



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى  
عليه  
وآله  
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

الشيخ محمد بن عبد الوهاب

أليف

الشيخ محمد بن عبد الوهاب

الجزء الخامس عشر



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
١١	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ١٥
١١	اشاره
١٢	اشاره
١٦	تنبيهات باب التزام
١٦	التنبيه الأول:
١٦	اشاره
١٦	اما الكلام فى المقام الاول:
٢٤	وأما الكلام فى المقام الثانئ:
٤٠	التنبيه الثانئ
٤٥	التنبيه الثالث
٤٥	اشاره
٥٠	الفرع الأول:
٦٣	الفرع الثانئ:
٧٦	التنبيه الرابع
٧٦	اشاره
٧٧	الوجه الأول:
٨٠	الوجه الثانئ:
٨١	الوجه الثالث:
٨٢	الوجه الرابع:
٨٤	التنبيه الخامس
٩١	التنبيه السادس
٩٦	التنبيه السابع
٩٦	اشاره

٩٧	الجهة الأولى:
١٠٠	الجهة الثانية:
١٠١	الجهة الثالثة:
١٠٣	الجهة الرابعة:
١٠٣	اشاره
١٠٥	الإشكال الأول:
١٠٧	الاشكال الثاني:
١٠٩	الاشكال الثالث:
١١٣	التنبيه الثامن
١١٣	اشاره
١١٤	الوجه الأول:
١١٥	الوجه الثاني:
١١٥	اشاره
١١٦	النقطه الأولى:
١١٧	النقطه الثانية:
١١٧	الوجه الثالث:
١١٩	التنبيه التاسع
١١٩	اشاره
١١٩	الأول:
١٢٠	الثاني:
١٢٠	الثالث:
١٢٠	الرابع:
١٢٢	المجموعه الثالثه
١٧٢	نظريه إنقلاب التسبيه
١٧٢	اشاره
١٧٣	والجواب ان فى المسأله قولين:

١٧٣	المقدمه الاولى:
١٧٤	المقدمه الثانيه:
١٨٣	الصوره الاولى:
١٨٣	الوجه الاول:
١٨٤	الوجه الثاني:
١٨٥	الوجه الثالث:
١٩١	الصوره الثانيه:
٢٠٢	الصوره الثالثه:
٢٠٢	اشاره
٢٠٣	الاولى:
٢٠٤	الثانيه:
٢٠٥	الثالثه:
٢٠٥	الرابعه:
٢٠٥	اشاره
٢١٢	الصوره الاولى:
٢١٣	الصوره الثانيه:
٢١٣	الصوره الثالثه:
٢١٣	اشاره
٢١٤	الاولى:
٢١٥	الثانيه:
٢١٩	المسأله الثالثه:
٢١٩	اشاره
٢٢٠	اما الكلام فى الفرض الاول:
٢٢٤	واما الفرض الثاني:
٢٢٤	اشاره
٢٢٨	النقطه الاولى:

- ٢٢٩ ..... النقطة الثانيه:
- ٢٢٩ ..... اشاره
- ٢٢٩ ..... اما النقطه الاولى:
- ٢٣٠ ..... واما النقطه الثانيه:
- ٢٣١ ..... واما الفرض الثالث:
- ٢٣٤ ..... اما الكلام فى المرحله الثانيه فيقع فى عدّه مسائل:
- ٢٣٤ ..... اشاره
- ٢٣٤ ..... المساله الاولى:
- ٢٥٢ ..... المسأله الثانيه:
- ٢٥٣ ..... المساله الثالثه:
- ٣٢١ ..... الدلاله التضمنيه
- ٣٢١ ..... اشاره
- ٣٢٤ ..... المقام الأول:
- ٣٢٤ ..... المقام الثانى:
- ٣٣٩ ..... المرحله الثالثه
- ٣٣٩ ..... اشاره
- ٣٣٩ ..... الطائفه الاولى:
- ٣٣٩ ..... الطائفه الثانيه:
- ٣٣٩ ..... الطائفه الثالثه:
- ٣٤٠ ..... الأمر الأول:
- ٣٤٢ ..... الأمر الثانى:
- ٣٤٢ ..... الأمر الثالث:
- ٣٥٢ ..... النقطه الاولى:
- ٣٥٤ ..... والنقطه الثانيه:
- ٣٥٨ ..... النقطه الثالثه:
- ٣٥٩ ..... النقطه الرابعه:



- النقطه الخامسه: ..... ٣٥٩
- النقطه السادسه: ..... ٣٦٠
- بقى هنا أمور: ..... ٣٦٣
- الأول: ..... ٣٦٣
- الثاني: ..... ٣٦٣
- الثالث: ..... ٣٦٥
- الرابع: ..... ٣٧٠
- الخامس: ..... ٣٨٧
- روايات التخيير ..... ٣٩٥
- اشاره ..... ٣٩٥
- اما الكلام فى الاول: ..... ٤٠٩
- اما الكلام فى الثانى: ..... ٤٠٩
- اخبار الطرح ..... ٤١١
- اشاره ..... ٤١١
- الطاقفه الاولى: ..... ٤١١
- الطاقفه الثانيه: ..... ٤١٣
- اشاره ..... ٤١٣
- الوجه الاول: ..... ٤١٣
- الوجه الثانى: ..... ٤١٦
- الوجه الثالث: ..... ٤١٦
- الوجه الرابع: ..... ٤١٧
- الوجه الخامس: ..... ٤١٨
- الطاقفه الثالثه: ..... ٤١٨
- اشاره ..... ٤١٨
- الاولى: ..... ٤٢٥
- الثانيه: ..... ٤٢٦

٤٢٧ .....: الثالثه:

٤٢٨ .....: الرابعه:

٤٢٨ .....: الخامسه:

٤٢٩ .....: السادسه:

٤٣٠ .....: الفهرس

٤٤٩ .....: 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: فهرستنويسی 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 عزيزی منتشر خواهد شد.

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

يادداشت: کتابنامه.

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 کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

**اشاره**





بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٤

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

المقام الأول: فى ان الوظيفه فيه التخيير، ولكن الكلام فى أن هذا التخيير هل هو عقلى أو شرعى أو فيه تفصيل؟

المقام الثانى: أن المكلف إذا ترك كلا الواجبين معاً، فهل يستحق عقوبتين أو عقوبه واحده؟

#### اما الكلام فى المقام الاول:

فقد ذهب المحقق النائنى قدس سره<sup>(١)</sup> الى التفصيل بين ما اذا كان الواجبان مشروطين بالقدره العقليه وما اذا كانا مشروطين بالقدره الشرعيه، فعلى الاول يكون التخيير بينهما شرعياً وعلى الثانى يكون عقلياً.

اما انه شرعى على الاول، فقد ذكره قدس سره ان الساقط بالتزاحم حينئذٍ انما هو اطلاق كل من الخطابين لحال الاشتغال بالآخر دون اصله فانه قد ظل باقياً ولا موجب لسقوطه.

اما على القول بالترتب فالامر واضح، لان اطلاق كل من الخطابين قد قيد

ص: ٥



بعدم الاشتغال بالآخر، مثلاً- اطلاق الخطاب بالصلاه حكماً وملاكاً مقيد بعدم الاشتغال بالازاله وبالعكس فيكون الترتب من الجانيين.

واما على القول بعدم امكان الترتب، فيعلم المكلف اجمالاً بسقوط إطلاق أحد الخطابين، وهذا العلم الإجمالى يوجب اجمال كلاً- الخطابين معاً فلا يمكن التمسك باطلاق شئى منهما، حيث ان نسبته الى كل واحد منهما على حد سواء فلا يمكن احراز اطلاق احدهما المعين، لان الساقط اطلاق احدهما لا يعينه المردد بين هذا وذاك، ضروره ان هذا التردد والايهام هو قوام العلم الاجمالي، واما مع التعيين فلا يتصور العلم الاجمالي.

واما اصل الخطاب فهو باق ولا موجب لسقوطه، مثلاً الخطاب المتعلق بالصلاه فى نفسه وبقطع النظر عن الاشتغال بالازاله فلا مبرر لسقوطه وكذلك الخطاب المتعلق بالازاله، فانه فى نفسه وبقطع النظر عن الاشتغال بالصلاه باق ولا موجب لسقوطه، لان الموجب له انما هو عدم قدره المكلف، والمفروض ان المكلف قادر على امتثال كل منهما فى نفسه وبقطع النظر عن امتثال الآخر، مثلاً- قادر على امتثال الامر بالصلاه فى نفسه وبقطع النظر عن امتثال الأمر بالازاله، وانما لا يكون قادراً على الجمع بين الامتثالين.

وعلى هذا، فمقتضى بقاء الأمر بهما فى الجملة من جهة وعدم الترجيح لاحدهما على الآخر من جهة أخرى وعدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال من جهة ثالثه التخيير الشرعى، باعتبار انه مستند الى بقاء أصل الامر والساقط انما هو اطلاقه فقط، فمن أجل ذلك يكون التخيير بينهما شرعياً.

وأما كون التخيير عقلياً فى الفرض الثانى، وهو ما اذا كان كلا الواجبين المتزاحمين المتساويين مشروطاً بالقدره الشرعيه، فقد افاد قدس سره فى وجه ذلك أن للمكلف حيث انه قدره واحده فى المقام، فبطبيعته الحال كان هناك ملاك واحد

قائم بالمقدور منهما وهو الجامع، باعتبار ان قدره اذا كانت شرطاً شرعياً، فحالها حال سائر الشروط الشرعيه التي لها دخل في الحكم والملاك معاً.

وعلى هذا فبانتهاء قدره كما ينتفى الحكم كذلك ينتفى الملا-ك ايضاً، ولا- يمكن فرض تعدد الملا-ك لانه يلزم أحد محذورين، اما تعدد القدره وهو خلف أو وجود المشروط بلا شرط والمعلول بلا عله وهو مستحيل.

وهذا الملاك الواحد قائم بالمقدور وهو أحد الواجبين المتزاحمين، فإذا كان الملاك قائماً بالجامع وهو عنوان احدهما، كان الوجوب متعلقاً به، باعتبار ان الوجوب تابع للملا-ك بل هو حقيقته وروحه، فاذا كان الواجب الجامع، كان المكلف مخيراً في تطبيقه على هذا وذاك.

ومن الواضح أن هذا التخيير عقلي لا شرعي هذا.

وللمناقشه فيه مجال:

اما الفرض الاول، وهو ما اذا كان الواجبان المتزاحمان مشروطين بالقدره العقليه، فما ذكره قدس سره من ان الساقط هو اطلاق الخطابين المتعلقين بهما دون اصل الخطاب على كلا القولين في المسأله هما القول بإمكان الترتب والقول بعدم امكانه لا يتم على القول بعدم امكان الترتب، اذ على هذا القول يكون الساقط احد الخطابين رأساً بسقوط موضوعه وهو القدره لا اطلاقه فقط دون أصله، وذلك لان للمكلف حيث انه قدره واحده فلا محاله يكون الباقي احد الخطابين حكماً وملاكاً ببقاء موضوعه وهو القدره.

واما الخطاب الآخر فهو ساقط رأساً بسقوط موضوعه وهو القدره.

والخلاصه، ان الواجبين اذا كان كل منهما مشروط بالقدره العقليه وهي القدره التكوينييه وفرضنا ان المكلف قادر على الاتيان باحدهما تكوينياً ولا يكون قادراً كذلك على الآخر، فعندئذ لا محاله يكون الاخر ساقطاً رأساً

ص: ٧

بسقوط موضوعه وهو القدره التكوينيّه لا- ان الساقط اطلاق كل منهما دون أصله، ضروره أن الامر بالصلاه مشروط بالقدره العقليه وهى القدره التكوينيّه، وكذلك الأمر بالازاله لا اطلاقه، فاذن لا ندرى ان الباقي الأمر بالصلاه أو الامر بالازاله، وحيث انا نعلم اجمالاً ان احدهما باق والاخر ساقط وان الجمع بينهما لا يمكن والترجيح لاحدهما على الاخر غير موجود، فلا محاله يحكم العقل بالتخير بينهما، فالنتيجه ان التخير يكون عقلياً لاشريعياً.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الساقط هو اطلاق الأمر بالصلاه والازاله معاً، واما اصل الامر بهما فهو باقى فى الجملة وبنحو القضيّه المهمله اى الامر بكل واحده منهما بقطع النظر عن الامر بالاخرى فمع ذلك يكون التخير عقلياً لا شريعياً وذلك. لان الامر المتعلق بالصلاه بنحو القضيّه المهمله انما تعلق بها بعنوانها الخاص واسمها المخصوص بنحو التعيين، وكذلك الامر المتعلق بالازاله، فلا يكون مفاد الامر المتعلق بهما التخير بل مفاده التعيين، لان كل منهما يقتضى الاتيان بمتعلقه خاصه، ولكن حيث ان المكلف غير قادر على الجمع بينهما فى الخارج وظرف الامتثال ولا ترجيح لاحدهما على الاخر، فلا محاله يحكم العقل بالتخير بينهما، وعلى هذا فكيف يكون هذا التخير شريعياً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد ذكرنا فى مبحث الواجب التخييري ان التخير انما يكون شريعياً اذا كان المجعول فى مثل قوله عليه السلام «اعتق رقبه مؤمنه أو صم شهرين متتابعين او اطعم ستين مسكيناً» وجوبات متعدده بعدد هذه الخصال والبدائل المشروطه، بان يكون وجوب كل واحده منها مشروطاً بعدم الاتيان بالاخرى وهكذا.

وعندئذٍ فيكون التخير بينها شريعياً، واما اذا كان المجعول فيها وجوباً واحداً

متعلقا بالجامع بينها وهو عنوان احدها كما هو الصحيح والظاهر من العطف بكلمه (أو) فى لسان ادلتها فىكون التخيير بينها عقليا، لان التطبيق يكون بيد العقل، فانه يحكم بان المكلف مخير فى تطبيق الجامع على اى من هذه البدائل والخصال اراد وشاء.

وأما فى المقام، فالتخيير لا يكون مستندا الى جعل وجوبين مشروطين لكل من فعلين كالصلاه والازاله مثلا حتى يكون شرعيا، لفرض ان الوجوب المجعول لكل واحد منهما وجوب تعينى خطابا وملاكا وغير مشروط ولهذا لا يكون منشأ التخيير بينهما جعل الوجوبين المشروطين بل منشأه امران، أحدهما عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال، والآخر عدم الترجيح لاحدهما على الآخر، فالعقل على ضوء هذين الامرين يحكم بالتخيير بينهما، فاذن كيف يكون هذا التخيير شرعياً، بل لو سلمنا ان المستفاد من دليلى وجوب الصلاه مثلا ووجوب الازاله بعد سقوط اطلاقيهما، وجوب الجامع بينهما وهو عنوان احدهما، فمع ذلك لا- يكون التخيير بينهما شرعيا بل هو عقلى، لان العقل يحكم بان المكلف مخير فى تطبيق الجامع على اى فرد من فرديه شاء واراد فى مقام الامتثال.

واما جعل ذلك من الواجب التخييرى فهو مبنى على التسامح وعدم الدقه.

والخلاصه، ان الوجوب فى محل الكلام فى المسأله لا يكون متعلقا بالجامع العنوانى الانتزاعى بل تعلق بكل من الواجبين بحده الخاص وعنوانه المخصوص، ولا- يعقل ان يندك احد الوجوبين التعيينين بالاخر فاصبها وجوباً واحداً مؤكداً، بداهه ان الاندكاك لا- يتصور فى الامور الاعتباريه التى لا- واقع موضوعى لها فى الخارج ما عدا وجودها فى عالم الاعتبار والذهن، والاندكاك انما يتصور فى الامور الخارجيه الواقعيه التى لها وجود فى الخارج، هذا مضافاً الى ان متعلق

هذا الوجوب الواحد الجامع العنوانى الانتزاعى، وقد مرّ ان التخيير فى تطبيق هذا الجامع على اى من فرديه عقلى لا شرعى كما هو الحال فى تطبيق الواجب على اى فرد من افراده فى الخارج فانه عقلى.

واما الفرض الثانى، وهو ما اذا كان الواجبان المتزامان المتساويان مشروطين بالقدره الشرعيه فحكمه حكم الفرض الاول ولا فرق بينهما، اذ كما ان الساقط من كل من الخطابين اطلاقه فى الفرض الاول دون اصله كذلك الحال فى الفرض الثانى، فان الساقط من كل من الخطابين المتعلقين بالصلاه والازالة مثلا هو اطلاقه لحال الاشتغال بالآخر، واما اصل الخطاب المتعلق بالصلاه بما هى صلاه وبقطع النظر عن الامر بالايزاله، فلا موجب لسقوطه، لفرض ان المكلف قادر على الصلاه بنفسها وبقطع النظر عن الايزاله وبالعكس ولهذا لا مبرر للسقوط.

وبكلمه واضحه، ان للقدره الشرعيه معان ثلاثه:

١ - القدره بمعنى عدم المانع المولوى.

٢ - القدره بمعنى عدم الاشتغال بالضد الواجب.

٣ - القدره بمعنى القدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكويني الاضطرارى.

وعلى هذا فان اريد بالقدره الشرعيه القدره بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوى، كما اذا فرضنا ان المكلف دخل المسجد للصلاه ورأى فيه نجاسه، فان فى مثل ذلك اذا كان وجوب الصلاه الفعلى مشروطاً بعدم وجوب الايزاله كذلك، باعتبار انه مانع ومعجز مولوى دون الوجوب الانشائى فى مرحله الجعل، وكذلك وجوب الايزاله مشروطاً بعدم وجوب الصلاه كذلك، فيستحيل ثبوت كلا- الوجوبين معاً للتمانع بينهما المستلزم للدور، فاذا المرجع الاصل العملى وهو اصاله البراءه عن وجوب كل منهما إلا اذا علم اجمالاً

بوجوب احدهما فى الواقع، فعندئذٍ اذا لم يتمكّن المكلف من الجمع بينهما كما هو المفروض فى المقام ولم يكن ترجيح لاحدهما على الاخرى، فلا محاله تكون وظيفته التخيير بينهما.

وحيث ان هذا الشرط شرعى فلا- محاله يكون شرطاً للحكم والملاك معاً، فاذن سقوط الوجوب عن كل منهما يكون حكماً وملاكاً، فاذا كان هناك علم اجمالى بوجوب احدهما فى الواقع، فالنتيجة فى المقام هى التخيير عقلاً وما ذكرناه من المثال ليس من مصاديق هذه المسأله، وما هو من مصاديقها ادله الشرط ووجوب الوفاء بالنذر والعهد واليمين وغير ذلك، فان الشارع قد اخذ فى لسان هذه الادله عدم مخالفه الكتاب والسنة.

ومن الواضح، ان المراد من عدم المخالفه عدم مخالفه مدلول الكتاب والسنة وهو الوجوب والحرمة او نحوهما، ونتيجته ذلك هى ان وجوب الوفاء بالنذر او الشرط مشروط حكماً وملاكاً بعدم ثبوت الوجوب او الحرمة على الخلاف.

وعلى هذا، فاذا وقع التزاحم بين وجوب الوفاء بالنذر ووجوب العهد، فلا محاله يسقط اطلاق دليل كل منهما فى المقام، فاذن تكون الوظيفة التخيير بينهما عقلاً.

وان اريد بالقدره الشرعيه القدره الشرعيه بالمعنى الثانى وهو عدم الاشتغال بالضد الواجب، كما اذا فرضنا انه اخذ فى لسان دليل وجوب الصلاه عدم الاشتغال بالازاله مثلاً وكذلك العكس، بان اخذ فى لسان دليل وجوب الازاله عدم الاشتغال بالصلاه، وحينئذٍ فاذا وقع التزاحم بين وجوب الصلاه ووجوب الازاله اتفاقاً فى مورد كما اذا دخل فى المسجد للصلاه ورأى نجاسه فيه، فحينئذٍ ليس بإمكانه الجمع بينهما لا- من جهه عدم قدره المكلف عليه بل من جهه انه اذا جمع بينهما فى الخارج لزم انتفاء وجوب كل منهما بانتفاء موضوعه، باعتبار

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

والخلاصه، ان بين وجوب الصلاه ووجوب الازاله تراحم ولا يتمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامثال.

أما من جهه عدم قدرته على ذلك او من جهه أنه يلزم من الجمع بينهما فى مرحله الامثال عدم الجمع بينهما كذلك، وعلى كلا التقديرين فلا يمكن الجمع بينهما فى هذه المرحله.

وإن اريد بالقدره الشرعيه القدره بالمعنى الثالث وهو القدره التكوينيّه فحالها حال القدره العقليه ولا فرق بينهما من هذه الناحيه اصلا، لأن الساقط حينئذٍ اطلاق كل من الخطابين دون اصل الخطاب لان اصل الخطاب المتعلق بكل واحد منهما فى نفسه وبقطع النظر عن الخطاب المتعلق بالآخر باقى حكما وملاكا، وقد تقدم ان متعلق هذا الخطاب الباقي بعد سقوط اطلاقه وهو كل واحد منهما بعنوانه الخاص وبحدّه الشخصى وليس متعلقه الجامع العوانى الاختراعى، لان ملاكه غير قائم به وانما هو قائم بكل واحد منهما بعنوانه الخاص واسمه المخصوص وقد سبق تفصيله.

وعليه فما ذكره قدس سره من ان متعلق الخطاب حكما وملاكا الجامع العوانى الانتزاعى وهو عنوان احدهما لا يرجع الى معنى محصل، فانه قدس سره ان اراد بذلك أن وجوب أحدهما بحدّه الجامعى متولد من وجوب كل واحد منهما بعنوانه الخاص وحده الفردى كتولد المعلول عن العله.

فيرد عليه، أنه غير معقول فى الامور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج إلا فى عالم الاعتبار والذهن، ولا يعقل فيها التسبب والتسبب والتوليد والتولد والعله والمعلوليه، فانها انما تتصور فى الامور الواقعيه التكوينيّه فى

الخارج، هذا اضافته الى انه قدس سره لا يقول في هذا الفرض ببقاء وجوب كل منهما في نفسه ويقطع النظر عن الاخر، وانما يقول ببقاء احد الوجوبين وسقوط الاخر رأساً خطاباً وملاكاً.

وان اراد بذلك ان الشارع في هذه الحاله جعل الوجوب للجامع العنوانى الانتزاعى وهو عنوان احدهما، فيرد عليه ان هذا وان كان ممكناً ثبوتاً الا- انه بحاحه الى دليل فى مقام الاثبات ولا- دليل عليه فى هذا المقام غير الخطابين المتعلقين بالعملين المتزاحمين كالصلاه والازاله مثلاً، والمفروض ان متعلق كل من هذين الخطابين العمل بعنوانه الخاص لا الجامع، والدليل الاخر فى المقام غير موجود.

فالنتيجه: أن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره فلا يمكن المساعده عليه.

إلى هنا قد تبين ان التزاحم إذا كان بين الواجبين المتزاحمين المتساويين سواء أكانا مشروطين بالقدره العقليه ام كانا مشروطين بالقدره الشرعيه بتمام اقسامها فالتخير بينهما عقلى لا شرعى كما مر، وحينئذٍ فاذا اتى باحدهما سقط الآخر بسقوط موضوعه حكماً وملاكاً.

### وأما الكلام فى المقام الثانى:

وهو ان المكلف اذا ترك كلا الواجبين المتزاحمين المتساويين معا فهل يستحق عقوبه واحده او عقوبتين؟

والجواب: ان كلمات الاصحاب مختلفه فى ذلك والمستفاد من تلك الكلمات مجموعه من الضوابط:

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



ملا-كه، ومن هنا لو احرزنا وجود ملا-ك ملزم في شئ بطريق من الطرق بدون ان يكون محكوما بحكم الزامى فلا شبهه في استحقاق العقوبه على تفويته، فاذن استحقاق العقوبه يدور مدار تفويته سواء استلزم تفويت الحكم ايضا ام لا.

الضابط الثانى: ان ملاك استحقاق العقوبه تفويت الحكم الالزامى المنجز كالوجوب والحرمة ونحوهما ومخالفته ولعل هذا هو المشهور بين الاصحاب، فاذن استحقاق العقوبه على ترك الواجب كالصلاه ونحوها وعلى فعل الحرام كسرب الخمر واكل مال الغير بدون اذنه ونحوهما انما هو بملاك انه خالف الوجوب الفعلى المنجز فى الاول والحرمة الفعليه كذلك فى الثانى هذا.

ولكن الظاهر انه لا تظهر الثمره بين هذا الضابط والضابط الاول، حيث انه لا يمكن التفكيك بينهما، فان تفويت الحكم الالزامى المنجز يستلزم تفويت الملا-ك الملزم، اذ لا- يمكن فرض وجود الحكم الالزامى الحقيقى بدون فرض وجود الملا-ك الملزم وكذلك العكس.

ودعوى، انه يمكن احراز وجود ملاك ملزم فى فعل من طريق اخر بدون احراز جعل الحكم له فى المرتبه السابقه، فاذن يستحق المكلف على ضوء الضابط الاول العقوبه على تفويت الملاك الملزم ولا يستحق العقوبه على ضوء الضابط الثانى.

مدفوعه، بان العقل إذا ادرك فرضا وجود مصلحه ملزمه فى فعل بدون اى مزاحم لها او مفسده ملزمه فى آخر كذلك، فلا محاله ادرك ان الشارع جعل الوجوب للفعل على الاول والحرمة على الثانى لثبوت الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، على اساس كبرى تبعيه الاحكام الشرعيه للمصالح والمفاسد الواقعيه، فاذن تفويت الملاك الملزم لا ينفك عن تفويت الحكم الشرعى الالزامى حتى فى هذا الفرض.

فالتتيجه، انه ليس بين الضابطين المذكورين اختلاف جوهري.

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

الضابط الرابع: ان ملاك استحقاق عقوبه المكلف التجري على المولى وهتك حرمةه والتمرد على مولويته وحق طاعته الذاتيه، فاذا اعتقد بحرمة شئ فارتكبه عامداً، فقد تجرى على المولى وتمرد على حق طاعته.

ومن الواضح ان التجري والتمرد وهو ملاك استحقاق عقوبته وان لم يكن ذلك الشئ حراماً في الواقع، فاذا احراز وجوب شئ او حرمة اخر تمام الموضوع للتجري والتمرد الذي هو تمام الملاك لاستحقاق العقوبه بدون دخل للواقع بما هو ولو بنحو جزء الموضوع، فاذا علم المكلف ان في هذا الاناء خمر فشربه عالماً عامداً، فلا شبهه في انه تعدى على المولى وتجرى وتمرد على حق طاعته وهتك حرمةه وان لم يكن في الواقع خمرًا، لان العلم تمام الموضوع للتجري والتمرد وان لم يكن مطابقاً للواقع.

وعلى هذا فلا فرق بين المتجري والعاصي، لان استحقاق كليهما للعقوبه بملاك واحد وهو التجري والتمرد على مولويه المولى الذاتيه وهتك حرمةه وتفويت حق طاعته الواجب ذاتا وهذا مصداق للظلم بل هو من اظهر مصاديقه، ولا فرق من هذه الناحيه بين المتجري والعاصي، ضروره انه لا دخل للواقع بوجوده الواقعي في ذلك.

الى هنا قد تبين ان لملاك استحقاق العقوبه اربعة ضوابط والصحيح منها هو

الضابط الاخير، وقد فصلنا الحديث عن ذلك في بحث التجري وقلنا هناك، ان ملاك استحقاق العقوبه التجري لا العصيان وهو مطابقه العمل للواقع وتمام الكلام هناك فلا حجه الى الاعاده، وبعد التعرف على اراء العلماء فى ضوابط استحقاق العقوبه على مخالفه المولى، نقول فى المقام اما على ضوء الضابط الاول فلا يستحق المكلف على ترك كلا الواجبين المتزامين المتساويين فى المقام الا عقوبه واحده بلا فرق بين ان يكونا مشروطين بالقدره العقلية أو بالقدره الشرعيه باقسامها المختلفه.

أما على الأول، فلان المكلف لا يقدر إلا على استيفاء ملاك واحد واما الملاك الاخر فينتفى بانتفاء موضوعه وهو القدره.

وبكلمه، إنا لو سلمنا ان ملاك كلا الواجبين فى هذه الحاله فعلى باعتبار أن القدره شرط للحكم بملاك قبح تكليف العاجز وليست شرطاً للملاك لعدم الطريق للعقل اليه، فمع ذلك لا يستند تفويت كلا الملاكين الى المكلف بل تفويت احدهما مستند اليه دون الاخر لعجز المكلف عن استيفاء كلا الملاكين معاً، باعتبار انه لا يقدر إلا على أحدهما، واما انتفاء الملاك فى الاخر فهو مستند الى انتفاء موضوعه وهو القدره، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون المكلف تاركاً لكلا الواجبين معاً او تاركاً لاحدهما واتباً بالآخر، فانه على كلا التقديرين لا يكون المكلف قادراً على استيفاء كلا الملاكين معاً، فلا محاله يكون فوت احدهما قهرياً ولا- يكون مستنداً الى اختياره، كما ان ترك أحد الواجبين قهري ولا- يكون اختيارياً، ضروره ان الفعل اذا كان غير اختيارى فنقيضه وهو ترك البديل له ايضا غير اختيارى، اذ لا يعقل ان يكون الفعل غير اختيارى وتركه اختيارياً.

ومن هنا يظهر ان ما قيل من ان المكلف وان لم يكن قادراً على الاتيان بكلا- الواجبين المتزامين المتساويين معاً كالصلاه والازاله مثلاً، إلا انه قادر على ترك

كليهما معاً، وإن شئت قلت، ان المكلف وان لم يكن قادراً على الجمع بين الفعلين معا في الخارج إلا أنه قادر على الجمع بين التركين كذلك كترك الصلاة والأزالة، فاذا كان قادراً على الجمع بين التركين كان قادراً على ترك ملاكيهما ايضاً، فاذا ترك كلا الملاكين مستند الى اختياره.

والجواب:

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

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان كلا الملاكين باقى فى المقام إلا أنه مع ذلك يستحق المكلف إلا عقوبه واحده عند ترك كلا الواجبين معاً لأن المكلف وان كان قادراً على الجمع بين التركين إلا- ان تنجز وجوب كل منهما بماله من الملاك منوط بالقدره عليه، مثلاً تنجز وجوب الصلاة بمالها من الملاك منوط بالقدره عليها وإلا فيستحيل تنجزه لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وتنجز وجوب الأزالة منوط بالقدره عليها وإلا- لزم محذور تكليف العاجز، وتنجز وجوب كليهما معاً بمالها من الملاك الملزم منوط بالقدره على الجمع بينهما معاً فى الخارج والمفروض أنه غير قادر على ذلك، فاذا اتى بالصلاه فترك الأزالة ضرورى واذا اتى بالأزالة فترك الصلاة ضرورى، بداهه ان ترك أحد الضدين ضرورى عند وجود الضد الاخر لاستحاله الجمع بينهما ومع استحاله الجمع بينهما فى الوجود الخارجى استحاله الجمع بين ملاكيهما، فعندئذ لا محاله يكون فوت احد الملاكين ضرورى ومستند الى فوت موضوعه وشرطه وهو القدره فاذا كان كلا الملاكين لا يكون منجزاً.

إلى هنا قد تبين ان محل الكلام فى المقام ليس فى أن المكلف قادر على الجمع

ص: ١٧

بين التركيبين اى ترك الفعلين المتصادين بمالهما من الملاكك لفرض أن الترك غير واجب، بل محل الكلام فى المقام انما هو فى ان المكلف قادراً على الجمع بين الفعلين بما لهما من الملاكك فى الوجود الخارجى او لا لفرض أن الواجب هو الفعل بماله من الملاكك، فاذا لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما فى الخارج لم يتمكن من الجمع بين ملاكيهما ايضاً، لان القدره على الملاكك انما هى بالقدره على الفعل لا مباشره.

وعلى هذا، فاذا ترك المكلف الصلاه والازاله معاً فقد ترك الفعل المقذور والفعل غير المقذور معاً، لفرض أن أحدهما غير مقذور، فاذن لا محاله يكون فوت الملاكك القائم بالفعل غير المقذور مستند الى انتفاء موضوعه وهو القدره لا إلى المكلف.

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

ومن هنا يظهر أنه لا فرق فى ذلك بين أن يكون الواجبان المتزامان المتساويان مشروطين بالقدره العقليه او القدره الشرعيه بالمعنى الثالث وهى القدره التكوينييه، فانه على كلا التقديرين لا يقدر إلا على أحد الواجبين المذكورين، فاذا اتى به فقد استوفى ملاك القائم به والمترتب على وجوده فى الخارج، واما الملاكك القائم بالواجب الآخر فحيث انه غير مقذور فلا محاله يكون انتفاؤه بماله من الملاكك إنما هو بانتفاء موضوعه وهو القدره لا بتفويت المكلف، ضروره إن استيفاء الملاكك مباشره لا يمكن باعتبار انه قائم بالفعل الواجب ومترتب عليه فى الخارج، فاذا كان الفعل غير مقذور ولا يمكن ايجاده فى الخارج فلا يمكن استيفاء ملاكك، لانه مترتب على وجوده فى الخارج كترتب المعلول

على العله والمسبب على السبب والاثر على المؤثر فكيف يعقل حصوله بدون وجوده فيه، هذا كله بناء على القول بعدم تقييد اللبى العام.

وأما بناء على القول بهذا التقييد اللبى العام زائداً على تقييده بالقدره التكوينية العقلية او الشرعيه، فقد يقال كما قيل ان المكلف اذا ترك كلا الواجبين معا استحق عقوبتين، كما اذا ترك الصلاه وترك الازاله، فعندئذ يكون وجوب كل منهما فعلياً خطاباً وملاكاً بفعليه شرطه وهو عدم الاشتغال بالآخر، فاذا ترك الازاله ولم يشتغل بها صار وجوب الصلاه فعلياً خطاباً وملاكاً بفعليه شرطه وهو عدم الاشتغال بالازاله، واذا ترك الصلاه ولم يشتغل بها صار وجوب الازاله فعلياً كذلك بفعليه شرطه وهو عدم الاشتغال بالصلاه فاذن كلا الواجبين فعلياً وملاكاً، وحيث ان ترك كليهما مستند الى المكلف فبطبيع الحال يكون تفويت كلا الملاكين مستنداً اليه، فاذا كان مستنداً اليه فلا محاله يستحق عقوبتين.

والخلاصه، أن المكلف اذا ترك كلا الملاكين الفعليين بترك كلا الفعلين المتزاحمين فلا محاله يستحق عقوبتين، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أن بإمكان المكلف ان لا يفوت على المولى شئ من الملاكين كما إذا اتى بالصلاه وترك الازاله ولم يشتغل بها فقد استوفى ملاك الصلاه واما ملاك الازاله فهو ينتفى بانتفاء موضوعه وهو ترك الصلاه وعدم الاشتغال بها ولا يكون فوته مستنداً الى المكلف، فاذن لا يفوت المكلف شيئاً عن الملاكين على المولى لانه قد استوفى احدهما واما الآخر فقد فات بفوات موضوعه، ولهذا لا يجوز للمكلف ان يترك كلا الفعلين معاً، لانه اذا ترك كليهما فقد فوت على المولى كلا الملاكين الفعليين وكذلك يستحق عقوبتين باعتبار أن استحقاق العقاب يدور مدار تفويت الملاك وجوداً او عدماً ويتعدد بتعدد.

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

ومن هنا قلنا ان القدره على واجب أو حرام ليست مناطاً لاستحقاق العقوبه بل هي شرط عام له بلا فرق بين أن يكون منشأه تفويت الملاك الملزم المنجز أو مخالفه الحكم اللزومي المنجز او التجري والتمرد على حق طاعه المولى الذاتى.

وعلى هذا فحيث أن المكلف فى المقام لا يقدر إلا على استيفاء ملاك واحد دون الآخر، فلا محاله يكون انتفاء الاخر مستنداً الى انتفاء موضوعه وشرطه وهو عدم الاشتغال بضده الواجب لا الى المكلف لفرض انه غير قادر على استيفائه وعاجز عنه، فاذا فرضنا ان وجوب الصلاه مشروط بعدم الاشتغال بالازاله ووجوب الازاله مشروط بعدم الاشتغال بالصلاه.

وحيث إذا ترك المكلف الصلاه والازاله معاً كان وجوب كل منهما خطاباً وملاكاً فعلياً من جهه فعليه شرطه ولكن المكلف لا يقدر على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، لانه ان صرف قدرته على امتثال الأمر بالصلاه خطاباً وملاكاً عجز عن امتثال الامر بالازاله وبالعكس، فاذا انتفاء الامر بها مستند الى انتفاء شرطه وهو عدم الاشتغال بالآخرى لا الى عصيان المكلف وتمرده.

والخلاصه: أن ملاك استحقاق المكلف قدرته على استيفاء الملاك الملزم

وحيث انه في المقام لا يقدر إلا على استيفاء ملاك احد الواجبين المتزاحمين دون ملاك الواجب، فاذا ترك كلا الواجبين معاً فبطبيع الحال يستحق عقوبه واحده على تفويت ملاك أحدهما باعتبار أن إستيفائه مقدور له، واما الملاك الآخر فحيث أن استيفائه غير مقدور له فلا محاله ينتفى بانتفاء شرطه ولا يمكن أن يعاقب عليه لانه من عقاب العاجز وهو قبيح.

وبكلمه أخرى، أن منشأ التزاحم في المقام انما هو عدم تمكن المكلف من الجمع بين الفعلين امثالاً وان كان متمكناً من الجمع بينهما وجوداً وذاتاً، مثلاً- ليس بإمكان المكلف في المقام ان يجمع بين امثال وجوب الصلاه خطاباً وملاكاً وامثال وجوب الازاله كذلك وان كان بإمكانه تكويناً ان يجمع بينهما ذاتاً ووجوداً في الخارج، فاذا لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما امثالاً واستيفاء ملاكيهما معاً، فان المكلف إذا امثل وجوب الصلاه خطاباً وملاكاً سقط وجوب الازاله كذلك بسقوط موضوعه وهو عدم الاشتغال بالصلاه وبالعكس. واما اذا فرض ان المكلف اتى بالصلاه وبالازاله معاً في عرض واحد وزمن فارد بان يكون متمكناً من الجمع بينهما ذاتاً ووجوداً كذلك فلا- موضوع لامثال شئٍ منهما، ضروره ان وجوب كل منهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر، واما مع الاشتغال به ايضاً فينتفى بانتفاء شرطه فاذا لا موضوع للامثال.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان المكلف في المقام لا يقدر إلا- على امثال احد الواجبين بماله من الملاك دون الواجب الآخر كذلك، فاذا انتفاء الواجب الآخر بماله من الملاك انما هو بانتفاء موضوعه وشرطه ولا يرتبط بالمكلف.

وعلى هذا، فاذا ترك المكلف كلا الواجبين فلا يستحق العقوبه إلا على ترك أحدهما بماله من الملاك دون الآخر كذلك، فان تركه مستند الى انتفاء موضوعه



باعتبار انه لا يقدر على استيفاء ملاك وجوب الصلاه بالاتيان بها وملاك وجوب الازاله كذلك اى بالاتيان بها كما تقدم وانما هو قادر على استيفاء ملاك احدهما دون الاخرى، فاذن لا يستحق العقوبه إلا على تفويت الملاك المقدور استيفائه.

وعليه فلا اثر للجمع بين التركين باعتبار انه من الجمع بين ما يقدر على امثاله وما لا يقدر عليه.

فالنتيجه فى نهايه الشوط، انه لا فرق فى استحقاق المكلف عقوبه واحده فى المقام بين القول بالتقييد اللبى العام والقول بعدمه وبين القول بامكان الترتب والقول بعدم امكانه، فعلى جميع الاقوال لا يستحق إلا عقوبه واحده هذا.

ولكن بعض المحققين (1) قدس سره على ما فى تقرير بحثه ذهب الى التفصيل بين القول بالتقييد اللبى العام لكل خطاب شرعى والقول بعدم هذا التقييد وقد أفاد فى وجه ذلك، ان الواجبين المتراحمين المتساويين إذا كانا مشروطين بالقدره العقليه أو الشرعيه بالمعنى الثالث وهى القدره التكوينييه فاذا ترك المكلف كلا الواجبين معاً استحق عقوبه واحده كما تقدم.

وأما اذا كان الواجبان المذكوران مشروطين بالتقييد اللبى العام زائداً على اشتراطهما بالقدره العقليه، كما إذا فرضنا أن وجوب الصلاه خطاباً وملاكاً مشروط بعدم الاشتغال بضدها الواجب كالازاله مثلاً وبالعكس، ففى مثل ذلك إذا ترك المكلف كلا الواجبين المتراحمين معاً استحق عقوبتين، وقد افاد فى وجه ذلك أن المكلف اذا ترك الصلاه مثلاً كان وجوب الازاله فعلياً خطاباً وملاكاً بفعليه شرطه وهو ترك الصلاه وعدم الاشتغال بها، واذا ترك الازاله صار

ص: ٢٢

وجوب الصلاة فعلياً خطاباً وملاكاً بفعليه شرطه وهو ترك الازاله وعدم الاشتغال بها، فاذا كان تاركا لهما معاً كان تاركا لكلا الملاكين الفعليين مع ان بإمكانه ان لا يترتب شيئاً منهما، كما اذا اتى بالصلاه وترك الازاله فانه قد استوفى ملاك الصلاه، واما ملاك الازاله فهو ينتفى بانتفاء شرطه ولا يكون مستنداً الى المكلف.

والخلاصه، حيث ان بإمكان المكلف ان لا يفوت شيئاً من الملاكين فى المقام فحينئذٍ إذا ترك كلا الفعلين معاً فقد فوت كلا الملاكين ولهذا يستحق عقوبتين هذا.

والجواب: ان المكلف فى المقام غير قادر على استيفاء كلا الملاكين معاً أما على القول بعدم التقييد للبي العام، فلان المفروض ان هناك قدره واحده للمكلف فان صرفها فى الصلاه مثلاً واستوفى ملاكها عجز عن الازاله واستيفاء ملاكها وان كان العكس فبالعكس، فمن أجل ذلك لا يقدر عقلاً إلا على استيفاء ملاك واحد فانه فعلى بفعليه موضوعه وشرطه وهو القدره، وعلى هذا فترك كلا الواجبين المتزاحمين معاً وان كان مقدوراً للمكلف إلا ان العقاب ليس على نفس الترك لفرض انه ليس بحرام، والعقاب انما هو على ترك واجب كان بإمكانه الاتيان به، فانه اذا ترك هذا الواجب عوقب عليه والمفروض انه ليس بإمكانه الاتيان بالصلاه والإزالة الواجبين معاً، وحينئذٍ فاذا ترك كليهما فلا يعاقب إلا على ترك احدهما لانها مقدوره للمكلف دون الاخرى، أو فقل ان احد الواجبين فعلى حكماً وملاكاً بفعليه شرطه وهو القدره دون الواجب الآخر لعدم فعليه شرطه وهو القدره، لفرض ان للمكلف قدره واحده وهى القدره على احدهما ولهذا يكون احدهما فعلياً حكماً وملاكاً دون الآخر، فاذا ترك كلا الواجبين معاً فقد ترك ذلك الواجب الواحد الفعلى الذى يكون المكلف قادر

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

وإن شئت قلت: أن الواجب الآخر لا يمكن أن يكون فعلياً من جهة عدم فعلية شرطه وهو القدره، وعلى ضوء هذا القول حيث أن وجوب كل منهما مشروط بالقدره ولا قدره للمكلف إلا قدره واحده، فحينئذٍ بطبيعته الحال إذا ترك المكلف كلا الواجبين المتزامين معاً فقد ترك واجباً واحداً فعلياً حكماً وملاكاً دون الواجب الآخر فإنه ليس بفعلية من جهة عدم فعلية شرطه.

وأما على القول بالتقييد للبي العام فالأمر أيضاً كذلك، لأن المكلف إذا ترك الصلاة والازالة معا فوجوب كل منهما وإن كان فعلياً بفعلية شرطه وهو عدم الاشتغال بالآخرى، إلا أن هذا الوجوب الفعلي لا يقتضى الإتيان بمتعلقه مطلقاً بل يقتضى الإتيان به شريطة وجود شرطه وهو عدم الاشتغال بضده الواجب، مثلاً وجوب الصلاة فعلياً عند عدم الاشتغال بالازالة وهذا الوجوب يقتضى الإتيان بالصلاة شريطة وجود شرطه وهو عدم الاشتغال بها ولا يقتضى الإتيان بها مطلقاً وإن لم يكن شرطه موجوداً.

وعلى هذا، فإذا ترك المكلف الواجبين المتزامين كالصلاة والازالة، فوجوب كليهما خطاباً وملاكاً وإن كان فعلياً بفعلية شرطه إلا أن فعلية هذا الوجوب مشروطة ولا يقتضى تحريك المكلف نحو الإتيان بمتعلقه إلا مشروطاً ولا يمكن أن يقتضى تحريكه نحو الإتيان به مطلقاً وإلا لزم أحد محذورين، إما طلب الجمع بين الضدين إذا كان المتزامان من الضدين فهو مستحيل، أو طلب الجمع بين الامتثالين فإنه أيضاً مستحيل في المقام وإن فرض أن المكلف متمكن من الجمع بينهما وجوداً.

وعلى ضوء ذلك فلا يلزم من ترك المكلف الواجبين المتزاحمين ترك الوجوبين الفعلين خطاباً وملاكاً مطلقاً بل يلزم منه ترك الوجوبين الفعلين المشروطين.

ومن الواضح، ان مرده الى ترك وجوب واحد وملاك فارد يستحيل ان يكون مرده الى ترك الملاكين الفعلين المنجزين وإلا لزم خلف فرض انهما مشروطان.

والخلاصه، أن الوجوبين وان كانا فعليين خطاباً وملاكاً عند ترك المكلف الصلاه والازاله معاً إلا انهما لا يقتضيان بهما مطلقاً وفي عرض الاخر وإلا لزم طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل، فانهما انما يقتضيان الاتيان بهما كذلك اذا كانا مطلقين وغير مشروطين وهذا خلف، فاذن وجوب الصلاه الفعلى خطاباً وملاكاً إنما يقتضى الاتيان بها طالما يكون شرطه متحققاً وفعلياً وهو عدم الاشتغال بالازاله، ووجوب الازاله الفعلى خطاباً وملاكاً إنما يقتضى الاتيان بها طالما يكون شرطه موجوداً ومتحققاً وهو عدم الاشتغال بالصلاه، لان هذا الشرط كما يكون شرطاً للحكم فى مرحله الجعل كذلك يكون شرطاً للملاك فى مرحله المبادى، مثلاً- عدم الاشتغال بالازاله كما انه شرط لوجوب الصلاه فى مرحله الجعل كذلك انه شرط لاتصافها بالملاك فى مرحله المبادى، وكذا عدم الاشتغال بالصلاه فانه كما يكون شرطاً لوجوب الازاله فى مرحله الجعل كذلك يكون شرطاً لاتصافها بالملاك فى مرحله المبادى، وحيث انه ليس بمقدور المكلف إلا استيفاء احد الملاكين دون كليهما معا فلا يكون المنجز عليه إلا- احدهما، وحينئذٍ فاذا ترك المكلف كلا الواجبين معاً فلا يستحق العقوبه إلا على ترك احدهما بماله من الملاك المنجز عليه واما الآخر فهو ينتفى بانتفاء موضوعه فلا يكون ملاكه منجزاً.

وبكلمه، ان المكلف اذا ترك كلاً- الواجبين معاً، فحينئذٍ وان كان كلا الوجوبين خطاباً وملاكاً فعلياً من جهة فعلية شرطه إلا ان هذه الفعلية معلقه ومشروطه لا مطلقه، ضروره ان وجوب الصلاه حينئذٍ وان كان فعلياً خطاباً وملاكاً إلا انه انما يقتضى الاتيان بها شريطه وجود شرطه فى الخارج وهو عدم الاشتغال بالازاله وإلا فلا وجوب لها ولا ملاك وكذلك وجوب الازاله ولا يمكن ان يقتضى الاتيان بمتعلقه مطلقاً وإلا لزم التكليف بغير المقدور وهو طلب الجمع بين الضدين وهذا خلف فرض الاشتراط، فاذن لا محاله يكون التكليف الموجه الى المكلف خطاباً وملاكاً هو أحدهما، لان مرد الوجوبين المشروطين الى وجوب الجامع روحاً وملاكاً وتعدد الوجوب بدون التمكن من الامتثال لا اثر له، ولهذا اذا ترك المكلف كلا الوجوبين فلا يستحق إلا عقاباً واحداً.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى المقام غير تام، ومن ذلك يظهر حال ما اذا كان ملاك إستحقاق العقوبه تفويت التكليف الفعلى المنجز فانه لو كان ضابطاً مستقلاً لاستحقاق العقوبه فحاله حال الضابط الاول فلا فرق بينهما، وجميع ما قلناه فى الضابط الاول ينطبق على هذا الضابط حرفياً باعتبار ان التكليف الحقيقى لا ينفك عن الملاك لانه روحه حقيقه، هذا مضافاً الى ان التكليف بما هو اعتبار فلا يمكن ان يكون ملاكاً لاستحقاق العقوبه، لوضوح أن التكليف انما يوجب استحقاق العقوبه باعتبار روحه وحقيقته وإلا فلا قيمه له بما هو اعتبار، فاذن يرجع الضابط الثانى الى الضابط الاول فليس ضابطاً مستقلاً فى مقابله بل هو هو والاختلاف بينهما انما هو فى التعبير لا فى اللب والمعنى.

وأما الضابط الثالث: فلان ملاك استحقاق العقوبه التجرى والتمرد على حق طاعه المولى الذاتيه سواء أكان هذا التجرى والتمرد فى عمل يكون مطابقاً للواقع أم فى عمل لا يكون مطابقاً له، فان تمام الموضوع للتجرى والتمرد انما هو

العلم بوجوب شئ أو بحرمة آخر، فاذا علم المكلف بان هذا الاناء خمر يحرم شربه فشربه تجريباً وتمرداً على المولى يعنى عامداً وملتفتاً إلى أنه خمر ثم بان انه ليس بخمر بل هو ماء مباح، فلا شبهه في انه تجرى على المولى وهتك لحرمة وتمرد على حق طاعته الواجبه ذاتاً وانه من اظهر مصاديق الظلم بنظر العقل السليم الفطرى وان لم يكن خمرأ في الواقع، ضروره ان كونه خمرأ فيه لا دخل له في صدق عنوان التجرى والتمرد على المولى والتعدى على حقه الذاتى.

ومن الواضح ان هذا هو ملاك استحقاق العقوبه بنظر العقل.

والخلاصه، ان الحاكم فى هذه المسأله حيث أنه العقل فهو يرى ان تمام الملاك لاستحقاق العقوبه التجرى والتمرد على حق طاعه المولى والتعدى عليه سواء اكان العمل مطابقاً للواقع ام لا، بداهه انه لافرق فى صدق هذا العنوان بين التجرى والعاصى، ولهذا بنينا فى مبحث التجرى ان المتجرى يستحق العقوبه كالعاصى ولا فرق بينهما فى ذلك اصلاً، هذا من جانب.

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

والجواب، أنه يستحق عقوبه واحده على اساس أن ترك احدهما ترك للفعل الواجب المقذور امتثاله وترك الاخر ترك للفعل الواجب غير المقذور امتثاله لفرض انه غير قادر على امتثال كليهما معاً وانما هو قادر على امتثال احدهما دون الآخر.

ومن الواضح، ان عنوان التجرى والتمرد والتعدى على حق طاعه المولى لا يصدق إلا على ترك الواجب المقذور امتثاله المنجز عليه ولا يصدق على تركه اذا كان خارجاً عن اختياره، وحيث ان امتثال كلا الواجبين غير مقذور للمكلف

والمقدور انما هو امتثال احدهما دون الاخر، فاذن بطبيعته الحال لا يصدق التجري والتمرد على المولى إلا على ترك المقدور امتثاله دون غير المقدور.

الى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان المكلف اذا ترك الواجبين المتزامين المتساويين، استحق عقوبه واحده بلا فرق بين القول بالتقييد اللبى العام زائداً على التقييد بالقدره التكوينية العقلية أو الشرعيه والقول بعدم هذا التقييد، هذا كله فيما اذا كان الواجبان المتزامان متساويين.

واما اذا كان أحدهما اهم من الآخر كما اذا فرضنا ان وجوب الصلاه اهم من وجوب الازاله، فيحكم العقل بترجيح الاهم على المهم باعتبار ان اهميه الملاك اذا كانت بدرجه ملزمه فى احدهما دون الآخر، فيلزم المكلف بتقديمه على الاخر لما يرى من المحذور فى تقديم المهم على الاهم وهو مخالفه المولى والتمرد والتجري على حق طاعته دون العكس.

وعلى هذا، فوظيفه المكلف الاتيان بالأهم وترك المهم، وحينئذٍ فاذا ترك الاهم عصياناً، فعلى القول بإمكان الترتب وجب عليه الاتيان بالمهم، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، فاذا ترك المكلف الأهم والمهم معاً على هذا القول فهل يستحق عقوبتين أو عقوبه واحده؟

والجواب، أنه يستحق عقوبتين، لان الواجب عليه أولاً هو الاتيان بالاهم فاذا تركه عامداً ملتفتاً ولم يأت فقد عصى وتجرى على المولى، فاذن لامحاله يستحق عقوبه وفى نفس الوقت يجب عليه الاتيان بالمهم باعتبار ان وجوبه مشروط بترك الاهم وعصيانه، وحينئذٍ فاذا ترك المهم ايضاً استحق عقوبه اخرى فى طول الأولى وترتيباً، ولهذا فلا مناص من الالتزام بتعدد العقاب فى هذا الفرض لانه قد ترك الاهم والمهم طولاً- وترتيباً باختياره عامداً ملتفتاً، ولا فرق بين ان يكون ضابط استحقاق العقوبه تفويت الملاك فى الواقع أو التجري والتمرد.

وأما على القول بعدم إمكان الترتب، فحيث أن وجوب المهم ساقط من أصله فلا يستحق العقوبه إلا على ترك الأهم عسياناً دون المهم لأنه ليس بواجب على هذا القول سواء أتى بالأهم أم لا، هذا تمام الكلام فى التنبيه الأول.

## التنبيه الثانى

أن التضاد بين متعلقى التكليفين تاره يكون إتفاقياً وأخرى يكون دائماً، وعلى الثانى فمره يكونا من الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركه والسكون وما شاكلهما.

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

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

وأما الثانى، وهو ما اذا كان متعلقاهما من الضدين الذين لا ثالث لهما فهو خارج عن باب التزاحم وداخل فى باب التعارض، وذلك لان جعل التكليف لهما لا يمكن لا مطلقاً ولا مشروطاً، اما على الاول فيلزم طلب الجمع بين الضدين كما اذا فرض ان المولى امر بالحركه والسكون فى عرض واحد مطلقاً فانه من طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل.

وأما على الثانى، فيلزم اللغويه فان المولى إذا أمر بالحركه مشروطاً بعدم السكون وبالعكس فهو لغو وجزاف، لان الحركه تكويناً متوقفه على عدم السكون وبالعكس، ولهذا يكون وجود الحركه عند عدم السكون ضرورياً كما ان وجود السكون عند عدم الحركه كذلك، فاذن لا يمكن الامر بكل منهما عند عدم الاخر فانه من طلب الحاصل ولغو.



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

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

واما على الثاني، فاذا فرض أنه ورد في دليل صل ركعتين في المسجد في الساعه الاولى من طلوع الشمس مثلا وورد في دليل اخر الامر بقراءه القرآن في الحرم الشريف في نفس تلك الساعه، ففي مثل ذلك حيث ان كل من الدليلين مطلق ولا قرينه على تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر لا من الخارج ولا من الداخل ولا يمكن الجمع بينهما، فلهذا نعلم إجمالاً بكذب احدهما وعدم مطابقتها للواقع، فاذا نفع المعارضه بينهما ولا بد حينئذٍ من الرجوع الى مرجحات بابها، فان كان هناك مرجح لاحدهما على الآخر كما وافقه الكتاب او السنه أو مخالفه العامه قدم على الآخر ويؤخذ به ويعمل على طبقه وإلا فيسقطان معاً والمرجع حينئذٍ العام الفوقى ان كان وإلا فالاصل العملى.

هذا بناء على ما هو الصحيح من أنه لا فرق في الرجوع الى مرجحات باب المعارضه بين ان يكون التعارض بين كل من الدليلين مع الدليل الآخر بمدلوله الوضعى او العرفى او الاطلاقى خلافا للسيد الاستاذ قدس سره (1) فانه قد خص الرجوع الى المرجحات بالاول دون الثانى وسوف يأتي تفصيل ذلك.

ص: ٣٠

والخلاصه، انه لاشبهه فى ان المتفاهم العرفى من الخطابين المتعلقين بالضدين الذين لهما ثالث كالمثال المتقدم هو الاطلاق، فان الاشتراط والتقييد اى تقييد اطلاق الخطاب المتعلق بكل واحد منهما بعدم الاشتغال بالآخر بحاجه الى قرينه ولاقرينه على ذلك لا فى نفس هذين الخطابين ولا من الخارج.

ودعوى، ان التقييد اللبى العام الثابت لكل خطاب شرعى حيث انه بمثابة القرينه المتصله فى الخطابات الشرعيه، فيكون مانعا عن انعقاد ظهور كل من الخطابين فى الاطلاق فاذا لاتعارض بينهما، فان التعارض انما هو بين اطلاقيهما للعلم الاجمالى بكذب احدهما وهذا العلم الاجمالى يشكل الدلاله الالتزاميه لكل منهما وهى تنفى الدلاله المطابقه للآخر، ولهذا فتقع المعارضه بين الدلاله الالتزاميه لكل منهما وهى تنفى الدلاله المطابقه للآخر، ولهذا فتقع المعارضه بين الدلاله الالتزاميه لكل واحد منهما والدلاله المطابقه للآخر، واما اذا منع التقييد اللبى العام عن ظهور كل منهما فى الاطلاق فلا تعارض حينئذ بين اصل ثبوت الخطابين المتعلقين بهما بنحو القضييه المهمله بمعنى ان كلا- منهما عندئذ يكون مجملا- فيؤخذ بالمقدار المتيقن منهما وهو وجوب الاتيان بكل منهما عند عدم الاشتغال بالآخر.

مدفوعه، أما أولاً فلأننا نلتزم بالتقييد اللبى العام لكل خطاب شرعى زائداً على تقييده بالقدره التكوينيّه.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم القول بأن التقييد اللبى العام ثابت بنحو الكبرى الكليه إلا ان المقام ليس من صغريات هذه الكبرى لان هذه الكبرى، انما تنطبق على الخطابات الشرعيه التى تبلى فى مرحله الامتثال والفعليه بضد واجب لايقبل عنها فى الأهميه، فاذا ابتلى الخطاب الشرعى بذلك فى هذه المرحله فلا بد من تقييد اطلاقه بعدم الاشتغال به وهذا بخلاف المقام، فانه لايمكن فيه ان

يكون لكل من الخطابين المتعلقين بالضدين الذين لهما ثالث اطلاق وإلا لوقع التعارض بين اطلاقيهما للعلم الاجمالي بكذب احدهما وعدم مطابقته للواقع، فحينئذٍ ان كان هناك مرجح لاحدهما يقدم على الآخر والا فيسقطان معا من جهة المعارضه، فالمرجع الأصل اللفظي إن كان وإلا- فالأصل العملي وهو اصالة البراءة عن وجوب كل منهما إذا لم يكن هناك علم اجمالي بثبوت أحدهما.

وبكلمه، ان جعل الحكم لكل واحد من الضدين الذين لثالث لهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر وإن كان ممكناً ثبوتاً ولا مانع منه، الا- إن ذلك ليس من مصاديق التقييد اللبي العام، فان هذا التقييد انما هو في مرحله الامتثال والفعليه لا في مرحله الجعل وبحكم العقل لا بحكم الشرع، واما جعل الحكمين المتعلقين بالضدين الذين لهما ثالث بنحو القضييه المهمله بدون أن يكون لهما ظهور في الاطلاق في مقام الاثبات وان كان ممكناً، إلا أن لازم ذلك هو الاخذ بالمقدار المتيقن من كل منهما وهو ثبوت الحكم لكل منهما عند عدم الاشتغال بالآخر، ولكن ذلك ليس من باب تطبيق التقييد اللبي العام على المقام بل هو من باب الأخذ بالمقدار المتيقن.

ومن الواضح، أن التقييد اللبي العام لكل خطاب شرعي ليس من هذا الباب، هذا اضافه إلى أن التقييد في المقام ليس مبنياً على ان يكون الاخر اهم منه أو المساوى بل وان كان اقل منه باعتبار ان الشك انما هو في مرحله الجعل.

والخلاصه، ان جعل حكمين للضدين الذين لهما ثالث بنحو الاطلاق لا- يمكن ثبوتاً وإثباتاً، وأما جعل حكمين لهما بنحو الاشرط والتقييد فلا مانع منه ثبوتاً ولا إثباتاً، واما جعل حكمين لهما بنحو الاجمال والاهمال في مقام الاثبات فايضا لا مانع منه غايه الامر يوخذ بالمقدار المتيقن منهما وهو ثبوت الحكم لكل منهما عند عدم الاشتغال بالآخر، وهذا ليس من باب التقييد اللبي العام بل

من باب الاخذ بالقدر المتيقن من الدليل المجمل فى مرحله الجعل، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ان الاخذ بالمقدار المتيقن بعد سقوط اطلاقيهما بالتعارض انما هو فيما اذا كان سند كلا الخطابين قطعياً، فانه اذا كان قطعياً كان الساقط اطلاقيهما بالمعارضه دون اصل الخطابين للقطع بصدورهما عن المعصومين عليهم السلام، وحينئذٍ فوظيفه المكلف هى الاخذ بالقدر المتيقن منهما وهو العمل بكل منهما عند عدم الاشتغال بالآخر.

فالتتيجه، ان وظيفته التخيير.

واما اذا لم يكن سند الخطابين قطعياً، فحينئذٍ اذا سقطت الدلاله الاطلاقيه المطابقه لكل واحد منهما بالتعارض لم تبق الدلاله الوضعيه لكل منهما وهى الدلاله على القضيه المهمله، لانها مندكه فى الدلاله الاطلاقيه ولا وجود لها إلا وجودها باعتبار ان لكل من الخطابين مدلولاً واحداً مستقراً وهو المدلول التصديقى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه وظهوراً واحداً كذلك وهو الظهور التصديقى النهائى الذى هو موضوع دليل الحجيه، واما الظهور فى المدلول الوضعى والمدلول التصديقى بلحاظ الاراده التفهيميه الاستعماليه مندك فى الظهور التصديقى النهائى فلا- وجود لهما إلا وجوده، ضروره ان لكل واحد منهما ظهوراً واحداً وهو الظهور التصديقى النهائى الذى هو موضوع للحجيه وليس له ظهور آخر فى مقابل هذا الظهور وفى عرضه وهو ظهوره فى المدلول الوضعى فانه خلاف الوجدان والضروره.

وعلى هذا، فاذا سقط هذا الظهور عن الحجيه من جهه المعارضه أو مانع آخر فلا يوجد هنا ظهور آخر وهو الظهور فى المدلول الوضعى حتى يكون حججه، ولهذا فاذا سقط اطلاق الخطابين وظهورهما التصديقى النهائى من جهه

المعارضه فلا يوجد هنا ظهور آخر وهو الظهور فى المدلول الوضعى بنحو القضيـه المهمله حتى يكون حجه فى المقدار المتيقن منه، فاذن المرجح فى المقام العام الفوقى اذا كان وإلا فالاصل العملى وهو اصاله البراءه عن وجوب كل من الصلاه فى المسجد وقراءه القرآن فى الحرم الشريف للشك فى وجوب كل منهما.

ومن هنا، تفترق هذه الصوره عن الصوره الاولى وهى ما اذا كان سند كلا- الخطابين قطعيا، فانه حينئذٍ اذا لم يمكن الاخذ باطلاقى الخطابين من جهه المعارضه، فلا بد من الأخذ بأصل الخطابين بنحو القضيـه المهمله للعلم الاجمالى بصدورهما عن المعصومين عليهم السلام.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الثانى.

### التنبيه الثالث

#### اشاره

إلى هنا قد تبين ان باب التعارض يمتاز عن باب التزاحم فى أمور:

الأول: أن التعارض هو التنافى بين الدليلين فى مرحله الجعل بينما التزاحم هو التنافى بين الدليلين فى مرحله الفعلية والامثال.

الثانى: إن منشأ التنافى بين الدليلين فى باب التعارض اما التناقض بين مدلوليهما أو التضاد، وعلى كلا التقديرين اما بالذات أو بالعرض كما فى موارد العلم الاجمالى بكذب أحد الدليلين وعدم مطابقته للواقع بينما منشأ التنافى بين الدليلين فى باب التزاحم عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامثال.

الثالث: أن مرجحات باب التعارض تمتاز عن مرجحات باب التزاحم ذاتا فلا اشتراك بينهما فى شىء وسوف يأتى تفصيل ذلك.

وبعد ذلك نقول، أما عدم التنافى بين الحكمين المتزاحمين فى مرحله الجعل فهو

واضح، مثلاً وجوب الصلاه مجعول بنحو القضية الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج وكذلك وجوب الازاله ولا تنافى بين الجعلين لا بنحو التناقض ولا التضاد لا بالذات ولا بالعرض، وفى هذه المرحله لا يكون الحكم محرراً وفاعلاً للمكلف فيكون وجوده كالعدم من هذه الناحيه.

واما فى مرحله الامتثال والفعليه أى فعليه فاعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج، فقد تقع المزامحه بين الحكمين فيها إتفاقاً باعتبار ان المكلف قد لا يكون قادراً على الجمع بينهما فى هذه المرحله، كما اذا دخل المكلف فى المسجد للصلاه فيه ورأى فيه نجاسه، فعندئذ تقع المزامحه بينهما اذا لم يقدر على الجمع بينهما ولهذا لا تراحم بينهما بالنسبه الى من يكون قادراً على الجمع بينهما، لأن منشأ وقوع التراحم بين الحكمين عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال باعتبار أن له قدره واحده فان صرفها فى امتثال احدهما عجز عن امتثال الاخر وبالعكس ولهذا يقع التراحم بينهما.

ولا فرق فى ذلك بين القول بامكان الترتب والقول بعدم امكانه، أما على الأول فكلما الحكمين المتراحمين فعلى بنحو الترتب ولا تنافى بينهما لعدم استلزامهما طلب الجمع بين الضدين.

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

ودعوى، ان خروج باب التراحم عن باب التعارض مبنى على الالتزام بأمرين:

الأول بالتقييد اللبى العام لكل خطاب شرعى.

الثانى بالترتب، ومع عدم الالتزام بهما فلا يخرج باب التزاحم عن باب التعارض.

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

أما الأمر الأول، فلان وجوب كل من المتزاحمين مشروط بعدم الاشتغال بالآخر اذا كانا متساويين، كما اذا وقع التزاحم بين وجوب الصلاة ووجوب الازاله وفرضنا انهما متساويان، وحينئذٍ فاذا ترك المكلف الازاله فوجوب الصلاة عليه فعلى واذا ترك الصلاة فوجوب الازاله فعلى وأما اذا ترك كليهما معاً فوجوب كليهما فعلى بفعليه شرطه، وهل بين هذين الوجوبين الفعلين المتعلقين بهما تنافى أو لا؟

فيه وجهان، فذهب بعض المحققين<sup>(١)</sup> قدس سره الى وجود التنافى بينهما واستحاله جعل الخطابين المشروطين بما هما مشروطان أيضاً وهذا التنافى يسرى إلى عالم الجعل فيقع التعارض بين دليلى الخطابين.

والجواب:

أولاً: ان خروج باب التزاحم عن باب التعارض لا يتوقف على الالتزام بالتقييد اللبى العام من جهه والترتب من جهه اخرى بل باب التزاحم خارج عن باب التعارض مطلقاً وان لم نقل بالتقييد اللبى العام ولا بالترتب، وذلك لما تقدم من ان باب التزاحم يمتاز عن باب التعارض فى أمور قد مرّت الاشاره اليها آنفاً وفى جميع الاقوال الموجوده فى المسأله، أما على القول بان الخطابات

ص: ٣٤

الشرعيه مقيده بالقدره التكوينيّه ومشروطه بها فقط ولا تمس الحاجه ولا تستدعي الضروره الى الالتزام بالتقييد اللبي العام زائداً على ذلك، وحينئذٍ فان قلنا بأن القدره قيد شرعاً ومأخوذه في موضوع الدليل كسائر القيود المأخوذه فيه شرعاً كالبلوغ والعقل وماشاكلهما، فاذن بطبيعته الحال تكون فعليه الأحكام الشرعيه منوطه بفعليه القدره في الخارج باعتبار أنها مأخوذه في موضوعها كسائر قيودها.

وعلى هذا فاذا وقع التزاحم بين وجوب الصلاه ووجوب الازاله من جهه ان المكلف لا- يقدر إلا- على امتثال احدهما دون الاخرى، وحينئذٍ فوجوب احدهما فعلى بفعليه موضوعه وهو القدره دون وجوب الاخرى فانه منتف بانتهاء موضوعه وهو القدره، فاذن لا- موضوع للتنافي بينهما في مرحله الجعل، وأما في مرحله الفعليه والامتثال، فحيث ان الحاكم في هذه المرحله العقل وحينئذٍ يحكم العقل بالتخير بينهما اذا كانا متساويين، واما اذا كان احدهما اهم من الاخر يحكم بتقديم الاهم على المهم. فالنتيجه ان خروج باب التزاحم عن باب التعارض لا يتوقف على الالتزام بالتقييد اللبي العام من جهه والترتب من جهه اخرى.

واما على القول بأن القدره شرط عقلا في مرحله الامتثال فقط دون مرحله الجعل، وحينئذٍ فان كان المكلف قادراً على الامتثال في هذه المرحله فالتكليف موجه اليه فعلا ومنجز عليه وإلا فلا لاستحاله تكليف العاجز، فاذا وقع التزاحم بين الواجبين كالصلاه والازاله مثلاً- في مرحله الامتثال، فوجوب احدهما فعلى ومنجز على المكلف في هذه المرحله من جهه انه قادر عليه فيها، واما وجوب الآخر فهو منتف عنه بانتفاء القدره والا- لزم توجيه التكليف الى العاجز وهو مستحيل، وعندئذٍ فان كان الواجبان المتزاحمان متساويين فالعقل يحكم بالتخير



بينهما، حيث ان الحاكم فى هذا الباب هو العقل وانه يعين وظيفه المكلف فيه، وان كان احدهما اهم من الاخر فالعقل يحكم بتقديم الأهم على المهم.

وبكلمه أخرى، ان منشأ وقوع التزاحم بين خطابين متعلقين بفعلين كالصلاه والازاله مثلا- هو عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، ولهذا لا- تزاحم بينهما بالنسبه الى من يكون قادراً على الجمع بينهما فى هذه المرحله وعلى هذا فوجوب كل منهما مشروط بالقدره التكوينيّه فحسب، وحيث ان للمكلف قدره واحده فى المقام فبطبيعته الحال يكون وجوب احدهما فعليا بفعليه موضوعه وهو القدره، ووجوب الاخر ليس بفعلى من جهه عدم فعليه موضوعه وهو القدره، وهذا التنافى بينهما انما هو فى مرحله الفعليه والامتثال ولايسرى هذا التنافى الى مرحله الجعل، ضروره انه لا- مانع من جعل وجوب كل واحد منهما بنحو القضيّه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج بدون اى تنافى بينهما.

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

فالتنقيه، انه لا موضوع للتنافى بينهما باعتبار ان الموجود وجوب أحدهما دون وجوب الاخر فانه منتف بانتهاء القدره.

وثانياً على تسليم القول بالتقييد اللبى العام مع القول باستحاله الترتب، فهل التنافى بين الوجوبين المشروطين اذا صار كلاهما فعليا بفعليه شرطه وهو عدم الاشتغال بالآخر أو لا فيه وجهان:

فذهب بعض المحققين قدس سره الى التنافى بينهما اذا صارا فعليين بفعليه شرطيهما كما اذا ترك المكلف الايتان بكل من الواجبين عصيانا، فعندئذ يكون وجوب

كل منهما فعليا من جهة فعلية شرطه وهو عدم الاشتغال بالآخر وهذا التنافي يسرى الى التنافي والتعارض بينهما في مقام الجعل،  
وحيثنئذ فيستحيل جعل حكيمين مشروطين بماهما مشروطان.

وفيه ان هذا التنافي مبنى على استحاله الامر بالضدين مطلقا وان لم يستلزم طلب الجمع بينهما بل وان كان في طرف النقيض معه  
كما اصرّ على ذلك القائلين باستحاله الترتب.

ولكن لا أساس لذلك، فان الامر بالضدين انما يكون مستحيلا اذا استلزم طلب الجمع بينهما وإلا فلا مانع منه ولا يكون مستحيلا،  
والمفروض في المقام ان الامر بكلا الضدين وان كان يصبح فعليا بفعلية شرطه إلا انه لا يستلزم طلب الجمع بين الضدين بل هو  
في طرف النقيض معه، فاذن لا- استحاله فيه ولا- يستلزم طلب الجمع بينهما، ضروره ان مجرد الأمر بالضدين بدون ان يكون  
محركا للمكلف نحو الاثيان بكليهما معا فلا اثر له.

فالنتيجة، انه لا فرق بين القول بالتقييد اللبي العام والقول بعدمه، فانه على كلا القولين لا- يتوقف خروج باب التزاحم عن باب  
التعارض على القول بإمكان الترتب كما انه لا يتوقف على القول بالتقييد اللبي العام.

ثم ان المحقق النائيني قدس سره (1) قد استعرض عدّه فروع التزم باستحاله الترتب فيها وعدم امكانه.

### الفرع الأول:

انه لا تزاحم بين واجبين يكون احدهما مشروطا بالقدره العقلية والآخر مشروطا بالقدره الشرعيه، فان المشروط بالقدره الشرعيه  
لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدره العقلية ولا يعقل ثبوت الامر له ولو بنحو

ص: ٣٩

الترتب، فانه مقيّد بعدم ثبوت الامر بالواجب المشروط بالقدره العقليه حكما وملاكا ومع ثبوت الامر به فلا امر له حكما وملاكا هذا.

وللمناقشه فيه مجال واسع، لما تقدم من ان القدره الشرعيه هي القدره المأخوذه في موضوع الحكم في لسان الدليل في مقابل القدره العقليه وهي على اقسام كما تقدم.

القسم الأول: القدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى.

القسم الثانى: القدره الشرعيه بمعنى عدم الاشتغال بواجب اخر يضاد للواجب الاول.

القسم الثالث: القدره الشرعيه بمعنى القدره التكوينيّه في مقابل العجز التكويني الاضطرارى.

وعلى هذا فلا مانع من وقوع التزاحم بين الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث والواجب المشروط بالقدره العقليه ولا ترجيح لاحدهما على الآخر باعتبار أن كليهما مشروط بالقدره التكوينيّه، غايه الامر ان الحاكم بهذا الاشتراط في احدهما العقل وفي الاخر الشرع، فانها ان اخذت في لسان الدليل فهي مسماه بالقدره الشرعيه وإلا فمسماه بالقدره العقليه، فاذن الفرق بينهما انما هو في التسميه فقط لا في المعنى والمسمى، وعندئذٍ فتقديم كل منهما على الآخر بحاجه الى وجود مرجح خارجى كالاهميه ونحوها، فان كان الواجب المشروط بالقدره الشرعيه اهم من الواجب المشروط بالقدره العقليه فلا بد من تقديمه عليه وبالعكس، ولهذا لا مانع من الالتزام بالترتب بينهما سواء كانا متساويين ام كان احدهما اهم من الاخر.

وكذلك لا مانع من وقوع التزاحم بين الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى والواجب المشروط بالقدره العقليه، لان الأمر بالواجب المشروط

بالقدره الشرعيه فعلى طالما لم يشتغل المكلف بالواجب المشروط بالقدره العقلية، فاذا اشتغل به انتفى وجوبه بانتفاء شرطه،  
وحيثُ فلا بد من تقديم الواجب المشروط بالقدره العقلية على الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى، لان وجوب  
الأول غير مشروط بعدم الاشتغال بالثانى بينما وجوب الثانى حكما وملاكا مشروط بعدم الاشتغال بالأول.

وعلى هذا، فاذا اتى بالاول كان فوت الثانى حكما وملاكا مستنداً الى فوت شرطه بينما اذا اتى بالثانى كان فوت الأول مستنداً  
الى تفويته عامداً ملتفتاً فيستحق العقاب عليه، فاذا لا مانع فى المقام من الالتزام بالترتب بأن يكون وجوب الثانى مشروطا بعدم  
الاشتغال بالاول وعصيانه، فان اشتغل به انتفى وجوبه بانتفاء شرطه وان لم يشتغل به فلا مانع من وجوبه مترتباً على عصيان الأول  
وعدم الاشتغال به، فاذا كلاً الوجوبين فعلى مترتباً وطولاً ولهذا لامحذور فيه.

واما اذا كان وجوب الواجب مشروطا بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوى فلا يصلح ان يزاحم الواجب  
المشروط بالقدره العقلية، لان وجوبه خطاباً وملاكا مشروط بعدم ثبوت وجوب الواجب الاخر فوجوبه بصرف ثبوته رافع لوجوبه  
وجدانا بارتفاع موضوعه فيكون وارداً عليه فلا يمكن اجتماعهما فى زمن واحد حتى يقع التضاحم بينهما، باعتبار ان ثبوته يتوقف  
على عدم ثبوته ومع ثبوته يرتفع بارتفاع موضوعه وجدانا ولهذا لا يتصور الترتب بينهما، لان الترتب انما هو بين وجوبين فعليين  
معاً فى زمن واحد طولاً ومترتباً.

وعلى هذا فما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان الواجب المشروط بالقدره الشرعيه لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط  
بالقدره العقلية لا يتم إلا فى القسم

الاول وهو المشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، واما فى القسم الاول والقسم الثانى فلا يتم، لما مرّ من انهما يصلحان ان يزاحمان الواجب المشروط بالقدره العقلية.

ومن هنا يظهر أن الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول وهو عدم المانع كما لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدره العقلية كذلك لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول ولا الثانى لفرض ان وجوبهما مانع مولوى ورافع له بارتفاع موضوعه وجدانا ولا يختص ذلك بوجوب الواجب المشروط بالقدره العقلية.

ثم انه لا يبعد أن يكون مراده قدس سره من الواجب المشروط بالقدره الشرعيه هو الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوى ولكن حينئذٍ لا وجه لتخصيص ذلك بانه لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدره العقلية، فانه كما لا يصلح ان يزاحم ذلك كذلك لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول ولا الثانى فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

واما ما ذكره قدس سره فى المقام من ان اثبات الامر الترتيبى متوقف على اثبات ملاكه فى المرتبه السابقه والا فلا يمكن اثباته فهو خاطىء وغير مطابق للواقع وذلك لانه لا طريق لنا إلى اثبات الملاك فى المرتبه السابقه إلا من طريق اثبات الحكم، فلو كان اثبات الحكم متوقفا على اثباته لزم الدور.

إلا- ان يكون مراده قدس سره من ذلك هو ان الواجب إذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول كان خطاباً وملاكاً متوقف على عدم ثبوت الامر بالواجب المشروط بالقدره العقلية، فان ثبوته رافع له حكماً وملاكاً فلا ملاك له حينئذٍ إلا ان مراده قدس سره ليس ذلك، فانه قد صرح بان الامر الترتيبى يتوقف على

احراز ملاكته فى المرتبه السابقه لا ان عبارته قدس سره موهمه لذلك.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من الكبرى وهى ان الواجب المشروط بالقدره الشرعيه لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدره العقليه غير تام على اطلاقه بل لا بد فيه من التفصيل كما تقدم، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، قد ذكر قدس سره لهذه الكبرى وهى ان الواجب المشروط بالقدره الشرعيه لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدره العقليه مجموعه من المسائل الصغريه:

الفرع الاول: ان وجوب الوضوء اذا كان مزاحما مع واجب اخر اهم كانتقاد نفس محترمه مثلاً، كما اذا كان عند المكلف ماء يدور امره بين ان يصرفه فى الوضوء او يصرفه فى انقاذ نفس محترمه يتعين الثانى، وحينئذٍ فلو خالف المكلف وصرفه فى الوضوء كان وضوءه باطلا، وعلل ذلك بان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه وهى منتفيه فى المقام، اذ مع وجوب انقاذ نفس محترمه لا يكون المكلف قادراً على الوضوء شرعاً هذا.

ويمكن الاستدلال على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه بأحد أمرين:

الأمر الأول: ان للوضوء بديلاً وهو التيمم والبديله تقتضى كون المبدل مشروطاً بالقدره الشرعيه، فان المكلف إذا كان متمكناً عقلاً وشرعاً من المبدل كالوضوء فلا يصل الدور الى البديل كالتيمم، واما اذا لم يكن متمكناً من مبدل لاعقلاً ولا شرعاً فوظيفته البديل، وهذا معنى ان المبدل مشروطاً بالقدره الشرعيه، فاذا فرضنا ان المكلف قادر على الوضوء عقلاً ولكنه غير قادر عليه شرعاً كما اذا استلزم وضوءه واجب أهم او فعل حرام فوظيفته التيمم هذا.

وقد تقدم الكلام فى ذلك موسعاً وقلنا هناك ان البديله لا تقتضى كون المبدل

مشروطا بالقدرة الشرعيه، فان البدليه كما تنسجم مع ذلك كذلك تنسجم مع كون المبدل مشروطا بالقدرة العقليه فقط، لان معنى البدليه هو أن المكلف اذا عجز عن المبدل انتقلت وظيفته الى البدل، واما كون هذا العجز عقليا فحسب أو اعم منه ومن الشرعى فالبدليه لا تقتضى الثانى، فاذن كون المبدل مشروطا بالقدرة الشرعيه فحسب بحاجه الى دليل خارجى.

هذا اضافه الى انا لو سلمنا ان البدليه تقتضى كون المبدل مشروطا بالقدرة الشرعيه إلا انها لا تقتضى كونه مشروطا بالقدرة الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، ضروره انه بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا وإلا فالظاهر انها تقتضى كونه مشروطا بالقدرة الشرعيه بالمعنى الثالث او الثانى فانها قدره واقعاً وتكويناً.

وأما القدرة الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى فهى ليست بقدرة تكوينية، فاذا اطلاق القدرة عليه عنائى لا حقيقى بلحاظ ان المكلف اذا كان ملزماً شرعاً بترك فعل لم يقدر على الفعل شرعاً واطلاق عدم القدرة عليه بعنايه الالزام لا واقعاً وحقيقه، ضروره انه ليس هنا نوعان من القدرة العقليه والشرعيه بل نوع واحد وهو القدرة التكوينية، فان كانت مأخوذه فى موضوع الحكم فى لسان الدليل فهى شرعيه وإلا فالقدرة عقليه، وقد تقدم ان كون القدرة شرعيه بحاجه الى دليل فى مقام الاثبات، فان كان المأخوذ فى لسانه عنوان الاستطاعه أو القدرة فالقدرة تكوينيه فى مقابل العجز التكوينى الاضطرارى، وان كان المأخوذ فى لسانه عنوان عدم الاشتغال بواجب اخر مضاد للواجب الاول فالقدرة تكوينيه أيضاً ولكن فى مقابل العجز التكوينى الاختيارى، وان كان المأخوذ فى لسانه عنوان عدم المخالف للكتاب أو السنه كانت القدرة شرعيه بمعنى عدم المانع المولوى.

الأمر الثاني: الآيه المباركه وهى قوله تعالى «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً...»<sup>(١)</sup> الخ. فانها تدل على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه، بتقريب ان الآيه المباركه تدل بالمطابقه على ان وجوب التيمم مشروط بعدم وجدان الماء فانه مأخوذ فى لسان الآيه مباشره وصريحاً، وبالالتزام على ان وجوب الوضوء مشروط بوجدان الماء، باعتبار ان وجدان الماء غير مأخوذ فى لسان الدليل فى موضوع وجوب الوضوء مباشره وصريحاً وانما استفيد ذلك بقريته خارجيه وهى ان التفصيل بين وجوب الوضوء ووجوب التيمم قاطع للشركه بينهما، وحيث ان وجوب التيمم مشروط بعدم الوجدان، فلا محاله يكون وجوب الوضوء مشروطاً بالوجدان بقريته التفصيل بينهما القاطع للشركه، فانه قريته تدل على ان وجوب الوضوء مشروط بنقيض ما هو مشروط بوجوب التيمم به.

ثم ان الظاهر من الوجدان التمكن اعم من العقلى والشرعى، وذلك بقريته ذكر المريض فى الآيه المباركه حيث ان الماء موجود عنده غالباً ولكن من جهه المرض لايمكن من استعماله شرعاً.

فالنتيجه، ان المراد من الوجدان التمكن اعم من التمكن العقلى او الشرعى هذا.

لايخفى أن دلالة الآيه المباركه على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه قد تعرضت لعدة اشكالات:

الاشكال الأول: ما ذكره بعض المحققين<sup>(٢)</sup> قدس سره على ما فى تقرير بحثه من ان

ص: ٤٥

---

١- (١) - النساء آيه ٤٣.

٢- (٢) - بحوث فى علم الاصول ج ٧، ص ١١٣.



المأخوذ في موضوع وجوب التيمم في لسان الآيه المباركه عدم وجدان الماء مباشره، واما وجدان الماء فانه غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في لسان الآيه وانما استفيد ذلك بقرينه خارجيه وهى ان التفصيل بينهما قاطع للشركه وهذه القرينه تدل على ان المأخوذ في موضوع وجوب الوضوء نقيض ما هو مأخوذ في موضوع وجوب التيمم.

والخلاصه، ان المأخوذ في لسان الآيه المباركه عدم وجدان الماء في موضوع وجوب التيمم مباشره، واما وجدان الماء فانه غير مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء في لسان الآيه كذلك.

ومن الواضح ان ظهور القيد في التأسيس ودخله في الملاك انما هو بنكته ان الأصل في قيود الخطابات المأخوذه في السنتها ان يكون للتأسيس، وهذا الظهور انما يتم فيما إذا كان الحكم منوطا بالقييد في لسان الدليل مباشره، واما في المقام فوجوب التيمم قد أنيط صريحا بالقييد في لسان الآيه المباركه مباشره بينما وجوب الوضوء لم ينيط صريحا بالقييد في لسان الآيه ومباشره، فمن أجل ذلك يكون عدم الوجدان في الآيه ظاهرا عرفا في التأسيس اى كونه شرطا للحكم والملاك معا بينما لا يوجد في الوجدان ملاك هذا الظهور يعنى انه لا يكون ظاهراً في التأسيس هذا.

ولكن يمكن المناقشه فيه، فان كلمه الوجدان وان كانت غير مأخوذه في لسان الآيه المباركه في موضوع وجوب الوضوء صريحا ومباشره إلا- انها مأخوذه في موضوعه بقرينه خارجيه وهى ان التفصيل بينهما قاطع للشركه، فأذن التفصيل بين وجوب الوضوء ووجوب التيمم في الآيه المباركه يدل على ان الوجدان مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء، وحيث ان هذا التفصيل في الآيه من الشارع فالشارع نصب قرينه على ذلك، فاذن يكون مأخوذا في

موضوعه من قبل الشارع فاذا كان مأخوذاً من قبله كان ظاهراً في التأسيس.

وبكلمه، ان الموضوع اذا كان مقيداً شرعاً بقيد ظاهر في انه قيد للحكم في مرحله الجعل وللملاك في مرحله المبادى ولا فرق في ذلك بين كونه مأخوذاً في لسان الدليل مباشره في موضوع الحكم وبين كونه مأخوذاً في موضوعه بواسطه قرينه خارجيه قد جاء بها من اجل ذلك، لان الأصل في كل قيد مأخوذ في موضوع الحكم ثبوتاً من قبل الشارع التأسيس، ولا فرق في مقام الاثبات بين ان يكون الدال عليه نفس الدليل الذى اخذ القيد في لسانه مباشره او يكون الدال عليه دليل آخر، وعلى كلا التقديرين فالدليل ظاهر في كون القيد المذكور قيداً للحكم والملاك معاً لا انه قيد للحكم دون الملاك مع ان حقيقه الحكم وروحه ملاكه، فالحكم بما هو اعتبار وبلا ملاك فلا قيمه له، فاذن بطبيعته الحال كل قيد مأخوذ في موضوع الحكم ثبوتاً من قبل الشارع فهو ظاهر في التأسيس سواء أكان الدال عليه نفس الدليل المقيد او قرينه أخرى.

وعلى هذا، فالمأخوذ في لسان الآيه المباركه صريحاً في موضوع وجوب التيمم هو عدم وجدان الماء وبقريته ان التفصيل بينهما قاطع للشركه نعلم ان موضوع وجوب الوضوء مقيد بالوجدان، وهذه القرينه تشكل الدلاله الالتزاميه للايه المباركه فانها تدل بالمطابقه على ان وجوب التيمم مشروط بعدم وجدان الماء وبالالتزام على ان وجوب الوضوء مشروط بالوجدان، ولا فرق في ظهور القيد في التأسيس بين كونه مدلولاً مطابقاً للايه او مدلولاً التزامياً لها.

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

والخلاصه أن ما ذكره قدس سره مبنى على مقدمتين.

الأولى: ان تكون القدره شرطاً عقلاً كما هو المشهور.

الثانية: ان الوجدان عباره عن القدره التكوينية.

وكلتا المقدمتين غير تامه.

أما المقدمه الأولى، فقد تقدم ان القدره شرط شرعاً لاعقلاً، غايه الأمر ان الكاشف عنه العقل دون الشرع على تفصيل تقدم.

وأما المقدمه الثانية، فلان الوجدان ليس عباره عن القدره التكوينية فى مقابل العجز التكويني الاضطرارى حتى لا يكون ظاهراً فى التأسيس اذا لم يوخذ فى لسان الدليل مباشره بل هو عباره عن القدره العرفيه والتمكن العرفى، هذا اضافه الى انه اذا سقط الوجوب من جهه العجز وعدم القدره فلا- طريق لنا الى إحراز وجود الملا-ك فى الواقع ولا- يمكن احرازه باطلاق ماده ولا بالدلاله الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقه ولا بالالتزام بأن للماده محمولين: احدهما الحكم والاخر الملاك.

وقد تقدم ان جميع هذه الوجوه غير تامه فلا حاجه إلى الإعادة.

الإشكال الثانى: أن المراد من الوجدان ليس هو التمكن أعم من العقلى والشرعى بل المراد منه التمكن العرفى التكوينى، وذكر المريض فى الايه لا يكون قرينه على ان المراد منه التمكن الشرعى، لان عدم وجوب الوضوء على المريض ليس من جهه أنه غير قادر عليه شرعاً بل من جهه قاعده لا ضرر أو لا حرج.

ومن الواضح، أن هذه القاعده لا تدل على أن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه، لانها قاعده امتنانيه وتدل على ان رفع وجوب الوضوء عن المريض للامتنان عليه، فاذا كان للامتنان فبطبيعته الحال يكون ملاك وجوبه

موجوداً والا فلا يكون في رفعه عنه إمتنان بل من جهة ارتفاع ملاكه لا للامتنان.

ومن هنا تكون هذه القاعده قاعده عامه تجرى في جميع الخطابات الشرعيه اللزوميه في الكتاب والسنة، فان هذه الخطابات تدل باطلاقها على جعل الاحكام الشرعيه الالزاميه وان كانت ضرريه أو حرجيه ولكن هذه القاعده تقيد اطلاقاتها بالاحكام الالزاميه غير الضرريه أو الحرجيه باعتبار انها تدل على ان الاحكام الشرعيه اللزوميه اذا كانت حرجيه أو ضرريه غير مجعوله في الشريعه المقدسه، فيكون تقديم القاعده على تلك الاطلاقات من باب الحكومه كما تقدم.

فالتتيجه، ان ذكر المريض في الايه لا يكون قرينه على ان المراد من الوجدان فيها القدره الشرعيه، فاذن لا بد من الاخذ بظاهر كلمه الوجدان وظاهر هذه الكلمه عرفاً هو التمكن العرفي التكويني في مقابل التمكن العقلي التكويني، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان كون الحكم الشرعي مشروطاً بالقدره الشرعيه بحاجه الى دليل في مقام الاثبات كما اذا اخذ في لسانه عنوان الاستطاعته أو القدره، فانه حينئذ يدل على ان الحكم المجعول فيه مشروطاً بالقدره الشرعيه او اذا اخذ في لسانه عنوان عدم الاشتغال بضده الواجب أو عنوان المخالف للكتاب أو السنه وإلا فالدليل في نفسه ظاهر في انه مشروط بالقدره العقليه.

وحيث أن موضوع وجوب الوضوء في الآيه المباركه غير مقيد بعنوان الاستطاعه والقدره ولا بعنوان عدم الاشتغال بضده الواجب ولا- بعنوان المخالف للكتاب أو السنه، فيكون دليله كالايه المباركه ظاهر في ان المراد من الوجدان التمكن العرفي التكويني، لان كل دليل اذا لم يوخذ في لسانه شيئاً من العناوين

المذكوره ظاهر في انه مشروط بالقدره العقليه.

الإشكال الثالث: لو سلمنا ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه، بدعوى ان المراد من الوجدان في الآيه المباركه القدره الشرعيه، ولكن من الواضح ان المراد منه القدره الشرعيه بالمعنى الثالث وهو القدره التكويني في مقابل العجز التكويني الاعم من الاختيارى والاضطرابى أو بالمعنى الثانى وهو عدم الاشتغال بضع واجب وليس المراد منه القدره الشرعيه بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوى، لوضوح انه لا يمكن حمل الوجدان على هذا المعنى، ضروره ان المتفاهم منه عرفاً عند الاطلاق التمكن العرفى ولا يمكن ان يراد منه عرفاً عدم المانع المولوى الا بقريته خارجيه تدل على ذلك.

وعلى هذا، فاذا كان وجوب الوضوء مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث أو الثانى فيصلح ان يزاحم وجوب واجب آخر سواء اكان مشروطاً بالقدره العقليه ام كان مشروطاً بالقدره الشرعيه باحد هذين المعنيين، وحينئذٍ فلا مانع من الالتزام بالترتب فان كانا متساويين فالترتب من كلا الطرفين، وان كان احدهما اهم من الآخر فالترتب من جانب واحد وهو جانب المهم، وما ذكره قدس سره من عدم إمكان الترتب بين وجوب الوضوء المشروط بالقدره الشرعيه ووجوب واجب آخر المشروط بالقدره العقليه مبنى على أن يكون المراد من القدره الشرعيه عدم المانع المولوى، ولكن قد مرّ انه لا يمكن ان يراد من الوجدان في الآيه المباركه هذا المعنى بل المراد منه القدره العرفيه الاعم من القدره التكويني في مقابل العجز التكويني الاضطرابى والقدره التكويني في مقابل العجز التكويني الاختيارى.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى فلا يمكن مساعدته عليه بل

لا يرجع الى معنى محصل، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أنه قدس سره قد بنى على ذلك بطلان الوضوء اذا توضحاً والحال هذه ولا يمكن تصحيحه إلا بالترتب وهو لايجرى فى المقام فمن أجل ذلك أختار بطلانه فيه، وان شئت قلت ان ذلك مبنى على ما ذكره قدس سره من ان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، فاذا كان مشروطا بها كذلك فلا يصلح ان يزاحم اى واجب آخر، فان وجوبه حينئذٍ مشروط بعدم ثبوت وجوب واجب آخر ومع ثبوت وجوبه فلا- وجوب له، باعتبار أن وجوبه مشروط بعدم وجوبه ومع وجوبه ينتفى وجوبه بانتفاء موضوعه فاذن لا يمكن تصحيح الوضوء لا بالحكم ولا بالملاك هذا.

وقد تقدم خطأ هذا المبنى أما أولاً: فقد مر أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة العرفيه الأعم من القدره الشرعيه بالمعنى الثالث والقدرة الشرعيه بالمعنى الثانى، وعلى هذا فلا مانع من الإلتزام بالترتب والحكم بصحة الوضوء من جهه الأمر الترتبى، نعم بناء على ما ذكره قدس سره من أن وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى لا يمكن الحكم بصحة الوضوء من جهه الأمر الترتبى لعدم امكان تصور الترتب فى هذا الفرض، لان معنى الترتب فعليه كلا الأمرين معاً مترتباً وهى غير متصوره فى المقام لاستحاله إجتماع الأمر بالوضوء مع الأمر بالواجب الآخر، لفرض ان الأمر بالوضوء مشروط بعدم ثبوت الامر بالواجب الآخر ومع ثبوته ينتفى الأمر به بانتفاء موضوعه.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن وجوب الوضوء مشروط بعدم المانع المولوى فمع ذلك لا مانع من الحكم بصحة الوضوء لا من جهه الأمر الترتبى بل من جهه الأمر الاستجابى المتعلق بالوضوء ويكفى فى صحته ثبوت هذا الأمر به، باعتبار انه امر نفسى تعبدى مقرب ومشروط بالقدر العقليه، واذا

زاحمه واجب فلا مانع من الالتزام بالترتب بان يكون ثبوت الامر الاستحبابى به مترتباً على عدم الاشتغال بالواجب وتركه عصيانياً.

وثالثاً: ان ما ذكره قدس سره من تخصيص بطلان الوضوء بما اذا كان مزاحماً للواجب الالهم المشروط بالقدره العقليه لاوجه له، فان وجوب الوضوء اذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، فلا يصلح ان يزاحم اى واجب آخر سواء أكان مشروطاً بالقدره العقليه ام كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث أو الثانى ولا يمكن الترتب فى هذا الفرض فى تمام هذه الحالات، ولهذا لايمكن اثبات الأمر به ولو ترتباً فلذلك يحكم ببطلانه.

فالتتيجه، انه لا وجه لتخصيص بطلانه بما عرفت بل يحكم ببطلانه فى هذا الفرض على جميع الاحتمالات والصور. واما اذا كان مراده من القدره الشرعيه التى هى شرط لوجوب الوضوء القدره الشرعيه بالمعنى الثالث أو الثانى.

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

وحيث أنه قدس سره لا يحكم بالترتب فى المقام وقد حكم ببطلان الوضوء فيه، فهذا قرينه على ان الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الاول وهو عدم المانع المولوى.

## الفرع الثانى:

ما اذا توقف الوضوء على التصرف فى مال الغير بدون إذنه، كما اذا كان هناك ماء مباح فى اناء مغصوب فتاره يكون الماء منحصرأ به ولا يوجد هناك ماء آخر واخرى لا يكون منحصرأ به.

وعلى كلا التقديرين فمره يتوضأ المكلف به ارتماسياً واخرى ترتيباً.

أما على الاول، فان قلنا بان الوضوء بنفسه تصرف فى الاناء المغصوب

ومصداق للحرام فتدخل المسأله فى مسأله إجتماع الامر والنهى فى شى واحد لان المجمع فى المقام واحد وجوداً وماهيه، فاذن تقع المعارضه بين دليل حرمه التصرف فى مال الغير بدون إذنه وبين وجوب الوضوء اى بين وجوب الصلاه مع الطهاره المائيه فانه فى الحقيقه طرف المعارضه دون وجوب الوضوء بنفسه لان وجوبه غيرى فلا يصلح ان يكون طرفاً للمعارضه.

وإن قلنا، بأن الوضوء ليس بنفسه تصرفاً فى الاناء بل هو يستلزم التصرف فيه باعتبار أن حقيقه الوضوء هى وصول الماء الى البشره وهو ليس مصداقاً للتصرف بل التصرف فيه مقدمه له، فان المكلف إذا دخل يده فى الإناء فهذا الدخول تصرف فى الاناء ومصداق للحرام ولكنه مقدمه لوصول الماء الى البشره، فاذن تقع المزاحمه بين حرمه المقدمه ووجوب ذيهها، وحينئذٍ فان كانت هناك مندوحه فلا إشكال فى صحه الوضوء، باعتبار ان المأمور به طبعى الوضوء وهو ينطبق عليه، نعم بناء على ما ذكره المحقق النائينى قدس سره (1) من أن الواجب حصه خاصه من الوضوء وهى الحصه المقيده بغير الفرد المزاحم على أساس ما يراه قدس سره من إن إعتبار القدره فى متعلق التكليف إنما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعى وهو يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره عقلاً وشرعاً، وحيث أن الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً فلا محاله يكون مقيداً بعدمه.

وأما الحكم بصحته فانما هو من جهه الترتب لا من جهه الانطباق، وأما اذا لم تكن هناك مندوحه، فحينئذٍ وإن كان الأمر بطبعى الوضوء غير موجود إلا- أنه مع ذلك لا- مانع من الحكم بصحه الوضوء بناء على القول بإمكان الترتب كما هو الصحيح خلافاً للمحقق النائينى قدس سره، حيث أنه بنى على بطلان الوضوء فى

ص: ٥٣



هذه الصورة وعدم امكان تصحيحه بالترتب، ولكن تقدم ان ما بنى عليه قدس سره حيث أنه مبني على وجوب الوضوء مشروطاً بالقدرة الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى فقد مر آنفاً انه لا أساس له.

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

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

وعلى هذا، فاذا توضحاً المكلف من الاناء ترتيباً بداعى الأمر المتعلق بطبيعى الوضوء، صح على القاعده أى من باب إنطباق المأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج ولا تتوقف صحته على القول بامكان الترتب.

وأما اذا كان الواجب حصه خاصه من الوضوء فى المقام وهى الحصه المقيده بغير الفرد المزاحم للحرام كما ذهب اليه المحقق النائيني قدس سره، فعندئذٍ وان لم يمكن الحكم بصحته من باب الانطباق إلا- انه لا- مانع من الحكم بها من باب الترتب لان ملاك الوضوء فى هذا الفرض وهو فرض وجود المندوحه تام، فاذا لا مانع من ثبوت الأمر بالفرد المزاحم مشروطاً بعصيان النهى وإرتكاب الحرام.

وأما اذا لم تكن هناك مندوحه فى البين، بمعنى ان الماء يكون منحصراً بالماء الموجود فى الإناء المغصوب، ففى مثل ذلك اذا قام المكلف بتفريغ الماء من الإناء المغصوب الى الاناء المباح فلا شبهه فى ان وظيفته بعد التفريغ

وارتكاب الحرام الوضوء.

وأما اذا لم يقيم بذلك وتوضأ من الاناء المغصوب تدريجاً بأن يأخذ منه كفاً من الماء فيغسل به وجهه ثم يأخذ منه كفاً ثانياً فيغسل به يده اليمنى ثم يأخذ منه كفاً ثالثاً فيغسل به يده اليسرى ثم يمسح رأسه ورجليه فهل هذا الوضوء صحيح أو لا؟

فيه قولان: فذهب المحقق النائيني قدس سره الى القول الثاني معللاً بأن وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه.

وفى مقابل ذلك ذهب السيد الاستاذ(1) قدس سره الى انه صحيح وقد أفاد فى وجه ذلك ما يكون مرجعه الى عده نقاط:

الأولى: إن صحه الوضوء فى المقام مبنيه على القول بجواز الشرط المتأخر بل ذكر قدس سره أنه لا بد من الإلتزام به فى الواجبات المركبه من الاجزاء الطويله التدريجيه.

الثانيه: الإلتزام بالترتب.

الثالثه: ان القدره شرط عقلى فى ظرف الامتثال والعمل وإن كان الإمتثال بنحو التدريج والطويله هذا.

ولنا تعليق على النقطه الأولى والثالثه:

أما النقطه الاولى: فقد ذكرنا فى بحث الواجب المشروط فى مسأله مقدمه الواجب موسعاً إن الشرط المتأخر مستحيل.

وملخص ما ذكرناه هناك: أن شروط التكليف كالبلوغ والعقل والإستطاعه والوقت مما شاكل ذلك شروط الحكم فى مرحله الجعل والإعتبار والملاك فى

ص: ٥٥

مرحلة المبادئ، وفعليه الحكم إنما هي بفعليه شروطه في الخارج ونقصد بفعليه الحكم فعلية فاعليته فيه، لان فعلية نفس الحكم في الخارج مستحيله والا- لكان الحكم موجوداً خارجياً لا- إعتبارياً وهذا خلف فرض انه امر اعتبارى لا وجود له إلا في عالم الاعتبار والذهن.

وعلى هذا، فهذه الشروط شروط للحكم بوجوده اللحاظى الاعتبارى ولا- يعقل أن يكون له وجود عينى في الخارج، نعم ان الموجود في الخارج هو فعلية فاعليته وداعويته بفعليه موضوعه فيه، وهذه المرتبه ليست من مراتب الحكم، ولهذا قلنا ان للحكم مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل والإعتبار، والحكم يوجد في هذه المرتبه فحسب بوجود اعتبارى وليس له وجود آخر غيره، وفعليته انما هي بفعليه الجعل فقط، وأما ما هو موجود في الخارج فعليه فاعليته وهى امر تكوينى وليست من مراتب الحكم فى شئ.

والخلاصه، ان الوجوب المتعلق بالصلاه وجوب واحد والصلاه واجبه واحده، غاية الامر أنها مركبه من الاجزاء الطويله التدريجيه والوجوب المتعلق بالصلاه حيث انه وجوب واحد فله فاعليه واحده، لان فاعليته لكل جزء من الصلاه نفس فاعليته لكل، ضروره ان فاعليته لجميع أجزاء الصلاه من التكبيره الى التسليمه عين فاعليته لكل جزء جزء منها لا- ان فاعليته لكل جزء منها فاعليه مستقله، والا لزم ان يكون كل جزء منها واجب مستقل وهذا خلف فرض انه جزء الواجب.

