

اصول الفقهاء

تأليف

لاصولي الشهير آية الله العظمى

الشيخ محمد حسين الخليلي

(١٣٠٩ - ١٣٩٤ هـ)

الجزء الثاني عشر

اصول الفقہ

تألیف

الأصولی الشہر آیۃ اللہ العظمیٰ

الشیخ محسن الحلّی

(۱۳۰۹-۱۳۹۴ھ)

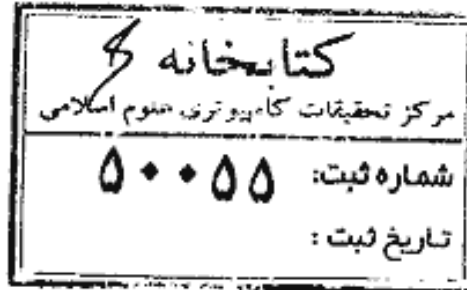
الجزء الثانی عشر

جمعہ دارى اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۵۸۸۹۲

ش. اموال



شابك (ردمك) ۲-۲۳-۵۲۱۳-۶۰۰-۹۷۸ / دورة ۱۵ جزءاً احتمالاً
ISBN 978 - 600 - 5213 - 23 - 2 / 15 VOLS.

شابك (ردمك) ۰-۸۵-۵۲۱۳-۶۰۰-۹۷۸ / ج ۱۲
ISBN 978 - 600 - 5213 - 85 - 0 / VOL 12

مركز تحقيقات كتابية ودراسات إسلامية

الكتاب :	أصول الفقه ج ۱۲
المؤلف :	آية الله العظمى الشيخ حسين الحلبي
الناشر :	مكتبة الفقه والأصول المختصة
الطبعة :	الأولى - جمادى الأولى ۱۴۳۲ هـ
الفلم والألواح الحساسة (الزيتك) :	تيزهوش - قم
المطبعة :	ستاره - قم
الكمية :	۲۰۰۰ نسخة
السعر :	۳۵۰۰۰ ريال

[التعادل والتراجيح]

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد وحده وعليه نتوكل وبه نستعين
والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين . الكلام في مباحث
التعادل والتراجيح^(١).

قوله : وإن كانت النتيجة مقيدة بحال العلم وكان الحكم الواقعي
مخصوصاً بصورة العلم به فاجتماع النقيضين وإن لم يلزم لتغاير
الموضوعين ، إلا أنه يلزم التصويب المجمع على بطلانه ... الخ^(٢).

كون ذلك من قبيل التصويب محل تأمل ، فإن التصويب إنما هو عبارة عن
كون الأحكام دائرة مدار الظن أو مدار العلم ، بحيث يكون العلم أو الظن تمام
الموضوع بالنسبة إلى الحكم ولو في موارد الخطأ ، وما نحن فيه ليس من هذا
القبيل ، فإن أقصى ما في البين هو أخذ العلم بالنسبة إلى الحكم الواقعي ولو بنحو
نتيجة التقييد جزءاً للموضوع ، نظير باب الجهر والاختفات والقصر والاتمام
بالنسبة إلى الجاهل بوجوبها ، فالحكم الواقعي في أمثال [ذلك] يكون محفوظاً
في درجته ، غايته دلّ الدليل ولو بنحو نتيجة التقييد [على] أن ذلك الحكم

(١) [ذكر المصنف رحمه الله عبارات وتواريخ تدلّ على أنه ﷺ شرع في هذه المباحث
في الدورة الأولى بتاريخ السبت ٣٠ ربيع الأول سنة ١٣٦٦ هـ ق ، وأنه شرع فيها في
الدورة الثانية بتاريخ الاثنين ١٧ محرم سنة ١٣٧٥ ولاحظ تواريخ المصنف رحمه الله في
الصفحة : ٣١٣] .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٠٢ .

٤ أصول الفقه / ج ١٢

مختص بمن علم به ، وأنه غير متحقق في حق الجاهل ، وأين هذا من التصويب المجمع على بطلانه .

وتوضيح ذلك هو أن يقال : إن الشارع عندما جعل الحكم على ذات المكلف لم ينظر إلى حالتي علمه بذلك الحكم وجهله به ، لاستحالة ذلك في مقام جعل الحكم ، لكنه يجعله على نفس الذات المفروض كونها في ذلك الحال معرأة عن النظر بها إلى كلا الحالتين أو إحداهما ، ولكن مقتضى جعله لنفس الذات المذكورة هو تحقق الحكم ذاتاً في مورد الجهل ، ثم يأتي دليل آخر يرفع ذلك الحكم عن الجاهل به ، وبعد تحقق ذلك الدليل المتكفل للجعل الثاني يكون الحكم الواقعي بالنسبة إلى الذات التي علمت به متحققاً ، ويكون العلم به كاشفاً عن تحققه في حقها ، لا أنه يكون شرطاً وعلة في تحقق الحكم لها كي يلزم منه أنه قبل العلم لا حكم وبعده يكون الحكم معلولاً للعلم ، وأنه عبارة أخرى عن التصويب ، وأن العلم يكون تمام الموضوع لا جزءاً .

والأولى أن يقال : إن العلم بالحكم لا يعقل أن يكون جزءاً من موضوع ذلك الحكم ولا تمام الموضوع ، وإنما غاية ما يمكن هو أن يكون موضوع الحكم هو نفس الذات التي وجدت توأماً مع العلم ، ويكون العلم بالحكم من قبيل الكاشف عن أن تلك الذات هي موضوع ذلك الحكم .

نعم ، إن الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية بهذه الطريقة ، أعني طريقة ادعاء تقيّد الأحكام الواقعية واختصاصها بخصوص العالمين بها ليكون مورد الأحكام الظاهرية هو الجاهل بتلك الأحكام الواقعية فلا يجتمع الحكمان ، يتوجه عليه أن ذلك خلاف الواقع الثابت بالأدلة القطعية من أن الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم بها والجاهل بها على حدّ سواء ، ومع قطع النظر عن هذه الأدلة نقول :

إن لازم الجمع بهذه الطريقة الاجتزاء بامثال الأحكام الظاهرية ولو بعد انكشاف الخلاف ، فإن ذلك حينئذ يكون من قبيل تبدل الموضوع ، ولعل مراد شيخنا رحمته من التصويب هو هذا المعنى ، أعني أن لازم القول باختصاص الأحكام الواقعية بخصوص العالمين بها وعدم تحققها في حق الجاهل بها ، وكون الجاهل بها محكوماً بحكم آخر على طبق ظنه ، هو القول بالتصويب في حق ذلك الجاهل ، وليس مراده بذلك هو التصويب في ناحية العالم بالحكم .

لكن الذي يظهر من التقارير المطبوعة في هذا المقام^(١) وفي مقام الجمع بين الأحكام [الواقعية و] الظاهرية^(٢) هو جعل مركز التصويب في ناحية العالم بالحكم ، فراجع وتأمل .

ثم لا يخفى أننا لو سلمنا أن المراد هو كون التصويب اللازم إنما هو في ناحية الجاهل ، ففي كونه تصويباً مجمعاً على بطلانه محل تأمل وإشكال ، وإلا فما الذي نصنعه نحن في مسألتنا الجاهل بالجهر والاختفات والقصر والاتمام ، فإن عمدة ما نصلح به هذه المسألة هو دعوى كون الحكم الواقعي فيها مختصاً ولو بنحو نتيجة التقييد بخصوص العالم به ، وأن الجاهل بذلك يكون حكمه الواقعي هو عدم الوجوب على تأمل .

نعم ، إن ذلك - أعني تقييد الأحكام الواقعية كلها بالعلم وكون الجاهل بها مورداً لأحكام آخر - لا يمكننا الالتزام به من ناحية أخرى ، وهي ما أشرنا إليه أولاً من أن ذلك خلاف المقطوع به من الأدلة ، وثانياً أن لازمه الاجزاء في جميع موارد الأحكام الظاهرية بعد انكشاف الخلاف .

(١) أجود التقريرات ٤ : ٢٧٤ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٠٠ . أجود التقريرات ٣ : ١٢٤ .

قوله : ويتلوه في الضعف الجمع بينهما بحمل الأحكام الواقعية على الانشائية والأحكام الظاهرية على الفعلية ... الخ^(١).

قال ﷺ فيما حرّرتَه عنه : فإنّ ما تتعلّقه من الانشائية والفعلية هو أنّ الحكم الواقعي المجمعول بنحو القضية الحقيقية التي يكون مرجعها إلى جعل الحكم على أفراد موضوعه المقدّرة الوجود ، بمعنى أنّه مثلاً يجعل وجوب الحجّ على كلّ من فرض وجوده مستطيعاً ، فهذا الحكم قبل تحقّق موضوعه في الخارج يكون إنشائياً ، وبعد تحقّق موضوعه في الخارج يكون فعلياً ، أمّا أنّه بعد تحقّق موضوعه في الخارج يكون إنشائياً بحيث إنّ حرمة هذا الخمر الموجود في الخارج تكون إنشائية فقط فمما لا نتعلّقه .

وقال في أوائل الظنّ فيما حرّرتَه عنه ﷺ في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بعد أن حرّرتنا عنه بنحو ما تقدّم ما هذا نصّه : نعم لو كان المراد من الحكم الانشائي هو الحكم الشائني بمعنى الحكم اللولائي نظير الأحكام اللاحقة للأشياء بعناوينها الأولى ، والمراد من الحكم الفعلي نظير الأحكام اللاحقة لها بعناوينها الثانوية ، لصحّ التغاير بين الحكمين ، لكون الحكم الفعلي حينئذ مغايراً للحكم الشائني ، إلّا أنّ ذلك لا ربط له بما نحن فيه من الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، بكون أحدهما إنشائياً أو شائناً والآخر فعلياً ، انتهى .

قلت : لا يقال لِمَ لا نجمع بينهما بهذا الطريق بأن نقول : إنّ الحكم الواقعي يكون شائناً لولائياً في مورد الشكّ ويكون الحكم الفعلي في المورد المذكور هو الحكم الظاهري .

لأنّا نقول : إنّ هذا الوجه لا يمكن الالتزام به حتّى فيما يكون موضوعه

التعادل والتراجع ٧

مقيّداً بالشك أعني الأصول العملية ، لأنّ لازمه التصويب وعدم الاعادة والقضاء فيما لو انكشف الخلاف . مضافاً إلى أنّ حمل الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية على الأحكام الشأنية اللولائية لا يخفى فسادُه .

وعلى كلّ حال ، أنّ التنافي بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية ليس من قبيل التعارض ، إذ ليس الكلام في الخبر الدالّ على الحكم الواقعي والخبر الدالّ على الحكم الظاهري الذي هو منافٍ للحكم الواقعي ، إذ ليس لنا مثل هذين الخبرين ، بل الكلام إنّما هو في تنافي الحكمين وفي كيفية الجمع بينهما ، وذلك لا دخل له بتعارض الأدلة ، فلاحظ وتدبّر .

قوله : وعلى كلّ حال ، فقد عرفت أنّ التعارض إنّما يلحق الدليلين ثانياً وبالعرض ، والذي يتّصف به أولاً وبالذات هو مدلول الدليلين وما يحكيان ويكشفان عنه ، ويؤدّيان إليه مطابقة أو التزاماً ... الخ^(١).

لا يخفى أنّ مقام المحكي والمدلول إنّما هو نفس الواقع ، ولا ريب أنّه لا يتصوّر التعارض في ذلك الصقع ، بل لا يتصوّر فيه التنافي والتعاند ، حيث إنّ الواقع واحد لا تعدّد فيه كي يكون أحد الأمرين الواقعيين منافياً ومعانداً للآخر وإنّما يتصوّر جميع ذلك في مقام الحكاية والاثبات ، فلا يتمّ ما أُفيد من أنّ التعارض عارض ابتداءً لنفس المدلولين والمحكيين ثمّ يعرض الدليلين والحاكيين ثانياً وبالعرض .

نعم ، إنّ عدم إمكان اجتماع المحكيين والمدلولين يكون موجباً لعروض التعارض للحاكيين ، والأمر في ذلك سهل ، لأنّا إذا أخذنا التعارض بمعنى عدم إمكان الاجتماع فهو لا يكون إلّا في نفس المدلولين لوقوع التناقض أو التضادّ

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٠٢ .

بينهما ، وعن هذا التنافي يطرأ التنافي بين الحاكين .

والخلاصة : هي أننا لو أخذنا التعارض بمعنى التنافي لكان منسوباً إلى المدلولين ابتداءً وإلى الدالّين بالعرض ، لكن لو أخذناه بمعنى التنافي في النتيجة والدلالة لكان منسوباً ابتداءً إلى الدليلين ، والظاهر من المعارضة هو الثاني كما يقولون في المنطق إنّ الجواب تارة يكون عن نفس الدليل ، وأخرى بالنقض ، وثالثة بالمعارضة ، ومرادهم بالثالث ما يكون من قبيل قولهم : العالم مستغن عن المؤثر وكلّ مستغن عن المؤثر قديم ، في قبال قولهم : العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث ، في كون الأوّل منتجاً ضدّ ما ينتجه الثاني .

قوله : فلو علم بكذب أحد الدليلين لكان العلم بكون أحدهما غير واجد لشرائط الحجّية واشتبه بما يكون واجداً لشرائطها ، كان ذلك خارجاً عن باب التعارض ، بل يكون من باب اشتباه الحجّية باللاحجّية ، ولا يأتي فيه أحكام التعارض ، وإنّما يعمل فيه ما تقتضيه قواعد العلم الاجمالي^(١).

كما لو اشتمل سند كلّ من الروايتين على أبي بصير ، وعلمنا بكونه هو الثقة في إحداهما دون الأخرى ، فيكون الحكم باللذان تضمّنّاه من قبيل ما علم قيام الحجّة على أحدهما ، فيدخلان في العلم الاجمالي ، من دون فرق في ذلك بين كون الحكمين متنافيين في حدّ أنفسهما أو غير متنافيين ، إن كان كلّ منهما متضمّناً للتكليف ، وإلا فلا أثر له كما لو كانت إحداهما قائمة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال والأخرى قائمة على عدم وجوبه .

وينبغي أن يعلم أنّ هذه الصورة لا يلزمها العلم بكذب إحدى الروايتين ، فينبغي إسقاطه وجعل الصورة المذكورة مقصورة على العلم بكون إحداهما غير

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٠٣ .

واجدة لشرائط الحجية ، وهذه الصورة هي القدر المتيقن من موارد اشتباه الحجّة باللاحجة .

والفرق بينها وبين الصورة الأولى - أعني ما تقدّم من مسألة الظهر والجمعة - ^(١) واضح ، فإنّ تلك المسألة يكون كلّ من الروايتين فيها في حدّ نفسه مشمولاً للدليل الحجية ، ولكن لما كان أحدهما متضمناً لوجوب الظهر يوم الجمعة والآخر متضمناً لوجوب الجمعة يومها ، وقد قام الإجماع على عدم الجمع بين الفريضتين يومها ، كان هذا الإجماع موجباً لتحقيق التضادّ بين المدلولين ، فيكون المحكي بإحدى الروايتين منافياً للمحكي بالأخرى وإن لم يكن منافياً له ذاتاً ، فيدخلان في باب التعارض ، من دون فرق في ذلك بين أن يكون مفاد المتن في كلّ من الروايتين هو أنّ الصلاة الواجبة يوم الجمعة هي الظهر أو هي الجمعة ، أو يكون مفاد المتن هو مجرد أنّه يجب الظهر أو يجب الجمعة .

مركز تحقيقات مكتبة نور

وهذا بخلاف الصورة الثالثة ، وهي ما لو حصل العلم الاتفاقي الخارجي بعدم مطابقة أحد المحكيين للواقع ، بحيث إنّ علم إجمالاً بكذب إحدى الروايتين للعلم الاجمالي بعدم مطابقة مؤدّى أحدهما للواقع ، فإنّ العلم الاجمالي بعدم مطابقة أحد المؤدّيين للواقع لا يوجب طرؤ التنافي بينهما على وجه يدخلهما في المتضادّين ولو عرضاً ، بل أقصى ما في ذلك أنّه يوجب العلم بعدم حجّية أحدهما ، فيكون ذلك من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة .

ولكن في الفرق تأمل ، فإنّا لو علمنا تفصيلاً بأنّ مدلول هذه الرواية الخاصة مخالف للواقع فسقطت عن الحجية ، ثمّ بعد ذلك اشتبهت برواية أخرى ، كان

(١) تقدّم في فوائد الأصول ٤ : ٧٠٢ .

ذلك الاشتباه من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة .

أمّا إذا لم يكن الأمر كذلك ، بل لم يكن لدينا إلا ورود هاتين الروايتين المشمول كلّ منهما في حدّ نفسه لدليل الحجّية ، غايته أنّا علمنا من الخارج أنّ الحكم المحكي بإحدهما غير مطابق للواقع ، فهل هذا العلم الاتفاقي كالإجماع في تلك المسألة يكون موجباً لعروض التنافي بين المدلولين ويحقّق التعارض بين الروايتين ، أو أنّه لا يكون كذلك وإنّما أقصى ما في البين هو العلم الوجداني بأنّ أحد المدلولين مخالف للواقع ، وذلك أمر آخر غير ملاك التعارض الذي هو عدم اجتماع المدلولين والمحكيين للتنافي الواقعي بينهما . وبالجملّة : أنّه إذا كان أحد المدلولين غير مطابق للواقع وإن صحّ لنا أن نقول إنّّه لا يجتمع مع غيره ، إلا أنّ ذلك إنّما هو على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ، فلا يكون محققاً لموضوع التعارض وهو عدم اجتماع المدلولين ؟

وحاصل الفرق بين المسألتين أنّ الإجماع في تلك المسألة إنّما قام على وحدة الفريضة وأنّه ليس في البين إلا تكليف واحد لا تكليفان ، بمعنى أنّه يكون قائماً على عدم اجتماع الاثنيين ، فيكون عبارة أخرى عن الحكم بعدم اجتماع المدلولين ، فيكون قائماً مقام الدليل العقلي القائل إنّّه لا يجتمع الضدّان ، بخلاف العلم الاتفاقي هنا فإنّه إنّما تعلّق بعدم مطابقة أحد المدلولين للواقع ، من دون تعرّض لكون الثابت هو أحدهما ، إذ لا علم بثبوت أحدهما ، وإنّما تعلّق العلم المذكور بنفي أحدهما ، ومن الواضح أنّ ذلك لا دخل له بالحكم بعدم اجتماعهما كي يكون موجباً لدخوله في التعارض ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه إلحاق [الصورة] الثالثة - وهي صورة العلم بكذب إحدى الروايتين - بصورة العلم بكون إحدهما غير مشمولة لدليل الحجّية في كون المسألتين من قبيل [اشتباه] الحجّة

بالأحجة .

ولكن للتأمل فيه مجال ، وهو أن الصورة الثانية لا يمكن فيها التمسك بعموم دليل الحجية في كل واحدة من الروايتين ، لكونه من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية ، فإننا بعد أن فرضنا أن الحجة هو ما يرويه الثقة ، وكان الراوي في الرواية الأولى وفي الثانية هو أبا بصير ، وعلمنا بأنه في إحداهما هو الموثق وفي الأخرى هو غير الموثق ، لم يمكن لنا التمسك بعموم حجة خبر الثقة في الأولى للشك في دخولها تحت الموثق ، وكذلك الحال في الرواية الثانية ، غاية الأمر لما علمنا من الخارج أنه هو الموثق في إحداهما ، كان ذلك موجباً للعلم بكون أحد الحكمين قد قام عليه الخبر الموثق ، فيلزمنا إجراء حكم العلم الاجمالي بالنسبة إلى ذلك الحكم لو كان كل من الحكمين إلزامياً ، ففي الحقيقة ليس ذلك من قبيل اشتباه الحجة بالأحجة ، بل هو من قبيل عدم دخول كل منهما في دليل الحجية ، ولأجل ذلك يمكن أن يقال بالرجوع إلى البراءة في كل من الحكمين ، لعدم قيام الحجة على أحدهما ، للقطع بأن هذه الرواية ليست بحجة كما أن أختها أيضاً كذلك ، فتأمل .

نعم ، لو كان هذا الاشتباه والعلم الاجمالي بكون أبي بصير في إحداهما هو غير الموثق مسبوقاً بالعلم التفصيلي بكونه في هذه مثلاً هو غير الثقة ثم اشتبهتا ، لكان ذلك من قبيل اشتباه الحجة بالأحجة ، بمعنى اشتباه ما كان حجة بما كان غير حجة ، أما بعد تحقق الاشتباه المزبور فليس شيء منهما بحجة فعلاً ، فلا يصح قولنا إنهما من قبيل اشتباه الحجة فعلاً بالأحجة .

أما القسم الثالث فإن لم يكن الاشتباه فيه مسبوقاً بالعلم التفصيلي ، بأن لم يكن لنا إلا هاتان الروايتان مع العلم الاجمالي بكون إحداهما كاذبة ، لا يكون ذلك

الاشتباه إلا موجباً لاحتمال كون كل منهما كاذباً ، وهذا لا يضر بشمول دليل الحجية ، فيكون كل واحدة منهما في حد نفسها مع قطع النظر عن الأخرى مشمولة لدليل الحجية ، وأقصى ما فيه أنه لا يمكن البناء على حجة كل منهما ، للعلم الاجمالي بكذب إحداهما ، فيكون حالهما من هذه الجهة حال الروايتين اللتين يكون مؤدى إحداهما ضدّاً أو نقيضاً لمؤدى الأخرى في أن المانع من إمكان التعبد بهما معاً هو العلم بكذب إحداهما ، غايته أن مستند العلم بكذب إحداهما في مورد التناقض أو التضاد هو حكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين أو الضدين ، وفيما نحن فيه هو نفس ذلك العلم الوجداني الاتفاقي .

والحاصل : أنه ليس ملاك التعارض هو عدم اجتماع المدلولين كي يقال إنه غير متحقق في صورة العلم الاتفاقي بكذب إحداهما ، لأن ذلك العلم الوجداني لا يحقق عدم الاجتماع ، بل أقصى ما فيه هو أنه ينفي أحدهما ، بل إن ملاك التعارض هو كذب إحداهما وعدم اجتماعهما على الصدق مع كون كل منهما في حد نفسه مشمولاً لدليل الحجية ، وهو محقق في الصورة المزبورة كما هو محقق في صورة التضاد أو التناقض .

