاحتمال ارتفاعه ومعه يكون العام مجملاً فلا يمكن التمسك به، ويترتب عليه اجمال عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها، لاحتمال وجود مخصصات ومقيدات وقرائن لهما في الروايات التي وصلت من الائمة الاطهار عليهم السلام او الروايات التي لم تصل الينا، لان مجرد احتمال وجود المخصص في الواقع يوجب الاجمال.

واما الثاني، فلا يمكن ان يكون رافعاً لظهوره في العموم، ضرورة ان وجوده العلمي لا يمكن ان يكون مؤثراً في وجوده التكويني لانفياً ولا اثباتاً، لان وجوده العلمي موطنه الذهن فكيف يعقل ان يكون مؤثراً في وجوده التكويني، لوضوح ان هذا التأثير بحاجة الى مبدأ التناسب بين الاثر والمؤثر وإلا لزم تأثير كل شيء في كل شيء وهو كما ترى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان ظهور العام في العموم لا يخلو من ان يكون مستنداً الى الوضع او الى مقدمات الحكمة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن ان يكون المخصص المنفصل رافعاً له لانه يدور مدار منشئه وعلته حدوثاً وبقاءً، فطالما يكون منشؤه ثابتاً

فالظهور ثابت كان هناك مخصص منفصل ام لا إلا اذا كان عدم المخصص المنفصل جزء المقدمات، ولكن تقدم مفصلاً انه ليس جزئياً لا مطلقاً ولا في وقت مجيئه.
والخلاصة: ان ظهور العام في العموم يبقى على حاله ولا يرتفع بوجود المخصص المنفصل.

واما الشق الثاني، ان المخصص المنفصل وان لم يكن رافعا لظهور العام في العموم إلا انه بعد التخصيص قد احدث ظهوراً آخرأ وهو ظهوره في ارادة الباقي.
فيرد عليه، بأنه خلاف الضرورة والوجدان، بدهاة انه ليس للعام ظهوران مستقلان احدهما في العموم والآخر في الخاص وهو الباقي فيه بعد التخصيص بل له ظهور واحد وظهوره في العموم واما ظهوره في كل صنف من أصنافه فهو ظهور تضمني لامستقل.

وعلى هذا، فلا يمكن القول بانقلاب النسبة ، فانه مبني على ارتفاع ظهور العام في العموم بالتخصيص وحدث ظهور آخر له وهو ظهوره في خصوص الباقي.

وقد مرَّ أنَّه لا أساس له بل هو خلاف الضرورة والوجدان وان المخصص المنفصل لا يكون رافعا لظهور العام في العموم وانما هو رافع لحجيته دون ظهوره ولهذا تبقى النسبة بين الظهورين للدليلين المتعارضين بحالها وهي النسبة بنحو التباين، والمفروض ان النسبة بينهما نسبة واحدة وهي نسبة التباين ولا يعقل انقلابها الى نسبة أخرى بالتخصيص ولا توجد نسبة اخرى لعدم ظهور اخر.

وقد أشرنا انفا ان النسبة انما هي تلحظ بين الظهورات العرفية للخطابات الواردة في الكتاب والسنة في المرتبة السابقة.

وأما الحجية فهي تعرض عليها بعد الفراغ عن ثبوتها، لما تقدم من ان ملاك الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين المتعارضين بالتعارض غير المستقر وهو التعارض بين مدلوليهما العرفيين وعدم سرايته الى السند، وملاك التعارض المستقر بين الدليلين المتعارضين هو التعارض بينهما في سنديهما، ومن هنا تختلف نوعية النسبة في التعارض غير المستقر عن نوعية النسبة في التعارض المستقر، فان نوعية النسبة في الاول متمثلة في نسبة الخاص الى العام، والمقيد الى المطلق، والأظهر او النص الى الظاهر، والحاكم الى المحكوم، والوارد الى المورد. وفي الثاني متمثلة في نسبة المباين الى المباين بنحو التضاد او التناقض، وفي نسبة العام الى العام من وجه شريطة ان لا يكون احدهما أظهر من الاخر والا فالتعارض غير مستقر، وبذلك يتبين بوضوح ان النسبة تلحظ بين ظهوري الدليلين في المرتبة السابقة، فان كانت من النوع الأول فلا مانع من شمول دليل الحجية لكليهما معاً، وان كانت من النوع الثاني فلا يشمل كليهما لاجمعاً ولا تفريقاً إلا اذا كان هناك مرجح.

ومن الواضح ان النسبة لم تلحظ بين الحجيتين، ضرورة ان النسبة بين الدليلين اذا كانت بنحو التباين فلا يعقل شمول دليل الحجية لهما، فاذا كيف تتصور النسبة بينهما بوصفها العنواني وهو الحجية، بداهة انه لا يتصور اتصافهما بالحجية حتى تلحظ النسبة بينهما، لأن النسبة انما تلحظ بين ظهوريهما وحيث ان هذه النسبة نسبة التباين فلا يمكن ان تكون مشمولة لدليل الحجية.

وعلى هذا فاذا ورد على احدهما مخصص منفصل فهو رافع لحجية ظهوره في العموم لا اصل ظهوره فيه فانه ثابت ومستقر والمخصص المنفصل لا يكون رافعا له، فاذاً يستحيل ان تنقلب النسبة من التباين الى عموم و خصوص مطلق، ضرورة ان

انقلاب النسبة لا يمكن ان يكون الى نسبة أخرى مباينة لها إلا بانقلاب طرفيها الى الطرف الاخر، لما تقدم من ان النسبة متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها ولا وجود لها إلا بوجودهما ولا كيان لها إلا بكيانها لأنها بمثابة الجنس والفصل للنوع، وحيث انها قد ظلا ثابتين ومستقرين فلا محالة تكون النسبة بينهما أيضاً كذلك باعتبار انه لا ثبوت لها إلا بثبوتها.

والخلاصة: ان المخصص المنفصل لما لم يكن رافعاً لظهور العام في العموم وانما يكون رافعاً لحجيته عن ظهور بعض افراده وهو افراد الخاص، يستحيل انقلاب النسبة، ضرورة انه لا يعقل انقلابها إلا بانقلاب طرفيها ولا يمكن تبديلها إلا بتبديلها لانها ذاتها وذاتياتها.

ومن هنا قلنا ان كل نسبة مباينة لنسبة اخرى بذاتها وذاتياتها، وهذا يعني ان المقومات الذاتية لكل منها مباينة للمقومات الذاتية للاخرى ولا يتصور جامع ذاتي مشترك بين انحاء النسب وافراده، لان الجامع الذاتي المشترك بينهما انما يتصور مع الغاء خصوصياتها الفردية والمفروض ان خصوصياتها الفردية هي المقومات الذاتية لها، وقد عرفت ان المقومات الذاتية لكل فرد من انحاء النسب مباينة للمقومات الذاتية للفرد الآخر فلا يعقل اشتراكها فيها، وهذا بخلاف مثل افراد الانسان فانها مشتركة في المقومات الذاتية لها وهي الحيوانية والناطقة، ومع الغاء خصوصياتها الفردية تلغى الافراد وتبقى المقومات الذاتية لها.

وعلى هذا فالمخصص المنفصل اذا ورد على العام كان رافعاً لحجية ظهوره عن بعض افراده وهو افراد الخاص دون الافراد الباقية، ولا مانع من ذلك باعتبار ان ظهور العام ينحل بانحلال افراده فيكون لكل فرد من افراده ظهور ضمني ولا مانع من التفكيك بين افراد الظهور في الحجية، والتخصيص انما هو في حجيته فانها

مختصة بالافراد الباقية دون جميع افراده، وهذا التخصيص انما جاء بدليل خارجي وهو المخصص المنفصل، واما العام فهو لا يدل على ذلك بل لا اشعار له فيه فضلا عن الدلالة لانه انما يدل على العموم وظاهر فيه، واما انه حجة او لا فهو ساكت وعلى تقدير كونه حجة فهل هو حجة في الجميع او في البعض ، فلا بد من اثبات ذلك من الخارج، فاذا تبقى النسبة بين الظهورين المتباينين على حالها بدون التغيير والانقلاب والتبديل بل يستحيل ذلك بعد بقاء شخص طرفيها بذاتها وذاتياتها هذا.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المخصص المنفصل رافع لظهور العام في العموم إلا انه لا يحدث له ظهوراً جديداً آخر وهو ظهوره في ارادة تمام الباقي، لان احداث هذا الظهور بحاجة الى سبب ومنشاء، ضرورة ان حدوثه لا يمكن ان يكون بلا سبب ومنشأ فاذا ما هو منشأؤه وسببه ؟

والجواب انه لا يخلو من ان يكون الوضع او مقدمات الحكمة وكلاهما مفقود في المقام.

اما الأول، فلأنّ العام موضوع للدلالة على العموم وليس له وضع آخر بازاء حصصه وافراده.

واما الثاني، فلأنّ مقدمات الحكمة انما تثبت ظهوره في العموم والاطلاق، فاذاً لا منشأ لهذا الظهور، والمفروض ان المخصص المنفصل لا يصلح ان يكون منشأً لذلك لان مفاده رفع ظهور العام في العموم لا اثبات ظهوره في الباقي.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي، ان القول بعدم انقلاب النسبة هو الصحيح بل لا يمكن القول بانقلابها الى نسبة اخرى مع بقاء طرفيها ثابتا ومستقرّاً

وقد تقدم انها متقومة ذاتا وحقيقة بشخص طرفيها وانها بمثابة الجنس والفصل للنوع، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الخاص انما يتقدم على العام بمدلوله العرفي بملاك انه قرينة لدى العرف والعقلاء على التصرف فيه وبيان المراد الجدي النهائي منه، ومن الواضح ان الدليل المخصص انما يكون قرينة على اساس ظهوره اللفظي في مدلوله العرفي وهو الخاص، والمفروض ان العام بعد التخصص لا يكون ظاهرا في الخاص ولا في انه حجة فيه فان كل ذلك ثابت بدليل خارجي ولا يكون مدلولاً عرفياً للعام، فان مدلوله العرفي اللفظي العموم وهو ظاهر فيه سواء اكان قبل ورود التخصص عليه او بعده، هذا كله في كبرى النظريتين المهمتين هما نظرية انقلاب النسبة ونظرية عدم انقلابها.

وبعد ذلك يقع الكلام في صغرياتها نفيًا واثباتًا وفي ظهور الثمرة بين النظريتين في المسألة، ويمكن لنا ان نجتمع صغريات هذه المسألة ومصاديقها في ثلاث صور:

الصورة الاولى: ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالتباين كما اذا فرضنا انه جاء في دليل يستحب التصديق على الفقراء، وجاء في دليل آخر يكره التصديق على الفقراء، وفي هذه الصورة تارة يكون الدليل المخصص على احدهما المعين واحداً، واخرى يكون متعدداً وثالثة يكون وارداً على كليهما معاً فهنا وجوه:

الوجه الاول: ان يكون الدليل المخصص واحداً كما اذا جاء في الدليل يكره التصديق على فقراء بني هاشم، فاذاً هنا طوائف ثلاث من الروايات، فالطائفة الثالثة حيث انها اخص من الطائفة الاولى فتخصصها بغير الفقراء من بني هاشم، وحيث ان فعلى القول بانقلاب النسبة تنقلب النسبة بين الطائفتين الاوليين من التباين الى

عموم وخصوص مطلق، فإذا يمكن الجمع الدلالي العرفي بين هذه الطوائف الثلاث، فان الطائفة الثالثة تخصص الطائفة الاولى وبعد التخصيص حيث انها اصبحت اخص من الطائفة الثانية فتخصص تلك الطائفة وبذلك ترتفع المعارضة بين هذه الطوائف الثلاث، ونتيجة ذلك هي كراهة التصديق على فقراء بني هاشم واستحباب التصديق على فقراء غير بني هاشم هذا.

واما على القول بعدم انقلاب النسبة، فالطائفة الثالثة وان كانت تخصص الطائفة الاولى بغير فقراء بني هاشم الا انها حيث لا توجب ارتفاع ظهورها في العموم او الاطلاق وانما توجب ارتفاع حجية ظهورها في العموم او الاطلاق فالنسبة بينهما قد ظلت باقية وهي التباين، على اساس بقاء طرفيها وهما الظهوران، وقد تقدم ان النسبة متقومة ذاتا وحقيقة بشخص وجود طرفيها وهما بمثابة الجنس والفصل للنوع، فإذا المعارضة بينهما مستقرة لعدم امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، وحينئذ فان كان هناك مرجح لأحدهما يُوخذ بها وي طرح الاخرى والا فتسقطان معا من جهة المعارضة، فالنتيجة كراهة التصديق على فقراء بني هاشم وعدم ثبوت استحباب التصديق على فقراء غير بني هاشم.

والخلاصة: انه على القول بانقلاب النسبة فلا تعارض بين الطائفتين الاوليين لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، واما على القول بعدم انقلاب النسبة فالتعارض بينهما ثابت ومستقر ولا اثر للتخصيص، ولا بد حينئذ من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ما هو نتيجة هذا الفرق بين القولين في المسألة.

والجواب، ان النتيجة على القول بانقلاب النسبة هي ثبوت استحباب التصديق على فقراء غير بني هاشم وكراهته على فقراء بني هاشم.

واما على القول بعدم انقلاب النسبة، فيقع التعارض بينهما فيسقطان من جهة المعارضة، فاذاً لادليل على استحباب التصديق على الفقراء ولا على كراهته عليهم نعم يكره التصديق على فقراء بني هاشم.

ومن هذا القبيل ما اذا ورد في دليل يستحب اكرام العلماء، وورد في دليل اخر يكره اكرام العلماء ثم جاء في دليل ثالث يستحب اكرام العلماء العدول، فان الكلام في هذه الادلة الثلاث نفس الكلام في الطوائف المتقدمة.

الوجه الثاني: ان يرد على كلا الطائفتين مخصص واحد وهو ما جاء بهذا النص، يحرم التصديق على فقراء بني هاشم، فانه كما يخص الطائفة الاولى التي تدل على استحباب التصديق على الفقراء فكذلك يخص الطائفة الثانية التي تدل على كراهة التصديق على الفقراء باعتبار ان الحرمة تنافي كل من الاستحباب والكراهة ولا تجتمع معهما هذا، ولكن لاتظهر الثمرة بين القولين في مثل هذا المثال، لان النسبة بين الطائفتين الاوليين التباين سواء فيه القول بانقلاب النسبة ام القول بعدم انقلابها، فاذاً التعارض بينهما ثابت ومستقر على كلا القولين في المسالة.

الوجه الثالث: ان يرد على كل من الطائفة الاولى والطائفة الثانية مخصص مستقل ونسبة المخصص لاحدهما الى المخصص للآخرى لاتخلو من ان تكون بنحو التباين موضوعاً ومحمولاً او التساوي او العموم من وجه او العموم المطلق ولا خامس في البين.

اما على الاول، فتارة يكون الخاصان معاً مستوعباً لتام مدلولي الطائفتين العامتين واخرى لا يكونا مستوعبين لتام مدلوليهما. اما على الاول فكما اذا فرض انه ورد في دليل يستحب اكرام الشعراء، وورد في دليل اخر يكره اكرام الشعراء ثم جاء مخصص على الدليل الاول ومخصص على الدليل الثاني، اما الاول فقد جاء

بهذا النص، يكره اكرام الشعراء الفساق، فانه يقيد اطلاق الدليل الاول بغير الشعراء الفساق، واما الثاني فقد جاء بهذا النص، يستحب اكرام الشعراء العدول، فانه يقيد اطلاق الدليل الثاني بغير الشعراء العدول، ونتيجة ذلك ان الدليل الاول مختص بالشعراء العدول وخروج الشعراء الفساق عنه والدليل الثاني مختص بالشعراء الفساق وخروج الشعراء العدول منه بالتخصيص، فاذاً لا تعارض بين العامين لاختصاص كل منهما بمورد الافتراق، فان الاول مختص بالشعراء العدول والثاني مختص بالشعراء الفساق، كما لا تعارض بين الخاصين بين الخاصين لاختلافهما موضوعاً وحكماً، ولا فرق في هذا الفرض بين القولين في المسألة ولا تظهر الثمرة بينهما، لان انتفاء التعارض بين العامين بعد ورود التخصيص عليهما انما هو من جهة اختصاص حجية كل منهما بمورد الافتراق ولا يكون حجة في مورد الاجتماع، ومجرد بقاء ظهورهما في العموم باعتبار ان المخصص المنفصل لا يوجب هدمه وانما يوجب هدم حجيته من دون ان يكون حجة في مورد الاجتماع فلا اثر له، ولهذا ينتفي التعارض بينهما بانتفاء موضوعه لا بالانقلاب، ولا فرق في ذلك بين ان يكون التعارض بين العامين بالتباين او بالعموم من وجه، غاية الامر على الثاني لا تعارض بينهما في مادتي الافتراق وانما التعارض بينهما في مادة الاجتماع، فاذا اخرج الدليل المخصص مادة الاجتماع عن كليهما معا فيختص اداً كل منهما بمادة الافتراق والمفروض انه لا تعارض بينهما فيها ذاتا. واما على الاول فالتعارض بينهما موجود في تمام مدلوليهما المطلقين ولكن الدليل المخصص في احدهما اخرج الفاسق عنه فتختص بالعدل، وفي الاخر اخرج العدل عنه فيختص بالفاسق فاذاً ينتفي التعارض بينهما بانتفاء موضوعه. واما على الثاني فكما اذا ورد على العام الاول لا يستحب اكرام الشعراء التميمين وورد على العام الثاني لا يكره اكرام الشعراء

المهاشميين وبعد تخصيص كلا العامين يبقى مورد الاجتماع بينهما وهو شعراء غير الهاشميين وغير التميميين، وفي هذا الفرض ايضا لاتظهر الثمرة بين القولين في المسألة، اما على القول بالانقلاب فالنسبة بينهما وان كانت تنقلب من التباين الى عموم من وجه الا انه لا يترتب على هذا الانقلاب اثر، لان التعارض بينهما في مادة الاجتماع يبقى على حاله، لان الكلام في المقام انها هو في انقلاب النسبة من التعارض المستقر الى التعارض غير المستقر الذي هو من موارد الجمع الدلالي العرفي ، وفي التعارض المستقر لافرق بين ان يكون بالتباين او العموم من وجه.

واما على الفرض الثاني، وهو ان تكون النسبة بين الخاصين التساوي كما اذا جاء المخصص للعام الاول بلسان لا يستحب اكرام الشعراء الفساق التميميين وجاء المخصص للعام الثاني بلسان لا يكره اكرام الشعراء الفساق التميميين، وعلى هذا فايضا لا تظهر الثمرة بين القولين لان العام الاول بعد التخصيص حجة في استحباب اكرام الشعراء الفساق غير التميميين والشعراء العدول منهم، والعام الثاني بعد التخصيص حجة في كراهة اكرام الشعراء الفساق غير التميميين والعدول منهم، وحيث ان الخارج عن كلا العامين موضوع واحد وهو الشعراء الفساق التميميين فتبقى النسبة بينهما على حالها وهي التباين، ولهذا فلا اثر للقول بانقلاب النسبة والقول بعدم انقلابها في هذا الفرض.

واما على الفرض الثالث، وهو ما اذا كانت النسبة بين الخاصين عموما من وجه، كما اذا جاء المخصص للعام الاول بلسان لا يستحب اكرام الشعراء العراقيين وجاء المخصص للعام الثاني بلسان لا يكره اكرام الشعراء العدول، فان النسبة بين هذين المخصصين عموم من وجه ومورد الاجتماع بينهما الشعراء العراقيين العدول ومورد افتراق المخصص الاول الشعراء العراقيين الفساق ومورد افتراق الثاني

الشعراء العراقيين العدول . ثم انه لا تعارض بينهما في مورد الاجتماع والالتقاء لعدم التنافي بين حكميهما، وعلى هذا فاذا خصص العام الاول بغير الشعراء العراقيين، كان حجة في اثبات استحباب اكرام الشعراء غير العراقيين، واذا خصص العام الثاني بغير الشعراء العدول، كان حجة في اثبات اكرام الشعراء الفساق، وعندئذٍ فعلى القول بالانقلاب فالنسبة بين العامين وان انقلبت من التباين الى عموم من وجه الا انه لا يترتب على هذا الانقلاب اي اثر فان التعارض بينهما مستقر وثابت على كلا القولين في المسألة، غاية الامر على القول بالانقلاب بنحو العموم من وجه وعلى القول بعدم الانقلاب بنحو التباين ولا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، ومحل الكلام في المسألة انها هو فيما اذا كان التخصيص او التقييد يوجب انقلاب النسبة من نسبة التعارض المستقر بين الدليلين الى نسبة التعارض غير المستقر بينهما او بالعكس، واما اذا كان موجبا لانقلاب النسبة من نسبة التعارض المستقر الى نفس النسبة كالانقلاب من نسبة التباين الى التباين بدائرة اضيق او من التباين الى عموم من وجه فانه خارج عن محل الكلام ولا تظهر الثمرة بين القولين في مثل ذلك .

هذا كله فيما اذا لم يكن بين المخصصين تعارض كما في المثال المتقدم، واما اذا كان بينهما تعارض كما اذا جاء احدهما بلسان، يكره اكرام الشعراء العراقيين، وجاء الاخر بلسان لا يكره اكرام الشعراء العدول، فلا بد اولا من علاج المعارضة بينهما ثم يجعلها مخصصين للعامين، وحيث ان التعارض بينهما بالعموم من وجه فيكون في مورد الاجتماع وهو الشاعر العراقي العادل، فان مقتضى المخصص الاول كراهة اكرامه ومقتضى المخصص الثاني عدم كراهة اكرامه، فاذا لم يكن لاحدهما مرجح في البين فتسقط حجية اطلاق كل منهما في مورد الاجتماع وتبقى في مورد الافتراق، فاذاً يكون كل منهما مخصصا للعام بلحاظ مورد افتراقه.

واما على الفرض الرابع، وهو ما اذا كانت النسبة بين المخصصين عموماً وخصوصاً مطلقاً، كما اذا فرض ان المخصص للعام الاول قد جاء بلسان لا يستحب اكرام الشعراء العراقيين، والمخصص الثاني قد جاء بلسان لا يكره اكرام الشعراء العدول من العراقيين، فحيث ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق فيكون كل منهما مخصصاً للعام، فاذاً يكون العام الاول حجة في استحباب اكرام الشعراء غير العراقيين والعام الثاني بعد التخصيص يكون حجة في كراهة اكرام الشعراء غير العدول من العراقيين، وعلى هذا فعلى القول بانقلاب النسبة تنقلب النسبة بين العامين من التباين الى عموم وخصوص مطلق، فاذاً يدخل العامان في موارد الجمع الدلالي العرفي باعتبار ان العام الاول بعد التخصيص حيث انه اصبح اخص من العام الثاني فيكون مخصصاً له فلا تعارض بينهما حينئذٍ، لان نسبة التعارض المستقر انقلبت الى نسبة التعارض غير المستقر، وهذا يعني ان النسبة قد حولت من مرحلة السند الى مرحلة الدلالة.

واما على القول بعدم انقلاب النسبة، فتبقى النسبة بين العامين على حالها وهي نسبة التباين. وفي هذا الفرض تظهر الثمرة بين القولين في المسألة، فعلى القول بالانقلاب تنقلب النسبة من التباين الى عموم وخصوص مطلق، واما على القول بعدم الانقلاب كما هو الصحيح فظلت النسبة بينهما ثابتة وهي التباين، فاذاً لا بد من ان يعامل معها معاملة المتعارضين، فان كان لاحدهما مرجح دون الاخر يؤخذ به وي طرح الاخر والا فيسقطان معا من جهة المعارضة، فاذاً لا يثبت استحباب اكرام الشعراء غير العراقيين ولا كراهة اكرام الشعراء غير العدول من العراقيين. فاذاً الثابت هو عدم كراهة اكرام الشعراء العدول من العراقيين فقط هذا كله بالنسبة الى العامين، واما بالنسبة الى الخاصين، فالخاص الثاني وان كان اخص من الخاص

الاول الا انه لا تنافي بينهما في الحكم حتى يجمع بينهما لان عدم كراهة الاكرام لا ينافي استحبابه.

واما اذا كان بين الخاصين تناف في الحكم كما اذا كان لسان احدهما يكره اكرام الشعراء المصريين ولسان الاخر لا يكره اكرام الشعراء العدول من المصريين، وعلى هذا فلا بد اولاً من علاج مشكلة التنافي والتعارض بين الخاصين، وحيث ان النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً باعتبار ان المخصص الثاني اخص من المخصص الاول فيخصص به، فالنتيجة هي عدم كراهة اكرام الشعراء العدول من المصريين، وكراهة اكرام الشعراء الفساق منهم، وعلى هذا فالخاص الاول يكون حجة في كراهة اكرام الشعراء الفساق من المصريين والخاص الثاني يكون حجة في عدم كراهة اكرام الشعراء العدول منهم، فاذاً يخصص الاول العام بغير الشعراء الفساق من المصريين، والثاني بغير الشعراء العدول منهم، ثم انه لا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة في هذا الفرض ايضاً، فانه على القول بالانقلاب وان كانت النسبة بين العامين تنقلب الا انها تنقلب من التباين الى عموم من وجه لا الى عموم مطلق، فان مورد الاجتماع لهما الشعراء غير المصريين ومورد الافتراق العام الاول الشعراء العدول من المصريين ومورد افتراق العام الثاني الشعراء الفساق منهم فاذاً لا اثر للقول بالانقلاب في المقام، لان المعارضة بينهما مستقرة وثابتة في مورد الاجتماع على كلا القولين في المسألة، غاية الامر على القول بالانقلاب تحول النسبة بعد التخصيص من التباين الى عموم من وجه واما على القول بعدم الانقلاب فلا تتحول النسبة بعد التخصيص الى نسبة اخرى بل هي باقية على حالها وهي التباين، ولكن مركز المعارضة ومصبتها مورد الالتقاء والاجتماع باعتبار ان ظهور كل منهما حجة فيه دون مورد افتراقه.

ومن هنا يظهر الفرق بين ما اذا لم يكن بين الخاصين تناف في الحكم وما اذا كان بينهما تناف فيه، فعلى الاول، اذا خصص العامين بهما انقلبت النسبة من التباين الى عموم وخصوص مطلق، فاذاً لا بد من ان يعامل معها معاملة العام والخاص بحمل العام على الخاص، واما على القول بعدم الانقلاب فالنسبة بينهما تبقى على حالها وهي التباين، فاذاً لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة ان كانت والا فيسقطان معاً من جهة المعارضة فاذاً لم يثبت لا استحباب اكرام الشعراء غير المصريين ولا كراهة اكرام الشعراء مطلقاً منهم الشعراء الفساق المصريين، ومن هنا تظهر الثمرة بين القولين في هذا الفرض.

وعلى الثاني، تنقلب النسبة بعد التخصيص على القول بالانقلاب من التباين الى عموم وخصوص من وجه، ولهذا لا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة لان التعارض مستقر بينهما على كلا القولين في المسألة . هذا تمام الكلام في الصورة الاولى وما ذكرناه من الفروض حول هذه الصورة جميعاً صغريات لكبرى هذه المسألة وبيان موازينها العامة ومتى تظهر الثمرة بين القولين فيها ومتى لا تظهر، ثم ان صغرياتها لا تنحصر بهذه الفروض ولها فروض اخرى ولكن يظهر حالها منها.

الصورة الثانية: ما اذا كان التعارض بين الدليلين العامين بالعموم من وجه، وفي هذه الصورة تارة يكون المخصص واحداً وهذا المخصص الواحد قد يرد على مورد افتراق احدهما المعين وقد يرد على مورد اجتماعهما.

واخرى يكون لكل واحد من العام مخصص مستقل ويورد على مورد افتراق كل منهما فهنا فروض:

اما الفرض الاول، فكما اذا فرض انه ورد عام بلسان يستحب اكرام العلماء، وورد عام اخر بلسان يكره اكرام الفساق وبين العامين عموم من وجه ثم ورد على

العام الاول مخصص بهذا اللسان، يجب اكرام العلماء العدول، وهذا المخصص قد اخرج عن هذا العام مورد افتراقه حكماً ويخصه بمورد اجتماعه مع العام الاخر، فاذاً تختص حجيته في اثبات استحباب اكرام العلماء الفساق، وعلى هذا فعلى القول بانقلاب النسبة تنقلب النسبة من عموم من وجه الى عموم مطلق، باعتبار ان العام الاول قد اصبح بعد التخصيص اخص من العام الثاني فيخصص به، فالنتيجة انه لا تعارض بينهما حينئذٍ لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما بحمل العام على الخاص كما انه لا تعارض بين العام الاول ومخصصه.

واما القول بعدم الانقلاب، فالنسبة تبقى بين العامين بحالها وهي العموم من وجه، فاذاً لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة ان كانت والا فيسقطان معاً في مورد الاجتماع ويرجع الى الاصل العملي وهو اصاله البراءة عن الحرمة، فاذاً تظهر الثمرة بين القولين في المسالة اصولياً وفقهياً، اما الاول فلأن المسالة على القول بالانقلاب تخرج عن كبرى باب التعارض وتدخل في كبرى مسائل الجمع الدلالي العرفي، وعلى القول بعدم الانقلاب تبقى المسالة في كبرى باب التعارض، واما الثاني فعلى القول بالانقلاب فالنتيجة مايلي، وجوب اكرام العلماء العدول واستحباب اكرام العلماء الفساق وحرمة اكرام الجهال الفساق، اما الاول فهو ثابت على كلا القولين في المسالة وليس نتيجة القول بالانقلاب فان نتيجته هي الفرض الثاني والثالث.

واما على الفرض الثاني، وهو ما اذا كان الخاص وارداً على مورد الاجتماع بين العامين وهو العلماء الفساق، كما اذا جاء بلسان لا يستحب اكرام العلماء الفساق، فالعام الاول في المثال يدل باطلاقه على استحباب اكرام العلماء الفساق والعام الثاني يدل باطلاقه على كراهة اكرامهم ولهذا يقع التعارض بينهما، ولكن المخصص في

المقام قد اخرج مورد الاجتماع عن كلا العامين فتختص حجية كل منهما بمورد افتراقه، وفي هذا الفرض لا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة، فان انتفاء التعارض بين العامين ليس من جهة القول بانقلاب النسبة بل من جهة انتفاء مقتضيه فعلى كلا القولين في المسألة لاتعارض في البين.

واما على الفرض الثالث، وهو ما اذا ورد مخصصان على مورد افتراق كل من العامين كما اذا ورد مخصص على مورد افتراق العام الاول بلسان يجب اكرام العلماء العدول وورد مخصص على مورد افتراق العام الثاني بلسان يحرم اكرام الفساق من الجهال، وبعد تخصيص العامين بهما فتختص حجية كل منهما بمورد الاجتماع وهو العلماء الفساق، فان مقتضى العام الاول وجوب اكرامهم ومقتضى العام الثاني كراهة اكرامهم، فاذا تقع المعارضة بينهما فلا بد من الرجوع الى قواعد بابها.

وفي هذا الفرض ايضا لا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة، فانه على كلا القولين فيها فالمعارضة بينهما في مورد الاجتماع مستقرة سواء على القول بالانقلاب أو القول بعدم الانقلاب، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل تسري المعارضة من بين العامين الى ما بين الخاصين او لا؟

والجواب ان في المسألة قولين: القول الاول انها لاتسري اليهما، القول الثاني انها تسري، وقد اختار القول الاول المحقق النائيني^(١) والقول الثاني السيد الاستاذ^(٢) وقد افاد السيد الاستاذ^(٣) في وجه ذلك ان منشأ التعارض بين العامين من وجه هو العلم الاجمالي بعدم صدور احدهما فانه يشكل التعارض بينهما، ولهذا

(١) اجود التقارير ج ٢ ص ٥٢٠.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٠٠.

اذا انقلب هذا العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بعدم صدور احدهما المعين انتفى التعارض بانتفاء موضوعه، وفي المقام ليس لنا علم اجمالي بعدم صدور احد العامين من وجه بل لنا علم اجمالي بعدم صدور احد هذه الادلة الاربعة وهي العامان والمخصصان ولهذا لو انحل هذا العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بعدم صدور احد العامين او احد الخاصين، ارتفعت المعارضة بارتفاع منشئها وهو العلم الاجمالي.

وبكلمة، لو علم تفصيلا بكذب احد العامين وعدم صدوره، ارتفعت المعارضة بين الادلة الثلاث الباقية بارتفاع منشئها وهو العلم الاجمالي المتمثلة في وجوب اكرام العلماء العدول، وحرمة اكرام الجهلاء الفساق وكرهه اكرام الفساق، اما بين الاول والثاني والثالث فلا تنافي لا في الموضوع ولا في الحكم واما بين الثاني والثالث، فلامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما وكذلك الحال اذا كان الدليل كراهة اكرام الفساق، فانه لا تعارض بين الادلة الثلاث الباقية وهي حرمة اكرام الجهلاء الفساق، ووجوب اكرام العلماء العدول، واستحباب اكرام العلماء، فان الاول لا ينافي الثاني والثالث لا في الموضوع ولا في الحكم، واما الثاني فهو يقدم على الثالث بالجمع الدلالي العرفي.

واما اذا علم تفصيلا بعدم صدور احد الخاصين فايضا ترتفع المعارضة بين الادلة الثلاث الباقية، باعتبار ان احد الباقيين اذا خصص العام فصار ذلك العام اخص من العام الاخر فيخصص به.

والخلاصة: انه اذا علم اجمالا بعدم صدور احد هذه الادلة الاربع، تقع المعارضة بين كل واحد منها والثلاثة الاخرى، فاذاً لا بد من ملاحظة الترجيح بينها، فان كان هناك مرجح لاحدها دون الثلاثة الباقية يؤخذ به وي طرح الباقية، وان لم يكن مرجح في البين فالحكم هو التخيير بينها بطرح احدها والاخذ بالباقية هذا.

وقد اورد بعض المحققين^(١) بالنقض بما اذا ورد مخصصان على العامين المتعارضين بالتباين كما اذا ورد عام يستحب اكرام الشعراء، وورد عام اخر يكره اكرام الشعراء ثم ورد مخصص على العام الاول بلسان يجب اكرام الشعراء العدول من الفقهاء وعلى العام الثاني بلسان يحرم اكرام الشعراء الفساق من الجهلاء، وبعد تخصيص العامين بهما تبقى النسبة بينهما على حالها وهي التباين، فاذاً لا بد من اعمال مرجحات باب المعارضة بينهما ان كانت والا فالحكم هو التساقت او التخيير.

وفيه ان هذا النقص غير وارد وذلك لان ما ذكره^(٢) من الضابط لوقوع المعارضة بين الادلة الاربعة وهو العلم الاجمالي بعدم صدور احدهما ينطبق بعينه على هذا المثال وماشاكله، فان هذا العلم الاجمالي لو انحل وصار علماً تفصيلاً بعدم صدور احد العامين معينا او احد الخاصين كذلك انتفى التعارض بين الادلة الاربعة، مثلاً اذا فرضنا العلم التفصيلي بعدم صدور العام الاول انتفى التعارض بانتفاء منشئه وهو العلم الاجمالي، فاذاً لاتعارض بين الادلة الثلاث الباقية لامكان الجمع الدلالي العرفي بينها، لان نسبة كلا المخصصين الى العام الثاني نسبة الخاص الى العام ولا مانع من تخصيصه بهما معا وكذلك اذا علم تفصيلاً بعدم صدور احد الخاصين كالخاص الاول مثلاً، فان الخاص الثاني حينئذٍ يخصص العام الثاني، وبعد التخصيص اصبح العام الثاني اخص من العام الاول فيخصص به فاذاً لاتعارض بين الادلة الثلاث الباقية لامكان الجمع الدلالي العرفي بينها، ولا فرق بين ان يكون موضوع الخاصين متعدداً او واحداً كما اذا جاء المخصص الاول بلسان لا يستحب اكرام الشعراء العراقيين والمخصص الثاني بلسان لا يكره اكرام الشعراء العراقيين،

(١) بحوث في علم الاصول ج٧، ص٢٩٩.

ففي مثل ذلك اذا علم تفصيلا بعدم صدور العام الاول، انتفى التعارض بين الادلة الثلاث ، الباقية اما بين المخصص الاول والثاني والعام الثاني فلا تعارض حقيقة، واما بين المخصص الثاني والعام الثاني فلامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما وكذلك الحال اذا انتفى العام الثاني، وفي هذين الفرضين انتفاء التعارض بين الادلة الثلاث الباقية بانتفاء منشئه وهو العلم الاجمالي بين بعضها وبعضها الاخر حقيقي وبين بعضها وبعضها الاخر لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما والجامع انتفاء التعارض المستقر بانتفاء منشئه . واما اذا علم بعدم صدور احد المخصصين في كلا الفرضين هما ما اذا كان موضوع كلا الخاصين واحداً وما اذا كان موضوعهما متعدداً، فينتفي التعارض بين الادلة الثلاث الباقية جميعاً بامكان الجمع الدلالي العرفي، وما في كلام بعض المحققين عليه السلام من تخصيص النقض بما اذا كان موضوع الخاصين واحداً لاوجه له ولا موجب لهذا التخصيص اصلاً، فان المناط انما هو بانتفاء التعارض المستقر سواء اكان انتفاؤه بالجمع الدلالي العرفي بين الادلة الثلاث الباقية ام كان بالحقيقة كما مر.

ومن هذا القبيل ايضا ما اذا كانت النسبة بين الخاصين عموماً من وجه، كما اذا جاء احد الخاصين بلسان لايستحب اكرام الشعراء التميميين، والخاص الاخر بلسان لا يكره اكرام الشعراء الهاشميين وبعد تخصيص العامين بهما، فعلى القول بالانقلاب وان انقلبت النسبة من التباين الى عموم من وجه الا انه لا اثر له لا اصولياً ولا فقهيّاً . ولكن ما ذكره عليه السلام من الضابط لوقوع المعارضة بين الادلة الاربع ينطبق على هذا المثال ايضا، لانه لو علم تفصيلا بعدم صدور احد العامين او احد الخاصين، انتفى المعارضة بين الادلة الثلاث الباقية بانتفاء منشئها وهو العلم الاجمالي

حيث انه انحل بالعلم التفصيلي، وهذا دليل على ان منشأ المعارضة بينها هو العلم الاجمالي، وهنا امثلة اخرى ينطبق عليها هذا الضابط.

فالنتيجة، ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الضابط العام لا ينحصر بما ذكره من المثال هذا.

والصحيح في المقام ان يقال اما اولاً، فلأنّ التعارض بين العامين في الامثلة المتقدمة غير التعارض بين الادلة الاربع، فان التعارض بين العامين يكون بالذات بينما يكون التعارض بين الادلة الاربع بالعرض اي بالعلم الاجمالي وكلا القسمين من التعارض موجود في جميع الامثلة المذكورة، غاية الامر ان التعارض بين الادلة الاربع الذي يكون منشؤه العلم الاجمالي يرتفع بارتفاع العلم الاجمالي وانقلابه الى علم تفصيلي اما بعد صدور احد العامين او بعدم صدور احد الخاصين.

نعم هنا فرق بين العلم التفصيلي بعدم صدور احد العامين معيناً وبين العلم التفصيلي بعدم صدور احد الخاصين كذلك، فعلى الاول يرتفع التعارض بارتفاع موضوعه حقيقة، واما على الثاني فيرتفع التعارض بين العامين وهو التعارض بالذات على القول بانقلاب النسبة، فانه اذا علم بعدم صدور احد الخاصين معيناً فالخاص الاخر الباقي يخص احد العامين وحينئذ تنقلب النسبة بينهما من التباين الى عموم وخصوص مطلق، وعندئذ فيمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما وبه يرتفع التعارض، واما على القول بعدم انقلاب النسبة فالتعارض بينهما باق.

والخلاصة: ان التعارض بالعرض وهو التعارض بالعلم الاجمالي بين الادلة الاربع انما هو بين كل واحد منها والثلاثة الاخرى، فان دليل الاعتبار لا يشمل الجميع من جهة العلم الوجداني الاجمالي بعدم صدور واحد منها واما شموله للباقي معيناً فهو ترجيح من غير مرجح ومردداً مفهوماً فلا وجود له في الخارج ومصداقاً

وهو احدهما المردد فلا يعقل، وبارتفاع هذا العلم الاجمالي وانقلابه الى علم تفصيلي يرتفع التعارض بارتفاع منشئه وهو العلم الاجمالي، واما التعارض بين العامين الذي هو بالذات فهو يرتفع على القول بانقلاب النسبة ولا يرتفع على القول بعدم انقلابها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان الفرق هو بين انقلاب العلم الاجمالي في المقام الى العلم التفصيلي بعدم صدور احد العامين معيناً وبين انقلابه الى العلم التفصيلي بعدم صدور احد الخاصين كذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان التعارض بين العامين في الامثلة المذكورة المشار اليها انفا حيث انه بالذات فيتقدم رتبة على التعارض بين الادلة الاربع الذي هو بالعرض، ولهذا لا بد اولاً من تخصيصهما بالخاصين وعندئذ فعلى القول بعدم انقلاب النسبة بين العامين او القول بانقلابها من التباين الى عموم من وجه حيث ان التعارض بينهما يبقى على حاله على كلا القولين في المسألة ولا يرتفع بالتخصيص، فلا بد وقتئذٍ من علاج التعارض بينهما من الترجيح ان كان والا فالتساقط.

ثم ان التعارض لا يسري من العامين في المقام الى الخاصين في هذه الامثلة المتقدمة، لان هذا التعارض يعالج بينهما اما بالحكم بالتخير او الترجيح او التساقط على القول بعدم انقلاب النسبة، واما التعارض بين كل من العامين والخاصين يعني الادلة الاربع فهو ناشئ من العلم الاجمالي بكذب بعضها، ولهذا يكون هذا التعارض بالعرض لا بالذات بينما يكون التعارض بين العامين بالذات ولا فرق من هذه الناحية بين جميع الامثلة المتقدمة، فان التعارض بين العامين يكون بالذات وبين الادلة الاربع يكون بالعرض.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من سراية التعارض من العامين الى الخاصين في المقام في غير محله، ضرورة ان هذا التعارض بينهما بالذات ولا يعقل سرايته منهما اليهما المخالفين لهما موضوعاً ومحمولاً، واما التعارض بالعرض بين الجميع فهو على نسبة واحدة فلا تتصور فيه السراية منهما اليهما ومنشؤه العلم الاجمالي ونسبته الى الجميع على حد سواء.

كما انه يظهر مما ذكرناه انه لا مجال لما اورده بعض المحققين عليهم السلام من النقص على ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام بالمثاليين الاخيرين المتقدمين، لما مر من انه لا فرق بينهما وبين المثال الاول فما قال السيد الاستاذ عليه السلام في المثال الاول ينطبق حرفياً على المثاليين الاخيرين وماشاكلهما.

واما ثانياً، فلأنّ التعارض بالنحو المذكور غير مختص بالادلة الظنية سنداً حتى يكون العلم الاجمالي بعدم صدور احد الادلة موجبا لسريان التعارض الى سندها جميعاً، وذلك لان مركز التعارض بين العامين من وجه تارة يكون السند مباشرة كما اذا علم اجمالاً بكذب احدهما في الواقع واخرى يكون مركزه ومصبه الدلالة مباشرة بان يكون التعارض بين الدلالة الاطلاقية لكل منهما مع الدلالة الاطلاقية للآخر ولكن يسري هذا التعارض من مرحلة الدلالة الى مرحلة السند اذا كان السند ظنياً، على اساس انه لا يمكن التعبد بالسند مع اجمال الدلالة وعدم امكان الاخذ بها لانه لغو وجزاف فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

وثالثة يكون مركز التعارض الدلالة مع عدم سرايته الى السند اذا كان قطعياً، فاذاً هنا ثلاثة فروض، الاول ان يكون مركز التعارض سند العامين كما اذا علم اجمالاً بعدم صدور احدهما في الواقع، الثاني ان يكون مركز التعارض الدلالة ومع

اجمالها يسري التعارض الى السند اذا كان ظنياً، الثالث ان يكون مركز التعارض الدلالة مباشرة لان السند قطعي فلا يسري التعارض اليه.

اما الفرض الاول فلأن العلم الاجمالي بعدم صدور احد العامين من وجه مباشرة فقط وليس هنا علم اجمالي اخر بعدم صدور احد الادلة الاربعة، لان هذا العلم الاجمالي انما هو بين العامين سنداً ولا يسري منها الى سند الخاصين حتي يكون اطراف العلم الاجمالي اربعة، فاذا ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله من سراية التعارض من العامين من وجه الى الخاصين لا يتصور في هذه الصورة، ضرورة انه لا يعقل فيها سراية التعارض من سندي العامين الى سندي الخاصين والفرض انه ليس هنا علم اجمالي بعدم صدور احد الخاصين.

ثم اننا اذا فرضنا العلم الاجمالي بعدم صدور احد الادلة الاربعة المتمثلة في العامين والخاصين في المقام، فلا شبهة في وقوع المعارضة بينها وسقوط الادلة الاربعة جميعاً لوقوع التعارض والتكاذب بين كل واحدة منها والثلاثة الاخرى، ولهذا لا تشمل ادلة الحجية لها جميعاً وشمولها لاحدها المعين دون الباقية كذلك وبالعكس ترجيح من غير مرجح، كما ان هذا العلم الاجمالي اذا صار علماً تفصيلياً بعدم صدور احدها المعين ترتفع المعارضة بارتفاع منشئها وهو العلم الاجمالي على كلا القولين في المسألة، نعم تبقى المعارضة بين العامين بحالها حيث انه ليس منشؤها هذا العلم الاجمالي بل لها منشأ اخر وهو التنافي بينهما بالذات، ومن المعلوم ان هذا التعارض لا يسري الى الخاصين لان مركز هذا التعارض سند العامين فقط ولا يعقل سرايته الى سند الخاصين.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله من سراية التعارض من العامين الى الخاصين وان التعارض انما هو بين الادلة الاربعة

ومنشؤه العلم الاجمالي بعدم صدور احد هذه الادلة مجرد افتراض لا واقع موضوعي له في المقام، فان ما هو موجود في المقام هو العلم الاجمالي بعدم صدور احد العامين فقط، واما الخاصان فهما خارجان عن اطراف هذا العلم الاجمالي ولهذا لا يرتفع هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بعدم صدور احد الخاصين معيناً وانما يرتفع بالعلم التفصيلي بعدم صدور احد العامين كذلك.

والخلاصة: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام لا ينطبق على هذا الفرض.

واما الفرض الثاني، وهو ان مركز التعارض ومصبه الدلالة فان الدلالة الاطلاقية لكل من العامين معارضة مع الدلالة الاطلاقية للعام الاخر مع احتمال صدور كليهما معا ولهذا لا تعارض بينهما سنداً، ولكن حيث ان دلالة كل منهما مجتمعة من جهة التعارض ولا يمكن العمل باطلاقها فمن اجل ذلك يسري التعارض من الدلالة الى السند اذا كان ظنياً باعتبار انه لا يمكن التعبد بالسند مع اجمال الدلالة وعدم امكان العمل بها لانه لغو ولا يسري الى سند الادلة الاربعة وهي العامان والخاصان جميعاً فانه بلا موجب ومبرر، ضرورة ان التعارض ليس بين دلالة كل من الخاصين مع دلالة الخاص الاخر حتى يسري الى سندهما اذا كان ظنياً، لان التعبد بالسند مع اجمال الدلالة وتعارضها وعدم امكان العمل بها لغو وجزاف فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

والخلاصة: ان سراية التعارض من الدلالة الى السند اذا كان ظنياً فلا محالة تكون مبنية على نكته فلا يمكن ان تكون جزافاً، والنكته في ذلك هي انه طالما لا يمكن العمل بالدلالة والاخذ بها من جهة اجمالها وتعارضها وعدم امكان الجمع الدلالي العرفي فيها فلا يمكن التعبد بالسند، لان التعبد به انما هو من جهة العمل بالدلالة لاجزافاً، فاذا لم يمكن العمل بها فلا معنى للتعبد به لانه لغو، هذا من

ناحية، ومن ناحية اخرى، ان في هذا الفرض ليس هنا علم اجمالي بعدم صدور احد العامين، غاية الامر ان دليل الاعتبار لايشملها من جهة عدم امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما في مرحلة الدلالة ولا علم اجمالي بكذب احد الادلة الاربعة لاحتمال صدور الجميع هذا بحسب السند، واما بحسب الدلالة فنعلم اجمالاً ان اصالة الظهور قد سقطت عن الحجية في احد العامين فقط ولا علم بسقوطها بالنسبة الى الخاصين بل لاشبهة في عدم سقوطها بالنسبة اليهما لعدم التنافي بينهما حكماً وموضوعاً.

فالتيجة ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام لا ينطبق على هذا الفرض ايضاً. واما الفرض الثالث، وهو ما اذا كان مركز التعارض الدلالة مع كون السند قطعياً، فعندئذ نعلم اجمالاً بسقوط اصالة الظهور عن الحجية في احد العامين ولهذا فلا يمكن التمسك بها فيهما ولا يسري التعارض من الدلالة الى السند فانه قطعي، ولا مانع من التمسك باصالة الظهور في كل من الخاصين لعدم التعارض والتنافي بينهما، وهذا الفرض خارج عما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام موضوعاً. هذا تمام الكلام في الصورة الثانية.

الصورة الثالثة: هي ما اذا كان هناك عام واحد وله مخصصان، فتارة تكون النسبة بين المخصصين التباين في الحكم والموضوع، واخرى تكون النسبة بينهما عموماً من وجه وثالثة تكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً فهنا ثلاثة فروض: الفرض الاول، ان النسبة بينهما التباين، الفرض الثاني ان النسبة بينهما عموم من وجه، الفرض الثالث ان النسبة بينهما عموم مطلق.

اما الكلام في الفرض الاول فهو يتصور على نحوين:
النحو الاول ان يكون المخصصان مستوعبين لتام مدلول العام

النحو الثاني ان لا يكونا مستوعبين لتهم مدلول العام.

اما النحو الاول، فكما اذا قال المولى، يستحب اكرام العلماء ثم جاء بمخصصين، احدهما بلسان يجب اكرام العلماء العدول، والاخر بلسان يكره اكرام العلماء الفساق، ومن الواضح ان في مثل ذلك لا يمكن تخصيص العام باحدهما ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الاخر لانه ترجيح من غير مرجح، بداهة ان نسبة العام الى كليهما نسبة واحدة فلا يمكن الترجيح، فاذا لامحالة تقع المعارضة بين العام وكلا الخاصين بنحو التباين فلا يمكن تخصيص العام بهما لاستلزام ذلك لغوية العام وبقائه بلا مورد وهو لا يمكن، فاذا لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة، فان كان هناك مرجح فلا بد من الاخذ به والا فتسقطان معاً فالمرجع في المسألة الاصل اللفظي ان كان والا فالاصل العملي.

واما النحو الثاني، فكما اذا قال المولى يستحب اكرام العلماء ثم جاء بمخصصين، احدهما بلسان يجب اكرام الفقهاء والاخر بلسان يكره اكرام الفلاسفة، فلا مانع من تخصيص العام بكلا المخصصين ولا يلزم اي محذور في البين، ولا وجه لتخصيص العام باحدهما ثم ملاحظة النسبة بينه وبين المخصص الاخر لانه ترجيح من غير مرجح، هذا مضافا الى انه لا اثر لهذا التخصيص فانه لا يوجب انقلاب النسبة بينه وبين الخاص الاخر بل النسبة بينهما باقية على حالها وهي العموم المطلق، فالنتيجة انه لا تظهر الثمرة في هذا الفرض بين القولين في المسألة.

واما الفرض الثالث، وهو ما اذا كانت النسبة بين الخاصين عموماً من وجه، فتارة يكون الخاصان مستوعبين لتهم مدلول العام، وفي هذا الفرض قد يكون بين الخاصين تعارض في مورد الاجتماع وقد لا يكون بينهما تعارض فيه وتارة اخرى

لا يكون الخاصان مستوعبين لتمام مدلول العام، وفي هذا الفرض قد يكون بين الخاصين تعارض في مورد الاجتماع، وقد لا يكون بينهما تعارض فيه فهنا اربع صور:

الاولى: ما اذا كان الخاصان مستوعبين لتمام مدلول العام وكان بينهما تعارض في مورد الاجتماع، كما اذا فرضنا ان المولى قال يستحب اكرام العلماء في هذه البلدة وفرضنا ان علمائها منحصرة في الفقهاء والنحويين ولا يوجد فيها صنف اخر من العلماء ثم جاء بمخصصين، احدهما بلسان يجب اكرام الفقهاء في هذه البلدة والاخر بلسان يكره اكرام النحويين فيها، وحيث ان النسبة بين المخصصين عموم من وجه فتقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع وهو الفقيه النحوي، فان مقتضى اطلاق المخصص الاول وجوب اكرامه ومقتضى اطلاق المخصص الثاني كراهة اكرامه، وعندئذ فان كان لاحدهما مرجح دون الاخر يُوخذ به والا فيسقطان معا وحيثُذ فالمرجع هو الاصل العملي، ولا يمكن تخصيصيه باحدهما المعين دون الاخر لانه ترجيح بلا مرجح بعد ما كانت نسبة العام الى كلا المخصصين نسبة واحدة كما لا يمكن تخصيص العام بكلا المخصصين معا لاستلزام ذلك بقاء العام بلا مورد وهو لا يمكن الا في بعض الفروض كما سوف نشير اليه، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى، لو فرضنا امكان تخصيص العام باحدهما المعين لسبب دون اخر، فعلى القول بانقلاب النسبة تنقلب النسبة بين العام والخاص الاخر من العموم والخصوص المطلق الى التباين، فعندئذ لا بد ان يعامل معهما معاملة المتعارضين من الحكم بالترجيح او التخيير او التساقط، واما على القول بعدم انقلاب النسبة فتبقى النسبة بحالها وهي نسبة العموم والخصوص المطلق، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له.

ثم ان اطلاقي المخصصين اذا سقطا في مورد الاجتماع من جهة المعارضة في فرض عدم وجود المرجح لاحدهما فيه، فلا مخصص للعام حينئذٍ بالنسبة الى مورد الاجتماع، وعندئذٍ فان كان مورد الاجتماع متمثلاً في افراد كثيرة في البلدة وهي الفقهاء النحويين فلا مانع من تخصيص العام بكل من المخصصين في مورد افتراقه، لفرض ان اطلاق كل منهما حجة فيه ولا يلزم حينئذٍ تخصيص بالفرد النادر.

واما اذا فرضنا ان مورد الاجتماع متمثل في الفرد النادر، فعندئذٍ لا يجوز تخصيص العام بهما في موارد الافتراق لاستلزامه محذور التخصيص بالفرد النادر، فاذاً تقع المعارضة بين العام وكلا المخصصين معاً، وحينئذٍ فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة فان كان هناك مرجح فهو والافيسقطان معا والمرجع عندئذٍ الاصل العملي ان لم يكن اصل لفظي.

فالتنتيجة، ان الثمرة لاتظهر بين القولين في هذه الصورة.

الثانية: نفس هذه الصورة ولكن مع عدم التنافي والتعارض بين المخصصين في مورد الاجتماع، كما اذا كان المخصص الثاني بلسان لا يستحب اكرام النحويين، فان عدم الاستحباب لاينافي الوجوب ويجتمع معه، فاذا لم يكن بينهما تعارض في الحكم في مورد الاجتماع فلا يمكن تخصيص العام بهما معاً لاستلزامه محذور الغاء العام وبقائه بلا مورد ولازم ذلك ان صدور العام من المولى الحكيم لغو وجزاف وهو لايمكن، واما تخصيصه باحدهما دون الاخر فهو ترجيح من غير مرجح، لان نسبة كلا المخصصين الى العام نسبة واحدة فلا يمكن الترجيح.

فالتنتيجة، ان الثمرة لاتظهر بين القولين في المسألة في هذه الصورة ايضا.

الثالثة: ما اذا لم يكن المخصصان مستوعبين لتام مدلول العام مع وجود التنافي بينهما في مورد الاجتماع، كما اذا فرضنا ان المولى قال يستحب اكرام الشعراء ثم جاء

بمخصصين احدهما بلسان يجب اكرام الشعراء الهاشميين، والاخر بلسان يكره اكرام الشعراء الفساق، ففي هذه الصورة لامانع من تخصيص العام بهما معاً ولا يلزم اي محذور كمحذور بقاء العام بلا مورد ومحذور تخصيصه بالفرد النادر، لوضوح انه يبقى تحت العام الشعراء العدول من تمام الاصناف غير الهاشميين.

الرابعة: نفس هذه الصورة ولكن مع عدم التنافي بين المخصصين في مورد الاجتماع، وفي هذه الصورة ايضاً لا مانع من تخصيص العام بهما معاً لعدم لزوم اي محذور في ذلك، ولا يمكن تخصيصه باحدهما المعين دون الاخر لانه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبة كلا المخصصين الى العام نسبة واحدة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان الثمرة لاتظهر بين القولين في المسألة في جميع صور هذين الفرضين وهما استيعاب المخصصين لتمام مدلول العام وعدم استيعابهما لتمام مدلوله، غاية الامر على الاول حيث انه لا يمكن تخصيص العام بهما معاً لاستلزامه الغاء العام نهائياً فتقع المعارضة بينه وبين المخصصين، وحيثُ فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة، وعلى الثاني فلا مانع من تخصيصه بهما معاً كما مر بلا فرق في ذلك بين القول بانقلاب النسبة في المسألة والقول بعدم انقلابها فيها هذا.

ولكن قد يقال كما قيل، ان تخصيص العام بكلا المخصصين معاً انما هو فيما اذا كانا صادرين في زمن واحد، فعندئذٍ لا بد من تخصيصه بكل واحد منهما في عرض الاخر ولا يجوز تخصيصه باحدهما ثم ملاحظة النسبة بينه وبين المخصص الاخر لانه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبة كلا المخصصين الى العام نسبة واحدة، واما اذا كانا صادرين في زمانين طوليين كما اذا صدر عام من الباقر عليه السلام ثم صدر مخصصان احدهما من الصادق عليه السلام والاخر من الرضا عليه السلام، ففي مثل ذلك قد يتوهم

انه يخصص العام بالمخصص الاول وهو الصادر من الصادق عليه السلام المتقدم زمنياً، وعندئذٍ فلا يكون العام حجة الا في المقدار الباقي ولا يكشف به الا عن تعلق الارادة الجدية به، وحينئذٍ فاذا ورد المخصص الثاني فبطبيعة الحال يرد على العام المخصص، فعلى القول بانقلاب النسبة تنقلب النسبة في هذا الفرض من عموم وخصوص مطلق الى عموم وخصوص من وجه، فاذاً لا يمكن تخصيص العام بالمخصص الثاني لان النسبة بينهما على القول بانقلاب النسبة عموم من وجه، فحينئذٍ تقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع فلا بد عندئذٍ من الرجوع الى مرجحاتها.

وقد اجاب عن هذا التوهم السيد الاستاذ عليه السلام واليك نص جوابه:

ان الائمة عليهم السلام كلهم بمنزلة متكلم واحد فانهم يجربون عن الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة في عصر النبي الاكرم صلى الله عليه وآله ولهذا يخصص العام الصادر من احدهم بالخاص الصادر من الاخر منهم عليهم السلام فانه لولا ان كلهم بمنزلة متكلم واحد لواجه لتخصيص العام في كلام احد بالخاص في كلام اخر، فاذاً يكون الخاص الصادر من الصادق عليه السلام مقارنا مع العام الصادر من امير المؤمنين عليه السلام بحسب مقام الثبوت وان كان متأخراً عنه بحسب مقام الاثبات وكذا الخاص من الباقر عليه السلام، فكما ان الخاص المقدم زمانا يكشف عن عدم تعلق الارادة الجدية من لفظ العام بالمقدار المشمول له كذلك الخاص المتأخر ايضاً يكشف عن عدم تعلق الارادة الجدية من لفظ العام بالمقدار الذي يكون مشمولاً له وكلاهما في مرتبة واحدة.

وقد ناقش في جواب السيد الاستاذ عليه السلام بعض المحققين عليهم السلام واليك نصه:

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٩٣.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٠٥

والتحقيق ان هذا الكلام ليس جوابا عن هذه الشبهة وانما هو جواب عن شبهة اخرى وقع الخلط بينهما ، توضيح ذلك، ان حديث نظر الخطابات الشرعية الى زمان واحد (وهو زمان التشريع) يثبت ان زمان مدلول الخطابات كلها واحد وليس كل خطاب يشرع به حكم جديد من حين صدور الخطاب وبهذا يتم الجواب على شبهة اخرى تورده على عكس مسألتنا وهو ما اذا ورد خاص متقدم على عامه، حيث يشكل على تخصيص العام به بان النسبة بينهما عموم من وجه، لان الخاص يشمل الافراد في الزمن قبل مجيء العام بخلاف العام فانه لايشمل تلك الافراد، فاذاً لاتكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق بل من وجه فيكون الجواب بالالتفات الى النكتة التي ابرزها السيد الاستاذ عليه السلام في المقام، فانه اذا كانت الخطابات كلها تكشف عن احكام ثابتة ومشرفة في زمن واحد فالنسبة بينهما لا تختلف سواء تقدم العام أو الخاص.

الا ان هذه النكتة اجنبية عن الشبهة المشار اليها في هذا البحث، لان جهة الاشكال ان العام لا يبقى حجة بعد التخصيص الاول الا في الباقي وكون الخطاب يكشف عن احكام مشرفة في زمان واحد لا يجعل الخاص الثاني حجة قبل وروده بل الحجة قبل وروده هو العام، فاذا كان الميزان في التخصيص ملاحظة النسبة بين المقدار الحجة من كل دليل كما هو مبنى انقلاب النسبة فلا محالة تكون النسبة بين المقدار الحجة من العام حين مجيء المخصص الثاني العموم من وجه، فالاجابة على هذه الشبهة لابد ان تكون بتوحيد زمان الدال والحجة لالدال والمدلول هذا.

ويمكن نقد هذه المناقشة بتقريب ان الخطابات الشرعية في الكتاب والسنة الصادرة من النبي الاكرم صلى الله عليه وآله والائمة الاطهار عليهم السلام في طول هذه الفترة الزمنية الطويلة جميعاً تحكي عن الاحكام المشرفة المجعولة في الشريعة المقدسة من عصر

التشريع فلا تقدم ولا تأخر في مضامينها ومداليلها فانها جميعاً موجودة بالوجود الاعتباري في زمن التشريع والتقدم والتأخر والتدرجية انما هي في بيانها بالخطابات التي صدرت في الكتاب والسنة وتحكي عنها بلا فرق في ذلك بين الخطابات المتقدمة والخطابات المتأخرة زماناً فان الجميع يحكي عن الاحكام المشرعة في زمن واحد وهو زمان التشريع، ومن هنا لا فرق بين ان يكون الخطابان المتعارضان متقارنين زماناً او يكون احدهما متقدماً على الاخر كذلك، وكذا في موارد الجمع الدلالي العرفي فان الاظهر يتقدم على الظاهر سواء أكان مقارناً معه زماناً ام كان متقدماً عليه أم متأخراً عنه كذلك، والخاص يتقدم على العام سواء اكان مقارناً معه زماناً ام متأخراً عنه أم متقدماً عليه كذلك.

وعلى هذا فاذا ورد عام وورد خاصان طوليان، مثلاً ورد عام من الباقر عليه السلام وورد احد الخاصين من الصادق عليه السلام والخاص الاخر من الرضا عليه السلام، مثلاً اذا ورد من الباقر عليه السلام يجب اكرام العلماء ثم ورد من الصادق عليه السلام يحرم اكرام العلماء الفساق، فبطبيعة الحال يخصص العام به ونتيجة هذا التخصيص تقييد موضوع العام بالعلماء الذين لا يكونون بفساق، وبعد ذلك ورد من الرضا عليه السلام يكره اكرام العلماء النحويين، ولا شبهة في انه يكشف عن تقييد موضوع العام بقيد اخر في عرض القيد الاول، ولازم ذلك انه يرد على العام ويدل على تقييد موضوعه بهذا القيد في عرض تقييده بالقيد الاول وهو عدم الفسق باعتبار ان العام ظاهر في العموم والشمول بالنسبة الى جميع اصنافه وحصصه في عرض واحد كالعلماء الفساق والاصوليين والفقهاء والنحويين وغيرهم، فالمخصص الاول يقيد موضوع العام وهو العلماء في المثال بغير العلماء الفساق، فاذاً لا يكون ظهوره في هذه الحصة حجة، واما ظهوره في ارادة سائر

حصصه فيكون حجة، فاذا ورد المخصص الثاني فهو يدل على تقييد موضوعه بغير العلماء النحويين فاذاً لا يكون ظهوره في شمول هذه الحصص حجة.

والخلاصة: ان المخصص الثاني يرد على العام باعتبار ظهوره في ارادة هذه الحصص لا انه يرد على العام المخصص المقيد بالقيود الاول والا فلازم ذلك ان يكون تقييد الثاني في طول التقييد الاول مع ان الامر ليس كذلك.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الجواب عن الشبهة المذكورة صحيح على القول بعدم انقلاب النسبة، فعندئذ لا فرق بين المخصص الصادر عن الامام الصادق عليه السلام والمخصص الصادر عن الامام الرضا عليه السلام فان نسبة كليهما الى العام نسبة الخاص الى العام، فالنتيجة انه لا فرق بين ان يكون المخصصان عرضيين او يكونا طوليين، واما على القول بانقلاب النسبة فالنسبة بين المخصص الثاني والعام بعد تخصيصه بالمخصص الاول عموم من وجه لوضوح ان النسبة بين حجية العام في الباقي وظهور الخاص في مدلوله عموم من وجه في المثال المذكور وماشاكله. ولكن لا يخفى ان هذا القول مبني على ان المخصص الثاني يرد على العام المخصص بالمخصص الاول، الا ان هذا المبني غير صحيح وغير دقيق فانه يرد على ظهور العام في العموم كما يرد المخصص الاول عليه كذلك، لان في زمان ورود المخصص الثاني فقد اجتمع على العام مخصصان في هذا الزمان احدهما حدوثي والاخر بقائي ولا فرق بينهما من هذه الناحية، فاذاً لا بد من تخصيص العام بكليهما معاً لان تخصيصه في هذا الزمان باحدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح.

