



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

الشيخ محمد اسحاق الفياض

لايف

الشيخ محمد اسحاق الفياض

دار الفکر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٦	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ١٤
٦	اشاره
٧	خاتمه فيها امور
٥٥	قاعده الفراغ والتجاوز
١٠٣	نستعرض نتائج البحوث فى عده نقاط :
١٠٦	أصالة الصّحه
١١٩	التعادل والترجيح
٢٠٥	نستعرض نتائج بحث التعادل والترجيح فى عده نقاط :
٣٠٦	وأما المجموعه الثالثه التى تمثل مسأله التزاحم، فهى تصنف الى صنفين:
٣٥٦	مرجحات باب التزاحم
٤٤٢	بقى صور للشك فى كون القدره عقليه أو شرعيه:
٤٤٩	نتائج هذه البحوث عده نقاط :
٤٦٢	فهرست المطالب
٤٨٤	تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲.

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسي بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزي منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: كتابنامه.

مندرجات: -ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملى: م ۱۸۵۹۳-۸۲

ص: ۱

خاتمه فيها امور

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

الامر الثاني: في نسبة الأمارات الشرعيه الى الاصول العمليه ونسبه الاستصحاب الى سائر الاصول العمليه الشرعيه.

الامر الثالث: في قاعده الفراغ والتجاوز واصاله الصحه وقاعده اليد.

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

وأما الامر الثاني فيقع الكلام فيه في مرحلتين:

الاولى: في نسبة الأمارات الى الاصول العمليه الشرعيه منها الاستصحاب.

الثانيه: في نسبة الاستصحاب الى سائر الاصول العمليه الشرعيه.

اما الكلام في المرحله الاولى، فلا شبهه في تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه، ولكن الكلام انما هو في النكته الفنيه لهذا التقديم، وهل هو بملاك الورد أو الحكومه أو القرينيه العرفيه العامه؟

والجواب: ان فيه اقوالا:

القول الاول: إنه بملاك الورد.

ص: ١

القول الثاني: إنه بملاك الحكومه.

القول الثالث: إنه بملاك القرينيه.

اما القول الاول، فيمكن تقريبه بعده وجوه:

الوجه الاول: إن المراد من اليقين والعلم المأخوذ في لسان أدله الاصول العمليه الشرعيه، منها الاستصحاب هو مطلق الحججه لا خصوص القطع الوجداني، والأمارات الشرعيه حيث إنها حجه قطعاً، فتكون رافعه لموضوع الاصول العمليه كذلك، باعتبار ان موضوعها مقيد بعدم قيام الحججه على الخلاف، والمفروض ان الحججه قد قامت على الخلاف وجدانا، فأذن ينتفى موضوعها بالوجدان، لاین عدم قيام الحججه على الخلاف، لا يبدل بالقيام بها، ولا فرق في ذلك بين ادله الاستصحاب وادله سائر الاصول العمليه الشرعيه، فان الحججه اذا قامت على خلاف المتيقن السابق فيدخل في قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين اخر» اي حجه اخرى بعد النهي عن نقضه بغير الحججه وهو الشك.

وكذلك اذا قامت على الحرمة في قاعده الحل، وعلى النجاسه في قاعده الطهاره، فان موضوع كلتا القاعدتين ينتفى بانتفاء قيده وجدانا، هذا.

والجواب، إن اراده مطلق الحججه من العلم المأخوذ في لسان ادله قاعده الطهاره والحليه والاستصحاب وان كانت ممكنه ثبوتاً الا انها لا يمكن اثباتا، لان الظاهر من لفظ اليقين والعلم عرفاً معناه الموضوع له وهو اليقين والعلم الوجداني، وأما العلم التعبدى فهو ليس بعلم حقيقه، واطلاق العلم عليه باعتبار انه يقوم مقام العلم في الاثر، فأذن اراده الاعم بحاجه الى مؤنه زائده ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فانها بحاجه الى لحاظ زائد، وأما اثباتاً فهي بحاجه الى قرينه تدل على ذلك، ولا قرينه في نفس ادله الاصول ولا من الخارج.

الوجه الثاني: ان المراد من الحرمة فى قوله عليه السلام: «كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام» اعم من الحرمة الواقعيه والظاهريه، وكذلك المراد من القذاره فى قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر» اعم من القذاره الواقعيه والظاهريه، وكذا الحال فى الاستصحاب، فان المراد من المتيقن اعم من الواقعي والظاهري، والمراد من اليقين اعم من اليقين الواقعي والتعبدى.

وعلى هذا، فحيث ان الأمارات علم بالحكم الظاهري وجدانا، فتكون رافعه لموضوع هذه الاصول العمليه كذلك اى بالوجدان، على اساس ان موضوعها مقيّد بعدم العلم بالحكم اعم من الحكم الواقعي والظاهري، والمفروض ان الأماره علم بالحكم الظاهري.

والجواب، ان الظاهر من الحكم المأخوذ فى لسان هذه الادله الحكم الواقعي واراده الاعم بحاجه الى قرينه، ولا قرينه على ذلك فى المقام لا فى نفس هذه الروايات ولا من الخارج، هذا اضافه الى ما ذكرناه من ان مفاد الأمارات ليس الحكم الظاهري، اذ لا جعل فيها ولا- مجعول، وانما هو تقرير وامضاء من الشارع لسيره العقلاء الجاربه على العمل بها بنكته ان أماريتها الذاتيه وكاشفيتها عن الواقع اقوى من غيرها.

الوجه الثالث: ان الظاهر من قوله عليه السلام: (لاتنقض اليقين بالشك) عدم جواز نقض اليقين بالشك بما هو شك، والمفروض ان الأماره ليست بشك، فلا- يكون نقض اليقين بها داخلاً- فى نقض اليقين بالشك حتى يكون منهيًا عنه، فاذن تكون الاماره رافعه لموضوع الاستصحاب وجدانا.

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

اصطلاح من المناطقه، لاین الشك معناه العرفى واللغوى عدم العلم، فيشمل الظن والشك المتساوى الطرفين والوهم، فاذن لا محاله يكون المراد من الشك فى الروايات معناه العرفى اللغوى، وعليه فلا تكون الأمارات رافعه لموضوع الاستصحاب.

هذا اضافته الى ان الأمارات حجه وان لم تفد الظن بالواقع، لوضوح ان حجيتها لا تكون مبنية على افاده الظن، بل هى حجه حتى فى موارد يكون ثبوت الواقع فيها موهوما، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان هذا الوجه لو تم فانما يتم فى الاستصحاب الذى اخذ فى لسان ادلته الشك، ولا يتم فى سائر الاصول العمليه كقاعده الطهاره والحليه، لان المأخوذ فى موضوعهما فى لسان ادلتهما عدم العلم والمعرفه، وهو يشمل الظن ايضا، هذا.

وذكر بعض المحققين قدس سره (1) وجهين اخرين للورود على ما فى تقرير بحثه:

الوجه الاول: إن للشارع اعتبارات خاصه فى باب العلم.

وعلى هذا، فالعلم الذى جعله الشارع غايه فى ادله الاصول العمليه الشرعيه هو العلم باعتباره ونظره، وحيث ان الشارع جعل الأمارات علما كما بنى على ذلك مدرسه المحقق النائينى قدس سره، فهى رافعه لموضوع تلك الاصول العمليه الشرعيه وجدانا، هذا.

وللنظر فيه مجال، وذلك لانه قدس سره ان اراد باعتبارات خاصه للشارع فى باب العلم طريقه خاصه له فى هذا الباب، وهى ان كلما اخذ الشارع العلم فى لسان

ص: ٤

الدليل كان مراده منه اعم من العلم الوجدانى والتعبدى.

فيرد عليه، انه لا- دليل على ثبوت هذه الطريقه الخاصه للشارع، فانها وان كانت ممكنه ثبوتاً، إلا- انه لا- دليل عليها فى مقام الاثبات، بل هى مجرد افتراض لا- واقع موضوعى لها، لان طريقه الشارع هى الطريقه المتبعه لدى العرف والعقلاء فى باب الالفاظ.

وان اراد قدس سره بذلك العلم التعبدى بمعنى ان الشارع جعل الأمارات كخبر الثقه وظواهر الالفاظ علما تعبدا واعتبارا ويكون المجهول فيها الطريقيه والعلميه.

فيرد عليه أولاً، إن هذا لا- ينسجم مع فرض ورود الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه، لان العلم المأخوذ غايه فى ادله تلك الاصول هو العلم الوجدانى كما هو معنى العلم لغه وعرفا، وأما العلم التعبدى، فهو ليس بعلم، فاراده الاعم بحاجه الى قرينه، فالنتيجه انه لا اساس للورود.

وثانياً، قد تقدم ان معنى حجيه الأمارات ليس جعل الطريقيه والعلم التعبدى، وقد ذكرنا غير مره انه لاجعل فى باب الأمارات ولا مجعول فيه على تفصيل تقدم.

الوجه الثانى: ان للشارع اعتبارات خاصه فى الحكم الذى هو متعلق العلم وارىد بالعلم بالحرمة فى مثل قوله عليه السلام: «كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام»، العلم بما حكم عليه الشارع بالحرمة سواء اكان واقعيام كان ظاهرياً.

وعلى هذا، فاذا قامت الاماره على حرمة شىء فالشارع يحكم بالحرمة قطعاً، ومعه يرتفع موضوع اصاله الحل، لان موضوعها مقيد بعدم العلم بالحرمة، والاماره علم بالحرمة الظاهريه.

والجواب، إن هذا الوجه مبنى على ان يكون المجعول فى باب الأمارات

الطريقيه والعلم التعبدى، ولكن قد تقدم ان هذا المبني غير صحيح، وان معنى الحجيه فى باب الأمارات ليس الطريقيه والعلم التعبدى ولا الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى، وقد سبق تفصيل كل ذلك فى مستهل بحث الظن.

هذا اضافته الى انه لم يثبت اعتبارات خاصه للحكم عند الشارع، ولا دليل عليها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه ليس بملاك الورود.

بقى هنا شىء، وهو ان الفرق بين الأمارات والاصول العمليه الشرعيه فى نقطتين:

النقطه الاولى: ان الأمارات تختلف عن الاصول العمليه ثبوتاً، فان الأمارات تتضمن لسان الحكايه والاخبار عن الواقع والكشف عنه، بينما لا يوجد هذا اللسان فى الاصول العمليه الشرعيه.

النقطه الثانيه: ان الأمارات تختلف عنها فى مقام الاثبات ايضاً، باعتبار ان الشك وعدم العلم قد اخذ فى موضوع الاصول العمليه فى لسان ادلتها بينما لا يؤخذ فى موضوع الأمارات فى لسان أدلتها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان موضوع الاصول العمليه الشرعيه وان كان مقيداً بعدم العلم بالخلاف فى مقام الاثبات، الا انه مقيد بعدم العلم بالواقع اعم من العلم بالخلاف والعلم بالوفاق بمقتضى الدليل اللبى، وهو حكم العقل باستحاله جعل الحكم الظاهرى للعالم بالواقع، فاذن موضوع الاصول العمليه مقيد بعدم العلم بالواقع بمقتضى الدليل اللبى ثبوتاً واثباتاً، وأما تقييد موضوعها فى لسان الدليل بالعلم بالخلاف بلحاظ ان الاثر الشرعى لا يترتب الا على هذه الحصه من

الموضوع، لأن الثمره لا تظهر بين الاماره والاصل الا فى تلك الحصه، وهى الحصه المخالفه، ولا تظهر الثمره بينهما فى الحصه الموافقه.

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

والخلاصه، إنه لا شبهه فى ان موضوع حجيه الأمارات كموضوع الاصول العمليه مقيد بعدم العلم بالواقع والجهل به بعد حكم العقل باستحاله جعل الحجيه للعالم به، وهذا الدليل اللبى الذى يمثل حكم العقل يدل على هذا التقييد ثبوتاً واثباتاً، باعتبار ان مقام ثبوته نفس مقام اثباته وبالعكس، وليس كالدليل اللفظى الذى شأنه الكشف عن الواقع والحكايه عنه بدون اى تأثير ودخل له فيه.

وأما القول الثانى، وهو ان تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه من باب الحكومه لامن باب الورود، وهى على اقسام:

القسم الاول: إن الدليل الحاكم بمدلوله اللفظى شارحاً ومفسراً ومدلول الدليل المحكوم. يعنى بكلمه «اعنى» او كلمه «اى» مثل ان يقول المتكلم: «جاء زيد» اى زيد العالم وهكذا، وهذا القسم من الحكومه قليل جدا فى الروايات.

القسم الثانى: ان يكون الدليل الحاكم بمدلوله اللفظى ناظر الى مدلول الدليل المحكوم، وهذا النظر تاره يكون الى عقد الوضع، واخرى الى عقد الحمل.

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

حرمه الربا في الشريعة المقدسه وشارحاً له ونافياً لموضوعه، بمعنى انه لا موضوع للربا بين الوالد وولده، ومعنى النظر انه لولا دليل حرمه الربا في الشريعة المقدسه لكان قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد وولده» لغوا وجزافاً.

وأما الثاني، وهو عقد الحمل، فلقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار» وقوله تعالى: «ما جعل عليكم في الدين من حرجٍ» وهكذا، فان هذه الأدلة ناظره الى مدلول الأدلة التي تثبت الاحكام الشرعيه بالعموم أو الاطلاقات حتى في حال كونها ضرريه او حرجيه، وتقييد اطلاقها وعمومها بغير موارد الضرر او الحرج، وتدل على انها غير مجعوله في تلك الموارد، ومن هنا لولا الأدلة العامه لكانت ادله لا ضرر ولا حرج لغوا وجزافاً.

القسم الثالث: ان يكون الدليل الحاكم بمدلوله رافعا لموضوع الحكم في الدليل المحكوم بدون ان يكون لسانه لسان النظر والشرح، وذلك كحكومته الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه، لان حكومتها عليها ليست بملاك انها ناظره الى مدلول تلك الاصول وشارحه له كما في القسم الثاني، ومن ذلك لا يكون جعل الأمارات في الشريعة المقدسه لغوا بدون جعل الاصول العمليه فيها، ولا مانع من جعلها بدون جعل الاصول، ولا يكون لغوا وجزافاً، بل حكومتها عليها من جهه انها رافعه لموضوعها في مقام الاثبات تعبداً.

القسم الرابع: الحكومه التنزيليه من قبيل «الطواف في البيت صلاه»، «الفقاع خمر» ونحوهما، فان الدليل الحاكم في هذا القسم من الحكومه يوسع دائره مدلول الدليل المحكوم، مثلاً- تنزيل الطواف منزله الصلاه معناه ان للصلاه فردين، فرد حقيقي، وهو المشتمل على الركوع والسجود والتكبيره و فاتحه الكتاب والتشهد والتسليم، وفرد عنائي، وهو الطواف، ومقتضى هذا التنزيل هو ان ما يعتبر في

الصلاه من الشروط كالطهاره من الحدث والطهاره من الخبث والستر يعتبر فى الطواف ايضا، ومقتضى تنزيل الفقاع منزله الخمر ترتيب احكام الخمر عليه من الحرمة والنجاسة، هذه هى اقسام الحكومه.

وغير خفى، ان حكومه الإمارات على الاصول العمليه الشرعيه ليست من قبيل القسم الاول ولا- الثانى ولا الرابع، فاذن لو كانت الإمارات حاكمه عليها تعين ان حكومتها عليها من قبيل القسم الثالث، بيان ذلك: ان مدرسه المحقق النائنى قدس سره (1) قد تبنت على ان تقديم الإمارات على الاصول العمليه الشرعيه انما هو من باب الحكومه المتمثله فى القسم الثالث، بتقريب ان المجموع فى باب الإمارات الطريقيه والعلم التعبدى بمعنى ان الشارع جعل الإمارات علما تعبديا بالواقع، فاذا كانت الإمارات علما بحكم الشارع كانت رافعه لموضوع الاصول العمليه الشرعيه تعبداء، باعتبار ان موضوعها مقيد بعدم العلم الوجدانى بالواقع، والاماره وان لم تكن علما وجدانيا حتى تكون رافعه لموضوعها بالوجدان الا انها علم تعبدى، فتكون رافعه لموضوعها تعبداء، وهذا هو معنى حكومتها عليها هذا.

والجواب: ان هذا المبنى غير تام لاثبوتها ولا اثباتا.

اما ثبوتها، فقد تقدم فى مبحث حجيه اخبار الاحاد موسعا ان جعل الطريقيه والعلم التعبدى للإمارات مجرد لقلقه لسان، ولا تأثير فى هذا الجعل فى الإمارات وهى لا تتأثر به، اما تأثيره فيها تكوينيا، فهو غير معقول، ضروره ان الجعل تشريعى لا تكوينى، وأما تشريعا واعتباراً، فلا يؤثر فيها الا ان يكون المراد من

ص: ٩

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

وأما اثباتا، فعلى تقدير تسليم امكان ذلك فى مقام الثبوت، فلا دليل عليه فى مقام الاثبات، لان عمدته الدليل على حجيه اخبار الثقة وما شاكلها السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بها، ومن الواضح ان هذه السيره العمليه القطعيه لاتدل على الجعل، بل هى عبارته عن عمل العقلاء باخبار الثقة دون اخبار غير الثقة، وحيث ان عمل العقلاء بشىء لايمكن ان يكون جزافاً وبلا نكته، فبطبيعته الحال يكون عملهم باخبار الثقة دون غيرها مبنيًا على نكته، وتلك النكته هى تدعو العقلاء الى العمل بها دون غيرها، وهى عبارته عن اقربيه اخبار الثقة نوعا الى الواقع دون اخبار غيرها واقوائيه كاشفيتها عنه كذلك بالنسبه الى غيرها، وتمام الكلام هناك.

الى هنا قد تبين انه لا- يمكن ان تكون الإمارات حاكمه على الاصول العمليه الشرعيه بملاك انها علم تعبدًا، فاذن لا موضوع للحكومه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ذكر بعض المحققين قدس سره (1) على ما فى تقرير بحثه انا لو سلمنا ان الإمارات كاخبار الثقة ونحوها علم بحكم الشارع، فمع ذلك لا تكون حاكمه على الاصول العمليه الشرعيه، فان حال الاصول العمليه كحال الايات الناهيه بالنسبه الى الإمارات، وقد قلنا فى مبحث حجيه خبر الواحد ان السيره العقلانيه الجاربه على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا تتقدم على تلك الايات الناهيه بالحكومه كما بنت عليها مدرسه المحقق النائيني قدس سره، بل هى

ص: ١٠

معارضه لها، لان مفاد الايات ليس هو حرمة العمل بغير العلم تكليفاً حتى تكون السيره حاكمه عليها، باعتبار انها تدل على ان العمل باخبار الثقة ليس عملاً بغير العلم، لانه عمل به، بل مفادها الارشاد الى عدم حجيه كل ما لا يكون علماً وجدانياً، ومن المعلوم ان اخبار الثقة وظواهر الالفاظ مشموله لهذا العموم، باعتبار انها تدل على نفى كل انحاء الحجيه وان كانت بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى.

وعلى هذا، فتقع المعارضه بين الايات الناهيه عن العمل بغير العلم والسيره العقلانيه، فان الآيات تدل على عدم حجيه الأمارات غير العلميه منها اخبار الثقة وظواهر الالفاظ والسيره تدل على حجيه الأمارات، فاذا لا وجه لتقديم السيره عليها ولا تقديمها على السيره، لان كل واحده منهما تنفى مدلول الاخرى، فلا موضوع للحكومه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان ادله الاصول العمليه كقوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام» وقوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» وقوله عليه السلام فى روايات الاستصحاب «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر» فان الجميع بصدد نفى انحاء الحجيه عن كل ما ليس بعلم باى معنى كانت سواء أكانت بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى ام كانت بمعنى المنجزيه والمعذريه ام بمعنى اخر، وعلى هذا، فتكون هذه الادله فى عرض السيره التى تدل على حجيه الأمارات كاخبار الثقة ونحوها، لان تلك الادله تنفى حجيه الأمارات باى معنى كانت والسيره تثبت حجيتها كذلك، ولهذا تقع المعارضه بينهما.

وبكلمه، لو سلمنا ان السيره العقلانيه تدل على حجيه الأمارات بمعنى الطريقيه والعلميه او تدل على تنزيلها منزله العلم، وادله الاصول العمليه تدل

على نفى كل انحاء الحجية من الطريقيه والعلميه والمنجزيه والمعذريه طالما لم يكن المكلف عالما بالحرمة، فيكون مدلولها فى عرض مدلول السيره، لان مدلولها اثبات الحجية للامارات ومدلولها نفى حجيتها، ولهذا تقع المعارضه بينهما، فاذن لا موضوع للحكوم، لانها تقتضى ان يكون الدليل المحكوم فى طول الدليل الحاكم، هذا.

ولنا تعليق على ذلك.

اما ما ذكره قدس سره من ان الايات الناهيه عن العمل بغير العلم فى عرض ادله الحجية فهو صحيح، لان غير العلم متمثل فى الأمارات كاخبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما، ومفاد هذه الايات ارشاد الى عدم حجيتها، ولهذا تكون فى عرض السيره ومعارضه لها بالنفى والاثبات، وتفصيل ذلك قد تقدم فى مبحث حجيه خبر الواحد.

وأما فى المقام، فلا- يمكن المساعده عليه، لان مفاد ادله الاصول العمليه الشرعيه جعل الاحكام الظاهريه الترخيصيه للمكلف الجاهل بالواقع وغير العالم به، وليس مفادها نفى كل انحاء الحجية لا بالمطابقه ولا بالالتزام، اما الاولى، فلان مدلولها المطابقى جعل الاحكام الظاهريه، وأما الثانيه، فلا تدل عليها الا على القول بالاصل المثبت.

وبكلمه، إن ادله الاصول العمليه مسوقه بنحو القضييه الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج، وهو عدم العلم بالواقع والجهل به، والقضييه الحقيقيه ترجع لبا الى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم، وعلى هذا، فمفاد ادله اصاله الحل اثبات الحليه الظاهريه للشىء اذا كان المكلف جاهلا- بحليته او حرمة فى الواقع، ومفاد ادله اصاله الطهاره اثبات الطهاره

الظاهريه للشئ اذا كان المكلف جاهلا بنجاسته او طهارته فى الواقع وغير عالم بها وهكذا.

ومن الواضح ان هذه الاصول لا- تدل على ثبوت موضوعها فى الخارج، وانما تدل على ثبوت الحكم الظاهري له على تقدير ثبوته فيه، وأما ان هذا التقدير ثابت او غير ثابت، فهى ساكته عنه.

ومن هنا تختلف مفاد ادله الاصول العمليه عن مفاد الايات الناهيه، فان مفادها الارشاد الى نفي الحجيه عن الأمارات كاخبار الثقه ونحوها، ولهذا تصلح ان تعارض ادله الحجيه، بينما مفاد ادله الاصول العمليه اثبات الحكم الظاهري كاصاله الحليه واصاله الطهاره او نفي وجوب الاحتياط كاصاله البراءه كما قويناه فى محله، فاذا الفرق بينهما انما هو فى المدلول المطابقى، فانه فى الايات الناهيه نفي الحجيه عن غير العلم، وفى ادله الاصول العمليه اثبات الحكم الظاهري او نفي ايجاب الاحتياط.

ودعوى، إن ادله الاصول العمليه تدل بالمطابقه على اثبات الحكم الظاهري وبالالتزام على نفي الحجيه عن الأمارات كاخبار الثقه ونحوها، باعتبار انها غير العلم.

مدفوعه، بانها لا تدل بالالتزام على نفي الحجيه عنها الا على القول بالاصل المثبت.

والخلاصه، إن ادله الاصول العمليه الشرعيه انما تصلح ان تعارض ادله الحجيه كالسيره ونحوها اذا كان مفادها الارشاد الى نفي الحجيه من الأمارات ولكن الامر ليس كذلك، فاذا لاتعارض بينهما، فان التعارض بينهما انما يكون فيما اذا كان مصب النفي والاثبات شئ واحد، بان تنفى ادله الاصول الحجيه

عن الأمارات كإخبار الثقة ونحوها والسيره تثبت حجيتها، والمفروض ان مفادها ليس ارشاد الى عدم حجيه الأمارات كى تصلح ان تعارض السيره، لان مفادها الحكم الظاهري المولوى كالحليه الظاهريه والطهاره الظاهريه ونفى ايجاب الاحتياط.

هذا اضافه الى ان موارد الاصول العمليه الشرعيه اعم من موارد السيره، فان موارد السيره اخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، بينما موارد الاصول العمليه اعم منها ومن عدم النص واجماله وتعارض النصين، والمرجع فى جميع هذه الموارد الاصول العمليه الشرعيه، وحيثذ فاذا فرضنا ان ادله هذه الاصول تشمل باطلاقتها الشبهات التى يكون النص فيها موجودا بدون معارض، ويكون حجه بمقتضى السيره القطعيه من العقلاء، ومن الواضح ان ادله الاصول العمليه لا تصلح ان تعارض السيره القطعيه ولو قلنا بانها تدل بالالتزام على نفى الحجيه عن الأمارات الظنيه، لان الدليل الظنى لا يصلح ان يعارض الدليل القطعى كالسيره فى المقام، فاذن لا- يمكن قياس ادله الاصول العمليه بالايات الناهيه، لان مفادها الارشاد الى عدم حجيه الأمارات فى الشريعه المقدسه، ولهذا تصلح ان تعارض السيره، بينما لا يكون مفاد ادله الاصول العمليه ارشاد الى عدم حجيه الأمارات المعارضه لها مباشره، بل مفادها الحكم المولوى كالحليه والطهاره ونفى ايجاب الاحتياط، لانها تدل على ثبوت الحليه للشئ المشكوك مشروطا بعدم العلم بحرمته، فاذا كان خبر الثقة علما بحكم الشارع وقام على حرمة، صار المكلف عالما بحرمته تعبدا، فاذن تنتفى الحرمة بحكم الشارع بانتفاء موضوعها تعبدا.

ومن هنا قد اعترف قدس سره ان مفاد الايات الناهيه لو كان حرمة العمل بغير العلم

تكليفا لكانت السيره حاكمه عليها، لان مفادها حينئذ حرمه العمل بشيء على تقدير عدم العلم به في الواقع، والمفروض ان الأمارات كاخبار الثقة علم، فاذا كانت علما بحكم الشارع، فلا يكون العمل بها عملا بغير العلم، فاذن لا يكون مشمولا للآيات الناهيه، لانها خارجه عنها موضوعا.

ودعوى، ان الآيات الناهيه تدل بالمطابقه على حرمه العمل بشيء على تقدير عدم العلم به وبالالتزام على نفى حجيه ما ليس بعلم، فاذن تقع المعارضه بين الدلاله المطابقه لادله حجيه الأمارات والدلاله الالتزاميه للآيات الناهيه، فانها بدالاتها الالتزاميه تنفى الحجيه وتلك بدالاتها المطابقه تثبتها.

مدفوعه، بان ادله حجيه الأمارات تنفى موضوع الدلاله المطابقه للآيات الناهيه، وتدلل على ان العمل بالأمارات عمل بالعلم بحكم الشارع لا بغير العلم، فاذن تنتفى الدلاله المطابقه للآيات بانتفاء موضوعها، ومع انتفائها تنتفى دلالتها الالتزاميه ايضا، لانها متفرعه عليها ثبوتا وسقوطا.

وكذلك الحال لو قلنا بالدلاله الالتزاميه لادله الاصول العمليه الشرعيه، فانها تدل بالمطابقه على جعل الحكم الظاهري للشيء على تقدير عدم العلم به او نفى ايجاب الاحتياط فيما لا يعلم به وبالالتزام على نفى الحجيه عما لا يكون علما، فاذا فرضنا ان الأمارات علم بحكم الشارع، فهي تنفى موضوع الدلاله المطابقه لادله الاصول العمليه، فاذن تنتفى دلالتها المطابقه بانتفاء موضوعها، ومع انتفاء الدلاله المطابقه تنتفى دلالتها الالتزاميه لا محاله، لانها متفرعه على الدلاله المطابقه ثبوتا وسقوطا.

أو فقل، إن الدلاله المطابقه تتوقف على عدم كون الاماره علما بحكم الشارع في المرتبه السابقه، والا لتنتفى بانتفاء موضوعها، فلو توقف عدم علميه

الاماره على الدلاله الالتزاميه لزم توقف الدلاله المطابقه على الدلاله الالتزاميه، وهو كما ترى، لفرض ان الدلاله الالتزاميه تتوقف على الدلاله المطابقه، فاذن يلزم الدور وتوقف الشيء على نفسه.

الى هنا قد تبين انه لاشبهه في حكمه ادله حجيه الأمارات اذا كان معنى حجيتها الطريقيه والعلميه تعبدا على ادله الاصول العمليه والايات النهايه ان قلنا بان مفادها حرمة العمل بغير العلم تكليفا، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان ما جاء في تقرير بعض المحققين قدس سره - من ان مفاد «رفع ما لا يعلمون» نفى حجيه الاماره كاخبار الثقه مباشره - لا- يمكن المساعده عليه، لوضوح ان قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» غير ظاهر في هذا المعنى، لان مفاده احد امرين، إما رفع الحكم المشكوك ظاهرا، او رفع اثاره وهو ايجاب الاحتياط، وقد بنينا في محله على ان المراد منه الثاني دون الاول، اما نفى الحجيه فهو غير محتمل، هذا اضافه الى ان لازم ذلك استعماله في معنيين، احدهما نفى الحجيه عن الاماره اذا كانت الاماره موجوده في مورده، والاخر نفى الحكم الظاهري او رفع ايجاب الاحتياط اذا لم تكن الاماره موجوده فيه، او كانت ولكنها مجمله او معارضه، فلا تكون حجه، وهذا كما ترى.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان ما جاء في تقريره تام، الا انه لا يتم في اصاله الحل واصاله الطهاره، لان مدلولهما المباشر الحليه والطهاره الظاهرتين لا نفى الحجيه حتى فيما اذا كانت الاماره موجوده في موردهما.

واضافه الى كل ذلك ان ارتكازيه حجيه اخبار الثقه وظواهر الالفاظ بالسيره القطعيه الارتكازيه الثابته في اعماق نفوس الانسان تصلح ان تكون قرينه لبيه مانعه عن انعقاد ظهور ادله الاصول العمليه في نفى حجيه الأمارات

فى مواردھا، لان ظهورھا فى الاطلاق متوقف على مقدمات الحكمه، منها عدم القرينه على الخلاف، وارتكازيه اخبار الثقه
تصلح ان تكون قرينه على ذلك، ومانعه عن ظهورھا فيه، وايضا دعوى انصراف ادله الاصول العمليه عرفا وارتكازا عن موارد
الأمارات المعبره كاخبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما غير بعيدة جدا، ومن هنا المرتكز فى اذهان الاصحاب ان ادله الاصول
العملية فى مرتبه متأخره عن الأمارات المعبره وفى طولها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان تقدم الأمارات على الاصول العمليه ليس بملاك الورد ولا بملاك الحكومه.

اما القول الثالث، وهو ان تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه انما هو بالقرينه العرفيه، وهذا يتصور على نحوين:

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

ان الكلام تاره يقع فى تقديم الاماره على اصاله البراءه الشرعيه، واخرى فى تقديمها على الاستصحاب، وثالثه فى تقديمها على
اصاله الحل واصاله الطهاره.

اما الكلام فى الفرض الاول، فقد ذكر بعض المحققين قدس سره على ما فى تقرير بحثه من ان النسبه بين دليل حجيه الاماره
ودليل اصاله البراءه الشرعيه عموم من وجه ولكل منهما مورد الافتراق عن الاخر، اما مورد افتراق دليل اصاله البراءه فهو متمثل
فى الشبهات التى لا- توجد فيها اماره او توجد ولكنها مجمله او معارضه، وأما مورد افتراق دليل حجيه الاماره فانه متمثل فى
الأمارات الترخيصيه، هذا.

ولكن الظاهر ان النسبه بينهما عموم مطلق، لان موارد الأمارات المتكفله

للاحكام الترخيصيه مشموله لاطلاق دليل اصاله البراءه كقوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون»، لان احتمال الحكم الالزامى من الوجوب او التحريم او غيرهما موجود فيها، غايه الامر لا معارضه بينهما فى هذه الموارد، فان مفاد كليهما فيها الترخيص وعدم الالزام، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انه لا فرق بين ان تكون النسبه بينهما عموما من وجه او عموما مطلقا، فعلى كلا التقديرين لابد من تقديم دليل حجيه الأمارات على دليل حجيه اصاله البراءه فى موارد المعارضه، وهو ما اذا كان مفاد الاماره حكما الزاميا، ومفاد اصاله البراءه نفى هذا الحكم، اذ لو قدمت اصاله البراءه على دليل حجيه الأمارات فى هذه الموارد وتخصيصه بالأمارات المتكفله للاحكام الترخيصيه، لزم محذور تأسيس فقه جديد، وهو فقه اصاله البراءه والغاء الاحكام الالزاميه عدا الاحكام الضروريه والمعلومه بالوجدان.

هذا اضافه الى انا لو قدّمنا دليل اصاله البراءه على دليل حجيه الأمارات المتكفله للاحكام الالزاميه كاخبار الثقة ونحوها فى موارد المعارضه بينهما، لزم محذور المخالفه القطعيه العمليه للعلم الاجمالي بمطابقه جمله من هذه الأمارات للواقع، وهذا المحذور بنفسه مانع عن جريانها فيها ووجوب العمل على طبق الأمارات، ولا فرق فى لزومه بين ان تكون النسبه بينهما عموما من وجه او مطلقا.

وان شئت قلت، إن تقديم اصاله البراءه على الأمارات الشرعيه كاخبار الثقة فى موارد الاجتماع والالتقاء يدل على ان اصاله البراءه تمام المؤمن فى الموارد المذكوره، وهى موارد الأمارات المتكفله للاحكام الالزاميه فضلا عن موارد الأمارات المتكفله للاحكام الترخيصيه، ومن الواضح انه لا يمكن الالتزام بذلك،

اذ ليس هذا مجرد تقديم العام وهو دليل اصاله البراءه على الخاص وهو دليل حجيه الأمارات، بناءً على ان النسبه بينهما عموم مطلق، لان هذا التقديم وان كان ليس بعرفي، لان ما هو عرفي هو تقديم الخاص على العام، الا انه يستلزم زائدا على محذور ترك الخاص محذور اخر كالخروج من الدين او تأسيس فقه جديد، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، ولهذا لا بد من تقديم الأمارات فى موارد الاجتماع والمعارضه على اصاله البراءه وان كانت النسبه بينهما عموما من وجه، لان العمل بالأمارات المتكفله للاحكام الترخيصيه وحدها بدون العمل بالأمارات المتكفله للاحكام الالتزاميه لا يجدى ولا يعالج المشكله.

النحو الثانى: ان يكون تقديم الأمارات على اصاله البراءه من باب الاظهريه والانصيه، وذلك لان عمده الدليل على حجيه الأمارات كاخبار الثقه ونحوها السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها المرتكزه فى الاذهان، وهذه السيره المرتكزه فى اعماق النفوس تصلح ان تكون قرينه لبيه متصله مانعه من انعقاد ظهور دليل اصاله البراءه فى الاطلاق.

ومع الاغماض عن ذلك، فلا شبهه فى انها تصلح ان تكون قرينه مانعه عن حجيه ظهورها فيه بملاك اظهريتها او انصيتها، وتقديم الاظهر او النص على الظاهر من احد موارد الجمع الدلالى العرفي، وفى هذا الجمع لا تلحظ النسبه بينهما فانها وان كانت عموما من وجه، فمع ذلك لا بد من تقديم الاظهر على الظاهر فضلا عن النص.

وأما الكلام فى الفرض الثانى، وهو تقديم دليل حجيه الأمارات على دليل حجيه الاستصحاب، فايضا لا بد من تقديم الاول على الثانى، فان النسبه بينهما وان كانت عموما من وجه فان الاستصحاب يجرى فى الموارد التى لا تكون

الاماره فيها موجوده او موجوده ولكنها معارضه او مجمله، كما ان الاماره تكون حجه فى الموارد التى ليست لها حاله سابقه.

وأما مورد الالتقاء والاجتماع بينهما فهى كثيره، وفى هذه الموارد لابد من تقديم الاماره على الاستصحاب، ولا يمكن العكس، والا لزم محذور تاسيس فقه جديد، هذا مضافاً الى ان جريان الاستصحاب فى جميع الموارد المذكوره يستلزم محذور المخالفه القطعيه العمليه، ومن هنا ذكرنا فى محله ان المقتضى لجريانه فى اطراف العلم الاجمالى قاصر فى نفسه، فان روايات الاستصحاب بحسب المتفاهم العرفى منصرفه عنها لا انها تشملها وتسقط بالمعارضه.

فالتتيجه، إنه لابد من تقديم الأمارات على الاستصحاب فى موارد الاجتماع والالتقاء، هذا اضافه الى ان ارتكازيه دليل حجيه الأمارات تصلح ان تكون قرينه ليه مانعه عن انعقاد ظهور روايات الاستصحاب فى الاطلاق، او لا اقل تمنع عن حجيه ظهورها فيه.

وأما الكلام فى الفرض الثالث وهو التعارض بين دليل حجيه الأمارات ودليل اصاله الطهاره، فايشا لا بد من تقديم الاول على الثانى وان كانت النسبه بينهما عموماً من وجه لامور:

الاول: ما تقدم من ان حجيه الأمارات كاخبار الثقه ونحوها بالسيره امر مرتكز فى الازهان وثابت فى النفوس وموافق للفطره والجبلة لدى العرف والعقلاء، بينما اصاله الطهاره ليست كذلك، بل هى اصل تعبدى فحسب، وعلى هذا فيكون دليل حجيه اخبار الثقه بواسطه هذه النكته الارتكازيه اظهر وأنص من دليل الاصاله، فلا بد من تقديمه عليه بملاك الاظهرية والانصيه، وهذا من احد موارد الجمع الدلالى العرفى.

الثانى: ان حجيه اخبار الثقه ونحوها الثابته بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا المرتكزه فى الاذهان، فلا يحتمل ان تكون جاريه فى ابواب الفقه غير باب الطهاره، لان التبعض فيها لا يحتمل بان كانت جاريه فى ابواب الصلاه والصيام والحج وغيرها دون باب الطهاره، فان ذلك غير محتمل وخلاف الضروره والوجدان، بدهاه ان السيره العقلائيه التى اصيحت سيره المتشرعه جاريه على العمل باخبار الثقه ونحوها فى ابواب الفقه كافه، واحتمال انها حجه فى بعض الابواب دون بعضها الاخر غير محتمل وجداناً، فاذن لا- يمكن التفكيك فى حجيه اخبار الثقه بين باب دون باب اخر، فانها ان كانت حجه فحجته فى جميع الابواب، والا فلا تكون حجه فى شىء منها.

وعلى هذا، فدليل حجيه الأمارات وان لم يكن خاصا حقيقه الا- انه خاص حكما، فلا بد حينئذ من تقييد اطلاق دليل اصاله الطهاره بغير موارد الأمارات كاخبار الثقه ونحوها تطبيقا لقاعده حمل المطلق على المقيد.

والخلاصه، إن دليل حجيه اخبار الثقه بمنزله الخاص، باعتبار وجود الملازمه الارتكازيه بين حجيتها فى سائر الابواب وحجيتها فى باب الطهاره، ولا يمكن التفكيك بينهما عرفاً، وعلى ضوء ذلك فلا بد من تقديم اخبار الثقه فى مورد الاجتماع على اصاله الطهاره فيه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى انه لا شبهه فى تقديم الأمارات كاخبار الثقه ونحوها على الاصول العمليه الشرعيه، اما بملاك تقديم الخاص الحكمى على العام او من باب تقديم الاظهر على الظاهر او النص، بقى هنا شىء وهو ان المعروف والمشهور بين الاصحاب ان الاماره تتوقف على الاصول العمليه الشرعيه سواء اكانت مخالفه لها ام كانت موافقه، والاول كالأمارات

المتكفله للاحكام الالزاميه، فانها مخالفه لاصالتي البراءه والطهاره، وأما الاستصحاب وان كان المستصحب حكما ترخيصيا، فهو مخالف لها، وان كان حكما الزاميا فيكون موافقا لها.

والثانى كالأمارات المتكفله للاحكام الترخيصيه، فانها موافقه لاصالتي البراءه والطهاره، وأما الاستصحاب، فان كان المستصحب حكما ترخيصيا كان موافقا لها، وان كان حكما الزاميا كان مخالفا لها.

وقد افادوا فى وجه ذلك، ان تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه انما هو من باب الحكومه.

وعلى هذا، فالاماره كما انها رافعه لموضوع الاصول العمليه المخالفه لها كذلك انها رافعه لموضوع تلك الاصول الموافقه لها، فاذا ن عدم جريانها فى مورد الأمارات انما هو من جهه ارتفاع موضوعها تعبدأً لا من جهه انها مخالفه لها، فاذا ن كما لا تجرى الاصول العمليه المخالفه للاماره كذلك لا تجرى الاصول العمليه الموافقه لها، لان عدم جريانها فى كلا الموردين مستنداً الى ارتفاع موضوعها بحكم الشارع، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، هذا.

وقد علق بعض المحققين قدس سره (١) على ذلك بما فى تقرير بحثه - من ان هذا المبني، وهو ان المجعول فى باب الأمارات الطريقيه والعلميه او تنزيل الاماره منزله العلم حتى تكون حاكمه على الاصول العمليه ورافعه لموضوعها تعبدأً - غير صحيح.

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

ص: ٢٢

غير تام، وهو حكمه الأمارات على الاصول العمليه مطلقا وان كانت موافقه لها، لان ما هو مترتب على هذا المبني، وهو حكمه الاماره على الاصول العمليه اذا كانت مخالفه لها دون ما اذا كانت موافقه، وذلك لان موضوع اصاله الطهاره مقيد بعدم العلم بالنجاسه، وموضوع اصاله الحليه مقيد بعدم العلم بالحرمه، وموضوع الاستصحاب مقيد بعدم اليقين بنقيض المتيقن السابق، وحيث ان الاماره علم بحكم الشارع، فاذا قامت على نجاسه حرمه شيء كانت رافعه لموضوع اصاله الحليه كذلك، واذا قامت على خلاف المتيقن السابق كانت رافعه لموضوع الاستصحاب، اذ على هذا ليس رفع اليد عن الحاله السابقه من نقض اليقين بالشك، بل هو من نقض اليقين باليقين بحكم الشارع، وهذا بخلاف الاماره الموافقه للاصل العملي، فانها ليست علما بالخلاف، بل هي علم بالحكم الواقعي تعبدا، والمفروض ان موضوع الاصل لا يكون مقيدا بعدم العلم بالحكم الواقعي في لسان الدليل لكي تكون الاماره رافعه له تعبدا، هذا.

وغير خفي، إن ما ذكره قدس سره بالنسبه الى اصل المبني، فهو صحيح، وقد تقدم انه لا يمكن ان يكون المجعول في باب الأمارات الطريقيه والعلميه او التنزيل، اما الاول فلا يمكن ثبوتها واثباتها، وأما الثاني فهو وان كان ممكنا ثبوتها الا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات.

وأما ما ذكره قدس سره من انه على تقدير تسليم المبني، فلا يترتب عليه الا حكمه الاماره المخالفه للاصول العمليه لا مطلقا.

فلا يمكن المساعده عليه، لان موضوع اصاله الطهاره واصل الحليه وان كان مقيدا بعدم العلم بالخلاف في لسان الدليل الا ان موضوع اصاله البراءه مقيد بعدم العلم بالواقع، لان قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» ظاهر في ان الموضوع

مقيد بعدم العلم بالحكم الواقعي، والمفروض ان الاماره علم بالواقع تعبيدا، فتكون رافعه لموضوع اصاله البراءه سواء اكانت مخالفه لها ام كانت موافقه، فعلى كلا- التقديرين، فهي رافعه لموضوعها بحكم الشارع، فاذن عدم جريانها مستند الى ارتفاع موضوعها في كلا الفرضين لا الى الاماره.

وبكلمه، انه لا- فرق بين الاصل والاماره في مقام الثبوت، فكما ان جعل الاصل في مقام الثبوت والواقع مقيد بعدم العلم بالواقع والشك فيه، فكذلك الاماره، فان جعلها في هذا المقام مقيد بعدم العلم بالواقع والجهل به، ضروره انه لا معنى لجعل الاماره حجه للعالم بالواقع، فاذن لا فرق بينهما في مقام الثبوت والواقع من هذه الناحيه، وانما الفرق بينهما في مقام الاثبات.

وعلى هذا، فاذا علم المكلف بالواقع وجدانا فقد ارتفع موضوع الاصل كذلك، وأما اذا قامت الاماره على الواقع فحيث إنها علم بحكم الشارع فهي رافعه لموضوعه تعبيدا، وهذا هو معنى حكومتها عليها، ولا- فرق في ذلك بين الاصل المخالف للاماره والاصل الموافق لها، فعلى كلا التقديرين، فالاماره رافعه لموضوعه، لان موضوعه مقيد بعدم العلم بالحكم الواقعي والاماره علم به على الفرض.

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

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

الاثبات، وانما يثبت هذا التقييد بالمخصص اللبى، وهو حكم العقل باستحاله جعل الحكم الظاهرى للعالم بالواقع سواء أكان علمه به موافقا للاصل ام كان مخالفا له، ومن المعلوم ان هذا المخصص اللبى لا يجعل قيد عدم العلم للاصل فى مقام الاثبات حتى تكون الاماره حاكمه عليه، وانما يجعل الاصل مقيدا بصوره التمكن من جعل الحكم الظاهرى للشخص الذى لا يستحيل تعبده به، وانما نعبر بعنوان عدم العلم او الشك كمعرف لواقع فرض التمكن من جعل الحكم الظاهرى ومشير اليه لا ان القيد حقيقه هو عدم العلم.

و الخلاصه: انه قدس سره قد ذكر فى بعض تقرير بحثه (1) امرين:

الامر الاول: ان الموضوع مقيد بعدم العلم بالخلاف وهو غايه له كاصاله الحليه واصاله الطهاره والاستصحاب.

وأما عدم العلم بالوفاق فهو غير مأخوذ فى موضوعه، فاذن لا تكون الاماره الموافقه للاصل رافعه لموضوعه، باعتبار ان موضوعه غير مقيد بعدم العلم بالوفاق، وأما خروج صوره العلم الوجدانى بالمواقفه عن الموضوع فانما هو بحكم العقل، ومن الواضح ان العقل انما يحكم بتقييد اطلاق دليل الاصل بمقدار استحاله جعل الحكم الظاهرى، وهو مورد العلم الوجدانى بالوفاق لا الاعم منه ومن العلم التبعدى.

الامر الثانى: ان موضوع الاصل فى مقام الثبوت وان كان مقيدا بعدم العلم بالواقع، كما ان موضوع دليل الاماره مقيد بذلك فى هذا المقام بدليل لبى، وهو حكم العقل باستحاله جعل الاماره حجه للعالم بالواقع، فلا فرق بينهما من هذه

ص: ٢٥

والاماره وان كانت علما تعبدا بالواقع بمقتضى دليل اعتبارها، ومع ذلك لا- تكون حاكمه على الاصل الموافق لها ورافعه لموضوعه، باعتبار ان موضوعه غير مقيد بعدم العلم حتى تحكم الاماره عليه.

وللمناقشه فى كلا الامرين مجال.

اما الامر الاول، فقد تقدم ان موضوع اصاله الحل واصاله الطهاره وان كان مقيدا بعدم العلم بالخلاف، وكذلك موضوع الاستصحاب، فانه مقيد بعدم اليقين بنقيض المتيقن السابق، ولا يكون موضوعها مقيدا بعدم العلم بالموافق فى مقام الاثبات، وعلى هذا، فالاماره المخالفه لها تكون حاكمه عليها ورافعه لموضوعها تعبدا، باعتبار انها بحكم الشارع.

وأما الاماره الموافقه لها، فلا تكون حاكمه عليها، لان موضوعها غير مقيد بعدم العلم بالموافق، فاذن لا يرتفع موضوعها الا بالعلم الوجدانى بمقتضى حكم العقل باستحاله جعلها للعالم بالواقع.

ولكن موضوع اصاله البراءه الشرعيه لا يكون مقيدا بعدم العلم بالخلاف، بل هو مقيد بعدم العلم بالحكم الواقعى كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون».

وعلى هذا، فيما ان الاماره علم بالحكم الواقعى بحكم الشارع، فتكون رافعه لموضوع اصاله البراءه تعبدا، بلا فرق بين ان تكون الاماره مخالفه لها كما اذا قامت على وجوب ما لا يعلم او حرمة، او موافقه لها كما اذا قامت على عدم وجوبه او عدم حرمة، فانها حيث كانت علما بالواقع، فيكون المكلف عالما به، وبه يرتفع موضوع الاصاله بارتفاع قيده وهو عدم العلم به.

وأما الأمر الثاني، فلان المخصص اللبى يحكم بان موضوع الاصل عدم العلم بالواقع والجهل به، ومن الواضح ان عنوان عدم العلم والجهل به قيد مقوم للموضوع، ضروره ان موضوع اصاله البراءه متقوم بعدم العلم بالحكم الواقعى والجهل به، فلا يمكن ان يكون عنوان عدم العلم مجرد معرف ومشير الى واقع شخص يمكن جعل الحكم الظاهرى له من دون دخول هذا العنوان فى الموضوع.

والخلاصه، انه لا-شبهه فى ان موضوع الاحكام الظاهريه سواء أكانت فى موارد الاصول العمليه الشرعيه ام كانت فى موارد الأمارات المجعوله للمكلف الجاهل بالواقع وغير العالم به مقيد بعدم العلم به وانه مأخوذ فيه، لا مجرد انه معرف له والموضوع غير مقيد به، وهذا بخلاف الاحكام الواقعيه، فانها مجعوله لطبيعى المكلف الجامع بين العالم والجاهل، بينما الاحكام الظاهريه مجعوله لحصه خاصه من المكلف، وهى المكلف الجاهل بالواقع وغير العالم به.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان الاماره على القول بانها علم من قبل الشارع حاكمه على الاصول العمليه الشرعيه مطلقا اى سواء أكانت مخالفه لها ام كانت موافقه، لان موضوع الاصول الموافقه للاماره وان لم يكن مقيدا بعدم العلم بالموافقه فى مقام الاثبات الا انه مقيد به فى مقام الثبوت بحكم العقل، لاستحاله جعلها للعالم بالواقع، فما ذكره قدس سره من التفصيل بين الاماره المخالفه للاصول والاماره الموافقه لها غير تام ثبوتا واثباتا.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجه، وهى ان تقدم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه ليس بملاك الحكومه ولا الورد وانما هو بالجمع الدلالى العرفى كما تقدم.

وأما الكلام فى المقام الثانى، فيقع فى نسبه الاصول العمليه بعضها الى بعضها

الآخر فى مسألتين:

المسأله الاولى: فى نسبه الاصل السببى الى الاصل المسببى سواء اكان الاصلان من سنخ واحد ام كانا من سنخين.

المسأله الثانيه: فى نسبه الاستصحاب الى سائر الاصول العمليه.

اما الكلام فى المسأله الاولى، فقد تقدم فيها مفصلاً وبنينا هناك على ان الاصل السببى يتقدم على الاصل المسببى سواء اكانا من سنخ واحد ام كانا من سنخين مختلفين، وكان هذا التقدم من باب الجمع الدلالى العرفى لا من باب الحكومه ولا الورود.

وأما الكلام فى المسأله الثانيه، فتاره يقع فى نسبه الاستصحاب الى اصاله الطهاره، واخرى فى نسبه الى اصاله البراءه، وثالثه فى نسبه الى قاعدتى الفراغ والتجاوز.

أما الكلام فى الفرض الاول، فمره يكون الاستصحاب موافقاً لاصاله الطهاره، واخرى يكون مخالفاً لها.

أما على الفرض الاول، فعلى مبنى مدرسه المحقق النائينى قدس سره (1) ان الاستصحاب علم تعبدى، حيث ان المجعول فيه الطريقيه والعلميه التعبديه، بدعوى ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين السابق فى ظرف الشك لا التعبد بالعمل بالشك فى ظرفه، وفرق بين التعبيرين حيث ان الاول تعبير عرفى عن موقع الاستصحاب كاماره، والثانى تعبير عرفى عن موقعه كاصل عملى، فاذا كان الاستصحاب علماً بحكم الشارع، فيكون رافعاً لموضوع اصاله الطهاره

ص: ٢٨

تعبداً، وهذا معنى تقدمه عليها بالحكومه، بلا فرق فى ذلك بين ان يكون الاستصحاب مخالفاً لها او موافقاً، فان موضوع اصالة الطهاره فى صورته الموافقه ايضاً مقيد بعدم العلم بالموافقه بالمخصص اللبى، هذا.

ولكن تقدم ان هذا المبني غير صحيح، بل لا يمكن ان يكون المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه والعلميه التعبيديه ثبوتاً ولا اثباتاً، اما ثبوتاً فلما ذكرناه من انه لا يوجد فى مورد الاستصحاب ما يصلح للاماريه نوعاً، وأما اثباتاً فلان قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لا يكون ظاهراً فى التعبد ببقاء اليقين السابق فى ظرف الشك، ضروره ان اليقين السابق قد زال عن حاله السابقه بعروض الشك عليها، ولا يوجد فيها ما يقوم مقام اليقين، فلا معنى حينئذ للحكم ببقاء اليقين السابق فى ظرف الشك الا ان يراد منه بقاء اثره، فاذن لا محاله يكون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم النقص العملى يعنى العمل بالحاله السابقه فى ظرف الشك، وهذا هو المراد من عدم نقض اليقين بالشك، والا- فاليقين قد انتقض بالشك فلا- يعقل بقاؤه مع الشك لاستحاله اجتماعهما فى شىء واحد، فاذن لا مناص من ان يكون المراد من عدم النقص عدم النقص العملى، وهو رفع اليد عن حاله السابقه وعدم العمل بها.

وعلى الجملة، فلا- يمكن ان يكون مفاد روايات الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين السابق فى ظرف الشك، وذلك لان اليقين السابق قد زال، وما يمكن ان يقوم مقامه كالظن ببقاء حاله السابقه فى ظرف الشك غير موجود فيها دائماً، ومن هنا قلنا انه لا يوجد فى موارد الاستصحاب ما يصلح ان يكون اماره على البقاء فى ظرف الشك، فاذن لا محاله يكون مفادها النهى عن النقص العملى فى ظرف الشك والتعبد بالعمل فيه وعدم جواز رفع اليد عن حاله السابقه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان ما بنت عليه مدرسه المحقق النائيني قدس سره هو الصحيح، فهل يكون الاستصحاب حينئذ حاكما على اصاله الطهاره فى صورته موافقا لها كما هو حاكم عليها فى صورته كونه مخالفا لها.

والجواب، ان موضوع اصاله الطهاره فى مقام الاثبات مقيد بعدم العلم بالخلاف لا بعدم العلم بالواقع كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر».

وأما فى مقام الثبوت والواقع، فموضوعها مقيد بعدم العلم بالواقع سواء اكان الواقع النجاسه أو الطهاره بمقتضى حكم العقل باستحاله جعل الحكم الظاهرى كالطهاره الظاهريه فى المثال للعالم بالنجاسه فى الواقع او الطهاره فيه.

وعلى هذا، فقد يقال كما قيل، ان الاستصحاب لا يكون حاكما على اصاله الطهاره فى صورته موافقه لها بتقريب، ان موضوعها فى هذه الصوره مقيد فى مقام الثبوت بعدم العلم بالواقع بحكم العقل لا بحكم الشرع، ولهذا يكون قيد الموضوع وهو عدم العلم بالواقع قييدا واقعيا يعنى عدم العلم به وجدانا، ضروره انه لا يتصور التعبد فى مجال حكم العقل، وفى المثال يحكم بان موضوع الاصاله مقيد بعدم العلم بالواقع وجدانا، ومن الواضح ان هذا الموضوع لا يرتفع بالعلم التعبدى وانما يرتفع بالعلم الوجدانى فقط.

وبكلمه، ان موضوع اصاله الطهاره فى مقام الثبوت والواقع مقيد بعدم العلم بالواقع بملاك حكم العقل باستحاله جعل الطهاره الظاهريه للعالم به سواء اكان عالما بالنجاسه ام كان عالما بالطهاره، فعلى كلا التقديرين لا يمكن جعل الطهاره الظاهريه له، وهذا هو موضوع اصاله الطهاره فى مقام الثبوت، وله فردان، احدهما عدم العلم بالنجاسه، والاخر عدم العلم بالطهاره.

وعلى هذا، فكما ان موضوعها يرتفع بالعلم الوجدانى بالنجاسه، فكذلك يرتفع بالعلم الوجدانى بالطهاره.

واما فى مقام الاثبات، فالدليل الدال على هذه الاصاله، وهو قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر» لا يكشف عن موضوعها فى الواقع، وانما يكشف عن احد فردى موضوعها، وهو الفرد المقيد بعدم العلم بالنجاسه، لان موضوعها عدم العلم بالواقع الجامع بين عدم العلم بالنجاسه و عدم العلم بالطهاره.

وأما التقييد بالخلاف فى لسان الدليل، فانما هو من جهه ان الاثر الشرعى مترتب على الاصاله فى هذه الصوره لا فى صوره الوفاق يعنى على الفرد المخالف لها دون الموافق لها.

والخلاصه، انه لا شبهه فى ان موضوع اصاله الطهاره هو الشىء المقيد بعدم العلم بالواقع بمقتضى الدليل اللبى ثبوتا واثباتا، اذ لا يتصور فيه مقام الثبوت والاثبات، لان مقام ثبوته عين مقام اثباته وبالعكس، ومقام الثبوت والاثبات انما يتصور فى الادله اللفظيه، على اساس انها تكشف عن ثبوت مضامينها ومداليلها فى مقام الثبوت والواقع، ومن هنا تدل الادله الشرعيه اللفظيه من الايات والروايات على ثبوت الاحكام الشرعيه فى الشريعه المقدسه وجعلها وتحكى عنها فيها ولا يتصور ذلك فى الدليل اللبى كحكم العقل.

فالتتيجه، ان الاستصحاب لا يكون حاكما على اصاله الطهاره فى صوره موافقه لها.

والجواب، ان موضوع اصاله الطهاره عدم العلم بالواقع الجامع بين عدم العلم بالخلاف وعدم العلم بالوفاق بمقتضى الدليل اللبى القطعى، وعلى هذا فلا يمكن

ان يكون دليل الاصله فى مقام الاثبات كاشفا عن تمام الموضوع، بل لا- مناص من حملة على انه فى مقام بيان احد فردى الموضوع من جهه ان الاثر الشرعى مترتب عليه دون الفرد الاخر، ولا- يمكن ان يكون كاشفا عن انه تمام الموضوع للاصله، ضروره انه لا يصلح ان يقاوم الدليل اللبى القطعى من هذه الجهه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انا اذا فرضنا ان الشارع جعل الاستصحاب علما تعبديا، فاذا كان علما بحكم الشارع، فلا محاله يقوم مقام العلم الوجدانى الذى هو غايه لاصاله الطهاره، ويوسع دائره الغايه ويجعلها اعم من العلم الوجدانى و العلم التعبدى فى مقام الاثبات الكاشف عن سعتها فى مقام الثبوت ايضا، ولا ينافى ذلك الدليل اللبى، فانه معلق على عدم تصرف الشارع فى موضوع الاصله سعه او ضيقا.

والخلاصه، ان الشارع اذا جعل الاستصحاب علما تعبديا فلا محاله يقوم مقام العلم الوجدانى، ويترتب عليه اثره، والا فلا معنى لجعله علما كالأمارات التى تقوم مقام العلم الوجدانى، بل الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي مطلقا وان لم يكن المجموع فيه الطريقيه والعلميه التعبديه على تفصيل تقدم فى مبحث القطع، هذا كله بناء على ان يكون الاستصحاب علما تعبديا من ناحيه، وتفسير الحكومه بالاعم من ان يكون الدليل الحاكم ناظرا بمدلوله اللفظى الى مدلول الدليل المحكوم او يكون رافعا لموضوع الدليل المحكوم بدون ان يكون ناظرا اليه من ناحيه اخرى.

ولكن كلا الامرين غير صحيح.

اما الامر الاول، فقد ذكرنا غير مره انه لا يمكن ان يكون المجموع فى دليل

الاستصحاب الطريقيه والعلميه التعبيديه، اذ لا- يوجد فيه ما يصلح ان يجعله الشارع طريقياً وعلماً تعبيدياً، ومن هنا قلنا ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزه العقلائيّه، بل هو من الاصول التعبيديه الشرعيه.

وأما الامر الثانى، فلان الحكومه منوطه بالنظر والشرح والتفسير بان يكون الدليل الحاكم ناظراً بمدلوله اللفظى الى مدلول الدليل المحكوم وشارحاً له، ومن هنا تختص الحكومه بالادله اللفظيه ولا- تعم الادله اللببيه، باعتبار انه ليس لها لسان النظر والشرح والتفسير.

وعلى هذا، فلا يكون تقدم الاستصحاب على اصاله الطهاره من باب الحكومه.

ودعوى، أن حكومه الاستصحاب على اصاله الطهاره من باب ان مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزله المتيقن والشك منزله اليقين.

مدفوعه، بان دليل الاستصحاب لا يدل على التنزيل اصلاً، بل لا اشعار فيه على ذلك فضلاً عن الدلاله والظهور.

هذا اضافه الى انا لو سلمنا ذلك، فلا يكون تقديمه عليها من باب الحكومه، لما مر من ان المعتبر فيها النظر والتفسير، ولا نظر له الى دليل الاصاله فى المقام.

هذا كله فى تقديم الاستصحاب على اصاله الطهاره فى صورته كونه موافقاً لها.

وأما على الفرض الثانى، وهو صورته كون الاستصحاب مخالفاً لاصاله الطهاره، فتاره تكون المخالفه بينهما بالذات، كما اذا كان مقتضى الاصاله طهاره شىء ومقتضى الاستصحاب نجاسته، واخرى تكون المخالفه بينهما بالعرض كما فى اطراف العلم الاجمالى.

اما الكلام فى الفرض الاول، وهو ما اذا كان التعارض بينهما بالذات، فالمعروف والمشهور بين الاصوليين ان الاستصحاب حاكم على اصاله الطهاره، ويمكن توجيه هذه الحكومه بعده وجوه:

الوجه الاول: ان الاستصحاب على ضوء مدرسه المحقق النائنى قدس سره بما انه علم بحكم الشارع، فيكون حاكما على اصاله الطهاره ورافعا لموضوعها تعبدا، باعتبار ان موضوعها مقيد بعدم العلم بالنجاسه، والمفروض ان الاستصحاب بحكم الشارع علم بها، فاذا كان الاستصحاب علما تنتفى اصاله الطهاره بانتفاء موضوعها.

ولكن تقدم ان هذا المبنى لا-اساس له، ولا-يمكن الالتزام به ثبوتا ولا إثباتاً، فاذن لاموضوع لحكومته الاستصحاب على اصاله الطهاره.

الوجه الثانى: ان مفاد ادله الاستصحاب تنزيل الشك منزله اليقين بالواقع بالمطابقه والمشكوك منزله المتيقن بالالتزام.

وعلى ضوء ذلك، فيتقدم الاستصحاب على اصاله الطهاره بالحكومته، باعتبار انه يقين بحكم الشارع.

والجواب عنه قد تقدم وانه لا اشعار فى ادله الاستصحاب على التنزيل فضلا عن الدلاله، هذا مضافا الى ان المعتبر فى الحكومه النظر اى نظر الدليل الحاكم بمدلوله الى مدلول الدليل المحكوم، وهو مفقود فى كلا الفرضين المذكورين فى المقام.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقى قدس سره (1) من ان مفاد دليل الاستصحاب

ص: ٣٤

وجوب الجرى العملى على طبق اليقين السابق، ومقتضى اطلاق دليله هو ترتيب اثار اليقين على حاله السابقه الاعم من اليقين الطريقى واليقين الموضوعى، والاثـر العملى لليقين الطريقى، وهو الجرى العملى نحو الواقع المنكشف به، والاثـر العملى لليقين الموضوعى هو ترك العمل بالاصول العمليه الاخرى التى هى مغياها بالعلم بالخلاف كاصاله الطهاره ونحوها، فان اليقين المأخوذ فيها غايه موضوع لارتفاع الاصاله بمعنى انها ترتفع بتحقق هذا العلم، فان الجرى العملى على طبق هذا اليقين مغياها بترك العمل بها، وهذا معنى ترتيب اثار اليقين المأخوذ فيها غايه على هذا اليقين.

والجواب أولاً ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالجرى العملى على طبق حاله السابقه فى ظرف الشكك بها، وليس مفاده وجوب الجرى العملى على طبق اليقين السابق، لفرض انه لا يقين فى ظرف الجرى العملى، ولا ما يصلح ان يجعله بمنزله اليقين حتى تترتب عليه اثار اليقين الاعم من اليقين الطريقى واليقين الموضوعى.

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

والخلاصه، انه لا يدل على التعبد ببقاء اليقين مطلقاً، لوضوح ان قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ظاهر عرفاً فى انه ناظر الى التعبد ببقاء اليقين من اجل الجرى العملى على طبقه لا مطلقاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان تقديم الاستصحاب على اصاله الطهاره ليس بملاك الحكومه ولا الورد، بل بملاك الاظهرية والقرينيه، هذا بناء

على المشهور من ان الاستصحاب من الاصول المحرزه التنزيليه.

وأما بناء على ما هو الصحيح من ان الاستصحاب كما انه ليس من الأمارات كذلك ليس من الاصول التنزيليه المحرزه، بل هو من الاصول التعبدية غير المحرزه، فهل يتقدم على اصاله الطهاره أو لا؟

والجواب ان هنا وجوها:

الوجه الاول: ان النسبه بين الاستصحاب وقاعده الطهاره وان كانت عموما من وجه ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما الشئ المشكوك الطهاره والنجاسه مع كونه مسبقا بالنجاسه، ومورد الافتراق من جانب القاعده ما اذا لم تكن للشئ المذكور حاله سابقه.

وأما مورد الافتراق من جانب الاستصحاب فكثير، فانه يجرى فى سائر الابواب زائدا على باب الطهاره.

ولكن مع ذلك لابد من تقديم الاستصحاب على قاعده الطهاره، بنكته ان التفكيك بين موارد الاستصحاب لا يمكن بان يلتزم بجريانه فى سائر الابواب كأبواب الصلاه والصيام والحج ونحوها دون باب الطهاره، فانه خلاف الارتكاز العرفى القطعى، ضروره انه لا يخطر ببال احد ان الاستصحاب يجرى فى سائر الابواب من ابواب العبادات والمعاملات، ولا يجرى فى باب الطهاره، وعلى ضوء هذه النكته الارتكازيه يكون دليل الاستصحاب بمنزله الدليل الخاص بالنسبه الى دليل اصاله الطهاره، فاذن لا مانع من تخصيص عموم دليل الاصله بالموارد التى ليست لها حاله سابقه او كانت ولكنها مجهوله كما فى موارد توارد الحالتين المتضادتين، ومن الواضح ان هذا التخصيص ليس على خلاف الارتكاز العرفى بل هو امر عرفى ولا مانع منه.

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

الوجه الثاني: ان الاستصحاب على ضوء هذا الارتكاز العرفي العقلاني اظهر من دليل اصاله الطهاره في مورد الالتقاء والاجتماع.

ودعوى، ان دلالة دليل الاصاله على الطهاره الظاهريه انما هي بالعموم الوضعي كقوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر» بينما دلالة دليل الاستصحاب على بقاء الحاله السابقه في ظرف الشك انما هي بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه، ومن الواضح ان العام الوضعي يتقدم على المطلق، فان دلالة العام الوضعي على العموم تنجزيه لا تتوقف على اى مقدمه خارجيه، بينما دلالة المطلق على الاطلاق تعليقيه تتوقف على مقدمات الحكمه، منها عدم القرينه على الخلاف، والعام الوضعي يصلح ان يكون قرينه على الخلاف.

مدفوعه، بان جمله من روايات الاستصحاب وان كانت مطلقه الا ان بعضها يدل على بقاء الحاله السابقه بالعموم الوضعي، كقوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا» فان كلمه «ابدا» تقوم مقام اداه العموم، وتدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك ابدا ودائما وفي كل وقت وفي كل مورد وحاله، فاذن كما ان دليل الاصاله يدل على الطهاره الظاهريه بالعموم الوضعي، كذلك دليل الاستصحاب يدل على بقاء الحاله السابقه وعدم جواز نقض اليقين بها بالشك في بقائها بالعموم الوضعي.

وعلى هذا، فالدليلان على نسبه واحده من ناحيه الدلاله اللفظيه فلا امتياز

لاحدهما على الاخر من هذه الناحيه.

ولكن دليل الاستصحاب يمتاز عن دليل الاصاله بنقطه اخرى، وهى ان المرتكز لى اذهان العرف والعقلاء عدم امكان التفكيك بين موارد الاستصحاب بان يحكم بجريانه فى بعض الموارد وعدم جريانه فى بعضها الاخر مع انها على نسبه واحده بالنسبه الى دليل الاستصحاب، فمن اجل ذلك يكون دليل الاستصحاب فى حكم الخاص، فيقدم على دليل الاصاله فى مورد الاجتماع بملا-ك الاخصيه أو بملا-ك الاظهريه، على اساس ان النكته الارتكازيه المذكوره منشأ لظهيرته فى مورد الالتقاء والاجتماع.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الاستصحاب يتقدم على اصاله الطهاره فى مورد الاجتماع اما بملا-ك ان دليل الاستصحاب اخص من دليل الاصاله حكما او بملاك الاظهريه، هذا.

ولبعض المحققين قدس سره(1) فى المقام كلام وحاصله، ان قاعده الطهاره لا تجرى فى نفسها عند اليقين بالنجاسه السابقه، لان دليل القاعده اما ان يكون الروايات الوارده فى الموارد الخاصه، او يكون روايه «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر»، فعلى الاول لا اطلاق لها لصوره اليقين بالنجاسه السابقه.

وعلى الثانى، فالروايه مجمله، لاحتمال ان كلمه (قدر) فعلا-بالضم، واحتمال انها وصف، وكلا الاحتمالين موجود ولا ترجيح لاحدهما على الاخر.

وعلى هذا، فان كان فعلا-دل على الحدوث اى حدوث النجاسه فلا يشمل الشك فى بقائها بعد العلم بحدوثها، فاذن مورد الاصاله خاص بالشك فى حدوث

ص: ٣٨

النجاسه، وحينئذ فلا- يجتمع الاستصحاب مع القاعده فى مورد واحد، لان مورد القاعده الشك فى حدوث النجاسه، ومورد الاستصحاب الشك فى بقائها بعد اليقين بحدوثها.

فالتبجيه، ان الروايه مجمله والقدر المتيقن منها الشك فى حدوث النجاسه، هذا.

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

تحصل ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر من الحديث، والظاهر منه انها وصف، الى هنا قد تبين ان الاستصحاب المخالف لاصاله الطهاره مقدم عليها فى مورد الاجتماع والالتقاء وهو مورد المعارضه بينهما اما بالتخصيص او بالاظهريه لا بالحكومه والورود.

وأما اذا كان الاستصحاب موافقا لاصاله الطهاره فهل يتقدم عليها أو لا؟

والجواب، اما على مبنى من يرى الاستصحاب علما تعبديا فالظاهر تقديمه عليها، لان موضوع الاصله كما يرتفع به فى صوره المخالفه كذلك يرتفع فى صوره الموافقه، باعتبار ان موضوعها بمقتضى الدليل اللبى مقيد بعدم العلم بالواقع اعم من العلم بالنجاسه والعلم بالطهاره، على اساس استحاله جعل الطهاره الظاهريه للعالم به، وأما تقييد الدليل موضوع الاصله فى مقام الاثبات بعدم العلم بالخلاف، فمن جهه ان الاثر الشرعى مترتب على هذه الحصه من

الموضوع لا على حصه اخرى وهى حصه الموافقه.

وعلى هذا، فاذا كان الاستصحاب علماً بحكم الشارع، فكما انه علم فى صورته المخالفه، وهى صورته استصحاب بقاء نجاسه الشئ المشكوك، فكذلك انه علم فى صورته الموافقه، وهى صورته استصحاب بقاء طهارته، فاذا يرتفع موضوع الاصاله بالاستصحاب بحكم الشارع سواء أكان مخالفاً للاصاله ام كان موافقاً لها.

وعلى اساس ذلك، فيلزم تخصيص مورد القاعده بخصوص موارد توارد الحالتين المتضادتين، اذ فى غير هذه الموارد يجرى الاستصحاب، إما استصحاب بقاء النجاسه او استصحاب بقاء الطهاره، الا اذا فرض عدم جريان الاستصحاب فى مورد لسبب من الاسباب فعندئذ المرجع اصاله الطهاره، ولا- مجال للقاعده على كلا التقديرين، ولا مانع من الالتزام بذلك، وهذا ليس من التخصيص بالفرد النادر، بل من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه شرعاً.

وأما بناء على ما قويناه من ان الاستصحاب من الاصول التعبيديه الشرعيه وليس من الأمارات ولا- من الاصول المحرزه، فلا معارضه بينه وبين القاعده، ولا مانع من جريان كليهما معاً، فيكون الاستصحاب مؤكداً للقاعده ولا معارض لها وبالعكس.

ومن هنا يظهر حال الاستصحاب مع قاعده الحليه، فان حاله معها كحال مع قاعده الطهاره حرفاً بحرف فى صورته المخالفه والموافقه، بلا اى فرق بينهما من هذه الناحيه.

واما الاستصحاب مع اصاله البراءه الشرعيه، فلا شبهه فى تقدم الاستصحاب عليها.

أما بناء على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما هو الصحيح، فالامر ظاهر، لان النسبه بينه وبين اصاله البراءه في الشبهات الموضوعيه وان كانت عموما من وجه، فان مورد الاجتماع والالتقاء الشبهات الموضوعيه في الاحكام التكليفيه التي لها حاله سابقه، ومورد الافتراق من جانب الاستصحاب الشبهات الموضوعيه في قسم من الاحكام الوضعيه، كما اذا شك في صحه معامله وفسادها من جهه الشك في انها واجده للشرائط او لا، ومورد الافتراق من جانب اصاله البراءه موارد توارد الحالتين المتضادتين على شىء واحد والشبهات التي ليست لها حاله سابقه، الا انه مع ذلك لا بد من تقديم الاستصحاب على اصاله البراءه، فان التفكيك بين موارد الاستصحاب، وانه يجرى في الشبهات الفلانيه ولا يجرى في الشبهات الاخرى، مع ان نسبه دليل الاستصحاب الى كلتا الشبهتين نسبه واحده، بلا فرق بينهما من هذه الناحيه، خلاف ما هو المرتكز في اذهان العرف والعقلاء، بينما تخصيص دليل اصاله البراءه بموارد افتراقها ليس على خلاف الارتكاز العرفي، والنكته في ذلك هي ان موارد افتراق اصاله البراءه تختلف عن موارد اجتماعها مع الاستصحاب، فان الحكم المخالف لاصاله البراءه في مورد الاجتماع كان متيقنا ثبوته سابقا، بينما الحكم المخالف لها في مورد الافتراق لا يكون واجدا لهذه الصفه، فمن اجل هذه المزيه لا مانع من تخصيص عموم دليل اصاله البراءه.

وهذه النكته غير موجوده بين موارد اجتماع الاستصحاب مع اصاله البراءه وموارد افتراقه، ولهذا يكون التفكيك بينهما على خلاف الارتكاز العرفي.

ولا فرق في هذا التقديم بين ان يكون الاستصحاب علما بحكم الشارع او لا، غايه الامر على الاول يكون رافعا لموضوع الاصاله تعبدا دون الثانى.

فالتتيجه، ان تقديم الاستصحاب على اصاله البراءه فى مورد الاجتماع اما بملاك انه فى حكم الخاص او بملاك الاظهرية.

ومن هنا يظهر انه لا بد من تقديم الاستصحاب على اصاله البراءه الشرعيه على المشهور ايضا بنفس الملاك، وهو انه لا يمكن التفكيك بين موارد الاستصحاب، وانه يجرى فى الشبهات الحكميه، ولا يجرى فى الشبهات الموضوعيه او بالعكس، فاذا كان الاستصحاب بحكم الخاص، فيقدم على اصاله البراءه اما بملاك الاخصيه او الاظهرية، هذا كله فيما اذا كان الاستصحاب مخالفا لاصاله البراءه فى مورد الاجتماع، وأما اذا كان موافقا، فهل يتقدم عليها؟

والجواب، انه يتقدم عليها بناء على القول بان الاستصحاب علم بحكم الشارع، فانه حينئذ يكون رافعا لموضوع الاصاله، لان موضوعها الشك فى الحرمة والحليه او الوجوب وعدم الوجوب، وكما ان العلم بالحرمة رافع لموضوعها كذلك العلم بالحليه، ولا فرق بين ان يكون هذا العلم وجدانيا او تعبديا، غايه الامر على الاول يرتفع موضوعها وجدانا، وعلى الثانى تعبدا.

وعلى هذا، فتنحصر اصاله البراءه بموارد توارد الحالتين المتضادتين على شىء واحد، وفى غير تلك الموارد يجرى الاستصحاب، اما استصحاب المخالف كاستصحاب بقاء الحرمة او الوجوب او استصحاب الموافق كاستصحاب عدم الحرمة او عدم الوجوب.

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

وأما بناء على ما هو الصحيح من ان الاستصحاب من الاصول التعبديه لا من الأمارات ولا من الاصول المحرزه، فلا وجه لتقديمه على اصاله البراءه، ولا- تنافى بينهما، بل كل منهما يؤكد الاخر، هذا تمام الكلام فى الفرض الاول، وهو ان التعارض بين الاستصحابين وقاعده الطهاره وقاعده الحليه واصاله البراءه بالذات والحقيقه.

وأما الكلام فى الفرض الثانى، وهو ما اذا كان التعارض بينهما بالعرض لا بالذات كما فى اطراف العلم الاجمالى، فان التعارض بين الاصول العمليه فيها تاره يكون بالحقيقه، كما اذا لزم من جريانها فيها مخالفه قطعيه عمليه مثل ما اذا علمنا بنجاسه احد الانائن كان احدهما مسبقا بالطهاره، ففى مثل ذلك يقع التعارض بين استصحاب بقاء طهاره هذا الاناء، واصاله الطهاره فى الاناء الاخر، لاستلزام جريانها فيهما معا محذور المخالفه القطعيه العمليه، وجريان احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح، واحدهما لا بعينه ليس فردا ثالثا، والتخير لا دليل عليه، وقد تقدم الكلام فيه فى مبحث العلم الاجمالى مفصلا، وهذا ليس محل الكلام فى المقام، فان محل الكلام فيه انما هو فيما اذا لم يلزم من جريان الاستصحابين فى طرفى العلم الاجمالى مخالفه قطعيه عمليه، وانما يلزم منه مخالفه قطعيه التزاميه كما اذا علمنا اجمالا- بطهاره احد الانائن كانا مسبقين بالنجاسه، فانه لا يلزم من جريان استصحاب بقاء نجاسه كلا الانائن محذور المخالفه القطعيه العمليه، وانما يلزم المخالفه القطعيه الالتزاميه ولا محذور فيها، ولكن هل هناك مانع اخر عن جريان الاستصحاب فى اطراف هذا العلم الاجمالى المتعلق بالحكم الترخيصى أو لا؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الاول: ان الاستصحاب لا يجرى فى اطراف هذا العلم الاجمالى ايضا، وقد اختار هذا القول شيخنا الانصارى قدس سره (١) والمحقق النائى قدس سره (٢)، ولكنهما اختلفا فى المانع، فذهب شيخنا الانصارى قدس سره الى ان المانع اثباتى، والمحقق النائى قدس سره الى ان المانع ثبوتى.

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

ص: ٤٤

١- (١) - فوائد الاصول ج ٢ ص ٨٧٠.

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٠-٤٩٩.

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

والجواب اولاً، إنه يكفي في المقام اطلاق سائر روايات الاستصحاب، لان جميع رواياته لا تكون مذيلاً بهذا الدليل، بل هناك روايات مطلقة لا تكون مذيلاً بهذا الدليل، ولا مانع من التمسك باطلاقتها والحكم بجريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي، واجمال الرواية المذيلاً لا تسرى الى سائر الروايات.

وثانياً، ان المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر» اليقين التفصيلي بقربه جعله ناقضاً لليقين السابق، ومن الواضح انه لا يكون ناقضاً له الا اذا كان متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين السابق حتى يكون ناقضاً له، وهو اليقين التفصيلي، لان اليقين الاجمالي متعلق بالجامع لا بالفرد، فلا يعقل ان يكون ناقضاً لليقين السابق، لان اليقين السابق تعلق بالفرد بحده الفردي، واليقين الاجمالي متعلق بالجامع بحده الجامعي، فمتعلقه غير متعلق اليقين السابق، فكيف يكون ناقضاً له، فاذا علم اجمالاً بنجاسه احد الانائين كان احدهما المعين مسبقاً بالطهاره، ففي مثل ذلك يكون متعلق العلم الاجمالي بنجاسه الجامع بينهما، ومتعلق العلم التفصيلي طهاره الفرد بعينه، فلا يعقل ان يكون الاول ناقضاً للثاني حتى يكون مشمولاً لقوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر».

وأما المحقق النائيني قدس سره، فقد ذكر ان المانع ثبوتى لا اثباتى، اذ لا مانع من شمول ادله الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي.

وقد افاد في وجه ذلك، ان المجمعول في باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه، ولا يمكن جعل كلا الاستصحابين طريقاً الى الواقع مع العلم الوجداني بعدم مطابقه احدهما للواقع، فاذا علم اجمالاً بطهاره احد الانائين كان كلاهما مسبقاً

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

والجواب، ان ما ذكره قدس سره مجرد استبعاد بدون ان يقيم برهانا عليه، فان المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه النوعيه بنحو الكبرى الكليه وهى تنطبق على افرادها، فكاشفيه كل فرد منها نوعيه لا شخصيه.

نعم لو كان المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه الشخصيه لكل فرد من افراد الاستصحاب والعلم التبعدي ولو بأدنى مرتبه الظن، فلا- تنطبق كبرى قاعده الاستصحاب على الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي، ضروره انه لا- يمكن ان يكون كلا الاستصحابين في المثال علما تبعديا بالواقع، ضروره انه لا يمكن ان يجتمع الظن بنجاسه احدهما مع الظن بنجاسه الآخر.

وأما اذا كان المجعول الطريقيه والكاشفيه النوعيه، فالكبرى تنطبق على كل فرد من افرادها ومصداق من مصاديقها وان كان موهوما.

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

هذا اضافه الى ان ما ذكره قدس سره لو تم فانما يتم في المثال وما شاكلة لا مطلقا اى حتى فيما اذا كان اطراف العلم الاجمالي كثيره وعلم بعدم مطابقه احدها للواقع، فانه لا يمنع من حجيه الاستصحاب بمعنى الطريقيه في تمام اطرافه.

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

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

ص: ٤٧

ذكر شيخنا الانصارى قدس سره (1) في خاتمه الاستصحاب مجموعه من القواعد الفقهييه، ولا بأس بالبحث عن تلك القواعد بما يناسب مكانتها فى الفقه، فيقع الكلام فى عده بحوث:

البحث الاول فى قاعدتى الفراغ والتجاوز.

ويقع البحث عنهما فى جهات:

الجهه الاولى: فى مدرك هاتين القاعدتين.

الجهه الثانيه: هل المستفاد من روايات القاعدتين انهما قاعده واحده واقعا وداخلتان تحت كبرى واحده ثبوتا واثباتا، ويعبر عنها تاره بقاعده الفراغ، واخرى بقاعده التجاوز على اساس الاختلاف بينهما فى متعلق الشك، أو قاعدتان مستقلتان ثبوتا واثباتاً.

الجهه الثالثه: فى سعه هاتين القاعدتين وضيقيهما حسب ما يستفاد من رواياتهما بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه.

الجهه الرابعه: هل هما من الأمارات أو من الاصول العمليه.

ص: ٤٨

الجهة الخامسة: فى وجه تقديمهما على الاستصحاب.

الجهة السادسة: انهما من القواعد الفقهيّة لا الاصولية.

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

الطائفة الاولى: روايات خاصة (١) وارده فى خصوص باب الصلاه والطهاره.

الطائفة الثانية: روايات عامه لا تختص بباب دون باب.

اما الطائفة الاولى، فمنها صحيحه الفضل بن يسار، قال، قلت: لابي عبدالله عليه السلام «استتم قائماً فلا ادري ركعت ام لا، قال عليه السلام: بلى قد ركعت فامض فى صلاتك». (٢)

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

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

ومنها معتبره بكير بن اعين، قال قلت له: «الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك». (٥)

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

ص: ٤٩

١- (١) - وسائل الشيعه ج ٦ باب (١٣) من ابواب الركوع ج ٤ وباب ٤٢ من ابواب الوضوء ج ٧ وباب ٢٣ ج ٣ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاه.

٢- (٢) - الوسائل: ج ٦ الباب (١٣) من ابواب الركوع، الحديث: ٣.

٣- (٣) - الوسائل: ج ٦ الباب (١٣) من ابواب الركوع، الحديث ٢.

٤- (٤) - الوسائل: ج ٦ الباب (١٣) من ابواب الركوع، الحديث ٦

٥- (٥) - الوسائل: ج ١ الباب (٤٢) من ابواب الوضوء، الحديث ٧.

بعدهما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى ام أربعاً، وكان يقينه حين انصرف انه كان قد اتم لم يعد الصلاه وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك».(١)

ومنها: موثقه محمد بن مسلم قال: سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكره فامضه، ولا اعاده عليك فيه».(٢)

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

ومنها: صحيحه زراره قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: «رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامه؟ قال: يمضى، قلت: رجل شك في الاذان والاقامه وقد كبر؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: شك في القراءه وقد ركع؟ قال عليه السلام: يمضى، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال عليه السلام: يمضى على صلاته، ثم قال: يا زراره إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء».(٤)

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

ص: ٥٠

-
- ١- (١) - الوسائل: ج ٨ الباب ٢٧ من ابواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.
 - ٢- (٢) - الوسائل: ج ١ الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، الحديث ٦.
 - ٣- (٣) - الوسائل: ج ١ الباب ٤٢ ن ابواب الوضوء، الحديث ٢.
 - ٤- (٤) - الوسائل: ج ٨ الباب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١.

فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(١). وهذه الروايات تدل جميعاً على ان الشك بعد التجاوز عنه لا اثر له ولا يعتنى به.

واما الطائفة الثانية، فمنها موثقه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»^(٢).

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحه اسماعيل بن جابر المتقدمه «كل شى شك فيه... الخ».

ومنها غيرها من الروايات.

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

واما الكلام في الجبهه الثانيه، وهى ان المستفاد من هذه الروايات بصوره عامه هل هو قاعده واحده مجعوله في الشريعه المقدسه بنحو الكبرى الكليه تنطبق على موارد الشك في الوجود كما تنطبق على موارد الشك في الصحه، أو قاعدتان متباينتان ملاكاً وجعلاً وموضوعاً؟

والجواب ان فى المسأله قولين:

القول الاول: ان المستفاد من الروايات قاعده واحده.

القول الثانى: ان المستفاد منها قاعدتان.

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

ص: ٥١

١- (١) - الوسائل: ج ٦ الباب ١٣ من ابواب الركوع، الحديث ٥.

٢- (٢) - الوسائل: ج ٨ الباب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٣.

وقد افاد في وجه ذلك، ان مورد اكثر الروايات قاعده التجاوز إلا ان هناك روايتين معتبرتين موردهما قاعده الفراغ، هما معتبرتا محمد بن مسلم المتقدمتان، حيث ان موردهما الشك في الصحه بعد الفراغ من الوجود، بينما موارد سائر الروايات جميعا الشك في الوجود، ولهذا لا تنطبق الاعلى قاعده التجاوز، حيث ان المعتبر فيها الشك في اصل الوجود، والمراد من التجاوز التجاوز عن محل المشكوك، ولا- معنى للتجاوز عن نفسه بعد الشك في اصل وجوده، والمعتبر في قاعده الفراغ الشك في الصحه بعد الفراغ عن اصل الوجود، اما وجه دلالة المعتبرتين على قاعده الفراغ، فلان الظاهر من كلمه المضى الوارده في قوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» وفي قوله عليه السلام: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه» هو المضى من الشىء المشكوك حقيقه، لان المضى قد استند الى نفس الشىء المشكوك فيه، ولا يمكن حمله على المضى عن محله، فانه بحاجة الى قرينه تدل على تقدير لفظ المحل لكى يكون اسناده الى الشىء المشكوك فيه مجازاً، وحيث انه لا قرينه على ذلك لا فى نفس الروايات ولا من الخارج، فلا يمكن رفع اليد عن ظهورهما فى ان اسناد المضى الى الشىء المشكوك فيه اسناد حقيقى لا مجازى.

وبكلمه، ان ارجاع قاعده الفراغ الى قاعده التجاوز وان كان ممكنا بحسب مقام الثبوت باعتبار ان الشك في الصحه يرجع الى الشك في الوجود فى نهايه المطاف، إلا انه لا يمكن ذلك بحسب مقام الاثبات، لان فى كلتا الموثقتين قد اسند

ص: ٥٢

المضى الى نفس الشيء المشكوك، وهو الموصول، ومن الواضح ان هذا الاسناد ظاهر في انه بلحاظ نفسه لا بلحاظ محله، فانه بحاجة الى قرينه، ولا قرينه على ذلك في المقام، فاذن يكون مفاد الموثقتين قاعده الفراغ، باعتبار ان الشك فيها في صحة العمل بعد الفراغ عن اصل وجوده، لان مضمونهما عدم الاعتناء بالشك في شيء كالصلاه ونحوها بعد المضى والتجاوز عن ذلك الشيء، وحمله على المضى والتجاوز عن محله المقرر شرعاً بحاجة الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فهو بحاجة الى تقدير كلمه (محل)، واما اثباتاً فهو بحاجة الى قرينه واضحه تدل على ذلك.

فالنتيجه في نهايه الشوط، ان هاتين الموثقتين ظاهرتان في قاعده الفراغ، فاذن لا بد من الالتزام بان قاعده الفراغ غير قاعده التجاوز، وهما قاعدتان مستقلتان متباينتان موضوعاً ومحمولاً ثبوتاً واثباتاً، هذا.

وللمناقشه في ذلك مجال من وجوه:

الوجه الاول: ان المضى في هاتين المعتبرتين قد اسند الى الجزء أو الشرط المشكوك فيه، وهذا الاسناد كما يمكن ان يكون بلحاظ صفه الجزء أو الشرط بعد الفراغ عن اصل وجوده كالصحة، يمكن ان يكون بلحاظ محله الشرعى مع كون الشك في اصل وجوده، وذلك لان الظاهر من الموصول في قوله عليه السلام في المعتبره الاولى: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك الخ»، وقوله عليه السلام في المعتبره الثانيه: «كل ما شككت فيه مما قد مضى... الخ»، الجزء أو الشرط المشكوك فيه، والظاهر من الشك فيهما اما الشك في اصل وجوده، أو الشك في صحته بعد الفراغ عن اصل وجوده، باعتبار ان الموصول فيهما الذى هو عبارته عن الشيء المشكوك يشمل الشك في اصل وجوده كما يشمل الشك في صحته، فعلى الاول

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

والخلاصه، ان الرويتين لا تدلان على قاعده الفراغ فحسب، فان الظاهر انهما تدلان على كبرى كلييه، وهى عدم الاعتناء بالشك فى شىء بعد المضى عنه، وهذه الكبرى كما تنطبق على الشك فى صحه شىء بعد الفراغ عن اصل وجوده، كذلك تنطبق على الشك فى وجوده، غايه الامر ان المضى على الاول عن اصل الوجود، وعلى الثانى عن محله المقرر شرعاً، والاختلاف فى هذه الخصوصيات انما هو فى مرحله التطبيق.

واما مرحله الجعل فهى ملغاه، لان المجعول فى هذه مرحله عدم الاعتناء بالشك فى شىء بعد المضى والتجاوز عنه، ولكن فى مرحله التطبيق قد يكون الشك فى صحه الشىء بعد الفراغ عن اصل وجوده، وقد يكون فى اصل وجوده بعد المضى والتجاوز عن محله المعين شرعاً، فاذن لا وجه للاستدلال بهما على قاعده الفراغ فقط.

الوجه الثانى: ان الظاهر عرفاً من المعتبرتين قاعده التجاوز، لظهورهما فى ان المضى قد اسند فيهما الى الجزء أو الشرط المشكوك وجوده، فاذن بطبيعته الحال يكون المراد من المضى المضى عن محله المقرر والمحدّد شرعاً.

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

فهو بحاجة الى قرينه تدل على ذلك.

وان شئت قلت، إن المراد من الموصول فى الروايتين الجزء أو الشرط المشكوك فى وجوده لا-الاعم منه ومن صحته، وعليه فاسناد المضى الى الموصول واراده الشك فى صحته بعد الفراغ عن اصل وجوده بحاجة الى قرينه تدل على هذا التقدير.

ودعوى، انه لا بد من الالتزام بالتقدير فى الروايتين، لان المشكوك ان كان نفس الجزء أو الشرط فالمقدر هو محلها شرعاً، وان كان وجود الجزء أو الشرط محرزاً فالمقدر هو صحتهما، وتقدير كل منهما بحاجة الى قرينه، فاذن لا ظهور للروايتين فى ان الاسناد بلحاظ محلها الشرعى.

مدفوعه، بان اسناد المضى فيهما الى الجزء أو الشرط والمشكوك بنفسه قرينه على ان المراد من المضى عن محلها وهو المقدر فيهما حيث لا معنى للمضى عما كان الشك فى اصل وجوده إلا باعتبار المضى عن محله، وهذا بخلاف ما اذا كان المقدر فيهما الصحة بعد الفراغ عن اصل الوجود، فانه بحاجة الى قرينه زائده.

والخلاصة، ان نفس ظهور اسناد المضى الى الجزء أو الشرط المشكوك فيه قرينه على ان المراد منه المضى عن محلها الشرعى، لان اراده المضى عن صحتهما بعد الفراغ عن اصل وجودهما فهى بحاجة الى قرينه، ولا قرينه فيهما على ذلك، لان اسناد المضى الى الموصول الذى هو عبارته عن الجزء أو الشرط المشكوك وجوده فى الروايتين، فان كان بلحاظ نفسه فهو يتوقف على التصرف الزائد بان يراد من الجزء المشكوك وجوده الجزء المعلوم وجوده، ومن الشك فيه الشك فى صحته بمفاد كان الناقصه بعد الفراغ عن اصل وجوده بمفاد كان التامه،

وهذا التصرف بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً.

وان كان بلحاظ محله المقرر شرعاً فلا يتوقف على عنايه زائده، لان نفس اسناده الى الجزء المشكوك وجوده بمفاد كان التامه قرينه على ان المراد من المضى عنه المضى عن محله لا عن نفسه.

الوجه الثالث: ان حال هاتين الروايتين المعتبرتين حال سائر الروايات، لان المستفاد من الجميع عرفاً بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه ان المجعول فى الشريعة المقدسه كبرى واحده، وهى حكم الشارع بعدم الاعتناء بالشك فى شىء بعد التجاوز والمضى عنه، لان ذلك هو المأخوذ فى لسان الروايات.

واما خصوصيه كون الشك فى صحه شىء بعد التجاوز والمضى عن اصل وجوده بمفاد كان التامه أو الشك فى اصل وجوده المحمولى بعد التجاوز والمضى عن محله المقرر شرعاً، فهى غير مأخوذه فى لسان الروايات حتى يكون المجعول فيها قاعدتان مستقلتان هما قاعده الفراغ وقاعده التجاوز، لان اخذ تلك الخصوصيه فى لسان الروايات هو الملاك لتعدد القاعدتين فى مرحله الجعل، وحيث ان المفروض عدم اخذها فى لسانها فلا ملاك ولا مقتضى للتعدد وان المجعول بحسب لسانها كبرى واحده، والخصوصيه المذكوره انما هى فى مرحله تطبيق تلك الكبرى على صغرياتهما فى الخارج، على اساس ان الشك فى شىء فى الخارج تاره يكون فى صحته بعد التجاوز والمضى عن اصل وجوده، واخرى يكون الشك فى اصل وجوده بعد التجاوز والمضى عن محله المقرر شرعاً، فتسمى القاعده على الاول قاعده الفراغ، وعلى الثانى بقاعده التجاوز.

والخلاصه، ان خصوصيه التجاوز والمضى عن وجود الشىء بمفاد كان التامه، والشك فى صحته بمفاد كان الناقصه أو خصوصيه التجاوز والمضى عن محل

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

الى هنا قد تبين ان المستفاد من مجموع روايات الباب بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه هو ان العبره انما هي بالمضى والتجاوز عن الشيء الجامع بين التجاوز والمضى عن وجوده بمفاد كان التامه والتجاوز والمضى عن محله شرعاً، ولا خصوصيه للاول ولا للثاني، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان لفظ المضى والتجاوز عن الشيء لا- يكون ظاهراً عرفاً في المضى والتجاوز عن وجوده، بل هو يختلف باختلاف متعلق الشك، فان متعلقه ان كان صحه الشيء، كان ظاهراً في المضى والتجاوز عن وجوده، وان كان وجوده كان ظاهراً في المضى والتجاوز عن محله الشرعى، وليس له ضابط كلى من هذه الناحيه.

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

لا يمكن المساعده عليه، وذلك لما عرفت من ان المجعول في روايات الباب كبرى كليه واحده كقاعده عامه وتعددتها انما هو من جهه خصوصيات في صغرياتها وافرادها في الخارج، هذا من جانب.

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

باعتبارها من هذه الجبهه أو لا؟

والجواب: نعم يمكن ذلك لنككتين:

النكته الاولى: ان الشك فى صحه عمل كالصلاه مثلاً بعد الفراغ عنه يرجع الى الشك فى ترك جزء أو شرط له أو ايجاد مانع فيه، فان منشأ الشك فى صحه كل عمل مركب هو الشك فى وجود الجزء أو الشرط والاخلال به فى اثناء العمل، ومعه لامانع من تطبيق قاعده التجاوز عليه، باعتبار ان موضوعه وهو الشك فى وجود الجزء أو الشرط والاخلال به بعد التجاوز عن محله المقرر شرعاً متحقق، وعليه فلا مانع من كونه مشمولاً لادله القاعده اى قاعده التجاوز ومقتضاها هو ان المكلف قد أتى بالجزء أو الشرط المشكوك فى محله، فاذا شك المكلف فى صحه صلاته بعد الفراغ عنها، فلا محاله يكون منشأؤه الشك فى انه أتى بالقراءه وبالسوره أو لا، وحيث ان موضوعها متحقق فلا مانع من التمسك بها والحكم بانها اتى بالقراءه، ومعه تكون قاعده التجاوز حاكمه على قاعده الفراغ، لانها رافعه لموضوعها تعبداً وهو الشك فى صحه الصلاه.

فالنتيجه، ان قاعده الفراغ ليست قاعده مستقله فى مقابل قاعده التجاوز بمعنى انها تجرى فى مساله لا تجرى فيها قاعده التجاوز، بل هى ترجع اليها لباً وروحاً، حيث ان الشك فى صحه عمل كالصلاه ونحوها يرجع دائماً الى الشك فى الاخلال بجزء أو شرط منه فى اثناؤه، فاذا كان المرجع فيه قاعده التجاوز وهى تحكم بأن المكلف قد اتى بالجزء أو الشرط المشكوك بعد التجاوز عن محله وان صلاته تامه، ومعه لا مجال للتمسك بقاعده الفراغ.

النكته الثانيه: ان ملاك حجه كلتا القاعدتين متمثل فى نكته ارتكازيه عقلايه، وهى ان الشخص الملتفت اذا اراد الايتان بعمل فاحتمال انه ترك جزءاً

منه أو شرطاً عامداً ملتفتاً خلف فرض انه في مقام الامتثال والالتيان بهذا العمل بتمام اجزائه وشرائطه، واحتمال انه ترك جزءاً أو شرطاً منه نسياناً أو غفله، فهو خلاف الاصل العقلاني الارتكازي وهو اتصاله عدم الغفله أو النسيان، وهذا الاصل حجه عند العقلاء والشارع امضاه.

وعلى هذا، فاذا كان المكلف في مقام الامتثال واداء الوظيفة وبدأ بالصلاه فاحتمال انه ترك جزءاً منها أو شرطاً عامداً ملتفتاً خلف فرض انه في مقام الامتثال واداء الوظيفة، واحتمال انه ترك جزءاً أو شرطاً غفله ونسياناً خلاف الاصل العقلاني، وهذا الملاك الارتكازي متوفر في كلتا القاعدتين، فاذاً الاختلاف بينهما في الصورة والشكل لا في الملاك والروح.

ومن هنا تكون القاعدتان من القواعد العقلانيه الارتكازيه، وتكون حجيتهما من باب حجيه ظهور حال الفاعل المختار الملتفت في مقام العمل والالتيان به، فان صدوره منه غفله أو نسياناً خلاف ظهور حاله، ولهذا يكون مدفوعاً باصاله عدم الغفله أو النسيان، فاذاً منشأ هذه الاصاله هو ظهور حاله عرفاً، ولذا تكون حجيتها من باب الأمارات وبناء العقلاء على العمل بها وامضاء الشارع هذا البناء.

والخلاصه، ان ملاك حجيه القاعدتين واحد من تمام الجهات. وعلى هذا فالقاعدتان قاعده واحده روحاً وملاكاً ولها وجوهراً وان كانتا مختلفتين شكلاً وصورة، باعتبار ان احدهما تجرى في موارد الشك في صحه شيء بعد الفراغ عن اصل وجوده والتجاوز عنه، والاخرى تجرى في موارد الشك في اصل وجود شيء بمفاد كان التامه بعد الفراغ عن محله والتجاوز عنه.

ومن جميع ما ذكرناه قد تبين ان قاعدتي الفراغ والتجاوز قاعده واحده ملاكاً

وروحاً وجعلاً وقاعدتان شكلاً وصوره في مرحلة التطبيق، فإذا شك المصلي في أنه أتى بالقراءة أو لا بعد دخوله في جزء آخر مترتب على القراءة، فمقتضى قاعده التجاوز أنه أتى بها كاملاً، وكذلك إذا شك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها، فمقتضى قاعده الفراغ أنها صحيحة، لأن احتمال الإخلال بجزء أو شرط أثناء الصلاة غفله، مدفوع باصالة عدم الغفله، ومدلول هذه الأصالة ليس اثبات صحة الصلاة ابتداءً ومباشرة، بل مدلولها هو أن المكلف إذا كان في مقام الامتثال واداء الوظيفة، فظاهر حاله أنه قد أتى بها بكامل اجزائها وشرائطها، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشك في الاتيان بالجزء أو الشرط في أثناء الصلاة أو بعد الفراغ منها، فعلى كلا التقديرين فمقتضى أصالة عدم الغفله أنه قد أتى بالمشكوك.

فالتنتيجه في نهايه المطاف، ان الثابت لدى العرف والعقلاء انهما قاعده واحده، وهي عدم الاعتناء بالشك في شىء بعد المضى والتجاوز عنه، غايه الامر ان كان الشك في الصحه فالقاعده التي تنطبق عليه تسمى بقاعده التجاوز، وهذا الاختلاف انما هو في الاسم لا في الواقع والجوهر.

واما الكلام في الجبهه الثالثه، فبناءً على ما قويناه من الاتحاد بين القاعدتين واشتراكهما في جامع يمثل كبرى كليه في الشريعه المقدسه وهي المجموعه فيها، ولها فردان ومصداقان في الخارج هما قاعدتا الفراغ والتجاوز، باعتبار ان الشك في الشىء الذي هو موضوع القاعده يختلف في الخارج باختلاف متعلقه، فان كان متعلقه صحته بعد التجاوز والمضى عن وجوده، فالقاعده المنطبقه عليه تسمى بقاعده الفراغ، وان كان متعلقه وجوده بعد التجاوز والمضى عن محله المقرر شرعاً، فالقاعده المنطبقه عليه تسمى بقاعده التجاوز، فان الاختلاف

بينهما انما هو فى المصداق ومرحله التطبيق لا فى مرحله الجعل والاعتبار، فبناء على هذا فلا شبهه فى عموم القاعده لكل مركب شك فى جزء أو شرط منه بعد التجاوز والمضى عنه سواء اكان التجاوز والمضى عن محله أو عن وجوده، فيكون عمومها على القاعده، باعتبار انها قاعده عقلائييه ارتكازيه فلا- تختص بمورد دون اخر وبمركب دون مركب اخر، وتؤكد ذلك الروايات المطلقة التى تدل على حجيه هذه القاعده.

واما بناءً على انهما قاعدتان مستقلتان مجعولتان فى الشريعه المقدسه، فهل هما قاعدتان عامتان أو لا؟

والجواب، ان الكلام تاره يقع فى عموم قاعده التجاوز، واخرى فى عموم قاعده الفراغ وعدم اختصاصها بباب دون باب.

أما الكلام فى الأول، ففيه قولان، فذهب المحقق النائيني قدس سره (١) الى القول الثانى وهو اختصاصها باجزاء الصلاه، ولا تجرى فى غيرها، وقد افاد فى وجه ذلك ان روايات القاعده مختصه بباب الصلاه، ولا تعم غيرها، ولا اطلاق لها، لان الاطلاق انما يتم بمقدمات الحكمه، وهى لا- تتم مع وجود القدر المتيقن فيها فى مقام التخاطب، لانه يصلح ان يكون قرينه مانعه عن تماميتها، فان منها عدم وجود ما يصلح ان يكون قرينه على التقييد ومانعا عن الاطلاق والمفروض انه مانع عنه.

ودعوى، ان صحيحه اسماعيل بن جابر تدل على عموم القاعده باعتبار انها مشتمله على اداه العموم وهى لفظه «كل».

ص: ٦١

مدفوعه، بانها وان كانت مشتمله على اداه العموم إلا ان دلالتها على العموم تتبع اراده العموم من مدخولها، لانها تدل على عموم ما يراد من مدخولها ووجود القدر المتيقن التخاطبي فيه مانع عن اراده العموم والاطلاق منه، هذا.

وللمناقشه فيه مجال واسع من وجوه:

الوجه الاول: ما ذكرناه سابقا من ان قاعده التجاوز قاعده عقلائييه ارتكازيه وقد جرت عليها سيره العقلاء الممضاه شرعاً، والروايات الواردة في موردها مؤكده لها، لانها في مقام امضائها وتقريرها لا في مقام تأسيسها وجعلها، ولهذا لا شبهه في عمومها وسعه دائرتها، ولا تختص بباب العبادات فضلا عن الصلاه، ومن هنا تكون حجيتها من باب الاماره لا من باب الاصول العمليه.

فالنتيجه، ان قاعده التجاوز ليست قاعده تعبيديه شرعيه حتى نبحت عن اختصاصها بباب الصلاه أو شمولها لسائر الابواب ايضا.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها قاعده تعبيديه إلا انها مع ذلك لا تختص بباب الصلاه، لعموم رواياتها وعدم اختصاصها بهذا الباب، منها قوله عليه السلام في موثقه محمد بن مسلم: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو».(1) ومنها قوله عليه السلام في صحيحه اسماعيل بن جابر: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».(2) ومنها غيرهما، فان المستفاد من هذه الروايات عرفا ان المناط في جريان هذه القاعده انما هو بتحقق موضوعها وصغرها في الخارج وهو ان يكون الشك في شيء بعد التجاوز عنه سواء أكان

ص: ٦٢

١- (١) - الوسائل: ج ٨ الباب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.

٢- (٢) - الوسائل: ج ٦ الباب ١٣ من ابواب الركوع، الحديث ٥.

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

الوجه الثالث: ان مقتضى اطلاق قوله عليه السلام في ذيل صحيحه زراره: «يا زراره اذا خرجت من شىء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشىء»^(١) عموم هذه القاعدة، لان هذا الذيل بمثابة الكبرى الكليه، حيث ان الامام عليه السلام بعد البيان التفصيلي لاجزاء الصلاة واحد بعد الاخر وتطبيق القاعدة عليها اعطى ضابطاً كلياً بقوله عليه السلام «اذا خرجت من شىء ودخلت في غيره فشكك ليس بشىء» فاذا كيف تكون القاعدة مختصه بباب الصلاة.

واما ما ذكره قدس سره من المناقشه في اطلاق ذيل هذه الصحيحه من جهه انه مسبق بالسؤال والجواب عن اجزاء الصلاة وشرايطها ومستحباتها واحداً تلو الاخر، وارادتها هي المتيقن من اطلاق الذيل، على اساس ان القدر المتيقن التخاطبى مانع عن اراده الاطلاق من المطلق.

فلا يمكن المساعده عليه، لان القدر المتيقن على قسمين:

أحدهما: القدر المتيقن الخارجى.

وثانيهما: القدر المتيقن اللفظى.