والحاصل : أنه في كل من الصورتين يكون المكلف عالماً بأن إحدى الروايتين كاذبة مع كون كل منهما في حد نفسها مشمولة لدليل الحجية ، وهذا هو المعيار في التعارض ، سواء انضم إلى ذلك احتمال كذبهما معاً أو لم ينضم إليه هذا الاحتمال ، بل كان مضافاً إلى علمه بكذب إحداهما أنه عالم بصدق إحداهما ، فإن ذلك - أعني العلم بصدق إحدى الروايتين - لا أثر له في تحقق التعارض بينهما بل المدار فيه على العلم بكذب إحداهما . هذا إذا لم يكن الاشتباه مسبوقاً بالعلم التفصيلي .

ومنه يظهر الحال فيما يكون مسبوقاً به ، فإننا قبل طرؤ الاشتباه وإن كنا عالمين تفصيلاً بكذب هذه الرواية ، فلا تكون مشمولة لدليل الحجية ، وتلك الأخرى لا نعلم بكذبها ، فنعلم تفصيلاً بحجيتها ، إلا أنهما بعد طرؤ الاشتباه عليهما لا يكون ذلك الاشتباه إلا من قبيل اشتباه ما كانت معلومة الكذب بما لم تكن كذلك ، وبواسطة هذا الاشتباه لا يحصل لنا إلا احتمال الكذب في كل منهما ، وحينئذ يكون كل منهما محتمل الكذب ، فيشملة دليل الحجية ، فيكون كل منهما في حد نفسه مشمولاً لدليل الحجية ويقع التعارض بينهما . هذا كله بناءً على أن الحجية لا تتحمل وجوداً واقعياً حتى في مورد العلم الاجمالي ، وأن الحجة لا تكون حجة إلا في مورد العلم التفصيلي بها .

أما لو قلنا - كما هو غير بعيد - بأن الحجية وإن لم تتحمل الوجود الواقعي إلا أنها في مورد العلم الاجمالي تكون متحققة ، كما لو كان المكلف قد حفظ متنين يتضمن ظهور كل منهما حكماً شرعياً ، وحصل له العلم الاجمالي بأنه قد أخذ بنفسه أحد المتنين وسمعه من نفس الإمام عليه السلام ، والآخر أخذه وسمعه عن غيره كأبي حنيفة - مثلاً - وقد اشتبها عليه ، فإنه لا يشك أحد بأن ظاهر أحد هذين المتنين حجة عليه وأنه يلزمه ترتيب الأثر عليه ، وحينئذ يكون ذلك من قبيل اشتباه الحجة الفعلية باللاحجة ، ومثل ذلك ما لو علم بحجة إحدى الأمارتين ، وقد ذكر نظير ذلك في بحث الانسداد ، وهو العلم الاجمالي بأن في جملة هذه الطرق العقلانية التي بأيدينا ما هو حجة مجعولة من الشارع .

وبناءً على ذلك نقول : إن الصورة السابقة وهي صورة روايتي أبي بصير المعلوم كونه هو الثقة في إحداها وغيره في الأخرى ، يكون من قبيل اشتباه الحجة الفعلية باللاحجة ، سواء كان الاشتباه مسبوقاً بالعلم التفصيلي أو لم يكن

مسبقاً به ، وأما في الصورة الأخرى وهي صورة العلم بكذب أحدهما ، فإن كان الاشتباه مسبقاً بالعلم التفصيلي كان من قبيل اشتباه الحجة الفعلية باللاحجة ، وإن لم يكن مسبقاً بذلك كانا من قبيل المتعارضين^(١).

(١) والأولى أن يقال : إنه لا ينبغي الرب في كون ما دلّ على الجمعة وما دلّ على الظهر من التعارض بعد فرض أنه ليس لنا إلا صلاة واحدة ، فالأول يخبر عنها بأنها جمعة ، والثاني يخبر عنها بأنها ظهر .

ويلحق بذلك ما لو اتفق العلم الخارجي بكذب مدلول إحدى الروايتين ، فإنه بمنزلة ما يدلّ على وجوب الشيء في قبال ما يدلّ على حرمة أو على عدم وجوبه ، غايته أن هذا تعاند ذاتي وما نحن فيه تعاند عارض ، لعلمنا بأنهما لا يجتمعان ولو من جهة العلم بكذب أحدهما ، سواء علمنا بصدق الأخرى أو لم نعلم .

نعم ، ربما يقال : إن ذلك إن كان بعد العلم التفصيلي بما هي كاذبة ثم حصل الاشتباه ، يكون من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة ، أما مثل التردد في أبي بصير في هذه الرواية وفيه في الرواية الأخرى ، وكذلك لو علم أن أحد الشخصين - أعني زياد الراوي لهذه الرواية وعمراً الراوي للرواية الأخرى - غير عادل ، فليس ذلك من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة ، بل كلّ منهما ليس بحجة ، للشك في دخولهما تحت العادل من مثل صدق العادل .

أما لو علمت الرواية التي يرويها العادل تفصيلاً ثم حصل الاشتباه بينهما وبين الأخرى ، فذلك وإن صدق عليه اشتباه الحجة باللاحجة ، يعني اشتباه ما كان حجة بما كان ليس بحجة ، لكن الآن كلّ منهما ليس بحجة ، فإن الحجية لا تتحمّل وجوداً واقعياً ، سواء كان ابتدائياً كما لو لم يتقدّم العلم التفصيلي أو كان بواسطة الاشتباه العارض كما لو تقدّم .

وإن شئت فقل : إن الحجية لا تتحمّل وجوداً واقعياً في مورد العلم الاجمالي ، ويكون المرجع هو الأصول العملية كما لو لم يكن ذلك العلم الاجمالي في البين .

وينبغي أن يعلم أننا لو قلنا بما أفاده شيخنا رحمه الله من أن ذلك خارج عن باب التعارض ، لكان ذلك هادماً لما أفاده رحمه الله من تعارض الأصول الاحرازية في مورد العلم الاجمالي بخلاف أحدهما ، فتأمل .

وينبغي أن يعلم أن إلحاق الصورة الثالثة بالثانية تعريض بما في الكفاية حيث قال : التعارض هو تنافي الدليلين - إلى قوله - حقيقة أو عرضاً ، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً الخ^(١) ، وقد عرفت أن الأظهر هو كون هذه الصورة داخلة في التعارض ، فتأمل . وكأن التعرض لهذه الجهة من مختصات الدورة السابقة ، ولأجل ذلك لم أعثر عليه في تحريراتي ولا فيما حرره السيد سلمه الله ، فراجع .

قوله : ولكن قام الدليل على أن المال لا يزكى في العام الواحد مرتين ... الخ^(٢).

ينبغي التأمل في الفرق بين هذا الدليل والدليل القائم على أنه لا يجب في اليوم الواحد فريضتان ، في كون الأول من قبيل التزاحم والثاني من قبيل التعارض فتأمل ، للفرق الواضح بينهما حيث إنه في مسألة الظهر والجمعة يومها بعد قيام الإجماع المذكور يكون من قبيل التضاد الدائمي ، فيكون راجعاً إلى التعارض ، بخلاف مسألة الزكاة فإن التدافع فيها بين الدليلين اتفافي فلا يكون إلا من باب

⇒ وعلى كل حال ، أنهما بعد الاشتباه المسبوق بالعلم التفصيلي خارجان عن باب التعارض ، وإنما الكلام في أنهما من قبيل ما لا حجة في البين أو من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة [منه رحمه الله] .

(١) كفاية الأصول : ٤٣٧ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٠٧ .

التزاحم .

قوله : وأخرى يكون التزاحم لأجل اتفاق وقوع التلازم بين متعلقي الحكمين ، بمعنى أنه اتفق الملازمة بين امتثال أحد الحكمين لمخالفة الآخر ... الخ^(١).

قد يمثل لذلك بوجوب استقبال القبلة في الصلاة مع حرمة استدبار الضرائح المقدسة أو القرآن الكريم ، أو بوجوب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي لمن لم يكن عراقياً واتفق أن حصل بالعراق .

وفيه تأمل ، فإن الأول لا يتفق فيه الملازمة إلا عند عدم المندوحة ، والثاني إذا كان قد حصل في العراق كانت الملازمة دائمية . وعلى كل حال ، فإن الاستقبال والاستدبار إن كانا حقيقتين نظير الغضب والصلاة دخل في مسألة الاجتماع ، وإن لم يكونا حقيقتين مختلفتين ، وكان ذلك القيام الواحد بتمامه مصداقاً لكل من العنوانين ، دخل في العموم من وجه ورجع إلى باب التعارض .

قوله : وخامسة يكون التزاحم لأجل كون أحد المتعلقين مترتباً في الوجود والامتثال على الآخر وقد اتفق عدم قدرة المكلف على الجمع ... الخ^(٢).

لم يظهر الفرق بين هذه الخامسة والرابعة ، فإن المقصود من قوله في الرابعة « لأجل اتفاق وقوع المضادة بين المتعلقين » ليس هو إلا المضادة الناشئة عن عدم قدرة المكلف على الجمع .

ومن ذلك يظهر التأمل في قوله في الصورة الرابعة : « فلو كانت المضادة

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٠٨ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٠٩ .

دائمة يخرج عن باب التزاحم « فإن هذه المضادة ليست حقيقية كي يمكن أن تكون دائمية ، وإنما هي ناشئة عن عدم القدرة ، ولا يعقل كونها دائمية فتأمل . ولا يفرق في وقوع التزاحم بينهما بين كونهما عرضيين أو طوليين ، غاية أن المرجح يختلف ، ففي الثاني يكون الترجيح بحسب التقدم الزمني دون الأول .

وحينئذ فالأولى هو جعل أقسام التزاحم ثلاثة ، باب الاجتماع على القول بالجواز من الجهة الأولى ، وباب اتفاق توقف الواجب على فعل الحرام ، وباب اتفاق المضادة بين الواجبين لعدم القدرة على الجمع بينهما .

كما أنه يمكن المناقشة في جعل المرجحات خمسة ، فإنه يمكن إرجاع بعض هذه المرجحات إلى بعض ، فإن تقديم ما ليس له بدل اضطراري على ما له البدل راجع إلى تقديم ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية ، حيث إن ثبوت البدل الاضطراري عبارة أخرى عن كون المبدل منه مشروطاً بالقدرة الشرعية .

والحاصل : أن البدل إن كان عرضياً غير مقيد بالاضطرار كان الوجه في تقدم ما ليس له البدل عليه هو عين الوجه في تقدم المضيق على الموسع ، فإن ملاك التقديم فيهما واحد وهو العموم البدلي ، وإن كان البدل طويلاً مقيداً بالاضطرار وعدم القدرة على المبدل منه كان ذلك عبارة عن كون المبدل منه مقيداً بالقدرة الشرعية .

ثم إن الوجه في تقدم المقدم زماناً هو ما أفاده ^(١) في باب التزاحم من أنه عند التساوي يكون كل من التكليفين ... ^(٢) ويكون الاتيان بكل منهما مسقطاً

(١) راجع أجود التقريرات ٢ : ٤٥ .

(٢) [في الأصل هنا سقط ، والمناسب أن يكون الساقط هو : مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق الآخر] .

للاخر ، ففي زمان الأول حيث إنه لا يتحقق مسقطه وهو فعل الثاني يكون هو المتعين ، نعم بناءً على أن نتيجة التساوي هو التخيير يكون المكلف هنا مخيراً بينهما .

اللهم إلا أن يقال : إن الأمر بالثاني وإن كان متحققاً في ظرف الأول إلا أنه لا يكون محرّكاً وشاغلاً للمكلف ، فلا يكون مزاحماً للأول . وأما لزوم حفظ القدرة للثاني فهو وإن كان محققاً في ظرف الأول ، إلا أنه لا يزيد على أصله الذي هو الأمر الثاني في عدم مزاحمته للأمر الأول ، فتأمل .

وأما الترجيح بالأهمية فعلى الظاهر أنها لا تخرج عن تقديم ما هو الأقوى ملاكاً الذي منع ﷺ من جريانه في التزام الأمور وخضه بالتزام الأمر فتأمل . وتام الكلام في محله من باب التزام .

قوله : بداهة أنه لو كان مفاد أحد الدليلين بمدلوله المطابقي ما تقتضيه نتيجة تحكيم الخاص والمقيّد على العام والمطلق لكان حاكماً على الآخر ... الخ^(١).

لا يخفى أن مفاد الدليل الحاكم بمدلوله المطابقي مثل قولنا : النحوي ليس بعالم بالنسبة إلى أكرم العلماء ، ليس هو عين نتيجة تحكيم الخاص مثل لا تكرم النحويين ، فإن نتيجة تحكيم هذا على أكرم العلماء هي أن النحوي لا يجب إكرامه لكن المدلول المطابقي لمثل قولنا : النحوي ليس بعالم ليس هو عين هذه النتيجة ، بل إن مفاد مدلوله المطابقي هو نفي العالمية عن النحوي ، وحيث إنه عالم وجداناً لزمنا صرفه إلى نفي آثار العالم عنه ليكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ، تنزيلاً لنفي الموضوع منزلة نفي الحكم ، وبذلك يكون هذا الدليل

حاكماً على قولنا أكرم العلماء ، وبعد هذه العناية في الدليل المذكور تكون نتيجته عين نتيجة التخصيص .

ويمكن أن يكون المراد من قوله : « وإن قيل إن المراد من التفسير ما يعم تفسير قرينة المجاز لذي القرينة - إلى قوله - فالتحقيق »^(١) هو أنه ربما يقال في توجيه كلام الشيخ رحمته إن المراد من التفسير هو ما يكون من قبيل قرينة المجاز ، حيث إن الخاص يوجب التصرف في العام بحمله على إرادة بعض أفراده تجوّزاً ، وقرينة هذا التجوّز هو الدليل الخاص ، وحيث إن الدليل الحاكم كان مفاد مدلوله المطابقي هو نتيجة تحكيم الخاص على العام ، صحّ لنا أن نقول إن الدليل الحاكم مفسّر للدليل المحكوم ، يعني أن نسبته إليه كنسبة القرينة إلى ذبيها في كونها مفسّرة له وشارحة للمراد منه .

والجواب عنه أولاً : أن الخاص لا يوجب التجوّز في العام ، فلا يصح إطلاق الشارح عليه ولو بمعنى قرينة المجاز .

وثانياً : أن المدلول المطابقي للحاكم ليس هو عين نتيجة تحكيم الخاص على العام ، بل إن مفاده هو رفع موضوع العام رفعاً تنزيلياً ، ولأجل ذلك كان حاكماً عليه من دون نظر إلى النسبة بينهما .

وثالثاً : أن رفع الحكم الذي تضمّنه الدليل العام عن بعض أفراد العام ليس هو نتيجة تحكيم الخاص عليه ، بل إن ذلك هو عين مفاد الدليل الخاص ، فإنه لو قال أكرم العلماء كان الدليل الخاص متضمناً ابتداءً لارتفاع هذا الحكم عن مورده سواء كان الخاص بلسان لا تكرم الفساق منهم ، أو بلسان لا يجب إكرام الفساق

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧١١ - ٧١٢ .

٢٠ أصول الفقه / ج ١٢

منهم ، أو غير ذلك من السنة رفع الحكم عن مورد الخاص ، فإن الجميع يشترك في رفع الحكم العام عن مورد الخاص ، لا أن مفاد الخاص مطلب آخر ويكون نتيجة تحكيم الخاص على العام هو ارتفاع الحكم الذي تضمنه العام عن بعض أفراد الخاص .

قوله : سواء كانت الحكومة فيما بين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية كحكومة قوله : « لا شك لكثير الشك » على قوله : « من شك بين الثلاث والأربع ... الخ »^(١).

هذا إشارة إلى تقسيم الحكومة إلى الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية ، وقد تقدّم^(٢) الكلام في ضابطها ، وأن المدار في الحكومة الواقعية على كون ما يتكفله الدليل الحاكم حكماً واقعياً مثل قوله : النحوي ليس بعالم ، بعد قوله : أكرم العلماء ، ومثل « الطواف بالبيت صلاة » بعد قوله : تجب الطهارة في الصلاة ، ومثل « لا سهو في سهو » بناءً على أن المراد نقي حكم السهو في سجدة السهو ، وأن مثل « لا شك للإمام مع حفظ المأموم » بالنسبة إلى الأدلة المتكفلة لأحكام الشك تكون الحكومة فيه حكومة واقعية ، والإشكال في حكومة « لا شك لكثير الشك » على الأدلة المتكفلة لأحكام الشك بناءً على أنه يعتبر في كون الحكومة واقعية كون كل من الدليل الحاكم والمحكوم متكفلاً للحكم الواقعي ، حيث إن الحاكم هنا متكفل للحكم الواقعي ، لكن المحكوم متكفل للحكم الظاهري ، لكن يمكن عدها حكومة واقعية نظراً إلى نفس الدليل الحاكم .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧١٣ .

(٢) تقدّمت الإشارة إلى ذلك في المجلد الثاني من هذا الكتاب ، صفحة : ٣٨٨ .

قوله : ولا وجه لما في بعض الكلمات من أنه يعتبر في الحكومة أن يتقدم تشريع مفاد المحكوم على تشريع مفاد الحاكم بحيث يلزم لغوية التعبد بدليل الحاكم ... الخ^(١).

بعد أن بنينا على أن مفاد الحكومة هو كون الدليل الحاكم متعرضاً لنفي الحكم بلسان نفي الموضوع تنزيلاً ، فلا ريب أنه لا يصح نفي الموضوع تنزيلاً لنفي حكمه منزلة نفي نفسه إلا بعد أن يتحقق الحكم لذلك الموضوع ليكون المصحح لنفي ذلك الموضوع هو نفي حكمه ، وحينئذ فلا بد أن يتقدم الدليل المحكوم . نعم هذا إذا كان الدليل الحاكم متعرضاً ابتداءً لنفي الموضوع أو إثباته بحيث كان لسانه المطابق هو نفي الموضوع أو إثباته كما هو الغالب .

وأما حكومة الإمارات على الأصول الشرعية ، فإن قلنا إن مفاد دليل حجيتها هو تنزيل مؤداها منزلة الواقع ، فلا بد أن يكون مسبقاً بدليل يثبت الآثار للواقع ، وكذلك لو قلنا إن مفاده هو تنزيل قيامها لدى المكلف منزلة العلم الطريقي المتعلق بالواقع ، فلا بد أيضاً من أن تكون مسبقة بذلك ، وبعد ثبوت هذا التنزيل تكون حاكمة على الأصول الشرعية قهراً ، وحينئذ لا يحتاج دليل حجيتها إلا [إلى] تقدم ذلك الدليل دون تقدم دليل حجية الأصول ، لأن المصحح للتنزيل هو ذلك الدليل لا دليل حجية الأصول .

وفي الحقيقة أن لدليل حجية الأمانة حكومتين : إحداهما بالنسبة إلى الأدلة الواقعية ، وهذه الحكومة حكومة ظاهرية ، وهي تستدعي تقدم الدليل المحكوم ، والحكومة الأخرى بالنسبة إلى الأصول الشرعية ، وهذه الحكومة أشبه بالحكومة الواقعية ، وهي لا تستدعي تقدم الدليل المحكوم . وأما تقدمها على الأصول

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧١٣ .

العقلية فهو بالورود ، هذا كله على تقدير القول بأن مفاد دليل حجية الأمانة هو التنزيل في نفس قيام الأمانة أو مؤداها .

وهكذا الحال بناءً على ما هو التحقيق من أن مفاد دليل حجيتها ليس هو التنزيل ، بل هو جعل الحجية لها ابتداءً ، فإنها وإن حكمت حينئذ على الأصول العملية باعتبار أن جعل حجيتها المذكورة يلزمه رفع موضوع الأصول الذي هو الشك ، إلا أن ذلك لا يستدعي تقدّم دليل حجية الأصول عليها ، إذ لم يكن المدلول المطابق للدليل حجيتها هو نفي الشك ابتداءً كي يكون متوقفاً على جعل تلك الأصول أحكاماً للشك ، بل كان مدلوله المطابق هو جعل الحجية ابتداءً ، وبلازم هذا المدلول - أعني ارتفاع الشك - تكون حاكمة على أدلة الأصول ، بل بناءً على هذا الوجه لا تحتاج إلى تقدّم دليل أصلاً حتى الدليل المثبت للأحكام الواقعية ، إلا من ناحية أن جعل الحجية يستدعي جعل أحكام واقعية تكون تلك الحجة مثبتة لها .

قال ﷺ فيما حرّره عنه : وتقدّم الأمارات على الأصول ، والأصول الاحرازية على غير الاحرازية ، والأمارات بعضها على بعض ، والأصول غير الاحرازية بعضها على بعض ، كله من باب الحكومة ، فإن ما يتعبّد به في الأمارات لما كان هو تنميط جهة كشفها ، كان ذلك رافعاً لموضوع الأصول وهو الشك ، وما يتعبّد به في الأصول الاحرازية لما كان هو إحراز الواقع ، كان ذلك رافعاً لموضوع الأصول الغير الاحرازية ، كما أنه ربما تتفق الحكومة في غير ذلك من الموضوعات الواقعية ، كما تقدّم في حكومة « لا شك لكثير الشك » على الأدلة المتكفلة لأحكام الشك .

نعم ، بين هذه الحكومة وبين الحكومة في الأمارات والأصول فرق ، فإنها

وإن اشتركت في أن الدليل الحاكم متصرف في موضوع الدليل المحكوم برفعه عن مورد الدليل الحاكم ، إلا أن الفرق بينهما هو أن مثل « لا شك لكثير الشك » يكون بالتخصيص أشبه ، فإن محصله هو بيان أن الشك المحكوم عليه بتلك الأحكام هو ما عدا [شك] كثير الشك ، فتكون نتيجته نتيجة التخصيص ، وفي باب حكومة الأمارات على الأصول والأصول بعضها على بعض تكون بالورود أشبه ، فإن ما يتعبد به في الأمارات يكون مزيلاً لموضوع الأصول الذي هو الشك ، لا أنه يبين أن المحكوم بالأصول من الشك هو ما عدا مورد الأمارات .

