ابحاث اصولية

كتاب التعارض

الجزء الاول

محمد تقي الشهيدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين.

يقع الكلام في التعارض، ولايخفى انه لم‌يرد كلمة التعارض الا في مرفوعة زرارة "يأتي عنكم خبران او حديثان متعارضان([[1]](#footnote-2))، والوارد في سائر الأدلة انما هو عنوان اختلاف الحديث، ففي رواية القطب الراوندي "اذا جاءكم حديثان مختلفان...".

وانما جعلنا التعارض عنوان البحث تبعا للأعلام.

### التعارض في اللغة

التعارض في اللغة -كما ذكر الشيخ الاعظم "قده"([[2]](#footnote-3))- ماخوذ من العرض، بمعنى الإظهار، فيقال: عرَض المتاع للبيع، أي أظهره لذلك، فمعنى التعارض بين شيئين اظهار كلّ منهما نفسه مقابل الآخر، ومنه التعارض في الشعر، فيقال: عارض فلان شعر فلانٍ، أي أنشد شعرا مثل شعره وأظهره في قباله، وفي التعارض يظهر كل من الدليلين نفسه مقابل الآخر، بملاحظة التكاذب الموجود يينهما، ومنع كل منهما عن شمول دليل الحجية للآخر.

ومن الممكن أن يكون العرض في الأصل بمعنى جعل الشيء حذاء الشيء، ومنه العرض في قبال الطول، وعندئذ فيكون التعارض بين شيئين إما بملاك التماثل بينهما، كما يقال: عارض شعر فلان، او بملاك التكاذب بينهما، كما في تعارض الدليلين، حيث يقف كل منهما بحذاء الآخر وفي عرضه، فيكذِّبه، و يمنع عن شمول دليل الحجية له.

### التعارض في الاصطلاح

أما التعارض في الاصطلاح، فقد نسب الى المشهور تعريفه بتنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض او التضادّ، واختار هذا التعريف الشيخ الاعظم "قده" فقال: غلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين و تمانعهما باعتبار مدلولهما، و لذا ذكروا أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد([[3]](#footnote-4)).

لكن عدل صاحب الكفاية "قده" عن تعريف المشهور، وعرّف التعارض بتنافي الدليلين في مقام الإثبات والدلالة على وجه التناقض او التضادّ حقيقة او عرضا([[4]](#footnote-5))، وذكر صاحب الكفاية في وجهه أنه حيث كان تعريف المشهور يشمل موارد الجمع العرفي بين دليلين مثل العام والخاص، كما في قوله "يجب إكرام كل عالم" مع قوله "لايجب إكرام العالم الفاسق"، فانه يوجد التنافي بين مدلوليهما من جهة أن القضية في الأول موجبة كلية، والثاني سالبة جزئية، وهما متناقضتان، فعدل الى تعريف التعارض بتنافي الدليلين في مقام الإثبات والدلالة، حيث انه يختصّ بما اذا لم‌يمكن الجمع العرفي بين الدليلين والا لم‌يكن أيّ تنافٍ بينهما في مقام الدلالة.

### الاشکالات المختصة بتعريف صاحب الكفاية

وقد أورد على صاحب الكفاية عدة اشكالات:

**الاشكال الأول:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من المنع من شمول تعريف المشهور لموارد الجمع العرفي، اذ لايوجد فيها أي تنافٍ بين المدلولين.

أما الحكومة فلأن مفاد الدليل المحكوم قضية شرطية، وهو ثبوت الحكم على تقدير تحقق موضوعه، فلايتكفل إثبات تحقق موضوعه او نفيه، فلايتنافى مع الدليل الحاكم الذي ينفي تحقق موضوعه، توضيح ذلك أن الحكومة على قسمين:

**أحدهما**: ما كان الدليل الحاكم مفسِّرا للدليل المحكوم، سواء كان مقرونا باستعمال أداء التفسير نحو كلمة أي وأعني، او مجردا عن استعمالها، ولكن كان لسانه شارحا بحيث لولم يكن الدليل المحكوم موجودا لكان الدليل الحاكم لغوا، كقوله‌ (عليه‌السلام): "لا ربا بين الوالد و الولد" فانه شارح للدليل الدال على حرمة الرّبا، إذ لو لم‌يرد دليل على حرمة الربا، لكان الحكم بعدم الربا بين الوالد و الولد لغواً.

ثم إن الدليل الحاكم الشارح للمراد من الدليل المحكوم قد يكون ناظراً إلى عقد الوضع كما في المثال الذي ذكرناه، فان "لا ربا بين الوالد و الولد" ناظر إلى موضوع الحكم في الأدلة الدالة على حرمة الربا، و أن المراد منه غير الرّبا بين الوالد و الولد، فيكون نافيا للحكم بلسان نفي الموضوع، للعلم بتحقق الموضوع فيما إذا تعاملا مع الزيادة، فالمقصود نفي حرمة الربا بينهما بلسان نفي الموضوع.

و قد يكون ناظرا إلى عقد الحمل، كما في قوله تعالى: "ما جعل عليكم في الدين من حرج([[5]](#footnote-6))"، و قول النبي (صلى الله عليه وآله): "لا ضرر و لا ضرار" و غيرهما من أدلة نفي الأحكام الحرجية والضررية، فانها حاكمة على الأدلة العامة المثبتة للتكليف في موارد الضرر و الحرج، و شارحة لها بأن المراد ثبوت هذه التكاليف في غير موارد الضرر و الحرج.

**ثانيهما:** ما كان الدليل الحاكم رافعا لموضوع الدليل المحكوم وان لم‌يكن شارحا له كحكومة الأمارات على الأصول الشرعية: من البراءة و الاستصحاب و قاعدة الفراغ و غيرها من الأصول الجارية في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، فان أدلة الأمارات لا تكون ناظرة إلى أدلة الأصول و شارحة لها، بحيث لو لم‌تكن الأصول مجعولة لايكون جعل الأمارات لغوا، فان الخبر مثلا حجة، سواء كان الاستصحاب حجة أم لا، و لا يلزم كون حجية الخبر لغوا على تقدير عدم حجية الاستصحاب، إلا أن الأمارات موجبة لارتفاع موضوع الأصول بالتعبد الشرعي، ولا تنافي بينهما ليدخل في التعارض.

و الوجه في ذلك أن كل دليل متكفل لبيان حكم لا يكون متكفلا لتحقق موضوعه، بل مفاده ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع. و أما كون الموضوع محققا أو غير محقق، فهو خارج عن مدلول هذا الدليل، و لذا ذكرنا في محله أن مرجع القضايا الحقيقية إلى قضايا شرطيةٍ مقدَّمها تحقق الموضوع، و تاليها ثبوت الحكم.

و من المعلوم أن الموضوع المأخوذ في أدلة الأصول هو عنوان الشكّ، و أما أن مصداقه قد تحقق في اي مورد فكان المكلف شاكّا، او لم يتحقق فلم يكن شاكّا، فهو خارج عن مفاد تلك الأدلة، و الأمارات ترفع الشكّ بالتعبد الشرعي، و تجعل المكلف عالما تعبديا، و ان كان شاكّا وجدانيا فلا يبقى موضوع للأصول.

والحاصل أنه لايوجد أيّ تنافٍ بين مدلول الدليل الحاكم بجميع اقسامه مع مدلول الدليل المحكوم، لكون الدليل الحاكم رافعا لموضوع الدليل المحكوم بالتعبد الشرعي، بينما أن الدليل المحكوم انما يدلّ على ثبوت الحكم على تقدير ثبوت موضوعه، من غير أن يتكفل إثبات موضوعه او نفيه.

وأما موارد التخصيص فلايوجد فيها ايضا أيّ تنافٍ بين الدليل العام والدليل الخاص، حيث ان موضوع حجية العام الشكّ في المراد الجدي للمولى، وحينئذ فلوكان الدليل الخاص قطعيا كان واردا عليه لانتفاء الشكّ معه وجدانا، ولو كان ظنّيا كان حاكما عليه لالغاء الشكّ تعبدا، وبالجملة ان الدليل الخاص إما وارد على العام او حاكم، وقد مرّ عدم التنافي بين الحاكم والمحكوم، فضلا عن الوارد والمورود([[6]](#footnote-7)).

اقول: أما ما ذكره بالنسبة الى الحكومة من كون الدليل الحاكم رافعا لموضوع الدليل المحكوم، من غير أن يتكفل الدليل المحكوم لإثبات موضوعه فمن الواضح أن نظره الى ما اذا كان الدليل حاكما على عقد وضع الخطاب المحكوم كقوله "لاربا بين الوالد والولد" الحاكم على قوله "حرم الربا"، وأما اذا كان حاكما على عقد الحمل كحكومة لاضرر -بناء على كونه بمعنى نفي الحكم الضرري- على خطابات الأحكام فلايتم هذا البيان كما هو واضح.

وعلى اي حال فيرد عليه اولاً: أن الظاهر من الخطاب المحكوم هو ثبوت الحكم على تقدير تحقق موضوعه تكوينا، فمفاد قوله تعالى "حرم الربا([[7]](#footnote-8))" هو أن كل ما صدق عليه الربا عرفا فهو حرام، فهو يربط بين ما صدق عليه الربا عرفا وبين الحرمة، والخطاب الحاكم يكون بصدد قطع هذا الربط في فرد خاص، فيكون منافيا للخطاب المحكوم حقيقة، ولذا يتمسك بالخطاب المحكوم في موارد الشك في وجود الخطاب الحاكم، ولولم يكن الدليل المحكوم مبيِّنا لثبوت الحكم في مورد ثبوت الشرط وجدانا، يكون التمسك به في مورد الشك من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية له، فالدليل الحاكم على عقد الوضع للدليل المحكوم يكون مخصصا له روحا ولبّا، وانما الفرق بينه وبين المخصص انه بلسان المسالمة، والمخصص بلسان المخالفة.

نعم اذا كان موضوع الحكم الشرعي عنوانا اعتباريا مجعولا قد يختلف العرف والشرع في حدوده كعنوان المالك والزوج ونحوهما فالمنصرف من الخطاب الشرعي كخطاب "لا يحل التصرف في ملك مالك الا باذنه" و "يجوز للزوج ان يستمتع من زوجته" هو المالك والزوج بنظر الشارع وحينئذ يتم ما ذكره، لكنه خارج عن مورد الحكومة،بل يكون دليل نفي المالكية او الزوجية في مورد يراه العرف مالكا او زوجا واردا على ذلك الخطاب الشرعي.

والحاصل ان نتيجة الدليل الحاكم بنحو الحكومة التضييقية تحديد المراد الجدي من الخطاب المحكوم، نعم الحكومة التوسعية -كما في قوله "الطواف بالبيت صلاة" بالنسبة الى ادلة أحكام الصلاة كشرطية الطهارة لها- لا تستلزم سعة المراد الجدي من الجعل في الدليل المحكوم، بل لعلها بنحو جعل آخر مماثل في موضوع الدليل الحاكم، فيكون المراد الجدي من قوله "لا صلاة الا بطهور" هو جعل شرطية الطهارة لخصوص الصلاة ويكون مفاد قوله "الطواف بالبيت صلاة" جعل شرطية الطهارة للطواف ايضا.

وثانيا: أن القسم الثاني للحكومة إما راجع الى الورود او الى القسم الأول من الحكومة، فان كان العلم المأخوذ في موضوع البراءة الشرعية مثلا ظاهرا في الأعم من العلم الوجداني والتعبدي بالتكليف، فدليل اعتبار خبر الثقة علما يكون واردا عليه، وان كان ظاهرا في خصوص العلم الوجداني، فيكون دليل اعتبار خبر الثقة علما، حاكما عليه وشارحا له، على حد القسم الأول من الحكومة، نعم حيث لايختص اثر اعتبار خبر الثقة علما بالآثار الشرعية للعلم، بل يكون موجبا لثبوت الآثار العقلية من المنجزية والمعذرية المترتبة على الأعم من العلم الوجداني او التعبدي بالتكليف، او فقل -على الاصح- المترتبة على قيام الحجة على التكليف، فلايلزم من انتفاء الخطابات الدالة على الآثار الشرعية للعلم لغوية هذا الخطاب الحاكم الدال على اعتبار خبر الثقة علما، ولكنه ليس بمهمّ أبدا.

**وثالثا:** أن ما ذكره بالنسبة الى التخصيص ففيه أنه ليس بين الدليل الخاص مع دليل حجية العام ايّ تقابل، حتى يكون حاكما او واردا عليه، حيث ان مفاد الدليل الخاص حكم واقعي، ومفاد دليل حجية العام حكم ظاهري، ولاتنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، ومن هنا قد يكون العام حجة مع صدور الخاص واقعا كما في فرض الشك في الخاص المنفصل بعد الفحص حيث لايضر ذلك بحجية العام، فليس هناك أيّ تناف بين الدليل الخاص ودليل حجية العام، وانما التنافي بين الدليل الخاص والدليل العام من جهة، وبين حجية عموم العام مع حجية الخاص من جهة أخرى، حيث لايمكن حجيتهما معا لانه يلزم من ذلك التعبد بالمتنافيين.

وحيث ان الخاص قرينة على العام عرفا، فالعرف يقدِّم حجية الخاص على حجية العام، فتكون حجية العام اقتضائية، بمعنى أنه حجة مادام لم‌يصل الخاص المخالف، وحجية الخاص فعلية، حيث انه حجة حتى على تقدير وصول ذلك العام المخالف له، فمنشأ كون حجية العام اقتضائية وحجية الخاص فعلية دون العكس هو وجود الجمع العرفي بينهما في الرتبة السابقة، فحيث ان حجية العام عند العقلاء مشروطة بعدم وصول الخاص، فالخاص يكون بوصوله واردا على دليل حجية العام، حيث انه لايوجد عند العقلاء بناءان متضادان، فما دام لم‌يصل الخاص يعمل العقلاء بعموم العام، واذا وصل الخاص المخالف (الذي يكون معتبرا في حد ذاته) فيكون بوصوله رافعا لموضوع حجية عموم العام وجدانا، لاشتراط العقلاء في العمل بالعام عدم وصول الخاص المخالف، ولايفرق فيما ذكرنا بين ان يكون المبنى في الحجية جعل الطريقية او سائر المباني، كمبنى صاحب الكفاية "قده" من جعل المنجزية والمعذرية؛ فانه بناء على مبناه، وان لم‌يرفع الخاص الشك في المراد الجدي من العام لاوجدانا ولاتعبدا، ولكن مع ذلك يكون واردا على حجية العام، فلايتجه ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه لو كان الخاص ظنّيا كان حاكما على دليل حجية العام لإلغاء الشك تعبدا.

الاشكال الثاني: ما قد يقال من أنه لايوجد التنافي بين الدليلين في مقام الدلالة في مورد التعارض مطلقا، حتى بين الدليلين المتباينين، اذ لامعنى لتضاد نفس الظهورين والدلالتين والا لم‌يعقل وجودهما معا، فتنافي الدليلين لايكون الّا بلحاظ دلالتهما على مدلولين متنافيين، وعليه فيكون التعبير بتنافي الدليلين تعبيرا مسامحيا حقيقته التنافي بين مدلولي دليلين، وهذا متحقق حتى في موارد الجمع العرفي، كما في العام والخاص، فانه لا تنافي بالذات بين ظهور دليلي العام والخاص بعد أن لم‌يكن الخاص المنفصل هادما لظهور العام، وانما يكون هذا التعبير ناشئا عن تنافي مدلوليهما، فعدول صاحب الكفاية عن تعريف المشهور بكون التعارض تنافي مدلولي دليلين الى تعريفه بتنافي الدليلين من حيث الدلالة لايجدي لإخراج موارد الجمع العرفي أبدا.

وفيه أن الظاهر كون مراد صاحب الكفاية من تنافي الدليلين وجود التكاذب العرفي بينهما، ولايوجد في العام والخاص تكاذب عرفي بين الظهورين، لكون المخصص المنفصل مفسِّرا للمراد الجدي من العام عرفا.

الاشكال الثالث: انه لاوجه لإخراج موارد الجمع العرفي بين الدليلين عن بحث التعارض، فانه يوجب أن يكون البحث عن قواعد الجمع العرفي في علم الاصول بحثا استطراديا، مع أنه لاموجب للالتزام به، فالأنسب هو تعريف المشهور الشامل لموارد الجمع العرفي.

### الاشكال المشترك على تعريف المشهور وتعريف صاحب الكفاية

ثم انه يورد على كلا التعريفين -تعريف المشهور وتعريف صاحب الكفاية- اشكال مشترك، وهو أن التعارض قد يكون بين دليلين من دون تكاذبٍ بينهما او تنافٍ في مدلولهما، مثل اقرارين نعلم اجمالا بخطأ احدهما، كما لو أقرّ زيد بمال لعمرو، ثم أقرّ له بمال آخر، ويعلم عمرو اجمالا بخطأ احد الاقرارين، فهما متعارضان، لاستلزام حجيتهما الترخيص في المخالفة القطعية، مع عدم التكاذب بين الاقرارين، نعم المدلول الالتزامي لكل من الاقرارين عدم صحة الإقرار الآخر، لكن المدلول الالتزامي للإقرار لايكون حجة اذا لم‌يكن مصداقا للإقرار، فلا تكاذب بين الاقرارين، ولكن يصدق أنهما اقراران متعارضان، وليس منشأ ذلك العلم بمخالفة احد الاقرارين للواقع، فانه لايكفي بمجرده في تحقق التعارض بین الاقرارين، ولأجل ذلك لو تعدد المقَرّ له لكنّا نأخذ بكلا الاقرارين، كما لو اقرّ زيد بمال لعمرو ثم اقر بمال آخر لبكر، وعلم اجمالا بخطأ احد الاقرارين، فانه لايوجب تعارض الاقرارين وسقوطهما عن الحجية كما افتى به الفقهاء، وعليه فمنشأ تعارض الاقرارين مع العلم الاجمالي بخطأ احدهما في فرض كون المقر له واحدا هو تنافيهما في مقام اقتضاء الحجية، حيث يستحيل حجيتهما معا بملاك لزوم الترخيص في المخالفة القطعية.

ولعله لأجل ذلك فسَّر المحقق العراقي "قده" تعريف صاحب الكفاية بأن مراده كون التعارض تنافي الدليلين في مقام الحجية([[8]](#footnote-9))، ولكن لايظهر من كلام صاحب الكفاية ذلك حيث عرّف التعارض بتنافي الدليلين في مقام الدلالة والإثبات، وقد مرّ أن ظاهره كون التعارض تكاذب الدليلين عرفا، على أن صاحب الكفاية حيث كان بصدد إخراج موارد الجمع العرفي، فلابد أن يراد بتنافي الدليلين في مقام الحجية تنافيهما في مقام اقتضاء الحجية، او فقل: اقتضاء الدليل العام للحجية لشمولهما، والّا شمل التعريف موارد الجمع العرفي، كما في العامّ والخاصّ، فان حجية الخاصّ متنافية مع حجية العام لاستحالة اجتماع الحجيتين، نعم لمّا كانت حجية عموم العام تعليقية وحجية الخاص تنجيزية، فلاتمانع ولاتنافي بينهما في مقام اقتضاء الدليل العام للحجية لشمولهما، حيث ان حجية عموم العام مشروطة بعدم وصول الخاص المعتبر في حد ذاته، فمع وصوله لايبقى موضوع لحجية ذلك العموم، فيبقى الخاص حجة بلامعارض، بخلاف المتباينين، فانهما متنافيان في مقام اقتضاء الدليل العام لحجية كل واحد منهما.

فيكون تعريف التعارض حينئذ بتنافي الدليلين في مقام اقتضاء الحجية، ولكن يرد عليه اولا: انه لاوجه لاخراج ما اذا كانت احدى الحجيتين تعليقية والأخرى تنجيزية، كما في الإقرار الذي تعارضه البينة، فان العرف يرى بينهما تعارضا بلاإشكال، مع أن حجية الإقرار تنجيزية وحجية البينة تعليقية، وكما في تعارض خبر الثقة مع خبر الأوثق، فانه بناء على تقديم العقلاء خبر الأوثق، تكون حجيته تنجيزية، وحجية خبر الثقة تعليقية، مع أنهما متعارضان عرفا، وكذا فرض تعارض الخبر مع الكتاب، فانه يصدق أنهما متعارضان، مع أن حجية الخبر الظني الصدور مشروطة بعدم مخالفته للكتاب.

ان قلت: ان التعارض لا يصدق عرفا الّا في مورد دليلين متمانعين في مقام اقتضاء الحجية، نعم يصدق أنهما مختلفان، لكن المقصود تعريف التعارض لا الاختلاف.

قلت: هذا ممنوع، لما مرّ من صدق التعارض عرفا على كل دليلين متنافيين.

ان قلت: ان الغرض ليس هو تعريف مفهوم التعارض، بل تعريف التعارض الاصطلاحي الذي انعقد بحث التعارض في علم الاصول لأجله، وهذا خاص بالتعارض المستقر والذي يتمانع فيه الدليلان في مقام اقتضاء الحجية دون مثل العام والخاص.

قلت: هذا ممنوع ايضا، لأن بحث التعارض في الاصول لم‌ينعقد لخصوص البحث عن أحكام التعارض المستقر الذي يتنافى فيه الدليلان في مقام اقتضاء الحجية، بأن يمنع كل منهما عن حجية الآخر، لانّا نحتاج الى البحث عن قواعد الجمع العرفي أيضا، وكذا البحث عن اقتضاء الخبر الظني المخالف لاطلاق الكتاب او لعمومه للحجية ونحو ذلك.

وحينئذ فان اريد من التعارض تنافي الدليلين في مقام الحجية فيكفي فيه حجية كل منهما عند عدم الآخر مع امتناع حجيتهما معا، فيشمل التعارض غير المستقر كتعارض العامّ والخاصّ، خصوصا بعد ما مر من عدم وجه لإخراج بحث التعارض غير المستقر وقواعد الجمع العرفي عن علم الاصول.

وثانيا: ان الظاهر من مثل قوله في مرفوعة زرارة "يأتي عنكم حديثان متعارضان" هو تعارضهما في مقام الحكاية عن الواقع، ولذا يصدق على خبرين مختلفين ولو كانا صادرين من غير الثقة أنهما خبران متعارضان، وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره": أن الاخبار اذا تعارضت وتقابلت... نظر في حال رواتهما فما كان راويه عدلا وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل([[9]](#footnote-10))، وكذا ذكر المحقق الحلي "ره": إذا تعارض خبران وأحدهما موافق لعموم القرآن أو السنة المتواترة أو لإجماع الطائفة، وجب العمل بالموافق لوجهين: أحدهما: ان كل واحد من هذه الأمور حجة في نفسه، فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر الموافق له، ثانيهما: أن المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض، فما ظنك به معه؟، وكذلك إذا تعارضا وكانت رواة أحدهما عدولا كان الترجيح لجانب ما رواه العدول، لأن رواية من ليس بعدل لا تقبل مع السلامة عن المعارض فمع وجود المعارض أولى([[10]](#footnote-11))، فترى أنهما اطلقا عنوان التعارض على خبرين مختلفين، مع عدم اقتضاء احدهما للحجية.

والحاصل أن المراد بالتعارض هو التقابل، وحينئذ فقد يكون التقابل بين دليلين بلحاظ حكايتهما عن الواقع، وقد يكون بلحاظ تنافيهما في مقام الحجية، كما في مثال الاقرارين.

نعم يبقى الاشكال على تعريف المشهور وتعريف صاحب الكفاية بعدم شمولهما لمثال الاقرارين المتعارضين، فقد يقال في الجواب عنه بانه لو اريد من تعارض الدليلين اختلافهما وتقابلهما في مقام الحكاية عن الواقع فلاحاجة الى شمول التعريف لمثال الاقرارين بعد أن كان الغرض من بحث التعارض في الاصول حلّ علاج اختلاف الحديث، وقد سبق أن الموضوع للأخبار العلاجية المعتبرة هو عنوان الاختلاف دون التعارض، بل ظاهر التعبير الوارد في مرفوعة زرارة من مجيء حديثين متعارضين هو ذلك، لاالتعارض في مقام الحجية.

وأما لو اريد ذكر تعريف جامع للتعارض بنحو يشمل تعارض الاقرارين، فبامكان صاحب الكفاية أن يقول ان التعارض هو تنافي الدليلين إما لتكاذبهما كما في الخبرين اللذين لايوجد بينهما جمع عرفي، وكذا اختلاف البينة والإقرار، وإما لتنافيهما في مقام اقتضاء الحجية كما في الإقرارين، كما أن بامكان المشهور أن يذكروا في تعريف التعارض انه إما تنافي مدلولي الدليلين او تنافي الدليلين في مقام الحجية، ولكن الظاهر أن نظرهم الى تعريف التعارض بمعنى الاختلاف، وهو الانسب كما تقدم توضيحه، فلا حاجة الى هذا التعميم كي يشمل التعريف مثال الاقرارين.

### اشكال المحقق العراقي على تعريف المشهور وتعريف صاحب الكفاية

ذكر المحقق العراقي "قده" أنه بناء على تعريف المشهور للتعارض -من أنه تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض او التضادّ- لاحاجة الى اخذ كلمة التضادّ، كما أنه على تعريف صاحب الكفاية "قده" للتعارض بأنه تنافي الدليلين في مقام الإثبات والدلالة، لم يكن حاجة الى أخذ كلمة التناقض.

توضيح ذلك أنه لو قامت أمارة على وجوب القيام تعيينا وقامت أمارة أخرى على وجوب الجلوس تعيينا، فالنسبة بين المدلولين المطابقيين وان كانت هي التضادّ، لكن النسبة بين المدلول الالتزامي لكل منهما مع المدلول المطابقي للآخر هو التناقض، حيث ان لازم كل منهما نفي وجوب الآخر، فالتنافي بين مدلولي الدليلين المتعارضين يكون بنحو التناقض دائما، ولو بلحاظ المدلول الالتزامي لكل منهما مع المدلول المطابقي للآخر، فلا حاجة الى ضم تنافي المدلولين على وجه التضاد.

كما أنه على تعريف صاحب الكفاية "قده" للتعارض فحيث يراد من التعبير بتنافي الدليلين في مقام الإثبات والدلالة، تنافيهما في مقام الحجية، فيكون تنافيهما على وجه التضادّ دائما، لأن كل واحد منهما يقتضي الحجية، وهذا منشأ للتضادّ في الحجية، وهو أمر وجودي، وان كانت النسبة بين مدلوليهما التناقض، فلايصح الجمع بين التضادّ والتناقض في التعريف([[11]](#footnote-12)).

اقول: ما اورده على تعريف المشهور من زيادة قيد التضاد، قابل للجواب، فان المشهور لاحظوا منشأ التنافي، فانه لولا التضاد بين وجوب الجلوس ووجوب القيام مثلا لم ينعقد دلالة التزامية في دليل كل منهما لنفي مدلول الدليل الآخر، نعم لا بأس باشكاله على فرض تعريف التعارض بكونه تنافي الدليلين في مقام الحجية بأنه ينحصر التنافي بينهما في تضاد الحجية، لكن مرّ أن كلام صاحب الكفاية ظاهر في تعريف التعارض بتكاذب الدليلين.

### المختار في تعريف التعارض

حيث ان الغرض في بحث التعارض بيان احكام اختلاف الادلة الشرعية في الكشف عن الجعل الشرعي، سواء كانت النسبة بينها العموم والخصوص المطلق او العموم والخصوص من وجه او التباين، فلابد من كون التعريف شاملا لجميع هذه الموارد، والظاهر أنه يشمله تعريف التعارض بكونه تنافي المدلولين او تنافي الدليلين، فان التنافي الحقيقي بين ذات المدلولين بنحو التناقض او التضاد يسري بالنظر العرفي الى دليلهما، فتكون بينهما المنافاة العرفية في مقام الكشف النوعي عن الواقع، بلا فرق بين امكان الجمع العرفي بينهما وعدمه، والتقييد بالمنافاة العرفية للتحرز عن المنافاة الحقيقية، اذ لا منافاة حقيقية بين دلالتهما وكشفهما النوعي، والشاهد على ذلك ما نرى من اجتماعهما في الوجود، فلا تنافي ولا تضاد حقيقي بينهما.

وما مر من عدم شمول هذا التعريف لمثال الاقرارين اللذين نعلم بمخالفة احدهما للواقع -كما لو اقر زيد بكون مال معين لعمرو ثم اقر بكون مال معين آخر له وعلم عمرو اجمالا بعدم كون احدهما له- لعدم التنافي بين مدلوليهما ذاتا كما هو واضح -لامكان اجتماعهما عقلا- ولا عرَضا لعدم حجية المدلول الالتزامي لأي منهما لنفي الآخر، فيمكن الجواب عنه بما قد مر من الالتزام بخروجه عن بحث التعارض بعد كون الغرض من انعقاده حلّ مشكل اختلاف الادلة الشرعية في مقام الكشف عن الجعل الشرعي، ومثال الاقرارين مرتبط بالشبهة الموضوعية.

وان أبيت الا عن ادراجه في بحث التعارض فلابد من تعريف التعارض بالتنافي بين الدليلين في مقام الحجية، ولكن نقيِّده بالتنافي الناشء عن نحو تنافٍ في مدلولهما ولو من باب العلم الاجمالي بانتفاء احدهما المؤدي الى التنافي بين الدليلين في مقام الحجية، وهذا التقييد لأجل اخراج دليلين نحتمل مطابقة كليهما للواقع، ولكن علمنا اجمالا بتخصيص دليل الحجية بالنسبة الى احدهما.

وهذا التعريف ايضا يكون شاملا لموارد الجمع العرفي، اذ التنافي في مقام الحجية اعم من أن يكون بنحو التمانع كالمتباينين او العامين من وجه او بنحو عدم الاجتماع فقط، وان كانت حجية احدهما واردا على حجية الآخر كالعام والخاص.

الا أن مشكلة هذا التعريف عدم شموله لما اذا كان مدلولي الدليلين متنافيين، ولكن كان دليل الحجية شاملا لكل من الدليلين، كما في قوله "فللعوامّ أن يقلدوه" او قوله "قلّد احد المجتهدين" حيث جوّز تقليد اي من المجتهدين وان اختلفت فتاواهم، فلا تنافي بينهما في مقام الحجية بمعني معذرية تقليد اي واحد منهم، وان كان من تعارض الادلة واختلافها، وحل المشكلة بأن يفرض دليل الحجية ما كان بلسان منجزية كل دليل ومعذريته حيث لا يمكن شمولها لكل من الدليلين المتنافيين.

ثم انه لايكون التضادّ في الحجية هنا بمعناه الحقيقي، حيث يعتبر في التضاد الحقيقي بين الوصفين وحدة موضوعهما، مع أن موضوع حجية هذا الدليل غير موضوع الحجية في الدليل الآخر؛ بل الحجية أمر اعتباري، ولاتضادّ في نفس الأمور الاعتبارية، وانما التضادّ او التناقض يكون في مبدأها او منتهاها، حيث ان معنى حجية الخبر الدال على وجوب القيام هو اهتمام المولى بالقيام، ومعنى حجية الخبر الدال على وجوب الجلوس الذي يدل بالالتزام على عدم وجوب القيام هو عدم اهتمامه بالقيام وهذا يكون من التناقض، او فقل معنى حجية هذا الخبر الثاني هو الاهتمام بكون العبد مرخص العنان في ترك القيام وهذا يكون من التضادّ، وكذا من حيث المنتهى أي في مرحلة حكم العقل بالتعذير عن وجوب القيام مثلا وتنجيزه يوجد التضادّ، ومن حيث التنجيز وعدمه يوجد التناقض.

### كلام البحوث في المقام

ذكر في البحوث أنه ان كان الغرض تعريف التعارض المستقر بين الدليلين، حتى يرى أن حكمه هل هو التساقط او التخيير او الترجيح، فلابد من تعريف التعارض بكونه تنافي الدليلين في مرحلة شمول دليل الحجية، ولكن يرد عليه أنه لاوجه لإخراج البحث عن موارد التعارض غير المستقر الذي يوجد فيه جمع عرفي عن موضوع بحث التعارض، بعد أن كان علم الاصول هو العلم الذي يتعهد ببيان قواعد هذا الجمع، وأنه هل يشمل الاخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي ام لا.

وان كان المقصود بيان احكام مطلق التعارض الاعم من المستقر وغير المستقر فيفي كل من تعريف المشهور وتعريف صاحب الكفاية بذلك، ، للتلازم بين تنافي المدلولين وتنافي الدليلين من حيث الدلالة، ويوجد تنافٍ حقيقي بين مدلولي الدليلين، ولو وجد جمع عرفي بينهما في التعارض غير المستقر.

وان كان المقصود معرفة احكام الورود الذي هو نحو من الجمع العرفي وان لم يكن فيه اي تنافٍ بين مفاد الدليلين، فالصحيح أن يقال في تعريف التعارض أنه هو التنافي بين مدلولي الدليلين ذاتا بلحاظ مرحلة فعلية المجعول، فكلما كان هناك تنافٍ بين المدلولين بلحاظ مرحلة المجعول اي لم‌يمكن اجتماع المدلولين في مرحلة الفعلية معا، ولو باعتبار التنافي بين موضوعهما صدق التعارض بهذا المعنى، سواء كان هذا التنافي ناشئا من التنافي بين الجعلين او لا، وبذلك يشمل التعريف موارد الورود ايضا، لان هذه الموارد لايمكن فيها اجتماع المجعولين الفعليين وان كان اجتماع الجعلين ممكنا، وانما قيدنا التنافي بين المجعولين بكونه ذاتيا كي لايشمل التنافي الناشئ من تقييد موضوع خطاب بعدم خطاب آخر من دون أن يكون ذلك على اساس التنافي الذاتي بين الحكمين مسبقا.

والانسب هو التعريف الأخير للتعارض كي يشمل جميع اقسام الجمع العرفي ومنها الورود، بعد أن كأن تعريف التعارض تعريفا لمعنى مصطلح، من دون رعاية معناه العرفي([[12]](#footnote-13)).

اقول: أما ما ذكره من تعريف التعارض المستقر بكونه تنافي الدليلين في مرحلة شمول دليل الحجية، -اي تمانعهما في مرحلة الحجية- فقد مر النقض عليه بالعلم الاجمالي بتخصيص احد الدليلين عن عموم الحجية من دون علم بمخالفته للواقع، حيث لا يصدق عليه تعارض الدليلين، كما أنه لا يشمل هذا التعريف بعض موارد التعارض المستقر كتعارض الخبر مع الكتاب الكريم بالعموم من وجه مثلا حيث انه لا تمانع بينهما في الحجية بناء على مسلك المشهور من كون حجية اطلاق الخبر او عمومه مشروطة بعدم معارضته بالعموم من وجه مع الكتاب، والصحيح تعريف التعارض المستقر بتكاذب الدليلين.

وأما ما ذكره من كون تعريف صاحب الكفاية وافيا بتعريف مطلق التعارض الاعم من المستقر وغير المستقر، للتلازم بين تنافي الدليلين وتنافي المدلولين، ففيه أن التنافي بين ذات المدلولين في موارد التعارض حقيقي، كما صرّح به، وليس كذلك التنافي بين دلالة الدليلين، والشاهد عليه اجتماعهما في الوجود، نعم يوجد بينهما تنافٍ عرفي من باب اسراء تنافي مدلولهما اليهما عرفا.

وأما ما ذكره في الورود ففيه اولا: انه لاوجه لإدخال البحث عن الورود في بحث التعارض، فان بحث الورود لايعالج أيّا من الأسئلة الثلاثة التي وردت في كلامه حيث قال: اننا في حالات التعارض بين الدليلين نواجه عدة اسئلة:

1- ان هذا التعارض بين الدليلين هل هو مستحكم بنحو يسرى الى دليل الحجية، او أنه ينحلّ في مرحلة دلالتهما، وهو ما يسمى بالجمع العرفي.

2- ان هذا التعارض اذا كان مستحكما وساريا الى دليل الحجية فهل مقتضى دليل الحجية، التساقط او التخيير او الترجيح.

3- ان التعارض سواء كان مستحكما ام لا فهل عولج حكمه في دليل خاص وراء الدليل العام للحجية وهذا هو بحث الأخبار العلاجية.

فما ذكره بعد ذلك (من أن الانسب هو التعريف الأخير للتعارض كي يشمل جميع اقسام الجمع العرفي ومنها الورود حتى يعالج علم الاصول الأسئلة الثلاثة التي مرّ بيانها) في غير محله، نعم يعالج بحث الورود واقسامه كيفية تقدم دليلٍ على موضوع دليل آخر، كما أنه يبحث في ضمنه عن توارد دليلين بأن اخذ في موضوع كل من الدليين عدم الآخر، وأن بعض اقسامه يؤدي الى التعارض وبعضها يؤدي الى تقدم احدهما على الآخر، مثل ما يقال في مسألة تزاحم الوفاء بالنذر مع الحج، كما لو نذر زيارة الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة ثم استطاع للحج، من ان كلا من وجوب الحج -بناء على مسلك جماعة من اشتراطه بعدم الأمر بالخلاف- و وجوب الوفاء بالنذر وان كانا مشروطين بعدم الامر الشرعي بالخلاف، لكن مع ذلك يقدم خطاب وجوب الحج على خطاب وجوب الوفاء بالنذر، لأن وجوب الوفاء بالنذر بمقتضى قوله (عليه السلام) "شرط الله قبل شرطكم" مشروط بالعدم اللولائي للأمر بالخلاف، اي مشروط بعدم المقتضي لوجوب الحج مثلا بحيث لا يتحقق موضوعه حتى على فرض انتفاء وجوب الوفاء بالنذر، بينما أن خطاب وجوب الحج مشروط بالعدم الفعلي للامر بالخلاف، فلا محالة ينتفي وجوب الوفاء بالنذر لأن المفروض تحقق المقتضي لوجوب الحج بحيث اذا انتفى وجوب الوفاء بالنذر وجب الحج قطعا وحينئذ فيتحقق شرط وجوب الحج وهو العدم الفعلي لوجوب الوفاء بالنذر.

وكيف كان فالصحيح أن البحث عن الورود والتخصص مدخل للبحث عن الحكومة والتخصيص، وليس البحث عنهما مندرجا في بحث التعارض.

وثانيا:انه لايشمل تعريفه جميع اقسام الورود، اذ قد يكون الدليل الوارد بتنجزه او وصوله او امتثاله رافعا لموضوع الدليل المورود([[13]](#footnote-14))، اذ لاتنافي بينهما في مقام فعلية المجعول بأن يوجد موضوعهما معا ولو في الجملة، الا أن يكون المقصود عدم اجتماع موضوعهما في حال الورود اي حال وصول الدليل الذي يكون واردا بوصوله او حال امتثال الدليل الذي يكون واردا بامتثاله.

هذا ويشمل تعريفه التخصص فانه لو ورد "أهن الفاسق، وأكرم العادل" فصيرورة زيد الفاسق عادلا يكون من التخصص، ولكنه ينطبق عليه تعريفه.

وثالثا: انه لو فرض كون الغرض ادراج بحث الورود في بحث التعارض، فلاوجه لإخراج التنافي بين المجعولين الناشئ من تقييد موضوع خطاب بعدم خطاب آخر فانه لايوجد فرق بين أن يكون التنافي بين الحكمين ذاتيا، كما لو ورد في الخطاب "يجب عليك القيام ما لم‌يجب عليك الجلوس" ثم ورد في خطاب آخر "يجب عليك الجلوس في حال كذا" وبين ما لم‌يكن التنافي بين الحكمين ذاتيا، كما لو ورد في خطابٍ "اذا لم‌يجب الوضوء وجب التيمم" فيكون خطاب وجوب الوضوء واردا عليه، من دون أن يكون بين وجوب الوضوء والتيمم أي تناف ذاتي مسبق.

### انقسام التعارض الى التعارض بالذات وبالعرض

ثم انه قد أضيف الى تعريف التعارض بكونه تنافي مدلولي الدليلين او تنافي الدليلين جملة "ذاتا او عرضا"، والغرض من ذلك تقسيم التعارض الى التعارض بالذات والتعارض بالعرض، والمراد من التعارض بالعرض أن لايكون أيّ تناف وتكاذب بين الدليلين بحسب ذاتهما، لكن حصل العلم الإجمالي من الخارج بكذب احدهما وبذلك تحقق التعارض بينهما، كتعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة، بعد العلم الاجمالي بأنه لايجب في ظهر يوم الجمعة الا صلاة واحدة.

وقد ذكر السيد اليزدي "قده" أنه لو عُلم بكذب أحد الخبرين اتفاقا من غير أن يكون هناك ملازمة عقلية او شرعية بين ثبوت احدهما ونفي الآخر فلايكونان من المتعارضين، لعدم التنافي بين المدلولين ولو في مقتضاهما، غاية الأمر أنه يعلم بعدم مطابقة احدهما للواقع، ولكن لاينفي كل منهما الآخر فلاتجري عليهما احكام التعارض([[14]](#footnote-15)).

أقول: الظاهر أن مقصوده أن موضوع الأخبار العلاجية الواردة في ترجيح احدهما على الآخر او التخيير بينهما، وهو الحديثان المختلفان او الحديثان المتعارضان اي المختلفان لا يشمل الخبرين اللذين علم اتفاقا بمخالفة احدهما للواقع، كما أنه لو وقع التعارض بالعرض بين مفاد آية و مفاد رواية فلا وجه لترجيح الآية عليه بحجة أن ما خالف الكتاب فهو مردود. وهذا صحيح، فيختلف عما كان العلم الاجمالي بكذب احدهما ناشئا عن نكتة واضحة عقلية او عقلائية او شرعية، حيث يصدق حينئذ عليهما عنوان الحديثين المختلفين، كمثال صلاة الظهر والجمعة.

نعم العلم الإجمالي بكذب أحدى الأمارتين بشكل عام يوجب تعارضهما عقلا، حيث ان لازم كلّ منهما انتفاء مضمون الأخرى، بملاحظة العلم ولو اتفاقا بأنه لو كانت الأمارة الأولى صادقة فالأمارة الثانية كاذبة، وحيث ان الأمارة حجة ولو بلحاظ لوازمها العقلية فتقع بينهما المعارضة عقلا.

هذا وقد ذكر في البحوث أنه توجد دلالة التزامية عرفية لكل خبر على قضية شرطية وهي أنه لو كان مفاده او مفاد خبر آخر كاذبا فالكاذب هو مفاد الخبر الآخر، والعلم الإجمالي بكذب احدهما يحقق شرط هذه القضية الشرطية، وهذا يوجب تعارضهما([[15]](#footnote-16)).

فان كان مقصوده تنافيهما في الحجية عقلا فلا حاجة الى هذا التكلف بعد اقتضاء كل منهما للحجية ولو بلحاظ لوازمها العقلية حيث لا يختص التعارض بما كان لازما عرفيا بنحو يكون من اللازم البين بالمعنى الاخص.

وان كان مقصوده صدق عنوان الدليلين المختلفين حتى نطبِّق عليهما الأخبار العلاجية الواردة في ترجيح احدهما على الآخر او التخيير بينهما، ففيه **اولا**: انه بعد الحاجة في احراز شرط تلك القضية الشرطية الى العلم الخارجي بكذب احدهما فلا تكفي دلالة كل منهما على تلك القضية الشرطية في صدق الخبرين المختلفين عليهما، **وثانيا**: ان كل خبر وان كان ينفي الكذب عن نفسه، ولازمه العقلي تلك القضية الشرطية التي تقول: انه لوكان مفاده او مفاد خبر آخر كاذبا فالكاذب هو الخبر الآخر، لكن ليست هذه القضية الشرطية لازما عرفيا له بحيث بخبر عنها، ولذا قد يكون الخبران صادرين عن شخص واحد، او عن شخصين يطمأن كل منهما بالآخر، بحيث لو سئل المخبر الاول أنه اذا كان مفاد خبرك او خبر فلان كاذبا فهل تقول ان خبره كاذب، فقد يقول: اذا كان ذلك فيضعف ثقتي بما اخبرت به، لأن ثقتي به كانت ناشئة عن حساب الاحتمالات.

ثم انه حكي عن المحقق النائيني "قده" ان العلم الإجمالي بكذب احد الدليلين مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا، يكون من اشتباه الحجة باللاحجة([[16]](#footnote-17))، وقد حكي عن بعض الأعلام "قده" التفصيل بين ما لو علم بكذب احد الخبرين بالكذب المخبري (بأن علم إجمالا بأن الراوي لأحد الخبرين قد تعمد الكذب) فيكون من اشتباه الحجة باللاحجة، وبين ما لو علم بكذب احد الخبرين بالكذب الخبري (بأن علم إجمالا بأن أحد الخبرين مخالف للواقع من دون تعمد الراوي للكذب) فيكون من تعارض الخبرين([[17]](#footnote-18)).

ولكن الصحيح انهما من قبيل تعارض الخبرين مطلقا، اذ العلم الإجمالي بكذب احد المخبرين مثلا لاينفي اقتضاء كل منهما للحجية بعد افتراض كون راويه ثقة يحتمل صدق خبره في حد ذاته، وتعمد الكذب او الإخبار بغير علم اتفاقا لداع قوي لاينافي وثاقة الراوي، فيكون جميع ذلك من تعارض الحجتين، لا اشتباه الحجة باللاحجة، وانما يكون اشتباه الحجة باللاحجة فيما لو علم اجمالا بانتفاء المقتضي للحجية في احد الخبرين كما لو علم اجمالا بأن راوي احدهما ليس ثقة ونحو ذلك. وكيف كان فالحاصل أن الأخبار العلاجية للدليلين المختلفين لا يشمل الدليلين المتعارضين بالعرض، نعم لا يبعد وجود جمع عرفي بينهما في الجملة، مثال ذلك ما لو ورد في خطابٍ "اكرم كل عالم" ثم ورد في خطاب آخر "يجب اكرام عمرو الجاهل" فلا منافاة بينهما في حد ذاتهما، ولكن لو علمنا اتفاقا بأنه لو وجب اكرام عمرو لم يجب اكرام زيد العالم، فيتحقق بينهما التعارض بالعرض، بلحاظ هذا اللازم، ولايبعد أن يقال بأن هذا اللازم حيث كان لازم اصل هذا الخطاب، بحيث لو لم يلتزم به والتزم بوجوب اكرام زيد لزم طرح هذا الخطاب رأسا فيتعامل العرف معه معاملة الخطاب الخاص فيخصص به عموم وجوب اكرام العالم في مورد زيد.

وأما لو وقع التعارض بالعرض بين خطابين يكون احدهما بلحاظ مدلوله بالذات اخص مطلقا من الآخر، فلا يحسّ بالوجدان العرفي تقديم اطلاق الخطاب الخاص في مورد تعارضه بالعرض على الخطاب العام، نظير ما لو ورد "اكرم كل عالم" و ورد ايضا "لاتكرم العالم الفاسق" وعلم اجمالا أنه خصص عموم الاول بالنسبة الى زيد العالم العادل او خصص عموم الخطاب الثاني بالنسبة الى عمرو العالم الفاسق، فوقع التعارض بالعرض بينهما، فان العرف لايقدم في مثله اطلاق الدليل الخاص على عموم الدليل العام الا في مدلوله المطابقي الذي يكون التعارض فيه بالذات، فان تقديم الخاص على العام إما بنكتة الاظهرية او بنكتة القرينية النوعية، وكلتاهما مفقودتان في مورد التعارض بالعرض بين اطلاق الخاص وعموم العام.

والمثال الفقهي له أنه لو كان المكلف جنبا، فصلّى، ثم شكّ في أنه هل اغتسل من الجنابة ام لا، فانه لو احدث بالأصغر فيعلم اجمالا بوجوب اعادة الصلاة السابقة او وجوب الوضوء للصلاة الآتية، فقاعدة الفراغ تتعارض مع استصحاب بقاء الجنابة بلحاظ انه أصل موضوعي ينفي الحاجة الى الوضوء.

وقد كنا نقول سابقا في هذا المثال ان دليل قاعدة الفراغ لما كان اخص من دليل الاستصحاب عرفا كما سبق في محله، فبمقتضى ان اطلاق الخاص مقدم عندهم على عموم العام، فتقدم قاعدة الفراغ على عموم دليل الاستصحاب الشامل لاستصحاب بقاء الجنابة بلحاظ نفي وجوب الوضوء للصلاة الآتية، كما كان يقدم على استصحاب بقاء الجنابة بلحاظ وجوب اعادة الصلاة السابقة فيحكم بصحة الصلاة السابقة مطلقا.

ولكن ظهر مما ذكرناه استقرار المعارضة بينهما، حيث ان التعارض بينهما ليس بالذات وانما هو بالعرض بمقتضى العلم الإجمالي ببطلان احدى الصلاتين في الفرض المذكور، وقد مر أن العرف لايقدم في مثله اطلاق الدليل الخاص على عموم الدليل العام الا في مدلوله المطابقي الذي يكون التعارض فيه بالذات.

### تحديد جريان التعارض

ثم انه ينبغي التنبيه على امور:

### 1- مركز التعارض في الأصول العملية

1- لمّا تبين أن التعارض وصف للدليلين فالتعارض المستقر بين دليلين عبارة أخرى عن تكاذبهما، والتكاذب وصف الدليل لاالمدلول، فيختص التعارض بالادلة الاجتهادية ولايجري في الأصول العملية التي هي مداليل للخطابات والادلة، اذ هي لاتحكي عن الواقع.

وهكذا بناء على كون التعارض هو تنافي الدليلين في مقام اقتضاء الحجية، فان الأصل يساوق الحجية وليس موضوعا لها، فالاستصحاب مثلا بنفسه حكم ظاهري ببقاء الحالة السابقة بداعي منجزية الواقع او المعذرية عنه، وهذا هو معنى الحجية، نعم الدليل الحاكي عن الاصل كصحيحة زرارة الدالة على الاستصحاب موضوع للحجية بلحاظ كشفه عن التعبد بذلك الأصل، وعليه فلو اخبر ثقة بأن هذا الماء نجس وكانت حالته السابقة الطهارة فلايصح ان يوقع التعارض بين الاستصحاب الذي كان مدلولا لصحيحة زرارة مع خبر الثقة، حيث ان الاستصحاب مدلول ومحكي وليس حاكيا، كما أنه لو قام خبر على قيام زيد وخبر آخر على قعوده فلايصح ان يوقع التعارض بين قيام زيد وقعوده، بل التعارض بين الخبر الدال على قيامه والخبر الدال على قعوده، فكذلك التعارض ليس بين نفس الاستصحاب وبين خبر الثقة و لا بينه وبين دليل حجية خبر الثقة، كما انه لاتعارض بين الدليل الدال على الاستصحاب وهو صحيحة زرارة وبين خبر الثقة، اذ لاتنافي بين دليل الحكم الظاهري وبين دليل الحكم الواقعي، بل التعارض بين دليل الاستصحاب ودليل حجية خبر الثقة، وتلحظ النسبة بينهما، فيقدم دليل حجية خبر الثقة باحد الوجوه المذكورة في بحث النسبة بين الامارات والاصول.

فالتعبير بتعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي لايخلو عن مسامحة، فان التعارض في الحقيقة يكون بين دليل الاصل في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي مع دليل الأصل في الطرف الآخر، بلافرق بين ان يكون دليلهما خطابا واحدا كما في تعارض أصالتي الطهارة في طرفي العلم الإجمالي بنجاسة احد الانائين، وبين أن يكون دليل كل واحد منهما خطابا مستقلا عن الآخر، وبناء على ما ذكرناه من أن التعارض في الاصول يكون بين ادلتها فحينئذ لو كان موضوع احد الاصلين متحققا قبل زمان العلم الإجمالي الموجب لتعارضهما، فبناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري استصحاب بقاء ذلك الأصل المعلوم جريانه سابقا، كما لو شك في طهارة ماء ثم علم اجمالا بنجاسته او نجاسة ماء آخر فلامانع من استصحاب الطهارة الظاهرية في الماء الأول.

وقد يطبَّق ذلك على مثال الجنب الذي صلّى ثم شكّ في انه هل اغتسل من الجنابة ام لا، وقد احدث بالأصغر، فيدّعى أنه بعد تعارض دليل قاعدة الفراغ مع دليل استصحاب بقاء الجنابة بلحاظ انه أصل موضوعي ينفي الحاجة الى الوضوء، فلو كان صدور الحدث الأصغر بعد الشك في الاغتسال فيمكن اجراء استصحاب الصحة الظاهرية أي مفاد قاعدة الفراغ التي كانت جارية قطعا قبل الحدث الأصغر، لان دليل قاعدة الفراغ وان سقط بالمعارضة مع دليل استصحاب بقاء الجنابة بلحاظ نفي وجوب الوضوء بعد الغسل، لكن يحتمل بقاء الصحة الظاهرية ثبوتا، اذ لعل الشارع جعلها بنحو اوسع بحيث تشمل ما بعد الحدث الأصغر أيضا، فيجري استصحاب بقاء الصحة الظاهرية، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ولايعارضه دليل استصحاب بقاء الجنابة الواقعية بلحاظ أثره الترخيصي أي عدم الحاجة الى الوضوء، فانه لامعارضة بين الأمارة على الحكم الظاهري الترخيصي في احد طرفي العلم الإجمالي مع استصحاب الحكم الظاهري الترخيصي في الطرف الآخر، اذ لو كانت الأمارة حجة منعت عن جريان الاستصحاب المذكور بمقتضى ان لازمها ارتفاع الحكم الظاهري الترخيصي في هذا الطرف، ولوازم الأمارة حجة وتقدم على الاستصحاب فلايعقل التعارض بينهما.

ان قلت: لماذا لا توقع المعارضة بين استصحاب الصحة الظاهرية مع استصحاب الجنابة الظاهرية، فان اركان هذا الاستصحاب ايضا تامة، اذ الجنابة الظاهرية معلومة الحدوث بمجرد الشك في الاغتسال ولولم يحدث بالاصغر.

قلت: نعم ولكن هذا الاستصحاب انما كان يجري قبل الحدث الأصغر بلحاظ تنجيز وجوب الغسل للصلاة الآتية، لا بلحاظ نفي الحاجة الى الوضوء قبل الحدث الأصغر، للعلم الوجداني بعدم الحاجة اليه آنذاك، فيكون الشك في جريانه بهذا اللحاظ بعد الحدث الأصغر مشكوك الحدوث، فلامعارض لاستصحاب الصحة الظاهرية في الصلاة السابقة.

ولكن هذه الدعوى مندفعة، لعدم وصول النوبة الى استصحاب الصحة الظاهرية لكون دليل قاعدة الفراغ مخصصا لعموم الاستصحاب ومع تعارض دليل قاعدة الفراغ بقاء مع دليل آخر، وتساقطهما فلابد من الرجوع الى العام الفوقاني وهو استصحاب عدم الغسل النافي لصحة الصلاة السابقة، لا استصحاب حكم الخاص، وهو استصحاب الصحة الظاهرية.

### 2- حكم تعارض العام والخاص الصادرين من غير متكلم واحد

لو قامت شهرة على عدم وجوب صلاة الجمعة على المرأة مثلا، فان كانت الشهرة موجبة للعلم به فيعلم بكذب العموم في خبر الثقة القائم على وجوب صلاة الجمعة على كل مكلف، وعندئذ لايبقى مجال لجريان أصالة العموم، وان لم‌يوجب ذلك وانما فرضنا قيام الدليل على حجية الشهرة، فهل تلحظ النسبة بين هذه الشهرة وعموم هذا الخبر القائم على وجوب صلاة الجمعة على كل مكلف، فحيث تكون هذه الشهرة اخص مطلقا منه فتكون مخصصة له، ام تلحظ النسبة بين دليل حجية الشهرة ودليل حجية خبر الثقة؟، والتي هي العموم من وجه، اذ كما أن خبر الثقة ينقسم الى خبر الثقة المخالف للشهرة والى غيره، فهكذا الشهرة تنقسم الى الشهرة المخالفة مع خبر الثقة والى غيرها، فالنسبة بينهما عموم من وجه، ومورد اجتماعهما فرض تنافي مدلول خبر الثقة والشهرة.

قد يقال بالثاني كما هو ظاهر البحوث([[18]](#footnote-19)): لان الشهرة لاتكشف عن صدور خطاب خاص من نفس المتكلم بالخطاب العام الذي كشف عنه خبر الثقة، بل تكشف بنحو الكشف الظني عن الحكم الخاص، ويلزم في تقديم الخاص على العام أن يكونا صادرين من متكلم واحد، وما صدر من المتكلم الواحد هو دليل حجية الشهرة وحجية خبر الثقة.

لكنه مخالف لما ذكره في محل آخر من البحوث من أن حجية العام مشروطة بعدم طريق معتبر على عدم إرادة المتكلم بالعام للعموم، ومثّل له بالقياس عند العقلاء([[19]](#footnote-20))، وما ذكره هناك هو الصحيح، فان حجية العام عند العقلاء مشروطة بعدم طريق معتبر على عدم إرادة العموم ولو لم‌يكشف عن صدور خطاب خاص من نفس المتكلم بالعام، والمفروض أن الشهرة تكشف عن عدم الإرادة الجدية في نفس الشارع على وفق العموم، نظير ما لو اخبر ثقة بأن هذا الخطاب صدر من المولى تقية او بدون إرادة العموم؛ وهذا يختلف عن صدور العام من متكلم وصدور الخاص من متكلم آخر، بحيث لاينفي الثاني إرادة العموم في الخطاب الأول وانما يكذِّب العموم فيه، فانهما يتعارضان كما لو صدر توثيق عام من علي‌ بن ‌ابراهيم القمّي لرجال تفسيره، وصدر تضعيف خاص من النجاشي مثلا بالنسبة الى بعض رجاله، فان النجاشي بتضعيفه الخاص لاينفي إرادة على‌ بن ‌ابراهيم القمّي للتوثيق العام وانما يكذّبه ويخطّأه، فيتعارض مع التوثيق العام، ولكن لو قال النجاشي ان علي‌ بن ‌ابراهيم لم‌يُرد من توثيقه العام توثيق هذا الرجل (واجتمع فيه شرائط الحجية بأن احتمل كونه ناشئا عن الحسّ)كان حجة، ولزم تخصيص التوثيق العام به.

### 3- عدم جريان التعارض فيما كان احد الدليلين لبّيا

لو كان احد الدليلين لبيا فلامعنى لصيرورته طرف التعارض، فانه لو كان قطعيا لم‌يكن معارضه حجة حتى يكون من تعارض الحجتين، ولو لم‌يكن قطعيا فليس هو بنفسه حجة حتى تصل النوبة الى التعارض بينه وبين دليل آخر.

ولأجل ذلك قد يخطر بالبال بطلان ايقاع المعارضة بين أصالة الصحة مع قاعدة الفراغ، كما لو علم الولد الأكبر اجمالا ببطلان صلاة نفسه او صلاة القضاء الذي تبرع بها شخص آخر عن ابيه، فاصالة الصحة في صلاة قضاء المتبرع لاتتعارض مع قاعدة الفراغ في صلاة نفسه، لأن دليل أصالة الصحة لبي، فلايصلح للمعارضة كما تقدم.

وقد حكي عن بعض الاعلام "قده" أن الاقتصار على القدر المتيقن في الدليل اللبّي انما يكون فيما لو احتمل تقييده بقيد غير ثابت بحكم العقل، وأما تقيده بعدم المانع العقلي من حجيته وهو فرض التعارض فلايختلف عن تقيد الدليل اللفظي بذلك، فالدليل لفظيا كان او لبيا يتكفل حجية شيء على نحو الاقتضاء ومع قطع النظر عن المحذور العقلي الثابت في مورد التعارض، فهما في مورد المعارضة داخلان في حد ذاتهما تحت دليل الحجية، اذ لايحتمل تقييد حجيتهما بغير مورد المعارضة، فبذلك يتحقق موضوع التعارض([[20]](#footnote-21)).

وقد كنا نورد عليه في الدورة السابقة أنه يحتمل كون المجعول في ما قام عليه الدليل اللبي على وجه الاقتضاء، وفيما قام عليه الدليل اللفظي على وجه التنجيز، فيكون موضوع اصالة الصحة مثلا في المثال المتقدم مشروطا بعدم المقتضي لجريان قاعدة الفراغ في صلاة نفسه، ولكن قاعدة الفراغ مشروطة بالعدم الفعلي لجريان أصالة الصحة في صلاة قضاء المتبرع، وحيث يوجد المقتضي لجريان قاعدة الفراغ في صلاة نفسه، فلا يحرز موضوع أصالة الصحة في صلاة المتبرع، ومعه فلامانع من التمسك باطلاق دليل قاعدة الفراغ.

ولكن الانصاف الغفلة النوعية عن هذه النكات ومعاملة العرف معهما معاملة المتعارضين، فان هذه الغفلة النوعية تشكل قرينة نوعية متصلة للمنع من انعقاد الاطلاق في دليل قاعدة الفراغ.

### الفرق بين التزاحم والتعارض

يقع الكلام في الفارق بين التعارض والتزاحم، فنقول في تحقيق ذلك

### المسالك في التزاحم

ان المسالك في التزاحم خمسة:

### **المسلك الأول في التزاحم**

وهو مختار صاحب الكفاية "قده" حيث التزم بدخول المتزاحمين في المتعارضين بلحاظ الحكم الفعلي، بعد عدم امكان اجتماعهما لانتهاءه الى طلب غير المقدور، نعم الفارق عنده بين التعارض والتزاحم أنه في التزاحم يحرز وجود الملاك في المتزاحمين، وانما لايمكن جعل الوجوب لهما معا.

وهذا المسلك مبني على استحالة الترتب، فانه لو كان ممكنا لما كان وجه لرفع اليد عن أصل الخطابين، بعد امكان التحفظ عليهما على ما يأتي في المسلك الثاني.

وعلى هذا المسلك فلو كان احد التكليفين المتزاحمين معلوم الأهمية او محتمل الاهمية بعينه فيعلم بسقوط الخطاب الآخر فلايبقى معارض لإطلاق الخطاب الأول، ومع العلم بتساوي المتزاحمين يعلم بسقوط كلا الخطابين وايجاب احدهما لابعينه، ومع احتمال اهمية كل واحد منهما فيتعارض الخطابان، ويكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف، والصحيح جريان البراءة فيه عن التعيين، نعم لو فرض عدم احراز الملاك في فرض العلم بعدم اهمية أي منهما او احتمال الأهمية في كل منهما، فمقتضى القاعدة جواز تركهما معا، لكن سيأتي امكان احراز الملاك في فرض التزاحم.

### **المسلك الثاني في التزاحم**

وهو مختار المحقق العراقي "قده" حيث ادعى وقوع التعارض بين اطلاق المتزاحمين، فان قيِّد كلاهما او احدهما بعدم امتثال الآخر فيرتفع التعارض، فان المستحيل هو بقاء الاطلاقين بحالهما، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، ومع رفع اليد عن كلا الاطلاقين او احدهما يرتفع المحذور، وذكر ان الفارق بين التزاحم والتعارض المصطلح هو احراز الملاك في المتزاحمين**([[21]](#footnote-22))**، فبناء على هذا المسلك لو احتملنا اهمية احد الخطابين دون الآخر، فيكون سقوط اطلاق الخطاب الآخر معلوما، فيؤخذ باطلاق الخطاب الذي يحتمل اهميته بلامعارض، وفي صورة احتمال الأهمية في الطرفين او العلم بالتساوي، يسقط كلا الاطلاقين، وتكون النتيجة هي التخيير.

### **المسلك الثالث في التزاحم**

وهو مسلك المقيد اللبي، وهو ما قد يستفاد من كلمات جملة من الأعلام منهم المحقق النائيني والسيد الخوئي والسيد الصدر "قدهم" وشيخنا الاستاذ "دام ظله" -على اختلاف تقاريبهم- من أن خطابات التكليف مقيدة لبّا على نحو القضية الحقيقية بعدم صرف القدرة في واجب لايقل عنه اهمية، وهذا المسلك كالمسلك الثاني في توقفه على القول بالترتب، كما هو واضح.

### **المسلك الرابع في التزاحم**

ما عليه السيد الإمام "قده" ويعض الاعلام "قده" في المنتقى وذكره بعض السادة الأعلام "دام‌ظله" من أن التزاحم يرتبط بمرحلة حكم العقل في مقام الامتثال، فاطلاق الخطابين في نظر العقل والعقلاء صحيح، وباق على حاله، ولكنهم يعذرون العاجز عن الامتثال، فلو كان في البين خطاب أهم، فيصير منجزا، ويكون المكلف معذورا في ترك امتثال الخطاب الآخر.

وقد بنى السيد الإمام "قده" مختاره على مسلك الخطابات القانونية، فلو كان الخطاب شخصيا لايكون شاملا للعاجز، أما الخطاب القانوني فهو شامل له، وان كان معذورا في تركه، ولا استهجان عقلائي فيه([[22]](#footnote-23)).

### **المسلك الخامس في التزاحم**

ما اختاره بعض الأجلاء من عدم ظهور خطابات التكاليف في كونها بصدد بيان عام يشمل فرض التزاحم، فلا يتم التمسك باطلاقهما لاثبات الحكم لحال التزاحم، وانما يكون التزاحم لأجل ما يستفاد من المناسبات العرفية من وجود الملاك في هذا الفرض التزاحم.

### تحقيق حول المسلك الاول

أما المسلك الاول وهو مسلك صاحب الكفاية فقد مر أنه يبتني على انكار الترتب.

### ادلة استحالة الترتب

واستدلّ لذلك بوجهين:

الوجه الأول: ان اشتراط عصيان الاهم في فعلية خطاب المهم على نحو الشرط المتأخر، لايرفع التكليف بغير المقدور، حيث ان خطاب الاهم فعلي في ظرف فعلية خطاب المهم، ولايرتفع قبح تكليف العاجز بهذا الاشتراط، فلو غرق‌ ابن ‌المولى وعبده في زمان واحد، ولايقدر المكلف على إنقاذهما معا، فلو فرض بنحو الشرط المتأخر عصيان المكلف للأمر بإنقاذ‌ ابن ‌المولى مع كونه أهم، فيكون الأمر بإنقاذ عبد المولى فعليا في حقه، والمفروض عدم سقوط خطاب الأمر بإنقاذ ‌ابن‌ المولى بمجرد ذلك لامكان إنقاذه فعلا، فيلزم من ذلك اجتماع الأمر بانقاذ‌ ابن ‌المولى وعبده في زمان واحد مع كون المكلف عاجزا عن امتثالهما معا.

لايقال: ان الذي يوجب الجمع بين طلب الأهم والمهم انما هو عصيان المكلف لخطاب الاهم، فانه لو لم‌يعص لم‌يكن خطاب المهم فعليا.

فانه يقال: هذا لايرفع قبح طلب الضدين، فانه نظير أن يقول المولى "ان صعدت على السطح فقم واجلس في زمان واحد" فانه لايصح أن يقال ان المكلف لولم يصعد الى السطح لم‌يتعلق التكليف بالضدين، فلايكون التكليف بالضدين حينئذ قبيحا.

الوجه الثاني: انه لو عصى المكلف التكليفين المتزاحمين يلزم تعدد عقابه من جهة فعلية الخطابين في حقه، مع أنه خلاف الوجدان، حيث انه لاقدرة له الا على احدهما([[23]](#footnote-24)).

ولكن الصحيح عدم تمامية الوجهين.

### الجواب عن الوجه الاول لامتناع الترتب

أما الوجه الأول: فلأن استحالة طلب الضدين من جهة أن طلب كل ضدّ يقتضي صرف المكلف من الضد الآخر اليه، فطلب القيام على تقدير الصعود الى السطح لايجتمع مع طلب الجلوس على هذا التقدير أيضا، من جهة المطاردة الموجودة بينهما، حيث ان كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضي الآخر على تقدير الصعود الى السطح وهو محال، لكن في باب التزاحم، يكون التكليف بالمهم مثلا مشروطا بعصيان خطاب الأهم، ولايعقل اقتضاء التكليف المشروط لإيجاد شرطه، ولايصير الواجب المشروط بعد فعلية الشرط واجبا مطلقا، بل هو لايزال مشروطا وإن تحقق شرطه، وأما الأمر بالأهم فهو وان كان يقتضي صرف المكلف عن الإتيان بالمهم الى الأهم، لكنه لايقتضي ترك المهم على تقدير عدم تاثير الأمر بالأهم في حصول مقتضاه وهو صرف المكلف عن المهم الى الأهم، وحينئذ فعند عصيان الأهم يكون الأمر بالمهم فعليا فيكون من الجمع في الطلب لاطلب الجمع، فيختلف عن مثال الأمر بالقيام والجلوس في زمان واحد على تقدير الصعود الى السطح، حيث ان الشرط فيه لم‌يكن ترك الآخر، فكل واحد منهما بالنسبة الى فعل الآخر وتركه مطلق، وهذا الاطلاق يوجب محذور طلب الضدين، لكن في التزاحم لما كان الشرط هو عصيان الآخر، فلامطاردة بين اقتضاء الخطابين حتى يلزم محذور طلب الضدين.

هذا اذا كان التزاحم بين واجبين، وأما لو كان التزاحم بين حرامين كما لو ألجئ المكلف الى ارتكاب احد الحرامين لابعينه، فلانحتاج الى الالتزام فيهما بالنهي الترتبي، حتى يأتي فيه شبهة صاحب الكفاية "قده" من اقتضاء فعلية النهي عنهما على تقدير ارتكاب كليهما للتكليف بغير المقدور بعد عدم تمكن المكلف من ترك كليهما، فانه يمكن الالتزام بكون الحرام في كل من الفعلين هو الحصة المقارنة لارتكاب الآخر، فاذا أوجدهما معا فقد ارتكب حرامين، ولكنه يقدر على امتثال كلا النهيين بترك احد الفعلين.

وكذا لو تزاحم حرام مع واجب كما لو توقف انقاذ النفس المحترمة على الغصب فلانحتاج الى النهي عن الغصب مترتبا على ترك الإنقاذ، بل يمكننا الالتزام بالنهي عن حصة من الغصب وهي الغصب المقارن لترك الانقاذ، ولايلزم من اجتماع حرمة هذه الحصة مع وجوب الانقاذ أيّ محذور من ناحية التكليف بغير المقدور.

وبذلك ينحل الاشكال في ما كان التزاحم بين حرامين او بين واجب وحرام ما لم يكن الحرام أهم، حيث يكون الحرام هو الحصة الخاصة من العمل بلاحاجة الى الترتب، بل المتعين الالتزام بذلك تمسكا باطلاق دليل الحرمة، فانه بناء على عدم امكان الترتب وان لم‌يحتمل كون الحرمة ترتبية، لكن لاموجب لرفع اليد عن اطلاق دليل الحرام بالنسبة الى حرمة تلك الحصة المقارنة لفعل الحرام الآخر، وبناء على امكان الترتب فحيث ان قيد الهيئة قيد للمادة لبّا، فلو حرم الغصب حرمة مترتبة على ترك الانقاذ، فلايمكن اطلاق الغصب المتعلق للحرمة لما اذا كان مقترنا بالانقاذ، وعليه فيعلم تفصيلا بأن الغصب المتعلق للحرمة مقيد بالغصب المجرد عن الإنقاذ، وهذا التقييد إما يكون بالمباشرة او بتبع تقييد الهيئة، وحينئذ فتجري أصالة الاطلاق في الهيئة لنفي كون الحرمة ترتبية، فيثبت الحرمة الفعلية للغصب المجرد عن الإنقاذ، ولاتتعارض معها أصالة الاطلاق في المادة، فانه وان كان يعلم اجمالا بتقييد احد الاطلاقين لان بقاء كليهما غير ممكن بعد وجوب الإنقاذ المتوقف على الغصب، ولكن هذا العلم الإجمالي قد انحلّ بالعلم التفصيلي بتقييد المادة.

نعم لايمكن مثل هذا التصوير في الواجب، حيث انه لايمكن الأمر الفعلي بالمهم المقيَّد بترك الأهم، حيث انه حينئذ يصير ترك الأهم شرط الواجب، فيلزم تحصيله فيتنافى مع الأمر بالأهم، الا ان يتحول الأمر بالمهم الى الأمر بسدّ باب العدم على المهم من سائر النواحي دون ناحية اتيان الأهم، او فقل سدّ باب عدمه المقرون بعدم الإتيان بالأهم، فلامانع حينئذ من الأمر المطلق بسدّ باب هذا العدم على المهم، ومثله الأمر بكل من المتزاحمين المتساويين حيث يتحول الى الأمر بسد باب العدم على كل منهما من غير ناحية الإتيان بالآخر، كما اختاره المحقق العراقي "قده" في بعض كلماته([[24]](#footnote-25))، ولكنه خلاف الظاهر من خطاب الأمر.

### الجواب عن الوجه الثاني لامتناع الترتب

أما الوجه الثاني، أي لزوم تعدد العقاب على تقدير عصيان كليهما، فقد التزم المحقق النائيني "قده" بتعدد العقاب، بدعوى ان عقابه ليس على ترك الجمع بين الامتثالين، حتى يقال بانه عقاب على امر غير مقدور، وانما عقابه على الجمع بين العصيانين([[25]](#footnote-26))، وتبعه في ذلك السيد الخوئي "قده"([[26]](#footnote-27)).

ولكن الظاهر هو التفصيل بين فرض التساوي وفرض الاهم والمهم، ففي فرض ما كان احد الخطابين اهم من الآخر يمكن الالتزام باستحقاق العقوبات المتعددة وان كانت كثيرة، فيكون نظير ما لو لم يتمكن المكلف الا من صوم يوم واحد من شهر رمضان، ففي كل يوم يصير وجوب صوم ذلك اليوم فعليا بلا اي محذور، فاذا ترك الصوم تمام الشهر، فحيث خالف ثلاثين تكليفا بالصوم فيستحق ثلاثين عقابا.

لكن في فرض التساوي يبعد الالتزام بتعدد استحقاق العقاب، فانه لو لم‌يقدر الا على انقاذ واحد لابعينه من الف غريق، فهل يقبل الوجدان بأنه يستحق الف عقاب عند تركه انقاذ الغريق رأسا.

والفرق بين فرض الاهم والمهم وفرض التساوي، يكون بلحاظ واقع الإرادة الارتكازية للمولى واهتمامه، ففي المتساويين يكون للمولى اهتمام واحد بايجاد احدهما، ولكن في الأهم والمهم يهتمّ بإتيان الأهم، ويهتمّ في نفس الوقت باتيان المهم على تقدير عصيان الاهم.

نعم في المتساويين اذا كانت القدرة -بمعنى عدم الاشتغال بالمزاحم- شرطا للاتصاف بالملاك، فنلتزم باستحقاق العقاب بعدد الخطابات، حيث انه مع ترك جميعها يتحقق الملاك في الجميع، وقد فوّت جميع الملاكات على المولى، لكن لو فعل واحدا منها لم‌يتحقق ملاك في البقية كي يكون فائتا عليه، كما لو أمره المولى بإطعام الضيوف بمناط عدم تأذيهم، فورد عليه ضيفان وهو لايقدر على اطعامهما معا، ولكن لو أطعم واحدا منهما لايتأذى الآخر ابدا، ولو ترك اطعامهما يتأذى كل منهما، فيصح للمولى ان يعاقبه عقابين، حيث ان للمولى ارادتين واهتمامين بعدم تفويت المكلف للملاكين باتيانه باحد الفعلين، وبذلك يكون مستوفيا لملاكه ومانعا عن فعلية ملاك الآخر، فحيث يترك المكلف كلا الفعلين فيخالف بذلك اهتمامين للمولى، لكن في الفرض المتعارف، أي كون القدرة شرطا للاستيفاء فجميع الملاكات فعلية، وانما القدرة شرط لاستيفائها فيكون تفويت الزائد على الملاك الواحد غير مستند الى المكلف، وعليه فلو ترك الجميع، لايكون معاقبا الا على تفويت احدى الملاكات لابعينها.

وهذا الذي ذكرناه من التفصيل مخالف تماما لما ذكره المحقق النائيني "قده"، فانه التزم في الواجبين المشروطين بالقدرة العقلية بتعدد العقاب عند تركهما ولو في حال تساويهما، بدعوى أن التخيير فيهما عقلي، أي كل منهما واجب مترتبا على ترك الآخر، فلو تركهما صار وجوب كل منهما فعليا، واستحق لمخالفة كل تكليف عقابا، ولكن التخيير في المشروطين بالقدرة الشرعية شرعي، حيث انه في فرض التزاحم يكون الملاك في احدهما لابعينه فعليا، لعدم القدرة الا على احدهما، وبذلك يكشف العقل عن وجوب احدهما لابعينه، ومع تركهما فلم يخالف الا تكليفا واحدا، فلايستحق الا عقابا واحدا([[27]](#footnote-28)).

وفيه: أنه ان اريد بالقدرة القدرة التكوينية، فهي موجودة في كل من المتزاحمين، وان اريد بها عدم الاشتغال بواجب آخر، فمع ترك كليهما فيتحقق الملاك في كل واحد منهما، فيجب كل منهما مشروطا بترك الآخر، والذي سمّاه بالتخيير العقلي، ويستند تفويت الملاكين الى المكلف فيستحق عقابين، في حين ان فوت احد الملاكين في المشروطين بالقدرة العقلية، لم‌يكن باختيار المكلف فلايستحق الا عقابا واحدا.

ومما يشهد على أن مجرد تعدد التكليف لايستتبع تعدد العقاب، أنه لو كان المكلف واجدا للماء في أول الوقت، ثم صار فاقد الماء في اثناء الوقت، ولكنه ترك الصلاة رأسا، فلايكون عقابه اكثر ممن ترك الصلاة وكان واجد الماء الى آخر الوقت مثلا، وان كان في الفرض الأول قد خالف تكليفين: تكليفا باتيان الصلاة مع الوضوء، وتكليفا آخر باتيان الصلاة مع التيمم او فقل مع جامع الطهارة، ولكنه في الفرض الثاني خالف تكليفا واحدا، وهل يقبل الوجدان تعدد عقابه في الفرض الأول، ووحدته في الفرض الثاني؟، مع أنه قد فوّت في الجميع غرضا واحدا على المولى، حيث ان الأمر بالصلاة مع التيمم كان لاستيفاء بعض الغرض من الصلاة مع الوضوء.

وكيف كان، فقد تلخص مما ذكرنا أن المسلك الأول غير صحيح، لأنه متوقف على استحالة الترتب، وقد عرفت أنه بمكان من الامكان، مضافا الى أنه لو فرض امتناع الترتب فحيث انه سيأتي في الكلام حول المسلك الثاني من أن خطاب التكليف ليس ظاهرا في ملاحظة المولى حال تزاحمه مع سائر التكاليف وترجيحه عليها لكونه اهم، بل من المعلوم خلاف ذلك والا لزم أن يكون كل خطاب تكليف مبيِّنا لاهميته على سائر التكاليف، مع انه خلاف الوجدان، فعليه يكون مقتضى امتناع الترتب أن يكون كل خطاب تكليف مقيَّدا بقيد لبي -ولو بلحاظ مقام الفعلية وانقداح الارادة اللزومية في نفس المولى- بعدم وجود تكليف مزاحم اهم او مساوي، وحينئذ لا تصل النوبة الى التعارض بين الخطابين المتزاحمين واعمال قواعد التعارض بينهما.

### **تحقيق حول المسلك الثاني**

وأما المسلك الثاني وهو مسلك المحقق العراقي "قده" فهو موقوف على أن يكون ظاهر خطاب التكليف مقايسته مع كل تكليف آخر، بحيث لو كان تكليف اهم منه او مساوٍ له قيّد المولى ذلك التكليف بعدم الاشتغال بامتثاله، فيكون اطلاقه كاشفا عن أن المولى رأى أنه لايوجد واجب آخر أهم او مساو لها، وهذا يوجب وقوع المعارضة بين اطلاقات التكاليف في فرض التزاحم.

ولكنه خلاف ظاهر خطابات التكاليف، خصوصا مع كثرة الأحكام الشرعية، وعدم وجود مورد واحد يكون خطاب الحكم الشرعي مقيدا بالمقيد اللفظي بعدم الاشتغال بواجب اهم او مساوي، فهذا كاشف قطعي عن عدم نظر الشارع الى فرض التزاحم، بأن يكون بصدد المقايسة بين كل خطاب تكليف وبين سائر التكاليف في مقام التزاحم فتكون نتيجة ذلك أن عدم صحة اطلاق خطاب التكليف لفرض الاشتغال بواجب اهم او مساو له يكشف عن تقيّد كل تكليف بقيد عام بنحو القضية الحقيقية وهو عدم الاشتغال بواجب آخر يكون اهم او مساوي له، ومعه فلا توجد معارضة بين خطابات التكاليف، اذ لايكون حينئذ أي تناف في جعل الخطابين.

### **تحقيق المسلك الثالث في التزاحم**

وهو المسلك المستفاد من كلمات جملة من الأعلام من أن خطابات التكليف مقيدة على نحو القضية الحقيقية بعدم صرف القدرة في واجب اهم او مساوي، ومن الواضح أن هذا المسلك كالمسلك الثاني في توقفه على القول بالترتب، كما هو واضح.

### تقاريب المسلك الثالث

ثم انه قد ذكر عدة تقاريب لهذا المسلك.

التقريب الأول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن التعارض يكون لأجل التنافي بين الخطابين في مقام الجعل، وأما في التزاحم فليس أيّ تناف بين الحكمين في مقام الجعل، حيث ان التكليف مشروط بالقدرة، إما بملاك قبح تكليف العاجز وإما بملاك اقتضاء خطاب البعث لتعلقه بما يمكن الانبعاث اليه، ومع صرف القدرة في امتثال الواجب الأهم او المساوي، فلاتكون له قدرة على الواجب الآخر فينتفي التكليف بالنسبة اليه([[28]](#footnote-29)).

وفيه: أن المصحح للتكليف عقلا وعرفا انما هو القدرة حدوثا، أي القدرة لولا تعجيز النفس، لابقاءً، والا لكان تعجيز النفس جايزا، وحيث كان المكلف في مورد التزاحم قادرا على امتثال كل من التكليفين في حد ذاته من الأول فلا‌يكون صرف القدرة في امتثال الواجب الآخر مانعا عن حدوث القدرة.

هذا مضافا الى أن هذا المقدار من البيان لايفي تفسير الفرق بين الواجب الاهم، وبين الواجب المهم، فكيف لا يكون صرف القدرة في اتيان المهم رافعا للقدرة على الاهم، ولذا يكون الاهم فعليا حتى في ظرف الاشتغال بالمهم بينما أن صرف القدرة في الاتيان بالاهم يرفع القدرة عن المهم.

ثم ان السيد الخوئي "قده" تبع المحقق النائيني في هذا التقريب([[29]](#footnote-30))، مع أنه كان يرى عدم اشتراط التكليف بالقدرة وانما ادعى كونها شرطا للتنجز عقلا([[30]](#footnote-31))، اللهم الا ان يدّعى محذور اللغوية في اطلاق كلا التكليفين في فرض التزاحم، ولكن اثباته على عهدة مدعيه.

التقريب الثاني: ما قد يقال من أن المقدور في فرض التزاحم لايكون الا الجامع اي احد الفعلين لا بعينه، فلايكون التكليف فعليا الا بالنسبة اليه.

وفيه أن كلا الفعلين مقدوران في نفسهما، والذي ليس مقدورا انما هو الجمع بينهما وهو غير واجب، ثم ان هذا التقريب أيضا لايقتضي في الأهم والمهم ترجيح الأهم.

التقريب الثالث: ما قد يقال من أنه وان كان العقل يرى ثبوت القدرة على كل من الفعلين المتزاحمين في حد ذاته، فلو كنا نحن وحكم العقل لم‌يمكن لنا تطبيق خطاب رفع التكليف بسبب الاضطرار مثلا على فرض التزاحم، حيث ان كل واحد من هذين الفعلين مقدور في حد ذاته، وأحدهما الذي يكون مضطرا الى تركه ليس موضوعا لحكم شرعي حتى يرتفع بسببه.

ولكن يرى العرف والعقلاء في مورد التساوي كون المكلف قادرا على احدهما لابعينه فيكون الواجب حينئذ هو الجامع بينهما او فقل احدهما لابعينه، وفي مورد أهمية احدهما يرونه قادرا على الأهم بعينه، ومضطرا الى ترك المهم، نعم في فرض عصيان الأهم يرونه قادرا على المهم، وحيث ان خطاب اشتراط التكليف بالقدرة كقوله "رفع ما اضطروا اليه ومالا يطيقون" موجّه الى العرف فالمتبع نظره.

هذا وقد اشكل بعض السادة الأعلام "دام‌ ظله" في بحث التعارض على هذا التقريب بأن القدرة على قسمين: القدرة على ذات المتعلق، والقدرة التامة أي القدرة على الجمع بين الامتثالين، وما يمكن اخذها في موضوع الحكم هو القدرة على ذات الفعل، لأنها من الانقسامات السابقة على الحكم، اذ انقاذ العبد او انقاد الابن مثلا مما يمكن انقسامه الى فرض كونه مقدورا وعدمه، قبل تعلق الوجوب بهما، ولكن المفروض في التزاحم ثبوت هذه القدرة على كل من المتزاحمين، أما القدرة التامة فهي من الانقسامات اللاحقة على الحكم ، فلايمكن تقييد الخطاب بها عقلائيا، والوجه في كونها من الانقسامات اللاحقة اختصاص التزاحم بالتكليفين الواصلين الى المكلف فلاينتزع التزاحم عن مجرد العجز عن الجمع بين فعلين.

ومن ثَمّ أفاد ان كلا التكليفين فعليّان، ولو لم‌يقدر الا على احدهما، نعم في مرحلة التنجز التزم بمقتضى هذا التقريب، وقال: ان المتنجز بحكم العقلاء هو الاهم وإنما يصير المهم متنجزا على تقدير عصيان الاهم، فلو عصى كلا التكليفين كان مستحقا لعقابين، وفي فرض التساوي يتنجز احد التكليفين لابعينه، ولايستحق الا عقابا واحدا لو ترك كليهما.

وفيه أن القدرة على الجمع بين الامتثالين ليست من الانقسامات اللاحقة للتكليف، فان انقاذ الابن مثلا قبل تعلق التكليف به ينقسم الى فرض القدرة على الجمع بينه وبين امتثال التكليف الواصل بما لايقلّ عنه اهمية، وعدمه، وهذا الانقسام ليس في طول وجوب انقاذ الابن، فهو يفترق عن الانقسام بحسب العلم بالتكليف وعدمه، حيث يكون من الانقسامات اللاحقة بالتكليف.

ان قلت: انه كما سيأتي في البحث في شرائط التزاحم أن من احد تلك الشرائط وصول كلا التكليفين، وهو من الانقسامات الثانوية واللاحقة للتكليف، فلا يعقل اشتراط التكليف في المتزاحمين به.

قلت: لاحاجة الى اكثر من اشتراط التكليف بالشيء بعدم الاشتغال بواجب واصل أهم او مساو، ومع عدم الاشتغال به فيكون التكليف بذاك الشيء فعليا، علم بهذا التكليف ام لا، على وزان سائر التكاليف.

مضافا الى أنه ذكر في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية، ان العرف يرى كون التكليف بالأهم رافعا للقدرة على المهم وفي فرض التساوي يكون احدهما مقدورا عرفا، فيستفاد من الخطاب وجوب احدهما، وقد صرح بذلك في بحث التزاحم في الواجبات الضمنية، فبناء عليه يكفي اشتراط التكليف بالقدرة بما لها من المفهوم العرفي، وليست من الانقسامات الثانوية للتكليف، وبناء على كون مقتضى مثل قوله (عليه‌السلام) "ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه" هو اشتراط جميع التكاليف بالقدرة العرفية، فتكون جميع خطابات التكاليف مثل الخطابات المشروطة بالقدرة في هذا الحكم.

هذا وقد رأيت أنه ذكر في بحث الترتب في دورته الاخيرة الاصولية: ان دليل الاضطرار لو كان ظاهرا في نفي التكليف المضطر الى مخالفته كنا نلحق التزاحم بين الخطابين المطلقين بالتزاحم بين الخطابين المشروطين بالقدرة، وكنا نقول بعدم بقاء اطلاق كلا الخطابين المتزاحمين وان كانت القاعدة الاولية تقتضي بقاء اطلاقهما، وعليه فبمقتضى ما مر من متمم الجعل التطبيقي يكون المضطر الى تركه وغير المقدور في فرض تزاحم الاهم والمهم هو المهم، الا اذا فرض عصيانه للأهم، وعند تزاحم المتساويين يكون المضطر الى تركه هو ما اختار تركه لدفع الاضطرار، او فقل ان المقدور عرفا هو احدهما لابعينه، والأوامر الترتبية في المتزاحمين المتساويين غير عقلائية، والا لزم تعدد العقاب وهو خلاف الوجدان، فتكون نتيجته ثبوت امر تخييري باحد المتزاحمين المتساويين.

الا أن مجموع ادلة حلية المضطر اليه ظاهرا في نفي التنجز، دون نفي التكليف، فان الآيات الواردة في حلية المضطر اليه (عدا آية 119 من سورة الأنعام "وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه") قد عقبت بجملة "ان الله غفور رحيم" و المراد بالغفران ليس هو العفو عن الذنب اذ لا ذنب في فعل المضطر اليه بعد تسويغه شرعا، بل المراد منه كما يعلم بمراجعة كتب اللغة([[31]](#footnote-32)) وغيرها الستر على الشيء كأنه لم يكن وهذا يناسب مرحلة التنجز لا الجعل، وحديث الرفع المشتمل على "رفع ما اضطروا اليه" مجمل، حيث ان بعضه يناسب مرحلة الجعل كنفي حرمة الحسد والطيرة، وبعضه يناسب مرحلة الظاهر والتنجز كرفع ما لا يعلمون، وأما حديث "ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه" فالتعبير بالحلية وان كان يناسب مرحلة الجعل ولكن لفظ الاضطرار انما يناسب مرحلة التنجز، فان المورد اذا لم يكن محرما ومحظورا لم يصدق الاضطرار بالنسبة اليه فيكون المراد بالحلية حينئذ الحلية التنزيلية والحاصل هو دخالة الاضطرار في مرحلة التنجز، فتكون النتيجة موافقة لما هو مقتضى القاعدة العقلائية من كون التزاحم بين الخطابين غير المشروطين بالقدرة مؤثرا في مرحلة التنجز مع ثبوت كلا التكليفين([[32]](#footnote-33)).

اقول: استظهار كون الاضطرار رافعا للتنجز دون التكليف خلاف الظاهر جدا، فان ظاهر الآيات حلية المضطر اليه ولا ينافيه التعقيب بجملة "ان الله غفور رحيم"، فانه يكفي في صدق ذلك عرفا كون الفعل المضطر اليه مقتضيا للحرمة ومحرما بالعنوان الاولي، فيستره الله ويغطيه ولو برفع حرمته، ويشهد لذلك أن مورد الآيات الاضطرار الى الحرام بعينه، وبقاء حرمته مع اذن الشارع في ارتكابه لغو محض، وأما حديث "ما من شيء محرم الا وقد أحله الله لمن اضطر اليه" فلا ينبغي الاشكال في ظهوره في رفع التكليف، ويكفي في التعبير بالاضطرار كون الفعل حراما لولا الاضطرار، وقد استدل "دام ظله" بتطبيق الامام (عليه السلام) هذا الحديث في موثقتي سماعة على الاتيان بالصلاة الاضطرارية([[33]](#footnote-34))، على شمول الحديث للحلية الوضعية للعمل المركب المضطر الى ترك جزئه او شرطه وهذا ينافي كونه بلحاظ مرحلة التنجز فقط.

هذا مضافا الى امكان التمسك لاثبات اشتراط خطاب التكليف بالقدرة بمثل قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها"، وكذا قوله "ما جعل عليكم في الدين من حرج"، فان اطلاق الخطابين لفرض الحرج او عدم القدرة على الجمع بينهما مناف لهاتين الآيتين.

هذا ولكن لايخفى انه بعد ما قبل أنه بناء على ظهور ادلة الاضطرار في كونها بلحاظ مرحلة الجعل فلا يبقى اطلاق في التكليف بالمهم لفرض الاشتغال بالأهم، لم‌يذكر جواباً عما ذكره في اول بحث الترتب وفي بحث التعارض من أن اخذ القدرة التامة في موضوع الأمر غير عقلائي، لأنه من الانقسامات اللاحقة للحكم، فانه ان تمّ ما ذكره فيوجب ذلك انصراف خطاب اشتراط التكليف بالقدرة الى القدرة على ذات الفعل دون القدرة التامة، فتدبر.

وأما ما ذكره من عدم عقلائية تعلق الأوامر الترتبية بالمتزاحمين المتساويين فانما يتمّ في الخطابات الخاصة بفرض التزاحم والا فلامحذور في تقييد خطاب التكليف بشكل عام بفرض عدم الاشتغال بامتثال واجب أهم او مساوي. وكيف كان فالظاهر أن هذا التقريب الثالث انما يتم في مورد تزاحم الأهم والمهم، حيث ان العرف يرى كون الواجب الأهم رافعا للقدرة على الواجب المهم، والمفروض ان خطاب الواجب المهم كسائر خطابات التكاليف مقيَّد بالقدرة ولو بالمقيِّد العام مثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها([[34]](#footnote-35)) نعم لو فرض عصيان المكلف للأهم فيراه العرف حينئذ قادرا على المهم.

وأما في مورد تساوي المتزاحمين فالعرف يرى كون كل منهما مقدورا للمكلف فيكون كلا التكليفين فعليين، وفي قبال ذلك يوجد دعويان أخريان:

إحديهما: دعوى عدم القدرة الا على أحدهما لابعينه.

وثانيتهما: دعوى القدرة عرفا على كل منهما مشروطة بترك الآخر، ففي ترك كليهما يصدق أنه قادر على كل منهما، بخلاف ما لو أتى بأحدهما وترك الآخر فلايصدق حينئذ الا أنه كان قادرا على ما أتى به دون الآخر، ولكن الظاهر عدم تمامية أيٍّ من الدعويين، اذ كما ذكرنا يصدق عرفا أن المكلف قادر على كل منهما في حد ذاته، نظير القدرة على الأفعال المتضادة، حيث يصدق عرفا انه قادر على القيام كما يصدق انه قادر على الجلوس، وانما لايقدر على الجمع بينهما ولكن المفروض ان الجمع بينهما ليس متعلقا للوجوب.

التقريب الرابع: ما ذكره في البحوث من ان العقل كما يكشف عن اشتراط التكليف بالقدرة على متعلقه، كذلك يكشف عن اشتراطه بعدم صرف القدرة فيما لايقلّ عنه اهمية، فان اطلاق التكليف لفرض الاشتغال بامتثال واجب لايقل عنه اهمية مستحيل عقلا، لانه ان كان بداعي التحريك الى متعلقه في عرض الداعي الى تحريك الخطاب الآخر، فيستحيل انقداح الداعي نحو ضدين مع ان المكلف لايقدر على الجمع بينهما، وان كان بداعي صرف المكلف عن الاشتغال بالخطاب الآخر، فهو قبيح ان كان الخطاب الآخر أهم، وجزاف ان كان مساويا([[35]](#footnote-36)).

و قد اختار ذلك شيخنا الاستاذ "دام‌ظله"([[36]](#footnote-37)).

وقد يورد على هذا التقريب عدة اشكالات:

الاشكال الأول: ان اطلاق خطاب التكليف في كل من الطرفين، كاشف عن عدم تحقق هذا الفرض، أي فرض ابتلاء المكلف بالاشتغال بواجب لايقل عنه اهمية، حيث ان ظاهر خطاب التكليف هو أن المولى لاحظ حين جعله لوجوب الصلاة مثلا فرض تزاحمها مع سائر الواجبات، فرأى أنه لايوجد واجب آخر أهم او مساو لها، ولأجل ذلك أطلق وجوبها، نظير ما لو قال المولى أكرم جيراني، ونعلم أنه لايامر باكرام الناصبي، فمن اطلاق الأمر باكرام الجيران نستكشف أنه لايوجد ناصبي في جيرانه؛ وهذا يوجب وقوع المعارضة بين اطلاقات التكاليف في فرض التزاحم، ويكون دليلا على تمامية المسلك الثاني للتزاحم.

والمثال الآخر في الباب هو عموم اوفوا بالعقود، حيث يستكشف منه أن المولى لم‌ير شيئا من العقود فاسدا، والا لم‌يكن يأمر بالوفاء بجميع العقود على وجه العموم، فلو علمنا بفساد عقدٍ كالقمار مثلا، فلعله خارج عن تحت العموم بعنوانه، لابعنوان العقد الفاسد، فاذا شك في صحة عقد او فساده فيمكن التمسك بالعموم، فيحكم بان هذا العقد صحيح ويجب الوفاء به.

وقد اجاب عنه في البحوث بجوابين:

الجواب الأول: ان التطبيق على المصاديق في القضايا الحقيقية ليس من شؤون المولى بما هو مولى، فليس التصدي لتطبيق انه ليس لخطاب الأمر بالصلاة مزاحم مساو او أهم من شؤونه، فلابد له من التقييد بنحو القضية الحقيقية، بأن يقول"صل ان لم‌تشتغل بواجب مساو او اهم"، والشاهد على ذلك خلو خطابات التكاليف عن التعرض لفرض تزاحمها مع سائر التكاليف، مع تحقق التزاحم بينها في الجملة.

الجواب الثاني: ان المقيد اللبّي لما كان ثابتا بالارتكاز العقلائي، فهو بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الاطلاق من الأول، فلم يكن للخطاب اطلاق بالنسبة الى فرض التزاحم مع الواجب الاهم او المساوي، ولو كان الخطاب مجعولا على نهج القضية الخارجية.

اقول: ان سبب التفرقة بين القضية الحقيقية والخارجية، أن من شأن المولى التصدي لتطبيق تمام غرضه على مصاديقه في القضية الخارجية، دون القضية الحقيقية التي تكون افرادها غير محصورة عادة، وهذا يوجب ظهور الخطاب الوارد على نهج القضية الخارجية في تصدي المولى للتطبيق، دون الخطاب الوارد على نهج القضية الحقيقية، فكلما كان هذا الملاك موجودا كان ظهور الكلام في تصدي المولى للتطبيق على افراد الموضوع متبعا، ولو كان في الخطابات الشرعية المجعولة على نهج القضايا الحقيقية، ففي الشبهات الحكمية للزوم الوفاء بالعقود، من جهة الشك في صحة العقد، مثل الشك في صحة البيع المعاطاتي، يجوز التمسك بعموم "اوفوا بالعقود"، حيث ان هذا العموم الاثباتي يكشف عن أن الشارع لاحظ انواع العقود، ولم ير فيها عقدا فاسدا، فلأجل ذلك أمر بالوفاء بها، وما نعلم بفساده مثل القمار فلادليل على أنه خارج بعنوان عام، بل بمقتضى كون المقيِّد لبيا نقتصر على المتيقن منه، وهو الخروج بعنوانه الخاص، وفي الزائد عليه يكون الشك في التخصيص الزائد المنفي بأصالة العموم.

وفي ما نحن فيه أيضا ان الأحكام الشرعية لما كانت متناهية عرفا، فيمكن للمولى لحاظها عند جعل وجوب الصلاة، فيرى أن الصلاة أهم من جميعها فيطلق وجوب الصلاة، ولايقيده بفرض عدم الاشتغال بواجب أهم او مساو، ففي موارد الشك يرجع الى هذا الاطلاق، وأما المورد الذي نقطع بخروجه، فلادليل على خروجه بالعنوان العام بل لعل خرج عنه بالعنوان الخاص، لابالعنوان العام، فلايكون التمسك بالعام تمسكا به في الشبهات المصداقية للمخصص، ويشهد على ان ملاحظة مراتب الأحكام من حيث اهميتها من شؤون الشارع، قوله (عليه‌السلام) "ما نودي بشيئ كما نودي بالولاية"([[37]](#footnote-38)).

ومن هنا يتضح انه كلما يوجد أمران: ظهور الخطاب في تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على المصاديق، وكون المقيد لبيا، فعندئذ يمكن التمسك بالخطاب عند الشك في التطبيق؛ ففي القضايا الخارجية يتوفّر الأمران عادة، لكن في القضايا الحقيقية، لايوجد الأمر الأول الا في الشبهات الحكمية، أما الشبهات الموضوعية فلفرض عدم حصرها في القضايا الحقيقية، فلايمكن للمولى بما هو مولى لحاظها في مقام الجعل، وتطبيق الخطاب عليها.

ومما ذكرنا يتبين ان كون المقيد اللبّي متصلا او منفصلا، لايؤثر في امكان التمسك بالخطاب في الموارد المشكوكة، فلو علمنا بقرينة واضحة من حال المولى انه لايريد اكرام الناصبي ابدا، ومع ذلك اطلق امره باكرام جيرانه، فعند الشك في كون احدهم ناصبيا، لايجوز عند العقلاء ترك اكرامه، حيث ان ظاهر قوله "اكرم جيراني" هو ان المولى بنفسه احرز انطباق تمام غرضه على المصاديق، ووضوح عدم امره باكرام جار ناصبي، لايعني عدم ظهور خطابه في تصديه لتطبيق تمام غرضه على المصاديق.

وما ذكره في البحوث من أنه لو فرض احراز المولى عدم ابتلاء المكلف بالمزاحم الاهم او المساوي لهذا الواجب، لكن مع ذلك فرض ابتلاءه بذلك باقِ على حاله، والمولى لايأمر بالفعل واقعاً على تقدير الاشتغال بالواجب الاهم او المساوي، بنحو القضية الحقيقية التقديرية، فلايكون الاطلاق جديا، ففيه: انه بعد عدم تحقق المزاحم الأهم او المساوي للواجب فلامعنى للتقييد، ويكون الاطلاق جديا، فالمولى حيث يرى ان فرض تزاحم ذلك الفعل مع واجب اهم او مساوٍ وهمٌ محض، وليس مطابقا للواقع فيأمر بالإتيان به مطلقا.

نعم، الصحيح ان يقال: انه لايظهر من خطابات التكاليف أن المولى لاحظ فيها فرض التزاحم، فاطلق الحكم لأجل انه احرز عدم تكليف أهم او مساو له مما يكون في معرض التزاحم معه، خاصة مع كثرة الأحكام الشرعية، وعدم وجود مورد واحد يكون خطاب الحكم الشرعي مقيدا بالمقيد اللفظي بعدم الاشتغال بالواجب الاهم او المساوي، فهذا كاشف قطعي عن عدم نظر الشارع الى فرض التزاحم، بأن يكون بصدد المقايسة بينه وبين سائر التكاليف في مقام التزاحم، والا كان مآل ذلك الى ظهور كل خطاب تكليف في كونه اهم من سائر خطابات التكاليف التي تكون في معرض التزاحم معه، وهذا واضح البطلان.

الاشكال الثاني: انه على مسلك المحقق النائيني "قده"([[38]](#footnote-39))، من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص اللبّي، ففيما نحن فيه يمكن التمسك باطلاق خطاب التكليف بشيء في موارد الشك في أنه هل هو اهم من مزاحمه كي يجب الاشتغال به او أن مزاحمه أهم او مساوي كي يجوز الاشتغال بمزاحمه، فيتعارض مع اطلاق خطاب التكليف بمزاحمه لافتراض الشك في اهميته ايضا، فيتعارض الاطلاقان، لاقتضاء كل منهما اشتغال المكلف بامتثاله دون امتثال مزاحمه، وبعد تساقطهما فالمتيقن وجوب كل منهما في حال عدم الاشتغال بمزاحمه، وبذلك يثبت المسلك الثاني للتزاحم.

ويرد عليه أن المخصص اللبّي هنا متصل لامنفصل، والمحقق النائيني "قده" انما يقول بجواز التمسك بالعام في المخصص اللبّي المنفصل، لاالمتصل، توضيح ذلك: انه على مسلك المحقق النائيني "قده" من انه مع امتثال الأهم او المساوي لايكون التكليف الآخر مقدورا، فحيث يرى انصراف خطاب التكليف الى المقدور فيكون المقيد متصلا، وكذا على مسلك السيد الصدر "قده" من انصراف خطاب التكليف عن فرض الاشتغال بواجب اهم او مساوي.

نعم على مسلك المحقق العراقي "قده" من أن تقييد خطاب التكليف بالقدرة يكون بالمقيد اللبّي المنفصل، حيث يرى أن استحالة التكليف بغير المقدور من الأحكام العقلية النظرية التي تحتاج الى اقامة برهان، فتكون بمثابة القرينة المنفصلة فلايتم هذا الإيراد، وكذا على ما اخترناه من عدم انصراف خطاب التكليف عن فرض التزاحم، بعد كون كل من المتزاحمين مقدورا في حد ذاته، فان ثبت بالبرهان لغوية اطلاق التكليف لفرض الاشتغال بما لايقل عنه اهمية، فحيث انه ليس بديهيا، فيكون بمثابة القرينة المنفصلة.

هذا، والمهم عدم تمامية مسلك المحقق النائيني "قده" على اطلاقه، لما تقدم من عدم جواز التمسك بالعام فيما لم‌يحرز تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على المصاديق، كما في الشبهات المصداقية في القضايا الحقيقية، فكلامه تامّ في الشبهات الحكمية، دون المصداقية.

الاشكال الثالث: ما قد يقال من جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية للمخصص المنفصل فيما لوكانت الشبهة المصداقية في نفسها شبهة حكمية، كما لو ورد في خطابٍ "كل بيع صحيح" ثم ورد في خطاب منفصل "البيع وقت النداء الى صلاة الجمعة في زمان وجوبها باطل"، ثم شككنا في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فهو وان كان شبهة مصداقية لهذا المخصص المنفصل، لكنه بنفسه شبهة حكمية يرجع فيه لرفع الشبهة الى الشارع، فيحكم حينئذ بصحة البيع وقت النداء في عصر الغيبة.

وقد قبل في البحوث هذا المبنى في الخطاب العامّ، دون المطلق، لعدم تعرض الاطلاق لبيان حكم الافراد بل الطبيعة فقط، فيحكم بصحة البيع وقت النداء في عصر الغيبة، لانه شبهة حكمية يصلح ان يبيِّن المولى حاله في خطابه، وحيث قال اوّلا ان كل بيع صحيح، كشف عن صحة البيع في زمن الغيبة أيضا، ولاحجة على خلافه ولذا يحكم بصحته([[39]](#footnote-40)).

فقد يطبَّق هذا المبنى على المقام فيقال: انه لما كان كل من الخطابين مقيَّدا بعدم الاشتغال بالمزاحم الاهم او المساوي، وكون المزاحم اهم او مساوي ام لا، ليس شبهة مصداقية محضة، لأن المرجع في رفع هذه الشبهة هو الشارع، ففي مورد الشك في كون مزاحمه اهم او مساوي، يمكن التمسك بخطاب كل تكليفٍ للحكم بعدم كون مزاحمه اهم او مساويا، فيجب الاشتغال بامتثال هذا التكليف دون مزاحمه، وبذلك يتحقق التعارض بين الخطابين المتزاحمين في مورد التزاحم.

ولكنه يحتاج الى تعميم ذلك المبنى من الخطاب العامّ الى الخطاب المطلق، والا فلو اختص بالخطاب العام كما هو مبنى البحوث لم‌يجدِ شيئا لان شمول خطابات التكليف لحال التزاحم يكون بالاطلاق عادة.

ونحن وان كنا نقبل عدم الفرق بين العام والمطلق في ذلك لكن أصل المبنى غير تامّ عندنا، اذ ظهور خطاب العام وان كان هو تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على المصاديق في الشبهات الحكمية، ولكن المخصص اللفظي الوارد على نهج القضية الحقيقية، يشكل قرينة نوعية على أن المولى اوكل أمر التطبيق الى المكلفين، حيث ان العرف بعد استكشاف المراد الجدي من العام يراه حجة في ما عدا مورد التخصيص، فقوله "كل بيع صحيح" يكون بعد تخصيصه بما ورد من ان البيع وقت وجوب صلاة الجمعة باطل، حجة في قضية حقيقية، وهو صحة البيع الذي لايكون في وقت وجوب صلاة الجمعة، ويكون أمر تشخيص مصاديقه موكولا الى المكلف نفسه، نعم لو كان المخصص المنفصل لبيا، واحتمل اختصاصه بالبيع وقت النداء في عصر الحضور مثلا، امكن التمسك بالخطاب لتصحيح البيع المقارن لوقت النداء في زمن الغيبة، بلافرق بين كون ذاك الخطاب عاما او مطلقا.

وذكر في البحوث ان هذا المبنى لو تم فانما يتم في ما لو كان المخصص منفصلا، حيث ان المخصص المتصل يمنع عن انعقاد ظهور الخطاب في بيان حال الفرد المشكوك، والمقام من هذا القبيل فان تقيد التكليف بعدم الاشتغال بما لايقل عنه اهمية، ثابت بالارتكاز العقلائي، الذي يعد بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور الخطاب، وهذا الاشكال منه انما يتم فيما اذا أوجب الارتكاز العقلائي سلب ظهور خطاب المولى في تصديه لتطبيق تمام غرضه على المصاديق، فقد ذكرنا آنفا انه لو قال المولى لعبده "أكرم كل جيراني" وكان واضحا من حال المولى أنه لايرضى باكرام الناصبي، فلايوجب ذلك عدم ظهور الخطاب في تصدي التطبيق.

هذا، والمهم أنا لانسلم قيام المقيد اللبّي المتصل على تقيّد التكليف بعدم الاشتغال بالمزاحم الاهم او المساوي، بل غاية البرهان القائم على تقيّد خطاب التكليف بذلك، هو ثبوته بالمقيد المنفصل، فان دعوى انصراف خطاب التكليف الى فرض القدرة على متعلقه وان كان تاما، ولكن لا وجه لدعوى الانصراف الى فرض عدم الاشتغال بالمزاحم الاهم او المساوي.

الاشكال الرابع: ما حكي عن بعض السادة الأعلام "دام‌ظله" من أنه بناء عليه يلزم عدم التعارض في موارد التضادّ الدائمي، فلو قال "قم" و قال "اجلس" لم‌يكن تعارض بينهما، لفرض تقييد كل منهما بعدم امتثال الآخر، ولكنهما متعارضان عرفا.

وفيه: أن المقيد اللبّي المذكور ان تمّ، فانما هو في موارد التضادّ الاتفاقي، لما يأتي في محلهمن أن ظاهر الخطاب في موارد التضاد الدائمي هو أن المولى لاحظ فرض الاشتغال بالضد الدائمي، فلم يره مانعا عن وجوب الضد الاخر، ولذلك اطلق الخطاب، فلامحالة يقع التعارض بين الخطابين بملاحظة هذا الظهور الاطلاقي، وهذا بخلاف فرض التزاحم، فان لحاظه والمقايسة بين هذا الواجب وبين كل واجب يحتمل مزاحمته له، ثم ترجيح هذا الواجب على الجميع، باعتبار ان المولى يراه اهم منها، خلاف كون خطابات التكليف على نهج القضية الحقيقية، لاالخارجية.

الاشكال الخامس: الظاهر أن العقلاء لايرون مانعا من بقاء الاطلاق في مورد التزاحم، اذ الغرض من خطاب التكليف هو التحريك نحو متعلقه في حد ذاته، وبالنحو الذي يحدّده العقل والعقلاء، وفي فرض تزاحم الأهم والمهم يكون الغرض هو محركية الأمر بالأهم نحو متعلقه ومحركية الأمر بالمهم في فرض عدم محركية الأمر بالأهم، وفي فرض تزاحم المتساويين يكون الغرض هو محركية الأمر بهما نحو إتيان أحدهما لابعينه، حيث ان التحريك المولوي الى إتيان احدهما المعين دون الآخر ترجيح بلامرجح، فيكون اختيار المكلف لأي منهما ناشئا عن محرك نفساني.

والمتحصل أن الغرض هو صيرورتهما موضوعا لحكم العقل والعقلاء بتنجز الأهم، وتنجز المهم على تقدير عصيان الأهم، وتنجز احدهما في فرض التساوي، وليس الحكم في فرض التزاحم مجعولا بخطاب شخصي بل بخطاب قانوني، ولااستهجان فيه عرفا وعقلاء، بعد ما ترتب عليه التنجيز بالنحو الذي ذكرناه، نعم بلحاظ الإرادة الارتكازية واهتمام المولى، نعلم بأنه يهتمّ بالاهم، ولايهتمّ بالمهم الا على تقدير عصيان الأهم، وفي المتساويين نعلم باهتمامه باحدهما، ولكنه غير الحكم المنشأ بالخطاب القانوني والمطلق، فهذا المسلك أيضا غير تامّ على مقتضى القاعدة.

### **المسلك الرابع في التزاحم**

ما عليه السيد الإمام وبعض الاعلام في المنتقى "قدهما"، واختاره بعض السادة الأعلام "دام‌ظله"، من أن التزاحم يرتبط بمرحلة حكم العقل في مقام الامتثال، فاطلاق الخطابين في نظر العقل والعقلاء صحيح، وباقٍ على حاله، ولكنهم يعذرون العاجز عن الامتثال، فلو كان في البين خطاب أهم، فيصير منجزا، ويكون المكلف معذورا في ترك امتثال الخطاب الآخر.

وقد بنى السيد الإمام مختاره على مسلك الخطابات القانونية، فلو كان الخطاب شخصيا لايكون شاملا للعاجز، أما الخطاب القانوني فهو شامل له، وان كان معذورا في تركه، ولا استهجان عقلائي فيه([[40]](#footnote-41)).

لكن الصحيح ان خطاب التكليف حيث يكون بداعي التحريك الى متعلقه فينصرف الى ما لو كان المكلف قادرا على التحرك نحوه، بل قد ورد المقيد الشرعي في المقام، نحو قوله تعالى: لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا([[41]](#footnote-42))، وكذا فقرة "رفع ما لايطيقون".

وعلى رأي بعض الاعلام "قده" في المنتقى وكذا بعض السادة الأعلام "دام‌ظله" فالذي يشترط في التكليف انما هو القدرة على متعلقه، وهي موجودة في موارد التزاحم، فلامانع من اطلاق الخطابين فيها، وقد اخترنا هذا المسلك سابقا في بحث الضد، وبناء عليه نستغني عن امكان الترتب.

هذا على مقتضى القاعدة، ولكن لايبعد تمامية المسلك الثالث بلحاظ أدلة اشتراط التكليف بالقدرة، توضيح ذلك: ان ظاهر قوله تعالى: "لايكلف الله نفسا الا وسعها" رفع التكليف عن العاجز على المتعلق، ومثله عرفا العاجز عن الجمع بين المتعلقين، وهذا نظير شمول دليل نفي الحرج لما اذا كان الجمع بين الامتثالين حرجيا، كما لو كان امتثال النهي عن شرب النجس وامتثال النهي عن شرب الماء المغصوب حرجيا على المكلف، فيدل دليل نفي الحرج على نفي اطلاق احد التكليفين، فتكون النتيجة التخيير لو كانا متساويين، وفي ما يحتمل اهميته يؤخذ باطلاق دليله للعلم بتقييد الخطاب الآخر على أي حال.

بل لولا اقتضاء مثل الآية لعدم الاطلاق في الحكمين في فرض العجز العرفي عن الجمع بين امتثالهما، لكان مقتضى حكم العقل لزوم تحمل المشقة الشديدة والإتيان بهما، فالآية شاملة لمثله قطعا، والفرق بينه وبين فرض العجز العقلي عن الجمع بين امتثالهما، بكفاية حكم العقل بعدم تنجز كليهما، غير عرفي جدّا.

ولأجل ذلك نلتزم بأن الشارع قيَّد اطلاق المتزاحمين، وحيث انه لابد من ان يكون هذا التقييد على نحو القضية الحقيقية، فنتوافق مع المسلك الثالث في النتيجة، ولكن لأجل المقيد اللفظي المنفصل، كقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها([[42]](#footnote-43))، لالأجل المقيد اللبي المتصل.

### **المسلك الخامس في التزاحم**

ما اختاره بعض الأجلاء من عدم ظهور كون خطابات التكاليف بصدد بيان الحکم بنحو يشمل فرض التزاحم، فتلك الخطابات منصرفة عنه او مبتلى بشبهة الانصراف، وانما يكون التزاحم لأجل ما يستفاد من المناسبات العرفية من وجود الملاك في فرض التزاحم.

ولكن الانصاف تمامية اطلاق خطابات التكاليف وشمولها لفرض التزاحم، خاصة الخطابات الواردة على نهج القضية الحقيقية، أي في مقام تعليم الحكم الشرعي الكلي.

ونتيجة البحث: أنه على المسلك الأول والثاني يدخل التزاحم في التعارض، على تفصيل مر آنفا، لكن على المسلك الثالث والرابع والخامس لايكون التزاحم من التعارض حقيقة، لعدم التنافي بين الحكمين المتزاحمين في مقام الجعل، كما لايكون من التعارض اصطلاحا بناء على تعريفه بتنافي مدلولي الدليلين، او تنافي الدليلين في مقام الدلالة والإثبات، او تنافي الدليلين في مقام اقتضاء الحجية، حيث يختص التعارض حينئذ بما اذا كان بين الدليلين تناف في مقام الجعل، نعم بناء على تعريف التعارض الاصطلاحي بما في البحوث من كونه بمعنى تنافي الدليلين في مرحلة الفعلية، كي يشمل الورود حسب ما مر توضيحه سابقا، فان اريد إدراج التزاحم في هذا التعريف، فلابد ان يقال بان التعارض تنافي الدليلين في مرحلة الفعلية ولو في ظرف الامتثال، وحينئذ يدخل التزاحم بناء على المسلك الثالث في باب التعارض، لأن امتثال الأمر بالأهم او المساوي رافع لفعلية الحكم الآخر، فلايجتمع الأمر بالأهم والمهم في فرض امتثال الأمر بالمهم كما لايجتمع الأمر بكل واحد من المتساويين في فرض امتثال احدهما لانه بهذا الامتثال يرتفع موضوع الأمر بالآخر، لكن قد مرّ انه لاوجه لإدراج بحث الورود في بحث التعارض([[43]](#footnote-44)).

