

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، ولا يخفى انه لم يرد كلمة التعارض الا في
مرفوعة زرارة "يأتي عنكم خبران او حديثان متعارضان"^(١)، والوارد في سائر
الأدلة انما هو عنوان اختلاف الحديث، ففي رواية القطب الراوندي "اذا
جاءكم حديثان مختلفان...".

وانما جعلنا التعارض عنوان البحث تبعاً للأعلام.

التعارض في اللغة

التعارض في اللغة - كما ذكر الشيخ الاعظم "قده"^(٢) - ماخوذ من
العرض، بمعنى الإظهار، فيقال: عرض المتاع للبيع، أي أظهره لذلك،
فمعنى التعارض بين شيئين اظهار كلّ منهما نفسه مقابل الآخر، ومنه
التعارض في الشعر، فيقال: عارض فلان شعر فلان، أي أنشد شعراً مثل
شعره وأظهره في قبالة، وفي التعارض يظهر كل من الدليلين نفسه مقابل
الآخر، بملاحظة التكاذب الموجود بينهما، ومنع كل منهما عن شمول
دليل الحجية للآخر.

١ - عوالي اللئالي ج٤ ص١٣٣ مستدرک الوسائل ج١٧ ص٣٠٣

٢ - فرائد الاصول ج٢ ص٧٥٠

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، فيكذبه، 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 التضاد، واختار هذا التعريف الشيخ الاعظم "قده" فقال: غلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين و تمنعهما باعتبار مدلولهما، و لذا ذكروا أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد^(١).

لكن عدل صاحب الكفاية "قده" عن تعريف المشهور، وعرف التعارض بتنافي الدليلين في مقام الإثبات والدلالة على وجه التناقض او التضاد حقيقة او عرضاً^(٢)، 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 "لا يجب إكرام

١ - فرائد الاصول ج٢ ص٧٥٠

٢ - كفاية الاصول ص ٤٣٧

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 لم يمكن الجمع العرفي بين الدليلين والا لم يكن أيّ تنافٍ بينهما في مقام الدلالة.

الاشكالات 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 لا يوجد فيها أي تنافٍ بين المدلولين.

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

أحدهما: ما كان الدليل الحاكم مفسراً للدليل المحكوم، سواء كان مقرونا باستعمال أداء التفسير نحو كلمة أي وأعني، او مجردا عن استعمالها، ولكن كان لسانه شارحا بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجودا لكان الدليل الحاكم لغوا، كقوله (عليه السلام): "لا ربا بين الوالد و الولد" فانه شارح للدليل الدال على حرمة الرّبا، إذ لو لم يرد دليل على حرمة الرّبا، لكان الحكم بعدم الرّبا 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، فإن "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 تعاملنا 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"^(١)، و قول النبي (صلى الله عليه وآله): "لا ضرر و لا ضرار" و غيرها من أدلة نفي الأحكام الحرجية والضررية، فانها حاکمة 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 لم يكن 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 لم تكن الأصول مجعولة لا يكون 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 مقدّمها 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 تعديا، و ان كان شاكّا وجدانيا فلا يبقى موضوع للأصول.

والحاصل أنه لا يوجد 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 فلا يوجد فيها ايضا أيّ تنافٍ بين الدليل العام والدليل الخاص، حيث ان موضوع حجية العام الشكّ في المراد الجدي للمولى، وحينئذ فلو كان الدليل الخاص قطعيا كان واردا عليه لانتفاء الشكّ معه وجدانا، ولو كان ظنيا كان حاكما عليه لالغاء الشكّ تعديا،

وبالجمله ان الدليل الخاص إما وارد على العام او حاكم، وقد مرّ عدم التنافي بين الحاكم والمحكوم، فضلا عن الوارد والمورود^(١).
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 فلا يتم هذا البيان كما هو واضح.

وعلى اي حال فيرد عليه اولاً: أن الظاهر من الخطاب المحكوم هو ثبوت الحكم على تقدير تحقق موضوعه تكويناً، فمفاد قوله تعالى "حرم الربا"^(٢) هو أن كل ما صدق عليه الربا عرفاً فهو حرام، فهو يربط بين ما صدق عليه الربا عرفاً وبين الحرمة، والخطاب الحاكم يكون بصدد قطع هذا الربط في فرد خاص، فيكون منافياً للخطاب المحكوم حقيقة، ولذا يتمسك بالخطاب المحكوم في موارد الشك في وجود الخطاب الحاكم، ولولم يكن الدليل المحكوم مبيّناً لثبوت الحكم في مورد ثبوت

١ - مصباح الاصول ج٣ص٣٤٧ بتوضيح مستفاد من دراسات في علم الاصول ج٤ص٣٤١ والهداية في الاصول

ج٤ص٣٠٢ ومصباح الاصول ج١ص٦٣٠

٢ - سورة البقرة الآية ٢٧٥

الشرط وجدانا، يكون التمسك به في مورد الشك من التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية له، فالدليل الحاكم على عقد الوضع للدليل المحكوم يكون مخصصا له روحا ولبنا، 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 الورد او الى القسم الأول من الحكومة، فان كان العلم المأخوذ في موضوع البراءة الشرعية مثلا ظاهرا في الأعم من العلم الوجداني والتعدي 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 لا يختص اثر اعتبار خبر الثقة علما بالآثار الشرعية للعلم، بل يكون موجبا لثبوت الآثار العقلية من المنجزية والمعدرية المترتبة على الأعم من العلم الوجداني او التعبدى بالتكليف، او فقل -على الاصح- المترتبة على قيام الحجة على التكليف، فلا يلزم 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 لا يضر 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 لا يمكن حجيتهما معا لانه يلزم من ذلك التعبد بالمتنافيين.

وحيث ان الخاص قرينة على العام عرفا، فالعرف يقدم حجية الخاص على حجية العام، فتكون حجية العام اقتضائية، بمعنى أنه حجة مادام لم يصل 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 لا يوجد عند العقلاء بناءان متضادان، فما دام لم يصل 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، ولا يفرق فيما ذكرنا بين ان يكون المبني في الحجية جعل الطريقية او سائر المباني، كمبنى صاحب الكفاية "قده" من جعل المنجزية والمعذرية؛ فانه بناء على مبناه، وان لم يرفع الخاص الشك في المراد الجدي من العام لا وجدانا ولا تعبدا، ولكن مع ذلك يكون واردا على حجية العام، فلا يتجه ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه لو كان الخاص ظنياً كان حاكما على دليل حجية العام لإلغاء الشك تعبدا.

الاشكال الثاني: ما قد يقال من أنه لا يوجد التنافي بين الدليلين في مقام الدلالة في مورد التعارض مطلقا، حتى بين الدليلين المتباينين، اذ لامعنى لتضاد نفس الظهورين والدالتين والا لم يعقل وجودهما معا، فتنافي الدليلين لا يكون الا بلحاظ دلالتهما على مدلولين متنافيين، وعليه فيكون التعبير بتنافي الدليلين تعبيرا مسامحا 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 لم يكن 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 مفسراً للمراد الجدي من العام عرفاً.

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 بحثاً استطرادياً، مع أنه لا موجب 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 اجمالاً بخطأ احدهما، كما لو أقرّ زيد بمال لعمرو، ثم أقرّ له بمال آخر، ويعلم عمرو اجمالاً 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 لا يكون حجة اذا لم يكن مصداقاً للإقرار، فلا

تكاذب بين الاقرارين، ولكن يصدق أنهما اقراران متعارضان، وليس منشأ ذلك العلم بمخالفة احد الاقرارين للواقع، فانه لا يكفي بمجرد في تحقق التعارض بين الاقرارين، ولأجل ذلك لو تعدد المقر له لكننا نأخذ بكلا الاقرارين، كما لو اقرّ زيد بمال لعمرو ثم اقر بمال آخر لبكر، وعلم اجمالاً بخطأ احد الاقرارين، فانه لا يوجب تعارض الاقرارين وسقوطهما عن الحجية كما افتي 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 فسّر المحقق العراقي "قده" تعريف صاحب الكفاية بأن مراده كون التعارض تنافي الدليلين في مقام الحجية^(١)، ولكن لا يظهر من كلام صاحب الكفاية ذلك حيث عرّف التعارض بتنافي الدليلين في مقام الدلالة والإثبات، وقد مرّ أن ظاهره كون التعارض تكاذب الدليلين عرفاً، على أن صاحب الكفاية حيث كان بصدد إخراج موارد الجمع العرفي، فلا بد أن يراد بتنافي الدليلين في مقام الحجية تنافيهما في مقام اقتضاء الحجية، او فقل: اقتضاء الدليل العام للحجية لشمولهما، والآ شامل التعريف موارد الجمع العرفي، كما في العام والخاص، فان حجية الخاص متنافية مع حجية العام لاستحالة اجتماع

الحجيتين، نعم لَمَّا كانت حجة عموم العام تعليقية وحجة الخاص تنجزية، فلاتمانع ولاتنافي بينهما في مقام اقتضاء الدليل العام للحجة لشمولهما، حيث ان حجة عموم العام مشروطة بعدم وصول الخاص المعتر في حد ذاته، فمع وصوله لا يبقى موضوع لحجة ذلك العموم، فيبقى الخاص حجة بلامعارض، بخلاف المتباينين، فانهما متنافيان في مقام اقتضاء الدليل العام لحجة كل واحد منهما.

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

ان قلت: ان التعارض لا يصدق عرفا الا 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 لم ينعقد لخصوص البحث عن أحكام التعارض المستقر الذي يتنافى فيه الدليلان في مقام اقتضاء الحجية، بأن يمنع كل منهما عن حجية الآخر، لأننا نحتاج الى البحث عن قواعد الجمع العرفي أيضا، وكذا البحث عن اقتضاء الخبر الظني المخالف لاطلاق الكتاب او لعمومه للحجية ونحو ذلك.

وحيث ان 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 العام والخاص، 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^(١)، وكذا ذكر المحقق الحلبي "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 رواية أحدهما عدولا كان الترجيح لجانب ما رواه العدل، لأن رواية من ليس بعدل لا تقبل مع السلامة عن المعارض فمع وجود المعارض أولى^(٢)، 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

١ - عدة الاصول ج١ ص١٤٧.

نعم لو كان المفروض في كلامه وثاقه 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 تمنعهما في مقام الحجية فيكون تعارضهما بمعنى التكاذب العرفي بينهما.

٢ - معارج الاصول ص١٥٥

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، لالتعارض 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 لا يوجد بينهما جمع عرفي، وكذا اختلاف البيئة 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 التضاد- للاحاجة الى اخذ كلمة التضاد، 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 أمانة على وجوب القيام تعيينا وقامت أمانة أخرى على وجوب الجلوس تعيينا، فالنسبة بين المدلولين المطابقين وان كانت هي التضاد، 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 التضاد دائما، لأن كل واحد منهما يقتضي الحجية، وهذا منشأ للتضاد في الحجية، وهو أمر وجودي، وان كانت النسبة بين مدلوليهما التناقض، فلا يصح الجمع بين التضاد والتناقض في التعريف^(١).

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، فلا بد من كون التعريف شاملا لجميع هذه الموارد، والظاهر أنه يشمل 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، والتقيد بالمنافاة العرفية للتحرز عن المنافاة الحقيقية، اذ لا منافاة حقيقية بين دالتهما 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 الاقارين 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 عرّضا 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 الاقرايين مرتبط بالشبهة الموضوعية.
وان أبيت الا عن ادراجه في بحث التعارض فلا بد من تعريف التعارض
بالتنافي بين الدليلين في مقام الحجية، ولكن نقيده 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 حجة احدهما واردا على
حجة 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
"فللعوام 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 لا يكون التضادّ في الحجية هنا بمعناه الحقيقي، حيث يعتبر في
التضادّ الحقيقي بين الوصفين وحدة موضوعهما، مع أن موضوع حجة
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 التضاد، وكذا من حيث المنتهى أي في مرحلة حكم العقل بالتعذير عن وجوب القيام مثلا وتنجيظه يوجد التضاد، 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 التساقت او التخيير او الترجيح، فلا بد 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 لم يمكن 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 لا يمكن فيها اجتماع المجعولين الفعلين وان كان اجتماع الجعلين ممكنا، وانما قيدنا التنافي بين المجعولين بكونه ذاتيا كي لا يشمل 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^(١).

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

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

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

٣- 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 دليل على موضوع دليل آخر، كما أنه يبحث في
ضمنه عن توارد دليلين بأن اخذ في موضوع كل من الدليلين عدم الآخر،
وأن بعض اقسامه يؤدي الى التعارض وبعضها يؤدي الى تقدم احدهما
على الآخر، مثل ما يقال في مسألة تراحم 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 اللوائي 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 للأمر 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 الورد، اذ قد يكون الدليل الوارد بتنجزه او وصوله او امثاله رافعا لموضوع الدليل المورود^(١)، اذ لاتنافي بينهما في مقام فعلية المجعول بأن يوجد موضوعهما معا ولو في الجملة، الا أن يكون المقصود عدم اجتماع موضوعهما في حال الورد اي حال وصول الدليل الذي يكون واردا بوصوله او حال امثال الدليل الذي يكون واردا بامثاله .

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 الورد في بحث التعارض، فلاوجه لإخراج التنافي بين المجعولين الناشئ من تقييد موضوع خطاب بعدم خطاب آخر فانه لا يوجد فرق بين أن يكون التنافي بين الحكمين ذاتيا، كما لو ورد في الخطاب "يجب عليك القيام ما لم يجب عليك الجلوس" ثم ورد في خطاب آخر "يجب عليك الجلوس في حال كذا" وبين ما لم يكن التنافي بين الحكمين ذاتيا، كما لو ورد في خطاب "إذا لم يجب 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 لا يكون 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 لا يجب في ظهر يوم الجمعة الا صلاة واحدة.

وقد ذكر السيد اليزدي "قده" أنه لو علم بكذب أحد الخبرين اتفاقا من غير أن يكون هناك ملازمة عقلية او شرعية بين ثبوت احدهما ونفي الآخر فلا يكونان من المتعارضين، لعدم التنافي بين المدلولين ولو في مقتضاهما، غاية الأمر أنه يعلم بعدم مطابقة احدهما للواقع، ولكن لا ينفي كل منهما الآخر فلا تجري عليهما احكام التعارض^(١).

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 إحدى الأمارتين بشكل عام يوجب تعارضهما عقلا، حيث ان لازم كلّ منهما انتفاء مضمون الأخرى، بملاحظة العلم ولو اتفاقا بأنه لو كانت الأمانة الأولى صادقة فالأمانة الثانية كاذبة، وحيث ان الأمانة 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^(١).

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 نطبّق 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 خير وان كان ينفي الكذب عن نفسه، ولازمه العقلي تلك القضية الشرطية التي تقول: انه لو كان 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^(١)، وقد حكي عن بعض الأعلام "قده" التفصيل بين ما لو علم

بكذب احد الخبرين بالكذب المخبري (بأن علم إجمالاً بأن الراوي لأحد الخبرين قد تعمد الكذب) فيكون من اشتباه الحجة باللاحجة، وبين ما لو علم بكذب احد الخبرين بالكذب المخبري (بأن علم إجمالاً بأن أحد الخبرين مخالف للواقع من دون تعمد الراوي للكذب) فيكون من تعارض الخبرين^(١).

ولكن الصحيح انهما من قبيل تعارض الخبرين مطلقاً، اذ العلم الإجمالي بكذب احد المخبرين مثلاً لا ينفى اقتضاء كل منهما للحجة بعد افتراض كون راويه ثقة يحتمل صدق خبره في حد ذاته، وتعمد الكذب او الإخبار بغير علم اتفاقاً لداع قوي لا ينافي وثاقة الراوي، فيكون جميع ذلك من تعارض الحجتين، لا اشتباه الحجة باللاحجة، وانما يكون اشتباه الحجة باللاحجة فيما لو علم إجمالاً بانتفاء المقتضي للحجة في احد الخبرين كما لو علم إجمالاً 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 خطاب "اكرم كل عالم" ثم ورد في خطاب آخر "يجب اكرام عمرو الجاهل" فلا منافاة بينهما في حد ذاتهما، ولكن لو علمنا اتفاقاً 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 بوجود 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 "لا تكرم 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، وكلاهما 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 بوجود 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 ببطان احدى الصلاتين في الفرض المذكور، وقد مر أن العرف لا يقدم 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:

١- مركز التعارض في الأصول العملية

١- لما تبين أن التعارض وصف للدليلين فالتعارض المستقر بين دليلين عبارة أخرى عن تكاذبهما، والتكاذب وصف للدليل لا المدلول، 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 فلا يصح ان يوقع التعارض بين الاستصحاب الذي كان مدلولاً لصحيحة زرارة مع خبر الثقة، حيث ان الاستصحاب مدلول ومحكي وليس حاكياً، كما أنه لو قام خبر على قيام زيد وخبر آخر على قعوده فلا يصح 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 لا تعارض 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 لا يخلو عن مسامحة، فان التعارض في الحقيقة يكون بين دليل الاصل في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي مع دليل الأصل في الطرف الآخر، بلافق بين ان يكون دليلهما خطاباً واحداً كما في تعارض أصالتي الطهارة في طرفي العلم الإجمالي بنجاسة احد الانائين، وبين أن يكون دليل كل واحد منهما خطاباً مستقلاً عن الآخر، وبناء على ما ذكرناه من أن التعارض في الاصول يكون بين ادلتها فحينئذ لو كان موضوع احد الاصلين متحققاً 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 يطبق ذلك على مثال الجنب الذي صلى ثم شك في انه هل اغتسل من الجنابة ام لا، وقد احدث بالأصغر، فيدعى 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 الأمانة على الحكم الظاهري الترخيصي في احد طرفي العلم الإجمالي مع استصحاب الحكم الظاهري الترخيصي في الطرف الآخر، اذ لو كانت الأمانة حجة منعت عن جريان الاستصحاب المذكور بمقتضى ان لازمها ارتفاع الحكم الظاهري الترخيصي في هذا الطرف، ولوازم الأمانة 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 مندفة، لعدم وصول النوبة الى استصحاب الصحة الظاهرية لكون دليل قاعدة الفراغ مخصصا لعموم الاستصحاب ومع تعارض دليل قاعدة الفراغ بقاء مع دليل آخر، وتساقطهما فلا بد من الرجوع الى العام الفوقاني وهو استصحاب عدم الغسل النافي لصحة الصلاة السابقة، لا استصحاب حكم الخاص، وهو استصحاب الصحة الظاهرية.

٢- 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 لا يبقى مجال لجريان أصالة العموم، وان لم يوجب 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^(١): لان الشهرة لا تكشف 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^(٢)، وما ذكره هناك هو الصحيح، فان حجية العام عند العقلاء مشروطة بعدم طريق معتبر على عدم إرادة العموم ولو

١ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٢٥

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٢٠٤

لم يكشف 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 تقيه او بدون إرادة العموم؛ وهذا يختلف عن صدور العام من متكلم وصدور الخاص من متكلم آخر، بحيث لا ينفى الثاني إرادة العموم في الخطاب الأول وانما يكذب العموم فيه، فانهما يتعارضان كما لو صدر توثيق عام من علي بن ابراهيم القمي لرجال تفسيره، وصدور تضعيف خاص من النجاشي مثلا بالنسبة الى بعض رجاله، فان النجاشي بتضعيفه الخاص لا ينفى إرادة علي بن ابراهيم القمي للتوثيق العام وانما يكذبه ويخطأه، فيتعارض مع التوثيق العام، ولكن لو قال النجاشي ان علي بن ابراهيم لم يُرد من توثيقه العام توثيق هذا الرجل (واجتمع فيه شرائط الحجية بأن احتمل كونه ناشئا عن الحسن) كان حجة، ولزم تخصيص التوثيق العام به.

٣- عدم جريان التعارض فيما كان احد الدليلين لبيا

لو كان احد الدليلين لبيا فلامعنى لصيرورته طرف التعارض، فانه لو كان قطعيا لم يكن معارضة حجة حتى يكون من تعارض الحجتين، ولو لم يكن 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 لا تتعارض مع قاعدة الفراغ في صلاة نفسه، لأن

دليل أصالة الصحة لبي، فلا يصلح 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
فلا يختلف عن تقييد الدليل اللفظي بذلك، فالدليل لفظيا كان او ليبا
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 لا يحتمل تقييد حجيتها بغير مورد
المعارضة، فبذلك يتحقق موضوع التعارض^(١).

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 أصالة 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 فلا مانع
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 لانتهاهه الى طلب غير المقذور، 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 التكليفيين المتزاحمين معلوم الأهمية او محتمل الأهمية بعينه فيعلم بسقوط الخطاب الآخر فلا يبقى 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 قيّد كلاهما او احدهما بعدم امثال 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^(١)، 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 تقاربيهم- من أن خطابات التكليف مقيدة لبا على نحو القضية الحقيقية بعدم صرف القدرة في واجب لا يقل عنه اهمية، وهذا المسلك كالمسلك الثاني في توقفه على القول بالترتب، كما هو واضح.

المسلك الرابع في التزاحم

ما عليه السيد الإمام "قده" وبعض الاعلام "قده" في المنتقى وذكره بعض السادة الأعلام "دام ظله" 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 شخصا لا يكون شاملا للعاجز، أما الخطاب القانوني

فهو شامل له، وان كان معذورا في تركه، ولا استهجان عقلائي فيه^(١).

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 المقذور، 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 بإنقاذ ابن المولى وعنده في زمان واحد مع كون المكلف عاجزا عن امتثالهما معا.

لا يقال: ان الذي يوجب الجمع بين طلب الأهم والمهم انما هو عصيان المكلف لخطاب الأهم، فانه لو لم يعص لم يكن خطاب المهم فعليا.

فانه يقال: هذا لا يرفع قبح طلب الضدين، فانه نظير أن يقول المولى "ان صعدت على السطح فقم واجلس في زمان واحد" فانه لا يصح أن يقال ان المكلف لو لم يصعد الى السطح لم يتعلق التكليف بالضدين، فلا يكون 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 لا قدرة له الا على احدهما^(١).

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 التراحم، 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 لا يقتضي ترك المهم على تقدير عدم تأثير 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 لا طلب الجمع، فيختلف عن مثال الأمر بالقيام والجلوس في زمان واحد على تقدير الصعود الى السطح، حيث ان الشرط فيه لم يكن ترك الآخر، فكل واحد منهما بالنسبة الى فعل الآخر وتركه مطلق، وهذا الاطلاق يوجب محذور طلب الضدين، لكن في التراحم لما كان الشرط هو عصيان الآخر، فلامطاردة بين اقتضاء الخطابين حتى يلزم محذور طلب الضدين.

هذا اذا كان التراحم بين واجبين، وأما لو كان التراحم بين حرامين كما لو أُلجئ 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 امثال كلا النهيين بترك احد الفعلين.

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

وبذلك ينحل الاشكال في ما كان التزام بين حرامين او بين واجب وحرام ما لم يكن الحرام أهم، حيث يكون الحرام هو الحصة الخاصة من العمل بلا حاجة الى الترتب، بل المتعين الالتزام بذلك تمسكا باطلاق دليل الحرمة، فانه بناء على عدم امكان الترتب وان لم يحتمل كون الحرمة ترتيبية، 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 لبا، فلو حرم الغضب حرمة مترتبة على ترك الانقاذ، فلايمكن اطلاق الغضب المتعلق للحرمة لما اذا كان مقترنا بالانقاذ، وعليه فيعلم تفصيلا بأن الغضب المتعلق للحرمة مقيد بالغضب المجرد عن الإنقاذ، وهذا التقييد إما يكون بالمباشرة او بتبع تقييد الهيئة، وحينئذ فتجري أصالة الاطلاق في الهيئة لنفي كون الحرمة ترتيبية، فيثبت الحرمة الفعلية للغضب المجرد عن الإنقاذ، ولاتعارض معها أصالة

الاطلاق في المادة، فانه وان كان يعلم اجمالاً بتقييد احد الاطلاقين لان بقاء كليهما غير ممكن بعد وجوب الإنقاذ المتوقف على الغضب، ولكن هذا العلم الإجمالي قد انحلّ بالعلم التفصيلي بتقييد المادة.

نعم لا يمكن مثل هذا التصوير في الواجب، حيث انه لا يمكن الأمر الفعلي بالمهم المقيّد 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 المتراحمين المتساويين حيث يتحول الى الأمر بسدّ باب العدم على كل منهما من غير ناحية الإتيان بالآخر، كما اختاره المحقق العراقي "قده" في بعض كلماته^(١)، 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 العصيانيين^(١)، وتبعه في ذلك السيد الخوئي "قده"^(٢).

ولكن الظاهر هو التفصيل بين فرض التساوي وفرض الالم 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 لم يقدر الا على انقاذ واحد لابعينه من الف غريق، فهل يقبل الوجدان بأنه يستحق الف عقاب عند تركه انقاذ الغريق رأسا.

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

نعم في المتساويين اذا كانت القدرة -بمعنى عدم الاشتغال بالمزاحم- شرطا للاتصاف بالملاك، فنلتزم باستحقاق العقاب بعدد الخطابات،

١ - اجود التقريرات ج١ ص٣٠٨

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص١٤٢

حيث انه مع ترك جميعها يتحقق الملاك في الجميع، وقد فوّت جميع الملاكات على المولى، لكن لو فعل واحدا منها لم يتحقق ملاك في البقية كي يكون فائتا عليه، كما لو أمره المولى بإطعام الضيوف بمناط عدم تأذيتهم، فورد عليه ضيفان وهو لا يقدر على اطعامهما معا، ولكن لو أطمع واحدا منهما لا يتأذى 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، لا يكون 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، فلا يستحق الا عقابا واحدا^(١).

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، لم يكن باختيار المكلف فلا يستحق الا عقابا واحدا.

ومما يشهد على أن مجرد تعدد التكليف لا يستتبع تعدد العقاب، أنه لو كان المكلف واجدا للماء في أول الوقت، ثم صار فاقد الماء في اثناء الوقت، ولكنه ترك الصلاة رأسا، فلا يكون عقابه اكثر ممن ترك الصلاة وكان واجدا للماء الى آخر الوقت مثلا، وان كان في الفرض الأول قد خالف تكليفيين: 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،

ووحده في الفرض الثاني؟، مع أنه قد فوّت في الجميع غرضاً واحداً 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، مضافاً الى أنه لو فرض امتناع الترتب فحيث انه سيأتي في الكلام حول المسلك الثاني من أن خطاب التكليف ليس ظاهراً في ملاحظة المولى حال تراحمه مع سائر التكاليف وترجيحه عليها لكونه اهم، بل من المعلوم خلاف ذلك والا لزم أن يكون كل خطاب تكليف مبيّناً لاهميته على سائر التكاليف، مع انه خلاف الوجدان، فعليه يكون مقتضى امتناع الترتب أن يكون كل خطاب تكليف مقيداً بقيد لي -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 بامثاله، فيكون اطلاقه كاشفاً عن أن المولى رأى أنه لا يوجد واجب آخر اهم او مساوٍ 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 التراحم، بأن يكون بصدد المقايسة بين كل خطاب تكليف وبين سائر التكاليف في مقام التراحم 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 لا يكون حينئذ أي تناف في جعل الخطابين.

تحقيق المسلك الثالث في التراحم

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 التراحم 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، فلا تكون له قدرة على الواجب الآخر فينتفي التكليف بالنسبة اليه^(١).

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

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

ثم ان السيد الخوئي "قده" تبع المحقق النائيني في هذا التقريب^(٢)، مع أنه كان يرى عدم اشتراط التكليف بالقدرة وانما ادعى كونها شرطا

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢٧٠

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٠٧

للتنجز عقلا^(١)، اللهم الا ان يدعى 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 لا يكون الا الجامع اي احد الفعلين لا بعينه، فلا يكون التكليف فعليا الا بالنسبة اليه.

وفيه أن كلا الفعلين مقدوران في نفسيهما، والذي ليس مقدورا انما هو الجمع بينهما وهو غير واجب، ثم ان هذا التقريب أيضا لا يقتضي 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 لم يمكن 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 يرويه 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 اضطرروا 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 الامثاليين، 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 التراحم ثبوت هذه القدرة على كل من المتراحمين، أما القدرة التامة فهي من الانقسامات اللاحقة على الحكم، فلا يمكن تقييد الخطاب بها عقلائيًا، والوجه في كونها من الانقسامات اللاحقة اختصاص التراحم بالتكليفين الواصلين الى المكلف فلا ينتزع التراحم عن مجرد العجز عن الجمع بين فعلين.

ومن ثمّ أفاد ان كلا التكليفين فعليّان، ولو لم يقدر الا على احدهما، نعم في مرحلة التنجز التزم بمقتضى هذا التقريب، وقال: ان المنتجز بحكم العقلاء هو الأهم وإنما يصير المهم منتجزا على تقدير عصيان الأهم، فلو عصى كلا التكليفين كان مستحقا لعقابين، وفي فرض التساوي ينتجز احد التكليفين لابعينه، ولا يستحق الا عقابا واحدا لو ترك كليهما.

وفيه أن القدرة على الجمع بين الامثاليين 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 لا يقل 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 التزامه أن من احد تلك الشرائط وصول كلا التكليفين، وهو من الانقسامات الثانوية واللاحقة للتكليف، فلا يعقل اشتراط التكليف في المتزامين 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 وزن 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 التزامه 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 (عليه السلام) "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 التزامه بين الخطابين المطلقين بالتزامه بين الخطابين

المشروطين بالقدرة، وكنا نقول بعدم بقاء اطلاق كلا الخطابين المتزاحمين وان كانت القاعدة الاولى تقتضي بقاء اطلاقهما، وعليه فبمقتضى ما مر من متمم الجعل التطبيقي يكون المضطر الى تركه وغير المقذور في فرض تراحم الاهم والمهم هو المهم، الا اذا فرض عصيانه للأهم، وعند تراحم المتساويين يكون المضطر الى تركه هو ما اختار تركه لدفع الاضطرار، او فقل ان المقذور عرفا هو احدهما لابعينه، والأوامر الترتيبية في المتزاحمين المتساويين غير عقلائية، والا لزم تعدد العقاب وهو خلاف الوجدان، فتكون نتيجته ثبوت امر تخيري 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 ١١٩ من سورة الأنعام "وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه") قد عقبته 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^(١) وغيرها الستر على الشيء كأنه لم يكن وهذا يناسب مرحلة التنجز لا الجعل، وحديث الرفع المشتمل على "رفع ما اضطرروا اليه" مجمل، حيث ان بعضه يناسب مرحلة الجعل كنفى

١ - في الصحاح: الغفر النغطية وفي معجم مقاييس اللغة: الغفر الستر

حرمة الحسد والطيرة، وبعضه يناسب مرحلة الظاهر والتنجز كرفع ما لا يعلمون، وأما حديث "ما من شيء محرم الا وقد أحله 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^(١).

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 ويغويه ولو برفع حرمة، ويشهد لذلك أن مورد الآيات الاضطرار الى الحرام بعينه، وبقاء حرمة 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 ظلّه" بتطبيق الامام (عليه السلام)

هذا الحديث في موثقتي سماعة على الايتان بالصلاة الاضطرابية^(١)، 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 لا يخفى انه بعد ما قبل أنه بناء على ظهور ادلة الاضطراب في كونها بلحاظ مرحلة الجعل فلا يبقى اطلاق في التكليف بالمهم لفرض الاشتغال بالأهم، لم يذكر 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

١ - 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 لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه. وكذا موثقتي الأخرى عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) 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 ج ٥ ص ٤٨٣ باب ١ من أبواب القيام ح ٧٠٦)

انصراف خطاب اشتراط التكليف بالقدرة الى القدرة على ذات الفعل دون القدرة التامة، فتدبر.

وأما ما ذكره من عدم عقلائية تعلق الأوامر الترتيبية بالمتزاحمين المتساويين فانما يتم في الخطابات الخاصة بفرض التزاحم والا فلامحذور في تقييد خطاب التكليف بشكل عام بفرض عدم الاشتغال بامثال 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 التكليف مقيّد بالقدرة ولو بالمقيّد العام مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها^(١) 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.

وثانيتها: 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 فلا يصدق حينئذ الا أنه كان قادرا على ما أتى به

دون الآخر، ولكن الظاهر عدم تمامية أيّ 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 لا يقدر 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 لا يقلّ عنه اهمية، فان اطلاق التكليف لفرض الاشتغال بامثال واجب لا يقل عنه اهمية مستحيل عقلا، لانه ان كان بداعي التحريك الى متعلقه في عرض الداعي الى تحريك الخطاب الآخر، فيستحيل انقذاح الداعي نحو ضدين مع ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما، وان كان بداعي صرف المكلف عن الاشتغال بالخطاب الآخر، فهو قبيح ان كان الخطاب الآخر أهم، وجزاف ان كان مساويا^(١).

و قد اختار ذلك شيخنا الاستاذ "دام ظله"^(٢).

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

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ص٦٤

٢ - دروس في مسائل علم الاصول ج٥ص٣٧

بواجب لا يقل عنه اهمية، حيث ان ظاهر خطاب التكليف هو أن المولى لاحظ حين جعله لوجوب الصلاة مثلا فرض تراحمها مع سائر الواجبات، فرأى أنه لا يوجد واجب آخر أهم او مساو لها، ولأجل ذلك أطلق وجوبها، نظير ما لو قال المولى أكرم جيرانى، ونعلم أنه لا يامر باكرام الناصبي، فمن اطلاق الأمر باكرام الجيران نستكشف أنه لا يوجد ناصبي في جيرانه؛ وهذا يوجب وقوع المعارضة بين اطلاقات التكليف في فرض التراحم، ويكون دليلا على تمامية المسلك الثاني للتراحم.

والمثال الآخر في الباب هو عموم اوفوا بالعقود، حيث يستكشف منه أن المولى لم ير شيئا من العقود فاسدا، والا لم يكن يأمر بالوفاء بجميع العقود على وجه العموم، فلو علمنا بفساد عقد كالقمار مثلا، فعله 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، فلا بد له من التقييد بنحو القضية الحقيقية، بأن يقول "صل ان لم تشتغل بواجب مساو او اهم"، والشاهد على ذلك خلو خطابات التكليف عن التعرض لفرض تراحمها مع سائر التكليف، مع تحقق التراحم بينها في الجملة.

الجواب الثاني: ان المقيد اللبّي لما كان ثابتا بالارتكاز العقلاني، فهو بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الاطلاق من الأول، فلم يكن

للخطاب اطلاق بالنسبة الى فرض التزاحم مع الواجب الالهم 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، فلاجل ذلك أمر بالوفاء بها، وما نعلم بفساده مثل القمار فلا دليل على أنه خارج بعنوان عام، بل بمقتضى كون المقيّد ليا 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، فلا دليل على خروجه بالعنوان العام بل لعل

خرج عنه بالعنوان الخاص، لابلعنوان العام، فلا يكون التمسك بالعام تمسكا به في الشبهات المصدقية للمخصص، ويشهد على ان ملاحظة مراتب الأحكام من حيث اهميتها من شؤون الشارع، قوله (عليه السلام) "ما نودي بشيئ كما نودي بالولاية"^(١).

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

ومما ذكرنا يتبين ان كون المقيد اللبّي متصلا او منفصلا، لا يؤثر في امكان التمسك بالخطاب في الموارد المشكوكة، فلو علمنا بقريئة واضحة من حال المولى انه لا يريد اكرام الناصبي ابدأ، ومع ذلك اطلق امره باكرام جيرانه، فعند الشك في كون احدهم ناصبيا، لا يجوز 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، لا يعني 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 باقٍ على حاله، والمولى لا يأمر بالفعل واقعاً على تقدير الاشتغال بالواجب الاهم او المساوي، بنحو القضية الحقيقية التقديرية، فلا يكون الاطلاق جدياً، ففيه: انه بعد عدم تحقق المزاحم الأهم او المساوي للواجب فلامعنى للتقييد، ويكون الاطلاق جدياً، فالمولى حيث يرى ان فرض تراحم ذلك الفعل مع واجب اهم او مساوٍ وهمّ محض، وليس مطابقاً للواقع فيأمر بالإتيان به مطلقاً.

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

الاشكال الثاني: انه على مسلك المحقق النائيني "قده"^(١)، من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية 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 بامثاله دون امثال 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، لا المتصل، توضيح ذلك: انه على مسلك المحقق النائيني "قده" من انه مع امثال الأهم او المساوي لا يكون 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 فلا يتم 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 لا يقل عنه اهمية، فحيث انه ليس بديهيا، فيكون بمثابة القرينة المنفصلة.

هذا، والمهم عدم تامة مسلك المحقق النائيني "قده" على اطلاقه، لما تقدم من عدم جواز التمسك بالعام فيما لم يحرز تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على المصاديق، كما في الشبهات المصدقية في القضايا الحقيقية، فكلامه تام في الشبهات الحكمية، دون المصدقية.

الاشكال الثالث: ما قد يقال من جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية للمخصص المنفصل فيما لو كانت الشبهة المصدقية في نفسها شبهة حكمية، كما لو ورد في خطاب "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 مصدقية 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 العام، دون المطلق، لعدم تعرض الاطلاق لبيان حكم الافراد بل الطبيعة فقط، فيحكم بصحة البيع وقت النداء في عصر الغيبة، لانه شبهة حكمية يصلح ان يبين المولى حاله في خطابه، وحيث قال اولا ان كل بيع صحيح، كشف عن

صحة البيع في زمن الغيبة أيضا، ولا حجة على خلافه ولذا يحكم بصحته^(١).

فقد يطبَّق هذا المبنى على المقام فيقال: انه لما كان كل من الخطابين مقيدا 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 تكليف للحكم بعدم كون مزاحمه اهم او مساويا، فيجب الاشتغال بامثال هذا التكليف دون مزاحمه، وبذلك يتحقق التعارض بين الخطابين المتزاحمين في مورد التزاحم.

ولكنه يحتاج الى تعميم ذلك المبنى من الخطاب العام الى الخطاب المطلق، والا فلو اقتص بالخطاب العام كما هو مبنى البحوث لم يجد 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 تام 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، فقله "كل بيع صحيح" يكون بعد تخصيصه بما ورد من ان البيع وقت وجوب صلاة الجمعة باطل، حجة في قضية حقيقية، وهو صحة البيع الذي لا يكون في وقت وجوب صلاة الجمعة، ويكون أمر تشخيص مصاديقه موكولا الى المكلف نفسه، نعم لو كان المخصص المنفصل لبيبا، واحتمل اختصاصه بالبيع وقت النداء في عصر الحضور مثلا، امكن التمسك بالخطاب لتصحيح البيع المقارن لوقت النداء في زمن الغيبة، بلافق بين كون ذلك 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 لا يقل 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 اللبي المتصل على تقيد التكليف بعدم الاشتغال بالمزاحم الاهم او المساوي، بل غاية البرهان القائم على تقيد 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" لم يكن 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 محله من 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 التراحم، 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، لالخارجية.

الاشكال الخامس: الظاهر أن العقلاء لا يرون مانعا من بقاء الاطلاق

في مورد التراحم، اذ الغرض من خطاب التكليف هو التحريك نحو متعلقه في حد ذاته، وبالنحو الذي يحدده العقل والعقلاء، وفي فرض تراحم الأهم والمهم يكون الغرض هو محركة الأمر بالأهم نحو متعلقه ومحركة الأمر بالمهم في فرض عدم محركة الأمر بالأهم، وفي فرض تراحم المتساويين يكون الغرض هو محركة 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، ولاستهجان فيه عرفا وعقلاء، بعد ما ترتب عليه التنجيز بالنحو الذي ذكرناه، نعم بلحاظ الإرادة الارتكازية واهتمام المولى، نعلم بأنه يهتمّ بالاهم، ولا يهتمّ 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 "دام ظله"، 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 لا يكون شاملا للعاجز، أما الخطاب القانوني فهو شامل له، وان كان معذورا في تركه، ولا استهجان عقلائي فيه^(١).

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: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا^(٢)، وكذا فقرة "رفع ما لا يطيقون".

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

هذا على مقتضى القاعدة، ولكن لا يبعد تمامية المسلك الثالث بلحاظ أدلة اشتراط التكليف بالقدرة، توضيح ذلك: ان ظاهر قوله تعالى: "لا يكلف 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 الامثالين حرجيا، كما لو كان امثال

١- تهذيب الاصول ج١ ص٢٣٨

٢ - سورة البقرة الآية ٢٨٦

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 قطعاً، والفرق بينه وبين فرض العجز العقلي عن الجمع بين امتثالهما، بكفاية حكم العقل بعدم تنجز كليهما، غير عرفي جداً .

ولأجل ذلك نلتزم بأن الشارع قيّد اطلاق المتزاحمين، وحيث انه لا بد من ان يكون هذا التقييد على نحو القضية الحقيقية، فتوافق مع المسلك الثالث في النتيجة، ولكن لأجل المقيد اللفظي المنفصل، كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها^(١)، للأجل المقيد اللبي المتصل .

المسلك الخامس في التزاحم

ما اختاره بعض الأجلاء من عدم ظهور كون خطابات التكاليف بصدد بيان الحكم بنحو يشمل فرض التزاحم، فتلك الخطابات منصرفه 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 لا يكون التزاحم من التعارض حقيقة، لعدم التنافي بين الحكمين المتزاحمين في مقام الجعل، كما لا يكون 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 الورد حسب ما مر توضيحه سابقا، فان اريد إدراج التزاحم في هذا التعريف، فلا بد 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، فلا يجتمع الأمر بالأهم والمهم في فرض امتثال الأمر بالمهم كما لا يجتمع الأمر بكل

واحد من المتساويين في فرض امتثال احدهما لانه بهذا الامتثال يرتفع موضوع الأمر بالآخر، لكن قد مرّ انه لاوجه لإدراج بحث الورد في بحث التعارض^(١).

المسلك المختار في باب التزاحم

ذكرنا أن مقتضى القاعدة تمامية المسلك الرابع، اذ الظاهر أن العقلاء لا يرون 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، ولاستهجان 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 قيّد اطلاق المتزاحمين، وحيث انه لا بد 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^(١) والسيد الخوئي "فدهما" في غير موضع من كلماته^(٢) أن الواجب المشروط بالقدرة العقلية، اي ما لم يؤخذ في خطابه قيد القدرة يقدم عند التزاحم على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية، اي ما أخذ في خطابه قيد القدرة، واختاره بعض السادة الأعلام "دام ظله"، بل هو المنسوب الى المشهور.

ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي "فده" أنه ان كان اسم الجلالة منقوشا

١ - اجود التقريرات ج٢ ص٥٣

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٤١، التنقيح ج٩ ص٤٥٨ وج١٠ ص٣٤٦.

على جسد المكلف، وتوقف غسله او وضوءه على مسّه، فيجب عليه الاستنابة في غسل ذلك المحل، حيث ان لزوم المباشرة في الغسل او الوضوء مشروط بالقدرة، وذلك بقريئة بيان وجوب الاستنابة لمن لم يقدر على المباشرة فيكشف عن كون موضوع وجوب المباشرة من يقدر على المباشرة، والمفروض ان خطاب تحريم المس معجز عنها، وان لم يتمكن من الاستنابة فيتعين عليه التيمم، لأن خطاب وجوب الغسل او الوضوء مقيّد بالقدرة -حيث استفيد من قوله تعالى "وان كنتم مرضى ... فلم تجدوا ماء فتيمموا" أن وجوب الغسل او الوضوء مشروط بوجود الماء الذي هو كناية عن القدرة على الغسل او الوضوء كما سيأتي توضيحه- ولكن خطاب تحريم مس اسمه تعالى غيرمقيّد بالقدرة، فيكون هذا الخطاب رافعا للقدرة على الغسل والوضوء فتنتقل الوظيفة الى التيمم^(١).

وقد ذكر في بحث الحج ما محصله: ان ظاهر قوله تعالى "ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا"^(٢) 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 بوجودان نفقة الحج، وصحة البدن، وتخلية الطريق، ومقتضى اطلاقها وجوب الحج عند اجتماع هذه الأمور، ولو زاحمه

١ - التنقيح ج ١٠ ص ٣٤٦، بتوضيح منا

٢ - سورة آل عمران الآية ٩٧

واجب آخر^(١).

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، فلا مرجح للخطاب المطلق عليه، وهذا ما كان يذهب اليه السيد الخوئي "قده" سابقا^(٢)، 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 امثال واجب آخر^(٣).

١ - مستند العروة كتاب الحجج ج١ ص١٥٠

٢ - مصباح الأصول ج٣ ص٣٦٠

٣ - حينما يعبر في البحوث عن القدرة بالمعنى الثاني يريد منها عدم صرف القدرة في امثال واجب لا يقل عنه اهمية اي الواجب الاهم او المساوي، ولكنه ليس بهمهم في البحث كما يظهر وجهه من الابحاث القادمة.

الثالث: عدم اشتغال الذمة 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 بامثال 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 لم يكن 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 لا يقدر 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 لم يمتثل هذا الأمر.

ويكون وجه ترجيح الواجب المطلق على المشروط بالقدرة بالمعنى الثاني، أنه لو اشتغل بامثال 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 امثال الواجب المطلق فان ملاكه الملزم الفعلي سيفوت على

المولى، فلا يجوز العقل تفويته لأجل تحصيل 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 ولا معنى لوجود داعي

التحريك الا الى ما يمكن التحرك نحوه، كما أنه يوجد دليل منفصل على اشتراط القدرة في التكليف، مثل قوله تعالى "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"^(١) ومجرد عدم المقيد اللفظي المتصل في الخطاب المطلق لا يوجب الاختلاف بينهما في النتيجة، فلاوجه لتقديم الخطاب المطلق على المشروط بالقدرة.

ولكن يمكن ان يجاب عن هذا اليراد بأن المقيد اللبّي المتصل لا يقتضي اكثر من اشتراط التكليف بالقدرة التكوينية على متعلقه، ولو ادعي اقتضائه لتقييده بعدم الاشتغال بواجب لا يقل 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 تقييد التكليف فيه بعدم الاشتغال بالواجب المطلق.

كما أن المقيد اللفظي المنفصل نحو قوله تعالى "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" خطاب عام شامل لجميع التكليف، ونتيجته مهمة بلحاظ علاج فرض التراحم، فانه وان استفيد منه وجود طريق للشارع في حل مشكلة التراحم، ولكنه لايعين 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 لا يظهر من القدرة المأخوذة في الخطاب أكثر من القدرة التكوينية على ذات الفعل، كما ان الخطاب المطلق منصرف الى فرض القدرة، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، نعم لا يبعد دعوى أن الخطاب الأهم يكون موجبا لانتفاء القدرة عرفا على المهم، بلافق 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 امثالهما 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 لا تتمكن من الجمع بين امثال 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 لا يظهر 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 فلا يكون 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^(١).

ففيه أنه مخالف للفهم العرفي، فانه مع عصيان الخطاب المطلق او الالهم 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:

١- 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.

٢- 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^(١)، وهذا الاحتمال لا يختلف عن الاحتمال الاول في النتيجة في المقام، لان المفروض عدم كون الفعل حرجيا في أي من الواجبين فلاوجه لتقديم الخطاب المطلق عليه^(٢).

١ - بحوث في علم الاصول ح٧ص١٣٨

٢ - نعم يوجد بينهما فرق في أنه لوكان الحجج موجبا للوقوع في الحرّج مثلا ولكن أتى المكلف بالحجج فبناء على الاحتمال الثاني لا يكون حججه مجزيا عن حجة الاسلام لعدم تحقق موضوعها، بينما أنه بناء على الاحتمال الاول يمكن القول بإجراؤه 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 الحرّج بحاله وان ارتفع وجوبها، او في بعض الموارد :
منها: ما اذا كان المكلف جاهلا باستلزام الحجج للحرج حيث يقال بعدم شمول دليل لاحرج له، وذلك للأجل ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن قاعدة لاحرج امتثالية، فلا تجري في هذا المورد، لكون جريانها فيه خلاف الامتنان، اذ لا اثر له الا ايجاب

اعادة الحج (معتمد العروة كتاب الحج ج ١ ص ١٤٢) ، فانه يرد عليه أن شمول قاعدة لاجرح للجاهل بالحرَج عند تركه للحج موافق للامتنان، واثره الفعلي نفى استقرار الحج عليه، مضافا الى نفى عقاب تارك الحج عنه، وحيث لايمكن الفرق بينه وبين الجاهل بالحرَج الفاعل للحج، بأن يجب الحج على الفاعل دون التارك، لاستلزامه طلب الشئ مشروطا باتيان المكلف به وهو محال، فيكون لازمه بقاء وجوب الحج في حق الجاهل بالحرَج مطلقا، فالنكته في عدم شمول قاعدة لاجرح للجاهل بالحرَج ليست هي نكته الامتنان، بل ما قد يقال من أن دليل نفى الحرَج ليس ظاهرا في اكثر من نفى الحرَج الناشئ من الشارع، كما أن دليل نفى الضرر ظاهر في نفى الضرر الناشئ من الشارع، والجاهل بكون الحج حرجيا عليه انما يكون وقوعه في الحرَج نتيجة جهله بالحرَج، حيث انه حتى لو قال الشارع "لايجب الحج في فرض الحرَج" فلايرتفع الحرَج عنه، ولكن الانصاف ان مثل قوله تعالى " ماجعل عليكم في الدين من حرج" ظاهر في نفى اعتبار الحرَج في ذمة المكلف ويكون مقتضاه نفى اعتبار الفعل الذي يكون سببا للوقوع في الحرَج في ذمة المكلف وليس معناه الاخبار عن انتفاء الحرَج الناشئ عن الشارع، فلم تتم هذه النكته ايضا.