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

ص: ٦٣

١- (١) - الوسائل: ج ٨ الباب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

واما الثانى، فهو مانع عن ظهور المطلق فى الاطلاق، باعتبار ان لفظ المطلق فى نفسه ظاهر فى المتيقن، وعلى هذا فالقدر المتيقن فى المقام خارجى وهو اجزاء الصلاه المذكوره فى صدر الصحيحه، واما فى المطلق الذى هو فى ذيلها فلا يوجد فيه مانع عن ظهوره فى الاطلاق وموجب لظهوره فى القدر المتيقن، هذا مضافا الى ان اطلاق الذيل موافق للارتكاز العرفى العقلانى، ومن اجل ذلك كان المتبادر منه الكبرى الكليه.

هذا اضافته الى ان زراره وكذلك غيره لا يفهم من هذه الاجوبه خصوصيه لاجزاء الصلاه، بل انها من جهه كونها مورد السؤال، فاذن لا مانع من التعدى عن موردها الى سائر الموارد.

وبكلمه، انه لا- اثر للمتيقن الخارجى لدى التخاطب، ولا- يمنع عن ظهور المطلق فى الاطلاق، وفى المقام وان كان المتيقن من قوله عليه السلام فى ذيل الصحيحه: «يا زراره اذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشككك ليس بشىء»⁽¹⁾ هو اجزاء الصلاه ومقدماتها إلا- ان هذا المتيقن حيث انه متيقن خارجى لدى التخاطب، فلا- يصلح ان يكون قرينه مانعه عن تماميه مقدمات الحكمه طالما لم يكن القدر المتيقن مستنداً الى الظهور اللفظى أو الانصراف العرفى.

أما أولاً، فلان زراره يفهم من اجوبه الامام عليه السلام انه لا خصوصيه لاجزاء الصلاه، وتخصيص الجواب بها باعتبار انها مورد السؤال لا من جهه خصوصيه لها، وعليه فلا يمكن حمل اطلاق الذيل على اجزاء الصلاه ومقدماتها.

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

واما ما ذكره قدس سره من ان لفظه (كل) تدل على عموم ما يراد من مدخولها لا مطلقاً فلا يمكن المساعدة عليه، لما ذكرناه في مبحث العام والخاص من ان هذه اللفظه موضوعه للدلاله على العموم، ولا تتوقف دلالتها عليه على اجراء مقدمات الحكمه في مدخولها واثبات اطلاقه بها، بل هي تدل على عموم افراده بدون التقييد بشيء، لان دلالتها الوضعيه التصوريه على عموم افراد مدخولها ضروريه وقهريه وغير قابله للتقييد بقيد تصديقي وتمام الكلام هناك.

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

فالتتيجه، انه على كلا القولين فالصحيحه تدل على العموم.

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

ومن ناحيه اخرى، انها كما تجرى في الاجزاء الاصليه للعبادات والمعاملات كذلك تجرى في جزء الجزء ايضاً، لان جريانها مرهون بتحقق موضوعها في الخارج سواء أكان في الجزء الاصلى ام في جزء الجزء، بل لامانع من جريانها في كلمه من الآيه اذا شك في الاتيان بها بعد الدخول في كلمه اخرى من الآيه

لصدق عنوان التجاوز والمضى عن محلها، نعم انها لا-تجرى فى حروف كلمه واحده اذا شك فى الاتيان بحرف منها بعد الدخول فى حرف آخر منها، لان روايات القاعده منصرفه عن ذلك عرفاً، اذ لا يصدق عليه عنوان التجاوز والمضى بنظر العرف والعقلاء.

ولا فرق فى ذلك بين القول بان قاعده التجاوز قاعده مستقله فى مقابل قاعده الفراغ، أو انها متحده معها فى الكبرى، بمعنى ان المجموع فى الشريعه المقدسه قاعده واحده بنحو الكبرى الكليه، ولها مصداقان فى الخارج، والاختلاف بينهما فى الخصوصيات الفرديه.

واما قاعده الفراغ، فهى حقيقه ولباً ترجع الى قاعده التجاوز، والاختلاف بينهما انما هو فى الصوره لا فى الملاك ولا فى المنشأ، لان ملاك كليهما اصاله عدم الغفله التى هى من الاصول العقلايه الارتكازيه الممضاه شرعاً، ومن هنا يكون مدركهما ظهور حال الفاعل اذا كان فى مقام العمل فى عدم الغفله عما له دخل فى مراده، واحتمالها ضعيف لا يعتنى به العقلاء، ولهذا لا تكون دعواها مسموعه.

ومن الواضح ان العبره بوحده القاعده انما هى بوحده الملاك ووحده الدليل، لان حقيقه القاعده وروحها ملاكها ودليلها، كما ان حقيقه الحكم وروحه ملاكه، وإلا فالحكم بما هو اعتبار لا قيمه له.

فالتتيجه، انها قاعده واحده حقيقه وروحاً فى مقام الثبوت، لان مضمونها عدم الاعتناء بالشك فى شىء بعد التجاوز والمضى عنه، غايه الامر فى مقام الاثبات قد يكون الشك فى وجوده بمفاد (كان) التامه، والتجاوز حينئذ يكون عن محله المقرر شرعاً، وقد يكون الشك فى صحته بمفاد (كان) الناقصه،

والتجاوز حينئذ يكون عن وجوده.

ومن الواضح ان الاختلاف فى هذه الخصوصيات لا يضر بوحده القاعده مع ان الشك فى الصحه فى الحقيقه يرجع الى الشك فى الوجود.

وبكلمه، ان نتيجه كلتا القاعدتين اثبات صحه العمل سواء اكان الشك فى الوجود ام كان فى الصحه، فاذا كان المصلى فى الركوع وشك فى انه اتى بالقراءه ام لا، فمقتضى قاعده التجاوز انه اتى بها، ويترتب على ذلك صحه الصلاه بضمها الى سائر الاجزاء اللاحقه التى يأتى بها المصلى وجدانا، وكذلك اذا كان المكلف فى الركوع وشك فى صحه القراءه وانه اتى بها واجده لتمام الاجزاء والشرائط أو لا، فمقتضى قاعده الفراغ صحتها، وهذا يعنى انه اتى بها واجده لجميع الاجزاء والشروط بمقتضى قاعده التجاوز، ويترتب عليها صحتها، ومن الطبيعى ان الصحه لا تثبت مباشره إلا بشبوت منشأها.

وكذا الحال فيما اذا شك المكلف فى صحه الصلاه بعد الفراغ منها، فان الشارع حكم بعدم الاعتناء بهذا الشك، ومنشأ حكم الشرع بذلك هو ظهور حال المصلى فى انه اتى بالصلاه بتمام اجزائها وشرائطها، لان احتمال الاخلال بجزء أو شرط غفله خلاف الاصل العقلاى وعامداً ملتفتاً خلف الفرض، ولا فرق بين ان يسمى ذلك بقاعده الفراغ أو قاعده التجاوز.

والخلاصه، ان اصاله ظهور حال المكلف تقول، إنه إذا اراد الاتيان بعمل من اجل ما يترتب عليه الاثر وشرع فيه بداعى امتثاله وانجازه والوصول الى اثره فاحتمال الاخلال فيه جزءاً أو شرطاً عامداً ملتفتاً خلف الفرض، واما سهواً وغفله فهو خلاف الاصل العقلاى، ولا فرق فى ذلك بين كون القاعدتين قاعده واحده أو قاعدتين وان تكونا من القواعد الشرعيه التعبديه أو من

القواعد العقلانيه الارتكازيه الممضاه شرعاً، لاین مورد جميع الروايات الشك في الوجود لا في الصحه، فاذن لا محاله تكون القاعده قاعده واحده، لوضوح ان وحده القاعده تدور مدار وحده مدرکها وملاکها والغرض منها، وحيث ان مدرک القاعده في المقام واحده وكذلك ملاکها والغرض منها، فبطبيعه الحال تكون القاعده واحده ولا مقتضى للتعدد.

ثم ان الشك ان كان في شرائط الصلاه سواء اكانت تلك الشرائط تمثل شرائط الاجزاء مباشره كالجهر والاختفات وما شاكلهما ام تمثل شرائط الصلاه كاستقبال القبلة والطهاره وما شاكلهما، فمرجع هذا الشك الى الشك في صحه المشروط، وانه اتى به واجداً لشرائطه أو لا، كما اذا شك وهو في اثناء الصلاه انه دخل في الصلاه مع الوضوء أو الغسل أو مع طهاره البدن أو الثوب، فلا مانع من التمسك بقاعده الفراغ، والحكم بصحه الصلاه من هذه الناحيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان للسيد الاستاذ قدس سره (1) في المقام كلاماً، ومضمونه ان المصلي اذا كان في الركعه الثانيه من الصلاه وشك في انه كان مستقبل القبله في الركعه الاولى أو لا، ومرجع هذا الشك حيث انه الى الشك في صحه الركعه الاولى، فلا مانع من التمسك بقاعده الفراغ، وكذلك اذا شك المصلي وهو في الركعه الثانيه انه أتى بالركعه الاولى بنيه القربه والاخلاص. وهو فعلاً ناوي للقربه والاخلاص، ومرد هذا الشك حيث انه الى الشك في الصحه، فلا مانع من التمسك بقاعده الفراغ.

واما اذا كان المصلي في ركوع الركعه الاولى أو في الركعه الثانيه وشك في ان

ص: ٦٨

ما بيده من الصلاة هل دخل فيه بنيه الظهر أو بنيه قضاء صلاة العشاء، ففي مثل ذلك تاره يرى نفسه فعلاً في صلاة الظهر ويشك في انه دخل فيها من الاول بنيه الظهر أو لا، واخرى يرى نفسه مترددا بينهما وبين قضاء صلاة العشاء بمعنى انه كما لا يعلم بانه دخل في هذه الصلاة بنيه صلاة الظهر أو بنيه قضاء صلاة العشاء، كذلك لا يعلم فعلاً بان ما بيده صلاة الظهر أو قضاء صلاة العشاء، فاذن هو متردد بينهما حدوثاً وبقاءً، وفي الفرض الاول متردد حدوثاً فقط لا بقاءً.

اما في الفرض الثاني، فلا- شبهه في بطلان صلاته التي هي بيده، ولا يمكن الحكم بصحتها لا ظهراً ولا قضاءً لصلاة العشاء، ضروره ان الحكم المذكور يتوقف على ان يكون محرراً على انه نواها ظهر أو قضاءً للعشاء، والمفروض انه ليس بإمكانه احراز ذلك، بل ولو فرضنا ان قاعده التجاوز تجرى في الاجزاء السابقه في نفسها وتثبت انه اتى بها بنيه الظهر ودخل فيها بهذه النيه إلاّ انها لا تثبت لوازمها، وهي تعنون الاجزاء اللاحقه بعنوان الظهر، إلاّ على القول بالاصل المثبت، ولهذا فلا يمكن التمسك بقاعده التجاوز بالنسبه الى اجزاء السابقه ايضاً، لعدم ترتب اثر عملي عليها وهو صحه هذه الصلاة.

واما في الفرض الثاني، فهل يمكن التمسك بقاعده التجاوز أو الفراغ في انه اتى بالركعه الاولى بنيه الظهر أو لا؟

والجواب، انه لا يمكن.

اما قاعده التجاوز فانها لا تجرى لسببين:

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

بعنوان صلاة الظهر أو بعنوان قضاء صلاة العشاء، فالشك انما هو في خصوصيه النيه بمفاد كان الناقصه، وهذا الشك ليس مورداً لقاعده التجاوز.

الثانى: ان مورد قاعده التجاوز ومصيبتها انما هو الشك فى وجود الجزء أو الشرط بمفاد (كان) التامه فيما اذا كان عنوانه المقوم لجزئيه محرزاً ومفروعاً عنه، بان يعلم بانه جزء أو شرط لصلاه الظهر أو العصر أو قضاء صلاة العشاء، كما اذا دخل المصلى فى صلاه الظهر وشك بعد دخوله فى الركوع انه قرأ أو لا، أو دخل فى السجود وشك فى انه ركع أو لا، واما فى المقام فالمصلى لا يعلم ان المشكوك جزء صلاه الظهر أو جزء قضاء صلاة العشاء، فلا يمكن التمسك بقاعده التجاوز لاثبات انه جزء صلاه الظهر، وما نحن فيه كذلك، لانه لا يعلم انه نوى صلاه الظهر أو قضاء صلاة العشاء، ومن الواضح ان قاعده التجاوز لا تثبت انه نوى صلاه الظهر لاغير.

ودعوى، ان فى نفس المكلف حيث انه نيه صلاه الظهر فعلا فهى تصلح ان تكون قرينه على انه دخل فيها من الاول بهذه النيه، اذ احتمال انه دخل من الاول فى صلاه اخرى كقضاء العشاء ثم عدل عنها الى صلاه الظهر فلا يعتنى به، لان عدوله على تقدير الدخول فيها عمدا خلف الفرض، واما سهوا أو غفله فهو على خلاف الاصل العقلانى كاصاله عدم الغفله.

مدفوعه، بان هذه الاصله وان كانت من الاصول العقلانيه إلا- انها لا تثبت لوازمها العاديه أو العقليه إلا على القول بالاصل المثبت، وفى المقام لا يترتب عليها اثر لصحة هذه الصلاه إلا على القول بالاصل المثبت، لانها لا تثبت انه نوى صلاه الظهر من الاول، إلا بناءً على الاصل المثبت، وهو لا يكون حجه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان قاعده التجاوز لا تجرى فى

المقام، فاذن المرجع قاعده الاشتغال وعدم امکان اتمام هذه الصلاه صحيحه.

واما قاعده الفراغ فى المقام، فلان المعبر فيها ان يكون الشك فى صحه الجزء أو الشرط وفساده بمفاد كان الناقصه بعد احراز اصل وجوده بمفاد كان التامه، كما اذا شك المصلى وهو فى صلاه الظهر مثلاً انه اتى بالقراءه صحيحه أو لا، ففى مثل ذلك تجرى قاعده الفراغ وتثبت صحتها، واما اذا كان الجزء المشكوك صحته وفساده مردداً بين كونه جزء صلاه الظهر أو جزء قضاء صلاه العشاء، فلا يمكن التمسك بقاعده الفراغ، لانها لا تثبت انه جزء صلاه الظهر إلا على القول بالاصل المثبت.

وان شئت قلت، ان قاعده الفراغ لا تثبت العنوان القصدى المقوم للصلاه كعنوان الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء أو الصبح وهكذا، وانما تثبت صحه الجزء المشكوك اذا كان عنوانه محرزاً بان يكون جزء صلاه الظهر أو العصر وهكذا، واما اذا لم يكن محرزاً كما فى المقام، فان المصلى لا يدري انه دخل فى الصلاه بعنوان صلاه الظهر أو بعنوان قضاء صلاه العشاء، وحيث ان الموجود فى نفسه فعلاً وان كان نيه صلاه الظهر، فانه ان دخل فيها من الاول بهذه النيه فصلاته صحيحه، وإلا فهى فاسده، ولكنه من الواضح ان قاعده الفراغ لا تثبت انه دخل فيها بنيه صلاه الظهر، لانها انما تثبت صحه النيه اذا كان عنوان المنوى بها معلوماً ومحرزاً لا ما اذا كان مردداً ومجهولاً.

فالتتيجه، ان قاعده الفراغ ايضاً لا تجرى فى المقام.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره على ما فى تقرير بحثه من جريان قاعده الفراغ فى المقام لا يمكن المساعده عليه.

بقى الكلام فى عده نقاط:

ص: ٧١

النقطة الاولى: هل الدخول فى الغير معتبر فى جريان القاعدتين زائداً على اعتبار التجاوز والمضى، وقد تقدم ان كلتا القاعدتين داخله تحت كبرى واحده، وهى عدم الاعتناء بالشك فى شىء بعد المضى والتجاوز عنه، غايه الامر انها كما تنطبق على موارد الشك فى شىء بعد التجاوز والمضى عن محله المقرر له شرعاً، كذلك تنطبق على موارد الشك فى الصحه بعد المضى والتجاوز عن نفس الشىء، لان هذه الخصوصيات من خصوصيات افراد القاعده وغير مأخوذه فيها فى مرحله الجعل، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الشك فى شىء اذا كان فى وجوده بمفاد كان التامه، فعنوان التجاوز لا يتحقق إلا بعد الدخول فى غيره المترتب عليه شرعاً، باعتبار ان المراد من التجاوز عنه التجاوز عن محله المقرر له شرعاً دون وجوده للشك فيه، ومن الواضح انه طالما لم يدخل فى غيره المترتب عليه شرعاً فلا يكون متجاوزاً عنه، بل هو بعد فى محله، فاذا كان الشك فى المحل فلا بد من الاعتناء به.

وتدل على ذلك جمله من الروايات، منها الروايات الوارده فى اجزاء الصلاه كصحيحه زراره ونحوها، ومثلها صحيحه اسماعيل بن جابر، فان المتفاهم العرفى من هذه الروايات بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه ان اعتبار الدخول فى الغير ليس بملاك انه شرط مستقل، بل بملاك انه محقق لعنوان التجاوز والمضى الذى هو موضوع لهذه القاعده، لانها تدور مدار هذا العنوان وجوداً وعدمًا، بل اعتبار ذلك لا يحتاج الى دليل، لان المكلف طالما لم يدخل فى غيره فلا يصدق عنوان التجاوز عن محله، ومع عدم صدق هذا العنوان يكون الشك فى المحل، فاذا كان الشك فى المحل بمقتضى القاعده وجوب الاعتناء به، وهذا بخلاف ما اذا كان الشك فى صحه شىء بمفاد كان الناقصه بعد الفراغ عن اصل وجوده بمفاد

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

الى هنا قد تبين ان الدخول فى الغير مقوم لموضوع قاعده التجاوز لا انه شرط خارجى.

النقطه الثانيه: ما المراد من الغير الذى يعتبر الدخول فيه فى جريان قاعده التجاوز، هل المراد منه خصوص اجزاء الواجب وشرائطه أو الاعم منهما ومن المقدمات؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الاول: ان المراد منه خصوص الاجزاء والشرائط، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ قدس سره (١).

القول الثانى: ان المراد منه اعم من اجزاء الواجب ومقدماته، وقد اختار هذا القول المحقق النائينى قدس سره (٢).

أما القول الأول: فقد افاد السيد الاستاذ قدس سره فى وجهه ان عنوان التجاوز والمضى حيث انه مأخوذ فى موضوع قاعده التجاوز فى لسان الادله، فبطبيعته الحال يدور جريان القاعده مدار تحقق موضوعها وهو عنوان التجاوز، وحيث ان المراد منه التجاوز عن محل المشكوك وجوده، فمن الطبيعى ان التجاوز عن محله لا يتحقق إلا بالدخول فى غيره المترتب عليه شرعاً، اذ لا يصدق عنوان

ص: ٧٣

١- (١) ١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٩٤.

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٧٢.

التجاوز عن محل الجزء المشكوك إلا بالدخول في محل الجزء الآخر المترتب عليه، وطالما لم يدخل فيه فلا يصدق عليه هذا العنوان وان دخل في مقدماته، لانه بعد في محل الجزء المشكوك ولم يتجاوز عنه، والمرجع فيه قاعده الاشتغال بالرجوع والاتيان بالجزء المشكوك فيه، فاذا شك المصلى في حال الهوى انه ركع أو لا، فلا يصدق عليه انه تجاوز عن محل الركوع، بل هو بعد في محله، لان التجاوز عنه انما يتحقق بالدخول في السجود، فاذا دخل فيه، صدق انه تجاوز عن محل الركوع المشكوك اتيانه، وحينئذ فلا يعتنى بهذا الشك، ويبنى على انه اتى بالجزء المشكوك فيه، هذا.

قد يقال كما قيل، ان الامر وان كان كذلك إلا ان صحيحه عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: «رجل اهوى الى السجود فلم يدر ار كع ام لم يركع قال عليه السلام قد ركع»،^(١) تدل على ان الدخول في المقدمات منها الهوى يكفى في جريان قاعده التجاوز، وعلى هذا فلا بد ان يراد من التجاوز اعم من التجاوز الحقيقي والعنائي.

والجواب، انها لا تدل على ان الدخول في المقدمات منها الهوى يكفى في جريان القاعده، وذلك لان التعبير في الصحيحه عن الهوى انما هو بصيغه الماضى، وهى قوله عليه السلام: «اهوى الى السجود» تدل على ان الهوى قد تحقق ووصل الى السجود، وبعد وصوله اليه شك في انه ركع أو لا، فاذن الصحيحه لا تدل على ان الدخول في المقدمات يكفى في جريان القاعده، وان المراد من التجاوز اعم من التجاوز الحقيقي والعنائي، أو لا أقل من اجمال الصحيحه

ص: ٧٤

١- (١) - الوسائل: ج ٦ الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

وعدم دلالتها على كفايه الدخول في المقدمات ولا على عدم الكفايه.

والخلاصه، ان معنى «اهوى الى السجود» سقط اليه، اهوى الى الارض، سقط اليها، وهذا يعنى ان السقوط قد تحقق، فاذن تدل الصحيحه على ان المعتبر في جريان قاعده التجاوز الدخول في الجزء المترتب على الجزء المشكوك فيه وساكته عن كفايه الدخول في المقدمات، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان ملاك القاعده وموضوعها المأخوذ في لسان الدليل عنوان التجاوز، ومن الواضح ان هذا العنوان لا يتحقق إلا بالدخول في الجزء الآخر المترتب على الجزء المشكوك فيه، ضروره ان المكلف طالما يكون في المقدمات، فلا يصدق عليه انه تجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه، بل هو بعد في محله، ومن هنا لو دلت الصحيحه على كفايه الدخول في المقدمات، فلا بد من التصرف في عنوان التجاوز وجعله اعم من التجاوز الحقيقي والعنائي.

ومع الاغماض عن جميع ذلك، وتسليم ان هذه الصحيحه تدل على كفايه الدخول في المقدمات إلا انها معارضه بصحيحته الاخرى، قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: «رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوى جالساً فلم يدر اسجد ام لم يسجد، قال عليه السلام: يسجد، قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوى قائماً فلم يدر أسجد ام لم يسجد، قال عليه السلام: يسجد»^(١) فانها تدل بوضوح على ان الدخول في المقدمات لا يكفي في جريان القاعده.

وعلى هذا، فحيث ان دلالة هذه الصحيحه اظهر من دلالة الصحيحه الاولى، فتقدم عليها بالجمع الدلالى العرفى فلا تصل النوبه الى المعارضه، ومع الاغماض

ص: ٧٥

١- (١) - الوسائل: ج ٤ الباب ١٥ من ابواب السجود، الحديث ٦.

عن ذلك ايضاً، وتسليم ان بينهما معارضه، فحيث انه لا ترجيح لاحدهما على الاخرى، فتسقطان معا من جهة المعارضه، فاذن لا دليل على كفايه الدخول في المقدمات.

ومن هنا يظهر ان ما اختاره المحقق الاصفهاني قدس سره(١) من انه يكفي الدخول في المقدمات في جريان قاعده التجاوز، بدعوى ان المراد من التجاوز اعم من التجاوز الحقيقي والعنائي، والمفروض ان التجاوز العنائي موجود في موارد الدخول في المقدمات غير تام، وذلك لما تقدم من ان حمل التجاوز على الاعم من التجاوز الحقيقي والعنائي بحاجه الى قرينه، ولا قرينه على ذلك، وصحيحه عبدالرحمن بن ابي عبدالله معارضه بصحيحته الاخرى، فلا تصلح ان تكون قرينه على ذلك، هذا اضافه الى انها لا تدل على ان الدخول في المقدمات يكفي في جريان القاعده.

فالنتيجه، انه لا دليل على ما اختاره قدس سره في المسأله.

النقطه الثالثه: هل يعتبر في جريان القاعدتين الاذكريه حال العمل بأن يحتمل المكلف الشاك انه كان حال العمل اذكر منه حال الشك وملفتا الى ما هو معتبر فيه من الاجزاء والشرائط أو لا؟ فيه قولان.

قد اختار السيد الاستاذ قدس سره(٢) القول الاول، وهو اعتبار الاذكريه حين الاشتغال بالعمل، وذهب جماعه منهم المحقق النائيني قدس سره(٣) الى القول الثاني،

ص: ٧٦

١- (١) - نهايه الدرايه ج ٣ ص ٣٠٩.

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٠٦.

٣- (٣) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٨١.

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

والصحيح هو القول الاول، والنكته فى ذلك، ان قاعده الفراغ وقاعده التجاوز من القواعد العقلانيه الارتكازيه، وليست من القواعد التعبدية المحضه، ومن الواضح ان بناء العقلاء على شىء لا يمكن ان يكون تعبدياً، ضروره ان التعبد انما هو فى الاحكام الشرعيه ولا يتصور التعبد فى بناء العقلاء وعملهم، اذ لا يمكن عمل العقلاء بشىء بدون ان يعرفوا اسبابه ودواعيه التى دعتهم الى العمل به، ضروره انه لا يمكن ان يعمل عاقل بشىء بدون ان يعرف سببه، وما هو الداعى الى العمل به، ولهذا قلنا انهما من الأمارات، فان المصلى اذا دخل فى الصلاه بنيه الامتثال والطاعه واداءاً لحق العبدويه، فاحتمال انه ترك جزءاً منها أو شرطاً عامداً عالمياً خلف فرض انه فى مقام الامتثال والطاعه، واحتمال انه ترك جزءاً أو شرطاً منها غفله أو سهواً أو نسياناً خلاف الاصل العقلانى، وهو اتصاله عدم الغفله والسهو والنسيان، اذ احتمال ان هذا الفعل صدر من الفاعل المختار الملتفت سهواً أو غفله خلاف الاصل العقلانى فلا يعتنى به.

وعلى هذا، فالروايات الداله على هاتين القاعدتين بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه انما هى فى مقام امضاءهما وتقريرهما من قبل الشرع لا فى مقام تأسيسهما وجعلهما ابتداءً، ومن هنا لا تكون دائره مدلول هذه الروايات أوسع من دائره بناء العقلاء، باعتبار ان مدلولها امضاء هذا البناء لا حكم ابتدائى، لوضوح ان العرف لا يفهم من قوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فامضى كما هو» ومن قوله عليه السلام: «كل ما شككت فيه مما قد مضى كما هو».

وغيرهما بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه، إلا امضاء ما بنى عليه العقلاء، على أساس ظهور حال العاقل في ان الفعل الصادر منه صادر باختياره و ارادته بدون غفله أو سهواً عما له دخل فيه، فاذا شك المصلى في انه اتى بالجزء الفلاني بعد التجاوز عن محله، سواء اكان الشك في اثناء الصلاه أو بعد الفراغ منها، فظهور حاله يقتضى انه اتى به، واحتمال الغفله عنه أو السهو، مدفوع بهذا الظهور، فاذن منشأ حجه اصاله عدم الغفله هو ظهور حال الفاعل في ان الفعل لم يصدر منه عن غفله أو سهو.

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

والخلاصه، ان المكلف اذا علم بانه كان غافلاً حين العمل والشك انما هو في مطابقته للواقع من باب التصادف والاتفاق أو ان صورته العمل محفوظه والشك انما هو في مطابقته للواقع اتفاقاً وتصادفاً، كما اذا صلى الى جهه معينه وشك بعد الفراغ من الصلاه ان هذه الجهه قبله أو لا، فاذن بطبيعته الحال يكون الشك في وقوع صلاته الى جهه قبله من باب التصادف والاتفاق، لان صورته الصلاه محفوظه، فانه صلى الى هذه الجهه، ولكن الشك في مطابقته للواقع من جهه الشك في ان هذه الجهه قبله أو لا.

ومن الواضح ان القاعده لاتجرى في مثل هذه الموارد.

ينبغي التنبيه على صورتين:

الاولى: ما اذا كان الشك في الصحه أو الوجود ناشئاً عن الغفله قبل الدخول

فى العمل أو حين الدخول فىه.

الثانىة: ما اذا كان الشك فى ذلك ناشئاً عن الجهل بالحكم حال العمل.

اما فى الصورة الاولى، فان ارىد بالغفله فى مقابل الالتفات التفصلى بالاجزاء والشرايط، فىرد علىه انه غير معتبر فى حصه العمل، ضروره انه لا- يجب على المكلف ان يكون ملتفتاً فعلاً الى تمام اجزاء العمل كالصلاه من البدايه الى النهايه، نعم يجب علىه ان يكون ملتفتاً الى العمل بعنوانه حين الدخول فىه، واما بعده فىكفى الالتفات الارتكازى وان كان فعلاً غافلاً، مثلاً من اراد الدخول فى الصلاه لابد ان يكون ملتفتاً تفصيلاً الى عنوانها الخاص واسمها المخصوص كصلاه الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء أو الصبح وهكذا ينوى ويكبر بهذا العنوان، ولا يضر غفلته بعد ذلك طالما الالتفات الارتكازى موجود فى اعماق نفسه.

وان ارىد بها فى مقابل الالتفات الاجمالى الارتكازى، فىرد علىه انه لا شبهه فى اعتبار الالتفات الارتكازى فى صحه العمل، كما انه لا شبهه فى اعتبار الالتفات التفصلى بالعمل بعنوانه واسمه المخصوص حين الدخول فىه، ومع الغفله التامه لا شبهه فى بطلان العمل لا من جهه عدم جريان القاعده، بل من جهه انه فاقد للنيه التى يكون العمل متقوماً بها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان المصلى فى اثناء الصلاه اذا رأى ان الموجود فى نفسه نيه صلاه الظهر، ولكنه شك فى انه نوى هذه الصلاه من البدايه أو قضاء صلاه العشاء، فقد تقدم انه لا يمكن اثبات انه نوى صلاه الظهر من البدايه دون قضاء صلاه العشاء بقاعده التجاوز ولا بقاعده الفراغ، لان شيئاً منهما لا يجرى فى المقام على تفصيل تقدم.

واما الصورة الثانيه، وهى ما اذا شك المكلف فى ان ما اتى به من العمل هل هو موافق لفتوى المجتهد الذى تكون وظيفته ان يرجع اليه فى التقليد أو لا، كما اذا صلى بدون سوره وشك فى ان هذه الصلاه هل هى مطابقه لفتوى هذا المجتهد أو لا؟ فعلى الاول يحكم بصحتها، وعلى الثانى بفسادها.

والجواب، ان كلتا القاعدتين لا- تجرى، لانه الشك فى الصحه والفساد فى المقام انما هو من باب التصادف والاتفاق، ومن الواضح ان القاعده لا- تثبت التصادف والاتفاق، لان حجيتها من باب الاماريه والكاشفيه عن الواقع، والاماريه والكاشفيه انما تكون فيما اذا كان الشك فى الصحه والفساد راجعا الى الشك فى اخلال المكلف بجزء أو شرط، واما اذا لم يكن راجعا الى ذلك، فلا تجرى القاعده كما فى المقام، فان صورته العمل فيه محفوظه، وهى الصلاه بدون السوره، والشك انما هو فى مطابقتها لفتوى المجتهد الاعلم، وعدم مطابقتها له فى الواقع، ومن المعلوم ان القاعده لا تنطبق عليه، لعدم الملاك للانطباق، فان ملاكه اماريتها وكاشفيتها عن الواقع، وظهور حال الفاعل، وهى مختصه فى الفرض الاول دون الثانى.

الى هنا قد تبين ان قاعده الفراغ وقاعده التجاوز من القواعد العقلانيه الارتكازيه التى قد جرت سيره القطعيه من العقلاء على العمل بها، ومن الواضح ان عمل العقلاء بها لا يمكن ان يكون تعبدياً، بل لا محاله يكون بملاك اماريتها وكاشفيتها عن الواقع. ولهذا قلنا ان مفاد الروايات الوارده فى المسأله انما هو امضاء هذه السيره لا تأسيس لهاتين القاعدتين.

وعلى هذا، فلا شبهه فى اعتبار الاذكريه فى جريانها.

ثم ان السيد الاستاذ قدس سره (١) قد ذكر ان قاعده التجاوز لا تجرى فى الجزء الاخير من الصلاه كالتسليمه سواء اكان الشك فيه قبل الدخول فى الغير ام كان بعده، وعلى الثانى سواء اكان ذلك الغير مما لا يترتب عليه الامر لا شرعاً ولا عاده، ام كان مترتباً عليه عاده لا شرعاً، لانها على جميع هذه التقادير والفروض لا تجرى.

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

واما فى الفرض الثانى، فلان الغير اذا لم يكن مترتباً على المشكوك شرعاً، فلا يكون الدخول فيه محققاً لعنوان التجاوز، كما اذا شك فى التسليمه بعد الدخول فى دعاء أو ذكر لا يكون مترتباً عليها عاده ولا شرعاً، وهذا لا يتحقق عنوان التجاوز بالدخول فيه.

واما الفرض الثالث، فلان التعقيب وان كان مترتباً على التسليمه عاده، إلا انه لا يكون مترتباً عليها شرعاً، فاذن لا يكفى الدخول فيه فى صدق عنوان التجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه، فانه انما يصدق فيما اذا دخل فى محل الجزء الاخير المترتب شرعاً على الجزء المشكوك.

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

هذا نظير صلاه العصر، فانها مشروطه بوقوعها بعد صلاه الظهر، لان محلها المعين شرعاً بعد صلاه الظهر، واما صلاه الظهر، فلا تكون مشروطه بوقوعها

ص: ٨١

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

وعلى هذا، فصحتها غير مشروطه بوقوعها قبل صلاة العصر، نعم صحه صلاة العصر مشروطه بوقوعها بعد صلاة الظهر.

والخلاصه، ان محل التعقيب وان كان بعد التسليمه، إلا ان محل التسليمه ليس قبل التعقيب.

وعلى هذا، فاذا شك المصلى فى التسليمه وهو فى التعقيب فلا تجرى القاعده، لعدم صدق عنوان التجاوز عن محل التسليمه، فاذا كان الشك فى محلها، فالمرجع فيه قاعده الاشتغال، ومقتضاها وجوب الاتيان بها.

ومن هنا يظهر ان المكلف اذا دخل فى صلاة العصر، وشك فى انه اتى بصلاة الظهر أولاً، فلا يمكن التمسك بقاعده التجاوز لفرض ان المكلف لم يتجاوز عن محل صلاة الظهر.

الى هنا قد وصلنا الى النتائج التاليه:

الاولى: ان المأخوذ فى موضوع القاعدتين عنوان التجاوز والمضى عن الشىء المشكوك فيه، غايه الامر ان كان الشك فى وجوده بمفاد كان التامه، كان التجاوز والمضى عنه باعتبار التجاوز والمضى عن محله المقرر له شرعاً، حيث لا معنى للتجاوز عن وجوده، لانه مشكوك، وان كان الشك فى صحته بمفاد كان الناقصه، كان التجاوز والمضى عنه باعتبار نفسه لا محله.

الثانيه: ان التجاوز والمضى ان كان باعتبار محل المشكوك، فلا يتحقق إلا بالدخول فى غيره المترتب عليه شرعاً، كما هو الحال فى اجزاء الصلاه، ولا يكفى مطلق الدخول فى غيره اذا لم يكن مترتباً عليه شرعاً وان كان مترتباً

عليه عادة، باعتبار ان بالدخول فيه لا يتحقق عنوان التجاوز والمضى، بل هو بعد فى محله، وطالما يكون فيه فلا بد من الاعتناء بالشك.

الثالثه: ان قاعده الفراغ والتجاوز من القواعد العقلائيه الارتكازيه الجارى عليهما بناء العقلاء الممضاه شرعاً بالروايات التى تدل عليهما، ولهذا تكون حجيتها من باب الاماريه والكاشفيه لا من باب التعبدى الشرعى.

ومن أجل ذلك قلنا باعتبار الاذكريه فى جريانهما بان يحتمل المكلف حين الشك انه كان ملتفتا حين العمل وذاكراً لا غافلاً وساهياً، واما اذا علم المكلف بانه حين الشك كان غافلاً- حين العمل وغير ملتفت والشك فى الاتيان وعدمه كان من باب الصدفة والاتفاق، فلا تجرى القاعدتان، لعدم الملاك لجريانهما فى هذا الفرض، وهو الاماريه والكاشفيه وظهور الحال.

النقطه الرابعه: ان قاعده التجاوز لا تجرى فى الوضوء، وذلك لصحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال: «اذا كنت قاعداً على وضوءك، فلم تدر أغسلت ذراعك ام لا فاعد عليهما، وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله أو لم تمسحه مما سماه الله مادمت فى حال الوضوء، فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت الى حاله اخرى فى الصلاه أو غيرها فشككت فى بعض مما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوءه لاشىء عليك فيه»،^(١) وهذه الصحيحه تدل على امرين:

أحدهما، عدم جريان قاعده التجاوز فى اجزاء الوضوء اذا كان الشك فيها فى الاثناء.

ص: ٨٣

١- (١) - الوسائل: ج ١ الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، الحديث ١.

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

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

وعلى هذا، فالصحيحه تكون مقيده لاطلاقات ادله هذه القاعده اى قاعده التجاوز بغير الوضوء.

وقد يقال كما قيل، ان هذه الصحيحه معارضه بمعتبره ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه»^(١) بتقريب انها تدل على ان المتوضىء اذا شك في جزء من وضوئه وقد جاوزه ودخل في غيره فشكه ليس بشيء، وهذا معناه جريان هذه القاعده في الوضوء، فاذن تكون هذه المعتبره معارضه للصحيحه.

ولكنه هذا التقريب للمعتبره غير صحيح، لانه مبنى على ان يكون الضمير في قوله عليه السلام: «غيره» راجعاً الى الشيء، والحال انه لا- ظهور له في رجوعه اليه، اذ من المحتمل قوياً ان يكون راجعاً الى الوضوء، فاذن مفادها الشك في الوضوء بعد الفراغ منه وهو مورد لقاعده الفراغ، وقد تقدم انها تجرى فيه، ويدل على جريانها فيه ذيل الصحيحه المتقدمه.

والخلاصه، ان الروايات مجمله من هذه الناحيه، فلا- تدل على جريان قاعده التجاوز في اجزاء الوضوء حتى تصلح ان تكون معارضه للصحيحه.

ص: ٨٤

١- (١) - الوسائل: ج ١ الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، الحديث ٢.

واما ذيل هذه المعبره، فهو يدل على كبرى كليه، وهى ان الشك فى شىء انما يعنى به اذا لم يجزه، فان معناه ان الشك فى شىء اذا كان فى محله، فلا بد من الاعتناء به، وقد تقدم ان موضوع قاعده التجاوز وقاعده الفراغ عنوان التجاوز والمضى عن الشىء المشكوك، بلا فرق بين ان يكون الشك فى وجوده بمفاد كان التامه أو فى صحته بمفاد كان الناقصه، ولا ظهور له فى الشك فى الوجود، باعتبار ان متعلق الشك غير مذکور، فان الروايه قد جاءت هكذا انما الشك اذا كنت فى شىء لم تجزه كما اذا كان المكلف فى القراءه مثلاً وشك، فانه لا ظهور له فى ان شكه فى وجود القراءه كما انه لا ظهور له فى ان شكه فى صحه القراءه، فان كلا الامرین محتمل، ولا ظهور له فى احدهما، نعم لو كان الوارد فى الروايه هكذا انما الشك فى شىء اذا كنت لم تجزه لكان ظاهراً فى الشك فى الوجود، وحيث ان الروايه قد جاءت هكذا، انما الشك اذا كنت فى شىء لم تجزه، فكما يحتمل ان متعلقه الوجود، فكذلك يحتمل ان يكون متعلقه الصحه.

والخلاصه، ان ذيل المعبره يدل على كبرى كليه، وهى الاعتناء بالشك اذا كان فى محله ولم يتجاوز عنه.

بقى هنا امران:

احدهما، ان قاعده الفراغ هل تجرى فى اجزاء الوضوء اذا شك فى صحتها بعد الفراغ عن وجودها، كما اذا شك فى صحه غسل وجهه أو يده اليمنى أو اليسرى أو لا، وانما تجرى اذا كان الشك فى صحه الوضوء بعد الفراغ عن وجوده.

الثانى، ان قاعده التجاوز هل تجرى فيما اذا شك بعد الدخول فى الصلاه انه توضأ أو لا؟

اما الامر الاول، فالظاهر انه لا مانع من جريان هذه القاعده فيه، لما تقدم من عموم القاعده، وعدم اختصاصها بمورد دون مورد، لانها كما تجرى فى الواجبات المركبه تجرى فى اجزائها ايضاً.

وبكلمه، ان كبرى هذه القاعده المشتركه بينها وبين قاعده التجاوز حيث انها عقلاييه ارتكازيه، فلا تختص بمركب دون اخر ولا بباب دون باب، لانها كما تجرى فى ابواب العبادات تجرى فى ابواب المعاملات ايضاً، وطالما يكون هذا الملاك متوفراً جرت القاعده، حيث ان ملاك جريانها لدى العرف والعقلاء هو اماريتها وكاشفيتها عن الواقع، فاذا شك فى صحه جزء بعد الفراغ منه، فلا مانع من تطبيق القاعده عليه والحكم بصحته.

واما الامر الثانى، فلا مانع من اجراء قاعده التجاوز فيما اذا شك فى الوضوء بمفاد كان التامه بعد الدخول فى الصلاه، هذا اذا كان المراد من الطهاره التى هى شرط للصلاه نفس افعال الوضوء، وهى الغسلتان والمسحتان، فان محل هذه الافعال قبل الصلاه، فاذا دخل فيها فقد تجاوز عن محلها، فاذن لا مانع من جريان قاعده التجاوز فيه.

واما اذا كان المراد منها الامر المعنوى الحاصل من الافعال المذكوره، فلا يكون محله قبل الصلاه، اذ يكفى فى صحه الصلاه ان تكون مقارنه لهذا الامر المعنوى، فلا يعتبر تقدمه عليها، ولكن حيث ان هذا الامر المعنوى مسبب عن تلك الافعال، فيوجد بوجودها فى الخارج ومحله محلها فيه، فاذا شك فى وجوده فلا مانع من التمسك بقاعده التجاوز.

الى هنا قد تبين ان قاعده التجاوز لاتجرب فى اجزاء الوضوء، واما اذا شك فى اصل وجوده بعد الدخول فى الصلاه، فلا مانع من جريانها فيه.

النقطه الخامسه: هل يلحق بالوضوء فى هذا الحكم الغسل والتيمم ايضاً أو لا؟ فيه قولان.

الصحيح القول الثانى، وهو عدم اللاحاق، والوجه فى ذلك هو ان قاعده التجاوز قاعده عقلاييه ارتكازيه عامه، فلا تختص بمورد دون مورد وبياب دون باب، وقد دل الدليل على عدم جريانها فى اجزاء الوضوء، وبه يقيد اطلاق القاعده بغير باب الوضوء، ولا اشعار فيه، فضلا عن الدلاله على الحاق باب الغسل والتيمم بباب الوضوء، ولا دليل من الخارج على اشتراك الطهارات الثلاث فى جميع الاحكام والاثار نفيًا واثباتًا، حتى تدل الصحيحه حينئذٍ على عدم جريان القاعده فى باب الغسل والتيمم ايضاً اذا كان الشك فى اجزائهما بمفاد كان التامه فى الاثناء، فاذن لم يمكن التعدى عن مورد الصحيحه وهو الوضوء الى الغسل والتيمم.

فالتتيجه، انه لا- مانع من جريان قاعده التجاوز فى اجزاء الغسل والتيمم اذا شك فى الاتيان بها، واما قاعده الفراغ، فلا مانع من جريانها فى الجميع، فانها كما تجرى فيما اذا شك فى صحه الطهاره الثلاث بعد الفراغ منها كذلك تجرى فيما اذا شك فى صحه اجزائها بعد التجاوز عن وجودها بمفاد كان التامه.

واما القول الأول، وهو الحاق باب الغسل والتيمم بباب الوضوء، فقد اختاره شيخنا الانصارى (١) والمحقق النائينى (٢) «قدهما».

اما الشيخ رحمه الله فقد افاد فى وجه ذلك، ان المأمور به فى الوضوء الطهاره

ص: ٨٧

١- (١) - فرائد الاصول ج ٢ ص ٨٣٥.

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٦٨.

المعنويه وهى امر بسيط معلول للافعال الخارجيه المتمثله فى الغسلتين والمسحتين، وعلى هذا، فاذا شك المتوضىء فى غسل وجهه وهو مشغول بغسل يديه، أو شك فى غسل يده اليمنى وهو فى اليد اليسرى وهكذا، فيكون الشك فى المحصل للطهاره التى هى امر بسيط، وعليه فلا مجال للتمسك بقاعده التجاوز لا فى المحصل، لانه وان كان مركبا من اجزاء الا انه ليس بمأمر به، ومن المعلوم ان قاعده التجاوز لا تجرى الا فى اجزاء المأمور به ولا فى الطهاره، لانها وان كانت مأمر بها إلا انها امر بسيط لا اجزاء له، وقاعده التجاوز لا تجرى فى الامر البسيط، وعليه فعدم جريان القاعده فى الوضوء يكون على القاعده، ولا يحتاج الى دليل.

وكذلك الحال فى الغسل والتيمم، فان المأمور به فيهما ايضاً هو الطهاره المعنويه التى هى امر بسيط، ولهذا لاتجرى قاعده التجاوز فيه.

واما الافعال الخارجيه، فهى متمثله فى الاول بغسل الراس والبدن.

وفى الثانى بضرب اليدين بالتراب ومسح الجبهه بهما ثم مسح ظهر كل من اليدين بالاخري، وهى محصله لها لا انها مأمر بها، ولهذا لا تجرى قاعده التجاوز فيها.

فالتتيجه، ان عدم جريان القاعده فى اجزاء الوضوء يكون على القاعده.

والجواب أولاً ان الظاهر من الايات والروايات هو ان المأمور به نفس الافعال الخارجيه لا- ما هو مسبب منها وهو الطهاره المعنويه، لوضوح ان الظاهر من قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۗ ...»

الخ» هو ان المأمور به نفس هذه الافعال وهكذا من الروايات وحمل هذا الامر - على انه أمر بالمحصل لا بالمأمور به نفسه - بحاجه الى قرينه، ولا قرينه على ذلك لا فى نفس هذه الايات والروايات، ولا من الخارج.

وعلى هذا، فمقتضى هذه الادله ان الوضوء والغسل والتيمم اسم لنفس هذه الافعال الخارجيه، وانها بنفسها طهور، لا ان الطهور مترتب عليها ترتب المعلول على العله والمسبب على السبب، وبعنوانها رافعه للحدث.

والخلاصه، ان ظاهر الآيات والروايات ان نفس هذه الافعال الخارجيه المسماه بأسام خاصه وبعناوين مخصوصه طهور رافع للحدث لا انها محصله للطهور، لان الحمل على ذلك بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً.

وثانياً، على تقدير تسليم ان تلك الافعال مقدمه لما هو المأمور به هو الطهاره المعنويه، إلا ان تلك الافعال منعزله عن الشرع تمام الانعزال، بل انها مقدمات شرعيه بمعنى ان الشارع جعلها بما لها من الاجزاء والشرائط المحدوده مقدمه ومحصله للطهاره، فاذا كانت مقدميتها بحدودها وقيودها بأمر الشارع، فلا- محاله كان ترتب الطهاره عليها منوط بحصولها ووجودها فى الخارج ولو بحكم الشارع، وهذا يعنى ان تلك الافعال اذا تحققت شرعاً ترتبت عليها الطهاره.

ومن الواضح ان هذه الأفعال اذا كان امرها بتمام حدودها وقيودها بيد الشارع، وانه جعل لها اجزاء وشروطاً محدوده، وعلى هذا، فاذا شك فى جزء منها بمفاد كان التامه بعد التجاوز عن محله الشرعى بالدخول فى غيره المترتب عليه شرعاً، فلا مانع من اجراء قاعده التجاوز فيه، ومجرد المقدميه لا يمنع عن جريانها اذا كانت من قبل الشارع.

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

واما المحقق النائيني قدس سره، فقد ذكر في وجه ذلك، ان قاعده التجاوز قاعده تعبيه شرعيه مختصه بباب الصلاه ولا تعم غيرها، فاذا عدم جريانها في الغسل والتميم من جهه قصور في المقتضى لا من جهه وجود المانع مع ثبوت المقتضى، وعلى هذا فخرج غير باب الصلاه من سائر الابواب من باب التخصص لا من باب التخصيص، هذا.

والجواب قد تقدم موسعاً، ان قاعده التجاوز قاعده عقلائييه ارتكازيه عامه، ولا تختص بباب دون باب، بل تجرى في جميع الابواب من العبادات والمعاملات، وقد قامت عليها سيره العقلاء الممضاه شرعاً، ومفاد الروايات الوارده فيها امضاء لها لا تأسيس كما مرّ.

النقطه السادسه: لا شبهه في ان قاعده التجاوز تجرى في اجزاء الواجب كالصلاه ونحوها، وهل تجرى في شرائطه وشرائط اجزائه أو لا؟

والجواب ان في المسأله قولين:

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

الأول، عنوان التجاوز والمضى، فان القاعده متقومه بهذا العنوان.

الثاني، اماريه هذه القاعده وكاشفيتها عن الواقع، ولهذا تكون من القواعد العقلائيه الممضاه شرعاً، وحيث ان كلا الامرين متوفر فيها حال تطبيقها على الشرائط، فلا مانع من جريانها فيها.

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

حال القراءة أو في وجود الجهر والاختفات فيها، فلا- مانع من جريان قاعده التجاوز فيه واثبات الطمأنينه والاستقرار والجهر والاختفات فيها، لان محل الشروط هو محل المشروط بها، هذا بالنسبه الى الشروط.

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

واما بالنسبه الى شرائط المركب من المبدأ الى المنتهى حتى في الاكوان المتخلله كالنيه واستقبال القبلة والستر وغير ذلك، فهل تجرى فيها قاعده التجاوز اذا شك المصلى وهو في الركوع انه اتى بالقراءة مستقبلاً القبلة أو مع النيه أو لا؟

والجواب، انه لا شبهه في جريان قاعده الفراغ فيه، على اساس ان مرجع هذا الشك الى الشك في صحه القراءة.

واما قاعده التجاوز فيما اذا شك في وجوده بمفاد كان التامه، فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره (1) انها لا- تجرى في تلك الشروط، وقد افاد في وجه ذلك انه ليس لها محل معين شرعاً، باعتبار انه شروط للواجب المركب من المبدأ الى المنتهى، فاذا شك فيه في اثناء العمل، فلا يكون هذا الشك شكاً في وجوده بعد التجاوز والمضى عنه، هذا.

والجواب، انه لا يمكن المساعده عليه، وذلك لان محله وان لم يكن معيناً شرعاً عند جزء معين إلا انه ممتد بامتداد الاجزاء من البدايه الى النهايه كاستقبال القبلة فإنه شرط من بدايه الصلاه الى نهايتها، ومعنى ذلك ان استقبال القبلة

ص: ٩١

شرط لكل جزء من التكبيره الى التسليمه، والمفروض ان محل المشروط هو محل الشرط، وعلى هذا، فاذا شك المصلي وهو في الركوع في انه اتى بالقراءه مستقبل القبله، فلا مانع من جريان قاعده التجاوز لاثبات استقباله القبله حال القراءه، لفرض ان محله محل القراءه والمصلي قد تجاوز عنه ودخل في محل غيره المترتب عليه شرعاً.

مثلاً اذا كان المصلي في الركعه الثانيه وشك في استقباله للقبله في الركعه الاولى، فانه وان كان لم يتجاوز محل تمام اجزاء الصلاه إلا- انه قد تجاوز محل الركعه الاولى، والمفروض ان محلها هو محل الاستقبال فيها، ولا مانع حينئذٍ من جريان قاعده التجاوز وبها يثبت استقبال المصلي في الركعه الاولى، لان كلا من الاستقبال والركعه الأولى أو القراءه أو التكبير وهكذا مأخوذ في موضوع الصحه بنحو التركيب لا- التقييد، لانه بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً، باعتبار ان الاستقبال ليس وصفاً لها، بل كلاهما وصف للمصلي وصفه له، فاذن يكون الموضوع مركبا من وجود القراءه في زمان يكون الاستقبال فيه، هذا.

ولكن هذا البيان غير صحيح، وذلك لان شروط الواجب كالصلاه قيود له، فالاستقبال شرط للصلاه معناه ان الصلاه مقيده به بحيث يكون التقييد داخلاً فيها والقيود خارج، ومن الواضح ان تقييد الصلاه به تقييد جميع اجزائها به، فاذن معنى ان التكبيره مشروطه بالاستقبال يعنى انها مقيده به، فيكون التقييد جزءاً لها والقيود خارج عنها، وكذلك معنى ان القراءه مشروطه بالاستقبال يعنى بانها مقيده به وهكذا.

وعلى هذا، فلا تجرى قاعده التجاوز في شروط الواجب الأ على القول بالاصل المثبت، وقاعده التجاوز وإن كانت من القواعد العقلانيه، وتكون

حجيتها من باب الاماريه والكاشفيه، إلا انه مع ذلك لا تكون مثبتاتها حجه.

الى هنا قد تبين ان قاعده التجاوز لا تجرى فى الشرائط لا فى شرائط الاجزاء ولا فى شرائط الواجب، لانها لا تثبت تقيد الواجب بها إلا- على القول بالاصل المثبت، فاذن المرجع فى المقام قاعده الفراغ، لادن مرجع الشك فى الاستقبال مثلاً الى الشك فى صحه القراءه أو صحه الصلاه، والمرجع فيه قاعده الفراغ.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى وجه عدم جريان قاعده التجاوز فى شرائط الواجب كالصلاه مثلاً من عدم محل معين لها شرعاً، فلا يمكن المساعده عليه، إذ مضافا الى ان لها محلاً معيناً شرعاً وهو محل الاجزاء، حيث ان محلها محل لها، ان وجه عدم جريانها فى الشرائط انها لا تثبت تقيد الواجب بها إلا على القول بالاصل المثبت.

واما اذا كان الشك فيه بمفاد كان الناقصه اى فى تقيد الواجب به، فهو يرجع الى الشك فى صحه المشروط، والمرجع فيه قاعده الفراغ، كما انه يظهر مما ذكرناه انه لا- وجه للتفصيل بين شرائط الاجزاء وجريان قاعده التجاوز فيها وشرائط الواجب وعدم جريان القاعده فيها.

وجه الظهور ما عرفت من انها لا تجرى فى الشرائط مطلقاً من جهه انها لا تثبت تقيد المشروط بها، بلا فرق فى ذلك بين شرائط اجزاء الصلاه وشرائط نفس الصلاه.

واما قاعده الفراغ، فلا مانع من جريانها فى المقام، لان الشك فى انه كبر مستقبل القبله يرجع الى الشك فى صحه التكبيره من جهه الشك فى انه اتى بها واجده للشرائط او لا.

واما التيه، فان كان المراد منها نيه القربه والاخلاص، فحالتها حال سائر شرائط الصلاه كالاتقبال والستر ونحوها، وان كان المراد منها قصد العنوان المقوم للصلاه كعنوان الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح وهكذا، فلا تجرى فيها لاقاعده التجاوز ولا قاعده الفراغ، فاذا شك المصلى وهو فى القراءه مثلا انه كبرّ بعنوان صلاه الظهر وبأسمها الخاص أو لا، فيرجع الى الشك فى انه قصد الاتيان بها بهذا العنوان المقوم أو لا، حيث انه لا يشك فى اصل الاتيان بالتكبيره وانما يشك فى الاتيان بها بقصد هذا العنوان، ومورد قاعده التجاوز الشك فى وجود الجزء والاتيان به مع كون عنوانه المقوم محرزاً لكونه جزء من صلاه الظهر أو العصر أو غيرها، وفى المقام هذا العنوان غير محرز ولا ندرى ان هذه التكبيره التى اتى بها هل هى معنونه بعنوان تكبيره صلاه الظهر أو قضاء صلاه العشاء مثلاً، ومن الواضح ان قاعده التجاوز لا تثبت انها تكبيره صلاه الظهر، ضروره انها انما تجرى فى الافعال الاختياريه التى تصدر من المكلف بارادته واختياره، ولهذا تكون اماره على الواقع وكاشفه عنه، ولا تكون حجه فى المصادفات والاتفاقات غير الاختياريه، لان هذه التكبيره تكبيره صلاه الظهر أو صلاه القضاء ليست بيد المكلف، بل هى امر اتفاقى، ولهذا لا تجرى فيه قاعده التجاوز ولا قاعده الفراغ، لانها لا تثبت ان هذه التكبيره تكبيره صلاه الظهر، اذ كونها كذلك امر اتفاقى وخارج عن مورد هذه القاعده.

الجهه الرابعه: ان قاعده الفراغ والتجاوز هل هما من الأمارات أو من الاصول العمليه؟

والجواب، قد تقدم موسعاً انها من القواعد العقلائيه الارتكازيه، وان حجيتها تكون من باب الاماريه والكاشفيه عن الواقع لا انهما من الاصول العمليه

التعبيديه، لان مصدرها ظهور حال المكلف فى مقام الامتثال فى انه اتى بالواجب بتمام اجزائه وشرائطه، واحتمال الغفله والسهو مدفوع بالاصل العقلائى، ومن الواضح انه من الأمارات على تفصيل تقدم.

الجهه الخامسه: وهى ان قاعده الفراغ والتجاوز هل تتقدم على الاستصحاب؟

والجواب: نعم لسببين:

الاول: ان قاعده الفراغ والتجاوز من الأمارات، والاستصحاب من الاصول العمليه التعبيديه، بل وان قلنا بانه من الاصول العمليه المحرز، فان الأمارات تتقدم على الاصول العمليه مطلقا وان كانت من الاصول المحرز سواء اكان ملاك تقديمها عليها الورود ام الحكومه ام الجمع الدلالى العرفى، وسوف ياتى الكلام فيه.

الثانى: ان القاعدتين قد وردتا فى مورد الاستصحاب، فمن اجل ذلك لابد من تقديمهما عليه، لان العكس يؤدى الى الغاء القاعدتين نهائياً، وهو لا يمكن.

وان شئت قلت، ان هذه قرينه عرفيه على العمل بهما، وتقييد اطلاق دليل الاستصحاب بغير موارد هما دون العكس.

فالتتيجه، ان دليل الاستصحاب لا يمكن ان يعارض دليل القاعدتين.

الجهه السادسه: ان القاعدتين هل هما من القواعد الاصوليه أو من القواعد الفقهييه؟

والجواب، انهما من القواعد الفقهييه، لان ما ذكرناه من الضابط الكلى للقواعد الاصوليه وامتيازها عن القواعد الفقهييه لا ينطبق عليهما.

وبكلمه، ان القواعد الاصوليه هى القواعد التى يستعملها الفقيه فى مقام

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

فالتتيجه في نهايه المطاف انه لا شبهه في كونهما من القواعد الفقهيّه.

نستعرض نتائج البحوث في عدة نقاط :

النقطه الاولى: ان قاعده الفراغ والتجاوز فردان من قاعده واحده وهى مجعوله في الشريعه المقدسه، والاختلاف بينهما انما هو في مرحله التطبيق الخارجى، فان المستفاد من الروايات ان المجعول في الشريعه المقدسه كبرى واحده، وهى عدم الاعتناء بالشك في شىء بعد التجاوز والمضى عنه، غايه الامر ان التجاوز والمضى عنه تاره يكون بلحاظ محله المقرر له شرعاً، واخرى يكون بلحاظ نفسه، أو فقل، ان الشك فيه تاره يكون في صحته، واخرى يكون في وجوده، وهذه الخصوصيه انما جاءت في مرحله التطبيق الخارجى لا- في مرحله الجعل، ومن هنا يكون المأخوذ في لسان الروايات الشك في الشىء لا الشك في الصحه بعد الفراغ من الوجود ولا الشك في الوجود بعد التجاوز عن محله الشرعى.

النقطه الثانيه: ان ملاك حجيه القاعدتين لدى العقلاء اماريتهما وكاشفيتها عن الواقع، باعتبار ان بناء العقلاء على العمل بشىء لا- يمكن ان يكون جزافا وبلا- نكته تبرر عملهم به، وتلك النكته في المقام متمثله في ارتكازيه القاعده وماريتها على الواقع وكاشفيتها عنه، ولهذا بنوا على العمل بهما بلا تخصيص

بياب دون باب والشارع امضى هذا البناء، ومن هنا قلنا ان مفاد الروايات الواردة في المسأله امضاء وتقرير لبناء العقلاء لا تأسيس، وتقدم ان القاعدتين قاعده واحده ملاكاً وروحاً وجعلاً، غايه الامر ان لهما فردين في مقام التطبيق والخارج، فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انهما قاعدتان مستقلتان حكماً وموضوعاً، فلا يمكن المساعده عليه.

النقطه الثالثه: ان قاعده الفراغ ترجع الى قاعده التجاوز موضوعاً وروحاً وملاكاً وحكماً، لان منشأ الشك في الصحه الشك في الوجود بمفاد كان التامه الذى هو موضوع قاعده التجاوز، فاذا شك في صحه الصلاه بعد الفراغ منها، فحيث ان مرجعه الى الشك في ترك جزء أو شرط اثناء الصلاه، فلا مانع من الرجوع الى قاعده التجاوز لاثبات عدم الاخلال بالجزء أو الشرط فيها، وتترتب عليه صحه الصلاه.

ونتيجه كلتا القاعدتين اثبات الصحه.

النقطه الرابعه: ان المكلف اذا كان في الركعه الثانيه مثلاً، ويرى ان الموجود في نفسه فعلاً نيه صلاه الظهر، ولكنه يشك في انه دخل فيها بنيه صلاه الظهر أو بنيه صلاه اخرى كقضاء صلاه العشاء مثلاً، بمعنى انه اتى بالاجزاء السابقه بعنوان صلاه الظهر أو لا، ففي مثل ذلك لاتجرى قاعده التجاوز لاثبات انه اتى بها بعنوان صلاه الظهر ولا قاعده الفراغ على تفصيل تقدم.

النقطه الخامسه: ان المراد من كلمه الغير التى يعتبر الدخول في قاعده التجاوز فيها خصوص الجزء المترتب على الجزء المشكوك، لان المعبر في جريان القاعده تحقق عنوان التجاوز والمضى، وحيث ان هذا العنوان لا يتحقق بالنسبه الى وجوده للشك فيه، فلا محاله يكون المراد منه التجاوز عن محله

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

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

النقطه السادسه: ان قاعده الفراغ والتجاوز حيث انهما من القواعد العقلانيه الارتكازيه، فيعتبر في جريانهما احتمال الاذكريه حين العمل، واما اذا علم بانه كان غافلا حين العمل، أو كان يعلم صورته العمل والشك انما هو في مطابقته للواقع صدفة واتفاقاً، فلا تجريان.

النقطه السابعه: ان قاعده الفراغ والتجاوز من الأمارات، على اساس ان حجيتهما مبنيه على الكاشفيه والاماريه لا من الاصول العمليه.

النقطه الثامنه: ان القاعدتين تتقدمان على الاستصحاب لامرين:

الاول، انهما من الأمارات والاستصحاب من الاصول.

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

النقطه التاسعه: انهما من القواعد الفقيهيه دون القواعد الاصوليه، لعدم توفر ما هو مناط الاصوليه فيهما.

هذا تمام الكلام في قاعدتي الفراغ والتجاوز.

أما الكلام فيها، فيقع في عدة جهات:

الجهة الأولى: في مدرك هذه الاصاله.

الجهة الثانية: في مورد هذه الاصاله سعه وضيقاً.

الجهة الثالثة: في شرائطها المعتره في صحتها، وهي تحدد مسارها سعه وضيقاً.

الجهة الرابعة: في انها من الأمارات أو الاصول العمليه.

الجهة الخامسة: في وجه تقديمها على الاستصحاب.

الجهة السادسة: في انها من القواعد الفقهيه أو الاصوليه.

أما الكلام في الجهة الأولى: فعمده الدليل على هذه الاصاله بناء العقلاء على صحه المعاملات الواقعه بين الناس وعدم الاعتناء بالشك، ولا يسألون عن انها وقعت صحيحه أو لا، مع احتمال وقوعها فاسده، ولا شبهه في هذا البناء العملى وجريان سيرتهم على ذلك، واتصال هذه السيره بزمان المعصومين عليهم السلام، باعتبار انها سيره العقلاء المرتكز في اذهانهم، واحتمال حدوثها وتجددها في العصور المتأخره غير محتمل، لان ملاك جريانها هو ابتلاء الناس بالمعاملات الواقعه بينهم، وهذا الملاك موجود في زمن الائم عليهم السلام ايضاً، ولهذا لا شبهه في

انها ممضاه شرعاً، ضروره انه يكفى فى امضائها عدم ردع الناس عن العمل بها، والمفروض انه لم يرد ردع عنها، ومن الطبيعى ان عدم الردع كاشف عن الامضاء، واما الوجوه الاخرى كالاجماع المدعى على العمل بها، وقوله تعالى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ١ وآيه «اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» ٢ ولزوم الاخلاص والهرج والمرج، فهى باجمعتها لا اساس لها، ولا يمكن الاستدلال بشىء منها على هذه الاصاله.

أما الاجماع، فقد ذكرنا غير مره انه لا- يمكن الاعتماد عليه، لاین الاجماع انما يكون حجه اذا وصل الينا من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه، وليس بإمكاننا اثبات ذلك، ولا طريق لنا الى احراز انه ثابت فى زمن المعصومين عليهم السلام.

هذا اضافته الى انا لو قلنا بحجيه الاجماع، فانما نقول اذا كان الاجماع اجماعاً تعبيرياً وثابتاً بين الفقهاء المتقدمين الذين يكون عصرهم قريباً من عصر الائمة عليهم السلام، واما اذا كان محتمل المدرك بان يكون فى المسأله ما يصلح ان يكون مدركا له، فلا اثر له، ولا يكون كاشفاً عن ثبوت حكم المسأله فى زمن المعصومين عليهم السلام.

واما فى المقام، فكلا الامرين مفقود.

اما الامر الاول، فلا يمكن احراز ان الاجماع المدعى فى المقام ثابت بين المتأخرين والمتقدمين، ومع الاغماص عن ذلك، فلا يمكن احراز انه اجماع

تعبدي، اذ من المظنون قوياً ان ملاكه سيره العقلاء في المسأله أو سائر الوجوه فيها.

واما الآيه الاولى، فمضافاً الى انها اخص من المدعى، فان المدعى هو جريان اصاله الصحه في العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم الجامعه بين العقود والايقاعات، والآيه مختصه بالعقود بين الاثنين، فلا يمكن ان تكون دليلاً على اصاله الصحه في الشبهات الموضوعيه، لان مفاد الآيه وجوب الوفاء بالعقود في الشبهات الحكيمه، ولا يمكن التمسك بها في الشبهات الموضوعيه، والمفروض ان اصاله الصحه لا تجرى في الشبهات الحكيمه لاختصاصها بالشبهات الموضوعيه.

واما الآيه الثانيه، فهي اجنبية عن مسألتنا هذه، وهي اصاله الصحه، لان مفادها حمل فعل المسلم على الجائز والحسن في مقابل الحرام والقبیح، فهنا مسألتان:

الاولى، جريان اصاله الصحه في العبادات والمعاملات.

الثانيه، حمل فعل المسلم على الجائز لا على الحرام، على الحسن لاعلى القبيح، ولاصله لاحدهما بالآخرى.

واما ان اصاله الصحه لو لم تكن حجه فيلزم الهرج والمرج، فيرد عليه اولاً، انه لا يلزم من عدم حجيتها هذا المحذور في سوق المسلمين، فان سوقهم اماره على الحليّه ويدهم اماره على الملك، ومع هذا فلا يلزم هنا المحذور، فانه لو لزم فانما يلزم اذا لم يكن سوق المسلمين اماره ولا يدهم.

وثانياً، ان هذا الدليل اخص من المدعى، فان المدعى حجه اصاله الصحه مطلقاً وان لم يلزم من عدم جريانها في مورد الهرج والمرج.

وثالثاً، ان لزوم الهرج والمرج لا يصلح ان يكون دليلاً على حجه اصاله

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

ودعوى، ان المراد من الهرج والمرج الهرج والمرج النوعي لا الشخصي، مدفوعه، بأن كونه ملاكا لحجيه اصاله الصحة في سوق المسلمين بحاجه الى دليل، ولا دليل على انه ملاك حجيتها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان الدليل على حجيه اصاله الصحة انما هو سيره العقلاء الجاربه على العمل بها الممضاه شرعاً.

واما الكلام في الجبهه الثانيه: وهي ان موردها العبادات والمعاملات، فيقع في تحديد موردها سعه وضيقاً، لا شبهه في ان مطلق العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم من العقود والايقات ليس مورداً لاصاله الصحة، بل لها شروط وحدود، وسوف نتكلم في هذه الشروط في الجبهه الثالثه، ولا حاجه الى التكلم بها في هذه الجبهه.

واما الكلام في الجبهه الثالثه: فتاره يكون الشك في صحه المعامله وفسادها ناشئاً من الشك في شرائط الفاعل كالشك في شرائط المطلق، وهل يشترط في صحه طلاقه كونه بالغاً أو عادلاً أو لا، أو الشك في شرائط المصلى على الميت، وهل صحه صلاته عليه مشروطه بايمانه أو لا، أو الشك في شرائط المتعاقدين هل يعتبر في صحه عقدهما البلوغ أو لا؟

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

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

واخرى يكون الشك في الصحة والفساد ناشئاً من الشك في شرائط القابل كالعوضين ونحوها، كما اذا شك في صحة البيع من جهة الشك في ان صحته مشروطه بان لا يكون المبيع ميتةً أو لا، أو اذا شك في ان صحة طلاق المرأه مشروطه بكونها في طهر غير مواقعه أو لا وغير ذلك، وثالثه يكون الشك في الصحة والفساد ناشئاً من الشك في شرائط العقد أو الايقاع مع احراز اهليه الفاعل وقابليه القابل، كما اذا شك في صحة الصلاه من جهة الشك في انها واجده لشرائط الصحة كالستر أو الطهاره أو ما شاكل ذلك أو لا؟

اما في الفرض الاول، وهو ما اذا كان الشك في الصحة والفساد ناشئاً من الشك في اهليه الفاعل وشرائطهما في الدخول في العبادات والمعاملات الاعم من العقود والايقاعات، فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره(١) ان اصاله الصحة لا تجرى في هذا الفرض، وهو الشك في اهليه المتعاملين والجامع اهليه الفاعل.

وقد افاد في وجه ذلك، ان عمده الدليل على حجيه اصاله الصحة بناء العقلاء على العمل بها في موارد الشك في صحة العبادات والمعاملات الواقعه في الخارج، وحيث ان بناء العقلاء دليل لبي ولا اطلاق له فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منه، والقدر المتيقن هو ما اذا كانت اهليه الفاعل للعبادات والمعاملات محرز، وكان الشك في صحتها وفسادها من ناحيه اخرى.

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

ص: ١٠٣

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

ومن هذا القبيل ما إذا شك فى صحه طلاق امرأه من جهة الشك فى أهليه المطلق وشرائطها كالعقل أو البلوغ أو ماشاكل ذلك، فانه لا يمكن الحكم بصحه طلاقها باصاله الصحه، لعدم احراز بناء العقلاء على العمل بها فى مثل هذه الموارد.

نعم، لو كان هناك دليل لفظى يدل على حجيه اصاله الصحه، فلا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات حجيتها فى تلك الموارد، ولكن حيث ان الدليل منحصر ببناء العقلاء، فلا بد من الاقتصار بالمقدار المتيقن منه، وهو غير الموارد المذكوره، لعدم احراز بنائهم فى تلك الموارد، هذا.

ولكن لا يمكن المساعده على ما افاده قدس سره باطلاقه، والنكته فى ذلك ان حجيه اصاله الصحه ليست تعبدية، ضروره انها من الاصول العقلائيه الارتكازيه لا التعبدية، وقد بنى العقلاء على العمل بها.

ومن الواضح ان عمل العقلاء بشىء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكته وتعبداً فلا محاله يكون مبنياً على نكته، وهى اماريه هذه الاصاله وكاشفيتها عن الواقع، ومن الطبيعى ان اماريتها من جهة ظهور حال العاقد الملتفت الى ما يعتبر فى صحه العقود أو الايقاعات من الشروط فى انه اوجد العقد واجداً لتمام ما يعتبر فى صحته سواء اكان من شرائط المتعاقدين ام من شرائط العوضين ام من شرائط العقود والايقاعات.

نعم، ان شرائط اهليه الفاعل تاره تكون معتبره عند الشارع فحسب دون العقلاء، واخرى تكون معتبره عند العقلاء ايضاً كالعقل والاختيار، واما البلوغ

فان كان شرطاً في صحه صلاه الميت في باب العبادات وصحه الطلاق في باب الايقاعات وصحه العقد في باب العقود، فلا تجرى اصاله الصحه في شىء من هذه الموارد، لعدم ظهور حال العاقد في انه بالغ.

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

ومن هذا القبيل ما اذا شك في ايمان المصلى لصلاه الميت، فان ظاهر حاله لا يقتضى انه مؤمن كما هو ظاهر، هذا إذا لم يعرف المصلى انه مسلم أو غير مسلم، واما اذا علم انه مسلم، فظاهر حاله انه اتى بالصلاه على طبق شرائطها المعتمده عنده، ولهذا يحكم بصحتها، بلا فرق بين ان يكون مؤمناً أو مخالفاً.

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

واما اذا كان الشك في الصحه أو الفساد ناشئاً من الشك في ان العاقد مجنون أو عاقل أو سفیه أو مختار أو مكره وما شاكل ذلك، فالظاهر انه لا مانع من التمسك باصاله الصحه، لظهور حال العاقد في ان العقد الصادر منه صادر عن شعور وعقل لا بغير شعور، كما ان ظاهر حاله انه صادر منه باختياره لا بالاكراه والجبر، لان كل فعل صادر من الفاعل ظاهر في انه صادر عن شعور واختيار، اذ احتمال صدور عنه كرهاً أو بغير شعور واختيار، مدفوع بالاصل العقلاني، وهو اصاله عدم الاكراه وعدم الغفله وعدم الجنون.

وعلى هذا، فملاك حجيه الاصاله موجود في هذه الموارد وهو الاماريه والكاشفيه عن الواقع، ولهذا قد جرى بناء العقلاء عليها في الموارد المذكوره،

ويعاملون مع العقود والايقاعات الصادره من الناس فى الاموات معامله الصحه اذا كانوا يشكون فى صدورها عنهم فى حال الاختيار والاراده أو الاكراه والجبر أو صدورها عنهم فى حال الغفله وعدم الشعور، مع ان الشك فى هذه الموارد فى شرائط اهليه الفاعل.

والخلاصه، انه لا- مانع من التمسك باصاله الصحه فى موارد الشك فى اهليه الفاعل فى امثال هذه الموارد، لظهور حال الفاعل فى الاهليه فيها بمعنى ان كل فعل صادر من الفاعل ظاهر فى انه صادر منه باختياره و ارادته لا بالاكراه والجبر كما انه ظاهر فى صدور منه عن التفات وشعور.

ولهذا جرت سيره العقلاء على العمل بالاصاله فى تلك الموارد، حيث ان ملاك حجيتها وهو الاماريه والكاشفيه موجود فيها، ولا- فرق فى ذلك بين ان يكون منشأ هذا الظهور الغلبه أو اصاله عدم الغفله والسهو والنسيان أو اصاله عدم الاكراه والجبر بضميمه انه فى مقام العمل واداء الوظيفه واحتمال انه ترك جزءاً أو شرطاً أو اوجد مانعا عمداً غير محتمل وخلف فرض انه فى مقام اداء الوظيفه وسهواً وغفله خلاف الاصل.

ومن هنا ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره - من عدم احراز سيره العقلاء فى مثل هذه الموارد - لا يمكن المساعده عليه، وذلك لان هذه الاصله من الاصول العقلانيه الارتكازيه، وبناء العقلاء على العمل بها انما هو من جهه اماريتها وكاشفيتها عن الواقع ولو بلحاظ الغلبه وهى ظهور حال الفاعل فى ان ما صدر منه صادر فى حال الاختيار والالتفات والشعور.

فالتتيجه، ان بناء العقلاء على العمل بالاصاله مبنى على ظهور حال الفاعل ويدور مداره حدوثاً وبقاءً وجوداً وعدمياً، وحيث ان هذا الظهور موجود فى

المقام فلا- محاله يكون بناء العقلاء ثابتا عليه، فاذن يمكن احراز اهليه الفاعل، على اساس هذا الظهور فلا يحتاج احرازها الى قرينه خارجيه.

ومن هنا يظهر الحال فى الفرض الثانى، وهو ما اذا كان الشك فى الصحه والفساد ناشئاً من الشك فى شرائط القابل الذى يكون مرجعه الى الشك فى قابليه القابل، فانه لا مانع من التمسك باصاله الصحه كما اذا شك فى صحه طلاق امراه من جهه الشك فى انها كانت فى طهر غير المواقعه، أو كانت فى طهر المواقعه، فان ظاهر حال المطلق الذى هو بصدد الطلاق الصحيح وايقاعه فى الخارج والتفاته الى ما يعتبر فيه من الشرائط فى المطلق والمطلقه والطلاق انه اوقع طلاقاً صحيحاً، واحتمال غفلته أو نسيانه حين الطلاق، مدفوع بالاصل العقلاى، ولهذا لا مانع من التمسك باصاله الصحه فى مثل هذه الموارد، لتوفر ملاكها فيها، وهو التفات الفاعل الى شرائط اهليته وشرائط قابليه القابل وشرائط العقد أو الايقاع، واحتمال الغفله أو النسيان مدفوع بالاصل العقلاى، ولهذا تكون اماره على الواقع وكاشفه عنه.

والخلاصه، ان مورد اصاله الصحه هو ما اذا كان الفاعل ملتفتاً الى ما يعتبر فى صحه العمل سواء اكان من شروطه مباشره ام كان من شروط الفاعل ام القابل، بان يكون عالماً بهذه الشروط، ففى مثل ذلك اذا شككنا فى شروط الفاعل كالبلوغ أو العقل أو الرشد، ولا ندرى ان هذا العقد أو الايقاع صدر منه وهو بالغ وعاقل وراشد او لا، فظاهر حال الفاعل الملتفت الى اعتبار هذه الشرائط فى صحه العقد أو الايقاع انه كان بالغاً وعاقلاً وراشداً، اذ احتمال انه ترك هذه الشروط عامداً ملتفتاً خلف فرض انه فى مقام العمل والاتيان بما هو وظيفته، واحتمال انه ترك غفله أو نسياناً، فهو خلاف الاصل العقلاى، ولهذا لا

مانع من التمسك باصالة الصحه فى مثل هذه الموارد.

ومن هنا اذا شككنا فى صحه البيع من جهه الشك فى ان المبيع خمر أو خل أو ميته أو مذكاه، فلا- مانع من التمسك باصاله الصحه، لظهور حال البائع الملتفت الى ان المبيع خل أو مذكاه لا ميته ولا خمر، واما اذا كان الفاعل جاهلا بالشرائط، فلا تجرى الاصاله، لعدم توفر ملاكها، وهو ظهور حال الفاعل.

واما اذا شككنا فى ان هذا الفاعل جاهل بما يعتبر فى اهليه الفاعل أو قابليه المحل فهل تجرى الاصاله أو لا؟

والجواب، انها لا تجرى، لعدم ظهور حال الفاعل فى انه عالم بالمسأله وليس بجاهل إلا بقربينه خارجيه، وهى ظهور حال المسلم فى انه عالم باحكام العبادات والمعاملات.

فاذا باع احد مايعا وشككنا فى انه خمر أو خل، فان كان خمرأ فالبيع باطل، وان كان خلا فالبيع صحيح، ومنشأ هذا الشك هو الشك فى جهل البائع بعدم جواز بيع الخمر فى الشريعه المقدمه، ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك باصاله الصحه، لظهور حال البائع فى انه عالم بحكم المسأله، باعتبار انه مسلم والمسلم غالبا ونوعا عالم باحكام المعاملات من العقود والايقاعات.

ومن هذا القليل ما اذا شككنا فى صحه الصلاه على الميت من جهه الشك فى انه كافر حتى لا تصح الصلاه عليه او مسلم حتى تصح الصلاه عليه، ومنشأ هذا الشك تاره الشك فى ان المصلى عليه عالم بحكم المسأله أو جاهل به، واخرى انه عالم بحكم المسأله ولكن احتمال الاشتباه الخارجى وانه اشتبه وتخيّل انه ميت مسلم وفى الواقع انه كافر.

ففى كلا الفرضين لا مانع من التمسك باصاله الصحه، لظهور حال المصلى

باعتبار انه مسلم في انه عالم بحكم المسأله، ولا يكون مشتبهًا وخاطئًا.

الى هنا قد تبين انه لا شبهه في اعتبار اهليه الفاعل وقابليه القابل في صحه العقود والايقاعات وغيرهما، فاذا شككنا فيهما وجودا وعدمًا فلا بد من احرازهما، والأ فلا يمكن الحكم بصحه العقد أو الايقاع، ولكن يمكن احرازهما بظهور حال الفاعل في باب العقود والايقاعات وغيرهما كما في الامثله المتقدمه، فلا يحتاج الى دليل خارجي، وهذا الظهور هو روح اصاله الصحه التي تكون حجيتها من باب الاماريه والكاشفيه عن الواقع، فاذن جريان اصاله الصحه في تلك الامثله لا تتوقف على احرازهما من الخارج، بل ظهور حال الفاعل الملتفت بنفسه قرينه على ذلك.

فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان جريان الاصاله يتوقف على احرازهما من الخارج مبنى على نقطه خاطئه، وهي ان اصاله الصحه من الاصول التعبدية، فلا نظر لها الى الواقع، ولكن هذا لا ينسجم مع ما ذكره قدس سره من ان الدليل على حجيه هذه الاصاله سيره العقلاء.

ومن الواضح ان سيره العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان تكون جزافاً وبلا نكته عقلائيّه، فأذن لا محاله يكون عملهم بها مبنياً على نكته عقلائيّه، وهي اماريتها على الواقع وكاشفيتها عنه.

واما الفرض الثالث، وهو ما اذا كان الشك في شرائط العقد أو الايقاع، فلا شبهه في جريان اصاله الصحه فيه، كما اذا شككنا في صحه البيع أو النكاح من جهه الشك في شرط من شرائط صحته كاعتبار العريه أو الماضويه أو ما شاكل ذلك، فلا مانع من التمسك باصاله الصحه، وكذلك اذا شككنا في صحه الطلاق من جهه الشك في وجود شرط من شرائط صحته كحضور شاهدين عدلين أو

اعتبار العرييه أو صيغه خاصه أو غير ذلك، والنكته في جريان اصاله الصحه في هذا الفرض هي ظهور حال العاقد، فانه اذا كان بصدد انشاء العقد أو الايقاع، كان ظاهر حاله انه انشأه واجداً لتمام الشرائط، باعتبار انه كان يعلم بما يعتبر في صحه هذا العقد أو الايقاع من الشرائط، واحتمال انه اخل بما يعتبر في صحته عامداً ملتفتاً خلف فرض انه في مقام انشاء عقد صحيح، واحتمال انه اخل به سهواً أو غفله فهو خلاف الاصل العقلائي، وقد تقدم ان ظهور حال الفاعل هو ملاك حجيّه هذه الاصاله وروحها، لانها مبنيه على هذا الظهور.

فالتبيجه، ان اصاله الصحه تجرى في موارد الشك في صحه عقد أو ايقاع سواء اكان الشك من جهه الشك في توفر شروط العقد أو الايقاع مباشره ام شروط اهليه الفاعل ام قابليه القابل.

نعم، اذا شككنا في ان البلوغ شرط لاهليه الفاعل ام لا، فلا تجرى اصاله الصحه، وكذلك اذا شككنا في ان العرييه شرط في صحه البيع أو لا، أو اذا شككنا في انه يعتبر في المبيع ان لا يكون خمراً أو ميتة أو لا، فان الشك في هذه الموارد انما هو في الشبهات الحكميه، واصلها الصحه لا تجرى إلا في الشبهات الموضوعيه.

الى هنا قد تبين ان اصاله الصحه تدور مدار ظهور حال الفاعل وجوداً وعدمًا، لانه روحها وملاكها، ولا وجه حينئذٍ للتفصيل بين شروط اهليه الفاعل وشروط قابليه المحل وشروط نفس العقد والايقاع.

واما الكلام في الجبهه الرابعه: وهي ان اصاله الصحه هل هي من الأمارات أو من الاصول العمليه التعبديه، فقد ظهر مما تقدم انها من الأمارات، وحجيتها بملاك الاماريه والكاشفيه عن الواقع، على اساس حال الفاعل.

واما الكلام فى الجهه الخامسه: وهى ان اصاله الصحه هل تتقدم على الاستصحاب؟

والجواب: انها تتقدم عليه لسببين:

الاول: انها من الأمارات، والاستصحاب من الاصول العمليه، والأمارات تتقدم عليها وان كانت من الاصول العمليه المحرزه، ولا فرق بين ان يكون وجه تقديمها عليها الورود أو الحكومه أو الجمع الدلالى العرفى.

الثانى: ان اصاله الصحه وردت فى مورد الاستصحاب، فلو قدمنا الاستصحاب عليها، لزم كونها بلا مورد، فمن اجل ذلك لابد من تقديمها عليه، لان ورودها فى مورده قرينه على تقديمها عليه وان كانت من الاصول العمليه.

واما الجهه السادسه: وهى ان اصاله الصحه هل هى من القواعد الفقهييه أو من القواعد الاصوليه؟

والجواب: انه لا شبهه فى انها من القواعد الفقهييه، لاختصاصها بالشبهات الموضوعيه، وعدم جريانها فى الشبهات الحكميه، بينما القواعد الاصوليه مختصه بالشبهات الحكميه، لان الضابط فيها كما ذكرناه فى مستهل بحث الاصول هو ان الفقيه يستعملها فى مقام عمليه الاستنباط كدليل مباشر على الجعل.

هذا تمام كلامنا فى اصاله الصحه.

ص: ١١١

غير خفى ان مسأله التعادل والترجيح من اهم المسائل الاصوليه، حيث ان عمليه استنباط الحكم الشرعى فى اكثر المسائل الفقهييه تتوقف على الاستعانه بهذه المسأله وقواعدها كقواعد باب المعارضه والمزاحمه والجمع العرفى الدلالى وغيرها، ولا سيما فى المسائل التى تتضارب الاراء فيها الناشئه من التضارب بين الروايات واختلافها التى تتعقد عمليه الاستنباط وجعلتها عمليه معقده وصعبه، ولهذا نشأت منها اراء ونظريات مختلفه متباينه، وتقسم هذه المسأله الى ثلاث مجموعات:

المجموعه الاولى: تتشكل من عناصر الجمع الدلالى العرفى بالمعنى العام بين الادله الشرعيه بلحاظ دلالاتها العرفيه على مدلولاتها على مستوى العام، وامتياز هذه العناصر بعضها عن بعضها الاخر ونتائجها الفقهييه.

المجموعه الثانیه: تتشكل من عناصر باب التزاحم بين الاحكام الشرعيه وامتيازه عن باب التعارض، وفروق هذه العناصر بعضها عن بعضها الاخر ونتائجها فى الفقه.

المجموعه الثالثه: تتشكل من عناصر باب التعارض بين الادله ومرجحاته، وفروق هذه العناصر ونتائجها فى الفقه.

اما الكلام فى المجموعه الاولى، فيقع فى عدّه جهات:

الجهه الاولى: فى بيان عدد عناصر الجمع الدلالى العرفى.

الجهه الثانيه: فى بيان حقيقه كل واحد من هذه العناصر ونتائجه على مستوى المسائل الفقهيّه.

الجهه الثالثه: فى بيان المائز والفارق بين تلك العناصر.

اما الجهه الاولى: فان الجمع الدلالى العرفى يمثّل ثلاثه عناصر رئيسيه.

العنصر الاول: الورود.

العنصر الثانى: الحكومه.

العنصر الثالث: الجمع الدلالى العرفى بالمعنى الخاص.

اما العنصر الاول، وهو الورود، فانه انما يكون بين دليلين يكون احدهما رافعا لموضوع الدليل الاخر وجدانا وحقيقه، ويعبر عن الدليل الاول بالوارد، وعن الثانى بالمرود، وهذا الرفع واقعا وحقيقه مستند الى الدليل الاول بحيث لولاه لكان موضوعه موجوداً واقعاً وحقيقه، مثلاً- الأمارات المعتره شرعاً كاخبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما، فان نسبتها الى الاصول العمليه العقلية نسبه الدليل الوارد الى الدليل المرود، فانها رافعه لموضوعها وجدانا وحقيقه، لان موضوع اصاله البراءه العقلية عدم البيان، ولا شبهه فى ان الأمارات المعتره بيان شرعاً ووجدانا، وموضوع اصاله الاشتغال العقلى احتمال العقاب، ولا شبهه فى ان الأمارات الشرعيه المعتره رافعه لهذا الاحتمال وجدانا.

وبكلمه، ان الثابت بدليل حجيه الأمارات امران:

احدهما تعبدى، وهو ثبوت المتعبد به اى مدلول الاماره من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك، لانه ثابت بالتعبد لا بالوجدان.

والآخر وجداني، وهو ثبوت التعبد، ضروره ان التعبد بالأمارات الشرعيه كاخبار الثقه ونحوها ثابت بالوجدان اى بالسيره القطعيه الوجدانيه الارتكازيه الممضاه شرعاً، وهذا معنى ان حجيه الأمارات وجدانيه، فاذن اتصافها بالبيانيه والحجيه يكون بالوجدان، وهى وارده على الاصول العمليه العقليه من هذه الناحيه، لان موضوع حكم العقل بقبح العقاب عدم البيان، والأمارات المعتره بيان وجدانا، وموضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط احتمال العقاب، والأمارات مؤمنه من العقاب وجدانا، وموضوع حكم العقل بالتخير عدم وجود المرجح لاحد طرفيه، والأمارات بعد اعتبارها مرجح بالوجدان.

والخلاصه، ان اتصاف الأمارات الشرعيه كاخبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما بالبيانيه انما هو بالتعبد الثابت لها بالوجدان، لان مرد التعبد الى جعل البيان والحجيه لها، ولهذا تكون بيانيتها وحجيتها امراً وجدانيا ورافعه لموضوع الاصول العمليه العقليه حقيقه.

ومن هنا يظهر ان الاصول العمليه الشرعيه ايضاً وارده على الاصول العمليه العقليه، فان نسبتها اليها نسبه الورد، فاصاله البراءه الشرعيه وارده على اصاله الاحتياط العقلي، حيث انها مؤمنه من العقاب وجدانا، فلا يحتمل العقاب معها، كما ان اصاله الاحتياط الشرعى وارده على اصاله البراءه العقليه، حيث انها بيان على الواقع ومنجز له وموجب لاستحقاق العقاب عليه، فاذن يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه واقعاً ووجداناً.

فالتنتيجه فى نهايه الشوط، ان نسبه الأمارات الشرعيه المعتره وكذلك نسبه الاصول العمليه الشرعيه الى الاصول العمليه العقليه نسبه الورد.

ثم ان فى المسأله عدّه حالات ينبغى التنبيه عليها:

الحاله الاولى: ان الورود هل يختص بنسبه الأمارات المعتمده والاصول العمليه الشرعيه الى الاصول العمليه العقليه أو يعم غيرها ايضاً؟

فيه وجهان، فذهبت مدرسه المحقق النائيني قدس سره (1) الى الاختصاص، بدعوى ان نكته الفرق بين الورود والحكومته هي ان ملاك ورود الأمارات المعتمده شرعاً على الاصول العمليه العقليه هو ثبوت التعبد بها، وحيث ان ثبوتها وجداني، فلهاذا تكون رافعه لموضوعها كذلك اي بالوجدان، وملاك حكومتها على الاصول العمليه الشرعيه هو ثبوت المتعبد به، وحيث ان ثبوتها بالتعبد لا بالوجدان، فلهاذا تكون حاكمه عليها ورافعه لموضوعها تعبداً لا وجداناً، هذا.

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

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

ص: ١١٥

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

ومن ناحيه اخرى، ان الدلاله اذا كانت قطعيه سنداً ودلاله وجهه فهى وارده على الاصول العمليه الشرعيه ورافعه لموضوعها وجدانا، لان موضوعها مقيّد بعدم العلم بالواقع، كما انها وارده على ادله الأمارات الشرعيه.

فالنتيجه، ان هذه الموارد داخله فى كبرى باب الورد، لان المناط فى الورد هو ان يكون ارتفاع موضوع الدليل المورد مستندا الى الدليل الوارد معنى لا لفظاً، بحيث لولاه لكان موضوعه باقياً وجدانا.

الحاله الثانيه: ان الورد هل يختص بالدليلين فى مرحله المجعول، وهى مرحله فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج اى فعليه فاعليته، لاستحاله فعليه نفس الحكم فيه، وإلا لزم كونه خارجياً، وهذا خلف فرض، لانه امر اعتبارى لا واقع موضوعى له، إلا فى عالم الاعتبار، أو يعم مرحله الجعل ايضاً؟

والجواب ان فى المسأله قولين:

القول الاول: انه لا يختص بهما فى مرحله الفعليه، بل يجرى فى مرحله الجعل ايضاً، وقد مثل لذلك ان الشخص اذا ملك عشرين ناقه وهو النصاب الرابع وفيه اربع شياه ثم زاد فى اثناء السنه فصار سته وعشرين ناقه وهو النصاب الخامس وفيه بنت مخاض، وحيث انه قد قام دليل من الخارج ان العين الواحده

لا تزكى مرتين في سنه واحده، فانه يوجب التعارض بين دليلي وجوب الزكاه في هذين النصابين بحسب الصوره بلحاظ ان مفاد هذا الدليل الخارجى ان العين الواحده لا تدخل في النصابين.

وفى مثل ذلك ذهب جماعه الى ان وجوب الزكاه فى النصاب الثانى مشروط بعدم تقدم ما يقتضى وجوب الزكاه فى النصاب الاول.

وعلى هذا فوجوب الزكاه فى النصاب الاول بنفسه وقبل ان يكون فعليا بفعليه موضوعه فى الخارج رافع لموضوع وجوب الزكاه فى النصاب الثانى وجدانا، هذا مضافاً الى ان جعله مشروط بعدم جعل الاول.

ونتيجه هذا القول، هى ان الضابط فى امثال ذلك هو ان جعل وجوب الزكاه فى النصاب الاول من جهه ثبوت مقتضيه رافع لموضوع وجوبها فى الثانى وجداناً وحقيقه فى مقام الجعل، هذا.

والخلاصه، ان الورود كما يمكن ان يكون فى مرحله الجعل يمكن ان يكون فى مرحله الفعليه، لامن الضابط فيه ان يكون احد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الاخر اما بجعله أو بفعليته ولا كلام فيه وانما الكلام فى مثال الزكاه، وهل يمكن ان يكون من باب الورود فى مرحله الجعل أو فى مرحله المجعول أو لا هذا ولا ذاك؟

والجواب، ان مسأله الزكاه لا تدخل فى كبرى مسأله الورود لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله المجعول، وسوف نشير الى ذلك.

وهنا اقوال اخرى فى المسأله:

القول الاول: ما اختاره المحقق النائيني قدس سره (١) من ان هذا المثال وما شاكله داخل في كبرى باب التراحم، وقد افاد في وجه ذلك ان التراحم قد ينشأ من عدم قدره المكلف على الجمع بين الحكمين في مقام الامتثال، وقد ينشأ من الدليل الخارجى على عدم امكان الجمع بينهما شرعاً مع تمكن المكلف منه عقلاً.

القول الثانى: ما اختاره السيد الاستاذ قدس سره (٢) من أن المسأله داخله في كبرى باب التعارض، بتقريب ان ما دل على عدم تشريع الزكاه مرتين لعين واحده في سنه واحده يدل على انها لا تدخل في النصابين معاً، ومعنى هذا ان المجعول في المقام زكاه واحده لعين واحده في الشريعه المقدسه في سنه واحده، فاذن كون الزكاه اما مجعوله في النصاب الاول أو في النصاب الثانى، وحيث لا- قرينه على تعيين ذلك في الدليل الخارجى، فلا- محاله تقع المعارضه بين دليل وجوب الزكاه النصاب الاول ودليل وجوبها في النصاب الثانى، فان مقتضى الاول انها مجعوله في الاول ومقتضى الثانى انها مجعوله في الثانى، ومنشأ التعارض هو العلم الاجمالى الناشىء من الدليل الخارجى، بان الزكاه مجعوله في الشريعه المقدسه لاحدهما دون كليهما معاً، وإلا فلا تنافى بين مدلوليهما بالذات.

هذا نظير ما اذا علمنا اجمالاً اما بوجوب صلاه الجمعه في يومها أو وجوب صلاه الظهر، ومنشأ هذا العلم الاجمالى هو قيام الدليل من الخارج على ان الواجب في كل يوم خمس صلوات لا اكثر، والا فلا تنافى بين وجوب صلاه

ص: ١١٨

١- (١) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٥٠٤.

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٥٦.

الجمعه ووجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعه بالذات، ولا مانع من وجوب كليهما معاً.

فالتبجيه، ان التعارض بين دليلى النصابين المذكورين بالعرض لا بالذات، وحيث ان التعارض بين الدليلين انما هو فى مرحله الجعل، فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الاخر فى هذه مرحله، لان جعل الزكاه لكل من النصابين فى عرض واحد بلا تقدم لاحدهما على الاخر.

القول الثالث: ما اختاره السيد الحكيم قدس سره (١) فى المستمسك من ان المسأله فى المقام غير داخله لا فى باب التزاحم ولا فى باب التعارض، وقد افاد فى وجه ذلك ان دخولهما فى احد البابين يتوقف على تباين الحولين بالنسبه الى النصابين، والمفروض فى هذه المسأله عدم التباين لاشتراك الحولين فى سته اشهر، ومع هذا الاشتراك يكون المدار فى التطبيق أو التأثير السابق دون اللاحق، لان كل نصاب اذا حال عليه الحول ينطبق عليه حكمه، ولا يتوهم التعارض أو التزاحم فى التطبيق، لان الحكم بعد تماميه الحول فى كل نصاب صار فعلياً وللمكلف تطبيقه، ولا حاله منتظره له، واما الحكم فى النصاب الثانى فلا يكون فعلياً من جهه عدم تماميه الحول بالنسبه اليه، فلهذا لا تزاحم ولا تعارض فى البين.

القول الرابع: ان الزكاه موضوعه فى النصاب الثانى.

والتقريب الفنى لذلك، ان الشارع قد وضع الزكاه فى الانعام الثلاثه فى كل نصاب شريطه ان لا يندك فى نصاب آخر فوقه، ولا يصبح جزءاً له، وإلاً

ص: ١١٩

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

الظاهر ان هذا التقريب هو المستفاد من روايات الباب، لانه الظاهر منها عرفا ان كل نصاب بعنوانه الخاص موضوع لوجوب الزكاه، شريطه ان يبقى لهذا العنوان طول الحول، فاذا ملك شخص عشرين ناقيه لمدته سته اشهر بسبب من الاسباب ثم نقصت واصبحت خمس عشره ناقيه انعدم النصاب الاول وحدث نصاب اخر دونه، وعليه فيبدأ حول جديد من حين حدوث النصاب الثانى، وكذلك الحال اذا ملك ثلاثه وعشرين ناقيه لمدته سته اشهر ثم زادت واصبحت على رأس سته اشهر اخرى ستاً وعشرين ناقيه فان النصاب الاول حينئذ يندك في الثانى ويصبح جزءاً له، ولا يبقى بعنوانه الخاص طول السنه الذى هو معتبر في تعلق الزكاه به، وفي مثل هذه الحاله لا يقال انه مالك لنصابين، بل هو مالك لنصاب واحد وهو النصاب السادس، فلا يكون النصاب الاول مشمولاً لروايات الباب، لاندكاه في ضمن النصاب الثانى وصيرورته جزءاً له، فلا يبقى بعنوانه حتى يكون مشمولاً للروايات، فاذن عدم شمول الروايات له من جهه انتفائه بانتفاء موضوعه لا بانتفاء حكمه مع بقاء موضوعه.

وعلى هذا، فبطبيعته الحال يكون مبدأ الحول للنصاب الثانى من بدايه تحققه ووجوده، واما ما مرّ على النصاب الاول من الفتره الزمنيه فهو ملغى، ولا فرق فيه بين ان يكون عدم بقاء النصاب من جهه اندكاه في النصاب الثانى أو من جهه انتفائه وانعدامه نهائياً، كما اذا باع جميع افراد النصاب أو مات جميعها قبل حلول الحول عليها، وعلى كلا التقديرين فلا اثر للنصاب الاول.

وبكلمه، ان الروايات التي تتضمن بيان مراتب النصاب التصاعديه في الابل والبقر والغنم وان كانت لا تتضمن نصاباً حكماً التداخل بين هذه المراتب وانداكاًك المرتبه الدانيه في المرتبه العاليه، إلا ان الظاهر منها ان كل نصاب بعنوانه الخاص موضوع لوجوب الزكاه شريطه بقائه لذلك الى تمام الحول، هذا.

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

فلنا دعويان:

الاولى: عدم صحه سائر الاقوال في المسأله.

الثانيه: صحه القول الاخير في المسأله.

اما الدعوى الاولى: فلان القول الاول وهو القول بالورود بمعنى ان جعل وجوب الزكاه في النصاب الاول يكون رافعا لموضوع وجوب الزكاه في النصاب الثاني ووارد عليه وان كان ممكناً ثبوتاً، إلا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات.

اما اولاً فلان المستفاد من مجموعه من الروايات ان الزكاه لم تجعل على الانعام إلا بعد حلول الحول عليها كما انها لم تجعل على العوامل منها، وانما جعلت على السائمه الراعيه بعد مضي الحول عليها.

فالتتيجه، ان الحول كالمسوم وعدم العامل من شروط الاتصاف في مرحله المبادئ والوجوب في مرحله الجعل والاعتبار، فلا مقتضى لجعل وجوب الزكاه قبل اكمال الحول حتى يكون جعل وجوب الزكاه في النصاب الثاني مشروطاً بعدم جعل وجوبها في النصاب الاول.

وثانياً مع اغماص عن ذلك وتسليم ان هذا ممكن في مقام الثبوت إلا انه في مقام الاثبات بحاجه الى دليل، ولا دليل عليه.

ص: ١٢١

واما روايات الباب، فلا تشمل هذه الصورة من جهه المعارضه، ولا يوجد دليل اخر على ذلك، واما ما ورد من ان المال الواحد لا- يزكى مرتين فى عام واحد، فهو لا- يدل إلا- على ان الزكاه لم تجعل فى كلا النصابين المذكورين معاً، اما انها مجعوله فى الاول أو الثانى فهو ساكت عن ذلك.

والخلاصه، ان القول بالورود فى مرحله الجعل ثبوتاً وان كان ممكناً إلا انه لا دليل عليه فى مقام الاثبات، لانه مبنى على تقييد موضوع الدليل الدال على جعل وجوب الزكاه فى النصاب الثانى بعدم جعل وجوبها فى النصاب الاول، ومع جعله انتفى وجوب الزكاه فى النصاب الثانى بانتفاء موضوعه وجداناً، وهذا التقييد بحاجه الى دليل، ولا دليل عليه كما مر.

واما القول الاول، وهو ما اختاره المحقق النائينى قدس سره من ان المسأله داخله فى كبرى باب التراحم.

فقد ظهر حاله مما تقدم من ان ضابط باب التراحم لا ينطبق على المسأله فى المقام، لان ضابطه هو ان كلا الحكمين مجعول فى الشريعه المقدسه بدون اى تناف وتعارض بينهما فى مرحله الجعل، ولكن قد تقع المزاحمه بينهما فى مرحله الامتثال من جهه عدم قدره المكلف على امتثال كلا- الحكمين معاً، لان له قدره واحده فان صرفها فى امتثال احدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس، والمفروض فى هذه المسأله ان كلا الحكمين غير مجعول فى كلا النصابين، بل المجعول فيها حكم واحد بمقتضى الدليل الخارجى، وهو ما دل على ان العين الواحده لا تزكى مرتين فى سنه واحده، فاذن تدخل المسأله فى باب التعارض بقطع النظر عما ذكرناه انفا فى تقريب القول الرابع، وقد ذكرنا فى محله ان منشأ التراحم بين الحكمين فى مرحله الامتثال منحصر بعدم قدره المكلف على امتثال

فالتتيجه، ان هذه المسأله وما شاكلها لا يمكن ان تكون داخله فى كبرى باب التزامم.

واما القول الثانى، وهو ما اختاره السيد الاستاذ قدس سره من ان المسأله داخله فى باب التعارض فهو مبنى على دلاله الروايات على جعل الزكاه لكل نصاب مشروطا بحلول الحول عليه، ومقتضى اطلاق هذه الروايات عدم الفرق بين ان يكون النصاب باقيا بحده الخاص وعنوانه المخصوص الى تمام الحول أو لا يكون باقيا كذلك بان يندك فى ضمن النصاب الاخر ويدخل ويصبح جزءاً له، فعندئذ تقع المعارضه بين الدليل الدال على جعل الزكاه فى النصاب الاول، والدليل الدال على جعل الزكاه فى النصاب الثانى اعلاه، فيسقطان معاً، وحينئذٍ نعلم اجمالاً ان الزكاه مجعوله فى احد النصابين، ومقتضى هذا العلم الاجمالى الاحتياط فى المثال المتقدم بان يدفع خمس شياى عند اكمال النصاب الاول، وبنت مخاض عند اكمال النصاب الثانى، هذا.

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

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

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

واحد كما اذا ملك عشرين ناقه بالهبة أو الشراء أو بالتدريج واذا ملك خمسه ناقه ثم بعد شهر أو اكثر ملك عشره ثم عشرين، فان النصاب الاول والثاني كلاهما مندك في النصاب الرابع وصار جزءاً له والموجود عنده فعلاً نصاب واحد، فاذن عدم وجوب الزكاه عن النصاب الاول والثاني انما هو بانتفاء موضوعه أو انه لم يجعل لهما بناء على ما هو الصحيح من ان مضي الحول على النصاب من مشروط الاتصاف والجعل، ومع الاغماض عن ذلك فالصحيح ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من وقوع المعارضه بين دليلى النصايين للعلم الاجمالي بان الزكاه مجعوله فى احدهما.

واما القول الثالث، وهو ما اختاره السيد الحكيم قدس سره من ان المسأله غير داخله لا فى باب التعارض ولا فى باب التراحم.

فلا- يمكن المساعده عليه، فان المسأله وان لم تدخل فى باب التراحم إلا انه لا مانع من دخولها فى باب التعارض، وقد مر انه بقطع النظر عما ذكرناه من ان كل نصاب موضوع لوجوب الزكاه شريطه بقاءه بحده وعنوانه الخاص الى ان حال عليه الحول، فالصحيح ان المسأله داخله فى باب التعارض، ولا يتوقف دخولها فيه على تباين الحولين بالنسبه الى النصايين، لان منشأ التعارض فى المقام هو الدليل الخارجى الدال على ان العين الواحده لا- تزكى مرتين فى سنه واحده، فان مقتضى هذا الدليل هو ان المجعول فى المقام وجوب زكاه واحده فى احد النصايين اما فى النصاب الاول أو الثانى، فاذن العلم الاجمالي الحاصل من الدليل الخارجى هو المنشأ للتعارض، ولا- فرق فى تطبيق قواعد باب التعارض واحكامه بين ان يكون التعارض بين الدليلين بالذات أو بالعرض.

واما ما ذكره قدس سره من ان المدار فى التطبيق الخارجى انما هو بالسابق، ولا

يتصور التعارض بين التطبيقات، فهو وان كان صحيحاً إلا ان التطبيق انما هو فى مرحله الامتثال، ومحل الكلام فى المسأله انما هو فى مرحله الجعل، وفى هذه مرحله بينهما تعارض من جهه الدليل الخارجى، وإلا فلا مانع من الالتزام بجعل الزكاه لكل من النصابين، حيث لا تنافى بينهما بالذات.

واما فى مقام التطبيق والامتثال، فاذا حال الحول على النصاب الاول انطبق عليه دليل وجوب الزكاه، بمعنى ان وجوبها صار فعليا بفعله موضوعه فى الخارج، وبه ينتفى موضوع وجوبها فى النصاب الثانى، لان وجوبها فيه مشروط بعدم تأديتها عن النصاب الاول وهو عشرين ناقه، فاذا أداها عنه فقد أدى زكاه عشرين ناقه فى ضمن النصاب الثانى ايضاً، لانها عين عشرين ناقه فى النصاب الاول، والمفروض ان الدليل الخارجى يدل على ان العين الواحده لا تزكى مرتين فى السنه.

وعلى هذا، فمقتضى الدليل الخارجى ان دليل وجوب الزكاه اذا انطبق على النصاب الاول فى مرحله الفعلية والامتثال، فلا يمكن انطباقه على النصاب الثانى فى هذه مرحله، لان انطباقه عليه مشروط بعدم انطباقه على الاول، وإلا فلا موضوع له.

الى هنا قد تبين ان الصحيح من هذه الاقوال هو القول الرابع الذى اخترناه، ومع الاغماص عنه فالصحيح هو ما اختاره السيد الاستاذ قدس سره.

الحاله الثالثه: ان الورود صفة للمعنى دون اللفظ، فانه تصرف معنوى لا لفظى، وهذا يعنى ان ثبوت معنى الدليل الوارد ومدلوله بنفسه يكون موجبا لانتفاء موضوع الدليل المورود وجدانا وحقيقه لا دلالتة اللفظيه العرفيه.