واما ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام من ان ذلك جواب عن شبهة اخرى فليس الامر كذلك، فان الشبهة الاخرى ليست شبهة في الواقع ولا تخطر ببال احد، فان

المرتکز لدى المتشرفة والمتسالم عندهم ان الائمة عليهم السلام ليسوا بمشرعين للاحكام الشرعية وان الخطابات الصادرة منهم عليهم السلام لا تتكفل جعل الاحكام الشرعية من حينها فانها تحكي عن الاحكام المجعولة والمشرعة في عصر التشريع لا انها تتضمن جعلها من حين صدورها ضرورة ان الوحي بعد زمان الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله قد انقطع.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام من الجواب عن هذه الشبهة يرجع الى ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام لباً واليك نص ما اجاب بعض المحققين عليهم السلام (١).

والصحيح في الجواب ان تحكيم المخصص على العام وتخصيصه به في كل زمان موقوف على حجية الخاص في ذلك الزمان، فليس ورود الخاص في زمان معناه ارتفاع حجية العام الى الابد ولذلك يرجع العام حجة فيما اذا ورد عليه خاص او معارض بعد ذلك، وعلى هذا الاساس يعرف ان تخصيص العام في زمن ورود الخاص الثاني بالنسبة الى كل من المخصصين موقوف على حجية ذلك المخصص في ذلك الزمان ولا تجدي حجيته في زمن اسبق، ومن الواضح ان حجية كل واحد من المخصصين في زمان صدور الخاص الثاني في رتبة واحدة وان كانت احدي الحجيتين بقاءية والاخرى حدوئية فتخصيص العام باحدهما دون الاخرى ترجيح بلا مرجح، ولولا هذه النكته لزم تأسيس فقه جديد بملاحظة الادلة الشرعية المتعارضة وتحديد النسب والعلاقات فيما بينها.

وغير خفي ان هذا الجواب من الواضحات والمرتكرات في الازهان، ضرورة ان الخاص بعد اتصافه بالحجية يكشف عن تقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص

(١) بحوث في علم الاصول ج٧، ص ٣٠٥.

وطالما يكون هذا الكشف باقياً ومستمراً يكون رافعا لحجية العام، لان المعلول في حدوثة وبقائه بحاجة الى العلة ولا يعقل ان يكون الخاص بحدوثة رافعا لحجية العام الى الابد والالزم ان لا يكون المعلول في بقائه بحاجة الى العلة.

وعلى هذا فالخاص الاول كاشف عن تقييد موضوع العام بعدم عنوانه، ومن المعلوم ان هذا الكشف مستمر الى ورود الخاص الثاني وفي زمان وروده هنا كشافان احدهما حدوثي وهو الخاص الثاني والاخر بقائي وهو الخاص الاول، وهذا هو معنى ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام وان الخاص الثاني لم يرد على العام المخصص المقيد بالقييد الاول والالزم ان يكون القيد الثاني في طول القيد الاول وهو كما ترى، بل يرد على العام بتقييد موضوعه بقيد اخر في عرض تقييده بالقييد الاول.

فالتنتيجة، ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من الجواب تام وما ذكره بعض المحققين عليه السلام يرجع اليه لباً والاختلاف انما هو في التعبير وصياغة المسألة.

واما الفرض الثالث، وهو ما اذا كانت النسبة بين الخاصين عموماً وخصوصاً مطلقاً، فتارة يكون الاخص من الخاصين متصلاً بالعام والاعم منها منفصلاً عنه واخرى يكون الاخص ايضاً منفصلاً عن العام كالاعم، وعلى كلا التقديرين فتارة لا يكون بين الخاصين تناف في الحكم واخرى يكون بينهما تناف فيه فهنا صور:

الصورة الاولى: ما اذا كان الاخص من الخاصين متصلاً بالعام دون الاعم منهما ولم يكن بينهما تناف في الحكم، كما اذا قال المولى يستحب اكرام الشعراء الذين لا يكونون من الكذابين والا يجرم اكرامهم، ثم قال لا يستحب اكرام الفساق منهم ولا تنافي بين الخاصين في الحكم، فان عدم استحباب اكرام الفساق من الشعراء لا ينافي حرمة اكرام الكذابين منهم لانه ينسجم مع الحرمة والوجوب والكرهية جميعاً ولا ينافي شيء منها ولهذا لا موجب لحمل الاعم من الخاصين على الاخص منهما

فان قاعدة حمل العام على الخاص لا تنطبق على المقام ، فانها انما تنطبق فيما اذا كان بين العام والخاص تناف لا مطلقا وتما الكلام في المسألة من هذه الناحية في محله .
وعلى هذا فحيث ان الاخص من الخاصين متصل بالعام فهو مانع عن انعقاد ظهوره في العموم وانما ينعقد ظهوره في استحباب اكرام الشعراء الذين لا يكونون من الكذابين، فاذا النسبة بين الخاص المنفصل والعام المخصص بالمتصل عموم من وجه، فان مورد افتراق الاول الشاعر الكذاب فانه مشمول للخاص دون العام، ومورد افتراق الثاني الشاعر العادل، ولا فرق في ذلك بين القول بانقلاب النسبة والقول بعدم انقلابها فان النسبة بينهما عموم من وجه على كلا القولين في المسألة.
الصورة الثانية: ما اذا كان بينهما تناف في الحكم كما اذا ورد المخصص المنفصل في المثال بلسان يكره اكرام الشعراء الفساق، ففي مثل ذلك لا بد من حمل الاعم من الخاصين على الاخص منها تطبيقا لقاعدة حمل العام على الخاص، وبعد هذا الحمل فعلى القول بانقلاب النسبة تنقلب النسبة بينه وبين العام من عموم من وجه الى عموم وخصوص مطلق، وعندئذ فيخصص العام به، فالنتيجة هي استحباب اكرام الشعراء العدول، وحرمة اكرام الشعراء الكذابين، وكراهة اكرام الشعراء الفساق غير الكذابين.

واما على القول بعدم انقلاب النسبة، فتبقى النسبة بينهما على حالها وهي العموم من وجه، وعندئذ فتقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع والالتقاء وهو اكرام الشعراء الفساق غير الكذابين، فان مقتضى عموم العام استحباب اكرامهم، ومقتضى المخصص المنفصل كراهة اكرامهم، فاذا لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة فان كان لاحدهما مرجح قدم على الاخر والا فيسقطان معا والرجوع الى الاصل العملي وهو الاستصحاب اي استحباب عدم استحباب اكرامهم.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي استحباب اكرام الشعراء العدول وحرمة اكرام الشعراء الكذابين، واما الشعراء الفساق غير الكذابين فلا يثبت لا استحباب اكرامهم ولا كراهة اكرامهم، هذه الثمرة تظهر بين القولين في المسألة.

الصورة الثالثة: هي ما اذا لم يكن العام متصلاً باخص الخاصين، وفي هذه الصورة لا بد من تخصيص العام بكلا المخصصين لان نسبتها اليه نسبة واحدة ولا وجه لتخصيص العام باخص الخاصين ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الاخر وهو اعم الخاصين لانه ترجيح من غير مرجح، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخاصان متوافقين في الحكم او متخالفين فيه، واما تخصيص اعم الخاصين باخصهما فلا يغير النسبة على القول بالانقلاب، فاذاً لافرق في هذه الصورة بين القولين في المسألة.

ودعوى: ان تخصيص العام باخص الخاصين اذا كانا متوافقين في الحكم لغو بعد تخصيصه باعم الخاصين، مدفوعة: بان ذكر الخاص بعد العام يكون نكتة الاهتمام به والتاكيد عليه، ولهذا قد ورد في الروايات لاتصل خلف الفاسق وورد في رواية اخرى لاتصل خلف شارب الخمر وهكذا ولذلك نظائر كثيرة في الروايات.

بقي الكلام في مسألتين:

الاولى: قد تقدم ان النسبة بين اعم الخاصين وبين العام المخصص بمخصص متصل وهو اخص الخاصين عموم من وجه ولهذا تقع المعارضة بينهما فلا بد من الرجوع الى مرجحات بابها ولا يمكن تخصيص العام به بقاعدة حمل العام على الخاص، فان مورد هذه القاعدة ما اذا كانت النسبة بين العام والخاص عموماً وخصوصاً مطلقاً لا من وجه كما في المقام.

ولكن قد يقال كما قيل ان هذا الخاص وهو اعم الخاصين لو كان متصلاً بالعام المذكور لكان قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره في العموم، فاذا كان قرينة في حال الاتصال كان قرينة في حال الانفصال ايضاً، غاية الامر انه في حال الاتصال كان مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم وفي حال الانفصال كان مانعاً عن حجية ظهوره في العموم، ونتيجة هذه الملازمة الكبرى تقديم اعم الخاصين المنفصل على العام بالقرينية لانه معارض له هذا.

والجواب، ان هذه الملازمة الكبرى وان كانت ثابتة الا انها لا تنطبق على المقام، لان المقام ليس من صغيرياتها فان صغيرياتها ما اذا كانت نسبة العموم والخصوص المطلق محفوظة بين العام واعم الخاصين في حال الانفصال ايضاً والمفروض انها غير محفوظة في حال انفصاله عن العام، لان النسبة بينها في هذه الحال عموم من وجه لا عموم مطلق ولهذا لا تكون من صغيريات الكبرى المذكورة فمن اجل ذلك يكون بينهما تعارض في مورد الاجتماع ولا بد من الترجيح او التساقط، والخلاصة ان طرف النسبة لا بد ان تكون محفوظة في حال الاتصال والانفصال، غاية الامر انه في حال الاتصال مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم وفي حال الانفصال رافع لحجيته فطرف النسبة الظهور، فعلى الاول مانع عن انعقاده وعلى الثاني مانع عن حجيته.

الثانية: وهي ما اذا كان هناك عامان ومخصصان وكانت النسبة بين المخصصين عموماً وخصوصاً مطلقاً ويكون اخص الخاصين متصلاً باحد العامين دون الاخر، كما اذا فرضنا انه ورد في دليل اكرم العلماء وورد في دليل اخر اكرم العلماء ولا تكرم الكذابين منهم ثم ورد في دليل ثالث يكره اكرام العلماء الفساق، وفي مثل ذلك هل يخص العام الاول بكلا المخصصين باعتبار ان كليهما منفصل عنه ولا وجه

لترجيح احدهما على الاخر بعدما كانت نسبة كل من الخاصين اليه نسبة واحدة او يخصصه باخص الخاصين وهو الخاص المتصل بالعام الثاني لعدم التنافي بين الخاصين بالنسبة الى المقدار المشمول للاخص منهما، وعليه فيكون مفاد العام الاول عين مفاد العام الثاني المتصل به اخص الخاصين ، فاذا كان مفاد العام الاول عين مفاد العام الثاني انقلبت النسبة بين العام الاول وبين اعم الخاصين المنفصل من عموم وخصوص مطلق الى عموم وخصوص من وجه على القول بالانقلاب كما ان النسبة بينه وبين العام الثاني المتصل باخص الخاصين كذلك من الاول.

والجواب ان هنا وجهين وسوف نشير الى ما هو الصحيح منهما.

هذا اضافة الى ان اعم الخاصين من جهة ابتلائه بالمعارض وهو العام الثاني هل يصلح ان يكون مخصصاً للعام الاول او لا او ان هنا تفصيلاً ، فيه وجوه واقوال، قيل بالوجه الاول وهو تخصيص العام الاول بكلا المخصصين.

والجواب، ان اعم الخاصين حيث انه مبتلى بالمعارض وهو العام الثاني

المخصص بالمتصل فلا يصلح ان يكون مخصصاً للعام الاول.

وقد اختار المحقق النائيني رحمته الله (١) الوجه الثاني بتقريب، ان العام الاول كالعام

الثاني قد خصص باخص الخاصين، غاية الامر ان المخصص متصل بالنسبة الى العام الثاني ومنفصل بالنسبة الى العام الاول، فاذاً تكون النسبة بين اعم الخاصين المنفصل وبين كل من العامين عموماً من وجه، واما بينه وبين العام الثاني المتصل باخص الخاصين فهي عموم من وجه من الاول باعتبار انه مانع عن انعقاد ظهوره في العموم، واما بينه وبين العام الاول فهي مبنية على القول بانقلاب النسبة من

عموم مطلق الى عموم من وجه، فانه بعد تخصيصه بالمخصص المتصل بالعام الثاني انقلبت النسبة بينه وبين اعم الخاصين من عموم مطلق الى عموم من وجه على القول بالانقلاب كما هو مختاره ﷺ هذا.

وللمناقشة فيه مجال اما اولا فقد تقدم انه لاوجه لتخصيص العام الاول باخص الخاصين اولاً ثم ملاحظة النسبة بينه وبين اعم الخاصين، لان نسبة كلا الخاصين الى العام الاول نسبة واحدة وهي نسبة الخاص الى العام ولايقاس العام الاول بالعام الثاني من هذه الناحية، لان اخص الخاصين حيث انه متصل بالعام الثاني فيكون مانعا عن انعقاد ظهوره في العموم من الاول وموجب لتكوين ظهوره في الخاص ولهذا تكون النسبة بينه وبين اعم الخاصين عموماً من وجه من البداية بينما تكون نسبته اي نسبة اعم الخاصين الى العام الاول عموماً مطلقاً، والمفروض ان كلا الخاصين بالنسبة اليه منفصل ولهذا لاوجه لتخصيص العام الاول باخص الخاصين اولاً ثم ملاحظة النسبة بينه وبين اعم الخاصين لانه ترجيح بلا مرجح بعد ما كانت نسبة كلا الخاصين اليه على حد سواء.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان مذكوره المحقق النائيني ﷺ في المقام مبني على تخصيص العام الاول وهو اعم العامين باخص الخاصين وبعد التخصيص تنقلب النسبة بينه وبين اعم الخاصين من عموم مطلق الى عموم من وجه، فاذاً يكون اعم الخاصين طرفاً للمعارضة مع كلا العامين غاية الامر مع العام الثاني بالاصالة ومع العام الاول بالانقلاب.

ولكن تقدم انه لاوجه لذلك، فان نسبة كلا الخاصين الى العام الاول نسبة واحدة فلا يمكن التخصيص باحدهما دون الاخر لانه ترجيح بلا مرجح.

هذا اضافة الى ان اعم الخاصين معارض مع اخص العامين وهو العام الثاني بالعموم من وجه، وحيثئذٍ فان قلنا بتقديم اعم الخاصين على اخص العامين وهو العام الثاني المخصص بالمتصل في مورد الاجتماع بسبب من الاسباب كالترجيح ونحوه فعندئذٍ يخصص به العام الاول والا فيسقط فلا يصلح ان يكون مخصصاً له. وثانياً ان تخصيص العام الاول في المثال وهو اعم العامين باخص الخاصين اولاً ثم ملاحظة النسبة بينه وبين اعم الخاصين وان كان موجباً لانقلاب النسبة من عموم مطلق الى عموم من وجه على القول به.

الا ان ذلك غير صحيح ، اما اولاً فقد تقدم ان نسبة كلا المخصصين الى العام الاول وهو اعم العامين ، على حد سواء ، فلا معنى لتخصيصه باحدهما ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الاخر لانه ترجيح من غير مرجح، وثانياً على تقدير تسليم ذلك الا انه لا يترتب عليه اثر على ما هو الصحيح من القول بعدم انقلاب النسبة فاذاً تبقى النسبة على حالها وهي العموم والخصوص المطلق.

وثالثاً انه لا يمكن ان يكون العام الاول وهو اعم العامين طرفاً للمعارضة مع اعم الخاصين، لان تخصيص العام بالخاص يتوقف على حجية الخاص في نفسه في مورد الاجتماع والا فلا يعقل ان يكون مخصصاً له كما ان حجية العام تتوقف على سقوط الخاص عن الحجية، فاذاً كيف يعقل ان يكون اعم العامين وهو العام الاول في المثال طرفاً للمعارضة مع اعم الخاصين في مورد الاجتماع، لان المعارضة بين الدليلين انما تتصور فيما اذا كان كل واحد منهما حجة في نفسه في مورد المعارضة، واما اذا توقف حجة احدهما في مورد الاجتماع على عدم حجية الاخر وبالعكس فلا تعقل المعارضة بينهما والمقام كذلك، فان حجية العام فيه وهو اعم العامين في

المثال في مورد الاجتماع تتوقف على عدم حجية الخاص فيه وهو اعم الخاصين وسقوطها كما ان تخصيص العام بغير مورد الاجتماع يتوقف على حجية الخاص فيه. والخلاصة: ان اعم الخاصين وهو الخاص المنفصل لو كان حجة في مورد الاجتماع لكان مخصصاً للعام فيه بقانون تطبيق تقديم الخاص على العام وقرينته عليه عرفاً، ضرورة ان حجية العام الاول وهو اعم العامين في المثال في مورد الاجتماع بين اعم الخاصين والعام المتصل بالخاص وهو اخص العامين تتوقف على سقوط حجية اعم الخاصين والا لكان مخصصاً للعام المذكور وصالحاً للقرينية ورفع حجيته تطبيقاً لكبرى قرينية الخاص على التصرف في العام وبيان المراد النهائي الجدي منه ورفع حجيته، ومن الواضح ان ما كانت حجيته موقوفة على عدم حجية الاخر، يستحيل ان يكون طرفاً للمعارضة معه هذا بحسب كبرى المسألة، واما في مرحلة التطبيق، فان كان لاعم الخاصين المعارض مع العام المخصص بالمتصل في مورد الاجتماع مرجح ويؤخذ به وي طرح العام المخصص بالمتصل، فعندئذ لا بد من تخصيص العام الاول به وهو اعم العامين في المثال، واما اذا لم يكن هناك مرجح اصلاً فيتساقتان ويرجع الى العام الفوقي في المسألة وهو اعم العامين في المقام ومقتضاه وجوب اكرام العالم الفاسق، فالنتيجة في نهاية المطاف ان اعم العامين في المسألة مرجح لا انه طرف للمعارضة، فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من انه طرف للمعارضة لا اصل له.

نعم لو قلنا بتخصيص العام الاول في المثال وهو اعم العامين باخص الخاصين اولاً ثم ملاحظة النسبة بينه وبين اعم الخاصين، فعلى مسلك المحقق النائيني رحمته الله في المسألة وهو انقلاب النسبة تنقلب النسبة من عموم مطلق الى عموم من وجه فتقع

المعارضة بينهما، وحيثُذ يكون اعم العامين طرفاً للمعارضة فما ذكره ﷺ ينطبق على هذا الفرض.

ولكن هذا الفرض مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، لما تقدم من ان نسبة كلا المخصصين الى العام الاول وهو اعم العامين نسبة واحدة فلا يمكن تخصيصه باحدهما ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الاخر لانه ترجيح بلا مرجح. فالنتيجة، ان ما ذكره المحقق النائيني ﷺ في المقام غير تام.

المسألة الثالثة: هي التي تتبلور فيها مواقف القائلين بانقلاب النسبة عن مواقف القائلين بعدم انقلابها، كما اذا فرضنا انه ورد في المسألة عامان متعارضان بالتباين احدهما بلسان يستحب اكرام كل شاعر والاخر بلسان يكره اكرام كل شاعر، ثم ورد في رواية ثالثة لا يستحب اكرام الشاعر الفاسق، فانه وارد على العام الاول ويخصه بغير الشاعر الفاسق، واما بالنسبة الى العام الثاني فحيث انه لا يكون مخالفاً له في الحكم فلا يكون من مصاديق قاعدة حمل العام على الخاص.

والخلاصة: ان هناك اربعة فروض في الدليلين المتعارضين بالتباين مع افتراض ورود مخصص واحد على احدهما فقط.

الفرض الاول: ما اذا كان العام الاول قطعياً سنداً وجهة وظنياً دلالة بينما العام الثاني ظنياً من تمام الجهات الثلاث.

الفرض الثاني: ما اذا كان العام الاول ظنياً سنداً ودلالة و قطعياً جهة دون العام الثاني فانه ظني مطلقاً.

الفرض الثالث: ما اذا كان العام الاول قطعياً سنداً و ظنياً جهة ودلالة واما العام الثاني فهو ظني من جميع الجهات.

الفرض الرابع: ان العام الاول كالعام الثاني ظني سنداً وجهة ودلالة.

اما الكلام في الفرض الاول: فعلى القول بانقلاب النسبة اذا خصص العام الاول بالخاص، انقلبت النسبة بين العامين من التباين الى عموم وخصوص مطلق، وعلى هذا فلا مانع من تخصيص العام الثاني بالعام الاول حيث انه صار اخص منه بعد التخصيص، فالنتيجة هي استحباب اكرام الشعراء العدول وكراهة اكرام الشعراء الفاسق.

واما على القول بعدم انقلاب النسبة، فهل يمكن تخصيص العام الثاني - وهو العام الظني سنداً وجهة ودلالة - بالخاص او لا؟ فيه وجهان، بيان ذلك ان العلم الوجداني بصدور العام الاول لبيان الحكم الواقعي يستلزم العلم الوجداني بثبوت مدلوله في الجملة اي بنحو القضية المهملة وبضم هذا العلم الوجداني الى المخصص فينتج ان ما هو ثابت بالعلم الوجداني ثابت في دائرة الافراد الباقية تحت العام لا في دائرة التخصيص، وهذه الضميمة تشكل للمخصص دلالة التزامية تقديرية، فاذا يدل المخصص على عدم استحباب اكرام الشاعر الفاسق بالمطابقة وعلى ان مدلول العام اذا كان ثابتاً فانه ثابت في دائرة الافراد الباقية تحت العام لا في دائرة التخصيص بالالتزام.

ودائرة الافراد الباقية مرددة بين دائرة تمام الافراد الباقية وهي الشعراء العدول جميعاً وبين دائرة افراد حصة من الباقي كالشاعر الهاشمي او الشاعر الفقيه العالم، وحينئذ فان قلنا بان القدر المتيقن هو تمام افراد الباقي، كان المدلول الالتزامي للمخصص هو ثبوت الاستحباب لتمام افراد، وان كان القدر المتيقن تمام افراد حصة من الباقي، كان المدلول الالتزامي للمخصص هو ثبوت استحباب تمام افراد هذه الحصة، وان كان القدر المتيقن مردداً بين تمام افراد الباقي وبين تمام افراد حصة منه، كان المتيقن من المدلول الالتزامي للمخصص هو تمام افراد الحصة لا الباقي،

لان استحباب الاكرام ثابت للحصة على كل تقدير، فاذاً يكون المخصص بمقتضى دلالة الالتزامية مخصص للعام الثاني بغير هذه الحصة، وان كان الباقي بعد التخصيص مردداً بين امرين متباينين كالشاعر الهاشمي والشاعر العامي، فعندئذٍ يدور المدلول الالتزامي بين امرين متباينين ولازم ذلك هو العلم الاجمالي بتخصيص العام باحدهما اما الشاعر الهاشمي او بالشاعر العامي، وهذا العلم الاجمالي يوجب سقوط العام عن الحجية واجماله فلا يمكن التمسك به، اما بالنسبة الى كليهما فلا يمكن، للعلم الاجمالي بخروج احدهما عنه، واما بالنسبة الى احدهما المعين دون الاخر فانه ترجيح من غير مرجح، واحدهما لا بعينه المفهومي لا واقع موضوعي له، والمصدقي غير معقول.

وان كان القدر المتيقن مردداً بين امرين، كانت النسبة بينهما عموماً من وجه كالشاعر الهاشمي والشاعر العام، ففي مثل ذلك تخصيص العام بغير مورد الاجتماع بينهما معلوم واما تخصيصه بكل واحد من موردَي الافتراق غير محرز وانما المحرز هو تخصيصه باحدهما المردد بين هذا او ذاك، وعلى هذا فايضا يكون العام مجملاً فلا يمكن التمسك به.

وان كانت الافراد والحصص الباقية تحت العام متساوية، فعندئذٍ يكون المخصص مجملاً فان مدلوله الالتزامي مردد بين تمام افراد الباقيه او بعضها، فان القدر المتيقن غير موجود على الفرض من جهة تساوي الافراد الباقية هذا.

وقد وافق على ذلك بعض المحققين عليه السلام بتقريب ان العلم الوجداني بصدور العام المخصص يستلزم العلم الوجداني بثبوت مدلول العام بنحو القضية المهملة اي

الجزئية، وضم هذا العلم الوجداني بثبوت مدلوله في الجملة الى المخصص يشكل الدلالة الالتزامية وهي ان مدلول العام لو كان ثابتاً فهو ثابت في دائرة الافراد الباقية تحت العام لافي دائرة التخصيص، فإذاً الخاص بمدلوله المطابقي يخصص العام الاول في المثال بغير مورده وبمدلوله الالتزامي يخصص العام الثاني فيه وهذه الدلالة الالتزامية قضية مشروطة مقدمها وهو ثبوت حكم العام الاول المخصص في الجملة ثابت بالوجدان وتاليها وهو ثبوته في دائرة الباقي لافي دائرة التخصيص ثابت بالتعبد والعام لا ينفى المقدم لانه ثابت بالوجدان ولا الثاني لانه اخص منه هذا.

ويمكن المناقشة فيه اما اولاً، فلأنّ الخاص انما يكون قرينة بنظر العرف على العام وبيان المراد النهائي الجدي منه اذا كان كلاهما من الدلالات اللفظية، ومن هنا تكون عناصر الجمع الدلالي العرفي من عناصر الدلالات اللفظية ما عدا الدليل الوارد والمورود، هذا باعتبار ان الدليل الوارد رافع لموضوع الدليل المورود وجدانا ولهذا غير قابل للتصرف فيه.

والمدلول الالتزامي في المقام وان كان اخص من العام الا انه لما لم يكن مدلولاً لفظياً بل هو مدلول لبي عقلي فلا يصلح ان يكون قرينة بنظر العرف على التصرف في العام وبيان المراد منه نهائياً وجداناً، وهذه الدلالة الالتزامية دلالة ظنية باعتبار انها تتشكل من ضم مقدمة خارجية الى المخصص وهي ثبوت مدلول العام المخصص في الجملة اي بنحو القضية المهمة المتيقنة، فإذاً يدل المخصص على ان مدلول العام المتيقن ثابت في دائرة الافراد الباقية تحت العام لافي دائرة افراد التخصيص، وهذه الدلالة من المخصص ظنية لا قطعية ولا لفظية حتى تكون قرينة بنظر العرف.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم تخصيص المخصص العام الثاني بمدلوله الالتزامي بنحو القضية الشرطية المهمة وهي ان حكم العام المخصص لو كان ثابتاً

في الجملة فهو ثابت في دائرة افراد الباقي، وهذه الدلالة الالتزامية صالحة للقرينية وتخصيص العام الثاني باعتبار انها اخص من ذلك العام.

والخلاصة: ان المخصص يخص العام الاول بمدلوله المطابقي اللفظي ويخصص العام الاخر بمدلوله الالتزامي العقلي وهو ثبوت حكم العام المخصص في غير مورد التخصيص اي في مورد الافراد الباقية تحت العام، وحينئذ فان كان لها قدر متيقن تعين المدلول الالتزامي به ووقع التعارض عندئذ بين العامين بلحاظ الافراد الباقية اذا كانا متكافئين.

وان لم يكن لها قدر متيقن، بان يكون المدلول الالتزامي المتيقن مردداً بين مجموع الافراد الباقية بنحو التساوي وعدم وجود المرجح لبعضها على بعضها الاخر فاصبح المخصص مجملاً ومردداً بين امور متباينة فيشكل العلم الاجمالي بالتخصيص، وهذا العلم الاجمالي مانع عن التمسك بالعام، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان العام الاول في المثال اذا خصص بالخاص، فعلى القول بانقلاب النسبة تنقلب النسبة بين العامين من التباين الى عموم وخصوص مطلق وبذلك ترتفع المعارضة بينهما لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما بتخصيص العام الثاني بالعام الاول، واما على القول بعدم الانقلاب، فتبقى المعارضة بينهما على حالها ولكن حيث ان العام الاول قطعي سنداً وجهة فنعلم بثبوت مدلوله في الجملة اي بنحو القضية المهملة لامطلقاً وبنحو العموم، وهذه القضية المهملة المتيقنة مخصصة للعام الثاني قطعاً للقطع بثبوت حكم العام الاول لهذه القضية، فاذاً خروجها عن العام الثاني قطعي فلاحاجة في تخصيص هذا العام الى ضم هذه القضية المهملة المتيقنة الى المخصص لكي يشكل الدلالة الالتزامية له وهي دلالته على ثبوت حكم العام بنحو القضية المهملة المتيقنة في دائرة الافراد الباقية تحت العام

لا في دائرة التخصيص، فان نفس هذه القضية المهملة المتيقنة كافية في تخصيص العام الثاني بغيرها، لان دلالة العام الثاني على العموم ظنية ودلالة العام الاول على ثبوت حكمه هذه القضية المهملة المتيقنة قطعية، فاذا لاحالة تكون هذه القضية مخصصة للعام الثاني جزماً، ضرورة ان دلالاته على العموم ظنية ودلالة العام الثاني على القضية المهملة المتيقنة قطعية، فمن اجل ذلك لاشبهة في خروج هذه القضية المهملة المتيقنة عنه لان الظني لا يمكن ان يعارض القطعي.

واما الفرض الثاني: وهو ان يكون العام الاول ظنياً سندا ودلالة وقطعياً جهة، فقد ذكر بعض المحققين^(١) انه لافرق بين هذا الفرض والفرض الاول واليك نصه:

ان يكون العام المخصص ظني السند قطعي الجهة وحكم هذه الحالة كما في الحالة السابقة، ولتوضيح ذلك نقول ان العام المخصص يحتوي على دالين ومدلولين:

الدال الاول، كلام الراوي ومدلوله صدور الحديث من المعصوم عليه السلام.

الدال الثاني، كلام المعصوم عليه السلام ومدلول الدال الاول يلزم عقلاً ثبوت الحكم المفاد بالحديث في الجملة، اذ المفروض قطعية الجهة، فلو كان الراوي صادقاً في شهادته كان الحكم ثابتاً في الجملة، وقد بينا في الحالة السابقة ان للمخصص دلالة التزامية على قضية شرطية مفادها انه لو ثبت حكم العام في الجملة فهو في غير دائرة التخصيص وقد كان شرطها مقطوعاً به في الحالة السابقة، ولكن في المقام ثبت بالدال الاول وهو شهادة الراوي تعبداً وبه يتم التخصيص هذا.

(١) بحوث في علم الاصول، ج٧، ص ٣١٠.

وللمناقشة فيه مجال اما اولاً، فلما ذكرناه في الفرض الاول من ان الخاص بمدلوله الالتزامي الناشئ من العلم الوجداني بالقضية الشرطية وهي ان حكم العام المخصص بعد التخصيص لو كان ثابتاً فهو ثابت في غير دائرة التخصيص وهي دائرة الافراد الباقية تحت العام، فالمخصص يدل بالمطابقة على انقطاع حكم العام عن افراده واخراجها عنه وبالالتزام يدل على ان حكم العام لو كان ثابتاً فهو ثابت في دائرة افراد الباقي تحت العام، وحيث ان هذه الدلالة الالتزامية دلالة معنوية لبية وليست مستندة الى الظهور اللفظي العرفي، فلا تصلح ان تكون قرينة لبيان المراد النهائي الجدي من العام عرفاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المخصص يدل بالدلالة الالتزامية على قضية شرطية وهي ان حكم العام المخصص لو كان ثابتاً فهو ثابت في غير دائرة التخصيص وهذه الدلالة الالتزامية لازمة للتخصيص، لان المخصص يدل بالدلالة المطابقية على انقطاع حكم العام عن الخاص وخروجه عن حكمه، وبالذلة الالتزامية على ان حكم العام المخصص لو كان ثابتاً فهو ثابت في غير دائرة التخصيص ولولا وجود المخصص فلا وجود لهذه الدلالة الالتزامية المتمثلة في القضية الشرطية المتقدمة، ولا فرق من هذه الناحية بين الفرض الاول والفرض الثاني، غاية الامر ان ثبوت الشرط في الفرض الاول قطعي ووجداني وفي الفرض الثاني تعبدي، وفي كلا الفرضين ثبوت الجزاء للشرط تعبدي، وحيث انه ليس مدلولاً للظهور اللفظي العرفي فلا يصلح ان يكون قرينة عرفاً وان كان اخص من العام، فان الاخصية سواء اكانت بالدلالة المطابقية ام كانت بالدلالة الالتزامية انما تكون قرينة بنظر العرف لبيان المراد من العام اذا كانت الدلالة اللفظية مستندة الى الظهور اللفظي العرفي، واما اذا كانت معنوية وغير مستندة الى اللفظ فلا تصلح ان تكون قرينة بنظر العرف لبيان المراد

من العام، نعم في الفرض الاول حيث ان العام قطعي سنداً وجهة فنعلم وجدانا بثبوت مدلوله في الجملة وبنحو القضية المهمة، واما التخصيص الوارد عليه انما ورد على مدلوله العام، واما خروج هذا المقدار المعلوم وجدانا عن العام الاخر فلا يتوقف على وجود المخصص بل هو خارج عنه بنفسه وبالعلم الوجداني وقد تقدم ذلك.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه يمكن تخصيص العام به الا انه لايمكن في هذا الفرض، لانه يختلف عن الفرض الاول، حيث ان في الفرض الاول العام المخصص قطعي السند والجهة ولهذا لايسري التعارض الى سنده، بينما في الفرض الثاني حيث ان العام المخصص ظني السند فيسري التعارض الى سندي العامين على القول بعدم انقلاب النسبة، فاذاً لايمكن شمول دليل الاعتبار له، لان شموله لكليهما لايمكن ولاحدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح واحدهما لابعينه لايمكن لامفهوما ولا مصداقاً.

والخلاصة: انه لايمكن شمول دليل الاعتبار للعام الاخر، لان شموله له يتوقف على ان لا يكون التعارض بينهما مستقراً والمفروض انه مستقر، لان تخصيص المخصص للعام الثاني بمدلوله الالتزامي لايرفع ظهوره في العموم وانما يرفع حجيته، فاذاً حيث ان ظهور كلا العامين في العموم باقياً ولايرفع بالتخصيص فالتعارض بينهما مستقر فيسري الى سنديهما، ولهذا لا يمكن شمول دليل الحجية لهما معا.

وبكلمة، ان المدلول الالتزامي للمخصص حيث انه كان بنحو القضية المهمة فان كان له قدر متيقن فيخصص العام الثاني به، وان لم يكن له قدر متيقن فيوجب اجمال العام الثاني من حيث الحجية لا من حيث الظهور العرفي.

نعم، اذا فرض ان الافراد الباقية تحت العام بعد التخصيص متساوية ولم يكن للقضية المهملة التي هي مدلول التزامي للخاص قدر متيقن، وحينئذٍ فان قلنا بان الخاص يدل بمدلوله الالتزامي على تخصيص العام الاخر بغير الافراد الباقية تحت العام الاول تماما وخروج تلك الافراد جميعاً عنه، فاذاً يخرج المدلول الالتزامي للخاص عن الاهمال الى الاطلاق من جهة ان تخصيصه ببعضها دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح وباحدهما لا بعينه لا يمكن لا مفهوماً ولا مصداقاً فاذاً يتعين ارادة الجميع، واما اذا فرض عدم تساوي الافراد الباقية بان يكون فيها قدر متيقن وهو يمثل القضية المهملة، فعندئذٍ بضم القضية المهملة الى المخصص يشكل الدلالة الالتزامية للخاص وهي ان حكم العام للمخصص لو كان ثابتاً فهو ثابت في دائرة الافراد الباقية تحت العام لافي دائرة التخصيص، وعلى هذا فالخاص يدل بمدلوله الالتزامي على تخصيص العام الثاني ببعض اصنافه دون بعضها الاخر من جهة اجماله وعدم اطلاقه.

ثم ان في هذين الفرضين يرتفع التعارض بين العامين ببركة هذا التخصيص في المثال، وهو ما اذا جاء في دليل يستحب اكرام الشعراء وفي دليل آخر يكره اكرام الشعراء ثم جاء مخصص على العام الاول بهذا النص لا يستحب اكرام الشعراء الفساق، وهذا المخصص يخص العام الاول بغير الشعراء الفساق ويقيد موضوعه بالشاعر الذي لا يكون فاسقاً، وعلى هذا فالمخصص يدل بالمطابقة على تخصيص العام الاول بذلك وبالذلة الالتزامية على تخصيص العام الثاني بغير الشعراء العدول وخروجهم عنه، وحيث ان افراد الشعراء العدول متساوية كما هو المفروض، فالمخصص يدل على خروج الجميع عن حكم العام، فاذاً يرتفع التعارض بين العامين لاختصاص كل منهما بموضوع غير موضوع الاخر، فان

موضوع حكم العام الاول الشعراء العدول، وموضوع حكم العام الثاني الشعراء الفساق، فاذا يرتفع التعارض ببركة ورود هذا التخصيص عليها بارتفاع موضوعه، واما في الفرض الثاني، فلأن العام الثاني لا يكون حجة في اكرام الشاعر العادل مطلقا، واما العام الاول فهو لا يكون حجة على اكرام الشاعر الفاسق، فاذا كل من العامين حجة في موضوع غير موضوع الاخر ولهذا لا تعارض بينهما لالتباين ولا بالعموم من وجه، واما اذا كان للقضية المهمة قدر متيقن بين اصناف الافراد الباقية تحت العام الاول المخصص، ويخصص العام الثاني به فلا اثر لهذا التخصيص على القول بعدم انقلاب النسبة، لان النسبة بين العامين وهي التعارض بالتباين تبقى على حالها، واما على القول بانقلاب النسبة فتقلب النسبة بينهما من التباين الى عموم وخصوص مطلق، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان بعض المحققين عليه السلام قد ذكر على ما في تقرير بحثه نقطتين.

النقطة الاولى: ان للعام الاول في المسألة دالين ومدلولين، الدال الاول هو كلام الراوي واخباره وحكايته ومدلوله ومحكيه كلام الامام عليه السلام وقوله، والدال الثاني هو كلام الامام عليه السلام وقوله ومدلوله هو الحكم العام المستفاد منه ببركة اصالة الجدل، وهذا المدلول الثاني ليس قضية مهمة باعتبار ان عمومه ثابت ببركة الاصول العقلائية، ولهذا يكون كل فرد منه معارض مع مثله في العام الثاني، ولهذا لو كنا نحن وهذين العامين لسرى التعارض بينهما الى سنديهما، فالعام الثاني ينفي حجية العام الاول سندا باعتبار انه ظني في فرض عدم وجود الخاص للعام الاول وبالعكس.

النقطة الثانية: ان نكتة الفرق بين فرض وجود هذا الخاص وعدمه هي انه لولا الخاص فكلام الراوي واخباره وان كان يدل بالدلالة الالتزامية على القضية المهمة

ولكن كلام الراوي في العام الاول لا يخصص كلام الامام عليه السلام في العام الثاني، اذ لامعنى لتخصيص كلام شخص بكلام شخص اخر مضافا الى ان القضية المهملة مادامت مرددة بين القضية المطلقة والجزئية فلا تصلح للقرينية، فاذا تقع المعارضة بين العام الثاني وسند العام الاول ولكن بعد ورود هذا الخاص على العام الاول، فيدل هذا الخاص بالدلالة الالتزامية على قضية شرطية اخص من العام الثاني وهي انه اذا ثبت الاستحباب بنحو القضية المهملة فهو ثابت في غير دائرة الخاص كالنحويين او البصريين كما اذا ورد هذا العنوان في لسان دليل الخاص بان جاء فيه، لا يستحب اكرام الشعراء النحويين او البصريين او غير ذلك، وحينئذ فيتقدم هذا الخاص على العام الثاني بقانون قرينية الخاص على العام بعد احراز شرط القضية تعبداً بدليل حجية سند العام الاول اي بدليل حجية كلام الراوي واخباره الدال على كلام الامام عليه السلام ولازمه الذي هو ثبوت الحكم بنحو القضية المهملة، والعام الثاني لا يمكنه ان يعارض نقل الراوي في الحجية لان نقل الراوي يثبت شرط ما هو قرينة على العام الثاني ومقدمة عليه، هذا.

وللمناقشة في كلتا النقطتين مجال.

اما النقطة الاولى: فلأن افتراض الدالين للعام الاول في المثال ومدلولين لا يخرج عن مجرد فرض وتقدير وتصور ولا يترتب عليه اي اثر عملي، وذلك لما ذكرناه من ان الحجية المجعولة للسند والدلالة اي للرواية ومدلولها ومحكيها وهو كلام الامام عليه السلام، الذي يتضمن الحكم الشرعي حجية واحدة بدليل واحد لوضوح ان ما هو دليل على حجية اخبار الثقة اي كلام الراوي الثقة فبطبيعة الحال يدل على حجية مدلولها ومحكيها وهو كلام الامام عليه السلام ومن المعلوم انه اذا ثبت كلام الامام عليه السلام

يثبت الحكم الشرعي الذي هو مدلوله ومضمونه، ضرورة انه لا يمكن ان يكون السند حجة دون الدلالة وبالعكس لانه لغو وجزاف.

ولو سلمنا ان المجعول حجتان احدهما للسند والاخرى للدلالة، ولكن لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخرى كما لا يمكن جعلها لاحدهما دون الاخر والا لكان لغواً.

الى هنا قد تبين ان حجية كلام الراوي وشهادته هي نفس حجية كلام الامام عليه السلام بهاله من المعنى والمدلول والا لكان جعل الحجية لشهادة الراوي وقوله بدون جعلها لكلام الامام عليه السلام لغو فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، وكذلك الحال على القول بان المجعول لكل من الدلالة والسند حجة ولكنها متلازمتان فلا يمكن انفكاك احدهما عن الاخرى، ومعنى هذا ان جعل الحجية لاحدهما دون الاخر لغو فلا يمكن.

فالنتيجة، انه لا اثر لهذا التقسيم على كلا القولين في المسألة.

واما النقطة الثانية: فلتوضيحها ناخذ بمثال لها ، بيان ذلك ، جاء عام بلسان يستحب اكرام الشعراء، وعام اخر بلسان يكره اكرام الشعراء ثم جاء مخصص للعام الاول بلسان لا يستحب اكرام الشعراء العراقيين هذا من جانب، ومن جانب اخر، ان العامين مع قطع النظر عن وجود المخصص للعام الاول متعارضان بالتباين، وتسري هذا المعارضة الى سنديهما اذا كانا ظنيين سواء اكانت دلالتيهما ايضا ظنيتين ام قطعيتين ام مختلفتين، واما اذا كانا قطعيين فالتعارض بين دلالتيهما، واما اذا كان احدهما قطعياً دون الاخر فالتعارض بين دلالة احدهما وهو قطعي السند وسند الاخر الظني، واما اذا كانت دلالته ايضا قطعية فلا بد من تقديمه على الاخر وطرحه لانه مخالف للسنة.

ومن جانب ثالث، ان ما ذكره عليه السلام من نكتة الفرق بين وجود هذا المخصص وعدمه هي انه لولا هذا المخصص فكلام الراوي وان كان يدل بالدلالة الالتزامية على القضية المهملة - وهي ثبوت اكرام الشعراء في الجملة فانه لازم كلام الامام عليه السلام الذي هو مدلول كلام الراوي - ولكن كلام الراوي في العام الاول لا يخص كلام الامام عليه السلام في العام الثاني، اذ لا معنى لتخصيص كلام شخص بكلام شخص اخر.

فلا يمكن المساعدة عليه، فان كلام الراوي لا يكون في نفسه حجة وانما يكون حجة باعتبار انه يثبت كلام الامام عليه السلام الذي هو مدلوله وحكاية الراوي انما تكون حجة باعتبار ان المحكي لها قول الامام عليه السلام بهاله من المعنى والمضمون، فاذاً المخصص في العام الاول هو كلام الامام عليه السلام فانه يخص كلام الامام عليه السلام في العام الثاني باعتبار انهما بمثابة متكلم واحد، لان الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم مع الائمة الاطهار عليهم السلام كمتكلم واحد ولهذا قد تقع المعارضة بين رواية صادرة من الباقر عليه السلام ورواية صادرة من الصادق عليه السلام قد يحمل ما صدر عن الباقر عليه السلام على ما صدر عن الصادق عليه السلام، كما اذا كان الاول عاماً والثاني خاصاً وهكذا، وقد تقدم ان المجعول للسند والدلالة حجية واحدة بدليل واحد كالسيرة ونحوها، فلا يمكن التفكيك بينهما بان يكون قول الراوي حجة دون قول الامام عليه السلام وبالعكس، فالنتيجة ان ما جاء في تقرير بحثه عليه السلام من نكتة الفرق فلا يمكن المساعدة عليه، هذا مضافاً الى ما ذكرناه من الاشكال في قرينة هذا المخصص عرفاً لبيان المراد من العام.

واما الفرض الثالث: وهو ما اذا كان العام الاول المخصص قطعياً سنداً وظنياً جهة ودلالة، ففي هذا الفرض التعارض بين العامين مستقر على القول بعدم انقلاب النسبة، وذلك لان صدور العام المخصص في نفسه وان كان قطعياً الا ان صدوره لبيان الحكم الواقعي ليس قطعياً لاحتمال انه صدر تقيّة، ولهذا يكون

صدوره مردداً بين كونه لبيان الحكم الواقعي او نفيه، وعلى هذا فدليل التعبد بالصدور لايشمله لان اصل صدوره قطعي، فاذاً يرجع الى الاصل الاخر وهو اصالة صدوره لبيان الحكم الواقعي، فانه اذا شككنا في ان هذه الرواية هل صدرت لبيان الحكم الواقعي او تقية، والجواب ان ظاهر حال الامام عليه السلام هو صدورها لبيان الحكم الواقعي واما صدورها تقية فهو بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، ومورد هذه الاصالة القضية المطلقة وهي ظهور العام في العموم لا القضية المهملة وهي ثبوت حكم العام في الجملة، وعلى هذا فالشرط في القضية الشرطية التي هي المدلول للخاص غير ثابت لبالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدي اما الاول فواضح، واما الثاني فلما مرّ من ان مورد اصالة الجدل وهي اصالة الصدور لبيان الحكم الواقعي الجدي المطلقة وهي ثبوت حكم العام لتام افراده لا القضية المهملة التي لا اثرها وهي ثبوت الحكم في الجملة وهو شرط في القضية الشرطية ولهذا ليس للخاص دلالة التزامية فعلية وانما هي دلالة التزامية بنحو القضية الشرطية وهي انه لو كان مدلول العام ثابتاً في الجملة بنحو القضية المهملة لكان ثابتاً في دائرة الافراد الباقية تحت العام لا في دائرة افراد الخاص، ولكن الشرط في هذه القضية الشرطية غير ثابت بالوجدان ولا بالتعبد، اما الاول فلأنّ سند العام الاول وان كان قطعياً ولكنه لايدل بالملازمة على ثبوت القضية المهملة بالوجدان وهي استحباب اكرام الشعراء في الجملة لاحتمال التقية فيه لفرض انه ظني الجهة، واما الثاني فلأنّ اصالة الجدل لاتدل بالملازمة على ثبوت القضية المهملة بالتعبد وانما تدل على جدية ما هو مدلول كلام المولى، وقد مر ان مقتضى الاصالة هي ان كلام المولى صدر منه لبيان الحكم الواقعي الجدي، ومدلول هذا الكلام هو القضية المطلقة لا المهملة، وعلى هذا فان قلنا بانقلاب النسبة فتقلب النسبة بين العامين من

التباين الى العموم المطلق، لفرض ان المخصص مخصص للعام الاول دون الثاني، وان قلنا بعدم انقلاب النسبة فالتعارض بينهما ثابت ومستقر، واما اذا كان المخصص مخصصاً للعام الثاني ايضا كما في غير هذا الفرض الذي بنى عليه بعض المحققين عليه السلام، فعلى القول بانقلاب النسبة تنقلب النسبة بين العامين من التباين الى عموم وخصوص من وجه، واما على القول بعدم الانقلاب فالتعارض بينهما باق على حاله، هذا تمام الكلام في المسائل الثلاث.

الى هنا قد انتهينا من مباحث عناصر الجمع الدلالي العرفي بكافة انواعها واشكالها وما يترتب عليها من الاحكام وفروعها ومميزاتها، ومن مباحث عناصر التزاحم واقسامه والاحكام المترتبة عليها ومميزات بعضها عن بعضها الاخر وخروجها عن باب التعارض وعن مسائل انقلاب النسبة وعدم انقلابها كبروية وصغروية، وعن المسائل التي تظهر فيها مواقف القائلين بانقلاب النسبة عن مواقف القائلين بعدم الانقلاب.

اما الكلام في المرحلة الثانية فيقع في عدة مسائل:

المسألة الاولى: ان التعارض بين الدليلين بنحو التباين قد يكون بين الدليلين القطعيين سنداً وقد يكون بين الدليلين الظنيين كذلك وقد يكون بين الدليلين احدهما ظني السند والاخر قطعي السند، فاذاً في هذه المسألة فروض ثلاثة:
الفرض الاول، ان يكون الدليلان المتعارضان قطعيين سنداً.
الفرض الثاني، ان يكونا ظنيين سنداً.

الفرض الثالث، ان يكون احدهما قطعياً سنداً والاخر ظنياً كذلك.

اما في الفرض الاول، فان مركز التعارض فيه بين الدليلين المذكورين ومصبه الدلالة اي دلالة كل واحد منهما مع دلالة الاخر، ولايسري هذا التعارض من الدلالة الى السند، ضرورة ان التعارض لايتصور بين الدليلين القطعيين سنداً، فاذاً حيث ان التعارض بينهما في الدلالة فلايمكن شمول دليل الحجية لدلالة كليهما معا لاستلزامه محذور الجمع بين النقيضين او الضدين، وشموله لدلالة احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح ، وشموله لدلالة احدهما لابعينه مفهوماً ومصداقاً لايمكن ، وشموله لدلالة احدهما مشروطاً بعدم الاخذ بالاخر او مشروطاً بكذب الاخر ، فيه كلام وتفصيل وسوف يأتي الكلام في هذه الصور.

واما في الفرض الثاني، وهو ما اذا كان الدليلان المتعارضان ظنيين سنداً سواء اكانا قطعيين دلالة ام ظنيين، فيكون مركز التعارض بين هذين الدليلين ومصبه السند على التقدير الاول وهو ما اذا كانت الدلالة قطعية فانه لايتصور التعارض بينهما في الدلالة ثبوتاً واثباتاً، فاذاً يكون التعارض بينهما في السند ولابد حينئذ من الرجوع الى مرجحات باب التعارض بعد ما لايمكن شمول دليل الحجية لهما معا

ولا لاحدهما المعين دون الاخر وهكذا وسوف يأتي الكلام فيه، واما على التقدير الثاني وهو ما اذا كانت الدلالة ظنية ايضا، فعندئذ تكون المعارضة بين دالتيهما وهي مركز التعارض، ولكن هل يسري التعارض بينهما من الدلالة الى السند او لا؟
والجواب فيه وجهان: قيل بالوجه الثاني وهو عدم السراية، بدعوى ان حال هذا الفرض حال الفرض الاول من هذه الناحية ولايسري التعارض الى السند وان كان ظنياً هذا.

ولكن الصحيح هو الوجه الاول وذلك، لان التعارض لو لم يسر الى السند فمعناه انه لا مانع من شمول دليل الحجية للسند لفرض عدم التعارض بين السندين، ولازم ذلك شمول دليل الحجية للسندين مع اجمال الداليتين بالمعارضة وهو لايمكن لانه لغو، ضرورة انه لايمكن التعبد بالسند مع اجمال الدلالة او الحمل على التقية او على خلاف الظاهر لانه لغو وجزاف فلايمكن صدوره من المولى الحكيم فاذاً لا بد من الالتزام بالسراية.

وبكلمة اوضح، ان الحجية المجعلولة للسند والدلالة حجية واحدة ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فلأن الحجية سواء اكانت بمعنى جعل الطريقة والكاشفية والعلم التعبدي ام كانت بمعنى المنجزية والمعدرية ام بمعنى جعل الحكم الظاهري الطريقي المماثل في صورة المطابقة للواقع والمخالف في صورة المخالفة او لا هذا ولاذاك ، حجية واحدة للسند والدلالة معاً، فاذاً لايتصور التفكيك بينهما في الحجية، ضرورة ان انحلالها بانحلال موضوعها عقلي وليس بشرعي، فاذاً موضوع الحجية خبر الثقة الظاهر في مدلوله عرفاً شريطة ان يكون سنده ودلالته معاً ظنياً، واما اذا كان سنده ظنياً ودلالته قطعية فموضوع الحجية حينئذ السند دون الدلالة، واما اذا كان الامر بالعكس بان تكون الدلالة ظنية والسند قطعياً فموضوع الحجية الدلالة دون السند،

والنكته في ذلك ان ترتب الاثر الشرعي على الخبر الثقة يتوقف على اثباته بكلا جزئية هما السند والدلالة اما تعبداً او وجداناً او احدهما بالتعبد والاخر بالوجدان، ولا يكفي في ترتب الاثر اثبات احدهما دون الاخر لا تعبداً ولا وجداناً، ومن هنا لا يمكن التعبد بالصدور دون التعبد بالظهور والدلالة لانه لغو فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، ولهذا لا يمكن التعبد بصدور الرواية مقدمة لحملها على التقية او التعبد بصدورها مقدمة لحملها على خلاف الظاهر او التعبد بصدورها مع كونها مجملة فانه لغو صرف وجزاف فلا يمكن وقوعه في الخارج، فالنتيجة انه لا مانع ثبوتاً من ان يكون المجعول للسند والدلالة حجية واحدة.

واما اثباتاً، فلأن عمدة الدليل على حجية اخبار الثقة وظواهر الالفاظ السيرة العقلائية القطعية الممضاة شرعاً، ومن الواضح ان لها مدلولاً واحداً وهو الحجية وليس لها مدلولان احدهما حجية سندها والاخر حجية دلالتها، ضرورة انه ليس هنا سيران احدهما تدل على حجية السند والاخرى على حجية الدلالة بل سيرة واحدة ولها مفاد واحد هو حجية اخبار الثقة سنداً ودلالة.

الى هنا قد تبين انه لا بد من الالتزام بسراية التعارض من الدلالة الى السند، ضرورة انه لا يمكن ان يكون السند حجة دون الدلالة مع ان المجعول لهما حجية واحدة بل التعبير بالسراية مبني على التسامح بعد ما كانت الحجية المجعولة لمجموع الدلالة والسند واحدة فاذا لاموضوع للسراية.

وبكلمة، ان الدليل على حجية اخبار الثقة دليل واحد وهو سيرة العقلاء الجارية على العمل بها وترتيب الاثار عليها الممضاة شرعاً، ومن الواضح ان بناء العقلاء قد جرى على العمل بها سنداً ودلالة، ضرورة ان الاثر انما يترتب على المجموع اي مجموع السند والدلالة فلا اثر للسند فقط بدون الدلالة وبالعكس

وليس هنا بناءً من العقلاء احدهما على السند والاخر على الدلالة بل بناء واحد على المجموع المركب منهما، وهذا البناء من العقلاء لا يمكن ان يكون بلا نكتة وتلك النكتة هي الوثوق بصدورها نوعاً من جهة وقوة كاشفيتها عن الواقع كذلك من جهة اخرى، والنكتة المبررة لبناء العقلاء عليها وجود هاتين الجهتين فيها لافي غيرها، نعم اذا كان السند قطعياً فالبناء على الدلالة والظهور، واما اذا كانت الدلالة قطعية دون السند فالبناء على السند وهكذا، هذا هو القول الاول في المسألة وهو الصحيح.

القول الثاني: ان الشارع جعل حجية السند مشروطة بحجية الدلالة في مرحلة الجعل بنحو الكبرى الكلية كما هو الحال في سائر الاحكام الشرعية المطلقة والمشروطة، فاذاً لا يمكن اتصاف الدلالة بالحجية بدون اتصاف السند بهما وبالعكس لانه لغو، وعلى هذا فاذا وقع التعارض بين ظهوري الدليلين وكان التعارض بينهما مستقراً فلا محالة يسري الى سنديهما، ضرورة انه لا يمكن التعبد بصدورهما معا بدون التعبد بظهوريهما لانه لغو وجزاف باعتبار انه لا يترتب عليه اثر شرعي.

وبكلمة، ان شمول دليل الحجية للسند والتعبد بصدورهما انما يمكن فيما اذا ترتب اثر شرعي عملي على ظهوريهما ولو بالجمع الدلالي العرفي، وقد تقدم ان التعارض في موارد الجمع الدلالي العرفي غير مستقر وبدوي ولهذا يرتفع به بارتفاع موضوعه ولا يسري الى السندين، ولا مانع من التعبد بهما وترتيب اثاره عليه وهو الجمع العرفي بين دلاليتهما.

القول الثالث: ان حجية السند حجية مستقلة وكذلك حجية الدلالة ولكنها متلازمتان فلا يمكن انفكاك احدهما عن الاخرى، وهذه الملازمة ثابتة في مرحلة

الجعل بمعنى ان الشارع متى جعل الحجية للسند جعلها للدلالة ايضا وبالعكس ولا يمكن جعلها لاحدهما دون الاخر لانه لغو.

الى هنا قد تبين ان الصحيح من هذه الاقوال هو القول الاول، وكيف ما كان فعلى جميع الاقوال في المسألة لا يمكن التفكيك بين حجية السند والدلالة.

هنا مسألتان قد يتوهم بإمكان الجمع التبرعي العقلي فيهما وهو يقوم مقام الجمع الدلالي العرفي بينهما.

اما المسألة الاولى: فقد يقال كما قيل انه يمكن اخراج الدليلين المتعارضين عن التعارض المستقر والجمع بينهما على اساس قاعدة ان الجمع مهما امكن بين الدليلين المتعارضين اولى من الطرح، ولا وجه لتخصيص اخراج الدليلين المتعارضين عن التعارض بالتعارض غير المستقر، وعلى هذا فاذا وقع التعارض بين الدليلين كما اذا جاء في رواية، لابس ببيع العذرة، وجاء في رواية اخرى، ثمن العذرة سحت، فانه لا يمكن الاخذ بكل من الرواتين بتمام مدلولهما، فاذا لامحالة يدور الامر بين طرح كلتا الرواتين معا وعدم الاخذ بشيء من مدلوليهما وبين الاخذ بجزء من مدلوليهما وطرح الجزء الاخر منهما، ومن الواضح ان الثاني هو المتعين على اساس ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح، وعلى هذا فاذا وقع التعارض بين ما دل على وجوب شيء ومادل على استحباب ذلك الشيء بعينه، فلا مانع في مثل ذلك من شمول دليل الحجية لسنديهما معا والتعبد بصدورهما لاثبات الجامع بينهما وهو مطلق الرجحان الجامع بين الوجوب والاستحباب على اساس تطبيق هذه القاعدة وهي ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح.

والجواب، انه لا يمكن الاخذ بهذه القاعدة فانها ليست قاعدة عرفية يتمسك بها العرف العام في الجمع بين الروايات المتعارضة والادلة المتخالفة حتى تكون حجة

كقاعدة الجمع الدلالي العرفي بل هي قاعدة عقلية مبنية على الاستحسانات والاعتبارات العقلية، ومن الواضح انه لا دليل عليها في باب الالفاظ ولا يمكن علاج مشكلة التعارض بها على اساس انها ليست بعرفية ولا يمكن اعمالها في حل مشاكل المعارضة بين الادلة والخطابات العامة والخاصة بمختلف اشكالها وظهوراتها، وعلاجها انها هو على اساس المناسبات الارتكازية العرفية كما هو الحال في قواعد الجموع الدلالية العرفية ولهذا تعالج بها مشاكل المعارضة اذا كانت غير مستقرة، بينما القاعدة المذكورة حيث انها ليست من صغريات القواعد العرفية الارتكازية ولا قاعدة عرفية مستقلة في مقابلها فلهذا لاتكون حجة، لان الدليل على حجية تلك القواعد العرفية الارتكازية السيرة القطعية من العقلاء الممضاة شرعاً ولاسيرة على العمل بالقاعدة المذكورة، فاذاً لادليل على الجموع التبرعية التي تبنتي على الاستحسانات العقلية واعتباراتها، والوجه في ذلك ان المرجع في باب الالفاظ وتعيين مفاهيمها ومدلولاتها بحدودها الخاصة سعة وضيقاً هو الفهم العرفي الارتكازي، كما ان تعيين التعارض بين ظهورات الالفاظ واستقراره او عدم استقراره من جهة امكان الجمع الدلالي العرفي بينها انها هو بيد العرف العام والعقلاء ولا مجال لحكم العقل واستحساناته واعتباراته فيها.

وعلى ضوء هذا البيان ان الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين المتعارضين انها يمكن اذا كان احدهما بمدلوله اللفظي العرفي صالحاً للقرينية لبيان المراد الجدي النهائي من الاخر كالعالم والخاص، فان الخاص بمدلوله اللفظي العرفي صالح للقرينية على بيان المراد الجدي من العام، واما اذا فرضنا ان للخاص مدلولين هما الوجوب والاستحباب والخاص ظاهراً عرفياً في الاول دون الثاني ولكن حيث انه مبتلى بالمعارض فلا يصلح للقرينية باعتبار انه غير مشمول لدليل الحجية الا اذا كان

له مرجح، فعندئذٍ لا بد من الاخذ به وطرح الاخر، فاذاً يصلح ان يكون مخصصاً للعام وقرينة عليه، ومن هنا يظهر ان الجمع بين الدليلين المتعارضين بالاخذ بجزء مدلول كل منهما وطرح جزئه الاخر وان كان ممكنا وبه يرتفع التعارض بينهما الا انه لا دليل عليه، لانه ليس من الجمع الدلالي العرفي الارتكازى بل هو جمع تبرعي والحاكم به العقل، ضرورة ان كل واحد من الدليلين المتعارضين غير صالح للقرينية بنظر العرف على الاخذ بجزء من مدلول الدليل الاخر وطرح جزئه الاخر كما انه لا يمكن الاخذ باحدهما وطرح الاخر.

ولكن قد يقال كما قيل، انه يمكن الجمع بين الروايتين عرفاً بتقريب ان لكل واحدة منهما دلالتين ومدلولين الاولى الدلالة الاطلاقية المستندة الى مقدمات الحكمة، الثانية الدلالة الوضعية المستندة الى الوضع وهي دلالة لفظ العذرة على الطبيعي المهمل اي بنحو القضية المهملة، وعلى هذا فالرواية الاولى تدل باطلاقها الثابت بمقدمات الحكمة على صحة بيع العذرة مطلقاً اي سواء اكانت من مأكول اللحم او غير المأكول، ولفظ العذرة يدل بالوضع على صحة بيع طبيعي العذرة الجامع بين المطلق والمقيد، والقدر المتيقن منه عذرة مأكول اللحم، والرواية الثانية تدل باطلاقها على بطلان بيع العذرة بنحو القضية المطلقة، ولفظ العذرة يدل بالدلالة الوضعية على بطلان بيعها بنحو القضية المهملة.

وبكلمة واضحة، ان الرواية الاولى تدل بدلالاتها الاطلاقية على القضية المطلقة وهي جواز بيع العذرة مطلقاً وان كانت من الحيوان غير مأكول اللحم وبدلالاتها الوضعية تدل على القضية المهملة وهي جواز بيع العذرة في الجملة والقدر المتيقن منها عذرة الحيوان مأكول اللحم، والرواية الثانية تدل بدلالاتها الاطلاقية على عدم جواز بيع العذرة بنحو القضية المطلقة اي وان كانت من الحيوان

ماكول اللحم، وبدالاتها الوضعية تدل على عدم جواز بيعها في الجملة والقدر المتيقن منها عذرة الحيوان غير مأكول اللحم، وعلى هذا فالتعارض بين الدلالة الاطلاقية لكل واحدة منهما مع الدلالة الاطلاقية للاخرى ثابت ومستقر، فلا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما لعدم انطباق اي عنصر من عناصر هذا الجمع عليهما، واما الدلالة الوضعية لكل واحدة منهما فتصلح ان تكون قرينة على الدلالة الاطلاقية للاخرى لسببين.

السبب الاول، ان الدلالة الوضعية اقوى واطهر من الدلالة الاطلاقية فلهذا تتقدم عليها من باب تقديم الاقوى على الاضعف والاطهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي وبذلك ترتفع المعارضة بين الرويتين لاختصاص الرواية الاولى بعذرة الماكول والرواية الثانية بعذرة غير الماكول.