ثم قال فيما حررته عنه ﷺ : وحاصل الفرق بين الحكومة في باب الأمارات والأصول والحكومة في الموضوعات الخارجية مثل « لا شك لكثير الشك » بالنسبة إلى مثل « من شك بين الأقل والأكثر فليبن على الأكثر » ومثل لا حرج ولا ضرر بالنسبة إلى الأحكام في مورد الحرج والضرر ، أن الحاكم في الثاني يضيق دائرة موضوع المحكوم عليه ويحصره بما عدا مورد الحاكم ، فتكون نتيجته نتيجة التخصيص ، بل هو تخصيص بلسان الحكومة ، والحاكم في الأول يكون موجباً لانهدام موضوع الدليل المحكوم ، فتكون نتيجته نتيجة الورود .

قلت : والسّر في هذا الفرق هو ما أشرنا إليه ، هو أن الأول لما كان مدلوله المطابقي أمراً آخر غير نفي الموضوع في الدليل المحكوم ، بل كان لازم ذلك الأمر الآخر هو انتفاء ذلك الموضوع ، كان أشبه شيء بالورود ، ولم يكن مستدياً لتقدم الدليل المحكوم ، لأن مدلوله المطابقي الذي هو مركز التنزيل لم يكن بالنظر إلى الأحكام التي تضمنها ذلك الدليل المحكوم ، وهذا بخلاف الثاني فإنه لما كان مدلوله المطابقي هو نفي موضوع الدليل المحكوم نفياً تنزلياً ، وكان من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، كان أشبه شيء بالتخصيص ، وكان مستدياً لتقدم

ذلك الدليل المحكوم ليكون مصححاً لذلك النفي التنزيلي الذي تكفله الدليل الحاكم .

نعم ، إدخال مثل لا حرج ولا ضرر مما يكون رافعاً للحكم في مثل هذه الحكومة لا وجه له على الظاهر - ولعل الخلط مني - فإن مثل هذه الحكومات لا تنزّل فيها أصلاً ، ولكن مع ذلك لا يبعد القول بأنها تستدعي تقدّم الأدلة المحكومة ، فتأمل .

قوله : فقد يصحّ الجواب عن السؤال بأنّه أراد ما يكون الكلام ظاهراً فيه بحسب المحاورات إذا لم يعتمد المتكلم على القرائن المنفصلة ... الخ^(١).

قال ﷺ فيما حرّره عنه في هذا المقام : ثم إن الاحتمالات المخالفة لهذه المرحلة - أعني مرحلة الحكم بأنّ المتكلم أراد هذا المعنى - وإن كانت كثيرة ، لأنّه يحتمل أن يكون مراده هو غير هذا المعنى ولكنّه أخفاه لغرض مثل التقيّة ونحوها ، أو أنّه غفل عن ذكر القرينة المتّصلة ، أو أنّ المخاطب غفل عنها ونحو ذلك من الاحتمالات ، إلّا أنّ أغلب هذه الاحتمالات لا شبهة في عدم الاعتناء بها ، لما جرت عليه السيرة العقلانيّة ، لكن العمدة منها هو احتمال اعتماد المتكلم في إرادة غير ذلك المعنى على قرينة منفصلة سابقة أو لاحقة ، فللمحقّقين في نفي هذا الاحتمال وعدم الاعتناء به قولان : أحدهما هو أنّ نفي الاحتمال المذكور والحكم بأنّ المتكلم أراد هذا المعنى الذي هو الظاهر من مجموع كلامه ، يتوقّف على إحراز عدم القرينة المنفصلة ، وهناك قاعدة عقلانيّة يتبعها العقلاء في محاوراتهم ، وهي أنّ المتكلم إذا كان في مقام بيان مراده فعليه أن يذكر كلّ ما

يتوقف عليه بيانه وإفادته ، وهذه القاعدة محرزة لعدم القرينة المنفصلة . والقول الثاني أن الحكم المذكور لا يتوقف على إحراز عدم القرينة ، بل يكفي فيه مجرد ظهور كلامه في إرادة ذلك المعنى ، انتهى .

ثم إنه ﷺ تعرض لبيان الحق في هذين القولين ، وأن الحق فيه هو التفصيل الآتي^(١) ببيان أوضح وأوفى فراجعه .

قلت : لعل مرجع هذا النزاع إلى النزاع في أن أصالة الظهور هل هي من الأصول العدمية الراجعة إلى أصالة عدم القرينة أعم من المتصلة ، أو أن أصالة الظهور أصل مستقل برأسه من الأصول الوجودية ، وهي لزوم الأخذ بظاهر الكلام ما لم يكن في البين قرينة على إرادة خلافه . أما القرينة المنفصلة فيمكن القول بأنها لا توجب الخدشة في الظهور ، غاية أنها لو تحققت كانت موجبة لرفع اليد عن حجبة ذلك الظهور في كشفه عن إرادة المتكلم ، بمعنى أنها تكون مزاحمة لحجبة ذلك الظهور في كشفه عن المراد ، وحيث إنها مقدمة في مقام التزاحم يلزمنا رفع اليد عن هذه الحجبة التي كانت بأيدينا ، هذا بعد العثور عليها ، أما قبل العثور عليها فلا يكون في البين إلا مجرد احتمالها سابقة أو لاحقة ، وهذا الاحتمال لا يوجب الوقفة في حجبة ما بيدنا من الظهور خصوصاً فيما يحتمل لحوقها ، وأقصى ما في البين هو احتمال أن المتكلم أراد خلاف الظاهر ، وهذا الاحتمال ملغى بواسطة ذلك القانون المحاوري الذي حاصله هو أنه على المتكلم إذا كان في مقام بيان مراده أن يذكر كل ما له دخل فيه ، وأن اعتماده على القرينة المنفصلة يكون غير معتنى به عند العقلاء ، وإن قلنا بأنه غير مناف لحكمة المتكلم ، لأنه لم يكن إلا لغرض صحيح ، إلا أنه على كل حال يكون على خلاف

(١) في فوائد الأصول ٤ : ٧١٨ - ٧١٩ .

مجري قانون المحاوراة .

وبالجملة : أن قانون المحاوراة قاض بأن المتكلم الذي هو في مقام الافادة يندفع إلى ذكر كل ما له دخل في مراده ، ولا يخفي شيئاً منه ولو اعتمداً على قرينة لاحقة إلا لمانع يمنعه من إظهاره فعلاً ، وهذا الاحتمال - أعني احتمال وجود المانع من الاظهار - منفي بما تقدم ذكره ، كما أن احتمال الاعتماد في عدم البيان فعلاً على قرينة سابقة أيضاً منفي بنفس ذلك الأصل العقلاني ، وكل ذلك لا دخل له بالتوقف على الحكم بعدم القرينة سابقة أو لاحقة . وحينئذ فلا تكون حجية أصالة الظهور موقوفة على أصالة عدم القرينة فضلاً عن كونها عبارة عنها .

وأما ما أفاده رحمته من التفصيل ففيه تأمل ، حيث إن ذلك الذي هو بصدد تحصيل مراد المتكلم لا بصدد الاحتجاج إن كان غرضه مترتباً على الواقع بحيث إنه لا تفيده الأصول العقلانية فلا تنفعه أصالة عدم القرينة ، وإن كان غرضه كسائر الأغراض العقلانية التي يرتبونها على ما بأيديهم من الطرق والأصول العقلانية كانت أصالة الظهور نافعة له ، بناءً على أنها أصل مستقل برأسه .

وبالجملة : أن حاله من هذه الجهة حينئذ حال من هو بصدد الاحتجاج في الاكتفاء بالأصل العقلاني الكاشف عن مراد المتكلم أي شيء كان ذلك الأصل . ثم إن ما أفيد من قوله : إذ ليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبد^(١) يمكن التأمل فيه ، فإن بناءهم على الأخذ بمقتضى الظن النوعي أو على أصالة عدم القرينة لابد أن ينتهي إلى تعبد ، وإلا فما الذي أوجب عليهم الأخذ بمقتضى ذلك الظن النوعي أو أصالة عدم القرينة ، لابد أن نقول إن ذلك ارتكاز طبعي أو دافع فطري جروا عليه بمقتضى طباعهم وفطرتهم ، وإن لم يمكن لنا ولا لهم تعليله .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧١٨ .

قوله : لأنَّ الخاصَّ يكون بمنزلة القرينة على التصرف في العام ... الخ^(١).

يمكن الالتزام بأنَّ ملاك التقديم هو أقوائية الظهور حتَّى في القرينة المتصلة حتَّى في مثل أسد يرمي ، وإلا فمن هو الذي فرض علينا أن تكون يرمي قرينة على التصرف في المراد بالأسد حتَّى نقول إنَّ ظهورها وإن كان ضعيفاً يكون حاكماً على ظهوره وإن كان أقوى ، ولم لا يكون الأسد قرينة على التصرف في لفظ يرمي .

ولا يخفى أيضاً أنَّ أقوائية الظهور أمر ارتكازي يحكم به الطبع والجبلة وهو غير داخل تحت حد ولا ينضبط بضابط ، ومجرد كون أحدهما وضعياً والآخر إطلاقياً لا يوجب أقوائية الأول ولا أضعفية الثاني .

ثمَّ يمكن أن يدعى أنَّ الخاصَّ والمقيّد غالباً أقوى ظهوراً من العام والمطلق ، لكنّه ليس بدائمي ، ولأجل ذلك ترى أنَّهم ربما أسقطوا الخاصَّ والمقيّد في قبال العام والمطلق ، لكنك تراهم يعلّلون ذلك بعلة أخرى ، مثل كون ذلك العام أو المطلق آبياً عن التخصيص والتقييد ، أو غير ذلك من العلة التي يستندون إليها في إسقاط الخاصَّ أو المقيّد ، هذا .

ولكن لا يخفى أنَّ كون تقديم الخاصَّ على العام لأجل كونه أقوى ظهوراً لا يخرجّه عن الحكومة ، أعني حكومة أصالة الظهور في ناحية الخاصَّ على أصالة الظهور في ناحية [العام] ، فإنَّ الخاصَّ بعد كونه أظهر من العام يكون قرينة على أنَّ المتكلّم بالعام أراد خلاف ظاهره ، وقد كانت حجّة أصالة الظهور في

ناحية العام - أعني الحكم على المتكلم بأنه أراد العموم - مقيدة بأن لا يكون ما يدل على أنه أراد خلافه ، وبذلك تكون أصالة الظهور في الخاص حاکمة على أصالة الظهور في ناحية العام ، وإن كان ذلك بعد تحقق كون ظهور الخاص أقوى من ظهور العام ، وحينئذ تكون الأظهرية هي الملاك في ذلك التقديم والحكومة ، ولعل هذا هو المراد للشيخ رحمته .

قوله : وقد تقدّم في المباحث السابقة أن ضابط الورود هو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر بنفس التعبد ولو مع عدم ثبوت المتعبد به ، بحيث لو فرضنا انفكاك التعبد عن ثبوت المتعبد به لكان رافعاً لموضوع الآخر ، وأما إذا توقف الرفع على ثبوت المتعبد به فلا يكون أحدهما وارداً على الآخر ، بل يكون حاكماً عليه ، فما نحن فيه لا يندرج في ضابط الورود ... الخ^(١).

الذي عرفناه فيما تقدّم من الفرق بين الورود والحكومة أنه بعد تحقق التعبد في ناحية الدليل المقدم إن كان ارتفاع موضوع الدليل المقدم عليه ارتفاعاً وجدانياً كان ذلك من قبيل الورود ، كما في تقدّم الأمارات على الأصول العقلية ، وإن كان الارتفاع المذكور ارتفاعاً غير وجداني بل كان ارتفاعاً تنزيلياً ، كان ذلك من قبيل الحكومة ، كما في تقدّم الأمارات على الأصول الشرعية ، فإنها بعد التعبد بها لا يرتفع موضوع الأصول الشرعية الذي هو الشك إلا ارتفاعاً شرعياً تنزيلياً ، مع اشتراك التقديمين في توقف الارتفاع على ثبوت المتعبد [به] ، فإن الأمانة القائمة على وجوب الشيء مثلاً لا يكون مجرد التعبد بها رافعاً لموضوع البراءة العقلية

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٢٤ .

أعني قبح العقاب بلا بيان ، بل إنما يرتفع موضوع هذه البراءة العقلية بالنظر إلى ثبوت المتعبد به ، بحيث إنه لو فرضنا محالاً انفكاك التعبد عن ثبوت المتعبد به لم تكن الأمارات المذكورة رافعة لموضوع البراءة العقلية .

وبعد أن فرضنا أن موضوع حجّة الظهور في كشفه عن إرادة المتكلّم مقيّد بعدم ثبوت ما يدلّ على إرادة خلافه ، يكون الخاصّ المذكور وارداً على ظهور العام لا حاكماً عليه ، لارتفاع موضوعه بذلك ارتفاعاً وجدانياً ، من دون فرق في ذلك بين القول بأن أصالة الظهور متوقّفة على أصالة عدم القرينة ، أو القول بأنها في حدّ نفسها كاشفة كشفاً نوعياً عن إرادة المتكلّم ، لارتفاعها ولو على هذا القول بقيام الدليل على حجّة ذلك الخاصّ .

نعم ، لو كانت حجّة أصالة الظهور مقيّدة بعدم العلم الوجداني بإرادة المتكلّم خلاف الظاهر ، لكان الدليل على حجّة ذلك الخاصّ حاكماً عليها لا وارداً ، لأنّ الدليل على حجّة ذلك الخاصّ حينئذ لا يرفع موضوع ذلك الظهور للعام رفعاً حقيقياً ، بل إنما يرفعه تنزيلاً .

والظاهر أنّه لا فرق في ذلك كلّ بين كون الخاصّ ظنيّ الدلالة والسند وكونه ظنيّاً من إحدى الجهتين . نعم لو كان قطعيّ الدلالة وقطعيّ السند لكان تقدّمه عليه من باب التخصّص لا الورود ولا الحكومة ، فتأمّل جيّداً .

قوله : فتأمّل في أطراف ما ذكرناه جيّداً ، وتأمّل في عبارة الشيخ رحمته الله حقّ التأمل ^(١) .

قال الشيخ رحمته الله : ثمّ إنّ ما ذكرناه من الورود والحكومة جارٍ في الأصول اللفظية

٣٠ أصول الفقه / ج ١٢

أيضاً ، فإن أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز ، فإن كان المخصّص - مثلاً - دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور الخ^(١).

والذي ينبغي الالتفات إليه هو أن القرينة التي اعتبر عدم العلم بها في حجّية ظهور العام هي ما يكون نصّاً في الخصوص ، بدلالة قوله في آخر المطلب : نعم لو فرض الخاص ظاهراً أيضاً خرج عن النصّ وصار من باب تعارض الظاهرين ، فربما يقدّم العام^(٢). وكذلك قوله : فالظاهر أن النصّ وارد عليها مطلقاً وإن كان النصّ ظنيّاً^(٣) يعني ظنيّ السند ، وحينئذ يكون محصل الوجه الأول المعبر عنه بكون أصالة العموم من باب أصالة عدم القرينة هو كون أصالة العموم مقيدة بعدم العلم بإرادة خلافها ، ومن الواضح حينئذ أن الخاص القطعي السند والدلالة يكون وارداً على أصالة العموم ، وأن ما هو نصّ وقطعي الدلالة لكنّه ظنيّ السند يكون حاكماً على أصالة العموم المفروض كونها مقيدة بعدم العلم ، ودليل اعتبار سند ذلك الخاص لا يجعله علماً وجدانياً ، وإنما يجعله علماً تنزلياً ، فيكون خروجه عن موضوع حجّية أصالة العموم خروجاً تعبدياً لا وجدانياً ، فلا يكون إلا من باب الحكومة .

نعم ، بناءً على التوسعة في موضوع حجّية أصالة العموم بجعله عبارة عن عدم ثبوت ما يخالفه ، يكون تقدّم هذا الخاصّ عليه من باب الورد . وهذا الأخير

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٥ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٧ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ١٦ - ١٧ .

التعادل والتراجيح ٣١

هو الذي أفاده بقوله : ويحتمل أن يكون الظنّي أيضاً وارداً الخ^(١)، هذا محصل ما أفاده على الوجه الأول ، وهو كون أصالة الظهور من باب أصالة عدم القرينة .

ثمّ شرع في الوجه الثاني - وهو كونها من باب الظنّ النوعي - فجزم بالورود ، لأنّ الظنّ النوعي مقيد بأن لا يكون ظنّ نوعي على خلافه ، وهذا القيد وجداني ، لعدم اجتماع [الظنّ] النوعي بالعموم مع الظنّ النوعي بالتخصيص ، ومع وجود الخاصّ الظنّي السند القطعي الدلالة يحصل الظنّ النوعي بما هو على خلاف العموم ، فينعدم موضوع حجّية العموم انعداماً وجدانياً ، فيكون تقدّم الخاصّ المذكور عليه من باب الورود .

ولا يبعد أن يكون مراده من الأصل بقوله هنا : فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل^(٢) هو الأصل العقلي كقبح العقاب بلا بيان ، فإنّ تقدّم الدليل على الأصل الشرعي إنّما يكون بالحكومة لا بالورود . نعم ، مراده بالأصل العملي في قوله فيما تقدّم في الوجه الأول : فالعمل بالنصّ القطعي (يعني قطعي الصدور) في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي^(٣) ، هو مطلق الأصل وإن كان شرعياً ، لأنّ تقدّم الدليل المفيد للعلم على الأصل يكون بالورود ، سواء كان الأصل شرعياً أو كان عقلياً .

نعم ، هناك إشكال آخر ، وهو أنّ الغالب من هذه الموارد التي حكم فيها بالورود يكون التقديم فيها من قبيل التخصّص لا الورود ، فلاحظ .

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٦ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٧ .

(٣) فرائد الأصول ٤ : ١٥ .

ثم إن الذي يظهر منه ﷺ هو اختيار الوجه الأخير ، ولأجل ذلك برهن عليه بقوله : ويكشف عما ذكرنا أننا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام - من حيث هو - على الخاص ، وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة الخ^(١) ، ومراده من الخاص ما يكون قطعي الدلالة مع كونه ظني السند .

ولكن لا يخفى أن هذا البرهان لا يكشف عن الوجه الأخير ، بل هو يلتزم مع الوجه الأول أيضاً بكلا شقيه أعني الورد والحكومة ، فلاحظ .

ثم لا يخفى أن قوله : نعم لو فرض الخاص ظاهراً أيضاً خرج عن النص وصار من باب تعارض الظاهرين الخ ، شامل لما إذا كان الخاص الظني الدلالة قطعي السند أو ظني السند ، لأن الخاص لو كان ظني الدلالة كانت المقابلة بين ظهوره وظهور العام ، سواء كان العام قطعي السند أو كان ظني السند ، وهذا بخلاف ما لو كان الخاص قطعي الدلالة وظني السند ، فإن المقابلة فيه إنما تكون بين سند الخاص وظهور العام ، لا بين سند الخاص وسند العام ، لتحقق هذه المقابلة حتى لو كان سند العام قطعياً . وتبقى المناقشة في جعل هذه الصورة - أعني صورة كون الخاص ظاهراً - من باب تعارض الظهورين لا من باب الورد ولا الحكومة ، ولعل ما ذكره من البرهان آت فيها ، فإننا لم نجدهم توقفوا في تقديم الخاص على العام في مورد من الموارد حتى فيما لا يكون الخاص قطعي الدلالة ، اللهم إلا أن يدعى أن دلالة الخاص على حكم مورده دائماً تكون أقوى من دلالة العام عليه ، ولأجل ذلك لم يتوقفوا في التقديم في مورد من تلك الموارد إلا في بعض الموارد التي يدعى فيها أن العام أب عن التخصيص .

ثم إن ما أفاده في الوجه الأخير مما حاصله ورود الظن النوعي الحاصل من سند الخاص القطعي الدلالة على الظن النوعي الحاصل من ظهور العام بحيث كان الظن الأول رافعاً للظن الثاني ، لعله لا يخلو عن تأمل ، إذ ليس ذلك بأولى من العكس ، إلا أن يدعى قوة الظن الأول على الثاني ، فيرجع إلى نظير ما أفاده في آخر المطلب من كونهما من تعارض الظهورين ، أو يدعى إمكان اجتماع الظنين لعدم كونهما من الظن الفعلي ، بل هما من الظن الشأني المعبر عنه بالظن النوعي ، ويدعى كون حجبة الثاني مقيدة بعدم الأول بخلاف حجبة الأول ، فتأمل ، هذا ما حررناه سابقاً .

ولكن يمكن أن يقال : إن هذا التقديم - أعني تقديم ما نسميه بالقرينة على ذي القرينة الشامل لما يكون من قبيل التقييد وما يكون من قبيل التخصيص ، وغير ذلك من مسائل الجمع الدلالي حتى مسألة الجمع بكون أحد النهيين للتحريم والآخر للكرهية وغير ذلك - كله من باب تقديم أقوى الظهورين على الآخر ، ففي المتصل يكون الأقوى كاسراً لظهور الأضعف ، وفي المنفصل لا يكسر ظهوره بل إنما يكسر حجته ، فما أشبه هذه المسألة بمسألة أقوى الملاكين ، حيث إن ذلك إن كان في مقام التشريع اندحر الأضعف ولم يؤثر ، وإن كان في مقام التزاحم والامتنال لم يسقط الأضعف إلا خطاباً .

ثم إن معنى كسره حجته أن المنكسر لا يكون كاشفاً عن مراد المتكلم ، بل الكاشف عنه هو الأقوى ، وليس ذلك إلا ذوقياً ، ربما كانت أذواق الأشخاص وبالأحرى المقامات فيه مختلفة ، إذ إن الشائع هو كون ظهور الخاص هو المقدم ، ولكن ربما نعثر على مورد يتقدم فيه العام ، بدعوى أن المنظور إليه في الدليل

٣٤ أصول الفقه / ج ١٢

الخاص هو العموم ، لكن ذكر الخاص من باب المثال أو من باب أنه الغالب أو الأكثر أو لبيان تحريك العاطفة أو نحو ذلك من الجهات ، كما في تقييد الربائب بأنها في الحجور ، فليس هناك [ورود] ولا حكومة ولا قرينة وذو القرينة ، وإنما جل ما هناك الذوق والارتكاز ، وهذا هو محصل الاجتهاد في فهم مرادات المتكلمين من كلامهم ، ولا يختص به أهل لسان خاص ، بل هو جارٍ في جميع المحاورات .