والخلاصه، ان خروج الفرد عن موضوع الدليل المورود وجدانا وحقيقه غير

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

ومن هنا يظهر ان الورود لا يختص بالدلالة اللفظيه، بل يعم الادله اللببيه ايضاً كالاتحاد والعقل والسيره، باعتبار انه من شؤون المعنى وصفاته لا من شؤون اللفظ ودلالته العرفيه وان كانت قطعيه، بل لا بد ان يكون الدليل الوارد قطعياً لكي يدل على ثبوت معناه بالقطع والوجدان، وانتفاء موضوع الدليل المورود وجداناً وحقيقه مستند الى ثبوت معناه كذلك لا الى دلالاته، فانها وان كانت قطعيه إلا ان انتفاء موضوع الدليل المورود لا يكون مستنداً اليها، بل هو مستند الى ثبوت معناه ومدلوله وجداناً.

فالتتيجه، ان تقديم الدليل الوارد على الدليل المورود ليس مستنداً الى نظره اللفظي الى مدلول الدليل المورود كما هو الحال في الحكومه، بل هو مستند الى ثبوت مدلوله في نفسه وجداناً وحقيقه، ولهذا لاصله للورود باللفظ اصلاً، وانما له صله بالمعنى، وبذلك يمتاز الورود عن الحكومه، فان الحكومه من شؤون اللفظ ودلالته العرفيه لا من شؤون المعنى على تفصيل يأتي الكلام فيها.

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

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

نعم، على القول باستحاله الترتب، كان وجود الامر بالا هم الوا صل رافعا لموضوع الامر بالمهم ووارداً عليه.

الحاله الرابعه: انه لا تنافى بين الدليل الوارد والدليل المورود فى مرحله الجعل اى جعل الحكم بنحو القضي ه الحقيقى للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، مثلا لا تنافى بين ما دل على وجوب الوفاء بالشرط فى ضمن العقد، وما دل من الكتاب أو السنه على حرمة شىء أو وجوب شىء اخر فى مرحله الجعل بنحو القضي ه الحقيقى طالما لم يكن الجعلان متنافيين، وكذلك لا تنافى بين ما دل على جواز الافتاء بشىء مع العلم به، وبين ما دل على حرمة الافتاء بشىء بدون العلم به فى هذه المرحله ما دام الجعلان غير متنافيين.

وأما فى مرحله المجعول - اى فعلية الحكم بفعلية موضوعه - فايضاً لا- تنافى بينهما، باعتبار ان فعلية المجعول فى الدليل الوارد توجب انتفاء المجعول فى الدليل المورود بانتفاء موضوعه، باعتبار ان المجعول فيه فى طول المجعول فى الدليل الوارد، ومقيد بعدم ثبوته، فاذا ثبت ارتفاع بارتفاع موضوعه، ولهذا لا يمكن اجتماعهما فى عرض واحد، أو فقل ان مدلول الدليل المورود فى طول مدلول الدليل الوارد، لانه مشروط بعدم ثبوته، فما دل على وجوب الوفاء بالشرط فى ضمن العقد مقيد بعدم كونه مخالفاً للكتاب أو السنه، فاذا كان مخالفاً له انتفى وجوب الوفاء بانتفاء موضوعه، فلا- يمكن اجتماعهما فى عرض واحد، وإلاّ لزم الخلف، ومن هذا القبيل ما دل على حرمة الافتاء بشىء كالوجوب أو الحرمة بغير علم وما دل على جواز الافتاء به مع العلم، فان الدليل الثانى وارد على الدليل الاول ودافع لموضوعه وجدانا، ولا تنافى بينهما فى الدلاله على الجعل بنحو القضي ه الحقيقى طالما لم يكن التنافى بين الجعلين، ولا مانع من شمول دليل

الحجيه لهما معاً في هذه المرحله اى مرحله الجعل.

وأما في مرحله الفعلية وان كان التنافي بين الحكمين المجعولين موجوداً إلا- انهما حكمان طوليان، فلا يمكن اجتماعهما في عرض واحد، لائن الحكم المجعول في الدليل المورود في طول الحكم المجعول في الدليل الوارد ومقيد بعدم فعليته بفعليه موضوعه، فاذا صار موضوعه فعلياً، انتفى الحكم المجعول في الدليل المورود بانتفاء موضوعه.

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

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

والاول: ما قيل في مسأله الزكاه من ان العين الواحده الزكويه لايمكن ان تدخل في نصابين في سنه واحده، فاذا ملك المكلف خمسه ناقه الى رأس سته

اشهر، وهذا هو النصاب الاول فى الابل، ثم زادت الى عشرة ناقة، وهذا هو النصاب الثانى فيه.

ووجوب الزكاه فى النصاب الثانى مشروط بعدم تقدم ما يقتضى وجوب الزكاه فى النصاب الاول، وحيث ان المقتضى والملاك لوجوبها موجود فيه قبل تحقق النصاب الثانى، فيكون رافعاً لوجوبها فيه بارتفاع موضوعه، وهو عدم تقدم المقتضى والملاك لوجوبها فى الاول.

فالنتيجه، ان وجوب الزكاه فى النصاب الاول بمجرد جعله رافع لوجوبها فى النصاب الثانى بارتفاع موضوعه، وهكذا الحال فى سائر فروض نصاب الابل.

ولكن تقدم ان تحليل المسأله بهذا الشكل غير صحيح، وانها غير داخله فى مسأله الورود.

والثانى: ان ما دل من الكتاب والسنة على حرمه فعل أو وجوب فعل اخر وارد على دليل وجوب الوفاء بالشرط فى ضمن العقد اذا لم يكن مخالفاً للكتاب أو السنة.

وعلى هذا، فاذا اخذ الفعل الحرام شرطاً فى ضمن العقد، فحرمته اذا صارت فعلية بفعليه موضوعها فى الخارج توجب صيروره هذا الشرط شرطاً مخالفاً للكتاب أو السنة، نعم اذا كانت هذه الحرمه فى مرحله الجعل وقبل تحقق موضوعها فى الخارج وصيرورتها فعلية، فلا يصدق على هذا الشرط عنوان الشرط المخالف له، لفرض عدم حرمه الفعل طالما لم يتحقق موضوعها فى الخارج، فاذن ما دل من الكتاب والسنة على حرمه شىء قد اخذت شرطاً فى ضمن العقد انما يكون وارداً على الدليل الدال على وجوب الوفاء بالشرط إلا ما خالف الكتاب أو السنة اذا صارت الحرمه فعلية بفعليه موضوعها فى

الخارج، ثم ان عنوان المخالف للكتاب أو السنه الذى يكون عدمه مأخوذاً فى موضوع دليل وجوب الوفاء بالشرط اعم من ان يكون مخالفاً له واقعاً أو ظاهراً، فان ما دل من الكتاب أو السنه على حرمه شىء قد اخذت شرطاً فى ضمن العقد، فان كانت دلالاته قطعيه فالمخالفه واقعيه، وان كانت ظنيه فالمخالفه ظاهريه، على كلا التقديرين يصدق على هذا الشرط عنوان المخالف للكتاب أو السنه وجداناً وحقيقه، فاذن لا فرق فى ورود الكتاب أو السنه على ادله وجوب الوفاء بالشرط فى ضمن العقد بين ان تكون دلالة الكتاب أو السنه على الحكم دلالة قطعيه أو ظنيه معتبره، كما اذا كانت الآيه ظاهره فى حرمه شىء أو وجوب شىء آخر.

الثالث: ان الحكم فى الدليل الوارد قد يكون بوصوله وتنجزه رافع لموضوع الدليل المورود، كالدليل القطعى المتكفل لحكم يكون وارداً على ادله الاصول العمليه الشرعيه كقوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» وقوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر» وقوله عليه السلام: «كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام» وهكذا اذا كان المراد من العلم المأخوذ غايه معناه الحقيقى، واما اذا كان المراد منه اعم من العلم الوجدانى والتعبدى، فيكون كل اماره معتبره كاخبار الثقه ونحوها وارده عليها ورافعه لموضوعها، لانه مقيد بالجامع بين العلم الوجدانى والعلم التعبدى وخبارة الثقه علم تعبدى وجداناً.

الى هنا قد تبين نقطه الفرق بين الورد والتخصص، فان ارتفاع الموضوع فى الدليل المورود حقيقه وواقعاً مستند الى دليل شرعى وتعبدى بينما ارتفاع الموضوع فى الدليل المخصص مستند الى التكوين لا الى التشريع.

والوجه الفنى لهذا الفرق هو ان الموضوع فى الدليل المخصص معنون بعنوان

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

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

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

وما ذكره بعض المحققين قدس سره^(١) من تصوير وجوه للورد من كلا الجانبين لا يخرج عن مجرد التصور والافتراض في مقام الثبوت والواقع، هذا مضافاً الى ان الوجه الثاني والثالث والرابع ليست من الورد لكلا الجانبين، فان الورد هو ان الحكم في احد الدليلين رافع لموضوع الدليل الآخر.

الحاله السابعه: ان الدليل الوارد يتقدم على الدليل المورد وان كان اضعف منه في مقام الاثبات والدلاله بان يكون الدليل المورد اظهر واقوى من الدليل الوارد، باعتبار ان تقديم الدليل الوارد على الدليل المورد ليس بملاك الاظهرية

ص: ١٣١

والاقوائيه فى الدلاله، بل بملاك ان الدليل الوارد رافع لموضوع الدليل المورود، والمفروض ان الدليل المورود لا يثبتته حتى يعارض الدليل الوارد، كما انه لا فرق بين ان يكون الدليل الوارد متصلاً أو منفصلاً، فان تقديمه على كلا التقديرين بملاك واحد.

واما العنصر الثانى من الجمع الدلالى العرفى الحكومه، وهى عبارته عن كون الدليل الحاكم باعتبار اشتماله على خصوصيه النظر الى مدلول الدليل المحكوم والشرح للمراد النهائى الجدى منه قرينه بنظر العرف على الدليل المحكوم، وهذا الشرح والنظر تاره يكون بلسان التفسير اى تفسير المراد من الدليل المحكوم بكلمه، يعنى أو (اى)، واخرى بلسان التنزيل، وثالثه بلسان التفسير تضمناً أو التزاماً.

اما القسم الاول، فكما اذا كان الدليل الحاكم مشتملاً على اداه التفسير ككلمه (اى) أو يعنى، فانه لا اشكال فى تقديمه على الدليل المحكوم، ولا يرى العرف اى تناف بينهما، كما اذا قال المولى «اكرم كل عالم» ثم قال اى العدول، فبين المولى مراده الجدى النهائى باداه التفسير.

وأما القسم الثانى، وهو ما اذا كان النظر والشرح بلسان التنزيل كقوله عليه السلام: «الفقاع خمر استصغره الناس» «الطواف بالبيت صلاه» وما شاكل ذلك، فلا شبهه فى ثبوت احكام الخمر للفقاع واحكام الصلاه للطواف، لان حقيقه التنزيل هى توسعه دائره افراد الخمر وجعلها اعم من الافراد الحقيقيه والافراد التنزيليه، وكذلك الحال بالنسبه الى تنزيل الطواف منزله الصلاه.

وعلى هذا، فالاحكام الثابته للخمر بما لها من الافراد الحقيقيه ثابتة لافرادها التنزيليه ايضاً، ضروره ان الشارع متى جعل الفقاع خمرأً، فلا يمكن ان يكون

هذا الجعل والتنزيل جزافاً ولغوياً، فلا- محاله يكون مبنياً على ملاك يدعو المولى الى هذا الجعل والتنزيل، وهو ثبوت احكام الخمر وترتيبها عليه.

ومن الواضح انه لا تنافى بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم، لان ما دل على حرمه شرب الخمر لا يدل على نفي حرمه الشرب عن غيرهما، لانه ساكت عن ثبوت احكامها لغيرها وعدم ثبوتها.

وعلى هذا، فمادل على ثبوت احكامها للفقاع، وهو قوله عليه السلام: «الفقاع خمر» لاينافى ما دل على ثبوتها للخمر، باعتبار انه ساكت عن ثبوتها لغيرها كالفقاع مثلاً، وعدم ثبوتها له، ومن المعلوم انه لا تنافى بين الدليل الساكت والدليل الناطق.

فالتتيجه، انه لا شبهه فى تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، ولايرى العرف التنافى بينهما.

واما القسم الثالث، وهو ما اذا كان نظره الى مدلول الدليل المحكوم تضمناً ومستبطناً كقوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد والولد» وقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار» وهكذا، فانه يستبطن التفسير لبيان المراد النهائى الجدى من الدليل المورد، اذ لا يمكن ان يراد من النفي فى هذه الادله النفي الحقيقى، يعنى الاخبار عن عدم الربا وعدم الضرر وعدم الحرج فى الخارج، فانه كذب، فلا يمكن صدوره من المولى، فاذن لا- محاله يكون المراد من النفي النفي التشريعى، يعنى نفي الحكم الضررى والحرجى اى الحكم الذى ينشأ من قبله الضرر أو الحرج، كما ان المراد من النفي فى قوله: «لا- ربا بين الوالد والولد» نفي حكم الربا وهو الحرمه.

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

ضرورياً أو حرجياً في مورد، مثلاً- مقتضى اطلاق ادله وجوب الوضوء وجوبه وان كان ضرورياً أو حرجياً، وكذلك مقتضى اطلاق ادله وجوب الغسل أو التيمم أو القيام في الصلاه أو الصوم أو غير ذلك، وهذه الادله تدل على عدم تشريع الحكم الضرري أو الحرجي في الشريعة المقدسه، فاذن لامحاله تكون مقيده لاطلاقات تلك الادله بلسان النظر والتفسير، فانها تبين المراد الجدى النهائى من اطلاق الادله الاولييه وتفسرها بهذا اللسان، والنكته في نظر هذه الادله اليها هي انه لولا- تلك الاطلاق الاولييه في الشريعة المقدسه، لكانت هذه الادله الثانويه لغواً وجزافاً وبلا فائده، وهذا معنى انها ناظره ومفسره لها ولكن مبطناً ولباً لا لفظاً.

والخلاصه، انه لولا اطلاق الادله الاولييه التي تقتضى ثبوت الاحكام الشرعيه مطلقاً حتى فيما اذا كانت ضرريه أو حرجيه لكان قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار» لغواً، ضروره ان المراد منه ليس نفى الضرر التكويني الواقعي، وإلا لزم كونه كذباً، هذا مضافاً الى انه غير محتمل كما انه ليس المراد منه نفى الحكم الضرري ابتداءً، اذ لا شبهه في ان الاحكام الضرريه في نفسها مجعوله في الشريعة كاحكام الحدود والديات والقصاص وماشاكلها، وقد ذكرنا في محله ان حديث لا ضرر ولا ضرار لا يشمل مثل هذه الاحكام التي في نفسها ضرريه، بل هو ناظر الى اطلاق الادله الاولييه التي تدل على جعل احكام قد تكون ضرريه، فانه يدل على نفى جعلها في حال كونها ضرريه أو حرجيه.

ونتيجه ذلك تقييد هذه الاحكام بما لا تكون كذلك، ومثل حديث «لا ضرر» حديث «لا ربا بين الوالد وولده» فانه لو لم تكن حرمة الربا مجعوله في الشريعة المقدسه لكان قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد وولده» لغواً، اذ لا مقتضى لحرمة الربا

فى الشرىعه المقدسه حتى تكون منفيه بين الوالد وولده.

الى هنا قد تبين ان لسان هذه الروايات وان لم يكن لسان التفسير ولا التنزيل ولا النظر بالمطابقه بحسب صياغتها اللفظيه، الا انه بلسان التفسير والنظر التزاما وتضمناً لمدلولات الاطلاق الاوليه بعنوان ثانوى وتحديدته بالمراد النهائى الجدى للمولى بملاك انه لولاها لكانت هذه الروايات الوارده بهذا اللسان لغواً محضاً وهو كما ترى.

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

اما الأول، فكما فى قوله عليه السلام: «لاربابين الوالد والولد»، وقوله عليه السلام: «لا رهبانيه فى الاسلام» وهكذا.

واما الثانى، فكقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار» ونحوه، فانه ناظر الى عقد الحمل فى القضييه اى محمولها، ويدل على نفي الحكم الضررى أو الحرجى.

فالتتيجه فى نهايه المطاف، ان الدليل الحاكم بتمام اقسامه يكون ناظراً الى مدلول الدليل المحكوم وشارحاً للمراد النهائى الجدى منه، سواء اكان ذلك الشرح بلسان التفسير ام كان بلسان التنزيل ام بلسان النظر الى الموضوع أو المحمول لفظاً ومعنى أو معنى فقط، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد تسأل عن وجه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم رغم ان التنافى بين مدلوليهما موجود بالنفى والاثبات أو السعه والضيق.

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

الوجه الأول: ان الدليل الحاكم حيث انه ناظر الى مدلول الدليل المحكوم وشارح للمراد النهائي والجدى منه، فيكون بنظر العرف قرينه على بيان المراد من الدليل المحكوم، فاذا تلبس الدليل الحاكم بلباس القرينه، فلا يرى العرف التنافى بينهما، ضروره ان كبرى عدم التنافى بين القرينه وذيها ثابتة لدى العرف والعقلاء ارتكازاً، فاذا ثبت اتصاف الدليل الحاكم بالقرينه فلا شبهه فى تقديمه على الدليل المحكوم، لان القرينه مفسره لذيها ومبينه للمراد الجدى النهائي منه، فلا تكون منافيه له فى هذه المرحله.

والخلاصه، ان ملاك قرينه الدليل الحاكم ومنشاؤها النظر والشرح بالمطابقه أو بالالتزام والتضمن.

ومن هنا يظهر الفرق بين الحكومه والتخصيص، فان الدليل المخصص وان كان قرينه لدى العرف إلا ان منشائه ليس نظره الى مدلول الدليل العام، بل منشأؤه بناء العرف والعقلاء على جعله قرينه على التصرف فى العام، وبيان المراد منه فى مقام التفهيم والتفهم بشروط خاصه بدون النظر الى انه اقوى من العام فى الدلاله، بل هو يقدم عليه بملاك القرينه وان كان اضعف منه دلالة، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الدليل الحاكم قرينه على التصرف فى الدليل المحكوم وان كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، بينما قرينه الخاص مختصه بما اذا كانت خصوصيه الخاص محفوظه، بان تكون النسبه بينه وبين العام عموماً وخصوصاً مطلقاً، وإلا فلا موضوع لقرينته لدى العرف العام والعقلاء.

فالتتيجه، ان الدليل الحاكم قرينه على التصرف فى الدليل المحكوم مطلقاً اى

سواء اكانت النسبه بينهما عموماً مطلقاً أو عموماً من وجه، وكانت دلالاته اقوى من دلالاته أو اضعف منها، بينما الدليل الخاص انما يكون قرينه على التصرف فى العام اذا كانت النيه بينهما عموماً مطلقاً.

نعم، لافرق فى قرينته بين ان تكون دلالاته اقوى من دلالة العام أو المساوى لها أو اضعف منها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ما هو الفرق بين الحكومه والورود؟

والجواب ان الفرق بينهما فى امور:

الاول: ان الورود صفة للمعنى دون اللفظ بينما الحكومه صفة للفظ دون المعنى، ومن هنا لا تتصور الحكومه فى الادله اللبيه، بينما لا- مانع من الالتزام بالورود فى هذه الادله، لانها ادله معنويه قطعيه تفيد القطع بثبوت مضمونها فى الواقع، فاذا فرضنا ان ثبوت مضمونها فى مورد رافع لموضوع الدليل الاخر وجدانا وحقيقه، فهى وارده عليه.

واما عدم تصور الحكومه فى الادله اللبيه، فمن جهه انه يعتبر فى الدليل الحاكم ان يكون لسانه لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم، وهذا المعنى لا يتصور فى الادله اللبيه حيث لا لسان لها.

وبعبارة واضحه، ان الحكومه مختصه بالادله اللفظيه، ولا- تشمل الادله اللبيه كالاجماع والعقل والسيره وماشاكلها، وذلك لما ذكرناه من ان ضابط الحكومه ان يكون الدليل الحاكم مشتملاً على خصوصيه، وتلك الخصوصيه تجعله ناظراً الى مدلول الدليل المحكوم ومحدداً للمراد النهائى الجدى منه سعه وضيقاً، ومن الواضح ان هذا الضابط لا ينطبق على الادله اللبيه، حيث انه ليس لتلك الادله لسان لكى يكون ذلك اللسان ناظراً الى مدلول الدليل المحكوم ومحدداً للمراد

ص: ١٣٧

الجدى النهائى منه، ضروره كما انه ليس لها لسان الاطلاق أو العموم، كذلك ليس لها لسان النظر والشرح التفسيري أو التنزيلى، لان كل ذلك من شؤون الالفاظ وخصائصها، حيث انها كفيات تطراً على الالفاظ وتختلف باختلافها، وبما ان الادله اللبىه فاقده لجميع هذه الخصائص، فلا محاله تكون افادتها القطع بالواقع اما من باب حكم العقل على تقدير ثبوت الصغرى والكبرى معا، واما من باب الكشف كالاجماع العملى أو القولى لا- من باب الظهور من اطلاق أو عموم أو تنزيل أو تفسير وهكذا، فان كل ذلك من خصائص الدليل اللفظى دون اللبى.

الثانى: انه لا تنافى بين الدليل الوارد والدليل المورود لاثبوتا ولا اثباتا.

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

ومن الواضح انه لا تنافى بين الامرين هما ثبوت موضوع الدليل المورود فى نفسه وبقطع النظر عن ثبوت مدلول الدليل الوارد فى الواقع وبدون ملاحظته، وارتفاع موضوعه وجداناً وحقيقه بملاحظه ثبوت مدلوله.

واما اثباتاً، فلان الدليل المورود لا يدل على ثبوت موضوعه لكى ينافى الدليل الوارد.

واما الدليل الحاكم، فهو ينافى الدليل المحكوم فى مقام الثبوت، ولا ينافيه فى مقام الاثبات.

الثالث: ان الدليل الوارد رافع لموضوع الدليل المورود وجداناً وحقيقه، بينما الدليل الحاكم رافع لموضوع الدليل المحكوم تعبداً.

فالتتيجه، ان هذه الامور الثلاثه تمثل عنصر الامتياز بين الورد والحكوم.

الوجه الثانى: ان الدليل الحاكم ناظر الى مدلول الدليل المحكوم، ويدل على نفي موضوعه، والدليل المحكوم لا يدل على ثبوته، لان كل دليل يدل على ثبوت الحكم لموضوعه المقدر وجوده فى الخارج اما انه موجود فيه اولاً فهو ساكت عنه، فاذن لاتنافى بين الدليل الحاكم الذى يدل على نفي موضوع الدليل المحكوم وبينه، لانه لا- يدل على ثبوت موضوعه لكى ينافى الدليل الحاكم.

فالتتيجه، انه لا تنافى بين ما يدل على شىء وما لا يدل عليه لا نفيًا ولا اثباتًا، وما يقتضى شيئًا وما لا يقتضيه لا وجوده ولا عدمه.

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

وثانياً، ان مفاد الدليل الحاكم نفي الحكم حقيقه، غايه الامر قد يكون بلسان نفي الموضوع، كما فى مثل قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد وولده»، فان المنفى فى الحقيقه هو حرمة الربا، واما الربا الذى هو عبارته عن زيادته، فهو موجود بينهما وجداناً، والمنفى انما هو حرمة واقعاً أو حقيقه، غايه الامر بلسان نفي الموضوع، ونفي الموضوع مجرد عبور عنه الى نفي حكمه، فاذن التنافى بينهما موجود، فان الدليل الحاكم ينفي الحكم حقيقه وان كان بلسان نفي الموضوع والدليل المحكوم يثبت لموضوعه.

والخلاصه، ان الدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم فى مرحله الجعل للموضوع المقدر وجوده فى الخارج بنحو القضييه الحقيقه، والدليل الحاكم يدل

على نفى هذا الحكم فى هذه المرحلة بلسان نفى هذا الموضوع، وإلا- فالموضوع باق حقيقه، ولهذا التنافى بينهما فى الواقع موجود، فاذاً تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم انما هو على اساس اتصافه بالقرينيه والمفسريه لبيان المراد الجدى النهائى من الدليل المحكوم.

وعلى الجملة، فالدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه فى الخارج، والدليل الحاكم يدل على نفى هذا الحكم بلسان نفى موضوعه، ولكن حيث ان هذا النفى نفى تعبدى لا حقيقى واقعى، فمرده الى نفى حكمه حقيقه.

ولهذا لا شبهه فى ان المتفاهم العرفى نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، ولا فرق بين ان يكون مدلوله نفى الحكم ابتداءً ومباشره أو بالواسطه، فانه على كلا التقديرين يكون منافياً لما دل على ثبوت هذا الحكم، باعتبار ان نفى الحكم حقيقى، ونفى الموضوع عرضى ومجازى لا حقيقى، فاذاً كيف لا يكون الدليل الحاكم منافياً للدليل المحكوم رغم انه ينفى الحكم حقيقه، وهو يشبه كذلك.

أو فقل، ان هذا النفى ليس نفيًا تكوينيًا، فانه غير معقول، لاستحاله تعلق النفى التشريعى بالفعل التكويني الخارجى، بل هو نفى تشريعى.

ومن الواضح ان نفى الربا تشريعاً هو نفى حكمه حقيقه، ضروره ان النفى التشريعى لا يمكن ان يتعلق به إلا بلحاظ حكمه، فاذاً كيف لا يوجد التنافى بينهما.

فما ذكره جماعه من المحققين منهم السيد الاستاذ قدس سره (١) من انه لا تنافى بين

ص: ١٤٠

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

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان المعتبر فى حكمه احد الدليلين على الدليل الاخر ان يكون لسان الدليل الحاكم لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم بالمطابقه أو بالتضمن والالتزام، هذا.

وبكلمه واضح، ان ملاك تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هو نظره الشخصى الى مدلول الدليل المحكوم، لانه ملاك اتصافه بالقرينيه والمفسريه، ولا فرق بين ان يكون هذا النظر بلسان التنزيل كقوله عليه السلام: «الفقاع خمر»، أو بلسان التفسير بالمطابقه أو بالتضمن والالتزام.

اما على الاول، فلا تنافى بينهما فى مقام الاثبات، لان ما دل على ثبوت الحرمة لشرب الخمر لا يدل على نفى هذه الحرمة عن غيرها إلاّ بالسكوت فى مقام البيان، وهو لا يصلح ان يعارض ما دل على ثبوتها لغيرها كالفقاع، فاذن ما دل على ثبوت احكام الخمر للفقاع لا ينافى ما دل على ثبوت هذه الاحكام للخمر لا فى الدلاله ولا فى المدلول.

واما على الثانى، فلان الدليل الحاكم المفسر بكلمه (اى) أو يعنى، يدل على تحديد المراد النهائى الجدى من الدليل المحكوم بلسان التفسير، فلا تنافى بينهما فى مقام الاثبات فى مرحله الاراده الجديه وان كان التنافى بينهما موجوداً فى مرحله الدلاله التصوريه والدلاله التصديقيه فى مرحله الاراده التفهيميه، وهذا التنافى وان كان مستقراً فى هاتين المرحلتين ولكن لا اثر له، ولا يسرى الى دليل الحجيه، فانه انما يسرى اليه اذا كان التنافى بينهما فى مرحله الاراده الجديه، ولم

يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما.

واما على الثالث، فلان الدليل الحاكم الذى جاء بلسان «لا ضرر ولا ضرار، ولا ربا بين الوالد وولده» وهكذا ظاهر عرفاً بظهور ثانوى سياقى فى ان المتكلم اراد به تحديد المراد النهائى الجدى من الدليل المحكوم، وهو اطلاقات الادله الاوليه، حيث انها باطلاقها تدل على ثبوت الاحكام الشرعيه سواء اكانت ضرريه ام لا، مثلاً ما دل على وجوب الوضوء يدل على وجوبه مطلقاً وان كان ضررياً فى مورد كما ان ما دل على حرمة الربا يدل على حرمة مطلقاً، وان بين الوالد وولده وهذه الادله بظهورها الثانوى النظرى الى مدلول تلك الاطلاقات تقدم عليها وتقيدها بغير الاحكام الضرريه، وتدل على انها غير مجعوله فى الشريعه المقدسه، وهذا الظهور الثانوى السياقى لها قرينه بنظر العرف لتحديد المراد الجدى النهائى من الدليل المحكوم.

فالنتيجه، ان التنافى بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم فى هذا القسم انما هو مستقر فى الدلاله التصوريه والدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده التفهيميه، ولا يسرى هذا التنافى الى مرحله الاراده الجديّه، فان التنافى بينهما وان كان موجوداً ولكنه بدوى وغير مستقر، وإلاّ- لوقع التعارض بينهما، فلا يمكن شمول دليل الحجيه لكليهما معاً حينئذٍ، وهذا معنى سرايه التنافى والتعارض الى دليل الحجيه، فان التنافى والتعارض بينهما اذا كان مستقراً فى مرحله الجد لوقع التعارض بين ادله حجيتهما.

الى هنا قد تبين ان الدليل الحاكم وان كان ينافى الدليل المحكوم فى مرحله الاراده التفهيميه إلاّ ان هذا التنافى لا يسرى الى مرحله الاراده الجديه.

واما عدم سرايته الى هذه مرحله، فانما هو من جهه ان الدليل الحاكم

بمقتضى نظره الشخصى الى مدلول الدليل المحكوم قرينه لتحديد المراد الجدى النهائى منه، والمفروض ان العرف لا يرى تنافى بين القرينه وذيها.

ومن الواضح، ان عدم التنافى بينهما انما هو فى مرحله الاراده الجديه النهائيه لا مطلقاً، ومن هذا النظر الشخصى الى مدلول الدليل المحكوم يتولد ظهور له فى ان المتكلم اراد به تحديد المراد النهائى الجدى من الدليل المحكوم، هذا هو ملاك تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم وعدم التعارض بينهما، هذا.

ولكن ذكر السيد الاستاذ قدس سره (١) ان هنا قسماً اخر للحكوم، وهى الحكومه الظاهريه بأن يكون الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم تعبداً بدون ان يكون ناظراً اليه، وقد مثل لذلك بحكومته الأمارات المعتبره على الاصول العمليه الشرعيه، وقد افاد فى وجه ذلك ان هذه الحكومه حكومه ظاهريه لا واقعيه، بتقريب ان المجعول فى باب الأمارات الطريقيه والعلميه، فان الشارع جعلها علماً تعبدياً بالواقع، فاذا قامت الاماره عند شخص على وجوب شىء فهو عالم بوجوبه شرعاً، فاذا كان عالماً به فلا موضوع لاصاله البراءه، لان موضوعها عدم العلم بالواقع كما فى قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» والاماره علم على الفرض، غايه الامر انها علم تعبداً لا وجداناً، ولهذا تكون حاكمه عليها لا وارده.

والخلاصه، ان تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه من باب الحكومه الظاهريه بملاك رفع الموضوع لا بملاك النظر، ومن هنا لو فرضنا ان الاصول العمليه الشرعيه لم تكن مجعوله فى الشريعه المقدسه، لم يكن جعل

ص: ١٤٣

الحجيه للامارات الشرعيه لغوياً، فلو كانت حكومتها عليها بملاك النظر لكان جعلها بدون جعلها في المرتبه السابقه لغوياً صرفاً، بينما حكومه قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار» «ولاربايين الوالد وولده» وما شاكلهما بملاك النظر الى مدلول اطلاقات الادله الاوليه.

ومن هنا لولا تلك الاطلاقات لكانت هذه الادله لغوياً، وهذا هو ملاك نظرها، وهذا الملاك غير متوفر في ادله حجيه الإمارات.

ثم ان حكومه هذه الادله على الاطلاقات الاوليه حكومه واقعيه، وتدل على ان الاحكام الضرريه غير مجعوله في الشرعيه المقدسه، وكذلك الاحكام الحرجيه، ولهذا تقيد اطلاقات تلك الادله بالاحكام غير الضرريه والحرجيه، بينما حكومه الإمارات الشرعيه على الاصول العمليه الشرعيه حكومه ظاهريه لا واقعيه.

فالتتيجه في نهايه الشوط، ان السيد الاستاذ قدس سره قد قسم الحكومه الى قسمين:

احدهما، الحكومه بملاك ان الدليل الحاكم ناظر الى مدلول الدليل المحكوم بالمطابقه أو بالتضمن والالتزام.

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

وللمناقشه فيه مجال، فان ما ذكره قدس سره من ان الإمارات الشرعيه حاكمه على الاصول العمليه الشرعيه، مبنى على مدرسه المحقق النائيني قدس سره (1) من ان المجعول

ص: ١٤٤

فى باب الأمارات الطريقيه والعلميه، بمعنى ان الشارع جعل الأمارات علما بالواقع تعبدأً وشرعاً لا وجداناً، فإذا كانت علما شرعاً كانت رافعه لموضوع الاصول العمليه الشرعيه، غايه الامر تعبدأً، فإذا قامت الاماره على حرمه شىء فالمكلف عالم بها، فإذا كان عالما بها فلا موضوع لاصاله البراءه، فإذا قامت على عدم حرمه شىء كان المكلف عالما بعدم حرمته، فإذا كان عالما بعدمها شرعاً فلا موضوع لاصاله الاحتياط، بناء على وجوبها فى الشبهات الحكميه التحريميه.

ولكن قد ذكرنا فى مبحث حجيه خبر الواحد ان هذا المبني غير صحيح ولا واقع موضوعى له لاثبوتها ولا اثباتاً.

أما ثبوتها، فلان جعل الطريقيه والعلميه للامارات كاخبار الثقه ونحوها تكويننا غير معقول وخلف الفرض، واما تشريعاً فهو مجرد لقلقه اللسان فلا- يؤثر فيها، ولا يجعل ما ليس بعلم علماً، ضروره انه مجرد اعتبار، فلا يؤثر فى طريقيه اخبار الثقه قوه بعد ما لم يكن بهذه المرتبه من القوه، وإلا لكان امراً تكوينياً لا اعتبارياً، وهذا خلف، إلا ان يكون مرجع هذا الجعل الى التنزيل اى تنزيل الأمارات منزله العلم فى ترتيب اثاره عليها، ولكن على هذا يلزم ان لا يكون المجعول فى باب الأمارات الطريقيه والعلميه، وهذا خلف.

واما اثباتاً، فلان عمده الدليل على حجيه الأمارات سيره العقلاء الجاريه على العمل بها.

ومن الواضح، ان السيره لا تتضمن الجعل.

الى هنا قد تبين ان تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه ليس من باب الحكومه، هذا اضافه الى انا لو سلمنا ان المجعول فى باب الأمارات الطريقيه

والعلميه، فمع ذلك لا يكون تقديمها عليها من هذا الباب، لما تقدم من ان لحكومته دليل على دليل اخر ملاكاً واحداً وتدور مداره وجوداً وعدمًا، ولا يمكن ان يكون لها ملاكان، وإلا فلا ينحصر بهما، ضروره انه ليس من الحكومه تقديم اى دليل على دليل آخر بسبب من الاسباب، فانه قد يكون بالورود، وقد يكون بالاقوائيه، وقد يكون بالقرينيه النوعيه كتقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق وهكذا، وليس التقديم فى شىء من هذه الموارد من باب الحكومه، لان تقديم دليل على دليل اخر بالحكومته مبنى على نكته تتوفر فيه لدى العرف والعقلاء، ولا تتوفر فى غيره، وهذه النكته الموجوده فى صيغ الادله اللفظيه تجعلها حاكمه، والادله الاخرى محكومته لدى العرف والعقلاء، وهى تمثل فى خصوصيه الستتها اللفظيه، وهى النظر والشرح الى مدلول الدليل الاخر، هذا هو الضابط العام للحكومته، فكل دليل اذا توفرت فيه هذه النكته فى لسانه بالنسبه الى دليل اخر فهو حاكم عليه، اذ من الواضح ان للحكومته ضابطا موحدًا وملاكًا واحدًا، وليست الحكومه على قسمين أو اقسام بدون الاشتراك فى ملاك وجامع واحد، وإلا لا يمكن تسميه تقديم كل دليل على دليل اخر بالحكومته، فلا وجه للانحصار بالقسمين اذا لم تكن هذه التسميه على اساس ضابط وملاك موحد بان تكون جزافاً.

والخلاصه، ان الدليل الحاكم بنظر العرف والعقلاء واحد لخصوصيه فى صيغه لسان الدليل، وهى خصوصيه النظر سواء اكانت بلسان التفسير بتمام انحائه ام كان بلسان التنزيل، وكل دليل اذا لم يكن لسانه واجداً لهذه الخصوصيه، فلا يكون تقديمه على دليل اخر من باب الحكومه.

وعلى هذا، فلو فرضنا ان المجعول فى باب الأمارات الطريقيه والعلميه، فمع

ذلك لا يكون تقديمها على الاصول العمليه الشرعيه بالحكومه، لعدم توفر ملاكها وهو النظر فى هذا التقديم، فاذن لا محاله يكون تقديمها عليها مبني على نكته اخرى، وسوف نشير اليها.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج فى نهايه المطاف الى هذه النتيجة، وهى ان تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه ليس من باب الحكومه، لعدم توفر ملاك الحكومه فيه حتى على القول بان المجموع فى باب الأمارات الطريقيه والعلميه، لما تقدم من ان الحكومه دليل على دليل اخر ملاكاً واحداً تدور مداره وجوداً وعدماءً، ولا يمكن ان يكون لها ملاكان، وإلا فلا يمكن الحصر بهما.

فالنتيجه، ان الحكومه ليست على قسمين، حكومه واقعيه، وحكومه ظاهريه، اذ لا يمكن حصر الحكومه الظاهريه بقسم واحد.

وعلى هذا، فما هو وجه تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه؟

والجواب: ان فيه اقوالاً:

القول الاول: ان تقديمها عليها انما هو على اساس التنزيل، بدعوى ان مفاد ادله حجيه الأمارات انما هو تنزيلها منزله العلم بالواقع فما يترتب على العلم من الاثار يترتب عليها ايضاً، غايه الامر ان العلم وارد عليها ورافع لموضوعها وجدانا، والأمارات حيث انها بمنزله العلم فتكون رافعه لموضوعها تعبداً.

والجواب أولاً ان مفاد ادله حجيه الأمارات ليس هو التنزيل، ضروره انه لا عين له فيها ولا اثر، لان عمده الدليل على حجيتها السيره العقلائييه، وهى دليل لبي لا لسان له حتى يقال، ان لسانه لسان التنزيل.

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

التنزيل ليس جعل الأمارات علماً، بل معناه ان اثر العلم مترتب عليها بدون التصرف فيها، هذا مضافاً الى ما تقدم من ان التصرف فيها تكويناً غير معقول، واما تشريعاً فهو ان كان معقولاً إلا انه لغو ووجوده كعدمه فلا اثر له، فاذن لا محاله يكون تقديمها عليها بملاك آخر كالقرينيه ونحوها كما سوف نشير اليه.

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

الامر الاول: ان المراد من العلم المأخوذ في لسان ادله الاصول العمليه الشرعيه مطلق الحججه الشامل للعلم الوجداني والأمارات المعتمده شرعاً.

وعلى هذا، فالأمارات حيث انها حجه شرعاً فهي رافعه لموضوع الاصول العمليه الشرعيه، لان موضوعها مقيد بعدم الحججه، فاذا قامت الحججه انتفى موضوعها بانتفاء قيدها وجداناً.

والجواب، ان اراده مطلق الحججه من العلم المأخوذ في لسان ادله الاصول العمليه الشرعيه وان كانت ممكنه ثبوتاً إلا انه بحاجه الى دليل في مقام الاثبات، ولا- دليل عليه لا في نفس ادلتها ولا من الخارج، فاذن لا يمكن ان يراد من العلم المأخوذ في لسان ادلتها مطلق الحججه.

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

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

والجواب، ان هذا الافتراض وان كان ممكناً ثبوتاً إلا انه بحاجة الى قرينه في مقام الاثبات حتى تدل على ان المراد من الوصول في قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» اعم من الحكم الواقعي والظاهري، وحيث انه لم تكن هناك قرينه على ذلك لا في نفس هذه الروايه ولا من الخارج، فالظاهر من الموصول الحكم الواقعي، وكذلك الحال في سائر الروايات، وبعد امضاء الشارع لها تتصف بالحجيه شرعاً، هذا اضافه الى ان مدلول الأمارات ليس حكماً ظاهرياً حتى تكون الأمارات علماً به، ضروره ان معنى حجيتها ليس جعل الحكم الظاهري في مؤدياتها.

وقد تقدم منا موسعاً في مبحث حجيه أخبار الأحاد ان معنى حجيتها ليس جعل الحكم الظاهري في مؤدياتها، بل ذكرنا هناك انه لا معنى لهذا الجعل، لان جعل التكويني غير معقول، والجعل التشريعي وجوده كالعدم، ولا يتعدى عن مجرد لقلقه اللسان، والنكته في ذلك ان عمده الدليل على حجيه اخبار الثقة السيره القطعيه العقلانيه الجاربه على العمل بها الممضاه جزماً من قبل الشارع.

ومن الواضح ان بناء العقلاء وسيرتهم على العمل بها في الخارج في كافه انظمتهم الماديه والمعنويه والعباديه والمعاملاتيه، وحيث ان بناء العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً وبدون نكته مبرره له، والنكته المبرره لذلك هي اقريبه اخبار الثقة الى الواقع من اخبار غير الثقة نوعاً.

ومن المعلوم ان المراد من الحجيه المنجزيه والمعذريه يعنى انها منجزه للواقع على تقدير الاصابه ومعذره على تقدير الخطأ.

الامر الثالث: ان موضوع الاصول العمليه الشرعيه الجاهل المتحير لا مطلق

الجاهل بالواقع، وعلى هذا فبطبيعته الحال تكون الاماره القائمه على خلافها رافعه لموضوعها وهو الجاهل المتحير وجدانا وحقيقه، ضروره انه بعد قيامها فلا تحير للجاهل فينتفى موضوعها بانتفاء قيدها وجدانا.

والجواب، ان الظاهر من أدله الاصول العمليه ان المأخوذ فى موضوعها عدم العلم بالواقع والجهل به دون اخذ خصوصيه اخرى فيه كخصوصيه التحير.

هذا اضافته الى ان المكلف فى موارد الاصول العمليه الشرعيه لا يكون متحيراً، اما بالنسبه الى الواقع، فحيث انه جاهل، فلا يكون مكلفاً به، واما بحسب الظاهر، فلان ادله الاصول العمليه تعين تكليفه، فاذن لا منشأ للتحير اصلاً.

والخلاصه، انه بمقتضى ادله الاصول العمليه الشرعيه لا يكون مكلفاً بالواقع، وانما يكون مكلفاً فى مرحله الظاهر، وهذه ادله تعين تكليفه فى هذه مرحله، فاذن لا يكون متحيراً، اما بالنسبه الى الواقع، فلا يكون مكلفاً به، واما بالنسبه الى الظاهر، فتكليفه معلوم ومتعين، فلا يشك فيه.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان تقديم الأمارات على الأصول العمليه الشرعيه ليس من باب الورد.

القول الثالث: ان تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه انما هو من باب الجمع الدلالى العرفى بالمعنى الخاص وهو يمثل التخصيص والتقييد، وحمل الظاهر على الأظهر أو النص.

وعلى هذا، فلا بد من ملاحظه الاماره مع كل صنف من اصناف الاصول العمليه الشرعيه على حده، فاذن يقع الكلام فى مقامات:

المقام الاول: فى وجه تقديم الأمارات على اصاله البراءه الشرعيه.

المقام الثانى: فى تقديمها على اصاله الاحتياط الشرعيه.

المقام الثالث: فى وجه تقديمها على اصاله الطهاره.

المقام الرابع: فى وجه تقديمها على الاستصحاب.

أما الكلام فى المقام الأول: فالظاهر ان تقديم الأمارات على أدله اصاله البراءه الشرعيه انما هو بملاك التخصيص أو التقييد لا على اساس ان نسبه الأمارات الى أدله اصاله البراءه الشرعيه نسبه الخاص الى العام أو المقيد الى المطلق، بل النسبه بينهما عموم من وجه، لاین دليل حجيه الأمارات يشمل باطلاقه الأمارات التى تدل على الاحكام الترخيصيه، ودليل حجيه اصاله البراءه لا يشمل موارد الشك فى الاحكام الترخيصيه، هذا هو مورد افتراق دليل حجيه الأمارات عن دليل حجيه اصاله البراءه، باعتبار ان الأمارات حجه فى اثبات الاحكام الترخيصيه كما انها حجه فى اثبات الاحكام الالزاميه، بينما اصاله البراءه لا تكون حجه فى موارد الاحكام الترخيصيه.

ثم ان دليل حجيه الاصله يشمل الشبهات الحكميه التى لا توجد فيها اماره ونص شرعى، أو توجد ولكنها معارضه أو مجمله فلا تكون حجه، ومنشأ الشك فيها اما عدم وجود النص أو تعارضه أو اجماله، وهذا هو مورد افتراق دليل حجيه الاصله عن دليل حجيه الاماره.

وأما مورد الاجتماع والتلاقى بينهما، فهو كثير فى الشبهات الحكميه التحريميه والوجوبيه كالشك فى حرمه شرب التتن أو حرمه اكل لحم الارنب وماشاكلهما، أو الشك فى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو وجوب السوره فى الصلاه وهكذا، فان مقتضى اصاله البراءه الترخيص فى الفعل فى الامثله الاولى والترک فى الامثله الثانيه، فاذا فرضنا ان الاماره قامت على حرمه شرب التتن

وحرمة اكل لحم الارنب ووجوب الدعاء عند رؤيه الهلال وهكذا، فلا محاله تقع المعارضه بين دليل حجيه الاصاله ودليل حجيه الاماره، فان مقتضى الاول الترخيص فى هذه الامثله وما شاكلها، ومقتضى الثانى الالتزام بالفعل أو الترك، مثلا مقتضى اصاله البراءه الترخيص فى شرب التتن وعدم حرمة، ومقتضى الاماره حرمة شربه.

فالتتيجه، ان لا شبهه فى التعارض والتنافى بينهما فى هذه الامثله وما شاكلها فى مقام الثبوت، ولا يمكن الجمع بينهما، وكذلك فى مقام الاثبات فى الدلاله التصوريه والدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده التفهيميه، وانما الكلام فى ان هذه المعارضه هل تسرى الى الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه او لا؟ حتى تقع المعارضه بين دليليهما.

والجواب، انها لا تسرى اليها، والوجه فى ذلك ان العرف يرى ان الاماره قرينه نوعيه على تقييد اطلاق دليل الاصاله بغير موردها. والنكته فى قرينه الأمارات على الاصول العمليه هى صفه اماريتها على الواقع، بينما الاصول العمليه فاقد له هذه الصفه.

وبكلمه واضحه، ان تقديم الاماره على اصاله البراءه الشرعيه فى مورد الاجتماع لسببين:

الاول: ان المرتكز فى اذهان العرف والعقلاء هو عدم التفكيك فى حجيه الأمارات كأخبار الثقه بين موردها، موارد افتراقها عن اصاله البراءه الشرعيه وموارد اجتماعها معها، ضروره ان سيره العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه جاريه على العمل بها مطلقا حتى فيما اذا كانت مخالفه لاصاله البراءه، اذ لا يحتمل ان يكون جريان سيرتهم على العمل بها مقيدا بما اذا لم يكن على

خلافها اصالة البراءة، بداهه ان هذا التقييد فى السيره العقلائييه الارتكازيه القطعيه غير محتمل، لان السيره الجاريه على العمل بها مبنيه على نكته ارتكازيه، وهى أقربيتها النوعيه الى الواقع من اخبار غير الثقه طالما تكون هذه النكته متوفره فيها، فالسيره جاريه على العمل بها، والمفروض أن هذه النكته موجوده فى اخبار الثقه التى يكون على خلافها اصالة البراءة، لانها لا تراحم اخبار الثقه فى قوه كشفها عن الواقع، فانها وان كانت معذره عن الواقع على تقدير الخطأ وعدم مطابقتها للواقع، إلا ان معذريتها ليست بملاك كشفها عن عدم الواقع حتى تكون معارضه لأخبار الثقه، فان منجزيتها للواقع بملاك كشفها عنه، وهذا الكشف يصلح ان يكون ملاكا لاتصاف اخبار الثقه بالقرينه لتقييد اصالة البراءة بغير موردها.

والخلاصه، ان الملازمه الارتكازيه لمدى العرف والعقلاء بين حجيه أخبار الثقه فى موارد افتراقها عن اصالة البراءة وحجيتها فى موارد اجتماعها معها، بينما هذه الملازمه غير ثابتة بين حجيه اصالة البراءة فى موارد الافتراق عنها، وحجيتها فى موارد الاجتماع معها، ولا- مانع من التفكيك بينهما، ولا يكون على خلاف الارتكاز العرفى، وعلى ضوء هذه الملازمه الارتكازيه يكون دليل حجيه اخبار الثقه بمثابة الاخص، بمعنى انه لا يمكن تقييد اطلاقه بغير موارد اجتماعه معها، فلهذا لا بد من تقييد اطلاق دليل الاصاله بغير موارد الاجتماع.

الى هنا قد تبين ان تقديم الاماره على اصالة البراءة من باب قرينه الاماره النوعيه، وهى متمثله فى التقييد والتخصيص.

الثانى: الظاهر ان تقديم الاماره على اصالة البراءة الشرعيه من باب الورد، فان موضوع الاصاله ليس هو الجهل بالواقع فحسب، بل الجهل به المقيد بان لا

يكون هناك منجز له، واما اذا كان هناك منجز للواقع فلا موضوع للاصالة، لان موضوعها ينتفى بانتفاء قيده وجدانا، ومن هنا يكون مورد الاصالة في الشبهات الحكميه انما هو الشبهات التي لا نص فيها أو النص موجود فيها ولكنه معارض أو مجمل فلا يكون حجه، واما اذا كان النص موجوداً فيها ولا- معارض له ولا- اجمال فيه ويكون حجه فلا- موضوع للاصالة، لان النص المذكور منجز للواقع، ومع تنجز الواقع بدليل خارجي ينتفى موضوع الاصالة بانتفاء قيده وجدانا، لان موضوعها الجهل بالواقع الذي لا يكون منجزاً بدليل خارجي في المرتبه السابقه.

والخلاصه، انه لا شبهه في ان موضوع اصالة البراءه الشرعيه الجهل بالاحكام الشرعيه التي لا تكون منجزه بدليل كاخبار الثقه في المرتبه السابقه، ضروره ان اصالة البراءه لا ترفع تنجز الواقع الثابت بدليل سابق خارجي، وانما ترفع تنجزه في نفسه، اذ لولا اصالة البراءه كان احتمال التكليف في الواقع منجزاً وموجبا لاحتمال العقاب، فاصالة البراءه مؤمنه عن هذا العقاب ودافعه له، واما اذا كان تنجزه ثابتاً بدليل خارجي كاخبار الثقه مثلاً، كما إذا قامت على حرمه شرب التتن فلا تكون اصالة البراءه رافعه لتنجزها ومؤمنه من العقاب عليه، ولهذا يكون موضوعها مقيدا بعدم كون الواقع منجزاً بدليل خارجي.

ودعوى، ان اصالة البراءه حيث انها تنفى تنجز الواقع على تقدير ثبوته والعقوبه على مخالفته، فتكون معارضه للاماره التي تثبت تنجزه، فاذن بينهما معارضه، لان احدهما تنفى التنجز والاخرى تثبته.

مدفوعه، بان اصالة البراءه انما تنفى العقوبه التي يكون منشاؤها احتمال

ثبوت الواقع، وتدل على عدم تنجزه، باعتبار انه لولا اصاله البراءه لكان احتمال ثبوته منجزا وموجبا للعقوبه، ولا تنفى تنجزه على تقدير ثبوته اذا كان مستنداً الى قيام اماره معتبره على ثبوته فى الواقع، ضروره ان مفاد اصاله البراءه نفى الكلفه والعقوبه عن التكليف المشكوك والمحتمل فى الواقع ونفى منجزيه الاحتمال والشك لا- نفى منجزيه الاماره للواقع على تقدير المطابقه، لوضوح انه لا نظر لها الى تنجزه بمنجز اخر مستقل، بل هى ناظره الى نفى منجزيه الاحتمال فحسب.

ومن هنا يكون موردها الشبهات الحكيمه التى لانص فيها أو كان ولكنه مجمل أو معارض والجامع لا يكون حجه، واما اذا كان فيها نص ولا اجمال فيه ولا معارض فهو حجه ومنجز للواقع، وبذلك يرتفع موضوع الاصاله بارتفاع قيده وجدانا، لان موضوعها احتمال ثبوت التكليف فى الواقع الذى لا- يكون منجزاً بدليل فى المرتبه السابقه، واما مع وجود الدليل على تنجزه فى المرتبه السابقه فلا موضوع لها، لانه ينتفى بانتفاء موضوعه.

الى هنا قد تبين ان تقديم الاماره على اصاله البراءه اما بملاك اتصافها بنظر العرف بالقرينيه النوعيه كالتخصيص أو التقييد أو بملاك الورد.

اما الكلام فى المقام الثانى: وهو تقديم دليل حجه الاماره على دليل حجه اصاله الاحتياط، فالنسبه بينهما وان كانت عموماً من وجه، فان مورد افتراق الأمارات كثير كالأحكام الترخيصيه ونحوها ومورد افتراق اصاله الاحتياط موارد تعارض النصوص أو اجمالها أو عدم وجودها، واما مورد اجتماعهما فهو كثير ايضاً.

ولكن حيث ان التفكيك بين موارد حجه الاماره بان تكون حجه فى

الاحكام الترخيصيه دون الالزاميه أو بالعكس لا يمكن بنظر العرف، ضروره ان خبر الثقة اذا كان حجه فى الشبهات الحكيمه كان حجه فيها مطلقاً، لوضوح ان الدليل على حجته بناء العقلاء.

ومن الواضح ان بناء العقلاء على العمل به مطلقاً، ولا- يمكن ان يكون فى مورد دون مورد آخر، لان بنائهم على العمل به لا يكون جزافاً، بل هو مبنى على نكته نوعيه هى اقربيتها الى الواقع من غيرها، ومن الواضح انه لا- فرق فى ثبوت هذه النكته الارتكازيه بين مواردنا التى لا- تكون اصاله الاحتياط مخالفه لها ومواردها التى تكون اصاله الاحتياط مخالفه لها، فكما انها موجوده فى الفرض الأول موجوده فى الفرض الثانى ايضاً بدون أدنى امتياز وتأثير لمخالفه اصاله الاحتياط لها، ولهذا لا يمكن التفكيك بين مواردنا، ومن اجل ذلك تكون الاماره كاخبار الثقة بمنزله الخاص.

واما اصاله الاحتياط الشرعيه، فلا مانع من التفكيك بين مواردنا التى تكون الأمارات المعتمده على خلافها، وبين مواردنا التى لا تكون على خلافها امارات، لوضوح ان هذا التفكيك موافق للارتكاز العرفى، حيث ان العرف يرى ان اصاله الاحتياط محكوم به وساقطه فى مقابلها، فاذا كانت الاماره بمنزله الخاص واصاله الاحتياط بمنزله العام فلا مانع من تطبيق قاعده العام والخاص عليهما، بان يخصص عموم دليل الاصاله بغير موارد الامارات المعتمده، وسوف نشير الى ان هذه القاعده قاعده ارتكازيه لدى العرف والعقلاء، وانهم يرون الخاص قرينه نوعيه لبيان المراد النهائى الجدى من العام، ولهذا لا يسرى التنافى والتعارض بينهما الى مرحله الظهور النهائى الجدى المستقر بينهما، ومن هنا يكون كلاهما مشمولاً لدليل الاعتبار.

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

ومن ناحيه اخرى، يمكن القول بان الاماره المعتمره الشرعيه كاخبار الثقه وظواهر الالفاظ وارده على اصاله الاحتياط الشرعيه، لادن موضوع هذه الاصاله الشك فى ثبوت التكليف وجعله فى الشرعيه المقدسه، وقد ذكرنا فى محله ان وجوب الاحتياط الشرعى وجوب طريقي ولا شأن له غير تنجيز الواقع عند الاصاله.

ومن الواضح ان تنجيزه للواقع مشروط بعدم قيام دليل على عدم تنجيزه بلسان عدم ثبوته، فاذا شككنا فى حرمه شرب التتن فى الشرعيه المقدسه فوجوب الاحتياط يكون منجزا لحرمة على تقدير الاصابه، شريطه ان لا يكون هناك دليل كخبر الثقه على نفي حرمة فيها، وهذا الدليل يدل بالمطابقه على نفي حرمة وبالالتزام على نفي تنجزها، والمدلول المطابقى ظنى والمدلول الالتزامى قطعى، فاذا ينتفى موضوع اصاله الاحتياط بانتفاء قيده وجدانا، وهذا معنى ورود الأمارات على اصاله الاحتياط.

والخلاصه، ان الدليل الدال على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه لا يدل على وجوبه فيها مطلقاً حتى فيما اذا قامت الاماره المعتمره على عدم تنجزها بلسان نفي ثبوته، فلا محاله تكون دلالتة على وجوب الاحتياط وتنجز الواقع مشروط بعدم قيام الدليل من الخارج على عدم تنجزه بلسان نفي ثبوته، وهذا التقييد ثابت لبا ومعنى.

واما الكلام فى المقام الثالث: وهو تقديم الأمارات المعتمره شرعاً على اصاله

الطهاره، فالنسبه بينهما وان كانت عموما من وجه، فان اصاله الطهاره مختصه بباب الطهاره، بينما الأمارات لا تختص بباب دون باب.

وعلى هذا، فتكون موارد افتراق الأمارات عن اصاله الطهاره جميع ابواب الفقه باستثناء باب الطهاره، بينما موارد افتراق اصاله الطهاره عن الأمارات فى دائره محدوده ومضيقه، فانها تجرى فى موارد الشك فى نجاسه شىء وطهارته اذا لم تكن هناك اماره أو كانت ولكنها مبتلاه بالمعارض أو مجمله، والجامع لا تكون حجه.

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

وعلى هذا، فدليل حجه الاصاله اخص من دليل حجه الاماره، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان التفكيك فى جريان اصاله الطهاره فى بعض شبهات هذا الباب دون بعضها الاخر بدون سبب أو اخر خلاف الارتكاز القطعى لدى العرف والعقلاء، فان المرتكز عرفا انها تجرى فى موارد الشك فى الطهاره والنجاسه فى نفسه وبقطع النظر عن وجود مانع خارجى.

ومن ناحيه ثالثه، قد تقدم انه لا- يمكن التفكيك فى حجه الأمارات بين ابواب الفقه بان تكون حجه فى بعضها دون بعضها الاخر، مثلا تكون حجه فى سائر ابواب الفقه دون باب الطهاره، فان هذا خلاف الارتكاز العرفى فلا يمكن الالتزام به.

ومن هنا يظهر انه لا يمكن ان يكون تقديم الأمارات على اصاله الطهاره

بملاك الاخصيه، لما مر من ان دليل حجيه الاصاله اخص من دليل حجيه الاماره لا بالعكس، ولكن مع ذلك لا بد من تقديم الاماره على الاصاله فى موارد الاجتماع، ولا يسرى التنافى والتعارض بينهما الى مرحله المراد الجدى النهائى حتى تقع المعارضه بين دليليهما.

والنكته فى ذلك ان لسان دليل حجيه الاصاله ليس لسان الحكايه عن الواقع والاخبار عنه، بل بلسان جعل الحكم الظاهرى فى ظرف الجهل به وبدون النظر اليه لانفياً ولا اثباتاً.

واما لسان دليل حجيه الاماره، فهو لسان الحكايه عن الواقع والاخبار عن ثبوته.

ومن الطبيعى ان المرتكز لدى عرف المتشرعه ان اقريبه احد الدليلين المتنافيين الى الواقع قرينه على الدليل الاخر، وتحدد المراد الجدى النهائى منه، ولهذا لا تسرى المعارضه بينهما الى المراد الجدى النهائى.

فالتتيجه، ان تقديم الاماره على اصاله الطهاره انما هو بملاك القرينه النوعيه ومنشاؤها اقربيتها الى الواقع.

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

ومن جهه اخرى، يمكن ان يكون تقديمها على الاصاله من باب الورود، بتقريب ان اصاله الطهاره انما جعلت لمن لم تقم اماره على خلافها، فاذا شككنا فى طهاره ماء ونجاسته، فاصاله الطهاره فيه انما جعلت لمن لم تقم اماره كخبر الثقه على طهارته أو نجاسته، وإلا فلا موضوع لها وجداناً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التتيجه، وهى انه لا شبهه فى تقديم الاماره على

اصاله الطهاره، اما بملاك القرينه أو الورود.

وأما الكلام فى المقام الرابع: وهو تقديم الامارات على الاستصحاب، فالنسه بين دليل حجه الأمارات ودليل حجه الاستصحاب وان كانت عمومًا من وجه، لان دليل حجه الاستصحاب مختص بما اذا كانت للمشكوك حاله سابقه بان يكون الشك فى البقاء بعد اليقين بالحدوث، فانه مقتضى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» وعام من جهه وجود دليل على بقاء حاله السابقه أو ارتفاعها أو عدم وجود دليل عليه أو وجوده ولكنه ساقط من جهه المعارضه أو مجمل فلا يكون حجه.

وعلى هذا، فاذا قامت الاماره على ارتفاع حاله السابقه، فتقع المعارضه بينهما وبين الاستصحاب، فان مقتضى الاستصحاب بقاؤها ومقتضى الاماره ارتفاعها وعدم بقائها، وانما الكلام فى ان هذه المعارضه بينهما هل تصل الى المراد الجدى النهائى منهما أو لا؟

والجواب، انها لا تصل اليه يعنى انها لا تسرى من مرحله الاراده التفهيميه الى مرحله الاراده الجديه النهائيه حتى تقع المعارضه بين دليل حجه الأمارات ودليل حجه الاستصحاب.

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

وقد تقدم ان الاقربيه الى الواقع بنظر العرف قرينه على تحديد المراد النهائى الجدى من الدليل الآخر، وحيث ان هذه النكته النوعيه مقومه للامارات

كأخبار الثقة ونحوها، فهي تصلح ان تكون قرينه نوعيه لبيان المراد الجدى النهائى من دليل الاستصحاب وتقييد اطلاقه بغير مورد الاجتماع.

وعلى هذا، فلا- تنافى بينهما فى مرحله الاراده الجديه، حيث ان العرف لا يرى اى تناف بين القرينه وذيهما فى هذه مرحله وان وجد التنافى بينهما فى المراحل الاولى من مرحله الاراده التصوريه الى مرحله الاراده التفهيميه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انه يمكن القول بان تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب الورود، بتقريب ان الاستصحاب انما يكون مجعولا- لمن لم تقم اماره لا- على خلافه ولا على طبقه، فاذا قامت اماره على ارتفاع الحاله السابقه كما اذا كانت الحاله السابقه طهاره الماء وقامت اماره كخبر الثقه أو البينه على نجاسته أو طهارته ينتفى الاستصحاب بانتفاء موضوعه وجدانا، لان موضوعه من لم تقم اماره على خلافه أو على طبقه، فاذا قامت الاماره عنده تبدل الموضوع ممن لم تقم الاماره عنده الى من قامت الاماره عنده بالوجدان.

الى هنا قد تبين ان تقديم الأمارات على الاستصحاب اما بملاك القرينه النوعيه أو بملاك الورود، وعلى كل تقدير فلا يسرى التعارض والتنافى بينهما الى مرحله الجد لكى تقع المعارضه بين دليليهما.

لحد الان قد وصلنا الى النتائج التاليه:

الاولى: ان تقديم دليل على دليل اخر بالحكومه مبنى على نكته واحده، وهى ان الدليل الحاكم ناظر الى مدلول الدليل المحكوم سواء اكان النظر بلسان التفسير مباشره وحقيقه ككلمه اى ويعنى ام بلسان التنزيل مثل «الطواف فى البيت صلاه» «الفقاع خمر» وهكذا، أو بلسان التفسير الضمنى كقوله عليه السلام: «لا

ضرر ولا ضرار» وما شاكله، والوجه في هذا التفسير الضمني والنظر التضمني انه لولا الاحكام المجعوله في الشريعه المقدسه لافعال المكلف بعناوينها الاولى، لكان قوله عليه السلام «لا حرج» لغواً محضاً.

فاذن تقديم كل دليل على دليل اخر اذا كان بملاك النظر فهو تقديم حكومي، وإلا فلا بد ان يكون بملاك اخر.

وعلى هذا، فتقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه ليس بملاك الحكومه وان قلنا بمقاله مدرسه المحقق النائيني قدس سره، وهي ان المجعول في باب الأمارات الطريقيه والعلميه كما تقدم، بل ان تقديمها عليها اما بملاك القرينه العرفيه أو الورود.

الثانيه: ان الحكومه صفة للفظ لا للمعنى، ولهذا لا تتصور الحكومه في الادله اللبيه كالاجماع والسيره والدليل العقلي بينما الورود صفة للمعنى دون اللفظ، ولهذا يتصور الورود في الادله اللبيه.

الثالثه: ان الورود لا يختص بما اذا كان الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود بالتعبد الذي يكون ثبوته بالوجدان دون المتعبد به، فان ثبوته بالتعبد، بل يعم كل دليل يكون رافعاً لموضوع الدليل الاخر بالوجدان بثبوت مدلوله كذلك، كما اذا كان الدليل قطعياً من كل الجهات أو دليلاً لبياً كالاجماع أو السيره القطعيه، لما تقدم من ان الورود لا يختص بالادله اللفظيه، بل يعم الادله اللبيه ايضاً.

الرابعه: ان الفرق بين التخصص والورود هو ان التخصص خروج الفرد عن موضوع العام تكويناً كما اذا قال المولى «اكرم العلماء»، فان الجاهل خارج عن موضوع العام تكويناً، أو قال «اكرم العالم العادل» فان العالم الفاسق خارج عنه

تكويناً، لأن الدليل المخصص معنون بعنوان تكويني لا يمكن رفعه بالدليل التعبدى الشرعى، بينما الدليل المورود معنون بعنوان يمكن رفعه بالتعبد، مثلاً موضوع البراءة العقلية عدم البيان، وهو قابل للرفع بالدليل التعبدى كخبر الثقة ونحوه، وموضوع اصاله الاحتياط الشرعي احتمال العقاب، وهو قابل للرفع وجدانا بالدليل التعبدى الشرعى وهكذا، هذا هو الفارق بين التخصص والورود.

الخامسة: ان تقديم الأمارات المعتبره على الاصول العمليه الشرعيه اما بملاك التخصيص والتقييد حيث انها بنظر العرف قرينه على تقييد اطلاقات ادله الاصول بغير مواردھا أو بملاك الورد ولا يكون بملاك الحكومه كما تقدم، وقد اشرنا الى ان منشأ اتصافها بالقرينيه النوعيه عرفا اماريتها على الواقع وكاشفيتها عنه، حيث ان لسانها لسان الاخبار والحكايه عنه.

واما الكلام فى العنصر الثالث: من الجمع الدلالى العرفى فهو يصنف الى ثلاثه اصناف:

الصنف الاول: حمل الظاهر على الاظهر أو النص.

الصنف الثانى: حمل المطلق الثابت اطلاقه بمقدمات الحكمه على المقيد.

الصنف الثالث: حمل العام الوضعى على الخاص.

اما الصنف الاول، فتاره يقع الكلام فيما اذا كان الظاهر متصلًا بالاظهر أو النص. واخرى يكون منفصلا عنه.

أما على الأول، فلا شبهه فى ان الاظهر أو النص مانع عن انعقاد ظهور الظاهر فى مدلوله التصديقى الجدى، ولا يكون مانعا عن ظهوره التصورى أو التصديقى فى المراد الاستعمالى الذى قد يكون مطابقاً للمراد الجدى النهائى،

وقد يكون مخالفاً له، فإذا قال المولى «أكرم العلماء ولا تكرم كل فاسق» فدلاله الجمله الاولى على العموم بالاطلاق ومقدمات الحكمه، والثانيه بالوضع، وحيث ان الدلاله الوضعيه اظهر واقوى من الدلاله الاطلاقيه، فتكون الجمله الثانيه بدلالتها الوضعيه تمنع عن ظهور الجمله الاولى، لان ظهورها فيه متوقف على تماميه مقدمات الحكمه، منها عدم وجود القرينه على الخلاف، والمفروض ان الجمله الثانيه تصلح ان تكون قرينه على عدم اراده الاطلاق، ومعها لا تتم المقدمات.

فاذن لاتعارض ولا- تنافى بينهما فى مرحله الاراده الجديده النهائيه، ولا- يسرى التنافى والتعارض بينهما من مرحله الاراده الاستعماليه أو التفهيميه الى مرحله الاراده الجديه، كما يكون التعارض مستقراً بينهما وموجب لوقوعه بين دليليهما، لان التعارض انما يكون مستقراً بين الدليلين اذا وصل الى مرحله الاراده الجديه لهما، فاذا وصل الى هذه المرحله فقد سرى الى دليل حجيتهما، فلا يمكن رفعه الا بالرجوع الى مرجحات بابه.

وفى المقام لولا اظهريه الجمله الثانيه بالنسبه الى الجمله الاولى لكان التعارض بينهما مستقراً ويسرى الى دليل حجيتهما، ضروره انه لايمكن الجمع بين ظهور الجمله الاولى فى اراده مدلولها عن جد، وهو وجوب اكرام جميع العلماء اعم من الفاسق والعاقل، وظهور الجمله الثانيه فى اراده مدلولها كذلك، وهو حرمة اكرام الفاسق مطلقاً وان كانوا من العلماء.

وعلى هذا، فقد وصل التعارض بينهما الى مرحله الاستقرار وهى المرحله النهائيه.

فاذا وصل الى هذه المرحله فقد تجاوز عن مرحله الدلاله الى مرحله السند،

ويقع التعارض حينئذٍ بين دليل حجيتها سنداً، فلا يمكن شموله لكليهما معاً، لاستلزامه التعبد بصدور الضدين أو النقيضين، وهو مستحيل، فإذن لا محاله يدل على التعبد بصدور أحدهما دون الآخر إذا كان هناك مرجح، وإلاّ فيسقطان معاً، فلا يمكن الحكم بشيءٍ منهما.

ولكن حيث ان الجملة الثانية اظهر من الجملة الاولى، فالاظهريه بنظر العرف قرينه على التصرف في الظاهر وبيان المراد النهائي الجدى منه، وبما انها متصله بها فتكون مانعه عن ظهورها في اراده مدلولها باراده جديده نهائيه، فاذن لا تعارض بينهما في هذه المرحله وهى مرحله الاراده الجديده النهائيه، وانما التعارض بينهما في مرحله الاراده التصوريه والاراده التصديقيه الاستعماليه أو التفهيميه، ولا يسرى من هذه المرحله الى مرحله الجد، فهذا التعارض تعارض غير مستقر، لانه يرتفع في مرحله الاراده الجديده، وبهذا لا يتجاوز عن مرحله الدلاله الى مرحله السند، ويعالج هذا التعارض في مرحله الدلاله بمرجحاتها.

فالتبججه، انها مانعه عن ظهورها التصديقي في مرحله الاراده الجديده النهائيه، ولا تكون مانعه عن ظهورها التصوري، وهو ان الذهن ينتقل الى المعنى بمجرد سماع اللفظ وتصوره وان كان سماعه من لافظ بغير شعور واختيار، بل لا- تكون مانعه عن ظهورها التصديقي في مرحله الاراده الاستعماليه أو التفهيميه، اذ لا- تنافى بين ظهور الجملة الاولى في اراده مدلولها الوضعى باراده استعماليه وظهور الجملة الثانيه في اراده مدلولها باراده جديده نهائيه.

وبكلمه واضحه، ان لكل لفظ ظهورات ثلاثه:

الاول: الظهور التصوري، وهو انتقال الذهن الى المعنى وتصوره بمجرد سماع اللفظ وان كان سماعه من لافظ بغير شعور واختيار، غايه الامر انتقاله الى

اللفظ أولاً بالذات، والى المعنى ثانياً وبالعرض أى بواسطة اللفظ، وهذا لا يتوقف على أى مقدمه خارجيه غير الوضع، فاذن هذا الظهور مستند الى الوضع فحسب.

ثم ان الظهور التصورى لمفردات الجمله غير الظهور التصورى للجمله، فانه فى المرتبه السابقه لظهور الجمله، وفى مثل قولنا «اكرم العالم» اذا سمع المخاطب ينتقل الى ذهنه اولاً لفظ اكرم ومعناه بالتبع، ثم لفظ العالم ومعناه تبعاً، ثم لفظ الجمله ومعناها كذلك.

وقد يكون المنتقل الى الذهن من سماع مفردات الجمله غير ما هو المنتقل من سماع الجمله، مثلاً فى مثل «رأيت اسداً يرمى» اذا سمع المخاطب انتقل الى ذهنه من كل واحد من مفردات الجمله معناه الموضوع له، ومن الجمله انما هى رؤيه الرجل الشجاع فى حال الرمي، باعتبار ان الذهن لا ينتقل الى معنى الجمله إلا بعد تصورها بتمام مفرداتها منها كلمه (يرمى)، وهذه الكلمه توجب صرف الذهن من معنى مفردات الجمله الى معناها، وهو رؤيه الرجل الشجاع فى حال الرمي.

والخلاصه، ان المعنى المنتقل اليه الذهن من سماع مفردات الجمله قد يكون موافقاً للمعنى المنتقل اليه الذهن تصوراً من سماع نفس الجمله، وقد يكون مخالفاً للمعنى المنتقل اليه الذهن من سماعها.

وهذا الظهور التصورى ان كان من مفردات الجمله فهو مستند الى الوضع، وان كان من نفس الجمله فقد يكون مستنداً الى الوضع وقد يكون مستنداً الى السياق، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان المعنى المتلبس بالظهور التصورى للجمله وصفاً أو

سياقا قد يكون هو المعنى المتلبس بالظهور التصديقي بلحاظ الاراده الاستعماليه، والظهور التصديقي لها بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، وقد لا يكون كذلك.

الثانى: الظهور التصديقي بلحاظ الاراده الاستعماليه، وهى متمثله فى اراده المعنى فى مرحله الاستعمال والتفهيم، وهذ الظهور مضافا الى الوضع يتوقف على مقدمه خارجيه، وهى ظهور حال المتكلم، فان المتكلم اذا كان فى مقام البيان وصدر كلام منه عامداً ملتفتا، دل هذا الكلام على انه اراد تفهيم معناه، لوضوح ان كل فعل صادر عن فاعل فى حال الاختيار والالتفات دل على انه اراده، ولا يمكن حمله على انه صدر منه جزافاً.

فالنتيجه، انه لا شبهه فى ظهور حال المتكلم فى انه اراد من الكلام الصادر منه، فى حال الشعور والاختيار تفهيم معناه واستعماله فيه، ومنشأ هذا الظهور ليس هو الغلبه، بل منشأه هو انه لا- يمكن عاده لدى العرف والعقلاء ان يصدر من متكلم عاقل شاعر ملتفت كلام جزافاً ولغوياً.

الثالث: الظهور التصديقي النهائى، وهو ظهوره فى اراده المعنى باراده جديه نهايه، وتلبس اللفظ بهذا الظهور يتوقف مضافاً الى الوضع وظهور حال المتكلم فى انه اراد استعماله فى معناه وتفهيمة على عدم نصبه قرينه متصله مانعه عن هذا الظهور وان لم تكن مانعه عن الظهور الاول والثانى.

والخلاصه، انه اذا صدر كلام من متكلم وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله فيه، كان ظاهراً فى انه اراد معناه عن جد وباراده نهايه، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حاله فى انه اراد معناه وان هذه الاراده اراده نهايه، بينما اراده الاستعمال والتفهيم ليست اراده نهايه ومستقره، هذا من

ومن ناحيه اخرى، ان هذه الظهورات الثلاثه لا- يمكن ان تبقى بحدودها، فان الظهور الاول وهو الظهور التصورى يندك فى الظهور الثانى بمعنى ان المدلول الوضعى للفظ فى المرحله الاولى وهى مرحله التصور مورد للتصور فقط، وفى المرحله الثانيه وهى مرحله الاستعمال مورد للتصديق الاستعمالى التفهيمى فقط.

ومن الواضح انه لا يمكن ان يجتمع فيه التصور والتصديق معاً، فلا محاله ينتقل العلم من التصور الى التصديق النصفى ناقص غير المستقر ويندك فيه، وهذا الظهور النصفى الناقص المتمثل فى الظهور الثانى يندك فى الظهور الثالث، وهو الظهور النهائى المستقر التام، ومعنى الاندكاك هو الانتقال من المرحله الثانيه الى المرحله الثالثه اى من النقص الى الكمال من البدايه الى النهايه من غير المستقر الى المستقر.

وان شئت قلت، ان المعنى الموضوع له اللفظ فى المرحله الاولى معرض للتصور، وفى المرحله الثانيه معرض للتصديق الابتدائى، وفى المرحله الثالثه معرض للتصديق النهائى، فان الذهن يتحرك وينتقل من المرحله الاولى وهى مرحله التصور الى المرحله الثانيه وهى مرحله التصديق الابتدائى، ومعنى هذه الحركه والانتقال هو اندكاك المرحله الاولى فى المرحله الثانيه بمعنى انه لا وجود لها بحددها فى هذه المرحله، ومن هذه المرحله الى المرحله الثالثه وهى مرحله التصديق النهائى واندكاكها فيها وعدم بقائها بحددها، وهذه المرحله هى المرحله النهائيه لهذه الحركات الذهنيه، فاذا وصلت فيها توقفت، باعتبار انها مرتبه استقرارها وثباتها وكمالها وموضوع لاثارها الشرعيه ومورد لدليل الحجيه.

وعلى هذا، ففي المقام ظهوران تصديقيان هما ظهور الظاهر وظهور الاظهر، وبينهما تعارض وتنافي في المرحله الثانيه وهى مرحله الاراده التفهيميه، وهل يسرى هذا التعارض والتنافي بينهما من هذه المرحله الى المرحله الثالثه وهى مرحله الاراده الجديه النهائيه فى عالم الذهن ومرحله الظهور المستقر النهائى فى عالم اللفظ أو لا؟

والجواب، ان التعارض والتنافي بينهما فى هذه المرحله ان سرى الى المرحله الثالثه وهى مرحله الثبات استقر التعارض بينهما، ولا يمكن شمول دليل الحجيه لهما معاً، فاذا لم يرد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه لترجيح احدهما على الاخر، وإلا فيسقطان معاً، وان لم يسر الى هذه المرحله لم يستقر التعارض بينهما، لامكان الجمع الدلالى العرفى بينهما.

فالنتيجه، ان التعارض بينهما ان وصل الى هذه المرحله واستقر سرى الى ادله حجيتهما، واما اذا لم يسر التعارض والتنافي بينهما الى هذه المرحله، فلا يكون مستقراً، باعتبار انه يرتفع فيها بالجمع الدلالى العرفى، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الاظهرية بنظر العرف قرينه مانعه عن ظهور الظاهر فى الاطلاق، ومنشأ قرينه الاظهر احد امرين:

الاول: الغلبه، فان الغالب يعتمد المتكلم الاعتيادى فى المحاورات العرفيه فى مقام تفهيم مقاصده وبيان مراده الجدى النهائى من الظاهر على الاظهر، ويجعله قرينه على التصرف فيه، فاذا كان متصلاً به كان مانعاً عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق عن جد، باعتبار انه مانع عن تماميه مقدمات الحكمه وان لم يكن مانعاً عن ظهوره فى الاطلاق بلحاظ الاراده الاستعماليه.

وعلى هذا، فاذا ورد من متكلم عرفى اعتيادى كلامان احدهما ظاهر فى

الدلالة على مدلوله، والآخر اظهر منه في الدلالة عليه واقوى، كان الاظهر قرينه بنظر العرف على التصرف في الظاهر وبيان المراد النهائي الجدى منه.

الثانى: كل متكلم عرفى اعتيادى متعهد فى محاوراته وتفهم مقاصده للاخرين بجعل الاظهر فى كلامه قرينه على التصرف فى الظاهر وبيان المراد منه، وهذا التعهد منشأ لاتصاف الاظهر بالقرينه.

فالتبجيه، ان منشأ كون الاظهر قرينه على التصرف فى الظاهر احد هذين الامرين على سبيل مانعه الخلو، هذا كله فيما اذا كان الاظهر متصلا بالظاهر.

واما على الثانى، وهو ما اذا كان الاظهر منفصلا عن الظاهر، فتقديمه عليه ليس بملاك تقديم الاظهر على الظاهر فى الفرض الاول، حيث ان تقديمه عليه فى هذا الفرض انما هو بملاك مانعيته عن اصل انعقاد ظهور الظاهر فى الاطلاق، باعتبار انه مانع عن تماميه مقدمات الحكمه التى منها عدم وجود ما يصلح ان يكون قرينه على التقييد، والمفروض ان الاظهر المتصل يصلح لذلك.

فاذن ليس هنا إلا ظهور واحد مستقر، وهو ظهور الاظهر فى اراده معناه عن جد وباراده نهايه، واما الظاهر فلا ظهور له فى هذه المرحله لكى يعارض ظهور الاظهر، فاذن دليل الحجيه يشمل الاظهر، باعتبار ان موضوعها قد تحقق فيه، ولا يشمل الظاهر، لعدم تحقق موضوعها فيه.

واما اذا كان الاظهر منفصلا عن الظاهر، فلا- يكون عدمه جزء المقدمات، وحينئذ فينعقد ظهوره فى الاطلاق بلحاظ الاراده الجديه، فاذن هنا ظهوران تصديقيان بلحاظ الاراده الجديه، هما ظهور الظاهر وظهور الاظهر، فيتعارضان فى هذه المرحله، ولكن حيث ان الاظهر قرينه بنظر العرف العام على التصرف فى الظاهر وبيان المراد الجدى النهائي منه، فلا يكون هذا التعارض مستقراً لكى

يسرى الى دليل الحجيه، لانه يرتفع بقرينيه الاظهر، فلا يكون الظاهر حجه إلا فى المقيد، ولا يكشف إلا عن ارادته باراده جديده، وهو لا ينافى الأظهر.

والخلاصه، ان هذا التعارض غير مستقر على ضوء امكان الجمع الدلالى العرفى بينهما بملاك قرينيه الاظهر على التصرف فى الظاهر وبيان المراد الجدى النهائى منه وهو المقيد، ولهذا لا يكون حجه الا فيه، فلا يكون ظهوره فى الاطلاق موضوعاً لدليل الحجيه، لان الحججه ثابتة لحصه خاصه منه، وهى ظهوره فى المقيد الكاشف عن ارادته الجديده، واما ظهوره فى الاطلاق فهو غير مستقر، ولهذا لا يكشف عن اراده المطلق باراده جديده حتى يكون معارضاً لظهور الاظهر، ولذلك يرتفع التعارض بينهما، ولا يسرى الى دليل الحجيه، غايه الامر ان ارتفاع التعارض تاره يكون بارتفاع ظهور احد الدليلين فى هذه المرحله وهى مرحله الاراده الجديده، واخرى بارتفاع حجيه الظهور لا اصل الظهور فانه ظل باقياً.

فالتبجيه، ان التعارض انما يكون مستقراً اذا كان ظهور كل من الدليلين بحده موضوعاً للحجيه، فاذن يقع التعارض بين دليل حجيتهما، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انه لا فرق فى قرينيه الاظهر على الظاهر بين كونه متصلأ أو منفصلاً، فانه على كلا التقديرين قرينيه بنظر العرف والعقلاء، والقرينيه تتقدم على ذبيها، بلا فرق بين ان تكون متصله أو منفصله، باعتبار ان العرف لا يرى التعارض والتنافى بينهما، غايه الامر اذا كان الاظهر متصلأ فهو مانع عن ظهور الظاهر فى الاطلاق، واما اذا كان منفصلاً فهو مانع عن حجيته، ومصعب التعارض مركزه الحجيه لا الظهور بما هو ظهور، بل الظهور بما هو حجه.

واما الكلام فى الصنف الثانى، وهو حمل المطلق على المقيد، فيقع تاره فيما اذا

كان الدليل المقيد متصلاً بالدليل المطلق، وأخرى يكون منفصلاً عنه.

أما على الأول، فتارة يكون التقييد بالوصف كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء العدول» أو «أكرم العالم الهاشمي»، وأخرى يكون بالاستثناء كما إذا قال المولى: «أكرم الشعراء إلا الفساق منهم» وثالثه بجمله مستقلة متصله به كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم» فهنا صور:

أما في الصورة الأولى، فلا تنافي بين القيد والمقيد إلا في مرحلة الظهور التصوري، فاذن المخاطب إذا سمع لفظ العلماء انتقل ذهنه إلى صوره اللفظ أولاً ومعناه ثانياً، ثم إذا سمع لفظ العدول انتقل ذهنه إلى صورته أولاً وبالذات وإلى معناه ثانياً وبالعرض، بل هذه الصورة خارجه عن مسأله المطلق والمقيد، فان هذه المسأله متمثله فيما اذا كان للمقيد كيان مستقل.

وأما اذا كان جزء المطلق وحاله وصفه له، فلا يدخل في هذه المسأله، لان الموضوع حينئذٍ من الأول حصه خاصه، فليس هنا مطلق ومقيد، وكيف ما كان، فلا اثر للبحث من هذه الصوره.

فالتجيه، ان التنافي بين المطلق والمقيد في هذه الصوره انما هو في مرحله التصور، وهذا التنافي موجود بين اجزاء مركب واحد مع انه غير داخل في مسأله المطلق والمقيد.

وعلى كل حال، فلا تنافي بين المطلق والمتصل به الذي هو صفه له إلا في مرحله التصور، وأما في مرحله التصديق سواء اكان بلحاظ الاراده الاستعماليه التفهيميه، ام كان بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، فلا تنافي بينهما، لان لهما ظهوراً واحداً في كلتا المرحلتين.

وان شئت قلت، ان للقيد والمقيد كجمله واحده ظهوراً واحداً بقطع النظر عن

مفرداتها في تمام المراحل الثلاث من مرحله التصور الى مرحله الاراده الجديه النهائيه كما هو الحال في كل لفظ مركب، فان له ظهوراً واحداً بقطع النظر عن ظهور مفرداته المتعدد بتعددتها في مرحله التصور دون ظهور المركب منها، فانه واحد في تمام المراحل الثلاث:

١ - مرحله الظهور التصورى.

٢ - مرحله الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه التفهيميه.

٣ - مرحله الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه.

ومن هنا لا تنافى بين المطلق وقيده المتصل في هذه الصوره اصلاً لا في مرحله التصور ولا في مرحله التصديق لا بلحاظ الاراده الاستعماليه ولا بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، ولهذا تكون هذه الصوره خارجه عن موضوع البحث في المسأله، واما في الصوره الثانيه، فلكل من جمله (المستثنى منه) و (جمله المستثنى) ظهور تصورى وظهور تصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه، فاذا قال المولى: «اكرم العلماء إلاّ الفساق منهم» فان جمله الاولى، وهى جمله المستثنى منها ظاهره في وجوب اكرام العلماء جميعاً من العدول والفساق في مرحله التصور والتصديق بالمعنى المذكور، وكذلك جمله الثانيه، وهى جمله المستثنى، فانها ظاهره في استثناء العلماء الفساق من وجوب الاكرام في مرحله التصور والتصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه.

والخلاصه، ان لكل منهما ظهوراً تصورياً وظهوراً تصديقياً بلحاظ الاراده الاستعماليه، ولهما معا ظهور واحد بلحاظ الاراده الجديه النهائيه.

واما في الصوره الثالثه، فايضاً لكل من جمله المطلقه والجمله المقيده ظهور تصورى وظهور تصديقى بالمعنى الثانى، ولهما ظهور واحد في مرحله النهائيه

وهى مرحله الاراده الجديده، باعتبار ان الدليل المقيد فى هاتين الصورتين مانع عن ظهور المطلق فى الاطلاق باراده جديده نهائيه، وهو الظهور الثالث المستقر النهائى للفظ، ولا يكون مانعاً عن الظهور التصورى للمطلق ولا عن ظهوره التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه، لعدم التنافى بينها فى هذين الظهورين.

واما انه مانع عن الظهور الثالث له، فمن جهه انه يتوقف على مقدمات الحكمه، وهى مركبه من ثلاث مقدمات:

الاولى: ان يكون الحكم مجعولا على الطبيعى الجامع لا على حصته.

الثانيه: ان يكون المتكلم فى مقام البيان.

الثالثه: عدم نصب قرينه على التقييد.

اما المقدمه الاولى والثانيه، وان كانتا متوفرتين فى المقام إلا ان المقدمه الثالثه غير متوفره فيه، لان المقيد فيه يصلح ان يكون قرينه على التقييد، ومعه لا تتم مقدمات الحكمه، ومع عدم تماميتها فلا ينعقد له ظهور ثالث وهو الظهور المستقر النهائى، فاذن لا اطلاق للمطلق، لان الدليل المقيد مانع عن تحقق اطلاقه بالوجدان من جهه منعه عن تماميه مقدمات الحكمه التى يتوقف اطلاقه عليها.

الى هنا قد تبين ان المقيد اذا كان متصلاً بالمطلق فيتصور على صور، وقد تقدم انه لا تنافى بينهما فى الصوره الاولى فى تمام المراحل من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى، لان لهما ظهوراً واحداً فى جميع هذه المراحل، فلا موضوع حينئذٍ للتنافى.

واما فى الصوره الثانيه والثالثه، فحيث ان لكل منهما ظهوران تصوريان مستقلان وظهوران تصديقيان كذلك بالمعنى الثانى، فلهذا يكون التنافى بينهما

موجوداً في هاتين المرحلتين، ولكن لا تنافي بينهما في المرحلة الثالثة، حيث ان لهما ظهوراً واحداً في هذه المرحلة، وهو ظهور المقيد السياقي أو الوضعي المستقر الكاشف عن اراده جديده له، واما ظهور المطلق في الاطلاق فلا ينعقد، لمانعيه المقيد عن تماميه مقدمات الحكمه وجدانا، ولهذا يكون رافعا لاطلاق المطلق في نهايه المطاف كذلك.

ومن هنا فيكون تقديمه عليه بالورود في هذه المرحلة، فاذا قال المولى: «اكرم الشعراء ولا تكرم الفساق منهم» تحقق لهما ظهور واحد في مرحله الاراده الجديده وهو ظهورهما في وجوب اكرام الشعراء الذين لا يكونوا بفساق، وليس هنا ظهور اخر في هذه مرحله.

واما الكلام في المقام الثاني، وهو ما اذا كان الدليل المقيد منفصلا عن الدليل المطلق، كما اذا قال المولى: «اكرم العالم» ثم قال في دليل اخر: «لا تكرم العالم الفاسق»، فهل يكون تقديمه على الدليل المطلق بنفس ملاك تقديمه عليه في المقام الاول وهو مقام الاتصال، أو يكون بملاك اخر؟

والجواب، ان تقديمه على الدليل المطلق في المقام ليس بملاك تقديمه عليه في المقام الاول، لان تقديمه عليه في المقام الاول كما تقدم انما هو بملاك ان الدليل المقيد المتصل مانع عن تماميه مقدمات الحكمه ورافع لها وجدانا، ومعه لا مقتضى لاطلاق المطلق، لانه معلول للمقدمات ويدور مدارها وجوداً وعدمًا، ومع انتفائها ينتفى اطلاقه جزماً.

واما في المقام، فحيث انه منفصل، فلا يكون مانعا عن تماميه مقدمات الحكمه ورافعاً لها، لان الجزء الاخير منها عدم البيان المتصل لا الاعم منه ومن المنفصل.

او فقل، ان الجزء الأخير من المقدمات عدم وجود القرينه المتصله على الخلاف لا الاعم منها ومن المنفصله.

وعلى هذا، فاذا كان الدليل المقيد منفصلاً عن الدليل المطلق فلا يكون مانعاً عن تماميه المقدمات، فاذا لم يكن مانعاً عنها انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق بلحاظ الاراده الجديه، فاذن تقع المعارضه بين ظهور المطلق فى الاطلاق وظهور المقيد فى التقييد.

ثم ان هذا التعارض هل يكون مستقراً فلا يمكن الجمع بينهما ويسرى الى دليل الحجيه، أو انه غير مستقر، ولا يسرى الى دليل الحجيه لامكان الجمع الدلالى العرفى بينهما.

والجواب، انه غير مستقر، لان ظهور المطلق فى الاطلاق وان كان منعقداً وثابتاً ولا يرتفع إلا انه ليس موضوعاً للحجيه، لوجود قرينه على ذلك.

فهنا بحثان:

البحث الاول: ان ظهور المطلق فى الاطلاق منعقد وثابت ومستقر اذا لم تكن قرينه متصله فى البين، ولا اثر لاحتمال وجود القرينه المنفصله، فان عدمها ليس جزء المقدمات حتى يوجب اجمال المطلق.

البحث الثانى: ان هذا الظهور الثابت للمطلق فى الاطلاق ليس موضوعاً للحجيه.

اما الكلام فى الاول: فلان بناء العرف والعقلاء قد جرى على ان المتكلم العرفى اذا كان فى مقام البيان، فاذا انتهى من كلامه ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف انعقد ظهوره فى مدلوله الطبيعى ويترتب عليه اثره كجواز التمسك به والحكم بان اطلاقه هو المراد الجدى النهائى.

ص: ١٧٦

فلو كان اطلاقه متوقفا على عدم القرينه المنفصله على تقييده لم ينعقد هذا الاطلاق ولانسد باب مقدمات الحكمه، اذ لا يمكن احراز الجزء الاخير منها حينئذٍ وهو عدم وجود القرينه المنفصله.

اما فى الخطابات الشخصيه سواء اكانت من الخطابات المولويه ام كانت من الخطابات العرفيه، فالامر واضح، اذ لا يمكن احراز تماميه مقدمات الحكمه فيها، لاحتمال ان المتكلم ياتى بقرينه فى المستقبل اى بعد يوم أو يومين فى مجلس اخر أو بعد أسبوع أو اكثر بمناسبه اخرى، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن احراز تماميه مقدمات الحكمه، حيث ان الجزء الاخير منها وهو عدم الاتيان بالقرينه المنفصله فيما بعد غير محرز، ومع عدم احراز تماميه المقدمات لم يحرز اطلاق تلك الخطابات.

ومن الواضح ان لا دافع لهذا الاحتمال، لانه امر وجدانى، وهذا معنى ان عدم نصب قرينه منفصله لو كان جزء المقدمات لانسد باب احرازها إلا- اذا علم بسبب أو اخر انه اکتفى فى مقام بيان مراده بهذا الكلام، ولم ينصب قرينه على التقييد لا متصله ولا منفصله، وهذا نادر بل فى حکم المعدوم.

فالتتيجه، ان عدم القرينه المنفصله لو كان جزء المقدمات لادى الى اجمال تلك الخطابات جميعاً، فلا يمكن التمسك بشيء منها وهو كما ترى.

واما فى الخطابات العامه كخطابات الكتاب والسنه، فايضاً الامر كذلك، فانه لو كان عدم القرينه المنفصله جزء المقدمات، فلا يمكن التمسك باطلاقاتها لا فى زمان المعصومين عليهم السلام ولا فى زمان الغيبه.

اما على الاول، فلان احتمال وجود القرينه فى الواقع على تقييدها وانها لم تصل الينا أو احتمال صدورها فيما بعد موجود بالوجدان ولا دافع له، ومع هذا

الاحتمال لا- يمكن احراز تاميه مقدمات الحكمه، ومع عدم احرازها فلا يحرز ظهور تلك الخطابات فى الاطلاق، باعتبار ان ظهورها فيه معلول لتاميه مقدمات الحكمه ويدور مداره وجوداً وعدمأ فى الواقع، ولازم ذلك اجمال جميع تلك الخطابات العامه فى الكتاب والسنه، ولا يمكن التمسك باطلاق شىء منها، لوضوح ان كل خطاب من هذه الخطابات الشرعيه إذا لوحظ فى نفسه، فاحتمال وجود قرينه على تقييده فى الواقع موجود، وهذا الاحتمال يوجب اجماله وعدم ظهوره فى الاطلاق.

ومن الطبيعى انه لا يمكن الالتزام بذلك، لان هذا خلاف الضروره التفهيميه، بل الضروره من الشرع، بداهه كيف يمكن طرح اطلاقات جميع الخطابات العامه الموجوده فى الكتاب والسنه.

والخلاصه، ان عدم البيان المنفصل لو كان جزء مقدمات الحكمه لأوجب سد باب التمسك باطلاقات هذه الخطابات، لعدم احرازها من جهه احتمال وجود بيان منفصل فى الواقع ولم يصل إلينا، وهذا يوجب اجمالها.

واما على الثانى، فلان الفحص عن وجود مقيدات للخطابات المذكوره فى مظان وجودها وفرضنا انه ظفر بذلك الى جمله من المقيدات لها، ولكنه لا يفيد القطع ولا الاطمئنان بعدم وجود قرائن اخرى فى الواقع لم تصل إلينا، لاحتمال وجود القرائن الحاليه أو المقاليه أو العهديه أو اللبيه أو اللفظيه بسبب أو اخر، ومع هذا الاحتمال الوجدانى لم يحرز تاميه مقدمات الحكمه، ومع عدم احرازها لم يحرز ظهور هذه الخطابات فى الاطلاق، بل تكون مجمله، فلا يمكن التمسك بها، وهذا كما ترى.

والخلاصه، انه لا شبهه فى ان المتكلم اذا فرغ من كلامه ولم ينصب قرينه

متصله، انعقد ظهوره في الاطلاق والعموم بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، ولا اثر لاحتمال وجود قرينه منفصله في الواقع لدى العرف والعقلاء، فلو شككنا في تقييده بقرينه منفصله في الواقع لدى العرف والعقلاء، فالمرجع اصاله الاطلاق لنفي هذا التقييد المشكوك، ولا فرق في ذلك بين الخطابات الشخصيه والخطابات العامه كخطابات الكتاب والسنة، فان بناء العرف والعقلاء قد جرى على التمسك باطلاقاتها طالما لم يحرز وجود قرينه على تقييدها.

فالتتيجه، ان عدم القرينه المنفصله ليس جزء مقدمات الحكمه.

قد يقال كما قيل، ان عدم القرينه المنفصله لو كان جزء المقدمات، فلا يلزم محذور الاجمال عند احتمال وجودها في الواقع، فانه يمكن دفع هذا الاحتمال باصالة عدم وجود القرينه في الواقع وبها يحرز عدم وجودها فيه، وبذلك تتم مقدمات الحكمه، فاذا تمت المقدمات انعقد ظهور المطلق في الاطلاق، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك به.

والخلاصه، ان عدم القرينه المتصله محرز بالوجدان وعدم القرينه المنفصله محرز بالاصل، فاذن تمت مقدمات الحكمه، فلا اجمال في اطلاقات الخطابات العامه والخاصه.

والجواب، انه لا يمكن دفع هذا الاحتمال بهذه الاصالة، لانه ان اريد بها الاصل العملي كالاتصحاب بان يستصحب عدم صدور القرينه على التقييد في الواقع أو في المستقبل كما في الخطابات الشخصيه.

وعلى هذا، فاذا شككنا في وجود القرينه على تقييد اطلاقات الخطابات المذكوره في الروايات الصادره من الأئمه الاطهار عليهم السلام، فلا مانع من استصحاب عدم وجودها وصدورها في الواقع ان اريد بها ذلك.

فيرد عليه، ان الاستصحاب وان كان حجه إلا انه لا يجرى فى المقام، لان جريانه فى كل مورد منوط بتوفر اركانها وعناصره، منها ترتب الاثر الشرعى العملى على المستصحب فى المقام، والمفروض انه لا يترتب عليه، وانما يترتب على ظهور المطلق فى الاطلاق، والاستصحاب فى المقام لا يثبت عدم صدور القرينه واقعا حتى يكون مفاده اثبات الجزء الاخير من المقدمات الا على القول بالاصل المثبت.

هذا اضافته الى ان الاثر الشرعى لا يترتب على عدم القرينه واقعا، وانما يترتب على ظهور المطلق فى الاطلاق، ولا يمكن اثبات ظهوره فيه باستصحاب عدم القرينه فى الواقع، الا بناء على القول بالاصل المثبت.

وان أريد بها الأصل اللفظي.

فيرد عليه، ان الاصل اللفظي كاصاله العموم أو الاطلاق انما يكون حجه فيما اذا كان هناك ظهور للعام فى العموم أو المطلق فى الاطلاق، والمفروض عدم انعقاد ظهوره فى الاطلاق من جهة عدم احراز تماميه مقدمات الحكمه، ومع عدم احرازها يكون المطلق مجملا، فلا موضوع حينئذٍ للتمسك باطلاقه، حيث لا اطلاق فى البين لكى يتمسك به.

الى هنا قد تبين ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمه عدم القرينه المتصله لا الاعم منها ومن عدم القرينه المنفصله، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان فى المسأله قولين اخرين:

القول الاول: ما ذهب اليه شيخنا الانصارى قدس سره (1) من ان عدم البيان المنفصل

ص: ١٨٠

القول الثانى: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (١) من ان عدم البيان فى كل زمان جزء المقدمات.

اما القول الاول: فقد خصه شيخنا الانصارى قدس سره بما اذا وقع التعارض بين العام الوضعى واطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمه، كما اذا قال المولى: «اكرم كل عالم»، ثم قال فى دليل منفصل «لا تكرم الفاسق»، فان بينهما تعارض فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو العالم الفاسق، حيث ان مقتضى الدليل الاول وجوب اكرامه، ومقتضى الدليل الثانى حرمة اكرامه، وبما ان دلالة الدليل الاول على العموم بالوضع، لان لفظه (كل) موضوعه للدلاله على العموم، ودلاله الدليل الثانى على العموم بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه لا بالوضع، فلا بد من تقديم الدليل الاول على الثانى فى مورد الاجتماع، لان دلالة العام على العموم بالوضع لا يتوقف على اى مقدمه خارجيه ما عدا الوضع، بينما دلالة المطلق على الاطلاق تتوقف على تماميه مقدمات الحكمه.

والخلاصه، ان بين الدليل الاول والدليل الثانى تعارض فى مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق، فان الاول يدل على وجوب اكرامه، والثانى يدل على حرمة اكرامه، وحيث ان دلالة الاول بالوضع والثانى بالاطلاق، فلهذا حكم الشيخ رحمه الله بتقديم الدليل الاول على الثانى، معللا بأن دلالة الاول على العموم تنجزيه، بينما دلالة الثانى على العموم تعليقيه، لانها معلقه على تماميه مقدمات الحكمه، منها عدم البيان على التقييد، والعام الوضعى يصلح ان يكون بيانا عليه، الى هنا

ص: ١٨١

قد تبين ان الشيخ رحمه الله حكم بتقديم العام الوضعى على العام الاطلاقى فى مورد الاجتماع.

وقد اورد عليه صاحب الكفايه قدس سره (1) بأن عدم البيان الذى هو جزء مقدمات الحكمه عدم البيان فى مقام التخاطب اى عدم البيان المتصل لا عدم البيان الى الابد.

ومن هنا يظهر ان نسبه هذا القول الى صاحب الكفايه قدس سره كما فى بعض التقارير اشتباه وخطأ لا واقع موضوعى له، لان هذا القول من الشيخ رحمه الله لا من صاحب الكفايه قدس سره، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان الشيخ رحمه الله وان اختار هذا القول نظرياً إلا انه لا يكون ملتزماً به عملياً، ضروره ان الشيخ رحمه الله كغيره كان يتمسك باطلاقات الكتاب والسنه، ولا يقول باجمالها مع انه لو كان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمه، لزم من ذلك محذور اجمال خطابات الكتاب والسنه، وعدم انعقاد ظهورها فى الاطلاق من جهه احتمال وجود بيان فى الواقع لم يصل اليه.

ومن الواضح، انه لا- يقول احد باجمال هذه الخطابات لا- الشيخ رحمه الله ولا- غيره من ناحيه ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمه، نعم قد تكون الآيه مجمله من جهه انها ليست فى مقام البيان لا من تلك الناحيه كما فى بعض الآيات الوارده فى احكام العبادات، واما كثير من الايات ولا سيما الايات الوارده فى احكام المعاملات، فهى فى مقام البيان، ولهذا يتمسك الفقهاء باطلاقاتها فى مقام عمليه الاستنباط، فالحكم باجمالها واجمال خطابات السنه

ص: ١٨٢

جميعاً خلاف الضرورة الفقيهيه.

ومن هنا يحتمل قويا ان يكون مراد الشيخ رحمه الله من تقديم العام الوضعى على العام الاطلاقى فى مورد الاجتماع من باب ان دلالتة على العموم اقوى واظهر من دلالة العام الاطلاقى عليه، لا بملاك ان عدمه جزء من مقدمات الحكمه.

واما تعبيره قدس سره عن وجه التقديم بان العام الوضعى يصلح ان يكون بيانا على العام الاطلاقى، ليس مراده من ذلك ان عدمه جزء المقدمات، بل مراده انه اظهر واقوى منه فى الدلاله، ولهذا يصلح ان يكون بيانا للحكم فى مورد الاجتماع.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، انه لا-شبهه فى ان عدم البيان المنفصل ليس جزء مقدمات الحكمه، فالجزء انما هو عدم البيان المتصل، فاذا لم يكن هناك بيان متصل بالمطلق انعقد ظهوره فى الاطلاق، ولا اثر لاحتمال وجود بيان منفصل فى الواقع.

وحينئذٍ فلا مانع من التمسك باطلاقه، ولا فرق فى ذلك بين الخطاب الخاص والشخص والخطاب العام.

واما القول الثانى الذى اختاره السيد الاستاذ قدس سره، فقد ذكر ان الصحيح هو ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من ان العام الوضعى يصلح ان يكون قرينه على تقييد اطلاق المطلق فى مورد الاجتماع، وقد افاد فى وجه ذلك ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمه، لكن لا مطلقاً كما هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله، بل فى كل زمان هو جزء المقدمات، فاذا صدر كلام من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله انعقد ظهوره فى الاطلاق، وهذا الظهور مستمر طالما لم يأت بقرينه منفصله، فاذا اتى بها ارتفع ظهوره فى الاطلاق من حين الاتيان بها

ص: ١٨٣

بارتفاع مقدمات الحكمه، فان الجزء الاخير منها عدم البيان وهو ارتفع بالبيان، والمفروض ان ظهور المطلق فى الاطلاق يدور مدار المقدمات حدوثا وبقاء، وهذا معنى ان عدم البيان المنفصل فى كل زمان جزء المقدمات، لان فى كل زمان جاء البيان ارتفع ظهوره فى الاطلاق.

والخلاصه، ان عدم البيان المنفصل جزء المقدمات فى كل زمان، فاذا جاء بالبيان فى زمان ارتفع ظهور المطلق فى الاطلاق فيه، وليس جزؤها عدم البيان المنفصل المتأخر، وإلا لزم اجمال المطلق، بل عدم البيان المنفصل المقارن.

الى هنا قد تبين ان عدم البيان المنفصل فى كل زمان شرط لظهور المطلق فى الاطلاق، ولا يمكن ان يكون عدم البيان المنفصل المتأخر شرطاً، وإلا لزم محذور الاجمال فى مطلقات الكتاب والسنة، هذا.

وللمناقشه فيما افاده السيد الاستاذ قدس سره مجال، بيان ذلك قد تقدم ان عدم القرينه المنفصله على التقييد مطلقا ليس جزء مقدمات الحكمه، وإلا لزم محذور اجمال جميع مطلقات الكتاب والسنة، وهو كما ترى، وعلى هذا، فما ذكره قدس سره من ان عدم القرينه المنفصله فى كل زمان جزء المقدمات هل هو يدفع محذور الاجمال فى المطلقات المذكوره وغيرها او لا؟

والجواب، ان ما ذكره قدس سره ايضاً لا يدفع محذور لزوم الاجمال فيها، وذلك لان عدم القرينه المنفصله فى كل زمان جزء المقدمات، هل هو عدم وجود القرينه المنفصله فى الواقع أو عدم وصولها ولا ثالث فى البين؟

والجواب، انه لا يمكن الالتزام بشيء من الاحتمالين:

اما الاحتمال الاول، فلانه لا يدفع محذور لزوم الاجمال فى الخطابات المطلقه سواء اكانت من الخطابات الشخصيه ام من الخطابات العامه، لانه مع احتمال

وجود القرينه فى الواقع لم يحرز تماميه مقدمات الحكمه، منها عدم وجود القرينه المنفصله فى الواقع، ومع عدم احرازها لم يحرز ظهور الخطابات المطلقه فى الاطلاق، فتكون مجمله.

والخلاصه، ان عدم وجود القرينه المنفصله فى كل زمان اذا كان جزء مقدمات الحكمه بوجودها الواقعي، فقد ظل محذور لزوم الاجمال ثابتاً، لان فى كل زمان احتمال وجودها فى الواقع موجود.

ومع هذا الاحتمال لم يحرز المقدمات بتمام اجزائها، ومع عدم احرازها كذلك لم يحرز ظهور المطلق فى الاطلاق، لانه معلول لها، ولا يمكن احراز المعلول بدون احراز علته.