ومنها: ما اذا امكن الأمر بالحج على تقدير وقوعه في الحرَج بنحو الشرط المتأخر كما لوحصل على مال يفي بنفقة الحج ولكنه كان بحاجة الى الزواج بحيث يقع من ناحية ترك الزواج في الحرَج فحيث يمكنه ترك الزواج والوقوع في الحرَج وترك الحج معا فلايكون الأمر بالحج مشروطا بالوقوع في الحرَج بنحو الشرط المتأخر طلبا للحاصل، - بخلاف مالو كان نفس الحج حرجيا فانه يكون الأمر بالحج على تقدير الحرَج طلبا للحاصل- فحيث أن اطلاق وجوب الحج يكون حرجيا، وأما وجوبه مشروطا بما اذا كان يقع نفسه في الحرَج بترك الزواج لا يكون حرجيا، فلا تكون قاعدة لاجرح حاکمة على اطلاق وجوب الحج بالنسبة اليه، كما اختاره السيد الخوئي "قده" (معتمد

- ٣- 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
- ٤- ما يقوى في النظر من أن القدرة ظاهرة عرفا في القدرة التكوينية العرفية مع عدم صرفها في امتثال واجب اهم، وقد مر توضيحه.

هل الرفع 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 الرفع 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 لا يمنع 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، ولا يبعد تعيين 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 الحثية، 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 جدا بعد ما ورد في موثقة عمار من الأمر بالتييم لمن كان عنده ماء ان مشتبهان^(١)، فلم يوجب عليه ضم الوضوء باحدهما الى التيمم، كما لم يوجب 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 بالتييم، فمنه يعلم أنه في مورد العلم الإجمالي بحرمة التصرف في احد المائين تكليفا كما لو علم اجمالا بكون احدهما غصبا يكون التيمم مشروعاً في حقه، وحينئذ فتكون مقتضى منجزية العلم الاجمالي بحرمة

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٥٥ باب ٨ من ابواب الماء المطلق ح ١٤

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:

١- دعوى أن الخطاب المطلق ظاهر في ان القدرة بالمعنى الثاني (اي القدرة التكوينية على الفعل مع عدم الاشتغال بامثال واجب آخر مطلقا او مع عدم الاشتغال بامثال 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.

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

وبناء عليه فلو وقع التراحم بين خطاب مطلق وخطاب مشروط بالقدرة فلاريب في لزوم تقديم الخطاب المطلق، حيث انه بامثاله لايفوت على المولى أي ملاك ومحبوب أصلا، اذ لا يكون 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 لايلزم 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^(١).

وقد اورد عليه في البحوث بأن المقيّد اللبّي الموجب لتقيّد خطاب التكليف بالقدرة بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد الدلالة المطابقية، وتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في انعقاد الدلالة مما لا إشكال 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^(٢).

وفيه أنه وان تمّ كون تقييد خطاب التكليف بالقدرة بالمقيد اللبّي المتصل حيث ان ظاهر خطاب التكليف هو كونه بداعي التحريك فيكون

١ - نهاية الدراية ج٢ ص٣٠٢، نهاية الافكار ج١ ص٤٣٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٧٤

منصرفا الى ما يمكن التحرك اليه، خلافا للمحقق العراقي "قده" حيث ادعى ان اشتراط التكليف بالقدرة ثابت بالمقيد اللبّي المنفصل، بنكته 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 اللبّي جزما لعدم وضوحه، بل غايته كونه بالمقيد اللبّي المنفصل وهو حكم العقل النظري بقبح اطلاق التكليفين، او بالمقيد المنفصل اللفظي بناء على ما استظهرناه من مثل قوله تعالى "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"^(١).

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 بيّنا بالمعنى الاخص كي تكون حجيته بلحاظ كونه ظاهر الخطاب، والتعبد بوجود اللازم العقلي في طول التعبد بالمدلول المطابقي جزما، وأما اذا أريد به المحبوبة للمولى فهو وان كان ظاهر خطاب التكليف، ولكنه مدلول تضمني تحليلي للخطاب، اذ الخطاب انما يدل على محبوبة 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 الحصاة الاختيارية، لكن حيث ان تقييد المادة -اي الصلاة في خطاب صل- لم يكن 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 بالحصاة الاختيارية^(١).

وفيه أنه ان اريد من الملاك المحبوبة للمولى فقد يقال بأن دلالة الخطاب على محبوبة متعلقه للمولى دلالة تضمنية، حيث يدل خطاب التكليف على النسبة البعثية الناشئة عن محبوبة متعلقها، لكنه وان تم ذلك الا أنها دلالة تضمنية تحليلية فتتبع الدلالة المطابقية جزما، حيث انه يدل على ثبوت المحبوبة 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 دلالة على الملاك اما بنحو الدلالة التضمنية التحليلية اي يدل على وفاء متعلقه بالملاك في ضمن كونه متعلقا للطلب واقعا او تكون دلالة على ذلك دلالة التزامية، وكيف كان فلا تكون دلالة تضمنية غير تحليلية، كي لا تسقط 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، فلا وجه 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 يشكّل 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 الغضب بمثل الإكراه والاضطرار والنسيان، ولكن لو ورد في خطاب "اكرم عالما" وورد في خطاب آخر "لا تكرم العالم الفاسق"، او "لا تكرم الفاسق"، ثم اضطر الى اكرام العالم الفاسق او اكره عليه او نسي حرمة، فانه لايجزي عن الواجب ولايقع مصداقا له .

وحيث قد 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 المكروه او المضطر لا يكون مبغوضا بل قد يكون تركه مبغوضا فيما لو أدى الى الضرر البليغ على النفس .

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

ثانيهما: انهم يقولون بحرمة الاكراه على الحرام كالغضب، مع ان الاكراه رافع للحرمة ويكون فعل المكروه حلالا، فكيف يكون الاكراه عليه حراما؟ -ولنفرض عدم كونه ايذاءً له كي يحرم من أجل ذلك- ولاوجه له الا ما ذكرنا من ان طرؤ العنوان الثانوي كالاكراه لايرفع الملاك والمفسدة

الثابتة باصل خطاب التحريم (لاباطلاقه لمورد الاكراه حتى يضر بحاله ارتفاع النهي عن الغضب في هذا الحال) ومن هنا لو قال المالك مثلا "لا أرضى ان يتوضأ من هذا الماء الا المكره" ففي مثله لا يحرم الإكراه لكون الإكراه موجبا لتبدل عنوان الحرام، وهو الغضب الى عنوان آخر، بلا حاجة الى دليل خاص، حيث أنا نحسّ بالفرق بينه وبين مثال الاكراه على الغضب، وليس هو الا من جهة أنه لا يرفع الاكراه الراجع للحرمة بالعنوان الثانوي المفسدة والمبغوضية عن ذات الفعل، وان لم يكن حيث صدوره عن المكره مبغوضا.

فنتقول في المقام أيضا: انه لا يبعد 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 لبّي او لفظي منفصل كقوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا^(١)، أما على مسلك عدم اشتراط التكليف بالقدرة وكونها

شرط التنجز فقط كما عليه السيد الإمام "قده"^(١) وذكره السيد الخوئي "قده" في بعض كلماته^(٢)، فيكون فرض العجز مشمولاً للتكليف، فينكشف به وجود الملاك أيضاً، بل لو قلنا بالمسلك الرابع للتزاحم، وهو ثبوت التكليف بعد فرض القدرة على متعلقه في حد ذاته، وان فرض العجز عن الجمع بين امثاله وامثال تكليف آخر، كفى ذلك في احراز فعلية الملاك فيه.

وبذلك تتم الدعوى الاولى وهي استظهار كون القدرة شرطاً 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 شرطاً للاتصاف بالملاك في الخطاب المشروط بالقدرة، فقد يقال: انه ان لم يكن هناك نكتة عرفية تقتضي تخصيص خطاب التكليف باخذ القدرة فيه على خلاف الخطابات المطلقة، فيظهر منه عرفاً أن نكتة أخذ القدرة في الخطاب هو كونها شرطاً للاتصاف بالملاك، اذ بعد تقييد خطاب التكليف بالقدرة بالمقيد اللبّي المتصل، يكون أخذ القدرة في لسان بعض الخطابات كاشفاً عن معنى زائد على ما يستظهره العقل من

١ - تهذيب الاصول ج٢ ص٣٣٩

٢ - تعليقة اجود التقريرات ج١ ص١٠١ و٢٦٤ ومحاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٦٦،

وان كان الظاهر منه قده انه يرى لغوية تكليف العاجز.

تقييد 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 فلا يمكن استظهار كون القدرة شرطا لاتصافه بالملاك، كما لو كان فرض العجز متعارفا، كمثال الحج حيث يتعارف العجز وعدم الاستطاعة فيه اكثر من سائر التكليف، او كان في مقام بيان موضوع البديل الاضطراري، فانه لا بد للمولى في مقام تقسيم المكلفين من ايجاب المبدل على القادر وايجاب البديل 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، فلا بد فيه من الرجوع الى مقتضى الأصل العملي فيما اذا علم بكون القدرة بالمعنى الثاني -اي عدم الاشتغال بامثال واجب آخر- شرطا لاستيفاء الملاك في واجب معين، 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 لا يعذر 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 الالم فضلا عن المساوي^(١).

اقول: ما استظهره من كون القدرة ظاهرة في القدرة بالمعنى الاول اي القدرة على ذات الفعل والتي تجتمع مع فرض صرف القدرة في الواجب الالم المزاحم له فضلا عن المساوي متين جدا، ولكن ان لم تكن القدرة المأخوذة في الخطاب ظاهرة في المعنى الاول، فحتى لو لم يتم شيء من الدعويين المذكورين في الطريق الثالث فمجرد احتمال كون القدرة المأخوذة في الخطاب المشروط بالقدرة بمعنى عدم صرف القدرة في واجب لا يقل عنه اهمية يكفي في تقدم الخطاب المطلق عليه، لعدم الدليل على تقييد التكليف في الخطاب المطلق بعدم صرف القدرة في امثال مثل هذا الخطاب المشروط، اذ المقيد اللبي لا يشمل 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 التعيني بالأول، فان الذي يهّم المكلف عقلا هو ذلك، لا الملاك بمعنى المصلحة او المحبوبة للمولى ما لم يحرز كونها بمرتبة لا يرضى 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 معجزا 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 لم تشتغل بواجب آخر فحج" ولا يذكر عادة في لسان الخطاب قيد عدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه أهمية، وكيف يمكن للإنسان العرفي تشخيص ما لا يقل أهمية عن هذا الواجب أو يقل 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 التعيني بالاشتغال بالواجب الآخر الذي لم يكن مثل الحج مشروطا

بهذا الشرط، وذلك بأحد البيانات التالية:

البيان الأول: أن يستظهر من هذا الخطاب عرفاً أن أيّ واجب آخر لا بد ان يقدّم 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 لم تشتغل بواجب آخر فحج" أنه لايلزم تقديم الحج على أي واجب آخر يُفترض، وهذا لايمكن الا اذا كان عدم الاشتغال بواجب آخر شرطاً لاتصاف الحج بالملاك، بحيث لو اشتغل بالواجب الآخر لم يكن الحج ذا ملاك فعلي حتى يفوت على المولى، والا فلو لم يكن شرطاً لاتصاف الحج بالملاك، وانما كان ذلك شرطاً في استيفاء ملاك الحج، بحيث كان الاشتغال بالواجب الآخر مفوّتاً لملاكه الفعلي، فلماذا لم يقدّم 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 مساوياً أو مرجوحاً منها جميعاً، ولأجل ذلك لم يقدم الحج عليها، فرض مخالف لظاهر خطاب الشرط في قوله "ان لم تشتغل 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 لثبوت عدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه اهمية، لكن المقيد اللبّي يختص بما اذا كان ذلك الواجب الذي يشتغل به فعلي الملاك، ولو حين الاشتغال بهذا الخطاب المطلق، وأما الواجب الذي لا يكون فعلي الملاك لو اشتغل بهذا الواجب المطلق، فلا برهان عقلاً يقتضي تقييد إطلاق الخطاب بعدم الاشتغال به، بل يكون مقتضى إطلاق الخطاب، ثبوت الحكم خطاباً وملاكاً 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 الحجج 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 الحجج، 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 لا يخلو 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، فلا بد وأن يكون ملاك الواجب الآخر فعليا أيضا حين الاشتغال بالحج، فانه لو كان الاشتغال بالحج موجبا لعدم اتصاف الواجب الآخر بالملاك تعين الأمر بالحج ولم يصح اشتراط وجوب الحج بعدم الاشتغال بأيّ واجب آخر، وحيث انه لا يحتمل اهمية الحجّ الذي هو الواجب المشروط بعدم الاشتغال بواجب آخر، إذ لو كان الحج اهم ولو من بعض الواجب الآخر لم يصح 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 المقيد اللبي إنما يقيد اطلاق الوجوب بعدم الاشتغال بواجب آخر، اذا توفّر في ذلك الواجب الاخر شرطان:

١- 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.

٢- أن لايعلم بعدم اهمية هذا الواجب الآخر بل يعلم او يحتمل اهميته او يعلم بتساويه وفي المقام يعلم بانتلام أحد الشرطين، إجمالاً، فيكون المقيد اللبي للخطاب المطلق غير شامل لحال الاشتغال بالخطاب المشروط جزماً^(١).

ولابأس بما افاده، لكن ما ذكره في المقدمة الأولى للبيان الثاني من أن الشرط في قوله "اذا لم تشتغل بواجب آخر فحجّ" ملحوظ على نحو القضية الحقيقية دون القضية الخارجية، حيث لم يلحظ 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 لم تشتغل 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 لا يفوت أي ملاك في الحجج على المولى أو لأنه لو فرض كونه شرط استيفاء ملاك الحجج ولكن رأى المولى أن ملاك الحجج أضعف من ملاك الواجبات الأخر، قدّم جميعها على الحجج.

فروض الشك في مقتضى الأدلة

هذا كله بلحاظ الاستظهار من الخطاب، وقد تبين 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 فلا يعلم 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 بالآخر، 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 بامثال 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^(١).

اقول: الظاهر عندي هو التخيير في هذه الصورة أيضا بمقتضى البراءة عن اهتمام المولى بخصوص الأول، فان الذي يهتم المكلف عقلا هو ذلك لالملاك بمعنى المصلحة او المحبوبة للمولى ما لم يحرز 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 إجمالاً بوجود واجب غير مشروط بالقدرة الشرعية مردد بينهما فيلزم امتثاله ولكن حيث لا يمكن 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 فلا بد من تقديم الموافقة الظنية، والا يكون مخيراً.

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

وله أيضاً أربع صور

الصورة الأولى: أن يشك في كل من الخطابين فلا يعلم 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 منتفياً لأجل عدم تمامية مقتضيه، مثال ذلك: ما اذا احتملنا كون وجوب القيام مشروطاً بعدم تمامية المقتضي لوجوب الجلوس، بحيث يكون وجوب الجلوس منتفياً حتى لو انتفى مانعه وهو وجوب القيام، واحتملنا ايضاً كون وجوب الجلوس مشروطاً

بعدم تمامية المقتضي لوجوب القيام، فانه حيث يكون المقتضي لوجوب الجلوس تامًا فلا يتحقق شرط وجوب القيام، وهكذا بالنسبة الى وجوب الجلوس، وبذلك لا يكون ايّ من وجوب القيام او الجلوس فعليًا، 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 سنبيّنه في محله^(١)

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 فاختر في البحوث لزوم امتثال الخطاب الأول بدعوى أن محبوبته الفعلية معلومة، والعقل لا يعذر 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^(١).
لكن يرد على ما افاده أن الذي يهّم المكلف عقلا هو اهتمام المولى،
وهو دائر بين التعيين والتخير، إذ لا يحرز اهتمام المولى تعيينا بامثال
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:

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

٢- 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 لم يتحقق شرطه وهو انتفاء المقتضي للتكليف الأول،
فاذا انتفى هذا التكليف الآخر بانتفاء شرطه فعدمه الفعلي يكفي في ثبوت
التكليف الأول.

٣- 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 لا يعلم 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 المحبوبة، ولذا كان لاحتمال تعيينه 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 لا يمكنه تركهما معا^(١)، فانه اذا احتل اشترط 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 لا يوجد للصوم الاختيارى اى الصوم مع اجتناب جميع المفطرات بدل اضطراري بخلاف الغسل حيث ان بدله الاضطراري هو التيمم، فيقدم الصوم ويتيمم للصلاة.

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

البيان الأول: امكان استيفاء بعض ملاك ما له بدل باتيان بدله،

ولا يمكن 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، ولا يصدق العجز عنه الا مع عدم القدرة التكوينية عليه، او وجود أمر تعييني بضده بحيث يكون معجزاً مولوياً عنه، فلا بد من مرجح آخر لما لا بد له، كفرض كونه اهمّ كي يتعلق الأمر التعييني به، حتى يكون عاجزاً عن الإتيان بالمبدل، وعليه فيستحيل الترجيح بهذا المرجح الثاني .

قلت: ان الظاهر من دليل البدلية هو مشروعية البدل بمجرد انتفاء الأمر التعييني بالمبدل، ولا يحتاج 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 مشروعاً، وعندئذ يأتي دور ترجيح ما لا بد له على ما له بدل .

والمهم في الاشكال على هذا البيان انه لم يعلم ان الملاك الذي يفوت مما له بدل بعد الإتيان ببده اقل من تمام ملاك ما لا بد له، نعم لو علم بذلك فيتم هذا الوجه .

البيان الثاني: ما في البحوث من أنه يمكن التمسك بمرجحية قوة

احتمال الأهمية في المقام، فيقال ان الاحتمالات في المقام ثلاثة:

- ١- أن يكون ما ليس له بدل اهمّ، فيلزم تقديمه .
- ٢- أن يكون ما لا بد له مساوياً ملاكاً مع ما له بدل، فيلزم ايضاً 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 ببده، بخلاف ما لو قدّم ما له بدل، فانه يفوت به تمام ملاك ما لا بدل له، فالملاك الفئات مما لا بدل له يكون اكثر من الملاك الفئات مما له بدل بعد افتراض استيفاء بعض ملاكه ببده.

٣- أن يكون ملاك ما له بدل اهم، بنحو يكون ما يفوت من ملاكه حتى بعد الاتيان ببده أكثر من ملاك ما لا بدل 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: $\frac{1}{3}$ 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 الفئات من الذي له بدل بعد الإتيان ببده، فتكون درجة احتمال أهمية ملاك ما ليس له بدل من الملاك الفئات مما له بدل اثنين من ثلاث: $\frac{2}{3}$ ، وانما تكون نتيجة الاحتمال الثالث أهمية الملاك الذي يفوت مما له بدل بعد الإتيان ببده، فيكون نظير ما لو علمنا بنجاسة احد المياہ الثلاثة، فخلطنا الماء الأول بالثاني فيكون احتمال نجاسته: $\frac{2}{3}$ ، ما لم يكن 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، فأخبر باصابة احدهم بحادث وموته بسببه، فيحصل له الظنّ بشهادة الوجدان بموت احد اقاربه، لأن احتمال أن يكون الميت هو الاجنبي: ٢، وبناء على ما ذكر فيلزم تقديم ما ليس له بدل بملاك الترجيح بقوة احتمال الأهمية^(١).

وقد يناقش في هذا البيان بأن امر المكلف دائر بين أن يختار الوضوء مثلا وبين أن يختار التطهير من الخبث والتيمم فلا بد 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 لا بد من ملاحظة الفروض الواقعية وهي خمسة:

- ١- كون التطهير اهم من الوضوء.
- ٢- كونه مساويا مع الوضوء، وبعد استيفاء التيمم لبعض ملاك الوضوء يصير التطهير اهم من المقدار الفائت من الوضوء.
- ٣- كون الوضوء اهم منه ولكن التيمم يستوفي معظم ملاك الوضوء بحيث يكون المقدار المتبقى منه الذي يفوت على المكلف اقل من ملاك التطهير.
- ٤- كون الوضوء اهم منه والمقدار المتبقى من الوضوء بعد التيمم

مساويا مع ملاك التطهير.

٥- 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 يهّم درجة احتماله ولا بد 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 بالمائة واحتمال اهمية احدهما المعين عشرين بالمائة، واحتمال اهمية الآخر عشرة بالمائة، 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 لا يعني 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: ٣، ولكنه لا يوجب 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.

وكنا سابقا نبرهن على ما قلناه من عدم ايجاد حساب الاحتمالات بمجردة 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:

١- كونهما اكبر الاساليب، ٢- كونهما اوسط الاساليب، ٣- كونهما اصغر الاساليب.

وفروض أكبرية الاناء الابيض من الاحمر ثلاثة، وهي:

١- كون الابيض اكبر الاساليب، والاحمر اوسطها، ٢- كون الابيض اكبر الاساليب والاحمر اصغرها، ٣- كون الابيض اوسط الاساليب والاحمر اصغرها.

وفروض اصغريته منه ايضا ثلاثة وهي:

١- كون الابيض اوسط الاساليب والاحمر اكبرها، ٢- كونه اصغر الاساليب والاحمر اكبرها، ٣- 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، وحيثئذ 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، واثان 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 معجّز 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 التراحم 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، فلا يظهر منه أكثر من القدرة التكوينية جزما كما في قوله (عليه السلام) "اذا قوي فليقم"، او "ان المريض يصلي جالسا" او "ان من لا يجد الماء يتيمم".

البيان الرابع: ما ذكره شيخنا الاستاذ "دام ظله" من أنه حيث يحتمل كون البديل الاضطراري في حال الاضطرار وافيا بتمام الملاك، ومعه فلايفوت من المكلف الملاك الملزم مما له بدل ابدأً، فلايبعد ان يتعين صرف القدرة فيما ليس له بدل^(١).

ويلاحظ عليه أن مجرد احتمال استيفاء تمام الملاك الملزم بالبديل الاضطراري لا يكفي 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 ما ليس له بدل.

فلم يتم بيان عام لترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل. هذا كله في ما له بدل اضطراري، وأما ما له بدل اختياري فمن الواضح أنه لايتزاحم مع ما لايدل له، سواء كان البديل عدلاً للواجب او مسقطاً اختيارياً 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 رأساً لعدم امكان الترتب، فللعلم بسقوط اطلاق الخطاب الآخر لفرض التزاحم مع هذا الواجب الأهم، فتجري أصالة الاطلاق في الخطاب الأهم بلا معارض، مضافاً الى أن نفس العلم بالملاك الأهم فيه كاشف عن التكليف التعيني به.

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

وأما على المسلك الثالث فبناء على تقريب المحقق النائيني والسيد الخوئي "فدهما" من أن الاشتغال بامثال الأهم رافع لشرط التكليف في المهم وهو القدرة عليه، فالتكليف بالأهم رافع لشرط التكليف بالمهم وهو القدرة عليه عرفاً الا في فرض عصيان الأهم، وبناء على تقريب السيد الصدر "قده" وشيخنا الاستاذ "دام ظله" من اقتضاء المقيد للبي لتقيد كل خطاب تكليف بكونه مشروطاً بعدم الاشتغال بامثال تكليف مزاحم له، فالعقل لا يحكم بتقيد خطاب التكليف باكثر من عدم الاشتغال بامثال تكليف لا يقل عنه اهمية، اي التكليف الأهم او المساوي، فبقاء اطلاق التكليف لفرض الاشتغال بواجب يقل عنه اهمية بداعي التحريك الى متعلقه ليس فيه أي محذور، فلاوجه لتقيد اطلاق الخطاب بذلك، بخلاف بقاء التكليف في فرض الاشتغال بواجب أهم او مساوٍ، حيث يقال ان اطلاق التكليف لهذا الفرض قبيح او جراف.

ان قلت: هذا انما يتم فيما احرز كون القدرة على الأهم شرطاً لاسيتفاء ملاكه، أما لو احتمل كونها شرطاً لاتصاف الأهم بالملاك، وأنه

مع الاشتغال بالمزاحم الذي كان اقل اهمية لا يتصف الواجب الاهمّ بالملاك، فلاوجه للزوم الإتيان بالأهم، لأنه لامحذور في ترك الأهم بسبب الاشتغال بما يكون رافعا لملاكه، فيكون مقتضى المقيد اللبي اشتراط التكليف في كل خطابٍ بالاعمّ من فرض عدم الاشتغال بواجب لا يقلّ 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 التكليف 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 اجمالا، 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 الالهم 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 تقييد خطاب التكليف بعدم صرف القدرة في امثال واجب آخر ناشئا عن المقيد اللفظي المنفصل، كقوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها"^(١) 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 لايعذرون المكلف في تقديم الواجب الذي يكون اقل اهمية.

وأما على المسلك الخامس فبعد احراز العرف بقاء الملاك الالهم في التكليف الالهم، 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 امثال 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 مشروطاً بالقدرة الشرعية-وذلك فيما إذا اخذت القدرة على الفعل في الخطاب في موضوع وجوبه، كقوله "إذا قدرت فتوضاً" فلا ترجيح بالأهمية، حيث انه مع صرف القدرة في المهم فلا يوجد ملاك في الأهم حتى يكون اهم من الآخر، فتكون النتيجة التخيير، وهو يرى أن التخيير فيه شرعي، أي يجب احدهما تخييراً، لا أنه يجب كل منهما مترتباً 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، ولا اقل من صدق القدرة على كل منهما عند ترك الآخر، فلو ترك أيّاً منهما فيصير التكليف بالآخر فعلياً ومع ترك كليهما فيصير كلاهما فعليين، ويستحقّ عقابين على تركهما معاً، ولاوجه عرفاً 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 عقلاً وشرعاً 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، إلا أنه خلاف المقصود في المقام، إذ المفروض ان الملاك

لا يكون فعليا مع الاشتغال بأيّ واجب آخر، سواء كان ارجح منه ملاكا او مرجوحا، فاذا قال المولى "صل ان لم تشتغل بواجب آخر" وقال ايضا "أزل النجاسة عن المسجد ان لم تشتغل بواجب آخر"، فهو مخير بينهما، اذ باتيان أي منهما لا يتم الملاك في الآخر مطلقا ولو كان ملاكه على تقدير فعليته أهم^(١).

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 المعجّز المولوي اي الامر التعييني بالخلاف، فانه لو قال المولى "ان قدرت فاسق الضيف ماء" و"ان قدرت فتوضأ"، وفرض أن المكلف لا يجد الا ماءً يكفي لأحدهما، فلو لم يكن سقي الضيف اهم لم يكن معجّزا مولويا عن الوضوء فيصير الأمر بالوضوء فعليا، وحيث انه اهم، فاطلاق الأمر به يصير معجّزا 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،

١ - لا يخفى 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.

حيث ان الخطاب المطلق يشتمل على امر تعيني بما ينافي الخطاب المشروط بالقدرة، فيكون معجزاً مولوياً عنه، فالمهم هو تحقق الأمر التعيني بالخلاف، وهذا ربما ينشأ من الواجب المطلق وان كان ملاكته اضعف، فانه مع عدم اشتراطه بشيء يكون موضوعه فعلياً حتى في فرض الاشتغال بامثال الواجب المشروط بالقدرة، ومع فعلية موضوعه يكون الأمر به تعينياً ومعجزاً عن الخطاب المشروط بالقدرة، وربما ينشأ عن فعلية موضوع الخطاب المشروط بالقدرة اذا كان اهم حيث يتعلق به أمر مولوي تعيني بعد ثبوت القدرة على امثاله تكويناً وعدم كون الخطاب المهم المشروط بالقدرة تعينياً قطعاً، فمع فعلية الخطاب الأهم المشروط بالقدرة تنتفي القدرة على امثال الخطاب المهم المشروط، نعم على تقدير عصيان الأهم يراه العرف قادراً على الامثال.

فظهر بذلك عدم تمامية الايراد على السيد الخوئي بأنه لو المراد من التقييد بالقدرة هو التقييد بعدم الاشتغال بواجب آخر فلا ترجيح للخطاب الأهم 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 لا يقل اهمية فلاوجه لتقديم الخطاب المطلق المهم على الخطاب المشروط الأهم.

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 امثاله عقلاً وهو التكليف الأهم، 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 مقيّدا قطعاً بعدم امتثال التكليف محتمل الأهمية، وانما يشك في أن التكليف محتمل الأهمية هل صار مقيّدا بعدم الاشتغال بذاك الطرف ام لا؟، فتجري فيه أصالة الاطلاق بلا معارض، وهذا معنى ترجيح ما يحتمل اهميته^(١).

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 مطلقاً ولم يقيّد 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 التكليفيين المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية في فرض تساويهما تخييراً عقلياً، (ومراده من التخيير العقلي هنا وجوب كل منهما مترتباً 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 وفقاً لرأي جماعة، ويكون مقتضى الصناعة على مسلكهم التخيير بين محتمل الاهمية وبين غيره.

هذا وأما في التكليفيين المشروطين بالقدرة الشرعية فحيث لا يقدر في فرض التزاحم الا على احدهما، والقدرة فيهما شرط الاتصاف بالملاك،

فيكون الملاك في احدهما لابعينه فعليا، فيكون التخيير فيه شرعيا، فيكون القول بتعيين محتمل الاهمية فيه مبنياً على المسلك المختار في دوران الامر بين التعيين والتخيير من لزوم الاحتياط^(١).

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 التزام 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 التزام هو لزوم تقديم محتمل الاهمية.

وأما على المسلك الثالث في التزام، أي مسلك المقيد اللبّي بعدم الاشتغال بما لا يقلّ 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 المصدقية 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 والتخير، 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 والتخير تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

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

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

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

ومقتضى الاصل العملي فيه ايضاً هو الاحتياط بالإتيان 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 لا تحتمل أهميته أصلاً، فان الإتيان به لا يوجب القطع بالبراءة والأمن من العقاب، لاحتمال أن لا يكون واجباً في الواقع أصلاً، ويكون الوجوب منحصراً 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 والتخير 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، فلا يمكن 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 فاذا 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 لم يحرز

عجزه عنه وعدم قدرته عليه، ضرورة ان ترك امتثال التكليف لا بد ان يستند إلى مؤمن، ومن المعلوم ان مجرد احتمال العجز لا يكون مؤمناً، فاذا لا مناص من الاحتياط^(١).

وفيه أن الإتيان بالواجب الالهم 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 مقيّدة -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، فلا تكون له قدرة على الواجب الآخر فينتفي التكليف بالنسبة اليه^(٢)، وتبعه في ذلك السيد الخوئي "قده"^(٣) فيكون الاشتغال بالاهم او المساوي رافعا للقدرة،

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٧٥

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٢٧٠،

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٠٧

بخلاف الاشتغال بالمهم، فيكون الاشتغال بما يحتمل كونه المهم ملحقاً بـ موارد الشك في القدرة، وهو مجرى لقاعدة الاشتغال عند المشهور ومنهم السيد الخوئي "قده" في المقام وان خالف فيه في مقام آخر^(١). 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 تعبداً. وقد يورد على هذا الجواب أن الموضوع حسب ما يقتضيه المقيد اللبّي مركب من جزئين: الاشتغال بواجب، وعدم كون ذلك الواجب اقل اهمية، والجزء الأول غير مشكوك، والثاني لاحالة سابقة متيقنة له، لكونه مرتبطاً بعالم الملاكات النفس الأمرية، وليس عنوان عدم الاشتغال بواجب لا يقل اهمية عنوانا بسيطا تقيديا كي يجري الاستصحاب لنفي المقيد.

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

الجواب الثالث: ما في البحوث من أن القيد الثابت بالمقيد اللبّي 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 فلا مانع من التمسك باطلاق الخطاب لإثبات وجوب محتمل الأهمية^(١).

كما يقال بناء على التقريب المختار في المسلك الثالث من كون تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية بمقيد لفظي منفصل مثل قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها"^(٢) 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.

الأ أنه قد يخطر بالبال أن احتمال لحاظ المولى تفاصيل مرجحات باب التزاحم مع كثرتها في خطاب التكليف غير عرفي جدا، فلو فرض تقييد في خطاب التكليف فالظاهر هو تقييد 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 الأهمية في احدهما المعين مرجحا لزوميا اول الكلام، اذ من اختار امتثال التكليف غير محتمل الأهمية بحجة أنني لا أعلم أهمية

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص ٩٢

٢ - سورة البقرة الآية ٢٨٦

التكليف الآخر، فالعقلاء لا يرونه مستحقا للعقاب، وبناء على ذلك فيكون الحكم هو التخيير، ولا يجري حينئذ استصحاب عدم الاشتغال بامتنال تكليف لا يقل عنه أهمية، لأن المفروض عدم تقيد خطاب التكليف بمثله.

هذا كله على المسلك الثالث في التراحم.

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

المرجح الخامس: قوة احتمال الأهمية

لو كان يحتمل المكلف أهمية كل من المتراحمين، لكن كان احتمال أهمية 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 $0/50$. واحتمال أهمية احدهما المعين $0/30$. واحتمال أهمية الآخر $0/20$ ، ففي الفرض الأول فالظاهر تعين الإتيان بمظنون الأهمية على جميع المسالك في التراحم، فانه حيث يعلم بكون احدهما اهم فيعلم اجمالا بوجود الإتيان باحدهما المعين واقعا، ومع عدم امكان الموافقة القطعية فتصل النوبة الى الموافقة الظنية، بل يقال بناء على المسلك الثالث في التراحم ان التقيد اللبي

لخطاب التكليف لما كان بحكم العقل، فالعقل لا يحكم 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 خطايي 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 لا الاحتياط، 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، فلا بد من تقييد خطاب التكليف بقيد عام على نهج القضية الحقيقية، بناء على ذلك فالمتيقن هو تقييد خطاب التكليف بفرض عدم تزاحمه مع التكليف الذي يكون احتمال اهميته اقوى، ولادليل على تقييد خطاب التكليف بفرض عدم التزاحم بالتكليف الذي يكون احتمال اهميته اضعف، 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 بامثال التكليف الآخر، فحيث انه كان يبتني على الالتزام بظهور كل خطاب تكليف في ان المولى لاحظ فرض تزاممه 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 تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامثال التكليف المزاحم بنحو القضية الحقيقية فالترجيح بقوة احتمال الاهمية يبتني على اثبات تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامثال تكليف لا يكون احتمال اهميته اضعف.

توضيح ذلك: أنه يوجد طريقتان لتقييد خطاب التكليف:

احدهما: تقييده بعدم امثال تكليف مزاحم يعلم بأهميته اوتساويه او يحتمل اهميته بعينه او لا يكون احتمال اهميته اضعف.

ثانيهما: تقييده بعدم امثال 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 المصدقية لاحتمال كون الاشتغال بامثال ما

يكون احتمال اهميته اضعف اشتغالاً بالتكليف الاعم واقعا، والنسبة بين التقييد بالطريق الاول والتقييد بالطريق الثاني ليست نسبة الاقل والاكثر، لأنه لو كان التكليف الآخر اهم واقعا وان كان موهوم الهمية لدى المكلف، فبناء على الطريق الاول يكون الواجب هو امتثال التكليف غير الاعم لأنه مظنون الهمية، وبناء على الطريق الثاني يكون الواجب امتثال التكليف الموهوم الهمية لأنه اهم واقعا، وحينئذ فيتعارض أصالة اطلاق خطاب التكليف لنفي التقييد الاول مع أصالة اطلاق خطاب التكليف لنفي التقييد الثاني فلا يمكن التمسك باطلاق خطاب التكليف لإثبات وجوب مظنون الهمية بل تجري البراءة عن وجوبه في فرض الاشتغال بموهوم الهمية.

فلا يقاس 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 الهمية 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 الهمية في فرض الاشتغال بامتثال محتمل الهمية، فيتمسك باطلاق خطاب التكليف لإثبات وجوب محتمل الهمية بعينه، بينما أنه يحتمل ثبوت التكليف بالاهم واقعا وان كان موهوم الهمية.

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 الاعم، لأن المفروض كون الخطابات الشرعية

على نهج القضية الحقيقية فلا يلاحظ فيها النسبة بين الملاكات من حيث الأهمية وعدمها كما مر سابقا، فيوكل الأمر الى تشخيص المكلف، فمع كون احد المتزاحمين مظنون الأهمية والآخر موهوم الأهمية فلا ريب في معذورية المكلف عند اتيان مظنون الأهمية، ويكون تعيين الاتيان بموهوم الأهمية دون مظنون الأهمية ترجيحاً للمرجوح على الراجح، فيعلم بسقوط اطلاق خطابه، فلا يبقى مانع من التمسك باطلاق خطاب محتمل الأهمية لاثبات وجوبه.

الآن أنه قد ظهر مما قلناه في بحث الترجيح باحتمال الأهمية في احد التكليفين بعينه عدم عرفية التقييد بأيّ من الطريقتين، لما مر من أن احتمال لحاظ المولى تفاصيل مرجحات باب التزاحم مع كثرتها في خطاب التكليف غير عرفي جدا، فلو فرض تقييد في خطاب التكليف فالظاهر هو تقييد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه بعدم صرف القدرة في امثال تكليف آخر يوجد في امثاله مرجح لزومي عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، وكون قوة احتمال الأهمية مرجحا لزوميا اول الكلام، حيث انه قد يقال بأن من اختار امثال التكليف موهوم الأهمية بحجة أني لا اعلم أهمية التكليف الآخر، فالعقلاء لا يرونه 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 والمنتشوعي- عدة طرق نذكر جملة منها:

الاول: تصدي الخطاب الشرعي مباشرة لبيان اهتمام الشارع به، كما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) 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 الدليل 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^(١).

فان هذه الصحيحة دلت على كون هذه الخمسة مما بني عليه الاسلام، إما بمعنى كونها مما يتوقف عليه كون الرجل مسلماً 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^(١)، وتدلل 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^(٢).

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^(٣)، بل بناء على ما هو المشهور الظاهر من بعض الروايات من بطلان عبادة غير المؤمن فلا يجتمع اداء العبادة الصحيحة مع ترك الولاية.

١ - الكافي ط دار الحديث ج٣ ص ٥٢ و ٥٣

٢ - الكافي ط دار الحديث ج٣ ص ٥٥

٣ - الكافي ط دار الحديث ج٣ ص ٦٤

ولو تزامم اداء الدين والحج (بعد تحقق موضوعه وهو الاستطاعة كأن قلنا بأن الاستطاعة هي وجدان نفقة الحج وصحة البدن وتخلية السرب فالدين لا يمنع 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^(١)، وهذا مبني 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 الحج وإن كان مما بني عليه الإسلام ومن الواجبات المهمة، لكنه انما يكون كذلك في فرض فعلية وجوبه لامطلقاً، ولذا لا يجب عند توقفه على ارتكاب بعض المحرمات المهمة كالزنا واللواط وقتل النفس وشرب الخمر، فالمتعين سقوط الحج وتقديم أداء الدين، وان كان الدين لا يمنع من تحقق الاستطاعة، وذلك للجزم بأهمية الدين، فإن الخروج عن عهدة حقوق الناس أهم من حق الله تعالى، ولا اقل من كونه محتمل الأهمية فيجب تقديمه^(٢).

اقول: بعد فرض تحقق الاستطاعة وشمول خطاب الحج للمدين

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٩٧

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٦ ص٩٢

فكيف لا يفهم 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 لا بدّ من الدقة في ذلك حتى لا يلتبس بيان الاشدية الحثية 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 لا تغفر حتى يغفرها صاحبها^(١).

وهذا ظاهر في الاشدية الحثية، أي من حيث إن قبول توبة المغتاب بالكسر مشروط بالاستحلال من المغتاب بالفتح، والأفمن الواضح أنه لو وقع التزاحم بين الزنا والغيبة فلا يجوز ارتكاب الزنا بمقتضى ضرورة الفقه، وقد ورد أنه ليس من شيء عند الله يوم القيامة اعظم من الزنا^(٢)، وأنه لن يعمل ابن آدم عملاً اعظم عند الله من رجل قتل نبياً او اماماً او هدم

١ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٢٨١ باب ١٥١ من ابواب احكام العشرة ح ٩

٢ - وسائل الشيعة ج٩ ص٥٠٤ باب ٩ من ابواب ما يجب فيه الخمس ح ٨

الكعبة او أفرغ ماءه في امرأة حراما^(١).

ومنها: ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم من أن الله جعل للشر أقفالا وجعل مفاتيح تلك الافعال الشراب والكذب شرّ من الشراب^(٢)، مع أنه لا ريب في كون شرب الخمر اشدّ من الكذب، فيقدّم الكذب عند التراحم 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 لا يعقل^(٣).

ونظيره ما ورد من أنه قيل لأمير المؤمنين: انك تزعم أن شرب الخمر اشد من الزنا والسرقه، قال: نعم ان صاحب الزنا لعله لا يعدوه الى غيره وان شارب الخمر اذا شرب الخمر زنى وسرق وقتل النفس التي حرم الله وترك الصلاة^(٤)، فظاهرها الاشدية الحثية لشرب الخمر، والا فكيف

١ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٢١٨ باب ٤ من ابواب النكاح المحرم ح ٢
٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٢٤٤ باب ١٣٨ من ابواب احكام العشرة ح ٣
٣ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٣١٣ باب ١٢ من ابواب الاشربة المحرمة ح ١
٤ - نفس المصدر ح ٨

يحتمل فقها ومتشرعيا لزوم اختيار الزنا على شرب الخمر عند التزاحم .
فهذا نظير ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله
(عليه السلام) أنه ذكر المنى وشده وجعله أشد من البول^(١)، فان ظاهرها
اشدّية المنى من حيث ايجابه للغسل ولزوم التدقيق في غسله، والا فقد
ورد في رواية الفضل بن شاذان "انما امرؤ بالغسل من الجنابة ولم يؤمروا
بالغسل من الخلا وهو أنجس من الجنابة وأقذر"^(٢)، 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"^(٣) .

وكذا ما ورد من قوله "وأما النصارى فما هم عليه اعظم من الزندقة"^(٤)،
ولعله من حيث ان خطرهم على الاسلام أكثر، فلم يكن يغتروا بالناس في
زمان الائمة بالزندقة مثل ما كانوا قد يغتروا بالنصارى .

ومنها: ما ورد في صحيحة جميل من أن قطع رأس الميت اشدّ من
قطع رأس الحي^(٥) مع أنه لا ريب في لزوم اختيار قطع رأس الميت عند
التزاحم مع قطع رأس الحي، فاشدّية قطع رأس الميت اشدّية حيثية، من

١ - وسائل الشيعة ج٣ص٤٧٨باب١٦ من ابواب النجاسات ح ٢
٢ - وسائل الشيعة ج٢ص١٨٠باب٢ من ابواب الجنابة ح ٤
٣ - وسائل الشيعة ج١٥ص٣٥٩باب٥٣ من ابواب جهاد النفس ح ٧
٤ - وسائل الشيعة ج٢٨ص٣٢٣باب ٥ من ابواب حد المرتد ح ٥
٥ - وسائل الشيعة ج٢٩ص٣٢٨باب٢٥ من ابواب ديات الاعضاء ح ٥

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"^(١)، ومن الواضح أنه لو وقع التزاحم بين اكل درهم ربا وبين الزنا مع اجنبية فالمرتكز المتشرعى هو اختيار الربا فضلا عن التزاحم بينه وبين سبعين زنية بالمحارم في بيت الله، فان امكن فلا بد من تأويل هذه الروايات بحملها على الاشدية الحثية من حيث إن أكل الربا يقع في حرب من الله ورسوله، حيث قال تعالى "ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله"^(٢) اي اعلموا بمحاربه تعالى ورسوله معكم، بينما أن الزنا ينشأ عادة من غلبة الشهوة والشقوة وتسويل النفس الأمانة بالسوء، فان تمّ هذا الوجه فهو والا فلا بد 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

١ - وسائل الشيعة ج١٨ ص١١٧ و١٢٣ باب ١ من ابواب تحريم الربا ح١٢١ و١٢٢

٢ - سورة البقرة الاية ٢٧٩

بالله...^(١)، ومن الضروري أن من لم يقبل حكم قاضي 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 المنسوب 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 أكد في الزاجرية، والعرف يستخدم هذا الاسلوب أحيانا، ولكنة لا يتم في روايات الربا، فانه نظير أن يقال في مقام المبالغة ان النظر الى الاجنبية بشهوة اشد من الزنا بالمحارم، فانه لا ريب في استهجانته.

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^(٢)، فانه لا بأس به في مقام المبالغة.

وكذا ما ورد من أن اقذر الذنوب ثلاثة: قتل البهيمة وحبس مهر المرأة

١ - الكافي ج ١ ص ٤٨، ونحوه التهذيب ج ٦ ص ٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٥٢ باب ٧٧ من ابواب جهاد النفس ح ١٤

ومنع الاجير اجره^(١)، وان كان يمكن أن يقال بأن ظاهره بيان اقدر الذنوب اي التي تصدر من الحقار والاراذل، لايبان اشدّ الذنوب. وكذا ما ورد من قوله "ما اشدّ من سرقة الصلاة"^(٢)، وما ورد من أن الكفر اعظم من الشرك فمن اختار على الله وأبى الطاعة فهو كافر ومن نصب ديناً غير دين المؤمنين فهو مشرك^(٣).

وهكذا ما ورد من أن اكبر الكبائر سبع الشرك بالله وقتل النفس واكل اموال اليتامى وعقوق الوالدين وقذف المحصنات والفرار من الزحف^(٤)، مع أنه لايب في أنه لو وقع التزاحم مثلاً بين عقوق الوالدين والزنا مثلاً يتعين عقوق الوالدين.

وأما ما في صحيحة عبد العظيم الحسنى من أن أكبر الكبائر الاشرار بالله وبعده اليأس من روح الله ثم الامن من مكر الله، ومنها عقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف...^(٥)، 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"^(٦)، مع انه لاينبغي

١ - وسائل الشيعة ج١٩ ص١٠٨ كتاب الاجارة باب ٤ ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٥ باب ٨ من ابواب اعداد الفرائض ح ١٤

٣ - وسائل الشيعة ج١ ص٣٠ باب ٢ من ابواب مقدمات العبادات ح ٣

٤ - وسائل الشيعة ج٩ ص٥٣٦ باب ٢ من ابواب الانفال ح ٤

٥ - وسائل الشيعة ج١٥ ص٣١٩ باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح ٢

٦ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٥٣٨ باب ٧٦ من ابواب المزار ح ٣

الاشكال في أنه اذا وقع التزاحم بين هتك بيت الله وهتك المؤمن بمستوى 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^(١)، وكذا ما ورد في صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه السلام) ما عبد الله بشيء اشد من المشي ولأفضل^(٢).

هذا ويقال بأن كثرة هذه الروايات الواردة في بيان الاشدية الحثية 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 تكليف أكثر واشد من

العقاب المتوعد على التكليف الآخر، كما في صحيحة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال من مات ولم يحج حجة الاسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهوديا أو نصرانيا^(٣)، وهكذا اختلاف مراتب العقوبة الدنيوية من الحدود والتعزيرات والكفارات، ما لم يكن في البين منشأ عرفي آخر لتشديد العقوبة وتخفيفها غير شدة الذنب وخفته، فقد يكون منشأ تشديد العقاب على ذنب كون الدواعي النفسانية الى ارتكابه اكثر مما

١ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٦٧ باب ٢٣ من ابواب مقدمات العبادات ح ٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٧٨ باب ٣٢ من ابواب وجوب الحج ح ١

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠ باب ٧ من ابواب وجوب الحج ح ١

تكون الرغبات اليه أكثر، كما أن ثبوت الكفارة في ذنبٍ دون ذنبٍ آخر قد يكون ناشئاً عن نكتة أخرى غير اشدية الذنب الاول، بل قد يكون الثاني اشدّ كما ورد في تكرار الصيد عمداً في حال الاحرام "ومن عاد فينتقم الله منه"^(١) 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، عالماً عامداً 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 مثلاً بحيث لا تعد زوجة له و أهلاً عرفاً و إن كان عاصياً بعمله^(٢)، كما منع من الغاء الخصوصية عن مورد الروايات الواردة في لزوم كفارة بدنة على من لاعب زوجته فأمنى، الى الملاعبة مع غير الزوجة^(٣)، 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

١ - سورة المائدة الآية ٩٥

٢ - مناسك الحج ص ١٠٥

٣ - مناسك الحج ص ١١١

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 والاضطرابية أهم من غيرها الذي لم يرد فيه ذلك، وأن منشأ أن الصلاة لا تترك بحال هو أن المولى يهتم بملاكاتهما، فيستظهر منه الأهمية قطعاً أو احتمالاً^(١).