ولو راجعت الفقه لرأيت أن أغلب الاختلافات في الفروع راجع إلى هذا النحو من الاختلاف ، وليس لذلك حدّ محدود ولا قانون مضبوط ، بحيث إنه يكون التخلف عنه واضحاً ظاهراً ، وأقصى ما في البين أن نقول إنه تساعد عليه طريقة العقلاء في المحاورة ، ومن الواضح أن ذلك لا يكون من الضوابط الواضحة التي توقف المخالف عند حده ، بل كلّ يرى أن ما صار إليه من الجمع بين الدليلين بل ما أخذه من الدليل الواحد وإن لم يكن له معارض هو المطابق للطريقة العقلانية .

وما أشبه ذلك بدعوى فهم العرف المعنى الفلاني من اللفظ الفلاني في حين أنه لم يسأل العرف ولم يذهب إلى محكمتهم وأين هي ، وما العرف إلا هو ، وما الطريقة العقلانية إلا منه ، سنة الله تعالى في خلقه ليجري النظام وتفتح أبواب الاجتهاد ، فإنه يدور على ذلك . بل لعل الاختلاف في كثير من المسائل العقلية يدور على ذلك ، كمسائل التحسين والتقبيح العقليين ونحو ذلك ممّا يكون الحاكم به هو عقل الإنسان نفسه ، وبالأحرى أن الحاكم به هو نفس مدّعيه ، لا أن هناك محكمة مفتوحة تصدر تلك الأحكام ابتداءً منها أو بعد الاستفهام والسؤال .

قوله : المبحث الخامس في حكم التعارض^(١).

قال ﷺ فيما حرّرتَه عنه : إنّ الكلام يقع في ثلاثة مباحث ، فإنّ المتعارضين إمّا أن يمكن الجمع بينهما من حيث الدلالة بحمل أحدهما على الآخر بنحو يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ، وإمّا لا يمكن فيهما ذلك ، وعلى الثاني فإمّا أن لا يكون

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٢٥ .

[وجدنا ورقة منفصلة ألحقها المصنّف ﷺ بالأصل ، فيها ما يلي :]
 وأمّا قولهم : الجمع مهما أمكن فهو أولى من الطرح ، فليس هو في هذا المقام ، بحيث إنّه لو كانت إحدى الروايتين أقوى سنداً من الأخرى لكن أمكن تأويلها وحملها على خلاف ظاهرها على وجه ترجع إلى مفاد الأخرى ، كان ذلك التأويل أولى من الرجوع إلى المرجّحات السندية القاضية بطرح الأخرى ، بل هو في مقام احترام الرواية وأنها لو عورضت بأخرى هي أقوى منها وكانت قواعد التعارض قاضية بالعمل على تلك الأخرى ، فالذي ينبغي هو إرجاع مضمون هذه مهما أمكن ولو بالتأويل إلى مضمون تلك ، فإنّ ذلك أولى من طرحها وإلقائها - كما في لسان أهل عصرنا - في سلة المهملات ، ومن الواضح أنّ ذلك لا دخل له بالجمع الدلالي السابق في الرتبة على الجمع السندي ليرد عليه أنّه لو فتحنا هذا الباب لانسدّ باب التعارض ، فإنّه بقرينة مقابلته بالطرح يكون المراد به هو أنّه بعد إعمال قواعد التعارض القاضية بتقديم هذه وطرح تلك يكون تأويل تلك وإرجاع مفادها إلى مفاد هذه أولى من طرحها .
 نعم ، يرد عليه أنّ ذلك لا يكون من القواعد التي ينبغي أن تحرّر ، بل هو حكم احترامها لا يترتب عليه أثر عملي في مقام الاستنباط ، فلاحظ وتأمل .
 والخلاصة : هي أنّ المراد هو أنّ تأويل الرواية التي هي ضعيفة سنداً أولى من طرحها ، لا أنّ تأويل الأقوى سنداً أولى من طرح الأخرى ، ولا أنّ تأويل الروايتين أولى من طرح ما هي الأضعف سنداً منهما ، ولا أنّ تأويلهما معاً أولى من طرحهما معاً لو قلنا بالتساقط عند التساوي في المرجّحات السندية [منه ﷺ] .

٣٦ أصول الفقه / ج ١٢

في البين رجحان سندي أو جهتي لأحدهما على الآخر أو يكون ، فالمبحث الأول في الجمع الدلالي . الثاني : في التعادل وأن الأصل فيه التخيير أو التساقط . الثالث : في التراجيح .

وهذا الترتيب أولى مما صنعه الشيخ رحمته الله من جعل باب التعارض مشتملاً على مقصدين هما التعادل والتراجيح ، وجعل قاعدة الجمع مقدّمة ، وذلك لأن قاعدة الجمع قاعدة مهمّة ينبغي أن تفرد في مبحث على حدة . ثم أخذ رحمته الله في بيان الجمع الدلالي وموارده .

قلت : ولا يخفى أن قاعدة الجمع الدلالي مع أهميتها التي أشار إليها رحمته الله هي ذات مزية أخرى ينبغي أن تفرد بالمبحث ، ويكون البحث عنها سابقاً على المبحثين المشار إليهما أعني مبحث التعادل ومبحث التراجيح ، لأن هذين البحثين في طول قاعدة الجمع ، فبعد عدم إمكان الجمع الدلالي بين الخبرين المتنافيين يقعان مورداً للتعادل أو للتراجيح .

قوله : وكذا لا عبرة بما ذكره في تعارض الأحوال من الشيوع والغلبة وكثرة الاستعمال ونحو ذلك ، فإنه لا أثر لشيء منها في رفع التعارض ^(١) .

قلت : ولكن ربما قدّم الفقيه أحد الخبرين على الآخر لأجل بعض هذه الأمور أو لما هو أضعف منها حسب ما يراه في ذوقه العرفي مرجحاً دلالياً ، فإن هذه الأمور لا تدخل تحت ضابط ، لأنها كما أشرنا إليها ذوقية ، فربما رأى الفقيه أن كثرة الاستعمال في بعض الموارد موجبة لتمامية الظهور على وجه تلحق بالقرينة المتصلة ، ويكون الفقيه الآخر على خلاف ذلك .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٢٧ .

قوله : بل طريق رفع التعارض ينحصر بأحد أمرين ، إمّا أن يكون أحدهما نصّاً في مدلوله والآخر ظاهراً ، وإمّا أن يكون أحدهما بظهوره أو أظهريته ... الخ^(١).

مثال الأول : الخاصّ القطعي الدلالة ، ويتأتّى تقديم النصّ على الظاهر في المتباينين كما لو قال : لا تشرب التتن ، وورد أنّه يجوز له شربه ، فإنّ الثاني لكونه نصّاً في الجواز يكون قرينة على أنّ المراد بقوله : « لا تشرب » الكراهة . ومثال الثاني : الخاصّ الظاهر الدلالة .

وللأول ملحقات كما أنّ للثاني ملحقات ، فملحقات الأول هي ما أشار إليها بقوله : ومنها ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب - إلى قوله - هذا كلّه فيما يندرج في الأمر الأول^(٢). وأمّا ملحقات الثاني فهي ما أشار إليها بقوله : وأمّا ما يندرج في الأمر الثاني الخ^(٣). ولعلّ هذا الترتيب أولى ممّا في هذا التحرير من إدخال الأول في ملحقاته وجعل الموارد خمسة ، ولا يخفى ما فيه ، كما أنّه على التحرير المذكور لم يذكر الخاصّ الظاهر في التخصيص .

ثمّ لا يخفى أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب وإن لم يوجب انصراف المطلق إلى المقيد ، إلّا أنّه على الأقلّ يوجب سقوط حجّية المطلق في الإطلاق ، وتنحصر حجّيته في خصوص القدر المتيقّن ، وحينئذ يكون أخصّ من العام الآخر ، لكن لا من باب ظهوره في التخصيص ، بل من باب اختصاص حجّيته

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٢٧ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٢٨ - ٧٢٩ .

(٣) فوائد الأصول ٤ : ٧٢٩ .

بالخاص ، وحينئذ يشكل تقدّمه على العام ، لأنّ المتيقّن من موارد التقديم هو كون الظهور مقصوراً على الخاص ، لا أنّ الحجّية مقصورة عليه بعد فرض عدم كون ظهوره مقصوراً عليه .

ولا يرد على ذلك ما هو مسلّم من عدم التوقّف في تخصيص العام بالقدر المتيقّن من الخاص المنفصل المرّدّد بين الأقل والأكثر على نحو الشبهة المفهومية مثل ما لو قال : أكرم العلماء ، ثمّ قال : لا تكرم فساق العلماء ، وتردّد الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة أو مطلق المرتكب حتّى الصغيرة ، لأنّ ذلك إنّما يكون بعد فرض كون الخاص أخصّ مطلقاً من العام حتّى لو أخذ الأكثر منه بأن أخذ الفاسق بمعنى مطلق المرتكب ، بخلاف ما نحن فيه ممّا يكون الأكثر غير أخصّ من العام بل كان بينهما العموم من وجه .
وعلى كلّ حال ، لو قلنا بالتقديم في الصورة المزبورة لا يكون ذلك من القسم الأوّل أعني النصّ ، بل يكون من القسم الثاني .

لكنّه ﷺ في باب المطلق والمقيّد قد حقّق أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يوجب سقوط [ظهور] المطلق في الإطلاق ، ولم يجعل عدمه من مقدّمات الحكمة^(١) ، فلاجل ذلك عدّه فيما نحن فيه من ملحقات النصّ على التخصيص .

وبالجملة : أنّ القدر المتيقّن سواء كان في مقام التخاطب أو لم يكن في مقام التخاطب بل كان من قبيل القدر المتيقّن إرادته من المطلق ، يكون ذلك المطلق نصّاً فيه ، فيكون بذلك مقدّماً على الدليل الآخر الذي هو أعمّ منه من

(١) راجع أجود التقريرات ٢ : ٤٣٢ - ٤٣٤ ، وراجع أيضاً المجلّد الخامس من هذا الكتاب ص ٤٢٩ وما بعدها .

وجه ، فإنّ هذا المطلق وإن كان في حدّ نفسه ظاهراً في الاطلاق ، إلا أنّه لما كان إرادة ما هو مورد المعارضة منه قطعية كان بالنسبة إلى مورد المعارضة نصّاً ، فيقدّم على معارضه وإن لم يكن بالنسبة إلى مورد الانفراد الذي هو خارج عن المعارضة إلا ظاهراً لا نصّاً .

لكن لا يخفى أنّ هذه النصوصية إنّما هي بالنسبة إلى ما هو خارج عن المعارضة ، بمعنى أنّ هذا العام من وجه تكون دلالاته بالنسبة إلى مورد المعارضة قطعية بالقياس إلى ما هو خارج عن المعارضة ممّا ينفرد فيه هو عن العام الآخر^(١) وذلك لا يوجب كون دلالاته على مورد المعارضة أظهر من دلالة العام الآخر عليه ، فضلاً عن كونها نصّاً بالقياس إليه .

وبالجملة : أنّ تقديم الخاص المطلق على العام المطلق سواء كان الخاص نصّاً أو ظاهراً ، إنّما هو من جهة كون الخاص في نظرهم مقدّماً على العام ، بحيث أنّه لو جمع بينهما في كلام واحد لكان ظهور ذلك العام منقلباً إليه ، وهذا المعنى لا يتأتّى في العامين من وجه اللذين يكون أحدهما نصّاً في مورد المعارضة ، فينبغي أن يقال إنّّه لا يمكن الجمع الدلالي بينهما ، وينحصر فيهما بالرجوع إلى

(١) بحيث لا يمكن إخراج مورد المعارضة عنه وإبقاء ما هو خارج عن مورد المعارضة ، وهذا لا يقتضي كون هذا العام نصّاً في مورد الاجتماع بالنسبة إلى الآخر على وجه لو كان الآخر بالنسبة إلى مورد الاجتماع أيضاً كذلك بحيث كان كلّ من العامين من وجه وارداً مثلاً في مورد الاجتماع لكان تعارضهما من قبيل تعارض النصّين ، ولا أظن أنّهم يعاملونهما معاملة النصّين المتعارضين ، بل الظاهر أنّهم يجرون عليهما أحكام تعارض الظاهرين ، لكن لا يبعد إجراء حكم تعارض النصّين عليه ، كما لو سئل عن إكرام العالم الفاسق فقال : يجب إكرام العلماء ، وسئل أيضاً عن إكرام الفاسق العالم فقال : يحرم إكرام الفاسق [منه] .

المرجحات الجهتية أو المضمونية إن كانت وإلا فالتساقط أو التخيير .
 لكن يمكن أن يقال بما أشرنا إليه سابقاً من اختلاف المقامات ، وأنه ربما
 أو كثيراً ما كان ظهور العام المطلق الذي هو بهذه الكيفية بالنسبة إلى مورد
 المعارضة ظهوراً قوياً ، على وجه يلحق عند أهل اللسان بالخاص المطلق في
 تقديمه على العام وجعلهما من قبيل القرينة وذيها ، وهكذا الحال في باقي هذه
 الملحقات .

وحاصل الإشكال في جميع هذه الملحقات الأربعة : هو أننا لسنا بمجبورين
 على تخصيص أحد العامين من وجه بالآخر كي نقول إن المتعين للتقديم هو
 الواجد لإحدى هذه الجهات الأربع ، لأننا لو عكسنا لزم خروج ما هو القدر المتيقن
 الإرادة ، أو لزم التخصيص المستهجن ، أو لزم خروج الدليل عما هو ظاهر فيه من
 التحديد ، أو لزم خروج مورد العام المعبر عنه بتخصيص المورد ، بل إننا نرى
 التعارض بينهما ، فيلزم الرجوع إلى قواعد التعارض من المرجحات أو التساقط
 والتخيير ، إلا إذا كانت جهة من هذه الجهات توجب الأظهرية لذيها على وجه تعدد
 عند أهل اللسان بالقرينة المتصلة الموجبة لقلب الظهور في الطرف الآخر ، لكن لا
 يبعد أن الأمر كذلك في غالب هذه الموارد .

نعم ، بعد فرض التعارض والتكافؤ في مثل هذه العمومات المتعارضة
 وبعد الرجوع إلى التخيير ربما نقول : إنه بعد ثبوت التخيير بينهما ولزوم العمل
 بأحدهما إن الأولى هو ترجيح الأخذ بذي المزية المذكورة ، على تأمل في لزوم
 ذلك .

ولا يخفى أن القول بالتساقط لا يدفع الإشكال ، لأنه حينئذ يخرج القدر
 المتيقن أو يبقى العام على مورد نادر ، أو يخرج عنه مورده ، إلى آخر المحاذير

الأربعة عند تقديم طرفه عليه .

ثم لا يخفى أن الأنسب هو عدّ القسم الثاني من هذه الملحقات من قبيل القدر المتيقّن الخارجي ، وعدّ الأول والرابع منها من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب ، فإنّ كلاّ منهما يكون مكتنفاً بما يصلح للقرينة ، أمّا الأول فهي مناسبة الحكم والموضوع كما شرحناه فيما حرّرناه عنه ﷺ ، وأمّا الثاني فهي كون العام وارداً في موردّه ، ولكن مع ذلك لا فائدة فيه في المطلوب - أعني تقديمه على المطلق الآخر - إلا من ناحية كون المورد متيقّن الارادة ، ومجرّد أن مورد الاجتماع متيقّن الارادة من أحد العامين لا يوجب تقدّمه على العام الآخر ، مثال ذلك ما لو قال : كلّ مائع طاهر ، ثمّ قال : المسكر نجس ، ونحن من الخارج نعلم بأنّه لا يمكن أن يريد من الثاني خصوص الجامد ، بل هو - أعني الحكم بالنجاسة على المسكر - إمّا شامل للمائع والجامد ، أو أنّه مختصّ بخصوص المائع الذي هو مورد المعارضة ، لا من جهة أن الجامد نادر ، ولا من ناحية أخرى توجب كون المائع قدراً متيقّناً في مقام التخاطب ، بل ليس المثال إلا من قبيل القدر المتيقّن الخارجي ، وليس ذلك بمجرّده موجباً للتقديم .

ولو فتحنا هذا الباب لانسدّ علينا باب التعارض في المطلقات المتباينة ، إذ ما من مطلق إلا وفيه قدر متيقّن مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة ، فإنّ المؤمنة قدر متيقّن من الأول والكافرة قدر متيقّن من الثاني ، وكذا مثل « ثمن العذرة سحت » ومثل « لا بأس بثمن العذرة » فالأول قدر متيقّن في العذرة النجسة والثاني قدر متيقّن في الطاهرة ، ومثل الزوجة لا ترث من غير المنقول والزوجة ترث منه فالأول قدر متيقّن في غير ذات الولد والثاني قدر متيقّن في ذات الولد وهكذا . وقد احترز شيخنا ﷺ عن أمثال ذلك بأنّه لا بدّ في القدر المتيقّن من منشأ

عقلاني يفهمه أهل اللسان بحيث يكون قابلاً لأن يكون قرينة على التصرف في الآخر . ولكن لا يخفى أنه إن كان بمرتبة من الظهور على وجه يوجب الاختصاص خرج عما نحن فيه ، لكونه من قبيل التخصيص فيما هو خاص الدلالة ، وإلا فلا يكون قرينة على التصرف في الآخر .

ثم إنه يمكن أن يقال : إن مورد لزوم تخصيص الأكثر يوجب انقلاب النسبة إلى كون العام الذي يلزم من تخصيصه تخصيص الأكثر أخص من العام الآخر ، فإننا لو فرضنا أن العالم غير الشاعر أقل قليل بالنسبة إلى العالم الشاعر ، وقال : أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء ، يكون أكرم العلماء أخص من لا تكرم الشعراء ، نظراً إلى قلة انفراد العالم عن الشاعر على وجه يلحق بالعدم ، وذلك كما يقال في الفرض إنه لو قال : لا تكرم العالم الشاعر ، يكون هذا القول بحسب نظر أهل اللسان مابيناً لقوله : لا تكرم العلماء ، نظراً إلى أنه لا يزيد عليه إلا في فرد واحد وهو العالم غير الشاعر ، وهو لقلته بحكم العدم ، ويجري على المثالين حكم التباين لا العام والخاص المطلق .

وبعد إخراج الصورة المشار إليها عما نحن فيه يبقى الكلام في باقي الصور ، ويمكن القول فيها بتقديم صاحب المزية لا من جهة النصوصية ، بل من جهة كونه في نظر أهل اللسان من قبيل القرينة على التصرف في الآخر ، لكن لا بد من كون تلك الجهة داخلية في هذه العلة - أعني القرينية العرفية عند أهل اللسان - لا مجرد اعتبار صرف ، فلا يرد النقض بالمتباينين اللذين يكون القدر المتيقن فيهما متعاكساً ، كما في مثل الزوجة ترث ومثل الزوجة لا ترث ، فتأمل .

أما القسم الثالث ، أعني كون أحدهما وارداً مورد التحديد ، فقد قال ﷺ فيما حرّره عنه : الثالث أن يكون أحد العامين أو الاطلاقين المتعارضين وارداً في مقام

التحديد ، بحيث يفهم منه لأجل كونه وارداً في ذلك المقام أن المراد منه تمام الأفراد ، وأن المتكلم لم يعتمد في إرادة خلاف الظاهر على القرينة المنفصلة ، إذ ليس للحكيم أن يعتمد في ذلك المقام على القرينة المنفصلة ، فيكون العام أو المطلق الوارد في ذلك المقام بمنزلة النص في شموله لتمام الأفراد ، على وجه لا يقدم عليه ما يعارضه إلا إذا كان في أقصى درجات قوة الدلالة ، فيلحق التعارض الواقع بين مثل هذا المطلق أو العام وبين غيره مما لم يكن في ذلك المقام بباب النص والظاهر ، انتهى .

قلت : ومثال ذلك أن يقول : إن الميزان في وجوب الاكرام الذي يكون عليه المدار وجوداً وعدمه هو كون الشخص عالماً ، وبمثل هذا اللسان أو هذا المقام يقدم هذا الدليل على مثل قوله لا تكرم الفساق بالنسبة إلى مورد المعارضة أعني العالم الفاسق ، ولعل هذا المورد وأمثاله هو أحد الموارد التي يقال عنها إن هذا العام أب عن التخصيص . وعلى كل حال إن هذا المطلب لا دخل [له] بما في التحرير^(١) من المقادير والأوزان والمسافة ، فلاحظ .

ثم لا يخفى أن الذي حرّره عنه ﷺ في الأول الذي هو كون القدر المتيقن في مقام التخاطب ولو بمعونة مناسبة الحكم والموضوع مناسبة عرفية ، ومثل لذلك بما في هذا التحرير من قوله : أكرم العلماء وقوله : لا تكرم الفساق ، وشرحه بما في هذا التحرير^(٢) من أن المتكلم لا يحب إكرام فاسق العلماء ، ثم قال ما هذا لفظه على ما حرّره عنه : وإنما قيّدنا المناسبة بكونها عرفية احترازاً عما ذكره

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٢٩ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٢٨ .

الشهيد عليه السلام ^(١) في الأخبار الدالة على إرث الزوجة مطلقاً والأخبار الدالة على عدم الإرث ، بحمل الأولى على ذات الولد والثانية على غير ذات الولد ، من جهة مناسبة الحكم للموضوع المستفادة من التعليل الوارد في بعض أخبار المنع بأنها تدخل عليهم من لا يحبون ، فإنه يستفاد منه كون غير ذات الولد قدرأً متيقناً ، وإنما احترزنا عنه لأن هذه المناسبة ليست مناسبة عرفية يطلع عليها كل أحد ، فلا تكون موجبة لكون موردها قدرأً متيقناً في مقام التخاطب كي يكون نصاً فيها ، انتهى . فهو عليه السلام لم يناقش في مرجحية القدر المتيقن في مقام التخاطب ولم ينكره أصلاً ، وإنما ناقش في صغرى خاصة مما ادّعاه الشهيد عليه السلام من صغرياته ، وهي ما أفاده في الأخبار المذكورة .

ومن ذلك يظهر لك التأمل فيما نسبته إليه السيد سلمه الله في تحريره من قوله : ولكنك عرفت في بحث المطلق والمقيّد - إلى قوله - فالحق سقوط هذا المرجح عن المرجحية من أصله ^(٢) ، فراجع وتأمل .