### المسلك المختار في باب التزاحم

ذكرنا أن مقتضى القاعدة تمامية المسلك الرابع، اذ الظاهر أن العقلاء لايرون اي مانع من بقاء الاطلاق في مورد التزاحم، نعم في فرض تزاحم الأهم والمهم يكون الغرض هو محركية الأمر بالأهم نحو متعلقه ومحركية الأمر بالمهم في فرض عدم محركية الأمر بالأهم، وفي فرض تزاحم المتساويين يكون الغرض هو محركية الأمر بهما نحو إتيان أحدهما لابعينه، وليس الحكم في فرض التزاحم مجعولا بخطاب شخصي بل بخطاب قانوني، ولااستهجان فيه عرفا وعقلاء، بعد ما ترتب عليه التنجيز بالنحو الذي ذكرناه، ولكن لايبعد تمامية المسلك الثالث بلحاظ أدلة اشتراط التكليف بالقدرة، فان ظاهر قوله تعالى: "لايكلف الله نفسا الا وسعها" رفع التكليف عن العاجز حتى عن الجمع بين الواجبين، وهكذا دليل نفي الحرج فانه شامل لما اذا كان الجمع بين الامتثالين حرجيا، كما لو كان امتثال النهي عن شرب النجس وامتثال النهي عن شرب الماء المغصوب حرجيا على المكلف، فيدل دليل نفي الحرج على نفي اطلاق احد التكليفين، فتكون النتيجة التخيير لو كانا متساويين، وفي ما يحتمل اهميته يؤخذ باطلاق دليله للعلم بتقييد الخطاب الآخر على أي حال، ولأجل ذلك نلتزم بأن الشارع قيَّد اطلاق المتزاحمين، وحيث انه لابد من ان يكون هذا التقييد على نحو القضية الحقيقية، فنتوافق مع المسلك الثالث في النتيجة، ولكن لأجل المقيد اللفظي المنفصل.

### مرجحات باب التزاحم

يقع الكلام في مرجحات باب التزاحم

### المرجح الأول: ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية

ذكر جماعة منهم المحقق النائيني([[44]](#footnote-45)) والسيد الخوئي "قدهما" في غير موضع من كلماته([[45]](#footnote-46)) أن الواجب المشروط بالقدرة العقلية، اي ما لم يؤخذ في خطابه قيد القدرة يقدَّم عند التزاحم على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية، اي ما أخذ في خطابه قيد القدرة، واختاره بعض السادة الأعلام "دام‌ظله"، بل هو المنسوب الى المشهور.

ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أنه ان كان اسم الجلالة منقوشا على جسد المكلف، وتوقف غسله او وضوءه على مسِّه، فيجب عليه الاستنابة في غسل ذلك المحل، حيث ان لزوم المباشرة في الغسل او الوضوء مشروط بالقدرة، وذلك بقرينة بيان وجوب الاستنابة لمن لم يقدر على المباشرة فيكشف عن كون موضوع وجوب المباشرة من يقدر على المباشرة، والمفروض ان خطاب تحريم المس معجّز عنها، وان لم‌يتمكن من الاستنابة فيتعين عليه التيمم، لأن خطاب وجوب الغسل او الوضوء مقيَّد بالقدرة -حيث استفيد من قوله تعالى "وان كنتم مرضى ... فلم تجدوا ماء فتيمموا" أن وجوب الغسل او الوضوء مشروط بوجدان الماء الذي هو كناية عن القدرة على الغسل او الوضوء كما سيأتي توضيحه- ولكن خطاب تحريم مس اسمه تعالى غيرمقيَّد بالقدرة، فيكون هذا الخطاب رافعا للقدرة على الغسل والوضوء فتنتقل الوظيفة الى التيمم([[46]](#footnote-47)).

وقد ذكر في بحث الحج ما محصله: ان ظاهر قوله تعالى "ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا([[47]](#footnote-48))" كون الحج واجبا مشروطا بالقدرة، فلو كنا نحو وهذه الآية لقدّمنا عليه في مقام التزاحم كل واجب مطلق، وانما رفعنا اليد عن ظاهر الآية لأجل ما ورد في الروايات من تفسير الاستطاعة بوجدان نفقة الحج، وصحة البدن، وتخلية الطريق، ومقتضى اطلاقها وجوب الحج عند اجتماع هذه الأمور، ولو زاحمه واجب آخر([[48]](#footnote-49)).

هذا ولكن استظهر جمع آخرون منهم شيخنا الاستاذ "دام ظله" والسيد الصدر "قده" أن القدرة المأخوذة في الخطاب ظاهرة في خصوص القدرة التكوينية على متعلق التكليف، والمفروض تحققها في موارد التزاحم، فلامرجح للخطاب المطلق عليه، وهذا ما كان يذهب اليه السيد الخوئي "قده" سابقا([[49]](#footnote-50))، وهو الصحيح كما سيظهر وجهه.

وقبل أن نذكر ما يمكن أن يقال في تقريب تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة، لا بأس بأن نذكر التخريج الثبوتي لذلك.

فنقول: ذكر للقدرة ثلاثة معان:

الأول: القدرة التكوينية على ذات الفعل، والتي تكون موجودة في كلا المتزاحمين.

الثاني: القدرة التكوينية على الفعل مع فرض عدم صرفها في امتثال واجب آخر([[50]](#footnote-51)).

الثالث: عدم اشتغال الذمّة بالأمر بالخلاف.

ومن الواضح أن فرض ترجيح الخطاب المطلق على المشروط بالقدرة انما يكون في الواجب المشروط بالقدرة بالمعنى الثاني، دون المشروط بالقدرة بالمعنى الاول، لتحققها في الواجب المشروط بالقدرة ولو فرض اشتغاله بامتثال الواجب المطلق، وان فرض اختلاف الواجب المطلق والمشروط من حيث كون القدرة في الاول شرطا في استيفاء الملاك وفي الثاني شرطا للاتصاف بالملاك.

والفرق بينهما انه قد تكون القدرة دخيلة في الاحتياج الملزم الى الفعل بحيث لو كان المكلف عاجزا لم‌يكن محتاجا الى ذلك الفعل ولم يتحقق له مصلحة ملزمة كي تفوت عنه، كما في العاجز عن لبس النعل لكونه مقطوع الرجلين، فتكون القدرة حينئذ شرطا للاتصاف بالملاك، وقد يكون المكلف محتاجا الى الفعل ويكون المصلحة ملزمة في حقه حتى ولو كان عاجزا وانما تكون القدرة شرطا في وجود ذلك الفعل خارجا، كما في من لايقدر على لبس النعل لأجل عدم قدرته على شراءه.

وأما الواجب المشروط بالقدرة بالمعنى الثالث فخارج عن بحث التزاحم، اذ نفس وجود الأمر بالخلاف مانع عن تحقق موضوع المشروط بالقدرة بالمعنى الثالث وان لم‌يمتثل هذا الأمر.

ويكون وجه ترجيح الواجب المطلق على المشروط بالقدرة بالمعنى الثاني، أنه لو اشتغل بامتثال الواجب المطلق فلا يحدث ملاك ملزم في الواجب المشروط بالقدرة حتى يفوت على المولى لكون القدرة فيه شرط الاتصاف بالملاك، فلا يفوت على المولى اي ملاك ملزم، بخلاف ما لو ترك امتثال الواجب المطلق فان ملاكه الملزم الفعلي سيفوت على المولى، فلا يجوِّز العقل تفويته لأجل تحصبل ملاك لا يصير فعليا الا في فرض ترك تحصيل الملاك الملزم الفعلي في الواجب المطلق.

نعم لو كان المراد من الواجب المشروط بالقدرة بالمعنى الثاني كون الاتصاف بالملاك فيه مشروطا بعدم الاشتغال بواجب يكون ملاكه اهم او مساوي من ملاك الواجب المشروط بالقدرة، فلو فرض كون ملاك الواجب المطلق اضعف منه لم يصح ترجيح الواجب المطلق عليه في هذا الفرض.

هذا كله بلحاظ التخريج الثبوتي لتقديم الواجب المطلق على الواجب المشروط بالقدرة.

وأما بلحاظ مقام الاثبات فغاية ما يمكن أن يقال في تقريب تقديم الخطاب المطلق على الواجب المشروط بالقدرة وجهان:

### الوجه الاول لتقديم الخطاب المطلق على الواجب المشروط بالقدرة

**الوجه الاول:** أن يقال: ان القدرة الماخوذة في الخطاب ظاهرة عرفا في ما يقابل العجز التكويني والعجز التشريعي الناشء من الأمر التعييني المولوي بالخلاف، حيث ان العرف يري المكلف غير قادر على امتثال الخطاب المشروط مع توجه الخطاب المطلق اليه، نعم لو عصى الخطاب المطلق عدّ قادرا على امتثال الخطاب المشروط.

وقد يورد عليه بأنه لافرق بين الخطاب المشروط بالقدرة وبين الخطاب المطلق، حيث انه مشروط أيضا بالقدرة بمقتضى المقيد اللبّي المتصل، فان خطاب التكليف يكون بداعي التحريك ولامعنى لوجود داعي التحريك الا الى ما يمكن التحرّك نحوه، كما أنه يوجد دليل منفصل على اشتراط القدرة في التكليف، مثل قوله تعالى "لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا([[51]](#footnote-52))" ومجرد عدم المقيد اللفظي المتصل في الخطاب المطلق لايوجب الاختلاف بينهما في النتيجة، فلاوجه لتقديم الخطاب المطلق على المشروط بالقدرة.

ولكن يمكن ان يجاب عن هذا الايراد بأن المقيد اللبّي المتصل لايقتضي اكثر من اشتراط التكليف بالقدرة التكوينية على متعلقه، ولو ادعي اقتضاءه لتقييده بعدم الاشتغال بواجب لايقل عنه اهمية، فلابرهان على تقييد التكليف في الخطاب المطلق بعدم الاشتغال بواجب مشروط بالقدرة في الخطاب الذي يحتمل ان يكون عدم الاشتغال بواجب آخر دخيلا في اتصافه بالملاك، فيبقى الخطاب المطلق على اطلاقه الكاشف عن فعلية التكليف به ولو في حال الاشتغال بالواجب المشروط بالقدرة، وأما الخطاب المشروط بالقدرة فلا ريب في تقيد التكليف فيه بعدم الاشتغال بالواجب المطلق.

كما أن المقيد اللفظي المنفصل نحو قوله تعالى "لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا" خطاب عام شامل لجميع التكاليف، ونتيجته مهملة بلحاظ علاج فرض التزاحم، فانه وان استفيد منه وجود طريق للشارع في حل مشكلة التزاحم، ولكنه لايعيّن كيفية حله لهذه المشكلة، فيرجع الى مقتضى القاعدة الذي هو لزوم تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة.

لكن المهم في الاشكال على هذا الوجه لتقديم الخطاب المطلق أنه لايظهر من القدرة المأخوذة في الخطاب أكثر من القدرة التكوينية على ذات الفعل، كما ان الخطاب المطلق منصرف الى فرض القدرة، فلاترجيح لأحدهما على الآخر، نعم لايبعد دعوى أن الخطاب الأهم يكون موجبا لانتفاء القدرة عرفا على المهم، بلافرق بين أن يكون الخطاب الأهم مشروطا بالقدرة في لسان الخطاب ام لا.

والحاصل أن مجرد توجه الخطاب المطلق لا يكون رافعا للقدرة عرفا على الواجب المشروط بالقدرة مع عدم تمكنه من امتثالهما معا، ما لم يحرز كونه اهم منه، فاذا ورد في خطابٍ أنه يجب الحج على المستطيع، وورد في خطاب آخر أنه يحرم على المرأة كشف شعرها أمام الأجنبي، وفرضنا وقوع التزاحم بينهما فالعرف يرى أنها تتمكن من الحج وانما لاتتمكن من الجمع بين امتثال التكليفين، ولو علم بكون احدهما المعين أهم من الآخر فالعرف يرى عجزه عن الآخر، الا اذا فرض عصيانه للأهم فيصير بذلك قادرا على المهم.

وما ذكر من أن تقييد الخطاب المشروط بالقدرة بعدم الاشتغال بالواجب الآخر محرز، ويشك في تقييد الخطاب المطلق بعدم الاشتغال بالواجب المشروط بالقدرة، فيتمسك باطلاق دليله، ففيه أنه بعد صدق القدرة على الواجب المشروط ما لم يحرز كون الواجب المطلق اهم فلا يرى العرف فرقا بينه وبين الواجب المطلق، ويرى تقييد كل منهما بالمقيد اللبي المتصل او اللفظي المنفصل بعدم الاشتغال بواجب اهم او مساوي.

هذا، ولو تنزلنا واستظهرنا من القدرة المأخوذة في الخطاب ما يكون الخطاب المطلق رافعا له فيختص ذلك بمثل عنوان القدرة والاستطاعة ونحوهما، دون مثل ما ورد في الصلاة من انه اذا قوي فليقم او ان المريض يصلي جالسا او انه يجب الوضوء على واجد الماء ونحو ذلك، فانه لايظهر منها أكثر من القدرة التكوينية.

هذا وأما ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن ظاهر أخذ القدرة في الخطاب كونها بالمعنى الثالث، أي اشتراط التكليف بعدم الأمر بالخلاف فلايكون التكليف في الواجب المشروط بالقدرة فعليا عند فعلية التكليف في الواجب المطلق، فلو عصى الواجب المطلق وأتى بالواجب المشروط بطل عمله كما لو وجب عليه حفظ نفس محترمة بسقيها ماءً، وانحصر ماء الوضوء به أيضا، فانه لو عصى وتوضأ بطل وضوءه([[52]](#footnote-53)).

ففيه أنه مخالف للفهم العرفي، فانه مع عصيان الخطاب المطلق او الاهم لايشك العرف في كون المكلف قادرا على امتثال الخطاب المشروط، وهذا يرشدنا الى ان القدرة ليست مأخوذة بالمعنى الثالث.

فاحتمال أخذ القدرة بالمعنى الذي ذكره وهو عدم اشتغال الذمة بالتكليف بالخلاف غير عرفي جدا، وانما المحتمل في معنى القدرة المأخوذة في الخطاب اربعة امور، وهي:

1- أن يكون هو القدرة التكوينية على الفعل، وهذا ما قد يظهر من شيخنا الاستاذ "دام ظله" حيث ذكر ان القدرة المأخوذة في خطاب الواجب المشروط بالقدرة ظاهرة في خصوص القدرة التكوينية على ذات الفعل.

2- أن يكون هو القدرة التكوينية على الفعل بضم عدم كونه حرجيا، وهذا ما ذكره في البحوث في تفسير الاستطاعة في آية الحج،حيث ذكر ان المراد من الاستطاعة مايقابل العجز التكويني وما يلحق به عرفا من المشقة والحرج([[53]](#footnote-54))، وهذا الاحتمال لايختلف عن الاحتمال الاول في النتيجة في المقام، لان المفروض عدم كون الفعل حرجيا في أيٍّ من الواجبين فلاوجه لتقديم الخطاب المطلق عليه([[54]](#footnote-55)).

3- أن يكون هو القدرة التكوينية مع عدم صرفها في امتثال واجب آخر غير مشروط بالقدرة كما هو المفروض في المقام، هذا ما هو المنسوب الى المشهور، حيث ادعوا أن العرف يري المكلف غير قادر على امتثال الخطاب المشروط مع توجه الخطاب المطلق اليه الا بنحو الترتب

4- ما يقوى في النظر من أن القدرة ظاهرة عرفا في القدرة التكوينية العرفية مع عدم صرفها في امتثال واجب اهم، وقد مر توضيحه.

### هل الرافع للقدرة هو وجود الواجب المطلق او تنجزه

بناء على استظهار كون القدرة المأخوذة في الخطاب في قبال ما يعم العجز التكويني او العجز المولوي الناشء من توجه الخطاب المطلق، فيقع الكلام في أن الرافع للقدرة عرفا هل هو وجود الواجب المطلق واقعا او تنجزه ولو بسبب العلم الإجمالي وان لم يكن موجودا واقعا، او المجموع من وجوده وتنجزه.

لاينبغي الاشكال في أن الواجب المطلق في فرض الجهل به وعدم تنجزه لايمنع من صدق القدرة على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية، فيدور الأمر بين الاحتمال الثاني والثالث، وتظهر الثمرة بينهما فيما لو علم بكون احد المائين المنحصرين مغصوبا اجمالا، فعلى الاحتمال الثاني تنتقل وظيفته الى التيمم بناء على كون الوضوء مشروطا بالقدرة الشرعية، وعلى الاحتمال الثالث يكون من موارد اشتباه الواجب بالحرام الذي هو من مصاديق دوران الأمر بين المحذورين، ولايبعد تعين الاحتمال الثاني بناء على تمامية مسلك تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة لأجل كونه رافعا للقدرة عليه عرفا، فان الإلزام العقلي بمناط حق المولى يشارك الإلزام الشرعي في هذه الحيثية، وقد ذكرنا نظيره في العقد او الشرط الذي يقتضي مخالفة الوظيفة العقلية، كارتكاب احد طرفي العلم الإجمالي، حيث قلنا ان دليل نفوذه منصرف عرفا عن مثله، لأن الارتكاز العرفي قائم على كون رتبة حق المولى مقدمة على تعهدات العبيد فيما بينهم، وقد ورد ان شرط الله قبل شرطكم، وتفصيل الكلام في محله.

ثم ان الأمر في مثل الوضوء سهل جدّا بعد ما ورد في موثقة عمار من الأمر بالتيمم لمن كان عنده ماءان مشتبهان([[55]](#footnote-56))، فلم يوجب عليه ضم الوضوء باحدهما الى التيمم، كما لم‌يوجب عليه الاحتياط اذا تمكن من ذلك ولو بأن يتوضأ من احدهما ثم يصلي ثم يغسل بالماء الثاني ما اصيب من جسده بالماء الأول، فيتوضأ منه ثم يعيد تلك الصلاة، بل اكتفى بالتيمم، فمنه يعلم أنه في مورد العلم الإجمالي بحرمة التصرف في احد المائين تكليفا كما لو علم اجمالا بكون احدهما غصبا يكون التيمم مشروعا في حقه، وحينئذ فتكون مقتضى منجزية العلم الاجمالي بحرمة التصرف في احدهما هو وجوب الاجتناب عن كليهما عقلا فيتعين عليه التيمم.

### الوجه الثاني لتقديم الخطاب المطلق على الواجب المشروط بالقدرة

الوجه الثاني: وهو ما يتشكل من دعويين:

1- دعوى أن الخطاب المطلق ظاهر في ان القدرة بالمعنى الثاني (اي القدرة التكوينية على الفعل مع عدم الاشتغال بامتثال واجب آخر مطلقا او مع عدم الاشتغال بامتثال واجب آخر اهم او مساوي) ليست شرطا لاتصاف متعلقه بالملاك وانما تكون شرطا لاستيفاء الملاك فيه، فلو تركه لاجل عجزه عنه او لأجل اشتغاله بواجب آخر فقد فات محبوب فعلي عن المولى.

2- دعوى أن الخطاب المشروط بالقدرة ظاهر في كون القدرة بالمعنى الثاني شرطا لاتصاف متعلقه بالملاك والمحبوبية للمولى.

وبناء عليه فلو وقع التزاحم بين خطاب مطلق وخطاب مشروط بالقدرة فلاريب في لزوم تقديم الخطاب المطلق، حيث انه بامتثاله لايفوت على المولى أيّ ملاك ومحبوب أصلا، اذ لايكون الخطاب المشروط في فرض امتثال الخطاب المطلق ذا ملاك فعلي، بخلاف ما لو قدّم الخطاب المشروط حيث يفوت بذلك على المولى ملاك الخطاب المطلق، وهذا قبيح عقلا.

فلو تمت هاتان الدعويان لم يكن اشكال في تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط الا أن المهم تمامية هاتين الدعويين.

أما الدعوى الاولى وهي كون القدرة في الخطاب المطلق شرطا لاستيفاء الملاك فقد يحاول اثباتها بأحد طرق ثلاثة:

**الطريق الأول**: ما ذكره المحقق الاصفهاني والمحقق العراقي "قدهما" من أنه يوجد لخطاب التكليف مدلول مطابقي، وهو ثبوت التكليف، ومدلول التزامي، وهو ثبوت الملاك في المتعلق، وتقييد المدلول المطابقي بالقدرة لايلازم تقييد المدلول الالتزامي بها، فتكون الدلالة الالتزامية على ثبوت الملاك في المتعلق في حال العجز باقية على الحجية، ولو سقطت الدلالة المطابقية على ثبوت التكليف في حال العجز عن الحجية فيثبت بذلك فعلية الملاك حتى في حال العجز([[56]](#footnote-57)).

وقد اورد عليه في البحوث بأن المقيِّد اللبّي الموجب لتقيّد خطاب التكليف بالقدرة بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد الدلالة المطابقية، وتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في انعقاد الدلالة مما لاإشكال فيها، وانما الإشكال والخلاف في تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية فيما اذا ابتليت الدلالة المطابقية بعد انعقادها بمانع يمنع عن حجيتها كالمقيد المنفصل([[57]](#footnote-58)).

وفيه أنه وان تمّ كون تقيد خطاب التكليف بالقدرة بالمقيد اللبي المتصل حيث ان ظاهر خطاب التكليف هو كونه بداعي التحريك فيكون منصرفا الى ما يمكن التحرك اليه، خلافا للمحقق العراقي "قده" حيث ادعى ان اشتراط التكليف بالقدرة ثابت بالمقيد اللبّي المنفصل، بنكتة ان البرهان القائم على عدم تكليف العاجز ليس بديهيا، وانما هو نظري، فيكون بمثابة قرينة منفصلة تمنع عن حجية الخطاب بعد انعقاد ظهوره.

ولكن اشتراط خطاب التكليف بعدم صرف القدرة في واجب اهم او مساوي ليس بالمقيد المتصل اللبي جزما لعدم وضوحه، بل غايته كونه بالمقيد اللبي المنفصل وهو حكم العقل النظري بقبح اطلاق التكليفين، او بالمقيد المنفصل اللفظي بناء على ما استظهرناه من مثل قوله تعالى "لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا([[58]](#footnote-59))".

نعم يرد على هذا الوجه أنه مبنيّ على مسلك عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية، ولكن هذا المسلك غير صحيح كما سيأتي تحقيقه في محله، خاصة وأن اللازم في المقام اذا اريد به المصلحة فهو لازم عقلي لثبوت التكليف، وليس لازما عرفيا بيِّنا بالمعنى الاخص كي تكون حجيته بلحاظ كونه ظاهر الخطاب، والتعبد بوجود اللازم العقلي في طول التعبد بالمدلول المطابقي جزما، وأما اذا أريد به المحبوبية للمولى فهو وان كان ظاهر خطاب التكليف، ولكنه مدلول تضمني تحليلي للخطاب، اذ الخطاب انما يدل على محبوبية متعلقه في ضمن تعلق الأمر به لامطلقا، كما أن الشهادة على وجود زيد في الدار تدل على وجود الانسان فيها في ضمن زيد لامطلقا.

**الطريق الثاني:** ما أفاده المحقق النائيني "قده" من التمسك باطلاق المادة، توضيح ذلك: أنه وان كان خطاب الأمر بالصلاة مثلا مقيدا بالمقيد المتصل بخصوص الحصة الاختيارية، لكن حيث ان تقييد المادة -اي الصلاة في خطاب صل- لم‌يكن متقدما على عروض الهيئة عليها، بل كان باقتضاء تعلق الهيئة المتضمنة للبعث والتحريك بها فلامحالة يكون التقييد بالقدرة متأخرا رتبة عن عروض الهيئة، فلنا ان نتمسك باطلاق المادة في الرتبة السابقة على عروض الهيئة لإثبات وجود الملاك في المادة مطلقا بلااختصاص بالحصة الاختيارية([[59]](#footnote-60)).

وفيه أنه ان اريد من الملاك المحبوبية للمولى فقد يقال بأن دلالة الخطاب على محبوبية متعلقه للمولى دلالة تضمنية، حيث يدل خطاب التكليف على النسبة البعثية الناشئة عن محبوبية متعلقها، لكنه وان تم ذلك الا أنها دلالة تضمنية تحليلية فتتبع الدلالة المطابقية جزما، حيث انه يدل على ثبوت المحبوبية لمتعلقه لامطلقا بل في ضمن تعلق النسبة البعثية به نظير الشهادة بوجود زيد في الدار حيث ان مدلولها وجود الإنسان في الدار في ضمن زيد لامطلقا، وان اريد من الملاك المصلحة في المتعلق، ففيه أن خطاب التكليف يدل على الطلب أولا وبالذات، وتكون دلالته على الملاك اما بنحو الدلالة التضمنية التحليلية اي يدل على وفاء متعلقه بالملاك في ضمن كونه متعلقا للطلب واقعا او تكون دلالته على ذلك دلالة التزامية، وكيف كان فلاتكون دلالة تضمنية غير تحليلية، كي لاتسقط عن الحجية بسقوط دلالة تضمنية اخرى بالمقيد المتصل او المنفصل.

**الطريق الثالث:** ما يخطر بالبال من أن الدلالة الالتزامية على ثبوت الملاك في حال العجز ليست تابعة لاطلاق الدلالة المطابقية حتى تسقط بسقوط هذا الاطلاق الدال على ثبوت التكليف في حال العجز، بل تابعة لاصل الدلالة المطابقية دون اطلاقها، فلاوجه لسقوطها بسقوط اطلاق الدلالة المطابقية.

توضيح ذلك: انه ان كان الكاشف عن الملاك تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فلامحالة تسقط الدلالة الالتزامية على ثبوت الملاك في حال العجز تبعا لسقوط اطلاق الخطاب عن الحجية، لكن الظاهر ان الكاشف هنا هو تعارف كون القدرة شرطا لاستيفاء الملاك في الخطابات المطلقة العرفية، وهذا يشكِّل قرينة في الخطابات الشرعية على أن القدرة فيها أيضا كذلك، أي تكون شرطا لاستيفاء الملاك فقط، وعليه فمع سقوط اطلاق خطاب التكليف لحال العجز بالعجز يبقى هذا الظهور بحاله، وهكذا بالنسبة الى اشتراط الاختيار مقابل الاكراه والاضطرار، فالخطابات الشرعية مشروطة به على نحو شرط استيفاء الملاك.

ويمكن ان يذكر شاهدان على ذلك:

**احدهما:** انهم ذكروا في مورد اجتماع الأمر والنهي بناء على امتناع اجتماعهما انه لو سقط خطاب النهي لأجل الإكراه او النسيان او الاضطرار ثبت اطلاق الأمر بلا أي مانع، ومن هنا أفتوا بصحة الصلاة في المكان المغصوب مع سقوط خطاب النهي عن الغصب بمثل الإكراه والاضطرار والنسيان، ولكن لو ورد في خطاب "اكرم عالما" وورد في خطاب آخر "لاتكرم العالم الفاسق"، او "لاتكرم الفاسق"، ثم اضطر الى اكرام العالم الفاسق او اكره عليه او نسي حرمته، فانه لايجزي عن الواجب ولايقع مصداقا له.

وحينئذ فقد يسأل عن الفرق بين المسألتين، والظاهر ان الفرق بينهما ان أصل خطاب النهي في المثال الثاني يدل بالالتزام على ثبوت المفسدة وعدم ثبوت المصلحة التامة في مورد اكرام العالم الفاسق، وهذه الدلالة الالتزامية باقية على حجيتها بعد سقوط اطلاق النهي بالعناوين الثانوية، لعدم كونها من لوازم هذا الاطلاق، وهذا لاينافي أن صدور اكرام العالم الفاسق من المكره او المضطر لايكون مبغوضا بل قد يكون تركه مبغوضا فيما لو أدّى الى الضرر البليغ على النفس.

وهذا بخلاف خطاب النهي عن الغصب في المثال الأول فانه وان دل على ثبوت المفسدة في الغصب حتى مع سقوط اطلاق النهي عن الغصب لاجل طروّ العناوين الثانوية، ولكنه لايدل على عدم المصلحة التامة في الصلاة في المكان المغصوب، حيث ان الصلاة عنوان آخر غير عنوان الغصب.

**ثانيهما:** انهم يقولون بحرمة الاكراه على الحرام كالغصب، مع ان الاكراه رافع للحرمة ويكون فعل المكرَه حلالا، فكيف يكون الاكراه عليه حراما؟ -ولنفرض عدم كونه ايذاءً له كي يحرم من أجل ذلك- ولاوجه له الا ما ذكرنا من ان طروّ العنوان الثانوي كالاكراه لايرفع الملاك والمفسدة الثابتة باصل خطاب التحريم (لاباطلاقه لمورد الاكراه حتى يضر بحاله ارتفاع النهي عن الغصب في هذا الحال) ومن هنا لو قال المالك مثلا "لا أرضى ان يتوضأ من هذا الماء الا المكرَه" ففي مثله لايحرم الإكراه لكون الإكراه موجبا لتبدل عنوان الحرام، وهو الغصب الى عنوان آخر، بلاحاجة الى دليل خاص، حيث انّا نحسّ بالفرق بينه وبين مثال الاكراه على الغصب، وليس هو الا من جهة أنه لا ‌يرفع الاكراه الرافع للحرمة بالعنوان الثانوي المفسدة والمبغوضية عن ذات الفعل، وان لم‌يكن حيث صدوره عن المكره مبغوضا.

فنقول في المقام أيضا: انه لايبعد أن يكون المدلول الالتزامي العرفي لاصل الخطاب -غير المشروط بالقدرة في حد ذاته، مع قطع النظر عن المقيد اللبّي او اللفظي العام- هو كون القدرة شرطا لاستيفاء الملاك، بنكتة أن الغالب في الخطابات المطلقة العرفية كون القدرة شرط استيفاء الملاك، كما يقال في وجه انحلالية خطاب النهي الى نواهي متعددة بعدد أفراد الطبيعة المنهي عنها، أن غلبة انحلالية المفاسد في النواهي العرفية توجب ظهور خطاب النهي عرفا في الانحلالية.

ثم ان هذا كله على مسلك عدم شمول الخطابات للعاجز لانصرافها عنه، أو وجود مقيد لبي او لفظي منفصل كقوله تعالى: لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا([[60]](#footnote-61))، أما على مسلك عدم اشتراط التكليف بالقدرة وكونها شرط التنجز فقط كما عليه السيد الإمام "قده"([[61]](#footnote-62)) وذكره السيد الخوئي "قده" في بعض كلماته([[62]](#footnote-63))، فيكون فرض العجز مشمولا للتكليف، فينكشف به وجود الملاك أيضا، بل لو قلنا بالمسلك الرابع للتزاحم، وهو ثبوت التكليف بعد فرض القدرة على متعلقه في حد ذاته، وان فرض العجز عن الجمع بين امتثاله وامتثال تكليف آخر، كفى ذلك في احراز فعلية الملاك فيه.

وبذلك تتم الدعوى الاولى وهي استظهار كون القدرة شرطا لاستيفاء الملاك في الخطاب المطلق.

أما الدعوى الثانية: وهي استظهار كون القدرة بالمعنى الثاني وهو القدرة التكوينية على الفعل مع فرض عدم صرف القدرة في واجب آخر شرطا للاتصاف بالملاك في الخطاب المشروط بالقدرة، فقد يقال: انه ان لم‌يكن هناك نكتة عرفية تقتضي تخصيص خطاب التكليف باخذ القدرة فيه على خلاف الخطابات المطلقة، فيظهر منه عرفا أن نكتة أخذ القدرة في الخطاب هو كونها شرطا للاتصاف بالملاك، اذ بعد تقييد خطاب التكليف بالقدرة بالمقيد اللبّي المتصل، يكون أخذ القدرة في لسان بعض الخطابات كاشفا عن معنى زائد على ما يستظهره العقل من تقيد التكليف بالقدرة، والا كان توضيحا للواضحات، والمعنى الجديد ليس الا كون القدرة شرطا للاتصاف بالملاك، لا أنها شرط لاستيفاء الملاك الفعلي في حال العجز.

وان كان لأخذ القدرة في الخطاب نكتة عرفية فلايمكن استظهار كون القدرة شرطا لاتصافه بالملاك، كما لو كان فرض العجز متعارفا، كمثال الحج حيث يتعارف العجز وعدم الاستطاعة فيه اكثر من سائر التكاليف، او كان في مقام بيان موضوع البدل الاضطراري، فانه لابد للمولى في مقام تقسيم المكلفين من ايجاب المبدل على القادر وايجاب البدل على العاجز، ولكن مع ذلك يقال بأنه بعد تقييد الخطاب بالقدرة فليس لدينا ما يكشف عن ثبوت الملاك في مورد العجز، فلا يعلم بكونها شرطا للاتصاف بالملاك او شرطا لاستيفاءه، فلابد فيه من الرجوع الى مقتضى الأصل العملي فيما اذا علم بكون القدرة بالمعنى الثاني -اي عدم الاشتغال بامتثال واجب آخر- شرطا لاستيفاء الملاك في واجب معيَّن، وشك في كونها شرطا لاستيفاء الملاك في واجب مزاحم له او شرطا للاتصاف بالملاك فيه، فقد اختار في البحوث انه يجب الاشتغال بالاول، اذ لو اشتغل بالثاني يكون تفويت الملاك في الأول محرزا، والعقل لايعذر المكلف في تفويت الملاك والغرض المعلوم بمجرد اشتغاله بما يحتمل كونه مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني.

لكنه قال: ان القيد الوارد عادة هو عنوان القدرة والاستطاعة، و لفظ القدرة ظاهر في القدرة بالمعنى الأول مقابل العجز التكويني عن ذات الفعل، فلا يثبت إلاّ دخل هذه القدرة في الملاك، وهذا ينتج القدرة الشرعية بالمعنى الأول الذي قلنا أنها لاتجدي في الترجيح، لأن هذه القدرة متحققة في المهم ولو مع صرف القدرة في الاهم فضلا عن المساوي ([[63]](#footnote-64)).

اقول: ما استظهره من كون القدرة ظاهرة في القدرة بالمعنى الاول اي القدرة على ذات الفعل والتي تجتمع مع فرض صرف القدرة في الواجب الأهم المزاحم له فضلا عن المساوي متين جدا، ولكن ان لم تكن القدرة المأخوذة في الخطاب ظاهرة في المعنى الاول، فحتى لو لم‌يتم شيء من الدعويين المذكورين في الطريق الثالث فمجرد احتمال كون القدرة المأخوذة في الخطاب المشروط بالقدرة بمعنى عدم صرف القدرة في واجب لايقل عنه اهمية يكفي في تقدم الخطاب المطلق عليه، لعدم الدليل على تقييد التكليف في الخطاب المطلق بعدم صرف القدرة في امتثال مثل هذا الخطاب المشروط، اذ المقيد اللبّي لايشمل ما لو ترك الاشتغال بالخطاب المطلق واشتغل بخطاب مشروط بالقدرة بالمعنى الثاني، والذي يحتمل ان تكون القدرة شرطا لاتصافه بالملاك.

**وثانيا:** ما ذكره من أنه اذا علم بكون القدرة بالمعنى الثاني شرطا لاستيفاء الملاك في احد الواجبين على التعيين وشك في كونها شرطا للاستيفاء بالملاك في الواجب الثاني او شرطا للاتصاف فيه، فيجب الاشتغال بالاول، فسيأتي أن الظاهر فيه التخيير بمقتضى البراءة عن الاهتمام المولوي التعييني بالأول، فان الذي يهمّ المكلف عقلا هو ذلك، لا الملاك بمعنى المصلحة او المحبوبية للمولى ما لم‌يحرز كونها بمرتبة لايرضى المولى بالترك.

### تقدم الترجيح بالقدرة العقلية على الترجيح بالاهمية

ثم انه بناء على كون الخطاب المطلق معجزا مولويا عن الخطاب المشروط بالقدرة فيكون الترجيح بالقدرة العقلية مقدما على الترجيح بالاهمية، حيث يدعى ان العرف يرى الخطاب المطلق معجّزا عن الخطاب المقيد فلاموضوع له في فرض الاشتغال بالمطلق حتى تلاحظ اهميته.

### تقديم اي خطاب تكليف على الخطاب المشروط وجوبه بعدم الاشتغال بواجب آخر

قد يرد في لسان الخطاب تقييد الامر بشيء بما اذا لم يشتغل بواجب آخر فيقول مثلا "ان لم‌تشتغل بواجب آخر فحج" ولا يذكر عادة في لسان الخطاب قيد عدم الاشتغال بضدٍ واجبٍ لايقل عنه أهمية، وكيف يمكن للإنسان العرفي تشخيص ما لايقلّ أهمية عن هذا الواجب أو يقلّ عنه؟، وإنما التعبير المعقول عرفا أن يرد التقييد بعنوان عدم الاشتغال بواجب آخر، وحينئذ فقد ذكر في البحوث أنه وان احتمل فيه كون تعيينية الامر بالحج مشروطة بعدم الاشتغال بواجب آخر، وهذا يجتمع مع التخيير بين الحج وبين ذلك الواجب الآخر، لكن الصحيح هو انتفاء التخيير وثبوت الأمر التعييني بالاشتغال بالواجب الآخر الذي لم‌يكن مثل الحج مشروطا بهذا الشرط، وذلك بأحد البيانات التالية:

البيان الأول: أن يستظهر من هذا الخطاب عرفا أن أيّ واجب آخر لابد ان يقدَّم في مقام المزاحمة على الحج، لامجرد أنه لايلزم تقديم الحج عليه بحيث يجتمع مع التخيير بينهما، وهذا الظهور العرفي واضح جداً فيما إذا افترض اتصال خطاب الواجب الآخر بهذا الخطاب المتعلق بالحج.

البيان الثاني: ويتوقف علي مقدمتين :

المقدمة الأولى: أن الظاهر من إطلاق الشرط في قوله "ان لم‌تشتغل بواجب آخر فحج" أنه لايلزم تقديم الحج على أي واجب آخر يُفتَرض، وهذا لايمكن الا اذا كان عدم الاشتغال بواجب آخر شرطا لاتصاف الحج بالملاك، بحيث لو اشتغل بالواجب الآخر لم‌يكن الحج ذا ملاك فعلي حتى يفوت على المولى، والا فلو لم يكن شرطا لاتصاف الحج بالملاك، وانما كان ذلك شرطا في استيفاء ملاك الحج، بحيث كان الاشتغال بالواجب الآخر مفوِّتا لملاكه الفعلي، فلماذا لم‌يقدّم الشارع الحج على بعض الواجبات، مع أنه قد يكون ملاك الحج أهم من بعض الواجبات الأخر، و فرض مقايسة المولى بين ملاك الحج وبين ملاك الواجبات الأخر، وأنه وجده مساويا أو مرجوحا منها جميعا، ولأجل ذلك لم‌يقدم الحج عليها، فرض مخالف لظاهر خطاب الشرط في قوله "ان لم‌تشتغل بواجب آخر فحج" في كونه على نهج القضية الحقيقية لاالخارجية، على ما تقدمت الإشارة إليه، وبهذا نبرهن على أن ترك الاشتغال بأي واجب آخر دخيل في اتصاف الحج بالملاك.

**المقدمة الثانية**: إن مقتضى إطلاق دليل الخطاب المطلق أن تكون القدرة فيه عقلية بالقياس إلى الخطاب الذي يكون ترك الاشتغال بواجب آخر دخيلا في اتصافه بالملاك، لأن مقتضى التمسك بإطلاقه لحال الاشتغال بالخطاب المشروط، هو فعليته خطاباً وملاكاً، وهذا الخطاب المطلق وان كان مقيدا لبّا بعدم الاشتغال بضدٍ واجب لايقل عنه اهمية، لكن المقيد اللبّي يختص بما اذا كان ذاك الواجب الذي يشتغل به فعلي الملاك، ولو حين الاشتغال بهذا الخطاب المطلق، وأما الواجب الذي لايكون فعلي الملاك لو اشتغل بهذا الواجب المطلق، فلا برهان عقلاً يقتضي تقييد إطلاق الخطاب بعدم الاشتغال به، بل يكون مقتضى إطلاق الخطاب، ثبوت الحكم خطابا وملاكا حتى لو اشتغل بالآخر.

وبضمّ هاتين المقدمتين يثبت الترجيح، إذ يحرز بهما كون القدرة في الخطاب المشروط بعدم الاشتغال بواجب آخر شرعية، اي دخيلة في اتصافه بالملاك، وفي الخطاب المطلق عقلية بالقياس إلى الخطاب المشروط، فيكون دليل هذا الواجب المطلق واردا على دليل الواجب المشروط بعدم الاشتغال بواجب آخر.

البيان الثالث: ويتوقف على مقدمتين أيضا:

المقدمة الأولى: نفس المقدمة الثانية المذكورة في البيان السابق، وهي أنه اذا كان عدم الاشتغال بواجب آخر شرطا لاتصاف الحج مثلا بالملاك لاشرطا لاستيفاء ملاكه فيمكن احراز كون الملاك في الخطاب المطلق فعليا حتى في فرض امتثال الخطاب المشروط بعدم الاشتغال بواجب آخر اي خطاب الحج، بمعنى انه لو ترك امتثال الخطاب المطلق فصار الخطاب المشروط فعليا وامتثله فقد فوّت بذلك الملاك الفعلي في الخطاب المطلق.

فتكون نتيجة هذه المقدمة كون القدرة في الخطاب المطلق عقلية بالقياس الى هذا الخطاب المشروط الذي كان عدم الاشتغال بواجب آخر شرطا لاتصافه بالملاك.

**المقدمة الثانية:** ما سوف يأتي من الترجيح باحتمال الأهمية في الخطابين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدرة العقلية.

فيقال حينئذ ان الواقع لايخلو من احد فرضين: فإما ان يكون عدم الاشتغال بواجب آخر شرطا لاستيفاء ملاك الحج الذي دل الخطاب الشرعي على أنه واجب عند عدم الاشتغال بواجب آخر، فلابد وأن يكون ملاك الواجب الآخر فعليا أيضا حين الاشتغال بالحج، فانه لو كان الاشتغال بالحجّ موجبا لعدم اتصاف الواجب الآخر بالملاك تعين الأمر بالحج ولم‌‌يصح اشتراط وجوب الحج بعدم الاشتغال بأيّ واجب آخر، وحيث انه لايحتمل اهمية الحجّ الذي هو الواجب المشروط بعدم الاشتغال بواجب آخر، إذ لو كان الحج اهم ولو من بعض الواجب الأخر لم‌يصح اشتراط وجوبه بعدم الاشتغال بأيّ واجب آخر، بنحو يشمل الاشتغال بواجب مطلق يكون اضعف ملاكا، ولكن يوجد بحسب الطبع احتمال أهمية الواجب المطلق، فيترجح الواجب المطلق بملاك احتمال الأهمية.

وإما ان يكون عدم الاشتغال بواجب آخر دخيلا في اتصاف الحج بالملاك، فإطلاق الخطاب المطلق يقتضي كون القدرة فيه عقلية بالقياس إليه، بمقتضى المقدمة الأولى، فيقدّم عليه بملاك ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية.

و بعبارة أخرى: إن مقتضى التمسك بإطلاق الخطاب المطلق ثبوت التكليف به حتى حين الاشتغال بالخطاب المشروط، فيكون واردا عليه لامحالة، فان المقيِّد اللبي إنما يقيد اطلاق الوجوب بعدم الاشتغال بواجب آخر، اذا توفَّر في ذلك الواجب الاخر شرطان:

1- أن تكون القدرة فيه عقلية بالقياس الى الواجب الأول اي يكون ملاكه فعليا حتى في فرض الاشتغال بهذا الواجب الأول، بحيث يكون الاشتغال به مفوّتا لملاكه.

2- أن لايعلم بعدم اهمية هذا الواجب الآخر بل يعلم او يحتمل اهميته او يعلم بتساويه وفي المقام يعلم بانثلام أحد الشرطين، إجمالاً، فيكون المقيّد اللبي للخطاب المطلق غير شامل لحال الاشتغال بالخطاب المشروط جزماً([[64]](#footnote-65)).

ولابأس بما افاده، لكن ما ذكره في المقدمة الأولى للبيان الثاني من أن الشرط في قوله "اذا لم‌تشتغل بواجب آخر فحُجّ" ملحوظ على نحو القضية الحقيقية دون القضية الخارجية، حيث لم‌يلحظ المولى الواجبات الأخر بتفاصيلها حتى يرى ان ملاك الحج أضعف من جميعها، ففيه ما تقدم من أن من شأن المولى لحاظ احكامه وان ملاك أيّ منها اهم من الآخر، كما في قوله "ما نودي بشيء كما نودي بالولاية" فحينما يقول المولى: اذا لم‌تشتغل بواجب آخر فحج، يكون ظاهرا في تقديم الواجبات المطلقة عليه، إما لأن عدم الاشتغال بواجب آخر شرط في اتصاف الحج بالملاك فمع الاشتغال بالواجب الآخر لايفوت أي ملاك في الحج على المولى او لأنه لو فرض كونه شرط استيفاء ملاك الحج ولكن رأى المولى أن ملاك الحج أضعف من ملاك الواجبات الأخر، قدّم جميعها على الحج.

### فروض الشك في مقتضى الأدلة

هذا كله بلحاظ الاستظهار من الخطاب، وقد تبيَّن عدم ظهور الخطاب المشروط بالقدرة في اشتراطه بالقدرة بالمعنى الثاني -وهو القدرة التكوينية على الفعل مع فرض عدم صرفها في واجب آخر- بأن يكون ذلك شرط اتصافه بالملاك حتى يتقدم عليه الواجب المطلق، بل ظاهره اخذ القدرة بالمعنى الاول، وهو القدرة التكوينية على ذات الفعل.

ولكن لو شك في ظهور كل من الخطابين ووصلت النوبة الى ملاحظة مقتضى الاصل حال الشك، فذكر في البحوث ما محصله أن هناك ثلاثة فروض:

الفرض الاول: دوران الأمر بين كون القدرة عقلية اي شرطا لاستيفاء الملاك، وكون القدرة بالمعنى الثاني -وهو القدرة التكوينية على الفعل مع فرض عدم صرفها في واجب آخر- شرعية اي دخيلة في الاتصاف بالملاك.

وله اربع صور:

الصورة الأولى: ان يشك في كلا الخطابين المتزاحمين فلايعلم هل هما مشروطان بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، او كلاهما غير مشروطين بها، او ان احدهما مشروط بها والآخر غير مشروط، فيشك في وجوب كل منهما عند الاشتغال بالاخر، فتجري البراءة عنه، وتكون النتيجة التخيير.

الصورة الثانية: ان يحرز اشتراط احدهما المعين بالقدرة الشرعية، ويحتمل اشتراط الآخر بها، فيعلم بانتفاء التكليف بالأول اذا اشتغل بامتثال الثاني ولكن اذا اشتغل بالاول فيشك في التكليف بالثاني، فتجري البراءة عنه، وتكون النتيجة مثل الصورة الأولى.

الصورة الثالثة: ان يحرز كون القدرة في احدهما المعين عقلية، ويقع الشك في اشتراط الخطاب الاخر بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فذكر في البحوث انه يجب الاشتغال بالاول اذ لو اشتغل بالثاني يكون تفويت الملاك في الأول محرزا، والعقل لايعذر المكلف في تفويت الملاك والغرض المعلوم بمجرد اشتغاله بما يحتمل كونه مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني([[65]](#footnote-66)).

اقول: الظاهر عندي هو التخيير في هذه الصورة أيضا بمقتضى البراءة عن اهتمام المولى بخصوص الأول، فان الذي يهم المكلف عقلا هو ذلك لاالملاك بمعنى المصلحة او المحبوبية للمولى ما لم‌يحرز كونها بمرتبة لايرضى المولى بالترك، وعليه فتجري البراءة عن اهتمام المولى بخصوص الأول، وتكون نتيجة ذلك التخيير بين المتزاحمين في هذه الصورة.

الصورة الرابعة: ان يحصل له العلم الإجمالي باشتراط احدهما بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني دون الآخر، فيعلم إجمالا بوجود واجب غير مشروط بالقدرة الشرعية مردد بينهما فيلزم امتثاله ولكن حيث لايمكن الموافقة القطعية لأجل التزاحم فتصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية باتيان احدهما، نعم لو كان يظن بأن احدهما المعين غير مشروط بالقدرة الشرعية فبناء على المسلك المشهور من رعاية مراتب الامتثال وتقدم الموافقة الظنية على الموافقة الاحتمالية والوهمية فلابد من تقديم الموافقة الظنية، والا يكون مخيرا.

الفرض الثاني: دوران الأمر بين كون القدرة عقلية اي شرطا لاستيفاء الملاك، وبين كون القدرة شرعية بالمعنى الثالث وهو عدم اشتغال الذمة بالأمر بالخلاف.

وله أيضا اربع صور

الصورة الأولى: أن يشك في كل من الخطابين فلايعلم هل هما مشروطان بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث او غير مشروطين بها، فتجري البراءة عن كل من التكليفين للشك في أصل تحقق التكليف والملاك فيهما، اذ يحتمل اشتراط كل منهما بالعدم اللولائي للآخر أي اشتراطه بعدم تمامية المقتضي للحكم الآخر، بحيث لو فرض انتفاء هذا التكليف فمع ذلك يكون التكليف الآخر منتفيا لأجل عدم تمامية مقتضيه، مثال ذلك: ما اذا احتملنا كون وجوب القيام مشروطا بعدم تمامية المقتضي لوجوب الجلوس، بحيث يكون وجوب الجلوس منتفيا حتى لو انتفى مانعه وهو وجوب القيام، واحتملنا ايضا كون وجوب الجلوس مشروطا بعدم تمامية المقتضي لوجوب القيام، فانه حيث يكون المقتضي لوجوب الجلوس تامّا فلايتحقق شرط وجوب القيام، وهكذا بالنسبة الى وجوب الجلوس، وبذلك لايكون ايّ من وجوب القيام او الجلوس فعليا، وهذا الاحتمال يكفي في جريان البراءة عنهما، فيجوز تركهما معا.

وأما اشتراط وجوب القيام بالعدم الفعلي لوجوب الجلوس واشتراط وجوب الجلوس ايضا بالعدم الفعلي لوجوب القيام فيستلزم الدور كما سنبيِّنه في محله([[66]](#footnote-67))

الصورة الثانية: ان يحرز اشتراط احد الخطابين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث ويحتمل ذلك في الخطاب الآخر أيضا، وحكمها حكم الصورة السابقة في جريان البراءة عن كلا التكليفين، من جهة احتمال اشتراطهما معا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث.

الصورة الثالثة: ان يحرز كون احد الخطابين بعينه مشروطا بالقدرة العقلية، ويتردد الخطاب الآخر بين كونه مشروطا بالقدرة العقلية أيضا او مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث فاختار في البحوث لزوم امتثال الخطاب الأول بدعوى أن محبوبيته الفعلية معلومة، والعقل لايعذّر المكلف اذا تركه وأتى بما يحتمل عدم كونه محبوبا فعلا لأجل كونه مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث اي بعدم الأمر بالخلاف، بل لو ترك امتثال الخطاب الأول فتجري البراءة عن وجوب الإتيان بالثاني لأجل عدم احراز الأمر الفعلي به بعد احتمال كون الأمر بالخلاف مانعا عنه([[67]](#footnote-68)).

لكن يرد على ما افاده أن الذي يهمّ المكلف عقلا هو اهتمام المولى، وهو دائر بين التعيين والتخيير، اذ لايحرز اهتمام المولى تعيينا بامتثال الخطاب الأول، حيث انه لو كان الخطاب الثاني مشروطا بالقدرة العقلية أيضا كان اهتمام المولى باتيان احدهما لابعينه فتجري البراءة عن التعيين.

الصورة الرابعة: العلم الإجمالي بوجود تكليف في البين، وهذا يتحقق في احد الفروض التالية:

1- فرض العلم الإجمالي باشتراط احد التكليفين بالقدرة العقلية، كوجوب القيام ووجوب الجلوس.

2- فرض العلم الإجمالي باشتراط احد التكليفين بالعدم الفعلي للتكليف الآخر، واشتراط التكليف الآخر بالعدم اللولائي للتكليف الأول، اي اشتراطه بعدم تمامية المقتضي للتكليف الأول، بحيث يفرض انعدامه حتى على تقدير انتفاء مانعه، فيكون التكليف الأول فعليا دون التكليف الآخر، حيث انه لم‌يتحقق شرطه وهو انتفاء المقتضي للتكليف الأول، فاذا انتفى هذا التكليف الآخر بانتفاء شرطه فعدمه الفعلي يكفي في ثبوت التكليف الأول.

3- فرض العلم باشتراط كل منهما بالعدم اللولائي للآخر، فيكون وجوب القيام مشروطا بعدم تمامية المقتضي لوجوب الجلوس كما يكون وجوب الجلوس مشروطا بعدم تمامية المقتضي لوجوب القيام، وعلم من الخارج اجمالا بعدم تمامية المقتضي لأحدهما، ففي جميع هذه الموارد تصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية، لعدم امكان الموافقة القطعية.

الفرض الثالث: دوران الأمر بين كون القدرة شرعية بالمعنى الثاني وكونها شرعية بالمعنى الثالث.

وله أيضا اربع صور

وحكمها حكم صور الفرض الثاني، الا أنا نضيف هنا أنه في الصورة الثالثة، اي احراز كون واحد معين من الخطابين مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، والشك في كون الآخر المشروطا بالقدرة الشرعية هل هو مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني او بالمعنى الثالث، فلا إشكال في البراءة عن الوجوب التعييني للخطاب الاول، فان فوت ملاكه بالاشتغال بالآخر غير معلوم، كما لايعلم بكونه في هذا الفرض محبوبا لزوميا للمولى، بخلاف الصورة الثالثة من الفرضين السابقين، فان ملاك ما علم بكونه مشروطا بالقدرة العقلية كان معلوما سواء كان الملاك بمعنى المصلحة او المحبوبية، ولذا كان لاحتمال تعينه وجه، وان اخترنا جريان البراءة عن اهتمام المولى به تعيينا في الفرضين الأولين، خلافا للبحوث حيث اختار فيهما لزوم الاحتياط.

ومما ذكرنا يتبين الاشكال فيما ذكره في البحوث من أنه في الفرض الثالث لايمكنه تركهما معا([[68]](#footnote-69))، فانه اذا احتمل اشتراط كليهما بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث فيمكنه تركهما معا، كما مرّ في الصورة الأولى من الفرض الثاني، نعم لو علم اجمالا باخذ القدرة الشرعية بالمعنى الثاني في احدهما تم ما ذكره من عدم امكان تركهما معا.

### المرجح الثاني: تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل

ذكر المشهور أنه اذا كان أحد المتزاحمين مما ليس له بدل، ولكن كان للآخر بدل اضطراري، فيقدم ما ليس له بدل على ما له بدل، كما لو احتلم في نهار شهر رمضان ولم يتمكن من الغسل للصلاة الا بنحو الغسل الارتماسي، وقلنا بوجوب الاجتناب عن الارتماس في الماء في حال الصوم، فيقع التزاحم بين وجوب الصوم وبين وجوب الغسل للصلاة، ولكن لايوجد للصوم الاختیاری ای الصوم مع اجتناب جمیع المفطرات بدل اضطراري بخلاف الغسل حيث ان بدله الاضطراري هو التيمم، فيقدم الصوم ويتيمم للصلاة.

ويمكن ان يذكر اربعة بيانات لترجيح ما لابدل له على ما له بدل:

**البيان الأول:** امكان استيفاء بعض ملاك ما له بدل باتيان بدله، ولايمكن ذلك في ما ليس له بدل، فيتعين اختياره.

**ان قلت:** ان استيفاء البدل لبعض ملاك المبدل انما يكون في فرض ثبوت بدليته، والمفروض أن بدليته اضطرارية، وموضوعها العجز عن المبدل، ولايصدق العجز عنه الا مع عدم القدرة التكوينية عليه، او وجود أمر تعييني بضده بحيث يكون معجِّزا مولويا عنه، فلابد من مرجِّح آخر لما لابدل له، كفرض كونه اهمّ كي يتعلق الأمر التعييني به، حتى يكون عاجزا عن الإتيان بالمبدل، وعليه فيستحيل الترجيح بهذا المرجِّح الثاني.

**قلت:** ان الظاهر من دليل البدلية هو مشروعية البدل بمجرد انتفاء الأمر التعييني بالمبدل، ولايحتاج الى فرض العجز التكويني عنه او وجود أمر تعييني بخلافه، ولذلك يثبت مشروعية التيمم بمجرد شمول قاعدة نفي الحرج، او قاعدة نفي الضرر للوضوء او الغسل، وبناء عليه فحيث ان فرض الاشتغال بالمزاحم المساوي كافٍ في انتفاء الأمر التعييني بالمبدل، فيكون بدله مشروعا، وعندئذ يأتي دور ترجيح ما لابدل له على ما له بدل.

والمهم في الاشكال على هذا البيان انه لم‌يعلم ان الملاك الذي يفوت مما له بدل بعد الإتيان ببدله اقل من تمام ملاك ما لابدل له، نعم لو علم بذلك فيتم هذا الوجه.

**البيان الثاني:** ما في البحوث من أنه يمكن التمسك بمرجحیة قوة احتمال الأهمية في المقام، فيقال ان الاحتمالات في المقام ثلاثة:

1- أن يكون ما ليس له بدل اهمّ، فيلزم تقديمه.

2- أن يكون ما لابدل له مساويا ملاكا مع ما له بدل، فيلزم ايضا تقديم ما ليس له بدل، لما تقدم في البيان الأول من أنه لو قدم ما ليس له بدل، فيستوفي تمام ملاكه مع بعض ملاك ما له بدل بالاتيان ببدله، بخلاف ما لو قدَّم ما له بدل، فانه يفوت به تمام ملاك ما لابدل له، فالملاك الفائت مما لابدل له يكون اكثر من الملاك الفائت مما له بدل بعد افتراض استيفاء بعض ملاكه ببدله.

3- أن يكون ملاك ما له بدل اهم، بنحو يكون ما يفوت من ملاكه حتى بعد الاتيان ببدله أكثر من ملاك ما لابدل له، ففي هذا الفرض فقط يقدم ما له بدل على ما ليس له بدل.

فلو لم يفرض وجود نكتة خارجية توجب تقوية الاحتمال الثالث، فيكون احتمال مطابقته للواقع:  مثل احتمال صدق كل من الاحتمالين الأولين، الا أنه حيث تكون نتيجة كل من الاحتمالين الاولين مشتركة، وهي أهمية ملاك ما ليس له بدل من الملاك الفائت من الذي له بدل بعد الإتيان ببدله، فتكون درجة احتمال أهمية ملاك ما ليس له بدل من الملاك الفائت مما له بدل اثنين من ثلاث: ، وانما تكون نتيجة الاحتمال الثالث أهمية الملاك الذي يفوت مما له بدل بعد الإتيان ببدله، فيكون نظير ما لو علمنا بنجاسة احد المياه الثلاثة، فخلطنا الماء الأول بالثاني فيكون احتمال نجاسته: ، ما لم‌يكن هناك مرجح كيفي يوجب الظن بنجاسة الماء الآخر، كما لو كان المظنون من البداية وقوع النجاسة فيه، وهكذا لو علم الانسان بوجود ثلاثة اشخاص في مكانٍ، اثنان منهم من أقاربه، فأُخبر باصابة احدهم بحادث وموته بسببه، فيحصل له الظنّ بشهادة الوجدان بموت احد اقاربه، لأن احتمال أن يكون الميت هو الاجنبي: ، وبناء على ما ذكر فيلزم تقديم ما ليس له بدل بملاك الترجيح بقوة احتمال الأهمية([[69]](#footnote-70)).

وقد يناقش في هذا البيان بأن امر المكلف دائر بين أن يختار الوضوء مثلا وبين أن يختار التطهير من الخبث والتيمم فلابد أن يلحظ اهمية الوضوء ومجموع التطهير والتيمم، والاحتمالات فيه ثلاثة كبقية موارد التزاحم، وهي تساوي الطرفين او كون الوضوء اهم من مجموع التطهير والتيمم او بالعكس.

ولكن تندفع هذه المناقشة بانه لابد من ملاحظة الفروض الواقعية وهي خمسة:

1- كون التطهير اهم من الوضوء.

2- كونه مساويا مع الوضوء، وبعد استيفاء التيمم لبعض ملاك الوضوء يصير التطهير اهم من المقدار الفائت من الوضوء.

3- كون الوضوء اهم منه ولكن التيمم يستوفي معظم ملاك الوضوء بحيث يكون المقدار المتبقى منه الذي يفوت على المكلف اقل من ملاك التطهير.

4- كون الوضوء اهم منه والمقدار المتبقى من الوضوء بعد التيمم مساويا مع ملاك التطهير.

5- كون الوضوء اهم منه والمقدار المتبقى من الوضوء بعد التيمم يكون اكثر من ملاك التطهير.

فالفروض الثلاثة الاولى تكون بصالح لزوم تقديم التطهير، والفرض الرابع بصالح التخيير، والخامس بصالح تقديم الوضوء، ومن الواضح أن احتمال ثلاثة من خمسة اقوى من احتمال اثنين من خمسة، بل يصح أن نقول ان الفرض الرابع حيث يكون بصالح التساوي فلا يهمّ درجة احتماله ولابد من ملاحظة النسبة بين الفرض المؤدي الى اهمية التطهير المقرون بالتيمم والذي قلنا انه ثلاث احتمالات من خمسة والفرض المؤدي الى اهمية الوضوء والذي كان احتمالا واحدا من خمسة، ولذا سيأتي في بحث الترجيح باقوائية احتمال الاهمية أنه لو كان احتمال تساوي المتزاحمين مثلا سبعين بالمأة واحتمال اهمية احدهما المعين عشرين بالمأة، واحتمال اهمية الآخر عشرة بالمأة، لزم تقديم الاول على المسلك المختار في التزاحم وفاقا للبحوث.

انما المهم في الاشكال ما يقوى في النظر من أن كون الاحتمالات الموجودة في موردٍ أكثر من احتمالين لايعني أن يكون كل واحد من هذه الاحتمالات مظنون العدم، فاذا رأينا شخصا ولم نعلم أنه هل هو زيد او عمرو او بكر، فاحتمال كونه زيدا وان كان في التقييم بحساب الاحتمالات واحدا من ثلاث: ، ولكنه لايوجب بشهادة الوجدان حصول الظن بعدم كونه زيدا مثلا.

نعم نحن لا ننكر حصول الظن في الجملة كما لو علمنا بنجاسة واحد من عشرة أواني، فيحصل الظن بعدم كون الاناء الاول مثلا نجسا، ولذا لو خلطنا المياه التسعة الأخرى بعضها ببعض، وبقي ذلك الاناء الاول وحده، فانه لا اشكال في الظن بعدم نجاسته الا مع وجود مرجح كيفي يوجب الظن بنجاسته.

وكنّا سابقا نبرهن على ما قلناه من عدم ايجاد حساب الاحتمالات بمجرده للظن، بأنه اذا فرض ثلاث اواني: اناء ابيض واحمر واسود والمصنع المنتج لها ينتجها في ثلاث اساليب اكبر ومتوسط واصغر، فيشك في كون الاناء الابيض مساويا للاناء الاحمر او اكبر منه او اصغر، كما يشك في كون الاناء الابيض مساويا للاناء الاسود او اكبر منه او اصغر، فيكون احتمال صغر الاناء الابيض من الاناء الاحمر ، كما أن احتمال كبره من الاناء الاسود كذلك، فان كان هذا يعني الظن بالعدم، فيلزم من ذلك محذور، و ذلك فيما اذا كان اتفق العلم بكون الاناء الاحمر اكبر من الاناء الاسود، حيث يساوق ذلك الظن بكون الاناء الابيض اكبر من الاناء الاسود، و ذلك لأجل الظن بعدم كونه اصغر من الاناء الاحمر الذي هو اكبر من الاناء الاسود، و هذا مضافا الى كونه خلاف الوجدان يؤدي الى التهافت، اذ كيف يجتمع ذلك مع ما مر من أن من احتمال كون الاناء الابيض اكبر من الاسود ، أي مظنون العدم حسب الفرض.

هذا ما كنا نبرهن سابقا على عدم كون حساب الاحتمالات بمجرد موجبا لحصول الظن، ولكن الصحيح عدم صحة التعبير عن ذلك بالبرهان، وذلك لأنه ما لم يعلم بكون الاناء الاحمر اكبر من الاناء الاسود يوجد تسع احتمالات في الاناء الابيض والاحمر، وذلك نتيجة ضرب احتمال كون الابيض اكبر الاساليب او اوسطها او اصغرها الى ثلاث احتمالات مثلها في الاحمر:

ففروض التساوي ثلاث احتمالات من تسعة وهي:

1- كونهما اكبر الاساليب، 2- كونهما اوسط الاساليب، 3- كونهما اصغر الاساليب.

وفروض أكبرية الاناء الابيض من الاحمر ثلاثة، وهي:

1- كون الابيض اكبر الاساليب، والاحمر اوسطها، 2- كون الابيض اكبر الاساليب والاحمر اصغرها، 3- كون الابيض اوسط الاساليب والاحمر اصغرها.

وفروض اصغريته منه ايضا ثلاثة وهي:

1- كون الابيض اوسط الاساليب والاحمر اكبرها، 2- كونه اصغر الاساليب والاحمر اكبرها، 3- كونه اصغر الاساليب والاحمر اوسطها.

ولكن بعد أن علمنا كون الاحمر اكبر من الاسود فنعلم بأن الاحمر ليس اصغر الاساليب كما أن الاسود ليس اكبرها، والا لما صار الاحمر اكبر من الاسود، وحينئذ فتوجد بين الابيض والاحمر ست احتمالات، نتيجة ضرب ثلاث احتمالات في الابيض في الاحتمالين في الاحمر:

ثلاث منها بصالح كون الابيض اصغر من الاحمر، وهي كون الابيض اوسط الاساليب، والاحمر اكبرها، وكون الابيض اصغر الاساليب، والاحمر اكبرها، وكون الابيض اصغر الاساليب، والاحمر اوسطها، و اثنان منها بصالح التساوي، وهو كونهما اكبر الاساليب، او كونهما اوسطها، وواحد منها بصالح كون الابيض اكبر وهو كون الابيض اكبر الاساليب والاحمر اوسطها.

فترى أن قيمة احتمال اصغرية الابيض من الاحمر كانت قبل العلم باكبرية الاحمر من الاسود ثلاثة من تسعة فصارت اقوى حيث صارت ثلاثة من ستة، فارتفع الظن بعدم اصغريته منه، وصار احتمالها احتمالا متساوي الطرفين لا يترجح احتمال الوجود على العدم.

كما تحولت النسبة بين الابيض والاسود حيث كان تسع احتمالات فصارت ستة، للعلم بعدم كون الاسود اكبر الاساليب، فتحولت قيمة احتمال اصغرية كبرية الابيض من الاسود التي كانت ثلاثة من تسعة الى ثلاثة من ستة، اي من الظن بالعدم الى الاحتمال المتساوي الطرفين.

**البيان الثالث:** ارجاع هذا المرجح الى المرجح السابق، بدعوى أن الخطاب المطلق معجِّز مولوي بالنسبة الى الخطاب المشروط بالقدرة شرعا، فيتقدم عليه.

ولكن مرّ أن ظاهر القدرة المأخوذة في الخطاب هو القدرة التكوينية على ذات الفعل، وهذه القدرة صادقة ولو في فرض التزاحم مع واجب آخر، الا اذا فرض كون هذا الواجب الآخر اهم، فيكون الأمر به رافعا للقدرة العرفية المأخوذة في الخطاب المهم.

مضافا الى أن المأخوذ في موضوع الخطاب لو كان عنوانا آخر غير عنوان القدرة والاستطاعة ونحوهما، فلايظهر منه أكثر من القدرة التكوينية جزما كما في قوله (عليه‌السلام) "اذا قوي فليقم"، او "ان المريض يصلي جالسا" او "ان من لايجد الماء يتيمم".

**البيان الرابع:** ما ذكره شيخنا الاستاذ "دام ظله" من أنه حيث يحتمل كون البدل الاضطراري في حال الاضطرار وافيا بتمام الملاك، ومعه فلايفوت من المكلف الملاك الملزم مما له بدل ابداً، فلايبعد ان يتعين صرف القدرة فيما ليس له بدل([[70]](#footnote-71)).

ويلاحظ عليه أن مجرد احتمال استيفاء تمام الملاك الملزم بالبدل الاضطراري لايكفي في حكم العقل بتقديم ما ليس له بدل بعد احتمال عدم استيفاء تمام الملاك الملزم وكون الباقي من الملاك الملزم اكثر من الملاك الفائت بترك ماليس له بدل.

فلم يتمَّ بيانٌ عامٌ لترجيح ما ليس له بدل على ماله بدل.

هذا كله في ما له بدل اضطراري، وأما ما له بدل اختياري فمن الواضح أنه لايتزاحم مع ما لابدل له، سواء كان البدل عدلا للواجب او مسقطا اختياريا له، هذا كله بالنسبة الى البحث عن كبرى المرجح الثاني.

### المرجح الثالث: احراز اهمية احد المتزاحمين بعينه

لو احرزت اهمية احد المتزاحمين بمرتبة كانت موردا للاهتمام المولوي فهو مقدم على الآخر على جميع المسالك في باب التزاحم.

أما على المسلك الاول وهو مسلك صاحب الكفاية من سقوط الامر بالمهم رأسا لعدم امكان الترتب، فللعلم بسقوط اطلاق الخطاب الآخر لفرض التزاحم مع هذا الواحب الأهم، فتجري أصالة الاطلاق في الخطاب الاهمّ بلا معارض، مضافا الى أن نفس العلم بالملاك الاهم فيه كاشف عن التكليف التعييني به.

وأما على المسلك الثاني وهو مسلك المحقق العراقي فللعلم بسقوط اطلاق الخطاب الآخر لفرض الاشتغال بالواجب الاهم فتجري أصالة الاطلاق في الخطاب الاهم بلا معارض كما أن نفس العلم باهمية ملاكه يكشف عن الامر به.

وأما على المسلك الثالث فبناء على تقريب المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من أن الاشتغال بامتثال الاهم رافع لشرط التكليف في المهم وهو القدرة عليه، فالتكليف بالأهم رافع لشرط التكليف بالمهم وهو القدرة عليه عرفا الا في فرض عصيان الاهم، وبناء على تقريب السيد الصدر "قده" وشيخنا الاستاذ "دام ظله" من اقتضاء المقيد اللبي لتقید كل خطاب تكليف بكونه مشروطا بعدم الاشتغال بامتثال تكليف مزاحم له، فالعقل لايحكم بتقيد خطاب التكليف باكثر من عدم الاشتغال بامتثال تكليف لايقل عنه اهمية، اي التكليف الاهم او المساوي، فبقاء اطلاق التكليف لفرض الاشتغال بواجب يقل عنه اهمية بداعي التحريك الى متعلقه ليس فيه أي محذور، فلاوجه لتقييد اطلاق الخطاب بذلك، بخلاف بقاء التكليف في فرض الاشتغال بواجب أهم او مساوٍ، حيث يقال ان اطلاق التكليف لهذا الفرض قبيح او جزاف.

ان قلت: هذا انما يتم فيما احرز كون القدرة على الاهم شرطا لاسيتفاء ملاكه، أما لو احتمل كونها شرطا لاتصاف الاهم بالملاك، وأنه مع الاشتغال بالمزاحم الذي كان اقل اهمية لايتصف الواجب الاهمّ بالملاك، فلاوجه للزوم الإتيان بالأهم، لأنه لامحذور في ترك الأهم بسبب الاشتغال بما يكون رافعا لملاكه، فيكون مقتضى المقيِّد اللبّي اشتراط التكليف في كل خطابٍ بالاعمّ من فرض عدم الاشتغال بواجب لايقلّ عنه اهمية، او فرض الاشتغال بواجب يكون الاشتغال به مانعا عن فعلية ملاكه.

**قلت:** **اولاً:** ان نفس اطلاق خطاب التكليف ينفي احتمال اشتراط ملاكه بعدم الاشتغال بواجب آخر يقلّ عنه اهمية، فانه يمكن للمولى التصدي لبيان ان ملاك الاهم فعلي وليس مشروطا بعدم الاشتغال بواجب آخر مطلقا، او بواجب آخر يقل عنه أهمية، وعليه فظاهر اطلاق خطاب التكليف ان المولى احرز هذا الأمر ولأجله جعل الخطاب مطلقا.

وهذا لاينافي ما مرّ من أنه ليس ظاهر خطابات التكاليف ملاحظة المولى اهمية بعضها من بعض بالتفصيل، ولأجل ذلك التزمنا بكون خطاب التكليف مقيدا على نهج القضية الحقيقية بعدم الاشتغال بما يكون مساويا او اهم، فان المدعى في المقام هو أن المولى لاحظ في خطاب كل تكليف ولو اجمالاً، أن ملاكه فعلي حتى في فرض الاشتغال بواجب يقل عنه اهمية من دون لحاظ مصاديق الواجب الذي يقل عنه اهمية بالتفصيل، وعليه فيمكن له لحاظ ان ملاك الواجب الذي تصدى لبيانه فعلي وليس مشروطا بعدم الاشتغال بواجب يقل عنه اهمية، فيمكن التمسك باطلاق الخطاب لنفي احتمال اشتراط فعلية ملاكه بعدم الاشتغال بذلك الواجب.

**وثانياً:** ان المقيد اللبي لا يكشف عن تقيد خطاب التكليف بأكثر من عدم الاشتغال بالواجب الأقل اهمية الذي يعلم بكون الاشتغال به مانعا عن اتصاف التكليف الاهم بالملاك، فتجري أصالة الاطلاق في خطاب التكليف لنفي احتمال تقيده بعدم الاشتغال بواجب نحتمل كونه مانعا عن اتصاف ذلك التكليف بالملاك.

وأما بناء على ما اخترناه من كون تقيد خطاب التكليف بعدم صرف القدرة في امتثال واجب آخر ناشئا عن المقيد اللفظي المنفصل، كقوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها([[71]](#footnote-72))" فحيث ان الخطاب المعلوم الأهمية يرفع القدرة عرفا على الخطاب المهم، فيكون التكليف بالمهم تكليفا بغير المقدور، الا اذا فرض عصيان الأهم.

واما المسلك الرابع فالحكم فيه واضح، حيث ان العقل والعقلاء لايعذورن المكلف في تقديم الواجب الذي يكون اقل اهمية.

وأما على المسلك الخامس فبعد احراز العرف بقاء الملاك الاهم في التكليف الاهم، فينكشف به الغرض التعييني للمولى بلزوم تحصيله، وان انصرف خطابه عن فرض التزاحم، وأما احتمال كون الاشتغال بواجب آخر مانعا عن اتصافه بالملاك فمندفع بكونه خلاف الظاهر عرفا بنكتة غلبة كون صرف القدرة في امتثال واجب آخر مانعا عن استيفاء ملاك الواجب لا مانعا عن اتصافه بالملاك.

### سريان الترجيح بالأهمية إلى الخطابين مشروطين بالقدرة الشرعية

ذكر المحقق النائيني "قده" أنه لو كان الخطاب مشروطا بالقدرة الشرعية-وذلك فيما اذا اخذت القدرة على الفعل في الخطاب في موضوع وجوبه، كقوله "اذا قدرت فتوضأ" فلاترجيح بالأهمية، حيث انه مع صرف القدرة في المهم فلايوجد ملاك في الأهم حتى يكون اهم من الآخر، فتكون النتيجة التخيير، وهو يرى أن التخيير فيه شرعي، أي يجب احدهما تخييرا، لا أنه يجب كل منهما مترتبا على ترك الآخر كي يتعدد العقاب بتركهما.

ويلاحظ عليه ان الظاهر صدق القدرة على كل من الواجبين المشروطين بالقدرة في حد ذاته، فكلا الخطابين فعليان، ولااقل من صدق القدرة على كل منهما عند ترك الآخر، فلو ترك أيّا منهما فيصير التكليف بالآخر فعليا ومع ترك كليهما فيصير كلاهما فعليين، ويستحقّ عقابين على تركهما معا، ولاوجه عرفا لانتزاع خطاب بوجوب احدهما بدعوى قيام الملاك به وصدق القدرة على احدهما لابعينه.

لكن السيد الخوئي "قده" ذهب الى لزوم اختيار الاهم لوجود القدرة عليه، حيث أن المانع منها الأمر التعييني بالمهم، ومن المعلوم انتفاءه، فالمتعين الإتيان بالاهم، لوجود القدرة عقلا وشرعا عليه.

وذكر في البحوث انه إن فرض كون القدرة الشرعية المأخوذة قيداً للملاك في الواجبين معاً على نحو المقيد اللبّي العام المأخوذ في كل خطاب، وهو عدم الاشتغال بالأهم أو المساوي بالخصوص تمّ الترجيح بالأهمية، إلّا أنه خلاف المقصود في المقام، إذ المفروض ان الملاك لايكون فعليا مع الاشتغال بأيّ واجب آخر، سواء كان ارجح منه ملاكا او مرجوحا، فاذا قال المولى "صل ان لم‌تشتغل بواجب آخر" وقال ايضاً "أزل النجاسة عن المسجد ان لم‌تشتغل بواجب آخر"، فهو مخير بينهما، اذ باتيان أي منهما لايتم الملاك في الآخر مطلقا ولو كان ملاكه على تقدير فعليته أهم([[72]](#footnote-73)).

اقول: الذي استظهره السيد الخوئي "قده" من أخذ عنوان القدرة في خطاب التكليف ليس هو عدم الاشتغال بواجب اهم او مساو في موضوع خطاب التكليف، ولا اخذ عدم الاشتغال باي واجب آخر في موضوعه حتى يتخير بين الاهم والمهم، وانما هو عدم المعجِّز المولوي اي الامر التعييني بالخلاف، فانه لو قال المولى "ان قدرت فاسقِ الضيف ماء" و"ان قدرت فتوضأ"، وفرض أن المكلف لايجد الا ماءً يكفي لأحدهما، فلو لم‌يكن سقي الضيف اهم لم‌يكن معجِّزا مولويا عن الوضوء فيصير الأمر بالوضوء فعليا، وحيث انه اهم، فاطلاق الأمر به يصير معجِّزا مولويا عن سقي الماء للضيف، دون العكس.

وكذا يتقدم بنظره "قده" كل خطاب مطلق على الخطاب المشروط بالقدرة عند التزاحم، من دون ملاحظة كون الخطاب المطلق أهم ام لا، حيث ان الخطاب المطلق يشتمل على امر تعييني بما ينافي الخطاب المشروط بالقدرة، فيكون معجِّزا مولويا عنه، فالمهم هو تحقق الأمر التعييني بالخلاف، وهذا ربما ينشأ من الواجب المطلق وان كان ملاكه اضعف، فانه مع عدم اشتراطه بشيء يكون موضوعه فعليا حتى في فرض الاشتغال بامتثال الواجب المشروط بالقدرة، ومع فعلية موضوعه يكون الأمر به تعيينيا ومعجِّزا عن الخطاب المشروط بالقدرة، وربما ينشأ عن فعلية موضوع الخطاب المشروط بالقدرة اذا كان اهم حيث يتعلق به أمر مولوي تعييني بعد ثبوت القدرة على امتثاله تكوينا وعدم كون الخطاب المهم المشروط بالقدرة تعيينيا قطعا، فمع فعلية الخطاب الأهم المشروط بالقدرة تنتفي القدرة على امتثال الخطاب المهم المشروط، نعم على تقدير عصيان الاهم يراه العرف قادرا على الامتثال.

فظهر بذلك عدم تمامية الايراد على السيد الخوئي بأنه لو المراد من التقييد بالقدرة هو التقييد بعدم الاشتغال بواجب آخر فلاترجيح للخطاب الاهم على الخطاب المهم المشروط، بل يقع التوارد بينهما، اذ يرتفع موضوع وجوب كل منهما بالاشتغال بالآخر، فلامجال للترجيح بالاهمية، وان كان المراد من التقييد بالقدرة التقييد بعدم الاشتغال بواجب لايقل اهمية فلاوجه لتقديم الخطاب المطلق المهم على الخطاب المشروط الاهم.

وانما الايراد على السيد الخوئي ما مرّ من أنه لا يظهر من عنوان القدرة المأخوذة في الخطاب المشروط بالقدرة اكثر من القدرة التكوينية على الفعل بضمّ عدم التكليف بالمزاحم الذي يتعين امتثاله عقلا وهو التكليف الاهم، سواء كان هو الواجب المطلق او المشروط بالقدرة، فلو تزاحم خطابان مشروطان بالقدرة فما كان منهما أهم كان موجبا لارتفاع القدرة على الآخر عرفا، الا اذا فرض عصيان الأهم، فالصحيح هو الترجيح بالأهمية في الخطابين المشروطين بالقدرة أيضا.

### المرجح الرابع: احتمال اهمية احد المتزاحمين بعينه

المشهور كون احتمال اهمية احد المتزاحمين بعينه من مرجحات باب التزاحم، ووجه الترجيح به على المسلك الاول والثاني في التزاحم جريان أصالة الاطلاق في الخطاب المحتمل الاهمية بلا معارض، للعلم التفصيلي بسقوط الاطلاق في الخطاب الآخر.

وأما على المسلك الثالث فقد ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" في الاستدلال للترجيح باحتمال الاهمية ما محصله: ان اطلاق التكليف في غير محتمل الأهمية قد صار مقيَّدا قطعا بعدم امتثال التكليف محتمل الأهمية، وانما يشك في أن التكليف محتمل الأهمية هل صار مقيَّدا بعدم الاشتغال بذاك الطرف ام لا؟، فتجري فيه أصالة الاطلاق بلامعارض، وهذا معنى ترجيح ما يحتمل اهميته([[73]](#footnote-74)).

لكنه كما ترى يناسب المسلك الثاني في التزاحم، وقد تقدم عدم تماميته، لما مرّ من عدم ظهور الخطابات الشرعية في لحاظ المولى في كل خطابٍ فرض تزاحمه مع سائر الخطابات بالتفصيل، فرأى أنه أهم من تلك الخطابات وأنشأه مطلقا ولم يقيِّد وجوبه بفرض عدم صرف القدرة في امتثال واجب آخر.

ثم انه قد ذكر المحقق النائيني "قده" أن تعيّن الاتيان بمحتمل الاهمية مبني على ما هو الصحيح من كون التخيير بين التكليفين المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية في فرض تساويهما تخييرا عقليا، (ومراده من التخيير العقلي هنا وجوب كل منهما مترتبا على ترك الآخر) فبناءً عليه يكون مقتضى الصناعة تعيّن الاتيان بمحتمل الاهمية، حيث مر أن مقتضى اطلاق خطاب محتمل الاهمية عدم اشتراط وجوبه بفرض ترك امتثال التكليف الآخر، بينما يعلم بتقيد خطاب ذلك التكليف بفرض ترك امتثال محتمل الاهمية، وأما لو قلنا بان التخيير بينهما في فرض تساويهما شرعي (ومراده من التخيير الشرعي هنا وجوب احدهما لابعينه) فيندرج فرض احتمال اهمية احدهما المعين في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف، فانه وان كان مقتضى التحقيق لزوم الاحتياط فيه باتيان محتمل التعيين، لكن قد يقال هناك بجريان البراءة عن التعيين وفقا لرأي جماعة، ويكون مقتضى الصناعة على مسلكهم التخيير بين محتمل الاهمية وبين غيره.

هذا وأما في التكليفين المشروطين بالقدرة الشرعية فحيث لايقدر في فرض التزاحم الا على احدهما، والقدرة فيهما شرط الاتصاف بالملاك، فيكون الملاك في احدهما لابعينه فعليا، فيكون التخيير فيه شرعيا، فيكون القول بتعيّن محتمل الاهمية فيه مبنيّاً على المسلك المختار في دوران الامر بين التعيين والتخيير من لزوم الاحتياط([[74]](#footnote-75)).

اقول: لو فرضنا كون التخيير في المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية في فرض التساوي شرعيا، بمعنى ثبوت التكليف الشرعي باتيان احدهما لابعينه (كما يقتضيه المسلك الاول في التزاحم وهو مسلك صاحب الكفاية حيث يرى استحالة الترتب الأمر بكل منهما مترتبا على ترك الآخر) فمع ذلك لاتصل النوبة الى الأصل العملي، حيث انه يعلم بسقوط خطاب الواجب الذي لايحتمل أهميته للعلم بعدم وجوبه فيكون اطلاق خطاب محتمل الأهمية بلامعارض وبذلك ينفي احتمال وجوب احدهما تخييرا، فتحصل أن مقتضى المسلك الاول والثاني في التزاحم هو لزوم تقديم محتمل الاهمية.

وأما على المسلك الثالث في التزاحم، أي مسلك المقيد اللبّي بعدم الاشتغال بما لايقلّ عنه اهمية فقد يوجد في المقام اشكال، ومحصل هذا الاشكال أنه بعد تقيد كل خطاب تكليف بعدم الاشتغال بواجب اهمّ او مساوٍ فيكون ترجيح محتمل الاهمية من التمسك بالخطاب العام في مورد الشبهة المصداقية للمقيد، لاحتمال كون الاشتغال بالواجب الآخر من الاشتغال بالواجب المساوي.

وقد اجيب عن هذا الاشكال بعدة أجوبة:

**الجواب الاول:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن المقام وان كان من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لكن مقتضى الاصل العملي في المقام هو لزوم الاتيان بمحتمل التعيين لكونه مجرى لقاعدة الاشتغال، اذ نعلم بثبوت التكليف في محتمل الاهمية ونشك في ان الاشتغال بالواجب الآخر هل هو مسقط للتكليف في محتمل الاهمية ام لا؟ وعند الشك في سقوط التكليف يكون مقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم الاحتياط وعدم الاجتزاء بالاتيان بما يحتمل كونه مسقطا للتكليف.

وقد ذكر في توضيح ذلك ان مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

**القسم الأول:** ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في جعل التكليف،كما لو شككنا في أن وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة هل هو تعييني أو تخييري، والصحيح في هذا القسم هو أن مقتضى الاصل العملي فيه هو التخيير لجريان البراءة عن الوجوب التعييني بلامعارض.

**القسم الثاني:** ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، كما لو شككنا في ان حجية فتوى الأعلم هل هي تعيينية أو ان المكلف مخير بين الأخذ بها اوالأخذ بفتوى غير الأعلم، ومقتضى الاصل العملي فيه هو الاحتياط بالاخذ بمحتمل التعيين، حيث أنه اذا أخذ بمحتمل التعيين علم بحجيته ولكن اذا أخذ بالآخر لم‌يعلم بحجيته فلم يجز الاستناد اليه.

**القسم الثالث:** ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام التزاحم، وهذا هو المبحوث عنه في المقام.

ومقتضى الاصل العملي فيه ايضا هو الاحتياط بالاتيان بمحتمل التعيين، ضرورة ان الإتيان به يوجب القطع بالأمن من العقاب واليقين بالبراءة، وذلك لأنه على تقدير كونه أهم من الآخر فهو الواجب، وعلى تقدير كونه مساوياً له فهو احد فردي الواجب، ومن المعلوم ان الإتيان به كاف في مقام الامتثال، وهذا بخلاف الطرف الذي لاتحتمل أهميته أصلا، فان الإتيان به لا يوجب القطع بالبراءة والأمن من العقاب، لاحتمال أن لا يكون واجباً في الواقع أصلا، ويكون الوجوب منحصرا بالطرف الأول، ومن الواضح جداً ان العقل يستقل في مرحلة الامتثال بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة والأمن من العقوبة بقانون أن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية، وبما أن المفروض في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال اشتغال ذمة المكلف بالواجب، فيجب عليه بحكم العقل تحصيل القطع بالبراءة عنه والأمن من العقوبة، وحيث انه لا يمكن الا بإتيان الطرف المحتمل أهميته، فلا محالة ألزمه العقل بالأخذ به وإتيانه.

ونظير المقام ما إذا شك في البراءة من جهة الشك في القدرة على الامتثال، كما إذا شك في وجوب النفقة من جهة الشك في وجود المال عنده، وانه قادر على دفعها أم لا، فلايمكن له أن يرجع إلى أصالة البراءة عن وجوبها، وذلك لأن المفروض ان ذمته قد اشتغلت بوجوب النفقة، ومن الواضح ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فاذن لا يمكن حصول البراءة إلا بالفحص والاستعلام عن وجود المال عنده.

والوجه فيه هو ان مجرد احتمال كونه عاجزاً عن امتثال التكليف الثابت على ذمته لا يكون عذراً له في تركه وعدم امتثاله عند العقل ما لم‌يحرز عجزه عنه وعدم قدرته عليه، ضرورة ان ترك امتثال التكليف لابد ان يستند إلى مؤمن، ومن المعلوم ان مجرد احتمال العجز لايكون مؤمناً، فاذن لا مناص من الاحتياط([[75]](#footnote-76)).

وفيه أن الإتيان بالواجب الاهم او المساوي يكون مانعا عن حدوث التكليف لا مسقطا له، فمع الاتيان بالواجب الذي يحتمل كونه مساويا يشكّ في حدوث التكليف بمحتمل الأهمية، حيث انه لو كان مساويا له واقعا فيكون مانعا عن حدوث التكليف به، وعليه فيكون المقام مجرى للبراءة لا الاشتغال.

هذا بناء على ما مرّ من كون خطابات التكليف مقيَّدة -زائدا على تقيدها بالقدرة على متعلقها- بعدم صرف القدرة في امتثال واجب اهم او مساوي، وأما بناء على ما مر نقله عن المحقق النائيني "قده" في تقريب المسلك الثالث (من أن التكاليف لمّا كانت مشروطة بالقدرة، إما بملاك قبح تكليف العاجز، وإما بملاك اقتضاء خطاب البعث لتعلقه بما يمكن الانبعاث اليه، فمع الاشتغال بالمزاحم الأهم او المساوي، فلاتكون له قدرة على الواجب الآخر فينتفي التكليف بالنسبة اليه([[76]](#footnote-77))، وتبعه في ذلك السيد الخوئي "قده"([[77]](#footnote-78)) فيكون الاشتغال بالاهم او المساوي رافعا للقدرة، بخلاف الاشتغال بالمهم، فيكون الاشتغال بما يحتمل كونه المهم ملحقا بموارد الشك في القدرة، وهو مجرى لقاعدة الاشتغال عند المشهور ومنهم السيد الخوئي "قده" في المقام وان خالف فيه في مقام آخر([[78]](#footnote-79)).

ولكن تقدم الاشكال في هذا التقريب فراجع.

**الجواب الثاني:** التمسك بالاستصحاب، حيث انه لو اراد أن يشتغل بغير محتمل الأهمية فيجري استصحاب عدم اشتغاله بالاهم او المساوي في حقه، فبذلك يثبت لزوم الإتيان بمحتمل الأهمية تعبدا.

وقد يورد على هذا الجواب أن الموضوع حسب ما یقتضیه المقيد اللبّي مركب من جزئين: الاشتغال بواجب، وعدم كون ذاك الواجب اقل اهمية، والجزء الأول غير مشكوك، والثاني لاحالة سابقة متيقنة له، لكونه مرتبطا بعالم الملاكات النفس الأمرية، وليس عنوان عدم الاشتغال بواجب لايقل اهمية عنوانا بسيطا تقييديا كي يجري الاستصحاب لنفي المقيد.

ولكن حاولنا في بحث الاستصحاب في الموضوعات المركبة، أن نجيب عن هذا الايراد فراجع.

**الجواب الثالث:** ما في البحوثمن أن القيد الثابت بالمقيد اللبي في الحقيقة هو عدم الاشتغال بما يعلم او يحتمل أنه اهم او يعلم انه مساوٍ، لعدم اقتضاء المقيد اللبّي تقييد اطلاق خطاب التكليف بأكثر منه، اذ بقاء اطلاق التكليف بداعي التحريك الى متعلقه بصرف المكلف عن امتثال التكليف الآخر في هذا الفرض عقلائي، وعليه فلامانع من التمسك باطلاق الخطاب لإثبات وجوب محتمل الأهمية([[79]](#footnote-80)).

كما يقال بناء على التقريب المختار في المسلك الثالث من كون تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بما لايقل عنه اهمية بمقيد لفظي منفصل مثل قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها([[80]](#footnote-81))" بأن القدر المتيقن منه هو تقييد خطاب التكليف بالقدرة التكوينية عليه وبعدم الاشتغال بما يعلم او يحتمل كونه اهم او يعلم بتساويه ولادليل على تقييده بأكثر من ذلك، هذا كله على المسلك الثالث في التزاحم.

الّا أنه قد يخطر بالبال أن احتمال لحاظ المولى تفاصيل مرجحات باب التزاحم مع كثرتها في خطاب التكليف غيرعرفي جدا، فلو فرض تقييد في خطاب التكليف فالظاهر هو تقيد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر يوجد في امتثاله مرجح لزومي عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، وكون احتمال الاهمية في احدهما المعين مرجحا لزوميا اول الكلام، اذ من اختار امتثال التكليف غير محتمل الاهمية بحجة أني لا أعلم اهمية التكليف الآخر، فالعقلاء لايرونه مستحقا للعقاب، وبناء على ذلك فيكون الحكم هو التخيير، ولايجري حينئذ استصحاب عدم الاشتغال بامتثال تكليف لايقلّ عنه اهمية، لأن المفروض عدم تقيد خطاب التكليف بمثله.

هذا كله على المسلك الثالث في التزاحم.

أما على المسلك الرابع فربما يقال: ان العقل لايعذر المكلف في ترك محتمل الأهمية، لكن الصحيح أن الذي يوجب الثقل على المكلف هو اهتمام المولى، لاالملاكات والمصالح والمفاسد والمفروض الشك في الاهتمام المولوي في المقام بالنسبة الى محتمل الأهمية، فتجري البراءة عنه، فلاوجه لما قد يقال من اختصاص جريان البراءة بموارد الشك في التكليف، والمفروض أنه على المسلك الرابع في التزاحم يعلم بالتكليف.

### المرجح الخامس: قوة احتمال الأهمية

لو كان يحتمل المكلف اهمية كل من المتزاحمين، لكن كان احتمال اهمية احدهما اقوى من الآخر، من دون أن يكون المحتمل في الآخر اقوى، فتارة يعلم باهمية احدهما اجمالا ولايحتمل تساويهما، واخرى يحتمل ذلك، بأن كان احتمال تساويهما مثلا 50/0 واحتمال اهمية احدهما المعين30/0 واحتمال اهمية الآخر20/0، ففي الفرض الأول فالظاهر تعين الإتيان بمظنون الأهمية على جميع المسالك في التزاحم، فانه حيث يعلم بكون احدهما اهم فيعلم اجمالا بوجوب الإتيان باحدهما المعين واقعا، ومع عدم امكان الموافقة القطعية فتصل النوبة الى الموافقة الظنية، بل يقال بناء على المسلك الثالث في التزاحم ان التقيد اللبي لخطاب التكليف لما كان بحكم العقل، فالعقل لايحكم بتقييد اطلاق خطاب التكليف بعدم الاشتغال بواجب يكون احتمال اهميته اضعف فانه بلاموجب.

وأما على الفرض الثاني وهو ما اذا كان يحتمل تساويهما أيضا، فعلى المسلك الأول في التزاحم من امتناع الترتب بين المتزاحمين، فقد يقال بانه تقع المعارضة بين خطابي ‌التكليفين المتزاحمين، وبعد تساقطهما فتجري البراءة عن وجوب كل منهما تعيينا وتكون النتيجة التخيير، بناء على ما هو الصحيح من كون مقتضى الاصل العملي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف هو التخيير لاالاحتياط، ولكن اتضح مما مر أنه يتوقف على كون الخطابات الشرعية مجعولة على نهج القضية الخارجية، فمثلا حينما ينشئ الشارع خطاب الأمر بالصلاة يلحظ فرض تزاحمه مع سائر التكاليف فلو رأى انه اهم منها فيجعل وجوبها على وجه الاطلاق لفرض التزاحم، وأن رأى انه ليس باهم منها فيقيد وجوبها لغير فرض التزاحم بها، ولكن الصحيح ان الخطابات الشرعية مجعولة على نهج القضية الحقيقية، فلابد من تقيد خطاب التكليف بقيد عام على نهج القضية الحقيقية، بناء على ذلك فالمتيقن هو تقيد خطاب التكليف بفرض عدم تزاحمه مع التكليف الذي يكون احتمال اهميته اقوى، ولادليل على تقيد خطاب التكليف بفرض عدم التزاحم بالتكليف الذي يكون احتمال اهميته أضعف، وحينئذ فلامانع من التمسك باطلاق خطاب التكليف بالنسبة الى هذا الفرض بلامعارض، وسيأتي ما يوجب زيادة وضوح هذا البيان.

وأما على المسلك الثاني في التزاحم، وهو معارضة اطلاق كل من الخطابين المتزاحمين بالنسبة الى فرض الاشتغال بامتثال التكليف الآخر، فحيث انه كان يبتني على الالتزام بظهور كل خطاب تكليف في ان المولى لاحظ فرض تزاحمه مع اي تكليف آخر، وانما اطلق خطاب التكليف لأجل انه رأى كون ملاكه اهم من سائر التكاليف، وبذلك تنشأ المعارضة بين اطلاق خطابات التكاليف لفرض الاشتغال بالآخر في فرض التزاحم، فيتعارض اطلاق خطاب التكليف الذي يكون احتمال اهميته اقوى مع اطلاق خطاب التكليف الآخر، لأن اطلاق كل منهما لفرض الاشتغال بالآخر محتمل في حد ذاته، وانما لايمكن ثبوت الاطلاقين معا فيتعارضان ويتساقطان ويكون مقتضى الاصل العملي هو البراءة عن تعيين اي منهما.

وأما على المسلك الثالث في التزاحم وهو تقيد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامتثال التكليف المزاحم بنحو القضية الحقيقية فالترجيح بقوة احتمال الاهمية يبتني على اثبات تقيد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامتثال تكليف لايكون احتمال اهميته اضعف.

توضيح ذلك: أنه يوجد طريقان لتقييد خطاب التكليف:

احدهما: تقييده بعدم امتثال تكليف مزاحم يعلم بأهميته اوتساويه او يحتمل اهميته بعينه او لايكون احتمال اهميته اضعف.

ثانيهما: تقييده بعدم امتثال تكليف مزاحم يكون اهم او مساوٍ واقعاً.

فقد يقال: انه يبتني الترجيح بقوة احتمال الاهمية على ثبوت كون التقييد بالطريق الاول، فانه بناء على التقييد بالطريق الثاني يكون التمسك بخطاب التكليف لإثبات وجوب ما يكون احتمال اهميته اقوى من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لاحتمال كون الاشتغال بامتثال ما يكون احتمال اهميته اضعف اشتغالاً بالتكليف الاهم واقعا، والنسبة بين التقييد بالطريق الاول والتقييد بالطريق الثاني ليست نسبة الاقل والاكثر، لأنه لو كان التكليف الآخر اهم واقعا وان كان موهوم الاهمية لدى المكلف، فبناء على الطريق الاول يكون الواجب هو امتثال التكليف غير الاهم لأنه مظنون الاهمية، وبناء على الطريق الثاني يكون الواجب امتثال التكليف الموهوم الاهمية لأنه اهم واقعا، وحينئذ فيتعارض أصالة اطلاق خطاب التكليف لنفي التقيد الاول مع أصالة اطلاق خطاب التكليف لنفي التقيد الثاني فلايمكن التمسك باطلاق خطاب التكليف لإثبات وجوب مظنون الاهمية بل تجري البراءة عن وجوبه في فرض الاشتغال بموهوم الاهمية.

فلايقاس المقام ببحث الترجيح باحتمال اهمية احد المتزاحمين بعينه، حيث مرّ أنه لاوجه لتقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامتثال تكليف اهم او مساو واقعا، حتى يصير الاشتغال بامتثال غير محتمل الاهمية شبهة مصداقية للمقيد لاحتمال كونه مساويا واقعا، فان هذا التقييد زائد على القدر المتيقن الذي يقتضيه البرهان، فان القدر المتيقن الذي يعلم به تفصيلا هو عدم شمول خطاب التكليف بغير محتمل الاهمية في فرض الاشتغال بامتثال محتمل الاهمية، فيتمسك باطلاق خطاب التكليف لاثبات وجوب محتمل الاهمية بعينه، بينما أنه يحتمل ثبوت التكليف بالاهم واقعا وان كان موهوم الاهمية.

هذا ولكن الظاهر أنه اذا دار الأمر بين التقييد بالطريق الاول والثاني فالصحيح تعين التقييد بالطريق الاول، لأن المفروض أنه لم يكن دأب المولى في خطاباته تعيين الاهم، لأن المفروض كون الخطابات الشرعية على نهج القضية الحقيقية فلايلاحظ فيها النسبة بين الملاكات من حيث الاهمية وعدمها كما مر سابقا، فيوكِّل الأمر الى تشخيص المكلف، فمع كون احد المتزاحمين مظنون الاهمية والآخر موهوم الاهمية فلاريب في معذورية المكلف عند اتيان مظنون الاهمية، ويكون تعين الاتيان بموهوم الاهمية دون مظنون الاهمية ترجيحا للمرجوح على الراجح، فيعلم بسقوط اطلاق خطابه، فلايبقى مانع من التمسك باطلاق خطاب محتمل الاهمية لاثبات وجوبه.

الّا أنه قد ظهر مما قلناه في بحث الترجيح باحتمال الاهمية في احد التكليفين بعينه عدم عرفية التقييد بأيّ من الطريقين، لما مر من أن احتمال لحاظ المولى تفاصيل مرجحات باب التزاحم مع كثرتها في خطاب التكليف غيرعرفي جدا، فلو فرض تقييد في خطاب التكليف فالظاهر هو تقيد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر يوجد في امتثاله مرجح لزومي عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، وكون قوة احتمال الاهمية مرجحا لزوميا اول الكلام، حيث انه قد يقال بأن من اختار امتثال التكليف موهوم الاهمية بحجة أني لااعلم اهمية التكليف الآخر، فالعقلاء لايرونه مستحقا للعقاب.

هذا كله على المسلك الثالث للتزاحم.

وأما على المسلك الرابع في التزاحم فالظاهر هو جريان البراءة عن الاهتمام المولوي باتيان اي منهما بخصوصه، وتكون النتيجة هو التخيير.

### طرق معرفة اهمية التكليف

**تنبيه:** قد تذكر لاثبات اهمية التكليف -غير ما هو العمدة في اثباتها من الارتكاز العقلائي والمتشرعي- عدة طرق نذكر جملة منها:

**الاول:** تصدي الخطاب الشرعي مباشرة لبيان اهتمام الشارع به، كما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه‌السلام) قال بني الاسلام على خمسة أشياء على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، قال زرارة فقلت وأي شيء من ذلك أفضل فقال الولاية أفضل لأنها مفتاحهن والوالي هو الدلِيل عليهن قلت ثم الذي يلي ذلك في‏ الفضل فقال الصلاة قلت ثم الذي يليها في الفضل قال الزكاة لأنه قرنها بها وبدأ بالصلاة قبلها قلت فالذي يليها في الفضل قال الحج قلت ماذا يتبعه قال الصوم([[81]](#footnote-82)).

فان هذه الصحيحة دلت على كون هذه الخمسة مما بني عليه الاسلام، إما بمعنى كونها مما يتوقف عليه كون الرجل مسلما او بمعنى كونها اساس شريعة الاسلام، مضافا الى بيانها لاختلاف مراتبها في الفضل، وحينئذ فلو وقع التزاحم بين الصلاة والصوم مثلا قدمت الصلاة، وقد يفرض وقوع التزاحم أحيانا بين الولاية وبين بقية الفرائض او المحرمات، كما لو دار امره بين أن يسكن في بلد يعلم بأنه سيؤدي الى زوال ولايته او ولاية من هو تحت رعايته مثل اولاده، وبين أن يسكن في بلد يعلم بأنه سيؤدي الى ترك الفرائض او ارتكاب المحرمات كالزنا، فالمستفاد من الروايات اهمية الولاية، ففي معتبرة الفضيل "ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية([[82]](#footnote-83))، وتدل عليه صحيحة زرارة السابقة، والمراد من الولاية فيها هو الالتزام بالولاية لا مجرد نصب الأئمة اولياء، ولذا ورد في ذيلها: إن الصلاة و الزكاة و الحج و الولاية ليس يقع شي‌ءٌ مكانها دون أدائها... أما لو أن رجلا قام ليله و صام نهاره و تصدق بجميع ماله و حج جميع دهره و لم يعرف ولاية ولي الله فيواليه و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله جل و عز حق في ثوابه و لا كان من أهل الإيمان([[83]](#footnote-84)).

ويدل عليه ايضا ما ورد من أن من مات و لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية، وفي رواية عبد الحميد بن أبي العلاء الأزدي قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إن الله عز و جل فرض على خلقه خمسا فرخص في أربع و لم يرخص في واحدة([[84]](#footnote-85))، بل بناء على ما هو المشهور الظاهر من بعض الروايات من بطلان عبادة غير المؤمن فلا يجتمع اداء العبادة الصحيحة مع ترك الولاية.

ولو تزاحم اداء الدين والحج (بعد تحقق موضوعه وهو الاستطاعة كأن قلنا بأن الاستطاعة هي وجدان نفقة الحج وصحة البدن وتخلية السرب فالدين لايمنع من تحقق الاستطاعة وهذا ما ذهب اليه السيد الخوئي "قده" او نفرض استقرار الحج عليه) فقد يقال بأن المستفاد من هذه الروايات كون الحج اهم من اداء الدين لكون الحج مما بني عليه الاسلام، وهذا ما قد يظهر من البحوث بل ذكر أنه يكون هذا اللسان موجبا لاحتمال الاهمية على الاقل([[85]](#footnote-86))، وهذا مبنيّ على كون مثل هذه الرواية مطلقة بلحاظ جميع الواجبات حتى ما كانت عقلية او عقلائية مثل وجوب اداء الدين.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الحجّ وإن كان مما بني عليه الإسلام ومن الواجبات المهمّة، لكنّه انما يكون كذلك في فرض فعلية وجوبه لامطلقاً، ولذا لا يجب عند توقفه على ارتكاب بعض المحرمات المهمّة كالزنا واللواط وقتل النفس وشرب الخمر، فالمتعين سقوط الحجّ وتقديم أداء الدّين، وان كان الدين لايمنع من تحقق الاستطاعة، وذلك للجزم بأهميّة الدّين، فإن الخروج عن عهدة حقوق الناس أهم من حق اللَّه تعالى، ولااقل من كونه محتمل الأهميّة فيجب تقديمه([[86]](#footnote-87)).

اقول: بعد فرض تحقق الاستطاعة وشمول خطاب الحج للمدين فكيف لايفهم مما دل على كونه مما بني عليه الاسلام اهميته من اداء الدين ان قلنا بكون الرواية ناظرة الى مطلق الواجبات ولو كانت واجبة عقلية او عقلائية.

**الثاني:** قد يستفاد اهمية تكليف من تكليف آخر من ورود نصّ على كونه اشدّ منه، ولكن لابدّ من الدقة في ذلك حتى لايلتبس بيان الاشدية الحيثية او المبالغة مع بيان الاشدية المطلقة.

ولنذكر لذلك عدة امثلة:

**منها:** ما ورد في وصية النبي (صلى ‌الله ‌عليه ‌وآله) لأبي ذر: يا أباذر إياك والغيبة، فإن الغيبة أشد من الزنا، قلت ولم ذاك يارسول الله: قال لأن الرجل يزني، فيتوب إلى الله فيتوب الله عليه، والغيبة لاتغفر حتى يغفرها صاحبها([[87]](#footnote-88)).

وهذا ظاهر في الاشدّية الحيثية، أي من حيث إن قبول توبة المغتاب بالكسر مشروط بالاستحلال من المغتاب بالفتح، والّا فمن الواضح أنه لو وقع التزاحم بين الزنا والغيبة فلايجوز ارتكاب الزنا بمقتضى ضرورة الفقه، وقد ورد أنه ليس من شيء عند الله يوم القيامة اعظم من الزنا([[88]](#footnote-89))، وأنه لن يعمل ابن آدم عملا اعظم عند الله من رجل قتل نبياً او اماماً او هدم الكعبة او أفرغ ماءه في امرأة حراما([[89]](#footnote-90)).

**ومنها:** ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم من أن الله جعل للشر أقفالا وجعل مفاتيح تلك الافعال الشراب والكذب شرّ من الشراب([[90]](#footnote-91))، مع أنه لاريب في كون شرب الخمر اشدّ من الكذب، فيقدَّم الكذب عند التزاحم عليه، وحلّه أن ظاهر الرواية اشدّية الكذب من حيث كونه مفتاحا لسائر المعاصي، حيث ان الاحتراز عن الكذب من موانع صدور المعصية من غير المتجاهر بالفسق، لأنه لو سئل عن ارتكابه للمعصية فان اخبر بعدمه كان كاذبا، وان اخبر بوقوعه افتضح لدى الناس، كما أن شرب الخمر مفتاح الشر من جهة أخرى، حيث يرتكب شارب الخمر المحرمات من حيث لا يعقل، ولأجل ذلك ورد في بعض الروايات أنه ما عصي الله بشيء اشد من شرب المسكر، ان احدهم يدع الصلاة الفريضة ويثب على أمه وابنته وأخته وهو لايعقل([[91]](#footnote-92)).

ونظيره ما ورد من أنه قيل لأمير المؤمنين: انك تزعم أن شرب الخمر اشد من الزنا والسرقة، قال: نعم ان صاحب الزنا لعله لايعدوه الى غيره وان شارب الخمر اذا شرب الخمر زنى وسرق وقتل النفس التي حرم الله وترك الصلاة([[92]](#footnote-93))، فظاهرهما الاشدية الحيثية لشرب الخمر، والا فكيف يحتمل فقهيا ومتشرعيا لزوم اختيار الزنا على شرب الخمر عند التزاحم.

فهذا نظير ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (عليه‌السلام) أنه ذكر المني وشدده وجعله أشد من البول([[93]](#footnote-94))، فان ظاهرها اشدّية المني من حيث ايجابه للغسل ولزوم التدقيق في غسله، والا فقد ورد في رواية الفضل بن شاذان "انما امروا بالغسل من الجنابة ولم يؤمروا بالغُسل من الخلا وهو أنجس من الجنابة وأقذر"([[94]](#footnote-95))، ولذا يجب غسل الثوب والبدن منه مرتين.

وكذا ما ورد من قوله " واي شيء اشد من الغضب ان الرجل ليغضب فيقتل النفس التي حرم الله ويقذف المحصنة([[95]](#footnote-96)).

وكذا ما ورد من قوله "وأما النصارى فما هم عليه اعظم من الزندقة([[96]](#footnote-97))، ولعله من حيث ان خطرهم على الاسلام أكثر، فلم‌يكن يغترّ الناس في زمان الائمة بالزنادقة مثل ما كانوا قد يغترّون بالنصارى.

**ومنها**: ما ورد في صحيحة جميل من أن قطع رأس الميت اشدّ من قطع رأس الحي([[97]](#footnote-98)) مع أنه لاريب في لزوم اختيار قطع رأس الميت عند التزاحم مع قطع رأس الحي، فاشدّية قطع رأس الميت اشدّية حيثية، من حيث كونه كالمثلة مستلزما لهتك اكثر، او أن الحي قد يقدر على الدفاع او التهرب، بخلاف الميت.

**ومنها:** ما ورد في روايات صحيحة كصحيحة هشام من أن درهم ربا اشد عند الله من سبعين زنية كلها بذات محرم، وأضيف في بعضها "في بيت الله الحرام"([[98]](#footnote-99))، ومن الواضح أنه لو وقع التزاحم بين اكل درهم ربا وبين الزنا مع اجنبية فالمرتكز المتشرعي هو اختيار الربا فضلا عن التزاحم بينه وبين سبعين زنية بالمحارم في بيت الله، فان امكن فلابد من تأويل هذه الروايات بحملها على الاشدّية الحيثية من حيث إن آكل الربا يقع في حرب من الله ورسوله، حيث قال تعالى "ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم‌تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله([[99]](#footnote-100))" اي اعلموا بمحاربته تعالى ورسوله معكم، بينما أن الزنا ينشأ عادة من غلبة الشهوة والشقوة وتسويل النفس الأمارة بالسوء، فان تمّ هذا الوجه فهو والا فلابد من رد علم هذه الروايات الى اهلها.

**ومنها:** ما ورد في مقبولة ابن حنظلة في رجلين بينهما منازعة في دين او ميراث فامر الامام (عليه السلام) بالتحاكم الى من كان من فقهاء الشيعة ثم قال فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنما استخف بحكم الله، وعلينا ردّ والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله...([[100]](#footnote-101))، ومن الضروري أن من لم يقبل حكم قاضٍ شرعي، من دون أن يكون بذلك نافيا لامامة الامام المعصوم الذي نصبه قاضيا و حاكما، كما هو المتعارف الآن في من لا يقبل قضاء القاضي، فلا يكون مشركا بالله بالمعنى المعهود الذي يساوق الكفر و هدر الدم، فقد يراد به الشرك بمعناه الاوسع الشامل للشرك في الاطاعة وقد يكون من الشرك في الولاية، اذا كان رده لحكم القاضي المنصوب من قبل الامام ناشئا عن استخفافه لولاية الامام (عليه السلام).

وقد تحمل هذه الروايات على المبالغة حيث ان ادعاء اشدية ذنب من الذنب الآخر -كالزنا- الذي يهتم بشأنه المخاطب او بيان كون ذنب اعظم الذنوب قد يكون آكد في الزاجرية، والعرف يستخدم هذا الاسلوب أحيانا، ولكنة لايتم في روايات الربا، فانه نظير أن يقال في مقام المبالغة ان النظر الى الاجنبية بشهوة اشد من الزنا بالمحارم، فانه لاريب في استهجانه.

نعم يتم ذلك في بعض الروايات، ولعل من هذا القبيل ما ورد في موثقة السكوني من أن اعظم الخطايا اقتطاع مال امرء مسلم بغير حق([[101]](#footnote-102))، فانه لابأس به في مقام المبالغة.

وكذا ما ورد من أن اقذر الذنوب ثلاثة: قتل البهيمة وحبس مهر المرأة ومنع الاجير اجره([[102]](#footnote-103))، وان كان يمكن أن يقال بأن ظاهره بيان اقذر الذنوب اي التي تصدر من الحقار والاراذل، لابيان اشدّ الذنوب.

وكذا ما ورد من قوله "ما اشدّ من سرقة الصلاة"([[103]](#footnote-104))، وما ورد من أن الكفر اعظم من الشرك فمن اختار على الله وأبى الطاعة فهو كافر ومن نصب دينا غير دين المؤمنين فهو مشرك([[104]](#footnote-105)).

وهكذا ما ورد من أن اكبر الكبائر سبع الشرك بالله وقتل النفس واكل اموال اليتامى وعقوق الوالدين وقذف المحصنات والفرار من الزحف([[105]](#footnote-106))، مع أنه لاريب في أنه لو وقع التزاحم مثلا بين عقوق الوالدين والزنا مثلا يتعين عقوق الوالدين.

وأما ما في صحيحة عبد العظيم الحسني من أن أكبر الكبائر الاشراك بالله وبعده اليأس من روح الله ثم الامن من مكر الله، ومنها عقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف...([[106]](#footnote-107))، فلم يظهر منها أنها بصدد الترتيب بلحاظ مراتب الكبائر، الا بالنسبة الى الشرك واليأس من روح الله والامن من مكر الله، وهكذا ما ورد في اهمية بعض الواجبات مثل "حرمة النبي والمؤمن اعظم من حرمة البيت([[107]](#footnote-108))، مع انه لاينبغي الاشكال في أنه اذا وقع التزاحم بين هتك بيت الله وهتك المؤمن بمستوىً واحد، فيتعين هتك المؤمن، وكذا ما ورد من أن الذي يطلب من فضل الله ما يكف به عياله اعظم اجرا من المجاهد في سبيل الله([[108]](#footnote-109))، وكذا ما ورد في صحيحة عبداله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) ما عبد الله بشيء اشد من المشي ولاأفضل([[109]](#footnote-110)).

هذا ويقال بأن كثرة هذه الروايات الواردة في بيان الاشدية الحيثية او بنحو المبالغة توجب سلب ظهور كل ما كان واردا في مقام بيان الاشدية او الافضيلة في الاشدية والافضلية المطلقة حقيقة، فتأمل.

**الثالث:** أن يكون العقاب المتوعد على مخالفة تكليفٍ أكثر واشدّ من العقاب المتوعد على التكليف الآخر، كما في صحيحة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال من مات ولم يحج حجة الاسلام لم‌يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أومرض لايطيق فيه الحج او سلطان يمنعه فليمت يهوديا أو نصرانيا([[110]](#footnote-111))، وهكذا اختلاف مراتب العقوبة الدنيوية من الحدود والتعزيرات والكفارات، ما لم‌يكن في البين منشأ عرفي آخر لتشديد العقوبة وتخفيفها غير شدة الذنب وخفته، فقد يكون منشأ تشديد العقاب على ذنبٍ كون الدواعي النفسانية الى ارتكابه اكثر مما تكون الرغبات اليه أكثر، كما أن ثبوت الكفارة في ذنبٍ دون ذنب آخر قد يكون ناشئا عن نكتة أخرى غير اشدية الذنب الاول، بل قد يكون الثاني اشدّ كما ورد في تكرار الصيد عمدا في حال الاحرام "ومن عاد فينتقم الله منه([[111]](#footnote-112))" بينما أن تكرار الجماع في حال الاحرام يوجب تكرار الكفارة، ولأجل ذلك قد يستشكل في الغاء الخصوصية عن مورد الكفارة ونحوها في الروايات الى ما قد يكون مثلها او اشد منها في الحرمة، فقد ورد في الروايات أن المحرم اذا جامع زوجته في الحج، عالما عامدا وجب عليه كفارة بدنة و الحج من قابل، فذكر بعض الاجلاء أن هذا الحكم مختص بالزوجة، فلا يشمل الزنا أو اللواط، بل لا يشمل وطء المتمتع بها لمدة قصيرة كساعة مثلا بحيث لا تعد زوجة له و أهلًا عرفاً و إن كان عاصياً بعمله([[112]](#footnote-113))، كما منع من الغاء الخصوصية عن مورد الروايات الواردة في لزوم كفارة بدنة على من لاعب زوجته فأمنى، الى الملاعبة مع غير الزوجة([[113]](#footnote-114))، كل ذلك لاجل ان من المحتمل كون نكتة الكفارة تشديد الامر على استمتاع يكون في معرض ابتلاء المحرم عادة، حتى لا يقع فيه المحرم.