اقول: مجرد وجود الأبدال الاضطرابية لواجب لا يكشف كشفاً جزمياً عن اهمية اصل هذا الواجب عن واجب آخر ليس له بدل اضطرابي، وانما يكشف عن امكان استيفاء بعض مراتب ملاكه ببدله، وأما احتمال الاهمية فكثيراً ما يوجد في كلا الطرفين.

وأما ما هو المعروف من أن الصلاة لا تترك بحال، فلم نجد مستنده، نعم ورد في صحيحة زرارة في المستحاضة الكثيرة أنها تغتسل ثم تصلي ولا تدع الصلاة على حال، فإن النبي قال الصلاة عماد دينكم^(٢)، فالاهمية تستفاد من حديث النبي (صلى الله عليه وآله) "الصلاة عماد دينكم"، لا من قوله (عليه السلام) "ولا تدع الصلاة بحال"، كما لا يستفاد منه عدم سقوط الصلاة بالعجز عن بعض شرائطها وأجزائها، وانما يستفاد منه التأكيد على أن صعوبة وظيفة المستحاضة الكثيرة يجب أن لا تؤدي الى تركها للصلاة التي تنصرف الى الصلاة الصحيحة.

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٩٨

٢ - وسائل الشيعة ج٢ ص٣٧٣ باب ١ من ابواب الاستحاضة ح ٥

الخامس: كثرة ورود الخطاب من الشارع على تكليف معين، قد يوجب العلم باهميته، اذا لم يكن 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 تزاومت مع السنة من عدة روايات:

الرواية الاولى: رواية عبد الرحمن بن ابي نجران أنه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) 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 بتيمة ويتيمم الذي هو على غير وضوء لأن الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز^(١).

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"^(١)- ضعيفة سنداً 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 بن جعفر (عليه السلام)^(٢)، 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)^(٣)، وحيث لا يحتمل تعدد

١ - التنقيح كتاب الطهارة ج١٠ ص٣٢٤

٢ - من لا يحضره الفقيه ج١ ص١٠٨

٣ - التهذيب ج١ ص١٠٩، الاستبصار ج١ ص١٠١،

ولا يخفى أن المذكور في الاستبصار والتهذيب إنما هو أبو الحسن عليه السلام فقط ، وهكذا نقل (في الوافي ج٦ ص٥٦٩) عن التهذيب، وأبو الحسن إذا أطلق فهو منصرف إلى موسى بن جعفر (عليه السلام)، كما ان الموجود في (المختلف ج١ ص٤٥١) أنه احتج الشيخ بما رواه ابن ابي نجران في الصحيح أنه سأل ابا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) ونقل في (الوسائل ج٢ ص١٧٦) عن الشيخ باسناده عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن رجل أنه سأل ابا الحسن عليه السلام ونقل (في الوسائل ج٣ ص٣٧٦)

الروایتین لاتحاد ألفاظهما بتمامها سوى اختلاف يسير جدًا، وهو احتمال إحداهما على لفظة (بتيمم) بعد قوله (ويدفن الميت) دون الأخرى، كما أن الراوي فيهما هو الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن أبي نجران.

ومن البعيد جدًا أن يروي ابن أبي نجران 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 أبي نجران من أجلاء أصحاب الرضا (عليه السلام) ولم يثبت انه ادرك موسى بن جعفر (عليه السلام) كما لم يعثر على روايته عنه (عليه السلام)، وهذا يؤكد الارسال، وأن الصحيح هو نسخة الشيخ وأن المراد بابي الحسن هو موسى بن جعفر (عليه السلام) وقد رواها عنه بواسطة، وسقطت تلك الوسطة في كلام الصدوق.

وثانيا: ان هذه الرواية تشتمل على ما يوجب الوثوق النوعي بخلل فيها، وحجية الخبر الموثوق خطأه نوعا خلافاً المرتكز العقلاني بحيث ينصرف عنها دليل الحجية، ومنشأ الوثوق النوعي بالخلل أنه ذكر في

عن الشيخ باسناده عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن حدثه أنه سأل أبا الحسن الرضا (عليه السلام) وذكر (في الحقائق ج ٤ ص ٣٩٤) أنه رواه الشيخ في التهذيب عن رجل حدثه قال سألت الرضا (عليه السلام) ونقل في جامع احاديث الشيعة (ج ٣ ص ٨٣) ذلك عن بعض نسخ التهذيب.

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 لم يفهم 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 والتمشعة 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 بصحيفة أخرى عن ابي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) 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^(١).

ولكن يمكن الجواب عنه باختلاف مورد الروایتين، 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 والمشرعي.

الرواية الثانية: رواية الحسن التفليسي قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما ما يكفي أحدهما، أيهما يغتسل؟ قال: إذا اجتمعت سنة وفريضة بدئ بالفرض^(٢).
ولابأس بدلالة الرواية إلا أنها ضعيفة سندا.

الرواية الثالثة: رواية الحسين بن النضر الأرمني قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) 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^(٣).

ولابأس بدلالة هذه الرواية ايضا لولا ضعف سندها، وقد يقال بوقوع

١ - وسائل الشيعة ج٣ ص٣٧٤ باب ١٨ من ابواب التيمم ح٢؛

٢ - نفس المصدر ح ٣

٣ - نفس المصدر ح٤

تصحيح في سند احدى هاتين الروايتين، والا فالتفليسي والارمني واحد.
الرواية الرابعة: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله
(عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع إلى
أهله، قال: لا تحلُّ له النساء حتى يزور البيت، فإن هو مات فليقض عنه
وليه أو غيره، فأما مادام حيًّا فلا يصلح أن يقضي عنه، وإن نسي الجمار
فليسوا بسواء، إن الرمي سنة والطواف فريضة^(١).

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 عبد الله (عليه السلام) 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^(٢).

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

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٠٦ ابواب الطواف باب ٥٨ ح ٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٨٥ باب ٨ من ابواب السعي ح ١

ثم ذكر أنه اذا لوحظت هذه النكتة مع مجموع النصوص استفيد منها ترجيح الفريضة على السنة، ولا اقل من ان تدرج الفريضة عادة فيما يحتمل اهميته بعينه فتقدم على السنة من هذه الجهة^(١).

وكيف كان فلا يبعد 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 لرادك الى معاد"^(٢) "أي قدره عليك وكذا قال تعالى "نصيبا مفروضا"^(٣) وقال تعالى " ما لم تمسّوهن او تفرضوا لهن فريضة"^(٤).

وقد يستعمل الفريضة بمعنى الواجب كما اذا كانت في قبال التطوع او النافلة، مثل قوله "تطوعا كان او فريضة"^(٥) وقوله "السلام تطوع والردّ فريضة"^(٦) وقوله "انما يسأل الله عن الفرائض لالتوافل"^(٧) وقوله " الصلاة في اليوم والليلة احدى وخمسون ركعة، الفريضة سبع عشر ركعة، وما

١ - التقرير المخطوط لبحث الترتب

٢ - سورة القصص الآية ٨٥

٣ - سورة النساء الآية ٧

٤ - سورة البقرة الآية ٢٣٦

٥ - علل الشرايع ج ٢ ص ٣٨٥

٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٨

٧ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٨١

سوى ذلك سنة ونافلة^(١)."

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 (عليه السلام) عن الجهاد سنة أم فريضة فقال الجهاد على أربعة أوجه فجهادان فرض وجهاد سنة لايقام إلا مع الفرض، وجهاد سنة، فأما أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل وهو من أعظم الجهاد، ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض، وأما الجهاد الذي هو سنة لايقام إلا مع فرض، فان مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة، وهو سنة على الامام وحده أن يأتي العدو مع الأمة فيجاهدهم، وأما الجهاد الذي هو سنة فكل سنة أقامها الرجل...^(٢)، ومنه قوله الكفن فريضة للرجال ثلاثة أثواب والعمامة والخرقة سنة^(٣)، وفي موثقة السكوني: السنة سنتان سنة في فريضة، الأخذ بها هدى وتركها ضلالة، وسنة في غير فريضة، الأخذ بها فضيلة وتركها الى غير خطيئة^(٤).

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

١ - من لا يحضره الفقيه ج١ ص ٢٠٠

٢ - الكافي ج ٥ ص ٩

٣ - تهذيب الاحكام ج١ ص ٢٩١

٤ - الكافي ج١ ص ٧١

ورد في الروايات أن صلاة الكسوف والعيدين فريضة^(١)، مع أنه ورد عن ابي جعفر (عليه السلام) فرض الله الصلاة وسنّ رسول الله الصلاة على عشرة اوجه ... صلاة كسوف الشمس والقمر وصلاة العيدين...^(٢).

فالمراد من الفريضة في مثل رواية ابن ابي نجران وصحیحتي معاوية ابن عمار وكذا ما ورد في صحیحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة^(٣)، 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 يبيّن 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^(٤)، فان ظاهره أنه يرى اختصاص الفريضة بما ورد حكمه في الكتاب، وفي روضة المتقين ان الفريضة ما ثبت وجوبه من القرآن^(٥) وفي

١ - من لايحضره الفقيه ج١ ص٥٠٤

٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص٧

٣ - وسائل الشيعة ج٧ ص٢٣٤ باب ١ من ابواب قواطع الصلاة ح٤

٤ - علل الشرائع ج١ ص٢٦٢

٥ - روضة المتقين ج ١ ص ٣٨٢

الوافي انها الثابت بنص الكتاب^(١)، وقد اختار ذلك السيد الخوئي والسيد الإمام "قدهما"^(٢).

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

فلو ورد النص بكون شيء من فرائض الله او من السنة فلا كلام، 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،

١ - الوافي ج٦ ص٣٨٢

٢ - التنقيح ج٢ ص٣٤٩، الخلل في الصلاة ص ٢٠

مع عدم وروده في الكتاب، ففي صحيحة الفضيل بن يسار قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في حديث ان الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعاتٍ، فاضاف رسول الله الى الركعتين ركعتين، والى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة^(١)، 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 (عليه السلام) ان الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا انفسهم بضعفة الناس^(٢)، مع عدم ورود ذلك في الكتاب، وكذا ورد عنه (عليه السلام) واعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي فريضة فرضها الله سبحانه لكل علي كل^(٣)، وكذا ورد أنه فرض الله على النساء في الوضوء أن يبدأن بباطن أذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع^(٤)، والمراد بالفرض فيه وان كان هو الاستحباب ولعله الاستحباب المؤكد، لكن المهم أنه عبّر 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

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص٤٥ باب ١٣ من ابواب اعداد الفرائض ح ٢

٢ - وسائل الشيعة ج٥ ص١١٢ باب ٧٢ من ابواب احكام الملابس ح ١

٣ - نهج البلاغة خطبة ٢٠٨

٤ - وسائل الشيعة ج١ ص٤٦٧ باب ٤٠ من ابواب الوضوء ح ٢

ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة^(١) وقد فسّره الامام "عليه السلام" 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 ظلّه" من أن الفريضة ما قدره الله وحدّده في كتابه، والسنة ما حدّده وقدره النبي (صلى الله عليه وآله)، فيلاحظ عليه: ان ما شرّعه الله ولكن فوّض بيانه الى النبي والأئمة (عليهم السلام) لا يخلو 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 (عليهم السلام) تفصيلا لما أجمله الله كتفسير عدم الجناح في قوله تعالى: "ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطّوف بهما^(٢)" بالوجوب او ورد النص بكون شيء فريضة كما ورد أن الركعتين الأوليين فريضة مع عدم ورود ذلك في الكتاب.

اقول: الانصاف أنه لم يقم 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 المصدقية للفريضة.

١ - سورة النساء الآية ١٠١

٢ - سورة البقرة الآية ١٥٨

ان قلت: ان تفسير الفريضة بما شرّعه الله تعالى وتفسير السنة بما شرّعه النبي (صلى الله عليه وآله)، كما هو مقتضى المعنى الثاني لا يتلائم مع صحيحة ابي بصير حيث ورد فيها أن الله تعالى أمر نبيه في ليلة المعراج في الصلاة بالأجزاء غير الركنية^(١).

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

هذا ولا يخفى أنه قد يراد من الفريضة ما كانت دلالة القرآن على وجوبه ظاهرة، ولعله لإجل ذلك ورد أن الوقوف بعرفة سنة وبالمشعر فريضة^(٢)، حيث ان دلالة الكتاب -أي قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس... فاذا افضتم من عرفات...^(٣)- 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 لم يقل ومن تطوع خيرا^(٤)، مع أنه

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٦٦ باب ١ من ابواب افعال الصلاة ح ١٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ١٠ باب ٤ من ابواب الوقوف ح ٣

٣ - سورة البقرة الآية ١٩٩

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٧ باب ١١ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ٢

ورد أن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة^(١)، وفي رواية أخرى أنه سئل ابو عبد الله (عليه السلام) 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 فجاءوا اليه فقالوا يا رسول الله ان فلانا لم يسع بين الصفا والمروة وقد اعيدت الاصنام فانزل الله عز وجل فلا جناح عليه أن يطوف بهما، أي وعليهما الاصنام^(٢).

المرجح السابع: السبق الزمني

حكى عن السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول القول بالترجيح بالسبق الزمني مطلقا، فذكر أنه لو كان الوجوب في كل من الواجبين المتزاحمين فعليا لكن كان ظرف امثال احدهما سابقا على الآخر فلا بد 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 لم يقدر الا على صوم يوم واحد فالمتعين هو صوم يوم الخميس، فان القدرة التي تكون شرطا للتكليف انما هي القدرة في

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٨٥ باب ٨ من ابواب السعي ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٦٨ باب ١ من ابواب السعي ح ٦

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 المتأخر اهم من الواجب المتقدم كما لو تزامم حفظ مال المولى في الآن مع حفظ نفسه في الزمان المتأخر فلا إشكال في كون الترجيح للواجب المتأخر لكونه اهم^(١) .

ولكن حكي عنه في المحاضرات أنه خص الترجيح بالسبق الزمني بخصوص الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية، فذكر أنه حيث يكون شرط التكليف فيهما القدرة في ظرف العمل فلا يعذر عقلا في ترك المتقدم بعد فعلية القدرة عليه وبذلك تنتفي القدرة على المتأخر فلا يكون واجبا حتى يكون أهم، الا أن يحرز فعلية ملاكه واهميته فيجب اختياره، ثم مثل للمشروطين بالقدرة الشرعية بنذر صوم يومي الخميس والجمعة فان القدرة المعتبرة فيه هي القدرة في ظرف امتثاله فاذاً لا يجب 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^(٢) .

هذا وقد منع في البحوث عن الترجيح بالسبق الزمني مطلقا الا فيما

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٢٦١

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٧١ وص ٢٨١

كان يحتمل طرؤ مانع عن اتيان الواجب المتأخر كالموت والعجز التكويني وفيما أخذ القدرة في ظرف الاتيان بالواجب في موضوع وجوبه^(١).

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 لترجح 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 طرؤ مانع عن اتيان الواجب المتأخر كالموت والعجز التكويني فيحكم العقل بلزوم صرف القدرة في الواجب المتقدم، فلا يقيد التكليف المتقدم لبا 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 التزام بينهما، ويكون الاشتغال باتيان احدهما رافعا للتكليف بالآخر بمقتضى اشتراط التكليف في كل منهما بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، فاذا عجز عن الجمع 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 لا يستظهر 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 مقيّدا 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 لا يوجب 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 لم يتمكن المكلف لأجل مرضه من صوم شهر رمضان بكامله، وانما تمكن من صوم خمسة عشر يومٍ منه فالمرتکز 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 فلا يجب عليه الصوم.

وهكذا لو لم يتمكن 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 لم يقدر 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 لم تقدر 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 التعيني 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 لم يجد 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 الزمني 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 الزمني مرجحا 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 الزمني في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية.

ولكن قد يناقش فيه بأن الوجدان العقلائي لا يرى 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 بكرًا 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 لم يشفع 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، فلا يراه العقلاء مستحقا لدمهم وللعقاب من المولى، بل الأمر كذلك حتى لو اخذ السبق الزماني في خطاب المولى بأن قال لعبد " اذا قدرت فخلص هذه الساعة زيدا من السجن " وقال له ايضا " ان قدرت فخلص بعد ساعة بكر 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 التراحم في مرحلة تقييد خطابات التكليف، والظاهر هو تقييد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه بعدم صرف القدرة في امثال تكليف آخر يوجد في امثاله مرجح لزومي عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، فيكون التمسك بخطاب الواجب الاسبق زمانا تمسكا بالعام في الشبهة المصداقية.

هذا اذا كان التراحم ناشئا عن العجز عن الجمع بين الامثاليين، وأما اذا كان ناشئا عن كون الجمع بينهما حرجيا ونحوه مما لا ينافي القدرة، فقد يقال بأنه حيث تكون نتيجة الدليل الشرعي النافي للحرج مهمة من حيث اثبات التخيير فالمتيقن الترخيص في ترك المتأخر زمانا، ويتمسك باطلاق خطاب الاسبق زمانا لاثبات وجوب الاتبان به، ولكن يمكن

الجواب عنه بأن ظاهر خطاب نفي الحرج كونه قيذا 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 الزمني.

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 في 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 فيشملة حين صلاة الظهر خطاب وجوب صلاة الظهر مع الوضوء على واجد الماء. وحينئذ فلا يبعد 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، فيشملة قوله تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان

مريضا او على سفر فعدة من ايام آخر^(١)، فما عن بعض الاجلاء من ثبوت التخيير في هذا المثال ايضا خلاف الظاهر.

ولايبعد أن يلحق به عرفا ما اذا كان التراحم ناشئا عن غير المرض، كما لو ألجئ الى ترك صوم تمام الشهر، وان كان مقتضى القاعدة فيه التخيير، بعد عدم دليل على لزوم الترجيح بالسبق الزماني، وان كان مقتضى الاحتياط اختيار صوم النصف الاول وافتار النصف الثاني.

وفى مثال التراحم في القيام في صلاتين ان كان عاجزا بدنيا عن الجمع بينهما فالعرف يراه في الصلاة الاولى مشمولاً لما دل على أنه اذا قوي فليقم في الصلاة، فاذا قام في الصلاة الاولى فيكون في الصلاة الثانية مشمولاً لما دل على أنه اذا لم يقو على القيام يصلي جالسا، بل الامر كذلك حتى في صلاة واحدة، فلو لم يقو 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 فلا بد 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 بتحقيق شرطه في المستقبل من حيث لزوم حفظ القدرة معاملة الواجب المعلق، فلا يتم ما قد يقال من أن دليل لزوم حفظ القدرة فيه هو بناء العقلاء، ولا يوجد بناء عقلائي على لزوم حفظ القدرة على الواجب المشروط الذي لم يتحقق شرطه بعد فرض تزاممه 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 تزامم 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 فلا يمنع ذلك من صدق الاستطاعة، لكن يقع التزام بين وجوب الحج ووجوب أداء الدين، لأن المفروض أنه لا يمكن الجمع بين امتثال الحكمين، فلا بد من التخيير أو الترجيح، ولكن المتعين سقوط الحج وتقديم أداء الدين، ولا مجال للتخيير فيما إذا كان الدين حالا مطالباً به، أو مؤجلاً مع عدم الوثوق بالأداء بعد الحج، وذلك للجزم بأهميّة الدين، فإن الخروج عن عهدة حقوق الناس أهم من حق الله تعالى، ولا اقل من

كونه محتمل الأهمية فيجب تقديمه، والحج وإن كان مما بني عليه الإسلام ومن الواجبات المهمة، لكنّه انما يكون كذلك في فرض فعلية وجوبه لامطلقاً، ومن ثمّ لا يجب عند توقفه على ارتكاب بعض المحرمات المهمة كالزنا واللواط وقتل النفس وشرب الخمر.

ثم نقل اشكال صاحب العروة "قده" من أنه اذا تراحم 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 الله ممنوع، والشاهد عليه أنه لو فرض كون الحج والدين على الميت وقصرت التركة عنهما فتوزع التركة عليهما ولا يقدم الدين^(١).

فأجاب عنه بأن استشهاده بتوزيع التركة على الدين والحج عند قصور التركة عنهما غير متجه، اذ اولاً: مورد التوزيع هو حال الوفاة، وذلك لا يكشف عن عدم أهمية وجوب اداء للدين حال الحياة، فإن الميت لا تكليف عليه، وإنما يكون ضامناً ومديوناً، وهذا بخلاف الحي، فإنه مكلف بأداء الدين والحج، 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، فلا يقتضي ذلك عدم تقديم وجوب اداء

الدين على الحج.

وثانياً: ان توزيع التركة على الحج والدين في فرض قصور التركة مما لم يدل عليه دليل، فلو كنا نحن ومقتضى القاعدة لكننا نلتزم بتقديم الدين على الحج لكونه من حقوق الناس، وانما يلتزم بتقديم الحج على دين الميت للنص الخاص، وهو صحيحة بريد العجلي عن رجل خرج حاجاً ومعه جمل له ونفقة وزاد فمات في الطريق، قال: إن كان ضرورة ثم مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجة الإسلام، وإن كان مات وهو ضرورة قبل أن يحرم جعل جملة وزاده ونفقته وما معه في حجة الإسلام، فإن فضل من ذلك شيء فهو للورثة إن لم يكن عليه دين^(١)، حيث دلت صريحاً 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 حجة الإسلام وترك ثلاثمائة درهم، فأوصى بحجة الإسلام، وأن يقضى عنه دين الزكاة، قال: يحج عنه من أقرب ما يكون، ويخرج البقية في الزكاة^(٢)، ومورده وإن كان عنوان الزكاة، إلا أنه لا خصوصية له، لأن الزكاة دين أيضاً^(٣).

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٨ ب ٢٦ من ابواب وجوب الحج ح ٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ٢٥٥ ب ٢١ من ابواب المستحقين للزكاة ح ٢

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٦ ص ٩٢

اقول: الظاهر عدم تمامية استدلاله بالصحيحين: 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 التزام أن حقوق الناس أهم من حقوق الله سبحانه، فكلما دار الأمر بينها وبين حق الله محضاً تقدمت حقوق الناس لأهميتها، فهي الأولى بالمراعاة عند المزاخمة، وحرمة استعمال آنية الذهب والفضة من حقوق الله المحضة بخلاف حرمة التصرف في المغصوب، لأن فيها حق الناس أيضاً، وحق الناس إذا كان محرز الأهمية من حق الله سبحانه فلا كلام في تقدمه، وإذا كان مشكوك الأهمية فالأمر أيضاً كذلك، للقطع بعدم الأهمية في حق الله سبحانه، فهما إما متساويان أو أن حق الناس أهم، ومع كون أحد المتزاحمين محتمل الأهمية يتقدم على ما لا يحتمل فيه الأهمية^(١).

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

وكان 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 دلالة 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 لم يكن له شيء من الأهمية ما دام أنه حق للغير. فالحديث الشريف غير متعرض لما نحن فيه.

وبالجملة فهذا الحكم المشهور غير ظاهر، وإن كانت تساعد مرتكزات المتشريعة. لكن في بلوغ ذلك حد الحجية تأمل^(١).

اقول: أما القول بتقديم حق الله بمقتضى ما ورد من أن حق الله احق بالقضاء ففيه أن هذه رواية عامة 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 أحق أن يقضى^(٢)، وفي صحيح ابن مسلم "فدين الله احق"^(٣)، 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: رأيت لو كان على أبيك

١ - مستمسك العروة ج ١٠ ص ٩٩

٢ - صحيح البخاري ج ٧ ص ٥٢

٣ - صحيح محمد بن مسلم ج ٦ ص ٦

دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فحق الله أحق^(١).

وقد روى في المستدرک عن ابي الفتوح الرازي في تفسيره عن جابر أن امرأة حثعمية أتت إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقالت يا رسول الله إن فرض الحج قد أدرك أبي وهو شيخ لا يقدر 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^(٢)، وغاية ما تدل هذه الرواية الاخيرة عليه اهمية مثل الحج مما يكون المكلف مدينا لله، لا مطلق التكليف.

وكيف كان فلا يتم القول بتقديم حق الناس لأن احتمال اهمية حق الله موجود ايضا، وما عن امير المؤمنين (عليه السلام) من قوله "جعل الله سبحانه حقوق عباده مقدّمة لحقوقه فمن قام بحقوق عباده كان ذلك مؤدّيا إلى القيام بحقوق الله^(٣)" 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 محضاً، ففيه

١ - كنز العمال ج٥ ص ٢٧١

٢ - مستدرک الوسائل ج٨ ص ٢٦

٣ - غرر الحكم ص ٣٤٠

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 التضام بين الزنا والغصب، فانه لا يرب حينئذ في لزوم الاجتناب عن الزنا حتى لو كان مع امرأة برضاها حيث يكون من حق الله محضا.

وبناء على ما ذكرناه ففي مسألة تضام الحج والدين فلا يبعد 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 لا يمنع 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 ظلّه"^(١)، 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، فيقدّم على الحج الذي هو واجب شرعي محض، غير متجه، لأن اداء الدين الثابت عند العقلاء وان كان واجبا عقلاييا، لكن لادليل على لزوم ترجيح الواجب العقلائي باطلاقه على الواجب التعبدي، فهل ترى أنه اذا وقع التضاحم بين وطء الزوجة حال حيضها او ضربها ضربا واحدا خفيفا فيجب عليه أن يختار الوطء، لكون حرمة 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 التمكّن من الجمع بين الحج واداء الدين، او عدم التمكّن 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

١ - مستمسك العروة ج١٠ ص٩٩، العروة الوثقى ج٣٨٠، التهذيب في مناسك العمرة والحج ج١ ص٧٩

يهوديا او نصرانيا، والمفروض شموله لهذا الشخص الذي سوف الحج لا لعذر.

هذا ولا يخفى أنه اذا تعاملنا مع وجوب الحج وسائر التكاليف معاملة المتزاحمين كما في فرض استقرار الحج، بل مطلقا كما هو مختار السيد الخوئي "قده" فيجب الجمع بين الامثالين 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 عبّر عنه في الروايات بالحرام، وبين ما تعلق به النهي او عبّر عنه بالمكروه، فلا بد 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^(١)، لكنه لم يبين نكته ذلك، وحينئذ فقد يقال بأن الوارد في الأدلة بالنسبة الى الغصب التعبير بعنوان الحرام^(٢)، بينما أنه لم يرد بالنسبة

١ - العروة الوثقى ج ١ ص ٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٩ ص ١٠ باب ابواب القصاص ح ٣

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:

١- 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 ابا عبد الله عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق، قال: فسأله ابوبصير عن ذلك، فقال: هذا مكروه، فقال: ابوبصير ولم يكره، فقال: إن علي بن ابي طالب (عليه السلام) كان يكره أن يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خبير، لأن تمر المدينة أدونهما، ولم يكن علي (عليه السلام) يكره الحلال^(١).

٢- ان يراد من الحرام ما نصَّ القرآن الكريم على تحريمه ويراد من المكروه ما استفيدت حرمة 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 (عليه السلام) أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر

١ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٥١ باب ١٥ من ابواب الربا ح

له القنفاذ والوطواط والحمير والبغال والنخيل فقال: ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم خيبر عنها، وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه وليس الحمر بحرام...^(١).

وفي صحيحته الأخرى قال سألت أبا عبد الله عن الجرّي والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك أ حرام هو؟ فقال لي يا محمد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام قل لأجد في ما أوحى إليّ محرّما قال فقرأتها حتى فرغت منها فقال إنما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافه^(٢).

وفي رواية ابي الحسن الليثي عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: سئل أبي عن لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن اكلها لأنها كانت حمولة الناس يومئذ وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن^(٣).

وهذا ما يظهر من كلمات العامة أيضا، فنقل الشافعي في كتاب الأمّ أنه كان يعدّ التعبير بالحرمة او الحلية فيما لم يذكر ذلك في القرآن ناشئا من قلة الورع، وقال ابو يوسف ما اعظم قول الاوزاعي هذا حلال من الله، وقد ادركت مشايخنا يكرهون ان يقولون هذا حلال وهذا حرام الا

١ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٢٣ باب ٥ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٣٦ باب ٩ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٢٠

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٢٠ باب ٤ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٧

ما في كتاب الله عزوجل بيّنا بلا تفسير، وكانت تعبيرات الائمة (عليهم السلام) متناسبة مع هذا الجوّ.

٣- قد يراد من الحرام ما كان على حرمة دليل قاطع من الكتاب والسنة، ومن المكروه ما استفيدت حرمة 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 لا بأس به^(١).

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: لم يكن 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

ينخبر 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^(١).

وكان الأئمة (عليهم السلام) مداراة مع الأجواء ولكي لا ينسب اليهم الاتيان بفقهِه جديد يمشون على هذا الاصطلاح.

٤- ان يراد بالحرمة شدة النهي ويراد من الكراهة حرمة اخف منها، ففي رواية ابي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كان يكره ان يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيل والبغال وليس بحرام كتحریم الميتة والدم ولحم الخنزير^(٢).

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 مرّ من تقديم الفريضة على السنة في مقام التراحم. اقول: لم يظهر لنا مختاره في المعنى الظاهر من الحرمة في كلمات الأئمة (عليهم السلام) حيث تكرر منه على ما حكى عنه في كل من المعنى الثاني والثالث دعوى كونه المتعارف استعمال لفظ الحرمة فيه في زمان الأئمة (عليهم السلام).

١ - تفسير القرطبي ج ١٠ ص ١٩٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١١٢ باب ٢ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٢٠

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 حكماً^(١)... انما الامور ثلاثة حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، وفي رواية أخرى "قلت لأبي الحسن (عليه السلام) ان امرأتي وامرأة ابي بارد تخرجان في المأتم فأنهاهما فتقول امرأتي ان كان حراما فانها عنه حتى نتركه وان لم يكن حراما فلائيّ شئ تمنعناه^(٢)، وفي رواية داود بن فرقد عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) من اكل من هذه البقلة فلا يقرب مسجدنا ولم يقل انه حرام^(٣) وفي رواية اخرى "ان الله لمّا حرم علينا الصدقة ابدلنا بها الخمس فالصدقة علينا حرام والخمس لنا فريضة والكرامة لنا حلال^(٤)، 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^(٥)، كل شئ ينبت في الحرم فهو حرام على الخلق اجمعين^(٦)، كل

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١٣٧

٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٢٣٩

٣ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٢٢٧

٤ - وسائل الشيعة ج٩ ص ٢٧٠

٥ - وسائل الشيعة ج١٠ ص ٥١٣

٦ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٥٥٢

طين حرام كالميتة^(١)، وان القتال مع الامام غير المفترض طاعته حرام^(٢)، يتخرج من حلال الدنيا ولا يلتفت الى حرامها فان حلالها حساب وحرامها عقاب^(٣)، وكل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه ... فهذا كله حرام لأن ذلك كله منهي عن اكله وشربه...^(٤)، لاتباعوا المصاحف فان بيعها حرام^(٥)، بيع العذرة حرام^(٦)، غبن المؤمن حرام^(٧)، الناس يزعمون ان الربح على المضطر حرام^(٨)، سألته عن الرجل اشترى من رجل ارضا بمائة كر على ان يبيعه من الارض، قال: حرام^(٩)، سألته عن اخوين مملوكين هل يفرق بينهما وبين المرأة وولدها فقال: لاهو حرام الا أن يريد ذلك^(١٠)، ان فضل الاجير والحانوت حرام^(١١)، وفي صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبدالله (عليه السلام) في مملوك تزوج بغير اذن مولاه أ عاص لله، قال عاص لمولاه قلت حرام قال ما ازمع أنه حرام،

١ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٥٢٩

٢ - وسائل الشيعة ج١٥ ص٢٥

٣ - وسائل الشيعة ج١٥ ص١٩٤

٤ - وسائل الشيعة ج١٧ ص١٠٥

٥ - وسائل الشيعة ج١٧ ص١٦١

٦ - وسائل الشيعة ج١٧ ص١٧٣

٧ - وسائل الشيعة ج١٧ ص٣٩٦

٨ - وسائل الشيعة ج١٧ ص٤٤٧

٩ - وسائل الشيعة ج١٨ ص٢٣٧

١٠ - وسائل الشيعة ج١٨ ص٢٦٥

١١ - وسائل الشيعة ج١٩ ص١٢٥

ونولؤه -أي الحقيق به- ان لايفعل الاباذن مولاه^(١)، ما قتل الباز والصقر حرام^(٢)، كل سمك لا يكون له فلوس فاكله حرام^(٣) ان كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه^(٤)، لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس^(٥)، سئل العمري عن مسألة فقال محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك ولاقول هذا من عندي فليس لي ان احلل واحرم ولكن عنه (عليه السلام)^(٦)، 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^(٧).

ولاينبغي التأمل في أن مورد هذه الروايات التي استعمل فيها لفظ الحرام غير ما ثبتت حرمة 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

١ - وسائل الشيعة ج٢١ ص١١٣

٢ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص٣٥٢

٣ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص١١٦

٤ - وسائل الشيعة ج٢٥ ص٢٨٢

٥ - وسال الشيعة ج٢٧ ص٩٨

٦ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٣٨

٧ - الكافي ج٥ ص٣١١

عن رسول الله نهي إعافة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه^(١)، وقد يكون النهي ولائياً مؤقتاً، كما في النهي عن لحوم الخيل والبعال 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 شرعاً فالظاهر انه مصداق الحرام ولو ثبت حكمه من الروايات غير الكتاب والسنة القطعية، وأما المكروه فلم يظهر منه معنى الحرمة، واما قوله (عليه السلام) "ولم يكن علي يكره الحلال" فلايكون ظاهراً في أن الحلال لا يكون مكروهاً، لان الكراهة فيه بمعنى الكراهة اللزومية جزماً، فان علياً (عليه السلام) كان يكره ارتكاب النواهي التنزيهية كراهة غير لزومية بلاشكال، وحينئذ فإرادة الكراهة اللزومية في هذا الكلام لاتدلّ على ظهور الكراهة في النهي الالزامي مطلقاً.

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 حرمة في الروايات بل قرن في موثقة زيد الشحام حرمة مال

المسلم بحرمة دمه^(١)، 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 المتشعبة، واختلاف السنة أدلة الطرفين، فقد قرن مال المسلم في أدلة الأولى بدمه، وعبر في كثير من أدلة الثانية بالكراهة وبأنه لاينبغي^(٢).

ولكنك ترى أن الاختلاف في التعبير في الغصب بالحرمة وفي استعمال آنية الذهب والفضة بالكراهة او لاينبغي لايجب أن يكون الغصب محتمل الأهمية، فالمهم هو اقتترانه بحرمة دم المسلم مضافا الى ارتكاز المتشعبة.

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 فلا بد من ملاحظة ذلك في المرجحات، فلو كان مضطرا الى شرب احد المائين لابعينه وكان احدهما مقطوع النجاسة، ولكن كان الثاني مستصحب النجاسة او اخبر ثقة بنجاسته

١ - وسائل الشيعة ج ٢٩ ص ١٠

٢ - مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص ١٨٤

وكانا متساويين من حيث التكليف المحتمل كما هو مفروض المثال، فلا بد من اختيار الماء الثاني.

وهذا موافق للمركز العقلائي، فانه لو اضطر شخص الى أكل احد طعامين وكان احدهما المعين 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 التزام في مرحلة تقييد خطابات التكليف على المسلك الثالث في التزام كما هو مختار البحوث، فقد يقال بأن مقتضى القاعدة الأخذ بالقدر المتيقن في تقييد خطاب التكليف، فان جواز اختيار الماء الثاني لدفع الاضرار معلوم بخلاف اختيار الماء الاول المعلوم نجاسته ومقتضى اطلاق خطاب التكليف بقاء حرمة شربه في هذا الفرض، وهكذا لو كان خطاب التكليف في احد المتزامين اظهر في التكليف الالزامي بمرتبة معتد بها، فيمكن أن يقال بالترجيح به بنفس هذه النكته، بل قد يقال بأنه اذا اشتمل احد المتزامين على ما يحتمل كونه مرجحا بالنظر العقلائي - كما لو احتمل كون السبق الزماني مرجحا عقلايا وان مر منا المنع عن ذلك وادعاء حكم العقلاء بالتخيير بين المتزامين ولو مع سبق زمان الامثال 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 التزام في مرحلة تقييد خطابات التكليف، فلو

فرض تقييد في خطاب التكليف فالظاهر هو تقييد خطاب التكليف بعنوان عام وهو اشتراطه بعدم صرف القدرة في امثال تكليف آخر يوجد في امثاله مرجح لزومي عقلائي او يتساويان في المرجح اللزومي العقلائي، والظاهر أن 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 لا يمكن 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 ليبا فحيث ان الدليل اللبّي لا اطلاق له فيلزم امثال الأول، ونذكر لهذا الشرط مثالين:

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

بل ذكر شيخنا الاستاذ "دام ظلّه" 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^(١).

١ - وجدت كلاما للسيد الخوئي "قده" في الفقه يوافق ما ذكره شيخنا الاستاذ فقال: .
اذا علم ان الام وولدها في بطنها لا يقيان معا على قيد الحياة بل يموت أحدهما لا محالة، إلا 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 المقدمّة إذا كانت محرمة لم يمكن تقديم الوجوب في ذي المقدمّة على الحرمة في المقدمّة، فإنّ حفظ النفس الواجب في أحدهما يتوقف على المقدمّة المحرمة وهي إتلاف الآخر، وهذا ليس بجائز إلا فيما إذا كان الوجوب في ذي المقدمّة من الأهمية بمرتبة أزال الحرمة عن المقدمّة المحرمة، كما هو كذلك في توقف إنقاذ النفس المحترمة على التصرف في أرض الغير من دون إذنه، و أما في أمثال المقام ممّا لم تثبت الأهمية في ذي المقدمّة لتساوي الحكمين أو عدم كون الوجوب أهم، كما إذا توقّف حفظ المال المحترم على إتلاف مال محترم آخر فلا مرخص في ارتكاب المقدمّة المحرمة لأجل امتثال الأمر بذي المقدمّة، بل لا بدّ من انتظار قضاء الله سبحانه و أن الام تموت حتى يتحفظ على الولد بإخراجه من بطنها أو أن الولد يموت حتى يتحفظ على الأم بإخراجه، نعم يجوز للأم نفسها أن تقتل ولدها تحفظاً على حياتها، لما ذكرنا في محلّه من أن الضرر إذا توجّه إلى أحد شخصين لا بعينه لا يجب على أحدهما المعين تحمّل الضرر حتى لا يتضرّر الآخر، لأنه حرج فلا يكون مأموراً به، و في المقام لا يجب على الام أن تتحمّل الضرر بأن تصبر حتى تموت تحفظاً على حياة ولدها، لأنه حرج عليها (موسوعة الامام الخوئي ج ٩ ص ٣١٨).

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 بإمكانه 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، ولا يقاس المقام مما يكون بما اذا هدد ظالم شخصا وقال له لو لم تقتل احد هذين المؤمنين فاقتلها 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 فلا تجري 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 يجوز للام قتل جنينها مطلقا مباشرة من باب الدفاع عن النفس، ثم يجوز للطبيب اسقاطه، وهذا وان كان غير بعيد، بل لو جاز لها ذلك فلا يبعد 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

وفيه أن قواعد التضاحم تشمل ما لو وقع التضاحم بين واجب وبين مقدمة محرمة، وادعاء كون اطلاق تحريم المقدمة موجبا لعدم القدرة على ذلك الواجب ليس بأولى من ادعاء كون اطلاق وجوب ذلك أيضا يوجب عدم القدرة على الاجتناب عن تلك المقدمة المحرمة فلا امتياز لاحدهما على الآخر، فالمهم 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 لا يبعد جواز قتل زيد عندئذ، فان ذلك داخل في باب التضاحم، 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 (عليه السلام) "انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فلا تقية"^(١)، لا ينافي ما ذكرناه لأن عدم جريان التقية لا ينافي جريان قواعد التضاحم^(٢).

وفيه **اولاً:** ان دليل تحريم قتل المؤمن خطاب لفظي مطلق ولكن دليل وجوب حفظ النفس لا اطلاق له كي يشمل مورد التضاحم، فان قوله

بحيث يستلزم العلاج منه قتل جنينها، ولا يصدق على قتله الدفاع عن النفس.

١ - وسائل الشيعة، ج ١٦، ص: ٢٣٥ باب ٣١ من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ٢

٢ - مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ١٣

تعالى "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة"^(١) لا يشمل عرفا ما لو توقف حفظ النفس على مثل قتل انسان محقون الدم، حيث انه لو لم يقتله فلا يصدق أنه ألقى بيده الى الموت.

نعم لو خيّر بين قتل نفسه وقتل غيره فلا يتم هذا الوجه، لوجود اطلاق لفظي في حرمة قتل النفس.

وثانيا: لا يحتمل اهتمام الشارع بحفظ النفس ولو بقتل الآخرين، ولكن احتمال أهمية حرمة القتل موجود وجدانا، فبناء على مسلك المشهور من لزوم ترجيح محتمل الأهمية فلا تصل التوبة 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 الشمالي "انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فلا تقية"^(٢)، أن التقية لا تنسوخ قتل الغير، ولو كان ذلك موجبا لقتل نفسه، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن عدم جواز قتل الغير بملاك التقية لا ينافي 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

١ - سورة البقرة الآية ١٩٥

٢ - وسائل الشيعة، ج١٦، ص: ٢٣٥ باب ٣٢ من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ٢

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 لقتلتم لانفعل، إنما نتقي، ولكانت التقية أحب اليكم من آباءكم وأمهاتكم^(١)، فتكون الرواية اجنبية عن المقام.

الشرط الثاني: أن لا يكون احد الخطابين بوجوده رافعا لموضوع الخطاب الآخر، والا لم يجتمع الخطaban في مقام الفعلية في زمان واحد، حتى يفرض التزاحم بينهما، وهذا واضح جداً، وقد مثل 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 لم يؤدّ دينه وأتى بالحج فلا يكون 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 بامثاله رافعا لخطاب الأمر بالمهم^(١).

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 بوجودان الزاد والراحلة وتخلية السرب - كما اختاره السيد الخوئي "قده" استنادا الى تفسير الاستطاعة في الروايات بذلك- فلا يمنع خطاب الأمر بأداء الدين عن صدق الاستطاعة عرفا، فيقع بينهما التزاحم، وانما يقدمّ اداء الدين لكونه من حقوق الناس، ولكن لو لم يؤدّ 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 تعليقه على العروة، حيث ذكر ان من لا يتهيأ له مؤونة السفر إلا بهدم أساس تحضّره فهو غير مستطيع للسفر عرفا^(٢)، فلا يصدق المستطيع عرفا على من كان الحج مانعا من أدائه 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

١ - اجود التقريرات ج١ ص٣٠١

٢ - العروة الوثقى المحشى ج٤ ص٣٧٠

شرائع الإسلام فإن كان موسراً و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج عنه من ماله ضرورة لا مال له^(١). بل قد يقال بأن سائر الواجبات المالية التي يمنع الحجّ من اداءها تكون مثل الدين عرفاً، في عدم صدق الموسر عليه، حيث لا يفرّق العرف بين التكليف المالي كالكفارة 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 و بقيت عنده الى اول الشهر الثاني عشر، فبحلول الشهر الثاني عشر تكون شاة واحدة منها زكاة، لما ورد في صحيحة زرارة و محمد بن مسلم من أنه حين رأى هلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة^(٢)، وحينئذ لا يصدق 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

١ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٤٠٣

٢ - وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب زكاة الذهب والفضة ح ٢

وجوب الزكاة، كما لو ملك اربعين شاة في اثناء السنة الخمسية فحلت 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 لا يتحقق التزام بين الخطابين لفقدتهما لشرط التزام، وهو أن لا يكون احد الخطابين بوجوده رافعا لموضوع الخطاب الآخر، فلا يجتمع الخطابان في زمان واحد حتى يفرض التزام بينهما.

والحاصل أن المال الذي يبلغ مجموع 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 لم يمنع ذلك عن تعلق الزكاة به، نعم لا يتعلق 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 لا يصدق على ما يعادل ذلك الدين من ارباح السنة عنوان الربح الفاضل عن مؤونة السنة، وهذا بخلاف الدين لغير المؤونة او

لمؤونة السنين السابقة^(١).

اقول: ينبغي هنا ذكر ثلاث نكات:

النكتة الاولى: الصحيح - كما ذكره السيد الخوئي "فده" - ان الرفع

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 لا يصدق على مقدار الزكاة عنوان الربح الفاضل عن مؤونة السنة كي يتعلق به الخمس.

كما أن الرفع 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^(٢).

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

النكتة الثانية: لا ينبغي الاشكال في أنه لو كان يتنجز الخمس في

المال بحلول السنة الخمسية عليه قبل حلول الحول فيما يعتبر حولان الحول في تعلق الزكاة به، فلا بد أن يلحظ بلوغ أربعة أخماس المال حد

١ - اجود التقريرات ج١ ص٣٠١

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص١٢٩

النصاب وهذا واضح جداً.

انما الاشكال والكلام فيما كان تنجز الخمس في المال -بحلول السنة الخمسية عليه- بعد زمان تعلق الزكاة به، فتارة نبيي على أن الخمس لايتعلق بالربح إلا بعد حلول السنة الخمسية كما هو المنسوب الى صاحب السرائر واختاره صريحاً بعض الاعلام "فده" على ما حكى عنه في موضع من بحثه في الخمس^(١)، وأخرى نبيي 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 فلا يملك المكلف مقدار الخمس وانما يملك اربعة اخماس المال فلا بد من بلوغها حد النصاب.

وهذا ما حكى عن السيد الخوئي "فده" حيث ورد عنه أن الاموال التي تتعلق بها الزكاة من الغلات وكذا ما حال عليه الحول من الأنعام والنقدين فيقدم الخمس فيها على الزكاة^(٢)، وكذا حكى عن بعض السادة

١ - المرتقى في الخمس ص ٢١٧، وان كان الظاهر أنه عدل عنه في ص ٢٣٦

٢ - صراط النجاة ج٣ ص ١١٩

الاعلام "دام ظله" حيث ذكر أن تعلق الخمس يسبق تعلق الزكاة وان كان استقرار الزكاة قد يسبق استقرار الخمس، مثلا من لم يكن له مهنة يتعاطاها في معاشه (حيث انه لا يكون له سنة خمسية واحدة لجميع ارباحه بل يكون لكل ربح سنة تخصّه فلا يجب عليه تخميس أيّ ربح إلا 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 المثل اربعين لم تجب عليه الزكاة، لأن ثمانية منها لم تكن ملكه من البداية، وان كان يجوز له صرفها في مؤونة سنته فاذا لم يصرفها وجب أدائها خمسا.

وأما من كان له مهنة فاذا ملك خمسين شاة قبل حلول رأس سنته فيجب عند حلولها أن يُخرج 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 يُخرج زكاة لا يثبت فيه خمس^(١).

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^(١)، 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 حلولان 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 كالغلات الاربع، أما الذي يعتبر فيه حولان الحول فيتم فيه الاطلاق المقامي، بالنكته 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 لا يكون 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^(١)، لا يتم على أي من هذه الوجوه، فانه بناء على الوجه الاول الذي هو مختاره فلا بد أن يقول بكون ثمانية من الشياة ملك اصحاب الخمس، حيث انها خمس الاربعين شاة، لا خصوص الاربعة شياة التي هي خمس الطائفة الاولى، وبناء على الوجه الثاني والثالث لا يكون خطاب الخمس في الطائفة الاولى مانعا عن بلوغ ما يملكه حد النصاب، اذ حَوْلان الحول على اربعين شاة في مفروض المثال يكون في اول محرم، لأن حَوْلان الحول في الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر، كما ورد في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم أنه حين رأى هلال الثاني عشر

وجبت عليه الزكاة^(١)، فالمعيار في حول الزكاة على الحول القمري لا الشمسي، بينما أنه افتى جماعة من الاعلام -منهم السيد الخوئي "قده"^(٢)- بجواز احتساب السنة الشمسية في الخمس، وحيث ان النسبة بين السنة القمرية والشمسية نسبة الاقل والاكثر ولا يعقل التخيير بين الاقل والاكثر، فمعنى ذلك أن ما يكون مؤونة قبل حلول السنة الخمسية الشمسية فلا يتعلق به الخمس.