وان اريد من ارتفاع ظهور المطلق فى الاطلاق بالقرينه المنفصله، ارتفاع حجيتة بها لا اصل ظهوره فهو صحيح، ولكن معنى ذلك ان مقدمات الحكمه تامه وعدم القرينه المنفصله ليس جزؤها لا مطلقاً ولا فى كل زمان، غايه الامر انها مانعه عن حجيه ظهوره ودلالته الاطلاقيه الحكميه، وهذا لا- مانع من الالتزام بها، بل لامناص من ذلك، لان القرينه المنفصله بمقتضى قرينيتها تمنع عن حجيه ظهور المطلق فى الاطلاق الحكمى ورافعه لها، ولا يمكن ان تكون رافعه لظهوره، لانه اذا تحقق كان تحققه من جهه تحقق علته، ضروره انه يستحيل تحقق شىء ووجوده بدون تحقق علته ووجودها، فاذا ن طالما تكون علته باقيه فهو باق ويستحيل رفعه وإلا لزم انفكاك المعلول عن العله.

وعلى هذا، فالظهور الاطلاقى منعقد بمجرد انتهاء المتكلم عن الكلام وعدم نصب قرينه متصله على التقييد كالظهور الوضعى، فاذا ن كلا الظهورين فى مورد الاجتماع فعلى.

وعليه، فما ذكره قدس سره في وجه تقديم العام الوضعي على الاطلاق الحكمي من ان دلالة الاول تنجزيه ودلاله الثاني تعليقيه ينافي هذا التقريب، فان كلتا الدليلين على ضوء هذا التقريب فعليه في مورد الالتقاء والاجتماع، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان ما ذكره قدس سره من ان القرينه المنفصله اذا جاءت كانت رافعه لظهور المطلق في الاطلاق بارتفاع موضوعه وهو مقدمات الحكمه، وتكشف عن اراده المقيد من اول الامر.

لا يمكن المساعده عليه، لان معنى ان عدم القرينه المنفصله في كل زمان جزء المقدمات هو ان في كل زمان لا توجد فيه قرينه منفصله، فظهور المطلق في الاطلاق فيه فعلى من جهه فعليه موضوعه وعلته وهي مقدمات الحكمه بتمام اجزائها فيه، فاذا جاءت القرينه المنفصله، فهي في زمان مجيئها مانعه عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق في هذا الزمان، ولا تكون رافعه لظهوره فيه في الزمن السابق على هذا الزمان وهو زمان مجيء القرينه، لانه تحقق فيه من جهه تحقق علته، ولا يمكن ارتفاعه إلا بارتفاع علته.

ودعوى، ان ظهور المطلق في الاطلاق معلق على عدم وجود القرينه المنفصله، فاذا وجدت يرتفع هذا الظهور بارتفاع المعلق عليه.

مدفوعه، بان الظهور امر تكويني، والامر التكويني غير قابل لان يكون وجوده معلقاً.

وعلى هذا، فاذا تحقق الظهور بتحقيق علته وهي مقدمات الحكمه، فهو فعلى ومنجز طالما تكون قرينه الحكمه ثابتة وموجوده، فلا يعقل ان يكون معلقاً على شيء، وإلا لزم خلف فرض انه معلول لها ويدور مدارها وجوداً وعدمًا

وحينئذٍ فاذا جاءت قرينه منفصله فى الزمن الثانى، فهى لا يمكن ان تكون رافعه لظهور المطلق فى الاطلاق فى الزمن الاول، لانه مستند الى تماميه مقدمات الحكمه فيه، ولا- يمكن رفعه إلا برفع تلك المقدمات، ويستحيل ان تكون القرينه فى الزمن الثانى رافعه فى الزمن الاول، بل هى مانعه عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق فى الزمان الثانى، لعدم تماميه مقدمات الحكمه فيه.

واما فى الزمن الاول، فحيث ان مقدمات الحكمه فيه تامه فينعقد ظهور المطلق فى الاطلاق، ولا يمكن ارتفاعه فى هذا الزمن إلا بارتفاع مقدمات الحكمه فيه، ومن الواضح ان ارتفاعها فيه مستحيل، لاستحاله انقلاب الشىء عما هو عليه اى من الوجود الى العدم فى نفسه.

وايضاً لازم ذلك تعدد المطلوب، لان مقتضى هذه النظرية ان اطلاق المطلق مطلوب واقعاً وجدا طالما لم توجد قرينه منفصله، باعتبار ان انعقاده انما هو بانعقاد مقدمات الحكمه، فلا- حاله منتظره له، واما اذا وجدت قرينه منفصله على التقييد، فيكون المطلوب المقيد واقعاً وجداً من حين وجود القرينه لا مطلقاً.

والجواب، ان هذا القول غير صحيح، فان القرينه المنفصله اذا وجدت، فمن حين وجودها تمنع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق فى زمان وجودها، ولا ترفع ظهوره فيه فى الازمنه السابقه، نعم انها ترفع حجيتها فى الواقع وتكشف عن ان المراد الجدى النهائى المقيد من اول الامر، فاذن لا- يلزم محذور تعدد المطلوب، فانه انما يلزم فيما اذا كان ظاهر حال المتكلم بيان مراده الجدى النهائى فى كل زمان بمجموع خطابه، فاذا فرضنا ان مجموع خطابه فى الزمن

الاول ظاهر فى الاطلاق، ولا يوجد فيها ما يدل على التقييد، فلا محاله يكشف المجموع عن ان مراده الجدى النهائى هو الاطلاق وانه مراده الجدى فى هذا الزمان، وفى الزمن الثانى بمجموع خطابه الاخرى فيه وهكذا، وعلى هذا ففى كل يوم أو زمان يكون مراده الجدى من خطابه فى ذلك اليوم غير مراده الجدى منها فى يوم اخر، على اساس ان خطابه فى اليوم الثانى لا تكون قرينه على التصرف فى خطابه فى اليوم الاول، ولكن هذه الحاله مجرد افتراض لا- توجد فى المتكلم العرفى الاعتيادى، فان ظاهر حال المتكلم العرفى الاعتيادى انه فى مقام بيان تمام مراده الجدى من خطابه، لانه بمجرد الانتهاء منه وعدم نصب قرينه متصله به ينعقد ظهوره فى الاطلاق، ولا يتوقف على عدم نصب قرينه منفصله لا فى كل زمان لا مطلقاً.

وقد يكون ظاهر حاله بيان تمام مراده الجدى النهائى من مجموع خطابه لا خطابه الاول وهو الخطاب المطلق، وهذا يعنى انه لا ينعقد له ظهور فى الاطلاق الا بعد ملاحظه مجموع ما صدر أو سوف يصدر منه، وعلى هذا فيعود المحذور.

ولا يخفى ان هذا القسم نادر فى المتكلم العرفى الاعتيادى، والمتعارف هو الاول.

قد يقال، ان جزئيه عدم القرينه المنفصله فى كل زمان لمقدمات الحكمه مشروطه بعدم وجودها فى الواقع، واما اذا وجدت فهى تكشف عن عدم جزئيه وانتفاؤها بانتفاء شرطها وان المطلوب واقعاً وجداً من اول الامر هو المقيد.

والجواب، ان لازم ذلك اعاده المحذور وهو اجمال المطلق، لان جزئيه عدم القرينه المنفصله فى كل زمان لمقدمات الحكمه اذا كانت مشروطه بعدم وجودها

فى الواقع، فلا- يمكن احراز هذا العدم إلا- باحراز شرطه، ومع عدم احراز شرطه لم يحرز جزئيه العدم للمقدمات، ومع عدم احرازها لم تحرز المقدمات بتمام اجزائها، ومع عدم احرازها كذلك لم يحرز ظهور المطلق فى الاطلاق، فىكون مجملاً، هذا اضافه الى ان عدم القرينه المنفصله بوجودها الواقعى فى كل زمان اذا كان جزء مقدمات الحكمه، فلا- يدفع محذور لزوم الاجمال، لان احتمال وجودها فى الواقع فى كل زمان يؤدى الى اجمال الخطاب المطلق، اذ مع هذا الاحتمال لم يحرز تماميه مقدمات الحكمه، ومع عدم احرازها لم يحرز ظهور المطلق فى الاطلاق، فىكون مجملاً.

وان شئت قلت، انه على تقدير وجودها فى الواقع فهو مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، باعتبار ان عدمه جزء المقدمات، وعلى تقدير عدم وجودها فى الواقع، فالمقتضى لانعقاد ظهوره فى الاطلاق تام، وحيث انا لا ندرى انها موجوده فى الواقع أو لا، فلا نحرز تماميه مقدمات الحكمه التى هى المقتضى لانعقاد ظهوره فى الاطلاق، فاذن لا محاله يكون مجملاً فى كل زمان على اثر هذا الاحتمال.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عدم القرينه المنفصله فى كل زمان جزء مقدمات الحكمه، فاذا صدر من المتكلم خطاب مطلق ولم ينصب قرينه على التقييد انعقد ظهوره فى الاطلاق، وهذا الظهور مستمر الى ان جاءت القرينه المنفصله، فاذا جاءت ارتفع هذا الظهور بمجىء القرينه الكاشفه عن ان المراد الجدى النهائى كان هو المقيد من الاول.

خاطئ من وجوه:

الاول: ما تقدم من ان عدم القرينه المنفصله لا يصلح ان يكون جزء

مقدمات الحكمة لا مطلقاً ولا في كل زمان، لان ظهور الخطاب الصادر من المتكلم اذا كان في مقام البيان ينعقد بمجرد انتهائه منه وعدم نصب قرينه متصله به، واما القرينه المنفصله فهي كما لا تمنع عن هذا الظهور لا ترفعه ايضاً.

الثاني: انا لو سلمنا ان عدم القرينه المنفصله في كل زمان جزء المقدمات، فما ذكره قدس سره من ان ظهور المطلق في الاطلاق ينعقد بمجرد فراغ المتكلم وعدم نصب قرينه متصله به، وهذا الظهور مستمر الى زمان مجيء القرينه المنفصله، فاذا جاءت فهي رافعه لهذا الظهور وكاشفه عن ان المراد الجدى النهائى كان هو المقيد من الاول، لا يمكن المساعده عليه، لما تقدم من ان هذه القرينه مانعه عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق في زمان مجيئها لانها بوجودها المتأخر رافعه للظهور السابق، لاستحاله ان تكون القرينه المتأخره رافعه للظهور المتقدم، لانه معلول لتماميه مقدمات الحكمة فيه، ولا يمكن ارتفاعه إلا بارتفاعها، وارتفاعها بعد وقوعها مستحيل، نعم انها يمكن ان يكون رافعه لحجتيه وكاشفيته لا اصل ظهوره، ولا يمكن ان تكون جزئيه عدم القرينه المنفصله في كل زمان مشروطه بعدم وجود القرينه في الواقع، وإلا عاد محذور الاجمال.

الثالث: ان ما ذكره قدس سره من ان عدم القرينه المنفصله في كل زمان جزء المقدمات بوجودها الواقعي وان لم يصل لا يرفع محذور لزوم الاجمال، لان في كل زمان يحتمل وجود القرينه المنفصله فيه لم يحرز تماميه مقدمات الحكمة فيه، ومع عدم احرار تماميتها لم يحرز ظهور المطلق في الاطلاق فيكون مجملاً.

فالنتيجه، ان الرافع للظهور الاطلاقى اذا كان القرينه بوجودها الواقعي في كل زمان لزم محذور الاجمال، لاحتمال وجودها فيه.

واما الاحتمال الثانى، وهو ان يكون الرافع لظهور المطلق في الاطلاق

ووصول القرينه لا- وجودها الواقعي، فلا- يمكن المساعده عليه، وذلك لان تكوين ظهور المطلق في الاطلاق وعدم تكوينه لا يدوران مدار وصول القرينه وعدم وصولها، ضروره ان ظهور حال المتكلم في انه اراد من المطلق الاطلاق باراده جديده نهائيه امر تكويني، فلا- يمكن ارتفاعه بالعلم بالقرينه بما هو علم بها، بل هو يدور مدار منشأه، ومنشأه مقدمات الحكمة بوجوداتها الواقعيه، منها عدم القرينه لا عدم العلم بها، فاذا تمت المقدمات انعقد ظهور حاله في اراده الاطلاق من المطلق في الواقع سواء علم المخاطب بالحال ام لا، لان العلم لا يغير الواقع، ضروره ان خصوصيه وصول القرينه أو عدم وصولها غير دخيله في تكوين الظهورات وعدم تكوينها، لان تكوينها أو عدم تكوينها معلول لعله واقعيه وهي تماميه مقدمات الحكمة في الواقع أو عدم تماميتها فيه، منها عدم القرينه، واما خصوصيه وصولها والعلم بها فهي دخيله في الحجيه وجوداً وعدمياً تنجيزاً وتعديراً لا في الواقع، لان تكوين ظهور المطلق في الاطلاق حيث انه امر واقعي تكويني فبطبيعته الحال تابع لمنشأه التكويني الواقعي وهو مقدمات الحكمة في الواقع، فلا يكون للعلم بها دخل فيه لا وجوداً ولا عدماً.

او فقل، ان ظهور المطلق في الاطلاق لا يمكن ان يكون مشروطاً بعدم العلم بوجود القرينه المنفصله في الواقع، لانه امر واقعي تكويني يستحيل ان يكون معلقاً ومشروطاً بعدم العلم بوجود القرينه، ضروره ان الظهور الاطلاقي ثابت اذا كان المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد علم المخاطب بذلك ام لا، فاذا لا يعقل ان يكون هذا الظهور مشروطاً بعدم العلم بوجودها، لانه منوط بوجود منشأه، وعلته في الواقع وهو مقدمات الحكمة، فاذا كانت مقدمات الحكمة تامه فهو موجود كان هناك علم بوجود القرينه ام لا، فان

العلم بوجودها لا- يمكن ان يكون رافعاً له، لانه لا يرتفع إلا بارتفاع عليته الواقعيه، والعلم بها انما يكون رافعاً لحجتيه لانها قابله للرفع والوضع.

ومن هنا قد تبين ان كلا- القولين فى المسأله لا- يرجع الى معنى محصل هما القول بان عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه مطلقاً، والقول بأن عدم القرينه المنفصله فى كل زمان جزء المقدمات، فالصحيح القول الثالث وهو ان جزء مقدمات الحكمه عدم القرينه المتصله فحسب.

وعلى هذا، فاذا صدر كلام مطلق من متكلم عرفى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على التقييد، فبمجرد الانتهاء منه انعقد ظهوره فى الاطلاق، وهذا الظهور فعلى ومنجز، ولا يتوقف على اى مقدمه اخرى كظهور اللفظ فى مدلوله الوضعى، فكما انه فعلى ومنجز ولا- يتوقف على اى مقدمه ما عدا الوضع، فكذلك ذاك الظهور اى الظهور الاطلاقى، فانه فعلى ومنجز بفعليه مقدمات الحكمه وتاميتها.

وعلى هذا، فاذا وقعت المعارضه بين العام الوضعى والاطلاقى الحكمى، فلا يمكن الحكم بتقديم العام الوضعى على الاطلاق الحكمى فى مورد الاجتماع بما ذكره شيخنا الانصارى والسيد الاستاذ (قدس سرهما) من الوجه لتقديم الاول على الثانى، وهو ان دلالة الاول على العموم فعليه وتنجزيه.

واما دلالة الثانى على الاطلاق تعليقيه اى معلقه على تاميه مقدمات الحكمه منها عدم وجود القرينه على الخلاف والعام الوضعى يصلح ان يكون قرينه، فان هذا الوجه مبنى على ان عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه اما مطلقاً أو فى كل زمان، وقد تقدم بطلان كلا هذين القولين، ولا يمكن ان يكون عدم القرينه المنفصله جزء المقدمات، بل الشيخ رحمه الله لا يلتزم بذلك عملاً،

حيث انه كغيره يتمسك باطلاقات الكتاب والسنة، مع ان لازم هذا القول اجمالهما، وعدم امكان التمسك بهما.

واما بناء على ما هو الصحيح من ان عدم القرينه المنفصله ليس جزء المقدمات، والجزء انما هو عدم القرينه المتصله، فكلتا الداليتين فعليه في مورد الاجتماع، فكما ان الدلاله الوضعيه فعليه بفعليه الوضع ولا يتوقف على شىء آخر، فكذلك الدلاله الاطلاقيه، فانها فعليه بفعليه مقدمات الحكمه فيه، ولا يتوقف على شىء آخر، فاذن تقع المعارضه بينهما في مورد الاجتماع بين الداليتين الفعليتين، غايه الامر احداهما وضعيه والاخرى اطلاقيه.

وحيثُ هل يمكن تقديم الاولى على الثانيه في مورد الاجتماع أو لا؟

والجواب: نعم، ولكن بملاك آخر.

بيان ذلك، ان تقديم القرينه المنفصله على اطلاق المطلق وتقييده بها ليس بملاك تقديم القرينه المتصله على اطلاقه، فان القرينه اذا كانت متصله كانت مانعه عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، باعتبار ان عدمها جزء مقدمات الحكمه، ومع وجودها فالمقدمات غير تامه، ومع عدم تماميتها فلا ينعقد ظهوره فى الاطلاق، فاذن لا معارضه بين المقيد المتصل وبين المطلق.

واما اذا كانت القرينه منفصله، فحيث ان عدمها ليس جزء المقدمات، فينعقد ظهور المطلق فى الاطلاق الناشىء من تماميه مقدمات الحكمه، والمفروض انها تامه، وحيثُ فتقع المعارضه بين ظهور المطلق فى الاطلاق وظهور القرينه فى التقييد، فاذن تقديم القرينه على اطلاق المطلق وتقييده بها بحاجه الى نكته عرفيه، وهى قرينه القيد عرفاً، فاذا صدر كلام مطلق من متكلم عرفى وكان فى مقام البيان وأتى بقيد، فان كان متصلاً كان مانعاً عن انعقاد ظهور المطلق فى

الاطلاق، باعتبار ان عدمه جزء من مقدمات الحكمه، ولا ينعقد الظهور الاطلاقى إلا بتماميه هذه المقدمات، لانها المقتضى والعله التامه له، ومنشأ انه جزء من هذه المقدمات ومؤثر فى هذا الظهور الاطلاقى هو ان وجوده يمثل القرينه بنظر العرف والعقلاء، فمن اجل ذلك يكون عدمه الجزء الاخير من هذه المقدمات.

واما اذا كان منفصلا، فلا- يكون مانعا عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، باعتبار ان عدمه ليس من مقدمات الحكمه بنظر العرف والعقلاء، هذا لا- من جهه انه لا يمثل قرينه، بل من جهه انه يستلزم اختلال نظام التفهيم والتفهم المتعارف والمتبع لدى العرف والعقلاء وعدم امكان التمسك باطلاقات الخطابات العامه أو الخاصه، لاحتمال وجود القرينه فى الواقع أو فى المستقبل، وهذا الاحتمال يوجب اجمالها وخروجها عن الاعتبار، وقد تقدم تفصيل ذلك.

فاذن القيد المنفصل كالقيد المتصل يمثل قرينه لبيان المراد الجدى النهائى من المطلق.

والخلاصه، ان القيد اذا كان متصلا بمقتضى كونه قرينه لدى العرف والعقلاء كان مانعا عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق، على اساس ان عدمه جزء مقدمات الحكمه، واذا كان منفصلا بمقتضى كونه قرينه لدى العرف والعقلاء كان مانعا عن حجيه ظهوره فى الاطلاق وكاشفيتها عن اراده المطلق باراده جديه نهائيه ورافعا لها لا اصل ظهوره، فاذن وجه تقديم ظهور القيد المنفصل فى تقييد اطلاق المطلق على ظهور المطلق فى الاطلاق انما هو على اساس ان ظهور القيد يمثل قرينه بنظر العرف.

ومن الواضح انه لا يرى التنافى والتعارض بين القرينه وذيها، وعليه فلا بد

من حمل المطلق على المقيد، وانه كاشف عن ارادته باراده جديده نهائيه من اول الامر، وبذلك ترتفع المعارضه بينهما فى هذه المرحله اى مرحله الاراده الجديده، ولا تسرى الى دليل الحجيّه، هذا من احد موارد الجمع الدلالى العرفى، وطالما يمكن الجمع الدلالى العرفى بين الدليلين المتنافيين، يرتفع التعارض بينهما فى المرحله النهائيه، ولا يسرى الى دليل الحجيّه، فان التعارض بينهما انما يستقر اذا لم يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما، وقد اشرنا سابقاً ان الجمع الدلالى العرفى بتمام اقسامه مبنى على ان احد الدليلين المتعارضين يمثل عنوان القرينه بنظر العرف، ولهذا يرتفع التعارض بينهما.

واما كون القيود فى الخطابات العامه والخاصه تمثل قرينه لبيان المراد النهائى الجدى منها، مبنى على بناء العرف والعقلاء على ذلك فى محاوراتهم وتعهداتهم مع الاخرين ومواثيقهم المتبادلّه، فانهم يعاملون مع القيود الموجوده فيها معامله القرينه لبيان المراد الجدى النهائى منها وهذا البناء العام ثابت بينهم كضابط كلى، هذا كله فيما اذا كانت النسبه بين المطلق والقيود عموماً وخصوصاً مطلقاً.

واما اذا كانت النسبه بين العام الوضعى والاطلاق الحكمى عموماً من وجه كالمثال المتقدم الذى ذكره شيخنا الانصارى قدس سره، فهل يمكن الحكم بتقديم العام الوضعى على الاطلاق الحكمى فى مورد الاجتماع أو لا؟

والجواب، انه لا يمكن الحكم بالتقديم بالملاك الذى ذكره شيخنا الانصارى قدس سره والسيد الاستاذ قدس سره كما تقدم.

نعم يمكن الحكم بالتقديم بملاك الاظهرية، وسوف يأتى بحث هذه المسأله من هذه الناحيه فى ضمن البحوث القادمه.

الى هنا قد تبين امور:

الامر الاول: ان القيد المتصل بالمتصل اذا كان صنفه له كقولنا: «اكرم العالم العادل» كان له ظهور واحد في وجوب اكرامه تصوراً أو تصديقاً، فلا نتصور التنافي والتعارض بين القيد والمقيد في هذا الفرض اصلاً وفي كافة المراحل الثلاث.

نعم تختلف مفرداتهما في الظهور التصوري كما هو الحال في جميع الجمل المركبه، فان مفرداتها تختلف في هذا الظهور، بينما نفس الجمل تتحد فيه.

واما اذا كان الاتصال باداه الاستثناء أو بجمله مستقله، والاول كقولنا: «اكرم العلماء إلا الفساق منهم» والثاني كقولنا: «اكرم العلماء لا- تكرم الفساق منهم» فيكون لكل من جمله المستثنى منه وجمله المستثنى ظهور مخالف لظهور الاخرى في مرحله التصور والتصديق البدائي، وهو التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه، وكذلك الحال في الفرض الثاني.

وهل يسرى هذا التعارض والتنافي بين ظهوريهما من المرحله الاولى والثانيه الى ظهوريهما في المرحله الثالثه، وهي مرحله الاراده الجديه النهائيه، ويستقر في هذه المرحله أو لا؟

والجواب، انه لا- يسرى من جهه ان لهما ظهوراً واحداً في المرحله الأخيره لا ان لهما ظهورين متعارضين فيها، وذلك لان اداه الاستثناء تصلح ان تكون قرينه بنظر العرف على المنع من انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، وقد تقدم ان عدم القرينه المتصله جزء مقدمات الحكمه، وكذلك الحال في الفرض الثاني، فان الجمله المستقله باعتبار اتصالها بالمطلق من جهه، واخصيتها من جهه اخرى تصلح ان تكون قرينه عرفاً على المنع من انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، باعتبار ان عدم القرينه المتصله جزء المقدمات التي يتوقف ظهور المطلق في

الاطلاق على تماميتها، وقد تقدم انه يتكون لمجموع الجملتين في كلا-الفرضين ظهور ثالث من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائي، وهذا الظهور الثالث هو الموضوع للحجيه.

الامر الثاني: ان القيد اذا كان منفصلاً فلا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، لان عدمه ليس جزء مقدمات الحكمه التي يتوقف ظهور المطلق عليها، لكن من جهه انه يمثل قرينه بنظر العرف والعقلاء يكون مانعاً عن حجتيه وكاشفيتها عن الواقع ورافعا لها، فاذن عدمه جزء مقدمات الحكمه بالنسبه الى حجيه الظهور، بمعنى ان حجيه الظهور الاطلاقى تتوقف على عدم القيد المنفصل لا اصل انعقاد ظهوره على تفصيل تقدم.

الأمر الثالث: ان عدم القيد المنفصل في كل زمان ايضاً ليس جزء مقدمات الحكمه، فاذن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عدمه في كل زمان جزء المقدمات، فلا يمكن المساعده عليه كما تقدم موسعاً.

نستعرض نتائج بحث التعادل والترجيح في عدة نقاط :

النقطة الاولى: ان مسأله التعادل والترجيح تقسم الى ثلاثه مجموعات:

المجموعه الاولى: الجمع العرفى الدلالى بالمعنى العام.

المجموعه الثانيه: التزامم واحكامه.

المجموعه الثالثه: التعارض واحكامه.

النقطة الثانيه: ان الجمع العرفى الدلالى بالمعنى العام يمثل ثلاثه عناصر:

١ - الورود.

٢ - الحكومه.

٣ - الجمع الدلالى العرفى بالمعنى الخاص، وهو يمثل التقديم بالتقييد والتخصيص والاظهريه.

النقطة الثالثه: ان نسبه الأمارات الشرعيه كأخبار الثقه ونحوها الى الاصول العمليه العقليه نسبه الورود، لانها رافعه لموضوعها وجدانا، لان موضوع البراءه العقليه عدم البيان، واخبار الثقه بيان قطعاً، وموضوع قاعده الاشتغال احتمال العقاب، وأخبار الثقه مؤمنه منه بالوجدان وكذلك الاصول العمليه الشرعيه، فان نسبتها اليها نسبه الورود، فانها رافعه لموضوعها وجدانا على تفصيل تقدم.

النقطة الرابعه: عدم اختصاص الورود بما اذا كان ارتفاع موضوع الدليل المورود بثبوت التعبد فى الدليل الوارد لاثبوت المتعبد به، بل الضابط فيه ان يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود وجداناً اما بمجرد جعله فى الشريعه المقدسه وتشريعه فيها او بفعليته فى الخارج بفعليه موضوعه فيه او بوصوله الوجدانى كالدليل القطعى الوارد على ادله الاصول العمليه الرافع لموضوعها وجدانا وهو عدم العلم بالواقع اذا كان المراد منه الواقع حقيقته.

ص: ١٩٨

واما اذا كان المراد التنجز، فيكون كل دليل معتبر وان لم يكن قطعياً وارداً عليه ورافعاً لموضوعه وهو عدم التنجز، وكذلك الحال بالنسبه الى دليل حرمة الافتاء بغير العلم، فان كان المراد منه واقع العلم فالوارد عليه الدليل القطعي، وان كان المراد منه مطلق الحجج فالوارد عليه كل دليل يكون حجه ومعتبراً.

النقطه الخامسه: ان الورود كما يتصور فى مرحله الجعل كذلك يتصور فى مرحله الفعلية، ولا تختص باحدهما دون الاخرى، بل يتصور فى مرحله وصول الحكم وتنجزه ايضاً.

النقطه السادسه: ان مسأله الزكاه لا تدخل لافى باب الورود ولا فى باب التراحم ولا فى باب التعارض، لان الشارع قد وضع الزكاه فى الانعام الثلاثه فى كل نصاب شريطه بقائه بعنوانه الى تمام الحول، على اساس ان الحول من شروط الحكم فى مرحله الجعل والاتصاف فى مرحله المبادئ، واما اذا لم يبق بعنوانه بان يندك فى ضمن نصاب اخر فوجه واصبح جزاء له فينتفى موضوع الحكم، فاذن لا مقتضى له.

ومن هنا يظهر بطلان جميع الاقوال فى هذه المسأله ما عدا هذا القول.

النقطه السابعه: ان الورود صفه للمعنى دون اللفظ، ولهذا لا يختص بالادله اللفظيه كما هو الحال فى الحكومه، بل يعم الادله اللبيه ايضاً كالاتصاف والسيره والدليل العقلى، هذا هو الفارق بين الورود والحكومه، فاذن الحكومه من شؤون الادله اللفظيه، ولا موضوع لها فى الادله اللبيه.

النقطه الثامنه: انه لاتنافى بين الدليل الوارد والدليل المورود فى مرحله الجعل، فلا مانع من جعل كليهما معا بنحو القضيه الحقيقيه، مثلاً لاتنافى بين ما دل على وجوب الوفاء بالشرط فى ضمن العقد إلا شرطاً مخالفاً للكتاب أو السنه،

وما دل فيهما على حرمه شيء او وجوب آخر قد أخذ شرطاً في ضمن العقد في الدلالة على الجعل، ولهذا يكون كلاهما مشمولاً كدليل الحجية، وكذلك لا تنافي بينهما في مرحله الفعلية، باعتبار ان الدليل الوارد فعلى دون الدليل المورد، فانه ينتفى بانتفاء موضوعه.

النقطة التاسعة: ان الورود يشترك مع التخصص في نقطه، ويختلف معه في نقطه اخرى.

النقطة العاشرة: ان الورود بمعناه المصطلح لا يتصور بين الدليلين من كلا الطرفين وما ذكره في توجيه ذلك، فعلى تقدير تماميته ليس من الورود في محل البحث.

النقطة الحادية عشره: الحكومه نسبه بين الدليلين احدهما حاكم والاخر محكوم، وحكومته من جهه انه مشتمل على خصوصيه، وتلك الخصوصيه تجعل لسانه لسان النظر الى مدلول الدليل الاخر.

النقطة الثانيه عشره: ان تقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم انما هو بملاك قرينته لدى العرف لبيان المراد الجدى النهائى من الدليل المحكوم، وملاك قرينته ان لسانه لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم، وهذا النظر تاره بلسان التفسير مطابقه، واخرى بلسان التفسير تضمناً، وثالثه بلسان التنزيل.

النقطة الثالثه عشره: ان التنافى بين مدلول الدليل الحاكم ومدلول الدليل المحكوم موجود بالنفى والايجاب او السعه والضيق، لان لسان الدليل الحاكم وان كان نفى موضوع الحكم فى الدليل المحكوم كقوله عليه السلام: «لا-ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته» او نفى معلوله كقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار ولا حرج وهكذا...» إلا انه فى الحقيقه نفى الحكم دون الموضوع او المعلول والمسبب، لان

الموضوع او المعلول امر تكويني غير قابل للرفع تشريعاً، فرفعه كناية عن رفع الحكم، ولهذا يكون بينهما تنافى وتعارض.

النقطة الرابعه عشره: ان هذا التعارض والتنافى بين الدلاله والمدلول موجود فى تمام مراحل الدلالات الثلاث، ولكن حيث ان الدليل الحاكم بصفه انه قرينه عرفاً على الدليل المحكوم، ومحدد المراد الجدى النهائى منه مانع عن حجيه ظهوره، ولهذا لا يسرى التعارض والتنافى بينهما الى دليل الحجيه بعد امكان الجمع الدلالى العرفى بينهما فى المرحله النهائيه وهى مرحله الاراده الجديه.

النقطة الخامسه عشره: ان الفرق بين الورد والحكوميه بعده امور:

الاول: ان الورد صفه للمعنى بينما الحكمه صفه للفظ.

الثانى: انه لاتنافى بين الدليل الوارد والدليل المورود لاثبوتاً ولا إثباتاً، بينما التنافى بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم موجود ثبوتاً واثباتاً.

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

النقطة السادسه عشره: ان السيد الاستاذ قدس سره قد ذكر قسماً آخر من الحكمه (الحكوميه الظاهريه) وهى حكومه الإمارات المعتمده على الاصول العمليه الشرعيه، باعتبار انها رافعه لموضوعها تعبداً بدون ان يكون لسانها لسان النظر الى مدلولها، وقد افاد قدس سره فى وجه هذه الحكمه ان المجمعول فى باب الإمارات الطريقيه والعلميه، فاذن الإمارات علم تعبداً، فاذا كانت علماً كذلك فهى رافعه لموضوع الاصول العمليه الشرعيه تعبداً.

ولكن ذكرنا فى محله ان هذه النظرية خاطئه ولا واقع موضوعى لها.

النقطة السابعه عشره: إن الحكمه، وهى تقديم دليل على دليل آخر مبنيه

على نكته واحده، وتدور مدارها وجوداً وعدمًا نفيًا وإثباتًا، وهى النظر والشرح بنحو التفسير او التنزيل، والا فلا يمكن حصر الحكومه بقسمين، ولا مانع حينئذ من تسميه تقديم كل دليل على دليل آخر بالحكومه، وهذا كما ترى.

وعلى هذا، فلو قلنا بان المجعول فى باب الأمارات الطريقيه والعلميه، فمع ذلك تقديمها على الاصول العمليه الشرعيه ليس من باب الحكومه، لعدم توفر ملاكها فيه، وهو النظر والشرح.

النقطه الثامنه عشره: ان فى تقديم الأمارات المعتميره على الاصول العمليه الشرعيه اقوال:

القول الاول: ان تقديمها عليها على اساس ان مفاد ادله حجيه الأمارات تنزيلها منزله العلم بالواقع، بينما مفاد ادله حجيه الاصول العمليه الشرعيه ليس كذلك، بل مفادها حجيتها فى فرض الجهل بالواقع، وقد تقدم عدم صحه هذا القول.

القول الثانى: ان تقديمها على الاصول العمليه من باب الورود تاره على اساس ان المراد من العلم المأخوذ عدمه فى موضوع هذه الاصول اعم من العلم الوجدانى والعلم التعبدى، والمفروض ان الاماره علم تعبدى وجدانا، واخرى على اساس ان المراد من الحكم الذى هو متعلق العلم اعم من الحكم الواقعى والظاهرى، والمفروض ان الاماره علم بالحكم الظاهرى وجدانا، وثالثه على اساس ان موضوع هذه الاصول الجاهل المتحير والمفروض الاماره رافعه للتحير وجدانا، هذا.

وقد تقدم المناقشه فى جميع هذه الفروض، فالنتيجه ان تقديم الاماره عليها

ليس من باب الورود.

القول الثالث: ان تقديم الأمارات على الاصول العمليه الشرعيه يلحظ بالنسبه الى كل صنف من اصناف هذه الاصول مستقلا، ولهذا يختلف وجه التقديم، ولا يكون بملاك واحد على تفصيل تقدم.

النقطه التاسعه عشره: ان العنصر الثالث من الجمع العرفي الدلالي بالمعنى العام يصنف الى ثلاثه اصناف:

الأول: حمل الظاهر على الاظهر او النص.

الثاني: حمل المطلق على المقيد.

الثالث: حمل العام الوضعى على الخاص.

أما الصنف الاول، فان كان الاظهر او النص متصلاً بالظاهر كان مانعاً عن انعقاد ظهوره بلحاظ الاماره الجديده النهائيه وان لم يكن مانعاً عن ظهوره فى مرحله التصور، وكذا فى مرحله التصديق بلحاظ الاراده التفهيميه، وان كان منفصلاً عنه فلا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره، لان عدم القرينه المنفصله لا يكون من اجزاء مقدمات الحكمه، وانما هو مانع عن حجتيه.

النقطه العشرون: ان نكته حمل المطلق على المقيد قرينه المقيد لدى العرف العام سواء اكان متصلاً بالمطلق ام كان منفصلاً، غاية الامر اذا كان متصلاً فهو مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، لان ظهوره فيه يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، منها عدم القرينه على الخلاف، والمفروض ان المقيد المتصل يصلح ان يكون قرينه على ذلك.

ثم ان التقييد بالمتصل ان كان بالاستثناء او بجمله مستقله، فلا- يمنع عن ظهور المطلق فى الاطلاق فى مرحله التصور، ولا عن ظهوره فيه فى مرحله التصديق

ص: ٢٠٣

البدائي، وهو التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه، وانما يمنع عن ظهوره فيه في مرحله التصديق النهائى، وهو التصديق بلحاظ الاراده الجديده.

واما اذا كان التقييد بالوصف، فلا تنافى بين القيد والمقيد إلا فى الظهور التصورى دون التصديقى بكلا مرحلتيه.

النقطه الحاديه والعشرون: ان عدم القرينه المنفصله ليس جزء مقدمات الحكمه والأ لازم محذور اجمال مطلقات الكتاب والسنه، لاین احتمال وجود القرينه على التقييد فى الواقع وعدم وصولها الينا لسبب من الاسباب موجود، والفحص عن مظانها وان كان تاماً إلا- انه لا- ينفى هذا الاحتمال، ومع هذا الاحتمال لم يحرز مقدمات الحكمه بتمام عناصرها، ومع عدم احرازها لم يحرز ظهورها فى الاطلاق، ولا فرق فى ذلك بين الخطابات العامه كخطابات الكتاب والسنه والخطابات الخاصه.

النقطه الثانيه والعشرون: يظهر من شيخنا الانصارى قدس سره ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمه، وقد ذكر ذلك فيما اذا وقع التعارض بين العام الوضعى والمطلق، وحكم فى مورد الاجتماع بتقديم العام الوضعى على المطلق معللاً بان دلالة العام الوضعى على العموم تنجزيه، ودلاله المطلق على الاطلاق تعليقيه، لأنها تتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، منها عدم القرينه على التقييد، والعام الوضعى يصلح ان يكون قرينه مانعه عن تماميه المقدمات، وهذا الكلام منه صريح فى ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمه، ولكن تقدم انه لا يمكن الالتزام به، لان لازم ذلك اجمال عمومات الكتاب والسنه وعدم جواز التمسك بها، وهذا خلاف الضروره الفقهيّه.

النقطه الثالثه والعشرون: ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان عدم القرينه المنفصله فى

كل زمان جزء مقدمات الحكمه فيه، بمعنى ان ظهور المطلق فى الاطلاق ينعقد طالما لم تكن قرينه متصله به، وهذا الظهور مستمر الى ان جاءت قرينه منفصله، فاذا جاءت فهى رافعه لهذا الظهور من حين مجيئها، ولكن تقدم ان هذا المبني غير صحيح، ولا يرفع محذور الاجمال.

النقطه الرابعه والعشرون: ان عدم القرينه المنفصله ليس جزء مقدمات الحكمه لامطلقاً ولا فى كل زمان، والجزء انما هو عدم القرينه المتصله، وعلى هذا فدلاله كل من العام الوضعى والمطلق بالاطلاق الحكمى فعليه ومنجزه فى مورد الاجتماع، باعتبار ان دلاله المطلق تتوقف على تماميه مقدمات الحكمه وهى تامه، والعام الوضعى حيث انه منفصل عن المطلق فلا يكون عدمه جزء المقدمات.

واما الصنف الثالث من الجمع الدلالى العرفى الذى يمثل حمل العام الوضعى على الخاص، فيقع الكلام فيه تاره فيما اذا كان الخاص متصلاً بالعام، واخرى فيما اذا كان الخاص منفصلاً عنه.

اما الكلام فى المورد الاول، فتاره يكون الخاص وصفا للعام، واخرى يكون استثناء من العام، وثالثه يكون جمله مستقلة متصله بالعام.

اما الاول، فكما اذا قال المولى، «اكرم كل عالم عادل» فالخاص كالعادل صفه للعالم والموصوف مع صفته مدخول أداه العموم، وهى لفظه «كل» الداخلة على المقيد، ويكون التقييد فى المرتبه السابقيه على العموم الذى هو مدلول الاداء، لانه طارئ على المقيد.

ومن الواضح ان اداه العموم تدل على عموم مدخوله وهو يختلف سعه وضيقاً، فاذا قال المولى، «اكرم كل عالم» فدائره العموم بسعتها تشمل جميع افراد

العالم من العادل والفاسق، وإذا قال «أكرم كل عالم عادل» فدائرته لا تشمل إلا أفراد حصته خاصة من العالم، وهي العالم العادل وهكذا، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان لكل من مفردات هذه الجملة دلالة تصوريه، مثلاً للفظه «كل» دلالة تصوريه، وهي انتقال الذهن من صورته هذه للفظه فى الذهن الى معناها، ولللفظ (عالم) دلالة تصوريه اخرى، وهي انتقال الذهن بمجرد سماعه الى صورته فى الذهن اولاً، والى معناه ثانياً، وكذلك اللفظ (عادل).

ثم ان لمجموع هذه المفردات بعنوان الجملة الواحد دلالة تصوريه تستوعب تمام هذه الدلالات التصوريه التى تكون لمفرداتها، فانها منذ كه فيها واصبحت من اجزائها فلا استقلال لها، فاذا قال المولى «أكرم كل عالم عادل» انتقل الذهن الى معنى هذه الجملة بمجرد سماعها قهراً، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون المتكلم بها فى مقام البيان او لا، بل حتى لو صدر هذا الكلام منه بغير شعور واختيار هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان الدلالة التصوريه لمفرداتها مستنده الى الوضع، واما الدلالة التصوريه للجملة، فهل هى مستنده الى الوضع او الى الانس الذهني أو السياق؟

والجواب، انه لا يبعد الثانى او الثالث، اما الاول فهو بعيد، اذ ليس للجملة وضع مستقل فى مقابل وضع مفرداتها، لانه لغو.

وقد اشرنا الان ان الدلالات التصوريه لمفردات الجملة تندك فى الدلالة التصوريه لها دلالة ومدلولاً، وتندمج فيها كذلك.

والخلاصه، ان الخاص اذا كان صفه للعام، فالجملة - وهى جملة الصفه والموصوف - جملة واحده ولها مدلول واحد، ولهذا المدلول الواحد دلالة واحده

فى مرله اللفور واللففءق الالبءائى واللففءق النهائى؁ وهءا يعنى ان معنى واحءاً يفرض عليه اللففور فى المرله الالفوى واللففءق الالبءائى فى المرله الثانيه واللففءق النهائى فى المرله الثالثه؁ ولفس لها ءالءان ومءلوان احءاهما المعنى العام والافر الالف؁ بل ءلاله واحءه على مءلول واحء وهو الالف فى ءمام مراحل ءءلاله من مرله اللففور الى مرله اللففءق النهائى؁ ولهءا لاموؤوع للعموم واللففءق فى هءه الصوره؁ ولامجال للبعء عن ءءءم الالف على العام.

واما على الثاني؁ وهو ما اذا كان ءففصف العام بالاسءءاء كقوله «اكرم كل الشعراء إلا الفساق منهم» فلا شبهه فى ان لكل من مفراءء الجمءفن هما جملة المسءئى منه وجملة الاسءءاء ءلاله ءفورىه مسءءه الى الوؤع؁ وهى كلمة (اكرم) وكلمه (الشعراء) وكلمه (الفساق) وكلمه (إلا)؁ وكذلك لكل من الجمءفن ءلاله ءفورىه؁ والءلاله اللفورىه لمفراءء كل من الجمءفن منءكه فى ءءلاله اللفورىه لهما ومنءمجه فىها.

واما ءءلاله اللفورىه لكل من الجمءفن مباءه للءلاله اللفورىه للافر؁ وهءه ءءلاله اللفورىه لا ءفولو من ان ءكون مسءءه الى الوؤع او الى الانس ءءهنى او السباق؁ وقد ءءءم ان الاقرب هو الثاني او الثالث ءون الالف؁ ءم ان لمجموع الجمءفن افضا ءلاله ءفورىه واحءه؁ ضروره انه بمجرء سماع هافن الجمءفن ىنءقل ءءهن الى معناهما وهو وءوب اكرم الشعراء ءفر الفساق منهم؁ وان كان سماعها من لافظ بلا شعور واؤءفار.

ولكن الكلام فى ان هءه ءءلاله اللفورىه لمجموع الجمءفن هل هى مسءءه الى الوؤع او الى الانس ءءهنى او الى السباق؟

والجواب، ان الاقرب هو الاحتمال الثانى او الثالث دون الاحتمال الاول فانه بعيد، اذ ليس للجمله بتمام مفرداتها ماده وهيته وضع مستقل زائداً على وضع مفرداتها كذلك ووضع هيته الجمله فقط، واما وضع هيته الجمله مع موادها بوضع اخر مستقل لغو، ولا يترتب عليه اى اثر، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الدلاله التصوريه لكل واحده من الجملتين مندكه فى هذه الدلاله التصوريه وهى الدلاله التصوريه لمجموع الجملتين ومندمجه فيها، ثم ان لهما معا دلالة تصديقيه واحده، وهى الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده التفهيميه والدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه.

فالنتيجه، ان لمجموع الجملتين بما هو مجموعها مدلولاً واحداً من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى، فلا اختلاف فيه بين هذه المراحل، وانما الاختلاف بينهما فى سنخ الدلاله عليه، لان فى المرحله الاولى تصوريه، وفى المرحله الثانيه تصديقيه بدائيه، وفى المرحله الثالثه تصديقيه نهائيه.

ومن ناحيه ثالثه، ان لكل واحده من الجملتين دلالة مستقلة فى مرحله التصور ومرحله التصديق الابتدائى، واما فى مرحله التصديق النهائى، فليس لكل منهما دلالة مستقلة فيه، بل لهما دلالة واحده، وهى الدلاله بلحاظ الاراده الجديه على مدلول واحد متعلق لهذه الاراده.

ومن هنا لا يسرى التنافى بين الداليتين على مدلولين متنافيين فى مرحله التصور والتصديق الابتدائى الى مرحله التصديق النهائى، لان عدم سرايته الى هذه المرحله من باب السالبه بانتفاء الموضوع، حيث انه ليست فى هذه المرحله داللتان على مدلولين متنافيين، بل دلالة واحده على مدلول واحد، فاذا لا موضوع للبحث فى هذا الفرض عن وجه تقديم الخاص على العام، اذ ليس فى

هذه المرحله عام وخاص، بل الموجود فيها الخاص فقط، وهو المراد الجدى النهائى، واما وجود العام والخاص فى مرحله التصديق الابتدائى، فلا اثر له، ضروره ان الظهور التصديقى الابتدائى ليس موضوعا للحجيه، ولهذا لا اثر لاختلافه، باعتبار انه لا يترتب على هذا الظهور اى اثر شرعى.

فالتبجيه، ان هذه الصوره وان كانت مختلفه عن الصوره الاولى إلا ان اختلافهما انما هو فيما لا يترتب عليه اثر شرعى، واما فيما يترتب عليه اثر شرعى، وهو الدلاله التصديقيه النهائيه، فلا- اختلاف فيه بين الصورتين، فان الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه فى كلتا الصورتين واحده، وهى الدلاله على حصه خاصه من العام وهى الحصه المقيدده بالخاص.

واما على الفرض الثالث، وهو ما اذا كان الخاص المتصل بالعام جمله مستقله كما اذا قال المولى «اكرم كل الشعراء ولا تكرم الفساق منهم».

فهل هذه الصوره كالصوره السابقه وهى التخصيص بالاستثناء؟

والجواب، انه لا بد من النظر الى نقطتين:

الاولى: انه لا شبهه فى ان هذه الصوره ليست كالصوره الاولى التى يكون الخاص قيدها ووضعها للعام، وهو مدخول اداه العموم، بينما فى هذه الصوره يكون الخاص جمله مستقله وموضوعا ومحمولا وليس جزء العام ولا كالصوره الثانيه، لان فى الصوره الثانيه يكون المستثنى جزء المستثنى منه، واداه الاستثناء تدل على قطع هذا الجزء منه حكما لاموضوعاً، ولهذا تعدّ الجملة المستثنى تكمله للجملة المستثنى منه وتمه لها، وتدل على ذلك اداه الاستثناء، بينما فى هذه الصوره ليس اتصال الخاص بالعام بعنوان انه تكمله له، بل من اتصال الجملة المستقله بالجملة المستقله.

الثانية: ان هذه الصورة حيث انها تختلف عن الصورة الاولى والثانية، فلا يكون الخاص مانعا عن ظهور العام فى العموم فيها كما يكون مانعاً عن ظهوره فيه فى الصورة الاولى والثانية، فاذن ظهور الخاص فى الخصوص ينافى ظهور العام فى العموم.

وعلى هذا، ففي هذه الصورة يكون التنافى بين ظهور العام فى العموم وظهور الخاص فى الخصوص فى تمام مراحل الدلالات الثلاث موجوداً، فاذن يقع الكلام فى انه هل يمكن تقديم الخاص على العام بنفس ملاك التقديم والتخصيص فى الصورة الاولى والثانية أو لا؟

والجواب، قد ذكر لتقديم الخاص على العام فى هذه الصورة وجوه:

الوجه الاول: ما عن بعض المحققين قدس سره (1) من ان التخصيص فى هذه الصورة ليس بملاك التخصيص فى الصورة الاولى والثانية، وقد افاد فى وجه ذلك ان كون التخصيص فى هذه الصورة يكون بملاك التخصيص فى الصورتين الاوليين مبنى على كون سياق التعاقب والتقارن بين الجملتين المتنافيتين فى الموضوع والمحمول بنحو العموم والخصوص المطلق معطيا لهما على ضوء هذا العنوان دلالة تصوريه ثالثة على مدلول تصورى واحد وهو وجوب اكرام جميع الشعراء غير الفساق منهم، فيكون هذا هو المدلول التصديقى النهائى، لان الذهن ينتقل الى هذا المعنى العام المنقطع منه بمقدار الخاص بمجرد سماع التقارن والتعاقب بينهما فى مرحله التصور وان كان سماعه من لافظ بغير شعور واختيار، واذا صدر هذا التقارن والتعاقب بينهما من متكلم شاعر مختار، كان

ص: ٢١٠

ظاهراً من جهة ظهور حال المتكلم في ان المعنى المذكور مراده تفهيماً واستعمالاً، واذا لم ينصب قرينه على الخلاف كان ظاهر حاله انه اراد هذا المعنى عن جد. هذا ولكن من الواضح ان هذه الدلالة التصوريه للتقارن والتعاقب بين الجملتين المذكورتين لا يمكن ان تكون بدون منشأ وعله.

ودعوى، ان منشأ ذلك الوضع بتقريب ان سياق التقارن بين جملتين متصلتين احدهما اعم من الاخرى موضوع لمدلول تصورى ثالث، مدفوعه، بان اثبات هذه الدعوى على مدعيها.

ثم استشهاد قدس سره على عدم وجود مثل هذه الدلالة التصوريه الثالثه بأنا لو سمعنا التقارن بين الجملتين المتعاقبتين من متكلم بغير شعور واختيار لم ينتقل ذهننا الى المدلول التصورى الثالث لهما وهو العام المنقطع منه مقدار الخاص، بل انتقل ذهننا الى معنيين متناقضين منطقياً، فلو كان لسياق التقارن بينهما دلالة تصوريه ثالثه لانتقل الذهن اليها لا الى المعنيين المتناقضين، هذا.

ويمكن المناقشه فيه، اما دعوى سياق التقارن بينهما موضوع للدلاله على مدلول تصورى ثالث فلا يمكن اثباتها، بل لامبرر لها.

ولكن لامانع من دعوى دلالة سياق التقارن والاتصال بين جملتين مربوطتين بالعموم والخصوص بنحو التناقض على مدلول تصورى ثالث من جهة الانس الذهني، على اساس ان المدلول النهائى من هاتين الجملتين مربوطتين هو المدلول المنقطع منه مقدار الخاص، وهذا المعنى مرتكز فى اذهان اهل العرف، ولهذا اذا سمع التقارن بين الجملتين المذكورتين، انتقل ذهنه الى هذا المعنى المنقطع منه الخاص تصوراً وان كان السماع من متكلم بلا شعور واختيار.

وبكلمه، انه لا مانع من ان يكون التقارن بين هاتين الجملتين المرتبطتين بنحو

العام والخاص يدل بدلاله تصوريه ثالثه على مدلول تصورى ثالث على أساس الانس الذهني بمدلولهما المتقطع منه الخاص في مرحله الجد.

وعلى هذا، فاذا صدر التقارن بين الجملتين المذكورتين من متكلم بغير شعور واختيار، انتقل الذهن الى معنى التقارن بينهما تصوراً وهو العام المتقطع مقدار الخاص، واذا صدر من متكلم شاعر ومختار، كان ظاهر حال المتكلم انه أراد تفهيم هذا المعنى المتقطع منه الخاص، واذا لم ينصب مع ذلك قرينه على الخلاف، كان ظاهر حاله انه اراد هذا المعنى عن جد، فيكون هذا المعنى الواحد معروض للتصور في المرحله الاولى وللتصديق الابتدائي في المرحله الثانيه وللتصديق النهائي في المرحله الثالثه.

وعلى هذا، فيمكن القول بان ملاك التخصيص في هذه الصوره نفس ملاك التخصيص في الصوره الاولى والثانيه.

والخلاصه، ان المولى اذا قال، «اكرم كل الشعراء لا تكرم الفساق منهم» كان المتبادر منه الى الذهن وجوب اكرام جميع الشعراء غير الفساق منهم تصوراً، هذا نظير ما اذا كان هذا التقطيع بالاستثناء، ومنشأ هذا التبادر هو سياق التقارن والتعاقب بين الجملتين المربوطتين بالعموم والخصوص المتناقضتين في الحكم، لان التقارن والتعاقب بين الجملتين بهذه الخصوصيه يصلح ان يكون منشأ للدلاله التصوريه الثالثه على اساس الانس الذهني بهذا الارتباط بينهما.

وأما الدلاله التصوريه لكل واحده من الجملتين تندك في هذه الدلاله التصوريه كما هو الحال فيما اذا كان هذا التقطيع بالاستثناء او بالتوصيف، ضروره انه لا فرق لدى العرف بين ان يكون تقطيع الخاص من العام بالتوصيف او بأداه الاستثناء او بجمله مستقله تدل على هذا التقطيع.

وان شئت قلت، ان التقارن والتعاقب بين هاتين الجملتين المتناقضتين بالعموم والخصوص المطلق المركوزتين في الذهن منشأ لهذه الدلالة التصوريه الثالثه، فيكون مدلولها التصورى مدلول تصديقى ابتدائى فى المرحله الثانيه، وتصديقى نهائى فى المرحله الثالثه، باعتبار ان المدلول التصورى لكل من الجملتين مندك فيه.

والنكته فى ذلك، ان المولى اذا قال «اكرم كل العلماء لا- تكرم الفساق منهم» وكان فى مقام البيان، فلا يمكن ان يكون هذا التقارن والتعاقب بين الجملتين المتناقضتين بالعموم والخصوص جزافاً ولغوياً، فلا- محاله يكون مبنيًا على نكته، وهى ان هذا التقارن والتعاقب يدل على تقطيع الخاص من المعنى العام فى تمام مراحل الدلالات الثلاث من مرحله الدلاله التصوريه الى مرحله الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، فاذن يكون المتبادر من التقارن بين هاتين الجملتين المذكورتين معنى واحداً، وهو المعنى المتقطع منه الخاص فى تمام هذه المراحل اى من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى، واما المتبادر من كل من الجملتين، فهو مندك فيه تصوراً وتصديقاً.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان هذا التقارن والتعاقب بينهما عامل لتكوين الظهور الثالث فى معنى ثالث من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى، فاذن يكون ملاك التخصيص فى هذه الصوره نفس ملاك التخصيص فى الصوره الاولى والثانيه، فانه اذا قال المولى «اكرم كل عالم لا تكرم الفاسق منهم» وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف، كان كلامه هذا ظاهراً فى انه اراد وجوب اكرام العالم الذى لا يكون فاسقاً بأرادته جديه نهائيه، وهذا هو المعنى العام المتقطع منه مقدار الخاص، وهذا الظهور

الحالي هو المنشأ للانس الذهني، فانه بمجرد سماع التقارن بين الجملتين المذكورتين ينتقل الذهن الى هذا المعنى العام المتقطع منه الخاص تصوراً، فانه مدلول تصوري ثالث لهما الناشىء من سياق التقارن بينهما خاصه غير المدلولين التصوريين لهما في المرتبه السابقه، وهما منداكان فيه ومندمجان، فاذا لا موضوع للبحث عن ملاك تقديم الخاص على العام في هذه الصوره ايضا، باعتبار انه ليس في مرحله الاراده الجديه دلالتان ومدلولان احدهما تدل على العموم، والاخرى على الخصوص لكي نبحت عن وجه تقديم الدلاله الثانيه على الدلاله الاولى، بل فيها دلالة واحده على مدلول واحد كما هو الحال في الصوره الاولى والثانيه.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (1) قدس سره من ان أداء العموم موضوعه للدلاله على ما يراد من مدخولها لها، فان كان المراد منه المقيد فهي تدل على عموم افراده، وان كان المراد منه المطلق فهي تدل على عموم افراده، فاذا دلالة أداء العموم تتوقف على اثبات اطلاق مدخولها في المرتبه السابقه.

وعلى هذا، فدلالتها على العموم في طول الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه، ولا بد اولاً من اثبات اطلاق مدخولها في المرتبه السابقه بمقدمات الحكمه، ثم انها تدل على عموم افراده، باعتبار انها موضوعه للدلاله على العموم ما يراد من مدخولها لا مطلقاً.

وأما في المقام، فلا- يمكن اثبات اطلاق مدخول الأداء بمقدمات الحكمه في المرتبه السابقه، لان الخاص فيه يصلح ان يكون قرينه على التقييد ومانعاً عن

ص: ٢١٤

اجزاء المقدمات، لان من اجزائها عدم القرينه المتصله والمفروض ان الخاص يصلح ان يكون قرينه، ومعه لا تتم المقدمات، ومع عدم تماميتها فلا ينعقد له الظهور فى الاطلاق حتى تدل الاداه على عمومه، بل يصح مدخولها مجملا، ومن المعلوم ان المجمل فى حكم المقيد، لانه القدر المتيقن منه.

فاذن المطلوب فى المقام هو الخاص، اى الحصه الخاصه من العام، وهى فى المثال العالم الذى لا يكون فاسقاً.

وعلى هذا، فملاك التخصيص فى هذه الصوره نفس ملاك التخصيص فى الصورتين الاوليين، غايه الامر ان وحده المدلول والادل فى هذه الصوره من باب القدر المتيقن بينما فى الصورتين الاوليين من باب الدلاله، هذا.

وقد اورد عليه السيد الأستاذ(1) قدس سره بأن أداه العموم لو كانت موضوعه للدلاله على عموم مايراد من مدخولها لكان وضعها بافراد العموم لغواً، باعتبار ان دلالتها على العموم فى طول اطلاق مدخولها الثابت بمقدمات الحكمة فى المرتبه السابقه، وحينئذ فاذا ثبت اطلاق مدخولها بمقدمات الحكمة فهو يلعب دور العام، لانه باطلاقه يدل على عموم افراده، والمفروض ان العام لا يدل على اكثر من ذلك، فاذن وضع العام للدلاله على عموم افراده لغو وبلا فائده.

والخلاصه، ان العام انما يدل على عموم افراد مدخوله اذا ثبت اطلاقه بمقدمات الحكمة فى المرتبه السابقه، واما اذا لم يثبت اطلاقه بها فلا يدل على عموم افراده، واما فى المقام فحيث انه غير ثابت فلا تدل على العموم، وهو كما ترى، ضروره انه لا معنى حينئذٍ الوضع العام للعموم بل هو لغو، وتفصيل

ص: ٢١٥

الكلام فى ذلك تقدم فى مبحث العام والخاص.

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائىنى قدس سره وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

اما التعليق على الاول فيمثل امرين:

الامر الاول: انه قدس سره ان اراد بالاراده المأخوذه فى مدلول اداه العموم مفهومها، فيرد عليه انه خلاف الوجدان، ضروره ان اداه العموم لا تدل على مفهوم الاراده والبدال عليه انما هو لفظ الاراده، لانه موضوع بازائه، هذا مضافاً الى ان هذا الاحتمال غير محتمل.

وان اراد بها واقع الاراده الموجود فى افق النفس. فيرد عليه ان لازم ذلك ان يكون مدلول اداه العموم وصفاً مدلولاً تصديقياً باعتبار انه مقيد بقيد تصديقى وهو الاراده، ولكن من الواضح انه لا يمكن الالتزام بذلك، لما حققناه فى مبحث الوضع من ان المدلول الوضعى مدلول تصورى لا تصديقى، والدلاله الوضعيه دلالة تصوريه لا تصديقيه، بل هو قدس سره ايضا بنى على ذلك فى باب الوضع، ولا يرى ان المدلول الوضعى مدلولاً تصديقياً.

الى هنا قد تبين ان الاراده غير مأخوذه فى المدلول الوضعى لاداه العموم، ولا فى العلقه الوضعيه بينها وبين مدلولها على تفصيل ذكرناه فى باب الوضع، هذا.

وقد اورد عليه بعض المحققين^(١) قدس سره بايراد اخر، وهو ان اداه العموم لو كانت موضوعه بازاء المدلول التصديقى، لزم ان لا يكون لها مدلول تصورى كى

ص: ٢١٦

يدخل في الذهن بمجرد سماعها من متكلم بغير شعور واختيار، مع ان الامر ليس كذلك، بل هو خلاف الوجدان والضروره.

ولكن هذا الايراد قابل للمناقشه، لانه لا ملازمه بين ان يكون المدلول الوضعي للفظ مدلولاً تصديقياً وبين عدم المدلول التصوري له، غايه الامر ليس له مدلول تصوري وضعي، لانه ليس له مدلول تصوري اصلاً، بل له مدلول تصوري مستند الى الانس الذهني الحاصل من الوضع بازاء المدلول التصديقي، فان الانسان اذا علم ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني كلفظ (أسد) مثلاً موضوع للحيوان المفترس، فاذا سمع هذا اللفظ من متكلم انتقل ذهنه بمجرد سماعه الى معناه، وهو الحيوان المفترس في المرحله الاولى وهي مرحله التصور، ثم اذا التفت ان المتكلم به شاعر ومختار انتقل ذهنه من هذه المرحله الى المرحله الثانيه، وهي مرحله التصديق الابتدائي وهكذا، فاذا كان واقع الاراده مأخوذاً في مدلول أداه العموم، فبطبيعته الحال فهي لا تدل على مدلولها الوضعي إلا اذا كان المتكلم ملتفتاً ومختاراً، بينما الدلاله التصوريه لا تتوقف على ذلك.

ومن هنا ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان الدلاله الوضعيه بكافه اشكالها دلالة تصديقيه، واما الدلاله التصوريه، فهي لا تكون مستنده الى الوضع، بل هي مستنده الى الانس الذهني، فاذا ان الالفاظ على مسلكه قدس سره تدل بالدلاله الوضعيه على المدلول التصديقي وبالذلاله التصوريه على المدلول التصوري.

فالنتيجه، ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان أداه العموم لو كانت موضوعه بازاء المدلول التصديقي، فلازم ذلك ان لا يكون لها مدلول تصوري، فان اراد بذلك انه ليس لها مدلول تصوري بالوضع فهو صحيح، وان اراد به انه ليس لها مدلول تصوري أصلاً فهو غير صحيح، فان لها مدلولاً تصورياً، غايه الامر انه

كما ان ماذكره المحقق النائيني قدس سره خاطيء ولا- واقع موضوعي له، ضروره انه لاشبهه في ان أداء العموم تدل على الاستيعاب والشمول لتمام افراد مدخولها تنجيزاً، ولا تتوقف على أى مقدمه خارجيه كاحراز اطلاق مدخولها بمقدمات الحكمة.

الأمر الثانى: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان أداء العموم موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من مدخولها، فمع ذلك لا تكون دلالتها على اراده العموم من مدخولها فى طول اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة، لان دلالتها على عموم ما يراد من مدخولها لما كانت بالوضع، فهى دلالة تنجيزيه لا تتوقف على اى مقدمه خارجيه، فاذن نفس الاداه تدل على اراده العموم من مدخولها طالما لم يكن مقيداً بقتيد، فاذا قال المولى «اكرم كل عالم» فلفظه «كل» تدل على اراده جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مدخولها ذاتا بالمطابقه، وبالالتزام على عدم تقييد المدخول بقتيد، فاذن لا يبقى موضوع لاجراء مقدمات الحكمة فى المدخول، لان منها عدم القرينه على التقييد، والمفروض ان أداء العموم قرينه على عدم تقييد مدخولها، وعليه فعدم تقييد المدخول بقتيد مستند الى دلالة أداء العموم، فانها تدل بالوضع على شمول الحكم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه طبيعى المدخول ذاتا وعلى عدم تقييده بقتيد التزاماً، ومعه لا- يبقى مجال لاثبات عدم تقييده بعدم القرينه على التقييد بمقدمات الحكمة، فاذن دلالة المطلق على الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة تتوقف على عدم دلالة العام على العموم والشمول لجميع افراد مدخوله، باعتبار ان اطلاق المطلق يتوقف على اجزاء مقدمات الحكمة، والمفروض ان اطلاقه بمعنى العموم والشمول التنجيزى فى

المقام ثابت بالوضع، ومعه اثبات اطلاقه بمقدمات الحكمه لغو وتحصيل الحاصل، بل هو من اردأ انحاء تحصيل الحاصل.

والخلاصه، ان دلالة العام على عموم جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله ذاتا تنجيزيه، ولا تتوقف على اى مقدمه خارجيه سواء أكانت هذه الدلاله تصديقيه ام تصوريه، وفرض توقفها على اثبات اطلاق مدخولها بمقدمات الحكمه فى المرتبه السابقيه خلف، والمفروض ان اطلاق مدخولها وعمومه وشموله يثبت بنفس هذه الدلاله له بمقتضى الوضع، فاذن النتيجة على عكس ما افاده قدس سره، فان ثبوت اطلاق مدخول الأداة بمقدمات الحكمه يتوقف على عدم دلالة الاداه على عموم افراده واستيعابها جميعا، واما مع فرض دلالتها على ذلك، فحيث انها تنجيزيه فلا يبقى موضوع لاثبات اطلاقه بمقدمات الحكمه، فانه ثابت بنفس دلالة أداه العموم.

فالنتيجه، ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره لا يرجع الى معنى صحيح.

واما التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من محذور اللغويه.

فيرد عليه اولاً، ان أداه العموم كلفظه (كل) ونحوها تدل على عموم افراد مدخولها واستيعاب جميع ما يصلح مدخولها للانطباق عليه ذاتا مطلقا وبقطع النظر عن تخصصه بخصوصيه خاصه، بينما قرينه الحكمه لاتدل على العموم والاستيعاب لا- بالدلاله التصوريه ولا بالدلاله التصديقيه، وانما تساهم فى تكوين ظهور المطلق فى الاطلاق.

وان شئت قلت، ان العام يدل على تعلق الحكم بافراد الطبيعه مباشره، بينما المطلق يدل على تعلق الحكم بالطبيعي المطلق اى بدون التقييد بقيد، ويسرى منه الى افراده.

وثانياً، ان مدلول مقدمات الحكمه مدلول تصديقي نهائى ومراد ياراده جديده، بينما مدلول الاداه مدلول تصورى او تصديقى ابتدائى.

وعلى هذا، فأداه العموم تدل على عموم افراد مدخولها بالدلاله الوضعيه التصوريه، ومقدمات الحكمه تدل على عموم افراده بالدلاله التصديقيه الجديده النهائيه، فاذا لايلزم كون دلالة الأداة على عموم مدخولها لغوا، فان اللغويه انما تلزم اذا كان هذا العموم هو المستفاد من مقدمات الحكمه، واما اذا كان المستفاد منها العموم التصديقى الجدى دون العموم التصورى او التصديقى الابتدائى، فلا يلزم محذور اللغويه، هذا.

ولكن يرد على ذلك، ان دلالة الأداة على العموم وان لم تكن لغواً إلا ان اجراء مقدمات الحكمه لاثبات اطلاق المدخول وعمومه لغو وبلا فائده، وذلك لان دلالة الأداة على العموم والشمول التصورى مستند الى الوضع، ودلالاتها عليه التصديقى سواء اكانت بلحاظ الاراده التفهيميه ام كانت بلحاظ الاراده الجديده مستنده الى ظهور حال المتكلم، فاذا لامحاله يكون اجراء مقدمات الحكمه لاثبات اطلاق مدخولها وعمومه لغواً وجزافاً.

وثالثاً، ان الأداة تدل على شمول الحكم واسيتعابه لكل فرد من افراد مدخولها بالمطابقه، بينما قرينه الحكمه تدل بالمطابقه على عدم تقييد المدخول.

ورابعاً، ان الأداة تدل على استيعاب الحكم لتمام افراد مدخولها مباشره فى مرحله الجعل، بينما قرينه الحكمه تدل على ثبوت الحكم للطبيعى المطلق مباشره ولأفراده بالواسطه فى مرحله التطبيق.

وخامساً، ان قرينه الحكمه تدل على نفي تقييد المطلق مطابقه وعلى اطلاقه بالالتزام، بينما الاداه تدل على العموم مطابقه وعلى نفي التقييد التزاماً.

الى هنا قد تبين انه على ضوء هذه الفروق لا يلزم اشكال اللغويه، لان قرينه الحكمه لا تلعب دور الأداة.

نتيجه ما ذكرناه امور:

الاول: ان اشكال اللغويه انما يلزم اذا كانت أداة العموم موضوعه بازاء اطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمه.

ولكن قد ظهر ان الامر ليس كذلك، لان مدلول الأداة تفتقر عن مدلول المقدمات بوجوه تقدمت الاشاره اليها آنفاً.

الثاني: ان مذكره المحقق النائيني قدس سره من ان أداة العموم موضوعه للدلاله على استيعاب تمام ما يراد من مدخولها.

فان أراد بذلك ان الاراده مأخوذه في مدلول الاداه وصفاً.

فيرد عليه، ان مدلولها الوضعي تصوري لا تصديقي حتى على مسلكه قدس سره، فانه يرى ان المدلول الوضعي للفظ مدلول تصوري لاتصديقي، وان اراد بذلك ان مدلولها التصوري مرتبط بالمدلول التصديقي، وهو اطلاق مدخولها الثابت بمقدمات الحكمه.

فيرد عليه، انه غير معقول، لانه ان أراد بالارتباط ان المدلول التصوري رغم انه مدلول تصوري لا يتحقق إلا بتحقق المدلول التصديقي، فهو خلاف الوجدان والضروره، بداهه ان المدلول التصوري يتحقق بمجرد سماع الأداة ولو من متكلم بغير شعور واختيار، فاذا سمع لفظ (كل) انتقل الذهن قهراً الى معناها وهو الاستيعاب والعموم وان كان صدورها من لافظ بدون شعور واختيار، والأ فلا يكون مدلولاً تصورياً، وهذا خلف.

وان اراد به انه مرتبط به واقعا وحقيقه، بمعنى ان مدلول الاداه اما مركب من

معنى تصورى وتصديقى او مقيد به.

فيرد عليه، ان كلا-الفرضين غير معقول، اما الفرض الاول، فلا-شبهه فى انه بمجرد سماع الاداه ينتقل الذهن الى معناها وهو الاستيعاب والشمول، فلو كان معناها مركب من التصور والتصديق فلا يعقل الانتقال اليه، لاستحاله اجتماع التصور والتصديق على معنى واحد فى آن فارد.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثانى ايضاً، وتمام الكلام فى مبحث الوضع.

الثالث: قد يقال كما قيل، ان اطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمة مانع عن دخول الأداة عليه، لانه ذلك من دخول الاستيعاب على المستوعب وهو مستحيل، على اساس استحاله قبول الاطلاق للاطلاق مره ثانيه وقبول الاستيعاب للاستيعاب، لانه من قبول المماثل للمماثل، وهو مستحيل، لاستحاله اجتماع المثليين كاجتماع الضدين.

والجواب أولاً، ان دخول أداة العموم على شىء تلغى اطلاقه بالغاء مقدمات الحكمة، ولا يمكنه اجراؤها لعدم الموضوع لها، لان موضوعها الشك فى تقييد المطلق بقيد ما ومقدمات الحكمة تثبت عدم تقييده به، والمفروض انه مع دخول الأداة عليه لا يبقى شك فى عمومه واستيعابه لتمام ما يصلح ان ينطبق عليه ذاتا، ومعه لا مجال لاجراء المقدمات فيه لاثبات الاطلاق والعموم.

وثانياً، انه لا-مماثله بين الاستيعابين، لانه الاستيعاب الذى يكون مفاد الأداة مدلول تصورى متعلق بالافراد مباشره فى مرحله الجعل، بينما الاستيعاب الذى يكون مفاد قرينه الحكمة مدلول تصديقى ومتعلق بالافراد بالواسطه اى بواسطه انطباق المطلق عليها.

هذا إضافه الى انه لا مانع من دخول الاستيعاب على المستوعب اذا كانا

بدالين، لان احدهما يؤكد الاخر ويندك فيه، ولا يلزم اجتماع المثليين.

الوجه الثانى: ان تقديم الخاص على العام انما هو بملاك الاظهريه والاقوائيه، وقد تقدم ان الاظهر بنظر العرف قرينه على التصرف فى الظاهر.

والجواب، ان تقديم الخاص على العام لا يمكن ان يكون بملاك الاظهريه والاقوائيه، والا لاختص التقديم بما اذا كان الخاص اظهر من العام، واما اذا لم يكن اظهر منه او كان العام اظهر من الخاص، كما اذا كانت دلالة العام على العموم بالوضع ودلاله الخاص على الخصوص بالاطلاق الثابت بقرينه الحكمه، فلا- موجب لتقديم الخاص على العام مع ان الامر ليس كذلك، فان الخاص يتقدم على العام وان كان العام اظهر واقوى منه، وايضا لازم ذلك ان يكون البحث عن تقديم الخاص على العام من صغريات البحث عن تقديم الاظهر على الظاهر، وهذا كما ترى.

الوجه الثالث: ان مدرسه المحقق النائينى(1) قدس سره قد تبنت على ان تقديم الخاص على العام انما هو بملاك قرينه الخاص على العام بنظر العرف، فان المرتكز فى اذهان العرف انه اذا صدر من المتكلم العرفى المولوى سواء اكانت مولويته حقيقيه ام كانت عرفيه العام والخاص، كان الخاص بنظرهم قرينه على العام ومبينه للمراد الجدى النهائى منه، فاذا كان الخاص قرينه لدى العرف العام، فبطبيعته الحال يتقدم على العام، باعتبار ان العرف لا يرى التنافى بين القرينه وذيها، فان معنى القرينه لدى العرف والعقلاء التفسير والشرح الذى يبين المراد النهائى الجدى للمولى من ذيها.

ص: ٢٢٣

والخلاصه، ان الخاص اذا كان يمثل القرينه ويلبس لباسها، فلا شبهه في تقديمه على العام، فاذن لا يكون التعارض بينهما مستقراً حتى يسرى الى دليل الحجيه، بل هو يرتفع بقرينه الخاص، وعليه فتخصيص العام بالخاص في هذه الصوره انما هو بملاك قرينه الخاص لا بملاك التخصيص كما في الصوره الاولى والثانيه.

ثم ان هذا القول وان كان صحيحاً، اذ لا شبهه في ان الخاص بنظر العرف قرينه على العام، إلا ان الكلام في ان تقديمه على العام وتخصيص العام به في هذه الصوره هل هو بملاك قرينته او بملاك التخصيص؟

والجواب، قد ظهر مما تقدم انه بملاك التخصيص كما في الصورتين الاوليين، وذلك لما عرفت من ان سياق الجملتين المتقارنتين المتناقضتين بالسلب والايجاب المربوطتين بالعموم والخصوص يشكل ظهوراً ثالثاً في مدلول ثالث من مرحله التصور الى مرحله التصديقي النهائي، وهو المعنى العام المنقطع منه مقدار الخاص كما في مثل قولنا «اكرم كل عالم لا تكرم الفساق منه» فان المتبادر منه وجوب اكرام العالم الذي لا يكون فاسقاً تصوراً وان كان صادراً من متكلم بغير شعور واختيار وتصديقاً اذا كان من متكلم شاعر ومختار، فان التقارن بين هاتين الجملتين يدل على هذا المعنى الواحد في جميع مراحل الدلالات الثلاث وهو المعنى العام المنقطع منه مقدار الخاص.

وعلى هذا، فدلاله كل من الجملتين المذكورتين تندك في الدلاله السياقيه، وهي سياق التقارن والتعاقب، كما ان مدلول كل منهما مندك في مدلوله، فانه كما يدل على مدلول واحد في مرحله الاولى والثانيه كذلك يدل عليه في مرحله الثالثه وهي مرحله الأراداه الجديه، ولهذا لا يتصور التعارض بينهما في

هذه المرحلة، ضروره ان التعارض لا يتصور إلا بين الاثنين المستقلين في الدلاله والمدلول في هذه مرحله والمفروض انه لا اثنيه فيها، فاذن لاموضوع للتعارض.

والخلاصه، ان ملاك التخصيص في هذه الصوره نفس ملاك التخصيص في الصوره الاولى والثانيه، حيث لاموضوع للبحث في جميع هذه الصور عن ان تقديم الخاص على العام هل هو بملاك القرينه او بملاك اخر، ضروره انه في تمام تلك الصور لا عام ولا خاص، بل خاص فقط وهو حصه من العام.

نعم، لهذا البحث مجال على القول الاخر وهو عدم دلاله سياق التقارن بينهما على معنى ثالث، وتمام الكلام في ذلك قد تقدم.

هذا كله فيما اذا كان الخاص متصلًا بالعام باحد انحاء الاتصال.

واما الكلام في المورد الثاني، وهو ما اذا كان الدليل الخاص منفصلاً عن العام كما اذا صدر من المولى «اكرم كل شاعر» ثم صدر منه في مورد اخر «لا تكرم الشعراء الفساق» فلا يمكن تقديم الخاص على العام فيه بنفس ملاك تقديمه عليه في المورد الاول، لان ملاك التقديم في المورد الاول كما مر انما هو على اساس ان فيه ظهوراً واحداً في معنى واحد وهو المعنى الخاص الكاشف عن انه المراد الجدى النهائى، فاذن لا موضوع للتعارض فيه، بينما يكون في المورد الثانى ظهوران كاشفان احدهما عن معنى عام والآخر عن معنى خاص، وبينهما تعارض وتنافى، وهل يمكن حينئذٍ تقديم الخاص على العام او لا؟

والجواب، نعم يمكن ذلك وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ان ملاك تقديم الخاص على العام الاظهرية، وحيث ان الخاص اظهر من العام فيقدم عليه.

وفيه، ان هذا الوجه غير تام، اما أولاً فلان ملاك تقديمه عليه لو كان اظهريته لاختص التقديم بما اذا كان الخاص اظهر من العام، واما اذا لم يكن اظهر او كان العام اظهر من الخاص كما اذا كانت دلالة العام على العموم بالوضع ودلاله الخاص على الخصوص بالاطلاق ومقدمات الحكمه.

وثانياً، ان محل الكلام فى المقام انما هو فى تقديم الخاص على العام مطلقاً وان كان اضعف منه دلالة.

الوجه الثانى: ان الخاص قرينه بنظر العرف، فاذا صدر عام وخاص من متكلم عرفى، فظاهر حاله انه جعل الخاص قرينه على بيان مراده الجدى النهائى من العام.

والنكتة فى ذلك، ان بناء العرف والعقلاء قد جرى فى محاوراتهم على تعهد كل متكلم عرفى بابرار مقاصده للاخرين فى كافه المجالات والمحاورات بطرق خاصه المتعدده واسلوب عرفيه مخصوصه المتنوعه، مثلاً قد يكون بالدلاله المطابقيه وقد يكون بالدلاله الالتزاميه وقد يكون بقرينه حاله وقد يكون مقاميه وقد يكون بقرينه سياقيه وهكذا، وقد يكون بالخاص بعد صدور العام وبالمقيد بعد صدور المطلق وبالاظهر بعد صدور الظاهر، فاذا صدر عام من متكلم عرفى ثم فى مورد اخر صدر منه خاص، كان المتبادر منه انه جعل الخاص قرينه لبيان مراده من العام بمقتضى تعهده العرفى العام، ويكشف عن ان مراده الجدى النهائى حصه خاصه من العام وهى المعنى المتقطع منه مقدار الخاص، وكذلك الحال فى المقيد والاظهر، واما اذا لم يجعل الخاص قرينه، فقد خالف النظام العرفى العام الذى بنى عليه العرف والعقلاء فى مقام التفهيم والتفهم وتبادل الاراء والافكار وتحديدها سعه وضيقاً، ويمثل هذا النظام العام عندهم

فى هذه المقامات والموارد جعل العام على الخاص بملاك قرينته والمطلق على المقيد والظاهر على الاظهر بنفس الملاك.

ودعوى، ان بناء العرف والعقلاء على ذلك فى باب التفاهم بالالفاظ واللغات وابرار المقاصد بها انما يتصور بعد وجود العقلاء على سطح هذه الكره الارضيه حتى يقوم بالبناء عليه.

واما قبل وجودهم كما فى زمان ادم عليه السلام، فلا موضوع لهذا البناء، فاذا ما هو طريقه التفهيم والتفهم بين آدم وحواء .

وهذه الدعوى وان كانت صحيحه إلا أن هذه الطريقه مرتكزه فى الذهن، فان المتكلم العرفى اذا جاء بالخاص بعد العام، فمن الطبيعى انه لم يأت به جزافاً ولغوياً اذا كان الخاص مخالفاً للعام بالايجاب والسلب، فلا محاله يكون مبنياً على نكته ارتكازيه، وهى جعل الخاص قرينه على العام، فانه يصلح لذلك دون العكس، فاذا جريان بناء العقلاء على ذلك مبنى على الارتكاز العرفى العقلانى.

والخلاصه، ان قرينه الخاص للعام امر ارتكازى ولا تكون مستنده الى الغلبه، فاذا صدر خاص من متكلم عرفى مولوى حقيقى ام عرفى بعد صدور العام منه وكان مخالفا له فى الايجاب او السلب، فلا يمكن ان يكون صدوره منه لغوياً وجزافاً وبلا فائده، ولهذا يكون المتفاهم العرفى منه انه جعله قرينه لبيان مراده الجدى النهائى من العام، باعتبار انه قرينه نوعيه، ولا تختص قرينته بمورد دون مورد.

وكذلك احتمال ان الخاص صدر منه تقيه، فانه مدفوع بظهور حاله، فان ظاهر حاله انه فى مقام بيان مراده الجدى النهائى، هذا مضافا الى انه غير مطرد،

واحتمال ان العام والخاص كليهما مراد غير محتمل، لانهما متناقضان سلباً وإيجاباً، فلا يمكن تصديق المتناقضين معاً، وهذه المقدمات تدل على انه جاء به بعد العام من جهة انه قرينه نوعاً بمقتضى الارتكاز الناشئ من هذه المقدمات.

الى هنا قد تبين ان تقديم الخاص على العام انما هو بملاك القرينه الناشئ من تعهد المتكلم العرفي بانه متى أتى به بعد العام فقد جعله قرينه على بيان مراده منه، ولهذا لا بد من العمل بالعام المتقطع منه مقدار الخاص، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص متصل بالعام او منفصلاً عنه، وان كان تقديم الخاص المتصل بالعام ليس بملاك القرينه، بل بملاك انه ليس لهما إلا ظهوراً واحداً كاشفاً عن معنى واحد وهو المعنى العام المتقطع منه مقدار الخاص.

ثم ان بعض المحققين (١) قدس سره قد ذكر ان تخصيص العام بالمخصص المنفصل لا يخلو من احدى حالات المتكلم على ما في تقرير بحثه.

الحاله الأولى: ان يكون رغم انفصاله عن العام بحسب السماع وتعاقب الالفاظ والاصوات متصلاً به بحسب عالم اقتناص المراد وفهمه من العام والخاص، كما اذا صدر عام من متكلم عرفي ثم اخذه السعال الى فتره من الزمن او مانع اخر يمنعه من الاستمرار في الكلام او يغمى عليه فتره وبعد ارتفاع السعال او المانع الاخر او الاغماء جاء بالخاص، فانه بحسب النظام العرفي في الحوارات المتعارفه يرى اتصاله بالعام.

لا- شبهه في اتصال هذا الخاص بالعام في مقام اقتناص المراد منهما، واما الفاصل الزمني الواقع بينه وبين العام ملغى، ولهذا لا يقتنص السامع مراد المتكلم

ص: ٢٢٨

بمجرد سماعه ذلك العام، وانما ينتظر الى ان يفيق او يرتفع المانع لكى يرى ماذا يعقب على ما يصدر منه من العام.

ويلحق بهذا ما لو لم يأخذه مانع قهرى ولكنه كان هناك شاهد حال او مقال يشهد بان له كلاما واحداً يذكره بشكل متقطع كالاستاذ المحاضر فى موضوع واحد خلال ايام عديده، فاذا ثبت من حال المتكلم او مقاله انه سنخ شخص يكون على خلاف النظام العام فى المحاورات العرفيه يتدرج فى مقام بيان تمام مراده ويقطع الكلام الواحد ويذكر العام فى وقت والخاص فى وقت اخر، فانه حينئذ يكون الخاص المنفصل متصلاً بالعام فى كلام هذا الشخص من حيث كشفه عن المدلول التصديقى وان لم يكن متصلاً بلحاظ المدلول التصورى.

وفى هذه الحاله لا تحتاج الى عنايه اضافيه زائداً على ما تقدم فى التخصيص المتصل، غايه الامر ان هذه الحاله حيث انها مخالفه للنظام العرفى العام فى باب المحاورات فهى بحاجه الى شاهد يدل على الغاء الفواصل الزمنيه بين العام والخاص عن التأثير فى اقتناص المراد منهما، هذا.

وغير خفى ان هذه المحاوله وان كانت صحيحه فى نفسها، فان الخاص على ضوئها متصل بالعام لا انه منفصل عنه، إلا انها خارجه عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فيما اذا فرغ المتكلم العرفى من كلامه لدى السامع ولم ينصب قرينه على الخلاف، فلا شبهه فى انعقاد ظهور كلامه فى العموم الكاشف عن الاراده الجديده، ثم بعد فتره زمنييه جاء بكلام خاص بالنسبه الى كلامه الاول، ولا شبهه فى ان هذا المتخصص منفصل، فلا يمنع عنه ظهور العام فى العموم، واما الامثله التى ذكرها قدس سره فى هذه الحاله، فهى جميعاً لا يكون المتكلم فارغاً عن كلامه، فانه فى اثنايه اخذه السعال او الاغماء او النوم او ما يشاكل ذلك،

وحيثُ فلا- ينعقد له ظهور عرفي، بل المخاطب يبقى منتظراً الى ارتفاع المانع حتى يتم كلامه، فاذا جاء بالخاص بعد ارتفاع المانع فهو متصل بالعام حقيقه، ومانع عن ظهور العام في العموم، واما الفواصل الزمنيه بينهما فوجودها كعدمها فلا اثر لها، فان الضابط في الاتصال والانفصال هو ان المخصص اذا كان متصلاً بالعام، كان مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، والمخصص في هذه الامثله مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم رغم هذه الفواصل الزمنيه، باعتبار ان ظهوره في العموم لا ينعقد إلا بعد فراغ المتكلم عن كلامه وانتهائه منه، فاذا انتهى من كلامه ولم يات بمخصص انعقد ظهوره في العموم، والمفروض ان المتكلم في هذه الامثله لم يفرغ من كلامه، لان المانع عرض عليه في اثناء كلامه، ولهذا فاذا جاء بالمخصص بعد ارتفاع المانع، فانه مخصص متصل مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم لا انه منفصل كي لا يمنع عن ظهوره فيه، وانما يمنع عن حجيته.

والخلاصه، ان المتكلم العرفي المولوى اذا جاء بعام ثم عرض عليه مانع عن اتمام كلامه فلا ينعقد ظهوره في العموم، باعتبار انه لم يفرغ من كلامه بنظر العرف، ولهذا فاذا جاء بالخاص بعد ارتفاع المانع كان مانعاً عن انعقاد ظهوره فيه، باعتبار انه من المخصص المتصل، لان المناط فيه أتيان المتكلم به قبل الفراغ من كلامه كما ان المناط في المخصص المنفصل اتيانه به بعد الفراغ من كلامه، وليس المراد من المخصص المتصل بالعام المتصل به حتى بحسب السماع وتعاقب الالفاظ، بل المراد منه ان يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم سواء انفصل عنه بحسب السماع وتعاقب الالفاظ والاصوات ام لا، إذ لا أثر لهذا الفصل الزمنى، فان المناط بالاتصال ان يكون المتكلم آتياً به قبل فراغه من كلامه وان كان فاصلاً عنه بحسب السماع وتعاقب الالفاظ، كما ان المناط

بالانفصال ان يكون المتكلم آتيا به بعد الفراغ من كلامه، فعلى الاول يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فى العموم بالظهور النهائى.

وعلى الثانى، فلا يكون مانعاً عن ظهوره فى العموم، وانما يكون مانعاً عن حجتيه لا عن اصل ظهوره، لانه قد انعقد وبعد الانعقاد يستحيل ارتفاعه لاستحاله انقلاب الشىء عما وقع عليه.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان هذه الامثله وما شاكلها من أمثله المخصص المتصل حقيقه لا المنفصل.

واما ما الحقه قدس سره بهذه الامثله من انه اذا علم حال شخص من القرائن الحاليه او مقالیه انه لايبين مراده الجدى النهائى فى مجلس واحد ويبين متقطعا ومتدرجا نظير الاستاذ الذى يلقى محاضره حول موضوع واحد عدّه أيام فى عدّه مجالس، فانه اذا علم من حاله انه يبين مراده النهائى الجدى فى مجموع هذه المحاضرات، فاذا جاء بعام فى اول هذه المحاضرات او اثنائها، فلا ينعقد له ظهور فى العموم طالما هو مشغول بها ولم يفرغ منها، فاذا فرغ منها، فان جاء بالخاص، فانه مانع عن انعقاد ظهوره فى العموم، وان لم يأت به انعقد ظهوره فيه، ولا اثر للفواصل الزمنيه بينهما فان وجودها كعدمها حقيقه.

والنكته فى ذلك، ان ظهور العام فى العموم بظهور تصديقى منوط بظهور حال المتكلم فى انه فى مقام بيان تمام مراده به، فاذا جاء بعام ولم يأت بخاص، كان ظاهر حاله انه فى مقام بيان تمام مراده به، وإلا لنصب قرينه، وهذا الظهور اى ظهور حال المتكلم منشأ لظهور العام فى العموم.

واما اذا علم ان ظاهر حال هذا المتكلم انه لا يبين تمام مراده الجدى فى مجلس واحد، بل يبين متدرجا ومتقطعا، فاذا صدر عام منه فى اول محاورته لم

ينعقد له الظهور في العموم، لعدم ظهور حال المتكلم في انه في مقام بيان تمام مراده به.

واما ما الحقه قدس سره بهذه الامثله فهو ايضا من المخصص المتصل حقيقه، لان المناط في المخصص المتصل انه مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم، كما ان المناط في المخصص المنفصل انه لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم، وانما يكون مانعاً عن حجتيه، ونفس هذا الملاك موجود في هذا المثال، وليس ملاك المخصص المتصل بالعام الاتصال بحسب السماع وتعاقب الالفاظ، كما انه ليس ملاك المخصص المنفصل عن العام الانفصال بحسب السماع وتعاقب الالفاظ، ضروره ان المناط في الاتصال والانفصال انما هو بظهور حال المتكلم وعدم ظهور حاله.

هذا اضافته الى ان هذا الفرض فرض نادر وخارج عن نظام المتكلم العرفي الاعتيادي وهو النظام العام للمحاورة والمفاهمه، فان هذا انما يتصور في مقام القاء الخطابه والمحاضره حول موضوع واحد او القاء الاشعار كذلك، ولا يتصور ذلك في الخطابات المتكلفه لبيان الاحكام الشرعيه سواء أكانت من الخطابات العامه كخطابات الكتاب والسنة وغيرهما، والخاصه كالخطابات الشخصيه.

وهل يحتمل ان المتكلم في الخطابات العامه - كخطابات الكتاب والسنة أو غيرهما - لم يكن في مقام البيان؟

والجواب، ان هذا غير محتمل، بل هو خلاف الضروره الفقهيه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان المناط في الخاص المتصل بالعام هو إتيان المتكلم بقربنه على التخصيص قبل انتهائه من الكلام وفراغه منه سواء أكان هناك فصل زمني بينهما قهراً ام اختياراً ام لا، فان هذا الفصل الزمني

ملغى طالما يكون المتكلم فى اثناء كلامه ولم يفرغ منه، فان هذا الفصل الزمنى ليس فصلاً فراغياً، بل هو فصل فى اثناء الكلام، ولهذا فلا ينعقد له الظهور فى العموم.

وعلى هذا، فاذا اتى بالخاص فى اخر كلامه قبل الفراغ منه، فهو مانع عن انعقاد ظهوره فى العموم، وهذا شأن المخصص المتصل.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره قدس سره من ان المخصص المنفصل بحسب السماع وتعاقب الالفاظ متصل بحسب عالم المفاهيم والمداليل اللغويه واقتناص المراد منهما، فان اريد بذلك ان ثبوت مفهوم الخاص فى الشريعه المقدسه لا يكون متأخراً عن ثبوت مفهوم العام فيها ففيه، ان الامر وان كان كذلك، اذ لا تقدم ولا تأخر بينهما فى مرحله الجعل فى الشريعه المقدسه إلا ان الكلام انما هو فى مقام البيان، فاذا كان بيان الخاص متأخراً عن بيان العام زمناً، فان كان ذلك من جهه وجود مانع قهرى وكان المانع فى اثناء كلامه وقبل فراغه منه، فلا اثر له، فان هذا الفصل الزمنى لا يؤثر فى تكوين ظهور العام فى العموم طالما يكون المتكلم اثناء كلامه وقبل الفراغ منه، فان المؤثر فى ذلك هو ان المتكلم اذا فرغ من كلامه ولم ينصب قرينه على الخلاف مع كونه فى مقام البيان، انعقد ظهوره فى العموم او الاطلاق سواء اكان هناك فصل زمنى بين كلماته بسبب غير اختيارى ام لا.

وان اريد به ان الخاص، يدل على ان المراد من العام المعنى المتقطع منه مقداره اى الخاص، فاذن يكون الخاص المنفصل كالخاص المتصل بالعام فى تعيين المراد منه واقتناصه منهما.

فيرد عليه، ان ذلك بحاجه الى دليل ومبرر فى مقام الاثبات ككون الخاص

اظهر من العام أو قرينه عليه أو غير ذلك حتى تكون هذه الدلاله حجه، وتدخل فى الجمع الدلالى العرفى الذى هو محل الكلام فعلاً.

هذا اضافه الى ان تقديم الخاص على العام فى الامثله المذكوره ليس على هذا الاساس، بل من جهه ان الخاص فيها مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم، فاذن ليس هنا ظهوران، ظهور العام فى العموم وظهور الخاص فى الخصوص، بل ظهور واحد، وهو ظهور الخاص فى المعنى المتقطع من العام.

ومن هنا قلنا ان الخاص فى هذه الامثله متصل بالعام حقيقه ومانع واقعاً عن انعقاد ظهوره فى العموم.

الحاله الثانيه: ان يرد تعبد من المتكلم المشرع على اعطاء حكم الاتصال للظهورات المنفصله وترتيب اثاره الشرعيه عليها رغم كونه غير متصل حقيقه.

وفيه، ان هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، أو فقل ان هذا وان كان ممكناً ثبوتاً إلا انه لا دليل عليه فى مقام الاثبات، هذا اضافه الى انه لو كان هناك دليل على ذلك لكان التقديم حينئذٍ من باب التعبد لا على القاعده حتى يعم جميع موارد العام والخاص.

الحاله الثالثه: تصدر من هذا المتكلم عمومات عديده وتصدر منه مخصصات متعدده، ويعلم اجمالاً- بمطابقه بعض هذه المخصصات للواقع، وان ظاهر بعض هذه العمومات غير مراد قطعاً ولا علم اجمالى بأن ظاهر بعض هذه المخصصات غير مطابقه للواقع، وعندئذ فتقدم المخصصات على العمومات ارجح من العكس، فيتعين من دون محذور الترجيح بلا مرجح، بينما لو بنى على تقديم العمومات على المخصصات لزم هذا المحذور، وذلك لان تقديم العمومات على جميع المخصصات لا يمكن للعلم بكذب بعضها وتقديم بعضها على بعضها الاخر

المعين ترجيح من غير مرجح، هذا.

والجواب، ان هذه الحالة كالحاله الثانيه مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، بان هذه الفرضيه وان كانت ممكنه ثبوتاً إلا انه لا واقع موضوعى لها فى مقام الاثبات، لانها لا تنطبق على عمومات الكتاب والسنة ومخصصاتهما، فان العلم الجمالى بمطابقه بعض المخصصات للواقع وبعدم اراده ظاهر بعض العمومات وعدم العلم الاجمالى بان ظاهر بعض المخصصات غير مراد مجرد افتراض، فلا- يمكن اثباته، وذلك لاننا كما نعلم اجمالاً بمطابقه بعض مخصصاتهما للواقع، كذلك نعلم اجمالاً بمطابقه بعض عموماتهما له، هذا من جانب، ومن جانب اخر كما اننا نعلم اجمالاً بأن ظاهر بعض هذه العمومات غير مراد، كذلك نعلم اجمالاً بان ظاهر بعض هذه المخصصات ايضاً كذلك، ولهذا ما ذكره قدس سره مجرد افتراض لا واقع موضوعى له.

هذا اضافته الى ان ما ذكره قدس سره لا يصلح ان يكون ملاكاً للتقديم بنحو الجمع الدلالى العرفى، لان ملاك التقديم بهذا النحو احد امور:

١ - الأظهرية.

٢ - القرينيه.

٣ - الحكومه.

٤ - الورود.

وشىء منها فى المقام غير موجود، ومحذور لزوم الترجيح بلا مرجح لا يصلح ان يكون ملاكاً للتقديم على اساس الجمع الدلالى العرفى، غايه الامر ان لزوم هذا المحذور يمنع عن تقديم العمومات على المخصصات، ولا- يصلح ان يكون ملاكاً لتقديم المخصصات عليها طالما لا يوجد فيها احد الملاكات للجمع الدلالى

ص: ٢٣٥

وعلى هذا، حيث انه قد فرض فى هذه الحالة العلم الاجمالى بعدم مطابقه ظواهر بعض العمومات للواقع، فهذا العلم الجمالى مانع عن شمول دليل الحجيه لها، لانه لا يشمل اطراف العلم الاجمالى، اما من جهه قصوره فى نفسه، او من جهه سقوطه بالمعارضه، واما فى المخصصات، فحيث لم يفرض فيها هذا العلم الجمالى، فلا مانع من شمول دليل الحجيه لها، فاذن تكون المخصصات حجه دون العمومات، وعليه فلا تنافى ولا تعارض بينهما حتى يكون تقديم المخصصات على العمومات ارجح.

والخلاصه، انه لا تنافى ولا تعارض بينهما على ضوء هذه الحالة المفترضه، وعلى تقدير تسليم التنافى بينهما فما ذكره قدس سره لا يصلح ان يكون ملاكاً للجمع الدلالى العرفى بينهما.

الى هنا قد تبين ان الصحيح هو ما ذكرناه من ان تقديم الخاص المنفصل على العام انما هو بملاك القرينيه، ولا فرق من هذه الجبهه بين الخاص المتصل والخاص المنفصل، وقد تقدم ان منشأ قرينته تعهد المتكلم العرفى بجعل الخاص قرينه على العام الصادر منه، ومنشأ تعهده الارتكاز العرفى بجعل الخاص قرينه على العام الصادر منه، ومنشأ تعهده الارتكاز العرفى فى الحوارات العرفيه وتبادل الأفكار والآراء فى الخطابات العامه او الخاصه، ومنشأ هذا الارتكاز امور:

الاول: احتمال ان الخاص صدر بعد العام من نفس المتكلم الاعتيادى العرفى جزافاً ولغواً، ومن الواضح ان هذا غير محتمل عرفاً.

الثانى: احتمال انه صدر بداعى اخر كالاتحان او نحوه، فهو خلف فرض

انه فى مقام البيان وملتفت.

الثالث: احتمال انه اراد العام والخاص معاً، فانه غير محتمل، لانه جمع بين اراده المتناقضين، وهو غير معقول.

الرابع: ان الخاص مرتبط بالعام حيث انه حصه منه ومخالف له فى العموم والخصوص.

ومن الطبيعى ان هذه الامور الاربعة تكشف عن تعهد المتكلم العرفى بجعل الخاص اذا صدر منه بعد العام قرينه لبيان مراده الجدى النهائى منه، فاذا كان المتكلم عرفياً اعتيادياً وكان فى مقام البيان وصدر منه خاص بعد صدور العام منه فلا محاله يكشف بالترديد والدوران عن انه جعله قرينه على العام ومفسراً للمراد الجدى النهائى منه بعد بطلان سائر الاحتمالات فى المسأله.

بقى هنا امور:

الامر الاول: ان الخاص يدل على خروج افراده من العام حكماً، ولا يدل على ان العام مستعمل فى تمام الباقي، فاذن ما هو المبرر لاستعماله فيه مع ان تحته اصناف متعدده، فاذا لم يستعمل العام فى معناه الوضعى وهو العموم والشمول كان من المحتمل استعماله فى تمام الاصناف الباقيه، كما ان من المحتمل استعماله فى بعض هذه الاصناف دون بعضها الاخر، فاذن استعماله فى كل منهما بحاجه الى قرينه، فاذا قال المولى «اكرم كل عالم» ثم قال بدليل منفصل «لا تكرم النحويين»، كان الباقي تحت العام اصناف متعدده من العلماء الاصولى، الفقهى، الفلسفى، وهكذا، وبعد خروج النحويين من العام كان الباقي تحت سائر اصناف العلماء، وعلى هذا فكما يحتمل استعمال العام فى تمام الاصناف الباقيه، فكذلك يحتمل استعماله فى بعضها دون بعضها الاخر، فكل منهما بحاجه الى

ص: ٢٣٧

وقد اجيب عن ذلك بامرین:

الأول: ان الخاص انما هو مانع عن حجیه ظهور العام فی العموم والشمول لا- عن اصل ظهوره فيه، فاذا قال المولى «اکرم کل عالم» انعقد ظهوره فی العموم، ويدل على وجوب اکرام کل فرد من افراد العالم وصنف من اصنافه، وحينئذٍ فاذا ورد خاص منه بان قال «لا-تکرم النحويين» فهو مانع عن حجیه هذا الظهور لا- عن اصله، فأصل ظهوره فی اراده وجوب اکرام جميع اصناف العلماء وافرادهم ظل باقياً، غايه الامر انه لا يكون حجه فی خصوص العلماء النحويين، واما فی سائر اصنافهم وافرادهم فلا مانع من حجیه، لان المقتضى لها موجود وهو الظهور والمانع عن حجیه مفقود.

والخلاصه، ان ظهور العام فی العموم قد انعقد وهو مقتضى للحجیه والدليل الخاص مانع عن تأثيره فی الحجیه فی مقدار افراده فحسب، واما بالنسبه الى سائر افراد العام واصنافه تماماً، فالمقتضى للحجیه بالنسبه اليها جميعاً بلا استثناء موجود وهو الظهور والمانع عنه مفقود، هذا.

وغير خفى ان هذا الوجه انما يتم اذا كان المخصص منفصلاً، واما اذا كان متصللاً بالعام، فلا يتم، باعتبار ان المخصص اذا كان متصللاً بالعام كان مانعاً عن انعقاد ظهور العام فی العموم والشمول، فاذا لم ينعقد له ظهور فی العموم كان مجملاً، فلا يدل على اراده تمام الباقي، فكما يحتمل اراده تمام افراد الباقي منه فكذلك يحتمل اراده بعض افراده، فتعيين كل من الاحتمالين بحاجه الى قرينه، هذا من ناحیه.

ومن ناحیه اخرى، ان هذا الوجه لا يتم بالنسبه الى العام المجموعى، وذلك

لان للعام المجموعى دلالة واحده مستقلة، فاذا قال المولى «اكرم كل العلماء فى البلد باكرام واحد» كان ظاهراً فى العموم المجموعى بأن يكون هناك وجوب واحد شخصى لـاكرام الجميع، فوجوب اكرام كل فرد منهم وجوب ضمنى، فالوجوب الاستقلالى وجوب واحد متعلق باكرام المجموع من حيث المجموع، والعام بصيغته الخاصه يدل على هذا الوجوب بدلاله واحده مستقلة، واما دلالته على وجوب اكرام كل فرد، فهى دلالة ضمنيه فى ضمن دلالته على وجوب اكرام المجموع، فانها دلالة مطابقه مستقلة.

والخلاصه، ان دلالة العام على وجوب اكرام مجموع علماء البلد دلالة واحده وهى الدلالة المطابقه، وتنحل هذه الدلالة الى دلالات ضمنيه متعدده بعدد افراد علماء البلد، وهذه الدلالات الضمنيه مرتبطه بعضها مع بعضها الاخر ثبوتاً وسقوطاً، فان الدليل يدل بالمطابقه على وجوب اكرام جميع علماء البلد، وبالتضمن على وجوب اكرام كل واحد من افرادهم.

ومن الواضح ان الدلالة التضمنيه تتبع الدلالة المطابقه ثبوتاً وسقوطاً حدوثاً وبقاءً، باعتبار انها جزؤها، فلا يعقل سقوطها إلا بسقوط الدلالة المطابقه ولا ثبوتها إلا بثبوتها، لانها تدور مدارها وجوداً وعدمًا، هذا بحسب مقام الثبوت.

واما فى مقام الاثبات، فاذا ورد تخصيص على العام المجموعى، سقطت حجيه دلالته على معناه الموضوع له وهو العموم المجموعى، واما انها حجه على تمام الباقي او جزء منه، فهى امر اخر بحاجه الى دليل.

والخلاصه، ان مقتضى القاعده سقوط حجيه الدلالة على الكل بسقوط حجيتها على جزء منه، فاذا اراده تمام الباقي بعد التخصيص بحاجه الى دليل يدل على امرين:

الاول: وجود الدليل على اصل حجيه دلالتة على اراده الباقي.

الثانى: وجوده على حجيه دلالتة على اراده تمام الباقي، وكلا الامرين بحاجة الى دليل.

فالتتيجه، ان هذا الوجه انما يتم فى المخصص المنفصل، بلا فرق بين كون العام استغراقيا او مجموعيا.

والوجه فى ذلك، ان تقديم الخاص على العام بملا-ك انه قرينه عليه، ومعنى كونه قرينه انه مفسر للمراد النهائى الجدى منه ومجدداً له ايجاباً وسلباً، فانه يدل سلبياً على خروج افراده عن العام حكماً، ويدل ايجاباً على ان المراد النهائى الجدى منه حصه خاصه وهى الحصه المتقطع عنها مقدار الخاص، فاذا ورد فى الدليل «اكرم كل عالم»، ثم ورد فى الدليل الاخر المنفصل «لا تكرم النحويين»، فالدليل الخاص يدل سلبياً على خروج افراده عن موضوع العام حكماً وايجاباً على ان المراد الجدى النهائى منه الخاص، يعنى العالم الذى لا يكون نحويًا، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون المخصص متصلًا او منفصلًا، والعام استغراقيا او مجموعيًا.

الثانى: ان المخصص اذا كان متصلًا سواء أكان اتصاله بالعام بالتوصيف ام بالاستثناء ام بجمله مستقلة، كان لمجموع الجملتين ظهور ثالث فى معنى ثالث، كذلك من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى، وهذا المعنى الواحد الثالث بالنسبه الى معنى كل من الجملتين مورد للتصور فى مرحله الاولى وهى مرحله التصور، ومورد للتصديق الابتدائى فى مرحله الاستعمال، ومورد للتصديق النهائى فى مرحله الجدى، فاذن ليس هنا عام وخاص حتى ننظر الى ان العام بعد التخصيص هل استعمل فى تمام الباقي وظاهر فيه او انه مجمل، فلا

ظهور له لا في اراده تمام الباقي ولا في اراده بعضه.

فالتتيجه، انه لا موضوع لهذا البحث في الخاص المتصل بتمام اقسامه، لان الظهور من الاول قد انعقد في المعنى العام المتقطع منه مقدار الخاص من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائي، او فقل ان الظهور من الاول قد انعقد في المعنى العام المقيد بعدم عنوان الخاص، فاذن لا موضوع للبحث عن وجه تقديم الخاص على العام، اذ ليس هنا عام وخاص كما انه لا موضوع للبحث عن ان العام بعد التخصيص هل هو ظاهر في اراده تمام الباقي او لا، فانه من الاول ظاهر في المعنى العام المقيد بعدم عنوان الخاص.

الى هنا قد تبين ان هذا البحث مختص بما اذا كان المخصص منفصلا عن العام لا متصلا به.

وقد تقدم ان تقديم الخاص على العام بملاك القرينيه، وهذا الملاك وان لم يؤد الى تكوين ظهور واحد حتى في مرحله الاراده الجديه النهائيه إلا انه يكشف عن ان المراد الجدى النهائي منهما واحد وهو المعنى العام المتقطع منه مقدار الخاص، فالمخصص المنفصل بملاك كونه قرينه لدى العرف على العام يكشف عن ان المراد الجدى النهائي منه حصه خاصه، وهى الحصه المقيده بعدم الخاص او الحصه المتقطعه منه مقدار الخاص.

الأمر الثانى: ان نسبه الخاص الى العام نسبه التخصيص، واما نسبه دليل حجه الخاص الى دليل حجه العام، فهل هى الحكومه او الورود؟

فيه قولان، فذهبت مدرسه المحقق النائينى(1) قدس سره الى القول الاول وهو

ص: ٢٤١

١- (١) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٥٠٩.