**الرابع:** ما في البحوث من امكان استفادة الأهمية من الأدلة الثانوية المتكفلة لأحكام ذلك الواجب وخصائصه، نظير ما ورد في حق الصلاة مما يستفاد منها أنها لا تترك بحال من الأحوال، فإنه يستفاد منه أن اصل الصلاة الأعم من الاختيارية والاضطرارية أهم من غيرها الذي لم‌يرد فيه ذلك، وأن منشأ أن الصلاة لاتترك بحال هو أن المولى يهتم بملاكاتها، فيستظهر منه الأهمية قطعاً أو احتمالاً([[114]](#footnote-115)).

اقول: مجرد وجود الأبدال الاضطرارية لواجب لايكشف كشفا جزميا عن اهمية اصل هذا الواجب عن واجب آخر ليس له بدل اضطراري، وانما يكشف عن امكان استيفاء بعض مراتب ملاكه ببدله، وأما احتمال الاهمية فكثيرا ما يوجد في كلا الطرفين.

وأما ما هو المعروف من أن الصلاة لاتترك بحال، فلم نجد مستنده، نعم ورد في صحيحة زرارة في المستحاضة الكثيرة أنها تغتسل ثم تصلي ولاتدع الصلاة على حال، فإن النبي قال الصلاة عماد دينكم([[115]](#footnote-116))، فالاهمية تستفاد من حديث النبي (صلى‌ الله ‌عليه ‌وآله) "الصلاة عماد دينكم"، لا من قوله (عليه‌السلام) "ولاتدع الصلاة بحال"، كما لا يستفاد منه عدم سقوط الصلاة بالعجز عن بعض شرائطها وأجزاءها، وانما يستفاد منه التأكيد على أن صعوبة وظيفة المستحاضة الكثيرة يجب أن لاتؤدي الى تركها للصلاة التي تنصرف الى الصلاة الصحيحة.

**الخامس:** كثرة ورود الخطاب من الشارع على تكليف معين، قد يوجب العلم باهميته، اذا لم‌يكن فيه نكتة أخرى ككونه مما يغفل عنه العامة او كثرة الابتلاء به ونحو ذلك، وقد يوجب ذلك احتمال اهميته بعينه او اقوائية احتمال اهميته.

### المرجح السادس: كون احد المتزاحمين فريضة والآخر سنة

قد يستفاد لزوم تقديم الفريضة فيما لو تزاحمت مع السنة من عدة روايات:

**الرواية الاولى:** رواية عبد الرحمن‌ بن ‌ابي ‌نجران أنه سأل أبا الحسن موسى‌ بن‌ جعفر (عليه‌السلام) عن ثلاثة نفر كانوا في سفر أحدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلاة ومعهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم من يأخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي هو على غير وضوء لأن الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز([[116]](#footnote-117)).

فتدل الرواية على تقديم غسل الجنابة على غسل الميت لكون غسل الجنابة فريضة بخلاف غسل الميت ويكون مقتضى هذه الرواية أنه في فرض دخول وقت الصلاة يجب تقديم غسل الجنابة على الوضوء وغسل الميت في مفروض المثال، وأما قبل دخول وقت الصلاة فيلزم الرجوع الى مقتضى القاعدة فيجوز صرف الماء في غسل الميت بل يجب ذلك اذا ضاق الوقت لتجهيز الميت ولم يمكن تأخيره الى وقت دخول الصلاة.

ولكن يرد على الاستدلال بهذه الرواية **اولاً**: أنها -كما ذكره السيد الخوئي "قده"([[117]](#footnote-118))- ضعيفة سندا لأن الصدوق "ره" وان رواها في الفقيه بطريق صحيح عن الصفار عن احمد ‌بن‌ محمد ‌بن ‌عيسى أنه سأل عبدالرحمن ‌بن‌ ابي ‌نجران ابا الحسن موسى ‌بن‌جعفر (‌عليه ‌السلام)([[118]](#footnote-119))، ولكن الشيخ الطوسي "ره" رواها في التهذيب والاستبصار عن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبدالرحمن ‌بن ‌ابي ‌نجران عن رجل حدثه انه سأل ابا الحسن (عليه ‌السلام)([[119]](#footnote-120))، وحيث لايحتمل تعدد الروايتين لاتحاد ألفاظهما بتمامها سوى اختلاف يسير جدّا، وهو اشتمال إحداهما على لفظة (بتيمم) بعد قوله (ويدفن الميت) دون الأخرى، كما أن الراوي فيهما هو الصفار عن أحمد‌ بن ‌محمد ‌بن‌ عيسى عن ‌ابن ‌ابي‌ نجران.

ومن البعيد جدّا أن يروي ‌ابن ‌ابي‌نجران هذه الرواية لأحمد، ثم هو يروي للصفار تارة بقوله: سألت أبا الحسن موسى ‌بن‌ جعفر (عليه ‌السلام) وأخرى بقوله: حدثني رجل أنه سأل أبا الحسن (‌عليه ‌السلام)، على أن ‌ابن‌ ابي ‌نجران من أجلاء أصحاب الرضا (عليه ‌السلام) ولم يثبت انه ادرك موسى ‌بن‌ جعفر (عليه ‌السلام) كما لم‌يعثر على روايته عنه (‌عليه ‌السلام)، وهذا يؤكد الارسال، وأن الصحيح هو نسخة الشيخ وأن المراد بابي‌الحسن هو موسى‌بن‌جعفر (عليه ‌السلام) وقد رواها عنه بواسطة، وسقطت تلك الواسطة في كلام الصدوق.

**وثانيا:** ان هذه الرواية تشتمل على ما يوجب الوثوق النوعي بخلل فيها، وحجية الخبر الموثوق خطأه نوعا خلاف المرتكز العقلائي بحيث ينصرف عنها دليل الحجية، ومنشأ الوثوق النوعي بالخلل أنه ذكر في مقام تعليل تقديم غسل الجنابة على غسل الميت والوضوء أن غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والوضوء للآخر جائز، مع أنه لافرق بين غسل الجنابة والوضوء في كونهما فريضة، وما ورد فيه من أن التيمم للآخر جائز فهو مما لم‌يفهم وجهه، فان التيمم كما أنه بدل اضطراري عن الوضوء كذلك هو بدل اضطراري عن الغسل، ومع هذا الاضطراب فلايتم ما قد يقال من أن المهم هو صدر الرواية الدال على ان غسل الجنابة لما كان فريضة يقدم على غسل الميت الذي كان سنة، هذا مضافا الى أنه كيف يتصور عدم كفاية الماء لغسل الجنابة والوضوء معا، وكفايته لغسل الميت الذي يشتمل على ثلاثة اغسال.

بل قد يقال: انه وان لم يوجب ذلك الوثوق النوعي بالخلل في الرواية، لكن يكفي كونه موجبا للظن النوعي بذلك، بناء على أن الدليل على حجية خبر الثقة سيرة العقلاء والمتشرعة حيث انه لم يحرز بناءهم على حجية خبر الثقة مع حصول الظن النوعي بخطأه، ولكن مرّ في بحث حجية خبر الواحد وجود دليل لفظي على حجية خبر الثقة.

هذا وقد اشكل السيد الخوئي"قده" على الاستدلال بهذه الرواية اشكالا آخر، وهو أنها معارضة بصحيحة أخرى عن ‌ابي ‌بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه‌السلام) عن قوم كانوا في سفر فأصاب بعضهم جنابة وليس معهم من الماء إلا ما يكفي الجنب لغسله يتوضؤون هم، هو أفضل؟ أو يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضؤون؟ فقال: يتوضؤون هم ويتيمم الجنب([[120]](#footnote-121)).

ولكن يمكن الجواب عنه باختلاف مورد الروايتين، فان مورد هذه الصحيحة وان كان هو وجوب الوضوء على جماعة، فقدّم وضوء جماعة على غسل جنب واحد، ولكن مورد رواية ابن ابي نجران وجوب الوضوء على واحد من الثلاثة، فقدّم غسل الجنب على وضوء شخص واحد، والفرق بينهما ليس خلاف المرتكز العرفي والمتشرعي.

**الرواية الثانية:** رواية الحسن التفليسي قال: سألت أبا الحسن (عليه‌السلام) عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما ما يكفي أحدهما، أيهما يغتسل؟ قال: إذا اجتمعت سنة وفريضة بدئ بالفرض([[121]](#footnote-122)).

ولابأسبدلالة الرواية الّا أنها ضعيفة سندا.

**الرواية الثالثة:** رواية الحسين‌ بن ‌النضر الأرمني قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه‌السلام) عن القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت ومعهم جنب ومعهم ماء قليل قدر ما يكفي أحدهما أيهما يبدأ به؟ قال: يغتسل الجنب ويترك الميت لان هذا فريضة وهذا سنة([[122]](#footnote-123)).

ولابأس بدلالة هذه الرواية ايضا لولا ضعف سندها، وقد يقال بوقوع تصحيف في سند احدى هاتين الروايتين، والا فالتفليسي والارمني واحد.

**الرواية الرابعة:** صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد اللّه (عليه‌السلام) قال: سألته عن رجل نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله، قال: لا تحلُّ له النساء حتَّى يزور البيت، فإن هو مات فليقض عنه وليه أو غيره، فأما مادام حيّا فلا يصلح أن يقضي عنه، وإن نسي الجمار فليسا بسواء، إن الرمي سنّة والطواف فريضة([[123]](#footnote-124)).

فقد استدل بها بعض السادة الاعلام "دام ظله" على ترجيح الفريضة على السنة عند التزاحم، والظاهر تمامية الاستدلال بهذه الصحيحة، ونحوها صحيحته الأخرى عن أبي عبداللَّه (عليه‌السلام) قال: قلت له: رجل نسي السعي بين الصفا والمروة، قال: يعيد السعي، قلت: فإنه خرج، قال: يرجع فيعيد السعي، إنَّ هذا ليس كرمي الجمار، إن الرمي سنة، والسعي بين الصفا والمروة فريضة([[124]](#footnote-125)).

هذا وقد ذَكر نكتة أخرى في تقديم الفريضة على السنة، وهي أن معنى السنة -كما في لسان العرب وتاج العروس- هو تكميل الشئ وتحسينه، ومنه "سنّ السيف" اي حسّنه وكمّله، فعلى ذلك يكون ما فرضه الله في كتابه من اصول التشريع الاسلامي وما سنّه النبي (صلى‌ الله‌ عليه ‌وآله) من مكمِّلات هذا التشريع، فرتبة الفريضة متقدمة على السنة.

ثم ذكر أنه اذا لوحظت هذه النكتة مع مجموع النصوص استفيد منها ترجيح الفريضة على السنة، ولااقل من ان تندرج الفريضة عادة فيما يحتمل اهميته بعينه فتقدم على السنة من هذه الجهة([[125]](#footnote-126)).

وكيف كان فلايبعد تمامية كبرى تقديم الفريضة على السنة، لكن المهم تشخيص معنى الفريضة والسنة.

فنقول: ان الفريضة من الفرض بمعنى القطع والتقدير والتحديد، لا الوجوب، ولذا يقال لكتاب الارث كتاب الفرائض، وقد قال تعالى "ان الذي فرض عليك القرآن لرادّك الى معاد([[126]](#footnote-127))" أي قدّره عليك وكذا قال تعالى "نصيبا مفروضا([[127]](#footnote-128))" وقال تعالى " ما لم تمسّوهن او تفرضوا لهن فريضة([[128]](#footnote-129))".

وقد يستعمل الفريضة بمعنى الواجب كما اذا كانت في قبال التطوع او النافلة، مثل قوله "تطوعا كان او فريضة([[129]](#footnote-130))" وقوله "السلام تطوع والردّ فريضة([[130]](#footnote-131))" وقوله "انما يسأل الله عن الفرائض لاالنوافل([[131]](#footnote-132))" وقوله " الصلاة في اليوم والليلة احدى وخمسون ركعة، الفريضة سبع عشر ركعة، وما سوى ذلك سنة ونافلة([[132]](#footnote-133))".

كما أن الفريضة في قبال السنة قد تستعمل بمعنى الواجب كما في الرواية الاخيرة، ومن هذا القبيل ما ورد في رواية الفضيل بن عياض قال سألت أبا عبد الله (عليه‌السلام) عن الجهاد سنة أم فريضة فقال الجهاد على أربعة أوجه فجهادان فرض وجهاد سنة لايقام الّا مع الفرض، وجهاد سنة، فأما أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي اللَّه عز وجل وهو من أعظم الجهاد، ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض، وأما الجهاد الذي هو سنة لايقام إِلَّا مع فرض، فان مجاهدة العدو فرض على جمِيع الامة، وهو سنة على الامام وحده أن يأتي العدو مع الامة فيجاهدهم، وأما الجهاد الذي هو سنة فكل سنة أقامها الرجل ...([[133]](#footnote-134))، ومنه قوله الكفن فريضة للرجال ثلاثة أثواب والعمامة والخرقة سنة([[134]](#footnote-135))، وفي موثقة السكوني: السنة سنتان سنة في فريضة، الأخذ بها هدى وتركها ضلالة، وسنة في غير فريضة، الأخذ بها فضيلة وتركها الى غير خطيئة([[135]](#footnote-136)).

ولكن كل ذلك خارج عن محل الكلام، فان الكلام في الفريضة التي تستعمل في قبال السنة الواجبة، والظاهر أن الفريضة ليست ظاهرة في اكثر من معنى الواجب بخلاف التعبير بما فرض الله او فريضة الله، ولذا ورد في الروايات أن صلاة الكسوف والعيدين فريضة([[136]](#footnote-137))، مع أنه ورد عن ابي جعفر (عليه‌السلام) فرض الله الصلاة وسنّ رسول الله الصلاة على عشرة اوجه ...صلاة كسوف الشمس والقمر وصلاة العيدين...([[137]](#footnote-138)).

فالمراد من الفريضة في مثل رواية ابن ابي نجران وصحيحتي معاوية ابن عمار وكذا ما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه‌السلام) قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة([[138]](#footnote-139))، بقرينة المقابلة فريضة الله، وقد اختلف الاعلام في تفسيرها على قولين:

**القول الاول:** ما لعله المشهور من تفسير الفريضة بما فرضه الله في القرآن، والسنة كلُّ ما بيّن حكمه في غير الكتاب، سواء كان هذا الحكم بجعله تعالى او بجعل نبيه (صلى‌ الله ‌عليه ‌وآله)، ففي علل الشرائع للصدوق "ره" غلط الفضل في قوله "ان تكبيرة الاحرام فريضة" وانما هي سنة واجبة([[139]](#footnote-140))، فان ظاهره أنه يرى اختصاص الفريضة بما ورد حكمه في الكتاب، وفي روضة المتقين ان الفريضة ما ثبت وجوبه من القرآن([[140]](#footnote-141)) وفي الوافي انها الثابت بنص الكتاب([[141]](#footnote-142))، وقد اختار ذلك السيد الخوئي والسيد الإمام "قدهما"([[142]](#footnote-143)).

**القول الثاني:** أن يراد من الفريضة ما شرّعه الله وان لم‌يبين في الكتاب، ويراد من السنة ما شرّعه النبي (صلى‌ الله ‌عليه ‌وآله).

فلو ورد النص بكون شيء من فرائض الله او من السنة فلاكلام، كما في باب الصلاة حيث ورد أن الركوع والسجود والوقت والقبلة والطهور فريضة وما عداهن سنة، او ورد في باب الحج ان الطواف والسعي فريضة والرمي سنة، ولكن تطبيق هذه الكبرى على غير ما ورد النص يتوقف على احراز كون الفريضة والسنة بالمعنى الاول، وهذا مشكل لاحتمال كونهما بالمعنى الثاني، وتوجد عدة شواهد على ذلك:

**منها**: ان ظاهر السنة هو ما سنّه النبي لاما بيّنه النبي ولو كان ما شرّعه الله ولم يكن في القرآن الكريم، ودعوى اختصاص ما شرّعه الله تعالى بما يدل عليه القرآن الكريم بلاشاهد، بل الشواهد على خلافه كما سيجيء.

**ومنها**: انه ورد في جملة من الموارد أنها مما فرضها الله مع أنها ليست في الكتاب، كما ورد في النصوص أن الركعتين الأوليين فريضة، مع عدم وروده في الكتاب، ففي صحيحة الفضيل بن يسار قال سمعت أبا عبد الله (عليه‌السلام) يقول في حديث ان الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعاتٍ، فاضاف رسول اللَّه الى الركعتين ركعتين، والى المغرب ركعة، فصارت عديل الفريضة([[143]](#footnote-144))، اللهم الا أن يقال ان المستفاد من قوله تعالى "اذا ضربتم في الارض فليس عليكم أن تقصروا من الصلاة" ان مقدار القصر اي الركعتين مما فرضه الله.

وكذا ورد عن علي (عليه‌السلام) ان الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا انفسهم بضعفة الناس([[144]](#footnote-145))، مع عدم ورود ذلك في الكتاب، وكذا ورد عنه (عليه‌السلام) واعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي فريضة فرضها الله سبحانه لكلٍ على كلٍ([[145]](#footnote-146))، وكذا ورد أنه فرض الله على النساء في الوضوء أن يبدأن بباطن أذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع([[146]](#footnote-147))، والمراد بالفرض فيه وان كان هو الاستحباب ولعله الاستحباب المؤكد، لكن المهم أنه عبَّر عنه بفرض الله مع عدم وروده في الكتاب.

بل ورود حكم في الكتاب لايعني كونه فريضة، فانه كما مر آنفا يكون الركعتان الأخيرتان من السنة، ومع ذلك فقد ورد في قوله تعالى "اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة([[147]](#footnote-148))" وقد فسّره الامام "عليه‌السلام" في صحيحة زرارة بالتقصير في السفر، فمفهوم الآية حينئذ عدم جواز التقصير في الصلاة في غير السفر.

هذا وأما ما حكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" من أن الفريضة ما قدّره الله وحدّده في كتابه، والسنة ما حدّده وقدّره النبي (صلى ‌الله ‌عليه ‌وآله)، فيلاحظ عليه: ان ما شرّعه الله ولكن فوّض بيانه الى النبي والأئمة (عليهم‌السلام) لايخلو أمره، إما ان يلحق بالفريضة، فيرجع الى الاحتمال الثاني، او يلحق بالسنة، فيرجع الى الاحتمال الأول.

هذا وقد حكي عنه ايضا: أن الفريضة ما حدّده الله في كتابه او ورد في لسان النبي والأئمة (عليهم‌السلام) تفصيلا لما أجمله الله كتفسير عدم الجناح في قوله تعالى: "ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلاجناح عليه ان يطّوف بهما([[148]](#footnote-149))" بالوجوب او ورد النص بكون شيء فريضة كما ورد أن الركعتين الأوليين فريضة مع عدم ورود ذلك في الكتاب.

اقول: الانصاف أنه لم‌يقم أي دليل على تفسير الفريضة بذلك، كما أن كثيرا من التفاصيل المذكورة في الروايات كمفطرية الاستمناء في الصوم قد تكون تفصيلا لما اجمله الله، فتكون من الشبهة المصداقية للفريضة.

**ان قلت:** ان تفسير الفريضة بما شرّعه الله تعالى وتفسير السنة بما شرعه النبي (صلى‌ الله ‌عليه ‌وآله)، كما هو مقتضى المعنى الثاني لايتلائم مع صحيحة ابي بصير حيث ورد فيها أن الله‌ تعالى أمر نبيه في ليلة المعراج في الصلاة بالأجزاء غير الركنية([[149]](#footnote-150)).

**قلت:** يمكن أن يكون امره تعالى نبيه في ليلة المعراج بهذه الاجزاء غير الركنية منشأ لتشريعها بعد ذلك في حق عامة المكلفين من قبل النبي(صلى‌ الله‌ عليه‌ وآله).

هذا ولايخفى أنه قد يراد من الفريضة ما كانت دلالة القرآن على وجوبه ظاهرة، ولعله لإجل ذلك ورد أن الوقوف بعرفة سنة وبالمشعر فريضة([[150]](#footnote-151))، حيث ان دلالة الكتاب -أي قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس...فاذا افضتم من عرفات ...([[151]](#footnote-152))- على وجوب الوقوف بعرفة ليست دلالة واضحة، وكذا ورد في رواية عبيد بن زرارة ان الطواف فريضة والسعي سنة من رسول الله، قلت: اليس الله يقول ان الصفا والمروة من شعائر الله قال بلى ولكن قد قال فيها ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم فلو كان السعي فريضة لم‌يقل ومن تطوع خيرا([[152]](#footnote-153))، مع أنه ورد أن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة([[153]](#footnote-154))، وفي رواية أخرى أنه سئل ابو عبد الله (عليه‌السلام) عن السعي بين الصفا والمروة فريضة ام سنة؟ فقال فريضة، قلت او ليس قد قال الله عزوجل فلا جناح عليه أن يطوف بهما، قال: كان ذلك في عمرة القضاء، ان رسول الله شرط عليهم أن يرفعوا الاصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل ترك السعي حتى انقضت الايام واعيدت الاصنام فجاؤوا اليه فقالوا يا رسول الله ان فلانا لم‌يسع بين الصفا والمروة وقد اعيدت الاصنام فانزل الله عز وجل فلاجناح عليه أن يطّوف بهما، أي وعليهما الاصنام([[154]](#footnote-155)).

### المرجح السابع: السبق الزماني

حكي عن السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول القول بالترجيح بالسبق الزماني مطلقا، فذكر أنه لو كان الوجوب في كل من الواجبين المتزاحمين فعليا لكن كان ظرف امتثال احدهما سابقا على الآخر فلابد من تقديم ما هو اسبق زمانا، كما لو نذر صوم يوم الخميس والجمعة فوجوب الوفاء بالنذر يصير فعليا بمجرد النذر وان كان ظرف الوفاء في المستقبل، فلو لم‌يقدر الا على صوم يوم واحد فالمتعين هو صوم يوم الخميس، فان القدرة التي تكون شرطا للتكليف انما هي القدرة في ظرف الامتثال ومع صيام يوم الخميس تنتفي القدرة على صيام يوم الجمعة فيرتفع وجوبه بخلاف ما لو ترك صيام يوم الخميس حيث أنه يكون تركا للواجب مع القدرة عليه.

نعم لو كان الواجب المتاخر اهم من الواجب المتقدم كما لو تزاحم حفظ مال المولى في الآن مع حفظ نفسه في الزمان المتأخر فلاإشكال في كون الترجيح للواجب المتأخر لكونه اهم([[155]](#footnote-156)).

ولكن حكي عنه في المحاضرات أنه خص الترجيح بالسبق الزماني بخصوص الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية، فذكر أنه حيث يكون شرط التكليف فيهما القدرة في ظرف العمل فلايعذر عقلا في ترك المتقدم بعد فعلية القدرة عليه وبذلك تنتفي القدرة على المتأخر فلايكون واجبا حتى يكون أهم، الا أن يحرز فعلية ملاكه واهميته فيجب اختياره، ثم مثّل للمشروطين بالقدرة الشرعية بنذر صوم يومي الخميس والجمعة فان القدرة المعتبرة فيه هي القدرة في ظرف امتثاله فاذاً لايجب حفظ القدرة قبل مجيئ وقته وكذا لو دار امره بين صوم النصف الأول من رمضان او النصف الآخر فيتعين عليه صوم النصف الأول ضرورة ان القدرة المعتبرة على الصوم في كل يوم هي القدرة عليه في ظرفه([[156]](#footnote-157)).

هذا وقد منع في البحوث عن الترجيح بالسبق الزماني مطلقا الا فيما كان يحتمل طروّ مانع عن اتيان الواجب المتأخر كالموت والعجز التكويني وفيما أخذ القدرة في ظرف الاتيان بالواجب في موضوع وجوبه([[157]](#footnote-158)).

والظاهر أن هذا هو الصحيح سواء في الواجبين المشروطين بالقدرة عقلا، او في الواجبين المشروطين بالقدرة شرعا.

أما في الواجبين المشروطين بالقدرة عقلاً، فلأنه لو كان الوجوب في كل من المتزاحمين فعليا ومشروطا بالقدرة عقلا، فلاوجه فيه لترجبح الاسبق زمانا، ولايتم ما ذكره في مصباح الاصول (من ان القدرة في ظرف الامتثال شرط للتكليف عقلا) لأن القدرة في زمان فعلية الوجوب مع التمكن من حفظ القدرة الى زمان الامتثال تكفي في فعلية الوجوب.

نعم فيما يحتمل طروّ مانع عن اتيان الواجب المتأخر كالموت والعجز التكويني فيحكم العقل بلزوم صرف القدرة في الواجب المتقدم، فلا يقيد التكليف المتقدم لبّا بعدم الاشتغال بما لايعلم هل يمكنه الإتيان به ام لا، والعقل والعقلاء يرون الواجب المتقدم منجزا عند احتمال طرو المانع عن امتثال الواجب المتأخر.

ولعل مثال نذر الصوم من قبيل الواجب المشروط بالقدرة عقلاً، حيث انه مع تحقق وجوب الوفاء بالنذر يحكم العقل بوجوب حفظ القدرة عليه، وعليه فكما يجب حفظ القدرة على صوم يوم الخميس هكذا يجب حفظ القدرة على صوم يوم الجمعة فيحصل التزاحم بينهما، ويكون الاشتغال باتيان احدهما رافعا للتكليف بالآخر بمقتضى اشتراط التكليف في كل منهما بعدم الاشتغال بما لايقل عنه اهمية، فاذا عجز عن الحمع بينهما ولو لمنع ظالم عن ذلك تخير بينهما.

والظاهر أنه في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية كذلك، فان غاية ما قد يقال في تقريب الترجيح بالسبق الزماني في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية هو أن العرف وان كان لايستظهر من تقييد خطاب التكليف بالقدرة، بقاء القدرة على الفعل في ظرف الامتثال بل غاية ما يستظهر منها حدوث القدرة عليه ولو في زمان فعلية الوجوب بنحو يمكن حفظ هذه القدرة الى زمان الامتثال، ولكن لامطلقا بحيث يقتضي عدم صرف القدرة في امتثال واجب سابق، بل مقيَّدا بعدم صرف القدرة في ذلك، فالعرف يرى ارتفاع موضوع الواجب المتأخر زمانا وهو القدرة عليه بصرف القدرة في امتثال الواجب المتقدم زمانا، بينما أن حفظ القدرة على الواجب المتأخر زمانا لايوجب صدق العجز عن الواجب المتقدم زمانا فيتعين امتثال الواجب المتقدم زمانا، فالعرف يفرق بين تعجيز النفس عن الواجب المتأخر بصرف القدرة في غير الواجب المتقدم زمانا وبين تعجيز النفس بصرف القدرة في الواجب المتقدم زمانا.

ولأجل ذلك لو لم‌يتمكن المكلف لأجل مرضه من صوم شهر رمضان بكامله، وانما تمكن من صوم خمسة عشر يومٍ منه فالمرتكز تعيّن صومه في النصف الاول من شهر رمضان، فلا يجوز له الافطار فيه كي يصوم في النصف الأخير، بعد عدم كونه مريضا، بخلاف ما لو صام في النصف الاول، فاذا كان النصف الثاني من الشهر صدق في حقه أنه مريض أي يضر به الصوم فلايجب عليه الصوم.

وهكذا لو لم‌يتمكن المكلف من الوضوء لصلاة الظهر والعصر معا، فإما ان يتوضأ لصلاة الظهر ويتيمم لصلاة العصر لعدم وجدان الماء للوضوء لها وعدم تمكنه ايضا من حفظ طهارته السابقة، او يتيمم لصلاة الظهر ويتوضأ لصلاة العصر، فيتعين عليه الوضوء لصلاة الظهر ولو تيمم لها بطلت صلاته، اذ كيف يتيمم مع وجدانه الماء، وهكذا لو لم‌يقدر المكلف الا على القيام اما في صلاة الظهر او في صلاة العصر، فحيث ان وجوب القيام في الصلاة مشروط بالقدرة ولو بملاحظة انه قد جعل له بدل في فرض العجز، فيجب عليه القيام في صلاة الظهر، اذ دليل البدل وهو قوله "اذا لم‌تقدر على القيام فصل جالسا" لايشمل عرفا صلاة الظهر مع التمكن من القيام فيها فعلا، ومن هنا يحكم ببطلان صلاة الظهر لو أتى بها جالسا لعدم الدليل على مشروعية الجلوس في حقه، وحينئذ فيكون الأمر التعييني بالقيام في صلاة الظهر معجزا مولويا بالنسبة الى القيام في صلاة العصر، لكن هذا لايعني ان القدرة في ظرف امتثال العصر شرط في وجوبه، كي يجوز تعجيز النفس بالنسبة اليه قبل صلاة الظهر بالاشتغال بفعل مباح، فان الذي هو شرط وجوب القيام في صلاة العصر هو القدرة على صرف وجوده، وهي حاصلة عند دخول الوقت فلايجوز تعجيز النفس بالنسبة اليه.

وهكذا لو تعدد سنخ الواجب كما لو كان متوضأ حين صلاة الظهر لكن كان جسده نجسا فان غسله لم‌يجد ماء للوضوء لصلاة العصر والمفروض عدم تمكنه من حفظ وضوءه لها فالظاهر انه يجب عليه صرف الماء لتطهير جسده لشمول قوله "ان وجد ماء غسله" له، كما أنه لو انعكس الأمر بأن كان محدثا قبل صلاة الظهر وعلم بأنه قبل صلاة العصر يتنجس جسده ولم يكن عنده ماء يكفي لكليهما فيجب عليه الوضوء لصلاة الظهر حيث يصدق عليه انه يجد الماء، وهكذا لو عجز عن الجمع بين الوضوء لصلاة الظهر او القيام لصلاة العصر إما لقصور قدرته او لمنع ظالم من جمعه بينهما فيجب عليه تقديم الوضوء وبذلك يصير عاجزا عن القيام لصلاة العصر.

ويمكن أن يذكر وجه آخر لترجيح السبق الزماني في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية بل مطلقا بأن يقال: انه لو لم يكن الواجب المتأخر زمانا ذا مزية يحتمل كونها موجبة لترجيحه، فحيث يحتمل كون السبق الزماني مرحجا للواجب المتقدم زمانا فيكفي ذلك في لزوم الترجيح به، حيث يعلم بسقوط اطلاق الخطاب الآخر بالنسبة الى فرض الاشتغال به، ولكن يجري في خطابه أصالة الاطلاق لاثبات التكليف به في فرض الاشتغال بالآخر.

هذا تمام ما كان يخطر بالبال في الدفاع عن الترجيح بالسبق الزماني في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية.

ولكن قد يناقش فيه بأن الوجدان العقلائي لايرى لزوم امتثال الواجب المتقدم زمانا حتى لو كان خطاب الواجبين مشروطا بالقدرة، كما لو قال المولى لعبده "اذا قدرت فخلّص زيدا من السجن" وقال له ايضا "اذا قدرت فخلّص بكرا من السجن" وفرض توقف خلاص زيد على الشفاعة له لدى بعض الكبار في هذه الساعة، وفرض توقف خلاص بكر على الشفاعة له لدى بعضهم ساعة بعد ذلك، ولم يكن يقبل منه شفاعتان وعلم بأنه لو لم‌يشفع لزيد هذه الساعة فسوف لن يعجز عن الشفاعة لبكر، فلو ترك الشفاعة لزيد في الساعة الاولى واختار الشفاعة لبكر في الساعة الثانية لأجل دواع نفسانية ككون بكر صديقه، فلايراه العقلاء مستحقا لذمهم وللعقاب من المولى، بل الأمر كذلك حتى لو اخذ السبق الزماني في خطاب المولى بأن قال لعبده "اذا قدرت فخلص هذه الساعة زيدا من السجن " وقال له ايضا "ان قدرت فخلص بعد ساعة بكرا من السجن"، وهكذا لو ورد في الخطاب الشرعي "الناذر اذا قدر فليف بنذره" وفرض أن شخصا نذر أن يصوم يوم الخميس والجمعة، ولكنه عجز بعد ذلك عن الجمع بين الصومين، فالعرف يراه مخيرا في صوم ايّ من اليومين.

وعليه فنحرز عدم كون السبق الزماني مرجحا عقلائيا، ومعه فلا مجال لما ذكر من جريان أصالة الاطلاق في الخطاب الاسبق زمانا بلا معارض، على أنه مر في الترجيح باحتمال الاهمية من عدم عرفية ملاحظة تفاصيل مرجحات باب التزاحم في مرحلة تقييد خطابات التكليف، والظاهر هو تقيد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر يوجد في امتثاله مرجح لزومي عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، فيكون التمسك بخطاب الواجب الاسبق زمانا تمسكا بالعام في الشبهة المصداقية.

هذا اذا كان التزاحم ناشئا عن العجز عن الجمع بين الامتثالين، وأما اذا كان ناشئا عن كون الجمع بينهما حرجيا ونحوه مما لا ينافي القدرة، فقد يقال بأنه حيث تكون نتيجة الدليل الشرعي النافي للحرج مهملة من حيث اثبات التخيير فالمتيقن الترخيص في ترك المتأخر زمانا، ويتمسك باطلاق خطاب الاسبق زمانا لاثبات وجوب الاتبان به، ولکن یمکن الجواب عنه بأن ظاهر خطاب نفي الحرج كونه قيدا لكل خطاب فكأنه قال "اذا قدرت ولم تقع في حرج فخلص زيدا هذه الساعة من السجن" و "ان قدرت ولم تقع في حرج فخلص عمرا بعد ساعة من السجن" فاذا كان المكلف يقع من الجمع بينهما فالعقلاء برونه مخيرا بينهما، وعليه فالاقوى عدم تمامية الترجيح بالسبق الزماني.

نعم لا يبعد أن يقال: انه ان كان المأخوذ في موضوع الواجب الاسبق زمانا عنوان آخر غير القدرة، كعنوان وجدان الماء المأخوذ في وجوب الوضوء، وعنوان عدم المرض فی وجوب الصوم، وعنوان قوة البدن في وجوب القيام في الصلاة، فقد يرى العرف انطبافه عليه دون الواجب المتأخر.

فانه في مثال التزاحم بين الوضوء لصلاة الظهر والوضوء لصلاة العصر، لو كان التزاحم ناشئا عن فقدان الماء بمقدار وضوءين فيشمله حين صلاة الظهر خطاب وجوب صلاة الظهر مع الوضوء على واجد الماء.

وحينئذ فلايبعد الحاق العرف سائر فروض التزاحم بين الوضوءين به، كما لو كان عنده الماء بقدر الوضوءين ولكن منعه ظالم من الجمع بين الوضوءين، او كان الجمع بينهما حرجيا عليه، ويؤيده ما لو قلنا بكون شرط الصلاة الطهارة المسببة من الوضوء او التيمم فان الاصل عدم تحققها بالتيمم للصلاة الاولى.

وفي مثال التزاحم بين صوم النصف الاول من شهر رمضان وصوم النصف الثاني منه انه ان كان التزاحم لكون صوم تمام الشهر مضرا به، فيجب عليه صوم النصف الاول، حيث انه ليس مريضا اي لا يضر به الصوم، فيشمله قوله تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر"([[158]](#footnote-159))، فما عن بعض الاجلاء من ثبوت التخيير في هذا المثال ايضا خلاف الظاهر.

ولایبعد أن یلحق به عرفا ما اذا كان التزاحم ناشئا عن غير المرض، كما لو ألجئ الى ترك صوم تمام الشهر، وان كان مقتضى القاعدة فیه التخيير، بعد عدم دليل على لزوم الترجيح بالسبق الزماني، وان كان مقتضى الاحتياط اختيار صوم النصف الاول وافطار النصف الثاني.

وفی مثال التزاحم في القيام في صلاتين ان كان عاجزا بدنيا عن الجمع بينهما فالعرف يراه في الصلاة الاولى مشمولا لما دل على أنه اذا قوي فليقم في الصلاة، فاذا قام في الصلاة الاولى فيكون في الصلاة الثانية مشمولا لما دل على أنه اذا لم يقو على القيام يصلي جالسا، بل الامر كذلك حتى في صلاة واحدة، فلو لم‌يقو الا على القيام في ركعة واحدة من صلاته، فيجب عليه صرف القدرة في الاتيان بالقيام في الركعة الأولى، اذ يكون ذلك رافعا لموضوع وجوب القيام في الركعة الثانية.

ثم انه لو كان وجوب الواجب المتأخر زمانا، مشروطا بشرط غير حاصل في زمن الواجب المتقدم، فتارة ندعي عدم لزوم حفظ القدرة على الواجب المشروط قبل حصول شرطه ولو علم المكلف بحصول شرطه في المستقبل، كما هو مختار السيد الخوئي "قده" فلاتصل النوبة حينئذ الى البحث عن الترجيح بالسبق الزماني، حيث انه يجوز تعجيز النفس عن الواجب المتأخر بصرف القدرة في المباح فضلا عن الواجب فلابد من امتثال الواجب المتقدم وبه يرتفع موضوع الواجب المتأخر

وأخرى نختار لزوم حفظ القدرة -كما هو الصحيح- فيكون مثل الواجبين المشروطين بالقدرة، لما مر من رجوع الواجب المشروط الى الواجب المعلق بل العرف يتعامل مع الواجب المشروط الذي يعلم بتحقق شرطه في المستقبل من حيث لزوم حفظ القدرة معاملة الواجب المعلق، فلايتم ما قد يقال من أن دليل لزوم حفظ القدرة فيه هو بناء العقلاء، ولايوجد بناء عقلائي على لزوم حفظ القدرة على الواجب المشروط الذي لم‌يتحقق شرطه بعد فرض تزاحمه مع واجب اسبق زمانا.

فتحصل مما ذكرناه ان مفتضى القاعدة عدم تمامية الترجيح بالسبق الزماني.

### المرجح الثامن: كون الواجب من حقوق الناس

نسب الى المشهور أنه اذا تزاحم الواجب الذي كان من حقوق الناس والواجب الذي كان من حقوق الله فيجب تقديم الاول لكونه اهم.

فذكر السيد الخوئي "قده" أن من وجد ما يحج به، ولكنه كان مدينا فلايمنع ذلك من صدق الاستطاعة، لكن يقع التزاحم بين وجوب الحجّ ووجوب أداء الدّين، لأن المفروض أنه لا يمكن الجمع بين امتثال الحكمين، فلابدّ من التخيير أو الترجيح، ولكن المتعين سقوط الحجّ وتقديم أداء الدّين، ولا مجال للتخيير فيما إذا كان الدّين حالّا مطالباً به، أو مؤجلًا مع عدم الوثوق بالأداء بعد الحجّ، وذلك للجزم بأهميّة الدّين، فإن الخروج عن عهدة حقوق الناس أهم من حق اللَّه تعالى، ولااقل من كونه محتمل الأهميّة فيجب تقديمه، والحجّ وإن كان مما بني عليه الإسلام ومن الواجبات المهمّة، لكنّه انما يكون كذلك في فرض فعلية وجوبه لامطلقاً، ومن ثمّ لا يجب عند توقفه على ارتكاب بعض المحرمات المهمّة كالزنا واللواط وقتل النفس وشرب الخمر.

ثم نقل اشكال صاحب العروة "قده" من أنه اذا تزاحم الحج واداء الدين -بأن استقر عليه الحج سابقا- فالظاهر التخيير، واحتمال تقديم الدين الحالّ مع المطالبة او مع عدم الرضا بالتأخير لأهمية حق الناس من حق اللَّه ممنوع، والشاهد عليه أنه لو فرض كون الحج والدين على الميت وقصرت التركة عنهما فتوزع التركة عليهما ولا يقدم الدين([[159]](#footnote-160)).

فأجاب عنه بأن استشهاده بتوزيع التركة على الدين والحج عند قصور التركة عنهما غير متجه، اذ **اولا:** مورد التوزيع هو حال الوفاة، وذلك لا يكشف عن عدم أهميّة وجوب اداء للدّين حال الحياة، فإن الميت لا تكليف عليه، وإنما يكون ضامناً ومديوناً، وهذا بخلاف الحي، فإنه مكلف بأداء الدّين والحجّ، فلا يقاس أحدهما بالآخر، وبعبارة اخرى: حكم الدين حال الوفاة وضعي محض، وأما حال الحياة فالحكم تكليفي أيضاً، فلا يقاس الحكم التكليفي بالوضعي، فلو فرض عدم تقديم الدين كحكم وضعي على الحج، فلايقتضي ذلك عدم تقديم وجوب اداء الدين على الحج.

**وثانيا:** ان توزيع التركة على الحج والدين في فرض قصور التركة مما لم‌يدل عليه دليل، فلو كنا نحن ومقتضى القاعدة لكنا نلتزم بتقديم الدين على الحج لكونه من حقوق الناس، وانما بلتزم بتقديم الحج على دين الميت للنص الخاص، وهو صحيحة بريد العجلي عن رجل خرج حاجّاً ومعه جمل له ونفقة وزاد فمات في الطريق، قال: إن كان صرورة ثمّ مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجّة الإسلام، وإن كان مات وهو صرورة قبل أن يحرم جعل جمله وزاده ونفقته وما معه في حجّة الإسلام، فإن فضل من ذلك شي‏ء فهو للورثة إن لم‌يكن عليه دين([[160]](#footnote-161))، حيث دلت صريحا على لزوم صرف تركته في الحج، فان بقي منها شيء صرف في الدين ان كان عليه دين، فان بقي شيء يعطى للورثة.

وهكذا صحيحة معاوية بن عمار في رجل يموت وعليه خمسمائة درهم من الزكاة وعليه حجّة الإسلام وترك ثلاثمائة درهم، فأوصى بحجّة الإسلام، وأن يقضى عنه دين الزكاة، قال: يحجّ عنه من أقرب ما يكون، ويخرج البقية في الزكاة([[161]](#footnote-162))، ومورده وإن كان عنوان الزكاة، إلّا أنه لا خصوصية له، لأنّ الزكاة دين أيضاً([[162]](#footnote-163)).

اقول: الظاهر عدم تمامية استدلاله بالصحيحتين: أما صحيحة بريد فهي مختصة بالمال الموجود عند من خرج حاجا فمات في الطريق، ويحتمل وجود خصوصية في ذلك، وأما صحيحة معاوية بن عمار فهي مختصة بالزكاة ولاوجه لإلغاء الخصوصية عنها الى الديون المتعارفة فان الزكاة اشبه بحق الله.

وكذا ذكر السيد الخوئي "قده" في وجه تقديم استعمال آنية الذهب والفضة على استعمال المغصوب عند التزاحم أن حقوق الناس أهم من حقوق اللَّه سبحانه، فكلما دار الأمر بينها وبين حق اللَّه محضاً تقدمت حقوق الناس لأهميتها، فهي الأولى بالمراعاة عند المزاحمة، وحرمة استعمال آنية الذهب والفضة من حقوق اللَّه المحضة بخلاف حرمة التصرّف في المغصوب، لأن فيها حق الناس أيضاً، وحق الناس إذا كان محرز الأهمية من حق اللَّه سبحانه فلا كلام في تقدّمه، وإذا كان مشكوك الأهمية فالأمر أيضاً كذلك، للقطع بعدم الأهمية في حق اللَّه سبحانه، فهما إما متساويان أو أن حق الناس أهم، ومع كون أحد المتزاحمين محتمل الأهمية يتقدّم على ما لا يحتمل فيه الأهمية([[163]](#footnote-164)).

هذا ولكن ذكر في المستمسك ما محصله أن ما اشتهر من أهمية حق الناس من حق اللَّه تعالى دليله غير ظاهر، بل قد يحتج على أهمية حق اللَّه تعالى بما ورد من أن حق اللَّه أحق أن يقضى.

وكأن مستند المشهور ما ورد من أن الذنوب ثلاثة: ذنب يغفر، وذنب لا يغفر وذنب لا يترك. فالذي يغفر ظلم الإنسان نفسه، والذي لا يغفر ظلم الإنسان ربه، والذي لا يترك ظلم الإنسان غيره، ولكن دلالته على ذلك غير ظاهرة، إذ لا تعرض فيه للأهمية، وإنما تعرض فيه للغفران، وأن ظلم الإنسان نفسه يغفر، وظلم الإنسان غيره لا يغفر إلا بمراجعة صاحب الحق وإن لم‌يكن له شي‏ء من الأهمية ما دام أنه حق للغير. فالحديث الشريف غير متعرض لما نحن فيه.

وبالجملة فهذا الحكم المشهور غير ظاهر، وإن كانت تساعده مرتكزات المتشرعة. لكن في بلوغ ذلك حد الحجية تأمل([[164]](#footnote-165)).

اقول: أما القول بتقديم حق الله بمقتضى ما ورد من أن حق الله احق بالقضاء ففيهأن هذه رواية عامية ضعيفة السند، فقد روى البخاري عن ابن عباس قال جاء رجل إلى النبي فقال يا رسول الله ان أمي ماتت وعليها صوم شهر، أ فأقضيه عنها، قال نعم قال فدين الله أحقُّ أن يقضى([[165]](#footnote-166))، وفي صحيح ابن مسلم "فدين الله احق([[166]](#footnote-167))، وفي كنز العمال أنه روى ابن جرير عن عكرمة عن ابن عباس أن رجلا قال: يا نبي الله، إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه؟ فقال النبي: أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فحق الله أحق([[167]](#footnote-168)).

وقد روى في المستدرك عن ابي الفتوح الرازي في تفسيره عن جابر أن امرأة خَثعمية أتت إلى رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) فقالت يا رسول الله إن فرض الحج قد أدرك أبي وهو شيخ لايقدر على ركوب الراحلة أيجوز أن أحج عنه قال: يجوز قالت يا رسول الله ينفعه ذلك قال: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يجزئ قالت نعم قال فدين الله احق([[168]](#footnote-169))‏، وغاية ما تدل هذه الرواية الاخيرة عليه اهمية مثل الحج مما يكون المكلف مدينا لله، لا مطلق التكاليف.

وكيف كان فلايتم القول بتقديم حق الناس لأن احتمال اهمية حق الله موجود ايضا، وما عن امير المؤمنين (عليه السلام) من قوله "جعل اللّه سبحانه حقوق‏ عباده‏ مقدّمة لحقوقه فمن قام بحقوق عباد اللّه كان ذلك مؤدّيا إلى القيام بحقوق اللّه([[169]](#footnote-170))" فمضافا الى ضعف سنده لا يظهر منه تقدم حقوق الناس على حقوق الله عند التزاحم، فلعل المراد تقديمها بلحاظ التوصية بالاداء ويؤيده ذيل الحديث.

وأما ما قد يقال من أن حق الناس يشتمل على حقين: حق الناس، وحق الله، لان الله امر بحفظه، فيقدم على ما كان حق الله محضا، ففيه أن حق الناس انما صار حق الناس لأن الله تعالى اعتبر هذا الحق رعاية لمصلحة الناس، فلزوم حفظه ناش من سبب واحد وهو امضاء الشارع، على أن بعض حقوق الله المحضة قد يكون ملاكه اقوى من بعض حقوق الناس التي اجتمع فيها الحقان ولذا لم يستشكل احد في تقديم حق الله فيما احرز من الخارج اهمية ملاكه، كما لو وقع التزاحم بين الزنا والغصب، فانه لاريب حينئذ في لزوم الاجتناب عن الزنا حتى لو كان مع امرأة برضاها حيث يكون من حق الله محضا.

وبناء على ما ذكرناه ففي مسألة تزاحم الحج والدين فلايبعد أن يقال بأنه لو كان الذهاب الى الحج يمنع من اداء الدين في وقته، بدون حرج فهذا يمنع من صدق الاستطاعة عرفا، لأن المنصرف من مثل قوله (عليه السلام) "من كان عنده ما يحج به" وقوله "من كان موسرا" وقوله "كان له زاد وراحلة" وقوله " اذا قدر على ما يحج به" هو وجدان نفقة الحج زائدا على الحوائج الحضرية.

بل يوجد وجه آخر لتقديم اداء الدين، وهو تطبيق كبرى تقديم خطاب التكليف غير المشروط بالقدرة على الخطاب المشروط بالقدرة والاستطاعة، وقد اختار السيد الخوئي "قده" هذه الكبرى كما نقلنا عنه سابقا، لكن الظاهر أنه لم يطبقها على الحج لما ذكر أن الاستطاعة قد فسرت في الروايات بوجدان الزاد والراحلة وتخلية السرب وصحة البدن، والدين لايمنع من صدق ذلك، ولكن يرد عليه أن هذه الروايات ليست ظاهرة في الغاء المفهوم العرفي للاستطاعة في قوله تعالى "ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا".

وأما لو فرض استقرار الحج عليه فقد تقدم عن صاحب العروة التزامه بالتخيير، ووافقه في ذلك جمع من الاعلام منهم السيد الحكيم والسيد الامام "قدهما" وشيخنا الاستاذ "دام ظله"([[170]](#footnote-171))، بعد عدم الدليل على ترجيح حق الناس على حق الله.

وما قد يقال في ترجيح اداء الدين على الحج من أن اداء الدين واجب عقلي، وتركه ظلم، فيقدَّم على الحج الذي هو واجب شرعي محض، غير متجه، لأن اداء الدين الثابت عند العقلاء وان كان واجبا عقلائيا، لكن لادليل على لزوم ترجيح الواجب العقلائي باطلاقه على الواجب التعبدي، فهل ترى أنه اذا وقع التزاحم بين وطء الزوجة حال حيضها او ضربها ضربا واحدا خفيفا فيجب عليه أن يختار الوطء، لكون حرمته تعبدية، بينما أن حرمة الضرب عقلائية، او أنه اذا أكره على أن يتلف مالا يسيرا من شخص او يترك الصلاة فترة طويلة فيجب عليه أن يختار ترك الصلاة، وهكذا لو أكره على شرب الخمر او عدم اداء الدين اليسير او تأخير اداء الدين، فيجب عليه أن يختار شرب الخمر؟، مع أنه لا يظن أن يلتزم به.

وعليه فالظاهر عدم تعين اداء الدين في فرض استقرار الحج وعدم التمكن من الجمع بين الحج واداء الدين، او عدم التمكن من الجمع بين الحج والتعجيل في اداء الدين، بل قد يقال بأن الحج معلوم الاهمية لكونه مما بني عليه الاسلام، وقد ورد أن من مات ولم يحج فليمت يهوديا او نصرانيا، والمفروض شموله لهذا الشخص الذي سوف الحج لا لعذر.

هذا ولايخفى أنه اذا تعاملنا مع وجوب الحج وسائر التكاليف معاملة المتزاحمين كما في فرض استقرار الحج، بل مطلقا كما هو مختار السيد الخوئي "قده" فيجب الحمع بين الامتثالين مهما امكن ولو بالحج متسكعا، ما لم يلزم الحرج، بل في فرض الاستقرار يجب ذلك عند المشهور حتى مع الحرج.

### المرجح التاسع: ترجيح ما عبر عنه بالحرام على ما تعلق به النهي او عبر عنه بالمكروه

قد يقال بأنه لو وقع التزاحم بين ما عبِّر عنه في الروايات بالحرام، وبين ما تعلق به النهي او عبِّر عنه بالمكروه، فلابد من ترجيح الاول في مقام الامتثال.

مثاله ما اذا اضطر الى أن يستعمل إما آنية مغصوبة او آنية الذهب والفضة، فقد افتى صاحب العروة "قده" بلزوم الاجتناب عن الآنية المغصوبة([[171]](#footnote-172))، لكنه لم‌يبين نكتة ذلك، وحينئذ فقد يقال بأن الوارد في الادلة بالنسبة الى الغصب التعبير بعنوان الحرام([[172]](#footnote-173))، بينما أنه لم‌يرد بالنسبة الى استعمال آنية الذهب والفضة التعبير بالحرمة بل الوارد مجرد النهي عنه او عنوان المكروه، كما عرفت.

وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه بناء على تمامية بعض الاحتمالات لمعنى الحرمة فيتم هذا الوجه، فانه توجد في معنى الكراهة والحرمة عدة احتمالات:

1- كون الكراهة بمعنى النهي مع الترخيص في الفعل والحرمة بمعنى النهي مع عدم الترخيص في الفعل، ولكن هذا المعنى امر مستحدث، ويشهد على ذلك معتبرة سيف التمار قال قلت لابي بصير أحب ان تسأل اباعبد الله عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقَّق، قال: فسأله ابوبصير عن ذلك، فقال: هذا مكروه، فقال: ابوبصير ولِمَ يكره، فقال: إن علي بن ابي طالب (عليه‌السلام) كان يكره أن يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر، لأن تمر المدينة أدونهما، ولم يكن علي (عليه‌السلام) يكره الحلال([[173]](#footnote-174)).

2- ان يراد من الحرام ما نصَّ القرآن الكريم على تحريمه ويراد من المكروه ما استفيدت حرمته من غير القرآن الكريم، فان المتعارف خصوصا عند علماء العامة في ذلك الوقت هو ارادة هذا المعنى، والشواهد على ذلك في الروايات كثيرة، ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه‌السلام) أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال: ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) يوم خيبر عنها، وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه وليس الحمر بحرام...([[174]](#footnote-175)).

وفي صحيحته الأخرى قال سألت أباعبد اللَّه عن الجرِّي والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك أ حرام هو؟ فقال لي يامحمَّد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام قل لاأجد في ماأوحي إليّ محرّما قال فقرأتها حتى فرغت منها فقال إنما الحرام ماحرم الله ورسوله في كتابه ولكنهم قدكانوا يعافون أشياء فنحن نعافه([[175]](#footnote-176)).

وفي رواية ابي الحسن الليثي عن جعفر بن محمد عليه‌السلام قال: سئل أبي عن لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) عن اكلها لأنها كانت حمولة الناس يومئذ وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن([[176]](#footnote-177)).

وهذا ما يظهر من كلمات العامة أيضا، فنقل الشافعي في كتاب الأمّ أنه كان يعدّ التعبير بالحرمة او الحلية فيما لم‌يذكر ذلك في القرآن ناشئا من قلة الورع، وقال ابويوسف ما اعظم قول الاوزاعي هذا حلال من الله، وقد ادركت مشايخنا يكرهون ان يقولون هذا حلال وهذا حرام الا ما في كتاب الله عزوجل بيّنا بلاتفسير، وكانت تعبيرات الائمة (عليهم السلام) متناسبة مع هذا الجوّ.

3- قد يراد من الحرام ماكان على حرمته دليل قاطع من الكتاب والسنة، ومن المكروه ما استفيدت حرمته بالاجتهاد، وعلى هذا كان اصطلاح فقهاء عصر الصادقين:

ولذلك شواهد: **منها:** ما ذكره السيد المرتضى "ره" في الذريعة من أن الفقهاء وصفوا بالتحريم والحظر ما دلّ على قبحه دلالة قاطعة، وما طريقه الاجتهاد قالوا مكروه ولم يطلقوا الحظر والتحريم فيه، وما تزول الشبهة فيه يقولون انه حلال طلق، وما يعترض فيه شبهة يقولون لابأس به([[177]](#footnote-178)).

**ومنها:** ما ذكر في تفسير القرطبي أنه أسند الدارمي أبو محمد في مسنده قال أخبرنا هارون عن حفص عن الأعمش قال: ما سمعت إبراهيم قط يقول حلال ولا حرام، ولكن كان يقول: كانوا يكرهون وكانوا يستحبون، وقال ابن وهب قال مالك: لم‌يكن من فتيا الناس أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقولوا إياكم كذا وكذا، ولم أكن لأصنع هذا. ومعنى هذا: أن التحليل والتحريم إنما هو لله عز وجل، وليس لأحد أن يقول أو يصرح بهذا في عين من الأعيان، إلا أن يكون الباري تعالى يخبر بذلك عنه، وما يؤدي إليه الاجتهاد في أنه حرام يقول: إني أكره كذا، وكذلك كان مالك يفعل اقتداء بمن تقدم من أهل الفتوى، وقد يقوى الدليل على التحريم عند المجتهد فلا بأس عند ذلك أن يقول ذلك([[178]](#footnote-179)).

وكان الائمة (عليهم السلام) مداراة مع الأجواء ولكي لاينسب اليهم الاتيان بفقه جديد يمشون على هذا الاصطلاح.

4- ان يراد بالحرمة شدة النهي ويراد من الكراهة حرمة اخف منها، ففي رواية ابي بصير عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال: كان يكره ان يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيل والبغال وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير([[179]](#footnote-180)).

وتقديم ما ورد التعبير عنه بالحرام على ما لم يرد فيه هذا التعبير بل ورد النهي عنه او التعبير عنه بأنه مكروه يبتني على الاحتمال الاخير، وكذا الاحتمال الثاني لما مرَّ من تقديم الفريضة على السنة في مقام التزاحم.

اقول: لم‌يظهر لنا مختاره في المعنى الظاهر من الحرمة في كلمات الائمة (عليهم السلام) حيث تكرر منه على ما حكي عنه في كل من المعنى الثاني والثالث دعوى كونه المتعارف استعمال لفظ الحرمة فيه في زمان الائمة (عليهم السلام).

وكيف كان فلم ‌يظهر من كلمات اللغويين والروايات معنى آخر للحرام غير ما هو المعهود فعلاً، ففي مقبولة عمر بن حنظلة "ينظران الى من كان منكم روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما([[180]](#footnote-181))...انما الامور ثلاثة حلال بيِّن وحرام بيِّن وشبهات بين ذلك، وفي رواية أخرى "قلت لأبي الحسن (عليه‌السلام) ان امرأتي وامرأة ابي بارد تخرجان في المأتم فأنهاهما فتقول امرأتي ان كان حراما فانهنا عنه حتى نتركه وان لم‌يكن حراما فلأيِّ شئ تمنعناه([[181]](#footnote-182))، وفي رواية داود بن فرقد عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) قال قال رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) من اكل من هذه البقلة فلايقرب مسجدنا ولم يقل انه حرام([[182]](#footnote-183)) وفي رواية اخرى "ان الله لمّا حرم علينا الصدقة ابدلنا بها الخمس فالصدقة علينا حرام والخمس لنا فريضة والكرامة لنا حلال([[183]](#footnote-184))، وفي رواية الزهري "اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر والاضحى وثلاثة ايام من التشريق وصوم الوصال حرام وصوم الصمت حرام وصوم نذر المعصية حرام وصوم الدهر حرام([[184]](#footnote-185))، كل شئ ينبت في الحرم فهو حرام على الخلق اجمعين([[185]](#footnote-186))، كل طين حرام كالميتة([[186]](#footnote-187))، وان القتال مع الامام غير المفترض طاعته حرام([[187]](#footnote-188))، يتحرج من حلال الدنيا ولايلتفت الى حرامها فان حلالها حساب وحرامها عقاب([[188]](#footnote-189))، وكل امر يكون فيه الفساد مماهو منهي عنه ... فهذا كله حرام لأن ذلك كله منهي عن اكله وشربه...([[189]](#footnote-190))، لاتبيعوا المصاحف فان بيعها حرام([[190]](#footnote-191))، بيع العذرة حرام([[191]](#footnote-192))، غبن المؤمن حرام([[192]](#footnote-193))، الناس يزعمون ان الربح على المضطر حرام([[193]](#footnote-194))، سألته عن الرجل اشترى من رجل ارضا بمأة كر على ان يبيعه من الارض، قال: حرام([[194]](#footnote-195))، سألته عن اخوين مملوكين هل يفرق بينهما وبين المرأة وولدها فقال: لاهو حرام الا أن يريدا ذلك([[195]](#footnote-196))، ان فضل الاجير والحانوت حرام([[196]](#footnote-197))، وفي صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) في مملوك تزوج بغير اذن مولاه أ عاص لله، قال عاص لمولاه قلت حرام قال ما ازعم أنه حرام، ونولُهُ -أي الحقيق به- ان لايفعل الاباذن مولاه([[197]](#footnote-198))، ما قتل الباز والصقر حرام([[198]](#footnote-199))، كل سمك لايكون له فلوس فاكله حرام([[199]](#footnote-200)) ان كل عصير اصابته النار فهو حرام ختى يذهب ثلثاه([[200]](#footnote-201))، لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس([[201]](#footnote-202))، سئل العمري عن مسألة فقال محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك ولااقول هذا من عندي فليس لي ان احلل واحرم ولكن عنه (عليه‌السلام)([[202]](#footnote-203))، اذا رأيت الرجل يخرج من ماله في طاعة الله عزوجل فاعلم انه اصابه من حلال واذا اخرجه في معصية الله فاعلم انه اصابه من حرام([[203]](#footnote-204)).

ولاينبغي التأمل في أن مورد هذه الروايات التي استعمل فيها لفظ الحرام غير ما ثبتت حرمته من الكتاب بل ولم يكن عليه دليل قاطع من السنة.

وأما الروايات التي استشهد بها على خلاف ذلك فلايظهر منها اكثر من انه قد يثبت النهي ولايثبت الحرمة لأجل ان النهي قد يكون تنزيهيا، كما هو ظاهر صحيحة محمدبن مسلم الواردة في الجري والمارماهي فان الاعافة ظاهرة في النهي التنزيهي وقد ورد في رواية الميثمي أن ما كان عن رسول الله نهي إعافة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه([[204]](#footnote-205))، وقد يكون النهي ولائيا موقتا، كما في النهي عن لحوم الخيل والبغال والحمير في يوم خيبر.

وأما الكلمات المنقولة عن فقهاء العامة، فلعل وجهها إظهار الإباء عن اسناد ما وصل اليه الاجتهاد الى الشارع جزماً، فكانوا يقولون: رأيي كذا.

وبناء على ذلك فما لايجوز ارتكابه شرعا فالظاهر انه مصداق الحرام ولو ثبت حكمه من الروايات غير الكتاب والسنة القطعية، وأما المكروه فلم يظهر منه معنى الحرمة، واما قوله (عليه‌السلام) "ولم يكن علي يكره الحلال" فلايكون ظاهرا في أن الحلال لايكون مكروها، لان الكراهة فيه بمعنى الكراهة اللزومية جزما، فان عليا (عليه‌السلام) كان يكره ارتكاب النواهي التنزيهية كراهة غير لزومية بلاإشكال، وحينئذ فإرادة الكراهة اللزومية في هذا الكلام لاتدلّ على ظهور الكراهة في النهي الالزامي مطلقا.

فتحصل مما ذكرناه عدم الفرق بين ورود التعبير بحرمة شئ او مجرد ورود النهي عنه.

والظاهر أن سر كلام صاحب العروة كون الغصب محتمل الاهمية للتأكيد على حرمته في الروايات بل قرن في موثقة زيد الشحام حرمة مال المسلم بحرمة دمه([[205]](#footnote-206))، مضافا الى كونه من حقوق الناس بخلاف تحريم استعمال آنية الذهب والفضة والمشهور كما مر سابقا على تقديم حق الناس عند التزاحم، وقد ذكر في المستمسك أن وجهه أهمية حرمة الغصب من حرمة استعمالهما، كما يساعده ارتكاز المتشرعة، واختلاف ألسنة أدلة الطرفين، فقد قرن مال المسلم في أدلة الأولى بدمه، وعبّر في كثير من أدلة الثانية بالكراهة وبأنه لاينبغي([[206]](#footnote-207)).

ولكنك ترى أن الاختلاف في التعبير في الغصب بالحرمة وفي استعمال آنية الذهب والفضة بالكراهة او لاينبغي لايوجب أن يكون الغصب محتمل الاهمية، فالمهم هو اقترانه بحرمة دم المسلم مضافا الى ارتكاز المتشرعة.

### المرجح العاشر: كون درجة اثبات التكليف في احد المتزاحمين اقوى من الآخر

يمكن أن يقال بأن الظاهر أنه لو كانت درجة اثبات التكليف في احد المتزاحمين اقوى من الآخر فلابد من ملاحظة ذلك في المرجحات، فلو كان مضطرا الى شرب احد الماءين لابعينه وكان احدهما مقطوع النجاسة، ولكن كان الثاني مستصحب النجاسة او اخبر ثقة بنجاسته وكانا متساويين من حيث التكليف المحتمل كما هو مفروض المثال، فلابد من اختيار الماء الثاني.

وهذا موافق للمرتكز العقلائي، فانه لو اضطر شخص الى أكل احد طعامين وكان احدهما المعيَّن مما يعلم كونه مضرا بالبدن ضررا بليغا والآخر ثبت بخبر الثقة كونه مضرا ضررا بليغا، فيتعين عليه بحكم العقلاء اختيار الثاني فلعله يكون خبر الثقة مخالفا للواقع، وهكذا الاستصحاب بناء على كونه حجة عقلائية.

بل بناء على ملاحظة تفاصيل مرجحات باب التزاحم في مرحلة تقيد خطابات التكليف على المسلك الثالث في التزاحم كما هو مختار البحوث، فقد يقال بأن مقتضى القاعدة الأخذ بالقدر المتيقن في تقييد خطاب التكليف، فان جواز اختيار الماء الثاني لدفع الاضطرار معلوم بخلاف اختيار الماء الاول المعلوم نجاسته ومقتضى اطلاق خطاب التكليف بقاء حرمة شربه في هذا الفرض، وهكذا لو كان خطاب التكليف في احد المتزاحمين اظهر في التكليف الالزامي بمرتبة معتد بها، فيمكن أن يقال بالترجيح به بنفس هذه النكتة، بل قد يقال بأنه اذا اشتمل احد المتزاحمين على ما يحتمل كونه مرجحا بالنظر العقلائي -كما لو احتمل كون السبق الزماني مرجحا عقلائيا وان مر منا المنع عن ذلك وادعاء حكم العقلاء بالتخيير بين المتزاحمين ولو مع سبق زمان الامتثال في احدهما- فيجري في خطابه أصالة الاطلاق لاثبات التكليف به في فرض الاشتغال بالآخر.

لكن المهم ما مر في الترجيح باحتمال الاهمية من عدم عرفية ملاحظة تفاصيل مرجحات باب التزاحم في مرحلة تقييد خطابات التكليف، فلو فرض تقييد في خطاب التكليف فالظاهر هو تقيد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر يوجد في امتثاله مرجح لزومي عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، والظاهرأن ما هو مرجح لزومي عقلائي هو كون التكليف في احد المتزاحمين قطعيا وفي الآخر مشكوكا وان كان منجزا، وأما اختلاف مراتب ظهور الخطاب في التكليف الالزامي فليس مرجحا عقلائيا، وهكذا لايمكن التمسك باطلاق خطاب التكليف في مورد اشتمال التكليف على ما يحتمل كونه مرجحا عقلائيا، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمقيد.

### شروط التزاحم

قد مر في بحث الترتب في مباحث الالفاظ ذكر شروط للتزاحم ونتعرض هنا لأهم تلك الشروط:

**الشرط الاول:** أن يكون اطلاق كل من الخطابين المتزاحمين في حد ذاتهما شاملا لفرض التزاحم، وعليه فلو كان دليل احد التكليفين خطابا لفظيا وانعقد له الاطلاق وكان دليل التكليف الآخر لبيا فحيث ان الدليل اللبي لا اطلاق له فيلزم امتثال الأول، ونذكر لهذا الشرط مثالين:

**المثال الأول:** لو توقف حفظ نفس محترمة على قطع عضو انسان، فان دليل وجوب حفظ النفس المحترمة لبّي لااطلاق له، بخلاف دليل حرمة قطع العضو، فمقتضى القاعدة عدم جواز ارتكابه.

بل ذكر شيخنا الاستاذ "دام ظله" أن اطلاق دليل تحريم مقدمة حفظ النفس المحترمة يوجب انتفاء القدرة على حفظ النفس المحترمة، فيرتفع بذلك وجوبه حتى ولو كان دليله مطلقا في حد ذاته، بعد أن كان المفروض عدم العلم من الخارج اهمية ملاك حفظ النفس المحترمة او تساويه على الأقل([[207]](#footnote-208)).

وفيه أن قواعد التزاحم تشمل ما لو وقع التزاحم بين واجب وبين مقدمة محرمة، وادعاء كون اطلاق تحريم المقدمة موجبا لعدم القدرة على ذاك الواجب ليس بأولى من ادعاء كون اطلاق وجوب ذلك أيضا يوجب عدم القدرة على الاجتناب عن تلك المقدمة المحرمة فلاامتياز لاحدهما على الآخر، فالمهمّ في هذا المثال عدم الاطلاق في دليل وجوب حفظ النفس المحترمة.

**المثال الثاني:** لو قال الظالم لشخصٍ "أقتل زيدا والّا قتلتك" فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لايبعد جواز قتل زيد عندئذ، فان ذلك داخل في باب التزاحم، إذ الأمر يدور بين ارتكاب محرم وهو قتل النفس المحترمة وبين ترك واجب وهو حفظ نفسه وعدم تعريضه للهلاك، وحيث لا ترجيح في البين فيتخير بينهما، فلو قتله فلا قود عليه وانما يثبت عليه الدية، وما ورد من قوله (عليه‌السلام) "انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فلاتقية"([[208]](#footnote-209))، لاينافي ما ذكرناه لأن عدم جريان التقية لاينافي جريان قواعد التزاحم([[209]](#footnote-210)).

وفيه **اولاً**: ان دليل تحريم قتل المؤمن خطاب لفظي مطلق ولكن دليل وجوب حفظ النفس لا اطلاق له كي يشمل مورد التزاحم، فان قوله تعالى "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة([[210]](#footnote-211))" لايشمل عرفا ما لو توقف حفظ النفس على مثل قتل انسان محقون الدم، حيث انه لو لم‌يقتله فلايصدق أنه ألقى بيده الى الموت.

نعم لو خيّره بين قتل نفسه وقتل غيره فلايتم هذا الوجه، لوجود اطلاق لفظي في حرمة قتل النفس.

**وثانيا:** لايحتمل اهتمام الشارع بحفظ النفس ولو بقتل الآخرين، ولكن احتمال أهمية حرمة القتل موجود وجدانا، فبناء على مسلك المشهور من لزوم ترجيح محتمل الاهمية فلاتصل النوبة إلى التخيير، الا اذا وجدت مزية في المكلف نفسه بحيث يحتمل اهتمام الشارع بحفظ نفسه ولو بقتل الآخرين.

والظاهر من اطلاق قوله (عليه السلام) في معتبرة ابي حمزة الثمالي "انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فلاتقية"([[211]](#footnote-212))، أن التقية لاتسوّغ قتل الغير، ولو كان ذلك موجبا لقتل نفسه، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن عدم جواز قتل الغير بملاك التقية لاينافي جوازه بمناط التزاحم، خلاف الظاهر جداً، فان الظاهر من المعتبرة عدم جواز التقية في قتل الغير مطلقا.

نعم قد يستفاد من ذيل المعتبرة أن المقصود من قوله "فاذا بلغت الدم فلاتقية" أنه اذا كان مورد التقية بذل الدم في الجهاد فلايجوز ترك الجهاد بعذر التقية، ففي معتبرة ابي حمزة الثمالي أنه قال ابو عبد الله (عليه السلام): إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فاذا بلغت التقية الدم فلاتقية، وايم الله لو دعيتم لتنصرونا لقلتم لانفعل، إنما نتقي، ولكانت التقية أحبَّ اليكم من آبائكم وأمهاتكم([[212]](#footnote-213))، فتكون الرواية اجنبية عن المقام.

**الشرط الثاني:** أن لايكون احد الخطابين بوجوده رافعا لموضوع الخطاب الآخر، والا لم يجتمع الخطابان في مقام الفعلية في زمان واحد، حتى يفرض التزاحم بينهما، وهذا واضح جداً، وقد مثّل المحقق النائيني "قده" لذلك بعدة أمثلة، نذكر اثنين منها:

**المثال الاول:** ما ذكره من ان موضوع وجوب الحج حيث انه هو المستطيع، فكل خطاب مالي متعلق بالعين او الذمة يكون مانعا عن تحقق الاستطاعة ولو فرضنا كون ما في الذمة مؤجلا ولم يحلّ أجله، بناء على ما هو الأقوى عندنا من اشتراط الرجوع الى الكفاية، وعليه فلو لم‌يؤدِّ دينه وأتى بالحج فلايكون حجه مجزءا عن حجة الاسلام، لعدم تأتي الترتب فيه، حيث ان خطاب وجوب اداء الدين يكون بوجوده مانعا عن وجوب الحج، فلايقاس بموارد التزاحم حيث يكون خطاب التكليف بالأهم بامتثاله رافعا لخطاب الأمر بالمهمّ([[213]](#footnote-214)).

اقول: ما ذكره مبنيّ على تفسير الاستطاعة بالقدرة بالمعنى الثالث، اي عدم اشتغال الذمة بما ينافي الحجّ، ولكن مرّ عدم ظهور الاستطاعة والقدرة في ذلك، فبناء على تفسير الاستطاعة بالقدرة التكوينية او تفسيرها بوجدان الزاد والراحلة وتخلية السرب -كما اختاره السيد الخوئي "قده" استنادا الى تفسير الاستطاعة في الروايات بذلك- فلايمنع خطاب الأمر بأداء الدين عن صدق الاستطاعة عرفا، فيقع بينهما التزاحم، وانما يقدَّم اداء الدين لكونه من حقوق الناس، ولكن لو لم‌يؤدّ دينه وجب عليه الحج وكان مجزءا عن حجة الاسلام.

الا أن الظاهر عرفا من استطاعة السبيل الى الحج، هي وجدان نفقة سفر الحج زائدا على الحوائج الحضرية، وهذا ما ذهب اليه السيد البروجردي "قده" في تعليقته على العروة، حيث ذكر ان من لا يتهيأ له مؤونة السفر إلا بهدم أساس تحضّره فهو غير مستطيع للسفر عرفا([[214]](#footnote-215))، فلايصدق المستطيع عرفا على من كان الحج مانعا من أداءه لدينه، ويشهد لذلك التعبير في بعض الروايات عن المستطيع بالموسر، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك و ليس له شغل يعذره الله فيه فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام فإن كان موسرا و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج عنه من‌ ماله صرورة لا مال له([[215]](#footnote-216)).

بل قد يقال بأن سائر الواجبات المالیة التي يمنع الحجّ من اداءها تکون مثل الدين عرفا، في عدم صدق الموسر عليه، حيث لا يفرِّق العرف بين التكليف المالي کالکفارة او وجوب الانفاق على الابوين او الدين كنفقة الزوجة في أن من لا يتمكن من اداءهما لا يصدق عليه الموسر.

**المثال الثاني:** ما ذكره من أنه قد يكون خطاب وجوب اخراج الزكاة مانعا عن تحقق موضوع وجوب الخمس في مقدار الزكاة، كما إذا كان تعلق الزكاة قبل حلول السنة الخمسية، نظير ما لو ملك اربعين شاة في اول سنته الخمسية وبقيت عنده الى اول الشهر الثاني عشر، فبحلول الشهر الثاني عشر تكون شاة واحدة منها زكاة، لما ورد في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم من أنه حين رأى هلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة([[216]](#footnote-217))، وحينئذ لايصدق عليها الربح الفاضل عن مؤونة السنة، لأنها خرجت عن ملكه قبل مضي السنة الخمسية عليها، حيث ان المفروض تأخر حلول سنته الخمسية عن حلول سنة الزكاة بشهر، لما ذكرنا من أن حلول سنة الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر.

وقد يكون خطاب وجوب اخراج الخمس مانعا عن تحقق موضوع وجوب الزكاة، كما لو ملك اربعين شاة في اثناء السنة الخمسية فحلَّت السنة الخمسية الجديدة قبل دخول الشهر الثاني عشر على ملكيته لتلك الشياة، فانه بتعلق الخمس بها يخرج خمسها وهو ثمانية شاة عن ملكه فتسقط عن نصاب الزكاة.

ففي الصورة الاولى كان خطاب وجوب الزكاة بوجوده رافعا لموضوع الخمس، وفي الصورة الثانية كان خطاب وجوب الخمس بوجوده رافعا لموضوع خطاب الزكاة، وفي كلا التقديرين لايتحقق التزاحم بين الخطابين لفقدهما لشرط التزاحم، وهو أن لايكون احد الخطابين بوجوده رافعا لموضوع الخطاب الآخر، فلايجتمع الخطابان في زمان واحد حتى يفرض التزاحم بينهما.

والحاصل أن المال الذي يبلغ مجموعه النصاب ان حلت سنته الخمسية قبل حلول حول الزكاة عليه -فيما يعتبر فيه الحول وهو غير الغلات الاربع- استقر عليه الخمس واوجب سقوط ذلك المال عن حد النصاب، ولكن إن كان حلول السنة الخمسية بعد حلول حول الزكاة لم‌يمنع ذلك عن تعلق الزكاة به، نعم لايتعلق الخمس بمقدار الزكاة وهو الشاة الواحدة من اربعين شاة مثلا.

ثم ذكر أن خطاب وجوب اداء الدين بالنسبة الى الخمس ليس من هذا القبيل، اذ ليس وجوب اداء الدين بوجوده رافعا لموضوع الخمس وانما يكون بأداءه رافعا له، لأنه يصدق حينئذ أن الربح مصروف في المؤونة، نعم لو كان دينه لمؤونه السنة فيكون خطاب وجوب اداءه رافعا لموضوع الخمس لأنه لايصدق على ما يعادل ذلك الدين من ارباح السنة عنوان الربح الفاضل عن مؤونة السنة، وهذا بخلاف الدين لغير المؤونة او لمؤونة السنين السابقة([[217]](#footnote-218)).

اقول: ينبغي هنا ذكر ثلاث نكات:

**النكتة الاولى:** الصحيح -كما ذكره السيد الخوئي "قده"- ان الرافع لموضوع الخمس في الصورة الاولى ليس هو خطاب وجوب اداء الزكاة، فانه حتى لو فرض سقوط الحكم التكليفي باداء الزكاة لوجود مانع عن التكليف كالغفلة والنسيان، فمع ذلك نفس تعلق الزكاة بالمال وخروج مقدار الزكاة عن ملك الشخص يوجب أن لايصدق على مقدار الزكاة عنوان الربح الفاضل عن مؤونة السنة كي يتعلق به الخمس.

كما أن الرافع لموضوع الزكاة في الصورة الثانية هو نفس تعلق الخمس بالمال ولو فرضنا عدم وجوب اداءه، لان الخمس يتعلق بالربح من بدء حصوله وان كان وجوب اداء الخمس بعد حلول السنة الخمسية([[218]](#footnote-219)).

وهكذا يكون نفس الدين لمؤونة السنة مانعا عن صدق الربح الفاضل عن مؤونة السنة على ما يعادل ذلك الدين، وان لم‌يجب اداءه لكونه مؤجلا الى سنوات قادمة مثلا.

**النكتة الثانية:** لاينبغي الاشكال في أنه لو كان يتنجز الخمس في المال بحلول السنة الخمسية عليه قبل حولان الحول فيما يعتبر حولان الحول في تعلق الزكاة به، فلابد أن يلحظ بلوغ أربعة أخماس المال حد النصاب وهذا واضح جداً.

انما الاشكال والكلام فيما كان تنجز الخمس في المال -بحلول السنة الخمسية عليه- بعد زمان تعلق الزكاة به، فتارة نبني على أن الخمس لايتعلق بالربح الّا بعد حلول السنة الخمسية كما هو المنسوب الى صاحب السرائر واختاره صريحاً بعض الاعلام "قده" على ما حكي عنه في موضع من بحثه في الخمس([[219]](#footnote-220))، وأخرى نبني على مسلك المشهور من كون تعلق الخمس بالربح من بدء تحققه وان كان المكلف مرخصاً في تأخير أداءه الى آخر السنة الخمسية.

فعلى القول الاول يلحظ النصاب في جميع المال لكونه ملكاً له الى حين تعلق الزكاة به، وعلى قول المشهور ففي المسألة ثلاثة وجوه:

**الوجه الاول:** ما قد يقال من أن الظاهر لزوم ملاحظة بلوغ اربعمأة اخماس المال مقدار النصاب، لأن الخمس يتعلق بالربح من بدء حصوله فلايملك المكلف مقدار الخمس وانما يملك اربعة اخماس المال فلابد من بلوغها حد النصاب.

وهذا ما حكي عن السيد الخوئي "قده" حيث ورد عنه أن الاموال التي تتعلق بها الزكاة من الغلات وكذا ما حال عليه الحول من الأنعام والنقدين فيقدم الخمس فيها على الزكاة([[220]](#footnote-221))، وكذا حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" حيث ذكر أن تعلق الخمس يسبق تعلق الزكاة وان كان استقرار الزكاة قد يسبق استقرار الخمس، مثلا من لم‌يكن له مهنة يتعاطاها في معاشه (حيث انه لايكون له سنة خمسية واحدة لجميع ارباحه بل يكون لكل ربح سنة تخصّه فلا يجب عليه تخميس أيّ ربح الّا ما مضى على حصوله سنة كاملة) اذا ملك خمسين شاة بهدية ونحوها، فمضى عليها الحول بدخول الشهر الثاني عشر، وجب عليه اخراج زكاة اربعين منها، واذا مضى الحول بانتهاء الشهر الثاني عشر وجب عليه اخراج خمس تسعة واربعين منها، واذا كان عدد الشاة في المثال اربعين لم‌تجب عليه الزكاة، لأن ثمانية منها لم‌تكن ملكه من البداية، وان كان يجوز له صرفها في مؤونة سنته فاذا لم‌يصرفها وجب أداؤها خمساً.

وأما من كان له مهنة فاذا ملك خمسين شاة قبل حلول رأس سنته فيجب عند حلولها أن يُخرِج خمس الخمسين وعند حلول الشهر الثاني عشر من تملكه للشياه يخرج زكاة الاربعين، ولو كان عنده اربعون شاة وجب عليه الخمس دون الزكاة، ثم ان الزكاة تتعلق بالعين لا بالذمة وما يُخرَج زكاةً لايثبت فيه خمس([[221]](#footnote-222)).

**الوجه الثاني:** تقدم الزكاة على الخمس فيما اذا كان زمان تعلق الزكاة قبل حلول السنة الخمسية على المال.

وهذا ما سبق نقله عن المحقق النائيني "قده" واختاره شيخنا الاستاذ([[222]](#footnote-223))، ولعل الوجه في ذلك هو التمسك بالاطلاق المقامي لخطاب الزكاة، فان تعيين النصاب بأن يقال مثلا "في كل اربعين شاة شاة" مع تعلق الخمس بها غالبا وعدم التنبيه على أن اللازم بلوغ اربعة اخماس الشياة اربعين شاة يوجب انعقاد الاطلاق المقامي في دليل نصاب الزكاة في كون اللازم بلوغ المجموع حد النصاب الا اذا فرض تنجز الخمس بحلول السنة الخمسية قبل حولان حول الزكاة، فتدبر.

**الوجه الثالث:** التفصيل بين ما يعتبر في تعلق الزكاة به حولان الحول عليه كما في زكاة الأنعام والذهب والفضة، وبين ما لايعتبر في تعلق الزكاة بها حولان الحول كالغلّات الاربع، أما الذي يعتبر فيه حولان الحول فيتم فيه الاطلاق المقامي، بالنكتة التي ذكرت آنفاً من عدم التنبيه على ملاحظة النصاب في اربعة أخماس المال مع تعلق الخمس به غالبا، لأن فرض حولان الحول عليه بدخول هلال الشهر الثاني عشر مساوق عادة مع بقاءه الى آخر السنة وعدم صرفه في المؤونة، فلو كان يلزم بلوغ اربعة اخماس المال حد النصاب لوجب التنبيه عليه، لكونه مما يغفل عنه العامة، واحتمال كون عدم التنبيه عليه لاجل تحليل الخمس للشيعة في ذلك الزمان بعيد.

وأما الذي لا يعتبر فيه حولان الحول فحيث لايكون الغالب فيه تعلق الخمس به بأن يكون فائدة ويبقى الى آخر السنة الخمسية من دون أن يصرف شيء منه في المؤونة فلا يتم فيه الاطلاق المقامي، فان اغلب الغلات الاربع كانت تصرف في اثناء السنة في المؤونة فلم يكن يتعلق بها الخمس.

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" في ما لو ملك شخص عشرين شاة في أول محرم مثلاً، ثم ملك عشرين شاة في آخره، من أن تعلق الخمس بالطائفة الاولى من الشياة يوجب سقوط النصاب اذ خرج اربعة منها عن ملكه([[223]](#footnote-224))، لايتم على أيّ من هذه الوجوه، فانه بناء على الوجه الاول الذي هو مختاره فلابد أن يقول بكون ثمانية من الشياة ملك اصحاب الخمس، حيث انها خمس الاربعين شاة، لاخصوص الاربعة شياة التي هي خمس الطائفة الاولى، وبناء على الوجه الثاني والثالث لايكون خطاب الخمس في الطائفة الاولى مانعا عن بلوغ ما يملكه حد النصاب، اذ حَوَلان الحول على اربعين شاة في مفروض المثال يكون في اول محرم، لأن حولان الحول في الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر، كما ورد في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم أنه حين رأى هلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة([[224]](#footnote-225))، فالمعيار في حول الزكاة على الحول القمري لا الشمسي، بينما أنه افتى جماعة من الاعلام -منهم السيد الخوئي "قده"([[225]](#footnote-226))- بجواز احتساب السنة الشمسية في الخمس، وحيث ان النسبة بين السنة القمرية والشمسية نسبة الاقل والاكثر ولايعقل التخيير بين الاقل والاكثر، فمعنى ذلك أن ما يكون مؤونة قبل حلول السنة الخمسية الشمسية فلايتعلق به الخمس.

نعم لوكان يرى تعيّن السنة القمرية في الخمس، فيتقارن زمان حلول حول الزكاة والسنة الخمسية وهو اول محرم، وهكذا لو فرض أن تملكه للشياة الاولى كان قبل شهر محرم بمقدار يكون اول محرم من السنة الثانية مقارنا لحلول السنة الشمسية عليها، فقد يقال حينئذ يكون زمان استقرار الزكاة والخمس متقارنا، وكما يصلح أن يكون خطاب الخمس رافعا لموضوع الزكاة -اذ يوجب خروج خمس الشياة عن ملكه فتسقط عن النصاب- فكذلك يصلح أن يكون خطاب الزكاة رافعا لموضوع الخمس، فتقع المعارضة بين خطابهما، وحيث لايحتمل سقوط كليهما معا فيجب الاحتياط.

وان ادعي أن حولان حول الزكاة في المثال المذكور حيث يكون في اول آن من دخول شهر محرم وقد انتهت السنة الخمسية للشياة التي ملكها في اول محرم من السنة السابقة في آن سابق عليه، فيكون دليل الخمس مقدما على دليل الزكاة، فيمكن فرض كون صيرورة تلك الشياة التي تملكها فائدة في آن متأخر من ملكيته لها فتقع المعارضة بين خطاب الخمس والزكاة فيجب الاحتياط.

**النكتة الثالثة**: ذكر السيد الخوئي "قده" أنه اذا ملك المكلف اثناء السنة الخمسية من الغلات الاربع مقدارا يبلغ حد النصاب فيكون مقدار العشر من هذا المال زكاة فيخرج العشر بذلك عن الربح الفاضل عن مؤونة السنة الذي هو موضوع الخمس([[226]](#footnote-227)).

ولكن يرد عليه أنه اذا كانت الغلات الاربع مصداقا للربح متقدما او مقارنا لزمان تعلق الزكاة بها وهو زمان صدق عنوان العنب او الحنطة والشعير والتمر:

فتارة يفرض عدم بلوغ ما عدا مقدار الخمس حد النصاب، فهذا ما تقدم الكلام فيه آنفاً وأخرى يفرض بلوغ ما عداه حد النصاب كما لو فرضنا ان النصاب ثمانمأة كيلو وكانت الحنطة الف كيلو فتتعلق الزكاة بأربعة أخماسها -اي بثمانمأة كيلو- فيخرج عشرها -وهو ثمانون كيلو- عن ملكه بعنوان الزكاة، وما ذكره السيد الخوئي "قده" (من أن هذا العشر لايصدق عليه الربح الفاضل عن مؤونة السنة، لخروجه عن ملك المكلف، وعليه فلايتعلق به الخُمس) فهو خلاف المتفاهم العرفي، اذ لازمه أن يستثنى مقدار هذا الخمس -وهو ستة عشر كيلو- من مأتين كيلو التي هي خمس الكل، ويضاف الى ما يتعلق به الزكاة لكونه ملكا طلقا للمكلف فيصير مقدار الزكاة "واحدا وثمانين كيلو ومأتين غراما" عُشر "ثمانمأة وستة عشر كيلو" وحينئذ يجب استثناء خُمس كيلو واحد ومأتين غراما من المقدار الذي عزلناه بعنوان خمس الكل، وهلّم جرّا، فالمتفاهم عرفا ما ذكرناه من عزل مقدار الخمس اولاً، لأن ما عداه يعتبر ملكا طلقا للمكلف، ثم اخراج الزكاة من البقية.

**الشرط الثالث:** أن يكون التزاحم بين تكليفين لايقدر المكلف من الجمع بينهما، وان ذكر المحقق النائيني "قده" أنه قد لاينشأ التزاحم عن عدم قدرة المكلف على الجمع بين الامتثالين، ومثّل له بما اذا ملك في اول محرم النصاب الخامس من زكاة الإبل وهو خمسة وعشرون إبلا، وزكاته بعد حولان الحول عليه خمس شياة، فاذا فرض أنه ملك إبلا آخر([[227]](#footnote-228))بعد ستة اشهر مثلا، اي في اول رجب، فيبلغ بذلك النصاب السادس وهو ستة وعشرون إبلا، وزكاته بعد حولان الحول عليه بنت مخاض اي الناقة التي دخلت في السنة الثانية، فلو كنا نحن ومقتضى القاعدة كنا نلتزم بكلا النصابين، فكان يلزم بعد حولان الحول على النصاب الخامس اداء زكاته، وبعد مضي ستة اشهر كان يلزم اداء زكاة النصاب السادس، ولكن حيث دل الدليل وقام الاجماع على أن المال الواحد لايزكَّى في عامٍ مرتين، فيقع التزاحم بين النصابين، لا لأجل عدم قدرة المكلف بينهما([[228]](#footnote-229)).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" في تعليقته على اجود التقريرات بأن قيام الدليل على أن المال الواحد لا يزكَّى في عام واحد مرتين يوجب العلم بتقييد ما دل على وجوب خمس شياة على من ملك النصاب الخامس، ومضى عليه الحول، أو ما دل على وجوب بنت مخاض على من ملك النصاب السادس، ومضى عليه الحول، فيقع التعارض بين إطلاقي الدليلين لامحالة، فلابد حينئذ من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض فلا مساس لأمثال المقام بباب التزاحم.

كما ذكر في كتاب الزكاة أن المناط في التزاحم عدم قدرة المكلّف على الجمع بين التكليفين في مقام الامتثال، من غير تنافٍ بين نفس الحكمين في مرحلة الجعل، وهذا بخلاف التعارض، فإنّ مناطه التكاذب بين الدليلين في مرحلة الجعل، إمّا ذاتاً أو عرضاً لأجل العلم الإجمالي من الخارج بكذب احدهما.

ومن المعلوم انطباق ضابط التعارض على المقام دون التزاحم، لوضوح قدرة المكلّف على الجمع بين زكاة النصابين، فليس‏ من باب التزاحم في شي‏ء، ولكن بما أنّا علمنا من الخارج أنّ المال الواحد لا يزكّى في عام من وجهين، فلأجله نعلم إجمالًا بكذب أحد الدليلين وانتفاء الإطلاق في أحد النصابين، بحيث إنّ صدق كلٍّ منهما مستلزمٌ لكذب الآخر، فكان بينهما التكاذب بالعرض في مقام الجعل، وإن لم‌يكن كذلك ذاتاً.

وحينئذ فقد يقال بأنه بعد تساقط الاطلاقين حيث نعلم إجمالًا بوجوب زكاةٍ في البين مردّدة بين النصاب الأوّل والثاني فيلزم الاحتياط بالجمع بينهما باعطاء خمس شياة بعد حولان الحول على النصاب الاول وبعد مضي ستة اشهر بعد ذلك يعطي بنت مخاض، عملاً بالعلم الإجمالي.

كما حكي عن العلامة "ره" في المنتهى أن النصاب الثاني يلغي النصاب الاول، فيبتدأ الحول من اليوم الذي ملك الابل السادس والعشرون وبعد حلول الحول عليه يلزم أن يدفع بنت مخاض.

ولكن الصحيح هو ما ذكره صاحب العروة "قده" من تقديم النصاب الاول، إذ لا موجب لإلغاء الحول بالإضافة إليه بعد تحقّق موضوعه وفعليّة حوله وكونه مشمولاً لإطلاق دليله، فرفع اليد عنه طرحٌ للدليل بلا موجب، وبعد ذلك لم‌يكن مجالٌ لتعلّق الزكاة ثانياً، إذ لا زكاة في مالٍ في حولٍ من وجهين.

والحاصل أن تعلّق النصاب الأوّل وحلول حوله لا يُبقي مجالاً للثاني، فلا جرم يتقدّم عليه، لا لأجل الترجيح بالسبق الزماني، لعدم كونه من المرجّحات في باب التعارض، بل لأجل أنّ الأوّل مُعدِمٌ لموضوع الثاني دون العكس، فهو بمثابة الدليل الحاكم، نعم بعد مضي ستة اشهر على النصاب الثاني وهو اول محرم من السنة الثانية يبتدأ حوله، فيجب ان يدفع بنت مخاض ايضا بعد انتهاء هذا الحول([[229]](#footnote-230)).

اقول: لاريب في عدم كون السبق الزماني من مرجحات باب التعارض، فتقدم صدور احد الخبرين المتعارضين لايكون مرجحا له، ولكنه مرجح عرفا في خطابين يصلح كل منهما للورود على الآخر، كما لو التزم في عقد لازم بفعل، ثم التزم في عقد لازم آخر لشخص آخر بترك ذلك الفعل، فان شمول دليل وجوب الوفاء لأيّ منهما يوجب صيرورة الشرط الآخر محلِّلا للحرام وفاسدا، بمقتضى قوله (عليه‌السلام) المسلمون عند شروطهم الا شرطا احلّ حراما او حرّم حلالا([[230]](#footnote-231))، وحينئذ فيكون السبق الزماني مرجِّحا عرفا، فالعرف يرى أن الشرط المتقدم زماناً ليس محلِّلا للحرام فيكون نافذا، فيكون الشرط المتأخر زمانا هو المحلل للحرام، وهكذا في تعارض النذر والشرط ونحو ذلك.

وخطاب النصابين في الزكاة -بعد قيام الدليل على أن المال الواحد لايزكى في عام واحد مرتين- من هذا القبيل، فانه لا يكون النصاب السابق حين حولان الحول عليه مواجها عرفاً مع مشكلة تزكية المال في عام واحد مرتين، فيشمله دليل زكاة هذا النصاب، وحينئذ فالنصاب اللاحق حين حولان الحول عليه هو الذي يكون مبتلىً بهذه المشكلة، فلايشمله دليل الزكاة.

ويؤيد ذلك أن لازم تقديم النصاب اللاحق عدم تعلق الزكاة بمال بالغ حد النصاب مع مرور عدة سنوات عليه.

مثال ذلك: أنه لو ملك شخص في اول محرم من السنة الاولى النصاب الخامس من الإبل، وهو خمسة وعشرون إبلا، وفيه خمس شياة، ثم ملك قبل حولان الحول عليه إبلا آخر، فصار الجميع ستة وعشرين إبلا، وهذا هو النصاب السادس، وفيها بنت مخاض، وهي الناقة التي دخلت في السنة الثانية، فألغي النصاب الخامس، وابتدأ حول النصاب السادس، ثم ملك قبل حولان الحول عليه عشرة إبل أخرى، فصار الجميع ستة وثلاثين، وهذا هو النصاب السابع، وزكاته بنت لبون، اي الناقة التي دخلت في السنة الثالثة، فألغي النصاب السادس، وابتدأ حول النصاب السابع، وقبل حولان حولٍ عليه، ملك عشرة أخرى فصار الجميع ستة واربعين، وهذا هو النصاب الثامن، وزكاته حقة، اي الناقة التي دخلت في السنة الرابعة، فتبدل الى النصاب الثامن، وقبل حولان حولٍ عليه، ملك خمسة عشر أخرى، فصار الجميع احدى وستين، وهذا هو النصاب التاسع، وزكاته جذعة، وهي التي دخلت في السنة الخامسة، فتبدل الى النصاب التاسع، وقبل حولان حول عليه ملك خمسة عشر ابل أخرى فصار الجميع ستة وسبعين، وهذا هو النصاب العاشر، وزكاته بنتا لبون، فتبدل الى النصاب العاشر، وقبل حولان حول عليه ملك خمسة عشر ابل أخرى، فصار الجميع احدى وتسعين وفيها حقتان، فتبدل الى النصاب الحادي عشر، وقبل حولان حول عليه ملك ثلاثين أخرى فصار الجميع مأة واحدى وعشرين فتبدل الى النصاب الثاني عشر، والإلتزام بعدم تعلق الزكاة به بعيد جداً، وهذا يكشف عن تمامية القول بتقديم النصاب السابق.

فالصحيح هو تقديم النصاب السابق، فبحلول الشهر الثاني عشر عليه يتعلق به الزكاة المفروضة له، وبعد مضي شهر عليه يبتدأ حول النصاب المتأخر فاذا حال عليه حول تعلق به الزكاة المفروضة.

**الشرط الرابع**: أن يكون التضاد بين الواجين اتفاقيا، فإذا كان التضاد بينهما دائميا، كان دليل وجوب كل منهما معارضا لدليل وجوب الاخر، وممن صرح بذلك هو المحقق النائيني "قده" حيث قال: ان محل الكلام في بحث التزاحم هو ما إذا كان التضاد بين المتعلقين اتفاقيا، ففي مثله يلتزم بالأمر بالمهم مترتبا على ترك الأهم، وبالأمر بالمساوي مترتبا على ترك المساوي الآخر، لان التضاد بين المتعلقين انما يوجب التزاحم بين الخطابين فيما إذا كان حاصلا اتفاقا، وأما إذا كان التضاد بينهما دائميا، كان دليل وجوب كل منهما معارضا لدليل وجوب الاخر، فيخرجان بذلك عن بحث الترتب لامحالة.

ومن هنا ظهر الخلل فيما ذهب اليه كاشف الغطاء "قده" من أن صحة الجهر في موضع الإخفات جهلاً وبالعكس انما هي من باب الأمر الترتبي، بأن يكون الجاهل بوجوب الإخفات مثلا مأمورا بأمر ترتبي بالجهر على تقدير تركه للإخفات، ولكن تبين ان الأمر الترتبي لايتصور في مثل الجهر والإخفات مما يكون التضاد بينهما دائميا([[231]](#footnote-232)).

ويلاحظ عليه بوجود الفرق بين التزاحم والترتب، فان قواعد التزاحم وان كانت غير جارية في موارد التضاد الدائمي، لكن وقوع الترتب فيها بمكان من الامكان، توضيح ذلك: أن اطلاق الخطابين المشتملين على طلب الضدين الدائميين كخطاب الأمر بالقيام وخطاب الأمر بالجلوس متعارضان لتنافيهما في الجعل، بخلاف موارد التزاحم، فلايجري المسلك الثالث في باب التزاحم القائل بوجود المقيد اللبّي في كل خطاب بعدم الاشتغال بما لايقل عنه اهمية في موارد التضاد الدائمي لظهور خطاب وجوب كل ضدٍ في أن المولى لاحظ فيه فرض الاشتغال بضده الدائمي فلم ير ذلك مانعا عن وجوبه، ولأجل ذلك لم يقيِّد الوجوب بعدم الاشتغال بذلك الضد، فمن هذه الجهة يقع التعارض بينهما، بخلاف ما لو كان الضد اتفاقيا، فانه لاينعقد للخطاب ظهور في أن المولى لاحظ مورد التزاحم فرأى ان هذا التكليف أهم من غيره فاطلق الخطاب، وعليه فلأجل دفع محذور طلب الضدين في مورد التزاحم يقيد العقل كل خطاب بعدم الاشتغال بما لايقلّ عنه اهمية، وكذلك المسلك الرابع للتزاحم مثلا لايتم في الضدين الدائمين لاستهجان جعل وجوبهما على وجه الاطلاق.

لكن عدم جريان قواعد التزاحم في الضدين الدائميين لاينفي امكان وجود دليل خاص مثبت للترتب بينهما فيما كان لهما ثالث، كما في مثال الصلاة والمشي عند طلوع الفجر فلامانع من أن يقول المولى "صلّ عند طلوع الفجر وان لم‌تصلّ فامش عنده" نعم في مورد الضدين اللذين ليس لهما ثالث يكون الأمر الترتبي بهما تحصيلا للحاصل، فلو قال "تحرّك وان لم‌تتحرّك فاسكن" كان مرجعه الى الأمر بالسكون على تقدير السكون، او قال "ان لم‌تسافر فكن حاضرا" كان مآله الى الأمر بالحضر على تقدير الحضر.

ولايخفى أنه لم‌يكن مدّعى كاشف الغطاء "قده" اجراء قواعد التزاحم في المقام، بل اراد بذلك تخريج ما نسب الى المشهور من صحة الصلاة جهرا في موضع الاخفات وبالعكس للنصّ الخاصّ مع الالتزام باستحقاق العقاب على ترك المامور به.

ثم انه يقع البحث في أن تعارض خطابي‌الضدين الدائميين هل هو بين أصل الخطابين، او بين اطلاقيهما، فاختار السيد الخوئي والسيد الصدر "قدهما" الثاني([[232]](#footnote-233)) ومعه فيبقى أصل الخطابين على حالهما، ويقيَّد كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر فيثبت حكمان مشروطان بنحو الترتب بين الطرفين، ومن هنا يتبين أن ما ذكره السيد الخوئي "قده"([[233]](#footnote-234)) من احتياج جريان الترتب في موارد التضاد الدائمي الى دليل خاص، لا يتلائم مع ذهابه الى كون التعارض بين اطلاق خطابي ‌الضدين الدائميين لحال الاشتغال بالآخر، فانه لاوجه لرفع اليد عن أصل الخطابين بعد عدم المعارض لهما.

والتحقيق أنه اذا لم‌يكن في البين احتمال كون أحدهما أهم، بل كان المحتمل إما وجوب هذا تعيينا او ذاك تعيينا او التخيير بينهما، ففي هذه الصورة يكون التعارض الحقيقي بين اطلاق كل منهما مع أصل الخطاب الآخر، ومن هنا يتبين ان ما نقل عن السيد الخوئي "قده" في كتاب صلاة المسافر من معارضة اطلاق الأمر بالقصر المقتضي لكونه واجبا تعيينيا مع اطلاق الأمر بالتمام المقتضي لكونه هو الواجب التعييني في مسألة، وبقاء دلالتهما على أصل الوجوب المقتضي للتخيير([[234]](#footnote-235))، فغير تامّ، اذ لايحتمل وجوب احدهما تعيينا مع وجوب الآخر مشروطا بترك الأول.

ولو احتمل كون احدهما اهمّ فيكون واجبا مطلقا والآخر واجبا مشروطا بعصيان الأول، فحينئذ فالتعارض الحقيقي وان كان بين الاطلاقين، اذ يتلائم اطلاق كل منهما مع الوجوب الترتبي للآخر، لكن العرف يرى المعارضة عرفا بين اصل الخطابين، لأن الأمر بالضد الدائمي للواجب من دون بيان كونه مترتبا على ترك الواجب كالصريح عرفا في عدم كونه بنحو الترتب.

نعم قد يكون مقتضى الجمع العرفي في خطابي ‌الضدين الدائميين الحمل على التخيير فيلتزم به من باب الجمع العرفي لامن باب تعارض الاطلاقين وتساقطهما، وذلك مثل خطاب الأمر بالقصر وخطاب الأمر بالتمام في أماكن التخيير، حيث انه يحمل خطاب الأمر بالقصر على كونه لبيان الفرد الاسهل، ويحمل خطاب الأمر بالتمام على كونه لبيان الفرد الافضل.

وأما اذا لم‌يكن الحمل على التخيير جمعا عرفيا كما في خطاب الأمر بالجهر والاخفات فيتعارض الخطابان ويتساقطان راسا، اذ هما عرفا بمنزلة ضدين لا ثالث لهما فمع جواز كليهما فلايستحسن العرف الأمر باحدهما في خطاب والأمر بالثاني في خطاب آخر.

هذا وقد ادعى في الأضواء عدم التعارض في خطابي الامر بالضدين الدائميين لا بين اصل الخطابين ولا بين اطلاقيهما، بل هما مثل خطابي الامر بالضدين الاتفاقيين، فان ما يقال (من أنّ كون التضاد دائمياً يجعل الأمر بأحدهما في مقام البيان من‏ ناحية كونه اهم من الضد الدائمي الآخر، فانّه إذا كان ملاك هذا الضد الثاني أهم أو مساوٍ من الاول لم يكن أمر بالضد الاول إلّا مشروطاً بترك الضد الثاني لابتلاء المكلف بهذا التزاحم دائماً، فيكون اطلاق الامر به كاشفا عن أن المولى احرز اهميته ولذلك اطلق وجوبه) فيرد عليه أن دائمية التضاد لا تستلزم دائمية التزاحم، إذ قد لا يكون الامر بالضد واصلًا إلى المكلّف، فلو قبلنا أصل دعوى عدم إطلاق الخطابات الأولية لحال الابتلاء بالمزاحم الشرعي تمّ هنا أيضاً.

وظهور خطاب الامر في تصدي المولى لاحراز قيد الأهمية مقتضى الإطلاق حتى في خطاب الامر بالضد الاتفاقي، غاية الأمر ان المقيّد اللبي يقيد كلا منهما بنكتة اللغوية بفرض عدم الاشتغال بواجب آخر واصل اهم او مساوٍ من دون أن يقع تكاذب و تعارض بينهما.

و لعلّ الشاهد على هذا وجدانية عدم ترجيح أحد الخطابين المتزاحمين على الآخر في التزاحم الدائمي بالمرجحات الدلالية، بل يتعامل معهما معاملة المتزاحمين اتفاقاً من حيث الترجيح بالأهمية و لا يستكشف الأهمية بكون دليله اقوى من الآخر ككونه بنحو العموم الوضعي، أو كونه موافقاً للكتاب أو غير ذلك([[235]](#footnote-236)).

وفيه ما لا يخفى، فان ما ذكره من كون ظاهر خطاب التكليف في الضدين الاتفاقيين احراز المولى اهمية ذاك التكليف من التكاليف الأخرى التي تكون في معرض التزاحم معه، خلاف الوجدان العرفي، كما مر سابقا في مناقشتنا مع مسلك المحقق العراقي "قده" في التزاحم، ولو تم ظهور خطاب كل تكليف في بيان كونه اهم من سائر التكاليف فكيف يلتزم بأن العقل يقيد خطاب التكليف بقيد لبي وهو عدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه اهمية، بعد أن كان ظاهر الخطاب كونه اهم من سائر التكاليف، وانما يوجب ذلك المعارضة بين ظهور كل خطاب تكليف مع ظهور خطاب التكاليف الأخرى، فتقع المعارضة بين اطلاق الخطابات.

وأما خطاب التكليف في الضدين الدائميين فلا اشكال في ظهوره فی أن المولى لاحظ اضداه الدائمية ورجح وجوبه، فلا مجال فيه لدعوى المقيد اللبي العقلي لوجوبه بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية من اضداده الدائمية، فتقع المعارضة بین خطاب وجوب الضدين الدائميين.

وما ذكره من أن التزاحم بين الضدين الدائميين ليس دائميا لأن النزاحم فرع وصول التكليفين ففيه أن التزاحم وان كان فرع الوصول، لكن ظهور خطاب الامر بالشيء في لحاظ الشارع ترجيحه على ضده الدائمي لكون ملاكه اهم منه ليس فرع الوصول، وهذا يوجب التعارض بين خطاب الامر بالضدين الدائميين.

وما استشهد به على أن العرف لا يرى التعارص بين هذين الخطابين من أن العرف لا يفرق بين كون احدهما بنحو العموم الوضعي والآخر بنحو الاطلاق، مع أنه يقدم العام الوضعي على المطلق عند تعارضهما بالعموم من وجه، كما لا يقدم ما كان موافقا لعموم الكتاب، ففيه أن الصحيح كون التعارض بينهما بنحو التباين، فان ميزة العامين من وجه امكان حمل كل منهما على مورد افتراقه عن الآخر، وهنا لا يقبل العرف حمل خطاب الامر بالقيام مثلا على ما اذا لم يصل خطاب الامر بالجلوس، بدعوى كونه مورد افتراقه، وأما عدم تقديم ما كان موافقا للكتاب فهو اول الكلام.

**الشرط الخامس:** امكان الترتب اي امكان تقيد التكليف بعدم صرف القدرة في امتثال التكليف الآخر، لما مر من ان المسلك الصحيح في التزاحم -ولو ببركة الخطابات الشرعية مثل قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها"- هو المسلك الثالث، اي تقيِّد كل خطاب تكليف بعدم الاشتغال بامتثال واجب لا يقلّ عنه اهمية.

مثال ذلك: أنه لو كان عصيان احد المتزاحمين مساوقا مع حصول الآخر فلايمكن الترتب حينئذ، ولأجل ذلك لايجري الترتب في الضدين اللذين ليس لهما ثالث، كالحركة والسكون او الحضر والسفر، فلامعنى لأن يقال "اذا لم‌تتحرك فاسكن" او "اذا لم‌تسافر فكن حاضرا" فان ذلك طلب للحاصل.

وكذا لو كان الواجب علة تامة للحرام كما لو كان انقاذ الغريق مستلزما لإتلاف مال الغير، فقد يقال بانه لايمكن الترتب في وجوب الواجب، حيث ان فرض تحقق الحرام الذي يكون معلولا له مساوق لفرض تحقق علته التامة وهو ذلك الواجب، فيكون الأمر به مترتبا على تحقق معلوله من طلب الحاصل.

وهكذا لو كان الحرام علة تامة للواجب كالهوي الى الركوع في مكان مغصوب، فحيث انه غصب محرم وعلة تامة للركوع، فقد يقال بان الأمر الترتبي بالركوع على تقدير تحقق علته التامة طلب للحاصل، فلايمكن الترتب فيه.

نعم بناء على المسلك الرابع في باب التزاحم فلاحاجة الى هذا الشرط الخامس، لان التزاحم على هذا المسلك يكون من شؤون حكم العقل في مرحلة الامتثال، فيكون كل من الحكمين فعليا ومطلقا فلايحتاج الى امكان الترتب.

هذا ولايخفى أنه حتى بناء على المسلك الثالث في التزاحم وقبول هذا الشرط كما هو الظاهر فالصحيح أنه لايوجد اشكال فيما لو كان في البين مندوحة، كما لو كان خصوص الوضوء بالماء البارد علة تامة للإضرار المحرم، ولكنه تمكن من الوضوء بالماء الحارّ أيضا، فلو توضأ بالماء البارد فقد مرّ أنه لايحتاج الأمر بالوضوء الى الترتب، لوجود القدرة على الوضوء.

نعم بناء على ما ذكره السيد الخوئي "قده" من تقوم الاطلاق بالترخيص في التطبيق وعدم امكان الترخيص في التطبيق في مصداق الواجب الذي يكون هذا المصداق منافيا لتكليف آخر الا بنحو الترتب([[236]](#footnote-237))، فيشكل الامر في هذه الامثلة، وان افتى السيد الخوئي "قده" بالصحة في مثل الركوع في المكان المغصوب مع أنه لايمكن الترتب فيه بأن يقال "اذا تحقق منك الهوي الكامل فاركع".

انما الاشكال والكلام فيما لولم تكن مندوحة في البين حيث يقال في هذا المثال ان حرمة الاضرار بالنفس لما كانت منحلة الى افراد الإضرار فيكون الإضرار المعلول للوضوء حراما مستقلا عن سائر أفراد الإضرار، ولايمكن الأمر الترتبي بالوضوء على تقدير حصول هذا الفرد من الإضرار لان فرض حصوله مساوق لفرض حصول علته اي الوضوء.

ولكن يرد عليه **اولا:** أن المعلول لايتعدد دائما بتعدد العلّة عرفا، فالضرر على النفس شيء واحد عرفا وان كان له علل متعددة، احدها الوضوء، فيقول المولى "إن كنت تضر بنفسك فتوضأ".

**وثانيا:** على تقدير تعدد المعلول بتعدد العلة -كما ادعاه السيد الخوئي "قده"- فيمكن ترتب الأمر بالوضوء على فرض تحقق جامع الضرر، فيقال اذا كنت توجد هذا الجامع فتوضأ.

وهكذا في الواجب المعلول لعلة تامة محرمة كالهوى الى الركوع في مكان مغصوب فانه لا إشكال فيه مع المندوحة بان كان متمكنا منه في مكان مباح أيضا، وأما مع عدم المندوحة فيمكن الأمر بالركوع على تقدير تحقق جامع الغصب لاخصوص الهوي، على أن الركوع لما كان عنوانا قصديا كان المعلول للهوي ذات هيئة الركوع، مع أن الركوع الشرعي متقوم بقصد العنوان، فيمكن أن يقال "اذا هويت فاركع".

ومن هنا قد يقال باندارج اجتماع الامر والنهي مع عدم المندوحة بناء على القول بالجواز تحت كبرى التزاحم الامتثالي، فذكر في البحوث أن هذا هو الصحيح، خلافا لما عليه المحقق النائيني "قده" من اندراجه تحت كبرى التعارض، والوجه في ذلك أن شرط امكان الامر الترتبي بالواجب متحقق فيه، حيث يمكن الامر به مترتبا على ارتكابه للحرام، بأن يقول في مثال انحصار ماء الوضوء بماء مغصوب "اذا كنت تصرف الماء المملوك للغير بدون اذنه فتوضأ به" ودعوى ان حرمة التصرف فيه انحلالية فكل من شربه والوضوء به محرمان فان كان الامر بالوضوء مترتبا على الوضوء به كان طلبا للحاصل وان كان مترتبا على شربه كان من طلب الجمع بين الضدين، مندفعة، بأن من الممكن ترتبه على ارتكاب جامع الغصب الاعم من شربه او الوضوء به، ومن الواضح أن التقيد بالجامع بنحو صرف الوجود لا يستلزم التقييد بكل فرد من أفراده، نعم إذا فرض أن الأمر كان عبادياً فقد ينشأ محذور عدم إمكان التقرب بالفعل الحرام و لو كان مصداقاً لعنوان واجب إلّا أن هذا محذور آخر لا ربط له بما هو المهم في المقام([[237]](#footnote-238)).

اقول: ما ذكره وان كان تامّا ثبوتا لكن سيأتي في البحث القادم أن الترتب الذي يراد تحميله على الاطلاقات يختص بما اذا لم يحسّ العرف بالتعارض بين الخطابين، بأن كان يرى العرف امكان اجتماعهما عرفا كما مر في تقريب المسلك الرابع للتزاحم، وانما التزمنا بالترتب إما لأجل المقيد اللفظي المنفصل كقوله تعالى "لا يكلف الله نفسا الا وسعها" و "ما جعل عليكم في الدين من حرج"، او لاجل مقِّيد عقلي منفصل، فلولا المقيد اللفظي او العقلي المنفصلين كان التزاحم في مرحلة التنجز، فيحكم العقل بتنجز الاهم او تنجز احد المتساويين لا بعينه هو العقل والعقلاء، ومن الواضح أن العرف يحسّ بأن محذور اجتماع النهي عن الغصب والامر بالوضوء مع انحصار الماء بالمغصوب في مرحلة ما قبل تنجزهما، حيث يرى العرف التنافي بين جعل حرمة الغصب وجعل وجوب الوضوء حتى لفرض عدم المندوحة، فيكون المصصح للامر بالوضوء لحاظ المولى جعله مترتبا على جامع الغصب وهذا مما لا يصلح الاطلاق لبيانه، لتوقفه على لحاظ زائد لا يتكفل الخطاب المطلق لبيانه نظير ما مر منا من الاشكال في استفادة جعل الحجية التخييرية للخبرين المتعارضين من اطلاقات الحجية.

**تنبيه:** اذا وجب القيء على المكلف، ولكنه ترك القيء، فصام، فقد يدّعى أنه لايمكن تصحيحه بالترتب، حيث لايصح أن يقال "اذا تركت القيء فاترك القي" والمفروض أن ترك القيء جزء من الصوم، فلو صام في هذا الحال لم‌يصح صومه، كما هو مختار صاحب العروة، ولعله المشهور.

وقد حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه اجاب عن ذلك بأنه لامانع من أن يقول المولى "ان تركت القيء فاتركه بقصد القربة" وحيث ان المفروض كون الواجب في الصوم هو ترك المفطرات بقصد القربه فبذلك يصح الأمر الترتبي([[238]](#footnote-239)) .

ويرد على هذا الجواب أن قصد القربة في اتيان فعل لايتحقق الا اذا رأى المكلف أن حال المولى عند اتيان المكلف لذلك الفعل احسن من حاله عند تركه، وعليه فاذا لم‌يكن ترك القيء محبوبا، بل كان فعل القيء محبوبا، فيكون حال المولى عند فعل القيء احسن من حاله عند تركه دون العكس فكيف يتعلق الأمر بترك القيء بقصد القربة على تقدير ترك القيء.