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

وعلى هذا، ففاعليه وجوب الصلاة فاعليه واحده ولكنها توجد تدريجاً بتدريجيّه أجزائها، فكل جزء منها مقارن لجزء الصلاة وتمامها مقارن لتمام الصلاة، مثلاً فاعليه وجوب التكبيره مشروطه بالقدره عليها لامستقله بل فى ضمن فاعليه وجوب الصلاة من التكبيره الى التسليمه مشروطه بالقدره بنحو الشرط المقارن.

وأما جزئيه التكبيره فهى وان كانت مشروطه بالقدره لكن لا مطلقاً ومستقله والا لزم كونها واجبه مستقله، وهذا خلف فرض انها جزء الصلاة الواجبه بل هى مع ارتباطها ثبوتاً وسقوطاً بالقراءه والركوع والسجود والتشهد والتسليم، باعتبار ان التكبيره باطلاقها ليست جزء الصلاة بل حصه خاصه منها وهى الحصه المرتبطه بالقراءه المرتبطه بالركوع والسجود والتشهد والتسليم وهذه الحصه المرتبطه مشروطه بالقدره.

ومن الواضح، ان مشروطيه هذه الحصه بالقدره بنفس مشروطيه الصلاة بها، لوضوح ان مشروطيه الصلاة من التكبيره الى التسليم بالقدره عين مشروطيه اجزائها بها لانها نفس الاجزاء بالاسر.

فما ذكره قدس سره من ان القول بالشرط المتأخر فى الواجبات المركبه من الاجزاء الطويله التدريجيّه فى وجودها كالصلاه ونحوها ضرورى ولا- مناص من الالتزام به لا-يمكن المساعده عليه، لان وجوب الجزء كوجوب التكبيره للصلاه جزء تحليلي لوجوب الكل ولا وجود له إلا بوجوده ولا شرط له إلا بشرطه، وعلى هذا فوجوب التكبيره مشروط بنفس شرط وجوب الكل وهو القدره عليه.

ومن الواضح، ان وجوب الكل المستقل مشروط بها بنحو الشرط المقارن فاذا لامحاله يكون وجوب التكبيره مشروطاً بها كذلك، لان وجوبها المربوط ذاتاً بوجوب القراءه والركوع والسجود والتشهد والتسليم هو وجوب الكل

ولا يمكن القول بان وجوب التكبيره مشروط بالقدره على التشهد والتسليم بنحو الشرط المتأخر.

وأما التشهد أو التسليم مشروط بالقدره عليه بنحو الشرط المقارن، ضروره أن لازم ذلك ان يكون وجوب الاجزاء وجوباً مستقلاً لاضمناً وهذا خلف.

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

وإن شئت قلت، ان فاعليه وجوب الصلاه ككل فاعليه واحده مستقلة وفاعليته لكل جزء منها انما هي في ضمن فاعليته لكل لامتقله، وإلا لزم ان يكون كل جزء منها واجبا مستقلاً وهذا خلف، مثلاً فاعليته للتكبيره في ضمن فاعليته لكل اي تمام الاجزاء بالامر ولا يعقل ان تكون فاعليته مشروطه بفاعليته للتشهد أو التسليمه بل كلتاهما في ضمن فاعليته لكل، فاذا كانت فاعليته لكل موجوده بوجودها التدريجي ففاعليه الاجزاء موجوده في ضمنها بل هي نفسها، ضروره انه ليست هناك فاعليتان فاعليته لكل وفاعليته للاجزاء فان الاولى عين الثانيه والثانيه نفس الأولى، ولا فرق بينهما واقعا وروحاً إلا في صيغه التعبير، فاذن لا معنى للقول بان فاعليته للجزء السابق مشروطه بفاعليته للجزء اللاحق بنحو الشرط المتأخر، اذ لازم ذلك ان تكون فاعليته لكل جزء فاعليه مستقلة وهذا خلف فرض انه لا وجود لها إلا بوجودها لكل.

وعلى هذا: فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان القدره على الجزء الأول كالتكبيره مثلا مشروطه بالقدره على الجزء الأخير كالتسليم بنحو الشرط المتأخر بل القدره على كل جزء سابق مشروط بالقدره على الجزء بنحو الشرط المتأخر غير تام، لان القدره على الجزء انما هي بالقدره على الكل لا مستقله وإلا لزم أن يكون الجزء واجباً مستقلاً وهذا خلف، فالتكبيره مشروطه بالقدره فى ضمن مشروطيه الكل بها لامستقله.

ومن الواضح، ان مشروطيه الصلاه ككل بالقدره تكون بنحو الشرط المقارن، لان الصلاه المركبه من الاجزاء الطويله التدريجيّه وجوداً مشروطه بالقدره عليها كذلك، فاذا كان المكلف قادراً على الصلاه من البدايه الى النهايه واقعا تحقق شرط وجوبها كذلك، فاذا تحقق شرط وجوب الكل فى الواقع تحقق شروط الاجزاء كافه فى هذا الآن وفى عرض واحد، فاذا فرضنا ان المكلف لا يقدر على تمام الصلاه لم يتحقق لا شرط وجوب الكل ولا شرط وجوب الاجزاء، ضروره ان شرط وجوب الكل لا يتحقق إلا بالقدره على الكل فى الواقع، فاذا تحققت القدره على الكل واقعا تحققت شروط الاجزاء كافه فى هذا الآن بلا تقدم وتأخر وفى عرض واحد، مثلا شرطيه وجوب التكبيره بالقدره وشرطيه وجوب التسليمه بها فى آن واحد وهو آن تحقق القدره على الكل.

وعلى هذا، فلا معنى للقول بأن وجوب التكبيره مشروط بالقدره على التسليمه مثلا بنحو الشرط المتأخر ومشروط بالقدره عليها بنحو الشرط المقارن، ضروره ان كلا منهما مشروط بحصه من القدره على الكل التى لا توجد إلا بوجودها كلاً.

وإن شئت قلت، إن فعليه فاعليه وجوب الصلاه مثلا- انما هي بفعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده وشروطه كالبلوغ والعقل والقدره والوقت وما

شاكل ذلك.

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

ومن الواضح إن فاعليه وجوب الصلاه توجد فى آن واحد لها من البدايه الى النهايه وهو آن وجود موضوعه فى الخارج، غايه الامر وجودها فى الخارج تدريجى بتدريجيه اجزاء الصلاه وتنحل فاعليته بانحلال أجزائها فتثبت لكل جزء من اجزائها حصه من الفاعليه.

وعلى ضوء هذا البيان، فلا- يعقل ان تكون فاعليته وجوب التكبيره الضمنى التحليلى مشروطه بالقدره على التسليمه مثلا بنحو الشرط المتأخر دون فاعليه وجوب الصلاه ككل مع أنها حصه من فاعليته وجزئها، فاذا لم تكن فاعليه الكل مشروطه بشيى فكيف يعقل ان تكون فاعليه الجزء مشروطه به مع انها جزئها المعلوم المقوم ومشروطيتها بشيى إنما هى بمشروطيتها به لامستقله وإلا لزم الخلف.

ومن الطبيعى، ان مشروطيه كل جزء بالقدره انما هى فى ضمن مشروطيه الكل بها.

فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره: من أن وجوب التكبيره مشروط بالقدره عليها بنحو الشرط المقارن والقدره على الجزء الأخير بنحو الشرط المتأخر، ولهذا قال قدس سره ان الالتزام بالشرط المتأخر فى الواجبات المركبه من الاجزاء الطويله أمر لامناص عنه لايمكن المساعده عليه، ضروره ان وجوب التكبيره جزء تحليلى لوجوب الصلاه فلا- يعقل ان يكون وجوب الجزء الأول من الصلاه مشروطاً بالقدره على الجزء الأخير منها بنحو الشرط المتأخر، بداهه ان وجوب الاجزاء

ص: ٦٠

بالأسر نفس وجوب الصلاة لأنها نفس الاجزاء بالاسر والمفروض أن وجوبها مشروط بالقدره عليها ككل أى من البدايه الى النهايه بنحو الشرط المقارن.

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

هذا إضافة الى ما تقدم من أنه لاواقع موضوعى للوجوب الضمنى، لاین الوجوب أمر إعتبارى بسيط فلا يتصور إنحلاله الى اعتبارات ضمنيه فى عالم الاعتبار، بدهه ان المولى إعتبر وجوبا واحد للصلاه لا أنه اعتبر وجوبات متعدده ضمنيه بعدد أجزائها.

وأما فى عالم الخارج فلا- وجود له، نعم لو كان الوجوب موجوداً فى الخارج ومتعلقاً بالصلاه فيه كان قابلاً للانحلال بانحلال أجزائها ولكن المفروض انه أمر إعتبارى فلا يعقل وجوده فى الخارج، نعم يوجد أثره فيه بوجود موضوعه وهو فاعليته ومحركيته وهى تنحل بانحلال أجزاء الصلاة فتثبت لكل جزء من اجزاءها حصه من فاعليته للكل وهى الفاعليه الضمنيه وتأثيرها للجزء انما هو فى ضمن تأثير فاعليته للكل لا مستقلاً وإلا لزم الخلف، والمفروض ان فاعليته للكل مشروطه بالقدره على الكل بنحو الشرط المقارن ولا يعقل ان يكون من الشرط المتأخر.

ومن المعلوم، ان اشتراط فاعليته للتكبيره بالقدره ليس بنحو الإستقلال بل هو فى ضمن إشتراط فاعليته للكل بها، باعتبار ان فاعليته للتكبيره إنما هى بفاعليته للكل لامستقله، لوضوح أن فاعليته للتكبيره منضمه الى فاعليته للقراءه والركوع والسجود والتشهد والتسليم مشروطه بالقدره لا كل واحده منها على حده وهذه الفاعليات الضمنيه نفس فاعليته للكل لانها تنحل اليها.



فإذن ما ذكره قدس سره من إن فاعليته للتكبيره مشروطه بالقدره عليها بنحو الشرط المقارن ومشروطه بالقدره على التشهد أو التسليم مثلاً- بنحو الشرط المتأخر لا-يرجع الى معنى صحيح، ضروره ان فعليه فاعليته للتكبيره منضمه الى فعليه فاعليته لسائر الاجزاء جميعاً مشروطه بالقدره بنحو الشرط المقارن وهي عين فعليه فاعليته للكل.

ومن الواضح، إن اشتراط فعليه فاعليته للكل بالقدره يكون بنحو التدرّيج، فاذا كان المكلف قادراً في الواقع على الصلاه من البدايه الى النهايه فقد تحقق شرط فعليه فاعليته لها كذلك، فاذا تحقق شرط فعليتها فصارت فاعليته لها فعليه من التكبيره الى التسليم بنحو الشرط المقارن ولا يعقل كون القدره حينئذٍ من الشرط المتأخر، لوضوح ان القدره على الصلاه اذا تحقق صارت فاعليه وجوبها فعليه بفعليه القدره ومقارنه لها.

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

واما اذا كانت قدرته تدريجيّه بان توجد تدريجاً بتدريجيّه أجزائها، كما اذا فرضنا ان المكلف في الآن الأول قادر على التكبيره فاذا كبر تجدد قدرته على القراءه، فاذا قرأ وانتهى من القراءه قدر على الركوع وهكذا الى التسليمه، فاذا كان المكلف قادراً على الصلاه كذلك في الواقع وعلم الله فهو مكلف بها وفاعليه وجوبها فعليه تدريجاً بتدريجيّه القدره عليها.

مثلاً اذا فرضنا ان الماء يخرج من الأرض تدريجاً بان يخرج منها بمقدار كفى لغسل الوجه فقط لا اكثر ولكن اذا أخذ هذا الماء ويغسل به وجهه خرج منها بمقدار كفى لا اكثر، فاذا اخذ هذا الماء ويغسل به يده اليمنى خرج منها ايضاً بمقدار كفى لا أزيد فياًأخذه ويغسل به يده اليسرى ثم يمسح رأسه ورجليه، فاذا كان الامر كذلك فى الواقع وعلم الله وعلم المكلف بذلك فوظيفته الوضوء لان فاعليه وجوبه فعليه تدريجاً بفعليه القدره كذلك وهذه الفاعليه التدريجيه مشروطه بالقدره التدريجيه حسب تدريجيه اجزاء الواجب بنحو الشرط المقارن، ولا- يمكن القول بان فاعليه وجوب غسل الوجه مشروطه بالقدره على الاجزاء الاخيريه كغسل اليدين ومسح الرأس والرجلين بنحو الشرط المتأخر، لان معنى هذا القول أن وجوب غسل الوجه وجوب مستقل وله فاعليه مستقلة وإلا- ففاعليته منضمه الى فاعليته لسائر الاجزاء جميعاً مشروطه بالقدره على الجميع بنحو الشرط المقارن، ولا يعقل افتراض الشرط المتأخر إلا بافتراض ان فاعليته لكل جزء فاعليه مستقلة وهذا خلف، ضروره ان فاعليته لكل جزء انما هي بفاعليته للكلى.

ومن الواضح، ان فاعليته للكلى مشروطه بالقدره على الكلى بنحو الشرط المقارن، والنكته فى ذلك ان طوليه أجزاء الصلاه انما هي فى مرحله وجودها فى الخارج، واما فى مرحله تأثيرها فى المبادى ودخالتها فيها واتصافها بها فلا طوليه فى البين، فان تأثير الجميع فى آن واحد ولا يتصور التقدم والتأخر فى هذه المرحله وفعليه فاعليته للكلى بفعليه موضوعه فى الخارج بتمام قيوده منها القدره ولهذا تعلق الوجوب بالصلاه مثلاً- بما لها من الاجزاء الطويله فى الخارج فى عرض واحد وآن فارد فى عالم الاعتبار وفعليته لها بفعليه موضوعه فى الخارج كالبلوغ والعقل والقدره وغيرها فى عرض واحد لا ان فعليه فاعليته للجزء

الاول متقدمه على فعلية فاعليته للاجزاء اللاحقه، فان التقدم والتأخر انما هو فى مرحله التطبيق والوجود الخارجى لا فى مرحله المبادى ولا فى مرحله الجعل والتعلق ولا فى مرحله الفعلية أى فعلية فاعليته بفعلية موضوعه فى الخارج وهى فى آن واحد، فاذن كيف يعقل أن تكون فاعليه التكبيره متقدمه على فاعليته للتشهد والتسليمه، فان معنى ذلك ان فاعليته للتكبيره فاعليه مستقله وهذا كما ترى.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أنه لا مناص من الالتزام بالشرط المتأخر فى المركبات من الاجزاء الطويله كالصلاه ونحوها فلا يمكن المساعده عليه بل لا يمكن الالتزام بالشرط المتأخر فيها لاستلزامه محذور الخلف.

وأما النقطه الثالثه: فقد تقدم ان القدره شرط شرعاً كسائر الشروط الشرعيه كالبلوغ والعقل ونحوهما، غايه الأمر انها لم تؤخذ فى لسان الدليل فى مقام الاثبات وانما أخذت فى موضوع الحكم لباً وثبوتاً والكاشف عن ذلك العقل، والسبب فى ذلك انها لو لم تؤخذ فى موضوع الحكم لباً لن تتوقف فعلية فاعليه الحكم على فعلية القدره فى الخارج، لانها لو لم تكن مأخوذه فى الموضوع شرعاً فبطبيعته الحال يكون الحكم فعليا بفعلية موضوعه ووجوده فيه وان لم يكن المكلف قادراً وعندئذ يلزم التكليف بالمحال، ولهذا لامناص من الالتزام بانها شرط شرعاً ومأخوذه فى موضوع الحكم من قبل الشارع لا أنها شرط عقلا فى مرحله الامتثال فقط بدون أن يكون لها دخل فى الحكم ولا فى الملاك.

هو ما اذا كان التراحم بين واجبين طوليين أحدهما متقدم زمنياً والآخر متأخر عنه كذلك، فان كان احدهما مشروطاً بالقدره العقلية والآخر مشروطاً بالقدره الشرعيه بمعنى القدره التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، فتقع المزامه بينهما فلا موجب لتقديم المشروط بالقدره العقلية على المشروط بالقدره الشرعيه بهذا المعنى بل لا بد من الرجوع الى سائر المرجحات.

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

والجواب فيه قولين: فذهب المحقق النائيني قدس سره [\(١\)](#) الى القول الثاني وقد استدل على ذلك بوجوه:

ص: ٦٥

أن تقييد الأمر بالواجب المتقدم بترك الواجب المتأخر في ظرفه يتوقف على القول بإمكان الشرط المتأخر وهو مستحيل، هذا إضافة إلى أن هذا الاشتراط لا يدفع محذور التنافي بين وجوب الواجب المتقدم وجوب حفظ قدره على الواجب المتأخر، باعتبار أن للمكلف قدره واحده فان صرفها في إمتثال الواجب المتقدم عجز عن إمتثال الواجب المتأخر، فاذن الامر دائر بين ان يصرفها فيه وبين ان يحفظها في امتثال الواجب المتأخر ولا يمكن الجمع بينهما معاً، لاذن وجوب كلا الواجبين فعلى في زمن الواجب المتقدم وهو يستلزم طلب الجمع بين الضدين هما الاتيان بالواجب المتقدم وحفظ قدره على الواجب المتأخر وهذا مستحيل هذا.

وقد أورد عليه بعض المحققين (1) قدس سره على ما في تقرير بحثه:

أولاً: انه لا- مانع من الالتزام بكبرى القول بالشرط المتأخر ولا يكون مستحيلاً على ما حققناه في محله، هذا إضافة إلى إنا لوقلنا باستحاله الشرط المتأخر فيما اذا كان الشرط شرطاً لاتصاف الفعل بالملاك فلا نقول باستحالته في المقام، لان الشرط في المقام شرط للحكم دون الملا-ك، لان الملاك فعلى باعتبار ان كل من الواجبين مشروط بالقدره العقلية وهي شرط للحكم بملاك قبح تكليف العاجز دون الملا-ك لعدم الطريق للعقل اليه ولا- مانع من الالتزام بالشرط المتأخر فيما اذا كان شرطاً للحكم والخطاب دون إتصاف الفعل بالملا-ك، فاذن لامانع من أن يكون وجوب الواجب المتقدم مشروطاً بعدم الاتيان بالواجب المتأخر في ظرفه دون إتصافه بالملاك.

أما الأول فحيث ان وجوب الواجب أمر اعتباري فلا مانع من ان يكون

ص: ٦٦

مشروطاً بشرط متأخر باعتبار انه لا تأثير ولا تأثير في عالم الاعتبار.

وأما الثاني فحيث انه أمر تكويني فلا يمكن ان يكون مشروطاً بشرط متأخر، لإستحاله تأثير الأمر المتأخر في الامر المتقدم وإلا لزم أحد محذورين أما تأثير المعدوم في الموجود أو إنفكاك المعلول عن العله والاثر عن الموتر وكلاهما مستحيل هذا.

وللنظر فيه مجال:

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

واما شرط الحكم في مرحله الجعل بما هو إعتبار فانما هو بوجوده اللحاظي لا بوجوده الخارجي، فان وجوده الخارجي شرط لفعلية الحكم اى فعلية فاعليته لا شرط لجعله وإعتباره.

والخلاصه، انه لا يتصور التأخير في شروط الجعل باعتبار انها شروط بوجوداتها اللحاظيه التصوريه والشرط المتأخر انما يتصور في مرحله الفعلية وهي فعلية فاعليه الحكم بفعليه موضوعه في الخارج، وقد ذكر قدس سره في مبحث مقدمه الواجب انه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر وقد مثل لذلك بامثله متعدده، ولكن ناقشنا في أصل المبني وقلنا باستحاله الشرط المتأخر وعلقنا على ما ذكره قدس سره من الامثله والشواهد بشكل موسع.

وثانياً: ان ما ذكره قدس سره من ان عدم الاتيان بالواجب المتأخر في ظرفه حيث انه شرط للحكم والخطاب دون اتصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ باعتبار

ص: ٦٧

ان الملا-ك مطلق فلا- يكون مشروطا به فلا مانع من كونه شرطاً للحكم بنحو الشرط المتأخر، وما ذكره قدس سره فلا يمكن المساعدة عليه.

لانه قدس سره ان اراد بذلك انه شرط للحكم فى مرحله الجعل، فقد تقدم الآن أن الشرط المتأخر لا يتصور فى شروط الحكم فى مرحله الجعل بأعتبار انها شروط بوجوداتها اللحاطيه التصويريه ولا يتصور فيها الشرط المتأخر.

وان اراد قدس سره بذلك انه شرط لفعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج، فيرد عليه أنه شرط لفعليه فاعليه الحكم بفعليه موضوعه فيه لا- فعليه نفسه، لاستحاله فعليته بفعليه موضوعه فيه وإلا لكان أمراً خارجياً وهذا خلف، والمفروض عن فعلية فاعليته بفعليه موضوعه فى الخارج أمر تكوينى كاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى.

وعلى هذا فلا يمكن أن تكون معلوله لعله متأخره وإلا لزم أحد المحذورين اما تأثير المعدوم فى الموجود او انفكاك المعلول عن العله وكلاهما مستحيل.

أما الاول، فهو واضح.

واما الثانى، فلانه خلاف مبدأ التعاصر بين العله والمعلول والاثر والمؤثر والمفروض ان هذا المبدأ من البديهيات الاوليه الفطريه.

وعلى الجملة، أن ما ذكره بعض المحققين قدس سره فى المقام لا يمكن المساعدة عليه، وأما ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من ان هذا التقييد لا يرفع محذور التنافى بين وجوب الواجب المتقدم ووجوب حفظ القدره على الواجب المتأخر، ومعللاً بان كلا الوجوبين فعلى ومقتضى فعليه كليهما معا فى زمان الواجب المتقدم طلب الجمع بين الضدين هما الواجب المتقدم وحفظ القدره على الواجب المتأخر وعدم صرفها على الواجب المتقدم، فلا يمكن المساعدة عليه بل هو غريب منه قدس سره، لان وجوب حفظ القدره سواء أكان عقليا ام كان شرعيا فهو طريقي

على كلا التقديرين، وحينئذ فلا يكون محرراً الا بتحريك الواجب المتأخر الأهم وعليه فالواجب الأهم مقارن للواجب المتقدم، لأن الواجب الأهم وإن كان في الواقع هو الواجب المتأخر إلا- أنه في الواقع محرك للمكلف الى حفظ القدره عليه في ظرفه وعدم صرفها في الواجب المتقدم، فاذا الواجب المتأخر روح حفظ القدره ولهذا حينئذ تقع المزامحه بين الواجب المتقدم وحفظ القدره المقارن له، وعندئذ فلا مانع من الالتزام بالترتب بان يكون وجوب الواجب المتقدم مشروطاً بعدم حفظ القدره.

وأما حفظ القدره على الواجب المتأخر فحيث انه اهم فهو مطلق، فاذا لا تنافى بينهما بناء على ما هو الصحيح من امكان القول بالترتب ولا يلزم من فعله وجوب كلا الواجبين طلب الجمع بين الضدين.

فالنتيجه ان هذا الوجه غير تام.

## الوجه الثاني:

ان وجوب الواجب المتقدم مشروط بعدم تعقب امتثال الواجب المتأخر وعدم تعقب امتثاله مقارن له زمناً.

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

والجواب مامر أنه لا- تنافى بينهما، لأن الامر بالواجب المتقدم اذا كان مشروطاً بعدم تعقب امتثال الواجب المتأخر، فمعناه أنه مشروط بعدم حفظ القدره على امتثاله فانه لا فرق بين التعبيرين، لان معنى عدم تعقب امتثاله في ظرفه هو ترك حفظ القدره عليه و صرفها في امتثال الواجب المتقدم، فاذا لا يمكن التفكيك بينهما ولا- يمكن القول بأن تقييد أمره بعدم تعقب امتثال الواجب المتأخر في ظرفه لا يرفع محذور التنافى بين وجوب الواجب المتقدم ووجوب



حفظ القدره على الواجب المتأخر، فانه لو فرضنا أنه لا يرفع المحذور بينهما ولكن دفعه بالالتزام بالترتب بينهما بأن يكون وجوب الواجب المتقدم مشروطاً بترك حفظ القدره على الواجب المتأخر ومرتّب على ترك حفظهما.

فالتّيجة ان ما ذكره قدس سره في هذا الوجه ايضاً غريب من أمثاله قدس سره.

### الوجه الثالث:

ان يكون الأمر بالواجب المتقدم مشروطاً بعصيان الواجب المتأخر وأن الامر به مترتب على عصيانه.

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

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

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

ويرد عليه أولاً بالنقض بسائر موارد التراحم بين الواجب الأهم والواجب المهم، فان وجوب الواجب المهم اذا كان مشروطاً بترك الواجب الأهم وعصيانه فبطبيعته الحال ان عصيانه وعدم الاتيان به لا- يخلو من ان يكون بصرف القدره على الاتيان بالواجب المهم أو صرفها على الاتيان بفعل ثالث مصاد لهما.

وعلى الأوّل، يلزم طلب الحاصل.

وعلى الثاني، يلزم طلب الجمع بين الضدين فاذن ما هو جوابه عن ذلك.

وثانياً، بالحل ان الشرط هو عدم حفظ القدره على امثال الواجب المتأخر

فى ظرفه وعصيانه، ولازم هذا الشرط اما صرف القدره على امتثال الواجب المتقدم أو صرفها على الاتيان بفعل ثالث مضاد لهما، فاذا الشرط ليس هو صرف القدره على الواجب المتقدم حتى يلزم محذور طلب الحاصل أو صرفها على الاتيان بفعل ثالث مضاد لهما حتى يلزم طلب الجمع بين الضدين بل الشرط فى المقام هو عدم حفظ القدره على امتثال الواجب المتأخر فى ظرفه وهو ملازم إما للاتيان بالواجب المتقدم أو الاتيان بفعل ثالث مضاد لهما، غاية الامر ان تحقق هذا الشرط مقارن للشروع فى الاتيان بالواجب المتقدم لا انه شرط حتى يلزم محذور طلب الحاصل، هذا من ناحيه.

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

فالنتيجه، ان ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من المحذور فلا اصل له، واما ما ذكره قدس سره من عدم الدليل على هذا الشرط، فيرد عليه إن الدليل على ذلك هو امكان القول بالترتب من ناحيه واستحاله القول بالشرط المتأخر من ناحيه اخرى، فان امكان القول بالترتب بضميمه القول باستحاله الشرط المتأخر يدل على ان الامر بالواجب المتقدم مشروط بالشرط المذكور وهو عدم تعقب امتثال الواجب المتأخر الأهم فى ظرفه.

وعلى هذا فلا مانع من هذا الشرط ولا يلزم اى محذور ولا حاجه الى دليل خارجى على وقوعه.

#### **الوجه الرابع:**

ان الامر بالواجب المتقدم مشروط بالعزم على عصيان الواجب المتأخر فى ظرفه، ولكن قال ان هذا ايضا مستحيل، وذلك لان المكلف

إذا عزم على عصيان الواجب المتأخر في ظرفه أصبح الأمر بالواجب المتقدم فعلياً بفعليه شرطه وهو العزم على العصيان، والمفروض ان الأمر بالواجب المتأخر فعلى مطلقاً باعتبار انه الأهم وفعليته لا تكون مشروطه بشيء، فاذن يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين وهذا مستحيل.

والجواب: ان ما ذكره قدس سره من الاستحالة مبنى على الخلط بين كون العزم على العصيان شرطاً حدوثاً فقط وبين كونه شرطاً حدوثاً وبقاءً، وما ذكره قدس سره مبنى على الفرض الأول وما يكون شرطاً في المقام هو الفرض الثاني، اما لزوم المحذور في الفرض الاول، فلان الشرط حيث انه حدوث العزم على العصيان فقط، فاذا حدث العزم تحقق وجوب الواجب المتقدم من جهه تحقق شرطه ولا- يحتاج في بقاءه الى بقاء العزم فاذن كلا- الامرين فعلى ومطلق، غايه الأمر ان وجوب الواجب المتأخر مطلق حدوثاً وبقاءً بينما وجوب الواجب المتقدم مطلق بقاءً لاحدوثاً وعليه فيلزم طلب الجمع بين الضدين بقاءً.

وأما عدم لزوم المحذور في الفرض الثاني، فلأن وجوب الواجب المتقدم حيث أنه مشروط بعدم تعقب إمتثال الواجب المتأخر في ظرفه حدوثاً وبقاءً فلا تنافي بينه وبين وجوب الواجب المتأخر المطلق بناء على ما هو الصحيح من القول بالترتب، فانه على هذا القول لا مانع من فعليه كلا الأمرين بنحو الترتب.

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

وأما الدليل على أن الشرط لوجوب الواجب المتقدم هو عدم تعقب أمتثال الواجب المتأخر في ظرفه لا عدم الاتيان به فيه هو استحاله الشرط المتأخر ولهذا يتعين ان الشرط هو عدم تعقب الامتثال،

وان شئت قلت، أن ضم القول بإمكان الترتب الى القول باستحاله الشرط

المتأخر يقتضى أن يكون الأمر بالواجب المتقدم مشروطا بعدم تعقب امتثال الواجب المتأخر فى ظرفه أو بالعزم على عصيانه فى ظرفه أو ماشا كل ذلك، فان هذه الشروط تنتهى فى نهايه المطاف الى ترك الواجب المتأخر فى ظرفه الذى هو المقصود بالاصاله، وحيث انه لا يمكن ان يكون شرطا لوجوب الواجب المتقدم مباشره لانه من الشرط المتأخر فلهذا يجعل مشروطا بما ينتهى اليه فى نهايه المطاف فرارا عن محذور الشرط المتأخر.

والخلاصه، ان هذه الشروط ليست فى مقابل ترك الواجب المتأخر الا هم فى ظرفه بل هى من متطلباته باعتبار انه اهم من الواجب المتقدم فيقتضى حفظ القدره وصرفها فى إمتاله فى ظرفه وعدم صرفها فى أمتال الواجب المتقدم ولهذا فلا فرق بينه وبين هذه الشروط فى مقام اللب والواقع، ضروره ان الشرط فى الواقع هو تركه ولكن حيث أنه لا يمكن ان يجعله بعنوانه شرطا لاستلزامه القول بالشرط المتأخر ولهذا يجعله شرطا بعنوان آخر ثانوى كعنوان العزم على العصيان وعدم تعقب الامتثال وعدم حفظ القدره فانها من العناوين الملازمه له ولا تنفك عنه ولا يحتاج ذلك الى دليل خارجى.

### التنبيه الخامس

اذا وقع التزاحم بين الواجب والحرام وكان الواجب اهم من الحرام كما اذا توقف انقاذ نفس محترمه على التصرف فى مال الغير، فهل يمكن الترتب فى المقام بأن تكون حرمه التصرف فى مال الغير مشروطه بترك الواجب.

والجواب أنه غير ممكن، اما على القول بوجوب مقدمه مطلقا كما أختاره المحقق الخراسانى قدس سره فلا يمكن جعل الحرمة لها مشروطه بترك الواجب بعد ما لا يمكن تخصيص وجوبها بالمقدمه الموصله، فانه لا يمكن الجمع بين وجوبها

مطلقاً وحرمتها المشروطة، وعندئذٍ فلا محاله تقع المعارضه بين دليل حرمة المقدمه ودليل وجوب ذبيها.

ودعوى، ان الحرمة المشروطة المترتبة على ترك الواجب النفسى وهو ذى المقدمه متأخره عن الوجوب النفسى بمرتبتين:

الأولى، أنها متأخره عن ترك الواجب النفسى من باب تأخر الحكم عن موضوعه.

الثانية، ان ترك الواجب النفسى متأخر عن وجوبه.

فالتتيجه، ان الحرمة متأخره عن الوجوب الغيرى بمرتبتين ومع هذا التأخر لا مانع من تعلقها بالمقدمه لعدم اجتماعها مع الوجوب الغيرى فى رتبه واحده.

مدفوعه، بأن قياس المساوات فى باب الرتب العقليه عقيمه النتيجة ولا أساس لها والنكته فى ذلك، أن تقدم شىء على شىء آخر رتبه بحاجه الى ملاك بعد ما كانا متقارنين زماناً ولا يمكن أن يكون جزافاً مثل العله متقدمه على المعلول رتبه قضاءً لحق العليه، بينما عدم العله الذى هو فى مرتبه العله لا يكون متقدماً على المعلول رتبه لعدم الملاك له، ولهذا لا نتيجته لقياس المساوات فى المقام، لان الحرمة المشروطة بترك الواجب النفسى وإن كانت متأخره عن تركه قضاءً لحق الشرطيه ولكن لا موجب ولا مبرر لتأخرها عن الوجوب النفسى بقياس المساوات لعدم الملاك لتقدمه على الحرمة بعد ما كانا متقارنين زماناً، ومن هنا لا موجب لتأخر الخطاب بالمهم عن الخطاب بالأهم مع انه متأخر رتبه عن ترك الخطاب بالأهم من باب تأخر المشروط عن الشرط.

والخلاصه، ان الحرمة المشروطة المترتبة على ترك الواجب النفسى وإن كانت متأخره عن تركه من باب تأخر الحكم عن موضوعه والمشروط عن شرطه ولكن لا مبرر لتأخرها عن الوجوب النفسى ولا عن الوجوب الغيرى.

إضافه الى ان تعدد الرتبه بعد التقارن الزمنى لا يرفع عائله إستحاله إجتماع الضدين فى شىء واحد، لأن الحرمة والوجوب الغيرى يجتمعان فى شىء واحد وهو ذات المقدمه، فان عنوان المقدمه عنوان تعليلى لا واقع موضوعى له إلا فى عالم الذهن والوجوب الغيرى حيث انه معلول للوجوب النفسى، فاستحاله اجتماعه مع الحرمة فى شىء واحد انما هى باستحاله إجتماع الوجوب النفسى معها فيه.

وأما على القول بأن الواجب حصه خاصه من المقدمه وهى المقدمه الموصله كما اختاره صاحب الفصول قدس سره، فهل يمكن جعل الحرمة للمقدمه مشروطه بترك الواجب النفسى الأهم.

والجواب انه لا يمكن، أما جعلها للمقدمه الموصله وتحريمها فعلا مع وجوب ذيها كذلك يستلزم التكليف بغير المقدور، لان المكلف غير قادر على الجمع بينهما، فاذن لا محاله يكون توجيه كلا الحكمين اليه فعلا من التكليف بغير المقدور، هذا.

إضافه الى انه يستلزم اجتماع الحرمة والوجوب الغيرى فى شىء واحد كما تقدم، هذا من ناحيه،

ومن ناحيه اخرى، أن هذه الحرمة حيث انها مزاحمه للوجوب النفسى الأهم تسقط من جهه المزاحمه بعد ما لا يمكن تقييد حرمتها بعدم الايصال كما سوف نشير اليه.

وأما جعلها للمقدمه غير الموصله، فلا مانع منه لان حرمتها لا تكون مزاحمه لوجوب ذى المقدمه، لان المكلف قادر على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال بأن يأتى بالمقدمه الموصله للالتيان بذيها وامتثاله وبترك المقدمه غير الموصله، ولهذا تكون حرمتها حرمة مطلقه لانها لا تنافى وجوب ذيها ولا تراحمه حتى

تكون مشروطه بعدم الاتيان به على القول بامكان الترتب.

وإن شئت قلت، أما المقدمه الموصله فقد تقدم انه لا يمكن جعل الحرمة لها، وأما المقدمه غير الموصله فلا مانع من جعل الحرمة لها ولا- تراحم بين حرمتها ووجوب الواجب النفسى الأهم حيث ان بامكان المكلف الجمع بين ترك الحرام وفعل الواجب كما اذا اتى بمقدمه ثم اتى الواجب بعد الاتيان بها فانه فى هذه الحاله ترك الحرام واتى بالواجب كما ان بامكانه عصيان كليهما معاً كما اذا اتى بالمقدمه ولا يأتى بالواجب فإنه فى هذه الحاله ارتكب الحرام وترك الواجب،

فالنتيجه، ان اطلاق الهيئه فى دليل الحرمة قد ظل بحاله، أما على القول بعدم وجوب المقدمه مطلقاً فلا يمكن جعل الحرمة للمقدمه الموصله، لان جعل الحرمة لها فعلا مع وجوب ذى المقدمه يستلزم التكليف بغير المقدور، نعم لا يلزم فى هذا الفرض محذور إجتماع الحرمة مع الوجوب الغيرى فى شئى واحد، هذا إضافة الى ان الواجب حيث انه أهم من الحرام فتسقط حرمة نهائياً باعتبار انها لا تصلح ان تراحم وجوب الواجب ولا يمكن تقييد حرمة بترك الواجب كما امر، واما المقدمه غير الموصله فلا مانع من جعل الحرمة لها ولا تراحم بين حرمتها ووجوب ذى المقدمه ولهذا يكون إطلاق مفاد الهيئه فى دليل الحرمة باقياً على حاله.

واما اذا كانت حرمة المقدمه مساويه لوجوب ذيها فايضاً لا يمكن الترتب، لان حرمة المقدمه غير الموصله لا تراحم وجوب ذيها، إذ بامكان المكلف الجمع بينهما فى مرحله الامثال كما اذا ترك المقدمه غير الموصله واتى بالمقدمه الموصله التى لا تكون حراماً ثم اتى بالواجب فانه جمع بين ترك الحرام وفعل الواجب ولهذا فلا تراحم بينهما.

وأما حرمة المقدمه الموصله، فحيث انها لا يمكن ان تكون مشروطه بعدم

الاتيان بالواجب وهو ذو المقدمه وإلا لزم ان يكون الحرام هوالمقدمه غير الموصله، وهذا خلف فرض ان الحرام هو المقدمه الموصله فلهذا تقع المعارضه بين دليل حرمه المقدمه الموصله ودليل وجوب ذبيها فلا يمكن جعل كليهما معاً، فاذن لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض، فان لم يكن هناك مرجح فهو وإلا- فيسقطان معاً من جهه المعارضه فالمرجع هو العام الفوقى إن كان وإلا فالاصل العملى.

وكذلك الحال فيما اذا كان الحرام مطلق المقدمه، فعندئذٍ ان أمكن تقييد اطلاق دليل الحرمة بغير المقدمه الموصله فيرتفع التنافى بين دليل حرمه المقدمه ودليل وجوب ذبيها، لان الحرام حينئذٍ هوالمقدمه غير الموصله وقد مر انه لا تنافى ولا تراحم بين حرمتها ووجوب ذى المقدمه اصلاً حيث ان المكلف قادر على إمتثال كليهما معاً، وإن لم يمكن تقييد اطلاق دليلها بذلك، فتقع المعارضه بين اطلاق دليل الحرمة واطلاق دليل الوجوب كما تقدم.

واما اذا كانت حرمه المقدمه اهم من وجوب ذبيها، فهل يمكن وجوب ذى المقدمه مشروطاً بارتكاب الحرام ومترتباً عليه على القول بالترتب.

والجواب انه لا- مانع منه، فان حرمه المقدمه حيث انها اهم من وجوب ذبيها فهى مطلقه ولا- تكون مقيده، واما وجوب ذى المقدمه فلا مانع من تقييد اطلاقه بارتكاب الحرام وعصيانه وترتبه عليه، فالمكلف اذا اتى بالمقدمه المحرمه تحقق وجوب ذبيها بتحقق شرطه وهو الاتيان بالمقدمه، واما اذا لم يأتى بها فلا- وجوب لذبيها كما هو الحال فى جميع موارد التراحم بين الالهم والمهم.

بقى هنا شئى و هو ان التراحم اذا كان بين الواجب والحرام فتاره يكون الواجب أهم من الحرام واخرى يكون مساوياً له، فعلى الأول ان كانا متلازمين فلا يعقل الترتب بينهما واشتراط حرمه الحرام بعصيان الواجب وعدم الاتيان به



لأن عصيانه مساوق مع ترك الحرمة، باعتبار أن ترك الواجب ملازم لترك الحرام على أساس انهما متلازمان في الوجود، فإذا كان الأمر كذلك فجعل الخطاب التحريمي له اى للحرام مترتباً على عصيان الواجب وتركه يكون لغواً، لأن عصيانه ملازم لترك الحرام فلا يعقل حينئذٍ ان يكون حرمة مشروطه بعصيانه.

وأما اذا كانا متفارقين بأن لا يكون عصيان الواجب وتركه مساوقاً مع ترك الحرام وامثال حرمة فلا مزاحمه بينهما اذ بإمكان المكلف امتثال كل من الواجب والحرام معاً بأن يأتي بالواجب، والمفروض ان الاتيان به لا يكون مساوقاً مع ترك الحرام ثم بترك الحرام.

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

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

وقد تقدم ان تقييد اطلاق الهيئه يستلزم تقييد إطلاق المادة ولا يمكن ان

يكون الوجوب مقيداً والواجب مطلقاً، وفي المقام لا يمكن ان تكون الحرمة مقيدة بعدم الاتيان بالواجب اى بالحصه المقيدة بعدم الاتيان به، بمعنى ان هذه الحصه هى متعلقه للحرمة لا- الجامع بينهما وبين الحصه المقارنه مع الاتيان به، واما الحرام وهو المادة فيكون مطلقاً ويشمل كلتا الحصتين وينطبق على كل واحده منهما وهذا لايمكن، ضروره ان الحصه المقارنه ليست مصداقاً له ولا ينطبق عليها، والمصداق له انما هو الحصه المقيدة.

وعلى هذا، فاذا دار الامر بين تقييد اطلاق الهيئه وتقييد اطلاق المادة فالثانى متعين سواء أكان القيد قيداً للهيئه ام كان قيداً للماده، والأول مشكوك فيه فلا مانع من التمسك باطلاقها لدفع هذا الشك.

ومن هنا يظهر حال ما اذا كان التزام بين الحرامين فانه إن كان بينهما تلازم من الطرفين بأن يكون إمتثال كل منهما يستلزم عصيان الآخر وبالعكس فلا يعقل الترتب، لان ترتب حرمة كل منهما على ترك الآخر قهرى، وحينئذٍ فجعل الخطاب التحريمى له بنحو الترتب لغو وجزاف وان كان التلازم من احد الطرفين دون الطرف الآخر كما اذا كان امثال احدهما يستلزم عصيان الآخر دون العكس يعنى عصيان احدهما لا يستلزم إمتثال الآخر ففى، مثل ذلك لايعقل الترتب من الطرف الملازم لانه قهرى.

وأما من الطرف الاخر المفارق فلا تراحم بينه وبين الطرف الآخر لتمكن المكلف من امثال كليهما معاً ومعه لا موضوع للتراحم.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان التزام الحقيقى لا- يتصور بين حرمة المقدمه ووجوب ذيها سواء أكان أهم ام المساوى، وكذا لا تراحم حقيقه بين الحرام والواجب مع عدم كون الحرام مقدمه له وكذا بين الحرامين وفى جميع هذه الصور لايعقل الترتب.

موارد اجتماع الأمر والنهي فانه على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه تدخل المساله في كبرى مسأله التعارض، فانه تقع المعارضه بين اطلاق دليل النهي واطلاق دليل الأمر في مورد الاجتماع فلايد حينئذٍ من الرجوع الى قواعد باب المعارضه ومرجحاتها فان كان هناك مرجح لاحدهما فلايد من الاخذ به وطرح الاخر وإلا فيسقط كلا الاطلاقين والمرجع حينئذٍ في مورد الاجتماع العام الفوقى ان كان وإلا فالاصل العملى كإصالة البراءه أو الاستصحاب او نحوهما.

وأما على القول بالجواز و تعدد المجمع وجوداً وماهيه في مورد الاجتماع، فتدخل المسأله في كبرى مسأله التزاحم لوقوع التزاحم حينئذٍ بين الواجب كالصلاه في الارض المغصوبه والحرام وهو التصرف فيها ولا- يكون الواجب متحداً مع الحرام لا في تمام اجزائه ولا- في بعضها بل يكون ملازماً مع الحرام خارجاً، فاذا صلى في الارض المغصوبه فالصلاه لم تكن متحده مع الحرام خارجاً ولا تكون مصداقاً للتصرف فيها بل هي ملازمه للتصرف فيها خارجاً دون العكس، بمعنى ان التصرف فيها ليس ملازماً لوجود الواجب في الخارج، وعندئذٍ فلا مانع من الالتزام بالترتب بان يكون وجوب الواجب مترتباً على ارتكاب الحرام بعد ما لا يكون ارتكاب الحرام مساوياً لوجود الواجب في الخارج، هذا اذا كانت الحرمة أهم من الوجوب.

وأما اذا كان وجوب الصلاه أهم من حرمة التصرف فيها، فحينئذٍ اذا اشتغل بالصلاه سقطت حرمة اعتبار انها اهم ولا يمكن الالتزام بالترتب بأن يكون حرمة التصرف مترتبه على عدم الاشتغال بها، لان عدم الاشتغال بها مساوق

لارتكاب الحرام ومعه لا يمكن تحريمه لانه لغو.

وأما اذا كانت الحرمة والوجوب متساويتان فلا مانع من الالتزام بالترتب من طرف وجوب الواجب بأن يكون وجوبه مترتباً على ارتكاب الحرام ومشروطاً به بعد ما لا يكون ارتكاب الحرام مساوياً لوجود الواجب فى الخارج، وأما من طرف حرمة الحرام فلا يمكن الالتزام بالترتب باعتبار ان ترك الواجب وعدم الاشتغال به لما كان مساوياً لارتكاب الحرام، فلا يمكن أن يكون الخطاب التحريمى المتعلق به مترتباً عليه لانه لغو. وهذا كله على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهية.

وأما على القول بانه يكفى فى جواز اجتماع الامر والنهى تعدد العنوان وان كان المعنون واحداً ذاتاً ووجوداً، فهل يمكن الالتزام بالترتب على هذا القول.

والجواب، قد يقال كما قيل أنه لا يمكن، بتقريب انه لا يمكن ان يكون وجوب الواجب كالصلاه فى مورد الاجتماع مشروطاً بارتكاب الحرام وعصيانه، لان ارتكاب الحرام عندئذٍ لا يخلو من ان يكون بالحركة الصلاتيه فيه أو بالحركة الاخرى المضاده لها كالحركة الاينيه أو الكونيه كالقيام أو القعود أو النوم أو ماشاكل ذلك وعلى كلا التقديرين فلا يمكن ان يكون الامر بالصلاه مشروطاً بارتكاب الحرام، اما على التقدير الاول فلان لازم ذلك هو ان الأمر بالحركة الصلاتيه مشروط بالاتيان بها وهذا من طلب الحاصل

والخلاصه، ان الامر بالصلاه اذا كان مشروطاً بالغضب باعتبار ان حرمة أهم من وجوبها أو المساوى له، فان كان الغضب يمثل الحركة الصلاتيه، فيلزم ان يكون الأمر بها مشروطاً بالاتيان بالحركة الصلاتيه التى هى مصداق للغضب وهو من طلب الحاصل.

واما على التقدير الثانى، فحيث ان الغضب على هذا التقدير متمثل فى الحركة

الأخرى المضادة للصلاه، فيلزم من اشتراط الامر بالصلاه بالغصب طلب الجمع بين الضدين وهو ان الأمر بالصلاه فى الارض المغصوبه مشروط بالمشى فيها.

فالتبجه، أنه لا- يمكن الترتب على ضوء القول بانه يكفى فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى المسأله تعدد العنوان وان كان المعنون واحداً وجوداً وماهيه هذا.

وللمناقشه فى مجال وقد تقدم نظيره آنفاً، وحاصل المناقشه هو أن الشرط طبيعى الغصب الجامع بين الحركه الصلاتيه والحركه المضاده لها بنحو صرف الوجود.

ومن الواضح، ان تقييد الأمر بالصلاه بالجامع بنحو صرف الوجود لا يستلزم تقييده بكل فرد من أفرادها، لوضوح ان هذا التقييد لا يسرى الى افرادها ومصاديقه فى الخارج والا لزم خلف فرض انه مقيد بالجامع بنحو صرف الوجود.

قد يقال كما قيل ان الصلاه على هذا مركبه من جزئين:

أحدهما، ذات الحركه فى الارض المغصوبه الجامعه المخلوطه بنحو صرف الوجود.

وثانيهما، كون هذه الحركه صلاه والجزء الاول بمثابه الجنس والثانى بمثابه الفصل المقوم له.

وعلى هذا، فلو كان الأمر بالصلاه مشروطاً بالغصب الجامع بنحو صرف الوجود، كان مردّه الى ان الأمر بالحركه الصلاتيه التى هى بمثابه الفصل المقوم مشروط بذات الحركه فى الارض المغصوبه التى هى بمثابه الجنس لها، ونتبجه ذلك هى ان احد جزئى الصلاه مشروط بتحقق جزئها ولازم ذلك هو ان الامر بالمركب كالصلاه من الجزئين مشروط بتحقق احد جزئيه ويعود ذلك الى ان الامر بالصلاه مشروط بتحقق تمام اجزائها فى الخارج، لان اجزاء الصلاه

ارتباطيه ثبوتاً وسقوطاً فلا يمكن تحقق أحد أجزائها الا بتحقق تمام اجزائها وإلا لزم خلف فرض كونه جزئها ضروره استحاله تحقق الجزء بدون تحقق الكل.

والخلاصه، ان ما هو شرط للامر الاستقلالي فهو شرط للامر الضمني ضمناً لا مستقلاً وبالعكس، ولا يعقل ان يكون الامر الضمني مشروطاً بشئ دون الأمر الاستقلالي فانه خلف فرض انه امر ضمني لا وجود له إلا في ضمن وجود الامر الاستقلالي.

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

ومن الواضح ان الأمر بالصلاه المركبه من هذين الجزئين اذا كان مشروطاً بتحقق جزئها، فمعناه ان الأمر بالصلاه مشروط بتحقق الصلاه باعتبار ان الجزء لا يتحقق الا بتحقق الكل هذا.

والجواب أولاً: ان الصلاه ليست مركبه من الجنس وهو ذات الحركه الغصبيه والفصل وهو الحركه الصلاتيه، ضروره ان الصلاه مركبه من الاجزاء التي تمثل المقولات المتعدده المتباينه ذاتاً ووجوداً باعتبار ان المقولات أجناس عاليات ليس فوقها جنس ومتباينات بالذات والحقيقه فلا يمكن انطباق مقوله على مقوله أخرى.

ومن هنا يكون التركيب بينها اعتبارياً لا حقيقياً لاستحاله اتحاد مقوله مع مقوله أخرى، فاذن لا يعقل ان تكون الصلاه مركبه من الجنس والفصل المقوم كالانسان، لوضوح ان حقيقه الصلاه هي تلك المقولات المتعدده المتباينه وجوداً وماهيه ولا يتصور التركيب الحقيقى بينها ويكون التركيب بينها اعتبارياً

وباعتبار المعبر وهو الشارع من جهة اشتراك هذه المقولات في مصلحه ملزمه في الواقع ولهذا امر الشارع بها باسم الصلاه  
بعناوين خاصه كعنوان الظهر والعصر وهكذا.

والخلاصه، ان الصلاه ليست مركبه حقيقه وهى مركبه اعتباريه، وعلى هذا التقدير ليست نسبه اجزائها اليها كنسبه الجنس  
والفصل في العموم والخصوص بل نسبتها اليها نسبه واحده وفي عرض واحد بل هى نفس تلك الاجزاء بالاسر غايه الامر انها  
معنونه بعنوان الصلاه وباسماء خاصه، هذا من ناحيه،

ومن ناحيه أخرى، ان هذه المقولات التى هى مسماه باسم الصلاه ان كانت فى الأرض المغصوبه يعرض عليها عنوان الغصب أو  
الحركه الغصبيه اذا كانت متحده مع واقع الغصب لان عنوان الغصب أو عنوان الحركه الغصبيه من العناوين الانتزاعيه التى لا واقع  
موضوعى لها إلا فى عالم الذهن،

واما واقع الحركه الغصبيه فهو متحد مع المقولات التى هى اجزاء الصلاه وليس شيئاً زائداً عليها وان لم يكن متحداً معها فلا  
ينطبق عليها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الصلاه فى الارض المغصوبه مركبه من الجنس والفصل وهما الحركه الغصبيه والحركه  
الصلاتيه فمع ذلك لا يلزم محذور ان الأمر باحد جزئى الصلاه مشروط بتحقق جزئها الاخر، وذلك لان الحركه الغصبيه التى  
هى بمتابها الجنس حيث أنها مندكه فى الفصل وموجوده بوجوده لا بوجود مستقل، ضروره انه لا وجود للجنس فى الخارج فى  
مقابل وجود الفصل، وعليه فلا- يكون الامر بالحركه الصلاتيه التى هى بمتابها الفصل مشروطاً بالحركه الغصبيه التى هى بمتابها  
الجنس بل هو مشروط بطبيعى الحركه الغصبيه الجامع بين الحركه الغصبيه فى ضمن الصلاه والحركه الغصبيه فى ضمن فعل  
آخر مضاد للصلاه.

والخلاصه، ان جزء الصلاه حصه خاصه من الحركه الغصبيه وهى الحركه الغصبيه فى ضمن الحركه الصلاتيه التى هى مقومه لها وتلك مقومه بها فانها بمثابه الجنس لها ومندكه فيها فلا وجود لها فى مقابل وجودها.

ومن الواضح ان الامر بالحركه الصلاتيه ليس مشروطاً بتحقق هذه الحصه التى هى جزء الصلاه لانها مندكه فيها ولا وجود لها إلا وجودها، وما هو شرط للامر بها طبيعى الحركه الغصبيه الجامع بنحو صرف الوجود ولا يسرى منه الى افراده، فالفرد ليس شرطاً له فاذا لا يلزم المحذور المذكور.

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

## التنبيه السابع

### اشاره

يقع الكلام فى التزاحم بين الواجبين الضميين كما اذا فرضنا ان المكلف قادر على الصلاه قائماً فى احدى ركعتيها اما الركعه الاولى أو الثانيه، فانه إن صلى قائماً فى الركعه الاولى عجز عن الصلاه قائماً فى الركعه الثانيه ويأتى بها جالساً وبالعكس. أو اذا دار الامر بين الصلاه قائماً مع الايماء بديلاً عن الركوع والصلاه جالساً مع الركوع الجلوسى وهكذا، وهل يدخلان فى كبرى باب التزاحم الحقيقى وجريان أحكامه عليهما والرجوع الى مرجحاته أو لا؟

والجواب: إن فى المسأله قولين:

فذهب المحقق النائنى (1) قدس سره الى القول الأول، بتقريب انه لا فرق فى جريان

ص: ٨٥



احكام التزاحم وتطبيق قواعده بين كون الواجبين مستقلين أو ضمنيين كالامثله المتقدمه، فانه لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التزاحم وتطبيق قواعده عليها.

فالتتيجه، انه لا فرق بين الواجبات الاستقلاليه والواجبات الضمنيه من هذه الناحيه.

وفى مقابل ذلك ذهب السيد الاستاذ قدس سره(١) الى ان التزاحم لا- يتصور بين الواجبين الضمنيين، فاذا وقع التنافى بينهما فيدخلان فى كبرى مسأله التعارض، والصحيح هو ما افاده السيد الاستاذ قدس سره. وذلك لعدده جهات:

### الجهه الأولى:

ما ذكرناه غير مره من انه لا واقع موضوعى للوجوب الضمنى فانه جزء تحليلى للوجوب الاستقلالى، وهذا انما يتصور فيما لو كان الوجوب الاستقلالى متعلقاً بالصلاه مثلاً خارجاً فانه حينئذٍ ينحل وجوبها بانحلال اجزائها فيثبت جزءٌ لكل منها حصه من الوجوب الاستقلالى، ولكن هذا مجرد افتراض لا- واقع موضوعى له، ضروره ان الوجوب امر اعتبارى لا واقع له فى الخارج إلا فى عالم الاعتبار والذهن ووجوده فى هذا العالم بسيط حيث انه يوجد لصرف اعتبار المولى ولا يتصور فيه الانحلال، فان الانحلال انما يتصور فى الامور الواقعيه الخارجيه لا- فى الامور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها إلا فى عالم الذهن والاعتبار، ضروره انه لا يعقل تحليل الاعتبار الصادر من المولى الى اعتبارين أو اعتبارات متعدده الضمنيه لانه بسيط فلا يتصور انحلاله إلى اعتبارات متعدده.

وعلى هذا، فالوجوب المتعلق بالصلاه لو كان خارجياً لأنحل بانحلال أجزاء

ص: ٨٤

الصلاه فيثبت لكل جزء من اجزائها حصه من الوجوب المسماه بالوجوب الضمنى ولكنه ليس بخارجى بل هو اعتبارى ولا يوجد الا فى عالم الاعتبار والذهن ويستحيل ان يوجد فى عالم الخارج والا كان خارجياً وهذا خلف فرض انه امر اعتبارى.

واما فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج، فليس معناها وجود الحكم فى الخارج بوجود موضوعه فيه لأنه مستحيل كما مر، بل معناها فعليه فاعليته ومحركيته بفعليه موضوعه فى الخارج، فاذا صار المكلف مستطيعاً أصبحت فاعليه وجوب الحج فعليه، و كذلك الحال فى الصلاه فان فاعليه وجوبها لا تكون فعليه قبل دخول وقتها، وانما صارت فعليه ومحركه بعد دخول وقتها والمفروض ان فاعليته ومحركيته للصلاه أمر تكوينى فتتحل بانحلال اجزاء الصلاه فتثبت لكل جزء منها حصه من الفاعليه، فاذن هناك فاعليات ضمنيه متعدده المرتبطه بعضها مع بعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً بعدد اجزائها المرتبطه بعضها مع بعضها الآخر كذلك، إلا ان ارتباط الفاعليات بعضها مع بعضها الآخر ذاتى لانها جميعاً نفس الفاعليه للكل لا أنها غيرها بينما ارتباط اجزاء الصلاه بعضها مع بعضها الآخر عرضى وباعتبار من الشارع لا ذاتى.

ومن هنا تكون فاعليه وجوب الصلاه للتكبيره بنفس فاعليته للصلاه ككل، ضروره انه لو لم يكن فاعلاً ومحركاً للصلاه يستحيل ان يكون فاعلاً للتكبيره وإلا لزم كونها واجبه مستقله وهو خلف.

وعلى هذا فحيث ان فاعليه وجوب الصلاه ومحركيته للمكلف نحوها مشروطه بالقدره عليها لاستحاله كونه فاعلاً ومحركاً للعاجز عنها، فاذا لم يكن المكلف قادراً على القيام فى الصلاه أو الركوع فيها فلا محاله تسقط فاعليته ومحركيته بالنسبه الى القيام أو الركوع فى الصلاه.

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

الأول: التكليف بغير المقدور.

الثانى: كون الجزء واجباً مستقلاً.

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

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

وعلى هذا فنشكك فى ان الوجوب الجديد المجعول للباقي المتمثل فى الأجزاء المقدوره، هل هو مجعول لسائر الاجزاء مع احد الجزئين المتزاحمين معيناً وبحدده الفردى أو مخيراً وبحدده الجامعى اى الجامع بينهما.

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

وعلى الثانى، تكون فاعليته ومحركيته نحو الاتيان بها مع احدهما غير المعين

وعلى كلا- الفرضين، فالشبهه في المقام حكميه فلا ترتبط بمسأله التزام ولا صلها لها بها، فان الحكم في مسأله التزام معلوم والشك انما هو في كيفيه امتثاله والمرجح فيها القواعد العامه العقلية، فاذا كانت الشبهه في المقام حكميه وحينئذ فان كان هناك دليان احدهما يدل على وجوب الباقي مع احد الجزئين المتزامين تعييناً وبحده الفردى والاخر يدل على وجوبه مع احدهما تخيراً وبحده الجامعي فيقع التعارض بينهما، فان كلا منهما يثبت مدلوله بالمطابقه وينفى مدلول الاخر بالالتزام، فاذن لا بد من الرجوع الى قواعد باب المعارضه ولا- التزام في البين، وان كان هناك دليل واحد ومدلوله مردد بين الفرض الأول والفرض الثاني فالمرجع الاصل العملى وهو اصاله البراءه عن التعيين فتكون النتيجة التخيير.

### الجهه الثانيه:

ان وقوع التزام بين جزئين أو شرطين أو شرط وجزء إنما هو فيما اذا كان مفاد ادله الاجزاء والشرائط الوجوب الضمنى التكليفى، فانه عندئذ لا يمكن ثبوته لكلا- الجزئين المتزامين معاً وإلا- لزم التكليف بغير المقدور لان المكلف غير قادر على الجمع بينهما في مرحله الامتثال، ولهذا تقع المزاحمه بينهما فلا بد حينئذ من الرجوع الى مرجحات باب المزاحمه هذا.

ولكن ادله الاجزاء والشرائط ظاهره عرفاً في الارشاد الى الجزئيه والشرطيه والمانيه وان كان لسانها لسان الامر والنهى، لما ذكرناه غير مره من ان الامر والنهى الوارد في أجزاء العبادات والمعاملات ظاهر في الارشاد الى الجزئيه او الشرطيه بينما الامر بشيئ او النهى عن آخر في نفسه وبنحو الاستقلال ظاهر في الحكم التكليفى المولوى والحمل على الارشاد بحاجه الى قرينه، وتعلقه بجزء من العبادات او المعاملات او شرطها قرينه على ان مفاده الارشاد.

ومن الواضح ان التزام لا- يتصور بين الاحكام الارشاديه، حيث انه لا- مانع من تعلق حكيم ارشاديين بالمتراحمين مطلقاً فلا يلزم محذور التكليف بغير المقذور، بينما لا يمكن تعلق حكيم تكليفيين بهما كذلك لاستلزمه التكليف بغير المقذور وهو طلب الجمع بين الضدين، والتخلص من ذلك اما بالالتزام بالتقييد اللبي العام او سقوط احد الحكمين بسقوط موضوعه وهو قدره باعتبار ان للمكلف قدره واحده فان صرفها في احدهما عجز عن الاخر وسقط به.

فاذن مقتضى اطلاقات ادله الاجزاء والشرايط ثبوت الجزئيه والشرطيه حتى في حال العجز ايضاً، غايه الامر يسقط التكليف الالزامى المتعلق بالمجموع رأساً، ولو علم من الخارج فرضاً عدم سقوط التكليف المذكور لوقع التعارض بين دليلي الجزئين المتراحمين او الشرطين كذلك او الشرط والجزء على اساس العلم الاجمالي بانتفاء احد الجزئين او الشرطيتين وهذا العلم الاجمالي هو منشاء التعارض بينهما.

### الجهه الثالثه:

انالو سلمنا مفاد ادله الاجزاء والشرايط هو الوجوب الضمني التكليفي، فاذن هناك وجوبات ضمنيه متعدده بعدد الاجزاء والشرايط مرتبطه ذاتاً بعضها مع بعضها الاخر ثبوتاً وسقوطاً ولا يمكن التفكيك بينها في الثبوت او السقوط

وعلى هذا فاذا سقط الوجوب الضمني لاحد الجزئين المتراحمين، سقط الوجوب الاستقلالي عن الكل والالزم التكليف بغير مقذور، فاذن وجوب الباقي بحاجه الى دليل جديد باعتبار ان ادله الوجوب الاستقلالي الاول المتعلق بالصلاه بتمام اجزائها وشرايطها قد سقطت بسقوط الوجوب المذكور عنها من جهه عجز المكلف عن الاتيان ببعض اجزائها تعييناً او تخيراً.

وعليه فوجوب الباقي لا محاله بحاجه الى دليل جديد، وحيثُ فان كان

الدليل الجديد واحداً وكان مفاده مردداً بين وجوب الباقي مع احدا الجزئين المتزاحمين بحده الفردي تعيناً أو مع أحدهما بحده الجامعي تخبيراً فهو مجمل فلا- يكون حجه في الفرض الأول ولا في الفرض الثاني، فالمرجع عندئذٍ الاصول العلميه، وحيث ان الأمر في المسأله يدور بين التعيين والتخبير فاصاله البراءه تجرى عن التعيين فالنتيجه هي التخبير، وفي هذا الفرض لا- موضوع للتعارض.

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

اما في الأول، فلان الشك في أصل جعل الوجوب الضمني هل هو مجعول لاحدهما المعين أو للجامع بينهما في ضمن جعل الوجوب المستقل للباقي مع احدهما، ومن المعلوم ان هذا ليس من موارد التزاحم الذي يمثل التنافي بين حكمين في مرحله الامتثال الناشئ من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في هذه المرحله مع عدم التنافي بينهما في مرحله الجعل، هذا أضافه إلى ان المجعول وجوب ضمني واحد مردداً بين كونه مجعولا- لاحدهما المعين أو غير المعين ولا- يتصور فيه التزاحم، فان التزاحم يقتضي الاثنيه فلا يتصور في واحد،

واما الثاني، فلان الوجوب الاستقلالي الجديد المجعول للباقي مع احدهما بحده الفردي أو الجامعي وجوب واحد والشك انما هو في كيفيه جعله، فان كان هناك دليلان على كيفيه جعله فيقع التعارض بينهما والا فلا تعارض ايضاً، واما التزاحم فلا يتصور في حكم واحد،

والخلاصه، انه لا- شك في اصل جعل الوجوب الاستقلالي الجديد للباقي والشك انما هو في كيفيه جعله، وحينئذٍ فان كان هناك دليلان احدهما يدل على

جعله بكيفيه والآخر يدل على جعله بكيفيه أخرى مضاده للاولى، فيقع التعارض بينهما عندئذٍ ولا موضوع للتزاحم.

## الجهه الرابعه:

### اشاره

ان الجزئين المتزاحمين او الشرطين المتزاحمين أو الشرط والجزء لا- يخلوان من ان يكون كلاهما معاً مؤثراً في ملاك الصلاه مطلقاً حتى في حال عجز المكلف عن تحصيل ملاكها أو مؤثراً في ملاكها مشروطاً بالقدره عليه أو يكون المؤثر فيه احدهما المعين دون الآخر أو الجامع بينهما ولا- خامس في البين ولا يتصور التزاحم بينهما في شئ من هذه الفروض، اما في الفرض الاول فلان الوجوب الاستقلالى الاول المتعلق بالواجب كالصلاه بتمام اجزائها وشرائطها قد سقط من جهه عدم قدره المكلف على تحصيل ملاكه لعجزه عن الاتيان بالجزئين المتزاحمين الذين لهما دخل في الملاك القائم به، فاذا عجز عن الاتيان بهما معاً عجز عن الاتيان بالواجب المركب من الاجزاء المرتبطه ثبوتاً وسقوطاً منها هذان الجزآن المتزاحمان، فان المكلف اذا عجز عن جزء الصلاه أو شرطها معيناً أو غير معين سقط وجوبها عن الكل ويستحيل بقاؤه والا لزم التكليف بغير المقدور.

واما الوجوب الاستقلالى الجديد المتعلق بالباقي مع احد الجزئين المتزاحمين بحده الفردى أو احدهما بحده الجامعى، فان كان هناك دليان احدهما يدل على جعله للباقي بالكيفيه الاولى والآخر يدل على جعله له بالكيفيه الثانيه، فتقع المعارضه بينهما فلا موضوع للتزاحم، واما التزاحم بين وجوبين ضمنيين فايضاً لا موضوع له لان المجعول احدهما اما أحدهما المعين او احدهما غير المعين وهو الجامع بينهما.

وأما في الفرض الثاني، فحيث ان المؤثر في الملاك الصلاه المشروطه بالقدره من بدايه اجزائها الى نهايتها، فاذن لا محاله يكون المؤثر فيه احد الجزئين

المتزاحمين لانه المقدور دون كليهما معاً.

وعلى هذا، فالوجوب الاستقلالى الاول قد سقط بسقوط موضوعه، واما الوجوب الاستقلالى الجديد فانه مجعول للباقي مع احدهما بحده الفردى أو الجامعى، فاذن لاموضوع للتزاحم لا فى الوجوب الاستقلالى ولا فى الوجوب الضمنى.

وأما فى الفرض الثالث، فلان الوجوب الاستقلالى الجديد بعد سقوط الوجوب الاستقلالى الاول بسقوط موضوعه وهو القدره فقد تعلق بالباقي مع أحد الجزئين المتزاحمين بحده الفردى المعين، فاذن لا شك لا فى كيفيه جعل الوجوب الاستقلالى الجديد ولا فى الوجوب الضمنى، ولهذا لا موضوع للتعارض ولا للتزاحم.

وأما فى الفرض الرابع، فايضاً الامر كذلك، لان الوجوب الاستقلالى الجديد تعلق بالباقي مع احد الجزئين المتزاحمين بحده الجامعى، فاذن لا- شك لا فى كيفيه جعل الوجوب الاستقلالى ولا فى الوجوب الضمنى الجديد، فاذن لاموضوع للتزاحم ولا للتعارض فى المسأله.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى انه لا- يمكن تطبيق احكام التزاحم على الجزئين المتزاحمين من الواجب الأرتباطى كالصلاه مثلاً او الشرطين المتزاحمين او الشرط والجزء المتزاحمين بلحاظ الوجوب الضمنى على تقدير تسليم انه مجعول تبعاً، وذلك لان الوجوبات الضمنيه للوجوب الاستقلالى الاول قد سقطت بسقوطه ولا وجود لها، واما الوجوبات الضمنيه للوجوب الاستقلالى الجديد المتعلق بباقي الأجزاء مع احد الجزئين المتزاحمين بحده الفردى أو الجامعى فانا نعلم بعدم جعل الوجوب الضمنى لكلا الجزئين المتزاحمين حتى يقع التزاحم بينهما فى مرحله الامتثال، لان المجعول بالتبع وجوب ضمنى واحد



لاحدهما ولهذا لا موضوع للتزاحم.

فاذن يكون المرجع فى هذه المسأله وهى مسأله التزاحم بين الجزئين او الشرطين او الشرط والجزء الاصول والقواعد العامه فى الشبهات الحكميه فى موارد الشك فيها، وقد يقع التعارض بين الدليلين فى كيفيه جعل الوجوب الاستقلالى وقد لا يكون هناك تعارض على تفصيل تقدم، هذا من جهه.

ومن جهه أخرى، ان هناك مجموعه من الاشكالات الأخرى على تطبيق احكام التزاحم على الجزئين المتزاحمين أو الشرطين المتزاحمين أو الشرط والجزء.

### الإشكال الأول:

ان التزاحم انما يتصور فيما اذا كان هناك تكليفان مستقلان ومجعلان فى الشريعه المقدسه بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج بدون اى تنافى بينهما وتضاد فى مرحله الجعل، ولكن قد تقع المزاحمه بينهما فى مرحله الامتثال وهذه المزاحمه ناشئه من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى هذه مرحله، فان لها قدره واحده فان صرفها فى امتثال احدهما عجز عن امتثال الاخر وبالعكس.

واما اذا كان هناك تكليف واحد مجعول فى الشريعه المقدسه بنحو القضييه الحقيقيه فلا يتصور فيه التزاحم، ضروره انه لا يتصور إلا بين تكليفين فعليين وحكميين كذلك ولا فرق بين ان يكون متعلقه مركباً أو بسيطاً.

اما على الثانى فليس هنا وجوبات ضمنيه حتى يتصور التزاحم بينهما.

واما على الاول فاذا فرضنا التضاد بين جزئين أو شرطين أو جزء وشرط من هذا الواجب، بان لا يكون المكلف قادراً على الاتيان بكلا الجزئين معاً فى مرحله الامتثال، فانه ان صرف قدرته فى الاتيان باحدهما عجز عن الاتيان بالآخر، فاذا عجز المكلف عن الاتيان بكلا الجزئين معاً عجز عن الاتيان

بالواجب ككل لانه مركب من الاجزاء الارتباطيه بعضها ببعض الآخر ثبوتاً وسقوطاً، فاذا سقط احد اجزائه سقط الكل، ضروره ان سقوط الجزء لا- يمكن الا- بسقوط الكل، فالوجوب الضمنى المتعلق بالجزء اذا سقط بسقوط موضوعه وهو القدره سقط وجوب الكل، بداهه ان لا يعقل بقاء وجوب الكل الاستقلالى مع سقوط وجوب الجزء الضمنى وإلا لزم خلف فرض انه جزء وجوب الكل، فاذن ليس هنا وجوبان ضمانيان حتى يقع التزاحم بينهما من جهه التضاد بين متعلقيهما.

والخلاصه، ان المكلف اذا لم يقدر إلا- على أحد الجزئين المتضادين من الصلاه مثلاً- دون الجزء الآخر فقط سقط وجوبه الضمنى.

ومن الواضح انه لا يمكن سقوط وجوبه الضمنى إلا بسقوط وجوب الكل وهو وجوب الصلاه الاستقلالى لانه جزؤه ويستحيل سقوط الجزء بدون سقوط الكل، فاذن ليس هنا وجوب ضمنى لا لهذا الجزء ولا لذلك الجزء حتى يتصور التزاحم بينهما.

وإن شئت قلت، انه لا شبهه فى ان وجوب الصلاه مثلا مشروط بالقدره على جميع اجزائها، وحينئذٍ فاذا وقع التزاحم بين جزئين منها لم يكن جميع اجزائها مقدور للمكلف فيسقط الامر به، فاذن وجوب سائر الاجزاء بحاجه الى دليل، هذا مضافاً الى ما تقدم ان الوجوب الضمنى التحليلى الشرعى المتعلق بكل جزء من اجزاء الواجب كالصلاه لا واقع موضوعى له.

واما الوجوب الثابت لبقية الأجزاء بدليل آخر كما فى باب الصلاه، فهو حيث انه مردد بين ثبوته لبقية الاجزاء مع احد الجزئين المتزاحمين معيناً أو مع احدهما لا- بعينه وهو الجامع بينهما، فالشبهه فى المسأله حينئذٍ تكون حكميه فلا ترتبط بباب التزاحم والمرجع فيها القواعد والاصول العامه فيها، هذا كله بحسب مقام

وأما فى مقام الإثبات، فان كان لكل من الجزئين المتزاحمين دليلاً خاصاً وكان له إطلاق فيقع التعارض بين إطلاق كل منهما مع إطلاق الآخر وان لم يكن له إطلاق او سقط اطلاقه بسبب او آخر، وحينئذٍ اما على الفرض الأول فان كان هناك مرجح لاحدهما على الآخر فهو وإلا فيسقطان معاً والمرجع هو إصالة التخيير من جهة الدليل الخارجى الدال على ان الصلاة لا تسقط بحال.

وأما على الفرض الثانى، فلا- يمكن التمسك باطلاق شىء من دليلى الجزئين المتزاحمين اما من جهة انه لا إطلاق لهما أو ان إطلاق كلا الدليلين قد سقط من جهة سقوط وجوب الكل، فاذا سقط وجوب الصلاة سقطت جزئيه جميع اجزائها ووجوباتها الضمنيه منها الجزئين المتزاحمين، وعندئذٍ فاذا دل دليل آخر على وجوب بقيه اجزائها مع الجامع بينهما، وجب عليه الاتيان بالقيه مع احدهما، وحيث ان الشبهه فى أحدهما حكميه ويدور امره بين التعيين والتخيير ولا دليل على التعيين فيكون المرجع اصالة البراءه عن التعيين فالنتيجه هى التخيير.

## الإشكال الثانى:

ان التزام اذا كان بين واجبين ضمنيين، فان كان احدهما اهم من الآخر كان وجوب المهم مقيداً بعدم الاشتغال بالأهم على القول بالترتب، وان كانا متساويين كان وجوب كل منهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر فيكون الترتب من الجانبين، وحيث انه لا يعقل ان يكون الوجوب الضمنى مشروطاً بشىء بدون ان يكون الوجوب الاستقلالى مشروطاً به وإلا لزم كونه وجوباً مستقلاً لا وجوباً ضمناً وجزءاً لوجوب الكل وهذا خلف فرض انه لا وجود له إلا فى ضمن الوجوب الاستقلالى حيث انه جزؤه التحليلى ولا يتصور وجوده بدون وجوده، ومن هنا ان كل ما هو شرط للوجوب الاستقلالى فهو

شرط للوجوب الضمنى ولا يمكن ان يكون الوجوب الضمنى مشروطاً بشيىء دون الوجوب الاستقلالى.

مثلاً- اذا فرضنا وقوع التزاحم بين وجوب فاتحه الكتاب ووجوب الركوع، وحينئذٍ فاذا كان وجوب الركوع أهم من وجوب الفاتحه فلا محاله يكون وجوب الفاتحه مشروطاً بعدم الاشتغال بالركوع فى ظرفه،

وعلى هذا فنسأل عن ان الوجوب الضمنى لفاتحه الكتاب اذا كان مشروطاً بعدم الاشتغال بالركوع، فهل وجوب الصلاه الاستقلالى مشروط به أو لا؟

فعلى الأول، يلزم كون وجوب الصلاه مشروطاً بعدم الاشتغال بالركوع وهو كما ترى، ضروره انه يلزم من فرض وجوب الصلاه عدم وجوبها، لان وجوبها المجموع لها فى الشريعه المقدسه مطلق ومتعلق بتمام اجزائها وفرض انه مشروط بعدم الاتيان ببعضها، فرض انه لا يكون مطلقاً ومتعلقاً بتمام اجزائها وهذا خلف.

وعلى الثانى، يلزم كون الوجوب الضمنى وجوباً مستقلاً لوضوح انه لا وجود للوجوب الضمنى إلا بوجود الوجوب الاستقلالى ولا-يمكن فرض اشتراطه بشيىء إلا- فى ضمن اشتراط الوجوب الاستقلالى به بداهه انه جزء تحليلى له، فاذا كان الوجوب الاستقلالى مشروطاً بشيىء فلا محاله يكون بتمام اجزائه مشروطاً به وهذا أمر وجدانى.

وإن شئت قلت: ان الجزئين المتزاحمين اذا كان أحدهما اهم من الاخر، فوجوب المهم مشروط بعدم الاتيان بالاهم واذا كانا متساويين كان وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالاخر فيكون الاشتراط من الطرفين.

وحيث ان الوجوب الضمنى لا يمكن ان يشترط بشيىء إلا فى ضمن اشتراط الوجوب الاستقلالى به.

وعلى هذا فالوجوب الاستقلالى فى الفرض الأول مشروط بعدم الاتيان بالجزء الأهم من الجزئين وفى الفرض الثانى مشروط بعدم الاتيان بكلا الجزئين معاً.

وحيث ان اجزاء الصلاه ارتباطيه ثبوتاً وسقوطاً، فاذا نردّ اشتراط وجوب الصلاه بعدم الاتيان بالجزء الأهم أو بكلا الجزئين المتزامين الى اشتراط وجوبها بعدم الاشتغال بشيىء من اجزائها باعتبار ان ترك جزئها مساوق لترك الجميع، فان عدم الاتيان بجزء من المركب هو عدم الاتيان به حيث ان المركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه وهذا امر وجدانى غير قابل للنقاش هذا كله بالنسبه الى الأمر الأولى، و أما بالنسبه الى الأمر الجديد، فقد تقدم انه لا تراحم بين الجزئين المتضادين بالنسبه الى هذا الأمر وإن الشبهه فيه حكميه والمرجع فيها الاصول والقواعد العامه.

### الاشكال الثالث:

ان التراحم بين الواجبين المستقلين كالصلاه والازاله، فاذا كانا متساويين كان وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر.

وعلى هذا فاذا ترك المكلف كليهما كان وجوب كليهما فعليا بفعليه شرطه ولكن لا مانع من فعليه وجوب كليهما معاً على القول بالترتب ولا يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدين وانما يلزم الجمع بين طلب الضدين وهذا لا محذور فيه.

واما اذا كان التراحم بين الواجبين الضميين، فان كانا متساويين كان وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر، وعلى هذا فاذا كان المكلف تاركاً لهما معاً كان وجوب كليهما فعليا بفعليه شرطه، وحيث ان فعليه وجوبهما لا يمكن إلا بفعليه وجوب الكل الاستقلالى، لان فعليه الوجوب الضمنى انما هى بفعليه الوجوب الاستقلالى باعتبار انه جزؤه التحليلى ولا يعقل فعليه الجزء ووجوده بدون فعليه الكل ووجوده، وحينئذٍ فاذا كان الوجوب الاستقلالى

المتعلق بالمركب كالصلاه فعليا فلا محاله يقتضى الاتيان بمتعلقه.

ومن الواضح أن الاتيان به لايمكن إلا مع الاتيان بالجزئين المتضادين، فاذا لو كان الوجوب الاستقلالى فعليا لاقتضى الجمع بين الضدين وهو مستحيل، ولهذا فلا يمكن فرض التزاحم بين الوجوبين الضميين هذا.

وللمناقشه فى هذا الاشكال مجال، لان فعليه الوجوب الضمنى انما هى بفعليه الوجوب الاستقلالى، ضروره انه لا وجود له إلا بوجوده فى عالم الاعتبار والخارج، غايه الأمر فى عالم الخارج وجود فاعليته فيه بوجود فاعليه الوجوب الاستقلالى لا بوجوده بنفسه فان وجوده فيه غير معقول وإلا- لزم كونه خارجياً لا- اعتبارياً وهذا خلف. كما ان إشرطه بشيى لايمكن إلا فى ضمن إشرط الوجوب الاستقلالى به ونتيجه ذلك ان وجوب الصلاه فعلى بفعليه ترك أحد الجزئين المتزاحمين أو ترك كليهما معاً لا مطلقاً.

ومن المعلوم ان فعليه وجوب الصلاه اذا كانت منوطه بفعليه ترك أحد الجزئين أو كليهما، فلا- تقتضى طلب الجمع بينهما بل يستحيل ان تطلب ذلك، ضروره انها انما تطلب ذلك اذا كانت فعليه وجوبها مطلقاً وغير منوطه بالترك.

فالتتيجه، ان هذا الاشكال ليس اشكالاً مستقلاً بل هو يرجع الى الاشكال الثانى، لأن مردّ هذا الإشرط الى إشرط وجوب الصلاه بعدم الاتيان باجزائها كافه، لأن وجوبها اذا كان مشروطاً بترك أحد اجزائها كان مرجعه الى إشرط وجوب الصلاه بعدم الاتيان بشيى من اجزائها على أساس ارتباطيه اجزائها ثبوتاً وسقوطاً كما تقدم.

ثم ان هذه الاشكالات جميعاً مبنيه على ان الأمر تعلق بالمركب من الأجزاء بعناوينها الأولى، واما اذا فرض انه تعلق بالمركب من الأجزاء بعناوينها الثانويه كعنوان المقذور منها فلا يرد عليه شيى من هذه الاشكالات.

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

وعلى هذا فاذا وقع التضاحم بين جزئين او شرطين أو جزء وشرط من جهة عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مرحله الامتثال فحيث ان متعلق الأمر الجامع بين الجزئين المتزاحمين فلا يتصور فيه التضاحم، لان التضاحم انما يتصور فيما اذا كان هناك امران مستقلان احدهما متعلق بأحد المتزاحمين والآخر بالمزاحم الاخر، فيقع التضاحم بينهما ويرجع الى مرجحات بابه.

واما اذا كان الأمر متعلقاً بالمركب من الأجزاء بعنوان المقدور بان تكون قدره قيماً للواجب لا للوجوب، وحينئذ فان كان المركب بتمام أجزائه مقدوراً كان تمام أجزائه متعلقاً للأمر بعنوان المقدور، وان خرج بعض أجزائه عن قدره كان الأمر متعلقاً بسائر الأجزاء بعنوان المقدور ولهذا لا ينتفى الأمر المتعلق بالمركب بعنوان المقدور بانتفاء جزء أو شرط منه فالباقي هو الأمر الاولي فانه يدور مدار هذا العنوان وجوداً وعدمياً طالما يصدق على المركب هذا العنوان فالامر باق وخروج بعض الأجزاء عن قدره لا يمنع عن صدق هذا العنوان على المركب بلحاظ سائر الأجزاء، وان وقع التضاحم بين جزئين منها كان الواجب مركب من سائر الأجزاء مع الجامع بينهما باعتبار انه مقدور، والمفروض ان الواجب المركب من الأجزاء بعنوان المقدور وهو كما ينطبق على تمام الأجزاء اذا كان مقدوراً وكذا على جلها اذا كان كذلك، فاذن يكون المجعول وجوباً واحداً متعلقاً بالجامع بينهما باعتبار انه مقدور، ولكن هذه الفرضيه لا واقع موضوعي لها ومجرد افتراض عقلي، وذلك

لانه ان اريد بتعلق الامر بعنوان المقدور العنوان الانتزاعى الاختراعى من قبل العقل بنحو الموضوعيه وبالحمل الاولى.

فيرد عليه، انه بالحمل الاولى مجرد مفهوم ولا واقع له إلا فى عالم الذهن فلا يمكن تعلق الامر به بنحو الموضوعيه، هذا مضافاً الى انه لا- يوجد فى الشريعه المقدسه مركب كان الامر متعلقاً به بعنوان المقدور الجامع بين الأقل والأكثر كماً وكيفاً بحيث يكون هذا العنوان ملحوظاً بنحو الموضوعيه، ضروره ان الأمر فيها متعلق بالمركب من الاجزاء المحدده كماً وكيفاً بعناوينها الاولى الواقعيه، وان اريد به واقع هذا العنوان وانه ماخوذ بعنوان المعرفيه والمرآتيه وللاشاره به الى واقعه الموضوعى الخارجى.

فيرد عليه، انه يختلف باختلاف الموارد والمقامات كماً وكيفاً، وعلى هذا فالامر المتعلق بواقع عنوان المقدور وهو المركب من الاجزاء المحدده كماً وكيفاً فى الخارج وهو نفس الأمر المتعلق بالمركب من تلك الاجزاء بعناوينها الأولى، ولا فرق بين ان يتعلق الامر بالمركب منها بعنوان المقدور المأخوذ بنحو المعرفيه والمرآتيه وبين ان يتعلق بالمركب منها بعنوانها الأولى، فاذن يرد على المقام نفس الاشكال الوارد على الأمر بالمركب من الاجزاء بعنوانه الاولى وهو انه اذا وقع التزاحم بين جزئين منها سقط الأمر الاولى وهو الامر المتعلق بالمركب من عشره اجزاء مثلاً باعتبار أنه لا يقدر إلا على تسعه اجزاء منها، فاذن الامر المتعلق بال عشره قد سقط يقينا وإلا لزم التكليف بغير المقدور.

والخلاصه، ان الأمر المتعلق بالمركب بعنوان المقدور بنحو الموضوعيه وبالحمل الاولى بدون تحديد كميّه اجزائه من حيث القله والكثره فانه غير معقول ومجرد افتراض وتصور ولا واقع موضوعى له.

فالتتيجه، ان هذه الفرضيه غير تامه فى نفسها ومجرد افتراض.



يقع الكلام فى ان التزاحم هل يتصور بين الواجب الموسع كالصلاه فى اول الوقت وازاله النجاسه عن المسجد أو لا؟

والجواب، ان فى المسأله قولان، فنسب الى المحقق الثانى (١) قدس سره القول الثانى بتقريب انه لا تزاحم بينهما واقعاً وحقيقه ولا مانع من الامر بالواجب الموسع فى عرض الواجب المضيق من دون حاجه الى تقييد الأمر بالأول بعدم الاشتغال بالثانى، والنكته فى ذلك ان الأمر فى الواجب الموسع تعلق بالطبيعى الجامع بين افراده الطويله والعرضيه فى الخارج والمطلوب منه صرف وجوده فيه ولا- يسرى منه الى افراده ومصاديقه فى عالم الخارج، والمفروض ان المكلف قادر على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال ولايلزم من الامر بهما معاً وفى عرض واحد طلب الجمع بين الضدين، وقد تقدم ان التزاحم بين الواجبين ناشئ من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال لان له قدره واحده فان صرفها فى امتثال احدهما عجز عن امتثال الاخر وبالعكس، ولهذا لايمكن الامر بهما فى عرض واحد لاستلزامه التكليف بغير المقدور.

واما فى المقام فالمفروض انه قادر على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال بدون اى تنافى وتزاحم فى البين بان يأتى بالواجب المضيق ثم بالواجب الموسع ولذلك لا مانع من الأمر بهما فى عرض واحد.

وفى مقابل ذلك، ذهب المحقق النائى (٢) قدس سره الى القول الأول بتقريب انه

ص: ١٠٢

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

٢- (٢) - اجود التقريرات، ج ١، ص ٢٦٣.

لا يمكن الامر بالواجب الموسع مطلقاً في عرض الامر بالواجب المضيق، وقد برهن ذلك بعده وجوه:

## الوجه الأول:

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

والجواب أولاً: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكه بل هو اما من تقابل الايجاب والسلب كما هو المختار او من تقابل التضاد كما هو مختار السيد الاستاذ قدس سره، وعلى كلا القولين فاستحاله احدهما تستلزم ضروره وجود الاخر، بدهاه ان استحاله احد النقيضين تستلزم ضروره الاخر من جهة استحاله ارتفاع النقيضين، كما ان استحاله احد الضدين تستلزم ضروره الضد الآخر على تفصيل ذكرناه في محله.

وثانياً: انه قدس سره ان اراد من استحاله اطلاقه استحاله اطلاقه بالنسبه الى الفرد المزاحم.

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

وان اراد قدس سره من استحاله تقييده استحاله بالفرد غير المزاحم، فهي وان استلزمت استحاله اطلاقه بمعنى عدم تقييده به إلا ان تقييده به غير مستحيل.

وإن شئت قلت، ان الاطلاق فى مقابل التقييد بتقابل العدم والملكه انما هو الاطلاق بمعنى عدم التقييد، واما الاطلاق فى مقابل استحاله تقييده بالفرد المزاحم فى المقام انما هو بمعنى الشمول يعنى انه امر وجودى فلا يكون التقابل بينه وبين التقييد من تقابل العدم والملكه بل من تقابل التضاد لأن كليهما أمر وجودى.

واما الاطلاق فى مقابل تقييده بالفرد غير المزاحم وان كان أمراً عديمياً وعبارته عن عدم تقييده به إلا ان تقييده به اى بالفرد غير المزاحم حيث انه ليس بمحال فلا- يكون إطلاقه ايضاً بمحال، نعم لو فرضنا فرض ان تقييده بالفرد غير المزاحم محال لكان إطلاقه بمعنى عدم تقييده به أيضاً محال فانه نتيجة طبيعیه لهذا المبنى.

## الوجه الثانى:

### اشاره

ان ما ذكره المحقق الثانى قدس سره مبنى على ان القدره شرط للتكليف عقلا، اذ على ضوء هذا المبنى يكون الفرد المزاحم للواجب المضيق مشمولاً لاطلاق دليل الأمر بالواجب الموسع لانه مقدور عقلا فلا فرق بينه وبين سائر افراده من هذه الناحيه ولا من ناحيه الوفاء بغرض المولى.

ولكن هذا المبنى غير صحيح، فان اعتبار القدره فى متعلق التكليف انما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعى، فاذا كان الخطاب الشرعى بنفسه يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره فلا تصل النوبه الى حكم العقل.

وأما اقتضاء نفس الخطاب ذلك فانما هو من جهه دلالتة وظهوره فى ان غرض المولى من ورائه ايجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه وبعثه نحو الاتيان بمتعلقه.

ومن الواضح انه لا يمكن ايجاد الداعى فى نفسه اذا لم يكن متعلقه خصوص الحصه المقدوره لاستحاله التحريك والدعوه نحو الممتنع فاذن لا موضوع لحكم

والجواب أن في هذا البيان نقطتين من الضعف:

### النقطة الأولى:

ان الخطاب الشرعى بنفسه لا يقتضى كون متعلقه خصوص الحصة المقدوره لا بالدلاله الوضعيه التصوريه ولا بالدلاله الحاليه التصديقيه لا- فى مرحله الاراده التفهيميه ولا- فى مرحله النهايه وهى مرحله الاراده الجديه، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الانشاء عباره عن ايجاد المعنى باللفظ كما هو المشهور بين الاصحاب او عباره عن ابراز الامر الاعتبارى النفسانى كما هو مختار السيد الاستاذ قدس سره، غايه الأمر ان الخطاب بدلالته النهائيه وهى دلالتة على الاراده الجديه تدل على ان غرض المولى من ورائه ايجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه وبعثه نحو الاتيان بمتعلقه.

ومن الواضح ان هذا لا يقتضى كون متعلقه خصوص الحصة المقدوره وانما يقتضى ذلك بواسطه حكم العقل بقبح تكليف العاجز ولو لا- حكم العقل بقبح توجيه التكليف الى العاجز لم يكن الخطاب بنفسه يقتضى ذلك، اذ حينئذ لا مانع من توجيه الخطاب الفعلى اليه فانه لا يكون قبيحاً بحكم العقل ومعنى ذلك ان صدور اللغو من المولى جائز ولا يحكم العقل بقبحه، فاذن إقتضاء الخطاب ودلالته على ان الغرض منه ايجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه انما هو بواسطه حكم العقل المرتكز فى اذهان الناس الثابت عن اعماق نفوسهم فطره وجبله وهو حكمه بقبح التكليف العاجز.

والخلاصه، ان دلالة الخطاب الشرعى على ان المولى اراد الاتيان بمتعلقه عن جد وان الغرض من ورائه ايجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان به واستحاله التحريك والدعوه نحو الممتنع كل ذلك انما هى من جهه حكم العقل بقبح توجيه التكليف الفعلى الى العاجز واستحاله صدور منه، ولو لا حكم

العقل بذلك لم تكن للخطاب هذه الدلالات وقد تقدم الكلام في ذلك بشكل اوسع.

### النقطة الثانية:

مع الإغماض عن النقطة الاولى وتسليم ان الخطاب الشرعى يقتضى كون متعلقه مقدوراً شرعاً إلا انه لا يقتضى كونه خصوص الحصة المقدوره، ضروره ان ايجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه لا يقتضى اكثر من كونه مقدوراً، والمفروض ان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

### الوجه الثالث:

ان ما ذكره المحقق الثانى قدس سره من ان وجوب الواجب الموسع مطلق وثابت حتى فى زمان الواجب المضيق مبنى على القول بالواجب المعلق بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً اذ لا يمكن ان يكون الفرد المزاحم متعلقاً للوجوب حتى يكون الوجوب والواجب كلاهما حالياً لانه غير مقدور شرعاً وهو كغير المقدور عقلاً، فاذن زمان الواجب الموسع متأخر من زمان الواجب المضيق لان الفرد المزاحم خارج عنه وليس من افراده، ولكن لا مانع من فعلية الوجوب فى زمان الواجب المضيق ولكن متعلقه وهو الواجب متأخر عن زمانه وهذا معنى الواجب المعلق يعنى ان وجوبه فعلى والواجب متأخر.

ثم أورد عليه بأن الواجب المعلق مستحيل من جهتين:

الأولى، ان الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر وقد ذكرنا ان الشرط المتأخر مستحيل.

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

والجواب، أما من الناحية الأولى فإنا وإن بنينا على استحاله الواجب المعلق باعتبار انه قسم من الواجب المشروط بالشروط المتأخر وقد تقدم استحاله القول بالشروط المتأخر، إلا ان ما ذكره المحقق الثاني قدس سره لا يبتنى على القول بالواجب المعلق اذ لا شبهه فى إمكان القول بانطباق الواجب الموسع على الفرد المزاحم لانه بنفسه كغيره من الأفراد محبوب فى نفسه ولا- يكون محرماً ومبغوضاً للمولى كى لا- يمكن إنطباق الواجب الموسع عليه، وقد تقدم ان الأمر بشيئ لا يقتضى النهى عن ضده بل لو قلنا بالافتضاء فأيضاً لا مانع من الانطباق، لان الحرمة الغيريه لا تكشف عن مبغوضيه متعلقها واستحالتها على المفسده الملزمه حتى تكون مانعه عن الانطباق، لان المانع عنه هو مبغوضيته والمفروض انه ليس مبغوضاً وإلا لكانت حرمة نفسه لاغيريه.

وأما من الناحية الثانية، فلان البعث والتحريك وان كانا يستلزمان إمكان الانبعاث والتحريك لا فعليتهما إلا ان ذلك لا يمنع عن إنطباق الواجب الموسع على الفرد المزاحم ولا- يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدين هما الواجب المضيق والفرد المزاحم، وذلك لان الأمر تعلق بطبيعى الصلاه الجامع بين مبدأ الوقت ومنتهاه.

ومن الواضح انه لا يوجب انبعاث المكلف إلا الى الجامع بينهما لا الى كل فرد من أفراد الطوليه بين المبدأ والمنتهى، فانه كما لا- يوجب انبعاث المكلف وتحريكه نحو الفرد المزاحم كذلك لا- يوجب انبعاثه وتحريكه نحو غيره من الافراد وإنما يوجب انبعاثه وتحريكه نحو الجامع بينهما، فاذن يكون تطبيق الجامع بيد المكلف وله ان ينطبق على الفرد الاول وهو الفرد المزاحم وله ان ينطبق على غيره من الافراد، وعليه فلا يلزم من تطبيقه على الفرد المزاحم اى محذور كالجمع بين الانبعاثين والتحريكين نحو الضدين.

وبكلمه، ان الأمر تعلق بطبيعي الصلاه بنحو صرف الوجود ولا يسرى منه الى افراده بلا فرق في ذلك بين الفرد المزاحم وغيره، فاذن لا موضوع للبعث والانبعث إلى افراده حتى يقال ان البعث لا يمكن نحو الفرد المزاحم دون غيره.

وعلى هذا فحيث ان البعث والتحرك من المولى نحو الطبيعي الجامع نحو صرف الوجود موجه الى المكلف، فهو مخير في تطبيقه على اى فرد من افراده شاء ولا يفرق في ذلك بين الفرد المزاحم وغيره لادن الفرد المزاحم كغيره من الافراد واف بغرض المولى.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهى ان الصحيح فى المسأله ما ذهب اليه المحقق الثانى قدس سره من عدم التراحم بين الواجب الموسع والواجب المضيق.

## التنبه التاسع

### اشاره

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

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

### الأول:

ان تقديمه عليه بملاك الاهميه حتى اذا فرضنا ان وجوب الوفاء بالنذر والعهد ونحوهما مشروط بالقدره العقلية وان ملاكه فى مرحله المبادى مطلق وثابت حتى عند الاشتغال بالحج وذلك لوضوح انه لا شبهه فى أهميه ملاك الحج فانه من احد الاركان الخمسه للدين، هذا مضافاً الى ماورد فى الروايات من التأكيد والاهتمام بالحج وان تاركه يموت ان شاء يهودياً او نصرانياً.

ومن الواضح ان هذه التأكيدات فى الروايات بألسنه مختلفه تدل بوضوح على اهميه الحج وان وجوب الوفاء بالنذر أو نحوه لا يصلح ان يزاحمه كما انها تدل

على انه مشروط بالقدره العقليه لان المراد من الاستطاعه المأخوذه فى لسان الايه المباركه الاستطاعه التكوينييه فى مقابل العجز التكويني الاضطرارى وهى نفس القدره العقليه، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون النذر من ناحيه الزمان مقدماً على وجوب الحج أو متأخراً عنه او مقارناً معه.

## الثانى:

ان وجوب الوفاء بالنذر أو نحوه ليس مشروطاً بالقدره العقليه بل هو مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم الاشتغال بواجب آخر حكماً وملاكاً، فعندئذٍ لاشبهه فى تقديم وجوب الحج عليه باعتبار أنه مطلق حكماً وملاكاً.

## الثالث:

ان المستفاد من ادله وجوب الوفاء بالنذر انه مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع الاعم من التكويني والتشريعى. وعلى هذا فلا يصلح وجوب الوفاء بالنذر ونحوه ان يزاحم الواجب المشروط بالقدره العقليه والواجب المشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم الاشتغال بضدّه الواجب، فاذا كان وجوب الحج رافعاً لوجوب الوفاء بالنذر ووارد عليه اذ لا شبهه فى انه مانع مولوى تشريعى.

## الرابع:

ان المستفاد من الصيغ المأخوذه فى السنه ادله الشروط كقوله عليه السلام ان شرط الله قبل شرطكم وقوله عليه السلام إلا شرطاً خالف الكتاب والسنه وهكذا. وهو ان الشروط المجمعوله من قبل العباد مقيده بعدم جعل الشروط من قبل الله تعالى فى الشريعه المقدسه قبل وجودها، مثلاً وجوب الوفاء بالنذر والعهد والشرط ونحوها منوط ومقيد بعدم جعل الحكم فى الكتاب والسنه فى نفسه وبقطع النظر عن وجوب الوفاء بها، فان معنى القبليه الوارده فى لسان الروايات هو انه لا بد من ان يلحظ ان شرط الله موجود فى المرتبه السابقه على شروطكم وبقطع النظر عنها اولاً فان كان موجوداً فهو رافع لوجودها.

وعلى هذا فصرف وجود الحكم فى الكتاب والسنه رافع لوجوب الوفاء بها،



وهذا معنى ان وجوب الوفاء بها مشروط بعدم المانع اللولائى اى لولا- وجوده فى الكتاب او السنه فى نفسه ويقطع النظر عن وجوب الوفاء بها.

و اما وجوب الحج فعلى تقدير تسليم انه مشروط بالقدره الشرعيه بمعنى عدم المانع المولوى، فلا شبهه فى انه مشروط بعدم المانع المولوى الفعلى وهذا يعنى ان وجوب الوفاء بالنذر او العهد الفعلى مانع عن وجوب الحج، فلو كان وجوب الوفاء بالنذر أيضاً مشروطاً بعدم المانع المولوى الفعلى لزم التمانع بينهما، واما اذا كان احدهما مشروطاً بعدم المانع المولوى اللولائى والأخر مشروطاً بعدم المانع الفعلى، فلا شبهه فى تقديم الثانى على الاول ولا يعقل التزاحم والتمانع بينهما، وعلى هذا فحيث انه لا مانع من جعل وجوب الحج فى نفسه ويقطع النظر عن وجوب الوفاء بالنذر فلا شبهه فى تقديمه عليه، لان مانعيته عن وجوب الوفاء بالنذر او نحوه انما هى بالأعم من وجوده التقديرى والفعلى بينما مانعيه وجوب الوفاء بالنذر عنه انما هى بوجوده الفعلى فقط.

هذا تمام الكلام فى المجموعه الثانيه وهى المجموعه التى تتضمن بحث التزاحم وأقسامه ومرجاته وامتيازه عن بحث التعارض.

التعارض بين الادله

وهى التى تتضمن بحوث التعارض بين الادله بكافه أقسامه وأنواعه وأحكامه ومرجاته فيقع الكلام فيها فى ثلاث مراحل:

المرحله الأولى: فى أقسام التعارض وانواعه كافه.

المرحله الثانيه: فى حدود التعارض وأحكامه.

المرحله الثالثه: فى مرجحاته كافه.

أما الكلام فى المرحله الأولى: فالتعارض ينقسم على نوعين:

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

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

أمّا النوع الأوّل: فالتعارض بينهما انما هو فى مورد الالتقاء والإجتماع ولا يمكن ثبوت مدلول كل منهما فى هذا المورد، فاذن لا محاله يكون إطلاق احد الدليلين ساقطاً أو إطلاق كليهما معاً، واما فى موردى الافتراق فلا معارضه بينهما.

مثلاً- إذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا-تكرم الفساق، فتقع المعارضه بين اطلاقيهما فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو العالم الفاسق فان مقتضى اطلاق

الدليل الأول وجوب اكرامه ومقتضى اطلاق الدليل الثانى حرمه اكرامه ولا يمكن الجمع بينهما عرفاً لان التعارض بينهما مستقر، فاذن لابد من رفع اليد عن إطلاق كل منهما فى مورد الاجتماع وتقييده بمورد افتراقه اذا امكن ذلك بان لا يكون هناك مانع عن ذلك.

وبكلمه، ان مركز التعارض ومصبه فى هذا النوع انما هو بين الدلاله الاطلاقيه لكل من الدليلين فى مورد الاجتماع والالتقاء ولا يسرى منه الى سنديهما اذا كانا قطعيين، واما اذا كانا ظنيين فهل الأمر أيضاً كذلك يعنى لا يسرى التعارض من مرحله دلالتيهما الى مرحله سنديهما أو انه يسرى؟

والجواب انه لا يسرى، ضروره انه لا مانع من شمول دليل الحجيه لسند كليهما معاً ولا يلزم منه اى محذور كمحذور اللغويه، لان ما لا يمكن هو الاخذ باطلاق كليهما معاً فى موردى الافتراق، فاذن لا مانع من شمول دليل الاعتبار لهما بلحاظ موردى الافتراق.

وما تقدم فى اوائل هذا البحث من ان دليل الحجيه لا يشمل سند الروايه اذا كانت دلالتها مجمله، ولهذا قلنا هناك ان المجعول للسند والدلاله حجيه واحده ولا يمكن ان يشمل دليل الحجيه السند بدون الدلاله كما اذا كانت دلالتها مجمله وكذلك العكس فانه لغو لا يرتبط بالمقام، فان فى المقام لا يلزم من شمول دليل الحجيه لسند كلا الدليلين محذور اللغويه، غايه الامر يلزم رفع اليد عن اطلاق كل منهما فى مورد الاجتماع والالتقاء.

واما فى مورد الافتراق، فلا مانع من الاخذ باطلاق كل منهما فيه ولا يلزم محذور اللغويه.

وان شئت قلت، ان دليل الحجيه لا يشمل الظهور الاطلاقى لكلا الدليلين فى مورد الاجتماع والالتقاء لوجود المانع عن الشمول، واما ظهورهما فى ثبوت

الحكم فى موردى الافتراق فلا مانع من كونه مشمولاً لاطلاق دليل الحجية.