والجواب اولاً، ان الظهور الوضعي ليس اقوى واطهر من الظهور الاطلاقي، غاية الامر ان الاول مستند الى الوضع والثاني مستند الى الاطلاق ومقدمات الحكمة، هذا اضافة الى ان الظهور الوضعي في المقام الذي هو طرف للمعارضة ظهور تصديقي غير مستند الى الوضع بل هو مستند الى مقدمة خارجة عن الوضع، لان ما هو مستند اليه هو الظهور التصوري والمفروض انه ليس طرفاً للمعارضة، واما الظهور التصديقي فهو مستند الى مقدمة اخرى زائداً على الوضع.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الظهور المستند الى الوضع اقوى واطهر من الظهور المستند الى مقدمات الحكمة، الا ان قرينة الاظهرية والاقوائية في دليل انما تصلح ان تكون قرينة على رفع اليد عن ظهور دليل اخر اذا كانت في دليل مستقل، كما اذا فرضنا انه ورد في الدليل اكرم الشعراء وورد في دليل اخر لابس بترك اكرامهم، وحيث ان الدليل الثاني اقوى واطهر من الدليل الاول فيصلح ان

يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور الدليل الاول في الوجوب وحمله على الاستحباب، واما في المقام فالظهور الوضعي في كلتا الروايتين ظهور ضمنى ومنذك في الظهور الاطلاقي ولا وجود له الا بوجوده ولا شأن له الا بشأنه ولا يتصور تعارضه مع دليل الا بتعارضه، والوجه في ذلك واضح وهو ان لكل من الروايتين دلالة مستقلة واحدة وظهور واحد كذلك وهو الدلالة الاطلاقية والظهور الاطلاقي، وليس لكل واحدة منهما دلالتان وظهوران احدهما الدلالة الاطلاقية والاخرى الدلالة الوضعية، احدهما الظهور الاطلاقي والاخر الظهور الوضعي ضرورة ان لكل واحدة منهما دلالة واحدة وظهور واحد، مثلا الرواية الاولى تدل على جواز بيع العذرة مطلقاً والرواية الثانية تدل على حرمة بيع العذرة مطلقاً وليست لها دلالة ثانية وهي الدلالة الوضعية في مقابل دلالتها الاطلاقية، بداهة ان دلالة مفرداتها الوضعية التصورية قد اندكت وتبدلت بالدلالة التصديقية بالارادة الجدية في نهاية المطاف، ومن الواضح ان الدلالة التصديقية بالارادة الجدية النهائية لكل من الروايتين واحدة، واما الدلالة الوضعية فحيث انها تصورية فقد زالت وتبدلت من مرتبة التصور الى مرتبة التصديق في نهاية المطاف وهي الدلالة التصديقية بالارادة الجدية النهائية، فان هذه الدلالة هي موضوع الاثار الشرعية ومورد المعارضة مع دليل اخر وهكذا.

والخلاصة: ان الدلالات الوضعية لمفردات الجملة وان تبدلت من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق الا انها دلالات ضمنية وفي ضمن دلالة الكل ومنذكة فيها وليس لها وجود مستقل في مقابل وجود الدلالة للكل بل وجودها منذك في وجودها، فاذاً لا يعقل ان تكون دلالة الكل طرفاً للمعارضة المستقرة مع دليل ودلالة الجزء ايضاً طرفاً للمعارضة معه، وهذا خلف فرض ان دلالة الجزء في ضمن

دلالة الكل ومندكة فيها ولا وجود لها الا بوجودها ولا مرادة الا بارادتها ولا معارضة مع دليل الا بمعارضتها له ، لا مستقلة ، والا لزم الخلف .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي انه ليس لكل واحدة من الروايتين دلالتان تصديقيتان احدهما مستندة الى مقدمات الحكمة والاخرى مستندة الى الوضع في نهاية المطاف ، بل دلالة واحدة وهي الدلالة الاطلاقية والدلالة الوضعية بتمام مراحلها من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق مندكة فيها وفي ضمنها ولا وجودها الا بوجودها، فاذاً ليست هنا دلالة وضعية لكل واحدة منهما حتى تتقدم على الدلالة الاطلاقية للاخرى بملاك الاظهرية والأقوائية فاذاً لاموضوع لهذا البحث .

السبب الثاني، ان الدلالة الوضعية لكل واحدة من الروايتين حيث انها اخص من الدلالة الاطلاقية للاخرى فتقيد اطلاقها وبذلك ترتفع المعارضة بينهما، باعتبار ان الرواية الاولى بعد التقييد مختصة بعذرة مآكول اللحم والثانية مختصة بعذرة غير مآكول اللحم، فاذاً لامعارضة بينهما لان موضوع احدهما حينئذٍ غير موضوع الاخرى .

والجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم، ضرورة ان الخاص انما يكون قرينة لدى العرف لبيان المراد من العام اذا كان في دليل مستقل وله ظهور مستقل في مدلوله كذلك وكذا المقيد، فان الخاص والمقيد اذا كان في ضمن العام او المطلق وجزء من مدلوله وان دلالة العام او المطلق عليه تضمنية والدلالة التضمنية تتبع الدلالة المطابقة في الحدوث والبقاء والحجية وعدمها، ولهذا لا يعقل ان تكون الدلالة المطابقة معارضة مع دلالة الدليل، والدلالة التضمنية لا تكون معارضة لها مع انها جزء الدلالة المطابقة، فان واقع الدلالة المطابقة عبارة عن واقع دلالة اجزائها، ومن

هنا لا يتصور ان تكون الرواية الاولى بدلالاتها المطابقة وهي دلالتها الاطلاقية معارضة مع الدلالة المطابقة للرواية الثانية بنحو التعارض المستقر، ولهذا يسري هذا التعارض الى سنديهما، فاذاً كيف يعقل ان تكون دلالتها التضمنية التي هي جزء دلالتها المطابقة معارضة مع الدلالة المطابقة للاخرى بنحو التعارض غير المستقر لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما الا اذا لوحظت الدلالة التضمنية دلالة مستقلة وهذا خلف فرض انها دلالة تضمنية، ومن الطبيعي ان من غير المعقول ان تكون الدلالة التضمنية معارضة في ضمن دلالتها المطابقة للدلالة المطابقة الاخرى بتعارض مستقر، وفي نفس الوقت معارضة لها بتعارض غير المستقر.

فالنتيجة، ان الخاص انما يكون قرينة على العام بنظر العرف اذا كان دليلاً مستقلاً وله مدلول عرفي مستقل، فانه يصلح ان يكون قرينة على تخصيص العام وبيان المراد الجدي النهائي منه، واما اذا كان في ضمن دليل اخر ومنذك فيه ولا وجود له الا بوجوده ولا دلالة له الا بدلالته، فلا يصلح ان يكون قرينة على التخصيص.

وعلى هذا فلا يمكن الجمع الدلالي العرفي بين الروایتين، واما الجمع بينهما بتقييد موضوع كل واحدة منهما بحصة من العذرة، مثلاً موضوع الرواية الاولى بعذرة مأكول اللحم وموضوع الرواية الثانية بعذرة غير مأكول اللحم وان كان ممكناً وبه ترتفع المعارضة بينهما الا انه من الجمع العقلي والتبرعي ولا قيمة له في باب الالفاظ ولا قرينة على ذلك لا من الداخل ولا من الخارج ولا متفاهماً عرفياً منهما، فاذاً حيث ان المعارضة بينهما مستقرة فلا محالة تسري الى سنديهما وحينئذٍ فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة فان كان هناك مرجح لاحدهما على الاخرى فهو والا فيسقطان معاً فلا يكون شيء منهما مشمولاً لدليل الحجية، ومن هنا يظهر

حال الدليلين احدهما ظاهراً في وجوب شيء وناصراً في رجحانه والاخر ظاهراً في الترخيص بالمعنى الاخص وناصراً في الترخيص بالمعنى الاعم، فاذاً النتيجة هي ان كل منهما يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور الاخر وتكون بحمل الدليل الاول على الاستحباب والثاني على الترخيص بالمعنى الاعم، ووجه الظهور ما تقدم من ان الاظهرية او الأنصية انما تصلح ان تكون قرينة بنظر العرف اذا كانت بدلالة مستقلة متمثلة في الاظهرية والأنصية، واما اذا كانت بدلالة ضمنية فلا تصلح ان تكون قرينة عرفاً، وحيث ان دلالة الدليل الاول على الرجحان دلالة ضمنية اي في ضمن دلالاته المستقلة وهي دلالاته على الوجوب فلا تصلح ان تكون قرينة، اذ لا وجود لها الا بوجود الدلالة المستقلة له ولا دلالة له ضمناً الا بدلالاته المستقلة.

والخلاصة: انه لاشبهة في ان دلالة الدليل الاول على الرجحان في ضمن دلالاته على الوجوب لا مستقلاً، ودلالة الدليل الثاني على الاباحة بالمعنى الاعم في ضمن دلالاته على الاباحة بالمعنى الاخص لا مستقلاً، ضرورة ان دلالة الدليل على كل جزء وجزء للمركب مندكة في دلالاته على المركب ولا وجود لها الا بوجودها، مثلاً كلمة (انسان) تدل على معناها المركب من الجنس والفصل وهو النوع، ومن المعلوم ان دلالة كلمة انسان على كل من الجنس والفصل دلالة ضمنية تحليلية لا واقع موضوعي لها فان ماله واقع موضوعي هو دلالتها على النوع، فاذاً لا يعقل ان يكون للدليل الاول دلالتان الاول ظهوره في الوجوب الثانية ناصة في الرجحان بل له دلالة واحدة وهي ظهوره في الوجوب، واما دلالاته النصية فهي مندكة في ظهوره فيه ولا وجود لها في مقابله وكذلك للدليل الثاني فاذاً كيف يعقل ان تكون صالحة للقرينية.

نعم، اذا كانت الروايتان قطعيتين سنداً و جهة، فعندئذٍ حيث انا نقطع بثبوت مدلول كل واحدة منهما في الجملة اي بنحو القضية المهمة، فالمتقين منها في الرواية الاولى وهي قوله عليه السلام: «لابأس ببيع العذرة» هو عذرة مأكول اللحم وفي الثانية وهي قوله عليه السلام: «ثمن العذرة سحت» هو عذرة غير مأكول اللحم، فلا بد حينئذٍ من الاخذ بهما معاً وهذا جمع تبرعي منشؤه العلم بسقوط كلا الاطلاقين معاً واستحالة الاخذ بهما كذلك، فاذاً لا بد من الاخذ بالمقدار المتيقن وهو المقدار الذي نقطع بثبوته من جهة القطع بصدوره وجهته، واما الدلالة الاطلاقية لكل واحدة منهما فقد سقطت من جهة المعارضة.

والخلاصة: ان هذا وان كان جمعاً تبرعياً عقلياً الا انه لا مناص من الاخذ به فانه كالجمع العرفي من حيث ترتب الاثار عليه.

اما المسألة الثانية: ففيها ايضاً لا يمكن الجمع الدلالي العرفي من جهة اجمال الدليل وعدم كونه مشمولاً لدليل الحجية، فان دليل الحجية لا يمكن ان يشمل المجمل ولا يمكن جعل الحجية لسند الدليل المجمل، لما تقدم ان الحجية المجعولة للسند والدلالة حجية واحدة، فاذا كانت دلالته مجملة فلا يمكن جعل الحجية لها لانه لغو حتى على القول بان الحجية المجعولة لكل من السند والدلالة حجية مستقلة ولكنها مشروطة بحجية الاخر، ومن امثلة ذلك ما ورد في الروايات من تحديد الكر تارة بستائة رطل كما في صحيحة محمد بن مسلم واخرى بالف ومائتي رطل كما في مرسله ابن ابي عمير، ولفظ الرطل مجمل مردد بين الرطل المكي الذي هو ضعف الرطل العراقي وبين الرطل العراقي، فاذاً الرطل في كلتا الروايتين مردد بينهما فمن اجل ذلك تكونا مجملتين ولهذا لا تكونا مشمولتين لدليل الحجية، ومع عدم الشمول فلا موضوع للجمع الدلالي العرفي بينهما لان الجمع العرفي بين

الدليلين منوط بتوفر امرين، الاول ان يكون الدليلان واجدين لاحد عناصر الجمع الدلالي العرفي، الثاني ان يكون كلاهما مشمولاً لدليل الحجية وهذا الامر في طول الامر الاول ومرتب عليه، واما في المقام فحيث ان الروايتين فاقدتان لكلا الامرين المذكورين فلذلك لا يمكن الجمع العرفي بينهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن الوصول الى نتيجة الجمع العرفي بتطبيق قاعدة عقلية عليهما، والجواب انه لا يمكن لانه مبني على حمل الرطل في صحيحة محمد بن مسلم على الرطل المكي وحمل الرطل في المرسل على الرطل العراقي، ومن الواضح ان هذا الحمل يتوقف على ان تكون كل من الروايتين مشمولة لدليل الحجية والمفروض عدم شمول دليل الحجية لهما.

ودعوى: ان كلاً من الروايتين محتمل الصدق ولا نعلم بكذب اي منهما للواقع، فاذا لم نعلم بكذب شيء منهما وكان كل منهما محتمل الصدق والمطابقة للواقع، فمقتضى القاعدة شمول دليل الحجية لهما معا لتحقق موضوعه فيهما وهو احتمال الصدق للواقع والمطابقة له، فاذا كانتا مشمولتين لدليل الحجية فتثبت بذلك قضيتان مجلمتان تدل احدهما على ان الكر ستمائة رطل والاخرى على انه الف ومائتا رطل، ومن الواضح ان من صدق هاتين القضيتين معاً يتولد عقلاً قضية ثالثة وهي ان الكر ستمائة رطل بالمكي والف ومائتا رطل بالعراقي، ضرورة ان الكر لو كان اكثر من ذلك او اقل لم تكن القضيتان صادقتين معا على اجمالهما بل لا محالة تكون احدهما كاذبة.

والخلاصة: ان التعبد بصدور كلتا الروايتين معاً في الواقع يستلزم عقلاً ان يكون المراد من الرطل في الرواية الاولى الرطل المكي والمراد من الرطل في الرواية

الثانية الرطل العراقي، فلا يمكن ان يراد من الرطل في الرواية الاولى العراقي وفي الثانية المكي فانه يلزم حينئذٍ ان تكون احدي الروائتين كاذبة في الواقع.

هذه الدعوى مدفوعة: لانها مبنية على ان تكون دليل الحجية باطلاقه يشمل كلتا الروائتين معاً وقد تقدم انه لا يمكن شمول دليل الحجية لسند الرواية والتعبد بصدورها مع اجمال دلالتها، فان دلالتها حينئذٍ لا تكون حجة من جهة اجمالها فاذاً لا يمكن جعل الحجية لسندها لانه لغو على جميع المباني في حجية السند والدلالة.

ومجرد احتمال صدق الرواية وعدم العلم بكذبها لا يكفي في شمول دليل الحجية لها طالما لم تكن دلالتها واضحة، واما اذا كانت جملة من ناحية الدلالة او محمولة على التقية فلا يمكن ان يكون مشمولاً لها، لما مر من ان جعل الحجية للسند فقط دون الدلالة لغو وجزاف وهو لا يمكن.

نعم، اذا كانت الروائتان قطعيتين سنداً وجهة فلا بد من الاخذ بمدلول كل واحدة منهما في الجملة اي بنحو القضية المهملة، لان القطع بهما سنداً وجهة يستلزم القطع بثبوت مدلولهما في الجملة وهو متعين عقلاً في رواية محمد بن مسلم بستمائة رطل بالمكي وفي مرسلة ابن ابي عمير بالف ومائتي رطل بالعراقي، اذ لو كان الكر اكثر من ستمائة رطل بالمكي او اقل من الالف ومائتي رطل بالعراقي لكانت احدي الروائتين كاذبة وغير مطابقة للواقع وهذا خلف فرض مطابقة كليهما للواقع سنداً وجهة.

واما اذا كانت الروائتان قطعيتين سنداً لاجهة، فعندئذٍ وان كنا لانقطع وجدانا بثبوت مدلولهما في الجملة وبنحو القضية المهملة، باعتبار ان احتمال التقية موجود فيهما الا انا نقطع تعبداً بثبوت مدلولهما كذلك، وحينئذٍ فلا بد ان يراد من الرطل في رواية محمد بن مسلم الرطل المكي وفي المرسل الرطل العراقي، اذ لو اريد من الرطل

في الاولى اكثر من ستمائة رطل وفي الثانية اقل من الالف ومائتي رطل لكانت احدي الروايتين كاذبة في الواقع واقعاً وغير مطابقة له وهذا لا ينسجم مع التعبد بصدور كليهما لبيان الحكم الواقعي.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي انه على كلا الفرضين لا بد ان يراد من الرطل في الصحيحة الرطل المكي وفي المرسله العراقي، ضرورة انه لو اريد من الرطل في الصحيحة العراقي وفي المرسله المكي او العراقي او في كليهما العراقي او المكي لكانت احدي الروايتين كاذبة وغير مطابقة للواقع وهذا خلف فرض ان كلتا الروايتين صادقة للواقع ومطابقة له، غاية الامر في الفرض الاول صادقة سنداً ووجهة جزماً وقطعاً وفي الفرض الثاني صادقة جزماً سنداً وتعبداً جهة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان قاعدة ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح، قاعدة تبرعية مبنية على الاستحسانات والاعتبارات العقلية فلا دليل عليها في مقابل قاعدة الجمع الدلالي العرفي ولهذا لا يمكن التوصل بها لعلاج مشكلة التعارض المستقر بين الادلة لكي تكون نتيجه نتيجة الجمع العرفي، نعم اذا كان الدليلان المتعارضان قطعيين سنداً ووجهة وظنيين دلالة، فتقع المعارضة بين اطلاقيهما كما اذا فرضنا ان رواية «لابأس ببيع العذرة» قطعية سنداً ووجهة لا دلالة وكذلك رواية «ثمن العذرة سحت»، فعندئذ تقع المعارضة بين اطلاق كل واحدة منهما مع اطلاق الاخرى فلا يمكن الاخذ بكلا الاطلاقين معا للمناقضة بينهما فلا محالة يسقطان معاً، وحيث ان لكل منهما قدراً متيقناً فلا بد من الاخذ به للعلم بثبوتيه من جهة العلم بصدورهما سنداً ووجهة.

والخلاصة: ان القطع بهاتين الروايتين سنداً وجهة يستلزم ثبوت مدلوليهما في الجملة وبنحو القضية المهملة، واما اطلاق مدلول كل منهما فقد سقط من جهة المعارضة مع اطلاق مدلول الاخر والباقي هو المقدار المتيقن ولا بد من الاخذ به من جهة العلم بثبوته، فاذاً الاخذ بالمقدار المتيقن من كل من الدليلين بعد سقوط اطلاقيهما بالمعارضة ليس بملاك الجمع التبرعي العقلي بل بملاك العلم الوجداني بثبوت المتيقن من كل منهما وسقوط اطلاقيهما.

واما اذا لم يكن لشيء منهما قدر متيقن، فعندئذٍ وان كنا نعلم بثبوت مدلول كل منهما في الجملة وبنحو القضية المهملة الا ان هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً لعدم التمكن من الاحتياط، كما اذا كان التعارض بينهما بالوجوب والحرمة، مثلاً احد الدليلين يدل على وجوب اكرام الشعراء المسيحيين والدليل الاخر يدل على حرمة اكرامهم، والمفروض ان كلا الدليلين قطعي السند والجهة فمن اجل ذلك نقطع بوجوب اكرامهم في الجملة وبنحو القضية المهملة وبحرمة اكرامهم كذلك، فاذاً كل فرد من افرادهم مشكوك الوجوب والحرمة فلا يمكن الاحتياط لدوران الامر بين المحذورين فيكون المكلف مخيراً بين الفعل والترك اي بين الاكرام وترك الاكرام عقلاً لاشرعاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، الظاهر ان هذا الفرض مجرد افتراض لا واقع موضوعي له. واما اذا كان لاحد الدليلين المتعارضين قدر متيقن دون الاخر، فلا بد من تقييد اطلاق الاخر به باعتبار انا نعلم بثبوته وجدانا ولا نعلم بثبوت اطلاق الاخر كذلك، فاذا ورد في دليل اكرم النحويين مثلاً وورد في دليل اخر لا تكرم النحويين، وفرضنا ان كلا الدليلين قطعي سنداً وجهة، ففي مثل ذلك نعلم بثبوت مدلول كل منهما في الجملة، وحينئذٍ فاذا افترضنا ان في الدليل الاول قدراً متيقناً دون الثاني،

فلا بد حينئذٍ من تقييد اطلاق الدليل الثاني بالقدر المتيقن في الدليل الاول وبذلك تنقلب النسبة بين الدليلين من التباين الى عموم وخصوص مطلق على القول بانقلاب النسبة، فان الدليل الثاني بعد التقييد بالقدر المتيقن اصبح اخص من الدليل الاول، واما على القول بعدم انقلاب النسبة كما هو الصحيح، فالنسبة بينهما تبقى على حالها وهي التباين، ولكن هذا الفرض ايضا مجرد افتراض، فان منشأ القدر المتيقن في الدليل الاول في المثال هو العدالة او خصوصية اخرى ونفس هذه الخصوصية موجودة في الدليل الثاني وتصلح ان تكون منشأً للقدر المتيقن فيه، هذا اضافة الى ان الدليل الثاني يدخل حينئذٍ في الروايات المخالفة للكتاب والسنة فلا يكون حجة في نفسه.

نعم لو كان احد الدليلين المتعارضين قطعياً سنداً وجهة دون الدليل الاخر فانه قطعي سنداً لاجهة، ففي مثل هذا الفرض اذا كان للدليل الاول قدر متيقن فيقيد به اطلاق الدليل الثاني باعتبار انه لا علم بثبوت مدلوله في الجملة وبنحو القضية المهملة لاحتمال انه صدر تقية، وهذا الاحتمال مانع عن العلم به وبعد التقييد تنقلب النسبة بينهما من التباين الى عموم وخصوص مطلق على القول بانقلاب النسبة، فاذاً يصبح الدليل الثاني اخص من الدليل الاول، واما على القول بعدم انقلاب النسبة كما هو الصحيح، فتبقى النسبة على حالها وهي التباين، فاذاً يدخل الدليل الثاني في الروايات المخالفة للكتاب والسنة فلا يكون حجة في نفسه.

واما اذا كان احد الدليلين المتعارضين قطعياً سنداً وجهة والدليل الاخر ظنياً سنداً وجهة، فعندئذٍ ان كان للدليل الاول قدر متيقن فحيث انا نعلم بثبوته في الواقع من جهة العلم بثبوته سنداً وجهة فهو يصلح ان يكون مخصصاً لاطلاق الدليل الثاني، وحينئذٍ فعلى القول بانقلاب النسبة حيث انها تنقلب من التباين الى

عموم وخصوص مطلق فترتفع المعارضة بينهما بذلك ويصبح الدليل الثاني اخص من الدليل الاول فيكون مخصصاً له، فالنتيجة ان حكم الدليل الاول مختص بالقدر المتيقن وحكم الدليل الثاني مختص بغيره، مثلاً في المثال يكون المتيقن من الدليل الاول العدول من النحويين وحيثُذُ فالنتيجة هي وجوب اكرام العدول منهم وحرمة اكرام الفساق منهم، واما على القول بعدم انقلاب النسبة حيث ان المعارضة تبقى على حالها فلا بد من طرح الدليل الثاني لانه مخالف للسنة ومشمول لاطلاقات الروايات التي تنص على ان الخبر المخالف للكتاب والسنة لا يكون حجة.

واما اذا لم يكن للدليل الاول قدر متيقن، فعندئذٍ تقع المعارضة بين دلالاته الظنية وبين سند الدليل الثاني الظني اذا كانت دلالاته قطعية، واما اذا كانت دلالاته ايضاً ظنية فتقع المعارضة بين الدليل الثاني سنداً ودلالة وبين دلالة الدليل الاول باعتبار ان الحجية المجعولة للسند والدلالة حجية واحدة وهي طرف للمعارضة فلا يمكن ان تكون حجية الدلالة طرفاً للمعارضة دون حجية السند مع انها نفس حجية الدلالة، هذا شريطة ان يكون التعارض بينهما غير مستقر كي يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، واما اذا كان التعارض بينهما مستقراً فلا بد من طرح دليل ظني السند لانه مخالف للسنة.

المسألة الثانية: ان التعارض بالتباين بين الدليلين تارة يكون بالعرض واخرى يكون بالذات، وعلى الثاني فمرة يكون بنحو التضاد واخرى يكون بنحو التناقض فاذاً التعارض بين الدليلين يصنف الى اصناف ثلاثة:

الصنف الاول، ان يكون التعارض بين الدليلين بالعرض لا بالذات.

الصنف الثاني، ان يكون التعارض بينهما بالذات بنحو التضاد.

الصنف الثالث، ان يكون التعارض بينهما بالذات بنحو التناقض.

الصنف الاول هو ما اذا لم يكن التعارض بين الدليلين بالذات لا في الدلالة ولا في المدلول بل كان بالعرض، كما اذا دل دليل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة ودل دليل اخر على وجوب صلاة الجمعة في هذا اليوم ولا تنافي بينهما، ضرورة انه لا مانع من ان يكون واجبان في يوم الجمعة، احدهما صلاة الظهر والاخر صلاة الجمعة، ولكن العلم الاجمالي بان الواجب في الشريعة المقدسة في كل يوم خمس صلوات لا اكثر يشكل الدلالة الالتزامية لكل منهما، لان دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة يدل على وجوبها فيه بالمطابقة وعلى نفي وجوب صلاة الجمعة فيه بالالتزام وبالعكس، فاذاً تفجع المعارضة بين الدلالة المطابقة لكل منهما مع الدلالة الالتزامية للاخر بنحو السلب والايجاب.

والخلاصة ان كلاً من الدليلين ينفي بمدلوله الالتزامي المدلول المطبقي للاخر، فدليل وجوب صلاة الجمعة في يومها يدل على وجوبها بالمطابقة وعلى نفي وجوب صلاة الظهر فيه بالالتزام وكذلك دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة فانه يدل على وجوبها فيه بالمطابقة وعلى نفي وجوب صلاة الجمعة فيه بالالتزام، فالتعارض بينهما وان كان بالعرض الا انه ينتهي في نهاية المطاف الى التعارض بالذات بنحو التناقض.

الصنف الثاني: وهو ما اذا كان التعارض بينهما بالذات بنحو التضاد، كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودل دليل اخر على حرمة او دل دليل على صحة معاملة ودل دليل اخر على فسادها وهكذا.

الصنف الثالث: هو ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالذات بنحو التناقض، كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودل دليل اخر على نفي وجوبه او دل دليل على

حرمة شيء ودل دليل آخر على نفي حرمة وهكذا هذه هي أقسام التعارض واصنافه الثلاثة.

المسألة الثالثة: هل مقتضى الأصل الأول إذا وقع التعارض بين الدليلين التساقط مطلقاً؟ وفي تمام الأصناف الثلاثة من التعارض، وعدم إمكان شمول دليل الحجية لهما تعييناً، ولا لاحدهما المعين، ولا لاحدهما لابعينه، ولا لاحدهما مشروطاً.

والجواب ان في المسألة اقوالاً:

القول الأول، انه لا يمكن شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين مطلقاً اي سواء كان التعارض بينهما بالذات بنحو التناقض او بنحو التضاد أو كان بالعرض، لا كليهما معاً تعييناً، ولا لاحدهما المعين دون الآخر، ولا احدهما المشروط.

القول الثاني، التفصيل بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين من الصنف الأول وهو التعارض بالعرض او الصنف الثاني وهو التعارض بالذات بنحو التضاد، وما اذا كان التعارض بينهما من الصنف الثالث وهو التعارض بالذات بنحو التناقض، فعلى الأول يمكن شمول اطلاق دليل الحجية لكلا الخبرين المتعارضين مشروطاً لا مطلقاً، وعلى الثاني فلا يمكن شمول اطلاقه لهما لا مشروطاً ولا مطلقاً.

القول الثالث: التفصيل بين الصنف الأول وهو التعارض بالعرض والصنفين الآخرين هما التعارض بالذات بنحو التناقض او التضاد، فعلى الأول يمكن شمول اطلاق دليل الحجية له في الجملة وعلى الثاني فلا يمكن الشمول مطلقاً.

اما القول الاول، فهو المعروف والمشهور بين الاصوليين وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ^(١) وقد افاد في وجه ذلك، ان اعمال دليل الحجية في الدليلين المتعارضين وشموله لهما يتصور على صور اربع:

الاولى: شمول دليل الحجية لكلا المتعارضين معا في عرض واحد ومفاده جعل الحجية لهما تعييناً.

الثانية: شموله لاحدهما المعين دون الاخر .

الثالثة: شموله لكل منهما مشروطاً بالاخذ به .

الرابعة: شموله لكل منهما مشروطا بعدم الاخذ بالاخر.

ثم ذكر^(٢) ان جميع هذه الصور الاربعة باطلة ولا واقع موضوعي لها.

اما الصورة الاولى، وهي شمول دليل الحجية لكلا الخبرين المتعارضين بنحو التعيين وفي عرض واحد فهي غير معقولة، ضرورة ان لازم ذلك هو التعبد بكلا المتعارضين معاً وهو مستحيل.

واما الصورة الثانية، وهي شمول دليل الحجية لاحدهما المعين دون الاخر فايضاً غير معقولة لانه ترجيح بلا مرجح، حيث ان نسبة دليل الحجية الى كلا الخبرين المتعارضين على حد سواء فشموله لاحدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو مستحيل.

واما الصورة الثالثة، وهي افتراض شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين لامطلقاً وفي عرض واحد بل مشروطاً بالاخذ به، فاذا اخذ بالخبر الدال على الوجوب فهو الحجية واذا اخذ بالخبر الدال على الحرمة فهو الحجية، مثلاً اذا اخذ بها

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٦٦.

دل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة فهو الحجة واذا اخذ بها دل على وجوب صلاة الجمعة يومها فهو الحجة، فالنتيجة ان كل ما اخذ من الخبرين المتعارضين فهو الحجة دون غيره.

فقد ذكر عليه السلام انه لا يمكن، لان لازم هذا الافتراض ان لا يكون شيء منها حجة لدى عدم الاخذ به باعتبار ان الاخذ به شرط لحجته وتحصيل الشرط غير واجب، فاذاً يكون المكلف مطلق العنان بالنسبة الى الواقع ولا يكون ملزماً بالاخذ به حتي يكون حجة على الواقع.

والخلاصة: انه لا يمكن ان تكون حجة كل من الخبرين المتعارضين مشروطة بالاخذ به فلو لم يؤخذ لاهذا الخبر ولا بذاك لم يكن شيء منها حجة، فاذاً يكون المكلف مطلق العنان لان تحصيل الشرط غير واجب والدليل الخارجي على وجوبه غير موجود وعليه فيرجع في موردهما الى الاصول اللفظية ان كانت والا فالى الاصول العملية، ومن الواضح ان القائل بالتخيير اي بالحجبة المشروطة لا يلتزم بذلك، ولا يقاس المقام بالتخيير الثابت بين الخبرين المتعارضين بالدليل، فان مرد هذا الدليل الى لزوم الاخذ باحدهما، ومن هنا لومت روايات التخيير لدلت ولو بالدلالة الالتزامية العرفية على لزوم الاخذ باحدهما والعمل به، فلو ترك المكلف الاخذ بكليهما معاً لكان اثماً ومعاقباً على مخالفة الواقع.

وهذا بخلاف المقام، فانه لا يستفاد من الاصل الاولي وهو دليل الحجية الا تقييد حجة كل منها بالاخذ به وانه شرط لها، واما وجوب الاخذ به فهو بحاجة الى دليل اخر والدليل الاخر غير موجود، والدليل الاولي لا يدل الا على التقييد فحسب ولا يدل على وجوب تحصيل التقييد.

وبكلمة، ان الدليل على الحجية التخيرية وهي الحجية المشروطة بالاخذ والمقيدة به تارة يكون روايات التخير واخرى يكون الدليل عليها نفس دليل حجية اخبار الثقة.

اما اذا كان الدليل على الحجية التخيرية روايات التخير، فهي تدل بالمطابقة على حجية الخبرين المتعارضين التخيرية اي المشروطة بالاخذ به والمقيدة به، وبالالتزام على وجوب الاخذ باحدهما والا لكانت دلالتها المطابقية لغواً وجزافاً، ضرورة انه لو لم يجب الاخذ باحدهما والعمل على طبقه لكان جعل الحجية لهما التخيرية المشروطة لغواً صرفاً ولا يترتب عليها اي اثر، لان المكلف يبقى مطلق العنان بالنسبة اليهما فان له ان يأخذ باحدهما وله ان لا يؤخذ بشيء منهما فلا يكون ملزماً بالاخذ به، واما إذا كان الدليل على الحجية المشروطة المقيدة، الدليل الاولي وهو دليل الحجية، فهو يدل بالمطابقة على حجية اخبار الثقة وباطلاقها يدل على حجية كل واحد من الخبرين المتعارضين مشروطاً بالاخذ به ولا يدل بالالتزام على وجوب الاخذ به اذ لا يلزم من عدم دلالة على ذلك ان يكون الدليل الاولي وهو الدليل على الحجية لغواً، فان دليل الحجية وان كان يدل على حجية اخبار الثقة ولكن دلالة على حجيتها المشروطة والمقيدة بالاخذ بها تتوقف على ان يكون هناك دليل على وجوب الاخذ بها والا لكانت تلك الدلالة لغواً، وحيث انه لا دليل على وجوب الاخذ بها فلا يدل دليل الحجية على الحجية المشروطة والمقيدة لانها لغو وجزاف.

واما الصورة الرابعة، وهي افتراض شمول دليل الحجية لكل من الخبرين المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر ومقيداً به لامطلقاً، لان المحذور انها هو في شمول دليل الحجية لكل منهما بنحو الاطلاق، حيث ان لازم ذلك هو التبعيد بكليهما

معاً وفي عرض واحد وهو مستحيل، واما شموله لكل منهما مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر فلا محذور فيه، فاذاً لامقتضي لرفع اليد عن جعل الحجية لكل منهما في نفسه وفي الجملة، لان المقتضي انما هو رفع اليد عن اطلاق حجية كل واحد منهما في عرض واحد وبنحو الاطلاق فهي ايضا غير ممكنة، وذلك لان لازم هذه الافتراضية هو حجية كل من الخبرين المتعارضين مطلقاً وفي عرض واحد عند عدم الاخذ بهما معاً، لان المكلف اذا لم ياخذ بهذا الخبر ولا بذاك كان كل منهما حجة لتوفر شرطها، وعندئذ يلزم محذور التعبد بالتعارضين وهو لا يمكن، لان التعارض بينهما ان كان بنحو التضاد لزم التعبد بالضدين وان كان بنحو التناقض لزم التعبد بالنقيضين، ومن الواضح ان التعبد بكليهما مستحيل، فاذاً يستحيل شمول دليل الحجية لكل من المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر هذا.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لان المحال انما هو التعبد بالجمع بين الضدين او النقيضين لا مجرد التعبد بالضدين او النقيضين كما في المقام، فانه يستحيل ان يستلزم طلب الجمع بينهما، فان التعبد بهما انما يستلزم طلب الجمع بينهما اذا شمل دليل الحجية كلا منهما بنحو الاطلاق، واما اذا كان بنحو الاشتراط فهو في طرف النقيض مع طلب الجمع، لانه اذا اخذ باحدهما وترك الاخر فهو الحجة دون الاخر ولا يمكن الجمع بين حجية كليهما في آن واحد، ضرورة استحالة ان تتطلب حجية كل منهما العمل به والتعبد بمضمونه في عرض واحد، لوضوح انما انما تتطلب ذلك اذا ترك العمل بالآخر الذي هو شرط لحجيته، فاذا اخذ المكلف به وترك الاخر فهو الحجة لتوفر شرطها وهو ترك الاخر وعدم الاخذ به.

وبكلمة، ان حجية كل من الدليلين المتعارضين وان كانت فعلية بفعالية شرطها وهو عدم الاخذ بشيء منها الا ان الفعلي انما هو الحجية المشروطة من جهة

فعلية شرطها وهو عدم الاخذ بهما معاً، فاذاً ما هو فعلي هو التعبد بكل منهما مشروطاً لامطلقاً، ومن الواضح ان فعلية التعبد بكل منهما مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر لا يستلزم التعبد بالجمع بينهما بل يستحيل ان يستلزم ذلك، لان فعلية حجية كل منهما بنحو الاطلاق تستلزم التعبد بالجمع بينهما لافعلية الحجية المشروطة فانها وان كانت تستلزم فعلية التعبد بكل منهما ولكن مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر، فيستحيل ان تستلزم فعلية التعبد بالجمع بينهما، كيف فان فعلية الحجية المشروطة بعدم الاخذ بالآخر في طرف النقيض مع فعلية الحجية المطلقة، فان الاول يستحيل ان تستلزم طلب الجمع بين الضدين او النقيضين والتعبد بهما في مقام العمل والتطبيق، بينما الثانية تستلزم طلب الجمع بينهما والتعبد به، ومن هنا اذا اخذ المكلف باحدهما في الفرض الاول دون الآخر فهو الحجة لتوفر شرط حجيته، واما الآخر فلا يكون حجة لعدم توفر شرط حجيته وهو عدم الاخذ بالاول اذ المفروض انه اخذ به وان كان العكس فبالعكس.

فالتنتيجة، ان الحجية المشروطة المجعولة للخبرين المتعارضين وان اصبحت فعلية لكل منهما بفعلية شرطها وهو عدم الاخذ بالآخر الا انها لا تتطلب العمل به مطلقاً حتى اذا عمل بالآخر، فانه اذا عمل بالآخر انتفى شرط حجيته وبانتفائه تنفي حجيته وانما تطلب العمل به خارجاً شريطة عدم العمل بالآخر كذلك، وهذا معنى ان الحجية المشروطة يستحيل ان يستلزم فعليتها طلب الجمع بينهما، لانها تطلب التفريق في العمل بهما لا الجمع والمحال هو طلب الجمع بينهما باعتبار انه من طلب الجمع بين النقيضين او الضدين وهذا محال، واما مجرد فعليتها بدون ان تستلزم طلب الجمع بينهما في الخارج فلا استحالة فيه.

وان شئت قلت، ان شمول دليل الحجية لكل من الخبرين المتعارضين مشروطا بعدم الاخذ بالآخر معناه ان كل منهما حجة بحجية مشروطة بعدم الاخذ بالآخر، ونتيجة هذه الحجية المشروطة وان كانت فعليتها بفعلية شرطها وموضوعها وهو عدم الاخذ بكليهما معاً في الخارج اي لا بهذا ولا بذلك الا ان هذه الفعلية لاتؤدي الى تنجيز مدلول كل منهما في عرض تنجيز مدلول الآخر حتى يلزم طلب الجمع بين الضدين او النقيضين في الخارج بل يستحيل ان تؤدي الى ذلك، فان المكلف ان اخذ باحدهما دون الآخر فهو الحجة لوجود شرطها وهو عدم الاخذ بالآخر، واما الآخر فلا يكون حجة لانتفاء شرطها.

والخلاصة: ان الجمع بين الحجيتين الفعليتين المشروطتين للمتعارضين من جهة فعلية شرطيهما طالما لم يستلزم طلب الجمع بين مدلوليهما المتناقضين او الضدين فلا يكون محالاً، وحيث ان في المقام يستحيل ان يؤدي ذلك الى طلب الجمع بينهما فلا محذور فيه.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من انه لا يمكن شمول دليل الحجية لكل من الخبرين المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر، معللاً بانه يستلزم فعلية كلتا الحجيتين اذا ترك المكلف الاخذ بكليهما معاً، ومن الواضح ان هذا من طلب الضدين او النقيضين وهو محال.

لا يمكن المساعدة عليه، فان مجرد طلب الضدين او النقيضين لا يكون محالاً طالما لم يستلزم طلب الجمع بينهما، فان المحال انما هو طلب الجمع بينهما، واما اذا فرضنا انه لا يستلزم ذلك كما في المقام فلا يكون محالاً، وقد مر ان الحجية المجعولة لكل من الخبرين المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر يستحيل ان تستلزم طلب الجمع بينهما فانها انما تستلزم طلب الجمع بينهما اذا كانت مطلقة وغير مشروطة

ومجرد فعليتهما بفعلية شرطها من دون ان تطلب الجمع بينهما فلا يكون محالاً ولا اثرله، ودعوى ان العقل يحكم باستحالة طلب الضدين او النقيضين مطلقاً، مدفوعة بان العقل انما يحكم باستحالة ذلك من جهة انه يستلزم طلب الجمع بينهما وهذا محال، واما اذا لم يستلزم ذلك فلا مقتضي للمحال، هذا اضافة الى ان دليل الحجية لو شمل باطلاقه الاحوالي كل من المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بالدلالة الالتزامية العرفية الارتكازية وهي وجوب الاخذ باحدهما عند ترك الآخر والا لكان جعل هذه الحجية المشروطة لغوا وبلا فائدة، فانه لو لم يجب الاخذ باحدهما عند ترك الآخر فما هو فائدة جعلها اذا ترك كليهما معاً، وان كانت حجية كل منهما فعلية بناء على جعل الحجية من جهة فعلية شرطها، الا انه قد مرّ بشكل واضح انه لا يترتب على هذه الفعلية اي اثر وان وجودها وعدمها سيان، وحينئذٍ فعند ترك احدهما لو لم يجب الاخذ بالآخر لكان جعلها بلا فائدة ولغوا وجزافاً.

فالتنتيجة، ان الالتزام بهذا الجعل يستلزم الالتزام بالدلالة الالتزامية والا فلا يمكن الالتزام به، او فقل ان الالتزام بالاطلاق الاحوالي لدليل الحجية وشموله بهذا الاطلاق كل من المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر لا محالة يستلزم الالتزام بالدلالة الالتزامية والا فلا يمكن الالتزام بهذا الاطلاق له وشموله لكل منهما مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر.

ونظير هذه المسألة مسألتان اخريتان:

المسألة الاولى مسألة الترتب، فان المكلف اذا ترك الاعم او المساوي عند المزامحة فكلا الحكمين فعلي، اما الامر بالاهم باعتبار انه مطلق وثابت حتى في حال الاشتغال بالمهم فضلاً عن حال ترك الاشتغال به، واما الامر بالمهم فلو وجود شرطه

وهو ترك الالهم، واما في فرض التساوي، فاذا فرض ان المكلف ترك الاشتغال بهما معاً فكل الامرين المتعلقين بهما فعلي بفعلية شرطه مع انه لا يلزم طلب الجمع بين الضدين بل هو في طرف النقيض معه، واما الجمع بين طلب الضدين فلا محذور فيه والمحذور انما هو في طلب الجمع بينهما، فان العقل يحكم باستحالة الثاني دون الاول، وقد التزم السيد الاستاذ^(١) والمحقق النائيني^(٢) وغيرهما بذلك في المقام، نعم التزم المحقق الخراساني^(٣) بان الجمع بين الامر بالضدين مستحيل وان لم يستلزم طلب الجمع بينهما ولهذا انكر الترتب.

المسألة الثانية، هل الترخيص القطعي في المخالفة القطعية العملية جازي او مستحيل، فيه وجهان فذهب المحقق النائيني^(٤) الى انه قبيح ومستحيل وان كان المكلف غير قادر على المخالفة في الخارج، ولكن ذكرنا في محله انه لا وجه لذلك، فان العقل انما يحكم بقبح الترخيص القطعي اذا استلزم المخالفة القطعية العملية في الخارج لامطلقاً وتمام الكلام في محله.

لحد الان قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان لدليل الحجية اذا كان اطلاقاً احوالياً فلا مانع من شموله باطلاقه الاحوالي كلاً من الدليلين المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر، كما انه لا مانع من شموله بهذا الاطلاق كل منهما مشروطاً بالاخذ به كما في الصورة الثالثة، فاذا ما ذكره السيد الاستاذ^(٥) من وجود المانع عن الالتزام بهاتين الصورتين فقد ظهر انه لا يصلح ان يكون مانعاً هذا.

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٦٦.

(٢) فوائد الاصول ج ٤ ص ٧٥٣.

(٣) كفاية الاصول ص ١٣٤.

(٤) فوائد الاصول ج ٣ ص ٤٤٥.

ولكن مع ذلك لا يمكن شمول دليل الحجية لهاتين الصورتين لامن جهة ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام بل من جهة ان الاطلاق الاحوالي لكل من الدليلين المتعارضين في هاتين الصورتين معارض مع الاطلاق الافراي للاخر ايضا، اذ كما ان الاطلاق الافراي لكل منهما معارض مع الاطلاق الافراي للآخر كذلك الاطلاق الاحوالي لكل منهما معارض مع الاطلاق الافراي للآخر فلا يمكن الجمع بينهما وتفصيل ذلك سوف يأتي.

ثم ان التعارض بين الدليلين بالعرض على قسمين:

القسم الاول، ان يكون الدليلان متكفلين للحكم الالزامي، كما اذا دل دليل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة ودل دليل اخر على وجوب صلاة الجمعة يومها.

القسم الثاني، ان يكون الدليلان متكفلين للحكم الترخيبي، كما اذا فرضنا انه دل دليل على جواز النظر الى وجه المرأة الاجنبية شريطة ان لا يكون النظر بشهوة وريبة، ودل دليل اخر على جواز التكلم معها بدون تلذذ وريبة، ثم علمنا اجمالاً بكذب احد الدليلين، اما الدليل الاول او الثاني، ونتيجة ذلك اما ان النظر اليهن حرام او ان التكلم معهن حرام وان كان بدون تلذذ وشهوة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان هذا العلم الاجمالي في كل من القسمين المذكورين يشكل دلالة التزامية وهي منشأ للتعارض بين الدلالة المطابقة لكل منهما والدلالة الالتزامية للاخر، مثلاً ما دل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بالمطابقة يدل بالالتزام على نفي وجوب صلاة الجمعة يومها وبالعكس، وما دل على جواز النظر الى وجه المرأة الاجنبية بدون ريبة وشهوة بالمطابقة يدل بالالتزام على نفي جواز التكلم معهن وبالعكس.

وبكلمة، ان منشأ هذا التعارض هو العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين وعدم مطابقتة للواقع، على اساس انه يشكل دلالة التزامية لكل منهما، فاذا ما دل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بالمطابقة يدل بالالتزام على عدم وجوب صلاة الجمعة يومها وبالعكس، لان الواجب في كل يوم خمس صلوات واما الستة فهو خلاف الكتاب والسنة والضرورة من الشرع، فاذاً وجوب كلتا الصلاتين معاً يوم الجمعة خلاف الضرورة فلا محالة يكون الواجب احدهما دون الاخرى، وعلى هذا فيكون التعارض بين المدلول المطابقي لكل واحد منهما والمدلول الالتزامي للاخر فانها مركز التعارض ومورده ومصبه فكل من الدليلين يثبت مدلوله المطابقي فيكون منجزاً والاخر ينفيه بمدلوله الالتزامي فيكون معذراً فلا يمكن الجمع بين التنجيز والتعذير في شيء واحد، مثلاً ما دل على جواز النظر الى وجه المرأة الاجنبية بدون ريبة بالمطابقة وعلى عدم جواز التكلم معهن بالالتزام وبالعكس.

والخلاصة: ان القسم الاول يختلف عن القسم الثاني في امور:

الاول، ان كلاً من الدليلين في القسم الاول منجز بمدلوله المطابقي ومعذر بمدلوله الالتزامي بينما يكون العكس في القسم الثاني، يعني ان كلاً من الدليلين فيه معذر بمدلوله المطابقي ومنجز بمدلوله الالتزامي، ومن الواضح انه لا يمكن الجمع بين المنجز والمعذر في شيء واحد.

الثاني، ان الاحتياط ممكن في القسم الاول بان يجمع بين الصلاتين برجاء ادراك الواقع بينما لا يمكن الاحتياط في القسم الثاني.

الثالث، انه لا يمكن ترك العمل بكلا الدليلين معاً في القسم الاول لاستلزامه المخالفة القطعية العملية بينما في القسم الثاني يمكن ترك العمل بكليهما معاً لانه مقتضى الاحتياط على اساس ان فيه موافقة قطعية عملية.

ثم ان هنا مجموعة من الدعاوي للمنع عن الحكم بتساقط الدليلين المتعارضين بالعرض.

الدعوى الاولى: ان هناك اربع دلالات لمجموع الدليلين المتعارضين ولكل منهما دلالتان الاولى الدلالة المطابقة والثانية الدلالة الالتزامية، مثلاً ما دل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة يدل عليه بالمطابقة وعلى نفي وجوب صلاة الجمعة يومها بالالتزام وكذلك العكس، فان ما دل على وجوب صلاة الجمعة يومها يدل عليه بالمطابقة وعلى نفي وجوب صلاة الظهر فيها بالالتزام فيكون المجموع اربع دلالات، والتعارض انما هو بين الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين والدلالة المطابقة للاخر، فان كلاً منهما بمدلوله الالتزامي ينفي المدلول المطابقي للاخر، ولهذا تقع المعارضة بين الدلالة الالتزامية لكل منهما مع الدلالة المطابقة للاخر ومع قطع النظر عن الدلالة الالتزامية لهما فلا تعارض بينهما في الدلالة المطابقة، اذ لاتنافي ولا تضاد بين المدلول المطابقي لكل منهما مع المدلول المطابقي للاخر في نفسه، لوضوح ان المدلول المطابقي لاحدهما وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة والمدلول المطابقي للاخر وجوب صلاة الجمعة يومها، ومن الواضح انه لاتنافي بينهما ولا مانع من وجوب كلتا الصلاتين معاً فيها، وكذلك الحال في المثال الثاني فانه لاتنافي بين المدلول المطابقي لكل من الدليلين، فان المدلول المطابقي لاحدهما جواز النظر الى صورة المرأة الاجنبية بدون شهوة والمدلول المطابقي للاخر جواز التكلم معهن بدون ريبة وشهوة، فاذا لاتعارض بينهما من هذه الناحية وانما نشأ التعارض بينهما من ناحية العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين في الواقع، وحيث ان هذا العلم الاجمالي يشكل الدلالة الالتزامية لكل منهما فتقع المعارضة بينهما وبين الدلالة المطابقة للاخر، لان كلاً منهما ينفي بدلالته الالتزامية المدلول المطابقي للاخر فلا فرق بينهما

من هذه الجهة، نعم فرق بينهما من جهة اخرى وهي ان العلم الاجمالي بكذب احدهما في القسم الاول لا يكون منجزاً، لان المعلوم بالاجمال غير قابل للتنجز ولا مانعاً عن العمل بكليهما معاً احتياطاً بينما هو في القسم الثاني يكون منجزاً، لان المعلوم بالاجمال فيه قابل للتنجز ومانع عن العمل بكليهما معاً لاستلزامه المخالفة القطعية العملية.

ثم ان هذه الدعوى لا تبرر سقوط جميع هذه الدلالات الاربع، لان التعارض بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامي للاخر لا يقتضي ذلك، باعتبار ان علاج هذا التعارض وارتفاعه لا يتوقف على سقوط هذه الدلالات الاربع جميعاً، هذا من جانب ، ومن جانب آخر، انه قد يدعى ان المتيقن في المقام هو سقوط الدالتين الالتزاميتين فحسب دون الدالتين المطابقتين، لان الساقط ان كان جميع الدلالات الاربع، فالدالتان الالتزاميتان قد سقطتا جزماً بسقوط منشئها وهو الدلالة المطابقية، على اساس ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطاً وحجية، فاذا سقطت الدالتين الالتزاميتين قطعي حيث انها ساقطتان سواء سقطت الدالتان المطابقتان أو لا، ولكن قد مرّ انه لا موجب لسقوط جميع الدلالات الاربع ولا مبرر له، ضرورة ان المبرر للسقوط انها هو وقوع التعارض بينها وهو لا يقتضي سقوط الجميع فاذا يدور الامر بين امور ثلاثة:

الاول: سقوط الدالتين المطابقتين دون الدالتين الالتزاميتين.

الثاني: سقوط الدلالة المطابقية والالتزامية لاحد الدليلين دون الدليل الاخر.

الثالث: سقوط الدالتين الالتزاميتين دون الدالتين المطابقتين.

اما الامر الاول فهو غير محتمل، لان سقوطهما يستلزم سقوط الدالتين الالتزاميتين، لما مرّ من ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطاً

وحجية، فاذاً فرض الداليتين المطابقتين في المقام دون الداليتين الالتزاميتين خلف فرض التبعية.

واما الثاني: فأيضاً لا يمكن الالتزام به لانه ترجيح من غير مرجح، لان نسبة دليل الحجية الى كلا الدليلين نسبة واحدة، فاذاً الحكم بسقوطه عن احدهما وعدم شموله له وشموله للآخر وعدم سقوطه عنه تحكم وترجيح بلا مرجح، هذا اضافة الى انه لا يبقى مدلول التزامي للدليل الاخر ايضاً، فان مدلوله الالتزامي نفي المدلول المطابقي للدليل الاول، والمفروض ان مدلوله المطابقي قد سقط بقطع النظر عنه فاذاً لا معنى لنفية ثانياً.

والخلاصة: انه على ضوء هذه الدعوى يتعين الامر الثالث وهو سقوط الداليتين الالتزاميتين والداليتين المطابقتين، بدعوى انه لا مبرر ولا موجب لسقوط الدلالات الاربع جميعاً فلا محالة يكون الساقط الداليتين الالتزاميتين فقط هذا.

ولكن هذه الدعوى لا ترجع الى معنى محصل، لان التعارض في المقام بين جميع الدلالات الاربع، باعتبار ان الدلالة المطابقية لكل منهما طرف للمعارضة مع الدلالة الالتزامية للاخر فلا تبقى دلالة في المقام سالمة عن المعارض، والدلالة الالتزامية التي هي طرف للمعارضة مع الدلالة المطابقية ليست تابعة لها بل هي تابعة للدلالة المطابقية الاخرى، فاذاً لا يمكن الحكم بسقوط الدلالة الالتزامية دون الدلالة المطابقية التي هي طرف لها في المعارضة لانه ترجيح من غير مرجح، حيث ان نسبة دليل الحجية الى كلتا الداليتين هما المطابقية والالتزامية على حد سواء، وعليه فالحكم بانه يشمل الدلالة المطابقية دون الالتزامية ترجيح من غير مرجح، فاذاً بطبيعة الحال لا يشمل جميع هذه الدلالات من جهة المعارضة ويسقط.

هذا اضافة الى ان هذه الدعوى تبني على ان الدلالة الالتزامية المعارضة للدلالة المطابقة في المقام في طولها كما هو الحال في الدلالة الالتزامية التي هي لازمة للدلالة المطابقة، ولكن من الواضح ان هذا مبني على الخلط بين المقامين، فان الدلالة الالتزامية التي هي معارضة للدلالة المطابقة تكون في عرضها لا في طولها لعدم توفر ملاك الطولية بينهما فيها، بينما الدلالة الالتزامية التي هي لازمة للدلالة المطابقة تكون في طولها لتوفر ملاك الطولية بينهما فيها، والخلاصة ان الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين انما هي في طول الدلالة المطابقة لذلك الدليل، باعتبار ان الطولية بحسب الرتبة بحاجة الى ملاك ولا يمكن ان تكون جزافاً، ولهذا تكون العلة متقدمة على المعلول بملاك العلية والمعلول في طولها بملاك المعلولية، واما عدم العلة الذي هو في رتبة العلة فلا يكون متقدماً على المعلول لعدم توفر ملاك هذا التقديم فيه والمقام كذلك، فان ملاك الطولية والتقدم الرتبي موجود بين الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين والدلالة المطابقة لذلك الدليل بعينه، والمفروض انه لاتعارض بينهما والتعارض انما هو بين الدلالة الالتزامية لكل منهما والدلالة المطابقة للدليل الاخر، والفرض انه لا طولية بينهما لعدم توفر ملاك الطولية بينهما بل انهما في عرض واحد.

فالتنتيجة، ان هذه الدعوى مبنية على الاشتباه والخلط.

الدعوى الثانية: ان الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين المذكورين لاتصلح ان تعارض الدلالة المطابقة للاخر، بتقريب ان حجية الدلالة الالتزامية في طول حجية الدلالة المطابقة ومشروطة بها ومتوقفة عليها لانها بمثابة المقتضي لحجية الدلالة الالتزامية، وعلى هذا فحجية الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين تتوقف على حجية الدلالة المطابقة للاخر، وحينئذ فلو كانت الدلالة الالتزامية لكل منهما

صالحة للمعارضة مع الدلالة المطابقية للاخر، كان معنى ذلك ان حجية الدلالة الالتزامية في دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بمقتضيها وهو حجية الدلالة المطابقية مانعة عن حجية الدلالة المطابقية لدليل وجوب صلاة الجمعة يومها وبالعكس، ونتيجة ذلك هي ان حجية الدلالة المطابقية لكل من هذين الدليلين مانعة عن حجية الدلالة المطابقية للاخر وهذا تمنع بين الحجيتين للدليلين المذكورين وهو مستحيل، لان مرده الى لزوم الدور وكون حجية كل منهما مانعة وممنوعة معا وهذا محال، فاذا لا يمكن ثبوت المقتضي وهو حجية الدلالة المطابقية لكلا الدليلين - لحجية الدلالة الالتزامية لهما معاً، واما ثبوته لاحدهما دون الاخرى فهو ترجيح من غير مرجح، فالنتيجة حينئذ سقوط دليل الاعتبار بالنسبة الى الدلالة الالتزامية لكلا الدليلين معاً وبقاء الدلالة المطابقية لهما كذلك بلا معارض هذا.

ولكن هذه الدعوى لا اساس لها بل لا ترجع الى معنى محصل، وذلك لان حجية الدلالة الالتزامية ليست في طول حجية الدلالة المطابقية بل هي في عرضها، لان نسبة دليل الحجية الى كل من الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية نسبة واحدة ولهذا فلا يمكن شموله لجميع هذه الدلالات الاربع لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية وشموله لبعضها دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح.

وبكلمة، ان هذه الدعوى مبنية على ان تكون حجية الدلالة الالتزامية في طول حجية الدلالة المطابقية ومشروطة بها ومتفرعة عليها فلا مقتضي لحجيتها غير حجية الدلالة المطابقية، ولكن هذا المبنى خاطئ ولا واقع موضوعي له وسوف يأتي في ضمن الابحاث القادمة ان شاء الله تعالى ان حجية الدلالة الالتزامية في عرض الحجية الدلالة المطابقية لا في طولها ومرتبة عليها وكلتا الحجيتين ثابتة بدليل الاعتبار

في عرض واحد وهذا الدليل هو المقتضي لهما معاً، نعم ان الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقية حدوثاً لا في الحجية غاية الامر ان بينهما ملازمة فيها .
وعلى هذا الاساس فلا يلزم المحذور، لان المقتضي لكل من حجية الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية اطلاق دليل الحجية، لانه باطلاقه يشمل دلالة كل من الدليلين على مدلوله المطابقي والالتزامي معاً بقطع النظر عن وقوع المعارضة بينهما، ومع فرض وقوع المعارضة لا يمكن شمول اطلاق دليل الحجية لهما معاً ولا لاحدهما المعين دون الاخر لانه ترحيج من غير مرجح ولا لاحدهما لا بعينه لا المفهومي ولا المصدقي، فان الاول ليس فرداً ثالثاً حيث لا وجود له الا في الذهن والثاني غير معقول.

وان شئت فقل، ان المقتضي لحجية الدلالة الالتزامية للدليل ليس هو الدلالة المطابقية له بل المقتضي لها هو اطلاق دليل الحجية كما انه المقتضي لحجية الدلالة المطابقية.

فالتنتيجة في نهاية المطاف، ان سقوط الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين في المقام وعدم صلاحيتها للمعارضة مبني على ان تكون حجية الدلالة الالتزامية في طول حجية الدلالة المطابقية ومشروطة بها ومتفرعة عليها، وقد مر ان الامر ليس كذلك بل لو سلمنا ان حجية الدلالة الالتزامية في طول حجية الدلالة المطابقية فيما اذا كانتا في دليل واحد كما ان حدوثها في طول حدوثها ومتفرع عليه الا ان الدلالة الالتزامية في المقام في دليل والدلالة المطابقية في دليل اخر ومن المعلوم انه لا طولية بينهما ولا بين حجيتها.

الدعوى الثالثة: ان احد الدليلين اذا كان مبتلى بالمعارض الداخلي فلا يصلح ان يعارض الدليل الخارجي، لانه من جهة ابتلائه بالمعارض الداخلي ساقط عن

الاعتبار والحجية فلا يصلح ان يكون طرفاً للمعارضة في الخارج وما نحن فيه داخل في هذا الكبرى، لان التعارض في المقام انما هو بين الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين والدلالة المطابقية للاخر كما ان بين الدلالة الالتزامية لكل منهما والدلالة الالتزامية للاخر معارضة فيما اذا كان المكلف يعلم اجمالاً بصدق احد الدليلين ومطابقته للواقع كالدليل الدال على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة والدليل الدال على وجوب صلاة الجمعة يومها او الدليل الدال على وجوب صلاة القصر في مورد والدليل الدال على وجوب صلاة التمام فيه، وهذا العلم الاجمالي يشكل دلالة التزامية لكل من الدليلين، فان ما دل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بالمطابقة يدل على نفي وجوب صلاة الجمعة يومها بالالتزام، وعلى هذا فنتيجة العلم الاجمالي بصدق احدهما ان ما دل على نفي وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة يدل بالالتزام على وجوب صلاة الجمعة يومها، وما دل على نفي وجوب صلاة الجمعة يومها يدل بالالتزام على وجوب صلاة الظهر يومها، فاذاً حيث ان كلا من الدليلين الالتزاميتين تنفي الاخرى فتقع المعارضة بينهما فتسقطان من جهة المعارضة فتبقى الدالتان المطابقيتان بلا معارض.

والجواب ان هذه الدعوى لاترجع الى معنى محصل، لان المقام ليس من صغريات الكبرى المذكورة، لان تلك الكبرى انما تنطبق على ما اذا كان التعارض بين الدليلين غير المتسانخين كالتعارض بين دليل الوجوب ودليل الحرمة او التعارض بين دليل اصالة الطهارة ودليل الاستحباب وهكذا، وفي مثل ذلك اذا فرضنا ان دليل الوجوب مبتلى بالمعارض الداخلي فهو لا يصلح ان يعارض دليل الحرمة، لانه من جهة التعارض الداخلي قد سقط عن الاعتبار وكذا اذا فرضنا ان

دليل اصالة الطهارة مبتلى بالمعارض الداخلي، فهو يسقط ولا يصلح ان يعارض دليل الاستحباب.

وهذا بخلاف المقام فانه ليس من صغريات هذه الكبرى، لان دليل الحجية باطلاقه يشمل كلاً من الدليلين في نفسه بلحاظ مدلوله المطابقي والالتزامي معاً ونسبته اليهما نسبة واحدة، غاية الامر ان الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين معارضة بالدلالة المطابقية والالتزامية للدليل الاخر ولا مانع من ان يكون احد طرفي المعارضة اثنان او اكثر والطرف الاخر واحداً شريطة ان لا تصل الكثرة الى حد التواتر الاجمالي القطعي.

والخلاصة: ان نسبة دليل الحجية الى كل من الدليلين نسبة واحدة والفرض انهما من سنخ واحد وهو يشمل كل منهما بمدلوله المطابقي والالتزامي معاً ولا يمكن القول بانه يشمل بمدلوله المطابقي دون الالتزامي فانه خلف فرض التعارض بين المدلول الالتزامي لكل منهما والمدلول المطابقي والالتزامي للاخر في عرض واحد، هذا بناء على العلم الاجمالي بصدق احدهما ايضاً، واما بناء على ان العلم الاجمالي بكذب احدهما فقط دون العلم الاجمالي بصدق الاخر فلا تعارض بين الدالتين الالتزاميتين، وانما التعارض بين الدلالة الالتزامية لكل منهما والدلالة المطابقية للاخر فالمعارضة حينئذٍ بين الاثنتين لا بين الثلاثة.

فالتيجة ان المقام ليس من صغريات تلك الكبرى.

ودعوى: ان ملاك التعارض بين الدلالة الالتزامية لكل منهما والدلالة المطابقية للاخر هو التناقض وملاك التعارض بين الدالتين الالتزاميتين للدليلين المذكورين في المقام العلم الاجمالي، فاذا كان ملاك التعارض بين الدليلين التناقض فهو في المرتبة السابقة على التعارض بين الدليلين بملاك العلم الاجمالي، وحيث انه

بمثابة القرينة المتصلة لدليل الحجية فيكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، فاذاً لا اطلاق له بالنسبة الى الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين المذكورين حتى تقع المعارضة بين شمول اطلاقه لكلتا الدالتين الالتزاميتين.

مدفوعة: اما اولاً فلأن منشأ التعارض كما ان بين الدالتين الالتزاميتين العلم الاجمالي كذلك بين الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين والدلالة المطابقية للاخر، فاذاً منشأ وقوع التعارض في كلا الموردین هو العلم الاجمالي ولولاه لم يكن بينهما اي تعارض، واما مصب التعارض وموضوعه فالتناقض او التضاد، ومنشأ وقوع هذا التعارض تارة يكون السبب الخارجي وهو العلم الاجمالي فانه يولد للدلالة الالتزامية لكل من الدليلين المعارضة للدلالة المطابقية لهما، ومن هنا لولا حدوث هذه الدلالة الالتزامية بالعلم الاجمالي لم يكن تعارض في البين.

فالتيجة، ان مصب التعارض وموضوعه في كلا الموردین التناقض واما سببه ومنشؤه فالعلم الاجمالي.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم هذه دعوى، الا ان التعارض بنحو التناقض لا يصلح ان يكون بمثابة القرينة المتصلة لدليل الحجية، غاية الامر ان دليل الحجية لا يشمل باطلاقه لا كليهما معا ولا احدهما المعين ولا احدهما لا بعينه لا مفهوماً ولا مصداقاً كما هو الحال في سائر اقسام التعارض، هذا اضافة الى ان القرينة المتصلة لا تخلو من ان تكون لفظية او لبية ارتكازية، واما حكم العقل باستحالة التعبد بالتناقضين فلا يصلح ان يكون قرينة متصلة لدليل الحجية ومانعاً عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، ضرورة ان استحالة شمول اطلاق دليل الحجية للمتعارضين بنحو التناقض لا يصلح ان يكون قرينة متصلة لدليلها، اذ لا بد اولاً من اثبات اطلاقه في المرتبة السابقة ثم نبحت عن انه باطلاقه هل يشمل كلا المتعارضين أو لا،

وعلى تقدير عدم الشمول هل يشمل احدهما المعين دون الاخر أو لا، فإذا كيف يعقل ان تكون استحالة الشمول مانعة عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، لان لازم ذلك ان استحالة الشمول تتوقف على ثبوت الاطلاق في المرتبة السابقة ، فلو كان ثبوت الاطلاق متوقفاً على الاستحالة لدار.

ودعوى: ان استحالة شمول اطلاق دليل الحجية للمتعارضين بنحو التناقض قرينة متصلة مانعة عن انعقاد ظهوره في الاطلاق بالنسبة الى المتعارضين بالعلم الاجمالي.