ثم لا يخفى أن هذا المثال وهو قوله الزوجة ترث وقوله الزوجة لا ترث ، خارج عما نحن فيه من تحقق القدر المتيقن في أحد الدليلين اللذين بينهما العموم من وجه دون الآخر ، فإن هذا المثال من قبيل المتباينين اللذين يكون

(١) [لعله عليه السلام استفاد ذلك من عبارة الشهيد الثاني عليه السلام في شرح اللمعة : « والتعليل الوارد فيها له وهو الخوف من إدخال المرأة على الورثة من يكرهون ، شامل لهما أيضاً وإن كان في الخالية من الولد أقوى » فراجع الروضة البهيّة ٨ : ١٧٦ أو من عبارته عليه السلام في رسالته المفردة في إرث الزوجة : « ووجه الجمع حمل تلك الأخبار على غير ذات الولد وهذه على ذات الولد لمناسبة كل واحدة لحكمها دون العكس » . فراجع رسالة في إرث الزوجة (ضمن رسائل الشهيد الثاني عليه السلام) ١ : ٤٦٨] .

(٢) أجود التقريرات ٤ : ٢٩٢ .

لأحدهما قدر متيقن في صنف وللآخر قدر متيقن في صنف آخر . نعم إن لازم ما ذكره ﷺ فيما نحن فيه من تقديم ذي القدر المتيقن على غيره هو لزوم الجمع في المتباينين ، بحمل كل منهما على ما يكون قدراً متيقناً فيه .

ومن ذلك ما حكاه الشيخ ﷺ في نكاح الإمام من ملحقات المكاسب فيما لو شرط مالك الجارية على زوجها الحر رقية أولادها منه ، من الجمع بين الأخبار القائلة بأن الأولاد أرقاء مثل رواية أبي بصير ، قال ﷺ : « لو أن رجلاً دبر جارية ثم زوجها من رجل فوطئها كانت جاريته وولده منها مدبرين ، كما لو أن رجلاً أتى قوماً فتزوج إليهم مملوكتهم ، كان ما ولد لهم ممالك »^(١) فإن ظاهرها الحكم برقية الولد ، لكنه محمول على ما إذا اشترط على الأب رقية الولد ، لأن الأخبار^(٢) المستفيضة الدالة على حرية الولد بحرية أحد أبويه ناصة في الحرية مع عدم اشتراط الرقية ، لأنه المتيقن من أفرادها ، ظاهرة فيها مع اشتراط الرقية ، وهذه الرواية نص في الرقية في صورة الاشتراط ، لأنها المتيقنة من إطلاقها ، ظاهرة فيها في صورة عدم الاشتراط ، فينبغي رفع اليد من ظاهر كل منهما بنص الآخر - إلى أن قال - لكن الإنصاف أن روايات الحرية على الإطلاق أقوى دلالة وأكثر عدداً ، مع أن الجمع المذكور لا شاهد عليه - إلى أن قال - وأما حديث وجوب الوفاء بالشروط والعقود المتضمنة لها فلا ربط له بما نحن فيه ، لأن رقية الولد ليس مما يملكه الشخص حتى يلتزم به ، فإن الحق فيه لله سبحانه ولا تسلط للعباد عليه ، فليس رقية الولد قابلاً لأن يلتزم به الشخص حتى يجب الوفاء به ، كما لا يجوز

(١) وسائل الشيعة ٢١ : ١٢٣ / أبواب نكاح العبيد والإماء ب ٣٠ ح ١٠ (مع اختلاف يسير) .

(٢) المصدر المتقدم : ب ٣٠ .

اشتراط رقية ولد الحرين ، وهذا واضح^(١)، انتهى كلامه ﷺ .

ولا يخفى أنه لو تمّ ذلك - أعني لزوم حمل كلّ من المتباينين على ما هو القدر المتيقّن منه - لانسدّ باب التعارض في المتباينين حتّى في مثل أكرم العلماء ولا تكرم العلماء ، بحمل الأوّل على خصوص العدول منهم والثاني على خصوص الفساق منهم ، إذ ما من متباينين إلّا ولكلّ منهما قدر متيقّن .

ولكن شيخنا ﷺ احترز عن ذلك بكون القدر المتيقّن في مقام التخاطب ، فيخرج عنه ما له قدر خارجي لا في مقام التخاطب كما في مثل الأمثلة المذكورة ، بل إنه ﷺ ضيق الدائرة بما هو أزيد من ذلك ، وذلك باعتبار كون القدر المتيقّن في مقام التخاطب الذي هو عبارة عمّا يكون مقروناً بما يحتمل القرينية من قبيل [ما] يقتنع به العرف على وجه يكون صالحاً للقرينية بنظر العرف ، فلا عبرة بالاعتبارات الاحتمالية الصرفة التي لا يحتملها العرف ، وذلك مثل ما أفاده الشهيد ﷺ من التعليل بأنّها تدخل عليهم من لا يحبّون .

ولا يخفى أنّ ما أفاده ﷺ من القرينة في مثال أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من أنّ المتكلّم لا يريد إكرام العالم الفاسق ، وأنّه بنظره أسوأ حالاً من الفاسق غير العالم ، هي أضعف احتمالاً من القرينة التي أفادها الشهيد ﷺ ، لإمكان أن يقال إنّ القرينة بالعكس ، فلعلّ الفاسق غير العالم أسوأ حالاً من الفاسق العالم باعتبار اشتماله على صفة العلم ، فلعلّ أن يكون مبغوضية الفسق في غيره أقوى منها فيه ، وإن كانت كلّها احتمالات لا يعتنى بها في مقام الجمع والتقديم ، فلاحظ .

ولو سلّمنا كون الفاسق غير العالم أبغض عليه من الفاسق العالم لم يكن ذلك موجباً لتقديم أكرم العلماء عليه ، إذ لا يكون مورد الاجتماع هو القدر

المتيقن ، وإنما يكون مورد انفراد لا تكرم الفساق قدراً متيقناً وهو غير نافع في مورد الاجتماع .

والخلاصة : هي أن القدر المتيقن الخارجي بل وكذلك القدر المتيقن في مقام التخاطب^(١) لا أثر له ما لم يكن موجباً لقوة الظهور في مورد المعارضة بحيث يكون أقوى ظهوراً ولا ينفع في التقديم ، ولأجل ذلك لم يعتنوا به في مقام التباين كما في مثل ثمن العذرة سحت ، ومثل لا بأس بضمن العذرة ، وجعلوا ذلك من الجمع التبرعي . نعم في مثل مورد العام ، ومثل ما لو كان موجباً لبقائه على فرد نادر ، ربما كان موجباً لأقوائية الظهور على الطرف المقابل فيقدم عليه .

قوله : ولكن شمول العام الأصولي لمورد الاجتماع أظهر من شمول المطلق له ، لأن شمول العام لمادة الاجتماع يكون بالوضع ، وشمول المطلق له يكون بمقدمات الحكمة ، ومن جملة عدم ورود ما يصلح أن يكون بياناً للتقييد والعام الأصولي يصلح لأن يكون بياناً ... الخ^(٢).

لا يخفى أن هذا الأخير هو العمدة في توجيه التقديم ، وأما مجرد الأظهرية وكون أحدهما بالوضع والآخر بالاطلاق فلا أثر له ، فالعمدة هو كون العام الأصولي رافعاً لمقدمات الحكمة في الاطلاق الشمولي ، وشرح هذا يتوقف على تفسير البيان في قولهم : إن المتكلم في مقام البيان ولم يبين .

فتارة يكون المراد منه هو البيان في هذه الجملة ، بمعنى أنه كان بصدد إفادة

(١) كما لو قال أكرم العالم ، وقال : لا تكرم الفاسق ، واعتن بالكاتب ، وصدق المخبر إذا كان عالماً ، فينحصر حجية قوله : لا تكرم الفاسق بما إذا كان عالماً من جهة القرينة في مقام التخاطب [منه ﷺ] .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٠ .

جميع ماله الدخل في موضوع حكمه في هذه الجملة التي ألقاها إلى السامع ، ولو بمعونة القرائن الظاهرة الحالية أو المقالية التي تعدّ من القرائن المتصلة ، بحيث تكون بياناً في مقام التخاطب .

وأخرى يكون المراد منه هو إظهار مراده ولو بمعونة القرائن المنفصلة ، فلو قال : اعتق رقة ، ولم يذكر الإيمان فيها ، ثم بعد ذلك عثرنا على دليل يدل على اعتبار الإيمان فيها ، فعلى الأول يكون هذا الدليل الثاني كاشفاً عن خطئنا في المقدمة الأولى القائلة إن المتكلم في مقام بيان مراده في مقام التخاطب وإظهاره بواسطة تلك الجملة السابقة ، من دون فرق في ذلك بين كون ذلك الدليل على التقييد سابقاً على تلك الجملة وكونه لاحقاً لها ، وعلى هذا التقدير لو صدر منه قوله : أكرم العالم ، ثم بعد ذلك عثرنا على قوله : لا تكرم الفساق ، فقوله : لا تكرم الفساق ، نظراً إلى أن عمومه لا يتوقف على مقدّمة من المقدّمات لفرض كونه وضعياً ، ومع فرض هذا الدليل الحاكم بمقتضى أصالة العموم فيه أنه يحرم إكرام كلّ فاسق حتّى العالم الفاسق ، تكون المقدّمة الأولى من مقدّمات إطلاق قوله أكرم العالم ساقطة ، لأنّ هذا العموم كاشف عن أن مراده هو خصوص العالم غير الفاسق ، وبناءً عليه نقول إنه لم يكن عند صدور قوله « أكرم العالم » في مقام بيان مراده . هذا من ناحية العام الأصولي .

وأما من ناحية ذلك المطلق الشمولي فلا يمكن أن نجعله قرينة على التصرف في قوله لا تكرم الفساق ، بإخراج العالم منهم أو معارضته له فيه ، إلا بعد ثبوت إطلاقه المتوقف على جريان المقدّمة الأولى التي عرفت أن العام الأصولي رافع لها وكاشف عن عدم تحقّقها ، من دون فرق في ذلك بين كون هذا العام الأصولي سابقاً على ذلك المطلق أو كونه لاحقاً له ، هذا بناءً على التفسير الأول

للبيان المذكور في مقدمتي الحكمة .

وأما بناءً على التفسير الثاني فالأمر أيضاً كذلك ، غير أنه بناءً عليه يكون العثور على دليل التقييد المنفصل كاشفاً عن الخطأ في المقدمة الثانية لو كان سابقاً على المطلق وعن الخطأ في المقدمة الأولى لو كان لاحقاً ، إن كان المراد بالمقدمة الأولى هو خصوص البيان المقارن الأعم من المتصل والمنفصل ، وإن كان المراد منها هو الأعم من البيان المتصل والبيان المنفصل الأعم من المقارن والمتأخر ، فلا يكون كاشفاً إلا عن خطأ الثانية القائلة إنه لم يبين ، استناداً إلى أصالة عدم القرينة الأعم من السابقة واللاحقة بمعنى عدم لحوقها .

وعلى كل ، يكون العام الأصولي رافعاً لإحدى مقدمتي الحكمة في المطلق الشمولي فيقدم عليه ، بخلاف المطلق الشمولي فإن معارضته للعام الأصولي أو تخصيصه له لا يمكن إلا بعد ثبوت ظهوره الاطلاقي المتوقف على تمامية المقدمات التي يكون ذلك العام الأصولي رافعاً لها .

ومن ذلك كله تعرف أن الوجه في هذا التقديم ليس هو صلوح العام الأصولي للقرينية ، بل هو كونه رافعاً لمقدمة الحكمة في المطلق الشمولي ، كما أنك عرفت أن هذا التقديم لا يبتني على كون المراد بالبيان هو البيان الواقعي أو البيان في مقام التخاطب ، فإليك قد عرفت التقديم على كل من الوجهين المذكورين .

وأما ما أفاده المرحوم صاحب الكفاية رحمته في فوائده ^(١) من أن اللازم علينا جمع كلمات الأئمة عليهم السلام المتفرقة الخ فهو غير مناف لهذا الذي حررناه من الحكومة والتقديم ، وكذلك ما نقله عنه شيخنا رحمته بقوله : ودعوى - إلى قوله -

(١) المطبوع مع حاشية كتاب فرائد الأصول : ٣٢٨ .

واضحة الفساد^(١) لا ينافي أيضاً ما حرّرناه ، فإنه لو سلّمنا أن المراد من البيان هو البيان في مقام التخاطب ، وهذا المتأخر وإن لم يمكن أن يكون بياناً في مقام التخاطب ، فلا يكون هادماً للمقدمة الثانية ، إلا أنه بأصالة الظهور يكشف عن أن مراد المتكلم من العالم هو غير الفاسق ، فيهدم المقدمة الأولى ، من دون صلاحية للمطلق الشمولي أن يعارضه لكونه رافعاً لموضوعه .

ولا يخفى أن هذا الذي نقله شيخنا رحمته هو عين مطلبه في الكفاية في باب التعادل والتراجع ، فإنه بعد أن ذكر الوجه في تقديم العام الأصولي على المطلق ، يكون ظهور العام تنجيزياً ، وظهور الاطلاق معلقاً على عدم البيان والعام يصلح للبيان ، قال ما نصّه : وفيه أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد^(٢) .

وهذا الكلام منه رحمته وإن كان منافياً لما نقله عنه شيخنا رحمته في فوائده مما ظاهره توسعة البيان للبيان المنفصل ولو متأخراً ، إلا أنك قد عرفت أن ردّه لا يتوقف على تفسير البيان بالبيان الواقعي ، لما عرفت من حكومة العموم على الاطلاق برفع إحدى مقدماته حتى لو كان المراد به البيان في مقام التخاطب الذي هو عبارة عن القرينة المتصلة .

ولكن مع ذلك كله فالتأمل فيما ذكرناه من وجه التقديم مجال ، فإن المطلق الشمولي وإن توقف على مقدمات الحكمة وكان العام الأصولي رافعاً لإحداها ، إلا أن العام الأصولي ليس بحجة بالذات ، بل يحتاج في حجّيته إلى أصالة عدم القرينة بناءً على توقّفه على ذلك ، أو لا أقل من عدم ثبوت حجة على الخلاف بناءً

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٣١ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٥٠ .

على اعتبار أصالة الظهور كاشفة بنفسها عن المراد ، والمطلق الشمولي مع قطع النظر عن العام الأصولي صالح للحجّة على خلاف العام الأصولي ، كما أنّ العام الأصولي مع قطع النظر عن المطلق الشمولي صالح للبيان ، إلا أن نقول إنه يكفي في حجّة العام الأصولي عدم ثبوت حجّة على الخلاف ، فتأمل .

ثم لا يخفى أنّ ما أفاده شيخنا رحمته هنا من أنّ العام الأصولي يكون رافعاً لمقدمات الحكمة في العام الاطلاقي لكونه صالحاً للبيان ، لعلّه مناف لما أفاد سابقاً في تقديم ظهور القرينة وإن كان بالاطلاق على ظهور ذي القرينة وإن كان بالوضع ، لأنّ كونه قرينة إنّما يثبت بعد فرض تمامية ظهوره ، والمفروض أنّ تمامية ظهوره متوقّفة على عدم البيان ، والظهور الوضعي من ذي القرينة رافع لعدم البيان لكونه صالحاً للبيان .

ومن ذلك يظهر أنّ المدار في التقديم على الأظهرية بالنظر العرفي ، سواء كان من قبيل المتّصل أو كان من قبيل المنفصل ، فتأمل .

قوله : لأنّ المطلوب في الاطلاق البدلي صرف الوجود ، فلا يصلح لأن يعارض ما يكون المطلوب فيه مطلق الوجود ... الخ^(١).

هذه الجهة - أعني كون المطلوب بالمطلق البدلي مثل أكرم عالماً صرف الوجود ، والمطلوب في العام الأصولي هو مطلق الوجود مثل لا تكرم الفساق ، بمعنى أنّ الممنوع عن إكرامه هو تمام أفراد الفاسق - إنّما تصلح مرجّحة في مقام التزاحم ، فإنّ الفرد من العالم الفاسق يكون مشمولاً للنهي على نحو التعيين وللأمر على نحو البدلية ، وما ليس له البدل مقدّم في مقام التزاحم على ما له .
أمّا ما نحن فيه من التعارض ، فإنّ الإشكال فيه إنّما هو من حيث دلالة قوله

أكرم عالماً على أنه لا فرق في مقام الامتثال بين كون ذلك الفرد من طبيعة العالم متصفاً بالفسق وكونه غير متصف به ، فيكون فيه الدلالة على أن للمكلف أن يختار العالم الفاسق لامتثال قوله أكرم عالماً ، مع أن قوله لا تكرم الفساق له الدلالة على أنه لا يجوز إكرام ذلك الفرد ، فوقع التنافي بين هذين الدليلين .

وهذا التنافي لا يرفعه ما أشير إليه من تقديم ما ليس له البدل على ما له ، لأنه إنما ينفع في مقام التزاحم ، فلا بد في رفع هذا التنافي من سلوك الطريقة السابقة من تحكيم قوله لا تكرم الفساق على إطلاق أكرم عالماً ، من جهة كونه رافعاً لمقدمة من مقدمات دليل حجّية إطلاقه .

قوله : لأن من مقدمات الحكمة في الاطلاق البدلي كون الأفراد متساوية الأقدام ، ومقدمات الحكمة في الاطلاق الشمولي تمنع من ذلك ... الخ^(١).

لا يخفى أن مقدمات الحكمة المسوقة لإثبات الاطلاق البدلي في مثل أكرم عالماً لا تزيد على المقدمات المسوقة لإثبات الاطلاق الشمولي في مثل لا تكرم الفاسق أو يحرم إكرام الفاسق . نعم بعد ثبوت الاطلاق في المثال يحكم العقل بالتخيير بين الأفراد لكونها متساوية الأقدام في الدخول تحت صرف الطبيعة المطلوبة ، كما أن العقل يحكم بلزوم إكرام جميع أفراد الفاسق لتساويها أيضاً في الدخول تحت صرف الطبيعة الممنوع عنها ، نعم إن الحكم العقلي الثاني يكون مقدماً على حكمه الأول ، لكن هذا التقديم أيضاً في مقام التزاحم لا في مقام التعارض بين الدليلين .

قوله : ومنها ما إذا وقع التعارض بين مفهوم الشرط ومفهوم الغاية
كقوله : يجب الامساك إلى الليل ، وقوله : إن جاءك زيد فلا يجب الامساك
في الليل ... الخ^(١).

لا يخفى أن مفهوم القضية الأولى هو أنه لا يجب الامساك في الليل سواء
جاء زيد أو لم يجئ ، ومفهوم القضية الثانية هو أنه إن لم يجئ زيد وجب الامساك
في الليل ، والثاني أخص من الأول ، لأن موضوعهما هو الليل ، وقد حكم في
الأول بأنه لا يجب الامساك فيه سواء جاء زيد أو لا ، وحكم في الثاني بأنه يجب
الامساك فيه إن لم يجئ زيد^(٢)، فلا بد من إسقاط لفظ « الليل » من منطوق الثانية
ليكون مفهومها هو أنه إن لم يجئ زيد وجب الامساك سواء كان في الليل أو في
النهار ، فيكون هذا المفهوم أعم من وجه من مفهوم الأولى الذي هو الغاية ،
لانفراد مفهوم الغاية في مجيء زيد ليلاً ، ومقتضاه عدم وجوب الامساك ، وهو
موافق لمنطوق القضية الثانية ، وينفرد الثاني في عدم مجيء زيد في النهار ،
ومقتضاه وجوب الامساك فيه ، وهو موافق لمنطوق الأولى ، ويجتمعان في صورة
عدم مجيء زيد ليلاً . ومقتضى الأول - أعني عدم مجيء زيد الذي هو شرط
المفهوم في القضية الثانية - وجوب الامساك ، ومقتضى الثاني - أعني الليل الذي
[هو] موضوع المفهوم في القضية الأولى - عدم وجوب الامساك ، وهذه الصورة
أعني صورة الاجتماع غير داخلية في منطوق الأولى ، لأنه متعرض لحكم النهار ،
فلا يدخل فيه الليل ، كما أنها غير داخلية في منطوق الثانية ، لأن منطوق الثانية
متعرض لحكم مجيء زيد ، فلا تدخل فيه صورة عدم مجيء زيد الذي هو

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٢ .

(٢) [في الأصل : إن جاء زيد ، والصحيح ما أثبتناه] .

المفروض في هذه الصورة .

ولكن لا يخفى أن التعارض الأولي واقع بين المنطوقين ، لأن بينهما العموم من وجه مع اختلافهما في الحكم ، فلا بد من إصلاح التعارض بينهما ، ولا دخل لهذا التعارض بكون مفهوم الغاية وضعياً ومفهوم الشرطية إطلاقياً .

ولو كانت القضية الشرطية بهذه الصورة ، وهي إن جاء زيد وجب الإمساك ، كان مفهومها إن لم يجز زيد لم يجب الإمساك سواء كان بالليل أو بالنهار ، وحينئذ يكون مفهوم كل من القضيتين معارضاً لمنطوق الأخرى ، ولا بد من الجمع بينهما ، إما بجعل منطوق كل منهما مقيداً بمنطوق الأخرى ، فيكون مناط الإمساك هو مجموعهما ويكونان راجعين إلى قضية واحدة ، فلا يجب الإمساك إلا عند اجتماعهما ، ويسقط عند انتفاء أحدهما أو انتفائهما معاً ، أو بجعل الملاك هو أحد المنطوقين ، فيجب الإمساك عند تحقق أحد المنطوقين ولا يسقط إلا بانتفائهما معاً ، وقد تقدم الكلام على أمثال هذا المقام مفصلاً في مبحث المفاهيم^(١).

قوله : ومنها ما إذا وقع التعارض بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف ... الخ^(٢).

مثل أكرم العالم العادل ، فإن مفهومه أنه لا يجب إكرام العالم الفاسق ، سواء كان نحويّاً أو غير نحوي ، في قبال قوله : إن كان العالم نحويّاً لم يجب إكرامه ، فإن مفهومه أن العالم إذا كان غير نحوي وجب إكرامه ، سواء كان عادلاً أو كان فاسقاً ، فيتعارض المفهومان في العالم الفاسق غير النحوي ، وينفرد الأول في الفاسق

(١) راجع المجلد الخامس من هذا الكتاب الصفحة : ٦ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٣ .

النحوي والثاني في العادل [غير] النحوي .