فالتيجة، ان دليل الحجية يدل على حجيتها سنداً ودلاله فى الجملة، ضروره انه لا مانع من الاخذ باطلاقيهما فى موردى الافتراق حيث انه لا تنافى ولا تعارض بينهما فيهما ولا مبرر لالغائهما بالكليه حتى فى موردى الافتراق بعد ما لا يمكن الاخذ باطلاقيهما فى مورد الالتقاء والاجتماع.

واما اذا كان سند احدهما ظنياً وسند الاخر قطعياً، فهل تقع المعارضه بينهما، فقد اشكل فى وقوع المعارضه بينهما بامرین:

الأول: ان الدليل الظنى سنداً لا يصلح ان يعارض الدليل القطعى سنداً لانه مخالف للكتاب والسنة والروايه المخالفه لهما لا تكون حجه.

والخلاصه، ان الروايه المخالفه للكتاب أو السنه مشموله للأخبار الداله على ان الخبر المخالف لهما باطل أو لم اقله او زخرف.

والجواب عن ذلك، ان الدليل الظنى السند لا يكون مخالفاً للدليل القطعى السند بل هو مخالف له فى الدلاله ولهذا فلا يكون مشمولاً للأخبار المذكوره.

الثانى: ان العلم الاجمالى فى المقام يحدث اما بكذب دلاله الدليل القطعى سنداً او دلاله الدليل الظنى كذلك أو سنده، فاذن تكون اطراف المعارضه ثلاثه، دلاله الدليل الظنى وسننه ودلاله الدليل القطعى، وعلى هذا فكما ان دلاله الدليل الظنى طرف للمعارضه مع دلاله الدليل القطعى فكذلك سننه طرف للمعارضه معها.

ومن هنا يرتفع التعارض برفع اليد عن كل واحد من دلاله الدليل القطعى السند ودلاله الدليل الظنى السند وسننه كما ان العلم الاجمالى ينحل برفع اليد عن كل واحد منهما.

والجواب، ان التعارض فى المقام انما هو بين دلاله كل من الدليلين ذاتا

وحقيقه باعتبار ان احدهما يدل على الوجوب فى مورد الاجتماع والالتقاء والآخر يدل على حرمة ولا يمكن الجمع بين الوجوب والحرمة فى شىء واحد ولا تنافى ولا تعارض بين سند الدليل الظنى وبين دلالة الدليل القطعى ولا مانع من التعبد بصدور الدليل الظنى والاخذ بدلاله الدليل القطعى اذا لم تكن دلالة الدليل الظنى مخالفه لدلاله الدليل القطعى، فاذن التعارض انما هو بين الدلالتين للدليلين المذكورين فى مورد الاجتماع والالتقاء، وقد تقدم ان التعارض لا يسرى من الدلالة الى السند فى المقام وان كان لا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما فى مورد الاجتماع والالتقاء ولكن مع ذلك لا مانع من شمول دليل الحجية للسند بلحاظ موردى الافتراق لهما حيث انه لا يلزم منه محذور اللغويه بل لا مبرر لرفع اليد عنهما فى موردى الافتراق لترتب الاثار الشرعيه عليهما فى هذا المورد.

وبكلمه، ان الدليل اذا كان قطعياً سنداً فمصعب دليل الحجية ومركزه انما هو دلالاته، غايه الأمر ان كانت دلالاته مجمله نأخذ بالمقدار المتيقن منها، وإن كانت معارضة مع دلالة الدليل الآخر فان أمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما هو المتعين وإلا فتسقط من جهة المعارضة فيكون بعد سقوطها الأصل اللفظى أو العملى، وإن كان ظنياً سنداً كما هو محل الكلام وحينئذ فان كانت دلالاته مجمله أو معارضة بالمعارضه المستوعبه لتمام مدلوله ومستقره فلا يكون سنده مشمولاً لدليل الحجية، فان حجيتة والتعبد باثبات سنده واحرازه ظاهراً لغو لعدم ترتب اثر شرعى عليه من جهة اجمال دلالاته أو معارضتها مع دلالة الدليل الآخر.

وأما اذا لم تكن دلالاته مجمله ولا معارضة فلا إشكال فى شمول دليل الحجية لسند دلالاته معاً لما تقدم من ان دليل حجيه كليهما واحد، ضروره انه لا يمكن ان يكون دليل الحجية شاملاً للسند دون الدلالة وبالعكس اذا كان الدليل ظنياً

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

واما اذا كانت المعارضه بين الدليلين الظنيين سنداً فى بعض مدلوليهما كما اذا كانت النسبه بينهما عموماً من وجه كالمثال المتقدم وهو قوله «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق»، فان مقتضى إطلاق الأول وجوب اكرام العلماء حتى اذا كانوا فساقاً، ومقتضى إطلاق الثانى حرمه اكرام الفساق حتى اذا كانوا من العلماء فاذن تقع المعارضه بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو العالم الفاسق، فان مقتضى إطلاق الدليل الأول وجوب اكرامه ومقتضى إطلاق الدليل الثانى حرمه اكرامه وهذه المعارضه بينهما مستقره ولا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما، فاذن المرجع هو قواعد باب المعارضه وسوف يأتى الكلام فيها.

وأما بالنسبه الى موردى افتراق كل من الدليلين فلا موجب لرفع اليد عن سنديهما فيه، لان مقتضى التعبد بسند الدليل الاول ثبوت دلالاته ظاهراً وترتيب آثارها عليهما وهى وجوب اكرام العلماء العدول كما ان مقتضى التعبد بسند الدليل الثانى ثبوت دلالتها ظاهراً وترتيب آثارها عليها وهى حرمه اكرام الفساق الجهلاء، فاذن إطلاق كل من الدليلين قد سقط فى مورد الاجتماع والالتقاء من جهه المعارضه.

واما فى موردى الافتراق فلا موجب بسقوطه بل هو ظل باقياً فاذا كان باقياً كان مشمولاً لدليل الحجيه، فان دليل الحجيه يدل على حجيه السند والدلاله معاً بحجيه واحده لان الدليل على حجيه الدلاله والسند دليل واحد والحجيه المجعوله لهما حجيه واحده، ضروره انه لا يمكن ان يكون دليل الحجيه شاملاً للسند دون الدلاله وبالعكس فانه لغو وجزاف.

ومن الواضح، انه يكفى فى شمول دليل الحجيه لسند كلا الدليلين ترتب الاثر

على دالتيهما في موردى الافتراق ولا يكون لغواً، فان اللغو انما هو فيما اذا كانت دلالة الدليل الظنى مجمله أو معارضه مع دلالة الدليل الآخر بحيث لا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما أو محموله على التقيه فعندئذٍ شمول دليل الحجيه لسنده يكون لغواً وجزافاً.

وأما في المقام فليس الامر كذلك، فان الأخذ فيه بظهور الدليل الظنى لا يمكن في مورد الالتقاء والاجتماع من جهه المعارضه، ولكن لا- مانع من الأخذ بظهوره في موردى الافتراق، فاذا أمكن الأخذ به في موارد الافتراق فلا مانع من شمول دليل الحجيه لسنده، فاذا شمل دل على انه حجه سنداً ودلاله باعتبار ان الحجيه المجعوله لهما حجيه واحده ثبوتاً واثباتاً.

وعلى هذا فلا- تنافى بين التعبد بسند الدليل الظنى ودلاله الدليل القطعى وانما التنافى بين ظهوره في الاطلاق الشامل لمورد الاجتماع والالتقاء وبين ظهور الدليل القطعى كذلك، والتعبد بالسند لا يقتضى حجيه ظهوره مطلقاً حتى في مورد الاجتماع وانما يقتضى حجيته في الجملة لان حجيته كذلك يكفى في عدم كون التعبد بالسند لغواً، ومن المعلوم انه يكفى في عدم كونه لغواً دلالة في مورد الافتراق وظهوره فيه وترتب اثر عليه.

والخلاصه، ان الامر في المقام يدور بين رفع اليد عن الدليل الظنى مطلقاً حتى في مورد الافتراق اى سنداً ودلاله وبين رفع اليد عنه في مورد الاجتماع فقط.

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

فالتتيجه، ان سند الدليل الظنى ليس طرفاً للمعارضه مع دلالة الدليل القطعى لا بالمباشره ولا بالواسطه، نعم رفع اليد عنه يؤدى الى ارتفاع المعارضه عن مورد الاجتماع والالتقاء باعتبار ان رفع اليد عنه مطلقاً يوجب رفع اليد عن

دلالته كذلك.

وعلى هذا، فسند الدليل الظنى خارج عن طرف المعارضه وليس من أطراف العلم الاجمالي، لان العلم الاجمالي انما هو بكذب إحدى الدالتين المتعارضتين فى مورد الاجتماع والالتقاء،

وأما سنده فهو مشمول لدليل الحجيه بلحاظ ما يترتب عليه فى مورد الافتراق من الاثار الشرعيه.

ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الدليل على حجيه السند سيره العقلاء أو دليلاً لفظياً، فانه على كلا التقديرين يدل على حجيه السند وصدوره عن المعصوم عليه السلام ظاهراً فيما اذا كان الدليل ظاهراً فى ان المولى اراد معناه باراده جديده نهايه، فلو لم يكن الدليل ظاهراً فى ذلك لم يكن سنده مشمولاً لدليل الحجيه وهذا معناه ان ما دل على حجيه الامارات يدل على حجيه هذا الدليل سنداً ودلاله، لما مر من انه ليس لحجيه دلالته دليل آخر بل الدليل فى المسأله واحد وهو يدل على حجيه مجموع السند والدلاله بحجيه واحده حيث ان المجموع موضوع واحد لحكم واحد وهو الحجيه، لوضوح ان السيره العقلانيه قد قامت على العمل بخبر الثقه سنداً ودلاله، فلو كان الخبر مجملاً أو معارضاً أو محمولاً على التقيه دلاله أو قاصراً سنداً فلا سيره على العمل به، ضروره انه لا يمكن قيام السيره على سند الخبر وصدوره دون دلالته أو على دلالته دون سنده بل لا بد من ان تكون على المجموع هذا كله فى النوع الأول من التعارض.

وأما النوع الثانى: وهو ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالتباين ويكون مستوعباً لتمام مدلوليهما كما اذا فرضنا انه جاء فى دليل اكرام الشعراء وفى دليل آخر لاتكريم الشعراء، فالتعارض بينهما بالتضاد وقد يكون بالتناقض فاذن يقع الكلام فى مقامين:

ص: ١١٧



المقام الأول: فى تنقيح موضوع هذا التعارض وتحريره سعه وضيقاً.

المقام الثانى: فى أحكامه.

أما الكلام فى المقام الأول: فلاشبهه فى خروج جميع العناصر للجمع الدلالى العرفى عن موضوع هذا التعارض، فان عناصر الجمع بكافه اقسامها مشموله لدليل الحجيه لان التعارض بينهما غير مستقر حتى يسرى من مرحله الدلاله الى مرحله السند وهى متمثله فى العناصر التالىه.

العنصر الأول: الورود.

العنصر الثانى: الحكومه.

العنصر الثالث: القرينه.

العنصر الرابع: الاظهرية أو الأنصية.

أما العنصر الأول فلا يتصور فيه التعارض والتنافى بين الدليل الوارد والدليل المورود حيث أن الأول رافع لموضوع الثانى وجداناً، والمفروض انه لايدل على ثبوت موضوعه.

وأما العنصر الثانى فايضاً الامر فيه كذلك، لان العرف لايرى التعارض والتنافى بينهما أصلاً ويرى ان الدليل الحاكم مفسر للدليل المحكوم ومحدد له سعه وضيقاً.

وأما العنصر الثالث والرابع وان كان التعارض والتنافى موجوداً بينهما أى بين العام والخاص والمطلق والمقيد والأظهر والظاهر إلا ان العرف لايرى هذا التعارض والتنافى بينهما مستقراً بحيث يسرى من الدلاله الى مرحله السند، ولهذا يكونا مشمولين لدليل الحجيه ويرى العرف امكان الجمع الدلالى العرفى بينهما بتقديم القرينه على ذيهما وتقديم الاظهر على الظاهر.

فالتتيجه، ان عناصر الجمع الدلالى العرفى بتمام انحائها خارجه عن باب

التعارض بكلا نوعيه هذا.

ولكن مع ذلك قد يقال كما قيل انه يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما بأحد الطرق التاليه:

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

ويمكن تخريج ذلك بأحد ملاكين تالين:

الملاك الأول: ان العمل فى المقام بكلا الدليلين بتمام مدلوليهما متعذر بينما العمل بجزء من مدلوليهما وطرح الجزء الآخر منهما ممكن، فحينئذ يدور الأمر بين طرح كلا الدليلين بتمام مدلوليهما وبين طرحهما بجزء من مدلوليهما والعمل بجزء آخر منهما.

ومن الواضح ان الثانى هو المتعين عند العرف.

اما الأول فهو بلا مبرر، لان الضروره تتقدر بقدرها ومن المعلوم انها لا تقتضى اكثر من طرح جزء من مدلوليهما لان المشكله تنحل بذلك، فاذا لا موجب لطرح الجزء الآخر منهما.

فالتبيجه، ان الضروره تتقدر بقدرها وهى لا تقتضى إلا طرح كل من الدليلين فى جزء من مدلوله هذا.

والجواب، ان هذا البيان تام فى الامور العقلية الواقعيه، لان قاعده ان الضروره تتقدر بقدرها انما تنطبق عليها لا على الأحكام الشرعيه فانها تتبع دليلها لا المناسبات العقلية والاستحسانات الظنيه.

وعلى هذا فاذا كان بين الدليلين تعارض، فان امكن الجمع الدلالى العرفى بينهما كان كلا الدليلين مشمولاً لدليل حجيه السند لان التعارض لايسرى الى سنديهما، فاذا كانا مشمولين لدليل الحجيه فمعناه ان كليهما صادر عن الامام عليه السلام ظاهراً، فاذن لا بد من التصرف فى ظواهرهما ودلالتهما بحمل الظاهر على الاظهر أو النص أو حمل العام على الخاص أو المطلق على المقيد وتقديم الحاكم على المحكوم والوارد على المورد،

واما اذا لم يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما فيسرى التعارض الى سنديهما واستقر فيهما، فعندئذ لا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما فانه فرع عدم سرايه التعارض الى سنديهما والتعبد بصورهما معاً بمقتضى دليل الحجيه.

وعلى هذا فلا ينطبق شئ من عناصر الجمع الدلالى العرفى على هذا الجمع وهو الاخذ بجزء من مدلول كل من الدليلين المتعارضين وطرح الجزء الاخر منه، ضروره ان هذا ليس من موارد الجمع الدلالى العرفى ولا عنصر آخر منه كيف فان دليل الحجيه لا يشمل شئ من هذين الدليلين المتعارضين، فاذا لم يكونا مشمولين له فلا يكون مدلولاهما حجه لا كلاً ولا بعضاً حتى نعالج مشكله التعارض بالأخذ ببعض مدلوليهما وطرح بعضهما الآخر.

ودعوى، ان امكان هذا الجمع بينهما يدل على ان التعارض لايسرى إلى سنديهما، فاذا لم يسر اليهما كانا مشمولين لدليل الحجيه فاذن لا بد من الالتزام بهذا الجمع.

مدفوعه، بأن امكان هذا الجمع عقلى لاعرفى حتى يكون كاشفا عن عدم

سرايه التعارض الى سنديهما.

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

وقاعده ان الجمع مهما امكن أولى من الطرح قاعده عقليه استحسانيه متبعه لدى العقلاء فى المنافع والمصالح الدنيويه ولا ترتبط بعلاج مشكله التعارض والتنافى بين الأدله وحلها، ضروره ان هذه القاعده ليست من احد طرق المتبع فى علاج مشكله التعارض والتنافى بينهما لان لحلها طرقاً وليست هذه القاعده من احد هذه الطرق.

هذا إضافة الى ان نسبه ظهور كل من الدليلين الى كل من جزئى مدلوله نسبه واحده فلا فرق بينهما من هذه الجهه.

واما كون احدهما القدر المتيقن دون الآخر فهو بحسب الخارج لابلحاط ظهور كل منهما، فاذن رفع اليد عن ظهور كل منهما فى احد جزئى مدلوله المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح لفرض ان نسبه ظهوره الى كل منهما على حد سواء، واما رفع اليد عنه فى احدهما غير المعين فلا معنى له لانه ان اريد باحدهما لابعينه احدهما المفهومى.

فيرد عليه، انه لا واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن، وان اريد به احدهما المصداقى الخارجى، فيرد عليه انه هو الفرد المردد فى الخارج والفرد المردد يستحيل وجوده فيه.

ص: ١٢١

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

وعلى هذا، فرغ اليد عن احدهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح، فاذا لا محاله تسقط كلتا الدالتين معاً وحينئذ فالمرجع الاصل اللفظي ان كان وإلا فالعملي.

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

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

الملاك الثانى: ان كل من الدليلين المتعارضين فى المقام لما كان نصاً فى جزء من مدلوله من باب انه القدر المتيقن منه، فيصلح ان يكون قرينه على رفع اليد عن ظهور الدليل الآخر فى الاطلاق من باب تقديم النص على الظاهر او الاظهر وهو من احد عناصر الجمع الدلالى العرفى.

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

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

فالنتيجه في نهايه المطاف هي وجوب اكرام العلماء العدول وجواز ترك اكرام العلماء الفساق هذا.

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

احدهما ظنيه والاخرى قطعيه

أو فقل ان لكل منهما ظهورين متفاوتين:

احدهما بدرجة الظن، والاخرى بدرجة الاطمئنان.

وكلا الظهورين مستند الى اللفظ، وحينئذٍ فلا مانع من جعل نص كل من الدليلين أو اظهريته قرينه على التصرف في ظاهر الآخر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى، فاذا تنطبق كبرى عنصر حمل الظاهر على الاظهر او النص على المقام هذا.

ولكن هذا المبنى خاطئ لا واقع موضوعى له، فان الانصيه أو الاظهريه في المقام انما هي من باب القدر المتيقن الخارجى لا من باب دلالة اللفظ، ضروره انه ليس لكل من الدليلين المتعارضين في المقام ظهوران متميزان ودالتان متميزتان متفاوتتان احدهما قطعيه والاخرى ظنيه، فاذا لا تنطبق كبرى

عنصر حمل الظاهر على الاظهر او على النص على المقام، لان هذه الكبرى مختصه بدلاله الالفاظ وظهوراتها المتمايزه المتفاوته بل لا تصدق الانصيه والاظهريه على القدر المتيقن الخارجى.

والخلاصه، ان لكل من الدليلين المتعارضين فى المقام دلالة واحده وظهوراً واحداً وهو ظهوره فى الاطلاق الشامل للقدر المتيقن ايضاً وظهوره بالنسبه الى القدر المتيقن وغيره على حد سواء، لا أن ظهوره بالنسبه الى القدر المتيقن أقوى من ظهوره بالنسبه الى غيره من المراتب وإلا لزم خلف فرض أن له ظهوراً واحداً ودلاله واحده، والقدر المتيقن الخارجى لا يصلح ان يكون قرينه على التقييد او التخصيص أو التصرف فى الظاهر وإلا- فلان ذلك تقييد المطلقات بالقدر المتيقن منهما باعتبار ان القدر المتيقن الخارجى موجود فى غالب المطلقات لو لم يكن فى جميعها وهذا كما ترى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان الجمع الدلالى العرفى بكافه عناصره خاص بدلاله الالفاظ وظهوراتها المتمايزه المتفاوته، فان المرجع فيها العرف وهو يعين معانيها سعه وضيقاً وتقديم بعض هذه الظهورات على بعضها الاخر ويعالج مشكله التعارض بينها ان امكن وإلا فالتعارض مستقر والمرجع حينئذٍ مرجحات باب المعارضه ان كانت وإلا فالتساقط، لحد الان قد تبين ان الجمع الدلالى العرفى لا يمكن فى هذا النوع من المعارضه.

الطريق الثانى: هو علاج مشكله التعارض فى المقام بالجمع بينهما بحسب الموضوع، كما اذا فرض انه ورد فى دليل يجب اكرام الشعراء وجاء فى دليل آخر لا بأس بترك اكرام الشعراء، فعندئذٍ لو اريد من الشعراء فى الدليل الأول الشعراء العدول وفى الدليل الثانى الشعراء الفساق ارتفعت المعارضه والمنافاه بينهما، ونظير ذلك ما ورد فى روايه لا بأس ببيع العذره وورد فى روايه اخرى ثمن

العذره سحت، فانه لو اريد من العذره فى الروايه الاولى عذره الحيوان المأكول اللحم واريده منها فى الروايه الثانيه عذره غير المأكول اللحم فقد ارتفعت المعارضه بينهما، فاذن يمكن الجمع بين الدليلين المتعارضين بالتباين بهذا النحو، وبذلك ترتفع المنافاه بينهما هذا مما لا كلام فيه، وانما الكلام فى الدليل على هذا الجمع وهل يمكن تطبيق احد عناصر الجمع الدلالى العرفى عليه أو لا؟

والجواب: ان فيه وجهين:

الوجه الأول: انه يمكن تطبيق احد عناصر الجمع الدلالى العرفى عليه، بتقريب ان لكل من الدليلين دلالتين احدهما دلالة وضعيه والاخرى دلالة إطلاقيه مثلاً ماده الشعراء بما هى ماده مهمله موضوعيه للدلاله على الطبيعه المهمله وهى ماهيه الشعراء الخاليه عن كافه الخصوصيات، وهيه الشعراء الطارئه على مادته تدل على الاطلاق بمقدمات الحكمة، وحيث ان الدلاله الوضعيه أقوى واطهر من الدلاله الاطلاقيه فلا بد من تقديمها عليها.

وعلى هذا فى المقام نجعل الدلاله الوضعيه لكل من الدليلين قرينه على التصرف فى الدلاله الاطلاقيه للآخر، فاذن يدخل المقام فى كبرى عنصر تقديم الأظهر على الظاهر والأقوى على الأضعف، فاذن يكون المقام من صغريات حمل الظاهر على الاظهر أو النص.

وعليه فلا يكون التعارض بينهما مستقراً لامكان الجمع الدلالى العرفى بينهما وبه يرتفع التعارض بينهما، فان التعارض انما يكون مستقراً اذا سرى من الدلاله الى السند واما اذا لم يسر فالسند مشمول لدليل الحجيه، فاذا كان مشمولاً له أمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما وبه يرتفع التعارض.

ص: ١٢٥



والجواب ان الدلاله الوضعيه دلالة تصوريه على المشهور كما هو الصحيح، نعم على مسلك السيد الاستاذ (1) قدس سره ان الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه، وعلى كلا المسلكين فهى مندكه فى الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديده النهائيه لان هذه الدلاله دلالة نهايه للفظ وليست وراؤها دلالة اخرى، ومن هنا تكون للفظ دلالة واحده وهى الدلاله بلحاظ الاراده الجديده النهائيه.

واما سائر مراتبها من مرتبه الدلاله التصوريه والدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه فهى مندكه فيها وليس لها وجود مستقل فى قبالها.

وبكلمه، ان الدلالات الثلاث للالفاظ فهى ذات مراتب طويله، الاولى الدلاله التصوريه الثانيه الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه، الثالثه الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديده والأولى مندكه فى الثانيه فلا وجود لها فى قبال وجودها، والثانيه مندكه فى الثالثه فلا وجود لها فى قبال وجودها، واما الثالثه فهى الدلاله النهائيه للفظ وهى دلالة واحده لان الداليتين الاوليين الطولين مندكتان فيها ولا يعقل ان يكون لهما وجود فى مقابل وجودها لانه خلاف الضروره والوجدان.

وهذه الدلالات الثلاث الطويله تعرض على معنى واحد الذى هو بمثابة الهيولاء، وفى المرتبه الاولى تعرض عليه صورته التصور وفى المرتبه الثانيه تعرض عليه صورته التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه وتنتهى صورته التصور وتبدلت الى صورته التصديق لاستحاله اجتماعهما فى مرتبه واحده لان شئيه الشئى انما هى تصوريه ويستحيل اجتماع صورتين على شئى واحد، بداهه

ص: ١٢٤

استحاله ان يكون شئى واحد موجوداً بوجودين وصورتين، وفي المرتبه الثالثه تعرض عليه صورته التصديق بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، فاذن لا يكون لكل من الدليلين المتعارضين إلا دلاله واحده وهى دلالته الاطلاقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه فليست له دلاله اخرى وهى الدلاله الوضعيه لانها مندكه فيها ولا وجود لها فى مقابل وجودها لامستقلاً ولاضمناً.

والخلاصه، ان لكل لفظ صادر من المولى دلاله واحده وهى دلالته التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه التى هى الموضوع للحجيه، فاذن لا وجود للدلاله الوضعيه حتى تصلح ان تكون قرينه لرفع اليد عن دلالته الاطلاقيه فالسالبه بانتفاء الموضوع.

الوجه الثانى: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الدلاله الوضعيه لكل منهما موجوده إلا ان وجودها ضمنى بمعنى انها موجوده فى ضمن الدلاله الاستقلاليه فلهذا لا تصلح ان تكون قرينه لرفع اليد عن إطلاق الدليل الاخر، لأن الاظهرية أو الانصيه انما تصلح ان تكون قرينه اذا كانت بدلاله مستقله وان كانت فى دليل واحد، كما اذا فرضنا ان لدليل واحد دالتين مستقلتين احدهما أظهر من الاخرى او أنص واما اذا لم تكن مستقله فهى تتبع الدلاله المستقله فى الثبوت والسقوط، لان التعارض اذا كان بين الدالتين المستقلتين فبطبيعته الحال يكون بين الدالتين الضميتين أيضاً فسقوطها بالتعارض يستلزم سقوطهما أيضاً، لان الدلاله الضمنيه تتبع الدلاله المطابقه ثبوتاً وسقوطاً، والمفروض ان هذا التعارض بينهما موجود وهذا التعارض إنما يكون غير مستقر اذا كانت الدلاله الوضعيه تصلح ان تكون قرينه عرفاً لفرض انها لا تصلح لذلك لانها دلاله ضمنيه لامستقله.

هذا إضافه الى ان هذه الدلاله الضمنيه ليست أقوى واظهر من الدلاله

المستقله وهى الدلاله الاطلاقيه، لان ظهور اللفظ فى الاطلاق ينحل الى ظهورات متعدده الضمنيه.

ومن الواضح ان هذه الظهورات الضمنيه نفس الظهور الاستقلالى هذا من جانب، ومن جانب آخر، ان القدر المتيقن من الدليل الاول فى المثال العلماء العدول ومن الدليل الثانى العلماء الفساق، وهذا القدر المتيقن انما هو بحسب الخارج لا بحسب دلاله اللفظ وظهوره، وقد تقدم ان مركز ومصب عناصر الجمع الدلالى العرفى انما هو دلالات الالفاظ وظهوراتها العرفيه المتميزه المختلفه.

واما القدر المتيقن الخارجى فلا قيمه له فى هذا الباب.

ومن جانب ثالث، ان الدلاله الوضعيه للماده والهيئه مهمله وخاليه عن كافه الخصوصيات واطلاق الهيئه المشتمله على الماده مستفاد من قرينه الحكمه.

فالتتيجه فى نهايه المطاف، انه لا أصل لهذا الطريق من الجمع ولا ينطبق عليه شئ من عناصر الجمع الدلالى العرفى.

الطريق الثالث: وهو الجمع بين الدليلين المتعارضين بحسب المحمول، فاذا فرضنا انه ورد فى دليل صل ركعتين فى المكان الفلانى وورد فى دليل آخر لابس بتركهما فيه، فالدليل الاول ظاهر فى الوجوب وناص فى الرجحان والدليل الثانى ظاهر فى الاباحه بمعنى الاخص وناص فى نفي الوجوب، فاذن يمكن تطبيق كبرى عنصر الجمع الدلالى العرفى وهو حمل الظاهر على الاظهر او النص على هذا المثال باعتبار انه يجعل نص كل منهما قرينه على التصرف فى ظاهر الآخر، مثلاً نص الدليل الاول فى الرجحان قرينه على رفع اليد عن ظهور الدليل الثانى فى الاباحه بمعنى الاخص وحمله على الرجحان، ونص الدليل الثانى فى نفي الوجوب قرينه على رفع اليد عن ظهور الدليل الأول فى الوجوب وحمله على مطلق الرجحان وبذلك يرتفع التعارض والتنافى بينهما.

والخلاصه، انه لا مانع من جعل نص كل من الدليلين قرينه على التصرف في ظاهر الآخر فانه من صغريات قاعده حمل الظاهر على الاظهر او على النص، فاذاً يكون المثال وماشاكله من صغريات هذه القاعده.

والجواب، ان المثال وماشاكله خارج عن محل الكلام، لانه اذا ورد في الدليل صل ركعتين وورد في دليل آخر لا بأس بتركهما فلا معارضه بينهما، على اساس ان الدليل الاول ظاهر في وجوب ركعتين من الصلاه والدليل الثانى ناص في نفى الوجوب فاذاً لا بد من حمل الظاهر على النص.

فالنتيجه هي إستحباب ركعتين من الصلاه لا- إن الدليل الاول ظاهر في الوجوب وناص في الرجحان والثانى ظاهر في الاباحه بالمعنى الاخص وناص في الاباحه بالمعنى الأعم، ضروره ان لدليل الاول مدلولاً واحداً وهو ظهوره في الوجوب واما الرجحان فهو مندك فيه ولا وجود له في مقابل وجوده ولا يدل على شيئين، احدهما الوجوب والاخر الرجحان بل يدل على شىء واحد وهو الوجوب والرجحان مندك فيه ويدل عليه في ضمن دلالاته على الوجوب لا مستقلاً، وكذلك الحال في الدليل الثانى، فان مدلوله نفى الإلزام والوجوب لا- أنه ظاهر في الاباحه بالمعنى الأخص وناص في الاباحه بالمعنى الاعم فانه من الاول ناص في المعنى الثانى المساوق لنفى الوجوب والإلزام.

والخلاصه، ان لكل من الدليلين مدلولاً واحداً غايه الأمر احدهما ناص في مدلوله والآخر ظاهر فيه ولهذا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما بحمل الظاهر على النص، لا ان لكل منهما مدلولين ودالتين احدهما ظاهره والاخرى ناصه حتى نجعل نص كل منهما قرينه على التصرف في ظاهر الآخر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى، وهذا انما يتم اذا كان لكل من الدليلين مدلولان مستقلان ودالتان مستقلتان احدهما ظاهره في مدلوله والاخرى ناصه فيه،

ولكن هذا مجرد إفتراض لا واقع موضوعى له بل هو غير معقول، بداهه انه لا يعقل ان يكون للفظ واحد مدلولان مستقلان ويدل على كل واحد منهما بنحو الاستقلال.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الدليل الصالح لتقديمه على الدليل المعارض انما هو فيما اذا كان مدلوله متعينا للقرينه كالانصيه والأظهريه والمخصصيه وهكذا فى حدود وظواهر الالفاظ العرفيه المتميزه والمختلفه، واما الانصيه من باب القدر المتيقن الخارجى بدون أن تكون مدلولاً للفظ فلا- قيمه لها ولا تصلح ان تكون قرينه على التصرف فى الدليل الاخر، وكذلك اذا كان مدلوله مجملا مردداً بين ما يصلح للقرينه وما لا يصلح كذلك، فانه لا يصلح ان يكون قرينه على التصرف فى الاخر هذا.

واما مثال ما نحن فيه هو ما اذا جاء فى دليل صلّ ركعتين فى المكان الفلانى وجاء فى دليل آخر لا تصليهما فيه، ففى مثل ذلك يكون الدليل الأول ظاهراً فى الوجوب وناصاً فى الاباحه والدليل الثانى ظاهراً فى الحرمة وناصاً فى مطلق المرجوحيه، فمقتضى القاعده حمل الظاهر على النص بان يجعل نص كل منهما قرينه على التصرف فى ظاهر الاخر ونتيجه ذلك هى حمل الدليل الاول على الاباحه والدليل الثانى على المرجوحيه وبذلك ترتفع المعارضه بينهما.

والجواب أولاً، ان الأظهريه والانصيه انما تكون قرينه اذا كانت مدلوله للدليل اللفظى عرفاً، لوضوح ان تقديم احد الدليلين على الدليل الاخر بملاك الجمع الدلالى العرفى انما هو فيما اذا كان مدلوله العرفى متعيناً للقرينه بالنصيه أو الاظهريه او الاخصيه او القيديه او غير ذلك وما نحن فيه ليس كذلك، فان استفاده الاباحه من الدليل الأول والمرجوحيه من الدليل الثانى ليست بدلاله نصيه عرفيه حتى تصلح هذه الدلاله فى كل منهما للقرينه على التصرف فى

ظاهر الآخر، لان دلالة كل منهما عليها انما هي فى ضمن الدلالة الاستقلالية وهى الدلالة النهائية.

ومن الواضح، ان الدلالة النهائية دلالة واحده حيث انه لا يمكن ان تكون للفظ واحد دلالتان مستقلتان فى عرض واحد، فاذن هذه الدلالة فى كل واحد منهما دلالة ضمنيه والدلالة الضمنيه دلالة تحليليه لالفظيه ولا تتصف بالنصيه والاظهريه بحسب المدلول اللفظى وانما تتصف بهما من باب القدر المتيقن الخارجى لا من باب دلالة اللفظ، فان له دلالة واحده على الكل وتنحل الى دلالات متعدده بعدد اجزاء مدلوله وهذه الدلالات المستنده الى اللفظ متساويه ولا تعقل الاقوائيه والانصيه من هذه الناحيه.

وثانياً، ان هذه الدلالة تابعه للدلالة الاستقلالية حدوثاً وبقاءً، وعلى هذا فلا يعقل ان تكون هذه الدلالة فى كل منهما قرينه على رفع اليد عن الدلالة الاستقلالية فى الآخر، وذلك لأن رفع اليد عن الدلالة الاستقلالية يستلزم رفع اليد عنها، فاذن كيف تكون عله لرفع اليد عن الدلالة الاستقلالية فيلزم حينئذٍ من فرض وجودها عدمها، فبالنتيجه ان لازم ذلك هو ان كل من الدليلين يكون رافعاً للدليل الاخر وهذا كما ترى.

تحصل مما ذكرناه، انه لا يمكن الجمع الدلالى العرفى بين الدليلين المتعارضين بالتباين باحد الطرق المتقدمه.

بقى هنا شئى وهو ما قيل من أنه يمكن الجمع بين الدليلين المجملين عرفاً بدون ان ينطبق عليه احد موارد الجمع الدلالى العرفى، مثال ذلك هو انه قد جاء فى تحديد الكر بحسب الوزن عمدتها روايتان:

الأولى ما نصه: ان الكر ستمائه رطل كما في صحيحه محمد بن مسلم. (١)

الثانية مانصه: ان الكر الف ومائتا رطل كما في مرسله بن ابي عمير. (٢)

وكلتا الروايتين مجمله من جهة إجمال لفظ (رطل) المراد بين الرطل المكي وهو ضعف الرطل العراقي وبين الرطل العراقي الذي هو نصف الرطل المكي وحيث اننا لا نعلم بكذب احدي الروايتين فان احتمال صدق كل منهما موجود ومعه يكون موضوع دليل الحجية متوفراً فيهما، فاذا كان متوفراً فلا مانع من شمول دليل الحجية لهما، فاذا كانت كلتا الروايتين معتبره سنداً فعندئذٍ لا بد من علاج مشكله الاجمال بينهما.

قد يقال كما قيل انه يمكن علاج هذه المشكله باحد طريقين.

الطريق الأول، ان حد الكر حيث لا يمكن ان يكون اقل من ستمائه رطل بالمكي واكثر من الف ومائتا رطل بالعراقي فلا بد حينئذٍ من حمل الرطل في روايه محمد بن مسلم بالمكي وفي المرسله بالعراقي وبذلك يرتفع الاجمال.

الطريق الثاني، ان دليل الحجية اذا شمل كلتا الروايتين معاً ثبت بذلك الروايتان المجملتان المستقلتان احدهما تنص على ان الكر ستمائه رطل واخرى تنص على ان الكر الف ومائتا رطل، ولفظ الرطل مجمل مردد بين العراقي والمكي الذي هو ضعف العراقي، وعلى هذا فالنتيجه المتولده منهما هي ان حد الكر ستمائه رطل بالمكي والف ومائتا رطل بالعراقي لانه لو كان اقل من ذلك أو اكثر منه لكانت احدي الروايتين كاذبه وغير مطابقه للواقع، على اساس ان صحيحه محمد بن مسلم تدلّ على ان الكر ليس بأقل من ستمائه رطل على

ص: ١٣٢

١- (١) - الوسائل ١:١٦٨ / ابواب الماء المطلق ب ١١ ح ٣.

٢- (٢) - الوسائل ١:١٦٧ / ابواب الماء المطلق ب ١١ ح ١.

كل الاحتمالات اى سواء اريد منه فى الصحيحه المكى او العراقى او المدنى الذى هو نصف المكى ومرسله بن ابى عمير تدل على ان الكر الف ومائتا رطل وليس بأكثر منه على جميع الاحتمالات اى سواء أريد بالرطل المكى او العراقى او المدنى وحيث ان الرطل المكى ضعف الرطل العراقى فلا- يمكن ان يكون الكر اكثر من الف ومئتى رطل بالعراقى ولا تدل المرسله على انه اكثر من ستمائه رطل بالمكى لاحتمال اراده العراقى منها، فاذن مقتضى الجمع بين هاتين النتيجتين هو ان الكر لا يقل عن ستمائه رطل بالمكى ولا يزيد على الف ومائتين رطل بالعراقى، هذا ما ذكره بعض المحققين (١) قدس سره على ما فى تقرير بحثه هذا.

وللمناقشه فيه مجال اما أولاً: فلان العلم الاجمالى بكذب احدى الروائتين المذكورتين وان كان غير موجود واحتمال ان كلتا الروائتين صادرة فى الواقع موجوده وهذا الاحتمال يكفى لشمول دليل الحجيه لهما إلا انه لا يشملها من جهه اخرى وهى ان دلالتها مجمله فلا يمكن الاخذ بها، وقد تقدم ان دليل الحجيه انما يشمل الروايه سنداً ودلاله وجهه اذا امكن الاخذ بدلالاتها والعمل بها.

واما اذا كانت دلالتها مجمله ولا يمكن العمل بها او انها على تقدير حجيتها سنداً فلا بد من حملها على التقيه فلا تكون مشموله لدليل الحجيه، لما سبق من ان الحجيه المجعوله للسند والدلاله والجهه حجيه واحده للمجموع لا ان لكل واحد منها حجته.

فالتتيجه، ان كلتا الروائتين غير مشموله لدليل الحجيه من جهه اجمال

ص: ١٣٣



دلالتهما وعدم إمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، هذا مضافاً إلى أن مرسله بن أبي عمير ضعيفه من ناحيه الأرسال.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن دليل الحجية يشمل باطلاقه كلتا الروايتين ولكن الجمع بينهما بالطريقين المذكورين غير صحيح.

أما الطريق الأول فهو واضح، لأن حمل كلمه الرطل في الصحيحه على الرطل المكي وفي المرسله على الرطل العراقي بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك وإلا فلا يمكن هذا الحمل، ضروره انه لا شاهد له ولا معين لامن الخارج ولا من الداخل.

وأما الطريق الثاني، فلأن الصحيحه تدل على أن الكر ستمائه رطل بالمطابقه وبالالتزام على أنه ليس بأقل منها على جميع الاحتمالات أي سواء كان المراد منه المكي أم العراقي، والمرسله تدل على أن الكر الف ومائتا رطل بالمطابقه وبالالتزام على أنه ليس بأكثر منه على كل الاحتمالات أي سواء كان المراد منه المكي أم العراقي فالجمع بين هاتين الداليتين يقتضي أن الكر لا يكون أقل من ستمائه رطل بالمكي ولا أكثر من الف ومائتين رطل بالعراقي هذا.

والجواب، أن هذا الجمع عقلي وليس بعرفي، ضروره أن العرف لا يفهم من الروايتين هذا النحو من الجمع بل يرى العرف التعارض بين الروايتين المجملتين، فإن الصحيحه تدل على أن الكر ستمائه رطل ولا يكون أقل من ذلك سواء كان المراد منه المكي أم العراقي، والمرسله تدل على أن الكر الف ومائتا رطل ولا يكون أكثر من ذلك سواء كان المراد منه العراقي أم المكي والعرف يرى التنافي والتعارض بينهما، إذ لا يمكن أن يكون حد الكر أقل من ستمائه رطل كان بالمكي أم العراقي وأن لا يكون أكثر من الف ومائتين رطل كان بالعراقي أم بالمكي فبينهما تعارض في حد الكر ولا يمكن تطبيق كلتاها عليه. نعم لو كانت

الروايتان قطعيه السند لأمكن الالتزام بمثل هذا الجمع عقلا.

بقى هنا ثلاث مسائل: هل هذه المسائل داخله فى كبرى موارد الجمع الدلالى العرفى أو داخله فى كبرى باب التعارض المستقر وهى متمثله فى المسائل الاتيه:

الأولى: ما إذا وقع التعارض بين العام الوضعى والإطلاق الحكمى.

الثانيه: ما إذا وقع التعارض بين الاطلاق الشمولى والاطلاق البدلى.

الثالثه: موارد انقلاب النسبه بين الدليلين من العام والخاص مثلا الى التباين أو بالعكس.

أما الكلام فى المسأله الاولى: هى ما اذا جاء فى دليل «اكرم كل عالم، وجاء فى دليل اخر لا تكرم فاسقاً» فحيث ان دلالة الدليل الأول على العموم بالوضع ودلاله الدليل الثانى عليه بالاطلاق الناشئ من مقدمات الحكمه فيقدم الأول على الثانى فى مورد الاجتماع والالتقاء وهو العالم الفاسق، فان مقتضى عموم الدليل الاول وجوب اكرامه ومقتضى إطلاق الثانى حرمة اكرامه، ولكن حيث ان دلالة الدليل الاول على العموم بالوضع، ودلاله الدليل الثانى عليه بالاطلاق الناشئ من مقدمات الحكمه والدلاله الوضعيه اقوى من الدلاله الاطلاقيه فلهذا تتقدم عليها.

بيان ذلك ان الكلام فى هذه المسأله يقع فى مقامين:

الأول: فيما اذا كان المطلق متصلا بالعام واخرى يكون منفصلا عنه.

اما الكلام فى المقام الاول، فاذا قال المولى «اكرم كل عالم» ثم قال فى دليل آخر «لا تكرم فاسقاً» ففى مثل ذلك هل يصلح المطلق المتصل بالعام الذى جاء بجمله مستقلة ان يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام فى العموم او لا يصلح لذلك.

والجواب: ان فى المسأله وجوها بل اقوالاً.

القول الأول: هو ما اختاره المحقق النائنى(1) قدس سره من ان أداء العموم كلفظه (كل) ونحوها موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من مدخولها، فان كان المراد من المدخول المطلق الثابت اطلاقه بمقدمات الحكمه فهى تدل على العموم واستيعاب تمام افراده، وان كان المراد منه حصه خاصه فهى تدل على عموم افرادها.

وعلى هذا، فكما ان اطلاق المطلق يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه فكذلك عموم العام الوضعى، فان دلالتة على العموم والاستيعاب تتوقف على اثبات اطلاق مدخوله بمقدمات الحكمه، فاذن لاوجه لتقديم العام الوضعى على اطلاق المطلق بعد فرض ان كليهما يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه هذا.

والجواب، ان هذا القول خاطىء لا- واقع موضوعى له، لما تقدم غير مره من ان أداء العموم كلفظه (كل) او ماشاكلها موضوعه للدلاله على عموم واستيعاب تمام افراد مدخولها اى تمام ما يمكن ان ينطبق عليه طبيعى المدخول طالما لم يكن مقيداً بقيد فى المرتبه السابقه، هذا إضافه الى ان مدلول العام الوضعى تصورى ومدلول مقدمات الحكمه وهو الاطلاق تصديقى ولا يعقل أخذ المدلول التصديقى فى المدلول الوضعى لا جزءاً ولا قيداً على تفصيل تقدم فى مبحث الوضع.

إلى هنا قد تبين ان أداء العموم اذا دخلت على الطبيعى الذى لم يكن مقيداً بقيد فى المرتبه السابقه تدل على العموم واستيعاب تمام ما يمكن ان ينطبق عليه فى الخارج، فاذا ورد فى الدليل «اكرم كل عالم» فلفظه كل تدل بالوضع على

ص: ١٣٦

عموم واستيعاب تمام ما يصلح ان ينطبق عليه طبيعي العام طالما لم يكن مقيداً بقيد في المرتبه السابقه، وهذه الدلاله دلالة وضعيه تصوريه لانها تدل بالدلاله التصوريه على العموم والإستيعاب لا أن هذه الدلاله تتوقف على إثبات الاطلاق في المرتبه السابقه، فانه دلالة تصديقيه كيف تتوقف الدلاله التصوريه عليها.

القول الثاني: ان دلالة العام على العموم حيث انها مستنده الى الوضع فتكون تنجيزيه ودلاله المطلق على الاطلاق حيث انها تتوقف على مقدمات الحكمه فتكون تعليقيه اى متعلقه على عدم البيان على الخلاف، والفرض ان العام يصلح ان يكون بيانا ومعه لا تتم مقدمات الحكمه ومع عدم تماميتها لا ينعقد ظهور للمطلق في الاطلاق هذا.

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

والجواب، ان دلالة العام الوضعى على العموم بالدلاله التصوريه لا تتوقف على اى مقدمه خارجيه ماعدا الوضع.

واما دلالاته على العموم بالدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده التفهيميه تتوقف زائداً على الوضع على مقدمه اخرى وهى كون المتكلم فى مقام البيان، واما بلحاظ الاراده الجديه النهائيه تتوقف زائداً على ذلك على مقدمه ثالثه وهى عدم نصب قرينه على الخلاف، وحينئذٍ فاذا فرغ المتكلم عن الكلام ولم ينصب

قرينه على الخلاف، انعقد ظهوره في العموم عن جد، وكلتا المقدمتين متوفره في المقام.

اما المقدمه الأولى، فلا شبهه في ان ظاهر حال المتكلم الملتفت الى انه في مقام البيان.

واما المقدمه الثانيه، فهل يصلح المطلق المتصل بالعام ان يكون قرينه على التصرف فيه ورفع اليد عن عمومه في مورد الالتقاء والاجتماع.

والجواب انه لا- يصلح ان يكون قرينه على ذلك، لما تقدم في موارد الجمع الدلالى العرفى من ان قرينه احد الدليلين على الدليل الآخر منوطه بان تكون لسانه واجداً ومتلبساً باحدى الخصوصيات العرفيه الارتكازيه كالرافعيه والنظريه والاختصيه والاظهريه والاختصيه وشيئ من هذه الخصوصيات لاينطبق على المطلق، فاذن لا يصلح ان يكون قرينه عرفاً على العام.

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

والجواب، ان انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق منوطه بتماميه مقدمات الحكمه منها عدم البيان المتصل، فان البيان المتصل مانع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق.

ومن الواضح ان العام المتقدم على المطلق لا يصلح ان يكون بيانا على تقييده ومانعا عن انعقاد ظهوره في الاطلاق وموجبا لانعقاده في المقيد، فاذن كما ان ظهور العام في العموم منعقد فكذلك ظهور المطلق في الاطلاق لتماميه مقدمات

الحكمه، وحينئذ فتقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع.

ودعوى، ان ظهور العام فى العموم حيث انه مستند الى الوضع فيكون اقوى واطهر من ظهور المطلق فى الاطلاق.

مدفوعه، بان المستند الى الوضع انما هو ظهوره التصورى فى العموم، واما ظهوره التصديقى فهو مستند الى مقدمات اخرى ككون المتكلم ملتفتا وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله لا- الى الوضع، غايه الأمر ان مورد الظهور التصديقى هو المدلول الوضعى وقد يكون هو مورد التصديق الإطلاقى.

فالتتيجه، ان ظهور العام فى العموم ليس اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق هذا.

وذكر بعض المحققين (1) قدس سره بتقديم العام على المطلق فى مورد الاجتماع والالتقاء، بتقريب ان دلالة العام على العموم حيث انها بالوضع فهى فعليه فاذا كانت فعليه، كانت صالحه للبيانيه وبالتالي رافعه لموضوع مقدمات الحكمه.

وذكر ان المراد من البيان الذى يكون عدمه من مقدمات الحكمه احد معان:

الأول بيان القرينه على التقييد.

الثانى مايكون بيانا فعلا سواء اكان قرينه أم لا.

الثالث مايكون بيانا فى نفسه لولا الاطلاق.

أما على الاحتمال الأول، فالدلاله الاطلاقيه منعقدته لتماميه مقدمات الحكمه، فان العام لا يكون قرينه حتى يكون عدمها جزء المقدمات.

فالتتيجه، ان العام وان كان بعمومه بيانا فى مورد الاجتماع إلا انه ليس بيانا بنحو التقييد والقرينه.

ص: ١٣٩

١- (١) - بحوث فى علم الاصول ج ٧، ص ٢٧٨.

واما على الإحتمال الثانى، فلا تتم الدلاله الاطلاقيه الحكميه لان العام رافع لموضوعها.

واما على الاحتمال الثالث، فايضاً الامر كذلك، فان العام يكون بياناً فى نفسه وصالحاً لرفع موضوع الاطلاق بل بناء على هذا الاحتمال لو كانا مطلقين ايضاً لا موضوع للدلاله الاطلاقيه لان البيان اللولائى صادق على كل منها هذا.

وللمناقشه فيه مجال:

اما أولاً: فلما تقدم من ان الدلاله المستنده الى الوضع هى الدلاله التصوريه، والمفروض ان هذه الدلاله ليست طرفاً للمعارضه فان طرف المعارضه هو الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، ومن المعلوم ان هذه الدلاله مستنده الى مقدمتين خارجيتين ما عدا الوضع:

الاولى، ان يكون المتكلم فى مقام البيان لا فى مقام الاهمال والاجمال.

الثانيه، ان لا ينصب قرينه متصله على الخلاف، وهاتان المقدماتان من مقدمات الحكمه التى هى منشأ لانعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، فاذن الظهور التصديقى للعام فى العموم بلحاظ الاراده الجديه النهايه المستنده الى المقدمتين المذكورتين ليس اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق المستنده الى مقدمات الحكمه حتى يكون بياناً عليه ورافعاً لموضوعه بل هما متعارضان فى مورد الاجتماع والالتقاء.

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

وقد مر ان ظهور العام فى العموم ليس اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق، فاذن كيف يكون بياناً فى مورد الاجتماع ورافعاً لظهور المطلق فى الاطلاق فيه بارتفاع موضوعه، فان بيانيته فيه منوطه بكونه اقوى من ظهور المطلق فى

الاطلاق فيه والمفروض انه ليس اقوى منه.

فالتبجيه فى نهايه المطاف، ان عدم العام المذكور ليس جزء مقدمات الحكمه حتى يكون مانعاً عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، فاذن يقع التعارض بين ظهور العام فى العموم وظهور المطلق فى الاطلاق فى مورد الاجتماع والالتقاء.

واما الكلام فى المقام الثانى: وهو ما اذا كان العام والمطلق فى خطابين منفصلين كما اذا فرضنا انه جاء فى روايه «اكرم كل عالم» وجاء فى روايه اخرى منفصله لا تكرم فاسقا، ففى مثل ذلك هل يقدم العام الوضعى على اطلاق المطلق فى مورد الاجتماع والالتقاء أو لا؟

فيه وجهان، قد اختار شيخنا الانصارى (١) قدس سره الوجه الاول وقد افاد فى وجه ذلك، ان دلالة العام على العموم حيث انها بالوضع فتكون تنجيزيه واما دلالة المطلق على الاطلاق حيث انها بمقدمات الحكمه فتكون تعليقيه اى معلقه على تماميه مقدمات الحكمه منها عدم البيان على الخلاف، والعام حيث ان دلالاته على العموم تنجيزيه تصلح ان تكون بيانا فى مورد الاجتماع ومانعا عن تماميه مقدمات الحكمه فيه على اساس ان الدلاله التنجيزيه ترفع موضوع الدلاله الاطلاقيه التعليقيه، واما العكس وهو تقديم اطلاق المطلق على عموم العام فى مورد الالتقاء والاجتماع فلا يمكن، ضروره اطلاق المطلق لا يصلح ان يكون مانعاً عن عموم العام فيه هذا.

وذهب المحقق الخراسانى (٢) قدس سره الى ان جزء مقدمات الحكمه عدم البيان فى مقام التخاطب اى عدم البيان المتصل لا الاعم منه ومن المنفصل.

ص: ١٤١

١- (١) - فرائد الاصول ج ٢ ص ٩٢٦.

٢- (٢) - كفايه الاصول ص ٤٥٠..



وعليه فان عقاد ظهور المطلق فى الاطلاق يتوقف على عدم البيان المتصل لا على عدم البيان مطلقاً ولو كان منفصلاً.

وعلى هذا فحيث انه لم يكن هنا بيان متصل بالمطلق فينعقد ظهوره فى الاطلاق فعلاً ومنجزاً كظهور العام فى العموم وضعاً، فاذن حيث ان دلالة كل منهما فعلية ومنجزه فتقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع والالتقاء هذا، ولنا تعليق على ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره بأمرين:

الأمر الأول: ان دلالة العام على العموم بالدلالة التصوريه مستنده الى الوضع وهذه الدلالة فعلية تنجزيه وقهرية، بمعنى انه بمجرد تصور اللفظ ينتقل الذهن الى تصوره قهراً لوجود الملازمه بينهما تصوراً ووجداناً وهى لا تتوقف على اى مقدمه خارجيه ما عدا الوضع والعلم به وهو مفروض الوجود.

واما دلالته على العموم بدلاله تصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه التفهيميه فهى تتوقف على مقدمتين تصديقيتين زائداً على الوضع الاولى.

الاولى، ان يكون المتكلم ملتفتاً وشاعراً.

الثانيه، ان يكون فى مقام البيان لا- فى مقام الاهمال والاجمال وهذه الدلالة معلقه على تماميه هاتين المقدمتين، واما بلحاظ الاراده الجديه النهائيه فتتوقف على مقدمه ثالثه زائده على المقدمتين الاوليين وهى عدم نصب قرينه متصله على الخلاف، فاذن هذه الدلالة وهى الدلالة النهائيه تتوقف على تماميه هذه المقدمات الثلاث ومعلقه عليها كما ان دلالة المطلق على الاطلاق معلقه على تماميه مقدمات الحكمه.

الامر الثانى: ان لازم هذه النظرية عدم امكان التمسك باطلاق شئ من مطلقات الكتاب والسنة، فان احتمال وجود القرينه على الخلاف فى الواقع موجود ومع هذا الاحتمال لم يحرز اطلاق المطلق لان احرازه منوط باحراز

مقدمات الحكمة ومع احتمال وجود القرينه على الخلاف فى الواقع لم نحرز تماميه المقدمات لان من اجزائها عدم وجود القرينه على الخلاف وهو غير محرز ومع عدم احرازه لم نحرز اطلاق المطلق، لان احرازه متوقف على احراز تماميه المقدمات، ومن اجل ذلك لا يمكن التمسك بشيئ من تلك المطلقات لانها مع هذا الاحتمال تصيح مجمله فلا يمكن التمسك بها.

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

فالتتيجه، ان لازم هذه النظرية عدم امكان التمسك باطلاق كل مطلق يحتمل وجود قرينه على تقييده فى الواقع وعدم وصولها الينا بعد الفحص عن وجودها فى موارد يحتمل ان تكون موجوده فيها.

وعلى ضوء ذلك فيصبح اكثر مطلقات الكتاب والسنة مجمله باعتبار ان احتمال وجود القرينه على الخلاف فى الواقع موجود ومع هذا الاحتمال لم نحرز إطلاق المطلق من جهة عدم احراز تماميه مقدمات الحكمة فيصبح المطلق حينئذ مجملاً.

واما ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فهو صحيح، لان جزء مقدمات الحكمة عدم البيان المتصل، فاذا فرغ المتكلم عن كلامه ولم ينصب قرينه على الخلاف

انعقد ظهوره في الاطلاق.

وعلى هذا فتقع المعارضه بين ظهور العام في العموم وظهور المطلق في الاطلاق في مورد الاجتماع والالتقاء، وحيثُ فهل يقدم ظهور العام في العموم فيه على ظهور المطلق في الاطلاق او لا؟

والجواب: ان في المسأله رأين:

الرأى الأول، ان ظهور العام في العموم يقدم فيه على ظهور المطلق في الاطلاق من باب الاظهرية الذي هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى.

والرأى الآخر، انه لايقدم عليه لعدم احراز اظهريته عرفاً.

أما الرأى الأول فقد اختاره بعض المحققين (1) قدس سره، وقد افاد في وجه ذلك ان منشأ ظهور حال المتكلم الكاشف عن الاراده الجديه النهائيه امران:

أحدهما ايجابى، والآخر سلبى.

اما الأول، فلان السيره العرفيه والعقلائيه قد جرت على ان كل ما يقول متكلم ملتفت مختار في مقام الاثبات يريد في مقام الثبوت ويقصده في هذا المقام، ضروره ان كل فعل اختياري صادر عن الفاعل المختار الملتفت يكشف عن انه أراد وقصده في الواقع فليس هنا شئ قد قاله ولم يقصده وقد فعله ولم يردده وهذا هو اساس الظهورات للالفاظ في معانيها الموضوع لها منها ظهور العام في العموم والاستيعاب ومنها ظهور المقيد في التقييد.

واما الثانى، وهو الظهور السلبى الناشئ من سكوت المتكلم في مقام البيان عن ذكر شئ، فانه اذا لم يذكره في مقام الاثبات وكان في مقام البيان فمعناه انه لم يردده، اذ ليس هناك شئ قد قصده المتكلم وكان في مقام البيان ولم يقله، وهذا

ص: ١٤٤

هو اساس ظهور المطلقات فى الاطلاق، وحيث ان الظهور الايجابى اقوى واطهر لىدى العرف من الظهور السلبي فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى هذا.

وللمناقشه فيه مجال، فان ما ذكره قدس سره من الوجه لتقديم العام الوضعى على المطلق أقرب الى الوجه الاستحسانى العقلى من الوجه العرفى، لاین المناطق فى باب الالفاظ انما هو بالظهورات العرفيه وتقديم بعضها على بعضها الآخر فى مقام المعارضه بالظهيريه أو القرينيه او الورود او الحكومه وهكذا، والاختلاف بين ظهور العام فى العموم وظهور المطلق فى الاطلاق انما هو فى منشاء وعلته، ومنشاء الاول وهو ظهور العام فى العموم وعلته انما هو وضع اللفظ، ومنشأ الثانى وهو ظهور المطلق فى الاطلاق وعلته انما هى سكوت المتكلم فى مقام البيان عن القرينه على التقييد وعدم نصبها عليه وكلا المنشائين منشأ لظهور حال المتكلم فى انه اراد بجد العموم والاستيعاب فى الاول والاطلاق فى الثانى.

ومن الواضح ان ظهور حاله فى الاول ليس اقوى واطهر من ظهور حاله فى الثانى ولا يرى العرف اظهيريه ظهور حاله فى الاول من الثانى حتى يكون ظهور العام فى العموم اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق.

فاذن لا وجه لتقديم العام الوضعى على اطلاق المطلق الحكمى فى مورد الاجتماع والالتقاء، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الدلاله التصوريه للعام على العموم مستنده الى الوضع، فان اللفظ يدل بهذه الدلاله على المعنى الموضوع له مباشره بعد الوضع، واما دلالاته التصديقيه بلحاظ الاراده الجديده النهائيه فلا تستند الى الوضع وان كان المعنى الموضوع له هو المعروض للتصديق المذكور بل تستند الى مقدمتين اخريين:

الأولى: كون المتكلم فى مقام البيان.

الثانية: عدم نصب قرينه على الخلاف.

فاذن هذه الدلالة ايضاً مستنده الى السكوت اى سكوت المتكلم فى مقام البيان عن نصب قرينه على الخلاف وتقييد موضوع العام فلا تكون مستنده الى اللفظ مباشره، فاذن لاوجه لكون هذا الظهور اى ظهور العام فى العموم اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق واطهر منه.

الى هنا قد تبين ان الصّحيح هو الرأى الثانى دون الأول.

فالتبجيه، ان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من ان جزء مقدمات الحكمه عدم البيان المتصل لا الاعم منه من المنفصل هو الصحيح هذا.

وقد مال السيد الاستاذ(1) قدس سره الى مقاله شيخنا الانصارى قدس سره فى المسأله من توقف اطلاق المطلق على عدم البيان الاعم من المتصل والمنفصل مع اجراء بعض التعديلات على هذا القول وعلاج مشكله لزوم محذور الاجمال فى مطلقات الكتاب والسنه به بتقريب، ان المراد من عدم البيان المنفصل الذى هو جزء مقدمات الحكمه ليس عدم البيان المنفصل مطلقاً حتى يلزم هذا المحذور بل المراد حصه خاصه منه وهو عدم البيان المنفصل فى كل وقت وزمان إلى ان جاء البيان، فاذا جاء ارتفع ظهور المطلق فى الاطلاق بارتفاع موضوعه وهو مقدمات الحكمه، لاین الجزء الاخير منها عدم البيان فى كل وقت والمفروض انه فى هذا الوقت انقلب الى نقيضه وهو البيان، فاذا صدر مطلق من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف انعقد ظهوره فى الاطلاق، وهذا الظهور مستمر الى ان جاء البيان فاذا جاء فمن حين مجيئه يرتفع ظهوره فى

ص: ١٤٦

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

فالنتيجة، ان عدم البيان المنفصل جزء مقدمات الحكمة لامطلقاً بل الى زمان مجيئه، فاذا جاء فعدمه في هذا الزمان اي زمان المجيئ ليس جزء المقدمات، فاذا ان البيان المنفصل رافع لها وبارتفاعها يرتفع ظهورها كما ان البيان المتصل رافع له بارتفاعها، هذا هو معنى ان عدم البيان المنفصل جزء المقدمات، وبذلك تمتاز نظريه السيد الاستاذ قدس سره في المسأله عن نظريه شيخنا الانصاري قدس سره هذا.

وللمناقشه فيما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من علاج مشكله لزوم محذور الاجمال في مطلقات الكتاب والسنة مجال، لان المراد من عدم البيان المنفصل الذي هو جزء مقدمات الحكمة في كل زمان هل هو عدم البيان بوجوده الواقعي ونفس الأمرى او بوجوده العلمى ولا ثالث لهما.

اما على الأول، فتعود مشكله لزوم محذور اجمالى المطلقات في موارد احتمال وجود البيان والقرينه ومع هذا الاحتمال لم نحرز تماميه مقدمات الحكمة، لأن الجزء الاخير منها محتمل الوجود في الواقع وغير محرز ومع عدم احراز المقدمات لم نحرز ظهور المطلق في الاطلاق فاذا لامحاله يكون مجملا، فاذا صدر مطلق من المولى وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف انعقد ظهوره في الاطلاق، واما اذا احتمل وجود قرينه منفصله في الواقع او ان المولى يأتي بقرينه منفصله في المستقبل، فهذا الاحتمال يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في الاطلاق باعتبار ان عدم القرينه في الواقع او في الزمن الثانى او الثالث جزء المقدمات، والمفروض انه غير محرز فيه ومع عدم احرازه لم نحرز المقدمات ومع

عدم احرازها يكون المطلق مجملاً فان ظهوره فى الاطلاق منوط باحراز تماميه المقدمات وإلا فلا ظهور له فيه.

فالتتيجه، انه قدس سره ان اراد من عدم البيان المنفصل الذى جعله جزء مقدمات الحكمه عدم بيانه بوجوده الواقعى فى كل زمان لزم محذور اجمال المطلقات فيما اذا احتمل وجوده فى الواقع على خلافها، ومع هذا الاحتمال لم يحرز عدم البيان ومع عدم احرازه لم يحرز ظهور المطلق فى الاطلاق وهذا معناه انه مجمل.

واما على الثانى فيرد عليه اولاً، ان جزء مقدمات الحكمه عدم البيان بوجوده الواقعى كسائر اجزائها لا بوجوده العلمى، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون متصلًا او منفصلاً، ضروره ان مقدمات الحكمه بوجوداتها الخارجيه التكوينيّه عله وسبب ومنشأ لدلاله المطلق على الاطلاق وظهوره فيه وهذه الدلاله الاطلاقيه تدور مدار هذه المقدمات حدوثًا وبقاءً وجوداً وعدمًا ولا يعقل ان تكون هذه المقدمات بوجودها العلمى سببا وعله للدلاله المذكوره والظهور الاطلاقى، بدهاه انه لاسنخيه بينهما والمفروض ان مبدأ التناسب بين العله والمعلول من المبادئ الاولى التى قياساتها معها لوضوح انه لاتناسب، والسنخيه بين الوجود العلمى الذى لا- واقع موضوعى له الا- فى عالم الذهن والوجود الخارجى الذى له واقع موضوعى فى عالم الخارج، فاذن لا يعقل ان يكون الوجود الذهنى عله للوجود الخارجى ويدور مداره وجوداً وعدمًا فان المعلول يدور مدار علته وجوداً أو عدمًا.

إلى هنا قد تبين ان البيان بوجوده العلمى لا يعقل ان يكون عله لوجود الدلاله الاطلاقيه، وذاك الظهور الاطلاقى فى عالم التكوين كما انه لا يعقل ان يكون عدم وجوده العلمى رافعاً لها فى العالم المذكور، نعم ان البيان بوجوده العلمى رافعاً لحجيه تلك الدلاله وذاك الظهور من جهه وجود مبدأ التناسب

فالتبجيه، ان البيان بوجوده العلمى حيث انه امر نفسانى ومن مقوله الكيف النفسانى، فلا يعقل ان يكون عله لتكوين الدلاله والظهور فى الخارج، هذا اضافه الى ان المتكلم العرفى لا يخلو من احدى حالتين فى مقام البيان:

الحاله الاولى: ان يكون ظاهر حاله هو انه فى مقام بيان مراده الجدى من كلامه فى مجلس واحد، فاذا صدر منه كلام وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف، انعقد ظهوره فى العموم او الاطلاق من جهه ظهور حاله فى انه فى مقام بيان تمام مراده الجدى النهائى فى مجلس واحد وبخطاب موحد.

الحاله الثانيه: ان يكون ظاهر حاله انه فى مقام بيان تمام مراده الجدى فى مجالس متعدده واوقات مختلفه وبخطابات متعدده هذا. ولكن المتعارف لدى العرف والعقلاء فى مقام التفهيم والتفهم هو الحاله الاولى، واما الثانيه فهى شاذه وخارجة عن الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء فى باب الالفاظ والخطابات العرفيه فى مقام التفهيم والتفهم.

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

وعلى هذا فاذا جائت قرينه على الخلاف، فلا يمكن ان تكون القرينه رافعه لظهوره فى الاطلاق لاستحاله انقلاب الشئ عما وقع عليه، غايه الأمر ان القرينه تمنع عن حجيته لا عن اصل ظهوره.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى المسأله لا يمكن المساعده عليه، فالصحيح فيها ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من ان جزء المقدمات الحكمه عدم القرينه المتصله لا الاعم منها ومن عدم القرينه المنفصله.



فالنتيجة في نهاية المطاف، ان هذه المسأله داخله في كبرى مسائل الجمع الدلالى العرفى لا في كبرى مسائل باب التعارض بلا فرق في ذلك بين ان يكون العام والمطلق في كلامين متصلين او كلامين منفصلين.

المسأله الثانيه: وهى ما اذا كان التعارض والتنافى بين الاطلاق الشمولى والاطلاق البدلى كما اذا قال المولى «اكرم عالماً ثم قال لا تكرم فاسقاً» فان اطلاق الدليل الاول بدلى واطلاق الدليل الثانى شمولى، فهل يقدم الاطلاق الشمولى في مورد الاجتماع والالتقاء وهو العالم الفاسق على الاطلاق البدلى فيه او لا؟

والجواب: ان في ذلك قولين:

الأول قد نسب الى شيخنا الانصارى (١) قدس سره اختيار القول الأول وهو تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى في مورد الاجتماع، وفي مقابل ذلك اختار المحقق الخراسانى (٢) قدس سره القول الثانى وانه لاوجه لتقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى وقد افاد في وجه ذلك، ان دلالة كلا الدليلين على الاطلاق انما هى بمقدمات الحكمه.

ومن المعلوم ان مقدمات الحكمه انما تنفى القيد ولا- تدل على الاطلاق فضلا عن كونه شمولىاً أو بدلىاً فالشمولىه والبدليه مستفادتان من خصوصيات المسأله، فان مقدمات الحكمه تدل على عدم التقييد لان الاطلاق عباره عن ذلك واما ان هذا الاطلاق بدلى او شمولى فالمقدمات لا تدل على شىء من ذلك وانما يستفاد ذلك من خصوصيه المورد وتبعات المسأله، فاذن لا وجه لتقديم الاطلاق

ص: ١٥٠

١- (١) - مطارح الانظار ج ١ ص ٢٥٢.

٢- (٢) - كفايه الاصول ص ١٠٦.

الشمولى على الاطلاق البدلى وكلا الاطلاقين مستند الى مقدمات الحكمه، واما خصوصيه البدليه أو الشموليه فهى مستنده الى دال آخر كخصوصيه المورد.

فالتتيجه، ان مفاد مقدمات الحكمه ليس الاطلاق الشمولى حتى تكون اراده الاطلاق البدلى بحاجه الى قرينه ولهذا فلا وجه لتقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد اختار المحقق النائينى (1) قدس سره ايضاً تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى وقد استدل على ذلك بوجوه.

الوجه الاول: ان الحكم المجعول فى الاطلاق الشمولى ينحل بانحلال افراده ويتعدد بتعددتها فيثبت لكل فرد من افراده حكم مستقل، مثلاً حرمة اكرام الفاسق فى مثل قوله لا تكرم فاسقاً ينحل بانحلال افراده وتثبت لكل فرد من افراده حرمة مستقلة، بينما الحكم المجعول فى الاطلاق البدلى حكم واحد ومتعلقه طبيعى الاكرام بنحو صرف الوجود ولايسرى منه الى افراده وموضوعه طبيعى العالم بنحو صرف الوجود ولهذا ينطبق على وجود واحد، حيث ان باكرام عالم واحد يحصل الامتثال فى الخارج، غايه الامر ان المكلف فى مقام الامتثال مخير فى تطبيق طبيعى اكرام العالم على اى فرد من افراده شاء واراد.

وعلى هذا ففى مورد الاجتماع لو قدمنا الاطلاق البدلى على الاطلاق الشمولى، لزم رفع اليد عن الحكم الشرعى عن بعض افراد المطلق الشمولى وهذا بخلاف تقديم الاطلاق الشمولى على البدلى فى مورد الالتقاء والاجتماع فانه لا يوجب رفع اليد عن الحكم الشرعى المجعول للمطلق بالاطلاق البدلى، لان متعلق الحكم فيه صرف وجود الطبيعى ولايسرى منه الى افراده فى

ص: ١٥١

الخارج، وعلى هذا فالفرد ليس محكوماً بحكم شرعي، فاذا قال المولى اكرم فقيراً ثم قال لا تكرم فاسقاً، وحيث ان النسبه بين الدليلين عموم من وجه فمورد الاجتماع الفقير الفاسق، فان مقتضى اطلاق الدليل الاول وجوب اكرام طبيعي الفقير بنحو صرف الوجود ومقتضى اطلاق الدليل الثاني حرمة اكرام طبيعي الفاسق بنحو مطلق الوجود، ولهذا ينحل الحكم فيه بانحلال افراده فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل وهو الحرمة في المثال، ففي مثل ذلك لو قدمنا اطلاق الدليل الاول على اطلاق الدليل الثاني في مورد الاجتماع لزم رفع اليد عن الحكم الشرعي المجعول لهذا الفرد فيه وهو الحرمة لفرض انه يدل باطلاقه على جعل حرمة الاكرام لكل فرد من افراد الفاسق، بينما اذا قدمنا اطلاق الدليل الثاني على اطلاق الدليل الاول فلا يستلزم رفع اليد عن الحكم الشرعي في مورد الاجتماع، لفرض انه لا يدل على جعل الحكم لكل فرد من افراد الفقير وانما يدل على جعل الحكم وهو وجوب الاكرام لصرف وجود طبيعي الفقير ولا يسرى منه الى افراده، فاذا لا يكون الفقير الموجود في مورد الاجتماع متعلقاً لوجوب الاكرام حتى يلزم رفع اليد عنه، وانما يلزم حينئذٍ تضييق دائره الواجب في مرحله الانطباق ولا مانع من ذلك، ومن اجل ذلك يتعين تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ(١) قدس سره بأمرين:

الامر الأول: ان ما ذكره قدس سره مجرد استحسان فلا قيمه له في باب الالفاظ، فان ملاك تقديم احد الدليلين على الدليل الآخر انما هو قرينته على التصرف في الاخر وبيان المراد الجدي والنهائي منه كالخاص بالنسبه الى العام والمقيد بالنسبه

ص: ١٥٢

الى المطلق والأظهر او النص بالنسبه الى الظاهر والحاكم بالنسبه الى الدليل المحكوم وشيئ من هذه العناوين لا ينطبق على المطلق الشمولى بالنسبه الى البدلى، لان ظهوره فى الاطلاق ليس اقوى واطهر من ظهور المطلق البدلى فيه.

فاذن لا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما فى مورد الاجتماع والالتقاء، لان ظهور كليهما فى الاطلاق مستند الى عدم نصب قرينه متصله به، ومجرد ان تقديم الاطلاق البدلى على الشمولى فى مورد الاجتماع يوجب رفع اليد عن الحكم الشرعى الالزامى فيه دون العكس لا يصلح ان يكون ملاكاً للتقديم طالما لم يكن الاطلاق الشمولى اقوى من الاطلاق البدلى دلالة وظهوراً.

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

الأمر الثانى: ان الاطلاق البدلى لا ينفك من الاطلاق الشمولى اصلاً، فاذا ورد فى الدليل اكرم فقيراً فانه يدل على وجوب اكرام فرد من الفقير بالمطابقه وبالالتزام على ترخيص المكلف فى تطبيق طبيعى الفقير على اى فرد من افراده شاء واراد، وهذا الحكم الترخيصى حكم شمولى وشرعى باعتبار انه بيد المولى فان له ان يمنع من تطبيقه على افراده الخاصه كما ان له ان يأمر بتطبيقه على فرد دون فرد آخر وهكذا، فاذا لم يقيد تطبيقه على حصه دون حصه أخرى فمقتضى اطلاقه ثبوت الترخيص فى تطبيقه على اى فرد من افراده شاء، فاذن يدل المطلق البدلى على الحكم الترخيصى بنحو الشمول بالالتزام ويدل المطلق الشمولى على الحكم اللزومى بنحو الشمولى بالمطابقه، وعليه فتقع المعارضه بين المدلول الالزامى للمطلق البدلى والمدلول المطابقى للمطلق الشمولى، وحيثئذ فتقديم كل منهما على الآخر فى مورد الاجتماع يستلزم رفع اليد عن الحكم الشرعى فيه، لان المطلق الشمولى يدل على الحرمة فيه والمطلق البدلى يدل

على جوازه فيه، وحيث انه لا تكون دلالة احدهما اقوى من دلالة الآخر فلا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما فالتعارض بينهما حينئذٍ مستقر هذا.

وقد اورد على كلا الامرين بعض المحققين قدس سره (1):

أما الأمر الأول: فيحتمل ان يكون نظر المحقق النائيني قدس سره الى ان تقدم المطلق الشمولى على المطلق البدلى فى مورد الالتقاء يكون بملاك القرينيه العرفيه التى هى اساس كبرى قاعده الجمع الدلالي العرفى، حيث لم يظهر منه انكار هذه الكبرى فى المقام، فاذن لا يكون مذكوره المحقق النائيني قدس سره مجرد استحسان لا اصل له.

والجواب: انه ليس فى كلام المحقق النائيني قدس سره ما يدل على ذلك بل ولا ما يشعر بان هذا التقديم اى تقديم المطلق الشمولى على المطلق البدلى فى مورد الاجتماع بملاك القرينيه، لوضوح ان ظاهر كلامه ان تقديمه عليه حيث انه لا يستلزم رفع اليد عن مدلوله لا كلا ولا بعضاً، لان مدلوله متمثل فى حكم واحد متعلق بصرف وجود الطبيعه وهو محفوظ حتى مع خروج بعض افراده عنه بينما فى العكس وهو تقديم المطلق البدلى على الشمولى يستلزم رفع اليد عن بعض مدلولاته.

ومن الواضح ان هذا بنفسه لا يصلح ان يكون قرينه لدى العرف العام طالما لم يكن ظهور المطلق الشمولى أقوى و أكد من ظهور المطلق البدلى، والمفروض ان ظهوره ليس أقوى من ظهوره حتى يكون تقديمه عليه بملاك تقديم الاظهر على الظاهر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفى.

والخلاصه، ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره ليس من باب تقديم الأظهر على

ص: ١٥٤

الظاهر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى كما ان ما ذكره قدس سره من ان تقديم المطلق البدلى على المطلق الشمولى يستلزم رفع اليد عن بعض مدلولاته دون العكس لا يصلح ان يكون قرينه بنظر العرف طالما لم يكن ظهور المطلق الشمولى أقوى فى الشمول من ظهور المطلق البدلى فى البدل.

واما الامر الثانى: فيمكن دفعه أيضاً باننا لو سلمنا دلالة المطلق على احكام ترخيصه شمولى فهى دلالة عقليه وليست ظهوراً لفظياً فى الخطاب، وهذا بخلاف الشمولى فى المطلق الشمولى فانها دلالة لفظيه عرفيه، فمن يقول بتقديم المطلق الشمولى على المطلق البدلى يقول بتقديم ما يكون مدلوله العرفى شمولى على ما يكون مدلوله العرفى بدلياً، وما ذكره المحقق النائنى قدس سره من النكته فى تقديم المطلق الشمولى على المطلق البدلى لا يتأتى فيما اذا كانت دلالة المطلق البدلى على الترخيص عقلياً، فان القائل بالتقديم انما يقول بتقديم ما يكون مدلوله العرفى شمولى على ما يكون مدلوله العرفى بدلياً.

والجواب: ان التعارض على هذا انما هو بين الدلالة المطابقه للمطلق الشمولى والدلالة الالتزاميه للمطلق البدلى وكلتا الداللتين مستنده الى اللفظ، فاذن لا بد من النظر الى ظهوره فى الاولى اقوى من ظهوره فى الثانية أو لا.

فعلى الأوّل، لا بد من تقديم الاولى على الثانية لانه من مصاديق الجمع الدلالى العرفى.

وعلى الثانى فلا، لان التعارض بينهما حينئذٍ مستقر فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه.

وبكلمه واضحه، ان الترخيص سواء اكان حكماً شرعياً ام انتزاعياً عقلياً فالدلاله الالتزاميه تصلح ان تكون طرفاً للمعارضه كالدلاله المطابقه، لان الدلاله الالتزاميه لا محاله تكون عقليه حيث انها ناشئه عن الملازمه اليه

بالمعنى الاخص بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامى وهذه الملازمه فى مقام الثبوت تشكل الدلاله الالتزاميه فى مقام الاثبات، فالمدلول الالتزامى تابع للمدلول المطابقي ثبوتاً واثباتاً والدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه حدوثاً وبقاءً، فالعلم بالمدلول المطابقي يستلزم العلم بالمدلول الالتزامى وبالعكس، والظن به يستلزم الظن به وظهور الخطاب فى إثبات المدلول المطابقي يستلزم ظهوره فى اثبات المدلول الالتزامى.

وكون الدلاله الالتزاميه للدليل طرفاً للمعارضه مع دليل آخر انما هو من جهه ان الدلاله المطابقيه له طرف لها والا فلا يعقل كون الدلاله الالتزاميه طرفاً لها دون الدلاله المطابقيه لاستلزام ذلك انفكاك الاولى عن الثانيه وهذا خلف.

وعلى هذا، فالمطلق البدلى كقولنا «اكرم عالماً» يدل على وجوب اكرام طبيعى العالم بنحو صرف الوجود بالمطابقه وعلى الترخيص فى تطبيقه على اى فرد من افراده شاء فى الخارج بالالتزام، فاذن يكون المكلف مرخصاً فى تطبيق الواجب وهو «اكرام العالم» على اى فرد من افراده شاء واراد عادلاً- كان ام فاسقاً ولا- فرق بين ان يكون هذا الترخيص شرعياً او عقلياً لان منشأه الشرع.

وعليه فالمطلق البدلى يكون بمدلوله الالتزامى معارضاً للمطلق الشمولى بمدلوله المطابقي فى مورد الاجتماع وان ظهوره فى المدلول الالتزامى معارض لظهوره فى المدلول المطابقي.

فما ذكره قدس سره من ان القائل بالتقديم انما يقول بتقديم ما يكون مدلوله العرفى شمولياً على ما يكون مدلوله العرفى بدلياً لا يمكن مساعدته عليه اذ لا- شبهه فى ان المدلول الالتزامى مدلول عرفى، لوضوح ان اللفظ كما هو ظاهر عرفاً فى المدلول المطابقي كذلك ظاهر عرفاً فى المدلول الالتزامى تبعاً لظهوره فى مدلوله المطابقي لانه بيد الشارع وضعاً ورفعاً.

والخلاصه، ان الدلاله الالتزاميه وهى الدلاله على الترخيص فى مقام التطبيق طرفاً للمعارضه سواء اكان الترخيص شرعياً ام كان عقلياً، لان الملازمه فى مقام الثبوت وان كانت عقليه ولكن الدلاله فى مقام الاثبات لفظيه، لان اللفظ يدل بالدلاله الالتزاميه على اثبات مدلوله تبعاً لدلالته على اثبات مدلوله المطابقي، ومنشأ هذه الدلاله فى مقام الاثبات الملازمه بينهما فى مقام الثبوت، ولهذا لا يمكن التفكيك بينهما لاثبوتاً ولا اثباتاً.

واما التعارض بين المطلق البدلى والمطلق الشمولى لامحاله يكون بين المدلول الالتزامى للمطلق البدلى والمدلول المطابقي للمطلق الشرعى.

ومن الواضح ان كون المدلول الالتزامى طرفاً للمعارضه يستلزم كون المدلول المطابقي طرفاً لها، ضروره انه لا يعقل ان يكون معارض دون علة فيكون المدلول المطابقي ايضاً طرفاً للمعارضه من جهه كون المدلول الالتزامى الذى هو من شؤونه وتوابعه طرفاً لها.

وبكلمه، ان الدلاله الالتزاميه فى مقام الاثبات مستنده إلى اللفظ فانه يدل على المدلول الالتزامى تبعاً لدلالته على المدلول المطابقي، ضروره انه لا خصوصيه لان يكون مدلول الدليل عرفياً او عقلياً بالمعنى المذكور.

وعلى هذا، فتقديم المطلق الشمولى على المطلق البدلى يستلزم رفع اليد فى مورد الاجتماع عن قسم من مدلوله الالتزامى وتقييده بقسم آخر منه، واما العكس فهو يستلزم رفع اليد عن قسم من مدلوله المطابقي وتقييده بقسم آخر منه، ولا فرق من هذه الناحيه بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامى بملاك ان رفع اليد عن كل منهما رفع اليد عن ظهور الدليل، غايه الامر على الاول رفع اليد عن ظهور المطلق فى الاطلاق البدلى وعلى الثانى رفع اليد عن ظهوره فى الاطلاق الشمولى.



ومن الواضح انه لا موجب لتقديم الثانى على الاول، حيث انه لا ينطبق عليه شىء من موارد الجمع الدلالى العرفى، فاذن لا محاله يكون التعارض بينهما مستقراً ويسرى من حدود الدلاله الى حدود السند وحينئذ لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض.

ثم ان بعض المحققين (1) قدس سره قد ذهب الى تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى ودافع عن المحقق النائنى قدس سره بتقريب، ان الظهور الاطلاقى فى المطلق الشمولى اقوى من الظهور الاطلاقى فى المطلق البدلى الذى لا يتكفل إلا حكماً واحداً، واما الترخيصات التى تستفاد منه بالالتزام احكام وضعيه انتزاعيه بمعنى انها ترخيصات فى تطبيق ذلك الحكم الواحد على اى فرد من افراد الطبيعه شاء واراد، فيدعى ان التعهد العقلاى او الغلبه الخارجيه على اراده المتكلم لتمام مدلول الخطاب اثباتاً وعدم اراده خلافه - الذى هو ملاك ان الظهور الاطلاقى فى المطلق الشمولى - أقوى وأكّد منهما فى المطلق البدلى لان الاهتمام النوعى ببيان اصل حكم برأسه اشد من الاهتمام ببيان حدوده وتطبيقاته سعه وضيقاً، فيندرج المقام فى باب تقديم اقوى الظهورين على اضعفهما الذى تقدم انه احد موارد الجمع الدلالى العرفى، ولعل هذا التقريب هو مراد المحقق النائنى قدس سره من كلامه الذى فعلناه آنفاً هذا.

والنأخذ بالنظر فيه بتقريب، ان الارتكاز العرفى والعقلاى وان كان قد قام على اراده المتكلم العرفى تمام مدلول خطابه الصادر منه طالما لم ينصب قرينه على الخلاف، باعتبار ان هذا الارتكاز العرفى والتعهد العقلاى هو الملاك لتحقق الظهور إلا ان دعوى كون ذلك فى المطلق الشمولى أقوى واشد منه فى المطلق

ص: ١٥٨

البدلى بلحاظ ان اهتمام المولى ببيان أصل الحكم برأسه أشد وأكد من اهتمامه ببيان حدوده وتطبيقاته سعه وضيقةً بحاجه الى الاثبات ولا طريق لنا الى اثبات ذلك إلا دعوى ان التعهد العقلاني العرفى يقتضى ذلك أو الغلبه الخارجيه، ولكن لا شاهد على هذه الدعوى لا من العرف ولا من العقل.

وعلى هذا فليس بإمكاننا اثبات ان الاهتمام النوعى ببيان الاطلاق فى المطلق الشمولى اشد عرفاً من الاهتمام النوعى ببيان الاطلاق فى المطلق البدلى حتى يكون ذلك منشاء لاطهريته بنظر العرف والعقلاء فى مقام الاثبات، فاذن لا شاهد من العرف على اظهريته وليس هنا سبب آخر لذلك غير الشموليه والبدليه، ومن المعلوم انها بنفسها لاتصلح ان تكون ملاكاً للجمع الدلالى العرفى وملاك هذا الجمع احد العناصر التاليه:

الاخصيه والاطهريه والانصيه والحكومه والورود، والشموليه ليست من احد هذه العناصر.

والخلاصه، كما ان المطلق الشمولى ظاهر بظهور حال المتكلم فى انه اراد تمام مدلوله من جهه انه لم ينصب قرينه على الخلاف مع انه كان فى مقام البيان كذلك المطلق البدلى، فانه ظاهر بظهور حال المتكلم فى انه اراده بسعته واطلاقه باعتبار انه لم يقيد بصنف خاص مع انه كان فى مقام البيان ولا يكون الظهور الأول اقوى من الثانى.

فاذن ما ذكره بعض المحققين قدس سره دفاعاً عن المحقق النائينى قدس سره لايمكن المساعده عليه، فالصحيح هو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انه لا موجب لتقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من انه لا وجه لتقديم المطلق الشمولى على المطلق البدلى وان كان صحيحاً إلا ان ما ذكره قدس سره من ان

مقدمات الحكمه قد تقتضى الاطلاق الشمولى وقد تقتضى الاطلاق البدلى غير تام، لما ذكرناه فى محله من ان مقدمات الحكمه لا تقتضى شيئاً من ذلك فانها انما تقتضى عدم تقييد الطبيعى بقيد، واما ان اطلاقه شمولى او بدلى فالمقدمات ساكتة عن ذلك على تفصيل ذكرناه فى محله.

فالتتبعه، ان هذه المسأله داخله فى كبرى مساله باب التعارض لا فى كبرى موارد الجمع الدلالى العرفى.

ص: ١٦٠

نظريه انقلاب النسبه

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

والأول، كما اذا جاء فى دليل يجب اكرام الشعراء وفى دليل آخر لا-يجب اكرام الشعراء، ثم جاء فى دليل ثالث يجب اكرام الشعراء العدول، وبما ان نسبه ما جاء فى الدليل الثالث الى ماجاء فى الدليل الثانى نسبه الخاص الى العام فيحمل العام على الخاص بملاك انه قرينه على العام بنظر العرف والعقلاء ومفسر للمراد النهائى الجدى منه.

فاذن النتيجة هى وجوب اكرام الشعراء العدول وعدم وجوب اكرام الشعراء الفساق. واما نسبه الى الدليل الأول وان كانت نسبه الخاص الى العام إلا- انهما لما كانا مثبتين وكان الحكم المجعول لهما انحلاليا فلا ظهور للخاص فى القرينه والاحترازيه، ولهذا فلا مانع من حمل الخاص على افضل الافراد واهمها ملاكا.

الثانى، اذا ورد فى دليل استحباب اكرام العلماء وورد فى دليل آخر حرمة اكرام الفساق، ثم جاء فى دليل ثالث وجوب اكرام العلماء العدول، وحيث ان الدليل الثالث اخص من الدليل الاول فيقدم عليه ويخصصه بغير العلماء العدول.

فالنتيجه، ان اكرام العلماء الفساق مستحب واما اكرام العلماء العدول فهو واجب، فاذن يختص الدليل الأول بالعلماء الفساق وحيثُ فـهل تنقلب النسبه بينه وبين الدليل الثانى من عموم من وجه الى عموم وخصوص مطلق، فاذن

يقع الكلام فى ان النسبه هل تنقلب بورود التخصيص على احد الدليلين المتعارضين من التباين الى عموم وخصوص مطلق او من عموم من وجه الى عموم وخصوص مطلق او لا؟

### والجواب ان فى المسأله قولين:

الأول: ان النسبه تنقلب بعد ورود التخصيص فى المثال الاول وماشاكله من التباين الى عموم وخصوص مطلق، وفى الثانى وماشاكله من عموم من وجه الى عموم وخصوص مطلق، وقد اختار هذا القول المحقق النائنى (١) قدس سره وتبعه فيه السيد الاستاذ قدس سره بل ذكر السيد الاستاذ (٢) قدس سره ان تصديق هذا القول لا يحتاج الى اقامه برهان بل يكفى فى تصديقه تصويره.

الثانى: ان النسبه تبقى على حالها فى كلا المثالين وهى التباين فى الاول وعموم من وجه فى الثانى، وقد اختار هذا القول جماعه بل نسب ذلك الى المشهور، ثم ان مدرسه المحقق النائنى قدس سره قد تبنت القول بالانقلاب على مقدمتين.

### المقدمه الاولى:

ما تقدم من ان لكل كلام صادر من متكلم عرفى ظهورات ثلاثه:

الاول، الظهور التصورى السازج ومنشأه الوضع ولا يتوقف على اى مقدمه أخرى ما عدا الوضع، لان الذهن ينتقل اليه بمجرد تصور اللفظ الذى وضع بازائه وهذا الانتقال قهرى.

الثانى، الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه، ومنشأ هذا الظهور

ص: ١٦٢

١- (١) - فوائد الاصول ج ٤ ص ٧٤٨.

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٨٨.

ظهور حال المتكلم فى انه اراد استعمال اللفظ الصادر منه فى معناه الموضوع له اذا كان فى مقام البيان، فاذن يتوقف هذا الظهور مضافاً الى الوضع على كون المتكلم فى مقام البيان والتفهم.

الثالث، الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، وهذا الظهور يتوقف مضافا الى الوضع وكون المتكلم فى مقام البيان ان لا- ينصب قرينه على الخلاف، ومنشأ هذا الظهور أيضاً ظهور حال المتكلم فانه اذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف، كان ظاهر حاله انه اراد معناه عن جد وباراده نهائيه وحينئذٍ استقر ظهوره وهو الموضوع للاثار، واما الظهوران الأولان منهما منداكان فيه ولا- يوجد فى هذه المرحله وهى مرحله الاراده الجديه النهائيه إلا- ظهور واحد وهو الظهور النهائى للفظ المستقر.

أو فقل ان الظهور الأول مندك فى الثانى والثانى مندك فى الثالث بنحو التدرج الطولى والظهور الثالث هو الظهور المستقر وموضوع للحجيه ومصبتها.

### المقدمه الثانيه:

ان التعارض بين الدليلين انما يتصور فيما اذا كان كلا الدليلين حجه واما اذا كان احدهما حجه دون الآخر، فلا يتصور التعارض بينهما بل لا معنى له لانه من التعارض بين الحجه واللاحجه.

فالتتيجه، انه من ضم هذه المقدمه الى المقدمه الأولى هى انقلاب النسبه، لان العام المخصص انما يكون حجه فى المقدار الباقي ونسبته بما هو حجه فى الباقي الى العام الاخر الذى هو حجه فى العموم نسبه الخاص الى العام، فاذن انقلاب النسبه تتيجه طبيعيه لتماويه هاتين المقدمتين هذا.

ومن هنا ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان تصوره يكفى للتصديق به فلا يحتاج الى دليل خارجى هذا.

وللنظر فيه مجال، وذلك لان المقدمه الاولى والثانيه وان كانتا تامتين ولا

اشكال فيهما، ضروره انه لا يتصور التعارض بين الحججه والا حجه ولا بين دليلين لا يكون شئى منهما حجه إلا ان انقلاب النسبه ليس نتيجه طبيعیه لتمامیه هاتين المقدمتين، لان تماميتهما لا تنتج هذه النتيجة بل هذه النتيجة تتوقف على مقدمه اخرى زائده عليهما، وقبل ان نبدأ ببيان هذه المقدمه والبحث عنها نشير الى نقطه وهى ما ذكره فى ضمن البحوث السابقه من ان عناصر الجمع الدلالى العرفى جميعاً باستثناء عنصر الورد من شؤون اللفظ، مثلاً الدليل الحاكم انما يقدم على الدليل المحكوم من جهه ان لسانه لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم.

ومن هنا لا تتصور الحكومه فى الادله اللبیه حيث انه لا لسان لها، والخاص انما يقدم على العام من جهه ان مدلوله العرفى خاص وهذا يعنى ان لسانه معنون بعنوان خاص، واما العام فمن جهه ان لسانه عام، وكذلك الحال فى الاظهر والظاهر، فان الاظهر يتقدم على الظاهر من جهه ان ظهور لسانه فى مدلوله العرفى اقوى واشد من ظهور لسان الظاهر فى مدلوله العرفى.

والخلاصه، ان النسبه بين الدليلين انما تلحظ بلحاظ ظهورهما فى مدلولهما اللفظى العرفى فى المرتبه السابقه، فان كان المدلول اللفظى لاحد الدليلين اخص من المدلول اللفظى للدليل الاخر فالنسبه بينهما عموم وخصوص مطلق، وان كان المدلول اللفظى لكل منهما اخص من جهه واعم من جهه اخرى فالنسبه بينهما عموم من وجه، وان كان المدلول اللفظى لكل منهما مضاد لمدلول الدليل الآخر او مناقض له فالنسبه بينهما التباين،

واما الحجیه فهى حكم شرعى مجعوله للظهور النهائى لكل من الدليلين، وحينئذٍ فان كانت النسبه بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً او كان احدهما اظهر أو أنص من الاخر او الحاكم عليه، فدليل الحجیه يشمل كلا الدليلين معاً لا مكان

الجمع الدلالي العرفي بينهما ومعه لا مانع من التعبد بصدور كليهما معاً.

واما اذا كانت النسبه بينهما التباين او العموم من وجه فلا يشملهما دليل الحجيه لعدم امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، ولهذا يسرى التعارض الى مرحله السند فيكون مستقراً.

فالتتيجه، ان النسبه بين الظهورين للدليلين لما كانت ملحوظه فى المرتبه السابقه على دليل الحجيه، فان كانت بنحو التباين فلا يشملهما اطلاق دليل الحجيه لا كليهما معا ولا احدهما المعين.

اما الأول، فيلزم التعبد بالضدين او النقيضين وهو محال.

واما الثانى، فيلزم الترجيح بلا مرجح، وان كانت النسبه بينهما بنحو العموم والخصوص المطلق فلا مانع من شمول دليل الحجيه لكليهما معا، وحينئذ فيكون الخاص قرينه على التصرف فى العام وبيان للمراد الجدى النهائى منه.

ونتيجه هذه النقطه، هى ان النسبه بين الدليلين المتعارضين انما تلحظ بين ظهورهما العرفى.

وبعد بيان هذه النقطه فنقول ان المقدمه التى تتوقف نظريه انقلاب النسبه عليها ذات شقين، وعلى القائل بهذه النظرية ان يلتزم بهذه المقدمه بكلا شقيها.

أما الشق الأول، فهو متمثل فى ان المخصص المنفصل الوارد على احد الدليلين المتعارضين بالتباين، كما اذا قال المولى «يجب اكرام العلماء ثم قال لا يجب اكرام العلماء» فانهما متعارضان بالتباين ثم جاء بدليل مخصص وقال يجب اكرام العلماء العدول فانه مخصص للعام الثانى، وهذا المخصص المنفصل رافع لظهوره النهائى كالمخصص المتصل، غايه الامر ان المخصص المتصل مانع عن انعقاد ظهوره فى العموم من البدايه والمخصص المنفصل رافع لظهوره وهو ظهوره النهائى المستقر الذى هو موضوع الحجيه، فاذن ترتفع حجيه العام فى العموم



بارتفاع موضوعها ويظهر ذلك من السيد الاستاذ قدس سره (١).

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

ومن الواضح ان النسبه بينهما عموم وخصوص مطلق، لان النسبه الاولى تنقلب بانقلاب موضوعها الى نسبه جديده وهى العموم المطلق باعتبار ان النسبه متقدمه بشخص طرفيها لانهما من المقدمات الذاتيه وبمثابه الجنس والفصل لها وبطبيعته الحال تنتفى النسبه بانتفاء احد طرفيها، فاذن تنقلب النسبه بينهما من التباين بانقلاب احد طرفيها الى العموم المطلق.

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

ولكن هذه المقدمه بكلا شقيها غير تامه.

اما الشق الاول، فقد تقدم في ضمن البحوث السالفه موسعاً ان المخصص المنفصل لا يمكن ان يكون رافعاً لظهور العام في العموم، ضروره انه لا يمكن ان يكون رافعاً له، لان الشئ اذا وقع في الخارج يستحيل ان ينقلب عما هو عليه نعم هو رافع لحجتيه التي هي امر اعتبارى لا موضوعها وهو الظهور الذي هو امر تكوينى.

ص: ١٦٦

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

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

وأمّا الثاني، فلا يمكن ان يكون رافعاً لظهوره في العموم، ضروره ان وجوده العلمي لا يمكن ان يكون مؤثراً في وجوده التكويني لانفياً ولا اثباتاً، لان وجوده العلمي موطنه الذهن فكيف يعقل ان يكون مؤثراً في وجوده التكويني، لوضوح ان هذا التأثير بحاحه الى مبدأ التناسب بين الاثر والمؤثر وإلا لزم تأثير كل شى في كل شىء وهو كما ترى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان ظهور العام في العموم لا يخلو من ان يكون مستنداً الى الوضع او الى مقدمات الحكمه، وعلى كلا التقديرين لا يمكن ان يكون المخصص المنفصل رافعاً له لانه يدور مدار منشائه وعلته حدوثاً وبقاءً، فطالما يكون منشأه ثابتاً فالظهور ثابت كان هناك مخصص منفصل ام لا إلا اذا كان عدم المخصص المنفصل جزء المقدمات، ولكن تقدم مفصلا انه ليس جزئها لامطلقاً ولا في وقت مجيئه.

والخلاصه، ان ظهور العام في العموم يبقى على حاله ولا يرتفع بوجود المخصص المنفصل.

واما الشق الثانى، ان المخصص المنفصل وان لم يكن رافعا لظهور العام فى العموم إلا انه بعد التخصيص قد احدث ظهور اخر وهو ظهوره فى اراده الباقي.

فيرد عليه، بانها خلاف الضروره والوجدان، بدهه انه ليس للعام ظهوران مستقلان احدهما فى العموم والآخر فى الخاص وهو الباقي فيه بعد التخصيص بل له ظهور واحد وظهوره فى العموم واما ظهوره فى كل صنف من أصنافه ظهور تضمنى لامستقل.

وعلى هذا، فلا يمكن القول بانقلاب النسبه فانه مبنى على ارتفاع ظهور العام فى العموم بالتخصيص وحدوث ظهور آخر له وهو ظهوره فى خصوص الباقي.

وقد مرّ أنه لا أساس له بل هو خلاف الضروره والوجدان وان المخصص المنفصل لا يكون رافعا لظهور العام فى العموم وانما هو رافع لحجته دون ظهوره ولهذا تبقى النسبه بين الظهورين للدليلين المتعارضين بحالها وهى النسبه بنحو التباين، والمفروض ان النسبه بينهما نسبه واحده وهى نسبه التباين ولا يعقل انقلابها الى نسبه أخرى بالتخصيص ولا توجد نسبه اخرى لعدم ظهور اخر.

وقد أشرنا انفا ان النسبه انما هى تلحظ بين الظهورات العرفيه للخطابات الوارده فى الكتاب والسنه فى المرتبه السابقه.

وأما الحجيه فهى تعرض عليها بعد الفراغ عن ثبوتها، لما تقدم من ان ملاك الجمع الدلالى العرفى بين الدليلين المتعارضين بالتعارض غير المستقر وهو التعارض بين مدلوليهما العرفيين وعدم سرايته الى السند، وملاك التعارض المستقر بين الدليلين المتعارضين هو التعارض بينهما فى سنديهما، ومن هنا تختلف نوعيه النسبه فى التعارض غير المستقر عن نوعيه النسبه فى التعارض المستقر، فان نوعيه النسبه فى الاول متمثله فى نسبه الخاص الى العام والمقيد الى المطلق والأظهر او النص الى الظاهر والحاكم الى

المحكوم والوارد الى المورد وفي الثاني متمثله فى نسبة المباين الى المباين بنحو التضاد او التناقض وفى نسبة العام الى العام من وجه شريطه ان لا يكون احدهما أظهر من الاخر والا فالتعارض غير مستقر، وبذلك يتبين بوضوح ان النسبه تلحظ بين ظهورى الدليلين فى المرتبه السابقه، فان كانت من النوع الأول فلا مانع من شمول دليل الحجيه لكليهما معا، وان كانت من النوع الثانى فلا يشمل كليهما لاجمعاً ولا تفريقاً إلا اذا كان هناك مرجح.

ومن الواضح ان النسبه لم تلحظ بين الحجيتين، ضروره ان النسبه بين الدليلين اذا كانت بنحو التباين فلا يعقل شمول دليل الحجيه لهما، فاذا كيف تتصور النسبه بينهما بوصفها العوانى وهو الحجيه، بداهه انه لا يتصور اتصافهما بالحجيه حتى تلحظ النسبه بينهما، لأن النسبه انما تلحظ بين ظهوريهما وحيث ان هذه النسبه نسبه التباين فلا يمكن ان تكون مشموله لدليل الحجيه.

وعلى هذا فاذا ورد على احدهما مخصص منفصل فهو رافع لحجيه ظهوره فى العموم لا اصل ظهوره فيه فانه ثابت ومستقر والمخصص المنفصل لا يكون رافعا له، فاذا يستحيل ان تنقلب النسبه من التباين الى عموم و خصوص مطلق، ضروره ان انقلاب النسبه لا يمكن ان يكون الى نسبه أخرى المباينه لها إلا بانقلاب طرفيها الى الطرف الاخر، لما تقدم من ان النسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها ولا وجود لها إلا بوجودهما ولا كيان لها إلا بكيانهما لأنهما بمثابة الجنس والفصل للنوع، وحيث انهما قد ظلا ثابتين ومستقرين فلا محاله تكون النسبه بينهما أيضاً كذلك باعتبار انه لا ثبوت لها إلا بثبوتها.

والخلاصه، ان المخصص المنفصل لما لم يكن رافعاً لظهور العام في العموم وانما يكون رافعاً لحجتيه عن ظهور بعض افراده وهو افراد الخاص، يستحيل انقلاب النسبه، ضروره انه لا يعقل انقلابها إلا بانقلاب طرفيها ولا يمكن تبديلها إلا بتبديلهما لانهما ذاتها وذاتياتها.

ومن هنا قلنا ان كل نسبه مباينه لنسبه اخرى بذاتها وذاتياتها، وهذا يعنى ان المقومات الذاتيه لكل منها مباينه للمقومات الذاتيه للاخرى ولا- يتصور جامع ذاتى مشترك بين انحاء النسب وافراده، لان الجامع الذاتى المشترك بينهما انما يتصور مع الغاء خصوصياتها الفرديه والمفروض ان خصوصياتها الفرديه هى المقومات الذاتيه لها، وقد عرفت ان المقومات الذاتيه لكل فرد من انحاء النسب مباينه للمقومات الذاتيه للفرد الآخر فلا- يعقل اشتراكهما فيها، وهذا بخلاف مثل افراد الانسان فانها مشتركه فى المقومات الذاتيه لها وهى الحيوانيه والناطقيه، ومع الغاء خصوصياتها الفرديه تلغى الافراد وتبقى المقومات الذاتيه لها.