نعم لو كان يرى تعيين 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 لا يحتمل 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

١ - وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب زكاة الذهب والفضة ح ٢

٢ - منهاج الصالحين ج ١ ص مسألة ١٢٤٦

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^(١).
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 أحماسها -اي بثمانمأة كيلو- فيخرج عشرينها -وهو ثمانون كيلو- عن ملكه بعنوان الزكاة، وما ذكره السيد الخوئي "قده" (من أن هذا العشر لا يصدق عليه الربح الفاضل عن مؤونة السنة، لخروجه عن ملك

المكلف، وعليه فلا يتعلق به الخمس) 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" عشر "ثمانمأة وستة عشر كيلو" وحينئذ يجب استثناء خمس كيلو واحد ومأتين غراما من المقدار الذي عزلناه بعنوان خمس الكل، وهلمّ جراً، 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 التزام بين تكليفيين لا يقدر المكلف من الجمع بينهما، وان ذكر المحقق النائيني "قده" أنه قد لا ينشأ التزام 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^(١) بعد ستة اشهر مثلاً، اي في اول رجب، فيبلغ بذلك النصاب

١ - 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 إبلا، حيث ان تعلق الزكاة يكون بنحو الشركة في المالية، نعم بناء على كون الزكاة من قبيل تعلق الحق فالظاهر أنه لا يحتاج الى فرض زيادة، وكان السيد الخوئي "قده" ملتفتا الى هذه النقطة في الشاة ففرض أنه كان عنده أول محرّم أربعون

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 لا يزكى في عام مرتين، فيقع التراحم بين النصابين، لا لأجل عدم قدرة المكلف بينهما^(١).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" في تعليقه على اجود التقريرات بأن قيام الدليل على أن المال الواحد لا يزكى 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، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض فلا مساس لأمثال المقام بباب التراحم.

من الغنم، ثم حصل له في شهر رجب اثنان وثمانون، بحيث بلغ المجموع النصاب الثاني أي: مائة وواحداً وعشرين، ثم ذكر أننا إنما أضفنا واحدة حيث خرجت شاة واحدة من اربعين شاة عن ملكه بحولان الحول على النصاب الاول (موسوعة الامام

الخوئي ج ٢٣ ص ٢٣٧)

١ - اجود التقريرات ج ١ ص ٢٨٥

كما ذكر في كتاب الزكاة أن المناط في التزام عدم قدرة المكلف على الجمع بين التكاليف 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 التزام، لوضوح قدرة المكلف على الجمع بين زكاة النصابين، فليس من باب التزام في شيء، ولكن بما أنّنا علمنا من الخارج أنّ المال الواحد لا يزكي في عام من وجهين، فلأجله نعلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين وانتفاء الإطلاق في أحد النصابين، بحيث إنّ صدق كلّ منهما مستلزمٌ لكذب الآخر، فكان بينهما التكاذب بالعرض في مقام الجعل، وإن لم يكن كذلك ذاتاً.

وحينئذ فقد يقال بأنه بعد تساقط الاطلاقين حيث نعلم إجمالاً بوجود زكاة 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 حكى 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 "فده" 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 لم يكن مجالٌ لتعلّق الزكاة ثانياً، إذ لا زكاة في مالٍ

في حولٍ من وجهين.

والحاصل أن تعلق النصاب الأوّل وحلول حوله لا يُتقي مجالاً للثاني، فلا جرم يتقدّم عليه، لا لأجل الترجيح بالسبق الزمني، لعدم كونه من المرجّحات في باب التعارض، بل لأجل أنّ الأوّل مُعدّم لموضوع الثاني دون العكس، فهو بمثابة الدليل الحاكم، نعم بعد مضي ستة اشهر على النصاب الثاني وهو اول محرم من السنة الثانية يتبدأ حوله، فيجب ان يدفع بنت مخاض ايضا بعد انتهاء هذا الحول^(١).

اقول: لاريب في عدم كون السبق الزمني من مرجحات باب التعارض، فتقدم صدور احد الخبرين المتعارضين لا يكون 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 لأَيّ منهما يوجب صيرورة الشرط الآخر محلّلا للحرام وفسادا، بمقتضى قوله (عليه السلام) المسلمون عند شروطهم الا شرطا احلّ حراما او حرّم حلالا^(٢)، وحينئذ فيكون السبق الزمني مرجّحا عرفا، فالعرف يرى أن الشرط المتقدم زماناً ليس محلّلا للحرام فيكون نافذا، فيكون الشرط المتأخر زمانا هو المحلل للحرام، وهكذا في تعارض النذر والشرط ونحو ذلك.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٣ كتاب الزكاة ص ٢٣٦
٢ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٣٠٠ باب ٤٠ من ابواب المهور ح ٤

وخطاب النصابين في الزكاة -بعد قيام الدليل على أن المال الواحد لا يزكى في عام واحد مرتين- من هذا القبيل، فانه لا يكون النصاب السابق حين حولان الحول عليه مواجهها عرفاً مع مشكلة تركية المال في عام واحد مرتين، فيشملة 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 مائة وحدى 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 اتفاقياً، فإذا كان التضاد بينهما دائماً، كان دليل وجوب كل منهما معارضا لدليل وجوب الآخر، وممن صرح بذلك هو المحقق النائيني "قده" حيث قال: ان محل الكلام في بحث التزاحم هو ما إذا كان التضاد بين المتعلقين اتفاقياً، ففي مثله يلتزم بالأمر بالمهم مترتباً على ترك الأهم، وبالأمر بالمساوي مترتباً على ترك المساوي الآخر، لان التضاد بين المتعلقين انما يوجب التزاحم بين الخطابين فيما إذا كان حاصل اتفاقاً، وأما إذا كان التضاد بينهما دائماً، كان دليل وجوب كل منهما معارضا لدليل وجوب الآخر، 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 بوجود الإخفات مثلاً مأموراً بأمر ترتبي

بالجهر على تقدير تركه للإخفات، ولكن تبين ان الأمر الترتبي لا يتصور في مثل الجهر والإخفات مما يكون التضاد بينهما دائماً^(١).
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 الدائمين كخطاب الأمر بالقيام وخطاب الأمر بالجلوس متعارضان لتنافيهما في الجعل، بخلاف موارد التزاحم، فلا يجري المسلك الثالث في باب التزاحم القائل بوجود المقيد اللبّي في كل خطاب بعدم الاشتغال بما لا يقل 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 يقيد الوجوب بعدم الاشتغال بذلك الضد، فمن هذه الجهة يقع التعارض بينهما، بخلاف ما لو كان الضد اتفاقيا، فانه لا ينعقد 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 لا يقل عنه اهمية، وكذلك المسلك الرابع للتزاحم مثلا لا يتم في الضدين الدائمين لاستهجان جعل وجوبهما على وجه الاطلاق.

لكن عدم جريان قواعد التراحم في الضدين الدائمين لايفي امكان وجود دليل خاص مثبت للترتب بينهما فيما كان لهما ثالث، كما في مثال الصلاة والمشى عند طلوع الفجر فلان من أن يقول المولى "صلّ عند طلوع الفجر وان لم تصلّ فامش عنده" نعم في مورد الضدين اللذين ليس لهما ثالث يكون الأمر الترتبي بهما تحصيلا للحاصل، فلو قال "تحرك وان لم تتحرك فاسكن" كان مرجعه الى الأمر بالسكون على تقدير السكون، او قال "ان لم تسافر فكن حاضرا" كان مآله الى الأمر بالحضر على تقدير الحضر.

ولا يخفى أنه لم يكن مدعى كاشف الغطاء "قده" اجراء قواعد التراحم في المقام، بل اراد بذلك تخريج ما نسب الى المشهور من صحة الصلاة جهرا في موضع الاخفات وبالعكس للنص الخاص مع الالتزام باستحقاق العقاب على ترك المأمور به.

ثم انه يقع البحث في أن تعارض خطابي الضدين الدائمين هل هو بين أصل الخطابين، او بين اطلاقيهما، فاختر السيد الخوئي والسيد الصدر "قدهما" الثاني^(١) ومعه فيبقى أصل الخطابين على حالهما، ويقيد كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر فيثبت حكمان مشروطان بنحو الترتب بين الطرفين، ومن هنا يتبين أن ما ذكره السيد الخوئي "قده"^(٢) من احتياج

١ - هامش اجود التقريرات ج١ ص٣١٠ ، بحوث في علم الاصول ج٧ ص

٢ - المحاضرات في اصول الفقه ج٣ ص١٦٣

جريان الترتب في موارد التضاد الدائمي الى دليل خاص، لا يتلائم مع ذهابه الى كون التعارض بين اطلاق خطابي الضدين الدائمين لحال الاشتغال بالآخر، فانه لاوجه لرفع اليد عن أصل الخطابين بعد عدم المعارض لهما.

والتحقيق أنه اذا لم يكن 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 التعيني في مسألة، وبقاء دلالتها على أصل الوجوب المقتضي للتخيير^(١)، فغير تام، اذ لايحتمل وجوب احدهما تعيينا مع وجوب الآخر مشروطا بترك الأول. ولو احتمل كون احدهما اهم 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 الدائمين 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 لم يكن 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 فلا يستحسن العرف الأمر باحدهما في خطاب والأمر بالثاني في خطاب آخر.

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

وظهور خطاب الامر في تصدي المولى لاحراز قيد الأهمية مقتضى

الإطلاق حتى في خطاب الامر بالضد الاتفاقي، غاية الأمر ان المقيد اللبي يقيد كلا منهما بنكته 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 بالمرجححات 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^(١).

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 سابقاً 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 الدائمين فلا اشكال في ظهوره في

أن المولى لاحظ اضداده الدائمة ورجح وجوبه، فلا مجال فيه لدعوى المقيد اللبي العقلي لوجوبه بعدم الاشتغال بما لا يقل عنه أهمية من اضداده الدائمة، فتقع المعارضة بين خطاب وجوب الضدين الدائمين.

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

وما استشهد به على أن العرف لا يرى التعارض 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 تقييد التكليف بعدم صرف القدرة في امثال التكليف الآخر، لما مر من ان المسلك الصحيح في التراحم -ولو ببركة الخطابات الشرعية مثل قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها"- هو المسلك الثالث، اي تقيّد كل خطاب تكليف بعدم الاشتغال بامثال واجب لا يقلّ عنه أهمية.

مثال ذلك: أنه لو كان عصيان احد المتزاحمين مساوقا مع حصول الآخر فلا يمكن الترتب حينئذ، ولأجل ذلك لايجري الترتب في الضدين اللذين ليس لهما ثالث، كالحركة والسكون او الحضر والسفر، فلامعنى لأن يقال "اذا لم تتحرك فاسكن" او "اذا لم تسافر 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 لا يمكن 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 مغضوب، فحيث انه غصب محرم وعلة تامة للركوع، فقد يقال بان الأمر الترتبي بالركوع على تقدير تحقق علته التامة طلب للحاصل، فلا يمكن 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 فلا يحتاج الى امكان الترتب.

هذا ولا يخفى أنه حتى بناء على المسلك الثالث في التزاحم وقبول هذا الشرط كما هو الظاهر فالصحيح أنه لا يوجد 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 توضحاً بالماء

البارد فقد مرّ أنه لا يحتاج 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^(١)، فيشكل الامر في هذه الامثلة، وان افتي السيد الخوئي "قده" بالصحة في مثل الركوع في المكان المغصوب مع أنه لا يمكن الترتب فيه بأن يقال "اذا تحقق منك الهوي الكامل فاركع".

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

ولكن يرد عليه **اولا:** أن المعلول لا يتعدد دائما بتعدد العلة 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 مغضوب 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 الغضب 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 التراحم الامثالي، 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 مغضوب "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 الغضب الاعم من شربه او الوضوء به، ومن الواضح أن التقيد بالجامع بنحو صرف الوجود لا يستلزم التقييد بكل فرد من أفراد، نعم إذا فرض أن الأمر كان عبادياً فقد ينشأ محذور عدم إمكان التقرب بالفعل الحرام و لو كان مصداقاً لعنوان واجب إلا أن هذا محذور آخر لا ربط له

بما هو المهم في المقام^(١).

اقول: ما ذكره وان كان تامًا ثبوتًا 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 عرفًا 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 مقيد 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 الغضب والامر بالوضوء مع انحصار الماء بالمغصوب في مرحلة ما قبل تنجزهما، حيث يرى العرف التنافي بين جعل حرمة الغضب وجعل وجوب الوضوء حتى لفرض عدم المندوحة، فيكون المصصح للامر بالوضوء لحاظ المولى جعله مترتبًا على جامع الغضب 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 التخيرية للخبرين المتعارضين من اطلاقات الحجية.

تنبيه: اذا وجب القيء على المكلف، ولكنه ترك القيء، فصام، فقد يدعى أنه لا يمكن تصحيحه بالترتب، حيث لا يصح أن يقال "اذا تركت القيء فاترك القيء" والمفروض أن ترك القيء جزء من الصوم، فلو صام في هذا الحال لم يصح صومه، كما هو مختار صاحب العروة، ولعله المشهور.

وقد حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه اجاب عن ذلك بأنه لا مانع من أن يقول المولى "ان تركت القيء فاتركه بقصد القربة" وحيث ان المفروض كون الواجب في الصوم هو ترك المفطرات بقصد القربة فبذلك يصح الأمر الترتبي^(١).

ويرد على هذا الجواب أن قصد القربة في اتيان فعل لا يتحقق الا اذا رأى المكلف أن حال المولى عند اتيان المكلف لذلك الفعل احسن من حاله عند تركه، وعليه فاذا لم يكن 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 القيء في الصوم ليس الا امرا ضمنيا، والمهم ملاحظة الأمر الاستقلالي بالصوم، ولا مانع من الأمر

بالقيء والأمر بالصوم على تقدير ترك القيء، ولادليل على لزوم كون الإمساك عن كل واحد من المفطرات بداعي القرية، بل يكفي قصد القرية في امتثال الأمر بالصوم كأبي مركب ارتباطي آخر، نظير من لا يحركه خطاب الأمر بالصوم إلا على تقدير عدم تمكنه من الارتماس في الماء أو عدم وجدانه لطعام خاص، بحيث لو تمكن من الارتماس في الماء أو وجد ذاك الطعام الخاص لم يمثل الأمر بالصوم، فانه لادليل على بطلان صومه عند عدم تمكنه من الارتماس أو عدم وجدانه لذلك الطعام، بل قد ورد في صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال كان امير المؤمنين (عليه السلام) يدخل اهله فيقول: عندكم شيء والا صمت، فان كان عندهم شيء أتوه به والا صام^(١).

ان قلت: لازم ذلك عدم لزوم قصد القرية في جزء الصلاة ايضاً، فلو فرض وجود داع نفساني له الى الركوع او السجود مثلاً فضمّ اليه سائر أجزاء الصلاة بداعي قربي، فلا بد 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 بداعي قربي، أي بداعي امتثال الأمر بالمركب الارتباطي وهو الصلاة مع الطهارة، ويبعد الالتزام به.

قلت: لو فرض إباء الارتكاز المتشعري عن قبول صحة الصلاة في

هذه الامثلة، فهذا يعني وجود ارتكاز متشعري 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 تراحم 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 التراحم والترتب في الأحكام التكليفية الابتدائية على طبق القاعدة الاولى ولايحتاج الى اكثر من العمومات، لكنه في الأحكام الامضائية بحاجة الى دليل خاص، فلو تراحم الوفاء بالنذر او بالإجارة مثلا مع واجب شرعي، او توقف على ارتكاب مقدمة محرمة، فلايمكن تصحيحهما بالترتب فان دليل وجوب الوفاء لاظهر له في ازيد من امضاء ما انشأه المكلف، فلو نذر زيارة الحسين (عليه السلام) 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 أجر 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 يلزم 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 لم ينشأ، فما انشأ غير قابل للامضاء وما هو قابل له لم ينشأ^(١).

وفيه أنه ان كان مراده من التلازم بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، التلازم الثبوتي بينهما، فلم يقيم عليه دليل، سيما مع ثبوت الحكم التكليفي بالنسبة الى احد طرفي العقد وهو المستأجر، حيث انه لو أتى الاجير بالعمل يجب علي المستأجر أداء أجرته، وان لم يجب 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 رضی 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 لا يكون الوفاء واجبا لا يكون كاشف عن الصحة واللزوم، ففيه أن دليل نفوذ المعاملات لا ينحصر عنده بآية "وفوا بالعقود"، بل تكون آية "تجارة عن تراض" أيضا دالة عنده على الصحة، لعدم اختصاص التجارة عنده بالبيع بل تشمل سائر المعاملات^(١).

مضافا الى أن مختاره كون آية "وفوا بالعقود" ارشادا الى عدم نفوذ الفسخ، اذ معنى الوفاء بالعقد هو عدم فسخه، وظاهر الأمر بعدم فسخ العقد هو الإرشاد الى عدم نفوذ الفسخ^(٢)، وعليه فلا إشكال في شمولها لهذه الإجارة، وان كان الأمر بالوفاء بها مشروطا باتيان الواجب، ولعله

١ - مصباح الفقاهة ج١ ص٤٦٥

٢ - مصباح الفقاهة ج٦ ص٢٥

لأجل ذلك ذكر السيد الصدر "قده" فيما لو استؤجرت حائض لكنس المسجد أن الإجارة صحيحة^(١).

وعلى المسلك الصحيح من استفادة الحكم التكليفي بالوفاء العملي بالعقد كالتسليم والتسليم في مورد البيع، من آية "أوفوا بالعقود"، فيكون وجوب الوفاء العملي بالعقد مقيّداً -كأيّ حكم تكليفي آخر- بمقيّد لبي، وهو عدم الاشتغال بما لا يقل عنه أهمية، بل لما كان حكماً امضائياً، 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 امضائياً، ففيه: ان التعليق والاشتراط في نفس امضاء الشارع، وهذا لايعني تصرف الشارع في ما يراد امضائه، فالشارع علّق وجوب الوفاء بهذا العقد على شرط وهو عصيان الواجب

١ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٦٦ وج ٢ ص ١٠٨،

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 نيابي فسدت إجارته وان صح حجه نيابة عن الغير.

الأهم مثلا^(١).

١ - 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 واکرام 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 لا يكون بنوعه راجحا كالكذب، ولكن كان حصة منه مباحا راجحا فلا يلتزم 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.

ولا يخفى أن شرط الجامع بين الحلال والحرام ليس محللا للحرام، وكل شرط لا يكون محللا للحرام ومخالفا للكتاب والسنة فهو نافذ، ولا يشترط في متعلقه ان يكون حلالا حتى يورد عليه بان الجامع بين الحلال والحرام ليس بحلال، بل يكفي ان لا يكون 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

هذا و أما ما 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، ولا محذور 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 لبأ، صرح به ام لا، بل لما كان عدم التعليق يستلزم اشكالا في التمسك بعموم أدلة الصحة ولزوم الوفاء اريد التخلص منه بواسطة التعليق، فيشملة 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

متعلق النذر ان يكون راجحا فلا ينعقد هذا النذر.

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 - كالأجارة- 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 تقييد اطلاق الخطاب بالنحو الثاني بعد أن كانت النسبة بينهما الاقل والاكثر.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الإنسان حيث لا يلتزم بما ليس بمقدور له، والمفروض عدم قدرته على متعلق النذر او الشرط مع وجود الأمر الشرعي بالخلاف فلا يتحقق حينئذ موضوع النذر والشرط مادام الأمر بالخلاف فعليا^(١).

ولكن يرد عليه **اولا:** أن غاية ما نسلمه عدم تعلق التعهد بغير المقدور تكويننا، لا بغير المقدور شرعا، **وثانيا:** أن متعلق النذر والشرط على تقدير عصيان الأمر بالخلاف يكون مقدورا شرعا، فبناء 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 (عليه السلام) 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 عليّ أن أكنس المسجد من طلوع الفجر الى طلوع الشمس" بعد كونه نذرا لعمل منافي 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 لا يمنع من اضافة العمل اليه تعالى بقول مطلق، فيقول المكلف اتيت به لله، كما يصح التعبير عنه بقوله "لله عليّ أن افعله" بخلاف المستحب المستلزم لفوت الواجب، فلا يصح أن يقول المكلف بقول مطلق "اني أتيت به لله" كما لا يصح التعبير بقوله "لله عليّ أن أفعله" واذا لم يصح هذا التعبير عرفا فلا ينعقد النذر لتقومه 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، ولا يتوقف ما ذكرناه على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن

ضده، وحيث ان النذر مطلق وليس معلقا على ترك الواجب او ارتكاب الحرام فلا يكون نذرا للراجع عرفا.

لا يقال: انه لا يعتبر في النذر أكثر من رجحان متعلقه في حد ذاته وان كان مستلزما لترك واجب او ارتكاب حرام، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب التزاحم فاذا نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة ثم استطاع للحج قدم الحج عليه لكون الحج أهم، فلو ترك الحج وجب عليه الوفاء بالنذر^(١)، ولذا حكى عن السيد الامام "قده" في مناسكه أنه لو نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة وكان مستطيعا او استطاع بعد ذلك وجب عليه الحج ولا كفارة عليه حينئذ في عدم الوفاء بالنذر، ولو لم يحج استقر عليه الحج ولا بد حينئذ من وفاء بنذره والا كان عليه الكفارة^(٢).

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 لا يكون مخالفا للاحكام الالزامية الإلهية، ويؤيد ذلك قوله (عليه السلام) شرط الله قبل شرطكم^(٣)، فلاتلحظ درجة اهمية الواجب الذي يكون الفعل المنذور منافيا له، وأما وجوب الوفاء بالنذر

١ - تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة كتاب الحج ج ١ ص ١٧٤

٢ - مناسك حج ص ٣١

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٣٦ باب ١٣ من ابواب مقدمات الطلاق ح ٢

مترتبا على عصيان ذلك الواجب فقد تقدم الكلام فيه آنفا.
نعم لو كان النذر موسعا ولكنه أحرّ الوفاء به عمدا او سهوا الى زمانٍ
لزم من الوفاء به ترك واجب وقع التضاحم بينهما ولزم الرجوع الى
مرجحات باب التضاحم.

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

وأما اليمين فيعتبر في متعلقه عدم كونه مرجوحا، والحلف على العمل
المنافي للواجب او المتوقع 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 منافي للواجب او المتوقع على ارتكاب الحرام:
وهو أنه قد دلت الروايات في الصلح^(١) والشرط^(٢) على اشتراط عدم
كونهما محللين للحرام، ولا خصوصية لهما عرفا، فتدل على بطلان كل
عقد او ايقاع محلل للحرام، بل يمكن ان يدعى صدق الشرط عرفا على
العقد والايقاع فيشمليهما قوله (عليه السلام) المؤمنون عند شروطهم الا

١ - وسائل الشيعة ج١٨ ص٤٤٣ باب ٣ من كتاب الصلح ح٢، وج٢٧ ص٢١٢ باب ١ من ابواب آداب القاضي ح١

٢ - وسائل الشيعة ج١٨ ص١٧ باب ٦ من ابواب الخيار ح٥

شرطا احل حراما او حرم حلالا^(١)، فيكون وجه بطلان العقد او الشرط اوالنذر او العهد اواليمين المستلزم لترك الواجب او الإتيان بالحرام، كونه محلا للحرام، اذ اطلاقه يستلزم ترك الواجب، فيكون محلا للحرام عرفا.

وقد يناقش في هذا الوجه بأنه لا يظهر 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 العقلانية المقتضية لاعتبار كون احترام الالتزامات الصادرة من العبيد في إطار القانون، ويقتضيه ايضا قوله (عليه السلام): شرط الله قبل شرطكم، فلا ينفى 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.

الآن 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، فتتصرف الى ما كان مشروعاً 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 لم يتم 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 للملكية للآخرين 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 لا يكون متعلقه عملاً منافياً للواجب أو متوقفاً على الحرام، إلا إذا علقه المكلف على ترك الواجب أو ارتكاب الحرام فيصح ما عدا عقد الاجارة ويمكنه تبديل الاجارة بالجعالة فيتخلص عن المحذور.

وفي ختام هذا البحث ينبغي التكلم حول فرع فقهي:

تزامم 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 (عليه السلام) في كل عرفة، وقد ينسب ذلك إلى المشهور، والكلام يقع تارة في ما كان الوفاء بالنذر منافياً لأصل الحج، وأخرى في ما كان منافياً لفورية الحج.

تزامم النذر مع اصل الحج

أما إذا كان منافياً لاصل الحج، فمستند هذه الفتوى تفسير الاستطاعة بما يتقوم بعدم الأمر بالخلاف، ووجوب الوفاء بالنذر أيضاً وإن أخذ في موضوعه أيضاً عدم الأمر بالخلاف، لكن العرف يرى تحقق شرط الوجوب فيما هو أسبق زماناً 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 عرفاً إما بمعنى القدرة التكوينية او بضم عدم الوقوع في الحرج - كما عليه في البحوث- او بمعنى وجدان الزاد والراحلة وصحة البدن وتخلية السرب بمقتضى ما ورد في تفسيرها من الروايات - كما عليه السيد الخوئي "قده"- او بمعنى وجدان نفقة السفر زائداً على الحوائج الحضرية، فلا يصدق المستطيع عرفاً على من كان الحج منافياً لأداء دينه مثلاً - كما ذهب اليه السيد البروجردى "قده"، حيث ذكر ان من لا يتهيأ له مؤونة السفر إلا بهدم أساس تحضّره فهو غير مستطيع للسفر عرفاً^(١).

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

ولا يخفى أنه لو كان نذر زيارة الحسين (عليه السلام) رافعا لموضوع وجوب الحج لم يختص بهذا النذر بل شمل نذر كل عمل راجح في حد ذاته كنذر صلاة ركعتين في بيته يوم عرفة او في أي يوم لا يتمكن معه من

الذهاب الى الحج، والالتزام به خلاف المرتكز جدا، نعم لو كان حلفاً لانذاراً امكن دعوى اختصاص ما ذكر بمثل زيارة الحسين (عليه السلام) لعدم كون تركها والذهاب الى الحج المندوب مصداقا لما ورد في صحيحة سعيد الأعرج "إذا رأيت خيرا من يمينك فدعها"^(١)، فيستفاد منها أنه اذا حلف على فعل ثم وجد خيرا منه جاز له تركه اليه، وأما في غير زيارة الحسين (عليه السلام) 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 لم يؤخذ 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 اقل من احتمال اهميته بعينه، ويجب عند المشهور تقديم محتمل الاهمية.

وقد يستدل على أخذ القدرة الشرعية في موضوع وجوب الحج بصحيحة الحلبي "إذا قدر على ما يحج به ثم 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 رافعا للوجوب،

ولكن يرد عليه أن هذه الصحيحة لم تعين مصاديق العذر فلا بد من الرجوع الى مقتضى سائر الادلة.

وأما ما حكى 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 (عليه السلام) في عرفة، ونحو ذلك، فإن الاستطاعة السربية منتفية في جميع ذلك، نعم النذر المنافي للحج لا يمنع من تحقق الاستطاعة^(١).

ففيه انه لا يظهر 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 بالواجبات 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 للأمر بالخلاف أو فقل: عدم 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، فلا يمكن أن يكون مزاحما لها، ويشهد له قوله (عليه السلام): ان شرط الله قبل شرطكم^(١).

الوجه الثالث: انه لو فرض كون الاستطاعة بمعنى القدرة الشرعية

فغايتها انها بمعنى 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 فلا يمكن اضافته اليه تعالى فلا يصدق ان يقول "لله على..."، نعم لو كان نذره باتيان الفعل على تقدير ترك الواجب لم يكن فيه اشكال ووجب الوفاء به عند فرض ترك ذلك الواجب في ظرفه).

وحيثئذ فقد يقال بانه لا يمكن فعلية الأمر بالوفاء بالنذر في هذا الفرض لأن فعليته تتوقف على عدم الأمر بالحج، وعدم الأمر بالحج تتوقف على الاشتغال بامثال واجب آخر، ومرجع ما ذكر الى أن الوفاء بالنذر يكون

موجبا للأمر به، اذ لولا الوفاء بالنذر لكان الأمر بالحج فعليا فلا يتحقق موضوع وجوب الوفاء بالنذر، ولا يمكن أن يجب الوفاء بالنذر مشروطا بالوفاء به لانه طلب للحاصل^(١).

ولكن يلاحظ عليه: أنه لا يصدق على النذر الذي يكون الوفاء به مساوقا لانتفاء الأمر بالخلاف أنه محلل للحرام او مفوّت للواجب، وهذا لا يتوقف على الوفاء به خارجا، وعليه فلا مانع من وجوب الوفاء بهذا النذر مطلقا.

نعم لا يبعد 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 بامثال 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 "فده" 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 النظر 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 المقذور، 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 محلل للحرام لاستلزامه ترك الحجج لا يكون منعقدًا لاشتراط انعقاده بعدم كون متعلقه كذلك فيقدم وجوب الحجج على وجوب الوفاء بالنذر.

وبالجملة لا يوجد مانع عن وجوب الحجج على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر، وبما أن وجوب الوفاء بالنذر مشروط بعدم كون متعلقه محللا للحرام فلا يكون فعليا في الفرض المزبور، حتى يمنع من فعلية وجوب الحجج، فلامحالة يكون وجوب الحجج فعليا ورافعا لملاك متعلق وجوب الوفاء بالنذر، وأما وجوب الوفاء بالنذر فلا يعقل ان يكون رافعا لملاك الحجج فان فعليته تتوقف على عدم التكليف بالحجج لئلا يلزم منه تحليل الحرام فلو كان عدم التكليف بالحجج من جهة فعلية وجوب الوفاء بالنذر

لزم الدور^(١).

وفيه أنّا لم نفهم الفرق بين وجوب الحج بناء على اشتراطه بعدم الأمر بالخلاف وبين وجوب الوفاء بالنذر، فانه لا يزيد ما ذكره على اشتراط وجوبه برجحان متعلقه في حد ذاته والمفروض كون متعلقه زيارة الحسين (عليه السلام) وعدم الأمر بالخلاف، الا أن يكون مقصوده الوجه الثاني او الثالث، ثم لم نفهم 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 لا يقتضي اكثر من كون متعلقه مقدورا تكوينيا فقد يكون متعلق التعهد محرما شرعا فكيف بما لو كان ضد الواجب.
هذا كله في فرض تراحم النذر مع الاتيان بأصل الحج.

تراحم النذر مع فورية الحج

وأما النذر المنافي لفورية الحج بأن كان واثقا بتمكّنه 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^(٢)، من أن الحج ليس واجبا فوريا شرعا، بل يكون

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢٧٣

٢ - كتاب الحج ص١٠

كمثل أي واجب موسع آخر في انه لو كان يخاف من عدم تمكنه من الإتيان به في المستقبل فتجب المبادرة اليه عملاً 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 فلا يجوز، 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^(١)، وظاهر التسويف هو مطلق التأخير ولو كان من سنة الاستطاعة الى سنة أخرى، فعلى هذا المبنى لما 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 لم يخف 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥ باب ٦ من ابواب وجوب الحج ح ١

يعتبر في التزام وصول التكاليفين المتزامين، 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 الموضوع علة تامة للضرر المحرم مع عدم العلم به، بناء على عدم امكان الأمر بالموضوع 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 يرجح المسلك الأول لأجل دعوى استحالة اجتماع كلا التكاليفين ولو لم يعلم به المكلف، لاستنزامه التحريك الى الضدين، فان التكليف غير الواصل أيضا لا يخلو عن داع التحريك الى متعلقه، حيث يكفي في امكان التحريك التفتات المكلف وهو موجود في موارد الجهل البسيط بالواقع، بخلاف موارد الجهل المركب الذي لا يحتمل المكلف فيه ثبوت التكليف واقعا، فيقال حينئذ بان ثبوت التكليف في موارد الاحتمال يكون بداعي التحريك الى متعلقه، وهذا لا يجتمع 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 الموضوع بالماء المغصوب مثلا، حتى في صورة الجهل بالغصب او بحرمة.

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 المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد، ولا ينحصر الاشكال فيه بمرحلة حكم العقل بالامثال، حتى يقال بانه لا يحكم العقل في فرض عدم وصول احدهما بلزوم امثاله، فلا يقع التنافي بلحاظ حكم العقل في مرحلة الامثال، وأما في المقام فالمفروض تعدد مصب الحكمين فلامحذور فيهما من ناحية المبدأ والملاك، كما لم يكن محذور في مرحلة الامثال بعد افتراض عدم وصول احدهما وانتفاء حكم العقل بلزوم امثاله، فلا يقع التنافي بين هذين الحكمين قبل وصول احدهما لامن ناحية المبدأ والملاك ولامن ناحية المنتهى اي حكم العقل بلزوم الامثال.

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 تزامم 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 النيايبي، الا على نحو الترتب.

وبالجملة ان الغرض من التكليف وان كان هو التحريك على تقدير الاحتمال، لكنه مقيّد بكونه موردا لحسن الاحتياط، وهذا منتفٍ في

مورد التضاحم 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 امثالهما.

قلت: ان الآية لاتدل على اكثر من عدم جعل التكليف الواجد لسائر شرائط التنجيز نحو غير المقدور، وفي المقام لا يكون التكليف بالاهم منجزا، فلان من البعث نحوه ونحو المهم مشروطا بعدم تنجز الأهم، واجتماع طلبين في مورد التضاحم مع عدم تنجز احدهما، لا يعدّ 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 امثال المهم الواصل، فهو قبيح.

فان قلت: يلزم من ذلك تقييد 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 لارواح له، ولا يترتب عليه أثر.

ثم ان ما ذكرناه من كون الداعي في جعل التكليف هو التحريك على تقدير احتماله وتحقق موضوع لحسن الاحتياط، لاينافي الالتزام بفعالية التكليفين معا في فرض الجهل باحدهما وعدم ترتب حسن الاحتياط، لما سبق منا مرارا من ان جعل القانون المطلق لا يكون لغوا اذا كان في بعض الموارد ذا أثر، ولو التزمنا بارتفاع الحكم في كل مورد لم يترتب 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 ولا بد له من اختيار احد الطرفين، ولا معنى 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 ولا في مرحلة التنجز بعد افتراض عدم وصول احدهما، فالعقل يحكم بتنجز الحكم الواصل بلاي 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 بالاهم، بدعوى ان الأمر الترتبي موضوعه العصيان ومع الجهل بالاهم 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^(١).

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"^(٢) هو اشتراط المهم بترك امتثال الأمر بالاهم المنجز، فيكون الأمر بالمهم فعليا في فرضين:

١- أجود التقريرات ج١ص٣١٢

٢ - سورة البقرة الآية ٢٨٤

احدهما: ما اذا جهل بوجود الأمر بالأهم، فان أتى بالأهم في حال الجهل بوجوبه فلا يمنع 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 لا يكون 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 الجمع بين التطهير من الخبث والوضوء في الصلاة، لو لم يقم دليل على أن الصلاة لا تسقط في هذا الحال، لالتزمنا بعدم وجوب الصلاة، حيث ان هناك

تكليفا واحدا استقلاليا بالصلاة مع الطهارة من الخبث والحدث، والمفروض العجز عن امثاله، والعجز عن الامثال مسقط للتكليف او لتنجزه، لكن مع قيام الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال، علمنا بوجود 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 قائماً مومياً، وبين الصلاة جالسا، وكذا لو دار امره بين الصلاة جالسا مستقبلاً القبلة او قائماً الى غير جهة القبلة.

الصورة الثانية: ما اذا لم يمكن الاحتياط بتكرار العمل ولكن امكن اتيان العمل بنحو يحرز صحته واقعا فيتعين ذلك، كما في دوران الأمر بين الوضوء والتطهير من الخبث، اذا لم يكن لديه ماء الا بمقدار يكفي لأحدهما، فانه اذا طهر جسده او ثوبه من الخبث فيعلم بأن وظيفته فعلاً 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 لم يمكن الاحتياط بتكرار العمل ولو لأجل ضيق الوقت ولا اتيان العمل بنحو يحرز صحته، كما في مثال دوران الأمر بين الصلاة قائماً مومياً 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 لو كان 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 فتجري 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 والتخير، وأما بناء على المسلك الصحيح فتجري البراءة عن التعيين، وتكون النتيجة التخيير مطلقا.

وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ "دام ظلّه" من أن مقتضى الجمع العرفي في التزاحم في الواجبات الضمنية حمل خطابات الجزئية والشرطية على التخيير^(١)، 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 لا يتم 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 الكتابي فيقدم على الآخر، والا فيتساقطان، لكن حيث نعلم اجمالا بوجود احدهما، ولانحتمل سقوطهما عن الوجوب رأسا، فلامحالة يدخل المورد في الدوران بين التعيين والتخير، 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، فلا يكون 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 ذكره من تقديم العام على المطلق عند تعارضهما بالعموم من وجه -كما لو ورد في خطاب "اكرم كل عالم" وورد في خطاب آخر "لا تكرم 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 لم يكن اي تعارض بين دليل شرطية هذين الشرطين، حيث كان نتيجة اطلاق دليلهما سقوط الأمر بالمركب في فرض التزام رأسا.

وأما ما ذكره من تقديم العام الكتابي على الخبر العام الظني الصدور بمناط كونه خبرا ظنيا مخالفا للكتاب، فيشملة ما دل على عدم حجية ما

خالف الكتاب مثل قوله " ما خالف كتاب الله فدعوه"^(١) فهو وان كان صحيحا، ولكن لا يصحّ تطبيقه على المقام، حيث ان العرف لا يعدّ 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 لا يصدق عليه عرفا أنه مخالف للكتاب، حتى بناء على ما هو الصحيح -خلافا للسيد الخوئي "قده"- من أن الاطلاق يعتبر من ظهور الخطاب.

وكيف كان فلا يظن 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 لا يكون الجمع بينها مقدورا، والتكليف لم يتعلق بالجمع، لكن في المقام لا يكون الا واجب واحد، وهو المركب الارتباطي، وهو غير مقدور، ولم يتعلق جعل مستقل بالواجبات الضمنية، وانما تعلق بالمركب الارتباطي، فلا يجري فيه تخريج التزاحم بأيّ من المسالك الموجودة فيه:

أما المسلك الأول في التزاحم وهو امتناع جعل كلا الحكمين المتزاحمين وان كان ملاكهما فعليا، فيبيني على تعارض خطابي التكليف بلحاظ كشفهما عن الحكم الفعلي في فرض التزاحم، وانما كان امتياز

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٠

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، فلا يعلم بثبوت الملاك في المركب الواحد لهذا الشرط بعينه او المركب الواحد لذلك الشرط بعينه او المركب الواحد 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 التزام من امتناع اطلاق كلا الحكمين المتزاحمين لفرض الاشتغال بامثال الآخر، حيث انه نظير المسلك الأول في ادراج التزام في التعارض مع اختلاف كون التعارض بناء على المسلك الأول، بين اصل خطابي التكليف في حال التزام، بينما ان التعارض بناء على المسلك الثاني يكون في اطلاق خطاب كل من التكليفين لفرض الاشتغال بالتكليف الآخر.

وأما على المسلك الثالث في باب التزام وهو الالتزام بتقيد خطاب التكليف بشكل عامّ بعدم الاشتغال بصدّ واجب لا يقل 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 امثال الآخر.

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

وأما المسلك الرابع في التضاحم وهو الالتزام بفعلية كل من التكليفين في فرض التضاحم وان كان يحكم العقل بتنجز احدهما فقط، فلا يتصور ذلك الا في الواجبات الاستقلالية دون المقام مما لا يوجد الا تكليف واحد بالمركب الارتباطي.

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

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

توجيهات لجريان التضاحم 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 لم يمنع 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 لم يتمكن المكلف من الجمع بين الركن وغير الركن يكون غير الركن دخيلا في تحصيل الملاك في المركب الناقص في حال الذكر، لكنة لانعلم بها ككونه مما ليس له بدل او كونه اسبق زمانا، فيكون القيام حال القراءة مقدِّما عند التزاحم

على القيام قبل الركوع مثلا، مع أن القيام قبل الركوع ركن، او يقدم الشارع الجزء او الشرط غير الركني بنكته كونه مما لا بدل له ونحو ذلك. على أن هذا التوجيه لا ينتج الا الترجيح بالاهمية، دون الترجيح بغيرها، كترجيح ما لا بدل له على ما له بدل، حيث لا يعلم أن اهتمام الشارع بما ليس له بدل اكثر من اهتمامه بما له بدل.

وبما ذكرناه تبين الاشكال فيما حكي عن بعض الاعلام "دام ظله" من أن الخطابات الشرعية محفوفة بالمرتكات 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 المرتكات العقلائية في مثل المورد كما لو كان المأمور به معجونا مركبا له اجزاء وشرائط وكان لغرضه مرتبتان، بحيث لا يسقط كله مع تعذر بعض اجزائه او بعض شرائطه، لرأينا العقلاء يقدمون الاهم على المهم وما ليس له بدل على ما له بدل^(١).

التوجيه الثاني: ما حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أنه يوجد في الصلاة ركن اختياري، وهو الوضوء مثلا، وركن اضطراري، وهو التيمم مثلا، وواجبات غير ركنية يعبر عنها بالسنن، ومقتضى بديلة

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 لايجب 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"^(١) فانه يدلّ على أن الصلاة مع ترك القراءة للاضطرار حلال وضعاً، بعد ما كان محرماً وضعاً في حد ذاته، بل قد يقال بأنه طبق 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 يوماً أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه.

وفي موثقه عن ابي بصير قال سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه فقال لا، إلا أن يكون

١ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٨ باب ١٢ من كتاب الأيمان ح ١٨

مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه^(١).

ويمكن الاستدلال عليه أيضا بصحيفة عبدالله بن سنان قال قال ابو عبدالله (عليه السلام) إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلا دخل في الإسلام لايحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي^(٢)، حيث يستفاد منها الفرق بين الفريضة والسنة، في ان الاخلال بالسنة لأجل الاضطرار لا يضرب 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 كُنّا نحن وحكم العقل لم يمكن 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

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٨٣ باب ١ من أبواب القيام ح ٧٥٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٤٢ باب ٣ من ابواب القراءة ح ١

بمقدور، وأنه المضطر الى تركه، والمستفاد من الروايات اهمية الفريضة التي يعبر عنها بالركن من السنة، ففي رواية عبد الرحمن بن ابي نجران أنه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) 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^(١).

وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع إلى أهله قال لا تحلّ له النساء حتى يزور البيت فإن هو مات فليقض عنه وليه أو غيره فأما مادام حيًّا فلا يصلح أن يقضى عنه وإن نسي الجمار فليسا بسواء، إن الرمي سنة والطواف فريضة^(٢)، ونحوها صحيحة الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) 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^(٣).

وإذا كانا متساويين، كما إذا دار الامر بين ركنيين اختياريين او دار الامر

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٧٥ باب ١٨ من ابواب التيمم ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج 13 ص ٤٠٦ باب ٥٨ من ابواب الطواف ح ٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٨٥ باب ٨ من ابواب السعي ح ١

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 التعيني بالأهم موجبا لانتفاء القدرة على الخطاب المهم عرفا، ولكنه يختص بالأمر الاستقلالي بالاهم، بمعنى ان العرف يرى ان الغرض المولوي التعيني باتيان الاهم لَمَّا كان ثابتا في فرض التراحم فهو يوجب انتفاء القدرة على المهم، وهذا لايشمل المقام مما لا يكون في البين الا غرض ارتباطي واحد، ولايعلم بثبوت الغرض المولوي التعيني باتيان أي من الشرطين في حال التراحم.

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 البديل لواجب 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 لم يجد 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 تام، 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 موثقتنا سماعاً، فيحتمل فيهما كون تطبيق قاعدة حلية ما اضطرروا اليه بلحاظ ترك الصلاة الاختيارية، حيث أنه محرّم عرفاً، ولعل الموثقة الثانية يكون بلحاظ إمساك المرأة له شيئاً ولم يكن عنده غيرها، حيث يحرم ذلك تكليفاً اذا كان موجبا للمسّ مباشرٍ، او يكون مكروهاً اذا كان بدون لمس مباشر، كما هو مذكور في بعض الكلمات^(١).

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

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

وأما الروايات الدالة على أهمية 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 أهمية 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 فلم يطبق كبرى تقديم الفريضة على السنة^(١)، ولعله لأجل الاستظهار من مجموع الروايات تقدم أيّ واجب آخر على الوضوء، ولكن لم يتضح 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 حكى عنه "دام ظله" كوجه آخر يختص بالتزام 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 التزامها فيها من سنخ التزامها في الواجبات المستقلة، فلو اضطر الى ترك احدى سنتين، وكانت احديهما أهم، فيكون الاخلال بغير الأهم عن

عذر، ومع تساويهما فالإخلال باحديهما يكون عن عذر، فلا تبطل الصلاة به .

ويلاحظ عليه أنه لادليل على كون السنن واجبات مستقلة، فإنه يمكن تخريج حديث لاتعاد وأن السنة لاتنقض الفريضة بالالتزام بثبوت أمر بالصلاة التامة معيى بعدم امتثال الأمر الآخر وهو الامر بصلاة مشتملة على الأركان وعلى ما لا يكون معذورا في تركه من غير الأركان .
وحيث أن صلي المكلف صلاة تامة فقد امتثل كلا الأمرين، وان صلي 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 الإخلال بغير الأركان في حال العذر صحيحا وامتثالا للأمر، لامجرد كونه مسقطا للأمر من دون ان يكون صحيحا وامتثالا لأيّ امر .

وثانيهما: ظهور هذه الروايات في أن صحة الصلاة بترك غير الأركان عن عذر لاتعني ارتفاع الأمر بغير الأركان في حال العذر حيث لا يبعد أن يقال ان الظاهر من هذه الروايات وقوع الإخلال بالسنة الفعلية، لا كونه تركا لما هو السنة في غير حال العذر .

فبناء على ذلك فلا يتعين التخريج الذي ذكره لتصوير التراحم 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: لا يظهر من صحيحة الفضيل الأمر الاستقلالي بالسنة، بل لعل النبي (صلى الله عليه وآله) شرّع جزئية الركعتين 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 تعيّر 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 تشريعاً الهيا فيمكن ان يكون كلا الأمرين الهيا كما يمكن الالتزام بأمر واحد حسب بعض التخريجات السابقة.

هذا وقد حكى عنه "دام ظله" أنه ذكر في بحث الترتب من دورته الأخيرة الاصولية أولاً: 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:

١- أن يختص الارتباط بينهما بحال عدم العذر بأن تكون الفريضة مشروطة بعدم الاخلال بالسنة من غير عذر، كما ذكر ايضاً أن الأمر بالسنة مختص بحال القدرة والعلم، وعليه فلو أخل بالسنة عمداً او عن جهل تقصيري لم يمثل الأمر بالفريضة.

٢- 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 نسياناً حيث يظهر من بعض الروايات انه انما يجب عليه الاعادة عقوبة لنسيانه حتي يهتمّ بذلك، او وجوب الحج من قابل لمن جامع اهله عالماً عامداً 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 لم يأمر 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 لم يستنهما النبي، مع أن ظاهر ما دل على أن الركعتين الاخيرتين سنة، أنهما بتمامهما مما سنهما النبي (صلى الله عليه وآله)، فلا بد من تفسير آخر، وهو أن يراد من الفريضة ما قدره 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، فصورها في باقي الاجزاء والشرائط، فاعتبر كون مصداقها ما يشتمل على ركعتين آخرين، 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 لا يحتمل كون الثاني شرطا تعيينا فيعلم بسقوط اطلاق خطاب شرطيته، فتجري اصالة الاطلاق في خطاب شرطية الاول بلامعارض، فيثبت بذلك كونه شرطا تعيينيا،

نعم بيتني ذلك على عدم قبول المسلك الخامس في التزاحم من انصراف الخطابات الاولى عن فرض التزاحم.

ولكن يرد عليه أن شرطية الشرط الذي لا يكون محتمل المزية بعينه، وان لم تكن محتملة، لكن شرطيته بنحو التخيير محتملة وحيث لا يعقل اجتماع الشرطية التعيينية لأيٍّ منهما مع شرطية الآخر ولو تخييراً، لأن شرطية احدهما تخييراً تساوق شرطية الآخر تخييراً كما هو واضح، فتقع المعارضة بين اطلاق دليل شرطية الشرط الذي هو محتمل المزية لفرض الاتيان بالشرط الآخر في فرض التزاحم -وهو ما يقال في مثال التزاحم بين الوضوء والتطهير من الخبث مثلاً: يجب ان تتوضأ لصلواتك 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 لم تتوضأ 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 على بقاء التكليف فمقتضى القاعدة سقوط التكليف رأساً، ومع قيام الدليل على بقاء التكليف فيقع التعارض بين ادلتها فيرجع الى البراءة عن وجوب كل منهما تعييناً، فتكون النتيجة التخيير.

ولكن قد يقدّم احد الواجبين الضمنيين لأحدى النكات التالية:

وجود الاطلاق لدليل احد الواجبين الضمنيين دون الآخر

النكته الاولى: لو كان دليل احدهما لياً لا اطلاق 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 والاضطرابية وبين ترك السنة، فيتعين ترك السنة، فانه يستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان (قال قال ابو عبدالله (عليه السلام) إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو أن رجلا دخل في الإسلام لايحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي^(١)) أن الاضطرار الى ترك السنة في الصلاة لا يوجب سقوط الأمر بالصلاة بخلاف الاضطرار الى ترك الفريضة الاختيارية والاضطرابية 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 والاضطرابي مع غير الركن قدّم جامع الركن، بل لا يبعد أن يستفاد منها تقديم جامع الركن في فرض

١ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٤٢ باب ٣ من ابواب القراءة ح ١

تراحمه 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 لا يتحقق مسمى الصلاة، ولذا ورد في صحيحة الحلبي: ان الصلاة ثلاث ثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود^(١)، فحينئذ لامعنى للإتيان بالصلاة الفاقدة لجامع الركن، وان كانت واجدة لركن اختياري آخر، حيث لا يصدق عليها الصلاة، كي يؤمر بها ولا تسقط بحال^(٢).