والأولى التمثيل له بما تقدّم بتبديل الغاية بالوصف بأن يقال : يجب الامساك النهاري ، ثم يقول : إن جاء زيد لم يجب الامساك ، ولكن مفهوم الثانية أعمّ مطلقاً من منطوق الأولى ، وإن شئت فقل : إن بين المنطوقين عموماً من وجه ، فلا بدّ من إصلاحه ، وبإصلاحه يرتفع الإشكال عن المفهومين .

قوله : يعتبر في النسخ أن يكون وارداً بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ^(١).

هذا بناءً على أنه يعتبر في الأحكام التبعية لمصالح في المتعلقات كما هو مختاره رحمته^(٢) ، وإلا فلو قلنا يكفي المصلحة في نفس الجعل ، لكان النسخ قبل حضور وقت العمل بمكان من الامكان ، راجع ما حرّرناه في ذلك في مباحث العموم والخصوص^(٣).

قوله : ثانيها أن تكون كاشفة عن اتصال كل عام بمخصّصه وقد اختلف علينا المخصّصات المتّصلة ، ووصلت إلينا هذه المخصّصات المنفصلة^(٤).

الأولى أن لا يقتصر على صورة الاتصال ، لإمكان أن يكون ذلك العام عند صدوره مسبقاً أو ملحوقاً بالمخصّص المنفصل الوارد قبل حضور وقت [العمل] فإنّ هذا الاحتمال يرفع إشكال الحكم على هذه المخصّصات المتأخّرة بأنّها مخصّصة .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٣ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٥٧ وما بعدها ، أجود التقريرات ٣ : ٦٦ وما بعدها .

(٣) راجع المجلّد الخامس من هذا الكتاب ، الصفحة : ٣٥٥ ، ٣٩١ .

(٤) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٤ .

بل يمكن أن يقال : إنه لا يتوجه عليه الاستبعاد الذي ذكره الشيخ^(١) الناشئ من الاعتماد على ضبط الرواة القرائن المتصلة ، فإننا لو سلمنا الاعتماد عليهم في ضبط القرائن المتصلة لم يكن ذلك موجباً للاعتماد عليهم في ضبط القرائن المنفصلة ، على وجه نحكم ولو ظناً بأنهم قد أوصلوا إلينا جميع ما صدر في الصدر الأول عنه ﷺ أو عنهم ﷺ من المخصصات أو المقيدات المتصلة .

قوله : وقد وردت أخبار عديدة في تفويض دين الله تعالى إلى الأئمة ﷺ ... الخ^(٢).

لا يخفى أن مفاد هذه الأخبار^(٣) هو أمر آخر غير كون النبي ﷺ قد أودع عندهم الحكم الناسخ ، فتأمل .

ويمكن النسخية بوجه ثالث وهو إظهار النبي ﷺ للناسخ لكنه قد اختفى علينا ولم يصلنا إلا في زمان العسكري ﷺ . نعم يمكن أن يقال : إن هذا ليس بناسخ في الاصطلاح ، وإنما هو تخصيص أزماري .

قوله : نظير الأخذ بالبراءة العقلية قبل ورود البيان من الشارع ... الخ^(٤).

لعل نظر الشيخ ﷺ في عدم ذكر البراءة الشرعية المستفادة من حديث الرفع إلى احتمال اختصاصها بما إذا احتتمل ورود البيان ولم يصل إلينا ، كما هو مفاد

(١) لاحظ فرائد الأصول ٤ : ٩٥ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٤ .

(٣) الكافي ١ : ٢٠٧ .

(٤) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٦ .

« رفع ما لا يعلمون » ، دون ما لو حصل لنا القطع بعدم البيان واحتملنا وجود الحكم الواقعي لكن الشارع لم يظهره لمصلحة في إخفائه .

أما احتمال كون البراءة الشرعية من بيان العدم كما أفيد في الحاشية^(١)، فينبغي القطع بعدمه وإلا لكانت دليلاً اجتهادياً أو أصلاً إحرارياً ، كما أنه ينبغي القطع بأن العموم ولو كان إطلاقياً لا يكون من مجرد عدم البيان وإلا لم يكن دليلاً اجتهادياً ، وكان حينئذ أصلاً عملياً غير إحراري ، بل إن العموم وإن كان إطلاقياً ناشئاً من عدم البيان إلا أن عدم البيان في مقام البيان يكون دليلاً على العدم وبياناً له ، وأن المراد هو المطلق أو العموم .

قوله : فإننا نرى أن كثيراً من المخصّصات المنفصلة المروية من طرقنا عن الأئمة عليهم السلام مروية عن العامة بطرقهم عن النبي صلى الله عليه وآله فيكشف ذلك عن اختفاء المخصّصات المتصلة علينا ... الخ^(٢).

هذا يحتاج إلى تتبع وإثبات ، ومع فرض الحصول على مثل ذلك فهل ما ورد من طرق العامة عنه عليه السلام كان من قبيل القرينة المتصلة لكنها جاءت في طرقنا منفصلة ليكون شاهداً وكاشفاً عن أنه ربما أو كثيراً ما يصلنا العام ولم تصل إلينا قرينته التي كانت متصلة به ، أو أن ما ورد من طرق العامة كان أيضاً من قبيل القرينة المنفصلة ، فيكون شاهداً على ما قدّمناه من أنه ربما كان العام مخصّصاً بدليل منفصل قد ورد ذلك الدليل المنفصل قبل حضور وقت العمل ولكنه لم يصل إلينا ، وإنما وصل إلينا المخصّص المنفصل من أحد أئمتنا المتأخرين عليهم السلام بعد أن عملنا مدة بذلك العام .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٦ (الهامش) .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٧ .

قوله : بل يمكن أن يقال باستحالة الوجه الثالث ، فإنه إن كانت مصلحة الحكم الواقعي الذي يكون مفاد المخصّصات المنفصلة تامة فلا بدّ من إظهاره والتكليف به ، وإن لم تكن تامة - ولو بحسب مقتضيات الزمان حيث يكون للزمان دخل في ملاك الحكم - فلا يمكن ثبوت الحكم الواقعي حتّى يكون مفاد العام حكماً ظاهرياً ، بل يكون الحكم الواقعي هو مفاد العام إلى زمان ورود الخاصّ ، ولا محالة يكون الخاصّ ناسخاً لا مخصّصاً ، ففي الحقيقة الاحتمال الثالث يرجع إلى الاحتمال الأوّل وهو النسخ ، وقد عرفت أنّه لا يمكن الالتزام به ، فلا أقرب من الاحتمال الثاني^(١).

لا يخفى أنّه يمكن الالتزام بأنّ مصلحة الحكم الواقعي الذي هو على طبق الخاصّ تامة ولكن لم يمكن إظهاره وبيانه لمفسدة في الإظهار والبيان ، وهذه المفسدة لا تكون كاسرة لمصلحة الحكم الواقعي ، غاية أن المولى بعد لحاظه المفسدة في الاظهار والبيان يكون سكوته عن إظهار ذلك الحكم تفويتاً على المكلفين مصلحة ذلك الحكم الواقعي ، لكنّه تفويت قهري فلا يكون قبيحاً على المولى ، ويكون المكلفون معذورين في ذلك لعدم علمهم بالحكم الواقعي ، وحينئذ يكون أخذهم بذلك العموم حكماً ظاهرياً محققاً لعذرهم بالنسبة إلى مخالفة الحكم الواقعي في ناحية الخاصّ لعدم علمهم بمراد المولى ، ويكون الحاصل من مجموع ذلك من قبيل ما عن المحقّق الطوسي في حقّ صاحب الأمر (أرواحنا فداءه) من أنّ وجوده لطف وتصرفه لطف آخر ومنعه منّا^(٢).

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٧ .

(٢) كشف المراد : ٣٦٢ [لا يخفى أنّ الموجود في بعض النسخ : وعدمه منّا ، وفي بعضها الآخر : وغيبته منّا] .

وحاصل الأمر : أن المفسدة المانعة من إظهار الحكم الواقعي الذي هو على طبق الخاص لا توجب الخدشة في مصلحته الواقعية ، وأقصى ما فيها أن تكون مصححة لسكوت المولى عن بيانه ، ولمعذورية المكلفين في مخالفته والأخذ في مورده بمقتضى عموم العام ، ولازم ذلك هو كون حكم العام في حقهم في مورد الخاص حكماً ظاهرياً .

ثم لا يخفى أن هذه الجهة التي أفادها ﷺ - أعني كون مفسدة البيان كاسرة لمصلحة الواقع - لو تمت لكانت جهة أخرى مانعة من جعل الخاص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم غير جهة تأخير البيان عن وقت الحاجة ، بل إن هذه الجهة لو تمت لكانت جارية في كل خاص متأخر عن صدور العام حتى لو كان ذلك الخاص صادراً قبل حضور وقت العمل بالعام ، فإن العام الصادر قبل حضور وقت العمل به المقرون بالمفسدة في إظهار الخاص معه يكون حكماً واقعياً ، ونظراً إلى أن المفسدة في إظهار الخاص تكون كاسرة لمصلحته لا بد أن نقول إن صدور الخاص بعده ولو قبل حضور وقت العمل بالعام يكون ناسخاً ورافعاً لحكم العام في مورد الخاص ، فيلزم عليه الالتزام بالنسخ قبل وقت العمل ، وأن لا يكون الخاص المتأخر عن الخطاب بالعام مخصصاً ، بل لا بد أن يكون ناسخاً بقول مطلق ، سواء كان صدوره قبل حضور وقت العمل بالعام أو كان صدوره بعد ذلك فتأمل . وقد حررنا ذلك كله وأوضحناه وشرحناه في مبحث العموم والخصوص^(١) عند تعرض شيخنا ﷺ لهذه المسألة هناك ، فراجع وتأمل .

والانصاف : أن هذه المخصصات التي كان زمان ظهورها متأخراً كزمان العسكري ﷺ بعد انسداد باب احتمال كونها ناسخة للعام يحتمل فيها وجوه ثلاثة

(١) راجع المجلد الخامس من هذا الكتاب ، الصفحة : ٣٥٩ وما بعدها .

٦٠ أصول الفقه / ج ١٢

بمعنى أنها قابلة للتوزيع على هذه الوجوه الثلاثة ، فبعضها كان متصلاً بالعام من حين صدوره لكنه لم يصل إلينا حتى أعلمنا به العسكري عليه السلام ، وبعضها كان له وجود قبل العسكري عليه السلام لكن لم يصل إلينا أو نحن لم نصل إليه إلا بعد أن أعلمنا به عليه السلام ، سواء كان وجود ذلك الخاص قبل صدور العام أو بعده لكن قبل العمل بالعام ثم اختفى علينا وعلى من كان قبلنا حتى زمان العسكري عليه السلام ، وبعضها لم يكن له وجود وظهور أصلاً ، بل كان مخفياً عندهم عليهم السلام واحداً بعد واحد حتى زمان العسكري عليه السلام ، وإنما أخفوه لمصلحة في إخفائه ، بل هذا المعنى وهو الاخفاء لأجل مصلحة في الاخفاء ربما تأتي في الوجهين الأولين - أعني المتصل الذي اختفى علينا أو المنفصل الذي اختفى علينا وعلى من كان قبلنا - بالنسبة إلى الأئمة السابقين على العسكري ، فإنهم عليهم السلام لم يبينوا ذلك لمصلحة في الاخفاء . وحاصل الأمر : أن كلاً من المتصل والمنفصل قد يكون عدم وصوله إلينا أو إلى من كان قبلنا من باب الاخفاء وقد يكون من باب الاختفاء ، والاخفاء قد يكون لمصلحة في الاخفاء وقد يكون لأجل مانع من الاظهار ، والمانع قد يكون عبارة عن المفسدة في الاظهار وقد يكون مؤقتاً لأجل وجود تقية عند صدور العام من الإمام عليه السلام ويتخذ السامع حكماً واقعياً ، ولا يتيسر له بعد ذلك الحضور عند الإمام ، لكن يعلمه الإمام عليه السلام بأن ذلك العام كان تقية ، أو أنه لا يتيسر للإمام ولا لمن بعده من الأئمة عليهم السلام الإعلام بأن ذلك العام كان تقية ، إلى غير ذلك من موجبات الخفاء أو الاخفاء أو الاختفاء ، وهي لا تدخل تحت [ضابط] ولا يحصرها حاصر ، وكلها ممكنة ، بل الكثير منها واقع كما يشهد به تعاقب البيانات وتأخر بعضها عن بعض ، والغرض أن ذلك لا يدخل تحت ضابط واحد ، سواء كان هو الوجه الأول - أعني اختفاء المتصل - كما يظهر من شيخنا عليه السلام ، أو هو الوجه

الثاني - أعني إخفاء المنفصل - كما يظهر من الشيخ ^(١)، فلاحظ وتأمل .
ومن ذلك كله يظهر أن باب احتمال النسخ منفتح ، لأننا إنما استبعدناه بالنظر
إلى تمام تلك البيانات المتأخرة ، أما كون بيان واحد أو بيانين أو أكثر يكون من
النسخ ، فهذا مما لا يكون مستبعداً .

قوله : وعلى كل حال ، لو تردد الخاص بين أن يكون مخصصاً أو ناسخاً
فقليل بتقديم التخصيص لكثرتة وشيوعه حتى قيل ما من عام إلا وقد خص
وقيل بتقديم النسخ فإنه لا يلزم من النسخ إلا تقييد الاطلاق ، وهو أولى من
تخصيص العام عند الدوران بينهما كما تقدم ... الخ ^(٢).

ربما يقال : إن النسخ من قبيل التخصيص أو التقييد الأزمانى ، فيكون من
قبيل الدفع ، وقد حررنا في مباحث العموم من الأدلة اللفظية ^(٣) وفي بعض مباحث
العموم الأزمانى من تنبيهات الاستصحاب ^(٤) أن النسخ من قبيل الرفع لا الدفع ،
وأن الحكم بطبعه يقتضى البقاء ما لم يرفعه رافع كما هو الشأن في كل موجود ،
والرافع للحكم هو نسخه ، فإنه يرفعه حقيقة ، وإن كان الحاكم حينما أوجد الحكم
كان عالماً بأنه يرفعه بعد ذلك ، ومجرد كون المصلحة محدودة وقصيرة لا توجب
كون الحكم مقيداً ومحدوداً في عالم الجعل والتشريع بها ، بل إن الحاكم جرياً
على محدودية المصلحة يجعل الحكم ثم يلتزم برفعه عند انتهاء أمد مصلحته
على وجه لو جاوزنا على ذلك الحاكم مخالفة المصالح ولم يرفع الحكم عند انتهاء

(١) فرائد الأصول ٤ : ٩٥ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٧٣٧ - ٧٣٨ .

(٣) راجع المجلد الخامس من هذا الكتاب ، الصفحة : ٣٨٩ وما بعدها .

(٤) راجع المجلد العاشر من هذا الكتاب ، الصفحة : ٣٥٥ وما بعدها .

أمد مصلحته يكون ذلك الحكم باقياً ولا يرتفع إلا برافعه .
 نعم ، يمكن أن يجعل الحكم من أول الأمر محدوداً بأمد المصلحة ، لكنه
 خلاف الفرض ، لأن المفروض أنه لم يحدده بذلك في مرحلة جعله ، وقد عرفت
 أن لازم جعل ذلك الحكم هو بقاءه وعدم ارتفاعه إلا برافعه الذي هو نسخه ،
 وحينئذ ففي احتمال النسخ يكون المرجع هو استصحاب بقاء الحكم ، وهذا
 بخلاف الوجه الأول فإنه عند الشك يكون المرجع بناءً عليه هو العموم الأزمني
 أو الإطلاق الأزمني .

لكننا أخيراً حصل لنا تأمل في ذلك أشرنا إليه في ذلك المبحث ، وهو أن
 الحكم في مقام الثبوت إما أن يكون محدوداً لكون مصلحته كذلك ، وإما أن لا
 يكون محدوداً لكون مصلحته أيضاً كذلك ، ولا يتصور فيه الإهمال من هذه
 الجهة بعد أن فرضنا إمكان أخذ العموم الأزمني في ناحيته .

وعلى كل من هاتين الصورتين لا مورد للنسخ ، وحينئذ ينحصر مورده
 بالصورة الأولى وهي كون المصلحة محدودة لكن كانت هناك مصلحة تقتضي
 إظهار كون الحكم غير محدود وعند انتهاء أمد مصلحته ينشأ نسخه ، ويكون
 النسخ حينئذ من قبيل الدفع لا الرفع ، ويشكل الأمر حينئذ في استصحاب الحكم
 في مقام الشك في نسخه لكونه حينئذ من قبيل الشك في المقتضي .

اللهم إلا أن يقال : إنه وإن كان بالدقة من قبيل الشك في المقتضي ، إلا أنه
 لما كان النسخ بحسب النظر العرفي رافعاً للحكم كان الاستصحاب جارياً فيه .
 وفيه تأمل .

نعم ، لو سلمنا ما أفاده شيخنا رحمته من عدم إمكان أخذ العموم الأزمني ثبوتاً
 في ناحية الحكم ، وأنه إنما يثبت العموم الأزمني من جهة الحكمة أو دليل آخر ،

كان الإهمال فيه من هذه الناحية في مقام الثبوت ممكناً بل متعيناً ، لعدم إمكان كل من الاطلاق والتقييد من هذه الناحية في ذلك ، وحيث أن فالحاكم يجعل الحكم بذاته وهو بطبعه يقتضي البقاء ، فلو كانت مصلحته محدودة يلزمه نسخه عند انتهاء أمد مصلحته ، ويكون نسخه رفعاً حينئذ ، وإن كان بالقياس إلى الدليل الدال على دوام ذلك الحكم واستمراره مما أثبتنا به العموم الأزمني من قبيل التخصيص الأزمني ، هذا .

ولكن هذا التأمل في كون النسخ رفعاً أو دفعاً لا يؤثر فيما نحن بصدد من ترجيح أصالة العموم على أصالة عدم النسخ عند دوران الأمر بينهما ، وذلك لأن الرجوع إلى العموم الأزمني أو الاطلاق الأزمني أو استصحاب بقاء الحكم إنما هو بعد تحقق الحكم الوارد على العام ، ووجود هذا المخصص مانع من الأخذ بعموم العام الأفرادي ، فهو يقلب العام إلى ما عدا مورد ذلك الخاص قبل وصول النوبة إلى الشك في شمول العموم أو الاطلاق الأزمني بالنسبة إلى ذلك الخاص بعد صدوره أو إلى الشك في بقاء الحكم العام فيه بعد صدوره .

وحاصل الأمر أن مرتبة العموم الأفرادي وتخصيص ذلك العموم الأفرادي بذلك الخاص الوارد بعده قبل مرتبة شمول العام الأزمني في ذلك العام بالنسبة إلى ذلك الخاص بعد صدوره ، أو مرتبة بقاء الحكم العام فيه واستصحابه إلى ما بعد صدوره ، وقد حررنا تفصيل ذلك في المبحث المشار إليه ، فراجع .

وربما يتخيل في المقام سقوط كل من أصالة عدم النسخ وأصالة عدم التخصيص ، بتوهم أن مورد الخاص بعد صدوره تقطع بأن حكم العام لا يجري فيه من الآن فصاعداً ، لأنه إما ناسخ للعام أو مخصص له ، وعلى كل منهما لا يمكن إجراء أصالة عدم النسخ فيه بالنسبة إلى ما يأتي ، ولا أصالة عدم

٦٤ أصول الفقه / ج ١٢

التخصيص ، للقطع بأنه بعد صدور هذا الخاص لا يبقى محل للعمل بالعام فيه بالنسبة إلى ما يأتي .

وفيه : ما لا يخفى ، أما أولاً : فلأن إجراء هذين الأصليين وتعارضهما إنما هو بالنسبة إلى ما مضى ولو باعتبار ترتب القضاء أو الاعادة ، ولا ريب في إمكان إجراء كل من الأصليين في حد نفسه بالنسبة إلى ما مضى ، غاية أنهما يتعارضان فيسقطان ، أو أن الساقط هو أصالة عدم النسخ ، لما عرفت من حكومة التخصيص عليها .

وثانياً : أن إجراء الأصول في الطرفين إنما هو بحساب كل طرف على حدة ، وبعد عدم إمكان الجمع بينهما نرجع إلى التساقط أو التقدم الرتبي المذكور ، ومن الواضح أننا لو خَلينا نحن واحتمال كون ذلك الخاص ناسخاً للعام ، لكان المرجع هو أصالة عدم النسخ ، كما أننا لو خَلينا نحن واحتمال كونه مخصصاً له لكان المرجع هو أصالة عدم التخصيص ، غاية أن هذين الاحتمالين المتولدتين من العلم الاجمالي بأحدهما يوجب العلم التفصيلي بأن ذلك العام لا يمكن العمل به في مورد ذلك الخاص من حين صدوره ، وهذا العلم التفصيلي المتولد من ذلك العلم الاجمالي لا يضر بجريان كل واحد من الأصليين في حد نفسه في ناحية الشك فيه مع قطع النظر عن الطرف الآخر .

وقد تعرض ﷺ لذلك مفصلاً في هذه المسألة في آخر مباحث العموم فراجع ، فإنه ﷺ أفاد هناك أنه لا يمكن الرجوع في هذه المسألة إلى أصالة عدم النسخ لوجهين ، فراجع^(١) .

(١) أجود التقريرات ٢ : ٤٠٠ .

وقد يقرب^(١) هذا القول بتقريب آخر ، وهو مبني على كون أصالة عدم النسخ من الأصول الجهتية وأصالة العموم من باب الظهور ، وحينئذ يكون المقام من دوران الأمر بين رفع اليد عن أصالة العموم في العام أو رفع اليد عن الأصل الجهتي فيه ، ولا إشكال في تقديم الأول على الثاني ، لأن حجية الظهور إنما هي فيما لو أحرز كون المتكلم في مقام بيان الواقع ، ففي المقام يعلم بأن أصالة الظهور على خلاف الواقع بالنسبة إلى ذلك الخاص ، إما لعدم العموم أو لعدم كون المتكلم في [مقام] بيان الواقع ، وحينئذ لا يمكن إعمال أصالة الظهور في ناحية شمول العام للخاص ، فيبقى أصالة الجهة بحاله .