والصحيح في الجواب أن يقال: ان الأمر بترك القي في الصوم ليس الا امرا ضمنيا، والمهم ملاحظة الأمر الاستقلالي بالصوم، ولامانع من الأمر بالقيء والأمر بالصوم على تقدير ترك القي، ولادليل على لزوم كون الامساك عن كل واحد من المفطرات بداعي القربة، بل يكفي قصد القربة في امتثال الأمر بالصوم كأيّ مركب ارتباطي آخر، نظير من لايحرِّكه خطاب الأمر بالصوم الّا على تقدير عدم تمكنه من الارتماس في الماء او عدم وجدانه لطعام خاص، بحيث لو تمكن من الارتماس في الماء او وجد ذاك الطعام الخاص لم‌يمتثل الأمر بالصوم، فانه لادليل على بطلان صومه عند عدم تمكنه من الارتماس او عدم وجدانه لذلك الطعام، بل قد ورد في صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) قال كان امير المؤمنين (عليه‌السلام) يدخل اهله فيقول: عندكم شيء والا صمت، فان كان عندهم شيء أتوه به والا صام([[239]](#footnote-240)).

**ان قلت:** لازم ذلك عدم لزوم قصد القربة في جزء الصلاة ايضاً، فلو فرض وجود داع نفساني له الى الركوع او السجود مثلا فضمّ اليه سائر أجزاء الصلاة بداع قربي، فلابد أن يحكم بصحة صلاته، بل لو فرض وجود داع نفساني له الى ايجاد جميع اجزاء الصلاة، كما لو كان بصدد تعليم ابنه، وانما اوجد شرطها وهو الطهارة بداع قربي، أي بداعي امتثال الأمر بالمركب الارتباطي وهو الصلاة مع الطهارة، ويبعد الالتزام به.

**قلت:** لو فرض إباء الارتكاز المتشرعي عن قبول صحة الصلاة في هذه الامثلة، فهذا يعني وجود ارتكاز متشرعي على لزوم الاتيان بأجزاء الصلاة ونحوها بداع قربي، ولاوجه لتعميمه الى جميع العبادات ومنها الصوم.

### جريان الترتب في الأحكام الامضائية

**الشرط السادس:** أن يكون التكليفان من الاحكام الابتدائية، لا الامضائية، فلو تزاحم وجوب الوفاء بالنذر او بالإجارة مثلا مع واجب شرعي، او توقف على ارتكاب مقدمة محرمة، فلايتم تصحيح وجوب الوفاء بهما بالترتب، وقد استدل على ذلك بعدة وجوه:

**الوجه الاول**: ما ذكره السيد الخوئي "قده" ومحصله بتوضيح منا: أن جريان قواعد التزاحم والترتب في الأحكام التكليفية الابتدائية على طبق القاعدة الاولية ولايحتاج الى اكثر من العمومات، لكنه في الأحكام الامضائية بحاجة الى دليل خاص، فلو تزاحم الوفاء بالنذر او بالإجارة مثلا مع واجب شرعي، او توقف على ارتكاب مقدمة محرمة، فلايمكن تصحيحهما بالترتب فان دليل وجوب الوفاء لاظهور له في ازيد من امضاء ما انشأه المكلف، فلو نذر زيارة الحسين (عليه‌السلام) في يوم عرفة ثم استطاع للحج، فلايمكن القول بوجوب الوفاء بالنذر على تقدير عصيان وجوب الحج، لقصور دليل وجوب الوفاء عن إثبات ذلك، فانه يمضي ما أنشأه المكلف فقط والمفروض انه ليس فيه أي تعليق.

وهكذا في مثل الإجارة المنافية مع وجوب الحج، كما لو آجر المستطيع نفسه للحج عن الغير، فان الاجارة تكون باطلة ولايمكن تصحيحها بالترتب.

**ان قلت:** لايقاس الإجارة بالنذر، فانه ليس في النذر الا وجوب تكليفي بالوفاء، لكن الإجارة مضافا الى وجوب الوفاء بها، يثبت لها حكم وضعي وهو الصحة واللزوم، ولامحذور في ثبوته بلاحاجة الى الترتب، كما هو واضح.

**قلت:** ان الحكم الوضعي بالصحة يلازم الحكم التكليفي بالوفاء، فمع انتفاء الحكم بالوفاء ينتفي الصحة أيضا.

والحاصل انه لايمكن تصحيح الإجارة بالترتب، لان متعلق الاجارة ان كان مطلقا فالحكم بصحتها ووجوب الوفاء بها يستلزم الأمر بترك الواجب الشرعي الابتدائي وهو الحج لنفسه، وهذا لايجوز، وان كان مقيدا ومعلقا على ترك الحج عن نفسه فيبطل عقد الاجارة للتعليق المجمع على بطلانه، واما الأمر بالوفاء معلقا على ترك الحج عن نفسه، فهو وان كان ممكنا، إلا أنه لم‌ينشأ، فما انشأ غير قابل للامضاء وما هو قابل له لم‌ينشأ([[240]](#footnote-241)).

وفيه أنه ان كان مراده من التلازم بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، التلازم الثبوتي بينهما، فلم يقم عليه دليل، سيما مع ثبوت الحكم التكليفي بالنسبة الى احد طرفي العقد وهو المستأجر، حيث انه لو أتى الاجير بالعمل يجب علي المستاجر أداء أجرته، وان لم‌يجب على الاجير الوفاء، وكذا مع امكان الأمر الترتبي بالوفاء في حق الأجير، فيستكشف بذلك الحكم الوضعي المطلق لتلك الإجارة، أي يملك المستاجر في ذمة الأجير العمل، كما يملك الأجير في ذمة المستاجر الأجرة، بل يحكم بعدم نفوذ فسخ العقد بدون رضى الآخر، والوجه في استكشاف هذا الحكم الوضعي المطلق عن الحكم الترتبي بالوفاء او عن وجوب الوفاء على احد المتعاقدين أن الحكم بالصحة الترتبية غير عقلائي والحكم بالصحة من احد طرفي العقد غير معقول، فيكون لازم وجوب الوفاء ولو بنحو الترتب مثلا هو الصحة المطلقة.

وان كان مراده التلازم اثباتا وأنه فيما لايكون الوفاء واجبا لايكون كاشف عن الصحة واللزوم، ففيه أن دليل نفوذ المعاملات لاينحصر عنده بآية "اوفوا بالعقود"، بل تكون آية "تجارة عن تراض" أيضا دالة عنده على الصحة، لعدم اختصاص التجارة عنده بالبيع بل تشمل سائر المعاملات([[241]](#footnote-242)).

مضافا الى أن مختاره كون آية "اوفوا بالعقود" ارشادا الى عدم نفوذ الفسخ، اذ معنى الوفاء بالعقد هو عدم فسخه، وظاهر الأمر بعدم فسخ العقد هو الإرشاد الى عدم نفوذ الفسخ([[242]](#footnote-243))، وعليه فلاإشكال في شمولها لهذه الإجارة، وان كان الأمر بالوفاء بها مشروطا باتيان الواجب، ولعله لأجل ذلك ذكر السيد الصدر "قده" فيما لو استؤجرت حائض لكنس المسجد أن الإجارة صحيحة([[243]](#footnote-244)).

وعلى المسلك الصحيح من استفادة الحكم التكليفي بالوفاء العملي بالعقد كالتسليم والتسلّم في مورد البيع، من آية "أوفوا بالعقود"، فيكون وجوب الوفاء العملي بالعقد مقيَّدا -كأيّ حكم تكليفي آخر- بمقيِّد لبي، وهو عدم الاشتغال بما لايقل عنه اهمية، بل لما كان حكما امضائيا، فلامحالة تتقدم الأحكام الشرعية الابتدائية عليه، فانه بمقتضى قوله "شرط الله قبل شرطكم" بل انصراف دليل امضاء العقد والشرط والنذر وما شابه ذلك، تكون الأحكام الامضائية مقيدة بعدم المزاحمة مع أي واجب ابتدائي.

وأما منافاة الترتب لكون الخطاب امضائيا، ففيه: ان التعليق والاشتراط في نفس امضاء الشارع، وهذا لايعني تصرف الشارع في ما يراد امضائه، فالشارع علَّق وجوب الوفاء بهذا العقد على شرط وهو عصيان الواجب الأهم مثلا([[244]](#footnote-245)).

هذا و أماما ذكره من ان تعليق الإجارة على فرض ترك الواجب او ارتكاب الحرام مبطل، فقد يورد عليه: أن التعليق فيه من التعليق على شرط صحة العقد والايقاع، ولامحذور فيه، فانه مثل ان يقول الزوج لزوجته "انتِ طالق ان كنتِ زوجتي" فان العقد في المقام لما كان باطلا في صورة الاطلاق لعدم جريان الترتب فيه فلامحالة يكون التعليق فيه من التعليق على شرط الصحة.

ولكن يمكن ان يجاب عن هذا الايراد بالفرق بين المقامين، فانه هنا ليس التعليق على شرط الصحة شرعا كي يقال بأن العقد معلق عليه لبّا، صرح به ام لا، بل لما کان عدم التعليق يستلزم اشكالا في التمسك بعموم أدلة الصحة ولزوم الوفاء اريد التخلص منه بواسطة التعليق، فيشمله الإجماع على بطلان التعليق، فتأمل.

**الوجه الثاني:** ما يخطر بالبال من أن منشأ عدم احساس العرف التعارض بين خطابات التكاليف الابتدائية بالنسبة الى فرض التزاحم هو امكان اجتماعهما عرفا كما مر في تقريب المسلك الرابع للتزاحم، وانما اخترنا المسلك الثالث للتزاحم لأجل المقيد اللفظي المنفصل كقوله تعالى "لا يكلف الله نفسا الا وسعها" و "ما جعل عليكم في الدين من حرج"، فلولا المقيد اللفظي كان الحاكم في مرحلة التزاحم بتنجز الاهم او تنجز احد المتساويين لا بعينه هو العقل والعقلاء، ومن الواضح عدم كون الخطابات الامضائية من هذا القبيل، بل يرى العرف عدم شمولها لما يكون مقتضيا لخلاف التكليف الشرعي، فيدور الأمر ثبوتا بين عدم شمولها للعقد -كالاجارة- او الايقاع -كالنذر- الذي يقتضي ضد التكليف الشرعي اصلا، او شمولها لهما مشروطا بعصيان التكليف الشرعي، ولا قرينة اثباتية عرفا على الثاني في قبال الاول، نعم لو كان المقيد منفصلا امكن أن يقال بكون القدر المتيقن هو تقيد اطلاق الخطاب بالنحو الثاني بعد أن كانت النسبة بينهما الاقل والاكثر.

**الوجه الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الإنسان حيث لايلتزم بما ليس بمقدور له، والمفروض عدم قدرته على متعلق النذر او الشرط مع وجود الأمر الشرعي بالخلاف فلايتحقق حينئذ موضوع النذر والشرط مادام الأمر بالخلاف فعليا([[245]](#footnote-246)).

ولكن يرد عليه **اولا:** أن غاية ما نسلِّمه عدم تعلق التعهد بغير المقدور تكوينا، لا بغير المقدور شرعا، **وثانيا:** أن متعلق النذر والشرط على تقدير عصيان الأمر بالخلاف يكون مقدورا شرعا، فيناء على أن النذر او الشرط لا يتعلق الا بما هو مقدور للمكلف شرعا، فيكون متعلقهما هو الفعل مترتبا على ترك الواجب، وعليه فيكون الأمر بالوفاء بهما مترتبا على ترك الواجب، على مقتضى القاعدة.

هذا وقد يكون الغرض من النذر التخلص من وجوب ذلك الواجب، كما حكي عن صاحب الجواهر "قده" انه نذر زيارة الحسين (عليه‌السلام) يوم عرفة في كل سنة ليتخلص من وجوب الحج، وعليه فيكون النذر او الشرط متعلقا بالفعل مطلقا ولو لزم منه ترك واجب آخر مشروط بعدم وجوب الوفاء بالنذر، ولو في نظر الناذر.

**الوجه الرابع**: وهو مختص بالنذر والعهد واليمين:

أما النذر فيمكن أن يقال بأنه يعتبر فيه أن يصحَّ قول الناذر "لله عليّ أن أفعل كذا" وكيف يصحَّ عرفا أن يقول المكلف مثلا "لله على أن أكنس المسجد من طلوع الفجر الى طلوع الشمس" بعد كونه نذرا لعمل منافٍ لصلاة الفجر، فانه بمثابة نذر ترك صلاة الفجر عرفا، وقياسه بنذر المستحب المنافي لمستحب أقوى، قياس مع الفارق، لأن كون المستحب مستلزما لترك مستحب اقوى لايمنع من اضافة العمل اليه تعالى بقول مطلق، فيقول المكلف اتيت به لله، كما يصح التعبير عنه بقوله "لله علي أن افعله" بخلاف المستحب المستلزم لفوت الواجب، فلا يصح أن يقول المكلف بقول مطلق "اني أتيت به لله" كما لايصح التعبير بقوله "لله علي أن أفعله" واذا لم‌يصح هذا التعبير عرفا فلاينعقد النذر لتقوّمه بهذه الصيغة.

وان شئت قلت: انه يستفاد من تقوم النذر بهذه الصيغة، رجحان متعلق النذر، مضافا الى وجود دليل خاص يقتضي اعتبار ذلك، وليس العمل المنافي للواجب او المتوقف على ارتكاب الحرام عملا راجحا الا بنحو الترتب، ولايتوقف ما ذكرناه على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وحيث ان النذر مطلق وليس معلقا على ترك الواجب او ارتكاب الحرام فلايكون نذرا للراجح عرفا.

**لا يقال:** انه لايعتبر في النذر أكثر من رجحان متعلقه في حد ذاته وان كان مستلزما لترك واجب او ارتكاب حرام، فلابد من ملاحظة مرجحات باب التزاحم فاذا نذر زيارة الحسين (عليه‌السلام) يوم عرفة ثم استطاع للحج قدم الحج عليه لكون الحج أهم، فلو ترك الحج وجب عليه الوفاء بالنذر([[246]](#footnote-247))، ولذا حكي عن السيد الامام "قده" في مناسكه أنه لو نذر زيارة الحسين (عليه‌السلام) يوم عرفة وكان مستطيعا او استطاع بعد ذلك وجب عليه الحج ولاكفارة عليه حينئذ في عدم الوفاء بالنذر، ولو لم‌يحج استقر عليه الحج ولابد حينئذ من وفاءه بنذره والا كان عليه الكفارة([[247]](#footnote-248)).

**فانه يقال:** لامجال لإيقاع التزاحم بين وجوب الوفاء بالنذر ونحوه من الواجبات الامضائية فيما اذا كان متعلقه مستلزما لترك واجب او فعل حرام وبين التكاليف الشرعية الابتدائية لما مرّ من انصراف الواجبات الامضائية الى ما لايكون مخالفا للاحكام الالزامية الإلهية، ويؤيد ذلك قوله (عليه‌السلام) شرط الله قبل شرطكم([[248]](#footnote-249))، فلاتلحظ درجة اهمية الواجب الذي يكون الفعل المنذور منافيا له، وأما وجوب الوفاء بالنذر مترتبا على عصيان ذلك الواجب فقد تقدم الكلام فيه آنفا.

نعم لو كان النذر موسعا ولكنه أخّر الوفاء به عمدا او سهوا الى زمانٍ لزم من الوفاء به ترك واجب وقع التزاحم بينهما ولزم الرجوع الى مرجحات باب التزاحم.

هذا كله في النذر ومثله العهد، فان الظاهر فيه ايضا لزوم رجحان متعلقه كالنذر حيث تكون المعاهدة مع الله منصرفة عن الفعل الذي لايكون محبوبا لديه تعالى.

وأما اليمين فيعتبر في متعلقه عدم كونه مرجوحا، والحلف على العمل المنافي للواجب او المتوقف على الحرام يكون حلفا باتيان المرجوح عرفا الا اذا كان الحلف معلقا على ترك الواجب او ارتكاب الحرام، ولكنه خلف الفرض.

**الوجه الخامس:** وهو عام للجميع، اي النذر والعهد واليمين والشرط والاجارة على عمل منافٍ للواجب او المتوقف على ارتكاب الحرام:

وهو أنه قد دلت الروايات في الصلح([[249]](#footnote-250)) والشرط([[250]](#footnote-251)) على اشتراط عدم كونهما محللين للحرام، ولاخصوصية لهما عرفا، فتدل على بطلان كل عقد او ايقاع محلل للحرام، بل يمكن ان يدعى صدق الشرط عرفا على العقد والايقاع فيشملهما قوله (عليه‌السلام) المؤمنون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا([[251]](#footnote-252))، فيكون وجه بطلان العقد او الشرط اوالنذر او العهد اواليمين المستلزم لترك الواجب او الإتيان بالحرام، كونه محللا للحرام، اذ اطلاقه يستلزم ترك الواجب، فيكون محللا للحرام عرفا.

وقد يناقش في هذا الوجه بأنه لايظهر من هذه الروايات أكثر من كونها ناظرة الى نفي مزاحمة الحكم الامضائي كوجوب الوفاء بالعقد والشرط مع الحكم الشرعي الابتدائي، وهذا المقدار مستفاد من القرينة اللبية العقلائية المقتضية لاعتبار كون احترام الالتزامات الصادرة من العبيد في إطار القانون، ويقتضيه ايضا قوله‌ (عليه‌السلام): شرط الله قبل شرطكم، فلاينفي ثبوت وجوب ترتبي للوفاء بالعقد او الشرط بالنسبة الى العمل المنافي للواجب بأن يكون وجوب الوفاء مترتبا على عصيان الواجب، فيتمسك باطلاق وجوب الوفاء بالشرط والعقد لإثبات ذلك.

الّا أن الإنصاف أن هذه الروايات الدالة على بطلان ما أحل حراما، تقتضي بطلان هذا العقد او الشرط مطلقا، بعد صدق عنوان المحلل للحرام عليه عرفا، فلا تتم هذه المناقشة.

**الوجه السادس:** وهو مختص بعقد الاجارة المتضمنة لتمليك العمل، توضيح ذلك أنه حيث يشك في قابلية العمل المنافي للواجب في تعلق التمليك به فيشك في مشروعية الاجارة المتضمنة لتمليكه، نظير ما يقال في شرط ضمان مستأجر العين او عامل المضاربة، من أنه يشك في مشروعيته ومحلليته للحرام، ويكون مقتضى استصحاب عدم الضمان حتى بعد الشرط كونه حراما وضعا فيكون شرطه محللا للحرام الوضعي.

ودعوى وجود عموم لفظي على صحة العقد في مورد الشك في مشروعية مضمونه بخلاف الشرط غير متجه، فان آية "تجارة عن تراض" مختصة بالبيع، وآية "اوفوا بالعقود" لاتشمل العقد الذي يشك في مشروعية مضمونه، فان وزانها وزان الأمر بالوفاء بالوعد ونحوه، فتنصرف الى ما كان مشروعا في حد ذاته، والمفروض الشك في مشروعية تمليك العمل المنافي للواجب او المتوقف على الحرام للآخرين بازاء تملك الأجرة منهم، حيث يحتمل عدم قابليته للملكية شرعا.

وحيث لم‌يتم عموم لفظي في ادلة صحة المعاملات لموارد الشك في مشروعية مضمون المعاملة في حد ذاتها ونحتمل في المقام عدم مشروعية تمليك العمل المنافي للواجب او المتوقف على الحرام لأجل احتمال عدم قابليته لملكية الآخرين شرعا.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الوجه بأن يقال: بناء على شمول دليل وجوب الوفاء بالعقد لفرض الالتزام بذلك العمل المستلزم لترك الواجب او ارتكاب الحرام بعوض او شمول دليل وجوب الوفاء بالشرط للالتزام به في ضمن عقد، -مع غمض العين عن الوجه السابق من كونه محللا للحرام عرفا- فيثبت وجوب الوفاء به مترتبا على عصيان الواجب او ارتكاب الحرام، فيحكم بصحة تمليك ذلك العمل بعوض لعدم احتمال التفكيك بين صحة الالتزام بالعمل وبين صحة تمليكه عرفا.

فالمهم في المنع عن الترتب في الاحكام الامضائية هو الوجه الثاني والرابع والخامس، فتحصل من جميع ما ذكرناه أنه يشترط في انعقاد النذر والعهد واليمين بل الشرط والعقد أن لايكون متعلقه عملا منافيا للواجب او متوقفا على الحرام، الّا اذا علقه المكلف على ترك الواجب او ارتكاب الحرام فيصح ما عدا عقد الاجارة ويمكنه تبديل الاجارة بالجعالة فيتخلص عن المحذور.

وفي ختام هذا البحث ينبغي التكلم حول فرع فقهي:

### تزاحم الحج مع الوفاء بالنذر

ذكر صاحب العروة أنه يتقدم النذر على الحجّ فيما إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يأتي بعمل راجح لا يجتمع مع الحجّ، كما إذا نذر زيارة الحسين (عليه‌السلام) في كل عرفة، وقد ينسب ذلك إلى المشهور، والكلام يقع تارة في ما كان الوفاء بالنذر منافيا لأصل الحج، وأخرى في ما كان منافيا لفورية الحج.

### تزاحم النذر مع اصل الحج

أما اذا كان منافيا لاصل الحج، فمستند هذه الفتوى تفسير الاستطاعة بما يتقوم بعدم الأمر بالخلاف، ووجوب الوفاء بالنذر ايضا وان اخذ في موضوعه ايضا عدم الأمر بالخلاف، لكن العرف يرى تحقق شرط الوجوب فيما هو اسبق زمانا كما مر توضيحه في بحث الخطابين المتواردين.

والصحيح تقديم وجوب الحج لعدة وجوه:

**الوجه الاول:** انه لاوجه لتفسير الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحج بعدم الأمر بالخلاف، فان الاستطاعة عرفا إما بمعنى القدرة التكوينية او بضم عدم الوقوع في الحرج -كما عليه في البحوث- او بمعنى وجدان الزاد والراحلة وصحّة البدن وتخلية السرب بمقتضى ما ورد في تفسيرها من الروايات -كما عليه السيد الخوئي "قده"- او بمعنى وجدان نفقة السفر زائدا على الحوائج الحضرية، فلايصدق المستطيع عرفا على من كان الحج منافيا لأداء دينه مثلا -كما ذهب اليه السيدالبروجردي "قده"، حيث ذكر ان من لا يتهيأ له مؤونة السفر إلا بهدم أساس تحضّره فهو غير مستطيع للسفر عرفا([[252]](#footnote-253)).

وحينئذ فلايصح نذر زيارة الحسين (عليه‌السلام) يوم عرفة، لأنها وإن كانت راجحة في حد نفسها، لكنها حيث تكون ملازمة لترك الواجب، فلا يصح إضافتها إليه تعالى بقوله "لله عليَّ أن افعل كذا" لأنه نظير نذر قراءة القرآن من أوّل طلوع الفجر إلى ما بعد طلوع الشمس بحيث تفوت عنه صلاة الفجر، فان مآله عرفا الى الالتزام بترك صلاة الفجر.

ولايخفى أنه لوكان نذر زيارة الحسين (عليه‌السلام) رافعا لموضوع وجوب الحج لم‌يختص بهذا النذر بل شمل نذر كل عمل راجح في حد ذاته كنذر صلاة ركعتين في بيته يوم عرفة او في أي يوم لايتمكن معه من الذهاب الى الحج، والالتزام به خلاف المرتكز جدا، نعم لوكان حلفاً لانذراً امكن دعوى اختصاص ما ذكر بمثل زيارة الحسين (عليه‌السلام) لعدم كون تركها والذهاب الى الحج المندوب مصداقا لما ورد في صحيحة سعيد الأعرج "إذا رأيت خيرا من يمينك فدعها"([[253]](#footnote-254))، فيستفاد منها أنه اذا حلف على فعل ثم وجد خيرا منه جاز له تركه اليه، وأما في غير زيارة الحسين (عليه‌السلام) فيكون الحج المندوب خيرا من الفعل الذي حلف ان يأتي به، وحينئذ فيصير مستطيعا فيجب الحج عليه، على اشكال في الحلف ايضا، لأنه يحتمل أن يكون فرض جواز تركه الى ما هو خير منه مختصا بما لو التفت بعد الحلف الى ذلك، لا ما اذا كان ملتفتا الى ذلك من أول الأمر.

ولو فرض أن عدم الأمر بالخلاف لم‌يؤخذ في موضوع وجوب الوفاء بالنذر ايضا مثل وجوب الحج فيجب تقديم الحج لكونه اهم بعد كونه مما بني عليه الاسلام بخلاف وجوب الوفاء بالنذر، و لا اقلّ من احتمال اهميته بعينه، ويجب عند المشهور تقديم محتمل الاهمية.

وقد يستدل على أخذ القدرة الشرعية في موضوع وجوب الحجّ بصحيحة الحلبي "إذا قدر على ما يحج به ثمّ دفع ذلك وليس له شغل يعذره به، فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام" بدعوى ظهوره في أن مطلق العذر رافع للوجوب، والوفاء بالنذر عذر فيكون رافعاً للوجوب، ولكن يرد عليه أن هذه الصحيحة لم‌تعيِّن مصاديق العذر فلابد من الرجوع الى مقتضى سائر الادلة.

وأما ما حكي عن المحقق النائيني "قده" من أن شرط الاستطاعة على ما ورد في الروايات هو تخلية السرب والمراد من تخلية السرب هو تمكنه عن المسير، بلا مانع تكويني او شرعي، فلو كان الطريق مصدودا، أو غير مأمون على النفوس‏ لهرم أو مرض ونحوهما، أو لكونه مكلفا شرعا بما لا يمكنه الجمع بينه وبين المسير، كما لو آجر نفسه قبل الاستطاعة لعمل في أشهر الحج، أو لزيارة الحسين (عليه‌السلام) في عرفة، ونحو ذلك، فإن الاستطاعة السربية منتفية في جميع ذلك، نعم النذر المنافي للحج لا يمنع من تحقق الاستطاعة([[254]](#footnote-255)).

ففيه انه لايظهر من تخلية السرب اكثر من انفتاح طريق مأمون مباح الى الحج، ولا يظهر منها عدم الأمر الابتدائي الشرعي بالفعل المنافي للحج فكيف بالأمر به امضاء لالزام المكلف على نفسه الاتيان بذلك الفعل في ضمن عقد او ايقاع.

**الوجه الثاني:** بناء على مسلك المشهور من أخذ القدرة الشرعية بمعنى عدم الأمر بالخلاف في الحجّ فمقتضى ذلك وان كان تقدّم كل واجب عليه، لكنه يختص بالواحبات الابتدائية دون مثل النذر الذي هو واجب إمضائي، لأن ظاهر خطاب الحج بناء على اشتراطه بعدم الأمر بالخلاف هو كون وجوبه مشروطا بعدم الأمر بالخلاف، وأما وجوب الوفاء بالنذر فمشروط بعدم المقتضي للامر بالخلاف او فقل: العدم اللولائي للأمر بالخلاف،فانه مشروط بعدم الأمر بالحج مثلا حتى في فرض انتفاء وجوب الوفاء بالنذر، حيث ان الظاهر عرفا من دليل إمضاء تعهد المكلف انه في طول الأحكام الشرعية الاولية، فلايمكن أن يكون مزاحما لها، ويشهد له قوله‌ (عليه‌السلام): ان شرط الله قبل شرطكم([[255]](#footnote-256)).

**الوجه الثالث:** انه لو فرض كون الاستطاعة بمعني القدرة الشرعية فغايته انها بمعني عدم صرف القدرة في امتثال الأمر بالخلاف -لابمعنى عدم الأمر بالخلاف- بينما أن المأخوذ في موضوع وجوب الوفاء بالنذر هو عدم منافاة متعلق النذر لواجب آخر (حيث انه لو نذر عملا منافيا للواجب فلايمكن اضافته اليه تعالى فلا يصدق ان يقول "لله على ..."، نعم لو كان نذره باتيان الفعل على تقدير ترك الواجب لم‌يكن فيه اشكال و وجب الوفاء به عند فرض ترك ذلك الواجب في ظرفه).

وحينئذ فقد يقال بانه لايمكن فعلية الأمر بالوفاء بالنذر في هذا الفرض لأن فعليته تتوقف على عدم الأمر بالحج، وعدم الأمر بالحج تتوقف على الاشتغال بامتثال واجب آخر، ومرجع ما ذكر الى أن الوفاء بالنذر يكون موجبا للأمر به، اذ لولا الوفاء بالنذر لكان الأمر بالحج فعليا فلايتحقق موضوع وجوب الوفاء بالنذر، ولايمكن أن يجب الوفاء بالنذر مشروطا بالوفاء به لانه طلب للحاصل([[256]](#footnote-257)).

ولكن يلاحظ عليه: أنه لايصدق على النذر الذي يكون الوفاء به مساوقا لانتفاء الأمر بالخلاف أنه محلل للحرام او مفوِّت للواجب، وهذا لايتوقف على الوفاء به خارجا، وعليه فلامانع من وجوب الوفاء بهذا النذر مطلقا.

نعم لايبعد ان يقال ان وجوب الحج مثلا وان كان مشروطا بعنوان الاستطاعة او عدم الاشتغال بواجب آخر لكن الظاهر منه عرفا انه لا يكفي في رفع وجوبه الاشتغال بامتثال واجب مشروط بعدم الأمر بالخلاف، اذ الظاهر عدم فعلية هذا الواجب لكون الأمر بالخلاف -المشروط وجوب هذا الواجب بعدمه- لمثل هذا الأمر المتعلق بالحج.

**الوجه الرابع:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" من ان وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة على متعلقه شرعا فيقدم وجوب الحج عليه، فان الوفاء بالنذر في هذا الفرض بما انه يستلزم ترك الواجب في نفسه ومع قطع النّظر عن تعلق النذر به، فلا تشمله‏ أدلة وجوب الوفاء بالنذر، فينحل النذر بذلك ويكون وجوب الحج فعليا ورافعا لملاك متعلق النذر.

ووجه اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة شرعا ان وجوب الوفاء تابع لما تعلق به النذر، وبما أن النذر تعلق بالفعل المقدور، اذ لا يعقل الالتزام بما هو خارج عن القدرة، فتكون القدرة مأخوذة في موضوع وجوب الوفاء قبل تعلقه به، فانعقاد النذر مشروط بكون متعلقه مراجحا في نفسه في ظرف العمل، ومن المفروض ان متعلقه في الفرض المزبور ليس براجح في ظرف العمل.

على أنه لو بنينا على عدم اعتبار الرجحان في ظرف العمل في انعقاد النذر واكتفينا برجحان متعلقه حين النذر، فالنذر في مفروض الكلام بما أن متعلقه في نفسه محلِّل للحرام لاستلزامه ترك الحج لا يكون منعقداً لاشتراط انعقاده بعدم كون متعلقه كذلك فيقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر.

وبالجملة لایوجد مانع عن وجوب‏ الحج على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر، وبما أن وجوب الوفاء بالنذر مشروط بعدم كون متعلقه محللا للحرام فلا يكون فعلياً في الفرض المزبور، حتى يمنع من فعلية وجوب الحج، فلامحالة يكون وجوب الحج فعلياً ورافعاً لملاك متعلق وجوب الوفاء بالنذر، وأما وجوب الوفاء بالنذر فلا يعقل ان يكون رافعا لملاك الحج فان فعليته تتوقف على عدم التكليف بالحج لئلا يلزم منه تحليل الحرام فلو كان عدم التكليف بالحج من جهة فعلية وجوب الوفاء بالنذر لزم الدور([[257]](#footnote-258)).

وفيه أنّا لم‌نفهم الفرق بين وجوب الحج بناء على اشتراطه بعدم الأمر بالخلاف وبين وجوب الوفاء بالنذر، فانه لايزيد ما ذكره على اشتراط وجوبه برجحان متعلقه في حد ذاته والمفروض كون متعلقه زيارة الحسين (عليه‌السلام) وعدم الأمر بالخلاف، الا أن يكون مقصوده الوجه الثاني او الثالث، ثم لم‌نفهم وجه تفصيله بين وجوب الوفاء بالنذر وبين وجوب الوفاء بالاجارة فانه مشروط ايضا بعدم كونه محللا للحرام.

وأما ما ذكره في وجه لزوم كون متعلق النذر مقدورا ففيه ما قد مر من أن التعهد لايقتضي اكثر من كون متعلقه مقدورا تكوينا فقد يكون متعلق التعهد محرما شرعا فكيف بما لو كان ضد الواجب.

هذا كله في فرض تزاحم النذر مع الاتيان بأصل الحج.

### تزاحم النذر مع فورية الحج

وأما النذر المنافي لفورية الحج بأن كان واثقا بتمكنه من الحج في سنة أخرى، فان قلنا بمسلك المشهور من أن الحج واجب فوري، فحكمه حكم المزاحمة مع أصل الحج، وان قلنا بما ذهب اليه الشيخ الاعظم "قده" في كتاب الحج([[258]](#footnote-259))، من أن الحج ليس واجبا فوريا شرعا، بل يكون كمثل أي واجب موسع آخر في انه لو كان يخاف من عدم تمكنه من الإتيان به في المستقبل فتجب المبادرة اليه عملا بقاعدة الاشتغال، فلو اطمأن بالقدرة على الحج في السنة الآتية، فلاتزاحم بينه وبين الواجب الآخر كالوفاء بالإجارة المنافية للحج لنفسه كما هو واضح.

وان قلنا بما هو الصحيح من التفصيل بين ما لو كان التسويف للتكاسل او الحرص على ربح تجارة او نحو ذلك من شؤون الدنيا فلايجوز، ولو كان لغير ذلك كما لو كان لأجل امتثال واجب مضيق فهو جائز، لأنه لادليل على الفورية الشرعية للحج، عدا ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من انه ان سوّفه للتجارة فلايسعه([[259]](#footnote-260))، وظاهر التسويف هو مطلق التأخير ولو كان من سنة الاستطاعة الى سنة أخرى، فعلى هذا المبنى لمّا كان الاتيان بالواجب الآخر كالوفاء بالإجارة او النذر المنافي للحج لنفسه من شؤون الآخرة، فلادليل على الفورية الشرعية في الحج، وحينئذ فلامزاحمة في البين، وتكون الإجارة على الحج النيابي ‌قبل العلم بالاستطاعة صحيحة ولو علم بعد انشاء الإجارة بأنه مستطيع للحج، اذا لم‌يخف من عدم تمكنه من الإتيان بالحج لنفسه في سنة قادمة، والا وجبت المبادرة اليه في هذه السنة وبطلت الإجارة حينئذ.

**الشرط السابع:** ما ذكره جماعة -منهم السيد الخوئي "قده"- من أنه يعتبر في التزاحم وصول التكليفين المتزاحمين، وأنه يشترط في مانعية الأمر بالاهم عن الأمر بالمهم وصوله وتنجزه على المكلف.

وتظهر ثمرة هذا البحث في موارد استحالة الترتب او عدم وقوعه، كما لو كان الوضوء علة تامة للضرر المحرم مع عدم العلم به، بناء على عدم امكان الأمر بالوضوء مترتبا على تحقق الضرر.

وكذا لو صار المستطيع اجيرا لحج نيابي‌ مع جهله باستطاعته، (بناء على القول بعدم دليل على الأمر الترتبي بالوفاء بالاجارة ولذا يحكم ببطلانها مع فرض علم الاجير باستطاعته) فبناء على المسلك الأول تبطل اجارته، لكون وجوب الحج واقعا مانعا عن صحتها، وبناء على المسلك الثاني فيحكم بصحتها لعدم تنجز وجوب الحج عليه.

وقد يرجّح المسلك الأول لأجل دعوى استحالة اجتماع كلا التكليفين ولو لم‌يعلم به المكلف، لاستلزامه التحريك الى الضدين، فان التكليف غير الواصل أيضا لايخلو عن داع التحريك الى متعلقه، حيث يكفي في امكان التحريك التفات المكلف وهو موجود في موارد الجهل البسيط بالواقع، بخلاف موارد الجهل المركب الذي لايحتمل المكلف فيه ثبوت التكليف واقعا، فيقال حينئذ بان ثبوت التكليف في موارد الاحتمال يكون بداعي التحريك الى متعلقه، وهذا لايجتمع مع ثبوت داعي التحريك من المولى الى ضده، فان امكن الترتب بينهما فهو والا وقع بينهما التعارض، نظير موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على نظرية امتناع الاجتماع فانه لو قدم خطاب النهي على اطلاق خطاب الأمر، فيحكم ببطلان الوضوء بالماء المغصوب مثلا، حتى في صورة الجهل بالغصب او بحرمته.

ولكن الظاهر تمامية المسلك الثاني، توضيح ذلك: ان ما ذكر في تقريب الاستدلال على المسلك الأول بقياس المقام بمورد اجتماع الأمر والنهي قياس مع الفارق، فانه في مورد اجتماع الأمر والنهي بناء على نظرية الامتناع يكون مصب الحكمين واحدا فيثبت التنافي بين الحكمين في مرحلة المبدأ والملاك لاستحالة اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد، ولاينحصر الاشكال فيه بمرحلة حكم العقل بالامتثال، حتى يقال بانه لايحكم العقل في فرض عدم وصول احدهما بلزوم امتثاله، فلايقع التنافي بلحاظ حكم العقل في مرحلة الامتثال، وأما في المقام فالمفروض تعدد مصب الحكمين فلامحذور فيهما من ناحية المبدأ والملاك، كما لم‌يكن محذور في مرحلة الامتثال بعد افتراض عدم وصول احدهما وانتفاء حكم العقل بلزوم امتثاله، فلايقع التنافي بين هذين الحكمين قبل وصول احدهما لامن ناحية المبدأ والملاك ولامن ناحية المنتهى اي حكم العقل بلزوم الامتثال.

وأما ما ذكر من استحالة ثبوت داعي التحريك الى الضدين، ففيه أنه اذا فرض وجود المندوحة، كما لو كان الوضوء بماء بارد سببا للضرر المحرم او استؤجر للحج بلا اشتراط إيقاعه في هذه السنة، فلا إشكال في المسألة لعدم تزاحم في البين، ولو فرض عدم وجود المندوحة كما لو كان الوضوء مطلقا سببا للضرر المحرم، او وقعت الاجارة على الحج في سنة الاستطاعة، فلامجال فيه لحسن الاحتياط مع فرض تنجز الأمر بالوضوء او الحج النيابي، الا على نحو الترتب.

وبالجملة ان الغرض من التكليف وان كان هو التحريك على تقدير الاحتمال، لكنه مقيَّد بكونه موردا لحسن الاحتياط، وهذا منتفٍ في مورد التزاحم مع واجب آخر منجز.

**ان قلت:** ان الآية الكريمة: "لايكلف الله نفسا إلا وسعها" تنفي اطلاق التكليف الفعلي بالمتزاحمين ولو قبل تنجز احدهما لعدم قدرة المكلف على الجمع بين امتثالهما.

**قلت:** ان الآية لاتدل على اكثر من عدم جعل التكليف الواجد لسائر شرائط التنجيز نحو غير المقدور، وفي المقام لايكون التكليف بالاهم منجزا، فلامانع من البعث نحوه ونحو المهم مشروطا بعدم تنجز الأهم، واجتماع طلبين في مورد التزاحم مع عدم تنجز احدهما، لايعدّ ايقاعا في الكلفة عرفا نحو غير المقدور، وان ابيت عن ذلك فنلتزم بأن مقتضى اطلاق خطاب المساوي او المهم مع عدم وصول الأهم، فعليته بداعي التحريك اليه بترك الاشتغال بذلك الأهم غير الواصل، وأما بقاء اطلاق الأهم في فرض عدم وصوله، فان كان بداعي التحريك الى الأهم في عرض تحريك الخطاب المهم الى الإتيان بالمهم فهو من التحريك نحو الضدين، والمفروض عدم الالتزام به، وان كان بداعي التحريك الى الأهم غير الواصل بترك امتثال المهم الواصل، فهو قبيح.

**فان قلت:** يلزم من ذلك تقيد خطاب التكليف بوصوله، وهو من أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه وهو محال.

**قلت: اولا:** ذكرنا في محله امكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول.

**وثانيا:** غايته ان الاطلاق لأجل استحالة التقييد، فيكون امرا فارغا لاروح له، ولايترتب عليه أثر.

ثم ان ما ذكرناه من كون الداعي في جعل التكليف هو التحريك على تقدير احتماله وتحقق موضوع لحسن الاحتياط، لاينافي الالتزام بفعلية التكليفين معا في فرض الجهل باحدهما وعدم ترتب حسن الاحتياط، لما سبق منا مرارا من ان جعل القانون المطلق لايكون لغوا اذا كان في بعض الموارد ذا أثر، ولو التزمنا بارتفاع الحكم في كل مورد لم‌يترتب عليه أثر بالخصوص، لزم القول بانتفاء الحكم في موارد قيام الحجة الالزامية على خلاف الواقع، او موارد الدوران بين المحذورين مع تساوي الطرفين -احتمالا ومحتملا- فان المكلف اما تارك او فاعل ولابد له من اختيار احد الطرفين، ولامعنى لحسن الاحتياط بالنسبة اليه.

هذا كله بناء على أن خطاب التكليف يكون ناشئا عن داعي تحريك المكلف على تقدير الالتفات سواء كان بالوصول او بمحض الاحتمال باختلاف أن التحريك في فرض الوصول يكون لزوميا وفي فرض الاحتمال يكون غير لزومي، وأما بناء على كون خطاب التكليف ناشئا عن داعي التحريك على تقدير الوصول، كما اختاره في البحوث، فان من الواضح حينئذ عدم التنافي بين جعل المولى التكليف الأهم بداعي التحريك الى متعلقه على تقدير وصوله، وجعل التكليف بالمهم مترتبا على عدم وصول الأهم، وأما بناء على ما اختاره السيد الخوئي "قده" من عدم تقوم التكليف بداعي التحريك اصلا وانما يكون امكان تحرك المكلف وقدرته على الفعل شرطا لتنجز التكليف فلامحذور في اجتماع الحكمين اصلا، اذ المفروض عدم التنافي بينهما في مرحلة الملاك بعد افتراض تعدد مصب الحكمين ولافي مرحلة التنجز بعد افتراض عدم وصول احدهما، فالعقل يحكم بتنجز الحكم الواصل بلااي اشكال، وكذا بناء على كون القدرة شرطا في التكليف من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز بمناط قبح الإحراج على العصيان فلامانع حينئذ من ثبوت الحكمين بعد ان كان احدهما غير منجز، فلايفرض له عصيان.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن التزاحم دائما يكون بين التكليفين الواصلين، فالتكليف بالمهم يصير فعليا في حالة عدم وصول التكليف بالاهم او في حالة عصيانه.

ثم ان المحقق النائيني "قده" ذكر انه لايمكن الأمر الترتبي بالمهم مثلا في حال الجهل بالأمر بالأهم، بدعوى ان الأمر الترتبي موضوعه العصيان ومع الجهل بالأهم لايفرض له عصيان حتى يترتب الأمر بالمهم عليه، ولو فرض تحقق العصيان بان يكون بمعنى مخالفة الأمر ولو عن جهل، فهو لايمكن احرازه ومعه لايمكن العلم بفعلية الأمر بالمهم، وبذلك منع مما ذكره كاشف الغطاء من الامر الترتبي بالتمام في فرض ترك المسافر القصر جهلا([[260]](#footnote-261)).

وهذا عجيب منه، حيث انه لادليل على اشتراط الأمر المهم بعصيان الأهم، بل غاية ما يقتضيه المقيد اللبّي او اللفظي من قبيل قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها([[261]](#footnote-262))" هو اشترط المهم بترك امتثال الأمر بالأهم المنجز، فيكون الأمر بالمهم فعليا في فرضين:

**احدهما:** ما اذا جهل بوجود الأمر بالأهم، فان أتى بالأهم في حال الجهل بوجوبه فلايمنع ذلك من كون الأمر بالمهم فعليا منجزا.

**ثانيهما:** ما لو ترك امتثال الأمر بالأهم، وكذا يكون الخطاب في فرض تزاحم المتساويين مشروطا بعدم امتثال الواجب المساوي المنجز.

### التزاحم في الواجبات الضمنية

**الشرط الثامن:** أن لايكون العجز راجعا الى العجز عن الجمع بين اجزاء وشرائط واجب واحد والا اندرج في باب التعارض.

توضيح ذلك أنه لو عجز المكلف عن الجمع بين الواجبات الضمنية لمركب استقلالي واحد بأن عجز عن الجمع بين جزئين او بين شرطين او بين جزء وشرط في الصلاة -كما لو عجز المكلف عن الجمع بين التطهير من الخبث والوضوء لاجل عدم وجدان الماء الا بمقدار يكفي لاحدهما فقط- فالمشهور وان ذهبوا الى جريان قواعد التزاحم في الواجبات الضمنية، فيجب تقديم مايشتمل على مرجحات باب التزاحم كما لو كان معلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه، ومع التساوي او احتمال الاهمية في كل منهما يكون مخيرا بينهما.

لكن ذهب جماعة -منهم السيد الخوئي "قده"- الى جريان قواعد التعارض في مورد العجز عن الجمع بين الواجبات الضمنية لمركب استقلالي واحد، وهذا هو الصحيح فانه في مثال العجز عن الحمع بين التطهير من الخبث والوضوء في الصلاة، لو لم‌يقم دليل على أن الصلاة لاتسقط في هذا الحال، لالتزمنا بعدم وجوب الصلاة، حيث ان هناك تكليفا واحدا استقلاليا بالصلاة مع الطهارة من الخبث والحدث، والمفروض العجز عن امتثاله، والعجز عن الامتثال مسقط للتكليف او لتنجزه، لكن مع قيام الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال، علمنا بوجوب المركب الناقص، فان قلنا بانصراف خطابات الجزئية والشرطية عن هذا الفرض غير المتعارف فتصل النوبة رأسا الى الاصل العملي، وان قلنا بما هو الظاهر من شمول اطلاقهما لهذا الفرض، فحيث ان ظاهر كل من دليل شرطية الطهارة من الخبث ودليل شرطية الوضوء في الشرطية التعيينية، ونعلم اجمالا بكذب احد الظهورين ومخالفته للواقع، فلامحالة يحصل التعارض بينهما، وبعد تساقطهما تصل النوبة الى الاصل العملي، وهو البراءة عن الشرطية التعيينية لكل منهما، بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف، وتكون النتيجة هي التخيير.

**ان قلت:** ما هو معلوم اجمالا هو عدم الشرطية التعيينية لأحدهما واحتمال الشرطية التعيينية للآخر موجود، فلماذا لا تجري أصالة العموم في الخطاب الآخر غير ذلك الخطاب المعلوم اجمالا تخصيصه، وبذلك تتعارض البراءة عن الشرطية التعيينية لكل منهما مع البراءة عن الشرطية التعيينية للآخر، فيجب الاحتياط اذا امكن باعادة الصلاة تارة مع هذا الشرط وأخرى مع ذاك الشرط.

**قلت:** أصالة العموم في ذلك الخطاب لاثبات الشرطية التعيينية تتعارض مع أصالة العموم في الخطاب الآخر لاثبات اصل الشرطية وان علم بعدم كونه شرطا تعيينيا، وذلك للعلم الاجمالي بكذب احدهما حيث لا يجتمع الشرطية التعيينية لاحدهما مع اصل الشرطية التعيينية للآخر.

فالصحيح على المسلك المختار جريان البراءة عن الشرطية التعيينية لكل منهما وبذلك يثبت التخيير، وأما بناء على مسلك المشهور من كون مقتضى الاصل العملي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو الاحتياط فللمسألة صور:

**الصورة الاولى:** ما اذا امكن الاحتياط بتكرار العمل مرة مع احد الشرطين وأخرى مع الشرط الآخر، فيحب الاحتياط بتكرار العمل، كما لو دار امره بين الصلاة قائما موميا، وبين الصلاة جالسا، وكذا لو دار امره بين الصلاة جالسا مستقبل القبلة او قائما الى غير جهة القبلة.

**الصورة الثانية:** ما اذا لم‌يمكن الاحتياط بتكرار العمل ولكن امكن اتيان العمل بنحو يحرز صحته واقعا فيتعين ذلك، كما في دوران الأمر بين الوضوء والتطهير من الخبث، اذا لم‌يكن لديه ماء الّا بمقدار يكفي لأحدهما، فانه اذا طهر جسده او ثوبه من الخبث فيعلم بأن وظيفته فعلا التيمم، حتى لو كان يجب عليه اولاً استعمال الماء في الوضوء، كما أنه لو توضأ اولاً امكن القول بصحة وضوءه بناء على مسلك المشهور فيكون نظير من توضأ في ضيق الوقت مع كون وظيفته التيمم.

**الثالثة:** ما اذا لم‌يمكن الاحتياط بتكرار العمل ولو لأجل ضيق الوقت ولا اتيان العمل بنحو يحرز صحته، كما في مثال دوران الأمر بين الصلاة قائما موميا وبين الصلاة جالسا مع فرض ضيق الوقت، فانه يأتي باحدهما داخل الوقت، من باب التنزل عن الموافقة القطعية في فرض العجز الى الموافقة الاحتمالية، نعم لوكان المظنون تعين احد الشرطين بعينه لزم اختياره من باب تقدم الموافقة الظنية على الموافقة الوهمية عقلا، وبناء على تبعية الاداء للقضاء يجب عليه القضاء احتياطا باتيان صلاة اختيارية مع ارتفاع العذر خارج الوقت او الصلاة مع الشرط الآخر، وبناء على كون القضاء بامر جديد كما هو الصحيح فتجرى البراءة عن وجوب القضاء، سواء قلنا بأن موضوعه فوت الفريضة او تركها لعدم جريان اصل منقح لكون ما تركه هو الفريضة.

هذا كله بناء على مسلك المشهور من لزوم الاحتياط عند دوران الامر بين التعيين والتخيير، وأما بناء على المسلك الصحيح فتجري البراءة عن التعيين، وتكون النتيجة التخيير مطلقا.

وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ "دام ظله" من أن مقتضى الجمع العرفي في التزاحم في الواجبات الضمنية حمل خطابات الجزئية والشرطية على التخيير([[262]](#footnote-263))، فيكون التخيير بمناط الجمع العرفي، لا لأجل الرجوع الى أصل البراءة حتى يلزم ملاحظة مرجحات باب التعارض قبل الرجوع الى أصل البراءة.

ولكن الصحيح أن الجمع العرفي بالحمل على التخيير لايتم في العامين من وجه، كقوله "اذا رايت عالما فقم" و"اذا رايت هاشميا فاجلس"، حيث يتعارضان في العالم الهاشمي، وليس الحمل على التخيير جمعا عرفيا في مثلهما، فضلا عن المقام مما يكون التعارض في خطابات الجزئية والشرطية بنحو التعارض بالعرض حيث يكون التعارض بينها بعد فرض العلم الخارجي بعدم سقوط التكليف بالمركب راسا.

ثم انه ذكر السيد الخوئي "قده" انه لو كان احد الدليلين عاما وضعيا والآخر مطلقا فيقدم العام على المطلق، وان كانا عامين فان كان احدهما قطعي الصدور كالعام الكتابي‌فيقدم على الآخر، والا فيتساقطان، لكن حيث نعلم اجمالا بوجوب احدهما، ولانحتمل سقوطهما عن الوجوب رأسا، فلامحالة يدخل المورد في الدوران بين التعيين والتخيير، فتجري البراءة عن التعيين، ويكون الواجب هو الجامع بينهما.

ولو كانا مطلقين فحيث ان الاطلاق ليس من ظهور الخطاب، وانما هو حكم عقلي ناش عن مقدمات الحكمة، فلايكون الخبر المخالف لاطلاق الكتاب مخالفا للكتاب، كي يسقط بذلك عن الحجية ويبقى اطلاق الكتاب حجة بلامعارض، بل يتعارضان ويتساقطان، فتجري البراءة عن التعيين، ويكون الواجب هو الجامع بينهما.

اقول: أما ما ما ذكره من تقديم العام على المطلق عند تعارضهما بالعموم من وجه -كما لو ورد في خطاب "اكرم كل عالم " وورد في خطاب آخر "لاتكرم الفاسق "- فقد منعنا عنه في محله، خاصة في ما لو كان التعارض بينهما بالعرض، كالمقام حيث أوجب قيام الدليل على عدم سقوط التكليف بالمركب رأسا التعارض بين الدليلين بالعرض، والا لم‌يكن اي تعارض بين دليل شرطية هذين الشرطين، حيث كان نتيجة اطلاق دليلهما سقوط الأمر بالمركب في فرض التزاحم رأسا.

وأما ما ذكره من تقديم العام الكتابي ‌على الخبر العام الظني الصدور بمناط كونه خبرا ظنيا مخالفا للكتاب، فيشمله ما دل على عدم حجية ما خالف الكتاب مثل قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه([[263]](#footnote-264))" فهو وان كان صحيحا، ولكن لايصحّ تطبيقه على المقام، حيث ان العرف لايعدّ الخبر المعارض مع عموم الكتاب بنحو التعارض بالعرض مخالفا له، خاصة وان التعارض بينهما في المقام لأجل العجز عن الجمع بين الجزئين، الذي هو حالة طارئة اتفاقية، ومن هنا اتضح حكم ما لو كان اطلاق الخبر معارضا لاطلاق الكتاب بالعرض، فانه لايصدق عليه عرفا أنه مخالف للكتاب، حتى بناء على ما هو الصحيح -خلافا للسيد الخوئي "قده"- من أن الاطلاق يعتبر من ظهور الخطاب.

وكيف كان فلايظن بالمشهور أنهم يرون التزاحم في الواجبات الضمنية من سنخ التزاحم في سائر الواجبات، حيث انه في التزاحم بين الواجبات الاستقلالية، يكون كل واحد منها مقدورا بشخصه، وانما لايكون الجمع بينها مقدورا، والتكليف لم‌يتعلق بالجمع، لكن في المقام لايكون الا واجب واحد، وهو المركب الارتباطي، وهو غير مقدور، ولم يتعلق جعل مستقل بالواجبات الضمنية ، وانما تعلق بالمركب الارتباطي، فلايجري فيه تخريج التزاحم بأيّ من المسالك الموجودة فيه:

أما المسلك الأول في التزاحم وهو امتناع جعل كلا الحكمين المتزاحمين وان كان ملاكهما فعليا، فيبتني على تعارض خطابي‌ التكليف بلحاظ كشفهما عن الحكم الفعلي في فرض التزاحم، وانما كان امتيازه عن التعارض باحراز فعلية الملاك في المتزاحمين، وهذا لايجري في المقام لعدم التعارض بين اطلاق خطاب شرطية الشرطين مع عجزه عن الجمع بينهما، اذ غايته اثبات الشرطية المطلقة لهما في حال العجز، وبذلك يحكم بسقوط الأمر بالمركب، نعم بعد قيام الدليل على ثبوت التكليف بالمركب الناقص في هذا الحال فتقع المعارضة بين اطلاق خطاب شرطية احدهما المقتضي لكونه شرطا تعيينيا مع اطلاق خطاب شرطية الشرط الآخر الذي يقتضي كونه شرطا تعيينيا، حيث يعلم بعدم شرطيتهما التعيينية معا، كما هو ظاهر، وحيث ان ملاك المركب ارتباطي، فلايعلم بثبوت الملاك في المركب الواجد لهذا الشرط بعينه او المركب الواجد لذاك الشرط بعينه او المركب الواجد للجامع بينهما وليس في البين ملاكان مستقلان في هذا الشرط وذاك الشرط حتى يكون نظير الواجبات الاستقلالية.

وبذلك اتضح الحكم على المسلك الثاني في باب التزاحم من امتناع اطلاق كلا الحكمين المتزاحمين لفرض الاشتغال بامتثال الآخر، حيث انه نظير المسلك الأول في ادراج التزاحم في التعارض مع اختلاف كون التعارض بناء على المسلك الأول، بين اصل خطابي ‌التكليف في حال التزاحم، بينما ان التعارض بناء على المسلك الثاني يكون في اطلاق خطاب كل من التكليفين لفرض الاشتغال بالتكليف الآخر.

وأما على المسلك الثالث في باب التزاحم وهو الالتزام بتقيد خطاب التكليف بشكل عامّ بعدم الاشتغال بضدٍ واجب لايقل عنه اهمية، فلايمكن في المقام تقييد التكليف بالصلاة المشتملة على الوضوء والتطهير من الخبث بفرض عدم الاشتغال بالوضوء والتطهير من الخبث، وذلك:

**اولا:** لأنه لا يمكن تعلق الأمر بالصلاة المشتملة على الوضوء والتطهير مترتبا على ترك الوضوء والتطهير بالوضوء، فانه مستلزم الخلف، وليس هناك جعل مستقل بالواجب الضمني حتى يكون جعل وجوب كل منهما مشروطا بترك امتثال الآخر.

**وثانيا:** ان الصلاة مع الوضوء والتطهير غير مقدورة، فكيف يتعلق الأمر بها، ولو مترتبا، فلابد من سقوط ذلك الامر الاول رأسا اذ لا يمكن تصحيحه ولو بالترتب.

وأما المسلك الرابع في التزاحم وهو الالتزام بفعلية كل من التكليفين في فرض التزاحم وان كان يحكم العقل بتنجز احدهما فقط، فلايتصور ذلك الا في الواجبات الاستقلالية دون المقام مما لايوجد الا تكليف واحد بالمركب الارتباطي.

وأما المسلك الخامس فكان يبتني على انصراف خطابات التكليف عن فرض التزاحم، ومن جملتها خطاب التكليف بالمركب، وكذا خطابات الشرطية والجزئية.

والحاصل أن المظنون أن المشهور يرون التزاحم في الواجبات الضمنية من سنخ آخر، وان كان يوجب ذلك جريان قواعد التزاحم فيه أيضا، ونذكر هنا ثلاثة توجيهات لكلام المشهور.

### توجيهات لجريان التزاحم في الواجبات الضمنية

**التوجيه الأول:** انه حيث تكون الأحكام تابعة للملاكات، ففي التزاحم بين الركن (كالقيام الذي هو ركن في حال تكبيرة الاحرام او قبل الركوع) وغير الركن (كالقيام في حال القراءة) فيمكن كشف اهمية الملاك في الركن من غيره، حيث انه لايسقط جزئيته في حال النسيان او الجهل، فاذا ورد الدليل بعدم سقوط الصلاة في حال التزاحم، فبأهمية ملاك القيام الركني نستكشف وجوبه تعيينا، بل حيث لايحتمل ان يأمر الشارع تعيينا باتيان الجزء غير الركني، فأصالة الاطلاق في الجزء الركني جارية بلامعارض، ويمكن ان يستشهد على ذلك بأمثلة عرفية، كما لو امر المولى بطبخ طعام مشتمل على عدة أجزاء وكان له جزء ركني لايقبل المولى طعاما وقع الاخلال فيه بذلك الجزء الركني ولو جهلا او نسيانا، وكان له جزء آخر غير ركني بحيث لو وقع الاخلال به جهلا او نسيانا لم‌يمنع من قبول المولى لذلك الطعام، او عرفنا اهتمام المولى باحد الجزئين من خلال تأكيده على الإتيان به، فلو عجز العبد عن الجمع بين الجزئين وقام دليل على عدم سقوط التكليف بطبخ الطعام فلايتأمل العرف في تقديم الجزء الركني او الجزء الذي كان المولى يؤكد عليه.

والصحيح عدم تمامية هذا الوجه، اذ من الممكن أن تختلف الملاكات، خاصة اذا كانت الملاكات تعبدية، فيكون الاخلال بالركن عن جهل او نسيان مفوِّتا للملاك في المركب التام، بخلاف غير الركن، لكن في فرض العلم والالتفات لو لم‌يتمكن المكلف من الجمع بين الركن وغير الركن يكون غير الركن دخيلا في تحصيل الملاك في المركب الناقص في حال الذُكر، لنكتة لانعلم بها ككونه مما ليس له بدل او كونه اسبق زمانا، فيكون القيام حال القراءة مقدَّما عند التزاحم على القيام قبل الركوع مثلا، مع أن القيام قبل الركوع ركن، او يقدِّم الشارع الجزء او الشرط غير الركني بنكتة كونه مما لابدل له ونحو ذلك.

على أن هذا التوجيه لاينتج الا الترجيح بالاهمية، دون الترجيح بغيرها، كترجيح ما لابدل له على ما له بدل، حيث لايعلم أن اهتمام الشارع بما ليس له بدل اكثر من اهتمامه بما له بدل.

وبما ذكرناه تبيَّن الاشكال فيما حكي عن بعض الاعلام "دام ظله" من أن الخطابات الشرعية محفوفة بالمرتكزات العرفية، فحيث دل الدليل على أن الصلاة لا تسقط بحال علمنا بأنها وان كان مركبا ارتباطيا، لكن الغرض المترتب عليها ذو مراتب، فالمرتبة الكاملة قائمة بجميع الاجزاء والشرائط، و المرتبة الناقصة قائمة بالناقص من الاجزاء والشرائط، فلو رجعنا الى المرتكزات العقلائية في مثل المورد كما لو كان المأمور به معجونا مركبا له اجزاء وشرائط وكان لغرضه مرتبتان، بحيث لا يسقط كله مع تعذر بعض اجزاءه او بعض شرائطه، لرأينا العقلاء يقدمون الاهم على المهم وما ليس له بدل على ما له بدل([[264]](#footnote-265)).

**التوجيه الثاني:** ما حكي عن بعض السادة الأعلام "دام ‌ظله" من أنه يوجد في الصلاة ركن اختياري، وهو الوضوء مثلا، وركن اضطراري، وهو التيمم مثلا، وواجبات غير ركنية يعبر عنها بالسنن، ومقتضى بدلية الركن غير الاختياري ان الركن الاختياري مشروط بالقدرة، حيث ان موضوع الركن الاضطراري هو عدم القدرة على الركن الاختياري، وبمقتضى المقابلة نستكشف ان الركن الاختياري مشروط بالقدرة، وهكذا غير الركن مشروط بالقدرة حسب ما يستفاد من الروايات، فانه يفهم مثلا من الصحيحة الدالة على "ان السنة لاتنقض الفريضة" ان ترك السنة (اي غير الركن) عن عذر كالاضطرار لايوجب انتقاض الفريضة، فيعلم اشتراط الأمر بالسنة بالقدرة.

والدليل الآخر على اشتراط السنن بالقدرة، عموم قوله "ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه([[265]](#footnote-266))" فانه يدلّ على أن الصلاة مع ترك القراءة للاضطرار حلال وضعا، بعد ما كان محرما وضعا في حد ذاته، بل قد يقال بأنه طبّق هذا العموم في بعض الروايات على ترك الجزء حين الاضطرار، بلحاظ تصحيح ما أتى به، ففي موثقة سماعة قال سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأخرى الأيام الكثيرة أربعين يوما أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لابأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه.

وفي موثقته عن ‌ابي ‌بصير قال سألت أبا عبدالله (عليه‌السلام) عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه فقال لا، إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه([[266]](#footnote-267)).

ويمكن الاستدلال عليه أيضا بصحيحة‌ عبدالله بن ‌سنان قال قال ابو عبدالله (عليه‌السلام) إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلا دخل في الإسلام لايحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي([[267]](#footnote-268))، حيث يستفاد منها الفرق بين الفريضة والسنة، في ان الاخلال بالسنة لأجل الاضطرار لايضرّ بصلاة الفريضة.

فاذا كان الركن الاختياري والجزء غير الركني مشروطين بالقدرة دون الركن الاضطراري، فان دار الأمر بين ركن اضطراري وبين ركن اختياري مثلا قدّم الأول لكون خطابه مطلقا فيقدّم على خطاب الركن الاختياري المشروط بالقدرة، وكذا اذا دار الأمر بين ركن اضطراري وبين الجزء غير الركني، وأما اذا دار الأمر بين ركنين اختياريين او جزءين غير ركنيين او ركن اختياري وجزء غير ركني فيتمسك بمسلك متمم الجعل التطبيقي، فان كلاً من الجزئين وان كان مقدورا في حد ذاته بنظر العقل، فلو كنّا نحن وحكم العقل لم‌يمكن لنا ان نتمسك بخطاب شرطية القدرة في أي منهما، ولكن العرف والعقلاء يتممون خطاب شرطية القدرة، فان العرف يرى في الدوران بين الجزء الاهم وغيره أن غير الاهم هو الذي ليس بمقدور، وأنه المضطر الى تركه، والمستفاد من الروايات اهمية الفريضة التي يعبر عنها بالركن من السنة، ففي رواية عبد الرحمن‌ بن‌ ابي‌نجران أنه سأل أبا الحسن موسى ‌بن‌ جعفر (عليه‌السلام) عن ثلاثة نفر كانوا في سفر أحدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلاة ومعهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم من يأخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي هو على غير وضوء لأن الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز([[268]](#footnote-269)).

وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد اللّه (عليه‌السلام) قال سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع إلى أهله قال لا تحلّ له النساء حتَّى يزور البيتَ فإن هو مات فليقض عنه وليه أو غيره فأما مادام حيّا فلا يصلح أن يقضى عنه وإن نسي الجمار فليسا بسواء، إن الرمي سنّة والطواف فريضة([[269]](#footnote-270))، ونحوها صحيحته الأخرى عن أبي عبد اللَّه (عليه‌السلام) قال قلت له رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد السعي قلت فإنه خرج قال يرجع فيعيد السعي إن هذا ليس كرمي الجمار إن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة([[270]](#footnote-271)).

واذا كانا متساويين، كما اذا دار الامر بين ركنيين اختياريين او دار الامر بين جزئين غير ركنيين، فيرى العرف ان الجامع مقدور، فهو واجب دون خصوص أي منهما.

ويلاحظ على ما افاده **اولاً:** ان تقديم الخطاب المطلق الاستقلالي او الضمني على الخطاب المشروط بالقدرة يبتني على استظهار كون القدرة المأخوذة في الخطاب بمعنى ما يقابل العجز التكويني او العجز الناشء عن امتثال الأمر بالخلاف، ولكن سيأتي المنع عن ذلك، حيث ان الظاهر من القدرة مجرد القدرة التكوينية على ذات الفعل، نعم لانستبعد كون الأمر المولوي التعييني بالأهم موجبا لانتفاء القدرة على الخطاب المهم عرفا، ولكنه يختص بالأمر الاستقلالي بالاهم، بمعنى ان العرف يرى ان الغرض المولوي التعييني باتيان الاهم لمّا كان ثابتا في فرض التزاحم فهو يوجب انتفاء القدرة على المهم، وهذا لايشمل المقام مما لايكون في البين الا غرض ارتباطي واحد، ولايعلم بثبوت الغرض المولوي التعييني باتيان أيّ من الشرطين في حال التزاحم.

على أنه لو سلم تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة فيختص ذلك بما اذا كان المأخوذ في الخطاب المشروط كلمة القدرة ونحوها، ومجرد ثبوت البدل لواجبٍ لايعني كون خطاب المبدل مشروطا بكلمة القدرة، حيث يمكن أن يكون المبدل مشروطا بما يظهر منه خصوص القدرة التكوينية كما ورد في خطاب الأمر بالقيام في الصلاة "اذا قوي فليقم" او ورد في خطاب الأمر بالوضوء "اذا لم‌يجد ماءا يتيمم" فيفهم منه بقرينة المقابلة أن من يجد ماءا يتوضا، ولاينبغي الاشكال في ظهور مثل قوله "اذا قوي فليقم" او "واجد الماء يتوضأ" في اعتبار القدرة التكوينية على ذات القيام او الوضوء.

والتمسك لإثبات اشتراط السنن بالقدرة العرفية بعموم قوله "ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه" غير تامّ، لانصراف الحلية والحرمة فيهما -جزماً او احتمالاً- الى التكليفية دون الوضعية، واستعمالهما في مورد الحلية والحرمة الوضعيتين في بعض الروايات لاينافي انصراف الاطلاق الى التكليفية؛ واما موثقتا سماعة، فيحتمل فيهما كون تطبيق قاعدة حلية ما اضطروا اليه بلحاظ ترك الصلاة الاختيارية، حيث أنه محرّم عرفا، ولعل الموثقة الثانية يكون بلحاظ إمساك المرأة له شيئا ولم يكن عنده غيرها، حيث يحرم ذلك تكليفا اذا كان موجبا للمسٍ مباشرٍ، او يكون مكروها اذا كان بدون لمس مباشر، كما هو مذكور في بعض الكلمات([[271]](#footnote-272)).

وأما حديث لاتعاد فالظاهر عدم شموله لترك السنة اضطرارا، حيث انه ما لم‌يكن الاضطرار مستوعبا لتمام الوقت لم‌يتحقق الاضطرار الى ترك السنة، وهي صرف وجود القراءة مثلا في الوقت، ولذا لايجوز لمن يعلم بزوال اضطراره في اثناء الوقت الاكتفاء بالصلاة الاضطرارية في أول الوقت، واذا كان الاضطرار مستوعبا لتمام الوقت، سقط الوجوب بمقتضى القاعدة، فلم تبق فريضة حتى يحكم بعدم انتقاضها بترك السنة اضطرارا.

**وثانيا:** انه قد مر أن اهمية احد الاجزاء في فرض القدرة على المركب التام، لاتعني الا عدم العفو عن الاخلال به في فرض الجهل والنسيان، وهذا لايوجب اهميته في فرض العجز عن المركب التام، بأن يصير المركب الناقص المشتمل عليه ذا ملاك ومحبوبية فعلية للمولى، اذ لعل غيره دخيل في الملاك في المركب الناقص في حال الذكر والالتفات، وهذا بخلاف اهمية الملاك في الواجبات المستقلة فانها تعني ان احد الواجبين المستقلين أكثر محبوبية لدى المولى من الآخر، ولاريب في أن المولى يرجِّحه في مقام التزاحم على الآخر.

وأما الروايات الدالة على اهمية الفريضة فقد مر الاشكال في رواية ابن ابي نجران سندا ومتنا، وأما صحيحتا معاوية بن عمار فلا يستفاد منهما الا اشدية الفريضة في بعض الاحكام من السنة، ويشكل أن يستفاد منهما اهمية الفريضة الاختيارية من السنة في مورد تزاحم الفريضة والسنة لمركب ارتباطي واحد، فانه بعد تعارض الاطلاق الكتابي الدال على شرطية شيء مع اطلاق الخبر الدال على شرطية الشرط الآخر فلا يثبت شرطية الشرط الاول في هذا الحال كي يقال بكونه فريضة بالفعل، بخلاف مورد الصحيحتين فانه لا ريب في كون السعي او الطواف فريضة ولذا ذكر فيهما ان من نسيهما حتى خرج من مكة وامكنه الرجوع وجب عليه الرجوع.

وقد اختار هو في دوران الامر بين الوضوء والتطهير من الخبث لزوم التيمم وصرف الماء في التطهير من الخبث فلم‌يطبق كبرى تقديم الفريضة على السنة([[272]](#footnote-273))، ولعله لأجل الاستظهار من مجموع الروايات تقدم أيِّ واجب آخر على الوضوء، ولكن لم‌يتضح لنا منشأ هذا الاستظهار.

هذا ولم يثبت أن كل ركن فريضة فالقيام حال تكبيرة القيام ركن تبطل الصلاة بتركه ولو سهوا، لكن لعله تخصيص في عموم قاعدة أن السنة لا تنقض الفريضة، فلا دليل على ترجيح القيام حال تكبيرة الاحرام على جزء او شرط غير ركني.

**وثالثا:** في فرض التساوي، يرى العرف كونه قادرا على كل منهما بخصوصه، وانما هو عاجز عن الجمع بينهما، فمع تحقق موضوع كليهما تقع المعارضة بين دليليهما.

**التوجيه الثالث**: ما حكي عنه "دام ظله" كوجه آخر يختص بالتزاحم في السنن، وهو اختيار انها واجبات مستقلة في ضمن الفريضة، وان كانت الفريضة مشروطة بعدم الاخلال بها من دون عذر، ولو كان العذر مثل الاضطرار بمقتضى قوله "السنة لاتنقض الفريضة"، وبناء عليه فيكون التزاحم فيها من سنخ التزاحم في الواجبات المستقلة، فلو اضطر الى ترك احدى سنتين، وكانت احديهما أهم، فيكون الاخلال بغير الأهم عن عذر، ومع تساويهما فالاخلال باحديهما يكون عن عذر، فلاتبطل الصلاة به.

ويلاحظ عليه أنه لادليل على كون السنن واجبات مستقلة، فانه يمكن تخريج حديث لاتعاد وأن السنة لاتنقض الفريضة بالالتزام بثبوت أمر بالصلاة التامة مغيىً بعدم امتثال الأمر الآخر وهو الامر بصلاة مشتملة على الأركان وعلى ما لايكون معذورا في تركه من غير الأركان.

وحينئذ فان صلى المكلف صلاة تامة فقد امتثل كلا الأمرين، وان صلى صلاة ناقصة مع الإخلال بغير الأركان عن عذر فقد امتثل الأمر الثاني وسقط الأمر الأول الذي كان متعلقا بالصلاة التامة، لأجل حصول غايته.

وبهذا التخريج يجمع بين ظهورين:

احدهما: ظهور قوله في ذيل حديث لاتعاد "السنة لاتنقض الفريضة" وقوله "القراءة سنة فمن نسيها فقد تمت صلاته" في كون ما أتى به المكلف من الصلاة مع الاخلال بغير الاركان في حال العذر صحيحا وامتثالا للامر، لامجرد كونه مسقطا للامر من دون ان يكون صحيحا وامتثالا لأيّ امر.

وثانيهما: ظهور هذه الروايات في أن صحة الصلاة بترك غير الاركان عن عذر لاتعني ارتفاع الأمر بغير الاركان في حال العذر حيث لايبعد أن يقال ان الظاهر من هذه الروايات وقوع الاخلال بالسنة الفعلية، لا كونه تركا لماهو السنة في غير حال العذر.

فبناء على ذلك فلايتعين التخريج الذي ذكره لتصوير التزاحم الحقيقي في السنن.

**ان قلت:** ظاهر مثل قوله (عليه ‌السلام) في صحيحة الفضيل ‌بن‌ يسار "ان الله فرض الصلاة ركعتين فأضاف اليهما رسول الله ركعتين" هو أن النبي‌ (صلى‌ الله ‌عليه ‌وآله) أمر من أتى بالركعتين الأوليين أن يضم اليهما ركعتين أخريين وبذلك صارت الركعتان الأخيرتان سنة، فهكذا أمر النبي‌ (صلى‌ الله ‌عليه ‌وآله) بالأجزاء غير الركنية فصارت سنة، فالأمر الصادر من النبي قد تعلق بها مستقلا، وان كانت الفريضة مشروطة بعدم الإخلال بما سنه النبي من ركعات مطلقا، وبعدم الإخلال بما سنه من الأجزاء غير الركنية من دون عذر فيتعين بذلك التخريج الذي ذكره.

**قلت:** لايظهر من صحيحة الفضيل الأمر الاستقلالي بالسنة، بل لعل النبي‌ (صلى‌ الله ‌عليه ‌وآله) شرّع جزئية الركعيتن الأخيرتين بموجب أمره بصلاة مشتملة على أربعة ركعات كما قد يشير الى ذلك قوله "فأضاف اليهما" نعم الواجب الالهي مشروط بعدم الإخلال بما سنّه النبي من ركعات مطلقا، مضافا الى أن الوارد في صحيحة الفضيل‌ بن‌ يسار هو أن النبي أضاف ركعتين فأجاز الله ذلك، وظاهره تغيّر التشريع الالهي إمضاء لما سنّه النبي، وكذلك يحتمل أن يكون النبي قد أمر بصلاة تامة مشتملة على الأجزاء غير الركنية، فيلزم من ذلك وجود أمرين أحدهما أمر الهي متعلق بصلاة مشتملة على الأركان مشروطة بعدم الإخلال بما سنّه النبي من الأجزاء غير الركنية من دون عذر، وثانيهما أمر نبوي متعلق بصلاة تامة مشتملة على الأجزاء غير الركنية مالم يأت بصلاة ناقصة مشتملة على الأركان، مع كون الإخلال بغير الأركان عن عذر.

ثم ان الالتزام بكون أحد هذين الأمرين الهيا والآخر نبويا انما يبتني على تفسير السنة في قوله "السنة لاتنقض الفريضة" بما شرّعه النبي (صلى‌ الله ‌عليه ‌وآله)، وأما بناء على تفسيرها بما بيّن حكمه في غير الكتاب وان كان تشريعا الهيا فيمكن ان يكون كلا الأمرين الهيا كما يمكن الالتزام بأمر واحد حسب بعض التخريجات السابقة.

هذا وقد حكي عنه "دام ظله" أنه ذكر في بحث الترتب من دورته الأخيرة الاصولية اولاً: ان السنة ما تعلق به الأمر الاستقلالي من النبي، ويكون معنى ما ورد في ذيل حديث لاتعاد من أن السنة لاتنقض الفريضة، هو نفي الارتباط المطلق بين السنة والفريضة.

ونفي الارتباط المطلق بين الفريضة والسنة يكون بأحد نحوين:

1- أن يختص الارتباط بينهما بحال عدم العذر بأن تكون الفربضة مشروطة بعدم الاخلال بالسنة من غير عذر، كما ذكر ايضا أن الأمر بالسنة مختص بحال القدرة والعلم، وعليه فلو أخل بالسنة عمدا او عن جهل تقصيري لم‌يمتثل الأمر بالفريضة.

2- أن يختص الارتباط بين السنة والفريضة بالحكم الجزائي، أي لو أخلّ بالسنة فتجب عليه اعادة العمل بوجوب آخر عقوبتي مع سقوط الأمر السابق بالفريضة، وان كان هذا خلاف ظاهر ادلة الأجزاء والشرائط والموانع من كونها ارشادا الى الجزئية والشرطية والمانعية، نعم ظاهر الادلة في بعض الموارد هو ذلك كما في وجوب اعادة الصلاة اذا صلى في النجس نسيانا حيث يظهر من بعض الروايات انه انما يجب عليه الاعادة عقوبة لنسيانه حتي يهتمّ بذلك، او وجوب الحج من قابل لمن جامع اهله عالما عامدا قبل الوقوف بالمشعر.

ثم ذكر بعد ذلك: أن الالتزام باوامر استقلالية نبوية بالسنن مع تقيد الفريضة بعدم عصيان هذه الاوامر الاستقلالية بالسنن خلاف الظاهر لمخالفته لظاهر ادلة الاجزاء والشرائط من كونها ارشادا الى الجزئية والشرطية، على انه ورد في الروايات أن الركعتين الاوليين فريضة مع ان القراءة فيهما مما لم‌يأمر به الله، فلو فسرنا الفريضة بما امر الله به فيلزم التنافي بينه وبين ما دل على ان الركعتين الاوليين فريضة أي بتمامهما، وكذا يشتمل الركعتين الأخيرتين على الركوع والسجود اللذين لم‌يسنَّهما النبي، مع أن ظاهر ما دل على أن الركعتين الاخيرتين سنة، أنهما بتمامهما مما سنَّهما النبي (صلى‌الله‌عليه‌وآله)، فلابد من تفسير آخر، وهو أن يراد من الفريضة ما قدّره الله، فان الفرض ليس هو الأمر وانما هو التقدير، فيشمل الحكم الوضعي كالإرث، فيقال لكتاب الارث كتاب الفرائض، وكذا يشمل جعل الماهيات المخترعة كالصلاة والزكاة، ويراد من السنة ما اكمله النبي، فالله سبحانه جعل ماهية الصلاة بنحو تشتمل على ركعتين على الاقل وتشتمل كل ركعة أتي بها في الصلاة على ركوع وسجود، واكملها النبي بنحو متمم الجعل التطبيقي، فصوَّرها في باقي الاجزاء والشرائط، فاعتبر كون مصداقها ما يشتمل على ركعتين أخريين، وعلى مثل القراءة والذكر الواجب والتشهد ونحو ذلك، فيرتفع التنافي بين النصوص -حيث تكون خطابات السنن ارشادا الى جزئيتها او شرطيتها في المصداق الذي وضعه النبي بنحو متمم الجعل التطبيقي لصلاة غير المعذور - وتكون النتيجة حينئذ عدم وجود اوامر استقلالية بالسنن.

**التوجيه الرابع:** ما كان يخطر بالبال سابقاً من أنه اذا كان احد الشرطين مثلا محتمل المزية بعينه دون الآخر فحيث لايحتمل كون الثاني شرطا تعيينا فيعلم بسقوط اطلاق خطاب شرطيته، فتجري اصالة الاطلاق في خطاب شرطية الاول بلامعارض، فيثبت بذلك كونه شرطا تعيينيا، نعم يبتني ذلك على عدم قبول المسلك الخامس في التزاحم من انصراف الخطابات الاولية عن فرض التزاحم.

ولكن يرد عليه أن شرطية الشرط الذي لا يكون محتمل المزية بعينه، وان لم‌تكن محتملة، لكن شرطيته بنحو التخيير محتملة وحيث لايعقل اجتماع الشرطية التعيينية لأيٍّ منهما مع شرطية الآخر ولو تخييرا، لأن شرطية احدهما تخييرا تساوق شرطية الآخر تخييرا كما هو واضح، فتقع المعارضة بين اطلاق دليل شرطية الشرط الذي هو محتمل المزية لفرض الاتيان بالشرط الآخر في فرض التزاحم -وهو مايقال في مثال التزاحم بين الوضوء والتطهير من الخبث مثلا: يجب ان تتوضأ لصلاتك حتى لو كنت تطهر جسدك من الخبث لها- حيث يكشف ذلك عن شرطيته التعيينية، وبين اطلاق دليل شرطية هذا الشرط الآخر لفرض التزاحم -وهو ما يقال: طهر جسدك من الخبث للصلاة اذا لم‌تتوضأ لها- حيث يكشف عن اصل شرطيته في هذا الحال، وان كنا نعلم بسقوط اطلاقه المقتضي لشرطيته التعيينية.

فتحصّل أن الصحيح في التزاحم في الواجبات الضمنية هو انه مع عدم قيام الدليل علي بقاء التكليف فمقتضى القاعدة سقوط التكليف رأساً، ومع قيام الدليل على بقاء التكليف فيقع التعارض بين ادلتها فيرجع الى البراءة عن وجوب كل منهما تعيينا، فتكون النتيجة التخيير.

ولكن قد يقدَّم احد الواجبين الضمنيين لأحدى النكات التالية:

### وجود الاطلاق لدليل احد الواجبين الضمنيين دون الآخر

**النكتة الاولى**: لو كان دليل احدهما لبيا لااطلاق له لفرض التزاحم، كما يقال في وجوب الاستقرار من ان دليله الإجماع وهو دليل لبي، فحينئذ يتمسك باطلاق دليل جزئية الجزء الآخر، ويكون مقتضى القاعدة التكليف بالصلاة بدون شرط الاستقرار في هذا الفرض، نعم لازم المسلك الخامس في باب التزاحم وهو عدم ظهور الخطابات في شمولها لفرض التزاحم عدم الفرق بين الدليل اللبي واللفظي في ذلك.

### دوران الأمر بين جامع الفريضة وبين السنة

**النكتة الثانية:** لو دار الأمر في الصلاة بين ترك الفريضة بجميع مراتبها الاختيارية والاضطرارية وبين ترك السنة، فيتعين ترك السنة، فانه يستفاد من صحيحة‌ عبد الله بن ‌سنان (قال قال ابوعبدالله (عليه‌السلام) إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الاترى لو أن رجلا دخل في الإسلام لايحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي([[273]](#footnote-274))) أن الاضطرار الى ترك السنة في الصلاة لايوجب سقوط الأمر بالصلاة بخلاف الاضطرار الى ترك الفريضة الاختیاریة والاضطرارية معا، كما لو عجز عن مطلق الطهارة من الحدث -الا ما خرج بالدليل كما في الاستقبال نحو القبلة حيث تسقط شرطيته في حال الاضطرار مع كونه فريضة- ولازم ذلك أنه اذا تزاحم جامع الركن الاعم من الاختياري والاضطراري مع غير الركن قدِّم جامع الركن، بل لايبعد أن يستفاد منها تقديم جامع الركن في فرض تزاحمه مع ركن اختياري حيث يستفاد منها أن الصلاة تسقط بالعجز عن جامع الركن، وهذا يعني تقديم جامع الركن على ركن اختياري آخر.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده": أن لزوم تقديم جامع الركن لأجل أنه بدونه لايتحقق مسمى الصلاة، ولذا ورد في صحيحة الحلبي: ان الصلاة ثلاث اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود([[274]](#footnote-275))، فحينئذ لامعنى للإتيان بالصلاة الفاقدة لجامع الركن، وان كانت واجدة لركن اختياري آخر، حيث لايصدق عليها الصلاة، كي يؤمر بها ولاتسقط بحال([[275]](#footnote-276)).

وفيه أنه -كما مر في بحث الصحيح والاعم- لادليل على تقوم معنى الصلاة بجامع الاركان، ولذا تجري قاعدة الفراغ في ما لوشك في وضوءه للصلاة بعد الفراغ منها، مع اعتبارهم احراز عنوان العمل في جريانها، وأما صحيحة الحلبي الدالة على أن الصلاة ثلاثة أثلاث... فهي تدلّ على اهمية هذه الثلاث، بمعنى بطلان الصلاة بالإخلال بها ولو جهلا او نسيانا، والشاهد على ما ذكرناه أنه قد ورد في روايات أخرى تطبيق عنوان الصلاة على الصلاة بغير وضوء.

فالمهم في تقديم جامع الركن هو صحيحة ابن سنان، وهل يتعدي من موردها وهو الصلاة الى سائر الفرائض، في تقديم جامع الركن على غير الركن، فيما ثبت تعلق التكليف بالمركب الناقص عند العجز عن المركب التام فيه، فيه اشكال، فضلا من أن يتعدى منه لاثبات التكليف بالمركب الناقص في غير باب الصلاة مع تعذر السنة فيه، نعم سيأتي انه قد يستظهر من بعض الروايات تقديم الفريضة على السنة عند العجز عن الجمع بينهما.

وأما قوله "السنة لاتنقض الفريضة" فقد مرّ أنه يشكل أن يستفاد منه الأمر بالفريضة عند الاضطرار الى ترك السنة، ولذا لو اضطرّ او أكره في شهر رمضان على ارتكاب بقية المفطرات غير الاكل والشرب والجماع -بناء على كون الفريضة في الصوم هو الاجتناب عن هذه الثلاثة كما هو مختار من يرى أن الفريضة ما بين في القرآن الكريم- فيشكل الحكم بوجوب الصوم وإجزاءه.

### اذا كان احد الواجبين الضمنيين فريضة والآخر سنة

**النكتة الثالثة:** انه بعد قيام الدليل على بقاء التكليف عند تزاحم الواجبات الضمنية، فاذا كان احد الواجبين الضمنيين فريضة والآخر سنة كما في تزاحم الوضوء والتطهير من الخبث للصلاة فقد يقال بتقديم الفريضة، استنادا الى صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد اللّه (عليه‌السلام) قال سألته عن رجل نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله قالَ لا تحلُّ له النساء حتَّى يزور البيتَ فإن هو مات فليقض عنه وليه أو غيره فأما ما دام حيّا فلا يصلح أن يقضي عنَه وإن نسي الجمار فليسا بسواء إن الرمي سنّة والطواف فريضة([[276]](#footnote-277))، ونحوها صحيحته الأخرى عن أبي عبد اللَّه (عليه‌السلام) قال قلت له رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد السعي قلت فإنه خرج قال يرجع فيعيد السعي إن هذا ليس كرمي الجمار إن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة([[277]](#footnote-278)).

ولكن يمكن أن يقال انهما ليستا واردتين في تزاحم الفريضة والسنة لمركب ارتباطي واحد، فانه بناء على ما مرَّ يقع التعارض بين ادلتهما فلا يثبت الفريضة في هذا الحال حتي تقدم على السنة، فلو لم‌يتمكن المكلف من الوضوء والتطهير من الخبث معا فيقع التعارض بين خطابيهما ويتساقطان، ولعل الشارع اوجب في هذا الحال ما نسميه بالسنة بأن قدم التطهير من الخبث مثلا على الوضوء كما عليه المشهور، فتأمل.

ولكن مر آنفا الاشكال في تطبيق ذلك على تزاحم الفريضة والسنة لمركب ارتباطي واحد، ففي تزاحم الفريضة والسنة لمركب ارتباطي واحد، فبناء على ما مرَّ يقع التعارض بين ادلتهما فلا يثبت الفريضة في هذا الحال حتي تقدم على السنة، فلو لم‌يتمكن المكلف من الوضوء والتطهير من الخبث معا فيقع التعارض بين خطابيهما ويتساقطان، ولعل الشارع اوجب في هذا الحال ما نسميه بالسنة بأن قدم التطهير من الخبث مثلا على الوضوء كما عليه المشهور، فتأمل.

### لو كان خطاب احد الواجبين الضمنيين بلسان نفي الصلاة عند عدمه

**النكتة الرابعة:** قد يكون خطاب احد الواجبين الضمنيين بلسان نفي تحقق عنوان المركب بانتفاءه، فقد يقال بتقدمه على ما لم‌يكن خطابه من هذا القبيل، ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لو دار الأمر بين مراعاة القبلة والقيام تعين الأول، لان دليله بلسان "لاصلاة الا الى القبلة([[278]](#footnote-279))"، بخلاف دليل الثاني، فانه بلسان "اذا قوي فليقم([[279]](#footnote-280))"، فيتعين الأول، لان الصلاة الى غير القبلة ليست صلاة كي يجب القيام فيها، فالخطاب الأول ينفي موضوع الخطاب الثاني([[280]](#footnote-281)).

وفيه: ان هذا اللسان لايعدو عن كونه من انحاء لسان الإرشاد الى الجزئية والشرطية، نظير "لاصلاة الا بفاتحة الكتاب"، فالظاهر هو التخيير.

### فروع فقهية في تزاحم الواجبات الضمنية

### دوران الأمر بين القيام مع سلس البول او الجلوس مع الوضوء الاختياري

**الفرع الاول:** لو دار الأمر بين الصلاة قائما مع سلس البول، او الصلاة جالسا مع الاحتفاظ على الطهارة الاختيارية، ففي لزوم تقديم الأول او الثاني او التخيير بينهما او لزوم الاحتياط وجوه.

ومنشأ الوجه الأول هو استظهار شمول خطاب تشريع الطهارة العذرية لمن به سلس، لفرض التمكن من عدم خروج البول في حال الجلوس، بدعوى ان ظاهر من لايقدر على حبس البول، من لايقدر عليه حين اتيانه بالصلاة المأمور بها في حقه، وحيث انه يقدر على القيام فهو مامور بالصلاة قائما بمقتضى قوله: اذا قوي فليقم، وبذلك يتعين الأول.

ولكن الظاهر عدم اطلاقه لهذا الفرض فان الظاهر من قوله "اذا كان الرجل يقطر منه البول" او "لايقدر على حبسه"([[281]](#footnote-282)) هو فرض العجز عن حبس البول مطلقا، فيكون مقتضى دليل انتقاض الطهور بالبول هو انه لو صلى قائما بهذا الحال كانت صلاته فاقدة للطهور.

ومنشأ الوجه الثاني هو أنه بعد منع اطلاق خطاب تشريع الطهارة العذرية لهذا الفرض فلو صلى قائما تكون صلاته فاقدة للطهور والمفروض انه لاصلاة الا بطهور فيشمله ما دل على ان المريض اذا لم‌يقدر ان يصلي قائما يصلي جالسا، وان شئت قلت: يدور الأمر بين ترك جامع الركن في مورد الطهور وبين ترك الركن الاختياري في مورد القيام، وقد سبق لزوم تقديم جامع الركن

ومنشأ الوجه الثالث أن احتمال اعتبار الطهور الاضطراري في حقه كاف في الحكم بالتخيير بين أن يصلي قائما مع الطهور الاضطراري وبين أن يصلي جالسا مع الطهور الاختياري، حيث تقع المعارضة بين اطلاق دليل شرطية الطهور الاختياري في حقه (مثل قوله اذا بلت فتوضا) مع اطلاق دليل شرطية القيام (مثل قوله اذا قوى فليقم)، وبعد سقوط الاطلاقين فمقتضى جريان البراءة عن تعيين أي منهما هو التخيير، نعم لو استظهر من مثل قوله "اذا قوي فليقم" ان موضوع شرطية القيام هو القدرة بالمعنى الذي يكون المعجز المولوي رافعا لها، فيكون خطاب لزوم الطهور في الصلاة بضم ما دل على ان البول ناقض له رافعا للقدرة على القيام، ولكن قد مر انه لايستفاد من مثل قوله اذا قوي فليقم" اكثر من القدرة التكوينية.

ومنشأ الوجه الرابع أنه بعد عدم تمامية الوجه الأول والثاني فلو لم يحتمل ثبوت التخيير بينهما واقعا كما لايبعد ذلك فمقتضى العلم الإجمالي لزوم تكرار الصلاة، وكذا بناء على لزوم الاحتياط في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فبناء على ذلك فيكون الأحوط ان لم يكن أقوى هو لزوم الاحتياط.

### دوران الأمر بين جزء سابق او لاحق او شرطهما

**الفرع الثاني:** لو دار الأمر بين جزء سابق وبين جزء لاحق، كما لو عجز عن الجمع بين القراءة في الركعة الاولى والثانية، او دار الأمر بين شرط جزء سابق وشرط جزء لاحق، كما لو عجز عن القيام في الركعة الاولى او الثانية، فذكر السيد الخوئي "قده" انه يتخير بينهما الا في مورد واحد، وهو ما لو عجز عن الجمع بين القيام في الجزء السابق واللاحق، فيجب القيام للجزء السابق، وان كان القيام في الجزء اللاحق ركنا دونه، كما لو دار الأمر بين القيام حال القراءة وبين القيام قبل الركوع، فانه يتعين عليه القيام حال القرائة، لان ظاهر قوله (عليه‌السلام) "اذا قوي فليقم" هو شرطية القدرة على القيام في ظرفه، فحيث انه في ظرف الإتيان بالجزء السابق يقدر على القيام، فيجب عليه ذلك، وفي ظرف الإتيان بالجزء اللاحق يصير عاجزا عن القيام، فيجب عليه الجلوس([[282]](#footnote-283)).

اقول: لو كان شرط وجوب القيام هو القدرة في ظرف الامتثال، لجاز تعجيز النفس قبل مجيء ظرف الامتثال اختيارا كأن يأكل بعد دخول وقت الصلاة شيئا لايقوى معه على القيام في غير الركعة الأولى للصلاة مثلا، ولكنه لايلتزم به، لكونه خلاف ظاهر الأدلة، هذا، مضافا الى عدم خصوصية لخطاب "اذا قوي فليقم"، فلو لم‌يتمكن من السجود الاختياري في جميع الركعات، فإما أن يسجد اختيارا في هذه الركعة ويؤمي اليه في الركعة الثانية او بالعكس، فظاهر قوله في صحيحة الحلبي عن ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) قال سألته عن المريض إذا لم‌يستطع القيام والسجود قال: يومي برأسه إيماء([[283]](#footnote-284))" تقديم السجود الاختياري في الركعة الأولى.

و من جهة أخرى لو تزاحم القيام مع جزء سابق او شرطه، كما لو دار امره بين الوضوء والصلاة جالسا او التيمم والصلاة قائما -بأن فرض كون استعمال الماء موجبا لضعفه عن القيام في هذه الصلاة او فرض أنه أكره على ترك احدهما- فيأتي فيه نفس البيان الذي ذكره "قده" فانه إن كان شرط وجوب القيام هو القدرة في ظرف الامتثال، فلابد ان يقدِّم عليه الوضوء، حيث يقال بأنه في حال تحصيل الطهارة من الحدث حيث يكون واجدا للماء فلايشرع في حقه التيمم، ولكنه لو توضأ يصير عاجزا او مكرها على ترك القيام فيشمله دليل مشروعية الصلاة جالسا، وبناء على ذلك فيتعين عليه الوضوء.

وهكذا لو دار امره بين السجود الاختياري في الركعة الأولى والجلوس للركعة الثانية، وبين السجود الايمائي والقيام للركعة الثانية، فان كان شرط وجوب القيام هو القدرة في ظرف الامتثال، لزم تقديم السجود الاختياري في الركعة الأولى عليه.

هذا وقد ذكر صاحب العروة "قده" إذا قدر على القيام في بعض الركعات دون الجميع وجب أن يقوم إلى أن يتجدّد العجز وكذا إذا تمكّن منه في بعض الركعة لا في تمامها، نعم لو علم من حاله أنّه لو قام أوّل الصلاة لم‌يدرك من الصلاة قائماً إلّا ركعة أو بعضها، وإذا جلس أوّلًا يقدر على الركعتين قائماً أو أزيد مثلًا لا يبعد وجوب تقديم‏ الجلوس لكن لا يترك الاحتياط حينئذٍ بتكرار الصلاة([[284]](#footnote-285))، وعلّق عليه جماعة من الاعلام كالسيد البروجردي والسيد الخوئي "قدهما" بلزوم تقديم القيام حتى في الفرض الاخير، وعلّق عليه المحقق النائيني "قده" أنه لو دار الأمر بين القيام الركني والقيام غير الركني قدّم القيام الركني مطلقاً، وفيما عدا ذلك فيتعين الإتيان بالمقدم مطلقا، وقد ناقش السيد الحكيم "قده" في لزوم تقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق بدعوى ابتناءه على كون القدرة فيه شرعية أي دخيلة في الاتصاف بالملاك بينما أن الظاهر كونها عقلية أي دخيلة في استيفاء الملاك ولذا كما يجب عليه القيام في الجزء السابق يجب عليه حفظ قدرته للقيام في الجزء اللاحق، فمقتضى القاعدة التخيير([[285]](#footnote-286))، وان احتاط وجوبا في منهاج الصالحين بتقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق([[286]](#footnote-287)).

وسيأتي في بحث الترجيح بالسبق الزماني أن سبق زمان امتثال احد الواجبين ليس من مرجحات باب التزاحم بعد فعلية وجوبهما معا، سواء كان خطاب الواجبين مشروطا بالقدرة ام لا، فلو قال المولى لعبده اذا قدرت فصم يوم الخميس، واذا قدرت فصم يوم الجمعة، وفرض عدم تمكن العبد من صوم كلا اليومين، فهل ترى أن العقلاء يرونه مستحقا لذمهم وللعقاب من المولى لو ترك صوم يوم الخميس واختار صوم يوم الجمعة لداع من الدواعي النفسانية ككونه مدعوّا الى مكان في يوم الخميس.

وعليه فيقال في المقام ايضا انه لا يوجب السبق الزماني لكون خطاب الاسبق زمانا مقدما عرفا على خطاب المتأخر زمانا ورافعا لموضوعه وهو القدرة عليه، فتكون مقتضى القاعدة هو التخيير مطلقا، سواء قلنا بمسلك المشهور في تزاحم الواجبات الضمنية او قلنا بتعارض خطابات الجزئية والشرطية، والرجوع الى البراءة عن تعين كل واحد منها.

نعم لايبعد في مثال القيام ونحوه أن يقال حيث أن موضوعه في الروايات هو الصحيح ومن يقوى على القيام، فالعرف يرى انطباق هذا العنوان على المكلف فى الركعة الاولى من الصلاة فيجب عليه القيام فيها ثم يستمر في صلاته جالسا من الركعة الثانية، وان كات ترك القيام في الركعة الاولى يوجب قدرته على القيام في بقية الركعات بتمامها، بل لو تزاحم القيام غير الركني الاسبق زمانا مع القيام الركني المتأخر زمانا فيقدم الاسبق لنفس النكتة التي ذكرناها.

اللهم الا أن يقال لازم هذا البيان التفصيل بين كون منشأ التزاحم هو العجز البدني وبين كون منشأه اكراه ظالم حيث أن الاكراه يكون على جامع ترك القيام في الركعة الاولى او الركعة الثانية مثلا، فيكون مخيرا في ترك القيام في أيّ من الركعتين، والالتزام بهذا التفصيل مشكل ولعله خلاف المرتكز، فيكون مقتضى عدم الفصل هو الالتزام بلزوم الترجيح بالسبق الزماني بلاتفصيل بين فرض العجز البدني او الاكراه حيث ان الالتزام بالتخيير في فرض الاكراه كان لأجل عدم الدليل على الترجيح بينما أن الالتزام بلزوم الترجيح بالسبق الزماني في فرض العجز البدني كان للاستظهار العرفي من الدليل.

### دوران الأمر بين القيام مع الايماء الى الركوع والسجود او الجلوس مع الركوع والسجود

**الفرع الثالث**:اذا دار الأمر بين الصلاة قائما مع الايماء الى الركوع والسجود، وبين الصلاة جالسا مع الركوع والسجود، فذكر صاحب العروة "قده" أن الاحوط تكرار الصلاة، وفي الضيق يتخير بين الأمرين([[287]](#footnote-288))، وذكر السيد الخوئي "قده" أنه يلزم الإتيان بالصلاة قائما مؤميا الى الركوع والسجود، لانه يشمله قوله: "اذا قوي فليقم"، وحيث انه عاجز عن الركوع المأمور به في حقه، وهو الركوع عن قيام، فيؤمي الى الركوع([[288]](#footnote-289))، وكذا يؤمي الى السجود لعجزه عن السجود الاختياري في الصلاة التي يكون مأمورا بها، وهي الصلاة قائما، ولكنه غير واضح، لانه ليس عندنا اطلاق في بدلية الايماء، فالظاهر من دليل بدلية الايماء ان موضوعها من لم‌يقدر على القيام ولا الجلوس، ففي موثقة عمار عن ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) قال: المريض إذا لم‌يقدر أن يصلي قاعدا كيف قدر صلى إما أن يوجه فيومئ إيماء([[289]](#footnote-290)).

كما أن هذا الفرض ليس مشمولا للصلاة جالسا، لان موضوعه من لايقدر على القيام، وحينئذ فمقتضى قوله "اذا قوي فليقم" لزوم الصلاة قائما والايماء للركوع والسجود، ومقتضى وجوب الركوع والسجود الظاهرين في غير الايمائي، هو الصلاة جالسا، كي يأتي بالركوع والسجود غير الإيمائيين، وبعد معارضتهما فقد يقال بأن دليل وجوب الركوع والسجود الظاهرين في غير الإيمائي لمّا كان هو اطلاق الكتاب فيقدَّم على اطلاق الخبر الدال على شرطية القيام، حيث يكون اطلاقه مخالفا للكتاب، ولعل هذا هو السرّ في فتوى شيخنا الاستاذ "دام ظله" بلزوم الصلاة جالسا في هذا الفرض([[290]](#footnote-291))، ولكن سبق أن عنوان المخالف للكتاب لايشمل مثل ذلك، مضافا الى أنه لايلائم مبناه من كون الحمل على التخيير جمعا عرفيا في مثل المقام، وكيف كان فالصحيح هو تساقط الاطلاقين، فان احتمل التخيير فتجري البراءة عن تعيين كل منهما، وان لم‌يحتمل التخيير فلابد من الاحتياط بالجمع.

### دوران الأمر بين الوضوء وبين التطهير من الخبث

**الفرع الرابع:** ذكر في العروة انه اذا كان بدنه او ثوبه نجسا ولم يكن عنده من الماء الّا بقدر احد الأمرين من رفع الحدث أو الخبث ، ففي هذه الصورة يجب استعماله في رفع الخبث ويتيمم، لأن الوضوء له بدل وهو التيمم بخلاف رفع الخبث، مع أنه منصوص في بعض صوره، والأولى أن يرفع الخبث أولا، ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقدا للماء حال التيمم، وإذا توضأ أو اغتسل حينئذ بطل لأنه مأمور بالتيمم ولا أمر بالوضوء أو الغسل([[291]](#footnote-292)).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن كبرى تقدم الواجب الذي ليس له بدل على الواجب الذي له بدل، وان كانت صحيحة، ومرجعها الى تقدم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة، حيث ان مقتضى جعل البدل لواجب عند العجز عنه هو اختصاص وجوب المبدل بفرض القدرة عليه، لكن هذه الكبرى لا تنطبق على مثال دوران الامر بين التطهير من الخبث والوضوء، لصلاة واحدة، فانها تختص بما اذا كان الواجب الذي لا بدل له واجبا استقلاليا آخر، فان التزاحم انما يقع بين التكليفين الاستقلاليين إذا لم‌يتمكن المكلف من امتثالهما معا، وأما التكليف الواحد إذا دار الأمر فيه بين ترك احد الجزءين او الشرطين، فهو خارج عن باب التزاحم، لان مقتضى القاعدة في مثله سقوط التكليف رأسا، لعدم تمكن المكلف من شرط الواجب أو جزئه، إلا أنا في الصلاة لمّا علمنا انها لاتسقط بحال فعلمنا أن الشارع قد جعل امره بالصلاة في حق المكلف إما مقيدا بالطهارة الحدثية المائية، وإما مقيدا بالطهارة الخبثية، او مقيدا بالجامع بينهما، ولا يمكنه جعله مقيدا بكلتيهما، فيدخل المقام وامثاله في باب التعارض، حيث ان مقتضى اطلاق شرطية الوضوء أن الصلاة يعتبر فيها الوضوء مطلقا، حتى في حال العجز عن الجمع بين الوضوء وبين الطهارة الخبثية، كما ان مقتضى اطلاق شرطية الطهارة الخبثية اعتبارها مطلقا، حتى في هذا الحال، ولا يمكن الأخذ بكلا الاطلاقين لعجز المكلف عن امتثالهما على الفرض، فيحصل العلم الإجمالي بكذب احدهما ويقع التعارض، ومع البراءة عن خصوصية كليهما تكون النتيجة هو التخيير بين الأمرين.

هذا مضافا الى أن وجوب التطهير من الخبث في الصلاة ليس وجوبا استقلاليا، وانما هو وجوب ضمني شرطي، فمعنى وجوبه هو وجوب الصلاة المشروطة بالتطهير من الخبث، كما ان وجوب الوضوء في الصلاة بمعنى وجوب الصلاة المشروطة بالوضوء، ولابد من ملاحظة التزاحم بينهما، والمفروض ان لكل منهما بدل، فكما أن بدل الصلاة مع الوضوء هو الصلاة مع التيمم، فكذلك بدل الصلاة مع التطهير من الخبث هو الصلاة في النجس او الصلاة عاريا، على اختلاف فيهما بين الأعلام، فكما أن وجوب الصلاة مع الوضوء مشروط بالقدرة فكذلك وجوب الصلاة مع الطهارة من الخبث مشروط بالقدرة بمقتضى ما ورد في صحيحة الحلبي، قال: سألت اباعبدالله (عليه‌السلام) عن رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره، قال: يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله([[292]](#footnote-293)).

ما ورد فيمن لم‌يجد الا ثوبا نجسا انه ان لم‌يجد ماءا صلى فيه([[293]](#footnote-294)).

اقول: قد يورد على ما ذكره أن نكتة تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية هي كون الخطاب المطلق رافعا للقدرة المأخوذة في الخطاب المشروط بالقدرة، وهذه النكتة كما تجري في الواجبين الاستقلاليين تجري في الواجبين الضمنيين، ولكن الانصاف أن العرف حيث لا يفهم من خطاب الواجب الضمني التكليف به، وانما يفهم منه الجزئية او الشرطية او المانعية لتكليف نفسي واحد بالمركب، فلا يرى خطاب "لا تصل في ثوب متنجس" رافعا لموضوع خطاب "ان تمكنت من الوضوء للصلاة فتوضأ" هذا مضافا الى ما مرّ سابقا من المنع عن كبرى تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة، حيث ذكرنا ان ظاهر القدرة القدرة التكوينية على ذات الفعل، وهذا شرط في كل خطاب تكليف بمقتضى الانصراف وعموم "لا يكلف الله نفسا الا وسعها"، (نعم لم نستبعد ان يكون الامر التعييني بالاهم رافعا للقدرة على المهم).

على أن خطاب وجوب التطهير من الخبث في الصلاة ايضا مشروط بالقدرة بمقتضى ما ورد فيمن لم‌يجد الّا ثوبا نجسا انه ان لم‌يجد ماءا صلى فيه([[294]](#footnote-295)).

وأما ما ذكر في العروة أيضا من كون التطهير من الخبث مما لابدل له بخلاف الوضوء فيجب تقديمه عليه ففيه ما مرّ من عدم جريان قواعد التزاحم في مورد العجز عن الجمع بين الواجبات الضمنية لمركب استقلالي واحد، مضافا الى انه بناء على إرجاع هذا المرجح الى ترجيح الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة بنكتة ظهور جعل البدل لشيء في كون وجوب ذاك الشيء مشروطا بالقدرة، كما ذهب اليه جماعة فيأتي فيه الاشكال بان وجوب التطهير من الخبث في الصلاة ايضا مشروط بالقدرة.

هذا كله بناء على قبول اشتراط الوضوء بالقدرة، لكن قد يمنع عنه بتقريب أن غاية ما يمكن أن يقال في توجيهه اولاً: استظهار كون عدم الوجدان الوارد في الكتاب العزيز بمعنى عدم القدرة على الماء بالمناسبة العرفية، فانه لو كان الماء في صندوق مقفل لم‌يصدق أنه واجد للماء لعدم القدرة عليه، وثانيا: ان اقتران عدم الوجدان بكلمة المريض يدل على أن المراد من غير الواجد للماء هو غير القادر عليه، والا فان المريض واجد للماء لكنه غير قادر على الوضوء من جهة ورود الضرر عليه من استعمال الماء، وحينئذ فيقال بأن موضوع الأمر بالتيمم لما كان عدم القدرة على الوضوء فبمقتضى كون التفصيل قاطعا للشركة يكون الأمر بالوضوء في الآية مشروطا بالقدرة عليه .

لكن الظاهر عدم تمامية كلا الوجهين، أما استظهار عدم القدرة من كلمة عدم الوجدان فهو وان كان صحيحا، حيث انه مبرز عرفي لعدم التمكن، لكنه مبرز عرفي لعدم التمكن التكويني لا لما يشمل العجز الناشئ من الأمر الشرعي بالخلاف، نعم لو ورد في الخطاب عنوان عدم القدرة، فقد يستظهر أن العرف يرى شموله لمورد عدم القدرة الناشئ من الأمر الشرعي بالخلاف.

وأما اقتران عدم الوجدان في آية الوضوء بالمريض فهو لايدل على شيء، اذ لاينحصر المريض بمن حرم عليه الوضوء من جهة ايجابه للضرر المحرم، بل يشمل موارد الحرج او الضرر غير المهم، فغايته ان عدم وجدان الماء يكون كناية عن الاعم من العجز التكويني او المشقة العرفية، هذا مع ان قوله تعالى "َلم تَجِدُواْ مَاء" لم‌يكن قيدا للمرضى، بل قيد لقوله تعالى "أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء([[295]](#footnote-296))".

هذا وقد ذكر في البحوث ان الآية ليست ظاهرة في أخذ القدرة في موضوع وجوب الوضوء، فلولا اشتراط التكليف بالقدرة بشكل عام بالمقيد اللبّي المتصل او المنفصل جاز ان يكون الأمر بالوضوء مطلقا، وحيث انه لايتنجز في حق العاجز فصار هو موضوعا للأمر بالتيمم([[296]](#footnote-297)).

ويلاحظ عليه: انه خلاف ظاهر التقسيم والتقابل المذكور بشكل متصل في الآية بين الأمر بالوضوء والأمر بالتيمم عند عدم وجدان الماء، ثم لايخفى ان مقصوده من قوله "انه لولا المقيد اللبي جاز ان يكون الأمر بالوضوء مطلقا" ليس هو تقيد خطاب الأمر بالوضوء في الآية بالقدرة بمقتضى المقيد اللبي، فانه إرشاد الى كونه شرطا في الواجب، وليس مفاده ثبوت الأمر النفسي حتى يكون مقيدا بالقدرة، كما افاده بنفسه بتقريب خاص في محله([[297]](#footnote-298))، بل الظاهر ان مقصوده هو انه لولا المقيد اللبي لجاز ان يكون الأمر بالصلاة مع الوضوء مطلقا، فيشمل العاجز عن الوضوء، نعم حيث لم‌يتنجز عليه هذا الأمر فصار موضوعا للأمر بالتيمم.

ثم انه بناء على تمامية كبرى تقديم الفريضة على السنة عند التزاحم فيمكن تقديم الوضوء من باب ان الوضوء فريضة، والتطهير من الخبث في الصلاة سنة بناءً على ما هو الظاهر من عدم شمول الطهور الذي هو من الفرائض على ما ورد في حديث لاتعاد للطهارة الخبثية، خلافاً لما قد يقال من كون المراد من الطهور جزما او احتمالا هو استعمال الماء فيما يعتبر فيه الطهارة مطلقا ولو كانت هي الطهارة من الخبث، ولكن المهم ما مر منّا من المناقشة في تقديم الفريضة على السنة في الواجبات الضمنية، وبعض السادة الاعلام "دام ظله" وان قبل هذه الكبرى لكن لم‌يطبقها على المقام، حيث ذكر في تعليقته على العروة أنه يجب تقديم التطهير من الخبث لا للوجهين المذكورين في العروة بل لوجه آخر، ولعله هو الاستظهار من مجموع الروايات تقدم أيِّ واجب آخر على الوضوء، ولكن لم‌يتضح لنا منشأ هذا الاستظهار، وما ورد في موثقة عمار في اناءين وقع في احدهما قذر من أنه يهريقهما ويتيمم وان كان باطلاقه شاملا لفرض التمكن من الوضوء، كما لو كان احد الماءين بمقدار يكفي لغسل ما اصابه الماء الاول ثم الوضوء منه، فان توضأ من الماء الاول وصلّى ثم غسل جسده بالماء الثاني وتوضأ منه وأعاد الصلاة، علم بامتثال الامر بالصلاة مع الوضوء، بل وهكذا لو اكتفى بصلاة واحدة بعد الوضوءين وان كان فيه شبهة الابتلاء بالنجاسة الاستصحابية او المنجزة للجسد كما ذكر في بحث اجتماع الامر والنهي، لكن المهم أنه لا يستفاد من الموثقة اكثر من الرخصة في التيمم في هذا الفرض بنكتة التسهيل، فان الامر بالتيمم فيها وارد في مقام توهم الحظر، على أنه لو استفيد منها وجوب التيمم فلعله للتعبد الخاص في هذا المورد، ولا وجه لاستفادة تقدم مطلق الواجبات على الوضوء، خصوصا بعد أن لم يكن المورد من مصاديق ذلك.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه أنه بناء على المبنى الصحيح من عدم التزاحم في الواجبات الضمنية لمركب استقلالي واحد فيكون مقتضى القاعدة التخيير بين رفع الخبث وبين الوضوء، لجريان البراءة عن الشرطية التعيينية لكل واحد منهما، وقد يقال ان اطلاق دليل لزوم التطهير من الخبث حيث يكون مخالفا لاطلاق الكتاب الكريم المقتضي لوجوب الوضوء فلابدّ من تقديم اطلاق الكتاب، بناء على عدم حجية اطلاق الخبر المخالف لاطلاق الكتاب، ولكن الصحيح أن العرف لايعتبر الخبر الدالّ على لزوم التطهير من الخبث مخالفا للكتاب بعد ان كان تعارضهما بالعرض بمقتضى قيام الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال، خاصة وان التعارض بينهما في المقام لأجل العجز عن الجمع بين الشرطين الذي هو حالة طارئة اتفاقية، وكذا مرّ سابقا انه لايتجه القول باقتضاء الجمع العرفي حمل الخطابين على التخيير، لان الحمل على التخيير لايتمّ في العامين من وجه، خاصة اذا كان التعارض بينهما بالعرض، وعليه فيكون مقتضى القاعدة هو التخيير عملا بأصالة البراءة.

وبهذا تم الكلام حول التنبيه الاول من تنبيهات التزاحم وقد وقع البحث فيه حول شرائط التزاحم.

### التزاحم الحفظي والاحرازي والملاكي

التنبيه الثاني: كان البحث الى الآن في التزاحم الامتثالي أي ما لو كان تكليفان، يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، الا أنه لايمكن الجمع بينهما في الامتثال، ولكن التزاحم بين حكمين لا ينحصر في ذلك، حيث انّ التزاحم بين حكمين على اربعة أقسام:

**القسم الاول:** التزاحم الامتثالي: وهو ما إذا كان الملاكان في فعلين، إلا أنه لا يقدر المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، وهذا هو الذي كنا نتحدث عنه الى الآن.

**القسم الثاني:** التزاحم الملاكي، وهو فيما إذا افترض وجود ملاكين في موضوع واحد، أحدهما يقتضي وجوبه مثلا، والآخر يقتضي ما ينافيه ويضادّه كأن تكون هناك مفسدة في الفعل تقتضي تحريمه، او تكون مصلحة في الترك تقتضي وجوب الترك، فيقع التزاحم الملاكي، بمعنى أنه يستحيل أن يؤثِّر كل منهما في مقتضاهما، لمكان التضاد بينهما، ومن خصائص هذا التزاحم أنه لا يكون إلّا في موضوع واحد، وإلّا لم يكن هناك اجتماع الضدين، وسيأتي الكلام فيه.

**القسم الثالث:** التزاحم الحفظي: وهو مرتبط بشؤون المولى، فانه فيما إذا فرض عدم التزاحم الملاكي لتعدد الموضوع، وعدم التزاحم الامتثالي لإمكان الجمع بين الفعلين المطلوبين واقعاً، فقد يقع التزاحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى عند اشتباه موارد أغراضه اللزومية والترخيصية، أو اشتباه اغراضه الوجوبية والتحريمية، فانّ الغرض المولوي يقتضي‏ حفظ المولى له في موارد الاشتباه، وذلك بتوسيع دائرة محركية ذلك الغرض بنحو يحفظ فيه تحققه في ظرف الجهل، فإذا فرض وجود غرض آخر في تلك الموارد، فلا محالة يقع التزاحم بين الغرضين في مقام الحفظ، حيث لا يمكن توسعة دائرة المحركية بلحاظهما معاً، فلا محالة يختار المولى أهمّهما في هذا المقام.