مدفوعة: لما مر أنفاً من ان التعارض بين الدليلين اما ان يكون بنحو التناقض او التضاد وان كان منشؤه العلم الاجمالي ولا ثالث في البين.

فالنتيجة، ان دليل الاعتبار لايشمل باطلاقه المتعارضين وليس عدم الشمول قرينة متصلة مانعة عن انعقاد ظهوره في الاطلاق.

الدعوى الرابعة: ان برهان القائلين بالتساقط المطلق هو ان شمول دليل الحجية لاحد الدليلين المتعارضين المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح وكلاهما معاً مخالفة قطعية عملية، وهذا معنى ان مقتضى الاصل الاولي السقوط مطلقاً، واما اذا فرضنا ان احد الدليلين المتعارضين مبتلى بمحذور في مورده غير ابتلائه بمحذور التعارض مع الدليل الاخر في غير مورده ، ففي مثل ذلك لا يكون تقديم الدليل الاخر عليه ترجيح من غير مرجح بل هو ترجيح مع المرجح ، على اساس انه من جهة ابتلائه بمحذور اخر في مورده وداخله فلا يكون حجة في نفسه حتى يصلح ان يعارض الدليل الاخر خارج مورده، وهذا ضابط عام وكبرى كلية في تمام موارد التعارض بين الدليلين.

والمقام من صغريات هذه الكبرى، وذلك لان هنا طائفتين من الروايات، ولكل منهما مدلول مطابق ومدلول التزامي، والمدلول الالتزامي ناشئ من العلم الاجمالي بكذب احدهما وعدم مطابقتها للواقع، ولا منافاة بين المدلول المطابقي لكل واحدة منهما والمدلول المطابقي للآخرى والمنافاة انما هي بين المدلول الالتزامي لكل منهما والمدلول الالتزامي للآخرى، فاذاً حيث ان المدلول الالتزامي لكل منهما مبتلى بالمعارض الداخلي وهو المدلول الالتزامي للآخرى فيسقطان معاً من جهة المعارضة فيبقى المدلولان المطابقان بلا معارض.

والجواب، ان هذه الدعوى ساقطة ولا ترجع الى معنى محصل، اما اولاً فلا لأن هذه الدعوى اخص من المدعى في المقام، لان المدعى فيه هو ان مقتضى الاصل الاولي في التعارض بين الدليلين على اساس العلم الاجمالي بكذب احدهما هل هو التساقط المطلق أو لا، سواء اكان هناك علم اجمالي اخر وهو العلم الاجمالي بصدق احدهما أو لا باعتبار ان المكلف تارة يعلم اجمالاً بصدق احدهما واخرى لا يعلم ذلك ويحتمل كذب كليهما معاً، وهذه الدعوى لو تمت فانما تتم في الفرض الاول وهو فرض العلم الاجمالي بصدق احدهما ايضاً لامطلقاً.

وثانياً، لو سلمنا ذلك فايضاً لاتتم هذه الدعوى، لانه ان اريد بها ان المقام داخل في كبرى ابتلاء احد الدليلين المتعارضين بالتعارض الداخلي بين افراده دون الآخر، فيرد عليه ان الامر ليس كذلك، لان الكبرى المذكورة انما هي فيما اذا كان هناك دليلان متعارضان غير متسانخين وكان احدهما مبتلى بالمعارض الداخلي بين افراده دون الآخر، ومن الواضح ان الدليل المبتلى بالمعارض الداخلي ساقط في نفسه من جهة انه غير مشمول للدليل الاعتبار من ناحية المعارضة ولهذا يبقى الدليل الآخر بلا معارض، ولكن المقام ليس كذلك، لان التعارض فيه انما هو بين الدليلين

المتسانخين هما الدليل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة والدليل على وجوب صلاة الجمعة يومها، ونسبة دليل الاعتبار الى كلا الدليلين نسبة واحدة وهو يدل على حجية كل من الدليلين بمدلوله المطابقي والالتزامي معا ولايحتمل التفكيك بينهما، ضرورة ان التفكيك في دليل الاعتبار بانه يدل على حجية كل من الدليلين بمدلوله المطابقي دون الالتزامي لايمكن لانه من تفكيك اللازم عن الملزوم، لوضوح ان الاخبار عن الملزوم اخبار عن اللازم والحكاية عن الملزوم حكاية عن اللازم فلا يمكن شمول دليل الاعتبار الإخبار عن الملزوم دون اللازم، ولهذا تقع المعارضة بين الدلالة الالتزامية لكل منهما والدلالة المطابقية والالتزامية للآخر، وقد تقدم انه لا مانع من ان يكون احد طرفي المعارضة اثنين او اكثر والطرف الاخر واحداً، فالنتيجة ان الدلالة الالتزامية لكل منهما كما انها معارضة مع الدلالة المطابقية للآخر كذلك معارضة مع الدلالة الالتزامية له، وليس تعارضها مع الدلالة الالتزامية للآخر من التعارض الداخلي، ضرورة ان المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي يدوران مدار حكم واحد نفيًا وإثباتاً.

ومن هنا يظهر انا لو سلمنا ان الدليلين المذكورين غير متسانخين فمع ذلك لا يكون داخلاً في تلك الكبرى، لما مر من ان الداخل في هذه الكبرى انها هو فيما اذا كان احدهما مبتلىً بالمعارض الداخلي دون الاخر، والمفروض ان المقام ليس داخلاً فيها، لان الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين كما انها معارضة مع الدلالة الالتزامية للدليل الاخر كذلك انها معارضة مع الدلالة المطابقية له وكل منهما بسبب مستقل، والاول بسبب العلم الاجمالي بصدق احدهما والثاني بسبب العلم الاجمالي بكذب احدهما، وكلتاهما في عرض واحد وليست الاولى في طول الثانية بعد ما كان كل منهما بسبب مستقل ولايتم التفكيك بينهما، لان تعارض الدلالة الالتزامية مع كل

من الدلالة المطابقية والالتزامية بسبب مستقل لا يرتبط احدهما بالآخرى، ولهذا تكون نسبة دليل الاعتبار الى كلتا المعارضتين نسبة واحدة ومن هنا يعامل معهما معاملة معارضة واحدة، غاية الامر ان احد طرفي المعارضة اكثر من الاخر وهذا لامحذور فيه.

فالتنتيجة، انه لا يمكن ان يكون بقاء الدلالة المطابقية لكل من الدليلين منوطاً بسقوط الدلالة الالتزامية لكل منهما بالمعارضة، ضرورة ان الدلالة الالتزامية لكل منهما معارضة مع الدلالة المطابقية للاخر والدلالة الالتزامية له في عرض واحد في مفروض المقام وقد تقدم انه لا يمكن التفكيك بينهما.

وان اريد بذلك ان الدلالة الالتزامية في كل من الدليلين حيث انها معارضة مع الدلالة الالتزامية والمطابقية للاخر بينما تكون الدلالة المطابقية لكل منهما غير معارضة الا بالدلالة الالتزامية للاخر، ولهذا فلا مانع من ترجيح الدلالة المطابقية لكل من الدليلين على الدلالة الالتزامية للاخر وتقديمها عليها.

فيرد عليه، ان ذلك لا يصلح للترجيح لما مر من انه لا مانع من ان يكون احد طرفي المعارضة اكثر من واحد فالكثرة لا تكون من مرجحات باب التعارض.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان منشأ التعارض بين الدليلين اذا كان العلم الاجمالي بكذب احدهما فقط مع احتمال كذب كليهما معاً فهو يشكل دلالة التزامية لكل من الدليلين وهي معارضة مع الدلالة المطابقية لكل منهما فلا يكون احد طرفي المعارضة اكثر من الطرف الاخر في هذا الفرض ، واما اذا كان العلم الاجمالي بصدق احدهما ايضاً، فعندئذ تقع المعارضة بين الدلالة الالتزامية لكل منهما والدلالة المطابقية والالتزامية معاً للاخر، وقد تقدم انه لا محذور فيه، فان نسبة دليل الاعتبار بالنسبة الى الجميع على حد سواء هذا .

ولكن غير خفي ان هذه المباحث جميعاً مبنية على ان يكون دليل الاعتبار دليلاً لفظياً وكان له اطلاق، واما اذا كان دليل الاعتبار دليلاً لبياً كالسيرة العقلانية فلا يشمل الدليلين المتعارضين من الاول، فاذاً لا مجال لهذا البحث ولا موضوع له. هذا تمام الكلام في القسم الاول من التعارض وهو ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالعرض على اساس العلم الاجمالي.

واما القسم الثاني وهو ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالذات سواء اكان بنحو التناقض ام التضاد، وحينئذٍ فان كان دليل الحجية دليلاً لبياً كسيرة العقلاء فهو لا يشمل الدليلين المتعارضين من الاول، وعلى هذا فلا مجال للبحث عن ان مقتضى الاصل الاولي فيهما التسايط مطلقاً او في الجملة ولا موضوع لهذا البحث.

واما اذا فرضنا ان دليل الحجية دليل لفظي وله اطلاق، فعندئذٍ يقع الكلام في انه باطلاقه هل يشمل الدليلين المتعارضين مطلقاً او في بعض الحالات والفروض أو لا؟

والجواب، ان الافتراضات التي تتصور في المتعارضين متمثلة في سبع افتراضات.

الافتراض الاول هو افتراض شموله لكلا المتعارضين بنحو الاطلاق.

الافتراض الثاني هو شموله لاحدهما المعين دون الاخر.

الافتراض الثالث: هو شموله لاحدهما لا بعينه.

الافتراض الرابع: هو شموله لكل واحد منها مشروطاً بعدم الالتزام بالاخر.

الافتراض الخامس: هو شموله لكل واحد منها مشروطاً بالالتزام به.

الافتراض السادس: هو شموله لكل واحد منها مشروطاً بعدم شموله

للاخر.

الافتراض السابع: هو شموله لكل واحد منهما مشروطاً بكذب الآخر.
فاذاً لا بد من النظر الى هذه الحالات والفروض امكاناً وامتناعاً.
اما الفرض الاول فلا شبهة في استحالته لاستلزامه التعبد بالضدين او
النقيضين وهو محال.

واما الفرض الثاني فايضاً لا شبهة في استحالته لانه يستلزم الترجيح من غير
مرجح .

واما الفرض الثالث، فان أُريد من الواحد لابعينه الواحد المصدقي في الخارج
فهو مستحيل، لان وجود الفرد المردد في الخارج غير معقول، بدهة ان كل موجود
فيه متعين ولا يعقل ان يكون مردداً بين وجود نفسه ووجود غيره، فالتردد في الوجود
في الخارج غير معقول واما في الذهن فهو مساوق للكلية، فاذاً احدهما المصدقي لا
وجود له في الخارج حتى ننظر الى ان دليل الاعتبار هل يشمله أو لا.

وان اريد به احدهما المفهومي فهو وان كان امراً متصوراً ومعقولاً في عالم
الذهن الا انه مجرد مفهوم في افقه ولا واقع موضوعي له، ولهذا لا يكون فرداً ثالثاً
للفردين المتعارضين حتى ننظر الى ان دليل الاعتبار هل يشمله أو لا، والخلاصة ان
احدهما المفهومي عنوان انتزاعي اخترعه العقل في افق الذهن، فان لوحظ بنفسه فلا
وجود له الا الوجود اللحاطي التصوري في عالم الذهن ولا واقع موضوعي له في
الخارج، ولهذا لا يترتب عليه اي اثر ولا معنى لحجيته، وان لوحظ بما هو مرآة الى
الخارج ومشير اليه باشارة ترددية فهو من الفرد المردد والفرد المردد غير معقول
وجوده في الخارج.

فالتنتيجة، ان دلالة دليل الحجية على حجية الفرد المردد غير معقولة والجامع
بين الفردين لا وجود له في الخارج حتى ننظر الى شمول دليل الاعتبار له.

واما الفرض الرابع ففيه اشكالان:

الاشكال الاول من السيد الاستاذ^(١)، بتقريب ان المكلف اذا ترك الالتزام بكليهما في الخارج فقد تحقق شرط حجية كل من الدليلين وهو عدم الالتزام بالآخر، فاذاً تصبح حجية كل منهما فعلية ولازم فعلية حجيتها فعلية التعبد بالضدين او النقيضين وهي مستحيلة.

وقد تقدم الجواب عن هذا الاشكال، وقلنا بان المحال انما هو التعبد بالجمع بين الضدين او النقيضين، اما مجرد التعبد بالضدين بدون ان يستلزم التعبد بالجمع بينهما بل هو في طرف النقيض مع التعبد بالجمع فلا يحكم العقل باستحالته.

الاشكال الثاني: ان شمول دليل الاعتبار لكل من الدليلين المتعارضين مطلقاً وفي تمام الفروض كما انه معارض مع شموله للطرف الاخر مطلقاً وفي تمام تلك الفروض كذلك انه معارض مع شموله للطرف الاخر مشروطاً بعدم الالتزام به فاذاً لا محالة يسقط.

او قل ان الحجية المطلقة في كل طرف معارضة مع الحجية المطلقة والمشروطة في الطرف الاخر معاً، وقد تقدم انه لا مانع من ان يكون دليل واحد معارضاً لاكثر من دليل.

واما الفرض الخامس، ففيه ايضا اشكالان: الاول ما تقدم من السيد الاستاذ^(١) وجوابه.

الثاني، ان الحجية المشروطة في كل طرف معارضة مع الحجية المطلقة في الطرف الاخر، وان شئت قلت، ان حجية كل واحد من الدليلين مشروطة بعدم

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٦٦.

الالتزام بالدليل الاخر معارضة بحجية الآخر المطلقة، ومعنى حجيته المطلقة انه حجة سواء التزم بالدليل الاول أو لا.

واما الفرض السادس، فلائها غير معقولة، لان حجية كل منهما اذا كانت مشروطة بعدم حجية الآخر لزم التمانع بين الحجيتين، فان حجية كل منهما تكون مانعة عن حجية الاخر لفرض ان عدم المانع شرط وقيده.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان مقتضى القاعدة سقوط اطلاق دليل الحجية مطلقاً وفي تمام هذه الصور والحالات والفروض، ولا فرق في ذلك بين ان يكون التعارض بين الدليلين بنحو التناقض او التضاد.

اما الفرض السابع، وهو شمول دليل الحجية باطلاقه لكل واحد من الدليلين المتعارضين مشروطاً بكذب الاخر في الواقع وعدم مطابقته له، فلا مانع من الالتزام به ثبوتاً، اذ لا يلزم من شمول اطلاق دليل الاعتبار لكل منهما مشروطاً بكذب الاخر اي من المحاذير المتقدمة للصور المذكورة، اما عدم لزوم محذور الفرض الاول والثاني فواضح.

اما عدم لزوم محذور الفرض الثالث فايضاً كذلك، لان احدهما المصدقي الخارجي المتمثل في الفرد المردد غير معقول، واما احدهما المفهومي فلا وجود له الا في عالم الذهن ولهذا ليس فرداً ثالثاً.

واما محذور الفرض الرابع، فهو متمثل في امرين الاول، ان المكلف اذا ترك الالتزام بكليهما معاً لزم ان تصح حجية كليهما فعلية بملاك فعلية شرطها وهو عدم الالتزام بالاخر وعندئذٍ يلزم محذور التعبد بالضدين او النقيضين.

ولكن تقدم ان هذا المحذور ليس بمحذور، فان مجرد التعبد بالضدين او النقيضين بدون ان يستلزم التعبد بالجمع بينهما ليس بمحال، لان المحال انما هو

التعبد بالجمع بينهما وهو غير لازم، هذا اضافة الى انه لا يمكن فعلية الحجية لكلا الدليلين في هذه الحالة، لان حجية كل من الدليلين فيها مشروطة بكذب الاخر في الواقع، ومن الواضح ان هذا الاشتراط يمنع عن فعلية حجية كليهما معاً للعلم الاجمالي بكذب احدهما وعدم جعل الحجية له، فان المجعول حجية واحدة في المقام وهي حجية كل من الدليلين مشروطاً بكذب الاخر ويستحيل فعلية كلتا الحجيتين المشروطتين معاً.

الثاني، انه لا تنافي بين الحجية المشروطة في احد الدليلين والحجية المطلقة في الدليل الاخر، باعتبار ان الحجية المشروطة لا يمكن ان تصبح فعلية في احد الطرفين تعييناً حتى تنافي الحجية المطلقة في الطرف الاخر الا اذا علم بكذب احدهما معيناً، وحينئذ فلا موضوع للحجية المطلقة لكي تعارض الحجية المشروطة في الطرف الاخر، لوضوح انه مع العلم بكذب الدليل معيناً لاموضوع لجعل الحجية له كما انه مع العلم بصدق الدليل كذلك لا موضوع لجعلها له، فاذاً موضوع جعل الحجية ومصبه الدليل الذي يحتمل صدقه كما يحتمل كذبه.

واما محذور الفرض الخامس والرابع فهو ايضا غير لازم في هذا الفرض اي الفرض السابع، اذ لا فرق بين الفرض الخامس والرابع من هذه الناحية. واما محذور الفرض السادس، فهو ايضا غير لازم في هذا الفرض وهو الفرض السابع، لوضوح انه لا يلزم جعل الحجية لكل منهما مشروطاً بكذب الاخر محذور التمانع والدور.

الى هنا قد تبين انه لا مانع من شمول دليل الاعتبار باطلاقه هذه الحالة بان يدل باطلاقه على حجية كل من الدليلين مشروطة بكذب الدليل الاخر، وحيث ان المكلف يعلم اجمالاً بكذب احدهما ويشك في كذب الاخر وصدقه وبما ان كل واحد

منهما مشكوك الصدق والكذب فلا مانع من جعل الحجية لكل منهما مشروطة بكذب الاخر، وهذه الحجية المشروطة وان كانت لا يمكن ان تصبح فعلية لا لهذا الطرف ولا لذلك الطرف لان فعليتها منوطة باحراز شرطها وهو العلم بكذب احدهما المعين، لانه اذا علم بكذب احدهما المعين صارت حجية الاخر فعلية بفعلية شرطها والمفروض ان الشرط في المقام غير محرز.

نعم، ان هذه الحجية المشروطة فعلية لاحدهما واثرها نفى الثالث وليس لها اثر اخر كتنجيز الواقع او تعديره، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لا بد من التفصيل في المقام بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالذات بنحو التناقض وما اذا كان بنحو التضاد، فان كان بنحو التضاد فمقتضى الاصل الاولي عدم تساقط اطلاق دليل الحجية في هذا الفرض وهو الفرض السابع، وان كان بنحو التناقض فمقتضى الاصل الاولي التساقط حتى في هذا الفرض، لان العلم الاجمالي بكذب احدهما مساوق للعلم الاجمالي بصدق الاخر لان ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل، والعلم الاجمالي الوجداني بصدق احدهما لا يجدي ولا اثر له، حيث انه لا يكون منجزاً لا وجوب الموافقة القطعية العلمية ولا حرمة المخالفة القطعية العملية من جهة ان المكلف لا يتمكن لا على الاولى ولا على الثانية، فاذا لم يكن العلم الاجمالي الوجداني منجزاً للواقع ولا يترتب عليه اي اثر فكيف يكون جعل الحجية لاحدهما مؤثراً ومنجزاً للواقع، ولا اثر ثالث في البين حتى يكون منقياً بالعلم الاجمالي او بجعل الحجية لاحدهما لان الامر في المقام يدور بين الوجود والعدم ولا ثالث لهما.

فالتيجة، ان الصحيح هو القول بالتفصيل بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين بنحو التضاد وما اذا كان التعارض بينهما بنحو التناقض، وعلى الاول

فمقتضى القاعدة الاولى عدم التساقت في الجملة وعلى الثاني فمقتضى القاعدة التساقت مطلقاً.

واما اذا كان التعارض بين الدليلين بالعرض وعلى اساس العلم الاجمالي بكذب احدهما، فلا بد فيه من التفصيل بين ما اذا علم المكلف بصدق احدهما ايضا، وما اذا لم يعلم بصدق احدهما واحتمل كذب كليهما معاً، فعلى الاول يرجع التعارض بينهما الى التناقض باعتبار ان العلم بصدق احد النقيضين يستلزم العلم بكذب الاخر.

والخلاصة: ان العلم بصدق احدهما مساوق للعلم بكذب الاخر وبالعكس، ولهذا لا يمكن جعل الحجية لكل منهما مشروطاً بكذب الاخر، ضرورة ان جعلها كذلك لغو صرف للعلم الوجداني بصدق احدهما مع كذب الاخر. وعلى الثاني، فلا مانع من جعل الحجية لكل منهما مشروطاً بكذب الاخر، باعتبار ان العلم الاجمالي بكذب احدهما لا يساوق العلم الاجمالي بصدق الاخر بل يحتمل كذب كليهما معاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان الاقوال في مقتضى القاعدة الاولى في مسألة التعارض بين الروايات ثلاثة:

القول الاول، ان مقتضى القاعدة التساقت مطلقاً وفي كافة اقسام التعارض. القول الثاني، التفصيل بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين بنحو التناقض وما اذا كان التعارض بينهما بنحو التضاد، فعلى الاول مقتضى القاعدة التساقت مطلقاً، وعلى الثاني مقتضى القاعدة عدم التساقت في الجملة يعني بقاء الحجية كذلك.

واما القسم الاول من التعارض وهو التعارض بالعرض، فانه لا يخلو من ان يكون داخلاً في التعارض بنحو التناقض او التعارض بنحو التضاد وليس قسماً اخر في مقابلهما.

القول الثالث، التفصيل بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين على اساس العلم الاجمالي بكذب احدهما وما اذا كان التعارض بينهما بالذات بنحو التناقض او التضاد، فعلى الاول مقتضى القاعدة عدم التساقت وعلى الثاني مقتضى القاعدة التساقت مطلقاً اي بلا فرق بين القسمين.

وقد اختار هذا القول المحقق العراقي رحمته الله وقد افاد في وجه ذلك، ان منشأ التعارض في هذا القسم هو العلم الاجمالي بكذب احدهما، وعلى هذا فاذا قام دليل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة وقام دليل اخر على وجوب صلاة الجمعة يومها وقد علمنا من الخارج ان احد الدليلين كاذب وغير مطابق للواقع، وهذا العلم الاجمالي يشكل دلالة التزامية لكل منهما وهي دلالة على كذب الاخر، فما دل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بالمطابقة يدل بالالتزام على نفي وجوب صلاة الجمعة يومها وبالعكس، فاذاً يكون المدلول الالتزامي لكل من الدليلين هو كذب الدليل الاخر لا نفي المدلول المطابقي للاخر، اذ لا ملازمة بين ان يكون الدليل الدال على وجوب صلاة الظهر كاذباً ويكون وجوب صلاة الظهر الذي هو المدلول المطابقي ثابتاً في الواقع، لان الدليل قد يكون مطابقاً للواقع وقد يكون مخالفاً له، وعلى اساس ذلك فالدليلان يدلان على وجوب صلاتين يوم الجمعة في الواقع ويكون كل منهما ينجز مدلوله المطابقي ويدل كل منهما على كذب الاخر بالالتزام

وهو لا يلازم عدم ثبوت مدلوله المطابقي له وهو وجوب صلاة الظهر او الجمعة يومها في الواقع، والمفروض انه لا ملازمة بين كذب هذا الدليل وبين عدم وجوب صلاة الجمعة في الواقع، فاذاً لا يكون المدلول الالتزامي له عدم وجوب صلاة الجمعة بل مدلوله الالتزامي كذب الدليل الدال على وجوبها، والمفروض ان الاثر الشرعي مترتب على عدم وجوب صلاة الجمعة وهو التعذير وعدم التنجيز ولا اثر لكذب الدليل المذكور، والخلاصة ان المدلول الالتزامي لكل منهما لا ينفي وجود الحكم واقعاً حتى يكون معذراً عما ينجزه المدلول المطابقي للدليل الاخر، فالدليل الدال على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة ينجز وجوبها على تقدير ثبوته في الواقع وكذلك الدليل الدال على وجوب صلاة الجمعة يومها، واما المدلول الالتزامي لكل منهما فليس نفي الوجوب فلا يكون معذراً حتى يقع التعارض بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامي للاخر، وحيث انه لا اثر للمدلول الالتزامي لكل منهما فلا تكون الدلالة الالتزامية لهما مشمولة لاطلاق دليل الحجية، فاذاً لا مانع من شمول اطلاقه للدالتين المطابقتين لهما ولا معارض لهما هذا.

والجواب ان ما ذكره رحمته الله لا يرجع الى معنى محصل.

وذلك لان الدلالة الالتزامية دلالة عرفية ارتكازية كالدلالة المطابقية ولا فرق بينهما في الحجية وشمول دليل الاعتبار لهما، وليست الدلالة الالتزامية دون الدلالة المطابقية بل لا يمكن التفكيك بينهما، لان ما دل على حجية الدلالة المطابقية فهو يدل على حجية الدلالة الالتزامية بلا فرق بين ان يكون منشؤها اللزوم البين بالمعنى الاخص بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي او العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين، لان الدلالات الالتزامية كالدلالات المطابقية من الأمارات المعتمدة لدى العرف والعقلاء.

وعلى هذا، فعلى القول بان حجية الامارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ كظواهر الآيات والروايات على الطريقية والكاشفية النوعية الذاتية التي هي غير قابلة للجعل كطريقية القطع، غاية الامر انها وجدانية وهي ظنية في مرتبة الوثوق والاطمئنان النوعي، او جعلية كما بنت عليه مدرسة المحقق النائيني رحمته الله، فانها تثبت الواقع تعبداً سواء اكان اثباتها الواقع بالدلالة المطابقية ام كان بالدلالة الالتزامية، ويترتب على ذلك ان الخبر الدال على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة يثبت وجوبها الواقعي تعبداً بالدلالة المطابقية ويترتب على اثبات وجودها تنجزه وينفي وجوب صلاة الجمعة تعبداً بالدلالة الالتزامية، واما ما ذكره رحمته الله من انه بالالتزام يدل على كذب الخبر الدال على وجوب صلاة الجمعة يومها على عدم وجوبها فيه، فهو مبني على نقطة خاطئة وهي تخيل ان مدلوله الالتزامي لو كان عدم وجوب صلاة الجمعة يومها في الواقع فلا يعقل ان يكون مدلولاً التزامياً له، لوضوح ان الخبر بمدلوله المطابقي والالتزامي محتمل الصدق والكذب بالنسبة الى الواقع باعتبار انه ظني دلالة فلا يمكن ان يدل على اثبات الواقع او على نفي الواقع، ولهذا لا يكون مدلوله الالتزامي نفي وجوب صلاة الجمعة يومها في الواقع فلا محالة يكون مدلوله كذب الخبر الدال على وجوب صلاة الجمعة يومها وهذا يمكن ان يكون مطابقاً للواقع ويمكن ان يكون مخالفاً له.

واما خطأ هذه النقطة، فلأنّ الخبر الذي يدل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بالمطابقة يدل على نفي وجوب صلاة الجمعة يومها في الواقع تعبداً لا واقعاً كما تخيل، فاذاً لا فرق بين القول بان مدلوله الالتزامي كذب الخبر الذي يدل على

وجوب صلاة الجمعة مثلا يومها والقول بان مدلوله الالتزامي نفي وجوب صلاة الجمعة يومها تعبدًا، فإذا كليهما بمعنى واحد وهو اثبات الواقع تعبدًا لا واقعًا ولا اثر لاحتمال عدم ثبوته في الواقع، لان تعذير الواقع وعدم تنجزه لا يتوقف على نفيه واقعاً بل يكفي في ذلك نفيه تعبدًا وظاهرًا، ضرورة ان الامارات المعتمدة تثبت الواقع تعبدًا وظاهرًا لا واقعًا او تنفيه كذلك، والاثر وهو التنجيز والتعذير انما هو مترتب على اثبات الواقع او نفيه كذلك مع احتمال ان هذه الامارات مخالفة للواقع وغير مطابقة له.

والخلاصة: ان المدلول المطابقي للخبر الدال على وجوب صلاة الظهر مثلا يوم الجمعة هو ثبوت وجوبها تعبدًا وظاهرًا لا واقعًا، لوضوح ان الامارات الظنية لا يمكن ان تثبت الواقع واقعًا والا لم تكن ظنية وهذا خلف، ولا فرق من هذه الناحية بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، فكما ان الخبر بمدلوله المطابقي الظني منجز للواقع على تقدير ثبوته فكذلك بمدلوله الالتزامي الظني معذر عنه على تقدير ثبوته في الواقع، فإذا لا محالة تقع المعارضة بينهما لان المنجز والمعذر لا يمكن ان يجتمعا في شيء واحد.

واما على القول بان معنى حجية الامارات هو المنجزية والمعذرية فايضا لا فرق بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية، فان الخبر القائم على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة يدل بالدلالة المطابقية على تنجيز وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة وبدلالته الالتزامية على نفي وجوب صلاة الجمعة يومها وعدم تنجزه فلهذا تقع المعارضة بين الدلالة المطابقية لكل منهما والدلالة الالتزامية للاخر.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله مبني على ان يكون المدلول المطابقي لاحد الدليلين وجوب صلاة الظهر مثلا يوم الجمعة واقعاً والمدلول

المطابقي للدليل الاخر وجوب صلاة الجمعة يومها كذلك، وعلى ضوء هذا المبني بنى على ان يكون المدلول الالتزامي للدليل الاول كذب الدليل الاخر ظاهراً لا عدم ثبوت مدلوله المطابقي واقعاً، فان مدلوله المطابقي ثبوت وجوب صلاة الجمعة يومها واقعاً ولا يمكن ان يكون الدليل الاول بمدلوله الالتزامي ينفي المدلول المطابقي للدليل الاخر واقعاً كيف لانه محتمل الصدق والكذب وبالعكس، ومن الواضح ان هذا المبني لا يرجع الى معنى معقول ومحصل، ضرورة ان المدلول المطابقي للدليل الظني ظني كما ان مدلوله الالتزامي كذلك لاحتمال انه مطابق للواقع، واحتمال انه غير مطابق له فلا يعقل ان يكون مدلول الدليل الظني واقعياً فان هذا خلف وتناقض، فيما ذكره رحمته في المسألة لا يرجع الى معنى معقول ومحصل على كلا القولين فيها.

فالصحيح هو ما ذكرناه من ان التعارض بين الدليلين اذا كان بالعرض على اساس العلم الاجمالي بكذب احدهما، فحينئذ ان علم اجمالاً بصدق احدهما ايضا فهو ملحق بالتعارض بنحو التناقض، وان لم يعلم اجمالاً بصدق احدهما واحتمل كذب كليهما معاً في الواقع فهو ملحق بالتعارض بنحو التضاد.

ثم انه على القول الاول وهو التساقط المطلق الذي هو المعروف والمشهور بين الاصوليين، فهل يمكن نفي الحكم الثالث الذي هو مخالف لمفاد الدليلين المتعارضين اذا لم يعلم بصدق احدهما او يمكن الالتزام بالحكم الثالث في المسألة اذا اقتضاه الاصل اللفظي او العملي أو لا؟

والجواب ان فيه قولين، فذهب جماعة الى القول الاول وهو نفي الحكم

الثالث وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من ان التعارض اذا كان بين الدليلين، فغاية ما يوجب هو العلم الاجمالي بكذب احدهما في الواقع دون الاخر، وعلى هذا فيكون الساقط هو حجية احدهما المعلوم اجمالاً كذبه واما الاخر الذي لا يعلم بكذبه فلا موجب لرفع اليد عن حجيته، فالنتيجة هي ان احدهما حجة دون الاخر، وهذه الحجية وان كانت غير مفيدة بالقياس الى المدلول المطابقي لهما باعتبار ان هذه الحجية لاتتعين في احد الطرفين معيناً، ولهذا فلا تكون منجزة للمدلول المطابقي ولا اثر لها فيه، ولكنها مفيدة بالقياس الى المدلول الالتزامي وهو نفي الثالث هذا.

والجواب اولاً: انه لا دليل على حجية احدهما لا بعينه، فان دليل الحجية باطلاقه لايشمل كلا المتعارضين ولا احدهما المعين ولا احدهما لا بعينه، ولهذا يسقط اطلاق دليل الحجية مطلقاً فاذا لا دليل على حجية احدهما لا بعينه.

وثانياً: انه ان اراد باحدهما لا بعينه احدهما المصدقي فلا وجود له في الخارج حتى يكون مشمولاً لدليل الاعتبار، وان اراد به احدهما المفهومي فهو وان كان موجوداً في افق الذهن الا انه ليس فرداً ثالثاً للمتعارضين، فانه ان لوحظ بنحو الموضوعية فلا وجود له الا الوجود اللحظي والتصوري في عالم الذهن، ومن الواضح انه لا اثر له ولا معنى لجعل الحجية له لانه لغو وجزاف، وان لوحظ بنحو المشيرية الى الخارج باشارة ترددية تصديقية، فليس المشار اليه في الخارج الا احد الدليلين المتعارضين وهذا ليس فرداً ثالثاً لهما في الخارج كما عرفت.

وان اراد به حجية غير معلوم الكذب من الدليلين بوجوده الواقعي.

فيرد عليه، ان هذا انما يعقل فيما اذا كان للمعلوم بالاجمال تعين واقعي وذات علامة مميزة في الواقع بحيث اذا كان كلاهما كاذباً كان المعلوم بالاجمال معيناً ومميزاً في الخارج، فعندئذ تكون الحجة مجعولة لغيره، فاذا افترضنا وقوع المعارضة بين خبرين موثقين وكان راوي احدهما من الواقفة دون راوي الاخر وعلم اجمالاً بكذب الخبر الذي يكون راويه من الواقفة دون الخبر الاخر، وعندئذ كان للمعلوم بالاجمال واقع معين في الخارج فيما اذا كان كلاهما كاذباً وهو الخبر الذي يكون راويه من الواقفة دون غيره، وحينئذ فيمكن ان يقال بحجية غير معلوم الكذب على اساس ان حجيته لا ترجع الى حجية الفرد المردد لا مصداقاً ولا مفهوماً، باعتبار ان غير معلوم الكذب حينئذ متمثل في فرد واحد ولا مانع من كونه مشمولاً للدليل الاعتبار.

واما اذا لم يكن للمعلوم بالاجمال واقع معين ومميز في الخارج، فعندئذ لا محالة ترجع حجية احدهما لا بعينه الى حجية الفرد المردد مصداقاً او مفهوماً، فاذا علم اجمالاً بكذب احدهما ولم يكن المعلوم بالاجمال ذات علامة مميزة في الخارج فلا محالة يكون مردداً بين هذا وذاك، فعندئذ بطبيعة الحال يكون الفرد الاخر وهو غير معلوم الكذب ايضاً مردداً بين هذا وذاك ولهذا ترجع حجيته الى حجية الفرد المردد مصداقاً او مفهوماً، وقد تقدم انه لا يمكن جعل الحجية للفرد المردد لا مصداقاً ولا مفهوماً هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى، ان هذه الحجية اي حجية احدهما لا ترجع الى الحجية المشروطة، فان الحجية المشروطة حصة خاصة من الحجية وهي حجية كل من الدليلين مشروطاً بكذب الاخر، وقلنا انه لا مانع منها اذا كان التعارض بينهما بنحو التضاد.

واما في المقام فالحجية مجعولة لاحدهما لا بعينه بدون ان تكون مشروطة

فالتنتيجة، ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في المقام غير صحيح .
الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله (١) من ان الدلالة الالتزامية وان كانت تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وثبوتاً، لان حدوث الدلالة الالتزامية تتبع حدوث الدلالة المطابقية باعتبار ان المدلول الالتزامي لازم للمدلول المطابقي فلا يعقل ان يوجد المدلول الالتزامي بدون وجود المدلول المطابقي، فاذا حدثت الدلالة الالتزامية بحدوث الدلالة المطابقية كانت هناك دلالتان موجودتان في عالم اللفظ، الاولى الدلالة المطابقية، الثانية الدلالة الالتزامية، فاذاً كما ان الدلالة المطابقية موضوع للحجية كذلك الدلالة الالتزامية موضوع لها، فاذا سقطت حجية الدلالة المطابقية من جهة المعارضة او غيرها لا يسقط موضوعها وهو الدلالة والظهور اللفظي، فلا موجب لسقوط حجية الدلالة الالتزامية فانها غير تابعة لها في الحجية، لان دليل الاعتبار كما يدل على حجية الدلالة المطابقية كذلك يدل على حجية الدلالة الالتزامية على اساس ان كل من الدالتين موضوع مستقل للحجية ولا ترتبط حجية احدهما بحجية الاخرى، فاذا سقطت حجية الاولى بسبب او اخر فلا موجب لسقوطها عن الثانية لفرض انها موضوع مستقل لها.

وبكلمة ان لفظ ظهورين، الاول ظهوره في مدلوله المطابقي ، الثاني ظهوره في مدلوله الالتزامي، والظهور الثاني وان كان تابعا للظهور الاول في الحدوث سواء أكان منشأ هذه التبعية وجود الملازمة بين المدلولين في الواقع ام العلم الاجمالي، فاذا حدث الظهور الثاني بعد حدوث الظهور الاول، فهو موضوع مستقل للحجية فلا يكون تابعا له في الموضوعية، فاذاً اطلاق دليل الاعتبار يشمل كل من الظهورين

بنحو الاستقلال ويدل على حجية كل منهما مستقلاً بدون ان تكون حجية الظهور الثاني مرتبط بحجية الظهور الاول، وعلى هذا فاذا سقطت حجية الظهور الاول فلا موجب لسقوط حجية الظهور الثاني باعتبار ان كلاً منهما موضوع مستقل للحجية، فدليل الاعتبار باطلاقه كما يشمل الظهور الاول ويدل على حجيته كذلك يشمل الظهور الثاني ويدل على حجيته، فطالما يكون الظهور موجوداً وكان الساقط حجيته بسبب من الاسباب فلا موجب لسقوط حجية الظهور الثاني، هذا ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله مع التوضيح هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ رحمته الله تارة بالنقض واخرى بالحل.

اما الاول فبعدة من الموارد:

المورد الاول: ماذا قامت البينة على ملاقة هذا الثوب للبول، فان هذه البينة تدل على الملاقة بالمطابقة وعلى نجاسة الثوب بالالتزام، ثم علمنا من الخارج ان البينة كاذبة وغير مطابقة للواقع وعلى هذا فتسقط دلالتها المطابقية وهي دلالتها على الملاقة للبول، فهل يمكن القول بان دلالتها الالتزامية لم تسقط وهي دلالتها على نجاسة الثوب ولا اظن ان يلتزم احد بذلك.

المورد الثاني: ما اذا كانت الدار بيد زيد، مثلاً، وأقام عمرو بينة على ان الدار ملك له واقام بكر بينة على ان الدار ملك له، وعلى هذا فالبينة الاولى تدل بالمطابقة على ان الدار ملك عمرو والثانية تدل بالمطابقة على ان الدار ملك بكر وكتاتهما تدل بالالتزام على انها ليست ملك زيد، وبعد سقوط البيتين بالمعارضة فلا يمكن الالتزام بالدلالة الالتزامية وهي ان الدار ليست ملك زيد فتكون مجهولة المالك.

المورد الثالث: ما اذا كانت الدار بيد زيد وقامت البينة على انها ملك عمرو ولكن عمرو اعترف بانها ليست ملكاً له وحيث ان الاقرار مقدم على البينة وكذلك على اليد، فتسقط البينة حينئذٍ عن الحجية بالنسبة الى دلالتها المطابقية، وهل يمكن الالتزام بدلالتها الالتزامية وهي عدم كون الدار ملكاً لزيد، والجواب انه لا يمكن الالتزام بها، ومنها غير ذلك هذا.

وللمناقشة في هذه النقوض مجال

اما اولاً: فلأن ما ذكره رضي الله عنه من الامثلة وما شاكلها خارجة عن باب الدلالة الالتزامية، لان في تلك الامثلة دلالة واحدة وهي الدلالة المطابقية، وحجية هذه الدلالة تتوقف على ان يكون لها اثر شرعي مترتب على المدلول المطابقي والا فلا تكون هذه الدلالة مشمولة لدليل الحجية، فاذا قامت البينة على ملاقة الثوب للبول فمعنى حجيتها وشمول دليل الاعتبار لها تنجيس ملاقيها وهو الثوب، ومن الواضح انه لو لم يترتب عليها هذا الاثر فلا تكون مشمولة لدليل الاعتبار، ونظير ذلك ما اذا قامت بينة على رؤية هلال شهر رمضان او قامت بينة على زوال الشمس ودخول الوقت، فان شمول دليل الاعتبار لها منوط بترتب الاثر عليها كوجوب صيام الغد ودخول شهر رمضان، ووجوب صلاتي الظهرين وهكذا.

والخلاصة: ان رؤية هلال شهر رمضان اذا ثبتت واقعاً ترتب عليه وجوب صيام الغد كذلك واذا ثبتت رؤيته بالبينة ترتب عليه وجوب صيام الغد تعبداً فاذاً ليست هنا دلالتان، احدهما الدلالة المطابقية والاخرى الدلالة الالتزامية وكل واحدة منهما موضوع مستقل للاثر الشرعي، ضرورة ان هذا الاثر الشرعي الذي هو مترتب على المدلول المطابقي ليس في نفسه موضوعاً جديداً لدليل الاعتبار.

فالتنتيجة، ان في هذه الامثلة دلالة واحدة وهي الدلالة المطابقية على مدلول واحد وهو المدلول المطابقي وترتب الاثر الشرعي عليه والمصحح لحجية هذه الدلالة وكونها مشمولة لدليل الاعتبار، فاذا قامت البينة على ان الثوب قد لاقى البول فقد تحقق موضوع نجاسة الثوب وهو الملاقاة التي هي مدلول مطابقي لها، ومن المعلوم ان هذه البينة انما تكون مشمولة لدليل الاعتبار والحجية اذا ترتب على مدلولها المطابقي اثر شرعي وهو نجاسة الملاقي كالثوب، فاذا قامت البينة على دخول وقت الصلاة ترتب عليها وجوبها، ومن المعلوم ان ترتب وجوبها عليها ليس مدلولاً التزامياً بل هو اثر لمدلولها المطابقي وترتبه عليه امر قهري ضرورة انه لا يمكن التفكيك بين الاثر والمؤثر وبين الحكم والموضوع.

وبكلمة، ان البينة التي تقوم على ملاقة الثوب مثلاً للبول فقد تثبت الصغرى في الخارج، فاذا ثبتت الصغرى فيه انطبقت عليها الكبرى وهي ما دل على تنجس الملاقي للبول، فالتنتيجة نجاسة الملاقي، ومن الواضح ان ذلك ليس من الدلالة الالتزامية بل هي من تطبيق الكبرى على الصغرى وانه ليس فيه دالتان: احدهما الدلالة المطابقية والاخرى الدلالة الالتزامية بل دلالة واحدة وهي الدلالة على ثبوت الصغرى، واما الكبرى فهي ثابتة بدليلها في الشبهات الحكمية سواء اكانت هناك صغرى لها ام لا، فاذا ثبتت الصغرى في الخارج انطبقت عليها الكبرى قهراً، ومن المعلوم ان انطباق الكبرى على الصغرى ليس من الدلالة الالتزامية لان الدلالة متوقفة على وجود الدال في الخارج بينما الانطباق متوقف على ثبوت الكبرى بدليلها في الشبهات الحكمية وثبوت الصغرى بدليلها في الخارج، فاذا ثبتت كلتاهما معاً، انطبقت الاولى على الثانية قهراً فلا تدل الاولى على الانطباق ولا الثانية ولا دليلاًهما.

وان شئت قلت، ان المدلول الالتزامي في هذه الامثلة اثر شرعي للمدلول المطابقي وترتبه عليه هو المصحح لشمول دليل الحجية له وليس موضوعاً جديداً في نفسه لأدلة حجية البيئة.

وثانياً: ان هذا النقض لو تم فانما يتم في مثل هذه الامثلة التي يكون المدلول الالتزامي اثر شرعي للمدلول المطابقي، لان المدلول المطابقي في هذه الامثلة موضوع له فثبوته شرعاً معناه ثبوت اثره الذي يعبر عنه بالمدلول الالتزامي، فاذا قامت البيئة على دخول وقت الصلاة ترتب عليه وجوبها، واذا قامت البيئة على رؤية هلال شهر رمضان ترتب عليها وجوب الصيام، ودلالة البيئة على وجوب الصلاة على الاول وعلى وجوب الصوم في الغد على الثاني ليست بملاك الدلالة الالتزامية بل بملاك ان ثبوت الموضوع يستلزم ثبوت اثره وحكمه ولا يمكن التفكيك بينهما والا فما فرض انه موضوع له ليس موضوعاً له وهذا خلف.

وثالثاً: ان بعض من امثلة النقوض ليس من باب سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية بل من باب عدم حجيتها من الاول وعدم شمول دليل الاعتبار لها كذلك لعدم توفر شروط الحجية فيها، ولهذا لا يترتب عليها الاثر شرعاً من الاول لانه مترتب ولكن يسقط بسقوط الدلالة المطابقية عن الحجية، والخلاصة ان محل الكلام في المقام انما هو في ان الدلالة الالتزامية، هل تسقط عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها أو لا؟ واما اذا لم تكن الدلالة المطابقية حجة من الاول لعدم توفر شروط حجيتها، فهو خارج عن محل الكلام ولا شبهة حينئذٍ في عدم حجية الدلالة الالتزامية.

فالتيجة، ان ما ذكره عليه السلام لو تم فانما يتم فيما اذا كان الدليل حجة في المدلول المطابقي لا مطلقاً.

واما الثاني: وهو الجواب الحلي، فلأن الإخبار عن الملزوم وان كان إخباراً عن اللازم الا انه ليس اخباراً عن اللازم بوجوده السعي بل عن حصة خاصة منه وهي اللازم له، مثلاً الاخبار عن ملاقة الثوب للبول ليس اخباراً عن نجاسة الثوب مطلقاً وبأي سبب كانت بل اخبار عن نجاسته البولية، وبعد العلم بكذب البيئة في اخبارها عن ملاقة الثوب للبول يعلم بكذبها في الاخبار عن نجاسته بها، واما نجاسته بسبب اخر فهي وان كانت محتملة الا انها خارجة عن مفاد البيئة رأساً وكذلك الحال في المقام، فان الإخبار عن وجوب شيء اخبار عن حصة خاصة من عدم الاباحة وهي الحصة اللازمة للوجوب لاعدم الاباحة مطلقاً، والإخبار عن حرمة شيء بالمطابقة اخبار عن حصة خاصة من عدم الاباحة وهي الحصة اللازمة للحرمة لا عدم الاباحة مطلقاً، وعلى هذا فاذا سقط الدليلان عن الحجية في مدلولهما المطابقي من جهة المعارضة، سقطا عنها في مدلولهما الالتزامي ايضاً بنفس الملاك وهو المعارضة هذا.

والجواب عن ذلك ان المدليل الالتزامية على اقسام:

القسم الاول: ان يكون المدلول الالتزامي اثرأ شرعياً للمدلول المطابقي كالامثلة المتقدمة وما شاكلها.

القسم الثاني: ان يكون المدلول الالتزامي حصة خاصة في الواقع وهي الحصة المقارنة للمدلول المطابقي كما اذا كان المدلول الالتزامي معلولا لعللة تامة او بالعكس او معلولين لعللة ثالثة وهكذا.

القسم الثالث: ان يكون المدلول الالتزامي لازم اعم في نفسه وليس حصة خاصة مميزة في الواقع كعدم الاباحة الذي هو لازم اعم للوجوب او الحرمة.

اما القسم الاول فهو خارج عن محل الكلام موضوعاً، باعتبار انه ليس فيه الا دلالة واحدة وهي الدلالة على المدلول المطابقي، وما يسمى بالمدلول الالتزامي فهو اثر شرعي مترتب على المدلول المطابقي كترتب الحكم على موضوعه في الخارج وهو مصحح لحجية هذه الدلالة وشمول دليل الاعتبار لها، والخلاصة انه ليس هنا دالتان احدهما الدلالة المطابقية ولها مدلول مطابقي والاخرى الدلالة الالتزامية ولها مدلول التزامي بل دلالة واحدة وهي الدلالة المطابقية التي تثبت مدلولها المطابقي على اساس ترتب الاثر الشرعي عليه الذي هو المصحح لحجية هذه الدلالة والا فلا تكون حجة ومثبتة لمدلولها المطابقي، والاثر شرعي ثابت في الشريعة المقدسة بنحو الكبرى الكلية والقضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، فاذا تحقق موضوعه فيه الذي هو صغرى القياس انطبقت عليه الكبرى، ومن الواضح ان انطباق الكبرى على الصغرى وترتب الحكم على موضوعه في الخارج امر قهري ولا يعقل ان يكون مدلولاً التزامياً، لان الكبرى ثابتة في الشريعة المقدسة بدليلها الذي يدل عليها بالمطابقة والصغرى ثابتة في الخارج بدليلها الذي يدل عليها بالمطابقة وبعد ثبوت الصغرى والكبرى معاً فالانطباق قهري فلا يحتاج الى دليل.

واما القسم الثاني، وهو ما اذا كان المدلول الالتزامي حصة خاصة في الواقع وهي الحصة المقارنة اللازمة للمدلول المطابقي فيه، فلا شبهة في سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها وذلك لسببين.

الاول، ان المعلول كما لا ينفك عن علته التامة في مقام الثبوت كذلك لا ينفك عنها في مقام الاثبات، فان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول سواء كان علماً وجدانياً أو كان تعبيرياً شريطة ان يكون الاثر الشرعي مترتباً على المعلول، فاذا فرضنا وجود الملازمة بين الامر بشيء والنهي عن ضده او الملازمة بين وجوب شيء

ووجوب مقدمته، فحيتئذ إذا امر المولى بشيء فإنه يدل بالمطابقة على وجوب ذلك الشيء وبالالتزام على حرمة ضده او على وجوب مقدمته، فإذا لو سقطت الدلالة المطابقية فمعنى ذلك ان المدلول المطابقى وهو وجوب ذلك الشيء غير ثابت، فإذا لم يكن وجوبه ثابتاً فكيف يمكن الحكم بوجوب مقدمته او حرمة ضده، وهذا معنى سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها.

الثاني، ان التعارض بين الدليلين في هذا القسم يسري من المدلولين المطابقين الى المدلولين الالتزاميين، فكما ان الدلالة المطابقية لكل من الدليلين المتعارضين معارضة مع الدلالة المطابقية للاخر فكذلك الدلالة الالتزامية لكل منهما معارضة مع الدلالة الالتزامية للاخر، وكما ان المدلول المطابقى لكل منهما لا يجتمع مع المدلول المطابقى للاخر، كذلك المدلول الالتزامى لكل منهما لا يجتمع مع المدلول الالتزامى للاخر، ولهذا يكون هذا القسم من الدلالة الالتزامية خارج عن محل الكلام، فإنه لا يعقل فيه بقاء الدلالة الالتزامية على الحجية مع سقوط الدلالة المطابقية عنها، والخلاصة ان المدلول الالتزامى اذا كان متخصصاً ومتعيناً بنفسه في الواقع بان يكون حصة خاصة ومميزة ومقارنة للمدلول المطابقى فيه، فلا يمكن فرض بقاء الدلالة الالتزامية وعدم سقوط حجيتها مع فرض سقوط حجية الدلالة المطابقية.

واما القسم الثالث، وهو ما اذا لم يكن المدلول الالتزامى حصة خاصة في الواقع المقارنة مع المدلول المطابقى بل هو لازم اعم منه.

فيقع الكلام في ان المدلول الالتزامى هل هو ذات اللازم او حصة خاصة منه وهي الحصة المقارنة للمدلول المطابقى، مثلاً الدليل الدال على وجوب شيء بالمطابقة هل مدلوله الالتزامى ذات عدم الاباحة او حصة خاصة منها وهي الحصة المقارنة للوجوب الملازمة له، فان تخصيصه انما هو بلحاظ مقارنته للمدلول المطابقى

وملازمته له، لان المدلول الالتزامي بنفسه ليس متخصصاً ومتعيناً في الواقع ونفس الامر وانما يكون تخصيصه باضافته الى المدلول المطابقي ومقارنته له، ضرورة انه لا يميز لخصص عدم الاباحة في الواقع وبنفسها وانما يكون مميزاً بالعرض وباضافتها الى المضاف اليها في الواقع الذي لا يكون متميزاً ومتخصصاً ومتعيناً في نفسه ، وبقطع النظر عن ذلك فلا تعين ولا تخصص له، وعلى هذا فهل المدلول الالتزامي للوجوب او الحرمة ذات عدم الاباحة بلا تعين في الواقع ونفس الامر او حصة خاصة منها وهي الحصة المقارنة للوجوب او الحرمة ، فيه قولان، فذهب السيد الاستاذ عليه السلام الى القول الثاني، بدعوى ان الاخبار عن الملزوم وان كان اخباراً عن اللازم الا انه اخبار عن حصة خاصة منه وهي الحصة المقارنة للملزوم، فالأخبار عن الوجوب اخبار عن حصة خاصة من عدم الاباحة وهي الحصة المقارنة للوجوب وكذلك الإخبار عن حرمة شيء إخبار عن حصة خاصة من عدم الاباحة وهي الحصة المقارنة للحرمة وهكذا.

وفي مقابل ذلك ذهب جماعة الى القول الاول وهو ان المدلول الالتزامي ذات عدم الاباحة لا حصة خاصة من هذا العدم وهي الحصة الملازمة للمدلول المطابقي وقد افيد في وجه ذلك، ان منشأ الدلالة الالتزامية وهو التضاد بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي هما الوجوب والاباحة ، وهذا التضاد يشكل الدلالة الالتزامية لدليل الوجوب ، فانه يدل على الوجوب بالمطابقة وعلى عدم الاباحة بالالتزام ، وضد الوجوب الاباحة مطلقاً كما انها ضد الحرمة كذلك، فاذا كان منشأ الدلالة الالتزامية ذات الاباحة باعتبار انها مضادة للوجوب، فلا محالة يكون المدلول الالتزامي هو ذات عدم الاباحة لا حصة خاصة من عدم الاباحة، باعتبار ان التضاد ليس بين حصة خاصة من الاباحة وبين الوجوب او الحرمة بل التضاد بين مطلق

الاباحة والوجوب او الحرمة، فاذاً بطبيعة الحال يكون المدلول الالتزامي عدم الاباحة مطلقاً لا حصة خاصة .

والنكته في ذلك، هي انه ليس للاباحة حصص متعينة ومتميزة في الواقع ونفس الامر بحيث يمكن الاشارة اليها، ولهذا فلا تعين لها في الواقع، هذا من جانب ومن جانب اخر، حيث ان ذات الاباحة مضادة للوجوب او الحرمة فبطبيعة الحال ما يدل على وجوب شيء بالمطابقة يدل على عدم اباحته مطلقاً بالالتزام على اساس استحالة اجتماع الضدين في موضوع واحد.

والخلاصة: ان المدلول الالتزامي في هذا القسم من الدلالة الالتزامية هي ذات اللازم لا حصة خاصة منها ، لعدم وجود حصص معينة ومميزة لها في لوح الواقع ونفس الامر حتى يدل الدليل عليها بالدلالة الالتزامية، وعلى هذا فالدليل الدال على وجوب شيء بالمطابقة يدل على طبيعي عدم الاباحة بالالتزام على اساس استحالة اجتماع الضدين، باعتبار ان الضد للوجوب او الحرمة ذات الاباحة لا حصة خاصة منها ، لعدم وجود حصص مميزة لها في الواقع ونفس الامر، والمفروض ان هذه المضادة بينها هي المنشأ للدلالة الالتزامية، فاذاً لا محالة يكون المدلول الالتزامي ذات عدم الاباحة لا حصة خاصة من هذا العدم، لفرض انه لا حصة له في الواقع وفي المرتبة السابقة على الدلالة الالتزامية لكي يدل عليها بالالتزام، فاذا لم تكن حصة خاصة مميزة في الواقع فلا محالة يدل بالالتزام على ذات عدم الاباحة.

ثم ان هذا القسم من الدلالة الالتزامية هو محل النزاع في المسألة، باعتبار ان التعارض في هذا القسم انما هو بين الدلالة المطابقيه لكل منهما والدلالة المطابقيه للآخر ولايسري هذا التعارض الى الدالتين الالتزاميتين، مثلا اذا قام دليل على وجوب شيء فانه يدل بالمطابقة على الوجوب وبالالتزام على عدم الاباحة، وحينئذٍ

فاذا قام دليل على حرمة ذلك الشيء فانه يدل على حرمة بالمطابقة وعلى عدم اباحته بالالتزام، فاذاً تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل من الدليلين والمدلول المطابقي للدليل الاخر ولا معارضة بينهما في المدلول الالتزامي باعتبار انها شريكان فيه وليس المدلول الالتزامي لاحدهما غير المدلول الالتزامي للاخر بل هو واحد وهو عدم الاباحة وكلا الدليلين يدل عليه ولهذا لا يتصور التعارض بينهما فيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان محل الكلام في المقام انها هو في هذا القسم من الدلالة الالتزامية، وهل انها تسقط عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها من جهة المعارضة أو لا؟

والجواب ان في المسألة قولين، الاول انها تسقط عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها، الثاني انها لا تسقط بسقوطها عن الحجية.

اما القول الاول، فهو مبني على ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً وثبوتاً وحجيةً، وعلى هذا فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية من جهة المعارضة كما في المقام او من جهة اخرى، سقطت الدلالة الالتزامية عنها بملاك التبعية وعندئذٍ فلا يمكن نفي الحكم الثالث عن مورد الدليلين المتعارضين بعد سقوطها عن الحجية في المدلول المطابقي.

واما القول الثاني، فهو مبني على عدم تبعية الدلالة الالتزامية في الحجية للدلالة المطابقية، بمعنى انها لا تسقط عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها، ويترتب على هذا القول نفي الحكم الثالث في مورد المعارضة بالدلالة الالتزامية وعدم سقوطها عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها هذا.

والصحيح من هذين القولين هو القول الاول وذلك لوجهين:

الوجه الاول: ان دلالة اللفظ على المدلول الالتزامي من شؤون دلالاته على مدلوله المطابقي وليس للفظ دلالة مستقلة على المدلول الالتزامي في مقابل دلالاته على المدلول المطابقي بل هي من شؤونها وتبعاتها، ضرورة ان للفظ الواحد دلالة واحدة وهي الدلالة على مدلوله المطابقي وليست له دلالات اخرى في عرضها، نعم لها دلالات على مداليلها الالتزامية في طولها ومن تبعاتها وشؤونها ولهذا له ظهور واحد وهو ظهوره في المدلول المطابقي، واما ظهوره في المدلول الالتزامي فليس في عرض ظهوره في المدلول المطابقي بل هو في طوله ومن شؤونه وتبعاته، ومن هنا تكون الحجية الثابتة بدليل الاعتبار حجية واحدة وهي حجية ظهور هذا اللفظ في مدلوله المطابقي بتمام تبعاته وشؤونه، ولا يعقل بقاء حجية ظهوره في المدلول الالتزامي لانه ليس ظهوراً مستقلاً بل هو من شؤون ظهوره في المدلول المطابقي وتبعاته.

الوجه الثاني: ان المرتكز لدى العرف والعقلاء تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطاً، فاذا سقط ما دل على وجوب شيء من جهة انه معارض مع ما دل على حرمة ذلك الشيء فلا يدل شيء منها لاعلى وجوب هذا الشيء ولا على حرمة فكيف يدل على عدم اباحته، فاذا كلا الدليلين ساقط فلا يدل لاعلى الحكم الالزامي ولا على الحكم الترخيصي، فيمكن ان يكون ذلك الشيء محكوماً بالحكم الالزامي في الواقع ومقام الثبوت ويمكن ان يكون محكوماً بالحكم الترخيصي فيه ، وبقاء دلالتها على عدم الاباحة وسقوطها بالنسبة للوجوب والحرمة خلاف المرتكز العرفي والعقلائي الذي هو المتبع في باب الالفاظ.

فالتيجة في نهاية المطاف، انه لا شبهة في ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطاً.

الوجه الثالث: ان الدلالة الالتزامية دلالة عقلية لا دلالة لفظية بمعنى انها من دلالة المعنى على المعنى لا من دلالة اللفظ على المعنى فهناك في الحقيقة دالان ومدلولان، احدهما اللفظ ومدلوله المعنى المطابقي، والاخر المعنى وهو المعنى المطابقي ومدلوله المعنى الالتزامي، والملازمة العقلية ملازمة تصديقية بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي، وحينئذٍ فاذا سقطت حجية دلالة اللفظ على اثبات مدلولها المطابقي فلا يبقى ما يدل على اثبات المعنى الالتزامي، لان الدال عليه المدلول المطابقي وهو غير ثابت وهذا هو معنى تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين^(١) انه غير تام وقد افاد في وجه ذلك، ان الملازمة العقلية بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي ملازمة واقعية لاتعبدية، وعلى هذا فان اراد مدعي هذا الوجه من عدم الدال على المعنى الالتزامي عند سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية عدم ذات الدال على المعنى الالتزامي فهو غير صحيح، لان الدال عليه ذات المعنى المطابقي وهي غير ساقطة والساقط انما هو حجيتها، وان اراد به عدم التعبد بسقوط الدال على المعنى الالتزامي فهو صحيح، لان الدال عليه هو ذات المعنى المطابقي، وثبوته التعبدي لا يصلح ان يكون دالا على المعنى الالتزامي والا لزم حجية مثبتات الاصول العملية لفرض ثبوت مداليها المطابقية بالتعبد.

وان اراد به ان حجية الدلالة المطابقية تنقح تعبداً موضوع حجية الدلالة الالتزامية باعتبار انه يثبت بها وجود المعنى المطابقي الدال على المعنى الالتزامي

(١) بحوث في علم الاصول ج٧ ص٢٦٣.

ويترتب عليه حجيته تعبداً، نظير اثبات الحكم بالبينة التي تحرز موضوعه تعبداً كما اذا قامت البينة على ملاقاته الثوب للبول فانها تثبت تعبداً موضوع نجاسة الثوب وهو الملاقاته، وعلى هذا فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية فلا يمكن اثبات حجية الدلالة الالتزامية لعدم احراز موضوعها تعبداً.

فيرد عليه، ان المعنى المطابقي ليس موضوعاً لحجية المعنى الالتزامي بل هو ملازم عقلا مع المعنى الالتزامي، فالنسبة بينهما هي النسبة بين امرين تكوينيين المتلازمين لا نسبة الموضوع الى الحكم الذي هو المصحح لجعل الحجية للأمانة الحاكية عن موضوعه، وعلى هذا فالأمانة تكشف عن المدلول المطابقي بدرجة من الكشف وهي الدرجة التي تكون موضوعاً للحجية، والمدلول المطابقي يكشف عن المدلول الالتزامي بنفس تلك الدرجة من الكشف، وحينئذٍ فاذا سقطت حجية كشف الأمانة عن المدلول المطابقي من جهة المعارضة، فلا موجب لسقوط حجية كشف المدلول المطابقي عن المدلول الالتزامي هذا.

وبكلمة ان ما افاده عليه السلام يرجع الى النقاط التالية:

النقطة الاولى: ان الملازمة العقلية انها هي بين وجود المعنى المطابقي واقعاً ووجود المعنى الالتزامي كذلك لا بين الوجود التعبدي للمعنى المطابقي والوجود التعبدي للمعنى الالتزامي، لان الوجود التعبدي للاول لا يصلح ان يكون دليلاً على الوجود التعبدي للثاني، وقد علل ذلك بان لازم كون الاول دليلاً على الثاني حجية مثبتات الاصول العملية على اساس انها تثبت مداليلها المطابقية تعبداً، فلو كانت الملازمة ثابتة بين ثبوت المدلول المطابقي تعبداً وثبوت المدلول الالتزامي كذلك، لكان الاول دالاً على الثاني مع ان الامر ليس كذلك.

فالتيجة، ان هذه الملازمة العقلية انما هي ثابتة بين ذاتي المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي لا مطلقاً.

النقطة الثانية: قد يتوهم ان نسبة المدلول المطابقي الى المدلول الالتزامي كنسبة الموضوع الى الحكم، فان حجية الدلالة المطابقية التي تنقح موضوع حجية الدلالة الالتزامية تعبداً وهو المعنى المطابقي الذي هو مدلول للدليل الدال عليه وحجية هذا الدليل تثبت مدلوله وهو المعنى المطابقي، فاذا ثبت تعبداً ترتب عليه المعنى الالتزامي، وهذا الترتب هو المصحح لحجية الدلالة الالتزامية وهي دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي، هذا نظير اثبات نجاسة الثوب الملاقي للبول بالبينة القائمة على ملاقاته له وثبوت هذه النجاسة للثوب وترتيبها على الملاقاة هو المصحح لحجية البينة وشمول دليل الاعتبار لها.

ولكن لا اساس لهذا التوهم، اذ لا شبهة في ان نسبة المدلول المطابقي الى المدلول الالتزامي نسبة الملزوم الى اللازم والعلة الى المعلول او احد المتلازمين الى الملازم الاخر لا نسبة الموضوع الى الحكم، ضرورة ان العلة ليست موضوعاً للمعلول واحد المتلازمين ليس موضوعاً للملازم الآخر، فاذاً النسبة بينهما نسبة بين امرين تكوينيين متلازمين او النسبة بين اللازم والملزوم لا النسبة بين الموضوع والحكم.

النقطة الثالثة: ان موضوع الحجية في الامارات درجة من الكشف التصديقي في الواقع الثابت في موارد قيامها، وهذه الدرجة من الكشف كما توجد بالنسبة الى المدلول المطابقي كذلك توجد بالنسبة الى المدلول الالتزامي بنفس الدرجة .

وعلى هذا فاللفظ يدل على ثبوت المعنى المطابقي تعبداً والمعنى المطابقي بثبوت التعبدي يدل على ثبوت المعنى الالتزامي بنفس الدرجة من الثبوت وكلا الثبوتين مشمول لدليل الحجية.