وفيه : ما لا يخفى ، فإن هذا العلم المتعلق بأن الحكم في الخاص هو على خلاف العام إما لكونه مخصصاً به أو لكونه ناسخاً له ، يقتضي سقوط كلا الأصلين على ما مر في التقريب السابق ، لا أن يكون الساقط هو أصالة العموم فقط لتبقى أصالة عدم النسخ التي هي أصل جهتي جارية بلا معارض ، هذا .

مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على التقريب الأول من ظهور الثمرة فيما يقدم من الأعمال على صدور الخاص ، ومن أنه لا أثر للعلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي في عدم جريان الأصلين ، بل يكون كل منهما جارياً ولكنه معارض بالآخر ، ومن أن الأصل الجهتي بعد تمامية الأصل المرادي أعني أصالة العموم ، ومع وجود الخاص لا يجري الأصل المرادي أعني أصالة العموم ، وهذا الأخير - أعني تقدم الأصل المرادي رتبة على الأصل الجهتي - يكون جارياً ونافعاً حتى في مورد تقدم الخاص وتأخر العام ، فمع الاعتراف بكون أصالة عدم النسخ من

(١) حقائق الأصول ٢ : ٥٧٩ [ولا يخفى أن هذا تقريب للقول بتقديم أصالة عدم النسخ ، فلاحظ] .

الأصول الجهتية لا وجه للتفصيل بين الصورتين ، فلاحظ وتدبر .

ثم إنه يبقى إشكال آخر على التقريب المزبور ، وهو أنه بعد فرض عدم إمكان إجراء أصالة الظهور في ناحية العموم للعلم بأنها على خلاف الواقع إما للتخصيص أو للنسخ ، يكون المرجع هو أصالة عدم النسخ ، ولكن ماذا يترتب على هذا الأصل ، هل يحكم بالتخصيص ليكون من باب كون نفي أحد الضدين بالأصل موجباً لإثبات الآخر ، أو أنه لا يترتب عليه سوى لزوم العمل بالخاص وإن لم ثبت أنه مخصص للعام ، فيتوجه حينئذ أن العمل بالخاص يجتمع مع كونه ناسخاً ، فلا فائدة في أصالة عدم النسخ ، فراجع وتأمل ، بل لا محصل لعدم النسخ فيما يأتي من الأعمال ، للعلم بأن ذلك الخاص غير محكوم فيما يأتي بحكم ذلك العام ، أما ما مضى من الأعمال فلا محصل فيها أيضاً لأصالة عدم النسخ بالنسبة إليها ، للعلم بأن حكم العام لم ينسخ عن هذا الخاص فيما مضى ، وإنما نحتمل طرؤ النسخ فيما يأتي ، أما ما مضى فلا نحتمل فيه إلا التخصيص ، فلاحظ وتأمل .

قوله : ولذلك أورد على الشيخ رحمته من قوله بتقديم التخصيص على

النسخ^(١) مع التزامه بتقديم تقييد الاطلاق على تخصيص العام^(٢) -^(٣).

المورد هو المحقق صاحب الكفاية رحمته ، فإنه قال في هذه المسألة : ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام إنما هو بالاطلاق لا بالوضع ، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا

(١) مطارج الأنظار ٢ : ٢٣١ / الرابعة ، فرائد الأصول ٤ : ٩٣ - ٩٤ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٩٧ وما بعدها .

(٣) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٨ .

الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً^(١).

وحيث إنه ﷺ قد أنكر هذا الوجه المشار إليه بما تقدّم^(٢) ذكره عنه من عدم كون العام رافعاً لمقدمات الحكمة في المطلق ، فكان التخصيص والنسخ عنده فيما نحن فيه متساويين ، ولأجل ذلك قال - بعد أن جوّز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأجل المصلحة في الإخفاء أو المفسدة في الإظهار ، وأنه لا بأس بكون تلك الأدلة الخاصة الواردة بعد حضور وقت العمل مخصصة للعام المتقدم - ما نصّه : ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات باطلاقتها في الاستمرار والدوام أيضاً ، فتفطن^(٣).

وقد أورد عليه شيخنا ﷺ بما محصّله أولاً : بالمنع من كون النسخ من قبيل التقييد الأزمانى بل هو تخصيص أيضاً ، لكنّه بالنسبة إلى عموم آخر وهو قوله ﷺ « حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة »^(٤) وحينئذ لا يكون ما نحن فيه من قبيل التعارض بين العموم الأصولي والاطلاق الشمولي كي يرد على الشيخ ﷺ ما أورده من لزوم تقديم النسخ على التخصيص .

وثانياً : بما أفاده بقوله : مع أنّه لو سلّم كونه من تقييد الاطلاق الخ^(٥) ، وقد تقدّم شرح ذلك بما لا مزيد عليه^(٦).

(١) كفاية الأصول : ٤٥١ .

(٢) في الصفحة : ٥٠ .

(٣) كفاية الأصول : ٤٥١ .

(٤) الكافي ١ : ٥٨ / باب البدع والرأي والمقاييس ح ١٩ .

(٥) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٠ .

(٦) راجع الحاشية المفصلة المتقدمة في المجلد العاشر من هذا الكتاب في الصفحة :

قوله : وثبتت أحكام الشريعة في جميع الأزمنة ليس من جهة إطلاق الأدلة ، بل من جهة قوله ﷺ : حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة ... الخ^(١).

لا يخفى أنه لا يمكن أن يكون المدرك لأصالة عدم النسخ هو عموم قوله ﷺ : « حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة » الخ ، فإن هذه الجملة ليست مسوقة لعدم النسخ في أحكامه وإلا لم يمكن صدور النسخ منه ﷺ بعد صدور هذه الجملة ، بل الظاهر أن هذه الجملة إنما سيقّت لبيان أنه ﷺ لا نبي بعده ، وأن أحكامه التي حكم بها ﷺ لا يرفعها رافع ، وحيث إن من جملة أحكامه ﷺ ما يكون ناسخاً لحكم سابق صدر منه ﷺ يكون ذلك الحكم الناسخ داخلاً في جملة قوله ﷺ : « حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة » فإن النسخ الذي نحتمله إنما هو النسخ الصادر منه ﷺ أو الصادر من أحد أوصيائه ببيان خاص منه ﷺ لهم ﷺ أو بتفويض منه ﷺ إليهم . وعلى كل حال يكون النسخ من جملة أحكامه التي حكم ﷺ بأنها باقية لا تنسخ ، يعني لا ينسخها نبي بعده أو أحد آخر لا يكون نسخه منتهياً إليه ﷺ ، وبعد سقوط الاستدلال على هذا الأصل - أعني أصالة عدم النسخ - بالعموم الأزمني كما أفاده ﷺ ، ينحصر الدليل على هذا الأصل بالاستصحاب ، أعني استصحاب بقاء الحكم وعدم حدوث رافع وناسخ له .

⇒ ٣١١ وما بعدها ، وراجع أيضاً المجلد الخامس من هذا الكتاب ، الصفحة : ٣٦٨ وما بعدها .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٣٩ .

وما ربما يقال : من أن أصالة عدم النسخ أصل مستقل عقلائي لا يناط بالاستصحاب ، لا يخفى ما فيه ، فإن بناء العقلاء على عدم النسخ ليس إلا من جهة الاستصحاب ، وإلا فإنهم لا يعرفون النسخ أو لا يعرفون أن له خصوصية زائدة على كونه حادثاً رافعاً للحكم .

والاستدلال على كونه أصلاً عقلائياً مستقلاً بجريانه لو حصل الشك في نسخ الحكم القائل « لا تنقض اليقين بالشك » الذي هو مدرك الاستصحاب ، لا يخفى ما فيه ، فإنه لو انحصر مدرك الاستصحاب بقوله « لا تنقض » الخ ، المفروض كونه مشكوك النسخ ، سقط التمسك على بقاء ذلك الحكم بمفاد قوله « لا تنقض » الخ ، والقول بأن أصالة عدم النسخ جارية حتى مع الشك في بقاء هذا الحكم ممنوع أشد المنع .

وعلى كل حال ، وكيف كان المدرك في أصالة عدم النسخ ، هل هو الاستصحاب ، أو أنه أصل عقلائي مستقل ، أو أنه مفاد العموم الأزمانى ، أو أنه مأخوذ من عموم قوله ﷺ « حلال محمد ﷺ حلال » الخ ، لا يكون إلا في الرتبة المتأخرة عن العموم الأفرادي الذي لا يمكن الأخذ به مع وجود المخصص في قبالة ، ومع التخصيص لا يبقى موضوع لأصالة عدم النسخ ، لأنها فرع ثبوت الحكم العام في مورد الخاص المفروض عدمه بواسطة التخصيص السابق في الرتبة على النسخ .

ويتضح ذلك جلياً في صورة كون المتقدم هو الخاص والمتأخر هو العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، ودار الأمر بين كون ذلك الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر أو كون ذلك العام ناسخاً للخاص ، فإن هذه الصورة هي

٧٠ أصول الفقه / ج ١٢

التي يظهر الأثر الجلي للترديد فيها ، فإنه بناءً على التخصيص يكون الحكم فيما بعد صدور العام على طبق الخاص السابق ، وبناءً على النسخ يكون الحكم فيما بعد على طبق العام ، بخلاف صورة العكس فإنه لا يظهر أثر عملي للوجهين إلا بالنسبة إلى صحة الأعمال السابقة ، وذلك لا أهمية له بعد فرض المعذورية وعدم الاعادة والقضاء إلا في فروض قليلة .



مركز تحقيقات كليات الدين الإسلامي

[مبحث انقلاب النسبة]

قوله : الصورة الأولى : ما إذا ورد عام وخاصان متباينان ، كما إذا قام دليل على وجوب إكرام النحويين ، ودليل آخر على عدم وجوب إكرام الكوفيين من النحويين ، وقام دليل ثالث على عدم وجوب إكرام البصريين منهم - إلى قوله - ولا إشكال في تخصيص العام بكلّ من الخاصين ... الخ^(١).

لو كان الخاصان متوافقين في الحكم كان الأمر كذلك ، لكن لو كان أحدهما موافقاً للعام والآخر مخالفاً له في الحكم مثل قوله : أكرم النحويين ، ودليل ثانٍ يقول : لا تكرم الكوفيين منهم ، وآخر يقول : أكرم الكوفيين منهم ، فإنّ قوله : لا تكرم الكوفيين منهم وإن كان أخصّ من العام ، إلا أنّه لما كان مبتلى بالمعارض وهو قوله : أكرم الكوفيين منهم ، لم يمكن أن يكون مخصّصاً للعام ، وحيثنذ يبقى العام على عمومته ويسقط الخاصان كلاهما .

ومثله ما لو كان كلّ منهما مخالفاً للعام مع كونهما معاً متخالفين ، مثل قوله : لا تكرم النحويين وقوله : يستحب إكرام النحويين الكوفيين وقوله : يجب إكرام النحويين الكوفيين .

ويمكن أن يقال : إنّ التباين في اصطلاح باب التعارض لا يصدق على مثل لا تكرم نحوي الكوفة ولا تكرم نحوي البصرة ، وإنّما يصدق التباين في اصطلاح

(١) فرائد الأصول ٤ : ٧٤٢ .

٧٢ أصول الفقه / ج ١٢

باب التعارض فيما لو اختلفا في الحكم واتحدا في الموضوع مثل هذين المثالين المذكورين .

ثم إنه في الأخير من المثالين يمكن أن يقال : إن الخاصين وإن سقطا بالتعارض ، إلا أنهما متفقان على نفي الثالث وهو العام ، فيكون العام ساقطاً ويتعين الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول أو الترجيح السندي .

قوله : ففي مثل ذلك لابد من معاملة التعارض بين العام ومجموع الخاصين ... الخ^(١).

فتارة يكون سند العام أقوى منهما ، وتارة بالعكس ، وثالثة يكون مساوياً لسندهما ، هذه صور ثلاث واضحة الحكم . لكن لو اختلفا في قوة السند وضعفه ، بأن كان أحدهما أقوى سنداً من العام والآخر أضعف سنداً منه ، أو كان أحدهما أقوى سنداً من العام والآخر مساوياً له ، أو كان أحدهما مساوياً للعام وكان الآخر أضعف ، فهل في هذه الصور يقدم العام ، أو يقدمان عليه ، أو يسقط الجميع ؟ فيه تأمل ، راجع ما حررناه عن السيد عليه السلام في هذا المقام^(٢) . وأصله ما في حاشية الرسائل للعلامة صاحب الكفاية ، فإنه أشار إلى هذه الصور الست بقوله : ثم لا يخفى أن الترجيح والتخير في المقام لما كان بين مجموع المخصصات والعام الخ ، وذلك هو ما علّقه على قول الشيخ عليه السلام : فحكم ذلك كالمباينين الخ ، فراجع^(٣).

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٢ - ٧٤٣ .

(٢) مخطوط ، لم يطبع بعد .

(٣) حاشية كتاب فوائد الأصول : ٢٧٨ .

قوله في الصورة الثانية : إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العام بلا مورد ... الخ^(١).

لزوم التخصيص المستهجن ممكن ، لكن بقاء العام بلا مورد غير ممكن في هذه الصورة ، لأن المفروض فيها كون الخاصين أخص من العام وإن كان أحدهما أخص من الآخر ، وحاصلها أن الخاصين المتوافقين في الحكم يكون أحدهما أخص من الآخر مع فرض كون ذلك الآخر أخص من العام ، فكيف يعقل بقاء العام بلا مورد بعد التخصيص ، ولو فرض بقاء العام بعدهما بلا مورد لم يعقل انقلاب النسبة فيما لو خصصناه أولاً بأخص الخاصين .

نعم ، في الصورة الأولى - وهي صورة التباين بين الخاصين - لا يعقل انقلاب النسبة فيما لو خصصناه بأحدهما قبل الآخر . ومنه يظهر الخدشة فيما نقله في تحرير السيد سلمه الله : فلا وجه للتخصيص بأحدهما أولاً ثم ملاحظة النسبة بين الباقي والخاص الآخر^(٢).

ثم لا يخفى أن هذا المثال - أعني أكرم العلماء ، ولا تكرم النحويين ، ولا تكرم الكوفيين من النحويين - يكون على أنحاء :

الأول : ما يكون الخاصان فيه المخالفان للعام متحد في الحكم كما في المثال .

النحو الثاني : ما يكون الخاصان فيه مختلفي الحكم مع كونهما معاً مخالفين للعام في الحكم ، كأن يقول : يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام النحويين ويكره إكرام الكوفيين من النحويين .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٣ .

(٢) أجود التقريرات ٤ : ٣٠٢ .

والحكم فيه أن الأخير يخصص كلاً مما فوقه ، وما يبقى للثاني يخصص به الأول ، فيحكم بکراهة إکرام نحوي الكوفة ، وبحرمة إکرام النحوي غير الكوفي ، ووجوب إکرام باقي العلماء غير النحويين .

النحو الثالث : أن يكونا مختلفي الحكم مع كون أحدهما موافقاً للعام ، فإن كان الموافق له هو الأكبر منهما كان الأصغر مخصصاً له وللعام ، مثل أن يقول : يجب إکرام العلماء ويجب إکرام النحويين ويحرم إکرام نحوي الكوفة ، وحينئذ يكون الحكم هو حرمة إکرام الكوفي من النحويين ، ووجوب إکرام من عداه من العلماء والنحويين .

وإن كان الموافق له هو الأصغر ، مثل أن يقول : يجب إکرام العلماء ويحرم إکرام النحويين ويجب إکرام الكوفي من النحويين ، كان اللازم جعل الأصغر مخصصاً للأكبر والأكبر بما يبقى منه مخصصاً للعام ، ويكون الحاصل أنه يجب إکرام العلماء ما عدا غير الكوفي من النحويين .

وهذا النحو الثالث لا يتصور فيه انقلاب النسبة بكلا شقيّه ، وإنما يتصور في النحو الأول والنحو الثاني ، فتأمل جيّداً .

ثم لا يخفى أنه لو اتفق لزوم التخصيص المستهجن في العام فهو إنما يكون من ناحية أكبر الخاصين ، أما الأصغر منهما فلا مانع من تخصيص العام به ، وحينئذ تنقلب النسبة بين العام والخاص الأكبر إلى العموم من وجه ، فيقدّم العام ، لأنه لو قدّمنا عليه الخاص الأكبر لبقى العام على مورد نادر ، إلا أن يمنع من انقلاب النسبة ويدعى بقاؤها على ما كانت عليه قبل تخصيصه بالخاص الأصغر من كونها ملحقه بالتباين ، وفيه تأمل .

لا يقال : قد تقدّمت الإشارة إلى عدم إمكان التخصيص مع وجود

المعارض .

لأننا نقول : إن ذلك إنما هو في الخاص الذي له معارض ، فإنه مع وجود المعارض له لا يمكن أن يكون مخصصاً للعام ، وما نحن فيه إنما هو في العام الذي له معارض وله خاص ، فإن العام لا يمكن أن يكون معارضاً للعام الآخر إلا بعد تمامية دلالة المتوقفة على عملية التخصيص .

والحاصل : أن الخاص لا يمكن أن يخص العام مع فرض وجود المعارض لذلك الخاص ، والعام لا يمكن أن يعارض مثله مع وجود الخاص ، بل لابد أولاً من إعمال التخصيص ثم بعد التخصيص ننظر النسبة بينه وبين معارضة فربما انقلبت إلى كونه أخص مطلقاً من معارضة ، كما لو قال : أكرم العلماء ، وقال : لا تكرم العلماء ، وكان في البين قوله : لا تكرم فساق العلماء ، فإنه بعد تقديم الثالث على الأول وتخصيصه به يكون محصل الأول أكرم العلماء العدول ، وهو أخص مطلقاً من قوله : لا تكرم العلماء ، فيقدم عليه ، وربما انقلبت النسبة إلى العموم من وجه كما فيما نحن فيه ، وربما ارتفع التعارض كما لو كان بين الدليلين المتعارضين عموم من وجه ، وكان في البين خاص يخرج مورد الاجتماع عن أحدهما فقط ، بأن كان ذلك الخاص موافقاً للآخر ، أو يخرج عن كليهما ، بأن كان ذلك الخاص مخالفاً لهما معاً ، أما إذا أخرج مورد انفراد أحدهما انقلبت النسبة بينهما من العموم من وجه إلى العموم المطلق ، ويكون ذلك المخصص الذي أخرج منه مورد الانفراد أخص مطلقاً من مقابله فيقدم عليه ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيل ذلك في شرح موارد انقلاب النسبة^(١).

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٥ ، وأشار إليه المصنف في الصفحة : ٩١ من هذا المجلد .

قوله : فقد تنقلب النسبة إلى العموم من وجه ... الخ^(١).

ظاهره أنه ربما لا تنقلب النسبة إلى العموم من وجه ، لكن الظاهر أن الانقلاب المذكور متعين ، حيث إنه بعد إخراج أخص الخاصيين من العام وتقييده بعدمه يتعين ذلك أعني العموم من وجه ، لأن للعام المقيّد مادة ينفرد بها وهي ما عدا الخاصين ، كما أن للخاص الأكبر مادة ينفرد بها وهي مورد الخاص الأصغر ، ويجتمعان في ثالث وهو المورد الذي ينفرد به الخاص الأكبر عن الخاص الأصغر .

وبرهان ذلك : أن نقيض الأخص من شيء أعم من وجه من ذلك الشيء ، فإذا أخذ نقيض ذلك الأخص من الشيء قيداً في الأعم من ذلك الشيء ، كان بين ذلك الشيء وبين الأعم منه المقيّد بنقيض الأخص منه عموم من وجه ، مثلاً الإنسان أخص من الحيوان والحيوان أخص من الجسم المطلق ، فإذا قيد الجسم المطلق بغير الإنسان كان بين الجسم المقيّد بغير الإنسان وبين الحيوان عموم من وجه ، لاجتماعهما في الفرس فإنها حيوان وجسم غير إنسان ، وينفرد الحيوان عن الجسم غير الإنسان في الإنسان ، فإنه يصدق عليه أنه حيوان ولا يصدق عليه أنه جسم غير إنسان ، وينفرد الجسم غير الإنسان في الحجر لأنه جسم غير إنسان وليس بحيوان .

قوله : وكما أن النسبة بين العام المتصل به الأخص وبين الخاص الآخر تكون العموم من وجه ، كذلك تكون النسبة بين العام الفوق الذي لم يتصل به الخاص لو كان وبين الخاص الآخر العموم من وجه ... الخ^(٢).

فرض هذه المسألة هو ما لو قال : أكرم العلماء غير نحاة الكوفة ، وقال : لا

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٣ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٤ .

تكرم النحاة ، وكان لنا عام فوق الجميع وهو قوله : أكرم العلماء ، فيكون ذلك نظير ما لو قال : جثني بأبيض ، وقال : لا تجثني بإنسان ، فإنهما يتعارضان في الإنسان الأبيض لأنه مورد الاجتماع ، وينفرد الأول في القرطاس ، وينفرد الثاني في الإنسان الأسود ، فلو كان لنا عام فوقهما وهو جثني بجسم - مثلاً - كان شاملاً لمورد الاجتماع ، ولا يمكن أن نخصص هذا العام الفوق ونخرج منه مورد اجتماع الخاصين - أعني الإنسان الأبيض - بشيء من ذينك الخاصين ، أمّا قوله : جثني بأبيض ، فلاّته موافق للعام ، وأمّا قوله : لا تجثني بإنسان ، فلكونه مبتلى بالمعارض الذي هو جثني بأبيض ، وحينئذ لا بدّ من بقاء مورد اجتماعهما تحت ذلك العام الفوق .

أمّا ما ينفرد فيه الأول منهما وهو القرطاس فهو باقٍ تحت العموم أيضاً ، لكون الأول موافقاً فيه لذلك العام الفوق .

وأمّا ما ينفرد فيه الخاص الثاني وهو الإنسان الأسود فيحكم بخروجه عن ذلك العام ، لكون الثاني أخصّ منه مع عدم المعارض للثاني فيه . والحكم بخروج الإنسان الأسود عن العام الفوق - أعني اثني بجسم - وإن أوجب تقييد ذلك العام الفوق بغير الإنسان الأسود ، وكان محصّل ذلك العام الفوق اثني بجسم غير الإنسان الأسود ، إلّا أنّ ذلك لا يعقل أن يكون موجباً لانقلاب النسبة بينه وبين قوله : لا تأتني بإنسان ، إلى العموم من وجه ، لأنّ تخصيص العام الفوق إنّما جاء من قبله ، فبعد تخصيصه به لا يعقل انقلاب النسبة بينهما ، وإنّما يعقل ذلك فيما لو كان المخصّص لذلك العام الفوق دليلاً آخر غير هذا الدليل .