### التزاحم الاحرازي

**القسم الرابع:** التزاحم الاحرازي، فانه قد يقع التزاحم بين وجوب الموافقة القطعية لتكليفين معلومين، ونذكر لذلك مثالين:

**المثال الاول**: ما لو اشتبه الواجب بالحرام، كما لو كان في مكانٍ لا يجد ماءً فوجب عليه التيمم، وكان عنده ترابان فقط، احدهما مباح والآخر مغصوب، فاشتبه احدهما بالآخر، فانه يعلم اجمالا بوجوب تيممه باحدهما وحرمة تيممه بالآخر، فوقع الكلام في أنه هل يتعين الموافقة الاحتمالية بفعل احدهما وترك الآخر، ام يجوز له الموافقة القطعية لأحد التكليفين، وان استلزمت المخالفة القطعية للتكليف الآخر، وذلك بأن يأتي بالفعلين معا او يتركهما معا.

فذهب جماعة الى التخيير بدعوى أن كل فعلٍ من الفعلين يكون من موارد دوران الأمر بين المحذورين، مع امتناع الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما، فيحكم بالتخيير، فيجوز الإتيان بكلا الفعلين، كما جاز تركهما معا، وممن اختار هذا القول المحقق الأصفهاني "قده"([[298]](#footnote-299)).

وذهب جماعة آخرون منهم السيد الخوئي "قده" الى تعيّن الموافقة الاحتمالية لكلا التكليفين.

وقد ذكر في وجه ذلك أن العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين يقتضي الإتيان بهما تحصيلا للموافقة القطعية، كما أن العلم الإجمالي بحرمة احدهما يقتضي تركهما معا كذلك، وحيث ان الجمع بين الفعلين والتركين معا مستحيل فيسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، ولكن لا مانع من تنجيز كل منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فانها المقدار الممكن، فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلا للموافقة الاحتمالية وحذرا من المخالفة القطعية ([[299]](#footnote-300))

اقول: توجد وجوه ثلاثة لسقوط وجوب موافقتهما القطعية، وبقاء حرمة مخالفتهما القطعية، لا يتم اي واحد منها وهي:

1- ما يقال من أن قبح المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال اشد من قبح مخالفته الاحتمالية.

وفيه أن ما نحسّه بالوجدان هو اشدية قبح مخالفة قطعية لا تكون مستتبعة لموافقة قطعية لتكليف آخر، دون اشدية قبح مخالفة قطعية تستتبع موافقة قطعية للتكليف الآخر، بينما أن الموافقة الاحتمالية للتكليفين المعلومين بالاجمال مساوقة لاحتمال المخالفة الواقعية لكلا التكليفين.

**2- ما يقال من** أن حرمة المخالفة القطعية حكم عقلي تنجيزي ووجوب الموافقة القطعية حكم عقلي تعليقي ولا معارضة بين الحكم التنجيزي والتعليقي.

وفيه أن عدم المعارضة بين الحكم التعليقي والتنجيزي انما هو فيما كان الحكم التعليقي معلقا على عدم ذلك الحكم التنجيزي بأن كان وجوب الموافقة القطعية لاحد الحكمين معلقا على عدم حرمة المخالفة القطعية للحكم الآخر، وهذا ليس معنى تعليقية حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية وانما معناها كون حكم العقل به معلقا على عدم وصول ترخيص شرعي في الخلاف، والمفروض عدم وصوله، فصار كالحكم التنجيزي، على أننا انكرنا في محله كون حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية بنحو العلية والتنجيز وقلنا انه مثل حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء.

3- ما يقال من أن حكم العقل في المقام بحرمة المخالفة القطعية في اشتباه الواجب بالحرام مثلا يظهر بالتأمل في نظائره، فلو علم المكلف بنجاسة احد الاناءين الشرقيين اجمالا، وعلم ايضا بنجاسة احد الاناءين الغربيين، ثم اضطر الى شرب اناءين منهما لا على التعيين، فلا يقبل العقل جواز شرب كلا الاناءين الشرقيين مثلا لدفع الاضطرار، بعد كونه مستلزما للمخالفة القطعية للعلم الاجمالي الاول، بل يتعين أن يختار لدفع الاضطرار احد الاناءين الشرقيين واحد الاناءين الغربيين.

ويلاحظ عليه أن قياس المقام بهذا المثال قياس مع الفارق، فانه لا اشكال في أن العقل عند الاضطرار الى ارتكاب اطراف الشبهة التحريمية لا يرخص في الارتكاب القطعي للحرام المعلوم بالاجمال مع امكان دفع الاضطرار بارتكاب مشكوك الحرمة، ولذا لو فرضنا الشبهة وجوبية، كما لو قال المولى لعبده "اكرم كل عالم" فعلم اجمالا بوجوب اكرام زيد وعمرو لكون احدهما عالما، وعلم اجمالا ايضا بوجوب اكرام بكر وخالد لكون احدهما عالما، ولكنه لم يتمكن الا من اكرام اثنين منهم لا على التعيين، فلا ندرك بعقولنا تعين اكرام واحد من المجموعة الاولى وواحد من المجموعة الثانية، كي لا يحصل له العلم بترك اكرام عالمٍ، بل الظاهر أن له اكرام زيد وعمرو، فيحصل له القطع بموافقة وجوب اكرام احدهما، وان كان يوجب ذلك العلم بترك اكرام العالم الآخر.

فالقول بجواز الموافقة القطعية لأحد التكليفين لا يخلو من وجه.

هذا كله في فرض عدم العلم باهمية احد الحكمين او احتمال اهميته بعينه.

وأما لو كان احد الحكمين المعلومين بالاجمال في مورد اشتباه الواجب بالحرام معلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه فقد ذكر المحقق النائيني "قده" أنه يتعين موافقته القطعية الملازمة للمخالفة القطعية للتكليف الآخر، فان كل تكليف مقتضٍ لامرين: امتثاله واحراز امتثاله، فكما انه اذا تزاحم التكليفان بلحاظ الامتثال يتعين اخذ الاهم فكذلك لو تزاحما بلحاظ احراز الامتثال، مع أنه حكم بتعين الموافقتين الاحتماليتين في فرض التساوي.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" **بأنه** لا تزاحم بين واجبين شرعيين حتى يلحظ الاهم منهما، فان المفروض في المقام قدرته على امتثالهما معا، وانما لا يقدر على إحراز امتثالهما، فالتزاحم بين واجبين عقليين، ولا يوجد اهم ومهم في حكم العقل بلزوم احراز الامتثال، لأنه ثابت في جميع التكاليف بملاك واحد وهو لزوم طاعة المولى في تكاليفه المعلومة، من غير فرق بين شدة تلك التكاليف وضعفها، فيحكم فيه بالتخيير مطلقا، حتى لو كان احد التكليفين اهم الا اذا احرز من مذاق الشارع عدم رضاه بالتفويت الاحتمالي لاحدهما دون الآخر، كما لو كان التزاحم الاحرازي بين حرمة قتل مؤمن محقون الدم ووجوب قتل سابّ النبي فيما اذا اشتبه احدهما بالآخر، فيجب ترك قتل كليهما والمخالفة القطعية لوجوب قتل ساب النبي([[300]](#footnote-301)).

اقول: ما ذكره من التقريب وان كان لا يخلو عن اشكال، لكن اصل مدعاه متجه، توضيح ذلك أن تقريبه مبتلى باشكال، وهو أن لنا أن نمنع من عدم تأثير أهمية التكليف المعلوم بالإجمال في حكم العقل بالإطاعة، لأن حكم العقل بلزوم الطاعة انما يكون بملاك تحقيق ما يهمّ المولى من أغراضه، ولهذا يعبر عنه بأن المكلف لابد وان يتحرك وكأنه آلة بيد المولى يحركها حيث يريد وعند ما يكون أحد الغرضين أهم فلا محالة يتوجه التحريك نحو حفظ الغرض الأهم، بحيث لو فرض كون الغرضين غرضين تكوينيين للمولى كان المولى يقوم بنفسه بتحصيلهما، فكان يهتم المولى بالحفظ القطعي لما هو اهم بدرجة كبيرة، ولو أدى إلى فوت غرضه الآخر، وحيث كانا غرضين تشريعيين له ويكون العبد بمنزلة آلة لتنفيذ ارادة المولى فتوجب اهمية احدهما بتلك الدرجة اهتمام المولى بحفظه القطعي من قبل العبد، فلابد أن يقوم به العبد.

نعم ان الذي يوجب تقديم احراز امتثال التكليف الاهم هو العلم باهميته بدرجة يكون التحرز عن فوته الاحتمالي ارجح لزوما بنظر المولى من الفوت القطعي للآخر، فلابد أن يزيد على درجة الاهمية التي تكون من المرجحات في باب التزاحم الامتثالي، وتكون النتيجة متحدة مع ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه لو علم اهمية احد الحكمين بدرجة احرز ايجاب الشارع لاجله الاحتياط على المكلف، فلا اشكال في تقديمه، كما لو اشتبه المؤمن الذي يحرم قتله بمن يجب قتله لكونه ساب النبي مثلا، فمن اهمية ملاك حرمة قتل المؤمن نستكشف أن الشارع اوجب الاحتياط بترك قنل اي منهما، وأنه رفع اليد عن التكليف الآخر([[301]](#footnote-302)).

وأما الترجيح بمحتمل الاهمية فلا وجه له في التزاحم الاحرازي، ولا يقاس بمورد التزاحم الامتثالي، حيث ان وجه ذهاب المشهور الى لزوم الترجيح بمحتمل الاهمية فيه **إما** جريان أصالة الاطلاق في التكليف المحتمل الاهمية بضم العلم التفصيلي بسقوط التكليف الآخر في فرض الاشتعال بامتثال التكليف المحتمل الاهمية إما لكونه مساوبا او مرجوحا، فمن الواضح أنه لا يجري هذا البيان في المقام مما يكون من التزاحم الاحرازي، لعدم المحذور في بقاء اطلاق التكليفين بعد عدم كونه مستلزما لطلب الضدين، و**إما** أن ترك امتثال التكليف الآخر لأجل صرف القدرة في امتثال التكليف المحتمل الاهمية موجب للعذر قطعا بنظر العقل والعقلاء، وأما العكس فغير معلوم ان لم يعلم بعدمه، وهذا ايضا لا يجري في المقام، لأن عذر المكلف في المخالفة القطعية للتكليف الآخر بسبب الموافقة القطعية للتكليف محتمل الاهمية غير معلوم.

وحينئذ فان كان جواز الموافقة الاحتمالية لكلا التكليفين معلوما وشك في جواز الموافقة القطعية للتكليف محتمل الاهمية، فيكون من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير في كيفية الامتثال، وقد مر أنه لا يبعد في مثله الرجوع الى البراءة العقلية او العقلائية في عدم تعين القدر المتقين من الجواز، كما يرجع الى البراءة الشرعية عن اهتمام المولى به في هذا الحال، وان لم يكن جواز كل من الموافقة الاحتمالية لكلا التكليفين او الموافقة القطعية للتكليف في فرض احتمال اهمية احد الحكمين معلوما كما لا يبعد، فلا اشكال في التخيير بينهما حينئذ.

**المثال الثاني:** ما اذا اشتبهت القبلة بين اربع جهات، وقلنا بلزوم الاحتياط بتكرار الصلاة الى تلك الجهات، وكان عليه صلاة الظهر والعصر فضاق الوقت عن اتيان ثمان صلوات، فهناك صور:

1- أن يبقي من الوقت مقدار سبع صلوات، فيتمكن من الموافقة القطعية لصلاة الظهر، مع الموافقة الاحتمالية لصلاة العصر، بأن يأتي بالظهر الى اربع جهات، ثم يأتي بالعصر الى ثلاث جهات، كما يتمكن من الموافقة القطعية للعصر والموافقة الاحتمالية للظهر، بأن يصلي الظهر والعصر الى الجهة الاولى ثم يصليهما الى الجهة الثانية ثم الثالثة ثم يكون في الوقت المختص بالعصر فتسقط شرطية الترتيب بين الظهر والعصر فيأتي بالعصر الى الجهة الرابعة.

فقد اختار صاحب العروة وجوب الموافقة القطعية للظهر والموافقة الاحتمالية للعصر دون العكس او التخيير، ولعله لأجل تطبيق قواعد التزاحم عليه، فيقال حينئذ بكون صلاة الظهر اهم او محتمل الأهمية بعينها، لكونها من الصلاة الوسطى حسب ما ورد في الروايات، وقد اهتم بها القرآن الكريم فقال "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى".

ولكن الصحيح أنه حيث لا يحرز اهمية صلاة الظهر على صلاة العصر بدرجة لزومية ولا عبرة باحتمال الاهمية في التزاحم الاحرازي فالظاهر هو التخيير.

2- أن يبقى من الوقت مقدار ست او خمس صلوات، فيتمكن من الموافقة القطعية للظهر مع الموافقة الاحتمالية للعصر، فيتعين عليه ذلك عقلا، كما عليه صاحب العروة، وان كان ترك الموافقة القطعية للظهر موجبا للموافقة الظنية للظهر والعصر معا، بأن يأتى بالظهر والعصر الى جهة، ثم بهما الى جهة ثانية، ثم بالظهر والعصر الى جهة ثالثة، او بالعصر فقط الى الجهة الثالثة عند بقاء مقدار خمس صلوات، لكن ترك الموافقة القطعية للظهر خلاف حكم العقل، نظير ما لو غرق في البحر مجموعتان كل مجموعة مركبة من اربعة اشخاص فيهم مسلم واحد اشتبه مع الكفار وكان لا يتمكن الا من انقاذ خمسة اشخاص فان العقل يحكم بلزوم انقاذ احدى المجموعتين بكاملها وانقاذ شخص واحد من المجموعة الأخرى.

3- أن يبقى من الوقت مقدار اربع صلوات، فلا يتمكن من الموافقة القطعية لأي منهما، فان الصلاة الاولى لابد من كونها ظهرا، اذ لو قدّم العصر بطل جزما، للاخلال بشرط الترتيب، كما أن الأخيرة لابد أن تكون عصرا لكونها في وقتها المختص، وأما الثانية والثالثة فذكر صاحب العروة أنه يأتي بها ظهرا الى جهتين أخريين، لتقديم الموافقة الظنية للظهر بما أنه اهم على الموافقة الظنية للعصر، ولكن لا وجه له ابدا، فيمكنه اختيار كون الثانية عصرا الى الجهة التي صلى اليها الظهر والثالثة ظهرا الى جهة ثانية او اختيار كون الثانية ظهرا الى جهة ثانية والثالثة ظهرا الى جهة ثالثة.

ومنه ظهر حكم ما لو بقي مقدار ثلاث صلوات، فانه لابد من اتيان الاولى ظهرا حتى لايقع الاخلال بالترتيب والثالثة عصرا لكونه في وقتها المختص، وأما الثانية فذكر صاحب العروة أنه يأتي بها ظهرا ولكن تبين مما ذكرنا أنه مخير بين أن يأتي بها ظهرا الى جهة ثانية او عصرا الى الجهة الاولى، ولو بقي مقدار صلاتين فلابد من الاتيان بالاولى ظهرا وبالثانية عصرا، كما اتضح وجهه.

ألا ترى ان العبد لو علم ان المولى يبغض اكرام عدوه ويحب اكرام صديقه بمرتبة اشد جدّا، فالعقل لايعذره في ترك اكرام شخصين يعلم اجمالا ان احدهما عدو المولى والآخر صديقه، فان العبد منفِّذ لإرادة المولى والمولى نفسه لو ابتلى بنفس الواقعة لرجّح اكرامهما، فيتحمل المبغوض لأجل احراز تحقق المحبوب الأهم والوجدان حاكم بذلك.

### تفصيل الكلام في التزاحم الملاكي

أما التزاحم الملاكي فهو مندرج في كبرى تعارض الخطابين، لأجل التنافي في الجعل في مورد التزاحم الملاكي، كما لو امر الأب بفعل شيء، ونهت الأمّ عنه، فان وجوب اطاعة الاب يعني وجوب الفعل ووجوب اطاعة الأم يعني وجوب الترك، ولا يعقل جعلهما معا، ومجرد تعدد العنوان لا يوجب امكان جعلهما، ولذا ذكرنا أنه لو أمر المولى بالوضوء من كل ماء من المياه الموجودة في الدار، ونهي عن الغصب، فيتعارضان في الوضوء بالماء المغصوب من المياه الموجودة في الدار، لعدم معقولية البعث الى فعل والزجر عنه في آن واحد، ولو مع تعدد العنوان بعد التفات المولى الى انطباقهما على شيء واحد، وانما التزمنا بجواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان فيما اذا كان الامر بصرف وجود عنوانٍ كالصلاة والنهي عن عنوان آخر ينطبق على بعض مصاديق ذلك العنوان كالنهي عن الغصب، فمن يرى امتناع الاجتماع حتى في هذا الفرض فيصير من التزاحم الملاكي، فان الصلاة في المكان المغصوب مثلا على الامتناع إما محرمة تغليبا لجانب المفسدة، او واجبة تغليبا لجانب المصلحة، ولايمكن أن تكون واجبة ومحرمة معا.

ثم ان الفرق بين التزاحم الملاكي والتعارض المحض بعد اشتراكهما في وجود التنافي في الجعل فيهما، هو اجتماع ملاك الحكمين في التزاحم الملاكي دون التعارض المحض، وثمرة البحث عن التزاحم الملاكي انه لو قلنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي بالامتناع وتقديم جانب النهي، فلامحالة يصير الواجب مقيدا بعدم كونه مصداق الحرام، فلو كان المورد من التزاحم الملاكي كان مصداق الحرام مسقطا للتكليف لأجل وفاءه بالملاك، وهذا واضح فيما اذا احرز من الخارج وفاءه بالملاك كما هو الظاهر في ما لو أمر المولى بغسل الثوب المتنجس فغسله المكلف بماء مغصوب، نعم في العبادة مثل الصلاة حيث يلزم قصد القربة فيختص إجزاء الصلاة في مكان مغصوب ولو مع احراز وفاءها بالملاك بغير فرض العمد، الا أن المهم أنه اذا لم يحرز من الخارج وفاء مصداق الحرام بالملاك فهل يمكن استظهار وفاءه بالملاك من نفس خطاب الامر؟.

### طرق احراز الملاك

وقد ذكرت وجوه لإحراز الملاك:

### 1- التمسك بالدلالة الالتزامية

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني والمحقق العراقي "قدهما"من أنه يمكن إثبات الملاك بالتمسك بالدلالة الالتزامية، فان الأمر بالصلاة وان صار بعد تقديم جانب النهي عن الغصب على جانب الأمر، مقيدا بكونها في مكان مباح، لكن الدلالة الالتزامية للخطاب على وجود الملاك في طبيعي الصلاة حجة، ويصح التمسك بها([[302]](#footnote-303)).

وفيه **اولا:** أن الدلالة الالتزامية -كما سيأتي في محله- تابعة في الحجية للدلالة المطابقية، فاذا سقطت الدلالة المطابقية لخطاب الأمر بالصلاة بلحاظ الامر بالصلاة في المكان المغصوب فلاحجية لدلالته الالتزامية.

وثانيا: أن دلالة خطاب الأمر على وجود الملاك بمعنى المصلحة في متعلقه دلالة عقلية لاعرفية، اذ لزوم تبعية الاحكام التكليفية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها يبتني على مسلك مشهور العدلية، ويستدل له ببرهان عقلي، وهو ان حكمته تعالى تقتضي أن لايأمر بشيء الا لمصلحة في ذلك الشيء ولاينهى عن شيء الا لمفسدة فيه، ولذا ذكروا أن الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية، وبناء على ذلك فلاينعقد ظهور التزامي لخطاب التكليف في ثبوت المصلحة في المتعلق، كي يقال ببقاء هذا الظهور الالتزامي على الحجية حتى بعد سقوط ظهوره المطابقي، ولاينبغي الشك في تبعية الدلالة الالتزامية العقلية للدلالة المطابقية في الحجية، حيث ان ثبوت المدلول الالتزامي العقلي يكون بملاك قيام الحجة على المدلول المطابقي.

وأما دلالة خطاب التكليف على محبوبية متعلقه لدى المولى فالمفروض قيام البرهان العقلي في مثل اجتماع الامر والنهي على امتناع كون المبغوض محبوبا للمولى، على ان دلالة خطاب التكليف على محبوبية متعلقه دلالة تضمنية تحليلية حيث يدل على محبوبيته في ضمن تعلق الأمر به لامطلقا، كالشهادة على وجود زيد في الدار حيث يكون مدلولها التضمني التحليلي وجود انسان في الدار لكن لامطلقا بل في ضمن زيد، ولذا لاينبغي احتمال بقاء حجية هذه الشهادة على وجود انسان في الدار بعد العلم بعدم كون زيد في الدار، بل الظاهر ان دلالة خطاب الأمر على وجود الملاك بمعنى المصلحة في متعلقه دلالة تضمنية تحليلية أيضا حتى لو قلنا بأنها دلالة عرفية.

وثالثا: ان من المحتمل سيما في العبادات أن يكون الملاك -اي المصلحة- في نفس امتثال الأمر، فان الغرض من الخلقة هي العبادة لله تبارك وتعالى، ومن المحتمل دخالة امتثال الأمر الإلهي والعبادة له تعالى في الملاك، ومع انتفاء الأمر لايكون الصلاة في المكان المغصوب امتثالا لأمره تعالى، فلايحرز وجود الملاك فيها.

ثم ان المحقق العراقي "قده" لما رأى عدم التزام المشهور في مثل خطاب "اكرم عالما" مع خطاب "لاتكرم الفاسق" او مع خطاب "لاتكرم العالم الفاسق" بمثل ما التزموا به من الحكم بصحة الصلاة في المكان المغصوب جهلا او نسيانا، حيث انه لو اكرم عالما فاسقا فلايجتزئ به في سقوط الأمر باكرام عالم ولو كان جاهلا او ناسيا، وحينئذ فقد يسأل عن سرّ الفرق بين المقامين، فأجاب عنه بجوابين:

الأول: انه حيث كان اطلاق الأمر باكرام عالم والنهي عن اكرام الفاسق مقتضيا لشمول الأمر لاكرام العالم الفاسق والنهي عنه بعنوان واحد وهو الاكرام، وقع التعارض بين الخطابين في مدلولهما الالتزامي أيضا، حيث ان لخطاب النهي مدلولا مطابقيا وهو ثبوت النهي عن اكرام العالم الفاسق، ومداليل التزامية ثلاثة: وجود ملاك النهي اي المفسدة فيه، وعدم الأمر به، وعدم ملاك الأمر اي المصلحة فيه؛ وهكذا يكون لخطاب الأمر مدلول مطابقي واحد وهو شمول الأمر باكرام العالم الفاسق، ومداليل التزامية ثلاثة: ثبوت المصلحة فيه، وعدم النهي عنه، وعدم المفسدة فيه؛ فيتعارض الخطابان في جميع مداليلهما ولايبقى كاشف عن الملاك.

وهذا بخلاف خطاب صلّ ولاتغصب، فانهما لما كانا بعنوانين فخطاب النهي عن الغصب لايدل بالالتزام الا على عدم وجوب الغصب وعدم مصلحة فيه، وهذا لايتنافى مع كون الصلاة في المكان المغصوب ذات مصلحة وافية بمصلحة الصلاة، فتكون دلالة خطاب صلّ على ثبوت الملاك في الصلاة في المغصوب بلامعارض، وذكر قده ما محصله: انه لافرق في فرض تعدد العنوان بين ان يكون بينهما جزء مشترك كما لو امره بالصلاة ونهى عن السجود في مكان مغصوب، حيث ان مفهوم السجود جزء لكلا العنوانين، او لايكون بينهما أي جزء مشترك وان اتحدا في الخارج كالصلاة والغصب، فانه على الأول يدل الأمر بمجموع الصلاة على مصلحة فيه وعدم مصلحة في نقيضه وهو ترك هذا المجموع، وهذا لايعني عدم مصلحة في ترك السجود في المكان المغصوب.

ثم اورد هو بنفسه على هذا الجواب بأن خطاب النهي عن اكرام العالم الفاسق يدل بالالتزام على المفسدة الغالبة فيه، وعدم مصلحة غالبة ولامساوية فيه، ولاينفي وجود مصلحة وافية بمصلحة اكرام عالمٍ، فان تلك المصلحة على تقدير ثبوتها وان كان مغلوبة لتلك المفسدة، حيث أثّرت المفسدة في حرمة اكرام العالم لشدة تلك المفسدة، ولكن لاينافي ذلك وفاءه بمصلحة اكرام عالم، ولامحذور في ترتب المصلحة والمفسدة معا على فعل واحد بأن يكون علة لكليهما، وهكذا خطاب الأمر فانه لايدل الا على وجود الا على المصلحة الغالبة في اكرام العالم الفاسق، وعدم مفسدة غالبة او مساوية فيه، ولاينفي المفسدة المغلوبة فيه، وعليه تبقى دلالة خطاب الأمر على وجود المصلحة الوافية بمصلحة اكرام العالم بلامعارض، وان وقعت المعارضة في دلالته على كون تلك المصلحة غالبة على المفسدة، ولكنه لايضرّ بما هو المقصود من سقوط الأمر باكرام عالم لأجل استيفاء ملاكه باكرام العالم الفاسق.

الثاني: ان امتناع اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد لما كان واضحا وبديهيا عقلا، فيكون بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد الظهور في الخطاب، فلايتشكل له مدلول مطابقي في ثبوت الحكمين كي يدل بالالتزام على ثبوت ملاكهما، ولاريب ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية ذاتا، ولكن امتناع اجتماع الأمر والنهي بعنوانين مثل صلّ ولاتغصب لو تم فانما هو ببرهان نظري عقلي، فيكون بمثابة القرينة المنفصلة ولايمنع عن انعقاد ظهور الخطاب في مدلوله المطابقي أي ثبوت الحكمين وانما يمنع عن حجيته، والدلالة الالتزامية لاتتبع الدلالة المطابقية في الحجية، فبعد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية تبقى حجية الدلالة الالتزامية بحالها.

ثم ذكر نكتة زائدة في مثل خطاب "اكرم عالما" وخطاب "لاتكرم العالم الفاسق" فقال ان هذا الخطاب الثاني حيث يكون اخص مطلقا من الخطاب الاول فيدل عرفا على عدم شمول الخطاب الأول للعالم الفاسق بجيمع مراتبه، أي يدل على عدم شمول الأمر له وعدم ثبوت ملاكه فيه، وحيث انه اخص من الخطاب الأول فيقدم عليه، وهذا لاينافي امكان التزاحم الملاكي فيه عقلا بأن يكون اكرام العالم الفاسق ذا مفسدة غالبة وذا مصلحة وافية بمصلحة اكرام عالم، ولازمه سقوط الأمر باكرام عالم بواسطة اكرام العالم الفاسق (في حال الجهل والنسيان بل مطلقا فيما اذا كان توصليا) ولكنه خلاف الظاهر عرفا، ولذا لو ورد خطاب "صلّ" وخطاب "لاتصلّ في الدار المغصوبة" فيختلف عن خطاب "صلّ" وخطاب "لاتغصب"([[303]](#footnote-304)).

اقول: الظاهر تمامية دعوى المحقق العراقي "قده"، من ثبوت الفرق بين خطاب صلّ ولاتغصب وبين خطاب اكرم عالما ولاتكرم الفاسق او خطاب اكرم عالما ولاتكرم العالم الفاسق.

وذلك لا لما ذكره في الجواب الثاني، فان بداهة استحالة اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد لاتعني عدم انعقاد ظهور خطاب الأمر او خطاب النهي في مفادهما، بعد فرض كونهما منفصلين، فانه ليس اسوء حالا من خطاب يجب اكرام العالم وخطاب لايجب اكرام العالم، فانهما يتضمنان اجتماع النقيضين لكن بعد فرض انفصال الخطابين، فينعقد لكل منهما ظهور في إثبات احد طرفي النقيض.

بل لما ذكره في الجواب الاول، وهذا يأتي حتى في مثال "اكرم عالما" و "لاتكرم الفاسق" فان الخطاب الثاني ظاهر عرفا في عدم وفاء اكرام الفاسق ولو كان عالما للمصلحة التامة لاكرام العالم، كما ادعاه في خطاب "لا تكرم العالم الفاسق" لكنه حيث لا يكون اخص مطلقا من خطاب "أكرم عالما" فيتعارض في مورد العالم الفاسق معه، ويتساقطان ويكون المرجع بعد ذلك الاصل العملي الذي هو الاحتياط بنظر المحقق العراقي "قده" لكونه من دوران الامر بين التعيين والتخيير، وان كان الصحيح بنظرنا امكان الرجوع فيه الى اصل البراءة، والمنبِّه على ما ذكرناه من دلالة خطاب "لاتكرم العالم الفاسق" او "لا تكرم الفاسق" على عدم وفاء اكرام العالم الفاسق للمصلحة التامة لاكرام العالم، بخلاف خطاب "لاتغصب" حيث لا يدل على عدم وفاء الصلاة في المكان المغصوب للمصلحة التامة للصلاة، أنه لو سقط النهي عن الغصب لإكراه او اضطرار او نسيان، فالظاهر عدم الاشكال من احد في صحة الصلاة في المكان المغصوب، ولكن لماذا لم‌يلتزم بمثله في فرض سقوط النهي عن اكرام الفاسق او اكرام العالم الفاسق لإكراه او اضطرار او نسيان؟، والظاهر ان منشأه دلالة كل خطاب على أن سقوط حكمه لعذر كالعجز والاكراه والنسيان لايوجب سقوط ملاكه اي المحبوبية والمبغوضية في المتعلق، وكذا المصلحة اوالمفسدة فيه لو فرض كون الحكم ناشئا عن المصلحة او المفسدة في المتعلق، وهذا مدلول التزامي عرفي لأصل خطاب لايكون مشروطا في لسانه بعدم هذه الاعذار، ولذا يكون المكرِه على الغصب مستحقا للعقاب لأجل انه أكره على أمر ذي مفسدة، ولكن لايكشف خطاب النهي عن الغصب عن عدم وفاء الصلاة المتحدة معه بملاك الصلاة، ولذا لو امكن اطلاق الأمر بالصلاة لهذه الصلاة حكم بصحتها بلاإشكال، كما لو سقط خطاب النهي عن الغصب بسبب الإكراه ونحوه، مع انّا ذكرنا ان من أكره غيره على الغصب يستحق العقاب على اكراهه للغصب، وعليه فخطاب النهي عن اكرام الفاسق يدل بالالتزام على المفسدة في اكرام العالم الفاسق، وعدم وفاءه بأية مصلحة تامة، وهذه الدلالة ليست عقلية كي يناقش فيها تارة بامكان اجتماع المصلحة والمفسدة فيه، وأخرى بأنه بعد سقوط النهي عن اكرام عالم فاسق لاكاشف عن المفسدة في اكرامه فيتمسك باطلاق الأمر، بل هي دلالة عرفية ناشئة من غلبة كون الملاكات العرفية كذلك، ولو سقط خطاب النهي لعذر كالإكراه، مثلا تبقى دلالته على ثبوت المفسدة وعدم الوفاء بالمصلحة بحالها، ولذا لايجتزئ باكرامه عرفا، وهكذا في خطاب أكرم عالما ولاتكرم العالم الفاسق، او خطاب صلّ ولاتصل في المكان المغصوب ان كان خطاب لاتكرم العالم الفاسق او خطاب لاتصل في الدار المغصوبة ظاهرا في التحريم، والا فان كان ارشادا الى مانعية الفسق عن صحة اكرام العالم او مانعية الغصب عن الصلاة، فهو خارج عن محل الكلام ويتمسك باطلاقه حتى في موارد الاضطرار والاكراه ونحوهما.

وهكذا يكون خطاب وجوب شيء ظاهرا في ثبوت الملاك فيه حتى عند طرو العذر كالاكراه على تركه، ولذا يستحق المكره بالكسر العقاب على اكراهه الغير على ترك الواجب، وهذا لا ينافي عدم احراز صحة عمل المكره بالفتح لو تحمل الضرر واتى بالفعل، فلعل الاكراه مانع عن استيفاء الملاك وان لم يكن مانعا عن فعلية الملاك اي يكون الفعل الاختياري متصفا بالملاك الملزم ولو في حق هذا المكرَه بالفتح، اي كونه بحاجة ملزمة اليه وان لم يتمكن من تحصيل ما يحتاج اليه نظير من منع من الوضوء فان الصلاة مع الوضوء متصفة بالملاك الملزم في حقه وان لم يتمكن من تحصيله لمنعه من الوضوء.

فالانصاف تمامية دعوى المحقق العراقي "قده" عرفا، نعم اشكالنا عليه أنه في مورد الجهل البسيط مثلا بعد بقاء النهي عن الغصب واقعا وتغليب جانب النهي على جانب الأمر بناء على نظرية الامتناع، فالظهور المطابقي في خطاب "صلّ" المقتضي لشمول الأمر للصلاة في المكان المغصوب لمّا سقط عن الحجية، فيتبعه في السقوط الظهور الالتزامي الكاشف عن ثبوت الملاك فيها، بعد كون ثبوت الملاك في هذه الصلاة من لوازم اطلاق الأمر لها كما لايخفى.

### **2-** **التمسك باطلاق المادة بتقريب المحقق النائيني**

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق النائيني "قده" من التمسك باطلاق المادة، توضيح ذلك: أنه وان كان خطاب الأمر بالصلاة مثلا مقيدا بالمقيد المتصل بخصوص الحصة المقدورة، فلايشمل الحصة المحرّمة، كالصلاة في المكان المغصوب، لأن غير المقدور شرعا كغير المقدور عقلا، لكن حيث كان تقييد المادة -اي الصلاة في خطاب صل- بالحصة المقدورة باقتضاء تعلق الهيئة المتضمنة للبعث بها، بنكتة امتناع تعلق البعث الا بما يمكن الانبعاث اليه فلامحالة يكون تقييد المادة بالحصة المقدورة متأخرا رتبة عن عروض الهيئة، فلنا أن نتمسك باطلاق المادة في الرتبة السابقة على عروض الهيئة لإثبات وجود الملاك في المادة اي في الصلاة مثلا مطلقا، بلااختصاص بالحصة المقدورة([[304]](#footnote-305)).

وقد مر الجواب عنه سابقا.

### 3- التمسك باطلاق المادة بتقريب المحقق الاصفهاني

الوجه الثالث: قد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" تقريبا آخر للتمسك باطلاق المادة ومحصله: ان البرهان العقلي على عدم شمول الأمر للصلاة المتحدة مع الغصب خارجا، لايكاد يكون قرينة حافّة باللفظ ليصح الاتكال عليه عرفا في مقام تقييد متعلق الأمر شرعا، فتمام متعلق الحكم ذات الصلاة فتكون المصلحة قائمة بها([[305]](#footnote-306))، والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني هو اختصاص هذا الوجه بما اذا كان المانع عن شمول الحكم لفرد من افراد الطبيعة عقليا، ولكن الوجه الثاني يعم ما لو كان عدم شمول الحكم لأجل مقيد شرعي منفصل.

اقول: ان كان مقصوده أن امتناع اطلاق الامر والطلب والحب للصلاة بالنسبة الى الصلاة في مكان مغصوب لا يكشف عن دخل كونها في مكان مباح في الملاك والمطلوب اللزومي للمولى، لاحتمال كون التقييد ناشئا من ضيق الخناق لأجل امتناع اطلاق الامر بالنسبة الى الصلاة في المكان المغصوب، بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي، وامكان الاطلاق برفع النهي عن الغصب في هذا الحال لا يجدي لكشف كون تحصيل قيد كون الصلاة في مكان مباح مطلوب المولى في امره بالصلاة، بعد وجود الملاك المقتضي لتحريم الغصب.

فهذا المطلب وان كان صحيحا، لكنه لا يوجد اطلاق ينفي احتمال دخل هذا القيد في غرض المولى، الا ان يراد الرجوع الى اصل البراءة، فانه لا مانع منه، نعم قد يحرز بالمناسبات العرفية عدم دخل قيد كون الحصة مباحة في غرض المولى، كما لو امر المولى عبده بغسل جسده بالماء فانه وان امتنع اطلاق امره وحبّه لفرض الغسل بالماء المغصوب بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي، لكن حيث ان امره كان بملاك التنظيف، والغسل بالماء المغصوب محقق لهذا الغرض، فلامحالة لايتعلق طلبه بتحصيل قيد كون الماء مباحا، حيث تعلق غرضه بذات الغسل بالماء وانما اضطر المولى الى تقييد الواجب لامتناع الاطلاق.

وان كان مقصوده أن البرهان العقلي لا يكشف عن التقييد الشرعي، وانما هو مجرد حكم العقل ففيه أن البرهان العقلي لايعني ان العقل هو الحاكم بعدم الاطلاق، بل هو كاشف عن عدم جعل الشارع للحكم المطلق.

وان كان مقصوده أن التقييد الشرعي المنكشف بحكم العقل لا ينحصر في تقييد المادة، بأن يأمر الشارع بالصلاة في مكان مباح، بل يمكن أن يكون بتقييد الهيئة بأن تبقى المادة مطلقة، ويكون جعل الوجوب عليها مشروطا، فيقال حينئذ بان أصالة الاطلاق في المادة تنفي احتمال دخل كونها في ضمن الحصة المباحة في الملاك، ففيه أنه ان كان هناك مندوحة بأن تمكن المكلف من الصلاة في مكان مباح، فينحصر اشتراط الوجوب بأن يقول الشارع "اذا لم تصل في مكان مغصوب فصل"، وهذا -مضافا الى مخالفته للمرتكز، لاستلزامه انتفاء الامر بالصلاة في حق من يختار الصلاة في مكان مغصوب- يستلزم تقييد المادة قهرا، حيث ان الصلاة المتعلقة للوجوب في فرض عدم الصلاة في مكان مغصوب لا تقبل الانطباق على الصلاة في مكان مغصوب.

نعم اذا لم‌يكن هناك مندوحة، بأن لم‌يتمكن من الصلاة في مكان مباح، فينتفي الأمر بانتفاء القدرة على متعلقه([[306]](#footnote-307))، ولا مجال معه لاحراز الملاك في الصلاة في المكان المغصوب، على انه لو فرض تقييد الهيئة في مورد ابتداءا، كما في مثال القدرة حيث انها قيد الوجوب، فلايمكن التمسك باطلاق المادة لنفي دخل القدرة في اتصاف المادة بالملاك، اذ شرائط الاتصاف بالملاك تكون من شرائط الحكم، والنافي لاحتمال دخل شيء في الاتصاف بالملاك هو اطلاق الهيئة، والمفروض تقيدها بالقدرة، وأما اطلاق المادة فلاينفي الا احتمال دخل شيء زائد في استيفاء الملاك.

### اشكال المعارضة بين دلالة الخطاب على ثبوت الملاك في الفرد غير المأمور به مع اطلاق الهيئة

ثم انه لو تم كشف ثبوت الملاك في الصلاة في المكان المغصوب بمقتضى اطلاق الدلالة الالتزامية او اطلاق المادة فيدل على سقوط الوجوب باتيان الصلاة في المكان المغصوب لوفاءها بالملاك، فيقع الكلام في معارضته مع اطلاق الوجوب المقتضي لبقاءه مادام لم‌يأت المكلف بالصلاة في مكان مباح، حيث انه لما ثبت (بعد تقديم خطاب النهي عن الغصب على اطلاق خطاب الأمر بالصلاة) كون الواجب هو الصلاة في مكان مباح، فمقتضى اطلاق وجوبها عدم كون أي شيء آخر مسقطا لهذا الوجوب عدا الإتيان بمتعلقه.

**ان قلت:** ان اطلاق الهيئة لخطاب "صلّ" لإثبات بقاء الوجوب حتى بعد الإتيان بالصلاة في مكان مغصوب، معارض في نفسه باطلاق المادة، فلا يصلح للمعارضة مع الدلالة الالتزامية على وفاء الحصة المحرمة بالملاك، توضيح ذلك أنه بعد قيام الدليل على تغليب جانب النهي عن الغصب على اطلاق الامر بالصلاة، فالأمر دائر بين تقييد المادة -أي الصلاة- بكونها في مكان مباح، وبين تقييد الهيئة -أي وجوب الصلاة- بما اذا لم‌يأت بالصلاة في مكان مغصوب، وحيث انه لامعيِّن لأحدهما في قبال الآخر، فيتعارض الاطلاقان، ومعه فلايمكن جعل اطلاق الهيئة معارضا مع الدلالة الالتزامية المثبتة للملاك لابتلائه بالمعارض في نفسه.

**قلت:** اولا: ان غايته حصول معارض آخر لاطلاق الهيئة، اضافة الى الدلالة الالتزامية المثبتة للملاك.

وثانيا: في موراد دوران الأمر بين تقييد الهيئة او تقييد المادة يعلم تفصيلا بسقوط اطلاق المادة ولو بتبع تقييد الهيئة، حيث انه لو قيل "اذا لم‌تصلّ في مكان مغصوب فصلّ" فلايمكن اطلاق الصلاة المأمور بها للصلاة في مكان مغصوب، حيث انه اشترط عدم هذه الصلاة في تعلق الوجوب بالصلاة فكيف تكون شاملة لها.

وكيف كان فقد أجاب المحقق العراقي "قده" عن اشكال معارضة اطلاق الهيئة مع الدلالة الالتزامية بما محصله: ان ظاهر "صلّ" هو سقوط الوجوب باتيان الصلاة مطلقا، وورود المقيد المنفصل بكون الواجب هو الصلاة في مكان مباح لايوجب هدم ظهور خطاب صلّ، وانقلابه الى ظهور آخر في بقاء الوجوب بعد اداء طبيعي الصلاة، الى أن يأتي بحصة خاصة منه وهي الصلاة في مكان مباح([[307]](#footnote-308)).

ولايخفى أن لازم ما ذكره عدم الحاجة الى حجية الظهور الالتزامي للخطاب في ثبوت الملاك لطبيعي الفعل، حيث ان المهم أن ظاهر الهيئة هو سقوط التكليف بحصول طبيعي الفعل ولو كان في ضمن الحصة المحرمة، فحتى لو بنينا على تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية، فلنا أن نتمسك بظهور الهيئة في مسقطية طبيعي الفعل، ولو دل دليل مستقل على كون متعلق الأمر خصوص الحصة المباحة، فان ظهور الهيئة في مسقطية طبيعي الفعل بناء على هذا الوجه ليس مدلولا التزاميا للخطاب وانما هو جزء من مدلوله المطابقي.

وكيف كان فقد اورد في البحوث على المحقق العراقي "قده" ثلاث ايرادات:

**الايراد الاول:** النقض بما لو ورد في خطابٍ "اكرم عالما" ثم ورد مقيد منفصل وهو خطاب "لاتكرم العالم الفاسق" فبناء على ما ذكره لو اكرم المكلف عالما فاسقا فيكون مقتضى ظهور الخطاب الأول سقوط الوجوب به، حيث ان المقيد المنفصل لايوجب انهدام ظهور الخطاب الاول في سقوط الوجوب باكرام مطلق العالم، وهذا مما لا يلتزم به.

**الايراد الثاني:** ان ما ذكره مبني على مسلك المشهور من كون الامتثال مسقطا للتكليف، ولكن المسلك الصحيح هو عدم كون الامتثال مسقطا للتكليف وانما يكون مسقطا لفاعليته، فانه يستحيل كون الامتثال مسقطا للتكليف، لان حقيقة التكليف هو حب الفعل والمحبوب لايخرج بتحققه عن المحبوبية، نعم تسقط فاعلية الحب ومحركيته نحو تحصيل المحبوب بعد تحققه، ولكن لايدل الخطاب أيضا على سقوط فاعلية التكليف بتحقق الفعل وانما ذلك بحكم العقل، وحكم العقل يتبع مجموع ما دل على تعيين متعلق الأمر، وحيث قام دليل منفصل على كون متعلق الأمر هو الصلاة في المكان المباح مثلا فلاتسقط فاعلية الأمر الا بعد تحققها، نعم لو اريد جعل شيء آخر غير المتعلق مسقطا للتكليف فلابد من تقييد الهيئة بعدم حصوله وحينئذ يكون مقتضى اطلاق الهيئة عدم مسقطيته، وعليه فيكون مقتضى اطلاق "صل" بقاء وجوبها بعد تحقق الصلاة في المكان المغصوب، وعليه فاطلاق هيئة "صل" بعد ثبوت كون متعلقها واقعا الصلاة في مكان مباح هو عدم مسقطية الصلاة في مكان مغصوب للوجوب، فيتعارض مع الدلالة الالتزامية المدعاة على وفاءها بالملاك المقتضي لكونها مسقطة لوجوب.

**الايراد الثالث:** لو فرض كون الامتثال مسقطا للتكليف فغاية ما يقتضيه هو تقيد اطلاق الهيئة في خطاب الأمر بما اذا لم‌يتحقق متعلقه الواقعي، ولا دليل على تقييده بحصول متعلقه في الخطاب ولو لم يكن متعلقه الواقعي، فانه تقييد زائد على ما يقتضيه الدليل، فلايكون مفاد "صلّ" "انه تجب الصلاة وتكون الصلاة مسقطة للوجوب"، وانما مفاده "انه تجب الصلاة ويكون الامتثال الواقعي مسقطا لهذا الوجوب"، فاذا قام دليل منفصل على كون متعلق الوجوب هو الصلاة في المكان المباح فينكشف منه ان المسقط للوجوب هو الإتيان بهذه الحصة، فالدليل المنفصل لم‌يوجب تغييرا في هيئة خطاب الأمر وانما كشف عن كون مصداق المسقط للوجوب هو الصلاة في المكان المباح، حيث ان الاتيان بها يكون امتثالا واقعيا للأمر([[308]](#footnote-309)).

اقول: يمكن الجواب عن النقض المذكور في الإيراد الأول بانه -كما صرح به المحقق العراقي "قده"([[309]](#footnote-310))- يكون ظاهر المقيد اللفظي المنفصل عدم وفاء اكرام العالم الفاسق بملاك الأمر باكرام عالمٍ، فيدل بالالتزام على بقاء وجوب اكرام عالم بعد اكرام العالم الفاسق، فيكون مقتضى تقديم اطلاق الخاص على العام هو قيام الحجة على عدم وفاء اكرام العالم الفاسق بالملاك، وبالتالي عدم سقوط الوجوب باكرام العالم الفاسق، وهذا بخلاف المقام حيث يدعى أن تقييد متعلق الأمر بالصلاة في مكان مباح لما كان بالمقيد العقلي المنفصل فلايظهر منه عدم وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك.

وأما الإيراد الثاني ففيه**:** ان مسلكه من عدم كون الامتثال مسقطا للتكليف وانما هو مسقط لفاعليته ومحركيته غير متجه، فان الحبّ ليس روح التكليف بل روحه الطلب النفساني، فانه كما يريد الانسان أحيانا ما لايشتاق اليه كدفع الافسد بالفاسد، كما اعترف به نفسه في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي([[310]](#footnote-311))، وقد يشتاق الى ما لايريده كغير المقدور فكذلك قد يأمر بشيء لايشتاق اليه، كما لو أمر بدفع الأفسد بالفاسد، وقد يشتاق الى شيء ولكن لايكون في نفسه داعي التحريك اليه، كما لو اشتاق الى ما لايقدر عليه المكلف، ولو سلّمنا أن روح التكليف يشتمل على الحبّ، لكنه كما اعترف به في بحث الواجب المشروط من البحوث ليس تمام روح التكليف، وانما هو الحبّ والشوق الى الفعل بالمقدار الذي سجّله المولى في ذمّة العبد وطالبه به([[311]](#footnote-312))، وعندئذ فلايبعد ان يقال انه يلغو بقاء الطلب النفساني او فقل: بقاء تسجيل الفعل على ذمة العبد ومطالبة المولى به بعد حصول متعلقه، وكذلك الوجوب ايضا يكون مغيى ولو ارتكازا بعدم حصول المتعلق.

وما قد يقال من أن بقاء الوجوب حيث كان باطلاق الخطاب فلامؤونة فيه عرفا فغير صحيح، اذ البعث لابد أن يكون بداعي التحريك فيقيَّد ارتكازا بعدم حصول متعلقه، فهو نظير العزم على الإتيان بفعلٍ، حيث انه لابقاء له بعد تحقق الفعل، والشاهد على ذلك انه لو سئل عن بقاء البعث او العزم بعد حصول متعلقهما كان جوابه انتفاء ذلك.

ولو قلنا بأن حقيقة الوجوب هو اعتبار الفعل على الذمّة فيكون كالدين، فمن الواضح تقيده بعدم اداء الدين، ولافرق فيما ذكرنا بين الالتزام بكون الأمر هو اعتبار البعث فيكون الأمر من مقولة الاعتبار وهو كل ما اشتمل على الفرض وادعاء الوجود كالملكية والزوجية، وبين الالتزام بكونه انشائيا فاقدا لأيّ اعتبار وفرض وادعاء وجود، فيكون مثل التمني والترجي، وهذا ما اخترناه في محله، فانه بناء على كون الأمر من مقولة الانشاء يقال أيضا ان المعنى الانشائي الذي يوجد بصيغة الأمر بداعي تحريك المكلف نحو الفعل هو البعث الذي ينتهي امده بايجاد الفعل ولاينتهي بايجاد غيره، فتأمل جيداً.

وأما الإيراد الثالث فيرد عليه النقض بما تمسك في محله باطلاق الهيئة لإثبات الوجوب التعييني -إضافة الى التمسك بظهور المادة في انها المتعلق للوجوب لاالجامع بينها وبين فعل آخر- فراجع([[312]](#footnote-313)) وهذا يعني أن ظاهر خطاب الأمر هو أن المسقط له هو حصول ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب لاحصول ما هو متعلقه واقعا، اذ لو كان ظاهره أن المسقط حصول ما هو متعلقه الواقعي لم‌يصح التمسك باطلاق الهيئة في خطاب الأمر لإثبات كون الواجب تعيينيا، اذ لعل الإتيان بما يحتمل كونه عدلا له يكون امتثالا واقعيا للأمر، فلايدل اطلاق الهيئة على بقاء الوجوب ما لم يأت بالفعل الذي دل عليه خطاب الأمر.

وعليه فلم يتم اي من الايرادات الثلاثة للبحوث على المحقق العراقي "قده".

والصحيح أن نقول: ان مفاد خطاب الأمر سقوط التكليف باتيان ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب، لكنه ظاهر في كونه بمناط أنه متعلق واقعي للأمر، وان شئت قلت: ان مفاده سقوط الأمر بحصول متعلقه الواقعي مع ظهوره في تصدي المولى لبيان أن متعلقه في ظاهر الخطاب هو المتعلق الواقعي للأمر، وعليه فلو قام دليل على تقييد المتعلق الواقعي فلايسقط الأمر الا باتيان المقيد، فلو كان هذا المقدار لم يصح للمحقق العراقي "قده" أن يدعي أن ظاهر هيئة "صل" سقوط الوجوب بحصول طبيعي الصلاة، حتى بعد قيام الدليل المنفصل على أن متعلق التكليف واقعا هو الصلاة في مكان مباح.

الا أن لنا أن نقول: ان هيئة الامر كما تكون ظاهرة عرفا في سقوط الوجوب بحصول ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب بمناط كونه متعلقا واقعيا للأمر، كذلك تكون ظاهرة عرفا في سقوط الوجوب بحصول ما يظهر من الخطاب كونه وافيا بالملاك بمناط كونه وافيا بالملاك واقعا، فاذا كان ظهور الخطاب في وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك حجة فيكون ظاهر الهيئة مسقطيتها للوجوب، وبذلك تتم دعوى المحقق العراقي من عدم معارضة اطلاق الهيئة مع الدلالة الالتزامية على وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك.

بل نقول: حتى لو قلنا بعدم حجية تلك الدلالة الالتزامية او عدم ثبوتها (لما ذكرناه من عدم ظهور خطاب "صلّ" في وفاء طبيعي الصلاة بالملاك في ظاهر الخطاب الا في ضمن كونه متعلقا للأمر واقعا، ولايظهر منه وفاءه بالملاك فيما لم‌يكن متعلقا للأمر واقعا، فتكون دلالة خطاب الأمر على وفاء متعلقه بالملاك دلالة تضمنية تحليلية، نظير دلالة الإخبار عن وجود زيد في الدار على وجود انسان فيها، حيث انها دلالة تضمنية تحليلية، ولايظهر منها وجود انسان مطلقا، بل الذي يظهر منها وجود انسان في ضمن زيد، فلو علم بعدم وجود زيد في الدار لم‌يصح دعوى ظهوره في وجود انسان في الدار مطلقا، لاانه يظهر منه ذلك لكن يقع الكلام في حجيته) لكن المهم أنه لا نافي لاحتمال وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك، فان النافي لاحتمال وفاء غير المتعلق بالملاك كاحتمال وفاء قضاء الصبي المميز لفوائت الميت الموجب لسقوط وجوب القضاء على الولد الأكبر للميت هو اطلاق خطاب امر الولد الاكبر بقضاء فوائت ابيه المقتضي لبقاء الوجوب ما لم يحصل متعلقه في الخطاب، وهذا غير متحقق في خطاب "صل" بالنسبة الحصة المحرمة من الصلاة وهي الصلاة في المكان المغصوب، وأما تقيد متعلق الامر بالحصة المباحة فلعله لأجل ضيق الخناق وعدم امكان اتساع الامر للحصة المحرمة لا لأجل عدم وفاءها بالملاك، وعليه فلابد في حكم الاكتفاء بالصلاة في المكان المغصوب مع احتمال وفاءها بالملاك من الرجوع الى مقتضى الاصل العملي في موارد الشك في المسقط، وهو عند المشهور قاعدة الاشتغال، ولكن الصحيح عندنا امكان الرجوع فيه الى البراءة فيما اذا لم يكن الشك متمحضا في الامتثال خارجا، كما لو وجب عليه الصلاة وشك أنه صلى ام لا، بل كان الشك في كون ما أتى به مسقطا شرعا كالمقام، فانه ان احتمل كون الاتيان بذلك مانعا عن حدوث التكليف فالمرجع البراءة بلا اشكال، وان علم بحدوث التكليف ولكن شك في ارتفاعه باتيان ذلك الذي يحتمل مسقطيته فبناء على المسلك الصحيح من عدم جريان الاستصحاب في بقاء الحكم في الشبهات الحكمية كان المرجع اصل البراءة، وأما قاعدة الاشتغال فتختص بموارد الشك في الامتثال مع العلم بحدود التكليف.

ومن هنا تبين أنه في موارد الاحتمال العقلائي لوفاء الحصة المحرمة بالملاك فحتى لو بنينا على امتناع اجتماع الامر والنهي فيكون المرجع اصل البراءة، مثال ذلك ما لو امر المولى بمواراة الميت في الأرض فدُفن الميت في مكان مغصوب، وشك في وفاءه بالملاك، فانه بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي يكون متعلق الوجوب دفن الميت في مكان مباح، فيجب كفاية على تقدير عدم امكان ارضاء مالكه نبشه ودفنه في مكان مباح، الا اذا كان دفنه في المكان المغصوب مسقطا للوجوب، وتصوير المسقطية يكون بأنحاء مختلفة:

منها: أن يكون وجوب الدفن في مكان مباح مشروطا بعدم دفنه في مكان مغصوب بنحو الشرط المتأخر بحيث يكون حصوله مانعا عن حدوث الوجوب، ولكنه خلاف المرتكز، لكون لازمه أنه في فرض دفنه في مكان مغصوب لايوجد من الاول تكليف وارادة لزومية للمولى بدفن الميت في البين، وهذا غريب جدا، نعم في مثل مسقطية قضاء الصبي المميز لفوائت الميت فلا محالة لابد من رجوعها الى مانعية قضاءه عن حدوث التكليف في حق الولد الاكبر، اذا لا يجتمع جواز ترك الولد الاكبر لقضاء فوائت ابيه في فرض قضاء الصبي المميز لها في المستقبل مع تعلق الوجوب العيني والارادة اللزومية به قبل قضاء الصبي المميز.

ومنها: ان يكون المراد النفسي للمولى هو نفس الفعل الذي تعلق به الأمر من دون ان يكون حصول ذلك المسقط مانعا عن فعلية ارادة المولى له من الأول، وانما يكون مانعا من وصول المولى الى مراده، فيكون عدم ذلك المسقط شرطا في الواجب، فتكون مسقطيته للتكليف بمعنى مانعيته عن حصول الواجب، ولكنه خلف الفرض في المقام، حيث ان لازمه تفويت المكلف للملاك التام في الواجب.

ومنها: أن يكون المطلوب الأصلي شيئا آخر، كمحفوظية جسد الميت من السباع ونحوه، وينشأ منه حب تبعي الى الفعل المباح المحصل لذلك المطلوب، دون الفعل المحرم المحصل لذلك المطلوب، -نظير جميع الموارد التي تكون مقدمة الواجب هو الجامع بين الفرد المباح والحرام، حيث ينشأ حب تبعي الى خصوص المقدمة المباحة بعد ابتلاء المقدمة المحرمة بالمانع عن تعلق الحب بها- وحينئذ ففي مقام توجه الأمر يصاغ الأمر بصياغة تعلق الأمر بالفعل المباح ما لم‌يأت المكلف بالفعل المحرم، ومن هذا القبيل ما لو امر المولى عبده بسقي ولده ماءا، فانه بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي يكون الواجب هو سقيه ماءا مباحا، لكن حيث ان الغرض منه رفع عطشه بالماء، فيسقط الوجوب بسقيه ماءا مغصوبا.

وعليه فمع احتمال وفاء الحصة المحرمة بالملاك فتجري البراءة عن وجوب الاتيان بالحصة المباحة بعد حصول تلك الحصة المحرمة.

هذا كله بناء على تقديم خطاب النهي عن الغصب على اطلاق الأمر بالصلاة، وأما بناء على تعارضهما وتساقطهما بلحاظ الصلاة في المغصوب فهل يثبت معارض لاطلاق الدلالة الالتزامية المثبتة لملاك الصلاة في المكان المغصوب؟، فذكر في البحوث أنه يثبت المعارض لها، بدعوى أن لازم خطاب النهي عن الغصب واطلاق هيئة "صلّ" بقاء الوجوب ما لم‌يات بما هو متعلقه واقعا والذي دل خطاب النهي عن الغصب بناء على الامتناع على كونه الصلاة في مكان مباح، فيثبت بقاء الوجوب بعد الإتيان بالصلاة في مكان مغصوب، فيتعارض مجموع خطاب النهي عن الغصب واطلاق هيئة "صلّ" مع الدلالة الالتزامية لخطاب "صلّ" المثبتة للملاك في الصلاة في المكان المغصوب، وفي نفس الوقت يتعارض خطاب النهي عن الغصب مع اطلاق المادة في خطاب "صلّ" والذي يقتضي أن يكون الواجب هو مطلق الصلاة وان كان في مكان مغصوب، وما افاده متين جدّا، مع غمض العين عما اجبنا به عن اشكال المعارضة بين اطلاق الهيئة والدلالة الالتزامية، ومن جهة أخرى يكون المرجع بعد التعارض والتساقط هي البراءة عن تقيد الصلاة بكونها في مكان مباح بلاإشكال.

وهكذا يتضح أن الصحيح عدم ما يثبت الملاك في موارد التزاحم الملاكي بعد سقوط الخطاب، الا ما قد يفرض من الأدلة الخاصة في بعض الحالات، وان قلنا بأنه يمكن الرجوع الى البراءة عن التكليف بالحصة المباحة في موارد اجتماع الامر والنهي بعد الاتيان بالحصة المحرمة اذا احتملنا وفاءها بالملاك ولو على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي.

### تطبيق مرجحات التزاحم على التزاحم الملاكي

ثم انه بعد افتراض تمامية الوجوه السابقة لإحراز الملاك، يقع الكلام في انه هل يطبّق على خطابي ‌الحكمين المتزاحمين ملاكا، مرجحات باب التزاحم او قواعد باب التعارض، فينبغي البحث اولاً حول تطبيق مرجحات باب التزاحم:

### 1- الترجيح بالاهمية

لو وقع التعارض بين خطابي ‌الأمر بالضدين ليس لهما ثالث، كتعارض خطابي ‌الأمر بالسفر والأمر بالحضر، فلو احرز بدليل قطعي اهمية ملاك احدهما فلاإشكال في احراز جعل الحكم على طبقه، ولكن لو اُريد احراز اهميته من نفس الخطاب المتكفل لحكمه والذي هو مبتلى بالمعارض حسب الفرض، فذكر في البحوث أنه يقع التعارض بين المدلول المطابقي للخطاب المهم، وبين المدلول المطابقي الالتزامي للخطاب الأهم، ففي فرض تعارض خطاب الأمر بالسفر مع خطاب الأمر بالحضر لو فرضنا أن ملاك السفر على تقدير ثبوته أهم، فخطاب الأمر بالحضر ينفي الأمر بالسفر والملاك الأهم فيه، لأنه مضادّ لكليهما، ولكن ملاك الحضر لايضادّ الأمر بالسفر ولاالملاك الأهم فيه، لأنه غير أهم، فيمكن اجتماعه معهما، فلازم مسلك المشهور من امكان إثبات الملاك بعد سقوط خطاب الأمر عن الحجية هو ثبوت الملاك المهم في الحضر، ويترتب عليه نتيجة غريبة، وهو أنه في مثل هذا المثال، يلزم اختيار الحضر حيث ثبت ملاكه أي كونه محبوبا للمولى بلامعارض، وحيث لايدري انه لو اختار السفر فهل يستوفي ملاك الأهم، فيرضى المولى حينئذ بتفويت الملاك المهم في الحضر ام لا؟، فيلزمه عقلا اختيار الحضر ولايكون معذورا في تركه.

وهكذا الأمر في الضدين الدائميين اللذين لهما ثالث، كما لو تعارض خطاب الأمر بالقيام مع خطاب الأمر بالجلوس، بناء على كون التعارض فيهما بين أصل الخطابين، وأما بناء على كون التعارض بين اطلاق الخطابين بلحاظ فرض الاشتغال بالآخر، فبعد تساقطهما يثبت وجوب كل منهما مشروطا بترك الآخر فيخرج بذلك عن مفروض المسألة، وكذا في موارد اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان المتعلق للأمر والنهي بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في هذا الفرض، فانه في فرض عدم المندوحة لامتثال خطاب الأمر في ضمن الفرد المباح، كما لو لم يجد مكانا للصلاة غير المكان المغصوب، فحيث لايتمكن المكلف من امتثالهما معا فيتوقف جواز الاجتماع على امكان الترتب بينهما، وعليه فان قلنا بمسلك المحقق النائيني "قده" من عدم امكان الترتب في صورة عدم المندوحة في موارد اجتماع الأمر والنهي حتى بناء على القول بجواز الاجتماع، فيتعارض خطاب الأمر والنهي في الكشف عن ثبوت الأمر والنهي وثبوت الملاك الأهم، فيبقى كشف خطاب غير الأهم عن ثبوت الملاك غير الأهم بلامعارض، وأما اذا كان التزاحم الملاكي بين دليلي الالزام بالنقيضين من قبيل صل ولاتصل او موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على نظرية الامتناع، فلايحرز الملاك غير الأهم بمعنى كون غير الاهم محبوبا ومرادا للمولى، لاستحالة اجتماع الحب والبغض والإرادة والكراهة في موضوع واحد، فتقع المعارضة بين الخطابين بلحاظ كشفهما عن ذلك، نعم لامانع من احراز كونه ذا مصلحة او مفسدة، الا انه ليس موضوعا لحكم العقل بالتنجز وحرمة التفويت([[313]](#footnote-314)).

ويلاحظ على ما افاده من لزوم اختيار الحضر في المثال الأول بمقتضى احراز كونه محبوبا للمولى: أن العقل لايلزم المكلف بتحصيل محبوب المولى مطلقا، بل يلزمه بتحصيل المحبوب الذي لايرضى المولى بتركه، وهذا مشكوك في غير الأهم أيضا، فتجري البراءة عنه.

هذا وذكر في البحوث أيضا انه لو كان ملاك احد الخطابين مثل ملاك الأمر بالحضر محتمل الاهمية بعينه فيعلم تفصيلا بكذب خطاب الأمر بالسفر، حيث يعلم بعدم كون ملاكه ملاكا غالبا ينشأ منه الحكم.

ولكن هذا ينافي ما مر منه من أنه يمكن جعل أمر تعييني باحد المتساويين ملاكا([[314]](#footnote-315))، وهو كذلك بعد أن كان ملاك الحكم الشرعي اوسع من المصالح والمفاسد في ذوات الافعال، فلعل الملاك والمصلحة في نفس امتثال الأمر التعييني.

### 2- الترجيح بالقدرة العقلية في قبال القدرة الشرعية بمعنى عدم الأمر بالخلاف

ذكر في البحوث أن هذا المرجح يوجب الترجيح في مورد التزاحم الملاكي بين اطلاق الخطابين، لا اصلهما، حيث ان اطلاق الخطاب المشروط بالقدرة العقلية يرفع موضوع الخطاب الآخر، وأما اذا كان التزاحم الملاكي بين أصل خطابين، كما في التضادّ الدائمي او التعارض بنحو التباين فيقع التعارض بينهما، اذ معنى تقديم الخطاب المشروط بالقدرة العقلية طرح الخطاب المشروط بعدم الأمر بالخلاف رأسا فيتعارض معه، وبذلك ينفي ملاكه أيضا، اذ ثبوت الملاك في الواجب المشروط بالقدرة العقلية يعني تاثيره في جعل الحكم على وفقه، فيوجب ارتفاع الحكم المشروط بعدم الأمر بالخلاف رأسا، نعم اذا علم خارجا بثبوت ذاك الملاك فمعناه العلم بكذب الخطاب المشروط بعدم الأمر بالخلاف، فيتم ترجيح الخطاب المشروط بالقدرة العقلية على الخطاب المشروط بعدم الأمر بالخلاف([[315]](#footnote-316))، وما ذكره متين جدّا.

### 3- الترجيح بالقدرة العقلية في قبال القدرة الشرعية بمعنى عدم الاشتغال خارجا بامتثال واجب آخر

والصحيح انه في الضدين اللذين لهما ثالث يتصور فيه اجتماع هذين الملاكين، فيكون القيام مثلا ذا ملاك غير مشروط، والجلوس ذا ملاك مشروط بترك القيام، ولامحذور فيه، وحينئذ لاتتحقق المعارضة بين خطاب وجوب القيام وخطاب وجوب الجلوس عند ترك الاشتغال بالقيام، نعم بناء على ما قد يظهر من كلام المحقق النائيني "قده" من استحالة الترتب في الضدين الدائميين، فان احرز من الخارج ثبوت الملاك المطلق في احدهما، فحينئذ يعلم بجعل الوجوب له دون الآخر، اذ وجوب الآخر على نحو الترتب مستحيل حسب الفرض، ووجوبه المطلق مقطوع العدم، للعلم بانتفاء الملاك المطلق فيه، فيكون الأمر به مفوِّتا للملاك المطلق في الآخر، وان لم‌يحرز الملاك المطلق في احدهما من الخارج فيتعارض الخطابان حتى في مرحلة الكشف عن الملاك.

وأما في الضدين لاثالث لهما كالسفر والحضر او النقيضين فلامعنى للأمر باحدهما مشروطا بترك الآخر، فانه من طلب الحاصل، وكذا لامعنى لوجود الملاك فيه مشروطا بترك الآخر، حيث انه في قوة اشتراط اتصاف فعلٍ بالملاك على تقدير وجوده، وهذا يعني أنه اذا اوجده فيكون في ايجاده مصلحة، ويحتاج الى ايجاده، وان لم يوجده فلا يكون في ايجاده مصلحة، ولا يحتاج الى ايجاده، وهذا غير معقول، اذ الحاجة الى الايجاد في الرتبة السابقة على الايجاد فلا يعقل أن تكون في رتبة معلوله، فلايحتمل وجوب احدهما كالحضر مثلا مشروطا بعدم الاشتغال بالسفر، نعم يحتمل وجوبه مشروطا بعدم الاشتغال بواجب آخر بشكل عام، وحينئذ فيقع التعارض بين خطاب وجوب السفر مطلقا ووجوب الحضر مشروطا بعدم الاشتغال بواجب آخر، وهذا التعارض يسري الى دلالة خطاب وجوب السفر على ثبوت الملاك المطلق فيه، حيث ان ثبوته ينافي وجوب الحضر ولو مشروطا بترك واجب آخر، وحينئذ فبناء على إثبات الملاك بعد سقوط الخطاب فيثبت الملاك المشروط بعدم الاشتغال بواجب آخر فيه بلامعارض، اذ لاتنافي بين ثبوت هذا الملاك المشروط في الحضر وبين الأمر المطلق بالسفر خطابا وملاكا، ولكن مرّ جريان البراءة عن اهتمام المولى بمثله، نعم لو احرز الملاك المطلق في السفر من الخارج علم تفصيلا بكذب خطاب وجوب الحضر مشروطا بترك واجب آخر، وحينئذ يكون خطاب وجوب السفر حجة بلامعارض.

### 4- ترجيح ما لابدل له على ما له بدل

فان اريد منه البدل الاختياري، كما في الصلاة في مكان مغصوب مع التمكن من الصلاة في مكان مباح، فانه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتعارض خطاب "صل" مع خطاب "لاتغصب" بالنسبة الى الصلاة في المكان المغصوب، فان احرز من الخارج ثبوت ملاك الحرمة في هذا الغصب المتحد مع الصلاة فيعلم بسقوط اطلاق "صلّ" للصلاة في المكان المغصوب، لأن الملاك الذي يمكن ان يستوفى بفرد آخر -أي له مندوحة- لايمكن ان يزاحم في الجعل مع ما لامندوحة له، وان لم‌يحرز ذلك من الخارج فيعارض المدلول المطابقي لإطلاق "صلّ" الدالّ على شمول الأمر للصلاة في المغصوب مع المدلول المطابقي لاطلاق خطاب "لاتغصب" الدالّ على حرمة هذا الغصب المتحد مع الصلاة، وكذا مع المدلول الالتزامي له المثبت لوجود ملاك الغصب فيه، ولكن يبقى دلالة خطاب "صلّ" على وفاء الصلاة في المغصوب لملاك الصلاة (بناء على مسلك المشهور) بلامعارض، وان كان يكفي البراءة عن تقيد الصلاة بكونها في مكان مباح.

وان اريد منه البدل الاضطراري والطولي فقد سبق أن مرجع ترجيح ما لابدل له على ما له بدل الى الترجيح بالاهمية، او الى ترجيح الواجب المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، وليس مرجحا مستقلا، وعرفت مدى انطباق هذين المرجحين على موارد التزاحم الملاكي.

### 5- الترجيح بالسبق الزماني

لامورد له هنا لوضوح ان مجرد كون مفاد احد الدليلين المتعارضين متقدما على الآخر زمانا لايرفع التعارض.

وهكذا يتضح أن المهم في التزاحم الملاكي باعتباره مصداقا من مصاديق تعارض خطابين وتنافيهما في مقام الجعل، أن ينحل العلم الإجمالي بكذب احد الخطابين بالعلم التفصيلي بكذب احدهما المعيَّن، كي يكون الآخر حجة بلامعارض، وهذا قد يوجب تطبيق مرجحات باب التزاحم.

وقد يعمم ما ذكرناه في فرض العلم التفصيلي بكذب احد الخطابين الى جميع موارد التعارض، مما توجد مزية في احد الطرفين بحيث يكون شمول دليل الحجية له محتملا دون الطرف الفاقد للمزية، كما اذا تعارض خبر الثقة والأوثق، حيث يعلم تفصيلا بعدم حجية خبر الثقة اذا لم‌يكن فيه مزية أخرى، فيقال حينئذ بأنه اذا كان دليل حجية خبر الثقة خطابا لفظيا ظاهرا في اكثر من امضاء السيرة العقلائية، امكن التمسك به لاثبات حجية خبر الاوثق بلا معارض، او باع المالك داره من زيد وباع وكيله هذه الدار من عمرو في نفس الوقت، وفرضنا عدم احتمال المزية في بيع الوكيل([[316]](#footnote-317))، فيعلم تفصيلا بعدم صحة بيع الوكيل فيتمسك باطلاق دليل صحة البيع لتصحيح بيع الموكل، وقد كنا نذكر أن الطريق الوحيد لإجراء أصالة الطهارة في ملاقي بعض اطراف الشبهة هو ايجاد العلم التفصيلي بعدم جريانها في عدل الملاقىَ كي لاتتعارض معها، وهذا العلم التفصيلي موجود في موارد مسانخة الملاقى بالفتح وعدله، كما لو كانا مائين مشتبهين، فيكون دليل أصالة الطهارة جاريا في الملاقي بلامعارض.

و لكن عدلنا عن ذلك في هذه الدورة بتقريب أن دليل الاصل منصرف عن اطراف العلم الاجمالي الذي تمّ موضوعه في جميع اطرافه، و ان علم من الخارج عدم جريان بعضها تفصيلا، لكون جريانه من ترجيح المرجوح على الراجح، او كونه مبتلى بمعارض آخر يكون ترجيحه عليه ترجيحا بلا مرجح، -كما لو كان احد طرفي العلم الاجمالي موهوم الحرمة و الآخر مظنون الحرمة- فان العرف في ايقاع المعارضة بين الاصول الموجب لاجمال خطاب الاصل، او الموجب لسقوطه عن الحجية، لا يفرِّق بين ما لو أخبر ثقة بوجوب اكرام زيد او وجوب اكرام عمرو و بكر، او أخبر اولاً بوجوب اكرام زيد او عمرو، ثم أخبر بعد دقائق بوجوب اكرام زيد او بكر، او علم المكلف بعد الاخبار الاول بأنه لو وجب اكرام عمرو لوجب اكرام بكر ايضا، و كذا بين علم المكلف بزوال عدالة زيد او عدالة عمرو و بكر، او علمه بزوال عدالة زيد او عمرو اولاً، ثم علمه بعد دقائق ايضا بزوال عدالة زيد او بكر، فهل ترى أنه يتمسك العرف بخطاب استصحاب عدالة بكر و يرونه بلا معارض، بمجرد سقوط استصحاب عدالة عمرو قبل ذلك بمعارضته مع استصحاب عدالة زيد، و هل ترى أن العرف لا يرى شمول دليل اصل البراءة فيما لو حصل العلم الاجمالي بوجوب الظهر او وجوب صلاة الجمعة و غسل الجمعة في زمان واحد، و يرى شموله لوجوب غسل الجمعة بلا معارض، فيما لو علم المكلف بوجوب صلاة الظهر او الجمعة اولاً، ثم علم بأنه لو وجبت صلاة الجمعة لوجب غسل الجمعة ايضا، و لو من باب كون وجوب صلاة الجمعة موضوعا لوجوب غسل الجمعة، و هكذا لو علم ببطلان طلاق احدى زوجتيه و المفروض أنه قد تزوج بأخت احداهما فيوديّ ذلك الى العلم الاجمالي ببطلان زواج اخت احداهما او طلاق الثانية، و يراه العرف منجزا، و هكذا لو علم بأن احد امرأتين امّ رضاعية له، ثم اولدت احداهما بنتا، فيرى العرف تنجز حرمة الزواج منها بمقتضى العلم الاجمالي بكونها اخته الرضاعية او كون المرأة الأخرى امه الرضاعية، خصوصا اذا كان بعد وفاة المرأة الأولى، وهكذا لو حصل العلم الاجمالي بكون احدى الدجاجتين ملك الغير فباضت احداهما، فان مقتضى ما ذكروه هنا جواز اكل البيض، و لکنه خلاف المرتكز.

و هكذا يرى العرف انصراف دليل صحة البيع عن بيعين متضادين في آن واحد، و لو علم تفصيلا بعدم صحة احدهما، لكون الحكم بصحته ترجيحا للمرجوح على الراحج.

هذا كله في تطبيق قواعد التزاحم على مورد التزاحم الملاكي.

### تطبيق قواعد التعارض

أما تطبيق قواعد التعارض على مورد التزاحم الملاكي فيقع الكلام اولاً في الترجيح الدلالي، وثانيا في الترجيح السندي، وثالثا في التساقط.

### 1- الترجيح الدلالي

أما الترجيح الدلالي فلاإشكال في انطباقه على خطابي‌المتزاحمين ملاكا لو كان بينهما جمع عرفي، كما يقال بتقديم خطاب "لاتغصب" على اطلاق "صلّ" بالتوفيق العرفي كما في جميع موارد تعارض خطاب التكليف الثابت بعنوان ثانوي مع خطاب الترخيص بالعنوان الأولي كخطاب حرمة الغصب مع قوله تعالى: "احلت لكم بهيمة الانعام([[317]](#footnote-318))"، وهذا مما لاإشكال فيه.

ولكن الكلام في أنه هل يكون لأقوائية الملاك في احد الحكمين تأثير في التوفيق العرفي بين الخطابين الظاهرين في بيان الحكم الفعلي، بحمل ما هو اضعف ملاكا على كونه حكما اقتضائيا شأنيا؟.

تحقيق الحال في ذلك أنه لو احرز من الخارج اقوائية الملاك في احد الحكمين كان معنى ذلك العلم التفصيلي بكذب الخطاب الآخر وحينئذ يكون خطابه حجة بلامعارض، وأما مع عدم احراز ذلك من الخارج بل كان لازم نفس احد الخطابين اهمية ملاكه فمجرد العلم باهمية ملاكه -على تقدير ثبوته- لايوجب كون حمل الخطاب الآخر على الحكم الاقتضائي جمعا عرفيا، اذ لو اريد تطبيقه على مورد التزاحم الملاكي بين أصل الخطابين كما في الضدين لاثالث لهما، فمن الواضح أن حمل احد الدليلين على الحكم الاقتضائي يكون طرحا له عرفا، اذ ظاهر الخطاب انه يتكفل بيان حكم ينتهي الى مقام العمل ولو في الجملة، وان اريد تطبيقه على مورد التزاحم الملاكي بين اطلاق الخطابين كما في "صلّ" و "لاتغصب"، فيرد عليه أن الدليل الأقوى ملاكا وان كان نصّا في الحكم الفعلي، لكن شموله لمورد التزاحم يكون بالاطلاق، وعلاج التعارض يمكن أن يكون بتقييد اطلاقه، ولاينحصر بحمل حكم الخطاب الآخر على الاقتضاء، نعم مرّ بيان نكتة عرفية لتقديم خطاب "لاتغصب" على خطاب "صلّ"، ولكنها غير نكتة اقوائية الملاك، فان الجمع العرفي إما بنكتة قرينية احد الخطابين على الخطاب الآخر عرفا او اقوائية ظهوره منه بتوضيح سوف يأتي في محله انشاء الله، ولايتم أي منهما بمجرد اقوائية الملاك.

ومن هنا اتضح الاشكال فيما ذكره صاحب الكفاية في بحث اجتماع الأمر والنهي من أنه لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض، فلابد من ملاحظة مرجحات باب التعارض لو لم‌يوفق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب التزاحم([[318]](#footnote-319))، فان الظاهر مما ذكره من ملاحظة مرجحات باب التزاحم قبل الرجوع الى مرجحات باب التعارض في المقام هو حمل الاضعف ملاكا على أنه حكم اقتضائي، اي لو خلّي وطبعه ولم يطرء عليه عنوان آخر اقوى ملاكا لكان فعليا، ولكن ذكرنا أنه ان احرز من الخارج كون احد العنوانين اقوى ملاكا فهذا يعني العلم بعدم كون الحكم الآخر فعليا فلايكون من التوفيق العرفي، وان أريد احراز كونه أقوى ملاكا من نفس الخطاب فلايكفي ذلك في تقديم خطابه على الخطاب الآخر بعد تعارضهما في مدلولهما وهو الكشف عن الحكم الفعلي.

### 2- الترجيح السندي

لولم يتم جمع عرفي بين الخطابين المتعارضين وكان في احدهما مرجح صدوري يوجب تقديمه على الآخر، مثل كون راويه اصدق، بناء على الترجيح بصفات الراوي فيقع الكلام في أنه هل يمنع التزاحم الملاكي بينهما من الرجوع الى هذا المرجح ام لا، فتوجد هنا دعوى:

وحاصل هذه الدعوى أنه اذا كان التزاحم الملاكي بين اصل الخطابين، كخطابي ‌الأمر بضدين لاثالث لهما، مثل تعارض خطاب وجوب السفر وخطاب وجوب الحضر فحيث ان دلالة كل منهما بالالتزام على ثبوت الملاك في متعلقه تكون بلامعارض، فلاوجه لتطبيق المرجح الصدوري على احد الخطابين الموجب لالغاء التعبد بصدور الخطاب الآخر، حيث انه يستلزم الغاء حجية دلالته الالتزامية ايضا وهو بلاموجب، بعد عدم ابتلاءها بالمعارض الاّ أن يكون ملاكهما محرزا من الخارج فلايحتاج الى التعبد بصدور هذين الخطابين، فينحصر أثر التعبد بصدور الخطابين في ثبوت الحكم الفعلي والمفروض وقوع المعارضة بين الخطابين بلحاظه، وحيث يوجد مرجح صدوري في احدهما فنتعبد بحجيته وهذا يوجب لغوية التعبد بحجية الخطاب الآخر.

وهذا بخلاف المرجح الجهتي كمخالفة العامة او المضموني كموافقة الكتاب، فانه لا مانع من تطبيقهما على احد الخطابين حيث انه لايمنع من التعبد بصدور الخطاب الآخر لو ترتب اثر على التعبد به كما هو المفروض في المقام.

ويجري جميع ما ذكر في هذه الدعوى فيما لو كان التزاحم الملاكي بين العامين من وجه بناء على تطبيق المرجح الصدوري على صورة التعارض بالعموم من وجه، حيث ان لازم تطبيق المرجح الصدوري لفرض التزاحم الملاكي بين العامين من وجه هو الغاء الدلالة الالتزامية للخطاب المرجوح في ثبوت الملاك في متعلقه في مورد الاجتماع تبعا لالغاء التعبد بصدور عموم هذا الخطاب، مع ان الغائها عن الحجية يكون بلاموجب.

ولكن هذه الدعوى غير تامة، فانه بعد ما كان يشمل دليل المرجح الصدوري هذين الخطابين حيث ان موضوع المرجح الصدوري الحديثان المختلفان، وهو يصدق عليهما، فان لزم من ذلك الغاء الخطاب المرجوح مطلقا ولو بلحاظ دلالته الالتزامية فلابد ان نلتزم به، لا أن نجعل حجية دلالته الالتزامية اصلا مسلما لايمكن رفع اليد عنها.

هذا وقد اورد في البحوث على هذه الدعوى ايرادين آخرين:

اولهما: ان مورد التزاحم داخل في القدر المتيقن للأخبار العلاجية حيث لايمكن تخصيصها بموارد التعارض البحت، فانها نادرة بعد البناء على امكان اثبات الملاك بنفس الخطاب.

ثانيهما: انه لو قلنا بان اثبات الملاك يكون بالدلالة الالتزامية، دون اطلاق المادة وكان ثبوت الملاك لازما لصدور الخطاب من الامام (عليه‌السلام) بحيث لو صدر منه هذا الخطاب لكان الملاك ثابتا من دون ان يتوقف على التعبد بحجية ظهور الخطاب، وقلنا ايضا بأن الدلالة الالتزامية خبر تقديري آخر فيكون الإخبار بصدور خطاب الأمر بالسفر مثلا في قوة إخبار ثان عن وجود الملاك في السفر، وهكذا الإخبار بصدور خطاب الامر بالحضر في قوة إخبار ثانٍ عن وجود الملاك في الحضر فالغاء سند الخبر المطابقي لايعني الغاء سند ذاك الخبر الالتزامي التقديري([[319]](#footnote-320)).

والظاهر عدم تمامية أي من الإيرادين:

أما الايراد الأول، فلأنه قد مر أنه في الخطابين المتكفلين لحكمين متضادّين على عنوان واحد، مثل "صلّ" و "لاتصلّ" فيتعارض الدلالة الالتزامية لكل منهما مع الخطاب الآخر، حيث ان قوله "لاتصلّ" مثلا ينفي الأمر بالصلاة بما له من الملاك، فلاتكون موارد التعارض البحت نادرة كي يكون مورد التزاحم الملاكي هو المتيقن من الأخبار العلاجية.

وأما الإيراد الثاني فيرد عليه أن حجية الدلالة الالتزامية بمناط كونها خبرا التزاميا للثقة لكن الظاهر من الأخبار العلاجية كرواية الراوندي ومقبولة ابن حنظلة أن موضوع المرجحات الحديثان المختلفان، والحديث هو الكلام الذي تحدث به، وهذا لا يشمل الدلالة الالتزامية عرفا.

### 3- التساقط

ذكر في البحوث أنه ان قلنا بأن مقتضى تعارض الدليلين هو تساقطهما مطلقا، بحيث يمكن الرجوع الى العام الفوقاني المخالف لكليهما ان كان، ومع عدم العام الفوقاني فالى الأصل العملي المخالف لمفاد كلا الدليلين، كما لو دلّ دليل على وجوب اكرام العالم الفاسق ودليل آخر على حرمته، فيرجع الى البراءة عن وجوبه وحرمته معا، فلايمكن الالتزام بذلك في مورد التزاحم الملاكي احيانا، اذ قد يحصل من الرجوع الى البراءة الترخيص في المخالفة العملية، ثم ذكر له مثالين:

1- لو ورد خطابان يتكفلان الأمر بضدين دائميين كخطاب "قم" و خطاب "اجلس"، وقلنا بوقوع التعارض فيهما بين أصل الخطابين لااطلاق كل منهما لفرض الاشتغال بالآخر، مع ذلك لايمكن الرجوع الى البراءة فيهما لادائها الى الترخيص في تركهما معا، وهو تفويت لملاك فعلي يعني المحبوبية لدى المولى والتي قلنا بأنه لامانع من وجودها في الضدين معا، فان احتمل اهمية احد الملاكين فيكون من دوران الأمر بين التعيين والتخيير فتجري البراءة عن التعيين.

2- لو ورد خطاب يدل على وجوب التصدق على كل فقير، وخطاب آخر يدل على حرمة التصدق على كل فقير قادر على العمل، وفرضنا انه مستوعب لأكثر افراد الفقير فيتعارض الخطابان، وحينئذ فان احرزنا ملاك الحكمين وصار من موارد التزاحم الملاكي فلايمكن اجراء البراءة عن الحكمين معا، اذ يلزم منه جواز ترك التصدق على فقير عاجز عن العمل، مع انه احرز المحبوبية فيه بمقتضى اطلاق الخطاب الأول([[320]](#footnote-321)).

اقول: ينبغي اولاً بيان نكتة: وهي أنه قد يتوهم أنه انما يكون لكلامه مجال فيما اذا كان الوجه في إثبات الملاك التمسك باطلاق المادة دون الدلالة الالتزامية، حيث ان من يتمسك بالدلالة الالتزامية لإثبات الملاك فهذا يعني انه لايرى تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية وعليه فلايمكن ان يرى تساقط الخطابين في نفي الثالث، فان خطاب وجوب القيام يدل بالالتزام على كون الجامع بين القيام والجلوس واجبا، وكذا خطاب وجوب الجلوس يدل بالالتزام على ذلك فبذلك يثبت وجوب احدهما، او فقل ينفي الاحتمال الثالث وهو عدم وجوب أي منهما، ومعه فلايجوز تركهما معا، احرزنا الملاك ام لا.

ولكن الظاهر أنه لامجال لهذا التوهم لما سيأتي انشاء الله تعالى في بحث نفي الثالث من أن دلالة الاخبار عن الفرد على وجود الجامع بين هذا الفرد وغيره كدلالة الاخبار عن وجوب القيام على وجوب الجامع بينه وبين الجلوس دلالة تضمنية تحليلية، ويمكن الفرق بينها وبين الدلالة الالتزامية، بقبول تبعيتها في الحجية للدلالة المطابقية، وعدم قبول تبعية الدلالة الالتزامية في الحجية للدلالة المطابقية في الحجية، والمقام من قبيل الثاني دون الأول.

وكيف كان فالظاهر جواز الرجوع الى البراءة في كلا المثالين:

أما المثال الأول فلما مرّ منا أن الذي لايجوز تفويته عقلاً ليس مطلق ما علم أنه محبوب المولى، بل المحبوب الذي علم أنه لايرضى بتركه، وحيث انه لايمكن ان يكون كلاهما محبوبين لايرضى المولى بتركهما فيتعارض الخطابان، ويحتمل أن لايكون أيّ منهما محبوبا بنحو لايرضى المولى بتركه بأن يكون ضد ثالث ذو ملاك مساو لهما، فتجري البراءة عن اهتمام المولى بهما.

وأما المثال الثاني فحيث انه على فرض استيعاب الخطابين لجميع الافراد، كما لو قال يجب التصدق على أيّ فقير وقال يحرم التصدق على أيّ فقير، فيتعارضان حتى في الكشف عن المدلول الالتزامي وهو الملاك، لأنهما وردا على موضوع بعنوان واحد، فتسري هذه المعارضة الى ما لو كان احد الخطابين مستوعبا لأكثر افراد الآخر، اذ لايصح تخصيص الخطاب الآخر بالفرد النادر خطابا وملاكا.

نعم لو كان الخطابان بعنوانين، كما لو قال تصدق على كل فقير وقال يحرم الإضرار بالناس، وفرضنا ان التصدق على الفقير القادر على العمل اضرار بالناس، وكان اغلب الفقراء قادرين على العمل، ويتعارض الخطابان في المدلول المطابقي دون كشف الملاك، فتثبت المصلحة في التصدق على الفقير العاجز عن العمل من دون مفسدة فيه، ولكن مع ذلك لايمكن إثبات وجوبه، اذ لعل هناك مصلحة اقوى في عدم جعل الوجوب، مثل أن المولى لمّا رأى غلبة ابتلاء التصدق على الفقير بالمفسدة صار ذلك حكمة في عدم ايجابه مطلقا، وأما بلحاظ كشف المحبوبية فابتلاء خطاب وجوب التصدق بالمعارض في اغلب افراده حتى بلحاظ الكشف عن المحبوبية يوجب سراية المعارضة الى أصل الخطاب، اذ يكون في قوة أن يقول التصدق على الفقير محبوب والاضرار بالناس مبغوض، والمفروض أن تعارض هذين الخطابين مبني على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، وهذا هو الصحيح في ما لو كان خطاب الامر انحلاليا كخطاب النهي كما في هذا المثال، والقائل بالامتناع يرى امتناع اجتماع المحبوبية والمبغوضية في مورد واحد ولو بعنوانين، فيتعارض الخطابان لأجل استيعاب الخطاب الثاني لأغلب أفراد الأول، مضافا الى ما مر من أن العلم بالمحبوبية لايكفي في لزوم الامتثال عقلاً.

### التزاحم في المستحبات

التنبيه الثالث: نقل عن السيد الخوئي "قده" أنه التزم بعدم جريان التزاحم في الخطابات الاستحبابية([[321]](#footnote-322))، فعجز المكلف عن الجمع بين مستحبين كزيارة الإمام الحسين عليه‌السلام يوم عرفة والحج المندوب لايمنع من ثبوت كلا الحكمين من غير حاجة الى الترتب، والوجه في ذلك ان الاوامر الاستحبابية لايلزم من اطلاق ادلتها لحال التزاحم محذور التكليف بغير المقدور، لجواز ترك المستحب على كل حال، فلاتعارض بين اطلاقاتها لنحتاج الى مقيد لبّي يرفع هذا التعارض، كما كان هو الحال في الواجبات، حيث كان التكليف في الواجبات مقيَّدا بفرض عدم الاشتغال بواجب لايقلّ عنه اهمية، ولايخفى أن ثمرته ثبوت استحباب العلة التامة مع استحباب ترك معلولها او كراهة فعله، كما لو ترتب على الوضوء ضرر على النفس بمرتبة لاتبلغ المرتبة المحرمة وفرضنا كراهة هذا الإضرار، مع أنه لايمكن -على مسلكه- الأمر الترتبي بالوضوء على تقدير حصول هذا الضرر كما مر سابقا.

وكيف كان فقد اورد عليه في البحوث بأن الوجه في المنع عن طلب الضدين هو اقتضاء خطاب البعث تعلقه بما يمكن الانبعاث اليه، حيث انه متقوم بكونه بداعي التحريك الى الفعل فلايشمل موارد عدم امكان التحرك اليه، وهذا الوجه يشمل المستحبات أيضا، فان الأمر الاستحبابي ‌بضد مستحب ان كان بداعي التحريك اليه في عرض داعي تحريك خطاب الأمر الاستحبابي ‌بالضد الآخر فهذا من داعي التحريك نحو الضدين، وهو غير معقول، وان كان بداعي صرف العبد عن الاشتغال بالأهم او المساوي فهو جزاف([[322]](#footnote-323)).

اقول: بناء على ما ذكرناه في بحث التزاحم من أن مقتضى القاعدة الاولية اطلاق خطابي ‌التكليف لفرض التزاحم، وانما اُلجئنا الى اختيار تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بضد واجب أهم او مساو لمثل قوله تعالى: "لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا([[323]](#footnote-324))"، فهو لايشمل الاوامر الاستحبابية، لعدم كونها ايقاعا في الكلفة عرفا، فنبقى فيها على مقتضى القاعدة الاولية، وقد قلنا هناك ان الغرض من البعث هو التحريك الى متعلقه في حد ذاته وبالنحو الذي يحدده العقل، أي صيرورته موضوعا لحكم العقل بالتنجز ولزوم الطاعة في الوجوب وحسن الطاعة في الاستحباب، وفي مورد التزاحم يحكم العقل بتنجز احد المتزاحمين المتساويين وتنجز الأهم مطلقا وتنجز المهم مشروطا بترك الأهم.

هذا ومن جهة أخرى لاإشكال في الأمر الاستحبابي ‌بالضدين الدائميين، مع ان خطاب الأمر الوجوبي بالضدين الدائميين كان متعارضا، وذلك لقرينة عرفية في الاوامر الاستحبابية من أنها ليست بصدد صرف المكلفين عن الاشتغال بالمستحبات الأخر، بل بصدد التحريك الى ذاك المستحب في حد ذاته، ولعل منشأ هذه القرينة العرفية كثرة ورود الاوامر الاستحبابية بالاضداد الدائمية، فان زيارة الحسين (عليه‌السلام) مستحبة في كل حال كما ان العمرة مستحبة في كل حال وهكذا...، وعلى مسلك المحقق الايرواني "قده" من كون الاوامر الاستحبابية ارشادا الى الرجحان والمصلحة في المتعلق وليس فيها أي بعث مولوي([[324]](#footnote-325)) فالأمر سهل جدّا، اذ لامانع من الإرشاد الى رجحان ضدين، وعليه فلا بأس بالالتزام بعدم التزاحم بين الاوامر الاستحبابية.

ثم انه ذكر في البحوث ان مقتضى الجمع بين هذا المسلك للسيد الخوئي "قده" ومسلك آخر له في حقيقة الوجوب (من أنه ليس مجعولا شرعيا، بل هو حكم عقلي في مورد الطلب، او فقل -على الاصح- في مورد اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف، حيث انه ان وصل ترخيص من المولى في تركه حكم العقل باستحباب ذاك الفعل وان لم‌يصل ذلك حكم العقل بوجوبه) هو ترتب نتائج في بحث التزاحم لايلتزم بها السيد الخوئي نفسه.

منها: أن اخراج التزاحم من التعارض لايحتاج فيه الى القول بالترتب، فانه لامحذور بنظره في طلب الضدين، وانما المحذور في وجوب الضدين، والشارع لم‌يُنشئ الوجوب أصلا، بل هو حكم العقل، وموضوعه عدم وصول الترخيص في الترك، ودليل طلب كل من الضدين يدل بالالتزام على الترخيص في ترك الضد الآخر في فرض الاشتغال بالاول، لانه لايحتمل طلب فعل مع عدم الترخيص في ترك ضده، وعليه فحتى على مسلك استحالة الترتب فحيث انه لامحذور في طلب الضدين حسب ما هو المفروض، وانما المحذور في وجوب الضدين ففي موارد التزاحم في الواجبات أيضا يثبت طلب كل من المتزاحمين، وانما يجب احدهما بمقتضى ثبوت الترخيص في كل منهما في فرض الاشتغال بالآخر.

ومنها: عدم اندراج التزاحم في باب الورود، فانه يثبت مدلول كلا الخطابين، أي طلب الضدين بلا أي ترتب.

ومنها: عدم جريان شيء من مرجحات باب التزاحم بعد دلالة خطاب البعث في كل من المتزاحمين للترخيص في ترك الآخر، فان تطبيق مرجحات باب التزاحم لأجل القيد اللبّي في خطاب التكليف بعدم الاشتغال بالواجب الأهم او المساوي، وبعد امكان اطلاق طلب الضدين لايبقى مجال للقيد اللبّي، فلم يكن وجه لتقديم الأهم.

ومنها: امكان إثبات الملاك في موارد العجز([[325]](#footnote-326)).

اقول: الظاهر عدم ترتب هذه النتائج.

أما النتيجة الأولى فلأنه مع العلم او احتمال اهمية احدهما المعين، كما لو تزاحمت صلاة الفريضة اليومية في ضيق الوقت مع صلاة الآيات، وكان اداء صلاة الفريضة اليومية أهم قطعا او احتمالا، فحيث انه يعلم بالترخيص في ترك اداء صلاة الآيات ولايعلم بالترخيص في ترك اداء اليومية (بل يعلم بعدم الترخيص فيه اذا علم اهميته) فيحكم العقل بوجوب اداء اليومية، وحينئذ فان قلنا باستحالة الترتب فلابد من الترخيص في ترك اداء صلاة الآيات مطلقا، وان قلنا بامكانه فيكفي الترخيص في تركه مشروطا باداء صلاة اليومية، فان لم‌يصلّ اليومية انتفى الترخيص وحكم العقل بوجوبه أيضا في عرض حكمه بوجوب اداء اليومية، فالقول بامكان الترتب واستحالته وان كان لايؤثر بناء على المفروض في طلب اداء اليومية وصلاة الآيات في فرض التزاحم، لكن يؤثر في ثبوت الترخيص المطلق في ترك المهم على القول باستحالة الترتب وثبوت الترخيص المشروط فيه بناء على القول بامكان الترتب.

نعم لوكانا متساويين لم تختلف النتيجة العملية بناء على القول بامكان الترتب او امتناعه، وان اختلفت النتيجة من حيث تعدد العقاب، اذ على القول بامكان الترتب حيث لا يحكم العقل بامتناع صيرورة طلب الضدين الزاميا في فرض تركهما، فيثبت الترخيص في ترك كل واحد منهما مشروطا بفعل الآخر، ولازمه انتفاء الترخيص فيهما عند تركهما معا، فيصيران واجبين ويستحق عقابين على تركهما، بناء على القول بتعدد العقاب عند ترك المتزاحمين المتساويين، وأما بناء على امتناع الترتب لحكم العقل بامتناع ذلك فيثبت الترخيص في ترك احدهما لا بعينه، فيجب احدهما لا بعينه، ولايمكن الترخيص في كل منهما مشروطا بفعل الآخر، اذ لازمه انتفاء الترخيص عند تركهما، فيجبان حينئذ، وهذا محال بناء على القول باستحالة الترتب، ولو تركهما يستحق عقابا واحدا على ترك الواجب الذي هو احدهما لا بعينه.

وأما النتيجة الثانية فغير تامة أيضا، لأنه بالقياس الى ثبوت الترخيص في الترك وعدمه يثبت الورود، فانه بناء على امكان الترتب يكون الإتيان باحدهما موجبا لفعلية الترخيص في ترك الآخر وترك الإتيان به رافعا للترخيص في ترك الآخر وموجبا للوجوب العقلي، وبناء على استحالة الترتب لابد من الترخيص المطلق في ترك المهم فيكون تنجز الأهم محققا للترخيص في ترك المهم ورافعا للوجوب العقلي، وفي المتساويين لابد من الترخيص في احدهما، فاتيان أي منهما يجعل الآخر مصداقا لما هو مرخص فيه فعلا.

وأما النتيجة الثالثة فالجواب عنها أن طلب الضد المرجوح ملاكا بعد أن كان مقرونا بالترخيص في الترك جزما، فلامانع من عدم الترخيص في ترك الأهم او محتمل الأهمية، وطلب المرجوح مع اقترانه بالترخيص في الترك لايستلزم الترخيص في ترك الأهم، لاعقلا ولاعرفا فيجب الإتيان بمعلوم الأهمية او محتملها عقلا.

وأما النتيجة الرابعة فالجواب عنها أن السيد الخوئي "قده" صرّح في كلماته ان اللغوية تمنع عن التكليف بغير المقدور([[326]](#footnote-327))، وعليه فلو كان للتكليف بغير المقدور أثر لم‌يكن محذور في ثبوته، فان القدرة شرط التنجز كما في اعتبار الحج على ذمة من استقر عليه الحج وعجز عن الإتيان به، فان اثره لزوم اخراجه من تركته بعد وفاته، وعليه فطلب غير المقدور لغو عادة، ولاعلاقة له بمورد العجز عن الجمع بين الامتثالين فانه ليس لغوا.

وبذلك اتضح ان ما ذكره في البحوث اخيرا من أن بعض هذه النتائج يترتب علي مسلك كون الوجوب مستفادا من اطلاق صيغة الأمر غير تامّ أيضا، لأنه في مورد التزاحم حيث يكون التضادّ بين الواجبين اتفاقيا، ويعلم بثبوت الترخيص في ترك غير معلوم الأهمية ومحتملها بعينه، فتجري أصالة الاطلاق في طلب معلوم الأهمية ومحتملها لنفي الترخيص، فما هو المستكشف من الاطلاق وهو كون الطلب وجوبيا مقيد لبّا بعدم الاشتغال بواجب أهم او مساو.

نعم يمكن ابداء ثمرة أخرى، وهي أنه بناء على كون الوجوب بحكم العقل او مستفادا من اطلاق صيغة الأمر فلامانع من التمسك بخطاب الأمر بالمهم لإثبات أصل تعلق الطلب به، فيثبت بذلك مشروعيته ووفائه بالملاك، فان الأمر بالأهم بناء على استحالة الترتب يمنع عن وجوب المهم ولو ترتبا، ولايمنع عن طلبه المقرون بالترخيص في الترك، كما لو ورد "اكرم كل عالم" وورد "لايجب اكرام النحوي"، فيمكن التمسك بالعام لإثبات استحباب اكرام النحوي، نعم على مسلك من يرى -كصاحب الكفاية- أن دلالة الأمر على الوجوب بالوضع فلايجوز التمسك به، لاستلزامه استعمال اللفظ في معنيين، أي وجوب اكرام العالم غير النحوي واستحباب اكرام النحوي، وهو غير جائز او استعماله في جامع الطلب وهو خلاف أصالة الحقيقة.

### في تزاحم الواجب والمستحب

**التنبيه الرابع:** اذا وجب على المكلف شيء واشتغل المكلف بعمل مضاد له وكان ذلك العمل مستحبا في نفسه، كما لو أراد من وجب عليه الحج أن يحج نيابة عن غيره، فيقع الكلام في أن الأمر بالمستحب هل يلزم أن يكون مترتبا على عصيان الواجب ام لا؟، فبناء على ما ذكره السيد الخوئي "قده" في بحث التزاحم في المستحبات، قد يقال بأنه لايلزم من اطلاق دليل الأمر بالمستحب لحال التزاحم محذور التكليف بغير المقدور لجواز تركه على كل حال، ولكنه اختار في بحث الحج لزوم كون الأمر به على وجه الترتب، ولايبعد تمامية ما ذكره هناك لوضوح عدم اطلاق في خطاب المستحب لفرض الاشتغال بالضد الواجب، حيث ان اطلاق الأمر بالمستحب لهذا الفرض يعني عرفا الترغيب الى ترك الواجب، وهذا غير محتمل، ولأجل ذلك اختار "قده" أنه لو احرم من وجب عليه الحج للحج النيابي ‌لم‌ينعقد احرامه الا مترتبا على عصيانه للحج الواجب بنحو الشرط المتأخر، ولأجل ذلك يجب عليه أن يرفع يده عن الحج النيابي ‌الذي بدأ به، ويحرم بالحج الواجب لنفسه.

والظاهر أن ما افاده تام، بناء على فورية حجة الاسلام شرعا او فرض وجوب المبادرة اليها عقلا لعدم وثوقه من التمكن من الحج في عام آخر.

وأما ما ذكره حول ما لو أحرم شخص لحج مستحب عن نفسه او غيره، ثم حصلت له الاستطاعة، من أنه يجب عليه ترك ما بيده والاحرام بالحج الواجب، فانه لايزاحمه الأمر الاستحبابي ‌بالحج الذي بدأ به، لأن فعلية ذلك الأمر الاستحبابي‌مشروطة بعصيانه للأمر الوجوبي، وكذا لايشمله قوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله"([[327]](#footnote-328))، حيث انه يختص بالحج الذي بدأ به صحيحا، والمفروض أنه لايكون صحيحا الا مترتبا على عصيان الحج الواجب، فيكون أمره بإتمام الحج الذي بدأ به سابقا في طول عدم اتيانه بالحج الذي وجب عليه، فلايعقل منع خطاب الأمر باتمام الحج عن تحقق الاستطاعة له، او وجوب الاتيان بالحج الواجب عليه([[328]](#footnote-329)).

فيرد عليه أنه حينما احرم للحج المستحب لم يكن مكلفا بحجة الاسلام، فلا يرى العرف مانعا عن شمول الامر الاستحبابي بالحج له، فيكون احرامه له صحيحا ويجب عليه اتمامه ومعه فلا يراه العرف مستطيعا للحج.

### مناشيء اختلاف الحديث

ثم انه ينبغي لنا ان نتعرض لمناشئ اختلاف الحديث([[329]](#footnote-330))، فمنها ما يرجع الى الرواة ومنها ما يرجع الى الأئمة (عليهم السلام).

### مناشيء توهّم التعارض

وقبل أن نبدء بالبحث عن مناشئ التعارض ينبغي أن نذكر أن جملة من الموارد تكون من موارد توهم التعارض، فلو دققنا النظر عرفنا أنه لا يوجد تعارض في الروايات في تلك الموارد، ومنشأ توهم التعارض الغفلة عن عدة امور:

الأول: قد يكون جواب الإمام (عليه‌السلام) ناظرا الى ظروف السائل وحالاته التي يمكن ان يطلع عليها الإمام عادة، ففي صحيحة معاوية ‌بن ‌عمّار: قال قلت لأبي‌ عبدالله (عليه‌السلام) أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: نعم، فقال له إسماعيل‌ بن‌ جابر: أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: لا، فقال: إنك قلت نعم، فقال: إن ذلك يطيق وأنت لاتطيق،([[330]](#footnote-331)).

وفي رواية ‌ابي‌ايوب عن سلمة ‌بن ‌محرز، (يمكن توثيقه لرواية ابن ابي عمير عنه) قال: حدثني سلمة ‌بن ‌محرز أنه كان تمتع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء، فوقع على أهله، فذكره لأصحابه فقالوا فلان قد فعل مثل ذلك فسأل أباعبدالله (عليه‌السلام) فأمره أن ينحر بدنة، قال سلمة فذهبت إلى‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) فسألته فقال: ليس عليك شيء، فرجعت إلى أصحابي‌ فأخبرتهم بما قال لي، قال: فقالوا: اتقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلى‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) فقلت: إني لقيت أصحابي ‌فقالوا اتقاك وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة فقال: صدقوا ما اتقيتك ولكن فلان فعله متعمدا وهو يعلم وأنت فعلته وأنت لاتعلم فهل كان بلغك ذلك، قال: قلت لا و الله ما كان بلغني، فقال: ليس عليك شيء([[331]](#footnote-332)).

نعم قد يكون جواب الإمام (عليه‌السلام) بل سؤال السائل ظاهرا في القضية الحقيقية، لكن الإمام (عليه‌السلام) علم من طريقٍ وآخر أن السائل يقصد نفسه، فأفتاه بوظيفته في صياغة بيان الحكم الكلي على نهج القضية الحقيقية، كما في رواية خالد بياع القلانس قال سألت أبا عبدالله (عليه‌السلام) عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء قال: عليه بدنة، ثم جاءه آخر فقال: عليك بقرة، ثم جاءه آخر فقال: عليك شاة، فقلت بعد ما قاموا: أصلحك الله كيف قلت عليه بدنة فقال: أنت موسر وعليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة([[332]](#footnote-333)).

وفي رواية سلمة ‌بن ‌محرز بنقل آخر قال سألت أبا عبدالله (عليه‌السلام) عن رجل وقع على أهله قبل أن يطوف طواف النساء، قال: ليس عليه شيء، فخرجت إلى أصحابنا فأخبرتهم فقالوا: اتقاك، هذا ميسر قد سأله عن مثل ما سألت فقال له: عليك بدنة، قال فدخلت عليه فقلت: جعلت فداك إني أخبرت أصحابنا بما أجبتني، فقالوا اتقاك هذا ميسر قد سأله عما سألت، فقال له عليك بدنة، فقال: إن ذلك كان بلغه فهل بلغك، قلت: لا، قال: ليس عليك شيء([[333]](#footnote-334)).

ولكن عندئذ لابد من قيام قرينة على ذلك، كما اتفق في تلك الروايتين، والا فلابد أن يؤخذ بمفاد الرواية من بيان الحكم الكلي.

**الثاني:** قد تكون الرواية واردة على نهج القضية الخارجية بأن تكون ناظرة الى ظروف خاصة بذلك الزمان، كما ورد في صحيحة معاوية‌ بن‌ عمار عن‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) انه قال لاتخرجن شيئا من لحم الهدي([[334]](#footnote-335)) ونحوها روايات أخرى، فيتوهم منها أن مفادها بيان الحكم الشرعي المستمر، مع أنها كانت ناظرة الى زمان صدور الرواية ولذا ورد في صحيحة محمد ‌بن ‌مسلم عن‌ ابي‌ عبدالله (عليه‌السلام) قال سألته عن إخراج لحوم الأضاحي من منى قال كنا نقول لايخرج منها بشيء لحاجة الناس اليه فأما اليوم فقد كثر الناس فلابأس بإخراجه([[335]](#footnote-336)).

هذا ولايخفى ان مقتضى الظهور الأولي في الروايات هو ورودها على نهج القضية الحقيقية، كما هو مقتضى السيرة المتشرعية والروايات الواردة في الحثّ على الاحتفاظ بالروايات وبثّها بين الشيعة.

الثالث: ربما لاتكون الرواية مطلقة، لعدم كون الإمام (عليه‌السلام) في مقام البيان من الجهة التي يستدل بها الفقيه، ولكن هو يظنّ اطلاقها، فيرى التعارض.

الرابع: قد تكون الرواية محفوفة بقرائن نوعية من ارتكاز عقلائي او متشرعي او جوّ فقهي سائد، ولايرى الراوي حاجة الى بيانها الى ان تدرج الرواية في الكتب الروائية ثم تختفي تلك القرائن، شيئا فشيئا، فيتمسك الفقيه بالاطلاق، إما لأجل الغفلة عن احتمال وجود تلك القرائن، او لإجراء أصالة عدم القرينة، كما عليه المشهور، او لإجراء الاستصحاب القهقرائي او فقل أصالة الثبات في الظهور وبذلك قد ينشأ التعارض.

الخامس: قد تتغير الظهورات العرفية فتوهم الرواية فعلا معنىً غير معناها العرفي في زمن الشارع، مثل الكراهة الظاهرة فعلا في ما يقابل الحرمة، ولكن آنذاك كانت ظاهرة في الجامع كما هو رأي جماعة، او في الحرمة كما هو رأي بعض السادة الاعلام "دام ظله" وقد استدل بصحيحة سيف التمار قال: قلت لأبي بصير أحب أن تسأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل استبدل قوصرتين- فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق- قال فسأله أبو بصير عن ذلك فقال هذا مكروه، فقال أبو بصير و لم يكره، فقال إن علي بن أبي طالب (عليه السلام) كان يكره أن يستبدل وسقا من تمر خيبر بوسقين من تمر المدينة، لأن تمر المدينة أدونهما و لم يكن علي (عليه السلام) يكره الحلال ([[336]](#footnote-337)).

ومثل له بعض السادة الأعلام "دام‌ظله" بكلمة الحرام، حيث ان ما يظهر منها الآن أعم مما كان يظهر منها في عصر الأئمة (عليهم السلام)، فانه كان الحرام يطلق آنذاك على ما كان ثابتا بالكتاب والسنة القطعية، وهذا ما يظهر من كلمات العامة أيضا، فنقل الشافعي في كتاب الأمّ أنه كان يعدّ التعبير بالحرمة او الحلية فيما لم‌يذكر ذلك في القرآن ناشئا من قلة الورع، وقال ابويوسف ما اعظم قول الاوزاعي هذا حلال من الله، وقد ادركت مشايخنا يكرهون ان يقولون هذا حلال وهذا حرام الا ما في كتاب الله عزوجل بيّنا بلاتفسير، ثم نقل كلام ربيع بن خثيم في المنع عن هذا التعبير وعبّر عنه بانه كان افضل التابعين، ثم نقل عن ابراهيم النخعي احد فقهاء العامة انه أما ان تقول هذا حلال وهذا حرام فما اعظم هذا([[337]](#footnote-338))، وظاهر الشافعي قبوله لكلام ابي‌يوسف، مع ان دأبه الإيراد عليه فيما لايعجبه كلامه، وقد نقل ابن القيم الجوزي في كتاب اعلام الموقعين عن مالك مثل ذلك "سمعت مالكا يقول لم‌يكن من امر الناس ولامن مضى من سلفنا ولاادركت احدا اقتدي به يقول في شيء هذا حلال وهذا حرام.

ويظهر هذا المعنى من الحرام من جملة من الروايات ايضا، ففي رواية الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن علي بن يقطين قال: سأل المهدي أبا الحسن عليه السلام عن الخمر هل هي محرمة في كتاب الله؟ فان الناس يعرفون النهى عنها ولايعرفون التحريم لها...([[338]](#footnote-339))، ولايقدح ضعف سند الرواية بالحسن بن علي بن ابي حمزة وابيه، فهب انها موضوعة من الحسن، ولكنها تدل على تفكيك اصطلاح الحرام والمنهي عنه في تلك الأعصار.

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه‌السلام أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال: ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله يوم خيبر عنها وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه وليس الحمر بحرام...([[339]](#footnote-340)).

وفي رواية ابي الحسن الليثي عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: سئل أبي عن لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله عن اكلها لأنها كانت حمولة الناس يومئذ وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن([[340]](#footnote-341)).

وفي رواية ابي بصير المرادي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ان الناس اكلوا لحوم دوابهم يوم خيبر فامر رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله باكفاء قدورهم ونهاهم عنها ولم يحرمها([[341]](#footnote-342)).

وفي رواية ابي بصير عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: كان يكره ان يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيل والبغال وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير([[342]](#footnote-343)).

فيظهر بالتامل في الروايات ان عنوان الحرام كان خاصا بما حرم الله في كتابه او حرمه رسوله بدليل قاطع، وأما عنوان المنهي عنه فقد يكون النهي فيه تنزيهيا وقد يكون موقتا بلحاظ مصالح موقتة وقد يكون النهي فيه تحريميا لكن لاتبلغ حرمته حدّ الحرام بقول مطلق، ولأجل ذلك التزم بان ما ورد في رواية ابن بكير من ان الصلاة في كل شيئ حرام اكله فاسدة([[343]](#footnote-344))، لايشمل الا الصلاة في أجزاء الخنزير حيث حرمه الله في كتابه والسباع حيث حرمه رسوله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) دون مطلق ما حرم أكله في الروايات مثل الجلّال والموطوء ونحوهما.

والحاصل ان الحرام في مصطلح الروايات هو ما كان حراما في القرآن والسنة القطعية ويطلق على غيره المكروه او المنهي عنه، وكذا افاد ان الحلال ليس مطلق المباح، بل كما ورد في كلمات بعض اللغويين هو ما حلّ عنه عقدة الحظر، بان كان حراما في الشريعة السابقة او في عرف الجاهلية مثلا، فحل الشارع عنه عقدة الحظر، وهو المراد من قوله (عليه‌السلام) "المسلمون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا" فان شرط ترك الحلال بالمعنى الذي ذكرناه بناء لما هدمه الاسلام، وما افاده وان كان محل النقاش([[344]](#footnote-345))، ولكن لابأس بذكره كمثال.

وقد يحتمل في وجوب الخمس في الارض التي اشتراها الذمّي من مسلم، أنه ليس من الخمس المصطلح وانما هو تحديد للجزية في حاصل الأرض، حيث اختلف الفقهاء آنذاك في أنها العشر او ضعف العشر([[345]](#footnote-346)) (أي الخمس)، وكذا قد يقال كما عن السيد الخوئي "قده" بان البينة في رواية مسعدة‌ بن ‌صدقة "والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة" ليست ظاهرة في معناه المصطلح وهو شهادة عدلين، بل هي بمعنى كل ما يبيِّن الواقع، فيشمل خبر الثقة، ولكن من يستظهر منها معناها المصطلح وهو شهادة عدلين فقد يستدل بها على عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات.