والخلاصة ان هناك كشفين، الاول كشف اللفظ عن المعنى المطابقي، والثاني كشف المعنى المطابقي عن المعنى الالتزامي بنفس الدرجة من كشف اللفظ وكلا الكشفين مشمول لدليل الحجية ومشمول لبناء العرف والعقلاء الجاري على العمل به الممضى من قبل الشرع ولا فرق بين الكشفين من هذه الناحية.

وعلى ضوء ذلك، فاذا سقط حجية كشف اللفظ عن المعنى المطابقي من جهة المعارضة او غيرها، فمعنى ذلك عدم ثبوت المعنى المطابقي تعبداً ايضاً ومع عدم ثبوت ذلك ايضاً كيف يدل على ثبوت المعنى الالتزامي تعبداً، وهذا معنى سقوط حجية الدلالة الالتزامية بسقوط حجية الدلالة المطابقية.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من ان هناك كشفين، كشف اللفظ عن المعنى المطابقي، وكشف المعنى المطابقي عن المعنى الالتزامي، فاذا سقطت حجية الكشف الاول فلا موجب لسقوط حجية الكشف الثاني لا يتم.

وذلك لان الكشف الاول اذا سقط عن الحجية فمعناه ان المدلول المطابقي غير ثابت بثبوت تعبدي ولا وجداني، فاذا لم يثبت كذلك فكيف يدل على ثبوت المعنى الالتزامي كذلك في مقام الاثبات، والمفروض ان تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية حدوثاً وحجية انها هي في مقام الاثبات وفي مرحلة الدلالة والكشف، ولهذا تكون الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقية ومتفرعة عليها.

وان قلت ان هناك دالتين ظنيتين، الاولى دلالة اللفظ على المعنى المطابقي، الثانية دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي، ومنشأ الدلالة الاولى الوضع، و

منشأ الدلالة الثانية الملازمة بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي وهي موضوع مستقل للحجية في مقابل الدلالة الاولى، فإذاً حجية الدلالة الاولى وهي الدلالة المطابقية انما هي من جهة شمول دليل الاعتبار لها وكذلك حجية الدلالة الثانية وهي الدلالة الالتزامية، ولا يكون شمول دليل الاعتبار لها بتبع شموله للدلالة الاولى حتى يسقط بسقوطه بل هي فرد اخر لدليل الاعتبار ولا ملازمة بين افراده في الثبوت والسقوط، فان كل واحد من افراده موضوع مستقل للحجية، وعلى هذا فلا موجب لسقوط الدلالة الثانية عن الحجية بسقوط الدلالة الاولى عنها بالمعارضة او غيرها.

والجواب ان هنا افتراضين:

الافتراض الاول، ان الدلالة المطابقية اذا كانت مشمولة لدليل الاعتبار وحجة فتدل على ثبوت المعنى المطابقي تعبدًا، فاذا ثبت المعنى المطابقي كذلك اي تعبدًا فانه يدل على ثبوت المعنى الالتزامي كذلك، وعلى ضوء هذا الافتراض لا محالة تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها، فانه اذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية فلا تثبت المدلول المطابقي، فاذاً لا دال على ثبوت المعنى الالتزامي وهذا معنى سقوط المدلول الالتزامي بسقوط المدلول المطابقي.

والخلاصة: ان هنا كشافين مستقلين احدهما كشف اللفظ عن المعنى المطابقي والاخر كشف المعنى المطابقي عن المعنى الالتزامي، فاذا سقط الكشف الاول عن الحجية بسبب او اخر لم يثبت المعنى المطابقي ومع عدم ثبوته كيف يكون كاشفًا عن المعنى الالتزامي، وهذا معنى سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها.

فالتنتيجة، ان الدلالة الالتزامية تتبع للدلالة المطابقية في الحجية ايضا، هذه هي النقاط التي جاء بها لاثبات مراده وهو عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية وان كانت تابعة لها في الثبوت والحدوث هذا.

ولنا ان ننظر الى هذه النقاط

اما النقطة الاولى: فلا شبهة في ان الملازمة العقلية انها هي بين ثبوت المعنى المطابقي واقعاً وثبوت المعنى الالتزامي كذلك لا بين الاعم من ثبوتها وجدانا وثبوتها تعبدًا، فان العقل لا يحكم بذلك هذا بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الاثبات، فان ثبت المعنى المطابقي وجداناً، ثبت المعنى الالتزامي كذلك، وان ثبت تعبدًا فان كان ثبوته بالأمانة المعتبرة فهو يدل على ثبوت المعنى الالتزامي كذلك، على اساس ان مثبتات الامارات حجة ببناء العرف والعقلاء، وان كان ثبوته بالاصل العملي فهو لا يدل على ثبوت المعنى الالتزامي إلا على القول بالاصل المثبت لان مثبتات الاصول العملية لا تكون حجة.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من ان ثبوت المعنى المطابقي ان كان بالتعبد فهو لا يدل على ثبوت المعنى الالتزامي كذلك غير تام مطلقاً وانما يتم في موارد الاصول العملية باعتبار ان مثبتاتها لا تكون حجة، واما في موارد الامارات المعتبرة الشرعية فلا يتم، لان المعنى المطابقي اذا ثبت بالأمانة المعتبرة، فهو يدل على ثبوت المعنى الالتزامي بنفس الدرجة من الثبوت.

واما النقطة الثانية: فهي صحيحة وتامة، لان نسبة المعنى المطابقي الى المعنى الالتزامي ليست نسبة الموضوع الى الحكم الشرعي بل نسبة الملازم الى الملازم الاخر او نسبة الملزوم الى اللازم كنسبة العلة الى المعلول ونسبة وجوب الشيء الى وجوب مقدمته او حرمة ضده، وعلى القول بثبوت الملازمة بينهما في كلتا المسألتين،

وحيثُذ فان ثبت وجوب شيء وجداناً ثبت وجوب مقدمته كذلك او حرمة ضده، وان ثبت وجوبه تعبداً او بدليل اجتهادي ثبت وجوب مقدمته او حرمة ضده كذلك.

ثم ان هذه الدلالة وان كانت دلالة معنوية وهي دلالة المعنى على المعنى مباشرة ومنشؤها ثبوت الملازمة بينهما، وهل يصح اسناد هذه الدلالة الى اللفظ؟
والجواب نعم باعتبار ان اللفظ هو السبب والعلة لهذه الدلالة، غاية الامر انها مستندة الى المعنى مباشرة والى اللفظ بالواسطة.

واما النقطة الثالثة: فهنا دالتان وكشفان، الاولى دلالة اللفظ على المعنى المطابقي وكشفه عنه، فان اللفظ بمقتضى دليل حجيته يدل على ثبوت المعنى المطابقي، فاذا ثبت المعنى المطابقي ثبت المعنى الالتزامي هو ولوازمه وملازماته بنفس الدرجة من الثبوت، على اساس بناء العرف والعقلاء الجاري على ذلك الممضى شرعاً في باب الامارات الشرعية، وحيث ان المعنى الالتزامي اعم من لوازم المعنى المطابقي وملازماته وملزوماته، فلهذا تكون دائرته اوسع من دائرة المعنى المطابقي.

الافتراض الثاني، ان الدلالة الالتزامية موضوع مستقل لدليل الحجية وفرد آخر من افراده، او فقل ان دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي موضوع آخر لدليل الاعتبار، فاذا لا يكفي في حجية هذه الدلالة وهي دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي حجية الدلالة الاولى وهي دلالة اللفظ على المعنى المطابقي، فان المعنى المطابقي تعبداً لا يستلزم ثبوت المعنى الالتزامي لان الملازمة بينهما واقعية لظاهرية، وحيثُذ فاذا فرضنا ان هناك دليلاً يدل على حجية هذه الملازمة

الظاهرية، فبطبيعة الحال تكون حجيتها بدليل مستقل وليست تابعة لحجية الدلالة الاولى ومن شؤونها.

وعلى هذا، فلا موجب لسقوط حجية الدلالة الالتزامية بسقوط حجية الدلالة المطابقية هذا.

والجواب، ان الملازمة بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي ان كانت واقعية فهي منشأ دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي والانتقال منه اليه، وحينئذ فان كان ثبوت هذه الملازمة بالعلم الوجداني في مقام الاثبات كما اذا كانت دلالة اللفظ على مدلوله المطابقي قطعية، فعندئذٍ لاشبهة في ان الدلالة الالتزامية وهي دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي ايضاً قطعية كالدلالة المطابقية وهي دلالة اللفظ على المعنى المطابقي ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، لان الحجية في هذا الفرض هي العلم الوجداني ولا خصوصية للدلالة ولا موضوعية لها.

واما اذا كان ثبوت هذه الملازمة بالعلم التعبدي في مقام الاثبات مع ثبوت المعنى المطابقي ايضاً كذلك، فلاشبهة حينئذٍ في ثبوت الدلالة الالتزامية وهي دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي بنفس الدرجة من ثبوت الدلالة المطابقية وهي دلالة اللفظ على المعنى المطابقي تعبداً.

وعلى هذا فاذا كانت الدلالة المطابقية للفظ مشمولة لاطلاق دليل الحجية، دلت بالمطابقة على ثبوت المعنى المطابقي وبالالتزام على ثبوت المعنى الالتزامي، على اساس ان مثبتات الامارات التي يكون مفادها الاخبار والحكاية من الواقع حجة، وحينئذٍ فاذا سقطت حجية الدلالة المطابقية فبطبيعة الحال تسقط حجية الدلالة الالتزامية، وهي حجية دلالتها على مثبتاتها، فاذا سقطت حجية الاخبار والحكاية عن المدلول المطابقي، سقطت حجيته عن المدلول الالتزامي لان ثبوته

متفرع على ثبوت المدلول المطابقي، وهذا معنى ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية في الثبوت والسقوط.

والخلاصة ان المعنى المطابقي اذا ثبت تعبدًا أو شرعاً بدليل الاعتبار كان كاشفاً عن ثبوت المعنى الالتزامي كذلك. واما اذا فرضنا ان دلالة اللفظ على المعنى المطابقي لم تكن مشمولة لدليل الاعتبار، فاذاً لا دليل على ثبوت المعنى المطابقي تعبدًا، فاذا لم يثبت المعنى المطابقي كذلك فكيف يكون مثبتاً للمعنى الالتزامي الذي هو من لوازمه او ملازماته.

وان شئت قلت، ان ظهور اللفظ في اثبات المعنى المطابقي اذا كان حجة ومشمولاً لدليل الاعتبار كان مثبتاً للمعنى المطابقي تعبدًا، فاذا ثبت المعنى المطابقي تعبدًا فانه يدل على ثبوت المعنى الالتزامي كذلك على اساس ان مثبتات الامارات حجة، ولا فرق في حجيتها بين ان تدل الأمانة على ثبوت المعنى المطابقي مباشرة والمعنى المطابقي على ثبوت المعنى الالتزامي كذلك وبين ان تدل الأمانة على ثبوت المعنى المطابقي بالمطابقة وعلى ثبوت المعنى الالتزامي بالالتزام فانها حجة على كلا التقديرين وان الكشف عن المعنى الالتزامي في طول كشف اللفظ عن المعنى المطابقي.

وعلى هذا، فاذا سقطت حجة ظهور اللفظ في المعنى المطابقي وكشفه عنه تعبدًا لم يثبت المعنى المطابقي كذلك، فاذاً لا يمكن ان يدل على ثبوت المعنى الالتزامي كذلك اي تعبدًا، ضرورة ان فاقد الشيء لا يكون معطيا له، وهذا معنى سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية في الثبوت والسقوط سواء اكانت من دلالة اللفظ على المعنى ام كانت من دلالة المعنى على المعنى هذا.

ولكن يمكن نقد هذا البيان بأمرين:

الأمر الاول: ان الدليل على حجية ظواهر الالفاظ انها هو السيرة القطعية من العقلاء الجارية على العمل بها المرتكزة في الاذهان الممضاة شرعاً دون ظواهر الافعال وما شاكلها كظواهر الحال ونحوهما.

ومن الواضح ان سيرة العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان تكون جزافاً وبدون نكتة تبرر تلك السيرة وهذه النكتة هي اقربية كاشفية ظواهر الالفاظ عن الواقع نوعاً من ظواهر غيرها كظواهر الافعال ونحوها، ولهذا جرت سيرتهم على العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر غيرها، وقد فصلنا الحديث عن ذلك في بحث حجية الامارات.

وعلى هذا فظهور اللفظ في معناه المطابقي وكشفه عنه كشفاً تصديقياً حجة لانه مشمول للسيرة، واما ظهور المعنى المطابقي في المعنى الالتزامي وكشفه عنه فلا دليل على حجيته لان السيرة لاتشملة والدليل الآخر غير موجود، فاذاً دلالة اللفظ على المعنى المطابقي تكون حجة واما دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي فلا دليل على حجيتها.

الأمر الثاني: ان الدلالة الالتزامية دلالة لفظية عرفية وليست دلالة معنوية عقلية، لان الملازمة الموجودة بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي انما هي منشأاً للدلالة الالتزامية وهي دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي وان هذه الملازمة حيثية تعليلية لها كما ان الوضع حيثية تعليلية لدلالة اللفظ على المعنى المطابقي فاللفظ يدل

على المعنى المطابقي بالوضع، ووجود الملازمة بينه وبين المعنى الالتزامي، يشكل للفظ هذه الدلالة وهي الدلالة الالتزامية اي دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي وعليه فيكون ظهوره في المدلول الالتزامي في طول ظهوره في المدلول المطابقي وبتبعه، وليس ظهوراً مستقلاً غير مربوط بظهوره في المدلول المطابقي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الدلالة الالتزامية كما تتبع الدلالة المطابقية في الحدوث كذلك تتبعها في الحجية وذلك لأمرين:

الأول، ان لفظ ظهوراً واحداً وهو ظهوره في المعنى المطابقي ولوازمه، ومن الطبيعي ان الحجية المجعولة له حجية واحدة باعتبار ان موضوعها ومصبتها واحد وهو الظهور، وعندئذٍ فاذا سقطت هذه الحجية عن هذا الظهور بسبب او آخر فلا محالة تسقط عن الدلالة المطابقية والالتزامية معاً ولا يعقل بقاؤها للدلالة الالتزامية، لفرض ان حجيتها تتبع حجية الدلالة المطابقية لا مستقلاً.

الثاني، انا لو سلمنا ان لفظ ظهورين، ظهور في المدلول المطابقي وظهور في المدلول الالتزامي، ولكن حيث ان الظهور الثاني تابع للظهور الاول في الحدوث وفي طوله فالمرتكز في اذهان العرف والعقلاء انه تابع له في الحجية ايضاً، وحينئذٍ فاذا سقطت حجية الظهور الاول فبطبيعة الحال تسقط حجية الظهور الثاني ايضاً بالتبع ولا يعقل بقاءها مع سقوطها على تفصيل تقدم.

فالنتيجة، ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية في الحدوث والحجية.

ومن هنا يظهر بطلان القول بالتفصيل بين ما اذا كانت الدلالة الالتزامية لفظية وما اذا كانت معنوية، فعلى الاول لا تكون الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية وعلى الثاني تابعة لها فيها، وقد افيد في وجه ذلك، ان الدلالة

الالتزامية في الفرض الأول دلالة مستقلة وان كانت تابعة للدلالة المطابقية في الحدوث الا انها بعد الحدوث موضوع جديد مستقل في الموضوعية للحجية وفرداً آخر لدليل الاعتبار في مقابل فردية الدلالة المطابقية وكل واحدة من الدالتين موضوع للحجية، فاذاً لا موجب ولا مبرر لسقوط حجية الدلالة الالتزامية بسقوط حجية الدلالة المطابقية.

وبكلمة ثانية ان للفظ ظهورين:

احدهما، ظهوره في ارادة المعنى المطابقي.

والآخر، ظهوره في ارادة المعنى الالتزامي، وكل واحد من هذين الظهورين موضوع مستقل للحجية ومشمول لدليل الاعتبار بنحو الاستقلال.

وعلى هذا فاذا سقطت حجية الظهور في المعنى المطابقي من جهة المعارضة مثلاً فلا موجب لسقوط حجية الظهور في المعنى الالتزامي لان حجيته ليست طرفاً للمعارضة هذا.

ولكن تقدم انا لو سلمنا ان للفظ ظهورين مستقلين احدهما ظهوره في المعنى المطابقي والآخر ظهوره في المعنى الالتزامي فمع هذا تكون الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحدوث والحجية بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلاني وقد تقدم تفصيل ذلك.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية في الحدوث والبقاء والحجية بلا فرق بين ان تكون الدلالة الالتزامية دلالة لفظية او دلالة معنوية وكذا لا فرق في ذلك بين الاخبار والانشاء.

ثم ان بعض المحققين^(١) ذكر وجها آخر لسقوط الدلالة الالتزامية عن الحجة بسقوط الدلالة المطابقية عنها، وحاصل هذا الوجه هو ان ملاك الحجية في الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية واحدة، وحينئذٍ فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية فلا يبقى ملاك لحجية الدلالة الالتزامية فاذا تسقط بسقوط ملاكها.

وقد افاد^(٢) في توضيح ذلك، ان ملاك الحجية في الاخبار والحكاية انما هو اصابة عدم الكذب بمعنى الشامل للاشتباه والغفلة، فاذا خبر ثقة عن وجوب شيء مثلا فاحتمال انه كذب عامداً وملفتاً خلف فرض انه ثقة في اخباره وحكايته عن شيء واحتمال الاشتباه والغفلة خلاف الاصل العقلائي.

واما ملاكها في الانشاء والقضايا المجعولة شرعاً او عقلائياً هو اصابة الظهور واردة المعنى من اللفظ، وعلى هذا فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية لظهور كذبها وعدم مطابقتها للواقع في باب الاخبار والحكاية، وعدم ارادتها من اللفظ في باب الانشاء، فافتراض ثبوت المدلول الالتزامي وعدم سقوطه لا يقتضي افتراض كذب زائد في الاخبار ومخالفة زائدة في الانشاء، لان هذه الدلالة وهي الدلالة الالتزامية ليست بدال اخباري او انشاء مستقل وانما هي من جهة الملازمة بين المدلولين فتكون من دلالة المدلول على المدلول وليست دلالة واجدة لملاك مستقل للكاشفية والحجية، فلهذا تسقط حجيتها من جهة عدم الملاك لها بعد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية.

وعلى هذا الاساس، صح التفصيل بين الدلالة الالتزامية الناشئة من اللزوم البين بالمعنى الاخص بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي وبين الدلالة

الالتزامية الناشئة من اللزوم غير البين بالمعنى الاخص بينها وسوف نشير الى توضيح الفرق بينهما هذا.

وما ذكره عليه السلام في هذا الوجه ينحل الى نقطتين:

النقطة الاولى: ان الملازمة بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي اذا كانت غير بينه بالمعنى الاخص، فهي ملازمة تصديقية كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته او بين وجوب شيء وحرمة ضده وهكذا.

وعلى هذا، فالدلالة الالتزامية دلالة معنوية عقلية وهي دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي، فاذاً هنا دالتان احدهما دلالة لفظية وهي دلالة اللفظ على المعنى المطابقي والاخرى دلالة معنوية وهي دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي.

النقطة الثانية: ان الملازمة بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي اذا كانت بينه بالمعنى الأخص فهي دلالة تصورية، بمعنى ان تصور المعنى المطابقي يستلزم تصور المعنى الالتزامي ولا يتوقف الانتقال منه اليه على اي مقدمة أخرى وإلا لكانت الدلالة تصديقية، وهذه الملازمة بتلك الدرجة من الوضوح تشكل ظهوراً آخر للفظ زائداً على ظهوره في المعنى المطابقي وهو ظهوره في المعنى الالتزامي فاذاً هنا ظهوران للفظ:

احدهما ظهوره في المعنى المطابقي، ومنشأ هذا الظهور الوضع، والآخر ظهوره في المعنى الالتزامي ومنشؤه اللزوم البين بالمعنى الاخص بينهما اي بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي، وقد فصل عليه السلام بين هاتين النقطتين واختار تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية في النقطة الاولى وعدم التبعية فيها في النقطة الثانية،

وقد افاد الله ﷻ في وجه ذلك ضمن النقطتين المذكورتين.

اما في النقطة الاولى فقد تقدم وجهه وملخصه، ما تقدم من انه قد ادعى ان ملاك الحجية في الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية واحد وهو اصالة عدم الكذب بالمعنى الأعم من الاشتباه والغفلة والخطأ في الجملة الاخبارية واصالة الظهور في الجملة الانشائية، ومن هنا اذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية لظهور كذبها او عدم ارادتها من اللفظ، فمن الواضح ان عدم ثبوت المدلول الالتزامي ليس كذباً آخر في الجمل الاخبارية ومخالفة زائدة في الجمل الانشائية على تفصيل تقدم.

فالتيجة في نهاية الشوط، ان الدلالة المطابقية اذا سقطت عن الحجية فلا ملاك للدلالة الالتزامية باعتبار انها دلالة معنوية عقلية، فلا يمكن ان يكون ملاكها اصالة عدم الكذب او اصالة الظهور لعدم الموضوع لهذه الاصالة فيها.

واما في النقطة الثانية، فقد ذكره الله ﷻ آنفاً ما حاصله من ان الملازمة بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي حيث انها بيّنة بالمعنى الاخص فتشكل ظهور اللفظ في المدلول الالتزامي زائداً على ظهوره في المدلول المطابقي، وحينئذٍ فهنا ظهوران للفظ احدهما ظهوره في المعنى المطابقي ومنشؤه الوضع والاخر ظهوره في المعنى الالتزامي ومنشؤه الملازمة البيّنة بالمعنى الاخص، وكل واحد من الظهورين موضوع مستقل لدليل الاعتبار وفرد له بنفسه، فاذاً يكون لحجية كل منهما ملاك مستقل، وعلى هذا فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية بسقوط ملاكها وهو اصالة عدم الكذب، فلا موجب لسقوط الدلالة الالتزامية عنها بعد فرض ثبوت ملاكها وعدم سقوطه، لفرض ان عدم ثبوت ملاكها كذب زائد ومخالفة زائدة، فاذاً لابد من الالتزام بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية هذا.

وللنظر في كلتا النقطتين مجال:-

اما النقطة الأولى: فيرد عليها اولاً ما ذكرناه غير مرة من ان ملاك جريان سيرة العقلاء على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ الممضاة شرعاً دون غيرهما انها هو اقوائية الطريقية والكاشفية النوعية لهما من الطريقية والكاشفية النوعية لغيرهما الى الواقع واقربيتها اليه كذلك من غيرهما، وعلى هذا فاذا فرضنا ان كاشفية المعنى المطابقي عن المعنى الالتزامي بدرجة كاشفية اللفظ عن المعنى المطابقي، فكلتا الكاشفتين مشمولة لدليل الاعتبار اي السيرة، كما ان ملاك حجية ظهور اللفظ في المعنى المطابقي بالسيرة موجود وهو كاشفية ظهور اللفظ في المعنى المطابقي كذلك ملاك حجية ظهور المعنى المطابقي في المعنى الالتزامي موجود وهو الكاشفية، ولهذا تشمل السيرة كلتا الكاشفتين معا، وحينئذٍ فاذا سقطت حجية الدلالة المطابقية من جهة المعارضة او غيرها بسقوط ملاكها من جهة انها اذا كانت معارضة مع الكاشفية الاخرى، فلا تصلح ان تكون ملاكا لحجيتها فلا موجب لسقوط ملاك حجية الدلالة الالتزامية وهو الكاشفية لعدم كونها طرفاً للمعارضة.

وثانياً، لو سلمنا ان ملاك الحجية في الاخبار والحكاية واحد وهو اصالة عدم الكذب بالمعنى الشامل للخطأ والاشتباه والغفلة وفي الانشاء ايضاً واحد وهو اصالة الظهور، ولكن ذلك لا يتم فيما اذا كانت الدلالة الالتزامية دلالة معنوية اي دلالة المعنى على المعنى بدلالة تصديقية عقلية كما في الملازمات العقلية غير المستقلة بناء على ثبوت هذه الملازمات، فانه حينئذٍ لا يمكن ان يكون ملاك حجيتها اصالة عدم الكذب او اصالة الظهور، فان هذه الاصالة انما تكون ملاكاً للحجية في الدلالة اللفظية وهي دلالة اللفظ على المعنى ولا يتصور ان تكون ملاكاً لها في الدلالة المعنوية وهي دلالة المعنى على المعنى.

والخلاصة ان هنا دالتين:

الاولى: دلالة اللفظ على المعنى.

الثانية: دلالة المعنى على المعنى.

واصالة عدم الكذب انما تصلح ان تكون ملاكاً لحجية الدلالة الاولى اذا كانت في الجملة الخبرية، باعتبار ان احتمال كذب المتكلم بالمعنى الاعم من الاشتباه فيها موجود ولا يمكن دفع هذا الاحتمال إلا باصالة عدم الكذب، واصالة الظهور انما تصلح ان تكون ملاكاً لها اذا كانت في الجملة الانشائية، باعتبار ان احتمال كون المتكلم اراد خلاف الظاهر منها موجود ولا يمكن دفع هذا الاحتمال الا باصالة الظهور هذا.

ولكن تقدم ان الدلالة الالتزامية دلالة لفظية عرفية ارتكازية، ومنشأ هذه الدلالة الملازمة البيئية بالمعنى الاخص بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي، وهذه الملازمة تشكل الدلالة الالتزامية التصورية للفظ، ولهذا يدل اللفظ بالدلالة التصورية على المعنى المطابقي وبنفس هذه الدلالة يدل على المعنى الالتزامي.

واما اذا كانت الملازمة بينهما غير البيئية بالمعنى الاخص، فلا يدل اللفظ على المعنى الالتزامي بالدلالة التصورية ولا المعنى المطابقي بهذه الدلالة بل دلالة عليه تتوقف على مقدمة خارجية، ولهذا تكون هذه الدلالة تصديقية، وقد تقدم انه لا شبهة في ان حدوث الدلالة الالتزامية تابعة لحدوث الدلالة المطابقية، فإذا لا يعقل ان تكون الدلالة المطابقية تصورية والدلالة الالتزامية تصديقية ومعنى ذلك انها ليست تابعة لها في الحدوث.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الدلالة الالتزامية دلالة لفظية عرفية تتبع الدلالة المطابقية في الحدوث والبقاء، واما الدلالة المعنوية العقلية وهي دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي بدلالة تصديقية، فهي ليست من الدلالة الالتزامية التابعة للدلالة

المطابقية، فإذا ليست الدلالة الالتزامية صنفان بل صنف واحد وهو الدلالة اللفظية العرفية الناشئة من اللزوم البين بالمعنى الاخص .

أما النقطة الثانية فهنا ظهوران:

الاول ظهور اللفظ في المعنى المطابقي ومنشؤه الوضع، الثاني ظهوره في المعنى الالتزامي ومنشؤه اللزوم البين بالمعنى الاخص، فإذا لا مانع من الالتزام بتعدد الملاك في كل من الجمل الاخبارية والانشائية، فان اصالة عدم الكذب كما انها ملاك لحجية ظهور اللفظ في المعنى المطابقي كذلك انها ملاك لحجية ظهوره في المعنى الالتزامي وكذا الحال في اصالة الظهور، فانها كما تكون ملاكا لحجية ظهور اللفظ في المدلول المطابقي الانشائي كذلك تكون ملاكا لحجية ظهوره في المدلول الالتزامي الانشائي.

الى هنا قد تبين أمور:

الامر الاول: ان الدلالة الالتزامية دلالة لفظية عرفية ارتكازية فحسب ومنشؤها اللزوم البين بالمعنى الاخص بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي، وهذا اللزوم يشكل دلالة التزامية للفظ، واما اللزوم غير البين بالمعنى الاخص بينهما فهو لايشكل دلالة التزامية تصورية للفظ وانما يشكل دلالة تصديقية بين المعنيين فحسب، يعنى ان المعنى المطابقي يدل على المعنى الالتزامي بدلالة تصديقية وهذه الدلالة ليست بدلالة التزامية.

الأمر الثاني: ان ملاك حجية الدلالة الالتزامية نفس ملاك حجية الدلالة المطابقية وهو اقوائية كاشفيتها عن الواقع واقربيتها اليه نوعاً من غيرها، ولهذا يتعدد الملاك بتعدد الدلالة، فان هذا هو ملاك بناء العقلاء على العمل بها وليس ملاك حجيتها اصالة عدم الكذب، فان عمل العقلاء بها ليس على اساس هذه الاصالة

مباشرة بل هو على اساس كاشفيتها عن الواقع واقربيتها اليه مباشرة وان كانت هذه الاصلة من لوازمها ، هذا في الاخبار، واما في الانشاء فملاك حجية الدلالة اصلة الظهور ولا فرق فيه بين الدلالة المطابقة والدلالة الالتزامية، فكما انها ملاك للحجية في الاولى ببناء العقلاء فكذلك انها ملاك لها في الثانية، نعم لو كانت الدلالة الالتزامية دلالة معنوية وهي دلالة المعنى المطبقي على المعنى الالتزامي، فلا يمكن ان يكون ملاك حجيتها هذه الاصلة لان مصبها الدلالة اللفظية ولا مجال لها في الدلالة المعنوية.

الأمر الثالث: ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقة في الحدوث والبقاء والحجية وتسقط حجيتها بسقوط حجية الدلالة المطابقة . هذا كله في الدلالة الالتزامية.

الدلالة التضمنية

واما الدلالة التضمنية، فهل هي تتبع الدلالة المطابقة في الحدوث والبقاء والحجية أو لا؟

والجواب، ان الصحيح فيها التفصيل بين المركب من الاجزاء التحليلية العقلية والمركب من الاجزاء الخارجية والاول كالانسان، فانه مركب من جزئين تحليليين في عالم الذهن كالحوانية والناطقية واما في الخارج فهو بسيط، والثاني كالصلاة ونحوها، فانها مركبة من الاجزاء الخارجية بتركيب اعتباري لا واقعي وحقيقي.

اما القسم الاول، فهو خارج عن محل الكلام، لان متعلق الامر فيه شيء واحد في الخارج، فاذا قيل اكرم انساناً فمتعلق الامر الانسان في الخارج وهو ليس مركبا من الاجزاء الخارجية فيه وانما هو مركب من الاجزاء التحليلية العقلية كالحوانية والناطقية فلا وجود لها في الخارج كي يتعلق الامر به ضمنا، ولهذا يكون التركيب بينهما حقيقياً ولا وجود لها في الخارج إلا وجود المركب كالانسان مثلا، ولهذا يكون محل النزاع في المركب من الاجزاء الخارجية، فان الامر تعلق في الحقيقة بنفس الأجزاء حيث ان المركب عينها ولا وجود له غير وجودها فاذا لا موضوع لهذا التفصيل.

وبكلمة، ان محل النزاع في المقام انما هو في القسم الثاني الذي تكون الدلالة التضمنية بلحاظ الاجزاء الخارجية كالعام المجموعي فانه يدل على العموم والشمول بالمطابقة وعلى كل جزء من اجزائه بالدلالة التضمنية، فاذا قال المولى

اكرم جميع العلماء في البلد بنحو العموم المجموعي فانه ظاهر في وجوب اكرام الجميع بوجوب واحد بالمطابقة ويكون كل فرد من افراد العلماء جزء الموضوع لا تمام الموضوع، وهذا بخلاف ما اذا كان العام استغراقياً كما اذا قال المولى اكرم كل عالم، فانه ظاهر في ان وجوب الاكرام مجعول لكل فرد من افراده في الخارج فتكون هناك جعول متعددة بعدد افراده فيه، وبعد ما تبين محل النزاع في المقام يقع الكلام في ان الدلالة التضمنية فيه هل تتبع الدلالة المطابقية في الحجية أو لا؟

والجواب، انها لا تتبع الدلالة المطابقية في الحجية، فاذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية بسبب من الاسباب فلا تسقط الدلالة التضمنية عنها، ومن هنا قد جرى بناء العرف والعقلاء على التمسك بعموم العام المجموعي لاثبات الحكم لمجموع الافراد الباقية بعد العلم بخروج فرد معين منه، وهذا معناه ان حجية الدلالة التضمنية لا تسقط بسقوط حجية الدلالة المطابقية، ولهذا لا يفرق الاصوليون بين العام الاستغراقي والعام المجموعي في جواز التمسك بالعام اذا شك في تخصيص الزائد.

والنكتة في ذلك، ان ظهور العام في العموم باق والساقط انها هو حجيته في المدلول المطابقي، وحينئذٍ فاذا شك في تخصيص الزائد فلا مانع من الرجوع الى اصالة الظهور، ولا فرق في ذلك بين العام المجموعي والعام الاستغراقي على تفصيل تقدم في مبحث العام والخاص.

ثم ان هنا مسألتين ، الأولى، ان العام المجموعي مركب من الأجزاء الارتباطية بعضها مع بعضها الاخر ثبوتاً وسقوطاً.

الثانية، انه اذا علم من الخارج عدم ارادة العموم من العام المجموعي للعلم بخروج فرد معين منه، فاذا شك في خروج فرد آخر منه فلا مانع من التمسك به

لا ثبات عدم خروجه عن الحكم الثابت لمجموع الباقي، او اذا شك في ثبوت الحكم لمجموع الافراد الباقية بعد العلم بخروج فرد معين منه، فانه لا مانع من التمسك به لاثبات ذلك وكل ذلك ليس إلا من جهة ان الدلالة التضمنية لا تسقط عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية، وهذا لا ينافي ارتباطية اجزاء العام المجموعي بعضها مع بعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً في المسألة الاولى، فان هذه الارتباطية انما هي في مرحلة التطبيق والشبهات الموضوعية بعد ثبوت اجزائه كما وكيفاً في الشبهات الحكمية، والبحث في المسألة الثانية في الشبهات الحكمية عن تحديد اجزاء العام المجموعي كما وكيفاً، بينما البحث في المسألة الأولى في الشبهات الموضوعية ولهذا لا تنافي بين المسألتين.

هذا تمام الكلام في مقتضى الاصل الأولي وهو التساقط المطلق اذا كان التعارض بين الدليلين بنحو التناقض، واما اذا كان بنحو التضاد، فمقتضى القاعدة الأولية عدم التساقط المطلق، وكذلك اذا كان التعارض بينهما بالعرض، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد ظهر مما مر انه لا يمكن نفي الحكم الثالث المخالف لمفاد احد الدليلين المتعارضين لا بالذي افاده المحقق خراساني رحمته الله ولا بالدلالة الالتزامية باعتبار انها تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطاً.

واما على القول بعدم التساقط المطلق وشمول دليل الحجية باطلاقه احد الدليلين المتعارضين مشروطاً بكذب الدليل الاخر او مشروطاً بترك العمل بالآخر او بالاخذ به، فهل مقتضى القاعدة حجية احدهما تعييناً أو تخيراً؟

والجواب ان فيه تفصيلاً وسوف نشير اليه.

ثم ان هذه القاعدة قاعدة ثانوية على اساس انها في طول القاعدة الاولى وهي ان دليل الحجية هل تشمل المتعارضين في الجملة أو لا؟ وعلى تقدير الشمول، نبحت عن ان مقتضى القاعدة الثانوية هل هو الحجية التخيرية او التعينية؟

بيان ذلك، ان دليل الحجية يشمل احد المتعارضين باحد انحاء الشمول. الأول: انه يشمل احدهما مشروطا بعدم الأخذ بالآخر. الثاني: انه يشمل احدهما مشروطا بالاخذ به. الثالث: انه يشمل احدهما مشروطا بكذب الآخر في الواقع. الرابع: العلم الاجمالي بحجية احدهما، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، انا نعلم تارة بان ملاك الحجية في احدهما اقوى واهم من ملاك الحجية في الاخر، واخرى نعلم بالتساوي بينهما في الملاك ونحتمل ترجيح احدهما على الاخر، وثالثة نحتمل ان ملاك الحجية في احدهما اقوى من ملاكها في الآخر، ورابعة نحتمل ان ملاك الحجية في كل منهما اقوى من ملاك الحجية في الآخر، هذه هي الفروض المتصورة في المقام. أما في الفرض الأول، فلا بد من الالتزام بالتعيين وحجية ما يكون ملاكها فيه اقوى واهم من ملاكها في الآخر.

واما في الفرض الثاني، فلا بد من الالتزام بالحجية التخيرية. واما في الفرض الثالث، فلا بد من الالتزام بالحجية التخيرية من جانب واحد لا من جانبيين كما في الفرض الثاني والفرض الرابع.

ثم ان في دوران الأمر بين التعيين والتخيير يتصور على صور:
الصورة الاولى: دوران الأمر بينهما في الحكم التكليفي في مرحلة الجعل.

الصورة الثانية: دوران الأمر بينهما في مرحلة الامتثال.

الصورة الثالثة: دوران الأمر بينهما في الحجية في مرحلة الجعل.

اما الكلام في الصورة الأولى: كما اذا شككنا في ان وجوب صلاة الجمعة يومها في الشريعة المقدسة هل هو مجعول لصلاة الجمعة تعيينا او انه مجعول للجامع بينها وبين صلاة الظهر او لا؟

والجواب، ان المرجع فيه اصالة البراءة عن التعيين، لان فيه كلفة زائدة تدفع بالاصالة.

فالتيجة هي التخيير بين الاتيان بصلاة الجمعة يومها والاتيان بصلاة الظهر في هذا اليوم، وقد تقدم الكلام في ذلك في مسألة الاقل والاكثر الارتباطين بشكل موسع فلا حاجة الى الاعداد.

واما الكلام في الصورة الثانية: فان المرجع فيها اصالة الاشتغال، بتقريب ان المكلف اذا علم باشتغال ذمته بالواجب كالصلاة ويدور امر محصله ومسقطه في الخارج ومقام التطبيق بين الاقل والاكثر، وحينئذ فان اتى بالاقل فلا يعلم بفراغ ذمته عن الواجب ولا يعلم بانطباقه عليه، ولهذا لا بد من الاتيان بالاكثر حتى يتيقن بالفراغ لان الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وقد تقدم الكلام في ذلك ايضاً موسعا في مسألة الاقل والاكثر الارتباطين.

واما الكلام في الصورة الثالثة: وهي ما اذا شك في ان الحجية المجعولة لاحد المتعارضين هل هي حجة تعيينية او تخيرية، والجواب انها حجة تخيرية وهي ترجع الى حجتين مشروطتين وبذلك تمتاز الحجية التخيرية عن الوجوب التخيري في نقطة وهي ان مرجع الوجوب التخيري الى وجوب واحد متعلق بالجامع والمكلف مخير بين افراده او فرديه، بينما الحجية التخيرية ترجع الى حجتين مشروطتين

مجمولتين بنحو الاشتراط، بمعنى ان الحجية مجعولة لكل من الخبرين المتعارضين مشروطاً بأحد انحاء الاشتراط كما مرت الاشارة اليها وليست مجعولة للجامع كالوجوب، لما تقدم من ان الجامع بينهما ليس فرداً ثالثاً في مقابلهما حتى يصلح ان يكون حجة ومشمولاً لاطلاق دليل الاعتبار والحجية. وعلى هذا الاساس فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: ان يكون مفاد كلا الخبرين المتعارضين حكماً الزامياً.

المقام الثاني: ان يكون مفاد احدهما حكماً الزامياً ومفاد الاخر حكماً ترخيصياً.

اما الكلام في المقام الأول: فتارة يقع فيما اذا كانت حجية كل منهما مشروطة بترك الاخر وعدم الاخذ به أو ان حجية كل منهما مشروطة بالأخذ به، واخرى فيما اذا كانت حجية كل منهما مشروطة بكذب الآخر فاذاً هنا افتراضان.

اما الكلام في الافتراض الأول: فاذا دار الامر فيه بين الحجية التخيرية للخبرين المتعارضين والحجية التعيينية لاحدهما المعين، فالمعروف والمشهور بين الاصوليين الاخذ بما يحتمل تعيينه لانه حجة قطعاً اما تعييناً او تحييراً ومنجزاً لمدلولة ومؤداه على كل تقدير، واما ما لا يحتمل تعيينه فهو مشكوك الحجية والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها او بعدم ترتيب اثار الحجية عليها كاسناد مؤداه الى الشارع والاستناد اليه في مقام العمل والتنجز والتعذير بينما ما يحتمل تعيينه فيجوز اسناد مؤداه الى الشارع والاستناد اليه في مقام العمل وانه يكون منجزاً لمدلولة المطابقي ومعدراً عن مدلوله الالتزامي وهو مدلول الدليل الآخر ولهذا لا يجوز الاخذ بالآخر، فانه لو اخذ به لزم المخالفة القطعية العملية للحجة وللواقع المنجز، هذا هو دليل المشهور على ترجيح ما يحتمل تعيينه على ما لا يحتمل، وغير خفي ان هذا الدليل يتضمن نقطتين:

الأولى: وجوب الأخذ بالطرف الذي يحتمل تعيينه على اساس ان المكلف يعلم بانه حجة جزماً اما تعييناً او تخييراً ومشمول لدليل الاعتبار كذلك بينما يشك في حجية الطرف الآخر الذي لا يحتمل تعيينه والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

الثانية: ان الاخذ بها لا يحتمل تعيينه يستلزم المخالفة القطعية العلمية للحجة وللواقع المنجز هذا.

ولنا ان نظر الى هاتين النقطتين:

اما النقطة الاولى: فهي تامة ولاشبهة فيها، ضرورة انّ العقل يحكم بلزوم الاخذ بالدليل الذي يحتمل تعيينه لانه حجة على كل تقدير اي سواء اكانت الحجية المجعولة لاحد المتعارضين تعيينية ام كانت تختيارية، وقد تقدم ان الحجية التختيارية هي الحجية المجعولة لكل منهما مشروطة بالاخذ به او بعدم الاخذ بالآخر، وعندئذٍ فاذا اخذ المكلف بما يحتمل تعيينه فهو حجة على كل تقدير، اما على تقدير التعيين فالامر واضح واما على تقدير التخيير فلتوفر شرطها وهو الأخذ به او عدم الأخذ بالآخر وبذلك قد افرغ ذمته بالاخذ به.

والخلاصة: ان العقل بمقتضى حكمه بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني الزم المكلف بالاخذ بما يحتمل تعيينه وبذلك قد برأت ذمته جزماً، بينما اذا اخذ بما لا يحتمل تعيينه فلا يحصل اليقين ببراءة ذمته ولهذا فلا يجوز الاخذ به.

اما النقطة الثانية: فهي خاطئة ضرورة ان الاخذ بما لا يحتمل تعيينه لا يستلزم المخالفة القطعية العملية، فان المكلف اذا اخذ به فهو الحجة احتمالاً، لان الحجية المجعولة في المقام اذا كانت تختيارية فمرجعها الى جعل الحجية لكل من الدليلين المتعارضين المشروطة بعدم الاخذ بالآخر او بالاخذ به كما عرفت.

وعلى هذا فالدليل الأول لا يكون حجة تخييراً لانتفاء شرطها ولكن يحتمل ان يكون حجة تعييناً، وعندئذٍ فاذا اخذ المكلف بالدليل الآخر يتولد من ذلك علم اجمالي وهو العلم الاجمالي اما بحجتيه فعلا اذا كانت الحجية المجعولة حجية تختيارية او حجية الدليل الأول تعييناً، وهذا العلم الاجمالي بحجية احدهما منجز للواقع، وحينئذٍ فان امكن الاحتياط والعمل بكلا الدليلين معاً وجب ذلك بمقتضى العلم الاجمالي، كما اذا كان التعارض بينهما بالعرض كالتعارض بين وجوب صلاة الجمعة يومها ووجوب صلاة الظهر فيه فان الاحتياط بالجمع بينهما ممكن.

والخلاصة: ان التعارض اذا كان بين الخبرين بالعرض وكان كل واحد منهما متكفلاً للحكم الالزامي ولاتنافي بين مدلوليهما لامكان الجمع بينهما في مقام الامتثال والعمل، فلا شبهة عندئذٍ في وجوب الاحتياط على المكلف.

واما اذا كان احتمال التعيين في كل من الدليلين المتعارضين مع امكان الاحتياط فيهما والجمع بين مدلوليهما في مقام الامتثال والعمل، فلا شبهة في ان العلم الاجمالي بحجية احدهما تعييناً منجز للواقع فيجب عليه الاحتياط والجمع بينهما في مقام الامتثال ولا يكفي الاخذ باحدهما لعدم حصول اليقين بالفراغ منه والأمن من العقوبة هذا فيما اذا امكن الاحتياط، واما اذا لم يمكن الاحتياط كما اذا دل احد الدليلين المتعارضين على وجوب شيء والاخر على حرمة، فتارة يقع الكلام في الفرض الأول واخرى في الفرض الثاني.

أما في الفرض الأول، فهل يمكن الرجوع في هذا الفرض الى اصالة البراءة عن الحجية التعيينية أو لا؟

والجواب ، انه لايمكن الرجوع اليها، لان المكلف وان كان لايمكن من الجمع بين الدليلين المتعارضين إلاّ انه متمكن من تحصيل الموافقة القطعية العملية

للوواقع المنجز وحصول الأمن من العقوبة بالاخذ بما يحتمل تعيّنه وترك الأخذ بالآخر، فانه حينئذٍ يقطع بموافقته الحكم الظاهري وهو حجية ما يحتمل تعينه وانه منجز للواقع قطعاً ومؤمن من العقاب، وهذا بخلاف الاخذ بالآخر فانه لا يكون مؤمناً عن الواقع المنجز بالعلم الاجمالي للشك في حجيته، والفرض ان الشك فيها مساوق للقطع بعدمها.

واما في الفرض الثاني، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التعيين في كل من الدليلين المتعارضين، فان احتمال التعيين في كل منهما موجود، وحينئذٍ فلا مانع من اجراء البراءة عن كل من الوجوب والحرمة الواقعيين المحتملين.

والخلاصة: انه لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن احتمال التعيين في حجية كل منهما، ومن الواضح ان مرد اصالة البراءة عن ذلك الى اصالة البراءة عن احتمال التعيين في كل من الوجوب والحرمة الواقعيين، والعلم الاجمالي في المقام دائر بين محذورين تبعداً لا واقعاً اذ احتمال الثالث هنا وهو عدم صدق الوجوب والحرمة معاً مفقود، فان هذا الشيء اما واجب او حرام او لا يكون واجبا ولا حراما، نعم العلم الاجمالي الوجداني بالنسبة الى الحجية المعلومة اجمالا موجود، ضرورة انا نعلم وجدانا بحجية احدهما واحتمال عدم حجية كليهما مفقود، وحيث ان المقام من دوران الامر بين المحذورين اي الوجوب والحرمة في شيء واحد فلا يمكن تحصيل الموافقة القطعية العملية، واصالة البراءة عن تعيّن الوجوب وتعين الحرمة انما تدفع كلفة التعيّن لاكملة اصل الحكم من الوجوب او الحرمة، لان اصل الحكم الجامع بينهما ثابت بالعلم الاجمالي والمكلف يتمكن من العمل به تخييراً.

فالتنتيجة في هذا الفرض التخيير هذا.

وبكلمة ان للمكلف حالات ثلاث:

الحالة الأولى: ان يأخذ بما يحتمل حجيته تعيينا من الدليلين المتعارضين.
الحالة الثانية: ان يأخذ بما لا يحتمل حجيته كذلك منهما.
الحالة الثالثة: أن لا يأخذ لا بهذا ولا بذلك.
اما الحالة الأولى: فلأنّ المكلف يعلم بان ما اخذه حجة فعلا وجزماً سواء
اكانت الحجية المجعولة حجية تعيينية او تخييرية.
أما الاولى: فلأنّها محتملة التعيين.
واما الثانية: فلتوفر شرطها، لانها ان كانت مشروطة بعدم الاخذ بالآخر فقد
تحقق شرطها وان كانت مشروطة بالاخذ به فكذلك.
وعلى هذا فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً للواقع الذي هو مدلوله، واما
الطرف الآخر فلا يكون حجة قطعاً، واما احتمال انه حجة تعييناً فهو غير محتمل
وخلاف الفرض، واما احتمال انه حجة تخييراً فايضاً كذلك لانتفاء شرطها وهو عدم
الاخذ بالآخر او الاخذ به.
والخلاصة: ان المكلف اذا اخذ بما يحتمل تعيينه فهو حجة جزماً ويدل بالمطابقة
على ثبوت مدلوله تنجيزاً وبالالتزام على نفي مدلول الآخر تعديراً.
واما الحالة الثانية: وهي كما اذا اخذ المكلف بما لا يحتمل تعيينه، فلأنّ المكلف في
هذه الحالة يعلم اجمالاً اما بحجية الدليل الذي اخذه وهو ما لا يحتمل تعيينه اذا كان
المجعول في الشريعة المقدسة الحجية التخييرية لتوفر شرطها او حجية الدليل الذي
يحتمل تعيينه، وهذا العلم الاجمالي منجز لانه علم اجمالي بالحجة على التكليف
الالزامي، وحينئذٍ فان امكن الاحتياط والجمع بين الدليلين معا وجب عليه ان
يحتاط كما اذا كان التعارض بينهما بالعرض، واما اذا لم يمكن الاحتياط كما اذا كان
التعارض بينهما بالذات بنحو التضاد، ولكن مع هذا في تنجيز هذا العلم الاجمالي

اشكال بل منع وان كان المعروف والمشهور بين الاصوليين التنجيز، وقد وافق المشهور بعض المحققين^(١) على ما في تقرير بحثه وقد افاد في وجه ذلك، ان المكلف وان كان لا يتمكن من الاحتياط والجمع بين الدليلين الا انه مع ذلك متمكن من الموافقة القطعية العملية بالالتزام بالطرف الذي يقطع بحجتيه اما تعيينا او تخيراً وتفريغ الذمة بالعمل على طبقه هذا.

وللنظر فيه مجال، لان تنجيز هذا العلم الاجمالي في المقام الذي لا يتمكن المكلف من الاحتياط والجمع بين مدلولي الدليلين محل تأمل بل منع، لان هذا العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون منجزاً للوجوب والحرمة الواقعيين معا لعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما.

وبكلمة، ان المكلف اذا اخذ بما لا يحتمل تعيينه فيعلم اجمالاً اما بحجية هذا الذي اخذه او بحجية ما يحتمل اهميته تعييناً، واذا كان غير آخذ لاهذا ولا بذلك فيعلم اجمالاً اما بالحجية التعيينية او الوجوب الطريقي وهو وجوب الاخذ باحدهما، وكلا العلمين الاجماليين لا يقتضي وجوب الاخذ بما يحتمل تعيينه، لان وجوب الالتزام به لا يمكن ان يكون بلا ملاك ومبرر وما يمكن ان يكون ملاكاً له احد امرين:

الاول: تنجز الحكم الواقعي الذي هو مدلول هذا الدليل الذي يحتمل تعيينه .
الثاني: تمكن المكلف من الموافقة القطعية للحكم الظاهري وهو حجية احدهما المنجز للواقع من طريق الالتزام به وهو الذي يقطع بحجتيه اذا التزم به وتفريغ

الذمة بالعمل على طبقه وحصول الامن من العقوبة وكلا الامرين لا يصلح ان يكون ملاكاً لوجوب الالتزام به تعييناً.

اما الأول: فلائنه يتوقف على الالتزام به فلو توقف الالتزام به ايضاً لدار.
واما الثاني: فلأن المراد من الموافقة القطعية هو الموافقة القطعية للحكم الظاهري وهو الحجية المنجزة للحكم الواقعي على تقدير ثبوته، والفرض ان تلك الموافقة القطعية تتوقف على الالتزام به وإلا فالحكم الظاهري وهو الحجية مشكوك للشك في انه حجة تعييناً أو لا، فوجوب الالتزام بهذا الدليل المحتمل تعينه يتوقف على تمكن المكلف من الموافقة القطعية العملية للمنجز للحكم الواقعي وهو يتوقف على الالتزام به.

والخلاصة: ان العقل انما يحكم بلزوم اخذ بما يحتمل تعينه في الحجية فيما اذا كان الحكم الواقعي الذي هو مدلول هذا الدليل على تقدير ثبوته منجزاً في نفسه وبقطع النظر عن الالتزام به وترك الدليل الاخر، فعندئذ يجب الالتزام به وتحصيل القطع بالفراغ منه، والمفروض ان تنجزه يتوقف على الالتزام به، فاذاً الالتزام بمثابة الشرط لفعلية حجيته على كل تقدير، أو فقل انه شرط لحجيته التخيرية، لان المجعول ان كان الحجية التخيرية ففعليتها لكل واحد من الدليلين المتعارضين مشروطة بالاخذ والالتزام به، وان كان المجعول الحجية التعيينية فهي فعلية بفعلية موضوعها.

وقد تقدم ان العلم الاجمالي بحجية احدهما لا يكون منجزاً لدلولي الدليلين المتعارضين لعدم تمكن المكلف من العمل بكليهما معاً، واما تنجزه لمدلول ما يحتمل تعينه فلا يمكن لانه لا علم به بل هو مشكوك والعلم انما يحصل بحجيته بعد الاخذ والالتزام به ولا يجب الالتزام به لان تحصيل الشرط والموضوع غير واجب.

ومن هنا يظهر انه لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التعيين لان فيه كلفة زائدة دون التخيير، فاذاً لا اثر لهذا العلم الاجمالي إلا نفي الثالث.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من وجوب الاخذ بما يحتمل تعيينه غير تام، فان العقل انما يحكم بوجوب الاخذ به اذا كان مدلوله في الواقع منجزاً وكانت ذمة المكلف مشغولة به في المرتبة السابقة بقطع النظر عن هذا العلم الاجمالي مع ان الامر ليس كذلك، لان المكلف انما يعلم باشتغال ذمته به اذا اخذ به والالتزام به، فاذاً اشتغال الذمة به مشروط بالأخذ والالتزام به.

ومن الواضح ان تحصيل شرط فعلية الحكم وموضوعها غير واجب. وعليه فما ذكره عليه السلام من عدم جريان اصالة البراءة عن التعيين من جهة العلمين الاجماليين المذكورين لا وجه له، فان العلمين الاجماليين لا يقتضيان وجوب الاخذ بما يحتمل تعيينه واشتغال الذمة به مطلقاً.

واما الحالة الثالثة: وهي ما اذا لم يأخذ المكلف بشيء منهما اي لا بهذا ولا بذلك، وحينئذٍ فان قلنا بان حجية كل منهما مشروطة بالاخذ به، فقد تقدم ان ما دل على هذه الحجية المشروطة لكل منهما بالمطابقة يدل بالالتزام على وجوب الاخذ باحدهما وإلا لكان جعل الحجية المشروطة لكل منهما لغواً، وهذا العلم الاجمالي يقتضي التزام المكلف بالاخذ بما يحتمل تعيينه، لانه لو اخذ به فقد علم بخروجه عن عهدة التكليف وحصول الأمن من العقوبة، بينما اذا اخذ بما لا يحتمل تعيينه فلا يقطع بموافقة التكليف والأمن من العقوبة وفراغ ذمته، وان قلنا بان حجية كل منهما مشروطة بعدم الاخذ بالآخر، فحينئذٍ وان كانت حجية كليهما فعلية من جهة فعلية شرطها الا انها في حكم حجة واحدة، فان المكلف عندئذٍ يعلم اجمالاً اما بحجية ما يحتمل اهميته تعييناً او بوجوب الاخذ باحدهما وهو الوجوب الطريقي المنجز للواقع

وهذا العلم الاجمالي منجز للواقع باعتبار ان المكلف متمكن من الموافقه القطعية العملية اذا اخذ بما يحتمل تعيينه بينما لا يتمكن من الموافقه القطعية اذا اخذ بما لا يحتمل تعيينه هذا.

ولكن تقدم ان هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً لا المعلوم بالاجمال بكلا طرفيه لعدم تمكن المكلف من الموافقه القطعية العملية بالجمع بين مدلوليهما ، ولا مدلول ما يحتمل تعيينه لعدم العلم به تفصيلاً، فاذاً لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التعيين.

فالتتيجه هي التخيير بين الاخذ بما يحتمل تعيينه وما لا يحتمل تعيينه، واما الاخذ بما يحتمل اهميته تعييناً فهو بحاجة الى دليل ولا دليل عليه،

ودعوى: ان وجوب الاخذ بما يحتمل تعيينه معلوم اما تعييناً او تخيراً بينما هو مشكوك في الطرف الاخر، او فقل ان حجيه ما يحتمل تعيينه معلومة دون ما لا يحتمل تعيينه فان حجيته مشكوكه ولهذا يجب الاخذ بما يحتمل تعيينه.

مدفوعة: بان وجوب الاخذ او حجيته انما هي معلومة اذا لم تكن مشروطة بالأخذ به وإلا فلا تكون معلومة طالما لم يؤخذ به ولا دليل على وجوب الاخذ به، لانه بمثابة شرط الوجوب وتحصيل شرطه غير واجب.

والخلاصة: ان هذه الدعوى انما تتم اذا لم تكن حجيته التخيرية مشروطة بالأخذ به والا فلا علم بها قبل الاخذ.

الكلام في الافتراض الثاني: وهو ان حجيه كل من الخبرين مشروطة بكذب الاخر وعدم مطابقته للواقع وان كان متصوراً ثبوتاً، الا ان هذه الحجية المشروطة لا يمكن ان تصبح فعلية ومنجزة، لان فعليتها تتوقف على احراز شرطها وهو كذب الاخر ومع احراز كذبه لا موضوع لجعل هذه الحجية المشروطة.

ومن هنا قلنا انه لا اثر لهذه الحجية ولا تكون منجزة للواقع واثرها نفي الثالث فحسب.

فالنتيجة، ان الحجية المشروطة في هذا الفرض لا اثر لها غير نفي الثالث. اما الكلام في المقام الثاني: وهو ما كان احد الدليلين المتعارضين متكفلاً للحكم الالزامي والدليل الاخر متكفلاً للحكم الترخيبي، فتارة يكون احتمال التعيين في الدليل المتكفل للحكم الالزامي واخرى يكون في الدليل المتكفل للحكم الترخيبي وثالثة يكون احتمال التعيين في كلا الدليلين.

اما الفرض الأول، فان اخذ المكلف بما يحتمل تعيينه فقد علم بحجيته اما تعييننا أو تخييراً لتوفر شرط فعلية حجيته التخيرية وهو الاخذ به، فان المكلف اذا اخذ به تيقن بحجيته وحينئذ يدل على تنجز مراده وهو الحكم الواقعي الالزامي بالمطابقة وعلى نفي مدلول الاخر بالالتزام وهل يجب الاخذ به والالتزام؟

والجواب لا يجب. لان تحصيل شرط فعلية الحكم غير واجب، وفي المقام اذا لم يأخذ المكلف به لم يكن التكليف في حقه منجزاً، لان العلم الاجمالي اما بحجيته تعييننا او حجية احدهما تخييراً لا يكون منجزاً لانه ليس علماً بالحجة على التكليف الالزامي لفرض ان مدلول احدهما الحكم الترخيبي.

وعلى هذا، فاذا اخذ بالدليل الاخر المتكفل للحكم الترخيبي فهو وان كان يعلم اجمالاً اما بحجية هذا الدليل المتكفل للحكم الترخيبي ان كان المجعول الحجية التخيرية أو حجية ما يحتمل اهميته تعييننا، إلا ان هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً لانه ليس علماً اجمالياً بالتكليف الالزامي على كل تقدير، فان المعلوم بالاجمال هو الجامع بين الحكم الالزامي والحكم الترخيبي، فاذا لامنع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التعيين لان فيه كلفة زائدة على ما في التخيير.

وكذلك الحال اذا كان المكلف غير آخذ بشيء منهما، فانه في هذه الحالة ايضاً يعلم اجمالاً اما بحجية مايتكفل حكماً الزامياً تعييناً او حجية احدهما تخييراً، وهذا العلم الاجمالي حيث انه ليس علماً اجمالياً بالحكم الالزامي على كل تقدير فلا اثر له، وحيثئذٍ فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التعيين.

فالتنتيجة، ان المكلف اذا اخذ بما يحتمل تعيينه وهو المتكفل للحكم الالزامي، كان يعلم تفصيلاً بانه حجة على كل تقدير اي سواء اكانت الحجية المجعولة حجية تعيينية ام تخيرية ومنجز للواقع وهو مؤداه، واما اذا لم يأخذ به سواء اخذ بالآخر ام لا فلا اثر للعلم الاجمالي ولا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التعيين فالتنتيجة هي التخيير.

واما الفرض الثاني، وهو ما اذا كان احتمال التعيين في الدليل المتكفل للحكم الترخيضي، فان اخذ المكلف به فقد علم بحجيته اما تعييناً او تخييراً، فعندئذٍ يجوز له الافتاء بالترخيص باعتبار انه يعلم تفصيلاً بقيام الحجة عليه، واما اذا لم يؤخذ به سواء اخذ بالدليل المتكفل للحكم الالزامي ام لا فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التخيير عكس الفرض الأول، باعتبار ان احتمال التعيين انها هو في الدليل المتكفل للحكم الترخيضي، والمفروض انه لا كلفة فيه، فاذاً لاموضوع لاصالة البراءة فيه والكلفة انها هي في التخيير في الدليل المتكفل للحكم الالزامي.

والخلاصة: انا نشك في ثبوت مدلول الدليل اللزومي وعدم ثبوته، ولهذا فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنه سواء اكان المكلف اخذ به ام لا.

فالتنتيجة، ان الحكم في المسألة في هذا الفرض هو الترخيص على جميع التقادير

والفروض:

الأول: الالتزام بدليل الترخيص والاخذ به مع احتمال التعيين في الدليل الاخر.

الثاني: الالتزام بدليل الحكم اللزومي.

الثالث: عدم الالتزام لا بهذا ولا بذاك.

فعلى الفرض الاول الترخيص ثابت بالحجة القطعية.

وعلى الفرض الثاني والثالث الترخيص ثابت باصالة البراءة عن الحكم

الالزامي المشكوك.

اما الفرض الثالث، هو ما اذا احتمل التعيين في كل من الدليلين المتعارضين على حد سواء، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التعيين والتخير معاً بالنسبة الى دليل الحكم الالزامي.

وان شئت قلت، انه لا مانع من اجراء اصالة البراءة عن الحجية التعيينية والتخيرية معاً لدليل الحكم الالزامي باعتبار ان كليهما مشكوك فيها ، وفيهما معا كلفة زائدة بينما لا كلفة في الحجية التعيينية لدليل الحكم الترخيصي، فاذاً لا تكون اصالة البراءة عن تعيين الدليل الالزامي معارضة لاصالة البراءة عن تعيين الدليل الترخيصي فانها لا تجري فيه، لان مفادها رفع الكلفة ولا كلفة فيه بل لا كلفة في القطع بحجيته فضلا عن الشك فيها كما ان اصالة البراءة عن الحكم الواقعي الالزامي المشكوك الذي هو مؤدى هذا الدليل لا تكون معارضة باصالة البراءة عن الحكم الترخيصي الذي هو مؤدى دليل الترخيص لانها لا تجري في نفسها لكي تصلح ان تعارضها.

فالتيجة في نهاية المطاف، ان في جميع هذه الفروض الثلاثة لا أثر للعلم الاجمالي بحجية تعيينية او تخيرية، وحينئذٍ فلا مانع من اصالة البراءة عن التعيين من

جهة وعن الحكم الالزامي الواقعي المشكوك الذي هو احد طرفي التخيير من جهة اخرى، نعم لو قلنا بعدم انحلال العلم الاجمالي الكبير بوجود تكاليف الزامية فلا بد من الالتزام بالاحتياط في المقام وكذلك لو قلنا بوجود الاحتياط في الشبهات البدوية حتى الوجوبية.

ولكن كلا الفرضين مجرد افتراض لا واقع موضوعي له.

وهل يرد الاشكال على المشهور في هذه الفروض الثلاثة.

والجواب انه غير وارد، لان هذه الفروض خارجة عن محل كلامهم، لان محل

كلامهم هو الحالات الثلاث المتقدمة التي يحكم العقل بالتعيين فيها.

واما في هذه الفروض فهم ايضاً يقولون باصالة البراءة عن التعيين، لان العلم

الاجمالي فيها ليس علماً اجمالياً بالحكم الواقعي الالزامي حتى يكون منجزاً هذا.

ولكن غير خفي ان هذه المسألة افتراضية في افتراضية.

اما الاولى: فلأنها مبنية على افتراض ان دليل الحجية دليل لفظي وله اطلاق.

واما الثانية: فلأنها مبنية على افتراض ان دليل الحجية باطلاقه يشمل كل

واحد من الدليلين المتعارضين مشروطاً بترك الاخر او مشروطاً بالاخذ به ، وكلتا

الافتراضيتين لا واقع موضوعي لها،

اما الاولى: فلأنّ الدليل على حجية الامارات كاخبار الثقة ونحوها دليل لبي

لا لفظي وهو السيرة القطعية من العقلاء الجارية على العمل بها الممضاة شرعاً.

ومن الواضح ان السيرة لا تشمل الاخبار المتعارضة بتام اصنافها واشكالها.

اما الثانية: فلو سلمنا ان دليل الحجية دليل لفظي وله اطلاق، ولكن تقدم انه

لا يشمل باطلاقه كل واحد منهما مشروطاً بترك الاخر او مشروطاً بالأخذ به.

الى هنا قد تبين ان الدليل على حجية الامارات كاخبار الثقة ونحوها ان كان دليلاً لفظياً وكان له اطلاق فمقتضى القاعدة عدم تساقط الدليلين المتعارضين مطلقاً بكافة حالاتها بل لا بد من التفصيل.

واما اذا كان الدليل على الحجية دليلاً لبياً كسيرة العقلاء، فحيث انه لا يشمل المتعارضات بكافة صنوفها واشكالها، فمقتضى القاعدة التساقط مطلقاً، هذا تمام الكلام في المرحلة الثانية.