وعلى هذا فالمخصص المنفصل اذا ورد على العام كان رافعاً لحجتيه ظهوره عن بعض افراده وهو افراد الخاص دون الافراد الباقيه، ولا- مانع من ذلك باعتبار ان ظهور العام ينحل بانحلال افراده فيكون لكل فرد من افراده ظهور ضمنى ولا مانع من التفكيك بين افراد الظهور فى الحجتيه، فاذن يكون العام المخصص بمخصص منفصل يبقى ظهوره فى العموم ثابتا والتخصيص انما هو فى حجتيه فانها مختصه بالافراد الباقيه دون جميع افراده، وهذا التخصيص انما جاء بدليل خارجى وهو المخصص المنفصل، واما العام فهو لا يدل على ذلك بل لا اشعار له فيه فضلا عن الدلاله لانه انما يدل على العموم وظاهر فيه، واما انه حجه او لا- فهو ساكت وعلى تقدير كونه حجه فهل هو حجه فى الجميع او فى البعض فلا بد من اثبات ذلك من الخارج، فاذن تبقى النسبه بين الظهورين

المتباينين على حالها بدون التغيير والانقلاب والتبديل بل يستحيل ذلك بعد بقاء شخص طرفيها بذاتهما وذاتياتهما هذا.

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

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

اما الأول، فلان العام موضوع للدلاله على العموم وليس له وضع آخر بازاء حصصه وافراده.

واما الثاني، فلان مقدمات الحكمه انما تثبت ظهوره في العموم والاطلاق، فاذن لا منشاء لهذا الظهور، والمفروض ان المخصص المنفصل لا يصلح ان يكون منشاء لذلك لان مفاده رفع ظهور العام في العموم لا اثبات ظهوره في الباقي.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي، ان القول بعدم انقلاب النسبه هو الصحيح بل لا يمكن القول بانقلابها الى نسبه اخرى مع بقاء طرفيها ثابتا ومستقراً وقد تقدم انها متقومه ذاتا وحقيقه بشخص طرفيها وانهما بمثابة الجنس والفصل للنوع، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان الخاص انما يتقدم على العام بمدلوله العرفي بملاك انه قرينه لدى العرف والعقلاء على التصرف فيه وبيان المراد الجدى النهائى منه، ومن الواضح ان الدليل المخصص انما يكون قرينه على اساس ظهوره اللفظى فى مدلوله العرفى وهو الخاص، والمفروض ان العام بعد التخصص لا يكون ظاهرا فى الخاص ولا فى انه حجه فيه فان كل ذلك ثابت بدليل خارجى ولا يكون مدلولاً

عرفيا للعام، فان مدلوله العرفى اللفظى العموم وهو ظاهر فيه سواء اكان قبل ورود التخصيص عليه او بعده، هذا كله فى كبرى النظريتين المهمتين هما نظريه انقلاب النسبه ونظريه عدم انقلابها.

وبعد ذلك يقع الكلام فى صغرياتها نفيًا واثباتًا وفى ظهور الثمره بين النظريتين فى المساله، ويمكن لنا ان نجمع صغريات هذه المساله ومصاديقها فى ثلاث صور:

### الصوره الاولى:

ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالتباين كما اذا فرضنا انه جاء فى دليل يستحب التصديق على الفقراء، وجاء فى دليل آخر يكره التصديق على الفقراء، وفى هذه الصوره تاره يكون الدليل المخصص على احدهما المعين واحداً، واخرى يكون متعدداً وثالثه يكون وارداً على كليهما معاً فهنا وجوه:

### الوجه الاول:

ان يكون الدليل المخصص واحداً كما اذا جاء فى الدليل يكره التصديق على فقراء بنى هاشم، فاذن هنا طوائف ثلاث من الروايات، فالطائفه الثالثه حيث انها اخص من الطائفه الاولى فتخصصها بغير الفقراء من بنى هاشم، وحينئذٍ فعلى القول بانقلاب النسبه تنقلب النسبه بين الطائفتين الاوليين من التباين الى عموم وخصوص مطلق، فاذن يمكن الجمع الدلالى العرفى بين هذه الطوائف الثلاث، فان الطائفه الثالثه تخصص الطائفه الاولى وبعد التخصيص حيث انها اصبحت اخص من الطائفه الثانيه فتخصص تلك الطائفه وبذلك ترتفع المعارضه بين هذه الطوائف الثلاث، ونتيجه ذلك هى كراهه التصديق على فقراء بنى هاشم واستحباب التصديق على فقراء غير بنى هاشم هذا.

واما على القول بعدم انقلاب النسبه، فالطائفه الثالثه وان كانت تخصص الطائفه الاولى بغير فقراء بنى هاشم الا انها حيث لا توجب ارتفاع ظهورها فى العموم او الاطلاق وانما توجب ارتفاع حجيه ظهورها فى العموم او الاطلاق

فالنسبه بينهما قد ظلت باقيه وهى التباين، على اساس بقاء طرفيها وهما الظهوران، وقد تقدم ان النسبه متقومه ذاتا وحقيقه بشخص وجود طرفيها وهما بمثابه الجنس والفصل للنوع، فاذن المعارضه بينهما مستقره لعدم امكان الجمع الدلالى العرفى بينهما، وحينئذ فان كان هناك مرجح لأحدهما يوخذ بها وي طرح الاخرى والا فتسقطان معا من جهه المعارضه، فالنتيجه كراهه التصديق على فقراء بنى هاشم وعدم ثبوت استحباب التصديق على فقراء غير بنى هاشم.

والخلاصه، انه على القول بانقلاب النسبه فلا تعارض بين الطائفتين الاوليين لامكان الجمع الدلالى العرفى بينهما، واما على القول بعدم انقلاب النسبه فالتعارض بينهما ثابت ومستقر ولا اثر للتخصيص، ولا بد حينئذ من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ما هو نتيجه هذا الفرق بين القولين فى المسأله.

والجواب، ان النتيجه على القول بانقلاب النسبه هى ثبوت استحباب التصديق على فقراء غير بنى هاشم وكراهته على فقراء بنى هاشم.

واما على القول بعدم انقلاب النسبه، فيقع التعارض بينهما فيسقطان من جهه المعارضه، فاذن لادليل على استحباب التصديق على الفقراء ولا على كراهته عليهم نعم يكره التصديق على فقراء بنى هاشم.

ومن هذا القليل ما اذا ورد فى دليل يستحب اكرام العلماء، وورد فى دليل اخر يكره اكرام العلماء ثم جاء فى دليل ثالث يستحب اكرام العلماء العدول، فان الكلام فى هذه الادله الثلاث نفس الكلام فى الطوائف المتقدمه.

## الوجه الثانى:

ان يرد على كلا الطائفتين مخصص واحد وهو ماجاء بهذا النص، يحرم التصديق على بنى هاشم، فانه كما يخصص الطائفه الاولى التى تدل على استحباب التصديق على الفقراء فكذلك يخصص الطائفه الثانيه التى تدل



على كراهه التصديق على الفقراء باعتبار ان الحرمة تنافى كل من الاستحباب والكراهه ولا تجتمع معهما هذا، ولكن لا تظهر الثمره بين القولين فى مثل هذا المثال، لان النسبه بين الطائفتين الاوليين التباين سواء فيه القول بانقلاب النسبه ام القول بعدم انقلابها، فاذا التعارض بينهما ثابت ومستقر على كلا القولين فى المسأله.

### الوجه الثالث:

ان یرد على كل من الطائفة الاولى والطائفة الثانية مخصص مستقل ونسبه المخصص لاحدهما الى المخصص الاخرى لا تخلو من ان تكون بنحو التباين موضوعاً ومحمولاً او التساوى او العموم من وجه او العموم المطلق ولا خامس فى البين.

اما على الاول، فتارة يكون الخاصان معاً مستوعباً لتمام مدلولى الطائفتين العامتين واخرى لا يكونا مستوعبا لتمام مدلوليهما، اما على الاول فكما اذا فرض انه ورد فى دليل يستحب اكرام الشعراء، وورد فى دليل اخر يكره اكرام الشعراء ثم جاء مخصص على الدليل الاول ومخصص على الدليل الثانى، اما الاول فقد جاء بهذا النص، يكره اكرام الشعراء الفساق، فانه يقيد اطلاق الدليل الاول بغير الشعراء الفساق، واما الثانى فقد جاء بهذا النص، يستحب اكرام الشعراء العدول، فانه يقيد اطلاق الدليل الثانى بغير الشعراء العدول، ونتيجة ذلك ان الدليل الاول مختص بالشعراء العدول وخروج الشعراء الفساق عنه والدليل الثانى مختص بالشعراء الفساق وخروج الشعراء العدول منه بالتخصيص، فاذا لا تعارض بين العامين لاختصاص كل منهما بمورد الافتراق، فان الاول مختص بالشعراء العدول والثانى مختص بالشعراء الفساق ولا بين الخاصين لاختلافهما موضوعاً وحكماً، ولا فرق فى هذا الفرض بين القولين فى المسأله ولا تظهر الثمره بينهما، لان انتفاء التعارض بين العامين بعد ورود التخصيص عليهما انما

هو من جهة اختصاص حجيه كل منهما بمورد الافتراق ولا-يكون حجه في مورد الاجتماع، ومجرد بقاء ظهورهما في العموم باعتبار ان المخصص المنفصل لا-يوجب هدمه وانما يوجب هدم حجيته من دون ان يكون حجه في مورد الاجتماع فلا اثر له، ولهذا ينتفى التعارض بينهما بانتفاء موضوعه لا-بالانقلاب، ولا-فرق في ذلك بين ان يكون التعارض بين العامين بالتباين او بالعموم من وجه، غايه الامر على الثانى لا تعارض بينهما فى مادتي الافتراق وانما التعارض بينهما فى ماده الاجتماع، فاذا اخرج الدليل المخصص ماده الاجتماع عن كليهما معا فيختص اذن كل منهما بماده الافتراق والمفروض انه لا تعارض بينهما فيها ذاتا، واما على الاول فالتعارض بينهما موجود فى تمام مدلوليهما المطلقين ولكن الدليل المخصص فى احدهما اخرج الفاسق عنه فتختص بالعادل، وفى الاخر اخرج العادل عنه فيختص بالفاسق فاذن ينتفى التعارض بينهما بانتفاء موضوعه، واما على الثانى فكما اذا ورد على العام الاول لا يستحب اكرام الشعراء التيمى وورد على العام الثانى لا يكره اكرام الشعراء الهاشميين وبعد تخصيص كلا-العامين يبقى مورد الاجتماع بينهما وهو شعراء غير الهاشميين وغير التميميين، وفى هذا الفرض ايضا لا-تظهر الثمره بين القولين فى المساله، اما على القول بالانقلاب فالنسبه بينهما وان كانت تنقلب من التباين الى عموم من وجه الا انه لا يترتب على هذا الانقلاب اثر، لان التعارض بينهما فى ماده الاجتماع يبقى على حاله، لان الكلام فى المقام انما هو فى انقلاب النسبه من التعارض المستقر الى التعارض غير المستقر الذى هو من موارد الجمع الدلالى العرفى وفى التعارض المستقر لافرق بين ان يكون بالتباين او العموم من وجه.

واما على الفرض الثانى، وهو ان تكون النسبه بين الخاصين التساوى كما اذا جاء المخصص للعام الاول بلسان لا يستحب اكرام الشعراء الفساق التميميين

وجاء المخصص للعام الثاني بلسان لا يكره اكرام الشعراء الفساق التميميين، وعلى هذا فايضا لا تظهر الثمره بين القولين لان العام الاول بعد التخصيص حجه فى استحباب اكرام الشعراء الفساق غير التميميين والشعراء العدول منهم، والعام الثانى بعد التخصيص حجه فى كراهه اكرام الشعراء الفساق غير التميميين والعدول منهم، وحيث ان الخارج عن كلا- العامين موضوع واحد وهو الشعراء الفساق التميميين فتبقى النسبه بينهما على حالها وهى التباين، ولهذا فلا اثر للقول بانقلاب النسبه والقول بعدم انقلابها فى هذا الفرض.

واما على الفرض الثالث، وهو ما اذا كانت النسبه بين الخاصين عموما من وجه، كما اذا جاء المخصص للعام الاول بلسان لا يستحب اكرام الشعراء العراقيين وجاء المخصص للعام الثانى بلسان لا يكره اكرام الشعراء العدول، فان النسبه بين هذين المخصصين عموم من وجه ومورد الاجتماع بينهما الشعراء العراقيين العدول ومورد افتراق المخصص الاول الشعراء العراقيين الفساق ومورد افتراق الثانى الشعراء العراقيين العدول، ثم انه لا- تعارض بينهما فى مورد الاجتماع والالتقاء لعدم التنافى بين حكميهما، وعلى هذا فاذا خصص العام الاول بغير الشعراء العراقيين، كان حجه فى اثبات استحباب اكرام الشعراء غير العراقيين، واذا خصص العام الثانى بغير الشعراء العدول، كان حجه فى اثبات اكرام الشعراء الفساق، وعندئذٍ فعلى القول بالانقلاب فالنسبه بين العامين وان انقلبت من التباين الى عموم من وجه الا انه لا يترتب على هذا الانقلاب اى اثر فان التعارض بينهما مستقر وثابت على كلا- القولين فى المساله، غايه الامر على القول بالانقلاب بنحو العموم من وجه وعلى القول بعدم الانقلاب بنحو التباين ولا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما، ومحل الكلام فى المساله انما هو فيما اذا كان التخصيص او التقييد يوجب انقلاب النسبه من نسبه التعارض

المستقر بين الدليلين الى نسبة التعارض غير المستقر بينهما او بالعكس، واما اذا كان موجبا لانقلاب النسبه من نسبة التعارض المستقر الى نفس النسبه كالانقلاب من نسبة التباين الى التباين بدائره اضيق او من التباين الى عموم من وجه فانه خارج عن محل الكلام ولا- تظهر الثمره بين القولين فى مثل ذلك، هذا كله فيما اذ لم يكن بين المخصصين تعارض كما فى المثال المتقدم، واما اذا كان بينهما تعارض كما اذا جاء احدهما بلسان، يكره اكرام الشعراء العراقيين، وجاء الاخر بلسان لا يكره اكرام الشعراء العدول، فلا بد اولا من علاج المعارضه بينهما ثم يجعلهما مخصصين للعامين، وحيث ان التعارض بينهما بالعموم من وجه فيكون فى مورد الاجتماع وهو الشاعر العراقي العادل، فان مقتضى المخصص الاول كراهه اكرامه ومقتضى المخصص الثانى عدم كراهه اكرامه، فاذا لم يكن لاحدهما مرجح فى البين فتسقط حجيه اطلاق كل منهما فى مورد الاجتماع وتبقى فى مورد الافتراق، فاذن يكون كل منهما مخصصا للعام بلحاظ مورد افتراقه.

واما على الفرض الرابع، وهو ما اذا كانت النسبه بين المخصصين عموما وخصوصاً مطلقاً، كما اذا فرض ان المخصص للعام الاول قد جاء بلسان لا يستحب اكرام الشعراء العراقيين، والمخصص الثانى قد جاء بلسان لا يكره اكرام الشعراء العدول من العراقيين، فحيث ان النسبه بينهما عموم وخصوص مطلق فيكون كل منهما مخصصا للعام، فاذن يكون العام الاول حجه فى استحباب اكرام الشعراء غير العراقيين والعام الثانى بعد التخصيص يكون حجه فى كراهه اكرام الشعراء غير العدول من العراقيين، وعلى هذا فعلى القول بانقلاب النسبه تنقلب النسبه بين العامين من التباين الى عموم وخصوص مطلق، فاذن يدخل العامان فى موارد الجمع الدلالى العرفى باعتبار ان العام الاول

بعد التخصيص حيث انه اصبح اخص من العام الثاني فيكون مخصصاً له فلا تعارض بينهما حينئذٍ، لان نسبة التعارض المستقر انقلبت الى نسبة التعارض غير المستقر وهذا يعنى ان النسبة قد حولت من مرحله السند الى مرحله الدلاله.

واما على القول بعدم انقلاب النسبه، فتبقى النسبه بين العامين على حالها وهى نسبة التباين، وفى هذا الفرض تظهر الثمره بين القولين فى المساله، فعلى القول بالانقلاب تنقلب النسبه من التباين الى عموم وخصوص مطلق، واما على القول بعدم الانقلاب كما هو الصحيح فظلت النسبه بينهما ثابتة وهى التباين، فاذا لابد من ان يعامل معهما معامله المتعارضين، فان كان لاحدهما مرجح دون الاخر يوخذ به وي طرح الاخر والا فيسقطان معا من جهه المعارضه، فاذا لا يثبت استحباب اكرام الشعراء غير العراقيين ولا كراهه اكرام الشعراء غير العدول من العراقيين، فاذا الثابت هو عدم كراهه اكرام الشعراء العدول من العراقيين فقط هذا كله بالنسبه الى العامين، واما بالنسبه الى الخاصين، فالخاص الثانى وان كان اخص من الخاص الاول الا انه لا تنافى بينهما فى الحكم حتى يجمع بينهما لان عدم كراهه الاكرام لا ينافى استحبابه.

واما اذا كان بين الخاصين تنافى فى الحكم كما اذا كان لسان احدهما يكره اكرام الشعراء المصريين ولسان الاخر لا يكره اكرام الشعراء العدول من المصريين، وعلى هذا فلا بد اولاً من علاج مشكله التنافى والتعارض بين الخاصين، وحيث ان النسبه بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً باعتبار ان المخصص الثانى اخص من المخصص الاول فيخصص به، فالنتيجه هى عدم كراهه اكرام الشعراء العدول من المصريين، وكراهه اكرام الشعراء الفساق منهم، وعلى هذا فالخاص الاول يكون حجه فى كراهه اكرام الشعراء الفساق من المصريين

والخاص الثاني يكون حجه في عدم كراهه اكرام الشعراء العدول منهم، فاذن يخصص الاول العام بغير الشعراء الفساق من المصريين، والثاني بغير الشعراء العدول منهم، ثم انه لا تظهر الثمره بين القولين في المساله في هذا الفرض ايضا، فانه على القول بالانقلاب وان كانت النسبه بين العامين تنقلب الا- انها تنقلب من التباين الى عموم من وجه لا- الى عموم مطلق، فان مورد الاجتماع لهما الشعراء غير المصريين ومورد الافتراق العام الاول الشعراء العدول من المصريين ومورد الافتراق العام الثاني الشعراء الفساق منهم فاذن لا اثر للقول بالانقلاب في المقام، لان المعارضه بينهما مستقره وثابته في مورد الاجتماع على كلا القولين في المساله، غايه الامر على القول بالانقلاب تحول النسبه بعد التخصيص من التباين الى عموم من وجه واما على القول بعدم الانقلاب فلا تتحول النسبه بعد التخصيص الى نسبه اخرى بل هي باقيه على حالها وهي التباين، ولكن مركز المعارضه ومصبتها مورد الالتقاء والاجتماع باعتبار ان ظهور كل منهما حجه فيه دون مورد افتراقه.

ومن هنا يظهر الفرق بين ما اذا لم يكن بين الخاصين تنافى في الحكم وما اذا كان بينهما تنافى فيه، فعلى الاول، اذا خصص العامين بهما انقلبت النسبه من التباين الى عموم وخصوص مطلق، فاذن لا بد من ان يعامل معهما معامله العام والخاص بحمل العام على الخاص، واما على القول بعدم الانقلاب فالنسبه بينهما تبقى على حالها وهي التباين، فاذن لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه ان كانت والا فيسقطان معاً من جهه المعارضه فاذن لم يثبت لا استحباب اكرام الشعراء غير المصريين ولا كراهه اكرام الشعراء مطلقاً منهم الشعراء الفساق المصريين، ومن هنا تظهر الثمره بين القولين في هذا الفرض.

وعلى الثاني، تنقلب النسبه بعد التخصيص على القول بالانقلاب من التباين

الى عموم وخصوص من وجه، ولهذا لا- تظهر الثمره بين القولين فى المساله لان التعارض مستقر بينهما على كلا القولين فى المساله، هذا تمام الكلام فى الصوره الاولى وما ذكرناه من الفروض حول هذه الصوره جميعاً صغيريات لكبرى هذه المساله وبيان موازينها العامه ومتى تظهر الثمره بين القولين فيها ومتى لا-تظهر، ثم ان صغيرياتها لا تنحصر بهذه الفروض ولها فروض اخرى ولكن يظهر حالها منها.

## الصوره الثانيه:

ما اذا كان التعارض بين الدليلين العامين بالعموم من وجه، وفى هذه الصوره تاره يكون المخصص واحداً وهذا المخصص الواحد قد يرد على مورد افتراق احدهما المعين وقد يرد على مورد اجتماعهما.

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

اما الفرض الاول، فكما اذا فرض انه ورد عام بلسان يستحب اكرام العلماء، وورد عام اخر بلسان يكره اكرام الفساق وبين العامين عموم من وجه ثم ورد على العام الاول مخصص بهذا اللسان، يجب اكرام العلماء العدول، وهذا المخصص قد اخرج عن هذا العام مورد افترافه حكماً ويخصه بمورد اجتماعه مع العام الاخر، فاذن تختص حجتيه فى اثبات استحباب اكرام العلماء الفساق، وعلى هذا فعلى القول بانقلاب النسبه تنقلب النسبه من عموم من وجه الى عموم مطلق، باعتبار ان العام الاول قد اصبح بعد التخصيص اخص من العام الثانى فيخصص به، فالنتيجه انه لا تعارض بينهما حينئذٍ لامكان الجمع الدلالى العرفى بينهما بحمل العام على الخاص كما انه لا تعارض بين العام الاول ومخصصه.

واما القول بعدم الانقلاب، فالنسبه تبقى بين العامين بحالها وهى العموم من

وجهه، فاذاً لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه ان كانت والا- فيسقطان معاً في مورد الاجتماع ويرجع الى الاصل العملى وهو اصاله البراءه عن الحرمه، فاذاً تظهر الثمره بين القولين فى المساله اصولياً وفقهياً، اما الاول فلان المساله على القول بالانقلاب تخرج عن كبرى باب التعارض وتدخل فى كبرى مسائل الجمع الدلالى العرفى، وعلى القول بعدم الانقلاب تبقى المساله فى كبرى باب التعارض، واما الثانى فعلى القول بالانقلاب فالنتيجه مايلى، وجوب اكرام العلماء العدول واستحباب اكرام العلماء الفساق وحرمة اكرام الجهال الفساق، اما الاول فهو ثابت على كلا القولين فى المساله وليس نتيجه القول بالانقلاب فان نتيجهه هى الفرض الثانى والثالث.

واما على الفرض الثانى، وهو ما اذا كان الخاص وارداً على مورد الاجتماع بين العامين وهو العلماء الفساق، كما اذا جاء بلسان لا يستحب اكرام العلماء الفساق، فالعام الاول فى المثال يدل باطلاقه على استحباب اكرام العلماء الفساق والعام الثانى يدل باطلاقه على كراهه اكرامهم ولهذا يقع التعارض بينهما، ولكن المخصص فى المقام قد اخرج مورد الاجتماع عن كلا العامين فتختص حجيه كل منهما بمورد افتراقه، وفى هذا الفرض لا تظهر الثمره بين القولين فى المساله، فان انتفاء التعارض بين العامين ليس من جهه القول بانقلاب النسبه بل من جهه انتفاء مقتضيه فعلى كلا القولين فى المساله لاتعارض فى البين.

واما على الفرض الثالث، وهو ما اذا ورد مخصصان على مورد افتراق كل من العامين كما اذا ورد مخصص على مورد افتراق العام الاول بلسان يجب اكرام العلماء العدول وورد مخصص على مورد افتراق الثانى بلسان يحرم اكرام الفساق من الجهال، وبعد تخصيص العامين بهما فتختص حجيه كل منهما بمورد الاجتماع وهو العلماء الفساق، فان مقتضى العام الاول وجوب اكرامهم



ومقتضى العام الثانى كراهه اكرامهم، فاذن تقع المعارضه بينهما فلا بد من الرجوع الى قواعد بابها.

وفى هذا الفرض ايضا لا- تظهر الثمره بين القولين فى المساله، فانه على كلا- القولين فيها فالمعارضه بينهما فى مورد الاجتماع مستقره سواء أفيه القول بالانقلاب ام القول بعدم الانقلاب، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، هل تسرى المعارضه من بين العامين الى ما بين الخاصين او لا؟

والجواب ان فى المساله قولين: القول الاول انها لا تسرى اليهما، القول الثانى انها تسرى، وقد اختار القول الاول المحقق النائينى (١) قدس سره والقول الثانى السيد الاستاذ قدس سره (٢) وقد افاد السيد الاستاذ قدس سره فى وجه ذلك ان منشاء التعارض بين العامين من وجه هو العلم الاجمالى بعدم صدور احدهما فانه يشكل التعارض بينهما، ولهذا اذا انقلب هذا العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بعدم صدور احدهما المعين انتفى التعارض بانتفاء موضوعه، وفى المقام ليس لنا علم اجمالى بعدم صدور احد العامين من وجه بل لنا علم اجمالى بعدم صدور احد هذه الادله الاربعه وهى العامان والمخصصان ولهذا لو انحل هذا العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بعدم صدور احد العامين او احد الخاصين، ارتفعت المعارضه بارتفاع منشأها وهو العلم الاجمالى.

وبكلمه، لو علم تفصيلا بكذب احد العامين وعدم صدوره، ارتفع المعارضه بين الادله الثلاث الباقية بارتفاع منشأها وهو العلم الاجمالى المتمثله فى وجوب

ص: ١٨٢

١- (١) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٥٢٠.

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٠٠.

اكرام العلماء العدول، وحرمة اكرام الجهلاء الفساق وكراهه اكرام الفساق، اما بين الاول والثانى والثالث فلا- تنافى لا- فى الموضوع ولا- فى الحكم واما بين الثانى والثالث، فلامكان الجمع الدلالى العرفى بينهما وكذلك الحال اذا كان الدليل كراهه اكرام الفساق، فانه لا- تعارض بين الادله الثلاث الباقية وهى حرمة اكرام الجهلاء الفساق، ووجوب اكرام العلماء العدول، واستحباب اكرام العلماء، فان الاول لاينافى الثانى والثالث لا- فى الموضوع ولا فى الحكم، واما الثانى فهو يقدم على الثالث بالجمع الدلالى العرفى.

واما اذا علم تفصيلا بعدم صدور احد الخاصين فايضا ترتفع المعارضه بين الادله الثلاث الباقية، باعتبار ان احد الباقيين اذا خصص العام فصار ذلك العام اخص من العام الاخر فيخصص به.

والخلاصه، انه اذا علم اجمالا بعدم صدور احد هذه الادله الاربع، تقع المعارضه بين كل واحد منها والثلاثة الاخرى، فاذا لا بد من ملاحظه الترجيح بينها، فان كان هناك مرجح لاحدها دون الثلاثة الباقية يؤخذ به وي طرح الباقية، وان لم يكن مرجح فى البين فالحكم هو التخيير بينها بطرح احدها والاخذ بالباقيه هذا.

وقد اورد بعض المحققين (1) قدس سره بالنقض بما اذا ورد مخصصان على العامين المتعارضين بالتباين كما اذا ورد عام يستحب اكرام الشعراء، وورد عام اخر يكره اكرام الشعراء ثم ورد مخصص على العام الاول بلسان يجب اكرام الشعراء العدول من الفقهاء وعلى العام الثانى بلسان يحرم اكرام الشعراء الفساق من الجهلاء، وبعد تخصيص العامين بهما تبقى النسبه بينهما على حالها وهى التباين،

ص: ١٨٣

فاذن لابد من اعمال مرجحات باب المعارضه بينهما ان كانت والا فالحكم هو التسايط او التخير.

وفيه ان هذا النقص غير وارد وذلك لان ما ذكره قدس سره من الضابط لوقوع المعارضه بين الادله الاربعه وهو العلم الاجمالي بعدم صدور احدهما ينطبق بعينه على هذا المثال وماشاكله، فان هذا العلم الاجمالي لو انحل وصار علماً تفصيلاً بعدم صدور احد العامين معنا او احد الخاصين كذلك انتفى التعارض بين الادله الاربعه، مثلاً اذا فرضنا العلم التفصيلي بعدم صدور العام الاول انتفى التعارض بانتفاء منشائه وهو العلم الاجمالي، فاذن لاتعارض بين الادله الثلاث الباقية لامكان الجمع الدلالي العرفي بينها، لان نسبه كلا المخصصين الى العام الثاني نسبه الخاص الى العام ولا مانع من تخصيصه بهما معا وكذلك اذا علم تفصيلاً بعدم صدور احد الخاصين كالخاص الاول مثلاً، فان الخاص الثاني حينئذٍ يخصص العام الثاني، وبعد التخصيص اصبح العام الثاني اخص من العام الاول فيخصص به فاذن لاتعارض بين الادله الثلاث الباقية لامكان الجمع الدلالي العرفي بينها، ولا فرق بين ان يكون موضوع الخاصين متعدداً او واحداً كما اذا جاء المخصص الاول بلسان لا- يستحب اكرام الشعراء العراقيين والمخصص الثاني بلسان لا يكره اكرام الشعراء العراقيين، ففي مثل ذلك اذا علم تفصيلاً بعدم صدور العام الاول، انتفى التعارض بين الادله الثلاث الباقية اما بين المخصص الاول والثاني والعام الثاني فلا تعارض حقيقه، واما بين المخصص الثاني والعام الثاني فلامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما وكذلك الحال اذا انتفى العام الثاني، وفي هذين الفرضين انتفاء التعارض بين الادله الثلاث الباقية بانتفاء منشائه وهو العلم الاجمالي بين بعضها وبعضها الاخر حقيقى وبين بعضها وبعضها الاخر لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما والجامع انتفاء التعارض المستقر بانتفاء

منشأه، واما اذا علم بعدم صدور احد المخصصين فى كلا الفرضين هما ما اذا كان موضوع كلا الخاصين واحداً وما اذا كان موضوعهما متعدداً، فينتفى التعارض بين الادله الثلاث الباقية جميعاً بامكان الجمع الدلالى العرفى، وما فى كلام بعض المحققين قدس سره من تخصيص النقص بما اذا كان موضوع الخاصين واحداً لاوجه له ولا موجب لهذا التخصيص اصلاً، فان المناط انما هو بانتفاء التعارض المستقر سواء اكان انتفائه بالجمع الدلالى العرفى بين الادله الثلاث الباقية ام كان بالحقيقه كما امر.

ومن هذا القبيل ايضاً ما اذا كانت النسبه بين الخاصين عموماً من وجه، كما اذا جاء احد الخاصين بلسان لا يستحب اكرام الشعراء التميميين، والخاص الاخر بلسان لا يكره اكرام الشعراء الهاشميين وبعد تخصيص العامين بهما، فعلى القول بالانقلاب وان انقلبت النسبه من التباين الى عموم من وجه الا انه لا اثر له لا اصولياً ولا فقهيّاً، ولكن ما ذكره قدس سره من الضابط لوقوع المعارضه بين الادله الاربع ينطبق على هذا المثال ايضاً، لانه لو علم تفصيلاً بعدم صدور احد العامين او احد الخاصين، انتفى المعارضه بين الادله الثلاث الباقية بانتفاء منشأها وهو العلم الاجمالى حيث انه انحل بالعلم التفصيلى، وهذا دليل على ان منشأ المعارضه بينها هو العلم الاجمالى، وهنا امثله اخرى ينطبق عليها هذا الضابط.

فالنتيجه، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الضابط العام لا ينحصر بما ذكره من المثال هذا.

والصحيح فى المقام ان يقال اما اولاً، فلان التعارض بين العامين فى الامثله المتقدمه غير التعارض بين الادله الاربع، فان التعارض بين العامين يكون بالذات بينما يكون التعارض بين الادله الاربع بالعرض اى بالعلم الاجمالى وكلا القسمين من التعارض موجود فى جميع الامثله المذكوره، غايه الامر ان التعارض

بين الادله الاربع الذى يكون منشائه العلم الاجمالى يرتفع بارتفاع العلم الاجمالى وانقلابه الى علم تفصيلى اما بعد صدور احد العامين او بعدم صدور احد الخاصين.

نعم هنا فرق بين العلم التفصيلى بعدم صدور احد العامين معيناً وبين العلم التفصيلى بعدم صدور احد الخاصين كذلك، فعلى الاول يرتفع التعارض بارتفاع موضوعه حقيقه، واما على الثانى فيرتفع التعارض بين العامين وهو التعارض بالذات على القول بانقلاب النسبه، فانه اذا علم بعدم صدور احد الخاصين معينا فالخاص الاخر الباقي يخصص احد العامين وحينئذٍ تنقلب النسبه بينهما من التباين الى عموم وخصوص مطلق، وعندئذٍ فيمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما وبه يرتفع التعارض، واما على القول بعدم انقلاب النسبه فالتعارض بينهما باقى.

والخلاصه، ان التعارض بالعرض وهو التعارض بالعلم الاجمالى بين الادله الاربع انما هو بين كل واحد منها والثلاثه الاخرى، فان دليل الاعتبار لايشمل الجميع من جهه العلم الوجدانى الاجمالى بعدم صدور واحد منها واما شموله للباقي معينا فهو ترجيح من غير مرجح ومردداً مفهوماً فلا وجود له فى الخارج ومصداقاً وهو احدهما المردد فلا يعقل، وبارتفاع هذا العلم الاجمالى وانقلابه الى علم تفصيلى يرتفع التعارض بارتفاع منشائه وهو العلم الاجمالى، واما التعارض بين العامين الذى هو بالذات فهو يرتفع على القول بانقلاب النسبه ولا يرتفع على القول بعدم انقلابها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهى ان الفرق بين انقلاب العلم الاجمالى فى المقام الى العلم التفصيلى بعدم صدور احد العامين معينا وبين انقلابه الى العلم التفصيلى بعدم صدور احد الخاصين كذلك، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان التعارض بين العامين فى الامثله المذكوره المشار اليها

انفا حيث انه بالذات فيتقدم رتبه على التعارض بين الادله الاربع الذى هو بالعرض، ولهذا لا بد اولاً من تخصيصهما بالخاصين وعندئذٍ فعلى القول بعدم انقلاب النسبه بين العامين او القول بانقلابها من التباين الى عموم من وجه حيث ان التعارض بينهما يبقى على حاله على كلا القولين فى المساله ولا يرتفع بالتخصيص، فلا بد وقتئذٍ من علاج التعارض بينهما من الترجيح ان كان والا فالتساقط.

ثم ان التعارض لا يسرى من العامين فى المقام الى الخاصين فى هذه الامثله المتقدمه، لان هذا التعارض يعالج بينهما اما بالحكم بالتخير او الترجيح او التساقط على القول بعدم انقلاب النسبه، واما التعارض بين كل من العامين والخاصين يعنى الادله الاربع فهو ناشئ من العلم الاجمالى بكذب بعضها، ولهذا يكون هذا التعارض بالعرض لا بالذات بينما يكون التعارض بين العامين بالذات ولا فرق من هذه الناحيه بين جميع الامثله المتقدمه، فان التعارض بين العامين يكون بالذات وبين الادله الاربع يكون بالعرض.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من سرايه التعارض من العامين الى الخاصين فى المقام فى غير محله، ضروره ان هذا التعارض بينهما بالذات ولا يعقل سرايته منهما اليهما المخالفين لهما موضوعاً ومحمولاً، واما التعارض بالعرض بين الجميع فهو على نسبه واحده فلا تتصور فيه السرايه منهما اليهما ومنشأه العلم الاجمالى ونسبته الى الجميع على حد سواء.

كما انه يظهر مما ذكرناه انه لا مجال لما اورده بعض المحققين قدس سره من النقص على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره بالمثالين الاخيرين المتقدمين، لمامر من انه لا فرق بينهما وبين المثال الاول فما قال السيد الاستاذ قدس سره فى المثال الاول ينطبق حرفياً على المثالين الاخيرين وماشاكلهما.

واما ثانياً، فلان التعارض بالنحو المذكور غير مختص بالادله الظنيه سنداً حتى يكون العلم الاجمالي بعدم صدور احد الادله موجبا لسريان التعارض الى سندها جميعاً، وذلك لان مركز التعارض بين العامين من وجه تاره يكون السند مباشره كما اذا علم اجمالاً بكذب احدهما فى الواقع واخرى يكون مركزه ومصبه الدلاله مباشره بان يكون التعارض بين الدلاله الاطلاقيه لكل منهما مع الدلاله الاطلاقيه للاخر ولكن يسرى هذا التعارض من مرحله الدلاله الى مرحله السند اذا كان السند ظنياً، على اساس انه لايمكن التعبد بالسند مع اجمال الدلاله وعدم امكان الاخذ بها لانه لغو وجزاف فلايمكن صدوره من المولى الحكيم.

وثالثه يكون مركز التعارض الدلاله مع عدم سرايته الى السند اذا كان قطعياً، فاذا هنا ثلاثه فروض، الاول ان يكون مركز التعارض سند العامين كما اذا علم اجمالاً بعدم صدور احدهما فى الواقع، الثانى ان يكون مركز التعارض الدلاله ومع اجمالها يسرى التعارض الى السند اذا كان ظنياً، الثالث ان يكون مركز التعارض الدلاله مباشره لان السند قطعى فلايسرى التعارض اليه.

اما الفرض الاول فلان العلم الاجمالي بعدم صدور احد العامين من وجه مباشره فقط وليس هنا علم اجمالى اخر بعدم صدور احد الادله الاربعه، لان هذا العلم الاجمالي انما هو بين العامين سنداً ولايسرى منهما الى سند الخاصين حتى يكون اطراف العلم الاجمالي اربعه، فاذا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من سرايه التعارض من العامين من وجه الى الخاصين لايتصور فى هذه الصوره، ضروره انه لايعقل فيها سرايه التعارض من سندی العامين الى سندی الخاصين والفرض انه ليس هنا علم اجمالى بعدم صدور احد الخاصين.

ثم اننا اذا فرضنا العلم الاجمالي بعدم صدور احد الادله الاربعه المتمثله فى

العامين والخاصين فى المقام، فلا شبهه فى وقوع المعارضه بينها وسقوط الادله الاربعه جميعاً لوقوع التعارض والتكاذب بين كل واحده منها والثلاثه الاخرى، ولهذا لاتشمل ادله الحجيه لها جميعاً وشمولها لاحدها المعين دون الباقيه كذلك وبالعكس ترجيح من غير مرجح، كما ان هذا العلم الاجمالى اذا صار علماً تفصيلىا بعدم صدور احدها المعين ترتفع المعارضه بارتفاع منشائها وهو العلم الاجمالى على كلاً- القولين فى المسأله، نعم تبقى المعارضه بين العامين بحالها حيث انه ليس منشائها هذا العلم الاجمالى بل لها منشاء اخر وهو التنافى بينهما بالذات، ومن المعلوم ان هذا التعارض لايسرى الى الخاصين لان مركز هذا التعارض سند العامين فقط ولايعقل سرايته الى سند الخاصين.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهى ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من سرايه التعارض من العامين الى الخاصين وان التعارض انما هو بين الادله الاربعه ومنشأؤه العلم الاجمالى بعدم صدور احد هذه الادله مجرد افتراض لا واقع موضوعى له فى المقام، فان ما هو موجود فى المقام هو العلم الاجمالى بعدم صدور احد العامين فقط، واما الخاصان فهما خارجان عن اطراف هذا العلم الاجمالى ولهذا لايرتفع هذا العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى بعدم صدور احد الخاصين معيناً وانما يرتفع بالعلم التفصيلى بعدم صدور احد العامين كذلك.

والخلاصه، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لاينطبق على هذا الفرض.

واما الفرض الثانى، وهو ان مركز التعارض ومصبه الدلاله فان الدلاله الاطلاقيه لكل من العامين معارضه مع الدلاله الاطلاقيه للعام الاخر مع احتمال صدور كليهما معا ولهذا لاتعارض بينهما سنداً، ولكن حيث ان دلالة كل منهما مجمله من جهه التعارض ولايمكن العمل باطلاقها فمن اجل ذلك يسرى التعارض من الدلاله الى السند اذا كان ظنياً باعتبار انه لايمكن التعبد بالسند مع



اجمال الدلاله وعدم امكان العمل بها لانه لغو ولا يسرى الى سند الادله الاربعه وهى العامان والخاصان جميعاً فانه بلا موجب ومبرر، ضروره ان التعارض ليس بين دلالة كل من الخاصين مع دلالة الخاص الاخر حتى يسرى الى سندهما اذا كان ظنياً، لان التعبد بالسند مع اجمال الدلاله وتعارضها وعدم امكان العمل بها لغو وجزاف فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

والخلاصه، ان سرايه التعارض من الدلاله الى السند اذا كان ظنياً فلا محاله تكون مبنيه على نكته فلا يمكن ان تكون جزافاً، والنكته فى ذلك هى انه طالما لا يمكن العمل بالدلاله والاخذ بها من جهه اجمالها وتعارضها وعدم امكان الجمع الدلالى العرفى فيها فلا يمكن التعبد بالسند، لان التعبد به انما هو من جهه العمل بالدلاله لاجزافاً، فاذا لم يمكن العمل بها فلا معنى للتعبد به لانه لغو، هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى، ان فى هذا الفرض ليس هنا علم اجمالى بعدم صدور احد العامين، غايه الامر ان دليل الاعتبار لا يشملهما من جهه عدم امكان الجمع الدلالى العرفى بينهما فى مرحله الدلاله ولا علم اجمالى بكذب احد الادله الاربعه لاحتمال صدور الجميع هذا بحسب السند، واما بحسب الدلاله فنعلم اجمالاً ان اصاله الظهور قد سقطت عن الحجيه فى احد العامين فقط ولا- علم بسقوطها بالنسبه الى الخاصين بل لاشبهه فى عدم سقوطها بالنسبه اليهما لعدم التنافى بينهما حكماً وموضوعاً.

فالتتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لا ينطبق على هذا الفرض ايضاً.

واما الفرض الثالث، وهو ما اذا كان مركز التعارض الدلاله مع كون السند قطعياً، فعندئذٍ نعلم اجمالاً بسقوط أصاله الظهور عن الحجيه فى احد العامين ولهذا فلا- يمكن التمسك بها فيهما ولا يسرى التعارض من الدلاله الى السند فانه قطعى، ولا مانع من التمسك باصاله الظهور فى كل من الخاصين لعدم التعارض

والتنافي بينهما، وهذا الفرض خارج عما ذكره السيد الاستاذ قدس سره موضوعاً.

هذا تمام الكلام فى الصورة الثانيه.

### الصورة الثالثه:

#### اشاره

هى ما اذا كان هناك عام واحد وله مخصصان، فتاره تكون النسبه بين المخصصين التباين فى الحكم والموضوع، واخرى تكون النسبه بينهما عموماً من وجه وثالثه تكون النسبه بينهما عموماً مطلقاً فهنا ثلاثه فروض: الفرض الاول، ان النسبه بينهما التباين، الفرض الثانى ان النسبه بينهما عموم من وجه، الفرض الثالث ان النسبه بينهما عموم مطلق.

اما الكلام فى الفرض الاول فهو يتصور على نحوين:

النحو الاول ان يكون المخصصان مستوعبين لتمام مدلول العام

النحو الثانى ان لا يكونا مستوعبين لتمام مدلول العام.

اما النحو الاول، فكما اذا قال المولى، يستحب اكرام العلماء ثم جاء بمخصصين، احدهما بلسان يجب اكرام العلماء العدول، والاخر بلسان يكره اكرام العلماء الفساق، ومن الواضح ان فى مثل ذلك لا يمكن تخصيص العام باحدهما ثم ملاحظه النسبه بينه وبين الخاص الاخر لانه ترجيح من غير مرجح، بداهه ان نسبه العام الى كليهما نسبه واحده فلا يمكن الترجيح، فاذن لامحاله تقع المعارضه بين العام وكلا الخاصين بنحو التباين فلا يمكن تخصيص العام بهما لاستلزام ذلك لغويه العام وبقائه بلا مورد وهو لا يمكن، فاذن لابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه، فان كان هناك مرجح فلا بد من الاخذ به والا فتسقطان معاً فالمرجع فى المساله الاصل اللفظى ان كان والا فالاصل العملى.

واما النحو الثانى، فكما اذا قال المولى يستحب اكرام العلماء ثم جاء بمخصصين، احدهما بلسان يجب اكرام الفقهاء والاخر بلسان يكره اكرام الفلاسفه، فلا مانع من تخصيص العام بكلا المخصصين ولا يلزم اى محذور فى

البين، ولا وجه لتخصيص العام باحدهما ثم ملاحظه النسبه بينه وبين المخصص الاخر لانه ترجيح من غير مرجح، هذا مضافا الى انه لا- اثر لهذا التخصيص فانه لا-يوجب انقلاب النسبه بينه وبين الخاص الاخر بل النسبه بينهما باقيه على حالها وهى العموم المطلق، فالنتيجه انه لا تظهر الثمره فى هذا الفرض بين القولين فى المساله.

واما الفرض الثالث، وهو ما اذا كانت النسبه بين الخاصين عموما من وجه، فتاره يكون الخاصان مستوعبين لتمام مدلول العام، وفى هذا الفرض قد يكون بين الخاصين تعارض فى مورد الاجتماع وقد لا-يكون بينهما تعارض فيه وتاره اخرى لا-يكون الخاصان مستوعبين لتمام مدلول العام، وفى هذا الفرض قد يكون بين الخاصين تعارض فى مورد الاجتماع، وقد لا-يكون بينهما تعارض فيه فهنا اربع صور:

### الاولى:

ما اذا كان الخاصان مستوعبين لتمام مدلول العام وكان بينهما تعارض فى مورد الاجتماع، كما اذا فرضنا ان المولى قال يستحب اكرام العلماء فى هذه البلده وفرضنا ان علمائها منحصره فى الفقهاء والنحويين ولا يوجد فيها صنف اخر من العلماء ثم جاء بمخصصين، احدهما بلسان يجب اكرام الفقهاء فى هذه البلده والاخر بلسان يكره اكرام النحويين فيها، وحيث ان النسبه بين المخصصين عموم من وجه فتقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع وهو الفقيه النحوى، فان مقتضى اطلاق المخصص الاول وجوب اكرامه ومقتضى اطلاق المخصص الثانى كراهه اكرامه، وعندئذٍ فان كان لاحدهما مرجح دون الاخر يوخذ به والا فيسقطان معا وحيثئذٍ فالمرجع هو الاصل العملى، ولا يمكن تخصيصيه باحدهما المعين دون الاخر لانه ترجيح بلا مرجح بعد ما كانت نسبه العام الى كلا المخصصين نسبه واحده كما لا يمكن تخصيص العام بكلا

المخصصين معاً لاستلزام ذلك بقاء العام بلا مورد وهو لا يمكن الا في بعض الفروض كما سوف نشير اليه، هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى، لو فرضنا امكان تخصيص العام باحدهما المعين لسبب دون اخر، فعلى القول بانقلاب النسبه تنقلب النسبه بين العام والخاص الاخر من العموم والخصوص المطلق الى التباين، فعندئذٍ لا بد ان يعامل معهما معاملة المتعارضين من الحكم بالترجيح او التخيير او التساقت، واما على القول بعدم انقلاب النسبه فتبقى النسبه بحالها وهى نسبه العموم والخصوص المطلق، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعى له.

ثم ان اطلاقى المخصصين اذا سقطا فى مورد الاجتماع من جهه المعارضه فى فرض عدم وجود المرجح لاحدهما فيه، فلا مخصص للعام حينئذٍ بالنسبه الى مورد الاجتماع، وعندئذٍ فان كان مورد الاجتماع متمثلاً فى افراد كثيره فى البلده وهى الفقهاء النحويين فلا مانع من تخصيص العام بكل من المخصصين فى مورد افتراقه، لفرض ان اطلاق كل منهما حجه فيه ولا يلزم حينئذٍ تخصيص بالفرد النادر.

واما اذا فرضنا ان مورد الاجتماع متمثل فى الفرد النادر، فعندئذٍ لا يجوز تخصيص العام بهما فى موارد الافتراق لاستلزامه محذور التخصيص بالفرد النادر، فاذا تقم المعارضه بين العام وكلا المخصصين معاً، وحينئذٍ فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه فان كان هناك مرجح فهو والافيسقطان معا والمرجع عندئذٍ الاصل العملى ان لم يكن اصل لفظى.

فالتتيجه، ان الثمره لا تظهر بين القولين فى هذه الصوره.

## الثانيه:

نفس هذه الصوره ولكن مع عدم التنافى والتعارض بين المخصصين فى مورد الاجتماع، كما اذا كان المخصص الثانى بلسان لا يستحب اكرام

ص: ١٩٣

النحويين، فان عدم الاستحباب لا ينافى الوجوب ويجتمع معه، فاذا لم يكن بينهما تعارض فى الحكم فى مورد الاجتماع فلا يمكن تخصيص العام بهما معاً لاستلزامه محذور الغاء العام وبقائه بلا مورد ولازم ذلك ان صدور العام من المولى الحكيم لغو وجزاف وهو لا يمكن، واما تخصيصه باحدهما دون الاخر فهو ترجيح من غير مرجح، لان نسبه كلا المخصصين الى العام نسبه واحده فلا يمكن الترجيح.

فالتتيجه، ان الثمره لاتظهر بين القولين فى المساله فى هذه الصوره ايضا.

### الثالثه:

ما اذا لم يكن المخصصان مستوعبين لتمام مدلول العام مع وجود التنافى بينهما فى مورد الاجتماع، كما اذا فرضنا ان المولى قال يستحب اكرام الشعراء ثم جاء بمخصصين احدهما بلسان يجب اكرام الشعراء الهاشميين، والاخر بلسان يكره اكرام الشعراء الفساق، وفى هذه الصوره لامانع من تخصيص العام بهما معاً ولا يلزم اى محذور كمحذور بقاء العام بلا مورد ومحذور تخصيصه بالفرد النادر، لوضوح انه يبقى تحت العام الشعراء العدول من تمام الاصناف غير الهاشميين.

### الرابعه:

#### اشاره

نفس هذه الصوره ولكن مع عدم التنافى بين المخصصين فى مورد الاجتماع، وفى هذه الصوره ايضاً لا مانع من تخصيص العام بهما معاً لعدم لزوم اى محذور فى ذلك، ولا يمكن تخصيصه باحدهما المعين دون الاخر لانه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبه كلا المخصصين الى العام نسبه واحده.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهى ان الثمره لاتظهر بين القولين فى المساله فى جميع صور هذين الفرضين هما استيعاب المخصصين لتمام مدلول العام وعدم استيعابها لتمام مدلوله، غايه الامر على الاول حيث انه لا يمكن تخصيص العام بهما معاً لاستلزامه الغاء العام نهائياً فتقع المعارضه بينه وبين المخصصين،

وحيثُ فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه، وعلى الثانى فلا مانع من تخصيصه بهما معاً كما مر بلا فرق فى ذلك بين القول بانقلاب النسبه فى المساله والقول بعدم انقلابها فيها هذا.

ولكن قد يقال كما قيل، ان تخصيص العام بكلا المخصصين معا انما هو فيما اذا كانا صادرين فى زمن واحد، فعندئذٍ لابد من تخصيصه بكل واحد منهما فى عرض الاخر ولا يجوز تخصيصه باحدهما ثم ملاحظه النسبه بينه وبين المخصص الاخر لانه ترجيح من غير مرجح بعد ما كانت نسبه كلا المخصصين الى العام نسبه واحد، واما اذا كانا صادرين فى زمانين طوليين كما اذا صدر عام من الباقر عليه السلام ثم صدر مخصصين احدهما من الصادق عليه السلام والاخر من الرضا عليه السلام، ففى مثل ذلك قد يتوهم انه يخصص العام بالمخصص الاول وهو الصادر من الصادق عليه السلام المتقدم زمنياً، وعندئذٍ فلا يكون العام حجه الا فى المقدار الباقي ولا يكشف به الا عن تعلق الاراده الجديه به، وحيثُ فاذا ورد المخصص الثانى فبطبيعته الحال يرد على العام المخصص، فعلى القول بانقلاب النسبه تنقلب النسبه فى هذا الفرض من عموم وخصوص مطلق الى عموم وخصوص من وجه، فاذا لا يمكن تخصيص العام بالمخصص الثانى لان النسبه بينهما على القول بانقلاب النسبه عموم من وجه، فحيثُ تقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع فلا بد عندئذٍ من الرجوع الى مرجحاتها.

وقد اجاب عن هذا التوهم السيد الاستاذ(1) قدس سره واليك نص جوابه:

ان الائمه عليهم السلام كلهم بمنزله متكلم واحد فانهم يخبرون عن الاحكام المجعوله فى الشريعه المقدسه فى عصر النبى الاكرم صلى الله عليه وآله ولهذا يخصص العام الصادر من

ص: ١٩٥

احدهم بالخاص الصادر من الاخر منهم عليهم السلام فانه لولا ان كلهم بمنزله متكلم واحد لاوجه لتخصيص العام فى كلام احد بالخاص فى كلام اخر، فاذن يكون الخاص الصادر من الصادق عليه السلام مقارنا مع العام الصادر من اميرالمؤمنين عليه السلام بحسب مقام الثبوت وان كان متأخرا عنه بحسب مقام الاثبات وكذا الخاص من الباقر عليه السلام، فكما ان الخاص المقدم زمانا يكشف عن عدم تعلق الاراده الجديه من لفظ العام بالمقدار المشمول له كذلك الخاص المتأخر ايضاً يكشف عن عدم تعلق الاراده الجديه من لفظ العام بالمقدار الذى يكون مشمولاً له وكلاهما فى مرتبه واحده.

وقد ناقش فى جواب السيد الاستاذ قدس سره بعض المحققين (1) قدس سره واليك نصه:

والتحقيق ان هذا الكلام ليس جواباً عن هذه الشبهه وانما هو جواب عن شبهه اخرى وقع الخلط بينهما توضيح ذلك، ان حديث نظر الخطابات الشرعيه الى زمان واحد (وهو زمان التشريع) يثبت ان زمان مدلول الخطابات كلها واحد وليس كل خطاب يشرع به حكم جديد من حين صدور الخطاب وبهذا يتم الجواب على شبهه اخرى تورد على عكس مسألتنا وهو ما اذا ورد خاص متقدم على عامه، حيث يشكل على تخصيص العام به بان النسبه بينهما عموم من وجه، لان الخاص يشمل الافراد فى الزمن قبل مجيئ العام بخلاف العام فانه لايشمل تلك الافراد، فاذن لاتكون النسبه بينهما العموم والخصوص المطلق بل من وجه فيكون الجواب بالالتفات الى النكته التى ابرزها السيد الاستاذ قدس سره فى المقام، فانه اذا كانت الخطابات كلها تكشف عن احكام ثابتة ومشرعه فى زمن واحد فالنسبه بينهما لا تختلف سواء تقدم العام ام الخاص.

ص: ١٩٤

الا ان هذه النكته اجنبيه عن الشبهه المشاره اليها فى هذا البحث، لان جهه الاشكال ان العام لا يبقى حجه بعد التخصيص الاول الا فى الباقي وكون الخطاب يكشف عن احكام مشرعه فى زمان واحد لا يجعل الخاص الثانى حجه قبل وروده بل الحجه قبل وروده هى العام، فاذا كان الميزان فى التخصيص ملاحظه النسبه بين المقدار الحجه من كل دليل كما هو مبنى انقلاب النسبه فلا محاله تكون النسبه بين المقدار الحجه من العام حين مجيء المخصص الثانى العموم من وجه، فالاجابه على هذه الشبهه لا بد ان تكون بتوحيد زمان الدال والحجه لالدال والمدلول هذا.

ويمكن نقد هذه المناقشه بتقريب ان الخطابات الشرعيه فى الكتاب والسنه الصادره من النبى الاكرم صلى الله عليه وآله والائمه الاطهار عليهم السلام فى طول هذه الفتره الزمنيه الطويله جميعاً تحكى عن الاحكام المشرعه المجعوله فى الشريعه المقدسه من عصر التشريع فلا تقدم ولا تأخر فى مضامينها ومداليلها فانها جميعاً موجوده بالوجود الاعتبارى فى زمن التشريع والتقدم والتأخر والتدريجيه انما هى فى بياناتها بالخطابات التى صدرت فى الكتاب والسنه وتحكى عنها بلا- فرق فى ذلك بين الخطابات المتقدمه والخطابات المتأخره زمانا فان الجميع يحكى عن الاحكام المشرعه فى زمن واحد وهو زمان التشريع، ومن هنا لافرق بين ان يكون الخطابان المتعارضان متقارنين زمانا او يكون احدهما متقدماً على الاخر كذلك، وكذا فى موارد الجمع الدلالى العرفى فان الاظهر يتقدم على الظاهر سواء أكان مقارناً معه زماناً ام كان متقدماً عليه او متأخراً عنه كذلك، والخاص يتقدم على العام سواء اكان مقارناً معه زماناً ام متأخراً عنه او متقدماً عليه كذلك.

وعلى هذا فاذا ورد عام وورد خاصان طوليان، مثلاً ورد عام من الباقر عليه السلام وورد احد الخاصين من الصادق عليه السلام والخاص الاخر من الرضا عليه السلام، مثلاً اذا



ورد من الباقر عليه السلام يجب اكرام العلماء ثم ورد من الصادق عليه السلام يحرم اكرام العلماء الفساق، فبطبيعته الحال يخصص العام به ونتيجته هذا التخصيص تقييد موضوع العام بالعلماء الذين لا يكونوا بفساق، وبعد ذلك ورد من الرضا عليه السلام يكره اكرام علماء النحويين، ولا شبهه في انه يكشف عن تقييد موضوع العام بقيد اخر في عرض القيد الاول، ولازم ذلك انه يرد على العام ويدل على تقييد موضوعه بهذا القيد في عرض تقييده بالقيد الاول وهو عدم الفسق باعتبار ان العام ظاهر في العموم والشمول بالنسبة الى جميع اصنافه وحصصه في عرض واحد كالعلماء الفساق والاصوليين والفقهاء والنحويين وغيرهم، فالمخصص الاول يقيد موضوع العام وهو العلماء في المثال بغير العلماء الفساق، فاذا لا يكون ظهوره في هذه الحصصه حجه، واما ظهوره في اراده سائر حصصه يكون حجه، فاذا ورد المخصص الثاني فهو يدل على تقييد موضوعه بغير العلماء النحويين فاذا لا يكون ظهوره في شمول هذه الحصصه حجه.

والخلاصه، ان المخصص الثاني يرد على العام باعتبار ظهوره في اراده هذه الحصصه لا انه يرد على العام المخصص المقيد بالقيد الاول والا فلازم ذلك ان يكون تقييد الثاني في طول التقييد الاول مع ان الامر ليس كذلك.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الجواب عن الشبهه المذكوره صحيح على القول بعدم انقلاب النسبه، فعندئذ لا فرق بين المخصص الصادر عن الامام الصادق عليه السلام والمخصص الصادر عن الامام الرضا عليه السلام فان نسبه كليهما الى العام نسبه الخاص الى العام، فالنتيجه انه لا فرق بين ان يكون المخصصان عرضيين او يكونا طوليين، واما على القول بانقلاب النسبه فالنسبه بين المخصص الثاني والعام بعد تخصيصه بالمخصص الاول عموم من وجه لوضوح ان النسبه بين حجيه العام في الباقي

وظهور الخاص فى مدلوله عموم من وجه فى المثال المذكور وماشاكله، ولكن لا يخفى ان هذا القول مبنى على ان المخصص الثانى ىرد على العام المخصص بالمخصص الاول، الا ان هذا المبنى غير صحيح وغير دقيق فانه ىرد على ظهور العام فى العموم كما ىرد المخصص الاول عليه كذلك، لان فى زمان ورود المخصص الثانى فقد اجتمع على العام مخصصان فى هذا الزمان احدهما حدوثنى والاخر بقائى ولا فرق بينهما من هذه الناحية، فاذن لا بد من تخصيص العام بكليهما معاً لان تخصيصه فى هذا الزمان باحدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح.

واما ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان ذلك جواب عن شبهه اخرى فليس الامر كذلك، فان الشبهه الاخرى ليست شبهه فى الواقع ولا تخطر ببال احد، فان المرتكز لدى المتشرعه والمتسالم عندهم ان الائمة عليهم السلام ليسوا بمشرعين للاحكام الشرعيه وان الخطابات الصادره منهم عليهم السلام لا تتكفل جعل الاحكام الشرعيه من حينها فانها تحكى عن الاحكام المجعوله والمشرعه فى عصر التشريع لا انها تتضمن جعلها من حين صدورها ضروره ان الوحي بعد زمان الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله قد انقطع.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من الجواب عن هذه الشبهه ىرجع الى ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لياً واليك نص ما اجاب بعض المحققين قدس سره (١).

والصحيح فى الجواب ان تحكيم المخصص على العام وتخصيصه به فى كل زمان موقوف على حجيه الخاص فى ذلك الزمان، فليس ورود الخاص فى زمان

ص: ١٩٩

معناه ارتفاع حججه العام الى الابد ولذلك يرجع العام حجه فيما اذا ورد عليه خاص او معارض بعد ذلك، وعلى هذا الاساس يعرف ان تخصيص العام فى زمن ورود الخاص الثانى بالنسبه الى كل من المخصصين موقوف على حججه ذلك المخصص فى ذلك الزمان ولا تجدى حججه فى زمن اسبق، ومن الواضح ان حججه كل واحد من المخصصين فى زمان صدور الخاص الثانى فى رتبه واحده وان كانت احدى الحججين بقائه والاخرى حدوثيه فتخصيص العام باحدهما دون الاخرى ترجيح بلا مرجح، ولولا هذه النكته لزم تأسيس فقه جديد بملاحظه الادله الشرعيه المتعارضه وتحديد النسب والعلاقات فيما بينها.

وغير خفى ان هذا الجواب من الواضحات والمرتكزات فى الازهان، ضروره ان الخاص بعد اتصافه بالحججه يكشف عن تقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص وطالما يكون هذا الكشف باقياً ومستمراً يكون رافعا لحججه العام، لان المعلول فى حدوثه وبقائه بحاجه الى العله ولا يعقل ان يكون الخاص بحدوثه رافعا لحججه العام الى الابد والا- لزم ان لا يكون المعلول فى بقائه بحاجه الى العله.

وعلى هذا فالخاص الاول كاشف عن تقييد موضوع العام بعدم عنوانه، ومن المعلوم ان هذا الكشف مستمر الى ورود الخاص الثانى وفى زمان وروده هنا كشفان احدهما حدوثى وهو الخاص الثانى والاخر بقائى وهو الخاص الاول، وهذا هو معنى ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره وان الخاص الثانى لم يرد على العام المخصص المقيد بالقييد الاول والا لزم ان يكون القيد الثانى فى طول القيد الاول وهو كما ترى، بل يرد على العام بتقييد موضوعه بقيد اخر فى عرض تقييده بالقييد الاول.

فالتتيجه، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الجواب تام وما ذكره بعض

المحققين قدس سره يرجع اليه لباً والاختلاف انما هو في التعبير وصياغه المساله.

واما الفرض الثالث، وهو ما اذا كانت النسبه بين الخاصين عموماً وخصوصاً مطلقاً، فتاره يكون الاخص من الخاصين متصلًا بالعام والاعم منهما منقطعاً عنه واخرى يكون الاخص ايضاً منقطعاً عن العام كالاعم، وعلى كلا التقديرين فتاره لا يكون بين الخاصين تنافى في الحكم واخرى يكون بينهما تنافى فيه فهنا صور:

### الصوره الاولى:

ما اذا كان الاخص من الخاصين متصلًا بالعام دون الاعم منهما ولم يكن بينهما تنافى في الحكم، كما اذا قال المولى يستحب اكرام الشعراء الذين لا يكونون من الكذابين والا يحرم اكرامهم، ثم قال لا يستحب اكرام الفساق منهم ولا تنافى بين الخاصين في الحكم، فان عدم استحباب اكرام الفساق من الشعراء لا ينافى حرمة اكرام الكذابين منهم لانه ينسجم مع الحرمة والوجوب والكرامه جميعاً ولا ينافى شيئاً منها ولهذا لا موجب لحمل الاعم من الخاصين على الاخص منهما فان قاعده حمل العام على الخاص لا تنطبق على المقام، فانها انما تنطبق فيما اذا كان بين العام والخاص تنافى لامطلقاً وتمام الكلام في المساله من هذه الناحيه في محله.

وعلى هذا فحيث ان الاخص من الخاصين متصل بالعام فهو مانع عن انعقاد ظهوره في العموم وانما ينعقد ظهوره في استحباب اكرام الشعراء الذين لا يكونون من الكذابين، فاذن النسبه بين الخاص المنفصل والعام المخصص بالمتصل عموم من وجه، فان مورد افتراق الاول الشاعر الكذاب فانه مشمول للخاص دون العام، ومورد افتراق الثاني الشاعر العادل، ولا فرق في ذلك بين القول بانقلاب النسبه والقول بعدم انقلابها فان النسبه بينهما عموم من وجه على كلا القولين في المساله.

## الصورة الثانية:

ما اذا كان بينهما تنافى فى الحكم كما اذا ورد المخصص المنفصل فى المثال بلسان يكره اكرام الشعراء الفساق، ففى مثل ذلك لا بد من حمل الاعم من الخاصين على الاخص منهما تطبيقا لقاعده حمل العام على الخاص، وبعد هذا الحمل فعلى القول بانقلاب النسبه تنقلب النسبه بينه وبين العام من عموم من وجه الى عموم وخصوص مطلق، وعندئذ فيخصص العام به، فالنتيجه هى استحباب اكرام الشعراء العدول، وحرمة اكرام الشعراء الكذابين، وكراهه اكرام الشعراء الفساق غير الكذابين.

واما على القول بعدم انقلاب النسبه، فتبقى النسبه بينهما على حالها وهى العموم من وجه، وعندئذ فتقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع والالتقاء وهو اكرام الشعراء الفساق غير الكذابين، فان مقتضى عموم العام استحباب اكرامهم، ومقتضى المخصص المنفصل كراهه اكرامهم، فاذن لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه فان كان لاحدهما مرجح قدم على الاخر والا فيسقطان معا والرجوع الى الاصل العملى وهو الاستصحاب اى استصحاب عدم استحباب اكرامهم.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجه، وهى استحباب اكرام الشعراء العدول وحرمة اكرام الشعراء الكذابين، واما الشعراء الفساق غير الكذابين فلا يثبت لا استحباب اكرامهم ولا كراهه اكرامهم، هذه الثمره تظهر بين القولين فى المساله.

## الصورة الثالثه:

### اشاره

هى ما اذا لم يكن العام متصلا باخص الخاصين، وفى هذه الصوره لا بد من تخصيص العام بكلا المخصصين لان نسبتها اليه نسبه واحده ولا وجه لتخصيص العام باخص الخاصين ثم ملاحظه النسبه بينه وبين الخاص الاخر وهو اعم الخاصين لانه ترجيح من غير مرجح، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الخاصان متوافقين فى الحكم او متخالفين فيه، واما تخصيص اعم الخاصين

باخصهما فلا يغير النسبه على القول بالانقلاب، فاذن لافرق فى هذه الصوره بين القولين فى المساله.

ودعوى، ان تخصيص العام باخص الخاصين اذا كانا متوافقين فى الحكم لغو بعد تخصيصه باعم الخاصين، مدفوعه، بان ذكر الخاص بعد العام يكون نكته الاهتمام به والتاكيد عليه، ولهذا قد ورد فى الروايات لاتصل خلف الفاسق وورد فى روايه اخرى لاتصل خلف شارب الخمر وهكذا ولذلك نظائر كثيره فى الروايات.

بقى الكلام فى مسألتين:

### الاولى:

قد تقدم ان النسبه بين اعم الخاصين وبين العام المخصص بمخصص متصل وهو اخص الخاصين عموم من وجه ولهذا تقع المعارضه بينهما فلا بد من الرجوع الى مرجحات بابها ولا يمكن تخصيص العام به بقاعده حمل العام على الخاص، فان مورد هذه القاعده ما اذا كانت النسبه بين العام والخاص عموماً وخصوصاً مطلقاً لا من وجه كما فى المقام.

ولكن قد يقال كما قيل ان هذا الخاص وهو اعم الخاصين لو كان متصلاً بالعام المذكور لكان قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره فى العموم، فاذا كان قرينه فى حال الاتصال كان قرينه فى حال الانفصال ايضاً، غايه الامر انه فى حال الاتصال كان مانعا عن انعقاد ظهوره فى العموم وفى حال الانفصال كان مانعا عن حجيه ظهوره فى العموم، ونتيجه هذه الملازمه الكبرى تقديم اعم الخاصين المنفصل على العام بالقرينه لا انه معارض له هذا.

والجواب، ان هذه الملازمه الكبرى وان كانت ثابتة الا انها لاتنطبق على المقام، لان المقام ليس من صغرياتهما فان صغرياتهما ما اذا كانت نسبه العموم والخصوص المطلق محفوظه بين العام واعم الخاصين فى حال الانفصال ايضاً

والمفروض انها غير محفوظة في حال انفصاله عن العام، لان النسبه بينهما في هذه الحال عموم من وجه لا عموم مطلق ولهذا لا تكون من صغريات الكبرى المذكوره فمن اجل ذلك يكون بينهما تعارض في مورد الاجتماع ولا بد من الترجيح او التسايط، والخلاصه ان طرف النسبه لا بد ان تكون محفوظة في حال الاتصال والانفصال، غايه الامر انه في حال الاتصال مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم وفي حال الانفصال رافع لحجتيه فطرف النسبه الظهور، فعلى الاول مانع عن انعقاده وعلى الثانى مانع عن حجتيه.

## الثانيه:

وهى ما اذا كان هناك عامان ومخصصان وكانت النسبه بين المخصصين عموماً وخصوصاً مطلقاً ويكون اخص الخاصين متصلأ باحد العامين دون الاخر، كما اذا فرضنا انه ورد في دليل اكرم العلماء وورد في دليل اخر اكرم العلماء ولا تكرم الكذابين منهم ثم ورد في دليل ثالث يكره اكرام العلماء الفساق، وفي مثل ذلك هل يخصص العام الاول بكلا المخصصين باعتبار ان كليهما منفصل عنه ولا- وجه لترجيح احدهما على الاخر بعدما كانت نسبه كل من الخاصين اليه نسبه واحده او يخصصه باخص الخاصين وهو الخاص المتصل بالعام الثانى لعدم التنافى بين الخاصين بالنسبه الى المقدار المشمول للاخص منهما، وعليه فيكون مفاد العام الاول عين مفاد العام الثانى المتصل به اخص الخاصين فاذا كان مفاد العام الاول عين مفاد العام الثانى انقلبت النسبه بين العام الاول وبين اعم الخاصين المنفصل من عموم وخصوص مطلق الى عموم وخصوص من وجه على القول بالانقلاب كما ان النسبه بينه وبين العام الثانى المتصل باخص الخاصين كذلك من الاول.

والجواب ان هنا وجهين وسوف نشير الى ما هو الصحيح منهما.

هذا اضافته الى ان اعم الخاصين من جهه ابتلاؤه بالمعارض وهو العام الثانى

هل يصلح ان يكون مخصصاً للعام الاول، او لا، او ان هنا تفصيلاً فيه وجوه واقوال، قيل بالوجه الاول وهو تخصيص العام الاول بكلا المخصصين.

والجواب، ان اعم الخاصين حيث انه مبتلى بالمعارض وهو العام الثانى المخصص بالمتصل فلا يصلح ان يكون مخصصاً للعام الاول.

وقد اختار المحقق النائنى قدس سره (١) الوجه الثانى بتقريب، ان العام الاول كالعالم الثانى قد خصص باخص الخاصين، غاية الامر ان المخصص متصل بالنسبه الى العام الثانى ومنفصل بالنسبه الى العام الاول، فاذن تكون النسبه بين اعم الخاصين المنفصل وبين كل من العامين عموماً من وجه، واما بينه وبين العام الثانى المتصل باخص الخاصين فهى عموم من وجه من الاول باعتبار انه مانع عن انعقاد ظهوره فى العموم، واما بينه وبين العام الاول فهى مبنيه على القول بانقلاب النسبه من عموم مطلق الى عموم من وجه، فانه بعد تخصيصه بالمخصص المتصل بالعام الثانى انقلبت النسبه بينه وبين اعم الخاصين من عموم مطلق الى عموم من وجه على القول بالانقلاب كما هو مختاره قدس سره هذا.

وللمناقشه فيه مجال اما اولاً فقد تقدم انه لاوجه لتخصيص العام الاول باخص الخاصين اولاً ثم ملاحظه النسبه بينه وبين اعم الخاصين، لان نسبه كلا الخاصين الى العام الاول نسبه واحده وهى نسبه الخاص الى العام ولايقاس العام الاول بالعام الثانى من هذه الناحيه، لانه اخص الخاصين حيث انه متصل بالعام الثانى فيكون مانعا عن انعقاد ظهوره فى العموم من الاول وموجب لتكوين ظهوره فى الخاص ولهذا تكون النسبه بينه وبين اعم الخاصين عموماً من وجه من البدايه بينما تكون نسبه اى نسبه اعم الخاصين الى العام الاول عموماً

ص: ٢٠٥



مطلقاً، والمفروض ان كلا- الخاصين بالنسبه اليه منفصل ولهذا لاوجه لتخصيص العام الاول باخص الخاصين اولاً ثم ملاحظه النسبه بينه وبين اعم الخاصين لانه ترجيح بلا مرجح بعد ما كانت نسبه كلا الخاصين اليه على حد سواء.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره فى المقام مبنى على تخصيص العام الاول وهو اعم العامين باخص الخاصين وبعد التخصيص تنقلب النسبه بينه وبين اعم الخاصين من عموم مطلق الى عموم من وجه، فاذن يكون اعم الخاصين طرفاً للمعارضه مع كلا العامين غايه الامر مع العام الثانى بالاصاله ومع العام الاول بالانقلاب.

ولكن تقدم انه لاوجه لذلك، فان نسبه كلا الخاصين الى العام الاول نسبه واحده فلا يمكن التخصيص باحدهما دون الاخر لانه ترجيح بلا مرجح.

هذا اضافته الى ان اعم الخاصين معارض مع اخص العامين وهو العام الثانى بالعموم من وجه، وحينئذٍ فان قلنا بتقديم اعم الخاصين على اخص العامين وهو العام الثانى المخصص بالمتصل فى مورد الاجتماع بسبب من الاسباب كالترجيح ونحوه فعندئذٍ يخصص به العام الاول والا فيسقط فلا يصلح ان يكون مخصصاً له.

وثانياً ان تخصيص العام الاول فى المثال وهو اعم العامين باخص الخاصين اولاً ثم ملاحظه النسبه بينه وبين اعم الخاصين وان كان موجباً لانقلاب النسبه من عموم مطلق الى عموم من وجه على القول به.

الا- ان ذلك غير صحيح اما اولاً فقد تقدم ان نسبه كلا المخصصين الى العام الاول وهو اعم العامين على حد سواء فلا معنى لتخصيصه باحدهما ثم ملاحظه النسبه بينه وبين الخاص الاخر لانه ترجيح من غير مرجح، وثانياً على تقدير تسليم ذلك الا انه لا يترتب عليه اثر على ما هو الصحيح من القول بعدم انقلاب

النسبه فاذن تبقى النسبه على حالها وهى العموم والخصوص المطلق.

وثالثاً انه لا-يمكن ان يكون العام الاول وهو اعم العامين طرفاً للمعارضه مع اعم الخاصين، لان تخصيص العام بالخاص يتوقف على حجيه الخاص فى نفسه فى مورد الاجتماع والا-فلا- يعقل ان يكون مخصصاً له كما ان حجيه العام تتوقف على سقوط الخاص عن الحجيه، فاذن كيف يعقل ان يكون اعم العامين وهو العام الاول فى المثال طرفاً للمعارضه مع اعم الخاصين فى مورد الاجتماع، لان المعارضه بين الدليلين انما تتصور فيما اذا كان كل واحد منهما حجه فى نفسه فى مورد المعارضه، واما اذا توقف حجيه احدهما فى مورد الاجتماع على عدم حجيه الاخر وبالعكس فلا تعقل المعارضه بينهما والمقام كذلك، فان حجيه العام فيه وهو اعم العامين فى المثال فى مورد الاجتماع تتوقف على عدم حجيه الخاص فيه وهو اعم الخاصين وسقوطها كما ان تخصيص العام بغير مورد الاجتماع يتوقف على حجيه الخاص فيه.

والخلاصه، ان اعم الخاصين وهو الخاص المنفصل لو كان حجه فى مورد الاجتماع لكان مخصصاً للعام فيه بقانون تطبيق تقديم الخاص على العام وقربنيه عليه عرفاً، ضروره ان حجيه العام الاول وهو اعم العامين فى المثال فى مورد الاجتماع بين اعم الخاصين والعام المتصل بالخاص وهو اخص العامين تتوقف على سقوط حجيه اعم الخاصين والا لكان مخصصاً للعام المذكور وصالحاً للقربنيه ورفع حجيته تطبيقاً لكبرى قرينه الخاص على التصرف فى العام وبيان المراد النهائى الجدى منه ورفع حجيته، ومن الواضح ان ما كانت حجيته موقوفه على عدم حجيه الاخر، يستحيل ان يكون طرفاً للمعارضه معه هذا بحسب كبرى المساله، واما فى مرحله التطبيق، فان كان لاعم الخاصين المعارض مع العام المخصص بالمتصل فى مورد الاجتماع مرجح ويؤخذ به

ويطرح العام المخصص بالمتصل، فعندئذٍ لا بد من تخصيص العام الاول به وهو اعم العامين فى المثال، واما اذا لم يكن هناك مرجح اصلا فيتساقتان ويرجع الى العام الفوقى فى المساله وهو اعم العامين فى المقام ومقتضاه وجوب اكرام العالم الفاسق، فالنتيجه فى نهايه المطاف ان اعم العامين فى المساله مرجح لا انه طرف للمعارضه، فما ذكره المحقق النائنى قدس سره من انه طرف للمعارضه لا اصل له.

نعم لو قلنا بتخصيص العام الاول فى المثال وهو اعم العامين باخص الخاصين اولا ثم ملاحظه النسبه بينه وبين اعم الخاصين، فعلى مسلك المحقق النائنى قدس سره فى المساله وهو انقلاب النسبه تنقلب النسبه من عموم مطلق الى عموم من وجه فتقع المعارضه بينهما، وحينئذٍ يكون اعم العامين طرفا للمعارضه فما ذكره قدس سره ينطبق على هذا الفرض.

ولكن هذا الفرض مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، لما تقدم من ان نسبه كلا المخصصين الى العام الاول وهو اعم العامين نسبه واحده فلا يمكن تخصيصه باحدهما ثم ملاحظه النسبه بينه وبين الخاص الاخر لانه ترجيح بلا مرجح. فالنتيجه، ان ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فى المقام غير تام.

### المسأله الثالثه:

#### اشاره

هى التى تتبلور فيها مواقف القائلين بانقلاب النسبه عن مواقف القائلين بعدم انقلابها، كما اذا فرضنا انه ورد فى المساله عامان متعارضان بالتباين احدهما بلسان يستحب اكرام كل شاعر والاخر بلسان يكره اكرام كل شاعر، ثم ورد فى روايه ثالثه لا يستحب اكرام الشاعر الفاسق، فانه وارد على العام الاول ويخصه بغير الشاعر الفاسق، واما بالنسبه الى العام الثانى فحيث انه لا يكون مخالفا له فى الحكم فلا يكون من مصاديق قاعده حمل العام على الخاص.

والخلاصه، ان هناك اربعة فروض فى الدليلين المتعارضين بالتباين مع

افتراض ورود مخصص واحد على احدهما فقط.

الفرض الاول: ما اذا كان العام الاول قطعياً سنداً وجهه وظنياً دلالة بينما العام الثانى ظنياً من تمام الجهات الثلاث.

الفرض الثانى: ما اذا كان العام الاول ظنياً سنداً ودلالة و قطعياً جهه دون العام الثانى فانه ظنى مطلقاً.

الفرض الثالث: ما اذا كان العام الاول قطعياً سنداً و ظنياً جهه ودلاله واما العام الثانى فهو ظنى من جميع الجهات.

الفرض الرابع: ان العام الاول كالعام الثانى ظنى سنداً وجهه ودلاله.

### اما الكلام فى الفرض الاول:

فعلى القول بانقلاب النسبه اذا خصص العام الاول بالخاص، انقلبت النسبه بين العامين من التباين الى عموم وخصوص مطلق، وعلى هذا فلا مانع من تخصيص العام الثانى بالعام الاول حيث انه صار اخص منه بعد التخصيص، فالنتيجه هى استحباب اكرام الشعراء العدول و كراهه اكرام الشعراء الفساق.

واما على القول بعدم انقلاب النسبه، فهل يمكن تخصيص العام الثانى - وهو العام الظنى سنداً وجهه ودلاله - بالخاص او لا؟ فيه وجهان، بيان ذلك ان العلم الوجدانى بصدور العام الاول لبيان الحكم الواقعى يستلزم العلم الوجدانى بثبوت مدلوله فى الجملة اى بنحو القضييه المهمله وبضم هذا العلم الوجدانى الى المخصص فينتج ان ما هو ثابت بالعلم الوجدانى ثابت فى دائره الافراد الباقيه تحت العام لا فى دائره التخصيص، وهذه الضميمه تشكل للمخصص دلالة التزاميه تقديرية، فاذن يدل المخصص على عدم استحباب اكرام الشاعر الفاسق بالمطابقه وعلى ان مدلول العام اذا كان ثابتاً فانه ثابت فى دائره الافراد الباقيه تحت العام لا فى دائره التخصيص بالالتزام.

ودائره الافراد الباقيه مردده بين دائره تمام الافراد الباقيه وهى الشعراء العدول جميعاً وبين دائره افراد حصه من الباقي كشاعر الهاشمي او الشاعر الفقيه العالم، وحينئذٍ فان قلنا بان القدر المتيقن هو تمام افراد الباقي، كان المدلول الالتزامي للمخصص هو ثبوت الاستحباب لتمام افراد، وان كان القدر المتيقن تمام افراد حصه من الباقي، كان المدلول الالتزامي للمخصص هو ثبوت استحباب تمام افراد هذه الحصه، وان كان القدر المتيقن مردداً بين تمام افراد الباقي وبين تمام افراد حصه منه، كان المتيقن من المدلول الالتزامي للمخصص هو تمام افراد الحصه لا الباقي، لان استحباب الاكرام ثابت للحصه على كل تقدير، فاذن يكون المخصص بمقتضى دلالة الالتزاميه مخصص للعام الثاني بغير هذه الحصه، وان كان الباقي بعد التخصيص مردداً بين امرين متباينين كالشاعر الهاشمي والشاعر العامي، فعندئذٍ يدور المدلول الالتزامي بين امرين متباينين ولازم ذلك هو العلم الاجمالي بتخصيص العام باحدهما اما الشاعر الهاشمي او بالشاعر العامي، وهذا العلم الاجمالي يوجب سقوط العام عن الحجيه واجماله فلا يمكن التمسك به، اما بالنسبه الي كليهما فلا يمكن للعلم الاجمالي بخروج احدهما عنه واما بالنسبه الي احدهما المعين دون الاخر فانه ترجيح من غير مرجح، واحدهما لا بعينه المفهومى لواقع موضوعي له والمصدقي غير معقول.

وان كان القدر المتيقن مردداً بين امرين، كانت النسبه بينهما عموماً من وجه كالشاعر الهاشمي والشاعر العامي، ففي مثل ذلك تخصيص العام بغير مورد الاجتماع بينهما معلوم واما تخصيصه بكل واحد من موردى الافتراق غير محرز وانما المحرز هو تخصيصه باحدهما المردد بين هذا او ذاك، وعلى هذا فايضا يكون العام مجملاً فلا يمكن التمسك به.

وان كانت الافراد والحصص الباقيه تحت العام متساويه، فعندئذٍ يكون

المخصص مجملًا فان مدلوله الالتزامى مردد بين تمام افراد الباقيه او بعضها، فان القدر المتيقن غير موجود على الفرض من جهه تساوى الافراد الباقيه هذا.

وقد وافق على ذلك بعض المحققين قدس سره (1) بتقريب ان العلم الوجدانى بصدور العام المخصص يستلزم العلم الوجدانى بثبوت مدلول العام بنحو القضييه المهمله اى الجزئيه، وضم هذا العلم الوجدانى بثبوت مدلوله فى الجمله الى المخصص يشكل الدلاله الالتزاميه وهى ان مدلول العام لو كان ثابتا فهو ثابت فى دائره الافراد الباقيه تحت العام لافى دائره التخصيص، فاذن الخاص بمدلوله المطابقى يخصص العام الاول فى المثال بغير مورده وبمدلوله الالتزامى يخصص العام الثانى فيه وهذه الدلاله الالتزاميه قضييه مشروطه مقدمها وهو ثبوت حكم العام الاول المخصص فى الجمله ثابت بالوجدان وتاليها وهو ثبوته فى دائره الباقي لافى دائره التخصيص ثابت بالتعبد والعام لاينفى المقدم لانه ثابت بالوجدان ولا الثانى لانه اخص منه هذا.

ويمكن المناقشه فيه اما اولاً، فلان الخاص انما يكون قرينه بنظر العرف على العام وبيان المراد النهائى الجدى منه اذا كان كلاهما من الدلالات اللفظيه، ومن هنا تكون عناصر الجمع الدلالى العرفى من عناصر الدلالات اللفظيه ما عدا الدليل الوارد والمورود، هذا باعتبار ان الدليل الوارد رافع لموضوع الدليل المورود وجدانا ولهذا غير قابل للتصرف فيه.

والمدلول الالتزامى فى المقام وان كان اخص من العام الا انه لما لم يكن مدلولاً لفظياً بل هو مدلول لبي عقلى فلا يصلح ان يكون قرينه بنظر العرف على التصرف فى العام وبيان المراد منه نهائياً وجداناً، وهذه الدلاله الالتزاميه دلالة

ص: ٢١١

ظنيه باعتبار انها تتشكل من ضم مقدمه خارجيه الى المخصص وهى ثبوت مدلول العام المخصص فى الجمله اى بنحو القضيه المهمله المتيقنه، فاذن يدل المخصص على ان مدلول العام المتيقن ثابت فى دائره الافراد الباقيه تحت العام لافى دائره افراد التخصيص، وهذه الدلاله من المخصص ظنيه لا قطعيه ولا لفظيه حتى تكون قرينه بنظر العرف.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم تخصيص المخصص العام الثانى بمدلوله الالتزامى بنحو القضيه الشرطيه المهمله وهى ان حكم العام المخصص لو كان ثابتاً فى الجمله فهو ثابت فى دائره افراد الباقى، وهذه الدلاله الالتزاميه صالحه للقرينيه وتخصيص العام الثانى باعتبار انها اخص من ذلك العام.

والخلاصه، ان المخصص يخصص العام الاول بمدلوله المطابقى اللفظى ويخصص العام الاخر بمدلوله الالتزامى العقلى وهو ثبوت حكم العام المخصص فى غير مورد التخصيص اى فى مورد الافراد الباقيه تحت العام، وحينئذٍ فان كان لها قدر متيقن تعيين المدلول الالتزامى به ووقع التعارض عندئذٍ بين العامين بلحاظ الافراد الباقيه اذا كانا متكافئين.

وان لم يكن لها قدر متيقن، بان يكون المدلول الالتزامى المتيقن مردداً بين مجموع الافراد الباقيه بنحو التساوى وعدم وجود المرجح لبعضها على بعضها الاخر فاصبح المخصص مجملاً ومردداً بين امور متباينه فيشكل العلم الاجمالى بالتخصيص، وهذا العلم الاجمالى مانع عن التمسك بالعام، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان العام الاول فى المثال اذا خصص بالخاص، فعلى القول بانقلاب النسبه تنقلب النسبه بين العامين من التباين الى عموم وخصوص مطلق وبذلك ترتفع المعارضه بينهما لامكان الجمع الدلالى العرفى بينهما بتخصيص العام الثانى بالعام الاول، واما على القول بعدم الانقلاب، فتبقى المعارضه بينهما

على حالها ولكن حيث ان العام الاول قطعى سناً وجهه فنعلم بثبوت مدلوله فى الجملة اى بنحو القضيـه المهمله لامطلقا وبنحو العموم، وهذه القضيـه المهمله المتيقنه مخصصه للعام الثانى قطعاً للقطع بثبوت حكم العام الاول لهذه القضيـه، فاذن خروجها عن العام الثانى قطعى فلاحاجه فى تخصيص هذا العام الى ضم هذه القضيـه المهمله المتيقنه الى المخصص لكى يشكل الدلاله الالتزاميه له وهى دلالتـه على ثبوت حكم العام بنحو القضيـه المهمله المتيقنه فى دائره الافراد الباقية تحت العام لا- فى دائره التخصيص، فان نفس هذه القضيـه المهمله المتيقنه كافيه فى تخصيص العام الثانى بغيرها، لان دلالة العام الثانى على العموم ظنيه ودلاله العام الاول على ثبوت حكمه لهذه القضيـه المهمله المتيقنه قطعيه، فاذن لامحاله تكون هذه القضيـه مخصصه للعام الثانى جزماً، ضروره ان دلالتـه على العموم ظنيه ودلاله العام الثانى على القضيـه المهمله المتيقنه قطعيه، فمن اجل ذلك لاشبهه فى خروج هذه القضيـه المهمله المتيقنه عنه لان الظنى لايمكن ان يعارض القطعى.

### واما الفرض الثانى:

### اشاره

وهو ان يكون العام الاول ظنياً سناً ودلاله وقطعياً جهه، فقد ذكر بعض المحققين (١) قدس سره انه لافرق بين هذا الفرض والفرض الاول واليك نصه:

ان يكون العام المخصص ظنى السند قطعى الجهه وحكم هذه الحاله كما فى الحاله السابقه، ولتوضيح ذلك نقول ان العام المخصص يحتوى على دالين ومدلولين:

الدال الاول، كلام الراوى ومدلوله صدور الحديث من المعصوم عليه السلام.

ص: ٢١٣



الدال الثانى، كلام المعصوم عليه السلام ومدلول الدال الاول يلازم عقلا ثبوت الحكم المفاد بالحديث فى الجملة، اذ المفروض قطعيه الجبهه، فلو كان الراوى صادقاً فى شهادته كان الحكم ثابتاً فى الجملة، وقد بينا فى الحاله السابقه ان للمخصص دلالة التزاميه على قضيه شرطيه مفادها انه لو ثبت حكم العام فى الجملة فهو فى غير دائره التخصيص وقد كان شرطها مقطوعاً به فى الحاله السابقه، ولكن فى المقام ثبت بالدال الاول وهو شهاده الراوى تعبداً وبه يتم التخصيص هذا.

وللمناقشه فيه مجال اما اولاً، فلما ذكرناه فى الفرض الاول من ان الخاص بمدلوله الالتزامى الناشئ من العلم الوجدانى بالقضيه الشرطيه وهى ان حكم العام المخصص بعد التخصيص لو كان ثابتاً فهو ثابت فى غير دائره التخصيص وهو دائره الافراد الباقيه تحت العام، فالمخصص يدل بالمطابقه على اقتناع حكم العام عن افراده واخراجها عنه وبالالتزام يدل على ان حكم العام لو كان ثابتاً فهو ثابت فى دائره افراد الباقى تحت العام، وحيث ان هذه الدلاله الالتزاميه دلالة معنويه لبيه وليست مستنده الى الظهور اللفظى العرفى، فلا تصلح ان تكون قرينه لبيان المراد النهائى الجدى من العام عرفاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان المخصص يدل بالدلاله الالتزاميه على قضيه شرطيه وهى ان حكم العام المخصص لو كان ثابتاً فهو ثابت فى غير دائره التخصيص وهذه الدلاله الالتزاميه لازمه للتخصيص، لان المخصص يدل بالدلاله المطابقيه على اقتناع حكم العام عن الخاص وخروجه عن حكمه، وبالذلاله الالتزاميه على ان حكم العام المخصص لو كان ثابتاً فهو ثابت فى غير دائره التخصيص ولولا وجود المخصص فلا وجود لهذه الدلاله الالتزاميه المتمثله فى القضيه الشرطيه المتقدمه، ولا فرق من هذه الناحيه بين الفرض الاول والفرض الثانى، غايه الامر ان ثبوت الشرط فى الفرض الاول قطعى ووجدانى وفى الفرض

الثانى تعبدى، وفى كلا الفرضين ثبوت الجزاء للشرط تعبدى، وحيث انه ليس مدلولاً للظهور اللفظى العرفى فلا يصلح ان يكون قرينه عرفاً وان كان اخص من العام، فان الاخصيه سواء اكانت بالدلاله المطابقه ام كانت بالدلاله الالتزاميه انما تكون قرينه بنظر العرف لبيان المراد من العام اذا كانت الدلاله اللفظيه مستنده الى الظهور اللفظى العرفى، واما اذا كانت معنويه وغير مستنده الى اللفظ فلا- تصلح ان تكون قرينه بنظر العرف لبيان المراد من العام، نعم فى الفرض الاول حيث ان العام قطعى سناً وجهه فنعلم وجدانا بثبوت مدلوله فى الجملة وبنحو القضييه المهمله، واما التخصيص الوارد عليه انما ورد على مدلوله العام، واما خروج هذا المقدار المعلوم وجدانا عن العام الاخر فلا يتوقف على وجود المخصص بل هو خارج عنه بنفسه وبالعلم الوجدانى وقد تقدم ذلك.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه يمكن تخصيص العام به الا انه لا يمكن فى هذا الفرض، لانه يختلف عن الفرض الاول، حيث ان فى الفرض الاول العام المخصص قطعى السند والوجه ولهذا لايسرى التعارض الى سنده، بينما فى الفرض الثانى حيث ان العام المخصص ظنى السند فيسرى التعارض الى سندی العامين على القول بعدم انقلاب النسبه، فاذن لا يمكن شمول دليل الاعتبار له، لان شموله لكليهما لا يمكن ولاحدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح واحدهما لابعينه لا يمكن لامفهوما ولا مصداقاً.

والخلاصه، انه لا يمكن شمول دليل الاعتبار للعام الاخر، لان شموله له يتوقف على ان لا يكون التعارض بينهما مستقراً والمفروض انه مستقر، لان تخصيص المخصص للعام الثانى بمدلوله الالتزامى لا يرفع ظهوره فى العموم وانما يرفع حجتيه، فاذن حيث ان ظهور كلا- العامين فى العموم باقياً ولا يرفع بالتخصيص فالتعارض بينهما مستقر فيسرى الى سنديهما، ولهذا لا يمكن شمول دليل الحجيه

وبكلمه، ان المدلول الالتزامى للمخصص حيث انه كان بنحو القضييه المهمله فان كان له قدر متيقن فيخصص العام الثانى به، وان لم يكن له قدر متيقن فيوجب اجمال العام الثانى من حيث الحجيه لا من حيث الظهور العرفى.

نعم، اذا فرض ان الافراد الباقيه تحت العام بعد التخصيص متساويه ولم يكن للقضييه المهمله التى هى مدلول التزامى للخاص قدر متيقن، وحينئذٍ فان قلنا بان الخاص يدل بمدلوله الالتزامى على تخصيص العام الاخر بغير الافراد الباقيه تحت العام الاول تماما وخروج تلك الافراد جميعاً عنه، فاذن يخرج المدلول الالتزامى للخاص عن الاهمال الى الاطلاق من جهه ان تخصيصه ببعضها دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح وباحدهما لابعينه لا يمكن لا مفهوما ولا مصداقاً فاذن يتعين اراده الجميع، واما اذا فرض عدم تساوى الافراد الباقيه بان يكون فيها قدر متيقن وهو يمثل القضييه المهمله، فعندئذٍ بضم القضييه المهمله الى المخصص يشكل الدلاله الالتزاميه للخاص وهى ان حكم العام للمخصص لو كان ثابتاً فهو ثابت فى دائره الافراد الباقيه تحت العام لافى دائره التخصيص، وعلى هذا فالخاص يدل بمدلوله الالتزامى على تخصيص العام الثانى ببعض اصنافه دون بعضها الاخر من جهه اجماله وعدم اطلاقه.

ثم ان فى هذين الفرضين يرتفع التعارض بين العامين ببركه هذا التخصيص فى المثال، وهو ما اذا جاء فى دليل يستحب اكرام الشعراء وفى دليل آخر يكره اكرام الشعراء ثم جاء مخصص على العام الاول بهذا النص لا يستحب اكرام الشعراء الفساق، وهذا المخصص يخصص العام الاول بغير الشعراء الفساق ويقيد موضوعه بالشاعر الذى لا يكون فاسقاً، وعلى هذا فالمخصص يدل بالمطابقه على تخصيص العام الاول بذلك وبالدلاله الالتزاميه على تخصيص العام الثانى

بغير الشعراء العدول وخروجهم عنه، وحيث ان افراد الشعراء العدول متساويه كما هو المفروض، فالمخصص يدل على خروج الجميع عن حكم العام، فاذا يرتفع التعارض بين العامين لاختصاص كل منهما بموضوع غير موضوع الاخر، فان موضوع حكم العام الاول الشعراء العدول، وموضوع حكم العام الثانى الشعراء الفاسق، فاذا يرتفع التعارض ببركه ورود هذا التخصيص عليهما بارتفاع موضوعه، واما فى الفرض الثانى، فلان العام الثانى لا يكون حجه فى اكرام الشاعر العادل مطلقا، واما العام الاول فهو لا يكون حجه على اكرام الشاعر الفاسق، فاذا كل من العامين حجه فى موضوع غير موضوع الاخر ولهذا لا تعارض بينهما لالتباين ولا بالعموم من وجه، واما اذا كان للقضية المهملة قدر متيقن بين اصناف الافراد الباقية تحت العام الاول المخصص، ويخصص العام الثانى به فلا اثر لهذا التخصيص على القول بعدم انقلاب النسبه، لان النسبه بين العامين وهى التعارض بالتباين تبقى على حالها، واما على القول بانقلاب النسبه فتقلب النسبه بينهما من التباين الى عموم وخصوص مطلق، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان بعض المحققين قدس سره قد ذكر على ما فى تقرير بحثه نقطتين.

### النقطه الاولى:

ان للعام الاول فى المساله دالين ومدلولين، الدال الاول هو كلام الراوى واخباره وحكايته ومدلوله ومحكيه كلام الامام عليه السلام وقوله، والدال الثانى هو كلام الامام عليه السلام وقوله ومدلوله هو الحكم العام المستفاد منه ببركه اتصاله الجدى، وهذا المدلول الثانى ليس قضيه مهملة باعتبار ان عمومها ثابت ببركه الاصول العقلائيه، ولهذا يكون كل فرد منه معارض مع مثله فى العام الثانى، ولهذا لو كنا ونحن وهذين العامين لسرى التعارض بينهما الى سنديهما،

فالعام الثاني ينفي حجيه العام الاول سنداً باعتبار انه ظني في فرض عدم وجود الخاص للعام الاول وبالعكس.

## النقطه الثانيه:

### اشاره

ان نكته الفرق بين فرض وجود هذا الخاص وعدمه هي انه لولا الخاص فكلام الراوى واخباره وان كان يدل بالدلاله الالتزاميه على القضيه المهمله ولكن كلام الراوى فى العام الاول لا يخصص كلام الامام عليه السلام فى العام الثانى، اذ لامعنى لتخصيص كلام شخص بكلام شخص اخر مضافا الى ان القضيه المهمله مادامت مردده بين القضيه المطلقه والجزئيه لاتصلح للقرينيه، فاذن تقع المعارضه بين العام الثانى وسند العام الاول ولكن بعد ورود هذا الخاص على العام الاول، فيدل هذا الخاص بالدلاله الالتزاميه على قضيته شرطيه اخص من العام الثانى وهي انه اذا ثبت الاستحباب بنحو القضيه المهمله فهو ثابت فى غير دائره الخاص كالتحويين او البصريين كما اذا ورد هذا العنوان فى لسان دليل الخاص بان جاء فيه، لا يستحب اكرام الشعراء التحويين او البصريين او غير ذلك، وحينئذ فيتقدم هذا الخاص على العام الثانى بقانون قرينيه الخاص على العام بعد احراز شرط القضيته تعبداً بدليل حجيه سند العام الاول اى بدليل حجيه كلام الراوى واخباره الدال على كلام الامام عليه السلام ولازمه الذى هو ثبوت الحكم بنحو القضيته المهمله، والعام الثانى لا يمكنه ان يعارض نقل الراوى فى الحجيه لان نقل الراوى يثبت شرط ما هو قرينيه على العام الثانى ومقدمه عليه، هذا.

وللمناقشه فى كلتا النقطتين مجال.

## اما النقطه الاولى:

فلاذ افتراض الدالين للعام الاول فى المثال ومدلولين لا يخرج عن مجرد فرض وتقدير وتصور ولا يترتب عليه اى اثر عملى، وذلك لما ذكرناه من ان الحجيه المجعوله للسند والدلاله اى للروايه ومدلولها ومحكيها وهو

كلام الامام عليه السلام، الذى يتضمن الحكم الشرعى حجيه واحده بدليل واحد لوضوح ان ما هو دليل على حجيه اخبار الثقه اى كلام الراوى الثقه فبطبيعته الحال يدل على حجيه مدلولها ومحكيها وهو كلام الامام عليه السلام ومن المعلوم انه اذا ثبت كلام الامام عليه السلام يثبت الحكم الشرعى الذى هو مدلوله ومضمونه، ضروره انه لا يمكن ان يكون السند حجه دون الدلاله وبالعكس لانه لغو وجزاف.

ولو سلمنا ان المجعول حجتان احدهما للسند والاخرى للدلاله، ولكن لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخرى كما لا يمكن جعلها لاحدهما دون الاخر والا لكان لغواً.

الى هنا قد تبين ان حجيه كلام الراوى وشهادته هى نفس حجيه كلام الامام عليه السلام بماله من المعنى والمدلول والا لكان جعل الحجيه لشهاده الراوى وقوله بدون جعلها لكلام الامام عليه السلام لغو فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، وكذلك الحال على القول بان المجعول لكل من الدلاله والسند حجه ولكنهما متلازمان فلا يمكن انفكاك احدهما عن الاخرى، ومعنى هذا ان جعل الحجيه لاحدهما دون الاخر لغو فلا يمكن.

فالتتيجه، انه لا اثر لهذا التقسيم على كلا القولين فى المساله.

### واما النقطه الثانيه:

فلتوضيحتها ناخذ بمثال لها بيان ذلك، جاء عام بلسان يستحب اكرام الشعراء، وعام اخر بلسان يكره اكرام الشعراء ثم جاء مخصص للعام الاول بلسان لا يستحب اكرام الشعراء العراقيين هذا من جانب، ومن جانب اخر، ان العامين مع قطع النظر عن وجود المخصص للعام الاول متعارضان بالتباين، وتسرى هذا المعارضه الى سنديهما اذا كانا ظنيين سواء اكانت دلاليتهما ايضا ظنيتين ام قطعتين ام مختلفتين، واما اذا كانا قطعيين فالتعارض بين دلاليتهما، واما اذا كان احدهما قطعياً دون الاخر فالتعارض بين

دلالة احدهما وهو قطعي السند وسند الاخر الظني، واما اذا كانت دلالاته ايضا قطعيه فلا بد من تقديمه على الاخر وطرحه لانه مخالف للسنة.

ومن جانب ثالث، ان ما ذكره قدس سره من نكته الفرق بين وجود هذا المخصص وعدمه هي انه لولا هذا المخصص فكلام الراوى وان كان يدل بالدلاله الالتزاميه على القضييه المهمله - وهي ثبوت اكرام الشعراء فى الجملة فانه لازم كلام الامام عليه السلام الذى هو مدلول كلام الراوى - ولكن كلام الراوى فى العام الاول لا يخصص كلام الامام عليه السلام فى العام الثانى، اذ لا معنى لتخصيص كلام شخص بكلام شخص اخر.

فلا يمكن المساعده عليه، فان كلام الراوى لا يكون فى نفسه حجه وانما يكون حجه باعتبار انه يثبت كلام الامام عليه السلام الذى هو مدلوله وحكاية الراوى انما تكون حجه باعتبار ان المحكى لها قول الامام عليه السلام بماله من المعنى والمضمون، فاذا المخصص فى العام الاول هو كلام الامام عليه السلام فانه يخصص كلام الامام عليه السلام فى العام الثانى باعتبار انهما بمثابة متكلم واحد، لان الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله مع الائمه الاطهار عليهم السلام كمتكلم واحد ولهذا قد تقع المعارضه بين روايه صادرة من الباقر عليه السلام وروايه صادرة من الصادق عليه السلام قد يحمل ما صدر عن الباقر عليه السلام على ما صدر عن الصادق عليه السلام، كما اذا كان الاول عاماً والثانى خاصاً وهكذا، وقد تقدم ان المجعول للسند والدلاله حجه واحده بدليل واحد كالسيره ونحوها، فلا يمكن التفكيك بينهما بان يكون قول الراوى حجه دون قول الامام عليه السلام وبالعكس، فالنتيجه ان ما جاء فى تقرير بحثه قدس سره من نكته الفرق فلا يمكن المساعده عليه، هذا مضافا الى ما ذكرناه من الاشكال فى قرينه هذا المخصص عرفا لبيان المراد من العام.