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

١ - وسائل الشيعة ج٦ ص٣١٠ باب ٩ من ابواب الركوع ح ١

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٣١٠

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 وإجزائه.

إذا كان احد الواجبين الضمنيين فريضة والآخر سنة

النكتة الثالثة: انه بعد قيام الدليل على بقاء التكليف عند تراحم الواجبات الضمنية، فاذا كان احد الواجبين الضمنيين فريضة والآخر سنة كما في تراحم الوضوء والتطهير من الخبث للصلاة فقد يقال بتقديم الفريضة، استنادا الى صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن رجل نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله

قال لا تحلُّ له النساء حتَّى يزور البيتَ فإن هو مات فليقض عنه وليه أو غيره فأما ما دام حيًّا فلا يصلح أن يقضي عنه وإن نسي الجمار فليسا بسواء إن الرمي سنّة والطواف فريضة^(١)، ونحوها صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) 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^(٢).

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

ولكن مرّ آنفا الاشكال في تطبيق ذلك على تراحم الفريضة والسنة لمركب ارتباطي واحد، ففي تراحم الفريضة والسنة لمركب ارتباطي واحد، فبناء على ما مرّ يقع التعارض بين ادلتهما فلا يثبت الفريضة في هذا الحال حتي تقدم على السنة، فلو لم يتمكن المكلف من الوضوء

١ - وسائل الشيعة ج 13 ص ٤٠٦ باب ٥٨ من ابواب الطواف ح ٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٨٥ باب ٨ من ابواب السعي ح ١

والتطهير من الخبث معا فيقع التعارض بين خطاييهما 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

النكته الرابعة: قد يكون خطاب احد الواجبين الضمنيين بلسان نفي تحقق عنوان المركب بانتفائه، فقد يقال بتقديمه على ما لم يكن 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"^(١)، بخلاف دليل الثاني، فانه بلسان "اذا قوي فليقم"^(٢)، فيتعين الأول، لان الصلاة الى غير القبلة ليست صلاة كي يجب القيام فيها، فالخطاب الأول ينفي موضوع الخطاب الثاني^(٣).

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

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٠٠ باب ٢ من ابواب القبلة ح ١٠

٢ - وسائل الشيعة ج٥ ص٤٩٥ باب ٦ من ابواب القيام ح ٣

٣ - التنقيح كتاب الصلاة ج٣ ص٢٦٨

فروع فقهية في تزامم الواجبات الضمنية

دوران الأمر بين القيام مع سلس البول او الجلوس مع الوضوء

الاختياري

الفرع الاول: لو دار الأمر بين الصلاة قائماً 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 لا يقدر على حبس البول، من لا يقدر عليه حين اتيانه بالصلاة المأمور بها في حقه، وحيث انه يقدر على القيام فهو مأمور بالصلاة قائماً 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 "لا يقدر على حبسه"^(١) هو فرض العجز عن حبس البول مطلقاً، فيكون مقتضى دليل انتقاض الطهور بالبول هو انه لو صلى قائماً 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 فيشملة ما دل على ان المريض اذا لم يقدر 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 بليت فتوضا) مع اطلاق دليل شرطية القيام (مثل قوله اذا قوي 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 لا يستفاد 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 لا يبعد 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 القراءة، لان ظاهر قوله (عليه السلام) "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^(١).

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 لا يقوى معه على القيام في غير الركعة الأولى للصلاة مثلا، ولكنه لا يلتزم به، لكونه خلاف ظاهر الأدلة، هذا، مضافا الى عدم خصوصية لخطاب "اذا قوي فليقم"، فلو لم يتمكن من السجود

الاختياري في جميع الركعات، فإما أن يسجد اختياراً في هذه الركعة ويؤمّي إليه في الركعة الثانية أو بالعكس، فظاهر قوله في صحیحة الحلبي عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود قال: يؤمّي برأسه إيماء^(١) "تقديم السجود الاختياري في الركعة الأولى.

و من جهة أخرى لو تراحم القيام مع جزء سابق أو شرطه، كما لو دار امره بين الوضوء والصلاة جالسا أو التيمم والصلاة قائما - بأن فرض كون استعمال الماء موجبا لضعفه عن القيام في هذه الصلاة أو فرض أنه أكره على ترك احدهما - فيأتي فيه نفس البيان الذي ذكره "قده" فإنه إن كان شرط وجوب القيام هو القدرة في ظرف الامتثال، فلا بد ان يقدم عليه الوضوء، حيث يقال بأنه في حال تحصيل الطهارة من الحدث حيث يكون واجدا للماء فلا يشرع في حقه التيمم، ولكنه لو توضأ يصير عاجزا أو 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 يتجدد العجز وكذا إذا تمكن منه في بعض الركعة لا في تمامها، نعم لو علم من حاله أنه لو قام أول الصلاة لم يدرك من الصلاة قائماً إلا ركعة أو بعضها، وإذا جلس أولاً يقدر على الركعتين قائماً أو أزيد مثلاً لا يبعد وجوب تقديم الجلوس لكن لا يترك الاحتياط حينئذ بتكرار الصلاة^(١)، 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 مطلقاً، وقد ناقش السيد الحكيم "قده" في لزوم تقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق بدعوى ابتناؤه 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^(٢)، وان احتاط وجوبا في منهاج الصالحين بتقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق^(٣).

١ - العروة الوثقى ج٢ ص٤٨٥

٢ - مستمسك العروة ج٦ ص١٣٣، ١٧٣

٣ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٢٢٤

وسياتي في بحث الترجيح بالسبق الزماني أن سبق زمان امتثال احد الواجبين ليس من مرجحات باب التزام 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 مدعوًا الى مكان في يوم الخميس.

وعليه فيقال في المقام ايضا انه لا يوجب سبق 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 التزام الواجبات الضمنية او قلنا بتعارض خطابات الجزئية والشرطية، والرجوع الى البراءة عن تعيين كل واحد منها.

نعم لا يبعد في مثال القيام ونحوه أن يقال حيث أن موضوعه في الروايات هو الصحيح ومن يقوى على القيام، فالعرف يرى انطباق هذا العنوان على المكلف في 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 تزامم القيام غير الركني الاسبق زمانا مع القيام الركني المتأخر زمانا فيقدم الاسبق لنفس النكته التي ذكرناها.

اللهم الا أن يقال لازم هذا البيان التفصيل بين كون منشأ التزام هو العجز البدني وبين كون منشأ اكراه ظالم حيث أن الاكراه يكون على

جامع ترك القيام في الركعة الاولى او الركعة الثانية مثلا، فيكون منخيرا في ترك القيام في أيّ من الركعتين، والالتزام بهذا التفصيل مشكل ولعله خلاف المرتكز، فيكون مقتضى عدم الفصل هو الالتزام بلزوم الترجيح بالسبق الزمني بالتفصيل بين فرض العجز البدني او الاكراه حيث ان الالتزام بالتخير في فرض الاكراه كان لأجل عدم الدليل على الترجيح بينما أن الالتزام بلزوم الترجيح بالسبق الزمني 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^(١)، وذكر السيد الخوئي "قده" أنه يلزم الإتيان بالصلاة قائما مؤميا الى الركوع والسجود، لانه يشمل قوله: "اذا قوي فليقم"، وحيث انه عاجز عن الركوع المأمور به في حقه، وهو الركوع عن قيام، فيؤمى الى الركوع^(٢)، وكذا يؤمى الى السجود لعجزه عن السجود الاختياري في الصلاة التي

١ - العروة الوثقى ج٢ ص٤٨٤ مسألة ١٧ من بحث القيام

٢ - كتاب الصلاة ج٤ ص٣٢

يكون مأمورا بها، وهي الصلاة قائما، ولكنه غير واضح، لانه ليس عندنا اطلاق في بدلية الايماء، فالظاهر من دليل بدلية الايماء ان موضوعها من لم يقدر على القيام ولا الجلوس، ففي موثقة عمار عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعدا كيف قدر صلى إما أن يوجه فيومئ إيماء^(١).

كما أن هذا الفرض ليس مشمولا للصلاة جالسا، لان موضوعه من لا يقدر 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 لما كان هو اطلاق الكتاب فيقدم 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^(٢)، ولكن سبق أن عنوان المخالف للكتاب لايشمل مثل ذلك، مضافا الى أنه لا يلائم 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

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٨٣ باب ١ من ابواب القيام ح ١٠

٢ - منهاج الصالحين ج ١ ص ١٧٧ مسألة ٤٤٠

منهما، وان لم يحتمل التخيير فلا بد 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 الا بقدر احد الأمرين من رفع الحدث أو الخبث ، ففي هذه الصورة يجب استعماله في رفع الخبث وبتيمم، لأن الوضوء له بدل وهو التيمم بخلاف رفع الخبث، مع أنه منصوص في بعض صورته، والأولى أن يرفع الخبث أولا، ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقدًا للماء حال التيمم، وإذا توضأ أو اغتسل حينئذ بطل لأنه مأمور بالتيمم ولا أمر بالوضوء أو الغسل^(١).

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 لم يتمكن المكلف من امثالهما معا، وأما

١ - العروة الوثقى مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام ج٢ ص١٧٨

التكليف الواحد إذا دار الأمر فيه بين ترك احد الجزئين او الشرطين، فهو خارج عن باب التراحم، لان مقتضى القاعدة في مثله سقوط التكليف رأسا، لعدم تمكن المكلف من شرط الواجب أو جزئه، إلا أنا في الصلاة لمّا علمنا انها لا تسقط بحال فعلمنا أن الشارع قد جعل امره بالصلاة في حق المكلف إما مقيدا بالطهارة الحديثة المائية، وإما مقيدا بالطهارة الخبثية، او مقيدا بالجامع بينهما، ولا يمكنه جعله مقيدا بكليتهما، 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 ضمنى شرطي، فمعنى وجوبه هو وجوب الصلاة المشروطة بالتطهير من الخبث، كما ان وجوب الوضوء في الصلاة بمعنى وجوب الصلاة المشروطة بالوضوء، ولا بد من ملاحظة التراحم 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 ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره، قال: يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله^(١).

ما ورد فيمن لم يجد الا ثوبا نجسا انه ان لم يجد ماء صلى فيه^(٢).
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).

١ - وسائل الشيعة ج٣ ص٤٨٤ باب ٤٥ من ابواب النجاسات ح ١

٢ - التنقيح كتاب الطهارة ج٩ ص٤٥٨ ذلك

على أن خطاب وجوب التطهير من الخبث في الصلاة ايضا مشروط بالقدرة بمقتضى ما ورد فيمن لم يجد الا ثوبا نجسا انه ان لم يجد ماء صلى فيه^(١).

وأما ما ذكر في العروة أيضا من كون التطهير من الخبث مما لا بد له بخلاف الوضوء فيجب تقديمه عليه ففيه ما مر 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 ذلك 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 لم يصدق أنه واجد للماء لعدم القدرة عليه، **وثانياً**: ان اقتران عدم الوجدان بكلمة المريض يدل على أن المراد من غير الوجد 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 بالتييم 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 لا يدل على شيء، اذ لا ينحصر 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 "لَمْ تَجِدُوا مَاءً" لم يكن قيذا للمرضى، بل قيد لقوله تعالى "أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْعَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ"^(١).

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 مطلقاً، وحيث انه لا ينتجز في حق العاجز فصار هو موضوعاً للأمر بالتيمم^(١).

ويلاحظ عليه: انه خلاف ظاهر التقسيم والتقابل المذكور بشكل متصل في الآية بين الأمر بالوضوء والأمر بالتيمم عند عدم وجدان الماء، ثم لا يخفى ان مقصوده من قوله "انه لولا المقيد اللبّي جاز ان يكون الأمر بالوضوء مطلقاً" ليس هو تقيد خطاب الأمر بالوضوء في الآية بالقدرة بمقتضى المقيد اللبّي، فانه إرشاد الى كونه شرطاً في الواجب، وليس مفاده ثبوت الأمر النفسي حتى يكون مقيداً بالقدرة، كما افاده بنفسه بتقريب خاص في محله^(٢)، بل الظاهر ان مقصوده هو انه لولا المقيد اللبّي لجاز ان يكون الأمر بالصلاة مع الوضوء مطلقاً، فيشمل العاجز عن الوضوء، نعم حيث لم ينتجز عليه هذا الأمر فصار موضوعاً 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

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص١١٥

٢ - بحوث في علم الاصول ج٥ ص٣٧٤

يقال من كون المراد من الطهور جزماً او احتمالاً هو استعمال الماء فيما يعتبر فيه الطهارة مطلقاً ولو كانت هي الطهارة من الخبث، ولكن المهم ما مر من المناقشة في تقديم الفريضة على السنة في الواجبات الضمنية، وبعض السادة الاعلام "دام ظله" وان قبل هذه الكبرى لكن لم يطبقها على المقام، حيث ذكر في تعليقه على العروة أنه يجب تقديم التطهير من الخبث لا للوجهين المذكورين في العروة بل لوجه آخر، ولعله هو الاستظهار من مجموع الروايات تقدم أيّ واجب آخر على الوضوء، ولكن لم يتضح لنا منشأ هذا الاستظهار، وما ورد في موثقة عمار في اناءين وقع في احدهما قدر من أنه يهريقهما ويتيمم وان كان باطلاقه شاملاً لفرض التمكن من الوضوء، كما لو كان احد المائين 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 بامثال 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، خصوصاً بعد أن لم يكن المورد من مصاديق ذلك.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه أنه بناء على المبني 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 فلا بدّ من تقديم اطلاق الكتاب، بناء على عدم حجية اطلاق الخبر المخالف لاطلاق الكتاب، ولكن الصحيح أن العرف لا يعتبر 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 اتفافية، وكذا مرّ سابقا انه لا يتجه القول باقتضاء الجمع العرفي حمل الخطابين على التخيير، لان الحمل على التخيير لا يتمّ في العامين من وجه، خاصة اذا كان التعارض بينهما بالعرض، وعليه فيكون مقتضى القاعدة هو التخيير عملا بأصالة البراءة. وبهذا تم الكلام حول التنبية الاول من تنبيهات التراحم وقد وقع البحث فيه حول شرائط التراحم.

التراحم الحفظي والاحرازي والملاكي

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

القسم الاول: التراحم 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 مثلاً، والآخر يقتضي ما ينافيه ويضاده كأن تكون هناك مفسدة في الفعل تقتضي تحريمه، او تكون مصلحة في الترك تقتضي وجوب الترك، فيقع التزاحم الملاكي، بمعنى أنه يستحيل أن يؤثر كل منهما في مقتضاهما، لمكان التضاد بينهما، ومن خصائص هذا التزاحم أنه لا يكون إلا في موضوع واحد، وإلا 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، فإن الغرض المولوي يقتضي حفظ المولى له في موارد الاشتباه، وذلك بتوسيع دائرة محركة 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 المحركة بلحاظهما معاً، فلا محالة يختار المولى أهمهما 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 بوجود 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"^(١).

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

وقد ذكر في وجه ذلك أن العلم الإجمالي بوجود أحد الفعلين يقتضي الإتيان بهما تحصيلا للموافقة القطعية، كما أن العلم الإجمالي بحرمة

احدهما يقتضي تركهما معا كذلك، وحيث ان الجمع بين الفعلين والتركيين 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 تحصيلًا للموافقة الاحتمالية وحذرا من المخالفة القطعية^(١)

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

١- 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 مستتعة 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.

٢- 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.

٣- 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 تعيين اكرام واحد من المجموعة الاولى وواحد من المجموعة الثانية، كي لا يحصل له العلم بترك اكرام عالم، 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 مقتضى لامرين: امثاله واحراز امثاله، فكما انه اذا تراحم التكليفان بلحاظ الامتثال يتعين اخذ الهم فكذلك لو تراحما بلحاظ احراز الامتثال، مع أنه حكم بتعين الموافقتين الاحتماليتين في فرض التساوي.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه لا تراحم بين واجبين شرعيين حتى يلحظ الهم منهما، فان المفروض في المقام قدرته على امثالهما معا، وانما لا يقدر على إحراز امثالهما، فالتراحم 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^(١).

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 يهّم المولى من أغراضه، ولهذا يعبر عنه بأن المكلف لا بد 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، فلا بد أن يقوم به العبد.

نعم ان الذي يوجب تقديم احراز امثال التكليف الاهم هو العلم باهميته بدرجة يكون التحرز عن فوته الاحتمالي ارجح لزوما بنظر المولى من الفوت القطعي للآخر، فلا بد أن يزيد على درجة الاهمية التي تكون

من المرجحات في باب التزاحم الامثالي، 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 قتل اي منهما، وأنه رفع اليد عن التكليف الآخر^(١).

وأما الترجيح بمحتمل الاهمية فلا وجه له في التزاحم الاحرازي، ولا يقاس بمورد التزاحم الامثالي، 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 الاشتغال بامثال 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، وإما أن ترك امثال التكليف الآخر لأجل صرف القدرة في امثال التكليف المحتمل الاهمية موجب للعدر قطعاً 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 الأهمية غير معلوم. وحينئذ فان كان جواز الموافقة الاحتمالية لكلا التكليفين معلوما وشك في جواز الموافقة القطعية للتكليف محتمل الأهمية، فيكون من موارد دوران الامر بين التعيين والتخير في كيفية الامثال، وقد مر أنه لا يبعد في مثله الرجوع الى البراءة العقلية او العقلائية في عدم تعيين 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 أهمية احد الحكمين معلوما كما لا يبعد، فلا اشكال في التخير بينهما حينئذ.

المثال الثاني: ما اذا اشتبهت القبلة بين اربع جهات، وقلنا بلزوم

الاحتياط بتكرار الصلاة الى تلك الجهات، وكان عليه صلاة الظهر والعصر فضايق الوقت عن اتيان ثمان صلوات، فهناك صور:

١- أن يبقى 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 التخير، ولعله لأجل تطبيق قواعد

التراحم 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 التراحم الاحرازي فالظاهر هو التخيير.

٢- 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 يأتي 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 احدي المجموعتين بكاملها وانقاذ شخص واحد من المجموعة الأخرى.

٣- أن يبقى من الوقت مقدار اربع صلوات، فلا يتمكن من الموافقة القطعية لأي منهما، فان الصلاة الاولى لا بد من كونها ظهرا، اذ لو قدم العصر بطل جزما، للاخلال بشرط الترتيب، كما أن الأخيرة لا بد أن تكون عصرا لكونها في وقتها المختص، وأما الثانية والثالثة فذكر صاحب العروة أنه يأتي بها ظهرا الى جهتين آخرين، لتقديم الموافقة الظنية للظهر

بما أنه اهم على الموافقة الظنية للعصر، ولكن لا وجه له ابداء، 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 لا بد من اتيان الاولى ظهرا حتى لا يقع 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 فلا بد 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 جدا، فالعقل لا يعذره في ترك اكرام شخصين يعلم اجمالا ان احدهما عدو المولى والآخر صديقه، فان العبد منفذ لإرادة المولى والمولى نفسه لو ابتلى بنفس الواقعة لرجح اكرامهما، فيتحمل المبعوض لأجل احراز تحقق المحبوب الأهم والوجدان حاكم بذلك.

تفصيل الكلام في التزام الملاكي

أما التزام الملاكي فهو مندرج في كبرى تعارض الخطابين، لأجل التنافي في الجعل في مورد التزام الملاكي، كما لو امر الأب بفعل شيء، ونهت الأم 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، ولا يمكن 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، وثمره 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 وفاء بالملاك، وهذا واضح فيما اذا احرز من الخارج وفاء 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 إجراء 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 وفاء بالملاك

من نفس خطاب الامر؟.

طرق احراز الملاك

وقد ذكرت وجوه لإحراز الملاك:

١- 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 الغضب على جانب الأمر، مقيدا بكونها في مكان مباح، لكن الدلالة الالتزامية للخطاب على وجود الملاك في طبعي الصلاة حجة، ويصح التمسك بها^(١).

وفيه اولا: أن الدلالة الالتزامية -كما سيأتي في محله- تابعة في الحجية للدلالة المطابقة، فاذا سقطت الدلالة المطابقة 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 لا يأمر بشيء الا لمصلحة

١ - نهاية الدراية ج٢ ص٣٠٢، نهاية الافكار ج١ ص٤٣٨، مقالات الاصول ج١ ص٣٧٢

في ذلك الشيء ولاينهى عن شيء الا لمفسدة فيه، ولذا ذكروا أن الواجبات الشرعية أطفاف 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 محبوبة متعلقه لدى المولى فالمفروض قيام البرهان العقلي في مثل اجتماع الامر والنهي على امتناع كون المبغوض محبوبا للمولى، على ان دلالة خطاب التكليف على محبوبة متعلقه دلالة تضمنية تحليلية حيث يدل على محبوبيته في ضمن تعلق الأمر به لامطلقا، كالشهادة على وجود زيد في الدار حيث يكون مدلولها التضميني التحليلي وجود انسان في الدار لكن لامطلقا بل في ضمن زيد، ولذا لاينبغي احتمال بقاء حجة 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 لا يكون 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، ومدليل التزامية ثلاثة: وجود ملاك النهي اي المفسدة فيه، وعدم الأمر به، وعدم ملاك الأمر اي المصلحة فيه؛ وهكذا يكون لخطاب الأمر مدلول مطابقيا واحد وهو شمول الأمر باكرام العالم الفاسق، ومدليل التزامية ثلاثة: ثبوت المصلحة فيه، وعدم النهي عنه، وعدم المفسدة فيه؛ فيتعارض الخطابان في جميع مدليلهما ولايبقى كاشف عن الملاك.

وهذا بخلاف خطاب صلّ ولا تغصب، 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 بلا معارض، 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 مغضوب، حيث ان مفهوم السجود جزء لكلا العنوانين، او لا يكون بينهما أي جزء مشترك وان اتحدا في الخارج كالصلاة والغضب، 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 المغضوب.

ثم اورد هو بنفسه على هذا الجواب بأن خطاب النهي عن اكرام العالم الفاسق يدل بالالتزام على المفسدة الغالبة فيه، وعدم مصلحة غالبية ولا مساوية فيه، ولاينفي وجود مصلحة وافية بمصلحة اكرام عالم، فان تلك المصلحة على تقدير ثبوتها وان كان مغلوبة لتلك المفسدة، حيث أثرت 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 غالبية او مساوية فيه، ولاينفي المفسدة المغلوبة فيه، وعليه تبقى دلالة خطاب الأمر على وجود المصلحة الوافية بمصلحة اكرام العالم بلامعارض، وان وقعت المعارضة في دلالة على كون تلك المصلحة غالبية على المفسدة، ولكنه لا يضرّ بما هو المقصود من سقوط الأمر باكرام عالم لأجل استيفاء ملاكته 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 مطابق في ثبوت الحكمين كي يدل

بالالتزام على ثبوت ملاكهما، ولأريب ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية ذاتا، ولكن امتناع اجتماع الأمر والنهي بعنوانين مثل صلّ ولا تغضب لو تم فانما هو ببرهان نظري عقلي، فيكون بمثابة القرينة المنفصلة ولا يمنع عن انعقاد ظهور الخطاب في مدلوله المطابقي أي ثبوت الحكمين وانما يمنع عن حجته، 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 بجميع 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 غالبية 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 "لاتغضب"^(١).

اقول: الظاهر تامة دعوى المحقق العراقي "قده"، من ثبوت الفرق بين خطاب صلّ ولا تغضب وبين خطاب اكرم عالما ولا تكرم الفاسق او خطاب اكرم عالما ولا تكرم العالم الفاسق.

وذلك لا لما ذكره في الجواب الثاني، فان بدهة 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 لا يجب 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 "لا تكرم 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، والمنبّه على ما ذكرناه من دلالة خطاب "لا تكرم العالم الفاسق" او "لا تكرم الفاسق" على عدم وفاء اكرام العالم الفاسق للمصلحة التامة لاكرام العالم، بخلاف خطاب "لا تغضب" حيث لا يدل على عدم وفاء الصلاة في المكان المغصوب للمصلحة التامة للصلاة، أنه لو سقط النهي عن الغضب لإكراه او اضطرار او نسيان، فالظاهر عدم الاشكال من احد في صحة

الصلاة في المكان المغضوب، ولكن لماذا لم يلتزم 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 لا يوجب سقوط ملاكه اي المحبوبة والمبغوضية في المتعلق، وكذا المصلحة او المفسدة فيه لو فرض كون الحكم ناشئا عن المصلحة او المفسدة في المتعلق، وهذا مدلول التزامي عرفي لأصل خطاب لا يكون مشروطا في لسانه بعدم هذه الاعذار، ولذا يكون المكروه على الغضب مستحقا للعقاب لأجل انه أكره على أمر ذي مفسدة، ولكن لا يكشف خطاب النهي عن الغضب عن عدم وفاء الصلاة المتحدة معه بملاك الصلاة، ولذا لو امكن اطلاق الأمر بالصلاة لهذه الصلاة حكم بصحتها بلا إشكال، كما لو سقط خطاب النهي عن الغضب بسبب الإكراه ونحوه، مع أنّا ذكرنا ان من أكره غيره على الغضب يستحق العقاب على اكرامه للغضب، وعليه فنخطاب 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 بإمكان اجتماع المصلحة والمفسدة فيه، وأخرى بأنه بعد سقوط النهي عن اكرام عالم فاسق لا يكشف 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 دلالاته على ثبوت المفسدة وعدم الوفاء بالمصلحة بحالها، ولذا لا يجتري باكرامه عرفا، وهكذا في خطاب أكرم عالما ولا تكرم العالم الفاسق، او خطاب صلّ ولا تتصل في المكان المغضوب ان كان خطاب لا تكرم 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 المكروه بالكسر العقاب على اكراهه الغير على ترك الواجب، وهذا لا ينافي عدم احراز صحة عمل المكروه 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 المكروه 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 تامة 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 "صل" المقتضي لشمول الأمر للصلاة في المكان المغصوب لما 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 لا يخفى.

٢- 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، بنكته 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^(١).
وقد مر الجواب عنه سابقا.

٣- 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^(١)، 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 مغضوب 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 المغضوب، بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي، وامكان الاطلاق برفع النهي عن الغضب في هذا الحال لا يجدي لكشف كون تحصيل قيد كون الصلاة في مكان مباح مطلوب المولى في امره بالصلاة، بعد وجود الملاك المقتضي لتحريم الغضب.

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 الحصاة مباحة في غرض المولى، كما لو امر المولى عبده بغسل جسده بالماء فانه وان امتنع اطلاق امره وحبّه لفرض الغسل بالماء المغضوب

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 لم يكن هناك مندوحة، بأن لم يتمكن من الصلاة في مكان مباح، فينتفي الأمر بانتفاء القدرة على متعلقه^(١)، ولا مجال معه لاحراز الملاك في الصلاة في المكان المغصوب، على انه لو فرض تقييد الهيئة في مورد ابتداء، كما في مثال القدرة حيث انها قيد الوجوب، فلا يمكن 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 .

١ - وبذلك يظهر الخلل في ما ذكره في البحوث ص ١٤٨ - من تقييد الهيئة ابتداء عند عدم المندوحة في مورد اجتماع الأمر والنهي - فانه لا طريق له الا بان يقول المولى اذا قدرت على الصلاة في مكان مباح فصل، وهذا يعني جواز الإتيان بالصلاة في مكان مغصوب لمن يقدر على الصلاة في مكان مباح، وهو خلف امتناع اجتماع الأمر والنهي فلا بد دائما من تقييد المادة أي الصلاة بكونها في مكان مباح، نعم الهيئة في خطاب التكليف مشروطة بالقدرة على المتعلق دائما .

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 لم يأت 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 "صل" 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 لم يأت بالصلاة في مكان مغصوب، وحيث انه لامعین لأحدهما في قبال الآخر، فيتعارض الاطلاقان، ومعه فلا يمكن جعل اطلاق الهيئة معارضا مع الدلالة الالتزامية المثبتة للملاك لابتلائه بالمعارض في نفسه.

قلت: اولاً: ان غايته حصول معارض آخر لاطلاق الهيئة، اضافة الى

الدلالة الالتزامية المثبتة للملاك .

وثانيا: في موارد دوران الأمر بين تقييد الهيئة او تقييد المادة يعلم تفصيلا بسقوط اطلاق المادة ولو بتبع تقييد الهيئة، حيث انه لو قيل "اذا لم تصلّ في مكان مغصوب فصلّ" فلا يمكن 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 لا يوجب 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^(١).

ولا يخفى 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 المطابقة في الحجية، فلنا أن نتمسك بظهور الهيئة في مسقطية طبيعي الفعل، ولو دل

دليل مستقل على كون متعلق الأمر خصوص الحصّة المباحة، فان ظهور الهيئة في مسقطية طبيعي الفعل بناء على هذا الوجه ليس مدلولاً التزامياً 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 عالماً" ثم ورد

مقيد منفصل وهو خطاب "لا تكرم العالم الفاسق" فبناء على ما ذكره لو اكرم المكلف عالماً فاسقاً فيكون مقتضى ظهور الخطاب الأول سقوط الوجوب به، حيث ان المقيد المنفصل لا يوجب انهزام 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 مسقطاً للتكليف، ولكن المسلك الصحيح هو عدم كون الامتثال مسقطاً للتكليف وانما يكون مسقطاً لفاعليته، فانه يستحيل كون الامتثال مسقطاً للتكليف، لان حقيقة التكليف هو حب الفعل والمحسوب لا يخرج بتحقيقه عن المحبوبة، نعم تسقط فاعلية الحب ومحركيته نحو تحصيل المحبوب بعد تحققه، ولكن لا يدل الخطاب أيضاً 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 مثلاً فلا تسقط فاعلية الأمر الا بعد تحققها، نعم لو اريد جعل شيء آخر غير المتعلق مسقطاً للتكليف فلا بد 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.

الإيراد الثالث: لو فرض كون الامتثال مسقطا للتكليف فغاية ما يقتضيه هو تقيد اطلاق الهيئة في خطاب الأمر بما اذا لم يتحقق متعلقه الواقعي، ولا دليل على تقييده بحصول متعلقه في الخطاب ولو لم يكن متعلقه الواقعي، فانه تقييد زائد على ما يقتضيه الدليل، فلا يكون مفاد "صل" "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 لم يوجب تغييرا في هيئة خطاب الأمر وانما كشف عن كون مصداق المسقط للوجوب هو الصلاة في المكان المباح، حيث ان الإتيان بها يكون امتثالا واقعا للأمر^(١).

اقول: يمكن الجواب عن النقض المذكور في الإيراد الأول بانه - كما صرح به المحقق العراقي "قده"^(٢) - يكون ظاهر المقيد اللفظي المنفصل

١ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٧١

٢ - نهاية الافكار ج ١ ص ٤٣١

عدم وفاء اكرام العالم الفاسق بملاك الأمر باكرام عالم، 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 فلا يظهر منه عدم وفاء الصلاة في المكان المغضوب بالملاك.

وأما الإراد الثاني ففيه: ان مسلكه من عدم كون الامثال مسقطا للتكليف وانما هو مسقط لفاعليته ومحركيته غير متجه، فان الحبّ ليس روح التكليف بل روحه الطلب النفساني، فانه كما يريد الانسان أحيانا ما لا يشاق اليه كدفع الافسد بالفساد، كما اعترف به نفسه في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي^(١)، وقد يشاق الى ما لا يريده كغير المقدور فكذلك قد يأمر بشيء لا يشاق اليه، كما لو أمر بدفع الأفسد بالفساد، وقد يشاق الى شيء ولكن لا يكون في نفسه داعي التحريك اليه، كما لو اشاق الى ما لا يقدر 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^(١)، وعندئذ فلا يبعد 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 مغيبى ولو ارتكازا بعدم حصول المتعلق. وما قد يقال من أن بقاء الوجوب حيث كان باطلاق الخطاب فلامؤونة فيه عرفا فغير صحيح، اذ البعث لا بد أن يكون بداعي التحريك فيقيّد ارتكازا بعدم حصول متعلقه، فهو نظير العزم على الإتيان بفعل، حيث انه لا بقاء 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، ولا فرق 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 لأبي 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 ولا ينتهي بايجاد غيره، فتأمل غيره، فتأمل جيدا.

وأما الإراد الثالث فيرد عليه النقض بما تمسك في محله باطلاق الهيئة لإثبات الوجوب التعييني -إضافة الى التمسك بظهور المادة في انها المتعلقة للوجوب لالجامع بينها وبين فعل آخر- فراجع^(١) وهذا يعني أن ظاهر خطاب الأمر هو أن المسقط له هو حصول ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب لا حصول ما هو متعلقه واقعا، اذ لو كان ظاهره أن المسقط حصول ما هو متعلقه الواقعي لم يصح التمسك باطلاق الهيئة في خطاب الأمر لإثبات كون الواجب تعيينيا، اذ لعل الإتيان بما يحتمل كونه عدلا له يكون امثالا واقعيًا للأمر، فلا يدل 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 فلا يسقط الأمر الا باتيان المقيّد، 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 واقعا 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 "صل" في وفاء طبيعي الصلاة بالملاك في ظاهر الخطاب الا في ضمن كونه متعلقا للأمر واقعا، ولا يظهر منه وفاءه بالملاك فيما لم يكن 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، ولا يظهر منها وجود انسان مطلقا، بل الذي يظهر منها وجود انسان في ضمن زيد، فلو علم بعدم وجود زيد في الدار لم يصح دعوى ظهوره في وجود انسان في الدار مطلقا، لانه 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 الحصاة المحرمة من الصلاة وهي الصلاة في المكان المغصوب، وأما تقيد متعلق الامر بالحصاة المباحة فلعله لأجل ضيق الخناق وعدم امكان اتساع الامر للحصاة المحرمة لا لأجل عدم وفاءها بالملاك، وعليه فلا بد 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 الايتان 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 الحصاة 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 مالكة 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 لا يوجد من الاول تكليف واردة لزومية للمولى بدفن الميت في البين، وهذا غريب جدا، نعم في مثل مسقطية قضاء الصبي المميز لفوائت الميت فلا محالة لا بد 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 لم يأت المكلف بالفعل المحرم، ومن هذا القبيل ما لو امر المولى عبده بسقي ولده ماء، فانه بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي يكون الواجب هو سقيه ماء مباحا، لكن حيث ان الغرض منه رفع عطشه بالماء، فيسقط الوجوب بسقيه ماء مغصوبا.

وعليه فمع احتمال وفاء الحصنة المحرمة بالملاك فتجري البراءة عن وجوب الاتيان بالحصنة المباحة بعد حصول تلك الحصنة المحرمة.

هذا كله بناء على تقديم خطاب النهي عن الغضب 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 الغضب واطلاق هيئة "صل" بقاء الوجوب ما لم يات بما هو متعلقه واقعا والذي دل خطاب النهي عن الغضب بناء على الامتناع على كونه الصلاة في مكان مباح، فيثبت بقاء الوجوب بعد الإتيان بالصلاة في مكان مغصوب، فيتعارض مجموع خطاب النهي عن الغضب واطلاق هيئة "صل" مع الدلالة الالتزامية لخطاب "صل" المثبتة للملاك في الصلاة في المكان المغصوب، وفي نفس الوقت يتعارض خطاب النهي عن الغضب مع اطلاق المادة في خطاب "صل" والذي يقتضي أن يكون الواجب هو مطلق الصلاة وان كان في مكان مغصوب، وما افاده متين جدا، 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 تقييد الصلاة بكونها في مكان مباح بلا إشكال.

وهكذا يتضح أن الصحيح عدم ما يثبت الملاك في موارد التزام 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 التزام على التزام الملاكي

ثم انه بعد افتراض تمامية الوجوه السابقة لإحراز الملاك، يقع الكلام في انه هل يطبق على خطابي الحكمين المتزامنين ملاكا، مرجحات باب التزام او قواعد باب التعارض، فينبغي البحث اولاً حول تطبيق مرجحات باب التزام:

١- الترجيح بالاهمية

لو وقع التعارض بين خطابي الأمر بالضدين ليس لهما ثالث، كتعارض خطابي الأمر بالسفر والأمر بالحضر، فلو احرز دليل قطعي اهمية ملاك احدهما فلا إشكال في احراز جعل الحكم على طبقه، ولكن لو أريد 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 مضافاً لكليهما، ولكن ملاك الحضر لا يضاف الأمر بالسفر ولا الملاك 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 محبوباً للمولى بلا معارض، وحيث لا يدري انه لو اختار السفر فهل يستوفي ملاك الأهم، فيرضى المولى حينئذ بتفويت الملاك المهم في الحضر ام لا؟، فيلزمه عقلاً اختيار الحضر ولا يكون معذوراً في تركه.

وهكذا الأمر في الضدين الدائمين 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 مشروطاً 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 لامتنال خطاب الأمر في ضمن الفرد المباح، كما لو لم يجد مكاناً للصلاة غير المكان المغصوب، فحيث لا يتمكن 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 التراحم الملاكي بين دليلي الالتزام بالنقيضين من قبيل صل ولا تصل او موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على نظرية الامتناع، فلا يحرز الملاك غير الأهم بمعنى كون غير الأهم 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^(١).

ويلاحظ على ما افاده من لزوم اختيار الحضر في المثال الأول بمقتضى احراز كونه محبوبا للمولى: أن العقل لا يلزم المكلف بتحصيل محبوب المولى مطلقا، بل يلزمه بتحصيل المحبوب الذي لا يرضى 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 الأهمية 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 تعيني باحد المتساويين ملاكا^(١)، وهو كذلك بعد أن كان ملاك الحكم الشرعي اوسع من المصالح والمفاسد في ذوات الافعال، فلعل الملاك والمصلحة في نفس امتثال الأمر التعيني.

٢- الترجيح بالقدرة العقلية في قبال القدرة الشرعية بمعنى عدم

الأمر بالخلاف

ذكر في البحوث أن هذا المرجح يوجب الترجيح في مورد التزام الملاكي بين اطلاق الخطابين، لا اصلهما، حيث ان اطلاق الخطاب المشروط بالقدرة العقلية يرفع موضوع الخطاب الآخر، وأما اذا كان التزام 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 تأثيره 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^(١)، وما ذكره متين جدًا.

٣- الترجيح بالقدرة العقلية في قبال القدرة الشرعية بمعنى عدم

الاشتغال خارجا بامثال 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، ولا محذور فيه، وحينئذ لا تتحقق 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 الدائمين، 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 بعدم، للعلم بانتفاء الملاك المطلق فيه، فيكون الأمر به مفوّتا للملاك المطلق في الآخر، وان لم يحرز 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 يوجد فلا يكون في ايجاده مصلحة، ولا يحتاج الى ايجاده، وهذا غير معقول، اذ الحاجة الى الایجاد في الرتبة السابقة على الایجاد فلا يعقل أن تكون في رتبة معلوله، فلايحتمل وجوب احدهما كالحضر مثلا مشروطا بعدم الاشتغال بالسفر، نعم ياحتمل 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.

٤- ترجيح ما لا بدل 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 "لا تغصب" بالنسبة الى الصلاة في المكان المغصوب، فان احرز من الخارج ثبوت ملاك الحرمة

في هذا الغصب المتحد مع الصلاة فيعلم بسقوط اطلاق "صل" 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 لم يحرز ذلك من الخارج فيعارض المدلول المطابقي لإطلاق "صل" 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 "صل" 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 البديل الاضطراري والطولي فقد سبق أن مرجع ترجيح ما لايدل 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 التزام الملاكي.

٥- الترجيح بالسبق الزمني

لامورد له هنا لوضوح ان مجرد كون مفاد احد الدليلين المتعارضين متقدما على الآخر زمانا لايرفع التعارض.

وهكذا يتضح أن المهم في التزام الملاكي باعتباره مصداقا من مصاديق تعارض خطابين وتنافيهما في مقام الجعل، أن ينحل العلم الإجمالي بكذب احد الخطابين بالعلم التفصيلي بكذب احدهما المعين،

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 لم يكن 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 وكيه هذه الدار من عمرو في نفس الوقت، وفرضنا عدم احتمال المزية في بيع الوكيل^(١)، 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 الملاقى كي لاتتعارض معها، وهذا العلم التفصيلي موجود في موارد مسانحة الملاقى بالفتح وعدله، كما لو كانا

١ - 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.

مائتين مشتبهين، فيكون دليل أصالة الطهارة جاريا في الملاقي بلا معارض. 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 يفرّق 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 احدهما فيودي ذلك الى العلم الاجمالي ببطلان زواج اخت احدهما او طلاق الثانية، و يراه العرف منجزا، و هكذا لو علم بأن احد امرأتين أم رضاعية له، ثم اولدت احدهما 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 احدهما، فان مقتضى ما ذكروه هنا جواز اكل البيض، و لكنه 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 الراجح.

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.

١- الترجيح الدلالي

أما الترجيح الدلالي فلا إشكال في انطباقه على خطابي المتزاحمين ملاكا لو كان بينهما جمع عرفي، كما يقال بتقديم خطاب "لاتغصب" على اطلاق "صل" 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"^(١)، وهذا مما لإشكال 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- لايجب 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 "صل" و "لاتغصب"، فيرد عليه أن الدليل الأقوى ملاكا وان كان نصا في الحكم الفعلي، لكن شموله لمورد التزاحم يكون بالاطلاق، وعلاج

التعارض يمكن أن يكون بتقييد اطلاقه، ولا ينحصر بحمل حكم الخطاب الآخر على الاقتضاء، نعم مرّ بيان نكتة عرفية لتقديم خطاب "لاتغصب" على خطاب "صل"، 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، ولا يتم 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، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب التعارض لو لم يوفق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب التراحم^(١)، فان الظاهر مما ذكره من ملاحظة مرجحات باب التراحم قبل الرجوع الى مرجحات باب التعارض في المقام هو حمل الاضعف ملاكا على أنه حكم اقتضائي، اي لو خلّي وطبعه ولم يطء 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 فلا يكون من التوفيق العرفي، وان أريد احراز كونه اقوى ملاكا من نفس الخطاب فلا يكفي ذلك في تقديم خطابه على الخطاب الآخر بعد تعارضهما في مدلولهما وهو الكشف عن الحكم الفعلي.

٢- 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 دلالة الالتزامية ايضا وهو بلاموجب، بعد عدم ابتلاءها بالمعارض الا 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 كمنخالفة 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 بلا موجب.

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 دلالاته الالتزامية فلا بد ان نلتزم به، لا أن نجعل حجية دلالاته الالتزامية اصلا مسلما لا يمكن رفع اليد عنها.

هذا وقد اورد في البحوث على هذه الدعوى ايرادين آخرين:

اولهما: ان مورد التزاحم داخل في القدر المتيقن للأخبار العلاجية حيث لا يمكن 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 (عليه السلام) 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 الأمر بالحضر في قوة إخبار ثانٍ عن وجود الملاك في الحضر فالغاء سند الخبر المطابقي لا يعني الغاء سند ذاك الخبر الالتزامي

التقديري^(١).

والظاهر عدم تمامية أي من الإيرادين:

أما الإيراد الأول، فلأنه قد مر أنه في الخطابين المتكفلين لحكمين متضادين على عنوان واحد، مثل "صل" و "لاتصل" فيتعارض الدلالة الالتزامية لكل منهما مع الخطاب الآخر، حيث ان قوله "لاتصل" مثلا ينفي الأمر بالصلاة بما له من الملاك، فلا تكون موارد التعارض البحت نادرة كي يكون مورد التضاحم الملاكي هو المتيقن من الأخبار العلاجية. وأما الإيراد الثاني فيرد عليه أن حجية الدلالة الالتزامية بمناط كونها خيرا 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.

٣- 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 حرمة، فيرجع الى البراءة عن وجوبه وحرمة معاً، فلا يمكن الالتزام بذلك في مورد التزام الملاكي احياناً، اذ قد يحصل من الرجوع الى البراءة الترخيص في المخالفة العملية، ثم ذكر له مثالين:

١- لو ورد خطابان يتكفلان الأمر بضدين دائمين كخطاب "قم" و خطاب "اجلس"، وقلنا بوقوع التعارض فيهما بين أصل الخطابين لاطلاق كل منهما لفرض الاشتغال بالآخر، مع ذلك لا يمكن الرجوع الى البراءة فيهما لادائها الى الترخيص في تركهما معاً، وهو تفويت لملاك فعلي يعني المحبوبة لدى المولى والتي قلنا بأنه لامانع من وجودها في الضدين معاً، فان احتمل اهمية احد الملاكين فيكون من دوران الأمر بين التعيين والتخير فتجري البراءة عن التعيين.

٢- 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 التزام الملاكي فلا يمكن اجراء البراءة عن الحكمين معاً، اذ يلزم منه جواز ترك التصدق على فقير عاجز عن العمل، مع انه احرز المحبوبة فيه بمقتضى اطلاق الخطاب الأول^(١).

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 لا يرى تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية وعليه فلا يمكن 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 فلا يجوز 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 المطابقة، وعدم قبول تبعية الدلالة الالتزامية في الحجية للدلالة المطابقة 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 مطلقاً 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 لا يكون أيّ منهما محبوباً 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 أي فقير وقال يحرم التصدق على أي 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 لا يصح 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 لا يمكن إثبات وجوبه، اذ لعل هناك مصلحة اقوى في عدم جعل الوجوب، مثل أن المولى لما رأى غلبة ابتلاء التصدق على الفقير بالمفسدة صار ذلك حكمة في عدم ايجابه مطلقا، وأما بلحاظ كشف المحبوبة فابتلاء خطاب وجوب التصدق بالمعارض في اغلب افراده حتى بلحاظ الكشف عن المحبوبة 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 المحبوبة والمبغوضية في مورد واحد ولو بعنوانين، فيتعارض الخطابان لأجل استيعاب الخطاب الثاني لأغلب أفراد

الأول، مضافا الى ما مر من أن العلم بالمحبوبية لا يكفي في لزوم الامتثال عقلاً.

التراحم في المستحبات

التنبية الثالث: نقل عن السيد الخوئي "قده" أنه التزم بعدم جريان التراحم في الخطابات الاستحبابية^(١)، فعجز المكلف عن الجمع بين مستحيين كزيارة الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة والحج المندوب لا يمنع من ثبوت كلا الحكمين من غير حاجة الى الترتب، والوجه في ذلك ان الاوامر الاستحبابية لا يلزم من اطلاق ادلتها لحال التراحم محذور التكليف بغير المقدور، لجواز ترك المستحب على كل حال، فلاتعارض بين اطلاقاتها لنحتاج الى مقيد لبي يرفع هذا التعارض، كما كان هو الحال في الواجبات، حيث كان التكليف في الواجبات مقيداً بفرض عدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه اهمية، ولا يخفى أن ثمرته ثبوت استحباب العلة التامة مع استحباب ترك معلولها او كراهة فعله، كما لو ترتب على الموضوع ضرر على النفس بمرتبة لا تبلغ المرتبة المحرمة وفرضنا كراهة هذا الإضرار، مع أنه لا يمكن -على مسلكه- الأمر الترتبي بالموضوع 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 امکان التحرك اليه، وهذا الوجه يشمل المستحبات أيضا، فان الأمر الاستحبابي بصد مستحب ان كان بداعي التحريك اليه في عرض داعي تحريك خطاب الأمر الاستحبابي بالصد الآخر فهذا من داعي التحريك نحو الضدين، وهو غير معقول، وان كان بداعي صرف العبد عن الاشتغال بالأهم او المساوي فهو جزاف^(١).

اقول: بناء على ما ذكرناه في بحث التزاحم من أن مقتضى القاعدة الاولية اطلاق خطابي التكليف لفرض التزاحم، وانما أُلجئنا الى اختيار تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بصد واجب أهم او مساو لمثل قوله تعالى: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"^(٢)، 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.

١ - بحوث في علم الاصول ج٧ص١٥٩

٢ - سورة البقرة الآية ٢٨٦

هذا ومن جهة أخرى لإشكال في الأمر الاستحبابي بالضدين الدائمين، مع ان خطاب الأمر الوجوبي بالضدين الدائمين كان متعارضاً، وذلك لقريئة عرفية في الاوامر الاستحبابية من أنها ليست بصدد صرف المكلفين عن الاشتغال بالمستحبات الأخرى، بل بصدد التحريك الى ذاك المستحب في حد ذاته، ولعل منشأ هذه القريئة العرفية كثرة ورود الاوامر الاستحبابية بالاضداد الدائمة، فان زيارة الحسين (عليه السلام) 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^(١) فالأمر سهل جداً، 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 شرعياً، 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 لم يصل ذلك حكم العقل بوجوبه) هو ترتب نتائج في بحث التزاحم لا يلتزم بها السيد الخوئي نفسه.