الحكومة، بتقريب ان موضوع دليل حجيه العام مقيد بعدم العلم بالخلاف، وحيث ان مقتضى دليل حجيه الخاص انه علم فيكون رافعاً لموضوع دليل حجيه العام، وبما انه علم تعبدى لا وجدانى، فيكون رافعاً له تعبداً، هذا.

ويرد عليه أولاً ان هذا القول مبنى على ان يكون المجموع فى باب الأمارات الطريقيه والعلميه التعبديه كما هو مبنى هذه المدرسه، ولكن ذكرنا فى محله ان هذا القول خاطيء ولا واقع موضوعى له لاثبوتاً ولا اثباتاً.

اما ثبوتاً، فهو غير معقول، لان طريقه الأمارات كاخبار الثقه المتمثله فى الطريقيه الظنيه النوعيه ذاتيه وغير قابله للجعل تشريعاً، لان الجعل التشريعى لا يمكن ان يتعلق بالامر التكوينى، ضروره انه لا يعقل تكوين الشىء وايجاده بالجعل التشريعى.

واما جعل الطريقيه والعلميه لها تشريعاً، فهو لغو وجزاف، فانه لا- يؤثر فيها شيئاً ولا- يجعلها علما بعد ما لم تكن، فاذن جعل الطريقيه لها شرعاً مجرد لقلقه اللسان إلا- ان يكون الغرض منه التنزيل او الاشاره الى انها حجه بسيره العقلاء وامضاء لها على تفصيل تقدم كل ذلك فى محله.

وثانياً، فكما ان موضوع دليل حجيه العام مقيد لياً فى مقام الثبوت بعدم العلم بالخلاف، فكذلك موضوع دليل حجيه الخاص، فانه ايضا مقيد لياً فى مقام الثبوت بعدم العلم بالخلاف، باعتبار ان جعل الحجيه للامارات كأخبار الثقه للعالم بالواقع لايمكن، لانه لغو وجزاف، ولهذا يكون دليل حجيه كل اماره لياً وفى مقام الثبوت مقيد بعدم العلم بالخلاف، وأما مع العلم بالخلاف، فلا يعقل جعل الحجيه لها، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ان معنى الحجيه على ضوء هذه المدرسه جعل الطريقيه

ومن الواضح انه لا- فرق في ذلك بين حجيه العام وحجيه الخاص، فكما ان الخاص علم تعبدًا فكذلك العام، فاذن كل منهما علم بحكم الشارع، وعليه فلا- وجه لتقديم الخاص على العام، اذ كما ان الخاص رافع لموضوع دليل حجيه العام كذلك العام رافع لموضوع دليل حجيه الخاص.

وعلى هذا، فكل واحد منهما رافع لموضوع الاخر تعبدًا، فلا وجه لتقديم الخاص على العام من هذه الناحيه لتساويهما فيها، وعدم ترجيح الخاص على العام. هذا اضافه الى ما ذكرناه في مستهل هذا البحث من ان الحكومه صفة للفظ لا للمعنى حيث يعتبر فيها ان يكون لسان الدليل الحاكم لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم، ولهذا لا موضوع للحكومه فى الادله اللبيه والعقليه، حيث انه لا لسان لها، وهذا بخلاف الورود فانه صفة للمعنى.

فالتتيجه، ان القول بان تقديم دليل حجيه الخاص على دليل حجيه العام بالحكومه لا اساس له.

ومن هنا فالصحيح فى المسأله القول الثانى، وهو ان تقديم دليل حجيه الخاص على دليل حجيه العام انما هو بالورود، لان موضوع دليل حجيه العام مقيد بعدم القرينه على التقييد والتخصيص، والمفروض ان الخاص قرينه بنظر العرف على العام، فاذا كان قرينه كان رافعاً لموضوع دليل حجيه العام وجدانا، باعتبار انه قرينه بالوجدان.

الأمر الثالث: اذا دار الامر بين سند الخاص الظنى ودلاله العام الظنيه التى يكون سندها قطعيه، فهل يقدم سند الخاص على دلاله العام اولاً؟

والجواب، انه لا شبهه فى تقديم سند الخاص على دلاله العام، وذلك لان

الدليل على حجيه سند الخاص ان كان سيره العقلاء القطعيه الممضاه شرعاً كما هو كذلك، فلا شبهه في ان السيره قائمه على حجيه اخبار الثقه مطلقاً سواء اكان في مقابلها عام ام لا، اذ احتمال انها قائمه على اعتبار اخبار الثقه والعمل بها فيما اذا لم يكن في مقابلها عام غير محتمل، ضروره انه لا شبهه في اطلاق السيره من هذه الناحيه.

وحيثُ فاذا ثبتت حجيه الخاص فحيث انه قرينه في المرتبه السابقه فيكون وارداً على دليل حجيه العام ورافعاً لموضوعه وجداناً.

والخلاصه، ان الكبرى وهى ان حجيه ظهور العام فى العموم مقيده بعدم قيام القرينه على التخصيص ثابتته كما ان قرينه الخاص على العام ثابتته، وحيثُ فاذا ثبتت حجيته سنداً كان قرينه على التخصيص فعلاً، فاذا بطبيعته الحال يكون رافعاً لموضوع حجيه العام برفع قيده وهو عدم القرينه بالوجدان.

فالتتيجه، انه اذا ورد عام من المولى ثم ورد خاص فى دليل منفصل، وحيث انه قرينه على العام بنظر العرف وجدانا فلا محاله يكون رافعاً لموضوع حجيه العام كذلك.

الأمر الرابع: اذا وقع التعارض بين ظهور العام الوضعى فى العموم واطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمه، فلا شبهه فى تقديم الاول على الثانى بملاك اظهره الاول على الثانى، وقد تقدم ان تقديم الاظهر على الظاهر من احد موارد الجمع الدلالى العرفى، وملاك هذا التقديم قرينه الاظهر على الظاهر بنظر العرف، فاذا صدر الظاهر من المولى ثم الاظهر على خلافه، كان الاظهر بنظر العرف قرينه على بيان المراد من الظاهر، لان الاظهر اذا صدر من المتكلم العرفى الاعتيادى كان ظاهر حاله انه جعله قرينه على بيان مراده الجدى

النهائي من الظاهر.

وعلى هذا، فهذه المسألة من صغريات كبرى مسأله تقديم الاظهر على الظاهر، حيث انه لا شبهه فى ان دلالة العام على العموم بالوضع اقوى واطهر من دلالة المطلق على الاطلاق الثابت بقريته الحكمة.

واما ما ذكره شيخنا الانصارى(١) قدس سره من ان تقديم العام الوضعى على اطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمة انما هو بملا-ك ان دلالة العام الوضعى على العموم تنجيزيه، ولا تتوقف على اى مقدمه خارجيه، واما دلالة المطلق على الاطلاق فهى تعليقيه اى تتوقف على تماميه مقدمات الحكمة منها عدم القرينه على الخلاف، والعام الوضعى يصلح ان يكون قرينه عليه، فاذن يكون العام الوضعى مانعاً عن ظهور المطلق فى الاطلاق.

فقد تقدم موسعا انه لا- يمكن المساعدة عليه، فان العام الوضعى انما يصلح ان يكون قرينه مانعه عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق اذا كان متصلاً بالمطلق، لان ما يكون جزء المقدمات هو عدم البيان المتصل لا الاعم منه ومن المنفصل على تفصيل تقدم.

واما اذا دار الامر بين الاطلاق البدلى والاطلاق الشمولى، فقد ذكر المحقق النائنى(٢) قدس سره بتقديم الثانى على الاول، وقد استند على ذلك بوجه:

الوجه الأول، الذى هو العمده ان الحكم المجعول فى الاطلاق الشمولى متعدد بتعدد افراده فى الخارج، فيثبت لكل فرد مستقلاً لاصله له بحكم سائر افراده،

ص: ٢٤٥

١- (١) - فرائد الاصول ج ٢ ص ٩٢٦.

٢- (٢) - اجود التقارير ج ٢ ص ٥١٣.

بينما الحكم الثابت فى الاطلاق البدلى حكم واحد متعلق بالطبيعه بنحو صرف الوجود، ويسقط هذا الحكم بتطبيق الطبيعه على فرد من افرادها فى الخارج، وبه يتحقق الامثال.

وعلى هذا، فاذا قدمنا الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى فلا يوجب رفع اليد عن الحكم الشرعى، غايه الامر ان هذا التقديم يوجب تضيق دائره تطبيق الاطلاق على افراده، بينما لو قدمنا الاطلاق البدلى على الاطلاق الشمولى فى مورد اوجب رفع اليد عن الحكم الشرعى فيه، من اجل ذلك لابد من تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى، لان الامر اذا دار بين رفع اليد عن الحكم الشرعى فى مورد ورفع اليد عن تطبيق اطلاق المطلق فيه يتعين الثانى، حيث انه لا موجب لرفع اليد عن الحكم الشرعى، هذا.

وقد علق عليه السيد الاستاذ(١) قدس سره بان هذا النحو من الجمع بينهما ليس من الجمع الدلالى العرفى، ضروره ان شمول الاطلاق وعمومه لا يصلح بنظر العرف ان يكون قرينه على تقييد اطلاق المطلق البدلى، بل هو مجرد استحسان لا غير، هذا اضافه ان الاطلاق البدلى لا ينفك عن الاطلاق الشمولى، مثلا (اكرم عالما) يدل على وجوب اكرام فرد واحد من العالم على البدل بالمطابقه، ويدل على ترخيص تطبيق العالم على اى فرد من افراده شاء و اراد بالالتزام.

ومن الواضح ان هذا الحكم الترخيصى شمولى لا بدلى، وانه حكم شرعى، حيث ان للشارع ان يمنع عن تطبيقه على فرد خاص او يجعل تطبيقه على الفرد الفلانى مكروها وهكذا، هذا.

ص: ٢٤٤

وقد ناقش بعض المحققين (1) قدس سره على تعليق السيد الاستاذ قدس سره.

اما التعليق الاول: فلان حكم المحقق النائيني قدس سره بتقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى انما هو من باب القرينيه، على اساس ان تقديم الاطلاق البدلى على الاطلاق الشمولى يستلزم رفع اليد عن بعض مدلوله، بينما تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى لا يستلزم إلا تضيق سعه دائرته بدون رفع اليد عن مدلوله اصلا، ومن الطبيعى ان العرف يرى ان شمول الاطلاق وعمومه يصلح ان يكون قرينه على ذلك، حيث ان فيه حفاظا على الحكم الشرعى دون الاول، فان فيه تفويتاً للحكم الشرعى، وهو بلا موجب.

وفيه، ان ذلك قابل للمناقشه، لان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من ان تقدم الاطلاق البدلى على الاطلاق الشمولى وان كان يستلزم رفع اليد عن بعض مدلوله دون العكس، إلا ان ذلك لا يصلح ان يكون قرينه على تقديم الاطلاق الشمولى على البدلى فى مقام الاثبات الكاشف عن مقام الثبوت، لان قرينه احد الدليلين على الدليل الاخر بحاجه الى ملاك، ولا يمكن ان تكون جزافاً وبلا نكته، ونكته القرينه لاحد الدليلين على الدليل الاخر اما الاخصيه او الاظهرية والاقوائيه فى الكشف عن الواقع او الحكومه، وشىء من ذلك فى المقام غير موجود، لان دلالة الاطلاق الشمولى على ثبوت مدلوله ليست اقوى واطهر من دلالة الاطلاق البدلى على ثبوت مدلوله، واما ان تقديم الثانى على الاول موجب لرفع اليد عن جزء مدلول الأول، بينما العكس لا يوجب رفع اليد عن جزء مدلول الثانى، فهو لا يصلح ان يكون منشأ لاقوائيه الاول على الثانى

ص: ٢٤٧

واظهريته عليه في مقام الاثبات والكشف عن الواقع.

والخلاصه، ان الاطلاق الشمولى ليس اقوى واظهر من الاطلاق البدلى فى الدلاله والكشف عن الواقع، فاذن النكته التى ذكرها المحقق النائى قدس سره لاتكون منشأ لاقوائيه الاطلاق الشمولى بنظر العرف عن الاطلاق البدلى واظهريته له حتى يصلح ان يكون قرينه على تقييد الاطلاق البدلى، واما ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان تقديم الاطلاق البدلى على الاطلاق الشمولى يستلزم تفويت حكم وهو بلا موجب فهو استحسان، فلا يصلح ان يكون ملاكاً للتقديم بنظر العرف، فان ملاك التقديم بنظره معلوم وهو ما اشرنا اليه انفاً ولا محذور فى الالتزام به اذا كان مقتضى الجمع الدلالى العرفى ذلك.

وعلى هذا، فكل منهما يصلح ان يكون مقيداً لاطلاق الاخر وموجباً لتضييق دائرته، غايه الامر ان تضييق دائره الاطلاق الشمولى بلحاظ افراد مدلوله فى الخارج وتضييق دائره الاطلاق البدلى بلحاظ انطباقه على افراده فيه، وحيث لاتكون دلالة الاول اقوى واظهر من دلالة الثانى، فلا تصلح ان تكون قرينه على تقديمه عليه، فاذن لا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما، فلا محاله تقع المعارضه بين الاطلاقين فيسقطان معاً من جهه المعارضه.

ودعوى، ان الساقط هو اطلاق كل منهما لا- أصل الحكم بنحو القضييه المهمله، حيث انه لا- تعارض بين ثبوت كلا الحكمين كذلك.

مدفوعه، بأن القضييه المهمله فى كل منهما ليست قضييه مستقلة فى مقابل القضييه المطلقه، بل هى فى ضمنها، لان لكل منهما مدلولاً واحداً وهو المدلول الاطلاقى بنحو القضييه المطلقه، وليس لهما مدلولان احدهما القضييه المطلقه والاخر القضييه المهمله، فاذا كانت القضييه المهمله فى ضمن القضييه المطلقه بان

تكون دلالة الدليل على القضية المطلقة مطابقه وعلى القضية المهملة تضمينه، فلا- محاله تسقط بسقوطها، فانها تتبعها ثبوتاً وسقوطاً وترتبط بها كذلك.

وأما التعليق الثانى، فيرد عليه اولاً، ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان دلالة الاطلاق البدلى على الترخيص الشمولى انما هى بالدلالة الالتزاميه وهى تابعه للدلاله المطابقه فى الحجيّه ايضاً كما هى مختار السيد الاستاذ قدس سره، وحيث ان الدلاله المطابقه للاطلاق البدلى قد سقطت من جهه تقدم الاطلاق الشمولى عليه، فاذن كيف يعقل بقاء الدلاله الالتزاميه حتى تكون معارضه للاطلاق الشمولى.

وثانياً، ان هذا الترخيص انما هو بحكم العقل لا بحكم الشرع، فان المجعول من قبل الشارع فى مثل قولنا «اكرم عالماً» وجوب اكرام فرد من طبيعى العالم، واما تطبيقه على اى فرد من افراد شاء فهو بيد العقل، ومع حكم العقل بذلك فلا حاجه الى الجعل الشرعى.

ودعوى، انه مجعول من قبل الشارع، فان له ان يرخص فى التطبيق على اى فرد شاء كما ان له ان يمنع من التطبيق على فرد خاص او حصه خاصه او يجعل استحباب التطبيق على حصه دون اخرى وهكذا.

مدفوعه، بان المنع من التطبيق على فرد او حصه وان كان بيد الشارع إلا انه من جهه ان متعلق الحكم اذا كان مطلقاً وثبت اطلاقه بمقدمات الحكمه، كان العقل مستقلاً بجواز تطبيقه على اى فرد من افراده شاء على البدل طالما لم يكن هناك منع من الشارع، ومع استقلال العقل بذلك فلا- حاجه الى الجعل، ولا- يقاس ذلك بالمنع او الاستحباب، فان العقل لا- يحكم بالمنع ولا بالاستحباب ولكنه يحكم بجواز تطبيق المطلق بالاطلاق البدلى على كل فرد من افراده على

البدل طالما لم يثبت تقييد اطلاقه من قبل الشارع، واذا ثبت التقييد بحصه خاصه فالعقل يحكم بجواز التطبيق في دائره اضيق وهكذا.

فالتتيجه، ان الترخيص لا يكون مجعولاً من قبل الشارع.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه مجعول إلا انه مجعول لفرد من المطلق لا لتمام افراده بنحو الشمول والاستغراق، فان قوله «اكرم عالماً» كما يدل على وجوب اكرام فرد واحد من طبيعي العالم، كذلك يدل على الترخيص في تطبيقه على فرد واحد منه على البدل، لوضوح ان جواز تطبيقه على كل فرد مشروط بعدم تطبيقه على فرد اخر قبله، وإلا فلا- يجوز، فاذن كيف يكون الترخيص في تطبيقه شمولياً في مقابل ان يكون بدلياً، هذا من ناحيه، ودعوى ان معنى ان جعل الترخيص شمولى انه غير مشروط ومجعول لكل فرد في عرض واحد، ولكن اذا طبق الواجب على فرد، انتفى الترخيص في التطبيق بالنسبه إلى فرد اخر بانتفاء موضوعه وهو الواجب لا بانتفاء شرطه، مدفوعه بان جعل الترخيص كذلك لغو وجزاف ولا اثر له.

ومن ناحيه أخرى، ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في وجه تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى انما ينطبق على العام الشمولى الذى يدل على الشمول بالوضع، فانه يدل على صب الحكم على افراده مباشره في مرحله الجعل.

وعلى هذا، فلو قدمنا المطلق البدلى على العام الوضعى الشمولى لزم رفع اليد عن جزء من مدلوله، بينما اذا قدمنا العام الشمولى على المطلق البدلى فلا يلزم رفع اليد عن جزء مدلوله، وانما يلزم تضييق دائره افراده في الخارج، هذا.

وفيه، ان تقديم المطلق الشمولى على المطلق البدلى ليس مبنياً على ذلك، بل

هو بملاك ان دلالة العام الوضعى على العموم اقوى واطهر من دلالة المطلق على الاطلاق البدلى.

واما اذا كان المطلق الشمولى معارضا للمطلق البدلى، فلا يلزم من تقديم الثانى على الاول محذور رفع اليد عن جزء مدلوله، لان مدلوله الوضعى ثبوت الحكم للطبيعه ومقتضى اطلاقها الثابت بمقدمات الحكمه انها مطلقه وغير مقيده بحصه خاصه.

واما انحلال حكمها بانحلال افرادها فى الخارج، فهو بحكم العقل لا بحكم الشرع وفى مرتبه اخرى غير مرتبه الجعل.

وعلى هذا، فلو قدمنا المطلق البدلى على المطلق الشمولى، فلا يلزم من ذلك رفع اليد عن جزء مدلوله فى مرحله الجعل، وانما يلزم تضيق دائره حكم العقل بالانحلال لا رفع اليد عن الحكم الشرعى.

هذا اضافه ان هذا لا يصلح ان يكون ملاكاً عرفياً لتقديم المطلق الشمولى على المطلق البدلى كما تقدم، كما ان المطلق الشمولى ليس اظهر من المطلق البدلى حتى يمكنه الجمع الدلالى العرفى بينهما، ولهذا يكون التعارض بينهما مستقراً ويسرى الى دليل الحجيه.

وان شئت قلت، ان مفاد الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه عدم تقييد الطبيعه، فان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه بناء على مسلك المحقق النائينى (1) قدس سره.

واما بناء على ما هو الصحيح، فالتقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب

ص: ٢٥١

فالاطلاق امر عدمى.

وعلى هذا، فالشموليه والبدليه كلتاهما خارجه عن مفاد الاطلاق، لانهما امران وجوديان، فاذن ما هو الدال عليهما.

والجواب، ان الدال عليهما وجود خصوصيه فى متعلق الحكم وهى ان متعلقه ان كان صرف وجوده، فالعقل يحكم بان لازم اطلاقه الاطلاق البدلى فى مرحله التطبيق، وان كان مطلق وجوده، فالعقل يحكم بان لازم اطلاقه الاطلاق الشمولى فى هذه المرحله، وسوف يأتى تفصيل ذلك فى ضمن البحوث القادمه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى انه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى، ولا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما، فاذن المعارضه بينهما مستقره، فاذن لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه، فان لم تكن فالحكم هو التساقت كما مر.

وأما الوجه الثانى والثالث الذين ذكرهما المحقق النائنى^(١) قدس سره فلا يرجعان الى معنى محصل، ولهذا لا حاجه الى اطلاله الكلام فيهما.

الامر الخامس: يقع الكلام تاره فى الفروق بين اقسام الجمع الدلالى العرفى، واخرى فى شروطها.

اما الكلام فى الفرض الاول، ففى مسأله ورود احد الدليلين على الدليل الاخر يكون مدلول الدليل المورد بتمامه وكماله محفوظاً، والدليل الوارد ليس مفاده قطع جزء من مدلوله وبقاء جزئه الآخر، بل مفاده نفى موضوعه وجدانا، وهو ينتفى بانتفائه كذلك.

ص: ٢٥٢

أما الحكومه، فالغالب فيها التحفظ على بعض مدلول الدليل المحكوم. نعم ان الحكومه اذا كانت بكلمه (اي) أو (اعنى) كانت نتيجه اثبات مدلول اخر للدليل المحكوم غير المدلول الظاهر فيه من الاول.

وأما فى موارد التخصيص أو التقييد، فيكون بعض مدلول الدليل العام أو المطلق محفوظا فى مقام الاراده الجديه النهايه، هذا اذا كان المخصص أو المقيد منفصلا.

وأما اذا كان متصلا، فهو يشكل مدلولاً تصوريا ثالثاً لمجموع من العام والخاص المتصل غير المدلول التصورى لكل منهما بنحو الانفرد.

وأما فى موارد الأظهر والظاهر، فان الأظهر اذا كان متصلا بالظاهر، فانه يمنع عن ظهوره فى معناه ويشكل ظهوراً ثانياً، وهو ظهور المجموع فى معنى مغاير لمعناه الأول، وبذلك يختلف عن التخصيص أو التقييد المتصل.

وأما اذا كان منفصلا فلا يمنع عن ظهوره، وانما يمنع عن حجيته.

فالتتيجه، ان مدلول الظاهر ليس مراداً جدياً.

واما الكلام فى الفرض الثانى، فلان الجمع الدلالى العرفى بتمام اقسامه منوط بتوفر شروط:

الشرط الأول: ان يكون كلاً-الدليلين صادراً من متكلم واحد حقيقه أو حكماً كما هو الحال فى الاثمه الاطهار عليهم السلام، فانهم جميعاً بمثابه متكلم واحد بالنسبه الى الشريعه المقدسه، ولهذا يجوز اسناد حديث سمع عن الامام الصادق عليه السلام الى الامام الباقر عليه السلام وبالعكس، باعتبار ان جميعهم عليهم السلام يتكلمون عن الشريعه المقدسه التى نزلت من السماء، اذ لو كان كل من الدليلين صادراً

من متكلم واحد، كما اذا صدر الدليل المورد، اذ لو كان كل من الدليلين صادراً من متكلم، كما اذا صدر الدليل المورد من متكلم والدليل الوارد من متكلم اخر والدليل الحاكم من متكلم والمحكوم من متكلم اخر وهكذا، فلا- موضوع للورود ولا للحكومة ولا للتخصيص ولا للتقييد ولا لحمل الظاهر على الأظهر كما هو ظاهر.

وبكلمه، ان الدليل الحاكم انما ينظر الى مدلول الدليل المحكوم، ويعين المراد النهائي الجدى منه سعه أو ضيقاً اذا كان صادراً من نفس المتكلم الذى صدر منه الدليل المحكوم، وأما اذا كان الدليل المحكوم صادراً من متكلم والدليل الحاكم صادراً من متكلم آخر، فلا- يرتبط احدهما بالآخر ولا- موضوع للحكومة والمفسريه والنظريه، بل كل منهما يحكى عن مقصود متكلمه ومراده الجدى.

و كذلك العام والخاص، فان الخاص انما يكون قرينه على بيان المراد من العام اذا كان كلاهما صادراً من متكلم واحد حتى يبين مراده من العام به.

واما اذا كان كل منهما صادراً من متكلم، فلا يرتبط احدهما بالآخر حتى يكون الخاص قرينه على العام، فانه لا يعلم مراده من العام، بل لو علم فليس له حق تفسيره، لانه لا يرتبط به، فلو قال زيد «اكرم كل عالم» وقال عمرو «لا تكرم العلماء الفساق» فلا يكون الثانى قرينه على الأول، فانه انما يكون قرينه اذا كان المراد من العام والخاص واحداً، وهذا لا يمكن الا ان يكون كلاهما صادراً من متكلم واحداً، وأما اذا كانا صادرين من متكلمين، فلا يمكن ان يكون المراد منها واحداً جداً.

فاذن لا موضوع لحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد.

والخلاصه، ان الجمع الدلالى العرفى بين الدليلين لا يمكن الا اذا كان صادرين

من متكلم واحد حقيقه أو حكماً.

وكذلك الحال في باب التعارض والتراحم بين الأدله، فان الكل منوط بصدور الأدله من متكلم واحد كذلك، ثم ان هذا الشرط ليس شرطاً خارجياً، بل هو مقوم للجمع الدلالي العرفي بين الخطابات الشرعيه، وكذلك الحال بالنسبه الى التعارض أو التراحم بينهما.

ولهذا تكون الروايات الصادره من الاثمه الاطهار عليهم السلام مخصصه لعمومات الكتاب والسنة ومقيده لاطلاقاتهما، وتتقدم عليهما بالحكومه أو الأظهرية أو الانصيه، على اساس ان الجميع بمختلف انواعها صادره من متكلم واحد حكماً.

الشرط الثاني: ان الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين بكافه انحائه منوط بكون كلا الدليلين مشمولاً لدليل الاعتبار.

ومن الواضح ان شمول دليل الاعتبار لهما منوط بكون احدهما قرينه على التصرف في الآخر وبيان المراد الجدى النهائي منه.

وعلى هذا، فشمول دليل الحجيه لكل من العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والأظهر والحاكم والمحكوم انما هو من جهه قرينه احدهما على الآخر وبيان المراد الجدى منه إما بملاك الاخصيه أو القيديه أو الأظهرية والانصيه أو الحكومه، وحيث ان العرف لا يرى التنافي بين القرينه وذيها، فلا مانع من شمول دليل الحجيه باطلاقه لكليهما معاً، لانه لا يشمل الخبر الذي لا يمكن الاخذ بمدلوله، ضروره ان التعبد بالسند هو تعبد بالدلاله، فاذا فرضنا ان التعبد بالدلاله لا يمكن فلا معنى للتعبد بالسند، لانه لغو.

واما اذا لم يكن احد الدليلين قرينه على التصرف في الآخر لا بالتخصيص ولا بالتقييد ولا بالأظهرية ولا بالحكومه بان يكون التعارض بينهما مستقراً، فلا

يمكن التعبد بسند كليهما معا، فان دليل التعبد بالسند انما يشمل التعبد به اذا كان التعبد بالدلاله ممكننا، والا فلا يشمل، وحيث انه لا يمكن الاخذ بمدلول كلا الدليلين المذكورين معاً فلا يمكن التعبد بسنديهما كذلك، لانه لغو، وهذا بخلاف ما اذا كان احدهما قرينه على الآخر، فانه لا مانع من التعبد بسنديهما معا، فان التعبد بهما تعبد بدالتيهما كذلك في الجملة.

وبكلمه أوضح: ان المتصور في المسأله صور:

الصوره الأولى: ان يكون الدليلان قطعيين سندا ودلاله.

الصوره الثانيه: ان يكون الدليلان ظنيين دلاله وقطعيين سندا.

الصوره الثالثه: ان يكون الدليلان ظنيين سندا وقطعيين دلاله عكس الصوره الثانيه.

الصوره الرابعه: ان يكون الدليلان ظنيين سندا ودلاله.

اما الصوره الاولى، فهى خارجه عن محل الكلام، ضروره ان التعارض والتنافى بين الدليلين القطعيين سندا ودلاله غير متصور، لان معنى ذلك صدور امرين متنافيين من الشارع الحكيم، وهو مستحيل، ومن هنا لا يتصور التعارض والتنافى بين الادله القطعيه سواء كانت شرعيه ام كانت عقليه كحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وحكمه بقاعده الاشتغال، لاستحاله اجتماعهما في مورد واحد.

فالتتيجه، ان هذه الصوره خارجه عن محل الكلام.

وأما الصوره الثانيه، فالتعارض فيها انما هو بين دلالتى الدليلين لا بين سنديهما، لانها قطعيان كما اذا فرضنا ان احدهما يدل على وجوب شىء والآخر على حرمة، وحيث انه لا يمكن رفع اليد عن سنديهما معا ولا عن

سند احدهما للقطع بصدورهما، فينحصر علاج هذه المعارضه فى مرحله الدلاله، وهو لا يمكن إلاّ بحمل احدهما على التقيه اذا كان موافقاً للعامه، وإلاّ فلا بد من طرح مدلول كليهما معا حيث لا يمكن الاخذ بمدلول احدهما دون الآخر، لانه ترجيح من غير مرجح.

وأما الصوره الثالثه، فالتعارض فيها انما هو بين السندين الظنيين، لان دلالتيهما قطعيتان، وعلى هذا فتقع المعارضه بين السندين، ولا يمكن شمول دليل الحجيه لكلا السندين معا، ضروره ان معنى ذلك تعبد الشارع بصدور الخبرين المتناقضين، وهو مستحيل، وأما شموله لاحدهما المعين دون الآخر فلا يمكن، لانه ترجيح من غير مرجح، فاذن لا محاله تقع المعارضه بينهما، وحيث لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه فان كانت يعمل على طبقها، وإلاّ فيسقطان معا، فلا يثبت عندئذ مدلول اى منهما.

وأما الصوره الرابعه، وهى ما اذا كان الدليلان ظنيين سنداً ودلاله، فتقع المعارضه بينهما، كما اذا فرضنا ان مدلول احدهما وجوب شىء ومدلول الآخر حرمة أو إذا فرضنا ان مدلول احدهما استحباب شىء ومدلول الآخر حرمة أو كراهته وهكذا، فاذن دلالة كل من الدليلين على مدلوله معارضه لدلاله الآخر على مدلوله بالذات.

ولكن هل هذه المعارضه تسرى من مرحله الدلاله إلى مرحله السند أو لا؟

والجواب: ان فيه تفصيلا، وذلك لان احد الدليلين المتعارضين ان كان يصلح لان يكون قرينه لدى العرف العام على الدليل الآخر سواء اكانت قرينته بالحكمه أو بالتخصيص أو التقييد أو الأظهرية والانصيه فلا تسرى المعارضه من مرحله الدلاله الى مرحله السند ودليل حجيته، فان دليل الحجيه يشمل كلا

الدليلين معاً، ويدل على التعبد بصدورهما، كذلك كما هو الحال في جميع موارد الجمع الدلالي العرفي، فان دليل الحجية يشمل كلا الدليلين يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، ولا يلزم محذور اللغويه، ضروره ان دليل الحجية كما يشمل الدليل الحاكم ويدل على التعبد بصدوره كذلك يشمل الدليل المحكوم، ويدل على التعبد بصدوره والاخذ بمدلوله المقيد، لان دليل التعبد بالسند هو الدليل على التعبد بالدلاله، لان السند والدلاله كليهما حجه بدليل واحد، وهو دليل التعبد بسنده، فانه دليل التعبد بدلالته ايضاً، لا ان التعبد بدلالته يحاحه الى دليل آخر غير دليل التعبد بسنده، لوضوح انه لا معنى للتعبد بسنده بدون التعبد بدلالته وحجيتها، ضروره انه بدون التعبد بها لغو، ومن هنا قلنا ان دليل حجيه السند والدلاله واحد وهو سيره العقلاء، فانها انما جريت على العمل باخبار الثقة سندا ودلاله، فاذا فرضنا انها مجمله من ناحيه الدلاله فلا تكون مشموله للسيره، لانها انما جرت على العمل بها اذا كان المقتضى لحجيه دلالتها موجوداً وهو ظهورها في مدلولها عرفاً، فالنتيجه ان المجعول حجيه واحده للدلاله والسند معاً كما سوف نشير اليه.

وكذلك الحال في العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر واللاظهر، فانه لا مانع من شمول دليل الحجيه لكل من العام والخاص معاً، ضروره ان التعبد بسند العام وصدوره تعبد بثبوت مدلوله المخصص والمقيد والتعبد بسند المطلق وصدوره تعبد بثبوت مدلوله المقيد وهكذا، ولهذا فلا مانع من شمول دليل الحجيه لسند العام اذا كان التعبد بثبوت سنده تعبداً بثبوت مقدار مدلوله وهو المقدار الباقي تحته بعد التخصيص أو التقييد، ومع حجيه العام في المقدار الباقي تحته كيف يكون التعبد بسنده لغواً.

والخلاصه، ان هذا المقدار يكفى لشمول دليل الحجيه لسند العام، ولا يكون لغواً.

نعم اذا لم يبق تحت العام شىء بعد التخصيص كما اذا ورد عليه مخصصان، فاذا خصص بهما معاً لم يبق له مورد، فاذا تقع المعارضه بين العام والمخصصين بنحو التباين، وتسرى هذه المعارضه الى دليل الحجيه، فانه لا يمكن شموله للعام والمخصصين معاً، لانه تعبد بالمتناقضين، وشموله لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، واحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً يعنى لا وجود له فى الخارج، مثال ذلك ما اذا اورد فى الدليل يستحب اكرام العلماء ثم ورد عليه مخصصان احدهما يدل على وجوب اكرام العلماء العدول والآخر يدل على حرمة اكرام العلماء الفساق، وفى مثل ذلك لا يمكن تخصيص العام بكلا المخصصين معاً، والا- لم يبق له مورد وهو قبيح، فاذا لامحاله تقع المعارضه بينهما، وتسرى هذه المعارضه الى دليل الحجيه، حيث انه لا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما.

وعلى هذا، فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه، فان كانت هناك مرجحات يعمل على طبقها، وإلا فيسقط دليل الحجيه، فلا يشمل شىء منهما.

فالتتيجه، انه لا يمكن شمول دليل الحجيه للعام والمخصصين معاً، لان التعبد بصدور العام كذلك لغو وبلا فائده، وبذلك يتبين ان من شروط الجمع الدلالى العرفى بين الدليلين هو ان يبقى مجال للتعبد بثبوت مقدار من مدلول العام والمطلق والدليل المحكوم وهكذا.

واما اذا لم يكن احد الدليلين صالحاً للقرينه بنظر العرف على الدليل الآخر، فالتعارض بينهما مستقر بنحو التباين أو العموم من وجه، ويسرى هذا

التعارض الى دليل الحجيه، فانه لا يمكن شموله لكليهما معا، لاستلزامه التعبد بصدور المتناقضين أو الضدين، وشموله لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فاذا سقطان معا، فالمرجع العام الفوقى ان كان وإلا فالاصل العملى.

ومن هنا يظهر أن التعبد بسند كل من الدليلين انما هو من جهه الأخذ بمدلوله اللفظى.

واما اذا لم يمكن الاخذ بمدلوله من جهه الاجمال أو نحوه، فلا معنى للتعبد بسنده، لان التعبد به ولو لم يكن تعبدًا بدلالته لكان لغواً، ضروره انه لاتنافى ولا- تعارض بين سندی الروايتين بقطع النظر عن دلاليتهما، لان التعارض فى الحقيقه انما هو بين دلاليتهما من جهه التنافى والتعارض بين مدلوليهما، ويسرى هذا التعارض منهما الى دليل حجيه سنديهما، لانه لا يشمل كلتا الروايتين سندا، حيث ان التعبد بصدورهما سندا تعبد بصدور المتناقضين أو الضدين دلالة، باعتبار ان كون التعبد بهما تعبدا بالمتناقضين أو الضدين انما هو من جهه ان مدلوليهما متناقضين أو الضدين، والأ فلا تناقض ولا تضاد بين سنديهما بقطع النظر عن دلاليتهما على مدلوليهما، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان الحجيه المجعوله لخبار الثقه هل هى حجه واحده لمجموع من السند والدلاله أو حجتان أحدهما للسند والاخرى للدلاله، ولكنهما متلازمتان ومشروطتان، مثلا حجيه السند مشروطه بحجيه الدلاله وبالعكس؟

والجواب، ان فيه قولين:

القول الأول، ان المجعول لخبار الثقه حجتان:

ص: ٢٦٠

احدهما لسندها. والآخرى لدالاتها، غايه الامر انهما مشروطتان ومربوطتان بعضها مع بعضها الآخر، فحجيه السند مشروطه بحجيه الدلاله وبالعكس، لوضوح انه لا- معنى لحجيه السند بدون حجيه الدلاله، كما انه لا معنى لحجيه الدلاله بدون حجيه السند وثبوتها.

وقد يشكل بان حجيه كلا من السند والدلاله اذا كانت مشروطه بحجيه الآخر لزم الدور، لان معنى ان حجيه السند مشروطه بحجيه الدلاله انها متوقفه على حجيتها من باب توقف المشروط على الشرط، ولازم ذلك تقدم حجيه الدلاله على حجيه السند رتبه قضاء لحق الشرطيه، ومعنى ان حجيه الدلاله مشروطه بحجيه السند انها متوقفه عليها من باب توقف المشروط على الشرط، فاذا يلزم الدور.

ويمكن ان يجاب عن ذلك بان المراد من ان حجيه السند مشروطه بحجيه الدلاله لا انها مشروطه بحجيتها الفعلية وبالعكس حتى يلزم محذور الدور، بل المراد ان حجيه السند وشمول دليل الحجيه له مشروطه بوجود المقتضى للحجيه فى الدلاله كالظهور العرفى اللفظى، فانه موضوع للحجيه وشرط لحجيه السند، والمراد من ان حجيه الدلاله مشروطه بحجيه السند انها مشروطه بوجود المقتضى للحجيه فيه ككون الراوى فى تمام السلسله ثقه وهكذا، فاذا لا- دور، لان حجيه السند الفعلية تتوقف على وجود المقتضى للحجيه فى الدلاله وهو ظهور الخبر، والمفروض ان المقتضى لها لا يتوقف على حجيه السند الفعلية حتى يلزم محذور الدور، وكذلك الحال فى طرف الدلاله، فان حجيتها الفعلية تتوقف على وجود المقتضى للحجيه فى السند مع توفر شرائطها، ومن المعلوم ان وجود المقتضى لها فى السند لا يتوقف على حجيه الدلاله الفعلية، هذا.

ولكن هذا الجواب لا يدفع المشكله، لان المشكله تكمن فى ان جعل الحجيه للسند لا يمكن بدون ان تكون الدلاله حجه، لان وجود المقتضى للحجيه فيها لا يدفع محذور اللغويه، حيث ان الاثر الشرعى لا يترتب الا على حجيه مجموع السند والدلاله، اذ حجيه السند بدون حجيه الدلاله لا اثر لها وبالعكس وان كان المقتضى لها موجوداً، لان الاثر لا يترتب على وجود المقتضى، وانما يترتب على الحجيه الفعلية.

والخلاصه، ان حجيه الدلاله هل لها دخل فى ترتيب الاثر الشرعى على حجيه السند أو لا ولا ثالث فى البين والثانى لا يمكن، لان معنى ذلك ان الاثر الشرعى مترتب على حجيه السند بقطع النظر عن حجيه الدلاله، ضروره انها على هذا الفرض موضوع مستقل للاثر وهو كما ترى، فاذن يتعين الاول.

او فقل، ان معنى ذلك ان السند حجه سواء اكانت الدلاله حجه ام لا-وبالعكس مع انه لا يمكن جعل الحجيه لكل من السند والدلاله بقطع النظر عن جعل الحجيه للآخر، بداهه انه لا يتصور ان يكون خبر الثقه حجه سناً بدون ان تكون دلالتة حجه أو تكون دلالتة حجه بدون ان يكون سنده حجه.

وعلى هذا، فلا مناص من الالتزام بان حجيه كل منهما مرتبطه بحجيه الاخر مشروطه بها، ولا يمكن ان تكون مستقله، فاذن يعود محذور الدور.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن ان يكون المجعول لخبار الثقه حجتان مشروطتان.

فالنتيجه، انه لا اساس لهذا القول، هذا.

فالصحيح القول الثانى، وهو ان اخبار الثقه سناً ودلاله معا يكون حجيه بمعنى ان المجعول هو حجيه واحده لمجموع السند والدلاله، ونقصد بالسند

صدورها عن المعصومين عليهم السلام في الواقع ومطابقتها للمخبر بها، ونقصد بالدلالة ظهور الفاظ الاخبار في مداليلها، فيكون مجموع السند والدلالة موضوع للحجيه، أما كشف خبر الثقة عن الصدور والمطابقه للواقع انما يكون حجه اذا لم تكن الفاظه مجمله، والا فلا يكون حجه ولا يكون مشمولاً لدليل الحجيه.

والخلاصه، ان خبر الثقة انما يكون مشمولاً لدليل الحجيه والتعبد بسنده وصدوره عن المعصومين عليهم السلام اذا كان ظاهراً في معناه الموضوع له العرفى ومدلوله اللفظى، والا فلا يكون مشمولاً له، فاذا كان السند لا يكون حجه وحده ومستقلاً ولا مشروطاً وكذلك الدلاله.

اما الأول، فهو لغو وبلا أثر، وأما الثانى، فقد تقدم انه يستلزم الدور، فيتعين كون المجموع حجه يعنى السند والدلاله معاً.

إلى هنا قد تبين امور:

الأمر الأول: ان التعارض هو التنافى بين مدلولى الدليلين ذاتا وحقيقه أو بالعرض، وحينئذٍ فان امكن الجمع الدلالى العرفى بينهما باحد انحائه فلا- يسرى الى دليل الحجيه، ومعنى ذلك ان دليل الحجيه يشمل كلا- الدليلين معا هما العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والأظهر أو النص والحاكم والمحكوم وهكذا والجامع بين الجميع القرينه وذيها.

واما اذا لم يمكن الجمع بينهما عرفاً يسرى التعارض الى دليل حجيه السند، ومعنى ذلك ان دليل الحجيه لا يشمل كلا الدليلين المتنافيين فى المدلول.

ومن هنا يظهر ان منشأ التعارض فى السند انما هو التعارض فى الدلاله من جهه التنافى بين مدلولى الدليلين لا بالعكس.

الأمر الثانى: ان شمول دليل الحجيه للعام انما هو بملاك انه حجه فى تمام الباقي

تحتة، وهذا المقدار يكفى فى شموله للعام ولا يكون لغواً.

نعم اذا لم يبق تحت العام شىء بعد التخصيص فلا- يمكن شمول دليل الحجية له، لانه لغو وبلا فائده، فاذن لا محاله يسرى التعارض الى دليل الحجية بمعنى انه لا يمكن ان يشمل العام والخاص معاً للتعارض بينهما حيثئذ بنحو التباين.

الأمر الثالث: انه لا يعقل التعبد بصدور الروايه مع اجمالها وعدم دلالتها على شىء أو حملها على التقيه، لانه اذا لم يترتب على التعبد بصدورها اثر شرعى كان التعبد به لغواً وبلا- اثر، لوضوح ان التعبد بصدور الروايه انما هو من اجل دلالتها على ثبوت مدلولها، والا فلا معنى للتعبد بالصدور بدون الدلاله.

الأمر الرابع: ان الدليلين المتعارضين اذا كانا ظنيين دلالة وسنداً، فأن امكن الجمع الدلالى العرفى بينهما فلا يستقر التعارض بينهما ولا يسرى الى دليل حجية السند، والا فالتعارض بينهما مستقر ويسرى الى دليل الحجية، فانه لا يشمل كليهما معاً، وأما شموله لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح فيسقط فلا يكون شىء منهما حجه، فاذن المرجع فى المسأله العام الفوقى ان كان والا فالاصل العملى.

الشرط الثالث: ان التعارض بين الدليلين اذا كان بالذات والحقيقه فان كان احدهما عاما والآخر خاصا أو مطلقاً والآخر مقيدا أو كان احدهما أظهر والآخر ظاهراً أو حاكماً والآخر محكوماً، تنطبق عليهما ضوابط الجمع الدلالى العرفى بينهما فلا يسرى التعارض الى دليل حجية السند، لان كليهما مشمول لهذا الدليل، وأما اذا كان التعارض بينهما بالعرض وبواسطه العلم الاجمالى بكذب احدهما، فهل تنطبق عليها ضوابط الجمع الدلالى العرفى بينهما أو لا، مثلاً اذا فرضنا ان الدليل قد دل على وجوب صلاه الجمعه فى يومها ودل دليل

آخر على وجوب صلاه الظهر في يومها ولا تنافى ولا تعارض بينهما بالذات ولا مانع من وجوب كلتا الصلاتين معاً يوم الجمعة، ولكن هناك علم اجمالى بأن الواجب في كل يوم خمسه صلوات لا اكثر، وعلى هذا، فنعلم اجمالاً بكذب احد هذين الدليلين، وهذا العلم الاجمالي يشكل الدلاله الالتزاميه لكل منهما، فاذن ينفى كل منهما بمدلوله الالتزامى المدلول المطابقى للاخر.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان احد هذين الدليلين اظهر من الدليل الآخر، فهل تنطبق عليهما ضوابط الجمع الدلالى العرفى أو لا بأن يقدم الأظهر على الظاهر؟

والجواب: إنّ فيه قولين:

القول الأول: ما يظهر من المحقق النائنى(1) قدس سره من ان الضابط للجمع الدلالى العرفى هو ان دليل الحجيه يشمل كلا الدليلين المتعارضين وبعد الشمول يحمل الظاهر على الأظهر والعام على الخاص وهكذا لا ينطبق على المقام، وذلك لان العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين للواقع، حيث انه يشكل الدلاله الالتزاميه لكل منهما، فتقع المعارضه بين المدلول الالتزامى لكل منهما والمدلول المطابقى للاخر، لان كلا منهما ينفى بمدلوله الالتزامى المدلول المطابقى للاخر.

وهذا التعارض بين المدلول المطابقى لكل منهما مع المدلول الالتزامى للاخر، حيث انه كان بالذات، ففى مثل ذلك اذا كانت دلالة احدهما على مدلوله الاعم من المطابقى والالتزامى اظهر من دلالة الآخر على مدلوله كذلك، يمكن تطبيق ضابط الجمع الدلالى العرفى عليها بحمل الظاهر على الأظهر أو النص.

ولكن هناك مانع عن هذا الحمل من ناحيه اخرى، وهى انا نعلم وجدانا

ص: ٢٤٥

بكذب احد الدليلين للواقع إما الدليل الدال على وجوب صلاة الجمعة في يومها أو الدليل الدال على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة، وهذا العلم الاجمالي منشأ لسرايه التعارض الى دليل الحجية، فانه لا يمكن ان يشمل كلا الدليلين معاً، لان شموله لكليهما كذلك معناه التعبد بثبوت وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة والتعبد بثبوت وجوب صلاة الجمعة فيها وهو لا يمكن، لانه خلاف الضروره، والمفروض ان المعتبر في الجمع الدلالي العرفي هو ان كلا- الدليلين مشمول للدليل الاعتبار، وبعد شموله لكليهما معا والتعبد بصدورهما كذلك يحمل الظاهر على الأظهر أو النص، وفي المقام حيث انا نعلم وجدانا بعدم صدور احدهما في الواقع فلا يمكن التعبد بصدور كليهما معاً.

واما في موارد الجمع الدلالي العرفي، فحيث ان العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين فيها غير موجود فلا مانع من شمول دليل الاعتبار لكليهما معاً، هذا هو الفارق بين المقام وموارد الجمع الدلالي العرفي.

ولكن مع ذلك الصحيح هو القول الثاني، وذلك للفرق بين العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين للواقع والعلم الاجمالي بكذب احد المدلولين كذلك مع احتمال صدق كلا الدليلين في الواقع، كما اذا فرضنا انه ورد في دليل «صلّ الظهر يوم الجمعة» وورد في دليل اخر «يجب صلاة الجمعة فيها»، فالدليل الأول ظاهر في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، والدليل الثاني ناص في وجوب الجمعة يومها.

وفي مثل ذلك نعلم بكذب احد المدلولين لهذين الدليلين في الواقع، ولا نحتمل وجوب كلتا الصلاتين معا فيها، ولكن مع ذلك يحتمل صدق كلا الدليلين المذكورين للواقع ولا علم اجمالي بكذب احدهما، ومع هذا الاحتمال لا مانع

من شمول دليل الحجية لكليهما معاً، ولا يسرى التعارض الى دليل الحجية، باعتبار امكان الجمع بينهما عرفاً بحمل الظاهر على الأظهر أو النص، وفي المقام حيث ان الدليل الأول ظاهر في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، والدليل الثاني ناص في وجوب صلاة الجمعة فيها مع احتمال صدق كلا الدليلين معا بدون علم وجداني بكذب احدهما وعدم مطابقته للواقع مع العلم الوجداني بكذب احد مدلوليهما للواقع، ضروره انه لا يحتمل ان يكون كلتا الصلاتين واجبه في الواقع يوم الجمعة، ففي مثل ذلك لا مانع من شمول دليل الحجية لكليهما معاً، وبعد الشمول لا مانع من حمل الظاهر على الأظهر أو النص.

وعلى هذا، فترفع اليد عن ظهور الدليل الأول في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، وحمله على الاستحباب بقريته اظهره الدليل الثاني أو انصيته.

واما اذا كان كلاهما ظاهراً أو كلاهما ناصاً كما اذا قال المولى يوم الجمعة في دليل «صل صلاة الظهر»، وفي دليل اخر «صل صلاة الجمعة فيها»، أو قال في الدليل الأول يجب صلاة الظهر فيها، وفي الدليل الثاني يجب صلاة الجمعة فيها، فلا يكون المقام من موارد الجمع الدلالي العرفي وان احتمل صدق كلا الدليلين معا في الواقع مع العلم الاجمالي الوجداني بكذب احد مدلوليهما فيه، ولكن لا يشملهما دليل الحجية، لعدم امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، فاذن لا محاله يسرى التعارض الى دليل الحجية، ولا بد حينئذ من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه.

واما اذا كان العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين ومدلوليهما معا، فلا يكون الدليلان مشمولين لدليل الحجية وان كان احدهما اظهر من الاخر، لانه لا يشمل اطراف العلم الاجمالي.

ودعوى، ان حمل الظاهر على الاظهر أو النص انما هو فى موضوع واحد قد ورد فيه دليلان، احدهما ظاهر فى اثبات مدلوله كالوجوب، والاخر ناص أو اظهر فى اثبات مدلوله كالحرمه، وفى مثل ذلك لا يسرى التعارض الى دليل الحجيه، فانه يشمل كلا الدليلين معا، وبعد الشمول يحمل الظاهر على الأظهر أو النص باعتبار انه بنظر العرف قرينه على التصرف فيه. لا فى مثل المقام، فان فيه قد ورد الدليلان فى موضوعين هما «صلاه الظهر يوم الجمعه» «وصلاه الجمعه فيها» والدليل الدال على وجوب صلاه الظهر ظاهر فى وجوبها، والدليل الدال على وجوب صلاه الجمعه ناص فى وجوبها أو اظهر، وفى مثل ذلك لا يحمل الظاهر على الأظهر أو النص.

مدفوعه، بأن موضوع المدلول المطابقى لكل منهما وان كان غير موضوع المدلول المطابقى للاخر، الا ان موضوع المدلول الالتزامى لكل منهما عين موضوع المدلول المطابقى للاخر، بيان ذلك ان العلم الاجمالى بكذب مدلول احدهما وعدم مطابقتها للواقع يشكل الدلاله الالتزاميه لكل منهما، فدليل «صلاه الظهر يوم الجمعه» يدل على وجوبها فى هذا اليوم بالمطابقه، وعلى نفى وجوب صلاه الجمعه فيه بالالتزام، ودليل «صلاه الجمعه فى يومها» يدل بالمطابقه على وجوبها فيه، وبالالتزام على نفى وجوب صلاه الظهر فيه.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان المدلول الالتزامى لدليل وجوب صلاه الجمعه اقوى واظهر من المدلول المطابقى لدليل وجوب صلاه الظهر فيحمل الظاهر على الأظهر، حيث ان الأظهر بنظر العرف قرينه على التصرف فى الظاهر، بلا فرق بين كونه مدلولاً مطابقياً للدليل أو مدلولاً التزامياً له.

فالتنتيجه فى نهايه المطاف، ان العلم الاجمالى ان كان بكذب احد الدليلين

سنداً وعدم مطابقته للواقع، كذلك فلا- شبهه في ان التعارض يسرى الى دليل حجيه السند، ولا يمكن شموله لهما معاً ولا لاحدهما المعين.

واما اذا كان العلم الاجمالي بكذب احد المدلولين مع عدم العلم بكذب احد الدليلين بما هما دليلان، فعندئذ ان امكن الجمع الدلالي العرفي بين مدلوليهما، فلا يسرى التعارض الى دليل الحجيه، وان لم يمكن هذا الجمع بينهما فوقتئذ يسرى التعارض الى دليل الحجيه، وحيث انه لا يشمل كليهما معاً، ولا احدهما المعين دون الاخر فيسقط، فلا يكون شىء من الدليلين حجه، فاذن المرجع العام الفوقى ان كان وإلا فالاصل العملى.

وكذلك الحال في العام والخاص ونحوهما، فانه تاره نعلم اجمالاً بكذب مدلول احدهما مع عدم العلم بكذب احد الدليلين بما هما دليلان، فعندئذ لا يسرى التعارض الى دليل حجيه السند، فانه حينئذ يشمل العام والخاص معاً، باعتبار ان الخاص قرينه عرفاً على التصرف في العام، ولا- يكون شموله لهما لغواً وبلا أثر، وحيث ان العرف لا يرى التعارض بين القرينه وذبيها فيجمع بينهما عرفاً، وبهذا الجمع العرفي يرتفع التعارض بين مدلوليهما في مرحله الدلاله والظهور، ولا يسرى الى دليل الحجيه في مرحله السند.

فالتتيجه، ان القرينه بنظر العرف حيث انها تعالج التعارض في مرحله الظهور والدلاله فلا يسرى الى السند.

واما اذا علم اجمالاً بكذب احد الدليلين بما هما دليلان (العام والخاص) وعدم صدوره في الواقع، فلا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما حتى يمنع من اسراء التعارض الى دليل حجيه السند، لان الجمع العرفي انما يعالج التعارض الدلالي بين الدليلين، ومع العلم الوجدانى بكذب احدهما سنداً فلا يكون

التعارض بين مدلولي الدليلين بالذات، بل بين نفي الدليلين كذلك.

والخلاصه، ان العلم الاجمالي ان كان بكذب احد السندين وعدم صدوره فى الواقع كان التعارض بينهما ذاتا لا بين مدلوليهما كذلك، لادن التعارض بينهما فى مرحله الدلاله وامكان علاج هذا التعارض بالجمع الدلالى العرفى انما هو فى هذه مرحله وعدم سرايته الى مرحله السند، واما مع السرايه، فلا موضوع لترجيح احدهما على الآخر وتقديمه عليه بالجمع الدلالى العرفى، كتقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق والأظهر على الظاهر والحاكم على المحكوم، فان موضوع هذه الترجيحات التنافى بين الظهورين للدليلين اذا كان بالعموم والخصوص المطلق والظاهر والأظهر والحاكم والمحكوم والمطلق والمقيد لا بين السندين، فانه اذا كان بينهما فلا يمكن التعبد بصدور كليهما معاً ولا باحدهما دون الآخر، بل لابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه، فان كانت فهو، وإلا- فيسقطان معاً بينما اذا كان التنافى بين ظهوريهما فقط، فلا مانع من التعبد بصدور كليهما معاً والرجوع الى المرجحات الدلاليه لا السنديه.

وعلى هذا، ففى المقام اذا علم اجمالاً بكذب احد الخبرين للواقع، كان التنافى بين سنديهما سواء أكان بين مدلوليهما تنافى ام لا، فحينئذ لا يمكن شمول دليل الحجيه لهما معاً ولا لاحدهما المعين دون الآخر فيسقطان معاً، فلا يثبت صدور شىء منهما من الامام عليه السلام، ولا يمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالى العرفى عليهما، لان موضوعها كما مر الظهوران المتنافيان فى كلامين لمتكلم واحد الثابتان صدورهما من الامام عليه السلام بمقتضى اطلاق دليل الحجيه، وأما اذا لم يمكن اثبات صدورهما معاً من الامام عليه السلام، فلا يمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالى العرفى عليهما لعدم الموضوع لها، هذا من جانب.

ومن جانب آخر ذكر بعض المحققين قدس سره (١) على ما في تقرير بحثه من انه لا يمكن احراز صدورهما معا من متكلم واحد حتى يمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي عليهما.

وقد افاد في وجه ذلك ان العلم الاجمالي بكذب احد السندين لا يستوعب تعارضاً في الخطابات الشرعيه حتى يطبق عليها قواعد باب التعارض، وانما يوجب تعارضاً بين شهاده الراويين.

ومن الواضح ان تقديم احدي الشهادتين على الاخرى في مقام النقل والاعبار لا- موجب له حتى اذا كانت احدهما ناصاً والاخرى ظاهره أو كانت احدهما عاماً والاخرى خاصاً وهكذا، لان شهاده شخص لا تصلح ان تكون قرينه على بيان مراد شخص اخر من شهادته، وكلام فرد لا يصلح ان يكون قرينه على بيان المراد من كلام اخر، هذا.

ويمكن المناقشه فيه إما عدم انطباق قواعد الجمع العرفي على ما اذا كان التعارض بين السندين من جهه العلم الاجمالي بكذب احدهما كما في المقام فواضح، الا انه من جهه ان موضوعها الظهوران المتنافيان الصادران من متكلم واحد واقعا أو تعبداً ولا تعارض بين سنديهما، حيث ان كليهما مشمول لدليل الاعتبار، وأما اذا كان التعارض بين السندين بان علم بكذب احدهما فلا موضوع لها.

لا من جهه ما ذكره قدس سره من انه في موارد العلم الاجمالي بكذب احد السندين لم يحرز بعد صدور الكلامين من متكلم واحد لكي تنطبق قواعد الجمع الدلالي

ص: ٢٧١

العرفى عليها، فان العلم الاجمالي بكذب احد السندين انما يوجب التعارض بين الشهادتين من الراويين، ولا يوجب التعارض بين الخطابين الشرعيين، وذلك لان هذا العلم الاجمالي بكذب احد السندين علم اجمالي بكذب احد سندی الخطابين الشرعيين، لان كل واحد من الراويين فى نفسها وبقطع النظر عن الاخرى حيث انها مشموله لدليل الاعتبار فهى حجه بلحاظ انها تثبت الخطاب الشرعى، وحينئذ فاذا علم بكذب احدهما تقع المعارضه بينهما لابين الشهادتين من الراويين فحسب، ضروره ان كل من الراويين حيث انه ثقه فشهادته كل منهما تكون حجه بملاك الطريقه الكاشفيه عن الواقع لا الموضوعيه، اذ لا اثر لها من هذه الناحيه، لوضوح انه لا يمكن القول بحجيه شهادته كل منهما بدون ان تثبت الواقع، فان كل منهما يشهد على ثبوت الواقع ويخبر عنه وهو حكم الله الصادر من متكلم واحد، فمن اجل ذلك تكون شهادته كل منهما مشموله لدليل الاعتبار، وأما اذا علم اجمالاً بكذب احد السندين أو احدى الشهادتين أو احد الخبرين فلا يشمل دليل الاعتبار لا كليهما معاً ولا احدهما المعين للترجيح من غير مرجح، وقد تقدم فى محله ان اخبار الثقه انما تكون حجه ومشموله لدليل الاعتبار بلحاظ انها تثبت الخطابات الشرعيه فى الواقع واحكامها وبقطع النظر من ذلك فلا اثر لها، لتوضيح المسأله بكل جهاتها نستعرضها فى ضمن أمور:

الأول: ان مورد الجمع الدلالى العرفى التى هى عبارته عن الوارد والمورود والحاكم والمحكوم والعام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والأظهر أو النص متمثله فى الظهورين المتنافيين والداليتين المتنافيتين، لان موضوع هذا الجمع وقواعده هذان الظهوران المتنافيان فى مقام الاثبات الثابتان صدورهما شرعاً من متكلم واحد حقيقه أو حكماً مع عدم التعارض بين سنديهما، ولهذا لا مانع من

كون كليهما مشمولاً لاطلاق دليل الحجية، هذا كله فيما اذا كان التعارض بينهما بالذات كما اذا كان بنحو التناقض أو التضاد.

الثانى: فيما اذا كان التعارض بينهما بالعرض اى بواسطة العلم الاجمالى كما اذا علم اجمالاً بكذب احدهما، وهذا يتصور على نحوين.

الأول، ما اذا علم اجمالاً بكذب احد المدلولين للدليلين كالعوم أو الخصوص مع عدم كذب احد الدليلين هما العام والخاص.

الثانى، ما اذا علم اجمالاً بكذب احد الدليلين سنداً سواء علم بكذب أحد المدلولين فى الجملة ام لا.

اما على الأول، فحيث انه لا مانع من شمول دليل الحجية لكلا الدليلين معاً، فاذا شمل كذلك كان مقتضاه صدورهما معا من الامام عليه السلام، وعندئذ فلا مانع من تطبيق قواعد الجمع الدلالى العرفى عليهما بحمل العام على الخاص بعد التعبد بصدور كليهما معاً، ولكن هذا الفرض داخل فى المسأله الأولى، وأما على الثانى، فحيث ان المعلوم بالاجمال كذب احد الدليلين سنداً فلا يعلم انه العام أو الخاص، فلا يمكن تطبيق قواعد الجمع العرفى عليهما، لان موضوعها الظهوران والدلالتان المتنافيتان فى كلام متكلم واحد شريطه ان تكونا سنداً مشمولتين لاطلاق دليل الحجية، وفى المثال لا يمكن ان يكون كلاهما معا مشمولاً لدليل الحجية، فاذا التعارض بينهما ليس فى مرحله الدلاله والظهور، وانما هو فى مرحله السند والصدور فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه، والخاص لا يكون من مرجحات هذا الباب وانما هو من مرجحات باب الدلاله بعد التعبد بالسند، فان لم يكن مرجح لاحدهما على الآخر فيسقطان معاً، فيرجع الى العام الفوقى فى المسأله ان كان، والأ فالى الاصل العملى.

وكذلك الحال فى المطلق والمقيد والظاهر والأظهر والحاكم والمحكوم، فيجربى فى جميع ذلك التفصيل المتقدم وهو ان العلم الاحمالى تاره بكذب احد المدلولين دون الدالين واخرى بكذب احد الدالين.

فعلى الأول يكون من صغريات كبرى موارد الجمع الدلالى العرفى.

وعلى الثانى خارج عن موضوع كبرى موارد الجمع الدلالى العرفى وداخل فى كبرى موارد المعارضه فى السند دون الدلاله التى هى من موارد الجمع العرفى، فان موضوع كبراهما التنافى والتعارض بين الظهورين والدلاليتين مع عدم التنافى والتعارض بين السندين.

الثالث: ما اذا علم اجمالاً- بكذب احد الخطابين كان احدهما موافقاً للعامه والآخر مخالفا لهم، ففى مثل ذلك تاره يكون التعارض والتنافى بين مدلولى الخطابين دون نفس الخطابين، واخرى يكون التنافى والتعارض بين نفس الخطابين، فعلى الأول يشمل دليل الحجيه كلاً- الخطابين معا سناً فى نفسه، لعدم التعارض بينهما على الفرض، وعندئذٍ فان امكن الجمع الدلالى العرفى بينهما باحد انحائه فهو، والا فيسرى التعارض الى دليل حجيه السند، فاذا لابد من الرجوع الى مرجحات السند ومنها مخالفه العامه، فيرجع حينئذ الخطاب المخالف للعامه على الموافق وحمله على التقيه.

فالتتيجه، ان المخالف للعامه من مرجحات السند لا- الدلاله فلا- يمكن تطبيق قواعد الجمع العرفى عليهما، فان التعبد بسند المخالف قرينه على حمل الموافق على التقيه لا التعبد بدلالته.

وبكلمه، ان دليل الحجيه لو دل على التعبد بسند كليهما معا، فلا- تصلح مخالفه العامه ان تكون قرينه على التصرف بالموافق وحمله على التقيه عرفاً

كقريته الأظهر على الظاهر والخاص على العام وهكذا، وإذا لم يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما فيسرى التعارض الى دليل حجه السند، وحيث ان مخالفه العامه من مرجحات السند فيقدم المخالف على الموافق بحمله على التقيه.

الرابع: قد تقدم ان المحقق النائيني(1) قدس سره قد اعتبر في تطبيق قواعد الجمع الدلالي العرفي على موارد ان يكون التعارض غير المستقر بين الدليلين المتعارضين ذاتا بأن يكون بنحو التناقض أو التضاد، وأما اذا كان بالعرض بان علم اجمالاً بكذب احد الدليلين كان احدهما اصرح من الآخر أو اظهر منه، فلا يمكن تطبيق قواعد الجمع العرفي عليهما بان يقدم الاصرح على غيره وهكذا.

ولكن قد ظهر ان ما ذكره قدس سره غير تام، فان العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين ان كان سنداً كان التعارض بينهما مستقراً، ولذلك يكون خارجاً عن موارد الجمع الدلالي العرفي، ولا- يمكن تطبيق قواعده عليهما، لان موضوعها الظهوران والدلالاتان المتنافيتان مع عدم التنافي بينهما سنداً وان كان دلالة وظهوراً لا سنداً كان التعارض بينهما غير مستقر، لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما اذا كان احدهما اخص من الآخر أو الأظهر أو النص، ولا فرق في ذلك بين ان يكون التعارض بينهما بالذات أو بالعرض بالمدلول المطابقى أو الالتزامى.

الخامس: ان مسأله التعارض بالعرض لا تقاس بمسأله اشتباه الحجه بلا- حجه، فان في تلك المسأله احد الخطابين بعنوانه الشخصى المعين حجه قطعاً فى الواقع ومعلوم عند الله ومجهول عندنا والآخر ايضا بعنوانه الشخصى المعين غير

ص: ٢٧٥

حجه كذلك، فاذن كل منهما يحتمل ان يكون حجه في الواقع وعلم الله، وحينئذ فاذا فرضنا ان احدهما اظهر من الآخر أو أنص منه، فمن الواضح انه لا يصلح ان يكون قرينه على انه حجه في الواقع، ولهذا لا يمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالى العرفى عليهما.

وهذا بخلاف مسأله التعارض بالعرض، فانها تختلف عن تلك المسأله موضوعاً، لان نسبه العلم الاجمالى الى كل منهما نسبه واحده وهى النسبه الاحتماليه، فلا يقين بحجيه اى منهما فى الواقع، هذا من جانب، ومن جانب آخر ان التعارض فى هذه المسأله اذا كان بين المدلولين دون الدالين سنداً، فيمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالى العرفى عليهما اذا كان احدهما اظهر من الآخر أو اخص منه وهكذا كما تقدم تفصيلاً.

بقى هنا مجموعه من المسائل التى يشتهب فى انها من صغيريات قواعد الجمع الدلالى العرفى أو من صغيريات باب التعارض.

المسأله الاولى: هى انه قد ورد فى روايه «لابأس ببيع العذره»، وورد فى روايه اخرى «ثمن العذره سحت»، فالروايه الاولى مطلقه، وباطلاقها تشمل عذره مأكول اللحم وغير مأكول اللحم، وناصه فى عذره مأكول اللحم، والروايه الثانيه على عكس ذلك تماماً.

ولكل من هاتين الروايتين قدر متيقن وهى ناصه فيه، فالقدر المتيقن فى الروايه الاولى عذره مأكول اللحم وهى ناصه فيه ولكن باطلاقها تشمل عذره غير المأكول ايضاً، والقدر المتيقن من الروايه الثانيه عذره غير المأكول ولكن باطلاقها تشمل عذره المأكول ايضاً.

وعلى هذا، فهل يمكن جعل نص كل منهما قرينه على التصرف فى ظاهر

آخر بقاعده حمل الظاهر على النص الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى أو لا يمكن؟

والجواب إن فى المسأله قولين:

القول الأول: ان المثال وما شاكله من احدى صغريات قاعده حمل الظاهر على الأظهر أو النص، فاذن نص كل من الروایتين قرينه على التصرف فى ظاهر الاخر وهو ظهورها فى الاطلاق، ونتيجه هذا الجمع هى تقييد اطلاق الروايه الاولى بعذره مأكول اللحم، وتقييد اطلاق الروايه الثانيه بعذره غير المأكول، وبذلك يرتفع التنافى بينهما، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ قدس سره، هذا.

ولكن الصحيح القول الثانى وهو ان هذه المسأله ليست من صغريات كبرى مسأله الظاهر والأظهر أو النص، فان هذه الكبرى انما تنطبق على الظاهر والأظهر أو الظاهر اوالنص اذا كانا مدلولين لدليلين مستقلين بان تكون دلالة احدهما على مدلوله المطابقى اظهر أو انص فى مرحله الاراده الجديه النهائيه، وهى مرحله الكشف الجدى عن الواقع من دلالة الآخر على مدلوله المطابقى فى هذه مرحله كذلك، وأما اذا كانت الأظهرية أو الانصيه بالدلاله التضمنيه التى هى تتبع الدلاله المطابقيه ثبوتاً وسقوطاً، لأنها جزؤها وفى ضمنها ومندكه فيها ولا تصلح ان تكون قرينه بنفسها، لان دلالة اللفظ عليها فى ضمن دلالتها على مدلوله المطابقى الجدى النهائى لا مستقلاً، فاذا سقطت دلالتها المطابقيه سقطت دلالتها التضمنيه ايضاً، لأنها تتبعها ثبوتاً وسقوطاً باعتبار انها جزؤها وما نحن فيه كذلك، فان قوله عليه السلام: «الابأس بيع العذره»، يدل بالدلاله الواحده الاطلاقيه المستقله على مدلول واحد كذلك وهو جواز بيع العذره فى مرتبه

ص: ٢٧٧

الاراده الجديده، ضروره انه ليست له دلالتان احدهما ظاهره والاخرى ناصه، بل له دلالة واحده وهى الدلاله الاطلاقيه المتلبسه بلباس الظهور فى المدلول الاطلاقى، وهذه الدلاله تنحل الى دلالات متعدده الضمنيه بلحاظ اجزاء مدلوله وتحديث بحدوث الدلاله على الكل وتسقط بسقوطها.

وكذلك قوله عليه السلام: «ثمن العذره سُحَّت» فانه يدل بالدلاله الواحده الاطلاقيه المستقله على مدلول واحد كذلك وهو عدم جواز بيع العذره فى مرتبه الاراده الجديه النهائيه، وهذه الدلاله تنحل الى دلالات متعدده الضمنيه بلحاظ تعدد اجزاء مدلوله، وهى تابعه لها ثبوتاً وسقوطاً، فلا يعقل ان تكون الدلاله على الكل معارضه دون الدلاله على الجزء وبالعكس، بل لا شأن لها فى مقابل الدلاله على الكل، باعتبار انها مندكه فيها ولا وجود لها حتى يترتب عليه اثر فى مقابل وجودها.

وعلى هذا، فالدلاله على الكل فى الدليل الأول حيث انها معارضه بالدلاله على الكل فى الدليل الثانى.

فلا يعقل ان تكون دلالة كل منهما على الجزء فى ضمن دلالاته على الكل قرينه على التصرف فى دلالة الاخر على الكل، ضروره ان دلالة كل من هذين الدليلين حيث انها معارضه بالتباين مع دلالة الدليل الآخر، فلا يعقل ان تكون دلالة كل منهما على الجزء اى جزء مدلوله قرينه على التصرف فى دلالة الآخر على الكل لفرض انها ايضا معارضه ضمناً لا انها سالمه عن المعارضه، والا لزم خلف فرض ان دلالة كل منهما على الكل معارضه بدلالة الآخر عليه، والمفروض ان الدلاله على الجزء فى ضمن الدلاله على الكل ولا استقلال لها الا باستقلالها ولا وجود لها الا بوجودها.

وبكلمه اخرى، ان القدر المتيقن فى كل من الدليلين انما هو بلحاظ اراده المولى خارجا لا لفظاً، فان نسبه دلالة اللفظ الى جميع اجزاء مدلوله نسبه واحده وهى الظهور والدلاله الظنيه لا- ان دلالة اللفظ على القدر المتيقن ارادته بالنص وعلى غيره بالظهور، ضروره انه ليست له الا دلالة واحده ظنيه.

مثلاً- القضية الاولى المتمثله فى قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذره» تدل بالصراحه على جواز بيع العذره فى الجملة، على اساس ان كلمه «عذره» موضوعه بازاء الماهيه المهمله والقدر المتيقن منها عذره المأكول.

والقضية الثانيه المتمثله فى قوله عليه السلام: «ثمن العذره سحت» تدل بالصراحه على حرمه بيع العذره فى الجملة، باعتبار انها موضوعه على الماهيه المهمله كما هو الحال فى جميع اسماء الاجناس، والقدر المتيقن منها عذره غير المأكول.

والخلاصه، ان لكل من القضيتين دالتين.

إحداهما مستنده الى الوضع، والاخرى الى اطلاق مقدمات الحكمه، والدلاله الاولى مندكه فى الدلاله الثانيه، حيث انها مستوعبه لها فى مرحله الدلاله النهائيه بلحاظ الاراده الجديه، فان الدلاله الاولى تكون فى ضمن هذه الدلاله، فانها من اجزائها ومندكه فيها، وليست دلالة مستقله فى هذه مرحله وتابعه لها ثبوتاً وسقوطاً، نعم انها مستقله فى مرحله الاولى من الدلاله وهى الدلاله التصوريه، وفى مرحله الثانيه منها وهى الدلاله التصديقيه فى مرحله الاراده الاستعماليه، ولكن لا اثر لها فى هاتين المرحلتين، والاثر انما يترتب عليها فى مرحله الاخيره وهى مرحله النهائيه، لان الدلاله فى هذه مرحله موضوع للحجيه لافى المراحل المتقدمه، والمفروض ان الدلاله الوضعيه فى هذه مرحله مندكه فى الدلاله الاطلاقيه النهائيه، فلا وجود لها مستقلاً حتى تصلح ان تكون

قرينه في كل من القضيتين على التصرف في الدلاله للاخرى الاطلاقيه، ضروره انها معارضه بمعارضه الدلاله الاطلاقيه ضمنا ساقطه بسقوطها، فاذا كيف يعقل بقاء الدلاله الوضعيه لكل منهما وسقوط الدلاله الاطلاقيه كذلك بالتعارض، والا فلازم ذلك ان تكون مستقله، وهذا خلف الفرض.

وبكلمه، من الواضح انه ليس لكل من الدليلين ظهوران في المرحله النهائيه وهى مرحله الاراده الجديه، احدهما ظهور في المعنى الوضعى، والاخر ظهور في المعنى الاطلاقى الثابت بمقدمات الحكمه، بل له ظهور واحد في هذه المرحله وهو ظهوره في المعنى الاطلاقى، وأما ظهوره في المعنى الوضعى فهو من ذلك فيه فلا- وجود له، والموجود انما هو ظهوره في اراده تمام افراد العذره سواء اكانت من مأكول اللحم أو غير المأكول، فاذا تقع المعارضه بينهما بنحو التباين فلا يمكن شمول دليل الحجيه لهما، لاستحاله التعبد بهما معاً، ولا لاحدهما المعين دون الآخر، للزوم الترجيح بلا مرجح فيسقطان معاً، ولا تبقى حجته لا في الدليل الأول ولا في الدليل الثانى فى شىء من افراد العذره.

ودعوى، ان حجيه كل من الدليلين تبقى فى المقدار المتيقن بعد سقوط اطلاق كل منهما بالتعارض، مدفوعه بان موضوع الحججه هو الظهور النهائى لكل منهما بالنسبه الى افراد العذره كافه بنسبه واحده وعلى حد سواء، لا أن ظهوره فى بعض افراد العذره اقوى أو انص من ظهوره فى بعضها الآخر، مثلاً ظهور الدليل الاول النهائى بالنسبه إلى عذره المأكول ليس أقوى أو أنص من ظهوره النهائى بالنسبه الى عذره غير المأكول.

وأما ظهور الدليل الثانى بالنسبه الى عذره غير المأكول ليس أقوى أو انص من ظهوره النهائى بالنسبه الى عذره المأكول، بل لكل منها ظهور واحد فى

المرحلة النهائية بالنسبة الى جميع افراد العذره من المأكول وغير المأكول وينسبه واحده بلا تفاوت، والقدر المتقين بين افرادها بلحاظ اراده المولى فى مقام الثبوت بمناسبه الحكم المجعول فى القضييه، وحيث ان الحكم المجعول فى قضييه «لا- بأس ببيع العذره» جواز البيع وهو مناسب لعذره المأكول، وفى قضييه «ثمن العذره سحت» حرمة البيع، وهى تناسب عذره غير المأكول.

وعلى هذا، فالقدر المتيقن ليس مدلولاً للفظ لا وضعاً ولا اطلاقاً بمقدمات الحكمه، أما وضعا فلان لفظ (عذره) موضوع للطبيعه المهمله ويدل عليها وضعاً، وحيث ان امرها يدور بين الاطلاق والتقييد يعنى الطبيعه المقيده الخاصه والطبيعه المطلقه، فمن اجل ذلك تكون دلالتة الوضعيه مجمله، وبهذا يؤخذ بالمقدار المتيقن وهو فى الدليل الاول عذره مأكول اللحم، وفى الثانى غير المأكول.

أما اطلاقاً، فلان مقدمات الحكمه تثبت الاطلاق الذى هو فى مقابل المتيقن، فاذن القدر المتيقن ليس مدلولاً للفظ، فاذا لم يكن مدلولاً للفظ فلا- يصلح ان يكون قرينه على التصرف فى الدليل الاخر، لوضوح ان الاظهريه أو الانصيه انما تكون قرينه على التصرف فى الظاهر اذا كانت مدلولاً للفظ بان يكون احد الدليلين اقوى واطهر دلالة من الدليل الآخر، فيقدم الاقوى والأظهر عليه، ويرفع اليد عن ظهوره.

الى هنا قد تبين ان لقضييه «لا بأس ببيع العذره» دالتين:

احدهما: وضعيه.

والاخرى اطلاقيه.

والاولى مستنده الى الوضع، والثانيه مستنده الى مقدمات الحكمه، أما الاولى

ص: ٢٨١

فهى مجمله باعتبار انها تدل وضعا على الطبيعه المهمله التى يدور امرها بين الطبيعه المطلقه والطبيعه المقيدة، ولهذا فلا تكون حجه الا فى المقدار المتيقن، بمعنى ان اراده المولى هذا المقدار منه متيقن لا من جهه دلالتة عليه لفظاً بالنص أو الاظهرية، لان الدلالة اللفظية بحاجه الى منشأ ومنشأؤها إما الوضع أو مقدمات الحكمة أو القرينه الخاصه وشىء منها غير موجود فى المقام، لوضوح ان قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة» لا يدل على انها عذره المأكول لا بالوضع ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمة ولا بالقرينه الخاصه.

ومن هنا تكون لكل من الدليلين فى المسأله دالتان، احدهما الدلاله الوضعيه، والاخرى الدلاله الاطلاقيه، والاولى موجوده فى مرحله التصور، والثانيه موجوده فى مرحله التصديق، وفى هذه المرحله الدلاله الوضعيه مندكه فيها فلا- وجود لها الا بوجود ضمنى فى ضمن الدلاله الاطلاقيه النهائيه التى هى حجه ويترتب عليها أثر.

ومن الواضح ان الدلاله الوضعيه التى تندك فيها تسقط بسقوطها، ولا يعقل بقائها بعد سقوطها.

فالتنتيجه فى نهايه المطاف، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره - من جعل القدر المتيقن فى كل منهما قرينه على التصرف فى اطلاق الآخر - غير تام.

فالصحيح ان التعارض بين اطلاقيهما مستقر، والقدر المتيقن من كل منهما لا يصلح ان يكون قرينه على التصرف فى اطلاق الآخر، لما مرّ من ان القدر المتيقن حيث انه ليس مدلولاً للفظ فى مقام الاثبات، وانما هو فى مقام اللب والواقع، فلا يصلح ان يكون قرينه، لان ملا-ك قرينه الأظهر أو الانص لا ينطبق عليه، هذا مضافا الى ان القدر المتيقن من الدليل انما يكون حجه اذا كان مدلوله مجملا وكان

له قدر متيقن، وفي المقام حيث ان الدلاله الوضعيه لكل من الدليلين في المسأله مجمله فيؤخذ بالمقدار المتيقن منهما وهو عذره المأكول في الدليل الأول، وغير المأكول في الدليل الثاني ويكون حجه فيه، ولكن هذا الفرض انما يتحقق فيما اذا بقيت الدلاله الوضعيه الى المرحله النهايه وهي مرحله الاراده الجديه، والمفروض انها لا تبقى بعدها في هذه المرحله، لانها مندكه فيها في الدلاله الاطلاقيه ولا وجود لها فيها الا بوجودها، والمفروض ان الدلاله الاطلاقيه حجه ولا اجمال فيها فلا موضوع حينئذٍ للاخذ بالمقدار المتيقن.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي لكل من الدليلين في المسأله في المرحله النهائيه دلالة اطلاقيه فحسب، وليست للدلاله الوضعيه لهما في هذه المرحله عين ولا اثر، لانها مندكه فيها فلا وجود لها الا بوجود الدلاله الاطلاقيه، فاذن لا يكون مفادهما مردداً بين ما يصلح ان يكون قرينه أو معارضا.

ومع الاغماص عن ذلك وتسلیم ان مفاد كل منهما في عرض الآخر مردد بين ما هو صالح للقرينه وما هو معارض، فلا يمكن جعله قرينه، لان القرينه فرع تعين مفاد ما يجعله قرينه في المرتبه السابقيه.

وإن شئت قلت، ان كل دليل انما يصلح ان يكون قرينه اذا كان مفاده من الأول و في المرتبه السابقيه خاصاً أو مقيداً أو انص، وأما اذا كان من الأول مردداً بين الخاص والعام والظاهر والظاهر فهو لا يصلح ان يكون قرينه على التصرف في الآخر، هذا كله فيما اذا كان الدليلان ظنيين سنداً.

وأما إذا كانا قطعيين سنداً كما اذا فرضنا ان قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذره»، وقوله عليه السلام: «ثمن العذره سحت» فيكون التعارض بين دلالتهما لا سنديهما،

فعدنئذٍ لا يسرى التعارض الى السند.

فاذن التعارض بين اطلاقيهما فيسقطان معاً، ولا بد حينئذ من الاخذ بالمقدار المتيقن، فالمقدار المتيقن من قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذره» عذره مأكول اللحم، والمقدار المتيقن من قوله عليه السلام: «ثمن العذره سحت» عذره غير المأكول.

والخلاصه، ان التعارض فى المقام بين مدلولى الدليلين فى المسأله بنحو التباين، فان الدليل الأول على جواز بيع العذره مطلقاً وان كانت عذره غير المأكول، والدليل الثانى يدل على حرمة بيع العذره مطلقاً وان كانت عذره المأكول، وليس هنا دلالة اخرى، وهى الدلالة على الأظهرية أو الانصية حتى تصلح ان تكون قرينه على التصرف فى الآخر ورفع اليد عن اطلاقه.

فاذن حيث ان المعارضه كانت بينهما بالاطلاق وبنحو التباين فيسقط كلا الاطلاقين معاً من جهه المعارضه، اما مطلقاً على ما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره، أو فيما اذا لم يكن هناك مرجح لاحدهما على الآخر كما بنينا عليه، فيرجع حينئذ الى المقدار المتيقن وهو فى دليل جواز بيع العذره عذره المأكول، وفى دليل حرمة بيع العذره غير عذره المأكول، وهذا بخلاف ما اذا كان سنداها ظنيين، فان التعارض حينئذ يسرى الى دليل حجيه السند، اذ لا يمكن التعبد بصدورها معا ورفع اليد عن ظهورهما وحملهما على الاجمال لانه لغو، فاذن لا محاله يسقط كلا الدليلين سندا، فيرجع حينئذ الى العام الفوقى لقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وهكذا.

الى هنا قد تبين ان الدليلين اذا كانا قطعيين سندا، فالقدر المتيقن من كل منهما هو المرجع بعد سقوط اطلاقيهما بالتعارض لا انه قرينه على رفع اليد عن اطلاقيهما، لما مرّ من انه لا يصلح ان يكون قرينه على ذلك.

وأما إذا كانا ظنيين سنداً فالمرجع بعد سقوطهما عن الحجية العام الفوقى من الايات والروايات.

المسأله الثانيه: فيما اذا كان هناك دليلان، احدهما ورد بلسان الامر بشىء، والآخر ورد بلسان الترخيص فى تركه، فالدليل الأول ظاهر فى وجوب شىء وناص فى رجحانه، والدليل الثانى ظاهر فى الاباحه بالمعنى الاخص وناص فى نفي الالتزام.

وعلى هذا، فيمكن الجمع العرفى بينهما بجعل نص كل منهما قريبه على التصرف فى ظاهر الآخر بتطبيق قاعده حمل الظاهر على النص.

والجواب، ان حال هذه المسأله حال المسأله الاولى، فلا فرق بينهما الا فى بعض الجهات غايه الامر ان فى المسأله الاولى يكون الجمع بلحاظ الموضوع، وفى هذه المسأله بلحاظ المحمول، و حاصل الجواب ان الدليل الأول يدل على الوجوب بالوضع، والوجوب يتضمن الرجحان على اساس ان كل نوع يتضمن الجنس والفصل ومركب منهما حقيقه، والدليل الثانى يدل على الاباحه بالمعنى الاخص بالوضع، وهى تتضمن نفي الالتزام كتضمن النوع للجنس، فاذا لا يدل الدليل الأول على الرجحان الا فى ضمن دلالتة على الوجوب، ولا يدل الدليل الثانى على نفي الالتزام الا فى ضمن دلالتة على الاباحه بالمعنى الاخص.

ومن الواضح، ان الدلاله الضمنيه تتبع الدلاله الاصليه اى المستقله فى الثبوت والسقوط وفى التعارض وعدمه فلا يعقل ان يكون الدليل معارضاً مع الدليل الآخر فى الدلاله المستقله دون الدلاله الضمنيه، بان تكون دلالتة الضمنيه قريبه على التصرف فى دلالة الآخر المستقله، ضروره ان لازم ذلك ان تكون مستقله والا فكيف تنفك عنها اى عن الدلاله المستقله لفرض انها جزء هذه الدلاله.

ومن هنا يتبين بوضوح ان اظهره دلالة الدليل أو انصيتها انما تكون قرينه على التصرف في ظاهر الدليل الآخر اذا كان الدليل دالاً عليها بدلاله مستقلة بان تكون الأظهرية أو الانصية مدلولاً له متعينا بالوضع أو بمقدمات الحكمه أو بالقرينه الخاصه بنحو الاستقلال.

وأما في المقام فمدلول الدليل الأول المتعين المستقل بالوضع انما هو وجوب الشيء، وأما رجحانه فلا يكون مدلولاً الا في ضمن مدلوله المطابقى المستقل ومدك فيه، وكذلك الحال في الدليل الثانى.

والخلاصه، انه لا يمكن تطبيق قواعد الجمع الدلالى العرفى بينهما فى المسأله، ضروره ان هذه القواعد انما تنطبق فيما اذا كانت الاخصيه أو الأظهرية أو الانصية مدلولاً متعيناً لدليل مستقل يدل عليه بدلاله مستقلة، كما اذا كان هناك دليلان منفصلان تكون دلالة احدهما على مدلوله اظهر واقوى من دلالة الآخر على مدلوله، ففى مثل ذلك يقدم الأول على الثانى بملاك تقديم الأظهر على الظاهر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى.

ودعوى، انه لا بد من الاخذ بالمقدار المتيقن لكل من الدليلين سواء اكان قرينه على التصرف فى ظاهر الدليل الآخر ام كان مرجحاً بعد سقوط كلا الدليلين بالتعارض.

مدفوعه، أما كونه قرينه فى المقام فقد تقدم انه غير صالح لها، وأما كونه مرجحاً بعد سقوط كلا الدليلين بالتعارض فهو انما يتم اذا كان كلاهما قطعياً سنداً، فانه حينئذ حيث لا يمكن الغاء كليهما معا ولا احدهما فلا بد من الاخذ بالمقدار المتيقن لكل منهما، والمقدار المتيقن فى الدليل الأول الرجحان وفى الدليل الثانى نفي الالتزام، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انا وان سلمنا ان الرجحان فى الدليل الأول مدلول له مستقلاً ولكنه غير ظاهر فيه، لانه ظاهر فى الوجوب والرجحان محتمل، ولا- يصلح ان يكون قرينه لرفع اليد عن ظهور الدليل الاخر، فانه انما يصلح ان يكون قرينه اذا كان اظهر واقوى من دلالة الدليل الآخر على مدلوله، والمفروض انه لا يكون ظاهراً فيه فضلاً عن كونه الأظهر، وكذلك الحال فى الدليل الثانى.

والخلاصه، ان مدلول الدليل لابد ان يكون متعينا للقرينه فى المرتبه السابقه.

وأما اذا كان مدلوله مردداً بين ما يصلح ان يكون قرينه وبين ما يكون معارضاً، فلا- يمكن جعله قرينه كما لا- يمكن جعله معارضاً، فلا بد من تعيينه فى المرتبه السابقه إما للقرينه أو للمعارضه ولا دليل على التعيين.

وأما القدر المتيقن فى المقام، فحيث انه ليس مدلولاً للفظ مستقلاً، بل هو مدلول له تبعاً وضمناً فلا يصلح ان يكون قرينه بل لا يعقل، لانه فى ضمن المدلول الذى يكون طرفاً للمعارضه ومنتكاً فيه، ولا وجود له الا بوجوده، ولذلك لا يعقل ان يكون المدلول التضمنى لكل منهما قرينه على التصرف فى المدلول المطابقى للاخر.

فالتتيجه، ان هذه المسأله ليست من صغريات مسأله قواعد الجمع الدلالى العرفى، بل هى من صغريات كبرى مسأله التعارض.

المسأله الثالثه: قد حدّد الكرفى مرسله ابن ابى عمير بالف ومائتا رطل وفى صحيحه محمد بن مسلم بستمائيه رطل، ولفظ «الرطل» مردد بين الرطل العراقى والرطل المكى والرطل المدنى، والرطل العراقى نصف الرطل المكى وثلاثه ارباع الرطل المدنى، فاذن كلمه «الرطل» مجمله مردده بين هذه المعانى الثلاثه،

ويسرى هذا الاجمال الى الكر ايضاً، وحيث انا لا نعلم ان الكر الذى حدد فى مرسله ابن ابى عمير بالف ومائتا رطل هل هو بالعراقى أو المكى أو المدنى، وكذلك الحال فى صحيحه محمد بن مسلم حيث انه قد حدد فيها بستمائه رطل ولكن لا نعلم هل هو بالعراقى أو المكى أو المدنى، وهل يمكن الجمع بينهما بان يراد من الرطل فى المرسله الرطل العراقى، ويراد من الرطل فى الصحيحه الرطل المكى الذى هو ضعف الرطل العراقى، وبذلك يرتفع الاجمال.

والجواب، انه لا يمكن فانه بحاجه الى شاهد وقرينه تدل على ذلك، ولا قرينه على ان المراد من الرطل فى المرسله العراقى وفى الصحيحه المكى، فاذن هذا الجمع جمع تبرعى ولا شاهد عليه، ولهذا لا يكون حجه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، هل يمكن شمول دليل الحجيه لكلتا الروائتين باعتبار ان كلا منهما محتمل الصدق والمطابق للواقع بدون ان يعلم بكذب اى منهما أو لا يمكن باعتبار ان دليل الحجيه لا يشمل الروايه التى تكون مجمله، لوضوح ان التعبد بالسند وصدور الروايه لا يمكن إلا اذا ترتب عليها اثر شرعى، والروايه اذا كانت مجمله فحيث انه لا يترتب عليها اثر شرعى فلا تكون مشموله له ولا يمكن التعبد بصدورها، لانه لغو.

والجواب ان فيه قولين:

مال بعض المحققين^(١) قدس سره الى القول الاول، وقد افاد فى تقريب ذلك على ما فى تقرير بحثه ان كل من الروائتين حيث انه محتمل الصدق والمطابقه للواقع بدون العلم بكذب واحد منها، كان مقتضى القاعده شمول دليل الحجيه لهما معا،

ص: ٢٨٨

فتثبت بذلك قضيتان مجملتان تدل احدهما على ان الكر الف ومائتا رطل، والاخرى على انه ستمائه رطل، ولازم صدق هاتين القضيتين قضيه ثالثه عقلا، وهي ان الكر ستمائه رطل بالمكى والف ومائتا رطل بالعراقى، اذ لو كان الكر اقل من ذلك أو اكثر لما صدقت القضيتان معا على اجمالها، بل كانت احدهما كاذبه، وعلى الجملة فصحيحه محمد بن مسلم تدل على ان الكر ليس بأكثر من ستمائه رطل بالمكى على جميع التقادير والاحتمالات اى سواء اكان المراد من الرطل فيها الرطل المكى أو العراقى أو المدني، والمرسله تدل على ان الكر ليس بأقل من الف ومائتا رطل بالعراقى على جميع الاحتمالات اى سواء اكان المراد من الرطل فيها العراقى أو المدني أو المكى، وعلى هذا فمقتضى هاتين النتيجتين ان الكر لا يزيد على ستمائه رطل بالمكى، ولا يقل عن الف ومائتا رطل بالعراقى.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن الجمع بين الرويتين بالجمع الدلالى العرفى، لاجمال الروايه وعدم الدليل على تعيين المفاد الصالح للقرينه فى المرتبه السابقه، ولكن يمكن ان يتوصل الى الجمع بينهما بقاعده عقليه لا بجمع عرفى، هذا.

والصحيح القول الثانى، لانه دليل الحجيه كالتسيره العقلائيه انما يشمل اخبار الثقه اذا كان لها ظهور فى مدلولها الوضعى أو الاطلاقى أو الحالى أو السياقى حتى يترتب عليها اثر شرعى، اذ لا يمكن التعبد بصدور خبر بدون ان يترتب عليه اثر شرعى كما اذا كان موضوعاً لا اثر شرعى أو بنفسه اثرا شرعياً، والا لكان التعبد به لغواً، وعلى هذا، فاذا كان الخبر مجملاً، ولا دليل على تعيين مفاده ومدلوله، فلا يمكن ان يشمل دليل الحجيه، لان التعبد بصدوره لغواً، اذ لا يترتب عليه اثر من جهه اجماله.

وبكلمه، قد تقدم ان المجعول لكل من السند والدلاله حجيه واحده لا ان المجعول لكل منهما حجيه مستقله، بل قد ذكرنا في محله ان المجعول لكل منهما ليس حجيه مشروطه ايضا بان تكون حجيه السند مشروطه بحجيه الدلاله وبالعكس، لاستلزام ذلك الدور وتوقف الشيء على نفسه كما تقدم.

وأما الأول وهو جعل الحجيه المطلقه لكل منهما، فانه لغو، ضروره ان جعل الحجيه للسند بدون جعلها للدلاله لغو وبلا اثر وكذلك العكس.

ولهذا قلنا، ان المجعول للسند والدلاله حجيه واحده، وعندئذ لا بد ان تكون شروط الحجيه متوفره في كل من السند والدلاله بان تكون سلسله سند الخبر من البدايه الى النهايه ثقه، وان يكون له ظهور عرفي في معناه ومدلوله كان بالوضع أو بالاطلاق ومقدمات الحكمه أو بالقرينه الخاصه.

وعلى هذا، فان كان الأول فاقدا للشروط والثاني واجداً لها، فلا يمكن جعل الحجيه لهما، وكذلك العكس بان يكون الأول واجداً للشروط دون الثاني، فايضاً لا يمكن جعل الحجيه لهما، لان موضوعها مركب منهما، وحينئذ فلا بد ان يكون الموضوع تاماً بان يكون واجداً لشروط جعل الحجيه له، فاذن ان كان الخبر تاماً سنداً ولكن مجمل دلالتة، فلا يمكن شمول دليل الحجيه له، لان موضوعها وهو الخبر غير تام، فانه مركب من السند والدلاله، فاذا كان مجملاً فلا دلالة له، وعندئذ فلا يتم الموضوع.

وما نحن فيه كذلك، فان كل من الروائتين في المسأله مجمله فلا دلالة ولا ظهور لها، وعندئذ فشمول دليل الحجيه لهما معا وان كان في نفسه لا- مانع منه من جهه انا لا- نعلم اجمالاً- بكذب احدهما في الواقع الا- انه لا- يمكن من جهه اخرى وهى اجمال دلالتهما، وعلى هذا فشمول دليل الحجيه لهما يتوقف على

تعيين المفاد الصالح للقرينيه عرفاً، أو فقل انه يتوقف على امكان الجمع الدلالى العرفى بينهما والمفروض انه غير ممكن، لان المسأله ليست من مصاديق كبرى قواعد الجمع العرفى.

ودعوى، انه يمكن الوصول الى نفس النتيجة المطلوبه من الجمع العرفى بحكم العقل لا- بحكم العرف، بمعنى ان العقل يحكم برفع الاجمال وتعيين مفاد الروايتين بنحو يرتفع التعارض والتنافى من البين بعد التعبد بصدورهما معاً.

مدفوعه، فان شمول دليل الحجيه لهما يتوقف على رفع اجمالهما وتعيين مفادهما بنحو يرتفع التعارض بينهما فى المرتبه المسابقه، والا فلا يمكن جعل الحجيه لهما ثبوتاً، لمامر من ان موضوعها مركب من السند والدلاله يعنى الظهور العرفى معاً، وأما مع الاجمال فلا موضوع لها، فاذا لم يمكن جعل الحجيه لهما ثبوتاً فلا يمكن شمول دليلها لهما فى مقام الاثبات.

ومن هنا يظهر انه لا- يقاس حكم العقل بالجمع بين الدليلين فى المقام بحكم العرف بالجمع بينهما، فان فى موارد حكم العرف بالجمع بين الدليلين كان موضوع جعل الحجيه لهما تاماً، غايه الامر احدهما اظهر من الآخر أو احدهما عام والآخر خاص وهكذا. وحيث ان احدهما يصلح ان يكون قرينه فهو مفسر للمراد النهائى من الآخر بنظر العرف فلا اجمال فى البين.

وأما فى موارد حكم العقل كهذه المسأله وامثالها فكلا الدليلين مجمل فلا دلاله لهما، ومع ذلك يمكن جعل الحجيه لهما سنداً ودلاله مع انه لا- دلاله لهما وحكم العقل يرفع الاجمال، وتعيين مفادهما فرع جعل الحجيه لهما والتعبد بصدورهما معاً، ولكن الكلام انما هو فى اصل جعل الحجيه وشمول الدليل لهما، وكيف يمكن الشمول مع الاجمال وجعل الحجيه مع عدم تماميه الموضوع.

وأما بعد افتراض الشمول فرضاً فلا بد من التصدي للتوجيه والتأويل صونا لكلام المولى عن اللغويه والجزاف سواء اكان فى مثل هذا المثال ام كان فى غيره.

وعلى هذا فما ذكره قدس سره فى هذه المسأله وامثالها ينطبق على المسأله الاولى، فان دليل الحجيه اذا شمل روايه «لاباس ببيع العذره» وروايه «ثمن العذره سحت» وتعد بصدورهما على اساس احتمال صدق كليهما تثبت قضيتان مجملتان، فاذا نتيجته من ثبوت هاتين القضيتين بحكم العقل قضيه ثالثه، وهى ان المراد من العذره فى الروايه الاولى عذره المأكول، وفى الروايه الثانيه عذره غير مأكول، وذلك لاستحاله اراده المطلق فى كل منهما، كما لا يمكن ان يراد من العذره فى الروايه الاولى عذره غير مأكول، وفى الروايه الثانيه عذره المأكول، فاذا يتعين بحكم العقل الاحتمال الأول، وبه يعين مفاد الروائتين بنحو يرتفع التعارض والتنافى بينهما.

والخلاصه، ان فتح هذا الباب وشمول اطلاق دليل الحجيه للسند وان كان مفاده مجملاً أو السندين كان مفاد كليهما مجملاً بدون العلم بكذب احدهما فى الواقع واحتمال صدق كليهما معا يحل كثير من مشكلات الروايات المجمله، فانه بعد شمول اطلاق دليل الحجيه للروايات المجمله التى يتردد مفادها بين امرين أو امور بحكم العقل حفاظاً على كلام المولى من اللغويه بالتوجيه أو التأويل والاخذ بالمقدار المتيقن، وبذلك يرفع الاجمال ويعين المفاد.

فالنتيجه، ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره على ما فى تقرير بحثه غير تام، الى هنا قد تبين ان هذه الموارد ليست من صغريات باب قواعد الجمع الدلالى العرفى، فاذا المرجع فيها قواعد اخرى، هذا اضافه الى ان روايه ابن ابى عمير ضعيفه من ناحيه الارسال، هذا تمام كلامنا فى المجموعه الاولى التى تحتوى على

كافه مسائل قواعد الجمع العرفى.

نتائج بحوث جمله من قواعد الجمع الدلالى العرفى عده نقاط:

النقطه الاولى: ان نسبة الخاص المتصل بالعام قد تكون نسبة الصفه الى الموصوف كقولنا «اكرم كل عالم عادل» وقد تكون نسبة الاستثناء الى المستثنى كقولنا «اكرم كل شاعر الا الفاسق منه» وقد تكون نسبة جمله مستقله الى العام كقولنا «اكرم كل الفقراء ولا تكرم الفساق منهم».

وعلى الأول تعد الصفه والموصوف جمله واحده، ولها مدلول واحد بدلاله واحده من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى، وأما دلالة مفردات هذه الجملة فهى مندكه فيها ومندمجه.

وعلى الثانى، فالمستثنى منه جمله اخرى ولهما دالتان مباينتان فى مرحله التصور والتصديق الابتدائى، وأما دلالة مفردات كل من الجملتين التصوريه، فهى مندكه فى دالتهما ومندمجه فيها ولا- وجود لها الا بوجودها، ثم ان لمجموع الجملتين دلالة ثالثه من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى، وهذه الدلاله الثالثه تحتوى على دالتيهما التصوريه والتصديقيه البدائيه، لانهما مندكتان فيها وموجودتان فى ضمن وجودها لا- بالاستقلال وفى مقابل وجودها، ضروره انه لا وجود فى مرحله النهائيه الا للدلاله الثالثه، وهى دلالة العام فى هذه مرحله على ان المتقطع من مقدار الخاص حكما لا واقعاً.

النقطه الثانيه: هل هذه الدلاله الثالثه المستقره النهائيه مستنده الى الوضع أو الى الانس الذهنى أو الى السياق؟

الجواب، انها مستنده الى الانس الذهنى دون الوضع أو السياق كما تقدم.

النقطه الثالثه: ان الخاص اذا كان جمله مستقله فهو ليس كالصوره الاولى ولا

الثانية، فإنه جملة مستقلة موضوعاً ومحمولاً ولا- يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم لا- في مرحلة التصور ولا- في مرحلة التصديق الابتدائي ويكون مانعاً عن ظهوره في العموم في مرحلة التصديق النهائي.

ثم ان تقديم الخاص على العام في هذه الصورة هل هو بملاك تقديمه عليه في الصورة الاولى والثانية أو لا؟

والجواب، ان في المسأله قولين، فالأظهر هو القول الأول، لان لمجموع هاتين الجملتين دلالة ثالثة من مرحلة التصور الى مرحلة التصديق النهائي بقرينه السياق والتقارن من ناحيه وارتباط الجملة الثانية بالاولى من ناحيه اخرى، لانها جزء من الجملة الاولى وهي جملة العام، وتدلل على قطعها عنها حكماً، وهاتان الناحيتان تصلحان لتكوين الدلالة الثالثة لهما زائداً على دلالة كل منها على معناها، فاذن حال هذه الصورة حال الصورة الاولى والثانية.

النقطة الرابعة: ان الوجوه التي استدلت بها جماعه من المحققين على تقديم الخاص على العام في هذه الصورة، لا تخلو عن اشكال بل منع، وقد تقدم تفصيل ذلك.

النقطة الخامسة: ان تقديم الخاص على العام اذا كان منفصلاً عنه ولا يكون متصلًا به بشيء من انحاء الاتصال ليس بملاك تقديمه عليه اذا كان متصلًا، بل هو بملاك قرينه الخاص لبيان المراد الجدى النهائي من العام، فاذا صدر عام من متكلم عرفى اعتيادي في مورد ثم صدر منه خاص في مورد آخر، كان ظاهر حاله انه جعل الخاص قرينه على بيان المراد الجدى النهائي من العام وهو المعنى المتقطع منه الخاص حكماً بمقتضى تعهده في مقام التفهيم والتفهم، وليست قرينه الخاص بملاك الغلبه، والا لم تكن مطرده.

النقطة السادسة: ذكر بعض المحققين قدس سره عدة حالات لتقديم الخاص المنفصل على العام، بتقريب ان المتكلم لا يخلو عن هذه الحالات على ما في تقرير بحثه، أما حاله الاولى فهي مبنيه على الغاء الفواصل الزمنيه بين العام والخاص بسبب من الاسباب كما اذا اخذ المتكلم بعد الفراغ من العام بلا فصل السعال أو النوم أو الاغماء، وبعد ارتفاع السعال أو النوم جاء بالخاص، ففي مثل ذلك يكون الفصل الزمنى ملغى، ويرى العرف الخاص متصلًا بالعام، ولكن ذلك حاله نادره في الحوارات المتعارفه والخطابات المتبادلله في مقام ابراز المقاصد والاراء بذلك، ولا يعتنى بها، ولا يمكن ان تجعل هذه حاله ضابطه كليه للاحاق الخاص المنفصل بالخاص المتصل.

وأما حاله الثانيه والثالثه مجرد افتراض لواقع موضوعى له كما تقدم.

النقطة السابعه: ان المخصص اذا كان منفصلاً لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام فى العموم والشمول، وانما يكون مانعاً عن حجتيه فى مقدار افراد مدلوله باعتبار انه يدل على خروج افراد مدلوله عن عموم العام حكماً، وأما ما لا يكون من افراده فهو باق تحته تماماً، لاین المقتضى للبقاء موجود، وهو ظهور العام فى العموم والمانع بالنسبه الى الباقي مفقود، فلا يكون العام بعد التخصيص مجملًا، وأما اذا كان المخصص متصلًا فقد تقدم ان اتصاله بالعام بكل انحائه موجب لتكوين ظهور ثالث فى المعنى الخاص، وهو المعنى المتقطع منه الخاص من البدايه الى النهايه، فاذن لا موضوع لهذا البحث هو ان الباقي تحت العام هل هو تمام الباقي أو بعضه.

النقطة الثامنه: ان تقديم الخاص على العام انما هو بملاك القرينيه كما تقدم، ولا فرق فى ذلك بين العام الاستغراقى والعام المجموعى، ودعوى ان فى العام

المجموعى دلالة واحده على الكل وهذه الدلالة الواحده تنحل الى دلالات متعدده بعدد اجزائه المرتبطه بعضها مع بعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً، فلا يمكن سقوط بعض هذه الدلالات الا بسقوط الدلالة على الكل، لانها دلالات ضمنيه تتبع الدلالة المطابقه ثبوتاً وسقوطاً، فاذن كيف يمكن سقوط بعض هذه الدلالات بدليل مخصص وبقاء بقيه الدلالات.

مدفوعه، بان الدليل المخصص لا يوجب سقوط دلالة العام على العموم والشمول وظهوره فيه، وانما يوجب سقوط حجيه ظهوره ودلالته عليه، والمستحيل انما هو الاول يعنى سقوط دلالة العام عن بعض اجزاء مدلوله وبقاؤها بالنسبه الى بعضها الآخر، وأما الثانى فلا- مانع منه، لان المقتضى لحجيه ظهوره فى العموم موجود والمانع عن حجيته انما هو بالنسبه الى بعض اجزاء مدلوله لاتمامه.

وإن شئت قلت، إن ظهوره فى العموم موجود وهو موضوع للحجيه ومقتضى لها والمانع انما هو بالنسبه الى بعض اجزاء مدلوله.

النقطه التاسعه: ان نسبه الخاص الى العام نسبه التخصيص، وأما نسبه دليل حجيه الخاص الى دليل حجيه العام، فهل هى الحكومه أو الورود؟

والجواب، ان فيه قولين: احدهما الحكومه، والآخر الورود.

اختار مدرسه المحقق النائينى قدس سره القول الأول وهو الحكومه، بتقريب ان المجعول فى باب الأمارات الطريقيه والعلميه، وعلى هذا فدليل حجيه الخاص رافعا لموضوع دليل حجيه العام تعبداً هذا هو الحكومه، وفيه ما ذكرنا غير مره من ان هذه النظرية خاطئه ولا- واقع موضوعى لها، حيث انه ليس فى باب الأمارات اى جعل ومجعول فيه وانما هو عمل العقلاء بها وامضاء الشارع هذا

العمل، بل ذكرنا في محله انه لا يرجع الى معنى محصل، ومن هنا فالصحيح هو القول الثانى وهو الورود كما تقدم تفصيله.

النقطه العاشره: ان دليل حجه سند الخاص الظنى يقدم على دليل حجه ظهور العام الظنى بملاك القرينه، ويكون هذا التقديم بملاك الورود، لان موضوع دليل حجه ظهور العام مقيد بعدم قيام القرينه على خلافها، ومع قيامها يرتفع بارتفاع موضوعه.