### واما الفرض الثالث:

وهو ما اذا كان العام الاول المخصص قطعياً سنداً

وظنياً جهة ودلاله، ففي هذا الفرض التعارض بين العامين مستقر على القول بعدم انقلاب النسبه، وذلك لان صدور العام المخصص في نفسه وان كان قطعياً الا ان صدوره لبيان الحكم الواقعي ليس قطعياً لاحتمال انه صدر تقيه، ولهذا يكون صدوره مردداً بين كونه لبيان الحكم الواقعي او نفيه، وعلى هذا فدليل التعبد بالصدور لايشمله لان اصل صدوره قطعي، فاذن يرجع الى الاصل الاخر وهو اصله صدوره لبيان الحكم الواقعي، فانه اذا شككنا في ان هذه الروايه هل صدرت لبيان الحكم الواقعي او تقيه، والجواب ان ظاهر حال الامام عليه السلام هو صدورها لبيان الحكم الواقعي واما صدورها تقيه فهو بحاجه الى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً، ومورد هذه الاصله القضيه المطلقه وهي ظهور العام في العموم لا- القضيه المهمله وهي ثبوت حكم العام في الجملة، وعلى هذا فالشرط في القضيه الشرطيه التي هي المدلول للخاص غير ثابت لا بالعلم الوجداني ولا بالعلم التعبدى اما الاول فواضح، واما الثاني فلما مرّ من ان مورد اصله الجد وهي اصله الصدور لبيان الحكم الواقعي الجدى القضيه المطلقه وهي ثبوت حكم العام لتمام افراده لا القضيه المهمله التي لا اثر لها وهي ثبوت الحكم في الجملة وهو شرط في القضيه الشرطيه ولهذا ليس للخاص دلالة التزاميه فعليّه وانما هي دلالة التزاميه بنحو القضيه الشرطيه وهي انه لو كان مدلول العام ثابتاً في الجملة بنحو القضيه المهمله لكان ثابتاً في دائره الافراد الباقية تحت العام لا في دائره افراد الخاص، ولكن الشرط في هذه القضيه الشرطيه غير ثابت بالوجدان ولا بالتعبد، اما الاول فلان سند العام الاول وان كان قطعياً ولكنه لا يدل بالملازمه على ثبوت القضيه المهمله بالوجدان وهي استحباب اكرام الشعراء في الجملة لاحتمال التقيه فيه لفرض انه ظني الجهم، واما الثاني فلان اصله الجد لا تدل بالملازمه على ثبوت القضيه المهمله بالتعبد وانما تدل على



جديه ما هو مدلول كلام المولى، وقد مر ان مقتضى الاصله هي ان كلام المولى صدر منه لبيان الحكم الواقعي الجدى، ومدلول هذا الكلام هو القضييه المطلقه لا المهمله، وعلى هذا فان قلنا بانقلاب النسبه فتنقلب النسبه بين العامين من التباين الى العموم المطلق، لفرض ان المخصص مخصص للعام الاول دون الثانى، وان قلنا بعدم انقلاب النسبه فالتعارض بينهما ثابت ومستقر، واما اذا كان المخصص مخصصاً للعام الثانى ايضا كما فى غير هذا الفرض بنى عليه بعض المحققين قدس سره، فعلى القول بانقلاب النسبه تنقلب النسبه بين العامين من التباين الى عموم وخصوص من وجه، واما على القول بعدم الانقلاب فالتعارض بينهما باقيا على حاله، هذا تمام الكلام فى المسائل الثلاث.

الى هنا قد انتهينا من مباحث العناصر الجمع الدلالى العرفى بكافه انواعها واشكالها وما يترتب عليها من الاحكام وفروعها ومميزاتها، ومن مباحث عناصر التزاحم واقسامه والاحكام المترتبه عليها ومميزات بعضها عن بعضها الاخر وخروجها عن باب التعارض وعن مسائل انقلاب النسبه وعدم انقلابها كبرويه وصغرويه، وعن المسائل التى تظهر فيها مواقف القائلين بانقلاب النسبه عن مواقف القائلين بعدم الانقلاب.

## اما الكلام فى المرحلة الثانيه فيقع فى عدده مسائل:

### اشاره

حدود التعارض واحكامه

### المساله الاولى:

ان التعارض بين الدليلين بنحو التباين قد يكون بين الدليلين القطعيين سنداً وقد يكون بين الدليلين الظنيين كذلك وقد يكون بين الدليلين احدهما ظنى والسند والاخر قطعى السند، فاذن فى هذه المساله فروض ثلاثه:

الفرض الاول، ان يكون الدليلان المتعارضان قطعيين سنداً.

الفرض الثانى، ان يكونا ظنيين سنداً.

الفرض الثالث، ان يكون احدهما قطعياً سنداً والاخر ظنياً كذلك.

اما فى الفرض الاول، فان مركز التعارض فيه بين الدليلين المذكورين ومصعبه الدلاله اى دلاله كل واحد منهما مع دلاله الاخر، ولايسرى هذا التعارض من الدلاله الى السند، ضروره ان التعارض لايتصور بين الدليلين قطعيين سنداً، فاذن حيث ان التعارض بينهما فى الدلاله فلايمكن شمول دليل الحجيه لدلاله كليهما معاً لاستلزامه محذور الجمع بين النقيضين او الضدين، وشموله لدلاله احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح وشموله لدلاله احدهما لابعينه مفهوماً ومصداقاً لايمكن وشموله لدلاله احدهما مشروطاً بعدم الاخذ بالاخر او مشروطاً بكذب الاخر فيه كلام وتفصيل وسوف يأتى الكلام فى هذه الصور.

واما فى الفرض الثانى، وهو ما اذا كان الدليلان المتعارضان ظنيين سنداً سواء اكانا قطعيين دلاله ام ظنيين، فيكون مركز التعارض بين هذين الدليلين ومصعبه

السند على التقدير الاول وهو ما اذا كانت الدلاله قطعيه فانه لا يتصور التعارض بينهما فى الدلاله ثبوتاً واثباتاً، فاذن يكون التعارض بينهما فى السند ولا بد حينئذٍ من الرجوع الى مرجحات باب التعارض بعد ما لا يمكن شمول دليل الحجيه لهما معا ولا لاحدهما المعين دون الاخر وهكذا وسوف يأتى الكلام فيه، واما على التقدير الثانى وهو ما اذا كانت الدلاله ظنيه ايضاً، فعندئذٍ تكون المعارضه بين دالتيهما وهى مركز التعارض، ولكن هل يسرى التعارض بينهما من الدلاله الى السند او لا؟

والجواب فيه وجهان: قيل بالوجه الثانى وهو عدم السرايه، بدعوى ان حال هذا الفرض حال الفرض الاول من هذه الناحيه ولا يسرى التعارض الى السند وان كان ظنياً هذا.

ولكن الصحيح هو الوجه الاول وذلك، لان التعارض لو لم يسر الى السند فمعناه انه لا مانع من شمول دليل الحجيه للسند لفرض عدم التعارض بين السندين، ولازم ذلك شمول دليل الحجيه للسندين مع اجمال الداليتين بالمعارضه وهو لا يمكن لانه لغو، ضروره انه لا يمكن التعبد بالسند مع اجمال الدلاله او الحمل على التقيه او على خلاف الظاهر لانه لغو وجزاف فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم فاذن لا بد من الالتزام بالسرايه.

وبكلمه اوضح، ان الحجيه المجهوله للسند والدلاله حجيه واحده ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فلان الحجيه سواء اكانت بمعنى جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى ام كانت بمعنى المنجزيه والمعذريه ام بمعنى جعل الحكم الظاهرى الطريقي المماثل فى صوره المطابقه للواقع والمخالف فى صوره المخالفه او لا هذا ولا ذاك حجيه واحده للسند والدلاله معا، فاذن لا يتصور التفكيك بينهما فى الحجيه، ضروره ان انحلالها بانحلال موضوعها عقلى وليس بشرعى، فاذن

موضوع الحجية خبر الثقة الظاهر في مدلوله عرفاً شريطه ان يكون سنده ودلالته معاً ظنياً، واما اذا كان سنده ظنياً ودلالته قطعيه فموضوع الحجية حينئذٍ السند دون الدلاله، واما اذا كان الامر بالعكس بان تكون الدلاله ظنيه والسند قطعياً فموضوع الحجية الدلاله دون السند، والنكته في ذلك ان ترتب الاثر الشرعي على الخبر الثقة يتوقف على اثباته بكلا جزئيه هما السند والدلاله اما تعبداً او وجداناً او احدهما بالتعبد والاخر بالوجدان، ولا يكفي في ترتب الاثر اثبات احدهما دون الاخر لا تعبداً ولا وجداناً، ومن هنا لا يمكن التعبد بالصدور دون التعبد بالظهور والدلاله لانه لغو فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، ولهذا لا يمكن التعبد بصدور الروايه مقدمه لحملها على التقيه او التعبد بصدورها مقدمه لحملها على خلاف الظاهر او التعبد بصدورها مع كونها مجمله فانه لغو صرف وجزاف فلا يمكن وقوعه في الخارج، فالنتيجه انه لا مانع ثبوتاً من ان يكون المجعول للسند والدلاله حجيه واحده.

واما اثباتاً، فلان عمده الدليل على حجيه اخبار الثقة وظواهر الالفاظ السيره العقلائيه القطعيه الممضاه شرعاً، ومن الواضح ان لها مدلولاً واحداً وهو الحجية وليس لها مدلولان احدهما حجيه سندها والاخر حجيه دلالتها، ضروره انه ليس هنا سيران احدهما تدل على حجيه السند والاخرى على حجيه الدلاله بل سيره واحده ولها مفاد واحد هو حجيه اخبار الثقة سنداً ودلاله.

الى هنا قد تبين انه لا بد من الالتزام بسرايه التعارض من الدلاله الى السند، ضروره انه لا يمكن ان يكون السند حجه دون الدلاله مع ان المجعول لهما حجيه واحده بل التعبير بالسرايه مبنى على التسامح بعد ما كانت الحجيه المجعوله لمجموع الدلاله والسند واحده فاذن لاموضوع للسرايه.

وبكلمه، ان الدليل على حجيه اخبار الثقة دليل واحد وهو سيره العقلاء

الجاريه على العمل بها وترتيب الاثار عليها الممضاه شرعاً، ومن الواضح ان بناء العقلاء قد جرى على العمل بها سنداً ودلاله، ضروره ان الاثر انما يترتب على المجموع اى مجموع السند والدلاله فلا اثر للسند فقط بدون الدلاله وبالعكس وليس هنا بناً من العقلاء احدهما على السند والاخر على الدلاله بل بناء واحد على المجموع المركب منهما، وهذا البناء من العقلاء لا يمكن ان يكون بلا نكته وتلك النكته هي الوثوق بصدورها نوعاً من جهه وقوه كاشفيتها عن الواقع كذلك من جهه اخرى، والنكته المبرره لبناء العقلاء عليها وجود هاتين الجهتين فيها لافى غيرها، نعم اذا كان السند قطعياً فالبناء على الدلاله والظهور، واما اذا كانت الدلاله قطعيه دون السند فالبناء على السند وهكذا، هذا هو القول الاول فى المساله وهو الصحيح.

القول الثانى: ان الشارع جعل حجيه السند مشروطه بحجيه الدلاله فى مرحله الجعل بنحو الكبرى الكليه كما هو الحال فى سائر الاحكام الشرعيه المطلقه والمشروطه، فاذا لا يمكن اتصاف الدلاله بالحجيه بدون اتصاف السند بهما وبالعكس لانه لغو، وعلى هذا فاذا وقع التعارض بين ظهورى الدليلين وكان التعارض بينهما مستقراً فلا محاله يسرى الى سنديهما، ضروره انه لا يمكن التعبد بصدورهما معا بدون التعبد بظهوريهما لانه لغو وجزاف باعتبار انه لا يترتب عليه اثر شرعى.

وبكلمه، ان شمول دليل الحجيه للسندين والتعبد بصدورهما انما يمكن فيما اذا ترتب اثر شرعى عملى على ظهوريهما ولو بالجمع الدلالى العرفى، وقد تقدم ان التعارض فى موارد الجمع الدلالى العرفى غير مستقر وبدوى ولهذا يرتفع به بارتفاع موضوعه ولا يسرى الى السندين، ولا مانع من التعبد بهما وترتيب اثاره عليه وهو الجمع العرفى بين دالتيهما.

القول الثالث: ان حجيه السند حجيه مستقلة وكذلك حجيه الدلاله ولكنها متلازمتان فلا يمكن انفكاك احدهما عن الاخرى، وهذه الملازمه ثابتة فى مرحله الجعل بمعنى ان الشارع متى جعل الحجيه للسند جعلها للدلاله ايضا وبالعكس ولا يمكن جعلها لاحدهما دون الاخر لانه لغو.

الى هنا قد تبين ان الصحيح من هذه الاقوال هو القول الاول، وكيف ما كان فعلى جميع الاقوال فى المساله لا يمكن التفكيك بين حجيه السند والدلاله.

هنا مسألتان قد يتوهم بامكان الجمع التبرعى العقلى فيهما وهو يقوم مقام الجمع الدلالى العرفى بينهما.

اما المساله الاولى: فقد يقال كما قيل انه يمكن اخراج الدليلين المتعارضين عن التعارض المستقر والجمع بينهما على اساس قاعده ان الجمع مهما امكن بين الدليلين المتعارضين اولى من الطرح، ولا- وجه لتخصيص اخراج الدليلين المتعارضين عن التعارض بالتعارض غير المستقر، وعلى هذا فاذا وقع التعارض بين الدليلين كما اذا جاء فى روايه، لا بأس ببيع العذره، وجاء فى روايه اخرى، ثمن العذره سحت، فانه لا يمكن الاخذ بكل من الرواتين بتمام مدلولهما، فاذن لامحاله يدور الامر بين طرح كلتا الرواتين معا وعدم الاخذ بشيىء من مدلوليهما وبين الاخذ بجزء من مدلوليهما وطرح الجزء الاخر منهما، ومن الواضح ان الثانى هو المتعين على اساس ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح، وعلى هذا فاذا وقع التعارض بين ما دل على وجوب شيىء وما دل على استحباب ذلك الشيىء بعينه، فلا مانع فى مثل ذلك من شمول دليل الحجيه لسنديهما معا والتعبد بصدورهما لاثبات الجامع بينهما وهو مطلق الرجحان الجامع بين الوجوب والاستحباب على اساس تطبيق هذه القاعده وهى ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح.

والجواب، انه لا يمكن الاخذ بهذه القاعده فانها ليست قاعده عرفيه يتمسك بها العرف العام فى الجمع بين الروايات المتعارضه والادله المتخالفه حتى تكون حجه كقاعده الجمع الدلالى العرف بل هى قاعده عقليه مبنيه على الاستحسانات والاعتبارات العقليه، ومن الواضح انه لا- دليل عليها فى باب الالفاظ ولا يمكن علاج مشكله التعارض بها على اساس انها ليست بعرفيه ولا يمكن اعمالها فى حل مشاكل المعارضه بين الادله والخطابات العامه والخاصه بمختلف اشكالها وظهوراتها، وعلاجها انما هو على اساس المناسبات الارتكازيه العرفيه كما هو الحال فى قواعد الجموع الدلاليه العرفيه ولهذا تعالج بها مشاكل المعارضه اذا كانت غير مستقره، بينما القاعده المذكوره حيث انها ليست من صغريات القواعد العرفيه الارتكازيه ولا قاعده عرفيه مستقله فى مقابلها فلهذا لا-تكون حجه، لان الدليل على حجه تلك القواعد العرفيه الارتكازيه السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعاً ولاسيره على العمل بالقاعده المذكوره، فاذن لا دليل على الجموع التبرعيه التى تبنى على الاستحسانات العقليه واعتباراتها، والوجه فى ذلك ان المرجع فى باب الالفاظ وتعيين مفاهيمها ومدلولاتها بحدودها الخاصه سعه وضيقتاً هو الفهم العرفى الارتكازى، كما ان تعيين التعارض بين ظهورات الالفاظ واستقراره او عدم استقراره من جهه امكان الجمع الدلالى العرفى بينها انما هو بيد العرف العام والعقلاء ولا مجال لحكم العقل واستحساناته واعتباراته فيها.

وعلى ضوء هذا البيان ان الجمع الدلالى العرفى بين الدليلين المتعارضين انما يمكن اذا كان احدهما بمدلوله اللفظى العرفى صالحاً للقرينيه لبيان المراد الجدى النهائى من الاخر كالعالم والخاص، فان الخاص بمدلوله اللفظى العرفى صالح للقرينيه على بيان المراد الجدى من العام، واما اذا فرضنا ان للخاص مدلولين

هما الوجوب والاستحباب والخاص ظاهر عرفاً في الاول دون الثاني ولكن حيث انه مبتلى بالمعارض فلا يصلح للقرينيه باعتبار انه غير مشمول لدليل الحجيه الا اذا كان له مرجح، فعندئذ لا بد من الاخذ به وطرح الاخر، فاذن يصلح ان يكون مخصصاً للعام وقرينيه عليه، ومن هنا يظهر ان الجمع بين الدليلين المتعارضين بالاخذ بجزء مدلول كل منهما وطرح جزئه الاخر وان كان ممكنا وبه يرتفع التعارض بينهما الا- انه لا- دليل عليه، لانه ليس من الجمع الدلالى العرفى الارتكازى بل هو جمع تبرعى والحاكم به العقل، ضروره ان كل واحد من الدليلين المتعارضين غير صالح للقرينيه بنظر العرف على الاخذ بجزء من مدلول الدليل الاخر وطرح جزئه الاخر كما انه لايمكن الاخذ باحدهما وطرح الاخر.

ولكن قد يقال كما قيل، انه يمكن الجمع بين الرويتين عرفاً بتقريب ان لكل واحده منهما دلالتين ومدلولين الاولى الدلاله الاطلاقيه المستنده الى مقدمات الحكمه، الثانيه الدلاله الوضعيه المستنده الى الوضع وهى دلالة لفظ العذر على الطبيعى المهمل اى بنحو القضييه المهمله، وعلى هذا فالروايه الاولى تدل باطلاقها الثابت بمقدمات الحكمه على صحه بيع العذر مطلقاً اى سواء اكانت من مأكول اللحم او غير المأكول، ولفظ العذر يدل بالوضع على صحه بيع طبيعى العذر الجامع بين المطلق والمقيد والقدر المتيقن منه عذر ماكول اللحم، والروايه الثانيه تدل باطلاقها على بطلان بيع العذر بنحو القضييه المطلقه، ولفظ العذر يدل بالدلاله الوضعيه على بطلان بيعها بنحو القضييه المهمله.

وبكلمه واضحه، ان الروايه الاولى تدل بدلالاتها الاطلاقيه على القضييه المطلقه وهى جواز بيع العذر مطلقاً وان كانت من الحيوان غير ماكول اللحم وبدلالاتها الوضعيه تدل على القضييه المهمله وهى جواز بيع العذر فى الجملة



والقدر المتيقن منها عذره الحيوان مأكول اللحم، والروايه الثانيه تدل بدلالته الاطلاقيه على عدم جواز بيع العذره بنحو القضيه المطلقه اى وان كانت من الحيوان مأكول اللحم، وبدلالته الوضعيه تدل على عدم جواز بيعها فى الجملة والقدر المتيقن منها عذره الحيوان غير مأكول اللحم، وعلى هذا فالتعارض بين الدلاله الاطلاقيه لكل واحده منهما مع الدلاله الاطلاقيه للاخرى ثابت ومستقر، فلا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما لعدم انطباق اى عنصر من عناصرها هذا الجمع عليهما، واما الدلاله الوضعيه لكل واحده منهما تصلح ان تكون قرينه على الدلاله الاطلاقيه للاخرى لسببين.

السبب الاول، ان الدلاله الوضعيه اقوى واطهر من الدلاله الاطلاقيه فلهذا تتقدم عليها من باب تقديم الاقوى على الاضعف والاطهر على الظاهر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى وبذلك ترتفع المعارضه بين الروائتين لاختصاص الروايه الاولى بعذره الماكول والروايه الثانيه بعذره غير الماكول.

والجواب اولاً، ان الظهور الوضعى ليس اقوى واطهر من الظهور الاطلاقى، غايه الامر ان الاول مستند الى الوضع والثانى مستند الى الاطلاق ومقدمات الحكمه، هذا اضافه الى ان الظهور الوضعى فى المقام الذى هو طرف للمعارضه ظهور تصديقى غير مستند الى الوضع بل هو مستند الى مقدمه خارجه عن الوضع، لان ما هو مستند اليه هو الظهور التصورى والمفروض انه ليس طرفاً للمعارضه، واما الظهور التصديقى فهو مستند الى مقدمه اخرى زائداً على الوضع.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الظهور المستند الى الوضع اقوى واطهر من الظهور المستند الى مقدمات الحكمه، الا ان قرينه الاظهريه والاقوائيه فى دليل انما تصلح ان تكون قرينه على رفع اليد عن ظهور دليل اخر

اذا كانت فى دليل مستقل، كما اذا فرضنا انه ورد فى الدليل اكرم الشعراء وورد فى دليل اخر لابس بترك اكرامهم، وحيث ان الدليل الثانى اقوى واطهر من الدليل الاول فيصلح ان يكون قرينه على رفع اليد عن ظهور الدليل الاول فى الوجوب وحمله على الاستحباب، واما فى المقام فالظهور الوضعى فى كلتا الروايتين ظهور ضمنى ومنسك فى الظهور الاطلاقى ولا وجود له الا بوجوده ولا شأن له الا- بشأنه ولا يتصور تعارضه مع دليل الا بتعارضه، والوجه فى ذلك واضح وهو ان لكل من الروايتين دلالة مستقلة واحده وظهور واحد كذلك وهو الدلالة الاطلاقيه والظهور الاطلاقى، وليس لكل واحده منهما دلالتان وظهوران احدهما الدلالة الاطلاقيه والاخرى الدلالة الوضعيه، احدهما الظهور الاطلاقى والاخر الظهور الوضعى ضروره ان لكل واحده منهما دلالة واحده وظهور واحد، مثلا الروايه الاولى تدل على جواز بيع العذره مطلقاً والروايه الثانيه تدل على حرمة بيع العذره مطلقاً وليست لها دلالة ثانيه وهى الدلالة الوضعيه فى مقابل دلالتها الاطلاقيه، بداهه ان دلالة مفرداتهما الوضعيه التصوريه قد اندكت وتبدلت بالدلالة التصديقيه بالاراده الجديده فى نهايه المطاف، ومن الواضح ان الدلالة التصديقيه بالاراده الجديده النهائيه لكل من الروايتين واحده، واما الدلالة الوضعيه فحيث انها تصوريه فقد زالت وتبدلت من مرتبه التصور الى مرتبه التصديق فى نهايه المطاف وهى الدلالة التصديقيه بالاراده الجديده النهائيه، فان هذه الدلالة هى موضوع الاثار الشرعيه ومورد المعارضه مع دليل اخر وهكذا.

والخلاصه، ان الدلالات الوضعيه لمفردات الجملة وان تبدلت من مرحله التصور الى مرحله التصديق الا انها دلالات ضمنيه وفى ضمن دلالة الكل ومنسك فيها وليس لها وجود مستقل فى مقابل وجود الدلالة للكل بل وجودها

مندك في وجودها، فاذن لا يعقل ان تكون دلالة الكل طرفاً للمعارضه المستقره مع دليل ودلاله الجزء ايضاً طرفاً للمعارضه معه، وهذا خلف فرض ان دلالة الجزء في ضمن دلالة الكل ومندكه فيها ولا وجود لها الا بوجودها ولا مراده الا بارادتها ولا معارضه مع دليل الا بمعارضتها له لا مستقله والا لزم الخلف.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي انه ليس لكل واحده من الروايتين داللتان تصديقتان احدهما مستنده الى مقدمات الحكمه والاخرى مستنده الى الوضع في نهايه المطاف بل دلالة واحده وهي الدلاله الاطلاقيه والدلاله الوضعيه بتمام مراحلها من مرحله التصور الى مرحله التصديق مندكه فيها وفي ضمنها ولا وجود لها الا بوجودها، فاذن ليست هنا دلالة وضعيه لكل واحده منهما حتى تتقدم على الدلاله الاطلاقيه للاخرى بملاك الاظهرية والأقوائيه فاذن لاموضوع لهذا البحث.

السبب الثاني، ان الدلاله الوضعيه لكل واحده من الروايتين حيث انها اخص من الدلاله الاطلاقيه للاخرى فتفيد اطلاقها وبذلك ترتفع المعارضه بينهما، باعتبار ان الروايه الاولى بعد التقييد مختصه بعذره ماكول اللحم والثانيه مختصه بعذره غير ماكول اللحم، فاذن لامعارضه بينهما لان موضوع احدهما حينئذٍ غير موضوع الاخرى.

والجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم، ضروره ان الخاص انما يكون قرينه لدى العرف لبيان المراد من العام اذا كان في دليل مستقل وله ظهور مستقل في مدلوله كذلك وكذا المقيد، فان الخاص والمقيد اذا كان في ضمن العام او المطلق وجزء من مدلوله وان دلالة العام او المطلق عليه تضمنيه والدلاله التضمنيه تتبع الدلاله المطابقه في الحدوث والبقاء والحجيه وعدمها، ولهذا لا يعقل ان تكون الدلاله المطابقه معارضه مع دلالة الدليل، والدلاله التضمنيه لا تكون معارضه

لها مع انها جزء الدلاله المطابقه، فان واقع الدلاله المطابقه عباره عن واقع دلالة اجزائها، ومن هنا لا يتصور ان تكون الروايه الاولى بدلالاتها المطابقه وهى دلالتها الاطلاقيه معارضه مع الدلاله المطابقه للروايه الثانيه بنحو التعارض المستقر، ولهذا يسرى هذا التعارض الى سنديهما، فاذن كيف يعقل ان تكون دلالتها التضمينيه التى هى جزء دلالتها المطابقه معارضه مع الدلاله المطابقه للاخرى بنحو التعارض غير المستقر لامكان الجمع الدلالى العرفى بينهما الا اذا لوحظت الدلاله التضمينيه دلالة مستقلة وهذا خلف فرض انها دلالة تضمينيه، ومن الطبيعى ان من غير المعقول ان تكون الدلاله التضمينيه معارضه فى ضمن دلالتها المطابقه للدلاله المطابقه الاخرى بتعارض مستقر فى نفس الوقت معارضه لها بتعارض غير المستقر.

فالتتيجه، ان الخاص انما يكون قرينه على العام بنظر العرف اذا كان دليلاً مستقلاً وله مدلول عرفى مستقل، فانه يصلح ان يكون قرينه على تخصيص العام وبيان المراد الجدى النهائى منه، واما اذا كان فى ضمن دليل اخر ومدك فيه ولا وجود له الا بوجوده ولا دلالة له الا بدلالته، فلا يصلح ان يكون قرينه على التخصيص.

وعلى هذا فلا يمكن الجمع الدلالى العرفى بين الروائتين، واما الجمع بينهما بتقييد موضوع كل واحده منهما بحصه من العذره، مثلاً- موضوع الروايه الاولى بعذرته ماكول اللحم وموضوع الروايه الثانيه بعذرته غير ماكول اللحم وان كان ممكناً وبه ترتفع المعارضه بينهما الا انه من الجمع العقلى والتبرعى ولا قيمه له فى باب الالفاظ ولا قرينه على ذلك لا من الداخل ولا من الخارج ولا- متفاهماً عرفياً منهما، فاذن حيث ان المعارضه بينهما مستقره فلا محاله تسرى الى سنديهما وحينئذٍ فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه فان كان هناك

مرجح لاحدهما على الاخرى فهو والا فيسقطان معاً فلا يكون شيئاً منهما مشمولاً للدليل الحجيه، ومن هنا يظهر حال الدليلين احدهما ظاهراً في وجوب شئى وناصاً في رجحانه والاخر ظاهراً في الترخيص بالمعنى الاخص وناصاً في الترخيص بالمعنى الاعم، فاذاً النتيجة هي ان كل منهما يكون قرينه على رفع اليد عن ظهور الاخر هي حمل الدليل الاول على الاستحباب والثاني على الترخيص بالمعنى الاعم، وجه الظهور ما تقدم من ان الاظهرية او الانصيه انما تصلح ان تكون قرينه بنظر العرف اذا كانت بدلاله مستقلة متمثله في الاظهرية والانصيه، واما اذا كانت بدلاله ضمنيه فلا تصلح ان تكون قرينه عرفاً، وحيث ان دلالة الدليل الاول على الرجحان دلالة ضمنيه اى فى ضمن دلالاته المتسقله وهى دلالاته على الوجوب فلا تصلح ان تكون قرينه، اذ لا وجود لها الا بوجود الدلاله المستقله له ولا دلالة له ضمناً الا بدلالته المستقله.

والخلاصه، انه لاشبهه فى ان دلالة الدليل الاول على الرجحان فى ضمن دلالاته على الوجوب لا مستقلاً، ودلاله الدليل الثانى على الاباحه بالمعنى الاعم فى ضمن دلالاته على الاباحه بالمعنى الاخص لا مستقلاً، ضروره ان دلالة الدليل على كل جزء وجزء للمركب مندكه فى دلالاته على المركب ولا- وجود لها الا- بوجودها، مثلاً كلمه (انسان) تدل على معناها المركب من الجنس والفصل وهو النوع، ومن المعلوم ان دلالة كلمه انسان على كل من الجنس والفصل دلالة ضمنيه تحليليه لا واقع موضوعى لها فان ماله واقع موضوعى هو دلالاتها على النوع، فاذاً لا يعقل ان يكون للدليل الاول دلالتان الاول ظهوره فى الوجوب الثانى ناصه فى الرجحان بل له دلالة واحده وهى ظهوره فى الوجوب، واما دلالاته النصيه فهى مندكه فى ظهوره فيه ولا وجود لها فى مقابله وكذلك للدليل الثانى فاذاً كيف يعقل ان تكون صالحه للقرينه.

نعم، اذا كانت الروايتان قطعيتين سنداً وجهه، فعندئذٍ حيث انا نقطع بثبوت مدلول كل واحده منهما فى الجملة اى بنحو القضييه المهمله، فالمتقين منها فى الروايه الاولى وهى قوله عليه السلام: «لابأس ببيع العذره» هو عذره مأكول اللحم وفى الثانيه وهى قوله عليه السلام «ثمن العذره سحت» هو عذره غير مأكول اللحم، فلا بد حينئذٍ من الاخذ بهما معاً وهذا جمع تبرعى منشأؤه العلم بسقوط كلا الاطلاقين معاً واستحاله الاخذ بهما كذلك، فاذن لابد من الاخذ بالمقدار المتيقن وهو المقدار الذى نقطع بثبوته من جهه القطع بصدوره وجهته، واما الدلاله الاطلاقيه لكل واحده منهما فقد سقطت من جهه المعارضه.

والخلاصه، ان هذا وان كان جمعاً تبرعياً عقلياً الا انه لا مناص من الاخذ به فانه كالجمع العرفى من حيث ترتب الاثار عليه.

اما المساله الثانيه: ففيها ايضاً لا يمكن الجمع الدلالى العرفى من جهه اجمال الدليل وعدم كونه مشمولاً لدليل الحجيه، فان دليل الحجيه لا يمكن ان يشمل المجمل ولا يمكن جعل الحجيه لسند الدليل المجمل، لما تقدم ان الحجيه المجهوله للسند والدلاله حجيه واحده، فاذا كانت دلالتها مجمله فلا يمكن جعل الحجيه لها لانه لغو حتى على القول بان الحجيه المجهوله لكل من السند والدلاله حجيه مستقله ولكنها مشروطه بحجيه الاخر، ومن امثله ذلك ما ورد فى الروايات من تحديد الكر تاره بستمأه رطل كما فى صحيحه محمد بن مسلم واخرى بالف ومائتا رطل كما فى مرسله ابن ابي عمير، ولفظ الرطل مجمل مردد بين الرطل المكى الذى هو ضعف الرطل العراقى وبين الرطل العراقى، فاذن الرطل فى كل الروايتين مردد بينهما فمن اجل ذلك تكونا مجملتين ولهذا لا تكونا مشمولتين لدليل الحجيه، ومع عدم الشمول فلا- موضوع للجمع الدلالى العرفى بينهما لان الجمع العرفى بين الدليلين منوط بتوفر امرين، الاول ان يكون الدليلان واجدين

لاحد عناصر الجمع الدلالى العرفى، الثانى ان يكون كلاهما مشمولاً لدليل الحجيه وهذا الامر فى طول الامر الاول ومرتب عليه، واما فى المقام فحيث ان الروايتين فاقدتان لكلا الامرين المذكورين فلذلك لايمكن الجمع العرفى بينهما، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، هل يمكن الوصول الى نتيجه الجمع العرفى بتطبيق قاعده عقليه عليهما، والجواب انه لايمكن لانه مبنى على حمل الرطل فى صحيحه محمد بن مسلم على الرطل المكى وحمل الرطل فى المرسله على الرطل العراقى، ومن الواضح ان هذا الحمل يتوقف على ان يكون كل من الروايتين مشموله لدليل الحجيه والمفروض عدم شمول دليل الحجيه لهما.

ودعوى، ان كل من الروايتين محتمل الصدق ولا نعلم بكذب اى منهما للواقع، فاذا لم نعلم بكذب شىء منهما وكان كل منهما محتمل الصدق والمطابقه للواقع، فمقتضى القاعده شمول دليل الحجيه لهما معا لتحقق موضوعه فيهما وهو احتمال الصدق للواقع والمطابقه له، فاذا كانتا مشمولتين لدليل الحجيه فثبت بذلك قضيتان مجلمتان تدل احدهما على ان الكر ستمائه رطل والاخرى على انه الف ومائتا رطل، ومن الواضح ان من صدق هاتين القضيتين معاً يتولد عقلاً قضيه ثالثه وهى ان الكر ستماءه رطل بالمكى والف ومائتا رطل بالعراقى، ضروره ان الكر لو كان اكثر من ذلك او اقل لم تكن القضيتان صادقتين معا على اجمالهما بل لا محاله تكون احدهما كاذبه.

والخلاصه، ان التعبد بصدور كلتا الروايتين معاً فى الواقع يستلزم عقلاً ان يكون المراد من الرطل فى الروايه الاولى الرطل المكى والمراد من الرطل فى الروايه الثانيه الرطل العراقى، فلايمكن ان يراد من الرطل فى الروايه الاولى العراقى وفى الثانيه المكى فانه يلزم حينئذ ان تكون احدى الروايتين كاذبه فى

هذه الدعوى مدفوعه، لأنها مبنية على ان تكون دليل الحجيه باطلاقه يشمل كلتا الروائتين معاً وقد تقدم انه لايمكن شمول دليل الحجيه لسند الروايه والتعبد بصدورها مع اجمال دلالتها، فان دلالتها حينئذٍ لاتكون حجه من جهه اجمالها فاذن لايمكن جعل الحجيه لسندها لانه لغو على جميع المباني في حجيه السند والدلاله.

ومجرد احتمال صدق الروايه وعدم العلم بكذبها لايكفى في شمول دليل الحجيه لها طالما لم تكن دلالتها واضحه، واما اذا كانت مجمله من ناحيه الدلاله او محموله على التقيه فلايمكن ان يكون مشمولاً لها، لما مر من ان جعل الحجيه للسند فقط دون الدلاله لغو وجزاف وهو لايمكن.

نعم، اذا كانت الروائتان قطعيتين سنداً وجهه فلابد من الاخذ بمدلول كل واحده منهما في الجمله اى بنحو القضييه المهمله، لان القطع بهما سنداً وجهه يستلزم القطع بثبوت مدلولهما في الجمله وهو متعين عقلاً في روايه محمد بن مسلم بستماء رطل بالمكي وفي مرسله ابن ابى عمير بالالف ومائتا رطل بالعراقي، اذ لو كان الكر اكثر من ستماءه رطل بالمكي او اقل من الالف ومائتا رطل بالعراقي لكانت احدى الروائتين كاذبه وغير مطابقه للواقع وهذا خلف فرض مطابقه كليهما للواقع سنداً وجهه.

واما اذا كانت الروائتان قطعيتين سنداً لاجهه، فعندئذٍ وان كنا لانقطع وجدانا بثبوت مدلولهما في الجمله وبنحو القضييه المهمله، باعتبار ان احتمال التقيه موجود فيهما الا انا نقطع تعبداً بثبوت مدلولهما كذلك، وحينئذٍ فلابد ان يراد من الرطل في روايه محمد بن مسلم الرطل المكي وفي المرسل الرطل العراقي، اذ لو اريد من الرطل في الاولى اكثر من ستماءه رطل وفي الثانيه اقل من الالف



ومائتا رطل لكانت احدى الروايتين كاذبه فى الواقع واقعاً وغير مطابقه له وهذا لا ينسجم مع التعبد بصدور كليهما لبيان الحكم الواقعى.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى انه على كلا الفرضين لابد ان يراد من الرطل فى الصحيحه الرطل المكى وفى المرسله العراقى، ضروره انه لو اريد من الرطل فى الصحيحه العراقى وفى المرسله المكى او العراقى او فى كليهما العراقى او المكى لكانت احدى الروايتين كاذبه وغير مطابقه للواقع وهذا خلف فرض ان كلتا الروايتين صادقه للواقع ومطابقه له، غايه الامر فى الفرض الاول صادقه سنداً وجهه جزماً وقطعاً وفى الفرض الثانى صادقه جزماً سنداً وتعبداً وجهه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان قاعده ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح، قاعده تبرعيه مبنيه على الاستحسانات والاعتبارات العقليه فلا دليل عليها فى مقابل قاعده الجمع الدلالى العرفى ولهذا لايمكن التوصل بها العلاج مشكله التعارض المستقر بين الادله لكى تكون نتيجتها نتيجة الجمع العرفى، نعم اذا كان الدليلان المتعارضان قطعيين سنداً وجهه وظنيين دلالة، فتقع المعارضه بين اطلاقيهما كما اذا فرضنا ان روايه «لابأس ببيع العذره» قطعيه سنداً وجهه لا دلالة وكذلك روايه «ثمن العذره سحت»، فعندئذ تقع المعارضه بين اطلاق كل واحده منهما مع اطلاق الاخرى فلا يمكن الاخذ بكلا الاطلاقين معا للمناقضه بينهما فلا محاله يسقطان معاً، وحيث ان لكل منهما قدرأ متيقناً فلا بد من الاخذ به للعلم بثبوتيه من جهه العلم بصدورهما سنداً وجهه.

والخلاصه، ان القطع بهاتين الروايتين سنداً وجهه يستلزم بثبوت مدلوليهما فى الجملة وبنحو القضييه المهمله، واما اطلاق مدلول كل منهما فقد سقط من جهه المعارضه مع اطلاق مدلول الاخر والباقى هو المقدار المتيقن ولا بد من الاخذ به

من جهة العلم بثبوتها، فاذن الاخذ بالمقدار المتيقن من كل من الدليلين بعد سقوط اطلاقيهما بالمعارضه ليس بملاك الجمع التبرعى العقلى بل بملاك العلم الوجدانى بثبوت المتيقن من كل منهما وسقوط اطلاقيهما.

واما اذا لم يكن لشيئ منهما قدر متيقن، فعندئذٍ وان كنا نعلم بثبوت مدلول كل منهما فى الجملة وبنحو القضية المهمله الا ان هذا العلم الاجمالى لا يكون منجزاً لعدم التمكن من الاحتياط، كما اذا كان التعارض بينهما بالوجوب والحرمه، مثلا احد الدليلين يدل على وجوب اكرام الشعراء المسيحيين والدليل الاخر يدل على حرمه اكرامهم، والمفروض ان كلا الدليلين قطعى السند والجهه فمن اجل ذلك نقطع بوجوب اكرامهم فى الجملة وبنحو القضية المهمله وبحرمه اكرامهم كذلك، فاذن كل فرد من افرادهم مشكوك الوجوب والحرمه فلا يمكن الاحتياط لدوران الامر بين المحذورين فيكون المكلف مخيراً بين الفعل والترك اى بين الاكرام وترك الاكرام طبعاً لاشراً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، الظاهر ان هذا الفرض مجرد افتراض لا واقع موضوعى له.

واما اذا كان لاحد الدليلين المتعارضين قدر متيقن دون الاخر، فلا بد من تقييد اطلاق الاخر به باعتبار انا نعلم بثبوتها وجدانا ولا نعلم بثبوت اطلاق الاخر كذلك، فاذا ورد فى دليل اكرم النحويين مثلا وورد فى دليل اخر لا تكرم النحويين، وفرضنا ان كلا الدليلين قطعى سنداً وجهه، ففى مثل ذلك نعلم بثبوت مدلول كل منهما فى الجملة، وحينئذٍ فاذا افترضنا ان فى الدليل الاول قدراً متيقناً دون الثانى، فلا بد حينئذٍ من تقييد اطلاق الدليل الثانى بالقدر المتيقن فى الدليل الاول وبذلك تنقلب النسبه بين الدليلين من التباين الى عموم وخصوص مطلق على القول بانقلاب النسبه، فان الدليل الثانى بعد التقييد بالقدر المتيقن اصبح

اخص من الدليل الاول، واما على القول بعدم انقلاب النسبه كما هو الصحيح، فالنسبه بينهما تبقى على حالها وهى التباين، ولكن هذا الفرض ايضا مجرد افتراض، فان منشأ القدر المتيقن فى الدليل الاول فى المثال هو العدالة او خصوصيه اخرى ونفس هذه الخصوصيه موجوده فى الدليل الثانى وتصلح ان تكون منشأً للقدر المتيقن فيه، هذا اضافه الى ان الدليل الثانى يدخل حينئذٍ فى الروايات المخالفه للكتاب والسنه فلا يكون حجه فى نفسه.

نعم لو كان احد الدليلين المتعارضين قطعياً سنداً وجهه دون الدليل الاخر فانه قطعياً سنداً لاجهه، ففى مثل هذا الفرض اذا كان للدليل الاول قدر متيقن فيقيد به اطلاق الدليل الثانى باعتبار انه لا علم بثبوت مدلوله فى الجملة وبنحو القضييه المهمله لاحتمال انه صدر تقيه، وهذا الاحتمال مانع عن العلم به وبعد التقييد تنقلب النسبه بينهما من التباين الى عموم وخصوص مطلق على القول بانقلاب النسبه، فاذاً يصبح الدليل الثانى اخص من الدليل الاول، واما على القول بعدم انقلاب النسبه كما هو الصحيح، فتبقى النسبه على حالها وهى التباين، فاذاً يدخل الدليل الثانى فى الروايات المخالفه للكتاب والسنه فلا يكون حجه فى نفسه.

واما اذا كان احد الدليلين المتعارضين قطعياً سنداً وجهه والدليل الاخر ظنياً سنداً وجهه، فعندئذٍ ان كان للدليل الاول قدر متيقن فحيث انا نعلم بثبوتيه فى الواقع من جهه العلم بثبوتيه سنداً وجهه فهو يصلح ان يكون مخصصاً لاطلاق الدليل الثانى، وحينئذٍ فعلى القول بانقلاب النسبه حيث انها تنقلب من التباين الى عموم وخصوص مطلق فترتفع المعارضه بينهما بذلك ويصبح الدليل الثانى اخص من الدليل الاول فيكون مخصصاً له، فالنتيجه ان حكم الدليل الاول تختص بالقدر المتيقن وحكم الدليل الثانى مختص بغيره، مثلاً فى المثال يكون

المتيقن من الدليل الاول العدول من النحويين وحينئذٍ فالنتيجه هي وجوب اكرام العدول منهم وحرمة اكرام الفساق منهم، واما على القول بعدم انقلاب النسبه حيث ان المعارضه تبقى على حالها فلا بد من طرح الدليل الثانى لانه مخالف للسنة ومشمول لاطلاقات الروايات التى تنص على ان الخبر المخالف للكتاب والسنة لا يكون حجه.

واما اذا لم يكن للدليل الاول قدر متيقن، فعندئذٍ تقع المعارضه بين دلالاته الظنيه وبين سند الدليل الثانى الظنى اذا كانت دلالاته قطعيه، واما اذا كانت دلالاته ايضاً ظنيه فتقع المعارضه بين الدليل الثانى سنداً ودلاله وبين دلالاته الدليل الاول باعتبار ان الحجيه المجعوله للسند والدلاله حجيه واحده وهى طرف للمعارضه فلا يمكن ان تكون حجيه الدلاله طرفاً للمعارضه دون حجيه السند مع انها نفس حجيه الدلاله، هذا شريطه ان يكون التعارض بينهما غير مستقر كى يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما، واما اذا كان التعارض بينهما مستقراً فلا بد من طرح دليل ظنى السند لانه مخالف للسنة.

### المسأله الثانيه:

ان التعارض بالتباين بين الدليلين تاره يكون بالعرض و اخرى يكون بالذات، وعلى الثانى فمره يكون بنحو التضاد و اخرى يكون بنحو التناقض فاذن التعارض بين الدليلين يصنف الى اصناف ثلاثه:

الصنف الاول، ان يكون التعارض بين الدليلين بالعرض لا بالذات.

الصنف الثانى، ان يكون التعارض بينهما بالذات بنحو التضاد.

الصنف الثالث، ان يكون التعارض بينهما بالذات بنحو التناقض.

الصنف الاول هو ما اذا لم يكن التعارض بين الدليلين بالذات لافى الدلاله ولا فى المدلول بل كان بالعرض، كما اذا دل دليل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة ودل دليل اخر على وجوب صلاه الجمعه فى هذا اليوم ولا تنافى بينهما،

ضروره انه لا- مانع من ان يكون واجبان فى يوم الجمعة، احدهما صلاه الظهر والاخر صلاه الجمعة، ولكن العلم الاجمالى بان الواجب فى الشريعه المقدسه فى كل يوم خمس صلوات لا اكثر يشكل الدلاله الالتزاميه لكل منهما، لان دليل وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة يدل على وجوبها فيه بالمطابقه وعلى نفي وجوب صلاه الجمعة فيه بالالتزام وبالعكس، فاذن تقع المعارضه بين الدلاله المطابقه لكل منهما مع الدلاله الالتزاميه للاخر بنحو السلب والايجاب.

والخلاصه ان كلاً من الدليلين ينفى بمدلوله الالتزامى المدلول المطابقى للاخر، فليل وجوب صلاه الجمعة فى يومها يدل على وجوبها بالمطابقه وعلى نفي وجوب صلاه الظهر فيه بالالتزام وكذلك دليل وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة فانه يدل على وجوبها فيه بالمطابقه وعلى نفي وجوب صلاه الجمعة فيه بالالتزام، فالتعارض بينهما وان كان بالعرض الا انه ينتهى فى نهايه المطاف الى التعارض بالذات بنحو التناقض.

الصنف الثانى: وهو ما اذا كان التعارض بينهما بالذات بنحو التضاد، كما اذا دل دليل على وجوب شئى ودل دليل اخر على حرمة او دل دليل على صحه معامله ودل دليل اخر على فسادها وهكذا.

الصنف الثالث: هو ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالذات بنحو التناقض، كما اذا دل دليل على وجوب شئى ودل دليل اخر على نفي وجوبه او دل دليل على حرمة شئى ودل دليل اخر على نفي حرمة وهكذا هذه هي اقسام التعارض واصنافه الثلاثه.

### المسأله الثالثه:

هل مقتضى الاصل الاولى اذا وقع التعارض بين الدليلين التساقط مطلقاً وفى تمام اصناف الثلاثه من التعارض وعدم امكان شمول دليل الحجيه لهما تعييناً ولا لاحدهما المعين ولا لاحدهما لابعينه ولا لاحدهما

مشروطاً.

والجواب ان فى المسأله اقوالاً:

القول الاول، انه لا يمكن شمول دليل الحجيه للخبرين المتعارضين مطلقا اى سواء أكان التعارض بينهما بالذات بنحو التناقض او بنحو التضاد ام كان بالعرض لا كليهما معا تعييناً ولا لاحدهما المعين دون الاخر ولا احدهما المشروط.

القول الثانى، التفصيل بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين من الصنف الاول وهو التعارض بالعرض او الصنف الثانى وهو التعارض بالذات بنحو التضاد، وما اذا كان التعارض بينهما من الصنف الثالث وهو التعارض بالذات بنحو التناقض، فعلى الاول يمكن شمول اطلاق دليل الحجيه لكلا الخبرين المتعارضين مشروطاً لامطلقاً، وعلى الثانى فلا يمكن شمول اطلاقه لهما لامشروطاً ولا مطلقاً.

القول الثالث: التفصيل بين الصنف الاول وهو التعارض بالعرض والصنفين الاخيرين هما التعارض بالذات بنحو التناقض او التضاد، فعلى الاول يمكن شمول اطلاق دليل الحجيه له فى الجملة وعلى الثانى فلا يمكن الشمول مطلقاً.

اما القول الاول، فهو المعروف والمشهور بين الاصوليين وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ(1) قدس سره وقد افاد فى وجه ذلك، ان اعمال دليل الحجيه فى الدليلين المتعارضين وشموله لهما يتصور على صور اربع:

الاولى: شمول دليل الحجيه لكلا المتعارضين معا فى عرض واحد ومفاده جعل الحجيه لهما تعييناً.

الثانية: شموله لاحدهما المعين دون الاخر

ص: ٢٤٣

١- (١) - مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٦٦.

الثالثة: شموله لكل منهما مشروطاً بالاخذ به

الرابعة: شموله لكل منهما مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر.

ثم ذكر قدس سره ان جميع هذه الصور الاربع باطله ولا واقع موضوعي لها.

اما الصورة الاولى، وهي شمول دليل الحجية لكلا الخبرين المتعارضين بنحو التعيين وفي عرض واحد فهي غير معقوله، ضروره ان لازم ذلك هو التعبد بكلا المتعارضين معاً وهو مستحيل.

واما الصورة الثانية، وهي شمول دليل الحجية لاحدهما المعين دون الآخر فايضاً غير معقوله لانه ترجيح بلا مرجح، حيث ان نسبه دليل الحجية الى كلا الخبرين المتعارضين على حد سواء فشموله لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهو مستحيل.

واما الصورة الثالثة، وهي افتراض شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين لامطلقاً وفي عرض واحد بل مشروطاً بالاخذ به، فاذا اخذ بالخبر الدال على الوجوب فهو الحجبه واذا اخذ بالخبر الدال على الحرمة فهو الحجبه، مثلاً اذا اخذ بما دل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة فهو الحجبه واذا اخذ بما دل على وجوب صلاه الجمعة يومها فهو الحجبه، فالنتيجة ان كل ما اخذ من الخبرين المتعارضين فهو الحجبه دون غيره.

فقد ذكر قدس سره انها لايمكن، لان لازم هذا الافتراض ان لا يكون شئ منهما حجه لدى عدم الاخذ به باعتبار ان الاخذ به شرط لحجتيه وتحصيل الشرط غير واجب، فاذن يكون المكلف مطلق العنان بالنسبه الى الواقع ولا يكون ملزماً بالاخذ به حتى يكون حجه على الواقع.

والخلاصه، انه لايمكن ان تكون حجيه كل من الخبرين المتعارضين مشروطه بالاخذ به فلو لم يؤخذ لابهذا الخبر ولا بذاك لم يكن شئ منهما حجه، فاذن

يكون المكلف مطلق العنان لان تحصيل الشرط غير واجب والدليل الخارجى على وجوبه غير موجود وعليه فيرجع فى مورد هما الى الاصول اللفظيه ان كانت والا فالى الاصول العمليه، ومن الواضح ان القائل بالتخير اى بالحجيه المشروطه لا يلتزم بذلك، ولا يقاس المقام بالتخير الثابت بين الخبرين المتعارضين بالدليل، فان مرد هذا الدليل الى لزوم الاخذ باحدهما، ومن هنا لومت روايات التخير لدلت ولو بالدلاله الالتزاميه العرفيه على لزوم الاخذ باحدهما والعمل به، فلو ترك المكلف الاخذ بكليهما معاً لكان اثماً ومعاقباً على مخالفه الواقع.

وهذا بخلاف المقام، فانه لا يستفيد من الاصل الاولى وهو دليل الحجيه الا تقييد حجيه كل منهما بالاخذ به وانه شرط لها، واما وجوب الاخذ به فهو بحاجه الى دليل اخر والدليل الاخر غير موجود، والدليل الاولى لا يدل الا على التقييد فحسب ولا يدل على وجوب تحصيل القيد.

وبكلمه، ان الدليل على الحجيه التخيرييه وهى الحجيه المشروطه بالاخذ والمقيده به تاره يكون روايات التخير واخرى يكون الدليل عليها نفس دليل حجيه اخبار الثقه.

اما اذا كان الدليل على الحجيه التخيرييه روايات التخير، فهى تدل بالمطابقه على حجيه الخبرين المتعارضين التخيرييه اى المشروطه بالاخذ به والمقيده به، وبالالتزام على وجوب الاخذ باحدهما والا لكانت دلالتها المطابقه لغواً وجزافاً، ضروره انه لو لم يجب الاخذ باحدهما والعمل على طبقه لكان جعل الحجيه لهما التخيرييه المشروطه لغواً صرفاً ولا يترتب عليها اى اثر، لان المكلف يبقى مطلق العنان بالنسبه اليهما فان له ان يأخذ باحدهما وله ان لا يؤخذ بشيئ منهما فلا يكون ملزماً بالاخذ به، واما اذا كان الدليل على الحجيه المشروطه المقيده الدليل الاولى وهو دليل الحجيه، فهو يدل بالمطابقه على حجيه



اخبار الثقة وباطلاقها يدل على حجيه كل واحد من الخبرين المتعارضين مشروطاً بالاخذ به ولا يدل بالالتزام على وجوب الاخذ به اذ لا يلزم من عدم دلالة على ذلك ان يكون الدليل الاولي وهو الدليل على الحجيه لغواً، فان دليل الحجيه وان كان يدل على حجيه اخبار الثقة ولكن دلالة على حجيتها المشروطة والمقيدة بالاخذ بها تتوقف على ان يكون هناك دليل على وجوب الاخذ بها والا لكانت تلك الدلالة لغواً، وحيث انه لا دليل على وجوب الاخذ بها فلا يدل دليل الحجيه على الحجيه المشروطة والمقيدة لانها لغو وجزاف.

واما الصورة الرابعة، وهي افتراض شمول دليل الحجيه لكل من الخبرين المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر ومقيداً به لامطلاقاً، لان المحذور انما هو في شمول دليل الحجيه لكل منهما بنحو الاطلاق، حيث ان لازم ذلك هو التعبد بكليهما معاً وفي عرض واحد وهو مستحيل، واما شموله لكل منهما مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر فلا محذور فيه، فاذا لم يقتضى لرفع اليد عن جعل الحجيه لكل منهما في نفسه وفي الجملة، لانه مقتضى انما هو رفع اليد عن اطلاق حجيه كل واحد منهما في عرض واحد وبنحو الاطلاق فهي ايضا غير ممكنة، وذلك لان لازم هذه الافتراضيه هو حجيه كل من الخبرين المتعارضين مطلقاً وفي عرض واحد عند عدم الاخذ بهما معاً، لان المكلف اذا لم ياخذ بهذا الخبر ولا بذاك كان كل منهما حجه لتوفر شرطها، وعندئذ يلزم محذور التعبد بالمتعارضين وهو لا يمكن، لان التعارض بينهما ان كان بنحو التضاد لزم التعبد بالضدين وان كان بنحو التناقض لزم التعبد بالتقيضين، ومن الواضح ان التعبد بكليهما مستحيل، فاذا لم يستحيل شمول دليل الحجيه لكل من المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر هذا.

ولكن للمناقشه فيه مجالاً، وذلك لان المحال انما هو التعبد بالجمع بين الضدين

او النقيضين لا مجرد التعبد بالضدين او النقيضين كما فى المقام، فانه يستحيل ان يستلزم طلب الجمع بينهما، فان التعبد بهما انما يستلزم طلب الجمع بينهما اذا شمل دليل الحجيه كلا منهما بنحو الاطلاق، واما اذا كان بنحو الاشتراط فهو فى طرف النقيض مع طلب الجمع، لانه اذا اخذ باحدهما وترك الاخر فهو الحججه دون الاخر ولا يمكن الجمع بين حجيه كليهما فى آن واحد، ضروره استحاله ان تتطلب حجيه كل منهما العمل به والتعبد بمضمونه فى عرض واحد، لوضوح انها انما تتطلب ذلك اذا ترك العمل بالآخر الذى هو شرط لحجيته، فاذا اخذ المكلف به وترك الاخر فهو الحججه لتوفر شرطها وهو ترك الاخر وعدم الاخذ به.

وبكلمه، ان حجيه كل من الدليلين المتعارضين وان كانت فعليه بفعليه شرطها وهو عدم الاخذ بشيئ منهما الا ان الفعلى انما هو الحجيه المشروطه من جهه فعليه شرطها وهو عدم الاخذ بهما معاً، فاذن ما هو فعلى هو التعبد بكل منهما مشروطاً لامطلقاً، ومن الواضح ان فعليه التعبد بكل منهما مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر لا يستلزم التعبد بالجمع بينهما بل يستحيل ان يستلزم ذلك، لان فعليه حجيه كل منهما بنحو الاطلاق تستلزم التعبد بالجمع بينهما لافعليه الحجيه المشروطه فانها وان كانت تستلزم فعليه التعبد بكل منهما ولكن مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر، فيستحيل ان تستلزم فعليه التعبد بالجمع بينهما، كيف فان فعليه الحجيه المشروطه بعدم الاخذ بالآخر فى طرف النقيض مع فعليه الحجيه المطلقه، فان الاول يستحيل ان تستلزم طلب الجمع بين الضدين او النقيضين والتعبد بهما فى مقام العمل والتطبيق، بينما الثانيه تستلزم طلب الجمع بينهما والتعبد به، ومن هنا اذا اخذ المكلف باحدهما فى الفرض الاول دون الاخر فهو الحججه لتوفر شرط حجيته، واما الاخر فلا يكون حجه لعدم توفر شرط حجيته وهو عدم الاخذ بالاول اذ المفروض انه اخذ به وان كان العكس فبالعكس.

فالتتيجه، ان الحجيه المشروطه المجمعوله للخبرين المتعارضين وان اصبحت فعليه لكل منهما بفعليه شرطها وهو عدم الاخذ بالآخر الا- انها لا-تتطلب العمل به مطلقاً حتى اذا عمل بالآخر، فانه اذا عمل بالآخر انتفى شرط حجيته وبانتفائه تنفى حجيته وانما تطلب العمل به خارجاً شريطه عدم العمل بالآخر كذلك، وهذا معنى ان الحجيه المشروطه يستحيل ان يستلزم فعليتها طلب الجمع بينهما، لانها تطلب التفريق فى العمل بهما لا الجمع والمحال هو طلب الجمع بينهما باعتبار انه من طلب الجمع بين النقيضين او الضدين وهذا محال، واما مجرد فعليتها بدون ان تستلزم طلب الجمع بينهما فى الخارج فلا استحاله فيه.

وان شئت قلت، ان شمول دليل الحجيه لكل من الخبرين المتعارضين مشروطا بعدم الاخذ بالآخر معناه ان كل منهما حجه بحجيه مشروطه بعدم الاخذ بالآخر، ونتيجه هذه الحجيه المشروطه وان كانت فعليتها بفعليه شرطها وموضوعها وهو عدم الاخذ بكليهما معاً فى الخارج اى لابهذا ولا بذاك الا ان هذه الفعليه لاتؤدى الى تنجيز مدلول كل منهما فى عرض تنجيز مدلول الآخر حتى يلزم طلب الجمع بين الضدين او النقيضين فى الخارج بل يستحيل ان تؤدى الى ذلك، فان المكلف ان اخذ باحدهما دون الآخر فهو الحجه لوجود شرطها وهو عدم الاخذ بالآخر، واما الآخر فلايكون حجه لانتفاء شرطها.

والخلاصه، ان الجمع بين الحجيتين الفعليتين المشروطتين للمتعارضين من جهه فعليه شرطيهما طالما لم يستلزم طلب الجمع بين مدلوليهما المتناقضين او الضدين فلايكون محالاً، وحيث ان فى المقام يستحيل ان يودى ذلك الى طلب الجمع بينهما فلا محذور فيه.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انه لايمكن شمول دليل الحجيه لكل من الخبرين المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر، معللاً بانه

يستلزم فعلية كلتا الحجتين اذا ترك المكلف الاخذ بكليهما معا، ومن الواضح ان هذا من طلب الضدين او النقيضين وهو محال.

لا يمكن المساعده عليه، فان مجرد طلب الضدين او النقيضين لا يكون محالاً طالما لم يستلزم طلب الجمع بينهما، فان المحال انما هو طلب الجمع بينهما، واما اذا فرضنا انه لا يستلزم ذلك كما فى المقام فلا يكون محالاً، وقد مر ان الحجية المجموله لكل من الخبرين المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر يستحيل ان تستلزم طلب الجمع بينهما فانها انما تستلزم طلب الجمع بينهما اذا كانت مطلقه وغير مشروطه ومجرد فعليتهما بفعليه شرطها من دون ان تطلب الجمع بينهما فلا يكون محالاً ولا اثر له، ودعوى ان العقل يحكم باستحاله طلب الضدين او النقيضين مطلقاً، مدفوعه بان العقل انما يحكم باستحاله ذلك من جهه انه يستلزم طلب الجمع بينهما وهذا محال، واما اذا لم يستلزم ذلك فلا مقتضى للمحال، هذا اضافه الى ان دليل الحجية لو شمل باطلاقه الاحوالى كل من المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بالدلاله الالتزاميه العرفيه الارتكازيه وهى وجوب الاخذ باحدهما عند ترك الاخر والا لكان جعل هذه الحجية المشروطه لغوا وبلا فائده، فانه لو لم يجب الاخذ باحدهما عند ترك الاخر فما هو فائده جعلها اذا ترك كليهما معاً، وان كانت حجيه كل منهما فعلياً بناء على جعل الحجية من جهه فعلياً شرطها، الا انه قد مرّ بشكل واضح انه لا يترتب على هذه الفعلية اى اثر وان وجودها وعدمها سيان، وحينئذٍ فعند ترك احدهما لو لم يجب الاخذ بالآخر لكان جعلها بلا فائده ولغوا وجزافاً.

فالنتيجه، ان الالتزام بهذا الجعل يستلزم الالتزام بالدلاله الالتزاميه والا فلا يمكن الالتزام به، او فقل ان الالتزام بالاطلاق الاحوالى لدليل الحجية وشموله بهذا الاطلاق كل من المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر لا محاله يستلزم

الالتزام بالدلاله الالتزاميه والا فلا يمكن الالتزام بهذا الاطلاق له وشموله لكل منهما مشروطا بعدم الاخذ بالآخر.

ونظير هذه المسأله مسألتان اخريتان:

المسأله الاولى مسأله الترتب، فان المكلف اذا ترك الاله او المساوى عند المزاحمه فكلا- الحكمين فعلى، اما الامر بالاهم باعتبار انه مطلق وثابت حتى فى حال الاشتغال بالمهم فضلا عن حال ترك الاشتغال به، واما الامر بالمهم فوجود شرطه وهو ترك الاله، واما فى فرض التساوى، فاذا فرض ان المكلف ترك الاشتغال بهما معاً فكلا الامرين المتعلقين بهما فعلى بفعليه شرطه مع انه لا يلزم طلب الجمع بين الضدين بل هو فى طرف النقيض معه، واما الجمع بين طلب الضدين فلا- محذور فيه والمحذور انما هو فى طلب الجمع بينهما، فان العقل يحكم باستحاله الثانى دون الاول، وقد التزم السيد الاستاذ(١) قدس سره والمحقق النائينى(٢) قدس سره وغيرهما بذلك فى المقام، نعم التزم المحقق الخراسانى(٣) قدس سره بان الجمع بين الامر بالضدين مستحيل وان لم يستلزم طلب الجمع بينهما ولهذا انكر الترتب.

المسأله الثانيه، هل الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه العمليه جازى او مستحيل، فيه وجهان فذهب المحقق النائينى(٤) قدس سره الى انه قبيح ومستحيل وان كان المكلف غير قادر على المخالفه فى الخارج، ولكن ذكرنا فى محله انه لا وجه لذلك، فان العقل انما يحكم بقبح الترخيص القطعى اذا استلزم المخالفه القطعيه

ص: ٢٥٠

١- (١) - مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٦٦.

٢- (٢) - فوائد الاصول ج ٤ ص ٧٥٣.

٣- (٣) - كفايه الاصول ص ١٣٤.

٤- (٤) - فوائد الاصول ج ٣ ص ٤٤٥.

العملية فى الخارج لامطلقاً وتمام الكلام فى محله.

لحد الان قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان لدليل الحجية اذا كان اطلاقاً احوالياً فلا مانع من شموله باطلاقه الاحوالى كل من الدليلين المتعارضين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر، كما انه لا مانع من شموله بهذا الاطلاق كل منهما مشروطاً بالاخذ به كما فى الصورة الثالثة، فاذن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من وجود المانع عن الالتزام بهاتين الصورتين فقد ظهر انه لا يصلح ان يكون مانعاً هذا.

ولكن مع ذلك لا يمكن شمول دليل الحجية لهاتين الصورتين لامن جهة ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره بل من جهة ان الاطلاق الاحوالى لكل من الدليلين المتعارضين فى هاتين الصورتين معارض مع الاطلاق الافرادى للآخر ايضاً، اذ كما ان الاطلاق الافرادى لكل منهما معارض مع الاطلاق الافرادى للآخر كذلك الاطلاق الاحوالى لكل منهما معارض مع الاطلاق الافرادى للآخر فلا يمكن الجمع بينهما وتفصيل ذلك سوف يأتى.

ثم ان التعارض بين الدليلين بالعرض على قسمين:

القسم الاول، ان يكون الدليلان متكفلين للحكم الالزامى، كما اذا دل دليل على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة ودل دليل اخر على وجوب صلاة الجمعة يومها.

القسم الثانى، ان يكون الدليلان متكفلين للحكم الترخيصى، كما اذا فرضنا انه دل دليل على جواز النظر الى وجه المرأة الاجنبية شريطة ان لا يكون النظر بشهوه وريبه، ودل دليل اخر على جواز التكلم معها بدون تلذذ وريبه، ثم علمنا اجمالاً بكذب احد الدليلين، اما الدليل الاول او الثانى، ونتيجة ذلك اما ان النظر اليهن حرام او ان التكلم معهن حرام وان كان بدون تلذذ وشهوه، هذا من

ص: ٢٥١

ومن ناحيه اخرى، ان هذا العلم الاجمالي فى كل من القسمين المذكورين يشكل دلالة التزاميه وهى منشأ للتعارض بين الدلاله المطابقه لكل منهما والدلاله الالتزاميه للاخر، مثلاً ما دل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه بالمطابقه يدل بالالتزام على نفى وجوب صلاه الجمعه يومها وبالعكس، وما دل على جواز النظر الى وجه المرأه الاجنبيه بدون ريبه وشهوه بالمطابقه يدل بالالتزام على نفى جواز التكلم معهن وبالعكس.

وبكلمه، ان منشأ هذا التعارض هو العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين وعدم مطابقتها للواقع، على اساس انه يشكل دلالة التزاميه لكل منهما، فاذن ما دل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه بالمطابقه يدل بالالتزام على عدم وجوب صلاه الجمعه يومها وبالعكس، لان الواجب فى كل يوم خمس صلوات واما السنه فهو خلاف الكتاب والسنه والضروره من الشرع، فاذن وجوب كلتا الصلاتين معاً يوم الجمعه خلاف الضروره فلا محاله يكون الواجب احدهما دون الاخرى، وعلى هذا فيكون التعارض بين المدلول المطابقى لكل واحد منهما والمدلول الالتزامى للاخر فانها مركز التعارض ومورده ومصبه فكل من الدليلين يثبت مدلوله المطابقى فيكون منجزاً والاخر ينفيه بمدلوله الالتزامى فيكون معذوراً فلا يمكن الجمع بين التنجيز والتعذير فى شىء واحد، مثلاً ما دل على جواز النظر الى وجه المرأه الاجنبيه بدون ريبه بالمطابقه وعلى عدم جواز التكلم معهن بالالتزام وبالعكس.

والخلاصه، ان القسم الاول يختلف عن القسم الثانى فى امور:

الاول، ان كل من الدليلين فى القسم الاول منجز بمدلوله المطابقى ومعذر بمدلوله الالتزامى بينما يكون العكس فى القسم الثانى، يعنى ان كل من الدليلين

فيه معذر بمدلوله المطابقي ومنجز بمدلوله الالتزامي، ومن الواضح انه لايمكن الجمع بين المنجز والمعذر في شيء واحد.

الثاني، ان الاحتياط ممكن في القسم الاول بان يجمع بين الصلاتين برجاء ادراك الواقع بينما لايمكن الاحتياط في القسم الثاني.

الثالث، انه لايمكن ترك العمل بكلا الدليلين معاً في القسم الاول لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه بينما في القسم الثاني يمكن ترك العمل بكليهما معاً لانه مقتضى الاحتياط على اساس ان فيه موافقه قطعيه عمليه.

ثم ان هنا مجموعه من الدعاوى للمنع عن الحكم بتساقط الدليلين المتعارضين بالعرض.

الدعوى الاولى: ان هناك اربع دلالات لمجموع من الدليلين المتعارضين ولكل منهما دلالتان الاولى الدلاله المطابقه والثانيه الدلاله الالتزاميه، مثلاً- ما دل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه يدل عليه بالمطابقه وعلى نفى وجوب صلاه الجمعه يومها بالالتزام وكذلك العكس، فان ما دل على وجوب صلاه الجمعه يومها يدل عليه بالمطابقه وعلى نفى وجوب صلاه الظهر فيها بالالتزام فيكون المجموع اربع دلالات، والتعارض انما هو بين الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين والدلاله المطابقه للاخر، فان كلاً- منهما بمدلوله الالتزامي ينفي المدلول المطابقي للاخر، ولهذا تقع المعارضه بين الدلاله الالتزاميه لكل منهما مع الدلاله المطابقه للاخر ومع قطع النظر عن الدلاله الالتزاميه لهما فلا تعارض بينهما في الدلاله المطابقه، اذ لاتنافي ولا تضاد بين المدلول المطابقي لكل منهما مع المدلول المطابقي للاخر في نفسه، لوضوح ان المدلول المطابقي لاحدهما وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه والمدلول المطابقي للاخر وجوب صلاه الجمعه يومها، ومن الواضح انه لاتنافي بينهما ولا مانع من وجوب كلتا الصلاتين معاً فيها، وكذلك



الحال فى المثال الثانى فانه لاتنافى بين المدلول المطابقى لكل من الدليلين، فان المدلول المطابقى لاحدهما جواز النظر الى صورته المرأه الاجنبية بدون شهوه والمدلول المطابقى للاخر جواز التكلم معهن بدون ريبه وشهوه، فاذن لاتعارض بينهما من هذه الناحيه وانما نشأ التعارض بينهما من ناحيه العلم الاجمالى بكذب احد الدليلين فى الواقع، وحيث ان هذا العلم الاجمالى يشكل الدلاله الالتزاميه لكل منهما فتقع المعارضه بينهما وبين الدلاله المطابقيه للاخر، لان كلاً منهما ينفى بدلالته الالتزاميه المدلول المطابقى للاخر فلا فرق بينهما من هذه الجهه، نعم فرق بينهما من جهه اخرى وهى ان العلم الاجمالى بكذب احدهما فى القسم الاول لا يكون منجزاً، لان المعلوم بالاجمال غير قابل للتنجز ولا مانعاً عن العمل بكليهما معاً احتياطاً بينما هو فى القسم الثانى يكون منجزاً، لان المعلوم بالاجمال فيه قابل للتنجز ومانع عن العمل بكليهما معاً لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه.

ثم ان هذه الدعوى لا تبرر سقوط جميع هذه الدلالات الاربع، لان التعارض بين المدلول المطابقى لكل منهما والمدلول الالتزامى للاخر لا يقتضى ذلك، باعتبار ان علاج هذا التعارض وارتفاعه لا يتوقف على سقوط هذه الدلالات الاربع جميعاً، هذا من جانب، ومن جانب آخر، انه قد يدعى ان المتيقن فى المقام هو سقوط الدالتين الالتزاميتين فحسب دون الدالتين المطابقتين، لان الساقط ان كان جميع الدلالات الاربع، فالدالتان الالتزاميتان قد سقطتا جزماً بسقوط منشائهما وهو الدلاله المطابقيه، على اساس ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه ثبوتاً وسقوطاً وحجيه، فاذن سقوط الدالتين الالتزاميتين قطعى حيث انهما ساقطتان سواء سقطت الدالتان المطابقتان ام لا، ولكن قد مرّ انه لا موجب لسقوط جميع الدلالات الاربع ولا مبرر له، ضروره ان المبرر للسقوط

انما هو وقوع التعارض بينها وهو لا يقتضى سقوط الجميع فاذن يدور الامر بين امور ثلاثه:

الاول: سقوط الداليتين المطابقيتين دون الداليتين الالتزاميتين.

الثاني: سقوط الدلاله المطابقه والالتزاميه لاحد الدليلين دون الدليل الاخر.

الثالث: سقوط الداليتين الالتزاميتين دون الداليتين المطابقيتين.

اما الامر الاول فهو غير محتمل، لان سقوطهما يستلزم سقوط الداليتين الالتزاميتين، لما مرَّ من ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقه ثبوتاً وسقوطاً وحجيه، فاذن فرض الداليتين المطابقيتين فى المقام دون الداليتين الالتزاميتين خلف فرض التبعيه.

واما الثانى: فأيضاً لا يمكن الالتزام به لانه ترجيح من غير مرجح، لان نسبه دليل الحجيه الى كلا الدليلين نسبه واحده، فاذن الحكم بسقوطه عن احدهما وعدم شموله له وشموله للآخر وعدم سقوطه عنه تحكم وترجيح بلا مرجح، هذا اضافه الى انه لا يبقى مدلول التزامى للدليل الاخر ايضاً، فان مدلوله الالتزامى نفى المدلول المطابقى للدليل الاول، والمفروض ان مدلوله المطابقى قد سقط بقطع النظر عنه فاذن لا معنى لنفيه ثانياً.

والخلاصه، انه على ضوء هذه الدعوى يتعين الامر الثالث وهو سقوط الداليتين الالتزاميتين والداليتين المطابقيتين، بدعوى انه لا مبرر ولا موجب لسقوط الدلالات الاربع جميعاً فلا محاله يكون الساقط الداليتين الالتزاميتين فقط هذا.

ولكن هذه الدعوى لا ترجع الى معنى محصل، لان التعارض فى المقام بين جميع الدلالات الاربع، باعتبار ان الدلاله المطابقه لكل منهما طرف للمعارضه مع الدلاله الالتزاميه للاخر فلا تبقى دلالة فى المقام سالمه عن المعارض، والدلاله

الالتزاميه التي هي طرف للمعارضه مع الدلاله المطابقه ليست تابعه لها بل هي تابعه للدلاله المطابقه الاخرى، فاذن لا يمكن الحكم بسقوط الدلاله الالتزاميه دون الدلاله المطابقه التي هي طرف لها في المعارضه لانه ترجيح من غير مرجح، حيث ان نسبه دليل الحجيه الى كلتا الداليتين هما المطابقه والالتزاميه على حد سواء، وعليه فالحكم بانه يشمل الدلاله المطابقه دون الالتزاميه ترجيح من غير مرجح، فاذن بطبيعته الحال لا يشمل جميع هذه الدلالات من جهه المعارضه ويسقط.

هذا اضافه الى ان هذه الدعوى تبنتى على ان الدلاله الالتزاميه المعارضه للدلاله المطابقه في المقام في طولها كما هو الحال في الدلاله الالتزاميه التي هي لازمه للدلاله المطابقه، ولكن من الواضح ان هذا مبنى على الخلط بين المقامين، فان الدلاله الالتزاميه التي هي معارضه للدلاله المطابقه تكون في عرضها لا في طولها لعدم توفر ملاك الطويله بينهما فيها، بينما الدلاله الالتزاميه التي هي لازمه للدلاله المطابقه تكون في طولها لتوفر ملاك الطويله بينهما فيها، والخلاصه ان الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين انما هي في طول الدلاله المطابقه لذلك الدليل، باعتبار ان الطويله بحسب الرتبه بحاجه الى ملاك ولا يمكن ان تكون جزافاً، ولهذا تكون العله متقدمه على المعلول بملاك العليه والمعلول في طولها بملاك المعلوليه، واما عدم العله الذي هو في رتبه العله فلا يكون متقدماً على المعلول لعدم توفر ملاك هذا التقديم فيه والمقام كذلك، فان ملاك الطويله والتقدم الرتبى موجود بين الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين والدلاله المطابقه لذلك الدليل بعينه، والمفروض انه لاتعارض بينهما والتعارض انما هو بين الدلاله الالتزاميه لكل منهما والدلاله المطابقه للدليل الاخر، والفرض انه لا طويله بينهما لعدم توفر ملاك الطويله بينهما بل انهما في عرض واحد.

فالنتيجه، ان هذه الدعوى مبنيه على الاشتباه والخلط.

الدعوى الثانيه: ان الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين المذكورين لاتصلح ان تعارض الدلاله المطابقه للاخر، بتقريب ان حجيه الدلاله الالتزاميه فى طول حجيه الدلاله المطابقه ومشروطه بها ومتوقفه عليها لانها بمثابة المقتضى لحجيه الدلاله الالتزاميه، وعلى هذا فحجيه الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين تتوقف على حجيه الدلاله المطابقه للاخر، وحينئذ فلو كانت الدلاله الالتزاميه لكل منهما صالحه للمعارضه مع الدلاله المطابقه للاخر، كان معنى ذلك ان حجيه الدلاله الالتزاميه فى دليل وجوب صلاه الظهر يوم الجمععه بمقتضيها وهو حجيه الدلاله المطابقه مانعه عن حجيه الدلاله المطابقه لدليل وجوب صلاه الجمععه يومها وبالعكس، ونتيجه ذلك هى ان حجيه الدلاله المطابقه لكل من هذين الدليلين مانعه عن حجيه الدلاله المطابقه للاخر وهذا تمانع بين الحجيتين للدليلين المذكورين وهو مستحيل، لان مرّده الى لزوم الدور وكون حجيه كل منهما مانعه وممنوعه معا وهذا محال، فاذا لا-يمكن ثبوت المقتضى وهو \_ حجيه الدلاله المطابقه لكلا-الدليلين \_ لحجيه الدلاله الالتزاميه لهما معاً، واما ثبوته لاحدهما دون الاخرى فهو ترجيح من غير مرجح، فالنتيجه حينئذٍ سقوط دليل الاعتبار بالنسبه الى الدلاله الالتزاميه لكلا الدليلين معاً وبقاء الدلاله المطابقه لهما كذلك بلا معارض هذا.

ولكن هذه الدعوى لا اساس لها بل لا ترجع الى معنى محصل، وذلك لان حجيه الدلاله الالتزاميه ليست فى طول حجيه الدلاله المطابقه بل هى فى عرضها، لان نسبه دليل الحجيه الى كل من الدلاله المطابقه والدلاله الالتزاميه نسبه واحده ولهذا فلا يمكن شموله لجميع هذه الدلالات الاربع لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه وشموله لبعضها دون بعضها الاخر ترجيح

من غير مرجح.

وبكلمه، ان هذه الدعوى مبنيه على ان تكون حجيه الدلاله الالتزاميه فى طول حجيه الدلاله المطابقه ومشروطه بها ومتفرعه عليها فلا مقتضى لحجيتها غير حجيه الدلاله المطابقه، ولكن هذا المبني خاطئ ولا واقع موضوعى له وسوف يأتى فى ضمن الابحاث القادمه ان شاء الله تعالى ان حجيه الدلاله الالتزاميه فى عرض الحجيه الدلاله المطابقه لا فى طولها ومرتبه عليها وكلتا الحجيتين ثابتة بدليل الاعتبار فى عرض واحد وهذا الدليل هو المقتضى لهما معاً، نعم ان الدلاله الالتزاميه فى طول الدلاله المطابقه حدوداً لا فى الحجيه غايه الامر ان بينهما ملازمه فيها.

وعلى هذا الاساس فلا يلزم المحذور، لان المقتضى لكل من حجيه الدلاله المطابقه والدلاله الالتزاميه اطلاق دليل الحجيه، لانه باطلاقه يشمل دلاله كل من الدليلين على مدلوله المطابقى والالتزامى معاً بقطع النظر عن وقوع المعارضه بينهما، ومع فرض وقوع المعارضه لا يمكن شمول اطلاق دليل الحجيه لهما معاً ولا لاحدهما المعين دون الاخر لانه ترجيح من غير مرجح ولا لاحدهما لا بعينه لا المفهومى ولا المصدقى، فان الاول ليس فرداً ثالثاً حيث لا وجود له الا فى الذهن والثانى غير معقول.

وان شئت فقل، ان المقتضى لحجيه الدلاله الالتزاميه للدليل ليس هو الدلاله المطابقه له بل المقتضى لها هو اطلاق دليل الحجيه كما انه المقتضى لحجيه الدلاله المطابقه.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان سقوط الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين فى المقام وعدم صلاحيتها للمعارضه مبني على ان تكون حجيه الدلاله الالتزاميه فى طول حجيه الدلاله المطابقه ومشروطه بها ومتفرعه عليها، وقد مر ان الامر

ص: ٢٥٨

ليس كذلك بل لو سلمنا ان حجيه الدلاله الالتزاميه فى طول حجيه الدلاله المطابقه فيما اذا كانتا فى دليل واحد كما ان حدوثها فى طول حدوثها ومتفرع عليه الا ان الدلاله الالتزاميه فى المقام فى دليل والدلاله المطابقه فى دليل اخر ومن المعلوم انه لا طوليه بينهما ولا بين حجيتهما.

الدعوى الثالثه: ان احد الدليلين اذا كان مبتلى بالمعارض الداخلى فلا يصلح ان يعارض الدليل الخارجى، لانه من جهه ابتلائه بالمعارض الداخلى ساقط عن الاعتبار والحجيه فلا يصلح ان يكون طرفاً للمعارضه فى الخارج وما نحن فيه داخل فى هذا الكبرى، لانه المعارض فى المقام انما هو بين الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين والدلاله المطابقه للاخر كما ان بين الدلاله الالتزاميه لكل منهما والدلاله الالتزاميه للاخر معارضه فيما اذا كان المكلف يعلم اجمالاً بصدق احد الدليلين ومطابقته للواقع كالدليل الدال على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه والدليل الدال على وجوب صلاه الجمعه يومها او الدليل الدال على وجوب صلاه القصر فى مورد والدليل الدال على وجوب صلاه التمام فيه، وهذا العلم الاجمالي يشكل دلاله التزاميه لكل من الدليلين، فان ما دل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه بالمطابقه يدل على نفى وجوب صلاه الجمعه يومها بالالتزام، وعلى هذا فنتيجه العلم الاجمالي بصدق احدهما ان ما دل على نفى وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه يدل بالالتزام على وجوب صلاه الجمعه يومها، وما دل على نفى وجوب صلاه الجمعه يومها يدل بالالتزام على وجوب صلاه الجمعه يومها، وما دل على نفى وجوب صلاه الجمعه يومها يدل بالالتزام على وجوب صلاه الظهر يومها، فاذن حيث ان كلا من الدليلين الالتزاميتين تنفى الاخرى فتقع المعارضه بينهما فتسقطان من جهه المعارضه فتبقى الداللتان المطابقتان بلا معارض.

والجواب ان هذه الدعوى لاترجع الى معنى محصل، لان المقام ليس من

صغريات الكبرى المذكورة، لأن تلك الكبرى إنما تنطبق على ما إذا كان التعارض بين الدليلين غير متساخين كالتعارض بين دليل الوجوب ودليل الحرمة أو التعارض بين دليل أصالة الطهارة ودليل الاستحباب وهكذا، وفي مثل ذلك إذا فرضنا أن دليل الوجوب مبتلى بالمعارض الداخلي فهو لا يصلح أن يعارض دليل الحرمة، لأنه من جهة التعارض الداخلي قد سقط عن الاعتبار وكذا إذا فرضنا أن دليل أصالة الطهارة مبتلى بالمعارض الداخلي، فهو يسقط ولا يصلح أن يعارض دليل الاستحباب.

وهذا بخلاف المقام فإنه ليس من صغريات هذه الكبرى، لأن دليل الحجية باطلاقه يشمل كل من الدليلين في نفسه بلحاظ مدلوله المطابقي والالتزامي معاً ونسبته إليهما نسبه واحده، غاية الأمر أن الدلالة الالتزامية لكل من الدليلين معارضة بالدلالة المطابقية والالتزامية للدليل الآخر ولا مانع من أن يكون أحد طرفي المعارضة اثنان أو أكثر والطرف الآخر واحداً شريطة أن لا تصل الكثرة إلى حد التواتر الاجمالي القطعي.

والخلاصة، أن نسبه دليل الحجية إلى كل من الدليلين نسبه واحده والفرض انهما من سنخ واحد وهو يشمل كل منهما بمدلوله المطابقي والالتزامي معاً ولا يمكن القول بأنه يشمل بمدلوله المطابقي دون الالتزامي فإنه خلف فرض التعارض بين المدلول الالتزامي لكل منهما والمدلول المطابقي والالتزامي للآخر في عرض واحد، هذا بناء على العلم الاجمالي بصدق أحدهما أيضاً، وأما بناء على أن العلم الاجمالي بكذب أحدهما فقط دون العلم الاجمالي بصدق الآخر فلا تعارض بين الداليتين الالتزاميتين، وإنما التعارض بين الدلالة الالتزامية لكل منهما والدلالة المطابقية للآخر فالمعارضه حينئذٍ بين الاثنتين لا بين الثلاثة.

فالتيجة أن المقام ليس من صغريات تلك الكبرى.

ودعوى، ان ملاك التعارض بين الدلالة الالتزاميه لكل منهما والدلاله المطابقه للاخر هو التناقض وملاك التعارض بين الدلالتين الالتزاميتين للدليلين المذكورين فى المقام العلم الاجمالى، فاذا كان ملاك التعارض بين الدليلين التناقض فهو فى المرتبه السابقه على التعارض بين الدليلين بملاك العلم الاجمالى، وحيث انه بمثابة القرينه المتصله لدليل الحجيه فيكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق، فاذن لا اطلاق له بالنسبه الى الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين المذكورين حتى تقع المعارضه بين شمول اطلاقه لكلا الدلالتين الالتزاميتين.

مدفوعه، اما اولاً- فلان منشأ التعارض كما ان بين الدلالتين الالتزاميتين العلم الاجمالى كذلك بين الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين والدلاله المطابقه للاخر، فاذن منشاء وقوع التعارض فى كلا الموردین هو العلم الاجمالى ولولاه لم يكن بينهما اى تعارض، واما مصب التعارض وموضوعه اما التناقض او التضاد، ومنشاء وقوع هذا التعارض تاره يكون السبب الخارجى وهو العلم الاجمالى فانه يولد للدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين المعارضه للدلاله المطابقه لهما، ومن هنا لولا حدوث هذه الدلاله الالتزاميه بالعلم الاجمالى لم يكن تعارض فى البين.

فالنتيجه، ان مصب التعارض وموضوعه فى كلا الموردین التناقض واما سببه ومنشأؤه العلم الاجمالى.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم هذه دعوى، الا ان التعارض بنحو التناقض لا يصلح ان يكون بمثابة القرينه المتصله لدليل الحجيه، غايه الامر ان دليل الحجيه لايشمل باطلاقه لكليهما معا ولا احدهما المعين ولا احدهما لا بعينه لا مفهومه ولا مصداقاً كما هو الحال فى سائر اقسام التعارض، هذا اضافه الى ان القرينه المتصله لاتخلو من ان تكون لفظيه او لبيه ارتكازيه، واما حكم



العقل باستحاله التعبد بالمتناقضين لا يصلح ان يكون قرينه متصله لدليل الحجيه ومانعاً عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق، ضروره ان استحاله شمول اطلاق دليل الحجيه للمتعارضين بنحو التناقض لا يصلح ان يكون قرينه متصله لدليلها، اذ لا بد اولاً من اثبات اطلاقه فى المرتبه السابقه ثم نبحت عن انه باطلاقه هل يشمل كلا المتعارضين أو لا، وعلى تقدير عدم الشمول هل يشمل احدهما المعين دون الاخر أو لا، فاذن كيف يعقل ان تكون استحاله الشمول مانعه عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق، لان لازم ذلك ان استحاله الشمول تتوقف على ثبوت الاطلاق فى المرتبه السابقه فلو كان ثبوت الاطلاق متوقفاً على الاستحاله لدار.

ودعوى، ان استحاله شمول اطلاق دليل الحجيه للمتعارضين بنحو التناقض قرينه متصله مانعه عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق بالنسبه الى المتعارضين بالعلم الاجمالى.

مدفوعه، لما مر آنفاً من ان التعارض بين الدليلين اما ان يكون بنحو التناقض او التضاد وان كان منشأه العلم الاجمالى ولا ثالث فى اليبين.

فالتتيجه، ان دليل الاعتبار لا يشمل باطلاقه المتعارضين لا ان عدم الشمول قرينه متصله مانعه عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق.

الدعوى الرابعه: ان برهان القائلين بالتساقط المطلق هو ان شمول دليل الحجيه لاحد الدليلين المتعارضين المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح وكليهما معاً مخالفه قطعيه عمليه، وهذا معنى ان مقتضى الاصل الاولى السقوط مطلقاً، واما اذا فرضنا ان احد الدليلين المتعارضين مبتلى بمحذور فى مورد غير ابتلائه بمحذور التعارض مع الدليل الاخر فى غير مورد، ففى مثل ذلك لا يكون تقديم الدليل الاخر عليه ترجيح من غير مرجح بل هو ترجيح مع المرجح، على اساس انه من جهه ابتلائه بمحذور اخر فى مورد وداخله فلا

يكون حجه في نفسه حتى يصلح ان يعارض الدليل الاخر خارج مورده، وهذا ضابط عام وكبرى كليه في تمام موارد التعارض بين الدليلين.

والمقام من صغريات هذه الكبرى، وذلك لان هنا طائفتين من الروايات، ولكل منهما مدلول مطابق ومدلول التزامي، والمدلول الالتزامي ناشئ من العلم الاجمالي بكذب احدهما وعدم مطابقتها للواقع، ولا منافاه بين المدلول المطابقي لكل واحده منهما والمدلول المطابقي للآخرى والمنافاه انما هي بين المدلول الالتزامي لكل منهما والمدلول الالتزامي للآخرى، فاذن حيث ان المدلول الالتزامي لكل منهما مبتلاً بالمعارض الداخلي وهو المدلول الالتزامي للآخرى فيسقطان معاً من جهه المعارضه فيبقى المدلولان المطابقان بلا معارض.

والجواب، ان هذه الدعوى ساقطه ولا ترجع الى معنى محصل، اما اولاً فلان هذه الدعوى اخص من المدعى في المقام، لان المدعى فيه هو ان مقتضى الاصل الاولي في التعارض بين الدليلين على اساس العلم الاجمالي بكذب احدهما هل هو التسايط المطلق أو لا، سواء اكان هناك علم اجمالي اخر وهو العلم الاجمالي بصدق احدهما باعتبار ان المكلف تاره يعلم اجمالاً بصدق احدهما واخرى لا يعلم ذلك ويحتمل كذب كليهما معاً، وهذه الدعوى لو تمت فانما تتم في الفرض الاول وهو فرض العلم الاجمالي بصدق احدهما ايضاً لامطلقاً.

وثانياً، لو سلمنا ذلك فايضاً لاتتم هذه الدعوى، لانه ان اريد بها ان المقام داخل في كبرى ابتلاء احد الدليلين المتعارضين بالمعارض الداخلي بين افراده دون الآخر، فيرد عليه ان الامر ليس كذلك، لان الكبرى المذكوره انما هي فيما اذا كان هناك دليلان متعارضان غير متسانخين وكان احدهما مبتلاً بالمعارض الداخلي بين افراده دون الآخر، ومن الواضح ان الدليل المبتلى بالمعارض الداخلي ساقط في نفسه من جهه انه غير مشمول لدليل الاعتبار من ناحيه

المعارضه ولهذا يبقى الدليل الآخر بلا معارض، ولكن المقام ليس كذلك، لان التعارض فيه انما هو بين الدليلين المتسانخين هما الدليل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة والدليل على وجوب صلاه الجمعة يومها، ونسبه دليل الاعتبار الى كلا الدليلين نسبه واحده وهو يدل على حجيه كل من الدليلين بمدلوله المطابقي والالتزامي معا ولايحتمل التفكيك بينهما، ضروره ان التفكيك في دليل الاعتبار بانه يدل على حجيه كل من الدليلين بمدلوله المطابقي دون الالتزامي لايمكن لانه من تفكيك اللازم عن الملزوم، لوضوح ان الاخبار عن الملزوم اخبار عن اللازم والحكايه عن الملزوم حكايه عن اللازم فلا يمكن شمول دليل الاعتبار الاخبار عن الملزوم دون اللازم، ولهذا تقع المعارضه بين الدلاله الالتزاميه لكل منهما والدلاله المطابقيه والالتزاميه للآخر، وقد تقدم انه لا مانع من ان يكون احد طرفي المعارضه اثنين او اكثر والطرف الاخر واحداً، فالنتيجه ان الدلاله الالتزاميه لكل منهما كما انها معارضه مع الدلاله المطابقيه للآخر كذلك معارضه مع الدلاله الالتزاميه له، وليس تعارضها مع الدلاله الالتزاميه للآخر من التعارض الداخلي، ضروره ان المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي يدوران مدار حكم واحد نفيًا واثباتًا.

ومن هنا يظهر اننا لو سلمنا ان الدليلين المذكورين غير متسانخين فمع ذلك لا يكون داخلاً في تلك الكبرى، لما مر من ان الداخل في هذه الكبرى انما هو فيما اذا كان احدهما مبتلاً بالمعارض الداخلي دون الاخر، والمفروض ان المقام ليس داخلاً فيها، لان الدلاله الالتزاميه لكل من الدليلين كما انها معارضه مع الدلاله الالتزاميه للدليل الاخر كذلك انها معارضه مع الدلاله المطابقيه له وكل منهما بسبب مستقل، والاول بسبب العلم الاجمالي بصدق احدهما والثاني بسبب العلم الاجمالي بكذب احدهما وكلتاهما في عرض واحد وليست الاولى في طول

الثانيه بعد ما كان كل منهما بسبب مستقل ولا يمكن التفكيك بينهما، لان تعارض الدلاله الالتزاميه مع كل من الدلاله المطابقه والالتزاميه بسبب مستقل لا يرتبط احدهما بالآخرى، ولهذا تكون نسبه دليل الاعتبار الى كلتا المعارضتين نسبه واحده ومن هنا يعامل معهما معامله معارضه واحده، غايه الامر ان احد طرفي المعارضه اكثر من الاخر وهذا لامحذور فيه.

فالتتيجه، انه لا يمكن ان يكون بقاء الدلاله المطابقه لكل من الدليلين منوطاً بسقوط الدلاله الالتزاميه لكل منهما بالمعارضه، ضروره ان الدلاله الالتزاميه لكل منهما معارضه مع الدلاله المطابقه للاخر والدلاله الالتزاميه له في عرض واحد في مفروض المقام وقد تقدم انه لا يمكن التفكيك بينهما.

وان اريد بذلك ان الدلاله الالتزاميه في كل من الدليلين حيث انها معارضه مع الدلاله الالتزاميه والمطابقه للاخر بينما تكون الدلاله المطابقه لكل منهما غير معارضه الا- بالدلاله الالتزاميه للاخر، ولهذا فلا مانع من ترجيح الدلاله المطابقه لكل من الدليلين على الدلاله الالتزاميه للاخر وتقديمها عليها.

فيرد عليه، ان ذلك لا يصلح للترجيح لما مر من انه لا مانع من ان يكون احد طرفي المعارضه اكثر من واحد فالكثره لا تكون من مرجحات باب التعارض.

الى هنا قد وصلنا الى هذه التتيجه، وهي ان منشأ التعارض بين الدليلين اذا كان العلم الاجمالي بكذب احدهما فقط مع احتمال كذب كليهما معاً فهو يشكل دلاله التزاميه لكل من الدليلين وهي معارضه مع الدلاله المطابقه لكل منهما فلا يكون احد طرفي المعارضه اكثر من الطرف الاخر في هذا الفرض، واما اذا كان العلم الاجمالي بصدق احدهما ايضاً، فعندئذٍ تقع المعارضه بين الدلاله الالتزاميه لكل منهما والدلاله المطابقه والالتزاميه معاً للاخر، وقد تقدم انه لا محذور فيه، فان نسبه دليل الاعتبار بالنسبه الى الجميع على حد سواء هذا.

ولكن غير خفى ان هذه المباحث جميعاً مبنية على ان يكون دليل الاعتبار دليلاً لفظياً وكان له اطلاق، واما اذا كان دليل الاعتبار دليلاً لياً كالتساقط العقلانيه فلا يشمل الدليلين المتعارضين من الاول، فاذن لا مجال لهذا البحث ولا موضوع له.

هذا تمام الكلام فى القسم الاول من التعارض وهو ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالعرض على اساس العلم الاجمالى.

واما القسم الثانى وهو ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالذات سواء اكان بنحو التناقض ام التضاد، وحينئذ فان كان دليل الحجيه دليلاً لياً كسيره العقلاء فهو لا يشمل الدليلين المتعارضين من الاول، وعلى هذا فلا مجال للبحث عن ان مقتضى الاصل الاولى فيهما التساقط مطلقاً او فى الجملة ولا موضوع لهذا البحث.

واما اذا فرضنا ان دليل الحجيه دليل لفظى وله اطلاق، فعندئذ يقع الكلام فى انه باطلاقه هل يشمل الدليلين المتعارضين مطلقاً او فى بعض الحالات والفروض أو لا؟

والجواب، ان الافتراضات التى تتصور فى المتعارضين متمثلة فى سبع افتراضات.

الافتراض الاول هو افتراض شموله لكلا المتعارضين بنحو الاطلاق.

الافتراض الثانى هو شموله لاحدهما المعين دون الاخر.

الافتراض الثالث: هو شموله لاحدهما لا بعينه.

الافتراض الرابع: هو شموله لكل واحد منها مشروطاً بعدم الالتزام بالاخر.

الافتراض الخامس: هو شموله لكل واحد منهما مشروطاً بالالتزام به.

الافتراض السادس: هو شموله لكل واحد منهما مشروطاً بعدم شموله للاخر.

الافتراض السابع: هو شموله لكل واحد منهما مشروطاً بكذب الآخر.

فاذن لابد من النظر الى هذه الحالات والفروض امكاناً وامتناعاً.

اما الفرض الاول فلا شبهه في استحالته لاستلزامه التعبد بالضدين او النقيضين وهو محال.

واما الفرض الثاني فايضاً لا شبهه في استحالته لانه يستلزم الترجيح من غير مرجح.

واما الفرض الثالث، فان اريد من الواحد لابعينه الواحد المصدقي في الخارج فهو مستحيل، لان وجود الفرد المردد في الخارج غير معقول، بداهه ان كل موجود فيه متعين ولا يعقل ان يكون مردداً بين وجود نفسه ووجود غيره، فالتردد في الوجود في الخارج غير معقول واما في الذهن فهو مساوق للكليه، فاذن احدهما المصدقي لا وجود له في الخارج حتى ننظر الى ان دليل الاعتبار هل يشملهُ أو لا.

وان اريد به احدهما المفهومي فهو وان كان امراً متصوراً ومعقولاً في عالم الذهن الا انه مجرد مفهوم في افقه ولا واقع موضوعي له، ولهذا لا يكون فرداً ثالثاً للفردين المتعارضين حتى ننظر الى ان دليل الاعتبار هل يشملهُ أو لا، والخلاصه ان احدهما المفهومي عنوان انتزاعي اخترعه العقل في افق الذهن، فان لوحظ بنفسه فلا وجود له الا الوجود اللحاظي التصوري في عالم الذهن ولا واقع موضوعي له في الخارج، ولهذا لا يترتب عليه اي اثر ولا معنى لحجيته، وان لوحظ بما هو مرآه الى الخارج ومشير اليه باشاره تردديه فهو من الفرد المردد والفرد المردد غير معقول وجوده في الخارج.

فالنتيجه، ان دلالة دليل الحجيه على حجيه الفرد المردد غير معقوله والجامع بين الفردين لا وجود له في الخارج حتى ننظر الى شمول دليل الاعتبار له.

واما الفرض الرابع ففيه اشكالان:

الاشكال الاول من السيد الاستاذ قدس سره (١)، بتقريب ان المكلف اذا ترك الالتزام بكليهما في الخارج فقد تحقق شرط حجيه كل من الدليلين وهو عدم الالتزام بالآخر، فاذا ن تصبح حجيه كل منهما فعليه ولازم فعليه حجيتها فعليه التبعيد بالضدين او النقيضين وهي مستحيله.

وقد تقدم الجواب عن هذا الاشكال، وقلنا بان المحال انما هو التبعيد بالجمع بين الضدين او النقيضين، اما مجرد التبعيد بالضدين بدون ان يستلزم التبعيد بالجمع بينهما بل هو في طرف النقيض مع التبعيد بالجمع فلا يحكم العقل باستحالته.

الاشكال الثاني: ان شمول دليل الاعتبار لكل من الدليلين المتعارضين مطلقاً وفي تمام الفروض كما انه معارض مع شموله للطرف الاخر مطلقاً وفي تمام تلك الفروض كذلك انه معارض مع شموله للطرف الاخر مشروطاً بعدم الالتزام به فاذا لا محاله يسقط.

او فقل ان الحجيه المطلقه في كل طرف معارضه مع الحجيه المطلقه والمشروطه في الطرف الاخر معاً، وقد تقدم انه لا مانع من ان يكون دليل واحد معارضاً لاكثر من دليل.

واما الفرض الخامس، ففيه ايضا اشكالان: الاول ما تقدم من السيد الاستاذ قدس سره وجوابه.

الثاني، ان الحجيه المشروطه في كل طرف معارضه مع الحجيه المطلقه في الطرف الاخر، و ان شئت قلت، ان حجيه كل واحد من الدليلين مشروطه بعدم الالتزام بالدليل الاخر معارضه بحجيه الآخر المطلقه، ومعنى حجيته المطلقه انه

ص: ٢٤٨

حجه سواء التزم بالدليل الاول ام لا.

واما الفرض السادس، فلانها غير معقوله، لان حجيه كل منهما اذا كانت مشروطه بعدم حجيه الآخر لزم التمانع بين الحجيتين، فان حجيه كل منهما تكون مانعه عن حجيه الآخر لفرض ان عدم المانع شرط وقيده.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان مقتضى القاعده سقوط اطلاق دليل الحجيه مطلقاً وفي تمام هذه الصور والحالات والفروض، ولا فرق في ذلك بين ان يكون التعارض بين الدليلين بنحو التناقض او التضاد.

اما الفرض السابع، وهو شمول دليل الحجيه باطلاقه لكل واحد من الدليلين المتعارضين مشروطاً بكذب الآخر في الواقع وعدم مطابقته له، فلا مانع من الالتزام به ثبوتاً، اذ لا يلزم من شمول اطلاق دليل الاعتبار لكل منهما مشروطاً بكذب الآخر اى من المحاذير المتقدمه للصور المذكوره، اما عدم لزوم محذور الفرض الاول والثاني فواضح.

اما عدم لزوم محذور الفرض الثالث فايضاً كذلك، لان احدهما المصدقي الخارجى المتمثل في الفرد المردد غير معقول، واما احدهما المفهومى فلا وجود له الا في عالم الذهن ولهذا ليس فرداً ثالثاً.

واما محذور الفرض الرابع، فهو متمثل في امرين الاول، ان المكلف اذا ترك الالتزام بكليهما معاً لزم ان تصح حجيه كليهما فعليه بملاك فعليه شرطها وهو عدم الالتزام بالآخر وعندئذ يلزم محذور التعبد بالضدين او النقيضين.

ولكن تقدم ان هذا المحذور ليس بمحذور، فان مجرد التعبد بالضدين او النقيضين بدون ان يستلزم التعبد بالجمع بينهما ليس بمحال، لان المحال انما هو التعبد بالجمع بينهما وهو غير لازم، هذا اضافه الى انه لا يمكن فعليه الحجيه لكلا الدليلين في هذه الحاله، لان حجيه كل من الدليلين فيها مشروطه بكذب



الآخر في الواقع، ومن الواضح ان هذا الاشتراط يمنع عن فعله حجيه كليهما معاً للعلم الاجمالي بكذب احدهما وعدم جعل الحجيه له، فان المجعول حجيه واحده في المقام وهي حجيه كل من الدليلين مشروطاً بكذب الآخر ويستحيل فعله كلتا الحجيتين المشروطتين معاً.

الثاني، انه لا- تنافى بين الحجيه المشروطه في احد الدليلين والحجيه المطلقه في الدليل الاخر، باعتبار ان الحجيه المشروطه لايمكن ان تصبح فعلية في احد الطرفين تعييناً حتى تنافى الحجيه المطلقه في الطرف الاخر الا اذا علم بكذب احدهما معيناً، وحينئذٍ فلا موضوع للحجيه المطلقه لكي تعارض الحجيه المشروطه في الطرف الاخر، لوضوح انه مع العلم بكذب الدليل معيناً لاموضوع لجعل الحجيه له كما انه مع العلم بصدق الدليل كذلك لا- موضوع لجعلها له، فاذا موضوع جعل الحجيه ومصبه الدليل الذي يحتمل صدقه كما يحتمل كذبه.

واما محذور الفرض الخامس والرابع فهو ايضاً غير لازم في هذا الفرض اي الفرض السابع، اذ لا- فرق بين الفرض الخامس والفرض الرابع من هذه الناحيه.

واما محذور الفرض السادس، فهو ايضاً غير لازم في هذا الفرض وهو الفرض السابع، لوضوح انه لايلزم جعل الحجيه لكل منهما مشروطاً بكذب الآخر محذور التمانع والدور.