منها: أن اخراج التزام من التعارض لا يحتاج فيه الى القول بالترتب، فانه لامحذور بنظره في طلب الضدين، وانما المحذور في وجوب الضدين، والشارع لم يُنشئ 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 التزام في الواجبات أيضا يثبت طلب كل من المتزامين، وانما يجب احدهما بمقتضى ثبوت الترخيص في كل منهما في فرض الاشتغال بالآخر.

ومنها: عدم اندراج التزام في باب الورد، فانه يثبت مدلول كلا الخطابين، أي طلب الضدين بلا أي ترتب.

ومنها: عدم جريان شيء من مرجحات باب التزام بعد دلالة خطاب البعث في كل من المتزامين للترخيص في ترك الآخر، فان تطبيق مرجحات باب التزام 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^(١).

اقول: الظاهر عدم ترتب هذه النتائج.

أما النتيجة الأولى فلأنه مع العلم او احتمال اهمية احدهما المعين، كما لو تزامت 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 ولا يعلم بالترخيص في ترك اداء اليومية (بل يعلم بعدم الترخيص فيه اذا علم اهميته) فيحكم العقل بوجوب اداء اليومية، وحينئذ فان قلنا باستحالة الترتب فلا بد من الترخيص في ترك اداء صلاة الآيات مطلقا، وان قلنا بامكانه فيكفي الترخيص في تركه مشروطا باداء صلاة اليومية، فان لم يصلّ اليومية انتفى الترخيص وحكم العقل بوجوبه أيضا في عرض حكمه بوجوب اداء اليومية، فالقول بامكان الترتب واستحالته وان كان لا يؤثر 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 لو كانا 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، ولا يمكن 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 لا بد من الترخيص المطلق في ترك المهم فيكون تنجز الأهم محققا للترخيص في ترك المهم ورافعا للوجوب العقلي، وفي المتساويين لا بد من الترخيص في احدهما، فإتيان 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، فلا مانع من عدم الترخيص في ترك الأهم او محتمل الأهمية، وطلب المرجوح مع اقتترانه بالترخيص في الترك لا يستلزم الترخيص في ترك الأهم، لاعقلا ولا عرفا فيجب الإتيان بمعلوم الأهمية او محتملها عقلا.

وأما النتيجة الرابعة فالجواب عنها أن السيد الخوئي "فده" صرّح في كلماته ان اللغوية تمنع عن التكليف بغير المقدور^(١)، وعليه فلو كان للتكليف بغير المقدور أثر لم يكن 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، ولا علاقة 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 التراحم حيث يكون التضادّ بين الواجبين اتفاقيا، ويعلم بثبوت الترخيص في ترك غير معلوم الأهمية ومحملها بعينه، فتجري أصالة الاطلاق في طلب معلوم الأهمية ومحملها لنفي الترخيص، فما هو المستكشف من الاطلاق وهو كون الطلب وجوبيا مقيد لبا 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 فلا مانع 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، ولا يمنع عن طلبه المقرون بالترخيص في الترك، كما لو ورد "اكرم كل عالم" وورد "لا يجب اكرام النحوي"، فيمكن التمسك بالعام لإثبات استحباب اكرام النحوي، نعم على مسلك من يرى - كصاحب الكفاية- أن دلالة الأمر على الوجوب بالوضع فلا يجوز 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 تزامم 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 التزامم في المستحبات، قد يقال بأنه لا يلزم من اطلاق دليل الأمر بالمستحب لحال التزامم محذور التكليف بغير المقدور لجواز تركه على كل حال، ولكنه اختار في بحث الحج لزوم كون الأمر به على وجه الترتب، ولا يبعد 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 لم ينعقد 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 الاستحبابي مشروطة بعصيانه للأمر الوجوبي، وكذا لايشمله قوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله"^(١)، حيث انه يختص بالحج الذي بدأ به صحيحا، والمفروض أنه لا يكون صحيحا الا مترتبا على عصيان الحج الواجب، فيكون أمره بإتمام الحج الذي بدأ به سابقا في طول عدم اتيانه بالحج الذي وجب عليه، فلا يعقل منع خطاب الأمر باتمام الحج عن تحقق الاستطاعة له، او وجوب الاتيان بالحج الواجب عليه^(٢).

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

١ - سورة البقرة الآية ١٩٦

٢ - مستند العروة كتاب الحج ج١ ص٩٢

مستطيعا للحجج.

مناشئ اختلاف الحديث

ثم انه ينبغي لنا ان نتعرض لمناشئ اختلاف الحديث^(١)، فمنها ما يرجع الى الرواة ومنها ما يرجع الى الأئمة (عليهم السلام).

مناشئ توهّم التعارض

وقبل أن نبدء بالبحث عن منشئ التعارض ينبغي أن نذكر أن جملة من الموارد تكون من موارد توهّم التعارض، فلو دققنا النظر عرفنا أنه لا يوجد تعارض في الروايات في تلك الموارد، ومنشأ توهّم التعارض الغفلة عن عدة امور:

الأول: قد يكون جواب الإمام (عليه السلام) ناظرا الى ظروف السائل وحالاته التي يمكن ان يطلع عليها الإمام عادة، ففي صحيحة معاوية بن عمّار: قال قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) 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 يطبق وأنت لاتطبق،^(٢).

١ - قد استفدنا في هذا البحث كثيرا عن كتاب التعارض تقرير ابحاث السيد السيستاني "دام ظله".

٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٨٤ باب ٢٢ من ابواب اعداد الفرائض ح ١

وفي رواية ابي ايوب 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 أبا عبد الله (عليه السلام) فأمره أن ينحر بدنة، قال سلمة فذهبت إلى ابي عبد الله (عليه السلام) فسألته فقال: ليس عليك شيء، فرجعت إلى أصحابي فأخبرتهم بما قال لي، قال: فقالوا: اتقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلى ابي عبد الله (عليه السلام) 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 والله ما كان بلغني، فقال: ليس عليك شيء^(١).

نعم قد يكون جواب الإمام (عليه السلام) بل سؤال السائل ظاهرا في القضية الحقيقية، لكن الإمام (عليه السلام) علم من طريقٍ وآخر أن السائل يقصد نفسه، فافتاه بوظيفته في صياغة بيان الحكم الكلي على نهج القضية الحقيقية، كما في رواية خالد بياع القلانس قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) 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^(١).

وفي رواية سلمة بن محرز بنقل آخر قال سألت أبا عبدالله (عليه السلام) 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^(٢).

ولكن عندئذ لا بد من قيام قرينة على ذلك، كما اتفق في تلك الروايتين، والا فلا بد 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 ابي عبدالله (عليه السلام) انه قال لاتخرجن شيئا من لحم الهدى^(٣) ونحوها روايات أخرى، فيتوهم منها أن مفادها بيان الحكم الشرعي المستمر، مع أنها كانت ناظرة الى زمان صدور الرواية ولذا ورد

١ - نفس المصدر ح ١

٢ - نفس المصدر ح ٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ١٧١ باب ٤٢ من ابواب الذبح كتاب الحج ح ٢

في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال سألته عن إخراج لحوم الأضاحي من منى قال كنا نقول لا يخرج منها بشيء لحاجة الناس اليه فأما اليوم فقد كثر الناس فلا بأس بإخراجه^(١).

هذا ولا يخفى ان مقتضى الظهور الأولي في الروايات هو ورودها على نهج القضية الحقيقية، كما هو مقتضى السيرة المتشرعية والروايات الواردة في الحث على الاحتفاظ بالروايات وبثها بين الشيعة.

الثالث: ربما لا تكون الرواية مطلقة، لعدم كون الإمام (عليه السلام) في مقام البيان من الجهة التي يستدل بها الفقيه، ولكن هو يظن إطلاقها، فيرى التعارض.

الرابع: قد تكون الرواية محفوفة بقرائن نوعية من ارتكاز عقلائي او متشرعي او جوّ فقهي سائد، ولا يرى 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 معنى 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 ظلّه" 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^(١).

ومثل له بعض السادة الأعلام "دام ظلّه" 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 لم يذكر 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 بلا تفسير، ثم نقل كلام ربيع بن خثيم في المنع عن هذا التعبير وعبر عنه بانه كان افضل التابعين، ثم نقل عن ابراهيم النخعي احد فقهاء العامة انه أما ان تقول هذا حلال وهذا حرام فما اعظم

هذا^(١)، وظاهر الشافعي قبوله لكلام ابي يوسف، مع ان دأبه الإيراد عليه فيما لا يعجبه كلامه، وقد نقل ابن القيم الجوزي في كتاب اعلام الموقعين عن مالك مثل ذلك "سمعت مالكا يقول لم يكن من امر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا ادركت 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 النهي عنها ولا يعرفون التحريم لها...^(٢)، ولا يقدح ضعف سند الرواية بالحسن بن علي بن ابي حمزة واياه، فهب انها موضوعة من الحسن، ولكنها تدل على تفكيك اصطلاح الحرام والمنهي عنه في تلك الأعصار.

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنفاذ والوطواط والحمير والبغال والخيال فقال: ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر عنها وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفتنوه

- كتاب الأم ج٧ ص٣٧١

٢ - وسائل الشيعة ج٢٥ ص٣٠١ باب ٩ من ابواب الاشرية المحرمة ح ١٣

وليس الحمر بحرام...^(١).

وفي رواية ابي الحسن الليثي عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: سئل أبي عن لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اكلها لأنها كانت حمولة الناس يومئذ وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن^(٢).

وفي رواية ابي بصير المرادي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ان الناس اكلوا لحوم دوابهم يوم خبير فامر رسول الله صلى الله عليه وآله باكفاء قدورهم ونهاهم عنها ولم يحرمها^(٣).

وفي رواية ابي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان يكره ان يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيل والبغال وليس بحرام كتحریم الميتة والدم ولحم الخنزير^(٤).

فيظهر بالتأمل 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 تنزيها وقد يكون موقتا بلحاظ مصالح موقته وقد يكون النهي فيه تحريما لكن لاتبلغ حرمة حدّ الحرام بقول مطلق، ولأجل ذلك التزم بان ما ورد في رواية ابن بكير من ان الصلاة في كل شئ حرام اكله

١ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص١٢٣ باب ٥ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٦

٢ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص١٢٠ باب ٤ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٧

٣ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص١٢٠ باب ٤ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ١١

٤ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص١١٢ باب ٢ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٢٠

فاسدة^(١)، لايشمل الا الصلاة في أجزاء الخنزير حيث حرمه الله في كتابه والسباع حيث حرمه رسوله (صلى الله عليه وآله) دون مطلق ما حرم أكله في الروايات مثل الجلال 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 (عليه السلام) "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^(٢)، ولكن لا بأس بذكره كمثال.

١ - وسائل الشيعة ج 4 ص 345 باب 2 من ابواب لباس المصلي ح ١

٢ - وجه ذلك انه لم يظهر 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 (عليه السلام) 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 ج ٥ ص ٣١١) واما ما ذكره من الروايات فلا يظهر منه اكثر من انه قد يثبت النهي ولا يثبت الحرمة لأجل ان النهي قد يكون تنزيها وقد يكون ولائيا مؤقتا، واما ما لا يجوز ارتكابه شرعا فالظاهر انه مصداق الحرام ولو ثبت حكمه من الروايات غير الكتاب والسنة القطعية، واما المكروه فلم يظهر منه معنى الحرمة وقوله

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^(١) (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 يبيّن 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 لا يحضره 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 نبّه على ذلك المجلسي الاول "ره" في صحيحة جميل بن دراج عن زرارة المروية في باب صلاة

(عليه السلام) ولم يكن علي يكره الحلال بمعنى الكراهة اللزومية وإرادة الكراهة اللزومية في هذا الكلام لاتدل على ظهور الكراهة فيها مطلقا.

المسافر^(١) 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^(٢)، 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^(٣)" ففي المدارك والجواهر والمستمسك^(٤) توهموا انها من تمام صحيحة الحلبي مع أنها من عبارة الشيخ بلا إشكال، لانه قال بعدها روى ذلك موسى بن القاسم.

مناشئ اختلاف الحديث من ناحية الرواة

وكيف كان، فيقع الكلام الآن فيما كان منشأ اختلاف الحديث نفس الرواة وذلك لعدة امور:

-
- ١ - من لا يحضره الفقيه ج١ ص٤٤٩، روضة المتقين ج٢ ص٦٤١
 - ٢ - من لا يحضره الفقيه ج١ ص٤١٢
 - ٣ - تهذيب الأحكام ج٥ ص٤٠٥
 - ٤ - مدارك الأحكام ج٧ ص٧٦، جواهر الكلام ج١٧ ص٣٢٤، مستمسك العروة الوثقى ج١٠ ص٢٦٢

الأول: اشتباه الرواة في فهم كلام الإمام (عليه السلام)

لا ريب في أن من جملة مناشء اختلاف الحديث هو اشتباه الرواة في فهم كلام الإمام (عليه السلام) مع ما هم عليه من الاختلاف الشديد في سعة العلم والفقه وقلته، ففي رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (عليه السلام) انه قال في حديث: ... ورجل سمع عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) شيئاً فلم يحمله على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذباً^(١)، وهذا يختلف شدة وضعفا باختلاف ثقافة الراوي، فهذا عمّار الساباطي روى عن الإمام (عليه السلام) "السنة فريضة"^(٢) فأخبر محمد بن مسلم الإمام بذلك، فقال (عليه السلام) أين يذهب؟ أين يذهب؟ ليس هكذا حدثته، إنما قلت له: من صلى فأقبل على صلاته لم يحدث نفسه فيها أو لم يسه 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^(٣)، وفي رواية أخرى اشتكى الإمام (عليه السلام) من بعض الرواة، فقال: لا يحفظون عني^(٤).

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٠٧ باب ١٤ من ابواب صفات القاضي ح ١

٢ - المقصود منه ان العمل بالسنة واجب.

٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٧٠ باب ١٧ من ابواب اعداد الفرائض ح ٢

٤ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٣٣٣ باب ٥٨ من ابواب المهور ح ٢٤

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 لا ينقلون تمام الخصوصيات الموجودة في كلام الإمام (عليه السلام) ظناً 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، لاينتفت 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^(١) وكان السيد البروجردي "قده" كثيراً ما 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 ابي عمير يقال عنه انه لما اصاب المطر جملة من كتبه فكان ينقل الحديث اعتمادا على ذاكرته.

ولأجل ذلك ذكر بعض السادة الأعلام "دام ظلّه بالنسبة الى موثقة ابن

بكبير^(١) انها لاتخلو عن اضطراب المتن وتكرار لاينبغي نسبة صدره الى النبي صلى الله عليه وآله فقد ورد فيها "الصلاة في وبر كل شئ حرام اكله فالصلاة في وبره..." فلا بد من الالتزام بوقوع تحريف في هذا المتن من تقديم او تاخير او زيادة ونقيصة، والذي يقوي 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 انحاء الكلمات لاينحصر الانحاء بالأسانيد، بل ربما يعرض المتن ايضا، الا ان السند لايمكن تمييزه حيث انه اذا انمحي اسم واحد فيكون مرددا بين مشايخ كثيرة، ولكن كان بإمكان ابن ابي عمير التصحيح القياسي للمتن، اي تصحيحه بملاحظة القرائن الخارجية والداخلية من صدر الرواية وذيلها، ولكن حيث يكون التصحيح القياسي مبنيا على الحدس والاجتهاد فلا يكون حجة بالنسبة الى الآخرين، فاذا رأينا رواية عن ابن ابي عمير وكان فيها اضطراب وتكرار يجب علينا ان ندقق في تمييز المتن الاصيلي الذي ينبغي ان ينسب الى المعصوم، فنقول بالنسبة الى موثقة ابن بكير ان سؤال زرارة لما كان عن الوبر اي الحيوان الذي له وبر فاذا التزمنا بان الرواية هكذا: ان الصلاة في كل شئ وبر حرام أكله..." ارتفع الاشكال، واحتمال ذلك كاف في سقوط الرواية عن الاطلاق

بالنسبة الى أنواع الحيوان الذي يحرم أكله^(١).
والظاهر ان ما ذكره مبني على مسلكه من اختصاص حجية الخبر
بالخبر الموثوق الصدور دون خبر الثقة، لأن مجرد ما ذكره لا يوجب
حصول الوثوق النوعي، بل ولا الظن النوعي بخلل في متن الحديث، غاية
انه يكون منقولاً بالمعنى.

وقد يكون الاشتباه في النقل لأجل كثرة اشتغال الراوي، فهذا صاحب
الحدائق قد يقول عن الشيخ الطوسي "ره" انه لكثرة اشتغاله بالتأليف
والتدريس كان يكثر عليه الخطأ، وخطائه في التهذيب والاستبصار كثير،
وقلماً يخلو حديث من احاديثه من علة سندا او متناً^(٢)، والسيد
الخوئي "قده" قد وافقه في ذلك في الجملة^(٣).

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

١ - التقرير المخطوط لأبحاث اللباس المشكوك

٢ - الحدائق الناضرة ج٢ ص١٥٦ وج٤ ص١١٧ وج٢١ ص٧١

٣ - معجم رجال الحديث ج١ ص٤٩

الرضا (عليه السلام) 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 لم يكن كثيراً ينقط الخط العربي القديم، ولم يكن يكتب فيه الالف في اثناء الكلمة، ومن جهة أخرى كان النساخ قد يلتبس عليه متن الكتاب بهامشه الذي كتبه مالكة الذي كان عالماً عادة من باب التوضيح او التأويل، فيظن انه من المتن، ولعل من هذا القبيل رواية رواها صاحب الوسائل في كتاب الزكاة^(١)، وقد حكى عن والد الشيخ البهائي "قده" انه قال: قد وقع السهو من نساخ التهذيب كثيراً، فتنهنا له واصلحناه من فهرست الشيخ الطوسي "ره" او باقي كتب الحديث^(٢)؛ ويقال ان اكثر نسخ التهذيب والاستبصار ينتهي الى والد الشيخ البهائي "قده"، والعلامة المجلسي "قده" ينقل عن ابن ادريس الحلبي انه كتب على نسخة من كتاب قرب الاسناد: "الاصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح وكلام

١ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ١١٣ باب ٢ من ابواب زكاة الانعام ح ٧

٢ - وصول الاخير ص ١٠٤

مضطرب، فصوّرتة على ما وجدته خوفا من التغيير والتبديل"^(١). ولا يخفى 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 ابي العلاء، قال قلت لابني عبدالله (عليه السلام): ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال: قوته بغير سرف إذا اضطر إليه، قال فقلت له: فقول رسول الله (صلى الله عليه وآله) 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 أنفق عليه وعلى نفسه، وقال: أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل شيء، أ وكان رسول الله يحبس الأب للابن؟^(١)، فنبه الإمام أن هذا الكلام المنقول عن النبي من قوله "انت ومالك لأبيك" لما جرّد عن القرائن المحتقّة به تغييرً بذلك مدلوله، وبعد ما بيّن 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 "دام ظله" 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"^(٢) فلا ينعقد 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 لا يوافق اعتقاده^(٣).

١ - وسائل الشيعة ج١٧ ص٢٦٥ باب ٧٨ من ابواب ما يكتسب به ح ٨

٢ - وسائل الشيعة ج٢٩ ص٤٠٠ باب ١١ من ابواب العاقلة ح ٢

٣ - مستدرک الوسائل ج١١ ص١٦٩، ومن جملة ذلك انه روى في كتاب التوحيد عن

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 (عليه السلام): وقد كذب علي رسول الله (صلى الله عليه وآله) في عهده فقام خطيباً وقال يا ايها الناس قد كثرت عليّ الكذابة فمن كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار^(١). وفي صحيحة محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن ان

الكليبي رواية مع تغيير في متنها، فصارت هكذا: وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم ولم يمنعهم اطاقه القبول منه، فوافقوا ما سبق لهم في علمه وان قدروا ان يأتوا خلافاً لتنجيهم من عذابه (التوحيد ص ٣٥٥)، مع انه روى الكليبي هذه الرواية في الكافي بنحو آخر وهو انه وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم ومنعهم اطاقه القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه ولم يقدرُوا أن يأتوا حالاً تنجيهم من عذابه، لان علمه أولى بحقيقة التصديق وهو معنى شاء ما شاء وهو سرّه، (الكافي ج ١ ص ١٥٣) وقد قال المجلسي ره في البحار (ج ٥ ص ١٥٦): "وفيه تغييرات عجيبة تورث سوء الظن بالصدوق وانه إنما فعل ذلك ليوافق مذهب أهل العدل"، كما انه كان يرمي جملة من روايات فضائل أهل البيت عليهم السلام بالغلو، وقد اسقط بعض الفقرات من زيارة الحسين عليه السلام (راجع من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٥٩٤) وهي كما نقلها في الكافي ج ٤ ص ٥٧٧ هكذا: "إرادة الرب في مقادير أمورهِ تهبط إليكم وتصدر في بيوتكم والصادر عما فصل من أحكام العباد".

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 عبد الله (عليه السلام) يقول لا تقبلوا 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 لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا (صلى الله عليه وآله) فإننا إذا حدثنا قلنا قال الله عزوجلّ وقال رسول الله، قال يونس وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب ابي جعفر (عليه السلام) ووجدت أصحاب ابي عبد الله (عليه السلام) متوافرين فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على ابي الحسن الرضا (عليه السلام) فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث ابي عبد الله (عليه السلام) وقال لي إن أبا الخطاب كذب على ابي عبد الله (عليه السلام) لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب ابي عبد الله (عليه السلام)، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن^(١).

وفي موثقة ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول: رحم الله عبدا حبينا إلى الناس ولم ييغضنا إليهم أما والله لو يروون محاسن

١ - رجال الكشي ص ٢٢٤ تحت عنوان مغيرة بن سعيد وفي البحار ج ٢ ص ٢٤٩ نقلا عنه.

كلامنا لكانوا به أعز وما استطاع أحد أن يتعلق عليهم بشيء ولكن أحدهم يسمع الكلمة فيحط إليها عشرا^(١).

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 خوف، 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 السُّؤال يضعون على رسول الله (صلى الله عليه وآله) أحاديث يرتقون بها، كما اتفق لفاصّ 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 لم يتفق مثلها لأولي العزم من الرسل بحيث يقطع العقل بكونها موضوعة وإن كانت كرامات الأولياء، ممكنة في نفسها، ومن ذلك ما روي عن ابي عصمة نوح بن ابي مريم المروزي أنه قيل له: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟، فقال: إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقهِ ابي حنيفة، ومغازي محمد بن إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة، كان يقال لابي عصمة: هذا الجامع فقال أبو حاتم بن حبان: جمع كل شيء 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: لم يحدثني أحد، ولكننا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن، فوضعنا لهم هذا الحديث، ليصرفوا قلوبهم إلى القرآن، وكل من أودع هذه الأحاديث تفسيره: كالواحد، والثعلبي، والزمخشري، فقد أخطأ في ذلك ولعلمهم لم يطلعوا على وضعه،

مع أن جماعة من العلماء قد نبهوا عليه، ووضعت الزنادقة، كعبد الكريم بن ابي العوجاء 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 (صلى الله عليه وآله) أربعة عشر ألف حديث، وروي عن عبدالله بن زيد المقرئ أن رجلا من الخوارج رجع عن بدعته فجعل يقول: انظروا هذا الحديث عن تأخذونه، فإننا كنا إذا رأينا جعلنا له حديثا ثم نهض جهابذة النقاد -جمع جهيد وهو: الناقد البصير- بكشف عوارها -بفتح العين وضمها وهو العيب- ومحو عارها، فله الحمد، حتى قال بعض العلماء: ما ستر الله أحدا يكذب في الحديث؛ وقد ذهبت الكرامية - وهم: الطائفة المنتسبون بمذهبهم إلى محمد بن كرام- 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 علي من قال: انه ساحر أو مجنون، حتى قال

بعض المخدولين: 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^(١).

وقد يكون الهدف إثراء الفكر الاسلامي او الشيعي، حيث يتوهم البعض ان هذا يتم من خلال ذكر الحوادث التاريخية والحكم والأمثال كما ينقل عن احدهم انه قال اذا كان كلام حسن وضعت له الاسناد^(٢)، 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 ذمهم، 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

١ - نقل عن كتاب الرعاية في علم الدراية ص ١٥٤ الى ١٦٣

٢ - نقل عن كتاب اضواء على السنة المحمدية ص ١٠١

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 مناقش اختلاف الحديث راجعا الى الأئمة

(عليهم السلام) انفسهم فبالامكان ارجاعها الى أربعة مناقش: التقية، والنسخ، وكون بعض الأحكام الصادرة منهم ولائية والتدرج في البيان.

الأول: التقية

لاريب في كونها من عمدة مناقش اختلاف الحديث، وهي على

قسمين:

القسم الأول: التقيه في عمل السائل كما في رواية عن داود بن زربي

قال سألت أبا عبدالله (عليه السلام) 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^(١)، فترى ان الإمام (عليه السلام) افتاه بوظيفته الثانوية، وكذا

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٢٣ باب ٣٢ من ابواب الوضوء ح ١

رواية سلمة بن محرز قال قلت لابي عبدالله (عليه السلام) 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^(١).

الثاني: التقية في افتاء الإمام (عليه السلام) وهذه الظاهرة أكثر انتشارا في الروايات، ولأجل ذلك ورد في رواية ابي عمرو الكناني قال قال لي ابو عبدالله (عليه السلام) 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 بأيهما كنت تأخذ؟، قلت بأحدثهما وأدع الآخر فقال قد أصبت يا با عمرو، أباي الله إلا أن يعبد سرا، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أباي الله عزوجلّ لنا في دينه إلا التقية^(٢).

وفي رواية محمد بن فضل الهاشمي انه قال دخلت مع إخوتي على ابي عبدالله (عليه السلام) فقلنا له إنا نريد الحج وبعضنا ضرورة فقال عليك بالتمتع ثم قال إنا لا نتقي أحدا بالتمتع بالعمرة إلى الحج واجتناب

١ - وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ١٠١ باب ٤ من ابواب ميراث الابوين ح ٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٢ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٧

المسكر والمسح على الخفين^(١)، ومعناه امكان تقيته في غيرها ولو بالسكوت.

مناشئ تقية الإمام (عليه السلام)

وتقية الإمام (عليه السلام) إما من الحكام كما في صحيحة الحلبي قال قال لي ابو عبدالله (عليه السلام) كان ابي يفتي وكان يتقي في صيد البزاة والصقور، وأما الآن فانا لانخاف ولايحل صيدها الا ان تدرك ذكاته^(٢). او من العامة بأن كان السائل منهم او كان في المجلس واحد منهم او كان يخاف الإمام (عليه السلام) أن يذيع السائل السر الى الآخرين، وقد كان الاصحاب يعرفون ذلك، ويقولون لمن اجابه الإمام (عليه السلام) بجواب يعتبر عندهم موافقا للتقية انه اتقاك او اعطاك من عين كدرة او اعطاك من جراب النورة.

وتقية الأئمة (عليهم السلام) لم تكن 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤١ باب ٣ من ابواب اقسام الحج ح ٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٣٤٩ باب ٩ من ابواب الصيد، كافي ج ٦ ص ٢٠٧ ح ٣

يظهر من بعض الروايات من أنهم كانوا يجيبون السائل وفق مذهبه، ففي رواية معاذ بن مسلم النحوي عن ابي عبدالله (عليه السلام) 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^(١)، ونحوها رواية ابان بن تغلب^(٢) وحينئذ فلو تمت هذه الروايات فيشكل الاعتماد على جواب الإمام (عليه السلام) فيما كان السائل من العامة، اذا كان موافقا لرأيهم.

بل لم يكن 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 (عليه السلام) عن الجد فقال: ما أجد أحدا قال فيه إلا برأيه إلا أمير المؤمنين (عليه السلام) قلت أصلحك الله فما قال فيه أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: إذا كان غدا فالقني حتى

١ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢٣٤ باب ٣٠ من ابواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ٢

٢ - نفس المصدر ح ١

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 ساعتني 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 (عليه السلام) فقال له أقرء زرارة صحيفة الفرائض ثم قام لينام، فبقيت أنا وجعفر (عليه السلام) 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 ألث الزمان أطلب شيئا يلقي 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 بخبت نفس وقلة تحفظ وسقام رأي وقلت وأنا أقرؤه باطل حتى أتيت على آخره ثم أدرجتها ودفعتها إليه فلما أصبحت لقيت أبا جعفر (عليه السلام) فقال لي أقرأت 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 (صلى الله عليه وآله) وخط علي (عليه السلام) بيده فأتاني الشيطان فوسوس في صدري فقال وما يدريه أنه

إملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) وخط علي (عليه السلام) بيده فقال لي قبل أن أنطق يا زرارة لا تشكن، ودّ الشيطان والله أنك شككت، وكيف لا أدري أنه إملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) وخط علي (عليه السلام) بيده وقد حدثني ابي عن جدي أن أمير المؤمنين (عليه السلام) 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 (عليه السلام) 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 ابي جعفر (عليه السلام) في الابنة والأب والابنة والأم والابنة والأبوين فقال هو والله الحق^(١).

فترى اولا معرفة زرارة ان الإمام قد يتقي لأجل وجود بعض العامة في المجلس، وثانيا ان زرارة لم يكن في بداية امره عارفا بمقام الأئمة (عليهم السلام) حق المعرفة، ولكن نقل عنه ان كل فتوى يسمعها من الإمام (عليه السلام) تؤدي الى زيادة ايمانه.

وقد كانت تقية الإمام (عليه السلام) احيانا من نفس الشيعة ففي موثقة ابي بصير قال سألت ابا عبدالله (عليه السلام) عن القنوت فقال فيما يجهر فيه بالقراءة قال فقلت له إني سألت أباك عن ذلك فقال في

الخمس كلها فقال رحم الله ابي ان أصحاب ابي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق، ثم أتوني شكاكاً فأفتيتهم بالتقية^(١).

ان قلت: اذا كان هؤلاء شكاكاً فافتائهم بخلاف الواقع تقية يزيد في شكهم، قلت: الظاهر ان المقصود هو انهم لم يكونوا مقتنعين بكل ما يقوله الإمام (عليه السلام) فأجابهم بما يطابق الجو الفقهي السائد، وبعد ما عرف منهم أنهم يعلمون الواقع حيث سألوا الباقر (عليه السلام) عن ذلك سابقاً فلم يبق موجب لعدم بيان الواقع فأمضى جواب أبيه، ولا يخفى أن المورد من موارد الأحكام غير الالزامية، ولعل التقية والتورية فيها اسهل، وفي موثقه الأخرى قلت لابي عبدالله (عليه السلام) متى أصلي ركعتي الفجر قال فقال لي بعد طلوع الفجر قلت له إن أبا جعفر (عليه السلام) أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر فقال يا أبا محمد إن الشيعة أتوا ابي مسترشدين فأفتاهم بمر الحق، وأتوني شكاكاً فأفتيتهم بالتقية^(٢).

وقد كانت التقية احيانا بالقاء الخلاف بين الشيعة، فقد ذكر صاحب الحدائق ان الأئمة (عليهم السلام) محافظةً على انفسهم وشيعتهم كانوا يبيّنون للشيعة احكاماً مختلفة، فتراهم يجيبون في مسألة واحدة باجوبة متعددة وان لم يكن بها قائل من المخالفين فمن ذلك ما في موثقة زرارة

١ - وسائل الشيعة ج٦ ص٢٦٣ باب ١ من ابواب القنوت ح ١٠

٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص٢٦٤ باب ٥٠ من ابواب المواقيت ح ٢

عن ابا جعفر (عليه السلام) 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 لابي عبدالله (عليه السلام) شيعتكم لو حملتموهم على الأسنة أو على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فأجابني بمثل جواب أبيه^(١).

فلو كان الاختلاف انما وقع لموافقة العامة لكفى جواب واحد بما هم عليه، ولعل السر في ذلك ان الشيعة اذا خرجوا من عندهم مختلفين سخر مذهبهم في نظر العامة، بخلاف ما اذا اتفقت كلمتهم فانهم يشتد بغضهم لهم ولامامهم ويصير سببا لثوران العداوة، والى ذلك يشير قوله (عليه السلام) "ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا"، وفي صحيحة سالم بن ابي خديجة عن ابي عبدالله (عليه السلام) 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^(١)، وفي الاحتجاج عن حريز عن ابي عبدالله (عليه السلام) قلنا له انه ليس شيء اشدّ على من اختلاف الحديث قال ذلك من قبلي^(٢)،^(٣).

ولابأس بما افاده، واضف الى ذلك معتبرة عبدالله بن زرارة قال قال لي ابو عبدالله (عليه السلام) 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 أهلت به وقلبت الحج عمرة وأحللت إلى يوم التروية ثم استأنف الإهلال بالحج مفردا إلى منى واشهد المنافع بعرفات والمزدلفة فكذلك حج رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلوا به ويقلبوا الحج عمرة وإنما أقام رسول الله (صلى الله عليه وآله) على إحرامه لسوق الذي ساق معه، فإن السائق قارن والقارن لا يحل حتى يبلغ الهدى محله ومحل النحر بمنى، فإذا بلغ أحل هذا الذي أمرناك به حج التمتع فالزم ذلك ولا يضيقتك صدرك والذي أتاك

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ١٣٨ باب ٧ من ابواب المواقيت ح ٣

٢ - عن محمد بن بشير وحريز عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قلت له إنه ليس شيء أشد علي من اختلاف أصحابنا قال ذلك من قبلي (علل الشرايع ج ٢ ص ٣٩٥)

٣ - الحدائق الناضرة ج ١ ص ٧

به ابوبصير من صلاة إحدى وخمسين والإهلال بالتمتع بالعمرة إلى الحج، وما أمرنا به من أن يهمل بالتمتع فلذلك عندنا معان وتصاريق لذلك ما يسعنا ويسعكم ولا يخالف شيء من ذلك الحق ولا يضادة، والحمد لله رب العالمين^(١).

وقد يقال بانه يظهر من بعض الروايات ان اختلاف الأجوبة كان في الأحكام غير الازامية ففي رواية عبد الأعلى بن أعين انه قال دخلت أنا وعلي بن حنظلة على ابي عبدالله (عليه السلام) 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 بأربعة وجوه فالتفت إلى علي بن حنظلة قال يا أبا محمد قد أحكمناه فسمعه ابو عبدالله 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^(٢). ولكن لم يظهر لنا من هذه الرواية ان المراد من الاشياء الضيقة هي الأحكام الازامية ومن الاشياء الموسعة هي الأحكام غير الازامية، فعمل المراد من الاشياء الموسعة ما يتصور فيه فروض مختلفة.

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٨ باب ٥ من ابواب اقسام الحج ح ١١

٢ - بصائر الدرجات ص ٣٢٩، المحاسن ج ٢ ص ٣٠٠

هذا وقد ورد في صحيحة ابن بزيع قال سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل أن تحل متى تذهب متمتها قال كان جعفر (عليه السلام) يقول زوال الشمس من يوم التروية وكان موسى (عليه السلام) 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 فالتنا المتعة^(١)، فقد توهم الصحيحة ان الإمام (عليه السلام) 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 لم تظهر الى زوال الشمس في يوم التروية جاز لها العدول الى حج الأفراد، 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 فتأمل.

ثم انه قد يقال ان التقية ضرورة والضرورة تتقدر بقدرها، فلو زاد عن

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٠ باب ٢١ من ابواب اقسام الحج ح ١٤

مقدار الضرورة علم انه ليس من التقية، ولكن نحن لانعرف مناشئ التقية وحدودها، فترى انه (عليه السلام) احياناً يبدأ بكلام موافق للتقية، مع انه عادة لاداعي الى الكلام، ففي صحيحة زرارة عن حمران قال: قال لي ابو عبدالله (عليه السلام): إن في كتاب علي (عليه السلام) 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 لم أسأله هو الذي ابتدأني وقال في كتاب علي (عليه السلام) إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم كيف يكون في هذا منه تقية قال قلت قد اتقاك وهذا ما لا يجوز حتى قضى أنا اجتمعنا عند ابي عبدالله (عليه السلام) فقال له حمران أصلحك الله حدثت هذا الحديث الذي حدثتني به أن في كتاب علي (عليه السلام) إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم فقال هذا لا يكون عدو الله فاسق لا ينبغي لنا أن نقتدي به ولا نصلي معه، فقال ابو عبدالله (عليه السلام) في كتاب علي (عليه السلام) إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ولا تقومون من مقعدك حتى تصلي ركعتين أخريين قلت فأكون قد صليت أربعاً لنفسي لم أقتد به فقال نعم قال فسكت وسكت صاحبي ورضينا^(١).

ونحن لانقدر الظروف القاسية التي كان يعيشها الأئمة (عليهم السلام) حتى نعرف المقدار اللازم من التقية، خاصة وان التقية لم تكن خوافية

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^(١)، ويحتمل ان يراد منه تأويل مختلف على المخاطب فيكون من التورية، وهذا أليق بالامام، بل هو اللائق، اذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية^(٢).

اقول: ولعلمهم (عليهم السلام) لأجل دفع الشبهة كانوا يذكرون احيانا 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)، ولا يبرهان ولا اجماع على بطلان هذا الاحتمال.

الثاني: النسخ

قد دلت الروايات على وقوع النسخ في القرآن والحديث، ففي صحيحة محمد بن مسلم: عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قلت له ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ

١ - لعل المقصود منها الضرورة، والا فمجرد المصلحة ليس من مسوغات الكذب، حسب الصناعة، وهم (عليهم السلام) اعلم بما يصنعون.

٢ - فرائد الاصول ج٢ ص٨٠٩

القرآن^(١).

وفي صحيحة منصور بن حازم: قال قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) 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 (صلى الله عليه وآله) 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 بعضها^(٢).

وفي رواية سليم بن قيس الهلالي قال قلت لأمير المؤمنين (عليه السلام) إني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله (صلى الله عليه وآله) 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 (صلى الله عليه وآله) 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

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٠٩ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٤

٢ - كافي ج ١ ص ٦٥ باب اختلاف الحديث

وعاما وخاصا ومحكما ومتشابهها وحفظا ووهما^(١).

والنسخ انما يتصور في الأحاديث المنقولة عن النبي (صلى الله عليه وآله)، ولا يتصور في زمان الأئمة (عليهم السلام) لانتهاء عصر التشريع آنذاك، نعم يمكن ان يطلق النسخ 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 لايبانا 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 أبا عبد الله (عليه السلام) 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 الله صلى الله عليه وآله قول الله عزوجل^(٢) ونظيرها روايات أخرى، الا انه قد كان يصدر منهم -بما انهم ولاة الأمر- احكام

١ - الكافي ج ١ ص ٦٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٨٤ باب ٨ من ابواب صفات القاضي ح ٢٦

ولائية كنصب الإمام الصادق عليه السلام القضاة، حيث قال: اني جعلته عليكم حاكماً^(١) وكجعل الخمس على ربح التجارة على احتمال، وكجعل الزكاة على الفرس كما روى محمد بن مسلم وزرارة عنهما جميعاً (عليهما السلام) قالوا: وضع أمير المؤمنين (عليه السلام) على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين ديناراً^(٢)، وكنصوص تحليل الخمس والانفال.

في حكم ولاية التشريع للأئمة (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^(٣)، أي المباحات، فقد ورد في الروايات الصحيحة ان الله حرم الخمر بعينها وحرم رسول الله المسكر من كل شراب فأجاز الله له ذلك^(٤)، وانه قال رسول الله إن مكة حرم الله حرمة إبراهيم عليه السلام وإن المدينة حرمي ما بين لابتيتها حرم

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١٣٧ باب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج٩ ص٧٧باب ١٦ من ابواب ما يجب فيه الزكاة ح ١

٣ - فسرهما بعض السادة الأعلام دام ظلّه -على ما حكى عنه- بما لا يكون تحليلاً للحرام او تحريماً للحلال، بمعنى تحريم ما حل عنه الشارع عقدة الحظر الثابت في عصر الجاهلية .

٤ - وسائل الشيعة ج٢٥ ص ٣٢٥ باب ١٥ من ابواب الاشرية المحرمة ح ٢

لا يعضد شجرها^(١).

وإن الله عزوجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله إلى الركعتين ركعتين وإلى المغرب ركعة فصارت عدل 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 أربعاً 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 إلزاماً واجباً ولم يرخص لأحد في شيء من ذلك إلا للمسافر وليس لأحد أن يرخص ما لم يرخصه رسول الله فوافق أمر رسول الله أمر الله ونهيه نهى الله ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله^(٢).

وان الله فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئاً وان رسول الله اطعمه السدس فاجاز الله جلّ ذكره له ذلك^(٣).

وفرض الله عزوجلّ الصلاة وسن رسول الله (صلى الله عليه وآله) على عشرة أوجه صلاة الحضر والسفر وصلاة الخوف على ثلاثة أوجه وصلاة

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٦٢ باب ١٧ من ابواب المزار ح

٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٦ باب ١٣ من ابواب اعداد الفرائض ح

٣ - كافي باب التفويض الى رسول الله صلى الله عليه وآله ج ١ ص ٢٦٨، وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ١٣٨ باب ٢٢ من

ابواب ميراث الابوين ح ٥

الكسوف للشمس والقمر وصلاة العيدين وصلاة الاستسقاء والصلاة على الميت^(١).

وعن علي بن جعفر قال: سألته عن الصدقة فيما هي قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) في تسعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والإبل والبقر والغنم وعفى عما سوى ذلك^(٢).

ثم انه لا ينافي 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 (صلى الله عليه وآله) وحي إلهياً بلا إشكال.

وأما ما في رواية احمد بن الحسن الميثمي عن الرضا (عليه السلام) انه قال ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يكن 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 إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ** ... الى ان قال: كذلك قد نهى رسول الله عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله، وأمر بأشياء فذلك ذاك الأمر واجبا لازما كعدل فرائض الله فوافق في ذلك امره أمر الله فما جاء في النهي عن رسول الله نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسغ استعمال ذلك وكذلك فيما أمر به لأننا لم نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ولانأمر بخلاف ما أمر به رسول الله الاللة

١ - الخصال ج ٢ ص ٢٤٤

٢ - مسائل علي بن جعفر ص ١١٦

خوف ضرورة فأما ان نستحل ما حرّم رسول الله او نحرّم ما استحلّ رسول الله فلا يكون ذلك ابداء، لأننا تابعون لرسول الله مسلمون له كما كان رسول الله تابعا لأمر ربه مسلما له...^(١).

فمضافا الى ضعف سندها، وعدم مقاومتها للروايات السابقة بعد كونها مستفيضة بحيث يعلم بصدورها اجمالا، يمكن حملها بقرينة الروايات السابقة على ان النبي (صلى الله عليه وآله) لم يكن يشرّع الا فيما سكت عنه الله بأن لم يحرمه وكذا لم ينشئ 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 ابي اسحاق النحوي قال دخلت على ابي عبد الله (عليه السلام) فسمعتة 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 وجدد الناس فو الله لنحبّكم أن تقولوا إذا قلنا وأن تصمتوا إذا صممتنا ونحن فيما بينكم وبين الله عزوجلّ ما جعل الله لأحد خيرا في خلاف أمرنا^(٢).

ولكن لم يظهر منها تفويض التشريع الى النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٧ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٢١

٢ - الكافي ج ١ ص ٢٦٥

(عليهم السلام)، بل لعله تفويض تبليغ الأحكام والولاية على المؤمنين .
ومنها: رواية موسى بن أشيم قال كنت عند ابي عبدالله (عليه السلام) إذ أتاه رجل فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً في مقعد فقال ابو عبدالله (عليه السلام) 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 ابن أشيم: إن الله فوض الملك إلى سليمان فقال هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب وإن الله فوض إلى محمد (صلى الله عليه وآله) أمر دينه فقال وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما كان مفوضاً إلى محمد فقد فوض إلينا^(١) .

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 ابي عبدالله (عليه السلام) 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 (صلى الله عليه وآله) فقد فوضه إلينا^(٢)، فحيث

١ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٧٠ باب ٢٩ من ابواب الطلاق ح ٢٧

٢ - الكافي ج ١ ص ٢٤٨

علم ان لرسول الله (صلى الله عليه وآله) 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 فوض 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 البنزطي عن الرضا (عليه السلام) قال قال ابو جعفر (عليه السلام) لا يستكمل عبد الايمان حتى يعرف انه يجري لآخرهم ما جرى لأولهم وهم في الحجة والطاعة والحلال والحرام سواء، ولمحمد وامير المؤمنين فضلهما^(١).

ولكن لم يظهر منه بيان تسوية الأئمة (عليهم السلام) والنبي (صلى الله عليه وآله) في كل شيء حتى ولاية التشريع، فانه يحتمل ان يكون المراد من اولهم امير المؤمنين لا النبي، على أنه لا يظهر منه اكثر من التسوية في الحجة والطاعة والحلال والحرام، مضافا الى عدم ثبوت كون الاختصاص للشيخ المفيد "ره".

١ - الاختصاص ص ٢٢،

قرب الإسناد: ابن عيسى عن البنزطي عن الرضا عليه السلام أنه عليه السلام كتب إليه قال أبو جعفر عليه السلام 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 ١٩ ص ٣٤٣

وهناك عدة روايات قد يظهر منها عدم ولاية التشريع لهم (عليهم السلام) ولا اقل من عدم استخدامهم لهذه الولاية، فمنها ما ورد في صحيحة ابي بصير قال دخلت على ابي عبدالله (عليه السلام) فقال: يا ابا محمد وان عندنا الجامعة قلت جعلت فداك وما الجامعة؟ قال صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله واملائه وخط عليّ يمينه، فيها كل حلال وحرام وكل شئ يحتاج الناس اليه حتى الأرش في الخدش^(١) ومنها موثقة سماعة عن ابي الحسن موسى (عليه السلام) 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 شئ فقال لا هو عند اهله^(٢)، ومنها موثقة الأخرى عنه (عليه السلام) قال قلت له أكل شئ في كتاب الله او سنة نبيه او تقولون فيه، قال بل كل شئ في كتاب الله وسنة نبيه^(٣)، ومنها صحيحة حماد عن ابي عبدالله (عليه السلام) ما من شئ الا وفيه كتاب او سنة^(٤)، ومنها رواية داود بن يزيد الاحول عن ابي عبدالله (عليه السلام) وكذا رواية جابر قال قال ابو جعفر (عليه السلام) يا جابر لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين، ولكننا نفتيهم بآثار من رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأصول علم عندنا نتوارثها كابرا

١ - اصول الكافي ج١ ص٢٣٩

٢ - المصدر السابق ص٥٧

٣ - نفس المصدر ص٦٢

٤ - نفس المصدر ص٥٩

عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم^(١)، والأولى رد علم ذلك اليهم (عليهم السلام).

هذا ومن جهة أخرى ليس كل ما قاله النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) ظاهراً في بيان الحكم الشرعي، كما امروا بأكل طعام خاص فلعله لأجل انتفاع الناس به لامن باب استحبابه الشرعي، او طلبوا من الناس شيئاً فلعله حكم ولائي وليس حكماً الهياً، كما مر في وضع أمير المؤمنين (عليه السلام) على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين ديناراً.

الرابع: التدرّج في البيان

لاريب في ان المصلحة قد تقتضي التدرّج في البيان، خاصة اذا لم يكن تأخير البيان موجبا للإلقاء في المفسدة الملزومة او تفويت المصلحة الملزومة، كما في اطلاق الأمر الظاهر في الوجوب مع كون الفعل مستحباً واقعاً، فانه لامحذور فيه، بل يكون سوقاً الى الكمال.

وذكر في البحوث انه قد تلحظ هذه الحالة في الحديث الواحد حيث يبيّن الإمام (عليه السلام) الحكم الشرعي اولاً على سبيل الايجاز ويسكت عن التفاصيل لولا سؤال السائل بعد ذلك، كما في مثل رواية عيص بن القاسم قال قال ابو عبدالله (عليه السلام) في حديث كره النقاب

يعني للمرأة المحرمة وقال تسدل الثوب على وجهها، قلت حد ذلك إلى أين، قال إلى طرف الأنف قدر ما تبصر^(١)، فان جواب الإمام (عليه السلام) 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 (عليه السلام) ما يكون منافيا للجواب الأول ومقيداً له، ولعل السبب الذي كان يدعو الى ذلك مراعاة حال المتشعبة التي لم تكن تسمح لهم باستيعاب التفاصيل دفعة واحدة في ظل تلك الظروف السياسية، ومع تلك الامكانيات المحدودة المستعصى معها التعليم والتعلم من جهة، وتطبيقاً لفكرة التدرج 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 التدرج 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 لا يمنع 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 لا يوجب 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 حاكماً والآخر محكوماً 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 مقيداً والآخر مطلقاً، كقوله "لا تكرم العالم الفاسق" بالنسبة الى قوله "اكرم العالم" فيقيد اطلاق الخطاب الثاني بالاول، وثالثها كون احد الدليلين خاصاً والآخر عاماً، 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 المورد لارتفاع موضوع الدليل المورد 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 بلا بيان 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 لم يبحث 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 الرفع 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 المورد والدليل المتخصص، فسنخ الدليل المورد هو أنه اخذ في موضوعه عنوان يزول بسبب التعبد الشرعي اينجور است كه در موضوعش عنواني اخذ شده است كه به سبب تعبد شرعي 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 بوجود صلاة الجمعة ليس بنفسه موجبا لارتفاع موضوع البراءة الشرعية الذي هو عدم العلم، وانما العلم به موجب لارتفاع موضوعها^(١).