النقطه الحاديه العشره: يقدم العام الوضعى على اطلاق المطلق من باب الأظهرية لا من باب ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من ان دلالة العام الوضعى على العموم تنجزيه ودلاله المطلق على الاطلاق تعليقيه يعنى معلقه على تماميه مقدمات الحكمه، والاولى مانعه عن تماميه المقدمات، وذلك لان ما ذكره قدس سره انما يتم اذا كان العام الوضعى متصلا بالمطلق، وأما اذا كان منفصلا عنه، فلا يكون مانعا عن تماميه المقدمات.

النقطه الثانيه عشره: لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى فى مورد المعارضه، وما ذكر من الوجوه لتقديم الاول على الثانى، فالجميع غير تام على تفصيل تقدم.

النقطه الثالثه عشره: ان الجمع الدلالى العرفى بين الدليلين بتمام انواعه منوط بتوفر امور:

الاول، ان يكون المتكلم بهما واحدا أو فى حكم واحد.

الثانى، ان لا يكون علم اجمالى بكذب احدهما وعدم صدوره فى الواقع.

الثالث، ان شمول دليل الاعتبار لكلا الدليلين المتعارضين منوط بكون احدهما صالحا للقرينه على الآخر، والا فلا يشمل، ويسرى التعارض حينئذ

الى دليل الحجيه.

النقطه الرابعه عشره: الصحيح ان المجمعول لمجموع السند والدلاله حجه واحده لاحتجان احدهما للسند والاخرى للدلاله، وذلك لان البناء على حجيه كل منها بنحو الاستقلال فلا يمكن، ضروره انه لا يمكن ان يكون السند حجه سواء اكانت الدلاله حجه ام لا، لوضوح ان حجيته بدون حجيه الدلاله لغو وبلا اثر، وكذلك العكس.

وأما البناء على ان حجيه كل منها مشروطه بحجيه الآخر، فهي لا يمكن، لاستلزامها الدور وتقدم الشيء على نفسه، لان حجيه السند تتوقف على حجيه الدلاله من باب توقف المشروط على الشرط وبالعكس، ولا يمكن فرض التوقف من طرف واحد بان تتوقف حجيه السند على حجيه الدلاله دون العكس، فانه حينئذ وان لم يلزم الدور الا ان لازم ذلك ان تكون حجيه الدلاله مستقله، وهذا لا يمكن، لان حجيتها بدون حجيه السند لغو محض فلا يمكن صدورهما من المولى الحكيم، ونتيجته ذلك ان مجموع السند والدلاله موضوع للحجيه، وكل واحد منهما جزء الموضوع لا تمامه.

النقطه الخامسه عشره: هل تنطبق ضوابط الجمع الدلالى العرفى على موارد التعارض بين الدليلين بالغرض.

والجواب، ان فيه تفصيلا كما تقدم.

النقطه السادسه عشره: هناك مجموعه من المسائل التى تقع محل البحث فى انها من صغريات قواعد الجمع الدلالى العرفى أو من صغريات باب التعارض، وقد تقدم انها من صغريات باب التعارض لا الجمع الدلالى العرفى.

ص: ٢٩٨

وأما المجموعه الثالثه التي تمثل مسأله التزاحم، فهي تصنف الى صنفين:

الصنف الاول: التزاحم بين ملاكات الاحكام الشرعيه ومبادئها.

الصنف الثاني: التزاحم بين الاحكام الشرعيه في مرحله الفعليه والامثال.

اما الصنف الاول، فالتزاحم بين ملاكات الاحكام الشرعيه في مرحله المبادئ انما يتصور في الموارد التي لا يتصور فيها جعل الحكم الشرعي ولو بنحو الترتب، منها موارد اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيته، فانه لا يمكن الوجوب والحرمة فيه معا ولو بنحو الترتب بان يكون وجوب المجمع مشروطاً بعصيان حرمة والمفروض ان عصيان حرمة مساوق لوجوده في الخارج، فاذن يلزم كون وجوب المجمع مشروطاً بوجوده فيه، وهذا كما ترى، وأما اذا كان الترتب من الجانبين، فيلزم ان تكون حرمة مشروطه بعصيان وجوبه والمفروض ان عصيان وجوبه مساوق لتركه، فالنتيجه ان حرمة مشروطه بتركه، وهذا كما ترى، لانه من طلب الحاصل.

ومنها موارد الضدين الذين لا- ثالث لهما كالحركه والسكون، فانه لا يمكن جعل الوجوب لاحدهما والحرمة للآخر ولو بنحو الترتب بان يكون وجوب السكون مشروطاً بعصيان حرمة الحركه اى بفعالها، وحرمة الحركه مشروط بترك السكون، فانه على الأول يلزم ان يكون وجوب السكون مشروطاً بوجود ضده وهو الحركه في الخارج، وهذا مستحيل.

وعلى الثاني فحيث ان ترك السكون مساوق للحركه فيلزم ان تكون حرمة الحركه مشروطه بوجودها في الخارج، وهذا كما ترى.

وفي هذين الموردين وامثالهما حيث انه لا- يمكن جعل الحكم ولو بنحو الترتب فلا- محاله تقع المزاحمه في مرحله المبادئ والملاكات، مثلاً ملاك الوجوب

فى المجمع على القول بالامتناع مزاحم لملا-ك الحرمة فيه، وملا-ك الوجوب فى السكون مثلاً- مزاحم لملا-ك الحرمة فى الحركة، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الكلام فى هذا التزاحم يقع فى ثلاث مراحل:

المرحله الاولى: فى طريق احراز الملاكات والمبادئ فى هذه الموارد بعد عدم امكان جعل الحكم فيها ولو بنحو الترتب.

المرحله الثانيه: فى احكام هذا التزاحم واثاره.

المرحله الثالثه: هل يمكن تطبيق المرجحات الدلاليه أو السنديه على هذا التزاحم؟

اما الكلام فى المرحله الاولى، فقد حاول جماعه من المحققين لاحراز الملاك فى الموارد المذكوره بعده طرق:

الطريق الاول: ما ذكره المحقق النائينى قدس سره (1) بتقريب ان للماده كالصلاه والصيام والحج ونحوهما محمولين فى عرض واحد احدهما الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما والآخر الملاك والمقتضى القائم بها.

وعلى هذا، فاذا كانت الماده مطلقه فاطلاقها كما يقتضى اطلاق الحكم وثبوته مطلقاً وفى تمام الحالات، ضروره ان الحكم لو كان ثابتاً فى بعض الحالات دون بعضها الآخر كان على المولى تقييد الماده به، لانه فى مقام البيان، كذلك يقتضى اطلاق الملا-ك وثبوته فى تمام الحالات، اذ لو كان ثابتاً فى بعض هذه الحالات لكان على المولى تقييد الماده به، حيث انه كان فى مقام البيان فعدم التقييد يدل على الاطلاق.

ص: ٣٠٠

وعلى هذا، ففي الموردین المذكورین وما شاکلهما انما لا- یمکن اطلاق ماده بلحاظ حکمها المجعول لها لا بلحاظ ملاکها القائم بها فی المرتبه السابقه، مثلا اطلاق الصلاه لا یمکن فی مورد الاجتماع على القول بالامتناع، ووحده المجمع وجوداً وماهیة بلحاظ وجوبهما المجعول لها.

واطلاق الغصب لا- یمکن بلحاظ حرمة المجعوله له ولو بنحو الترتب، وأما اطلاقها بلحاظ ملاکها القائم فی مرحله المبادئ فهو ثابت ولا- موجب لسقوطه، فاذن لا- محاله تقع المزاحمه بین ملا-ک الوجوب وملا-ک الحرمة فی مورد الاجتماع على القول بالامتناع، وكذلك الحال فی الضدین الذین لا ثالث لهما، فان جعل حکمین المتضادین لهما لا یمکن ولو بنحو الترتب، وأما اشتمال کل منهما على الملاک فی نفسه وفي مرحله المبادئ فلا مانع منه ولا محذور، غايه الامر يقع التراحم بینهما فيقدم ما هو الایم من الاخر، هذا.

والجواب، انه لا- طریق لنا الى احراز الملا-ک فی ماده كالصلاه والغصب مثلا- فی مورد الاجتماع على القول بالامتناع، لان الطريق الى احرازه ایجاب الصلاه وحرمة الغصب، والمفروض عدم امکان جعل کلیمهما لهما فی مورد الاجتماع، وعلم الغیب غیر موجود عندنا، فاذن من این نحرز اشتمالهما على الملاک فی هذه الحاله.

وبکلمه، ان ما ذکره قدس سره وان کان ممکننا ثبوتاً بان تكون ماده مطلقه بلحاظ الملاک القائم بها، ومقیده بلحاظ حکم المجعول لها، الا انه لا یمکن بحسب مقام الاثبات، لان اطلاق ماده فی مقام الاثبات بالنسبه الى الملاک فی مرحله المبادئ فی طول اطلاقها بالنسبه الى حکم المتعلق بها، على اساس ان اطلاق حکم فی هذا المقام کاشف عن اطلاق الملاک، حیث انه لا طریق لنا اليه الا من طریق

ثبوت الحكم لها في مقام الاثبات، فاذن اثبات الملاك في طول اثبات الحكم، وثبوت الحكم في طول ثبوت الملاك في مرحله المبادئ ومقام الثبوت، مثلاً ما دل من الخطاب على ثبوت الحكم للماده بالمطابقه يدل على قيام الملاك بها بالالتزام، ولا يمكن ان تكون دائره قيام الملاك بها اوسع من دائره ثبوت الحكم لها، والا لزم ان يكون المدلول الالتزامى اوسع دائره من المدلول المطابقى، وهو لا يمكن كيف، فان الملاك منكشف بانكشاف المدلول المطابقى، ولا يمكن ان تكون دائره انكشاف المدلول الالتزامى اوسع من دائره انكشاف المدلول المطابقى، هذا في مقام الاثبات.

واما في مقام الثبوت، فالمدلول المطابقى معلول للمدلول الالتزامى، ولا يمكن ان تكون دائره المعلول اضيق من دائره العله.

والخلاصه، ان مفاد خطاب «صلّ» الوجوب المتعلق بالماده وهى الصلاه، ومفاد خطاب «لا تغصب» الحرمة المتعلقة بالماده وهى الغصب، فاذن مفاد كلا الخطابين الحكم المتعلق بالماده، وأما الملاك القائم بها فهو منكشف بانكشاف الحكم بالدلاله الالتزاميه، على اساس ان الخطاب الشرعى يدل على ثبوت الحكم للماده بالمطابقه وعلى قيام الملاك بها بالالتزام.

وقد ذكرنا في محله ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه حدوداً وبقاءً وحجيه، ولا يعقل سقوط الدلاله المطابقيه وبقاء الدلاله الالتزاميه.

وعلى هذا، فان اراد المحقق النائينى قدس سره بذلك اى ان للماده محمولين في عرض واحد، ان الخطاب الشرعى يدل على ذلك من دون ارتباط دلالته على احدهما بدلالته على الاخر بمعنى ان تكون له دالتان مستقلتان في عرض واحد.

فیرد علیه، ان الخطاب الشرعی لا یدل علی ثبوت الحكم والملائك للماده فی عرض واحد، بل یدل علیهما طولاً، بمعنی انه یدل علی ثبوت الحكم للماده اولاً وبالمطابقه، وعلی قیام الملائك بها ثانياً وبالالتزام، فاذن تكون دلالتہ علی قیام الملائك بها فی طول دلالتہ علی ثبوت الحكم لها، باعتبار ان الدلاله الالتزامیه فی طول الدلاله المطابقیه.

وان شئت قلت، انه لیس للماده فی الحقیقہ الا-مدلولاً واحداً وهو الحكم، والمفروض انه غیر موجود فی موارد العجز، وأما الملائك فهو مستكشف منه بالدلاله الالتزامیه فی موارد ثبوته لا مطلقاً.

فالنتیجہ، انه لا یمکن استكشاف الملائك فی الموردین المتقدمین وما شاكلهما، لان الطریق الیه هو ثبوت الحكم للماده والفرض استحاله ثبوته لها فی كلا الموردین كما مر.

وان اراد قدس سره بذلك انه لا ملازمه بین عدم ثبوت حكم فی مورد وعدم ثبوت ملاك فیہ، حیث انه یمکن ان یتكون ملاك كلا-الحکمین ثابتاً فی مورد الاجتماع علی القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهیة، ولكن لا یمکن ثبوت كلا الحکمین فیہ

فیرد علیه، ان ذلك لا یمکن فی مرحله الملائك ایضاً، لاستحاله المصلحه والمفسده فی شیء واحد والمجوبیه والمبغوضیه فیہ والاراده والکراهیه، هذا اضافه الی ان مجرد الحكم بامکان ذلك ثبوتاً لا یمکن فی الحكم بالتراحم الملائکی، بل لابد من اثبات كلا-الملائکین فی مورد الاجتماع مع استحاله ثبوت كلا-الحکمین فیہ، والمفروض انه لیس لنا طریق لاثباتهما غیر ثبوت الحکمین.

فالنتیجہ، فی نهایه المطاف ان هذا الطریق غیر تام.

الطريق الثاني: ما افاده المحقق الاصفهاني(١) قدس سره وهو التمسك باطلاق المادة ولكن بتقريب اخر، وهو ان المولى اذا كان فى مقام بيان الحكم الحقيقى لموضوع ولم يقيده فى لسان الدليل بقيد لفظى رغم انه فى مقام البيان، كان اطلاقه كاشفا عن اطلاق الملاك القائم به حتى فيما اذا لم يمكن ثبوت الحكم له لمانع عقلى كالمضاده ونحوها، وقد افاد فى وجه ذلك ان المانع العقلى لا يصلح ان يكون مقيداً لاطلاق المادة مولوياً وانما يكون رافعاً للحكم والمنع عن ثبوته فحسب مع وجود المقتضى له.

وبكلمه، ان المولى اذا قال «صلّ» وكان فى مقام البيان ولم يقيد الصلاه بقيد لفظى، كان اطلاقها كاشفا عن اطلاق ملاكها القائم بها، وعدم وجوبها فى مورد الاجتماع على القول بالامتناع من جهه انه مضاد لحرمة الغصب فيه، ولا يمكن اجتماعها فى موضوع واحد.

فاذن حكم العقل بتقييدها بعدم الاتحاد مع الغصب، فانما هو من جهه انها موضوع لحكم فعلى «وهو الوجوب» مضاد لحكم فعلى لموضوع اخر وهو الغصب، وهذا الحكم العقلى لا يمكن ان يكون قرينه حافه باللفظ يمكن الاتكال عليه عرفاً فى مقام التقييد المولى باعتبار ان هذا الحكم العقلى مقيد لاطلاق مفاد الهيئه عقلا.

ومن الواضح، انه لا يوجب تقييد المادة بتقييد مولوى، فاذن حيث ان تمام الموضوع للحكم المادة وهى مطلقه، وان لم يكن لها حكم عقلا لمانع من الموانع فبطبيعته الحال يكشف اطلاقها عن اطلاق الملاك القائم بها.

ص: ٣٠٤

والخلاصه، ان العقل انما يحكم باستحاله اجتماع الوجوب مع الحرمة فى شىء واحد، ونتيجته ذلك ان الوجوب غير ثابت ولا يحكم بتقييد الموضوع عدم بقاءه على اطلاقه، هذا.

ويرد عليه وجوه:

الوجه الأول: انه لا فرق بين ان يكون تقييد المادة مولوياً او عقلياً يعتمد عليه المولى فى مقام البيان، ضروره ان حكم العقل بامتناع اجتماع الوجوب مع الحرمة فى المجمع اذا كان واجداً وجوداً وماهية لا يمكن ان يكون بدون حكمه بتقييد المادة بعدم اتحادها مع الحرام، لوضوح ان حكمه بامتناع الاجتماع انما هو على اساس ادراكه بان متعلق الوجوب واقعاً وثبوتاً المادة المقيدة، وكذلك متعلق الحرمة يعنى ان متعلق الوجوب فى الواقع هو الصلاة المقيدة بعدم اتحادها مع الغضب، ومتعلق الحرمة هو الغضب المقيد بعدم اتحاده مع الصلاة، فيكون متعلق كل منهما حصه خاصه لا مطلق الصلاة ولا مطلق الغضب، بداهه ان حكم العقل بالامتناع فى المسأله مبنى على وحده المجمع وجوداً وماهية يعنى اتحاد الصلاة مع الغضب حقيقه.

وعلى هذا، فبطبيعته الحال تكون المادة مقيدة بالتقييد العقلى، وهى متعلق الوجوب واقعاً وحقيقه، لان المادة فى الواقع اما مقيدة أو مطلقه ولا- ثالث فى البين، فاذا كانت مقيدة لبا وبحكم العقل فلا- اطلاق لها حتى يمكن التمسك باطلاقها لاثبات اطلاق ملاكها القائم بها مع ان هذا التمسك لا يجدى فى اثبات اطلاق الملاك وعدم دخل القيد فيه، فان التمسك باطلاق المادة انما هو لنفى دخل القيد فى ترتب الملاك على الواجب فى الخارج، ولا فرق بين ان يكون تقييدها عقلياً او لفظياً مولوياً، غايه الامر ان التقييد اذا كان عقلياً فهو فى مقام

ص: ٣٠٥

اللب والواقع ومقام الثبوت، واما اذا كان لفظياً فهو في مقام الاثبات، ولكنه كاشف عن التقييد في مقام الثبوت، فاذن المناط انما هو بالتقييد في مقام الثبوت والواقع.

وبكلمه واضحه، ان حكم العقل باستحاله اجتماع الوجوب والحرمة في شىء واحد وجوداً وماهية انما هو بملا-ك المضاده بينهما، فاذا كانت بينهما مضاده فلا محاله تنطبق عليهما كبرى استحاله اجتماع الضدين في شىء واحد وموضوع فارد، فاذن لامحاله يكون موضوع كل منهما غير موضوع الاخر.

وعلى هذا، فالمجمع في مورد الاجتماع اذا كان واحداً وجوداً وماهية فيستحيل اجتماعهما فيه، لاستحاله اجتماع الضدين في شىء واحد، واذا كان متعدداً وجوداً وماهية فلا مانع من اجتماعهما فيه، لان متعلق كل منهما على هذا غير متعلق الاخر، فلا يلزم محذور اجتماع الضدين.

وعلى ضوء هذا الاساس، فلا-محاله يحكم العقل بأن الصلاه انما تكون متعلقه للوجوب اذا لم تكن متحداه مع الغضب في الخارج، والغضب انما يكون متعلقاً للحرمة اذا لم يكن متحداً مع الصلاه فيه، فاذن حكم العقل بتقييد الوجوب من جهه كونه مضاداً للحرمة في مورد لا يمكن بدون تقييد متعلقه، وإلا لزم اجتماع الضدين.

فالتتيجه، ان تقييد الوجوب مساوق لتقييد الواجب، ولا يمكن التفكيك بينهما.

فما ذكره قدس سره من ان حكم العقل لاطلاق مفاد الهيئه دون مفاد الماده لا يرجع الى معنى معقول.

بيان ذلك، قد تقدم في مبحث الواجب المشروط ان شروط الوجوب غير

شروط الواجب، فان شروط الوجوب قيود مأخوذه في لسان الدليل في مرحله الجعل، وهى شروط الحكم في مرحله الجعل، ولا تصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ.

واما شروط الواجب، فهى قيود له، ولها دخل في ترتب الملاك عليه في الخارج، وعلى هذا، فاذا شككنا في شرائط الوجوب والاتصاف فالمرجع اطلاق الهيئه، واذا شككنا في شرائط الواجب وقيوده، فالمرجع اطلاق الماده.

وحيث ان في المقام يحكم العقل بتقييد مفاد الهيئه ابتداء كما في موارد العجز أو موارد اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه مع عدم المندوحه في البين، فلا يمكن التمسك باطلاق الهيئه لتقييد اطلاقها بحكم العقل، فاذن لا- يمكن اثبات اتصاف الفعل بالملاك في موارد سقوط الحكم، واما التمسك باطلاق الماده فهو يتوقف على فعلية الحكم الكاشفه عن فعلية اتصافها بالملاك حتى ينفي به دخل القيد في ترتب الملاك على وجود الماده في الخارج بعد فرض وجوده وقيامه بها ولا يجدى اطلاق الماده في اثبات اطلاق الملاك وقيامه بها واتصافها به، فانه شأن اطلاق الهيئه حيث انه يثبت اطلاق الملاك القائم بالماده واتصافها به وينفي دخل القيد في هذا الاتصاف.

وان شئت قلت، ان قيود الهيئه هى قيود اتصاف الماده بالملاك في مرحله المبادئ كما انها قيود للحكم في مرحله الجعل.

واما قيود الماده فهى قيود لترتب الملاك على وجود الماده في الخارج.

وعلى هذا، فالشك ان كان في قيد الهيئه فالمرجع هو اطلاق الهيئه لنفي دخله في الاتصاف وجعل الحكم، وان كان في قيد الماده فالمرجع هو اطلاقها لنفي دخله في ترتب الملاك على وجودها في الخارج، وحيثُ فاذا حكم العقل بتقييد

مفاد الهيئه كما فى موارد العجز او موارد اجتماع الامر والنهى على القول بالامتناع، فلا اطلاق لها حينئذ حتى يمكن التمسك به لاثبات اطلاق الاتصاف فى مرحله المبادئ والحكم فى مرحله الجعل، واما التمسك باطلاق المادة فلا يجدى وبلا مورد له، لان موردها ما اذا كان الشك فى قيد من قيودها التى لها دخل فى ترتيب الملاك على وجودها فى الخارج بدون ان يكون لها دخل فى الاتصاف وجعل الحكم لقيود الصلاه كالطهاره من الحدث والخبث والستر واستقبال القبله وما شاكل ذلك، فانها قيودها وشروطها ولها دخل فى ترتيب الملاك على وجودها فى الخارج بعد الفراغ عن اتصافها به ووجوبها، ولهذا يجب على المكلف الاتيان بها، بينما لا يجب الاتيان بقيود الوجوب والاتصاف، اذ قبل وجودها فلا وجوب ولا اتصاف.

واما بعد وجودها فوجوبها تحصيل الحاصل.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني(1) قدس سره من التمسك باطلاق المادة بعد سقوط اطلاق الهيئه بالتقييد العقلى اللبى فى غير محله، فان اطلاق المادة لا يثبت اطلاق الاتصاف فى مرحله المبادئ، ولاصله له بذلك، فانه انما يثبت اطلاق ترتيب الملاك على وجودها فى الخارج بعد الفراغ عن الاتصاف ونفى ما يحتمل دخله فيه، لان الميثب لاطلاق اتصاف المادة بالملاك فى مرحله المبادئ والحكم فى مرحله الجعل انما هو اطلاق الهيئه، والمفروض انه قد قيد بتقييد لى عقلى الكاشف عن ان متعلق الوجوب ثبوتاً ليس هو ذات الطبيعه المطلقه وانما هو الطبيعه المقيده بغير الحرام، وحيث لا واسطه بينهما فان ذات الطبيعه اما

ص: ٣٠٨

مطلقه او مقيده ولا ثالث لهما، فاذن لا يعقل بقاء اطلاق المتعلق لكى ينفى به عدم مطلوبيه التقييد بعدم الحرام، لان بقاء اطلاقه مستحيل ثبوتا وتقييده بالحصه غير المحرمه ضرورى عقلا.

الى هنا قد تبين ان مصب التقييد العقلى فى مورد الاجتماع على القول بالامتناع الماده ابتداءً اذا كانت هناك مندوحه، لان الوجوب الذى هو مفاد الهيئه فعلى على كل حال، والمستحيل انما هو اطلاق الماده للفرد المحرم فلا بد من تقييد اطلاقها بغيره، واما اذا لم تكن هناك مندوحه فمصب التقييد فى موارد الاجتماع والعجز الهيئه ابتداءً، ولكنه يودى الى تقييد الماده ايضاً، ولهذا فلا يمكن التمسك باطلاقها، هذا.

وللسيد الأستاذ(1) قدس سره فى المقام كلام، وهو انه فرق بين ان يكون شرط الوجوب شرعياً مولوياً او يكون عقلياً، فعلى الاول فكل ما اخذ فى لسان الدليل شرطاً للوجوب فى مرحله الجعل فهو شرط لاتصاف الماده بالملاك فى مرحله المبادئ، وذلك كالبلوغ والعقل والاستطاعه والوقت والسفر وما يشاكل ذلك، فانها كما تكون شروطاً للوجوب فى مرتبه الجعل كذلك تكون شروطاً لاتصاف الواجب بالملاك فى مرتبه المبادئ.

وعلى الثانى كحكم العقل بشرطيه القدره بملاك قبح تكليف العاجز، لان العقل انما يحكم باعتبار القدره وشرطيتها فى مقام الامتثال من باب قبح توجيه التكليف الى العاجز، ولا- يحكم بشرطيه القدره للوجوب فى مرحله الجعل ولاتصاف الواجب بالملاك فى مرحله المبادئ، فيكون الوجوب مطلق فى هذه

ص: ٣٠٩

المرحلة، وكذلك اتصاف الواجب بالملاك بالنسبة الى القدره، وحيث ان الحاكم باعتبارها العقل فلا يحكم إلا باعتبارها في ظرف الامتثال، وعلى هذا فالعقل يقيّد الوجوب في ظرف الامتثال في موارد الاجتماع على القول بالامتناع بان لا يكون متعلقه متحداً مع الحرام، لا- في ظرف الجعل، فانه في هذا الظرف مطلق، وكذلك اتصاف الواجب بالملاك ومقتضى اطلاقه ثبوت الملا-ك حتى في موارد عجز المكلف عن الامتثال، لان العقل انما يحكم بتقييد الوجوب في طرف الامتثال بان لا يكون متعلقه متحداً مع الحرام، ولا يحكم بتقييد اتصاف الواجب به بعدم اتحاده مع الحرام، لعدم الطريق للعقل الى ملاكات الاحكام، هذا.

وللمناقشه فيه مجال، بتقريب انه لاشبهه في ان فعلية التكليف اى فعلية فاعليته كما انها منوطه بفعلية شروطه كالبلوغ والعقل ونحوهما، كذلك انها منوطه بفعلية القدره، لاستحاله فعلية التكليف للعاجز.

ومن الواضح ان استحاله فعلية تكليف العاجز تستلزم استحاله جعله له، لان كل تكليف تستحيل فعليته يستحيل جعله، لانه لغو.

ودعوى، ان جعل التكليف للبالغ العاجز لا يمكن لانه لغو، اما جعله لطبيعي البالغ الشامل للعاجز ايضاً فلا يكون لغواً.

مدفوعه، بأن التكليف وان كان مجعولا لطبيعي البالغ إلا انه مجعول بنحو القضييه الحقيقيه لا القضييه الطبيعيه، والحكم المجعول بنحو القضييه الحقيقيه ينحل بانحلال موضوعها في الخارج، فيثبت لكل فرد من موضوعها حكم مستقل بمعنى ان المولى جعل لكل فرد من موضوعها حكم بحياله وبنحو الاستقلال، وعلى هذا، فكيف يمكن للشارع ان يجعل الحكم للأفراد الذين يعلم بانهم عاجزون عن امتثاله وغير قادرين عليه، لانه لغو وجزاف، فاذن لامناس من

الالتزام بانه مجعول لخصه خاصه من البالغ وهى البالغ القادر على الامتثال.

والخلاصه، ان التكليف فى الواقع ومقام الثبوت مجعول لخصه خاصه من المكلف، وهى المكلف البالغ العاقل القادر لا للاعم من القادر والعاجز، فانه لغو فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم العالم بالواقع.

وعلى ضوء هذا البيان، فالقدره شرط للتكليف فى مرحله الجعل وللاتصاف بالملاك فى مرحله المبادئ، غايه الامر ان الكاشف عن ذلك العقل بملاك قبح تكليف العاجز وكونه لغوا وجزافاً.

الوجه الثانى: ان حكم العقل باستحاله اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد وجوداً وماهيه يقيد متعلق الوجوب بعدم اتحاده مع الحرام لا بملاك ان الوجوب مضاد للحرمة فى نفسه، بل من جهه ان ملاك الوجوب مضاد لملاك الحرمة، فاستحاله اجتماع الوجوب مع الحرمة فى شىء واحد انما هى من جهه استحاله اجتماع المصلحه مع المفسده فيه والحب والبغض والاراده والكراهه، وذلك لما ذكرناه غير مره من ان الاحكام الشرعيه امور اعتباريه لا واقع موضوعى لها إلا فى عالم الاعتبار والذهن.

ومن الواضح ان المضاده والمماثله والمناقضه لا تتصور إلا فى الامور الخارجيه حيث انها من الصفات الحقيقيه لها، ولا يمكن عروض هذه الصفات على الامور الاعتباريه وإلا لزم ان تكون خارجيه، وهذا خلف.

والخلاصه، ان حقيقه الامر الاعتبارى هى اعتبار المعبر، وله اعتبار الوجوب لشىء وفى نفس الوقت اعتبار الحرمة ولا تنافى بينهما بما هما اعتباران، والتنافى بينهما انما هو فى مرحله المبادئ، لان مبدأ الوجوب لا يمكن ان يجتمع مع مبدأ الحرمة فى شىء واحد.

وعلى هذا، فحكم العقل باستحاله الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه انما هو من جهة حكمه باستحاله اجتماع المصلحه والمفسده فى شىء واحد والحب والبغض والاراده والكراهيه، فاذا التصاد بين الوجوب والحرمة انما هو بالعرض لا بالذات والتضاد بالذات والحقيقه انما هو بين مبادئهما.

وعليه، فالتقييد العقلى فى الحقيقه منصب على المادة بلحاظ اشتمالها على الملاك واتصافها به، بداهه انه لا يمكن ان تكون متصفه بالمصلحه والمفسده معا والمحبوبيه والمبغوضيه والمراديه والكراهيه كذلك ولهذا لا بد من تقييد المادة كالصلاه مثلاً بعدم اتحادها مع الحرام كالغصب وتقييد الحرام بعدم اتحاده مع الواجب وإلا لزم اجتماع الضدين فى شىء واحد حقيقه، فاذا تقييد متعلق الوجوب والحرمة انما هو بالعرض لا بالذات، وبالذات انما هو تقييد متعلق الملاك فى مرحله المبادئ، وحيث ان المادة حينئذٍ مقيده من قبل المبادئ فلا اطلاق لها لكى يمكن التمسك به.

ومن هنا كان ينبغى للمحقق الاصفهانى (قده) ان يقول فى مسأله اجتماع الامر والنهى على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه باستحاله مبدأ الوجوب مع مبدأ الحرمة فيه للتضاد بينهما بالذات.

واما عدم اجتماع الوجوب مع الحرمة فيه فانما هو بالعرض، فاذا حكم العقل بالتقييد منصب على المادة دون الهيئه، فاتصاف المادة بالملاك مقيد بعدم اتحادها مع الحرام.

واما تقييد اتصافها بالوجوب بعدم اتصافها بالحرمة، فانما هو بالعرض لا بالذات، فالعقل يحكم اولاً وبالذات بتقييد المادة دون الهيئه وانما يحكم بتقييدها

بالعرض وتبعاً لتقييد المادة.

الوجه الثالث: ان ما يظهر منه (قده) من الفرق بين المقيد اللبى العقلى والمقيد اللفظى المولوى الذى كان يبرز التقييد فى عالم الاثبات، بدعوى ان الاقل لا ينثلم اطلاق المادة فى مقام الاثبات لان لسانه ليس لسان ابراز التقييد فى هذا المقام.

فلا يمكن المساعده عليه، لان العبره انما هى بالتقييد فى مقام الثبوت والواقع لا فى مقام الاثبات لان وجود القيد فى هذا المقام ليس موضوعاً للحكم وانما هو كاشف عما هو موضوع له فى الواقع و مقام الثبوت.

وعلى هذا، فكما ان التقييد اللفظى كاشف عن تقييد متعلق بالحكم ثبوتاً و انثلام اطلاقه فى هذا المقام، فكذلك التقييد العقلى اللبى كاشف عن متعلق الحكم ثبوتاً و انثلام اطلاقه، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، غايه الامر ان التقييد اذا كان لفظياً فالقيد موجود فى القضيه فى مقام الاثبات، واذا كان لبياً فهو غير موجود فيها ولكن لا اثر لهذا الفرق.

فالتتيجه، انه لا فرق بينهما فى الكشف عن انثلام اطلاق المادة وتقييده ثبوتاً.

الطريق الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني(1) قدس سره فى تعليقه على الكفايه فى مبحث اجتماع الامر والنهى من ان خطاب (صل) يدل على وجوب الصلاه بالمطابقه، وعلى اشتمالها على الملاك والمقتضى بالالتزام، وكذلك خطاب (لا تغضب)، فانه يدل على حرمه الغضب بالمطابقه، وعلى اشتماله على الملاك والمقتضى بالالتزام.

ص: ٣١٣

وعلى هذا، فمحذور القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهية لا يقتضى إلا عدم ثبوت الحكيم المتضادين فى المجمع،
واما ثبوت المقتضى لكل منهما، فلا دليل على استحاله اجتماعهما فيه.

ودعوى، ان الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوثاً وبقاءً وحجيه.

مدفوعه، بان الدلاله الالتزاميه انما هى تابعه للدلاله المطابقه حدوثاً لا حجيه، هذا.

والجواب أولاً بالنقض بسائر موارد التعارض بين وجوب شىء وحرمة بنحو التباين، فان الدليل الاول يدل على وجوبه
بالمطابقه، وعلى اشتماله على الملاك بالالتزام.

والدليل الثانى، يدل على حرمة بالمطابقه، وعلى اشتماله على الملاك بالالتزام، مع انه لا قائل بالتراحم الملاكى فيها.

وثانياً، بالحل، وهو ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقه حدوثاً وبقاءً وحجيه، فلا يعقل بقاء الدلاله الالتزاميه على الحجيه مع
سقوط الدلاله المطابقه عنها.

الطريق الرابع: ما ذكره المحقق العراقى (١) قدس سره، وحاصل ما ذكره هو ان الامر والنهى قد يردان على ماده واحده مثل
(صلّ) و (لا تصلّ)، وقد يردان على مادتين معنويتين متباينين مثل (صل) و (لا تغصب).

اما الاول، فلان كلا منهما يشكل اربع دلالات:

واحد منها دلاله مطابقه.

ص: ٣١٤

والثلاثة الباقيه دلالات التزاميه.

بيان ذلك، ان جمله (صَلَّ) تدل على وجوب الصلاه بالمطابقه، وعلى النهى عن نقيضها بالالتزام، ولكل منهما مدلول التزامى، فان وجوب الصلاه يدل بالالتزام على اشتمالها على الملاك، والنهى عن نقيضها يدل بالالتزام على عدم اشتماله على الملاك، بمعنى ان الملاك الموجود فى الصلاه غير موجود فى نقيضها.

وكذا الحال فى جمله (لاتصلَّ)، فانها تدل على حرمه الصلاه بالمطابقه، وعلى الامر بنقيضها بالالتزام، ولكل منهما مدلول التزامى، فان حرمه الصلاه تدل بالالتزام على اشتمالها على الملاك، والامر بنقيضها يدل بالالتزام على عدم اشتماله على الملاك، بمعنى ان الملاك القائم بالصلاه غير قائم بنقيضها، وبين هذه الدلالات الاربع معارضه ومناقضه، لان المدلول المطابقى لكل منهما مصاد للمدلول المطابقى للآخر، والمدلول الالتزامى لكل منهما معارض للمدلول الالتزامى للآخر، ولهذا يدخل هذا المثال فى باب التعارض، ولا يمكن لنا احراز كلا الملاكين فى مورد الاجتماع.

واما المثال الثانى، وهو ما اذا تعلق كل من الامر والنهى بعنوان مستقل مابين لعنوان اخر مثل (صل) و (لاتغصب)، فايضا لكل منهما اربع دلالات، واحده منها دلالة مطابقه وثلاثة منها دلالة التزاميه كما تقدم فى المثال الاول.

وحينئذ فهما اما متغايران بتمام هذه الدلالات الاربع، او مشتركان فى جزء منها ومتغايران فى جزء اخر فى مورد الاجتماع، مثلا الصلاه عباره عن الحركة العباديه، والغصب عباره عن الحركة الغصبيه، فهما متحدان فى الحركة التى هى بمثابة الجنس وممتازان فى الجزء الاخر الذى هو بمثابة الفصل المقوم المميز، فالصلاه تمتاز عن الغصب فى العباديه، والغصب يمتاز عن الصلاه فى الغصبيه، اما

مع التباير وعدم الاشتراك فلا تنافى ولا تعارض بينهما لا فى المدلول المطابقى ولا فى المدلول الالتزامى.

واما مع الاشتراك فى القدر الجامع بينهما فى مورد الاجتماع، فيدل الامر بالصلاه بالالتزام على نفي مبادئ وجوبها عن نقيضها وهو ترك المجموع من الحركة العباديه لا- عن نقيض كل جزء جزء منه، وهذا لا ينافى دلالة النهى عن الغضب بالالتزام على ثبوت مبادئ الحكم فى المجموع الاخر، وهو الحركة والغصبيه، فاذا يقع التزاحم بين الملاكين فى مورد الاجتماع، ومن هنا قال قدس سره ان الاصل فى موارد العموم من وجه هو التزاحم الملاكى، ولهذا ميز الفقهاء بين موارد الاجتماع وموارد التعارض، وذكروا ان الاول من باب التزاحم دون الثانى، هذا.

وللمناقشه فيه مجال واسع من وجوه:

الوجه الاول: حيث ان هذا المدلول مدلولاً التزامياً لدلاله الامر بالصلاه على النهى عن ضدها العام وهو نقيضها، فيتوقف على ثبوت هذه الدلاله.

وقد ذكرنا فى بحث الضد ان الامر بشىء لا يدل على النهى عن ضده لا العام ولا الخاص، فان الدلاله الالتزاميه تتوقف على ثبوت الملازمه بين وجوب شىء وحرمة تركه، وهذه الملازمه غير ثابتة لا عقلاً كالملازمه بين المعلول والعلله، ولا شرعاً بمعنى ان الشارع متى ما امر بشىء نهى عن تركه ومتى ما نهى عن شىء امر بتركه، اما الاول فهو غير معقول، لان هذه الملازمه القهريه انما تتصور فى الامور التكوينيّه لا- فى الامور الاعتباريه التى لا- واقع موضوعى لها فى الخارج على تفصيل تقدم فى مستهل البحث.

واما الثانى، فهو وان كان ممكناً ثبوتاً إلا انه فى مقام الاثبات بحاجه الى

دليل، ولا دليل عليه في هذا المقام.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الامر بشيء يدل على النهي عن ضده العام إلا ان الدلاله المطابقه لكل منهما قد سقطت من جهه المعارضه في مورد الاجتماع، فان خطاب (صَلِّ) يدل على وجوب الحركه العباديه فيه وخطاب (لا تغضب) يدل على حرمة الحركه الغصبيه.

ومن الواضح انه لا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة معاً في الحركه، فاذا لم يكن ترجيح في البين لاحدهما على الاخر فيسقطان معاً، فالمرجع هو الاصل العملي، فاذا سقطت الدلاله المطابقه سقطت الدلاله الالتزاميه ايضاً، لانها تابعه لها ثبوتاً وسقوطاً ذاتاً وحجيه.

فاذن تسقط الدلاله الالتزاميه لكل منهما بتمام مراتبها الطويله.

فالتجيه، ان الدليلين في مورد الاجتماع متعارضان، فيسقطان من جهه المعارضه، وبعد السقوط فلا طريق لنا الى الملاك حتى يكون المقام من باب التزاحم الملاكي.

الوجه الثالث: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الدلاله الالتزاميه لا تسقط عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقه عنها إلا انها في خطاب (صَلِّ) لا تدل على سلب مبادئ الوجوب عن نقيض الصلاه، وهو ترك المجموع من الحركه والعباديه.

بيان ذلك، ان الامر بالصلاه يدل بالالتزام على النهي عن نقيضها بناء على دلالة الامر بشيء على النهي عن ضده العام، وهذا النهي غيرى وليس بنهى شرعى مولوى، حيث انه لم ينشأ عن ملاك في متعلقه، لان منشاؤه المصلحه القائم بالصلاه، وهذا النهي لا يدل بالالتزام على سلب مصلحه الصلاه عن

نقيضها بمعنى ان مصلحة الصلاة غير موجودة في نقيضها، لان الدال على ذلك نفس الامر بالصلاه، فانه يدل على انه لا مصلحة في تركها او اذا كانت فهي دون مصلحة الصلاة، اذ لو كانت مثلها او اقوى منها لم يأمر الشارع بالصلاه، بل يأمر بتركها اذا كانت مصلحته اقوى من مصلحتها فنفس الامر بالصلاه تدل على ذلك والنهي المذكور فرع الامر، فلا تصل النوبه اليه.

وان شئت قلت، ان الشارع اذا امر بالصلاه فهو يدل بالالتزام على انه لا مصلحة في تركها ولا مفسده فيه، او لو كانت فهي دون مصلحة الصلاة فلا تصلح ان تراحمها، كما يدل بالالتزام على النهي عنه، بناءً على ثبوت كبرى دلالة الامر بشيء على النهي عن ضده العام، وهذه الدلالة الالتزاميه متفرعه على الدلالة الالتزاميه الاولى ومتوقفه عليها دون العكس، فاذن كيف يعقل ان يكون النهي عن الضد العام يدل بالالتزام على نفي مصلحة الصلاة فيه، فان لازم ذلك ان تكون هذه الدلالة متفرعه على دلالة الامر بشيء على النهي عن ضده العام، وهو خلاف الضروره والوجدان، بداهه ان هذه الدلالة دلالة التزاميه للامر بالصلاه مباشره لا بالواسطه.

والخلاصه، ان نفس الامر بالصلاه كما تدل بالالتزام على اشتمالها على المصلحه الملمزمه، كذلك تدل بالالتزام على عدم اشتمال نقيضها عليها، او لو كان مشتملا عليها فهي دونها، فلا تصلح ان تراحمها، وبعد ذلك تدل على النهي عن ضدها العام، فاذن كيف يكون ذلك مدلولاً التزامياً للنهي.

وعليه فما عن المحقق العراقي قدس سره من جعل ذلك مدلولاً التزامياً للنهي مباشره لا للامر غريب جداً.

وكذلك الحال في جمله (لاتغصب) فانها تدل بالالتزام على انه اما لا مفسده

فى نقيض الغضب وهو تركه، او كانت ولكنها دون المفسده القائمه بالغضب، اذ لو كانت مساويه لها او اقوى منها فلا يمكن النهى عنه، فاذن نفس النهى عنه تدل على ذلك، واما الامر بنقيض الغضب الذى هو مدلول التزامى للنهى عنه بناء على ثبوت كبرى الملازمه بين الامر بشىء والنهى عن ضده وبالعكس، فهو لا يدل على ذلك بالالتزام، بل هو متفرع عليه، لان دلالة النهى على نفى مبادئه عن نقيض متعلقه التزاما هى المنشأ لدلالته على الامر بضده العام، كذلك فلا يعقل ان تكون تلك الدلاله مدلولاً التزامياً لهذا الامر، بل هى مدلول التزامى للنهى مباشره لا بالواسطه.

الى هنا قد تبين ان لكل من الجملتين هما جمله (صلّ) وجمله (لا-تغضب) وان كانت اربع دلالات إلا ان الدلالات الالتزاميه جميعاً دلالات التزاميه للدلاله المطابقه مباشره لا بالواسطه كما يظهر من المحقق العراقى قدس سره، نعم لا معارضه بين هذه الدلالات الالتزاميه لكل من الجملتين مع الدلالات الالتزاميه للجمله الاخرى، والمعارضه انما كانت بين الدلاله المطابقه لكل منهما مع الدلاله المطابقه للاخرى فى مورد الاجتماع فيسقطان، وتبقى الدلالات الالتزاميه، ومقتضى بعضها بقاء الملاكين فى المورد فيقع التراحم بينهما.

فالتتيجه، ان الغرض من هذا الوجه التنبيه على ان الدلالات الثلاث جميعاً دلالات التزاميه للدلاله المطابقه لا ان بعضها فى طول بعضها الاخر.

الوجه الرابع: ما ذكرناه غير مره من ان التنافى والتضاد بين الملاكات فى مرحله المبادئ لا بين الاحكام بما هى اعتبارات فى مرحله الجعل.

وعلى هذا، ففى المقام التنافى والتضاد انما هو بين المصلحه والمفسده فى مورد الاجتماع لا بين الوجوب والحرمه، فان التضاد بينهما بالعرض لا بالذات، فاذن

كيف يمكن فرض وقوع التعارض بين الوجوب والحرمة في المجمع في مورد الاجتماع وسقوطهما بالمعارضه دون ان يسرى هذا التعارض الى مرحله المبادئ من المصلحه والمفسده والمحبييه والمبغوضيه والاراده والكراهيه، وهذا غير معقول، ضروره ان التعارض في الحقيقه انما هو في مرحله المبادئ، فان المصلحه والمفسده لايمكن ان تجتمعا في المجمع في مورد الاجتماع اذا كان واحداً وجوداً وماهيه كما هو المفروض، وكذلك المحبييه والمبغوضيه والاراده والكراهيه، فاذن يسرى التعارض من مرحله المبادئ الى مرحله الجعل بين الوجوب والحرمة.

وحينئذٍ فكيف يعقل سقوط الوجوب والحرمة بالتعارض بينهما في المجمع مع بقاء المصلحه والمفسده فيه غايه الامر يقع التزاحم بينهما.

هذا اضافه الى ان الوجوب لايجتمع مع الحرمة في المجمع في مورد الاجتماع، لان الوجوب تعلق بصرف وجود الصلاه، ولايسرى منه الى افرادها، فكل فرد منها مصداق للواجب لا انه واجب، فاذن يكون المجمع متعلقا للحرمة دون الوجوب حتى يقال انهما متضادان فلا يجتمعان، غايه الامر ان الواجب لاينطبق عليه، فاذن المجمع كما لا يكون متعلقا للوجوب مباشره، كذلك لا يكون مصداقا للواجب ايضاً.

اما الأول فقد مر، وأما الثاني، فلان المبغوض لا يمكن ان يكون مصداقا للمحبوب، وما فيه المفسده الملزمه لا يمكن ان يكون مصداقاً، لما فيه المصلحه الملزمه.

وعلى هذا، فكيف يتصور التزاحم بين المصلحه والمفسده في مورد الاجتماع مع استحاله انطباق ما فيه المصلحه على ما فيه المفسده، وما هو محبوب على ما

هو مبغوض، وما هو مراد للمولى على ما هو مكروه له.

فالتتيجه، ان ماذكره المحقق العراقى قدس سره لا يرجع الى معنى محصل.

الى هنا قد تبين انه لا يتم شىء من هذه الطرق التى حاول بها جماعه من المحققين لاحراز الملاك فى مرحله المبادئ فى مثل مساله اجتماع الامر والنهى على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه حتى يقع التراحم الملاكى فى المجمع بعد سقوط الوجوب والحرمه، فاذن الصغرى غير ثابتة.

وأما الكلام فى المرحلة الثانيه، فعلى تقدير تسليم الصغرى وهى تماميه هذه الطرق او بعضها، فيقع فى الكبرى، وهى حكم التراحم الملاكى، وانه هل يدخل فى باب التعارض او فى باب التراحم، وقبل الدخول فى البحث عن ذلك ينبغى لنا تقديم مقدمه، وهى ان التراحم الحكمى يختلف عن التراحم الملاكى فى نقطتين:

الأولى: ان فى التراحم الحكمى لاتنافى بين الحكمين فى مرحله الجعل، فان كلا الحكمين مجعول فى الشريعه المقدسه، ولهذا لا تكاذب ولا تعارض بين دليليهما فى هذه مرحله، وانما التنافى بينهما فى مرحله الامتثال، وهذا التنافى ناشىء من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى هذه مرحله، بينما فى التراحم الملاكى يكون التنافى بين الحكمين فى مرحله الجعل، فلا يمكن جعل كلا الحكمين معاً فيها، ولهذا يقع التكاذب والتعارض بين دليليهما.

الثانيه: ان فى التراحم الحكمى حيث ان التنافى بينهما فى مرحله الامتثال دون الجعل، فلهذا يكون الحاكم بالعلاج العقل دون الشرع، بينما فى التراحم الملاكى حيث ان التنافى بينهما فى مرحله الجعل والتكاذب بين دليليهما فى هذه مرحله، فلهذا يكون الحاكم بالعلاج الشرع دون العقل، وبعد ذلك نقول ان فى المسأله

قولين:

قول بانه داخل فى باب التعارض حقيقه.

وقول بانه داخل فى باب التزاحم كذلك.

وقد اختار مدرسه المحقق النائينى(1) قدس سره القول الاول، وانه ملحق بباب التعارض ومن صغريات هذا الباب، وذلك لان التعارض فى الحقيقه انما هو بين دليلى الملا-كين فى مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه، لان الدليل على ثبوت الملا-كين فيه كما امر انما هو اطلاق ماده فى مورد الاجتماع كالصلاه والغصب بعد سقوط اطلاق الهيئه او بقاء الدلاله الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقه عن الحجيه.

فاذن تقع المعارضه بين اطلاقى المادتين، هما الصلاه والغصب، لان اطلاق الصلاه يدل على ان المجمع مشتمل على المصلحه الملزمه، واطلاق الغصب يدل على انه مشتمل على المفسده الملزمه، ولا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما، لان ضوابط هذا الجمع لا- تنطبق عليهما كما لا- يمكن الحكم بثبوت كلا- الملا-كين فيه للمضاده بينهما، ومن هنا لو لم تسقط دلاله الهيئه على الوجوب فى مثل (صلّ) وعلى الحرمة فى مثل (لا-تغصب) لكان بين اطلاقيهما معارضه فى مورد الاجتماع، وحيث ان روح الحكم وحقيقته ملا-كه، فاذن لا- محاله ترجع المعارضه الى المعارضه بين ملاكيهما، لانها اذا كانت بينهما فهى بالذات، واذا كانت بين الحكمين فهى بالعرض، وما كان بالعرض يرجع الى ما بالذات، وعليه فتقع المعارضه بين دليلى الملاكين هما اطلاق المادتين، فعندئذ لا بد من الرجوع الى

ص: ٣٢٢

مرجحات باب المعارضه، فان كان هناك مرجح لاحدهما على الاخر فهو، والا- فيسقطان معاً في مورد الاجتماع من جهة المعارضه، والمرجع حينئذٍ الاصل العملي، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان دخول باب التراحم الملا-كى في باب التعارض مبنى على النظر الى دليلي الحكمين في مورد الاجتماع، فانه لاشبهه في ان بينهما تعارض وتكاذب، فلا يمكن تطبيق مرجحات باب التراحم عليهما، بل لا بد من تطبيق مرجحات باب التعارض، ومدرسه المحقق النائيني قدس سره دخلت في المساله من هذه الزاويه.

واما اذا نظرنا الى المسأله من زاويه اخرى، وهى ان اطلاق الماده في كل من القضيتين بعد سقوط اطلاق مفاد الهيئه فيها أو بقاء الدلاله الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقه لهما، يكشف عن وجود الملاكين في مورد الاجتماع، فعندئذٍ يقع التراحم بينهما، والمرجع هو مرجحات باب الحكمى، المرجح الاول ان يكون احدهما اهم من الاخر، فلا بد من الترجيح به في باب التراحم الحكمى، بلا فرق بين ان يكون محرزا بالعلم الوجدانى أو التعبدى، كما انه لا شبهه في عدم الترجيح به في التعارض الحقيقى.

وانما الكلام في الترجيح به في التراحم الملاكى، فهنا مقامان:

المقام الاول، في الدليل الخارجى.

المقام الثانى، في الدليل الداخلى، وهو اطلاق الماده.

أما الكلام في المقام الأول، فان كان هناك دليل خارجى يدل على ان احد الملاكين في مورد الاجتماع اهم من الملاك الاخر فيه، وذلك كادله اهتمام الشارع بالصلاه، وهذه الادله ادله قطعيه تفيد القطع بان ملاك الصلاه اهم من

ملائك الغضب في مورد الاجتماع، فاذا علمنا بذلك فنستكشف به ان الحكم المجعول من قبل الشارع مجعول على طبق هذا الملاك، ولازم ذلك هو العلم بصدق خطاب (صل) وكذب خطاب (لاتغصب) في مورد الاجتماع.

وان شئت قلت، ان ما دل على ان احد الملائكين اقوى واهم من الملائك الاخر فلا محاله يكون مردّه الى انه فعلى ومؤثر، ومع فعليته ومؤثرته يستحيل فعليه ومؤثرته الاخر، ضروره ان فعليه كليهما غير معقوله، فاذن بطبيعته الحال يكون الفعلى هو الالهم والحكم مجعول على طبقه.

ومن الواضح، ان مع كون الخطاب بالالهم فعليا في مورد الاجتماع لا تعقل فعليه الخطاب بالمهم فيه، ولازم ذلك ان الخطاب بالمهم غير مجعول في هذا الفرض.

والخلاصه، ان الدليل الدال على ان مصلحه الصلاه مثلا في مورد الاجتماع اهم من مفسده الغضب مدلولين التزاميين.

أحدهما، العلم تفصيلا بصدق الخطاب بالصلاه فيه، والاخر العلم كذلك بكذب الخطاب بالغضب، فاذن ينحل العلم الاجمالي بكذب احد الخطابين الى العلم التفصيلي بصدق احدهما وكذب الاخر.

هذا اذا كان الدليل على احراز كون احد الملائكين في مورد الاجتماع قطعيا.

واما اذا كان ظنياً معتبراً كاخبار الثقة فايضاً الامر كذلك، لان خبر الثقة اذا دل على ان ملاك وجوب الصلاه في مورد الاجتماع اهم من ملاك حرمه الغضب كانت له دالتان التزاميتان.

الأولى، انه يدل بالالتزام على ان الحكم مجعول في مورد الاجتماع على طبق الملائك الالهم وهو الملائك القائم بالصلاه، باعتبار ان الملائك المهم القائم بالغضب

لا يصلح ان يزاحمه، بينما هو يصلح ان يزاحم الملاك القائم بالغضب.

الثانيه، انه يدل بالالتزام على ان الحكم غير مجعول على طبق الملاك المهم في مورد الاجتماع، باعتبار ان الملاك الاله في مانع عنه بعدما لا يمكن جعل الحكم على طبق كليهما معاً.

فالتتيجه، انه اذا كان هناك دليل خارجي يدل على احد الملاكين في مورد الاجتماع اهم من الملاك الاخر، فلا بد من تقديمه عليه والاخذ بدليله وطرح دليل الاخر.

واما اذا دل الدليل الخارجى على احتمال اهميه ملاك الصلاه مثلاً في مورد الاجتماع عن ملاك الغضب، فهل يمكن الترجيح بمحتمل الاهميه وتقديمه على ما لا يحتمل اهميته أولاً؟

والجواب، انه لا يمكن فى محل الكلام، لان محتمل الاهميه وان كان مرجحاً فى باب التزاحم الحكمى الحقيقى، ولكنه لا يصلح ان يكون مرجحاً فى المقام، والنكته فى ذلك ان احتمال اهميه ملاك الصلاه مثلاً فى مورد الاجتماع عن ملاك الغضب لا يوجب العلم التفصيلى بجعل الوجوب للصلاه فيه وعدم جعل الحرمة للغضب، بل غايته احتمال جعل الوجوب لها، لان ملاكها لا يخلو من ان يكون مساوياً لملاك الغضب او اهم منه، فعلى الاول يسقط كلا الملاكين معاً، فلا يمكن جعل الحكم على طبق اى منهما، فان جعل على طبق احدهما المعين دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح، وعلى طبق كليهما لا يمكن، وعلى الثانى بجعل الحكم على طبق الاله، وحيث انا نشك فى ان ملاك الصلاه مثلاً فى مورد الاجتماع هل هو اهم من ملاك الغضب فيه او لا، فبطبيعته الحال نشك فى جعل الحكم على طبقه، وبما ان الشك فى اصل الجعل فالمرجع فيه اصاله البراءه.

والخلاصه، ان الشك في اصل جعل الوجوب للصلاه في مورد الاجتماع بنحو الشبهه الحكميه من جهه الشك في اصل فعليه ملاكها، فانه ان كان مساويا لملاك الغصب فلا يكون فعليا كملاك الغصب، وان كان اهم فهو فعلي، فاذن يكون منشأ الشك في جعل الوجوب الشك في فعليه الملاك، والمرجع فيه اصاله البراءه سواء اكان منشأه الشك في فعليه الملاك ام كان غيره، او فقل ان الخطاب لا تغصب غير مجعول قطعاً سواء أكان ملاكاً مساوياً لملاك الصلاه ام كان ملاك الصلاه اهم من ملاكها.

واما خطاب (صلّ) فلا نعلم بكذبه، فان ملاكها ان كان مساوياً لملاك لا تغصب، فلا يكون مجعولاً، وان كان اهم كان مجعولاً، فاذن يكون الشك في اصل جعل الوجوب للصلاه في مورد الاجتماع، وحيث انه شك بدوى في الشبهه الحكميه، فالمرجع فيه اصاله البراءه، فاذن لا يكون مورد الاجتماع محكوماً بالوجوب ولا بالحرمة، لان ملاكيهما فيه من جهه التنافي والتراحم يسقطان، فلا يصلح شىء منهما ان يكون منشأ للحكم، هذا.

وذكر بعض المحققين (١) قدس سره على ما في تقرير بحثه واليك نصه، ولكن التحقيق انه اذا كان ملاك الصلاه ثابتاً بدليل خارجي لا يقاومه دليل حرمة الغصب، فنحن نعلم بكذب دليل حرمة الغصب، لان ملاك الصلاه ثابت بحسب الفرض، وهو اما اهم او مساو، وعلى كلا التقديرين لا مجال لتحريم الغصب، واما دليل الامر بالصلاه، فلا نعلم بكذبه فناخذ به، هذا.

وللمناقشه فيه مجال، فان ما ذكره قدس سره من ان ملاك الصلاه ثابت بدليل

ص: ٣٢٤

خارجى لا يقاومه دليل حرمه الغضب ان اراد بذلك انه ثابت مطلقاً اى سواء اكان اهم أو المساوى.

فيرد عليه، انه اذا كان مساوياً لا- يكون ثابتاً، لانه ساقط كملاك الغضب، فلا يمكن جعل الحكم على طبق كليهما معا ولا على طبق احدهما المعين، فاذا نعلم بكذب دليلى وجوب الصلاه وحرمه الغضب معاً فى هذا الفرض، وان اراد به انه ثابت فى الجملة.

فيرد عليه انه لا- يجدى، اذ معنى ثبوته فى الجملة انا نشك فى ان وجوب الصلاه مجعول، فان كان ملاكها اهم من ملاك الغضب فهو مجعول وثابت، وان كان مساوياً فغير مجعول وغير ثابت، فاذا نعلم الشك فى اصل جعل الوجوب للصلاه وعدم جعله لها، لان ملاكها ان كان اهم كان يقتضى جعل الوجوب لها وان كان مساوياً لملاك الغضب فيسقطان معا، فلا مقتضى لجعل الوجوب ولا لجعل الحرمة.

وعلى هذا، فيكون الشك فى اصل جعل الوجوب للصلاه، ومنشأ هذا الشك هو الشك فى اهميه ملاكها عن ملاك الغضب، ومن الواضح ان المرجع فى مثل هذا الشك هو اصالة البراءة.

واما ما ذكره قدس سره من انا حيث لا نعلم بكذب دليل الامر بالصلاه فناخذ به، فلا يتم بنحو الكبرى الكليه، فانه تام فى مثل اخبار الثقة ونحوها، حيث لا اثر لاحتمال الكذب فيها.

واما فى المقام، فحيث ان منشأ عدم العلم بكذب دليل الامر بالصلاه احتمال اهميه ملاكها عن ملاك الغضب، ومنشأ عدم العلم بصدقه احتمال تساوى ملاكها لملاك الغضب، فترجيح الاحتمال الاول على الثانى بحاجه الى دليل.

ومن الواضح، ان خطاب (صلّ) لا يدل على ترجيح الاحتمال الاول على الثانى وتقديمه عليه.

والخلاصه، ان صدق خطاب (صلّ) منوط بترجيح احتمال اهميه ملاك الصلاه على احتمال تساويه، ولا دليل على هذا الترجيح.

واما نفس الخطاب (صلّ) لا تدل على ذلك، فاذن كيف يمكن الاخذ به عند الشك فى صدقه او كذبه الناشئ من الشك فى احتمال اهميه ملاك الصلاه عن ملاك الغصب او تساوى ملاكها لملاكه.

واما اذا لم يكن دليل من الخارج على اهميه احد الملاكين المتزاحمين فى مورد الاجتماع، فهل يمكن احراز الملاك الاهم من نفس الدليل الدال على الملاك كاطلاق ماده او الدلاله الالتزاميه؟

والجواب، انه لا- يمكن احراز وجوب الملاك الاهم من نفس اطلاق ماده، لان اطلاقها بما هو اطلاق كاشف عن وجود الملاك فى مورد الاجتماع، اما انه اهم او لا، فالاطلاق ساكت عنه وبحاجه الى قرينه خارجيه، وكذلك الحال فى الدلاله الالتزاميه، فان مدلولها وجود الملاك فى مورد الاجتماع، واما انه اهم او لا، فهو خارج عن مدلولها، وبحاجه الى قرينه خارجيه.

والخلاصه، ان اطلاق ماده كالصلاه مثلاً تدل على وجود ملاكها فى مورد الاجتماع، واما انه اهم من ملاك الغصب فلا يدل عليه وبالعكس، لوضوح انه بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انا لو سلمنا انه يمكن احراز وجود الملاك الاهم من نفس الدليل الداخلى كاطلاق ماده، فهل يمكن الترجيح به أو لا؟

والجواب، نعم يمكن الترجيح به، لانا اذا علمنا ان ملاك الصلاه اهم من ملاك

الغضب فى مورد الاجتماع، فقد علمنا ان الحكم المجمعول فى الوجوب دون الحرمة لفعليه ملاك الاول وعدم فعليه ملاك الثانى، على اساس استحاله فعليه كلا الملاكين فيه، ولا فرق بين ان يكون العلم باهميه ملاك الصلاه مثلاً فى مورد الاجتماع من الدليل الخارجى او من الدليل الداخلى، وايضاً لا فرق بين ان يكون العلم بالاهميه وجدانيا او تعبيريا.

فالتتيجه، ان العبره انما هى بالعلم بالاهميه سواء اكان بالدليل الخارجى ام كان بالدليل الداخلى، هذا.

وذكر بعض المحققين(1) قدس سره ان احراز الملاك الاهم فى مورد الاجتماع اذا كان بنفس الدليل الداخلى المتمثل فى اطلاق الماده او الدلاله الالتزاميه، فيقع التعارض بين الدليلين لا فى المدلول المطابقى لهما فحسب وهو الوجوب والحرمة، بل يسرى التعارض الى الدليل الدال على فعليه الملاك الاهم، فان الدليل الدال على الملاك غير الاهم يكذب بمدلوله المطابقى فعليه الملاك الاهم ايضاً، باعتبار ان فعليته مساوقه لجعل الحكم على طبقه فى مورد الاجتماع وهو الوجوب، ودليل لا تغصب بمدلوله المطابقى وهو الحرمة يكذب فعليه الملاك الاهم وبالنتيجه الوجوب، فانه حيث يدل على حرمة المجمع فى مورد الاجتماع، فلا محاله يكذب وجوبه وتكذيب وجوبه تكذيب لفعليه ملاك الاهم، ومع تكذيبها وعدم ثبوتها لا دليل على اصل وجوده، لان الدليل على اصل وجوده هو فعليته المساوقه لجعل الوجوب فيه، فاذا سقط الوجوب بالتعارض، فلا دليل على وجود الملاك.

ص: ٣٢٩

فالتتيجه حينئذٍ في صالح الملاك المهم، هذا.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لآن الدليل على الملاك في مورد الاجتماع اما اطلاق المادة بعد سقوط اطلاق مفاد الهيئه بالمعارضه او الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين بعد سقوط الدلاله المطابقه لهما بالمعارضه.

وعلى هذا، فالمدلول المطابقى لدليل ملاك غير الاهم قد سقط بالمعارضه مع المدلول المطابقى لدليل الملاك الاهم، باعتبار ان المدلول المطابقى لكل منهما هو مفاد الهيئه، والمفروض سقوطه بالمعارضه، فاذا كيف يكذب دليل (لاتغصب) مثلا بمدلوله المطابقى، وهو حرمة المجمع في مورد الاجتماع فعليه الملاك الاهم التى هى المنشأ لجعل الوجوب فيه.

وبكلمه، انه لا شبهه في ان بين دليلي (صل) و (لاتغصب) في مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه تكاذب وتعارض، فان الاول يدل على وجوب المجمع والثانى على حرمة، وحيث انه لا يمكن الجمع بينهما فقد سقطا معا من جهه المعارضه، فاذا لا الدليل الاول يدل على الوجوب ولا الدليل الثانى يدل على الحرمة، وعندئذٍ نتمسك باطلاق المادة او الدلاله الالتزاميه لاثبات الملاك في المجمع في مورد الاجتماع، فاطلاق المادة في الدليل الاول يدل على وجود المصلحه فيه، وفي الثانى يدل على وجود المفسده فيه، او الدلاله الالتزاميه لكل منهما تدل على ذلك بعد فرض عدم سقوطها بسقوط الدلاله المطابقه.

ولا مانع من اجتماع ذاتى المصلحه والمفسده في شىء واحد بلا تأثير كما اذا كانت كلتاها شأنيه او احداها فعليه والاخرى شأنيه، نعم لا يمكن اجتماع الحب والبغض في شىء واحد والاراده والكراهيه، ولهذا تقع المزاحمه بين

المصلحه والمفسده فى المجمع فى مورد الاجتماع.

وحينئذٍ فاذا فرضنا ان اطلاق ماده فى الدليل الاول أو الدلاله الائتزاميه له كما يدل على وجود المصلحه فى المجمع فى مورد الاجتماع، كذلك يدل على انها اهم من المفسده فيه، فاذا دل على انها الاهم فقد دل بالائتزام على انها فعليه ومؤثره.

واما الدليل الاخر، فاطلاق مادته لا يدل على اكثر من وجود المفسده فيه، ولا يدل على نفي وجود المصلحه فيه، ولا نفي فعليتها لفرض ان بينهما مزاحمه لا معارضه، فاذا كانت بينهما مزاحمه فالمؤثر هو الاهم.

وعلى الجملة، قد تقدم ان اطلاق مفاد الهيئه فى كل من الدليلين قد قيد بعدم اتحاد متعلق كل منهما مع متعلق الاخر اى الصلاه مع الغصب فى المثال، وهذا يعنى ان وجوب الصلاه مقيد بعدم اتحادها مع الغصب، وحرمة الغصب مقيد بعدم اتحادها مع الصلاه وان كان كل منهما مطلق بالنسبه الى الكشف عن الملاك فى مرحله المبادئ.

وعلى هذا، فحيث ان مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه واحداً، فقد سقط كل من الوجوب والحرمة من جهه تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاتحاد مع الاخر لبا، ومع الاتحاد فلا وجوب ولا حرمة، فاذن سقطت الدلاله المطابقه لكل من الدليلين فى مورد الاجتماع.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان خطاب (صلّ) بعد سقوط دلالاته المطابقه يدل بالائتزام على وجود الملاك لوجوب الصلاه فى مورد الاجتماع كما يدل على انه الملاك الاهم، فاذا كان الاهم فلا محاله يكون هو المؤثر والداعى الى جعل الحكم على طبقه فيه.

وأما دليل (لا-تغصب) فلا يدل بمدلوله المطابقي، وهو الحرمة على نفي فعلية تأثيره وداعويته، لان مدلوله المطابقي ساقط من جهه المعارضه مع المدلول المطابقي للدليل الاخر فى مورد الاجتماع، او انه لا يشمل المورد اذا كان واحداً وجوداً وماهية، لما تقدم من ان اطلاق مدلوله المطابقي قد قيد بعدم اتحاد متعلقه وهو الغصب فى المثال مع الصلاه فى مورد الاجتماع، ومع الاتحاد كما هو المفروض فلا- يشمل، والا لزم خلف فرض انه مقيد بعدم الاتحاد لبأ، وعلى هذا فحيث ان المجمع فى مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهية، فلا- يكون مشمولاً لاطلاق المدلول المطابقي لكل من الدليلين على ضوء هذا التقييد اللبى، فاذن لا الوجوب مجعول له ولا الحرمة.

واما الدليلان هما (صل) و (لا تغصب) فيقع التعارض والتكاذب بين اطلاقيهما فى مورد الاجتماع، وحيث انه لا ترجيح لاحدهما على الاخر فيسقطان معاً.

وعلى أساس ذلك، فكما ان المدلول المطابقي للدليلين المذكورين ساقط فى المقام فكذلك الدلاله المطابقية لهما، وحينئذٍ فما ذكره قدس سره من ان المدلول المطابقي لدليل غير الهم ك - (لا تغصب) مثلاً يكذب فعلية الملاك الهم خاطيء ولا واقع موضوعى له، لما مر الان من ان المدلول المطابقي لكلا الدليلين ساقط فلا وجوب ولا حرمة فى البين اما من جهه المعارضه او من جهه وجود المانع وهو الاتحاد بين متعلقيهما، فاذن ليس لدليل (لا تغصب) مدلول مطابقي لكى يكذب به فعلية الملاك الهم.

وبعد سقوط الدلاله المطابقية وتقييد متعلق كل منهما بعدم الاتحاد مع الاخر تصل النوبه الى التمسك باطلاق ماده أو الدلاله الالتزاميه لاثبات الملاك فى مرحله المبادئ أو الدلاله المطابقية من جهه سقوطهما، وعندئذٍ فان فرضنا ان

اطلاق المادة أو الدلالة الالتزامية في طرف الصلاة يدل على ان ملاك الصلاة اهم من ملاك الغضب، وبالالتزام يكشف عن انه فعلى ومؤثر، وليس هناك مانع يمنع عن ذلك او يكذب فعليته، واطلاق المادة او الدلالة الالتزامية في طرف (لا تغضب) لا يكذب ذلك، لان بين الملاكين في مورد الاجتماع تزام لا تعارض، فان المقام ليس كقولنا (صلّ) ولا (تصل) وإلا لكان بين الملاكين تعارض لا تزام.

فالتتبعه، ان استكشاف الملاك في مورد الاجتماع في المقام انما هو باطلاق المادة او الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين، فيكون جعل الحكم على طبق الملاك الاهم في مورد الاجتماع انما هو بدليل لمى لا أنى.

المرجح الثانى: وهو ان المشروط بالقدرة الفعلية يتقدم على المشروط بالقدرة الشرعية، ثم ان للقدرة الشرعية اطلاقات ثلاثه، فتارة تطلق القدرة الشرعية ويراد بها عدم المنافى المولى، كما اذا فرضنا ان وجوب ازاله النجاسه عن المسجد مثلا مشروط بالقدرة الشرعية بمعنى عدم المنافى المولى، والمفروض ان وجوب الصلاة منافى مولى ورافع لوجوب الازاله بارتفاع موضوعه وجداناً، لان موضوعه مقيد بعدم وجوب الصلاة.

وأخرى، تطلق القدرة الشرعية ويراد بها عدم الاشتغال بالواجب الاخر، ومع الاشتغال به يرتفع وجوبه بارتفاع موضوعه.

وثالثه، تطلق القدرة الشرعية ويراد بها القدرة التكوينية، وهى القدرة الفعلية، غايه الامر ان القدرة التكوينية فى مقابل العجز التكوينى الاضطرارى ان كانت ماخوذه فى لسان الدليل سميت بالقدرة الشرعية وإلا بالقدرة العقلية، باعتبار ان الحاكم بها العقل.

وعلى هذا، فالواجب المشروط بالقدره العقلية يتقدم على الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول والثانى لا بالمعنى الثالث، وتفصيل الكلام فى ذلك يأتى فى باب التزاحم الحكمى الحقيقى.

واما فى المقام فهل يمكن تطبيق هذا المرجح عليه أو لا؟

والجواب، انه لا يمكن، وعدم امكان ذلك انما هو من جهه عدم احراز هذا المرجح فى المقام، اذ لا طريق لنا الى احراز ان احد الملاكين مشروط بالقدره الشرعيه، والاخر مشروط بالقدره العقلية، وذلك لان الدال على الملاك احد امرين:

الأول، اطلاق ماده لكل من الدليلين بعد تقييد اطلاق مفاد الهيئه.

الثانى، اطلاق الدلاله الالتزاميه لكل منهما بعد سقوط الدلاله المطابقه لهما، وشىء منهما لا يدل على ذلك، لان الدلاله على شرطيه القدره الشرعيه منوطه بكونها مأخوذه فى لسان الدليل، والمفروض عدم اخذها فى لسان شىء منهما اى لا اطلاق ماده ولا اطلاق الدلاله الالتزاميه، فاذا ان كان هناك دليل من الخارج على ان احد الملاكين مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول أو الثانى والآخر مشروط بالقدره العقلية فهو، وإلا فلا يمكن تطبيق هذا المرجح على المقام وهو التزاحم الملاكى.

المرجح الثالث: وهو تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، ولكن سوف يأتى ان مرجحيه ذلك غير ثابتة فى التزاحم الحكمى الحقيقى فضلا عن التزاحم الملاكى.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان مادل على ثبوت اصل الملاكين فى مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه كاطلاق ماده بعد

سقوط اطلاق مفاد الهيئه، او الدلاله الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقه، فلا يتضمن الترجيح لاحد الملاكين على الملاك الاخر ولا يدل عليه، فان ثبت ذلك من الدليل الخارجى فهو، وإلا فلا ترجيح فى البين.

وحينئذ فالوظيفه هى التخيير اذا لم تكن هناك مندوحه، وإلا فلا تراحم فى البين، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، هل يمكن تطبيق مرجحات باب الجمع الدلالى العرفى على التراحم الملاكى أو لا؟

والجواب انه لا يمكن، لان الدليل على ثبوت الملاك فى مورد الاجتماع اما اطلاق ماده أو الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين فى المسأله بعد سقوط اطلاق مفاد الهيئه وتقييده بغير مورد الاجتماع.

وعلى كلا التقديرين، فلا يصلح شىء منهما ان تكون قرينه عرفا على التصرف فى الاخر من باب تصرف الأظهر او النص على الظاهر او المقيد على المطلق أو الخاص على العام أو الحاكم على المحكوم أو الوارد على المورد.

وبكلمه، ان الدليل على وجود الملاكين المتراحمين فى مورد الاجتماع لا يخلو من ان يكون اطلاق ماده بعد سقوط الهيئه أو الدلاله الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقه لكل من الدليلين.

ومن الواضح انه لا- تنافى بين اطلاق ماده فى هذا الدليل واطلاقها فى الدليل الاخر، ولا بين الدلاله الالتزاميه فيه والدلاله الالتزاميه فى الاخر، ومن المعلوم انه لا- تنافى بينهما فى الكشف عن وجود ملاكين متراحمين فى مورد الاجتماع والتراحم والتنافى بينهما ناشى عن عدم امكان جعل الحكم على طبق كليهما معاً بان يجعل الوجوب على طبق ملاك الصلاه والحرمه على طبق ملاك

الغضب، فانه لا يمكن.

فالتتيجه، انه لاتنافى بين الملا-كين بالذات فى مورد الاجتماع والتنافى انما هو بين الحكمين المجعولين على طبقهما فيه هما الوجوب والحرمة للمضاده بينهما.

وأما اذا كان أحد الخطابين اظهر من الاخر، فتنطبق عليه قواعد باب الجمع الدلالى العرفى حمل الظاهر على الاظهر بأن يرفع اليد عن اطلاق الظاهر ماده وهيئه مطابقه والتزاما بقريته الاظهر والاخذ باطلاقه كذلك كما اذا فرضنا ان عموم احد الخطابين بالوضع وعموم الخطاب الاخر بالاطلاق ومقدمات الحكمه.

وعلى هذا، فالجمع فى مورد الاجتماع مشتمل على ملا-ك واحد لاملا-كين متراحمين، فاذن تخرج المسأله من باب التراحم الملا-كى وتدخل فى كبرى الجمع الدلالى العرفى، لاین التراحم الملا-كى مبنى على سقوط كلا الخطابين من جهه المعارضه وبقاء اطلاق ماده أو الدلاله الالتزاميه.

فالتتيجه، انه لا يمكن تطبيق مرجحات باب الجمع الدلالى العرفى على التراحم الملا-كى.

ثم ان للمحقق صاحب الكفايه (١) قدس سره فى مقام كلاماً وحاصله، انه لا بد من ملاحظه مرجحات باب التعارض فى المقام اذا لم يمكن التوفيق بينهما بحمل احدهما على الاقتضاء.

وفيه، ان ما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين مسألتين فى المقام:

الأولى، مسأله التعارض بين اطلاقى الخطابين فى مورد الاجتماع كاطلاق

ص: ٣٣٦

١- (١) - كفايه الاصول ج ٢ ص ٢٥.

خطاب (صل) وخطاب (لانغصب) او بين أصلى الخطابين كما اذا كانا متعلقين بالضدين الذين لا ثالث لهما.

الثانيه، التراحم الملاكى، وهذه المسأله مبنيه على سقوط المسأله الاولى بالتعارض شريطه ان لا يستلزم سقوط المسأله الثانيه، بمعنى ان سقوط اطلاق مفاد الهيئه فى كلا الخطابين لا يستلزم سقوط اطلاق ماده فيهما، او سقوط الدلاله المطابقه لهما لا يستلزم سقوط الدلاله الالتزاميه كذلك، فاذن اطلاق ماده او اطلاق الدلاله الالتزاميه كاشف عن ثبوت الملاك فى المجمع فى مورد الاجتماع بدون ان ينفى احدهما ما هو مدلول الاخر، وإلا لكان بينهما تعارض لاتراحم، وهذا خلف.

ومحل الكلام فى المقام انما هو فى المسأله الثانيه دون المسأله الاولى، فانها ساقطه بالمعارضه، فما ذكره قدس سره من انه لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض انما ينطبق على المسأله الاولى، فانها داخله فى هذا الباب، ولا بد من تطبيق قواعد باب المعارضه عليها، مع ان المسأله الثانيه هى محل الكلام، وهى غير داخله فى باب التعارض.

هذا اضافته الى حمل احد الخطابين على الاقتضاء ليس من احد موارد الجمع الدلالى العرفى المتمثله فى حمل المورد على الوارد والمحكوم على الحاكم والعام على الخاص والمطلق على المقيد والظاهر على الاظهر.

الى هنا قد وصلنا الى النتائج التاليه:

الأولى: ان التراحم الملاكى مجرد افتراض لا- واقع موضوعى له، وان حاول جماعه من المحققين لاثبات هذا التراحم فى مسأله الاجتماع بعده طرق عمدتها اطلاق ماده للخطابين فى مورد الاجتماع على القول بالامتناع ووحده المجمع

وجوداً وماهيه بعد سقوط اطلاق الهيئه فيهما او الدلاله الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقه في مورد الاجتماع.

ولكن تقدم انه لا يمكن اثبات اطلاق ماده بعد سقوط اطلاق الهيئه، كما انه لا يمكن التمسك بالدلاله الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقه، لانها تابعه لها حدوثاً وبقاءً وحجيه.

الثانيه: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه يمكن احراز الملاك في مورد الاجتماع باطلاق ماده او الدلاله الالتزاميه، ولكن حينئذ ان قلنا بان ماده في خطاب (صل) تدل باطلاقها على ثبوت ملاك الوجوب في مورد الاجتماع بالدلاله المطابقه، وعلى نفى ملاك الحرمة بالدلاله الالتزاميه، وكذلك الحال في خطاب (لا تغصب) او ان خطاب (صل) تدل بالدلاله الالتزاميه على ثبوت ملاك الوجوب في مورد الاجتماع، وعلى نفى ملاك الحرمة فيه.

وخطاب «لا تغصب» تدل بالدلاله الالتزاميه على عكس ذلك، فعندئذ تقع المعارضه بينهما بالنفي والاثبات، ولا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه ولا مزاحمه في البين.

وان قلنا بان ماده في خطاب (صل) تدل على ثبوت ملاك الوجوب في المجمع في مورد الاجتماع اولاً، وعلى وجوبه ثانياً.

وفي خطاب (لا تغصب) تدل على عكس ذلك، فاذاً تقع المعارضه بينهما فيه، لاستحاله اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، وكذلك الحال اذا كان الدال على الملاك فيه الدلاله الالتزاميه لكل من الخطابين.

وان قلنا بأن اطلاق ماده في خطاب (صل) يدل على ثبوت ملاك الوجوب فيه فحسب، ولا يدل على نفى ملاك الحرمة فيه، ولا على وجوبه، وكذا الحال

فى خطاب (لا تغضب)، فان اطلاق مادته يدل على ثبوت ملاك الحرمة فيه فحسب، ولا يدل على حرمة ولا على نفي ملاك الوجوب، وكذلك الحال لو كان الدال على الملاك الدلالة الالتزامية لكل من الخطييين، فاذا تقع المزامه بين الملاكين فى مورد الاجتماع، فان كان هناك دليل على ان احدهما اهم من الاخر فيقدم عليه سواء اكان من الدليل الخارجى او الداخلى على تفصيل تقدم.

الثالثه: ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من ان المرجع فى المقام مرجحات باب المعارضه مبنى على الخلط بين المسأله التى هى محل الكلام فى المقام والمسأله التى هى خارجه عن محل الكلام فيه، لانها داخله فى باب التعارض، ولا بد من الرجوع الى مرجحات هذا الباب دون المسأله التى هى محل الكلام فى المقام، فانها داخله فى باب التراحم كما تقدم، هذا تمام كلامنا فى الصنف الاول من التراحم وهو التراحم الملاكى.

واما الكلام فى الصنف الثانى من التراحم، وهو التراحم الحكمى الحقيقى، فيقع بين حكمين فعليين المتراحمين فى مرحله الامتثال، كما اذا وقع التراحم بين وجوب الصلاه فى المسجد ووجوب ازاله النجاسه عنه او وجوب الصلاه ووجوب انقاذ الغريق وهكذا، فانه لاتنافى بين وجوب الصلاه ووجوب الازاله أو وجوب انقاذ الغريق فى مرحله الجعل، لان كلا الحكمين مجعول للمكلف البالغ العاقل القادر بنحو القضييه الحقيقيه بدون اى تناف بينهما، ولكن قد يقع التراحم بينهما فى مرحله الامتثال، ومنشاؤه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، فان له قدره واحده، فان صرفها فى امتثال احدهما عجز عن امتثال الاخر وبالعكس، ولهذا تقع المزامه بينهما فى هذه مرحله

ثم ان بعض المحققين (1) قدس سره ذكر ان خروج باب التراحم عن باب التعارض مبنى على تماميه امرين:

الامر الاول: الالتزام بإمكان الترتب، فاذا فرضنا ان وجوب الصلاه اهم من وجوب الازاله كما هو كذلك، فقد قيد وجوب الازاله بعدم الاشتغال بالصلاه، واما وجوب الصلاه فهو مطلق، فلا يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالازاله.

وعلى هذا، فاذا ترك الصلاه عصيانا اصبح وجوب الازاله فعليا بفعليه شرطه، والمفروض ان وجوب الصلاه ايضا فعلى، وفي هذه الحاله كلا الوجوبين فعلى، ومع ذلك لا يلزم طلب الجمع بين الضدين اذا كان بنحو الترتب، فانه على هذا لا محذور من تعلق الوجوب بالضدين بنحو الترتب، فانه لا يلزم منه طلب الجمع بينهما الذى هو محال، واما مجرد تعلق الامر بهما بدون استلزامه ذلك، فلا يكون محالا.

وبكلمه، ان القول بالترتب مبنى على ان الامر بالضدين ان كان بنحو الترتب، فلا يكون محالاً وانما المحال هو الامر بهما اذا استلزم طلب الجمع بينهما، وإلا فلا يكون محالاً.

أما القول بعدم امکان الترتب، فحيث انه مبنى على استحاله تعلق الأمر بالضدين مطلقاً وان كان بنحو الترتب، فلهذا يدخل باب التراحم فى باب التعارض، فلا يمكن جعل حكيمين للضدين يكون احدهما مشروطا بعدم الاشتغال بالآخر، وحينئذٍ فاذا ترك المكلف الاشتغال به صار كلا الحكيمين

المتعلقين بهما فعليا، فاذن يلزم تعلق الأمر بالضدين، وهو مستحيل وان لم يستلزم طلب الجمع بينهما، ولهذا يدخل باب التراحم فى باب التعارض.

والخلاصه، انه على القول بامكان الترتب لا مانع من جعل حكيمين متعلقين بالضدين يكون احدهما مطلقاً والاخر مشروطا بعدم الاشتغال بالاخر، اذ لا يلزم من ذلك محذور طلب الجمع بين الضدين فى مرحله الامتثال والفعليه، ومجرد فعليه الامر بالضدين بدون ان يستلزم ذلك، فلا يكون محالاً.

وأما على القول باستحاله الترتب فلا يمكن جعل الحكيمين كذلك، لاستحاله فعليتهما فى مرحله الامتثال من جهه استحاله فعليه الامر بالضدين وان لم تكن مستلزمه لطلب الجمع بينهما، فاذن لا- محاله تقع المعارضه بينهما، لان كل حكم يستحيل فعليته يستحيل جعله ايضاً، لانه لغو.

الأمر الثانى: الالتزام بان كل خطاب شرعى مقيد لبأ بعدم الاشتغال بضده الواجب الذى لا يقل عنه فى الاهميه، وإلا دخل باب التراحم فى باب التعارض، ضروره ان الخطابات الشرعيه لو كانت مطلقه بالنسبه الى الخطابات المتعلقه باضدادها الواجبه لوقع بينهما معارضه، اذ لا يمكن جعل خطابين متعلقين بالضدين مطلقا وبدون هذا التقييد اللبى، لاستحاله فعليتهما كذلك، لاستلزامها طلب الجمع بينهما هذا.

وغير خفى ان هذين الامرين قابلان للبحث والمناقشه.

أما الامر الأول، فهل يتوقف خروج باب التراحم عن باب التعارض على الالتزام بهذا الأمر، وهو امكان القول بالترتب أو لا؟

والجواب، الظاهر انه لا- يتوقف عليه، وذلك لان مصب القول بامكان الترتب والقول بعدم امكانه انما هو التراحم بين الواجبين الفعلين فى مرحله الامتثال

بدون المعارضه بين دليليهما فى مرحله الجعل، لان كلا الدليلين مجعولان فى الشريعه المقدسه بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج بدون اى تنافى بينهما فى هذه مرحله، مثلا وجوب الصلاه مجعول فى الشريعه المقدسه بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج كالانسان البالغ العاقل القادر الداخلى عليه الوقت، ووجوب ازاله النجاسه عن المسجد مجعول فى الشريعه المقدسه بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، ولا- تنافى بينهما فى هذه مرحله اصلا.

ولكن قد يقع التنافى والتراحم بينهما فى مرحله الامثال، ومنشأ هذا التراحم عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى هذه مرحله، فان له قدره واحده، فان صرفها فى امثال احدهما عجز عن امثال الاخر وبالعكس، ولهذا من كان قادراً على الجمع بينهما، فلا تنافى ولا تراحم بينها اصلا، فاذا تنجس المسجد مثلا ولم يبق من وقت الصلاه إلا بمقدار ادائها، فعندئذ تقع المزامحه بين وجوب الصلاه فى وقتها وبين وجوب الازاله اذا فرض ان وجوبها فوري، فاذا لامحاله قد سقط وجوب احدهما بسقوط شرطه وهو القدره، ولا- فرق فى ذلك بين ان تكون القدره شرطاً بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز فى مرحله الفعلية والامثال او شرطاً بحكم الشارع فى مرحله الجعل، وعلى كلا التقديرين فوجوب احدهما ساقط بسقوط القدره، غايه الأمر ان كانتا متساويتين فى الملاك فالساقط وجوب احدهما غير المعين، ووظيفه المكلف فى هذه الحاله التخيير وان كانت احدهما اهم من الاخرى فالساقط وجوب المهم دون الاهم.

وبكلمه، ان المرجع فى علاج المشكله فى مرحله الامثال، العقل العملى، وفى مرحله الجعل الشارع، باعتبار ان الجعل وعلاج مشكلته كالتعارض ونحوه بيد

الشارع ولا- طريق للعقل اليه، واما فى مرحله الامتثال فالحاكم هو العقل العملى، لانه يعين وظيفه المكلف ويحددها ويعلاج مشكلتها فى مقام المزاحمه وعدم القدره على الجمع بينهما فى مقام الامتثال، فاذا وقعت المزاحمه بين وجوب الصلاه ووجوب الازاله فى مقام الامتثال، فالمرجع فى تعيين وظيفه المكلف العقل العملى.

وعلى هذا، فاذا أحرز انهما متساويتين، فعلى القول بالترتب يقيد وجوب كل واحده منهما بعدم الاشتغال بالآخرى، على اساس ان وجوب احدهما ساقط بسقوط شرطه وهو القدره، لان للمكلف قدره واحده وهى القدره على احدهما، ولهذا فان صرفها فى احدهما عجز عن الآخرى وبالعكس، وعلى القول بالترتب فلا بد من تقييد وجوب كل منهما بعدم الاشتغال بالآخرى، فيكون الترتب من الطرفين اذا كانا متساويين، ومن جانب واحد اذا كان احدهما اهم من الآخر.

وعلى هذا، فاذا ترك المكلف كليهما معا فى الفرض الاول وترك الاهم واشتغل بالمهم، كان كلا الحكمين المتعلقين بالضدين فعليا بنحو الترتب، ولا- محذور فى ذلك طالما لاتستلزم فعليتها معاً طلب الجمع بينهما، لان المحال انما هو طلب الجمع بهما لا مجرد فعلية الحكمين، وحيث انه لا يلزم من فعلية الامر بالضدين عند تركهما معا اذا كانا متساويين او ترك احدهما والاشتغال بالآخر اذا كان احدهما اهم من الآخر طلب الجمع بينهما، بل يستحيل ان يلزم ذلك، فلا مانع حينئذٍ من فعليته ولا محذور فيها، لان المحذور انما هو فى طلب الجمع بين الضدين لا فى الجمع بين الامرين.

وأما على القول بعدم امكان الترتب، فلا يمكن هذا التقييد.

اما فى الفرض الاول، فلا يمكن تقييد وجوب احدهما بعدم الاتيان بالآخر كتقييد وجوب الصلاه مثلاً بعدم الاشتغال بالازاله وبالعكس، وذلك لان لازم هذا التقييد ان المكلف اذا ترك الصلاه والازاله معاً كان وجوب كليهما فعلياً لفعليه شرطه، ولكن حيث انهما تعلقا بالضدين فهو محال، وان كان بنحو الطويله وبدون استلزامه طلب الجمع بينهما، فان القائل بعدم امكان الترتب يقول باستحاله الامر بالضدين مطلقاً وان لم يستلزم طلب الجمع بينهما، بل كان فى الطرف النقيض معه، ولهذا انكر الترتب ويقول بسقوط احد الوجوبين راساً من جهه سقوط شرطه وهو القدره، وحيث ان المكلف لا يعلم ان الساقط فى المسأله هل هو وجوب الصلاه دون وجوب الازاله او بالعكس، فيحكم العقل العملى فى مثل ذلك بان وظيفته التخيير بينهما، باعتبار انه يعلم باشتغال ذمته باحدهما دون كليهما معاً، والاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وأما فى الفرض الثانى، هو ما اذا كان احدهما اهم من الآخر، كما اذا فرضنا ان الصلاه اهم من الازاله، فلا يمكن تقييد وجوب الازاله بعدم الاشتغال بالصلاه على القول بعدم امكان الترتب، باعتبار ان لازم هذا التقييد هو ان المكلف اذا ترك الصلاه لزم فعليه وجوب الازاله، والمفروض ان وجوب الصلاه فعلى، فاذا ن يلزم فعليه تعلق الوجوبين بالضدين وان كان بنحو الترتب والطويله، وهذا مستحيل وان لم يستلزم طلب الجمع بينهما، فاذا لامحاله يكون تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر مستحيلاً، لاستلزامه الامر بالضدين، وكذلك تقييد اطلاق الامر بالمهم بعدم الاشتغال بالاهم بنفس الملاك.

وعلى هذا، فالعقل يحكم فى مثل ذلك باشتغال ذمه المكلف بالاهم لا بالمهم ولا بالجامع ولا بكليهما معاً، اما الاخير فلانه يستلزم التكليف بغير المقذور،

واما الثانى، فلان لازمه التخيير، ونتيجه التخيير هى الاكتفاء بالمهم وترك الاهم، وهو كما ترى.

واما الثالث، فلان لازمه ترجيح المرجوح على الراجح، فاذن يتعين الاول.

وان شئت قلت، ان الحاكم فى مرحله الامتثال وتعيين الوظيفه فيها انما هو العقل العملى، فاذا وقع التزاحم بين واجبين كالصلاه فى المسجد وازاله النجاسه عنه، فاذا لم يبق من الوقت الا بمقدار الصلاه، فحينئذٍ حيث ان وجوب الصلاه اهم من وجوب الازاله، فعلى القول بامكان الترتب بحكم العقل برفع اليد عن اطلاق وجوب الازاله لا عن اصله، لان الضروره تتقدر بقدرها، وهى لا تقتضى اكثر من تقييد اطلاق وجوبها بما اشتغل بالصلاه لا مطلقاً.

واما على القول بعدم امكانه، فالعقل يحكم بسقوط وجوب احدهما رأساً من جهه سقوط موضوعه كذلك وهو القدره.

ومن الواضح ان العقل يحكم فى مثل ذلك بعدم سقوط وجوب الاهم، اذ احتمال ان العقل يحكم بوجوب المهم دون الاهم غير محتمل، ضروره انه من اظهر موارد الترجيح من غير مرجح، فاذن لامحاله يحكم العقل بتعين الاتيان بالاهم وهو الصلاه فى المثال.

فالنتيجه، ان باب التزاحم لا- يدخل فى باب التعارض على كلا- القولين فى المسأله، والمرجع فيهما معا هو العقل، لانه يعين الوظيفه فى مقام الامتثال.

والخلاصه، ان باب التزاحم على القول بالترتب سواء اكان من جانب واحد ام كان من الجانبين فلا يدخل فى باب التعارض، وكذلك على القول بعدم امكان الترتب، غايه الامر اذا وقع التزاحم بين الواجبين، فعلى القول بالترتب الساقط هو اطلاقهما معاً اذا كانا متساويين واطلاق المهم اذا كان احدهما اهم

من الآخر.

واما على القول بعدم امكان الترتب، فالساقط وجوب احدهما من اصله بسقوط موضوعه وهو القدره والباقي هو وجوب الآخر، فاذا كانا متساويين فالعقل يحكم بالتخير، وان كان احدهما اهم من الآخر، فالعقل يحكم بسقوط المهم وتعين العمل بالاهم.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان باب التزاحم انما يرجع الى باب التعارض اذا لم يتمكن العقل العملى من علاج مشكله باب التزاحم فى مرحله الامتثال والفعلية بين الواجبين المتزاحمين لا بالترتب ولا بغيره من الطريق.

واما اذا تمكن من علاج المشكله بالترتب او بطريق اخر، فلا- تصل النوبه الى المعارضه، وحيث ان الحاكم فى مرحله الامتثال وهى مرحله تطبيق الكبرى على الصغرى العقل، فهو يعين الوظيفه على ضوء القول بالترتب او بغيره.

وأما الامر الثانى، وهو ان كل خطاب شرعى مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذى لا يقل عنه فى الاهميه فالحاكم بها العقل، فانه عند الاشتغال بالضد فلا يعقل بقاء امره، فان بقاء امره ان كان بملاك صرف المكلف عن الاشتغال بذلك الضد ودعوته الى الاشتغال به، فهو ترجيح من غير مرجح، وان كان بملاك تحريكه المكلف الى الاشتغال به زائداً على الاشتغال بضده، لزم الامر بالجمع بين الضدين، ولهذا لا بد ان يكون مقيداً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذى لا يقل عنه فى الاهميه، هذا.

والجواب، ان سقوط الخطاب الشرعى ليس من جهه انه مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب المذكور، بل من جهه سقوط موضوعه وهو القدره.

ص: ٣٤٦

فاذن سقوطه ليس من جهه انه مقيد لبا بعدم الاشتغال بضده الواجب الذى لا يقل عنه فى الاهميه، بل من جهه سقوط موضوعه وهو القدره، فان الواجبين المتزاحمين اذا كانا متساويين، فالاشتغال بكل واحد منهما يوجب عدم القدره على الاخر، باعتبار ان للمكلف قدره واحده، فان صرفها فى احدهما عجز عن الاخر وبالعكس، فاذن سقوط احدهما عند الاشتغال بالاخر انما هو من جهه العجز عنه وعدم القدره عليه لا من جهه ان الخطاب به مقيد لبا بعدم الاشتغال به، ولا فرق فى ذلك بين ان تكون القدره شرطا شرعيا او عقليا، فاذا وقع التزاحم بين وجوب الصلاه ووجوب ازاله النجاسه فى مرحله الامتثال الناشئ من عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معا فان له قدره واحده، فان صرفها فى امتثال الصلاه عجز عن امتثال الازاله وبالعكس، ولا فرق فى ذلك بين ان تكون القدره شرطا شرعيا او عقليا، وعلى كلا التقديرين فهذا التنافى لا يرجع الى التنافى بينهما فى مرحله الجعل سواء فيه القول بامكان الترتب ام لا- غايه الامر على القول بامكان الترتب، فلا- يسقط الامر بالمهم مطلقاً، وانما يسقط عند الاشتغال بالاهم، واما على القول بعدم امكان الترتب فيسقط الامر بالمهم مطلقاً بسقوط شرطه وهو القدره فى مرحله الامتثال، فالساقط انما هو فعلية الامر به فى هذه المرحله اى مرحله الامتثال، واما فى مرحله الجعل فلا- تنافى بينهما ولا مانع من جعل وجوب الصلاه ووجوب الازاله معاً.

والخلاصه، ان علاج مشكله باب التزاحم فى مرحله الامتثال انما هو بيد العقل، فان العقل اذا ادرك امكان الترتب وان فعلية كلا الامرين المترتبين لا يستلزم طلب الجمع بين الضدين، وطالما لا يستلزم ذلك فلا استحاله، لان المستحيل انما هو طلب الجمع بينهما لا مطلق الامر بهما وان لم يدرك امكان

الترتب، بل يرى استحالتها، فعندئذ الساقط وجوب احدهما بسقوط موضوعه نهائياً وهو القدره اما تعيينا او تخييراً.

وعلى هذا، فلا يرجع باب التزام الى باب التعارض، غاية الامر يسقط احد الوجوبين بسقوط موضوعه وهو القدره، بلا فرق بين ان تكون القدره شرعياً أو عقلياً.

قد يقال كما قيل، ان الخطابات الشرعيه كما انها مقيده لبا بالقدره التكوينيّه كذلك انها مقيده بالقدره الشرعيه، وهى فى المقام عدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عنه فى الاهميه اما ان يكون مساوياً او الاهم منه.

والدليل على هذا التقييد اللبى، هو انه فى فرض الاشتغال به يستحيل ان يبقى اطلاق امر الاخر بحاله، لان الغرض منه ان كان طلب الاشتغال به فى حال الاشتغال بالاول لزم طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل، وان كان الغرض منه صرف المكلف عنه والاشتغال به، فهذا خلف فرض انه لا يقل عنه فى الاهميه.

والجواب، ان هذا البيان وان كان تاماً الا انه من تبعات شرطيه القدره للتكليف وليس شرطاً مستقلاً فى مقابل شرطيه القدره، لان القدره سواء اكانت شرطاً شرعياً ام عقلياً، ففعليه التكليف منوطه بفعليه القدره مع فعليه سائر قيود الموضوع وشروطه.

وعلى هذا، فاذا وقعت المزامه بين واجبين كالصلاه والازاله مثلاً فى مرحله الامتثال، فبطبيعته الحال لا يمكن ان يكون وجوب كل من الواجبين فعلياً ومطلقاً للعلم الاجمالى بسقوط احدهما من جهه سقوط موضوعه وهو القدره، والا لزم طلب الجمع بين الضدين، وهو تكليف بالمحال، فاذن لا محاله يسقط

وجوب احدهما اما مطلقاً او فى حال الاشتغال بالآخر اذا قلنا بامكان الترتب.

ومن الواضح ان المكلف اذا اشتغل باحدهما الذى لا يقل عن الآخر فى الاهميه، فلا يعقل ان يبقى امر الآخر على اطلاقه وفعليته، والا لزم التكليف بالمحال او الخلف، وكلاهما محال.

وعليه، فعدم الاشتغال بالآخر الذى لا يقل عن الاولى فى الاهميه ليس شرطاً جديداً فى مقابل شرطيه القدره التكوينييه، بل هو من تبعاتها.

فالتتيجه، ان ملاك باب التراحم عدم قدره المكلف على الجمع بين المتراحمين، فلا محاله يسقط وجوب احدهما، غايه الامر على القول بالترتب، فالساقط اطلاقه، وعلى القول بعدم امكان الترتب، فالساقط اصله.

ومن الواضح ان باب التراحم لا- يدخل فى باب التعارض على كلا القولين فى المسأله هما القول بامكان الترتب والقول بعدم امكانه.

مرجات باب التراحم

وهى متمثله فى ثلاثه عناصر:

العنصر الأول: ما اذا كان احد المتراحمين مشروطاً بالقدره الفعلية والآخر بالقدره الشرعيه، فانه حينئذٍ يقدم الاول على الثانى.

العنصر الثانى: ما اذا كان احدهما اهم من الآخر او محتمل الاهميه دون الآخر، فانه عندئذٍ يقدم الاول على الثانى.

العنصر الثالث: ما اذا كان لاحدهما بدل دون الآخر، فانه وقتئذٍ يقدم ما ليس له بدل على ما له بدل.

أما العنصر الأول فيقع فيه الكلام فى ثلاث مراحل:

الأولى: فى ان شرطيه القدره هل هى عقليه أو شرعيه؟

الثانيه: فى الفرق بين القدره الشرعيه والقدره العقليه.

الثالثه: فى اقسام القدره الشرعيه وما هو الفارق بينهما؟

أما الكلام فى المرحله الأولى، فالمعروف والمشهور بين الاصحاب ان القدره شرط عقلاً لا شرعاً، والحاكم بشرطيهما العقل فى مرحله الامتثال من باب قبح تكليف العاجز.

واما الخطابات الشرعيه، فهى مطلقه فى مرحله الجعل والقدره غير مأخوذه فى لسان ادلتها كالبلوغ والعقل ونحوهما، باعتبار ان العقل مستقل باعتبارها فى مرحله الامتثال، فلا حاجه الى كونها مأخوذه فى لسان الدليل، هذا.

والصحيح، ان القدره قيد لبي للخطابات الشرعيه، لان كل خطاب شرعى مقيد لباً بالقدره، والكاشف عن هذا التقييد اللبى العقل، باعتبار انها غير مأخوذه فى لسان الدليل.

وعلى هذا، فالقدره كالتقيود والمأخوذه فى لسان الدليل شرط للحكم فى مرحله الجعل، ولا تصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ، ومن هنا فعليه الحكم اى فعليه فاعليته منوطه بفعليه موضوعه بتمام قيوده منها القدره فى الخارج، ويستحيل ان يكون الحكم فعليا بدون فعليه القدره، وإلا لزم التكليف بغير المقدور.

فالنتيجه، ان القدره حيث انها غير مأخوذه فى لسان الدليل، فلا يدل دليل شرعى على انها شرط للحكم فى مرحله الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ، إلا ان العقل بضميمه الارتكاز العرفى العقلانى الثابت فى اعماق النفوس يدل على ان الخطابات الشرعيه مقيده بالقدره لبا حكما وملاكاً شرعاً.

وللمحقق النائيني (١) قدس سره في المسأله رأى ثالث، وهو ان الخطابات الشرعيه بنفسها تقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره، فاذا كان الخطاب بنفسه يقتضى ذلك فلا تصل النوبه الى الدليل الخارجى كحكم العقل وغيره.

وقد أفاد في وجه ذلك ان الغرض من الامر هو ايجاد الداعى في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بالمأمور به.

ومن الواضح انه انما يكون داعيا ومحركا اذا كان متعلقه مقدورا، وإلا فيستحيل كونه داعيا ومحركا.

فاذن نفس داعويته ومحركيته الى الاتيان بمتعلقه تتطلب كونه خصوص الحصه المقدوره، فلا حاجه عندئذ الى دليل خارجى على ذلك، هذا.

ويرد عليه أولاً إننا لو سلمنا ان الخطابات الشرعيه بنفسها تقتضى كون متعلقاتها مقدوره، إلا انها لا تقتضى كونها خصوص الحصه المقدوره، ضروره انها لا تقتضى اكثر من كونها مقدوره، والفرض ان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فيصح تعلق الخطاب بالجامع، وكون هذا الخطاب داعيا ومحركا للمكلف بنحو الاتيان به، لوضوح انه لا مانع من الدعوه اليه والتحريك نحوه، لانه ليس من الدعوه الى غير المقدور.

وثانياً، ان الخطاب الشرعى لا يقتضى ذلك بنفسه لا في مرحله الجعل والاعتبار ولا في مرحله الفعلية.

اما في مرحله الاولى، فلان مدلوله وصفا في هذه مرحله الوجوب والحرمة، ومتعلقه المفهوم بالحمل الاولى الفانى في الخارج، ولا يدل فيها الا على

ص: ٣٥١

الوجوب او الحرمة فى عالم الاعتبار والذهن، ولا وجود له الا وجوده الاعتبارى ولهذا الاقتضاء له، ولا دلاله على ان الغرض منه ايجاد الداعى فى نفس المكلف، ضروره ان مدلوله فى هذه المرحله الوجوب او الحرمة فى عالم الاعتبار والذهن فقط، ولا يدل على شىء زائد عليه.

وأما فى المرحله الثانیه، فلان فعليه الحكم انما هی بفعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده، ونقصه بفعليه الحكم فعليه فاعليته ومحرکيته لا- فعليه نفسه، لاستحاله فعليه نفسه بفعليه موضوعه فيه، وإلا- لزم كون الحكم امراً خارجياً، وهذا خلف فرض انه امر اعتبارى.

ومن الواضح، ان الخطاب الشرعى لا يدل لا على فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج ولا على اعتبار القدره فى متعلقه.

أما الاول فواضح.

وأما الثانى، فلان العقل لا يخلو من ان يكون كاشفاً عن ان الشارع اعتبر القدره شرطاً للحكم فى مرحله الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ لبأ وواقعاً، فيكون الكاشف عن ذلك العقل، ويكون حالها حال سائر القيود المأخوده فى لسان الدليل فى مرحله الجعل كالبلوغ والعقل والوقت وما شاكل ذلك، ولهذا يكون الحكم فعلياً أى فاعليته بفعليه القدره فى الخارج كما هو الحال فى سائر القيود المأخوده فى موضوع الحكم فى لسان الدليل، غايه الامر يكون الدليل على شرطيه القدره العقل وعلى سائر القيود الشرع او يكون العقل حاكماً، باعتبار القدره فى متعلق التكليف من دون دخل للشارع به، كما اختاره السيد الاستاذ قدس سره وغيره، وهذا الحكم من العقل انما هو فى مرحله الامتثال بملاك قبح تكليف العاجز.

ص: ٣٥٢

وأما فى مرمله الجعل فالتكليف مطلق، وفى هذه المرمله ذهب المحقق النائىنى قدس سره الى ان اعتبارها بنفس اقتضاء التكليف بملاك ان الغرض منه ايجاد الداعى فى نفس التكليف.

ومن الواضح ان ايجاد الداعى لا يمكن إلا اذا كان متعلقه مقدوراً.

والصحيح من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الاول كما ذكرناه فى محله، ومع الاغماض عن ذلك، فالصحيح هو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الحاكم باعتبار القدره العقل فى مرمله الامثال بملاك قبح تكليف العاجز.

وأما ما ذكره المحقق النائىنى قدس سره من ان الخطاب بنفسه يقتضى كون متعلقه خصوص الحصة المقدوره بملاك ان الغرض من الخطاب هو ايجاد الداعى فى نفس المكلف، وهو لا يمكن إلا اذا كان متعلقه مقدوراً فهو لا يتم، لان الغرض من التكليف الصادر من المولى وان كان ذلك بحكم العقل، لان مولويه المولى تقتضى ذلك، وإلا لكان التكليف لغوا وجزافاً، ومنشأ هذا الاقتضاء وجوب اطاعه المولى وحرمة معصيته، لان قضيه حق الطاعه للمولى الحقيقى من القضايا الاوليه، ولهذا يحكم العقل بادانه العبد وعقوبته على مخالفه المولى وتحمل المسؤليه امامه، ولا يمكن ادانه العاجز وعقوبته، ولهذا لا يمكن توجيه الخطاب اليه، ولذلك يحكم العقل باختصاص الخطابات الشرعيه فى مقام الامثال بالقادر.