المرحلة الثالثة

اما الكلام فيها فيقع في روايات^(١) باب المعارضة وهي على طوائف:
الطائفة الاولى: روايات الترجيح لاحد المتعارضين على المعارض الاخر.
الطائفة الثانية: روايات التخيير.
الطائفة الثالثة: روايات الطرح.
اما الطائفة الأولى: فهي متمثلة في عدة روايات واكثرها ضعيفة من ناحية
السند وعمدتها روايتان:

الأولى: - صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله.^(٢)

الثانية: - مقبولة عمر بن حنظلة.^(٣)

اما صحيحة عبد الرحمن فقال عبد الرحمن فيها: «قال الصادق عليه السلام اذا ورد
عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه
وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار
العامه فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه».

ويقع الكلام في هذه الصحيحة في عدة جهات:

الأولى: في سندها وانها تامة من هذه الناحية أو لا؟

الثانية: في دلالتها وتحديد المراد من الموافقة والمخالفة فيها سعة وضيقاً.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ باب ٩ از ابواب صفة القاضي.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ باب ٩ ابواب صفات القاضي حديث ٢٩.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧ باب ٩ حديث ١.

الثالثة: في اعتبار الترتيب بين المرجحين الذين كانت الرواية متكفلة لهما وعدم اعتباره.

الرابعة: في امكان التعدي من موافقة الكتاب ومخالفته الى موافقة السنة ومخالفتها من جهة، وامكان التعدي من مخالفة اخبار العامة وموافقتها الى مخالفة ارائهم المستنبطة وموافقتها.

الخامسة: في نسبتها الى رواية التخيير.

اما الكلام في الجهة الأولى: فالظاهر ان الرواية صحيحة وتامة سنداً، نعم قد نوقش في صحة هذه الرواية وتاميتها من ناحية السند بوجوه مختلفة ومناقشات متعددة، ولكن تلك الوجوه والمناقشات بكافة اشكالها المختلفة غير تامة، وحيث ان تلك المناقشات داخلية في المباحث الرجالية ولا تكون من المباحث والقواعد الاصولية فينبغي البحث عنها في علم الرجال.

اما الكلام في الجهة الثانية: فيقع في دلالتها وظهورها في ان المراد من موافقة الكتاب هل هو خصوص موافقته له للجمود على ظاهر اللفظ او الاعم منها ومن عدم المخالفة له، فيه وجهان الظاهر هو الوجه الثاني، وذلك لان المتفاهم العرفي بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية على اساس المناسبات الداخلية والخارجية هو هذا الوجه، وهذه المناسبات الارتكازية تتمثل في امور:

الأمر الأول: ان الآيات المتكفلة للاحكام الشرعية اللزومية آيات قليلة بالنسبة الى الآيات المتكفلة لبيان القصص والحكايات لأحوال الانبياء السالفين وما مر عليهم من القضايا التي هي عبر ودروس لنا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الآيات المتكفلة للاحكام الشرعية متكفلة لها بنحو القضايا الحقيقية العامة، باعتبار ان الاحكام الشرعية في الكتاب والسنة مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدره وجودها في الخارج.

ومن ناحية ثالثة، ان منشأ وقوع المعارضة بين الروايات غالباً يكون الخصوصيات الطارئة على المسألة من الخصوصيات الكمية والكيفية والزمانية والمكانية وهكذا، مثلاً قد تقع المعارضة بين وجوب الصلاة قصراً ووجوبها تماماً في مسألة وهي ما اذا سافر المكلف الى اربعة فراسخ وبقي هناك اقل من عشرة ايام ثم رجع الى بلده، فهل وظيفته في هذه المسألة التمام او القصر؟

والجواب: ان في المسألة قولين:

احدهما: وجوب التمام والآخر وجوب القصر.

واما اذا لم يحصل للمجتهد الوثوق باحد طرفي المسألة، فتقع المعارضة بين ادلة وجوب القصر وادلة وجوب التمام.

ومن الواضح ان هذا التعارض بينهما نشأ من الخصوصيات العارضة على المسألة وهذه الخصوصيات غير مذكورة في الكتاب والسنة.

والخلاصة: ان التعارض بين الادلة بكافة اشكالها وانواعها انما هو غالباً بسبب الخصوصيات الطارئة على المسألة من الخصوصيات الزمانية والمكانية وغيرهما وبسبب الحالات الطارئة على المكلف، ومن المعلوم ان هذه الخصوصيات والحالات غير مذكورة في الكتاب العزيز إلا نادراً.

وعلى هذا فلو كان المراد من موافقة الكتاب معناها الظاهر منها، فإذاً تكون موافقة احد الخبرين المتعارضين للكتاب نادراً جداً، لان الموافقة التي تكون مرجحة

هي موافقته في الجهة التي يكون معارضا بها الدليل الاخر فاذا يلزم حمل هذا الترجيح على الفرد النادر.

الأمر الثاني: ان المقتضي للحجية موجود في كل من الخبرين المتعارضين في نفسه والمانع عن شمول دليل الحجية لهما انما هو التعارض بينهما.

وعلى هذا، فاذا كان هناك دليل خارجي يدل على طرح احدهما المعين وسقوطه عن الاعتبار لما فيه من النقص في أماريته، فاذا لا مانع من شمول دليل الحجية للاخر، لان المقتضي له موجود والمانع هو التعارض بينه وبين الدليل الاخر الساقط بدليل خارجي مفقود، لان التعارض ارتفع بارتفاع موضوعه ومع ارتفاعه فلا مانع من شمول دليل الحجية له سواء اكان موافقا للكتاب ام لا يكون مخالفا له، فاذا يكون المرجح هو الجامع بين الموافق وغير المخالف.

وان شئت قلت، ان المقتضي للحجية في كل من الخبرين المتعارضين موجود في نفسه، والمانع عن شمول دليل الحجية له هو التعارض بينهما.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان هناك دليلا آخر يدل على طرح احدهما على اساس ما فيه من النقص في أماريته الذي هو غير موجود في الطرف الآخر، فاذا لا مانع من شمول دليل الحجية له والمانع انما هو التعارض والمفروض انه يرتفع بارتفاع موضوعه، ومع ارتفاعه فلا مانع من شموله له كان المشمول موافقا للكتاب أو لا يكون مخالفاً له.

فالنتيجة، ان شمول دليل الحجية لاحدهما المعين لا يمكن لانه ترجيح من غير مرجح، واما اذا كان هناك دليل خارجي كهذه الصحيحة يدل على سقوط احدهما المعين عن الحجية لما فيه من النقص وعدم الملاك فلا يكون شموله للاخر ترجيحاً من غير مرجح لانه ينتفي بانتفاء موضوعه.

الأمر الثالث: ان المتفاهم العرفي من هذه الصحيحة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان هذه المرجحات ليست مرجحات تعبدية محضة بل هي مرجحات عقلائية في باب الامارات والطرق الشرعية والعقلائية كاخبار الثقة ونحوها، فموافقة الخبر للكتاب مرجحة باعتبار انها توجب الوثوق والاطمئنان النوعي بصدوره بينما مخالفة الخبر للكتاب توجب الوثوق النوعي بعدم صدوره، ومن المعلوم ان هذا الملاك غير موجود في الخبر الذي لا يكون مخالفاً للكتاب بل الموجود فيه ملاك حجية خبر الموافق له.

فالتنتيجة، الاظهر ان المراد من موافقة الكتاب اعم منها ومن عدم المخالفة له، واما عنوان المخالفة للكتاب فالظاهر ان المراد منه مخالفة عموم الكتاب او اطلاقه لا اصله، ضرورة انه لو كان مخالفاً لأصل الكتاب بنحو التباين او العموم من وجه فهو مشمول لروايات الطرح وهي روايات تنص على ان ما خالف كتاب الله فهو زخرف وباطل او اضربه في الجدار، وسوف نشير الى هذه الروايات ولهذا يكون المراد من المخالفة في هذه الصحيحة هو مخالفة الخبر لعموم الكتاب او اطلاقه بقرينة انه حجة في نفسه لو لم يكن له معارض، والمفروض ان الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين او العموم من وجه لا يكون حجة في نفسه فلا يصلح ان يكون طرفاً للمعارضة مع الخبر الاخر، لان ما يكون طرفاً للمعارضة مع الاخر حجة في نفسه لولا كونه طرفاً له.

واما الجهة الثالثة: فالصحيحة ظاهرة في اعتبار الترتيب بين المرجحين المذكورين فيها، وعلى هذا فاذا كان احد الخبرين المتعارضين موافقاً للكتاب والاخر مخالفاً للعامه فلا بد من تقديم الاول على الثاني، فاذا تكون مرجحية مخالفة العامة في طول مرجحية موافقة الكتاب لا في عرضها.

اما الجهة الرابعة: فيقع الكلام فيها تارة في امكان التعدي من موافقة الكتاب المنصوصة في الصحيحة الى موافقة السنة واخرى في امكان التعدي عن مخالفة اخبار العامة ومذاهبهم الى مخالفة ارائهم.

والجواب: اما عن الاول فالظاهر انه لا مانع من التعدي من موافقة الكتاب الوارد في لصحيفة الى موافقة السنة، لان المتفاهم العرفي الارتكازي من الصحيحة ان مرجحية موافقة الكتاب ليست تعبدية صرفة حتى يجب الاقتصار عليها بل هي مرجحة عقلائية ارتكازية لترجيح جحية الامارات بعضها على بعضها الاخر في مقام المعارضة، على اساس ان الخبر الموافق للكتاب اقوى واقرب الى الواقع من الخبر المخالف له، وعلى هذا فلا مانع من التعدي من موافقة الكتاب الى موافقة السنة بنفس الملاك وهو الاقربيه، فاذاً لاشبهه في جواز التعدي، نعم لا يجوز التعدي الى كل مايوجب اقربيه الخبر للكتاب طالما لم يحصل الى حد الاطمئنان بصدوره.

واما الثاني، فالامر فيه ايضا كذلك، لان التعدي من مخالفة الخبر لاخبار العامة ومذاهبهم الى مخالفة الخبر لأرائهم بنفس الملاك.

والخلاصة: انه ليس عند الارتكاز العرفي العقلاني موضوعية لعنوان الخبر الموافق للكتاب ولا لعنوان الخبر المخالف لاخبار العامة، لان المتفاهم العرفي منهما ان مرجحيته باعتبار انه اقوى واقرب الى الواقع من الخبر الآخر.

واما الجهة الخامسة: فلأن نسبة هذه الصحيحة الى اخبار التخيير نسبة الخاص الى العام، لان اخبار التخيير تدل على التخيير بين الخبرين المتعارضين مطلقاً سواء اكان احدهما موافقا للكتاب او السنة والاخر مخالفا له وسواء اكان احدهما مخالفاً للعامة والاخر موافقاً لها، بينما هذه الصحيحة تدل على ان احدهما اذا كان موافقا للكتاب او السنة والاخر مخالفاً له، قدم الموافق على المخالف، واذا كان احدهما

مخالفا للعامة والآخر موافقاً لها قدم الاول على الثاني ، ولهذا تكون هذه الصحيحة مقيدة لاطلاق اخبار التخيير بغير مواردھا.

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان هذه الصحيحة تنص على مرجحين طوليين لاطبار المعارضة احدهما موافقة اطلاق الكتاب او السنة او عمومه والثاني مخالفة العامة.

اما الرواية المقبولة فيقع الكلام فيها في عدة جهات:-

الجهة الاولى: في سندھا.

الجهة الثانية: في تحديد مفادھا ومدلوھا سعة وضيقةً.

الجهة الثالثة: في تحديد المراد من الشهرة المذكورة فيها هل هي مرجحة او مميزة

للحجة عن اللاحجة.

الجهة الرابعة: ان ظاهر المقبولة تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح

بالصفات.

الجهة الخامسة: ان ظاهر المقبولة تقديم الترجيح بالصفات والشهرة على

الترجیح بموافقة الكتاب او السنة ومخالفة العامة.

الجهة السادسة: هل يختص الترخيص بهذه المرجحات المنصوصة في المقبولة

بزمن الحضور كما هو مقتضى ذيلھا أو لا؟

اما الكلام في الجهة الاولى: فالظاهر انها ضعيفة من ناحية السند ولا طريق لنا

الى اثبات سندھا، فان عمر بن حنظلة لم يثبت توثيقه في كتب الرجال وان كان

الاصحاب قد قبلوا هذه الرواية وعملوا بها ولهذا سميت بالمقبولة، ولكن ذلك لا

يجدي إلا على القول بأن عمل الاصحاب برواية ضعيفة كان يجبر ضعفھا ويجعلھا

مشمولة لدليل الحجية.

ولكن لا دليل على ذلك، لان عمل المشهور برواية لا يمكن ان يكون جابراً لضعفها كما ان اعراضهم عن رواية صحيحة لا يمكن ان يكون كاسراً لصحتها، ضرورة ان عمل المشهور في نفسه لا يكون حجة فكيف يعقل ان يكون جابراً او كاسراً.

ومن هنا لا يكون عمل المشهور من المرجحات في باب المعارضة هذا. ولكن بنى بعض المحققين عليه السلام^(١) على صحة المقبولة بتقريب ان عمر بن حنظلة وان لم يرد توثيق بشأنه في كتب الرجال الا أنه ورد توثيق من الامام عليه السلام بشأنه في رواية يزيد بن خليفة انه قال للامام عليه السلام جاءنا عمر بن حنظلة بوقت عنك فأجاب عليه السلام «إذا لا يكذب علينا». فانها ظاهرة في ان عمر بن حنظلة كان ثقة في نفسه عند الامام عليه السلام إلا ان يزيد بن خليفة لم تثبت وثاقته في كتب الرجال، فاذاً الرواية ضعيفة فلم تثبت وثاقة عمر بن حنظلة، ولكن عليه السلام قد بنى على توثيقه على اساس قاعدة بنى عليها في الرجال وهي ان من نقل عنه احد الثلاثة فانه ثقة، وحيث قد روى عنه صفوان بن يحيى الذي هو احد الثلاثة بسند صحيح في باب كفارة الصوم من الكافي فتثبت بذلك وثاقته.

فالنتيجة، ان وثاقة عمر بن حنظلة قد تثبت بتوثيق الامام عليه السلام ووثاقة يزيد بن خليفة قد تثبت برواية صفوان بن يحيى عنه، فاذاً الرواية وهي المقبولة صحيحة هذا. وللمناقشة فيما بنى عليه عليه السلام مجال، اما دلالة الرواية على وثاقة عمر بن حنظلة فلا تخلو عن اشكال، لان الوارد في الرواية ان الامام عليه السلام قال ان عمر بن حنظلة لا يكذب علينا لا انه لا يكذب فلعل عدم كذبه على الامام عليه السلام لخصوصية فيه بل ان

(١) بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٧٠.

ذلك يتفق كثيراً في الخارج، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الرواية تدل على وثاقة عمر بن حنظلة مطلقاً إلا ان الرواية ضعيفة بيزيد بن خليفة فانه لم يرد توثيق بشأنه في كتب الرجال، وأما ما أسس عليه السلام من القاعدة في الرجال وهي ان كل من يروى عنه بسند معتبر احد ثلاثة فهو ثقة فلا يمكن اثباته كقاعدة عامة، حيث قد ثبت التخلف في غير مورد لانهم يروون فيها عن غير الثقة، فإذا لا يمكن اثبات هذه القاعدة إلا من باب قاعدة الحاق الفرد المشكوك بالاعم الاغلب وهذه القاعدة قاعدة ظنية فلا تكون حجة إلا اذا حصل الاطمئنان بذلك.

ومن الواضح، ان حصول الاطمئنان من ذلك لا يمكن ان يكون بنحو ضابط كلي بل لا محالة يختلف باختلاف الاشخاص والموارد والمسائل.

واما الكلام في الجهة الثانية: فلأن الرواية ظاهرة في ان الصفات من مرجحات باب الحكمين المتعارضين للحاكمين لا من مرجحات باب الروايتين المتعارضتين وذلك لعدة قرائن:

الأولى: اضافة الصفات الى الحاكمين حيث قال الحكم ما حكم به أعدلهما وافقهما في الحديث واورعهما ولم يقل الرواية مارواها أعدلهما وافقهما واورعهما، فإذا هذه الاضافة قرينة على ان الصفات المذكورة في المقبولة من مرجحات الحكمين لا الروايتين.

الثانية: ان الامام عليه السلام في هذه الرواية قد فرض الاختلاف بين الحاكمين فيما حكما به وتطبيق الترجيح بالصفات عليهما بما هما حاكمان لا بما راويان .

ومن الواضح ان تطبيق الترجيح عليهما ظاهر في انه من حيث كونها حاكمين لا من حيث كونها راويين، لان حيثية كون الشخص راويا يختلف عن حيثية كونه حاكماً، لان الراوي ينقل ما وصل اليه من الامام عليه السلام مباشرة او بواسطة بدون اعمال

نظر فيه ولهذا لا يعتبر في الراوي ان يكون فقيها وعالمًا بل لا يعتبر فيه ان يعرف معنى الرواية بينما الحاكم لابد ان يكون فقيها لانه ينقل رأيه ونظره في المسألة، ومن الواضح ان ذلك يتوقف على عملية الاستنباط والنظر فيها سواء أكان مطابقاً للواقع ام لا، وظاهر هذه الرواية ان الصفات من مرجحات الحاكم من حيث حكمه لا من حيث روايته.

الثالثة: ان تغيير الاسلوب في الرواية وسياقها من سياق الاختلاف بين الحكمين الى سياق الاختلاف بين الروايتين قرينة على ان الصفات من مرجحات باب الحكمين لا الروايتين المختلفتين وإلا فلا موجب لهذا التغيير في السياق.

واما الكلام في الجهة الثالثة: فيقع في موردين:

الاول: في تحديد المراد من الشهرة.

الثاني: ان الشهرة في الرواية هل هي من المرجحات او من مميزات الحججة عن اللاحجة.

اما الكلام في المورد الأول: فلأنّ المقبولة ظاهرة في ان المراد من الشهرة الشهرة الروائية لا الاعم منها ومن الشهرة الفتوائية وذلك لقرينتين:

الاولى، اضافة الشهرة الى الرواية وجعل الرواية موضوعاً لها، وهذه الاضافة ظاهرة في الاضافة الحقيقية وحملها على الاعم منها ومن الاضافة الفتوائية بحاجة الى قرينة ولا قرينة على ذلك لامن الداخل ولا من الخارج.

او فقل، ان مورد الرواية الشهرة الروائية والتعدي منها الى الاعم منها ومن الشهرة الفتوائية بحاجة الى دليل ولا دليل عليه.

الثانية، ان الراوي في الرواية قد فرض انها معاً مشهوران.

ومن الواضح، ان هذا قرينة على ان المراد من الشهرة الشهرة الروائية، حيث انه لا مانع من ان تكون كلتا الروايتين المتعارضتين مشهورة في المسألة، لان المراد من الشهرة الروائية مارواه جل الاصحاب او كلهم ولا مانع من ان يروى جل من الأصحاب او كلهم كل من الروايتين في طرفي المسألة ، وهذا بخلاف الشهرة الفتوائية، فان الجمع بين الشهريتين الفتوائيتين في طرفي المسألة لا يمكن، فان احد طرفي المسألة اذا كان مشهوراً بان افتى المشهور بالوجوب فيها فلا يمكن ان يفتي المشهور بطرف آخر فيها ايضاً وهو الحرمة فلا يعقل ان يكون كلا طرفي المتعارضين مشهوراً بحسب الفتوى.

والخلاصة ان في المسألة اذا كان قولان، احدهما وجوبها، والآخر حرمتها، فلا يعقل ان يكون كلا القولين مشهوراً بين الاصحاب.

اما الكلام في المورد الثاني: فقد ذهب جماعة من الاصوليين منهم السيد الاستاذ عليه السلام (١) الى ان الشهرة في الرواية مميزة للحجة عن اللاحجة لانها مرجحة، لان الشهرة الروائية مساوقة لوصولها الى حد التواتر والقطع بالصدور، ولهذا قد عبر عنها في المقبولة بالمجمع عليه.

ومن المعلوم ان المراد من المجمع عليه الخبر الذي اجمع الاصحاب على روايته من المعصومين عليهم السلام وهو مساوق للقطع بصدوره عنهم عليهم السلام ومما يؤكد ذلك قوله فان المجمع عليه مما لا ريب فيه.

والخلاصة: انه لا شبهة في ان الشهرة الروائية مساوقة لتواترها والقطع بصدورها واجماع الاصحاب في زمان الائمة على نقلها وروايتها، وحينئذ فالرواية

الشاذة التي هي في مقابل الرواية المشهورة لا تكون حجة في نفسها لانها مخالفة للسنة ومشمولة لروايات الطرح هذا.

ولكن هنا اشكالين:

الاشكال الأول: انه لا فرق بين الشهرة الفتوائية والشهرة الروائية، فكما ان الشهرتين الفتوائيتين لا تجتمعان في مسألة واحدة بان يكون وجوبها مشهوراً بين الاصحاب وفي نفس الوقت كانت حرمتها ايضاً مشهورة بينهم فكذلك لا تجتمع الشهرتان الروائيتان في مسألة واحدة بأن تكون الروائتان المتعارضتان مشهورتان بين اصحاب الحديث حيث ان التعارض لا يتصور بين حديثين متعارضين متواترين سنداً.

والجواب عن ذلك أولاً: ان التعارض بينهما لا يتصور في السند، واما في الدلالة فلا مانع منه، غاية الامر ان التعارض لا يسري من الدلالة الى السند اذا كان قطعياً كما في الايات والروايات المتواترة.

وثانياً: انه لا مانع من التعارض بين روايتين قطعيتين سنداً اذا كان صدور احدهما لبيان الحكم الواقعي والاخرى للتقية، لان ظروف الاثمة عليه السلام قد تقتضي صدور الرواية منهم تقية.

والخلاصة: ان هذا الاشكال مبني على الخلط بين افتاء المشهور بمضمون الرواية في المسألة وبين نقلهم الرواية في المسألة بالالفاظ التي وصلت اليهم من الامام عليه السلام بدون النظر الى مضمونها.

الاشكال الثاني: ان الشهرة اذا كانت صفة للرواية المقطوع صدورها من الامام عليه السلام، فكيف يعقل حينئذٍ تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة .

والجواب: ان الصفات من مرجحات الحكم لا من مرجحات الرواية، واما الشهرة فهي ايضاً ليست من مرجحات الروايات بل هي من مميزات الحجة عن اللاحجة.

واما الكلام في الجهة الرابعة: فقد ورد في المقبولة تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة وهل يمكن الالتزام بذلك.

والجواب، انه لا يمكن الالتزام به لما مر الآن من ان الصفات من مرجحات الحكم في باب القضاء لا من مرجحات الروايات المتعارضة، واما الشهرة فهي ليست من مرجحات الروايات بل هي من مميزات الحجة عن اللاحجة.

واما الكلام في الجهة الخامسة: فقد ورد في المقبولة تقديم الترجيح بالصفات والشهرة على الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفة العامة، ولكن ظهر مما تقدم انه لا موضوع لهذه الجهة، لما مر الآن من ان الصفات من مرجحات الحكم في باب القضاء لا من مرجحات الروايات المتعارضة، واما الشهرة فهي من مميزات الحجة عن اللاحجة.

واما الكلام في الجهة السادسة: فقد يقال كما قيل ان المقبولة بذيلها وهو قوله «فارجه حتى تلقى امامك» ظاهرة في اختصاصها بزمن الحضور، فاذاً هذا الذيل يصلح ان يكون قرينة على اختصاص ما في المقبولة من المرجحات بزمن الحضور.

والجواب اولاً: ان هذه الجملة في مقام بيان حكم الشبهة الحكمية في زمن الحضور وهو الاحتياط والتوقف فيها الى ان يسأل حكمها عن الامام عليه السلام بينما الشبهة الحكمية اذا كانت في زمن الغيبة فحكمها وجوب الاحتياط فيها قبل الفحص، واما بعد الفحص عن مظان وجود الدليل عليها فاذا لم يجد دليلاً، فالمرجع هو الاصول المؤمنة كاصالة البراءة ونحوها، وعلى هذا فحيث ان المقبولة بذيلها في

مقام بيان حكم الشبهة الحكمية في زمن الحضور في مقابل الشبهة الحكمية في زمن الغيبة، فلا تصلح ان تكون قرينة على اختصاص سائر احكام فقراتها بزمن الحضور، باعتبار ان هذه الفقرة تمتاز عن سائر فقرات المقبولة في نقطة وهي ان العلم بهذه الفقرة يتوقف على السؤال بينما العلم بسائر الفقرات لا يتوقف عليه.

وثانياً: انه يمكن المناقشة في اصل دلالة هذه الجملة على اختصاصها بزمن الحضور، بدعوى ان المراد من الامام عليه السلام فيها ليس هو خصوص الامام المعصوم عليه السلام بل المراد منه الاعم بقرينة السؤال، فانه لا يتوقف على ان يكون المراد منه خصوص الامام المعصوم عليه السلام، هذا اضافة الى احتمال اختصاص احكام سائر الفقرات بزمن الحضور بعيد جداً وخلاف الارتكاز العرفي والعقلائي، ضرورة انه لا يحتمل ان تكون موافقة الكتاب مرجحة في زمن الحضور دون زمن الغيبة وكذلك مخالفة العامة.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان المقبولة تامة من ناحية الدلالة ولكنها لا تدل إلا على مرجحين احدهما موافقة الكتاب او السنة والآخر مخالفة العامة والثاني في طول الاول.

واما الصفات المذكورة فهي من مرجحات الحكمين، واما الشهرة فهي مميزة للحجة عن اللاحجة الا انها ضعيفة من ناحية السند كما تقدم ولهذا لا يمكن الاستدال بها، وما ذكرناه وسنذكره من البحوث حولها جميعاً افتراضية لا واقع موضوعي لها، وكذلك الحال في المقبولة، واما المرفوعة التي رواها ابن ابي جمهور الاحسائي في عوالي اللآلي عن العلامة مرفوعاً الى زرارة فقال «سألت ابا جعفر عليه السلام فقلت له جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ فقال يازرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت ياسيدي انها معاً

مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام خذ بقول أعدلهما عندك واثقهما في نفسك، فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان، فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم، فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع، فقال اذاً فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت انهما معا موافقين للاحتياط او مخالفين له فكيف اصنع، فقال عليه السلام اذاً فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر^(١).

فهي ضعيفة من ناحية السند، وقد ناقش في سندها من ليس شأنه المناقشة فيه بل قالوا ان هذه الرواية لم توجد في كتب العلامة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انها مع المقبولة تامة سنداً وتسليم ان الصفات من مرجحات الروايات المتعارضة وكذلك الشهرة.

وعلى ضوء هذا الفروض تختلف المقبولة عن المرفوعة في مجموعة من النقاط:
النقطة الاولى: ان المقبولة قد ابتدأت الترجيح بالصفات قبل كل المرجحات بينما المرفوعة كانت ابتدأت الترجيح بالشهرة قبل الصفات.

وعلى هذا فاذا فرضنا ان احد الخبرين المتعارضين واجد للترجيح بالصفات والخبر الآخر واجد للترجيح بالشهرة كما اذا كان احدهما مشهوراً بين الاصحاب والآخر. يكون أعدل من الآخر او اصدق، فالمرفوعة تحكم بترجيح المشهور على الأعدل والمقبولة تحكم بترجيح الأعدل على المشهور فتقع المعارضة بينهما هذا، ولكن ذكر شيخنا الانصاري رحمته الله^(٢) ان المرفوعة لاتصلح ان تعارض المقبولة باعتبار ان المقبولة مشهورة عند الاصحاب والمرفوعة شاذة، فاذاً نفس المرفوعة تدل على

(١) المستدرک ج ١٧ ص ٣٠٣، ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢.

(٢) فرائد الاصول ج ٢ ص ٩٠٨.

تقديم المقبولة عليها فاذاً لاتكون المرفوعة حجة حتى تصلح ان تعارض المقبولة هذا.

وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني رحمته الله (١) بان دلالة المرفوعة على تقديم المقبولة عليها مستحيلة لانه يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها وكل ما يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها فحجيتها مستحيلة، لان فرض دلالتها على تقديم المقبولة عليها فرض حجيتها وفرض تقديم المقبولة عليها فرض عدم حجيتها، فاذاً مردّ دلالتها على تقديم المقبولة عليها الى دلالتها على عدم حجيتها، لان فرض الدلالة فرض انها حجة والا فلا دلالة لها وفرض تقديم المقبولة عليها فرض انها ليست بحجة والا فلا تكون المقبولة مقدمة عليها ومبنى ذلك ان المرفوعة تدل على عدم حجية نفسها وهو كما ترى هذا.

وناقش فيه بعض المحققين رحمته الله (٢) وقال، ان الصحيح هو ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله لان النسبة بينهما عموم من وجه ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما هو ما اذا كان احد الخبرين المتعارضين مشهوراً والخبر الاخر كان أعدل او اصدق فعندئذ تقع المعارضة بينهما، ومورد افتراق المرفوعة هو ما اذا كان احد الخبرين المتعارضين مشهوراً والخبر الآخر لم يكن واجداً للصفات كالأعدلية او الاوثقية او الأصدقية، ومورد افتراق المقبولة ما اذا كان احدهما اصدق او أعدل ولم يكن الاخر مشهوراً، وعلى هذا فالمرفوعة تدل بمورد افتراقها على تقديم المقبولة عليها في مورد الاجتماع ولايلزم المحذور المذكور، فان هذا المحذور انما يلزم اذا دلت المرفوعة بمورد اجتماعها على تقديم المقبولة عليها، فانه حينئذٍ يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها

(١) نهاية الدراية ج ٣ ص ٣٦٩.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٧٥.

ولا يلزم هذا المحذور اذا دلت بمورد افتراقها على تقديم المقبولة عليها في مورد الاجتماع، هذا نظير ما اذا دل دليل خارجي على تقديم المقبولة على المرفوعة في مورد الالتقاء والاجتماع هذا.

وللنقد في هذه المناقشة مجال، وذلك لان المرفوعة تدل على تقديم الرواية المشهورة على الرواية الشاذة الواجدة لمرجحية الصفتية كالأعدلية والاثوثية والأصديّة بنحو القضية الحقيقية والكبرى الكلية، وعلى هذا فاذا وقعت المعارضة بين الرواية المشهورة الظاهرة في وجوب شيء والرواية الشاذة الواجدة لمرجحية الصفتية الظاهرة في استحباب ذلك الشيء ، فالمرفوعة تدل على تقديم الرواية المشهورة على الشاذة وان كانت واجدة للصفات.

وبكلمة، ان المرفوعة تدل باطلاقها على تقديم الرواية المشهورة على الرواية الشاذة الواجدة للصفات، والمقبولة تدل باطلاقها على تقديم الرواية الواجدة للصفات وان كانت شاذة على المشهورة، فاذا تقع المعارضة بين إطلاق المقبولة والمرفوعة في هذا المورد وهو مورد الاجتماع بينهما فيسقط اطلاق كليهما معا في هذا المورد بالمعارضة، فاذا المرجع فيه الاصل اللفظي ان كان والا فالاصل العملي ولا تعارض بين اطلاق كل منهما في مورد الافتراق، فان المرفوعة تدل باطلاقها على تقديم الرواية المشهورة على الرواية الشاذة اذا لم تكن واجدة للصفات، فان هذا المورد مورد افتراق المرفوعة ولا يكون مشمولاً لاطلاق المقبولة واما مورد افتراق المقبولة، هو ما اذا كانت احدي الروايتين المتعارضتين واجدة للصفات وان كانت شاذة والاخرى غير مشهورة، فانها تدل على تقديم الاولى على الثانية والمرفوعة لاتشمل باطلاقها هذا المورد.

ثم ان المرفوعة التي تدل على تقديم الرواية المشهورة على الرواية الشاذة بنحو القضية الحقيقية في مرحلة الجعل، فلا يمكن انطباقها في مرحلة التطبيق على نفس المرفوعة والمقبولة، باعتبار ان الاولى شاذة والثانية مشهورة والالزم من فعلية حجية المرفوعة عدم فعلية حجيتها، فان فرض دلالة المرفوعة على تقديم المقبولة باعتبار انها مشهورة على المرفوعة باعتبار انها شاذة فرض حجيتها، وفرض تقديم المقبولة عليها فرض عدم حجيتها، وهذا معناه انه يلزم من فرض حجية المرفوعة عدم حجيتها وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده محال.

فالتيجة، انه لا يمكن تطبيق المرفوعة على نفسها والمقبولة في الخارج، ولكن لا مانع من تطبيقها كقضية حقيقية على سائر افرادها في الخارج.

والخلاصة: ان المرفوعة بدليل حجيتها تدل على وجوب الاخذ بالرواية المشهورة وطرح الرواية الشاذة في مرحلة الجعل وبنحو الكبرى الكلية، ولكن فعليتها في مرحلة الانطباق على خصوص المقبولة والمرفوعة في المقام في مورد اجتماعهما لا يمكن، لانه يلزم من فرض فعلية حجية المرفوعة فرض فعلية عدم حجيتها.

ومن الواضح ان كلما يلزم من فرض وجود الشيء في الخارج عدمه فوجوده مستحيل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان مفاد المرفوعة تقديم الرواية المشهورة على غيرها في مرحلة الجعل وبنحو الكبرى الكلية ولا يمكن تطبيقه في الخارج على المقبولة ونفس المرفوعة لاستلزامه المحذور المذكور.

والنقطة الثانية: ان المقبولة تدل على ان اربع صفات من المرجحات:

الأفقهية، والاعدلية، والأصدقية في الحديث والأورعية، وحيث ان الأورعية هي الأعدلية وليست صفة اخرى في مقابل الاعدلية، لان الشخص اذا كان شديد التقى اطلق عليه عنوان الأعدل والاورع، فإذا المقبولة تتضمن ثلاث صفات من المرجحات وهي الأعدلية والأفقهية والأصدقية والمرفوعة تتضمن اثنين من الصفات مرجحاً، هما الاعدلية والأصدقية.

وعلى هذا فمورد المعارضة الأفقهية، فان المقبولة تنص على انها من المرجحات والمرفوعة تنفيها باطلاقها وحيث ان اطلاقها ناشئ من سكوت المولى في مقام البيان فلا يصلح ان يعارض المقبولة، لما ذكرناه غير مرة من ان الاطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان من اضعف مراتب الدلالة فيقدم عليه كل دلالة لفظية من دلالة اطلاقية ناشئة من مقدمات الحكمة وغيرها.

وعلى ذلك فاذا كان احد الخبرين المتعارضين واجدا لمرجحية الأفقهية والخبر الاخر فاقدا لها فلا بد من تقديم الاول على الثاني، فاذا تكون المقبولة مقيدة لاطلاق المرفوعة بغير ما اذا كان احدهما واجدا لصفة الأفقهية دون الآخر، هذا.

ثم ان هذه الصفات المأخوذة في لسان المقبولة والمرفوعة هل هي ظاهرة في الموضوعية أو لا؟

والجواب ان هنا وجهين:

الوجه الاول: انها ظاهرة في الموضوعية.

الوجه الثاني: انها ظاهرة في الطريقية.

اما على الوجه الأول: فلا يمكن التعدي عن موردها الى سائر الموارد التي

تتشارك معها في ملاك الترجيح كالأقربية او الاقوائية ولكن بلباس آخر.

واما على الوجه الثاني: فلأنّ المقبولة والمرفوعة تدلان على الترجيح بكل مزية توجب اقربية ذيها الى الواقع واقوائيته اليه سواء اكانت بلباس الصفات ام كانت بلباس آخر، واما اذا فرضنا ان المقبولة ظاهرة في عدم موضوعية الصفات والمرفوعة ظاهرة في موضوعيتها فتقع المعارضة بينهما، فان المقبولة تدل على جواز التعدي من مواردهما الى سائر الموارد والمرفوعة تدل على عدم جواز التعدي. وعلى هذا فاذا كان احد الخبرين المتعارضين واجداً للصفة والخبر الآخر واجداً لمزية معادلة للصفة، فالمقبولة تدل على الترجيح بها والمرفوعة تدل على عدم الترجيح بها.

النقطة الثالثة: ان المقبولة جعلت موافقة الكتاب والسنة مرجحة بعد الصفات والشهرة والمرفوعة سكتت عن موافقة الكتاب وجعلت مخالفة العامة مرجحة بعد الشهرة والصفات، وعلى هذا فيقع الكلام في هذه النقطة في موردين:
الاول: هل المقبولة تدل على ان الموافق للكتاب والمخالف للعامة معا مرجح او ان كل واحد منهما مرجح مستقل.

الثاني: على تقدير تسليم ان كل واحد منهما مرجح مستقل، هل المخالفة للعامة في عرض موافقة الكتاب مرجح او في طولها.
اما الكلام في المورد الاول، فقد يقال كما قيل ان مقتضى عطف مخالفة العامة على موافقة الكتاب بكلمة (واو) هو ان المجموع مرجح.

والجواب ان العطف بكلمة (واو) وان كان مشعراً بذلك إلاّ انه لا يدل عليه، هذا اضافة الى ان هناك قرينة على ان كل واحد منهما مرجح مستقل وهي قوله بعد ذلك، «قلت جعلت فداك رأيت ان كان فقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة

ووجدنا احد الخبرين المتعارضين موافقا للعامه والآخر مخالفا لهم فباي الخبرين يؤخذ، فقال ما خالف العامه ففيه الرشاد».

فانه يدل بوضوح على ان مخالفة العامه وحدها مرجحة فلا تحتاج في مرجحتها الى ضم موافقة الكتاب اليها كما ان موافقة الكتاب لوحدها مرجحة. فالنتيجة، انه لاشبهة في ان موافقة الكتاب او السنة مرجحة مستقلة كما ان مخالفة العامه مرجحة مستقلة.

واما الكلام في المورد الثاني، فان قول السائل جعلت فداك الى ان قال الامام عليه السلام ((ما خالف العامه ففيه الرشاد)) لا يدل على الترتيب والطولية بينهما، لان الراوي قد فرض ان حكم المسألة معلوم من الكتاب او السنة بمعنى ان الخبرين المتعارضين لا يخلوان اما ان يكونا موافقين للكتاب او السنة او مخالفين لهما او يكون احدهما موافقا للكتاب والسنة والآخر مخالفا لهما، واطلاق قوله عليه السلام «ما خالف العامه ففيه الرشاد» يشمل ما اذا كان المخالف للعامه موافقا للكتاب ايضا كما انه يشمل ما اذا كان المخالف للعامه مخالفاً للكتاب ايضا.

فالنتيجة، ان هذه الفقرة لاتدل سؤالا وجواباً على الترتيب والطولية بينهما ولا تكون هناك قرينة على ذلك. نعم صحيحة عبد الرحمن المتقدمة تدل على ذلك، فاذا لاتعارض فيما اذا كان احد الخبرين المتعارضين موافقا للكتاب والآخر مخالفا للعامه.

النقطة الرابعة: ان المقبولة قد جعلت من المرجحات ما اذا كان احد الخبرين ابعد من ميل حكاهم وقضاتهم والخبر الآخر اقرب اليه فيقدم الاول على الثاني. اما المرفوعة، فهي ساكتة عن ذلك ولكنها جعلت موافقة الاحتياط مرجحة، بمعنى ان ما كان من الخبرين المتعارضين موافقا للاحتياط فهو الحجة وليس المراد

من الاحتياط الاحتياط في المسألة الفرعية، لان قوله عليه السلام «إذا فخذ بما هو حائط لدينك واترك الاخر» ظاهر في انه مرجح وان الخبر الموافق له حجة، ويشهد على ذلك قوله بعد ذلك «قلت انهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان له»، فاذاً تكون المقبولة مقيدة لاطلاق المرفوعة الناشئ من السكوت في مقام البيان بأن بعد الخبر عن ميول قضاتهم وحكامهم مرجح كما ان المرفوعة تقيد اطلاق المقبولة الناشئ من السكوت في مقام البيان بان موافق الاحتياط مرجح .

فالتيجة، هي ان مقتضى الجمع بين المقبولة والمرفوعة هو ان الابتعاد عن ميول حكاهم وقضاتهم وافق الاحتياط جميعاً من المرجحات.

النقطة الخامسة: ان المقبولة في ذيلها قد أمرت بتأخير الواقعة حتى تلقي امامك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وهذا كناية عن وجوب الاحتياط والتوقف في الشبهات الحكمية في زمن الحضور الى ان يلاقي الامام عليه السلام ويسأل عن حكمها كما يجب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص في زمن الغيبة الى ان يفحص.

ثم ان هذا الوجوب عقلي منشؤه احتمال العقاب على ارتكابها قبل العلم بحكمها سواء اكان ذلك في زمن الحضور ام كان في زمن الغيبة.

واما المرفوعة، فهي قد امرت في ذيلها بالتخير بينهما في المسألة الاصولية وهي حجية احدهما بل لا شبهة في ظهورها في ذلك، لان الامر بالاخذ باحدهما ظاهر في ان المأخوذ حجة فاذاً لا يمتثل ان يكون هذا التخير تحييراً في المسألة الفرعية لعدم القرينة على ذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، اذا كان الخبران المتعارضان فاقدين للترجيح بتمام اشكاله فتقع المعارضة بين المقبولة والمرفوعة، فان المقبولة تدل على سقوطها مع الرجوع

الى اصالة الاحتياط قبل الفحص والمرفوعة تدل على التخيير اي حجية احدهما، ولهذا يكون مورد المقبولة الشبهة في المسألة الفرعية ومورد المرفوعة الشبهة في المسألة الاصولية.

ولكن لا بد حينئذٍ من تقديم المرفوعة على المقبولة، فان المقبولة ساكتة عن ذلك اي هذا التخيير في المسألة الاصولية والمرفوعة ناصة في ذلك، ولهذا لا بد من تقديمها عليها، باعتبار ان الدلالة الناشئة من السكوت في مقام البيان من اضعف مراتب الدلالات اللفظية ولا تصلح ان تعارض سائر مراتب الدلالات اللفظية.

النقطة السادسة: في نسبة المقبولة والمرفوعة الى صحيحة عبد الرحمن، اما المقبولة فان قلنا بأن الصفات والشهرة كليهما من مرجحات باب المعارضة فهي تتضمن خمسة مرجحات:

١- الصفات

٢- الشهرة

٣- موافقة الكتاب والسنة

٤- مخالفة العامة

٥- مخالفة ميول حكامهم وقضاتهم.

بينما الصحيحة تتضمن اثنتين من المرجحات هما:

موافقة الكتاب أو السنة ومخالفة العامة.

فاذاً تقع المعارضة بينهما في الصفات والشهرة ومخالفة ميول الحكام والقضاة، وهذه المعارضة غير مستقرة ولا تسري من مرحلة الدلالة الى مرحلة السند لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، بتقريب ان الصحيحة تدل على عدم مرجحية الصفات والشهرة وميول الحكام باطلاقها الناشئ من السكوت في مقام البيان، وقد تقدم ان

هذا الاطلاق من اضعف مراتب الدلالة اللفظية ويقدم عليها كل دلالة لفظية حتى الاطلاق الناشئ من تمامية مقدمات الحكمة.

وعلى هذا، ففي المقام يكون التعارض بين الناطق والساكت، ومن المعلوم انه لا بد من تقديم الناطق على الساكت من باب تقديم النص على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي، هذا بناءً على ان تكون الصفات من مرجحات الروايات المتعارضة وكذلك ميول الحكام والشهرة المساوقة للقطع بالصدور فلا تكون من المرجحات.

واما اذا قلنا بان الصفات من مرجحات الحكمين وكذلك ميول الحكام والشهرة عبارة عن الرواية المتواترة في عصر الحضور، فاذاً لا فرق بين المقبولة والصحيحة فان كليتهما تتضمن مرجحين لا غيرهما، موافقة الكتاب ومخالفة العامة وعليه فالمقبولة موافقة للصحيحة.

واما المرفوعة فقد تضمنت اربعة اصناف من المرجحات:

١- الشهرة

٢- الصفات

٣- مخالفة العامة

٤- موافقة الاحتياط

وعلى هذا، فالمرفوعة تختلف عن الصحيحة في مرجحية الشهرة والصفات وموافقة الاحتياط، فان الصحيحة تدل باطلاقها على عدم مرجحية هذه الاصناف الثلاث بينما المرفوعة تدل على مرجحيتها، فاذاً تقع المعارضة بينها في تلك الاصناف، ولكن هذه المعارضة غير مستقرة لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، باعتبار ان الصحيحة تدل على عدم مرجحية الاصناف المذكورة باطلاقها الناشئ

من السكوت في مقام البيان وتقدم انه من اضعف مراتب الدلالة اللفظية ويقدم عليه كل دلالة لفظية، وحيث ان دلالة المرفوعة على مرجحيتها بالنص، فلا بد من رفع اليد عن اطلاقها وحمله عليه من باب حمل الظاهر على النص.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الجمع بين المقبولة والمرفوعة والصحيحة هو ان المرجحات متمثلة في ستة اصناف:

١- الصفات

٢- الشهرة

٣- وموافقة الكتاب.

٤- ومخالفة العامة

٥- ومخالفة ميول الحكام والقضاة

٦- موافقة الاحتياط

ثم ان هذه البحوث بمختلف اشكالها وانواعها حول المقبولة والمرفوعة بحوث افتراضية ومبنية على صحة المقبولة والمرفوعة سنداً، وقد تقدم ان المرفوعة واضحة الضعف واما المقبولة وان كان المشهور انها مقبولة الا انه ليس بإمكاننا القول بصحة سندها.

بقي هنا أمور:

الأول: ان الاخبار العلاجية حيث انها بجميع اصنافها ضعيفة سنداً حتى الرواية المقبولة فلا يمكن التمسك بها لاثبات ما تضمنته من اصناف المرجحات، فاذاً الرواية الوحيدة القابلة للاعتماد عليها هي صحيحة عبد الرحمن والمفروض ان هذه الصحيحة تدل على صنفين من المرجح:

احدهما: موافقة الكتاب او السنة،

والآخر: مخالفة العامة.

فالتنتيجة، ان المرجح المنصوص لعلاج الاخبار المتعارضة متمثل في اثنين لا غيرهما كما تقدم.

الثاني: هل يمكن التعدي من هذين المرجحين الى كل مزية توجب اقوائية احد الخبرين المتعارضين في الكشف عن الواقع واقربيته اليه، فاذا وقع التعارض بين الخبرين وكان احدهما واجداً لمزية لا تقل عن مزية موافقة الكتاب او مخالفة العامة، فهل يمكن ترجيح الواجد لها على الفاقد أو لا؟

والجواب: ان الكلام يقع في المقام تارة بالنسبة الى مخالفة العامة واخرى بالنسبة الى موافقة الكتاب.

اما الأولى، فحيث ان الوارد في الصحيحة عنوان مخالفة أخبار العامة، فالظاهر بحسب المتفاهم العرفي انه لا خصوصية لعنوان اخبار العامة، ولا فرق بين ان يكون احد الخبرين المتعارضين مخالفاً لاخبار العامة او اقوالهم الكاشفة عن ارائهم في المسائل، والجامع ان يكون مخالفاً لمذهب العامة ولا خصوصية للاخبار والاقوال والاراء المستنبطة منها اذا كانت كاشفة عن مذهبهم، فاذاً احتمال الخصوصية والموضوعية في اخبار العامة غير محتمل،

واما التعدي الى كل مزية توجب اقوائية احد الخبرين المتعارضين في الكشف عن الواقع فلا دليل عليه.

ودعوى: ان مرجحية مخالفة اخبار العامة ليست تعبدية صرفة وانما هي بملاك الامارية والاقربية الى الواقع، وعليه فكل مزية توجب اقربية احد الخبرين المتعارضين الى الواقع في مستوى امارية مخالفة العامة واقربيتها فهو مرجح ولا خصوصية لعنوان مخالفة العامة، وان كانت صحيحة إلا ان ظاهر الصحيحة هو ان

هذا الملاك ليس تمام المرجح بحيث يكون عنوان المخالف مجرد عنوان مشير اليه بدون اي دخل له، بل ظاهرها بحسب المتفاهم العرفي الارتكازي انه مرجح في ضمن هذا العنوان.

او فقل، ان كل عنوان مأخوذ في لسان الدليل ظاهر في الموضوعية وان له دخلا في الحكم، وحمله على انه مأخوذ بنحو المعرفية والمشيرية بدون دخل له خلاف الظاهر وبحاجة الى قرينة ولا قرينة على ذلك في المقام لا من الداخل ولا من الخارج فلذلك لا يمكن التعدي الى كل مزية.

والخلاصة: ان المزية الاخرى وان كانت في مستوى مخالفة العامة في الامارية والاقربية الا انه مع ذلك لا يمكن التعدي عن مورد الصحيحة اليها لظهورها في ان لمخالفة العامة خصوصية وان الشارع جعل اماريتها واقربيتها الى الواقع مرجحة من اجل دخل هذه الخصوصية لا مطلقاً، ولو تنزلنا عن ذلك فلا شبهة في انها غير ظاهرة في عدم الخصوصية لها أو لا اقل من الاجمال من هذه الناحية.

فالنتيجة، انه لا يمكن التعدي الى كل مزية تكون في مستوى مخالفة العامة في الامارية.

واما الثانية، وهي موافقة الكتاب فلا شبهة في جواز التعدي منها الى موافقة السنة، لان الكتاب والسنة كليهما يحكيان عن الدين الاسلامي فلا فرق بينها من هذه الناحية، اذ الميزان انها هو بموافقة احد الخبرين المتعارضين للدين سواء اكان بلباس موافقة الكتاب ام كان بموافقة السنة.

واما التعدي منها الى كل مزية كما مال اليه بعض المحققين عليه السلام (١) على ما في تقرير بحثه فلا يمكن المساعدة عليه وبحاجة الى دليل، لان مرجحية موافقة الكتاب وان لم تكن تعبدية صرفة بل هي بملاك الامارية والاقربية الى الواقع إلا ان ظاهر الصحيحة ان هذه الامارية والاقربية انها تكون مرجحة اذا كانت مدلولة لها.

والخلاصة: ان كل عنوان مأخوذ في لسان الدليل ظاهر في الموضوعية وحمله على انه مأخوذ بنحو المعرفية والمشيورية خلاف الظاهر وبحاجة الى قرينة ولا قرينة على ذلك لا في نفس الصحيحة ولا من الخارج، فاذا عنوان موافقة الكتاب ظاهر في الموضوعية ودخله في الحكم ولو لم يكن ظاهراً في ذلك لم يكن ظاهراً في المعرفية والمشيورية فلا محالة يكون مجملاً فلا يمكن التعدي.

الثالث: ان الاخبار العلاجية التي عمدتها صحيحة عبدالرحمن هل تشمل موارد الجمع الدلالي العرفي أو لا؟

والجواب، انها لا تشمل تلك الموارد، لان المعارضة فيها بدوية وغير مستقرة ولا تسري من مرحلة الدلالة الى مرحلة السند ولهذا تنتهي هذه المعارضة بتطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي الارتكازي عليها كقاعدة حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والظاهر على الاظهر او النص والمحكوم على الحاكم وهكذا.

والنكتة في ذلك، ان دليل الحجية اذا كان دليلاً لفظياً وله اطلاق فلا مانع من شموله باطلاقه كل من العام والخاص سنداً والمطلق والمقيد كذلك وهكذا ويدل على صدورهما معاً تعبداً، فاذا لا بد من حمل العام على الخاص باعتبار انه قرينة على التصرف في العام عرفاً وبيان المراد النهائي منه ولهذا لا يكون شمول دليل الحجية لهما

معا لغواً، بينما لا يمكن شموله للخبرين المتعارضين لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما لان شموله لهما حينئذ يكون لغواً، وقد تقدم انه لا يمكن شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين سنداً اذا لم يكن الجمع بينهما عرفاً في مقام الاثبات والدلالة لان شموله لهما لغو، لأننا ذكرنا في غير مورد من ان الحجية المجعولة للسند والدلالة والجهة حجية واحدة، فان دليل الحجية لا يشمل سند الرواية اذا كانت مجملة دلالة او كانت محمولة على التقية، فانه انما يشمل سندها اذا امكن الاخذ بدلالاتها وظهورها وجهتها معاً عرفاً وإلا فلا يشمل لانه لغو، مثلاً دليل الاعتبار يشمل العام سنداً ودلالة وجهة ويشمل الخاص كذلك.

وبكلمة، ان العام والخاص تارة يكونا منفصلين واخرى يكونا متصلين، فعلى الاول ينعقد للعام ظهور في العموم وللخاص ظهور في الخاص وكلا الظهورين حجة ومشمول لدليل الاعتبار، اما ظهور الخاص فبملاك قرينته لدى العرف والعقلاء لبيان المراد الجدي النهائي من العام بدون ان يتلهم ظهور العام في العموم وانما يتلهم حجيته في افراد الخاص.

ومن هنا اذا شككنا في خروج صنف آخر او فرد آخر منه، نتمسك بعموم العام باعتبار ان الشك في خروجه شك في التخصيص الزائد.

وعلى الثاني، فلا ينعقد له ظهور إلا في الخاص من الاول وكذلك الحال في سائر موارد الجمع الدلالي العرفي.

والخلاصة: ان التعارض بين الدلالة اذا كان غير مستقر بان يكون في مرحلة ظهورها ودلالاتها ولايسري الى مرحلة سندها حتى يكون مستقراً، فاذا لا مانع من شمول دليل الاعتبار السند، فاذا شمل السند ارتفع التعارض عن مرحلة الدلالة بالجمع الدلالي العرفي بينهما في هذه المرحلة، فاذا ورد عام وخاص في مورد فلا مانع

من شمول دليل الاعتبار لسند كل منهما، فاذا شمل سنديها ارتفع التعارض بينهما في مرحلة الدلالة واصبح الخاص قرينة على التصرف في العام وبيان المراد النهائي الجدي منه.

وإن شئت قلت، ان دليل الاعتبار يدل على حجية السند والدلالة والجهة جميعاً وان المجعول حجية واحدة، فلا يمكن شمول دليل الاعتبار والحجية لسند الرواية اذا كانت جملة دلالة او كانت محمولة على انتفاء موضوع هذا الدليل اي دليل الاعتبار، فان موضوعه مجموع السند والدلالة والجهة وبانتفاء واحد منها ينتفي الموضوع وبانتفائه ينتفي دليل الاعتبار، ضرورة انه لا معنى لبقائه مع انتفاء موضوعه، وكذلك على القول بان المجعول حجية متعددة السند والدلالة والجهة ولكن هذه الحجيات مشروطة بعضها مع بعض الاخر ومرتبطة كذلك ثبوتاً وسقوطاً، فلا يمكن جعل الحجية للسند بدون الدلالة او الجهة وبالعكس.

وعلى هذا فحيث ان في موارد الجمع الدلالي العرفي يمكن جعل الحجية للجميع، فلا مانع من شمول دليل الاعتبار لها ولا يكون لغوا من جهة ان العمل بالجميع ممكن، نعم اذا لم يمكن العمل بالدلالة او الجهة فلا يمكن شمول دليل الاعتبار للسند لانتفائه بانتفاء موضوعه وهو مجموع السند والدلالة والجهة بنحو التركيب او الاشتراط.

ومن هنا يظهر ان دليل الحجية لا يشمل الخبرين المتعارضين في مرحلة السند سواء اكان التعارض بينهما بالعرض ام بالذات بنحو التناقض او التضاد، لان التعبد بصدورهما تعبد بالجمع بين النقيضين او الضدين على القول بان المجعول حجية واحدة للسند والدلالة والجهة كما هو الصحيح، او ان التعبد بصدورهما يستلزم

التعبد بالجمع بين النقيضين او الضدين على القول بان المجعول حجية متعددة بتعدد السند والدلالة والجهة وكلاهما مستحيل، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد تقدم ان التعارض بين الخبرين اذا كان بنحو التناقض، فمقتضى القاعدة الأولية التسايط مطلقاً، واذا كان بنحو التضاد، فمقتضى القاعدة الاولية التسايط في الجملة لا مطلقاً على تفصيل قد تقدم.

وعلى هذا فموضوع الاخبار العلاجية الخبران المتعارضان بنحو التناقض او التضاد، وتدل على ان ماله مزية يتقدم على ما لا مزية له ولا بد من الاخذ به اذا قلنا بان كل مزية توجب اقوائية ذيها واقربيته الى الواقع وان لم تكن بلباس موافقة الكتاب او مخالفة العامة، واما اذا قلنا بان المزية انما تكون مرجحة اذا كانت متمثلة في موافقة الكتاب او السنة او مخالفة العامة لا مطلقاً، فعندئذ ان كان احدهما موافقاً للكتاب او السنة او مخالفة للعامة، فلا بد من تقديمه عليه والاخذ به وطرح الآخر.

واما اذا كان الخبران متعارضان بنحو العام والخاص او الظاهر والأظهر او النص او الحاكم والمحكوم، فلا يكون التعارض بينهما مستقراً ولا يسري الى سنديهما، ولهذا لا مانع من شمول دليل الاعتبار لسند كليهما معاً لا مكان الجمع بينهما دلالة عرفاً فاذاً لاتسايط في الين اصلاً، ولهذا تكون موارد الجمع الدلالي العرفي خارجة عن الاخبار العلاجية، لان التعارض بين الخبرين المتعارضين في مواردنا مستقر ويكون بين سنديهما ولا يمكن شمول دليل الاعتبار لكلا السنين معاً طالما لم يكن هناك مرجح لاحدهما.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان موارد الجمع الدلالي العرفي خارجة عن الاخبار العلاجية موضوعاً وحكماً ومشمولة لأدلة الحجية، هذا اذا كانت ادلة الحجية ادلة لفظية ولها اطلاق، واما اذا كانت ادلة لبية كالسيرة

القطعية من العقلاء الجارية على العمل بالامارات المضاة شرعاً، فقد تقدم انها لاتشمل الاخبار المتعارضة بنحو التناقض او التضاد بالتباين او العموم من وجه، ولكن لا مانع من شمولها لموارد الجمع الدلالي العرفي، لوضوح ان السيرة جارية على العمل بالعام في مقابل الخاص كما انها جارية على العمل بالخاص وجعله قرينة على التصرف في العام وبيان المراد النهائي الجدي منه، ولهذا لا يرى العرف والعقلاء التنافي بينهما باعتبار ان الخاص بنظرهم قرينة على العام ولا تنافي بين القرينة وذيها وكذلك الحال بين المطلق والمقيد والظاهر والأظهر او النص والحاكم والمحكوم.

والخلاصة: ان السيرة العقلائية الجارية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ المرتكزة في الاذهان المضاة شرعاً تشمل موارد الجمع الدلالي العرفي حيث انهم لا يرون التنافي والتعارض بين الدلالة في هذه الموارد.

واما الاخبار العلاجية فلا اطلاق لها بالنسبة الى موارد الجمع الدلالي العرفي حتى تكون باطلاقها رادعة عن السيرة، لما تقدم من ان موارد الجمع الدلالي العرفي خارجة عن الاخبار العلاجية موضوعاً ومحمولاً ولا اطلاق لها بالنسبة الى هذه الموارد، فان عمدة هذه الاخبار صحيحة عبدالرحمن وهي لاتشمل تلك الموارد كما تقدم، هذا اضافة الى ان الاخبار العلاجية لاتصلح ان تكون رادعة عن هذه السيرة المرتكزة في الاذهان لانها لاتشمل هذه الموارد حتى تكون رادعة عنها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المستفاد من الاخبار العلاجية التي عمدتها صحيحة عبد الرحمن هو ان كل واحد من الخبرين حجة في نفسه وبقطع النظر عن معارضة والمانع عنها التعارض بينهما، وعلى هذا فالمستفاد من الصحيحة ان الخبر المخالف للكتاب حجة لولا معارضة وهو الخبر الموافق للكتاب.

والمراد من المخالف للكتاب المخالف لعمومه او اطلاقه لا المخالف بنحو التباين او العموم من وجه، فانه في نفسه لا يكون حجة بقطع النظر عن وجود معارضه، فاذاً الصحيحة تدل على ان الخبر المخالف لعموم الكتاب او اطلاقه حجة لو لا كونه معارضاً مع الخبر الموافق له، فاذا لم يكن معارضاً مع الخبر الموافق كان حجة في مقابل عموم الكتاب او اطلاقه ويصلح ان يكون مقيداً لاطلاقه ومخصصاً لعمومه.

وعلى هذا فاذا كان خبر الثقة الخاص في مقابل عموم الكتاب واطلاقه حجة، فمعنى ذلك ان موارد الجمع الدلالي العرفي غير داخله في باب التعارض.

الرابع: ان الاخبار العلاجية هل تشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه وتدل على تطبيق الترجيح عليهما.

والجواب ان فيه وجهين:

الوجه الاول: التفصيل بين المرجحات السندية والمرجحات الدلالية ولا يمكن تطبيق المرجحات السندية عليهما، ولا مانع من تطبيق المرجحات الدلالية عليهما.

الوجه الثاني: انه لا مانع من تطبيق كل من المرجحات السندية والدلالية عليهما.

اما الوجه الاول: فقد نقل السيد الاستاذ رحمته الله عن المحقق النائيني رحمته الله (١) انه اختار هذا الوجه وهو التفصيل بين المرجحات السندية والمرجحات الدلالية وان الاولى لا يمكن تطبيقها عليهما بينما لا مانع من تطبيق الثانية عليهما، وقد افاد في وجه ذلك

بان تطبيقها ان كان بتقديم احدهما على الاخر مطلقا حتى في موارد الافتراق فهو بلا موجب ومبرر اذ لا تنافي ولا تعارض بينهما في هذا المورد، فاذا طرحه فيه طرح للحجية بلا معارض، وان كان بتقديم احدهما على الاخر في مورد الاجتماع فقط فهو يستلزم التبعض في السند الواحد وهو لا يمكن، ضرورة انه لا يعقل التبعض بصدور كلام واحد بالنسبة الى بعض مدلوله دون بعضه الآخر.

ومن هنا لا بد من الرجوع الى المرجحات الدلالية بترجيح احدهما بها على الآخر في مورد الاجتماع هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ عليه السلام واليكم نصه:

واما القسمان وهما ما اذا كان العموم في كل منهما مستفاداً من الوضع او من الاطلاق، فتحقيق الحال فيها يحتاج الى بيان مقدمة وهي ان الحكم الشرعي المتعلق بالكلام قد يتعدد بتعدد الدال دون المدلول بان تكون وحدة الحكم وتعدد دائر مدار وحدة الدال وتعدد من دون ان تكون لوحدة المدلول وتعدد دخل فيها كما في حرمة الكذب فان الكذب لا يتعدد بتعدد المدلول، فاذا اخبر زيد بأن عندي درهما واخبر عمرو بأن عندي عشرة دراهم ولم يكن عندهما شيء من الدراهم، فقد صدر من كل منهما كذب واحد وارتكب كل منهما حراماً واحداً وان كان مدلول كلام عمرو متعدداً، والعبرة فيه ان الكذب عبارة عن كلام خبري لا يكون مطابقاً للواقع ومن الظاهر ان وحدة الكلام لا تشمل بتعدد المدلول.

وقد يتعدد الحكم بتعدد المدلول من دون تعدد الدال كما في الغيبة، فاذا قال زيد ان عمراً فاسق فقد اغتاب غيبة واحدة، ولو قال ان عمراً وخالداً فاسقان فقد

اغتاب غيبتين وارتكب حرامين، لان الغيبة عبارة عن كشف ماستره الله تعالى من العيوب وهو ولو بكلام واحد.

الفرق بين القسمين، انه لا يمكن القبض باعتبار المدلول في الأول، فاذا قال زيد عندي درهمان وكان عنده درهم واحد لا يصلح القول بأن في اخباره صدق وكذب بل كذب ليس إلا، بخلاف القسم الثاني فانه لا مانع من التفكيك فيه باعتبار المدلول، فاذا قال زيد ان عمراً وخالداً فاسقان، فهذا الكلام غيبة بالنسبة الى عمر ويحرم لا بالنسبة الى خالد لانه متجاهر بالفسق اذا عرفت ذلك، فهل حجية الكلام من قبيل الاولى حتى لا يمكن التفكيك باعتبار المدلول او من قبيل الثاني ليتمكن التفكيك، الظاهر هو الثاني ألا ترى انه لو قامت البينة على ان ما في يد زيد وهو عشرة دراهم لعمر وثم قامت بينة اخرى على ان خمسة منها لبكر لا اشكال في انه يؤخذ بالبينة الاولى ويحكم بان خمسة دراهم مما في يد زيد لعمر وتتعارض مع البينة الثانية في الخمسة الباقية الى ان قال ليس هذا تفكيكا في المدلول من حيث الصدور بل تفكيك من حيث الحجية، ولا يقاس الدلالة التضمنية على الدلالة الالتزامية التي ذكرنا سابقاً انها تسقط عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية عنها وهذا بخلاف الدلالة التضمنية، فان دلالة اللفظ على بعض مدلوله ليست تابعة لدلالته على بعضه الآخر لاثبوتها ولا اثباتها، فلو قامت بينة على كون القباء والعباء لزيد واعترف زيد بعدم كون القباء له، لا يلزم منه عدم كون العباء ايضاً له لعدم كون ملكية العباء تابعة لملكية القباء لاثبوتها ولا اثباتها.

وعلى هذا، ففيما اذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه يؤخذ بكل منهما في مادة الافتراق ويرجع الى المرجحات المنصوصة في مادة الاجتماع ويؤخذ بما فيه الترجيح على الآخر الخ...

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله.

واما التعليق على الأول: فيتوقف على مقدمة وهي ان دليل الاعتبار لا يشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه، لما مر ان دليل الاعتبار لا يمكن ان يشمل كل واحد منها ويدل على التعبد بصدوره ودلالته معا على القول بأن المجعول حجية واحدة لمجموع السند والدلالة والجهة، وقد تقدم ان هذا القول هو الصحيح، وكذلك على القول بان المجعول لكل منهما حجية مشروطة بحجية الآخرين ومربوطة بها ولا يمكن التفكيك بينهما.