اقول: تارة يكون سبب التخصص تكوينيا محضا كما في تحصيل العلم

بنجاسة الماء من طريق الفحص، فضلا عن فرض تمايز الموضوعات كمثل الخمر والماء، حيث يكون الماء خارجا عن موضوع نجاسة الخمر تخصصا، فانه لا يشتهه بالورود اصلا، حتى الورود بالمعنى العام، حيث انه في الورود بالمعنى العام كان الدليل الشرعي واردا ولو بوصوله او بامثاله على الدليل المورود، حتى الورود بالمعنى العام، كدليل وجوب صلاة الجمعة حيث انه بوصوله يكون واردا على دليل "رفع ما لا يعلمون"، او أن الدليل الاهم في التزاحم يكون واردا بامثاله على دليل الواجب المهم حيث أخذ في موضوع وجوب المهم عدم امثال 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 بامثاله 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 امثال 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،

فأنه ليس بالوجدان بل بالتعبد، و أمّا الأمر الوجداني فهو نفس التعبد، فإنه 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، فإنّ 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^(١).

اقول: ما ذكره من أنه لو كان التعبد بكون خبر الثقة علماً رافعا لموضوع البراءة كما في البراءة العقلية كان وارداً عليه، ولو كان الراجع له هو المتعبد به وهو كون خبر الثقة علماً كما في البراءة الشرعية التي أخذ في موضوعها عدم العلم فيكون حاكماً عليه، ففيه أنه لو كان العلم في

دليل البراءة الشرعية ظاهرا في الاعم من العلم الوجداني والتعدي 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 نفرّق 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 الورد بالمعنى الاعم، وهو على ستة أقسام، الأول: ان يكون احد الدليلين واردا بجعله على الدليل الآخر كما في رواية كل شئى مطلق حتى يرد فيه نهى، فان نفس صدور النهى 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 خمسا

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 - رافعا لموضوع وجوب الزكاة الثانية.

الثالث: ان يكون احد الدليلين بفعليته بعد تحقق تمام موضوعه واردا على الدليل الآخر، كما لو تزوج بنت 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 فيشمئها دليل التحريم، وكذا لو اشترط على امرأة ان تكون في المسجد، فانه في فرض صيرورة المرأة حائضا تكون حرمة مكثها في المسجد بفعليتها واردا على دليل وجوب الوفاء بالشرط، لتقيده بعدم كون الشرط محللا للحرام، فمادامت المرأة لم تصر حائضا ولم تصر الحرمة فعلية في حقها لم يكن الشرط محللا للحرام، فيكون دليل تحريم المكث على الحائض بفعليته واردا على دليل الوفاء بالشرط.

اشكال وجواب

أما الاشكال فهو أنه بناء على المسلك الثالث في التزام يكون كل تكليف مقيدا بعدم صرف القدرة في امثال تكليف آخر لا يقل عنه أهمية، فيكون تحريم المكث في المسجد على الحائض مقيدا بعدم صرف القدرة في امثال تكليف آخر لا يقل عنه أهمية، ولعل الوفاء

بالشرط مصداق للاشتغال بواجب لا يقل عنه اهمية، فلا يكون 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 لا يحكم بلزوم تقييد اطلاق خطاب التكليف بعدم الاشتغال بامثال 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 لم تشتغل بواجب آخر فصل" فهو منصرف عن الاشتغال بامثال 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 فلا يتم بذلك موضوع وجوب الوفاء بالشرط، ولا يمكن ان يجب الوفاء بالشرط مشروطا بالاشتغال به لانه طلب للحاصل^(١).

فيلاحظ عليه: أنه كما ذكرنا لا يصدق على الشرط الذي يكون الوفاء به مساوقا لانتفاء التكليف بالخلاف انه محلل للحرام، سواء وفي به ام

لا، فلأمانع من وجوب الوفاء به مطلقا.

الرابع: أن يكون احد الدليلين بتنجزه واردا على الدليل الآخر كما لو قال الشارع "اذا لم يتنجز عليك اداء الدين فحُجَّ" 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 امثاله، فان الأمر بالأهم يكون بتنجزه رافعا للأمر بالمهم حيث ان التزاحم يختص بالتكاليف المنجزة، فاذا لم يكن تكليف منجزا لم يكن مانع من فعلية مزاحمه.

الخامس: ان يكون احد الدليلين بوصوله واردا على الدليل الآخر، كما في ورود دليل حرمة شرب التنن مثلا بوصوله على حديث الرفع. السادس: ان يكون احد الدليلين بامثاله واردا على الدليل الآخر، وهذا منطبق على المسلك الثالث في التزاحم، اي مسلك من يرى أن خطابات التكليف مقيدة لبا بعدم امتثال التكليف المزاحم الذي لا يقل عنه اهمية. ومما ذكرنا من الاقسام يتبين أن ما قيل في تعريف الورود بأنه ارتفاع الموضوع وجدانا بسبب التعبد الشرعي غير تام على اطلاقه، حيث انه في القسم الرابع والخامس يكون نفس التنجز او الوصول رافعا للموضوع وان لم يكن تعبد شرعي في البين واقعا، نعم يكون التعبد الشرعي فيهما معدا 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 الورد والتخصص بحسب الاصطلاح هو أنه في التخصص يكون ارتفاع الموضوع ناشئا عن عامل تكويني، ولكن في الورد يكون ارتفاع موضوع الدليل المورد ناشئا عن خطاب شرعي بنفسه او بامثاله او بتجزه وهكذا...، حيث أخذ في موضوعه عدم ذلك الخطاب الشرعي.

الورد من كلا الجانبين واقسامه

ثم ان الورد بين خطابين قد يكون من جانب واحد كما مرّت أمثله 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 مقيدا بعدم الحكم الآخر، كما لو نذر شخص زيارة الحسين (عليه السلام) 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 بلا مرجح.

نعم يكون السبق الزماني في هذا القسم مرجحا عرفا، فلو كان شرطان متضادان، وكان احدهما مقدما زمانا، فالعرف يرى أنه ليس محلا للحرام، وانما الشرط المتأخر زمانا هو المحلل للحرام، وهكذا في تعارض النذر والشرط ونحو ذلك، فيكون المعبر في مثله هو عدم سبق الأمر بالخلاف او تقارنه.

ومن هنا يشكل فتوى بعض الفقهاء كالسيد الخوئي "قده"^(١)، 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 مصاحبتهم بالمعروف وترك الاسائة اليهما، كما هو مختار السيد الخوئي "قده"^(٢)، فهذه الفتوى باطلاقها منافية لمبناه.

١ - منهاج الصالحين ج ٢ ص ١٥٥١م ٣١٨

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٢ ص ٣٧٨

واليك نص كلامه: لو أراد الولد أن يتزوج بامرأة و لكن الامّ تتأذى لعدم تلاؤم أخلاقها معها، أو أنّه أراد أن يتصدّى لتحصيل العلوم الدينيّة و الأب يتأذى لرغبته في تحصيل العلوم الحديثّة، فهل يحرم مثل هذا الإيذاء؟.

وثانياً: ان وجوب اطاعتها مقيد بعدم كون امرهما او نهيهما محللاً للحرام كتقيد وجوب الوفاء بالنذر بذلك، فيكون من قبيل توارد الخطابين، وقد ذكرنا ان الظاهر عرفاً في مثله ورود ما كان اسبق زماناً على المتأخر، فيكون المتأخر هو المحلل للحرام عرفاً، الا أن يقال ان وجوب الوفاء بالنذر مشروط بشرط زائد، وهو كون متعلقه راجحاً ونهياً الوالدين عن متعلقه يوجب عدم رجحانه، ولكنه ممنوع، فان المفروض أن متعلقه راجح في حد ذاته، وانما يكون وجوب اطاعة الوالدين سبباً لكون النذر محللاً للحرام فيما اذا كان امرهما او نهيهما اسبق زماناً 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 سابقاً فلا يظن أن يلتزم فقيهه بانحلال نذره بذلك.

ان قلت: يمكن التفريق بينهما بأن انطباق عنوان مخالفة الوالدين يوجب مرجوحية متعلق النذر مع قطع النظر عن حرمة مخالفتها.

الظاهر العدم كما في غير الوالدين حسبما عرفت، لعدم الدليل على ذلك بوجه، وإنما 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: أفّ، و أمّا ارتكاب عمل عائد إلى شأنٍ من شؤون نفسه و إن ترتّب عليه إيذاؤهما من غير أن يكون ذلك من قصده فلم تثبت حرمة بدليل.

قلت: لو تمّ ذلك بحسب المرتكز المتشعري أحيانا، فلا يختص بنهيهما، بل قد يعمّ نهي غيرهما، خاصة مع حاجته الماسّة الى اطاعة الناذر له.

وظهر بذلك أيضا أن ما ذكره جماعة منهم السيد الخوئي "فده" من أن المرأة لو آجرت نفسها قبل الزواج بما كان منافيا مع حق الزوج لم يكن للزوج المنع منه، لتقدمها على الزواج^(١)، بخلاف ما لو نذرت قبل الزواج ما ينافي حق الزوج، فاذا تزوجت توقف انعقاد نذرها على اجازته^(٢)، فلا يخلو 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

١ - منهاج الصالحين ج ٢ ص ٨٤ م ٣٩٥

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.

٢ - منهاج الصالحين ج ٢ ص ٣١٨ م ١٥٥١

الوفاء بالنذر مع قطع النظر عن وجوب الحج، بحيث لو كان يجب الوفاء بالنذر عند عدم وجوب الحج لكان يكفي 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 لا يؤدي الى الدور بخلاف القسم السابق، وانما يوجب عدم فعلية أي من الحكمين، اذ المفروض عدم مانع في البين الا وجود الحكم الآخر، فلا يكون شرط عدم المقتضي للحكم الآخر محققا في شيء منهما، فلا يصير أي 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 لا يستند 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 يصطاح في التعبير عن هذا القسم بتوقف كل من الحكمين على عدم اللولائي للحكم الآخر، بينما أنه في القسم السابق كان كل منهما موقوفا على مجرد عدم 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 بامثال الآخر، ولكنه حيث لا يتمكن المكلف من امثالهما معاً بسبب التزاحم فإما أن يمتثل احدهما فيرتفع موضوع الآخر او لا يمتثل أيّاً منهما فيكون كلا الخطابين فعليين، ولكن اثر هذين الخطابين التحريك نحو الجامع بينهما، لا التحريك الى خصوص احدهما المعين فانه غير معقول، فيكون اختياره ناشئاً عن محرك نفساني.

ثم انه توجد اقسام ثلاثة اخرى لاتكون من الورود من كلا الجانبين، وانما يكون شبيهاً بذلك من جهة أنه أخذ في كل من الخطابين عدم الآخر، ولكن بنحو لا يكون كل واحد منهما وارداً على الآخر، ولا بأس بالاشارة الى هذه الأقسام الثلاثة:

القسم الأول: ما لو كان كل واحد من الحكمين مشروطاً بعدم حكم مخالف يمتاز عليه، فلو لم يكن أي من الحكمين ممتازاً على الآخر بنحو يتقدم عليه كان شرط كل منهما حاصلًا، فيقع التعارض بينهما لو كان متعلقهما فعلاً واحداً يطلب أحدهما إيجاده والآخر تركه، كما لو اشترط عليه في ضمن عقد ارتكاب فعل وفي ضمن عقد آخر عدمه، ويقع التزاحم لو كانا ضدّين لهما ثالث، كما لو اشترط عليه القيام في ضمن عقد والجلوس في ضمن عقد آخر.

القسم الثاني: أن يكون احد الحكمين مشروطاً بعدم الفعلي للحكم لآخر ويكون الحكم الآخر مشروطاً بعدم اللولائي للأول، اي يكون مشروطاً بعدم تمامية المقتضي للحكم الاول، فحينئذ يصير الحكم الأول فعلياً لانتفاء الحكم الآخر بانتفاء شرطه، وهو العدم اللولائي للحكم الأول، لان المفروض تمامية المقتضي لوجوبه.

وهذا نظير الحج والنذر لو كان وجوب الوفاء بالنذر مقيّدا بالعدم اللولائي لوجوب الحج وكان وجوب الحج مقيّدا بالعدم الفعلي للأمر بالخلاف، فانه لو قلنا بأن الاستطاعة في الحج بمعنى عدم الأمر بالخلاف، فمع ذلك يقدّم خطاب وجوب الحج على خطاب وجوب النذر، لأن ظاهر خطاب الحج بناء على اشتراطه بعدم الأمر بالخلاف هو كونه مقيّدا بالعدم الفعلي للأمر بالخلاف، وأما وجوب الوفاء بالنذر فمقيّد بالعدم اللولائي للأمر بالخلاف، حيث ان الظاهر عرفا من دليل إمضاء تعهد المكلفين انه في طول الأحكام الشرعية الاولية، فلا يمكن ان يكون مزاحما لها، ويشهد له قوله (عليه السلام) "ان شرط الله قبل شرطكم"^(١).

وأما لو قلنا بما هو الصحيح من أن الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحج ليست بمعنى عدم الأمر بالخلاف، بل بمعنى القدرة التكوينية، وان قيّدت 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 امثال الحكم الأول، كما لو ورد الأمر بالقيام مشروطا بعدم الأمر بالخلاف، وورد الأمر بالجلوس مشروطا

بعدم امتثال الأمر بالخلاف فلا إشكال في تقديم الثاني على الأول، إذ الحكم الأول انما يكون فعليا اذا انتفى الحكم الثاني وهو لا ينتفي الا بالاشتغال بامثال الأول، فيكون الحكم الأول مشروطا بالاشتغال به وهو من طلب الحاصل، نعم لو لم يكن الاول مشروطا بعدم الآخر، وانما كان مشروطا بعدم المحللية للحرام مثلا فقد سبق الكلام فيه في القسم الثالث من الورد، وهو أن يكون احد الدليلين بفعليته واردا على الدليل الآخر.

تنبيه

ذكر في البحوث انه في الشبهة المفهومية للدليل الوارد لا يمكن التمسك بالاستصحاب، ولا يمكن التمسك بالدليل المورد للشك في موضوعه لاحتمال وجود الوارد واقعا^(١).

ويلاحظ عليه: أنه لامانع من جريان استصحاب عدم جعل الحكم الوارد بجعله او عدم فعلية الحكم الوارد بفعليته، وهذا يختلف عن الاستصحاب الموضوعي الذي لا يجري في الشبهة المفهومية، او استصحاب بقاء الحكم السابق الذي لا يجري مع كون الحثية تقييدية.

هذا تمام الكلام في الورد، 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^(١).

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 مبيّنا 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^(١).

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 يمثل 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 مبيّنا للمراد من الدليل المحكوم، فعمل 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 يمثل في بعض الكلمات للحكومة التوسعية بقوله "التراب احد الطهورين" فيقال بأنه حاكم على "لا صلاة الا بطهور"^(١)، 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 الدليل الحاكم 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 اعتبار وجوده قبله أو معه، كيف و أظهر افراد الحكومة هو حكومة أدلة حجية الإمارات على الأصول العملية الشرعية، و من الواضح أن أدلة حجية الإمارات لا تكون متفرّعة عليها، بل لو لم تكن الأصول مجعولة إلى يوم القيامة، لم تكن تلك الأدلة لغوا وكان لها فائدة تامّة.

و لعلّ منشأ توهم تفرّع الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ولغويته بدونه، كون الحاكم بمنزلة الشارح و تبعيته للمشروح واضحة، لكنك عرفت ان الحاكم ما كان لسانه صالحا لأن يبيّن كميّة موضوع الدليل المحكوم، ولا يعتبر فيه ان لا يكون مسوقا إلا لذلك^(١).

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 والمعدرية، 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^(١)، فيكون نقضه على الشيخ الأعظم من باب الجدل، كما أن ما ذكره في موضع آخر الكفاية من أن ضابط الحكومة أن يكون الحاكم قد سيق ناظرا الى بيان كمية ما اريد من الآخر مقدا كان أو مؤخرا^(٢)، 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 الأمانة 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

١ - كفاية الأصول ص ٤٢٩

٢ - كفاية الاصول ص ٤٣٨

بالوجدان، فيكون واردا عليه.

وأما ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من أن سنخ حكومة ادلة اعتبار الإمارات على ادلة الاصول يختلف عن سنخ بقية الحكومات التي تكون شارحة للمراد من الدليل المحكوم، حيث ان حكومتها بجعل الفرد الاعتباري للعلم فتترتب عليها حينئذ احكام العلم، من دون أن تقوم 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 الدليل الحاكم قد سبق لتحديد كمية ما اريد من مدلول الدليل الآخر تعميما او تخصيصا فيرد عليه **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 النقص بما اذا ورد في خطاب آخر ان الخطاب الاول قد صدر تقيية، 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 يبيّن كمية ما اريد من الدليل المحكوم.

وكذا يرد عليه النقص بالحكومة الظاهرية، كقوله في قاعدة التجاوز "بلى قد ركعت"، فانه لا يعني الا التعبد الظاهري بتحقيق 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^(١)، ففيه أنه مناقشة في الاصطلاح، إذ لا ملزم لتعريف الحكومة بنحو لا يشمل الحكومة الظاهرية، بعد أن قسّم 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^(٢)، 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 متعرضا لحيثية من حيثيات الدليل الآخر التي لا يكون هذا الدليل متعرضا لها، وإن حكم العقلاء مع قطع النظر عن الدليل الحاكم بثبوت تلك الحيثية، سواء كان التعرض بنحو الدلالة اللفظية أو الملازمة

١ - اضواء وآراء ج٣ ص٤٢٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص١٦٥

العقلية أو العرفية، و سواء كان التصرف في موضوعه أو محموله أو متعلقه إثباتا أو نفيًا، أو كان التعرّض للمراحل السابقة أو اللاحقة للحكم، كما لو تعرّض لكيفية 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 النظر 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 متعلقا لإرادته استعمالا و جدّا، لا هزل فيه و لا تقيّة و لا غيرهما، و يكشف عن كونه ذا مصلحة ملزمة، كلّ ذلك بالأصول اللفظية و العقلية.

فلو تعرّض دليل آخر لأحد هذه الأمور يكون مقدّمًا 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 مقدّمًا 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 ذیها بالحكومة، بل إنّما يكون بالأظهرية، فميزان الحكومة هو نحو من التعرض لدليل المحكوم بما لا يرجع إلى التصادم الظهوري^(١).

فيرد عليه أن المهم في الحكومة نظارة دليل الى دليل آخر، فمثل قوله "لامصلحة في اكرام الفساق" ليس حاكما على خطاب "أكرم كل عالم" فانه لا يبيّن حالا من احوال مفاد هذا الخطاب، وهكذا قوله "ما جعلت وجوب اكرام الفساق" فانه لا يحسّ بأي فرق بينه وبين "لا يجب اكرام الفاسق"، نعم لو قال "لم اجعل ذلك الوجوب الثابت لاکرام العلماء في حق الفساق منهم" كان حاكما، وكذا لو قال "ذلك الوجوب الثابت لاکرام العالم لم يجعل في حق العالم الفاسق" مع أنه ناظر الى نفس مدلول خطاب "يجب اكرام العالم"، ويتعرض لنفي ما يثبتته الدليل الآخر، فما ذكره من عدم كون ذلك من الحكومة، بل من التخصيص غير صحيح، ومن هذا القبيل دليل "لاضرر" و "لاخرج"، فان مفادهما وان كان حسب رأي المشهور نفي الحكم الضرري والخرجي، لكن حيث ان ظاهرهما المفروغية عن ثبوت احكام في الشريعة، فسياقهما ناظر اليها لبيان تحديدها بما لم يكن ضروريا او حرجيا.

وكيف كان فالصحيح تعريف الحكومة بنظارة خطاب الى خطاب آخر نظارة شخصية وباعداد شخصي من المتكلم، فاذا كانت قرينة على بيان

المراد من الخطاب الآخر كما في الحكومة الواقعية التضييقية تكون قرينته 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 قرينته بموجب قانون عقلائي عام.

الجهة الثانية: أقسام الحكومة

قسّمت الحكومة في الكلمات الى اقسام مختلفة.

منها: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الحكومة تنقسم الى قسمين:

١- 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^(١) وكذا دليل رفع ما اضطروا اليه، بناء على الصحيح من كونه بمعنى نفي المضطر اليه واقعا عن وعاء

١ - سواء قلنا بان الضرر او الحرج عنوان الحكم الناشي منه الضرر او الحرج، او نتيجة 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 حكومتها على عقد الحمل.

التشريع، لانفيه ادعاء، والا كان حاكما على عقد الوضع.

٢- ان يكون الحاكم رافعا لموضوع الحكم في الدليل الآخر وان لم يكن بمدلوله اللفظي شارحا له، كحكومة دليل الامارات على الاصول الشرعية فان خبر الثقة علم اعتبارا وادعاء، ولا يكون ذلك لغوا لو لم يكن أصل شرعي اصلا^(١).

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 لا يعلمون، كما أن وجود أثر عقلي للجامع بين العلم الوجداني والتعدي أي المنجزية والمعذرية يكفي في صحة التعبد بكون خبر الثقة علما، ولو لم يكن 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 الورد او الى القسم الأول من الحكومة، فان دليل اعتبار خبر الثقة يكون واردا على موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مثلا، باعتبار ان موضوع حكم العقل

هو الاعم من البيان الوجداني والتعبدى، والا فلو كان موضوع حكم العقل العلم الوجداني لم يقدم 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 نظرا اليه، كي يفسر المراد الجدي من لفظة العلم في ذلك الخطاب، وان كان ظاهرا في الاعم من العلم الوجداني والتعبدى 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 والمعدرية.

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 مالا يعلمون" 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 فتبين نجاسة ماء الوضوء حكم ببطلان الوضوء.

هذا وقد مثل المحقق النائيني "قده" للحكومة الظاهرية بحكومة ادلة الإمارات على الاصول العملية^(١)، وفيه أن دليل اعتبار الأمانة علما محدد واقعا لموضوع الاصل بغير مورد الأمانة، فحكومتها واقعية ولا ينطبق عليها الضابط الذي ذكره للحكومة الظاهرية من كون موضوع الحاكم متأخرا رتبة عن موضوع الدليل المحكوم، مثل حكومة الامارة على خميرية 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 والتكديبية، أما الحكومة التفسيرية فهي أن يكون الدليل الحاكم مشتملا على احد ادوات التفسير مثل أي، واعني، وعنيت^(٢)، او ما يفيد هذا المعنى عرفا مثل ما روي عن ابي عبدالله (عليه السلام) من أنه قيل له: اين ما روي ان الفقيه لا يعيد الصلاة فقال "انما ذلك في الثلاث والاربع"^(٣).
وأما الحكومة التنزيلية فهي الحكومة على عقد الوضع اي موضوع

١ - اجود التقارير ج٢ ص ٥٠٧

٢ - راجع الوسائل ج ١٤ ص ٥٨٤ ح ٨ و ج ٢٤ ص ٢٧٤ ح ٢

٣ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ١٨٨ باب ١ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٥

خطاب آخر وتنقسم الى حكومة توسعية، كقوله الطواف بالبيت صلاة، او تضيقية كقوله "التائب من الذنب لاذنب له" وكذا قوله "لاشك لكثير الشك" وان كان يوجد فرق بين المثالين، لكون النفي في المثال الأول بسيطاً ينفي فيه وجود الذنب، لا أنه ينفي كون ما صدر منه ذنباً، وفي الثاني تركيبياً ينفي فيه كون ما يحدث لكثير الشك شكاً.

وما يقال في الفرق بين الورد 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 الورد 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 "لم اوجب اكرام الفاسق" الحاكم على قوله "يجب اكرام كل عالم"، ومن هذا القبيل حكومة دليل لا حرج ولا ضرر على اطلاقات الأحكام الاولية، فان مفاد قوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج" أن الدين -اي أحكام الشريعة- ليس حرجياً، 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" وأما إذا كان مفاده النفي البسيط كأن يقول "لا تصدر مني أحكام ضرورية" 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 الضرورية، و إلا لم يكن هناك امتنان، و هذا بنفسه ملاك للنظر و الفراغ عن ثبوت الاقتضاء لتلك الأحكام الضرورية- فهو، و الا فمجرد امتنانية دليل لا ضرر لا يوجب اباؤه عن التخصيص، او اقوائية ظهوره، حتى يكون سببا لتقديمه على الخطابات الاولى.

وأما الحكومة التكديبية فمثالها ما في صحيحة ابن مهزيار، حيث ان الحميري كتب الى ابي الحسن (عليه السلام) حول رواية عن ابي عبدالله (عليه السلام) تدل على نجاسة الخمر، ورواية عن ابي جعفر و ابي عبدالله

(عليهما السلام) تدلّ على طهارته، فسأله أن يعلمه ما يأخذ به، فوَقَّع (عليه السلام) خذ بقول ابي عبدالله (عليه السلام)^(١)، وقد جعلها السيد الخوئي "قده" حاكمة على روايات طهارة الخمر وناظرة اليها^(٢).
واورد عليه السيد الصدر "قده" أن الحاكم لا بد أن يكون مفسِّراً 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^(٣).

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.

١ - وسائل الشيعة ج٣ ص٤٦٨ باب ٣٨ من ابواب النجاسات ح ٢

٢ - التنقيح كتاب الطهارة ج٢ ص٩٥

٣ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج٣ ص٣٤٧

الجهة الثالثة: احكام الحكومة

للحكومة احكام لا بأس بالاشارة الى جملة منها:

الحكم الأول: لا إشكال في أن العرف يقدم الدليل الحاكم على المحكوم بملاك النظارة والقربنية الشخصية، ولو كانت النسبة بينهما عموما من وجه او كانت دلالاته اضعف منه من سائر الجهات، وان كان الدليل الحاكم أقوى ظهورا من الدليل المحكوم، وذلك بنكته حكومته ونظارته اليه، كما في فرض حكومة المطلق على العام، مثل حكومة لا ضرر على العمومات الاولية وكقوله "الفاسق ليس بعالم" او قوله "لم أوجب اكرام الفاسق" فانه حاكم على قوله "اكرم كل عالم" ويكون مقدّمًا 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 مبيّنا للمراد الاستعمالي من الدليل المحكوم او مبيّنا 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 مفسّرا وناظرا الى نفس الخطاب ودلالاته.

وتارة أخرى يكون الدليل الحاكم ناظرا الى مدلول الدليل المحكوم، اي الى الحكم المستفاد منه، مثل قوله "الطواف بالبيت صلاة" او قوله "لاشك لكثير الشك" فان مفاده أن حكم الشك في ركعات الصلاة وافعالها لا يشمل كثير الشك، فهذه حكومة عرفية، ولا دليل في هذا القسم على تقدم الدليل الحاكم فيما كانت نسبه 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 نكته العرفية التسهيل على كثير الشك، وتخليصه من كثرة الشك التي هي من الشيطان، بلا فرق بين الشك الباطل او الصحيح، فيقدم على قوله "من شك في الاولين 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 قدم 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 الليل"، -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^(١)، ولا وجه لتقدم الاول على الثاني^(٢).

اقول: الانصاف تمامية ما ذكره الاعلام من كون نفس ظهور الدليل الحاكم من النظارة الى الدليل المحكوم يجعله اقوى ظهورا وقرينة معدة 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 الى القبلة" و "لا صلاة لمن لم يُقم صلبه في 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 لا يؤدي الى طرح المحكوم رأسا ولا يكون مستوعبا لأكثر افراده، والا كان معارضا له، كما لو ورد

١ - 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.

"اكرم كل عالم" ثم ورد في خطاب آخر "من لم يبلغ 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 لم يبق تحتها الا العالم المتعمد او الجاهل المتردد، حيث لايشملهما حديث لاتعاد وحيث ان الاخلال بالصلاة مع العلم والالتفات نادر جدًا فلا يمكن تخصيص الخطابات الآمرة باعادة الصلاة عند الإخلال بغير الأركان بفرض الإخلال مع العلم والالتفات، فلا بد ان نبقى الجاهل المقصر تحت هذه الخطابات ونخرجه من حديث لاتعاد حذرا من حمل تلك الخطابات على الفرد النادر^(١).

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 لايجب انه يهدم ظهور الدليل المحكوم، فعليه لو شك في وجود حاكم منفصل فلا مانع من التمسك بعموم الدليل المحكوم قبل وصوله، ولكن يقع الكلام في

الشبهة المفهومية للدليل الحاكم، فانا ذكرنا في محله أنه وان كان لا يعد جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل -خلافا لبعض الأجلاء- ولكن التمسك في الشبهة المفهومية للدليل الحاكم بالحكومة التفسيرية بعموم الدليل المحكوم مشكل جداً، فمن المحتمل جداً كون الحجية العقلائية لظهور الخطاب المفسر مشروطة بعدم اجمال الخطاب المفسر، والمدار في التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص كسائر الظهورات على السيرة العقلائية، لا على ما ربما يقال من أن اللاهجة لاتعارض الحججة، حيث ان حججة العام في المقام مشكوكة، ويمكن اشتراط حججة 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 لم يكن 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"^(١).

وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه لو كان الخاص المجمل المراد 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^(١)، 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 لا يتصور كون المولى حين جعله للحكم العام جاهلا بموضوع جعله، وحينئذ يكشف الخطاب العام مثلا عن كون الشبهة المفهومية للدليل الحاكم او المخصص المنفصل داخلية في مراد المولى، والحاكم او المخصص المجمل لا يكشف 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، لا يمكنه ان يقول لادري، لأن إجمال كلمة الفاسق انما يمنع عن كشف

مراد المولى للمخاطب لا لنفس المولى، حيث انه لم يتوصل الى مراده من خلال هذه الكلمة، ولذا كان بإمكانه أن يختار كلمة مبيّنة، كأن يقول لا تكرم العاصي، او يقول لا تكرم مرتكب الكبيرة، نعم قد يكون لكلمة الفاسق موضوعية عند شخص، فيتعهد مثلا أن لا يكرم العالم الفاسق، لأجل أنه ورد في حق الفاسق في القرآن الكريم "أ فمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستونون" 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، فلا يمكن للمولى أن يبين حال المشكوك انه داخل تحت المراد الجدي للعام، حيث لا يمكنه الا أن يأخذ عنوان ما يصدق عليه اللفظ عرفا في موضوع حكمه، فمثلا اذا أمر المولى بالذبح في منى وشك في صدق منى على سفح الجبل، فلا يكون من الشبهة المفهومية لخطاب الذبح في منى كي يتمسك فيه للعام المنفصل كقوله تعالى "فما استيسر من الهدى"^(١)، 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 الناظر، فانه يتعهد مثلا أن يغسل وجهه بالماء مع أنه لا يدري حال الشبهة المفهومية للماء، وأنه داخل في موضوع نذره ام لا، او يتعهد أن يفعل كذا حينما يكون مسافرا وهو لا يدري أنه لو أقام سنة في مكان هل يصدق عليه المسافر ام لا، وهكذا لو أمر المولى عبده بمثل ذلك فقد لا يعرف انطباق الموضوع عليه في هذا الفرض، ووضح من ذلك ما لو شك في انطباق البلد الواحد على محلتي 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 المحلتي كالنجف ثم انشأ منها سفرا الى المسافة الشرعية فوصل الى الكوفة فيستصحب عدم تحقق السفر ما لم يتجاوز عن الكوفة، ولا يكون 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^(١).

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

١ - رأيت بعد ذلك كلاما في البحوث ج٥ص٢٩٧ يوافق ما ذكرناه في المقام وهو ان نكتة التفصيل بين الشبهة المفهومية و المصادقية هي ان نسبة المولى بما هو مولى و نسبة العبد إلى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوك على حد سواء في الشبهة المصادقية فلا يجوز التمسك فيها بالعام 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.

ولا يخفى 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 ج١ص١٥٤) 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 بمنى وليس من الشبهة المصادقية (موجز مناسك الحج ص١٥٠)

اضيف اليه مقدار معين من الملح ماء او ماء ملح فهذا يعني عدم تحقق
العلاقة 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 نلاحظ 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 (عليه السلام) قال إن الله عز وجل لم يحرم الخمر
لاسماها، ولكن حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر^(١)،
بلحاظ أن ظاهر الفاء هو التفرع 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^(٢)
كان مطلقا، ويحكم بثبوت جميع احكام الخمر للمسكر ومنها نجاستها.
هذا وقد ورد في رواية معاوية بن عمار قال سألت أبا عبد الله

١ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٣٤٣ باب ١٩ من ابواب الاشربة المحرمة ح ٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٣٢٦ باب ١٥ من ابواب الاشربة المحرمة ح ٥

(عليه السلام) عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالخبثج ويقول قد طبخ على الثلث وأنا أعرفه أنه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه^(١).
فذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا يستفاد منها ثبوت جميع احكام الخمر للعصير العنبي ومنها النجاسة^(٢)، فان المنزّل عليه ليس هو الخمر باطلاقه، بل هو الخمر من حيث انه يحرم شربه، فلا اطلاق للتنزيل، نعم لو قال: "خمرٌ، فلا تشربه" لانعقد الاطلاق للتنزيل، لتامة التنزيل على كلمة الخمر فيتمسك باطلاقه^(٣)، 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 لا بد أن يكون خطابا لفظيا صادرا من نفس من صدر منه المحكوم، لأنه الذي يصلح ان يفسر 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.

١ - تهذيب الاحكام ج٩ ص١٢٢

٢ - التنقيح ج٣ ص١٠٩

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج٤ ص١٨٩

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 والتعدي كانت السيرة العقلائية الممضاة على كون خبر الثقة علما واردة عليها، ولكن لو كانت تلك الخطابات ظاهرة في العلم الوجداني لم يكن بناء العقلاء على كون خبر الثقة علما بضم سكوت الشارع الكاشف عن امضائه صالحا للحكومة على خطاب الشارع كي يجعله شاملا للعلم التعدي.

وان شئت قلت: ان العقلاء اذا فهموا من خطاب الشارع خصوص العلم الوجداني فلامعنى لاستقرار بناءهم على التوسعة في حكم الشارع لصورة العلم التعدي، 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 لم يكن 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^(١)، فان من المحتمل جدا أن لايراد به التنزيل والادعاء بأن ينزل 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^(٢) او خميرة^(٣) او خمر استصغرها الناس^(٤)، 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

١ - وسائل الشيعة ج٢٥ ص٣٦٠ باب ٢٧ من ابواب الاشرية المحرمة ح ١ و٢

٢ - وسائل الشيعة ج١٧ ص٢٢٦ باب ٥٧ من ابواب ما يكتسب به ح

٣ - الكافي ج٦ ص٤٢٣

٤ - وسائل الشيعة ج٢٥ ص٣٦٥ باب ٢٨ من ابواب الاشرية المحرمة ح ١

السيد الصدر "قده"^(١).

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 لو كان معناه تنزيله منزلة العلم، والفرق بين الاعتبار والتنزيل: أن التنزيل يكون لأجل اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل، وهذا يتوقف على أن يكون للمنزل 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 لم يكن 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 والمعدرية فيحتاج تحققهما الى ايجاد موضوعهما، وهو إبراز اهتمام المولى بحفظ الغرض الزومى او إبراز عدمه، وهذا مما يتحقق بنفس اعتبار خبر الثقة علما كما يتحقق بانشاء عنوان المنجزية والمعدرية له او شبه ذلك، وبذلك يتحقق واقع المنجزية والمعدرية عقلا، وحينئذ فان كان مفاد الخطاب اعتبار خبر الثقة علما ولم يكن ظاهرا في التنزيل لا يكفي ذلك لترتيب الآثار الشرعية الثابتة للعلم التكويني، حيث ان المدلول المطابقي له هو اعتباره علما وهذا مما لا يشك فيه، وانما يشك في ترتيب آثار القطع الموضوعي عليه، وهذا ليس مدلولاً مطابقاً 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 لا يمكن 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 لا يفرّق بين الخطاب الدالّ على كون خبر الثقة علما وسائر خطابات التنزيل، مثل "الطواف بالبيت صلاة" وحينئذ نقول: انه لا ريب في أن اطلاق التنزيل بلحاظ كونه مدلولاً مطابقاً للكلام يقتضي ترتب جميع آثار المنزّل عليه على المنزّل، فلو قال "اكرم العالم" ثم قال "العادل عالم" فلو كان للعادل بعض احكام

العالم دون بعض لم يكن 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" لا يستفاد 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" لا يستفاد 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 لا يستفاد 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 المقيّد طبيعي المحمول بلا أية مؤونة، وبين ما لا يصدق 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، فلا يثبت بقولنا زيد عالم اكثر من طبيعي كونه عالما، ولكن لو كان يعلم مسألة واحدة مثلا لا يصدق 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 لم يصدق عليه بقول مطلق انه عالم ادعاء الا بمؤونة، وكذا لو قال الموصي "زيد وصيي" 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 ولا يكفي تشابههما في بعض الأحكام، فالصحيح هو الفرق بين الاعتبار والتنزيل كما افاده في

البحوث^(١).

القسم الثاني من اقسام التعارض غير المستقر: التخصيص

وهذا بحث مهم جداً، 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 "لا يجب اكرام العالم" ثم ورد "اكرم العالم العادل" فان استفادة الوجوب تكون من اطلاق صيغة الأمر، وحينئذ فقد يقال لم لا يقدم العام على اطلاقه فيحمل الأمر فيه على الاستحباب؟.

وقبل ان نبدأ بالبحث فنقول ان المخصص المنفصل لا يكشف عن وجود قرينة متصلة مانعة عن انعقاد العموم في الخطاب، فان الجزم بذلك لا يخلو عن مجازفة، بل لا يحتمل 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^(٢) في غير محله.

١ - بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ٨٣

٢ - فوائد الاصول ج ٤ ص ٧٣٧

وكيف كان فقد ذكر السيد المرتضى "قده": انه ذهب الشافعي وأصحابه وأهل الظاهر وبعض أصحاب ابي حنيفة 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 عيسى بن أبان وأبي الحسن الكرخي وأبي 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 لا بد 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 لا يصح^(١).

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 لم يعلم 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 لم يوجب 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: هلا 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^(١).

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 لاختلاف 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 لم يعرف المتقدم والمتأخر، فيرى السيد المرتضى تعارضهما، ولكن حمل الشيخ الطوسي العام على الخاص، لابنكته كونه جمعا عرفيا، بل من باب أن العمل

بعموم العام طرح للنخاص رأسا، ولايجوز ذلك في كلام الحكيم، بينما انه لو عرف المتقدم والمتأخر امكن العمل بالعام والنخاص 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^١ وبحث حجية الخبر الواحد من العدة كلاما استظهر منه الشيخ الاعظم "قده"^(٢) انه يرى حمل العام على الخاص مع فقد المرجح في العام من كون راويه أعدل مثلا، ولكن لم يظهر ان نظره الى العام والنخاص، 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 الأّ ويازائه 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 ابا عبدالله (المفيد) يذكر ان ابا الحسين الهاروني العلوي كان يعتقد الحق ويدين بالامامة فرجع عنها لما التبس عليه الأمر في اختلاف الاحاديث^(٣).

^١ - راجع صفحة ٢١ القسم الثاني من كتاب التعارض

^٢ - رسائل ج ٢ ص ٧٨٤

^٣ - تهذيب الاحكام ج ١ ص ٢

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 بينى العام على الخاص، وان وردا معا حُصَّ العام بالخاص إجماعا، وان كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا قدم المعلوم الا اذا اقترنا وكان المظنون هو الخاص، فانه يخصص العام عند جماعة.^(١)

فلو كان الجمع بين العام والخاص والنص والظاهر عرفيا لم يصل الأمر الى هذه المرتبة من الاضطراب والحيرة ولم يتم دعوى انه لا يكاد 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" فلا يظن بالسيرة فضلا عن القطع بعد ذهاب مثله الى العمل بالمرجحات في تعارض النص والظاهر، كما يظهر من العبارة المحكية عنه في الاستبصار والعدة.^(٢)

اقول: قد تكرر منه "قده" في كتاب الدرر وغيره دعوى بناء العرف على تقديم الخاص على العام بملاك الاظهرية، ولعل مقصوده هنا انكار

١ - مبادئ الوصول الى علم الأصول ص ٢٣٤

٢ - درر الفوائد ج ٢ ص ٢٩٩

سيرة العلماء والمتشعبة 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: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى ابي الحسن (عليه السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن ابي عبدالله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلها إلا على الأرض فوق (عليه السلام): موسع عليك بأية عملت^(١).

وكذا ورد في مكاتبة الحميري أن الإمام (عليه السلام) 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 وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا^(٢).

مع أنه في الرواية الأولى يكون قوله "صلها في المحمل" نصا في الجواز وقوله "لاتصل إلا على الأرض" ظاهر في الحرمة، فيحمل على الكراهة، وكذا في الثانية النسبة بين الحديثين فيها العموم والخصوص

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢٢ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٢٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٣٤٣ باب ١٣ من ابواب السجود ح ٨

المطلق كما هو ظاهر، فيحمل العام على الخاص، وسيأتي الكلام في ذلك في محله^(١)، 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 المعارض والتورية، حيث قال: أول ما يعرف الفقيه عند التأمل في الكتاب والاحاديث أنها مشتملة على التعليم والافتاء، وظاهر أن قوام التعليم والتعلم بالتدرج، واساسه على التعويل على المنفصل من حيث المقيّدات والمخصّصات والعناوين الحاكمة، ولهذه الجهة لا ينعقد للكلام الذي يصدر عن المعلم في مقام التعليم ظهوراً 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 مقيّدا او مخصّصا 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 لابي عبدالله (عليه السلام) الرجل يغمى عليه اليوم واليومين او اكثر، فقال (عليه السلام): الا اخبرك بما ينتظم هذا واشباهه، كلما غلب الله عليه من أمر فانه اعذر لعبده^(١)، وكذا مرسله يونس الطويلة الواردة في اقسام الحائض^(٢)، فالتعليمات كلها ظاهرة في جعل الحكم على جميع المصاديق.

وأما الفتيا فلو جئنا فيها بلفظ الكل وما يشبهه فتكون أيضا ظاهرة في الاخبار عن مرتبة تحقق الحكم لكل مصداق، وتعارف نوع لا يوجب الانصراف، وهذا بخلاف ما اذا لم يأت في الكلام باداة ظاهرة في لحاظ جميع المصاديق المتحققة وغير المتحققة والمتعارفة وغير المتعارفة، فان نوع السؤالات والاستفتاءات عن الأحكام الفعلية لا يكون الا عن النوع المتعارف والحالات المتعارفة بالنسبة الى السائلين والى زمانهم ومكانهم. وقال: ان مقام الإمام في افتاءه ليس باقل 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

١ - بصائر الدرجات ص ٣٠٦ وبحار الانوار ج ٢ ص ٢٧٢ نقلا عنه، ونحوه مع تفاوت يسير: وسائل الشيعة

ج ٨ ص ٢٦٠ باب ٣ من ابواب قضاء الصلوات ح ٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٢٧٦ باب ٣ من ابواب الحيض ح ٤

لا يتفحص الجاهل عن المخصّص والمقيّد، 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 (صلى الله عليه وآله) الى الغيبة الكبرى عن المخصصات والمقيّدات وقرائن المجاز، كما هو من واضحات حال العوامّ فعلا، ولو كان بناءهم على التعويل على البيان المنفصل لصرّحوا به ولو في رواية واحدة.

وممن تبنيّ هذا المسلك بعض السادة الأعلام (دام ظلّه) 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 (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) كان في مستويين:

فالأول مستوى تعليم الفقه كي يتفقه الطالب في الأحكام، ولا بد 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"^(١).

والثاني مستوى الافتاء، وفي هذا المستوى يسأل الشخص عن حكمه

الشرعي ذاكرة ما يحيط به من امور يظن او يحتمل دخلها في الحكم، والامام (عليه السلام) يطبق الكبريات على المورد، مع لحاظ ما يناسب حال السائل وشؤونه الشخصية وبيئته، فيجيبه على ضوء ذلك ولا يلقي اليه الكبرى الكلية.

وكمثال لذلك فان السائل إن سأل عن كفارة تعمدته للافطار في شهر رمضان، فان الإمام (عليه السلام) يجيبه تارة بصيام شهرين ان وجدته فقيرا غير قادر لأن يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة، وقد يجيبه باحد هذين بملاحظة مرجحات توجد لديه لاحدهما من افضلية وغيرها، فهو لا يلقي الحكم الكلي من التخيير بين الثلاثة، لأن السائل لم يسأله عن الكبرى، وانما سأله عن وظيفته الشخصية، وان اردت استيضاح ذلك فقس ذلك بعلم الطب، فانه تارة يلقي الطبيب القواعد الطبية الى الطالب، وأخرى يشخص مرض المراجع بعد ذكره خصوصيات حاله، وما يتصوره من عوارض تستند بزعمه الى المرض، فيكتب الوصفة له من دون أن يذكر له كبرى كلية، وهذه الوصفة لا تكون حجة حتى لمن كان له نفس العوارض، لأنه قد لوحظت فيها امور شخصية قد لا تنطبق على الاخرين، وهكذا علم الفقه فهناك احاديث صدرت منهم في مرحلة التعليم، وفيها لا يبين جميع الخصوصيات الا تدريجا، فمن الطبيعي حينئذ الاعتماد على القرائن المنفصلة الصادرة قبل انقضاء المدة المضروبة للتعليم، فلا بد من حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص، وقد جاء في اعتقادات الصدوق "ره" ان اعتقادنا انه يحمل المجمل على المفسر، وهو لا يريد بالمجمل المعنى الاصولي المصطلح بل يريد به المطلق والعام ونحوهما ويريد بالمفسر الخاص والمقيد.

وهناك احاديث في مرحلة الافتاء، منها رواية سلمة بن محرز: قال سألت أبا عبدالله (عليه السلام) 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^(١).

ونقل الحديث بوجه ادق عن ابي أيوب، 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 (عليه السلام) فأمره أن ينحر بدنة، قال سلمة فذهبت إلى ابي عبدالله (عليه السلام) فسألته فقال: ليس عليك شيء، فرجعت إلى أصحابي فأخبرتهم بما قال لي، قال: فقالوا: اتقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلى ابي عبدالله (عليه السلام) 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^(١).
وكذا روى خالد ببيع القلانس قال سألت أبا عبدالله عليه السلام 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^(٢).

وكذا ورد في صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لابي عبدالله (عليه السلام) 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 يطبق وأنت لاتطبق^(٣).

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 لم يكن للعدل الآخر مورد، كما في ذكر صوم شهرين في كفارة افطار شهر رمضان لشائب مريض، وكذا

١ - وسائل الشيعة ج ٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٣ - ١٢٥ باب ١٠ من ابواب كفارات الاستمتاع احاديث ١٥٥٢ و١٥٥٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٨٤ باب ٢٢ من ابواب اعداد الفرائض ح ١

يلاحظ في الافتاء المصطلحات الخاصة للمستفتي في ذكر الحكم له بخلاف التعليم فانه لا يلاحظ فيه اختلاف المصطلحات اذ النظر الى الحكم الكلي، ويمكن ان يذكر كمثال لذلك ما جاء في الاحاديث من الاختلاف في تحديد الكر^(١) 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 المبهمه نظير ذلك، ففي حديث معاوية بن عمار قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أوصى بجزء من ماله فقال: جزء من عشرة قال الله عز وجل: **ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ 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^(٢) 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

١ - وسائل الشيعة ج١ ص١٦٧ باب ١١ من ابواب الماء المطلق

٢ - من لا يحضره الفقيه ج٤ ص٢٠٦

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 لا يكون الماء معدنيا، ولكن لم يوجد في البلد الذي يعيش فيه المريض الماء المعدني، فيكون تقييده به لغوا، بخلاف روايات مقام التعليم، والاطلاق في مرحلة الافتاء ينصرف الى الغالب ولا يشمل 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 فتخصّص بالروايات الواردة عن النبي والأئمة لأنهم مبينون للكتاب، وقد قال تعالى: "أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"^(١).

هذا ويستفاد من السيد الإمام "قده" نظير هذا التفصيل، حيث انه في البحث عن صحيحة ابي علي الراشد قال سألت الحسن (عليه السلام) قلت جعلت فداك، اشتريت أرضا إلى جنب ضيعتي بألفي درهم، فلما وفرت المال خبّرت 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^(٢).