ولا- منشأ لاقتضاء الخطاب بنفسه كون متعلقه مقدوراً، واما امكان داعويته المكلف نحو الايمان بمتعلقه، فانه لا يكون منشأ لاقتضاء الخطاب ودلالته على كون متعلقه مقدوراً، لان العقل اذا حكم بان الغرض من الخطاب الصادر من المولى ايجاد الداعى فى نفس المكلف، فلا محاله يحكم بان متعلقه مقدوراً فى

المرتبه السابق، وإلا- لزم كون الخطاب لغواً وجزافاً وتكليفاً بغير المقدور، والحاكم بكل ذلك هو العقل بملاك قبح تكليف العاجز.

والخلاصه، انه لولا حكم العقل بقبح صدور اللغو من المولى الحكيم من جهه، وقبح تكليف العاجز من جهه اخرى، فلا مانع من توجيه الخطاب الى العاجز، ولا يقتضى كون متعلقه مقدوراً إلا بملاك حكم العقل بقبح هذا التوجيه فى المرتبه السابقه.

فالتبجيه، ان ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان الخطاب الشرعى بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً لا يرجع الى معنى صحيح.

واما الكلام فى المرحله الثانيه، وهى الفرق بين القدره العقليه والقدره الشرعيه، فقد ذكر السيد الاستاذ(1) قدس سره فى بحث الترتب ان القدره شرط عقلا فى مرحله الامتثال، ولا تكون شرطاً للحكم فى مرحله الجعل ولا للملاك فى مرحله المبادئ، ولازم ذلك ان الخطابات الشرعيه مطلقه حكماً وملاكاً، فالقدره ليست مقيداً للحكم ولا- للملاك، غايه الامر ان المكلف اذا كان عاجزاً عن الامتثال فالتكليف غير منجز عليه لا- انه ليس بفعلى، فانه فعلى بفعليه موضوعه فى الخارج، والمفروض أن القدره ليست قيداً لموضوعه حتى يقال انه منتف بانتهاء موضوعه.

وعلى هذا، فلا- مانع من التمسك باطلاق الخطاب لاثبات الحكم والملاك معاً، غايه الامر انه غير منجز من جهه عدم القدره على امتثاله، هذا.

ولكن المشهور بين الاصحاب ان القدره شرط عقلا للحكم دون الملاك،

ص: ٣٥٤

باعتبار انه لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام الشرعيه فى مرحله المبادئ، ولهذا لا يحكم بتقييدها بالقدره، وعلى هذا فوجوب الصلاه مقيداً بالقدره، واما اتصافها بالملاك فى مرحله المبادئ، فهو مطلق وغير مقيد بها.

واما اذا كانت القدره شرطاً شرعاً بان تكون مأخوذه فى لسان الدليل، او ان العقل يكشف عن انها شرط للحكم من قبل الشارع، فحالتها حينئذٍ حال سائر القيود المأخوذه فى لسان الدليل كالبلوغ والعقل وما شاكلهما.

والخلاصه، ان كل قيد أخذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل أو لبا وروحاً سواء اكان القدره أم غيرها ظاهر فى انه شرط للحكم فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادئ، هذا.

وللنظر فى كلا المقالين مجال:

اما مقاله السيد الاستاذ قدس سره، فلا يمكن المساعدة عليها، لان لازم هذه مقاله ان الخطابات الشرعيه مطلقه حكماً وملاكاً وغير مقيده بالقدره كذلك لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله الفعلية، فانها شرط فى مرحله الامتثال، وهى مرحله تنجز الحكم بمعنى ان تنجزه مشروط بها، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لوضوح ان المكلف اذا كان عاجزاً عن الصلاه وغير قادر عليها، فلا يمكن ان يكون الامر بها فعلياً فى حقه حتى يصير منجزاً، ضروره ان جعل الحكم فى مورد غير قابل للتنجز والامتثال لغو، فلا يمكن صدوره من المولى، لان كل حكم اذا امتنع امثاله امتنع جعله، بدهاه ان الغرض من الجعل هو الامتثال والاتيان بمتعلقه فى الخارج.

فالتتيجه، انه لا يمكن ان تكون القدره شرطاً للتنجز دون أصل الحكم.

واما مقاله المشهور، فان ارادوا بكون القدره شرطاً للحكم دون الملاك شرطاً

له فى مرتبه الفعلية دون مرتبه الجعل.

فيرد عليه، انه لا- يعقل ان يكون الشىء شرطاً لفعله الحكم بدون ان يكون مأخوذاً فى موضوعه فى لسان الدليل أو لبا بحكم العقل.

وان ارادوا به ان العقل يحكم باعتبار القدره فى مرتبه الفعلية والامثال دون مرتبه الجعل.

فيرد عليه، ان هذا اما ان يرجع الى ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من مقاله، او يرجع الى ان فعله الحكم منوطه بالقدره، وكلاهما غير صحيح.

اما الاول، فقد تقدم المناقشه فيه.

واما الثانى، فلان الحكم بفعله القدره لا يمكن ان تكون ملاكها قبح تكليف العاجز، فان قبح تكليفه انما هو بملاك قبح ادانته وعقوبته على ما ليس باختياره.

ومن الواضح، ان هذا الملاك العقلى انما هو فى مرحله تنجز الحكم لا فى مرحله فعليته بفعله موضوعه فى الخارج، فان الحكم فى هذه المرحله ان وصل الى المكلف وجدانا او تعبداً تنجز والا فلا، فاذن كيف يحكم العقل بان القدره شرط لفعله الحكم، ضروره ان حكمه بشىء قبحاً أو حسناً أو غيره لا- يمكن ان يكون جزافاً وبلا ملاك، والمفروض انه ليس بجاعل حتى يقال ان جعله يتبع ملا- كه فى الواقع، ضروره ان شأنه ادراك الواقع على ما هو عليه، لا- جعل الحكم ولا طريق له الى ملاكات الاحكام الواقعيه على الفرض، كما انه ليس له جعل الشىء شرطاً للحكم فى مرحله الجعل، لانه ليس بجاعل ومشروع الجاعل، والمشروع انما هو الشارع، نعم قد يكشف العقل عن ان الشارع جعل الشىء الفلانى شرطاً او جزءاً أو واجباً كما اذا ادرك مصلحه ملزمه فى فعل غير

مزاحمه، كشف عن ان الشارع اوجب هذا الفعل.

ودعوى، ان العقل يحكم بأن القدره قيد للموضوع فى مرحله الجعل بملا-ك حكمه بقبح تكليف العاجز ويكون الموضوع المكلف البالغ القادر العاقل وهكذا. فاذن يكون الحاكم بكونها قيداً للموضوع فى مرحله الجعل هو العقل دون الشرع، وهذا معنى انها شرط عقلى.

مدفوعه، بان العقل يدرك ان القدره مأخوده فى الموضوع من قبل الشارع بملاك قبح توجيه التكليف الى العاجز عن الامتثال، واما ان هناك ملاكاً اخر لاخذها قيداً للموضوع فلا طريق للعقل اليه.

ومن الواضح ان قيد الموضوع لابد ان يكون من قبل الشارع، وليس للعقل جعل القدره قيداً له، ضروره انه ليس للعقل جعل الحكم وقبوده وشروطه التى هى شروط للحكم فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادئ، فانه وظيفه الشارع.

واما العقل، فشأنه ادراك الواقع بان يدرك ان الشارع جعل القدره قيداً للحكم، فالقدره على كلا التقديرين قيد للحكم من قبل الشارع، غايه الامر ان الدليل عليه والكاشف عنه العقل لا الشرع، وقد يكون الدليل عليه الشرع، فاذا كانت القدره شرطاً للحكم من قبل الشارع فبطبيعته الحال شرط له فى مرحله الجعل وللملا-ك فى مرحله المبادئ، لوضوح انه لا-يتصور ان يكون شرطاً للحكم دون الملاك، لان حقيقه الحكم وروحه الملاك، واما الحكم بما هو اعتبار فلا اثر له.

فالتتيجه، ان كل قيد مأخوذ فى موضوع الدليل، فهو شرط للحكم فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادئ.

وكل قيد غير مأخوذ في موضوع الدليل، فانه كما لا يكون شرطاً للحكم في مرحله الجعل، كذلك لا يكون شرطاً للملاك في مرحله المبادئ.

واما كون القدره شرطاً للحكم دون الملاك، بدعوى انه لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام فهو غير متصور، لان العقل كما لا يدرك ان القدره قيد للملاك كذلك لا يدرك انها قيد للحكم إلا ان يكون هناك دليل، ضروره انه كما لا طريق له الى ملاكات الاحكام كذلك لا طريق له الى قيود موضوعاتها وشروطها، ولا يمكن القول بان العقل يدرك ان القدره قيد للحكم دون الملاك، ضروره انه اذا ادرك كونها قيداً للحكم فقد ادرك انها قيد للملاك ايضاً، لانه حقيقه الحكم وروحه، واما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره جماعه من المحققين كالمحقق النائيني والاصفهانى والعراقى (1) (قدمهم) من ان الحكم ينتفى بانتفاء القدره دون الملاك، وقد استدلوا على ذلك بوجوه، وقد تقدمت تلك الوجوه ونقدتها بشكل موسع فلا حاجه الى الاعاده.

واما الكلام في المرحله الثالثه، فيقع في مقامين: الاول في مقام الثبوت، والثاني في مقام الاثبات.

اما الكلام في المقام الاول، فيمكن تصنيف القدره الشرعيه الى ثلاثه اصناف:

الصنف الأول: ان القدره الشرعيه تتمثله في عدم المانع الاعم من التكويني والتشريعي.

الصنف الثاني: ان القدره الشرعيه تتمثله في القدره التكوينييه مقابل العجز

ص: ٣٥٨

التكويني الأعم من الاختياري والاضطراري كعدم الاشتغال بضد واجب.

الصنف الثالث: ان القدره الشرعيه متمثله فى القدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكويني الاضطراري المساوقه للقدره الفعليه.

وبعد ذلك نقول ان التزاحم اذا كان بين الواجب المشروط بالقدره العقليه والواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، فلا موجب لتقديم الاول على الثانى، وذلك لان ملاك كل منهما تام فعلى.

واما ملاك الواجب المشروط بالقدره العقليه فواضح، واما ملاك الواجب المشروط بالقدره الشرعيه، فلوجود الشرط فيه، وهو القدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكويني الاضطراري، فاذا اختار كل منهما يكون تفويتا لملاك الاخر، فلا مرجح حينئذٍ للاول على الثانى.

وعلى هذا، فاذا كان احد المتزاحمين مشروطا بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول والاخر مشروطا بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى او الثالث، فلا شبهه فى تقديمه على الاول، لان صرف وجوبه رافع لوجوب الاول بارتفاع موضوعه، باعتبار ان وجوبه مشروط بعدم المانع المولوى، والمفروض ان وجوبه مانع مولوى، فاذا فرضنا ان وجوب ازاله النجاسه عن المسجد مشروط بعدم وجوب الصلاه، باعتبار انه مانع مولوى، فوجوبها رافع لوجوب الازاله وجدانا بارتفاع موضوعه كذلك وهو عدم المانع المولوى، والمفروض ان وجوب الصلاه مانع مولوى بالوجدان، بل لاتزاحم فى البين، فان وجوب الصلاه بمجرد ثبوته رافع لوجوب الازاله، فزمان ثبوته هو زمان رفعه، فلا يجتمعان فى زمن واحد حتى يقع التزاحم بينهما، فاذا لا موضوع للتزاحم بينهما فى هذا الفرض.

واما اذا كان كلا الواجبين مشروطا بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول، فيقع

التعارض بينهما، لأن كلا- منهما يدل على ثبوت مدلوله بالمطابقه، وعلى نفي مدلول الاخر بالالتزام، فاذن تقع المعارضه بين المدلول الالتزامى لكل منهما والمدلول المطابقى للاخر.

والخلاصه، ان الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول هو عدم المانع اعم من التكويني والتشريعى لا يصلح ان يزاحم اى واجب شرعى اخر سواء أكان مشروطاً بالقدره العقليه ام كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى او الثالث، فان الكل وارد عليه ورافع لموضوعه وجدانا، واما اذا كان الواجب الاخر ايضاً مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول، فيقع التعارض بينهما للعلم اجمالاً- بكذب احدهما الذى هو يشكل دلاله التزاميه لهما، ولهذا لا-يمكن جعل كليهما معا للتمانع والتكاذب بينهما المستلزم للدور، لان ثبوت مدلول كل منهما يتوقف على ثبوت مدلول الاخر، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، انه لو لم يكن المقتضى لاحدهما موجوداً فى نفسه مع وجود الاخر بحيث لو كان المقتضى له موجوداً لكان عدم وجوده مستنداً الى وجود الاخر، فوجوده مانع لولاى عن وجود الاول لا فعلى، واما وجود الاخر فهو يتوقف على عدم الوجود الفعلى للاول، باعتبار ان المقتضى لوجوده موجود ولكن الوجود الاول مانع عنه.

وفى مثل ذلك لا بد من تقديم الثانى على الاول، لان عدم الوجود الاول مستنداً الى عدم مقتضيه لا الى وجود الاخر، فاذن لا يصلح ان يزاحم الوجود الاخر، وحينئذ فلا تمنع ولا تكاذب بينهما.

واذا كان احد الواجبين المتزامين مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى والاخر مشروطاً بالقدره العقليه، فعندئذ لا بد من تقديم الواجب المشروط

بالقدره الفعلية على الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، والنكته فيه ان وجوب الواجب المشروط بالقدره العقليه مطلق وفعلية حكماً وملاكاً وموضوعاً، سواء اشتغل المكلف بالواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى ام لا، بينما وجوبه حكماً وملاكاً وموضوعاً مشروط بعدم الاشتغال بالواجب المشروط بالقدره العقليه، فاذا اشتغل به انتفى وجوبه حكماً وملاكاً بانتفاء موضوعه وهو القدره الشرعيه بالمعنى الثانى.

والنكته فيه، ان الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى معناه انه مقيد حكماً وملاكاً وموضوعاً بعدم الاشتغال بضده الواجب، فاذا هو فى المثال مقيد كذلك بعدم الاشتغال بالواجب المشروط بالقدره العقليه دون العكس، لفرض انه مشروط بالقدره العقليه دون الشرعيه لا بهذا المعنى ولا بغيره.

وعلى هذا، فان اتى المكلف فى المقام بالواجب المشروط بالقدره الشرعيه فقد فوت الواجب المشروط بالقدره العقليه حكماً وملاكاً، بينما اذا اتى بالواجب المشروط بالقدره العقليه فقد انتفى الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بانتفاء موضوعه، وهو عدم الاشتغال به اى بالواجب المشروط بالقدره العقليه.

فالتتيجه، انه لا بد من تقديم الواجب المشروط بالقدره العقليه على الواجب المشروط بالقدره الشرعيه، ويكون هذا التقديم من باب الورود.

ومن هنا يظهر حال ما اذا وقع التزاحم بين الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث والواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، فان الاول غير مشروط بعدم الاشتغال بالثانى لا حكماً ولا ملاكاً، بينما الثانى مشروط كذلك بعدم الاشتغال بالاول، ولهذا يكون تقديمه عليه من باب الورود بنفس ملاك تقديم الواجب المشروط بالقدره العقليه عليه.

ودعوى ان هناك مسألتين:

الاولى: ان الواجب المشروط بالقدره العقليه يتقدم على الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى.

الثانيه: مسأله تقييد اللبى العام وهو ان كل خطاب شرعى مقيد لباً بعدم الاشتغال بضده الواجب الذى لا يقل عنه فى الاهميه.

وعلى هذا، فالمسأله الاولى وان كانت تامه، اذ لا شبهه فى تقديم الواجب المشروط بالقدره العقليه على الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى فيما اذا وقعت المزاحمه بينهما كما عرفتم.

الا ان الكلام انما هو فى المسأله الثانيه، فاذا فرضنا ان الواجب المشروط بالقدره الشرعيه لا يقل فى الاهميه عن الواجب المشروط بالقدره العقليه، فعندئذ لا محاله يكون الواجب المشروط بالقدره العقليه مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالواجب المشروط بالقدره الشرعيه، وعلى هذا فاذا اشتغل بالواجب المشروط بالقدره الشرعيه، انتفى وجوب الواجب المشروط بالقدره العقليه بانتفاء ملاكه وموضوعه وهو عدم الاشتغال به، فاذن لا موجب لترجيحه على الاول.

مدفوعه، بان ما استدل به على هذا التقييد اللبى العام لا ينطبق على المقام، وهو ان المكلف اذا اشتغل باحدا الواجبين المتزاحمين فلا يمكن بقاء اطلاق الاخر، لان الغرض من بقائه ان كان تحريك المكلف نحو الاتيان به فى عرض الاشتغال بالاول، لزم طلب الجمع بين الضدين وهو محال، وان كان الغرض منه صرفه عما اشتغل به الى الاشتغال بالاخر، فهو خلف الفرض انه ليس اهم منه.

واما وجه عدم انطباق ذلك على المقام، لان المكلف فى المقام اذا اشتغل بالواجب المشروط بالقدره العقليه، سقط اطلاق الواجب الاخر المشروط

ص: ٣٤٢

بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى بسقوط ملاكته وموضوعه وهو القدره الشرعيه، واما اذا اشتغل بالواجب المشروط بالقدره الشرعيه، فلا يسقط اطلاق الواجب المشروط بالقدره العقلية، لفرض انه غير مقيد بالقدره الشرعيه، وهى عدم الاشتغال بالواجب الاخر، فاذن يلزم من الاشتغال بالواجب المشروط بالقدره الشرعيه تفويت الواجب المشروط بالقدره العقلية حكماً وملاكاً، وهو غير جائز.

فالتتيجه، ان ما ذكر فى وجه هذا التقييد اللبى العام لا ينطبق على ما اذا كان التزاحم بين واجبين يكون احدهما مشروطاً بالقدره العقلية والاخر مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، هذا بحسب مقام الثبوت، واما بحسب مقام الاثبات، والاستظهار من الادله، فكل دليل اذا كان لسانه مقيداً بعدم كونه مخالفاً للكتاب او السنه، فالمتفاهم العرفى منه انه مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول، وهو عدم المانع الاعم من التكويني والتشريعى، حيث انه ظاهر فى ان الكتاب والسنه مانع عنه.

ومن الواضح ان المراد من مانعيه الكتاب والسنه مانعيه مدلولهما من الوجوب او الحرمة او ماشاكل ذلك، فانه تعبير عرفى عن ان الحكم الشرعى فى هذا الدليل مشروط بعدم المانع من الكتاب والسنه، ومن الواضح ان الحكم الالزامى الثابت فى الكتاب والسنه من الوجوب او الحرمة مانع عنه وجداناً ووارد على الدليل المذكور ورافع لموضوعه كذلك، ومن هذا القبيل وجوب الوفاء بالنذر والعهد والشرط وغير ذلك، حيث انه قد قيد فى لسان ادلتها بعدم كونه مخالفاً للكتاب والسنه.

وقد ورد التقييد بعدم مخالفه الكتاب او السنه فى ادله الشروط، منها قوله عليه السلام:

«المؤمنون عند شروطهم إلا- ما خالف كتاب الله وسنه نبيه»^(١) وقد ورد في بعض الروايات: «ان شرط الله قبل شرطكم^(٢)»، والمراد من شرط الله هو الاحكام الشرعيه المجهوله من قبل الله تعالى، والمراد من شرطكم الاحكام الالزاميه التي جاءت من قبلكم كوجوب الوفاء بالنذر والعهد والشرط، فان المكلف اذا نذر بصيغته الشرعيه تحقق موضوع وجوب الوفاء بالنذر وترتب عليه وجوبه، وكذلك الحال في الشرط والعهد، فان منشأ جعل هذه الاحكام هو فعل المكلف، ولهذا تنسب اليه، والروايه تنص على ان حكم الله قبل حكمكم بمعنى انه مادام الحكم الالهى موجود فى المسأله فلا- يصل دور حكمكم، يعنى ان حكم الله مقدم على حكمكم، وهذا معناه ان وجوب الوفاء بالنذر والعهد والشرط مشروط بعدم ثبوت حكم الهى فى مورده من الوجوب او الحرمة.

فالتتيجه، ان هذه الاحكام الثانويه مشروطه بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول، واما وجوب الحج فالظاهر من الاستطاعه المأخوذه فى لسان الايه المباركه هو القدره التكوينييه فى مقابل العجز التكويني الاضطرارى.

واما الروايات، فقد فصلت الاستطاعه بثلاثه عناصر:

العنصر الاول: الاستطاعه المالىه.

العنصر الثانى: الاستطاعه البدنيه.

العنصر الثالث: سلامه الطريق وأمنه ذهاباً واياباً واثناء ممارسه الاعمال، فاذا توفرت هذه العناصر الثلاثه، فقد وجب الحج وتنجز، هذا من ناحيه، ومن

ص: ٣٦٤

١- (١) - الوسائل: ج ١٢ باب ٦ من ابواب الخيار، الحديث ٢.

٢- (٢) - الوسائل: ج ١٢ باب ٢ من ابواب المهور، الحديث ٦.

ناحيه أخرى ان محل الكلام فى المقام انما هو فى العنصر الاول لافى الثانى والثالث.

وقد وردت فيه روايات كثيره، وهذه الروايات تدل على توسعه دائره الاستطاعه المالىه وجعلت مابه الكفايه جزء منها، وان من لم يكن عنده مابه الكفايه فلا يكون مستطيعاً.

واما اذا كان المكلف مديونا ودار الامر بين ان يؤدى دينه بهذا المال الموجود عنده او يحج به حجه الاسلام والمفروض انه لا يكفى لكليهما معاً، فالمعروف والمشهور بين الاصحاب تقديم اداء الدين على الحج، معللاً بانه اهم منه او محتمل الاهميه، هذا.

ولكن الظاهر ان الأمر ليس كذلك، ضروره انه لا يحتمل ان يكون وجوب اداء الدين اهم من وجوب الحج او محتمل الاهميه، كيف فان وجوب الحج من احد الأركان الخمسه فى الاسلام، ولا-شبهه فى ان وجوب الحج اهم منه بمراتب، غايه الامر ان وجوب الحج مشروط بالاستطاعه، وعمده عناصرها الاستطاعه المالىه، وحصول هذه الاستطاعه مشروط بان لا يكون المكلف مديوناً بالدين المطالب به فعلاً، فلو كان مديونا كذلك، ولا يكفى ما عنده من المال لمصارف الحج والدين معاً فلا يكون مستطيعاً عرفاً ولا شرعاً.

والخلاصه، ان الشخص انما يكون مستطيعاً اذا كان عنده مال يكفى لمصارف حجه ذهاباً واياباً واثناء العمل زائداً ما به الكفايه ولم يكن مديونا بدين مطالب به، والا فلا يكون مستطيعاً.

ومن هنا يظهر ان وجوب الوفاء بالنذر والعهد وما شاكلهما لا يصلح ان يزاحم وجوب الحج، لان وجوب الحج كما عرفت مشروط بالقدره التكوينيّه

فى مقابل العجز التكويني الاضطراري، بينما وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان وجوب الحج مشروط بعدم المانع الاعم من التكويني والتشريعي، فمع ذلك لا بد من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر ونحوه، والوجه فى ذلك ان المقتضى لوجوب الحج موجود وهو الاستطاعه، وانما الكلام فى ان وجوب الوفاء بالنذر او الشرط او غيره هل هو مانع عنه او لا، بينما المقتضى لوجوب الوفاء بالنذر غير موجود وهو رجحان متعلقه، باعتبار انه يستلزم ترك الحج وتفويته حكماً وملاكاً، فمن اجل ذلك لا يكون راجحاً.

وان شئت قلت، ان وجوب الوفاء بالنذر او الشرط او نحوه مشروط بعدم المانع اللولائى، بمعنى انه لو كان المقتضى لوجوب الوفاء بالنذر او الشرط موجوداً لكان وجوب الحج مانعاً عنه فعلاً، فان اتصافه بالمانع الفعلى منوط بثبوت المقتضى له، واما مع عدم ثبوت المقتضى له، كما هو المفروض، فلا يتصف الا بالمانع اللولائى.

والخلاصه، ان وجوب الوفاء بالنذر او الشرط مشروط بعدم وجوب ما يزاحمه ولو كان ثابتاً لولا النذر او الشرط، ومن الواضح ان وجوب الحج ثابت لولا-النذر او الشرط، فاذن موضوع وجوب الوفاء به منتفياً، فان موضوعه عدم وجوب ما يزاحمه، والمفروض انه واجب وهذا بخلاف وجوب الحج، فانه مقيّد بعدم حكم مخالف له كوجوب الوفاء بالنذر او الشرط او العهد، والمفروض ان الحكم المخالف لا وجود له مع وجود وجوب الحج، فاذن موضوع وجوب

ومن هنا يظهر انه لاوجه لما ذكره المحقق النائيني قدس سره(1) والسيد في العروه من ان من نذر زياره الحسين عليه السلام يوم عرفه وكان نذره قبل الاستطاعه ثم صار مستطيعاً يتقدم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج.

اما وجه الظهور، فلان وجوب الحج بمجرد ثبوته رافع لوجوب الوفاء بالنذر بارتفاع موضوعه ووارد عليه وقد تقدم ذلك، ثم ان وجوب الوفاء بالشرط هل يقدم على وجوب الوفاء بالنذر اولاً؟

والجواب انه يقدم عليه، باعتبار انه وان كان مشروطاً بعدم المانع كوجوب الوفاء بالنذر إلا انه مشروط بعدم المانع الفعلي، واما وجوب الوفاء بالنذر فهو مشروط بعدم المانع اللولائي، هذا يعني انه لا مقتضى له عند تحقق وجوب الوفاء بالشرط، فيكون عدمه حينئذٍ مستنداً الى عدم المقتضى له وهو الرجحان لا الى وجود المانع وهو وجوب الوفاء بالشرط، فان المقتضى له موجود وعدمه مستند الى وجود المانع ولا مانع له، فان وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح ان يكون مانعاً، لان عدمه مستنداً الى عدم مقتضيه لا الى وجود المانع وهو وجوب الوفاء بالشرط، ولهذا لا يتصف بالمانع، وانما تكون مانعته لولائيه، فاذن لا بد من تقديمه عليه.

لحد الآن قد تبين ان المأخوذ في لسان الدليل اذا كان عنوان القدره والاستطاعه، فالظاهر منها القدره التكويني لا القدره الشرعيه بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني، فان حملها على كل واحد منهما بحاجه الى قرينه تدل على ذلك،

كما ان الظاهر منها التأسيس لا التأكيد بمعنى ان لها دخلاً في الحكم والملاك معاً.

والخلاصه، ان الخطاب الشرعى اذا قيد موضوعه بعدم الاشتغال بواجب اخر، كان المتفاهم منه عرفاً اعتبار القدره فيه شرعاً بالمعنى الثانى فى الحكم والملاك معاً، وعلى هذا فلا يشتبه الحال بين المعانى الثلاثه للقدره الشرعيه فى مقام الاثبات ايضاً، فانها كما تختلف ثبوتاً كذلك تختلف اثباتاً ايضاً بحسب لسان الدليل كسائر القيود المأخوذه فى لسان الدليل كالبلوغ والعقل والوقت ونحو ذلك، ولا- يمكن حملها على التأكيد لحكم العقل، لانه بحاجه الى قرينه، حيث ان كل خطاب صادر من المولى ظاهر فى التأسيس والمولويه وحمله على التأكيد او الارشاد بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً.

واحتمال التأكيد والارشاد الى حكم العقل انما هو فيما اذا كانت شرطيه القدره عقليه.

واما اذا كانت شرطيتها شرعيه بان يكون لها دخل فى الحكم والملاك معاً ولكن الكاشف عنها العقل لا الشرع، بمعنى ان الدليل على اعتبارها شرعاً العقل دون الدليل الشرعى فلا- موضوع حينئذٍ لحمل القدره على التأكيد، هذا كله فيما اذا كان كل من الواجب المشروط بالقدره العقليه والواجب المشروط بالقدره الشرعيه معلوماً.

واما اذا لم يكن معلوماً ويشك فى ان كلا الواجبين المتزاحمين مشروط بالقدره العقليه او كليهما مشروط بالقدره الشرعيه او ان احدهما مشروط بالقدره العقليه والاخر مشروط بالقدره الشرعيه، ففيه صور:

الصوره الاولى: ما اذا شك فى ان كلا الواجبين معاً مشروط بالقدره العقليه او بالقدره الشرعيه أو ان احدهما مشروط بالقدره العقليه والاخر مشروط

بالقدره الشرعيه.

الصوره الثانيه: ما اذا علم بان احدهما مشروط بالقدره العقليه ولكن يشك في الاخر وانه مشروط بها ايضاً او مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى او الاول.

الصوره الثالثه: ما اذا علم بان احدهما مشروط بالقدره الشرعيه اما بالمعنى الاول او الثانى، ولكن يشك في الاخر، ولا يدري انه مشروط بها ايضاً او مشروط بالقدره العقليه.

اما الكلام فى الصوره الاولى، ففى هذه الصوره لا يمكن احراز اطلاق اى من الواجبين المتزاحمين حتى يتمسك به، لاحتمال ان يكون كلاهما مشروطاً بالقدره العقليه، وحينئذٍ فلا اطلاق لهما، حيث ان اطلاق كل منهما على ضوء هذا الاحتمال قد قيد لباً بعدم الاشتغال بالآخر واقعاً، واحتمال ان يكون كلاهما مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى واحد، وحينئذٍ فايضاً لا اطلاق لهما بنفس مامر من الملاك.

واحتمال ان يكون احدهما مشروطاً بالقدره العقليه او القدره الشرعيه بالمعنى الثالث، والاخر مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول أو الثانى أو بالعكس، وعندئذٍ وان احتمل ان يكون لاحدهما اطلاق لحال الاشتغال بالآخر إلا ان هذا مجرد احتمال، ولا يمكن احراز الاطلاق به إلا -بالاحتمالى، وعليه فتنتهى النوبه الى الاصول العمليه، وهى اصاله البراءه عن وجوب كل منهما لحال الاشتغال بالآخر للشك فى ثبوته فى هذه الحاله من جهه الشك فى انه متسع او مقيد بعدم الاشتغال بالآخر، لان وجوب كل منهما فى حال عدم الاشتغال بالآخر ثابت باطلاق كل منهما وعدم سقوطه الا فى حال الاشتغال

ص: ٣٦٩

بالاخر، فاذاً يكون الشك في سعه التكليف وضيقه والمرجع فيه اصاله البراءه.

وحيث ان اطلاق كل منهما ثابت في حال عدم الاشتغال بالاخر، فتكون النتيجة هي تخيير المكلف بين العمل باطلاق هذا وترك العمل باطلاق الاخر وبالعكس.

واما الكلام في الصوره الثانيه، فلا مانع من التمسك باطلاق الواجب المشروط بالقدره العقليه او الشرعيه بالمعنى الثالث.

واما تقييده بعدم الاشتغال بواجب اخر، فهو غير معلوم وغير محرز، لانه ان كان مشروطاً بالقدره العقليه او الشرعيه بالمعنى الثالث ايضاً كالواجب الاول فهو مقيد به، والا فلا تقييد له، وحيث انا لانعلم بتقييد اطلاقه بعدم الاشتغال به، فيكون المرجع اطلاق وجوب ذلك الواجب، فان رفع اليد عنه بحاجه الى قرينه تدل على تقييده، ومجرد احتمال وجودها في الواقع لا أثر له.

ودعوى، انه لا اطلاق له من الاول، لما تقدم من ان المقيد اللبى بمشابهه قرينه متصله، فتكون مانعاً عن اصل انعقاد ظهوره في الاطلاق.

وعلى هذا، فاحتمال ان الواجب الاخر كالواجب الاول في نوع التقييد والاشراط يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، لان المقام حينئذٍ داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه، فاذاً يكون المرجع في هذه الصوره الاصل العملي وهو اصاله الاحتياط، لان ملاك الواجب المشروط بالقدره العقليه او الشرعيه بالمعنى الثالث فعلى، والشك انما هو في ان المكلف معذور في تفويته بالاشتغال بالواجب الاخر أو لا، فاذاً المرجع قاعده الاشتغال.

مدفوعه، بان التقييد اللبى العام على تقدير ثبوته فليس كالقرينه المتصله، اذ لا-شبهه في انعقاد اطلاق كل من الواجبين المتزاحمين كالصلاه والازاله ونحوها،

والشك انما هو فى تقييده بعدم الاشتغال بالواجب الاخر، وهو بمثابة القرينه المنفصله.

واما الكلام فى الصوره الثالثه، وهى ما اذا علم بأن احد الواجبين مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث او الثانى ويشك فى ان الاخر هل هو مشروط بالقدره العقليه او القدره الشرعيه بالمعنى الثالث، فلا يمكن التمسك باطلاق الواجب الثانى، لعدم احراز اطلاقه، لاحتمال انه كالواجب الاول فى التقييد بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث يعنى ان كليهما مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، فعندئذ بطبيعته الحال يكون اطلاق كل منهما مشروطا بعدم الاشتغال بالاخر فلا اطلاق فى البين، فاذن المرجع هو اصاله البراءه للشك فى سعه ملاك الواجب الثانى لحال الاشتغال بالواجب الاول وعدم سعه، فعلى الاول يكون الواجب الثانى حكماً وملاكاً مطلقاً، فلا يجوز تركه حتى فى حال الاشتغال بالاخر، وعلى الثانى يكون مقيداً بعدم الاشتغال بالاخر، ولهذا يجوز تركه فى حال الاشتغال به، وحيث ان الشك فى جواز تركه فى حال الاشتغال بالاخر وعدم جواز تركه حتى فى هذه الحاله، فالمرجع اصاله البراءه عن حرمة تركه وعدم جوازه مطلقاً.

ولا يقاس هذه الصوره بالصوره الثانيه، فان سعه الملاك وفعليته حتى فى حال الاشتغال بالاخر محرزه فى الصوره الثانيه وانما الشك فى ان الاشتغال بالاخر هل هو عذر لتفويته او لا، ومن المعلوم ان المرجع فيه اصاله الاحتياط، وبينما يكون الشك فى المقام انما هو فى اصل سعه الملاك وضيقه.

هذا تمام الكلام فى مقتضى الاصل اللفظى والعملى فى الصور الثلاثه المتقدمه.

بقى هنا امور:

ص: ٣٧١

الامر الأول: ان ما تقدم من التقييد اللبى العام لكل خطاب شرعى بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه فى الاهميه امر زائد على ما مر من شرطيه القدره فى كل تكليف شرعى مولوى، وذلك لسبيين:

السبب الاول، ان ملاك التقييد اللبى غير ملاك شرطيه القدره، فان ملاك شرطيه القدره استحاله تكليف العاجز وقبحه، بينما ملاك التقييد اللبى ليس هو عجز المكلف تكويناً عن الاتيان به فى حال الاشتغال بالآخر الذى لا يقل عنه فى الاهميه، فانه قادر على الانصراف عنه وترك الاشتغال به والشروع فى الاتيان بالاول، بل هو استحاله بقاء اطلاقه، فانه ان اقتضى الاتيان بمتعلقه فى حال الاشتغال بالآخر، لزم طلب الجمع بين الضدين، وان اقتضى صرف المكلف عن الاشتغال به الى الاشتغال بضده، لزم خلف فرض انه لا يقل منه اهميه، فمن اجل ذلك لا يمكن بقاء اطلاقه، ولا بد من تقييده بعدم الاشتغال بضده الواجب الذى لا يقل عنه فى الاهميه.

السبب الثانى، ان التقييد اللبى لكل واجب مختص بما اذا كان ضده الواجب مساوياً له أو أهم منه، واما اذا كان الواجب اهم منه اى من ضده فلا مقتضى للتقييد المذكور، ولهذا قد قيد هذا التقييد بما لا يقل منه فى الاهميه.

الأمر الثانى: ان القدره الشرعيه بالمعنى الثانى، وهى عدم الاشتغال بواجب اخر اذا اخذت فى لسان الدليل، فهى اخص من التقييد اللبى العام، فانها تدل على ان الواجب المقيد بعدم الاشتغال بواجب اخر مقيد به حكماً وملاكاً ويكون الاشتغال به رافعاً له بارتفاع موضوعه حكماً وملاكاً ووارداً عليه، بينما لا يكون الواجب الاخر مقيداً بعدم الاشتغال به، واما اذا فرضنا انه ايضاً مقيداً بعدم الاشتغال به، فاذن يقع التعارض بين اطلاقيهما.

الأمر الثالث: هل يتقدم على الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول والثانى كل واجب شرعى من غير سنخه أو لا؟

والجواب، الظاهر هو الاول، اما اذا كان الواجب مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول، فالامر واضح، لان مجرد فعليته وجوب واجب اخر رافع لوجوبه بارتفاع موضوعه حكماً وملاكاً، لفرض ان وجوبه مقيد بعدم المانع المولوى، والفرض ان وجوب واجب اخر مانع مولوى وجدانا فيكون وارداً عليه، فاذن لا وجوب له ولا ملاك لكى يقال انه اهم من الواجب الاخر.

واما اذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، فايضاً الامر كذلك، لان فعليه وجوبه حينئذٍ وان لم تكن رافعه له إلا ان الاشتغال به رافع له بارتفاع موضوعه حكماً وملاكاً وجداناً ووارداً عليه، فاذن لا وجوب له ولا ملاك لكى يقال انه اهم منه او المساوى او ما دونه.

والخلاصه، ان المكلف اذا اشتغل بالواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، فقد فات عنه الواجب الاخر ملاكاً، لفرض عدم اشتراط وجوبه بعدم الاشتغال به، بينما اذا اشتغل بالواجب الاخر لم يفت منه شىء، حيث انه وارد عليه ورافع لموضوعه وجداناً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالتائج التاليه:

الأولى: ان التزاحم الحقيقى بين حكمين فعليين ناشىء من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال لا دائماً بل اتفاقاً، بينما التعارض بين الدليلين ناشىء من التنافى بين مدلوليهما بالذات بنحو التناقض او التضاد مطلقاً بالتباين أو بالعموم من وجه فى مورد الاجتماع أو بالعرض الذى هو يرجع الى التنافى بينهما كذلك فى نهايه المطاف، ولهذا يكون هذا التنافى بينهما فى

مرحلة الجعل.

الثانية: ان بعض المحققين قدس سره قد ذكر ان خروج باب التراحم عن باب التعارض منوط بالالتزام بأمرين:

الأول: الالتزام بإمكان القول بالترتب المبني على عدم استحاله فعلية الأمر بالضدين بنحو الطوليه والترتب.

وأما القول بعدم امكانه، فهو مبني على استحاله فعلية الأمر بالضدين وان كان بنحو الترتب.

الثاني: الالتزام بأن كل خطاب شرعى مقيد لبأ بعدم الاشتغال بضده الواجب الذى لا يقل عنه فى الاهميه.

ولكن تقدم المناقشه فى كلا الأمرين، وقلنا هناك ان خروج باب التراحم عن باب التعارض لا يتوقف على الالتزام بهذين الأمرين، فانه خارج عنه ذاتا وموضوعاً وحكماً سواء اقلنا بإمكان الترتب ام لا، وقلنا بالتقييد اللبى العام ام لا.

الثالث: ان باب التراحم يختلف عن باب التعارض موضوعاً وحكماً، أما موضوعاً، فلانه لا تنافى بينهما فى مرحله الجعل لا بالذات ولا بالعرض لا بنحو التناقض ولا بنحو التضاد، وانما التنافى بينهما فى مرحله الامتثال الناشئ من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى هذه مرحله اتفاقاً لا- دائماً، بينما التعارض بين الدليلين ناشئ من التنافى بينهما بالذات بنحو التناقض أو التضاد بالتباين أو العموم من وجه.

وأما حكماً، فلان الحاكم فى باب التراحم العقل العملى، فانه يعالج مشكله التراحم بتقديم الاهم على المهم اذا كان، وإلا فالتمييز، بينما الحاكم فى باب

التعارض الشارع، ولاصله للعقل في هذا الباب.

الرابع: ان التقييد اللبى العام ليس شرطاً جديداً في مقابل شرطيه القدره عقلاً.

الخامسه: ان القدره شرط شرعاً ومأخوذه في موضوع الحكم كسائر قيوده، ويكون لها دخل فيه في مرحله الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ، ولكن الكاشف عنها العقل دون الشرع.

فمن هذه الناحيه تختلف عن سائر قيوده الحكم، وفي مقابل ذلك قولان آخران:

القول الاول: ما اختاره السيد الاستاذ قدس سره، ولعله المشهور من ان القدره شرط في مرحله الامتثال فقط بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز.

القول الثانى: ما اختاره المحقق النائينى قدس سره من ان اعتبار القدره في متعلق التكليف انما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعى لا بحكم العقل، وكلا القولين غير تام كما تقدم بشكل موسع.

السادسه: أن القدره الشرعيه تصنّف في مقام الثبوت الى ثلاثه اصناف:

الاول: القدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى.

الثانى: القدره الشرعيه بمعنى عدم الاشتغال بواجب اخر.

الثالث: القدره الشرعيه، هي القدره التكوينيّه العقليه، هذا بحسب مقام الثبوت.

أما في مقام الإثبات، فان كان المأخوذ في لسان دليل الواجب عنوان عدم مخالفه الكتاب والسنة كما في ادله وجوب الوفاء بالندر والعهد والشرط ونحو ذلك، فالظاهر منه انه مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول.

وان كان المأخوذ في لسان الدليل عنوان عدم الاشتغال بالواجب الآخر المضاد للاول، كان الظاهر منه انه مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى.

وان كان المأخوذ في لسان الدليل عنوان القدره والاستطاعه، كان الظاهر منه انه مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث.

السابعه: ان الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول هو عدم المانع المولوى، فلا يصلح ان يزاحم اى واجب آخر سواء اكان مشروطاً بالقدره العقليه ام كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى أو الثالث.

واما اذا اكان الواجب الآخر أيضاً مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول، فان كان المقتضى لأحدهما موجوداً دون الآخر، قدم ما فيه المقتضى على الآخر، وان لم يوجد المقتضى لشيء منهما، فيقع التكاذب والتعارض بينهما، فالمرجع فيه مرجحات باب المعارضه.

الثامنه: ان عنوان عدم مخالفه الكتاب والسنة اذا كان مأخوذاً في لسان الدليل، كان المتفاهم العرفى منه انه مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوى، باعتبار ان الكتاب والسنة مانع مولوى، واما اذا كان المأخوذ في لسانه عنوان القدره والاستطاعه، كان المتفاهم العرفى منه القدره التكوينييه، وان كان المأخوذ في لسانه عدم الاشتغال بواجب آخر، كان المتفاهم العرفى منه القدره الشرعيه بالمعنى الثانى.

التاسعه: ان الاستطاعه المأخوذه في لسان الآيه الكريمه قد فسرت في الروايات الى ثلاثه عناصر:

١ - الاستطاعه المالىه.

٢ - الاستطاعه البدنييه.

ص: ٣٧٦

العاشرة: ان القدره اذا كانت مأخوذه فى لسان الدليل، كان الظاهر منها التأسيس ودخلها فى الحكم والملاك كسائر القيود المأخوذه فى لسان الدليل.

الحاديه عشره: ان التزام اذا كان بين الواجبين يكون احدهما مشروطاً بالقدره العقليه، والآخر مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، فهل يقدم الاول على الثانى أو لا؟

فيه قولان:

فذهب جماعه الى القول الاول، بتقريب ان القدره اذا كان اعتبارها بحكم العقل فهى شرط للحكم فقط دون الملاك، باعتبار انه لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام.

وعلى هذا، فان قدم المشروط بالقدره العقليه على المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، انتفى الثانى حكماً وملاكاً بانتفاء شرطه وهو القدره الشرعيه، واما فى العكس فيكون المنتفى الحكم دون الملاك بانتفاء شرطه وهو القدره، فاذن يلزم فيه تفويت الملاك بلا مبرر، وهو غير جائز.

وقد استدل على بقاء الملاك بعد انتفاء الحكم بعده وجوه قد تقدم جميع تلك الوجوه ونقدها تماماً، ومن هنا لا وجه لتقديم الواجب المشروط بالقدره العقليه على الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث.

وأما العنصر الثانى من مرجحات باب التزام، وهو تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، فيقع الكلام فيه تارة فى البدل العرضى، واخرى فى البدل الطولى.

أما الاول، فهو خارج عن محل الكلام، باعتبار ان فى البدل العرضى الواجب

هو الجامع، ولا تراحم بين وجوب الجامع ووجوب ما ليس له بدل، لأن المكلف قادر على امتثال كليهما معاً.

وأما الثانى كوجوب التيمم، فإنه فى طول وجوب الوضوء والغسل، فإذا كان عند المكلف ماء يدور امره بين ان يصرفه فى تطهير بدنه أو ثوبه او يصرفه فى وضوئه أو غسله، ولا يكفى لكليهما معاً، ففى مثل ذلك ذهب المحقق النائنى قدس سره الى تقديم وجوب تطهير البدن او الثوب على وجوب الوضوء أو الغسل وانتقال وظيفته الى التيمم، هذا.

ولكن لا يمكن اتمام ذلك بدليل ولا بمقتضى القاعده، وذلك لانه قدس سره ان اراد به أن الامر بالوضوء او الغسل فى الحقيقه أمر بالجامع بينه وبين التيمم اى بين فردين طولين، ففيه ان التقديم حيثئذٍ وان كان على القاعده إلا ان المسأله على هذا خارجه عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فيما اذا كان هناك تراحم بين واجبين يكون لاحدهما بدل دون الاخر، والمكلف لا يتمكن إلا من امتثال احدهما.

وأما اذا كان الواجب الجامع بين الوضوء والتيمم، فلا تراحم حيثئذٍ، لأن المكلف متمكن من امتثال كلا الواجبين معا هما الجامع والواجب الاخر، وهو تطهير البدن أو الثوب، اذ يكفى فى القدره على الجامع القدره على احد فرديه أو افراده، والمفروض ان المكلف قادر على احد فرديه فى المقام وهو التيمم، هذا اضافه الى ان متعلق الامر ليس هو الجامع بين الوضوء والتيمم الذى هو فى طوله، ضروره ان متعلق الامر شخص الوضوء بحده الشخصى كان له بدل أم لا، فان وجود البديل وعدم وجوده من هذه الناحيه على حد سواء، ولهذا فإذا كان عند المكلف ماء لا يكفى إلا لاحدهما اما الوضوء او الغسل او تطهير

البدن او الثوب، فيقع التزاحم بينهما، فلو كان الواجب الجامع، فلا موضوع للتزاحم.

وإن أراد قدس سره بذلك ان المتزاحمين اذا كان لاحدهما بدل طولى دون الآخر، فما ليس له بدل يقدم على ما له بدل.

فيرد عليه، ان عنوان ما ليس له بدل ليس من مرجحات باب المزاحمه، لانه عنوان انتزاعى لا واقع موضوعى له فى الخارج، وماله واقع موضوعى فيه هو منشأ انتزاعه، وهو الواجب الذى ليس له عدل فى الخارج طولاً ومن الواضح ان تقديمه على الواجب الذى له عدل فيه بحاجه الى ملاك ككونه اهم منه او محتمل الاهميه او مشروطاً بالقدره العقلية وذاك مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول او الثانى.

فالتتيجه، ان عنوان ما ليس له بدل فى نفسه وبعنوانه ليس من المرجحات، ومن هنا قد استدل على تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل بوجه اخرى:

الوجه الأول: ان الواجب الذى له بدل كالوضوء أو الغسل مشروط بالقدره الشرعيه، وما ليس له بدل مشروط بالقدره العقلية، وقد تقدم ان الواجب المشروط بالقدره العقلية يتقدم على الواجب المشروط بالقدره الشرعيه.

واما ان الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه، فلان قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً... الخ» (١) يدل على ان الوضوء مشروط بوجودان الماء.

وعلى هذا، فان كان المكلف واجداً للماء، فوظيفته الوضوء وإلا فوظيفته التيمم، والمراد من الوجدان التمكن من استعمال الماء تكويناً وتشريعاً، وذلك

ص: ٣٧٩

بقرينه ذكر المرض في الآيه المباركه، حيث ان الماء غالباً موجود عنده، ولكنه لا يتمكن من استعماله شرعاً.

والجواب أولاً: ان الوجدان لم يؤخذ في لسان الآيه المباركه في موضوع وجوب الوضوء، وانما أخذ عدم الوجدان في لسان الآيه في موضوع وجوب التيمم، فاذن الآيه تدل على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه، ولكن حيث ان الآيه تدل على ان وجوب التيمم مشروط بعدم وجدان الماء، فبطبيعته الحال تدل بالالتزام على ان وجوب الوضوء مشروط بالوجدان لباً بقرينه ان التفصيل بينهما قاطع للشركه في الحكم، وبما ان اشتراط وجوب الوضوء بالوجدان لبي لا لفظي، فلا ظهور له في التأسيس ودخله في الملاك، لان ملاك هذا الظهور هو ما اذا كان القيد مأخوذاً في موضوع الحكم في لسان الدليل من قبل الشارع مباشره، فكل قيد اذا كان مأخوذاً فيه كذلك، فهو ظاهر في التأسيس، يعني انه شرط للحكم في مرحله الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ.

والمفروض ان الوجدان حيث انه غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في لسان الآيه من قبل الشارع مباشره، فلا يكون ظاهراً في التأسيس، وكونه شرطاً للحكم والملاك معاً، فاذن ليس المراد من الوجدان القدره الشرعيه بمعنى عدم المنافي المولوى، بل المراد منه اعم من القدره العقلية والعرفية.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه، إلا ان المراد منها في الايه المباركه ليس بمعنى عدم المنافي المولوى كما يظهر ذلك من المحقق النائيني قدس سره والسيد الاستاذ قدس سره، وقد افاد السيد الاستاذ قدس سره في وجه ذلك ان المراد من الوجدان في الآيه المباركه التمكن من استعمال الماء

عقلاً- وشرعاً بقرينه ذكر المريض فيها، باعتبار ان الماء غالباً موجود عنده، ولكنه لا يتمكن من استعماله شرعاً، والمفروض ان التمكن الشرعى يرتفع منه بوجود المنافى المولوى كحرمه التصرف فيه، فيكون ذلك قرينه على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المنافى المولوى، هذا.

وللنظر فيه مجال، وذلك لان ذكر المريض لا يصلح ان يكون قرينه على ذلك، لان الماء وان كان غالباً موجود عند المريض، ولكن عدم التمكن من استعماله ليس من جهه حرمة، بل من جهه انه ضررى أو حرجى.

وبكلمه، أن الخطابات الشرعيه الالزاميه كافه مشروطه بالقدره التكوينييه منها الخطاب الوضوئى، ولكن قد استثنى من هذه الخطابات عناوين خاصه الثانويه الطارئه على المكلفين كعنوان النسيان والغفله والاضطرار والاكراه والخطأ والضرر والحرج ونحوها، وهذا الاستثناء امتنان للامه ومعناه ان الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه انما هى مجعوله للمكلفين الذين لا يظراً عليهم أحد هذه العناوين الخاصه الثانويه كما هو الحال فى سائر الاستثناءات.

والخلاصه، ان استثناء العناوين المذكوره من اطلاقات الخطابات الشرعيه الاوليه تقييد لها ثبوتاً وان كان لسانه فى مقام الاثبات لسان الرفع، إلا- انه فى الواقع دفع لا رفع، مثلاً دليل لا ضرر يدل على ان الاحكام الضرريه غير مجعوله فى الشريعه المقدسه، ودليل لا حرج يدل على ان الاحكام الحرجيه غير مجعوله فيها وهكذا.

ومن الواضح انه لا اشعار فى دليل لا ضرر ودليل لا حرج ونحوهما فى ان التكاليف الشرعيه مشروطه بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول أو الثانى.

وعليه، فلا- يكون ذكر المريض في الآيه قرينه على ان المراد من الوجدان القدره الشرعيه بالمعنى الاول أو الثاني، وذلك لان عدم وجوب الوضوء على المريض أو الغسل انما هو من جهه قاعده لا ضرر أو لا حرج، ومن المعلوم انها لا تدل على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول أو الثاني، ضروره ان مفاد القاعده ليس تقييد وجوب الوضوء بعدم المنافى المولوى او بعدم الاشتغال بضده الواجب، بل مفادها نفى وجوب الوضوء اذا كان ضرورياً أو حرجياً، وانه غير مجعول فى الشريعه المقدسه.

والمفروض ان المريض متمكن من الوضوء الضررى أو الحرجى عقلاً- وشرعاً اذا لم يصل الضرر أو الحرج الى درجه الحرمة، ولكن حيث انه ضررى أو حرجى فهو مرفوع عنه، فوظيفته حينئذٍ التيمم.

وعليه، فذكر المريض فى الآيه المباركه لا يصلح أن يكون قرينه على أن المراد من الوجدان فى الآيه التمكن الشرعى بالمعنى الاول أو الثاني، فانه انما يصلح ان يكون قرينه على ذلك لو كان الوضوء أو الغسل على المريض حراماً، فحرمة مانعه عن وضوئه أو غسله، فعندئذٍ لا بد من حمل الوجدان على عدم المانع المولوى، والمفروض ان الوضوء لا يكون حراماً عليه، بل هو ضررى أو حرجى، فاذا كان ضرورياً او حرجياً فهو مرفوع عنه وغير واجب عليه.

فالتتيجه، ان الآيه لا تدل على أن وجوب الوضوء أو الغسل مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثاني، فاذن لا محاله يكون المراد من الوجدان الأعم من القدره العقليه والقدره العرفيه، هذا.

وذكر بعض المحققين (١) قدس سره انا لو سلمنا امكان استظهار كون القدره إذا اخذت في لسان الدليل شرعيه فانما نسلم ذلك إذا كان التقييد بها بدليل متصل بالمبدل.

وأما اذا كان التقييد بها بدليل منفصل عنه كما في المقام، فلا يبقى ملاك لاستظهار المولويه والتأسيسيه منه، والأمر في المقام كذلك، اذ حيث ان في دليل المبدل لم يرد قيد القدره مباشره، وانما ورد ذلك في دليل البدل المنفصل، فلهذا لا يقتضى إلاّ تضييق الحكم المبدل وتخصيصه بحال القدره، وهو ثابت بحكم العقل، والمفروض انه غير كاف لاثبات دخل القدره في الملاك، فان دخلها في الملاك في مرحله المبادئ يتوقف على ان تكون مأخوذه في لسان الدليل مباشره أو كان التقييد بها متصلاً بدليل المبدل، هذا.

وللمناقشه فيه مجال:

أما أولاً، فلان ما ذكره قدس سره مبني على أن تكون القدره شرطاً عقلاً من باب قبح تكليف العاجز، وشرطيتها إنما هي في مرحله الامتثال دون مرحله الجعل، واما بناء على ما هو الصحيح من ان القدره شرط شرعاً ومأخوذه في موضوع الحكم في مرحله الجعل لباً وواقعاً لا- لفظاً، غايه الامر أن الدليل عليه والكاشف عنه في مقام الاثبات العقل، فلا فرق بينها وبين سائر القيود المأخوذه في موضوع الحكم في لسان الدليل، ولهذا لا يكون الحكم فعلياً إلاّ بفعليه القدره ايضاً، فلو كانت القدره معتبره في مرحله الامتثال فقط دون مرحله الجعل، فلا معنى لتوقف فعليه الحكم على فعليه القدره.

وعلى هذا، فحالها حال سائر القيود المأخوذه في الموضوع في لسان الدليل،

ص: ٣٨٣

غايه الامر انها مأخوذه لفظا والقدره عقلا، والفرق بينهما فى مقام الاثبات والكشف، واما فى مقام الثبوت والواقع، فلا فرق بينهما، فكما انها شرط للحكم فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادئ فكذلك القدره، فاذن وجوب الوضوء كسائر الواجبات الشرعيه مشروط بالقدره شرعاً حكماً وملاًكاً سواء أكانت الآيه تدل على ذلك ام لا.

وأما ثانياً، فمع الاغماض عن ذلك وتسليم ان القدره شرط عقلا- فى مرحله الامثال فقط، إلا ان الشارع اذا اخذها فى لسان الدليل كانت ظاهره فى المولويه والتأسيسيه، والحمل على التأكيد لحكم العقل والارشاد اليه بحاجه الى قرينه، ضروره إن اخذها فى لسان الدليل يدل على ان فيها عنايه زائده، وهى دخلها فى الحكم والملاك معاً، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون التقييد بها متصلًا بدليل المبدل أو منفصلاً عنه، غايه الامر على الاول لا ينعقد له ظهور فى الاطلاق من الاول، وعلى الثانى ينعقد له ظهور فى الاطلاق، ولكن المراد الجدى النهائى منه هو المقييد بالقدره، فاذا كان المراد المقييد بها فالتقييد كاشف عن ان لها دخلاً فى الحكم والملاك معاً، ولا وجه لحملها على التأكيد بعد ما كانت مأخوذه قيداً للموضوع من قبل الشارع، فانها اذا كانت كذلك كانت ظاهره فى التأسيس، ولا يمكن حملها على التأكيد.

وثالثاً: فكما ان للوضوء بديلاً وهو التيمم، فكذلك لتطهير البدن، فان له بديلاً وهو الصلاه فى البدن النجس أو الثوب النجس أو عارياً.

ورابعاً: على تقدير تسليم أن وجوب الوضوء أو الغسل مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول أو الثانى إلا أن الأمر ليس كذلك فى كل واجب له بدل كما فى كفاره الظهار والقتل الخطائى، فان الواجب أولاً هو العتق، وإذا عجز

عنه فصيام شهرين متتابعين.

وعلى هذا، فاذا وقعت المزامحه بين وجوب اداء الدين وبين وجوب العتق، فلا- موجب لتقديم الأول على الثانى بدعوى انه مشروط بالقدره العقليه، والثانى مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثانى.

وخامساً: انه لا- يتصور التزام بين اجزاء وشرايط واجب واحد، لوضوح انه انما يتصور بين تكليفين مستقلين من وجوبين أو تحريمين أو وجوباً وتحريماً متعلقين بعملين كذلك، وكلاهما مجعول فى الشريعه المقدسه بدون اى تناف بينهما فى هذه المرحله، ولكن قد يقع التنافى بينهما فى مرحله الامتثال، وهذا التنافى ناشىء من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى هذه المرحله، فان له قدره واحده فان صرفها فى امتثال احدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس.

وعلى هذا، فلا- يتصور التزام بين وجوب الوضوء أو الغسل ووجوب تطهير البدن أو الثوب، فان وجوب كليهما وجوب غيرى تابع لوجوب الصلاه، فاذا ن دوران الامر بينهما يرجع فى الحقيقه الى دوران الامر بين الصلاه مع الطهاره المائيه فى بدن أو ثوب نجس، وبين الصلاه فى ثوب او بدن طاهر مع الطهاره الترابيه.

ومن المعلوم ان المجعول فى الشريعه المقدسه احدهما، فاذا ن يقع التعارض بين اطلاق دليل الصلاه مع الطهاره المائيه، وبين اطلاق دليلها مع الثوب أو البدن الطاهر، فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض.

فالتتيجه، ان التزام لا يتصور بين الاجزاء التحليله لوجوب واجب واحد، وسوف يأتى الكلام فيها، هذا مضافاً الى ما ذكرناه من ان الاجزاء التحليله اجزاء عقليه لا شرعيه.

ص: ٣٨٥

الوجه الثانى: ان تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل انما هو على اساس ان الملائك القائم بما ليس له بدل اذا انضم الى الملائك القائم بالبدل، فالمجموع اهم واقوى من الملائك القائم بالمبدل فقط، فاذا فرضنا ان الملائك القائم بالمبدل وهو الصلاه مع الطهاره المائيه متمثل فى كميته خاصه وهى عشر درجه خمس منها قائمه بالمبدل وهو الصلاه مع الطهاره الترابيه، وهذا الخمس مشترك بين البدل والمبدل، فكما يمكن استيفائه بالمبدل، فكذلك يمكن استيفائه بالبدل.

واما الخمس الاخرى من هذه الكميه، فهى تقوم بالمبدل فقط دون البدل، وإلا لزم كون البدل فى عرض المبدل، واما الملائك القائم بما ليس له بدل وهو ازاله النجاسه عن المسجد مثلاً، فاذا فرضنا انه متمثل فى كميته خاصه وهى تسع درجات أو ثمان.

وعلى هذا، فالتراحم فى الحقيقه انما هو بين الملائك القائم بالمبدل وهو الصلاه مع الطهاره المائيه المتمثل فى عشر درجات والملائك القائم بالازاله المتمثل فى تسع او ثمانى درجات منضماً الى كميته خاصه من الملائك المتمثله فى خمس درجات بالبدل وهو الصلاه مع الطهاره الترابيه.

ومن الواضح ان مجموع الملائك القائم بالازاله والملائك القائم بالبدل اكبر من الملائك القائم بالمبدل، فمن اجل ذلك يتقدم وجوب الازاله على وجوب الصلاه مع الطهاره المائيه والانتقال الى بدلها وهو الصلاه مع الطهاره الترابيه.

الى هنا قد تبين ان المكلف اذا قدم ازاله النجاسه عن المسجد وصرف الماء فيها واكتفى بالاتيان بالبدل وهو الصلاه مع الطهاره الترابيه، فقد استوفى الملائك الاكبر والاهم.

واما فى العكس، فيلزم تقديم المهم على الاهم والاصغر على الاكبر.

والخلاصه، ان المزاحمه تقع فى الحقيقه بين الصلاه مع الطهاره المائيه فى ثوب نجس، والصلاه مع الطهاره التراييه فى ثوب طاهر، وعلى ضوء هذا الحساب، فالملاك القائم بالصلاه مع الطهاره التراييه فى ثوب طاهر اكبر من الملاك القائم بالصلاه مع الطهاره المائيه فى ثوب نجس، باعتبار ان ملاك طهاره الثوب فى الصلاه لا يقل عن ملاك الطهاره المائيه فقط، فاذا ضممنا الملاك القائم بالصلاه فى ثوب طاهر الى الملاك القائم بالبدل وهو الطهاره التراييه، فالمجموع يكون اكبر من الملاك القائم بالصلاه مع الطهاره المائيه فى ثوب نجس، هذا.

والجواب، ان هذه الفرضيه وان كانت تامه فى مرحله الفرض والتقدير إلا انه لا يمكن الالتزام بها لسببين:

الأول: ان نتيجه هذه الفرضيه هى تقديم الأهم على المهم والأكبر على الأصغر لا تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، فاذن لا خصوصيه لعنوان ما ليس له بدل، فان التقديم ليس بهذا العنوان، بل بعنوان انه اهم واغوى بعد ضمه الى البدل مع ان المدعى هو تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل فى نفسه وبعنوانه لا بعنوان الأهميه والأكبريه.

فالتتيجه، ان هذا المرجح ليس مرجحاً مستقلاً، بل يرجع الى الترجيح بالأهميه.

الثانى: انه لا دليل على وقوع هذه الفرضيه، فانها مبنيه على ان يكون للمكلف طريق الى ملاكات الاحكام الشرعيه، والمفروض انه لا طريق لنا اليها، فإن الطريق اليها والكاشف عنها انما هو نفس الاحكام الشرعيه، ومع قطع النظر عنها فلا طريق اليها.

وعلى هذا، فكما يحتمل هذه الفرضيه، فكذلك يحتمل أن يكون الملاك القائم

بالمبادل أهم واكبر من ملاك المجموع اى البديل وما ليس له البديل معاً، كما انه يحتمل التساوى بينهما وعدم الترجيح لشيء منهما على الآخر، وحيث انه لا طريق لنا الى تعيين شيء من هذه الاحتمالات، فلا يمكن ترجيح ما ليس له البديل على ما له البديل كما لا يمكن العكس.

ودعوى، أن مقدار من الملاك القائم بالمبادل لا يخلو من ان يكون مساوياً مع الملاك القائم بما ليس له بديل مع مقدار من الملاك القائم بالبديل، أو يكون اقل منه درجه وكماً، واما احتمال انه اكثر منه درجه فهو غير محتمل، واذا كان الأمر كذلك، فلا بد من ترجيح ما ليس له بديل على ما له بديل من جهة احتمال انه اهم منه.

مدفوعه، بأنه لا وجه لحصر الاحتمالات فى المقام بهذين الاحتمالين، ضروره أنه بحاجه الى علم الغيب، وإلا فلا طريق لنا إلى احراز مقدار الملاكات القائم بهذا أو ذاك ونسبه التفاوت بينهما طالما لم يكن هناك دليل على ذلك، والمفروض أنه لا دليل على هذه التفاوت.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان هذا الوجه لو تم فلا- يدل على ان تقديم ما ليس له بديل على ما له بديل انما هو بملاك عدم البديل، بل يدل على انه بملاك كونه أهم وأقوى منه ملاكاً، فاذن لا يكون عنوان ما ليس له البديل من مرجحات باب المزاحمه.

الوجه الثالث: ان تقديم ما ليس له بديل على ما له بديل فى مقام المزاحمه بينهما، إنما هو على اساس أن ما ليس له البديل لا يكون مقيداً بقيد لبي عام وهو عدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عنه فى الأهميه، لأنه فى المقام لا يكون مقيداً لبا بعدم الاشتغال بما له بديل، بينما يكون ما له بديل مقيداً لبا بعدم

الاشتغال بما ليس له بدل.

والنكته في ذلك، أن ملاك هذا التقييد اللبي لا يتوفر بالنسبة إلى ما ليس له بدل، ويتوفر بالنسبة إلى ماله بدل.

بيان ذلك، أنه إذا كان عند المكلف ماء لا يكفي للوضوء وازاله النجاسه عن المسجد معاً، وإنما يكفي لأحدهما فقط، فإذا يقع التزاحم بين وجوب الوضوء ووجوب الازاله، والاول له بدل وهو التيمم، والثاني وهو الإزالة لا- بدل له، وعلى هذا، فوجوب الوضوء مقيد لبا بعدم الاشتغال بالازاله، ووجوب الازاله غير مقيد لبا بعدم الاشتغال بالوضوء.

أما الاول، فلأن نكته التقييد اللبي العام موجوده فيه، وهي أنه لا- يمكن بقاء إطلاق وجوب الوضوء مع الاشتغال بالإزالة، لأن الغرض من بقاء إطلاقه إن كان تحريك المكلف نحو الاثيان به، لزم طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل، وان كان الغرض منه انصراف المكلف عن الاشتغال بالازاله والاثيان بالوضوء، فهو خلف فرض ان الازاله لا تقل عنه في الأهميه، ولهذا لا يمكن بقاء إطلاقه مع الاشتغال بها، ولكن هذه النكته لا تنطبق على وجوب الازاله، فانه لا مانع من بقاء إطلاقه مع الاشتغال بالوضوء، حيث انه لا- محذور في اقتضائه انصراف المكلف عن الوضوء وانشغاله بالازاله، فان محذور الخلف إنما يلزم فيما إذا اقتضى إطلاق الامر بالإزالة انصراف المكلف عن الوضوء وتفويته بما له من الملاك مع انه لا يقل عن ملاك الازاله، فان هذا المحذور لا- يلزم من بقاء إطلاق الامر بالازاله واقتضائه انصراف المكلف عن الوضوء، باعتبار انه لا يستلزم تفويت ملاك الوضوء مطلقاً، فانه اذا ترك الوضوء واشتغل بالازاله كانت وظيفته حينئذ التيمم بديلا عن الوضوء، لانه لا يتمكن منه مع الاشتغال بها،

ص: ٣٨٩

فاذن لا- يلزم من ترك الوضوء والاشتغال بالازاله تفويت ملاك الوضوء مطلقاً، حيث انه قد استوفى ملاكه فى الجملة بالاتيان ببده وهو التيمم، بينما الامر فى طرف الوضوء ليس كذلك فانه اذا بقى اطلاق الامر به، فهو يدعو المكلف الى الانصراف عن الازاله والاتيان بالوضوء، فيلزم من ذلك تفويت ملاك الازاله مطلقاً وعدم امكان استيفائه ولو فى الجملة مع انه لا يقل عن ملاك الوضوء فى الاهميه.

وبكلمه، أن وجوب ما ليس له بدل لا- يكون مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالوضوء، بينما وجوب الوضوء مقيد لباً بعدم الاشتغال بالازاله، وذلك لما عرفت من أن الاشتغال بالازاله لا- يوجب تفويت ملاك الوضوء مطلقاً، باعتبار أن المكلف اذا اشتغل بها عجز عن الوضوء، فاذا عجز عنه انتقلت وظيفته الى التيمم، وهو يستوفى معظم ملاك الوضوء، بينما الاشتغال بالوضوء ليس كذلك، فانه يوجب تفويت ملاك الازاله مطلقاً، ولأجل هذه النكته لا يمكن بقاء الأمر بالوضوء على اطلاقه، ولكن لا مانع من بقاء اطلاق الامر بالازاله، حيث لا يلزم منه المحذور المذكور، وهو تفويت ملاك الوضوء مطلقاً، هذا.

والجواب أولاً، إن هذا الوجه لو تم لدل على أن التقديم من باب الاهميه لا من باب تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، فانه لا يقتضى ذلك.

وثانياً، أنه غير تام فى نفسه، وذلك لان عدم تقييد اطلاق وجوب الازاله لباً بعدم الاشتغال بالوضوء مبنى على إحراز أن ملاك وجوب الازاله أهم من ملاك وجوب الوضوء، والمفروض أنه لا- طريق لنا الى إحرازه، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون ملاك وجوب الوضوء أهم من ملاك وجوب الازاله، ويحتمل أن يكون مساوياً له، ولا طريق لنا الى إحراز شىء من هذه

الاحتمالات، فإذا لا يمكن القول بأن وجوب الازالة مطلق وغير مقيد لباً بعدم الإشتغال بالوضوء، ووجوب الوضوء مقيد لباً بعدم الإشتغال بالإزالة.

وثالثاً، أن هذا الوجه مبني على ثبوت التقييد اللبى العام زائداً على تقييد كل خطاب شرعى بالقدره التكويني، ولكن تقدم أنه غير ثابت، وعليه فلا يكون وجوب الوضوء مقيداً لباً بعدم الإشتغال بضده الواجب كالازاله ونحوها.

ومن هنا قلنا فيما تقدم أن وجوب الوضوء لا يكون مقيداً بالقدره الشرعيه لا بالمعنى الأول ولا بالثانى، وهو عدم الإشتغال بضده الواجب الذى لا يقل عنه فى الأهميه، بل هو مشروط بالقدره التكويني.

ورابعاً، أن مرجع كلا الوجهين هما الوجه الثانى والوجه الثالث فى الحقيقه إلى وجه واحد، وهو أن تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل من باب الأهميه، والإختلاف بينهما فى الشكل والصوره لا فى الواقع والمضمون.

وعلى هذا، فكلا الوجهين من أفراد المرجح الثالث وهو ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر بالأهميه، فالنتيجه فى نهايه المطاف أن عنوان ما ليس له بدل ليس من مرجحات باب المزاحمه.

وأما العنصر الثالث من مرجحات باب التزاحم الحقيقى، فيمثل الترجيح بعناصر ثلاثه:

الأول: الترجيح بالأهميه.

الثانى: الترجيح بمحتمل الأهميه.

الثالث: الترجيح بقوه الإحتمال.

أما الترجيح بالعنصر الأول، فقد إستدل عليه بوجه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني (١) قدس سره من أن الامر بالاهم معجز مولوى للمكلف عن الاتيان بالمهم دون العكس، وقد افاد في وجه ذلك أن نسبه الأهم إلى المهم كنسبه أى واجب الى المستحب أو المباح، فكما أن وجوب أى واجب معجز مولوى للمكلف عن الاتيان بالمستحب أو المباح، فكذلك وجوب الأهم، فانه معجز مولوى عن الاتيان بالمهم، هذا.

والجواب، أنه قدس سره إن اراد بذلك إن وجوب المهم مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول وهو عدم المانع المولوى.

فيرد عليه أولاً: إن اشتراط الأمر بالمهم بالقدره الشرعيه وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه فى مقام الإثبات بحاجه إلى دليل، ولا دليل على ذلك، وقد تقدم أن كل تكليف مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول إنما هو فيما إذا كان المأخوذ فى لسان دليله فى مرحله الجعل عنوان عدم مخالفه الكتاب أو السنه كأدله الشروط والندور والعهود وماشاكلها وإلا فلا يمكن الحكم بأنه مشروط بالقدره الشرعيه بهذا المعنى.

وعلى هذا، فإن كان هذا العنوان مأخوذاً فى لسان دليل وجوب المهم فى المقام، كان وجوبه مشروطاً بالقدره الشرعيه المشار اليها الآن، وإلا فلا يكون مشروطاً بها، وحيث إن كان المأخوذ فى لسان دليله عنوان عدم الاشتغال بضده الواجب، كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، وإلا فهو مشروط بالقدره العقليه.

ص: ٣٩٢

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب المهم في المقام مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول، إلا أنه على هذا لا يتصور التزاحم بينه وبين وجوب الأهم، لأن وجوب الأهم بصرف ثبوته رافع لوجوب المهم بارتفاع موضوعه وجداناً، فيكون وارداً عليه فلا يمكن اجتماعهما في زمن واحد حتى يقع التزاحم بينهما، لأن زمان انتفاء الأمر بالمهم بانتفاء موضوعه مقارن لزمان ثبوت الأمر بالأهم، فلا يمكن ثبوتهما معاً في زمن واحد حتى على القول بالترتب، فانه على هذا القول قد اجتمع الأمران في زمن واحد بنحو الترتب، وهذا غير معقول في المقام، ضروره أن الأمر بالأهم بصرف ثبوته رافع للأمر بالمهم بارتفاع موضوعه وجداناً، ولا يعقل ثبوته مع ثبوت الأمر بالأهم في زمن واحد لا عرضاً ولا طولاً، هذا.

ويمكن أن يكون مراد المحقق النائيني قدس سره من التعجيز المولوى أن الأمر بالأهم يمنع المكلف عن العمل بالمهم، باعتبار أنه أهم منه لا أن الأمر بالمهم مشروط بعدم الأمر بالأهم، والقرينه على ذلك هي انه قدس سره يقول بالترتب في المقام وهذا يدل على أن الامر بالمهم لا يكون مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول، بل أنه إما مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى أو بالقدره العقلية، وإن أراد قدس سره بالعجز المولوى أن الأمر بالأهم يدل بالمطابقه على وجوب الأهم وبالالتزام على المنع عن المهم على أساس أن الامر بشيء يدل على النهى عن ضده بالالتزام.

فيرد عليه أولاً، ما ذكرناه في مبحث الضد من أن الأمر بشيء لا يدل على النهى عن ضده مطلقاً لا العام ولا الخاص على تفصيل تقدم.

وثانياً، إن هذا النهى غيرى والنهى الغيرى لا يكشف عن وجود مفسده في

متعلقه، ولهذا قلنا أنه ليس بحكم شرعى مولوى، ولا- يترتب عليه أى أثر من اثار الحكم المولوى من المثوبه على موافقته والعقوبه على مخالفته، ولذلك لا يصلح أن يكون معجزاً مولوياً، لأنه ليس بحكم شرعى حقيقه، حيث أن حقيقه الحكم وروحه ملاك، وأما الحكم بما هو اعتبار وبلا روح فلا قيمه له.

فالتتيجه، أن الأمر بالأهم حيث أنه لا يدل بالالتزام على التعجيز المولوى، فما ذكره المحقق النائنى قدس سره غير تام.

الوجه الثانى: ما ذكره بعض المحققين (1) قدس سره من أن التقييد اللبى العام، وهو أن كل خطاب شرعى مقيد لباً بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه فى الاهميه ينطبق على الاشتغال بالأهم بالنسبه الى المهم، حيث أنه لا يمكن أن يبقى وجوب المهم على إطلاقه مع الاشتغال بالأهم، وإلا لزم أحد المحذورين المشار اليهما آنفاً هما إما طلب الجمع بين الضدين أو إنصراف المكلف عن الاشتغال بالأهم الى الاشتغال بالمهم، وهذا خلف.

وأما وجوب الأهم، فيبقى على إطلاقه، لأنه لا يكون مقيداً بعدم الإشتغال بالمهم لعدم توفر ملاك التقييد اللبى العام فيه، إذ لا شبهه فى أن وجوب الأهم يقتضى صرف المكلف عن الإشتغال بالمهم إذا كان مشتغلاً به، ولا يلزم منه محذور الخلف، فاذن لا مانع من التمسك باطلاق الأمر بالأهم حتى فى حال الإشتغال بالمهم، ولا- يمكن بقاء اطلاق الأمر بالمهم، وإلا لزم أحد المحذورين المذكورين، فاذن لا محاله يكون اطلاقه مقيداً بعدم الإشتغال بالأهم بمقتضى التقييد اللبى العام.

ص: ٣٩٤

وعلى هذا، فالاشتغال بالأهم يكون رافعاً لوجوب المهم بارتفاع موضوعه وجداناً دون العكس ويكون وارداً عليه، فاذن منشأ ترجيح الأهم على المهم هو بقاء اطلاق الأمر بالأهم دون المهم، ودعوى إن التمسك باطلاق الأمر بالأهم فى حال الاشتغال بالمهم إنما يمكن إذا كان الأمر بالأهم مشروطاً بالقدره العقليه، فعندئذٍ لما كان ملاكته فعلياً وكان أهم من ملاك المهم، فلا بد من تقديمه عليه وإن كان وجوب المهم أيضاً مشروطاً بالقدره العقليه.

وأما إذا كان الأمر بالأهم مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثانى والأمر بالمهم مشروطاً بالقدره العقليه، فلا يمكن تقديم الأهم على المهم، بل الأمر بالعكس، فانه حينئذٍ لا بد من تقديم المهم على الأهم، لأن الأمر بالأهم اما مشروط بعدم المانع المولوى أو بعدم الاشتغال بالمهم، فعلى الاول لا يصلح أن يزاحم أى واجب آخر، وعلى الثانى يرتفع أمره حكماً وملاكاً بارتفاع موضوعه بالاشتغال بالمهم وجداناً.

وأما الأمر بالمهم، فانه مضافاً الى أنه مشروط بالقدره العقليه، مشروط بعدم الاشتغال بالأهم بمقتضى التقييد اللبى العام.

وأما إذا لم يعلم أن الأمر بالأهم مشروط بالقدره العقليه أو القدره الشرعيه، والأمر بالمهم مشروط بالقدره العقليه، فلا يمكن التمسك باطلاق الأمر بالأهم فى حال الاشتغال بالمهم، لعدم إحراز أصل الأمر بالأهم فى هذه الحاله، وذلك لانه إن كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثانى، ارتفع بارتفاع موضوعه فلا- وجود له حينئذٍ لا حكماً ولا ملاكاً، وإن كان مشروطاً بالقدره العقليه فهو موجود حكماً وملاكاً، فلا- مانع من التمسك باطلاقه، وحيث إننا لا نعلم بالحال فلا نحرز أن الأمر بالأهم فعلى حكماً وملاكاً وثابت.

مدفوعه، بأن الأمر بالأهم إن كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، وهو القدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكويني الاضطرارى، فلا بد من تقديمه على المهم وإن كان مشروطاً بالقدره العقليه، ولا مانع من التمسك باطلاق الأمر بالأهم حتى فى حال الاشتغال بالمهم، وقد تقدم عدم تقييده لباً بعدم الإشتغال به، لعدم توفر ملاكّه فيه كما مر.

وأما اطلاق الأمر بالمهم فهو مقيد لباً بعدم الاشتغال بالاهم بمقتضى التقييد اللبى العام.

وأما إذا كان الأمر بالأهم مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول وهو عدم المانع المولى، فلا يصلح أن يزاحم أى واجب آخر، فانه بمجرد ثبوته رافع للأمر الأهم حكماً وملاكاً، فاذن لا ملاك له حتى يكون أهم من ملاك الأمر بالمهم، فانه بصرف ثبوته رافع للأمر بالاهم مطلقاً وإن كان دونه فى الملاك.

نعم لو كان الواجب الاخر أيضاً مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول لوقوع التدافع والتنافى بينهما فى مرحله الجعل، فلا بد حينئذٍ من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه.

واما اذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى وهو عدم الاشتغال بواجب آخر مضاد له، والواجب المهم مشروط بالقدره العقليه أو الشرعيه بالمعنى الثالث، فيقع التزاحم بينهما، فلا يمكن التمسك باطلاق شىء منهما مع الاشتغال بالآخر، لأن إطلاق الأمر بكل منهما مقيد لباً بعدم الاشتغال بالآخر.

واما الأمر بالأهم، فلانه على الفرض مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، وإما الأمر بالمهم، فلانه مقيد لباً بعدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه فى الأهميه.

وعندئذٍ فلا- يمكن الترجيح بالأهم، لأن المكلف إذا اشتغل بالمهم إرتفع الأمر بالأهم حكماً وملاكاً بارتفاع موضوعه وجداناً، وكذلك إذا اشتغل بالأهم إرتفع الأمر بالمهم حكماً وملاكاً بارتفاع موضوعه وجداناً، فاذن لا يمكن ترجيح الأهم على المهم، لفرض انه غير ثابت لاحكاما ولا ملاكاً في حال الاشتغال بالمهم حتى يكون فوته مستندا إلى الاشتغال به لا إلى انتفاء موضوعه، ولهذا لا موضوع للترجيح بالأهم في هذا الفرض.

ولكن هذا الفرض - إى فرض كون الأهم مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثانى - فرض خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام فى المقام إنما هو فى ترجيح الأهم ملاكاً على المهم، كذلك بمعنى أن المكلف اذا إشتغل بالمهم لفات عنه الأهم حكماً وملاكاً لا أنه انتفى بانتفاء موضوعه، بينما إذا اشتغل بالأهم انتفى المهم بانتفاء موضوعه لا أنه فات عنه مع بقاء موضوعه.

إلى هنا قد تبين أن إفتراض وقوع التزاحم بين الأهم والمهم يتوقف على عدم كون الأهم مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثانى، بل اما ان يكون مشروطاً بالقدره العقليه أو القدره الشرعيه بالمعنى الثالث، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما فى مقام الاثبات، فاشتراط التكليف بالقدره الشرعيه بحاجه الى مؤونه زائده، وعلى هذا، فان كان المأخوذ فى الموضوع فى لسان الدليل عنوان القدره والإستطاعه، فالظاهر منه عرفاً القدره الشرعيه بالمعنى الثالث المساوقه للقدره التكوينييه فى مقابل العجز التكويني الإضطرابى.

وان كان المأخوذ فيه فى لسان الدليل عنوان عدم الاشتغال بواجب آخر مضاد له، كان الظاهر منه عرفاً القدره الشرعيه بالمعنى الثانى، وان كان المأخوذ

فى لسان الدليل عنوان عدم مخالفه الكتاب أو السنه، كان المتفاهم العرفى منه القدره الشرعيه بالمعنى الأول.

وأما اذا لم يؤخذ فيه شىء من هذه العناوين، فالظاهر منه عرفاً أنه مشروط بالقدره العقليه، فاذن اشتراط التكليف بالقدره الشرعيه بحاجه الى مؤونه زائده ثبوتاً وإثباتاً، وأما ثبوتاً، فلا بد من لحاظ أحد هذه العناوين فى موضوع الحكم فى مقام التصور.

وأما إثباتاً، فلا بد من أخذه فى الموضوع فى لسان الدليل، وأما اشتراطه بالقدره العقليه، فلا يتوقف عليها لا ثبوتاً ولا إثباتاً، فاذا دل دليل على وجوب شىء بدون اخذ أى من العناوين المذكوره فى لسانه، فهو ظاهر فى أنه مشروط بالقدره العقليه.

وعلى هذا، فاذا كان المأخوذ فى لسان دليل الأمر بالأهم عنوان القدره، فهو لا يمنع عن التمسك باطلاقه حتى فى حال الاشتغال بالمهم، لان الأمر بالأهم فعلى حكماً وملاكاً، فلا يجوز للمكلف ان يشتغل بالمهم، فاذا اشتغل به فقد فوت الأمر بالأهم حكماً وملاكاً واستحق العقوبه، وان لم يكن عنوان القدره مأخوذاً فى لسان دليله، فالظاهر منه أنه مشروط بالقدره العقليه، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك باطلاقه حتى فى حال الاشتغال بالمهم، لفرض أنه غير مقيد لبا بعدم الاشتغال به، لعدم توفر ملاك هذا التقييد اللبى العام فيه، فاذن مقتضى إطلاقه أن وجوبه وملاكه كليهما فعلى، فلا يجوز تفويته، وهذا معنى أنه لا بد من تقديم الواجب الأهم على الواجب المهم، هذا كله فى تقديم الأهم على المهم على اساس التقييد اللبى العام، فانه على ضوء هذا الأساس يجوز التمسك باطلاق دليل الأمر بالأهم حتى فى حال الاشتغال بالمهم، بينما لا يجوز التمسك

باطلاق دليل الأمر بالمهم فى حال الاشتغال بالأهم، باعتبار أن اطلاق الأول غير مقيد لباً بعدم الاشتغال بالمهم وإطلاق الثانى مقيد لباً بعدم الاشتغال بالأهم، هذا.

وأما بناء على ما قويناه من أن هذا التقييد اللبى العام غير ثابت زائداً على تقييد كل خطاب شرعى بالقدره التكوينيّه.

فكما أن دليل الأهم مطلق، ولا يكون إطلاقه مقيداً إلاً بالقدره التكوينيّه، فكذلك دليل المهم مطلق، ولا يكون إطلاقه مقيداً إلاً بالقدره التكوينيّه، وقد تقدم تفصل ذلك، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إننا نعلم إجمالاً بأن إطلاق أحدهما ساقط بسقوط موضوعه وشرطه وهو القدره، على أساس أن للمكلف قدره واحده، فان صرفها فى أحدهما عجز عن الآخر وبالعكس، غايه الأمر على القول بإمكان الترتب فالساقط إطلاق الحكم، وعلى القول بعدم امكانه فالساقط أصل الحكم، وحيث إن الحاكم فى باب الإمتثال الكمي والكيفى العقل، فهو يعين وظيفه المكلف فى هذه المرحله كذلك أى كما وكيفاً دون الشرع، فان الشارع جعل الاحكام الشرعيه بنحو الكبرى الكليه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج المقيد به بقيودها وشروطها العامه، واما تطبيق هذه الكبرى على مصاديقها حرفياً بيد المكلف والحاكم به العقل العملى.

وعلى هذا، فاذا وقع التزاحم بين واجبين كالصلاه والإزاله فى مرحله الامتثال وحيث ان الصلاه أهم من الإزاله، ففى مثل ذلك يحكم العقل بسقوط الأمر بالإزاله على القول بإمكان الترتب، وسقوط اصل الأمر على القول بعدم امكان الترتب، باعتبار أن للمكلف قدره واحده وهى القدره على امتثال

أحدهما، فلا محاله يسقط الآخر بسقوط موضوعه وهو القدره ولا يعقل بقاؤه، وإلا لزم التكليف بغير المقدور.

ولما كان الحاكم فى المقام العقل، فانه يحكم بسقوط الأمر بالمهم ذاتاً ومطلقاً على القول بعدم إمكان الترتب أو اطلاقاً فقط لا ذاتاً على القول بإمكانه دون الأمر بالأهم، فانه يدرك أن ملاك الأمر بالأهم أزيد من ملاك الأمر بالمهم، وهذه الزيادة الملاكيه بدرجة اللزوم، لان فرض كونه أهم منه مساوق لفرض أن الزيادة الملاكيه ملزمه، وإلا لم يكن أهم منه.

والخلاصه، أن افتراض التزاحم بين واجبين فى مرحله الامتثال يكون أحدهما أهم من الآخر مساوق لافتراض أن أهميته تكون بدرجة اللزوم، وإلا لم يكن أهم من الآخر، ضروره أن الزيادة الملاكيه طالما لم تكن ملزمه لم يجب استيفاؤها، ولا تصلح أن تكون مرجحه بنحو اللزوم، لأن وجودها كالعدم من هذه الناحيه لدى العقل، لوضوح أن العقل يحكم بلزوم تقديم الواجب الأهم على الواجب المهم، ومن الواضح أن العقل لا يحكم بذلك إلا إذا ادرك أن أهميه ملاكه وزيادته تكون ملزمه، فلا يجوز تفويتها، فلو فوتها ولو بالاتيان بالمهم لكان آثماً وعاصياً، أو فقل أن ملاك المرجح لا بد أن يكون لازماً، وإلا فلا يصلح أن يكون مرجحاً ومؤمناً، ولا فرق فى ذلك بين المرجحات فى باب المزاحمه والمرجحات فى باب المعارضه.

وعلى هذا، فالأمر بالمهم قد سقط يقيناً، باعتبار أن سقوط أحدهما متعين بسقوط شرطه وموضوعه، وهو القدره من جهه أن المكلف لا يقدر إلا على احدهما دون الآخر.

وحيث إن المرجع فى تعيين الوظيفه فى هذه المرحله العقل، فهو يعين أن

الساقط هو الأمر بالمهم إما أصلاً أو إطلاقاً على القولين في المسألة، لأنه لو لم يكن ساقطاً لاستلزم محذور تفويت الملاك الزائد الملزم المنجز وهو قبيح ومخالفه للمولى وتفويت لحقه دون العكس، فاذا وقع التزاحم بين الواجب الأهم والواجب المهم، استقل العقل بتقديم الأهم على المهم، إذ العكس يستلزم المحذور المذكور، فلا يجوز كما أن العقل لا يحكم بالتخيير بينهما.

إلى هنا قد وصلنا الى هذا الأمر، وهو أنه لا بد من تقديم الأهم على المهم سواء أكان الأهم مشروطاً بالقدره العقليه أم كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، وهو القدره التكوينيّه، وسواء فيه القول بالتقييد اللبى العام أم لا، هذا تمام الكلام فى تقديم الواجب الأهم على الواجب المهم فى مقام المزاحمه.

ونتيجه ما ذكرناه أمور:

الأول: أن الأهم يتقدم على المهم وإن كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، ومن هنا يظهر أنه لاوجه لإطلاق القول بأن الأهم إنما يتقدم على المهم إذا كان مشروطاً بالقدره العقليه، وإلا فلا يتقدم.

الثانى: أنه على القول بالتقييد اللبى العام، فإطلاق الأمر بالمهم قد قيد لباً بعدم الاشتغال بالواجب الأهم دون إطلاق الأمر بالأهم، لعدم توفر ملاك هذا التقييد فيه.

الثالث: أنه على القول بعدم التقييد اللبى العام، فلا- يكون إطلاق الأمر بالمهم مقيداً بعدم الاشتغال بالأهم وإنما يكون مقيداً بالقدره التكوينيّه فحسب، وحيث إن المكلف لا- يكون قادراً على امتثال كليهما معاً، فبطبيعته الحال يسقط أحدهما بسقوط موضوعه وهو القدره، ولكن المرجع فى المقام لما كان العقل فهو يعين أن الساقط هو الأمر بالمهم اما ذاتا او إطلاقاً على القولين فى المسألة، باعتبار أن

أكبريه ملاك الأهم وزيادته تكون بدرجة الزوم، ولهذا فلا يجوز تفويتها ولو بالأتان بالمهم، فلو قوتها لكان اثماً، ومن أجل ذلك يحكم العقل بتعين سقوط الأمر بالمهم بسقوط موضوعه لا بالاشتغال بالاهم، ولذلك فلا مانع من اطلاقه حتى في حال الاشتغال بالمهم.

وأما القسم الثاني: وهو ترجيح ما يحتمل أهميته على ما لا يحتمل، فقد إستدل على ذلك بوجه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ(1) قدس سره من أن اطلاق الامر بما لا يحتمل أهميته قد سقط جزماً، وعلى كل تقدير لانه في الواقع إما أن يكون مساوياً للآخر أو مرجوحاً بالنسبه اليه ولا ثالث لهما، وعلى كلا التقديرين قد سقط إطلاقه.

وأما اطلاق الأمر المتعلق بما يحتمل أهميته، فهو مشكوك السقوط، لانه إن كان مساوياً للآخر فقط سقط إطلاقه، وإن كان اهم منه لم يسقط، وحيث إننا لا نعلم بالحال، فبطبيعته الحال نشك في سقوط اطلاقه، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك باطلاقه وعدم الاعتناء باحتمال السقوط، فان الإطلاق حجه طالما لم يثبت سقوطه، ولا أثر للشك فيه.

فالتجيه، هي بقاء إطلاق الأمر بما يحتمل أهميته حكماً وملاكاً حتى في حال الاشتغال بما لا يحتمل أهميته، ولهذا يحكم العقل بتقديره على الآخر دون العكس، فانه يستلزم تفويت الملاك الفعلي المنجز، وهو قبيح هذا.

ص: ٤٠٢

١- (١) - مصباح الاصول ج ٤٧ ص ٣٧٨. موسوعه الامام الخوئي.

وقد اشكل عليه بعض المحققين (١) قدس سره بتقريب، أنه لا يمكن التمسك باطلاق الأمر المتعلق بما يحتمل أهميته، فانه بناء على القول بالتقييد اللبى العام فالتمسك باطلاقه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، باعتبار إنا نعلم بتقييد إطلاق خطاب ما يحتمل أهميته لباً بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه فى الأهميه، وفى المقام نشك فى تحقق هذا القيد، وهو ضده الواجب الذى لا- يقل عنه فى الأهميه، لان ما لا يحتمل أهميته إن كان فى الواقع مساويا لما يحتمل أهميته، فالقيد قد تحقق ولا اطلاق، لان إطلاقه قد قيد لباً بعدم الاشتغال بما لا يحتمل أهميته فى الواقع، وإن كان اقل منه أهميه وملاكا فالقيد لم يتحقق، وحيث إن أمره مردد بين هذين الفردين هما المساوى أو الأقل، فان كان المساوى فما هو قيد لموضوع العام تحقق، باعتبار أنه مصداق لهذا القيد، وإن كان أقل منه لم يتحقق، لأنه ليس مصداقاً له، فاذن الشك فى تحقق قيد لموضوع العام فى المقام - وهو عدم الاشتغال بضد واجب لا- يقل عنه فى الأهميه - فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات موضوعه، لان العام لا يكون ناظراً إلى موضوعه لا نفيًا ولا إثباتاً، وانما يكون ناظراً الى اثبات الحكم له على تقدير وجوده، واما ان هذا التقدير ثابت أو غير ثابت فهو ساكت عنه.

والخلاصه، إن ما لا- يحتمل أهميته إن كان فى الواقع مساويا لما يحتمل أهميته فالموضوع قد تحقق بتمام قيوده، وإن كان أقل منه لم يتحقق، فاذن الشك فى تحقق موضوع العام من جهة الشك فى تحقق قيده، وفى مثل ذلك لا يمكن التمسك به لاثبات قيده، لانه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، هذا من

ص: ٤٠٣

ومن ناحيه أخرى، قد ذكر جماعه من الاصوليين منهم المحقق الاصفهاني قدس سره التفصيل بين ما اذا كان الدليل المخصص والمقيد لفظياً وما اذا كان لبياً، فعلى الاول لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، فاذا قال المولى «اكرم الشعراء» ثم قال «لا تكرم الفساق منهم» فقد قيد الدليل المخصص موضوع العام بالشعراء الذين لا يكونوا بفساق، وحينئذٍ فاذا شك فى شاعر أنه فاسق أو لا، كان الشك فى تحقق قيد الموضوع وهو عدم الفسق، فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات هذا القيد، ضروره أن العام لا- يكون ناظراً الى موضوعه بما له من القيود نفيّاً وإثباتاً، فان مفاده اثبات الحكم لموضوعه على تقدير وجوده، وأما إن هذا التقدير ثابت أو غير ثابت، فلا نظر له اليه.

واما على الثانى، وهو ما اذا كان الدليل المخصص لبياً كالأجماع أو العقل أو السير، ففي الحقيقه يكون المخصص القطع الوجدانى به، وهذا يعنى أن الاجماع مقيد بوجوده العلمى لا الواقعى، فاذن يكون المخصص العلم بالاهميه أو المساواه، فاذا لم يعلم بها سواء أكان شاكاً فيها أو ظاناً فالمرجع هو عموم العام، لأن المخصص هو القطع، ومع عدمه فلا مخصص فى البين جزماً، ولهذا يرجع الى العام.

والخلاصه، إن الخارج عن العام هو الافراد المعلومه والمقطوعه، وأما الأفراد المشكوكه، فهى باقيه تحت العام ومحكوم به بحكمه، لانها من أفراد واقعاً.

وعلى هذا، ففي المقام يكون المخصص والمقيد لاطلاق خطاب ما يحتمل اهميته هو القطع بكون ضد الواجب لا يقل عنه فى الأهميه، وإما اذا لم يقطع بذلك وكان شاكاً فيه، فلا مقيد له، لان المشكوك باق تحت اطلاقه، ولا يكون

التمسك به بالنسبه الى الأفراد المشكوكه من التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، لفرض أنها باقيه تحت العام، هذا.

ولكن قد ذكرنا فى مبحث العام والخاص موسعاً أنه لا فرق فى عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه بين ما إذا كان المخصص دليلاً لفظياً أو دليلاً لبيئاً، لما ذكرناه هناك من أن الدليل المخصص إذا كان لبيئاً ليس معناه أن المخصص هو وجوده العلمى فحسب، وأنه تمام المخصص بدون أى دخل لمتعلقه فيه، ضروره أن المخصص هو وجوده الواقعى، والعلم به طريق اليه بدون أن يكون له دخل فيه، لوضوح أن ملاك التخصيص قائم به، ولا يعقل قيامه بالعلم بما هو علم، لأنه مجرد طريق الى الواقع ولا- واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن، فاذا قال المولى «أكرم كل شاعر» ثم قام إجماع على حرمه اكرام فاسق من الشعراء، وهل يحتمل أن يكون ملاك حرمه أكرام الفاسق منهم قائماً بالقطع بها دون اكرامه فى الواقع؟

والجواب إنه غير محتمل، ضروره أن ملاك حرمه اكرامه قائم باكرام الفاسق منهم واقعاً، وتمام الكلام هناك، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إن اشكال التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه فى المقام مبنى على القول بالتقييد اللبى العام لكل خطاب شرعى، هذا.

ولكن تقدم أنه لا دليل على هذا القول، أما العقل فلا يحكم إلا بتقييد الخطابات الشرعيه بالقدره التكوينييه لا اكثر، وأما الشرع فلا دليل فيه على هذا التقييد، وقد تقدم المناقشه فى النكته التى إستدل بها على هذا التقييد.

وعلى هذا، فلا مانع من التمسك باطلاق ما يحتمل اهميته، ولا يكون من التمسك بالاطلاقات فى الشبهات الموضوعيه، وذلك لان ما لا يحتمل اهميته إن

كان فى الواقع مساوياً لما يحتفل أهميته، فالساقط إطلاق كليهما للعلم الاجمالي بسقوط إطلاق أحدهما بسقوط موضوعه وهو القدره، وهذا العلم الاجمالي يوجب سقوط كليهما معاً، وإن كان أقل منه أهميه، كان الساقط اطلاقه بحكم العقل الذى هو الحاكم فى المقام دون إطلاق خطاب ما يحتفل أهميته، والمفروض أن عدم التساوى ليس قيماً لموضوع إطلاقه حتى تكون الشبهه فى المقام موضوعيه، فاذا الموضوع فى المقام محرز وهو القدره التكوينيّه ولا- شك فيه، فلهذا لا مانع من التمسك باطلاقه.

فالتتيجه، إن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره هو الصحيح.

أو فقل، إن الاشكال بأن التمسك باطلاق ما يحتفل أهميته من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه مبنى على القول بالتقييد اللبى العام، والمفروض ان السيد الاستاذ قدس سره لا يقول بهذا التقييد.

الوجه الثانى: مع الاغماض عن الوجه الاول وتسليم أنه لا يمكن التمسك باطلاق خطاب ما يحتفل أهميته إما من جهه أنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه أو من جهه أخرى، ولكن لا مانع من التمسك بقاعده الإشتغال وترجيح ما يحتفل أهميه بها على ما لا يحتفل أهميه.

وبكلمه: إنه لو لم يمكن ترجيح ما يحتمل أهميته على ما لا يحتمل أهميته بالأصل اللفظي، فلا مانع من ترجيحه عليه بالأصل العملي، وهو أصالة الإشتغال، فان مقتضاها تقديم ما يحتمل أهميته على ما لا يحتمل في مقام الامتثال، وذلك لأن المكلف في مقام التزاحم بين واجبين، أحدهما، محتمل الأهميه دون الآخر لا يكون قادراً إلا على امتثال أحدهما دون كليهما معاً، وإلا فلا تزام بينهما في مرحله الامتثال، لأن منشأ التزاحم فيها إنما هو عدم قدره المكلف على الجمع بينهما.

وعلى هذا، فالمكلف في المقام حيث يعلم بأشتغال ذمته بأحدهما، ولكن لا يعلم أنه بنحو التعيين أو التخيير، فالعقل في المقام يحكم بالتعيين، أي تعيين امتثال ما يحتمل أهميته، باعتبار أنه إذا أتى به فقد علم ببراءه ذمته على كلا القولين في المسأله هما القول بالتخيير والقول بالتعيين، أما على الأول، فلأن الواجب هو الجامع، والمفروض أن المكلف قد أتى بأحد فرديه في مرحله الامتثال.

وأما على الثاني، فلأن الواجب هو المعين، أي خصوص ما يحتمل أهميته والمفروض أن المكلف قد أتى به في هذه المرحله.

وأما احتمال التعيين فيما لا يحتمل أهميته، فهو غير محتمل.

والخلاصه، أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسأله تاره يكون في مرحله الجعل، وأخرى في مرحله الامتثال، وثالثه في مرحله الحجيه.

وأما الأول، فالمرجع فيه إصالة البراءه عن التعيين، باعتبار أن فيه كلفه زائده دون التخيير، وأصالة البراءه تدفع الكلفه الزائده إذا كان الشك في أصل ثبوتها، كما إذا فرضنا أن المكلف يشك في أن الواجب في يوم الجمعه هل هو

صلاه الجمعه تعييناً أو الجامع بينها و بين صلاه الظهر؟ فيدور الأمر فى المسأله بين التعيين والتخير، وحيث إن فى التعيين كلفه زائده، فهى مدفوعه بأصالة البراءه، فالنتيجه هى التخير.

ومن هذا القبيل ما إذا شك فى أن الواجب فى كفاره نهار شهر رمضان هل هو صيام شهرين متتابعين تعييناً أو الجامع بينه وبين إطعام ستين مسكيناً؟ فيدور الأمر بين التعيين والتخير، والمرجع فيه أصالة البراءه عن التعيين، فالنتيجه هى التخير.

والخلاصه، أن المرجع فى دوران الأمر فى المسأله - بين التعيين والتخير فى الشبهات الحكميه - أصالة البراءه عن التعيين، للشك فى أصل ثبوته من جهه، وفيه كلفه زائده على ما فى التخير من جهه اخرى.

وأمّا الثانى، وهو دوران الأمر فى المسأله بين التعيين والتخير فى مرحله الامتثال، فالمرجع فيه أصالة الاشتغال، كما إذا فرض أن المكلف يعلم اجمالاً- فى يوم الجمعه أن ذمته مشغوله بالصلاه، ولكنه لا- يدرى أنها مشغوله بالجامع بين صلاه الظهر وصلاه الجمعه، أو مشغوله بخصوص صلاه الجمعه.

وعلى هذا، ففي مرحله الامتثال إذا شك فى أن ذمته تبرأ بالاتيان بصلاه الظهر، باعتبار أنها أحد فردى التخير، أو أنه لا بد من الاتيان بصلاه الجمعه، فالمرجع هو أصالة الاشتغال، ومقتضاها الاتيان بصلاه الجمعه، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه، فاذا اتى بها، فقد حصل له اليقين ببراءه الذمه على كل تقدير، أى سواء أكان الواجب الجامع أم خصوص الجمعه.

أما على الأول، فلأنه قد أتى بإحدى فردى الجامع.

وإما على الثانى، فقد أتى بصلاه الجمعه نفسها.

وما نحن فيه من هذا القليل، فإذاً ما لا- يحتمل أهميته كوجوب الانزاله مثلاً- إن كان في الواقع مساوياً لما يحتمل أهميته كان الواجب الجامع بينهما، وحينئذ فالمكلف مخير بينهما، فبأى منهما أتى، فقد أتى بالواجب وإن كان في الواقع أقل منه أهميته، كان الواجب خصوص ما يحتمل أهميته.

وعلى هذا، فالمسألة تدخل في كبرى مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخير في الشبهات الموضوعيه، وعندئذ فالمكلف حيث إنه يعلم باشتغال ذمته إما بالجامع بينهما أو بخصوص ما يحتمل أهميته، فإذا أتى بما لا يحتمل أهميته، فإن كان الواجب في الواقع الجامع اجزأ عنه، باعتبار أنه أحد فردى الجامع، وإن كان الواجب خصوص ما يحتمل أهميته لم يجزء ولم تبرأ ذمته، لأن ما أتى به ليس مصداقاً للواجب.

وأما إذا أتى بما يحتمل أهميته، فقد علم بسقوط الواجب عن ذمته على كل تقدير، أى سواء أكان الواجب الجامع أم خصوص ما يحتمل أهميته، فعلى الأول مصداق للجامع، وعلى الثانى مصداق لما يحتمل أهميته.

فالنتيجه، ان المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخير، وحيث إن الشبهه موضوعيه والمكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف المردد بين التعيين والتخير، فلا يحصل له اليقين بالبراءه إلا بالاتيان بما يحتمل تعينه بمقتضى أصاله الاشتغال وهى حكم العقل بأن الشغل اليقيني يقتضى البراءه اليقينه هذا.

وقد أورد على هذا الوجه بعض المحققين قدس سره [\(١\)](#) على ما فى تقرير بحثه، وحاصل ما أورده قدس سره أن دوران الأمر بين التعيين والتخير فى المقام لا يرجع

ص: ٤٠٩

الى دوران الأمر بينهما فى مرحله الامتثال بعد الفراغ عن ثبوت التكليف، بل يرجع الى دوران الأمر بين الاطلاق والتقييد فى مرحله الجعل، وقد أفاد فى وجه ذلك أن كل خطاب شرعى مقيد لباً بعدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عنه فى الأهميه.

وعلى هذا، فان كان وجوب ما لا- يحتمل أهميته فى الواقع مساوياً لوجوب ما يحتمل أهميته، كان اطلاق كل منهما مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالآخر، وان كان فى الواقع أقل منه فى الأهميه، كان وجوبه مقيداً لباً بعدم الاشتغال بما يحتمل أهميته دون وجوب ما يحتمل أهميته، فانه يبقى مطلقاً ومتسعاً، ومع الشك فى أن وجوب ما لا- يحتمل أهميته مساو لوجوب ما يحتمل أهميته، أو أقل منه درجه وأهميه، يشك فى اطلاق وجوب ما يحتمل أهميته وتقييده وسعته وضيقه، ولا ندرى فى أن الشارع جعل وجوب ما يحتمل أهميته مطلقاً ومتسعاً، أو جعله مقيداً ومضيقاً، وفى مثل ذلك المرجع هو اصاله البراءه عن التقييد والتضييق، لان فيه كلفه زائده هذا.

ولكن تقدم الاشكال فى هذا التقييد اللبى العام، وأنه غير ثابت زائداً على اشتراط التكليف بالقدره.

وبكلمه، أن هذا الاشكال مبنى على القول بهذا التقييد اللبى العام، وأما من لا يقول به، فلا موضوع لهذا الاشكال، لأن الشبهه فى هذه المسأله - على القول بأن التكليف مشروط بالقدره التكوينييه فحسب - موضوعيه، ويدور أمرها بين التعيين والتخير فى مرحله الامتثال، فاذا كان أمرها دائراً بينهما فى هذه المرحله، فالمرجع فيها أصاله الاشتغال بملاك حكم العقل بأن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني على تفصيل تقدم.

الوجه الثالث: إن ملاك كل من الواجبين المتزاحمين يكون أحدهما محتمل الأهميه دون الآخر فعلى ومنجز فى نفسه، ولا يجوز تفويته بدون عذر.

وعلى هذا، فإذا اشتغل المكلف بما يحتمل أهميته كالصلاه مثلاً، فهو معذور فى تفويت ملاك ما لا يحتمل أهميته كالإزاله، لأن ملاك وجوب الصلاه إما اهم من ملاك وجوب الإزاله أو مساو له، وعلى كلا التقديرين، فهو معذور فى ترك ملاك الإزاله، أما على التقدير الأول، فيتعين عليه استيفاء ملاك وجوب الصلاه و ترك استيفاء ملاك الإزاله، ولا يجوز العكس، وأما على التقدير الثانى، فهو مخير بين استيفاء ملاك الأول واستيفاء ملاك الثانى بعدما لا يقدر على استيفاء كلا الملاكين معاً.