الى هنا قد تبين انه لا مانع من شمول دليل الاعتبار باطلاقه هذه الحاله بان يدل باطلاقه على حجيه كل من الدليلين مشروطه بكذب الدليل الاخر، وحيث ان المكلف يعلم اجمالاً بكذب احدهما ويشك في كذب الآخر وصدقه وبما ان كل واحد منهما مشكوك الصدق والكذب فلا مانع من جعل الحجيه لكل منهما مشروطه بكذب الآخر، وهذه الحجيه المشروطه وان كانت لايمكن ان تصبح فعلية لا لهذا الطرف ولا لذاك الطرف لان فعليتها منوطه باحراز شرطها وهو

العلم بكذب احدهما المعين، لانه اذا علم بكذب احدهما المعين صارت حجيه الاخر فعليه بفعليه شرطها والمفروض ان الشرط فى المقام غير محرز.

نعم، ان هذه الحجيه المشروطه فعليه لاحدهما واثرها نفى الثالث وليس لها اثر اخر كتنجيز الواقع او تعذيره، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انه لا بد من التفصيل فى المقام بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالذات بنحو التناقض وما اذا كان بنحو التضاد، فان كان بنحو التضاد فمقتضى الاصل الاولى عدم تساقط اطلاق دليل الحجيه فى هذا الفرض وهو الفرض السابع، وان كان بنحو التناقض فمقتضى الاصل الاولى التساقط حتى فى هذا الفرض، لان العلم الاجمالى بكذب احدهما مساوق للعلم الاجمالى بصدق الاخر لان ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل، والعلم الاجمالى الوجدانى بصدق احدهما لا يجدى ولا اثر له، حيث انه لا يكون منجزاً لا- وجوب الموافقه القطعيه العلميه ولا- حرمة المخالفه القطعيه العمليه من جهه ان المكلف لا يتمكن لا- على الاولى ولا- على الثانيه، فاذا لم يكن العلم الاجمالى الوجدانى منجزاً للواقع ولا يترتب عليه اى اثر فكيف يكون جعل الحجيه لاحدهما مؤثراً ومنجزاً للواقع، ولا- اثر ثالث فى البين حتى يكون منفيماً بالعلم الاجمالى او بجعل الحجيه لاحدهما لان الامر فى المقام يدور بين الوجود والعدم ولا ثالث لهما.

فالنتيجه، ان الصحيح هو القول بالتفصيل بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين بنحو التضاد وما اذا كان التعارض بينهما بنحو التناقض، وعلى الاول فمقتضى القاعده الاولييه عدم التساقط فى الجمله وعلى الثانى فمقتضى القاعده التساقط مطلقاً.

واما اذا كان التعارض بين الدليلين بالعرض وعلى اساس العلم الاجمالى

بكذب احدهما، فلا بد فيه من التفصيل بين ما اذا علم المكلف بصدق احدهما ايضاً، وما اذا لم يعلم بصدق احدهما واحتمل كذب كليهما معاً، فعلى الاول يرجع التعارض بينهما الى التناقض باعتبار ان العلم بصدق احد النقيضين يستلزم العلم بكذب الاخر.

والخلاصه، ان العلم بصدق احدهما مساوق للعلم بكذب الاخر وبالعكس، ولهذا لا يمكن جعل الحجيه لكل منهما مشروطاً بكذب الاخر، ضروره ان جعلها كذلك لغو صرف للعلم الوجداني بصدق احدهما مع كذب الاخر.

وعلى الثانى، فلا مانع من جعل الحجيه لكل منهما مشروطاً بكذب الاخر، باعتبار ان العلم الاجمالي بكذب احدهما لا يساوق العلم الاجمالي بصدق الاخر بل يحتمل كذب كليهما معاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهى ان الاقوال فى مقتضى القاعده الاولى فى مسأله التعارض بين الروايات ثلاثه:

القول الاول، ان مقتضى القاعده التساقط مطلقاً وفى كافه اقسام التعارض.

القول الثانى، التفصيل بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين بنحو التناقض وما اذا كان التعارض بينهما بنحو التضاد، فعلى الاول مقتضى القاعده التساقط مطلقاً، وعلى الثانى مقتضى القاعده عدم التساقط فى الجملة يعنى بقاء الحجيه كذلك.

واما القسم الاول من التعارض وهو التعارض بالعرض، فانه لا يخلو من ان يكون داخلياً فى التعارض بنحو التناقض او التعارض بنحو التضاد وليس قسماً اخر فى مقابلهما.

القول الثالث، التفصيل بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين على اساس العلم الاجمالي بكذب احدهما وما اذا كان التعارض بينهما بالذات بنحو التناقض او

التضاد، فعلى الاول مقتضى القاعده عدم التساقط وعلى الثانى مقتضى القاعده التساقط مطلقاً اى بلا فرق بين القسمين.

وقد اختار هذا القول المحقق العراقى قدس سره (1) وقد افاد فى وجه ذلك، ان منشأ التعارض فى هذا القسم هو العلم الاجمالى بكذب احدهما، وعلى هذا فاذا قام دليل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة وقام دليل اخر على وجوب صلاه الجمعة يومها وقد علمنا من الخارج ان احد الدليلين كاذب وغير مطابق للواقع، وهذا العلم الاجمالى يشكل دلالة التزاميه لكل منهما وهى دلالته على كذب الاخر، فما دل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة بالمطابقه يدل بالالتزام على نفي وجوب صلاه الجمعة يومها وبالعكس، فاذا كان المدلول الالتزامى لكل من الدليلين هو كذب الدليل الاخر لا نفي المدلول المطابقى للاخر، اذ لا ملازمه بين ان يكون الدليل الدال على وجوب صلاه الظهر كاذباً ويكون وجوب صلاه الظهر الذى هو المدلول المطابقى ثابتاً فى الواقع، لان الدليل قد يكون مطابقاً للواقع وقد يكون مخالفاً له، وعلى اساس ذلك فالدليلان يدلان على وجوب صلاتين يوم الجمعة فى الواقع ويكون كل منهما ينجز مدلوله المطابقى ويدل كل منهما على كذب الاخر بالالتزام وهو لا يلازم عدم ثبوت مدلوله المطابقى له وهو وجوب صلاه الظهر او الجمعة يومها فى الواقع، والمفروض انه لا ملازمه بين كذب هذا الدليل وبين عدم وجوب صلاه الجمعة فى الواقع، فاذا لا يكون المدلول الالتزامى له عدم وجوب صلاه الجمعة بل مدلوله الالتزامى كذب الدليل الدال على وجوبها، والمفروض ان الاثر الشرعى مترتب على عدم وجوب صلاه الجمعة وهو التعذير وعدم التنجيز ولا اثر لكذب الدليل المذكور،

ص: ٢٧٣

والخلاصه ان المدلول الالتزامى لكل منهما لاينفى وجود الحكم واقعاً حتى يكون معذراً عما ينجزه المدلول المطابقى للدليل الاخر، فالدليل الدال على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة ينجز وجوبها على تقدير ثبوته فى الواقع وكذلك الدليل الدال على وجوب صلاه الجمعة يومها، واما المدلول الالتزامى لكل منهما ليس نفى الوجوب فلا- يكون معذراً حتى يقع التعارض بين المدلول المطابقى لكل منهما والمدلول الالتزامى للاخر، وحيث انه لا- اثر للمدلول الالتزامى لكل منهما فلاتكون الدلاله الالتزاميه لهما مشموله لاطلاق دليل الحجيه، فاذن لا مانع من شمول اطلاقه للدالتين المطابقتين لهما ولا معارض لهما هذا.

والجواب ان ما ذكره قدس سره لايرجع الى معنى محصل.

وذلك لان الدلاله الالتزاميه دلالة عرفيه ارتكازيه كالدلاله المطابقيه ولا فرق بينهما فى الحجيه وشمول دليل الاعتبار لهما، وليست الدلاله الالتزاميه دون الدلاله المطابقيه بل لايمكن التفكيك بينهما، لان مادل على حجيه الدلاله المطابقيه فهو يدل على حجيه الدلاله الالتزاميه بلا فرق بين ان يكون منشأها اللزوم البين بالمعنى الاخص بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى او العلم الاجمالى بكذب احد الدليلين، لان الدلالات الالتزاميه كالدلالات المطابقيه من الأمارات المعتمده لدى العرف والعقلاء.

وعلى هذا، فعلى القول بان حجيه الامارات كاخبار الثقه وظواهر الالفاظ كظواهر الآيات والروايات على الطريقيه والكاشفيه النوعيه الذانيه التى هى غير قابله للجعل كطريقيه القطع، غايه الامر انها وجدانيه وهى ظنيه فى مرتبه

الوثوق والاطمئنان النوعى، او جعليه كما بنت عليه مدرسه المحقق النائيني قدس سره(1)، فانها تثبت الواقع تعبدًا سواء اكان اثباتها الواقع بالدلاله المطابقه ام كان بالدلاله الائتمانيه، ويترتب على ذلك ان الخبر الدال على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه يثبت وجوبها الواقعي تعبدًا بالدلاله المطابقه ويترتب على اثبات وجودها تنجيزه وينفى وجوب صلاه الجمعه تعبدًا بالدلاله الائتمانيه، واما ما ذكره قدس سره من انه بالالتزام يدل على كذب الخبر الدال على وجوب صلاه الجمعه يومها على عدم وجوبها فيه، فهو مبنى على نقطه خاطئه وهى تخيل ان مدلوله الائتماني لو كان عدم وجوب صلاه الجمعه يومها فى الواقع فلا يعقل ان يكون مدلولًا التزاميًا له، لوضوح ان الخبر بمدلوله المطابقى والائتماني محتمل الصدق والكذب بالنسبه الى الواقع باعتبار انه ظنى دلالة فلا يمكن ان يدل على اثبات الواقع او على نفى الواقع، ولهذا لا يكون مدلوله الائتماني نفى وجوب صلاه الجمعه يومها فى الواقع فلا محاله يكون مدلوله كذب الخبر الدال على وجوب صلاه الجمعه يومها وهذا يمكن ان يكون مطابقًا للواقع ويمكن ان يكون مخالفًا له.

واما خطأ هذه النقطة، فلان الخبر الذى يدل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه بالمطابقه يدل على نفى وجوب صلاه الجمعه يومها فى الواقع تعبدًا لا واقعًا كما تخيل، فاذا لا فرق بين القول بان مدلوله الائتماني كذب الخبر الذى يدل على وجوب صلاه الجمعه مثلاً- يومها والقول بان مدلوله الائتماني نفى وجوب صلاه الجمعه يومها تعبدًا، فاذا كليهما بمعنى واحد وهو اثبات الواقع تعبدًا لا واقعًا ولا اثر لاحتمال عدم ثبوته فى الواقع، لان تعذير الواقع وعدم

ص: ٢٧٥

تنجزه لا-يتوقف على نفيه واقعاً بل يكفي في ذلك نفيه تعبداً وظاهراً، ضرورة ان الامارات المعتبره تثبت الواقع تعبداً وظاهراً لاواقعاً او تنفيه كذلك، والاثر وهو التنجيز والتعذير انما هو مترتب على اثبات الواقع او نفيه كذلك مع احتمال ان هذه الامارات مخالفه للواقع وغير مطابقه له.

والخلاصه، ان المدلول المطابقي للخبر الدال على وجوب صلاه الظهر مثلا يوم الجمعه هو ثبوت وجوبها تعبداً وظاهراً لا واقعاً، لوضوح ان الامارات الظنيه لا-يمكن ان تثبت الواقع واقعاً والا لم تكن ظنيه وهذا خلف، ولا فرق من هذه الناحيه بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، فكما ان الخبر بمدلوله المطابقي الظنى منجز للواقع على تقدير ثبوته فكذلك بمدلوله الالتزامي الظنى معذر عنه على تقدير ثبوته في الواقع، فاذن لا محاله تقع المعارضه بينهما لان المنجز والمعذر لايمكن ان يجتمعا في شئ واحد.

واما على القول بان معنى حجيه الامارات هو المنجزيه والمعذريه فايضا لا فرق بين الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه، فان الخبر القائم على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه يدل بالدلاله المطابقيه على تنجيز وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه وبدلالته الالتزاميه على نفي وجوب صلاه الجمعه يومها وعدم تنجزه فلهذا تقع المعارضه بين الدلاله المطابقيه لكل منهما والدلاله الالتزاميه للاخر.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق العراقي قدس سره مبنى على ان يكون المدلول المطابقي لاحد الدليلين وجوب صلاه الظهر مثلا يوم الجمعه واقعاً والمدلول المطابقي للدليل الاخر وجوب صلاه الجمعه يومها كذلك، وعلى ضوء هذا المبنى بنى على ان يكون المدلول الالتزامي للدليل الاول كذب الدليل الاخر ظاهراً لا عدم ثبوت مدلوله المطابقي واقعاً، فان مدلوله المطابقي ثبوت وجوب صلاه الجمعه يومها واقعاً ولايمكن ان يكون الدليل الاول بمدلوله الالتزامي ينفي

المدلول المطابق للدليل الاخر واقعاً كيف لانه محتمل الصدق والكذب وبالعكس، ومن الواضح ان هذا المبني لا يرجع الى معنى معقول ومحصل، ضروره ان المدلول المطابق للدليل الظني ظني كما ان مدلوله الالتزامي كذلك لاحتمال انه مطابق للواقع، واحتمال انه غير مطابق له فلا يعقل ان يكون مدلول الدليل الظني واقعياً فان هذا خلف وتناقض، فما ذكره قدس سره في المسأله لا يرجع الى معنى معقول ومحصل على كلا القولين فيها.

فالصحيح هو ما ذكرناه من ان التعارض بين الدليلين اذا كان بالعرض على اساس العلم الاجمالي بكذب احدهما، فحيث ان علم اجمالاً بصدق احدهما ايضا فهو ملحق بالتعارض بنحو التناقض، وان لم يعلم اجمالاً بصدق احدهما واحتمل كذب كليهما معاً في الواقع فهو ملحق بالتعارض بنحو التضاد.

ثم انه على القول الاول وهو التساقط المطلق الذي هو المعروف والمشهور بين الاصوليين، فهل يمكن نفي الحكم الثالث الذي هو مخالف لمفاد الدليلين المتعارضين اذا لم يعلم بصدق احدهما او يمكن الالتزام بالحكم الثالث في المسأله اذا اقتضاه الاصل اللفظي او العملي أو لا؟

والجواب ان فيه قولين، فذهب جماعه الى القول الاول وهو نفي الحكم الثالث وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره (1) من ان التعارض اذا كان بين الدليلين، فغايه ما يوجب هو العلم الاجمالي بكذب احدهما في الواقع دون الاخر، وعلى هذا فيكون الساقط هو حجيه احدهما المعلوم اجمالاً كذبه واما الاخر الذي لا يعلم بكذبه فلا موجب للرفع اليد عن حجيته، فالنتيجه هي ان

ص: ٢٧٧



احدهما حجه دون الاخر، وهذه الحجيه وان كانت غير مفيده بالقياس الى المدلول المطابقى لهما باعتبار ان هذه الحجيه لاتتعين فى احد الطرفين معيناً، ولهذا فلا تكون منجزه للمدلول المطابقى ولا اثر لها فيه، ولكنها مفيده بالقياس الى المدلول الالتزامى وهو نفى الثالث هذا.

والجواب اولاً: انه لا دليل على حجيه احدهما لا بعينه، فان دليل الحجيه باطلاقه لايشمل كلا المتعارضين ولا احدهما المعين ولا احدهما لا بعينه، ولهذا يسقط اطلاق دليل الحجيه مطلقاً فاذا لا دليل على حجيه احدهما لا بعينه.

وثانياً: انه ان اراد باحدهما لا بعينه احدهما المصدقاتى فلا وجود له فى الخارج حتى يكون مشمولاً للدليل الاعتبارى، وان اراد به احدهما المفهومى فهو وان كان موجوداً فى افق الذهن الا- انه ليس فرداً ثالثاً للمتعارضين، فانه ان لوحظ بنحو الموضوعيه فلا وجود له الا- الوجود اللحاظى والتصورى فى عالم الذهن، ومن الواضح انه لا اثر له ولا معنى لجعل الحجيه له لانه لغو وجزاف، وان لوحظ بنحو المشيريه الى الخارج باشاره تردديه تصديقيه، فليس المشار اليه فى الخارج الا احد الدليلين المتعارضين وهذا ليس فرداً ثالثاً لهما فى الخارج كما عرفت.

وان اراد به حجيه غير معلوم الكذب من الدليلين بوجوده الواقعى.

فيرد عليه، ان هذا انما يعقل فيما اذا كان للمعلوم بالاجمال تعين واقعى وذات علامه مميزه فى الواقع بحيث اذا كان كلاهما كاذباً كان المعلوم بالاجمال معيناً ومميزاً فى الخارج، فعندئذ تكون الحججه مجعوله لغيره، فاذا افترضنا وقوع المعارضه بين خبرين موثقين وكان راوى احدهما من الواقفه دون راوى الا-خر وعلم اجمالاً- بكذب الخبر الذى يكون راويه من الواقفه دون الخبر الاخر، وعندئذ كان للمعلوم بالاجمال واقع معين فى الخارج فيما اذا كان كلاهما كاذباً

وهو الخبر الذى يكون راويه من الواقفه دون غيره، وحينئذٍ فيمكن ان يقال بحجيه غير معلوم الكذب على اساس ان حجيته لا ترجع الى حجيه الفرد المردد لا مصداقاً ولا مفهوماً، باعتبار ان غير معلوم الكذب حينئذٍ متمثل فى فرد واحد ولا مانع من كونه مشمولاً لدليل الاعتبار.

واما اذا لم يكن للمعلوم بالاجمال واقع معين ومميز فى الخارج، فعندئذٍ لامحاله ترجع حجيه احدهما لا بعينه الى حجيه الفرد المردد مصداقاً او مفهوماً، فاذا علم اجمالاً بكذب احدهما ولم يكن المعلوم بالاجمال ذات علامه مميزه فى الخارج فلا محاله يكون مردداً بين هذا وذاك، فعندئذٍ بطبيعه الحال يكون الفرد الاخر وهو غير معلوم الكذب ايضاً مردداً بين هذا وذاك ولهذا ترجع حجيته الى حجيه الفرد المردد مصداقاً او مفهوماً، وقد تقدم انه لا يمكن جعل الحجيه للفرد المردد لا مصداقاً ولا مفهوماً هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى، ان هذه الحجيه اى حجيه احدهما لا ترجع الى الحجيه المشروطه، فان الحجيه المشروطه حصه خاصه من الحجيه وهى حجيه كل من الدليلين مشروطاً بكذب الاخر، وقلنا انه لا مانع منهما اذا كان التعارض بينهما بنحو التضاد.

واما فى المقام فالحجيه مجعوله لاحدهما لا بعينه بدون ان تكون مشروطه بشئ

فالتتيجه، ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى مقام غير صحيح

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق النائنى قدس سره (١) من ان الدلاله الالتزاميه وان كانت تابعه للدلاله المطابقيه حدوثاً وثبوتاً، لان حدوث الدلاله الالتزاميه تتبع حدوث الدلاله المطابقيه باعتبار ان المدلول الالتزامى لازم للمدلول المطابقى فلا

ص: ٢٧٩

يعقل ان يوجد المدلول الالتزامى بدون وجود المدلول المطابقى، فاذا حدثت الدلاله الالتزاميه بحدوث الدلاله المطابقيه كانت هناك دالتان موجودتان فى عالم اللفظ، الاولى الدلاله المطابقيه، الثانيه الدلاله الالتزاميه، فاذن كما ان الدلاله المطابقيه موضوع للحجيه كذالك الدلاله الالتزاميه موضوع لها، فاذا سقطت حجيه الدلاله المطابقيه من جهه المعارضه او غيرها لا- بسقوط موضوعها وهو الدلاله والظهور اللفظى، فلا- موجب لسقوط حجيه الدلاله الالتزاميه فانها غير تابعه لها فى الحجيه، لان دليل الاعتبار كما يدل على حجيه الدلاله المطابقيه كذلك يدل على حجيه الدلاله الالتزاميه على اساس ان كل من الدالتين موضوع مستقل للحجيه ولا تربط حجيه احدهما بحجيه الاخرى، فاذا سقطت حجيه الاولى بسبب او اخر فلا موجب لسقوطها عن الثانيه لفرض انها موضوع مستقل لها.

وبكلمه ان للفظ ظهورين، الاول ظهوره فى مدلوله المطابقى، الثانى ظهوره فى مدلوله الالتزامى، والظهور الثانى وان كان تابعاً للظهور الاول فى الحدوث سواء أكان منشأ هذه التبعية وجود الملازمه بين المدلولين فى الواقع ام العلم الاجمالى، فاذا حدث الظهور الثانى بعد حدوث الظهور الاول، فهو موضوع مستقل للحجيه فلا يكون تابعاً له فى الموضوعيه، فاذن اطلاق دليل الاعتبار يشمل كل من الظهورين بنحو الاستقلال ويدل على حجيه كل منهما مستقلاً بدون ان تكون حجيه الظهور الثانى مرتبطه بحجيه الظهور الاول، وعلى هذا فاذا سقطت حجيه الظهور الاول فلا موجب لسقوط حجيه الظهور الثانى باعتبار ان كلاً منهما موضوع مستقل للحجيه، فدليل الاعتبار باطلاقه كما يشمل الظهور الاول ويدل على حجيته كذلك يشمل الظهور الثانى ويدل على حجيته، فطالما يكون الظهور موجوداً وكان الساقط حجيته بسبب من الاسباب فلا موجب

لسقوط حجيه الظهور الثانى، هذا ما ذكره المحقق النائنى قدس سره مع التوضيح هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره (١) تاره بالنقض واخرى بالحل.

اما الاول فبعده من الموارد:

المورد الاول: ماذا قامت البينه على ملاقاه هذا الثوب للبول، فان هذه البينه تدل على الملاقاه بالمطابقه وعلى نجاسه الثوب بالالتزام، ثم علمنا من الخارج ان البينه كاذبه وغير مطابقه للواقع وعلى هذا فتسقط دلالتها المطابقه وهى دلالتها على الملاقاه للبول، فهل يمكن القول بان دلالتها الالتزاميه لم تسقط وهى دلالتها على نجاسه الثوب ولا اظن ان يلتزم احد بذلك.

المورد الثانى: ما اذا كانت الدار بيد زيد، مثلاً اقام عمرو بينه على ان الدار ملك له واقام بكر بينه على ان الدار ملك له، وعلى هذا فالبينه الاولى تدل بالمطابقه على ان الدار ملك عمرو والثانيه تدل بالمطابقه على ان الدار ملك بكر وكلتاهما تدل بالالتزام على انها ليست ملك زيد، وبعد سقوط البينتين بالمعارضه فلا يمكن الالتزام بالدلاله الالتزاميه وهى ان الدار ليست ملك زيد فتكون مجهوله المالك.

المورد الثالث: ما اذا كانت الدار بيد زيد وقامت البينه على انها ملك عمرو ولكن عمرو اعترف بانها ليست ملكاً له وحيث ان الاقرار مقدم على البينه وكذلك على اليد، فتسقط البينه حينئذٍ عن الحجيه بالنسبه الى دلالتها المطابقه، وهل يمكن الالتزام بدلالتها الالتزاميه وهى عدم كون الدار ملكاً لزيد، والجواب انه لا يمكن الالتزام بها، ومنها غير ذلك هذا.

وللمناقشه فى هذه النقوض مجال

ص: ٢٨١

اما اولاً: فلان ما ذكره قدس سره من الامثله وما شاكلها خارجه عن باب الدلاله الالتزاميه، لان فى تلك الامثله دلالة واحده وهى الدلاله المطابقيه، وحجيه هذه الدلاله تتوقف على ان يكون لها اثر شرعى مترتب على المدلول المطابقى والا فلا تكون هذه الدلاله مشموله لدليل الحجيه، فاذا قامت اليه على ملاقاته الثوب للبول فمعنى حجيتها وشمول دليل الاعتبار لها تنجيس ملاقيها وهو الثوب، ومن الواضح انه لو لم يترتب عليها هذا الاثر فلا تكون مشموله لدليل الاعتبار، ونظير ذلك ما اذا قامت بينه على رؤيه هلال شهر رمضان او قامت بينه على زوال الشمس ودخول الوقت، فان شمول دليل الاعتبار لها منوط بترتب الاثر عليها كوجوب صيام الغد ودخول شهر رمضان، ووجوب صلاتى الظهرين وهكذا.

والخلاصه، ان رؤيه هلال شهر رمضان اذا ثبتت واقعاً ترتب عليه وجوب صيام الغد كذلك واذا ثبتت رؤيته بالبينه ترتب عليه وجوب صيام الغد تعبداً فاذاً ليست هنا دالتان، احدهما الدلاله المطابقيه والاخرى الدلاله الالتزاميه وكل واحده منهما موضوع مستقل للاثر الشرعى، ضروره ان هذا الاثر الشرعى الذى هو مترتب على المدلول المطابقى ليس فى نفسه موضوعاً جديداً لدليل الاعتبار.

فالنتيجه، ان فى هذه الامثله دلالة واحده وهى الدلاله المطابقيه على مدلول واحد وهو المدلول المطابقى وترتب الاثر الشرعى عليه والمصحح لحجيه هذه الدلاله وكونها مشموله لدليل الاعتبار، فاذا قامت اليه على ان الثوب قد لاقى البول فقد تحقق موضوع نجاسه الثوب وهو الملاقيه التى هى مدلول مطابقى لها، ومن المعلوم ان هذه اليه انما تكون مشموله لدليل الاعتبار والحجيه اذا ترتب على مدلولها المطابقى اثر شرعى وهو نجاسه الملاقيه كالثوب، فاذا قامت اليه

على دخول وقت الصلاة ترتب عليها وجوبها، ومن المعلوم ان ترتب وجوبها عليها ليس مدلولاً التزامياً بل هو اثر لمدلولها المطابقى وترتبه عليه امر قهرى ضروره انه لايمكن التفكيك بين الاثر والمؤثر وبين الحكم والموضوع.

وبكلمه، ان البيئه التى تقوم على ملاقاته الثوب مثلاً للبول فقد تثبت الصغرى فى الخارج، فاذا ثبتت الصغرى فيه انطبقت عليها الكبرى وهى ما دل على تنجس الملاقى للبول، فالنتيجه نجاسه الملاقى، ومن الواضح ان ذلك ليس من الدلاله الالتزاميه بل هى من تطبيق الكبرى على الصغرى وانه ليس فيه دالتان: احدهما الدلاله المطابقيه والاخرى الدلاله الالتزاميه بل دلاله واحده وهى الدلاله على ثبوت الصغرى، واما الكبرى فهى ثابتة بدليلها فى الشبهات الحكميه سواء اكانت هناك صغرى لها ام لا، فاذا ثبتت الصغرى فى الخارج انطبقت عليها الكبرى قهراً، ومن المعلوم ان انطباق الكبرى على الصغرى ليس من الدلاله الالتزاميه لان الدلاله متوقفه على وجود الدال فى الخارج بينما الانطباق متوقف على ثبوت الكبرى بدليلها فى الشبهات الحكميه وثبوت الصغرى بدليلها فى الخارج، فاذا ثبتت كلتاهما معاً، انطبقت الاولى على الثانيه قهراً فلا تدل الاولى على الانطباق ولا الثانيه ولا دليلاهما.

وان شئت قلت، ان المدلول الالتزامى فى هذه الامثله اثر شرعى للمدلول المطابقى وترتبه عليه هو المصحح لشمول دليل الحجيه له وليس موضوعاً جديداً فى نفسه لادله حجيه البيئه.

وثانياً: ان هذا النقص لو تم فانما يتم فى مثل هذه الامثله التى يكون المدلول الالتزامى اثر شرعى للمدلول المطابقى، لان المدلول المطابقى فى هذه الامثله موضوع له فثبوت شرعاً معناه ثبوت اثره الذى يعبر عنه بالمدلول الالتزامى، فاذا قامت البيئه على دخول وقت الصلاة ترتب عليه وجوبها، واذا قامت البيئه

على رؤيه هلال شهر رمضان ترتب عليها وجوب الصيام، ودلاله البينه على وجوب الصلاه على الاول وعلى وجوب الصوم فى الغد على الثانى ليست بملا-ك الدلاله الالتزاميه بل بملاك ان ثبوت الموضوع يستلزم ثبوت اثره وحكمه ولا يمكن التفكيك بينهما والا فما فرض انه موضوع له ليس موضوعاً له وهذا خلف.

وثالثاً: ان بعض من امثله النقوض ليس من باب سقوط الدلاله المطابقه عن الحجيه بل من باب عدم حجيتها من الاول وعدم شمول دليل الاعتبار لها كذلك لعدم توفر شروط الحجيه فيها، ولهذا لا يترتب عليها الاثر شرعاً من الاول لا انه مترتب ولكن يسقط بسقوط الدلاله المطابقه عن الحجيه، والخلصه ان محل الكلام فى المقام انما هو فى ان الدلاله الالتزاميه، هل تسقط عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقه عنها أو لا؟ واما اذا لم تكن الدلاله المطابقه حجه من الاول لعدم توفر شروط حجيتها، فهو خارج عن محل الكلام ولا شبهه حينئذٍ فى عدم حجيه الدلاله الالتزاميه.

فالنتيجه، ان ما ذكره قدس سره لو تم فانما يتم فيما اذا كان الدليل حجه فى المدلول المطابقى لا مطلقاً.

واما الثانى: وهو الجواب الحلى، فلان الاخبار عن الملزوم وان كان اخباراً عن اللازم الا انه ليس اخباراً عن اللازم بوجوده السعى بل عن حصه خاصه منه وهى اللازم له، مثلاً- الاخبار عن ملاقيه الثوب للبول ليس اخباراً عن نجاسه الثوب مطلقاً وبأى سبب كانت بل اخبار عن بخاسته البوليه وبعد العلم بكذب البينه فى اخبارها عن ملاقيه الثوب للبول يعلم بكذبها فى الاخبار عن بخاسته بها، واما بخاسته بسبب اخر فهى وان كانت محتمله الا انها خارجه عن مفاد البينه رأساً وكذلك الحال فى المقام، فان الاخبار عن وجوب شئى اخبار

عن حصه خاصه من عدم الاباحه وهى الحصه اللازمه للوجوب لاعدم الاباحه مطلقاً، والاختبار عن حرمة شئى بالمطابقه اخبار عن حصه خاصه من عدم الاباحه وهى الحصه اللازمه للحرمة لا عدم الاباحه مطلقاً، وعلى هذا فاذا سقط الدليلان عن الحجيه فى مدلولهما المطابقى من جهه المعارضه، سقطا عنها فى مدلولهما الالتزامى ايضاً بنفس الملاك وهو المعارضه هذا.

والجواب عن ذلك ان المدليل الالتزامى على اقسام:

القسم الاول: ان يكون المدلول الالتزامى اثرأ شرعياً للمدلول المطابقى كالامثله المتقدمه وما شاكلها.

القسم الثانى: ان يكون المدلول الالتزامى حصه خاصه فى الواقع وهى الحصه المقارنه للمدلول المطابقى كما اذا كان المدلول الالتزامى معلولا لعله تامه او بالعكس او معلولين لعله ثالثه وهكذا.

القسم الثالث: ان يكون المدلول الالتزامى لازم اعم فى نفسه وليس حصه خاصه مميزه فى الوقع كعدم الاباحه الذى هو لازم اعم للوجوب او الحرمة.

اما القسم الاول فهو خارج عن محل الكلام موضوعاً، باعتبار انه ليس فيه الا دلالة واحده وهى الدلالة على المدلول المطابقى، وما يسمى بالمدلول الالتزامى فهو اثر شرعى مترتب على المدلول المطابقى كترتب الحكم على موضوعه فى الخارج وهو مصحح لحجيه هذه الدلالة وشمول دليل الاعتبار لها، والخلاصه انه ليس هنا دالتان احدهما الدلالة المطابقيه ولها مدلول مطابقى والاخرى الدلالة الالتزاميه ولها مدلول التزامى بل دلالة واحده وهى الدلالة المطابقيه التى تثبت مدلولها المطابقى على اساس ترتب الاثر الشرعى عليه الذى هو المصحح لحجيه هذه الدلالة والا فلا تكون حجه ومثبته لمدلولها المطابقى، والاثر شرعى ثابت فى الشريعه المقدسه بنحو الكبرى الكليه والقضيه الحقيقيه



للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، فاذا تحقق موضوعه فى الذى هو صغرى القياس انطبقت عليه الكبرى، ومن الواضح ان انطباق الكبرى على الصغرى وترتب الحكم على موضوعه فى الخارج امر قهرى ولا يعقل ان يكون مدلولاً التزامياً، لان الكبرى ثابتة فى الشريعة المقدسه بدليلها الذى يدل عليها بالمطابقه والصغرى ثابتة فى الخارج بدليلها الذى يدل عليها بالمطابقه وبعد ثبوت الصغرى والكبرى معاً فالانطباق قهرى فلا يحتاج الى دليل.

واما القسم الثانى، وهو ما اذا كان المدلول الالتزامى حصه خاصه فى الواقع وهى الحصه المقارنه اللازمه للمدلول المطابقى فيه، فلا شبهه فى سقوط الدلاله الالتزاميه عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقيه عنها وذلك لسببين.

الاول، ان المعلول كما لا ينفك عن علته التامه فى مقام الثبوت كذلك لا ينفك عنها فى مقام الاثبات، فان العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول سواء اكان علماً وجدانياً ام كان تعبيرياً شريطه ان يكون الاثر الشرعى مترتباً على المعلول، فاذا فرضنا وجود الملازمه بين الامر بشيى والنهى عن ضده او الملازمه بين وجوب شيى ووجوب مقدمته، فحينئذٍ اذا امر المولى بشيى فانه يدل بالمطابقه على وجوب ذلك الشيى وبالالتزام على حرمة ضده او على وجوب مقدمته، فاذا لو سقطت الدلاله المطابقيه فمعنى ذلك ان المدلول المطابقى وهو وجوب ذلك الشيى غير ثابت، فاذا لم يكن وجوبه ثابتاً فكيف يمكن الحكم بوجوب مقدمته او حرمة ضده، وهذا معنى سقوط الدلاله الالتزاميه عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقيه عنها.

الثانى، ان التعارض بين الدليلين فى هذا القسم يسرى من المدلولين المطابقين الى المدلولين الالتزاميين، فكما ان الدلاله المطابقيه لكل من الدليلين المتعارضين معارضه مع الدلاله المطابقيه للاخر فكذلك الدلاله الالتزاميه لكل منهما معارضه

مع الدلالة الالتزامية للاخر، وكما ان المدلول المطابقى لكل منهما لا يجتمع مع المدلول المطابقى للاخر، كذلك المدلول الالتزامى لكل منهما لا يجتمع مع المدلول الالتزامى للاخر، ولهذا يكون هذا القسم من الدلالة الالتزامية خارج عن محل الكلام، فانه لا يعقل فيه بقاء الدلالة الالتزامية على الحجية مع سقوط الدلالة المطابقية عنها، والخلاصه ان المدلول الالتزامى اذا كان متخصصاً ومتعيناً بنفسه فى الواقع بان يكون حصه خاصه ومميزه ومقارنه للمدلول المطابقى فيه، فلا يمكن فرض بقاء الدلالة الالتزامية وعدم سقوط حجيتها مع فرض سقوط حجيه الدلالة المطابقية.

واما القسم الثالث، وهو ما اذا لم يكن المدلول الالتزامى حصه خاصه فى الواقع المقارنه مع المدلول المطابقى بل هو لازم اعم منه.

فيقع الكلام فى ان المدلول الالتزامى هل هو ذات اللازم او حصه خاصه منه وهى الحصه المقارنه للمدلول المطابقى، مثلاً الدليل الدال على وجوب شئى بالمطابقه هل مدلوله الالتزامى ذات عدم الاباحه او حصه خاصه منها وهى الحصه المقارنه للوجوب الملازمه له، فان تخصيصه انما هو بلحاظ مقارنته للمدلول المطابقى وملازمته له، لان المدلول الالتزامى بنفسه ليس متخصصاً ومتعيناً فى الواقع ونفس الامر وانما يكون تخصيصه باضافته الى المدلول المطابقى ومقارنته له، ضروره انه لا يميز لخصص عدم الاباحه فى الواقع وبنفسها وانما يكون مميزاً بالعرض وباضافتها الى المضاف اليها فى الواقع الذى لا يكون متميزاً ومتخصصاً ومتعيناً فى نفسه وبقطع النظر عن ذلك فلا تعين ولا تخصص له، وعلى هذا فهل المدلول الالتزامى للوجوب او الحرمة ذات عدم الاباحه بلا تعين فى الواقع ونفس الامر او حصه خاصه منها وهى الحصه المقارنه للوجوب او الحرمة فيه قولان، فذهب السيد الاستاذ قدس سره الى القول الثانى، بدعوى ان

الاخبار عن الملزوم وان كان اخباراً عن اللازم الا- انه اخبار عن حصه خاصه منه وهى الحصه المقارنه للملزوم، فالاخبار عن الوجوب اخبار عن حصه خاصه من عدم الاباحه وهى الحصه المقارنه للوجوب وكذلك الاخبار عن حرمة شئ اخبار عن حصه خاصه من عدم الاباحه وهى الحصه المقارنه للحرمة وهكذا.

وفى مقابل ذلك ذهب جماعه الى القول الاول وهو ان المدلول الالتزامى ذات عدم الاباحه لا حصه خاصه من هذا العدم وهى الحصه الملازمه للمدلول المطابقى وقد افيد فى وجه ذلك، ان منشاء الدلاله الالتزاميه وهو التضاد بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى هما الوجوب والاباحه وهذا التضاد يشكل الدلاله الالتزاميه لدليل الوجوب فانه يدل على الوجوب بالمطابقه وعلى عدم الاباحه بالالتزام، وضد الوجوب الاباحه مطلقاً كما انها ضد الحرمة كذلك، فاذا كان منشاء الدلاله الالتزاميه ذات الاباحه باعتبار انها مضاده للوجوب، فلا محاله يكون المدلول الالتزامى هو ذات عدم الاباحه لا حصه خاصه من عدم الاباحه، باعتبار ان التضاد ليس بين حصه خاصه من الاباحه وبين الوجوب او الحرمة بل التضاد بين مطلق الاباحه والوجوب او الحرمة، فاذن بطبيعته الحال يكون المدلول الالتزامى عدم الاباحه مطلقاً لا حصه خاصه.

والنكته فى ذلك، هى انه ليس للاباحه حصص متعينه ومتميزه فى الواقع ونفس الامر بحيث يمكن الاشاره اليها، ولهذا فلا تعين لها فى الواقع، هذا من جانب ومن جانب اخر، حيث ان ذات الاباحه مضاده للوجوب او الحرمة فبطبيعته الحال ما يدل على وجوب شئ بالمطابقه يدل على عدم اباحتها مطلقاً بالالتزام على اساس استحاله اجتماع الضدين فى موضوع واحد.

والخلاصه، ان المدلول الالتزامى فى هذا القسم من الدلاله الالتزاميه ذات

اللازم لا حصه خاصه منها لعدم حصص معينه ومميزه لها في لوح الواقع ونفس الامر حتى يدل الدليل عليها بالدلاله الالتزاميه، وعلى هذا فالدليل الدال على وجوب شئى بالمطابقه يدل على طبيعى عدم الاباحه بالالتزام على اساس استحاله اجتماع الضدين، باعتبار ان الضد للوجوب او الحرمة ذات الاباحه لا حصه خاصه منها لعدم حصص مميزه لها في الواقع ونفس الامر، والمفروض ان هذه المضاده بينهما هي المنشاء للدلاله الالتزاميه، فاذن لا محاله يكون المدلول الالتزامى ذات عدم الاباحه لاحصه خاصه من هذا العدم، لفرض انه لا حصه له في الواقع وفي المرتبه السابقه على الدلاله الالتزاميه لكى يدل عليها بالالتزام، فاذا لم تكن حصه خاصه مميزه في الواقع فلا محاله يدل بالالتزام على ذات عدم الاباحه.

ثم ان هذا القسم من الدلاله الالتزاميه هو محل النزاع في المسأله، باعتبار ان التعارض في هذا القسم انما هو بين الدلاله المطابقيه لكل منهما والدلاله المطابقيه للاخر ولايسرى هذا التعارض الى الدالتين الالتزاميتين، مثلا اذا قام دليل على وجوب شئى فانه يدل بالمطابقه على الوجوب وبالالتزام على عدم الاباحه، وحينئذٍ فاذا قام دليل على حرمة ذلك الشئى فانه يدل على حرمة المطابقه وعلى عدم اباحتها بالالتزام، فاذن تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكل من الدليلين والمدلول المطابقى للدليل الاخر ولا- معارضه بينهما في المدلول الالتزامى باعتبار انهما شريكان فيه وليس المدلول الالتزامى لاحدهما غير المدلول الالتزامى للاخر بل هو واحد وهو عدم الاباحه وكلا الدليلين يدل عليه ولهذا لا يتصور التعارض بينهما فيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان محل الكلام في المقام انما هو في هذا القسم من الدلاله الالتزاميه، وهل انها تسقط عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقيه عنها من جهه

والجواب ان فى المسأله قولين، الاول انها تسقط عن الحجيه بسقوط الدلاله

المطابقه عنها، الثانى انها لاتسقط بسقوطها عن الحجيه.

اما القول الاول، فهو مبنى على ان الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوثاً وبقاءً وثبوتاً وحجيهً، وعلى هذا فاذا سقطت الدلاله المطابقه عن الحجيه من جهه المعارضه كما فى المقام او من جهه اخرى، سقطت الدلاله الالتزاميه عنها بملاك التبعيه وعندئذٍ فلا يمكن نفي الحكم الثالث عن مورد الدليلين المتعارضين بعد سقوطهما عن الحجيه فى المدلول المطابقى.

واما القول الثانى، فهو مبنى على عدم تبعيه الدلاله الالتزاميه فى الحجيه للدلاله المطابقه، بمعنى انها لاتسقط عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقه عنها، ويترتب على هذا القول نفي الحكم الثالث فى مورد المعارضه بالدلاله الالتزاميه وعدم سقوطها عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقه عنها هذا.

والصحيح من هذين القولين هو القول الاول وذلك لوجهين:

الوجه الاول: ان دلالة اللفظ على المدلول الالتزامى من شؤون دلالاته على مدلوله المطابقى وليس للفظ دلالة مستقلة على المدلول الالتزامى فى مقابل دلالاته على المدلول المطابقى بل هى من شؤونها وتبعاتها، ضروره ان للفظ الواحد دلالة واحده وهى الدلاله على مدلوله المطابقى وليست له دلالات اخرى فى عرضها، نعم لها دلالات على مداليلها الالتزاميه فى طولها ومن تبعاتها وشؤونها ولهذا له ظهور واحد وهو ظهوره فى المدلول المطابقى، واما ظهوره فى المدلول الالتزامى ليس فى عرض ظهوره فى المدلول المطابقى بل هو فى طوله ومن شؤونه وتبعاته، ومن هنا تكون الحجيه الثابته بدليل الاعتبار حجيه واحده وهى حجيه ظهور هذا اللفظ فى مدلوله المطابقى بتمام تبعاته وشؤونه، ولا يعقل

بقاء حجيه ظهوره فى المدلول الالتزامى لانه ليس ظهور مستقلا بل هو من شؤون ظهوره فى المدلول المطابقى وتبعاته.

الوجه الثانى: ان المرتكز لى العرف والعقلاء تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه ثبوتاً وسقوطاً، فاذا سقط ما دل على وجوب شىء من جهه انه معارض مع ما دل على حرمة ذلك الشىء فلا يدل شىء منهما لى وجوب هذا الشىء ولا على حرمة فكيف يدل على عدم اباحته، فاذا كلا الدليلين ساقط فلا يدل لى الحكم الالتزامى ولا على الحكم الترخيصى، فىمكن ان يكون ذلك الشىء محكوماً بالحكم الالتزامى فى الواقع ومقام الثبوت ويمكن ان يكون محكوماً بالحكم الترخيصى فيه وبقاء دالتهما على عدم الاباحه وسقوطها على الوجوب والحرمة خلاف المرتكز العرفى والعقلانى الذى هو المتبع فى باب الالفاظ.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، انه لا شبهه فى ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه ثبوتاً وسقوطاً.

الوجه الثالث: ان الدلاله الالتزاميه دلالة عقلية لا دلالة لفظية بمعنى انها من دلالة المعنى على المعنى لا من دلالة اللفظ على المعنى فهناك فى الحقيقة دالان ومدلولان، احدهما اللفظ ومدلوله المعنى المطابقى، والاخر المعنى وهو المعنى المطابقى ومدلوله المعنى الالتزامى، والملازمه العقلية ملازمه تصديقيه بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى، وحينئذ فاذا سقطت حجيه دلالة اللفظ على اثبات مدلولها المطابقى فلا يبقى ما يدل على اثبات المعنى الالتزامى، لان الدال عليه المدلول المطابقى وهو غير ثابت وهذا هو معنى تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله

وقد اورد عليه بعض المحققين قدس سره (1) انه غير تام وقد افاد في وجه ذلك، ان الملازمه العقليه بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى ملازمه واقعيه لاتبعديه، وعلى هذا فان اراد مدعى هذا الوجه من عدم الدال على المعنى الالتزامى عند سقوط الدلاله المطابقية عن الحجية عدم ذات الدال على المعنى الالتزامى فهو غير صحيح، لان الدال عليه ذات المعنى المطابقى وهى غير ساقطه والساقط انما هو حجيتها، وان اراد به عدم التعبد بسقوط الدال على المعنى الالتزامى فهو صحيح، لان الدال عليه هو ذات المعنى المطابقى وثبوته التعبدى لا يصلح ان يكون دالا- على المعنى الالتزامى والا- لزم حجيه مثبتات الاصول العمليه لفرض ثبوت مداليها المطابقية بالتعبد.

وان اراد به ان حجيه الدلاله المطابقية تنقح تعبداً موضوع حجيه الدلاله الالتزاميه باعتبار انه يثبت بها وجود المعنى المطابقى الدال على المعنى الالتزامى ويترتب عليه حجيته تعبداً، نظير اثبات الحكم بالبينه التى تحرز موضوعه تعبداً كما اذا قامت اليينه على ملاقيه الثوب للبول فانها تثبت تعبداً موضوع نجاسه الثوب وهو الملاقيه، وعلى هذا فاذا سقطت الدلاله المطابقية عن الحجية فلا يمكن اثبات حجيه الدلاله الالتزاميه لعدم احراز موضوعها تعبداً.

فيرد عليه، ان المعنى المطابقى ليس موضوعاً لحجيه المعنى الالتزامى بل هو ملازم عقلا مع المعنى الالتزامى، فالنسبه بينهما هى النسبه بين امرين تكوينيين المتلازمين لا- نسبه الموضوع الى الحكم الذى هو المصحح لجعل الحجية للاماره الحاكيه عن موضوعه، وعلى هذا فالاماره تكشف عن المدلول المطابقى بدرجه

من الكشف وهي الدرجة التي تكون موضوعاً للحجيه، والمدلول المطابقي يكشف عن المدلول الالتزامي بنفس تلك الدرجة من الكشف، وحينئذٍ فاذا سقطت حجيه كشف الاماره عن المدلول المطابقي من جهه المعارضه، فلا موجب لسقوط حجيه كشف المدلول المطابقي عن المدلول الالتزامي هذا.

وبكلمه ان ما افاده قدس سره يرجع الى النقاط التاليه:

النقطه الاولى: ان الملازمه العقليه انما هي بين وجود المعنى المطابقي واقعاً ووجود المعنى الالتزامي كذلك لا- بين الوجود التعبدي للمعنى المطابقي والوجود التعبدي للمعنى الالتزامي، لان الوجود التعبدي للاول لا يصلح ان يكون دليلاً على الوجود التعبدي للثاني، وقد علل ذلك بان لازم كون الاول دليلاً على الثاني حجيه مثبتات الاصول العمليه على اساس انها تثبت مداليلها المطابقيه تعبداً، فلو كانت الملازمه ثابتة بين ثبوت المدلول المطابقي تعبداً وثبوت المدلول الالتزامي كذلك، لكان الاول دالاً على الثاني مع ان الامر ليس كذلك.

فالنتيجه، ان هذه الملازمه العقليه انما هي ثابتة بين ذاتي المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي لا مطلقاً.

النقطه الثانيه: قد يتوهم ان نسبه المدلول المطابقي الى المدلول الالتزامي كنسبه الموضوع الى الحكم، فان حجيه الدلاله المطابقيه التي تنقح موضوع حجيه الدلاله الالتزاميه تعبداً وهو المعنى المطابقي الذي هو مدلول للدليل الدال عليه وحجيه هذا الدليل تثبت مدلوله وهو المعنى المطابقي، فاذا ثبت تعبداً ترتب عليه المعنى الالتزامي، وهذا الترتب هو المصحح لحجيه الدلاله الالتزاميه وهي دلالة المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي، هذا نظير اثبات نجاسه الثوب الملاقي للبول بالبينه القائم على ملاقاته له وثبوت هذه النجاسه للثوب وترتبتها على الملاقيه هو المصحح لحجيه البينه وشمول دليل الاعتبار لها.



ولكن لا اساس لهذا التوهم، اذ لا شبهه في ان نسبه المدلول المطابقي الى المدلول الالتزامى نسبه الملزوم الى اللازم والعلة الى المعلول او احد المتلازمين الى الملازم الاخر لا- نسبه الموضوع الى الحكم، ضروره ان العله ليست موضوعاً للمعلول واحد المتلازمين ليس موضوعاً للملازم الآخر، فاذن النسبه بينهما نسبه بين امرين تكوينيين متلازمين او النسبه بين اللازم والملزوم لا النسبه بين الموضوع والحكم.

النقطه الثالثه: ان موضوع الحجيه فى الامارات درجه من الكشف التصديقى فى الواقع الثابت فى موارد قيامها، وهذه الدرجه من الكشف كما توجد بالنسبه الى المدلول المطابقي كذلك توجد بالنسبه الى المدلول الالتزامى بنفس الدرجه.

وعلى هذا فاللفظ يدل على ثبوت المعنى المطابقي تعبدًا والمعنى المطابقي بثبوته التعبدى يدل على ثبوت المعنى الالتزامى بنفس الدرجه من الثبوت وكلا الثبوتين مشمول لدليل الحجيه.

والخلاصه ان هناك كشفين، الاول كشف اللفظ عن المعنى المطابقي، والثانى كشف المعنى المطابقي عن المعنى الالتزامى بنفس الدرجه من كشف اللفظ وكلا- الكشفين مشمول لدليل الحجيه ومشمول لبناء العرف والعقلاء الجارى على العمل به الممضى من قبل الشرع ولا فرق بين الكشفين من هذه الناحيه.

وعلى ضوء ذلك، فاذا سقط حجيه كشف اللفظ عن المعنى المطابقي من جهه المعارضه او غيرها، فمعنى ذلك عدم ثبوت المعنى المطابقي تعبدًا ايضاً ومع عدم ثبوته كذلك ايضاً كيف يدل على ثبوت المعنى الالتزامى تعبدًا، وهذا معنى سقوط حجيه الدلاله الالتزاميه بسقوط حجيه الدلاله المطابقيه.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان هناك كشفين، كشف اللفظ عن المعنى المطابقي، وكشف المعنى المطابقي عن المعنى الالتزامى، فاذا

سقطت حجيه الكشف الاول فلا موجب لسقوط حجيه الكشف الثانى لا يتم.

وذلك لان الكشف الاول اذا سقط عن الحجيه فمعناه ان المدلول المطابقى غير ثابت بثبوت تعبدى ولا وجدانى، فاذا لم يثبت كذلك فكيف يدل على ثبوت المعنى الالتزامى كذلك فى مقام الاثبات، والمفروض ان تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه حدوداً وحجيه انما هى فى مقام الاثبات وفى مرحله الدلاله والكشف، ولهذا تكون الدلاله الالتزاميه فى طول الدلاله المطابقيه ومتفرعه عليها.

وان قلت ان هناك دالتين ظنيتين، الاولى دلالة اللفظ على المعنى المطابقى، الثانيه دلالة المعنى المطابقى على المعنى الالتزامى، ومنشاء الدلاله الاولى الوضع، ومنشاء الدلاله الثانيه الملازمه بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى وهى موضوع مستقل للحجيه فى مقابل الدلاله الاولى، فاذن حجيه الدلاله الاولى وهى الدلاله المطابقيه انما هى من جهه شمول دليل الاعتبار لها وكذلك حجيه الدلاله الثانيه وهى الدلاله الالتزاميه، ولا يكون شمول دليل الاعتبار لها بتبع شموله للدلاله الاولى حتى يسقط بسقوطه بل هى فرد اخر لدليل الاعتبار ولا ملازمه بين افراده فى الثبوت والسقوط، فان كل واحد من افراده موضوع مستقل للحجيه، وعلى هذا فلا موجب لسقوط الدلاله الثانيه عن الحجيه بسقوط الدلاله الاولى عنها بالمعارضه او غيرها.

والجواب ان هنا افتراضين:

الافتراض الاول، ان الدلاله المطابقيه اذا كانت مشموله لدليل الاعتبار وحجه فتدل على ثبوت المعنى المطابقى تعبداً، فاذا ثبت المعنى المطابقى كذلك اى تعبداً فانه يدل على ثبوت المعنى الالتزامى كذلك، وعلى ضوء هذا الافتراض لا محاله تسقط الدلاله الالتزاميه عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقيه عنها، فانه اذا

سقطت الدلاله المطابقه عن الحجيه فلا- تثبت المدلول المطابقى، فاذن لا دال على ثبوت المعنى الالتزامى وهذا معنى سقوط المدلول الالتزامى بسقوط المدلول المطابقى.

والخلاصه، ان هنا كشافين مستقلين احدهما كشف اللفظ عن المعنى المطابقى والاخر كشف المعنى المطابقى عن المعنى الالتزامى، فاذا سقط الكشف الاول عن الحجيه بسبب او اخر لم يثبت المعنى المطابقى ومع عدم ثبوته كيف يكون كاشفاً عن المعنى الألتزامى، وهذا معنى سقوط الدلاله الالتزاميه عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقه عنها.

فالتتيجه، ان الدلاله الالتزاميه تتبع للدلاله المطابقيه فى الحجيه ايضاً، هذه هى النقاط التى جاء بها لاثبات مراده وهو عدم تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه فى الحجيه وان كانت تابعه لها فى الثبوت والحدوث هذا.

ولنا ان ننظر الى هذه النقاط

اما النقطه الاولى: فلا شبهه فى ان الملازمه العقليه انما هى بين ثبوت المعنى المطابقى واقعاً وثبوت المعنى الالتزامى كذلك لا بين الاعم من ثبوتهما وجدانا وثبوتهما تعبداً، فان العقل لا يحكم بذلك هذا بحسب مقام الثبوت.

واما فى مقام الاثبات، فان ثبت المعنى المطابقى وجداناً، ثبت المعنى الالتزامى كذلك، وان ثبت تعبداً فان كان ثبوته بالاماره المعتميره فهو يدل على ثبوت المعنى الالتزامى كذلك، على اساس ان مثبتات الامارات حجه بيناء العرف والعقلاء، وان كان ثبوته بالاصل العملى فهو لا يدل على ثبوت المعنى الالتزامى الاعلى القول بالاصل المثبت لان مثبتات الاصول العمليه لا تكون حجه.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان ثبوت المعنى المطابقى ان كان بالتعبد فهو لا يدل على ثبوت المعنى الالتزامى كذلك غير تام مطلقاً وانما

يتم في موارد الاصول العمليه باعتبار ان مثبتاتها لا تكون حجه، واما في موارد الامارات المعتمده الشرعيه فلا يتم، لان المعنى المطابقى اذا ثبت بالاماره المعتمده، فهو يدل على ثبوت المعنى الالتزامى بنفس الدرجه من الثبوت.

واما النقطه الثانيه: فهي صحيحه وتامه، لان نسبه المعنى المطابقى الى المعنى الالتزامى ليست نسبه الموضوع الى الحكم الشرعى بل نسبه الملازم الى الملازم الاخر او نسبه الملزوم الى اللازم كنسبه العله الى المعلول ونسبه وجوب الشئى الى وجوب مقدمته او حرمة ضده، وعلى القول بثبوت الملازمه بينهما فى كلتا المسألتين، وحيثُ فان ثبت وجوب شئى وجداناً ثبت وجوب مقدمته كذلك او حرمة ضده، وان ثبت وجوبه تعبداً او بدليل اجتهادى ثبت وجوب مقدمته او حرمة ضده كذلك.

ثم ان هذه الدلاله وان كانت دلالة معنويه وهى دلالة المعنى على المعنى مباشره ومنشأها ثبوت الملازمه بينهما، وهل يصح اسناد هذه الدلاله الى اللفظ؟

والجواب نعم باعتبار ان اللفظ هو السبب والعله لهذه الدلاله، غايه الامر انها مستنده الى المعنى مباشره والى اللفظ بالواسطه.

واما النقطه الثالثه: فهنا دالتان وكشفان، الاولى دلالة اللفظ على المعنى المطابقى وكشفه عنه، فان اللفظ بمقتضى دليل حجتيه يدل على ثبوت المعنى المطابقى، فاذا ثبت المعنى المطابقى ثبت المعنى الالتزامى وهو لوازمه وملازماته بنفس الدرجه من الثبوت، على اساس بناء العرف والعقلاء الجارى على ذلك الممضى شرعاً فى باب الامارات الشرعيه، وحيث ان المعنى الالتزامى اعم من لوازم المعنى المطابقى وملازماته وملزوماته، فلهذا تكون دائرته اوسع من دائره المعنى المطابقى.

الافتراض الثاني، ان الدلاله الالتزاميه موضوع مستقل لدليل الحجيه وفرد آخر من افراده، او فقل ان دلاله المعنى المطابقى على المعنى الالتزامى موضوع آخر لدليل الاعتبار، فاذا لا-يكفى فى حجيه هذه الدلاله وهى دلاله المعنى المطابقى على المعنى الالتزامى حجيه الدلاله الاولى وهى دلاله اللفظ على المعنى المطابقى، فان المعنى المطابقى تعبيراً لا يستلزم ثبوت المعنى الالتزامى لان الملازمه بينهما واقعيه لظاهريه، وحينئذٍ فاذا فرضنا ان هناك دليلاً يدل على حجيه هذه الملازمه الظاهريه، فبطبيعته الحال تكون حجيتها بدليل مستقل وليست تابعه لحجيه الدلاله الاولى ومن شؤونها.

وعلى هذا، فلا موجب لسقوط حجيه الدلاله الالتزاميه بسقوط حجيه الدلاله المطابقيه هذا.

والجواب، ان الملازمه بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى ان كانت واقعيه فهى منشأ دلاله المعنى المطابقى على المعنى الالتزامى والانتقال منه اليه، وحينئذٍ فان كان ثبوت هذه الملازمه بالعلم الوجدانى فى مقام الاثبات كما اذا كانت دلاله اللفظ على مدلوله المطابقى قطعيه، فعندئذٍ لاشبهه فى ان الدلاله الالتزاميه وهى دلاله المعنى المطابقى على المعنى الالتزامى ايضاً قطعيه كالدلاله المطابقيه وهى دلاله اللفظ على المعنى المطابقى ولكن هذا الفرض خارج من محل الكلام، لان الحجيه فى هذا الفرض هى العلم الوجدانى ولا خصوصيه للدلاله ولا موضوعيه لها.

واما اذا كان ثبوت هذه الملازمه بالعلم التعبدى فى مقام الاثبات مع ثبوت المعنى المطابقى ايضاً كذلك، فلاشبهه حينئذٍ فى ثبوت الدلاله الالتزاميه وهى دلاله المعنى المطابقى على المعنى الالتزامى بنفس الدرجه من ثبوت الدلاله المطابقيه وهى دلاله اللفظ على المعنى المطابقى تعبيراً.

وعلى هذا فاذا كانت الدلالة المطابقية للفظ مشموله لاطلاق دليل الحجية، دلت بالمطابقه على ثبوت المعنى المطابقى وبالالتزام على ثبوت المعنى الالتزامى، على اساس ان مثبتات الامارات التى يكون مفادها الاخبار والحكاية من الواقع حجه، وحينئذٍ فاذا سقطت حجيه الدلالة المطابقية فبطبيعته الحال تسقط حجيه الدلالة الالتزاميه وهى حجيه دلالتها على مثبتاتها، فاذا سقطت حجيه الاخبار والحكاية عن المدلول المطابقى، سقطت حجيته عن المدلول الالتزامى لان ثبوته متفرع على ثبوت المدلول المطابقى، وهذا معنى ان الدلالة الالتزاميه تتبع الدلالة المطابقيه فى الثبوت والسقوط.

والخلاصه ان المعنى المطابقى اذا ثبت تعبدًا أو شرعاً بدليل الاعتبار كان كاشفًا عن ثبوت المعنى الالتزامى كذلك. واما اذا فرضنا ان دلالة اللفظ على المعنى المطابقى لم تكن مشموله لدليل الاعتبار، فاذن لا دليل على ثبوت المعنى المطابقى تعبدًا، فاذا لم يثبت المعنى المطابقى كذلك فكيف يكون مثبتًا للمعنى الالتزامى الذى هو من لوازمه او ملازماته.

وان شئت قلت، ان ظهور اللفظ فى اثبات المعنى المطابقى اذا كان حجه ومشمولاً لدليل الاعتبار كان مثبتًا للمعنى المطابقى تعبدًا، فاذا ثبت المعنى المطابقى تعبدًا فانه يدل على ثبوت المعنى الالتزامى كذلك على اساس ان مثبتات الامارات حجه، ولا فرق فى حجيتها بين ان تدل الاماره على ثبوت المعنى المطابقى مباشره والمعنى المطابقى على ثبوت المعنى الالتزامى كذلك وبين ان تدل الاماره على ثبوت المعنى المطابقى بالمطابقه وعلى ثبوت المعنى الالتزامى بالالتزام فانها حجه على كلا التقديرين وان الكشف عن المعنى الالتزامى فى طول كشف اللفظ عن المعنى المطابقى.

وعلى هذا، فاذا سقطت حجيه ظهور اللفظ فى المعنى المطابقى وكشفه عنه

تعبداً لم يثبت المعنى المطابقي كذلك، فاذن لا يمكن ان يدل على ثبوت المعنى الالتزامي كذلك اي تعبدًا، ضروره ان فاقد الشيء لا يكون معطيا له، وهذا معنى سقوط الدلاله الالتزاميه عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقيه عنها.

فالتبجيه في نهايه المطاف، ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه في الثبوت والسقوط سواء اكانت من دلاله اللفظ على المعنى ام كانت من دلاله المعنى على المعنى هذا.

ولكن يمكن نقد هذا البيان بأمرين:

الأمر الاول: ان الدليل على حجيه ظواهر الالفاظ انما هو السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بها المرتكزه في الازهان الممضاه شرعاً دون ظواهر الافعال وما شاكلها كظواهر الحال ونحوهما.

ومن الواضح ان سيره العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان تكون جزافاً وبدون نكته تبرر تلك السيره وهذه النكته هي اقريبه كاشفيه ظواهر الالفاظ عن الواقع نوعاً من ظواهر غيرها كظواهر الافعال ونحوها، ولهذا جرت سيرتهم على العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر غيرها، وقد فصلنا الحديث عن ذلك في بحث حجيه الامارات.

وعلى هذا فظهور اللفظ في معناه المطابقي وكشفه عنه كشافاً تصديقياً حجه لانه مشمول للسيره، واما ظهور المعنى المطابقي في المعنى الالتزامي وكشفه عنه فلا دليل على حجيته لان السيره لاتشمله والدليل الآخر غير موجود، فاذن دلاله اللفظ على المعنى المطابقي تكون حجه واما دلاله المعنى المطابقي على المعنى الالتزامي فلا دليل على حجيتها.

الأمر الثاني: ان الدلاله الالتزاميه دلالة لفظيه عرفيه وليست دلالة معنويه عقليه، لان الملازمه الموجوده بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي انما هي منشأ

للدلالة الالتزامية وهي دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي وان هذه الملازمة حيثه تعليليه لها كما ان الوضع حيثه تعليليه لدلالة اللفظ على المعنى المطابق فاللفظ يدل على المعنى المطابق بالوضع، ووجود الملازمة بينه وبين المعنى الالتزامي، يشكل للفظ هذه الدلالة وهي الدلالة الالتزامية اي دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي وعليه فيكون ظهوره في المدلول الالتزامي في طول ظهوره في المدلول المطابق وبتبعه، وليس ظهوراً مستقلاً غير مربوط بظهوره في المدلول المطابق، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الدلالة الالتزامية كما تتبع الدلالة المطابقية في الحدوث كذلك تتبعها في الحجية وذلك لأمرين:

الأول، ان لفظ ظهوراً واحداً وهو ظهوره في المعنى المطابق ولوازمه، ومن الطبيعي ان الحجية المجعوله له حجية واحده باعتبار ان موضوعها ومصبتها واحد وهو الظهور، وعندئذٍ فاذا سقطت هذه الحجية عن هذا الظهور بسبب او آخر فلا محاله تسقط عن الدلالة المطابقية والالتزامية معاً ولا يعقل بقاؤها للدلالة الالتزامية، لفرض ان حجيتها تتبع حجية الدلالة المطابقية لا مستقلاً.

الثاني، انا لو سلمنا ان لفظ ظهورين، ظهور في المدلول المطابق وظهور في المدلول الالتزامي، ولكن حيث ان الظهور الثاني تابع للظهور الاول في الحدوث وفي طوله فالمرتکز في اذهان العرف والعقلاء انه تابع له في الحجية ايضاً، وحينئذٍ فاذا سقطت حجية الظهور الاول فبطبيعته الحال تسقط حجية الظهور الثاني ايضاً بالتبع ولا يعقل بقاءها مع سقوطها على تفصيل تقدم.

فالتتيجه، ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية في الحدوث والحجية.

ومن هنا يظهر بطلان القول بالتفصيل بين ما اذا كانت الدلالة الالتزامية لفظيه وما اذا كانت معنويه، فعلى الاول لا تكون الدلالة الالتزامية تابعه للدلالة



المطابقية فى الحجية وعلى الثانى تابعه لها فيها، وقد افيد فى وجه ذلك، ان الدلاله الالتزاميه فى الفرض الأول دلاله مستقلة وان كانت تابعه للدلاله المطابقية فى الحدوث إلا أنها بعد الحدوث موضوع جديد مستقل فى الموضوعيه للحجيه وفرداً آخر لدليل الاعتبار فى مقابل فريده الدلاله المطابقية وكل واحده من الداليتين موضوع للحجيه، فاذن لا موجب ولا مبرر لسقوط حجيه الدلاله الالتزاميه بسقوط حجيه الدلاله المطابقية.

وبكلمه ثانيه ان للفظ ظهورين:

احدهما، ظهوره فى اراده المعنى المطابقى.

والآخر، ظهوره فى اراده المعنى الالتزامى، وكل واحد من هذين الظهورين موضوع مستقل للحجيه ومشمول لدليل الاعتبار بنحو الاستقلال.

وعلى هذا فاذا سقطت حجيه الظهور فى المعنى المطابقى من جهه المعارضه مثلاً فلا موجب لسقوط حجيه الظهور فى المعنى الالتزامى لان حجيته ليست طرفاً للمعارضه هذا.

ولكن تقدم انا لو سلمنا ان للفظ ظهورين مستقلين احدهما ظهوره فى المعنى المطابقى والآخر ظهوره فى المعنى الالتزامى فمع هذا تكون الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقية فى الحدوث والحجيه بمقتضى الارتكاز العرفى والعقلايى وقد تقدم تفصيل ذلك.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقية فى الحدوث والبقاء والحجيه بلا فرق بين ان تكون الدلاله الالتزاميه دلالة لفظيه او دلالة معنويه وكذا لا فرق فى ذلك بين الاخبار والانشاء.

ثم ان بعض المحققين قدس سره (١) ذكر وجها آخر لسقوط الدلاله الالتزاميه عن الحججه بسقوط الدلاله المطابقيه عنها، وحاصل هذا الوجه هو ان ملاك الحججه فى الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه واحده، وحينئذٍ فاذا سقطت الدلاله المطابقيه عن الحججه فلا يبقى ملاك لحججه الدلاله الالتزاميه فاذن تسقط بسقوط ملاكها.

وقد افاد قدس سره فى توضيح ذلك، ان ملاك الحججه فى الاخبار والحكايه انما هو اصاله عدم الكذب بمعنى الشامل للاشبهاء والغفله، فاذا اخبر ثقته عن وجوب شىء مثلا فاحتمال انه اكذب عامداً وملتفتاً خلف فرض انه ثقته فى اخباره وحكايته عن شىء واحتمال الاشبهاء والغفله خلاف الاصل العقلائى.

واما ملاكها فى الانشاء والقضايا المجعوله شرعاً او عقلايها هو اصاله الظهور واراده المعنى من اللفظ، وعلى هذا فاذا سقطت الدلاله المطابقيه عن الحججه لظهور كذبها وعدم مطابقتها للواقع فى باب الاخبار والحكايه، وعدم ارادتها من اللفظ فى باب الانشاء، فافتراض ثبوت المدلول الالتزامى وعدم سقوطه لا يقتضى افتراض كذب زائد فى الاخبار ومخالفه زائده فى الانشاء، لان هذه الدلاله وهى الدلاله الالتزاميه ليست بادل اخبارى او انشاء مستقل وانما هى من جهه الملازمه بين المدلولين فتكون من دلالة المدلول على المدلول وليست دلالة واجده لملاك مستقل للكاشفيه والحجيه، فلهذا تسقط حجيتها من جهه عدم الملاك لها بعد سقوط الدلاله المطابقيه عن الحججه.

وعلى هذا الاساس، صح التفصيل بين الدلاله الالتزاميه الناشئه من اللزوم البين بالمعنى الاخص بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى وبين الدلاله

ص: ٣٠٣

الالتزاميه الناشئه من اللزوم غير البين بالمعنى الاخص بينهما وسوف نشير الى توضيح الفرق بينهما هذا.

وما ذكره قدس سره فى هذا الوجه ينحل الى نقطتين:

النقطه الاولى: ان الملازمه بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى اذا كانت غير بينه بالمعنى الاخص، فهى ملازمه تصديقيه كالملازمه بين وجوب شئى ووجوب مقدمته او بين وجوب شئى وحرمة ضده وهكذا.

وعلى هذا، فالدلاله الالتزاميه دلالة معنويه عقليه وهى دلالة المعنى المطابقى على المعنى الالتزامى، فاذن هنا دالتان احدهما دلالة لفظيه وهى دلالة اللفظ على المعنى المطابقى والاخرى دلالة معنويه وهى دلالة المعنى المطابقى على المعنى الالتزامى.

النقطه الثانيه: ان الملازمه بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى اذا كانت بينه بالمعنى الأخص فهى دلالة تصوريه، بمعنى ان تصور المعنى المطابقى يستلزم تصور المعنى الالتزامى ولا- يتوقف الانتقال منه اليه على اى مقدمه أخرى وإلا لكانت الدلاله تصديقيه، وهذه الملازمه بتلك الدرجه من الوضوح تشكل ظهوراً آخر للفظ زائداً على ظهوره فى المعنى المطابقى وهو ظهوره فى المعنى الالتزامى فاذن هنا ظهوران للفظ:

احدهما ظهوره فى المعنى المطابقى، ومنشأ هذا الظهور الوضع، والآخر ظهوره فى المعنى الالتزامى ومنشأه اللزوم البين بالمعنى الاخص بينهما اى بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى، وقد فصل قدس سره بين هاتين النقطتين واختار تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه فى الحجيه فى النقطه الاولى وعدم التبعيه فيها فى النقطه الثانيه،

وقد افاد قدس سره فى وجه ذلك ضمن النقطتين المذكورتين.

اما فى النقطه الاولى فقد تقدم وجهه وملخصه، ما تقدم من انه قد ادعى ان ملاك الحجيه فى الدلاله المطابقه والدلاله الالتزاميه واحد وهو اصاله عدم الكذب بالمعنى الأعم من الاشتباه والغفله والخطاء فى الجملة الاخباريه واصاله الظهور فى الجملة الانشائيه، ومن هنا اذا سقطت الدلاله المطابقه عن الحجيه لظهور كذبها او عدم ارادتها من اللفظ، فمن الواضح ان عدم ثبوت المدلول الالتزامى ليس كذباً آخر فى الجمل الاخباريه ومخالفه زائده فى الجمل الانشائيه على تفصيل تقدم.

فالتبجه فى نهايه الشوط، ان الدلاله المطابقه اذا سقطت عن الحجيه فلا ملاك للدلاله الالتزاميه باعتبار انها دلالة معنويه عقليه، فلا يمكن ان يكون ملاكها اصاله عدم الكذب او اصاله الظهور لعدم الموضوع لهذه الاصاله فيها.

واما فى النقطه الثانيه، فقد ذكره قدس سره آنفاً ما حاصله من ان الملازمه بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى حيث انها بينه بالمعنى الاخص فتشكل ظهور اللفظ فى المدلول الالتزامى زائداً على ظهوره فى المدلول المطابقى، وحينئذٍ فهنا ظهوران للفظ احدهما ظهوره فى المعنى المطابقى ومنشأؤه الوضع والاخر ظهوره فى المعنى الالتزامى ومنشأؤه الملازمه البينه بالمعنى الاخص، وكل واحد من الظهورين موضوع مستقل لدليل الاعتبار وفرد له بنفسه، فاذن يكون لحجيه كل منهما ملاك مستقل، وعلى هذا فاذا سقطت الدلاله المطابقه عن الحجيه بسقوط ملاكها وهو اصاله عدم الكذب، فلا موجب لسقوط الدلاله الالتزاميه عنها بعد فرض ثبوت ملاكها وعدم سقوطه، لفرض ان عدم ثبوت ملاكها كذب زائد ومخالفه زائده، فاذن لابد من الالتزام بعدم تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقه فى الحجيه هذا.

وللنظر فى كلتا النقطتين مجال: -

اما النقطة الأولى: فيرد عليها أولاً- ما ذكرناه غير مره من ان ملاك جريان سيره العقلاء على العمل باخبار الثقه وظواهر الالفاظ الممضاه شرعاً دون غيرهما انما هو اقوائيه الطريقيه والكاشفيه النوعيه لهما من الطريقيه والكاشفيه النوعيه لغيرهما الى الواقع واقربتهما اليه كذلك من غيرهما، وعلى هذا فاذا فرضنا ان كاشفيه المعنى المطابقي عن المعنى الالتزامى بدرجة كاشفيه اللفظ عن المعنى المطابقي، فكلتا الكاشفتين مشموله لدليل الاعتبار اى السيره، كما ان ملاك حجيه ظهور اللفظ فى المعنى المطابقي بالسيره موجود وهو كاشفيه ظهور اللفظ فى المعنى المطابقي كذلك ملاك حجيه ظهور المعنى المطابقي فى المعنى الالتزامى موجود وهو الكاشفيه، ولهذا تشمل السيره كلتا الكاشفتين معا، وحينئذٍ فاذا سقطت حجيه الدلاله المطابقيه من جهه المعارضه او غيرها بسقوط ملاكها من جهه انها اذا كانت معارضه مع الكاشفيه الاخرى، فلا تصلح ان تكون ملاكا لحجيتها فلا موجب لسقوط ملاك حجيه الدلاله الالتزاميه وهو الكاشفيه لعدم كونها طرفا للمعارضه.

وثانياً، لو سلمنا ان ملاك الحجيه فى الاخبار والحكايه واحد وهو اصاله عدم الكذب بالمعنى الشامل للخطأ والاشتباه والغفله وفى الانشاء ايضاً واحد وهو اصاله الظهور، ولكن ذلك لا يتم فيما اذا كانت الدلاله الالتزاميه دلالة معنويه اى دلالة المعنى على المعنى بدلاله تصديقيه عقليه كما فى الملازمات العقلية غير المستقله بناء على ثبوت هذه الملازمات، فانه حينئذٍ لا يمكن ان يكون ملاك حجيتها اصاله عدم الكذب او اصاله الظهور، فان هذه الاصاله انما تكون ملاكاً للحجيه فى الدلاله اللفظيه وهى دلالة اللفظ على المعنى ولا يتصور ان تكون ملاكاً لها فى الدلاله المعنويه وهى دلالة المعنى على المعنى.

والخلاصه ان هنا دالتين:

الاولى: دلالة اللفظ على المعنى.

الثانية: دلالة المعنى على المعنى.

واصاله عدم الكذب انما تصلح ان تكون ملاكاً لحجيه الدلاله الاولى اذا كانت فى الجملة خبريه، باعتبار ان احتمال كذب المتكلم بالمعنى الاعم من الاشتباه فيها موجود ولا يمكن دفع هذا الاحتمال إلا باصاله عدم الكذب، واصله الظهور انما تصلح ان تكون ملاكاً لها اذا كانت فى الجملة الانشائية، باعتبار ان احتمال كون المتكلم اراد خلاف الظاهر منها موجود ولا يمكن دفع هذا الاحتمال الا باصاله الظهور هذا.

ولكن تقدم ان الدلاله الالتزاميه دلالة لفظيه عرفيه ارتكازيه، ومنشأ هذه الدلاله الملازمه اليه بالمعنى الاخص بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى، وهذه الملازمه تشكل الدلاله الالتزاميه التصوريه للفظ، ولهذا يدل اللفظ بالدلاله التصوريه على المعنى المطابقى وبنفس هذه الدلاله يدل على المعنى الالتزامى.

واما اذا كانت الملازمه بينهما غير اليه بالمعنى الاخص، فلا يدل اللفظ على المعنى الالتزامى بالدلاله التصوريه ولا المعنى المطابقى بهذه الدلاله بل دلالة عليه تتوقف على مقدمه خارجيه، ولهذا تكون هذه الدلاله تصديقيه، وقد تقدم انه لا شبهه فى ان حدوث الدلاله الالتزاميه تابعه لحدوث الدلاله المطابقيه، فاذن لا يعقل ان تكون الدلاله المطابقيه تصوريه والدلاله الالتزاميه تصديقيه ومعنى ذلك انها ليست تابعه لها فى الحدوث.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الدلاله الالتزاميه دلالة لفظيه عرفيه تتبع الدلاله المطابقيه فى الحدوث والبقاء، واما الدلاله المعنويه العقلية وهى دلالة المعنى المطابقى على المعنى الالتزامى بدلالة تصديقيه، فهى ليست من الدلاله الالتزاميه التابعه للدلاله المطابقيه، فاذن ليست الدلاله الالتزاميه صنفان بل صنف

واحد وهو الدلالة اللفظية العرفيه الناشئه من اللزوم البين بالمعنى الاخص،

النقطه الثانيه فهنا ظهوران:

الاول ظهور اللفظ فى المعنى المطابقى ومنشأؤه الوضع، الثانى ظهوره فى المعنى الالتزامى ومنشأؤه اللزوم البين بالمعنى الاخص، فاذا لا مانع من الالتزام بتعدد الملاك فى كل من الجمل الاخباريه والانشائيه، فان اصاله عدم الكذب كما انها ملاك لحجيه ظهور اللفظ فى المعنى المطابقى كذلك انها ملاك لحجيه ظهوره فى المعنى الالتزامى وكذا الحال فى اصاله الظهور، فانها كما تكون ملاكا لحجيه ظهور اللفظ فى المدلول المطابقى الانشائى كذلك تكون ملاكا لحجيه ظهوره فى المدلول الالتزامى الانشائى.

الى هنا قد تبين أمور:

الامر الاول: ان الدلاله الالتزاميه دلالة لفظيه عرفيه ارتكازيه فحسب ومنشأؤها اللزوم البين بالمعنى الاخص بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى، وهذا اللزوم يشكل دلالة التزاميه للفظ، واما اللزوم غير البين بالمعنى الاخص بينهما فهو لا يشكل دلالة التزاميه تصوريه للفظ وانما يشكل دلالة تصديقيه بين المعنيين فحسب، يعنى ان المعنى المطابقى يدل على المعنى الالتزامى بدلاله تصديقيه وهذه الدلاله ليست بدلاله التزاميه.

الأمر الثانى: ان ملاك حجيه الدلاله الالتزاميه نفس ملاك حجيه الدلاله المطابقيه وهو اقوائيه كاشفيتها عن الواقع واقربيتها اليه نوعاً من غيرها، ولهذا يتعدد الملاك بتعدد الدلاله، فان هذا هو ملاك بناء العقلاء على العمل بها وليس ملاك حجيتها اصاله عدم الكذب، فان عمل العقلاء بها ليس على اساس هذه الاصاله مباشره بل هو على اساس كاشفيتها عن الواقع واقربيتها اليه مباشره وان كانت هذه الاصاله من لوازمها هذا فى الاخبار، واما فى الانشاء فملاك

ص: ٣٠٨

حجيه الدلاله اصاله الظهور ولا فرق فيه بين الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه، فكما انها ملاك للحجيه فى الاولى ببناء العقلاء فكذلك انها ملاك لها فى الثانيه، نعم لو كانت الدلاله الالتزاميه دلالة معنويه وهى دلالة المعنى المطابقى على المعنى الالتزامى، فلا يمكن ان يكون ملاك حجيتها هذه الاصاله لان مصبها الدلاله اللفظيه ولا مجال لها فى الدلاله المعنويه.

الأمر الثالث: ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه فى الحدوث والبقاء والحجيه وتسقط حجيتها بسقوط حجيه الدلاله المطابقيه هذا كله فى الدلاله الالتزاميه.

ص: ٣٠٩



واما الدلاله التضمينيه، فهل هي تتبع الدلاله المطابقه في الحدوث والبقاء والحجيه أو لا؟

والجواب، ان الصحيح فيها التفصيل بين المركب من الاجزاء التحليليه العقليه والمركب من الاجزاء الخارجيه والاول كالانسان، فانه مركب من جزئين تحليليين في عالم الذهن كالحيوانيه والناطقيه واما في الخارج فهو بسيط، والثاني كالصلاه ونحوها، فانها مركبه من الاجزاء الخارجيه بتركيب اعتبارى لا واقعى وحقيقى.

اما القسم الاول، فهو خارج عن محل الكلام، لانه متعلق الامر فيه شئ واحد في الخارج، فاذا قيل اكرم انساناً فمتعلق الامر الانسان في الخارج وهو ليس مركبا من الاجزاء الخارجيه فيه وانما هو مركب من الاجزاء التحليليه العقليه كالحيوانيه والناطقيه فلا وجود لها في الخارج كى يتعلق الامر به ضمنا، ولهذا يكون التركيب بينهما حقيقياً ولا وجود لها في الخارج إلا وجود المركب كالانسان مثلاً ولهذا يكون محل النزاع في المركب من الاجزاء الخارجيه، فان الامر تعلق في الحقيقه بنفس الأجزاء حيث ان المركب عينها ولا وجود له غير وجودها فاذن لا موضوع لهذا التفصيل.

وبكلمه، ان محل النزاع في المقام انما هو في القسم الثانى الذى تكون الدلاله

التضمنيه بلحاظ الاجزاء الخارجيه كالعام المجموعى فانه يدل على العموم والشمول بالمطابقه وعلى كل جزء من اجزائه بالدلاله التضمنيه، فاذا قال المولى اكرم جميع العلماء فى البلد بنحو العموم المجموعى فانه ظاهر فى وجوب اكرام الجميع بوجوب واحد بالمطابقه ويكون كل فرد من افراد العلماء جزء الموضوع لاتمام الموضوع، وهذا بخلاف ما اذا كان العام استغراقياً كما اذا قال المولى اكرم كل عالم، فانه ظاهر فى ان وجوب الاكرام مجعول لكل فرد من افراده فى الخارج فتكون هناك جعول متعدده بعدد افراده فيه، وبعد ما تبين محل النزاع فى المقام يقع الكلام فى ان الدلاله التضمنيه فيه هل تتبع الدلاله المطابقه فى الحجيه أو لا؟

والجواب، انها لا تتبع الدلاله المطابقه فى الحجيه، فاذا سقطت الدلاله المطابقه عن الحجيه بسبب من الاسباب فلا تسقط الدلاله التضمنيه عنها، ومن هنا قد جرى بناء العرف والعقلاء على التمسك بعموم العام المجموعى لاثبات الحكم لمجموع الافراد الباقية بعد العلم بخروج فرد معين منه، وهذا معناه ان حجيه الدلاله التضمنيه لاتسقط بسقوط حجيه الدلاله المطابقه، ولهذا لا يفرق الاصوليون بين العام الاستغراقى والعام المجموعى فى جواز التمسك بالعام اذا شك فى تخصيص الزائد.

والنكته فى ذلك، ان ظهور العام فى العموم باق والساقط انما هو حجيته فى المدلول المطابقى، وحينئذٍ فاذا شك فى تخصيص الزائد فلا مانع من الرجوع الى اصاله الظهور، ولا فرق فى ذلك بين العام المجموعى والعام الاستغراقى على تفصيل تقدم فى مبحث العام والخاص.

ثم ان هنا مسألتين الأولى، ان العام المجموعى مركب من الأجزاء الارتباطيه بعضها مع بعضها الاخر ثبوتاً وسقوطاً.

الثانيه، انه اذا علم من الخارج عدم اراده العموم من العام المجموعى للعلم

بـخروج فرد معين منه، فاذا شك فى خروج فرد آخر منه فلا مانع من التمسك به لاثبات عدم خروجه عن الحكم الثابت لمجموع الباقي، او اذا شك فى ثبوت الحكم لمجموع الافراد الباقية بعد العلم بخروج فرد معين منه، فانه لا مانع من التمسك به لاثبات ذلك وكل ذلك ليس إلا من جهة ان الدلالة التضمنية لا تسقط عن الحجية بسقوط الدلالة المطابقية، وهذا لا ينافى ارتباطيه اجزاء العام المجموعى بعضها مع بعضها الآخر ثبوتاً وسقوطاً فى المسألة الاولى، فان هذه الارتباطية انما هى فى مرحلة التطبيق والشبهات الموضوعية بعد ثبوت اجزائه كماً وكيفاً فى الشبهات الحكمية، والبحث فى المسألة الثانية فى الشبهات الحكمية عن تحديد اجزاء العام المجموعى كماً وكيفاً، بينما البحث فى المسألة الأولى فى الشبهات الموضوعية ولهذا لاتنافى بين المسألتين.

هذا تمام الكلام فى مقتضى الاصل الاولى وهو التساقط المطلق اذا كان التعارض بين الدليلين بنحو التناقض، واما اذا كان بنحو التضاد، فمقتضى القاعده الأولى عدم التساقط المطلق، وكذلك اذا كان التعارض بينهما بالعرض، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، قد ظهر مما مر انه لا يمكن نفي الحكم الثالث المخالف لمفاد احد الدليلين المتعارضين لا بالذى افاده المحقق خراسانى قدس سره ولا بالدلالة الالتزامية باعتبار انها تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطاً.

واما على القول بعدم التساقط المطلق وشمول دليل الحجية باطلاقه احد الدليلين المتعارضين مشروطاً بكذب الدليل الاخر او مشروطاً بترك العمل بالآخر او بالاخذ به، فهل مقتضى القاعده حجيه احدهما تعييناً أو تخيراً؟

والجواب ان فيه تفصيلاً وسوف نشير اليه.

ثم ان هذه القاعده قاعده ثانويه على اساس انها فى طول القاعده الاولى

وهى ان دليل الحجيه هل تشمل المتعارضين فى الجملة أو لا؟

وعلى تقدير الشمول، نبحت عن ان مقتضى القاعده الثانويه هل هو الحجيه التخيريّه او التعينيّه؟

بيان ذلك، ان دليل الحجيه يشمل احد المتعارضين باحد انحاء الشمول.

الأول: انه يشمل احدهما مشروطا بعدم الأخذ بالآخر.

الثانى: انه يشمل احدهما مشروطا بالاخذ به.

الثالث: انه يشمل احدهما مشروطا بكذب الآخر فى الواقع.

الرابع: العلم الاجمالي بحجيه احدهما، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انا نعلم تاره بان ملاك الحجيه فى احدهما اقوى واهم من ملاك الحجيه فى الاخر، واخرى نعلم بالتساوى بينهما فى الملاك ونحتمل ترجيح احدهما على الاخر، وثالثه نحتمل ان ملاك الحجيه فى احدهما اقوى من ملاكها فى الآخر، ورابعه نحتمل ان ملاك الحجيه فى كل منهما اقوى من ملاك الحجيه فى الآخر، هذه هى الفروض المتصوره فى المقام.

أما فى الفرض الأول، فلا بد من الالتزام بالتعيين وحجيه ما يكون ملاكها فيه اقوى واهم من ملاكها فى الآخر.

واما فى الفرض الثانى، فلا بد من الالتزام بالحجيه التخيريّه.

واما فى الفرض الثالث، فلا بد من الالتزام بالحجيه التخيريّه من جانب واحد لا من جانبيين كما فى الفرض الثانى والفرض الرابع.

ثم ان فى دوران الأمر بين التعيين والتخير يتصور على صور:

الصوره الاولى: دوران الأمر بينهما فى الحكم التكليفى فى مرحله الجعل.

الصوره الثانيه: دوران الأمر بينهما فى مرحله الامتثال.

الصوره الثالثه: دوران الأمر بينهما فى الحجيه فى مرحله الجعل.

اما الكلام فى الصوره الأولى: كما اذا شككنا فى ان وجوب صلاه الجمعه يومها فى الشريعه المقدسه هل هو مجعول لصلاه الجمعه تعيينا او انه مجعول للجامع بينها وبين صلاه الظهر او لا؟

والجواب، ان المرجع فيه اصاله البراءه عن التعيين، لان فيه كلفه زائده تدفع بالاصاله.

فالنتيجه هى التخيير بين الاتيان بصلاه الجمعه يومها والاتيان بصلاه الظهر فى هذا اليوم، وقد تقدم الكلام فى ذلك فى مسأله الاقل والاكثر الارتباطين بشكل موسع فلا حاجه الى الاعاده.

واما الكلام فى الصوره الثانيه: فان المرجع فيها اصاله الاشتغال، بتقريب ان المكلف اذا علم باشتغال ذمته بالواجب كالصلاه ويدور امر محصله ومسقطه فى الخارج ومقام التطبيق بين الاقل والاكثر، وحينئذ فان اتى بالاقل فلا يعلم بفراغ ذمته عن الواجب ولا يعلم بانطباقه عليه، ولهذا لا بد من الاتيان بالاكثر حتى يتيقن بالفراغ لان الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وقد تقدم الكلام فى ذلك ايضا موسعا فى مسأله الاقل والاكثر الارتباطين.

واما الكلام فى الصوره الثالثه: وهى ما اذا شك فى ان الحجيه المجعوله لاحد المتعارضين هل هى حجه تعيينيه او تخييريه، والجواب انها حجه تخييريه وهى ترجع الى حجتين مشروطتين وبذلك تمتاز الحجيه التخيرييه عن الوجوب التخيريى فى نقطه وهى ان مرجع الوجوب التخيريى الى وجوب واحد متعلق بالجامع والمكلف مخير بين افراده او فرديه، بينما الحجيه التخيرييه ترجع الى حجتين مشروطتين مجعولتين بنحو الاشتراط، بمعنى ان الحجيه مجعوله لكل من الخبرين المتعارضين مشروطاً بأحد انحاء الاشتراط كما مرت الاشاره اليها وليست مجعوله للجامع كالوجوب، لما تقدم من ان الجامع بينهما ليس فرداً ثالثاً

فى مقابلهما حتى يصلح ان يكون حجه ومشمولاً لاطلاق دليل الاعتبار والحجيه. وعلى هذا الاساس فيقع الكلام فى مقامين:

### المقام الأول:

ان يكون مفاد كلا الخبرين المتعارضين حكماً الزامياً.

### المقام الثانى:

ان يكون مفاد احدهما حكماً الزامياً ومفاد الاخر حكماً ترخيصياً.

اما الكلام فى المقام الأول: فتارة يقع فيما اذا كانت حجيه كل منهما مشروطه بترك الاخر وعدم الاخذ به أو ان حجيه كل منهما مشروطه بالأخذ به، واخرى فيما اذا كانت حجيه كل منهما مشروطه بكذب الآخر فاذن هنا افتراضان.

اما الكلام فى الافتراض الأول: فاذا دار الامر فيه بين الحجيه التخيرييه للخبرين المتعارضين والحجيه التعيينييه لاحدهما المعين، فالمعروف والمشهور بين الاصوليين الاخذ بما يحتمل تعينه لانه حجه قطعاً اما تعييناً او تخييراً ومنجز لمدلولة ومؤداه على كل تقدير، واما ما لا يحتمل تعينه فهو مشكوك الحجيه والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها او بعدم ترتيب اثار الحجيه عليها كاستناد مؤداه الى الشارع والاستناد اليه فى مقام العمل والتنجز والتعذير بينما ما يحتمل تعينه فيجوز استناد مؤداه الى الشارع والاستناد اليه فى مقام العمل وانه يكون منجزاً لمدلولة المطابقي ومعدراً عن مدلوله الالتزامى وهو مدلول الدليل الآخر ولهذا لايجوز الاخذ بالآخر، فانه لو اخذ به لزم المخالفه القطعيه العمليه للحجه وللواقع المنجز، هذا هو دليل المشهور على ترجيح ما يحتمل تعينه على ما لا يحتمل، وغير خفى ان هذا الدليل يتضمن نقطتين:

الأولى: وجوب الأخذ بالطرف الذى يحتمل تعينه على اساس ان المكلف يعلم بانه حجه جزماً اما تعييناً او تخييراً ومشمول لدليل الاعتبار كذلك بينما

يشك في حجيه الطرف الآخر الذى لا يحتمل تعينه والشك في الحجيه مساوق للقطع بعدمها.

الثانيه: ان الاخذ بما لا يحتمل تعينه يستلزم المخالفه القطعيه العلميه للحجه وللواقع المنجز هذا.

ولنا ان نظر الى هاتين النقطتين:

اما النقطه الاولى: فهي تامه ولاشبهه فيها، ضروره ان العقل يحكم بلزوم الاخذ بالدليل الذى يحتمل تعينه لانه حجه على كل تقدير اى سواء اكانت الحجيه المجمعوله لاحد المتعارضين تعيينيه ام كانت تخيرييه، وقد تقدم ان الحجيه التخييرييه هي الحجيه المجمعوله لكل منهما مشروطه بالاخذ به او بعدم الاخذ بالآخر، وعندئذٍ فاذا اخذ المكلف بما يحتمل تعينه فهو حجه على كل تقدير، اما على تقدير التعيين فالامر واضح واما على تقدير التخيير فلتوفر شرطها وهو الأخذ به او عدم الأخذ بالآخر وبذلك قد افرغ ذمته بالاخذ به.

والخلاصه، ان العقل بمقتضى حكمه بان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني الزم المكلف بالاخذ بما يحتمل تعينه وبذلك قد برأت ذمته جزماً، بينما اذا اخذ بما لا يحتمل تعينه فلا يحصل اليقين ببراءه ذمته ولهذا فلا يجوز الاخذ به.

اما النقطه الثانيه: فهي خاطئه ضروره ان الاخذ بما لا يحتمل تعينه لا يستلزم المخالفه القطعيه العلميه، فان المكلف اذا اخذ به فهو الحججه احتمالاً، لان الحجيه المجمعوله فى المقام اذا كانت تخيرييه فمرجعها الى جعل الحجيه لكل من الدليلين المتعارضين المشروطه بعدم الاخذ بالآخر او بالاخذ به كما عرفت.

وعلى هذا فالدليل الأول لا يكون حجه تخييراً لانتهاء شرطها ولكن يحتمل ان يكون حجه تعييناً، وعندئذٍ فاذا اخذ المكلف بالدليل الآخر يتولد من ذلك علم اجمالى وهو العلم الاجمالى اما بحجتيه فعلا اذا كانت الحجيه المجمعوله حجيه

تخيريته او حجيه الدليل الأول تعيينا، وهذا العلم الاجمالي بحجيه احدهما منجز للواقع، وحينئذٍ فان امكن الاحتياط والعمل بكلا الدليلين معاً وجب ذلك بمقتضى العلم الاجمالي، كما اذا كان التعارض بينهما بالعرض كالتعارض بين وجوب صلاه الجمعه يومها ووجوب صلاه الظهر فيه فان الاحتياط بالجمع بينهما ممكن.

والخلاصه، ان التعارض اذا كان بين الخبرين بالعرض وكان كل واحد منهما متكفلا للحكم الالزامى ولا تنافى بين مدلوليهما لامكان الجمع بينهما فى مقام الامتثال والعمل، فلا شبهه عندئذ فى وجوب الاحتياط على المكلف.

واما اذا كان احتمال التعيين فى كل من الدليلين المتعارضين مع امكان الاحتياط فيهما والجمع بين مدلوليهما فى مقام الامتثال والعمل، فلا شبهه فى ان العلم الاجمالي بحجيه احدهما تعيينا منجز للواقع فيجب عليه الاحتياط والجمع بينهما فى مقام الامتثال ولايكفى الاخذ باحدهما لعدم حصول اليقين بالفراغ منه والأمن من العقوبه هذا فيما اذا امكن الاحتياط، واما اذا لم يمكن الاحتياط كما اذا دل احد الدليلين المتعارضين على وجوب شئى والاخر على حرمة، فتاره يقع الكلام فى الفرض الأول واخرى فى الفرض الثانى.

أما فى الفرض الأول، فهل يمكن الرجوع فى هذا الفرض الى اصله البراءه عن الحجيه التعيينيه أو لا؟

والجواب، انه لايمكن الرجوع اليها، لان المكلف وان كان لايتمكن من الجمع بين الدليلين المتعارضين إلا انه متمكن من تحصيل الموافقه القطعيه العمليه للواقع المنجز وحصول الأمن من العقوبه بالاخذ بما يحتمل تعيينه وترك الأخذ بالآخر، فانه حينئذٍ يقطع بموافقه الحكم الظاهرى وهو حجيه مايحتمل تعيينه وانه منجز للواقع قطعاً ومؤمن من العقاب، وهذا بخلاف الاخذ بالآخر فانه لا يكون مؤمناً



عن الواقع المنجز بالعلم الاجمالي للشك في حجيته، والفرض ان الشك فيها مساوق للقطع بعدمها.

واما في الفرض الثاني، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التعيين في كل من الدليلين المتعارضين، فان احتمال التعيين في كل منهما موجود، وحينئذٍ فلا مانع من اجراء البراءة عن كل من الوجوب والحرمة الواقعيين المحتملين.

والخلاصة، انه لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن احتمال التعيين في حجيه كل منهما، ومن الواضح ان مرد اصالة البراءة عن ذلك الى اصالة البراءة عن احتمال التعيين في كل من الوجوب والحرمة الواقعيين، والعلم الاجمالي في المقام دائر بين محذورين تعبداً لا واقعاً اذ احتمال الثالث هنا وهو عدم صدق الوجوب والحرمة معاً مفقود، فان هذا الشيء اما واجب او حرام او لا يكون واجبا ولا حراما، نعم العلم الاجمالي الوجداني بالنسبة الى الحجيه المعلومه اجمالا موجود، ضروره انا نعلم وجدانا بحجيه احدهما واحتمال عدم حجيه كليهما مفقود، وحيث ان المقام من دوران الامر بين المحذورين اى الوجوب والحرمة في شىء واحد فلا يمكن تحصيل الموافقه القطعيه العمليه، واصالة البراءة عن تعين الوجوب وتعين الحرمة انما تدفع كلفه التعيين لا كلفه اصل الحكم من الوجوب او الحرمة، لان اصل الحكم الجامع بينهما ثابت بالعلم الاجمالي والمكلف يتمكن من العمل به تخييرا.

فالتتيجه في هذا الفرض التخيير هذا.

وبكلمه ان للمكلف حالات ثلاث:

الحاله الأولى: ان يأخذ بما يحتمل حجيته تعيينا من الدليلين المتعارضين.

الحاله الثانيه: ان يأخذ بما لا يحتمل حجيته كذلك منهما.

الحاله الثالثه: أن لا يأخذ لا بهذا ولا بذاك.

اما الحالة الأولى: فلان المكلف يعلم بان ما اخذه حجه فعلا وجزماً سواء اكانت الحجية المجعوله حجه تعيينيه او تخييريه.

أما الاولى: فلانها محتمله التعيين.

واما الثانيه: فلتوفر شرطها، لانها ان كانت مشروطه بعدم الاخذ بالآخر فقد تحقق شرطها وان كانت مشروطه بالاخذ به فكذلك.

وعلى هذا فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً للواقع الذى هو مدلوله، واما الطرف الآخر فلا يكون حجه قطعاً، واما احتمال انه حجه تعييناً فهو غير محتمل وخلاف الفرض، واما احتمال انه حجه تخييراً فايضاً كذلك لانتفاء شرطها وهو عدم الاخذ بالآخر او الاخذ به.

والخلاصه، ان المكلف اذا اخذ بما يحتمل تعيينه فهو حجه جزماً ويدل بالمطابقه على ثبوت مدلوله تنجزاً وبالالتزام على نفي مدلول الآخر تعديراً.

واما الحالة الثانيه: وهى كما اذا اخذ المكلف بما لا يحتمل تعيينه، فلان المكلف فى هذه الحالة يعلم اجمالاً اما بحجيه الدليل الذى اخذه وهو مالا يحتمل تعيينه اذا كان المجعول فى الشريعه المقدسه الحجيه التخييرييه لتوفر شرطها او حجيه الدليل الذى يحتمل تعيينه، وهذا العلم الاجمالي منجز لانه علم اجمالى بالحجه على التكليف الالزامى، وحينئذ فان امكن الاحتياط والجمع بين الدليلين معا وجب عليه ان يحتاط كما اذا كان التعارض بينهما بالعرض، واما اذا لم يمكن الاحتياط كما اذا كان التعارض بينهما بالذات بنحو التضاد، ولكن مع هذا فى تنجيز هذا العلم الاجمالي اشكال بل منع وان كان المعروف والمشهور بين الاصوليين التنجيز، وقد وافق المشهور بعض المحققين قدس سره (١) على ما فى تقرير بحثه وقد افاد فى وجه

ص: ٣١٩

ذلك، ان المكلف وان كان لا-يتمكن من الاحتياط والجمع بين الدليلين الا-انه مع ذلك متمكن من الموافقه القطعيه العمليه بالالتزام بالطرف الذى يقطع بحجيته اما تعيينا او تخييراً وتفريغ الذمه بالعمل على طبقه هذا.

وللنظر فيه مجال، لان تنجيز هذا العلم الاجمالى فى المقام الذى لايتمكن المكلف من الاحتياط والجمع بين مدلولى الدليلين محل تامل بل منع، لان هذا العلم الاجمالى لايمكن ان يكون منجزاً للوجوب والحرمة الواقعيين معا لعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما.

وبكلمه، ان المكلف اذا اخذ بما لايحتمل تعيينه فيعلم اجمالاً اما بحجيه هذا الذى اخذه او بحجيه ما يحتمل اهميته تعيينا، واذا كان غير آخذ لابهذا ولا بذاك فيعلم اجمالاً اما بالحجيه التعيينيه او الوجوب الطريقي وهو وجوب الاخذ باحدهما، وكلا العلمين الاجماليين لا- يقتضى وجوب الاخذ بما يحتمل تعيينه، لان وجوب الالتزام به لايمكن ان يكون بلا ملاك ومبرر وما يمكن ان يكون ملاكا له احد امرين:

الأول: تنجز الحكم الواقعى الذى هو مدلول هذا الدليل الذى يحتمل تعيينه.

الثانى: تمكن المكلف من الموافقه القطعيه للحكم الظاهرى وهو حجيه احدهما المنجز للواقع من طريق الالتزام به وهو الذى يقطع بحجيته اذا التزم به وتفريغ الذمه بالعمل على طبقه وحصول الامن من العقوبه وكلا- الامرين لا يصلح ان يكون ملاكاً لوجوب الالتزام به تعيينا.

اما الأول: فلانه يتوقف على الالتزام به فلو توقف الالتزام به ايضاً لدار.

واما الثانى: فلان المراد من الموافقه القطعيه هو الموافقه القطعيه للحكم الظاهرى وهو الحجيه المنجزه للحكم الواقعى على تقدير ثبوته، والفرض ان تلك الموافقه القطعيه تتوقف على الالتزام به وألاً فالحكم الظاهرى وهو الحجيه

مشكوك للشك في انه حجه تعيينا أو لا، فوجوب الالتزام بهذا الدليل المحتمل تعينه يتوقف على تمكن المكلف من موافقه القطعيه العمليه للمنجز للحكم الواقعي وهو يتوقف على الالتزام به.

والخلاصه، ان العقل انما يحكم بلزوم اخذ بما يحتمل تعينه في الحجيه فيما اذا كان الحكم الواقعي الذى هو مدلول هذا الدليل على تقدير ثبوته منجزاً في نفسه وبقطع النظر عن الالتزام به وترك الدليل الاخر، فعندئذٍ يجب الالتزام به وتحصيل القطع بالفراغ منه، والمفروض ان تنجزه يتوقف على الالتزام به، فاذا كان الالتزام بمثابه الشرط لفعليه حجتيه على كل تقدير، أو فقل انه شرط لحجتيه التخييري، لان المجعول ان كان الحجيه التخييري ففعليتها لكل واحد من الدليلين المتعارضين مشروطه بالاخذ والالتزام به، وان كان المجعول الحجيه التعيينيه فهي فعليه بفعليه موضوعها.