السادس: قد يدرج الراوي كلامه في ذيل الحديث، فيُظن انه من تمام الحديث، وهذه الظاهرة توجد أحيانا في كتاب من لايحضره الفقيه حيث انه كتاب فتوى، كما نصّ بذلك في أول الفقيه، بل قد يورد حديثا آخر في ذيل حديث مذكور بسند صحيح، فيظن انه من تمام ذلك الحديث، مع انه ليس كذلك قطعا او احتمالا، كما نبَّه على ذلك المجلسي الاول‌ "ره" في صحيحة جميل‌ بن ‌دراج عن زرارة المروية في باب صلاة المسافر([[346]](#footnote-347)) حيث ان ما ذكر في الفقيه في ذيلها كلام الصدوق نفسه او حديث آخر مرسل، وقد نبّه الوحيد البهبهاني وصاحب مفتاح الكرامة والسيد البروجردي "قدهم" على ذلك في رواية زرارة المروية في الفقيه([[347]](#footnote-348))، وعن الشيخ البهائي "ره" في كتاب الدراية أنه وقع في بعض احاديث التهذيب هذا الالتباس، حيث يدرج الشيخ الطوسي "ره" كلام الشيخ المفيد "ره" في كتاب المقنعة حيث ان التهذيب شرح لهذا الكتاب او يدرج كلام نفسه في ذيل الحديث، وقد ذكر في التهذيب بعد نقل صحيحة الحلبي هذه الجملة: "وان اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام ولم يبلغ ماله بذلك فليحج عنه من بعض المواقيت([[348]](#footnote-349))" ففي المدارك والجواهر والمستمسك([[349]](#footnote-350)) توهّموا انها من تمام صحيحة الحلبي مع أنها من عبارة الشيخ بلاإشكال، لانه قال بعدها روى ذلك موسى‌بن‌القاسم.

### مناشئ اختلاف الحديث من ناحية الرواة

وكيف كان، فيقع الكلام الآن فيما كان منشأ اختلاف الحديث نفس الرواة وذلك لعدة امور:

### **الأول**: اشتباه الرواة في فهم كلام الإمام‌ (عليه‌السلام)

لاريب في أن من جملة مناشء اختلاف الحديث هو اشتباه الرواة في فهم كلام الإمام (عليه‌السلام) مع ما هم عليه من الاختلاف الشديد في سعة العلم والفقه وقلته، ففي رواية سليم ‌بن ‌قيس عن امير المؤمنين (عليه‌السلام) انه قال في حديث: ... ورجل سمع عن رسول الله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) شيئا فلم يحمله على وجهه ووَهَم فيه ولم يتعمد كذبا([[350]](#footnote-351))، وهذا يختلف شدّة وضعفا باختلاف ثقافة الراوي، فهذا عمّار الساباطي روى عن الإمام (عليه‌السلام) "السنة فريضة([[351]](#footnote-352))" فأخبر محمد ‌بن ‌مسلم الإمام بذلك، فقال (عليه‌السلام) أين يذهب؟ أين يذهب؟ ليس هكذا حدثته، إنما قلت له: من صلى فأقبل على صلاته لم‌يحدث نفسه فيها أو لم‌يسه فيها أقبل الله عليه ما أقبل عليها، فربما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها، وإنما أمرنا بالسنة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة([[352]](#footnote-353))، وفي رواية أخرى اشتكى الإمام (عليه‌السلام) من بعض الرواة، فقال‌: لايحفظون عني([[353]](#footnote-354)).

### **الثاني**: اشتباه الرواة حين نقل الاحاديث

ومن احد مناشء اختلاف الحديث اشتباه الرواة في النقل من جهة نقلهم بالمعنى فان النقل بالمعنى جائز عرفا وشرعا بمقتضى الروايات، فالرواة حين النقل بالمعنى قد لاينقلون تمام الخصوصيات الموجودة في كلام الإمام‌ (عليه‌السلام) ظنّا منهم بعدم دخلها في الحكم، وقد ذكرنا في بحث حجية الظهور ان وثاقة الراوي لاتنفي احتمال الخطأ في النقل بالمعنى فيما كان الاختلاف بين المعنيين دقيقا، لايلتفت اليه بالنظر البدوي، كاختلاف قوله "العصير العنبي خمر فلاتشربه" او "العصير العنبي خمر لاتشربه" حيث حُكي عن السيد الخوئي "قده" انه قال باطلاق التنزيل في الأول دون الثاني([[354]](#footnote-355)) وكان السيد البروجردي "قده" كثيراً مّا يُرجع الروايات المتشابهة الى رواية واحدة، باعتبار ان الاختلاف ناش عن النقل بالمعنى.

وقد يكون الاشتباه في النقل لأجل الاعتماد على الذاكرة، وهذا قد يوجب الخطأ خصوصاً مع الفاصل الزمني بين تحمل الحديث ونقله، وهذا‌ ابن ‌ابي‌عمير يقال عنه انه لما اصاب المطر جملة من كتبه فكان ينقل الحديث اعتمادا على ذاكرته.

ولأجل ذلك ذكر بعض السادة الأعلام "دام ظله بالنسبة الى موثقة ابن بكير([[355]](#footnote-356)) انها لاتخلو عن اضطراب المتن وتكرار لاينبغي نسبة صدوره الى النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله فقد ورد فيها "الصلاة في وبر كل شيئ حرام اكله فالصلاة في وبره..." فلابد من الالتزام بوقوع تحريف في هذا المتن من تقديم او تاخير او زيادة ونقيصة، والذي يقوِّي ما ذكرناه وقوع ابن ابي عمير في سند هذه الرواية، حيث ان كتبه قد ضاعت بسيلان المطر عند ما حبسه هارون، ومن الظاهر أن كتبه اذا صارت في معرض انمحاء الكلمات لاينحصر الانمحاء بالأسانيد، بل ربما يعرض المتون ايضا، الا ان السند لايمكن تمييزه حيث انه اذا انمحى اسم واحد فيكون مرددا بين مشايخ كثيرة، ولكن كان بامكان ابن‌ ابي‌عمير التصحيح القياسي للمتن، اي تصحيحه بملاحظة القرائن الخارجية والداخلية من صدر الرواية وذيلها، ولكن حيث يكون التصحيح القياسي مبنيا على الحدس والاجتهاد فلايكون حجة بالنسبة الى الآخرين، فاذا رأينا رواية عن ابن ابي عمير وكان فيها اضطراب وتكرار يجب علينا ان ندقق في تمييز المتن الاصلي الذي ينبغي ان ينسب الى المعصوم، فنقول بالنسبة الى موثقة ابن بكير ان سؤال زرارة لما كان عن الوَبِر اي الحيوان الذي له وبَر فاذا التزمنا بان الرواية هكذا: ان الصلاة في كل شيئ وَبِرٍ حرام أكله..." ارتفع الاشكال، واحتمال ذلك كاف في سقوط الرواية عن الاطلاق بالنسبة الى أنواع الحيوان الذي يحرم أكله([[356]](#footnote-357)).

والظاهر ان ما ذكره مبني على مسلكه من اختصاص حجية الخبر بالخبر الموثوق الصدور دون خبر الثقة، لأن مجرد ما ذكره لايوجب حصول الوثوق النوعي، بل ولاالظن النوعي بخلل في متن الحديث، غايته انه يكون منقولا بالمعنى.

وقد يكون الاشتباه في النقل لأجل كثرة اشتغال الراوي، فهذا صاحب الحدائق قده يقول عن الشيخ الطوسي "ره" انه لكثرة اشتغاله بالتأليف والتدريس كان يكثر عليه الخطأ، وخطائه في التهذيب والاستبصار كثيرٌ، وقلّما يخلو حديث من احاديثه من علة سندا او متنا([[357]](#footnote-358))، والسيد الخوئي "قده" قد وافقه في ذلك في الجملة([[358]](#footnote-359)).

وهذا صاحب الوسائل يروي احيانا حديثا عن كتاب، ثم يقول وروى نحوه فلانٌ او يقول روى مثله، مع انه يعلم بمراجعة المصدر وجود الاختلاف بين الروايتين، وهذا صاحب السرائر ينقل في آخر كتابه ما استطرفه من الكتب الروائية، فلما يصل الى كتاب ابان يقول: "وأما ما استطرفناه من كتاب ابان ‌بن ‌تغلب صاحب الباقر والصادق (عليهما السلام)" مع أنه ليس هو ابان‌ بن‌ تغلب حيث يروى فيه عن رجل عن الرضا (عليه‌السلام) وكذا يروي عن وسائط متأخرين عن عصر ابان ‌بن ‌تغلب، ويحتمل كونه ابان ‌بن ‌محمد البجلي‌ ابن ‌اخت صفوان‌ بن‌ يحيى، ولعل منشأ الاشتباه انه وجد هذه النسخة ولم تصل اليه من طريق مشايخه يداً بيد، فظن انه كتاب ابان ‌بن ‌تغلب ولم يتأمل فيه.

### **الثالث: خطأ النساخ**

ولعل من جملة مناشئ اختلاف الحديث خطأ النساخ، خاصة وانه لم‌يكن كثيرامّا ينقط الخط العربي القديم، ولم يكن يكتب فيه الالف في اثناء الكلمة، ومن جهة أخرى كان الناسخ قد يلتبس عليه متن الكتاب بهامشه الذي كتبه مالكه الذي كان عالما عادة من باب التوضيح او التأويل، فيظن انه من المتن، ولعل من هذا القبيل رواية رواها صاحب الوسائل في كتاب الزكاة([[359]](#footnote-360))، وقد حكي عن والد الشيخ البهائي "قده" انه قال: قد وقع السهو من نسّاخ التهذيب كثيرا، فتنبّهنا له واصلحناه من فهرست الشيخ الطوسي "ره" او باقي كتب الحديث([[360]](#footnote-361))؛ ويقال ان اكثر نسخ التهذيب والاستبصار ينتهي الى والد الشيخ البهائي "قده"، والعلامة المجلسي "قده" ينقل عن‌ ابن‌ادريس الحلي انه كتب على نسخة من كتاب قرب الاسناد: "الاصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح وكلام مضطرب، فصوّرته على ما وجدته خوفا من التغيير والتبديل"([[361]](#footnote-362)).

ولايخفى ان ما عليه جملة من الاعلام من ان "ما ينقله صاحب الوسائل او صاحب البحار من نسخ الكتب حجة تعبدية، من باب اجراء أصالة الحس في نقلها حيث ان لهما طريقا معتبرا الى تلك الكتب وظاهره وجود طريق معتبر الى النسخة التي ينقلونها لا مجرد الطريق الى عنوان الكتب، وهذا بخلاف النسخ التي وصلت بايدينا، فان حجيتها تدور مدار الاطمئنان الشخصي"، غير تامّ، كما سيأتي تفصيل الكلام فيه انشاء الله.

### **الرابع**: تقطيع الروايات

ومن جملة مناشئ اختلاف الحديث تقطيع الروايات لأجل عدم احتمال دخل السؤال او الكلام المحذوف في ظهور الكلام المنقول، مع دخله فيه واقعا ولو بمقتضى قرينية السياق، فكان ذلك يوجب تضييع القرائن ويشير الى مثل هذا رواية الحسين‌ بن‌ ابي‌العلاء، قال قلت لابي‌عبدالله (‌عليه‌السلام): ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال: قوته بغير سرف إذا اضطر إليه، قال فقلت له: فقول رسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) للرجل الذي أتاه فقدم أباه، فقال له أنت ومالك لأبيك فقال: إنما جاء بأبيه إلى النبي، فقال يا رسول الله هذا ‌ابي ‌وقد ظلمني ميراثي من أمي، فأخبره الأب أنه قد أنفقه عليه وعلى نفسه، وقال: أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل شيء، أَ وكان رسول الله‌ يحبس الأب للابن؟([[362]](#footnote-363))، فنبّه الإمام أن هذا الكلام المنقول عن النبي‌ من قوله "انت ومالك لأبيك" لما جرّد عن القرائن المحتفّة به تغيّر بذلك مدلوله، وبعد ما بيَّن الامام سياقه اتضح انه مجرد تعبير اخلاقي، ويشهد على ما ذكرناه ما قد يرى في تقطيعات صاحب الوسائل حيث يتغير الظهور بمراجعة الأصل، وكان هذا من جملة اسباب اقتراح السيد البروجردي "قده" لتأليف كتاب جامع احاديث الشيعة.

وقد ذكر بعض السادة الأعلام‌ "دام‌ظله" انهم كانوا يحذفون القرينة في الكلام أحيانا اعتمادا على عنوان الباب، كما ربما يمثل له بما ورد في باب جناية الصبي من ذكر رواية معتبرة مفادها ان "عمد الصبي وخطأه واحد([[363]](#footnote-364))" فلاينعقد لها اطلاق لغير جناية الصبي؛ ولكن في كون ذلك بمرتبة تمنع عن ظهور الرواية تأمل، بل منع.

ومنشأ تقطيع الروايات أحيانا هو كون بعض جملاتها مخالفا لاعتقاد الراوي، وقد ذكر المحدث النوري "قده" ان دأب الصدوق قده اسقاط ما لايوافق اعتقاده([[364]](#footnote-365)).

### **الخامس: الدسّ والتزوير**

ومن جملة مناشئ اختلاف الحديث الدس والتزوير، ولعله هو المنشأ الأساس لاختلاف الحديث بهذا المستوى الذي نشاهده الآن ففي رواية سليم ‌بن ‌قيس الهلالي عن امير المؤمنين‌ (عليه‌السلام): وقد كذب على رسول الله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) في عهده فقام خطيبا وقال يا ايها الناس قد كثرت عليّ الكذابة فمن كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار([[365]](#footnote-366)).

وفي صحيحة محمد ‌بن‌ عيسى ‌بن‌ عبيد عن يونس ‌بن‌ عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر فقال له يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟ فقال حدثني هشام‌ بن ‌الحكم أنه سمع أبا عبدالله (عليه‌السلام) يقول لاتقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة ‌بن ‌سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب‌ ابي ‌أحاديث لم‌يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) فإنا إذا حدثنا قلنا قال الله عزوجلّ وقال رسول الله، قال يونس وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب‌ ابي‌جعفر (عليه‌السلام) ووجدت أصحاب ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) متوافرين فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على ‌ابي‌الحسن الرضا (عليه‌السلام) فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) وقال لي إن أبا الخطاب كذب على ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب ‌ابي ‌الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب‌ ابي‌عبدالله (‌عليه‌السلام)، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن([[366]](#footnote-367)).

وفي موثقة ‌ابي‌بصير قال سمعت ابا عبدالله (عليه‌السلام) يقول: رحم الله عبدا حببنا إلى الناس ولم يبغضنا إليهم أما والله لو يروون محاسن كلامنا لكانوا به أعز وما استطاع أحد أن يتعلق عليهم بشيء ولكن أحدهم يسمع الكلمة فيحط إليها عشرا([[367]](#footnote-368)).

وظاهرة الوضع كانت منتشرة بين العامة والخاصة باهداف شتى، فذكر الشهيد الثاني "‌ره" في كتابه:

ان الواضعون على أصناف، منهم: من قصد التقرب به إلى الملوك وأبناء الدنيا مثل: غياث‌ بن ‌إبراهيم دخل على المهدي‌ ابن ‌المنصور وكان يعجبه الحمام الطيارة الواردة من الأماكن البعيدة فروى حديثا عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: لا سبق إلا في خف، أو حافر، أو نصل، أو جناح، فأمر له بعشرة آلاف درهم فلما خرج، قال المهدي: أشهد أن قفاه قفا كذاب على رسول الله‌، ما قال رسول الله: جناح ولكن هذا أراد أن يتقرب إلينا وأمر بذبحها وقال: أنا حملته على ذلك.

ومنهم: قوم من السُؤال يضعون على رسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) أحاديث يرتزقون بها، كما اتفق لقاصّ بمحضر من أحمد ‌بن ‌حنبل ويحيى ‌بن ‌معين، في مسجد الرصافة؛ وأعظمهم ضررا: من انتسب إلى الزهد والصلاح بغير علم، فاحتسب بوضعه -أي زعم أنه وضعه حسبة لله وتقربا إليه- ليجذب بها قلوب الناس إلى الله تعالى بالترغيب والترهيب فقبل الناس موضوعاتهم ثقة بهم وركونا إليهم، لظاهر حالهم بالصلاح والزهد، ويظهر لك ذلك من أحوال الاخبار، التي وضعها هؤلاء في الوعظ والزهد، وضمنوها أخبارا عنهم، ونسبوا إليهم أفعالا وأحوالا، خارقة للعادة، وكرامات لم‌يتفق مثلها لأولي العزم من الرسل بحيث يقطع العقل بكونها موضوعة وإن كانت كرامات الأولياء، ممكنة في نفسها، ومن ذلك ما روي عن‌ ابي‌عصمة نوح‌ بن‌ ابي‌مريم المروزي أنه قيل له: من أين لك عن عكرمة عن ‌ابن‌عباس في فضائل القرآن سورة سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟، فقال: إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقه‌ ابي‌حنيفة، ومغازي محمد‌ بن ‌إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة، كان يقال لابي‌عصمة: هذا الجامع فقال أبو حاتم ‌بن ‌حبان: جمع كل شئ إلا الصدق، وروى ‌ابن‌ حبان عن‌ ابن ‌مهدي قال: قلت لميسرة ‌بن ‌عبد ربه: من أين جئت بهذه الأحاديث؟ من قرأ كذا فله كذا؟ فقال: وضعتها أرغب الناس فيها، وهكذا قيل: في حديث‌ ابي ‌الطويل في فضائل سورة القرآن، سورة سورة، فروى عن المؤمل‌ بن ‌إسماعيل قال: حدثني شيخ به، فقلت للشيخ: من حدثك؟ فقال: حدثني رجل بالمدائن وهو حي، فصرت إليه فقلت: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بواسط وهو حي، فصرت إليه فقال: حدثني شيخ بالبصرة، فصرت إليه فقال حدثني شيخ بعبادان، فصرت إليه، فأخذ بيدي، فأدخلني بيتا، فإذا فيه قوم من المتصوفة، ومعهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدثني فقلت: يا شيخ، من حدثك؟ فقال: لم‌يحدثني أحد، ولكنا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن، فوضعنا لهم هذا الحديث، ليصرفوا قلوبهم إلى القرآن، وكل من أودع هذه الأحاديث تفسيره: كالواحدي، والثعلبي، والزمخشري، فقد أخطأ في ذلك ولعلهم لم‌يطلعوا على وضعه، مع أن جماعة من العلماء قد نبهوا عليه، ووضعت الزنادقة، كعبد الكريم ‌بن ‌ابي‌العوجاء الذي أمر بضرب عنقه محمد‌ بن ‌سليمان‌ بن ‌علي العباسي، وبنان الذي قتله خالد القسري وحرقه بالنار، ووضع الغلاة من فرق الشيعة، كابي ‌الخطاب ويونس‌ بن ‌ظبيان ويزيد الصائغ وأضرابهم جملة من الحديث ليفسدوا به الاسلام وينصروا به مذهبهم، روى العقيلي عن حماد‌ بن‌ زيد قال: وضعت الزنادقة على رسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) أربعة عشر ألف حديث، وروي عن عبدالله ‌بن ‌زيد المقري أن رجلا من الخوارج رجع عن بدعته فجعل يقول: انظروا هذا الحديث عمن تأخذونه، فإنا كنا إذا رأينا جعلنا له حديثا ثم نهض جهابذة النقاد -جمع جهبذ وهو: الناقد البصير- بكشف عوارها -بفتح العين وضمها وهو العيب- ومحو عارها، فلله الحمد، حتى قال بعض العلماء: ما ستر الله أحدا يكذب في الحديث؛ وقد ذهبت الكرامية -وهم: الطائفة المنتسبون بمذهبهم إلى محمد‌بن‌كرام- وكذلك ذهب بعض المبتدعة من المتصوفة إلى جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب ترغيبا للناس في الطاعة وزجرا لهم عن المعصية واستدلوا بما روي في بعض طرق الحديث: من كذب علي متعمدا ليضل به الناس فليتبؤا مقعده من النار وهذه الزيادة قد أبطلها نقلة الحديث، وحمل بعضهم: حديث من كذب عليّ على من قال: انه ساحر أو مجنون، حتى قال بعض المخذولين: إنما قال: من كذب علي، ونحن نكذب له ونقوي شرعه، نسأل الله السلامة من الخذلان، وحكى القرطبي في المفهم عن بعض أهل الرأي: أن ما وافق القياس الجلي جاز ان يعزى إلى النبي صلى الله عليه وآله([[368]](#footnote-369)).

وقد يكون الهدف إثراء الفكر الاسلامي او الشيعي، حيث يتوهم البعض ان هذا يتم من خلال ذكر الحوادث التأريخية والحِكَم والأمثال كما ينقل عن احدهم انه قال اذا كان كلام حسن وضعت له الاسناد([[369]](#footnote-370))، ويدخل في هذا المجال ما وضع من الاسرائيليات، امثال ما وضعه كعب الاحبار ووهب ‌بن ‌منبه وغيرهما، وفي رواياتنا توجد هذه الظاهرة، مثل بعض الروايات المرتبطة بالامور التكوينية، فانه يقطع بكذب بعضها، والسيد الخوئي "قده" عند ما يبحث حول الكافي يذكر بانه توجد فيه بعض الروايات التي يقطع بكذبها.

وقد يكون الهدف مدح المذاهب والاشخاص او ذمّهم، وقد ورد في بعض رواياتنا ذم الأتراك والأكراد وان الأكراد طائفة من الجن، وفي غيبة النعماني يذكر بعض الروايات في ذم العرب، وهذه الروايات مخالفة للكتاب.

وقد يكون الهدف هدم الاسلام كالروايات المرتبطة بالجبر والتشبيه والغلو، او ما يرتبط بالحط من مقام القرآن الكريم كاحاديث تحريف القرآن، فان كثيراً منها منقولة عن السياري الضعيف.

### **مناشئ اختلاف الحديث من ناحية الأئمة (عليهم السلام)**

وأما ما كان من مناشئ اختلاف الحديث راجعا الى الأئمة (عليهم السلام) انفسهم فبالامكان ارجاعها الى أربعة مناشئ: التقية، والنسخ، وكون بعض الأحكام الصادرة منهم ولائية والتدرّج في البيان.

### **الأول: التقية**

لاريب في كونها من عمدة مناشئ اختلاف الحديث، وهي على قسمين:

القسم الأول: التقيه في عمل السائل كما في رواية عن داود‌ بن‌ زربي قال سألت أبا عبدالله (عليه‌السلام) عن الوضوء فقال لي: توضأ ثلاثا ثلاثا، قال ثم قال لي: أ ليس تشهد بغداد وعساكرهم قلت بلى قال فكنت يوما أتوضأ في دار المهدي فرآني بعضهم وأنا لا أعلم به فقال كذب من زعم أنك فلاني وأنت تتوضأ هذا الوضوء، قال فقلت لهذا والله أمرني([[370]](#footnote-371))، فترى ان الإمام (عليه‌السلام) افتاه بوظيفته الثانوية، وكذا رواية سلمة ‌بن ‌محرز قال قلت لابي‌عبدالله (عليه‌السلام) إن رجلا مات وأوصى إلي بتركته وترك ابنته قال فقال لي أعطها النصف قال فأخبرت زرارة بذلك فقال لي اتقاك إنما المال لها قال فدخلت عليه بعد فقلت أصلحك الله إن أصحابنا زعموا أنك اتقيتني فقال لا والله ما اتقيتك ولكني اتقيت عليك أن تضمن، فهل علم بذلك أحد قلت لا قال فأعطها ما بقي([[371]](#footnote-372)) .

الثاني: التقية في افتاء الإمام (عليه‌السلام) وهذه الظاهرة اكثر انتشارا في الروايات، ولأجل ذلك ورد في رواية‌ ابي‌عمرو الكناني قال قال لي ابوعبدالله (عليه‌السلام) يا با عمرو ارأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيّهما كنت تأخذ؟، قلت بأحدثهما وأدع الآخر فقال قد أصبت يا با عمرو، أبى الله إلا أن يعبد سرا، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبى الله عزوجلّ لنا في دينه إلا التقية([[372]](#footnote-373)).

وفي رواية محمد‌ بن ‌فضل الهاشمي انه قال دخلت مع إخوتي على‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) فقلنا له إنا نريد الحج وبعضنا صرورة فقال عليك بالتمتع ثم قال إنا لا نتقي أحدا بالتمتع بالعمرة إلى الحج واجتناب المسكر والمسح على الخفين([[373]](#footnote-374))، ومعناه امكان تقيته في غيرها ولو بالسكوت.

### مناشئ تقية الإمام (عليه‌السلام)

وتقية الإمام (عليه‌السلام) إما من الحكّام كما في صحيحة الحلبي قال قال لي ابوعبدالله (عليه‌السلام) كان ‌ابي ‌يفتي وكان يتقي في صيد البزاة والصقور، وأما الآن فانا لانخاف ولايحل صيدها الا ان تدرك ذكاته([[374]](#footnote-375)).

او من العامة بأن كان السائل منهم او كان في المجلس واحد منهم او كان يخاف الإمام (عليه‌السلام) أن يذيع السائل السر الى الآخرين، وقد كان الاصحاب يعرفون ذلك، ويقولون لمن اجابه الإمام (عليه‌السلام) بجواب يعتبر عندهم موافقا للتقية انه اتقاك او اعطاك من عين كدرة او اعطاك من جراب النورة.

وتقية الأئمة (عليهم السلام) لم‌تكن ناشئة دائما عن الخوف على انفسهم او على الشيعة، بل لأجل ان العامة ما كان يتحملون بيان بعض الأحكام منهم (عليهم السلام) بحيث لو واجهوهم بشكل صريح وبيّنوا الحكم الشرعي لما استطاعوا ان يقوموا بدورهم في هداية المجتمع، فكانت التقية لكسب الثقة من العامة، وكان ذلك يتمثل احيانا في ما يظهر من بعض الروايات من أنهم كانوا يجيبون السائل وفق مذهبه، ففي رواية معاذ‌ بن ‌مسلم النحوي عن‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) قال بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم فأخبره بما جاء عنكم ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك قال فقال لي اصنع كذا فإني كذا أصنع([[375]](#footnote-376))، ونحوها رواية ابان‌بن‌تغلب([[376]](#footnote-377)) وحينئذ فلو تمت هذه الروايات فيشكل الاعتماد على جواب الإمام (عليه‌السلام) فيما كان السائل من العامة، اذا كان موافقا لرأيهم.

بل لم‌يكن كثير من الشيعة آنذاك عارفين بمقام الأئمة (عليهم السلام) ويظنون انهم علماء عدول، لعدم المصلحة في بيان الأئمة (عليهم السلام) لعامة الناس مقام عصمتهم وسائر مقاماتهم السامية، وهذا زرارة كان في بداية امره غير عارف بمقام الأئمة (عليهم السلام)، ففي صحيحة زرارة قال سألت أبا جعفر (عليه‌السلام) عن الجد فقال: ما أجد أحدا قال فيه إلا برأيه إلا أمير المؤمنين‌ (عليه‌السلام) قلت أصلحك الله فما قال فيه أمير المؤمنين (عليه‌السلام) قال: إذا كان غدا فالقني حتى أقرئكه في كتاب قلت: أصلحك الله حدثني فإن حديثك أحب إلي من أن تقرئنيه في كتاب فقال لي الثانية اسمع ما أقول لك إذا كان غدا فالقني حتى أقرئكه في كتاب فأتيته من الغد بعد الظهر وكانت ساعتي التي كنت أخلو به فيها بين الظهر والعصر وكنت أكره أن أسأله إلا خاليا خشية أن يفتيني من أجل من يحضره بالتقية فلما دخلت عليه أقبل على ابنه جعفر (عليه‌السلام) فقال له أقرء زرارة صحيفة الفرائض ثم قام لينام، فبقيت أنا وجعفر (عليه‌السلام) في البيت فقام فأخرج إلي صحيفة مثل فخذ البعير فقال لست أقرئكها حتى تجعل لي عليك الله أن لا تحدث بما تقرأ فيها أحدا أبدا حتى آذن لك ولم يقل حتى يأذن لك ‌ابي، ‌فقلت أصلحك الله ولم تضيق علي ولم يأمرك أبوك بذلك فقال لي ما أنت بناظر فيها إلا على ما قلت لك فقلت فذاك لك وكنت رجلا عالما بالفرائض والوصايا بصيرا بها حاسبا لها ألبث الزمان أطلب شيئا يلقى علي من الفرائض والوصايا لا أعلمه فلا أقدر عليه فلما ألقى إلي طرف الصحيفة إذا كتاب غليظ يعرف أنه من كتب الأولين فنظرت فيها فإذا فيها خلاف ما بأيدي الناس من الصلة والأمر بالمعروف الذي ليس فيه اختلاف وإذا عامته كذلك فقرأته حتى أتيت على آخره بخبث نفس وقلة تحفظ وسقام رأي وقلت وأنا أقرؤه باطل حتى أتيت على آخره ثم أدرجتها ودفعتها إليه فلما أصبحت لقيت أبا جعفر (عليه‌السلام) فقال لي اقرأت صحيفة الفرائض فقلت نعم فقال كيف رأيت ما قرأت قال قلت باطل ليس بشيء هو خلاف ما الناس عليه قال فإن الذي رأيت والله يا زرارة هو الحق الذي رأيت إملاء رسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) وخط علي (عليه‌السلام) بيده فأتاني الشيطان فوسوس في صدري فقال وما يدريه أنه إملاء رسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) وخط علي (عليه‌السلام) بيده فقال لي قبل أن أنطق يا زرارة لا تشكن، ودّ الشيطان والله أنك شككت، وكيف لا أدري أنه إملاء رسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) وخط علي (عليه‌السلام) بيده وقد حدثني‌ ابي ‌عن جدي أن أمير المؤمنين (عليه‌السلام) حدثه ذلك قال قلت لا كيف جعلني الله فداك وندمت على ما فاتني من الكتاب ولو كنت قرأته وأنا أعرفه لرجوت أن لا يفوتني منه حرف قال عمر‌ بن ‌أذينة قلت لزرارة فإن أناسا حدثوني عنه وعن أبيه (عليه‌السلام) بأشياء في الفرائض فأعرضها عليك فما كان منها باطلا فقل هذا باطل وما كان منها حقا فقل هذا حق ولا تروه واسكت فحدثته بما حدثني به محمد‌ بن ‌مسلم عن‌ ابي‌جعفر (عليه‌السلام) في الابنة والأب والابنة والأم والابنة والأبوين فقال هو والله الحق([[377]](#footnote-378)).

فترى اولا معرفة زرارة ان الإمام قد يتقي لأجل وجود بعض العامة في المجلس، وثانيا ان زرارة لم‌يكن في بداية امره عارفا بمقام الأئمة (عليهم السلام) حق المعرفة، ولكن نقل عنه ان كل فتوى يسمعها من الإمام (عليه‌السلام) تؤدي الى زيادة ايمانه.

وقد كانت تقية الإمام (عليه‌السلام) احيانا من نفس الشيعة ففي موثقة ‌ابي‌بصير قال سألت ابا عبدالله (عليه‌السلام) عن القنوت فقال فيما يجهر فيه بالقراءة قال فقلت له إني سألت أباك عن ذلك فقال في الخمس كلها فقال رحم الله ‌ابي ‌إن أصحاب ‌ابي ‌أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق، ثم أتوني شكاكا فأفتيتهم بالتقية([[378]](#footnote-379)).

**ان قلت:** اذا كان هؤلاء شكاكا فافتائهم بخلاف الواقع تقية يزيد في شكهم، **قلت:** الظاهر ان المقصود هو انهم لم‌يكونوا مقتنعين بكل ما يقوله الإمام‌ (عليه‌السلام) فأجابهم بما يطابق الجو الفقهي السائد، وبعد ما عرف منهم أنهم يعلمون الواقع حيث سألوا الباقر (عليه‌السلام) عن ذلك سابقا فلم يبق موجب لعدم بيان الواقع فأمضى جواب أبيه، ولايخفى أن المورد من موارد الأحكام غير الالزامية، ولعل التقية والتورية فيها اسهل، وفي موثقته الأخرى قلت لابي‌عبدالله (عليه ‌السلام) متى أصلي ركعتي الفجر قال فقال لي بعد طلوع الفجر قلت له إن أبا جعفر (عليه‌السلام) أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر فقال يا أبا محمد إن الشيعة أتوا‌ ابي‌ مسترشدين فأفتاهم بمر الحق، وأتوني شكاكا فأفتيتهم بالتقية([[379]](#footnote-380)).

وقد كانت التقية احيانا بالقاء الخلاف بين الشيعة، فقد ذكر صاحب الحدائق ان الأئمة (عليهم السلام) محافظةً على انفسهم وشيعتهم كانوا يبينّون للشيعة احكاما مختلفة، فتراهم يجيبون في مسألة واحدة باجوبة متعددة وان لم‌يكن بها قائل من المخالفين فمن ذلك ما في موثقة زرارة عن ابا جعفر (عليه‌السلام) قال سألته عن مسألة فأجابني ثم جاءه رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني ثم جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا‌ ابن ‌رسول الله رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت به صاحبه فقال يا زرارة إن هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان أقل لبقائنا وبقائكم قال ثم قلت لابي‌عبدالله (عليه‌السلام) شيعتكم لو حملتموهم على الأسنة أو على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فأجابني بمثل جواب أبيه([[380]](#footnote-381)).

فلو كان الاختلاف انما وقع لموافقة العامة لكفى جواب واحد بما هم عليه، ولعل السر في ذلك ان الشيعة اذا خرجوا من عندهم مختلفين سخف مذهبهم في نظر العامة، بخلاف ما اذا اتفقت كلمتهم فانهم يشتد بغضهم لهم ولامامهم ويصير سببا لثوران العداوة، والى ذلك يشير قوله (‌عليه‌السلام) "ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا"، وفي صحيحة سالم‌ بن ‌ابي‌خديجة عن‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) سأله انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض أصحابنا يصلون العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال أنا أمرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد عرفوا فأخذوا برقابهم([[381]](#footnote-382))، وفي الاحتجاج عن حريز عن ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) قلنا له انه ليس شيء اشدّ علىّ من اختلاف الحديث قال ذلك من قبلي([[382]](#footnote-383))،([[383]](#footnote-384)).

ولابأس بما افاده، واضف الى ذلك معتبرة عبدالله‌ بن ‌زرارة قال قال لي ابوعبدالله (عليه‌السلام) اقرأ مني على والدك السلام وقل إنما أعيبك دفاعا مني عنك فإن الناس والعدو يسارعون إلى كل من قربناه وحمدنا مكانه بإدخال الأذى فيمن نحبه ونقربه إلى أن قال وعليك بالصلاة الستة والأربعين وعليك بالحج أن تهل بالإفراد وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة فطفت وسعيت فسخت ما أهللت به وقلبت الحج عمرة وأحللت إلى يوم التروية ثم استأنف الإهلال بالحج مفردا إلى منى واشهد المنافع بعرفات والمزدلفة فكذلك حج رسول الله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلوا به ويقلبوا الحج عمرة وإنما أقام رسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) على إحرامه لسوق الذي ساق معه، فإن السائق قارن والقارن لا يحل حتى يبلغ الهدي محله ومحله النحر بمنى، فإذا بلغ أحل هذا الذي أمرناك به حج التمتع فالزم ذلك ولا يضيقن صدرك والذي أتاك به ابوبصير من صلاة إحدى وخمسين والإهلال بالتمتع بالعمرة إلى الحج، وما أمرنا به من أن يهل بالتمتع فلذلك عندنا معان وتصاريف لذلك ما يسعنا ويسعكم ولا يخالف شيء من ذلك الحق ولا يضادهّ، والحمد لله رب العالمين([[384]](#footnote-385)).

وقد يقال بانه يظهر من بعض الروايات ان اختلاف الأجوبة كان في الأحكام غير الالزامية ففي رواية عبد الأعلى ‌بن ‌أعين انه قال دخلت أنا وعلي ‌بن حنظلة على‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) فسأله علي ‌بن حنظلة عن مسألة، فأجاب فيها فقال رجل فإن كان كذا وكذا فأجابه فيها بوجه آخر وإن كان كذا وكذا فأجابه بوجه حتى أجابه فيها بأربعة وجوه فالتفت إلى علي‌بن حنظلة قال يا أبا محمد قد أحكمناه فسمعه ابوعبدالله فقال لا تقل هكذا يا أبا لحسن فإنك رجل ورع، إن من الأشياء أشياء ضيقة وليست تجري إلا على وجه واحد، منها وقت الجمعة ليس لوقتها إلا واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء أشياء موسعة تجري على وجوه كثيرة وهذا منها والله إن له عندي سبعين وجها([[385]](#footnote-386)). ولكن لم‌يظهر لنا من هذه الرواية ان المراد من الاشياء الضيّقة هي الأحكام الالزامية ومن الاشياء الموسّعة هي الأحكام غير الالزامية، فلعل المراد من الاشياء الموسّعة ما يتصور فيه فروض مختلفة.

هذا وقد ورد في صحيحة‌ ابن ‌بزيع قال سألت أبا الحسن الرضا (عليه‌السلام) عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل أن تحل متى تذهب متعتها قال كان جعفر (عليه‌السلام) يقول زوال الشمس من يوم التروية وكان موسى (عليه‌السلام) يقول صلاة المغرب من يوم التروية فقلت جعلت فداك عامة مواليك يدخلون يوم التروية ويطوفون ويسعون ثم يحرمون بالحج فقال زوال الشمس فذكرت له رواية عجلان‌ ابي ‌صالح فقال إذا زالت الشمس ذهبت المتعة، فقلت فهي على إحرامها أو تجدد إحرامها للحج فقال لا هي على إحرامها قلت فعليها هدي قال لا إلا أن تحب أن تطوع ثم قال أما نحن فإذا رأينا هلال ذي الحجة قبل أن نحرم فاتتنا المتعة([[386]](#footnote-387))، فقد توهم الصحيحة ان الإمام (عليه‌السلام) يبين اختلاف الإمام الصادق والامام الكاظم (عليهما السلام) في ذلك فيكون من قبيل القاء الخلاف بين الشيعة ولكنه ليس كذلك، بل يحمل على انه اذا لم‌تطهر الى زوال الشمس في يوم التروية جاز لها العدول الى حج الإفراد، ولكن تجوز لها المتعة أيضا اذا طهرت قبل صلاة المغرب من يوم التروية بل زوال الشمس من يوم عرفة، ولعله كان يلاحظ في الجواب تيسر الإتيان باعمال عمرة التمتع بعد الطهر ثم الذهاب مع الرفقة الى عرفات للوقوف، وبذلك قد يختلف الجواب فتأمّل.

ثم انه قد يقال ان التقية ضرورة والضرورة تتقدر بقدرها، فلو زاد عن مقدار الضرورة علم انه ليس من التقية، ولكن نحن لانعرف مناشئ التقية وحدودها، فترى انه (عليه‌السلام) احياناً يبدأ بكلام موافق للتقية، مع انه عادة لاداعي الى الكلام، ففي صحيحة زرارة عن حمران قال: قال لي ابوعبدالله (‌عليه‌السلام): إن في كتاب علي (عليه‌السلام) إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم قال زرارة قلت له هذا ما لا يكون اتقاك عدو الله أقتدي به قال حمران كيف اتقاني وأنا لم‌أسأله هو الذي ابتدأني وقال في كتاب علي (عليه‌السلام) إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم كيف يكون في هذا منه تقية قال قلت قد اتقاك وهذا ما لا يجوز حتى قضي أنا اجتمعنا عند‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) فقال له حمران أصلحك الله حدثت هذا الحديث الذي حدثتني به أن في كتاب علي (عليه‌السلام) إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم فقال هذا لا يكون عدو الله فاسق لا ينبغي لنا أن نقتدي به ولا نصلّي معه، فقال ابوعبدالله (عليه‌السلام) في كتاب علي (عليه‌السلام) إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ولا تقومن من مقعدك حتى تصلّي ركعتين أخريين قلت فأكون قد صليت أربعا لنفسي لم‌أقتد به فقال نعم قال فسكت وسكت صاحبي ورضينا([[387]](#footnote-388)).

ونحن لانقدّر الظروف القاسية التي كان يعيشها الأئمة (عليهم السلام) حتى نعرف المقدار اللازم من التقية، خاصة وان التقية لم‌تكن خوفية فقط بل كانت مداراتية أيضا، كما مر بيانه.

ثم انه ذكر الشيخ الاعظم "قده" ان الخبر الصادر تقية يحتمل ان يراد ظاهره فيكون من الكذب الجائز لمصلحة([[388]](#footnote-389))، ويحتمل ان يراد منه تأويل مختفٍ على المخاطب فيكون من التورية، وهذا أليق بالامام، بل هو اللائق، اذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية([[389]](#footnote-390)).

اقول: ولعلهم (عليهم السلام) لأجل دفع الشبهة كانوا يذكرون احياناً ان كلامهم يحمل على وجوه، وفي بعض الروايات انه يحمل على سبعين وجها، ويحتمل ان يكون حكم الله الواقعي في بعض الاحيان تابعا لكلامهم (عليهم السلام)، ولابرهان ولااجماع على بطلان هذا الاحتمال.

### **الثاني: النسخ**

قد دلّت الروايات على وقوع النسخ في القرآن والحديث، ففي صحيحة محمد ‌بن ‌مسلم: عن‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) قال قلت له ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن([[390]](#footnote-391)).

وفي صحيحة منصور ‌بن ‌حازم: قال قلت لابي‌عبدالله (عليه‌السلام) ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر؟، فقال إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان قال قلت فأخبرني عن أصحاب رسول الله صدقوا على محمد ‌(صلى‌الله‌عليه‌وآله) أم كذبوا؟، قال بل صدقوا قال قلت فما بالهم اختلفوا؟، فقال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله‌، فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضا([[391]](#footnote-392)).

وفي رواية سليم ‌بن ‌قيس الهلالي قال قلت لأمير المؤمنين (عليه‌السلام) إني سمعت من سلمان والمقداد وابي‌ذر شيئا من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبي الله ‌(صلى‌الله‌عليه‌وآله) أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون أن ذلك كله باطل، افترى الناس يكذبون على رسول الله‌ متعمدين ويفسرون القرآن بآرائهم؟، قال فأقبل عليّ فقال قد سألت فافهم الجواب: إن في أيدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما([[392]](#footnote-393)).

والنسخ انما يتصور في الأحاديث المنقولة عن النبي (صلى الله عليه وآله)، ولايتصور في زمان الأئمة (عليهم السلام) لانتهاء عصر التشريع آنذاك، نعم يمكن ان يطلق الناسخ على الخاص المتأخر باعتبار انه ينسخ الوظيفة الظاهرية في العمل بالعام، خاصة واذا كان الأمر الظاهري بالعمل بالعام يقتضي الاجزاء.

### **الثالث: كون بعض الأحكام ولائيا**

ان بعض الأحكام الصادرة من الأئمة (عليهم السلام) كان ولائيا لابيانا للحكم الشرعي، توضيح ذلك ان الغالب في كلماتهم هو بيان الحكم الشرعي الكلي، واليه ينظر ما ورد في بعض الروايات ففي رواية هشام ‌بن ‌سالم وحماد ‌بن ‌عثمان وغيره قالوا سمعنا أباعبدالله (عليه‌السلام) يقول حديثي حديث‌ ابي، ‌وحديث ‌ابي‌ حديث جدي، وحديث جدي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله وحديث رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله قول الله عزوجلّ([[393]](#footnote-394)) ونظيرها روايات أخرى، الا انه قد كان يصدر منهم -بما انهم ولاة الأمر- احكام ولائية كنصب الإمام الصادق عليه‌السلام القضاة، حيث قال: اني جعلته عليكم حاكما([[394]](#footnote-395)) وكجعل الخمس على ربح التجارة على احتمال، وكجعل الزكاة على الفرس كما روى محمد ‌بن‌‌ مسلم وزرارة عنهما جميعا (عليهما‌السلام) قالا: وضع أمير المؤمنين (عليه‌السلام) على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا([[395]](#footnote-396))، وكنصوص تحليل الخمس والانفال.

### في حكم ولاية التشريع للائمة (عليهم السلام)

بل قد يقال بان للأئمة عليهم السلام ولاية التشريع الكلي في الدين كما كان للنبي (صلى الله عليه وآله)، توضيح ذلك: ان من مناصب النبي‌ الولاية على التشريع في منطقة الفراغ([[396]](#footnote-397))، أي المباحات، فقد ورد في الروايات الصحيحة ان الله حرم الخمر بعينها وحرم رسول الله‌ المسكر من كل شراب فأجاز الله له ذلك([[397]](#footnote-398))، وانه قال رسول الله‌ إن مكة حرم الله حرمها إبراهيم عليه‌السلام وإن المدينة حرمي ما بين لابتيها حرم لا يعضد شجرها([[398]](#footnote-399)).

وإن الله عزوجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله‌ إلى الركعتين ركعتين وإلى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن إلا في سفر وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فأجاز الله له ذلك كله فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم سن رسول الله‌ النوافل أربعا وثلاثين ركعة مثلي الفريضة فأجاز الله عزوجلّ له ذلك والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر...ولم يرخص رسول الله‌ لأحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما إلى ما فرض الله عزوجلّ بل ألزمهم ذلك إلزاما واجبا ولم يرخص لأحد في شيء من ذلك إلا للمسافر وليس لأحد أن يرخص ما لم‌يرخصه رسول الله‌ فوافق أمر رسول الله أمر الله ونهيه نهي الله ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله([[399]](#footnote-400)).

وان الله فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول لله‌ اطعمه السدس فاجاز الله جلّ ذكره له ذلك([[400]](#footnote-401)).

وفرض الله عزوجلّ الصلاة وسن رسول الله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) على عشرة أوجه صلاة الحضر والسفر وصلاة الخوف على ثلاثة أوجه وصلاة الكسوف للشمس والقمر وصلاة العيدين وصلاة الاستسقاء والصلاة على الميت([[401]](#footnote-402)).

وعن علي ‌بن‌ جعفر قال: سألته عن الصدقة فيما هي قال قال رسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) في تسعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والإبل والبقر والغنم وعفى عما سوى ذلك([[402]](#footnote-403)).

ثم انه لاينافي ذلك قوله "وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى" لظهوره في النطق بالقرآن او ما يحكي عن الله تعالى، والا فليس كل ما يقوله النبي (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) وحيا إلهياً بلاإشكال.

وأما ما في رواية احمد ‌بن ‌الحسن الميثمي عن الرضا (عليه‌السلام) انه قال ان رسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) لم‌يكن ليحرم ما احل الله ولا ليحلل ما حرم الله ولا ليغير فرائض الله واحكامه، كان في ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله وذلك قول الله إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ ... الى ان قال: كذلك قد نهى رسول الله‌ عن اشياء نهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله، وأمر بأشياء فذلك ذاك الأمر واجبا لازما كعدل فرائض الله فوافق في ذلك امره أمر الله فما جاء في النهي عن رسول الله‌ نهي حرام ثم جاء خلافه لم‌يسغ استعمال ذلك وكذلك فيما أمر به لأنا لم‌نرخص فيما لم‌يرخص فيه رسول الله‌ ولانأمر بخلاف ما أمر به رسول الله الا لعلة خوف ضرورة فأما ان نستحل ما حرّم رسول الله‌ او نحرّم ما استحلّ رسول الله‌ فلايكون ذلك ابدا، لأنا تابعون لرسول الله‌ مسلمون له كما كان رسول الله‌ تابعا لأمر ربه مسلما له ...([[403]](#footnote-404)).

فمضافا الى ضعف سندها، وعدم مقاومتها للروايات السابقة بعد كونها مستفيضة بحيث يعلم بصدورها اجمالا، يمكن حملها بقرينة الروايات السابقة على ان النبي (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) لم‌يكن يشرّع الا فيما سكت عنه الله بأن لم‌يحرمه وكذا لم‌ينشئ حليته بنحو الحلية الاقتضائية.

انما الكلام في ان هذا المنصب ثابت للأئمة (عليهم السلام) ام لا، فقد استفيد من بعض الروايات ثبوته لهم:

منها: صحيحة ثعلبة ‌‌بن ‌ميمون ‌ابي‌اسحاق النحوي قال دخلت على ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) فسمعته يقول إن الله عزوجلّ أدب نبيه على محبته فقال وإنك لعلى خلق عظيم ثم فوض إليه فقال عزوجلّ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال عزوجلّ من يطع الرسول فقد أطاع الله قال ثم قال وإن نبي الله فوض إلى علي وائتمنه فسلمتم وجحد الناس فو الله لنحبّكم أن تقولوا إذا قلنا وأن تصمتوا إذا صمتنا ونحن فيما بينكم وبين الله عزوجلّ ما جعل الله لأحد خيرا في خلاف أمرنا([[404]](#footnote-405)).

ولكن لم‌يظهر منها تفويض التشريع الى النبي‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) والأئمة (عليهم السلام)، بل لعله تفويض تبليغ الأحكام والولاية على المؤمنين.

ومنها: رواية موسى‌ بن ‌أشيم قال كنت عند‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) إذ أتاه رجل فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثا في مقعد فقال ابوعبدالله (عليه‌السلام) قد بانت منه بثلاث ثم جاءه آخر فسأله عن تلك المسألة بعينها فقال ليس بطلاق فأظلم علي البيت لما رأيت منه فالتفت إلي فقال يا ‌ابن‌أشيم: إن الله فوض الملك إلى سليمان فقال هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب وإن الله فوض إلى محمد (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) أمر دينه فقال وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما كان مفوضا إلى محمد‌ فقد فوض إلينا([[405]](#footnote-406)).

ولكن سندها ضعيف بموسى‌ بن ‌اشيم لعدم وثاقته، وأيضاً لاتدل على اكثر من ولاية كتمان الأحكام، دون الولاية على التشريع فيكون نظير ما سبق في صحيحة منصور‌ بن ‌‌حازم من قوله "انا نجيب الناس على الزيادة والنقصان".

ومنها: رواية محمد‌ بن ‌الحسن الميثمي عن ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) قال سمعته يقول إن الله عزوجلّ أدّب رسوله حتى قومه على ما أراد ثم فوض إليه فقال عز ذكره ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الله إلى رسوله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) فقد فوضه إلينا([[406]](#footnote-407))، فحيث علم ان لرسول الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) ولاية التشريع، فيتمسك بذيل الرواية للتعميم الى الأئمة (عليهم السلام).

ولكن الرواية ضعيفة سنداً بمحمد ‌بن ‌الحسن الميثمي، مضافا الى احتمال ان يراد منها ان الله فوّض الى نبيه أمر تبليغ دينه والولاية على المؤمنين، وهذا الذي فوضه اليه فقد فوضه الى الأئمة، فتأمل.

ومنها: ما روى في الاختصاص أيضا بسند صحيح عن البزنطي عن الرضا (عليه‌السلام) قال قال ابوجعفر (عليه‌السلام) لايستكمل عبد الايمان حتى يعرف انه يجري لآخرهم ما جرى لأولهم وهم في الحجة والطاعة والحلال والحرام سواء، ولمحمد وامير المؤمنين فضلهما([[407]](#footnote-408)).

ولكن لم‌يظهر منه بيان تسوية الأئمة (عليهم السلام) والنبي (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) في كل شيء حتى ولاية التشريع، فانه يحتمل ان يكون المراد من اولهم امير المؤمنين لا النبي، على أنه لايظهر منه اكثر من التسوية في الحجة والطاعة والحلال والحرام، مضافا الى عدم ثبوت كون الاختصاص للشيخ المفيد "ره".

وهناك عدة روايات قد يظهر منها عدم ولاية التشريع لهم (عليهم السلام) ولا اقل من عدم استخدامهم لهذه الولاية، فمنها ما ورد في صحيحة ‌ابي‌بصير قال دخلت على ‌ابي‌ عبدالله (عليه‌السلام) فقال: يا ابامحمد وان عندنا الجامعة قلت جعلت فداك وما الجامعة؟ قال صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله واملائه وخط علّي بيمينه، فيها كل حلال وحرام وكل شيئ يحتاج الناس اليه حتى الأرش في الخدش([[408]](#footnote-409)) ومنها موثقة سماعة عن‌ ابي ‌الحسن موسى (عليه‌السلام) قال فقلت اصلحك الله أتى رسول الله الناس بما يكتفون به في عهده قال نعم وما يحتاجون اليه الى يوم القيامة فقلت فضاع من ذلك شيئ فقال لا هو عند اهله([[409]](#footnote-410))، ومنها موثقته الأخرى عنه (عليه‌السلام) قال قلت له أ كلّ شيء في كتاب الله او سنة نبيه او تقولون فيه، قال بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه([[410]](#footnote-411))، ومنها صحيحة حماد عن ‌ابي‌ عبدالله (عليه‌السلام) ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة([[411]](#footnote-412))، ومنها رواية داود ‌بن‌ يزيد الاحول عن‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) وكذا رواية جابر قال قال ابوجعفر (عليه‌السلام) يا جابر لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين، ولكنا نفتيهم بآثار من رسول الله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) وأصول علم عندنا نتوارثها كابرا عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم([[412]](#footnote-413))، والأولى رد علم ذلك اليهم (عليهم السلام).

هذا ومن جهة أخرى ليس كل ما قاله النبي ‌(صلى‌الله‌عليه‌وآله) والأئمة (عليهم السلام) ظاهرا في بيان الحكم الشرعي، كما امروا بأكل طعام خاص فلعله لأجل انتفاع الناس به لامن باب استحبابه الشرعي، او طلبوا من الناس شيئا فلعله حكم ولائي وليس حكما الهيا، كما مر في وضع أمير المؤمنين (عليه‌السلام) على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا.

### **الرابع: التدرّج في البيان**

لاريب في ان المصلحة قد تقتضي التدرّج في البيان، خاصة اذا لم‌يكن تأخير البيان موجبا للإلقاء في المفسدة الملزمة او تفويت المصلحة الملزمة، كما في اطلاق الأمر الظاهر في الوجوب مع كون الفعل مستحبا واقعا، فانه لامحذور فيه، بل يكون سوقا الى الكمال.

وذكر في البحوث انه قد تلحظ هذه الحالة في الحديث الواحد حيث يبيِّن الإمام (عليه‌السلام) الحكم الشرعي اولاً على سبيل الايجاز ويسكت عن التفاصيل لولا سؤال السائل بعد ذلك، كما في مثل رواية عيص ‌بن ‌القاسم قال قال ابوعبدالله (عليه‌السلام) في حديث كره النقاب يعني للمرأة المحرمة وقال تسدل الثوب على وجهها، قلت حد ذلك إلى أين، قال إلى طرف الأنف قدر ما تبصر([[413]](#footnote-414))، فان جواب الإمام (عليه‌السلام) بجواز اسدال المرأة الثوب على وجهها من دون تقييد ذلك بطرف الانف ظاهر في جواز اسدالها على كامل وجهها، ولكن تصدي السائل ثانيا للسؤال عن حد ذلك الحكم أوجب ان يبين الإمام (عليه‌السلام) ما يكون منافيا للجواب الأول ومقيداً له، ولعل السبب الذي كان يدعو الى ذلك مراعاة حال المتشرعة التي لم‌تكن تسمح لهم باستيعاب التفاصيل دفعة واحدة في ظل تلك الظروف السياسية، ومع تلك الامكانات المحدودة المستعصى معها التعليم والتعلم من جهة، وتطبيقا لفكرة التدرّج الطبيعي في مجال التربية والتثقيف على الأحكام الشرعية من جهة أخرى، فكان من نتائج هذا الاسلوب الاعتماد على البيان المنفصل، فشاع على هذا الأساس التعارض بين النصوص بالتخصيص ونحوه.

اقول: لاريب في وجود ظاهرة التدرّج في البيان في الروايات، لكن صحيحة العيص ‌بن ‌القاسم ليس من ذلك، فان الروايات المعتبرة دلت على جواز الإسدال الى الذقن والى النحر، فما ورد في ذيل صحيحة العيص من الإسدال الى الانف ليس لأجل تقييد ما ورد في صدر الصحيحة بل من باب مراتب استحباب الإسدال أمام الأجنبي او لأجل ان لايمنع الإسدال عن إبصارها، على انه ان كان الجائز هو الإسدال الى الانف فلم يعلم انه لولم يسأل عيص عن حد الإسدال كان الإمام يسكت عن بيان حده.

هذا موجز الكلام في مناشئ اختلاف الحديث، ولو بقيت شبهة اختلاف الروايات في بعض النفوس فالمهم ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" في مقدمة التهذيب من ان الاختلاف في الفروع لايوجب مخالفة ما علم من الاصول.

### انقسام التعارض الى المستقر وغير المستقر

ثم ان التعارض ينقسم الى المستقر وغير المستقر، وقد يطلق على التعارض غير المستقر عنوان التعارض البدوي، والمراد به ما يوجد بين الخطابين جمع عرفي رافع للتنافي بينهما، بخلاف التعارض المستقر، ويقع الكلام اولاً في التعارض غير المستقر، وله ثلاثة اقسام، اولها: كون احد الدليلين حاكما والآخر محكوما كقوله "لا شك لكثير الشك" بالنسبة الى قوله "اذا شككت في الركعتين الاوليين فأعد صلاتك"، او قوله "الفاسق ليس بعالم" بالنسبة الى قوله "أكرم العالم" وثانيها: كون احد الدليلين مقيدا والآخر مطلقا، كقوله "لا تكرم العالم الفاسق" بالنسبة الى قوله "اكرم العالم" فيقيد اطلاق الخطاب الثاني بالاول، وثالثها كون احد الدليلين خاصا والآخر عاما، كقوله "لا تكرم العالم الفاسق" بالنسبة الى قوله "اكرم كل عالم".

### اقسام التعارض غير المستقر

### القسم الأول: الحكومة

وقبل الدخول في البحث حول الحكومة تعرض الاعلام لتعريف الورود، للتمييز بينه وبين الحكومة، مع عدم وجود أية شبهة التنافي بين الدليل الوارد والدليل المورود لارتفاع موضوع الدليل المورود بالدليل الوارد وجدانا، وانجرّ البحث الى التخصص لبيان فرق الورود عنه، وحيث ان هذا البحث لا يخلو عن فائدة فنحن نتبع الاعلام في ذلك.

### تعريف الورود وبيان الفرق بينه وبين التخصص والحكومة

قد يكون الورود على نحو التضييق كما في ورود دليل اعتبار خبر الثقة على حرمة شرب التتن على قاعدة قبح العقاب بلابيان لارتفاع موضوعها وجدانا، وقد يكون على نحو التوسعة كما في ورود دليل من أتلف مال الغير فهو له ضامن على خطاب وجوب أداء الدين، ولكن لم‌يبحث الاعلام عن الورود التوسعي، لوضوح امره وعدم كونه شبيها باقسام التعارض، وانما بحثوا عن الورود التضييقي.

وهنا تصدى الاعلام لبيان الفرق بين الورود والتخصص من جهة وبين الورود والحكومة من جهة أخرى، وهذا البحث وان كان بحثا عن مجرد الاصطلاح ولا يترتب عليه ثمرة عملية، لكن لا بأس بالاشارة اليه، فنقول: مثل السيد اليزدي "قده" للورود بما اذا قام دليل قطعي على حكم شرعي حيث يكون رافعا لموضوع البراءة الشرعية وهو عدم العلم، فانه يكفي في الورود أن يكون الدليل الشرعي سببا لارتفاع موضوع حكم آخر، بينما ان الرافع للموضوع في مورد التخصص ليس هو الدليل الشرعي وانما هو العامل التكويني، كالفحص عن وقوع النجاسة على جسم طاهر حيث يكون سببا تكوينيا لارتفاع موضوع استصحاب الطهارة، وهو الشك في وقوع النجاسة.

وذكر في البحوث ان الورود بالمعنى الأخص المقابل للتخصص، هو أن يكون نفس التعبد الشرعي رافعا لموضوع حكم آخر، ثم قال ان منشأ الاختلاف بينهما ليس هو الاختلاف في كيفية الدليل الوارد والدليل الموجب للتخصص، وانما هو الاختلاف في كيفية الدليل المورود والدليل المتخصص، فسنخ الدلیل المورود هو أنه اخذ في موضوعه عنوان يزول بسبب التعبد الشرعي اینجور است که در موضوعش عنوانی اخذ شده است که به سبب تعبد شرعی وجدانا، كما لو استظهرنا من خطاب "رفع ما لا يعلمون" أن موضوع البراءة الشرعية عدم الحجة على التكليف فهذا العنوان يرتفع وجدانا بمجرد جعل الحجية لخبر الثقة الذي قام على التكليف، وأما العنوان المأخوذ في الدليل المتخصص فليس مما يزول بسبب التعبد الشرعي وجدانا، فالتعبد الشرعي بوجوب صلاة الجمعة ليس بنفسه موجبا لارتفاع موضوع البراءة الشرعية الذي هو عدم العلم، وانما العلم به موجب لارتفاع موضوعها([[414]](#footnote-415)).

اقول: تارة يكون سبب التخصص تكوينيا محضا كما في تحصيل العلم بنجاسة الماء من طريق الفحص، فضلا عن فرض تمايز الموضوعات كمثال الخمر والماء، حيث يكون الماء خارجا عن موضوع نجاسة الخمر تخصصا، فانه لا يشتبه بالورود اصلا، حتى الورود بالمعنى العام، حيث انه في الورود بالمعنى العام كان الدليل الشرعي واردا ولو بوصوله او بامتثاله على الدليل المورود، حتی الورود بالمعنی العام، كدليل وجوب صلاة الجمعة حيث انه بوصوله يكون واردا على دليل "رفع ما لا يعلمون"، او أن الدليل الاهم في التزاحم يكون واردا بامتثاله على دليل الواجب المهم حيث أخذ في موضوع وجوب المهم عدم امتثال الاهم، نعم هذا ليس ورودا بالمعنى الأخص حيث انه لا يكفي التعبد الشرعي لارتفاع موضوع الدليل الآخر، وعليه فما ذكره من أن التخصص مندرج تحت الورود بالمعنى الاعم وهو ما يكون التعبد الشرعي بنفسه او بوصوله او بامتثاله رافعا لموضوع الدليل الآخر، غير متجه، فلو أمر المولى بالتمام في الحضر ثم امر بعض المكلفين بالسفر فالظاهر أن الخطاب الثاني ليس واردا على الاول حسب المصلح، لأن الرافع عامل تكويني محض وهو تحقق السفر ولو بدون امر من الشارع، وليس للامر بالسفر دور في رفع موضوعه، وهذا بخلاف مثل دليل الامر بالمهم فان الرافع لموضوعه امتثال الامر بالأهم.

هذا وذكر السيد الخوئي "قده" أن التخصص هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان، كخروج الماء بالوجدان عن موضوع الخمر في دليل نجاسة الخمر، والورود عبارة عن خروجه عنه بالوجدان، لكن بسبب التعبد الشرعي، فانه بالتعبد الشرعي يتحقق أمران: أحدهما تعبدي و الآخر وجداني، أمّا الأمر التعبدي فهو ثبوت المتعبد به، فانّه ليس بالوجدان بل بالتعبد، و أمّا الأمر الوجداني فهو نفس التعبد، فانّه ثابت بالوجدان لا بالتعبد، مثلاً إذا تعبدنا الشارع بحجية خبر العادل فحجية الخبر تعبدي، و أمّا نفس التعبد بحجية الخبر فهو ثابت بالوجدان، فالورود هو الخروج الموضوعي بنفس التعبد الثابت بالوجدان، كما في موارد قيام الدليل الشرعي بالنسبة إلى الاصول العقلية، كالبراءة و الاشتغال و التخيير، فانّ موضوع حكم العقل بالبراءة عدم البيان، و قيام الدليل الشرعي يكون بياناً، فينتفي موضوع حكم العقل بالوجدان، ببركة التعبد بحجية هذا الدليل.

و كذا الكلام بالنسبة إلى الاشتغال و التخيير، فان موضوع حكم العقل بالاشتغال احتمال الضرر، و موضوع حكمه بالتخيير التحير في مقام العمل، كما في دوران الأمر بين المحذورين، و بعد قيام الحجة الشرعية لا يبقى احتمال الضرر و لا التحير، و أمّا إن كان الخروج الموضوعي بثبوت المتعبد به لا بنفس التعبد، فهو قسم من الحكومة، كحكومة دليل حجية خبر العادل على موضوع البراءة الشرعية وهو عدم العلم([[415]](#footnote-416))‏.

اقول: ما ذكره من أنه لو كان التعبد بكون خبر الثقة علما رافعا لموضوع البراءة كما في البراءة العقلية كان واردا عليه، ولو كان الرافع له هو المتعبد به وهو كون خبر الثقة علما كما في البراءة الشرعية التي أخذ في موضوعها عدم العلم فيكون حاكما عليه، ففيه أنه لو كان العلم في دليل البراءة الشرعية ظاهرا في الاعم من العلم الوجداني والتعبدي كان دليل جعل الخبر علما واردا عليه، وانما الحكومة فيما لو كان ظاهرا في العلم الوجداني، وكان دليل جعل خبر الثقة علما ناظرا الى ادعاء تحقق موضوع البراءة، وان شئت قلت: انه اذا قال المولى لعبده "يجب عليك اداء الدين" فهو وارد على قوله "اذا لم يجب عليك اداء الدين فحج" فكيف نفرِّق فيه بين التعبد والمتعبد به، فانه كما يصح ان نقول ان التعبد بوجوب اداء الدين رافع لموضوع وجوب الحج كذلك يصح أن نقول ان وجوب اداء الدين رافع لموضوعه، فالمهم ملاحظة ظهور الدليل المورود، فان كان ظاهرا في ما يرتفع وجدانا بالتعبد فهذا ورود، وان كان ظاهرا في ما لا يرتفع وجدانا به وانما يكون رفعه ادعائيا فهذا يندرج في الحكومة.

### أقسام الورود

والمراد هنا من الورود الورود بالمعنى الاعم، وهو على ستة أقسام، الأول: ان يكون احد الدليلين واردا بجعله على الدليل الآخر كما في رواية كل شيئ مطلق حتى يرد فيه نهي، فان نفس صدور النهي وانشائه يكون واردا عليه، بناء على ان يكون "يرد" بمعنى "يصدر".

الثاني: ان يكون احد الدليلين بتحقق بعض اجزاء موضوعه واردا على الدليل الآخر ومثاله لو كان يملك عشرين ناقة لمدة ستة أشهر، وهذا هو النصاب الرابع في الإبل، فهنا حكم غير فعلي ويكون مشروطا بفرض بقاء هذا النصاب إلى آخر السنة، وهو وجوب دفع أربع شياة عليه، ثم لو فرضنا أن إبله زادت وأصبحت على رأس ستة أشهر أخرى خمساً وعشرين ناقة، وهذا هو النصاب الخامس، الذي يثبت فيه خمس شياة، فيقع التعارض حينئذ بين دليلي جعل الزكاة في هذين النصابين، بعد العلم بعدم وجوب الزكاة في سنة واحدة مرتين، فإذا ضم إلى ذلك ما ذهبوا إليه في هذا المورد من أن وجوب الزكاة الثانية مشروط بعدم تقدم ما يقتضي وجوب الزكاة الأولى، كان وجوب الزكاة الأولى بنفسه - قبل أن يصبح فعلياً - رافعاً لموضوع وجوب الزكاة الثانية.

الثالث: ان يكون احد الدليلين بفعليته بعد تحقق تمام موضوعه واردا على الدليل الآخر، كما لو تزوج ببنت زوجته التي لم يدخل بها، فان المشهور وان كان هو بطلان الزواج ببنتها قبل طلاقها، ولكن مقتضى الصناعة هو كون دليل نفوذ النكاح المقتضي لنفوذ نكاح البنت واردا على موضوع زوجية أمها، حيث يجعلها مصداقا لأم الزوجة فيشملها دليل التحريم، وكذا لو اشترط على امرأة ان تكون في المسجد، فانه في فرض صيرورة المرأة حائضا تكون حرمة مكثها في المسجد بفعليتها واردة على دليل وجوب الوفاء بالشرط، لتقيده بعدم كون الشرط محللا للحرام، فمادامت المرأة لم‌تصر حائضا ولم تصر الحرمة فعلية في حقها لم‌يكن الشرط محللا للحرام، فيكون دليل تحريم المكث على الحائض بفعليته واردا على دليل الوفاء الشرط.

اشكال وجواب

أما الاشكال فهو أنه بناء على المسلك الثالث في التزاحم يكون كل تكليف مقيدا بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر لايقلّ عنه أهمية، فيكون تحريم المكث في المسجد على الحائض مقيدا بعدم صرف القدرة في امتثال تكليف آخر لايقلّ عنه أهمية، ولعل الوفاء بالشرط مصداق للاشتغال بواجب لايقل عنه اهمية، فلايكون الشرط حينئذ محللا للحرام، اذ الشرط الذي يكون الوفاء به مساوقا لانتفاء التكليف بالخلاف ليس محللا للحرام عرفا.

وأما الجواب عنه فهو أن المقيد اللبّي قاصر عن تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بواجب مشروط بعدم الأمر بالخلاف، لان المقيد اللبّي ناش عن حكم العقل، والعقل لايحكم بلزوم تقييد اطلاق خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامتثال خطاب مشروط بعدم الأمر بالخلاف كخطاب وجوب الوفاء بالشرط، بل حتى لو كان خطاب التكليف مقيدا شرعا بعدم الاشتغال بواجب آخر كما لو قال "اذا لم‌تشتغل بواجب آخر فصلّ" فهو منصرف عن الاشتغال بامتثال واجب مشروط بعدم الأمر بالخلاف، اذ الظاهر شمول الأمر بالخلاف لمثل ذاك الأمر.

وأما ما ذكر في البحوث في الجواب عن الاشكال من أن مرجع ما ذكر الى ان الاشتغال بالوفاء بالشرط يوجب صحة الأمر به، اذ لولا الاشتغال به لكان التكليف بالخلاف فعليا فلايتم بذلك موضوع وجوب الوفاء بالشرط، ولايمكن ان يجب الوفاء بالشرط مشروطا بالاشتغال به لانه طلب للحاصل([[416]](#footnote-417)).

فيلاحظ عليه: أنه كما ذكرنا لايصدق على الشرط الذي يكون الوفاء به مساوقا لانتفاء التكليف بالخلاف انه محلل للحرام، سواء وفى به ام لا، فلامانع من وجوب الوفاء به مطلقا.

الرابع: أن يكون احد الدليلين بتنجزه واردا على الدليل الآخر كما لو قال الشارع "اذا لم‌يتنجز عليك اداء الدين فحُجّ" فيكون دليل وجوب اداء الدين بتنجزه واردا على وجوب الحج.

والمثال الآخر لهذا القسم هو المسلك الأول في التزاحم اي مسلك صاحب الكفاية من امتناع الامر بالمهم ولو بنحو الترتب مادام الامر بالأهم ثابتا لعدم فوات ظرف امتثاله، فان الأمر بالاهم يكون بتنجزه رافعا للأمر بالمهم حيث ان التزاحم يختص بالتكاليف المنجزة، فاذا لم‌يكن تكليف منجزا لم‌يكن مانع من فعلية مزاحمه.

الخامس: ان يكون احد الدليلين بوصوله واردا على الدليل الآخر، كما في ورود دليل حرمة شرب التتن مثلا بوصوله على حديث الرفع.

السادس: ان يكون احد الدليلين بامتثاله واردا على الدليل الآخر، وهذا منطبق على المسلك الثالث في التزاحم، اي مسلك من يرى أن خطابات التكليف مقيَّدة لبّا بعدم امتثال التكليف المزاحم الذي لايقل عنه اهمية.

ومما ذكرنا من الاقسام يتبين أن ما قيل في تعريف الورود بأنه ارتفاع الموضوع وجدانا بسبب التعبد الشرعي غير تامّ على اطلاقه، حيث انه في القسم الرابع والخامس يكون نفس التنجز او الوصول رافعا للموضوع وان لم‌يكن تعبد شرعي في البين واقعا، نعم يكون التعبد الشرعي فيهما معدّا بمعنى انه السبب المتعارف للتنجز والوصول، نعم لو كان التنجز او الوصول جزء الموضوع والجزء الآخر نفس التعبد الشرعي ينطبق التعريف المتقدم على الورود، لكن الظاهر من حديث الرفع ان موضوعه عدم القطع بالتكليف، ومعه لايجري حديث الرفع وان كان جهلا مركبا.

ثم ان الفرق بين الورود والتخصص بحسب الاصطلاح هو أنه في التخصص يكون ارتفاع الموضوع ناشئا عن عامل تكويني، ولكن في الورود يكون ارتفاع موضوع الدليل المورود ناشئا عن خطاب شرعي بنفسه او بامتثاله او بتنجزه وهكذا...، حيث أخذ في موضوعه عدم ذلك الخطاب الشرعي.

### الورود من كلا الجانبين واقسامه

ثم ان الورود بين خطابين قد يكون من جانب واحد كما مرّت أمثلته في البحث السابق، وقد يكون من كلا الجانبين، بأن يوجد خطابان كلاهما مقيدان بعدم الآخر، وله ثلاثة اقسام.

القسم الأول: أن يكون كل من الخطابين مقيَّدا بعدم الحكم الآخر، كما لو نذر شخص زيارة الحسين (عليه‌السلام) يوم عرفة ثم حصلت له الاستطاعة الى الحج، بناء على تقييد خطاب الأمر في كل منهما بعدم الأمر بالخلاف.

وهذا القسم ليس معقولا ثبوتا، من جهة اشتماله على الدور، اذ مع فرض تمامية المقتضي في كل من الحكمين في نفسه، فلو كان وجود كل منهما موقوفا على عدم الآخر فيكون عدم الآخر أيضا موقوفا على وجود الأول، من باب توقف عدم المعلول -في فرض تمامية المقتضي كما هو المفروض في المقام- على وجود مانعه، فيكون من الدور المحال، وعليه فان كان ظاهر الخطابين ذلك فيؤدي الى التعارض بينهما، ومن هذا القبيل جعل الحجية لكل من الدليلين المتعارضين بشرط عدم حجية الآخر، ومثاله العرفي ما لو فرض مجيء زيد عند عدم مجيء عمرو، وكذا فرض مجيء عمرو عند عدم مجيء زيد، فانه يلزم من ذلك الدور المحال، او فقل يلزم من مجيئهما عدم مجيئهما ومن عدم مجيئهما مجيئهما، كما يلزم من مجيء احدهما المعين دون الآخر الترجيح بلامرجح.

نعم يكون السبق الزماني في هذا القسم مرجحا عرفا، فلو كان شرطان متضادان، وكان احدهما مقدما زمانا، فالعرف يرى أنه ليس محللا للحرام، وانما الشرط المتأخر زمانا هو المحلل للحرام، وهكذا في تعارض النذر والشرط ونحو ذلك، فيكون المعتبر في مثله هو عدم سبق الأمر بالخلاف او تقارنه.

ومن هنا يشكل فتوى بعض الفقهاء كالسيد الخوئي "قده"([[417]](#footnote-418))، بانحلال النذر بنهي الوالدين عن متعلقه، حتى ولو كان النهي متاخرا، فانه يلاحظ عليه **اولاً:** أنه لا دليل على وجوب اطاعة الوالدين مطلقا، وانما تجب مصاحبتهما بالمعروف وترك الاسائة اليهما، كما هو مختار السيد الخوئي "قده"([[418]](#footnote-419))، فهذه الفتوى باطلاقها منافية لمبناه.

**وثانياً:** ان وجوب اطاعتهما مقيد بعدم كون امرهما او نهيهما محللا للحرام كتقيد وجوب الوفاء بالنذر بذلك، فيكون من قبيل توارد الخطابين، وقد ذكرنا ان الظاهر عرفا في مثله ورود ما كان اسبق زمانا على المتأخر، فيكون المتأخر هو المحلل للحرام عرفا، الا أن يقال ان وجوب الوفاء بالنذر مشروط بشرط زائد، وهو كون متعلقه راجحا ونهي الوالدين عن متعلقه يوجب عدم رجحانه، ولكنه ممنوع، فان المفروض أن متعلقه راجح في حد ذاته، وانما يكون وجوب اطاعة الوالدين سببا لكون النذر محللا للحرام فيما اذا كان امرهما او نهيهما اسبق زمانا على النذر، والا فلا يكون أي مانع عن رجحان متعلق النذر، وان شئت فقس ذلك بما لو شرط في ضمن عقد لازم خلاف ما تعلق به نذره سابقا فلايظن أن يلتزم فقيه بانحلال نذره بذلك.

**ان قلت:** يمكن التفريق بينهما بأن انطباق عنوان مخالفة الوالدين يوجب مرجوحية متعلق النذر مع قطع النظر عن حرمة مخالفتهما.

**قلت:** لو تمّ ذلك بحسب المرتكز المتشرعي أحيانا، فلايختص بنهيهما، بل قد يعمّ نهي غيرهما، خاصة مع حاجته الماسّة الى اطاعة الناذر له.

وظهر بذلك أيضا أن ما ذكره جماعة منهم السيد الخوئي "قده" من أن المرأة لو آجرت نفسها قبل الزواج بما كان منافيا مع حق الزوج لم‌يكن للزوج المنع منه، لتقدمها على الزواج([[419]](#footnote-420))، بخلاف ما لو نذرت قبل الزواج ما ينافي حق الزوج، فاذا تزوجت توقف انعقاد نذرها على اجازته([[420]](#footnote-421))، فلايخلو هذا التفصيل بين الإجارة والنذر من اشكال بل منع.

القسم الثاني: أن يكون كل من الحكمين مشروطا بعدم تمامية المقتضي للحكم الآخر، كما لو كان وجوب الحج مشروطا بعدم وجوب الوفاء بالنذر مع قطع النظر عن وجوب الحج، بحيث لو كان يجب الوفاء بالنذر عند عدم وجوب الحج لكان يكفى ذلك في انتفاء وجوب الحج، وهكذا كان وجوب الوفاء بالنذر مشروطا بعدم وجوب الحج مع قطع النظر عن وجوب الوفاء بالنذر لكان هو فعليا، وهذا لايؤدي الى الدور بخلاف القسم السابق، وانما يوجب عدم فعلية أيّ من الحكمين، اذ المفروض عدم مانع في البين الا وجود الحكم الآخر، فلا يكون شرط عدم المقتضي للحكم الآخر محققا في شيء منهما، فلايصير ايّ من الحكمين فعليا.

ففي هذا القسم يكون خطاب كل منهما رافعا لموضوع الحكم الذي يدلّ عليه الخطاب الآخر، حيث ان موضوعه عدم تمامية المقتضي للحكم الأول، والمفروض ان خطاب الحكم الأول يدلّ على تمامية مقتضيه، وبذلك ينتفي كلا الحكمين، نعم لو فرض وجود مانع آخر من الخارج بالنسبة الى احد الحكمين، فهذا يعني تحقق عدمه اللولائي حيث لايستند عدمه الى مزاحمة الحكم الآخر له، بل يستند الى عدم تمامية مقتضيه او وجود مانع آخر عنه، فحينئذ يتحقق شرط الحكم الآخر، وعليه فالعلم بوجود مانع من الخارج عن احد الحكمين إجمالا يوجب العلم الإجمالي بتحقق احدهما.

وقد يصطلح في التعبير عن هذا القسم بتوقف كل من الحكمين على العدم اللولائي للحكم الآخر، بينما أنه في القسم السابق كان كل منهما موقوفا على مجرد العدم الفعلي للحكم الآخر.

القسم الثالث: أن يكون كلّ من الخطابين مشروطا بعدم امتثال الخطاب الآخر، كما في فرض تساوي الواجبين المتزاحمين في الأهمية، حيث ان وجوب كل منهما مقيد بعدم الاشتغال بامتثال الآخر، ولكنه حيث لايتمكن المكلف من امتثالهما معاً بسبب التزاحم فإما أن يمتثل احدهما فيرتفع موضوع الآخر او لايمتثل أيّا منهما فيكون كلا الخطابين فعليين، ولكن اثر هذين الخطابين التحريك نحو الجامع بينهما، لا التحريك الى خصوص احدهما المعين فانه غير معقول، فيكون اختياره ناشئا عن محرك نفساني.

ثم انه توجد اقسام ثلاثة اخرى لاتكون من الورود من كلا الجانبين، وانما يكون شبيها بذلك من جهة أنه أخذ في كل من الخطابين عدم الآخر، ولكن بنحو لايكون كل واحد منهما واردا على الآخر، ولابأس بالاشارة الى هذه الأقسام الثلاثة:

القسم الأول: ما لو كان كل واحد من الحكمين مشروطا بعدم حكم مخالف يمتاز عليه، فلو لم‌يكن أي من الحكمين ممتازا على الآخر بنحو يتقدم عليه كان شرط كل منهما حاصلا، فيقع التعارض بينهما لو كان متعلقهما فعلا واحدا يطلب أحدهما إيجاده والآخر تركه، كما لو اشترط عليه في ضمن عقد ارتكاب فعل وفي ضمن عقد آخر عدمه، ويقع التزاحم لو كانا ضدين لهما ثالث، كما لو اشترط عليه القيام في ضمن عقد والجلوس في ضمن عقد آخر.

**القسم الثاني:** أن يكون احد الحكمين مشروطا بالعدم الفعلي للحكم لآخر ويكون الحكم الآخر مشروطا بالعدم اللولائي للأول، اي يكون مشروطا بعدم تمامية المقتضي للحكم الاول، فحينئذ يصير الحكم الأول فعليا لانتفاء الحكم الآخر بانتفاء شرطه، وهو العدم اللولائي للحكم الأول، لان المفروض تمامية المقتضي لوجوبه.

وهذا نظير الحج والنذر لو كان وجوب الوفاء بالنذر مقيَّدا بالعدم اللولائي لوجوب الحج وكان وجوب الحج مقيَّدا بالعدم الفعلي للأمر بالخلاف، فانه لو قلنا بأن الاستطاعة في الحج بمعنى عدم الأمر بالخلاف، فمع ذلك يقدَّم خطاب وجوب الحج على خطاب وجوب النذر، لأن ظاهر خطاب الحج بناء على اشتراطه بعدم الأمر بالخلاف هو كونه مقيَّدا بالعدم الفعلي للأمر بالخلاف، وأما وجوب الوفاء بالنذر فمقيَّد بالعدم اللولائي للأمر بالخلاف، حيث ان الظاهر عرفا من دليل إمضاء تعهد المكلفين انه في طول الأحكام الشرعية الاولية، فلايمكن ان يكون مزاحما لها، ويشهد له قوله‌ (عليه‌السلام) "ان شرط الله قبل شرطكم"([[421]](#footnote-422)).

وأما لو قلنا بما هو الصحيح من أن الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحج ليست بمعنى عدم الأمر بالخلاف، بل بمعنى القدرة التكوينية، وان قيِّدت بما ورد في تفسيرها من وجدان نفقة الحج والسلامة وتخلية السرب، فتقديم الحج عليه واضح جدّا.

**القسم الثالث:** ما لو كان احد الحكمين مشروطا بعدم الحكم الآخر، لكن كان الحكم الآخر مشروطا بعدم امتثال الحكم الأول، كما لو ورد الأمر بالقيام مشروطا بعدم الأمر بالخلاف، وورد الأمر بالجلوس مشروطا بعدم امتثال الأمر بالخلاف فلاإشكال في تقديم الثاني على الأول، اذ الحكم الأول انما يكون فعليا اذا انتفى الحكم الثاني وهو لاينتفي الا بالاشتغال بامتثال الأول، فيكون الحكم الأول مشروطا بالاشتغال به وهو من طلب الحاصل، نعم لو لم‌يكن الاول مشروطا بعدم الآخر، وانما كان مشروطا بعدم المحللية للحرام مثلا فقد سبق الكلام فيه في القسم الثالث من الورود، وهو أن يكون احد الدليلين بفعليته واردا على الدليل الآخر.

تنبيه

ذكر في البحوث انه في الشبهة المفهومية للدليل الوارد لايمكن التمسك بالاستصحاب، ولايمكن التمسك بالدليل المورود للشك في موضوعه لاحتمال وجود الوارد واقعا([[422]](#footnote-423)).

ويلاحظ عليه: أنه لامانع من جريان استصحاب عدم جعل الحكم الوارد بجعله او عدم فعلية الحكم الوارد بفعليته، وهذا يختلف عن الاستصحاب الموضوعي الذي لايجري في الشبهة المفهومية، او استصحاب بقاء الحكم السابق الذي لايجري مع كون الحيثية تقييدية.

هذا تمام الكلام في الورود، ويقع الكلام فعلا في اقسام التعارض البدوي وغير المستقر.

### القسم الاول من اقسام التعارض البدوي وغير المستقر: الحكومة

ويقع البحث عنها في ثلاث جهات:

### الجهة الأولى: تعريف الحكومة

ذكر الشيخ الأعظم "قده" الذي ينسب اليه ابداء مصطلح الحكومة في تعريفها أن المراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشي‏ء أو نفيه عنه فالأول مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلين فإنه حاكم على ما دل على أنه لا صلاة إلا بطهور فإنه يفيد بمدلوله اللفظي على أن ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل لا صلاة إلا بطهور و غيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينة و الثاني مثل الأمثلة المذكورة.

و أما المتعارضان فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم و الخصوص و إنما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر و بملاحظة تنافيهما و عدم جواز تحققهما واقعا يحكم بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر و ليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه([[423]](#footnote-424)).

وهذا الضابط الذي ذكره احسن مما ذكره في موضع آخر حيث قال: ان ضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبيِّنا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله، نظير الدليل الدال على أنه لا حكم للشك في النافلة أو مع كثرة الشك أو مع حفظ الإمام أو المأموم أو بعد الفراغ من العمل فإنه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام هذه الشكوك فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموما و لا خصوصا لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور.

و الفرق بينه و بين التخصيص أن كون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع القرينة الصارفة و هذا بيان بلفظه للمراد و مفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير([[424]](#footnote-425)).

والوجه في كون تعريفه الاول احسن هو شموله للحكومة على محمولات الخطابات الشرعية، كحكومة "لا حرج" -الذي هو بمعنى أنه لا حكم حرجي- على الاحكام الشرعية، بينما أن تعريفه الثاني يختص بالحكومة على موضوعات الخطابات الشرعية، كحكومة خطاب "لا شك لكثير الشك" على الخطابات التي اخذ في موضوعها عنوان الشك، كما أن التعريف الاول يشمل الحكومة التوسعية، بينما أن تعريفه الثاني مختص بالحكومة التضييقية، لكن كان المناسب أن يمثِّل للحكومة التوسعية بحكومة دليل "الطواف بالبيت صلاة" على دليل "لا صلاة الا بطهور" او حكومة "الفقاع خمر" على دليل نجاسة الخمر، وأما حكومة استصحاب الطهارة على قوله "لا صلاة الا بطهور" فهي حكومة ظاهرية، يكون مفادها التعبد الظاهري بتحقق موضوع حكم شرعي، فلا ينطبق عليه ما ذكره من كون الدليل الحاكم متعرضا لبيان المراد من الدليل المحكوم، بل الصحيح أنه في الحكومة التوسعية الواقعية ايضا لا يكون الدليل الحاكم مبيِّنا للمراد من الدليل المحكوم، فلعل الدليل الحاكم بصدد جعل حكم مماثل لموضوع الدليل المحكوم بالنسبة الى موضوع الدليل الحاكم، من دون أن ينكشف كون موضوع الجعل في الدليل المحكوم الجامع بين الفرد الحقيقي والادعائي.

وقد يمثَّل في بعض الكلمات للحكومة التوسعية بقوله "التراب احد الطهورين" فيقال بأنه حاكم على "لا صلاة الا بطهور"([[425]](#footnote-426))، ولكن الصحيح أنه وارد عليه لكون اعتبار الطهورية للتراب محققا لمصداق الطهور بالوجدان، ولسان الحكومة لا يناسب التعبير بأن التراب احد الطهورين.

هذا وقد اورد صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل على تعريف الشيخ الأعظم للحكومة بأنه لا يعتبر في الدليل الحاكم أن يكون مسوقا لبيان حال الدليل المحكوم ومتفرّعا عليه، بحيث لو فرض عدم وجود الدليل المحكوم كان الدلیل الحاکم لغوا، وذلك لأنه لا يعتبر في الحكومة إلا سوق الدليل بحيث لو وجد دليل آخر كان يصلح الدليل الحاكم للتعرض لبيان كميّة موضوع ذلك الدليل تعميما او تخصيصا، و لا يعتبر وجود الدليل المحكوم ولو في زمان متأخر فضلا عن اعنبار وجوده قبله أو معه، كيف و أظهر افراد الحكومة هو حكومة أدلّة حجية الأمارات على الأصول العملية الشرعية، و من الواضح أن أدلة حجية الأمارات لا تكون متفرّعة عليها، بل لو لم تكن الأصول مجعولة إلى يوم القيامة، لم تكن تلك الأدلّة لغوا وكان لها فائدة تامّة.

و لعلّ منشأ توهّم تّفرّع الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ولغويته بدونه، كون الحاكم بمنزلة الشارح و تبعيته للمشروح واضحة، لكنّك عرفت ان الحاكم ما كان لسانه صالحا لأن يبيَّن كميّة موضوع الدليل المحكوم‏، ولا يعتبر فيه ان لا يكون مسوقا إلاّ لذلك([[426]](#footnote-427)).

اقول: الظاهر أن نقضه بحكومة دليل حجية الامارات بلحاظ مبنى الشيخ الاعظم من كون حجيتها باعتبارها علما بالواقع، فيكون حاكما على مثل "رفع ما لا يعلمون" ومن الواضح أنه يكفي في خروج هذا الاعتبار عن اللغوية وجود اثر عقلي له، وهو المنجزية والمعذرية، ولم لم يجعل اي اصل شرعي.

ولا يخفى أن صاحب الكفاية بنفسه انكر في الكفاية حكومة ادلة الامارات على الاصل، لأنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتا و بما هو مدلول الدليل([[427]](#footnote-428))، فيكون نقضه على الشيخ الأعظم من باب الجدل، كما أن ما ذكره في موضع آخر الكفاية من أن ضابط الحكومة أن يكون الحاکم قد سیق ناظرا الی بیان کمیة ما ارید من الآخر مقدما کان أو مؤخرا([[428]](#footnote-429))، ظاهر في لزوم وجود الدليل المحكوم ولو متأخرا مع أنه صرح في حاشية الرسائل بخلاف ذلك.

الا أن المهم تمامية الاشكال على الشيخ الأعظم، فان قد يكون اطلاق الدليل مقتضيا لحكومته على دليل آخر، كما في مثال اعتبار الأمارة علما، حيث ان اطلاق التنزيل ظاهر في كونه بلحاظ جميع الآثار ومنها الآثار المترتبة على العلم بنحو القطع الموضوعي، فيكون حاكما على الخطابات المثبتة لتلك الآثار للعلم، ففي هذا الفرض لا يلغو وجود الدليل الذي يكون صالحا للحكومة بدون وجود الدليل المحكوم، فالحكومة وان كانت تحتاج الى نحو من النظارة المستفادة ولو من اطلاق دليل، لكنها لا تتقوم بلغوية الدليل الحاكم بدون الدليل المحكوم، حيث انه ولو لم يترتب اي اثر شرعي على العلم، لكن يكفي كونه ناظرا الى حكم العقل بالمنجزية والمعذرية، وبذلك يحقق موضوعه بالوجدان، فيكون واردا عليه.

وأما ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من أن سنخ حكومة ادلة اعتبار الأمارات على ادلة الاصول يختلف عن سنح بقية الحكومات التي تكون شارحة للمراد من الدليل المحكوم، حيث ان حكومتها بجعل الفرد الاعتباري للعلم فتترتب عليها حينئذ احكام العلم، من دون أن تتقوم هذه الحكومة بالنظارة والشارحية الى الدليل الذي اخذ في موضوعه العلم، فسيأتي منّا قريبا الاشكال عليه.

هذا كله حول الاشكال على تعريف الشيخ الأعظم "قده" للحكومة.

وأما تعريف صاحب الكفاية من كون الدلیل الحاکم قد سیق لتحدید کمیة ما ارید من مدلول الدلیل الآخر تعميما او تخصيصا فیرد علیه **اولا:** أنه في التعميم كقوله "الطواف بالبيت صلاة" لا يظهر من الدليل الحاكم كونه مسوقا لبيان كمية ما اريد من الدليل المحكوم وانما هو ناظر الى اسراء احكام موضوع الدليل المحكوم الى موضوع آخر بلسان الحكومة.

**وثانيا:** يرد عليه النقض بما اذا ورد في خطاب آخر ان الخطاب الاول قد صدر تقية، فانه حاكم على ذلك الخطاب بلا اشكال، من دون ان يكون مسوقا لتحديد كمية ما اريد من الدليل الآخر، واثر الحكومة تقدم الدليل الحاكم من دون ملاحظة النسبة بينه وبين الدليل المحكوم، لكونه قرينة شخصية اعدّها المتكلم لبيان حال الدليل المحكوم، وهكذا لو قال شخص "رأيت اسدا" ثم قال "عنيت به الرجل الشجاع" فانه لا يبيٍّن كمية ما اريد من الدليل المحكوم.

وكذا يرد عليه النقض بالحكومة الظاهرية، كقوله في قاعدة التجاوز "بلى قد ركعت"، فانه لا يعني الا التعبد الظاهري بتحقق موضوع الدليل المحكوم، من دون أن يكون مسوقا لبيان كمية ما اريد من الدليل المحكوم.

وما قد يقال من أن الحكومة تتقوم بالقرينية على المراد الجدي من الدليل المحكوم فما يسمى بالحكومة الظاهرية لا يكون من الحكومة([[429]](#footnote-430))، ففيه أنه مناقشة في الاصطلاح، اذ لا ملزم لتعريف الحكومة بنحو لا يشمل الحكومة الظاهرية، بعد أن قسَّم جمع من الاعلام كالمحقق النائيني "قده" الحكومة الى الحكومة الواقعية والظاهرية.

وبذلك تبين الاشكال ايضا في تعريف السيد الخوئي "قده" للحكومة بأنها إما تكون بصدد شرح المراد من الدليل المحكوم او بصدد جعل فرد اعتباري لموضوع الدليل المحكوم، وكذا ما ذكره في البحوث من أن الحكومة هي كون خطاب قرينة شخصية لبيان المراد الجدي من الخطاب الآخر([[430]](#footnote-431))، فان مثل هذه التعاريف لا يشمل الحكومة التوسعية ولا الحكومة الظاهرية.

وأما ما ذكره السيد الامام "قده" من أن الضابط في الحكومة أن يكون أحد الدليلين متعرّضا لحيثيّة من حيثيّات الدليل الآخر التي لا يكون هذا الدليل متعرّضا لها، و إن حكم العقلاء مع قطع النّظر عن الدليل الحاكم بثبوت تلك الحيثيّة، سواء كان التعرّض بنحو الدلالة اللفظيّة أو الملازمة العقليّة أو العرفيّة، و سواء كان‏ التصرف في موضوعه أو محموله أو متعلّقه إثباتا أو نفيا، أو كان التعرّض للمراحل السابقة أو اللاحقة للحكم، كما لو تعرّض لكيفيّة صدوره، أو أصل صدوره، أو تصوّره، أو التصديق بفائدته، أو كونه ذا مصلحة، أو كونه مرادا، أو مجعولا، أو غير ذلك.

مثلا: لو قال: أكرم العلماء، فهو مع قطع النّظر عن شي‏ء آخر يدلّ على وجوب إكرام جميع العلماء، و يحكم العقلاء على كون هذا الحكم- موضوعا و محمولا- متصوّرا للحاكم، و يكون مجعولا و متعلّقا لإرادته استعمالا و جدّا، لا هزل فيه و لا تقيّة و لا غيرهما، و يكشف عن كونه ذا مصلحة ملزمة، كلّ ذلك بالأصول اللفظيّة و العقلائيّة.

فلو تعرّض دليل آخر لأحد هذه الأمور يكون مقدّما على هذا الدليل بالحكومة، فلو قال: إنّ الفسّاق ليسوا بعلماء، أو المتّقين من العلماء، أو الشي‏ء الفلاني إكرام، أو الإكرام الكذائي ليس بإكرام، أو قال: ما جعلت وجوب الإكرام للفسّاق، أو ما أردت إكرامهم، أو لا يكون إكرامهم منظوري، أو لا مصلحة في إكرامهم، أو صدر هذا الحكم عن هزل أو تقيّة، يكون مقدّما على الدليل الأوّل بالحكومة.

و أمّا لو تعرّض لما أثبت الدليل الآخر، مثل أن قال: لا تكرم الفسّاق من العلماء، أو لا تكرم الفسّاق، يكون التعارض بينهما في مرحلة الظهورين، فيقدّم الأظهر منهما، و لا يكون تقديم أحد الظاهرين على الآخر بالحكومة، كما لا يكون تقديم قرينة المجاز على ذيها بالحكومة، بل إنّما يكون بالأظهرية، فميزان‏ الحكومة هو نحو من التعرّض لدليل المحكوم بما لا يرجع إلى التصادم الظهوري([[431]](#footnote-432)).

فيرد عليه أن المهم في الحكومة نظارة دليل الى دليل آخر، فمثل قوله "لامصلحة فی اکرام الفساق" ليس حاكما على خطاب "أكرم كل عالم" فانه لا يبيِّن حالا من احوال مفاد هذا الخطاب، وهكذا قوله "ما جعلت وجوب اکرام الفساق" فانه لا يحسّ بأي فرق بينه وبين "لا يجب اكرام الفاسق"، نعم لو قال "لم اجعل ذلك الوجوب الثابت لاکرام العلماء فی حق الفساق منهم" كان حاكما، وكذا لو قال "ذلك الوجوب الثابت لاكرام العالم لم يجعل في حق العالم الفاسق" مع أنه ناظر الى نفس مدلول خطاب "يجب اكرام العالم"، ويتعرض لنفي ما يثبته الدليل الآخر، فما ذكره من عدم كون ذلك من الحكومة، بل من التخصيص غير صحيح، ومن هذا القبيل دليل "لاضرر" و "لاحرج"، فان مفادهما وان كان حسب رأي المشهور نفي الحكم الضرري والحرجي، لكن حيث ان ظاهرهما المفروغية عن ثبوت احكام في الشريعة، فسياقهما ناظر اليها لبيان تحديدها بما لم يكن ضرريا او حرجيا.

وكيف كان فالصحيح تعريف الحكومة بنظارة خطابٍ الى خطاب آخر نظارة شخصية وبإعداد شخصي من المتكلم، فاذا كانت قرينة على بيان المراد من الخطاب الآخر كما في الحكومة الواقعية التضييقية تكون قرينيته شخصية، وبذلك يختلف عن الخاص، فانه وان كان يعتبر قرينة ومفسرا للمراد من العام، ولكنه ليس باعداد شخصي من المتكلم بحيث يظهر من خطاب الخاص نظره الى العام، بل قرينيته بموجب قانون عقلائي عام.

### الجهة الثانية: أقسام الحكومة

قسِّمت الحكومة في الكلمات الى اقسام مختلفة.

**منها:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الحكومة تنقسم الى قسمين:

1- الحكومة بملاك النظر والشرح بحيث لولا المحكوم لكان الحاكم لغوا، وقد يكون ناظرا الى عقد الوضع كحكومة لاربا بين الوالد والولد على دليل حرمة الربا، وقد يكون ناظرا الى عقد الحمل كدليل لاضرر او لاحرج النافي للحكم الضرري والحرجي([[432]](#footnote-433)) وكذا دليل رفع ما اضطروا اليه، بناء على الصحيح من كونه بمعنى نفي المضطر اليه واقعا عن وعاء التشريع، لانفيه ادعاء، والا كان حاكما على عقد الوضع.

2- ان يكون الحاكم رافعا لموضوع الحكم في الدليل الآخر وان لم‌يكن بمدلوله اللفظي شارحا له، كحكومة دليل الامارات على الاصول الشرعية فان خبر الثقة علم اعتبارا وادعاء، ولايكون ذلك لغوا لو لم‌يكن أصل شرعي اصلا([[433]](#footnote-434)).

فهو يرى ان حكومة دليل اعتبار خبر الثقة علما على الخطاب المتكفل لجعل حكم على العلم، من القسم الثاني، سواء كان مفاد دليل المحكوم حكما واقعيا كحرمة الاخبار بغير علم او ظاهريا مثل رفع ما لايعلمون، كما أن وجود أثر عقلي للجامع بين العلم الوجداني والتعبدي أي المنجزية والمعذرية يكفي في صحة التعبد بكون خبر الثقة علما، ولو لم‌يكن خطاب شرعي متكفل لثبوت حكم على العلم، وقد يستنتج من ذلك ان الحكومة في هذا القسم عملية ثبوتية يتحقق بذلك فرد اعتباري للعلم، بخلاف الحكومة في القسم الأول حيث ان روحها التخصيص او التعميم في الحكم.

ولكن الصحيح أن هذا القسم الثاني إما راجع الى الورود او الى القسم الأول من الحكومة، فان دليل اعتبار خبر الثقة يكون واردا على موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلابيان مثلا، باعتبار ان موضوع حكم العقل هو الاعم من البيان الوجداني والتعبدي، والا فلو كان موضوع حكم العقل العلم الوجداني لم‌يقدَّم عليه ذاك الدليل، لاستحالة التخصيص في حكم العقل، وان شئت قلت ان المهم للعقل هو إبراز المولى لاهتمامه بحفظ الغرض اللزومي عند الشك، فيكون كل ما يبرز ذلك واردا على حكم العقل، وأما موضوع الخطاب الشرعي الذي رتب الحكم على العلم فان كان ظاهرا في العلم الوجداني، لزم كون دليل اعتبار خبر الثقة علما ناظرا اليه، كي يفسر المراد الجدي من لفظة العلم في ذلك الخطاب، وان كان ظاهرا في الاعم من العلم الوجداني والتعبدي كان دليل اعتبار خبر الثقة علما واردا عليه، وان كان ظاهرا بمناسبة الحكم والموضوع في مطلق الحجة فيكون دليل حجية خبر الثقة واردا عليه ولو كانت بصياغة اخرى غير صياغة جعل العلمية مثل أن تكون بصياغة جعل المنجزية والمعذرية.

ومنها: تقسيم الحكومة الى حكومة واقعية وظاهرية، والفرق بينهما انه لو كان الخطاب حاكما على موضوع خطابٍ آخر بتوسعة حكمه واقعا او تضييقه كذلك فهذا حكومة واقعية، كما لو قال "الفقاع خمر"، فانه حاكم واقعي على ادلة احكام الخمر، ومن هذا القبيل حكومة قوله "رفع مالايعلمون" على الأحكام الواقعية المجهولة، حيث ان رفعها ظاهري لاواقعي.

وأما لو كان الخطاب حاكما على موضوع خطابٍ آخر، بداعي التنجيز والتعذير لحكمه، من دون توسعته او تضييقه واقعا فهذا حكومة ظاهرية، كقوله "كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر" فان حكومته على خطابات شرطية طهارة بدن المصلي او ثوبه او طهارة ماء الوضوء حكومة ظاهرية، ولأجل ذلك لو انكشف الخلاف فتبيَّن نجاسة ماء الوضوء حكم ببطلان الوضوء.

هذا وقد مثَّل المحقق النائيني "قده" للحكومة الظاهرية بحكومة ادلة الأمارات على الاصول العملية([[434]](#footnote-435))، وفيه أن دليل اعتبار الأمارة علما محدِّد واقعا لموضوع الاصل بغير مورد الأمارة، فحكومتها واقعية ولاينطبق عليها الضابط الذي ذكره للحكومة الظاهرية من كون موضوع الحاكم متأخرا رتبة عن موضوع الدليل المحكوم، مثل حكومة الامارة على خمرية مايع بالنسبة الى احكام الخمر، لأن موضوع حجية الامارة على الخمرية الشك في الخمرية، فان هذا الضابط لا ينطبق على المقام كما هو واضح.

ومنها: تقسيم الحكومة الى الحكومة التفسيرية والتنزيلية والمضمونية والتكذيبية، أما الحكومة التفسيرية فهي أن يكون الدليل الحاكم مشتملا على احد ادوات التفسير مثل أي، واعني، وعنيت([[435]](#footnote-436))، او ما يفيد هذا المعنى عرفا مثل ما روي عن‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) من أنه قيل له: اين ما روي ان الفقيه لايعيد الصلاة فقال "انما ذلك في الثلاث والاربع([[436]](#footnote-437))".

وأما الحكومة التنزيلية فهي الحكومة على عقد الوضع اي موضوع خطاب آخر وتنقسم الى حكومة توسّعية، كقوله الطواف بالبيت صلاة، او تضييقية كقوله "التائب من الذنب لاذنب له" وكذا قوله "لاشك لكثير الشك" وان كان يوجد فرق بين المثالين، لكون النفي في المثال الأول بسيطا ينفى فيه وجود الذنب، لا أنه ينفى كون ما صدر منه ذنبا، وفي الثاني تركيبيا ينفى فيه كون ما يحدث لكثير الشك شكا.

وما يقال في الفرق بين الورود والحكومة من كون اثر الاول خروج موضوع الدليل الوارد عن موضوع الدليل المورود او دخوله فيه وجدانا بسبب التعبد الشرعي، واثر الثاني خروجه عنه او دخوله فيه تعبدا وادعاء بسبب التعبد الشرعي، فهو ناظر الى الفرق بين الورود وبين الحكومة التنزيلية.

وأما الحكومة المضمونية، فهي أن يفهم من سياق الدليل الحاكم كون اصل مضمون الدليل المحكوم مفروغا عنه، فيكون الدليل الحاكم بصدد تحديده، كالحكومة على عقد الحمل اي نفس الحكم في الخطاب المحكوم، نظير قوله "لم‌اوجب اكرام الفاسق" الحاكم على قوله "يجب اكرام كل عالم"، ومن هذا القبيل حكومة دليل لا حرج ولاضرر على اطلاقات الأحكام الاولية، فان مفاد قوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج" أن الدين -اي أحكام الشريعة- ليس حرجيا، كما أن

ظاهر "لا ضرر" حتى ولو لم يثبت جملة "في الاسلام" هو النظر الى الأحكام الأولية.

**ان قلت:** ان نظارة دليل لا ضرر عليها تتوقف على كون مفاده النفي التركيبي اي نفي كون الاحكام الشرعية ضررية، حيث فرض الاحكام الاولية مفروغا عنها، كما هو كذلك في قوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج" وأمّا إذا كان مفاده النفي البسيط كأن يقول "لا تصدر منّي أحكام ضررية" فلم يفرض فيه كون الأحكام الأولية مفروغا عنها، فيكون كقوله "إن الله لا يأمر بالفحشاء" و لا يظهر منه كون النفي فيه تركيبيا ما لم تثبت اشتماله على جملة "في الاسلام".

**قلت:** ان الظاهر بمناسبة الحكم و الموضوع من دليل نفي الضرر كونه ناظرا الى الشريعة، خصوصا بعد ارتكازية وجود الشريعة، فالعرف يفهم منه أنه لا حكم ضرري في الشريعة.

هذا و لا يخفى أن ما حكي عن الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية من وجه آخر لتقديم دليل لا ضرر، و هو وروده في مقام الامتنان، فان كان مرجعه الى اقتضاء الامتنان مفروعية وجود احكام اولية و وجود شريعة -و لو بأن يقال ان سياق الامتنان يقتضي أن هناك مقتضيا للأحكام الضررية، و إلّا لم يكن هناك امتنان، و هذا بنفسه ملاك للنظر و الفراغ عن ثبوت الاقتضاء لتلك الأحكام الضررية- فهو، و الا فمجرد امتنانية دليل لا ضرر لا يوجب اباءه عن التخصيص، او اقوائية ظهوره، حتى يكون سببا لتقديمه على الخطابات الاولية.

وأما الحكومة التكذيبية فمثالها ما في صحيحة‌ ابن ‌مهزيار، حيث ان الحميري كتب الى‌ ابي ‌الحسن (عليه‌السلام) حول روايةٍ عن ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) تدل على نجاسة الخمر، وروايةٍ عن ابي جعفر وابي عبدالله (عليهما السلام) تدلّ على طهارته، فسأله أن يعلّمه ما يأخذ به، فوقّع (‌عليه‌السلام) خذ بقول‌ ابي‌عبدالله ‌(عليه‌السلام)([[437]](#footnote-438))، وقد جعلها السيد الخوئي "قده" حاكمة على روايات طهارة الخمر وناظرة اليها([[438]](#footnote-439)).

واورد عليه السيد الصدر "قده" أن الحاكم لابد أن يكون مفسِّرا للمحكوم مع الاعتراف باصل وجوده، لا أن يكون مكذِّبا لصدوره، نعم لو كانت الصحيحة ظاهرة في حمل روايات طهارة الخمر على كونها صادرة بداعي التقية كانت من الحكومة التفسيرية([[439]](#footnote-440)).

وما ذكره متين، فانه اذا ورد خبر ثقة عن الامام بطهارة الخمر مثلا، وورد خبر ثقة آخر عن الامام بأن مفاد ذلك الخبر ليس صحيحا لأن الخمر نجس، واحتملنا أن الخبر الثاني صدر تقية، فلم نحرز بناء العقلاء على تقديم الخبر الثاني، وخبر ابن مهزيار من هذا القبيل لاحتمال صدوره تقية خصوصا مع كونه مكاتبة، والمكاتبات كما قالوا في معرض التقية، نعم لو كان ظاهر قوله "خذ بقول ابي عبدالله" قبول صدور الخبر الآخر عن الامام (عليه السلام) كان مآله الى حمله على التقية، لكنه ليس كذلك.

### الجهة الثالثة: احكام الحكومة

للحكومة احكام لا بأس بالاشارة الى جملة منها:

**الحكم الأول**: لا إشكال في أن العرف يقدِّم الدليل الحاكم على المحكوم بملاك النظارة والقرينية الشخصية، ولو كانت النسبة بينهما عموما من وجه او كانت دلالته اضعف منه من سائر الجهات، وان كان الدليل الحاكم أقوى ظهورا من الدليل المحكوم، وذلك بنكتة حكومته ونظارته اليه، كما في فرض حكومة المطلق على العام، مثل حكومة لاضرر على العمومات الاولية وكقوله "الفاسق ليس بعالم" او قوله "لم أوجب اكرام الفاسق" فانه حاكم على قوله "اكرم كل عالم" ويكون مقدَّما عليه.

هذا هو المشهور بين الاصحاب، ولكن ذكر بعض الاعلام هنا كلاما لا بأس بنقله، فقال: ان هناك تفصيلا بين اقسام الحكومة:

فتارة يكون الحاكم مبيِّنا للمراد الاستعمالي من الدليل المحكوم او مبيِّنا لصدوره بداعي التقية، من دون نظر ابتداءً الى الحكم المستفاد منه، فهذه حكومة بيانية، ولا اشكال في تقدم الدليل الحاكم، لعدم المنافاة بينه وبين المحكوم، بعد كونه مفسِّرا وناظرا الى نفس الخطاب ودلالته.

وتارة أخرى يكون الدلیل الحاکم ناظرا الى مدلول الدلیل المحکوم، اي الى الحكم المستفاد منه، مثل قوله "الطواف بالبیت صلاة" او قوله "لاشك لکثیر الشك" فان مفاده أن حکم الشك في ركعات الصلاة وافعالها لا يشمل كثير الشك، فهذه حكومة عرفية، ولا دليل في هذا القسم على تقدم الدليل الحاكم فيما كانت نسبته العموم من وجه مع الدليل المحكوم، الا في فرضين:

احدهما: مساعدة النكتة الارتكازية على عدم الفرق في الحكم بين مورد اجتماع الدليل الحاكم مع الدليل المحكوم وبين مورد افتراقه عنه، كما في مثال "لا شك لكثير الشك" حيث ان نكتته العرفية التسهيل على كثير الشك، وتخيلصه من كثرة الشك التي هي من الشيطان، بلا فرق بين الشك الباطل او الصحيح، فيقدم على قوله "من شك في الاوليين أعاد الصلاة" وان كانت النسبة بينهما العموم من وجه، وهكذا خطاب "لا سهو في النافلة" فانه مطلق بلحاظ حكم الشك في الركعات ولزوم سجود السهو، فتكون نسبته مع دليل الشك في ركعات الصلاة -الشامل للفريضة والنافلة- هي العموم من وجه، ولكن النكتة الارتكازية له هي كون امر النافلة سهلا وليس مما يهتم بشأنها كي يعتنى بالسهو فيها، فيتقوى ظهور خطاب "لا سهو في النافلة" في العموم فيقدم على معارضه.

ثانيهما: ما اذا كان الدليل الحاكم أخص مطلقا من مجموع الخطابات التي يصلح ذلك الدليل الحاكم للحكومة عليها، وان كانت النسبة بينه وبين كل واحد منها العموم والخصوص من وجه، فان قدِّم مجموع تلك الخطابات عليه لزم الغاء ذلك الخطاب رأسا، وان قدم ذلك الخطاب على بعضها دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح، فيتعين تقدم ذلك الخطاب على المجموع.

وأما في غير هذين الفرضين فلا وجه لتقديم الدليل الحاكم، مثال ذلك ان قوله "لا صلاة الا بطهور" حاكم على قوله "صلّ صلاة اللیل"، -نظير حكومة "لا شك لكثير الشك" على ادلة احكام الشك في الصلاة- والنسبة بينهما عموم من وجه، حيث ان اطلاق الاول يقتضي اعتبار الطهارة في صلاة النافلة كصلاة الليل، واطلاق الثاني ينفي ذلك، فيتعارضان في اعتبار الطهارة في صلاة الليل([[440]](#footnote-441))، ولا وجه لتقدم الاول على الثاني([[441]](#footnote-442)).

اقول: الانصاف تمامية ما ذكره الاعلام من كون نفس ظهور الدليل الحاكم من النظارة الى الدليل المحكوم يجعله اقوى ظهورا وقرينة معدَّة من قبل شخص المتكلم لتفسير المراد من الدليل المحكوم، وهذا ظاهر بلحاظ امثلة الحكومة، حتى مثال "لا صلاة الا بطهور" ونحوه مما يكون بيانا لشرطية شيء في المركب كقوله "لا صلاة الا الی القبلة" و "لا صلاة لمن لم یُقم صلبه فی الصلاة" بل في المثال الذي ذكره لا يوجد اطلاق في متعلق الدليل المحكوم كقوله "عليك بصلاة الليل" لنفي هذه الشرطية، فلا معارض لاطلاق ادلة الشرطية.

ثم انه يلزم في تقدم الخطاب الحاكم أن لايؤدي الى طرح المحكوم رأسا ولايكون مستوعبا لأكثر افراده، والا كان معارضا له، كما لو ورد "اكرم كل عالم" ثم ورد في خطاب آخر "من لم‌يبلغ تسعين سنة فليس بعالم".

ومن هنا اتضح عدم تمامية ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان حديث لاتعاد وان كان حاكما على الخطابات الآمرة باعادة الصلاة عند وقوع خلل في غير الاركان، ولكن لو فرض حكومته عليها في الجاهل المقصر أيضا لم‌يبق تحتها الا العالم المتعمد او الجاهل المتردد، حيث لايشملهما حديث لاتعاد وحيث ان الاخلال بالصلاة مع العلم والالتفات نادر جدّا فلايمكن تخصيص الخطابات الآمرة باعادة الصلاة عند الإخلال بغير الأركان بفرض الإخلال مع العلم والالتفات، فلابد ان نبقي الجاهل المقصر تحت هذه الخطابات ونخرجه من حديث لاتعاد حذرا من حمل تلك الخطابات على الفرد النادر([[442]](#footnote-443)).

فانه لو فرض كون حديث لاتعاد مستوعبا لأكثر افراد تلك الخطابات فتتعارض تلك الخطابات مع حديث لاتعاد ويتساقطان، وما صنعه ليس جمعا عرفيا، وتمام الكلام في محله.

**الحكم الثاني**: حيث ان الخطاب الحاكم لايوجب انهدام ظهور الدليل المحكوم، فعليه لو شك في وجود حاكم منفصل فلامانع من التمسك بعموم الدليل المحكوم قبل وصوله، ولكن يقع الكلام في الشبهة المفهومية للدليل الحاكم، فانا ذكرنا في محله أنه وان كان لايبعد جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل -خلافا لبعض الأجلاء- ولكن التمسك في الشبهة المفهومية للدليل الحاكم بالحكومة التفسيرية بعموم الدليل المحكوم مشكل جدّا، فمن المحتمل جدّا كون الحجية العقلائية لظهور الخطاب المفسَّر مشروطة بعدم اجمال الخطاب المفسِّر، والمدار في التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص كسائر الظهورات على السيرة العقلائية، لا على ما ربما يقال من أن اللاحجة لاتعارض الحجة، حيث ان حجية العام في المقام مشكوكة، ويمكن اشتراط حجية العام بعدم وصول الخاص المجمل.

فلو قال المولى "أكرم كل عالم" ثم قال "انما عنيت بالعالم من كان فقيها عادلا" فشككنا في أن مرتكب الصغيرة عادل ام لا، فيشكل التمسك بعموم "اكرم كل عالم" لإثبات وجوب اكرامه.

هذا بالنسبة الى الحكومة التفسيرية، وأما الحكومة التنزيلية، كما لو قال "من لم‌يكن عادلا فليس بعالم" فيمكن أن يقال بأن العرف يلحقه بالتخصيص في جواز الرجوع الى العام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، فتكون نتيجة ما ذكرناه التفصيل بين اقسام الحكومة وهذا ما يظهر من المحقق العراقي "قده"([[443]](#footnote-444)).

وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه لو كان الخاصّ المجمل المردد بين الأقل و الأكثر وارداً بلسان الحكومة على نحو التفسير و الشرح كما في بعض أنحاء الحكومات، فسراية إجماله و صيرورة العام معنونا غير بعيدة، كما إذا قال المراد من العلماء هو غير الفساق، أو ان الوجوب لم يجعل على الفاسق منهم، و مع ذلك فالمسألة بعد محل إشكال([[444]](#footnote-445))، ولكن ما ذكره في المثال الثاني غير متجه، فانه ليس بلسان التفسير، وانما هو في قوة التخصيص.