وفي المقام لا يمكن التعبد بالدلالة الاطلاقية لكل منهما في مورد الالتقاء والاجتماع لعدم امكان الاخذ بها كذلك ورفع اليد عن حجية اطلاق احدهما المعين فيه دون اطلاق الاخر او عن حجية اطلاق كليهما معاً بحاجة الى قرينة ولا قرينة على ذلك في المقام.

قد يقال كما قيل، ان كل واحد منهما بلحاظ مورد افتراقه يصلح ان يكون قرينة على تقييد اطلاق الاخر بغير مورد الاجتماع.

والجواب: انه لا يصلح ان يكون قرينة بنظر العرف والعقلاء بل هو من أدنى مراتب الجمع التبرعي، لان القرينة بنظر العرف والعقلاء متمثلة في الخاص بالنسبة الى العام والمقيد بالنسبة الى المطلق والظاهر او النص بالنسبة الى الظاهر والحاكم بالنسبة الى المحكوم لا غيرها، فاذا لم يمكن الاخذ باطلاق كل منهما فلا يمكن شمول دليل الاعتبار لهما سنداً لانه لا يشمل السند إلا مع الدلالة والجهة على كلا القولين في المسألة، مثلاً اذا ورد في الدليل اكرم العلماء، وورد في دليل اخر لا تكرم الفساق، فتقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق ولكل واحد منهما

مورد افتراق، فمورد افتراق الدليل الاول، العلماء العدول ومورد افتراق الدليل الثاني، الجهال الفساق ولا يمكن شمول دليل الاعتبار لكل منهما سنداً من جهة انه لا يمكن الأخذ بظهورهما الاطلاقي ولا قرينة في المقام على التقييد، وقد تقدم ان دليل الاعتبار لا يشمل الرواية سنداً اذا لم يمكن الأخذ بدلالاتها، لما مر من ان المجعول حجية واحدة للسند والدلالة والجهة جميعاً او حجية متعددة ولكن المربوطة والمشروطة بعضها مع بعضها الآخر، فاذا مقتضى القاعدة الاولية سقوط حجية كلا الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه مطلقاً، واما اذا كان لاحدهما مزية ترجيحية دون الاخر، فيقدم عليه فمقتضى الاخبار العلاجية التي عمدتها صحيحة عبد الرحمن وهي تدل على ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الآخر بموافقة الكتاب او السنة ومخالفة العامة.

وعلى هذا فاذا كان احدهما موافقا للكتاب او السنة يقدم على الآخر وان كان مخالفاً للعامة، باعتبار ان مخالفة العامة وان كانت من المرجحات إلا انها في طول مرجحية موافقة الكتاب، ولهذا اذا كان احدهما موافقا للكتاب والآخر مخالفا للعامة قدم الأول على الثاني، لان مرجحية مخالفة العامة في طول مرجحية موافقة الكتاب أو السنة وكذلك اذا كان احدهما موافقا للكتاب أو السنة والآخر مخالفاً له، قدم الاول على الثاني باعتبار ان الثاني فاقد للترجيح.

وبعد التعرف على هذه المقدمة قد ظهر ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان روايات الترجيح لاتشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه، بدعوى انه لا يمكن الترجيح بالمرجحات السندية فيها لان الترجيح بها ان كان بتطبيقها على احدهما وتقديمه على الآخر، فان كان مطلقا حتى في موارد الافتراق فهو بلا موجب ومبرر، ضرورة انه لا موجب لاسقاطه في هذا المورد وهو مورد الافتراق

لعدم التعارض والتنافي بينهما فيه، وان كان بتقديم احدهما في مورد الاجتماع فهو يستلزم التبعض في السند الواحد وهو لا يمكن، ولا يرجع الى معنى معقول، فان الروايتين المتعارضتين بالعموم من وجه اذا كانت احدهما موافقة للكتاب والاخرى مخالفة له، فلا شبهة في تقديم الاولى على الثانية ومعنى تقديمها عليها انها صدرت عن المعصومين عليهم السلام دون الاخرى ومعنى عدم صدورهما عنهم عليهم السلام سنداً انتفاء دلالتها في مورد الاجتماع والافتراق، ضرورة انه لا موضوع للدلالة بدون السند، لا يتم، لان ما ذكره عليه السلام من انه لا موجب لتقديم الخبر الموافق للكتاب على المخالف له في مورد الافتراق من جهة عدم التنافي والتعارض بينهما في هذا المورد تام، الا ان ما ذكره عليه السلام من ان تقديمه عليه في مورد الاجتماع يستلزم التبعض في السند غير تام، لان هذا التقديم انما هو بلحاظ التنافي بينهما في الدلالة لا في السند، ولا يستلزم التبعض في السند لان السند محفوظ بلحاظ مورد الافتراق، وعلى هذا فمعنى الترجيح في مورد الاجتماع تقديم اطلاق الرواية الموافقة للكتاب على اطلاق الرواية المخالفة له في مورد الاجتماع، واما اطلاق كل واحدة منهما في مورد الافتراق باق على حاله ولا مانع من التعبد بسنديهما بلحاظ مورد افتراقيهما بعد سقوط مورد اجتماعهما من جهة المعارضة، لان المعارضة بينهما في مورد الاجتماع انما هي في مرحلة الدلالة ولا تسري الى السند.

وعلى هذا، فاذا كان اطلاق الخبر الدال على الوجوب مثلاً في مورد الاجتماع موافقاً لاطلاق الكتاب او السنة واما اطلاق الخبر الدال على الحرمة في هذا المورد مخالفاً له، فلا مانع من تقديم اطلاق الاول على اطلاق الثاني في مورد الاجتماع فقط وطرح اطلاق الثاني فيه وهذا لا يستلزم طرح سنده اذ لا مانع من التعبد به بلحاظ مورد افتراقه ولا يكون لغواً، لان التعبد بالسند انما يكون لغواً وغير مشمول لدليل

الحجية اذا كان مدلوله في مقام الاثبات بتمام اجزائه مجملا او محمولا على التيقية او لا يمكن الاخذ به بسبب أو اخر، واما اذا كان مجملا في بعض مدلوله دون بعضه الاخر، فلا مانع من التعبد بسنده بلحاظ البعض الاخر وكونه مشمولا لدليل الاعتبار بلحاظه، كما اذا فرضنا انه لايمكن الاخذ ببعض مدلول الدليل العام او المطلق اما في نفسه او من جهة المعارضة، فلا مانع من التعبد بسنده وكونه مشمولا لدليل الاعتبار بلحاظ سائر افراده ولايكون لغوا، مثلا العام او المطلق مشمول لدليل الاعتبار بعد تخصيصه بالخاص او تقييد اطلاقه بالمقيد وما نحن فيه كذلك، فان الاخذ باطلاق كل من الدليلين في مورد الاجتماع لايمكن من جهة المعارضة والاخذ باحدهما المعين لا يمكن من جهة لزوم الترجيح من غير مرجح ولكن ذلك لايمنع من الاخذ بسند كل منهما بلحاظ مورد افتراقه ولايكون لغواً، فالنتيجة ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله فلا يمكن المساعدة عليه هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه رحمته الله قد فصل بين المرجحات السندية والمرجحات الدلالية، فاذاً يقع الكلام في الفرق بينهما والجهة المميزة بين المرجحات السندية والمرجحات الدلالية.

وذكر بعض المحققين رحمته الله ^(١) على ما في تقرير بحثه ان الترجيح بحسب لسان الاخبار العلاجية اذا كان منصّباً على النقل والاخبار فهو من المرجحات السندية، لان ظاهره ان الترجيح بحسب الصدق والكذب في النقل والاخبار كالصفات، فان ظاهرها انها من المرجحات السندية، لان قوله عليه السلام «خذ بما يقول أعدلها واصدقها» وهكذا ظاهر في المرجح السندي باعتبار انه مضاف الى القول.

واما اذا كان منصباً على المنقول والمدلول فهو من المرجحات الدلالية
كموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فانها مرجحة لأحد المنقولين على المنقول الاخر
ولاحد المدلولين على المدلول الاخر.

وهكذا فاذا كان مدلول احد الخبرين المتعارضين موافقا للكتاب او مخالفاً
للعامة فهو مقدم على الآخر هذا، ان الصفات اذا كانت من مرجحات الروايتين
دون الحكمين فهي من المرجحات السنية و متمحضة فيها وكذلك الشهرة الروائية.
واما موافقة الكتاب او السنة ومخالفة العامة فهي من مرجحات الدلالة ولكن
قد تكون من مرجحات السند ايضا، كما اذا فرضنا ان الخبر الموافق للكتاب او السنة
بتمام مدلوله موافق له والخبر المخالف للكتاب او السنة بتمام مدلوله مخالف له، ففي
مثل ذلك يسري التعارض من مرحلة الدلالة الى مرحلة السند ايضا فيقدم الموافق
للكتاب او السنة على المخالف له سناً ودلالة، اذ لا يمكن التعبد بسنده بدون
دلالتة، وقد تقدم ان المجعول حجية واحدة للسند والدلالة والجهة، نعم اذا كان
الخبر الموافق للكتاب او السنة موافقا له ببعض مدلوله دون بعضه الاخر، فلا يسري
التعارض من مرحلة الدلالة الى مرحلة السند بينه وبين الخبر المخالف له ببعض
مدلوله ايضا لا في تمامه، وحينئذٍ فلا مانع من التعبد بسند الخبر المخالف له بلحاظ
بعض مدلوله الذي لا يكون مخالفا له وهو مورد الافتراق شريطة ان لا يكون
تخصيصه بهذا المورد ممكنا بنظر العرف ولا يكون مستهجناً عرفاً وإلا فتسري
المعارضة من مرحلة الدلالة الى مرحلة السند ووقتئذٍ لا يمكن التعبد بسنده ايضا.

وبكلمة، ان تقييد اطلاق كل من الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه اذا
امكن بمورد الافتراق عرفاً ولم يكن مستهجناً عندهم وقبيحاً، فحينئذٍ اذا كان
احدهما موافقا لاطلاق الكتاب او عمومه والاخر مخالفا له او احدهما مخالفا للعامة

والاخر موافقا لهم، كان تقديم الموافق او المخالف للعامه على الاخر في الدلالة فقط، واما في السند فلا مانع من كون سند المخالف للكتاب او الموافق للعامه مشمولاً لدليل الاعتبار بلحاظ مورد افتراقه كسند الموافق للكتاب او المخالف للعامه هذا من جهة، ومن جهة اخرى، اذا كان احد الخبرين المتعارضين موافقاً للكتاب والاخر مخالفاً له، فدليل الاعتبار يدل على حجية الموافق دون المخالف بمقتضى الروايات العلاجية الترجيحية، ومعنى ذلك ان الموافق حجة سنداً ودلالة وجهة فلا يمكن ان يكون دليل الاعتبار يدل على حجيته سنداً لا دلالة، ضرورة انه لا يمكن ان يشمل دليل الاعتبار السند دون الدلالة، لما تقدم من أن المجعول حجة واحدة لمجموع السند والدلالة والجهة وكذلك الصفات كالأعدلية والأصدقية ونحوهما، فان ما دل على تقديم الأعدل او الاصدق على غيره ان الاول حجة بدليل الاعتبار سنداً ودلالة وجهة دون غيره، وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون مصب الترجيح النقل والاخبار او المنقول او المدلول، فانه على كلا التقديرين منشأ لجعل الحجية للمجموع أي مجموع السند والدلالة والجهة، ومن هنا اذا كان سند الخبر الذي هو طرف للمعارضة مصباً للترجيح ولكنه فاقد للدلالة بان يكون مجملاً او فاقداً للجهة بان صدر للتقية فلا اثر لهذا الترجيح ويكون وجوده وعدمه سيات، ضرورة انه لا يمكن ان يكون سنده حجة ومشمولاً لدليل الاعتبار دون دلالته او جهته لانه لغو وجزاف، وكذلك اذا كانت دلالته مصباً للترجيح ولكن كان سنده ضعيفاً فلا اثر للترجيح ويكون وجوده كعدمه.

والخلاصة: ان المرجحات سواء اكان مصبها السند ام كان الدلالة فهي مرجحات للكل اي السند والدلالة والجهة جميعاً، بمعنى انها منشأ لجعل الحجية للكل وشمول دليل الاعتبار له والا فلا تتصف بالمرجحية، يعني انها لا تكون من

مرجحات باب التعارض، هذا كله فيما اذا كان التعارض بين الخبرين بنحو التباين سواء اكان بالتناقض او التضاد، بمعنى ان يكون التنافي والتعارض بين كل منهما مع الاخر في تمام مدلوله او في حكم تمام المدلول، فحينئذ بطبيعة الحال يسري التعارض من الدلالة الى السند فلا يمكن شمول دليل الاعتبار السند بدون الدلالة وبالعكس، واما اذا كان التعارض بينهما بالعموم من وجه فلا يسري التعارض من مرحلة الدلالة الى مرحلة السند، فاذا كان احدهما موافقا للكتاب او السنة والاخر مخالفا له او كان احدهما مخالفا للعادة والاخر موافقا لها، فتقديم الموافق للكتاب على المخالف له في الفرض الاول وتقديم المخالف للعادة على الموافق لها انما هو في مرحلة الدلالة فقط واما السندان فكلاهما مشمول للدليل الاعتبار، اما سند الموافق في الفرض الاول والمخالف في الفرض الثاني فهو واضح لانها مشمولان لدليل الاعتبار دلالة وسنداً وجهة، واما دلالة المخالف في الفرض الاول والموافق في الفرض الثاني وان كانتا غير مشمولتين لدليل الاعتبار من جهة المعارضة، ولكن هذه المعارضة لا تسري الى سنديها حيث لا مانع من التعبد بهما وكونها مشمولين لدليل الاعتبار بلحاظ موردي افتراقيهما، هذا نظير ما اذا كان سند كلا الدليلين المتعارضين قطعياً، فحينئذ لا محالة يكون التعارض بين دالتيهما ولكن لا يمكن ترجيح دلالة احدهما على دلالة الاخر بالصفات.

واما اذا كانت الدلالة قطعية، فحينئذ يكون التعارض بينهما في السند ولا يبعد الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العادة، فاذا كان احدهما موافقاً للكتاب او مخالفاً للعادة دون الاخر فيقدم الاول على الثاني، فاذاً فرق بين الصفات وبين موافقة الكتاب او مخالفة العادة، لان السند اذا كان قطعياً فلا اثر لكون الراوي لاحدهما أعدل او اصدق، ومن هنا لا تكون الصفات مرجحة للدلالة فيما اذا كانت الدلالة

قطعية دون السند، فموافقة الكتاب لاحدهما تصلح ان تكون مرجحة له على الاخر وكذلك مخالفة العامة، واما الصفات فلا تصلح ان تكون مرجحة للدلالة اذا كان السند قطعياً.

واما التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام فبامرین:

الامر الاول، ان لإخبار الراوي دالاً واحداً ومدلولاً واحداً وهو قول الامام عليه السلام ودلالة واحدة وهي دلالة على قوله عليه السلام، واما قول الامام عليه السلام فله مدلولات متعددة بعدد افراد الحكم المجعول في الشريعة المقدسة وله دلالات متعددة ضمنية وتدل على تلك المدلولات بدلالة ضمنية، فاذا قال احد راويين، قال الامام عليه السلام يجب اكرام العلماء وقال الراوي الآخر، قال الامام عليه السلام يجرم اكرام الفساق، كان لقول الراوي دال واحد وهو كلامه واخباره ومدلول واحد وهو قول الامام عليه السلام في الشريعة المقدسة.

وعلى هذا، فالحجية المجعولة لقول الراوي الحاكي لقول المعصوم عليه السلام حجية واحدة باعتبار ان له دلالة واحدة وهي دلالة على قول الامام عليه السلام وليست له دلالات متعددة ضمنية وكل واحدة منها موضوع للحجية بنحو الاستقلال بمعنى انها لا تسقط بسقوط الدلالة الاخرى، فان الدلالة الضمنية لا تسقط عن الحجية بسقوط الدلالة الضمنية الاخرى عنها، وعلى هذا فسقوط دلالة احد المتعارضين عن الحجية في مورد الاجتماع بترجيح المعارض الاخر عليه لا يوجب سقوط دلالة عن الحجية في مورد الافتراق.

الامر الثاني، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لقول الراوي دلالات متعددة وهي دلالة في المثال الاول على وجوب كل فرد من افراد العلماء، ودلالة في المثال الثاني على حرمة اكرام كل فرد من افراد الفساق، وكل واحدة من هذه الدلالات

حجة الا عن هذه الدلالات حيث انها دلالات ضمنية وان كانت حجية كل واحدة منها لا تسقط بسقوط حجية الدلالة الاخرى الضمنية الا انها غير مشمولة للاخبار العلاجية، لان عمدة هذه الاخبار صحيحة عبد الرحمان وقد جاء في لسانها: «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبارهم» الخ.

وحيث ان الوارد في لسانها عنوان الحديث وهذا العنوان انما ينطبق على كل واحد من الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه ولا ينطبق على كل واحدة من الدلالة الضمنية، مثلا حديث اكرم العلماء يدل بدلالات متعددة بعدد افراد العلماء، وهذه الدلالات دلالات ضمنية فتكون في ضمن دلالة واحدة مستقلة كالدلالة على وجوب اكرام العلماء وهذه الدلالة الواحدة تنحل الى دلالات متعددة ضمنية وكل واحدة منها موضوع للحجية مستقلا، بمعنى ان حجية بعضها لا تسقط بسقوط حجية بعضها الآخر، ومن هنا يكون قولنا اكرم العلماء في قوة قولنا اكرم زيد العالم، اكرم بكر العالم، اكرم عمرو العالم وهكذا.

وعلى هذا فهذه الدلالات المتعددة الضمنية هل هي مشمولة للاخبار العلاجية التي عمدتها صحيحة عبد الرحمان أو لا؟

والجواب، انها غير مشمولة لها، لان الوارد في لسانها عنوان الحديث او عنوان خبر او الرواية ومن الواضح ان شيئا من هذه العناوين لا ينطبق على الدلالة الضمنية ولا يصدق عليها، فإن عنوان الحديث او الخبر او الرواية انما يصدق على واقعه هو الحديث او الخبر في الخارج واما ما يتضمنه الحديث من الاجزاء التحليلية الضمنية فلا يصدق على كل جزء وجزء عنوان الحديث او الخبر او الرواية، ومن هنا يكون قولنا يجب اكرام العلماء حديث واحد وخبر واحد ورواية واحدة، ولا

يصدق عنوان الحديث او خبر على وجوب اكرام كل فرد من افراد العلماء وعلى حرمة اكرام كل فرد من افراد الفساق، ومن هنا لا تنطبق الاخبار العلاجية التي عمدتها صحيحة عبد الرحمان على مورد الاجتماع لهما، اذ لا يصدق على دلالة كل منهما في مورد الاجتماع عنوان الحديث او الخبر الوارد عنهم عليهم السلام، لأنه انما يصدق على كل من الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه لا على كل فرد فرد منهما في مورد الاجتماع

والخلاصة: ان عنوان الحديث الوارد من الأئمة عليهم السلام انما ينطبق على كل واحد من الحديثين المتعارضين المستقلين فإنها وردا عن الائمة الاطهار عليهم السلام ولا يصدق عنوان الحديث على كل فرد من افرادهما الضمنية، وحيث ان دلالة كل منهما في مورد الاجتماع حصة من دلالاته على الكل فبطبيعة الحال تكون دلالة ضمنية فإذا كانت ضمنية فلا تكون مشمولة للاخبار العلاجية كالصحيحة ونحوها، حيث ان عنوان الحديث او الخبر لا يصدق عليها لأن الحديث متضمن لها لا إنها صدرت من الامام عليه السلام بعنوانها وإلا لم تكن دلالة ضمنية بل مستقلة.

فالتيجة، أن ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام غير تام، فإنه مضافاً الى أن لقول الراوي دال ومدلول واحد ودلالة واحدة وظهور واحد وهو ظهوره في اثبات قول المعصوم عليه السلام، وأما قول المعصوم عليه السلام فله مدلولات ضمنية متعددة بتعدد افراد موضوعها، وعلى تقدير تسليم أن لقول الراوي مدلولات متعددة ضمنية الا إنها حيث كانت ضمنية فلا تكون مشمولة للاخبار العلاجية لعدم انطباقها عليها بعنوانيتها الخاصة.

واما الوجه الثاني: فقد ظهر مما تقدم إنه لا مانع من شمول الاخبار العلاجية للخبرين المتعارضين بالعموم من وجه هذا.

ولكن ذهب بعض المحققين عليه السلام (١) الى عدم شمولها لهما وقد افاد في وجه ذلك، ان عمدة الدليل على الترجيح صحيحة عبد الرحمان (٢) وهذه الصحيحة قد تضمنت مرجحين الاول موافقة الكتاب، الثاني مخالفة العامة، وظاهر هذه الروايات منها الصحيحة إنها في مقام بيان علاج مشكلة التعارض ورفعها، وحينئذ فإن كان التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه وكان احدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له او مخالفاً للعامة او كان احدهما مخالفاً للعامة والآخر موافقاً لهم، فعندئذ إن قدم الموافق للكتاب على المخالف له مطلقاً لزم سقوط الخبر الآخر حتى في مورد الافتراق وهذا خلاف ظاهر الاخبار العلاجية، فإن ظاهرها إنها تعالج مشكلة التعارض بين الخبرين وتدل على السقوط في مورد التعارض وفي حدوده لا مطلقاً حتى فيما اذا لم يكن فيه تعارض.

والخلاصة: ان الاخبار العلاجية قاصرة عن شمول الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه او لا اقل إنها منصرفة عنهما هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان الاخبار العلاجية في مقام علاج مشكلة التعارض ودفع هذه المشكلة عن الخبرين المتعارضين بترجيح احدهما على الآخر سنداً، وعمدة هذه الاخبار صحيحة عبد الرحمان والمأخوذ في لسان هذه الصحيحة ما يلي «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله» الخ. ومن الواضح ان عنوان (حديثان مختلفان) الوارد في لسان الصحيحة يشمل ما اذا كان الاختلاف بينهما بالعموم من وجه ايضاً ولا يختص بالتباين، فإذا وقع التعارض بين الحديثين بالعموم من وجه فيصدق انهما مختلفان فيكونا مشمولين لاطلاق الاخبار

(١) بحوث في علم الاصول ج ٧، ص ٤٠٥.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧، ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٢٩.

العلاجية ، واما ما ذكره عليه السلام من إنه اذا قدم الخبر الموافق للكتاب على المخالف له مطلقاً لزم سقوطه في مورد الافتراق وهو خلاف ظاهر الاخبار العلاجية فلا يمكن اتمامه، لما تقدم انفاً من ان الاخبار العلاجية التي عمدتها صحيحة عبد الرحمان تشمل باطلاقها الحديثين المتعارضين وان كان تعارض بينهما بالعموم من وجه أي في مادة الاجتماع بينهما فقط لا مطلقاً، وحينئذٍ فاذا كان احدهما موافقاً للكتاب دون الاخر فالاخبار العلاجية تدل على تقديم الاول على الثاني وعليه فالاول حجة سنداً ودلالة في مورد الاجتماع والافتراق معاً والثاني لا يكون حجة دلالة في مورد الاجتماع، واما في مورد الافتراق فهو حجة دلالة وسنداً، لما تقدم من انه لا مانع من التعبد بسنده بلحاظ مورد افتراقه ولا يكون لغواً.

فالتنتيجة، ان ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام لا يمكن المساعدة عليه ، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ذكر بعض المحققين عليهم السلام ^(١) على ما في تقرير بحثه من انه لا حاجة الى الاخبار العلاجية، فإنه اذا كان احد الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه موافقاً للكتاب والاخر مخالفاً له، فاخبار الطرح ^(٢) تدل على طرح ما يخالف الكتاب، و الموصول في هذه الاخبار مطلق وباطلاقه يشمل كل ما يخالف الكتاب سواء أكان حديثاً أم كان مذهباً أم اطلاقاً أم عموماً، والمفروض في المقام ان عموم او اطلاق احد الخبرين المتعارضين مخالف للكتاب فيسقط عن الحجية ويبقى الموافق للكتاب بلا معارض هذا.

(١) بحوث في علم الاصول ج٧، ص ٣٣٢.

(٢) وسائل الشيعة ج٢٧، باب ٩، ص ابواب صفات القاضي.

و بكلمة واضحة، ان ما ذكره عليه السلام انما يتم اذا قلنا بان روايات الطرح تشمل الاخبار المخالفة للكتاب او السنة بنحو التباين والاخبار المخالفة له بنحو العموم من وجه بكل طوائفها وصنوفها، واما اذا قلنا بأن روايات الطرح مختصة بالاخبار المخالفة للكتاب او السنة بنحو التباين ولا تشمل الاخبار المخالفة له بنحو العموم من وجه فلا يتم ما ذكره عليه السلام وهل الصحيح القول الاول او الثاني؟

والجواب الظاهر هو الثاني، لان المستثنى من هذه الروايات والاخبار المخالفة لعموم الكتاب او اطلاقه بنحو العموم والخصوص المطلق وذلك بقرينتين.

الاولى: انه لا شبهة في صدور الاخبار المخالفة لعمومات الكتاب او السنة واطلاقه كما انه لا شبهة في تخصيص عمومات الكتاب باخبار الاحاد وتقييد مطلقاتها بها، فلو كانت الاخبار المخالفة لعمومات الكتاب واطلاقه مشمولة لاخبار الطرح ولم تكن حجة، فكيف يمكن تخصيص عمومات الكتاب او تقييد مطلقاته بها بل اخبار الطرح منصرفة عن مثل هذه المخالفة لأنها في الحقيقة ليست مخالفة بنظر العرف، لوضوح ان العرف لا يرى المخالفة بين القرينة وذيها وبين المفسر بالكسر والمفسر بالفتح، ولهذا تكون هذه المخالفة مخالفة غير مستقرة وبدوية وترتفع ولهذا تكون منصرفة عنها.

والخلاصة: ان اخبار الطرح تشمل الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين او العموم من وجه، نعم ما ذكره من ان الاخبار العلاجية التي عمدتها صحيحة عبد الرحمان مختصة بالخبرين المتعارضين بنحو التباين ولا تشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه غير تام كما تقدم.

الثانية: ان جملة كبيرة من اخبار الطرح تنص بأن الخبر المخالف للكتاب لم يصدر بنحو صرف الوجود وفي بعضها ان ما خالف الكتاب زخرف وباطل ولم

أقله، ومن المعلوم ان الزخرف والباطل لا يمكن صدوره من المعصومين عليهم السلام مع انه لا شبهة في صدور الاخبار المخالفة لعمومات الكتاب او اطلاقه من المعصومين عليهم السلام.

واما صحيحة جميل بن دراج^(١) عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»، وقد يتوهم ان هذه الصحيحة مطلقة وباطلاقها تدل على عدم حجية الخبر المخالف لعموم الكتاب او اطلاقه ايضاً.

ولكن لا اساس لهذا التوهم، اذ لا شبهة في انصراف الصحيحة بنظر العرف ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية الى المخالفة بنحو التباين او العموم من وجه، لما مر من ان المخالفة لعموم الكتاب او اطلاقه في الحقيقة ليست مخالفة لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما ولا يرى العرف مخالفة بين القرينة وذيها، ولهذا لا يمكن أن يكون للصحيحة اطلاق وباطلاقها يشمل الاخبار المخالفة لعمومات الكتاب او اطلاقاته.

والخلاصة: ان السيرة القطعية من العرف والعقلاء المرتكزة في الازهان الجارية على تخصيص عمومات الكتاب وتقييد اطلاقه باخبار الاحاد الثقات، ومن هنا لا شبهة في وجود العلم الاجمالي بصدور الاخبار المخالفة لعمومات الكتاب واطلاقاته.

(١) الوسائل ٢٧: ١٥٤، ابواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٢.

الخامس: ان السيد الاستاذ عليه السلام^(١) قد قسم موارد التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه الى ثلاثة اقسام:

القسم الاول: ان تكون دلالة كل منهما على العموم بالوضع، وعليه فيكون التعارض بينهما في مورد الاجتماع بالعموم الوضعي، كما اذا فرض انه ورد في دليل اكرم كل عالم، وورد في دليل اخر لا تكرم كل فاسق، وفي هذا المثال وامثاله يكون التعارض بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع بالعموم الوضعي .

القسم الثاني: ان تكون دلالة احدهما على العموم بالوضع ودلالة الاخر عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمة، كما اذا قال المولى اكرم كل عالم وقال في دليل اخر لا تكرم الفساق، فدلالة الاول على العموم بالوضع ودلالة الثاني عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

القسم الثالث: ان تكون دلالة كل منهما بالاطلاق ومقدمات الحكمة، كما اذا فرض إنه جاء في دليل اكرم العلماء وجاء في دليل اخر لا تكرم الفساق.

اما القسم الاول فبناء على ما قويناه من إنه لا مانع من تطبيق الروايات العلاجية على الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه فلا بد من الرجوع اليها بعد عدم امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، وحينئذٍ فان كان احدهما موافقاً للكتاب والاخر مخالفاً له، فلا بد من تقديم الموافق على المخالف والحكم بحجتيته وصدوره دون المخالف، واما بناء على ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام^(٢) من ان الخبر المخالف للكتاب مشمول لروايات الطرح فلا يكون حجة في نفسه، فاذاً يبقى الخبر الموافق بلا معارض.

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٢٧.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٣٢.

واما القسم الثاني، فتارة يكون المطلق الحكمي متصلاً بالعام الوضعي واخرى يكون منفصلاً عنه.

اما الفرض الاول، وهو ما اذا ورد العام الوضعي متصلاً بالمطلق الحكمي، كما اذا جاء في دليل لا تكرم الفساق ثم جاء في دليل اخر متصلاً بالاول اكرم كل عالم، فالعام الوضعي يمنع من تمامية مقدمات الحكمة فإن من المقدمات عدم البيان والعام الوضعي يصلح ان يكون بياناً فإذا كان بياناً فهو مانع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، لان ظهوره فيه منوط بتمامية مقدمات الحكمة ومع عدم تماميتها فلا ينعقد له ظهور فيه.

واما الفرض الثاني، وهو ما اذا كان العام الوضعي منفصلاً عن المطلق الحكمي، فقد ذكر شيخنا الانصاري رحمته الله انه لا بد من تقديم العام الوضعي على المطلق الحكمي، بتقريب ان دلالة العام الوضعي على العموم دلالة تنجزية لا تتوقف على اي مقدمة خارجية ما عدا الوضع وهو ثابت، وهذا بخلاف دلالة المطلق على الاطلاق فإنها تعليقية تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة منها عدم البيان على الخلاف، والمفروض ان العام الوضعي يصلح ان يكون بياناً على الخلاف ومع وجوده لا تتم مقدمات الحكمة ومع عدم تماميتها فلا ينعقد ظهور المطلق في الاطلاق هذا.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً واسعاً، لان ما هو جزء مقدمات الحكمة هو عدم البيان المتصل لا الاعم منه ومن المنفصل، لان المطلق اذا صدر من متكلم وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة به، انعقد ظهوره في الاطلاق ولا تتوقف انعقاد ظهوره فيه على عدم البيان المنفصل، نعم البيان المنفصل مانع عن حجية المطلق في الاطلاق لا عن انعقاد ظهوره فيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان السيد الاستاذ عليه السلام قد ذكر ان عدم البيان المنفصل جزء المقدمات ولكن لا مطلقاً بل في زمان وروده، وعلى هذا فاذا صدر المطلق عن متكلم وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة، انعقد ظهوره في الاطلاق وهذا الظهور مستمر الى ان يرد بيان منفصل، فاذا ورد فهو رافع لظهوره في الاطلاق من حين وروده، فالنتيجة ان عدم البيان المنفصل ليس جزء المقدمات مطلقاً بل جزؤها حصة خاصة منه وهي عدم البيان في وقته، وقد تقدم تفصيل ذلك موسعاً وكذلك جوابه.

وعلى هذا، فينعقد ظهور العام في العموم كما ينعقد ظهور المطلق في الاطلاق، فاذا تقع المعارضة بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع، فان مقتضى ظهور العام في العموم وجوب اكرام العالم وان كان فاسقاً ومقتضى ظهور المطلق في الاطلاق حرمة اكرام الفاسق وان كان عالماً، فاذا يقع الخلاف بينهما في مورد الاجتماع بنحو التباين.

وبكلمة، ان العام الوضعي اذا كان منفصلاً عن المطلق الحكمي انعقد ظهور المطلق في الاطلاق ببركة مقدمات الحكمة، والمفروض ان ظهور العام في العموم الوضعي منعقد، فاذا تقع المعارضة بين الظهورين في مورد الاجتماع والالتقاء، كما اذا قال المولى لا تكرم الفاسق ثم قال في مكان اخر اكرم كل عالم فيقع التعارض بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع وهو العالم الفاسق، فان مقتضى الدليل الاول حرمة اكرامه ومقتضى الدليل الثاني وجوب اكرامه، وحيث ان ظهور العام في العموم الوضعي اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق الحكمي فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

والنكته في ذلك، ان منشأ ظهور المطلق في الاطلاق سكوت المتكلم وعدم الاتيان بالقرينة بقاعدة ان كل ما لم يقله المتكلم في مقام الاثبات لم يردده في مقام الثبوت، ومنشأ ظهور العام في العموم الوضعي امر ايجابي وداخل في قاعدة ان كل ما قاله المتكلم في مقام الاثبات اراده في مقام الثبوت والظهور الذي يكون منشؤه السكوت في مقام البيان وهو من اضعف مراتب الظهور والدلالة، فمن اجل ذلك يقدم ظهور العام الوضعي في مورد الاجتماع على ظهور المطلق في الاطلاق فيه من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

و لكن يمكن المناقشة فيه، فان الظهور المستند الى الوضع مباشرة وهو الظهور التصوري في كل من اداة العموم كلفظة (كل) او اداة المطلق كلفظ رجل او علماء او ما شاكل ذلك، واما الظهور التصديقي الاولي فهو في كل من العام الوضعي والمطلق الحكمي بحاجة الى مقدمة اخرى زائداً على الوضع وهي كون المتكلم في مقام البيان ، واما الظهور التصديقي النهائي الجدي فهو بحاجة الى مقدمة ثالثة زائداً عليها وهي عدم نصب قرينة على التخصيص او التقييد، فاذا تمت هذه المقدمة فقد تمت جميع المقدمات وحينئذٍ كما ينعقد ظهور العام النهائي الجدي في العموم الوضعي كذلك ينعقد ظهور المطلق النهائي الجدي في الاطلاق الحكمي.

ومن هنا يظهر ان ما جاء في البيان من ان ظهور المطلق في الاطلاق مستند الى سكوت المولى في مقام البيان غير تام، فإنه مستند الى مجموع مقدمات الحكمة منها عدم القرينة، كما ان ظهور العام الوضعي في العموم مستند إلى مجموع المقدمات منها عدم نصب القرينة على الخلاف، فاذاً لا فرق بينهما من هذه الناحية.

ومع هذا فهل ظهور العام الوضعي النهائي الجدي في العموم اقوى من ظهور

المطلق النهائي الجدي في الاطلاق بنظر العرف أو لا؟

والجواب لا يبعد ذلك، بنكتة ان احاطة اداة العموم لدائرة افراده اقوى من احاطة المطلق باطلاقه لدائرة افراده، وهذه النكتة اذا كانت موجبة لاقوائية ظهور العام في العموم بالنسبة الى ظهور المطلق في الاطلاق، فلا بد من تقديم ظهور العام في العموم على ظهور المطلق في الاطلاق في مورد الاجتماع.

واما اذا لم تكن موجبة كذلك، فلا وجه للترجيح بل مقتضى القاعدة التساقت والرجوع الى الاصل اللفظي ان كان والا فالاصل العملي.

و اما القسم الثالث، وهو ما اذا كان التعارض بين كلا الخبرين المذكورين الذين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، فهل يمكن الرجوع فيهما الى روايات الترجيح وهي الروايات العلاجية أو لا؟

والجواب ان في المسألة قولين، احدهما انه لا يمكن الرجوع الى الاخبار العلاجية، والقول الثاني انه لا مانع من الرجوع اليها.

اما القول الاول فقد اختاره السيد الاستاذ عليه السلام وقد افاد في وجه ذلك ان الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة ليس مدلولاً للفظ، فاذا لم يكن مدلولاً له لم يكن مدلولاً للكتاب والسنة بل هو مدلول لمقدمات الحكمة، فلذلك لا يصدق عليه عنوان الحديث الوارد في صحيحة عبد الرحمان التي هي عمدة روايات الترجيح .

وعلى هذا فموضوع روايات الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة التعارض بين الحديثين كما في لسان الصحيحة، «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله الخ..»، فاذاً لو كان التعارض بين اطلاقي الحديثين الثابتين بمقدمات الحكمة لا بين عنواني الحديثين فلا يكون مشمولاً للروايات العلاجية فان موضوعها كما مر عنوان الحديث، ومن الواضح ان عنوان الحديث لا

يصدق على الاطلاق، لان الحديث قول المعصوم عليه السلام والاطلاق مدلول المقدمات وليس قول المعصوم.

والخلاصة: ان الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة حيث انه ليس مصداقاً للحديث ولا للخبر ولا للرواية، فلهذا لو كان التعارض بين اطلاقي الخبرين في مورد الاجتماع فلا يكون مشمولاً لروايات الترجيح وهي الروايات العلاجية، ومن هنا ذكر عليه السلام ان مقتضى الاولوية في الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه التساقط والرجوع الى الاصل اللفظي ان كان والا فالاصل العلمي، لا الاخبار العلاجية هذا.

وقد اجاب عن ذلك بعض المحققين عليهم السلام ^(١) بان الجمود على لفظ الحديث وان كان الاقتصار على الكلام اللفظي يعني قول المعصوم عليه السلام، الا ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ان المراد منه مطلق السنة اعم من قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، فاذا لا خصوصية لعنوان الحديث او الخبر أو الرواية هذا.

ولكن هذا الجواب لا يدفع الاشكال، لان مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية وان كانت تقتضي ان المراد من الحديث مطلق السنة اعم من قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره الا ان الاطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة ليس من السنة ولا من الكتاب ولا قول الامام عليه السلام ولا فعله وتقريره، ضرورة ان الاطلاق ليس مدلولاً للكتاب ولا للسنة باحد اقسامها.

وما ذكره عليه السلام من انه لا فرق بين ان تكون الدلالة سكوتية او لفظية او مختلفة صحيح شريطة ان تكون الدلالة السكوتية من السنة، والمفروض ان دلالة مقدمات الحكمة على الاطلاق ليست من دلالة السنة، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، قد اشكل بعض المحققين عليه السلام (١) على ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام بالنقض بالعام الوضعي، على اساس ان ماهو مدلول الكتاب والسنة وضعاً هو المدلول التصوري فانه مستند الى حاق اللفظ بالوضع، واما المدلول التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية والتفهيمية فهو مستند الى ظهور حال المتكلم، واما المدلول التصديقي بلحاظ الارادة الجدوية النهائية فهو مستند مضافاً الى ظهور حال المتكلم الى عدم نصب قرينة على الخلاف، فاذاً لازم ما افاده السيد الاستاذ عليه السلام هو ان المدلول التصديقي بلحاظ الارادة الجدوية النهائية ليس من السنة لا قولاً ولا فعلاً ولا تقريراً لانه مدلول لظهور حال المتكلم وسكوته عن ذكر القيد وليس مدلولاً للكتاب والسنة هذا.

والجواب عن ذلك ان هذا النقض غير وارد، لان المدلول التصديقي هو نفس المدلول الوضعي للفظ اي الكتاب والسنة، غاية الامر انه في المرحلة الاولى متعلق للتصور ومورد له وفي المرحلة الثانية متعلق للتصديق ومورد له بمقدمة خارجية ولا شبهة في ان المعنى المتعلق للعام التصديقي هو مدلول الكتاب والسنة، ومن الواضح ان التصور والتصديق امران خارجان عن ذات المعنى والمدلول للفظ، فان التصور معلول للوضع والتصديق معلول لظهور حال المتكلم وعدم نصب القرينة على الخلاف.

هذا بخلاف الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، فانه مدلول للمقدمات وليس مدلولاً للفظ اي من الكتاب والسنة ولهذا لا يصدق عليه انه مدلول للسنة. والخلاصة ان معنى أداة العموم هو العموم تصوراً وتصديقاً، فان كل من التصور والتصديق يرد على العموم، فالعموم مدلول للفظ يعني الكتاب والسنة بينما الاطلاق ليس مدلول الكتاب والسنة بل هو مدلول المقدمات وما هو مدلول الكتاب والسنة هو مدلول طبيعي المطلق فان مدلوله الطبيعة المهملة، واما اطلاقها فهو مدلول المقدمات ومن هذه الناحية يختلف الاطلاق الحكمي عن العموم الوضعي.

فالنتيجه في نهاية الشوط ان النقض غير وارد.

ولكن مع هذا ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام غير تام، وذلك لان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام مبني على ان يكون الاطلاق مدلولاً لمقدمات الحكمة، ولكن هذا المبني غير صحيح ولا واقع موضوعي له، لان مقدمات الحكمة جهة تعليلية لظهور اللفظ في الاطلاق لاجهة تقييدية كما هو الحال في الوضع، فان الوضع جهة تعليلية لظهور اللفظ في معناه بظهور تصوري وليس جهة تقييدية، ضرورة ان المعنى ليس مدلولاً للوضع بل هو مدلول للفظ ومقدمات الحكمة كالوضع، فانها حيثية تعليلية لظهور المطلق في الاطلاق لانها حيثية تقييدية بمعنى ان الاطلاق مدلول لها، وعلى هذا فالصحيح هو شمول الاخبار العلاجية للتعارض بين اطلاق الخبرين بالعموم من وجه في مورد الالتقاء والاجتماع، فان كان احدهما موافقاً للكتاب والاخر مخالفاً له قدم الموافق على المخالف فيؤخذ به وي طرح المخالف وكذلك اذا كان احدهما مخالفاً للعامه والاخر موافقاً لها، قدم المخالف على الموافق فيؤخذ به وي طرح الموافق ويحمل على التقية.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي انه لا فرق في تطبيق روايات الترجيح على الخبرين المتعارضين بين ان يكون التعارض بينهما بالتباين او بالعموم من وجه، وعلى الثاني لا فرق بين ان يكون التعارض بينهما في مورد الاجتماع بالعموم الوضعي او بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة او مختلفين.
هذا تمام كلامنا في روايات الترجيح والعلاج.

روايات التخيير

واما الكلام في روايات التخيير^(١) وهي وان كانت روايات كثيرة الا انها ضعيفة من ناحية السند ما عدا روايتين منها احدهما معتبرة سماع^(٢) والاخرى صحيحة على بن مهزيار.^(٣)

اما الاولى فهي معتبرة سماعه فاليك نصها: «قال سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع، فقال يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه».

وتقريب الاستدلال بها ان قوله عليه السلام «فهو في سعة حتى يلقاه»، يدل على التخيير بين الاخذ بالرواية الآمرة والاخذ بالرواية الناهية، وهذا التخيير تخيير في المسألة الاصولية وهي التخيير في الحجية، ومعنى التخيير فيها هو الحجية المشروطة، مثلا حجية كل من الروايتين المتعارضتين مشروطة بالاخذ بها او بعدم الاخذ بالاخري، واما قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقي من يخبره» فلا ينافي الحجية التخييرية فانه راجع الى الحكم الواقعي وكيفية الوصول اليه وهو لا ينافي الحجية التي هي حكم ظاهري.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ ب ٩ من ابواب صفات القاضي.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ ب ٩ ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧ ب ٩ ح ٤٤.

والخلاصة: ان الموثقة تدل على الحجية التخيرية في الفترة الزمنية بين ارجاء الواقعة وبين ملاقة من يخبره عن الحكم الواقعي، فانه اذا اخبره عن الحكم الواقعي، ارتفعت الحجية بارتفاع موضوعها وهو الشك في الحكم الواقعي هذا.

ولكن ذكر السيد الاستاذ^(١) ان الموثقة لا تدل على التخير في المسألة الاصولية وانما تدل على التخير في المسألة الفرعية يعني التخير في العمل الخارجي، بمعنى ان المكلف مخير بين الفعل والترك وهذا التخير ثابت بحكم العقل وعلى القاعدة لأنه من التخير بين المحذورين، فاذاً قوله عليه السلام «فهو في سعة» لا يدل على شيء زائد بل هو ارشاد الى ما هو ثابت على القاعدة وبحكم العقل تكويناً، لان الانسان لا يخلو من أن يكون فاعلاً لشيء او تاركاً له ولا ثالث لهما هذا.

والجواب عن ذلك اولاً، ان حمل قوله عليه السلام «فهو في سعة» على الارشاد والاخبار بحاجة الى القرينة، لان الكلام الصادر من المولى ظاهر في المولية باعتبار ان السؤال انما هو عن الحكم المولوي والوظيفة المولية، وعليه فجواب الامام عليه السلام لا محالة يكون ظاهراً في بيان وظيفة المكلف المولية وحمله على الارشاد والاخبار بدون ان يكون متكفلاً للحكم المولوي بحاجة الى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة في الرواية على انها جاءت للارشاد والاخبار.

وثانياً، ان السائل لم يفرض في السؤال العلم بالحكم الالزامي الجامع بين الوجوب والحرمة وانما فرض في السؤال ورود خبرين متعارضين احدهما يدل على الوجوب والاخر يدل على الحرمة، ومن الواضح انهما لا يستلزمان العلم بالالزام الجامع بينهما، لاحتمال ان يكون كلا الخبرين المذكورين كاذباً مع ان مسألة دوران

الأمر بين المحذورين تتوقف على العلم بالحكم الالزامي الجامع بين الوجوب والحرمة واحتمال كذب كليهما منتف، فإذاً لا يمكن حمل التخيير في الموثقة على التخيير في المسألة الفرعية، هذا إضافة الى ان حمل الموثقة على ذلك يتوقف على فرض ورود الموثقة في موارد العلم بجنس التكليف الالزامي الجامع بين الوجوب والحرمة، والمفروض عدم افتراض ذلك في مورد الرواية.

فالنتيجة، ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان الموثقة لا تدل الا على التخيير في المسألة الفرعية وهو التخيير بين الفعل والترك ولا تدل على شيء زائد لا يمكن المساعدة عليه.

ومن هنا يتولد احتمال ثالث، وهو ان المراد من السعة اصالة البراءة عن الوجوب والحرمة معاً، فإذاً هو في سعة فلا يكون ملزماً بالاخذ بالأمر ولا بالاخذ بالنهي، وقد قلنا في مبحث اصالة البراءة في مسألة دوران الامر بين المحذورين انه لا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة عن الوجوب المحتمل في نفسه وعن الحرمة المحتملة كذلك، لان العلم الاجمالي بجنس التكليف الالزامي الجامع بين الوجوب والحرمة لا يكون منجزاً، فإذاً لا مانع من جريان اصالة البراءة عن كل واحد منهما في نفسه واثره نفي ايجاب الاحتياط في احد الطرفين.

و الخلاصة ان المحتملات في هذه المسألة ثلاثة:

المحتمل الاول: ان المراد من السعة اصالة التخيير في المسألة الاصولية.

المحتمل الثاني: ان المراد منها اصالة التخيير في المسألة الفرعية.

المحتمل الثالث: ان المراد منها اصالة البراءة عن كلا الاحتمالين في نفسه في

المسألة وتظهر الثمرة بين هذه المحتملات.

فعلى المحتمل الاول، فالواقع منجز باعتبار ان احدى الروايتين المتعارضتين حجة بنحو التخيير، بينما على المحتمل الثاني والثالث لا يكون الواقع منجزاً.

ثم ان الظاهر من هذه الاحتمالات المحتمل الاخير وهو المحتمل الثالث فان قوله عليه السلام في الموثقة «فهو في سعة» ظاهر في ان المكلف لا يكون ملزماً في هذه الفترة الزمنية وهي فترة الإرجاء الى من يخبر عن حكم المسألة الواقعي، ومن الطبيعي انه لو كان المراد منها التخيير في المسألة الاصولية، لكان المكلف ملزماً بالاخذ باحدى الروايتين المتعارضتين باعتبار ان احدهما حجة، فاذاً لا محالة يكون المراد منها اصالة البراءة ونقصد بها عدم وجوب الفحص عليه من جهة عدم تمكنه من الوصول الى الامام عليه السلام أو انه متمكن منه ولكن لا يجب عليه ايجاب مقدمة للوصول والملاقة اليه بل ينتظر الى ان تحصل الملاقة ارفاقاً عليه.

فالتيجة، ان الشبهة حكمية قبل الفحص وفي زمن الحضور ومقتضى القاعدة وجوب الفحص والوصول الى من يخبره عن حكم المسألة، ولكن قوله «فهو في سعة» يدل بوضوح على عدم وجوب الفحص والوصول والملاقة الى الامام عليه السلام والسؤال عن حكم المسألة، فان حكم الشارع بالسعة في المقام حكم امتناني وارقائي ويدل على ان الواقع غير منجز في هذه الفترة الزمنية.

ودعوى: ان الرواية ناظرة الى التعارض بين اصول العقائد كمسألة الجبر والتفويض والامر بين الامرين ومسألة القضاء والقدر لا الى التعارض بين الاحكام الشرعية العملية وذلك بقريته ما ورد في كلام السائل من الامر بالأخذ فانه يدل على ذلك والا كان الامر بالفعل والعمل لا بالأخذ.

مدفوعة: بان الامر بالأخذ لا يدل على ان التعارض انها هو بين الاصول الاعتقادية، لان الاخذ ليس اسماً للالتزام القلبي وان كان قد استعمل فيه احياناً بل

هو اعم منه ومن الالتزام العملي، فاذاً لا يصلح ان يكون قرينة على ذلك، نعم احتمال وجود ولكن لا اثر له بدون ان تكون الموثقة ظاهرة فيه، بل لو سلمنا ان الموثقة لا تدل على ان التعارض في المقام بين الاحكام الشرعية فلا شبهة في انها لا تدل على ان التعارض فيه بين الامور الاعتقادية فلا اقل انها مجملة.

الى هنا قد تبين ان هذه الموثقة لا تدل على الحجية التخييرية.

الرواية الثانية صحيحة علي بن مهزيار «قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم ان صلحها في المحمل وروى بعضهم لا تصلحها الا على الارض، فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك، فوقع موسع عليك باية عملت».

وتقريب الاستدلال بها ان قوله عليه السلام «موسع عليك باية عملت» يدل على التخيير في المسألة الاصولية وهي الحجية، بمعنى ان المكلف مخير بين الاخذ بالرواية الاولى والاخذ بالرواية الثانية هذا.

وناقش السيد الاستاذ عليه السلام في دلالة هذه الصحيحة على الحجية التخييرية بأن قوله عليه السلام «موسع عليك باية عملت» ظاهر في التخيير في المسألة الفرعية وهو التخيير العملي الواقعي، وقد افاد في وجه ذلك ان المراد من ركعتي الفجر نافلة الفجر لا فريضته، والمراد من التوسعة التخيير العملي الواقعي بين الاتيان بنافلة الفجر في المحمل والاتيان بها في الارض، وليس المراد منها التخيير في الحكم الظاهري وهو

حجية احدى الروايتين لان الحجة حكم ظاهري، وليست الرواية في مقام بيان الحكم للروايتين المتعارضتين هذا.

وغير خفي ان ما افاده عليه السلام من المناقشة تام، لأن الرواية ظاهرة في ان السؤال انما هو عن الحكم الواقعي، فان قول السائل للامام عليه السلام «فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك» ظاهر بل ناص في ان السؤال عن الحكم الواقعي بقريته ان الامام عليه السلام يعمل بالحكم الواقعي.

والخلاصة: انه لاشبهة في ظهور قوله عليه السلام «موسع عليك باية عملت» في التخيير العملي وهو التخيير في الاتيان بركعتي الفجر في المحمل والاتيان بهما على الارض.

واما جواب الامام عليه السلام وان لم يكن في نفسه ظاهراً لبيان الحكم الواقعي الا ان قضية التطابق بينه وبين السؤال يقتضي كونه في مقام بيان الحكم الواقعي، ويؤكد ذلك قوله عليه السلام في ذيل الرواية باية عملت فانه ظاهر في التخيير العملي الواقعي، اذ لا يعتبر في النافلة استقرار المكان ولا استقبال القبلة ولهذا يكون هذا التخيير بين الاتيان بها في المحمل والاتيان بها في الارض، ومن هنا يظهر انه لا يمكن ان يراد من ركعتي الفجر فريضة الفجر باعتبار انه يعتبر فيها استقرار المكان واستقبال القبلة ولا يمكن الحفاظ على هذه الشروط للصلاة في المحمل هذا.

وذكر بعض المحققين^(١) انه لا تعارض بين هاتين الروايتين، فان الرواية الاولى ناصة في جواز الصلاة في المحمل والثانية ظاهرة في وجوب الاتيان بها في الارض، فعندئذ يرفع اليد عن ظهور الرواية الثانية في الوجوب وحمله على

(١) بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٤٢.

الاستحباب بقرنية الرواية الاولى الناصة في الجواز، والفرض ان حمل الظاهر على الاظهر او النص من مورد الجمع الدلالي العرفي وعليه فيكون مدلول حجية كل من الروايتين ثابتاً في نفسه ولا تعارض بينهما لامكان الجمع العرفي بينهما ، والمراد من التوسعة التوسعة في العمل يعني ان المكلف مخير بين الاتيان بالصلاة في المحمل والاتيان بها في الارض واستحباب الاتيان بالصلاة على الارض لاينافي التوسعة والتخيير في مقام العمل هذا.

وللمناقشة فيه مجال، لان ما ذكره عليه السلام من امكان الجمع الدلالي العرفي بين الروايتين مبني على ان يكون مفادها حكماً تكليفاً الا ان الامر ليس كذلك، لان مفاد الرواية الاولى ارشاد الى عدم مانعية الصلاة في المحمل والرواية الثانية ارشاد الى مانعية الصلاة فيه ولا بد من الاتيان بها على الارض.

والخلاصة: ان مفاد الرواية الثانية ارشاد الى امرين: احدهما مانعية الصلاة في المحمل وثانيهما شرطية الصلاة على الارض، فاذا لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما بحمل الامر بالصلاة في الرواية الثانية على الاستحباب، لان هذا الامر ليس امراً مولوياً ظاهراً في الوجود حتى يحمل على الاستحباب بقرينة نص الرواية الاولى في جواز الصلاة في المحمل بل هو امر ارشادي فيكون ارشاد الى شرطية الصلاة على الارض، وقد ذكرنا غير مرة ان الاوامر الواردة في ابواب العبادات كالصلاة فان كانت متعلقة بنفس اجزاء العبادات فمفادها الارشاد الى جزئيتها، وان كانت بقيودها فمفادها الارشاد الى شرطيتها لها، واما النواهي المتعلقة بها فمفادها الارشاد الى المانعية وما نحن فيه كذلك.

فالتيجة، ان مفاد الرواية الاولى الارشاد الى عدم مانعية ايقاع الصلاة في المحمل ومفاد الرواية الثانية الارشاد الى مانعية ايقاعها فيه وشرطية ايقاعها على

الارض، فاذا لا تدل هذه الرواية كسابقتها على الحجية التخيرية وظاهرة في التخيير في العمل الخارجي وهو التخيير بين الاتيان بالصلاة في المحمل والاتيان بها على الارض.

الى هنا قد تبين ان جعل الحجية التخيرية بين الخبرين المتعارضين بنحو التضاد وان كان ممكناً ثبوتاً الا انها في مقام الاثبات بحاجة الى دليل ولا دليل عليها، لان عمدة ما يمكن ان يستدل به على الحجية التخيرية موثقة سماعاً وصحيحة على بن مهزيار، وقد تقدم ان كليهما لا تدل على الحجية التخيرية وهي التخيير في المسألة الاصولية.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تدلان على الحجية التخيرية، فهل فرق بين الحجية التخيرية والوجوب التخييري يعني التخيير في المسألة الاصولية والتخيير في المسألة الفرعية؟

و الجواب انه فرق بينهما، فان مرجع الوجوب التخييري الى ان المجعول وجوب واحد في الشريعة المقدسة متعلق بالطبيعي الجامع بنحو صرف الوجود وليس مرجعه الى ان المجعول وجوبات متعددة مشروطة، فعلى الاول متعلق الوجوب الجامع الانتزاعي بنحو صرف الوجود ولا يسري الى افراده، وعلى الثاني متعلق الوجوب كل فرد من افراده بنحو الوجوب المشروط، والصحيح هو الاول كما حققناه في محله، واما الحجية التخيرية فلا يمكن ان تكون مجعولة للجامع بين الخبرين المتعارضين بنحو صرف الوجود، ضرورة ان جعلها كذلك لا يؤدي ما هو الغرض المطلوب منها وهو تنجيز مفاد احد الخبرين المتعارضين تعييناً وهو الخبر الذي اختاره المكلف واخذه والتزم به في مقام العمل، ومن الواضح ان الحجية التخيرية المجعولة للجامع بينهما بجعل واحد بنحو صرف الوجود يستحيل ان

يسري الى افراده كما يستحيل ان تنجز احد فرديه تعييناً باعتبار انها لا تسري الى افراده، فان الفرد ليس متعلقاً للحجية وما هو المتعلق لها الجامع بنحو صرف الوجود، والمفروض انه لا اثر للجامع حتى يتنجز بالحجة المتعلقة به اذ لا وجود له الا في عالم الذهن، وهل للحجية التنجزية المتعلقة بالجامع تاثير بالنسبة الى الاثار المترتبة على افراده في الخارج وتوجب تنجزها أو لا؟

والجواب ان في المسألة تفصيلاً، فان الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما متكفلاً للحكم الالزامي والآخر متكفلاً للحكم الترخيبي او كان أحدهما متكفلاً للوجوب والآخر متكفلاً للحرمة، ففي هذين الفرضين لا اثر لحجية الجامع بنحو صرف الوجود بين الحكم الالزامي والحكم الترخيبي ولا بين الوجوب والحرمة، لان العلم الوجداني بالجامع بين الحكم الالزامي والحكم الترخيبي لا اثر له فضلاً عن العلم التعبدي وهو الحجة بالجامع بينهما بل لا اثر له بالجامع بين الوجوب والحرمة، لان العلم الاجمالي بالالزام الجامع بين المحذورين لا يكون مؤثراً ومنجزاً، واما اذا كان كل منهما متكفلاً للحكم الالزامي من سنخ الحكم الالزامي الآخر، كما اذا دل احدهما على وجوب القصر والآخر على وجوب التمام، فان حجية الجامع بينهما تقتضي وجوب الاحتياط وهو الجمع بينهما في مقام الامتثال، واما اذا كان المجمعول حجتيين مشروطتين بمعنى ان لكل من الخبرين المتعارضين حجة مشروطة، فهذا امر معقول في بعض الفروض دون بعضها الآخر وسوف يأتي تفصيل ذلك، وعلى هذا فالتعارض بينهما ان كان بنحو التناقص، فقد تقدم ان جعل الحجية التخييرية لاحدهما مشروطاً بكذب الآخر غير معقول ثبوتاً، لان المكلف ان علم بكذب احدهما فقد علم بصدق الآخر وجدانا والا لزم ارتفاع النقيضين، وحيثئذ فلا موضوع لجعل الحجية له لانها حكم ظاهري وموضوعه الشك في الحكم

الواقعي، وان لم يعلم تفصيلاً بكذب احدهما فلا محالة يعلم اجمالاً بكذب احدهما وصدق الآخر، ومن الواضح انه لا اثر للعلم الوجداني بصدق احدهما فضلاً عن العلم التعبدي وهو الحجة والمفروض ان العلم الاجمالي بصدق احدهما موجود.

فالتنتيجة، كما انه لا يمكن جعل الحجية لكل منهما مشروطاً بكذب الآخر كذلك لا يمكن جعلها للجامع بينهما، لان العلم الوجداني بالجامع لا اثر له فضلاً عن العلم التعبدي فجعلها للجامع مع العلم الوجداني به لغو وجزاف ولا اثر له، واما على الاول وهو جعل الحجية لكل واحد منهما مشروطاً بكذب الآخر، فان علم بكذب احدهما المعين فقد علم بصدق الآخر كذلك وجدانا وحينئذٍ فلا موضوع لجعل الحجية له تعييناً ولا تحييراً.

وان كان التعارض بينهما بنحو التضاد، فقد تقدم ان جعل الحجية التخيرية مشروطة بكذب الآخر وان كان ممكناً ثبوتاً الا انه لا يمكن جعل الحجية للجامع بينهما وهو عنوان احدهما، فان مدلول الخبرين المتعارضين ان كانا من الضدين الذين لهما ثالث، فجعل الحجية للجامع بينهما يوجب الاحتياط والجمع بين الطرفين ولكنه غير الغرض المطلوب من جعل الحجية التخيرية، لان الغرض المطلوب منها وهو تنجيز مفاد احدهما تعييناً، وان لم يكن لهما ثالث فالعلم الوجداني بالجامع بينهما لا اثر له لانهما عندئذٍ يدخلان في مسألة دوران الامر بين المحذورين، والفرض ان العلم الاجمالي فيها لا يكون منجزاً فضلاً عن العلم التعبدي وهو الحجة، هذا هو الفارق بين الحجية التخيرية والوجوب التخيري.

نعم، على القول الآخر في الواجب التخيري وهو القول بان المجمعول وجوبات عديدة بعدد افراده ولكن بنحو الوجوبات المشروطة بان يكون وجوب كل فرد مشروطاً بعدم الاتيان بالفرد الآخر، فاذاً يكون المجمعول وجوبات متعددة

بعدد افراد الواجب وكل فرد من الوجوب متعلق بفرد من الواجب بحده الفردي ولكن مشروطاً بعدم الاتيان بالفرد الآخر، وفي المقام يكون المجعول وجوبين مشروطين وعليه فالحجية التخييرية كالوجوب التخييري من هذه الناحية، كما ان المجعول حجية متعددة بعدد افراد الخبر المشروط كذلك المجعول وجوبات متعددة بعدد افراد الواجب.

والخلاصة: ان جعل الحجية التخييرية لكل من الخبرين المتعارضين امر معقول بان تكون حجية كل منهما مشروطة بالاخذ والالتزام به او بعدم الاخذ والالتزام بالآخر فان هذا امر معقول ثبوتاً.

ثم ان التخيير ان كان في المسألة الفرعية، فوظيفة الفقيه الافتاء بالتخيير لا بالتعيين واما اذا كان في المسألة الاصولية، فهل للفقيه ان يفتي بالتخيير فيها يعني بحجية احد الخبرين المتعارضين أو لا؟
والجواب ان في المسألة وجهين:

الوجه الاول: قد يقال كما قيل انه لا يجوز الافتاء بالتخيير، بدعوى ان المسائل الاصولية مختصة بالمجتهدين ولا تعم غيرهم، فاذاً تكون حجية احد الخبرين المتعارضين بنحو التخيير مختصة بالمجتهدين ولا تعم غيرهم.

ولكن لا اساس لهذا القيل، ضرورة ان الخطابات الفقهية كالخطابات الاصولية تشمل المجتهد وغيره، وعلى هذا فللفقيه ان يفتي بالتخيير يعني حجية احد الخبرين المتعارضين.

الوجه الثاني: ان يأخذ باحدهما المعين، فتارة يفتي بمضمونه ومدلوله العرفي بما هو حكم الله تعالى وفرض على عباده، واخرى ما هو حجة على المقلدين كما هو المتعارف بين الفقهاء، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل هذا التخيير ابتدائي او استمراري؟
والجواب، ان الكلام يقع تارة في التخيير في المسألة الفرعية واخرى في المسألة
الاصولية.

اما الكلام في الاول، فالظاهر بل لا شبهة في ان التخيير فيها استمراري، اما
بناء على ما هو الصحيح من ان المجعول في باب الواجب التخييري وجوب واحد
متعلق بالجامع بنحو صرف الوجود ولا يسري الى افراده في الخارج والمكلف مخير
في تطبيق الجامع على اي فرد من افراده شاء واراد في كل واقعة من الوقائع الطولية
كما هو الحال في الواجبات التعيينية كالصلاة ونحوها فهو واضح، باعتبار ان
الواجب حينئذ على المكلف الجامع بنحو صرف الوجود وهو مخير في ايجاده في
ضمن اي فرد من افراده اراد وشاء، نعم فرق بين الواجب التعييني والواجب
التخييري في نقطة اخرى وهي انه لا ميز بين افراد الواجب التعييني كالصلاة
ونحوها فلا يمكن ان يكون التخيير بين افراده ابتدائياً ولا يعقل ذلك بينما يكون الميز
موجوداً بين افراد الواجب التخييري لانها مميزة بعضها عن بعضها الاخر فلا يقع
الالتباس والاشتباه بينها كافراد كفارة الافطار العمدي في شهر رمضان وكفارة
الظهار واليمين والعهد وهكذا، فالنتيجة انه فرق بينهما من هذه الناحية.

واما على القول بان المجعول وجوبات متعددة بعدد افراد الواجب المشروطة
وان امكن ان يكون التخيير ابتدائياً ثبوتاً ولكن الادلة في مقام الاثبات ظاهرة في
الاستمرار، فان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في موثقة ساعة «فهو في سعة حتى يلقاه» ظاهر في استمرار
السعة التي هي عبارة عن التخيير باعتبار انه غير ملزم باحد طرفي المسألة حتى لا
يكون في سعة، ولهذا جعل غايتها الملاقاة لمن يخبر عن الحكم الواقعي، وكذلك

قوله عليه السلام في صحيحة على بن مهزيار «موسع عليك باية عملت» ظاهر في استمرار التخيير والسعة فلو كان ابتدائياً فلا بد من التقييد.