وقد تقدم ان العلم الاجمالي بحجيه احدهما فلا يكون منجزاً لمدلولي الدليلين المتعارضين لعدم تمكن المكلف من العمل بكليهما معاً، واما تنجزه لمدلول ما يحتمل تعينه فلا يمكن لانه لا علم به بل هو مشكوك والعلم انما يحصل بحجتيه بعد الاخذ والالتزام به ولا يجب الالتزام به لان تحصيل الشرط والموضوع غير واجب.

ومن هنا يظهر انه لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن التعيين لان فيه كلفه زائده دون التخيير، فاذا لا اثر لهذا العلم الاجمالي إلا نفي الثالث.

فالتتيجه في نهايه المطاف، ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من وجوب الاخذ بما يحتمل تعينه غير تام، فان العقل انما يحكم بوجوب الاخذ به اذا كان مدلوله في الواقع منجزاً وكانت ذمه المكلف مشغوله به في المرتبه السابقه بقطع النظر عن هذا العلم الاجمالي مع ان الامر ليس كذلك، لان المكلف انما يعلم باشتغال ذمته

به اذا اخذ به والالتزام به، فاذا اشتغال الذمه به مشروط بالأخذ والالتزام به.

ومن الواضح ان تحصيل شرط فعلية الحكم وموضوعها غير واجب.

وعليه فما ذكره قدس سره من عدم جريان اصالة البراءة عن التعيين من جهة العلمين الاجماليين المذكورين لا- وجه له، فان العلمين الاجماليين لا يقتضيان وجوب الاخذ بما يحتمل تعيينه واشتغال الذمه به مطلقاً.

واما الحالة الثالثة: وهى ما اذا لم يأخذ المكلف بشيئٍ منهما اى لا بهذا ولا بذاك، وحينئذٍ فان قلنا بان حجيه كل منهما مشروطه بالاخذ به، فقد تقدم ان ما دل على هذه الحجيه المشروطه لكل منهما بالمطابقه يدل بالالتزام على وجوب الاخذ باحدهما وإلا لكان جعل الحجيه المشروطه لكل منهما لغواً، وهذا العلم الاجمالي يقتضى التزام المكلف بالاخذ بما يحتمل تعيينه، لانه لو اخذ به فقد علم بخروجه عن عهده التكليف وحصول الأمن من العقوبه، بينما اذا اخذ بما لا يحتمل تعيينه فلا يقطع بموافقته التكليف والامن من العقوبه وفراغ ذمته، وان قلنا بان حجيه كل منهما مشروطه بعدم الاخذ بالآخر، فحينئذٍ وان كانت حجيه كليهما فعليه من جهة فعلية شرطها الا انها فى حكم حجه واحده، فان المكلف عندئذٍ يعلم اجمالاً اما بحجيه ما يحتمل اهميته تعييناً او بوجوب الاخذ باحدهما وهو الوجوب الطريقي المنجز للواقع وهذا العلم الاجمالي منجز للواقع باعتبار ان المكلف متمكن من الموافقه القطعيه العمليه اذا اخذ بما يحتمل تعيينه بينما لا يتمكن من الموافقه القطعيه اذا اخذ بما لا يحتمل تعيينه هذا.

ولكن تقدم ان هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً لا- المعلوم بالاجمال بكلا طرفيه لعدم تمكن المكلف من الموافقه القطعيه العمليه بالجمع بين مدلوليهما، ولا مدلول ما يحتمل تعيينه لعدم العلم به تفصيلاً، فاذا لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن التعيين.

فالتتيجه هي التخيير بين الاخذ بما يحتمل تعينه وما لا يحتمل تعينه، واما الاخذ بما يحتمل اهميته تعيينا فهو بحاجه الى دليل ولا دليل عليه،

ودعوى، ان وجوب الاخذ بما يحتمل تعينه معلوم اما تعيينا او تخييراً بينما هو مشكوك في الطرف الاخر، او فقل ان حجه ما يحتمل تعينه معلومه دون ما لا يحتمل تعينه فان حجته مشكوكه ولهذا يجب الاخذ بما يحتمل تعينه.

مدفوعه، بان وجوب الاخذ او حجته انما هي معلومه اذا لم تكن مشروطه بالأخذ به وإلا فلا تكون معلومه طالما لم يؤخذ به ولا دليل على وجوب الاخذ به، لانه بمثابة شرط الوجوب وتحصيل شرطه غير واجب.

والخلاصه، ان هذه الدعوى انما تتم اذا لم تكن حجته التخييريّه مشروطه بالأخذ به والا فلا علم بها قبل الاخذ.

الكلام في الافتراض الثاني: وهو ان حجه كل من الخبرين مشروطه بكذب الاخر وعدم مطابقته للواقع وان كان متصوراً ثبوتاً، الا ان هذه الحجيه المشروطه لا يمكن ان تصبح فعليّه ومنجزه، لان فعليتها تتوقف على احراز شرطها وهو كذب الاخر ومع احراز كذبه لا موضوع لجعل هذه الحجيه المشروطه.

ومن هنا قلنا انه لا اثر لهذه الحجيه ولا تكون منجزه للواقع واثرها نفى الثالث فحسب.

فالتتيجه، ان الحجيه المشروطه في هذا الفرض لا اثر لها غير نفى الثالث.

اما الكلام في المقام الثاني: وهو ما كان احد الدليلين المتعارضين متكفلاً للحكم الالزامي والدليل الاخر متكفلاً للحكم الترخيصى، فتاره يكون احتمال التعيين في الدليل المتكفل للحكم الالزامي واخرى يكون في الدليل المتكفل للحكم الترخيصى وثالثه يكون احتمال التعيين في كلا الدليلين.

اما الفرض الأول، فان اخذ المكلف بما يحتمل تعينه فقد علم بحجته اما تعييناً أو تخيراً لتوفر شرط فعلية حجته التخيريّه وهو الاخذ به، فان المكلف اذا اخذ به تيقن بحجته وحينئذ يدل على تنجز مراده وهو الحكم الواقعي الالزامي بالمطابقه وعلى نفى مدلول الاخر بالالتزام وهل يجب الاخذ به والالتزام؟

والجواب لا-يجب. لان تحصيل شرط فعلية الحكم غير واجب، وفي المقام اذا لم يأخذ المكلف به لم يكن التكليف في حقه منجزاً، لان العلم الاجمالي اما بحجته تعييناً او حجيه احدهما تخيراً لا يكون منجزاً لانه ليس علماً بالحجه على التكليف الالزامي لفرض ان مدلول احدهما الحكم الترخيصى.

وعلى هذا، فاذا اخذ بالدليل الاخر المتكفل للحكم الترخيصى فهو وان كان يعلم اجمالاً اما بحجيه هذا الدليل المتكفل للحكم الترخيصى ان كان المجعول الحجيه التخيريّه أو حجيه ما يحتمل اهميته تعييناً، إلا ان هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً لانه ليس علماً اجمالياً بالتكليف الالزامي على كل تقدير، فان المعلوم بالاجمال هو الجامع بين الحكم الالزامي والحكم الترخيصى، فاذا لامانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن التعيين لان فيه كلفه زائده على ما فى التخير.

وكذلك الحال اذا كان المكلف غير آخذ بشيىء منهما، فانه فى هذه الحاله ايضاً يعلم اجمالاً اما بحجيه ما يتكفل حكماً الزامياً تعييناً او حجيه احدهما تخيراً، وهذا العلم الاجمالي حيث انه ليس علماً اجمالياً بالحكم الالزامي على كل تقدير فلا اثر له، وحينئذ فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن التعيين.

فالتبيجه، ان المكلف اذا اخذ بما يحتمل تعينه وهو المتكفل للحكم الالزامي، كان يعلم تفصيلاً بانه حجه على كل تقدير اى سواء اكانت الحجيه المجعوله

حجيه تعيينيه ام تخيرييه ومنجز للواقع وهو مؤداه، واما اذا لم يأخذ به سواء اخذ بالاخر ام لا فلا اثر للعلم الاجمالي ولا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن التعيين فالنتيجه هي التخير.

واما الفرض الثانى، وهو ما اذا كان احتمال التعيين فى الدليل المتكفل للحكم الترخيصى، فان اخذ المكلف به فقد علم بحجتيه اما تعيينا او تخيرا، فعندئذ يجوز له الافتاء بالتريخىص باعتبار انه يعلم تفصيلا بقيام الحججه عليه، واما اذا لم يؤخذ به سواء اخذ بالدليل المتكفل للحكم الالزامى ام لا فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن التخير عكس الفرض الأول، باعتبار ان احتمال التعيين انما هو فى الدليل المتكفل للحكم الترخيصى، والمفروض انه لا كلفه فيه، فاذن لاموضوع لاصاله البراءه فيه والكلفه انما هي فى التخير فى الدليل المتكفل للحكم الالزامى.

والخلاصه، انا نشك فى ثبوت مدلول الدليل اللزومى وعدم ثبوته، ولهذا فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عنه سواء اكان المكلف اخذ به ام لا.

فالنتيجه، ان الحكم فى المسأله فى هذا الفرض هو التريخىص على جميع التقادير والفروض:

الأول: الالتزام بدليل التريخىص والاخذ به مع احتمال التعيين فى الدليل الاخر.

الثانى: الالتزام بدليل الحكم اللزومى.

الثالث: عدم الالتزام لا بهذا ولا بذاك.

فعلى الفرض الأول التريخىص ثابت بالحججه القطعيه.

وعلى الفرض الثانى والثالث التريخىص ثابت باصاله البراءه عن الحكم الالزامى المشكوك.



اما الفرض الثالث، هو ما اذا احتمل التعيين فى كل من الدليلين المتعارضين على حد سواء، فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن التعيين والتخير معاً بالنسبه الى دليل الحكم الالزامى.

وان شئت قلت، انه لا- مانع من اجراء اصاله البراءه عن الحجيه التعيينيه والتخيريه معاً لدليل الحكم الالزامى باعتبار ان كليهما مشكوك فيها، وفيهما معا كلفه زائده بينما لا كلفه فى الحجيه التعيينيه لدليل الحكم الترخيصى، فاذن لا تكون اصاله البراءه عن تعيين الدليل الالزامى معارضه لاصاله البراءه عن تعيين الدليل الترخيصى فانها لاتجرى فيه، لان مفادها رفع الكلفه ولا كلفه فيه بل لا كلفه فى القطع بحجيته فضلا عن الشك فيها كما ان اصاله البراءه عن الحكم الواقعى الالزامى المشكوك الذى هو مؤدى هذا الدليل لا تكون معارضه باصاله البراءه عن الحكم الترخيصى الذى هو مؤدى دليل الترخيص لانها لاتجرى فى نفسها لكى تصلح ان تعارضها.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان فى جميع هذه الفروض الثلاثه لا أثر للعلم الاجمالى بحجيه تعيينيه او تخيرييه، وحينئذٍ فلا مانع من اصاله البراءه عن التعيين من جهه وعن الحكم الالزامى الواقعى المشكوك الذى هو احد طرفى التخير من جهه اخرى، نعم لو قلنا بعدم انحلال العلم الاجمالى الكبير بوجود تكاليف الزاميه فلا بد من الالتزام بالاحتياط فى المقام وكذلك لو قلنا بوجوب الاحتياط فى الشبهات البدويه حتى الوجوبيه.

ولكن كلا الفرضين مجرد افتراض لا واقع موضوعى له.

وهل يرد الاشكال على المشهور فى هذه الفروض الثلاثه.

والجواب انه غير وارد، لان هذه الفروض خارجه عن محل كلامهم، لان محل كلامهم هو الحالات الثلاث المتقدمه التى يحكم العقل بالتعيين فيها.

واما فى هذه الفروض فهم ايضاً يقولون باصالة البراءه عن التعيين، لان العلم الاجمالى فيها ليس علما اجماليا بالحكم الواقعى  
الالزامى حتى يكون منجزاً هذا.

ولكن غير خفى ان هذه المسأله افتراضيه فى افتراضيه.

اما الأولى: فلانها مبنيه على افتراض ان دليل الحجيه دليل لفظى وله اطلاق.

واما الثانيه: فلانها مبنيه على افتراض ان دليل الحجيه باطلاقه يشمل كل واحد من الدليلين المتعارضين مشروطاً بترك الاخر او  
مشروطاً بالاخذ به، وكلتا الافتراضيتين لواقع موضوعى لها،

اما الاولى: فلان الدليل على حجيه الامارات كاخبار الثقه ونحوها دليل لبي لا لفظى وهو السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على  
العمل بها الممضاه شرعاً.

ومن الواضح ان السيره لا تشمل الاخبار المتعارضه بتمام اصنافها واشكالها.

اما الثانيه: فلو سلمنا ان دليل الحجيه دليل لفظى وله اطلاق، ولكن تقدم انه لايشمل باطلاقه كل واحد منهما مشروطا بترك  
الاخر او مشروطا بالأخذ به.

الى هنا قد تبين ان الدليل على حجيه الامارات كاخبار الثقه ونحوها ان كان دليلاً لفظياً وكان له اطلاق فمقتضى القاعده عدم  
تساقط الدليلين المتعارضين مطلقاً بكافه حالاتها بل لابد من التفصيل.

واما اذا كان الدليل على الحجيه دليلاً لبياً كسيره العقلاء، فحيث انه لايشمل المتعارضات بكافه صنوفها واشكالها، فمقتضى  
القاعده التساقط مطلقاً، هذا تمام الكلام فى المرحله الثانيه.

اما الكلام فيها فيقع في روايات (١) باب المعارضه وهى على طوائف:

### الطائفة الاولى:

روايات الترجيح لاحد المتعارضين على المعارض الاخر.

### الطائفة الثانية:

روايات التخيير.

### الطائفة الثالثة:

روايات الطرح.

اما الطائفة الأولى: فهي متمثلة في عدة روايات واكثرها ضعيفه من ناحيه السند وعمدتها روايتان:

الأولى: - صحيحه عبد الرحمن بن عبد الله. (٢)

الثانية: - مقبوله عمرو بن حنظله. (٣)

اما صحيحه عبد الرحمن فقال عبد الرحمن فيها: «قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه».

ص: ٣٢٨

١- (١) - وسائل الشيعه ج ٢٧ باب ٩ از ابواب صفاه القاضى.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ٢٧ باب ٩ ابواب صفات القاضى حديث ٢٩.

٣- (٣) - وسائل الشيعه ج ٢٧ باب ٩ حديث ١.

ويقع الكلام فى هذه الصحيحه فى عده جهات:

الأولى: فى سندها وانها تامه من هذه الناحيه أو لا؟

الثانيه: فى دلالتها وتحديد المراد من موافقه والمخالفه فيها سعه وضيقاً.

الثالثه: فى اعتبار الترتيب بين المرجحين الذين كانت الروايه متكفله لهما وعدم اعتباره.

الرابعه: فى امكان التعدى من موافقه الكتاب ومخالفته الى موافقه السنه ومخالفتها من جهه، وامكان التعدى من مخالفه اخبار العامه وموافقتها الى مخالفه ارائهم المستنبطه وموافقتها.

الخامسه: فى نسبتها الى روايه التخيير.

اما الكلام فى الجبهه الأولى: فالظاهر ان الروايه صحيحه وتامه سنداً، نعم قد نوقش فى صحه هذه الروايه وتاميتها من ناحيه السند بوجوه مختلفه ومناقشات متعدده، ولكن تلك الوجوه والمناقشات بكافه اشكالها المختلفه غير تامه، وحيث ان تلك المناقشات داخله فى المباحث الرجاليه ولا تكون من المباحث والقواعد الاصوليه فينبغى البحث عنها فى علم الرجال.

اما الكلام فى الجبهه الثانيه: فيقع فى دلالتها وظهورها فى ان المراد من موافقه الكتاب هل هو خصوص موافقه له للجمود على ظاهر اللفظ او الاعم منها ومن عدم المخالفه له، فيه وجهان الظاهر هو الوجه الثانى، وذلك لان المتفاهم العرفى بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه على اساس المناسبات الداخليه والخارجيه هو هذا الوجه، وهذه المناسبات الارتكازيه تتمثل فى امور:

### الأمر الأول:

ان الايات المتكفله للاحكام الشرعيه اللزوميه ايات قليله بالنسبه الى الايات المتكفله لبيان القصص والحكايات لاحوال الانبياء السالفين وما مر عليهم من القضايا التى هى عبر ودروس لنا، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الايات المتكفله للاحكام الشرعيه متكفله لها بنحو القضايا الحقيقيه العامه، باعتبار ان الاحكام الشرعيه فى الكتاب والسنه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج.

من ناحيه ثالثه، ان منشاء وقوع المعارضه بين الروايات غالبا يكون الخصوصيات الطارئه على المسأله من الخصوصيات الكميّه والكيفيه والزمانيه والمكانيه وهكذا، مثلا قد تقع المعارضه بين وجوب الصلاه قصراً ووجوبها تماما فى مسأله وهى ما اذا سافر المكلف الى اربعه فراسخ وبقي هنا اقل من عشره ايام ثم رجع الى بلده، فهل وظيفته فى هذه المسأله التمام او القصر؟  
والجواب: ان فى المسأله قولين:

احدهما: وجوب التمام والآخـر وجوب القصر،

واما اذا لم يحصل للمجتهد الوثوق باحد طرفى المسأله، فتقع المعارضه بين ادله وجوب القصر وادله وجوب التمام.

ومن الواضح ان هذا التعارض بينهما نشأ من الخصوصيات العارضه على المسأله وهذه الخصوصيات غير مذكوره فى الكتاب والسنه.

والخلاصه، ان التعارض بين الادله بكافه اشكالها وانواعها انما هو غالبا بسبب الخصوصيات الطارئه على المسأله من الخصوصيات الزمانيه والمكانيه وغيرهما وبسبب الحالات الطارئه على المكلف، ومن المعلوم ان هذه الخصوصيات والحالات غير مذكوره فى الكتاب العزيز إلا نادراً.

وعلى هذا فلو كان المراد من موافقه الكتاب معناها الظاهر منها، فاذن تكون موافقه احد الخبرين المتعارضين للكتاب نادراً جداً، لاین الموافقه التى تكون مرجحه هى موافقته فى الجبهه التى يكون معارضها بها الدليل الاخر فاذن يلزم حمل هذا الترجيح على الفرد النادر.

## الأمر الثاني:

ان المقتضى للحجيه موجود فى كل من الخبرين المتعارضين فى نفسه والمانع عن شمول دليل الحجيه لهما انما هو التعارض بينهما.

وعلى هذا، فاذا كان هناك دليل خارجى يدل على طرح احدهما المعين وسقوطه عن الاعتبار لما فيه من النقص فى اماريته، فاذن لا مانع من شمول دليل الحجيه للآخر، لان المقتضى له موجود والمانع هو التعارض بينه وبين الدليل الاخر الساقط بدليل خارجى مفقود، لان التعارض ارتفع بارتفاع موضوعه ومع ارتفاعه فلا مانع من شمول دليل الحجيه له سواء اكان موافقا للكتاب ام لا يكون مخالفا له، فاذن يكون المرجح هو الجامع بين الموافق وغير المخالف.

وان شئت قلت، ان المقتضى للحجيه فى كل من الخبرين المتعارضين موجود فى نفسه، والمانع عن شمول دليل الحجيه له هو التعارض بينهما.

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان هناك دليلاً آخر يدل على طرح احدهما على اساس ما فيه من النقص فى اماريته الذى هو غير موجود فى الطرف الآخر، فاذن لا مانع من شمول دليل الحجيه له والمانع انما هو التعارض والمفروض انه يرتفع بارتفاع موضوعه، ومع ارتفاعه فلا مانع من شموله له كان المشمول موافقا للكتاب ام لا يكون مخالفاً له.

فالتتيجه، ان شمول دليل الحجيه لاحدهما المعين لا يمكن لانه ترجيح من غير مرجح، واما اذا كان هناك دليل خارجى كهذه الصحيحه يدل على سقوط احدهما المعين عن الحجيه لما فيه من النقص وعدم الملاك فلا يكون شموله للآخر ترجيحاً من غير مرجح لانه ينتفى بانتفاء موضوعه.

## الأمر الثالث:

ان المتفاهم العرفى من هذه الصحيحه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه ان هذه المرجحات ليست مرجحات تعبيديه محضه بل هى مرجحات

عقلائييه فى باب الامارات والطرق الشرعيه والعقلائييه كاخبار الثقه ونحوها، فموافقه الخبر للكتاب مرجحه باعتبار انها توجب الوثوق والاطمئنان النوعى بصدوره بينما مخالفه الخبر للكتاب توجب الوثوق النوعى بعدم صدوره، ومن المعلوم ان هذا الملاك غير موجود فى الخبر الذى لا يكون مخالفاً للكتاب بل الموجود فيه ملاك حجيه خبر الموافق له.

فالتبجيه، الاظهر ان المراد من موافقه الكتاب اعم منها ومن عدم المخالفه له، واما عنوان المخالفه للكتاب فالظاهر ان المراد منه مخالفه عموم الكتاب او اطلاقه لا اصله، ضروره انه لو كان مخالفاً لأصل الكتاب بنحو التباين او العموم من وجه فهو مشمول لروايات الطرح وهى روايات تنص على ان ما خالف كتاب الله فهو زخرف وباطل او اضربه فى الجدار، وسوف نشير الى هذه الروايات ولهذا يكون المراد من المخالفه فى هذه الصحيحه هو مخالفه الخبر لعموم الكتاب او اطلاقه بقريته انه حجه فى نفسه لو لم يكن له معارض، والمفروض ان الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين او العموم من وجه لا يكون حجه فى نفسه فلا يصلح ان يكون طرفاً للمعارضه مع الخبر الاخر، لان ما يكون طرفاً للمعارضه مع الاخر حجه فى نفسه لو لاكونه طرفاً له.

واما الجبهه الثالثه: فالصحيحه ظاهره فى اعتبار الترتيب بين المرجحين المذكورين فيها، وعلى هذا فاذا كان احد الخبرين المتعارضين موافقاً للكتاب والاخر مخالفاً للعامه فلا بد من تقديم الاول على الثانى، فاذا تكون مرجحه مخالفه العامه فى طول مرجحه موافقه الكتاب لا فى عرضها.

اما الجبهه الرابعه: فيقع الكلام فيها تاره فى امكان التعدى من موافقه الكتاب المنصوصه فى الصحيحه الى موافقه السنه واخرى فى امكان التعدى عن مخالفه اخبار العامه ومذاهبهم الى مخالفه ارائهم.

والجواب: اما عن الاول فالظاهر انه لا- مانع من التعدى من موافقه الكتاب الوارد فى لصحيحه الى موافقه السنه، لان المتفاهم العرفى الارتكازى من الصحيحه ان مرجحيه موافقه الكتاب ليست تعبيديه صرفه حتى يجب الاقتصار عليها بل هى مرجحه عقلاييه ارتكازيه لترجيح حجيه الامارات بعضها على بعضها الاخر فى مقام المعارضه، على اساس ان الخبر الموافق للكتاب اقوى واقرب الى الواقع من الخبر المخالف له، وعلى هذا فلا مانع من التعدى من موافقه الكتاب الى موافقه السنه بنفس الملاك وهو الاقربيه، فاذن لاشبهه فى جواز التعدى، نعم لايجوز التعدى الى كل ما يوجب اقربيه الخبر للكتاب طالما لم يحصل الى حد الاطمئنان بصدوره.

واما الثانى، فالامر فيه ايضا كذلك، لان التعدى من مخالفه الخبر لاجبار العامه ومذاهبهم الى مخالفه الخبر لآرائهم بنفس الملاك.

والخلاصه، انه ليس عند الارتكاز العرفى العقلايى موضوعيه لعنوان الخبر الموافق للكتاب ولا- لعنوان الخبر المخالف لاجبار العامه، لان المتفاهم العرفى منهما ان مرجحيته باعتبار انه اقوى واقرب الى الواقع من الخبر الآخر.

واما الجبهه الخامسه: فلان نسبه هذه الصحيحه الى اخبار التخيير نسبه الخاص الى العام، لان اخبار التخيير تدل على التخيير بين الخبرين المتعارضين مطلقاً سواء اكان احدهما موافقا للكتاب او السنه والاخر مخالفا له سواء اكان احدهما مخالفاً للعامه والاخر موافقاً لها، بينما هذه الصحيحه تدل على ان احدهما اذا كان موافقا للكتاب او السنه والاخر مخالفاً له، قدم الموافق على المخالف، واذا كان احدهما مخالفا للعامه والاخر موافقاً لها قدم الاول على الثانى، ولهذا تكون هذه الصحيحه مقيده لاطلاق اخبار التخيير بغير مواردھا.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان هذه الصحيحه تنص على مرجحين طوليين



لاخبار المعارضه احدهما موافقه اطلاق الكتاب او السنه او عمومه والثانى مخالفه العامه.

اما الروايه المقبوله فيقع الكلام فيها فى عدّه جهات: -

الجهه الاولى: فى سندها.

الجهه الثانيه: فى تحديد مفادها ومدلولها سعه وضيقاً.

الجهه الثالثه: فى تحديد المراد من الشهره المذكوره فيها هل هى مرجحه او مميزه الحجه عن اللاحجه.

الجهه الرابعه: ان ظاهر المقبوله تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بالصفات.

الجهه الخامسه: ان ظاهر المقبوله تقديم الترجيح بالصفات والشهره على الترجيح بموافقه الكتاب او السنه ومخالفه العامه.

الجهه السادسه: هل يختص الترخيص بهذه المرجحات المنصوصه فى المقبوله بزمن الحضور كما هو مقتضى ذيلها أو لا؟

اما الكلام فى الجهه الاولى: فالظاهر انها ضعيفه من ناحيه السند ولا طريق لنا الى اثبات سندها، فان عمرو بن حنظل لم يثبت توثيقه فى كتب الرجال وان كان الاصحاب قد قبلوا هذه الروايه وعملوا بها ولهذا سميت بالمقبوله، ولكن ذلك لا يجدى إلاّ على القول بأن عمل الاصحاب بروايه ضعيفه كان يجبر ضعفها ويجعلها مشموله لدليل الحجيه.

ولكن لا دليل على ذلك، لان عمل المشهور بروايه لا يمكن ان يكون جابراً لضعفها كما ان اعراضهم من روايه صحيحه لا يمكن ان يكون كاسراً لصحتها، ضروره ان عمل المشهور فى نفسه لا يكون حجه فكيف يعقل ان يكون جابراً او كاسراً.

ومن هنا لا يكون عمل المشهور من المرجحات في باب المعارضه هذا. ولكن بنى بعض المحققين قدس سره (١) على صحه المقبوله بتقريب ان عمرو بن حنظله وان لم يرد توثيق بشأنه في كتب الرجال الا- أنه يرد توثيق من الامام عليه السلام بشأنه في روايه يزيد بن خليفه انه قال للامام عليه السلام جاءنا عمرو بن حنظله بوقت عنك فأجاب عليه السلام «اذن لا يكذب علينا». فانها ظاهره في ان عمرو بن حنظله كان ثقه في نفسه عند الامام عليه السلام إلا ان يزيد بن خليفه لم يثبت وثاقته في كتب الرجال، فاذن الروايه ضعيفه فلم تثبت وثاقه عمرو بن حنظله، ولكن قدس سره قد بنى على توثيقه على اساس قاعده تبنت عليها في الرجال وهي ان من نقل عنه احد الثلاثة فانه ثقه، وحيث قد روى عنه صفوان بن يحيى الذي هو احد الثلاثة بسند صحيح في باب كفاره الصوم من الكافي فتثبت بذلك وثاقته.

فالتتيجه، ان وثاقه عمرو بن حنظله قد ثبتت بتوثيق الامام عليه السلام ووثاقه يزيد بن خليفه قد ثبتت بروايه صفوان بن يحيى عنه، فاذن الروايه وهي المقبوله صحيحه هذا.

وللمناقشه فيما بنى عليه قدس سره مجال، اما دلالة الروايه على وثاقه عمرو بن حنظله فلا تخلو عن اشكال، لان الوارد في الروايه ان الامام عليه السلام قال ان عمرو بن حنظله لا يكذب علينا لا انه لا يكذب فلعل عدم كذبه على الامام عليه السلام لخصوصيه فيه بل ان ذلك يتفق كثيراً في الخارج، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الروايه تدل على وثاقه عمرو بن حنظله مطلقاً إلا ان الروايه ضعيفه بيزيد بن خليفه فانه لم يرد توثيق بشأنه في كتب الرجال، وأما ما أسس قدس سره من القاعده في الرجال وهي ان كل من يروى عنه بسند معتبر احد ثلاثة فهو ثقه

ص: ٣٣٥

فلا- يمكن اثباته كقاعده عامه، حيث قد ثبت التخلف في غير مورد لانهم يروون فيها عن غير الثقه، فاذن لا يمكن اثبات هذه القاعده إلا- من باب قاعده الحاق الفرد المشكوك بالا-عم الاغلب وهذه القاعده قاعده ظنيه فلا تكون حجه إلا اذا حصل الاطمئنان بذلك.

ومن الواضح، ان حصول الاطمئنان من ذلك لا-يمكن ان يكون بنحو ضابط كلي بل لا- محاله يختلف باختلاف الاشخاص والموارد والمسائل.

واما الكلام في الجبهه الثانيه: فلان الروايه ظاهره في ان الصفات من مرجحات باب الحكمين المتعارضين للحاكمين لا من مرجحات باب الروايتين المتعارضتين وذلك لعدده قرائن:

الأولى: اضافته الصفات الى الحاكمين حيث قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما في الحديث واورعهما ولم يقل الروايه مارواها اعدلهما وافقهما واورعهما، فاذن هذه الاضافه قرينه على ان الصفات المذكوره في المقبوله من مرجحات الحكمين لا الروايتين.

الثانيه: ان الامام عليه السلام في هذه الروايه قد فرض الاختلاف بين الحاكمين فيما حكما به وتطبيق الترجيح بالصفات عليهما بما هما حاكمان لا بما هما راويان.

ومن الواضح ان تطبيق الترجيح عليهما ظاهر في انه من حيث كونهما حاكمين لا- من حيث كونهما راويين، لان حيثه كون الشخص راويا يختلف عن حيثه كونه حاكما، لان الراوى ينقل ما وصل اليه من الامام عليه السلام مباشره او بواسطه بدون اعمال نظر فيه ولهذا لا-يعتبر في الراوى ان يكون فقيها وعالما بل لا يعتبر فيه ان يعرف معنى الروايه بينما الحاكم لا بد ان يكون فقيها لانه ينقل رأيه ونظره في المسأله، ومن الواضح ان ذلك يتوقف على عمليه الاستنباط والنظر فيها سواء أكان مطابقاً للواقع ام لا، وظاهر هذه الروايه ان الصفات من

مرجحات الحاكم من حيث حكمه لا من حيث روايته.

الثالثة: ان تغيير الاسلوب فى الروايه وسياقها من سياق الاختلاف بين الحكمين الى سياق الاختلاف بين الروايتين قرينه على ان الصفات من مرجحات باب الحكمين لا الروايتين المختلفتين وإلا فلا موجب لهذا التغيير فى السياق.

واما الكلام فى الجبهه الثالثه: فيقع فى موردين:

الاول: فى تحديد المراد من الشهره.

الثانى: ان الشهره فى الروايه هل هى من المرجحات او من مميزات الحججه عن اللاحجه.

اما الكلام فى المورد الأول: فلان المقبوله ظاهره فى ان المراد من الشهره الروايه لا اعم منها ومن الشهره الفتاويه وذلك لقرينتين:

الاولى، اضافه الشهره الى الروايه وجعل الروايه موضوعاً لها، وهذه الاضافه ظاهره فى الاضافه الحقيقه وحملها على اعم منها ومن الاضافه الفتاويه بحاجه الى قرينه ولا قرينه على ذلك لامن الداخل ولا من الخارج.

او فقل، ان مورد الروايه الشهره الروايه والتعدى منها الى اعم منها ومن الشهره الفتاويه بحاجه الى دليل ولا دليل عليه.

الثانيه، ان الراوى فى الروايه قد فرض انهما معاً مشهوران.

ومن الواضح، ان هذا قرينه على ان المراد من الشهره الروايه، حيث انه لا مانع من ان تكون كلتا الروايتين المتعارضتين مشهوره فى المسأله، لان المراد من الشهره الروايه مارواه جل الاصحاب او كلهم ولا مانع من ان يروى جل من الأصحاب او كلهم كل من الروايتين فى طرفى المسأله، وهذا بخلاف الشهره الفتاويه، فان الجمع بين الشهرتين الفتاويين فى طرفى المسأله لا يمكن، فان

ص: ٣٣٧

احد طرفى المسأله اذا كان مشهوراً بان افتى المشهور بالوجوب فيها فلا يمكن ان يفتى المشهور بطرف آخر فيها ايضاً وهو الحرمة فلا يعقل ان يكون كلا طرفى المتعارضين مشهوراً بحسب الفتوى.

والخلاصه ان فى المسأله اذا كان قولان، احدهما وجوبها، والآخر حرمتها، فلا يعقل ان يكون كلا القولين مشهوراً بين الاصحاب.

اما الكلام فى المورد الثانى: فقد ذهب جماعه من الاصوليين منهم السيد الاستاذ قدس سره (١) الى ان الشهره فى الروايه مميزه الحجيّه عن اللاحيه لا انها مرجحه، لان الشهره الروايه مساوقه لوصولها الى حد التواتر والقطع بالصدور، ولهذا قد عبر عنها فى المقبوله بالمجمع عليه.

ومن المعلوم ان المراد من المجمع عليه الخبر الذى اجمع الاصحاب على روايته من المعصومين عليهم السلام وهو مساوق للقطع بصدوره عنهم عليهم السلام ومما يؤكد ذلك قوله فان المجمع عليه مما لا ريب فيه.

والخلاصه، انه لا- شبيهه فى ان الشهره الروايه مساوقه لتواترها والقطع بصدورها واجماع الاصحاب فى زمان الاثمه على نقلها وروايتها، وحينئذٍ فالروايه الشاذه التى هى فى مقابل الروايه المشهوره لا- تكون حجه فى نفسها لانها مخالفه للسنه ومشموله لروايات الطرح هذا.

ولكن هنا اشكالين:

الاشكال الأول: انه لا فرق بين الشهره الفتوائيه والشهره الروايه، فكما ان الشهرتين الفتوائيين لا تجتمعان فى مسأله واحده بان يكون وجوبها مشهوراً بين الاصحاب وفى نفس الوقت كانت حرمتها ايضاً مشهوره بينهم فكذلك لا تجتمع

ص: ٣٣٨

الشهرتان الروائيتان فى مسأله واحده بأن تكون الروائتان المتعارضتان مشهورتان بين اصحاب الحديث حيث ان التعارض لا يتصور بين حديثين متعارضين متواترين سنداً.

والجواب عن ذلك أولاً: ان التعارض بينهما لا يتصور فى السند، واما فى الدلاله فلا مانع منه، غايه الامر ان التعارض لا يسرى من الدلاله الى السند اذا كان قطعياً كما فى الايات والروايات المتواتره.

وثانياً: انه لا- مانع من التعارض بين روايتين قطعيتين سنداً اذا كان صدور احدهما لبيان الحكم الواقعى والاخرى للتقيه، لان ظروف الاثمه عليهم السلام قد تقتضى صدور الروايه منهم تقيه.

والخلاصه، ان هذا الاشكال مبنى على الخلط بين افتاء المشهور بمضمون الروايه فى المسأله وبين نقلهم الروايه فى المسأله بالالفاظ التى وصلت اليهم من الامام عليه السلام بدون النظر الى مضمونها.

الاشكال الثانى: ان الشهره اذا كانت صفه للروايه المقطوع صدورها من الامام عليه السلام، فكيف يعقل حينئذ تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهره.

والجواب: ان الصفات من مرجحات الحكم لا من مرجحات الروايه، واما الشهره فهى ايضاً ليست من مرجحات الروايات بل هى من مميزات الحججه عن اللاحجه.

واما الكلام فى الجبهه الرابعه: فقد ورد فى المقبوله تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهره وهل يمكن الالتزام بذلك.

والجواب، انه لا- يمكن الالتزام به لما مر الآن من ان الصفات من مرجحات الحكم فى باب القضاء لا من مرجحات الروايات المتعارضه، واما الشهره فهى ليست من مرجحات الروايات بل هى من مميزات الحججه عن اللاحجه.

واما الكلام فى الجهه الخامسه: فقد ورد فى المقبوله تقديم الترجيح بالصفات والشهره على الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامه، ولكن ظهر مما تقدم انه لا موضوع لهذه الجهه، لما مر الآن من ان الصفات من مرجحات الحكم فى باب القضاء لا من مرجحات الروايات المتعارضه، واما الشهره فهى من مميزات الحجه عن اللاحجه.

واما الكلام فى الجهه السادسه: فقد يقال كما قيل ان المقبوله بذيلها وهو قوله «فارجع حتى تلقى امامك» ظاهره فى اختصاصها بزمن الحضور، فاذن هذا الذيل يصلح ان يكون قرينه على اختصاص ما فى المقبوله من المرجحات بزمن الحضور.

والجواب اولاً: ان هذه الجملة فى مقام بيان حكم الشبهه الحكميه فى زمن الحضور وهو الاحتياط والتوقف فيها الى ان يسأل حكمها عن الامام عليه السلام بينما الشبهه الحكميه اذا كانت فى زمن الغيبه فحكمها وجوب الاحتياط فيها قبل الفحص، واما بعد الفحص عن مظان وجود الدليل عليها فاذا لم يجد دليلاً، فالمرجع هو الاصول المؤمنه كاصاله البراءه ونحوها، وعلى هذا فحيث ان المقبوله بذيلها فى مقام بيان حكم الشبهه الحكميه فى زمن الحضور فى مقابل الشبهه الحكميه فى زمن الغيبه، فلا تصلح ان تكون قرينه على اختصاص سائر احكام فقراتها بزمن الحضور، باعتبار ان هذه الفقره تمتاز عن سائر فقرات المقبوله فى نقطه وهى ان العلم بهذه الفقره يتوقف على السؤال بينما العلم بسائر الفقرات لا يتوقف عليه.

وثانياً: انه يمكن المناقشه فى اصل دلالة هذه الجملة على اختصاصها بزمن الحضور، بدعوى ان المراد من الامام عليه السلام فيها ليس هو خصوص الامام المعصوم عليه السلام بل المراد منه الاعم بقرينه السؤال، فانه لا يتوقف على ان يكون

المراد منه خصوص الامام المعصوم عليه السلام، هذا اضافه الى احتمال اختصاص احكام سائر الفقرات بزمن الحضور بعيد جداً وخلاف الارتكاز العرفى والعقلاىى، ضروره انه لا- يحتمل ان تكون موافقه الكتاب مرجحه فى زمن الحضور دون زمن الغيبه وكذلك مخالفه العامه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان المقبوله تامه من ناحيه الدلاله ولكنها لاتدل إلا على مرجحين احدهما موافقه الكتاب او السنه والآخر مخالفه العامه والثانى فى طول الاول.

واما الصفات المذكوره فهى من مرجحات الحكمين، واما الشهره فهى مميزه الحجه عن اللاحجه الا انها ضعيفه من ناحيه السند كما تقدم ولهذا لايمكن الاستدال بها، وما ذكرناه وسنذكره من البحوث حولها جميعاً افتراضيه لا واقع موضوعى لها، وكذلك الحال فى المقبوله، واما المرفوعه التى رواها ابن ابى جمهور الاحسائى فى الغوالى اللالى عن العلامه مرفوعاً الى زراره فقال «سألت ابا جعفر عليه السلام فقلت له جعلت فداك يأتى عنكم الخبران والحديثان المعارضان فبأيهما آخذ فقال يازراره خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت ياسيدى انهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما فى نفسك، فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثوقان، فقال انظر الى ما وافق منهما العامه فاتركه وخذ بما خالف فان الحق فيما خالفهم، قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع، قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك الآخر، قلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له كيف اصنع، فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به ودع الآخر(1)».

ص: ٣٤١



فهى ضعيفه من ناحيه السند، وقد ناقش فى سندها من ليس شأنه المناقشه فيه بل قالوا ان هذه الروايه لم توجد فى كتب العلامه.  
ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انها مع المقبوله تامه سنداً وتسليم ان الصفات من مرجحات الروايات المتعارضه وكذلك الشهره.

وعلى ضوء هذا الفروض تختلف المقبوله عن المرفوعه فى مجموعه من النقاط:

### النقطه الاولى:

ان المقبوله قد ابتدأت الترجيح بالصفات قبل كل المرجحات بينما المرفوعه كانت ابتدأت الترجيح بالشهره قبل الصفات.

وعلى هذا فاذا فرضنا ان احد الخبرين المتعارضين واجد للترجيح بالصفات والخبر الآخر واجد للترجيح بالشهره كما اذا كان احدهما مشهوراً بين الاصحاب والآخر. يكون اعدل من الآخر او اصدق، فالمرفوعه تحكم بترجيح المشهور على الاعدل والمقبوله تحكم بترجيح الاعدل على المشهور فتقع المعارضه بينهما هذا، ولكن ذكر شيخنا الانصارى قدس سره (١) ان المرفوعه لاتصلح ان تعارض المقبوله باعتبار ان المقبوله مشهوره عند الاصحاب والمرفوعه شاذه، فاذن نفس المرفوعه تدل على تقديم المقبوله عليها فاذن لاتكون المرفوعه حجه حتى تصلح ان تعارض المقبوله هذا.

وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره (٢) بان دلالة المرفوعه على تقديم المقبوله عليها مستحيله لانه يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها وكل ما يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها مستحيله، لان فرض دلالتها على تقديم

ص: ٣٤٢

١- (١) - فرائد الاصول ج ٢ ص ٩٠٨.

٢- (٢) - نهايه الدرايه ج ٣ ص ٣٦٩.

المقبوله عليها فرض حجيتها وفرض تقديم المقبوله عليها فرض عدم حجيتها، فاذن مرّد دلالتها على تقديم المقبوله عليها الى دلالتها على عدم حجيتها، لان فرض الدلاله فرض انها حجه والا فلا دلاله لها وفرض تقديم المقبوله عليها فرض انها ليست بحجه والا فلا تكون المقبوله مقدمه عليها ومبنى ذلك ان المرفوعه تدل على عدم حجه نفسها وهو كما ترى هذا.

وناقش فيه بعض المحققين قدس سره (1) وقال، ان الصحيح هو ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره لان النسبه بينهما عموم من وجه ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما هو ما اذا كان احد الخبرين المتعارضين مشهوراً والخبر الاخر كان اعدل او اصدق فعندئذ تقع المعارضه بينهما، ومورد افتراق المرفوعه هو ما اذا كان احد الخبرين المتعارضين مشهوراً والخبر الآخر لم يكن واجداً للصفات كالأعدليه او الاوثقيه او الاصدقيه، ومورد افتراق المقبوله ما اذا كان احدهما اصدق او اعدل ولم يكن الاخر مشهوراً، وعلى هذا فالمرفوعه تدل بمورد افتراقها على تقديم المقبوله عليها في مورد الاجتماع ولا يلزم المحذور المذكور، فان هذا المحذور انما يلزم اذا دلت المرفوعه بمورد اجتماعها على تقديم المقبوله عليها، فانه حينئذ يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها ولا يلزم هذا المحذور اذا دلت بمورد افتراقها على تقديم المقبوله عليها في مورد الاجتماع، هذا نظير ما اذا دل دليل خارجي على تقديم المقبوله على المرفوعه في مورد الالتقاء والاجتماع هذا.

وللنقد في هذه المناقشه مجال، وذلك لان المرفوعه تدل على تقديم الروايه المشهوره على الروايه الشاذه الواجده لمرجحيه الصفته كالأعدليه والاوثقيه

ص: ٣٤٣

والاصدقيه بنحو القضيه الحقيقيه والكبرى الكليه، وعلى هذا فاذا وقعت المعارضه بين الروايه المشهوره الظاهره فى وجوب شئى والروايه الشاذه الواجده لمرجحيه الصفته الظاهره فى استحباب ذلك الشئى، فالمرفوعه تدل على تقديم الروايه المشهوره على الشاذه وان كانت واجده للصفات.

وبكلمه، ان المرفوعه تدل باطلاقها على تقديم الروايه المشهوره على الروايه الشاذه الواجده للصفات، والمقبوله تدل باطلاقها على تقديم الروايه الواجده للصفات وان كانت شاذه على المشهوره، فاذن تقع المعارضه بين الاطلاق المقبوله والمرفوعه فى هذا المورد وهو مورد الاجتماع بينهما فيسقط اطلاق كليهما معا فى هذا المورد بالمعارضه، فاذن المرجع فيه الاصل اللفظى ان كان والا- فالاصل العملى ولا- تعارض بين اطلاق كل منهما فى موردى الافتراق، فان المرفوعه تدل باطلاقها على تقديم الروايه المشهوره على الروايه الشاذه اذا لم تكن واجده للصفات، فان هذا المورد مورد افتراق المرفوعه ولا- يكون مشمولاً لاطلاق المقبوله واما مورد افتراق المقبوله، هو ما اذا كانت احدى الروايتين المتعارضتين واجده للصفات وان كانت شاذه والاخرى غير مشهوره، فانها تدل على تقديم الاولى على الثانيه والمرفوعه لا تشمل باطلاقها هذا المورد.

ثم ان المرفوعه التى تدل على تقديم الروايه المشهوره على الروايه الشاذه بنحو القضيه الحقيقيه فى مرحله الجعل، فلا يمكن انطباقها فى مرحله التطبيق على نفس المرفوعه والمقبوله، باعتبار ان الاولى شاذه والثانيه مشهوره والالزم من فعليه حجيه المرفوعه عدم فعليه حجيتها، فان فرض دلالة المرفوعه على تقديم المقبوله باعتبار انها مشهوره على المرفوعه باعتبار انها شاذه فرض حجيتها، وفرض تقديم المقبوله عليها فرض عدم حجيتها، وهذا معناه انه يلزم من فرض حجيه المرفوعه عدم حجيتها وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه

فوجوده محال.

فالتبجيه، انه لا يمكن تطبيق المرفوعه على نفسها والمقبوله فى الخارج، ولكن لا مانع من تطبيقها كقضيه حقيقيه على سائر افرادها فى الخارج.

والخلاصه، ان المرفوعه بدليل حجيتها تدل على وجوب الاخذ بالروايه المشهوره وطرح الروايه الشاذه فى مرحله الجعل وبنحو الكبرى الكليه، ولكن فعليتها فى مرحله الانطباق على خصوص المقبوله والمرفوعه فى المقام فى مورد اجتماعهما لا يمكن، لانه يلزم من فرض فعليه حجيته المرفوعه فرض فعليه عدم حجيتها.

ومن الواضح ان كلما يلزم من فرض وجود الشئ فى الخارج عدمه فوجوده مستحيل.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان مفاد المرفوعه تقديم الروايه المشهوره على غيرها فى مرحله الجعل وبنحو الكبرى الكليه ولا يمكن تطبيقه فى الخارج على المقبوله ونفس المرفوعه لاستلزامه المحذور المذكور.

## والنقطه الثانيه:

ان المقبوله تدل على ان اربع صفات من المرجحات:

الافقيه. والاعدليه. والاصدقيه فى الحديث والاورعيه، وحيث ان الاورعيه هى الاعدليه وليست صفه اخرى فى مقابل الاعدليه، لان الشخص اذا كان شديد التقى اطلق عليه عنوان الاعدل والاورع، فاذن المقبوله تتضمن ثلاث صفات من المرجحات وهى الاعدليه والافقيه والاصدقيه والمرفوعه تتضمن اثنتان من الصفات مرجحاً، هما الاعدليه والاصدقيه.

وعلى هذا فمورد المعارضه الافقيه، فان المقبوله تنص على انها من المرجحات والمرفوعه تنفيها باطلاقها وحيث ان اطلاقها ناشئ من سكوت المولى فى مقام البيان فلا يصلح ان يعارض المقبوله، لما ذكرناه غير مره من ان

ص: ٣٤٥

الاطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان من اضعف مراتب الدلاله فيقدم عليه كل دلالة لفظيه من دلالة اطلاقه ناشئه من مقدمات الحكمه وغيرها.

وعلى ذلك فاذا كان احد الخبرين المتعارضين واجدا لمرجحيه الافقيه والخبر الاخر فاقداً لها فلا بد من تقديم الاول على الثاني، فاذا تكون المقبوله مقيده لاطلاق المرفوعه بغير ما اذا كان احدهما واجداً لصفه الافقيه دون الآخر، هذا.

ثم ان هذه الصفات المأخوذه في لسان المقبوله والمرفوعه هل هي ظاهره في الموضوعيه أو لا؟

والجواب ان هنا وجهين:

الوجه الاول: انها ظاهره في الموضوعيه.

الوجه الثاني: انها ظاهره في الطريقيه.

اما على الوجه الأول: فلا يمكن التعدي عن موردها الى سائر الموارد التي تشترك معها في ملاك الترجيح كالاقريبه او الاقوائيه ولكن بلباس آخر.

واما على الوجه الثاني: فلان المقبوله والمرفوعه تدلان على الترجيح بكل مزيه توجب اقريبه ذيها الى الواقع واقوائيته اليه سواء اكانت بلباس الصفات ام كانت بلباس آخر، واما اذا فرضنا ان المقبوله ظاهره في عدم موضوعيه الصفات والمرفوعه ظاهره في موضوعيتها فتقع المعارضه بينهما، فان المقبوله تدل على جواز التعدي من مواردهما الى سائر الموارد والمرفوعه تدل على عدم جواز التعدي.

وعلى هذا فاذا كان احد الخبرين المتعارضين واجداً للصفه والخبر الآخر واجداً لمزيه معادله للصفه، فالمقبوله تدل على الترجيح بها والمرفوعه تدل على عدم الترجيح بها.

ان المقبوله جعلت موافقه الكتاب والسنة مرجحه بعد الصفات والشهره والمرفوعه سكتت عن موافقه الكتاب وجعلت مخالفه العامه مرجحه بعد الشهره والصفات، وعلى هذا فيقع الكلام فى هذه النقطة فى موردين:

الاول: هل المقبوله تدل على ان الموافق للكتاب والمخالف للعامه معا مرجح او ان كل واحد منهما مرجح مستقل.

الثانى: على تقدير تسليم ان كل واحد منهما مرجح مستقل، هل المخالفه للعامه فى عرض موافقه الكتاب مرجح او فى طولها.

اما الكلام فى مورد الاوّل، فقد يقال كما قيل ان مقتضى عطف مخالفه العامه على موافقه الكتاب بكلمه (واو) هو ان المجموع مرجح.

والجواب ان العطف بكلمه (واو) وان كان مشعراً بذلك إلاّ انه لا يدل عليه، هذا اضافه الى ان هناك قرينه على ان كل واحد منهما مرجح مستقل وهى قوله بعد ذلك، «قلت جعلت فداك أرايت ان كان فقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدوا احد الخبرين المتعارضين موافقا للعامه والاخر مخالفا لهم فباى الخبرين يؤخذ، فقال ما خالف العامه ففيه الرشاد».

فانه يدل بوضوح على ان مخالفه العامه وحدها مرجحه فلا- تحتاج فى مرجحيتها الى ضم موافقه الكتاب اليها كما ان موافقه الكتاب بوحدتها مرجحه.

فالتتيجه، انه لاشبهه فى ان موافقه الكتاب او السنه مرجحه مستقلة كما ان مخالفه العامه مرجحه مستقلة.

واما الكلام فى مورد الثانى، فان قول السائل جعلت فداك الى ان قال الامام عليه السلام «ما خالف العامه ففيه الرشاد» لا يدل على الترتيب والطوليه بينهما، لانه الراوى قد فرض ان حكم المسأله معلوم من الكتاب او السنه بمعنى ان الخبرين المتعارضين لا يخلوان اما ان يكونا موافقين للكتاب او السنه او مخالفين

لهما او يكون احدهما موافقا للكتاب والسنة والاخر مخالفا لهما، واطلاق قوله عليه السلام «ما خالف العامه فقيه الرشاد» يشمل ما اذا كان المخالف للعامه موافقاً للكتاب ايضاً كما انه يشمل ما اذا كان المخالف للعامه مخالفاً للكتاب ايضاً.

فالتتيجه، ان هذه الفقره لاتدل سؤالا- وجواباً على الترتيب والطوليه بينهما ولا-تكون هناك قرينه على ذلك. نعم صحيحه عبدالرحمن المتقدمه تدل على ذلك، فاذن لاتعارض فيما اذا كان احد الخبرين المتعارضين موافقاً للكتاب والاخر مخالفا للعامه.

#### النقطه الرابعه:

ان المقبوله قد جعلت من المرجحات ما اذا كان احد الخبرين ابعد من ميل حكاهم وقضاتهم والخبر الآخر اقرب اليه فيقدم الاول على الثاني.

اما المرفوعه، فهي ساكته عن ذلك ولكنها جعلت موافقه الاحتياط مرجحه، بمعنى ان ما كان من الخبرين المتعارضين موافقاً للاحتياط فهو الحججه وليس المراد من الاحتياط الاحتياط فى المسأله الفرعيه، لان قوله عليه السلام «اذن فخذ بما هو حائظ لدينك واترك الاخر» ظاهر فى انه مرجح وان الخبر الموافق له حججه، ويشهد على ذلك قوله بعد ذلك «قلت انهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان له»، فاذن تكون المقبوله مقيده لاطلاق المرفوعه الناشئ من السكوت فى مقام البيان بان بعد الخبر عن ميول قضاتهم وحكامهم مرجح كما ان المرفوعه تقيده لاطلاق المقبوله الناشئ من السكوت فى مقام البيان بان موافق الاحتياط مرجح.

فالتتيجه، هي ان مقتضى الجمع بين المقبوله والمرفوعه هو ان الابتعاد عن ميول حكاهم وقضاتهم وافق الاحتياط جميعاً من المرجحات.

#### النقطه الخامسه:

ان المقبوله فى ذيلها قد أمرت بتأخير الواقعه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، وهذا كناية عن

وجوب الاحتياط والتوقف فى الشبهات الحكيمه فى زمن الحضور الى ان يلاقى الامام عليه السلام ويسأل عن حكمها كما يجب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه قبل الفحص فى زمن الغيبه الى ان يفحص.

ثم ان هذا الوجوب عقلى مشاؤه احتمال العقاب على ارتكابها قبل العلم بحكمها سواء اكان ذلك فى زمن الحضور ام كان فى زمن الغيبه.

واما المرفوعه، فهى قد امرت فى ذيلها بالتخير بينهما فى المسأله الاصوليه وهى حجه احدهما بل لا شبهه فى ظهورها فى ذلك، لان الامر بالاخذ باحدهما ظاهر فى ان المأخوذ حجه فاذن لا يحتمل ان يكون هذا التخير تخييراً فى المسأله الفرعيه لعدم القرينه على ذلك، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، اذا كان الخبران المتعارضان فاقدين للترجيح بتمام اشكاله فتقع المعارضه بين المقبوله والمرفوعه، فان المقبوله تدل على سقوطهما معا والرجوع الى اصاله الاحتياط قبل الفحص والمرفوعه تدل على التخير اى حجه احدهما، ولهذا يكون مورد المقبوله الشبهه فى المسأله الفرعيه ومورد المرفوعه الشبهه فى المسأله الاصوليه.

ولكن لابد حينئذ من تقديم المرفوعه على المقبوله، فان المقبوله ساكته عن ذلك اى هذا التخير فى المسأله الاصوليه والمرفوعه ناصه فى ذلك، ولهذا لابد من تقديمها عليها، باعتبار ان الدلاله الناشئه من السكوت فى مقام البيان من اضعف مراتب الدلالات اللفظيه ولا تصلح ان تعارض سائر مراتب الدلالات اللفظيه.

### النقطه السادسه:

فى نسبه المقبوله والمرفوعه الى صحيحه عبد الرحمن، اما المقبوله فان قلنا بأن الصفات والشهره كلتا هما من مرجحات باب المعارضه فهى تتضمن خمس مرجحات:



١ - الصفات

٢ - الشهره

٣ - موافقه الكتاب والسنه

٤ - مخالفه العامه

٥ - مخالفه ميول حكامهم وقضاتهم.

بينما الصحيحه تتضمن اثنتين من المرجحات هما:

موافقه الكتاب والسنه ومخالفه العامه.

فاذن تقع المعارضه بينهما فى الصفات والشهره ومخالفه ميول الحكام والقضاه، وهذه المعارضه غير مستقره ولا تسرى من مرحله الدلاله الى مرحله السند لأمكان الجمع الدلالى العرفى بينهما، بتقريب ان الصحيحه تدل على عدم مرجحيه الصفات والشهره وميول الحكام باطلاقها الناشئ من السكوت فى مقام البيان، وقد تقدم ان هذا الاطلاق من اضعف مراتب الدلاله اللفظيه ويقدم عليها كل دلاله لفظيه حتى الاطلاق الناشئ من تماميه مقدمات الحكمه.

وعلى هذا، ففى المقام يكون التعارض بين الناطق والساكت، ومن المعلوم انه لا بد من تقديم الناطق على الساكت من باب تقديم النص على الظاهر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى، هذا بناءً على ان تكون الصفات من مرجحات الروايات المتعارضه وكذلك ميول الحكام والشهره المساوقه للقطع بالصدور فلا تكون من المرجحات.

واما اذا قلنا بان الصفات من مرجحات الحكمين وكذلك ميول الحكام والشهره عباره عن الروايه المتواتره فى عصر الحضور، فاذن لا- فرق بين المقبوله والصحيحه فان كليتهما تتضمن مرجحين لا- غيرهما، موافقه الكتاب ومخالفه العامه وعليه فالمقبوله موافقه للصحيحه.

ص: ٣٥٠

واما المرفوعه فقد تضمنت اربعة اصناف من المرجحات:

١ - الشهره

٢ - الصفات

٣ - مخالفه العامه

٤ - موافقه الاحتياط

وعلى هذا، فالمرفوعه تختلف عن الصحيحه فى مرجحيه الشهره والصفات وموافقه الاحتياط، فان الصحيحه تدل باطلاقها عدم مرجحيه هذه الاصناف الثلاث بينما المرفوعه تدل على مرجحيتها، فاذا تقع المعارضه بينها فى تلك الاصناف، ولكن هذه المعارضه غير مستقره لامكان الجمع الدلالى العرفى بينهما، باعتبار ان الصحيحه تدل على عدم مرجحيه الاصناف المذكوره باطلاقها الناشئ من السكوت فى مقام البيان وتقدم انه من اضعف مراتب الدلاله اللفظيه ويقدم عليه كل دلالة لفظيه، وحيث ان دلالة المرفوعه على مرجحيتها بالنص، فلا بد من رفع اليد عن اطلاقها وحمله عليه من باب حمل الظاهر على النص.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى ان الجمع بين المقبوله والمرفوعه والصحيحه هو ان المرجحات متمثله فى ستة اصناف:

١ - الصفات

٢ - والشهره

٣ - وموافقه الكتاب.

٤ - ومخالفه العامه

٥ - ومخالفه ميول الحكام والقضاه

٦ - موافقه الاحتياط

ثم ان هذه البحوث بمختلف اشكالها وانواعها حول المقبوله والمرفوعه بحوث

ص: ٣٥١

افتراضيه ومبنيه على صحه المقبوله والمرفوعه سنداً، وقد تقدم ان المرفوعه واضحه الضعف واما المقبوله وان كان المشهور انها مقبوله الا انه ليس بإمكاننا صحه سندها.

**بقي هنا أمور:**

**الأول:**

ان الاخبار العلاجيّه حيث انها بجميع اصنافها ضعيفه سنداً حتى الروايه المقبوله فلا يمكن التمسك بها لاثبات ما تضمنت من اصناف المرجحات، فاذا الروايه الوحيده القابله للاعتماد عليها هي صحيحه عبد الرحمن والمفروض ان هذه الصحيحه تدل على صنفين من المرجح:

احدهما: موافقه الكتاب او السنه،

والآخر: مخالفه العامه.

فالتتيجه، ان المرجح المنصوص لعلاج الاخبار المتعارضه متمثل في اثنين لا غيرهما كما تقدم.

**الثاني:**

هل يمكن التعدي من هذين المرجحين الى كل مزيه توجب اقوائيه احد الخبرين المتعارضين في الكشف عن الواقع واقربيته اليه، فاذا وقع التعارض بين الخبرين وكان احدهما واجداً لمزيه لا تقل عن مزيه موافقه الكتاب او مخالفه العامه، فهل يمكن ترجيح الواجد لها على الفاقد أو لا؟

والجواب: ان الكلام يقع في المقام تاره بالنسبه الى مخالفه العامه واخرى بالنسبه الى موافقه الكتاب.

اما الأولى، فحيث ان الوارد في الصحيحه عنوان مخالفه أخبار العامه، فالظاهر بحسب المتفاهم العرفي انه لا خصوصيه لعنوان اخبار العامه، ولا فرق بين ان يكون احد الخبرين المتعارضين مخالفاً لأخبار العامه او اقوالهم الكاشفه عن ارائهم في المسائل، والجامع ان يكون مخالفاً لمذهب العامه ولا خصوصيه للاخبار

ص: ٣٥٢

والاقوال والاراء المستنبطه منها اذا كانت كاشفه عن مذهبهم، فاذن احتمال الخصوصيه والموضوعيه فى اخبار العامه غير محتمل،

واما التعدى الى كل مزيه توجب اقوائه احد الخبرين المتعارضين فى الكشف عن الواقع فلا دليل عليه.

ودعوى، ان مرجحيه مخالفه اخبار العامه ليست تعبيديه صرفه وانما هى بملاك الاماريه والاقربيه الى الواقع، وعليه فكل مزيه توجب اقربيه احد الخبرين المتعارضين الى الواقع فى مستوى اماريه مخالفه العامه واقربيتها فهو مرجح ولا خصوصيه لعنوان مخالفه العامه، وان كانت صحيحه إلا ان ظاهر الصحيحه هو ان هذا الملاك ليس تمام المرجح بحيث يكون عنوان المخالف مجرد عنوان مشير اليه بدون اى دخل له، بل ظاهرها بحسب المتفاهم العرفى الارتكازى انه مرجح فى ضمن هذا العنوان.

او فقل، ان كل عنوان مأخوذ فى لسان الدليل ظاهر فى الموضوعيه وان له دخلا فى الحكم، وحمله على انه مأخوذ بنحو المعرفيه والمشيريه بدون دخل له خلاف الظاهر وبحاجه الى قرينه ولا قرينه على ذلك فى المقام لا من الداخل ولا من الخارج فلذلك لا يمكن التعدى الى كل مزيه.

والخلاصه، ان المزيه الاخرى وان كانت فى مستوى مخالفه العامه فى الاماريه والاقربيه الا انه مع ذلك لا يمكن التعدى عن مورد الصحيحه اليها لظهورها فى ان لمخالفه العامه خصوصيه وان الشارع جعل اماريتها واقربيتها الى الواقع مرجحه من اجل دخل هذه الخصوصيه لا مطلقاً، ولو تنزلنا عن ذلك فلا شبهه فى انها غير ظاهره فى عدم الخصوصيه لها أو لا اقل من الاجمال من هذه الناحيه.

فالتتيجه، انه لا يمكن التعدى الى كل مزيه تكون فى مستوى مخالفه العامه فى

واما الثانيه، وهى موافقه الكتاب فلا شبهه فى جواز التعدى منها الى موافقه السنه، لان الكتاب والسنه كليهما يحكيان عن الدين الاسلامى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، اذ الميزان انما هو بموافقه احد الخبرين المتعارضين للدين سواء اكان بلباس موافقه الكتاب ام كان بموافقه السنه.

واما التعدى منها الى كل مزيه كما مال اليه بعض المحققين قدس سره (1) على ما فى تقرير بحثه فلا يمكن وبجاجة الى دليل، لان مرجحيه موافقه الكتاب وان لم تكن تعبدية صرفه بل هى بملاك الاماريه والاقربيه الى الواقع إلا ان ظاهر الصحيحه ان هذه الاماريه والاقربيه انما تكون مرجحه اذا كانت مدلوله لها.

والخلاصه، ان كل عنوان مأخوذ فى لسان الدليل ظاهر فى الموضوعيه وحمله على انه مأخوذ بنحو المعرفيه والمشيريه خلاف الظاهر وبجاجة الى قرينه ولا- قرينه على ذلك لا- فى نفس الصحيحه ولا- من الخارج، فاذن عنوان موافقه الكتاب ظاهر فى الموضوعيه ودخله فى الحكم ولو لم يكن ظاهراً فى ذلك لم يكن ظاهراً فى المعرفيه والمشيريه فلا- محاله يكون مجملاً- فلا يمكن التعدى.

### الثالث:

ان الاخبار العلاجيه التى عمدتها صحيحه عبدالرحمن هل تشمل موارد الجمع الدلالى العرفى أو لا؟

والجواب، انها لا تشمل تلك الموارد، لان المعارضه فيها بدويه وغير مستقره ولا تسرى من مرحله الدلاله الى مرحله السند ولهذا تنتهى هذه المعارضه بتطبيق قواعد الجمع الدلالى العرفى الارتكازى عليها كقاعده حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والظاهر على الاظهر او النص والمحكوم على الحاكم

ص: ٣٥٤

وهكذا.

والنكته في ذلك، ان دليل الحجية اذا كان دليلاً لفظياً وله اطلاق فلا- مانع من شموله باطلاقه كل من العام والخاص سنداً والمطلق والمقيد كذلك وهكذا ويدل على صدورهما معاً تعبداً، فاذا لابد من حمل العام على الخاص باعتبار انه قرينه على التصرف في العام عرفاً وبيان المراد النهائي منه ولهذا لا يكون شمول دليل الحجية لهما معاً لغواً، بينما لا يمكن شموله للخبرين المتعارضين لا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما لان شموله لهما حينئذ يكون لغواً، وقد تقدم انه لا يمكن شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين سنداً اذا لم يكن الجمع بينهما عرفاً في مقام الاثبات والدلالة لان شموله لهما لغواً، لأننا ذكرنا في غير مورد من ان الحجية المجمولة للسند والدلالة والوجه حجية واحده، فان دليل الحجية لا يشمل سند الرواية اذا كانت مجمله دلالة او كانت محمولة على التقيه، فانه انما يشمل سندها اذا امكن الاخذ بدلالاتها وظهورها وجهتها معاً عرفاً وإلا فلا يشمل لانه لغو، مثلاً دليل الاعتبار يشمل العام سنداً ودلالة وجهه ويشمل الخاص كذلك.

وبكلمه، ان العام والخاص تارة يكونا منفصلين واخرى يكونا متصلين، فعلى الاول ينعقد للعام ظهور في العموم وللخاص ظهور في الخاص وكلا- الظهورين حجه ومشمول لدليل الاعتبار، اما ظهور الخاص بملاك قرينته لدى العرف والعقلاء لبيان المراد الجدى النهائي من العام بدون ان ينثلم ظهور العام في العموم وانما ينثلم حجيته في افراد الخاص.

ومن هنا اذا شككنا في خروج صنف آخر او فرد آخر منه، نتمسك بعموم العام باعتبار ان الشك في خروجه شك في التخصيص الزائد.

وعلى الثاني، فلا ينعقد له ظهور إلا في الخاص من الاول وكذلك الحال في

ص: ٣٥٥

والخلاصه، ان التعارض بين الدلاله اذا كان غير مستقر بان يكون في مرحله ظهورها ودلالاتها ولايسرى الى مرحله سندها حتى يكون مستقراً، فاذن لا مانع من شمول دليل الاعتبار السند، فاذا شمل السند ارتفع التعارض عن مرحله الدلاله بالجمع الدلالي العرفي بينهما في هذه المرحله، فاذا ورد عام وخاص في مورد فلا- مانع من شمول دليل الاعتبار لسند كل منهما، فاذا شمل سنديهما ارتفع التعارض بينهما في مرحله الدلاله واصبح الخاص قرينه على التصرف في العام وبيان المراد النهائي الجدى منه.

وإن شئت قلت، ان دليل الاعتبار يدل على حجيه السند والدلاله والجهه جميعاً وان المجمعول حجيه واحده، فلايمكن شمول دليل الاعتبار والحجيه لسند الروايه اذا كانت مجمله دلالة او كانت محموله على انتفاء موضوع هذا الدليل اى دليل الاعتبار، فان موضوعه مجموع السند والدلاله والجهه وبانتفاء واحد منها ينتفى الموضوع وبانتفائه ينتفى دليل الاعتبار، ضروره انه لا معنى لبقائه مع انتفاء موضوعه، وكذلك على القول بان المجمعول حجيه متعدده السند والدلاله والجهه ولكن هذه الحجيات مشروطه بعضها مع بعض الاخر ومرتبطة كذلك ثبوتاً وسقوطاً، فلا يمكن جعل الحجيه للسند بدون الدلاله او الجهه وبالعكس.

وعلى هذا فحيث ان في موارد الجمع الدلالي العرفي يمكن جعل الحجيه للجميع، فلا مانع من شمول دليل الاعتبار لها ولايكون لغوا من جهه ان العمل بالجميع ممكن، نعم اذا لم يمكن العمل بالدلاله او الجهه فلايمكن شمول دليل الاعتبار السند لانتفائه بانتفاء موضوعه وهو مجموع السند والدلاله والجهه بنحو التركيب او الاشتراط.

ومن هنا يظهر ان دليل الحجيه لايشمل الخبرين المتعارضين في مرحله السند

سواء اكان التعارض بينهما بالعرض ام بالذات بنحو التناقض او التضاد، لان التعبد بصدورهما تعبد بالجمع بين النقيضين او الضدين على القول بان المجعول حجه واحده للسند والدلاله والجبهه كما هو الصحيح، او ان التعبد بصدورهما يستلزم التعبد بالجمع بين النقيضين او الضدين على القول بان المجعول حجه متعدده بتعدد السند والدلاله والجبهه وكلاهما مستحيل، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد تقدم ان التعارض بين الخبرين اذا كان بنحو التناقض، فمقتضى القاعده الاولى التساقط مطلقاً، واذا كان بنحو التضاد، فمقتضى القاعده الاولى التساقط فى الجمله لا مطلقاً على تفصيل قد تقدم.

وعلى هذا فموضوع الاخبار العلاجيه الخبران المتعارضان بنحو التناقض او التضاد، وتدل على ان ماله مزيه يتقدم على ما لا مزيه له ولا بد من الاخذ به اذا قلنا بان كل مزيه توجب اقوائيه ذيهها واقربيته الى الواقع وان لم تكن بلباس موافقه الكتاب او مخالفه العامه، واما اذا قلنا بان المزيه انما تكون مرجحه اذا كانت متمثله فى موافقه الكتاب او السنه او مخالفه العامه لا مطلقاً، فعندئذ ان كان احدهما موافقاً للكتاب او السنه او مخالفه للعامه، فلا بد من تقديمه عليه والاخذ به وطرح الآخر.

واما اذا كان الخبران متعارضان بنحو العام والخاص او الظاهر والأظهر او النص او الحاكم والمحكوم، فلا يكون التعارض بينهما مستقراً ولايسرى الى سنديهما، ولهذا لا- مانع من شمول دليل الاعتبار لسند كليهما معاً لامكان الجمع بينهما دلالة عرفاً فاذن لاتساقط فى البين اصلاً، ولهذا تكون موارد الجمع الدلالى العرفى خارجه عن الاخبار العلاجيه، لاذن التعارض بين الخبرين المتعارضين فى موارد مستقر ويكون بين سنديهما ولا- يمكن شمول دليل الاعتبار لكلا السنين معاً طالما لم يكن هناك مرجح لاحدهما.



الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان موارد الجمع الدلالى العرفى خارجه عن الاخبار العلاجيه موضوعاً وحكماً ومشموله لأدله الحجيه، هذا اذا كانت ادله الحجيه ادله لفظيه ولها اطلاق، واما اذا كانت ادله لبيه كالسيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بالامارات الممضاه شرعاً، فقد تقدم انها لاتشمل الاخبار المتعارضه بنحو التناقض او التضاد بالتباين او العموم من وجه، ولكن لا مانع من شمولها لموارد الجمع الدلالى العرفى، لوضوح ان السيره جاريه على العمل بالعام فى مقابل الخاص كما انها جاريه على العمل بالخاص وجعله قرينه على التصرف فى العام وبيان المراد النهائى الجدى منه، ولهذا لايرى العرف والعقلاء التنافى بينهما باعتبار ان الخاص بنظرهم قرينه على العام ولا تنافى بين القرينه وذبيها وكذلك الحال بين المطلق والمقيد والظاهر والأظهر او النص والحاكم والمحكوم.

والخلاصه، ان السيره العقلايه الجاريه على العمل باخبار الثقه وظواهر الالفاظ المرتكزه فى الازهان الممضاه شرعاً تشمل موارد الجمع الدلالى العرفى حيث انهم لا يرون التنافى والتعارض بين الدلاله فى هذه الموارد.

واما الاخبار العلاجيه فلا اطلاق لها بالنسبه الى موارد الجمع الدلالى العرفى حتى تكون باطلاقها رادعه عن السيره، لما تقدم من ان موارد الجمع الدلالى العرفى خارجه عن الاخبار العلاجيه موضوعاً ومحمولاً ولا اطلاق لها بالنسبه الى هذه الموارد، فان عمدته هذه الاخبار صحيحه عبدالرحمن وهى لاتشمل تلك الموارد كما تقدم، هذا اضافه الى ان الاخبار العلاجيه لاتصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره المرتكزه فى الازهان لانها لاتشمل هذه الموارد حتى تكون رادعه عنها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان المستفاد من الاخبار العلاجيه التى عمدتها صحيحه

عبدالرحمن هو ان كل واحد من الخبرين حجه فى نفسه ويقطع النظر عن معارضه والمانع عنها التعارض بينهما، وعلى هذا فالمستفاد من الصحيحه ان الخبر المخالف للكتاب حجه لو لا معارضه وهو الخبر الموافق للكتاب.

والمراد من المخالف للكتاب المخالف لعمومه او اطلاقه لالمخالف بنحو التباين او العموم من وجه، فانه فى نفسه لا يكون حجه بقطع النظر عن وجود معارضه، فاذن الصحيحه تدل على ان الخبر المخالف لعموم الكتاب او اطلاقه حجه لو لا كونه معارضاً مع الخبر الموافق له، فاذا لم يكن معارضاً مع الخبر الموافق كان حجه فى مقابل عموم الكتاب او اطلاقه ويصلح ان يكون مقيداً لاطلاقه ومخصصاً لعمومه.

وعلى هذا فاذا كان خبر الثقة الخاص فى مقابل عموم الكتاب واطلاقه حجه، فمعنى ذلك ان الموارد الجمع الدلالى العرفى غير داخله فى باب التعارض.

#### الرابع:

ان الاخبار العلاجيه هل تشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه وتدل على تطبيق الترجيح عليهما.  
والجواب ان فيه وجهين:

الوجه الاول: التفصيل بين المرجحات السنديه والمرجحات الدلاليه ولا يمكن تطبيق المرجحات السنديه عليهما، ولا مانع من تطبيق المرجحات الدلاليه عليهما.

الوجه الثانى: انه لا مانع من تطبيق كل من المرجحات السنديه والدلاليه عليهما.

اما الوجه الاول: فقد نقل السيد الاستاذ قدس سره عن المحقق النائينى قدس سره (1) انه

ص: ٣٥٩

اختار هذا الوجه وهو التفصيل بين المرجحات السنديه والمرجحات الدلاليه وان الأولى لا يمكن تطبيقها عليهما بينما لا مانع من تطبيق الثانيه عليهما، وقد افاد في وجه ذلك بان تطبيقها ان كان بتقديم احدهما على الاخر مطلقا حتى في موارد الافتراق فهو بلا موجب ومبرر اذ لا تنافي ولا تعارض بينهما في هذا المورد، فاذن طرحه فيه طرح للحجيه بلا معارض، وان كان بتقديم احدهما على الاخر في مورد الاجتماع فقط فهو يستلزم التبعض في السند الواحد وهو لا يمكن، ضروره انه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبه الى بعض مدلوله دون بعضه الآخر.

ومن هنا لابد من الرجوع الى المرجحات الدلاليه بترجيح احدهما بها على الآخر في مورد الاجتماع هذا.

وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره (1) واليكم نصه:

واما القسمان وهما ما اذا كان العموم في كل منهما مستفاداً من الوضع او من الاطلاق، فتحقيق الحال فيهما يحتاج الى بيان مقدمه وهي ان الحكم الشرعي المتعلق بالكلام قد يتعدد بتعدد الدال دون المدلول بان تكون وحده الحكم وتعدد دائرا مدار وحده الدال وتعدد من دون ان تكون لوحده المدلول وتعدد دخل فيهما كما في حرمه الكذب فان الكذب لا يتعدد بتعدد المدلول، فاذا اخبر زيد بأن عندي درهما واخبر عمرو بأن عندي عشره دراهم ولم يكن عندهما شئ من الدراهم، فقد صدر من كل منهما كذب واحد وارتكب كل منهما حراماً واحداً وان كان مدلول كلام عمرو متعدداً، والعبره فيه ان الكذب عباره عن كلام خبري لا يكون مطابقاً للواقع ومن الظاهر ان وحده الكلام لا تنثلم

ص: ٣٦٠

وقد يتعدد الحكم بتعدد المدلول من دون تعدد الدال كما فى الغيبه، فاذا قال زيد ان عمراً فاسق فقد اغتاب غيبه واحده، ولو قال ان عمراً وخالداً فاسقان فقد اغتاب غيبتين وارتكب حرامين، لاین الغيبه عباره عن كشف ماستره الله تعالى من العيوب وهو ولو بكلام واحد.

الفرق بين القسمين، انه لا يمكن القبض باعتبار المدلول فى الأول، فاذا قال زيد عندى درهمان وكان عنده درهم واحد لا يصلح القول بأن فى اخباره صدق وكذب بل كذب ليس إلا، بخلاف القسم الثانى فانه لا مانع من التفكيك فيه باعتبار المدلول، فاذا قال زيد ان عمراً وخالداً فاسقان، فهذا الكلام غيبه بالنسبه الى عمر ويحرم لا بالنسبه الى خالد لانه متجاهر بالفسق اذا عرفت ذلك، فهل حجيه الكلام من قبيل الاولى حتى لا يمكن التفكيك باعتبار المدلول او من قبيل الثانى ليتمكن التفكيك، الظاهر هو الثانى ألا ترى انه لو قامت البينه على ان ما فى يد زيد وهو عشره دراهم لعمر وثم قامت بينه اخرى على ان خمسه منها لبكر لا اشكال فى انه يؤخذ بالبينه الاولى ويحكم بان خمسه دراهم مما فى يد زيد لعمر وتتعارض مع البينه الثانى فى الخمسه الباقىه الى ان قال ليس هذا تفكيكاً فى المدلول من حيث الصدور بل تفكيك من حيث الحجيه، ولا يقاس الدلاله التضمنيه على الدلاله الالتزاميه التى ذكرنا سابقاً انها تسقط عن الحجيه بسقوط الدلاله المطابقه عنها وهذا بخلاف الدلاله التضمنيه، فان دلاله اللفظ على بعض مدلوله ليست تابعه لدلالته على بعضه الآخر لا ثبوتاً ولا اثباتاً، فلو قامت بينه على كون القباء والعباء لزيد واعترف زيد بعدم كون القباء له، لا يلزم منه عدم كون العباء ايضاً له لعدم كون ملكيه العباء تابعه لملكيه القباء لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

وعلى هذا، ففيما اذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه يؤخذ بكل منهما في ماده الافتراق ويرجع الى المرجحات المنصوصه في ماده الاجتماع ويؤخذ بما فيه الترجيح على الآخر الخ...

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني قدس سره وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

واما التعليق على الأول: فيتوقف على مقدمه وهي ان دليل الاعتبار لايشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه، لما مر ان دليل الاعتبار لايمكن ان يشمل كل واحد منهما ويدل على التعبد بصدوره ودلالته معا على القول بأن المجعول حجيه واحده لمجموع السند والدلاله والجهه، وقد تقدم ان هذا القول هو الصحيح، وكذلك على القول بان المجعول لكل منهما حجيه مشروطه بحجيه الآخرين ومربوطه بها ولايمكن التفكيك بينهما.

وفي المقام لايمكن التعبد بالدلاله الاطلاقيه لكل منهما في مورد الالتقاء والاجتماع لعدم امكان الاخذ بها كذلك ورفع اليد عن حجيه اطلاق احدهما المعين فيه دون اطلاق الاخر او عن حجيه اطلاق كليهما معاً بحاجه الى قرينه ولا قرينه على ذلك في المقام.

قديقال كما قيل، ان كل واحد منهما بلحاظ مورد افتراقه يصلح ان يكون قرينه على تقييد اطلاق الاخر بغير مورد الاجتماع.

والجواب: انه لا يصلح ان يكون قرينه بنظر العرف والعقلاء بل هو من أدنى مراتب الجمع التبrecي، لان القرينه بنظر العرف والعقلاء متمثله في الخاص بالنسبه الى العام والمقيد بالنسبه الى المطلق والظاهر او النص بالنسبه الى الظاهر والحاكم بالنسبه الى المحكوم لاغيرها، فاذا لم يمكن الاخذ باطلاق كل منهما فلايمكن شمول دليل الاعتبار لهما سنداً لانه لايشمل السند إلا مع الدلاله

والجبهه على كلا القولين فى المسأله، مثلاً اذا ورد فى الدليل اكرم العلماء، وورد فى دليل اخر لا تكرم الفساق، فتقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق ولكل واحد منهما مورد افتراق، فمورد افتراق الدليل الاول، العلماء العدول ومورد افتراق الدليل الثانى، الجهال الفساق ولا يمكن شمول دليل الاعتبار لكل منهما سنداً من جهه انه لا يمكن الأخذ بظهورهما الاطلاقى ولا قرينه فى المقام على التقييد، وقد تقدم ان دليل الاعتبار لا يشمل الروايه سنداً اذا لم يمكن الأخذ بدلالاتها، لما مر من ان المعجول حجيه واحده للسند والدلاله والجبهه جميعاً او حجيه متعدده ولكن المربوطه والمشروطه بعضها مع بعضها الآخر، فاذن مقتضى القاعده الاولى سقوط حجيه كلا الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه مطلقاً، واما اذا كان لاحدهما مزيه ترجيحيه دون الاخر، فيقدم عليه فمقتضى الاخبار العلائقيه التى عمدتها صحيحه عبدالرحمن وهى تدل على ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الآخر بموافقه الكتاب او السنه ومخالفه العامه.

وعلى هذا فاذا كان احدهما موافقا للكتاب او السنه يقدم على الآخر وان كان مخالفاً للعامه، باعتبار ان مخالفه العامه وان كانت من المرجحات إلا انها فى طول مرجحيه موافقه الكتاب، ولهذا اذا كان احدهما موافقا للكتاب والآخر مخالفاً للعامه قدم الأول على الثانى، لان مرجحيه مخالفه العامه فى طول مرجحيه موافقه الكتاب أو السنه وكذلك اذا كان احدهما موافقا للكتاب أو السنه والآخر مخالفاً له، قدم الاول على الثانى باعتبار ان الثانى فاقد للترجيح.

وبعد التعرف على هذه المقدمه قد ظهر ان ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان روايات الترجيح لاتشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه، بدعوى انه لا يمكن الترجيح بالمرجحات السنديه فيهما لان الترجيح بها ان كان بتطبيقها على احدهما وتقديمه على الآخر، فان كان مطلقا حتى فى موارد الافتراق فهو

بلا موجب ومبرر، ضروره انه لا موجب لاسقاطه فى هذا المورد وهو مورد الافتراق لعدم التعارض والتنافى بينهما فيه، وان كان بتقديم احدهما فى مورد الاجتماع فهو يستلزم التبعيض فى السند الواحد وهو لا يمكن، ولا يرجع الى معنى معقول، فان الروايتين المتعارضتين بالعموم من وجه اذا كانت احدهما موافقه للكتاب والاخرى مخالفه له، فلا شبهه فى تقديم الاولى على الثانيه ومعنى تقديمها عليها انها صدرت عن المعصومين عليهم السلام دون الاخرى ومعنى عدم صدورها عنهم عليهم السلام سناً انتفاء دلالتها فى مورد الاجتماع والافتراق، ضروره انه لا موضوع للدلاله بدون السند لا يتم، لان ما ذكره قدس سره من انه لا موجب لتقديم الخبر الموافق للكتاب على المخالف له فى مورد الافتراق من جهه عدم التنافى والتعارض بينهما فى هذا المورد تام، الا ان ما ذكره قدس سره من ان تقديمه عليه فى مورد الاجتماع يستلزم التبعيض فى السند غير تام، لان هذا التقديم انما هو بلحاظ التنافى بينهما فى الدلاله لا فى السند ولا يستلزم التبعيض فى السند لان السند محفوظ بلحاظ مورد الافتراق، وعلى هذا فمعنى الترجيح فى مورد الاجتماع تقديم اطلاق الروايه الموافقه للكتاب على اطلاق الروايه المخالفه له فى مورد الاجتماع، واما اطلاق كل واحده منهما فى مورد الافتراق باق على حاله ولا مانع من التبعيد بسنديهما بلحاظ موردى افتراقهما بعد سقوط مورد اجتماعهما من جهه المعارضه، لان المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع انما هى فى مرحله الدلاله ولا تسرى الى السند.

وعلى هذا، فاذا كان اطلاق الخبر الدال على الوجوب مثلاً فى مورد الاجتماع موافقاً لاطلاق الكتاب او السنه واما اطلاق الخبر الدال على الحرمة فى هذا المورد مخالفه له، فلا مانع من تقديم اطلاق الاول على اطلاق الثانى فى مورد الاجتماع فقط وطرح اطلاق الثانى فيه وهذا لا يستلزم طرح سنده اذ لا

مانع من التعبد به بلحاظ مورد افتراقه ولا يكون لغوا، لان التعبد بالسند انما يكون لغواً وغير مشمول للدليل الحجية اذا كان مدلوله فى مقام الاثبات بتمام اجزائه مجملاً- او محمولاً- على التقيه او لا يمكن الاخذ به بسبب أو اخر، واما اذا كان مجملاً فى بعض مدلوله دون بعضه الاخر، فلا مانع من التعبد بسنده بلحاظ البعض الاخر وكونه مشمولاً للدليل الاعتبار بلحاظه، كما اذا فرضنا انه لا يمكن الاخذ ببعض مدلول الدليل العام او المطلق اما فى نفسه او من جهه المعارضه، فلا مانع من التعبد بسنده وكونه مشمولاً للدليل الاعتبار بلحاظ سائر افراده ولا يكون لغواً، مثلاً العام او المطلق مشمول للدليل الاعتبار بعد تخصيصه بالخاص او تقييد اطلاقه بالمقيد وما نحن فيه كذلك، فان الاخذ باطلاق كل من الدليلين فى مورد الاجتماع لا يمكن من جهه المعارضه والاخذ باحدهما المعين لا- يمكن من جهه لزوم الترجيح من غير مرجح ولكن ذلك لا يمنع من الاخذ بسند كل منهما بلحاظ مورد افتراقه ولا يكون لغواً، فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فلا يمكن المساعدة عليه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، انه قدس سره قد فصل بين المرجحات السنيه والمرجحات الدلاليه، فاذا يقع الكلام فى الفرق بينهما والجهه المميزه بين المرجحات السنيه والمرجحات الدلاليه.

وذكر بعض المحققين قدس سره (1) على ما فى تقرير بحثه ان الترجيح بحسب لسان الاخبار العلاجيه اذا كان منصباً على النقل والأخبار فهو من المرجحات السنيه، لان ظاهره ان الترجيح بحسب الصدق والكذب فى النقل والأخبار كالصفات، فان ظاهرها انها من المرجحات السنيه، لان قوله عليه السلام «خذ بما يقول

ص: ٣٤٥



اعدلها واصدقهما» وهكذا ظاهر في المرجح السندی باعتبار انه مضاف الى القول.

واما اذا كان منصباً على المنقول والمدلول فهو من المرجحات الدلاليه كموافقه الكتاب ومخالفه العامه، فانها مرجحه لاحد المنقولين على المنقول الاخر ولاحد المدلولين على المدلول الاخر.

وهكذا فاذا كان مدلول احد الخبرين المتعارضين موافقا للكتاب او مخالفاً للعامه فهو مقدم على الآخر هذا، ان الصفات اذا كانت من مرجحات الروايتين دون الحكمين فهي من المرجحات السنديه وتمحضه فيها وكذلك الشهره الروائيه.

واما موافقه الكتاب او السنه ومخالفه العامه فهي من مرجحات الدلاله ولكن قد تكون من مرجحات السند ايضا، كما اذا فرضنا ان الخبر الموافق للكتاب او السنه بتمام مدلوله موافق له والخبر المخالف للكتاب او السنه بتمام مدلوله مخالف له، ففي مثل ذلك يسرى التعارض من مرحله الدلاله الى مرحله السند ايضا فيقدم الموافق للكتاب او السنه على المخالف له سنداً ودلاله، اذ لايمكن تعبد بسنده بدون دلالتة، وقد تقدم ان المجعول حجيّه واحده للسند والدلاله والجهه، نعم اذا كان الخبر الموافق للكتاب او السنه موافقا له ببعض مدلوله دون بعضه الاخر، فلايسرى التعارض من مرحله الدلاله الى مرحله السند بينه وبين الخبر المخالف له ببعض مدلوله ايضا لا في تمامه، وحينئذٍ فلا مانع من التعبد بسند الخبر المخالف له بلحاظ بعض مدلوله الذى لا يكون مخالفا له وهو مورد الافتراق شريطه ان لا يكون تخصيصه بهذا المورد ممكنا بنظر العرف ولا يكون مستهجن عرفا والافتسرى المعارضه من مرحله الدلاله الى مرحله السند ووقتئذٍ فلايمكن التعبد بسنده ايضا.

وبكلمه، ان تقييد اطلاق كل من الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه اذا امكن بمورد الافتراق عرفا ولم يكن مستهجن عندهم وقبيحا، فحينئذ اذا كان احدهما موافقا لاطلاق الكتاب او عمومه والاخر مخالفا له او احدهما مخالفا للعامه والاخر موافقا لهم، كان تقديم الموافق او المخالف للعامه على الاخر فى الدلاله فقط، واما فى السند فلا مانع من كون سند المخالف للكتاب او الموافق للعامه مشمولاً لدليل الاعتبار بلحاظ مورد افتراقه كسند الموافق للكتاب او المخالف للعامه هذا من جهه، ومن جهه اخرى، اذا كان احد الخبرين المتعارضين موافقاً للكتاب والاخر مخالفاً له، فدليل الاعتبار يدل على حجيه الموافق دون المخالف بمقتضى روايات العلائقيه الترجيقيه، ومعنى ذلك ان الموافق حجه سناً ودلاله وجهه فلا يمكن ان يكون دليل الاعتبار يدل على حجيه سناً لا دلاله، ضروره انه لا يمكن ان يشمل دليل الاعتبار السند دون الدلاله، لما تقدم من المجمعول حجه واحده لمجموع من السند والدلاله والجهه وكذلك الصفات كالاعدليه والاصدقيه ونحوهما، فان ما دل على تقديم الاعدل او الاصدق على غيره ان الاول حجه بدليل الاعتبار سناً ودلاله وجهه دون غيره، وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون مصب الترجيح النقل والاخبار او المنقول او المدلول، فانه على كلا التقديرين منشأ جعل الحجيه للمجموع أى مجموع السند والدلاله والجهه، ومن هنا اذا كان سند الخبر الذى هو طرف للمعارضه مصباً للترجيح ولكنه فاقد للدلاله بان يكون مجملاً او فاقداً للجهه بان صدر للتقيه فلا اثر لهذا الترجيح ويكون وجوده وعدمه سيان، ضروره انه لا يمكن ان يكون سنده حجه ومشمولاً لدليل الاعتبار دون دلالته او جهته لانه لغو وجزاف، وكذلك اذا كانت دلالته مصبه للترجيح ولكن كان سنده ضعيفاً فلا اثر للترجيح ويكون وجوده كعدمه.

والخلاصه، ان المرجحات سواء اكان مصبها السند ام كان الدلاله فهى مرجحات للكل اى السند والدلاله والجهه جميعاً، بمعنى انها منشاء لجعل الحجيه للكل وشمول دليل الاعتبار له والا- فلا- تتصف بالمرجحيه، يعنى انها لا- تكون من مرجحات باب التعارض، هذا كله فيما اذا كان التعارض بين الخبرين بنحو التباين سواء اكان بالتناقض او التضاد، بمعنى ان يكون التنافى والتعارض بين كل منهما مع الاخر فى تمام مدلوله او فى حكم تمام المدلول، فحينئذٍ بطبيعه الحال يسرى التعارض من الدلاله الى السند فلا يمكن شمول دليل الاعتبار السند بدون الدلاله وبالعكس، واما اذا كان التعارض بينهما بالعموم من وجه فلا يسرى التعارض من مرحله الدلاله الى مرحله السند، فاذا كان احدهما موافقاً للكتاب او السنه والاخر مخالفاً له او كان احدهما مخالفاً للعامه والاخر موافقاً لها، فتقديم الموافق للكتاب على المخالف له فى الفرض الاول وتقديم المخالف للعامه على الموافق لها انما هو فى مرحله الدلاله فقط واما السندان فكلاهما مشمول لدليل الاعتبار، اما سند الموافق فى الفرض الاول والمخالف فى الفرض الثانى فهو واضح لانهما مشمولان لدليل الاعتبار دلالة وسنداً وجهه، واما دلالة المخالف فى الفرض الاول والموافق فى الفرض الثانى وان كانتا غير مشمولتين لدليل الاعتبار من جهه المعارضه، ولكن هذه المعارضه لا تسرى الى سنديهما حيث لا مانع من التعبد بهما وكونهما مشمولين لدليل الاعتبار بلحاظ موردى افتراقيهما، هذا نظير ما اذا كان سند كلا الدليلين المتعارضين قطعياً، فحينئذٍ لا محاله يكون التعارض بين دالتيهما ولكن لا يمكن ترجيح دلالة احدهما على دلالة الاخر بالصفات.

واما اذا كانت الدلاله قطعيه، فحينئذٍ يكون التعارض بينهما فى السند ولا يبعد الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامه، فاذا كان احدهما موافقاً للكتاب او

مخالفاً للعامه دون الاخر فيقدم الاول على الثانى، فاذا فرقت بين الصفات وبين موافقه الكتاب او مخالفه العامه، لان السند اذا كان قطعياً فلا اثر لكون الراوى لاحدهما اعدل او اصدق، ومن هنا لا تكون الصفات مرجحه للدلاله فيما اذا كانت الدلاله قطعيه دون السند، فموافقه الكتاب لاحدهما تصلح ان تكون مرجحه له على الاخر وكذلك مخالفه العامه، واما الصفات فلا تصلح ان تكون مرجحه للدلاله اذا كان السند قطعياً.

واما التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فبامرین:

الامر الاول، ان لاخبار الراوى دالاً واحداً ومدلولاً واحداً وهو قول الامام عليه السلام ودلاله واحده وهى دلالتة على قوله عليه السلام، واما لقول الامام عليه السلام مدلولات متعدده بعدد افراد الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه وله دلالات متعدده ضمنيه وتدل على تلك المدلولات بدلاله ضمنيه، فاذا قال احد راويين، قال الامام عليه السلام يجب اكرام العلماء وقال الراوى الآخر، قال الامام عليه السلام يحرم اكرام الفساق، كان لقول الراوى دال واحد وهو كلامه واخباره ومدلول واحد وهو قول الامام عليه السلام فى الشريعه المقدسه.

وعلى هذا، فالحجيه المجعوله لقول الراوى الحاكي لقول المعصوم عليه السلام حجيه واحده باعتبار ان له دلالة واحده وهى دلالتة على قول الامام عليه السلام وليست له دلالات متعدده ضمنيه وكل واحده منها موضوع للحجيه بنحو الاستقلال بمعنى انها لا تسقط بسقوط الدلاله الاخرى، فان الدلاله الضمنيه لا تسقط عن الحجيه بسقوط الدلاله الضمنيه الاخرى عنها، وعلى هذا فسقوط دلالة احد المتعارضين عن الحجيه فى مورد الاجتماع بترجيح المعارض الاخر عليه لا يوجب سقوط دلالتة عن الحجيه فى مورد الافتراق.

الامر الثانى، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لقول الراوى دلالات متعدده

وهي دلالتها في المثال الاول على وجوب كل فرد من افراد العلماء، ودلالتها في المثال الثانى على حرمة اكرام كل فرد من افراد الفساق، وكل واحده من هذه الدلالات حجه الا عن هذه الدلالات حيث انها دلالات ضمنيه وان كانت حجه كل واحده منها لا تسقط بسقوط حجه الدلاله الاخرى الضمنيه الا انها غير مشموله للاخبار العلاجيه، لان عمدته هذه الاخبار صحيحه عبد الرحمان وقد جاء فى لسانها: «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فردوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على اخبارهم» الخ.

وحيث ان الوارد فى لسانها عنوان الحديث وهذا العنوان انما ينطبق على كل واحد من الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه ولا ينطبق على كل واحده من الدلاله الضمنيه، مثلا حديث اكرم العلماء يدل بدلالات متعدده بعدد افراد العلماء، وهذه الدلالات دلالات ضمنيه فتكون فى ضمن دلالة واحده المستقله كالدلاله على وجوب اكرام العلماء وهذه الدلاله الواحده تنحل الى دلالات متعدده ضمنيه وكل واحده منها موضوع للحجه مستقلا، بمعنى ان حجه بعضها لا تسقط بسقوط حجه بعضها الآخر، ومن هنا يكون قولنا اكرم العلماء فى قوه قولنا اكرم زيد العالم، اكرم بكر العالم، اكرم عمرو العالم وهكذا.

وعلى هذا فهذه الدلالات المتعدده الضمنيه هل هي مشموله للاخبار العلاجيه التى عمدتها صحيحه عبد الرحمان أو لا؟

والجواب، انها غير مشموله لها، لان الوارد فى لسانها عنوان الحديث او عنوان خبر او الروايه ومن الواضح ان شيئا من هذه العناوين لا- ينطبق على الدلاله الضمنيه ولا- يصدق عليها، فأن عنوان الحديث او الخبر او الروايه انما يصدق على واقعه هو الحديث او الخبر فى الخارج واما ما يتضمنه الحديث من

الاجزاء التحليليه الضمنيه فلا- يصدق على كل جزء وجزء عنوان الحديث او الخبر او الروايه، ومن هنا يكون قولنا يجب اكرام العلماء حديث واحد وخبر واحد وراوي واحد، ولا يصدق عنوان الحديث او خبر على وجوب اكرام كل فرد من افراد العلماء وعلى حرمة اكرام كل فرد من افراد الفساق، ومن هنا لا تنطبق الاخبار العلاجيه التي عمدتها صحيحه عبد الرحمان على مورد الاجتماع لهما، اذ لا يصدق على دلالة كل منهما في مورد الاجتماع عنوان الحديث او الخبر الوارد عنهم عليهم السلام، لأنه انما يصدق على كل من الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه لا على كل فرد فرد منهما في مورد الاجتماع

والخلاصه، ان عنوان الحديث الوارد من الأئمه عليهم السلام انما ينطبق على كل واحد من الحديثين المتعارضين المستقلين فأنتهما وردا عن الأئمه الاطهار عليهم السلام ولا يصدق عنوان الحديث على كل فرد من افرادهما الضمنيه، وحيث ان دلالة كل منهما في مورد الاجتماع حصه من دلالاته على الكل فبطبيعته الحال تكون دلالة ضمنيه فإذا كانت ضمنيه فلا تكون مشموله للاخبار العلاجيه كالصحيحه ونحوها، حيث ان عنوان الحديث او الخبر لا يصدق عليها لأن الحديث متضمن لها لا إنها صدرت من الامام عليه السلام بعنوانها وإلا لم تكن دلالة ضمنيه بل مستقله.

فالنتيجه، أن ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره غير تام، فإنه مضافاً الى أن لقول الراوى دال ومدلول واحد ودلالة واحده وظهور واحد وهو ظهوره في اثبات قول المعصوم عليه السلام، واما لقول المعصوم عليه السلام مدلولات ضمنيه متعدده بتعدد افراد موضوعها، وعلى تقدير تسليم أن لقول الراوى مدلدلات متعدده ضمنيه الا إنها حيث كانت ضمنيه فلا تكون مشموله للاخبار العلاجيه لعدم انطباقها عليها بعنوانيتها الخاصه.

واما الوجه الثانى: فقد ظهر مما تقدم إنه لا مانع من شمول الاخبار العلاجيه

للخبرين المتعارضين بالعموم من وجه هذا.

ولكن ذهب بعض المحققين قدس سره (١) الى عدم شمولها لهما وقد افاد في وجه ذلك، ان عمده الدليل على الترجيح صحيحه عبد الرحمان (٢) وهذه الصحيحه قد تضمنت مرجحين الاول موافقه الكتاب، الثانى مخالفه العامه، وظاهر هذه الروايات منها الصحيحه إنها فى مقام بيان علاج مشكله التعارض ورفعها، وحينئذٍ فإن كان التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه وكان احدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له او مخالفاً للعامه او كان احدهما مخالفاً للعامه والآخر موافقاً لهم، فعندئذٍ إن قدم الموافق للكتاب على المخالف له مطلقاً لزم سقوط الخبر الآخر حتى فى مورد الافتراق وهذا خلاف ظاهر الاخبار العلاجيه، فإن ظاهرها إنها تعالج مشكله التعارض بين الخبرين وتدل على السقوط فى مورد التعارض وفى حدوده لا مطلقاً حتى فيما اذا لم يكن فيه تعارض.

والخلاصه، ان الاخبار العلاجيه قاصره عن شمول الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه او لا اقل إنها منصرفه عنهما هذا.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لان الاخبار العلاجيه فى مقام علاج مشكله التعارض ودفع هذه المشكله عن الخبرين المتعارضين بترجيح احدهما على الآخر سنداً، وعمده هذه الاخبار صحيحه عبد الرحمان والمأخوذ فى لسان هذه الصحيحه ما يلى «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله» الخ. ومن الواضح ان عنوان (حديثان مختلفان) الوارد فى لسان الصحيحه يشمل ما اذا كان الاختلاف بينهما بالعموم من وجه ايضاً ولا يختص بالتباين، فإذا وقع

ص: ٣٧٢

١- (١) - بحوث فى علم الاصول ج ٧، ص ٤٠٥.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ٢٧، ب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ٢٩.

التعارض بين الحديثين بالعموم من وجه فيصدق انهما مختلفان فيكونا مشمولين لاطلاق الاخبار العلاجيه، واما ما ذكره قدس سره من إنه اذا قدم الخبر الموافق للكتاب على المخالف له مطلقاً لزم سقوطه في مورد الافتراق وهو خلاف ظاهر الاخبار العلاجيه فلا يمكن اتمامه، لما تقدم انفاً من ان الاخبار العلاجيه التي عمدتها صحيحه عبد الرحمان تشمل باطلاقها الحديثين المتعارضين وان كان تعارض بينهما بالعموم من وجه أى قى ماده الاجتماع بينهما فقط لا مطلقاً، وحينئذٍ فاذا كان احدهما موافقاً للكتاب دون الاخر فالاخبار العلاجيه تدل على تقديم الاول على الثانى وعليه فالاول حجّه سنداً ودلاله فى مورد الاجتماع والافتراق معاً والثانى لا يكون حجّه دلاله فى مورد الاجتماع، واما فى مورد الافتراق فهو حجّه دلاله وسنداً، لما تقدم من انه لا مانع من التعبد بسنده بلحاظ مورد افتراقه ولا يكون لغواً.

فالتبجيه، ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره لا يمكن المساعده عليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ذكر بعض المحققين قدس سره (١) على ما فى تقرير بحثه من انه لا- حاجه الى الاخبار العلاجيه، فإنه اذا كان احد الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه موافقاً للكتاب والاخر مخالفاً له، فاخبار الطرح (٢) تدل على طرح ما يخالف الكتاب، و الموصول فى هذه الاخبار مطلق وباطلاقه يشمل كل ما يخالف الكتاب سواء أكان حديثاً ام كان مذهباً ام اطلاقاً أم عموماً، والمفروض فى المقام ان عموم او اطلاق احد الخبرين المتعارضين مخالف للكتاب فيسقط عن الحجيه

ص: ٣٧٣

١- (١) - بحوث فى علم الاصول ج ٧، ص ٣٣٢.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ٢٧، باب ٩، ص ابواب صفات القاضى.



ويبقى الموافق للكتاب بلا معارض هذا.

و بكلمه واضحه، ان ما ذكره قدس سره انما يتم اذا قلنا بان روايات الطرح تشمل الاخبار المخالفه للكتاب او السنه بنحو التباين والاخبار المخالفه له بنحو العموم من وجه بكل طوائفها وصنوفها، واما اذا قلنا بأن روايات الطرح مختصه بالاخبار المخالفه للكتاب او السنه بنحو التباين ولا تشمل الاخبار المخالفه له بنحو العموم من وجه فلا يتم ما ذكره قدس سره وهل الصحيح القول الاول او الثانى؟

والجواب الظاهر هو الثانى، لان المستثنى من هذه الروايات والاخبار المخالفه لعموم الكتاب او اطلاقه بنحو العموم والخصوص المطلق وذلك بقرينتين.