### المقصود من الشبهة المفهومية

لا يخفى أن المقصود من الشبهة المفهومية للدليل الحاكم او المخصص المنفصل او أي خطاب آخر ما كانت نسبة المولى اليها تختلف عن نسبة العبد، حيث لايتصور كون المولى حين جعله للحكم العام جاهلا بموضوع جعله، وحينئذ يكشف الخطاب العام مثلا عن كون الشبهة المفهومية للدليل الحاكم او المخصص المنفصل داخلةً في مراد المولى، والحاكم او المخصص المجمل لايكشف الا عن خروج القدر المتيقن منه عن المراد الجدي للعام، كما في مثال تردد الفاسق بين العاصي او مرتكب الكبيرة، فانه لو سئل المولى حين جعل وجوب اكرام العالم غير الفاسق عن انه هل يوجب اكرام مرتكب الصغيرة ام لا، لايمكنه ان يقول لاادري، لأن إجمال كلمة الفاسق انما يمنع عن كشف مراد المولى للمخاطب لا لنفس المولى، حيث انه لم‌يتوصل الى مراده من خلال هذه الكلمة، ولذا كان بامكانه أن يختار كلمة مبينة، كأن يقول لاتكرم العاصي، او يقول لاتكرم مرتكب الكبيرة، نعم قد يكون لكلمة الفاسق موضوعية عند شخص، فيتعهد مثلا أن لايكرم العالم الفاسق، لأجل أنه ورد في حق الفاسق في القرآن الكريم "أ فمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايستوون" وحينئذ فيمكنه أن يجهل بما تعهد به وأنه هل يشمل مرتكب الصغيرة ام لا؟، ولكن هذا الفرض بعيد عن الخطابات الشرعية.

وأما فيما كانت نسبة المولى -من حيث انه مقنن- والعبد اليه على حد سواء، فلايمكن للمولى أن يبين حال المشكوك انه داخل تحت المراد الجدي للعام، حيث لايمكنه الا أن ياخذ عنوان ما يصدق عليه اللفظ عرفا في موضوع حكمه، فمثلا اذا أمر المولى بالذبح في منى وشك في صدق منى على سفح الجبل، فلايكون من الشبهة المفهومية لخطاب الذبح في منى كي يتمسك فيه بالعام المنفصل كقوله تعالى "فما استيسر من الهدي"([[445]](#footnote-446))، او يتمسك مع فقد العام المنفصل بالبراءة عن التقييد الزائد، فانه حيث تكون نسبة المولى والعبد الى معرفة حدود منى على حد سواء فيكون موضوع خطابه حسب المتفاهم العرفي هو ما صدق عليه منى عرفا، والمشكوك يكون شبهة مصداقية له، فتجري قاعدة الاشتغال، والظاهر أن الشبهة المفهومية للماء والمسافر وامثال ذلك من هذا القبيل، والمتعارف في هذا القسم اشتراك جميع اللغات في الابتلاء بهذه الشبهة المفهومية، فالشبهة المفهومية للماء مثلا تكون شبهة مفهومية لما يرادف لفظ الماء من سائر اللغات أيضا.

وان شئت فقس المولى بما هو مقنن الى الناذر، فانه يتعهد مثلا أن يغسل وجهه بالماء مع أنه لايدري حال الشبهة المفهومية للماء، وأنه داخل في موضوع نذره ام لا، او يتعهد أن يفعل كذا حينما يكون مسافرا وهو لايدري أنه لو أقام سنة في مكان هل يصدق عليه المسافر ام لا، وهكذا لو أمر المولى عبده بمثل ذلك فقد لايعرف انطباق الموضوع عليه في هذا الفرض، واوضح من ذلك ما لو شك في انطباق البلد الواحد على محلتين كالكوفة والنجف، فانه يصح اجراء الأصل الموضوعي فيه، أي استصحاب عدم كون المجموع ما يصدق عليه البلد الواحد، فلاتكفي نية الاقامة في المجموع في لزوم التمام، ولو أقام في إحدى المحلتين كالنجف ثم انشأ منها سفرا الى المسافة الشرعية فوصل الى الكوفة فيستصحب عدم تحقق السفر ما لم يتجاوز عن الكوفة، ولايكون ذلك من الاستصحاب في الشبهة المفهومية بعد ان كان خطاب الحكم المترتب على البلد الواحد مبينا، نعم استصحاب عدم تحقق السفر قبل تجاوزه عن الكوفة يكون مبتلى بالمعارضة مع استصحاب بقاء السفر حال رجوعه الى أن يدخل النجف([[446]](#footnote-447)).

ثم انه يوجد اشكال آخر في عد بعض الموارد من الشبهة المفهومية وهو انه اذا استقر الشك في صدق مفهوم على موردٍ في ذهن العرف او جمع كثير منهم فهذا ينافي تحقق العلقة الوضعية العرفية بين اللفظ والمعنى الشامل لذلك المورد، فلو ان العرف بنفسه يشك في كون ماء اضيف اليه مقدار معين من الملح ماء او ماء ملح فهذا يعني عدم تحقق العلقة الوضعية فعلا بين لفظ الماء والمعنى الموسع الشامل له، وهذا هو الذي يساعده الاعتبار فان الواضع العرفي لاسماء الاجناس كالماء او الصغير والكبير او الشاب والشيخ لم يكن يحدد المعنى الموضوع له بالدقة، وتفصيل الكلام في محله.

**الحكم الثالث**: ان الحكومة تختلف عن الورود، في أن الورود حيث لايكون ناظرا الى الدليل المورود، بل يكون موجدا او رافعا لموضوعه وجدانا، فلايحتاج الى النظر والشرح كي نلحظ مدى نظارته، لكن الحكومة تثبت بمقدار ما يظهر من الخطاب الحاكم انه ناظر اليه، لا أكثر، ولذا منعنا عن اطلاق التنزيل في صحيحة علي ‌بن ‌يقطين عن ‌ابي ‌الحسن الماضي (عليه‌السلام) قال إن الله عز وجل لم‌يحرِّم الخمر لاسمها، ولكن حرَّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر([[447]](#footnote-448))، بلحاظ أن ظاهر الفاء هو التفريع على الكلام السابق، والمفروض أن الكلام السابق بلحاظ حرمة الخمر، فلايكون ناظرا الى ثبوت جميع احكام الخمر لكل مسكر، نعم لو تمّ ما دلّ على أن كل مسكر خمر([[448]](#footnote-449)) كان مطلقا، ويحكم بثبوت جميع احكام الخمر للمسكر ومنها نجاستها.

هذا وقد ورد في رواية معاوية‌ بن ‌عمار قال سألت أبا عبدالله (عليه‌السلام) عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وأنا أعرفه أنه يشربه على النصف فقال خمر لاتشربه([[449]](#footnote-450)).

فذكر السيد الخوئي "قده" أنه لايستفاد منها ثبوت جميع احكام الخمر للعصير العنبي ومنها النجاسة([[450]](#footnote-451))، فان المنَّزل عليه ليس هو الخمر باطلاقه، بل هو الخمر من حيث انه يحرم شربه، فلا اطلاق للتنزيل، نعم لو قال: "خمرٌ، فلاتشربه" لانعقد الاطلاق للتنزيل، لتمامية التنزيل على كلمة الخمر فيتمسك باطلاقه([[451]](#footnote-452))، ولكن الانصاف عدم الفرق العرفي بينهما، فان الظاهر من قوله "خمر لا تشربه" هو تفريع النهي عن الشرب على كونه خمرا.

**الحكم الرابع**: ان الدليل الحاكم لابد أن يكون خطابا لفظيا صادرا من نفس من صدر منه المحكوم، لأنه الذي يصلح ان يفسِّر مراده، نعم يكفي أن يصدر ممن يكون بحكمه كالأئمة المعصومين (عليهم السلام) بالنسبة الى الكتاب والسنة، حيث ثبت لهم صلاحية تفسير المراد من الكتاب والسنة، ولأجل ذلك لا حكومة لدليل تنزيل خبر الثقة منزلة العلم على نذر الناذر أن يتصدق اذا علم بحياة ولده فاخبره ثقة بحياته، فانه لامعنى لتفسير الشارع مراد الناذر بعد ان كان ظاهر نذره العلم الوجداني.

وبناء على ما ذكرنا فلا معنى لحكومة العقلاء على موضوع حكم الشارع، ولذا اشكلنا على المحقق النائيني "قده" حيث جعل سيرة العقلاء على كون خبر الثقة علما حاكمة على الخطابات الواردة في العلم، فان هذه الخطابات لو كانت ظاهرة في الأعم من العلم الوجداني والتعبدي كانت السيرة العقلائية الممضاة على كون خبر الثقة علما واردة عليها، ولكن لو كانت تلك الخطابات ظاهرة في العلم الوجداني لم‌يكن بناء العقلاء على كون خبر الثقة علما بضم سكوت الشارع الكاشف عن امضائه صالحا للحكومة على خطاب الشارع كي يجعله شاملا للعلم التعبدي.

وان شئت قلت: ان العقلاء اذا فهموا من خطاب الشارع خصوص العلم الوجداني فلامعنى لاستقرار بناءهم على التوسعة في حكم الشارع لصورة العلم التعبدي، فان الحكم الشرعي تابع سعة وضيقا لجعل الشارع، ولامعنى لتدخل العقلاء فيه، نعم يمكن للعقلاء التوسعة في الأحكام العقلائية الثابتة للعلم، فتثبت تلك الأحكام لمثل خبر الثقة الذي اعتبروه علما، وذلك مثل جواز الإخبار، والشارع يمضي بناءهم هذا بسكوته.

ثم ان ما ذكرناه من لزوم صدور الدليل الحاكم من نفس من صدر منه الدليل المحكوم لاينافي حكومة خطاب الشارع على الأحكام العقلائية الثابتة للمحكوم، كما لو كان جواز الاخبار حكما عقلائيا ثابتا للعلم، فان خطاب الشارع الدال على اعتبار خبر الثقة علما يكون حاكما عليه، باعتبار أن عدم الردع يكشف عن جعل الشارع حكما مماثلا لبناء العقلاء، فيكون الخطاب الدال على أن خبر الثقة علم حاكما في الحقيقة على هذا الجعل المماثل الصادر من الشارع نفسه، فحينئذ يحكم بجواز الاخبار عند قيام خبر الثقة.

تنبيه

هناك موردان آخران قد يشتبهان بالحكومة:

المورد الاول: ما اذا كان لموضوع الخطاب معنيان، معنى ضيقا ومعنى اوسع منه، ولكنه لم‌يكن ظاهرا في الثاني -سواء كان ظاهرا في المعنى الضيق او كان مجملا- وتكفل خطاب آخر لتطبيق الموضوع على مصداق من مصاديق المعنى الاوسع، وذلك مثل ما ورد من أن الفقاع خمر([[452]](#footnote-453))، فان من المحتمل جدّا أن لايراد به التنزيل والادعاء بأن ينزَّل الفقاع منزلة الخمر بمعنى المسكر المتخذ من العنب، بل يراد به الاخبار الحقيقي عن كونه مصداقا للخمر بمعنى المسكر، ويؤيده ما ورد من أنه خمر مجهول([[453]](#footnote-454)) او خميرة([[454]](#footnote-455)) او خمر استصغرها الناس([[455]](#footnote-456))، فانه لايناسب التطبيق التعبدي كما هو واضح، وحينئذ فلايستفاد من قوله "الفقاع خمر" التنزيل، كي يتمسك باطلاقه لإثبات احكام الخمر له، فلعل المراد منه أنه مسكر فيترتب عليه احكامه، وبناء على عدم الدليل على نجاسة غير الخمر من المسكرات فلايمكن الحكم بنجاسته، وهذا ما ذكره السيد الصدر "قده"([[456]](#footnote-457)).

وان شئت قلت لابد أن يخالف في قوله "الفقاع خمر" احد ظهورين: إما ظهور المحمول، أي الخمر في المعنى الضيق، او ظهور الحمل في كونه حقيقيا، ولايتعين الثاني مع احتمال الأول عرفا، ولو مع غمض العين عن هذه القرائن.

**المورد الثاني:** لو كان معنى قوله "خبر الثقة علم" اعتباره علما، فالظاهر أنه لاينعقد له اطلاق لترتيب جميع اثار العلم، بخلاف ما لوكان معناه تنزيله منزلة العلم، والفرق بين الاعتبار والتنزيل: أن التنزيل يكون لأجل اسراء حكم المنزَّل عليه الى المنزَّل، وهذا يتوقف على أن يكون للمنزَّل عليه حكم قابل للإسراء، والاعتبار يكون لأجل ايجاد الموضوع لأحكام مترتبة على الفرد الاعتباري، وذلك مثل اعتبار الملكية او الزوجية، فاعتبار الزوجية بين رجل وامرأة ليس بغرض اسراء احكام الزوجية التكوينية، اذ ليس لها حكم شرعي، بل بغرض ايجاد الزوجية الاعتبارية التي هي موضوع احكام قانونية فيكون واردا على أدلة تلك الأحكام.

وأما بالنسبة الى جعل خبر الثقة علما فحيث ان للعلم التكويني آثارا شرعية وعقلية فبلحاظ الآثار الشرعية لامجال الا للتنزيل، حيث ان الأثر الشرعي الثابت للعلم التكويني لايسري الى خبر الثقة بمجرد اعتباره علما، حيث ان ذلك الأثر لم‌يكن ثابتا للعلم الاعتباري فيحتاج ترتب الأثر عليه من إسراءه من العلم التكويني الى خبر الثقة، وهذا هو التنزيل، واما بالنسبة الى الآثار العقلية أي المنجزية والمعذرية فيحتاج تحققهما الى ايجاد موضوعهما، وهو إبراز اهتمام المولى بحفظ الغرض اللزومي او إبراز عدمه، وهذا مما يتحقق بنفس اعتبار خبر الثقة علما كما يتحقق بانشاء عنوان المنجزية والمعذرية له او شبه ذلك، وبذلك يتحقق واقع المنجزية والمعذرية عقلا، وحينئذ فان كان مفاد الخطاب اعتبار خبر الثقة علما ولم يكن ظاهرا في التنزيل لايكفي ذلك لترتيب الآثار الشرعية الثابتة للعلم التكويني، حيث ان المدلول المطابقي له هو اعتباره علما وهذا مما لايشك فيه، وانما يشك في ترتيب آثار القطع الموضوعي عليه، وهذا ليس مدلولا مطابقيا للكلام حتى يتمسك باطلاقه، بل يستفاد ترتب آثار القطع عليه بدلالة الاقتضاء صونا للكلام عن اللغوية، ومع وجود قدر متيقن في البين وهو ترتب آثار القطع الطريقي المحض لايمكن إثبات آثار القطع الموضوعي، نعم لو كان ظاهر خطاب هو ثبوت الأثر الشرعي على الجامع بين العلم الحقيقي والاعتباري كان هذا الخطاب واردا عليه بلا إشكال.

ولكن الانصاف أن ظاهر خطاب اعتبار خبر الثقة علما هو التنزيل، فانه بعد ثبوت آثار شرعية للعلم الحقيقي، فالعرف لايفرِّق بين الخطاب الدالّ على كون خبر الثقة علما وسائر خطابات التنزيل، مثل "الطواف بالبيت صلاة" وحينئذ نقول: انه لاريب في أن اطلاق التنزيل بلحاظ كونه مدلولا مطابقيا للكلام يقتضي ترتب جميع آثار المنزَّل عليه على المنزَّل، فلو قال "اكرم العالم" ثم قال "العادل عالم" فلو كان للعادل بعض احكام العالم دون بعض لم‌يكن عالما تنزيليا بقول مطلق، بل كان عالما من حيث بعض الأحكام، فيكون خلاف اطلاق التنزيل.

ان قلت: لقد ثبت في محله عدم انعقاد الاطلاق في المحمول، فلو قيل "زيد عالم" لايستفاد منه أن له تمام انواع العلم، بل يستفاد منه انطباق طبيعي العالم عليه ولو ببعض حصصه وبلحاظ ثبوت بعض انواع العلم له، وكذا لو قيل "الماء مطهر" لا يستفاد منه انه مطهر من الخبث والحدث معا، فكذا لو قيل "العادل عالم تنزيلي" لايستفاد منه تنزيله منزلة العالم بجميع مراتب التنزيل، بل يكفي في صدقه انه منزل منزلة العالم ولو في بعض احكامه، الا ترى انه لو قيل زيد شبيه عمرو لايستفاد منه انه شبيه له في تمام شؤونه بل يكفي أن يكون شبيها له ولو في بعض شؤونه.

قلت: فرق بين ما لو كان يصدق على المقيَّد طبيعي المحمول بلا أيّة مؤونة، وبين ما لايصدق عليه الا بمؤونة، وما يقال من عدم انعقاد الاطلاق في المحمول ناظر الى الأول دون الثاني، فلو كان زيد فقيها يصدق انه عالم بقول مطلق، فلايثبت بقولنا زيد عالم اكثر من طبيعي كونه عالما، ولكن لو كان يعلم مسألة واحدة مثلا لايصدق انه عالم الا مقيدا أي يقال انه عالم بهذه المسألة، والمقام من قبيل الثاني، فلو كان العادل عالما ادعاء بلحاظ شمول بعض احكام العالم له لم‌يصدق عليه بقول مطلق انه عالم ادعاء الا بمؤونة، وكذا لو قال الموصي "زيد وصيّي" فاطلاق كلامه يقتضي انه وصيّه في جميع ما يتعارف الوصاية فيه، وهكذا لو قيل ان العادل كالعالم او انه شبيه العالم، فان الظاهر ان مقتضى الاطلاق هو تشابههما في جميع الاحكام ولايكفي تشابهما في بعض الأحكام، فالصحيح هو الفرق بين الاعتبار والتنزيل كما افاده في البحوث([[457]](#footnote-458)).

### القسم الثاني من اقسام التعارض غير المستقر: التخصيص

وهذا بحث مهم جدّا، حيث يدعى ان العرف يرى التنافي بين عموم العام والمخصص المنفصل ولا يجمع بينهما بتخصيص العام به، بل يحمل المتأخر على كونه ناسخا للمتقدم ان احتمل النسخ، او يراهما متعارضين، خاصة في مثل ما لو كان الخاص باطلاق محموله مخصصا للعام كما لو ورد "لايجب اكرام العالم" ثم ورد "اكرم العالم العادل" فان استفادة الوجوب تكون من اطلاق صيغة الأمر، وحينئذ فقد يقال لم ‌لايقدم العام على اطلاقه فيحمل الأمر فيه على الاستحباب؟.

وقبل ان نبدأ بالبحث فنقول ان المخصص المنفصل لايكشف عن وجود قرينة متصلة مانعة عن انعقاد العموم في الخطاب، فان الجزم بذلك لايخلو عن مجازفة، بل لايحتمل وجودها في جميع موارد المخصص المنفصل، على أن شهادة الثقة لصدور المخصص المنفصل من الامام (عليه السلام) تتعارض مع شهادة الثقة الراوي للعام بسكوته بعدم المخصص المتصل، فما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن احتماله قريب([[458]](#footnote-459)) في غير محله.

وكيف كان فقد ذكر السيد المرتضى "قده": انه ذهب الشافعي وأصحابه وأهل الظاهر وبعض أصحاب‌ ابي‌حنيفة إلى أن العام يحمل على الخاص، وقال آخرون مع عدم التاريخ يجب أن يرجع في الأخذ بأحدهما إلى دليل، ويجرونهما مجرى عامين تعارضا، وهو مذهب عيسى‌بن‌أبان وأبى الحسن الكرخي وأبى عبدالله البصري.

و الذي يقوى في نفوسنا التوقف والرجوع إلى ما يدل عليه الدليل من العمل بأحدهما، والذي يدل على صحة ما اخترناه أن حمل العام على الخاص له شرط لابد من اعتباره، وهو أن يكونا واردين معا، لأن تقدم أحدهما على الآخر يقتضى عندهم النسخ فلا بد من تقدير المقارنة، وإذا كان هذا الشرط غير معلوم، فما هو مبنى عليه من البناء لايصح([[459]](#footnote-460)) .

وقال الشيخ الطوسي "ره": اعلم أنه إذا ورد عام وخاص نظر في تاريخهما فإن كان أحدهما سابقا للآخر كان المتأخر ناسخا، فلو كان المتأخر عاما يكون ناسخا إلا أن يدل دليل على أنه أريد به ما عدا الخاص، وهذا لاخلاف فيه بين أهل العلم، ومتى لم‌يعلم تاريخهما، فالصحيح أنه ينبغي أن يحمل العام على الخاص ويجمع بينهما، والذي يدل على صحة ذلك أن من حق من ثبت انه حكيم أن لايلغى كلامه إذا أمكن حمله على وجه يفيد، وإذا صح ذلك، فمتى أوجبنا استعمال العام لأدى إلى إلغاء الخاص، ومتى استعملنا الخاص لم‌يوجب طرح العام، بل يوجب حمله على غير الخاص ولايحوز الحكم فيهما بالتعارض لأنه يؤدي إلى إبطال أحد الخبرين مع صحة حمله على وجه ممكن، فإن قيل: هلّا حملتم أحدهما على أنه ناسخ للآخر؟، وتكونون قد استعملتم الخبرين على وجه الحقيقة، ويكون ذلك أولى من حمل العام على الخاص، لأن استعماله في الخاص يكون مجازا، يقال: إنما يمكن حمل ذلك على النسخ إذا علمنا تاريخهما وأن أحدهما مقدم والآخر متأخر، فيحمل ذلك على النسخ، فأما مع عدم التاريخ فلا يمكن حمل ذلك فيه، انتهى([[460]](#footnote-461)).

فترى أن السيد المرتضى والشيخ الطوسي "رحمهما الله" متفقان على أنه في فرض تقارن صدور الخاص والعام يحمل العام على الخاص، ومع العلم بتقدم احدهما وتاخر الآخر فمع معرفة المتقدم والمتأخر يؤخذ بالأخير ويكون هو الناسخ ولو كان خطاب العام، وقد ادعى الشيخ الطوسي "ره" أنه لاخلاف فيه بين اهل العلم وحينئذ فيصعب دعوى السيرة العقلائية او المتشرعية على حمل العام على الخاص مطلقا مع هذه الكلمات من هؤلاء الاعلام.

نعم بين السيد المرتضى والشيخ الطوسي خلاف فيما لم‌يعرف المتقدم والمتأخر، فيرى السيد المرتضى تعارضهما، ولكن حمل الشيخ الطوسي العام على الخاص، لابنكتة كونه جمعا عرفيا، بل من باب أن العمل بعموم العام طرح للخاص رأسا، ولايجوز ذلك في كلام الحكيم، بينما انه لو عرف المتقدم والمتأخر امكن العمل بالعام والخاص معا بالالتزام بكون المتأخر ناسخا، فانه كيف يصير حمل العام على الخاص عرفيا بمجرد عدم العلم بتاريخهما، هذا وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في أول الاستبصار[[461]](#footnote-462) وبحث حجية الخبر الواحد من العدة كلاما استظهر منه الشيخ الاعظم "قده"([[462]](#footnote-463)) انه يرى حمل العام على الخاص مع فقد المرجح في العام من كون راويه أعدل مثلا، ولكن لم‌يظهر ان نظره الى العام والخاص، بل الى متعارضين يمكن تأويل احدهما بحيث يعمل بهذا النحو بكليهما، فراجع.

هذا وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في مقدمة التهذيب: انه ذاكرني بعض الأصدقاء باحاديث اصحابنا وما وقع فيها من الاختلاف، حتى لايكاد يتفق خبر الاّ وبإزائه ما يضادّه، حتى جعل مخالفونا ذلك من اعظم الطعن على مذهبنا، حتى دخل على جماعة شبهة، وكثير منهم رجع عن اعتقاد الحق لذلك، وسمعت شيخنا اباعبدالله (المفيد) يذكر ان ابا الحسين الهاروني العلوي كان يعتقد الحق ويدين بالامامة فرجع عنها لما التبس عليه الأمر في اختلاف الاحاديث([[463]](#footnote-464)).

وذكر العلامة الحلي "ره" أنه ان كان أحد الدليلين أعم من الآخر مطلقا كان الخاص المتأخر ناسخا للعام المتقدم والعام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية، وعند الشافعية يبنى العام على الخاص، وان وردا معا خُص العام بالخاص إجماعا، وان كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا قدم المعلوم الا اذا اقترنا وكان المظنون هو الخاص، فانه يخصص العام عند جماعة.([[464]](#footnote-465))

فلو كان الجمع بين العام والخاص والنص والظاهر عرفيا لم‌يصل الأمر الى هذه المرتبة من الاضطراب والحيرة ولم يتم دعوى انه لايكاد يتفق خبر الا وبازاءه ما يضادّه، لانه توجد في اغلب الروايات مثل هذا الجمع.

وقد ذكر المحقق الحائري "قده" أنه يمكن منع دعوى السيرة القطعية على التوفيق بين الخاص والعام والمطلق والمقيد من لدن زمن الأئمة (عليهم السلام) وعدم رجوع احد من العلماء الى المرجحات، كيف ولو كانت لما خفيت على مثل الشيخ الطائفة "ره" فلايظن بالسيرة فضلا عن القطع بعد ذهاب مثله الى العمل بالمرجحات في تعارض النص والظاهر، كما يظهر من العبارة المحكية عنه في الاستبصار والعدة([[465]](#footnote-466)).

اقول: قد تكرر منه "قده" في كتاب الدرر وغيره دعوى بناء العرف على تقديم الخاص على العام بملاك الاظهرية، ولعل مقصوده هنا انكار سيرة العلماء والمتشرعة على ذلك.

وقد يستشهد على عدم كون الجمع عرفيا بما ورد في بعض الاخبار العلاجية من ايقاع التعارض بين خبرين قابلين للجمع العرفي بنظرهم، ففي صحيحة ابن ‌مهزيار، قال: قرات في كتاب لعبدالله‌ بن ‌محمد إلى‌ ابي‌الحسن (عليه‌السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلهما إلا على الأرض فوقّع‌ (عليه‌السلام): موسع عليك بأية عملت([[466]](#footnote-467)).

وكذا ورد في مكاتبة الحميري أن الإمام (عليه‌السلام) قال في الجواب عن استحباب التكبير بعد التشهد الأول: ان فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير وأما الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا([[467]](#footnote-468)).

مع أنه في الرواية الأولى يكون قوله "صلِّهما في المحمل" نصا في الجواز وقوله "لاتصلّ الا على الأرض" ظاهر في الحرمة، فيحمل على الكراهة، وكذا في الثانية النسبة بين الحديثين فيها العموم والخصوص المطلق كما هو ظاهر، فيحمل العام على الخاص، وسيأتي الكلام في ذلك في محله([[468]](#footnote-469))، انشاء الله تعالى.

### التفصيل بين مقام التعليم ومقام الافتاء

قد يفصل بين مقام التعليم ومقام الافتاء، فيلتزم بكون التخصيص بالمخصص المنفصل عرفيا في خصوص روايات مقام التعليم ودون مقام الافتاء، واول من رأيت أنه تعرض لهذا التفصيل الميرزا مهدي الاصفهاني "قده" في كتاب المعاريض والتورية، حيث قال: أول ما يعرف الفقيه عند التامل في الكتاب والاحاديث أنها مشتملة على التعليم والافتاء، وظاهرٌ أن قوام التعليم والتعلم بالتدريج، واساسه على التعويل على المنفصل من حيث المقيِّدات والمخصِّصات والعناوين الحاكمة، ولهذه الجهة لاينعقد للكلام الذي يصدر عن المعلِّم في مقام التعليم ظهورٌ في العموم والاطلاق، الا من حيث الذي احرز عدم تعويله فيه على البيان المنفصل، وهذا بخلاف مقام الافتاء، فان التعويل في الكلام الصادر بعنوان الافتاء واخبار الجاهل عن حكمه الفعلي على البيان المنفصل يكون قبيحا غير عقلائي، فلامحالة ينعقد للكلام ظهور من حيث الاطلاق والعموم، فانه لو كان مقيَّدا او مخصَّصا يجب ذكره في مقام الأخبار عن الحكم الفعلي لعمل المكلف.

والطائفة الأولى هي الروايات الواردة في تعليم الاصول (والقواعد) التي يستنبط منها الفروع، كما صرح بذلك في رواية موسى ‌بن ‌بكر حيث قال لابي‌عبدالله (عليه‌السلام) الرجل يغمى عليه اليوم واليومين او اكثر، فقال‌ (عليه‌السلام): الا اخبرك بما ينتظم هذا واشباهه، كلما غلب الله عليه من أمر فانه اعذر لعبده([[469]](#footnote-470))، وكذا مرسلة يونس الطويلة الواردة في اقسام الحائض([[470]](#footnote-471))، فالتعليمات كلها ظاهرة في جعل الحكم على جميع المصاديق.

وأما الفتيا فلو جيئ فيها بلفظ الكل وما يشبهه فتكون أيضا ظاهرة في الاخبار عن مرتبة تحقق الحكم لكل مصداق، وتعارف نوع لايوجب الانصراف، وهذا بخلاف ما اذا لم‌يؤت في الكلام باداة ظاهرة في لحاظ جميع المصاديق المتحققة وغير المتحققة والمتعارفة وغير المتعارفة، فان نوع السؤالات والاستفتاءات عن الأحكام الفعلية لايكون الا عن النوع المتعارف والحالات المتعارفة بالنسبة الى السائلين والى زمانهم ومكانهم.

وقال: ان مقام الإمام في افتاءه ليس باقلّ من مقام الطبيب في افتاءه للمرضى بما يجب لهم العمل به مما يعالجون به امراضهم، فان تعويل المفتي في افتاءه على البيان المنفصل خلاف الفطرة وقبيح عقلا، ولهذا لايتفحص الجاهل عن المخصِّص والمقيِّد، والتعويل على البيان المنفصل منه لغير المستفتي اقبح، فضلا عن التعويل على بيان غير المفتي، ومن البراهين القاطعة على عدم تعويلهم (عليهم السلام) في فتياهم على المقيد المنفصل عدم فحص العوامّ من زمن الرسول (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) الى الغيبة الكبرى عن المخصصات والمقيدات وقرائن المجاز، كما هو من واضحات حال العوامّ فعلا، ولو كان بناءهم على التعويل على البيان المنفصل لصرَّحوا به ولو في رواية واحدة.

وممن تبنّى هذا المسلك بعض السادة الأعلام (دام‌ظله) فانه ذكر في بحث التعارض أنه قد يتخيل أن كلمات الأئمة (عليهم السلام) كلها على مستوى واحد وهو مستوى التعليم، مع أنها على مستويين: مستوى التعليم، ومستوى الافتاء، فان تلقي الأحكام عن النبي ‌(صلى‌الله‌عليه‌وآله) والأئمة (عليهم السلام) كان في مستويين:

فالأول مستوى تعليم الفقه كي يتفقه الطالب في الأحكام، ولابد في هذه المرحلة من معرفة الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد والمحكم والمتشابه وامثال ذلك، كما أن فيها تلقي الكبريات الكلية، كما جاء في الحديث الشريف: "علينا القاء الاصول وعليكم التفريع"([[471]](#footnote-472)).

والثاني مستوى الافتاء، وفي هذا المستوى يسأل الشخص عن حكمه الشرعي ذاكرا ما يحيط به من امور يظن او يحتمل دخلها في الحكم، والامام (عليه‌السلام) يطبّق الكبريات على المورد، مع لحاظ ما يناسب حال السائل وشؤونه الشخصية وبيئته، فيجيبه على ضوء ذلك ولايلقي اليه الكبرى الكلية.

وكمثال لذلك فان السائل إن سأل عن كفارة تعمده للافطار في شهر رمضان، فان الإمام (عليه‌السلام) يجيبه تارة بصيام شهرين ان وجده فقيرا غير قادر لأن يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة، وقد يجيبه باحد هذين بملاحظة مرجحات توجد لديه لاحدهما من افضلية وغيرها، فهو لايلقي الحكم الكلي من التخيير بين الثلاثة، لأن السائل لم‌يسأله عن الكبرى، وانما سأله عن وظيفته الشخصية، وان اردت استيضاح ذلك فقس ذلك بعلم الطب، فانه تارة يلقي الطبيب القواعد الطبية الى الطالب، وأخرى يشخِّص مرض المُراجع بعد ذكره خصوصيات حاله، وما يتصوره من عوارض تستند بزعمه الى المرض، فيكتب الوصفة له من دون أن يذكر له كبرى كلية، وهذه الوصفة لاتكون حجة حتى لمن كان له نفس العوارض، لأنه قد لوحظت فيها امور شخصية قد لاتنطبق على الاخرين، وهكذا علم الفقه فهناك احاديث صدرت منهم في مرحلة التعليم، وفيها لايبيَّن جميع الخصوصيات الا تدريجا، فمن الطبيعي حينئذ الاعتماد على القرائن المنفصلة الصادرة قبل انقضاء المدة المضروبة للتعليم، فلابد من حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص، وقد جاء في اعتقادات الصدوق "ره" ان اعتقادنا انه يحمل المجمل على المفسِّر، وهو لايريد بالمجمل المعنى الاصولي المصطلح بل يريد به المطلق والعام ونحوهما ويريد بالمفسِّر الخاص والمقيد.

وهناك احاديث في مرحلة الافتاء، منها رواية سلمة ‌بن ‌محرز: قال سألت أبا عبدالله (عليه‌السلام) عن رجل وقع على أهله قبل أن يطوف طواف النساء، قال: ليس عليه شيء، فخرجت إلى أصحابنا فأخبرتهم فقالوا: اتقاك، هذا ميسر قد سأله عن مثل ما سألت فقال له: عليك بدنة، قال فدخلت عليه فقلت: جعلت فداك إني أخبرت أصحابنا بما أجبتني فقالوا اتقاك هذا ميسر قد سأله عما سألت فقال له عليك بدنة، فقال: إن ذلك كان بلغه فهل بلغك، قلت: لا، قال: ليس عليك شيء([[472]](#footnote-473)).

ونقل الحديث بوجه ادق عن‌ ابي‌أيوب، قال: حدثني سلمة‌ بن ‌محرز أنه كان تمتع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء، فوقع على أهله، فذكره لأصحابه فقالوا فلان قد فعل مثل ذلك فسأل أبا عبدالله (عليه‌السلام) فأمره أن ينحر بدنة، قال سلمة فذهبت إلى ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) فسألته فقال: ليس عليك شيء، فرجعت إلى أصحابي ‌فأخبرتهم بما قال لي، قال: فقالوا: اتقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلى ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) فقلت: إني لقيت أصحابي ‌فقالوا اتقاك وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة فقال: صدقوا ما اتقيتك ولكن فلان فعله متعمدا وهو يعلم وأنت فعلته وأنت لاتعلم فهل كان بلغك ذلك، قال: قلت لاو الله ما كان بلغني، فقال: ليس عليك شيء([[473]](#footnote-474)).

وكذا روى خالد بياع القلانس قال سألت أبا عبدالله عليه‌السلام عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء قال: عليه بدنة، ثم جاءه آخر فقال: عليك بقرة، ثم جاءه آخر فقال: عليك شاة، فقلت بعد ما قاموا: أصلحك الله كيف قلت عليه بدنة فقال: أنت موسر وعليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة([[474]](#footnote-475)).

وكذا ورد في صحيحة معاوية ‌بن‌عمار قال قلت لابي‌عبدالله (عليه‌السلام) أقضي صلاة النهار بالليل في السفر فقال نعم فقال له إسماعيل‌بن‌جابر أقضي صلاة النهار بالليل في السفر فقال لافقال إنك قلت نعم فقال إن ذلك يطيق وأنت لاتطيق([[475]](#footnote-476)).

ثم قال: ومما يجب ملاحظته في الافتاء انه قد يأمر في مقام الافتاء باحد اطراف الواجب التخييري ملاحظا ما يناسب حال المستفتي فلايستنبط منه الوجوب التعييني، نعم لوكانت الرواية في مقام التعليم أي بيان الحكم الكلي كان ظاهرا في التعيين، وبالجملة ان ذكر الحكم الكلي في مقام الافتاء لاوجه له اذا لم‌يكن للعدل الآخر مورد، كما في ذكر صوم شهرين في كفارة افطار شهر رمضان لشائب مريض، وكذا يلاحظ في الافتاء المصطلحات الخاصة للمستفتي في ذكر الحكم له بخلاف التعليم فانه لايلاحظ فيه اختلاف المصطلحات اذ النظر الى الحكم الكلي، ويمكن ان يذكر كمثال لذلك ما جاء في الاحاديث من الاختلاف في تحديد الكر([[476]](#footnote-477)) فتارة حدّد بستمأة رطل واخرى بألف ومأتي رطل، فذكر الأول مثالا للمكي والثاني للعراقي حيث ان الرطل المكي ضعف الرطل العراقي، وقد ذكر الصدوق في الفقيه فيما ورد في الروايات في الوصايا المبهمة نظير ذلك، ففي حديث معاوية ‌بن ‌عمار قال سألت أبا عبدالله عليه‌السلام عن رجل أوصى بجزء من ماله فقال: جزء من عشرة قال الله عز وجل: ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا، وكانت الجبال عشرة، فقال الصدوق قده: كان أصحاب الأموال فيما مضى يجزءون أموالهم فمنهم من يجعل أجزاء ماله عشرة ومنهم من يجعلها سبعة فعلى حسب رسم الرجل في ماله تمضى وصيته([[477]](#footnote-478)) وليس المقصود تأييد ما ذكره وان كان غير بعيد، وكيف كان فمثل هذا أمر مشهور، مثلا اذا سأل شخص من بلاد الغرب عن رجل اوصى بمنافع داره شهرا لزيد فان المراد به الشهر الشمسي، كما لو سأل ذلك احد من اهل السعودية يجاب بالشهر القمري نظرا الى ان المتعارف لديه هو الشهر العربي.

ومن جهة أخرى: القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من اطلاق روايات مقام الافتاء، حيث انه لو كان القيد مفروض الوجود خارجا فتقييد الخطاب به في مرحلة الافتاء يكون لغوا، فمثلا لو قال الطبيب للمريض استعمل هذا الدواء بالماء وكان المعتبر ان لايكون الماء معدنيا، ولكن لم‌يوجد في البلد الذي يعيش فيه المريض الماء المعدني، فيكون تقييده به لغوا، بخلاف روايات مقام التعليم، والاطلاق في مرحلة الافتاء ينصرف الى الغالب ولايشمل النادر، بخلاف التعليم، هذا بعض ما يفترق به الفتيا عن التعليم.

وقد ذكر أن مورد الكلام هو العمومات الصادرة عن النبي ‌والأئمة (صلوات الله عليهم) وأما عمومات الكتاب فتخصَّص بالروايات الواردة عن النبي والأئمة لأنهم مبيِّنون للكتاب، وقد قال تعالى: "أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ([[478]](#footnote-479))".

هذا ويستفاد من السيد الإمام "قده" نظير هذا التفصيل، حيث انه في البحث عن صحيحة‌ ابي ‌علي الراشد قال سألت الحسن (عليه‌السلام) قلت جعلت فداك، اشتريت أرضا إلى جنب ضيعتي بألفي درهم، فلما وفرت المال خبِّرت أن الأرض وقف، فقال: لا يجوز شراء الوقوف، ولا تدخل الغلة في ملكك، ادفعها إلى من أوقفت عليه قلت: لا أعرف لها ربا، قال: تصدق بغلتها([[479]](#footnote-480)).

ذكر أن القضية كانت محل ابتلاء ‌ابن ‌راشد، فسأل ليعمل على طبق الجواب، ولم يكن سؤاله كأسئلة أمثال أصحاب الأصول والكتب من فرض قضية لأخذ القواعد الكلية وضبطها في كتبهم، من غير أن يكون مورد السؤال محل ابتلائهم، حيث إن إلقاء القواعد الكلية -من العموم أو الإطلاق- في ذلك كان متعارفا في التشريع أو الفتوى، وأما إلقاء المطلقات في الموارد التي كان السؤال للعمل، فلا يصح ولا يجوز إلا إذا لم‌يكن تقييد في المطلق، وكان باقيا على إطلاقه، أو لم‌يكن الإطلاق موجبا لوقوع السائل في خلاف الواقع، وأما مع كون المطلق مقيدا بحسب الشرع، وكون الجواب بنحو الإطلاق موجبا لوقوع السائل في خلاف الواقع، فلا يعقل صدوره الموجب للإغراء بالجهل، والوقوع في خلاف الشرع، فترك الاستفصال في مثله، يدل على أن القضية كانت معهودة ومعلومة الجهات عند السائل والمجيب، كما فيما نحن بصدده مما هو ظاهر جدا في كون ‌ابن ‌راشد سأل عما هو محل ابتلائه، والحمل على الفرض -كما في أسئلة أصحاب الأصول- خلاف الظاهر جدا، مع أنه لم‌يكن من أصحاب الكتب والأصول ظاهرا، والرواية عنه في مواردَ لا تدل على ذلك، فلو لم‌تكن القضية معهودة، والإمام ( عليه‌السلام ) عالما بأن الوقف الذي ابتلي به كان غير جائز النقل، لا يعقل صدور مثل هذا الكلام الموجب لوقوعه في خلاف الواقع([[480]](#footnote-481)).

وقد ذكر ايضا في بحث التعارض: ان الكلام قد يصدر من مصنفي الكتب ومتعارف الناس في محاوراتهم العادية مما لايتعارف فيها القاء الكليات والمطلقات ثم بيان المخصصات والمقيدات وقرائن المجازات بعدها، وقد يكون صادرا من مقنن القوانين ومشرع الشرايع مما يتعارف فيه ذلك، فانك ترى في القوانين العرفية القاء الكليات في فصل وبيان حدودها ومخصصاتها في فصول آخر، فمحيط التقنين والتشريع غير محيط الكتب العلمية والمحاورات العرفية المتداولة، فانه لما شاع وتعارف ذلك في وعاء التقنين ومحيط التشريع لايعدون ذلك تناقضا، والسر في تقديم الخاص على العام ما اشرنا اليه من ان التعارف والتداول في محيط التقنين والاخبار الصادرة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام لما كان بيان الاصول والقوانين الكلية منفصلة عن مخصصاتها لايرى العرف تعارضا بينهما ويكون الجمع بينهما عرفيا فهذا القرآن الكريم يقول "أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا" مع أنه فيه العام والخاص والمطلق والمقيد ولم يستشكل احد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة([[481]](#footnote-482)).

وذكر بعض الاعلام "قده" كلاما في المطلق ولكنه لايختص به طبعا ويشمل العام فقال: ان للمطلق ثلاث صور: فتارة يكون المطلق واردا في بيان الحكم لمن يريد العمل ولايتشرف بخدمة الإمام (عليه‌السلام) و لا أحد الرواة، كما إذا كان من البلاد البعيدة، فسأل الإمام وهو على وشك السفر، وأخرى: يكون المطلق واردا لبيان الحكم فقط، كما إذا كان السائل من رواة الحديث، وهذا على نحوين: لأن المقيد تارة يرد في كلام نفس الإمام الصادر منه المطلق، وأخرى: في كلام من بعده، ففي الصورة الأولى لا يمكن الالتزام بان العادة على تأخير بيان الحكم الواقعي إلى وقت آخر، فإذا ورد دليل مقيد والحال هذه كان مصادما للمطلق ولم يقدَّم عليه، وهكذا الحال في الصورة الثالثة، إذ ليس من العادة تأخير بيان الحكم الذي يريد ان يعرفه وينقله مثل زرارة الذي هو من أصحاب الصادق (‌عليه‌السلام) إلى زمان الإمام العسكري (‌عليه‌السلام) نعم في الصورة الثانية، يمكن الالتزام بأن العادة جارية على بيان الحكم الواقعي في مجالس متعددة.

ثم ذكر بالنسبة الى الصورة الثالثة أنه ان قلنا ان الأئمة (عليهم السلام) في بيان الأحكام ينقلون كلام النبي (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) فبيان الإمام المتأخر للمقيد يعنى صدوره من النبي، ‌فلايكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، اذ يكفي في ذلك بيانه للإمام المتأخر، ولايلزم بيانه لخصوص السائل، إذ ليس المقام مقام عمل، بل مقام معرفة الحكم، ولو أراد ان يعمل لم‌يكن له حق التمسك بالإطلاق ما لم‌يسأل كل من يحتمل صدور القيد إليه، وهذا بخلاف الصورة الأولى لأن السؤال فيه للعمل، وأما إذا قلنا بأنهم يبيِّنون الحكم الشرعي مباشرة بعنوان الاستنباط من الكتاب والسنة وان كانوا مصيبين دائما، فحينئذ يتمّ الاشكال، لأن مقتضى المطلق هو أن الحكم الالهي مطلق فيعارضه المقيد([[482]](#footnote-483)).

انتهى ما اردنا نقله من كلمات الاعلام في المقام، ولايخفى أن المشهور بين المتاخرين هو تقديم الخاص على العام في جميع الآيات والروايات من غير فرق بين روايات مقام التعليم وروايات مقام الافتاء.

والظاهر سريان الاشكال الى روايات مقام التعليم، توضيح ذلك: أنه لم‌يكن القاء الروايات الى امثال زرارة ومحمد ‌بن ‌مسلم وسائر الفقهاء من اصحاب الأئمة (عليهم السلام) على نحو تدريس القانون، بأن كانوا يحضرون لدى الإمام (عليه‌السلام) بشكل منظم، كحضور التلامذة لدى المدرِّس للدراسة، فيعلِّمهم الإمام العام في يوم والخاص في يوم آخر، ولم يكن على نحو تشريع القانون في مجلس الدستور مثلا، حيث يشرَّع القانون العام في يوم والخاص في يوم آخر، بل كان مثل بيان الفقهاء اليوم فتاواهم للطلبة الافاضل بنحو القضية الحقيقية، والتي يعبَّر عنها بمرحلة التعليم في مجالس متفرقة، فان القاء العام والسكوت عن الخاص غير عرفي جدّا، خاصة اذا كان يلقي الفقيه الخطاب الخاص لشخص آخر او يلقي الخطاب الخاص شخص آخر غير ذلك الفقيه ممن يكون كناطق له ومبين لآرائه.

كيف ولو كانت الروايات الصادرة عنهم (عليهم السلام) كخطابات المدرِّسين، فمع الشك في وجود القيد المنفصل لأجل احتمال ضياعه مثلا لايمكن التمسك بالعام لعدم انعقاد ظهوره في العموم مع مجيء المخصص المنفصل واقعا، وقد كان الاصحاب يتمسكون بعموم تلك الروايات ولاينتظرون مجيء المخصص المنفصل من ذلك الإمام او امام آخر، فكانوا يفتون بتلك العمومات لعامة الناس ويعملون بانفسهم بما وقع في محل ابتلائهم.

ومن جهة أخرى ليس المتعارف في مقام التدريس أن يقال مثلا لايضرّ الصائم ما صنع اذا اجتنب أربعة خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء([[483]](#footnote-484))، مع ان مفطرات الصوم اكثر من ذلك، او يقال: لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود([[484]](#footnote-485))، مع أن اركان الصلاة اكثر فكان بامكانه أن يقول لاتعاد الصلاة الا من ثمان، ويضيف اليها تكبيرة الاحرام والقيام حالة تكبيرة الاحرام والقيام قبل الركوع.

وما مرّ عن السيد الإمام "قده" من أن في القرآن العموم والخصوص والمطلق والمقيد ولم يستشكل احد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة، فيلاحظ عليه: أنه لو كان الخاص نازلا قبل مجيء وقت الحاجة بالعمل بالعام فلاإشكال في كون الجمع بينه وبين العام عرفيا، ولو كان نازلا بعد ذلك فيحمله العرف على كونه ناسخا للعام، وكذا لو كان العام نازلا بعد مجيء وقت العمل بالخاص حيث يحمله العرف على كونه ناسخا، وظاهرة النسخ متعارفة في القوانين وليس من مصاديق الاختلاف، مضافا الى أنه في موارد العموم والخصوص في القرآن الكريم قد يكون العام بقرينة الخاص ناظرا الى المتعارف، كما آية وجوب العدة على المطلقة حيث خصصت بآية أخرى تدل على أنه لا عدة على غير المدخول بها.

ولو سلَّمنا التفكيك بلحاظ الجمع العرفي بين روايات مقام الافتاء ومقام التعليم، ففي كثير من الموارد يصعب تمييز أن الإمام (عليه السلام) هل كان بصدد تعليم الحكم الكلي او كان بصدد بيان الوظيفة الفعلية، حتى لو فرض كون الراوي من الفقهاء الرواة، فلعله سمع جواب الإمام في مقام الافتاء لسائل يسأل عن وظيفته، او أن هذا الراوي الفقيه سأل الإمام عن وظيفته الفعلية([[485]](#footnote-486)).

وأما التفصيل الذي ذكره في المنتقى، فيلاحظ عليه: أنه في الصورة الثانية يكون تأخير بيان المخصص المنفصل من نفس الإمام لنفس ذاك الراوي في معرض أن يفتي الراوي في هذه الفترة بالعموم او ينقله للآخرين فيعملون به فلايكون الاعتماد على المخصص المنفصل في هذا الفرض عرفيا، وأما في الصورة الثالثة فيرى العرف المعارضة بين المطلق والمقيد ولو بناء على ان الأئمة (عليهم السلام) ينقلون كلام النبي (صلى الله عليه وآله) فان صدور المقيد من النبي‌ واقعا لايكفي لرفع مشكلة عدم عرفية توجيه خطاب مطلق من الإمام الى زرارة مثلا وتأخير البيان على المقيد عن وقت حاجته بأن يبيِّن نفس ذلك الإمام المقيد لشخص آخر او يبيِّنه امام آخر، فانه غير متعارف جدّا.

ثم ان بعض السادة الاعلام "دام‌ظله" ذكر أن الجمع بين العام والخاص في روايات مقام التعليم مع تأخر بيان الخاص عن المدة المضروبة للتعليم وان لم يكن جمعا عرفيا، لكنه جمع استنباطي، توضيح ذلك: أنه ليس بناء العقلاء على تأخير بيان القرينة عن وقت الحاجة للعمل في روايات مقام الافتاء، بل ولا في روايات مقام التعليم اذا اريد تأخير بيان القرينة المنفصلة عن المدة المضروبة للتعليم، والا فيرى معارضا مع الخطاب السابق ان لم‌يحتمل كونه ناسخا له.

نعم بناء العقلاء على أنه ان صدر من الزعيم الديني او أي زعيم آخر كلمات مختلفة أنه لابد من الجمع بينها على ضوء الاصول والأهداف العليا له، وما عنده من دواعي البيان والكتمان، مثل رعاية التقية ومداراة السائل بعد تنبيهه الآخرين بأنه يصدر منه كلمات متخالفة، وقد ورد ذلك في طوائف من الروايات:

منها: ما دل على الحث على معرفة مرام الأئمة (عليهم السلام) كرواية محمد بن أبي عمير عن إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال حديثٌ تدريه خيرٌ من ألف حديث ترويه و لا يكون الرجل منكم فقيها حتى يعرف معاريض كلامنا و إن الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجها لنا من جميعها المخرج([[486]](#footnote-487))‌، وقوله "انا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن"([[487]](#footnote-488)).

ومنها: ما امر برد المتشابه من الروايات الى المحكم منها كرواية ‌ابي‌حيّون عن الرضا‌ (عليه‌السلام)([[488]](#footnote-489))، والمتشابه ما اريد به خلاف ظاهره كالعام الذي اريد به الخاص.

ومنها: ما دل على أن في كلامهم عاما وخاصا، كقوله (عليه‌السلام) "ان في ايدي الناس ... ناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها"([[489]](#footnote-490)).

ومنها: ما يحثّ على معرفة الناسخ والمنسوخ كصحيحة منصور‌ بن ‌حازم، قال قلت لابي‌عبدالله (عليه‌السلام) ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر، فقال: إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان([[490]](#footnote-491))، وكذا صحيحة محمد‌ بن ‌مسلم عن‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) قال قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) لايتّهمون بالكذب، ثم يجيء منكم خلافه، قال: ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن"([[491]](#footnote-492))، والنسخ في اصطلاح القدماء كان يشمل التخصيص كما اشار اليه السيد الخوئي "قده"([[492]](#footnote-493)) والقرطبي([[493]](#footnote-494)).

والحاصل أن انحاء الجمع أربعة: الأول: الجمع العرفي، والثاني: الجمع بمقدار ما قام به السيرة المتشرعية ولابد حينئذ من احرازها كما في حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد، ولكن يخرج كثير من الجموع التي التزم بها المتأخرون كانقلاب النسبة وغيره، والثالث: الجمع التبرّعي، والرابع: الجمع العرفي الخاص وهو الجمع الاستنباطي وهو الصحيح.

ولكن هذا الجمع الاستنباطي لايتيسر لكل احد من ابناء العرف، وانما يتيسر للفقيه العارف باسلوب كلامه، وعليه فلو ورد عام ترخيصي ثم ورد خاص الزامي بعد مجيء وقت العمل بالعام فيحمل الخاص على الاستحباب الا اذا كان العام موافقا للتقية وذلك لقبح الالقاء في مخالفة الواقع ما لم‌يكن ناشئا عن رعاية التقية.

اقول: ان ما اورده من الروايات لاتدل على كون بناءهم (عليهم السلام) على الاعتماد على المخصص او المقيد المنفصلين، كما لاتدل على لزوم تقديمهما على العمومات والمطلقات، فلعل المراد من معرفة معاريض كلامهم ملاحظة القرائن الحالية النوعية والشخصية المكتنفة بكلامهم من حيث انهم قد يستخدمون اساليب التورية والكناية وما شابه ذلك، ففي النهاية: ان المعاريض جمع معراض من التعريض وهو خلاف التصريح من القول، كما انه لم‌يعلم كون المراد من المتشابه هو العام مثلا ومن المحكم هو الخاص، بل لعل المحكم هو السنة القطعية، وأما قوله "ان في ايدي الناس عاما وخاصا" فلايظهر منه ارادة الخاص المنفصل المخالف للعمومات، بل لعله الخاص المتصل الذي فصل بين الناس عن العام، على انه لايدل على اكثر من وجود الخاص في ايدي الناس ولكن لاينحصر الأمر في كونه مخصِّصا، فلعل جملة من الخواص منسوخة بعمومات صادرة بعدها، كما أنه لم‌يظهر كون المراد من النسخ ما يعمّ التخصيص، سيما اذا كان الخاص مقدما زمانا، وكذا لم‌يعلم ان المراد من قوله "انا نجيب الناس على الزيادة والنقصان" هو الاعتماد على القرائن المنفصلة بنحو يمكن الجمع بين كلماتهم بملاحظتها، نعم حيث ان هذا الكلام منه (عليه السلام) كان صادرا في جواب منصور بن حازم عن سرّ اختلاف جوابه، فهو يسأله عن مسألة فيجبيبه بجوابٍ، ثم يسأله غيره عن تلك المسألة فيجيبه بجواب آخر، فظاهره أن الزيادة لم تكن مجرد توضيح لكلام مجمل، بل كانت ظاهرة في خلاف الجواب الآخر، ولكن ليس المخصص المنفصل زيادة ما لم يكن مقترنا بذكر العام معه، بل هو نقصان ايضا لعدم ذكر الفرض الآخر وهو ما عدا مورد المخصص، فيختص مورد الصحيحة بما اذا كان هناك عام غير متصل بالمخصص وعام آخر متصل بالمخصص، وأما ما ذكره من الجمع الاستنباطي فان كان يعني لزوم ملاحظة القرائن الحالية يالمتنكفة بكلمات الأئمة (عليهم السلام) من ظروف التقية ونحوها فلا كلام فيه، وان كان يعني أن العرف يخصص العام بالمخصص المنفصل بعد الالتفات الى أن عادتهم (عليهم السلام) قد جرت على الاعتماد على المخصصات المنفصلة، ولكنه لا ينافي انعقاد ظهور العام في العموم فهذا اول الكلام، فان العرف اذا التفت الى اختلاف الشارع مع العرف العام في طريقة المحاورة بدرجة لم يكن ظاهر حاله بيان تمام مراده بخطاب واحد لم ينعقد له ظهور بحيث يرجع اليه مع الشك في القرينة المنفصلة، وان لم يكن اختلافه بهذه الدرجة فتقديم العرف الخاص على العام غير واضح، وان شئت فافرض لو أن فقيها صار ديدنه مثل ما يلحظ في الروايات من كثرة قرائن منفصلة وكذا مخصصات منفصلة، فهل ترى يعتمد العرف بعد ذلك على كلامه؟، مع احتمال ارادته لمعنى مخالفٍ للظهور الاولي لكلامه .

وكيف كان فهنا مطالب:

**المطلب الاول:** بلحاظ العمومات الواردة في القرآن الكريم فلم نجد مخصصا لها من نفس القرآن الا في قوله تعالى "الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ"، حيث خصصت العدة بالنسبة الى غير المدخول بها في قوله تعالى "يا ايها الذي آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لم عليهن من عدة تعتدونها"، ولكنه حيث كان فرض الطلاق قبل الدخول فرضا نادرا في ذلك الزمان لا يكون اهمال ذكره في الآية الاولى خلاف المتعارف، بحيث يرى العرف منافاة الخاص مع العام، وكذا الحامل التي عدتها هي وضع حملها كما ورد في قوله تعالى "واولات الاحمال اجلهن أن يضعن حملهن" وحيث ان الحامل عادة لا ترى دم الحيض فلا يكون اهمال امرها ايضا خلاف المتعارف، ويستفاد من ورود هذه المخصصات ان الملحوظ في العام كان هو الفرض المتعارف.

وأما تخصيص قوله تعالى "وبعولتهن احق بردهن في ذلك" بغير المطلقة ثلاثا في قوله تعالى "الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره" فهو تخصيص بالمخصص المتصل، هذا بالنسبة الى آيات الأحكام، وأما في غيرها فالاعتماد على القرينة المنفصلة ليس فيه اي محذور، حيث لايوجب الالقاء في مفسدة مخالفة الواقع، كما في قوله تعالى "يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة" حيث قيِّد عدم الشفاعة في آية أخرى بما لم يكن برضى من الله، فقال "ولا يشفعون الا لمن ارتضى".

نعم وردت مخصصات لعمومات القرآن في الروايات، فقد خصص عموم قوله "وبعولتهن احق بردهن في ذلك" فی طلاق الخلع والمباراة بالروايات الدالة على عدم احقية الزوج بالرجوع فیهما، ولکن لا يبعد ان يقال ان ذلك مطابق مع المرتكز العقلائي بعد تقوم طلاق الخلع والمباراة ببذل الزوجة شيئا ليطلقها الزوج، فلا ينعقد لقوله تعالى "وبعولتهن احق بردهن" اطلاق بالنسبة اليهما، کما يحتمل انصراف المطلقة عنهما ويشهد له ما في صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام في المختلعة قال عدتها عدة المطلقة- و تعتد في بيتها و المختلعة بمنزلة المبارئة([[494]](#footnote-495)).

وكذا جاء في الكتاب تفصيل احكام الارث ولكن ورد تخصيصها بما دل على أن القاتل عمدا لايرث او لايرث الكافرُ المسلم وهكذا...، وكذا وردت آية القصاص وخصِّصت في الروايات بما لو قتل والد ولده وهكذا....

ويمكن أن يقال ان القرآن الكريم مقرون بارتكاز متشرعي في عدم جواز العمل به قبل مراجعة ما ورد من المخصصات والمقيدات ممن يكون شأنه تفسير القرآن، ولا اشكال حسب ارتكاز المسلمين وبمقتضى قوله تعالى "وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم" أن شأن النبي ‌(صلى‌ الله‌ عليه ‌وآله) تفسير تلك الآيات، كما أن ذلك شأن الأئمة (عليهم السلام) في ارتكاز الشيعة وبمقتضى ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) من ارجاع الناس الى كتاب الله وعترته، وأنهم ان تمسكوا بهما فلن يضلوا ابدا، وأنهما لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض، وهذا يقتضي ان لايكتفى بالقرآن الكريم في استنباط الأحكام الشرعية من دون مراجعة النبي والأئمة (عليهم‌السلام)، فظهور الكتاب وان انعقد في العموم لكن يوجد ارتكاز متشرعي على عدم العمل به قبل الرجوع الى الروايات.

ومع ذلك فلابد من وجود نكتة عرفية في عدم ذکر المخصصات متصلة بالعمومات فی القر‌‌آن، ولنذكر لذلك مثالين:

1- قد ورد التصريح في القرآن بحرمة الزواج مع عدة نساء ثم ذكر بعد ذلك "واحلّ لکم ما وراء ذلکم"، والمذكور في القرآن حرمة الزواج بالأخت والام الرضاعيتين، ولكن ورد في الروايات تعميم المحرمات بالرضاع الى غيرهما، كما ورد في الروايات حرمة بنات المرضعة او صاحب اللبن على اب المرتضع، وورد في الروايات ايضا ثبوت الحرمة الابدية فيما لو تزوج بذات بعل عالما عامدا وكذا -عند المشهور- اذا كان جاهلا ودخل بها، وورد ايضا ثبوت الحرمة الأبدية لو تروج بذات عدةٍ عالما عامدا او كانت هي عالمة عامدة او في فرض الدخول ولو كانا جاهلين، كما ورد ثبوت الحرمة الابدية فيما اذا تزوج المحرم عالما عامدا، وكذا لو اوقب رجل غلاما حيث يحرم عليه امه واخته.

فلابد من وجود نكتة عرفية لعدم ذكرها في الآية، فإما ان تكون هي كون الملحوظ الاصلي في الآية المحرمات بالقرابة الاعم النسبية والسببية والرضاعية -ويكون ذكر الام والاخت الرضاعيتين من باب المثال- وذكر حرمة الزواج بالمحصنات اي ذوات ازواج، لعله لأجل استثناء ما ملكت في الحرب، حيث قال تعالى "والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم" فلم تكن الآية بصدد بيان المحرمات بالعقوبة، او لنكتة كون تحريم المحرمات بالعقوبة من السنة النبوية لا الفريضة التي شرعها الله في كتابه.

2- ورد في قوله تعالى "قل لا أجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به([[495]](#footnote-496))"، اختصاص تحريم الاطعمة بالميتة والدم ولحم الخنزير، مع أنه ورد في الروايات تحريم السباع والمسوخ و الحيوان البحري الا السمك الذي له فلس، فإما ان تكون النكتة أنه الى زمان نزول الآية لم يحرم الله تعالى الا المذكورات فيها، والغرض من بيان ذلك هو النهي عن تحريم المشركين لبعض الاطعمة افتراءا على الله، او تكون نكتته تحريم غير المذكورات في الآية لم يكن من قبله تعالى، بل كان من قبل النبي (صلى الله عليه وآله).

وأما ما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه‌السلام) أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال: ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) يوم خيبر عنها، وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه وليس الحمر بحرام...([[496]](#footnote-497)).

او في صحيحته الأخرى قال سألت أباعبد اللَّه عن الجرِّي والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك أ حرام هو؟ فقال لي يامحمَّد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام قل لاأجد في ما أوحي إليّ محرّما قال فقرأتها حتى فرغت منها فقال إنما الحرام ماحرم الله ورسوله في كتابه ولكنهم قدكانوا يعافون أشياء فنحن نعافه([[497]](#footnote-498)).

او في رواية ابي الحسن الليثي عن جعفر بن محمد عليه‌السلام قال: سئل أبي عن لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) عن اكلها لأنها كانت حمولة الناس يومئذ وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن([[498]](#footnote-499))، فلابد من حملها على التقية لمعارضتها للروايات.

**المطلب الثاني**: العام والخاص في الروايات على عدة طوائف:

**الطائفة الاولى:** أن يكون الملحوظ في العام بقرينة الخاص فرضٌ لايتنافى مع الخاص، مثل حديث "لاتعاد الصلاة الا من خمس" مع ما دل على بطلان الصلاة بالاخلال بغير تلك الخمسة المذكورة في الحديث، فبالنسبة الى ما دل على بطلان الصلاة بنسيان تكبيرة الاحرام، يمكن أن يقال عرفا ان حديث لاتعاد ناظر الى فرض الدخول في الصلاة، ومن نسي تكبيرة الاحرام فكأنه لم‌يدخل في الصلاة، وهذا وان كان قابلا للنقاش الفنّي، لكنه يكفي في رفع المنافاة عرفا بين الخطابين، وبالنسبة الى ما دل على بطلان الصلاة بترك القيام حال تكبيرة الاحرام يمكن ان يقال بأن شرطية القيام حيث تكون في خصوص صلاة المختار دون المريض او العاجز عن الصلاة قائما، لامطلق الصلاة، فلم يذكر في عقد الاستثناء في حديث لاتعاد، وكذا القيام قبل الركوع ان لم‌نقل بانه مقوِّم لصدق الركوع بالنسبة الى من يكون ركوعه اختياريا.

وكذا قوله (عليه‌السلام) "لايضرّ الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء" يحمل على كونه ناظرا الى المفطر المتعارف الحلال، فلايرى العرف منافاة بينه وبين ما دلّ على أنّ الكذب على الله ورسوله او تعمد القيء او الاحتقان مثلا مفطر.

والا فان لم يكن هناك نكتة عرفية لاختصاص هذه الخطابات العامة بما عدا ما ورد في الخطابات المخصصة لها فالعرف يرى المنافاة بين الخطابين ولا يقبل تخصيصها بتلك الخطابات.

**الطائفة الثانية:** ما اذا وجِّه الخطاب الخاص الى نفس من وجِّه اليه الخطاب العام قبل مجيء وقت العمل بالعام، فانه لاإشكال فيه عرفا، والمراد من العمل ما هو الاعم من ابتلاء المكلف به نفسه او افتاءه الآخرين بذلك، كما لو كان المخاطب فقيها او محدِّثا.

**الطائفة الثالثة:** لو كان العام متضمنا لحكم الزامي فلايكون تأخير بيان الخاص المتضمن للترخيص في تركه في بعض الموارد بل مطلقا خلاف العرف بل يعدّ سوقا لهم الى الكمال، كما لعله كذلك في كثير من الأوامر الظاهرة في الوجوب.

**الطائفة الرابعة:** ما اذا کان كل من الخطاب العام والخاص متضمنا لحكم الزامي مخالفا للآخر، كما لو ورد "يجب اكرام كل عالم" او "يجب اكرام العالم" وورد في خطاب خاص "يحرم اكرام العالم الفاسق"، ولم يكن مورد الخاص نادرا، وكان صدوره بعد وقت الحاجة الى العمل بالعام في مورده، او كان هذا الخطاب الخاص موجها الى غير من وجه اليه الخطاب العام، فالعرف يرى التعارض بينهما من دون جمع عرفي.

**الطائفة الخامسة:** ما لو ذكر في الخطاب العام عدد معين كما ورد في صحيحة ابن ابي عمير عن ابي عبدالله (علیه السلام) الخمس علی خمسة اشیاء، علی الکنوز و المعادن والغوص و الغنیمة (والمراد بها غنمية الحرب، لا مطلق الفائدة والا لم تمكن قسيما للعناوين الأخر المذكورة في الرواية) ونسي ابن ابي عمیر الخامس" وهذا الخامس إما الملاحة التي هي قسم من المعادن وقد ورد ذكرها في مرسلة حماد عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام قال: الخمس من خمسة أشياء من الغنائم و الغوص- و من الكنوز و من المعادن و الملاحة([[499]](#footnote-500))، او خمس الحلال المختلط بالحرام كما احتمله بعضهم، ولا يناسب ان يكون هو خمس ارباح المكاسب والفوائد، وقد التزم المشهور بكون ما دل على لزوم تخميس ارباح المكاسب والفوائد مخصصا لهذا العموم، وهذا ما نمنع من كونه من الجمع العرفي، الا اذا كان هناك نكتة لعدم ذكره، ككون بيان خمس ارباح المكاسب مخالفا للتقية او كونه مجعولا من قبل الأئمة (عليهم السلام) بخلاف خمس تلك العناوين المذكورة في الرواية، كما التزم به بعض المعاصرين([[500]](#footnote-501))، او تحليلهم (عليهم السلام) لهذا الخمس ولو في بعض الازمنة، ونحو ذلك.

والحاصل أنا لا نرى تخصيص العام بالمخصص المنفصل من الجمع العرفي بقول مطلق، وان صار ذلك مشهورا بين المتأخرين، فترى أن السيد الخوئي التزم بكون ما دل على لزوم البناء على الاكثر والاتيان بصلاة الاحتياط في مورد الشك في الركعتين الاخيرتين من الصلاة الرباعية، مخصصا لصحیحه صفوان "إن کنت لاتدری کم صلّیت و لم یقع وهمك علی شیء فأعد الصلاة" بعد ما استظهر منها الدلالة على بطلان الصلاة بالشك في الركعات، ولأجله التزم بأن الاصل الاولي في الشك في الركعات هو بطلان الصلاة([[501]](#footnote-502))، ولكنا لا نقبل عرفية ذلك، بعد عدم ندرة الشكوك الصحيحة، بل نحمل الصحيحة -ولو بقرينة ما دل على البناء على الاكثر في الشك في الركعتين الأخيرتين من الرباعية- على فرض الشك المطلق في عدد الركعات، اي لا يدري صلى ركعة واحدة او ركعتين او ثلاث ركعات او اربع ركعات، لا مطلق الشك في الركعات.

كما التزم في الحج بأن صحيحة عيص فيمن فات منه المبيت بمنى من أنه ليس عليه شيء يخصص بما ورد في بعض الروايات الأخرى من أن عليه شاة([[502]](#footnote-503))، ولكنه ليس من الجمع العرفي في شيء.

كما ان السيد الصدر "قده" ذكر في مناسكه ان المستفاد من اطلاق قوله تعالى "فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی"، جواز ذبح هدي الحج في اي مكان شاء وما دل على انه لا ذبح الا بمنى يكون مقيدا منفصلا لهذا الاطلاق، ولاجل ذلك يكون المرجع في الشبهة المفهومية لمنى كسفح الجبال المحيطة بمنى اطلاق الآية، فيجوز الذبح فيه([[503]](#footnote-504))، ولكن الصحيح ان العرف يستكشف من لزوم الذبح بمنى عدم كون الآية في مقام البيان من هذه الجهة، والا فالعرف يرى المنافاة بين ان يقال "اذبحوا هدي الحج في اي مكان شئتم" وبين ان يقال "لايجوز الذبح الا بمنى".

ولا يبعد ان يقال ان الروايات التي تكون من قبیل الطائفة الخامسة ليست كثيرة بمثابة لو انكرنا وجود جمع عرفي فيها وقعنا في الفقه في معضلة لا مخرج منها.

ثم انه قد ذكر السيد الصدر "قده" اربعة وجوه لحمل العام على الخاص:

**الوجه الاول:** ان يدعى ان الشارع نصب قرينة عامة على أن خطاباته المنفصلة بمنزلة خطاب واحد، ولابد في كشف مراده من ملاحظة مجموع خطاباته، وهذا يعني عدم انعقاد الظهور في خطابه العام في كون العموم مطابقه لمراده الجدي، اذا صدر منه خطاب مخصص منفصل، وهذا يؤدي الى عدم انعقاد ظهور العام في العموم في زمان الأئمة المتقدمين لاحتمال صدور مخصص منفصل من الائمة المتأخرين او من نفس الامام في زمان لاحق، كما يؤدي الى عدم احراز ظهور العام في العموم بالنسبة الينا لاحتمال صدور مخصصل منفصل له مما لم يصل الينا لضياع بعض الكتب.

ولكن يندفع هذا الوجه بعدم وجود قرينة عامة على كون ديدن الائمة كذلك.

**الوجه الثاني:** أن يكون ظاهر حال الشارع كسائر العقلاء بيان تمام مراده بخطاب واحد، فلا يكون المخصص المنفصل هادما لظهور العام، ولكن الشارع لمكان مشرعيته يجعل حجية خطاب العام مشروطة بعدم وصول خطاب المخصص المنفصل، ويجعل الحجية المطلقة لخطاب المخصص، فيتقدم على عموم العام.

**الوجه الثالث:** أن يقال بأن العلم الاجمالي بكون بعض اخبار الثقات المشتملة على مخصصات للعمومات صادرة من الشارع، ومطابقة لمراده الجدي، يوجب العلم الاجمالي بعدم مطابقة جملة من تلك العمومات للواقع، فتسقط اصالة العموم في دائرة تلك الأخبار بنكتة العلم الاجمالي بكذب جملة من تلك العمومات، وبذلك يرتفع المانع عن حجية تلك الاخبار المشتملة على المخصصات، فتكون حجة بأسرها.

**الوجه الرابع:** ان يقال بما هو الصحيح من أن اختلاف الشارع مع منهج العرف في الاعتماد على المخصص المنفصل ليس بدرجة تجعل منهجه مباينا لمنهج العرف تماما، فان لعرف العقلاء منهجين: احدهما: بيان تمام مرادهم بخطاب واحد وعدم الاعتماد على الخطاب المنفصل المقتضي لتأخير البيان عن وقت الحاجة، وثانيهما: كون الخاص قرينة نوعية على التصرف في المراد من العام دون العكس، فالعقلاء اذا رأوا ان منهج الشارع اختلف عن المنهج الاول للعرف، فيعتمد الشارع على المخصص المنفصل، لكن يبقى الظهور الحالي للشارع في أنه لا يخالف المنهج الثاني للعرف

اقول: ما ذكره في الوجه الثالث غير متجه، فان العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض العمومات للواقع لا يمنع من جريان اصالة العموم في ما عدا المقدار المتيقن، مثال ذلك انه لو قال المولى "يجب اكرام كل عالم" وقال "يجب التصدق على كل فقير" وعلمنا اجمالا بأن احدهما على الاقل قد خصص في مورد الفاسق، فلا وجوب بالنسبة اليه، ويحتمل تخصيصهما معا، فالصحيح كما صرح به في بحث العام والخاص من البحوث جريان اصالة العموم في العام الآخر غير ما علم اجمالا بتخصيصه، وبذلك ينفى احتمال تخصيصهما معا، فتتشكل حجة اجمالية على وجوب اكرام العالم الفاسق او التصدق على الفقير الفاسق، والظاهر أن السيد الصدر "قده" في بحث التعارض الذي كان آخر دورته الاصولية الاولى کان يستشكل في جريان أصالة العموم في العام الآخر بدعوى انه لا تعين له واقعا فيكون من الفرد المردد الذي لا وجود له([[504]](#footnote-505))، ثم عدل في الدورة الثانية من اصوله عن هذا الاشكال([[505]](#footnote-506)) وبنى على جريانها بتقريب سبق في محله.

أما الوجه الرابع فاشكاله أن كون المخصص المنفصل المتأخر عن وقت الحاجة الى العمل بالعام قرينة نوعية على تفسير المراد من العام اول الكلام، فلو قال المولى "لا بأس بترك اكرام العالم" واردفه بقوله "اكرم العالم العادل" او ذكره قبل وقت الحاجة الى العمل بالعام كان هذا الخاص قرينة عرفية على تفسير المراد من العام، ولكن لو سكت عن ذكر الخاص، فلم يكرم المكلف العالم مطلقا فترة ثم قال "أكرم العالم العادل" فلا شاهد عرفا على كونه قرينة نوعية على تفسير المراد من العام، دون العكس بحمل الامر باكرام العالم العادل على الاستحباب في فرض عدم احتمال نسخ العموم في مورد العالم العادل.

بل لو كان الخطاب الخاص صريحا في الوجوب بأن قال "يجب اكرام العالم العادل" فان علم المكلف بصدور الخاص من المولى فيحمل العرف صدور الخطاب العام من المولى العرفي من دون تخصيصه بالمخصص المتصل على الغفلة والنسيان منه ان لم يحتمل نسخ العموم، ومع عدم علمه به ومجرد اخبار الثقة بذلك فلعله يبقى متحيرا، وفي المولى الشرعي الذي لا يحتمل في حقه الغفلة والنسيان ولكن يحتمل في حقه التقية فمع احتمال كون الخاص صادرا على وجه التقية لا نجزم بتقديم العرف الخاص على العام، وكذا مع عدم العلم بصدور الخاص منه وانما اخبر به الثقة فلا نجزم بعمله بالخاص بعد رؤيته المنافاة بينه وبين عموم العام.

وان شئت فافرض أنه لو كانت هذه الروايات المختلفة منقولة عن مقنن او فقيه ومرجع ديني غير المعصوم فمن البعيد الالتزام بأن العرف كان يجمع بينها في مقام فهم مراده، كما نحن اليوم نجمع بين الروايات.

نعم ما ذكره من الوجه الثاني قريب الى النفس، لأن البناء العملي للفقهاء قديما وحديثا كان على العمل بالخاص وتقديمه على العام في الروايات، والظاهر أنه كان كذلك بين الفقهاء من اصحاب الأئمة (عليهم السلام) بل هو الظاهر من امرهم (عليهم السلام) اصحابهم ببث الروايات والذي يكون لغرض العمل بها، وحينئذ يقال بأنه حيث كان بختلف ديدن الأئمة (عليهم السلام) عن ديدن العرف العام، لاقتضاء المصلحة ان يتدرجوا في البيان، فصار البناء العملي للفقهاء قديما وحديثا على تخصيص العام بالخطاب الخاص، فانعقدت سيرة المتشرعة على الجمع بينهما، وبذلك يستكشف أن موقف الأئمة كان هو أن يعمل الاصحاب بكل من العام والخاص وذلك بحمل العام على الخاص، وذلك بتعبد شرعي لابجمع عرفي ولذا ذكرنا أن الاختلاف الموجود في الروايات بين العمومات والخصوصات لو كان في الروايات المنقولة عن غير الائمة (عليهم السلام) كما لو اختار فقيه او مفتٍ منهج الأئمة في محاوراته سقط كلامه عن الحجية، لعدم كاشفية كلامه عن مراده، لكن حيث انهم (عليهم السلام) ارجعوا الناس الى العمل برواياتهم، فمعنى ذلك أنهم جوزوا للناس أن يعملوا بها.

ثم ان المحقق الايرواني "قده" ادعى شمول الاخبار العلاجية بين الخبرين المتعارضين والمختلفين للخبرين اللذين يوجد بينهما جمع عرفي([[506]](#footnote-507))، فقد ورد في مكاتبة الحميري الى صاحب الزمان‌ (عليه‌السلام) يسألني بعض الفقهاء([[507]](#footnote-508)) عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد فكتب عليه‌السلام في الجواب: إن فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير وأما الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا([[508]](#footnote-509)).

مع انه لايوجد تعارض مستقر بين الخبرين المذكورين فيها، حيث انه وان لم‌يوجد بينهما جمع حكمي بان يحمل الخبر الأول على الاستحباب بدعوى كون الخبر الثاني نصا في الترخيص في الترك، حيث ان هذا الجمع بين خطاب "عليه التكبير" وبين خطاب "ليس عليه التكبير" ليس عرفيا ابدا، لأن كلا منهما ينفي مفاد الآخر.

ولكن يوجد بينهما جمع موضوعي عرفا لكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا، فيخصص الخبر الأول الدال على استحباب التكبير عند الانتقال من حالة الى أخرى بغير مورد الخبر الثاني، أي القيام بعد الجلوس او بعد التشهد الأول، بل قد يقال: ان الخبر الثاني حاكم على الخبر الأول، حيث فرض في الخبر الثاني استحباب التكبير حين الانتقال من حالة الى حالة أخرى في الجملة، فقيل انه ليس عليه بعد التشهد الأول تكبير، والحكومة من اوضح انحاء الجمع العرفي، ولكن مع ذلك خیره الامام (علیه السلام) فی المکاتبة بين العمل باي من الخبرين.

وهكذا ورد في رواية‌ ابن ‌مهزيار، قال: قرات في كتاب لعبدالله‌ بن ‌محمد إلى‌ ابي‌الحسن (عليه‌السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلهما إلا على الأرض فوقّع‌ (عليه‌السلام): موسع عليك بأية عملت([[509]](#footnote-510))، فيقال بأنه لايوجد تعارض مستقر بين الخبرين المذكورين في الصحيحة، حيث ان قوله "صل في المحمل" وارد في مقام توهم الحظر، فهو نص في الترخيص في جواز ايقاع نافلة الفجر في المحمل، وقوله لاتصل الا على الأرض ظاهر في شرطية الصلاة على الأرض، ولاريب في وجود الجمع العرفي بينهما، ولكن مع ذلك حكم في الرواية بالتوسعة في مقام العمل بأي من الخبرين.

ان قلت: اذا كان العرف لايرى تعارضا بين هذين الخبرين فكيف تحيّر عبدالله ‌بن ‌محمد في هذا الأمر مع جلالة قدره، ولماذا لايقال انه يكشف ذلك عن احساس العرف التعارض بينهما بنحو يوجب التحير؟

قلت: لعله غفل عن ورود خطاب صل في المحمل في مقام توهم الحظر، ولو التفت الى ذلك وفهم منه الترخيص في الصلاة في المحمل لما أحسّ بالتعارض بينهما، ويمكن ان يقال بانه اراد من سؤاله استكشاف الحكم الواقعي مع غمض العين عن طريقة الجمع العرفي، والا فالانصاف انه يوجد بينهما جمع عرفي واضح، ولايضر بذلك ورودهما في مقام الإرشاد الى الشرطية.

ولكن يمكن الجواب عن كلتا الروايتين، أما مكاتبة الحميري فمن المحتمل ان الحديث الاول فيها كان منقولا بنحو الاجمال، فكان في الأصل قد صرح فيه بالعموم بنحو يأبى عن اخراج مورد القيام بعد الجلوس او بعد التشهد الأول عنه عرفا، كما يحتمل ورود الحديث العام في مورد السؤال عن حكم التكبير بعد التشهد الأول، فلاحظ الإمام (عليه‌السلام) ذلك فقال "ان فيه حديثين"، واحتمال ذلك كاف في عدم رفع اليد عن مقتضى الجمع العرفي بين العام والخاص،

واما دعوى حكومة الخبر الثاني على الخبر الأول فلم يظهر لنا وجهها، فان قيام خطاب على انه ليس على المصلي بعد التشهد الأول تكبير، لايدل على استحباب التكبير حين الانتقال من حالة الى أخرى في الجملة، فضلا من ان يكون حاكما عليه، فلعله ورد في مقام دفع توهم استحبابه في هذا المورد، على انه لو استظهر من تخصيصه بالذكر ثبوت استحباب التكبير حين الانتقال من حالة الى اخري في الجملة، فان هذا لايعني حكومته على الخبر الدال بالعموم على استحباب التكبير حين الانتقال من حالة الى حالة أخرى، فيكون نظير ما لو قيل "ليس عليك حين رؤية العالم الفاسق ان تسلم عليه" فانه لايعني حكومته على قوله "كلما رأيت عالما فعليك ان تسلم عليه"، ويشهد على ذلك امكان وجود هذا الخطاب بدون الخطاب الأول، فلو كان ناظرا اليه لزم ان يصير ناظرا بلامنظور.

وأما رواية ابن مهزيار فميكن الجواب عنها بأن من المحتمل كون المراد من التوسعة فالعمل باي من الخبرين التوسعة الواقعية، بل ذكر جماعة كالسيد الخوئي "قده" أن ظاهر ذكر مورد التعارض في السؤال هو استعلام السائل الحكم الواقعي فيه من الإمام‌ (عليه‌السلام)، بل قوله "فأعلمني كيف تصنع انت لأقتدي بك" صريح في ذلك، ومقتضى التطابق بين السؤال والجواب كون الجواب ناظرا الى بيان الحكم الواقعي أيضا، وكذا ظاهر بيان الإمام (عليه‌السلام) العارف بالاحكام الواقعية ان حكمه بالتخيير واقعي، فانه لو كان الحكم الواقعي غيره لكان الانسب بيانه، بعد ان كان مورد التعارض منصوصا عليه في السؤال.

### تقديم المخصص المنفصل هل هو بملاك اقوائيته او قرينيته

يقع الكلام في ان تقديم المخصص المنفصل بملاك أظهريته وأقوائيته او بملاك قرينيته النوعية، فاختار جمعٌ الأول وجمعٌ اخرون -منهم المحقق النائيني والسيد الخوئي قدهما- الثاني وقد يذكر لهذا الخلاف ثمرات:

منها: ما اذا ورد خطاب عام على عدم وجوب اكرام أيّ عالم وورد خطاب خاص ظاهر في وجوب اكرام الفقيه كقوله "اكرم الفقيه" حيث يدل على الوجوب بالاطلاق، فعلى المسلك الأول فقد يقال بأن دلالة الخاص على وجوب اكرام الفقيه ليست اقوى من عموم العام في نفي وجوبه، فلم لايقدّم عموم العام على اطلاق الخاص؟ فيثبت بذلك استحباب اكرام الفقيه، وحيث ان العرف يقدم اطلاق الخاص على عموم العام، فيجعل ذلك قرينة على بطلان المسلك الأول.

**منها**: ما ذكره المحقق الحائري "قده" من أنه لما كان العرف يرى المعارضة بين الخاص والعام، وانما يقدم الخاص لكونه اظهر، فلو كان للخاص فردان يكون ظهوره بالنسبة الى احدهما اقوى من ظهور العام بالنسبة اليه وظهوره بالنسبة الى الآخر اضعف من ظهور العام، فاللازم تقديمه على العام في خصوص الفرد الأول دون الثاني، كما في اطلاق وجوب التمام على المسافر قبل تجاوزه عن حد الترخص فانه خاص بالنسبة الى عموم لزوم القصر على المسافر، ولكن حيث ان شمول الخاص لمن سافر من البلد الذي اقام فيه عشرة ايام اضعف من شمول العام له فلايقدم على العام بالنسبة اليه([[510]](#footnote-511)).

ومنها: ما اذا تكرر صدور الخطاب العام عن الشارع من دون اتصال هذه الخطابات بالمخصص المتصل ثم يذكر في خطاب واحد مخصص منفصل لها، فقد حكي عن المحقق الهمداني "قده" الاشكال في تخصيص تلك الخطابات بهذا الخطاب الواحد لقوة العموم بتكرار خطاباته.

وقد يستدلّ على كون تقديم الخاص على العام بنكتة الاقوائية بما محصله أن كون الخاص قرينة على العام انما حصل باعداد نوعي من العقلاء، لان مفسريته للمراد الجدي للعام ليست باعداد شخصي من قبل المتكلم نفسه كما في الحكومة، بل باعداد نوعي من العقلاء، حيث تعلق بناء العقلاء على اعداد الخاص في محاوراتهم مفسرا للعام دون العكس، والأصل هو كون المتكلم متبعا لنفس الطريقة العقلائية، فهذا البناء العقلائي لم‌يحصل تعبدا بل نشأ عن نكتة عقلائية مسبقة، ولاتوجد نكتة تجرّ العقلاء بعد احساسهم للتنافي بين العام والخاص الى تأويل العام وفرض الخاص قرينة عليه دون العكس عدا اقوائية الخاص، نعم ان هناك اختلافا بين الشارع وبين العقلاء في أن بناء العقلاء على عدم الفصل بين الخاص والعام، بينما صار ديدن الشارع على الفصل بينهما، وبناء على ذلك فنسأل ما هو الموجب لإعداد العقلاء الخاص قرينة ومفسرا للعام دون العكس، وهل ذلك الا لنكتة اقوائية ظهور الخاص؟، فنحن لانؤمن بتقديم الخاص على العام اذا كان اضعف منه([[511]](#footnote-512)).

اقول: لاريب في ان نكتة اعداد العقلاء الخاص قرينة ومفسرا للعام هو اقوائية ظهوره، لكن الكلام في أن قرينية الخاص هل تنشأ من اقوائية ظهوره من حيث اخصية موضوعه من موضوع العام ام أنها ناشئة من اقوائية ظهوره من سائر الجهات أيضا، وتظهر الثمرة بينهما في الأمثلة السابقة، ففي مثل ما لو ورد أنه لايجب اكرام اي عالم وورد ايضا "أكرم الفقيه" فان كانت نكتة قرينية الخاص هي اقوائية ظهوره من حيث أخصية موضوعه لزم تقديم هذا الخاص على العام والالتزام بوجوب اكرام الفقيه، بينما لو كانت نكتتها اقوائية ظهوره من جميع الجهات فلاوجه لتقديمه على العام في هذا المثال، وأما اختيار ان نكتة القرينية هي اقوائية ظهور الخاص من حيث أخصية موضوعه او أنها أقوائية ظهوره من جميع الجهات فيحتاج الى مصادرة عقلائية.

والذي نحسّه بوجداننا العقلائي هو ان تقديم الخطاب الخاص على العام في موارد تقديمه عليه -كما في فرض صدوره قبل مجيئ وقت العمل بالعام- بمناط اخصيته موضوعا، الموجبة للكشف النوعي عن كون المراد الجدي للمولى مضيقا في العام، ولذا سبق لزوم الأخذ بالظهور الاطلاقي للخطاب الخاص في مثل قوله اكرم الفقيه حيث كان خاصا بالنسبة الى قوله لابأس بترك اكرام أيّ عالم، ويؤيده أنه اذا ورد في خطاب واحد "لايجب اكرام اي عالم واكرم الفقيه فيستظهر منه العرف وجوب اكرام الفقيه، نعم لو ورد في الخطاب "اكرم الفقيه ولايجب اكرام اي عالم" فقد يستظهر العرف كون الذيل قرينة على أنه بصدد تبيين المراد من الصدر فيحمل الأمر باكرام الفقيه على الاستحباب، وهذا يشكل قرينية السياق، بخلاف ما اذا ورد في الخطاب لايجب اكرام اي عالم واكرم الفقيه، او فرض كونهما منفصلين.

### هل المدار في النسبة بين خطابين ملاحظة موضوعهما الرئيسي

لو ورد خطابان يكون الموضوع الرئيسي في احدهما اخص مطلقا من الآخر ولكن لو لوحظت القيود المذكورة في الخطابين تكون النسبة عموما من وجه، فهل المدار في ملاحظة النسبة هو الاول او الثاني؟، كما لو ورد في خطاب يجب اطعام كل عالم وورد في خطاب آخر العالم الفاسق يحرم اكرامه او يحرم اكرام العالم الفاسق، حيث انه ان لوحظ الموضوع الرئيسي فيهما فموضوع الخطاب الثاني اخص مطلقا من الأول فيلتزم بحرمة اطعام العالم الفاسق في حين انه ان لوحظ جميع القيود فالنسبة بينهما عموم من وجه اذ مورد افتراق الثاني هو اكرام العالم الفاسق بغير الاطعام فلايكون اخص مطلقا من الأول فيتعارضان وقد يرجع الى البراءة عن حرمة اطعام العالم الفاسق.

مثال ذلك فقهيا انه ورد في صحيحة محمد‌بن‌قيس "اذا قتل الرجل أمّه خطأ ورثها"([[512]](#footnote-513)) وورد في صحيحة أخرى له "المرأة ترث من دية زوجها ويرث من ديتها ما لم‌يقتل احدهما صاحبه"([[513]](#footnote-514)) فمفاد الأول ان القاتل خطأ يرث واطلاق المحمول يقتضي ارثه من الدية، ومفاد الثانية ان القاتل لايرث من الدية، فان كانت العبرة بملاحظة الموضوع الرئيسي في الخطاب فموضوع الأول اخص فيؤخذ باطلاق محموله، وان كانت العبرة بملاحظة مجموع ما يستفاد من الخطابين فالنسبة بينهما عموم من وجه، اذ الأولى تدل على ارث القاتل خطأ من غير الدية، ولايعارضها الثانية، وتدل الثانية على عدم ارث القاتل عمدا من الدية، ولايعارضها الأول، ومورد تعارضهما ارث القاتل خطأ من الدية والظاهر عرفا هو كون النسبة بينهما عرفا عموما من وجه كما افاد السيد الخوئي قده([[514]](#footnote-515)).

والمثال الآخر تعارض دليل خمس الغنيمة مع ما دل على ان الأرض المفتوحة عنوة ملك المسلمين، فان لوحظ الموضوع الرئيسي فيهما كان الخطاب الثاني اخص مطلقا من الخطاب الأول كما ذكره السيد الخوئي قده([[515]](#footnote-516))، ولكن بناء على ما ذكرناه تكون النسبة بينهما عموما من وجه حيث ان مورد افتراق الخطاب الثاني أربعة اخماس هذه الأرض، فانها ملك المسلمين ولاينفي ذلك الخطاب الأول.

والمثال الثالث انه قد ورد في معتبرة الحسين بن ‌ابي‌العلاء عن البول يصيب الجسد قال صبّ عليه الماء مرتين، وعن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين، وورد في صحيحة الحلبي عن بول الصبي قال تصبّ عليه الماء، فيقال ان موضوع صحيحة الحلبي حيث يكون اخص من موضوع معتبرة الحسين‌بن‌ابي‌العلاء فيقدّم عليه وان كان كفاية صبّ الماء مرة قد استفيدت من اطلاق الغسل، والظاهر ان العرف لايلحظ في النسبة بين الخطابين الموضوع الرئيسي بينهما بل يلحظ قيود الموضوع والمتعلق ايضا، ولااقل انه لم‌يظهر من العرف تقديم الخطاب الذي يكون موضوعه الرئيسي اخص.

نعم في مثل ما لو ورد خطاب الأمر باكرام الفقيه مثلا فانه يقدم على عموم ما دل على الترخيص في اكرام العالم، وان كان الوجوب مستفادا من اطلاق الأمر باكرام الفقيه، لكن ذكرنا في محله انه لو كان الاطلاق مقتضيا للتضييق فيقدم عرفا على العموم، كما لو ورد اكرم كل عالم ثم ورد لاتكرم زيدا وكان زيد باطلاقه منصرفا الى زيد العالم المشهور في البلد دون زيد الجاهل فيخصص العموم به، والمقام من هذا القبيل فان اطلاق خطاب الأمر موجب لتعين الوجوب، فيختلف عن الأمثلة السابقة.

### تحديد المحقق النائيني لضابط المخصص المنفصل

ثم ان المحقق النائيني "قده" ذكر لقرينية المنفصل ضابطا، وهو أن يفرض متصلا بالخطاب فان احسّ العرف بالتنافي بينه وبين الخطاب الاخر ولم يوفق بينهما فهما متعارضان، وان استظهر معنى جديدا منهما فيحمل المنفصلان على هذا المعنى، غاية الأمر ان الفارق بين المخصص المتصل والمنفصل ان الأول مانع عن انعقاد ظهور العام والثاني مانع عن حجيته.

وظاهر السيد الخوئي "قده" قبول هذا الضابط، ويلاحظ عليه ان من الممكن ان يكون لنفس اتصال الخطابين تأثير في القرينية بينهما، فمثلا لو قال المولى "اكرم العالم ولاتكرم أي فاسق" فان ظاهره انه انما استخدم اداة العموم في الثاني ليرجّحه على الأول في مورد الاجتماع أي العالم الفاسق، في حين انه لوكان منفصلا عنه لم‌ينعقد له هذا الظهور، وكذا قد يكون التوفيق العرفي بحمل اختلاف الخطابين على اختلاف موقف المتكلم، فحين ما قال تجب صلاة الليل على أهل العلم كان موقفه موقف معلم الاخلاق، وحين ما قال لاتجب صلاة الليل على أحد عدا النبي (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) كان موقفه موقف فقيه، ولايتصور اختلاف الموقف في فرض اتصال الخطابين، وهكذا اذا ورد في خطابٍ في الاناء الذي شرب فيه الخمر "اغسله سبع مرات" وورد في خطاب آخر "اغسله ثلاث مرات" فالعرف -كما ذكر السيد الخوئي "قده"([[516]](#footnote-517))- یجمع بینهما بحمل الاول على كونه بصدد كمال التطهير والتنظيف والثاني على كونه بصدد اصل التطهير، مع أنه لو جمع بينهما في خطاب واحد عد متهافتا.

هذا تمام الكلام في القسم الثالث من التعارض غير المستقر وهو تعارض العام والمخصص المنفصل.

### موارد الحاق العام من وجه بالأخص المطلق

قد تكون النسبة بين الخطابين العموم والخصوص من وجه ولكن يكون احدهما في قوة الاخص المطلق فيلزم تقديمه على الآخر، وذلك في موارد:

**منها**: ما لو كان مورد الاجتماع هو القدر المتيقن لأحد العامين سواء كان قدرا متيقنا بلحاظ مقام التخاطب (كما لو كان السؤال عن اكرام العالم الفاسق فقال اكرم كل عالم، فانه يقدم على خطاب لاتكرم أي فاسق) او كان قدرا متيقنا خارجيا له (كالعالم العادل بالنسبة الى خطاب "يجب اكرام كل عالم" حيث انه لايحتمل اختصاص وجوب اكرام العالم بالعالم الفاسق دون العالم العادل حتى مع غمض العين عن مقام التخاطب، فلو ثبت وجوب اكرام العالم فلامحالة يجب اكرام العالم العادل، وعليه فيقدم خطاب "يجب اكرام كل عالم" على خطاب "يستحب اكرام العادل" حيث يتعارضان في مورد اكرام العالم العادل بلحاظ ان مفاد الخطاب الاول وجوب اكرامه والخطاب الثاني استحبابه).

**ومنها**: ما لو ثبت التلازم بين هذا الحكم في مورد الاجتماع ومورد الافتراق له، بخلاف الحكم الذي دل عليه الخطاب الآخر.

**ومنها**: ما اذا لزم من تقديم الخطاب الآخر عليه في مورد الاجتماع الغاء عنوانه عرفا، كما في تعارض قوله "كل شيئ يطير فلابأس ببوله" مع قوله "اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه" فانهما وان تعارضا في الطير الذي يحرم اكله، لكن لو خصصنا الخطاب الأول بالطير الذي يحل اكله، فيلغو عنوان الطير، اذ ثبت ان بول ما يحل أكله طاهر ولو لم‌يكن طيرا، وبذلك يكون الخطاب الأول نصا في طهارة بول الطير الذي يحرم أكله فيقدم على الخطاب الثاني.

**ان قلت:** ان السبب في صيرورة الخطاب الأول نصّا اطلاق ما دلّ على أن بول ما يحلّ أكله طاهر، بحيث لو قيّد بخصوص الطير -مع قطع النظر عن استهجان هذا التقييد في هذا المثال حيث ان القدر المتيقن منه غير الطير- لم‌يكن تقديم الخطاب الثاني الدالّ على نجاسة ما لايؤكل لحمه عليه موجبا لإلغاء عنوانه، بل كان يوجب حمله على بيان طهارة بول الطير الذي يحلّ أكله، والمفروض أن بول ما يحلّ أكله ليس تمام الموضوع للطهارة، وعليه فلايتعين في الجمع العرفي إبقاء اطلاق ما دلّ على ان بول ما يحلّ أكله طاهر، وبالتالي تقديم الخطاب الأول على الخطاب الثاني.

**قلت:** إن تقييد ما دل على طهارة بول ما يحلّ أكله في الطير حيث يكون بلاوجه، فلايمكن ان يصار اليه عرفا، فيتعين تقديم الخطاب الأول.

**ان قلت:** لعله انما ذكر الطير في هذا الخطاب بما انه مصداق لما يحل اكله، فانه كما مر منا لايظهر من الخطاب كون مضمونه مجعولا بنفسه، بل لعله مصداق لمجعول آخر اوسع منه، فيكون نظير ما لو ورد في خطابٍ اكرم العادل وورد في خطاب آخر اكرم العالم العادل، فانه لاوجه لحمل الخطاب الأول على الثاني.

**قلت:** لو كان الخطاب واردا بعنوان ان بول الطير الذي يحل اكله طاهر لم‌يكن فيه أي اشكال وكنا نلتزم بانه مصداق لحكم عام لكل ما يحل لحمه، ولكن المفروض انه لم‌يذكر في الخطاب الا ان بول الطير طاهر، فلولم يكن عنوان الطير دخيلا في ثبوت الحكم بطهارة البول بان كانت حلية اللحم تمام الموضوع لذلك كان ذكره في الخطاب فقط دون ما هو تمام الموضوع له مستهجنا جدّا.

ثم انه لو فرض ان تقديم احد الخطابين على الآخر لايؤدي الى لغويته عرفا وان أدى الى الغاء عنوانه لم‌يكن وجه لتقديم احدهما على الآخر، مثال ذلك: انه قد ورد في صحيحة علي بن مهزيار قال سأل داود بن فرقد ابا الحسن (عليه السلام) عن القراطيس والكواغذ المكتوب عليها هل يجوز السجود عليها ام لا فكتب (عليه السلام) يجوز([[517]](#footnote-518))، فقد استفاد منها جماعة منهم صاحب العروة والسيد الخوئي والسيد الامام "قدهم" جواز السجود على القرطاس ولو كان متخذا مما لا يصح السجود عليه كالقطن والكتان او الابريسم او غيرها، وقد أجاب السید الخوئي "قده" عن اشكال معارضتها مع اطلاق صحيحة هشام "السجود لا يجوز الا على الارض او على ما انبتت الارض الا ما أكل او لبس([[518]](#footnote-519))" في القرطاس المتخذ مما لا يصح السجود عليه، بأن تقديم صحيحة هشام عليها والالتزام باختصاص جواز السجود على القرطاس بما كان متخذا مما يصح السجود عليه يوجب الغاء عنوان القرطاسية، اذ السجود عليه جائز ولو لم يكن قرطاسا، فلابد من تقديم اطلاقها على اطلاق صحيحة هشام([[519]](#footnote-520))، وفيه أن تقييد اطلاق صحيحة ابن مهزيار بما اذا كان القرطاس متخذا مما يصح السجود عليه لايوجب لغويته عرفا اذ غايته ان تكون الصحيحة بصدد التنبيه على كون القرطاس المتعارف الموجود في ذلك الزمان متخذا مما يصح السجود عليه، وليس التنبيه على ذلك خلاف الظاهر من مقام الإمام (‌عليه‌السلام).

**ومنها**: ما لو كان مورد الافتراق لأحد الخطابين نادرا بحيث لزم من اخراج مورد الاجتماع منه تخصيصه بالفرد النادر بخلاف الخطاب الآخر، فيقدم الخطاب الاول حينئذ لصيرورته نصا عرفا في مورد الاجتماع.

### القسم الرابع: المطلق والمقيد المنفصل

ذكر المشهور انه لو لم‌يكن تنافٍ بين المطلق والمقيد عمل بهما، والا فيحمل المطلق على المقيد، توضيح ذلك: ان للمسألة صورا:

الأولى: ان يكون المطلق والمقيد متوافقين في النفي والإثبات، وكان الحكم فيهما شموليا لابدليا، كما اذا قال اكرم العالم وقال اكرم الفقيه فانه لاتنافي بينهما حتى لو احرز بمناسبة الحكم والموضوع وحدة الجعل، اي احرز وحدة القانون في مقام الثبوت، فان ذلك لايوجب حمل المطلق على المقيد، اذ لايظهر من خطاب المقيد انه يبيِّن نص القانون المجعول في مقام الثبوت، بل يمكن ان يبيِّن احد مصاديق القانون، نعم بناء على ما ذكره المحقق العراقي والسيد الصدر "قدهما" من ان مقتضى أصالة التطابق بين مقام الثبوت والإثبات هو كون الخطاب المقيد كخطاب وجوب اكرام الفقيه مجعولا ثبوتا بنفسه لاان يكون مصداقا لمجعول آخر، فعليه يكون مقتضى ذلك بعد افتراض العلم بوحدة الجعل هو حمل المطلق على المقيد، ولكن الصحيح كما ذكرنا انه لايظهر من الخطاب كون مضمونه مجعولا بنفسه، بل لعله مصداق لمجعول آخر.

هذا، ولوكان الخطاب الخاص مشتملا على الوصف المعتمد على الموصوف كما لو ورد في خطابٍ اكرم العالم وورد في خطاب آخر اكرم العالم العادل فبناء على ما هو الصحيح من ثبوت مفهوم الوصف في الجملة فيتنافى مع اطلاق قوله اكرم العالم، حيث يدل الوصف على عدم كون العالم تمام الموضوع لوجوب الاكرام والا لم‌يكن للعدالة أيّ دخل في وجوب اكرام العالم، وهذا خلاف ظاهر كون القيد احترازيا، ولكن نتيجة تقديم المقيد على المطلق هو العلم بتقييده في الجملة أي عدم وجوب اكرام العالم الفاسق مطلقا، فان كان له قدر متيقن وهو عدم وجوب اكرام العالم الفاسق غير الهاشمي مثلا فيؤخذ في مورد الهاشمي باطلاق الخطاب المطلق، وان لم‌يكن له قدر متيقن فمقتضى أصالة الاطلاق في الخطاب وجوب اكرام العالم الفاسق في الجملة مرددا بين الهاشمي وغيره، فيلزم الاحتياط فيما اذا كان جميع اطراف العلم الإجمالي داخلا في محل الابتلاء، فلايتم ما ذكره السيد الخوئي قده من ان مقتضى مفهوم الوصف هو حمل الخطاب المطلق على المقيد([[520]](#footnote-521)).

الثانية: ان يكون المطلق والمقيد مختلفين في النفي والاثبات، فقد ذكروا ان مقتضى الجمع العرفي هو حمل المطلق على المقيد، سواء كانت دلالة المقيد على الحكم المخالف للمطلق بالوضع او بالاطلاق، والأول مثل اكرم العالم ولاتكرم العالم الفاسق والثاني مثل لايجب اكرام العالم واكرم العالم العادل، وقد تقدم نظيره في المخصص المنفصل؛ وكذا لافرق بين ان يكون المطلق شموليا كما في المثال المتقدم او بدليا كما في قوله اعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة، فانه ان استظهرنا من لسان الخطاب الثاني الإرشاد الى المانعية فلاإشكال في تقديمه على المطلق بمناط الحكومة، وان استظهرنا انه حكم نفسي مستقل فحينئذ ان قلنا بما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله" من جواز اجتماع الأمر والنهي في العنوان الواحد بأن يأمر بصرف وجود الطبيعة وينهى عن حصة منها، كان يأمر بشرب الماء وينهي عن شرب الماء البارد فلاتنافي بينهما، فلو شرب ماء باردا فقد امتثل الامر بشرب الماء واستوفى ملاكه وهو رفع العطش وعصى النهي عن شرب الماء البارد ووقع في مفسدة شربه وهو وجع المعدة مثلا، وان قلنا بامتناعه مطلقا او في خصوص ما لو تعلقا بعنوان واحد كما هو الصحيح، فيتنافيان ويحمل حينئذ المطلق على المقيد عرفا، وأما حمل النهي في الخطاب المقيد على الكراهة كي لايتنافى مع الأمر التوصلي بعتق رقبة مطلقا فغير عرفي جدّا، لان الجمع الموضوعي مقدم عندهم على الجمع الحكمي.

الثالثة: ان يكونا مثبتين وكان الحكم بدليا لاشموليا، كما لو قال ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم قال ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وحينئذ فقد يحرز من الخارج وحدة الحكم، والمراد منها في المقام هو وحدة الحكم الظاهر من الخطاب المطلق والمقيد، كالوجوب في مثال عتق الرقبة، حيث انه لايحتمل تعدد الوجوب بل يعلم ان في الواقع وجوبا واحدا بدليا، فإما ان يكون متعلقه عتق رقبة او عتق رقبة مؤمنة، وحينئذ فيتنافى الخطاب المطلق مع الخطاب المقيد، لان الحكم الواحد اما ان يكون مطلقا او مقيدا، وحينئذ فيحمل المطلق على المقيد فيلتزم بوجوب عتق رقبة مؤمنة دون ان يحمل الأمر في المقيد على الاستحباب من باب انه افضل الافراد وان ناقشنا في البحث السابق في كون مثل هذا الجمع عرفيا في ما اذا لزم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وان احرز من الخارج تعدد الحكم فيكون من باب تعدد المطلوب، كما لو وجب عند الظهار مثلا عتق رقبة ووجب عتق رقبة مؤمنة، فان أعتق رقبة مؤمنة وافق كلا الأمرين، وان اعتق رقبة كافرة امتثل الأمر بالمطلق فقط ويبقى المجال لامتثال الأمر بالمقيد، نعم لو كان الأمر الثاني متعلقا بكون امتثال الأمر الأول في ضمن المقيد لم‌يبق موضوع له بعد ذلك لسقوط الأمر الأول بعتق الرقبة الكافرة فلم يبق مجال لامتثاله في ضمن عتق الرقبة المؤمنة.

وذكر السيد الخوئي "قده" انه يلزم في فرض تعدد الحكم تقييد خطاب الأمر بالمطلق بفرض عدم امتثال الأمر بالمقيد، حيث ان اطلاقه لفرض امتثال الأمر بالمقيد لغو لااثر له فلابد ان يكون الأمر بالمطلق على وجه الترتب، نعم في ما لو كان الخطابان عامّين من وجه كما لو أمر باكرام عالم وامر باكرام هاشمي فلامانع من اطلاق الأمرين وان كان يكفي اكرام عالم هاشمي في امتثالهما؛ ولكن ما افاده غير تامّ، حيث ان كون الغرض من جعل الأمر بالمطلق التحريك نحو الجامع في فرض عصيان الأمر بالمقيد، لايوجب كون الأمر بالمطلق مشروطا بعصيان الأمر بالمقيد، اذ لامحذور في اطلاقه عقلا، بل يمكن الالتزام بان الغرض من الأمر بالمطلق التحريك نحو الجامع على أي تقدير فيكون ذلك موجبا لزيادة التحريك في حق من يحركه الأمر بالمقيد.

واما اذا لم‌يحرز من الخارج وحدة الحكم ولاتعدده، فقد ذكر السيد الخوئي قده انه يلزم حملهما على وحدة الحكم فيحمل المطلق على المقيد، حيث انه لايمكن الأمر بالمطلق والأمر بالمقيد لان نتيجته التخيير بين الاقل والاكثر، فانّ أمر المكلف يدور بين ان يعتق رقبة مؤمنة او يعتق رقبة كافرة اولاً ثم يعتق رقبة مؤمنة، والتخيير بين عتق رقبة مؤمنة وبين عتق رقبة كافرة اولا وعتق رقبة ثانيا يكون تخييرا بين الأقل والأكثر وهو غير معقول.

ومن جهة أخرى ان الأمر بالمطلق ان سقط بامتثال الأمر بالمقيد فحينئذ يلغو جعل الأمر المطلق الا على تقدير عدم محركية الأمر بالمقيد فيثبت أمر بالمطلق مترتبا على عصيان الأمر بالمقيد، وبناء عليه فيقال في المقام بان حمل الخطاب المطلق على الخطاب المقيد حيث انه جمع موضوعي فيقدم على حمل الخطاب المطلق على كونه بنحو الترتب فانه جمع حكمي حيث أنه يوجب تقييد الهيئة في الخطاب المطلق، واما لو فرض كون الإتيان بالمقيد غير موجب لسقوط الأمر بالمطلق بان يلزم عتق الرقبة مرتين مرةً لامتثال الأمر بالمطلق ومرةً لامتثال الأمر بالمقيد فهذا أيضا خلاف ظاهر الأمر بالمطلق، حيث ان الإتيان بالمقيد يعد امتثالا له كما يعد امتثالا للامر بالمقيد فيلزم سقوطهما بذلك الا اذا تعلق الأمر في الخطاب المطلق بايجاد فرد آخر من عتق الرقبة، ولكنه خلاف الاطلاق([[521]](#footnote-522)).

ولكن يلاحظ عليه ان المقام يختلف عن التخيير بين الاقل والاكثر، اذ يفرض هناك أمر واحد بالجامع بين الاقل والاكثر، وحينئذ يقال اذا لوحظ الاقل بشرط لا عن الاكثر صارا متباينين وهو خلف الفرض، وان لوحظ لابشرط فبحصوله يسقط الأمر فلايكون متعلق الأمر مقيدا بحصول الزائد على أي حال، فلايصح الا ان يؤمر بالزائد كمستحب في ضمن الواجب، وهذا بخلاف المقام حيث ان الأمر بالمطلق يسقط بالإتيان به والأمر بالمقيد لايسقط الا بالإتيان بالمقيد.

واما ما ذكره من لغوية الأمر بالمطلق في عرض الأمر بالمقيد ففيه: ان كون الغرض من جعل الأمر بالمطلق التحريك نحو المطلق لمن لايحركه الأمر بالمقيد، لايوجب كون الأمر بالمطلق مشروطا بعصيان الأمر بالمقيد.

وتظهر الثمرة فيما لو عجز عن الإتيان بالمقيد فعلى ما ذكرنا يلزم الإتيان بالمطلق لبقاء امره، بينما انه لو حمل المطلق على المقيد فلادليل على التكليف بغير المقيد.

نعم لايبعد أن يقال: ان تعدد الامر بنحو تعلق امر بالطبيعة وامر آخر بالحصة خلاف الطريقة العقلائية، فان العقلاء في فرض تعدد المطلوب يأمرون بالحصة اولاً، وعلى تقدير عصيان المكلف له يأمرون بغير تلك الحصة من افراد الطبيعة، فاذا كان للمولى غرض في طبخ العبد للطعام وغرض آخر في طبخه للحم، فيقول لعبده "اطبخ اللحم، فان كنت لاتطبخ اللحم فاطبخ طعاما على الاقل".

فما في البحوث (من أنه اذا ورد خطاب مطلق وخطاب مقيد وكانا بدليين وشك في وحدة الحكم وعدمها، فحيث يمكن ثبوتا كل منهما فان ثبت من الخارج احدهما فهو، والا كان مقتضى القاعدة الالتزام بتعدد الأمر، اذ لادليل على تقييد الخطاب المطلق بالخطاب المقيد) غير متجه بالنظر العرفي.

### حمل المطلق على المقيد في المستحبّات

المشهور بين الاصحاب هو عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات فيلتزم فيها باختلاف مراتب الاستحباب، وحينئذ يقع الكلام في الفارق بين المستحبات والواجبات، حيث انه قد يقال ان دليل المقيد اذا كان قرينة عرفية على التقييد فلماذا لايكون كذلك في المستحبات؟ وان لم‌يكن قرينة عرفية على التقييد فلماذا حمل المطلق على المقيد في الواجبات؟ ومن هنا ذكر في بيان الفرق بينهما وجوه:

احدها: ما عن صاحب الكفاية من ان الفارق هو كون المستحبات غالبا ذات مراتب مشككة من حيث الفضل، ولاينحصر الاتيان بها في كيفية واحدة بل لها كيفيات مختلفة بعضها افضل من بعض، وهذه الغلبة قرينة على حمل المقيد في المستحبات على كونه الفرد الأفضل؛ واورد عليه ان مجرد الغلبة لايوجب ذلك بعد ما افترض ان دليل المقيد قرينة عرفية على تعيين المراد من المطلق، ضرورة ان الغلبة ليست على نحو تمنع من ظهور دليل المقيد في ذلك([[522]](#footnote-523)).

اقول: قد توجب الغلبة انعقاد ظهور الخطاب على وفقها كما في ظهور خطاب النهي في كونه بنحو الاستغراق لاصرف الوجود، فان منشأه غلبة انحلالية النواهي والمفاسد العرفية، كما مرّ في بحث النواهي، فالمهم في المقام هو المنع عن احراز غلبة تقتضي ذلك.

ثانيها: ما ذكره صاحب الكفاية أيضا من ان ثبوت استحباب المطلق لأجل قاعدة التسامح في أدلة السنن.

واورد عليه **اولا**: ان دليل المقيد اذا كان قرينة عرفية على حمل المطلق على المقيد لم‌يصدق عنوان البلوغ على المطلق، فلو ورد الأمر بصلاة الليل في خطاب وورد في خطاب آخر الأمر باتيانها بعد منتصف الليل فحيث ان الظاهر منه شرطية كونها بعد منتصف الليل، فلايصدق عرفا بلوغ الثواب على الإتيان بصلاة الليل قبل ذلك الوقت.

**وثانيا**: ان مفاد تلك القاعدة ليس هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب شرعا بالعنوان الثانوي كما هو مختاره قده، بل مجرد الإرشاد الى حسن الاحتياط والانقياد عقلا مع الوعد بذلك الثواب البالغ.

**وثالثا**: لو سلم كون مفادها استحباب العمل البالغ عليه الثواب شرعا، فلاموجب لكون المقيد من افضل الافراد، حيث ان استحبابه ثبت بدليل، واستحباب المطلق ثبت بدليل آخر اجنبي عنه، لاعلاقة لاحدهما بالآخر([[523]](#footnote-524)).

اقول: الظاهر تمامية هذه الإيرادات على صاحب الكفاية، وقد مر في البحث عن قاعدة التسامح ان مفادها استحباب الاحتياط والانقياد مع الوعد باعطاء ذلك الثواب البالغ، وعلى أي حال، لايتم مسلك صاحب الكفاية في تلك القاعدة، بل على المشهور من ان مفادها حجية الخبر الضعيف في السنن، فلابد حينئذ من رعاية الجمع العرفي بين المطلق والمقيد، فان غاية ما تقتضيه القاعدة هو التعبد بحجية الخبر الضعيف الدال على الاستحباب.

وقد يورد على الاشكال الثالث بانه لو سلم كون مفاد القاعدة استحباب العمل البالغ عليه الثواب فيتم بذلك كون المقيد افضل الافراد، حيث يجتمع فيه الملاك النفسي الاولي والملاك الثانوي لبلوغ الثواب عليه أيضا، بخلاف فاقد القيد فانه يكون واجدا للملاك الثانوي فقط فيكون الأول اقوى ملاكا؛ ولكنه غير تامّ، فان معنى كون المقيد افضل الافراد وجدان غيره لنفس الملاك الاولي، بحيث يكون الإتيان به مجزيا عنه، وهذا لايتم على هذا الوجه فانه لو اتى بصلاة الليل في أول الليل فقد استوفى بذلك الملاك الثانوي، ولكن يبقى الملاك الاولي في صلاة الليل بعد منتصف الليل غير مستوفى فيؤتى بها حينئذ بعد منتصف الليل لاستيفاء ملاكها الاولي، مع انه لو حمل المقيد على افضل الافراد لاجزأ الإتيان بصلاة الليل في أول الليل عنه.