وأما إذا اشتغل بما لا يحتمل أهميته، فلا يكون متأكداً وواثقاً ومتيقناً بأنه معذور فى ترك ما يحتمل أهميته، لان ملاكه إن كان مساوياً لملاكه فى الواقع، كان معذوراً وإن كان أقل منه أهميه لم يكن معذوراً، وحيث إنه يشك فى ذلك، فالمرجع قاعده الاشتغال، باعتبار أنه لا يتيقن بفراغ ذمته عما اشتغلت به، ويشك فى فراغها بالالتيان به، نعم لو أتى بما يحتمل أهميته، كان متيقناً بالفراغ على كل تقدير، أى سواء أكان أكبر منه فى الأهميه أم مساوياً له فيها، وان شئت قلت، إن المكلف فى المقام يعلم باشتغال ذمته إما بملاك ما يحتمل أهميته تعييناً، أو بملاك الجامع، وهو أحدهما تخييراً، وعندئذٍ فإذا أتى بما لا يحتمل أهميته يشك فى سقوط الملاك عن ذمته بعد اليقين بثبوتها فيها، وذلك لأن ذمته إن كانت مشغوله بأحدهما فقد سقط بالالتيان به، وإن كانت مشغوله بملاك ما يحتمل أهميته خاصه لم يسقط، ولهذا يشك فى سقوطه بعد العلم بثبوتها، وهو مورد لقاعده الاشتغال هذا.

وغير خفى أن هذا الوجه هو نفس الوجه الثانى، فلا اختلاف بينهما إلا فى الشكل والصورة، لأن دوران الأمر بين التعيين والتخير فى الوجه الثانى يرجع الى هذا الوجه حقيقه وروحاً، حيث إن التزاحم بين الواجبين كالصلاه والازاله إنما هو فى الحقيقه التزاحم بين ملاكيهما، لأن أهميه أحدهما أو احتمال أهميته إنما هى بلحاظ الملا-ك القائم بكل واحد منهما، لانه حقيقه الحكم و روحه، وأما الحكم بما هو اعتبار، فلا- أثر له، فاذن التزاحم بينهما إنما هو فى الحقيقه بين ملاكيهما، باعتبار أن الأهميه صفه للملاك لا للوجوب بما هو اعتبار.

فالتتبعه، أن هذا الوجه يرجع الى الوجه الثانى، وليس وجهاً مستقلاً هذا أولاً.

وثانياً، ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن هذا الوجه إنما يتم فيما إذا احرز أن ما يحتمل أهميته مشروط بالقدره العقليه، لأنه إذا كان كذلك كان ملاكه مطلقاً وفعلياً، حتى فى حال الاشتغال بما لا يحتمل أهميته هذا، ولكن غير خفى أن ما ذكره قدس سره وإن كان تاماً، إلا أنه لا وجه لتخصيص ذلك بالقدره العقليه، بل الامر كذلك إذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، وهو القدره التكوينيّه، حيث إنه لا فرق بينهما وبين القدره العقليه من هذه الناحيه.

نعم، إذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، فلا ملاك له عند الاشتغال بما لا يحتمل أهميته، على أساس أنه مقيد بعدم الاشتغال به، وقد تقدم أن اشتراط التكليف بالقدره الشرعيه بحاجه الى مؤونه زائده كاخذاها فى لسان الدليل، وإلا فالدليل ظاهر فى أنه مشروط بالقدره العقليه.

الى هنا قد تبين أن التزاحم إذا كان بين واجبين أحدهما محتمل الأهميه، والاخر غير محتمل الأهميه، قدّم الأول على الثانى، على أساس قاعده

الاشتغال، باعتبار أن الشك إنما هو في سقوط التكليف بعد العلم بثبوتة في مرحلة الامتثال، والمرجع فيه حكم العقل بأن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وأما الثالث - وهو دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية - فلا شبهة في أن المرجع فيه هو التعيين دون التخير، كما إذا كان هناك خبران نعلم بحجيه أحدهما إما تعيناً أو تخيراً، فيدور الأمر حينئذٍ بين التعيين والتخير، فلا بد من الأخذ بما يحتمل حجيته تعيناً، لأنه قطعاً حجه إما تعيناً أو تخيراً، وأما الآخر، فهو مشكوك حجيته، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها على تفصيل تقدم.

وأما القسم الثالث من أقسام الترجيح بالأهميه، وهو الترجيح بقوه الاحتمال لا بأهميه المحتمل، كما إذا فرضنا أن قوه احتمال أهميه أحدهما خمسين في المائة مثلاً وفي الآخر أربعين في المائة.

فهل يمكن لنا تطبيق التقييد اللبي العام في المقام بأن يكون إطلاق خطاب ما يكون احتمال أهميه ملاكه أضعف مقيداً لياً بعدم الاشتغال بما يكون احتمال أهميه ملاكه أقوى دون العكس، أو لا؟

والجواب، أن في المسألة قولين، فذهب بعض المحققين قدس سره (1) الى القول الأول، بتقريب أن القيد وهو ضد الواجب الذي لا يقل عنه في الأهميه أعم من أن لا يقل عنه في الأهميه احتمالاً أو محتملاً.

وعلى هذا، فإذا فرض أن احتمال أهميه ملاك وجوب الصلاه أقوى واكبر

ص: ٤١٣

من احتمال أهميه ملاك وجوب الازاله، فلا بد من تقييد إطلاق خطاب الازاله بعدم الاشتغال بالصلاه بمقتضى التقييد اللبى العام، وأما إطلاق خطاب الصلاه، فهو باقى، ولا موجب لتقييده، فيكون المقام نظير تقييد إطلاق خطاب المهم بعدم الاشتغال بالأهم دون العكس كما تقدم هذا.

ويمكن المناقشه فيه، أما أولاً فقد تقدم المناقشه فى أصل ثبوت هذا التقييد اللبى العام للخطابات الشرعيه، زائداً على تقييدها بالقدره التكوينيّه.

وثانياً مع الأغماض عن ذلك، و تسليم أن التقييد اللبى العام ثابت فى كل خطاب شرعى، زائداً على تقييده بالقدره التكوينيّه، إلا أن العقل انما يحكم بهذا التقييد فيما إذا كان المحتمل، وهو الملاك أهم فى أحدهما من الآخر أو محتمل الأهميه، واما إذا لم يكن فرق بينهما من هذه الجبهه، اذ كما يحتمل أن ملاك الصلاه أهم من ملاك الازاله، كذلك يحتمل العكس كما يحتمل التساوى بينهما، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر من هذه الناحيه، وأما إذا كان الفرق بينهما فى الاحتمال الذى هو طريق احتمالى الى ذات المحتمل، بان يكون هذا الطريق الى ملاك الصلاه وصل الى درجه الشك المتساوى للطرفين، بينما يكون هذا الطريق الى ملاك الازاله بدرجه الوهم، ومن المعلوم أن هذا لا يصلح أن يكون مرجحاً ومنجزاً للمحتمل فى الواقع، لفرض أن كل منهما لا يكون حجه.

وبكلمه، إننا ننظر فى المقام تاره الى مقام الثبوت، وأخرى الى مقام الاثبات.

أما على الأول، فيحتمل أن ملاك وجوب الصلاه أهم من ملاك وجوب الازاله، ويحتمل العكس، كما يحتمل التساوى بينهما، فهذه هى الاحتمالات الثلاثه فى الواقع ومقام الثبوت، ولا رابع لها.

وحيث إن المكلف يعلم اجمالاً باشتغال ذمته بأحد الملاكين، فهو منجز،

وحيثُ فإن قلنا بالتقييد اللبى العام، نشك في أن ما يحتمل أهميته كوجوب الصلاة مثلاً هل هو مقيد لباً بعدم الاشتغال بما لا يحتمل أهميته فى الواقع أو لا؟ فإنه إن كان مساوياً له فى الأهمية، كان اطلاقه مقيداً لباً بعدم الاشتغال به، وإن كان أقل منه أهميه فى الواقع لم يقيد اطلاقه به، فاذن نشك فى أن اطلاقه هل قيد لباً أو لا؟ والمرجع فى ذلك أصالة البراءة عن التقييد.

والخلاصه، أن الشبهه على هذا حكميه، والأمر فيها دائر بين الاطلاق والتقييد فى مرحله الجعل، والمرجع فيه أصاله البراءه عن التقييد، ولكن هذا مبنى على القول بالتقييد اللبى العام.

وأما بناء على عدم ثبوت هذا القول، فالشبهه فى المقام موضوعيه، والأمر فيها دائر بين التعيين والتخير فى مرحله الامتثال، والمرجع فيه قاعده الاشتغال، على اساس أن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وحيثُ فلا يمكن التمسك باطلاق ما يحتمل أهميته، لأنه من التمسك بالاطلاق فى الشبهه الموضوعيه باعتبار ان الشك انما هو فى القدره.

واما على الثانى، وهو مقام الأثبات، فاذا فرضنا أن احتمال أهميه ملاك الصلاة مثلاً أقوى من احتمال أهميه ملاك الازاله، وحيث إن هذا الاحتمال طريق صرف فطالما لم يصل الى درجه يكون منجزاً للواقع، فلا أثر له، ووجوده كالعدم، فاذا كان احتمال أهميه ملاك الصلاة ستين بالمائه، فبطبيعته الحال يكون احتمال عدم أهميته اربعين بالمائه، واذا كان احتمال أهميه ملاك الازاله خمسين بالمائه، فبطبيعته الحال يكون احتمال عدم أهميته خمسين بالمائه بنفس الدرجه.

فاذا لم يكن أحدهما محتمل الأهميه ملاكاً من الآخر، بل هما متساويان من

تمام الجهات، إذ كما ان احتمال ان ملاك وجوب الصلاه أهم من ملاك وجوب الإزاله يحتمل العكس بنفس الدرجه كما يحتمل التساوى بينهما فى الأهميه، وفى مثل ذلك يحكم العقل بالتخير بينهما، وبراءه ذمه المكلف بالاتيان باى منهما شاء و أراد، ولا- فرق فى ذلك بين أن يكون احتمال أهميه ملاك أحدهما أقوى وأكبر من احتمال أهميه ملاك الآخر بأن يكون الاحتمال فى الأول ستين بالمائه والثانى خمسين بالمائه، ولا أثر لهذا التفاوت طالما لم يصل الاحتمال من القوه بدرجه يكون منجزا للواقع، فاذا فرضنا أن احتمال أهميه ملاك الصلاه قد وصل من القوه بدرجه يكون منجزاً، فحينئذ يكون هذا الاحتمال حجه ومنجزاً لأهميه ملاك الصلاه ومعينا لها، وعندئذ فيجب عليه الاتيان بالصلاه تعييناً.

والخلاصه، أن العقل فى المقام يحكم بالتخير بين الصلاه والإزاله، فالتعيين بحاجه الى دليل، والاحتمال الأقوى والاكبر إنما يكون دليلاً على التعيين إذا وصل الى درجه الاطمئنان والثوق، وإلا- فلا- يكون حجه ولا- اثر له، أو فقل إن الثابت فى الذمه المحتمل دون الاحتمال، فإنه طريق احتمال الى الواقع.

ومن الواضح أن الطريق الى الواقع مرآه له، ولا يعقل ان يكون ثابتاً فى الذمه سواء أكان قطعياً أم ظنياً أم احتمالياً.

فالتنتيجه، أن القيد على القول بالتقييد اللبى العام هو ضد واجب لا يقل عنه فى الأهميه، وأما احتمال أهميه ملاك وجوب الصلاه إذا كان أقوى من احتمال أهميه ملاك وجوب الإزاله، فلا يصلح أن يكون قيداً لاطلاق الخطاب، ضروره أنه طريق الى الواقع، فلا واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن بنحو المرآتيه، ومن الواضح أنه لا يعقل أن يكون قيداً للخطاب الشرعى، فإن قيوده امور واقعيه.

وأما على القول بعدم ثبوت هذا التقييد، وأن الثابت إنما هو تقييد الخطابات الشرعية بالقدره التكوينية فحسب، فقد مرّ أن المحتملات في هذه المسألة في مقام الثبوت والواقع ثلاثه، والعقل يحكم بالتخير على ضوء هذه المحتملات، والتعيين بحاجه الى دليل، ولا دليل عليه، إلا إذا وصل الاحتمال الى درجه الاطمئنان والثوق، وهو خلاف الفرض.

ثم إن الترجيح بالأهميه هل يختص بالواجبين المتزاحمين المشروطين بالقدره العقلية، أو يعم الواجبين المشروطين بالقدره الشرعيه؟ فيه قولان.

فذهب المحقق النائيني قدس سره (١) الى القول الأول، وقد أفاد في وجه ذلك، أن الواجبين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدره العقلية، كان ملاك كل منهما فعلياً ومنجزاً، فلا يجوز تفويته بدون عذر مسوغ.

وعلى هذا، فإن كان الملاكان متساويين، كان المكلف مخيراً بينهما، باعتبار أنه لا يقدر إلا على أحدهما دون الآخر، وعندئذٍ فاذا أتى بأحدهما فقد فات الآخر بفوت موضوعه، وهو القدره.

وأما إذا كان ملاك أحدهما اهم من الآخر، فلا يجوز تفويته، لأنه فعلى ومنجز مطلقاً، حتى في حال الاشتغال بالمهم، ولهذا يحكم العقل بعدم جواز الاشتغال به، لأنه يوجب تفويت الملاك الأهم المنجز، ولهذا فاذا كان أحد المتزاحمين أهم من الآخر، فالعقل يحكم بتقديم الأهم على المهم، وصرف القدره فيه دون المهم، فاذاً يكون انتفاء المهم مستنداً الى انتفاء موضوعه وهو القدره.

وهذا بخلاف ما إذا كان الواجبان المتزاحمان مشروطين بالقدره الشرعيه، فإن

ص: ٤١٧

المكلف عندئذ لما كان قادراً على أحدهما فقط دون الآخر، فبطبيعته الحال يكون الملاك واحداً وقائماً به، باعتبار أنه مقدور والملاك قائم بالمقدور، ولهذا لا يعقل أن يكون هنا ملاكان، وإلا لزم أن تكون هناك قدرتان، على أساس أن القدره إذا كانت شرعية، فهي شرط للحكم في مرحله الجعل، وللملاك في مرحله المبادئ كسائر الشروط الشرعية المأخوذة في الموضوع في لسان الأدلة، ولهذا ينتفى الحكم والملاك معاً بانتفائها، بينما إذا كانت القدره شرطاً عقلياً، فهي شرط للحكم فقط دون الملاك، ولهذا لا ينتفى الملاك بانتفائها.

وهذا الملاك الواحد القائم بالمقدور مردد بين ملاك الأهم وملاك المهم، باعتبار أن كل واحد منهما في نفسه مقدور، فاذن كما يحتمل الأول يحتمل الثاني، فلا يعلم بثبوت ملاك أي منهما، وعندئذٍ فاذا أتى بالمهم لم يحرز تفويت ملاك الأهم الفعلى المنجز، حتى لا يكون جازماً، باعتبار أن الملاك قائم بالمقدور وهو الجامع بينهما، وعندئذٍ فاذا أتى بالجامع في ضمن الفرد المهم، فقد عجز عن الإتيان به في ضمن الفرد الأهم، فيسقط الأهم حينئذٍ بسقوط موضوعه، وهو القدره الشرعية، فلا يكون فوته بما له من الملاك مستنداً إليه أي الإتيان به في ضمن الفرد المهم، بل مستنداً إلى انتفاء موضوعه، ولهذا فلا مقتضى للترجيح، هذا نظير باب التعارض، فاذا وقع التعارض بين دليلين أحدهما يدل على وجوب شيء والآخر على استحبابه، فلا يقدم الأول على الثاني، بدعوى أن الوجوب أهم من الاستحباب، لأنه فرع ثبوته، والمفروض أنه غير ثابت، إذ اننا لا ندرى أن المجعول في هذا الدليل الوجوب أو الاستحباب، فاذن لا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه، وإلا فالأصل العملي، وهو اصالة البراه عن الوجوب هذا.

أما أولاً، فلان ما ذكره قدس سره من الفرق بين القدره العقليه والقدره الشرعيه مبنى على مسلك المشهور من أن القدره العقليه شرط للحكم فقط في مرحله الامتثال دون الملاك، على اساس قضيه عقليه فطريه، وهي قضيه قبح تكليف العاجز، باعتبار أن الحاكم بشرطيتها لما كان هو العقل على ضوء القضيه المذكوره، فلا طريق له الى ملاكات الأحكام ومبادئها، ولهذا فلا يحكم بشرطيتها لها، وحيثُ إذا انتفت القدره انتفى الحكم دون الملاك، ولكن تقدم في ضمن البحوث السالفه أن هذا المبنى المشهور غير صحيح، فالصحيح هو أن القدره شرط للحكم في مرحله الجعل، وللملاك في مرحله المبادئ كسائر الشروط المجعوله من قبل الشارع، غايه الأمر أن سائر الشروط مأخوذه في موضوع الحكم في لسان الدليل دون القدره، فإنها غير مأخوذه في الموضوع في لسان الدليل في مقام الاثبات، بينما القدره مأخوذه فيه لباً و واقعاً، والدليل على ذلك العقل، فإنه كاشف عنه بملاك أن جعل التكليف للعاجز لغو، فيأذن لا- محاله يكون مجعولاً للمكلف البالغ القادر العاقل، ومن هنا لا يمكن ان يكون التكليف فعلياً إلا- بفعليه القدره، فلو كانت القدره شرطاً في مرحله الامتثال فحسب دون مرحله الجعل، فلازم ذلك أن فعليه التكليف لا- تتوقف على فعليه القدره إذا لم تكن مأخوذه في موضوعه، بل هو فعلى بفعليه موضوعه، ولازم ذلك أن التكليف فعلى، أي فاعليته ومحركيته وإن كان المكلف عاجزاً وغير قادر، وهذا كما ترى.

والخلاصه، أن القدره شرط شرعاً كسائر الشروط الشرعيه، ولها دخل في الحكم والملاك معاً، وبانتفائها كما ينتفى الحكم ينتفى الملاك أيضاً.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن القدره شرط عقلى لا شرعى، بمعنى أنها شرط للحكم فى مرحله الأمثال لا فى مرحله الجعل، وليس شرطاً للملاك فى مرحله المبادى، فمع ذلك إذا انتفت القدره انتفى الحكم المشروط بها، فإذا انتفى الحكم، فلا طريق لنا الى بقاء ملاكه فى الواقع فإن الملاك وإن لم يكن مشروطاً بها، إلا أنه إذا انتفى الحكم بانتفاء القدره، فلا طريق الى أن ملاكه باق، إذ كما يحتمل بقاءه يحتمل عدم وجوده فى هذه الحاله، هذا يعنى أن المقتضى فى نفسه قاصر.

وأما ما استدل من الوجوه على بقاء الملاك بعد انتفاء الحكم، فقد تقدم الكلام فى تلك الوجوه ونقدها تماماً.

فالنتيجه، أنه لا دليل على بقاء الملاك بعد انتفاء الحكم.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن ملاك كل من الواجبين المتزاحمين فعلى ومنجز، فلا يجوز تفويته بدون عذر مسوغ، غير تام، فإنه إذا انتفى وجوب أحدهما بانتفاء القدره، فلا طريق الى وجود الملاك لكل منهما وتنجزه، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل عدم وجود الملاك إلا لأحدهما فقط دون الآخر، باعتبار أن العقل يحكم بأن القدره شرط للحكم بملاك قبح تكليف العاجز، وأما أن لها دخلاً فى الملاك فى مرحله المبادىء، فالعقل ساكت عن ذلك، باعتبار أنه لا طريق له الى هذه مرحله، وعندئذٍ فاذا انتفت القدره انتفى الحكم، وأما الملاك، فيحتمل انتفاؤه لاحتمال دخل القدره فيه فى الواقع، ويحتمل بقاءه كما يحتمل عدم وجوده فى هذه الحاله وتصوره من الأول.

والخلاصه، أن ما ذكره قدس سره من أن الواجبين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدره العقليه، كان ملاك كل منهما فعلياً لا يمكن المساعده عليه، لأنه مبنى

على أن يكون هناك طريق الى احراز الملاك في كل منهما كذلك رغم وقوع التزاحم بين الواجبين المذكورين، والمفروض أنه ليس هناك طريق الى احرازه، وما ذكره قدس سره من الطريق فقد تقدم أنه غير تام هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، فقد تقدم أن القدره الشرعيه المأخوذه في موضوع الحكم في لسان الدليل، تاره تكون بمعنى القدره التكوينيّه، وأخرى بمعنى عدم الاشتغال بالواجب الاخر، وثالثه بمعنى عدم المانع المولوى.

أما إذا كانت بالمعنى الأول، فقد سبق أنه لا فرق في الترجيح وعدمه بين ما إذا كان الواجبان المتزاحمان مشروطين بالقدره العقليه، أو مشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول هنا وهو القدره التكوينيّه في مقابل العجز التكويني الاضطرارى، فإذا فرضنا أن وجوب الصلاه ووجوب الازاله كليهما مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول، فتاره يكون ملاك وجوب الصلاه مساوياً لملاك وجوب الازاله، وأخرى يكون أهم منه.

أما على الأول، فوظيفه المكلف بحكم العقل التخيير، اذ لا- ترجيح في البين، لان الساقط حينئذ هو اطلاق أحدهما بسقوط موضوعه، وهو القدره التكوينيّه.

اما على القول بامكان الترتب، فاطلاق وجوب كل منهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر، فاذن لا محاله يحكم العقل بالتخيير بينهما على اساس التساوى والترتب بينهما من الجانبين.

وأما بناء على القول بعدم امكان الترتب، فالساقط وجوب أحدهما بسقوط موضوعه، وهو القدره التكوينيّه، وحيث إنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر فالعقل يحكم بالتخيير بينهما.

وأما على الثانى، وهو ما إذا كان ملاك وجوب الصلاه أهم من ملاك

وجوب الازاله، فالعقل يلزم المكلف بصرف قدرته فى امتثال الأهم، لما يرى من المحذور فى صرفها فى المهم، وهو تفويت الملاك الملزم الأهم، باعتبار أنه مطلق وفعلى منجز، واما ملاك المهم، فهو إما ان يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم على القول بامكان الترتب، وإما أنه ساقط رأساً على القول بعدم امكانه.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان الواجين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدره الشرعيه، فلا يبقى إلا-ملاك واحد، وهو ملاك-ك أحدهما، وأما ملاك-ك الاخر، فهو ينتفى بانتفاء موضوعه، وهو القدره الشرعيه، وهذا الملاك الواحد مردد بين ملاك-ك الأهم وهو ملاك-ك الصلاه، وملاك-ك المهم وهو ملاك الازاله، باعتبار أن نسبه القدره الى كل واحد منهما نسبه واحده، كما أن نسبه غير المقدور الى كل منهما كذلك، ولهذا لا ندرى أن الباقي ملاك الصلاه الأهم أو ملاك الازاله المهم، وحينئذٍ فإذا أتى المكلف بالإزاله، لم يعلم بفوت ملاك الأهم وهو ملاك الصلاه لاحتمال أن الباقي هو ملاك المهم وهو ملاك الازاله، غير تام بل ما ذكره (قده) لا يرجع الى معنى محصل، ضروره ان المنتفى هو القدره على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال لا-على أحدهما، لوضوح أن كل واحد منهما فى نفسه مقدور للمكلف وهو قادر على الصلاه فى نفسها تكويناً وقادر على الازاله كذلك، ولا-يقدر على الجمع بينهما، وحينئذٍ فان كانتا متساويتين ملاكاً، فالعقل يحكم بان وظيفه المكلف التخيير بينهما، حيث لا ترجيح لاحداهما على الأخرى فى البين من جهه، واشتغال ذمته بالجامع بينهما من جهه أخرى.

ونتيجه هاتين الجهتين هي أن للمكلف ان يصرف قدرته على الأتيان بالصلاه، وله ان يصرفها على الاتيان بالازاله إذا كانتا متساويتين، واما إذا

كانت الصلاة أهم من الازاله ملاكا فالعقل يلزمه بصرف قدرته على الاتيان بالصلاه دون الازاله، فان ملاك الصلاة حيث إنه أهم من ملاك الازاله فهو فعلى ومنجز، فلا يجوز تفويته ولو بالاتيان بالازاله، بينما لا يكون ملاكها فعليا ومنجزاً إلا على تقدير عدم الاتيان بالصلاه بناء على القول بالترتب، وأما إذا أتى المكلف بالصلاه، فانتفاء ملاك الازاله مستند الى انتفاء موضوعه وهو القدره.

ومن ذلك تبين أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في المقام مبنى على الخلط بين انتفاء ملاك أحد الواجبين المتراحمين بحده الخاص المردد بين الواجب الأهم والواجب المهم وانتفاء الجمع بين ملاكيهما في مرحله الامتثال، ومن الواضح أن التراحم بين الواجبين انما نشأ من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحله لا عدم القدره على أحدهما خاصه المردد بين هذا وذاك، ضروره ان كل واحد منهما في نفسه مقدور للمكلف، وما لا يكون مقدوراً له هو الجمع بينهما في مقام الامتثال، فاذن قياس المقام بباب التعارض قياس مع الفارق.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن ما ذكره قدس سره في المقام صحيح، إلا أنه مع ذلك لا يقاس بباب التعارض، لأن الأمر في المقام يدور بين التعيين والتخير، حيث إن المكلف يعلم باشتغال ذمته بالملاك الباقي، وهو مردد بين ملاك المهم وهو ملاك الازاله، وملاك الأهم وهو ملاك الصلاة، فاذن يشك في أن وظيفته التخير بين الاتيان بالصلاه والاتيان بالازاله، أو التعيين وهو الاتيان بالصلاه خاصه، وعلى هذا فاذا أتى بالازاله يشك في فراغ ذمته، لأنها إن كانت مشغوله بالملاك المهم، فقد فرغت وإلا فلا، ومع هذا الشك يرجع الى قاعده الاشتغال، وعليه فكيف يقاس المقام بباب التعارض.

واما إذا كانت القدره بالمعنى الثالث وهو عدم المانع المولوى، فقد تقدم انه لا يتصور التزاحم بينهما، لان وجوب الصلاه مانع عن وجوب الازاله، و وجوب الازاله مانع عن وجوب الصلاه، فعندئذ يلزم الدور والتمانع بينهما بمعنى ان كل واحد منهما مانع و ممنوع معاً، وهذا مستحيل، ولهذا يقع التعارض بين الدليلين المشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، فلا يمكن جعل كليهما معاً، فاذن لابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه.

بقى هنا أمور:

الأمر الأول: ان الواجبين المشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، وهو عدم المانع المولوى تاره يراد به المانع المولوى مطلقاً، أى أعم من الفعلى واللوائى، وأخرى يراد به حصه خاصه منه، وهى المانع المولوى الفعلى الكاشف عن الملاك كذلك فى الواقع، أما على الأول، فيقع التزاحم بين الواجبين المذكورين على كلا التقديرين، اما على التقدير الأول وهو أن يكون الشرط عدم المانع المولوى الفعلى التعيينى الكاشف عن الملاك فى الواقع، فلأن الجمع بين كلا الشرطين معاً لا يمكن، للتمانع بينهما ولزوم الدور، فاذن يسقط اطلاق كلا الواجبين المشروطين المتزاحمين، فلا يمكن شموله لكلا الواجبين المذكورين، فاذن تكون الوظيفه التخيير بمعنى أن المكلف مخير بين هذا وذاك، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أن منشأ هذا التزاحم ليس عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى الخارج وجوداً، بل منشأه عدم التمكن من الجمع بينهما بعنوان ثانوى، وهو عنوان الامتثال، وإن فرض أنه متمكن من الجمع بينهما بعنوان أولى، وهو وجودهما فى الخارج الذى هو مصداق للواجب، واما فى المقام فلا يكون وجودهما مصداقاً للامتثال، مثلاً إذا فرضنا أن وجوب الصلاه

ص: ٤٢٤

مشروط بعدم الوجوب التعيينى الفعلى المتعلق بالازاله وبالعكس، ففى مثل ذلك وإن فرض أن المكلف متمكن من الجمع بين الصلاه والازاله فى زمن واحد وجوداً، ولكن ذلك الوجود ليس مصداقاً للصلاه المأمور بها، ولا للازاله كذلك، فإنه إنما يكون مصداقاً لهما إذا أتى بهما بداعى وجوبهما، وهو لا يمكن، لأن لازم ذلك فرض وجوب كل منهما، وهو خلف فرض أن وجوب كل منهما مشروط بعدم وجوب الأخرى، وعندئذٍ فلا يكون وجود كل منهما فى الخارج مصداقاً للامتثال.

فالتتبعه، أنه لافرق فى التراحم بين الواجبين أن يكون منشاؤه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى الخارج حتى يقع مصداقاً للامتثال، أو يكون منشاؤه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما امتثالاً وإن كان قادراً عليه وجوداً.

وأما على التقدير الثانى، فإن كان أحدهما مشروطاً بعدم المانع المولوى الفعلى، والآخر مشروطاً بعدم المانع المولوى اللولائى، قدّم الأول على الثانى، وإن كان كلاهما مشروطاً بعدم المانع المولوى اللولائى، فلا يمكن شمول اطلاق دليلى الواجبين لهما معاً فى هذه الحاله، وهى حاله المزاحمه بينهما، فيسقط اطلاق كليهما معاً، فعندئذٍ يعلم بوجوب أحدهما إما الصلاه مثلاً أو الازاله، ونتيجه ذلك التخيير.

وأما على الثانى، وهو ما إذا كان وجوب كل منهما مشروطاً بعدم المانع المولوى الفعلى الكاشف عن الملاك كذلك، فإن كانا متساويين لم يثبت تقييد وجوب كل منهما بعدم وجوب الآخر فى المقام، لأن القيد هو عدم المانع المولوى الفعلى الكاشف عن الملاك كذلك، فإنه غير ممكن وجوده الفعلى فى

فرض التساوى بين الواجبين المتزاحمين كما هو المفروض فى المقام، لاستلزامه الدور، فإذن لا محاله يسقط اطلاق كلا الدليلين معاً، فلا يمكن حينئذٍ التمسك باطلاق شىء منهما لا باطلاق دليل وجوب الصلاة ولا باطلاق دليل وجوب الازاله، كما لو فرضنا أن دليل وجوب الصلاة مقيّد بعدم وجوب الازاله فى مرحله الجعل، وكذلك دليل وجوب الازاله، فإنه على هذا الفرض يمكن جعل الوجوب لكل منهما فى هذه المرحلة، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، فإذا لا تنافى بينهما فى مرحله الجعل، والتنافى بينهما إنما هو مرحله الفعلية والامثال إذا وقع التزاحم بينهما لا مطلقاً، كما إذا دخل المسجد للصلاه رأى فيه نجاسه، وبعد سقوط كلا الدليلين فى المقام، فالمكلف يعلم اجمالاً بوجوب احدهما فالنتيجه هى التخيير.

وبكلمه واضحه، أن الواجبين المشروطين بعدم المانع المولوى فتاره يراد منه مطلق المانع المولوى التعيينى على الخلاف أعم من الفعلى واللوائى، وأخرى يراد به حصه خاصه، وهى خصوص المانع المولوى الفعلى التعيينى الكاشف عن الملاك الفعلى كذلك.

أما على الأول، فلا يعقل ثبوت كلا الأمرين معاً، لأن كلاً منهما يتوقف على عدم الآخر، مثلاً الأمر بالصلاه يتوقف على عدم الامر بالازاله من باب توقف المشروط على شرطه وعدم الأمر بها يتوقف على الأمر بالصلاه من باب توقف الممنوع على المانع، فاذن يلزم الدور، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الواجبان المشروطان متساويين أو يكون أحدهما أهم من الآخر، وذلك لأنه لا يمكن تطبيق الترجيح بالأهم على المقام، باعتبار أن فى المقام حيث إن ثبوت الأهم مشروط ومعلق على ترك المهم، فلا يجب تحصيل شرطه وايجاد ما علق عليه

كما هو الحال في جميع موارد الواجبات المشروطة، كوجوب الحج مشروط بالاستطاعة، فلا- يجب على المكلف تحصيلها وهكذا.

فالنتيجة، كما أنه لا- يجب ترك الأهم الذي هو شرط لوجوب المهم، كذلك لا يجب ترك المهم الذي هو شرط لوجوب الأهم، فإن شروط الوجوب لا يجب تحصيلها، فأذن تقع المزاومه بين هذين الوجوبين هما الأهم والمهم بعد سقوط اطلاقيهما في مرحلة الامتثال من جهة العلم الاجمالي بفعليه أحدهما في هذه المرحلة.

وأما على الثاني، فإن كان الواجبان المشروطان متساويين، فلا يمكن إثبات تقييد الأمر بكل منهما بعدم ثبوت الأمر بالآخر، باعتبار أن الأمر المتعلق بكل منهما لا يصلح أن يكون عدمه قيداً، لأن القيد هو عدم المانع المولوى الفعلى التعيينى الكاشف عن فعلية ملاكه، ولا يعقل أن يكون الأمر المتعلق بكل منهما كذلك، مثلاً لا يعقل أن يكون الأمر بالصلاة فعلياً منجزاً وكاشفاً عن ملاكه القائم بها، وكذلك الأمر بالإزالة، فإنه لا يعقل أن يكون فعلياً منجزاً وكاشفاً عن ملاكه القائم بها، و يكون كل منهما مشروطاً بعدم الأمر بالآخر كذلك، فأذن هذا التقييد غير معقول، فإذا كان غير معقول، فتقع المزاومه بين الواجبين من جهة أن المكلف غير قادر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، وحينئذٍ فإن كانا متساويين، فالعقل يحكم بالتخير بينهما سواء فيه القول بالترتب أم لا، واما إذا كان أحدهما أهم من الآخر، كما إذا فرضنا أن وجوب الصلاة أهم من وجوب الازاله، والمفروض أن المكلف غير قادر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، فأذن لا محاله يحكم العقل بترجيح الأهم على المهم، وسقوط وجوب المهم اطلاقاً على القول بإمكان الترتب، وذاتاً على القول بعدم امكانه، وأما

وجوب الأهم، فهو مطلق بحكم العقل وغير مقيد بعدم ثبوت وجوب المهم.

وبكلمه، أن وجوب الصلاة مثلاً- مقيد في لسان دليله في مرحلة الجعل بعدم وجوب الإزالة الفعلية المنجز، وكذلك وجوب الإزالة مقيد بعدم وجوب الصلاة كذلك، ولا تنافي بينهما في مرحلة الجعل، وقد يقع التنافي بينهما في مرحلة الفعلية والامتنال، فلا- يقدر المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتنال، فإذا لا- يمكن تطبيق اطلاق دليل وجوب الصلاة على هذه الصلاة المزاحمة مع الإزالة في مقام الامتنال، وكذلك لا يمكن تطبيق اطلاق دليل وجوب الإزالة على هذه المزاحمة مع الصلاة في مرحلة الامتنال، وبعد سقوط اطلاق كلا الدليلين، فلا دليل على كلا التقييد هما تقييد وجوب الصلاة بعدم وجوب الإزالة، وتقييد وجوب الإزالة بعدم وجوب الصلاة، ولكن حيث إن المكلف يعلم اجمالاً بعد سقوط كلا الاطلاقين بوجوب إحداهما بدون التقييد المذكور، فانه قد سقط ولا دليل عليه في المقام.

وعندئذٍ فان كان الواجبان متساويين فالوظيفة التخيير، وإن كان أحدهما أهم من الآخر، فلا بد من تقديم الأهم على المهم، وترجيحه عليه على تفصيل تقدم.

وعليه، فما ذكره المحقق النائيني من عدم تطبيق الترجيح بالأهم على الواجبين المشروطين بالقدره الشرعيه غير تام مطلقاً.

والخلاصه، أن الأمر بالأهم كالصلاة مثلاً يقتضى الإتيان به تعييناً مطلقاً حتى في حال الاشتغال بالمهم كالأزالة مثلاً، بينما الأمر بالمهم لا يقتضى الإتيان به تعييناً مطلقاً حتى في حال الاشتغال بالأهم، بداهه أنه لا يقتضى انصراف المكلف عن الاشتغال بالأهم إلى الإتيان بالمهم، فإذا لا محاله يكون امره مقيد

بعدم ثبوت الأمر بالأهم.

الأمر الثانى: أن يكون تنجز كل من الأمرين المتعلقين بالعملين المتزاحمين مشروطاً بعدم تنجز الآخر، ولا يمكن ثبوت تنجز كليهما معاً، لفرض أن تنجز كل منهما يتوقف على عدم تنجز الآخر، فإذا فرضنا أن تنجز وجوب الصلاه مشروط بعدم تنجز وجوب الازاله، ففى مثل ذلك لا يمكن تنجز وجوب كليهما معاً، لانه يلزم من فرض وجود تنجزهما عدم تنجزهما وهو محال، فعندئذ لا محاله يعلم المكلف إجمالاً بتنجز وجوب أحدهما، فإن كانتا متساويتين، فالمكلف مخير بين الاتيان بهذه أو تلك فى ظرف الامتثال، وإن كانت أحدهما أهم من الأخرى، فبطبيعته الحال يكون المنجز وجوب الأهم تعييناً دون وجوب المهم، لوضوح أنه لا يحتمل ان يكون وجوب المهم منجزاً دون وجوب الأهم، فاذن يتعين الإتيان بالأهم ولا يحتمل تعيين المهم وتنجزه لا ثبوتاً ولا اثباتاً، بل لو سلمنا احتمال تعيينه و تنجزه ثبوتاً واطلاقه لحال الاشتال بالآخر إلا أن العقل فى مقام الاثبات يحكم بتعين الأهم وتنجزه دون المهم، لأن المسأله حينئذ داخله فى دوران الأمر بين التعيين والتخير فى مرحله الامتثال والعقل يحكم بالتعيين فيها، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

الأمر الثالث: أن يكون وجوب الأهم مشروطاً بعدم المانع المولوى الفعلى، و وجوب المهم مشروطاً بعدم المانع اللولائى، ونقصد بالمانع اللولائى اشتراط وجوب المهم بعدم الأمر بالخلاف فى نفسه، و بقطع النظر عن وجوبه، ولهذا يقدم الأول على الثانى، مع أن كليهما مشروط بالقدره الشرعيه، بمعنى عدم المانع المولوى، ولكن حيث ان الأول مشروط بعدم المانع الفعلى على الخلاف، والثانى مشروط بعدم المانع اللولائى على الخلاف، فمن اجل ذلك يكون المانع

عن الأمر بالأول ثبوت الأمر بالخلاف فعلا بينما المانع عن الأمر بالثاني هو ثبوت الأمر بالخلاف في نفسه ويقطع النظر عن الأمر بالثاني.

ومن هنا يقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالندر، وإن قلنا بأن وجوب الحج مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولى، وذلك لأن وجوبه مشروط بعدم المانع الفعلى أى بعدم الأمر بالخلاف الفعلى، وأما وجوب الوفاء بالندر، فهو مشروط بعدم المانع اللولائى، أى مشروط بعدم الأمر بالخلاف فى نفسه ويقطع النظر عن وجوب الوفاء، ومن المعلوم أن وجوب الحج ثابت بقطع النظر عن وجوب الوفاء بالندر أو العهد أو الشرط، فإذا كان ثابتا فهو مانع عنه، وأما ثبوت وجوب الوفاء بالندر أو نحوه فى نفسه و بقطع النظر عن وجوب الحج فلا- يكون مانعاً عنه، لأن المانع منه هو الأمر بالخلاف الفعلى والمفروض أنه غير موجود.

فالنتيجه، أن الواجبين المتزاحمين إذا كان أحدهما مشروطاً بعدم المانع المولى الفعلى، والآخر مشروطاً بعدم المانع المولى اللولائى يقدم الأول على الثانى.

الى هنا قد تبين ان الواجبين إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولى الفعلى فلا تنافى بينهما فى مرحله الجعل، وإنما التنافى بينهما فى مرحله الامتثال والفعليه، فانه فى هذه مرحله قد يقع التنافى والتزاحم بينهما، فلا يمكن الجمع بينهما فى مقام الامتثال، وبعد سقوط اطلاق الدليلين يقع التزاحم بينهما كما تقدم، هذا إذا كان كلاهما مشروطاً بعدم المانع المولى الفعلى.

وأما إذا كان أحدهما مشروطاً بعدم المانع المولى الفعلى، والآخر مشروطاً

بعدم المانع المولوى اللولائى، فقد مرّ أنه يقدم الأول على الثانى، لأنه مجعول دونه.

وأما إذا كان الواجبان مشروطان بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، وهو عدم الاشتغال بضد واجب، كما إذا فرضنا ان وجوب الصلاه مشروط بعدم الاشتغال بالإزالة وبالعكس، فلاشتغال بكل منهما يكون مانعاً عن وجوب الأخرى ورافعاً له بارتفاع موضوعه وجدانا، فيكون الورود من الطرفين.

وعلى هذا، فإذا كان المكلف تاركاً للصلاه والازاله معاً، كان وجوب كليهما فعلياً بفعليه شرطه، لفرض أن وجوب كل واحده منهما مشروط بعدم الاشتغال بالأخرى، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون المكلف قادراً على الصلاه والإزالة معاً، أو لا يكون قادراً إلا على أحدهما، لأن المناط بفعليه الوجوب فعليه شرطه وإن كانت بغير الاختيار.

ثم إنه لا تراحم بين هذين الوجوبين فى مرحله الاقتضاء والانشاء، لأن وجوب كل واحد منهما يقتضى الاتيان بها اقتضاءً وانشاءً عند ترك الاتيان بالأخرى لا مطلقاً، فوجوب الصلاه يقتضى الاتيان بها جعلاً وانشاءً فى ظرف ترك الاشتغال بالازاله وبالعكس لا مطلقاً.

نعم لا يمكن امتثال كليهما معاً لا من جهه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما وجوداً، بل من جهه ان المكلف وان كان قادراً عليه، إلا- أنه إذا أتى بهما معاً انتفى وجوب كليهما بانتفاء شرطه، فاذن يلزم من فرض وجود امتثال كليهما معاً عدم امتثالهما، وما يلزم من فرض وجوده عدمه، فوجوده محال، وقد تقدم تفصيل ذلك، وهذا بخلاف الواجبين المتراحمين، فإن المكلف إذا تمكن من الجمع بينهما فى مرحل الامتثال، انتفى التراحم بينهما بانتفاء منشائه، وهو

عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحلة، وإلا فلا تراحم بينهما.

والخلاصه، أن الواجبين المشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى وإن كانا لا يدخلان فى باب التراحم الحقيقى إلا أن النتيجة هى نتيجة باب التراحم، ولا- يدخلان فى باب التعارض لعدم التعارض بين الأمر بالصلاه والأمر بالازاله فى مرحله الجعل وإنما التنافى بينهما فى مرحله الفعلية والامثال، ومنشأ التنافى ليس عدم قدره المكلف على الجميع بينهما، بل منشأه اشتراط وجوب كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر، فإذا اشتغل بهما معاً انتفى وجوب كل منهما بانتفاء موضوعه، فيكون التوارد من الطرفين، ومع ذلك لا- يدخلان فى باب التعارض، لعدم التنافى بينهما فى مرحله الجعل، وإنما التنافى بينهما فى مرحله التطبيق والفعلية ومقام الامثال لا من جهه عدم القدره، بل من جهه أخرى، فإذا النتيجة هى نتيجة باب التراحم بعد سقوط اطلاق كلا الخطابين معاً، والعلم الاجمالي بوجود إحداهما اما وجوب الصلاه مثلاً أو وجوب الازاله، فان كانتا متساويتين فالنتيجه هى التخيير، وإن كانت إحداهما أهم من الأخرى، فالنتيجه هى تعيين الأهم، وأما أن هذه المسأله غير داخله فى باب التراحم لنقطتين:

النقطه الأولى، إن منشأ التراحم الحقيقى بين الواجبين هو عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامثال، لأن له قدره واحده، فإن صرفها فى امثال أحدهما عجز عن امثال الآخر وبالعكس، وأما إذا كان المكلف قادراً على الجمع بينهما فى هذه مرحله، فلا تراحم بينهما.

وأما فى المقام، فليس منشأ عدم إمكان امثال كلا- الأمرين معاً عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى هذه مرحله، بل منشأه تقييد الأمر بكل منهما

بعدم الاشتغال بالآخر، مثلاً الأمر بالصلاة مشروط بعدم الاشتغال بالازاله، والأمر بالازاله مشروط بعدم الاشتغال بالصلاه، فإن هذا التقييد مانع من الجمع بينهما في مقام الامتثال وإن كان المكلف قادراً عليه، لأنه إذا أتى بهما معاً انتفى الأمر عن كل منهما بانتفاء شرطه، فإذا أتى بالصلاه انتفى الأمر بالازاله بانتفاء شرطه، وفي نفس الوقت إذا أتى بالازاله أيضاً انتفى الأمر بالصلاه أيضاً بانتفاء شرطه كما تقدم.

فالتتبعه، أنه لا يقدر على امتثال كليهما معاً مباشرة وإن كان قادراً على أصل الاتيان بهما.

النقطه الثانيه، إنه لا تراحم بين الأمر بالصلاه مشروطاً بعدم الاشتغال بالازاله، والأمر بالازاله مشروطاً بعدم الاشتغال بالصلاه، لأن الأمر بالصلاه يقتضى الاتيان بها عند ترك الازاله لا مطلقاً، وكذلك الأمر بالازاله، ولا يعقل أن يقتضى الأمر بكل واحده منهما الاتيان بها في عرض الآخر حتى يكون بينهما تراحم، لأنه خلف فرض الاشتراط والتقييد، هذا إضافة الى أن الاتيان بكل منهما يكون رافعاً للأمر بالآخر بارتفاع موضوعه وجداناً، ولهذا يكون كل منهما وارداً على الآخر ورافعاً له بارتفاع موضوعه وجداناً.

ومن هنا لا- يمكن تطبيق التراحم بالأهم على المقام، لأننا إذا فرضنا أن الأمر بالصلاه أهم من الأمر بالازاله، فمع ذلك لا يمكن تقديم الصلاه عليها من باب تقديم الأهم على المهم، لأن الأمر بها مشروط بعدم الاشتغال بالازاله ومعلق عليه.

ومن الواضح أنه لا يجب على المكلف تحصيل الشرط وإيجاده، لعدم المقتضى له، فإذا لم يجب عدم الاشتغال بالازاله جاز الاشتغال بها، فإذا اشتغل انتفى

إلى هنا قد تبين أن الواجبين إذا كانا مشروطين بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، فان كان أحدهما مشروطاً بعدم المانع المولوى الفعلى والآخر مشروطاً بعدم المانع المولوى اللولائى قَدَم الأول على الثانى، لأن الثانى لا يصلح أن يزاحم الأول كما مر آنفاً، وإن كان كلاهما مشروطاً بعدم المانع المولوى الفعلى، وقع التمانع بينهما فى مرحله الفعليه بين الخطابين فى هذه المرحله، فلا يمكن كونهما مشمولين لاطلاقى الخطابين، فاذن يسقط اطلاق كليهما فى المقام، وحينئذٍ فلا دليل على هذا التقيد، وبعد سقوط الاطلاق إن علم المكلف اجماً بوجوب أحدهما بدون هذا القيد، فعندئذٍ إن كانا متساويين فالنتيجه التخيير، وإن كان أحدهما أهم من الآخر قَدَم الأهم على المهم، وإن علم المكلف اجماً بأنَّ المجعول فى الشريعه المقدسه أحد الخطابين المذكورين إما الخطاب بالأهم كالصلاه مثلاً، أو الخطاب بالمهم كالإزاله، والمفروض أن هذا الخطاب مشروط بعدم الأمر التعيينى بالخلاف سواء أكان متعلقاً بالأهم أم بالمهم، وعلى هذا فالمكلف لا يدرى أن ذمته مشغوله بالأهم أو بالمهم، فإذا أتى بالأهم كالصلاه مثلاً، فلا يتيقن بالفراغ، لاحتمال أن ذمته مشغوله بالمهم، لفرض أن الأمر المعلوم بالاجمال مردد بين تعلقه بالأهم وتعلقه بالمهم، فإذن لا نحرز الأمر بالأهم بماله من الملا-ك حتى يتعين الاتيان به، فيكون المقام من موارد احتمال التكليف بالأهم، وهو غير منجز، لأنه من الشك فى أصل التكليف، والمرجع فيه أصاله البراءه فى نفسها، ولكنها تسقط من جهه معارضتها مع إصاله البراءه عن التكليف بالمهم، على أساس العلم الاجمالى بأنَّ المجعول إما التكليف بالأهم أو التكليف بالمهم.

بقي صور للشك في كون القدره عقليه أو شرعيه:

الصورة الأولى: ما إذا علم بأن أحد الخطابين مشروط بالقدره العقليه فحسب، وشك في أن الخطاب الآخر هل هو مشروط بالقدره العقليه أيضاً أو أنه مشروط بالقدره الشرعيه؟ حيث إنه لا دليل من الخارج ولا من الداخل على اشتراطه بالقدره العقليه أو الشرعيه، ففي مثل ذلك تارة يقع الكلام في مقتضى الاصل اللفظي، وأخرى في مقتضى الأصل العملي.

أما الكلام في الأول، فلا شبهه في أن الخطاب المشروط بالقدره العقليه مطلق، وإذا شك في تقييده بقيد ما، فلا مانع من التمسك باطلاقه ونفى هذا التقييد، وأما الخطاب الآخر، فإن كان في الواقع مشروطاً بالقدره العقليه، فحاله حال الخطاب الأول، وأما إذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بمعنى القدره التكويني، فأيضاً حاله حال الخطاب الأول.

نعم إذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثاني أو الثالث، وهو عدم الأمر المولوى بالخلاف فلا إطلاق له لحال الاشتغال بالخطاب الأول.

ومع هذه الاحتمالات الأربعة، فهل بإمكاننا احراز اطلاقه في مقام الاثبات والتمسك به لنفى الاحتمالين الآخرين، لأنهما من القيود الزائده المشكوك فيها من جهة وبمثابه القرينه المنفصله من جهة أخرى، ولهذا لا يمنعان من انعقاد ظهوره في الاطلاق، فاذن كلا الخطابين مطلق من هذه الناحيه، أى من ناحيه عدم الاشتغال بالآخر، ومن ناحيه عدم الأمر المولوى بالخلاف.

ولكن حيث إن المكلف غير قادر على امتثال كلا الخطابين معاً، فلا محاله يسقط أحدهما بسقوط موضوعه وهو القدره، وحينئذٍ فإن كان أحدهما أهم من الآخر، فالساقط اطلاق الخطاب المهم على القول بإمكان الترتب واصله على

القول بعدم امكانه، وإن لم يكن أحدهما أهم من الآخر، فالعقل يحكم بالتخير.

وأما الكلام في الثانى، فالظاهر أن المسأله داخله فى كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخير فى مرحله الامتثال، لأن المكلف يعلم باشتغال ذمته بأحد الخطابين ويشك فى فراغها بامثال الخطاب الذى لا يعلم أنه مشروط بالقدره العقليه أو الشرعيه بالمعنى الثالث، وهو القدره التكوينيّه، أو الشرعيه بالمعنى الثانى، وهو عدم الاشتغال بواجب آخر، أو بالمعنى الأول، وهو عدم المانع المولوى، باعتبار أنه لو كان فى الواقع مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول، فهو يرتفع بارتفاع موضوعه وجداناً بصرف ثبوت الخطاب الأول، فإنه وارد عليه، وإن كان فى الواقع مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، فلا يجوز له امتثاله وترك امتثال الخطاب الأول، فإنه يوجب تفويت التكليف المنجز فيه، بينما إذا قام بامثال الخطاب الأول، فقد فات الخطاب الثانى بفوت موضوعه لا- بتفويته، ولهذا لا- يحصل له اليقين بالفراغ بامثال الخطاب الثانى، بينما إذا قام بامثال الخطاب الأول، فقد حصل له اليقين بالفراغ، ولهذا يتعين عليه امتثاله بقاعده أن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، هل يمكن إحراز الملاك فى كل من الخطابين أو لا؟

والجواب أنه لا- يمكن، أما فى الخطاب الثانى الذى لا نعلم أنه مشروط بالقدره العقليه أو الشرعيه بالمعنى الأول أو الثانى أو الثالث، فإنه لو كان فى الواقع مشروطاً بالقدره العقليه، فحاله حال الخطاب الأول و سوف نتكلم فيه، وأما لو كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث وهو القدره التكوينيّه، فان كانت مأخوذه فى لسان الدليل مباشره من الشارع، كانت ظاهره فى أنها قيد للحكم والملاك معاً وإن لم تكن مأخوذه فى لسان الدليل كذلك، وإنما يحكم

العقل بأنها قيد لموضوع الحكم من قبل الشارع لياً، فأيضاً ظاهره في أنها قيد للحكم والملاك معاً، لوضوح أنها إذا كانت مأخوذة في موضوع الحكم، فحالتها سائر القيود المأخوذة فيه من قبل الشارع، وأما في الخطاب الأول الذى هو مشروط بالقدره العقليه، فالمعروف والمشهور أنها قيد للتكليف فقط دون الملاك، على أساس أنه لا طريق للعقل الى ملاكات الأحكام الشرعيه، ومن هنا قد استدل على ثبوت الملاك وعدم سقوطه بسقوط القدره بوجوه، وقد تقدم موسعاً عدم تماميه شيء من تلك الوجوه.

الصوره الثانيه: أن يكون أحد الخطابين مشروطاً بالقدره الشرعيه، بينما يشك في الخطاب الآخر، هل هو مشروط بالقدره الشرعيه أيضاً أو أنه مشروط بالقدره العقليه؟ فتاره يقع الكلام في مقتضى الأصل اللفظي، وأخرى في مقتضى الأصل العملي.

أما الكلام في مقتضى الأصل اللفظي، فإن كان الخطاب الأول مشروطاً بالقدره الشرعيه، بمعنى عدم الامر بالخلاف، ولكن يشك في أن الخطاب الثانى هل هو مقيد بنفس هذه القدره، أو مقيد بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى وهو عدم الاشتغال بالضد الواجب الذى لا يقل عنه فى الأهميه، أو القدره الشرعيه بالمعنى الثالث وهو القدره التكوينيّه، أو القدره العقليه؟ ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك باطلاق الخطاب الثانى الفعلى ونفيه الخطاب الأول بنفى موضوعه ووروده عليه، واحتمال أن اطلاق الأمر فى الخطاب الثانى مقيد بعدم الأمر فى الخطاب الأول من جهة احتمال أنه مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أيضاً وإن كان موجوداً، إلا أنه لا أثر له، ولا يمنع عن انعقاد اطلاق الأمر فى الخطاب الثانى، باعتبار أن احتمال هذا التقييد انما هو فى الدليل المنفصل، فإذن لا

مانع من التمسك باطلاقه.

واما إذا كان الخطاب الأول مشروطاً بالقدرة الشرعيه بالمعنى الثانى، وهو عدم الاشتغال بالضد الواجب، ولكن يشك فى أن الخطاب الثانى أيضاً مشروط بالقدرة الشرعيه بهذا المعنى، أو أنه مشروط بالقدرة الشرعيه بالمعنى الثالث أو بالقدرة العقليه، ففى مثل ذلك أيضاً لا مانع من التمسك باطلاقه، لأن اطلاق الخطاب الأول مقيد بعدم الاشتغال بالخطاب الثانى، ويشك فى اطلاق الخطاب الثانى، هل هو مقيد بعدم الاشتغال بالخطاب الأول أو لا؟

والجواب، أنه إن كان مشروطاً بالقدرة الشرعيه كالخطاب الأول، فهو مقيد بعدم الاشتغال به، وإن كان مشروطاً بالقدرة العقليه أو القدره الشرعيه بالمعنى الثالث، فلا- يكون مقيداً به، وحيث إن الدليل المقيد منفصل، فلا- يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق، فيذن ظهوره فى الاطلاق قد انعقد، والشك إنما هو فى أن الخطاب الأول الذى هو بمنزله المقيد المنفصل، هل هو مانع عن التمسك بهذا الاطلاق أو لا؟

والجواب، أنه غير مانع من التمسك به، لأنه تقييد زائد على تقييده بالقدرة العقليه.

وأما إذا كان الخطاب الأول مشروطاً بالقدرة الشرعيه بالمعنى الثالث، وهو القدره التكوينييه، ويشك فى أن الخطاب الثانى هل هو مشروط بها أيضاً أو مشروط بالقدرة العقليه؟ فلا يمكن التمسك باطلاق شىء منهما لا من جهه التقييد بعدم الاشتغال، بل من جهه العلم الاجمالى بسقوط أحدهما من جهه سقوط موضوعه وهو القدره، حيث إن المكلف لا يقدر إلا على امتثال أحد الخطابين دون كليهما معاً، فإن له قدره واحده، فإن صرفها فى امتثال أحدهما

عجز عن الامتثال الآخر، فإن عجز عن امتثاله سقط بملاك العجز وعدم القدره، غايه الأمر على القول بإمكان الترتب، فالساقط اطلاق كل منهما إن كانا متساويين، وإن كان أحدهما أهم من الآخر، فالساقط هو اطلاق المهم دون الأهم.

وأما بناء على القول باستحاله الترتب، فالساقط أصله لا اطلاقه فقط على تفصيل تقدم في محله.

وأما الكلام في مقتضى الاصل العملي، فتارة يقع في الفرض الأول، وأخرى في الفرض الثاني، وثالثه في الفرض الثالث.

أما في الفرض الأول، فحيث ان المكلف يعلم اجمالاً أن الخطاب الثاني إما مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول كالخطاب الأول وهو عدم المانع المولوى، أو مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثاني أو الثالث أو القدره العقليه، فعلى الأول يسقط كلا الخطابين من جهه المعارضه والممانعه بينهما، فلا يثبت شىء منهما في ذمه المكلف، وعلى الثاني، فيشك في ثبوت الخطاب الثاني في ذمته، والمرجع فيه أصاله البراءه دون اصاله الاشتغال، حيث إن الشك ليس في السقوط بعد اليقين بالثبوت، بل الشك في أصل الثبوت.

وأما في الفرض الثاني، فالمرجع فيه قاعده الاشتغال، وذلك كما إذا فرضنا أن وجوب الصلاه مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثاني، وهو عدم الاشتغال بالضد الواجب، ويشك في أن وجوب الازاله أيضاً مشروط بها، أو أنه مشروط بالقدره العقليه، ففي مثل ذلك نعلم بأن وجوب الصلاه يسقط عن ذمه المكلف بفعل الازاله، والاشتغال بها على كلا التقديرين، أى سواء أكان وجوب الازاله مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثاني، أم كان مشروطاً بالقدره العقليه، ولكننا

نشك في أن وجوب الانزاله يسقط عن الذمه بفعل الصلاة والاشتغال بها أو لا، فإن وجوب الانزاله إن كان مشروطاً بالقدرة الشرعيه مثل الصلاة يسقط، وإن كان مشروطاً بالقدرة العقلية لم يسقط، فإذاً يكون الشك في المقام في السقوط بعد العلم بالثبوت، والمرجع فيه قاعده الاشتغال.

وأما في الفرض الثالث، فإن كان الواجبان متساويين، فمقتضى الاصل التخيير بعد سقوط اطلاقيهما بالعلم الاجمالي، وإن كان أحدهما أهم من الآخر فالساقط اطلاق المهم على القول بإمكان الترتب، وأصل خطابه على القول باستحاله.

الصورة الثالثه: وهى ما إذا لم يعلم المكلف حال كلا الخطابين معاً، ويشك في أن قدره المعتبره فيهما شرعيه بالمعنى الأول أو الثانى أو الثالث، أو عقلية.

والجواب، أن الكلام فيها يقع تارة في مقتضى الأصل اللفظى وأخرى في مقتضى الاصل العملى.

أما الكلام في الأول، فإن كان كلا الخطابين مشروطاً بالقدرة الشرعيه بالمعنى الأول وهو عدم المانع المولوى، فيقع التعارض والتمايع بين اطلاقيهما، فيسقطان معاً إذا لم يكن هناك ترجيح في البين، وان كان مشروطاً بالقدرة الشرعيه بالمعنى الثانى، فايضاً تقع المعارضه بين اطلاقيهما، فإن كان هناك ترجيح فهو، وإلا فيسقطان معاً، وإن كان مشروطاً بالقدرة الشرعيه بالمعنى الثالث، وهو القدره التكوينية، أو مشروطاً بالقدرة العقلية، فلا- يمكن التمسك باطلاق شىء منها للعلم الاجمالي بأن اطلاق أحدهما ساقط بسقوط موضوعه وهو القدره، ومع هذا العلم الاجمالي لا يمكن التمسك باطلاق كليهما معاً للقطع بالمخالفه، والتمسك باطلاق أحدهما المعين دون الآخر ترجيح غير مرجح.

وأما الكلام فى الثانى، فتاره يقع فى الفرض الأول، وأخرى فى الفرض الثانى، وثالثه فى الفرض الثالث.

أما فى الفرض الأول، فحيث إن الشك فى ثبوت أحد الخطابين وعدم ثبوته، فىكون المرجع فيه أصاله البراءه.

وأما فى الفرض الثانى، وبعد سقوط كلا الخطابين معاً من جهه المعارضه، فحيث إن الشك فى ثبوت كل منهما فى الشريعة المقدسه وعدم ثبوته، فلا مانع من الرجوع الى أصاله البراءه عن ثبوت كل منهما إلا إذا كان هناك علم اجمالى بثبوت أحدهما فى الواقع، فعندئذٍ إن كانا متساويين، فمقتضى الأصل التخيير، وإن كان أحدهما أهم من الآخر، فقد يقال بتقديم الأهم على المهم وترجيحه عليه.

وفيه أن الأمر ليس كذلك، فإن الأهم إنما يكون مرجحاً فى مرحله الامتثال بعد ثبوته فى مرحله الجعل، ولا يكون مرجحاً لثبوته فى هذه مرحله.

ومن هنا، فالصحيح أنه لا فرق بين الصورتين فى المسأله، هما صورته كون الخطابين متساويين، أو كون أحدهما أهم من الآخر على تقدير ثبوته، فإن مقتضى الأصل فى كلتا الصورتين التخيير فى مقام العمل.

وأما فى الفرض الثالث، فيسقط اطلاق كلا الخطابين من جهه العلم الاجمالى بأن أحدهما ساقط من جهه سقوط موضوعه وهو القدره، كما إذا فرضنا أن وجوب الصلاه إما أنه مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، أو القدره العقليه، وكذلك وجوب الازاله، فإنه مشروط بالقدره الشرعيه بهذا المعنى، أو القدره العقليه.

وعلى هذا، فوجوب الصلاه لا يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالازاله

وبالعكس، فيأذن وجوب كل منهما مطلق من هذه الناحية، ولكن حيث إن المكلف غير قادر على امتثال كليهما معاً، وإنما هو قادر على امتثال أحدهما فحسب، فالساقط حينئذٍ وجوب إحداهما بسقوط موضوعه إما مطلقاً أو في حال الاشتغال بالأخرى على القولين في المسألة هما القول بإمكان الترتب والقول باستحالته، وحينئذٍ فإن كانتا متساويتين، فوظيفته المكلف عقلاً- التخيير بينهما، وإن كانت أحدهما أهم من الأخرى، فالعقل يحكم بترجيح الأهم على المهم وتقديمه عليه.

نتائج هذه البحوث عدّه نقاط :

النقطة الأولى: قد علل أن ملاك تقديم ما لا بدل له كتطهير البدن أو الثوب على ما له بدل كالوضوء أو الغسل هو ان الأول مشروط بالقدره العقليه والثاني مشروط بالقدره الشرعيه، والمشروط بالقدره العقليه يتقدم على المشروط بالقدره الشرعيه في مقام المزاحمه، ولكن تقدم المناقشه فيه بشكل موسع.

النقطة الثانيه: كما ان للوضوء أو الغسل بدلاً كذلك لتطهير البدن أو الثوب، هذا إضافة الى انا لو سلمنا كون وجوب الوضوء أو الغسل مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثاني، إلاّ إنا لا نسلم ذلك في كل واجب له بدل.

النقطة الثالثه: قد يقال كما قيل ان نكته تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل هي أن الملاك القائم بما ليس له بدل بضميمه الملاك القائم بالبدل أهم واقوى من الملاك القائم بالمبدل.

والجواب أولاً ان لازم ذلك أن هذا المرجح يرجع الى المرجح الاتي وهو الأهم وليس مرجحاً مستقلاً في مقابله وبعنوان ما ليس له بدل.

وثانياً، انه لا دليل على هذه الفرضيه، فانها مبنيه على أن يكون هناك

طريق الى ملاكات الاحكام الشرعيه، والمفروض انه لا- طريق لنا اليها حتى يمكن احرازها، فاذن كما يحتمل هذه الفرضيه كذلك يحتمل أن يكون الملاك القائم بالمبدل اهم واقوى من الملاك القائم بالمجموع.

النقطه الرابعه: أن تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل انما هو على اساس ان ما ليس له بدل لا يكون مقيدا بقيد لبي عام، بينما ما له بدل مقيد بهذا التقييد اللبي العام.

وعليه فاذا فرضنا التزام بين وجوب الوضوء و وجوب ازاله النجاسه عن المسجد، كان وجوب الوضوء مقيداً بقيد لبي دون وجوب الازاله فانه مطلق وغير مقيد بهذا القيد، وعلى هذا فوجوب الوضوء يرتفع بالاشتغال بالازاله بارتفاع موضوعه،

وأما وجوب الازاله فهو لا يرتفع بالاشتغال بالوضوء.

وعليه، فاذا اشتغل بالوضوء وترك الازاله، فقد فوت ملاك الازاله، بينما إذا اشتغل بالازاله لم يفوت ملاك الوضوء نهائياً، حيث انه استوفاه في الجملة بالالتيان بالتيمم، ولهذا يتعين تقديم وجوب الازاله على وجوب الوضوء.

وفيه أولاً، أن هذا الوجه لو تم لدل على أن التقديم إنما هو بملاك الأهميه لا من باب تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل.

وثانياً، أنه غير تام في نفسه، فان عدم تقييد وجوب الازاله بعدم الاشتغال بالوضوء مبني على احراز أن ملاكه تام ومطلق ثابت حتى في حال الاشتغال بالوضوء، وقد تقدم انه لا طريق لنا إلى احراز ذلك.

النقطه الخامسه: ان الخطابين المتزامين إذا كان أحدهما اهم من الاخر، قدم الأهم على المهم وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الأول، ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الأمر بالأهم معجز مولوى للمكلف عن الإتيان بالمهم، وقد تقدم أن هذا مبنى على أن الأمر بالمهم مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول وهو عدم المانع المولوى، ولكن على هذا، فلا يتصور التزاحم بينهما على تفصيل تقدم.

الوجه الثانى، ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن التقييد اللبى العام إنما ينطبق على الاشتغال بالأهم بالنسبه الى المهم، ولا ينطبق على الاشتغال بالمهم بالنسبه الى الأهم، وهذا مبنى على ما ذكره قدس سره من القول بالتقييد اللبى العام، ولكن تقدم المناقشه فيه.

الوجه الثالث، ما ذكره بعض المحققين قدس سره أيضاً، وقد تقدم تفصيله.

النقطه السادسه: ترجيح ما يحتمل أهميته على ما لا- يحتمل أهميته، وقد استدل على ذلك بوجوه، وتقدم المناقشه فى هذه الوجوه موسعاً ولكن فى نهايه المطاف لا بد من تقديم ما يحتمل أهميته على ما لا يحتمل أهميته.

النقطه السابعة: هل يمكن الترجيح بقوه الاحتمال بأن يكون احتمال الأهميه فى أحد المتزاحمين أقوى من احتمالها فى الآخر؟

والجواب، أنه لا- يمكن الترجيح بها إلما إذا وصل الاحتمال إلى درجه الاطمئنان، نعم ذهب بعض المحققين قدس سره إلى الترجيح بها على تفصيل تقدم.

النقطه الثامنه: ذكر المحقق النائيني قدس سره أن الترجيح بالأهميه مختص بما إذا كان الواجب المتزاحمان مشروطين بالقدره العقلية، أما إذا كانا مشروطين بالقدره الشرعيه، فلا- يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بها، وقد علل ذلك بان ملاك كلا الواجبين فعلى ومنجز على الأول، ولا يجوز تفويته بلا عذر.

وأما على الثانى، فلا ملاك إلّا لأحدهما، باعتبار أنه مشروط بالقدره

الشرعيه، ولا قدره إلّا على أحدهما، وهذا الملاك الواحد مردد بين ملاك الأهم وملاك المهم، فإذن لا دليل على أن الموجود هو ملاك الأهم دون المهم، هذا وقد تقدم المناقشه في هذه النقطة بشكل موسع.

النقطة التاسعه: إن الخطابين إذا كان كل واحد منهما مشروطاً بعدم المانع المولوى الفعلى، كانت بينهما معارضه وممانعه، فلا يتصور التزاحم بينهما، وأما إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى وهو عدم الاشتغال بالآخر، فلا يدخلان فى باب التزاحم، بل يدخلان فى باب التعارض، حيث إنه لا- يمكن جعل كلا- الخطابين معاً، ولا- فرق فى ذلك بين أن يكون الخطابان متساويين أو أحدهما أهم من الآخر.

وأما إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، وهو القدره التكوينيّه، فيدخل فى باب التزاحم فى مرحله الامتثال الناشئ من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى هذه المرحله، ولا تنافى بينهما فى مرحله الجعل، وكذلك إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدره العقليه أو يكون أحدهما مشروطاً بالقدره العقليه و الآخر مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث.

النقطة العاشره: تاره نعلم بأن أحد الخطابين مشروط بالقدره الشرعيه، ولكن نشك فى أن الخطاب الآخر هل هو مشروط بها ايضاً أو انه مشروط بالقدره العقليه، وأخرى نعلم بان أحدهما مشروط بالقدره العقليه، ولكن نشك فى أن الآخر هل هو مشروط بها ايضاً، أو أنه مشروط بالقدره الشرعيه، وثالثه لا نعلم حال كل الخطابين معاً، و نشك فى أن القدره المعتبره فيهما شرعيه أو عقليه، وتفصيل الكلام فى هذه الصور كافه قد تقدم بشكل موسع.

أما العنصر الرابع من مرجحات باب التزاحم الحقيقى، فهو الاسبقيه الزمانيه،

فإذا فرضنا أن أحد الخطابين المتزاحمين متقدم زمنا على الخطاب الآخر، فالمعروف والمشهور بين الأصوليين ترجيح المتقدم زمنا على المتأخر كذلك، وقد افادوا في وجه ذلك أن الخطاب المتقدم فعلى منجز حكماً وملاكاً، فإذا كان كذلك، فلا يكون للمكلف عذر في تركه، بينما لا يكون الخطاب المتأخر فعلياً منجزاً حكماً وملاكاً.

ولهذا، فيجب عليه الإتيان بالواجب السابق، ولا يجوز له الحفاظ على قدرته لكي يصرفها في امتثال الواجب اللاحق في ظرفه، لأنه يستلزم تفويت الواجب السابق بماله من الملاك، بينما إذا صرف قدرته في امتثال الواجب السابق عجز عن امتثال الواجب المتأخر في ظرفه، فيكون فوته فيه مستنداً إلى عجزه لا إلى صرف قدرته على امتثال الواجب، فانه في زمان صرفه لها على امتثاله لا يكون ملاك الواجب اللاحق فعلياً ومنجزاً، فإنه انما يكون فعلياً ومنجزاً في ظرفه، والمفروض أنه في ظرفه عاجز عنه هذا.

ولكن الصحيح أن مجرد الاسبقية لا تصلح ان تكون مرجحه في نفسها وبقطع النظر عن جهات اخرى كالأهميه، أو كون الواجب السابق مشروطاً بالقدره العقلية، والواجب اللاحق مشروطاً بالقدره الشرعيه.

بيان ذلك، أن الخطابين المتزاحمين لا يخلوان إما أن يكونا مشروطين بالقدره العقلية، أو مشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث وهو القدره التكوينية، أو مشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الثاني، وهو عدم الاشتغال بالواجب الأخر المضاد له، أو مشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول وهو المانع المولوى.

أما الفرض الأول، فملاك كلا الواجبين تام في ظرفه، فكما لا يجوز تفويت الملاك الواجب المتقدم زماناً، فكذلك لا يجوز تفويت الملاك المتأخر في ظرفه،

باعتبار أنه تام فيه، فإذا كان تاماً في ظرفه، فلا يجوز تفويته، وحينئذٍ فإن كان المكلف متلبساً بالقدرة فعلاً وجب عليه الحفاظ بها، وإن لم يكن كذلك، فإن كان متمكناً من تحصيل القدرة عليه، وجب تحصيلها، وعندئذٍ فتقع المزامحه بينهما، فإن كانا متساويين، فالعقل يحكم بالتخير بينهما، وإن كان الواجب المتقدم أهم من الواجب المتأخر قدم عليه بملاك الأهميه، وإن كان العكس فبالعكس، فإذن لا أثر للاسبقيه، فيكون وجودها كعدمها، مثلاً إذا فرضنا أن المكلف في شهر رمضان لا يقدر على صوم العشره الأولى والثانيه معاً، فإن صام في العشره الأولى عجز عن صيام العشره الثانيه، وإن ترك الصيام في الأولى تمكن منه في الثانيه، والمفروض أن ملاك الصيام في كل من العشريين تام في ظرفه، فلا يجوز تفويته، فإذا فرض أن المكلف في العشره الأولى غير قادر على الصوم، ولكنه قادر عليه في العشره الثانيه، وجب عليه الحفاظ على قدرته، وعدم جواز تفويتها، لأن تفويتها يستلزم تفويت ملاك الصوم في العشره الثانيه.

وعلى هذا، فتقع المزامحه بين الصوم في العشره الأولى والصوم في العشره الثانيه، وحيث إن ملاك كليهما تام في ظرفه، فلا وجه لتقديم صوم العشره الأولى على صوم العشره الثانيه، بل المكلف مخير بحكم العقل بين أن يصوم في العشره الأولى ويترك في الثانيه، وبين أن يترك في الأولى ويصوم في الثانيه، فلا وجه لتقديم الأولى على الثانيه، ومجرد الاسبقيه الزمانيه لا أثر لها طالما يكون الصوم في الأولى والثانيه متساويين في الملاك الالزامي الفعلي.

والخلاصه، انه تقع المزامحه بين وجوب الصوم في العشره الأولى وصرف قدرته فيه، وبين الحفاظ على المقدمات المفوّته منها القدره للاتيان بالصوم في العشره الثانيه أو الثالثه، لأن ملاك الصوم في العشره الأولى ليس أهم من ملاكه في

العشره الثانيه أو الثالثه، ولهذا لوجه لترجيح الصوم فى العشره الأولى على الصوم فى العشره الثانيه، فيكون المكلف مخيراً بين أن يصوم فى الأولى أو الثانيه.

فالتتيجه، أن الأسبقيه الزمانيه فى نفسها وبعنوانها الخاص لا تصلح أن تكون مرجحه.

وأما على الثاني، وهو ما إذا كان كلا الواجبين المتزامنين مشروطاً بالقدرة الشرعيه بالمعنى الثالث وهو القدره التكوينيّه، فقد يقال كما قيل، إن القدره إذا كانت مأخوذه فى موضوع الحكم شرعاً فى لسان الدليل، كانت شرطاً للحكم فى مرحله الجعل والملا-ك فى مرحله المبادى، بينما إذا كانت القدره عقليه، كانت شرطاً للحكم فقط بملاك قبح تكليف العاجز دون الملاك فى مرحله المبادى، على أساس أنه لا طريق للعقل الى ملاكات الاحكام الشرعيه.

وعلى هذا، فاذا أتى المكلف بالواجب المتقدم زماناً، عجز عن الاتيان بالواجب المتأخر كذلك فى ظرفه، فإذن يكون فوته مستنداً الى انتفاء موضوعه وهو القدره لا إلى الفعل الواجب المتقدم.

والخلاصه، أن المكلف حيث إنه قادر على الاتيان بالواجب المتقدم فعلاً- وغير قادر على الاتيان بالواجب المتأخر فى ظرفه كذلك، فيجب عليه صرف قدرته على الاتيان بالمتقدم، ولا- يجب عليه الحفاظ بها الى زمان الواجب المتأخر بترك الاتيان بالمتقدم هذا.

والجواب: ان هنا مسألتين:

المسأله الأولى: إن الشرط فيها القدره الخاصه وهى القدره فى ظرف العمل.

وعلى هذا، فإن كان المكلف قادراً عليه فى وقته فهو، وإلا فلا يجب عليه

تحصيل القدره وان كان متمكنا منه، بحيث لو لم يتم بتحصيلها كان عاجزاً عن امتثاله في ظرفه، فمع ذلك لا- يجب عليه تحصيلها ولا الحفاظ بها إذا كان قادراً فعلاً، لأن الشرط حصه خاصه من القدره، وهي القدره في ظرف العمل.

والخلاصه، أن المكلف إن كان قادراً عليه في ظرف العمل وجب عليه الاتيان به، وإن لم يكن قادراً عليه في وقت العمل، ولكنه كان يعلم بأنه سيصبح قادراً عليه وقت العمل، فهو وإن لم يعلم بذلك أو علم بعدم قدرته عليه في ظرف العمل، لم يجب عليه تحصيلها من الآن وإن كان متمكنا منه، وكذلك إذا كان المكلف قادراً فعلاً، فانه لا يجب عليه الحفاظ بها الى ظرف العمل به، باعتبار أن ما هو شرط ودخيل في وجوبه خطاباً وملاكاً هو القدره الخاصه، وهي القدره في ظرف العمل لا مطلقاً، وفي هذه المسأله لا تراحم بين الواجب المتقدم والواجب المتأخر، حيث إنه يتعين على المكلف أن يصرف قدرته فيها على امتثال الواجب المتقدم، ولا يجوز له ان يحافظ بها لامثال الواجب المتأخر، فإنه تفويت للواجب المتقدم حكماً وملاكاً، بينما إذا أتى بالواجب المتقدم عجز عن الإتيان بالواجب المتأخر، فينتفى بانتفاء شرطه وهو القدره في وقته.

المسأله الثانيه: إن الشرط هو القدره المطلقه للحكم والملاك معاً، ومعنى شرطيه القدره المطلقه دخلها في الحكم في مرحله الجعل وفي الملاك في مرحله المبادئ مطلقاً أى حتى قبل دخول وقت الواجب، بمعنى أن المكلف إذا كان قادراً قبل دخول وقت الواجب، وجب عليه الحفاظ على قدرته، وعدم جواز تفويتها إذا لم يتمكن من تحصيلها في الوقت، وأما إذا لم يكن قادراً قبل دخول وقته ويعلم أنه بعد دخول الوقت عاجز وغير متمكن من تحصيل القدره، فيجب عليه تحصيلها من الأول وقبل أن يدخل الوقت، وإلا فقد فوّت الملاك

الملزم التام في ظرفه، وهو لا يجوز.

وعلى هذا، فإذا كان التزام بين الواجب المتقدم والمتأخر زمناً وكان كلاهما مشروطاً بالقدره العقليه المطلقه أو بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث، فحينئذ يكون الواجب المتقدم يقتضى صرف قدرته في امتثاله من الآن والواجب المتأخر يقتضى الحفاظ بها لامثاله في ظرفه، وحيث إنهما متساويان في الملاك، فالعقل يحكم بالتخير بينهما، وأن المكلف مخير بين أن يصرف قدرته في امتثال الواجب المتقدم، وأن يحافظ بها لامثال الواجب المتأخر في ظرفه، فإن صرفها في امتثال الأول عجز عن امتثال الثاني، وإن حافظ بها لامثال الثاني إلى وقته عجز عن امتثال الأول، فلا ترجيح للمتقدم على المتأخر.

فالنتيجه، أن الأسبقية الزمانيه في نفسها لا تصلح أن تكون مرجحه طالما لم يكن هناك مرجح آخر.

وأما إذا كان أحدهما أهم من الآخر، فحينئذ إن فرض أن الواجب المتأخر أهم من الواجب المتقدم أو محتمل الأهميه، وجب على المكلف الحفاظ على قدرته بحكم العقل لامثاله في ظرفه وإن كان العكس فبالعكس.

الى هنا قد تبين أن الواجب المتقدم والواجب المتأخر إن كانا متساويين في الملاك، فالعقل يحكم بالتخير بينهما، وإن كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهميه، فلا بد من تقديم الأهم أو محتمل الأهميه على الآخر وإن كان متأخراً عنه، فإذن لا أثر للأسبقية الزمانيه، فيكون وجودها كعدمها.

وأما على الثالث، وهو ما إذا كان الواجبان مشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الثاني، وهو عدم الاشتغال بالواجب الآخر سواء أكان مساوياً له أم راجحاً أم مرجوحاً، فلا يمكن الترجيح بالأهميه، لأن الترجيح بها إنما هو فيما

إذا كان كلا الملاكين فعلياً، ويكون أحدهما أهم من الآخر، وحينئذٍ فلا بد من تقديم الأهم على المهم، وأما إذا لم يكن كلاهما فعلياً من جهة أن للقدرة دخلاً في الملاك، والمفروض أن للمكلف قدره واحده، فيأذن لا محاله يكون الموجود ملاكاً واحداً، وهو مردد بين ملاك الأهم وملاك المهم، فإذا فرضنا أن وجوب الصلاة مشروط بعدم الاشتغال بالازالة ووجوب الازالة مشروط بعدم الاشتغال بالصلاة وفرضنا أن وجوب الصلاة أهم من وجوب الازالة، ففي مثل ذلك إذا اشتغل بالصلاة، انتفى وجوب الازالة حكماً وملاكاً بانتفاء موضوعه، فيكون وارداً عليه، وإذا اشتغل بالازالة انتفى وجوب الصلاة كذلك بانتفاء موضوعه و وارد عليه، فالتوارد يكون من الطرفين، ولا وجه لترجيح الاشتغال بالصلاة على الاشتغال بالازالة، لأن ملاك الصلاة الأهم إنما يصير فعلياً بفعليه موضوعه في الخارج، وهي عدم الاشتغال بالازالة.

ومن الواضح، أنه لا يجب على المكلف أن لا يشتغل بالازالة ويشتغل بالصلاة، فإذا فرض أن المكلف دخل في المسجد مثلاً و رأى فيه نجاسه ودار أمرها بين أن يصلى فيه أو يزيل النجاسه عنه، والمفروض أن وجوب الصلاة خطاباً و ملاكاً مشروط بعدم الاشتغال بالازالة، وكذلك وجوب الازالة، فانه مشروط خطاباً و ملاكاً بعدم الاشتغال بالصلاة، فإذا ترك الاشتغال بالازالة في آن وهو آن المزاحمه، وفي نفس الآن اشتغل بالصلاة، صار وجوب الصلاة خطاباً و ملاكاً فعلياً بفعليه شرطه، وهو ترك الاشتغال بالازالة في ذلك الآن، ومن الطبيعي أن تحصيل الشرط غير واجب، وإن كان المشروط أهم ملاكاً، إذ لا مقتضى لوجوبه قبل تحقق المشروط، والمفروض أن تحقق المشروط منوط بتحقيقه، فيأذن لا- يجب على المكلف ترك الاشتغال بالازالة في ذلك الآن، فيجوز

له الاشتغال بها وعندئذٍ ينتفى وجوب الصلاه خطاباً وملاكاً بانتفاء موضوعه لا بسبب الاشتغال بها، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخطابان المتزاحمان عرضيين كمثل الازاله والصلاه أو طوليين كمثل الصوم في العشره الأولى والصوم في العشره الثانيه، فإنه إذا كان الخطاب الأهم حكماً وملاكاً مشروطاً بعدم الاشتغال بالخطاب الآخر وإن كان مرجوحاً، فلا يمكن تطبيق الترجيح بالأهم عليه بلا فرق بين الصورتين هما العرضيه والطوليه.

والخلاصه، أن الوظيفه في المقام هي التخير، فإنه مقتضى ورود كل من الخطابين على الآخر وعدم المسوغ للترجيح حتى للأهم.

وبذلك يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره (١) من عدم الترجيح بالأهميه في الخطابين المشروطين بالقدره الشرعيه، وقد افاد في وجه ذلك أنهما إذا كانا مشروطين بها، كان هناك ملاك واحد المردد بين ملاك الأهم وملاك المهم، باعتبار أن المكلف لا يقدر إلّا على أحدهما، والمفروض ان الملاك مشروط بالقدره، ومع عدم القدره فلا ملاك، وحيث إن هذا الملاك الواحد المردد بين ملاك الأهم و ملاك المهم مشروط بتحصيل القدره عليه فلا يجب تحصيلها، ولهذا لا موجب للترجيح بالأهميه في المقام. ثم قال هذا نظير ما إذا وقع التعارض بين دليلين يكون احدهما أهم من الآخر على تقدير صدور، فإن الأهميه في هذا الباب لا تكون مرجحه، ولا يمكن ترجيح الأهم على الآخر والحكم بصدوره.

لا يمكن المساعده عليه مطلقاً، فإن الخطابين المتزاحمين إن كانا مشروطين

ص: ٤٥٢

بالقدره الشرعيه بمعنى القدره التكوينيّه، فلا- شبهه في وجوب الترجيح بالأهميه، لأن ملاك كل من الخطابين تام في نفسه ومقدور للمكلف بالقدره التكوينيّه، مثلاً ملاك الصلاه تام في نفسه ومقدور للمكلف تكويناً حتى في حال الاشتغال بالإزاله، وكذلك ملاك الإزاله، فإذا فرضنا أن ملاك الصلاه أهم من ملاك الإزاله، وجب بحكم العقل صرف القدره في الصلاه، ولا يجوز تفويت ملاكها حتى بالاشتغال بالإزاله، وأما ملاك الإزاله، فهو لا يمنع عن الإتيان بالصلاه، ضروره أن المرجوح لا يمنع عن العمل بالراجح والمهم عن العمل بالأهم بحكم العقل، باعتبار أن الحاكم في المقام أى مقام الامتثال العقل، وهو يعين وظيفه المكلف فيه.

والخلاصه، أن الخطابين إذا كانا مشروطين بالقدره الشرعيه بمعنى القدره التكوينيّه في مقابل العجز التكويني الاضطراري، فلا مناص من تطبيق الترجيح بالأهميه عليهما إذا فرض أن أحدهما أهم من الآخر كما هو الحال فيما إذا كان كلا الخطابين مشروطاً بالقدره العقليه أو أحدهما مشروطاً بها، والآخر مشروطاً بالقدره الشرعيه بمعنى القدره التكوينيّه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أنا لو قلنا بالتقييد اللبي العام في كل خطاب شرعي، فأيضاً لا مناص من تطبيق الترجيح بالأهميه، على اساس أن اطلاق الخطاب المهم مقيد بعدم الاشتغال بالأهم بمقتضى هذا التقييد اللبي العام.

وأما اطلاق الخطاب الأهم، فلا يكون مقيداً بعدم الاشتغال بالمهم، لعدم توفر ملاك هذا التقييد فيه، فإن ملاك هذا التقييد هو أن القيد إما أن يكون مساوياً للمقيد أو اهم منه، وأما إذا كان مرجوحاً، فلا يكون عدمه قيداً.

فما ذكره المحقق النائيني قدس سره إنما يتم في صورته خاصه، وهي ما إذا كان

الخطابان المتزاحمان مشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، ولا فرق فى ذلك بين ان يكونا عرضيين أو يكونا طوليين، بأن يكون وجوب كل منهما خطاباً وملاكاً مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر و إن كان مرجوحاً لا مطلقاً، ولهذا لا يتم فيما إذا كانا مشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث وهو القدره التكوينيّه، وأما إذا كانا مشروطين بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول وهو عدم المانع المولوى، فهل يتم ما افاده قدس سره من عدم تطبيق الترجيح بالأهميه أو لا؟

والجواب: إن فيه تفصيلاً قد تقدم آنفاً.

ص: ٤٥٤

فهرست المطالب

خاتمه فيها امور ٥

نسبه الامارات الى الاصول العمليه الشرعيه منها الاستصحاب ٥

ما ذكره بعض المحققين من ان الامارات وارده على الاصول العمليه الشرعيه والجواب عنه ٧

الفرق بين الامارات والاصول العمليه الشرعيه في نقطتين ١٠

تقديم الامارات على الاصول العمليه الشرعيه من باب الحكومه ١١

ما ذكره بعض المحققين في المقام ١٤

تعليقنا على ما ذكره بعض المحققين ١٦

تقديم الامارات على الاصول العمليه الشرعيه بالقرينه العرفيه ٢١

ما ذكره بعض المحققين في المقام والجواب عنه ٢١

تقديم الامارات على اصاله البراءه من باب الاظهرية والانصيه ٢٣

تقديم دليل حجيه الامارات على دليل حجيه الاستصحاب ٢٣

الفرض الثالث، التعارض بين دليل حجيه الامارات و دليل اصاله الطهاره ٢٤

تعليق بعض المحققين من ان المجعول في باب الامارات الطريقيه والعلميه او التنزيل... الخ ٢٦

ما ذكره بعض المحققين في المقام من امرين والمناقشه فيهما ٢٩

المقام الثاني نسبه الاصول العمليه بعضها الى بعضها ٣٢

ما قيل من ان الاستصحاب لا يكون حاكما على اصاله الطهاره ٣٣

الجواب على ان الاستصحاب لا يكون حاكما على اصاله الطهاره ٣٥

ما اذا كان الاستصحاب مخالفا لاصاله الطهاره ٣٧

ما ذكره المحقق العراقي من ان مفاد دليل الاستصحاب وجوب الجرى العملى على طبق اليقين السابق والجواب عنه ٣٩

بناءً على ما هو الصحيح من ان الاستصحاب من الاصول التعبديه غير المحرزه هل يتقدم على اصاله الطهاره ٤٠

كلام بعض المحققين فى المقام ٤٢

اذا كان الاستصحاب موافقا مع اصاله الطهاره فهل يتقدم عليها؟ ٤٣

لاشبهه فى تقدم الاستصحاب على اصاله البراءه الشرعيه ٤٥

الكلام فى الفرض الثانى ما اذا كان التعارض بينهما بالعرض لبالذات ٤٧

هل هناك مانع عن جريان الاستصحاب فى اطراف هذا العلم الاجمالى والجواب فيه قولان ٤٨

ما اختاره الشيخ الانصارى من عدم جريان الاستصحاب فى اطراف هذا العلم الاجمالى ٤٨

الجواب عما افاده الشيخ الانصارى فى المقام ٤٩

ما افاده المحقق النائينى فى المقام والجواب عنه ٥٠

قاعده الفراغ والتجاوز ٥٢

مدرك هاتين القاعدتين والروايات الوارده فى المقام ٥٢

هل المستفاد من الروايات بصوره عامه انها قاعده واحده او قاعدتان ٥٥

ما افاده السيد الاستاذ أن المستفاد من الروايات قاعدتان ٥٦

مناقشه السيد الاستاذ من وجوه ٥٧

يمكن ارجاع قاعده الفراغ الى قاعده التجاوز لنكتتين ٦١

الكلام فى الجبهه الثالثه ٦٤

ماذهب اليه المحقق النائينى من ان قاعده الفراغ تختص باجزاء الصلاه والمناقشه فيه بوجوه ٦٥

قاعده التجاوز لا تختص بباب الصلاه ٦٩

ان القاعدتين قاعده واحده حقيقتا وروحاً ٧٠

كلام السيد الاستاذ فى المقام ومناقشته ٧٢

النقطة الاولى هل الدخول فى الغير معتبر فى جريان القاعدتين ٧٦

ص:٤٥٦

النقطة الثانيه ما المراد من الغير فى قاعده التجاوز والجواب فيه قولان ٧٧

ما افاده السيد الاستاذ فى القول الاول ومناقشته ٧٧

النقطة الثالثه هل تعتبر فى جريان القاعدتين الأذكريه حال العمل ٨٠

الصحيح القول الاول وهو الذى اختاره السيد الاستاذ ٨١

ينبغى التنبيه على صورتين ٨٢

كلام السيد الاستاذ من ان قاعده التجاوز لا تجرى فى الجزء الاخير من الصلاه ٨٥

النقطة الرابعه عدم جريان قاعده التجاوز فى الوضوء ٨٧

بقى هنا امران ٨٩

النقطة الخامسه هل يلحق بالوضوء فى هذا الحكم الغسل والتيمم؟ والصحيح عدم اللاحق ٩١

ما افاده الشيخ الانصارى من اللاحق الغسل والتيمم بالوضوء والجواب عنه ٩١

ما ذكره الشيخ النائنى فى المقام والجواب عنه ٩٤

النقطة السادس هل تجرى قاعده التجاوز فى شرائط الواجب وشرائط اجزائه فيه قولان ٩٤

هل قاعده الفراغ والتجاوز من الامارات او من الاصول العمليه او لا؟ ٩٨

هل قاعده الفراغ والتجاوز تتقدم على الاستصحاب او لا؟ ٩٩

هل القاعدتان من القواعد الاصوليه او القواعد الفقهيه؟ ٩٩

استعراض نتائج البحوث فى عدده نقاط ١٠٠

اصاله الصحه، مدرك هذه الاصاله ١٠٣

فى الشرائط المعبره فى صحه الاصاله ١٠٣

كلام السيد الاستاذ فى ان اصاله الصحه لا تجرى فى الشك فى اهليه المتعاملين ١٠٧

لا يمكن المساعده على ما افاده السيد الاستاذ فى المقام ١٠٨

إذا شك في شرائط العقد أو الإيقاع ١١١

هل تتقدم أصاله الصحه على الاستصحاب؟ ١١٥

أصاله الصحه هل هي من القواعد الفقهيه أو من القواعد الاصوليه؟ ١١٥

ص: ٤٥٧

التعادل والترجيح وتقسيمهما الى ثلاث مجموعات ١١٦

فى بيان عدد عناصر الجمع الدلالى العرفى ١١٦

التنبه على عدده حالات فى المسأله ١١٨

هل الورود يختص بالدليلين فى مرحله المجمعول او لا؟ ١١٩

ما اختاره المحقق النائى والسيد الاستاذ فى المسأله ١١٩

ما اختاره السيد الحكيم فى المسأله ١٢٣

الصحيح هو القول الرابع ١٢٥

مناقشه ما التزم به المحقق النائى والسيد الاستاذ فى المسأله ١٢٦

ما اختاره السيد الحكيم لا يمكن المساعده عليه ١٢٨

الحاله الثالثه ان الورود صفة للمعنى دون اللفظ ١٢٩

الحاله الرابعه انه لا تنافى بين الدليل الوارد والدليل المورود فى مرحله الجعل ١٣١

الحاله الخامسه ان الورود والتخصص يشتر كان فى نقطه ويختلفان فى نقطه اخرى ١٣٢

الحاله السادسه الورود من كلا الجانبين غير معقول ١٣٥

الحاله السابعه الدليل الوارد يتقدم على الدليل المورود ١٣٥

العنصر الثانى من الجمع الدلالى العرفى الحكومه ١٣٦

ذكر وجهان لتقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ١٣٩

الجواب عن الوجه الاول بامور ١٤١

الوجه الثانى ان الدليل الحاكم ناظر الى مدلول الدليل المحكوم والجواب عنه ١٤٣

ما ذكره جماعه من المحققين منهم السيد الاستاذ من انه لا تنافى بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم لا يمكن المساعده عليه

ما ذكره السيد الاستاذ هنا قسما اخر للحكومہ ١٤٧

مناقشه ما ذكره السيد الاستاذ فى المقام ١٤٨

ذكر اقوال فى وجه تقديم الامارات على الاصول العمليه الشرعيه والجواب عنها ١٥١

تقديم الامارات على الاصول العمليه الشرعيه من باب الجمع الدلالى العرفى بالمعنى الخاص ١٥٤

ص: ٤٥٨

تقديم الاماره على البراءه الشرعيه فى مورد الاجتماع لسبين ١٥٦

المقام الثانى تقديم دليل حجيه الاماره على دليل حجيه اصاله الاحتياط ١٥٩

المقام الثالث تقديم الامارات المعتبره شرعاً على اصاله الطهاره ١٦١

المقام الرابع تقديم الامارات على الاستصحاب ١٦٤

نتائج البحث عن تقديم الامارات على الاصول العمليه ١٦٥

العنصر الثالث من الجمع الدلالى العرفى يصنف الى ثلاثه اصناف ١٦٧

الصنف الاول حمل الظاهر على الاظهر او النص ١٦٧

لكل لفظ ظهورات ثلاث ١٦٩

منشأ قرينه الاظهر احد امرين ١٧٤

الصنف الثانى حمل المطلق على المقيد ١٧٥

لكل من الجملة المطلقه والجملة المقيده ظهور تصديقى وظهور تصورى بالمعنى الثانى ١٧٧

المقام الثانى فيما اذا كان الدليل المقيد منفصلا عن الدليل المطلق ١٧٩

ظهور المطلق فى الاطلاق منعقد وثابت ومستقر اذا لم تكن قرينه متصله ١٨٠

ما ذهب اليه الشيخ الانصارى من ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمه ١٨٤

الصحيح هو ان عدم البيان المنفصل ليس جزء مقدمات الحكمه ١٨٧

ما اختاره السيد الاستاذ فى المقام ١٨٧

مناقشه ما افاده السيد الاستاذ فى المقام ١٨٨

ما ذهب اليه السيد الاستاذ من ان عدم القرينه المتصله فى كل زمان جزء مقدمات الحكمه خاطىء من وجوه ١٩٣

ما لو كان الرافع لظهور المطلق فى الاطلاق وصول القرينه لوجودها الواقعى لا يمكن مساعدته عليه ١٩٤

الصحيح هو ان عدم القرينه المنفصله ليس جزء المقدمات ١٩٧

تقديم القرينه المنفصله على اطلاق المطلق ١٩٧

الى هنا قد تبين امور ١٩٩

ص: ٤٥٩

استعراض نتائج البحث عن التعادل والترجيح فى عده نقاط ٢٠٢

الصنف الثالث من الجمع الدلالى العرفى ٢٠٩

اذا كان الخاص المتصل بالعام جمله مستقله هل يكون التخصيص بالاستثناء؟ ٢١٣

ما ذكره بعض المحققين فى المقام ٢١٤

مناقشه ما ذكره بعض المحققين فى المقام ٢١٥

ما ذكره المحقق النائى من ان اداء العموم موضوعه للدلاله على ما يراد من مدخولها لها ٢١٨

ما اورده السيد الاستاذ على المحقق النائى ٢١٩

تعليقنا على ما افاده المحقق النائى يمثل فى امرين ٢٢٠

ما اورده بعض المحققين على المحقق النائى و مناقشه الايراد ٢٢١

التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ من محذور اللغوى ٢٢٣

نتيجه ما ذكرناه امور ٢٢٥

تقديم الخاص على العام بملاك الاظهرية والاقوائيه والجواب عنه ٢٢٧

ما التزمت به مدرسه المحقق النائى من ان تقديم الخاص على العام انما هو بملاك الخاص على العام بنظر العرف والجواب عنه ٢٢٧

ما اذا كان دليل الخاص منفصلا عن العام ٢٢٩

ما ذكره بعض المحققين من ان تخصيص العام بالمخصص المنفصل لا يخلو من احدى حالات ٢٣٢

ما يرد على الحاله الاولى ٢٣٣

ما ذكره بعض المحققين فى الحاله الثانيه والثالثه والجواب عنهما ٢٣٨

الصحيح هو تقديم الخاص المنفصل على العام بملاك القرينيه ٢٤٠

ذكر امور: الاول ان الخاص يدل على خروج افراده من العام حكما وما اجيب عنه بامرین ٢٤١

ما اذا كان المخصص متصلا ٢٤٤

ما ذهبت اليه مدرسه المحقق النائنى من ان نسبه دليل حجيه الخاص الى دليل حجيه العام

ص: ٤٦٠

هى الحكومه وما یرد علیه ٢٤٥

اذا دار الامر ى بین سند الخاص الظنى ودلاله العام الظنيه هل يقدم سند الخاص على دلاله العام أو لا؟ ٢٤٧

ما ذكره الشيخ الانصارى من تقديم العام الوضعى على اطلاق المطلق ٢٤٩

ما ذكره المحقق النائى من دوران الامر بین الاطلاق البدلى والاطلاق الشمولى وتعليق السيد الاستاذ علیه ٢٤٩

مناقشه بعض المحققين تعليق السيد الاستاذ وما یرد على المناقشه ٢٥١

ما یرد على التعليق الثانى ٢٥٣

الامر الخامس يقع الكلام تاره فى الفروق بین اقسام الجمع الدلالى العرفى واخرى فى شروطها ٢٥٦

الجمع الدلالى العرفى بین الدليلين بكافه انحائه منوط بكون كلا الدليلين مشمولاً لدليل الاعتبار ٢٥٩

هل تسرى المعارضه من مرحله الدلاله الى مرحله السند أو لا؟ ٢٦١

هل حجيه السند مشروطه بحجيه الدلاله؟ ٢٦٥

الى هنا قد تبين امور ٢٦٧

الشرط الثالث ما اذا كان التعارض بین الدليلين بالذات والحقيقه ٢٦٨

الضابط للجمع الدلالى العرفى عند المحقق النائى ٢٦٩

ما ذكره بعض المحققين فى المقام من انه لا يمكن احراز صدور كلا الدليلين من متكلم واحد ٢٧٥

مناقشه ما ذكره بعض المحققين فى المقام ٢٧٥

لتوضيح المسأله نستعرض أموراً ٢٧٦

ذكر مسائل فى المقام المسأله الاولى الكلام ما ورد فى روايه لا بأس ببيع العذره وما ورد فى روايه اخرى ثمن العذره سحت

والجمع بينهما ٢٨٠

الجواب ان فى المسأله قولين ٢٨١

الصحيح ان التعارض بین الروایتين مستقر ٢٨١

المسألة الثانية فيما إذا كان هناك دليلان أحدهما ورد بلسان الأمر بشيء والآخر بلسان الترخيص في تركه ٢٨٩

المسألة الثالثة تحديد الكر بالرطل الذي مردد بين العرافي والمكي والمدني ٢٩١

ما أفاده بعض المحققين من أنه يمكن شمول دليل الحجية لكلا الروايتين في تحديد الكر ٢٩٢

الصحيح هو عدم شمول دليل الحجية لكلا الروايتين ٢٩٣

نتائج البحث عن جملة من قواعد الجمع الدلالي العرفي ٢٩٧

التراحم بين ملاكات الأحكام الشرعية ٣٠٣

طرق احراز الملاك وما ذكره المحقق النائيني في الطريق الأول ٣٠٤

الجواب عما ذكره المحقق النائيني في المقام ٣٠٥

ما أفاده المحقق الاصفهاني في الطريق الثاني وهو التمسك باطلاق المادة ٣٠٨

ما يرد على المحقق الاصفهاني من وجوه الأول لا فرق بين أن يكون تقييد المادة مولويا أو عقليا ٣٠٩

كلام السيد الاستاذ في المقام ومناقشته ٣١٣

الوجه الثاني أن حكم العقل باستحاله اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد.. الخ ٣١٥

ما يظهر من المحقق الاصفهاني من الفرق بين المقيد اللبي العقلي والمقيد اللفظي المولوي لا يمكن مساعدته عليه. ٣١٧

الطريق الثالث ما ذكره المحقق الاصفهاني في تعليقه على الكفاية من أن خطاب صل يدل على وجوب الصلاة بالمطابقه...

والجواب عنه ٣١٧

الطريق الرابع ما ذكره المحقق العراقي من أن الأمر والنهي قد يردان على مادة واحدة وقد يردان على مادتين ٣١٨

مناقشه ما ذكره المحقق العراقي من وجوه. ٣٢٠

التراحم الحكمي يختلف عن التراحم الملاكي في نقطتين ٣٢٥

ما التزمت به مدرسه المحقق النائيني في المسألة من أنها داخله في باب التعارض

في الدليل الخارجى على التزاحم الملاكى ٣٢٧

ما ذكره بعض المحققين فى المقام ومناقشته ٣٣٠

ما ذكره بعض المحققين من احراز الملاك الالهى فى مورد الاجتماع و مناقشته ٣٣٣

المرجح الثانى ان المشروط بالقدره الفعلية يتقدم على المشروط بالقدره الشرعيه ٣٣٧

المرجح الثالث تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل ٣٣٨

كلام صاحب الكفايه فى المقام و ما يرد عليه ٣٤٠

نتائج البحث ٣٤١

الصنف الثانى من التزاحم وهو التزاحم الحكمى الحقيقى ٣٤٣

مقاله بعض المحققين ان خروج باب التزاحم عن باب التعارض مبنى على تماميه امرين ٣٤٤

ما يرد على هذين الامرين ٣٤٥

الامر الثانى والجواب عنه ٣٥٠

مرجحات باب التزاحم متمثله فى ثلاثه عناصر ٣٥٣

العنصر الاول يقع فيه الكلام فى ثلاث مراحل ٣٥٤

المرحله الاولى المعروف والمشهور بين الاصحاب ان القدره شرط عقلاً لا شرعاً ٣٥٤

رأى المحقق النائينى فى المقام و ما يرد عليه ٣٥٥

المرحله الثانيه فى الفرق بين القدره العقلية والقدره الشرعيه وما قاله السيد الاستاذ فى بحث الترتب ٣٥٨

النظر فيما قاله السيد الاستاذ والمشهور فى المقام ٣٥٩

تصنيف القدره الشرعيه الى ثلاثه اصناف ٣٦٢

اذا كان احد الواجبين المتزاحمين مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى والاخر مشروطاً بالقدره العقلية ٣٦٤

الاستطاعه المالىه فى وجوب الحج ٣٦٨

وجوب الوفاء يقدم على وجوب الوفاء بالنذر ٣٧١

ص: ٤٦٣

إذا شك في ان كلا الواجبين معاً مشروطاً بالقدره العقليه... الخ ٣٧٢

الكلام فى الصوره الثانيه ٣٧٤

الكلام فى الصوره الثالثه ٣٧٥

بقى هنا امور ٣٧٦

نتائج البحث ٣٧٧

العنصر الثانى من مرجحات باب التراحم تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل وكلام المحقق النائنى فى المقام و ما يرد عليه

٣٨١

ما استدل على تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل بوجه الوجه الاول والجواب عنه ٣٨٣

ما افاده السيد الاستاذ من ان المراد من الوجدان فى الآيه التمكن من استعمال الماء عقلا وشرعا والنظر فيه ٣٨٤

ما ذكره بعض المحققين فى المقام ومناقشته ٣٨٧

الوجه الثانى تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل على اساس الملاك القائم... الخ ٣٩٠

الجواب عن الوجه الثانى لسببين ٣٩١

الوجه الثالث تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل فى مقام المزاحمه بينهما ٣٩٢

الجواب عن الوجه الثالث ٣٩٤

العنصر الثالث من مرجحات باب التراحم الحقيقى فيمثل عناصر ثلاثه العنصر الاول الترجيح بالاهميه وما استدل عليه بوجه ٣٩٥

الوجه الاول المحقق النائنى والجواب عنه ٣٩٦

الوجه الثانى ما ذكره بعض المحققين من ان التقييد اللبى العام... الخ ٣٩٨

ما اذا كان الامر بالاهم مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول والثانى ٤٠٠

نتيجه البحث عن تقديم الواجب الاهم على الواجب المهم امور ٤٠٥

القسم الثانى ما استدل بوجه على ترجيح ما يحتمل اهميته على ما لا يحتمل ٤٠٦

ما ذكره السيد الاستاذ في الوجه الاول ٤٠٦

اشكال بعض المحققين على ما ذكره السيد الاستاذ ٤٠٧

ص: ٤٦٤

ما ذكره جماعه من الاصولين منهم المحقق الاصفهاني من التفصيل بين ما اذا كان الدليل المخصص والمقيد لفظياً وما اذا كان
لياً ٤٠٨

الوجه الثاني لا مانع من التمسك بقاعده الاشتغال ٤١١

ما اورده بعض المحققين على هذا الوجه ٤١٣

الوجه الثالث ملاك كل من الواجبين المتراحمين ٤١٤

غير خفى ان هذا الوجه هو نفس الوجه الثاني ٤١٥

ما ذكره بعض المحققين فى المقام ٤١٦

القسم الثالث من اقسام الترجيح بالاهميه والجواب ان فى المساله قولين ٤١٧

المناقشه فيما افاده بعض المحققين فى المقام ٤١٨

ما ذهب المحقق النائنى من ان الترجيح بالاهميه يختص بالواجبين المتراحمين المشروطين بالقدره العقليه ٤٢١

مناقشه ما ذهب اليه النائنى فى المقام ٤٢٢

بقى هنا امور، الامر الاول ٤٢٨

الامر الثاني: ان يكون تنجز كل من الامرين المتعلقين بالعملين المتراحمين مشروطا بعدم تنجز الاخر ٤٣٣

هذه المسأله غير داخله فى باب التراحم لنقطتين ٤٣٦

صور الشك فى كون القدره عقليه او شرعيه، الصوره الاولى ما اذا علم بان احد الخطابين مشروط بالقدره العقليه ٤٣٨

الصوره الثانيه: ان يكون احد الخطابين مشروطا بالقدره الشرعيه ٤٤١

الصوره الثالثه: ما اذا لم يعلم المكلف حال كلا الخطابين معا والجواب عنه ٤٤٤

نتائج البحث عده نقاط ٤٤٦

العنصر الرابع من مرجحات باب التراحم فهو الاسبقيه الزمانيه ٤٤٩

الجواب هنا مسألتين الاولى ان الشرط فيها القدره الخاصه وهى القدره فى ظرف العمل ٤٥٢

المساله الثانيه ان الشرط هو القدره المطلقه للحكم والملاك معاً ٤٥٣

لا يمكن المساعده على ما افاده المحقق النائنى فى المقام ٤٥٦

ص: ٤٦٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