الاولى: انه لا شبهه فى صدور الاخبار المخالفه لعمومات الكتاب او السنه واطلاقه كما انه لا شبهه فى تخصيص عمومات الكتاب باخبار الاحاد وتقييد مطلقاتها بها، فلو كانت الاخبار المخالفه لعمومات الكتاب واطلاقه مشموله لاخبار الطرح ولم تكن حجه، فكيف يمكن تخصيص عمومات الكتاب او تقييد مطلقاته بها بل اخبار الطرح منصرفه عن مثل هذه المخالفه لأنها فى الحقيقه ليست مخالفه بنظر العرف، لوضوح ان العرف لا يرى المخالفه بين القرينه وذيها وبين المفسر بالكسر والمفسر بالفتح، ولهذا تكون هذه المخالفه مخالفه غير مستقره وبدويه وترتفع ولهذا تكون منصرفه عنها.

والخلاصه، ان اخبار الطرح تشمل الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين او العموم من وجه، نعم ما ذكره من ان الاخبار العلاجيه التى عمدتها صحيحه عبد الرحمان مختصه بالخبرين المتعارضين بنحو التباين ولا تشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه غير تام كما تقدم.

الثانيه: ان جمله كبيره من اخبار الطرح تنص بأن الخبر المخالف للكتاب لم

بصدر بنحو صرف الوجود وفي بعضها ان ما خالف الكتاب زخرف وباطل ولم اقله، ومن المعلوم ان الزخرف والباطل لا يمكن صدوره من المعصومين عليهم السلام مع انه لا- شبهه في صدور الاخبار المخالفه لعمومات الكتاب او اطلاقه من المعصومين عليهم السلام.

واما صحيحه جميل بن دراج(1) عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه وان على كل حق حقيقه وعلى كل صواب نور فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»، وقد يتوهم ان هذه الصحيحه مطلقه وباطلاتها تدل على عدم حجيه الخبر المخالف لعموم الكتاب او اطلاقه ايضا .»

ولكن لا اساس لهذا التوهم، اذ لا شبهه في انصراف الصحيحه بنظر العرف ومناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه الى المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه، لما مر من ان المخالفه لعموم الكتاب او اطلاقه في الحقيقه ليست مخالفه لامكان الجمع الدلالى العرفى بينهما ولا يبرى العرف مخالفه بين القرينه وذبيها، ولهذا لا- يمكن أن يكون للصحيحه اطلاق وباطلاتها يشمل الاخبار المخالفه لعمومات الكتاب او اطلاقته.

والخلاصه، ان السيره القطعيه من العرف والعقلاء المرتكزه في الاذهان الجاربه على تخصيص عمومات الكتاب وتقييد اطلاقه باخبار الاحاد الثقات، ومن هنا لا شبهه في وجود العلم الاجمالي بصدور الاخبار المخالفه لعمومات الكتاب واطلاقته.

ص: ٣٧٥

ان السيد الاستاذ قدس سره (١) قد قسم موارد التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه الى ثلاثة اقسام:

القسم الاول: ان تكون دلالة كل منهما على العموم بالوضع، وعليه فيكون التعارض بينهما في مورد الاجتماع بالعموم الوضعي، كما اذا فرض انه ورد في دليل اكرم كل عالم، وورد في دليل اخر لا تكرم كل فاسق، وفي هذا المثال وامثاله يكون التعارض بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع بالعموم الوضعي.

القسم الثاني: ان تكون دلالة احدهما على العموم بالوضع ودلاله الاخر عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمه، كما اذا قال المولى اكرم كل عالم وقال في دليل اخر لا- تكرم الفساق، فدلاله الاول على العموم بالوضع ودلاله الثاني عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمه.

القسم الثالث: ان تكون دلالة كل منهما بالاطلاق ومقدمات الحكمه، كما اذا فرض إنه جاء في دليل اكرم العلماء وجاء في دليل اخر لا تكرم الفساق.

اما القسم الاول فبناء على ما قويناه من إنه لا مانع من تطبيق الروايات العلاجيه على الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه فلا بد من الرجوع اليها بعد عدم امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، وحينئذ فان كان احدهما موافقاً للكتاب والاخر مخالفاً له، فلا بد من تقديم الموافق على المخالف والحكم بحجتيه وصدوره دون المخالف، واما بناء على ما ذكره بعض المحققين قدس سره (٢) من ان الخبر المخالف للكتاب مشمول لروايات الطرح فلا يكون حجه في نفسه، فإذن يبقى الخبر الموافق بلا معارض.

ص: ٣٧٤

١- (١) - مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٢٧.

٢- (٢) - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٣٢.

واما القسم الثانى، فتاره يكون المطلق الحكمى متصلاً بالعام الوضعى واخرى يكون منفصلاً عنه.

اما الفرض الاول، وهو ما اذا ورد العام الوضعى متصلاً بالمطلق الحكمى، كما اذا جاء فى دليل لا تكرم الفساق ثم جاء فى دليل اخر متصلاً بالاول اكرم كل عالم، فالعام الوضعى يمنع عن تماميه مقدمات الحكمة فإن من المقدمات عدم البيان والعام الوضعى يصلح ان يكون بياناً فإذا كان بياناً فهو مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، لان ظهوره فيه منوط بتماميه مقدمات الحكمة ومع عدم تماميتها فلا ينعقد له ظهور فيه.

واما الفرض الثانى، وهو ما اذا كان العام الوضعى منفصلاً عن المطلق الحكمى، فقد ذكر شيخنا الانصارى قدس سره انه لابد من تقديم العام الوضعى على المطلق الحكمى، بتقريب ان دلالة العام الوضعى على العموم دلالة تنجيزيه لا تتوقف على اى مقدمه خارجيه ما عدا الوضع وهو ثابت، وهذا بخلاف دلالة المطلق على الاطلاق فإنها تعليقيه تتوقف على تماميه مقدمات الحكمة منها عدم البيان على الخلاف، والمفروض ان العام الوضعى يصلح ان يكون بياناً على الخلاف ومع وجوده لا تتم مقدمات الحكمة ومع عدم تماميتها فلا ينعقد ظهور المطلق فى الاطلاق هذا.

ولكن للمناقشه فيه مجالاً واسعاً، لان ما هو جزء مقدمات الحكمة هو عدم البيان المتصل لا الاعم منه ومن المنفصل، لان المطلق اذا صدر من متكلم وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرنيه متصله به، انعقد ظهوره فى الاطلاق ولا تتوقف انعقاد ظهوره فيه على عدم البيان المنفصل، نعم البيان المنفصل مانع عن حجيه المطلق فى الاطلاق لا عن انعقاد ظهوره فيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان السيد الاستاذ قدس سره قد ذكر ان عدم البيان المنفصل

جزء المقدمات ولكن لا مطلقاً بل في زمان وروده، وعلى هذا فاذا صدر المطلق عن متكلم وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله، انعقد ظهوره في الاطلاق وهذا الظهور مستمر الى ان يرد بيان منفصل، فاذا ورد فهو رافع لظهوره في الاطلاق من حين وروده، فالنتيجه ان عدم البيان المنفصل ليس جزء المقدمات مطلقاً بل جزئها حصه خاصه منه وهي عدم البيان في وقته، وقد تقدم تفصيل ذلك موسعاً وكذلك جوابه.

وعلى هذا، فينعقد ظهور العام في العموم كما ينعقد ظهور المطلق في الاطلاق، فاذا نفع المعارضه بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع، فان مقتضى ظهور العام في العموم وجوب اكرام العالم وان كان فاسقاً ومقتضى ظهور المطلق في الاطلاق حرمة اكرام الفاسق وان كان عالماً، فاذا نفع الخلاف بينهما في مورد الاجتماع بنحو التباين.

وبكلمه، ان العام الوضعي اذا كان منفصلاً عن المطلق الحكمي انعقد ظهور المطلق في الاطلاق ببركه مقدمات الحكمه، والمفروض ان ظهور العام في العموم الوضعي منعقد، فاذا نفع المعارضه بين الظهورين في مورد الاجتماع والالتقاء، كما اذا قال المولى لا تكرم الفساق ثم قال في مكان اخر اكرم كل عالم فيقع التعارض بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع وهو العالم الفاسق، فان مقتضى الدليل الاول حرمة اكرامه ومقتضى الدليل الثاني وجوب اكرامه، وحيث ان ظهور العام في العموم الوضعي اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق الحكمي فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

والنكته في ذلك، ان منشاء ظهور المطلق في الاطلاق سكوت المتكلم وعدم الاتيان بالقرينه بقاعده ان كل ما لم يقله متكلم في مقام الاثبات لم يرد في مقام

الثبوت، ومنشاء ظهور العام في العموم الوضعي امر ايجابي وداخل في قاعده ان كل ما قاله المتكلم في مقام الاثبات اراده في مقام ثبوت والظهور الذي يكون منشاء السكوت في مقام البيان وهو من اضعف مراتب الظهور والدلاله، فمن اجل ذلك يقدم ظهور العام الوضعي في مورد الاجتماع على ظهور المطلق في الاطلاق فيه من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذي هو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

و لكن يمكن المناقشه فيه، فان الظهور المستند الى الوضع مباشره وهو الظهور التصوري في كل من اداه العموم كلفظه (كل) او اداه المطلق كلفظ رجل او علماء او مشاكل ذلك، واما الظهور التصديقي الاولي فهو في كل من العام الوضعي والمطلق الحكمي بحاجه الى مقدمه اخرى زائداً على الوضع وهي كون المتكلم في مقام البيان، واما الظهور التصديقي النهائي الجدي فهو بحاجه الى مقدمه ثالثه زائداً عليها وهي عدم نصب قرينه على التخصيص او التقييد، فاذا تمت هذه المقدمه فقد تمت جميع المقدمات وحينئذٍ كما ينعقد ظهور العام النهائي الجدي في العموم الوضعي كذلك ينعقد ظهور المطلق النهائي الجدي في الاطلاق الحكمي.

ومن هنا يظهر ان ما جاء في البيان من ان ظهور المطلق في الاطلاق مستند الى سكوت المولى في مقام البيان غير تام، فإنه مستند الى مجموع مقدمات الحكمه منها عدم القرينه، كما ان ظهور العام الوضعي في العموم مستند الى مجموع المقدمات منها عدم نصب القرينه على الخلاف، فاذن لا فرق بينهما من هذه الناحيه.

ومع هذا فهل ظهور العام الوضعي النهائي الجدي في العموم اقوى من ظهور المطلق النهائي الجدي في الاطلاق بنظر العرف أو لا؟

والجواب لا يبعد ذلك، بنكته ان احاطه اداه العموم لدائره افراده اقوى من

احاطه المطلق باطلاقه لدائره افراده، وهذه النكته اذا كانت موجبه لاقوائيه ظهور العام فى العموم بالنسبه الى ظهور المطلق فى الاطلاق، فلا بد من تقديم ظهور العام فى العموم على ظهور المطلق فى الاطلاق فى مورد الاجتماع.

واما اذا لم تكن موجبه كذلك، فلا وجه للترجيح بل مقتضى القاعده التساقط والرجوع الى الاصل اللفظى ان كان والا فالاصل العملى.

و اما القسم الثالث، وهو ما اذا كان التعارض بين كلا الخبرين المذكورين الذين كانت النسبه بينهما عموماً من وجه بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه، فهل يمكن الرجوع فيهما الى روايات الترجيح وهى الروايات العلاجيه أو لا؟

والجواب ان فى المسئله قولين، احدهما انه لا يمكن الرجوع الى الاخبار العلاجيه، والقول الثانى انه لا مانع من الرجوع اليها.

اما القول الاول فقد اختاره السيد الاستاذ قدس سره وقد افاد فى وجه ذلك ان الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه ليس مدلول اللفظ، فاذا لم يكن مدلولاً له لم يكن مدلول للكتاب والسنه بل هو مدلول مقدمات الحكمه، فلذلك لا يصدق عليه عنوان الحديث الوارد فى صحيحه عبد الرحمان التى هى عمده روايات الترجيح.

وعلى هذا فموضوع روايات الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامه التعارض بين الحديثين كما فى لسان الصحيحه، «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله الخ..»، فاذن لو كان التعارض بين اطلاقى الحديثين الثابتين بمقدمات الحكمه لا- بين عنوانى الحديثين فلا- يكون مشمولاً للروايات العلاجيه فان موضوعها كما مر عنوان الحديث، ومن الواضح ان عنوان الحديث لا- يصدق على الاطلاق، لان الحديث قول المعصوم عليه السلام والاطلاق مدلول المقدمات وليس قول المعصوم.

والخلاصه، ان الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه حيث انه ليس مصداقاً للحديث ولا للخبر ولا للروايه، فلهذا لو كان التعارض بين اطلاقى الخبرين فى مورد الاجتماع فلا يكون مشمولاً لروايات الترجيح وهى الروايات العلاجيه، ومن هنا ذكر قدس سره ان مقتضى الاولويه فى الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه التسايط والرجوع الى الاصل اللفظى ان كان والا فالاصل العلمى، لا الاخبار العلاجيه هذا.

وقد اجاب عن ذالك بعض المحققين قدس سره<sup>(١)</sup> بان الجمود على لفظ الحديث وان كان الاقتصار على الكلام اللفظى يعنى قول المعصوم عليه السلام، الا ان مناسبه الحكم والموضوع تقتضى ان المراد منه مطلق السنه اعم من قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، فاذا لا خصوصيه لعنوان الحديث او الخبر أو الروايه هذا.

ولكن هذا الجواب لا يدفع الاشكال، لان مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه وان كانت تقتضى ان المراد من الحديث مطلق السنه اعم من قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره الا- ان الاطلاق الناشئ من مقدمات الحكمه ليس من السنه ولا- من الكتاب ولا قول الامام عليه السلام ولا فعله وتقريره، ضروره ان الاطلاق ليس مدلولاً للكتاب ولا للسنه باحد اقسامها.

وما ذكره قدس سره من انه لا فرق بين ان تكون الدلاله سكوتيه او لفظيه او مختلفه صحيح شريطه ان تكون الدلاله السكوتيه من السنه، والمفروض ان دلاله مقدمات الحكمه على الاطلاق ليست من دلاله السنه، هذا من جانب.

ومن جانب اخر، قد اشكل بعض المحققين قدس سره<sup>(٢)</sup> على ما ذكره السيد

ص: ٣٨١

١- (١) - بحوث فى علم الاصول ج ٧ ص ٤٠٧.

٢- (٢) - بحوث فى علم الاصول ج ٧ ص ٤٠٧.



الاستاذ قدس سره بالنقض بالعام الوضعى، على اساس ان ماهو مدلول الكتاب والسنة وضعاً هو المدلول التصورى فانه مستند الى حاق اللفظ بالوضع، واما المدلول التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه والتفهيميه فهو مستند الى ظهور حال المتكلم، واما المدلول التصديقى بلحاظ الاراده الجديده النهائيه فهو مستند مضافاً الى ظهور حال المتكلم الى عدم نصب قرينه على الخلاف، فاذن لازم ما افاده السيد الاستاذ قدس سره هو ان المدلول التصديقى بلحاظ الاراده الجديده النهائيه ليس من السنه لا قولاً ولا فعلاً ولا تقريراً لانه مدلول لظهور حال المتكلم وسكوته عن ذكر القيد وليس مدلولاً للكتاب والسنة هذا.

والجواب عن ذلك ان هذا النقض غير وارد، لان المدلول التصديقى هو نفس المدلول الوضعى للفظ اى الكتاب والسنة، غايه الامر انه فى المرحله الاولى متعلق للتصور ومورد له وفى المرحله الثانيه متعلق للتصديق ومورد له بمقدمه خارجيه ولا شبهه فى ان المعنى المتعلق للعام التصديقى هو مدلول الكتاب والسنة، ومن الواضح ان التصور والتصديق امران خارجان عن ذات المعنى والمدلول للفظ، فان التصور معلول للوضع والتصديق معلول لظهور حال المتكلم وعدم نصب القرينه على الخلاف.

هذا بخلاف الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه، فانه مدلول للمقدمات وليس مدلولاً للفظ اى من الكتاب والسنة ولهذا لا يصدق عليه انه مدلول للسنة.

والخلاصه ان معنى أداه العموم هو العموم تصوراً وتصديقاً، فان كل من التصور والتصديق يرد على العموم، فالعموم مدلول اللفظ يعنى الكتاب والسنة بينما الاطلاق ليس مدلول الكتاب والسنة بل هو مدلول المقدمات وما هو مدلول الكتاب والسنة هو مدلول طبيعى المطلق فان مدلوله الطبيعه المهمله، واما اطلاقها فهو مدلول المقدمات ومن هذه الناحيه يختلف الاطلاق الحكمى عن

العموم الوضعى.

فالتبججه فى نهايه الشوط ان النقض غير وارد.

ولكن مع هذا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره غير تام، وذلك لان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره مبنى على ان يكون الاطلاق مدلولاً لمقدمات الحكمه، ولكن هذا المبنى غير صحيح ولا واقع موضوعى له، لان مقدمات الحكمه جبهه تعليليه لظهور اللفظ فى الاطلاق لاجهه تقييده كما هو الحال فى الوضع، فان الوضع جبهه تعليليه لظهور اللفظ فى معناه بظهور تصورى وليس جبهه تقييده، ضروره ان المعنى ليس مدلولاً للوضع بل هو مدلول للفظ ومقدمات الحكمه كالوضع، فانها حيثه تعليليه لظهور المطلق فى الاطلاق لا انها حيثه تقييده بمعنى ان الاطلاق مدلول لها، وعلى هذا فالصحيح هو شمول الاخبار العلاجيّه للتعارض بين اطلاق الخبرين بالعموم من وجه فى مورد الالتقاء والاجتماع، فان كان احدهما موافقاً للكتاب والاخر مخالفاً له قدم الموافق على المخالف فيؤخذ به وي طرح المخالف وكذلك اذا كان احدهما مخالفاً للعامه والاخر موافقاً لها، قدم المخالف على الموافق فيؤخذ به وي طرح الموافق ويحمل على التقيه.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهى انه لا فرق فى تطبيق روايات الترجيح على الخبرين المتعارضين بين ان يكون التعارض بينهما بالتباين او بالعموم من وجه، وعلى الثانى لا فرق بين ان يكون التعارض بينهما فى مورد الاجتماع بالعموم الوضعى او بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه او مختلفين.

هذا تمام كلامنا فى روايات الترجيح والعلاج.

ص: ٣٨٣

#### روايات التخيير

واما الكلام فى روايات التخيير (١) وهى وان كانت روايات كثيره الا انها ضعيفه من ناحيه السند ما عدا روايتين منها احدهما معتبره سماعه (٢) والاخرى صحيحه على بن مهزيار. (٣)

اما الاولى فهى معتبره سماعه فاليك نصها: «قال سالتة عن الرجل اختلف عليه رجلا من اهل دينه فى امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع، فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه».

وتقريب الاستدلال بها ان قوله عليه السلام «فهو فى سعه حتى يلقاه»، يدل على التخيير بين الاخذ بالروايه الآمره والاخذ بالروايه الناهيه، وهذا التخيير تخيير فى المساله الاصوليه وهى التخيير فى الحجيه، ومعنى التخيير فيها هو الحجيه المشروطه، مثلا حجيه كل من الروايتين المتعارضتين مشروطه بالاخذ بها او بعدم الاخذ بالآخرى، واما قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» فلا ينافى

ص: ٣٨٤

١- (١) - وسائل الشيعه ج ٢٧ ب ٩ من ابواب صفات القاضى.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ٢٧ ب ٩ ح ٥.

٣- (٣) - وسائل الشيعه ج ٢٧ ب ٩ ح ٤٤.

الحجيه التخييريّه فانه راجع الى الحكم الواقعي وكيفيه الوصول اليه وهو لا ينافي الحجيه التي هي حكم ظاهري.

والخلاصه، ان الموثقه تدل على الحجيه التخييريّه في الفتره الزمينه بين ارجاء الواقعه وبين ملاقاه من يخبره عن الحكم الواقعي، فانه اذا خبره عن الحكم الواقعي، ارتفعت الحجيه بارتفاع موضوعها وهو الشك في الحكم الواقعي هذا.

ولكن ذكر السيد الاستاذ(1) قدس سره ان الموثقه لا تدل على التخيير في المساله الاصوليه وانما تدل على التخيير في المسأله الفرعيه يعنى التخيير في العمل الخارجى، بمعنى ان المكلف مخير بين الفعل والترك وهذا التخيير ثابت بحكم العقل وعلى القاعده لأنه من التخيير بين المحذورين، فأذن قوله عليه السلام «فهو في سعه» لا يدل على شئى زائد بل هو ارشاد الى ما هو ثابت على القاعده وبحكم العقل تكويناً، لان الانسان لا يخلو من أن يكون فاعلاً لشيى او تاركاً له ولا ثالث لهما هذا.

والجواب عن ذلك اولاً، ان حمل قوله عليه السلام «فهو في سعه» على الارشاد والاخبار بحاجه الى القرينه، لان الكلام الصادر من المولى ظاهر في المولويه باعتبار ان السؤال انما هو عن الحكم المولوى والوظيفه المولويه، وعليه فاجواب الامام عليه السلام لا محاله يكون ظاهراً في بيان وظيفه المكلف المولويه وحمله على الارشاد والاخبار بدون ان يكون متكفلاً للحكم المولوى وبحاجه الى القرينه تدل على ذلك ولا قرينه في الروايه على انها جائت للارشاد والاخبار.

وثانياً، ان السائل لم يفرض في السؤال العلم بالحكم الالزامى الجامع بين الوجوب والحرمه وانما فرض في السؤال ورود خبرين متعارضين احدهما يدل

ص: ٣٨٥

على الوجوب والاخر يدل على الحرمة، ومن الواضح انهما لا- يستلزمان العلم بالالزام الجامع بينهما، لاحتمال ان يكون كلا الخبرين المذكورين كاذباً مع ان مسأله دوران الأمر بين المحذورين تتوقف على العلم بالحكم الالزامى الجامع بين الوجوب والحرمة واحتمال كذب كليهما منتف، فأذن لا يمكن حمل التخيير فى الموثقه على التخيير فى المسأله الفرعيه، هذا اضافه الى ان حمل الموثقه على ذلك يتوقف على فرض ورود الموثقه فى موارد العلم بجنس التكليف الالزامى الجامع بين الوجوب والحرمة، والمفروض عدم افتراض ذلك فى مورد الروايه.

فالتتيجه، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الموثقه لا تدل الا على التخيير فى المسأله الفرعيه وهو التخيير بين الفعل والترك ولا تدل على شىء زائد لا يمكن المساعده عليه.

ومن هنا يتولد احتمال ثالث، وهو ان المراد من السعه اصاله البراءه عن الوجوب والحرمة معاً، فأذن هو فى سعه فلا يكون ملزماً بالاخذ بالأمر ولا بالاخذ بالنهى، وقد قلنا فى مبحث اصاله البراءه فى مسأله دوران الامر بين المحذورين انه لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن الوجوب المحتمل فى نفسه وعن الحرمة المحتمله كذلك، لاین العلم الاجمالى بجنس التكليف الالزامى الجامع بين الوجوب والحرمة لا- يكون منجزاً، فأذن لا- مانع من جريان اصاله البراءه عن كل واحد منهما فى نفسه واثره نفى ايجاب الاحتياط فى احد الطرفين.

و الخلاصه ان المحتملات فى هذه المسأله ثلاثه:

المحتمل الاول: ان المراد من السعه اصاله التخيير فى المسأله الاصوليه.

المحتمل الثانى: ان المراد منها اصاله التخيير فى المسأله الفرعيه.

المحتمل الثالث: ان المراد منها اصاله البراءه عن كلا الاحتمالين فى نفسه فى

المسأله وتظهر الثمره بين هذه المحتملات.

فعلى المحتمل الاول، فالواقع منجز باعتبار ان احدى الروائتين المتعارضتين حجه بنحو التخيير، بينما على المحتمل الثانى والثالث لا يكون الواقع منجزاً.

ثم ان الظاهر من هذه المحتملات المحتمل الاخير وهو المحتمل الثالث

فان قوله عليه السلام فى الموثقه «فهو فى سعه» ظاهر فى ان المكلف لا يكون ملزماً فى هذه الفتره الزمنيه وهى فتره الرجا الى من يخبر عن حكم المسأله الواقعى، ومن الطبيعى انه لو كان المراد منها التخيير فى المسأله الا-صوليه، لكان المكلف ملزماً بالاخذ باحدى الروائتين المتعارضتين باعتبار ان احدهما حجه، فاذن لا محاله يكون المراد منها اصاله البراءه ونقصه بها عدم وجوب الفحص عليه من جهه عدم تمكنه من الوصول الى الامام عليه السلام أو انه متمكن منه ولكن لا- يجب عليه ايجاب مقدمه للوصول والملاقاه اليه بل ينتظر الى ان يحصل الملاقاه ارفاقاً عليه.

فالتتيجه، ان الشبهه حكميه قبل الفحص وفى زمن الحضور ومقتضى القاعده وجوب الفحص والوصول الى من يخبره عن حكم المسأله، ولكن قوله «فهو فى سعه» يدل بوضوح على عدم وجوب الفحص والوصول والملاقاه الى الامام عليه السلام والسؤال عن حكم المسأله، فان حكم الشارع بالسعه فى المقام حكم امتنانى وارفاقى ويدل على ان الواقع غير منجز فى هذه الفتره الزمنيه.

ودعوى، ان الروايه ناظره الى التعارض بين اصول العقائد كمسأله الجبر والتفويض والامر بين الامرين ومسأله القضا والقدر لا الى التعارض بين الاحكام الشرعيه العمليه وذلك بقرنيه ما ورد فى كلام السائل من الامر بالأخذ فانه يدل على ذلك والا كان الامر بالفعل والعمل لا بالاخذ.

مدفوعه، بان الامر بالاخذ لا يدل على ان التعارض انما هو بين الاصول

الاعتقادي، لان الاخذ ليس اسماً للالتزام القلبي وان كان قد استعمل فيه احياناً بل هو اعم منه ومن الالتزام العملي، فاذن لا يصلح ان يكون قرينه على ذلك، نعم احتمال وجود ولكن لا اثر له بدون ان تكون الموثقه ظاهره فيه، بل لو سلمنا ان الموثقه لا تدل على ان التعارض فى المقام بين الاحكام الشرعيه فلا شبهه فى انها لا تدل على ان التعارض فيه بين الامور الاعتقاديه فلا اقل انها مجمله.

الى هنا قد تبين ان هذه الموثقه لا تدل على الحجيه التخيرييه.

الروايه الثانيه صحيحه على بن مهزيار «قال قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمد الى أبى الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم ان صلحهما فى المحمل وروى بعضهم لا تصلحهما الا على الارض، فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدى بك فى ذلك، فوقع موسع عليك بايه عملت».

وتقريب الاستدلال بها ان قوله عليه السلام «موسع عليك بايه عملت» يدل على التخير فى المسأله الاصوليه وهى الحجيه، بمعنى ان المكلف مخير بين الاخذ بالروايه الاولى والاخذ بالروايه الثانيه هذا.

وناقش السيد الاستاذ(1) قدس سره فى دلاله هذه الصحيحه على الحجيه التخيرييه فاذا ن قوله عليه السلام «موسع عليك بايه عملت» ظاهر فى التخير فى المسأله الفرعيه وهو التخير العملى الواقعى، وقد افاد فى وجه ذلك ان المراد من ركعتى الفجر نافله الفجر لا- فريضته، والمراد من التوسع التخير العملى الواقعى بين الاتيان بنافله الفجر فى المحمل والاتيان بها فى الارض، وليس المراد منها التخير فى

ص: ٣٨٨

الحكم الظاهري وهو حججه احدى الروايتين لان الحججه حكم ظاهري، وليست الروايه فى مقام بيان الحكم للروايتين المتعارضتين هذا.

وغير خفى ان ما افاد قدس سره من المناقشه تام، لأن الروايه ظاهره فى ان السؤال انما هو عن الحكم الواقعى، فان قول السائل للامام عليه السلام «فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدى بك» ظاهر بل ناص فى ان السؤال عن الحكم الواقعى بقريته ان الامام عليه السلام يعمل بالحكم الواقعى.

والخلاصه، انه لاشبهه فى ظهور قوله عليه السلام «موسع عليك بايه عملت» فى التخيير العملى وهو التخيير فى الاتيان بركعتى الفجر فى المحمل والاتيان بهما على الارض.

واما جواب الامام عليه السلام وان لم يكن فى نفسه ظاهراً لبيان الحكم الواقعى الا ان قضيه التطابق بينه وبين السؤال يقتضى كونه فى مقام بيان الحكم الواقعى، ويؤكد ذلك قوله عليه السلام فى ذيل الروايه بايه عملت فانه ظاهر فى التخيير العملى الواقعى، اذ لا يعتبر فى النافله استقرار المكان ولا استقبال القبلة ولهذا يكون هذا التخيير بين الاتيان بها فى المحمل والاتيان بها فى الارض، ومن هنا يظهر انه لا يمكن ان يراد من ركعتى الفجر فريضه الفجر باعتبار انه يعتبر فيها استقرار المكان واستقبال القبلة ولا يمكن الحفاظ على هذه الشروط للصلاه فى المحمل هذا.

وذكر بعض المحققين (1) قدس سره انه لا- تعارض بين هاتين الروايتين، فان الروايه الاولى ناصه فى جواز الصلاه فى المحمل والثانيه ظاهره فى وجوب الاتيان بها فى الارض، فعندئذ يرفع اليد عن ظهور الروايه الثانيه فى الوجوب وحمله على

ص: ٣٨٩



الاستجاب بقرنيه الروايه الاولى الناصه فى الجواز، والفرض ان حمل الظاهر على الاظهر او النص من موارد الجمع الدلالى العرفى وعليه فيكون مدلول حجيه كل من الروايتين ثابتاً فى نفسه ولا تعارض بينهما لامكان الجمع العرفى بينهما، والمراد من التوسعه التوسعه فى العمل يعنى ان المكلف مخير بين الاتيان بالصلاه فى المحمل والاتيان بها فى الارض واستحباب الاتيان بالصلاه على الارض لاينافى التوسعه والتخير فى مقام العمل هذا.

وللمناقشه فيه مجال، لان ما ذكره قدس سره من امكان الجمع الدلالى العرفى بين الروايتين مبنى على ان يكون مفادهما حكماً تكليفاً الا- ان الامر ليس كذلك، لان مفاد الروايه الاولى ارشاد الى عدم مانعيه الصلاه فى المحمل والروايه الثانيه ارشاد الى مانعيه الصلاه فيه ولا بد من الاتيان بها على الارض.

والخلاصه، ان مفاد الروايه الثانيه ارشاد الى امرين: احدهما مانعيه الصلاه فى المحمل وثانيهما شرطيه الصلاه على الارض، فاذن لا- يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما بحمل الامر بالصلاه فى الروايه الثانيه على الاستحباب، لان هذا الامر ليس امراً مولوياً ظاهراً فى الوجوب حتى يحمل على الاستحباب بقرينه نص الروايه الاولى فى جواز الصلاه فى المحمل بل هو امر ارشادى فيكون ارشاد الى شرطيه الصلاه على الارض، وقد ذكرنا غير مره ان الاوامر الوارده فى ابواب العبادات كالصلاه فان كانت متعلقه بنفس اجزاء العبادات فمفادها الارشاد الى جزئيتها، وان كانت بقيودها فمفادها الارشاد الى شرطيتها لها، واما النواهي المتعلقه بها فمفادها الارشاد الى المانعيه وما نحن فيه كذلك.

فالنتيجه، ان مفاد الروايه الاولى الارشاد الى عدم مانعيه ايقاع الصلاه فى المحمل ومفاد الروايه الثانيه الارشاد الى مانعيه ايقاعها فيه وشرطيه ايقاعها على الارض، فاذن لا تدل هذه الروايه كسابقتها على الحجيه التخيرييه وظاهره فى

التخيير فى العمل الخارجى وهو التخيير بين الاتيان بالصلاه فى المحمل والاتيان بها على الارض.

الى هنا قد تبين ان جعل الحجيه التخيرييه بين الخبرين المتعارضين بنحو التصاد وان كان ممكناً ثبوتاً الا انها فى مقام الاثبات بحاجه الى دليل ولا دليل عليها، لان عمدته ما يمكن ان يستدل به على الحجيه التخيرييه موثقه سماعه وصحيحه على بن مهزيار، وقد تقدم ان كليهما لا تدل على الحجيه التخيرييه وهى التخيير فى المسأله الاصوليه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انهما تدلان على الحجيه التخيرييه، فهل فرق بين الحجيه التخيرييه والوجوب التخيرى يعنى التخيير فى المسأله الاصوليه والتخيير فى المسأله الفرعيه؟

و الجواب انه فرق بينهما، فان مرجع الوجوب التخيرى الى ان المجمعول وجوب واحد فى الشريعه المقدسه متعلق بالطبيعى الجامع بنحو صرف الوجود وليس مرجعه الى ان المجمعول وجوبات متعدده المشروطه، فعلى الاول متعلق الوجوب الجامع الانتزاعى بنحو صرف الوجود ولا يسرى الى افراده، وعلى الثانى متعلق الوجوب كل فرد من افراده بنحو الوجوب المشروط، والصحيح هو الاول كما حققنا فى محله، واما الحجيه التخيرييه فلا يمكن ان تكون مجعوله للجامع بين الخبرين المتعارضين بنحو صرف الوجود، ضروره ان جعلها كذلك لا يودى ما هو الغرض المطلوب منها وهو تنجيز مفاد احد الخبرين المتعارضين تعييناً وهو الخبر الذى اختاره المكلف واخذه والتزم به فى مقام العمل، ومن الواضح ان الحجيه التخيرييه المجعوله للجامع بينهما بجعل واحد بنحو صرف الوجود يستحيل ان يسرى الى افراده كما يستحيل ان تنجز احد فرديه تعييناً باعتبار انها لا تسرى الى افراده، فان الفرد ليس متعلقاً للحجيه وما هو المتعلق

لها الجامع بنحو صرف الوجود، والمفروض انه لا- اثر للجامع حتى يتنجز بالحجه المتعلقة به اذ لا وجود له الا فى عالم الذهن، وهل للحجيه التنجيزيه المتعلقة بالجامع تاثير بالنسبه الى الاثار المترتبه على افراده فى الخارج وتوجب تنجيزها أو لا؟

والجواب ان فى المسأله تفصيلاً، فان الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما متكفلاً للحكم الالزامى والآ-خر متكفلاً للحكم الترخيصى او كان أحدهما متكفلاً للوجوب والآ-خر متكفلاً للحرمة، ففى هذين الفرضين لا اثر للحجيه الجامع بنحو صرف الوجود بين الحكم الالزامى والحكم الترخيصى ولا- بين الوجوب والحرمة، لان للعلم الوجدانى بالجامع بين الحكم الالزامى والحكم الترخيصى لا- اثر له فضلاً عن العلم التبعدى وهو الحججه بالجامع بينهما بل لا اثر له بالجامع بين الوجوب والحرمة، لان العلم الاجمالي بالالزام الجامع بين المحذورين لا يكون مؤثراً ومنجزاً، واما اذا كان كل منهما متكفلاً للحكم الالزامى من سنخ الحكم الالزامى الآ-خر، كما اذا دل احدهما على وجوب القصر والآ-خر على وجوب التمام، فان حجيه الجامع بينهما تقتضى وجوب الاحتياط وهو الجمع بينهما فى مقام الامتثال، واما اذا كان المجمعول حجتين مشروطتين بمعنى ان لكل من الخبرين المتعارضين حجه مشروطه، فهذا امر معقول فى بعض الفروض دون بعضها الآ-خر وسوف يأتى تفصيل ذلك، وعلى هذا فالتعارض بينهما ان كان بنحو التناقص، فقد تقدم ان جعل الحجيه التخييرييه لاحدهما مشروطاً بكذب الآخر غير معقول ثبوتاً، لان المكلف ان علم بكذب احدهما فقد علم بصدق الآخر وجدانا والا لزم ارتفاع النقيضين، وحينئذ فلا موضوع لجعل الحجيه له لانها حكم ظاهرى وموضوعه الشك فى الحكم الواقعى، وان لم يعلم تفصيلاً بكذب احدهما فلا محاله يعلم اجمالاً بكذب احدهما وصدق الآخر،

ومن الواضح انه لا اثر للعلم الوجدانى بصدق احدهما فضلاً عن العلم التعبدى وهو الحجج والمفروض ان العلم الاجمالى بصدق احدهما موجود.

فالتتيجه، كما انه لا- يمكن جعل الحججيه لكل منهما مشروطاً بكذب الآخر كذلك لا يمكن جعلها للجامع بينهما، لان العلم الوجدانى بالجامع لا اثر له فضلاً عن العلم التعبدى فجعلها للجامع مع العلم الوجدانى به لغو وجزاف ولا اثر له، واما على الاول وهو جعل الحججيه لكل واحد منهما مشروطاً بكذب الآخر، فان علم بكذب احدهما المعين فقد علم بصدق الآخر كذلك وجدانا وحينئذٍ فلا موضوع لجعل الحججيه له تعييناً ولا تخيراً.

وان كان التعارض بينهما بنحو التضاد، فقد تقدم ان جعل الحججيه التخييرييه مشروطه بكذب الآخر وان كان ممكناً ثبوتاً الا انه لا يمكن جعل الحججيه للجامع بينهما وهو عنوان احدهما، فان مدلول الخبرين المتعارضين ان كانا من الضدين الذين لهما ثالث، فجعل الحججيه للجامع بينهما يوجب الاحتياط والجمع بين الطرفين ولكنه غير الغرض المطلوب من جعل الحججيه التخييرييه، لان الغرض المطلوب منها وهو تنجيز مفاد احدهما تعييناً، وان لم يكن لهما ثالث فالعلم الوجدانى بالجامع بينهما لا اثر له لانهما عندئذٍ يدخلان فى مسأله دوران الامر بين المحذورين، والفرض ان العلم الاجمالى فيها لا يكون منجزاً فضلاً عن العلم التعبدى وهو الحججيه، هذا هو الفارق بين الحججيه التخييرييه والوجوب التخييرى.

نعم، على القول الآخر فى الواجب التخييرى وهو القول بان المجعول وجوبات عديده بعدد افراده ولكن بنحو الوجوبات المشروطه بان يكون وجوب كل فرد مشروطاً بعدم الاتيان بالفرد الآخر، فاذاً يكون المجعول وجوبات متعدده بعدد افراد الواجب وكل فرد من الوجوب متعلق بفرد من الواجب بحده الفردى ولكن مشروطاً بعدم الاتيان بالفرد الآخر، وفى المقام يكون المجعول وجوبين

مشروطين وعليه فالحجيه التخييرييه كالوجوب التخييري من هذه الناحيه، كما ان المجعول حجيه متعدده بعدد افراد الخبر المشروط كذلك المجعول وجوبات متعدده بعدد افراد الواجب.

والخلاصه، ان جعل الحجيه التخييرييه لكل من الخبرين المتعارضين امر معقول بان تكون حجيه كل منهما مشروطه بالاخذ والالتزام به او بعدم الاخذ والالتزام بالآخر فان هذا امر معقول ثبوتاً.

ثم ان التخيير ان كان فى المسأله الفرعيه، فوظيفه الفقيه الافتاء بالتخيير لا بالتعيين واما اذا كان فى المسأله الاصوليه، فهل للفقيه ان يفتى بالتخيير فيها يعنى بحجيه احد الخبرين المتعارضين أو لا؟

والجواب ان فى المسأله وجهين:

الوجه الاول: قد يقال كما قبل انه لا يجوز الافتاء بالتخيير، بدعوى ان المسائل الاصوليه مختصه بالمجتهدين ولا تعم غيرهم، فاذاً تكون حجيه احد الخبرين المتعارضين بنحو التخيير مختصه بالمجتهدين ولا تعم غيرهم.

ولكن لا اساس لهذا القيل، ضروره ان الخطابات الفقيهيه كالخطابات الاصوليه تشمل المجتهد وغيره، وعلى هذا فالفقيه ان يفتى بالتخيير يعنى حجيه احد الخبرين المتعارضين.

الوجه الثانى: ان يأخذ باحدهما المعين، فتاره يفتى بمضمونه ومدلوله العرفى بما هو حكم الله تعالى وفرض على عباده، واخرى ما هو حججه على المقلدين كما هو المتعارف بين الفقهاء، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، هل هذا التخيير ابتدائى او استمرارى؟

والجواب، ان الكلام يقع تاره فى التخيير فى المسأله الفرعيه واخرى فى المسأله الاصوليه.

اما الكلام فى الاول، فالظاهر بل لا شبهه فى ان التخير فيها استمرارى، اما بناء على ما هو الصحيح من ان المجعول فى باب الواجب التخييرى وجوب واحد متعلق بالجامع بنحو صرف الوجود ولا يسرى الى افراده فى الخارج والمكلف مخير فى تطبيق الجامع على اى فرد من افراده شاء و اراد فى كل واقعه من الوقائع الطويله كما هو الحال فى الواجبات التعيينيه كالصلاه ونحوها فهو واضح، باعتبار ان الواجب حينئذ على المكلف الجامع بنحو صرف الوجود وهو مخير فى ايجاده فى ضمن اى فرد من افراده اراد وشاء، نعم فرق بين الواجب التعيينى والواجب التخييرى فى نقطه اخرى وهى انه لا- ميز بين افراد الواجب التعيينى كالصلاه ونحوها فلا- يمكن ان يكون التخير بين افراده ابتدائياً ولا يعقل ذلك بينما يكون الميز موجوداً بين افراد الواجب التخييرى لانها مميزه بعضها عن بعضها الاخر فلا- يقع الالتباس والاشتباه بينها كافراد كفاره الافطار العمدى فى شهر رمضان وكفاره الظهار واليمين والعهد وهكذا، فالنتيجه انه فرق بينهما من هذه الناحيه.

واما على القول بان المجعول وجوبات متعدده بعدد افراد الواجب المشروطه وان امكن ان يكون التخير ابتدائياً ثبوتاً ولكن الادله فى مقام الاثبات ظاهره فى الاستمرار، فان قوله عليه السلام فى موثقه سماعه «فهو فى سعه حتى يلقاه» ظاهر فى استمرار السعه التى هى عباره عن التخير باعتبار انه غير ملزم باحد طرفى المسأله حتى لا يكون فى سعه، ولهذا جعل غايتها الملاقات لمن يخبر عن الحكم الواقعى، وكذلك قوله عليه السلام فى صحيحه على بن مهزيار «موسع عليك بايه عملت» ظاهر فى استمرار التخير والسعه فلو كان ابتدائياً فلا بد من التقييد.

واما الكلام فى الثانى، وهو التخير فى المسأله الاصوليه فهل هو ابتدائى او استمرارى؟

والجواب، قد تقدم ان اكثر روايات التخيير ضعيفه سناً فلا يمكن الاستدلال بها، والعمده فيها الروايتان المتقدمتان، احدهما موثقه سماعه والاخرى صحيحه على بن مهزيار.

وعلى هذا فلا بد من النظر الى لسان هاتين الراويتين.

اما الروايه الاولى التى جاء فى لسانها «فهو فى سعه حتى يلقاه» فقد تقدم ان هذا اللسان ظاهر فى ان المكلف غير ملزم بالاختذ باحد طرفى المسأله حتى يلاقى من يخبره عن حكمها، فاذن يكون مفاده اصاله البراءه كما تقدم لا اصاله التخيير فى المسأله الا-صوليه ولا-اصاله التخيير فى المسأله الفرعيه، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه ظاهر فى التخيير فى المسأله الاصوليه، فهل هو ظاهر فى التخيير الابتدائى او الاستمرارى؟

والجواب، انه ظاهر فى التخيير الاستمرارى فى الفتره الزمينه الخاصه وهى الفتره بين ارجاء الواقعه وبين ملاقاه من يخبر عن حكم الواقعه، وحمله على انه فى سعه فى الواقعه الاولى لا-فى الوقائع الاتيه التى هى فى طولها الى زمان الملاقاه بحاجه الى قرينه ولا قرينه لا-فى نفس الروايه ولا من الخارج ولكن مع ذلك لا يمكن الاختذ بهذا الظهور، لان التخيير اذا كان فى المسأله الاصوليه فمعناه ان المجعول هو الحجيه لكل من الخبرين المتعارضين مشروطه بالاختذ به بنحو صرف الوجود او بعدم الاختذ بالآخر بنحو صرف العدم، وعلى هذا فاذا اخذ باحدهما فهو الحججه فعلا دون الاخر فى الواقعه الاولى والثانيه والثالثه وهكذا، والمفروض ان صرف الوجود غير قابل للتعدد، نعم لو كان الاختذ الذى هو موضوع للحكم ينحل بانحلال افراده، فيكون اخذ احد الخبرين المتعارضين فى كل آن وواقعته موضوع مستقل، فعندئذ لا بد من الالتزام بان التخيير استمرارى فى هذه الفتره الزمنيه وهى بين ارجاء الواقعه وملاقاه من تخبر عن حكمها.

ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، فان الموضوع هو صرف وجود الاخذ وهو غير قابل للانحلال والاسراء، فاذن لا مجال لتوهم ان الموثقه تدل على التخيير فى المسأله الاصوليه.

واما الروايه الثانيه، وهى صحيحه على بن مهزيار فلا شبهه فى ان قوله عليه السلام فى الصحيحه «موسع عليك بايه عملت» ظاهر فى التخيير العملى وهو التخيير فى المسأله الفقهيه ولا- يمكن حمله على التخيير فى المسأله الاصوليه، فانه مبنى على ان يراد من العمل الاخذ باحدى الروائتين والالتزام بها وهذا بحاجه الى قرينه ولا قرينه من الداخلى ولا من الخارج.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الروايه ظاهره فى التخيير فى المسأله الاصوليه الا- انه لا اطلاق لها، فان قوله عليه السلام «موسع عليك بايه عملت» لا يدل على التوسع والتخيير مطلقاً وفى جميع الوقائع الطويله بنحو العموم الاستغراقى بل الظاهر منه هو التوسع فى الواقعه الاولى، وعلى تقدير تسليم اطلاقه بحسب الوقائع الطويله الزمانيه الا ان متعلق الامر هو الاخذ باحدهما بنحو صرف الوجود وهو قد تحقق وبتحققه تحقق شرط حجتيه، فان حجتيه مشروطه اما بالاخذ به او بعدم الاخذ بالآخر، فاذن هو ملزم بالعمل بالمأخوذ باعتبار انه حجه دون الآخر لا ان حجتيه تنتهى بانتهاه الواقعه الاولى، وفى الواقعه الثانيه التى هى فى طول الاولى زمانا فالمكلف موسع ومخير بين الاخذ بهذا او بذاك، ضروره ان ذلك خلاف الظاهر فلا يمكن ان يستفاد منها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهى انه لا يمكن اثبات التخيير فى المسأله الاصوليه بالاصول اللفظيه وهى روايات التخيير ولا اثبات استمراره، وهل يمكن اثبات استمراره بالاصول العمليه كالأستصحاب أو لا؟

والجواب، ان الكلام تاره يقع فى استصحاب بقاء التخيير واستمراره فى



المسأله الفقهيّه واخرى فى المسأله الاصوليه.

### اما الكلام فى الاول:

فقد ذكرنا فى محله ان المجمعول فى التخيير الفقهي حكم واحد متعلق بالجامع الانتزاعى كعنوان احدهما او احدها والمكلف مخير فى تطبيقه على هذا او ذاك، فاذا شك فى بقاء هذا التخيير فلا مانع من استصحاب بقاءه، فان مرجع هذا الشك الى الشك فى بقاء الوجوب المتعلق بالجامع الانتزاعى.

### اما الكلام فى الثانى:

فلا يجرى الاستصحاب الا- على القول بجريان الاستصحاب التعليقى والمفروض انه لا- يجرى الا- عند صاحب الكفايه قدس سره (١)، لانه المكلف فى الواقعه الاولى اذا اخذ باحد الخبرين المتعارضين فهو حجه له تعييناً، وعندئذ اذا شك فى الواقعه الثانيه انه لو اخذ باحدهما فى هذه الواقعه فهل هو الحجه عليه تعييناً أو لا؟ فاستصحاب بقاء انه حجه عليه كذالك مبنى على صحه جريان الاستصحاب التعليقى بمعنى أن المكلف لو كان اخذ به فى الآن الاول والواقعه الاولى كان حجه فالآن ايضاً كذالك.

فالتبيجه، ان التخيير اذا كان فى المسأله الاصوليه وهى حجه احد الخبرين المتعارضين، فلا يمكن اثبات استمراره وبقائه فى الوقائع الانيه الطويله الزمانيه بالاستصحاب الاعلى القول بجريان الاستصحاب التعليقى.

هذا كله بحسب مقام الاثبات.

الى هنا قد تبين ان اخبار التخيير التى عمدتها الروايتان المتقدمتان لا تدل على التخيير فى المسأله الاصوليه.

واما بحسب مقام ثبوت، فقد تقدم ان التخيير فى المسأله الاصوليه ان كان

ص: ٣٩٨

بجعل واحد بان يكون المعجول حجيه واحده للجامع بين الخبرين المتعارضين فانه ليس من التخيير فى المسأله الاصوليه، فان ما هو المطلوب من الحجيه التخييريّه هو تنجيز مفاد احد الخبرين المتعارضين تعييناً، ومن المستحيل ان تقتضى حجيه الجامع ذلك، ولهذا لا يمكن اى يكون التخيير فى المسأله الاصوليه بجعل حجيه واحده للجامع بين الخبرين المتعارضين بنحو صرف الوجود كجعل ايجاب واحد للجامع بين الفعلين.

وان كان بجعلين مستقلين مشروطين، فهو امر معقول فى بعض الفروض دون بعضها الاخر كما تقدم.

هذا تمام كلامنا فى اخبار التخيير.

ص: ٣٩٩

اخبار الطرح

واما اخبار الطرح فهي على طوائف:

### الطائفة الاولى:

متمثله في عدة الروايات:

منها صحيحه ايوب بن راشد(1) عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف».

ومنها صحيحه ايوب بن الحر ٢ عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «كل شيء مردود الى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

ومنها روايه هشام بن الحكم ٣ عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله بمنى فقال، يا ايها الناس ما جائكم عنى يوافق الكتاب فانا قلته وما جائكم يخالف كتاب الله فلم اقله» فانها وان كانت تدل على استنكار الصدور والتحاشي عنه لا مجرد الاخبار بعدم الصدور، الا- انها ضعيفه سنداً فلا يمكن الاستدلال بها ولكنها تصلح ان تكون مؤيده للروايتين المتقدمين.

وهذه الطائفة تنص على ان كل حديث لم يكن موافقاً للقرآن فهو زخرف وباطل وليس بحديث، لوضوح ان الزخرف ليس بحديث، فاذن معنى هذه الطائفة ان ما لا يوافق القرآن لم يصدر من المعصومين عليهم السلام، فبالنتيجة انها تدل

ص: ٤٠٠

على التحاشي والاستنكار والاستبعاد عن صدور ما لا يوافق القرآن، وعليه فاذا جاء الراوى بحديث عن الامام عليه السلام مخالف للقرآن فبمقتضى هذه الطائفة انه زخرف يعنى انه لا يمكن صدوره من الامام عليه السلام، ضروره انه لا يعقل صدور الزخرف او الباطل منه عليه السلام، فاذن بطبيعته الحال يكون الراوى اما اخطاء واشتبه او كذب عامداً ملتفتاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان المراد مما لا يوافق القرآن هو ما يخالفه فان قوله عليه السلام: «ما لا يوافق القرآن» ظاهر فى ان فى القرآن حكم او موضوع وهو لا يوافقه، فاذن لا محاله يكون مخالفاً له ولا يمكن حمل قوله عليه السلام ما لا يوافق.. الخ على الاعم مما هو فى الكتاب من الحكم او الموضوع أو لا، لان قوله عليه السلام «ما لا يوافق القرآن» قضيه سالبه، ولا شبهه فى ان القضيه السالبه ظاهره فى سلب المحمول وحملها على سلب الموضوع فقط او على الاعم بحاجه الى قرينه ولا قرينه على ذلك لا فى الروايه ولا من الخارج.

هذا اضافته الى ان الاخبار التى لا تكون مخالفه للكتاب ولا موافقه له قد صدرت عن الائمة الاطهار عليهم السلام جزماً، وهذا قرينه على ان المراد من عدم الموافق المخالف.

ومن ناحيه ثالثه، ان المراد من المخالف للكتاب، المخالف له بنحو التباين او العموم من وجه، وذلك بقرنيه ان الروايات المخالفه لعمومات الكتاب واطلاقاته قد صدرت عنهم عليهم السلام قطعاً، ومن هنا لا شبهه فى جواز تخصيص عمومات الكتاب باخبار الاحاد وتقييد اطلاقاتها بها، ضروره ان ذلك امر متسالم عليه بين الاصحاب، وهذا قرينه قطعيه على ان المراد من المخالف للكتاب المخالف له بنحو التباين او العموم من وجه، بداهه انه لا يمكن ان يصدر من النبى الاكرم صلى الله عليه وآله او الائمة الاطهار عليهم السلام ما يخالف الكتاب بنحو التباين او العموم من

وجه كيف يعقل ذلك وهم لسان القرآن وحقيقته بل هم القرآن الناطق.

ومن ناحيه رابعه، ان مفاد هذه الطائفه عدم صدور ما يخالف القرآن بنحو صرف الوجود باعتبار انه زخرف واستحاله صدور الزخرف والباطل عنهم عليهم السلام.

## الطائفه الثانيه:

### اشاره

متمثله في صحيحه ابن ابي يعفور(١) «قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من تثق به ويرويه من لا تثق به قال: اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذى جائكم اولى به».

وهذه الصحيحه تدل على ضابط كلى عام لحجيه الخبر الواحد وهو انه اذا كان عليه شاهداً من الكتاب او السنه فهو حجه سواء كان راويه ثقه ام لا، واما اذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنه لم يكن حجه وان كان راويه ثقه ولا واسطه بينهما، ويدل على عدم الواسطه بينهما قوله عليه السلام والا فالذى جائكم به اولى به، فان كلمه (الا) تدل على الحصر بينهما هذا.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذه الصحيحه وذلك من وجوه:

## الوجه الاول:

ان هذه الطائفه لا تصلح ان تعارض ادله حجيه اخبار الثقه، لما ذكرناه في محله ان عمدته الدليل على حجيه اخبار الثقه السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بها، واما الآيات والروايات التى استدلت بها على حجيه اخبار الثقه فهى جميعاً فى مقام تاكيدها وتقريدها وامضاءها وليست فى مقام التأسيس، بمعنى ان مفادها التاكيد والامضاء لا التأسيس والجعل، وهذه السيره لما كانت مرتكزه فى اذهان العرف والعقلاء وثابته فى اعماق نفوسهم وممضاه من قبل الشرع قطعاً فتصبح من السنه باعتبار ان السنه اعم من قول

ص: ٤٠٢

١- (١) - وسائل الشيعه. ج ٢٧ باب ٩ من ابواب صفات القاضى حديث ١١.

المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، فاذن تكون هذه الطائفة مخالفة للسنة ولهذا تدخل في الطائفة الاولى فلا تكون حجة في نفسها او لا تكون صادرة عن المعصومين عليهم السلام.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفاد الآيات والروايات التأسيس يعنى جعل الحجية للامارات واخبار الثقة لا التأكيد وامضاء بناء العقلاء على العمل بها، فعندئذ تكون هذه الطائفة معارضة لآيه النبء بناء على دلالتها على حجيه اخبار العدول بالعموم من وجه، ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما خبر الثقة الذى لا شاهد عليه من الكتاب او السنة، فان هذه الطائفة تدل على عدم حجيتها باعتبار انه لا شاهد عليه من الكتاب او السنة والآيه تدل بمفهومها على حجيتها، وحينئذ لما كانت هذه الطائفة مخالفة لهذه الآيه بالعموم من وجه فتدخل في الطائفة الاولى من اخبار الطرح، فيحكم بعدم صدورها عن المعصومين عليهم السلام او لا تكون حجة في نفسها، هذا بالنسبة الى آيه النبء.

واما بالنسبة الى ايه النفر بناء على دلالتها على حجيه اخبار الاحاد والثقة، فنسبه هذه الطائفة اليها نسبه الخاص الى العام ومقتضى القاعده تخصيص عموم الآيه وتقييد اطلاقها بها.

ولكن قد يقال كما قيل، انه لا يمكن تخصيص عموم الآيه او تقييد اطلاقها بهذه الطائفة، باعتبار ان تخصيصه بها يستلزم تخصيصه بالفرد النادر وهو الروايات التى عليها شاهد من الكتاب او السنة، ومن الواضح ان هذه الروايات قليلة جداً، فاذن يكون تخصيص عموم الآيه او تقييد اطلاقها بها من النخصيص بالفرد النادر وهو غير عرفى بل هو قبيح لدى العرف العام.

والجواب، انه ان اريد بشهادة الكتاب او السنة الشهاده بالنص، فلا شبهه فى انها قليلة جداً فلا يجوز تخصيص عموم الآيه او تقييد اطلاقها بها واخراج

جميع الروايات التي ليس عليها شاهد من الكتاب او السنه كذلك عنه فاذن الباقي تحت العام هذه الطائفة فحسب، وان اريد بها اعم من ان تكون شهاده الكتاب او السنه عليها بالنص او بالعموم او الاطلاق فلا يلزم هذا المحذور، ضروره ان هذه الطائفة على هذا التفسير وان كانت ليست بقليله بالنسبه الى الفرض الاول الا انها في نفسها قليله باعتبار ان المراد من شهاده عام الكتابي او اطلاقه العام او الاطلاق الذي يكون حجه في عمومه واطلاقه ويكون مراداً جدياً للمولى، واما اذا لم يكن حجه فلا يصح ان يكون شاهداً فان وجوده وعدمه سياتي، فحينئذ هل يلزم محذور تخصيص العام بالفرد النادر أو لا؟ والجواب الظاهر انه غير لازم.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه الطائفة قليله في نفسها او ان الظاهر منها هو التفسير الاول دون الثاني، فعندئذ حيث انه لا يمكن تخصيص عموم الآيه بها فلا محاله تقع المعارضه بينهما اي بين هذه الطائفة وعموم الآيه، وحينئذ تدخل هذه الطائفة في الطائفة الاولى، وقد تقدم ان مفاد الطائفة الاولى التحاشي واستنكار صدور ما يخالف القرآن ويعارضه.

واما بالنسبه بين هذه الطائفة والروايات التي استدلت بها على حجيه اخبار الثقه وان كانت عموماً من وجه الا ان تلك الروايات التي تدل على حجيه اخبار الثقه في الموارد المتفرقه وابواب مختلفه لا يبعد بلوغها حد التواتر الاجمالي، ومع هذا فتكون هذه الطائفة مخالفه للسنه فاذا كانت مخالفه لها كانت مشموله للطائفة الاولى، وحينئذ فاما انها لا تصدر من المعصومين عليهم السلام أو لا- تكون حجه في نفسها، واما اذا فرضنا انها لا- تبلغ حد التواتر الاجمالي، فعندئذ تقع المعارضه بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع وهو ما اذا كان الخبر ثقه ولم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنه، فان مقتضى الروايات المذكوره انه حجه ومقتضى

هذه الطائفة انه ليس بحجه، فاذن لابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه ان كانت وإلا فالى الاصل العملى.

## الوجه الثانى:

ان هذه الطائفة من الاخبار حيث انها اخبار آحاد فلا يصح الاستدلال بها على عدم حجيه اخبار الآحاد او على حجيتها لاستلزام ذلك الدور وتوقف الشيء على نفسه.

ودعوى، انها تدل على عدم حجيه حصه خاصه من اخبار الآحاد وهى الاخبار التى لا شاهد عليها من الكتاب او السنه لا مطلقاً.

مدفوعه، فان عدم حجيه اخبار الآحاد التى لا شاهد عليها من الكتاب او السنه مساوق لعدم حجيه اخبار الآحاد مطلقاً وان كان عليها شاهد من الكتاب او السنه، وذلك لان الغرض من وراء جعل الحجيه لـاخبار الآحاد انما هو فى الموارد التى لا يوجد فيها دليل من الكتاب او السنه والا لكان جعلها لها لغواً طالما يكون الكتاب والسنه موجود فى المسأله ويدل على حكمها.

والخلاصه، ان هذه الطائفة تدل على عدم حجيه اخبار الاحاد بما هى اخبار احاد يعنى طبيعى اخبار الاحاد وهو ينطبق على جميع اصناف اخبار الاحاد حتى اخبار الاحاد التى عليها شاهد من الكتاب او السنه، فانها بما هى اخبار احاد فلا تكون حجه، واما بعنوان ان عليها شاهد من الكتاب او السنه حجه بالكتاب او السنه يعنى ان الكتاب او السنه حجه فى الحقيقه واسناد الحجه اليه بلحاظ متعلقه لا بلحاظ نفسه.

فالتتيجه، ان الشاهد حجه لا المشهود عليه، لان اسناد الحجه اليه بالعيان والمجاز لا بالحقيقه.

## الوجه الثالث:

انه لا يمكن تخصيص حجيه اخبار الاحاد بما عليها شاهد من الكتاب او السنه، لان تخصيص حجيه اخبار الاحاد بهذه الطائفة المعنونه بهذا



العنوان الخاص تخصيص بالفرد النادر، لان هذه الطائفة في نفسها قليلة جداً في ابواب الفقه، فاذن لابد من الالتزام بانسداد باب العلم والعلمى في معظم الابواب الفقيهيه والاحكام الشرعيه، لان علميه هذه الطائفة من جهة قلتها لا تكفى لانفتاح باب العلم والعملى هذا.

ولا يخفى ان شهاده الكتاب او السنه على صحه اخبار الاحاد ان كانت بالنص والقطع، فلا شبهه في ان اخبار الاحاد التى عليها شاهد من الكتاب او السنه كذلك قليله جداً في ابواب الفقه ولا توجد في كل مسأله التى هى مورد ابتلاء الناس بها عملاً لا عينا ولا تطبيقاً.

وان كانت الشهاده أعم من ان تكون بالنص او بالظهور المطابقى او العمومى او الاطلاقى الذى يكون حجه فايضا الامر كذلك وان كانت دائره هذه الشهاده اوسع من الاولى وهى الشهاده بالنص الا انها ايضاً قليله لا تكفى لاستنباط الاحكام الشرعيه فى تمام ابواب الفقه، وذلك لان المراد من شهاده عموم الكتاب او السنه او اطلاقه العموم والاطلاق الذى يكون حجه ومراداً للمولى جداً، واما العموم او الاطلاق الذى لا يكون حجه ولا مراداً جدياً للمولى فلا يصلح ان يكون شاهداً فان وجوده وعدمه سيان.

#### الوجه الرابع:

ان نفس هذه الطائفة مما لا شاهد عليها من الكتاب او السنه، وعلى هذا فهذه الطائفة باطلاقها تدل على عدم حجيه خبر الواحد الذى لا-شاهد عليه من الكتاب او السنه، ومن هذا الخير نفس هذه الطائفة ومدلول هذه الطائفة قضيه حقيقيه وهى ان الخبر الواحد اذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنه فلا- يكون حجه وباطلاقها تشمل نفسها ايضاً ملاكاً لا لفظاً، فاذن يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها ومن فرض دليليتها عدم دليليتها، فلهذا لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه اخبار الاحاد التى لا شاهد عليها من الكتاب او

السنة كيف فانها من جمله هذه الاخبار، فاذن لا يمكن التفرقة بينها وبين سائر الاخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة بان لا تكون تلك الاخبار حجة من جهة انه لا شاهد عليها من الكتاب او السنة.

وهذه الطائفة تكون حجة مع انها من نسخها ولا فرق بينهما، فاذن يلزم من فرض دلييتها عدم دلييتها، وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده محال، هذا اذا لم تكن الاخبار المذكورة التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة بتمام اصنافها تبلغ حد التواتر الاجمالي والا فلا تكون هذه الطائفة حجة لانها مخالفة للسنة بنحو التباين.

### الوجه الخامس:

انه لا يمكن ان يكون مفاد هذه الطائفة عدم صدور الخبر الواحد وان كان ثقة اذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنة وذلك للعلم الوجداني بصدور الروايات التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة من الاثمة الاطهار عليهم السلام، بل نفس هذه الطائفة ظاهره في ان الاخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنة ليست بحجة لانها غير صادرة عنهم عليهم السلام، واما ما جاء في ذيل هذه الطائفة فالذي جائكم به اولى به يعنى هو اعرف بحاله وادرى بصدقه وكذبه في المرتبة السابقة.

### الطائفة الثالثة:

#### اشاره

منها صحيحه جميل بن دراج عن ابي عبدالله عليه السلام (١) انه قال: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه ان على كل حق حقيقه وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه».

ومنها روايه السكونى ان ابي عبدالله عليه السلام (٢) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان

ص: ٤٠٧

١- (١) - وسائل الشيعه ج ٢٧ باب ٩ من ابواب صفاه القاضى ح ٣٥.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ٢٧ باب ٩ من ابواب صفاه القاضى ح ١٠.

على كل حق حقيقه وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» ولكن هذه الروايه ضعيفه من ناحيه السند فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال بها ولكن لا بائس بالتأييد بها.

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة انها قد تضمنت عقدين احدهما العقد الايجابى والاخر العقد السلبي.

اما العقد الايجابى وهو قوله عليه السلام «فما وافق كتاب الله فخذوه» فهو متفرع على قوله، ان على كل حق حقيقه وعلى كل صواب نوراً، وعلى ذلك فيدل هذا على ان الخبر الواحد اذا كان موافقاً للكتاب فهو حق وعليه حقيقه وهو صواب وعليه نور وهو كتاب الله والمراد انه حق فى عالم الظاهر لا فى عالم الواقع.

ثم هل الظاهر من الموافقه للكتاب عدم المخالفه له، كما اذا كان فى القرآن حكم قد يكون الخبر الواحد مخالفاً له وقد لا يكون مخالفاً له، فعلى الاول لا يكون حجه وعلى الثانى يكون حجه ومن المخالفه له عدم الموافقه له أو لا؟

والجواب ان فى المسأله احتمالين.

قيل بالاحتمال الاول، بقريته ان قوله عليه السلام «وما خالف الكتاب فدعوه» ظاهر فى ان المانع عن حجه الخبر الواحد هو مخالفته للكتاب، فاذا لم يكن مخالفاً له فلا مانع من حجيته لان المقتضى لها موجود والمانع مفقود، فاذن قوله عليه السلام «فدعوه» ارشاد الى مانعيه مخالفه الكتاب عن حجيته كما أن قوله عليه السلام «فخذوه» ارشاد الى حجيته من جهه عدم وجود المانع عنها، ومع وجود المقتضى والشرائط لها باعتبار ان المانع انما يتصف بالمانعيه اذا كان المقتضى موجوداً مع الشرايط والا فلا يتصف بالمانعيه، وحينئذٍ فعدم المعلول مستند الى عدم المقتضى او انتفاء الشرط لا الى وجود المانع، فمخالفه الكتاب انما يكون

مانعه عن حجيه الخبر الواحد اذا كان المقتضى لها موجوداً مع وجود الشرايط والا فلا تكون مانعه عنها هذا.

ولكن لا يمكن الاخذ بهذا الاحتمال، لان قوله عليه السلام فى الروايه: «فما وافق كتاب الله فخذوه» ظاهر فى نفسه فى موضوعيه عنوان الموافقه والتصرف فيه بحمله على عدم المخالف للكتاب بحاجه الى قرينه ولا قرينه على ذلك، هذا اضافته الى ان هذا التصرف والحمل لا يمكن بقرينه التعليل الوارد فى هذا العقد الايجابى وهو قوله عليه السلام «ان على كل حق حقيقه وعلى كل صواب نوراً» فانه يدل بوضوح ان الخبر الواحد اذا كان حقاً فى الواقع فعليه حقيقه وهى الكتاب فانها تكشف عن انه حق واذا كان صواباً فعليه نور وهو الكتاب فانه يكشف عن انه صواب.

فالتتيجه، ان موافقه الكتاب تكشف عن انه حق وصواب لا عدم المخالفه له، فانه قد يكون بنحو السالبه بانتفاء الموضوع فاذن لا يمكن ان يراد من موافقه الكتاب عدم المخالفه.

ثم ان هذا العقد الايجابى يتضمن اموراً:

الامر الاول: ان هذا العقد يدل على حجيه خبر الواحد بعنوان موافقته للكتاب او السنه، فكل خبر اذا كان موافقاً للكتاب فهو حجيه سواء اكان ثقه ام لا، فهذا العنوان تمام الموضوع للحجيه ولا دخل لعنوان الوثاقه او غيره فيها.

الامر الثانى: انه لا ينفى حجيه خبر الواحد بعنوان آخر كعنوان الثقه او نحوه، فاذن لا مانع من ان يدل دليل آخر على حجيه خبر الثقه كالسيره العقلانيه ونحوها، كما ان هذا الدليل لا ينفى حجيه الخبر الواحد بعنوان موافقه الكتاب او السنه فاذن لا تعارض بينهما.

الامر الثالث: ان الظاهر من موافقه الكتاب موافقه دلالتة سواء أكانت قطعيه

ام كانت ظنيه شريطه ان تكون حجه، او فقل ان الخبر الواحد اذا كان موافقاً لظاهر الكتاب الذى يكون حجه بدليل الاعتبار فهو حجه، فان مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى ان يكون المراد من موافقه الكتاب موافقه الكتاب الذى يكون حجه، واما موافقه الكتاب الذى لا يكون حجه فلا اثر لها، هذا اضافه الى ان التعليل فيه ناص فى ذلك، ضروره ان القرآن انما يكون حقيقه ونوراً من جهه انه حجه واما اذا لم تكن دلالة القرآن حجه فلا اثر لموافقتها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهى انه لا يمكن حمل موافقه الكتاب على عدم المخالفه له، فانه مضافاً الى ان هذا الحمل بحاجه الى قرينه ان التعليل الوارد فى الصحيحه مانع عن ذلك جزماً، واما حمل مخالفه الكتاب على عدم الموافقه فهو وان كان ممكناً حيث ليس فى الصحيحه ما يمنع عن ذلك الا ان وقوعه بحاجه الى قرينه ولا قرينه على ذلك.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المراد من المخالفه عدم الموافقه، فاذن يكون مفاد الروايه هو ان ما يكون موافقاً للكتاب فهو حجه وان لم يكن ثقه وما لا يكون موافقاً له فلا يكون حجه وان كان ثقه، وعلى هذا فتقع المعارضه بين هذه الطائفه وبين دليل حجه خبر الثقه والنسبه بينهما عموم من وجه وماده الاجتماع خبر الثقه الذى لا يكون موافقاً للكتاب، فان هذه الطائفه على ضوء هذا الاحتمال تدل على عدم حجيتها والسيره العقلانيه الممضاه شرعاً تدل على حجيتها، وحيث ان سيره العقلاء ممضاه من قبل الشارع قطعاً فهى داخله فى السنه، فاذن تكون هذه الطائفه على ضوء هذا الاحتمال مخالفه للسنه فلا تكون حجه او انها لم تصدر من المعصومين عليهم السلام.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان السيره غير داخله فى السنه، فتقع المعارضه بينها وبين هذه الطائفه فتسقطان معاً من جهه المعارضه فالمرجع هو

الاصل العملى فى المسأله وهو عدم الحجيه، هذا تمام الكلام فى العقد الايجابى.

واما العقد السلبى وهو قوله عليه السلام: «ماخالف كتاب الله فدعوه» فيقع الكلام فى ان هذه الصحيحه على ضوء هذا العقد هل تشمل موارد التعارض غير المستقر وهى موارد الجمع الدلالى العرفى كالتعارض بين العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر واللاظهر او النص والحاكم والمحكوم أو لا؟

والجواب ان فى المسأله قولين، المعروف والمشهور بين الاصحاب ان هذا العقد السلبى من الصحيحه لايشمل موارد التعارض غير المستقر.

وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: العلم الاجمالى بانه قد وردت مخصصات ومقيدات من الاثمه الاطهار عليهم السلام على عمومات الكتاب ومطلقاته، وهذا العلم الاجمالى طالما يكون موجوداً فهو مانع عن حجيه تلك العمومات والمطلقات وعدم جواز التمسك بها، لان التمسك بالجميع لا- يمكن لاستلزامه القطع بالمخالفه القطعيه العمليه من جهه القطع بتخصيص بعض هذه العمومات والمطلقات قطعاً، وايضاً لازم ذلك الغاء جميع المخصصات والمقيدات مع العلم الوجدانى بصدور بعضها جزماً، واما التمسك ببعضها المعين دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح هذا.

والجواب: ان هذا العلم الاجمالى طالما يكون موجوداً فهو مانع من التمسك بها، واما اذا انحل هذا العلم الاجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من المخصصات الى علم تفصيلى وشك بدوى، فلا مانع من التمسك بها فى موارد الشك البدوى.

الوجه الثانى: ان التعارض اذا كان بين العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر واللاظهر والحاكم والمحكوم فلا يصدق عليه عنوان المخالفه، حيث لا يرى العرف مخالفه بين القرينه وذيها، حيث ان القرينه بنظر العرف مفسره للمراد النهائى من

ذيتها ومن الطبيعي انه لا تنافى بين المفسر بالكسر والمفسر بالفتح.

وقد اجيب عن ذلك بان عنوان المخالفه يصدق على مخالفه الخاص للعام والمقيد للمطلق والظاهر للاظهر وهكذا هذا.

ولكن الظاهر صحه هذا الوجه، والنكته فى ذلك هى ان المتفاهم العرفى من مخالفه الخبر للكتاب فى العقد السلبى للصحيحه هو مخالفته لمدلول الكتاب الجدى النهائى، لان هذا هو معنى مخالفه الخبر لمدلول الكتاب ومضمونه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، واراده المخالفه بلحاظ الاراده الاستعماليه دون الاراده الجديه بحاجه الى قرينه، لوضوح ان المخالفه بلحاظ الاراده الاستعماليه دون الاراده الجديه النهائيه ليست بمخالفه حقيقه، لاین مصب الحجيه هو الاراده الجديه دون الاستعماليه فانها ليست مصباً وموضوعاً للحجيه ولهذا فلا اثر لها.

وبكلمه، ان الظاهر من مخالفه الخبر للكتاب مخالفه دلالتة وظهوره الذى يكون حجه فعلا، وعلى هذا فالخاص وان كان مخالفاً للعام الا- انه ليس مخالفاً لدلالتة على العموم التى تكون حجه فعلا- لاین دلالتة على العموم انما تكون حجه فعلا- لولا وجود الخاص والا- فهو مانع عن حجيتة، نعم المقتضى للحجيه موجود فيه وهو ظهوره فى العموم، ولكن الظاهر من المخالفه مخالفه ظهور العام فى العموم بلحاظ حجيتة فعلا- لا- حجيتة اقتضاءً، فان الخاص لا- يكون رافعا عنها، فان حجيتة الاقتضائيه عباره عن ظهور العام فى العموم والمطلق فى الاطلاق، ومن الواضح ان الخاص او المقيد لا- يكون رافعا لهذا الظهور وانما يكون رافعا لحجيتة، فاذن لا يمكن ان يراد من المخالفه لظهور الكتاب بدون ان يكون حجه، ضروره ان مجرد مخالفه الخبر لظهور الكتاب ودلالتة بدون ان تكون حجه فلا- اثر لها ولا- يوجب طرح الخبر وعدم حجيتة، فان المانع عن حجيتة والموجب لطرحه مخالفه ظهور الكتاب الذى يكون حجه فعلا، فحجيه الكتاب

مانعه عن حجيه الخبر المخالف له وموجه لطرحه لا مجرد ظهوره بدون ان يكون حجه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان العقد السلبي فى هذه الصحيحه ظاهر فى ان مخالفه الكتاب مانعه عن حجيه الخبر مع ثبوت المقتضى لها فيه، كما اذا كان الخبر ثقاه فان المقتضى للحجيه موجود فيه وهو وثاقته، ولكن اذا كان مخالفا للقرآن كانت مخالفته له مانعه عن حجيته وتأثير المقتضى فيها، واما اذا لم يكن مخالفاً للقرآن فهو حجه على اساس ان المقتضى موجود والمانع مفقود.

واما اذا لم يكن الخبر ثقاه، فلا مقتضى لحجيته لانه فى نفسه لا يكون حجه، وعندئذٍ فمخالفته للكتاب لا تتصف بالمانعيه، لان المانع انما يتصف بالمانعيه مع وجود المقتضى وتوفر الشرائط والا فعدم المعلول مستند الى عدم المقتضى او انتفاء الشرط لا الى وجود المانع.

فالتتيجه فى نهايه المطاف، ان الصحيحه بعقدها السلبي لا تشمل موارد الجمع الدلالى العرفى بل تختص بالمخالفه مع الكتاب بالتباين او العموم من وجه، ويدل على ذلك ايضا اى على مانعيه مخالفته للكتاب صحيحه عبد الرحمان (1) عن ابى عبدالله قال «قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فاذا لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامه...» الخ فان هذه الصحيحه ظاهره فى ان الامام عليه السلام كان بصدد علاج مشكله التعارض بين حديثين معتبرين فى انفسهما، يعنى ان المقتضى للحجيه موجود فى كل واحد منهما فى نفسه وهو الوثاقه مثلا والمانع عن اتصاف كل منهما بالحجيه فعلا هو وجود التعارض

ص: ٤١٣



بينهما، والامام عليه السلام عالج هذا التعارض بعرض الحديثين على كتاب الله فما وافق كتاب الله فهو حجه فان قوله عليه السلام فخذوه ارشاد الى حجيته، باعتبار ان المقتضى لها موجود والمانع غير موجود، فان موافقه الكتاب مؤكدا لها «وما خالف كتاب الله فردوه» وهذا يدل على ان مخالفه الكتاب مانعه عن حجيته وعن تأثير المقتضى فيها وقوله عليه السلام فردوه ارشاد الى عدم حجيته وان مخالفه الكتاب مانعه عنها، وهذه الصحيحه كالصحيحه الاولى لا تشمل موارد التعارض غير المستقر اى موارد الجمع الدلالى العرفى، لان مخالفه الخاص للعام الكتابى لا تكون مانعه عن حجيته وكذلك مخالفه المقيد للمطلق الكتابى وهكذا، فاذن تختص هذه المخالفه بموارد التعارض المستقر بنحو التباين او العموم من وجه.

المتحصله من الابحاث الماضيه حول هذه المسأله (مسأله التعادل والترجيح) متمثله فى نتائج عده.

## الاولى:

ان هذه المسأله اى مسأله التعادل والترجيح من اهم المسائل الاصوليه، حيث ان لهذه المسأله حظاً كبيراً فى عمليه الاستنباط ولا يمكن الوصول اليها غالباً فى تمام ابواب الفقه بدون الاستعانه بهذه المسأله وفروعها، هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى قد تقدم فى مستهل هذا البحث ان علم الاصول قد وضع لتكوين النظريات العامه والقواعد المشتركه فى الحدود المسموح بها شرعاً وفق الشروط العامه، وعلم الفقه قد وضع لعمليه تطبيق هذه النظريات العامه والقواعد المشتركه على مصاديقها وعناصرها الخاصه لاثبات المسائل الفقهييه وفروعها، لان علم الاصول علم نظرى وعلم الفقه علم تطبيقى، وهما علمان مترابطان ذاتاً وحقيقه بتربط متبادل منذ ولادته وفى طول التاريخ وفى تمام الادوار سعه وضيقاً ودقه وعمقاً، ولهذا ليس بامكان اى فقيه يقوم بتكوين المسأله الفقهييه بدون الاستعانه بالمسأله الاصوليه كيف يمكن ذلك، فان

المسألة الفقهيّة تتولد من المسائل الاصولية، فاذا اراد المجتهد استنباط الحكم الشرعيّ الفقهيّ من الروايه، فانه يتوقف على مجموعه من المسائل الاصولية، الاولى، اثبات حجيتها سنداً ثانيه، اثبات حجيتها دلالة الثالثه، اثبات حجيتها جهه، فاذا اثبت هذه المسائل الاصولية فلا بد له من النظر الى ان لها مقيداً او مخصصاً او قرينه على الخلاف او معارضاً أو لا، فاذا لم يكن شيئ من ذلك فلا بد من النظر الى ان لها معارضاً أو لا وهكذا، فاذن استنباط الحكم الشرعيّ الفقهيّ يتوقف على اثبات هذه المسائل جميعاً والا- فلا- يمكن استنباط الحكم الشرعيّ الفقهيّ منها، والغرض ان جميع هذه المسائل من المسائل الاصولية فاذن كيف يمكن استفادة الحكم الشرعيّ من الروايه بدون الاستعانه بهذه المسائل الاصولية، فما في بعض الالسنه من انه لا حاجه الى الاستعانه بالاصول في استفادة الاحكام الشرعيه الفقهيه من الروايات غريب جداً ويكشف عن انه لا يعرف الاصول ولا الفقه، ضروره انه كيف يمكن استفادة الحكم من الروايات بدون اثبات حجيتها سنداً ودلاله وجهه من ناحيه وبدون اثبات انه لا معارض لها أو لا مقيد او مخصص لها من ناحيه اخرى مع ان كل ذلك من المسائل الاصولية.

## الثانيه:

ان التعارض بين الادله تاره يكون غير مستقر واخرى يكون مستقراً، والاول يختلف عن الثاني في امرين: احدهما، ان مصب هذا التعارض دلالة الادله ولايسرى منها الى سندها بينما مصب التعارض المستقر سند الادله، نعم قد يكون مصبه دلالتها اذا كان سندها قطعياً، ولكن حيث ان الجمع العرفيّ بينهما غير ممكن فلا يمكن شمول دليل الاعتبار لها، وثانيهما، ان هذا التعارض يرتفع بامكان الجمع الدلاليّ العرفيّ وهو متمثل في خمسه مسائل لا غيرها ١ - العام والخاص ٢ - المطلق والمقيد ٣ - الظاهر والاضهر او النص ٤ - الحاكم

والمحكوم ٥ - الوارد والمورود، هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى ان دليل الاعتبار يشمل هذه الادله سندا ودلاله، اما سنداً فلعدم التعارض بينهما فى السند، واما دلاله فلامكان الجمع الدلالى العرفى بينها فانه بنظر العرف لا معارضه بينها فى الدلاله ايضاً، ولهذا تكون هذه الادله مشموله لدليل الاعتبار دلاله وسنداً معا بناء على ما هو الصحيح من ان المجموع للسند والدلاله حجيه واحده فلا يمكن ان يكون السند حججه دون الدلاله او الدلاله حججه دون السند فانه لغو صرف، او ان الحججه لو كانت مجعوله لكل واحد منهما فلا محاله تكون الحججتان مرتبطتان احدهما بالآخرى حدوثاً وبقاءً.

وهذا بخلاف ما اذا كان التعارض بين الادله مستقراً، فان دليل الاعتبار لا يشمل سندها للتعارض والتنافى بينها فى السند ولا يشمل دلالتها ايضاً وان كان لا تنافى ولا تعارض بينها فى الدلاله الا ان شموله لدلالتها دون سندها يكون لغواً وبلا اثر.

### الثالث:

ان التعارض بين الادله اذا كان مستقراً سواءً اكان فى السند ام فى الدلاله، كما اذا كان السند قطعياً فلا يمكن شمول دليل الاعتبار لها، فاذن المرجع هو مرجحات باب التعارض، وحيث ان اكثر روايات هذا الباب اى باب الترجيح ضعيفه من ناحيه السند الا روايه واحده وهى متمثله فى صحيحه عبد الرحمان وهذه الصحيحه متكفله لمرجحين لا اكثر احدهما موافقه الكتاب والاخر مخالفه العامه، وعلى هذا فان كان احد الخبرين المتعارضين موافقاً للكتاب او السنه قدم على الاخر وان كان مخالفاً للعامه، نعم اذا كان مخالفاً للعامه ولم يكن الاخر موافقاً للكتاب او السنه قدم عليه، واما اذا لم يكن مرجح فى البين فمقتضى القاعده الاولى السقوط مطلقاً ان كان التعارض بينهما بنحو التناقض، وفى الجملة ان كان بنحو التضاد فهناك تفصيل واقوال فى المسأله

تقدمت.

#### الرابعة:

ان نقطه الفرق بين باب التزاحم وباب التعارض هي ان التنافى بين الحكمين ان كان فى مرحله الامتثال والفعليه بدون التنافى بينهما فى مرحله الجعل فهو داخل فى باب التزاحم، وان كان التنافى بينهما فى مرحله الجعل بان لا يمكن جعل كلا الحكمين معاً فهو داخل فى باب التعارض ولكل من البابين مرجحات عديده واحكام مفصله واقوال متعدده قد تقدمت جميعاً بشكل موسع، ثم ان التزاحم الحقيقى انما يتصور بين حكمين مستقلين كوجوب الصلاه ووجوب ازاله النجاسه عن المسجد وهكذا، ولا يتصور التزاحم بين حكمين ضمنيين بل ذكرنا ان الحكمين الضميين من الاحكام التحليليه العقليه وليسا من الاحكام الشرعيه المجمعوله فى الشريعه المقدسه، وعلى تقدير القول بان الاحكام الضميه احكام شرعيه مجمعوله ضمناً، فاذا كان بينها تنافى فيرجع هذا التنافى الى التعارض لا الى التزاحم كما تقدم.

واما التزاحم الملاكى فى مرحله المبادئ فهو داخل فى باب التعارض فى مقام الاثبات لا فى باب التزاحم الحقيقى، وهل ينطبق عليه مرجحات باب التزاحم الحقيقى كما اذا كان احد الملاكين اهم من الاخر او لا، فيه تفصيل وكلام موسع تقدم، هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى، هل ينطبق عليه مرجحات باب التعارض فيه اقوال تقدمت مفصلاً.

#### الخامسه:

ان مسأله البحث عن انقلاب النسبه وعدم انقلابها من المسائل الاصوليه المهمه التى لها دور كبير فى عمليه استنباط الحكم الشرعى الفقهى.

وفى هذه المسأله قولان: ١ - انقلاب النسبه ولعله المشهور بين الاصحاب وقد اختار هذا القول مدرسه المحقق النائنى قدس سره منهم السيد الاستاذ قدس سره، بل قال السيد الاستاذ قدس سره ان تصور هذه المسأله مساوق لتصديقها هذا ٢ - عدم انقلاب

ص: ٤١٧

النسبه وهذا القول هو الصحيح على تفصيل تقدم بشكل موسع.

## السادسه:

الروايات الوارده فى المقام تصنف الى طائفتين:

الطائفه الاولى: الاخبار العلاجيه وهى تصنف الى اصناف متعدده.

الطائفه الثانيه: اخبار الطرح وهى ايضاً تصنف الى اصناف متعدده.

هذا اخر ما اوردناه فى الجزء الخامس عشر وهو الجزء الاخير من المباحث الاصوليه وبه تمت المباحث الاصوليه بعونه تعالى وتوفيقه والشكر لله عزوجل على اتمام هذه النعمه والتوفيق لاكمالها، كما ان به كملت الموسوعه العلميه الاصوليه التى اشتملت على احدث ما وصل اليه الاصوليون من الاراء والافكار والنظريات العامه الحمد لله اولاً وآخراً...

والصلاه والسلام على محمد صلى الله عليه وآله خاتم الرسل

وآله الطيبين الطاهرين المعصومين عليهم السلام

ص: ٤١٨

تنبيهات باب التراحم ٥

التنبيه الاول ٥

مناقشه المحقق النائنى فى التنبيه الاول ٧

معنى القدره الشرعيه ١٠

ما اذا ترك المكلف كلا الواجبين المتراحمين المتساويين هل يستحق عقوبه واحده او عقوبتين ١٣

الصحيح هو الضابط الرابع او الاخير لملاك استحقاق العقوبه ١٦

عدم قدره المكلف الاعلى الا تيان باحد الواجبين المتراحمين ١٨

عدم استحقاق المكلف الاعقوبه واحده اذا ترك كلا الواجبين المتراحمين ٢١

ما ذهب بعض المحققين الى التفصيل فى المقام ٢٢

الجواب على ما ذهب اليه بعض المحققين ٢٣

الضابط الثالث فى ملاك استحقاق العقوبه على التجرى او التمرد على المولى ٢٦

التنبيه الثانى فى التضاد بين متعلقى التكليف ٢٩

اذا لم يكن سند الخطابين قطعياً ٣٣

التنبيه الثالث ٣٤

ما ذهب اليه بعض المحققين الى وجود التنافى بين الخطابين المشروطين والجواب عنه ٣٦

التزام المحقق النائنى بعده فروع باستحاله الترتب فى المقام ٣٩

الفرع الاول ٣٩

المناقشه فى الفرع الاول ٤٠

الاستدلال على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه ٤٢

ص: ٤١٩

يمكن الاستدلال على ان وجوب الوضوء مشروط بالقدره الشرعيه باحد امرين ٤٣

الاشكال الاول على ان دلالة الايه المباركه مشروطه بالقدره الشرعيه والمناقشه فيه ٤٥

الاشكال الثانى من ان المراد من الوجدان هو التمكن العرفى الوجدانى ٤٨

الاشكال الثالث ٥٠

الفرع الثانى ما اذا توقف الوضوء على التصرف فى مال الغير بدون اذنه ٥٢

ما ذهب اليه المحقق النائنى فى المقام ٥٤

ما افاده السيد الاستاذ من صحه الوضوء اذا اغترف من الاناء المغصوب وتعلقنا على ما افاده قدس سره ٥٥

مشروطيه الصلاه ككل بالقدره بنحو الشرط المقارن ٥٩

التنبيه الرابع ٦٥

ما اورده بعض المحققين على ما افاده المحقق النائنى فى المقام ٦٦

النظر فيما افاده بعض المحققين ٦٧

الوجه الثانى فى المقام والجواب عنه ٦٩

الوجه الثالث وما برد على المحقق النائنى فى هذا الوجه ٧٠

الوجه الرابع ٧١

الجواب عن المحقق النائنى فى هذا الوجه ٧٢

التنبيه الخامس ٧٣

ما اذا كان التزاحم بين الواجب والحرام ٧٧

التنبيه السادس فى موارد اجتماع الامر والنهى ٨٠

ما قيل بان اذا كانت الصلاه مركبه من جزئين والجواب عنه ٨٢

التنبيه السابع الكلام فى التزاحم بين الواجبين الضميين ٨٥



ما قاله السيد الاستاذ في المقام من انه لا واقع موضوعي للوجوب الضمني ٨٦

الجهة الثانيه ما افاده السيد الاستاذ في المقام ٨٩

ص: ٤٢٠

الجهة الثالثه ٩٠

الجهة الرابعه ٩٢

مجموعه من الاشكالات على تطبيق احكام التزاحم على الجزئين المتزاحمين او الشرطين المتزاحمين او الجزء والشرط -  
الاشكال الاول ٩٤

الاشكال الثانى اذا كان بين واجبين ضمنين ٩٦

الاشكال الثالث: التزاحم بين الواجبين المستقلين ٩٨

التنبه الثامن فى ان التزاحم هل يتصور بين الواجب الموسع كالصلاه فى اول الوقت وازاله النجاسه عن المسجد؟ ١٠٢

ما استدل به المحقق النائنى فى المقام بعده وجوه ١٠٣

الجواب عن استدلال المحقق النائنى ١٠٥

ما اورده المحقق النائنى على المحقق الثانى فى المقام ١٠٦

الجواب عن ما اورده المحقق النائنى ١٠٧

التنبه التاسع هل ان وجوب الوفاء بالنذر يصلح ان يزاحم وجوب الحج ١٠٨

المجموعه الثالثه وهى التى تتضمن بحوث التعارض بين الادله ١١١

فى اقسام التعارض وانواعه كافه ١١١

ما اذا كان سند احد الدليلين ظنيا وسند الاخر قطعيا ١١٣

ما اذا كانت المعارضه بين الدليلين الظنيين سندا فى بعض مدلولهما ١١٥

ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالتباين ١١٧

المقام الاول فى تنقيح موضوع هذا التعارض ١١٨

ما قيل من امكان الجمع الدلالى العرفى بينهما باحدى الطرق ١١٩

الملاك الثانى امكان الجمع الدلالى العرفى فى المقام ١٢٢

الطريق الثاني علاج التعارض فى المقام ١٢٤

الجواب عن ذلك بوجهين ١٢٥

الطريق الثالث وهو الجمع بين الدليلين المتعارضين بحسب المحمول ١٢٨

قرينه الاظهرية والانصيه ١٣٠

ص:٤٢١

علاج مشكله اجمال الرطل فى الروايات باحدى طريقتين ١٣٢

المناقشه فى علاج مشكله اجمال الرطل ١٣٣

الكلام فى المساله الاولى وهى ما اذا وقع التعارض بين العام الوضعى والاطلاق الحكمى ١٣٥

ما افاده المحقق النائنى فى الجواب عن المساله الاولى والجواب عنه ١٣٦

مناقشه القول الثانى والجواب عنه ١٣٧

ما ذكره بعض المحققين بتقديم العام على المطلق فى مورد الاجتماع والالتفاء ١٣٩

مناقشه ما ذكره بعض المحققين فى المقام ١٤٠

المقام الثانى وهو ما اذا كان العام والمطلق فى خطابين منفصلين وما اختاره شيخنا الانصارى ١٤١

تعليقنا على ما ذكره الشيخ الانصارى بامرین ١٤٢

ما ذكره الشيخ الاخوند فى المقام هو الصحيح ١٤٣

المناقشه فيما ذكره بعض المحققين فى المقام ١٤٥

المناقشه فيما ذكره السيد الاستاذ من علاج مشكله لزوم محذور الاجمال فى مطلقات الكتاب والسنة ١٤٧

المساله الثانيه ما اذا كان التعارض والتنافى بين الاطلاق الشمولى والاطلاق البدلى ١٥٠

ما اختاره المحقق النائنى من تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى والاستدلال عليه بوجه ١٥١

ما اورده السيد الاستاذ على الوجه الاول للمحقق النائنى بامرین ١٥٢

ما اورده بعض المحققين على كلا الامرین والجواب عنهما ١٥٤

التعارض بين المطلق البدلى والمطلق الشمولى ١٥٧

ما ذهب اليه بعض المحققين من تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى والنظر فيه ١٥٨

نظريه انقلاب النسبه ١٦١

ما تبنت عليه مدرسه المحقق النائيني القول بانقلاب النسبه على مقدمتين ١٦٢

النظر فيما افاده المحقق النائيني ١٦٣

القائل بنظريه انقلاب النسبه ان يلتزم بهذه المقدمه بكلاشقيها ١٦٥

عدم تماميه هذه المقدمه بكلاشقيها ١٦٦

ما اذا ورد المخصص المنفصل على العام كان رافعا لحجيه ظهوره عن بعض افراده ١٧٠

الصوره الاولى ما اذا كان التعارض بالتباين هنا وجوه الوجه الاول ١٧٢

الوجه الثاني ان يرد على كلا الطائفتين مخصص واحد ١٧٣

الوجه الثالث ان يرد على كل من الطائفه الاولى والطائفه الثانيه مخصص مستقل ١٧٤

ظهور الفرق بين ما اذا لم يكن بين الخاصين تنافى فى الحكم وما اذا كان تنافى ١٧٩

الصوره الثانيه ما اذا كان التعارض بين الدليلين العامين بالعموم من وجه ١٨٠

ما افاده السيد الاستاذ من سريان المعارضه من بين العامين الى ما بين الخاصين ١٨٢

الصحيح فى المقام ١٨٥

الكلام فى الفرض الثاني ١٨٩

الصوره الثالثه ما اذا كان هناك عام واحد وله مخصصان ١٩١

ما اذا كان الخاصان مستوعبين لتمام مدلول العام ١٩٢

الثانيه نفس هذه الصوره ولكن مع عدم التنافى والتعارض بين المخصصين فى مورد الاجتماع ١٩٣

ما اجاب السيد الاستاذ عن التوهم فيما نحن فيه ١٩٥

مناقشه بعض المحققين عن جواب السيد الاستاذ ١٩٦

نقد هذه المناقشه ١٩٧

الصوره الاولى ما اذا كان الاخص من الخاصين متصلا بالعام ٢٠١



الصورة الثانية ما اذا كان بينهما تنافى فى الحكم ٢٠٢

الصورة الثالثة ما اذا لم يكن العام متصلا باخص الخاصين ٢٠٢

بقى الكلام فى مسألتين والجواب عنهما ٢٠٣

ما اختاره المحقق النائنى الوجه الثانى ومناقشته ٢٠٥

المسأله الثالثه فى مواقف القائلين بانقلاب النسبه عن مواقف عدم القائلين بها ٢٠٨

الكلام فى الفرض الاول فى الدليلين المتعارضين بالتباين ٢٠٩

مناقشه ما وافق عليه بعض المحققين فى المقام ٢١١

ما ذكره بعض المحققين من عدم الفرق بين الفرض الثانى والفرض الاول ٢١٣

ما ذكره بعض المحققين فى المقام بنقطتين ٢١٧

المناقشه فى كلنا النقطتين ٢١٨

الفرض الثالث ما اذا كان العام الاول المخصص قطعيا سندا وظنيا جهه ودلاله ٢٢٠

الكلام فى المرحله الثانیه فى حدود التعارض واحكامه ٢٢٣

الكلام فى المساله الاولى من ان التعارض بين الدليلين بنحو التباين وفيه فروض ثلاثه ٢٢٣

هنا مسالتان المساله الاولى ٢٢٧

الجواب عن هذه المساله ٢٢٨

السبب الاول ان الدلاله الوضعيه اقوى واطهر من الدلاله الاطلاقيه والجواب عنه ٢٣٠

السبب الثانى والجواب عنه ٢٣٢

اما المساله الثانيه ففيها ايضا لايمكن الجمع الدلالى العرفى من جهه اجمال الدليل ٢٣٥

اذا كانت الروايتان قطعيتين سندا لاجهه ٢٣٧

ما اذا كان لاحد الدليلين المتعارضين قدر متيقن دون الاخر ٢٣٩





المسأله الثانيه التعارض بالتباين بين الدليلين يصنف الى اصناف ثلاث ٢٤١

المسأله الثالثه والاقوال فى المسأله ٢٤٢

ما ذكره السيد الاستاذ من بطلان الصور المذكوره فى القول الاول ٢٤٤

ما اذا كان الدليل على الحجيه التخيرييه روايات التخير ٢٤٥

المناقشه فى هذا الدليل ٢٤٦

عدم المساعده على ما ذكره السيد الاستاذ فى المقام ٢٤٩

التعارض بين الدليلين بالعرض على قسمين ٢٥١

هنا مجموعه من الدعاوى، الدعوى الاولى ٢٥٣

الدعوى الثانيه التى لا اساس لها بل لاترجع الى معنى محصل ٢٥٧

الدعوى الثالثه والجواب عنها ٢٥٩

الدعوى الرابعه والجواب عنها ٢٦٢

الافتراضات التى تتصور فى المتعارضين سبعة والنظر فيها ٢٦٦

محذور الفرض الرابع متمثل فى امرين ٢٦٩

الاقوال فى مسأله التعارض بين الروايات على مقتضى القاعده الاولى ثلاثه ٢٧٢

اختيار المحقق العراقى القول الثالث ٢٧٣

الجواب عن المحقق العراقى فى المقام ٢٧٤

الوجه الاول ما ذكره المحقق الخراسانى من ان التعارض اذا كان بين الدليلين ٢٧٧

الجواب عما افاده المحقق الخراسانى ٢٧٨

الوجه الثانى ما ذكره المحقق النائنى من ان الدلاله الالتزاميه وان كانت تابعه ٢٧٩

ما اورده السيد الاستاذ على المحقق النائنى بالنقض بعده موارد والمناقشه فى هذه النقوض ٢٨١

القسم الثاني ما اذا كان المدلول الالتزامي حصه خاصه في الواقع ٢٨٦

القسم الثالث فيقع الكلام في ان المدلول الالتزامي هل هو ذات اللازم او حصه خاصه منه ٢٨٧

ان هذا القسم من الدلالة الالتزاميه هو محل النزاع فى المساله ٢٨٩

الوجه الثالث ان الدلاله الالتزاميه دلالة عقليه لادلاله لفظيه ٢٩١

ما افاده بعض المحققين يرجع الى النقاط التاليه ٢٩٣

النظر فى النقاط التى تعرض لها بعض المحققين فى المقام ٢٩٦

الافتراض الثانى والجواب عنه ٢٩٨

نقد بيان ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقه فى الثبوت والسقوط بامرین ٣٠٠

ما ذكره بعض المحققين بسقوط الدلاله الالتزاميه عن الحجج بسقوط الدلاله المطابقه ٣٠٣

ما ذكره بعض المحققين فيما نحن فيه ينحل الى نقطتين ٣٠٤

النظر فى كلتا النقطتين مجال ٣٠٥

الى هنا قد تبين امور ٣٠٨

الدلاله التضمنيه ٣١٠

دوران الامر بين التعيين والتخير يتصور على صور ٣١٣

الكلام فى المقام الاول وفيه افتراضان ٣١٥

ما اذا كان احتمال التعيين فى كل من الدليلين المتعارضين ٣١٧

للمكلف حالات ثلاث والكلام فى هذه الحالات ٣١٨

الكلام فى المقام الثانى ٣٢٣

المرحله الثالثه فيقع فى روايات باب المعارضه وهى على طوائف ٣٢٨

الكلام فى صحيحه عبدالرحمن من عده جهات ٣٢٩

الكلام فى مقبوله عمرو بن حنظله يقع فى عده جهات ٣٣٤

المناقشه فى ما افاده بعض المحققين على صحه المقبوله ٣٣٥

الكلام فى الجهه الثانيه ٣٣٦

الكلام فى الجهه الثالثه ٣٣٧

الكلام فى الجهه الرابعه ٣٣٩

اختلاف مرفوعه زراره عن مقبوله عمرو بن حنظله فى مجموعته من النقاط ٣٤٢

ص: ٤٢٦

ما اورده المحقق الاصفهاني فى النقطه الاولى ٣٤٢

نقاش بعض المحققين ما افاده المحقق الاصفهاني والنقد على النقاش ٣٤٣

النقطه الثانيه ٣٤٥

النقطه الثالثه ٣٤٧

النقطه الرابعه والنقطه الخامسه ٣٤٨

النقطه السادسه ٣٤٩

بقى هنا امور الاول والثانى ٣٥٢

الثالث ان الاخبار العلاجيه هل تشمل موارد الجمع الدلالى العرفى ٣٥٤

الرابع الاخبار العلاجيه هل تشمل الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه والجواب عنه ٣٥٩

ما اورده السيد الاستاذ فى المقام ٣٦٠

التعليق على ما ذكره المحقق النائنى فى المقام ٣٦٢

ما ذكره بعض المحققين فى المقام ٣٦٥

التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ فى المقام بامرین ٣٦٩

الوجه الثانى لامانع من شمول الاخبار العلاجيه للخبرين المتعارضين ٣٧١

ما ذهب بعض المحققين الى عدم الشمول والمناقشه فيه ٣٧٢

ما ذكره بعض المحققين الى انه لاجاهه الى الاخبار العلاجيه ٣٧٣

الجواب عما ذكره بعض المحققين ٣٧٤

تقسيم السيد الاستاذ موارد التعارض بين الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه الى ثلاثه اقسام والجواب عن القسم الاول ٣٧٦

القسم الثانى ومناقشته ٣٧٧

القسم الثالث والجواب عنه ٣٨٠

اشكال بعض المحققين على السيد الاستاذ بالنقض بالعام الوضعى والجواب عنه ٣٨٢

ما ذكره السيد الاستاذ فى المقام غير تام ٣٨٣

ص: ٤٢٧

روايات التخيير وعمدنها موثقه سماعه وصحيحه على بن مهزيار ٣٨٤

ما ذكره السيد الاستاذ من ان الموثقه لا تدل على التخيير فى المساله والجواب عنه ٣٨٥

المحتملات فى هذه المساله ثلاثه ٣٨٦

نقاش السيد الاستاذ فى دلالة صحيحه على بن مهزيار على الحجيه التخييرييه ٣٨٨

ما ذكره بعض المحققين من انه لا تعارض بين هاتين الروايتين ٣٨٩

المناقشه فيما ذكره بعض المحققين فى المقام ٣٩٠

هل فرق بين الحجيه التخييرييه والوجوب التخييرى؟ والجواب عنه ٣٩١

اذا كان التعارض بنحو التضاد ٣٩٣

الكلام فى التخيير فى المساله الفرعيه والتخيير فى المساله الاصوليه هل هو ابتدائى او استمرارى ٣٩٥

النظر فى لسان الروايتين والجواب عنهما ٣٩٦

اخبار الطرح وهى على طوائف: الطائفه الاولى ٤٠٠

الطائفه الثانيه التى لا يمكن الاخذ بها من وجوه، الوجه الاول ٤٠٢

الوجه الثانى ٤٠٥

الوجه الثالث ٤٠٥

الوجه الرابع ٤٠٦

الوجه الخامس ٤٠٧

الطائفه الثالث ٤٠٧

تقريب الاستدلال بهذه الطائفه والجواب عنه ٤٠٨

العقد الايجابى فيما نحن فيه يتضمن امورا ٤٠٩

العقد السلبى والجواب عنه ان فى المساله قولين والاستدلال على ذلك بوجهين ٤١١

الظاهر صحه الوجه الثانى ٤١٢

نتائج الابحاث حول مسأله التعادل والترجيح ٤١٤

ص:٤٢٨



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 الإخصائين 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](http://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 آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى 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](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