ثالثها: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان دليل المقيد ان كان بمنطوقه او مفهومه ينفي الاستحباب عن الفاقد للقيد فلابد حينئذ من حمل المطلق على المقيد، كما لو دل دليل على ان صلاة الليل انما تستحب بعد منتصف الليل فانه يوجب حمل الخطاب المطلق الدال على استحباب صلاة الليل عليه، وكذا لو كان الأمر في دليل المقيد متعلقا بنفس التقييد لابالمقيد، كما اذا افترض انه ورد استحباب الاقامة في الصلاة في خطاب وورود في خطاب آخر: "فلتكن الاقامة في الصلاة في حال القيام" فحيث ان قوله "فلتكن" ظاهر في الإرشاد الى شرطية القيام في الاقامة فلابد من حمل خطاب استحباب الاقامة عليه، نعم لو تعلق الأمر في دليل المقيد بنفس المقيد كما هو الغالب في باب المستحبات، مثلا ورد خطاب مطلق في استحباب زيارة الحسين عليه‌السلام وورد خطاب آخر في استحباب زيارته ليلة الجمعة، فلاوجه لحمل المطلق على المقيد، اذ لاتنافي بين الخطابين حيث ان دليل المقيد لايوجب الإتيان بالمقيد كي يتنافى مع ايجاب المطلق المقتضي لترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد شاء، بل دليل المقيد في المستحب مقرون بالترخيص في الترك، فلايتنافى مع الخطاب المطلق المقتضي للترخيص في التطبيق على أي فرد شاء؛ وهذا هو الفارق بين الواجبات والمستحبات.

اقول: يرد على ما ذكره اخيرا انه ليس الكلام في ما اذا كان الخطاب المطلق شموليا كما في مثال زيارة الحسين‌ (عليه‌السلام)، اذ لايتنافى استحبابها في كل وقت مع استحبابها في وقت خاص، فيظهر منه ان زيارته في هذا الوقت افضل، وليس في تعدد الاستحباب أيّ محذور بعد ان كان الغرض من الاستحباب الترغيب الى الفعل، وللترغيب مراتب، بل الكلام فيما اذا كان الخطاب المطلق بدليا كما لو ورد خطاب الأمر بصلاة الليل وخطاب آخر يتضمن الأمر بصلاة الليل في آخر الليل بل ونظيره ما لو ورد الأمر بزيارة الحسين (عليه‌السلام) وورد الأمر بزيارته (عليه‌السلام) مع الغسل فقد يقال بلغوية جعل الاستحباب المطلق الا لمن لايمتثل الأمر الاستحبابي‌بالمقيد، كما مر نظيره عن السيد الخوئي "قده" في الصورة الثالثة من صور حمل المطلق على المقيد في الواجبات، ولكن قد مر هناك عدم تمامية كلامه عقلا، وانما قبلناه بالنظر الى الطريقة العقلائية في الواجبات، وأما في المستحبات فلامانع عقلا وعقلاء من الالتزام بتعدد الأمر الاستحبابي ‌فيها بلحاظ مراتب الاستحباب، ولعل العرف يحمل الامر الاستحبابي بالمقيد كزيارة الحسين (عليه‌السلام) مع الغسل على كونه امرا بالقيد أي الغسل قبلها، فتدبر، هذا ولو كان ظاهر الأمر الثاني تعلقه بتحصيل القيد وكان ظاهرا في استحبابه النفسي، فلامانع مطلقا من اجتماع الأمرين: أمر بالطبيعة وامر بقيدها، ولامحذور فيه ابدا.

نعم لو كان الأمر الثاني متعلقا بتحصيل القيد وكان ظاهرا في استحبابه النفسي، فلامانع مطلقا من اجتماع الأمرين: أمر بالطبيعة وامر بقيدها، ولايأتي فيه اشكال السيد الخوئي "قده" من لزوم كون الأمر بالمطلق في فرض تعدد الأمر ترتبيا حتى في الواجبات فضلا عن المستحبات، لتعدد مصبّ الأمرين.

### هل ورود المقيد المنفصل رافع لنفس الاطلاق او لحجيته

ثم انه وقع البحث في ان مقدمات الحكمة التي هي منشأ الظهور الاطلاقي هل تتوقف على عدم البيان على التقييد ولو منفصلا فيكون المقيد المنفصل رافعا للظهور الاطلاقي، كما هو مختار الشيخ الاعظم "قده"، او انها تتوقف على عدم البيان المتصل فقط فالمقيد المنفصل رافع لحجيته، كما هو مختار صاحب الكفاية "قده"، والصحيح هو الثاني، والشاهد عليه: انه لوكان الظهور الاطلاقي متوقفا على عدم البيان المنفصل فمع الشك في وجود البيان المنفصل يشك في انعقاد الظهور ومعه فلايمكن العمل به ولو بعد الفحص، الا من باب التعبد المحض وهو خلاف ما هو الظاهر من العقلاء من انهم يعملون بالمطلق من باب كشفه النوعي عن مراد المتكلم، نعم ذكر السيد الخوئي "قده" ان البيان المنفصل بوصوله يهدم مقدمات الحكمة غاية الأمر ان البيان المتصل مانع عن انعقاد الظهور في المطلق والبيان المنفصل كاشف عن عدم تعلق الإرادة الجدية بالاطلاق([[524]](#footnote-525)).

اقول: ان كان مقصوده ان البيان المنفصل حجة على ضيق المراد الجدي في المطلق وان لم‌يهدم ظهوره في كون المطلق هو المراد الجدي للمولى، فهذا صحيح ويشهد له ما ذكر في موضع اخر من انه لافرق في ذلك بين العام والمطلق([[525]](#footnote-526))، ولكن لاوجه حينئذ لذكره كتأييد لمبنى الشيخ الأعظم قده لانه مخالف لذاك المبنى تماماً؛ وان كان مقصوده ان الظهور الاطلاقي في كل زمان موقوف على عدم البيان في ذلك الزمان، فعند ما يرد الخطاب المطلق وليس معه بيان متصل ينعقد له ظهور اطلاقي، ويستمر هذا الظهور الى ان يصل بيان منفصل وينكشف بذلك ان المراد الجدي كان هو المقيد من الأول فهذا لامعنى له، فانه ان كان ظاهر حال المتكلم هو كونه في مقام بيان تمام مراده عند عدم البيان المتصل فينعقد الظهور الاطلاقي بشكل تنجيزي ولايستطيع البيان المنفصل ان يهدم هذا الظهور، وان لم‌يكن ظاهر حاله الا كونه في مقام بيان تمام مراده من مجموع خطاباته لاالخطاب المطلق فقط، فهذا يعني عدم انعقاد ظهور الخطاب المطلق في كونه مرادا جديا الا منضما الى عدم البيان المنفصل، ومع احتمال البيان المنفصل فلانحرز الظهور في كون المطلق مرادا جديا للمولى، وكذا لامعنى لدعوى انعقاد الظهور الاطلاقي ما لم‌يصل البيان المنفصل، فان علم المخاطب بالبيان المنفصل وجهله ليس له دخل في انعقاد الظهور في كلام المتكلم، بل لامعنى لفرض كون الكلام الواحد الصادر عن المتكلم ظاهرا في نفسه في معنى في زمان وفي معنى آخر في زمان آخر.

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي قده في هذا البحث ينافي مبناه من عدم كون الاطلاق ظهور الخطاب بل هو حكم العقل الثابت بمقدمات الحكمة، ولذا يدعي ان الخبر المخالف باطلاقه لاطلاق الكتاب ليس مخالفا للكتاب فيتعارض الاطلاقان ويتساقطان([[526]](#footnote-527)).

ولكن الصحيح أن مقدمات الحكمة توجب الظهور الاطلاقي للخطاب وان كان هذا الظهور ناشئا عن سكوت المتكلم عن بيان المقيد المتصل، نعم بناء على كون الاطلاق حكم العقل فلامعنى له الا حكم العقل بحجية الخطاب الذي تم فيه مقدمات الحكمة فيكون هذا الخطاب منجزا ومعذرا، فرفع المقيد المنفصل بوصوله لحجية الخطاب المطلق يساوق رفع اطلاقه، ولكن قد تقدم في بحث المطلق والمقيد عدم تمامية هذا المسلك وانه ليس حكم العقل اعتباطيا، فان الحجية الذاتية تختص عقلا بالقطع، نعم قد يقال بان مقدمات الحكمة توجب الحجية العقلائية للخطاب الذي انعقد له الظهور التصوري الاطلاقي، ولكن ذكرنا هناك عدم تمامية هذا المسلك أيضا وان الحجية العقلائية ناشئة عن الظهور التصديقي لحال المتكلم حين ما يسكت عن بيان القيد في ان المطلق تمام موضوع غرضه، ولذا لو فرض اجمال او اهمال في الخطاب لم‌يكن ايّ موضوع للحجية العقلائية.

ثم انه ذكرت ثمرة لكون البيان المنفصل هادما للظهور الاطلاقي او هادما لحجيته، بانه بناء على القول الأول يلزم تقديم الخطاب العام على الخطاب المطلق في مورد التعارض بالعموم من وجه، كتعارض قوله اكرم العالم مع قوله لاتكرم أي فاسق كما هو مختار الشيخ الاعظم "قده" حيث افاد ان ظهور العام تنجيزي وظهور المطلق تعليقي، فيتقدم العام على المطلق، وبناء على القول الثاني يتعارض العام والمطلق في مورد الاجتماع كما هو مختار صاحب الكفاية، حيث افاد ان ظهور المطلق وان كان تعليقيا بلحاظ عدم البيان المتصل، ولكنه تنجيزي بلحاظ البيان المنفصل، فلو كان العام منفصلا عن المطلق فيتعارضان لكون ظهور كليهما تنجيزيا حينئذ، وسيأتي التحقيق فيه في محله([[527]](#footnote-528)).

### القسم الخامس: تعارض الظاهر مع الاظهر او النص

انه لو فرض عدم وجود جمع عرفي في رتبة موضوع الخطابين المتعارضين بان لم‌يكن احدهما اخص مطلقا من الآخر فتصل النوبة عرفا الى الجمع العرفي في رتبة حكمهما، كما في حمل خطاب الأمر على الاستحباب لأجل ما يدل على الترخيص في الترك او حمل خطابي‌الأمرين عند العلم بعدم وجوب كليهما تعيينا على الوجوب التخييري.

وقد يوسع في دائرة حمل الظاهر على الاظهر او النص، فيتعدى الى ما كان لكل من الخطابين المتباينين قدر متيقن، فحينئذ يقال بان كلا منهما نص في القدر المتيقن منه وظاهر في غيره، فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بصراحة الآخر فيكون الخطابان حجتين في القدر المتيقن منهما؛ ولكن هذا لايكفي في الجمع العرفي للزوم القرينية النوعية بينهما وهي مفقودة في مثل هذين الخطابين، ولنذكر لذلك ثلاثة أمثلة:

1- لو سئل المولى عن اكرام الهاشمي الفاسق فقال يحرم اكرام الفاسق وسئل عن اكرام الفاسق غير الهاشمي فقال لابأس باكرام الفاسق، فاكرام الهاشمي الفاسق يكون هو القدر المتيقن للخطاب الأول بلحاظ مقام التخاطب، حيث ان مورد السؤال هو القدر المتيقن في شمول الجواب له بلحاظ مقام التخاطب، وان لم‌يكن حرمة اكرام الهاشمي الفاسق قدر متيقنا لحرمة اكرام الفاسق بلحاظ الخارج من مقام التخاطب، وكذلك الفاسق غير الهاشمي قدر متيقن للخطاب الثاني بلحاظ مقام التخاطب.

2- لو ورد اكرم العالم وكذا لاتكرم العالم، وكان القدر المتيقن الخارجي من وجوب اكرام العالم هو وجوب اكرام العالم العادل، اذ لايحتمل اختصاص وجوب الاكرام بالعالم الفاسق، والقدر المتيقن الخارجي من حرمة اكرام العالم هو حرمة اكرام العالم الفاسق اذ لايحتمل اختصاص حرمة الإكرام بالعالم العادل.

3- ما لو كان لكل منهما قدر متيقن بلحاظ المحمول كما لو ورد في خطابٍ اكرم العالم وورد في خطابٍ آخر سيّان عندي اكرمت العالم ام لا، فان خطاب اكرم العالم نص في أصل الطلب وعدم كونه مباحا بالاباحة بالمعنى الاخص وظاهر في الوجوب كما ان قوله سيان نص في عدم الوجوب وظاهر في الإباحة بالمعنى الاخص فقد يقال برفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر فيثبت بذلك استحباب الاكرام.

فاتضح ان حمل كل من الخطابين على القدر المتيقن ليس جمعا عرفيا، فلايصار اليه الا اذا كان الخطابان قطعي الصدور والجهة، فبذلك يعلم إرادة ذلك منهما وهذا اجنبي عن الجمع العرفي، والمثال الفقهي المعروف للمقام ما ورد من ان ثمن العذرة سحت ولابأس ببيع العذرة.

### موارد اجمال الخطابين

انه قد يذكر قسم آخر يكون شبيها بالجمع العرفي، وهو ما لو ورد خطابان مجملان مثل ما لو ورد ان الكر الف وماتا رطل وكذا ورد ان الكر ستماة رطل، والرطل وان كان مجملا بين العراقي والمكي الذي هو ضعف العراقي، ولكن قد يقال: بان الخطاب الأول يدل على أي تقدير على ان الكر ليس باقل من الف ومأتي رطل عراقي، ويدل الخطاب الثاني كذلك على انه ليس باكثر من ستماة رطل مكي والتي تساوي الفا ومأتي رطل عراقي، وهاتان الدلالتان لايعلم بكذبهما فيؤخذ بهما([[528]](#footnote-529)).

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الكلام، حيث انه بعد تردد المراد الاستعمالي بين معنيين احدهما المعين معلوم البطلان او معلوم الابتلاء بالمعارض، فلم يظهر بناء العقلاء على اجراء أصالة عدم الخطأ او أصالة الجد والأخذ بلازم الخطاب، كما لم‌يظهر بنائهم على حمل الخطاب المجمل على المعنى الثاني، فانه لو اخبر ثقة بان هذا الماء نجس ولم نعلم هل أشار الى الماء الشرقي الذي اخبر ثقة آخر بطهارته او اشار الى الماء الغربي الذي يحتمل نجاسته، فلم يظهر من العقلاء البناء على ان مراده نجاسة الماء الغربي، كما لم‌يظهر بناءهم على نجاسة احد المائين، او نجاسة ملاقي كليهما، بعنوان انها مدلول التزامي لخبره على أي تقدير؛ نعم لو اخبر الثاني بان احد المائين نجس فبضمّ خبر الأول بطهارة الماء الشرقي يثبت نجاسة الماء الغربي، وتفصيل الكلام موكول الى محله في بحث المجمل والمبين.

### كلام المحقق الايرواني في الاصل الاولي في التعارض غير المستقر

ثم انه في ختام البحث ينبغي نقل كلام المحقق الايرواني "قده" في التعارض غير المستقر، حيث ذكر أنه لايختص الاصل الأولي في باب التعارض وكذلك الاصل الثانوي الذي هو التخيير او التساقط بما اذا لم يكن بين الدليلين جمع دلالي عرفي، فان شمول "صدّق" لكل من المتعارضين يزاحم شموله للمعارض الآخر، وان كان بينهما جمع دلالي عرفي، اذ مقتضى "صدّق" هو الأخذ بالظهور الأولي لكل من المتعارضين، والمفروض عدم امكان الاخذ بالظهور الاولي لكل منهما بأن يؤخذ بعموم العام والخاص معا، والأخذ بما هو قضية الجمع العرفي اعني الأخذ بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده خارج عن وُسع "صدّق"، فلايتوهم أن دليل "صدّق" يوجب التعبد بصدور الفاظ الروايات حتى يكون معنى التعبد بصدورها الأخذ بظواهرها الأولية والثانوية الحاصلة بسبب الجمع بين القرينة وذي القرينة، بل دليل "صدّق" ينشئ أحكاما على طبق مفاد الروايات، فاذا توجه دليل "صدّق" الى العامّ أفاد بالنسبة اليه حكما عامّا، كما اذا توجه الى الخاصّ أفاد بالنسبة اليه حكما خاصّا، وهذان الحكمان متناقضان او متضادّان، فلابدّ من طرح ظهور "صدّق" بالنسبة الى الجميع، بناء على ان الاصل في المتعارضين التساقط، ويؤخذ في الواحد بعينه بناء على ان الاصل التخيير، فليس يمتاز هذان المتعارضان عن المتعارضين اللذين لايشتملان على جمع دلالي عرفي.

بل لو قلنا بان مفاد "صدّق" التعبد بصدور الأخبار، فيكون مفاده التعبد بكل خبر في حد ذاته، مع قطع النظر عن الخبر الآخر، وبشموله لكل منهما يحيي اصالة الظهور فيه، فاذا تعارضت اصالة الظهور في واحدٍ مع اصالة الظهور في الآخر، فكما لايمكن الجمع بين اصالة الظهورين، ولذا يلغي العرف الظاهر ويأخذ بالأظهر او النص كذلك لايمكن شمول "صدّق" لهما جميعا، وأما شموله لهما جميعا ثم اقتضاءه للجمع بينهما برفع اليد عن احدهما فيه من الغلط ما لايخفى، فان شمولا يكون مآله رفع اليد والطرح كشموله للمتعارضين اللذين لايوجد بينهما جمع عرفي، ثم ان اقتضاء شموله لهما لطرحهما لايتصور له معنى، فضلا عن أن يتصور ويكون لغوا.

والقول بأن شموله لهما يقتضي من ابتداء الأمر الأخذ بالظهور الثانوي الحاصل لأحدهما بقرينة الآخر حسب ما هو قضية الجمع العرفي، مخدوش، لأنه انما يصح ذلك اذا كان مفاد "صدّق" تصديق احد الخبرين المتعارضين منضمّا الى الآخر، وقد عرفت أن مفاده التعبد بصدور كل خبر في حد ذاته.

ثم قال: الحق أن الحكومة من اقسام التعارض الذي هو تنافي الدليلين بحسب مدلولهما، فان المحكوم بظهوره يكشف عن ارادة معنى والحاكم يكشف عن ارادة خلاف ذلك المعنى، وهل ذلك الا تنافي الدليلين بمدلولهما، وهل يعقل لتقديم دليل الحاكم وجه الا قوة كشفه عن ارادة الخلاف([[529]](#footnote-530)).

هذا وقد ذكر ايضا ان الأخبار العلاجية الدالة على الترجيح في المتعارضين او التخيير او التوقف فيهما تشمل صورة الجمع العرفي لصدق التعارض والاختلاف في مورد الجمع العرفي، لاسيما في بعض افراده المبني على تدقيق النظر في تشخيص الظاهر والأظهر، ودعوى ان بناء اهل المحاورة على الجمع العرفي يكون مقيِّدا لاطلاق الأخبار العلاجية، مدفوعة، بأن الظهور يكون رادعا عن السيرة، لا أن السيرة تكون مخصصة للظهور، وذلك لأن عملهم عند وجود الظهور بالظهور، لا بالسيرة الجارية على خلاف الظهور، وهذا معنى ردع الظهور للسيرة([[530]](#footnote-531)).

وما ذكره لايخلو من غرابة، فانه بعد أن كانت حجية العامّ مثلا حجية مشروطة بعدم وصول الخاصّ بخلاف حجية الخاصّ، حيث انها تكون مطلقة بالنسبة الى عموم العامّ بمقتضى بناء اهل المحاورة على تقديم الخاص على العام، فيكون ظاهر دليل التعبد بصدور العامّ هو تنجيز الحكم الشرعي الذي يكون مدلول العام بالمقدار الذي تجري فيه أصالة الظهور، وقد ذكرنا أن حجية عموم العامّ مشروطة بعدم وصول الخاص المخالف، لاتنجيز الحكم الشرعي الذي يدلّ عليه عموم العامّ ولو مع وصول الخاصّ المخالف له، ويشهد على ذلك ما لو قام الخبر على صدور العام ولكن علم المكلف بوجود خاصّ مخالف له، فانه لاينبغي الاشكال في أن ظاهر التعبد بصدور العام هو تنجيز مدلوله في غير مورد الخاص، هذا مضافا الى ان عمدة دليل حجية خبر الثقة بناء العقلاء ولاريب في أن بناءهم على معاملة قيام الخبر على صدور العامّ والخاصّ معاملة العلم الوجداني بصدورهما فتكون حجية العام مشروطة بعدم وصول الخاص، ويتضح ما ذكرناه بملاحظة قيام خبر الثقة على صدور الدليل الحاكم والمحكوم، حيث لاينبغي الريب في عدم معاملة العرف معهما معاملة المتعارضين.

أما ما ذكره حول شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي فسيأتي البحث عنه في محله.

### خاتمة في بيان عدة نكات

هذا تمام الكلام في أقسام التعارض غير المستقر وفي الختام ينبغي التعرض لعدة نكات:

### 1- حكم ما لو كان سند الخاص ظنيا

**النكتة الاولى:** لو كان سند الخاص ظنيا وسند العام قطعيا مثلا، فقد يقال: ان أصالة العموم تنفي بالالتزام صدور الخاص فتتعارض مع دليل حجية سند الخاص.

والصحيح تقديم الخاص على العام مطلقا، فانه اذا كانت حجية سند الخاص ثابتة بالسيرة العقلائية فحيث ان المفروض كون حجية عموم العام أيضا ثابتة بنفس السيرة ولايعقل ان يكون للعقلاء بناءان متنافيان، فلابد ان يلاحظ السيرة هل هي قائمة على تقديم سند الخاص ام على تقديم عموم العام، ولاإشكال في ان بناءهم على تقديم الخاص، ولااقل فيما ألقي الخاص الى نفس من ألقي اليه العام ولم يكن فيه تأخير بيان عن وقت الحاجة.

واذا شك في سيرة العقلاء في حجية سند الخاص ولكن ثبت دليل لفظي مطلق على حجيته شرعا، كما لو تم الدليل اللفظي لحجية خبر الثقة ولم يكن واردا مورد امضاء سيرة العقلاء كي لاينعقد له اطلاق، فحينئذ نتمسك بهذا الدليل لحجية الخاص، وبالالتزام نحرز عدم حجية عموم العام.

واذا علمنا بعدم حجية سند الخاص بالسيرة العقلائية ولكن كانت حجيته ثابتة بالتعبد الشرعي، فحيث ان بناء العقلاء على العمل بعموم العام مشروط في مرتكزهم بعدم قيام طريق معتبر على وجود الخاص المخالف، فمع قيامه يرتفع موضوع حجية العام، نعم قد يختلف العقلاء والشرع في مصداق الطريق المعتبر فيرى العقلاء القياس طريقا معتبرا فيعملون على وفق القياس علي وجود الخاص ولايبنون على كون عموم العام مرادا جديا للمولى، لكن لا لموضوعية في القياس بل لأجل انه طريق معتبر، فاذا نهى الشارع عن اتباع القياس والغى طريقيته، فيمكن التمسك بكبرى سيرة العقلاء على العمل بعموم العام؛ وكذلك قد لايرى العقلاء خبر الثقة فيما لم‌يفد الاطمئنان النوعي او خبر مستصحب الوثاقة طريقا معتبرا الى الواقع.

ان قلت: بناء على ان اللازم في استكشاف الإمضاء من عدم الردع هو معاصرة السيرة العقلائية للشارع وأنه لايكفي معاصرة الارتكاز العقلائي فلايكون اخبار ذي اليد بكرية الماء حجة لعدم وجود سيرة خارجية في عهد الشارع على ذلك لعدم ابتلاء عامة الناس بالماء الكرّ في بيوتهم وان كان ارتكاز حجية اخبار ذي اليد متحققا آنذاك وقد تحقق له مصداق في موارد أخرى كاخباره بالطهارة والنجاسة، فعليه كيف يتم ما ذُكر هنا من عدم الاقتصار في امضاء السيرة العقلائية على مقدار العمل الخارجي للعقلاء.

قلت: انما يتم ذلك الاشكال فيما اذا احتملت الخصوصية عرفا بين ما تم عليه السيرة العملية العقلائية وبين ما لم‌يتم فيه ذلك بل بقي الارتكاز فيه بحاله، وفي المقام لايحتمل ذلك عرفا.

### 2- اشتراط الجمع العرفي بين الخطابين بصدورهما من متكلم واحد

النكتة الثانية: ان الجمع العرفي بين الخطابين انما يتم فيما اذا صدر كلاهما من متكلم واحد او من بحكمه كالأئمة عليهم السلام، حيث انهم مجموعة واحدة يمثِّلون الشارع، ويفسرون مراداته، لا أن كلا منهم يبيِّن رأي نفسه وموقفه، و لا فرق في ذلك بين كون الممثلين معصومين من الخطأ او غير معصومين، فلو فرض ان اشخاصا غير معصومين يتكلمون كناطق رسمي عن جهة معينة فماداموا يمثلون جهة واحدة يعتبر كلام كل واحد منهم كقرينة على تفسير كلام الآخرين، نعم كونهم (عليهم السلام) معصومين عن الخطأ يؤكّد من قرينية كلام احدهم على كلام الآخرين.

وكيف كان فمع تعدد المتكلم تماما فلامعنى لمفسرية الخطاب الخاص الصادر من شخص للعام الصادر من شخص آخر مثلا بحيث يصرفه عن ظاهره، ولذا يتعارض التضعيف الخاص الصادر من النجاشي مثلا بالنسبة الى شخص مع توثيق عام صادر من غيره كابن قولويه صاحب كامل الزيارات، لأن كلام النجاشي ليس قرينة على عدم ارادة من صدر منه التوثيق العام لعموم كلامه، وليس النجاشي بصدد تفسير مراد ابن قولويه.

### 3- اشتراط الجمع العرفي بين العام والخاص بانتفاء العلم الإجمالي بعدم صدور احدهما

**النكتة الثالثة:** لو علمنا اجمالا بعدم صدور الخاص او العام، فلامجال للجمع العرفي لانه علاج لتعارض دلالي بين الخطابين، فلو علم اجمالا بعدم صدور احدهما فيقع التعارض بين سندهما، من غير فرق بين ان يكون من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة، كأن علم ان الخبر الصادر اولا كاذب واشتبه المتقدم والمتأخر، او يكون من قبيل تعارض الحجتين كما لو علم بالبرهان او بحساب الاحتمالات عدم صدور كلا الخطابين معا عن المولى ولكن احتمل او علم صدور احدهما، وحينئذ فان كانا مشتملين على حكم الزامي كما في قوله يجب اكرام كل عالم ويحرم اكرام العالم الفاسق، فيلزم الاحتياط بترك اكرام العالم الفاسق وباكرام العالم العادل، وذلك لوجود علم اجمالي منجز بحرمة اكرام العالم الفاسق لو كان الصادر هو الخطاب الخاص او وجوب اكرام العالم العادل لو كان الصادر هو الخطاب العام، ولايضرّ بمنجزيته كون اكرام العالم الفاسق من دوران الأمر بين المحذورين، حيث يعلم اجمالا بحرمته لو كان الصادر هو الخطاب الخاص او وجوبه لوكان الصادر هو الخطاب العام، فان التخيير في دوران الأمر بين المحذورين بمناط عدم اقتضاء العلم الإجمالي في مورده للتنجيز لاينافي تنجز احد طرفيه بعلم اجمالي آخر لايكون من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، وما ذكرناه واضح في مورد اشتباه الحجة باللاحجة، واما في مورد تعارض الحجتين فان قيل بالتساقط المطلق فيه واحتمل عدم صدور الخاص والعام معا فلاشيئ عليه، ولكن الظاهر بناء العقلاء على حجية احدهما لابعينه في موارد التعارض بالعرض بان علم كذب احدهما من الخارج اتفاقا، كما سيأتي توضيحه في محله.

### 4- الحكم فيما لو كانت القرينة توجب لغوية التعبد بصدور ذي القرينة

**النكتة الرابعة:** لو كانت القرينة توجب لغوية التعبد بصدور ذي القرينة، كما لو اقتضى الجمع العرفي حمل احد المتعارضين على كونه اخبارا عن أمر تكويني لا انشاء مولويا، او كان يعلم بكون المقدار الباقي للعام بعد تخصيصه بالخاص صادرا بداعي التقية، فحينئذ فقد يقال بانه يقع التعارض حينئذ بين دليل التعبد بسند خطاب القرينة وبين التعبد بسند خطاب ذي القرينة، فيخرج بذلك عن الجمع الدلالي، وقد اجاب عنه في البحوث بان دليل التعبد بالسند مقيد لبّا بوجود أثر عملى لمضمون الخبر بعد تحكيم سائر القرائن عليه، فاذا فرض في مورد انه لم‌يكن له أثر عملي فيكون خارجا عن موضوع دليل التعبد بالسند، فدليل اعتبار سند القرينة بضم ان بينها وبين ذي القرينة جمعا عرفيا يكون واردا على دليل اعتبار سند خطاب ذي القرينة، لانه يجعل التعبد به بلا أثر عملي فيرتفع بذلك موضوعه([[531]](#footnote-532)).

اقول: الظاهر انه اذا كان حمل خطاب ذي القرينة على خطاب القرينة كحمل الخطاب العام على الخاص موجبا لطرح العام رأسا فلايعدّ هذا جمعا عرفيا وكيف يقبل العرف ان يقدم الخاص على عام يقطع بكون الباقي تحت العام بعد التخصيص صادرا بداعي التقية، فالانصاف استقرار التعارض بينهما في مثل هذا الفرض.

### 5- في الجمع العرفي بين الخطابين المتعارضين بالعرض

**النكتة الخامسة:** اذا صار بين الخطابين تعارض بالعرض على اساس العلم الإجمالي بكذب احدهما اتفاقا، ولم يكن ناشئا عن قضية واضحة عقلية او شرعية او عقلائية، كما لو ورد خطاب الأمر بفعل وخطاب صريح بوجوب فعل آخر وعلمنا من الخارج بعدم وجوب كليهما، فهل يحمل الخطاب الأول الظاهر في الوجوب على الاستحباب لأجل الخطاب الثاني الذي هو نص في وجوب الفعل الثاني مطابقة وعدم وجوب الفعل الأول التزاما؟ الظاهر هو ذلك، لاحتمال صدور كلا الخطابين عن المولى، وكون الثاني نصا بمدلوله الالتزامي في عدم وجوب الفعل الآخر فيقدم على ظاهر الخطاب الأول، ولكن حكي عن المحقق النائيني "قده" انه منع من الجمع العرفي في مثله، ولعله إما لأجل ان الخطاب الثاني بما هو ليس قرينة على الخطاب الأول، والعلم الإجمالي من الخارج لايجعله قرينة، اذ لايغير ظهوره او لأجل ان ضابط الجمع العرفي فرض كون الخطابين المنفصلين متصلين، فان لم‌يحسّ العرف بالتنافي بينهما في فرض الاتصال فيجمع العرف بينهما في فرض الانفصال وفي المقام لوفرض اتصالهما فلايصلح الخطاب الثاني لهدم ظهور الخطاب الأول.

ويرد على الوجه الأول **اولا:** ما ذكره في البحوث من ان لكل خطاب مدلولا التزاميا وهو انه لو دار الأمر بين كون هذا الخطاب فيما هو نص فيه كاذبا او كون ظاهر خطاب آخر غير مراد للمتكلم، فيتعين الثاني، والعلم الإجمالي الحاصل من الخارج يحقق المصداق لهذا المدلول الالتزامي، وما افاده متين جدّا، وثانيا: قرينية النصّ على الظاهر او الخاص على العام ليست ناشئة عن خصوصية في الخطاب بل قرينيته نوعية ناشئة عن كونه خاصا او نصّا ولو بواسطة العلم الإجمالي الموجب لحجية لازمه وهو عدم وجوب الفعل الأول في المثال.

ويرد على الوجه الثاني انه لابد حين افتراض اتصال الخطابين المذكورين في المثال المتقدم من افتراض اتصال العلم الإجمالي بهما بان كان واضحا في مقام التخاطب، نظير ما لو قال المولى أكرم زيدا وأكرم عمروا ولايجب اكرامهما معاً وحينئذ لايرى أي تناف بين الخطابين، مضافا الى انه قد مر سابقا عدم تمامية هذا الضابط.

### 6- في الجمع العرفي مع دوران الخطاب بين كونه خاصا او مباينا مع الخطاب الآخر

**النكتة السادسة:** لو ورد خطاب مبين وورد خطاب آخر مجمل ودار امره بين كونه مباينا او خاصا بالنسبة الى الأول فحيث لايحرز كون المراد الاستعمالي فيه المعنى الخاص فلاتتم قرينيته على التصرف في الخطاب العام، ودعوى انه يكفي في الجمع العرفي كون الخطاب الثاني حجة في مقدار الخاص فقط فيأتي الجواب عنها في بحث انقلاب النسبة وحينئذ فيلتزم في هذا المثال بحجية الخطاب الأول في غير المورد الخاص لعدم احراز المعارض له وأما في المورد الخاص فتقع المعارضة بين الدليلين، وعند تساقطهما فيرجع الى العام الفوقاني ان كان والا فالى الأصل العملي، وحينئذ فقد يتشكل علم اجمالي بأنه إما أن المراد من الخطاب المجمل مباين مع العام فلا يكون العام هو المرجع في غير المقدار المتيقن لفرض ابتلاءه بالمعارض حينئذ، او أنه كان خاصا فرجوعه الى العام الفوقاني في المقدار المتيقن كان خطأ لكون الخاص هو الحجة في حقه، مثال ذلك ما اذا ورد في خطاب "يحرم اكرام العالم الفاسق" وورد في خطاب آخر "يكره اكرام العالم العاصي" فحيث ان معنى الفاسق مردد بين العاصي او المرتكب للكبيرة ففي العالم المرتكب للصغيرة يكون المرجع الخطاب الثاني المثبت لكراهة اكرامه، وفي المرتكب للكبيرة يكون المرجع العام الفوقاني الدال على وجوب اكرام كل عالم، ولا يحتمل ثبوت الحكمين معا من كراهة اكرام المرتكب للصغيرة ووجوب اكرام المرتكب للكبيرة.

هذا تمام الكلام في التعارض غير المستقر.

1. - عوالى اللئالي ج4ص133مستدرك الوسائل ج17ص303 [↑](#footnote-ref-2)
2. - فرائد الاصول ج2ص750 [↑](#footnote-ref-3)
3. - فرائد الاصول ج2ص750 [↑](#footnote-ref-4)
4. - كفاية الاصول ص 437 [↑](#footnote-ref-5)
5. - سورة الحج الآية78 [↑](#footnote-ref-6)
6. - مصباح الاصول ج3ص347 بتوضيح مستفاد من دراسات في علم الاصول ج4ص341 والهداية في الاصول ج4ص302 ومصباح الاصول ج1ص 630 [↑](#footnote-ref-7)
7. - سورة البقرة الآية 275 [↑](#footnote-ref-8)
8. - نهاية الافكار ج4القسم الثاني ص126 [↑](#footnote-ref-9)
9. - عدة الاصول ج1ص147.

   نعم لو كان المفروض في كلامه وثاقة غير العدل كان على مبنى الشيخ الطوسي "ره" خبره حجة لولا معارضته مع خبر العدل، وعند المعارضة كان خبر العدل حجة، لكن لم يفرض في كلامه ذلك ومن الواضح انه لا تعارض بين خبر غير الثقة مع خبر الثقة بمعنى تمانعهما في مقام الحجية فيكون تعارضهما بمعنى التكاذب العرفي بينهما. [↑](#footnote-ref-10)
10. - معارج الاصول ص155 [↑](#footnote-ref-11)
11. - نهاية الافكار ج4 القسم الثاني ص126 [↑](#footnote-ref-12)
12. - بحوث في علم الاصول ج7ص20 [↑](#footnote-ref-13)
13. - راجع بحوث في علم الاصول ج7ص51 [↑](#footnote-ref-14)
14. - كتاب التعارض ص41 [↑](#footnote-ref-15)
15. - بحوث فی علم الاصول ج ۷ص 212 [↑](#footnote-ref-16)
16. - فوائد الاصول ج4ص703 [↑](#footnote-ref-17)
17. - منتقى الاصول ج7ص281 [↑](#footnote-ref-18)
18. - بحوث في علم الاصول ج 7ص 25 [↑](#footnote-ref-19)
19. - بحوث في علم الاصول ج7 ص204 [↑](#footnote-ref-20)
20. - منتقى الاصول ج7ص313 [↑](#footnote-ref-21)
21. - نهاية الافكار ج4 القسم الثاني ص130 [↑](#footnote-ref-22)
22. -تهذيب الاصول ج1ص238 [↑](#footnote-ref-23)
23. - كفاية الاصول ص134 [↑](#footnote-ref-24)
24. - نهاية الافكار ج1ص367 [↑](#footnote-ref-25)
25. - اجود التقريرات ج1ص308 [↑](#footnote-ref-26)
26. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص142 [↑](#footnote-ref-27)
27. - اجود التقريرات ج1ص277 [↑](#footnote-ref-28)
28. -اجود التقريرات ج1ص270 [↑](#footnote-ref-29)
29. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص207 [↑](#footnote-ref-30)
30. - تعليقة اجود التقريرات ج1ص101 محاضرات في اصول الفقه ج3ص68 [↑](#footnote-ref-31)
31. - في الصحاح: الغفر التغطية وفي معجم مقاييس اللغة: الغفر الستر [↑](#footnote-ref-32)
32. - التقرير المخطوط لابحاث الترتب [↑](#footnote-ref-33)
33. - قال سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لابأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه.

    وكذا موثقته الأخرى عن أبي بصير قال سألت أبا عبدالله (عليه‌السلام) عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه فقال لا، إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه (وسائل الشيعة ج5ص483 باب1من أبواب القيام ح6و7) [↑](#footnote-ref-34)
34. - سورة البقرة الآية 286 [↑](#footnote-ref-35)
35. - بحوث في علم الاصول ج7ص64 [↑](#footnote-ref-36)
36. - دروس في مسائل علم الاصول ج5ص37 [↑](#footnote-ref-37)
37. - وسائل الشيعة ج1ص18 الباب الأول من ابواب مقدمات العبادات ح10 [↑](#footnote-ref-38)
38. - اجود التقريرات ج1ص470 [↑](#footnote-ref-39)
39. - بحوث في علم الاصول ج7ص67 [↑](#footnote-ref-40)
40. -تهذيب الاصول ج1ص238 [↑](#footnote-ref-41)
41. - سورة البقرة الآية 286 [↑](#footnote-ref-42)
42. - سورة البقرة الآية 286 [↑](#footnote-ref-43)
43. - راجع [صفحة](#الورود)22 [↑](#footnote-ref-44)
44. - اجود التقريرات ج2ص503 [↑](#footnote-ref-45)
45. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص241، التنقيح ج9ص 458 وج10ص346. [↑](#footnote-ref-46)
46. - التنقيح ج10 ص346، بتوضيح منا [↑](#footnote-ref-47)
47. - سورة آل عمران الآية97 [↑](#footnote-ref-48)
48. - مستند العروة كتاب الحج ج1ص150 [↑](#footnote-ref-49)
49. - مصباح الأصول ج3ص360 [↑](#footnote-ref-50)
50. - حينما يعبِّر في البحوث عن القدرة بالمعنى الثاني يريد منها عدم صرف القدرة في امتثال واجب لا يقل عنه اهمية اي الواجب الاهم او المساوي، ولكنه ليس بمهم في البحث كما يظهر وجهه من الابحاث القادمة. [↑](#footnote-ref-51)
51. - سورة البقرة الآية 286 [↑](#footnote-ref-52)
52. - اجود التقريرات ج1ص272 [↑](#footnote-ref-53)
53. - بحوث في علم الاصول ح7ص138 [↑](#footnote-ref-54)
54. - نعم يوجد بينهما فرق في أنه لوكان الحج موجبا للوقوع في الحرج مثلا ولكن أتى المكلف بالحج فبناء على الاحتمال الثاني لايكون حجه مجزيا عن حجة الاسلام لعدم تحقق موضوعها، بينما أنه بناء على الاحتمال الاول يمكن القول بإجزاءه عن حجة الاسلام، وأما قاعدة لاحرج فلا تمنع عن ذلك، إمّا مطلقاً بناء على ما عليه جماعة من ان جريان قاعدة لاحرج يكون على وجه الرخصة لاالعزيمة، فيبقى اصل مشروعية حجة الاسلام في حال الحرج بحاله وان ارتفع وجوبها، او في بعض الموارد :

    **منها:** ما اذا كان المكلف جاهلا باستلزام الحج للحرج حيث يقال بعدم شمول دليل لاحرج له، وذلك لالأجل ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن قاعدة لاحرج امتنانية، فلاتجري في هذا المورد، لكون جريانها فيه خلاف الامتنان، اذ لااثر له الا ايجاب اعادة الحج (معتمد العروة كتاب الحج ج1 ص142) ، فانه يرد عليه أن شمول قاعدة لاحرج للجاهل بالحرج عند تركه للحج موافق للامتنان، واثره الفعلي نفي استقرار الحج عليه، مضافا الى نفي عقاب تارك الحج عنه، وحيث لايمكن الفرق بينه وبين الجاهل بالحرج الفاعل للحج، بأن يجب الحج على الفاعل دون التارك، لاستلزامه طلب الشئ مشروطا باتيان المكلف به وهومحال، فيكون لازمه بقاء وجوب الحج في حق الجاهل بالحرج مطلقا، فالنكتة في عدم شمول قاعدة لاحرج للجاهل بالحرج ليست هي نكتة الامتنان، بل ما قد يقال من أن دليل نفي الحرج ليس ظاهرا في اكثر من نفي الحرج الناشئ من الشارع، كما أن دليل نفي الضرر ظاهر في نفي الضرر الناشئ من الشارع، والجاهل بكون الحج حرجيا عليه انما يكون وقوعه في الحرج نتيجة جهله بالحرج، حيث انه حتى لو قال الشارع "لايجب الحج في فرض الحرج" فلايرتفع الحرج عنه، ولكن الانصاف ان مثل قوله تعالى " ماجعل عليكم في الدين من حرج" ظاهر في نفي اعتبار الحرج في ذمة المكلف ويكون مقتضاه نفي اعتبار الفعل الذي يكون سببا للوقوع في الحرج في ذمة المكلف وليس معناه الاخبار عن انتفاء الحرج الناشئ عن الشارع، فلم تتم هذه النكتة ايضا.

    **ومنها:** ما اذا امكن الأمر بالحج على تقدير وقوعه في الحرج بنحو الشرط المتأخر كما لوحصل على مال يفي بنفقة الحج ولكنه كان بحاجة الى الزواج بحيث يقع من ناحية ترك الزواج في الحرج فحيث يمكنه ترك الزواج والوقوع في الحرج وترك الحج معا فلايكون الأمر بالحج مشروطا بالوقوع في الحرج بنحو الشرط المتأخر طلبا للحاصل، -بخلاف مالو كان نفس الحج حرجيا فانه يكون الأمر بالحج على تقدير الحرج طلبا للحاصل- فحيث أن اطلاق وجوب الحج يكون حرجيا، وأما وجوبه مشروطا بما اذا كان يوقع نفسه في الحرج بترك الزواج لا يكون حرجيا، فلاتكون قاعدة لاحرج حاكمة على اطلاق وجوب الحج بالنسبة اليه،كما اختاره السيد الخوئي "قده" (معتمد العروة كتاب الحج ج1ص106) [↑](#footnote-ref-55)
55. - وسائل الشيعة ج1ص155باب 8 من ابواب الماء المطلق ح14 [↑](#footnote-ref-56)
56. - نهاية الدراية ج2ص302، نهاية الافكار ج1ص438 [↑](#footnote-ref-57)
57. - بحوث في علم الاصول ج7ص74 [↑](#footnote-ref-58)
58. - سورة البقرة الآية 286 [↑](#footnote-ref-59)
59. - اجود التقريرات ج1ص262 [↑](#footnote-ref-60)
60. - سورة البقرة الآية 286 [↑](#footnote-ref-61)
61. - تهذيب الاصول ج2ص339 [↑](#footnote-ref-62)
62. - تعليقة اجود التقريرات ج1ص101وص264 ومحاضرات في اصول الفقه ج3ص66،

    وان كان الظاهر منه قده انه يرى لغوية تكليف العاجز. [↑](#footnote-ref-63)
63. - بحوث في علم الاصول ج7 ص78 بتوضيح منا [↑](#footnote-ref-64)
64. - بحوث في علم الاصول ج7ص78 [↑](#footnote-ref-65)
65. -بحوث في علم الاصول ج7ص72 [↑](#footnote-ref-66)
66. - راجع [صفحة](#نذرزيارةالحسين)363 [↑](#footnote-ref-67)
67. - بحوث في علم الاصول ج7ص72 [↑](#footnote-ref-68)
68. - بحوث في علم الاصول ج7ص73 [↑](#footnote-ref-69)
69. - بحوث في علم الاصول ج7ص84 [↑](#footnote-ref-70)
70. - دروس في مسائل علم الاصول ج5ص42 [↑](#footnote-ref-71)
71. - سورة البقرة الآية 286 [↑](#footnote-ref-72)
72. - لايخفى انه بناء عليه يكون التخيير على تقريب المحقق النائيني "قده" لأجل ثبوت الملاك في احدهما لابعينه وبناء على تقريب البحوث يكون التخيير لأجل عدم فعلية ملاك الاهم عند الاشتغال بالواجب الآخر. [↑](#footnote-ref-73)
73. - اجود التقريرات ج1ص279، محاضرات في اصول الفقه ج3ص278 [↑](#footnote-ref-74)
74. - اجود التقريرات ج1ص277 [↑](#footnote-ref-75)
75. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص275 [↑](#footnote-ref-76)
76. - اجود التقريرات ج1ص270، [↑](#footnote-ref-77)
77. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص207 [↑](#footnote-ref-78)
78. - محاضرات في اصول الفقه ج2ص 246 [↑](#footnote-ref-79)
79. - بحوث في علم الاصول ج7ص 92 [↑](#footnote-ref-80)
80. - سورة البقرة الآية 286 [↑](#footnote-ref-81)
81. - وسائل الشيعة ج1ص14باب 1 من ابواب المقدمات ح2 [↑](#footnote-ref-82)
82. - الكافي ط دار الحديث ج3ص 53و52 [↑](#footnote-ref-83)
83. - الكافي ط دار الحديث ج3ص 55 [↑](#footnote-ref-84)
84. - الكافي ط دار الحديث ج3ص 64 [↑](#footnote-ref-85)
85. - بحوث في علم الاصول ج7ص97 [↑](#footnote-ref-86)
86. - موسوعة الامام الخوئي ج26ص92 [↑](#footnote-ref-87)
87. - وسائل الشيعة ج12ص281 باب151 من ابواب احكام العشرة ح9 [↑](#footnote-ref-88)
88. - وسائل الشيعة ج9ص504 باب 9 من ابواب ما يجب فيه الخمس ح8 [↑](#footnote-ref-89)
89. - وسائل الشيعة ج20ص218 باب4 من ابواب النكاح المحرم ح2 [↑](#footnote-ref-90)
90. - وسائل الشيعة ج12ص244 باب138 من ابواب احكام العشرة ح3 [↑](#footnote-ref-91)
91. - وسائل الشيعة ج25ص313 باب12 من ابواب الاشربة المحرمة ح1 [↑](#footnote-ref-92)
92. - نفس المصدر ح8 [↑](#footnote-ref-93)
93. - وسائل الشيعة ج3ص478باب16 من ابواب النجاسات ح2 [↑](#footnote-ref-94)
94. - وسائل الشيعة ج2ص180باب2 من ابواب الجنابة ح4 [↑](#footnote-ref-95)
95. - وسائل الشيعة ج15ص359 باب53 من ابواب جهاد النفس ح7 [↑](#footnote-ref-96)
96. - وسائل الشيعة ج28ص333 باب 5 من ابواب حد المرتد ح5 [↑](#footnote-ref-97)
97. - وسائل الشيعة ج29ص328باب25 من ابواب ديات الاعضاء ح1 [↑](#footnote-ref-98)
98. - وسائل الشيعة ج18ص117و 123 باب 1 من ابواب تحريم الربا ح1و12 [↑](#footnote-ref-99)
99. - سورة البقرة الاية 279 [↑](#footnote-ref-100)
100. - الكافي ج1 ص68، ونحوه التهذيب ج6ص303 [↑](#footnote-ref-101)
101. - وسائل الشيعة ج16ص52 باب77 من ابواب جهاد النفس ح14 [↑](#footnote-ref-102)
102. - وسائل الشيعة ج19ص108 كتاب الاجارة باب4 ح1 [↑](#footnote-ref-103)
103. - وسائل الشيعة ج4ص35 باب8 من ابواب اعداد الفرائض ح14 [↑](#footnote-ref-104)
104. - وسائل الشيعة ج1ص30باب2 من ابواب مقدمات العبادات ح3 [↑](#footnote-ref-105)
105. - وسائل الشيعة ج9ص536 باب2 من ابواب الانفال ح4 [↑](#footnote-ref-106)
106. - وسائل الشيعة ج15ص319 باب 46 من ابواب جهاد النفس ح2 [↑](#footnote-ref-107)
107. - وسائل الشيعة ج14ص538 باب76 من ابواب المزار ح3 [↑](#footnote-ref-108)
108. - وسائل الشيعة ج17ص67 باب23 من ابواب مقدمات العبادات ح2 [↑](#footnote-ref-109)
109. - وسائل الشيعة ج11ص78 باب32 من ابواب وجوب الحج ح1 [↑](#footnote-ref-110)
110. - وسائل الشيعة ج11ص30باب7 من ابواب وجوب الحج ح1 [↑](#footnote-ref-111)
111. - سورة المائدة الاية 95 [↑](#footnote-ref-112)
112. - مناسك الحج ص 105 [↑](#footnote-ref-113)
113. - مناسك الحج ص 111 [↑](#footnote-ref-114)
114. - بحوث في علم الاصول ج7ص98 [↑](#footnote-ref-115)
115. - وسائل الشيعة ج2ص373 باب1 من ابواب الاستحاضة ح5 [↑](#footnote-ref-116)
116. - وسائل الشيعة ج3 ص375 باب18 من ابواب التيمم ح1 [↑](#footnote-ref-117)
117. - التنقيح كتاب الطهارة ج10ص324 [↑](#footnote-ref-118)
118. - من لايحضره الفقيه ج1ص108 [↑](#footnote-ref-119)
119. - التهذيب ج1ص109، الاستبصار ج1ص101،

     ولايخفى أن المذكور في الاستبصار والتهذيب إنما هو أبو الحسن عليه‌السلام فقط ، وهكذا نقل (في الوافي ج6ص569) عن التهذيب، وأبو الحسن إذا أطلق فهو منصرف إلى موسى‌ بن‌ جعفر (عليه‌ السلام)، كما ان الموجود في (المختلف ج1ص451) أنه احتج الشيخ بما رواه ابن ابي نجران في الصحيح أنه سأل ابا الحسن موسى بن جعفر (عليه ‌السلام) ونقل في (الوسائل ج2ص176) عن الشيخ باسناده عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن رجل أنه سأل ابا الحسن عليه‌السلام ونقل (في الوسائل ج3ص 376) عن الشيخ باسناده عن عبد الرحمن بن ابي نجران عمن حدثه أنه سأل ابا الحسن الرضا (عليه ‌السلام) وذكر (في الحدائق ج4ص394) أنه رواه الشيخ في التهذيب عن رجل حدثه قال سألت الرضا (عليه ‌السلام) ونقل في جامع احاديث الشيعة (ج3ص83) ذلك عن بعض نسخ التهذيب. [↑](#footnote-ref-120)
120. - وسائل الشيعة ج3ص376 باب18 من ابواب التيمم ح2؛ [↑](#footnote-ref-121)
121. - نفس المصدر ح 3 [↑](#footnote-ref-122)
122. - نفس المصدر ح4 [↑](#footnote-ref-123)
123. - وسائل الشيعةج 13ص 406 ابواب الطواف باب58 ح2 [↑](#footnote-ref-124)
124. - وسائل الشيعة ج13 ص 485 باب8 من ابواب السعي ح1 [↑](#footnote-ref-125)
125. - التقرير المخطوط لبحث الترتب [↑](#footnote-ref-126)
126. -سورة القصص‌الآية85 [↑](#footnote-ref-127)
127. - سورة النساء الآية7 [↑](#footnote-ref-128)
128. - سورة البقرة الآية236 [↑](#footnote-ref-129)
129. - علل الشرايع ج2ص385 [↑](#footnote-ref-130)
130. - وسائل الشيعة ج12ص58 [↑](#footnote-ref-131)
131. - وسائل الشيعة ج12ص381 [↑](#footnote-ref-132)
132. - من لايحضره الفقيه ج1ص200 [↑](#footnote-ref-133)
133. - الكافي ج5 ص9 [↑](#footnote-ref-134)
134. - تهذيب الاحكام ج1ص291 [↑](#footnote-ref-135)
135. - الكافي ج1ص71 [↑](#footnote-ref-136)
136. - من لايحضره الفقيه ج1ص504 [↑](#footnote-ref-137)
137. - وسائل الشيعة ج4ص7 [↑](#footnote-ref-138)
138. - وسائل الشيعة ج 7ص234 باب 1من ابواب قواطع الصلاة ح4 [↑](#footnote-ref-139)
139. - علل الشرايع ج1ص262 [↑](#footnote-ref-140)
140. - روضة المتقين ج 1 ص 382 [↑](#footnote-ref-141)
141. - الوافي ج6ص382 [↑](#footnote-ref-142)
142. - التنقيح ج2ص349، الخلل في الصلاة ص20 [↑](#footnote-ref-143)
143. - وسائل الشيعة ج4ص45باب13 من ابواب اعداد الفرائض ح2 [↑](#footnote-ref-144)
144. - وسائل الشيعة ج5ص112 باب72 من ابواب احكام الملابس ح1 [↑](#footnote-ref-145)
145. - نهج البلاغة خطبة 208 [↑](#footnote-ref-146)
146. - وسائل الشيعة ج1ص467 باب 40 من ابواب الوضوء ح2 [↑](#footnote-ref-147)
147. - سورة النساء الآية 101 [↑](#footnote-ref-148)
148. - سورة البقرة الآية158 [↑](#footnote-ref-149)
149. - وسائل الشيعة ج5 ص 466باب 1 من ابواب افعال الصلاة ح10 [↑](#footnote-ref-150)
150. - وسائل الشيعة ج14ص10باب4 من ابواب الوقوف ح3 [↑](#footnote-ref-151)
151. - سورة البقرة الآية199 [↑](#footnote-ref-152)
152. - وسائل الشيعة ج13ص127 باب11 من ابواب كفارات الاستمتاع ح2 [↑](#footnote-ref-153)
153. - وسائل الشيعة ج13ص485 باب8 من ابواب السعي ح1 [↑](#footnote-ref-154)
154. - وسائل الشيعة ج13ص468 باب1 من ابواب السعي ح6 [↑](#footnote-ref-155)
155. - مصباح الاصول ج3ص361 [↑](#footnote-ref-156)
156. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص271وص281 [↑](#footnote-ref-157)
157. - بحوث في علم الاصول ج7ص101 [↑](#footnote-ref-158)
158. - سورة البقرة الآية185 [↑](#footnote-ref-159)
159. - العروة الوثقى ج4ص380 [↑](#footnote-ref-160)
160. - وسائل الشيعة ج11ص68ب26من ابواب وجوب الحج ح2 [↑](#footnote-ref-161)
161. - وسائل الشيعة ج9 ص255ب21 من ابواب المستحقين للزكاة ح2 [↑](#footnote-ref-162)
162. - موسوعة الامام الخوئي ج26ص92 [↑](#footnote-ref-163)
163. - موسوعة الامام الخوئي ج4ص312 [↑](#footnote-ref-164)
164. - مستمسك العروة ج10 ص99 [↑](#footnote-ref-165)
165. - صحيح البخاري ج7ص52 [↑](#footnote-ref-166)
166. - صحيح محمد بن مسلم ج6ص6 [↑](#footnote-ref-167)
167. - كنز العمال ج5ص 271 [↑](#footnote-ref-168)
168. - مستدرك الوسائل ج8ص26 [↑](#footnote-ref-169)
169. - غرر الحكم ص340 [↑](#footnote-ref-170)
170. - مستمسك العروة ج10ص99، العروة الوثقى ج380، التهذيب في مناسك العمرة والحج ج1ص79 [↑](#footnote-ref-171)
171. - العروة الوثقى ج1ص 303 [↑](#footnote-ref-172)
172. - وسائل الشيعة ج29ص 10 باب1 ابواب القصاص ح3 [↑](#footnote-ref-173)
173. - وسائل الشيعة ج18 ص151 باب 15 من ابواب الربا ح1 [↑](#footnote-ref-174)
174. - وسائل الشيعة ج24 ص123 باب5 من ابواب الاطعمة المحرمة ح6 [↑](#footnote-ref-175)
175. - وسائل الشيعة ج24ص136 باب9 من ابواب الاطعمة المحرمة ح20 [↑](#footnote-ref-176)
176. - وسائل الشيعة ج24 ص120 باب4 من ابواب الاطعمة المحرمة ح7 [↑](#footnote-ref-177)
177. - الذريعة ج2ص568 [↑](#footnote-ref-178)
178. - تفسير القرطبي ج10ص 196 [↑](#footnote-ref-179)
179. - وسائل الشيعة ج24 ص112 باب2 من ابواب الاطعمة المحرمة ح20 [↑](#footnote-ref-180)
180. - وسائل الشيعة ج27ص 137 [↑](#footnote-ref-181)
181. - وسائل الشيعة ج3ص239 [↑](#footnote-ref-182)
182. - وسائل الشيعة ج5ص227 [↑](#footnote-ref-183)
183. - وسائل الشيعة ج9ص270 [↑](#footnote-ref-184)
184. - وسائل الشيعة ج10ص 513 [↑](#footnote-ref-185)
185. - وسائل الشيعة ج12 ص552 [↑](#footnote-ref-186)
186. - وسائل الشيعة ج14ص529 [↑](#footnote-ref-187)
187. - وسائل الشيعة ج15ص45 [↑](#footnote-ref-188)
188. - وسائل الشيعة ج15ص194 [↑](#footnote-ref-189)
189. - وسائل الشيعة ج17ص105 [↑](#footnote-ref-190)
190. - وسائل الشيعة ج17ص161 [↑](#footnote-ref-191)
191. - وسائل الشيعة ح17ص173 [↑](#footnote-ref-192)
192. - وسائل الشيعة ج17ص396 [↑](#footnote-ref-193)
193. - وسائل الشيعة ج17 ص447 [↑](#footnote-ref-194)
194. - وسائل الشيعة ج18ص237 [↑](#footnote-ref-195)
195. - وسائل الشيعة ج18ص 265 [↑](#footnote-ref-196)
196. - وسائل الشيعة ج19ص 125 [↑](#footnote-ref-197)
197. - وسائل الشيعة ج21ص113 [↑](#footnote-ref-198)
198. - وسائل الشيعة ج24ص352 [↑](#footnote-ref-199)
199. - وسائل الشيعة ج24 ص116 [↑](#footnote-ref-200)
200. - وسائل الشيعة ج25ص282 [↑](#footnote-ref-201)
201. - وسال الشيعة ج27ص 98 [↑](#footnote-ref-202)
202. - وسائل الشيعة ج27ص 138 [↑](#footnote-ref-203)
203. - الكافي ج5ص 311 [↑](#footnote-ref-204)
204. - وسائل الشيعة ج27ص113 [↑](#footnote-ref-205)
205. - وسائل الشيعة ج29 ص10 [↑](#footnote-ref-206)
206. - مستمسك العروة الوثقى، ج‏2، ص 184 [↑](#footnote-ref-207)
207. - وجدت كلاما للسيد الخوئي "قده" في الفقه يوافق ما ذكره شيخنا الاستاذ فقال: . اذا علم ان الام وولدها في بطنها لا يبقيان معا على قيد الحياة بل يموت أحدهما لا محالة، إلّا أنه لو أُخرج الولد خيف عليه من الموت و لو لم يخرج الولد خيف على امه، فلا يجوز لثالث أن يتحفظ على أحدهما بإتلاف الآخر، لأن المقدّمة إذا كانت محرمة لم يمكن تقديم الوجوب في ذي المقدّمة على الحرمة في المقدّمة، فإنّ حفظ النفس الواجب في أحدهما يتوقف على المقدّمة المحرمة و هي إتلاف الآخر، و هذا ليس بجائز إلّا فيما إذا كان الوجوب في ذي المقدّمة من الأهمية بمرتبة أزال الحرمة عن المقدّمة المحرمة، كما هو كذلك في توقف إنقاذ النفس المحترمة على التصرّف في أرض الغير من دون إذنه، و أما في أمثال المقام ممّا لم تثبت الأهمية في ذي المقدّمة لتساوي الحكمين أو عدم كون الوجوب أهم، كما إذا توقّف حفظ المال المحترم على إتلاف مال محترم آخر فلا مرخص في ارتكاب المقدّمة المحرمة لأجل امتثال الأمر بذي المقدّمة، بل لا بدّ من انتظار قضاء اللّٰه سبحانه و أن الام تموت حتى يتحفّظ على الولد بإخراجه من بطنها أو أن الولد يموت حتى يتحفّظ على الأُم بإخراجه، نعم يجوز للأم نفسها أن تقتل ولدها تحفظاً على حياتها، لما ذكرنا في محلِّه من أن الضرر إذا توجّه إلى أحد شخصين لا بعينه لا يجب على أحدهما المعين تحمّل الضّرر حتى لا يتضرّر الآخر، لأنه حرج فلا يكون مأموراً به، و في المقام لا يجب على الام أن تتحمّل الضرر بأن تصبر حتى تموت تحفّظاً على حياة ولدها، لأنه حرج عليها (موسوعة الامام الخوئي ج 9ص 318).

     وفيه -مع غمض العين عن المناقشة في ما ذكره من كبرى لزوم تقديم حرمة المقدمة على وجوب ذي المقدمة الا مع احراز اهمية وجوبه، وغمض العين عن منافاته لما ذكره متأخرا في المثال الثاني في مباني المنهاج- انه لا يوجد دليل لفظي على وجوب حفظ الغير حتى يتمسك باطلاقه، بخلاف حرمة قتل الغير، فكان بامكانه المنع عن جواز حفظ احدهما بقتل الآخر من هذا الباب، نعم قد يقال في فرض العلم بأنه لو لم يتدخل الطبيب لماتا معا، انه يوجد ارتكاز عقلائي على جواز حفظ الام بقتل جنينه، ويوجب هذا الارتكاز انصراف اطلاقات حرمة القتل عن هذا الفرض، ولايقاس المقام مما يكون بما اذا هدد ظالم شخصا وقال له لو لم تقتل احد هذين المؤمنين فاقتلهما معا، حيث لا يوجد ارتكاز عقلائي على جواز قتل احدهما، بل ولو فرضنا ان ذلك كان نتيجة حادث سماوي.

     وأما ما ذكره حول جواز قتل الام جنينها قياسا للمقام بفرض توجه الضرر الى احد شخصين ففيه أن وجه عدم وجوب توجيه الضرر الى نفسه على واحد معين من هذين الشخصين هو ليس نفي الحرج وانما هو عدم دليل عليه والا لم يمكن نفيه بقاعدة لا حرج لكونها قاعدة امتنانية فلاتجري بنظره "قده" في ما يكون جريانها خلاف الامتنان في حق الغير، على أن تحمل الضرر ليس حرجيا دائما، واين هذا من توجيه الضرر على الغير والذي يكون محرما والمقام من هذا القبيل فان قتل الام جنينها حرام ومن الواضح أن قاعدة لا حرج لا تجري لنفي حرمة قتل انسان محترم، وهذا سر الفرق بين المقام وبين جواز اسقاط الام جنينها قبل ولوج روحه في فرض كون بقاءه حرجا عليها.

     نعم قد يقال -كما ذكر شيخنا الاستاذ- انه یجوز للام قتل جنينها مطلقا مباشرة من باب الدفاع عن النفس، ثم يجوز للطبيب اسقاطه، وهذا وان كان غير بعيد، بل لو جاز لها ذلك فلايبعد جواز مباشرة الطبيب لقتله بطلب منها كما في سائر موارد الدفاع في قبال هجمة الغير، لكنه اخص من المدعى، اذ قد تكون الام مبتلاة بمرض كالسرطان بحيث يستلزم العلاج منه قتل جنينها، ولا يصدق على قتله الدفاع عن النفس. [↑](#footnote-ref-208)
208. - وسائل الشيعة، ج‏16، ص: 235 باب31 من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ح2 [↑](#footnote-ref-209)
209. -مباني تكملة المنهاج ج 2 ص 13 [↑](#footnote-ref-210)
210. - سورة البقرة الآية 195 [↑](#footnote-ref-211)
211. - وسائل الشيعة، ج‏16، ص: 235 باب32 من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ح2 [↑](#footnote-ref-212)
212. - وسائل الشيعة ج16ص 235 [↑](#footnote-ref-213)
213. - اجود التقريرات ج1ص301 [↑](#footnote-ref-214)
214. - العروة الوثقى المحشى ج4ص370 [↑](#footnote-ref-215)
215. - تهذيب الأحكام ج‌5 ص 403‌ [↑](#footnote-ref-216)
216. - وسائل الشيعة باب 12 من ابواب زكاة الذهب والفضة ح2 [↑](#footnote-ref-217)
217. - اجود التقريرات ج1ص301 [↑](#footnote-ref-218)
218. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص129 [↑](#footnote-ref-219)
219. - المرتقى في الخمس ص 217، وان كان الظاهر أنه عدل عنه في ص236 [↑](#footnote-ref-220)
220. - صراط النجاة ج3ص119 [↑](#footnote-ref-221)
221. - الاستفتاءات ص85 [↑](#footnote-ref-222)
222. - صراط النجاة ج3ص119 [↑](#footnote-ref-223)
223. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص129 [↑](#footnote-ref-224)
224. - وسائل الشيعة باب 12 من ابواب زكاة الذهب والفضة ح2 [↑](#footnote-ref-225)
225. - منهاج الصالحين ج1ص مسألة 1246 [↑](#footnote-ref-226)
226. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص 131 [↑](#footnote-ref-227)
227. - ينبغي ان يفرض تملكه لما يعادل مالية خمس شياة ايضا من الابل ايضا زائدا على تملكه لإبل واحد، كي يكون ملكه الخالص بعد استثناء ما يعادل مالية خمس شياة، ستة وعشرين ابلا، حيث ان تعلق الزكاة يكون بنحو الشركة في المالية، نعم بناء على كون الزكاة من قبيل تعلق الحق فالظاهر أنه لايحتاج الى فرض زيادة، وكان السيد الخوئي "قده" ملتفتا الى هذه النكتة في الشاة ففرض أنه كان عنده أوّل محرّم أربعون من الغنم، ثمّ حصل له في شهر رجب اثنان وثمانون، بحيث بلغ المجموع النصاب الثاني أي: مائة وواحداً وعشرين، ثم ذكر أننا إنّما أضفنا واحدة حيث خرجت شاة واحدة من اربعين شاة عن ملكه بحولان الحول على النصاب الاول (موسوعة الامام الخوئي ج23 ص237) [↑](#footnote-ref-228)
228. - اجود التقريرات ج1ص 285 [↑](#footnote-ref-229)
229. - موسوعة الامام الخوئي ج 23 كتاب الزكاة ص 236 [↑](#footnote-ref-230)
230. - وسائل الشيعة ج21ص300 باب40 من ابواب المهور ح4 [↑](#footnote-ref-231)
231. - اجود التقريرات ج1ص310 [↑](#footnote-ref-232)
232. - هامش اجود التقريرات ج1ص310 ، بحوث في علم الاصول ج 7ص [↑](#footnote-ref-233)
233. - المحاضرات في اصول الفقه ج3ص163 [↑](#footnote-ref-234)
234. - موسوعة الامام الخوئي ج20ص 16 [↑](#footnote-ref-235)
235. - اضواء وأراء ج3ص 409 [↑](#footnote-ref-236)
236. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص63 [↑](#footnote-ref-237)
237. - بحوث في علم الاصول ج 7ص 124 [↑](#footnote-ref-238)
238. - مستند العروة .كتاب الصوم ج1 ص240 [↑](#footnote-ref-239)
239. - وسائل الشيعة باب 2من ابواب وجوب الصوم ونيته ح7 [↑](#footnote-ref-240)
240. - مستند العروة كتاب الإجارة ص50 وكتاب الحج ج1ص353 [↑](#footnote-ref-241)
241. - مصباح الفقاهة ج1ص465 [↑](#footnote-ref-242)
242. - مصباح الفقاهة ج6ص25 [↑](#footnote-ref-243)
243. - منهاج الصالحين ج1 ص66 وج2ص108،

     وقد اعتبر "قده" الوثوق باتيان الاجير بالعمل لدفع محذور الغرر، ولكن يلاحظ عليه: ان الغرر يحصل من عدم العلم بالقدرة على العمل، لامن عدم العلم باتيان العمل؛ هذا، ولكنه أفتى في مناسك الحج بان من وجب عليه الحج لو آجر نفسه لحج نيابي‌فسدت إجارته وان صح حجه نيابة عن الغير. [↑](#footnote-ref-244)
244. - نعم قد يصعب حل هذا الاشكال فيما اذا استؤجر او التزم ضمن عقد لازم بعمل جامع بين الحلال والحرام، كما لو التزم بأن يكرم عالما، والمفروض ان اكرام العالم الفاسق حرام واكرام العالم العادل حلال، حيث أنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي كما هو مسلكه "قده" فالأمر بالوفاء لايمكن ان يكون مطلقا بعد افتراض النهي عن الحصة المحرمة، ، واما الأمر بالوفاء مقيدا بكونه في ضمن الحصة المباحة أي وجوب اكرام عالم عادل فهو خلاف ظاهر مقام الامضاء، فيكون نظير ما لو نذر عملا لايكون بنوعه راجحا كالكذب، ولكن كان حصة منه مباحا راجحا فلايلتزم بامضاء الشارع له مقيدا بتلك الحصة، لعدم كونه مقتضى دليل الامضاء.

     ويمكن أن يقال في حل الإشكال ان الظاهر من دليل وجوب الوفاء انه بملاك احترام الشرط ونحوه، فيكون عدم الاطلاق في وجوب الوفاء لاستحالته، لالمطلوبية التقيد بكون الوفاء بالحصة المباحة، اذ المفروض انه خارج عن المقدار الملتزم به في ضمن الشرط ونحوه، وعليه فالظاهر سقوط وجوب الوفاء بحصول الحصة المحرمة، ويشهد لما ذكرنا استبعاد ان يستحق من اقتصر في الوفاء بالحصة المحرمة عقابين: احدهما لارتكابه الحرام، والثاني لتركه الوفاء الواجب.

     ولايخفى أن شرط الجامع بين الحلال والحرام ليس محللا للحرام، وكل شرط لايكون محللا للحرام ومخالفا للكتاب والسنة فهو نافذ، ولايشترط في متعلقه ان يكون حلالا حتى يورد عليه بان الجامع بين الحلال والحرام ليس بحلال، بل يكفي ان لايكون بمحلل للحرام فان هذا الجامع ليس حراما أيضا، وهكذا الأمر في الاجارة على العمل الجامع بين الحلال والحرام.

     نعم يشكل الأمر في نذر الجامع بين الراجح وغير الراجح فضلا عن الجامع بين الحلال والحرام، فان نذر الجامع بين الراجح وغير الراجح ليس براجح، وحيث يشترط في متعلق النذر ان يكون راجحا فلاينعقد هذا النذر. [↑](#footnote-ref-245)
245. - اجود التقريرات ج1ص274 [↑](#footnote-ref-246)
246. - تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة كتاب الحج ج ا ص174 [↑](#footnote-ref-247)
247. - مناسك حج ص31 [↑](#footnote-ref-248)
248. - وسائل الشيعة ج22ص36 باب13 من ابواب مقدمات الطلاق ح2 [↑](#footnote-ref-249)
249. - وسائل الشيعة ج18ص443باب 3 من كتاب الصلح ح2، وج27ص212باب1 من ابواب آداب القاضي ح1 [↑](#footnote-ref-250)
250. - وسائل الشيعة ج18ص17 باب 6من ابواب الخيار ح5 [↑](#footnote-ref-251)
251. - وسائل الشيعة ج18 ص 17باب6 من ابواب الخيار ح5 [↑](#footnote-ref-252)
252. - العروة الوثقى ج4ص370 [↑](#footnote-ref-253)
253. - وسائل الشيعة ج23 ص240 [↑](#footnote-ref-254)
254. - دليل الناسك ص27 [↑](#footnote-ref-255)
255. - وسائل الشيعة ج22 ص36 باب13 من ابواب مقدمات الطلاق ح2 [↑](#footnote-ref-256)
256. - بحوث في علم الاصول ج7 ص151 [↑](#footnote-ref-257)
257. - اجود التقريرات ج1ص273 [↑](#footnote-ref-258)
258. - كتاب الحج ص10 [↑](#footnote-ref-259)
259. - وسائل الشيعة ج11ص25 باب 6من ابواب وجوب الحج ح1 [↑](#footnote-ref-260)
260. - أجود التقريرات ج1ص312 [↑](#footnote-ref-261)
261. - سورة البقرة الآية 286 [↑](#footnote-ref-262)
262. - دروس في مسائل علم الاصول ج5ص44 [↑](#footnote-ref-263)
263. - وسائل الشيعة ج27 ص 111باب9 من ابواب صفات القاضي ح10 [↑](#footnote-ref-264)
264. - المغني في الاصول: التعارض ص 44 [↑](#footnote-ref-265)
265. - وسائل الشيعة ج23 ص228 باب12 من كتاب الأيمان ح18 [↑](#footnote-ref-266)
266. - وسائل الشيعة ج5ص483 باب1من أبواب القيام ح6و7 [↑](#footnote-ref-267)
267. - وسائل الشيعة ج6 ص42 باب 3من ابواب القراءة ح1 [↑](#footnote-ref-268)
268. - وسائل الشيعة ج3 ص375 باب18 من ابواب التيمم ح1 [↑](#footnote-ref-269)
269. - وسائل الشيعةج13 ص406 باب58 من ابواب الطواف ح2 [↑](#footnote-ref-270)
270. - وسائل الشيعة ج13 ص 485 باب 8 من ابواب السعي ح1 [↑](#footnote-ref-271)
271. - ملاذ الاخيار ج5ص306 [↑](#footnote-ref-272)
272. - العروة الوثقى ج 1ص382 [↑](#footnote-ref-273)
273. - وسائل الشيعة ج6 ص42 باب 3من ابواب القراءة ح1 [↑](#footnote-ref-274)
274. - وسائل الشيعة ج6ص310 باب 9من ابواب الركوع ح1 [↑](#footnote-ref-275)
275. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص310 [↑](#footnote-ref-276)
276. - وسائل الشيعةج13 ص406 باب58 من ابواب الطواف ح2 [↑](#footnote-ref-277)
277. - وسائل الشيعة ج13 ص 485 باب 8 من ابواب السعي ح1 [↑](#footnote-ref-278)
278. - وسائل الشيعة ج4ص300باب2 من ابواب القبلة ح10 [↑](#footnote-ref-279)
279. - وسائل الشيعة ج5ص495باب6 من ابواب القيام ح3 [↑](#footnote-ref-280)
280. - التنقيح كتاب الصلاة ج3ص268 [↑](#footnote-ref-281)
281. - وسائل الشيعة ج1ص297باب18 من ابواب نواقض الوضوء ح1و2 [↑](#footnote-ref-282)
282. - كتاب الصلاة ج3ص262 [↑](#footnote-ref-283)
283. - وسائل الشيعة ج5ص481باب1 من ابواب القيام ح2 [↑](#footnote-ref-284)
284. - العروة الوثقى ج2ص485 [↑](#footnote-ref-285)
285. - مستمسك العروة ج6ص 173،133 [↑](#footnote-ref-286)
286. - منهاج الصالحين ج1 ص224 [↑](#footnote-ref-287)
287. - العروة الوثقى ج2ص484 مسألة 17 من بحث القيام [↑](#footnote-ref-288)
288. - كتاب الصلاة ج4ص32 [↑](#footnote-ref-289)
289. - وسائل الشيعة ج5 ص 483باب1 من ابواب القيام ح10 [↑](#footnote-ref-290)
290. - منهاج الصالحين ج1 ص177مسالة 640 [↑](#footnote-ref-291)
291. - العروة الوثقى مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام ج2ص178 [↑](#footnote-ref-292)
292. - وسائل الشيعة ج3ص484باب 45 من ابواب النجاسات ح1 [↑](#footnote-ref-293)
293. - التنقيح كتاب الطهارة ج9ص458ذلك [↑](#footnote-ref-294)
294. - وسائل الشيعة ج3 ص484 باب 5من ابواب النجاسات ح1 [↑](#footnote-ref-295)
295. - سورة النساء الآية 43 [↑](#footnote-ref-296)
296. - بحوث في علم الاصول ج7ص115 [↑](#footnote-ref-297)
297. - بحوث في علم الاصول ج5ص376 [↑](#footnote-ref-298)
298. - نهاية الدراية ج 4ص219 [↑](#footnote-ref-299)
299. - مصباح الأصول ج‏1 ص339 [↑](#footnote-ref-300)
300. - مصباح الاصول ج2 ص341 بتوضيح منا. [↑](#footnote-ref-301)
301. - مصباح الاصول ج 2ص 341و دراسات في علم الاصول ج 3ص 343 بتصرف منا [↑](#footnote-ref-302)
302. - نهاية الدرايةج2ص302، نهاية الافكار ج1ص438، مقالات الاصول ج1ص372 [↑](#footnote-ref-303)
303. - نهاية الافكار ج1ص439-441 [↑](#footnote-ref-304)
304. - اجود التقريرات ج1ص262 [↑](#footnote-ref-305)
305. - نهاية الدرايةج2ص302 [↑](#footnote-ref-306)
306. - وبذلك يظهر الخلل في ما ذكره في البحوث ص148 -من تقييد الهيئة ابتداء عند عدم المندوحة في مورد اجتماع الأمر والنهي- فانه لاطريق له الا بان يقول المولى اذا قدرت على الصلاة في مكان مباح فصلّ، وهذا يعني جواز الإتيان بالصلاة في مكان مغصوب لمن يقدر على الصلاة في مكان مباح، وهو خلف امتناع اجتماع الأمر والنهي فلابد دائما من تقييد المادة أي الصلاة بكونها في مكان مباح، نعم الهيئة في خطاب التكليف مشروطة بالقدرة على المتعلق دائما. [↑](#footnote-ref-307)
307. - بدائع الافكار ص249. [↑](#footnote-ref-308)
308. - بحوث في علم الاصول ج2 ص 71 [↑](#footnote-ref-309)
309. - نهاية الافكار ج1ص441 [↑](#footnote-ref-310)
310. - بحوث في علم الاصول ج4 ص203 [↑](#footnote-ref-311)
311. - بحوث في علم الاصول ج2ص192 [↑](#footnote-ref-312)
312. - بحوث في علم الاصول ج2ص114 [↑](#footnote-ref-313)
313. - بحوث في علم الأصول ج7ص 152 [↑](#footnote-ref-314)
314. - بحوث في علم الاصول ج7 ص96 [↑](#footnote-ref-315)
315. - بحوث في علم الاصول ج7ص153 [↑](#footnote-ref-316)
316. - ولكن ليعلم ان نفي احتمال المزية الموجبة للحكم بصحة بيع الوكيل دون بيع الموكل غير ممكن عادة، فانه يحتمل كون سبق اعطاء الوكالة له مرجحا وكذا لو اختار الموكل بيع الوكيل فيحتمل امضاء الشارع له ولكن ذكرنا ذلك على سبيل المثال. [↑](#footnote-ref-317)
317. - سورة المائدة الآية1 [↑](#footnote-ref-318)
318. - كفاية الاصول ص155 [↑](#footnote-ref-319)
319. - بحوث في علم الاصول ج7ص157 [↑](#footnote-ref-320)
320. - بحوث في علم الاصول ج7ص157 [↑](#footnote-ref-321)
321. - موسوعة الامام الخوئي ج30 ص 59 [↑](#footnote-ref-322)
322. - بحوث في علم الاصول ج7ص159 [↑](#footnote-ref-323)
323. - سورة البقرة الآية 286 [↑](#footnote-ref-324)
324. - نهاية النهاية ج1ص90 [↑](#footnote-ref-325)
325. - بحوث في علم الاصول ج7ص160 [↑](#footnote-ref-326)
326. - اجود التقريرات ج1ص101 ومحاضرات في اصول الفقه ج3ص63 [↑](#footnote-ref-327)
327. - سورة البقرة الآية 196 [↑](#footnote-ref-328)
328. - مستند العروة كتاب الحج ج1ص92 [↑](#footnote-ref-329)
329. - قد استفدنا في هذا البحث كثيرا عن كتاب التعارض تقرير ابحاث السيد السيستاني "دام ظله". [↑](#footnote-ref-330)
330. - وسائل الشيعة ج4ص 84 باب 22 من ابواب اعداد الفرائض ح1 [↑](#footnote-ref-331)
331. - وسائل الشيعة ج13ص 125 باب 10من ابواب كفارات الاستمتاع ح 5 [↑](#footnote-ref-332)
332. - نفس المصدر ح1 [↑](#footnote-ref-333)
333. - نفس المصدر ح2 [↑](#footnote-ref-334)
334. - وسائل الشيعة ج 14ص 171باب 42من ابواب الذبح كتاب الحج ح2 [↑](#footnote-ref-335)
335. - نفس المصدر ح5 [↑](#footnote-ref-336)
336. - وسائل الشيعة ج18ص151 باب 15من ابواب الربا ح1 [↑](#footnote-ref-337)
337. - كتاب الأم ج7ص371 [↑](#footnote-ref-338)
338. - وسائل الشيعة ج25 ص301 باب9 من ابواب الاشربة المحرمة ح13 [↑](#footnote-ref-339)
339. - وسائل الشيعة ج24 ص123 باب5 من ابواب الاطعمة المحرمة ح6 [↑](#footnote-ref-340)
340. - وسائل الشيعة ج24 ص120 باب4 من ابواب الاطعمة المحرمة ح7 [↑](#footnote-ref-341)
341. - وسائل الشيعة ج24 ص120 باب4 من ابواب الاطعمة المحرمة ح11 [↑](#footnote-ref-342)
342. - وسائل الشيعة ج24 ص112 باب2 من ابواب الاطعمة المحرمة ح20 [↑](#footnote-ref-343)
343. - وسائل الشيعة ج4 ص345 باب2 من ابواب لباس المصلي ح1 [↑](#footnote-ref-344)
344. - وجه ذلك انه لم‌يظهر من كلمات اللغويين والروايات معنى آخر للحلال والحرام غير ما هو المعهود فعلا ففي الصحيحة انما الامور ثلاثة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، وفي حديث آخر عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) اذا رأيت الرجل يخرج من ماله في طاعة الله عزوجل فاعلم انه اصابه من حلال واذا اخرجه في معصية الله فاعلم انه اصابه من حرام (كافي ج5ص311) واما ما ذكره من الروايات فلايظهر منه اكثر من انه قد يثبت النهي ولايثبت الحرمة لأجل ان النهي قد يكون تنزيهيا وقد يكون ولائيا موقتا، واما ما لايجوز ارتكابه شرعا فالظاهر انه مصداق الحرام ولو ثبت حكمه من الروايات غير الكتاب والسنة القطعية، واما المكروه فلم يظهر منه معنى الحرمة وقوله (عليه‌السلام) ولم يكن علي يكره الحلال بمعنى الكراهة اللزومية وإرادة الكراهة اللزومية في هذا الكلام لاتدل على ظهور الكراهة فيها مطلقا. [↑](#footnote-ref-345)
345. - کتاب الخلاف ج2ص73 [↑](#footnote-ref-346)
346. - من لايحضره الفقيه ج1ص449، روضة المتقين ج2ص641 [↑](#footnote-ref-347)
347. - من لايحضره الفقيه ج1ص412 [↑](#footnote-ref-348)
348. - تهذيب الأحكام ج5 ص405 [↑](#footnote-ref-349)
349. - مدارك الأحكام ج7ص76، جواهر الكلام ج17ص324، مستمسك العروة الوثقى ج10ص262 [↑](#footnote-ref-350)
350. - وسائل الشيعة ج27 ص207باب14 من ابواب صفات القاضي ح1 [↑](#footnote-ref-351)
351. - المقصود منه ان العمل بالسنة واجب. [↑](#footnote-ref-352)
352. - وسائل الشيعة ج 4ص70 باب 17من ابواب اعداد الفرائض ح2 [↑](#footnote-ref-353)
353. - وسائل الشيعة ج 21ص 333باب58 من ابواب المهور ح24 [↑](#footnote-ref-354)
354. - التنقيح كتاب الطهارة ج2ص108 [↑](#footnote-ref-355)
355. -وسائل الشيعة ج4 ص345 باب2 من ابواب لباس المصلي ح1 [↑](#footnote-ref-356)
356. - التقرير المخطوط لأبحاث اللباس المشكوك [↑](#footnote-ref-357)
357. - الحدائق الناضرة ج2ص156وج4ص117وج21ص71 [↑](#footnote-ref-358)
358. - معجم رجال الحديث ج1ص49 [↑](#footnote-ref-359)
359. - وسائل الشيعة ج 9ص113 باب2 من ابواب زكاة الانعام ح7 [↑](#footnote-ref-360)
360. - وصول الاخيار ص104 [↑](#footnote-ref-361)
361. - بحار الانوار ج1ص26 [↑](#footnote-ref-362)
362. - وسائل الشيعة ج17ص265 باب 78 من ابواب ما يكتسب به ح8 [↑](#footnote-ref-363)
363. - وسائل الشيعة ج29ص400 باب 11 من ابواب العاقلة ح2 [↑](#footnote-ref-364)
364. - مستدرك الوسائل ج11ص169، ومن جملة ذلك انه روى في كتاب التوحيد عن الكليني رواية مع تغيير في متنها، فصارت هكذا: ووهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم ولم يمنعهم اطاقة القبول منه، فوافقوا ما سبق لهم في علمه وان قدروا ان يأتوا خلالا تنجيهم من عذابه (التوحيد ص355)، مع انه روى الكليني هذه الرواية في الكافي بنحو آخر وهو انه وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم ومنعهم إطاقة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه ولم يقدروا أن يأتوا حالا تنجيهم من عذابه، لان علمه أولى بحقيقة التصديق وهو معنى شاء ما شاء وهو سرّه،(الكافي ج1ص153) وقد قال المجلسي ره في البحار (ج5ص156): "وفيه تغييرات عجيبة تورث سوء الظن بالصدوق وإنه إنما فعل ذلك ليوافق مذهب أهل العدل"، كما انه كان يرمي جملة من روايات فضائل اهل البيت عليهم السلام بالغلو، وقد اسقط بعض الفقرات من زيارة الحسين عليه‌السلام (راجع من لايحضره الفقيه ج2ص594) وهي كما نقلها في الكافي ج4ص577 هكذا: "إرادة الرب في مقادير أموره تهبط إليكم وتصدر في بيوتكم والصادر عما فصل من أحكام العباد". [↑](#footnote-ref-365)
365. - وسائل الشيعة ج27 ص207باب14 من ابواب صفات القاضي ح1 [↑](#footnote-ref-366)
366. - رجال الكشي ص224 تحت عنوان مغيرة‌بن‌سعيد وفي البحار ج2ص249 نقلا عنه. [↑](#footnote-ref-367)
367. - الكافي ج8ص229 حديث يأجوج ومأجوج [↑](#footnote-ref-368)
368. - نقل عن كتاب الرعاية في علم الدراية ص154 الى 163 [↑](#footnote-ref-369)
369. - نقل عن كتاب اضواء على السنة المحمدية ص101 [↑](#footnote-ref-370)
370. - وسائل الشيعة ج 1ص 443 باب 32 من ابواب الوضوء ح1 [↑](#footnote-ref-371)
371. - وسائل الشيعة ج26 ص 101 باب 4 من ابواب ميراث الابوين ح3 [↑](#footnote-ref-372)
372. - وسائل الشيعة ج27 ص 112 باب 9 من ابواب صفات القاضى ح17 [↑](#footnote-ref-373)
373. - وسائل الشيعة ج11ص 241 باب 3 من ابواب اقسام الحج ح5 [↑](#footnote-ref-374)
374. - وسائل الشيعة ج23ص349 باب 9 من ابواب الصيد، كافي ج6ص207 ح3 [↑](#footnote-ref-375)
375. - وسائل الشيعة ج 16 ص 234 باب 30 من ابواب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ح2 [↑](#footnote-ref-376)
376. - نفس المصدر ح1 [↑](#footnote-ref-377)
377. - الكافي ج 7ص94 [↑](#footnote-ref-378)
378. - وسائل الشيعة ج6ص263 باب 1 من ابواب القنوت ح10 [↑](#footnote-ref-379)
379. - وسائل الشيعة ج4ص 264باب 50 من ابواب المواقيت ح2 [↑](#footnote-ref-380)
380. - الكافى ج 1 ص 65 [↑](#footnote-ref-381)
381. - وسائل الشيعة ج4 ص 138 باب 7 من ابواب المواقيت ح3 [↑](#footnote-ref-382)
382. - عن محمد‌ بن ‌بشير وحريز عن‌ ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) قال قلت له إنه ليس شيء أشد علي من اختلاف أصحابنا قال ذلك من قبلي (علل الشرايع ج 2 ص 395) [↑](#footnote-ref-383)
383. - الحدائق الناضرة ج1ص7 [↑](#footnote-ref-384)
384. - وسائل الشيعة ج11 ص 258 باب 5 من ابواب اقسام الحج ح11 [↑](#footnote-ref-385)
385. - بصائرالدرجات ص329، المحاسن ج2 ص300 [↑](#footnote-ref-386)
386. - وسائل الشيعة ج 11 ص 300 باب 21 من ابواب اقسام الحج ح14 [↑](#footnote-ref-387)
387. - تهذيب الأحكام ج2ص27 [↑](#footnote-ref-388)
388. - لعل المقصود منها الضرورة، والا فمجرد المصلحة ليس من مسوغات الكذب، حسب الصناعة، وهم (عليهم السلام) اعلم بما يصنعون. [↑](#footnote-ref-389)
389. - فرائد الاصول ج2ص809 [↑](#footnote-ref-390)
390. - وسائل الشيعة ج27ص 109 باب 9 من ابواب صفات القاضى ح4 [↑](#footnote-ref-391)
391. - كافي ج1ص65 باب اختلاف الحديث [↑](#footnote-ref-392)
392. - الكافى ج 1 ص 63 [↑](#footnote-ref-393)
393. - وسائل الشيعةج27 ص84 باب 8 من ابواب صفات القاضى ح26 [↑](#footnote-ref-394)
394. - وسائل الشيعة ج27 ص 137 باب 11 من ابواب صفات القاضى ح1 [↑](#footnote-ref-395)
395. -، وسائل الشيعة ج9 ص77باب 16 من ابواب ما يجب فيه الزكاة ح1 [↑](#footnote-ref-396)
396. - فسرها بعض السادة الأعلام دام‌ظله -على ما حكي عنه- بما لايكون تحليلا للحرام او تحريما للحلال، بمعنى تحريم ما حل عنه الشارع عقدة الحظر الثابت في عصر الجاهلية. [↑](#footnote-ref-397)
397. - وسائل الشيعة ج25 ص 325 باب 15 من ابواب الاشربة المحرمة ح2 [↑](#footnote-ref-398)
398. - وسائل الشيعة ج 14 ص 362 باب 17 من ابواب المزار ح1 [↑](#footnote-ref-399)
399. - وسائل الشيعةج4 ص46 باب 13 من ابواب اعداد الفرائض ح2 [↑](#footnote-ref-400)
400. - كافي باب التفويض الى رسول الله صلى الله عليه وآله ج1ص268، وسائل الشيعةج26 ص138 باب 22 من ابواب ميراث الابوين ح5 [↑](#footnote-ref-401)
401. - الخصال ج 2 ص 444 [↑](#footnote-ref-402)
402. - مسائل على‌بن‌جعفر ص 116 [↑](#footnote-ref-403)
403. - وسائل الشيعة ج 27ص باب 9من ابواب صفات القاضي ح21 [↑](#footnote-ref-404)
404. - الكافى ج 1 ص 265 [↑](#footnote-ref-405)
405. - وسائل الشيعة ج 22 ص 70 باب 29 من ابواب الطلاق ح27 [↑](#footnote-ref-406)
406. - الكافى ج 1 ص 268 [↑](#footnote-ref-407)
407. - الاختصاص ص22،

     قرب الإسناد:‌ابن‌عيسى عن البزنطي عن الرضا عليه‌السلام أنه عليه‌السلام كتب إليه قال أبو جعفر عليه‌السلام لا يستكمل عبد الإيمان حتى يعرف أنه يجري لآخرهم ما يجري لأولهم في الحجة والطاعة والحلال والحرام سواء ولمحمد صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين فضلهما بحار الانوار ج 19 ص 363 [↑](#footnote-ref-408)
408. - اصول الكافي ج1ص239 [↑](#footnote-ref-409)
409. - المصدر السابق ص57 [↑](#footnote-ref-410)
410. - نفس المصدر ص62 [↑](#footnote-ref-411)
411. - نفس المصدر ص59 [↑](#footnote-ref-412)
412. - بحار ج 2 ص173 عن بصائر الدرجات [↑](#footnote-ref-413)
413. - وسائل الشيعة ج12 ص 493 باب 48 من ابواب تروك الاحرام ح2 [↑](#footnote-ref-414)
414. - بحوث في علم الاصول ج 7ص [↑](#footnote-ref-415)
415. - مصباح الأصول ج‏2 ص418 [↑](#footnote-ref-416)
416. - بحوث في علم الاصول ج7ص51 [↑](#footnote-ref-417)
417. - منهاج الصالحين ج2 ص318م1551 [↑](#footnote-ref-418)
418. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌22 ص 378

     والیک نص کلامه: لو أراد الولد أن يتزوّج بامرأة و لكن الامّ تتأذّى لعدم تلاؤم أخلاقها معها، أو أنّه أراد أن يتصدّى لتحصيل العلوم الدينيّة و الأب يتأذّى لرغبته فی تحصيل العلوم الحديثة، فهل يحرم مثل هذا الإيذاء؟.

     الظاهر العدم كما في غير الوالدين حسبما عرفت، لعدم الدليل على ذلك بوجه، و إنّما الواجب المعاشرة الحسنة و المصاحبة بالمعروف على ما نطقت به الآية الكريمة و غيرها، مثل: أن لا يجادل معهما في القول و لا يقول لهما: أُفّ، و أمّا ارتكاب عمل عائد إلى شأنٍ من شؤون نفسه و إن ترتّب عليه إيذاؤهما من غير أن يكون ذلك من قصده فلم تثبت حرمته بدليل. [↑](#footnote-ref-419)
419. - منهاج الصالحين ج2ص84 م395

     والظاهر أن ذلك هو المشهور بين الاصحاب، وان كان قد يقال بأن اطلاق ما دل على أن الزوجة لا تخرج مثلا من بيتها الا باذن زوجها، غير مقيد بعدم الامر بالخلاف، بل هو مثل دليل حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه، فلو آجر شخص نفسه على عمل في وقت معين، ثم انكشف أن اتيانه بذلك العمل موقوف على التصرف في ملك الغير فلا اشكال في انفساخ الاجارة اذ يكون كاجارة المرءة نفسها لكنس المسجد في وقت معين، ثم طرو الحيض عليها في ذلك الوقت، ولكن الانصاف أن العرف يفهم من الخطاب الوارد في حقوق الزوجية أنها في إطار حقوق الله، فتكون في طولها. [↑](#footnote-ref-420)
420. - منهاج الصالحين ج2 ص318 م1551 [↑](#footnote-ref-421)
421. - وسائل الشيعة ج22 ص36 باب13 من ابواب مقدمات الطلاق ح2 [↑](#footnote-ref-422)
422. - بحوث في علم الاصول ج7ص58 [↑](#footnote-ref-423)
423. - فرائد الاصول ج‏2 ص535 [↑](#footnote-ref-424)
424. - فرائد الاصول ج‏2 ص750 [↑](#footnote-ref-425)
425. - نهاية النهاية ج1ص 125 [↑](#footnote-ref-426)
426. - درر الفوائد ص 428 [↑](#footnote-ref-427)
427. - كفاية الأصول ص429 [↑](#footnote-ref-428)
428. - كفاية الاصول ص 438 [↑](#footnote-ref-429)
429. - اضواء وآراء ج3ص420 [↑](#footnote-ref-430)
430. - بحوث في علم الاصول ج7ص 165 [↑](#footnote-ref-431)
431. - انوار الهداية ج1ص 370 [↑](#footnote-ref-432)
432. -سواء قلنا بان الضرر او الحرج عنوان الحكم الناشي منه الضرر او الحرج، اونتيجة الفعل كما هو الصحيح، حيث أن الضرر او الحرج يترتب على الوضوء مثلا، فدليل لاضرر ولاحرج ينفيان الضرر والحرج الناشئين عن الحكم الشرعي، وهذا يعني عرفا حكومتهما على عقد الحمل. [↑](#footnote-ref-433)
433. - مصباح الاصول ج3ص348 [↑](#footnote-ref-434)
434. - اجود التقريرات ج2ص 507 [↑](#footnote-ref-435)
435. - راجع الوسائل ج 14ص584ح 8وج24 ص 274ح2 [↑](#footnote-ref-436)
436. - وسائل الشيعة ج8ص188 باب1 من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح5 [↑](#footnote-ref-437)
437. - وسائل الشيعة ج3ص468 باب 38 من ابواب النجاسات ح2 [↑](#footnote-ref-438)
438. - التنقيح كتاب الطهارة ج2ص95 [↑](#footnote-ref-439)
439. - بحوث في شرح العروة الوثقى ج3ص347 [↑](#footnote-ref-440)
440. - ان قلت: ان خطاب لا صلاة الا بطهور اخص مطلقا من مجموع خطاب صلاة النافلة والفريضة فيأتي فيه ما ذكره في قاعدة لا ضرر، قلت: مضافا الى وجود دليل خاص في اعتبار الطهارة في صلاة الفريضة، ان صلاة الفريضة هي القدر المتيقن من اعتبار الطهارة في الصلاة، فاطلاقها النافي لاعتبار الطهارة ساقط جزما، فتستقر المعارضة بينه وبين اطلاق الامر بصلاة الليل. [↑](#footnote-ref-441)
441. - المحكم في أصول الفقه ج‏6 ص59 [↑](#footnote-ref-442)
442. - مستند العروة كتاب الصلاة ج3ص29 [↑](#footnote-ref-443)
443. - نهاية الأفكار ج4ص136 [↑](#footnote-ref-444)
444. - تهذيب الأصول ج‏2 ص14 [↑](#footnote-ref-445)
445. - سورة البقرة الآية 196 [↑](#footnote-ref-446)
446. - رأيت بعد ذلك كلاما في البحوث ج5ص297 يوافق ما ذكرناه في المقام وهو ان نكتة التفصيل بين الشبهة المفهومية و المصداقية هي ان نسبة المولى بما هو مولى و نسبة العبد إلى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوك على حد سواء في الشبهة المصداقية فلا يجوز التمسك فيها بالعامّ بخلاف الشبهة المفهومية فان المولى أعرف بواقع موضوع حكمه، فإذا كان للكلام عموم أو إطلاق فلعله اعتمد عليه لرفع احتمال دخل المرتبة المشكوكة في حكمه.

     ولايخفى أن ما ذكره ينافي ما التزم به في الفقه من الرجوع الى العام المنفصل في الشبهة المفهومية للماء اذا كان موضوعا للحكم في المخصص المنفصل (بحوث في شرح العروة الوثقى ج1ص154) حيث أنه كما ذكرنا في المتن تكون نسبة المولى بما هو مولى ونسبة العبد الى معرفة حال هذه الشبهة المفهومية على حد سواء ، كما أنه ذكر في مناسك الحج أن الشك في كون مكان جزء من منى يرجع الى الشبهة المفهومية لمنى فان الواجب رهو المبيت او الحلق مثلا في واقع المكان المسمى بمنى فاذا تردد واقع المكان بين الاقل والاكثر كان من دوران امر التكليف بين الاقل والاكثر وليس من الشك في الامتثال وكان من موارد اجمال المخصص مفهوما وهو ما دل على اشتراط كون الذبح والحلق بمني وليس من الشبهة المصداقية (موجز مناسك الحج ص150) [↑](#footnote-ref-447)
447. - وسائل الشيعة ج 25 ص343 باب 19 من ابواب الاشربة المحرمة ح2 [↑](#footnote-ref-448)
448. - وسائل الشيعة ج25ص326 باب 15من ابواب الاشربة المحرمة ح5 [↑](#footnote-ref-449)
449. - تهذيب الاحكام ج9ص122 [↑](#footnote-ref-450)
450. - التنقيح ج3ص109 [↑](#footnote-ref-451)
451. - موسوعة الامام الخوئي ج 4ص189 [↑](#footnote-ref-452)
452. - وسائل الشيعة ج25ص360باب 27من ابواب الاشربة المحرمة ح1و2 [↑](#footnote-ref-453)
453. - وسائل الشيعة ج17ص226باب 57 من ابواب ما يكتسب به ح1 [↑](#footnote-ref-454)
454. - الكافي ج6ص423 [↑](#footnote-ref-455)
455. - وسائل الشيعة ج25ص365 باب 28من ابواب الاشربة المحرمة ح1 [↑](#footnote-ref-456)
456. - راجع بحوث في شرح العروة الوثقى ج3ص451 [↑](#footnote-ref-457)
457. - بحوث في علم الاصول ج 4ص83 [↑](#footnote-ref-458)
458. - فوائد الاصول ج4ص737 [↑](#footnote-ref-459)
459. - الذريعة ص315 [↑](#footnote-ref-460)
460. - العدة ج1ص393 [↑](#footnote-ref-461)
461. - راجع [صفحة](file:///\\pc102\shahidi\کتب%20استاد\اصولی\کتب%20اصولی%20استاد%20شهیدی%20)جدید)\تعارض%20اخیر2.doc#samareh) 21 القسم الثاني من كتاب التعارض [↑](#footnote-ref-462)
462. - رسائل ج2ص784 [↑](#footnote-ref-463)
463. - تهذيب الاحكام ج 1ص2 [↑](#footnote-ref-464)
464. - مبادئ الوصول الى علم الأصول ص234 [↑](#footnote-ref-465)
465. - درر الفوائد ج2ص299 [↑](#footnote-ref-466)
466. - وسائل الشيعة ج 27ص 122باب 9من ابواب صفات القاضي ح44 [↑](#footnote-ref-467)
467. - وسائل الشيعة ج6ص363 باب 13 من ابواب السجود ح8 [↑](#footnote-ref-468)
468. 2 - راجع [صفحة](#c11as11) 162 و[صفحة](#c11as111) 169 القسم الثاني من كتاب التعارض [↑](#footnote-ref-469)
469. - بصائر الدرجات ص306 وبحار الانوار ج2ص272 نقلا عنه، ونحوه مع تفاوت يسير: وسائل الشيعة ج8ص260 باب 3من ابواب قضاء الصلوات ح8 [↑](#footnote-ref-470)
470. - وسائل الشيعة ج2ص276 باب 3 من ابواب الحيض ح4 [↑](#footnote-ref-471)
471. - وسائل الشيعة ج27ص62 باب 6من ابواب صفات القاضي ح52 [↑](#footnote-ref-472)
472. - وسائل الشيعة ج 2 [↑](#footnote-ref-473)
473. - وسائل الشيعة ج 2 [↑](#footnote-ref-474)
474. - وسائل الشيعة ج13ص123- 125 باب 10من ابواب كفارات الاستمتاع احاديث 2و5و1 [↑](#footnote-ref-475)
475. - وسائل الشيعة ج4ص 84 باب 22 من ابواب اعداد الفرائض ح1 [↑](#footnote-ref-476)
476. - وسائل الشيعة ج1ص167 باب 11 من ابواب الماء المطلق [↑](#footnote-ref-477)
477. - من لايحضره الفقيه ج4 ص206 [↑](#footnote-ref-478)
478. -سورة النحل الآية44 [↑](#footnote-ref-479)
479. - وسائل الشيعة كتبا الوقوف والصدقات باب 6ح1 [↑](#footnote-ref-480)
480. - كتاب البيع ج3ص156 [↑](#footnote-ref-481)
481. - الرسائل ج2ص5 [↑](#footnote-ref-482)
482. - منتقى الاصول ج3ص463 [↑](#footnote-ref-483)
483. - وسائل الشيعة ج10ص31 باب1من ابواب مايمسك عنه الصائم ح1 [↑](#footnote-ref-484)
484. - وسائل الشيعة ج5ص470 باب 1 من افعال الصلاة ح14 [↑](#footnote-ref-485)
485. - ذكر "دام ظله" فوارق أخرى بين روايات مقام التعليم وروايات مقام الافتاء، فجملة منها تعني لزوم ملاحظة ظروف السائل بحسب ما يظهر منه عادة للأئمة (عليهم السلام) وهذا مما لاينبغي الاشكال فيه، فاذا كان الجواب ناظرا الى سؤال السائل عن قضية ابتلى بها فلايمكن الغاء الخصوصية من السائل، اذا احتمل ان الإمام عرف فيه خصوصية فاجابه بجواب نحتمل دخل تلك الخصوصية فيه كما مر في رواية سلمة‌بن‌محرز الأولى ورواية معاوية‌بن‌عمّار، نعم لو كان السؤال عن رجل فعل كذا كما في رواية سلمة‌بن‌محرز الثانية فكون جواب الإمام ناظرا الى ظروف السائل خلاف الظاهر ولايصار اليه الا بدليل خاص، كيف وان اعتنينا بمثل ذلك لانسدّ علينا باب العمل بالروايات، وهذا مخالف للسيرة المتشرعية ولنفس الروايات الواردة في الحثّ على الاحتفاظ بالروايات وبثّها بين الشيعة.

     ومن هنا ظهر انه لواحتمل أن الإمام عليه‌السلام انما افتى لمن افطر متعمدا بأن يطعم ستين مسكينا لأجل انه عرف من ظاهر حاله انه مريض او شائب لايقدر على صيام ستين يوما، فلايستفاد منه كون الاطعام بدلا عرضيا للصيام فضلا عن إثبات كونه واجبا تعيينيا؛ فقد ورد في صحيحة داود الرقي قال: قلت لابي‌عبدالله‌عليه‌السلام: أكون في السفر فتحضر الصلاة وليس معي ماء، ويقال إن الماء قريب منا، أفأطلب الماء وأنا في وقت يمينا وشمالا؟ قال: لاتطلب الماء، ولكن تيمم فإني أخاف عليك التخلف عن أصحابك فتضلُّ ويأكلك السبع (وسائل الشيعة ج3ص342) فطبّق الإمام عليه خوف الضرر.

     وكذا لايبعد انصراف السؤال في مقام الافتاء الى الفرض المتعارف فيكون الجواب منصرفا اليه طبعا، ولكنه يختص بما اذا احتمل كون الندرة بحد يطمئن الإمام عليه‌السلام عادة بعدم كون مورد السؤال من الفرد النادر، والا يكون اطلاق الجواب للفرد النادر حجة عقلائية، ولو سئل شخص عن فرض ابتلائه بعقد او ايقاع واحتمل عقلائيا ان الجواب كان بملاحظة ظروف السائل، لم‌ينعقد في الجواب المبين لحكمه اطلاق لغير هذا الفرض، ولذا ترى انه لو سئل شخص في مجتمعنا عن حق الزوجة للنفقة وهي لاتزال في بيت والدها اجبنا بالنفي، لما نشاهده من شرط ارتكازي لإسقاطه خلال هذه الفترة، وكذا حق الزوج في الاستمتاع، ولو كان السائل من مجتمع أروبي مثلا فلعل جوابنا كان يختلف عن هذا الجواب، وكذا لو وقف شخص ماله على اولاده ففي الجواب يلحظ عرف الواقف، ففي بعض الاعراف يقصدون بالاولاد الذكور فقط، والجواب عنه بعدم شمول الوقف للإناث لايعني اطلاق الجواب لما كان الواقف من عرف آخر، وهكذا لو كان المتعارف الذي يبتلى به الشخص مثلا حليب البقر فأمره بالإتيان بالحليب ينصرف الى حليب البقر؛ نعم مجرد ندرة غيره لايضرّ بالاطلاق ما لم‌يصل الى حد الانصراف او الإجمال، ولعل هذا هو المقصود من كون القدر المتيقن في مقام التخاطب او التعارف يمنع من اطلاق روايات مقام الافتاء.

     واما قضية استفادة الإمام (عليه‌السلام) من لغة المخاطب فلاتختص بمقام الافتاء، بل يمكن ان تكون في روايات التعليم أيضا كما لو كان المخاطب عجميا يكون المعهود لديه احتساب السنة بالسنة الشمسية دون القمرية فلعل الإمام عليه‌السلام اطلق كلمة السنة، واراد بها ما يفهمه المخاطب، والمخاطب حيث لايلتفت الى الاختلاف تفصيلا فيسكت عن بيانه حين نقل الرواية للآخرين، حيث انه مما يغفل عنه عادة فتكون الرواية مجملة.

     ثم ان ما نقله عن الصدوق ره في الوصايا المبهمة واستقربه من ان الإمام لاحظ عرف السائل ولذا اختلفت اجوبته، ففيه ان هذا مناف مع استشهاد الإمام عليه‌السلام ببعض الآيات: ففي صحيحة معاوية‌بن‌عمار، قال: سألت ابا عبدالله عليه‌السلام عن رجل اوصى بجزء من ماله قال: جزؤ من عشرة، قال الله عزوجلّ: ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا وكانت الجبال عشرة (وسائل الشيعة ج 19ص 383) وفي صحيحة البزنطي قال سألت ابا الحسن عليه‌السلام عن رجل اوصى بجزء من ماله، فقال: واحد من سبعة، ان الله يقول: لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ، وفي رواية البزنطي عن الحسين‌بن‌خالد عن‌ابي‌الحسن عليه‌السلام قال: سالته عن رجل اوصى بجزء من ماله، قال: سُبع ثُلثه، فترى انه استشهد في الأوليين بالآية وفي الاخيرة وان لم‌يستشهد باية لكنها وردت في رجل اوصى بجزء من ماله لاخصوص السائل حتى يقال بان الإمام لاحظ ظروف السائل فاستظهر من وصيته ذلك. [↑](#footnote-ref-486)
486. - نفس المصدر [↑](#footnote-ref-487)
487. - بحار الانوار ج2ص208 [↑](#footnote-ref-488)
488. - وسائل الشيعة ج27ص115 باب 9من ابواب صفات القاضي ح22 [↑](#footnote-ref-489)
489. - وسائل الشيعة ج27ص207 باب 14 من ابواب صفات القاضي ح1 [↑](#footnote-ref-490)
490. - كافي ج1ص65 باب اختلاف الحديث [↑](#footnote-ref-491)
491. - وسائل الشيعة ج27ص108 باب 9 من ابواب صفات القاضي ح4 [↑](#footnote-ref-492)
492. - البيان ص 277 [↑](#footnote-ref-493)
493. - الموافقات ج3ص108 [↑](#footnote-ref-494)
494. - وسائل الشيعة ج22ص 193 [↑](#footnote-ref-495)
495. - الانعام 145 [↑](#footnote-ref-496)
496. - وسائل الشيعة ج24 ص123 باب5 من ابواب الاطعمة المحرمة ح6 [↑](#footnote-ref-497)
497. - وسائل الشيعة ج24ص136 باب9 من ابواب الاطعمة المحرمة ح20 [↑](#footnote-ref-498)
498. - وسائل الشيعة ج24 ص120 باب4 من ابواب الاطعمة المحرمة ح7 [↑](#footnote-ref-499)
499. - وسائل الشيعة ج6ص 487 [↑](#footnote-ref-500)
500. - بحوث في الخمس ج 2 ص45 [↑](#footnote-ref-501)
501. - موسوعة الامام الخوئي ج18 ص 151 [↑](#footnote-ref-502)
502. - موسوعة الامام الخوئي ج29 ص388 [↑](#footnote-ref-503)
503. - موجز مناسك الحج ص 150 [↑](#footnote-ref-504)
504. - بحوث فی علم الاصول ج ۷ ص249 [↑](#footnote-ref-505)
505. - بحوث فی علم الاصول ج ۳ ص431 [↑](#footnote-ref-506)
506. - الاصول في الاصول ج2 ص 431 [↑](#footnote-ref-507)
507. - الموجود في كتاب الغيبة ص378 "احتجت –ادام عزّك- ان تسأل لي بعض الفقهاء"، والظاهر ان الخطاب فيه الى الحسين‌بن‌روح ره، فيطلب منه ان يسأل الإمام عليه‌السلام عن ذلك. [↑](#footnote-ref-508)
508. - وسائل الشيعة ج6ص362 باب 13 من ابواب السجود ح8 [↑](#footnote-ref-509)
509. - وسائل الشيعة ج 27ص 122باب 9من ابواب صفات القاضي ح44 [↑](#footnote-ref-510)
510. - كتاب الصلاة ص625 [↑](#footnote-ref-511)
511. - تعليقة مباحث الاصول ج5ص591 [↑](#footnote-ref-512)
512. - وسائل الشيعة ج 26ص33 باب 9من ابواب موانع الارث ح1 [↑](#footnote-ref-513)
513. - وسائل الشيعة ج 26ص32 باب 8من ابواب موانع الارث ح4 [↑](#footnote-ref-514)
514. - مباني تكملة المنهاج ج2ص455 [↑](#footnote-ref-515)
515. - مستند العروة كتاب الخمس ص12 [↑](#footnote-ref-516)
516. - موسوعة الامام الخوئي ج4 ص 49 [↑](#footnote-ref-517)
517. - وسائل الشيعة ج 8ص 355 [↑](#footnote-ref-518)
518. - من لا يحضره الفقيه ج1ص 272 [↑](#footnote-ref-519)
519. - موسوعة الامام الخوئي ج 13ص137

     قد اضاف "قده" الى ذلك أجوبة أخرى منها أن القرطاس المتخذ من الخشب ايضا لا يصدق عليه أنه ما انبتته الارض لاستحالته الى القرطاس فصحيحة ابن مهزيار اخص مطلقا من صحيحة هشام، ومنها أن القرطاس في ذلك الزمان كان متخذا من القطن والكتان عادة فحمل صحيحة ابن مهزيار على القرطاس المتخذ من الخشب وورق الشجر حمل على الفرد النادر، بل یوجب اللغویة لعدم تيسر الاطلاع على كون القرطاس متخذا مما يصح السجود عليه الا بالرجوع الى اهل الخبرة مما لا يتيسر لأغلب الناس، ومنها أنه لو فرض تعارضهما و تساقطهما فيكون المرجع البراءة.

     وقد اجبنا عن الاول بالمنع من دعوى الاستحالة، بعد صدق عنوان ما انبتته الارض عليه عرفا خصوصا وانه بصيغة الماضي وليس بعنوان نبات الارض، وانت ترى أن لازم كلامه عدم جواز السجود على ما اتخذ من الخشب ولا يصدق عليه القرطاس كالكارتون، واجبنا عن الثاني بأن هذا خلاف ما نقل كما في نهاية التقرير ج۱ ص ۴۷۳ من أن المتعارف في ذلك الزمان كون القرطاس متخذا من الخشب وورق الشجر، ومعرفة كون القرطاس متخذا مما يصح السجود عليه كانت متيسرة جزما او احتمالا بعد كونه مصنوعا في مصانع معيَّنة في ذلك الزمان، وأجبنا عن الثالث بأن الرجوع الى البراءة موقوف على احراز كون صحيحة ابن مهزيار واردة على نهج القضية الحقيقية، لكنه خلاف ظاهر السؤال في صحيحة ابن مهزيار، و حيث نحتمل أن القرطاس المعهود في زمان الائمة كان متخذا مما يصح السجود عليه كما نقل في نهاية التقرير فلا اطلاق في الصحيحة كي يتعارض مع اطلاق صحيحة هشام.

     هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه يجوز السجود على القرطاس المتخذ من القطن والكتان، لصدق انه ما انبتته الارض وعدم صدق انه ما لبس، وان كنت مادته الاصلية القطن والكتان الا انه بعد صيرورته قرطاسا ابتلي بمانع بمنع من صلاحيته لأن يلبس، وانت ترى انه يعني جواز السجود على كل ما اتخذ من القطن والكتان ولم يكن صالحا لأن يلبس ولو لم يصدق عليه القرطاس كالكارتون، فاشكاله في السجود على المحارم الورقية مما لا يرى له وجه. [↑](#footnote-ref-520)
520. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص381 [↑](#footnote-ref-521)
521. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص377 [↑](#footnote-ref-522)
522. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص382 [↑](#footnote-ref-523)
523. - نفس المصدر [↑](#footnote-ref-524)
524. - مصباح الاصول ج3ص377 [↑](#footnote-ref-525)
525. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص368 [↑](#footnote-ref-526)
526. - مصباح الاصول ج3ص431 ومستند العروة كتاب الحج ج2 ص159 مسألة 2 من فصل في أقسام الحج [↑](#footnote-ref-527)
527. -[صفحة](#z234) 80 الجزء من كتاب التعارض [↑](#footnote-ref-528)
528. - بحوث في علم الاصول ج3ص477 [↑](#footnote-ref-529)
529. - نهاية النهاية ج1ص237 [↑](#footnote-ref-530)
530. - الاصول في الاصول ج2ص446 [↑](#footnote-ref-531)
531. - بحوث في علم الاصول ج7ص209 [↑](#footnote-ref-532)