واما الكلام في الثاني، وهو التخيير في المسألة الاصولية فهل هو ابتدائي او استمراري؟

والجواب، قد تقدم ان اكثر روايات التخيير ضعيفة سنداً فلا يمكن الاستدلال بها، والعمدة فيها الروايتان المتقدمتان، احدهما موثقة ساعة والاخرى صحيحة على بن مهزيار.

وعلى هذا فلا بد من النظر الى لسان هاتين الراويتين.

اما الرواية الاولى التي جاء في لسانها «فهو في سعة حتى يلقاه» فقد تقدم ان هذا اللسان ظاهر في ان المكلف غير ملزم بالاخذ باحد طرفي المسألة حتى يلاقي من يخبره عن حكمها، فاذاً يكون مفاده اصالة البراءة كما تقدم لا اصالة التخيير في المسألة الاصولية ولا اصالة التخيير في المسألة الفرعية، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه ظاهر في التخيير في المسألة الاصولية، فهل هو ظاهر في التخيير الابتدائي او الاستمراري؟

والجواب، انه ظاهر في التخيير الاستمراري في الفترة الزمنية الخاصة وهي الفترة بين ارجاء الواقعة وبين ملاقة من يخبر عن حكم الواقعة، وحمله على انه في سعة في الواقعة الاولى لا في الوقائع الاتية التي هي في طولها الى زمان الملاقاة بحاجة الى قرينة ولا قرينة لا في نفس الرواية ولا من الخارج ولكن مع ذلك لا يمكن الاخذ بهذا الظهور، لان التخيير اذا كان في المسألة الاصولية فمعناه ان المجعول هو الحجية لكل من الخبرين المتعارضين مشروطة بالاخذ به بنحو صرف الوجود او بعدم الاخذ بالآخر بنحو صرف العدم، وعلى هذا فاذا اخذ باحدهما فهو

الحجة فعلا دون الاخر في الواقعة الاولى والثانية والثالثة وهكذا، والمفروض ان صرف الوجود غير قابل للتعدد، نعم لو كان الاخذ الذي هو موضوع للحكم ينحل بانحلال افراده، فيكون اخذ احد الخبرين المتعارضين في كل آن وواقعة موضوع مستقل، فعندئذ لا بد من الالتزام بان التخيير استمراري في هذه الفترة الزمنية وهي بين ارجاء الواقعة وملاقة من تخبر عن حكمها.

ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، فان الموضوع هو صرف وجود الاخذ وهو غير قابل للانحلال والاسراء، فاذاً لا مجال لتوهم ان الموثقة تدل على التخيير في المسألة الاصولية.

واما الرواية الثانية، وهي صحيحة على بن مهزيار فلا شبهة في ان قوله عليه السلام في الصحيحة «موسع عليك باية عملت» ظاهر في التخيير العملي وهو التخيير في المسألة الفقهية ولا يمكن حمله على التخيير في المسألة الاصولية، فانه مبني على ان يراد من العمل الاخذ باحدى الروايتين والالتزام بها وهذا بحاجة الى قرينة ولا قرينة من الداخل ولا من الخارج.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الرواية ظاهرة في التخيير في المسألة الاصولية الا انه لا اطلاق لها، فان قوله عليه السلام «موسع عليك باية عملت» لا يدل على التوسعة والتخيير مطلقاً وفي جميع الوقائع الطولية بنحو العموم الاستغراقي بل الظاهر منه هو التوسعة في الواقعة الاولى، وعلى تقدير تسليم اطلاقه بحسب الوقائع الطولية الزمانية الا ان متعلق الامر هو الاخذ باحدهما بنحو صرف الوجود وهو قد تحقق وبتحققه تحقق شرط حجيته، فان حجيته مشروطة اما بالاخذ به او بعدم الاخذ بالآخر، فاذاً هو ملزم بالعمل بالمأخوذ باعتبار انه حجة دون الاخر لا ان حجيته تنتهي بانتهاء الواقعة الاولى، وفي الواقعة الثانية التي هي في طول الاولى

زمانا فالمكلف موسع ومخير بين الاخذ بهذا او بذاك، ضرورة ان ذلك خلاف الظاهر فلا يمكن ان يستفاد منها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي انه لا يمكن اثبات التخيير في المسألة الاصولية بالاصول اللفظية وهي روايات التخيير ولا اثبات استمراره، وهل يمكن اثبات استمراره بالاصول العملية كالاستصحاب أو لا؟
والجواب، ان الكلام تارة يقع في استصحاب بقاء التخيير واستمراره في المسألة الفقهية واخرى في المسألة الاصولية.

اما الكلام في الاول: فقد ذكرنا في محله ان المجعول في التخيير الفقهي حكم واحد متعلق بالجامع الانتزاعي كعنوان احدهما او احدها والمكلف مخير في تطبيقه على هذا او ذاك، فاذا شك في بقاء هذا التخيير فلا مانع من استصحاب بقاءه، فان مرجع هذا الشك الى الشك في بقاء الوجوب المتعلق بالجامع الانتزاعي.

اما الكلام في الثاني: فلا يجري الاستصحاب الا على القول بجريان الاستصحاب التعليقي والمفروض انه لا يجري الا عند صاحب الكفاية رحمته عليه، لان المكلف في الواقعة الاولى اذا اخذ باحد الخبرين المتعارضين فهو حجة له تعييناً، وعندئذ اذا شك في الواقعة الثانية انه لو اخذ باحدهما في هذه الواقعة فهل هو الحجة عليه تعييناً أو لا؟ فاستصحاب بقاء انه حجة عليه كذلك مبني على صحة جريان الاستصحاب التعليقي بمعنى أن المكلف لو كان اخذ به في الآن الاول والواقعة الاولى كان حجة فالآن ايضاً كذلك.

فالتنتيجة، ان التخيير اذا كان في المسألة الاصولية وهي حجية احد الخبرين المتعارضين، فلا يمكن اثبات استمراره وبقائه في الوقائع الانية الطولية الزمانية بالاستصحاب إلاّ على القول بجريان الاستصحاب التعليقي.
هذا كله بحسب مقام الاثبات.

الى هنا قد تبين ان اخبار التخيير التي عمدتها الروايتان المتقدمتان لا تدل على التخيير في المسألة الاصولية.

واما بحسب مقام ثبوت، فقد تقدم ان التخيير في المسألة الاصولية ان كان بجعل واحد بان يكون المجعول حجية واحدة للجامع بين الخبرين المتعارضين فانه ليس من التخيير في المسألة الاصولية، فان ما هو المطلوب من الحجية التخييرية هو تنجيز مفاد احد الخبرين المتعارضين تعييناً، ومن المستحيل ان تقتضي حجية الجامع ذلك، ولهذا لا يمكن اي يكون التخيير في المسألة الاصولية بجعل حجية واحدة للجامع بين الخبرين المتعارضين بنحو صرف الوجود كجعل ايجاب واحد للجامع بين الفعلين.

وان كان بجعلين مستقلين مشروطين، فهو امر معقول في بعض الفروض دون بعضها الاخر كما تقدم.

هذا تمام كلامنا في اخبار التخيير.

اخبار الطرح

واما اخبار الطرح فهي على طوائف:

الطائفة الاولى: متمثلة في عدة روايات:

منها صحيحة ايوب بن راشد^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف».

ومنها صحيحة ايوب بن الحر^(٢) عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «كل شيء مردود الى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

ومنها رواية هشام بن الحكم^(٣) عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله بمنى فقال، يا ايها الناس ما جاءكم عني يوافق الكتاب فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله» فانها وان كانت تدل على استنكار الصدور والتحاشي عنه لا مجرد الاخبار بعدم الصدور، الا انها ضعيفة سنداً فلا يمكن الاستدلال بها ولكنها تصلح ان تكون مؤيدة للروايتين المتقدمتين .

وهذه الطائفة تنص على ان كل حديث لم يكن موافقاً للقرآن فهو زخرف وباطل وليس بحديث، لوضوح ان الزخرف ليس بحديث، فاذاً معنى هذه الطائفة ان ما لا يوافق القرآن لم يصدر من المعصومين عليهم السلام، وبالتالي انها تدل على التحاشي والاستنكار والاستبعاد عن صدور ما لا يوافق القرآن، وعليه فاذا جاء الراوي

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٢ .

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٤ .

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧ ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٥ .

بحديث عن الامام عليه السلام مخالف للقرآن فبمقتضى هذه الطائفة انه زخرف يعني انه لا يمكن صدوره من الامام عليه السلام، ضرورة انه لا يعقل صدور الزخرف او الباطل منه عليه السلام، فاذاً بطبيعة الحال يكون الراوي اما أخطاء واشتبه او كذب عامداً ملتفتاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المراد مما لا يوافق القرآن هو ما يخالفه فان قوله عليه السلام: «ما لا يوافق القرآن» ظاهر في ان في القرآن حكم او موضوع وهو لا يوافقه، فاذاً لا محالة يكون مخالفاً له ولا يمكن حمل قوله عليه السلام ما لا يوافق .. الخ على الاعم مما هو في الكتاب من الحكم او الموضوع أو لا، لان قوله عليه السلام «ما لا يوافق القرآن» قضية سالبة، ولا شبهة في ان القضية السالبة ظاهرة في سلب المحمول وحملها على سلب الموضوع فقط او على الاعم بحاجة الى قرينة ولا قرينة على ذلك لا في الرواية ولا من الخارج.

هذا اضافة الى ان الاخبار التي لا تكون مخالفة للكتاب ولا موافقة له قد صدرت عن الائمة الاطهار عليهم السلام جزماً، وهذا قرينة على ان المراد من عدم الموافق المخالف.

ومن ناحية ثالثة، ان المراد من المخالف للكتاب، المخالف له بنحو التباين او العموم من وجه، وذلك بقرينة ان الروايات المخالفة لعمومات الكتاب واطلاقاته قد صدرت عنهم عليهم السلام قطعاً، ومن هنا لا شبهة في جواز تخصيص عمومات الكتاب باخبار الاحاد وتقييد اطلاقاتها بها، ضرورة ان ذلك امر متسالم عليه بين الاصحاب، وهذا قرينة قطعية على ان المراد من المخالف للكتاب المخالف له بنحو التباين او العموم من وجه، بدهاة انه لا يمكن ان يصدر من النبي الاكرم صلوات الله عليه وآله او الائمة

الاظهار عليه السلام ما يخالف الكتاب بنحو التباين او العموم من وجه كيف يعقل ذلك وهم لسان القرآن وحقيقته بل هم القرآن الناطق.

ومن ناحية رابعة، ان مفاد هذه الطائفة عدم صدور ما يخالف القرآن بنحو صرف الوجود باعتبار انه زخرف واستحالة صدور الزخرف والباطل عنهم عليه السلام.

الطائفة الثانية: متمثلة في صحيحة ابن ابي يعفور^(١) «قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من تثق به ويرويه من لا تثق به قال: اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم والا فالذي جاءكم اولى به».

وهذه الصحيحة تدل على ضابط كلي عام لحجية الخبر الواحد وهو انه اذا كان عليه شاهداً من الكتاب او السنة فهو حجة سواء كان راويه ثقة أم لا، واما اذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنة لم يكن حجة وان كان راويه ثقة ولا واسطة بينهما، ويدل على عدم الوسطة بينهما قوله عليه السلام والا فالذي جاءكم به اولى به، فان كلمة (الا) تدل على الحصر بينهما هذا.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذه الصحيحة وذلك من وجوه:

الوجه الاول: ان هذه الطائفة لا تصلح ان تعارض ادلة حجية اخبار الثقة، لما ذكرناه في محله ان عمدة الدليل على حجية اخبار الثقة السيرة القطعية من العقلاء الجارية على العمل بها، واما الآيات والروايات التي استدلت بها على حجية اخبار الثقة فهي جميعاً في مقام تاكيدها وتقريرها وامضاءها وليست في مقام التأسيس، بمعنى ان مفادها التاكيد والامضاء لا التأسيس والجعل، وهذه السيرة لما كانت

(١) وسائل الشيعة. ج ٢٧ باب ٩ من ابواب صفات القاضي حديث ١١.

مرتكزة في اذهان العرف والعقلاء وثابتة في اعماق نفوسهم ومعضاة من قبل الشرع قطعاً فتصبح من السنة باعتبار ان السنة اعم من قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، فإذاً تكون هذه الطائفة مخالفة للسنة ولهذا تدخل في الطائفة الاولى فلا تكون حجة في نفسها او لا تكون صادرة عن المعصومين عليهم السلام.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفاد الآيات والروايات التأسيس يعني جعل الحجية للامارات واخبار الثقة لا التأكيد وامضاء بناء العقلاء على العمل بها، فعندئذٍ تكون هذه الطائفة معارضة لآية النبأ بناء على دلالتها على حجية اخبار العدول بالعموم من وجه، ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما خبر الثقة الذي لا شاهد عليه من الكتاب او السنة، فان هذه الطائفة تدل على عدم حجيتها باعتبار انه لا شاهد عليه من الكتاب او السنة والآية تدل بمفهومها على حجيتها، وحينئذٍ لما كانت هذه الطائفة مخالفة لهذه الآية بالعموم من وجه فتدخل في الطائفة الاولى من اخبار الطرح، فيحكم بعدم صدورها عن المعصومين عليهم السلام أو لا تكون حجة في نفسها، هذا بالنسبة الى آية النبأ.

واما بالنسبة الى اية النفر بناء على دلالتها على حجية اخبار الاحاد والثقة، فنسبة هذه الطائفة اليها نسبة الخاص الى العام ومقتضى القاعدة تخصيص عموم الآية وتقييد اطلاقها بها.

ولكن قد يقال كما قيل، انه لا يمكن تخصيص عموم الآية او تقييد اطلاقها بهذه الطائفة، باعتبار ان تخصيصه بها يستلزم بالفرد النادر وهو الروايات التي عليها شاهد من الكتاب او السنة، ومن الواضح ان هذه الروايات قليلة جداً، فإذاً يكون تخصيص عموم الآية او تقييد اطلاقها بها من التخصيص بالفرد النادر وهو غير عرفي بل هو قبيح لدى العرف العام.

والجواب، انه ان اريد بشهادة الكتاب او السنة الشهادة بالنص، فلا شبهة في انها قليلة جداً فلا يجوز تخصيص عموم الآية او تقييد اطلاقها بها واخراج جميع الروايات التي ليس عليها شاهد من الكتاب او السنة كذلك عنه فاذاً الباقي تحت العام هذه الطائفة فحسب، وان اريد بها اعم من ان تكون شهادة الكتاب او السنة عليها بالنص او بالعموم او الاطلاق فلا يلزم هذا المحذور، ضرورة ان هذه الطائفة على هذا التفسير وان كانت ليست بقليلة بالنسبة الى الفرض الاول الا انها في نفسها قليلة باعتبار ان المراد من شهادة عام الكتابي او اطلاقه العام او الاطلاق الذي يكون حجة في عمومه واطلاقه ويكون مراداً جدياً للمولى، واما اذا لم يكن حجة فلا يصح ان يكون شاهداً فان وجوده وعدمه سيان، فحينئذ هل يلزم محذور تخصيص العام بالفرد النادر أو لا؟ والجواب الظاهر انه غير لازم.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه الطائفة قليلة في نفسها او ان الظاهر منها هو التفسير الاول دون الثاني، فعندئذ حيث انه لا يمكن تخصيص عموم الآية بها فلا محالة تقع المعارضة بينهما اي بين هذه الطائفة وعموم الآية، وحينئذ تدخل هذه الطائفة في الطائفة الاولى، وقد تقدم ان مفاد الطائفة الأولى التحاشي واستنكار صدور ما يخالف القرآن ويعارضه.

واما بالنسبة بين هذه الطائفة والروايات التي استدلت بها على حجية اخبار الثقة وان كانت عموماً من وجه الا ان تلك الروايات التي تدل على حجية اخبار الثقة في الموارد المتفرقة وابواب مختلفة لا يبعد بلوغها حد التواتر الاجمالي، ومع هذا فتكون هذه الطائفة مخالفة للسنة فاذا كانت مخالفة لها كانت مشمولة للطائفة الأولى، وحينئذ فاما انها لا تصدر من المعصومين عليه السلام أو لا تكون حجة في نفسها، واما اذا فرضنا انها لا تبلغ حد التواتر الاجمالي، فعندئذ تقع المعارضة بينهما في مورد الالتقاء

والاجتماع وهو ما اذا كان خبر ثقة ولم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنة، فان مقتضى الروايات المذكورة انه حجة ومقتضى هذه الطائفة انه ليس بحجة، فاذا لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة ان كانت وإلا فالى الاصل العملي.

الوجه الثاني: ان هذه الطائفة من الاخبار حيث انها اخبار آحاد فلا يصح الاستدلال بها على عدم حجية اخبار الآحاد او على حجيتها لاستلزام ذلك الدور وتوقف الشيء على نفسه.

ودعوى: انها تدل على عدم حجية حصة خاصة من اخبار الآحاد وهي الاخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة لا مطلقاً.

مدفوعة: فان عدم حجية اخبار الآحاد التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة مساوق لعدم حجية اخبار الآحاد مطلقاً وان كان عليها شاهد من الكتاب او السنة، وذلك لان الغرض من وراء جعل الحجية لاخبار الآحاد انها هو في الموارد التي لا يوجد فيها دليل من الكتاب او السنة والا لكان جعلها لها لغواً طالما يكون الكتاب والسنة موجود في المسألة ويدل على حكمها.

والخلاصة: ان هذه الطائفة تدل على عدم حجية اخبار الاحاد بما هي اخبار احاد يعني طبيعي اخبار الاحاد وهو ينطبق على جميع اصناف اخبار الاحاد حتى اخبار الاحاد التي عليها شاهد من الكتاب او السنة، فانها بما هي اخبار احاد فلا تكون حجة، واما بعنوان ان عليها شاهد من الكتاب او السنة حجة بالكتاب او السنة يعني ان الكتاب او السنة حجة في الحقيقة واسناد الحجة اليه بلحاظ متعلقه لا بلحاظ نفسه.

فالتيجة، ان الشاهد حجة لا المشهود عليه، لان اسناد الحجة اليه بالعناية والمجاز لا بالحقيقة.

الوجه الثالث: انه لا يمكن تخصيص حجية اخبار الاحاد بما عليها شاهد من الكتاب او السنة، لان تخصيص حجية اخبار الاحاد بهذه الطائفة المعنونة بهذا العنوان الخاص تخصيص بالفرد النادر، لان هذه الطائفة في نفسها قليلة جداً في ابواب الفقه، فاذاً لا بد من الالتزام بانسداد باب العلم والعلمي في معظم الابواب الفقهية والاحكام الشرعية، لان علمية هذه الطائفة من جهة قلتها لا تكفي لانفتاح باب العلم والعمل هذا.

ولا يخفى ان شهادة الكتاب او السنة على صحة اخبار الاحاد ان كانت بالنص والقطع، فلا شبهة في ان اخبار الاحاد التي عليها شاهد من الكتاب او السنة كذلك قليلة جداً في ابواب الفقه ولا توجد في كل مسألة التي هي مورد ابتلاء الناس بها عملاً لا عينا ولا تطبيقاً.

وان كانت الشهادة أعم من ان تكون بالنص او بالظهور المطابقي او العمومي او الاطلاقي الذي يكون حجة فايضا الامر كذلك وان كانت دائرة هذه الشهادة اوسع من الاولى وهى الشهادة بالنص الا انها ايضاً قليلة لا تكفي لاستنباط الاحكام الشرعية في تمام ابواب الفقه، وذلك لان المراد من شهادة عموم الكتاب او السنة او اطلاقه العموم والاطلاق الذي يكون حجة ومراداً للمولى جداً، واما العموم او الاطلاق الذي لا يكون حجة ولا مراداً جدياً للمولى فلا يصلح ان يكون شاهداً فان وجوده وعدمه سيان.

الوجه الرابع: ان نفس هذه الطائفة مما لا شاهد عليها من الكتاب او السنة، وعلى هذا فهذه الطائفة باطلاقها تدل على عدم حجية خبر الواحد الذي لا شاهد عليه من الكتاب او السنة، ومن هذا الخبر نفس هذه الطائفة ومدلول هذه الطائفة قضية حقيقية وهي ان الخبر الواحد اذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنة فلا

يكون حجة وباطلاقها تشمل نفسها ايضاً ملاكاً لا لفظاً، فاذاً يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها ومن فرض دليليتها عدم دليليتها، فلهذا لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجية اخبار الاحاد التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة كيف فانها من جملة هذه الاخبار، فاذاً لا يمكن التفرقة بينها وبين سائر الاخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة بان لا تكون تلك الاخبار حجة من جهة انه لا شاهد عليها من الكتاب او السنة.

وهذه الطائفة تكون حجة مع انها من نسخها ولا فرق بينهما، فاذاً يلزم من فرض دليليتها عدم دليليتها، وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده محال، هذا اذا لم تكن الاخبار المذكورة التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة بتمام اصنافها تبلغ حد التواتر الاجمالي والا فلا تكون هذه الطائفة حجة لانها مخالفة للسنة بنحو التباين.

الوجه الخامس: انه لا يمكن ان يكون مفاد هذه الطائفة عدم صدور الخبر الواحد وان كان ثقة اذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنة وذلك للعلم الوجداني بصدور الروايات التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة من الائمة الاطهار عليهم السلام، بل نفس هذه الطائفة ظاهرة في ان الاخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة ليست بحجة لانها غير صادرة عنهم عليهم السلام، واما ما جاء في ذيل هذه الطائفة فالذي جاءكم به اولى به يعني هو اعرف بحاله وادرى بصدقه وكذبه في المرتبة السابقة.

الطائفة الثالثة: منها صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه».

ومنها رواية السكوني أن ابا عبد الله عليه السلام قال: « قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» ولكن هذه الرواية ضعيفة من ناحية السند فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال بها ولكن لا بائس بالتأييد بها.

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة انها قد تضمنت عقدين احدهما العقد الايجابي والآخر العقد السلبي.

اما العقد الايجابي وهو قوله عليه السلام «فما وافق كتاب الله فخذوه» فهو متفرع على قوله، ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، وعلى ذلك فيدل هذا على ان الخبر الواحد اذا كان موافقاً للكتاب فهو حق وعليه حقيقة وهو صواب وعليه نور وهو كتاب الله والمراد انه حق في عالم الظاهر لا في عالم الواقع.

ثم هل الظاهر من الموافقة للكتاب عدم المخالفة له، كما اذا كان في القرآن حكم قد يكون الخبر الواحد مخالفاً له وقد لا يكون مخالفاً له، فعلى الاول لا يكون حجة وعلى الثاني يكون حجة ومن المخالفة له عدم الموافقة له أو لا؟ والجواب ان في المسألة احتمالين.

قيل بالاحتمال الاول، بقرينة ان قوله عليه السلام «وما خالف الكتاب فدعوه» ظاهر في ان المانع عن حجية الخبر الواحد هو مخالفته للكتاب، فاذا لم يكن مخالفاً له فلا

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ باب ٩ من ابواب صفة القاضي ح ٣٥.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ باب ٩ من ابواب صفة القاضي ح ١٠.

مانع من حجيته لان المقتضي لها موجود والمانع مفقود، فاذاً قوله عليه السلام «فدعوه» ارشاد الى مانعية مخالفة الكتاب عن حجيته كما أن قوله عليه السلام «فخدوه» ارشاد الى حجيته من جهة عدم وجود المانع عنها، ومع وجود المقتضي والشرايط لها باعتبار ان المانع انما يتصف بالمانعية اذا كان المقتضي موجوداً مع الشرايط والا فلا يتصف بالمانعية، وحينئذٍ فعدم المعلول مستند الى عدم المقتضي او انتفاء الشرط لا الى وجود المانع، فمخالفة الكتاب انما تكون مانعة عن حجية الخبر الواحد اذا كان المقتضي لها موجوداً مع وجود الشرايط والا فلا تكون مانعة عنها هذا.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذا الاحتمال، لان قوله عليه السلام في الرواية: «فما وافق كتاب الله فخذوه» ظاهر في نفسه في موضوعية عنوان الموافقة والتصرف فيه بحمله على عدم المخالف للكتاب بحاجة الى قرينة ولا قرينة على ذلك، هذا اضافة الى ان هذا التصرف والحمل لا يمكن بقرينة التعليل الوارد في هذا العقد الايجابي وهو قوله عليه السلام «ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً» فانه يدل بوضوح ان الخبر الواحد اذا كان حقاً في الواقع فعليه حقيقة وهي الكتاب فانها تكشف عن انه حق واذا كان صواباً فعليه نور وهو الكتاب فانه يكشف عن انه صواب.

فالنتيجة، ان موافقة الكتاب تكشف عن انه حق وصواب لا عدم المخالفة له، فانه قد يكون بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فاذاً لا يمكن ان يراد من موافقة الكتاب عدم المخالفة.

ثم ان هذا العقد الايجابي يتضمن اموراً:

الامر الاول: ان هذا العقد يدل على حجية خبر الواحد بعنوان موافقته للكتاب او السنة، فكل خبر اذا كان موافقاً للكتاب فهو حجة سواء اكان ثقة ام لا، فهذا العنوان تمام الموضوع للحجية ولا دخل لعنوان الوثاقة او غيره فيها.

الامر الثاني: انه لا ينفي حجية خبر الواحد بعنوان آخر بعنوان الثقة او نحوه،
فاذاً لا مانع من ان يدل دليل آخر على حجية خبر الثقة كالسيرة العقلائية ونحوها،
كما ان هذا الدليل لا ينفي حجية الخبر الواحد بعنوان موافقة الكتاب او السنة فاذاً لا
تعارض بينهما.

الامر الثالث: ان الظاهر من موافقة الكتاب موافقة دلالته سواء أكانت قطعية
ام كانت ظنية شريطة ان تكون حجة، او فقل ان الخبر الواحد اذا كان موافقاً لظاهر
الكتاب الذي يكون حجة بدليل الاعتبار فهو حجة، فان مناسبة الحكم والموضوع
الارتكازية تقتضي ان يكون المراد من موافقة الكتاب موافقة الكتاب الذي يكون
حجة، واما موافقة الكتاب الذي لا يكون حجة فلا اثر لها، هذا اضافة الى ان
التعليل فيه ناص في ذلك، ضرورة ان القرآن انما يكون حقيقة ونوراً من جهة انه
حجة واما اذا لم تكن دلالة القرآن حجة فلا اثر لموافقتها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي انه لا يمكن حمل موافقة الكتاب
على عدم المخالفة له، فانه مضافاً الى ان هذا الحمل بحاجة الى قرينة ان التعليل
الوارد في الصحيحة مانع عن ذلك جزماً، واما حمل مخالفة الكتاب على عدم الموافقة
فهو وان كان ممكناً حيث ليس في الصحيحة ما يمنع عن ذلك الا ان وقوعه بحاجة
الى قرينة ولا قرينة على ذلك.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المراد من المخالفة عدم الموافقة، فاذاً يكون
مفاد الرواية هو ان ما يكون موافقاً للكتاب فهو حجة وان لم يكن ثقة وما لا يكون
موافقاً له فلا يكون حجة وان كان ثقة، وعلى هذا فتقع المعارضة بين هذه الطائفة
وبين دليل حجية خبر الثقة والنسبة بينهما عموم من وجه ومادة الاجتماع خبر الثقة
الذي لا يكون موافقاً للكتاب، فان هذه الطائفة على ضوء هذا الاحتمال تدل على

عدم حجيته والسيرة العقلائية المضاة شرعاً تدل على حجيته، وحيث ان سيرة العقلاء ممضاة من قبل الشارع قطعاً فهي داخلة في السنة، فاذاً تكون هذه الطائفة على ضوء هذا الاحتمال مخالفة للسنة فلا تكون حجة او انها لم تصدر من المعصومين عليهم السلام.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان السيرة غير داخلة في السنة، فتقع المعارضة بينها وبين هذه الطائفة فتسقطان معاً من جهة المعارضة فالمرجع هو الاصل العملي في المسألة وهو عدم الحجية، هذا تمام الكلام في العقد الايجابي.

واما العقد السلبي وهو قوله عليه السلام: « ماخالف كتاب الله فدعوه » فيقع الكلام في ان هذه الصحيحة على ضوء هذا العقد هل تشمل موارد التعارض غير المستقر وهي موارد الجمع الدلالي العرفي كالتعارض بين العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والاطهر او النص والحاكم والمحكوم أو لا؟

والجواب ان في المسألة قولين، المعروف والمشهور بين الاصحاب ان هذا العقد السلبي من الصحيحة لايشمل موارد التعارض غير المستقر. وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: العلم الاجمالي بانه قد وردت مخصصات ومقيدات من الائمة الاطهار عليهم السلام على عمومات الكتاب ومطلقاته، وهذا العلم الاجمالي طالما يكون موجوداً فهو مانع عن حجية تلك العمومات والمطلقات وعدم جواز التمسك بها، لان التمسك بالجميع لا يمكن لاستلزامه القطع بالمخالفة القطعية العملية من جهة القطع بتخصيص بعض هذه العمومات والمطلقات قطعاً، وايضاً لازم ذلك الغاء جميع المخصصات والمقيدات مع العلم الوجداني بصدور بعضها جزماً، واما التمسك ببعضها المعين دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح هذا.

والجواب: ان هذا العلم الاجمالي طالما يكون موجوداً فهو مانع من التمسك بها، واما اذا انحل هذا العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من المخصصات الى علم تفصيلي وشك بدوي، فلا مانع من التمسك بها في موارد الشك البدوي.

الوجه الثاني: ان التعارض اذا كان بين العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر واللاظهر والحاكم والمحكوم فلا يصدق عليه عنوان المخالفة، حيث لا يرى العرف مخالفة بين القرينة وذيها، حيث ان القرينة بنظر العرف مفسرة للمراد النهائي من ذيها ومن الطبيعي انه لا تنافي بين المفسر بالكسر والمفسر بالفتح.

وقد اجيب عن ذلك بان عنوان المخالفة يصدق على مخالفة الخاص للعام والمقيد للمطلق والظاهر للاظهر وهكذا هذا.

ولكن الظاهر صحة هذا الوجه، والنكته في ذلك هي ان المتفاهم العرفي من مخالفة الخبر للكتاب في العقد السلبي للصحيحة هو مخالفته لمدلول الكتاب الجدي النهائي، لان هذا هو معنى مخالفة الخبر لمدلول الكتاب ومضمونه بلحاظ الارادة الجدية النهائية، واردة المخالفة بلحاظ الارادة الاستعمالية دون الارادة الجدية بحاجة الى قرينة، لوضوح ان المخالفة بلحاظ الارادة الاستعمالية دون الارادة الجدية النهائية ليست بمخالفة حقيقة، لان مصب الحجية هو الارادة الجدية دون الاستعمالية فانها ليست مصباً وموضوعاً للحجية ولهذا فلا اثر لها.

وبكلمة، ان الظاهر من مخالفة الخبر للكتاب مخالفة دلالته وظهوره الذي يكون حجة فعلا، وعلى هذا فالخاص وان كان مخالفاً للعام الا انه ليس مخالفاً لدلالته على العموم التي تكون حجة فعلا، لان دلالته على العموم انما تكون حجة فعلا لولا وجود الخاص والا فهو مانع عن حجيته، نعم المقتضي للحجية موجود فيه

وهو ظهوره في العموم، ولكن الظاهر من المخالفة مخالفة ظهور العام في العموم بلحاظ حجيته فعلا لا حجيته اقتضاءً، فان الخاص لا يكون رافعا عنها، فان حجيته الاقتضائية عبارة عن ظهور العام في العموم والمطلق في الاطلاق، ومن الواضح ان الخاص او المقيد لا يكون رافعا لهذا الظهور وانما يكون رافعا لحجيته، فاذاً لا يمكن ان يراد من المخالفة لظهور الكتاب بدون ان يكون حجة، ضرورة ان مجرد مخالفة الخبر لظهور الكتاب ودلالته بدون ان تكون حجة فلا اثر لها ولا يوجب طرح الخبر وعدم حجيته، فان المانع عن حجيته والموجب لطرحه مخالفة ظهور الكتاب الذي يكون حجة فعلا، فحجية الكتاب مانعة عن حجية الخبر المخالف له وموجبة لطرحه لا مجرد ظهوره بدون ان يكون حجة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان العقد السلبي في هذه الصحيحة ظاهر في ان مخالفة الكتاب مانعة عن حجية الخبر مع ثبوت المقتضي لها فيه، كما اذا كان الخبر ثقة فان المقتضي للحجية موجود فيه وهو وثاقته، ولكن اذا كان مخالفاً للقرآن كانت مخالفته له مانعة عن حجيته وتأثير المقتضي فيها، واما اذا لم يكن مخالفاً للقرآن فهو حجة على اساس ان المقتضي موجود والمانع مفقود.

واما اذا لم يكن الخبر ثقة، فلا مقتضي لحجيته لانه في نفسه لا يكون حجة، وعندئذٍ فمخالفته للكتاب لا تتصف بالمانعية، لان المانع انما يتصف بالمانعية مع وجود المقتضي وتوفر الشرائط والا فعدم المعلول مستند الى عدم المقتضي او انتفاء الشرط لا الى وجود المانع.

فالتنتيجة في نهاية المطاف، ان الصحيحة بعقدها السلبي لا تشمل موارد الجمع الدلالي العرفي بل تختص بالمخالفة مع الكتاب بالتباين او العموم من وجه، ويدل

على ذلك ايضا اي على مانعية مخالفته للكتاب صحيحة عبد الرحمان^(١) عن ابي عبد الله قال «قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فاذا لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة...» الخ فان هذه الصحيحة ظاهرة في ان الامام عليه السلام كان بصدد علاج مشكلة التعارض بين حديثين معتبرين في انفسهما، يعني ان المقتضي للحجية موجود في كل واحد منهما في نفسه وهو الوثاقة مثلا والمانع عن اتصاف كل منهما بالحجية فعلا هو وجود التعارض بينهما، والامام عليه السلام عالج هذا التعارض بعرض الحديثين على كتاب الله فما وافق كتاب الله فهو حجة فان قوله عليه السلام فخذوه ارشاد الى حجيته، باعتبار ان المقتضي لها موجود والمانع غير موجود، فان موافقة الكتاب مؤكدة لها «وما خالف كتاب الله فردوه» وهذا يدل على ان مخالفة الكتاب مانعة عن حجيته وعن تأثير المقتضي فيها وقوله عليه السلام فردوه ارشاد الى عدم حجيته وان مخالفة الكتاب مانعة عنها، وهذه الصحيحة كالصحيحة الاولى لاتشمل موارد التعارض غير المستقر اي موارد الجمع الدلالي العرفي، لان مخالفة الخاص للعام الكتابي لا تكون مانعة عن حجيته وكذلك مخالفة المقيد للمطلق الكتابي وهكذا، فاذاً تختص هذه المخالفة بموارد التعارض المستقر بنحو التباين او العموم من وجه.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٢٩.

المتحصل من الابحاث الماضية حول هذه المسألة (مسألة التعادل والترجيح) متمثل في نتائج عدة.

الاولى: ان هذه المسألة اي مسألة التعادل والترجيح من اهم المسائل الاصولية، حيث ان لهذه المسألة حظاً كبيراً في عملية الاستنباط ولا يمكن الوصول اليها غالباً في تمام ابواب الفقه بدون الاستعانة بهذه المسألة وفروعها، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى قد تقدم في مستهل هذا البحث ان علم الاصول قد وضع لتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة في الحدود المسموح بها شرعاً وفق الشروط العامة، وعلم الفقه قد وضع لعملية تطبيق هذه النظريات العامة والقواعد المشتركة على مصاديقها وعناصرها الخاصة لاثبات المسائل الفقهية وفروعها، لان علم الاصول علم نظري وعلم الفقه علم تطبيقي، وهما علمان مترابطان ذاتاً وحقيقة بترابط متبادل منذ ولادته وفي طول التاريخ وفي تمام الادوار سعة وضيقاً ودقة وعمقاً، ولهذا ليس بإمكان اي فقيه يقوم بتكوين المسألة الفقهية بدون الاستعانة بالمسألة الاصولية كيف يمكن ذلك، فان المسألة الفقهية تتولد من المسائل الاصولية، فاذا اراد المجتهد استنباط الحكم الشرعي الفقهي من الرواية، فانه يتوقف على مجموعة من المسائل الاصولية، الاولى، اثبات حجيتها سنداً، الثانية، اثبات حجيتها دلالة، الثالثة، اثبات حجيتها جهة، فاذا اثبت هذه المسائل الاصولية فلا بد له من النظر الى ان لها مقيداً او مخصصاً او قرينة على الخلاف او معارضاً أو لا، فاذا لم يكن شيء من ذلك فلا بد من النظر الى ان لها معارضاً أو لا وهكذا، فاذا استنباط الحكم الشرعي الفقهي يتوقف على اثبات هذه المسائل جميعاً والا فلا يمكن استنباط الحكم الشرعي الفقهي منها، والغرض ان جميع هذه المسائل من المسائل الاصولية فاذا كيف يمكن استفادة الحكم الشرعي من الرواية بدون الاستعانة بهذه المسائل

الاصولية، فما في بعض الالسنه من انه لا حاجة الى الاستعانة بالاصول في استفادة الاحكام الشرعية الفقهية من الروايات غريب جداً ويكشف عن انه لا يعرف الاصول ولا الفقه، ضرورة انه كيف يمكن استفادة الحكم من الروايات بدون اثبات حجيتها سنداً ودلالة وجهة من ناحية وبدون اثبات انه لا معارض لها أو لا مقيد او مخصص لها من ناحية اخرى مع ان كل ذلك من المسائل الاصلوية.

الثانية: ان التعارض بين الادلة تارة يكون غير مستقر واخرى يكون مستقراً، والاول يختلف عن الثاني في امرين: احدهما، ان مصب هذا التعارض دلالة الادلة ولايسري منها الى سندها بينما مصب التعارض المستقر سند الادلة، نعم قد يكون مصبه دلالتها اذا كان سندها قطعياً، ولكن حيث ان الجمع العرفي بينها غير ممكن فلا يمكن شمول دليل الاعتبار لها، وثانيهما، ان هذا التعارض يرتفع بامكان الجمع الدلالي العرفي وهو متمثل في خمسة مسائل لا غيرها ١- العام والخاص ٢- المطلق والمقيد ٣- الظاهر والظاهر او النص ٤- الحاكم والمحكوم ٥- الوارد والمورود، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى ان دليل الاعتبار يشمل هذه الادلة سنداً ودلالة، اما سنداً فلعدم التعارض بينهما في السند، واما دلالة فلا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينها فانه بنظر العرف لا معارضة بينها في الدلالة ايضاً، ولهذا تكون هذه الادلة مشمولة لدليل الاعتبار دلالة وسنداً معاً بناء على ما هو الصحيح من ان المجعول للسند والدلالة حجية واحدة فلا يمكن ان يكون السند حجة دون الدلالة او الدلالة حجة دون السند فانه لغو صرف، او ان الحجة لو كانت مجعولة لكل واحد منهما فلا محالة تكون الحجتان مرتبطتين احدهما بالآخرى حدوثاً وبقاءً.

وهذا بخلاف ما اذا كان التعارض بين الادلة مستقراً، فان دليل الاعتبار لا يشمل سندها للتعارض والتنافي بينها في السند ولا يشمل دلالتها ايضاً وان كان لا

تتأني ولا تعارض بينها في الدلالة الا ان شموله لدلالاتها دون سندها يكون لغواً وبلا
اثر.

الثالثة: ان التعارض بين الادلة اذا كان مستقراً سواءً اكان في السند ام في
الدلالة، كما اذا كان السند قطعياً فلا يمكن شمول دليل الاعتبار لها، فاذاً المرجع هو
مرجحات باب التعارض، وحيث ان اكثر روايات هذا الباب اي باب الترجيح
ضعيفة من ناحية السند الا رواية واحدة وهي متمثلة في صحيحة عبد الرحمان وهذه
الصحيحة متكفلة لمرجحين لا اكثر احدهما موافقة الكتاب والاخر مخالفة العامة،
وعلى هذا فان كان احد الخبرين المتعارضين موافقاً للكتاب او السنة قدم على
الاخر وان كان مخالفاً للعامة، نعم اذا كان مخالفاً للعامة ولم يكن الاخر موافقاً
للكتاب او السنة قدم عليه، واما اذا لم يكن مرجح في البين فمقتضى القاعدة الاولى
السقوط مطلقاً ان كان التعارض بينهما بنحو التناقض، وفي الجملة ان كان بنحو
التضاد فهناك تفصيل واقوال في المسألة تقدمت.

الرابعة: ان نقطة الفرق بين باب التزاحم وباب التعارض هي ان التنافي بين
الحكمين ان كان في مرحلة الامتثال والفعلية بدون التنافي بينهما في مرحلة الجعل فهو
داخل في باب التزاحم، وان كان التنافي بينهما في مرحلة الجعل بان لا يمكن جعل
كلا الحكمين معاً فهو داخل في باب التعارض ولكل من البابين مرجحات عديدة
واحكام مفصلة واقوال متعددة قد تقدمت جميعاً بشكل موسع.

ثم ان التزاحم الحقيقي انما يتصور بين حكمين مستقلين كوجوب الصلاة
ووجوب ازالة النجاسة عن المسجد وهكذا، ولا يتصور التزاحم بين حكمين
ضمنيين بل ذكرنا ان الحكمين الضمنيين من الاحكام التحليلية العقلية وليس من
الاحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة، وعلى تقدير القول بان الاحكام

الضمنية احكام شرعية مجعولة ضمناً، فاذا كان بينها تناف فيرجع هذا التنافي الى التعارض لا الى التزاحم كما تقدم.

واما التزاحم الملاكي في مرحلة المبادئ فهو داخل في باب التعارض في مقام الاثبات لا في باب التزاحم الحقيقي، وهل ينطبق عليه مرجحات باب التزاحم الحقيقي كما اذا كان احد الملاكين اهم من الاخر او لا، فيه تفصيل وكلام موسع تقدم، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى، هل ينطبق عليه مرجحات باب التعارض فيه اقوال تقدمت مفصلاً.

الخامسة: ان مسألة البحث عن انقلاب النسبة وعدم انقلابها من المسائل الاصولية المهمة التي لها دور كبير في عملية استنباط الحكم الشرعي الفقهي.

وفي هذه المسألة قولان: ١- انقلاب النسبة ولعله المشهور بين الاصحاب وقد اختار هذا القول مدرسة المحقق النائيني رحمته الله منهم السيد الاستاذ رحمته الله، بل قال السيد الاستاذ رحمته الله ان تصور هذه المسألة مساوق لتصديقها هذا ٢- عدم انقلاب النسبة وهذا القول هو الصحيح على تفصيل تقدم بشكل موسع.

السادسة: الروايات الواردة في المقام تصنف الى طائفتين:

الطائفة الاولى: الاخبار العلاجية وهي تصنف الى اصناف متعددة.

الطائفة الثانية: اخبار الطرح وهي ايضاً تصنف الى اصناف متعددة.

هذا اخر ما اورده في الجزء الخامس عشر وهو الجزء الاخير من المباحث الاصولية وبه تمت المباحث الاصولية بعونه تعالى وتوفيقه والشكر لله عزوجل على اتمام هذه النعمة والتوفيق لاكمالها، كما ان به كملت الموسوعة العلمية الاصولية التي اشتملت على احدث ما وصل اليه الاصوليون من الآراء والافكار والنظريات العامة والحمد لله اولاً وآخراً...

والصلاة والسلام على محمد صلى الله عليه وآله خاتم الرسل

وآله الطيبين الطاهرين المعصومين عليهم السلام

فهرس المحتوى الإجمالي

تنبيهات باب التزاحم

- ٧ تنبيهات باب التزاحم
- التنبيه الاول: في كون آلتخير عقلي أو شرعي وهل ترك الواجبين يوجب عقوبة واحدة أو عقوبتين ٧
- التنبيه الثاني: في التضاد بين متعلقى التكليف ٣١
- التنبيه الثالث: عدم توقف التزاحم على القول بالترتب او التقيد للبي العام ٣٧
- التنبيه الرابع: التزاحم بين واجبين طوليين ٦٨
- التنبيه الخامس: ٧٧
- التنبيه السادس: في موارد اجتماع الامر والنهي ٨٣
- التنبيه السابع: الكلام في التزاحم بين الواجبين الضمنيين ٨٩
- مجموعة من الاشكالات على تطبيق احكام التزاحم على الجزئين المتزاحمين او الشرطين المتزاحمين او الجزء والشرط - الاشكال الاول ٨٩
- التنبيه الثامن: في ان التزاحم هل يتصور بين الواجب الموسع كالصلاة في اول الوقت وازالة النجاسة عن المسجد؟ ١٠٦
- التنبيه التاسع: هل ان وجوب الوفاء بالنذر يصلح ان يزاحم وجوب الحج ١١٣

بحوث التعارض بين الادلة

- بحوث التعارض بين الادلة بكافة أقسامه وأنواعه وأحكامه ومرجحاته ١١٦
- المرحلة الأولى: في أقسام التعارض وأنواعه كافة ١١٦
- نظرية انقلاب النسبة ١٦٨

- الكلام في المرحلة الثانية: في حدود التعارض واحكامه ٢٣١
- المسألة الثانية: التعارض بالتباين بين الدليلين يصنف الى اصناف ثلاث ٢٤٩
- التعارض بين الدليلين بالعرض على قسمين ٢٦٠
- الافتراضات التي تتصور في المتعارضين سبعة والنظر فيها ٢٧٥
- الاقوال في مسألة التعارض بين الروايات على مقتضى القاعدة الاولية ثلاثة ٢٨١
- الدلالة التضمنية ٣٢٠
- الكلام في المقام الاول: مفاد كلا الخبرين المتعارضين حكماً الزامياً ٣٢٥
- الكلام في المقام الثاني: إذا كان أحد الدليلين المتعارضين متكفلاً للحكم الالزامي والآخر للحكم الترخيبي ٣٣٤
- المرحلة الثالثة: فيقع في روايات باب المعارضة وهي على طوائف ٣٣٩
- الطائفة الأولى: روايات الترجيح وعمدتها صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ومقبولة عمر بن حنظلة ٣٣٩
- الثالث ان الاخبار العلاجية هل تشمل موارد الجمع الدلالي العرفي ٣٦٦
- الرابع الاخبار العلاجية هل تشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه والجواب عنه ٣٧١
- الطائفة الثانية: روايات التخيير وعمدتها موثقة سماعة وصحيحة علي بن مهزيار .. ٣٩٧
- الطائفة الثالثة: روايات الطرح وهي على طوائف ٤١٣
- المتحصل من الأبحاث الماضية حول هذه المسألة (مسألة التعادل والتراجيح) ممثل في نتائج عدة: ٤٢٨

فهرس المحتوى التفصيلي

تنبيهات باب التزام

٧	تنبيهات باب التزام
	التنبيه الاول: في كون آلتخير عقلي أو شرعي وهل ترك الواجبين يوجب عقوبة واحدة أو عقوبتين
٧	مناقشة المحقق النائيني في التنبيه الاول
٩	معنى القدرة الشرعية
١٢	ما اذا ترك المكلف كلا الواجبين المتزامين المتساويين هل يستحق عقوبة واحدة او عقوبتين
١٥	الصحيح هو الضابط الرابع او الاخير لملاك استحقاق العقوبة
١٨	عدم قدرة المكلف الاعلى الاتيان باحد الواجبين المتزامين
١٩	عدم استحقاق المكلف الاعقوبة واحدة اذا ترك كلا الواجبين المتزامين
٢٤	ما ذهب بعض المحققين الى التفصيل في المقام
٢٤	الجواب على ما ذهب اليه بعض المحققين
٢٩	الضابط الثالث في ملاك استحقاق العقوبة على التجري او التمرد على المولى
٣١	التنبيه الثاني: في التضاد بين متعلقى التكليف
٣٥	اذا لم يكن سند الخطابين قطعياً
	التنبيه الثالث: عدم توقف التزام على القول على القول بالترتب او التقييد اللبي
٣٧	العام

- ما ذهب اليه بعض المحققين من وجود التنافي بين الخطابين المشروطين والجواب عنه ٣٩
- التزام المحقق النائيني بعدة فروع باستحالة الترتب في المقام ٤٢.....
- الفرع الاول ٤٢.....
- المناقشة في الفرع الاول: ٤٢.....
- الاستدلال على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية..... ٤٦.....
- يمكن الاستدلال على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية باحد امرين... ٤٦.....
- الاشكال الاول: على ان دلالة الاية المباركة مشروطة بالقدرة الشرعية والمناقشة فيه ٤٨
- الاشكال الثاني: من ان المراد من الوجدان هو التمكن العرفي الوجداني..... ٥١.....
- الاشكال الثالث: ٥٢.....
- الفرع الثاني: ما اذا توقف الوضوء على التصرف في مال الغير بدون اذنه..... ٥٥.....
- ما ذهب اليه المحقق النائيني في المقام..... ٥٦.....
- ما افاده السيد الاستاذ من صحة الوضوء اذا اغترف من الاناء المغصوب وتعليقنا على ما افاده عليه السلام..... ٥٨.....
- مشروطة الصلاة ككل بالقدرة بنحو الشرط المقارن..... ٦٢.....
- التنبيه الرابع: التزاحم بين واجبين طوليين ٦٨.....
- ما اورده بعض المحققين على ما افاده المحقق النائيني في المقام..... ٦٩.....
- النظر فيما افاده بعض المحققين ٧٠.....
- الوجه الثاني: في المقام والجواب عنه ٧٢.....
- الوجه الثالث: وما يرد على المحقق النائيني في هذا الوجه ٧٣.....
- الوجه الرابع: ٧٥.....
- الجواب عن المحقق النائيني في هذا الوجه ٧٥.....

- ٧٧..... التنبيه الخامس: اذا كان التزاحم بين الواجب والحرام
- ٨٣..... التنبيه السادس: في موارد اجتماع الامر والنهي
- ٨٦..... ما قيل بان اذا كانت الصلاة مركبة من جزئين والجواب عنه
- ٨٩..... التنبيه السابع: الكلام في التزاحم بين الواجبين الضمنيين
- ٩٠..... ما قاله السيد الاستاذ في المقام من انه لا واقع موضوعي للوجوب الضمني
- ٩٣..... الجهة الثانية: ما افاده السيد الاستاذ في المقام
- ٩٤..... الجهة الثالثة:
- ٩٦..... الجهة الرابعة:
- مجموعة من الاشكالات على تطبيق احكام التزاحم على الجزئين المتزاحمين او الشرطين المتزاحمين او الجزء والشرط - الاشكال الاول..... ٨٩
- الاشكال الثاني اذا كان بين واجبين ضمنيين ١٠٠
- الاشكال الثالث: التزاحم بين الواجبين المستقلين ١٠٢
- التنبيه الثامن: في ان التزاحم هل يتصور بين الواجب الموسع كالصلاة في اول الوقت وازالة النجاسة عن المسجد؟ ١٠٦
- ما استدل به المحقق النائيني في المقام بعدة وجوه ١٠٧
- الجواب عن استدلال المحقق النائيني ١٠٧
- ما اورده المحقق النائيني على المحقق الثاني في المقام ١٠٨
- الجواب عما اورده المحقق النائيني ١٠٩
- التنبيه التاسع: هل ان وجوب الوفاء بالنذر يصلح ان يزاحم وجوب الحج ١١٣

بحوث التعارض بين الادلة

- المجموعة الثالثة وهي التي تتضمن بحوث التعارض بين الادلة ١١٦
- في اقسام التعارض وانواعه كافة ١١٦
- ما اذا كان سند احد الدليلين ظنيا وسند الاخر قطعيا ١١٨
- ما اذا كانت المعارضة بين الدليلين الظنيين سندا في بعض مدلولهما ١٢٠
- ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالتباين ١٢٣
- المقام الاول: في تنقيح موضوع هذا التعارض ١٢٣
- ما قيل من امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما باحدى الطرق ١٢٤
- الملاك الثاني امكان الجمع الدلالي العرفي في المقام ١٢٨
- الطريق الثاني علاج التعارض في المقام ١٣٠
- الجواب عن ذلك بوجهين ١٣١
- الطريق الثالث: وهو الجمع بين الدليلين المتعارضين بحسب المحمول ١٣٤
- قرينية الاظهرية والانصية ١٣٦
- علاج مشكلة اجمال (الرطل) في الروايات باحدى طريقتين ١٣٨
- المناقشة في علاج مشكلة اجمال (الرطل) ١٣٩
- الكلام في المسالة الاولى وهي ما اذا وقع التعارض بين العام الوضعي والاطلاق الحكمي ١٤١
- القول الأول للمحقق النائيني في الجواب عن المسالة الاولى والجواب عنه ١٤٢
- مناقشة القول الثاني والجواب عنه ١٤٣
- ما ذكره بعض المحققين بتقديم العام على المطلق في مورد الاجتماع والالتقاء ١٤٥

- ١٤٦..... مناقشة ما ذكره بعض المحققين في المقام
- المقام الثاني: وهو ما اذا كان العام والمطلق في خطابين منفصلين وما اختاره شيخنا
- الانصاري ١٤٧
- ١٤٨..... تعليقا على ما ذكره الشيخ الانصاري بامرین
- ١٥٠..... ما ذكره الشيخ الاخوند في المقام هو الصحيح
- ١٥١..... المناقشة فيما ذكره بعض المحققين في المقام
- المناقشة فيما ذكره السيد الاستاذ من علاج مشكلة لزوم محذور الاجمال في مطلقات
- الكتاب والسنة ١٥٤
- ١٥٦..... المسألة الثانية: ما اذا كان التعارض والتنافي بين الاطلاق الشمولي والاطلاق البدلي
- ما اختاره المحقق النائيني من تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي والاستدلال
- عليه بوجوه ١٥٧
- ١٥٩..... أورد السيد الاستاذ بأمرین على الوجه الاول للمحقق النائيني
- ١٦٠..... ما اورده بعض المحققين على كلا الامرین والجواب عنهما
- ١٦٤..... التعارض بين المطلق البدلي والمطلق الشمولي
- ما ذهب اليه بعض المحققين من تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي والنظر
- فيه ١٦٥
- ١٦٨..... نظرية انقلاب النسبة
- ١٦٩..... ما بنت عليه مدرسة المحقق النائيني من القول بانقلاب النسبة على مقدمتين
- النظر فيما افاده المحقق النائيني ١٧١
- ١٧٢..... على القائل بنظرية انقلاب النسبة ان يلتزم بهذه المقدمة بكلا شقيها
- ١٧٣..... عدم تمامية هذه المقدمة بكلا شقيها

- ١٧٧.. اذا ورد المخصص المنفصل على العام كان رافعا لحجية ظهوره عن بعض افراده ..
- ١٧٩..... الصورة الاولى: ما اذا كان التعارض بالتباين، وهنا وجوه، الوجه الاول
- ١٨١..... الوجه الثاني: ان يرد على كلا الطائفتين مخصص واحد
- ١٨١..... الوجه الثالث: ان يرد على كل من الطائفة الاولى والطائفة الثانية مخصص مستقل
- ١٨٧..... ظهور الفرق بين ما اذا لم يكن بين الخاصين تناف في الحكم وما اذا كان تناف
- ١٨٧..... الصورة الثانية: ما اذا كان التعارض بين الدليلين العامين بالعموم من وجه
- ١٨٩..... ما افاده السيد الاستاذ من سريان المعارضة مما بين العامين الى ما بين الخاصين
- ١٩٣..... الصحيح في المقام
- ١٩٧..... الكلام في الفرض الثاني:
- ١٩٨..... الصورة الثالثة: ما اذا كان هناك عام واحد وله مخصصان
- ١٩٩..... ما اذا كان الخاصان مستوعبين لتعام مدلول العام
- الثانية نفس هذه الصورة ولكن مع عدم التنافي والتعارض بين المخصصين في مورد
- ٢٠١..... الاجتماع
- ٢٠٣..... ما اجاب السيد الاستاذ عن التوهم فيما نحن فيه
- ٢٠٧..... مناقشة بعض المحققين عن جواب السيد الاستاذ
- ٢٠٧..... نقد هذه المناقشة
- ٢٠٨..... الصورة الاولى: ما اذا كان الاخص من الخاصين متصلا بالعام
- ٢٠٩..... الصورة الثانية: ما اذا كان بينهما تناف في الحكم
- ٢١٠..... الصورة الثالثة ما اذا لم يكن العام متصلا باخص الخاصين
- ٢١٠..... بقي الكلام في مسألتين والجواب عنهما
- ٢١٢..... ما اختاره المحقق النائيني الوجه الثاني ومناقشته

- المسألة الثالثة: في مواقف القائلين بانقلاب النسبة عن مواقف عدم القائلين بها ٢١٦
- الكلام في الفرض الاول في الدليلين المتعارضين بالتباين ٢١٧
- مناقشة ما وافق عليه بعض المحققين في المقام ٢١٩
- ما ذكره بعض المحققين من عدم الفرق بين الفرض الثاني والفرض الاول ٢٢١
- ما ذكره بعض المحققين في المقام بنقطتين ٢٢٥
- المناقشة في كلنا النقطتين ٢٢٦
- الفرض الثالث: ما اذا كان العام الاول المخصص قطعيا سندا وظنيا جهة ودلالة .. ٢٢٨
- الكلام في المرحلة الثانية في حدود التعارض واحكامه ٢٣١
- الكلام في المسألة الاولى من ان التعارض بين الدليلين بنحو التباين وفيه
فروض ثلاثة ٢٣١
- هنا مسالتان المسألة الاولى: ٢٣٥
- الجواب عن هذه المسألة ٢٣٥
- السبب الاول: ان الدلالة الوضعية اقوى واظهر من الدلالة الاطلاقية
والجواب عنه ٢٣٨
- السبب الثاني: والجواب عنه ٢٤٠
- اما المسألة الثانية ففيها ايضا لا يمكن الجمع الدلالي العرفي من جهة اجمال الدليل .. ٢٤٣
- اذا كانت الروايتان قطعيتين سندا لاجهة ٢٤٥
- ما اذا كان لاحد الدليلين المتعارضين قدر متيقن دون الاخر ٢٤٧
- المسألة الثانية: التعارض بالتباين بين الدليلين يصنف الى اصناف ثلاث ٢٤٩
- المسألة الثالثة: والاقوال في المسألة ٢٥١
- ما ذكره السيد الاستاذ من بطلان الصور المذكورة في القول الاول ٢٥٢

- ٢٥٤ ما اذا كان الدليل على الحجية التخيرية روايات التخير
- ٢٥٥ المناقشة في هذا الدليل
- ٢٥٧ عدم المساعدة على ما ذكره السيد الاستاذ في المقام
- ٢٦٠ التعارض بين الدليلين بالعرض على قسمين
- ٢٦٢ هنا مجموعة من الدعاوي، الدعوى الاولى
- ٢٦٥ الدعوى الثانية التي لا اساس لها بل لا ترجع الى معنى محصل
- ٢٦٧ الدعوى الثالثة والجواب عنها:
- ٢٧١ الدعوى الرابعة والجواب عنها:
- ٢٧٥ الافتراضات التي تتصور في المتعارضين سبعة والنظر فيها
- ٢٧٨ محذور الفرض الرابع متمثل في امرين
- ٢٨١ ثلاثة اقوال في مسالة التعارض بين الروايات على مقتضى القاعدة الاولى
- ٢٨٢ اختيار المحقق العراقي القول الثالث
- ٢٨٣ الجواب عن المحقق العراقي في المقام
- ٢٨٧ الوجه الاول: ما ذكره المحقق الخراساني من ان التعارض اذا كان بين الدليلين
- ٢٨٧ الجواب عما افاده المحقق الخراساني
- ٢٨٩ الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني من ان الدلالة الالتزامية وان كانت تابعة
- ٢٩٠ ما اورده السيد الاستاذ على المحقق النائيني بالنقض بعدة موارد والمناقشة في هذه النقوض
- ٢٩٤ الجواب الحلي
- ٢٩٥ القسم الثاني: ما اذا كان المدلول الالتزامي حصة خاصة في الواقع
- القسم الثالث: يقع الكلام في ان المدلول الالتزامي هل هو ذات اللازم او حصة خاصة

- ٢٩٦..... منه
- ٢٩٨..... ان هذا القسم من الدلالة الالتزامية هو محل النزاع في المسألة
- ٣٠١..... الوجه الثالث ان الدلالة الالتزامية دلالة عقلية لادلالة لفظية
- ٣٠٢..... ما افاده بعض المحققين يرجع الى النقاط التالية
- ٣٠٦..... النظر في النقاط التي تعرض لها بعض المحققين في المقام
- ٣٠٧..... الافتراض الثاني والجواب عنه
- ٣١٠..... نقد بيان ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقة في الثبوت والسقوط بامرین
- ما ذكره بعض المحققين بسقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية بسقوط
الدلالة المطابقة.....
- ٣١٣.....
- ٣١٤..... ما ذكره بعض المحققين فيما نحن فيه ينحل الى نقطتين
- ٣١٥..... النظر في كلتا النقطتين مجال
- ٣١٨..... الى هنا قد تبين امور
- ٣٢٠..... الدلالة التضمنية
- ٣٢٣..... دوران الامر بين التعيين والتخيير يتصور على صور
- ٣٢٥..... الكلام في المقام الاول: مفاد كلا الخبرين المتعارضين حكماً الزامياً
- ٣٢٧..... ما اذا كان احتمال التعيين في كل من الدليلين المتعارضين
- ٣٢٨..... للمكلف حالات ثلاث والكلام في هذه الحالات
- الكلام في المقام الثاني: اذا كان احد الدليلين المتعارضين متكفلاً للحكم الالتزامي
- ٣٣٤..... والآخر للحكم الترخيبي
- ٣٣٩..... المرحلة الثالثة: فيقع في روايات باب المعارضة وهي على طوائف
- ٣٣٩..... الكلام في صحيحة عبد الرحمن من عدة جهات

- ٣٤٥ الكلام في مقبولة عمر بن حنظلة يقع في عدة جهات
- ٣٤٦ المناقشة فيما افاده بعض المحققين على صحة المقبولة
- ٣٤٧ الكلام في الجهة الثانية:
- ٣٤٨ الكلام في الجهة الثالثة:
- ٣٥١ الكلام في الجهة الرابعة:
- ٣٥٣ اختلاف مرفوعة زرارة عن مقبولة عمر بن حنظله في مجموعة من النقاط
- ٣٥٤ ما اورده المحقق الاصفهاني في النقطة الاولى
- ٣٥٤ نقاش بعض المحققين لما افاده المحقق الاصفهاني والنقد على النقاش
- ٣٥٦ النقطة الثانية:
- ٣٥٨ النقطة الثالثة:
- ٣٥٩ النقطة الرابعة والنقطة الخامسة:
- ٣٦١ النقطة السادسة:
- ٣٦٣ بقي هنا امور الاول والثاني:
- ٣٦٦ الثالث: ان الاخبار العلاجية هل تشمل موارد الجمع الدلالي العرفي
- الرابع: الاخبار العلاجية هل تشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه
والجواب عنه ٣٧١
- ٣٧٢ ما اورده السيد الاستاذ في المقام
- ٣٧٤ التعليق على ما ذكره المحقق النائيني في المقام
- ٣٧٧ ما ذكره بعض المحققين في المقام
- ٣٨١ التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ في المقام بامرین
- ٣٨٣ الوجه الثاني: لامانع من شمول الاخبار العلاجية للخبرين المتعارضين

- ٣٨٤ ما ذهب بعض المحققين الى عدم الشمول والمناقشة فيه
- ٣٨٥ ما ذكره بعض المحققين الى انه لاحاجة الى الاخبار العلاجية
- ٣٨٦ الجواب عما ذكره بعض المحققين
- تقسيم السيد الاستاذ موارد التعارض بين الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه الى ثلاثة
- ٣٨٨ اقسام والجواب عن القسم الاول
- ٣٨٩ القسم الثاني ومناقشته:
- ٣٩٢ القسم الثالث والجواب عنه:
- ٣٩٤ اشكال بعض المحققين على السيد الاستاذ بالنقض بالعام الوضعي والجواب عنه
- ٣٩٥ ما ذكره السيد الاستاذ في المقام غير تام
- ٣٩٧ روايات التخيير وعمدتها موثقة سماعاً وصحيفة على بن مهزيار
- ٣٩٨ ما ذكره السيد الاستاذ من ان الموثقة لا تدل على التخيير في المسألة والجواب عنه
- ٣٩٩ المحتملات في هذه المسألة ثلاثة
- ٤٠١ نقاش السيد الاستاذ في دلالة صحيفة على بن مهزيار على الحجية التخييرية
- ٤٠٢ ما ذكره بعض المحققين من انه لا تعارض بين هاتين الروايتين
- ٤٠٣ المناقشة فيما ذكره بعض المحققين في المقام
- ٤٠٤ هل هنالك فرق بين الحجية التخييرية والوجوب التخييري؟ والجواب عنه
- ٤٠٦ اذا كان التعارض بنحو التضاد
- الكلام في التخيير في المسألة الفرعية والتخيير في المسألة الاصولية هل هو ابتدائي او
- ٤٠٩ استمراري
- ٤٠٩ النظر في لسان الروايتين والجواب عنهما
- ٤١٣ اخبار الطرح وهي على طوائف: الطائفة الاولى

٤١٥ الطائفة الثانية التي لا يمكن الاخذ بها من وجوه، الوجه الاول
٤١٨ الوجه الثاني:
٤١٩ الوجه الثالث:
٤١٩ الوجه الرابع:
٤٢٠ الوجه الخامس:
٤٢١ الطائفة الثالث:
٤٢١ تقريب الاستدلال بهذه الطائفة والجواب عنه
٤٢٢ العقد الايجابي فيما نحن فيه يتضمن امورا
٤٢٤ العقد السلبي والجواب عنه ان في المسألة قولين والاستدلال على ذلك بوجهين
٤٢٥ الظاهر صحة الوجه الثاني
 المتحصل من الأبحاث الماضية حول هذه المسألة (مسألة التعادل والتراجيح) ممثل في
٤٢٨ نتائج عدة:
٤٣٣ الفهرست