١ - سورة النحل الآية ٤٤

٢ - وسائل الشيعة كتبنا الوقوف والصدقات باب ١ ح ٦

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 لم يكن تقييد في المطلق، وكان باقيا على إطلاقه، أو لم يكن 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 لم يكن من أصحاب الكتب والأصول ظاهرا، والرواية عنه في موارد لا تدل على ذلك، فلو لم تكن القضية معهودة، والإمام (عليه السلام) عالما بأن الوقف الذي ابتلي به كان غير جائز النقل، لا يعقل صدور مثل هذا الكلام الموجب لوقوعه في خلاف الواقع^(١).

وقد ذكر ايضا في بحث التعارض: ان الكلام قد يصدر من مصنفي الكتب ومتعارف الناس في محاوراتهم العادية مما لا يتعارف فيها القاء الكليات والمطلقات ثم بيان المخصصات والمقيدات وقرائن المجازات بعدها، وقد يكون صادرا من مقنن القوانين ومشروع 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 لا يعدون ذلك تناقضا، والسر في تقديم الخاص على العام ما اشرنا اليه من ان التعارف والتداول في محيط التقنين والابخار الصادرة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام لما كان بيان الاصول والقوانين الكلية منفصلة عن مخصصاتها لا يرى 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^(١).

وذكر بعض الاعلام "قده" كلاما في المطلق ولكنه لا يختص به طبعا ويشمل العام فقال: ان للمطلق ثلاث صور: فتارة يكون المطلق واردا في بيان الحكم لمن يريد العمل ولا يتشرف بخدمة الإمام (عليه السلام) 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 يقدّم 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 (عليه السلام) إلى زمان الإمام العسكري (عليه السلام) 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 (صلى الله عليه وآله) فبيان الإمام المتأخر للمقيد يعنى صدوره من النبي، فلا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، اذ يكفي في ذلك بيانه للإمام المتأخر، ولا يلزم بيانه لخصوص السائل، إذ ليس المقام مقام عمل، بل مقام معرفة الحكم، ولو أراد ان يعمل لم يكن له حق التمسك بالإطلاق ما لم يسأل كل من يحتمل صدور القيد إليه، وهذا بخلاف الصورة الأولى لأن السؤال فيه

للعمل، وأما إذا قلنا بأنهم يبيّنون الحكم الشرعي مباشرة بعنوان الاستنباط من الكتاب والسنة وان كانوا مصيبين دائماً، فحينئذ يتمّ الاشكال، لأن مقتضى المطلق هو أن الحكم الالهي مطلق فيعارضه المقيد^(١).

انتهى ما اردنا نقله من كلمات الاعلام في المقام، ولا يخفى أن المشهور بين المتأخرين 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 لم يكن القاء الروايات الى امثال زرارة ومحمد بن مسلم وسائر الفقهاء من اصحاب الأئمة (عليهم السلام) على نحو تدريس القانون، بأن كانوا يحضرون لدى الإمام (عليه السلام) بشكل منظم، كحضور التلامذة لدى المدرّس للدراسة، فيعلمهم الإمام العام في يوم والخاص في يوم آخر، ولم يكن على نحو تشريع القانون في مجلس الدستور مثلاً، حيث يشرّع القانون العام في يوم والخاص في يوم آخر، بل كان مثل بيان الفقهاء اليوم فتاواهم للطلبة الافاضل بنحو القضية الحقيقية، والتي يعبر عنها بمرحلة التعليم في مجالس متفرقة، فان القاء العام والسكوت عن الخاص غير عرفي جدّاً، خاصة اذا كان يلقي الفقيه الخطاب الخاص لشخص آخر او يلقي الخطاب الخاص لشخص آخر غير ذلك الفقيه ممن يكون كناطق له ومبين لآرائه.

كيف ولو كانت الروايات الصادرة عنهم (عليهم السلام) كخطابات المدرّسين، فمع الشك في وجود القيد المنفصل لأجل احتمال ضياعه مثلا لا يمكن التمسك بالعام لعدم انعقاد ظهوره في العموم مع مجيء المخصص المنفصل واقعا، وقد كان الاصحاب يتمسكون بعموم تلك الروايات ولا ينتظرون 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 لا يضرّ الصائم ما صنع اذا اجتنب أربعة خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء^(١)، مع ان مفطرات الصوم اكثر من ذلك، او يقال: لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود^(٢)، مع أن اركان الصلاة اكثر فكان بإمكانه 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٣١ باب ١ من ابواب مايمسك عنه الصائم ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٧٠ باب ١ من افعال الصلاة ح ١٤

بالعمل بالعام فلا إشكال في كون الجمع بينه وبين العام عرفياً، ولو كان نازلاً بعد ذلك فيحمله العرف على كونه ناسخاً للعام، وكذا لو كان العام نازلاً بعد مجيء وقت العمل بالخاص حيث يحمله العرف على كونه ناسخاً، وظاهرة النسخ متعارفة في القوانين وليس من مصاديق الاختلاف، مضافاً إلى أنه في موارد العموم والخصوص في القرآن الكريم قد يكون العام بقرينة الخاص ناظراً إلى المتعارف، كما آية وجوب العدة على المطلقة حيث خصصت بآية أخرى تدل على أنه لا عدة على غير المدخول بها.

ولو سلّمنا 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 أو كان بصدد بيان الوظيفة الفعلية، حتى لو فرض كون الراوي من الفقهاء الرواة، فلعله سمع جواب الإمام في مقام الافتاء لسائل يسأل عن وظيفته، أو أن هذا الراوي الفقيه سأل الإمام عن وظيفته الفعلية^(١).

١ - 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 لا ينبغي الإشكال فيه، فإذا كان الجواب ناظراً إلى سؤال السائل عن قضية ابتلى بها فلا يمكن الغاء الخصوصية من السائل، إذا احتل أن الإمام عرف فيه خصوصية فاجابه بجواب نحتل دخل تلك الخصوصية فيه كما مر في رواية

سلمة بن محرز الأولى ورواية معاوية بن عمّار، نعم لو كان السؤال عن رجل فعل كذا كما في رواية سلمة بن محرز الثانية فكون جواب الإمام ناظرا الى ظروف السائل خلاف الظاهر ولا يصار 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 لو احتمل أن الإمام عليه السلام انما اُفتى لمن افطر متعمدا بأن يطعم ستين مسكينا لأجل انه عرف من ظاهر حاله انه مريض او شائب لا يقدر على صيام ستين يوما، فلا يستفاد منه كون الاطعام بدلا عرضيا للصيام فضلا عن إثبات كونه واجبا تعيينيا؛ فقد ورد في صحيحة داود الرقي قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: أكون في السفر فتحضر الصلاة وليس معي ماء، ويقال إن الماء قريب منا، أفأطلب الماء وأنا في وقت يمينا وشمالا؟ قال: لا تطلب الماء، ولكن تيمم فإني أخاف عليك التخلف عن أصحابك فتضلّ ويأكلك السبع (وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٤٢) فطبّق الإمام عليه خوف الضرر.

وكذا لا يبعد انصراف السؤال في مقام الافتاء الى الفرض المتعارف فيكون الجواب منصرفا اليه طبعا، ولكنه يختص بما اذا احتمل كون النادرة بحد يطمئن الإمام عليه السلام 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، لم ينعقد 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 لا يضرّ بالاطلاق ما لم يصل 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 (عليه السلام) من لغة المخاطب فلا تختص 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 عليه السلام اطلق كلمة السنة، واراد بها ما يفهمه المخاطب، والمخاطب حيث لا يلتفت 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 واستقره من ان الإمام لاحظ عرف السائل ولذا اختلفت اجوبته، ففيه ان هذا مناف مع استشهاد الإمام عليه السلام ببعض الآيات: ففي صحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل اوصى بجزء من ماله قال: جزؤ من عشرة، قال الله عزوجل: **ثُمَّ اجْعَلْ عَلَيَّ كُلَّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا** وكانت الجبال عشرة (وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٣٨٣) وفي صحيحة البنظطي قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل اوصى بجزء من ماله، فقال: واحد من سبعة، ان الله يقول: **لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ**، وفي رواية البنظطي عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل اوصى بجزء من ماله، قال: **سُبْعٌ ثَلَاثَةٌ**، فترى انه استشهد في الأوليين بالآية وفي الاخيرة وان لم يستشهد بآية لكنها وردت في رجل اوصى بجزء من ماله لخصوص السائل حتى

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 أو ينقله للآخرين فيعملون به فلا يكون الاعتماد على المخصص المنفصل في هذا الفرض عرفياً، وأما في الصورة الثالثة فيرى العرف المعارضة بين المطلق والمقيد ولو بناء على أن الأئمة (عليهم السلام) ينقلون كلام النبي (صلى الله عليه وآله) فإن صدور المقيد من النبي واقعا لا يكفي لرفع مشكلة عدم عرفية توجيه خطاب مطلق من الإمام الى زارة مثلا وتأخير البيان على المقيد عن وقت حاجته بأن يبيّن نفس ذلك الإمام المقيد لشخص آخر أو يبيّنه امام آخر، فانه غير متعارف جداً.

ثم ان بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" ذكر أن الجمع بين العام والخاص في روايات مقام التعليم مع تأخر بيان الخاص عن المدة المضروبة للتعليم وان لم يكن جمعا عرفياً، 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 لم يحتمل كونه ناسخا له.

يقال بان الإمام لاحظ ظروف السائل فاستظهر من وصيته ذلك.

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 حديثٍ ترويه و لا يكون الرجل منكم فقيها حتى يعرف معارضض كلامنا و إن الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجها لنا من جميعها المخرج^(١)، وقوله "انا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن"^(٢).

ومنها: ما امر برد المتشابه من الروايات الى المحكم منها كرواية ابي حيّون عن الرضا (عليه السلام)^(٣)، والمتشابه ما اريد به خلاف ظاهره كالعام الذي اريد به الخاص.

ومنها: ما دل على أن في كلامهم عاما وخاصا، كقوله (عليه السلام) "ان في ايدي الناس ... ناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما

١ - نفس المصدر

٢ - بحار الأنوار ج٢ ص٢٠٨

٣ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١١٥ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح٢٢

ومتشابهها"^(١).

ومنها: ما يحثّ على معرفة الناسخ والمنسوخ كصحيحة منصور بن حازم، قال قلت لابي عبدالله (عليه السلام) ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر، فقال: إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان^(٢)، وكذا صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا يتهمون بالكذب، ثم يجيء منكم خلافه، قال: ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن"^(٣)، والنسخ في اصطلاح القدماء كان يشمل التخصيص كما اشار اليه السيد الخوئي "قده"^(٤) والقرطبي^(٥).

والحاصل أن انحاء الجمع أربعة: الأول: الجمع العرفي، والثاني: الجمع بمقدار ما قام به السيرة المتشرعية ولا بد حينئذ من احرازها كما في حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد، ولكن يخرج كثير من الجموع التي التزم بها المتأخرون كانهقلاب النسبة وغيره، والثالث: الجمع التبرّعي، والرابع: الجمع العرفي الخاص وهو الجمع الاستنباطي

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص٢٠٧ باب ١٤ من ابواب صفات القاضي ح ١

٢ - كافي ج١ ص٦٥ باب اختلاف الحديث

٣ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٠٨ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٤

٤ - البيان ص ٢٧٧

٥ - الموافقات ج٣ ص١٠٨

وهو الصحيح .

ولكن هذا الجمع الاستنباطي لا يتيسر 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 الالتقاء في مخالفة الواقع ما لم يكن 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 معارض كلامهم ملاحظة القرائن الحالية النوعية والشخصية المكتتفة بكلامهم من حيث انهم قد يستخدمون اساليب التورية والكناية وما شابه ذلك، ففي النهاية: ان المعارض جمع معارض من التعريض وهو خلاف التصريح من القول، كما انه لم يعلم 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" فلا يظهر منه ارادة الخاص المنفصل المخالف للعمومات، بل لعله الخاص المتصل الذي فصل بين الناس عن العام، على انه لا يدل على اكثر من وجود الخاص في ايدي الناس ولكن لا ينحصر الأمر في كونه مخصّصا، فلعل جملة من الخواص منسوخة بعمومات صادرة بعدها، كما أنه لم يظهر كون المراد من النسخ ما يعمّ التخصيص، سيما اذا كان الخاص مقدما زمانا، وكذا لم يعلم 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 فيجيبه بجوابٍ، ثم يسأله غيره عن تلك المسألة فيجيبه بجواب آخر، فظاهرة 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 و عام آخر متصل بالمخصص، وأما ما ذكره من الجمع الاستنباطي فان كان يعني لزوم ملاحظة القرائن الحالية بالمتكفة بكلمات الأئمة (عليهم السلام) من ظروف التقية ونحوها فلا كلام فيه، وان كان يعني أن العرف يخص 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 المحاوراة 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 "المُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"، 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 فامسك 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 لا يوجب الالتقاء في مفسدة مخالفة الواقع، كما في قوله تعالى "يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة" حيث قيّد 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" في طلاق الخلع والمباراة بالروايات الدالة على عدم احقية الزوج بالرجوع فيهما، ولكن لا يبعد ان

يقال ان ذلك مطابق مع المرتكز العقلائي بعد تقوم طلاق الخلع والمباراة ببذل الزوجة شيئاً ليطلقها الزوج، فلا ينعقد لقوله تعالى "وبعولتهن احق بردهن" اطلاق بالنسبة اليهما، كما 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 تعدت في بيتها و المختلعة بمنزلة المباراة^(١).

وكذا جاء في الكتاب تفصيل احكام الارث ولكن ورد تخصيصها بما دل على أن القاتل عمدا لا يرث او لا يرث الكافر المسلم وهكذا...، وكذا وردت آية القصاص وخصّصت في الروايات بما لو قتل والد ولده وهكذا....

ويمكن أن يقال ان القرآن الكريم مقرون بارتكاز متشعري 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 لا يكتفى بالقرآن الكريم في استنباط الأحكام الشرعية من دون مراجعة النبي والأئمة (عليهم السلام)، فظهور الكتاب وان انعقد في العموم لكن يوجد ارتكاز متشعري على عدم العمل به قبل الرجوع الى الروايات.

ومع ذلك فلا بد من وجود نكتة عرفية في عدم ذكر المخصصات متصلة بالعمومات في القرآن، ولنذكر لذلك مثالين:

١- قد ورد التصريح في القرآن بحرمة الزواج مع عدة نساء ثم ذكر بعد ذلك "واحلّ لكم ما وراء ذلكم"، 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 الابدية لو تزوج بذات عدة 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.

فلا بد من وجود نكتة عرفية لعدم ذكرها في الآية، فإما ان تكون هي كون الملحوظ الاصلي في الآية المحرمات بالقربة 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 ايما نكم" فلم تكن الآية بصدد بيان المحرمات بالعقوبة، او لنكتة كون

تحريم المحرمات بالعقوبة من السنة النبوية لا الفريضة التي شرعها الله في كتابه.

٢- ورد في قوله تعالى "قل لا أجد فيما اوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به"^(١)، 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 النكته أنه الى زمان نزول الآية لم يحرم الله تعالى الا المذكورات فيها، والغرض من بيان ذلك هو النهي عن تحريم المشركين لبعض الاطعمة افتراء على الله، او تكون نكته 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 (عليه السلام) أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنفاذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال: ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم خيبر عنها، وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه وليس الحمر بحرام...^(٢).

او في صحيحته الأخرى قال سألت أبا عبد الله عن الجرّي والمارماهي

١ - الانعام ١٤٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٢٣ باب ٥ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٦

والزمير وما ليس له قشر من السمك أ حرام هو؟ فقال لي يامحمد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام قل لأجد في ما أوحى إليّ محرّماً قال فقرأتها حتى فرغت منها فقال إنما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافه^(١).

او في رواية ابي الحسن الليثي عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: سئل أبي عن لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن اكلها لأنها كانت حمولة الناس يومئذ وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن^(٢)، فلا بد من حملها على التقية لمعارضتها للروايات.

المطلب الثاني: العام والخاص في الروايات على عدة طوائف:

الطائفة الاولى: أن يكون الملحوظ في العام بقريئة الخاص فرضاً لا يتنافى مع الخاص، مثل حديث "لاتعاد الصلاة الا من خمس" مع ما دل على بطلان الصلاة بالاخلال بغير تلك الخمسة المذكورة في الحديث، وبالنسبة الى ما دل على بطلان الصلاة بنسيان تكبيرة الاحرام، يمكن أن يقال عرفاً ان حديث لاتعاد ناظر الى فرض الدخول في الصلاة، ومن نسي تكبيرة الاحرام فكأنه لم يدخل في الصلاة، وهذا وان كان قابلاً للنقاش الفني، لكنه يكفي في رفع المنافاة عرفاً بين الخطابين، وبالنسبة

١ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٣٦ باب ٩ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٢٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٢٠ باب ٤ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٧

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 لم نقل بانه مقوم لصدق الركوع بالنسبة الى من يكون ركوعه اختياريا.

وكذا قوله (عليه السلام) "لايضرّ الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء" يحمل على كونه ناظرا الى المفطر المتعارف الحلال، فلا يرى العرف منافاة بينه وبين ما دلّ على أنّ الكذب على الله ورسوله او تعمد القبيء 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 وجّه الخطاب الخاص الى نفس من وجّه اليه الخطاب العام قبل مجيء وقت العمل بالعام، فانه لا إشكال فيه عرفا، والمراد من العمل ما هو الاعم من ابتلاء المكلف به نفسه او افتاءه الآخريين بذلك، كما لو كان المخاطب فقيها او محدّثا.

الطائفة الثالثة: لو كان العام متضمنا لحكم الزامي فلا يكون 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 كان 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 (عليه السلام) الخمس على خمسة اشياء، على الكنوز و المعادن والغوص و الغنيمة (والمراد بها غنمية الحرب، لا مطلق الفائدة والا لم تمكن قسيما للعناوين الأخر المذكورة في الرواية) ونسي ابن ابي عمير الخامس " وهذا الخامس إما الملاحظة التي هي قسم من المعادن وقد ورد ذكرها في مرسله 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 الملاحظة^(١)، 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 منحصرا 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^(١)، او تحليلهم (عليهم السلام) لهذا الخمس ولو في بعض الازمنة، ونحو ذلك.

والحاصل أنا لا نرى تخصيص العام بالمنحص 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، منحصرا لصحيحه صفوان "إن كنت لاتدرى كم صلّيت و لم يقع وهمك على شيء 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^(٢)، ولكننا لا نقبل عرفية ذلك، بعد عدم ندرة الشكوك الصحيحة، بل نحمل الصحيحة -ولو بقريئة 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

١ - بحوث في الخمس ج ٢ ص ٤٥

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٨ ص ١٥١

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^(١)، ولكنه ليس من الجمع العرفي في شيء.

كما ان السيد الصدر "قده" ذكر في مناسكه ان المستفاد من اطلاق قوله تعالى "فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى"، 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^(٢)، 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 قبيل الطائفة الخامسة ليست كثيرة بمثابة لو انكرنا وجود جمع عرفي فيها وقعنا في الفقه في معضلة لا مخرج منها.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٣٨٨

٢ - موجز مناسك الحج ص ١٥٠

ثم انه قد ذكر السيد الصدر "قده" اربعة وجوه لحمل العام على الخاص:

الوجه الاول: ان يدعى ان الشارع نصب قرينة عامة على أن خطابه المنفصلة بمنزلة خطاب واحد، ولا بد في كشف مراده من ملاحظة مجموع خطابه، 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 الأئمة المتأخرين او من نفس الامام في زمان لاحق، كما يؤدي الى عدم احراز ظهور العام في العموم بالنسبة الينا لاحتمال صدور مخصص منفصل له مما لم يصل الينا لضياح بعض الكتب.

ولكن يندفع هذا الوجه بعدم وجود قرينة عامة على كون ديدن الأئمة 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 بنكته 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 مابيننا 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 ينفي 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

الأصولية الأولى كان يستشكل في جريان أصالة العموم في العام الآخر بدعوى انه لا تعين له واقعا فيكون من الفرد المردد الذي لا وجود له^(١)، ثم عدل في الدورة الثانية من اصوله عن هذا الاشكال^(٢) 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،

١ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٢٤٩

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٤٣١

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 بيث الروايات والذي يكون لغرض العمل بها، وحينئذ يقال بأنه حيث كان يختلف 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 المشرعة 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 لاجمع 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^(١)، فقد ورد في مكاتبة الحميري الى صاحب الزمان (عليه السلام) يسألني بعض الفقهاء^(٢) 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 عليه السلام 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، وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً^(٣).

مع انه لا يوجد تعارض مستقر بين الخبرين المذكورين فيها، حيث انه وان لم يوجد بينهما جمع حكمي بان يحمل الخبر الأول على الاستحباب

١ - الاصول في الاصول ج ٢ ص ٤٣١

٢ - الموجود في كتاب الغيبة ص ٣٧٨ "احتجت - ادم عزك- ان تسأل لي بعض الفقهاء"، والظاهر ان الخطاب فيه الى الحسين بن روح ره، فيطلب منه ان يسأل الإمام عليه السلام عن ذلك.

٣ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٣٦٢ باب ١٣ من ابواب السجود ح ٨

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، فقليل انه ليس عليه بعد التشهد الأول تكبير، والحكومة من اوضح انحاء الجمع العرفي، ولكن مع ذلك خيره الامام (عليه السلام) في المكاتبة بين العمل باي من الخبرين.

وهكذا ورد في رواية ابن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى ابي الحسن (عليه السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن ابي عبدالله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلها إلا على الأرض فوق (عليه السلام): موسع عليك بأية عملت^(١)، فيقال بأنه لا يوجد 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 لا يرى 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 منقولاً بنحو الاجمال، فكان في الأصل قد صرح فيه بالعموم بنحو يأبى عن اخراج مورد القيام بعد الجلوس او بعد التشهد الأول عنه عرفاً، كما يحتمل ورود الحديث العام في مورد السؤال عن حكم التكبير بعد التشهد الأول، فلاحظ الإمام (عليه السلام) 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،

لا يدل 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 اخرى في الجملة، فان هذا لا يعني حكومته على الخير 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 لا يعني 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 فممكن الجواب عنها بأن من المحتمل كون المراد من التوسعة فالعمل باي من الخيرين التوسعة الواقعية، بل ذكر جماعة كالسيد الخوئي "قده" أن ظاهر ذكر مورد التعارض في السؤال هو استعمال السائل الحكم الواقعي فيه من الإمام (عليه السلام)، 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 (عليه السلام) العارف بالاحكام الواقعية ان حكمه بالتخيير واقعي، فانه لو كان الحكم الواقعي غيره لكان الانسب بيانه، بعد ان كان مورد التعارض منصوفا عليه في السؤال.

تقديم المخصص المنفصل هل هو بملاك اقوائيته او قرينيته

يقع الكلام في ان تقديم المخصص المنفصل بملاك أظهرته وأقوائيته

او بملاك قرينته النوعية، فاختر جمعُ الأول وجمعُ اخرون -منهم المحقق النائبي 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 لايقدمّ 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 فلا يقدم على العام بالنسبة اليه^(١).

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 خطابه.

وقد يستدلّ على كون تقديم الخاص على العام بنكتة الاقوائية بما حصله 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 العقلانية، فهذا البناء العقلائي لم يحصل تعبدا بل نشأ عن نكتة عقلانية مسبقة، ولا توجد 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^(١).

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 لا يجب اكرام اي عالم وورد ايضا "أكرم
الفقيه" فان كانت نكتة قرينية الخاص هي اقوائية ظهوره من حيث اخصية
موضوعه لزم تقديم هذا الخاص على العام والالتزام بوجود 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 اخصية موضوعه او أنها أقوائية ظهوره من جميع
الجهات فيحتاج الى مصادرة عقلائية.

والذي نحسّه بوجودنا 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 واکرم الفقيه فيستظهر منه العرف وجوب اكرام الفقيه، نعم لو ورد في الخطاب "اکرم الفقيه ولايجب اكرام اي عالم" فقد يستظهر العرف كون الذيل قرينة على أنه بصدد تبين المراد من الصدر فيحمل الأمر باكرام الفقيه على الاستحباب، وهذا يشكل قرينية السياق، بخلاف ما اذا ورد في الخطاب لايجب اكرام اي عالم واکرم 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 فقها انه ورد في صحيحة محمد بن قيس "اذا قتل الرجل أمه خطأ ورثها"^(١) وورد في صحيحة أخرى له "المرأة ترث من دية زوجها ويرث من ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه"^(٢) فمفاد الأول ان القاتل خطأ يرث واطلاق المحمول يقتضي ارثه من الدية، ومفاد الثانية ان القاتل لا يرث 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، ولا يعارضها الثانية، وتدل الثانية على عدم ارث القاتل عمدا من الدية، ولا يعارضها الأول، ومورد تعارضهما ارث القاتل خطأ من الدية والظاهر عرفا هو كون النسبة بينهما عرفا عموما من وجه كما افاد السيد الخوئي قده^(٣).

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^(٤)، ولكن بناء على ما ذكرناه تكون النسبة بينهما عموما من وجه

١ - وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٣٣ باب ٩ من ابواب موانع الارث ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٣٢ باب ٨ من ابواب موانع الارث ح ٤

٣ - مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤٥٥

٤ - مستند العروة كتاب الخمس ص ١٢

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 ابي العلاء 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 الحسين بن ابي العلاء فيقدم 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، ولاقل انه لم يظهر 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 لا تكرم 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 ولا تكرم أي فاسق" فان ظاهره انه انما استخدم اداة العموم في الثاني ليرجّحه على الأول في مورد الاجتماع أي العالم الفاسق، في حين انه لو كان منفصلا عنه لم ينعقد 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 (صلى الله عليه وآله) كان موقفه موقف فقيه، ولا يتصور 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"^(١) - يجمع بينهما 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 لا تكرم أي
فاسق) او كان قدرا متيقنا خارجيا له (كالعالم العادل بالنسبة الى خطاب
"يجب اكرام كل عالم" حيث انه لا يحتمل 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 شئ يطير فلا بأس 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 لم يكن 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 نصا 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- لم يكن تقديم الخطاب الثاني الدالّ على نجاسة ما لا يؤكل 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 فلا يتعين 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، فلا يمكن 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 لا يظهر 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 لواجه لحمل الخطاب الأول على الثاني.

قلت: لو كان الخطاب واردا بعنوان ان بول الطير الذي يحل اكله طاهر لم يكن فيه أي اشكال وكنا نلتزم بانه مصداق لحكم عام لكل ما يحل لحمه، ولكن المفروض انه لم يذكر 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 جدا.

ثم انه لو فرض ان تقديم احد الخطابين على الآخر لا يؤدي الى لغويته عرفا وان أدى الى الغاء عنوانه لم يكن 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 والكواغد المكتوب عليها هل يجوز السجود عليها ام لا فكتب (عليه السلام) يجوز^(١)، فقد استفاد منها جماعة منهم صاحب العروة والسيد الخوئي والسيد الامام "قدهم" جواز السجود على القراطيس ولو كان متخذها مما لا يصح السجود عليه كالقطن والكتان او الابرسم او غيرها، وقد أجاب السيد 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"^(١) في القرطاس المتخذ مما لا يصح السجود عليه، بأن تقديم صحيحة هشام عليها والالتزام باختصاص جواز السجود على القرطاس بما كان متخذاً مما يصح السجود عليه يوجب الغاء عنوان القرطاسية، اذ السجود عليه جائز ولو لم يكن قرطاساً، فلا بد من تقديم اطلاقها على اطلاق صحيحة هشام^(٢)، وفيه أن تقييد اطلاق صحيحة ابن مهزيار بما اذا كان القرطاس

١ - من لا يحضره الفقيه ج١ ص ٢٧٢

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ١٣٧

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 مطلقاً من صحيحة هشام، ومنها أن القرطاس في ذلك الزمان كان متخذاً من القطن والكتان عادة فحمل صحيحة ابن مهزيار على القرطاس المتخذ من الخشب وورق الشجر حمل على الفرد النادر، بل يوجب اللغوية لعدم تيسر الاطلاع على كون القرطاس متخذاً مما يصح السجود عليه الا بالرجوع الى اهل الخبرة مما لا يتيسر لأغلب الناس، ومنها أنه لو فرض تعارضهما وتساوقهما فيكون المرجع البراءة.

وقد اجبنا عن الاول بالمنع من دعوى الاستحالة، بعد صدق عنوان ما انبتته الارض عليه عرفاً خصوصاً 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 ج ١ ص ٤٧٣ من أن المتعارف في ذلك الزمان كون القرطاس متخذاً من الخشب وورق

متخذاً مما يصح السجود عليه لا يوجب لغويته عرفاً اذ غايته ان تكون الصحيحة بصدد التنبيه على كون القرطاس المتعارف الموجود في ذلك الزمان متخذاً مما يصح السجود عليه، وليس التنبيه على ذلك خلاف الظاهر من مقام الإمام (عليه السلام).

ومنها: ما لو كان مورد الافتراق لأحد الخطابين نادراً بحيث لزم من اخراج مورد الاجتماع منه تخصيصه بالفرد النادر بخلاف الخطاب الآخر، فيقدم الخطاب الاول حينئذ لصيرورته نصاً عرفياً في مورد الاجتماع.

الشجر، ومعرفة كون القرطاس متخذاً مما يصح السجود عليه كانت متيسرة جزماً او احتمالاً بعد كونه مصنوعاً في مصانع معينة في ذلك الزمان، وأجبنا عن الثالث بأن الرجوع الى البراءة موقوف على احراز كون صحيحة ابن مهزيار وارداً على نهج القضية الحقيقية، لكنه خلاف ظاهر السؤال في صحيحة ابن مهزيار، وحيث نحتمل أن القرطاس المعهود في زمان الائمة كان متخذاً 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 انتبته الارض وعدم صدق انه ما لبس، وان كنت مادته الاصلية القطن والكتان الا انه بعد صيرورته قرطاساً ابتلي بمانع يمنع من صلاحيته لأن يلبس، وانت ترى انه يعني جواز السجود على كل ما اتخذ من القطن والكتان ولم يكن صالحاً لأن يلبس ولو لم يصدق عليه القرطاس كالكارتون، فاشكاله في السجود على المحارم الورقية مما لا يرى له وجه.

القسم الرابع: المطلق والمقيد المنفصل

ذكر المشهور انه لو لم يكن تنافٍ بين المطلق والمقيد عمل بهما، والا فيحمل المطلق على المقيد، توضيح ذلك: ان للمسألة صوراً:

الأولى: ان يكون المطلق والمقيد متوافقين في النفي والإثبات، وكان الحكم فيهما شمولياً لا بديلياً، كما اذا قال اكرم العالم وقال اكرم الفقيه فانه لا تنافي بينهما حتى لو احرز بمناسبة الحكم والموضوع وحدة الجعل، اي احرز وحدة القانون في مقام الثبوت، فان ذلك لا يوجب حمل المطلق على المقيد، اذ لا يظهر من خطاب المقيد انه يبيّن نص القانون المجعول في مقام الثبوت، بل يمكن ان يبيّن 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 مجعولاً ثبوتاً بنفسه لان يكون مصداقاً لمجعول آخر، فعليه يكون مقتضى ذلك بعد افتراض العلم بوحدة الجعل هو حمل المطلق على المقيد، ولكن الصحيح كما ذكرنا انه لا يظهر من الخطاب كون مضمونه مجعولاً بنفسه، بل لعله مصداق لمجعول آخر.

هذا، ولو كان الخطاب الخاص مشتملاً على الوصف المعتمد على الموصوف كما لو ورد في خطاب 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 لم يكن للعدالة أي دخل في وجوب اكرام العالم، وهذا خلاف ظاهر كون القيد احترازياً، 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 لم يكن 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، فلا يتم ما ذكره السيد الخوئي قده من ان مقتضى مفهوم الوصف هو حمل الخطاب المطلق على المقيد^(١).

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 ولا تكرم العالم الفاسق والثاني مثل لا يجب 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 ولا تعتق رقبة كافرة، فانه ان استظهرنا من لسان الخطاب الثاني الإرشاد الى المانع فلا إشكال 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 وينهى عن شرب الماء البارد فلاتنافي بينهما، فلو شرب ماء باردا فقد امثل 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 بعق رقبة مطلقا فغير عرفي جدا، لان الجمع الموضوعي مقدم عندهم على الجمع الحكمي.

الثالثة: ان يكونا مثبتين وكان الحكم بدليا لاشموليا، كما لو قال ان ظهرت فاعتق رقبة ثم قال ان ظهرت 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 امثال الأمر بالمطلق فقط ويبقى المجال لامثال الأمر بالمقيد، نعم لو كان الأمر الثاني متعلقا بكون امثال الأمر الأول في ضمن المقيد لم يبق موضوع له بعد ذلك لسقوط الأمر الأول بعق الرقبة الكافرة فلم يبق مجال لامثاله في ضمن عتق الرقبة المؤمنة.

وذكر السيد الخوئي "قده" انه يلزم في فرض تعدد الحكم تقييد خطاب الأمر بالمطلق بفرض عدم امثال الأمر بالمقيد، حيث ان اطلاقه لفرض امثال الأمر بالمقيد لغو لاثر له فلا بد ان يكون الأمر بالمطلق على وجه الترتب، نعم في ما لو كان الخطابان عامين من وجه كما لو أمر باكرام عالم وامر باكرام هاشمي فلا مانع من اطلاق الأمرين وان كان يكفي اكرام عالم هاشمي في امثالهما؛ ولكن ما افاده غير تام، حيث ان كون الغرض من جعل الأمر بالمطلق التحريك نحو الجامع في فرض عصيان الأمر بالمقيد، لا يوجب 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 لم يحرز من الخارج وحدة الحكم ولا تعدده، فقد ذكر السيد الخوئي قده انه يلزم حملهما على وحدة الحكم فيحمل المطلق على المقيد، حيث انه لا يمكن الأمر بالمطلق والأمر بالمقيد لان نتيجته التخيير بين الاقل والاكثر، فان 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 اولاً وعتق رقبة ثانياً يكون تخييراً بين الأقل والأكثر وهو غير معقول.

ومن جهة أخرى ان الأمر بالمطلق ان سقط بامتنال الأمر بالمقيد فحينئذ يلغو جعل الأمر المطلق الا على تقدير عدم محركية الأمر بالمقيد فيثبت أمر بالمطلق مرتباً 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 مرة لامتنال الأمر بالمطلق ومرة لامتنال الأمر بالمقيد فهذا أيضاً خلاف ظاهر الأمر بالمطلق، حيث ان الإتيان بالمقيد يعد امتثالاً له كما يعد امتثالاً للأمر بالمقيد فيلزم سقوطهما بذلك الا اذا تعلق الأمر في الخطاب المطلق بايجاد فرد آخر من عتق الرقبة، ولكنه خلاف الاطلاق^(١).

ولكن يلاحظ عليه ان المقام يختلف عن التخيير بين الأقل والأكثر، اذ يفرض هناك أمر واحد بالجامع بين الأقل والأكثر، وحينئذ يقال اذا لوحظ الأقل بشرط لا عن الأكثر صاراً متباينين وهو خلف الفرض، وان لوحظ لا بشرط فبحصوله يسقط الأمر فلا يكون متعلق الأمر مقيداً بحصول الزائد

على أي حال، فلا يصح الا ان يؤمر بالزائد كمستحب في ضمن الواجب، وهذا بخلاف المقام حيث ان الأمر بالمطلق يسقط بالإتيان به والأمر بالمقيد لا يسقط 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 لا يحركه الأمر بالمقيد، لا يوجب 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 فلا دليل على التكليف بغير المقيد.

نعم لا يبعد أن يقال: ان تعدد الامر بنحو تعلق امر بالطبيعة وامر آخر بالحصّة خلاف الطريقة العقلائية، فان العقلاء في فرض تعدد المطلوب يأمرّون بالحصّة اولاً، وعلى تقدير عصيان المكلف له يأمرّون بغير تلك الحصّة 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 ثبوت كل منهما فان ثبت من الخارج احدهما فهو، والا كان مقتضى القاعدة الالتزام بتعدد الأمر، اذ لا دليل على تقييد الخطاب المطلق بالخطاب المقيد) غير متجه بالنظر العرفي.

حمل المطلق على المقيد في المستحبات

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 لا يكون كذلك في المستحبات؟ وان لم يكن 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، ولا ينحصر 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 لا يوجب 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^(١).

اقول: قد توجب الغلبة انعقاد ظهور الخطاب على وفقها كما في ظهور خطاب النهي في كونه بنحو الاستغراق لا صرف الوجود، فان منشأ 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 لم يصدق 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، فلا يصدق 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^(١).

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، لا يتم مسلك صاحب الكفاية في تلك القاعدة، بل على المشهور من ان مفادها حجية الخبر الضعيف في السنن، فلا بد 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 تام، فان معنى كون المقيد افضل الافراد وجدان غيره لنفس الملاك الاولي، بحيث يكون الإتيان به مجزيا عنه، وهذا لا يتم 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 لاجراً 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 فلا بد 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 لابل المقيد، 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 فلا بد 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 عليه السلام وورد خطاب آخر في استحباب زيارته ليلة الجمعة، فلاوجه لحمل المطلق على المقيد، اذ لا تنافي بين الخطابين حيث ان دليل المقيد لا يوجب 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، فلا يتنافى 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 (عليه السلام)، اذ لا يتنافى استحبابها في كل وقت مع استحبابها في وقت خاص، فيظهر منه ان زيارته في هذا الوقت افضل، وليس في تعدد الاستحباب أي 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 (عليه السلام) وورد الأمر بزيارته (عليه السلام) مع الغسل فقد يقال بلغوية جعل الاستحباب المطلق الا لمن لا يمثل الأمر الاستحبابي بالمقيد، 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 فلا مانع عقلا وعقلاء من الالتزام بتعدد الأمر الاستحبابي فيها بلحاظ مراتب الاستحباب، ولعل العرف يحمل الامر الاستحبابي بالمقيد كزيارة الحسين (عليه السلام) مع الغسل على كونه امرا بالقيد أي الغسل قبلها، فتدبر، هذا ولو كان ظاهر الأمر الثاني تعلقه بتحصيل القيد وكان ظاهرا في استحبابه النفسي، فلا مانع مطلقا من اجتماع الأمرين: أمر بالطبيعة وامر بقيدها، ولا محذور فيه ابدا.

نعم لو كان الأمر الثاني متعلقا بتحصيل القيد وكان ظاهرا في استحبابه النفسي، فلا مانع مطلقا من اجتماع الأمرين: أمر بالطبيعة وامر بقيدها، ولا يأتي فيه اشكال السيد الخوئي "قده" من لزوم كون الأمر بالمطلق في فرض تعدد الأمر ترتيبيا حتى في الواجبات فضلا عن المستحبات، لتعدد مصب 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 لو كان الظهور الاطلاقي متوقفا على عدم البيان

المنفصل فمع الشك في وجود البيان المنفصل يشك في انعقاد الظهور ومعه فلا يمكن 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^(١).

اقول: ان كان مقصوده ان البيان المنفصل حجة على ضيق المراد الجدي في المطلق وان لم يهدم 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^(٢)، ولكن لاوجه حينئذ لذكره كتأييد لمبنى الشيخ الأعظم قده لانه مخالف لذاك المبني 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 لاعمى له، فانه ان كان ظاهر حال المتكلم هو كونه في مقام بيان تمام مراده عند عدم

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٣٧٧

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٥ ص٣٦٨

البيان المتصل فينعقد الظهور الاطلاقي بشكل تنجيزي ولايستطيع البيان المنفصل ان يهدم هذا الظهور، وان لم يكن 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 منضمما الى عدم البيان المنفصل، ومع احتمال البيان المنفصل فلانحرز الظهور في كون المطلق مرادا جديا للمولى، وكذا لامعنى لدعوى انعقاد الظهور الاطلاقي ما لم يصل 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^(١).

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

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٣١١ ومستند العروة كتاب الحجج ج٢ ص١٥٩ مسألة ٢ من فصل في أقسام الحج

منجزا ومعدرا، فرغ 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 لم يكن 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 لا تكرم 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 تعليقا 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^(١).

القسم الخامس: تعارض الظاهر مع الاظهر او النص

انه لو فرض عدم وجود جمع عرفي في رتبة موضوع الخطابين المتعارضين بان لم يكن 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 خطابي الأمرين عند العلم بعدم وجوب كليهما تعيينا على الوجوب التخيري.

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 حجتيين في القدر المتيقن منهما؛ ولكن هذا لا يكفي في الجمع العرفي للزوم القرينية النوعية بينهما وهي مفقودة في مثل هذين الخطابين، ولنذكر لذلك ثلاثة أمثلة:

١- لو سئل المولى عن اكرام الهاشمي الفاسق فقال يحرم اكرام الفاسق وسئل عن اكرام الفاسق غير الهاشمي فقال لا بأس 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 لم يكن 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.

٢- لو ورد اكرم العالم وكذا لا تكرم العالم، وكان القدر المتيقن الخارجي من وجوب اكرام العالم هو وجوب اكرام العالم العادل، اذ لا يحتمل اختصاص وجوب الاكرام بالعالم الفاسق، والقدر المتيقن الخارجي من حرمة اكرام العالم هو حرمة اكرام العالم الفاسق اذ لا يحتمل اختصاص حرمة الإكرام بالعالم العادل.

٣- ما لو كان لكل منهما قدر متيقن بلحاظ المحمول كما لو ورد في خطاب اكرم العالم وورد في خطاب آخر سيان 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، فلا يصار اليه الا اذا كان الخطaban قطعي الصدور والجهة، فبذلك يعلم إرادة ذلك منهما وهذا اجنبي عن الجمع العرفي، والمثال الفقهي المعروف للمقام ما ورد من ان ثمن العذرة سحت ولا بأس 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 الدالتان لايعلم بكذبهما فيؤخذ بهما^(١).

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 لم يظهر 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 لم يظهر 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 لا يختص الاصل الاولي في باب التعارض وكذلك الاصل الثانوي الذي هو التخيير او التساقت بما اذا لم يكن بين الدليلين جمع دلالي عرفي، فان شمول "صدق" لكل من المتعارضين يزاحم شموله للمعارض الآخر، وان كان بينهما جمع دلالي عرفي، اذ مقتضى "صدق" هو الأخذ بالظهور الاولي 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 مورد خارج عن وُسع "صدق"، فلا يتوهم أن دليل "صدق" يوجب التعبد بصدور الفاظ الروايات حتى يكون معنى التعبد بصدورها الأخذ بظواهرها الاولية والثانوية الحاصلة بسبب الجمع بين القرينة وذي القرينة، بل دليل "صدق" ينشئ أحكاما على طبق مفاد الروايات، فاذا توجه دليل "صدق" الى العام أفاد بالنسبة اليه حكما عاما، كما اذا توجه الى الخاص أفاد بالنسبة اليه حكما خاصا، وهذان الحكمان متناقضان او متضادان، فلا بد من طرح ظهور "صدق" بالنسبة الى الجميع، بناء على ان الاصل في المتعارضين التساقت، ويؤخذ في الواحد بعينه بناء على ان الاصل التخيير، فليس يمتاز هذان المتعارضان عن المتعارضين اللذين لا يشتملان على جمع دلالي عرفي.

بل لو قلنا بان مفاد "صدق" 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 لا يمكن الجمع بين اصالة الظهورين، ولذا يلغي العرف الظاهر ويأخذ بالأظهر او النص كذلك لا يمكن شمول "صدق" لهما جميعا، وأما شموله لهما جميعا ثم اقتضاه للجمع بينهما برفع اليد عن احدهما فيه من الغلط ما لا يخفى، فان شمولاً يكون مآله رفع اليد والطرح كشموله للمتعارضين اللذين لا يوجد بينهما جمع عرفي، ثم ان اقتضاء شموله لهما لطرحهما لا يتصور 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 "صدق" تصديق احد الخبرين المتعارضين منضمًا 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^(١).

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 مقيدا 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^(٢).

وما ذكره لا يخلو 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، لانتجيز الحكم الشرعي الذي يدلّ عليه عموم العامّ ولو مع

١ - نهاية النهاية ج١ ص٢٣٧

٢ - الاصول في الاصول ج٢ ص٣٤٦

وصول الخاصّ المخالف له، ويشهد على ذلك ما لو قام الخبير على صدور العام ولكن علم المكلف بوجود خاصّ مخالف له، فانه لا ينبغي 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 ولا ريب في أن بناءهم على معاملة قيام الخبير على صدور العام 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 لا ينبغي 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:

١- حكم ما لو كان سند الخاص ظنيا

النكته 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 ولا يعقل ان يكون للعقلاء بناء ان متنافيان، فلا بد ان يلاحظ السيرة هل هي قائمة على تقديم سند الخاص ام على تقديم عموم العام، ولا إشكال في ان بناءهم على تقديم الخاص، ولا اقل فيما ألقى الخاص الى نفس من ألقى اليه العام ولم يكن فيه تأخير بيان عن وقت الحاجة .

وإذا 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 لا يعتقد له اطلاق، فحينئذ نتمسك بهذا الدليل لحجية الخاص، وبالالتزام نحزر عدم حجية عموم العام .

وإذا 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 المعترف فيرى العقلاء القياس طريقا معتبرا فيعملون على وفق القياس علي وجود الخاص ولا يبنون على كون عموم العام مرادا جديا للمولى، لكن لا لموضوعية في القياس بل لأجل انه طريق معتبر، فاذا نهى الشارع عن اتباع القياس والغى طريقته، فيمكن التمسك بكبرى سيرة العقلاء على العمل بعموم العام؛ وكذلك قد لا يرى العقلاء خبر الثقة فيما لم يفد 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 لا يكفي معاصرة الارتكاز العقلائي فلا يكون 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 ذكر 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 لم يتم فيه ذلك بل بقي الارتكاز فيه بحاله، وفي المقام لا يحتمل ذلك عرفا.

٢- اشتراط الجمع العرفي بين الخطابين بصدورهما من متكلم

واحد

النكته 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 يمثلون الشارع، ويفسرون مراداته، لا أن كلا منهم يبيّن 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 قرينة 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.

٣- 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 احتمال 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 اجمالاً بحرمة لو كان الصادر هو الخطاب الخاص او وجوبه لو كان الصادر هو الخطاب العام، فان التخيير في دوران الأمر بين المحذورين بمناط عدم اقتضاء العلم الإجمالي في موردته للتنجيز لا ينافي تنجز احد طرفيه بعلم اجمالي آخر لا يكون 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 فلاشئ 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.

٤- 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 لبا بوجود أثر عملي لمضمون الخبر بعد تحكيم سائر القرائن عليه، فاذا فرض في مورد انه لم يكن 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^(١).

اقول: الظاهر انه اذا كان حمل خطاب ذي القرينة على خطاب القرينة كحمل الخطاب العام على الخاص موجبا لطرح العام رأسا فلا يعدّ هذا جمعا عرفيا وكيف يقبل العرف ان يقدم الخاص على عام يقطع بكون الباقي تحت العام بعد التخصيص صادرا بداعي التقيّة، فالانصاف استقرار التعارض بينهما في مثل هذا الفرض.

٥- في الجمع العرفي بين الخطابين المتعارضين بالعرض

النكته 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 لا يجعله قرينة، اذ لا يغير ظهوره او لأجل ان ضابط الجمع العرفي فرض كون الخطابين المنفصلين متصلين، فان لم يحسّ العرف بالتنافي بينهما في فرض الاتصال فيجمع العرف بينهما في فرض الانفصال وفي المقام لو فرض اتصاليهما فلا يصلح الخطاب الثاني لهدم ظهور الخطاب الأول.

ويرد على الوجه الأول **اولاً**: ما ذكره في البحوث من ان لكل خطاب مدلولاً التزامياً وهو انه لو دار الأمر بين كون هذا الخطاب فيما هو نص فيه كاذباً او كون ظاهر خطاب آخر غير مراد للمتكلم، فيتعين الثاني، والعلم الإجمالي الحاصل من الخارج يحقق المصادق لهذا المدلول الالتزامي، وما افاده متين جداً، وثانياً: قرينة النصّ على الظاهر او الخاص على العام ليست ناشئة عن خصوصية في الخطاب بل قرينته نوعية ناشئة عن كونه خاصاً او نصّاً ولو بواسطة العلم الإجمالي الموجب لحجية لازمه وهو عدم وجوب الفعل الأول في المثال.

ويرد على الوجه الثاني انه لا بد حين افتراض اتصال الخطابين المذكورين في المثال المتقدم من افتراض اتصال العلم الإجمالي بهما بان كان واضحاً في مقام التخاطب، نظير ما لو قال المولى أكرم زيدا وأكرم عمروا ولا يجب اكرامهما معاً وحينئذ لا يرى أي تناف بين الخطابين، مضافاً الى انه قد مر سابقاً عدم تمامية هذا الضابط.

٦- 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 لا يحرز كون المراد الاستعمالي فيه المعنى الخاص فلا تتم قرينته 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.

٥٣٠..... ابحاث أصولية- مباحث الحجج- الجزء السابع

هذا تمام الكلام في التعارض غير المستقر.