هذا هو الشأن في كلّ دليلين بينهما عموم من وجه وكانا مختلفين في الحكم ، وكان فوقهما دليل أعمّ منهما جميعاً ، وكان ذلك الأعمّ الفوق موافقاً

لأحدهما في الحكم ومخالفاً للآخر ، ولا يمكن القول بأنه بعد خروج ما ينفرد فيه الخاص الآخر المخالف للعام الفوق عن ذلك العام تنقلب النسبة بين ذلك العام الفوق وذلك الخاص المخالف له إلى العموم من وجه .

ولكن ما نحن فيه خارج عن هذه القاعدة لخصوصية فيه ، فإن قوله : أكرم العلماء غير نحاة الكوفة وإن كانت النسبة بينه وبين قوله : لا تكرم النحاة هي العموم من وجه ، فيجتمعان في نحاة البصرة ، وينفرد الأول في العالم غير النحوي ، وينفرد الثاني في نحاة الكوفة ، فلو ورد عام فوق الجميع وهو أكرم العلماء ، لم يكن ذلك العام الفوق شاملاً لما ينفرد فيه الثاني وهو نحاة الكوفة ، لأن كلاً من هذين العامين من وجه حاكم بعدم وجوب إكرامهم .

أما الثاني وهو قوله لا تكرم النحاة فواضح .

وأما الأول ، فلأن قوله أكرم العلماء غير نحاة الكوفة ينحل إلى حكمين : إيجابي وهو وجوب إكرام العلماء ، وسلبى وهو عدم وجوب إكرام نحاة الكوفة ، وبهذا الجزء السلبى يكون حاكماً بعدم وجوب إكرام نحاة الكوفة ، فيخرجون حينئذ عن قوله إكرام العلماء ، فصار خروجهم عن ذلك العام الفوق من قبيل القدر المتيقن ، فكان ذلك الخروج المتيقن كالقرينة المتصلة بذلك العام الفوق ، وصار حال ذلك العام الفوق حال الدليل الأول أعني قوله أكرم العلماء غير نحاة الكوفة ، وتكون النسبة بينه وبين الدليل الثاني - أعني قوله : لا تكرم النحاة - هي العموم من وجه ، وحينئذ لا يمكن تحكيم ذلك العام الفوق في مورد الاجتماع أعني نحاة البصرة .

هذا غاية ما توفقت له في تقريب ما أفاده في توجيه انقلاب النسبة في هذا المقام .

ولكن للتأمل فيه مجال ، فإن النظر القاصر قاصر عن التصديق بأن توافق الدليلين المذكورين على عدم وجوب إكرام نحاة الكوفة من قبيل القرينة المتصلة بذلك العام الفوق ، بحيث يكون حال هذا التوافق حال القرينة العقلية القطعية أو الإجماع القطعي الخارج عن هذين الدليلين اللفظيين ليلحق بالقرينة اللفظية المتصلة ، بل هو لا يخرج عن كونه من قبيل قيام الدليل اللفظي المنفصل على عدم وجوب إكرام نحاة الكوفة .

فلا يكون حال ما نحن فيه من هذه الجهة - أعني جهة خروج نحاة الكوفة - إلا كحال المسألة السابقة فيما لو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم النحاة ، الشامل لنحاة الكوفة والبصرة ، وورد مثل لا تكرم نحاة الكوفة الموجب لخروجهم عن قوله أكرم العلماء ، في عدم استلزامه لانقلاب النسبة بين ذلك العام وبين قوله لا تكرم النحاة من العموم المطلق إلى العموم من وجه .

فإن ما تضمنه لفظ « غير » في الدليل الأول فيما نحن [فيه] أعني قوله : أكرم العلماء غير نحاة الكوفة ، لا يزيد على دليل منفصل يقول لا تكرم نحاة الكوفة ، في عدم إيجابه قلب النسبة بين ذلك العام الفوق وبين الدليل الثاني المخالف له القائل لا تكرم النحاة ، بل يبقى هذا الدليل الثاني على ما هو عليه من كونه أخص من العام الفوق ، غايته أنه يخصه في أحد قسميه وهم نحاة الكوفة ، ولا يمكن أن يخصه في قسمه الآخر أعني نحاة البصرة ، لابتلائه في ذلك بالمعارض وهو الدليل الأول ، أعني قوله : أكرم العلماء غير نحاة الكوفة ، فلا يكون حال ما نحن فيه إلا كحال ما قدمنا مثاله ، أعني جئني بجسم وجئني بأبيض ولا تجئني بإنسان ، فتأمل جيداً .

قال في تحرير السيّد (سَلَّمَهُ اللهُ تَعَالَى) : ومن هنا يظهر أنّه لا فرق في انقلاب النسبة في فرض اتّصال المخصّص بالعام بين ما إذا كان هناك عام آخر غير متّصل به الخاصّ وبين عدمه ، ضرورة أنّ العام الآخر بعد وجود العام المخصّص بالمتّصل لا يكون حجة في غير ما يكون العام المتّصل حجة فيه ، فلا محالة يكون الظهور فيه منقلباً قبل ملاحظة التعارض بينه وبين المخصّص الآخر ، فلا بدّ من ملاحظة التعارض بينه بعد التخصيص بالمتّصل وبين الخاصّ الآخر ، فتقلب النسبة إلى العموم من وجه كما هو ظاهر .

وإن شئت قلت : إنّ نسبة المخصّص الغير المتّصل إلى العام الفوق وإن كان هو العموم والخصوص المطلق ، إلّا أنّه لا يصلح لكونه مخصّصاً له ، فإنّ المفروض معارضته بالعموم من وجه مع العموم المتّصل به المخصّص ، والخاصّ المبطل بالمعارض لا يصلح للتخصيص ، فيكون العام الفوق من أطراف المعارضة أيضاً^(١).

ولا يخفى أنّ ما أفاده بقوله : وإن شئت قلت الخ ناقض لما أفاده أولاً من جعل العام المتّصل مخصّصاً للعام الفوق ، لأنّ الخاصّ الآخر المعارض للعام المتّصل بالخاصّ مانع من تخصيص العام الفوق به ، ثمّ بعد فرض المعارضة بين الخاصّين كيف يكون العام الفوق من أطراف المعارضة ، لأنّ مقتضى المعارضة بين الخاصّين هو تساقطهما والرجوع بعد التساقط إلى العام الفوق ، فلاحظ وتأمل فإنّ العمدة هو كون ذلك العام المخصّص بالمتّصل منحلّاً إلى جزأين إيجابي وسلبي ، فيتحد هو والخاصّ الآخر في نفي حكم العام عن النحوي البصري كما

شرحنا ، فلاحظ .

قوله : والدليل المبتلى بالمعارض لا يمكن أن يعنون العام ويصير مخصّصاً له ... الخ^(١).

قد يتوهم أن قوله : لا تكرم النحاة إذا كان غير صالح لإخراج مورد الاجتماع - أعني نحاة البصرة - عن العام الفوق لأجل ابتلائه بالمعارض وهو قوله : أكرم العلماء غير نحاة الكوفة ، فلا محيص عن كون العام الفوق محكماً فيه ، فيكون ذلك نقضاً لما رامه ﷺ من انقلاب النسبة بين العام الفوق وقوله : لا تكرم النحاة ، فإن عمدة الغرض من ذلك هو عدم تحكيم العام الفوق فيما هو مورد الاجتماع . وفي هذا التوهم ما لا يخفى ، فإن العام الفوق - أعني قوله : أكرم العلماء - قد خرج منه نحاة الكوفة قطعاً ، لاتفاق الدليلين على خروجهم عنه ، ويبقى الأمر بالنسبة إلى نحاة البصرة الذي هو مورد الاجتماع .

ولا يمكن أن يكون قوله : لا تكرم النحاة مخرجاً لهم عن ذلك العام ، وإن كان هو في حدّ نفسه أخصّ منه ، لا بتلّائه بالمعارض الذي هو قوله : أكرم العلماء غير نحاة الكوفة ، ولو أمكن ذلك لم تنقلب النسبة بل كان مخصّصاً بما عدا النحاة ، وكان قوله : لا تكرم النحاة شاملاً لكل من نحاة الكوفة ونحاة البصرة ، لكن لما لم يمكن إخراج نحاة البصرة عن العام الفوق وبقي شاملاً لهم ، مع فرض أنه قد خرج منه نحاة الكوفة ، فلا جرم يكون بينه وبين لا تكرم النحاة عموم من وجه ، كالعام المخصّص بالمتّصل أعني قوله : أكرم العلماء غير نحاة الكوفة ، فيكون مثله في معارضته لقوله : لا تكرم النحاة ، في مورد الاجتماع الذي هو نحاة البصرة .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٥ .

قوله : الصورة الثالثة : ما إذا ورد عام وخاصان وكانت النسبة بين الخاصين العموم من وجه ، كما إذا قال : أكرم العلماء ، ثم قال : لا تكرم النحويين ، وقال أيضاً : لا تكرم الصرفيين ، ولا إشكال في تخصيص العام بكلا الخاصين ، فيكون مجمع تصادق الخاصين وهو الصرفي النحوي مورداً لكلا الخطابين^(١).

مثاله في الروايات الشريفة ما ورد في صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليه السلام « سألته عن البول يصيب الثوب ، قال عليه السلام : اغسله مرتين^(٢) » وهذا هو العام ، وأما ما في قبالة من الخاصين المتوافقين في الحكم اللذين يكون بينهما العموم من وجه ، فأحدهما قوله عليه السلام في صحيح زرارة : « لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه^(٣) » وفي موثقة عمار : « كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه^(٤) » ، والآخر قوله عليه السلام في مصحح أبي بصير : « كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرنه^(٥) » ونحوها غيرها ، وبينهما عموم من وجه ، وكل واحد منهما أخص مطلقاً من العام المذكور وهو قوله عليه السلام : « اغسله مرتين » فإنه شامل لبول ما يؤكل طيراً كان أو غيره ، ولبول الطير مأكولاً كان أو غيره ، ومقتضى القاعدة خروجهما معاً في رتبة واحدة عن العموم المذكور ، فيبقى العام منحصراً بما لا يؤكل ولم يكن طيراً .

ولكن لما كان الخاص الثاني وهو قوله عليه السلام : « كل شيء يطير فلا بأس ببوله

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٥ .

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٣٩٥ / أبواب النجاسات ب ١ ح ١ .

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠٧ / أبواب النجاسات ب ٩ ح ٤ .

(٤) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠٩ / أبواب النجاسات ب ٩ ح ١٢ .

(٥) وسائل الشيعة ٣ : ٤١٢ / أبواب النجاسات ب ١٠ ح ١ .

وخرئه « مبتلى بالمعارض بالعموم من وجه ، وهو قوله ﷺ في صحيح ابن سنان : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه »^(١) ونحوه من الأخبار ، فإنه يعارض ما ورد من عدم البأس في بول الطير بالعموم من وجه ، وبواسطة ابتلائه بالمعارض المذكور لم يمكن أن يكون مخصصاً للعام المزبور ، بل ينحصر تخصيص ذلك العام بصحيح زرارة القائل : « لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه » ويكون العام المزبور مرجعاً فيما وقع فيه ذلك التعارض وهو بول الطائر غير المأكول ، فإن مقتضى كونه غير مأكول هو النجاسة كما أفاده صحيح ابن سنان ، ومقتضى كونه طائراً هو الطهارة كما أفاده مصحح أبي بصير ، فيكون ذلك العام هو المحكم في ذلك الذي وقع فيه التعارض بينهما .

ومنه يظهر الإشكال فيما ربما يقال من أن هذا العام بعد تخصيصه بمفاد صحيح زرارة من عدم وجوب غسل الثوب من بول المأكول ينحصر بغير المأكول طيراً كان أو غيره ، فيكون حال صحيح ابن سنان في كونه معارضاً بالعموم من وجه مع مصحح أبي بصير « كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه » .

وبيان دفع الإشكال هو ما عرفت من منع انقلاب النسبة ، بأن نجعل رواية عدم البأس في بول ما يؤكل هي المخصصة أولاً للعام ، وبعد تخصيصه ننظر إلى النسبة بينه وبين الخاص الآخر الذي هو عدم البأس في بول الطير وهي العموم من وجه ، بل هما واردان معاً في رتبة واحدة على ذلك العام ، لكن لما كان الثاني مبتلى بالمعارض في بول الطير غير المأكول ، لم يمكن جعله مخصصاً لذلك العام في مورد المعارضة ، فيبقى العام على حجته في المورد المذكور أعني بول الطير غير المأكول ، ولا يبقى للخاص الثاني ما يكون حجة فيه إلا بول الطير المأكول ،

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠٥ / أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢ .

ولا مانع من كونه مقدماً على العام في ذلك المورد ، كما هو قضية تقدّم الخاصّ الأول عليه في كلّ ما يؤكل طيراً كان أو غيره .

ولعلّ ذلك هو المراد ممّا أفاده الشيخ رحمته الله بقوله في كتاب الطهارة بعد أن ذكر التعارض المذكور : فلا بدّ من الحكم بإجمال العامين بالنسبة إلى محل التعارض ، فيجب الرجوع إلى الأصل إن لم يوجد هنا عموم يدلّ على نجاسة البول والخرء بقول مطلق ، وإلا فيجب الرجوع إليه . ولا يتوهم أنّ مثل هذا العام بعد تخصيصه بما دلّ على طهارة بول المأكول يصير كصحيفة ابن سنان معارضاً مع رواية أبي بصير بالعموم من وجه ، لكن الإشكال في ثبوت هذا العام ، لما عرفت من قوّة انصراف مطلقات البول والعذرة إلى غير محلّ الكلام ، فالمسألة لا تخلو عن الإشكال ، إلّا أنّ العمل على المشهور لمؤثقة عمّار الآتية « خراء الخطّاف لا بأس به » ^(١) الخ ^(٢) ، فإنّ هذا التوهم مبني على انقلاب النسبة ، وقد عرفت الوجه في عدم انقلابها ، فإنّ الخاصّ الأول وإن خصّص العام إلّا أنّ العام يبقى على حجّيته في قبال مورد الخاصّ الثاني ، فإنّ تمكّن الخاصّ الثاني من تخصيص ذلك العام كما إذا لم يكن له معارض فيه حكمنا بكونهما معاً مخصّصين لذلك العام تخصيصاً واحداً ، أمّا إذا لم يتمكّن الخاصّ الثاني من تخصيص ذلك العام لوجود المعارض له في مورد التخصيص ، كان ذلك الخاصّ الثاني بالنسبة إلى ذلك المورد بحكم المعدوم ، فلا يبقى مانع للعام عن شموله لذلك المورد وحجّيته فيه .

لا يقال : إنّ العام بعد تخصيصه بالخاصّ الأول وإن بقي على شموله لمورد المعارضة أعني بول الطائر غير المأكول ، إلّا أنّ ذلك لا ينافي انقلاب النسبة بينه

(١) يأتي مصدراها في الصفحة : ٨٨ .

(٢) كتاب الطهارة ٥ : ٢٨ - ٢٩ .

وبين الخاصّ الثاني الناشئ عن تخصيصه بالخاصّ الأول ، وحينئذ تقع المعارضة بين العام والخاصّ الثاني ، ويكون هذا العام - وهو « اغسله مرّتين » - في صفّ معارض الخاصّ الثاني وهو « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه »^(١).

لأنّا نقول : لا يعقل تجدد المعارضة بين العام والخاصّ الثاني وإن انقلبت النسبة بينهما بعد تخصيصه بالخاصّ الأول ، والسّر في ذلك هو أنّ هذه الأدلّة الأربعة يقع التقابل بينها في درجة واحدة ، فالخاصّ الأول يخصّص العام في رتبة التعارض بين الخاصّ الثاني ومعارضه ، والأول - أعني التخصيص - علّة لانقلاب النسبة ، والثاني - أعني التعارض - علّة لسقوط الخاصّ الثاني عن الحجّية في مورد المعارضة الذي هو بول الطائر غير المأكول ، فكان انقلاب النسبة في مرتبة سقوط الخاصّ الثاني عن الحجّية في مورد المعارضة ، فلا يعقل أن يكون هذا الانقلاب علّة للتعارض بين العام والخاصّ الثاني ، لأنّ هذا الانقلاب وقع في مرتبة سقوط الثاني عن الحجّية ، فكيف يعقل أن يكون مولداً للمعارضة بين العام والخاصّ الثاني ، وما ذلك إلا من قبيل المعارضة بين ما هو حجة بالفعل وما هو ساقط الحجّية فعلاً ، فلاحظ وتأمل .

والفرق بين هذه الروايات وبين ما يأتي في الصورة الرابعة فيما لو كان هناك عام كأكرم العلماء وما هو أخصّ منه كلا تكرم فساقهم وما هو أعمّ من وجه من

(١) العام الأول صحيح ابن مسلم « عن البول يصيب الثوب ، قال ﷺ : اغسله مرّتين » .
أحد الخاصّين صحيح زرارة « لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه » .
الخاصّ الآخر صحيح أبي بصير « كلّ شيء يطير لا بأس ببوله وخرثه » .
المعارض للمخاصّ الآخر صحيح ابن سنان « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه »
[منه ﷺ] .

ذلك العام كقوله : يستحب إكرام العدول ، حيث إنه بعد تخصيص العام الأول بالخاص المذكور تنقلب النسبة بينه وبين العام الثاني من العموم من وجه إلى العموم والخصوص المطلق ، هو أن الخاص في تلك المسألة مع العام الآخر كلاهما مقابلان للعام الأول مخالفان له في الحكم ، وإصلاح عملية التخصيص سابقة في الرتبة على إصلاح عملية تعارض العموم من وجه ، فأولاً يخصص العام الأول بالخاص ، ثم ينظر النسبة بينه وبين العام الثاني ، وحينئذ تكون النسبة هي العموم المطلق .

وهذا بخلاف ما نحن فيه ، فإن العام الأول وهو ما دلّ على نجاسة البول يكون في قبالة الخاص الأول والخاص الثاني ، وحيث إن الخاص الثاني مبتلى بالمعارض يكون عاجزاً عن تخصيص العام ، فينحصر التخصيص بالخاص الأول ، وتقع المعارضة بين الخاص الثاني ومعارضه ، وبعد التساقط يكون المرجع في مورد المعارضة هو العام ، فما نحن فيه وإن اشتمل على تعارض العموم من وجه ، إلا أنه بين الخاصين لا بين العام ودليل آخر كما في المسألة الآتية ، فلاحظ وتأمل .

وأما دعوى ترجيح رواية أبي بصير على رواية ابن سنان ، بأنه لو قدمت الثانية على الأولى لبقيت الرواية الأولى مختصة بخصوص الطير المأكول ، وبوله نادر ، بل يمكن ادعاء عدم تحققه ، هذا . مضافاً إلى ظهورها في كون الطيران علة في عدم البأس ، بحيث ينافيه تقيده بكونه مأكولاً باخراج غير المأكول منه .

فيمكن الجواب عنها بأنه لا مانع من أن يقول : الطير المأكول لا بأس ببوله وخرثه ، ولا ينافيه ندرة بوله ، فإن الندرة متحققة في المأكول منه وغير المأكول . وبالجمله : أن ضمّ الخراء إلى البول يخرج المسألة عن الندرة والاستهجان .

وأما دعوى علية الطيران فيمكن معارضتها بعلية عدم المأكولية ، فإن الظاهر أن عدم المأكولية علة في النجاسة بحيث ينافيه تقييدها بعدم الطيران باخراج الطائر منه ، فلاحظ وتأمل .

قال الشيخ رحمته في كتاب الطهارة : والنسبة بينهما^(١) وبين صحيحة ابن سنان عموم من وجه ، إلا أن رجحان الثاني ممّا لا يخفى ، لأن ظاهر الصحيحة بيان كون نفس الطيران عنواناً أخض من حرمة اللحم^(٢).

وقال العلامة الخراساني رحمته في شرح التبصرة : والنسبة بينهما وبين صحيحة أو حسنة ابن سنان المتقدمة وإن كانت عموماً من وجه ، إلا أن شمولهما لما لا يؤكل (لحمه) من الطير أظهر من شموله له كما لا يخفى ، فيخصص بهما^(٣). ومرادهما أنا لو أخرجنا الصقر مثلاً عن صحيحة أبي بصير وأدخلناه في رواية ابن سنان ، لم يبق تحت رواية أبي بصير إلا مثل الحمامة المأكولة اللحم ، وتكون العلة في طهارة خرنها وبولها هو كونها مأكولة اللحم لا كونها طائراً ، وهو خلاف ظاهر التعليل بالطيران .

ولا يرد عليها العكس الذي أشرنا إليه ، بدعوى أن رواية ابن سنان ظاهرة في كون العلة في النجاسة هي عدم الأكل ، ولو أخرجنا منها الصقر وأمثاله من الطيور المحرمة وأبقينا تحتها خصوص المحرّمات الأرضية ، لم تكن العلة في النجاسة فيها هي عدم الأكل فقط ، بل هي مع قيد عدم الطيران .

(١) [في المصدر « بينهما » ، ولكن المصنف رحمته أفرد الضمير لتركه مصححة علي بن جعفر رحمته الموافقة لرواية أبي بصير] .

(٢) كتاب الطهارة ٥ : ٢٨ .

(٣) اللمعات النيرة : ٢٠٤ - ٢٠٥ .

وبيان عدم ورود العكس هو أننا لو أخرجنا الصقر عن رواية ابن سنان وأبقيناه تحت رواية أبي بصير ، كانت رواية ابن سنان مختصة بما لا يؤكل لحمة من غير الطيور ، ويكون العلة في النجاسة فيه هو عدم الأكل وعدم الطيران ، وهذا ليس بإسقاط لعدم الأكل عن العلة بالمرّة ، بل أقصى ما فيه أننا قد ضمنا إليه جزءاً وشرطاً آخر وهو عدم الطيران ، ولا ريب أنه أولى من إسقاط العلة في رواية أبي بصير وهي الطيران بالمرّة^(١).

نعم ، يمكن المناقشة في العموم بأن المنصرف من صحيح ابن مسلم هو البول المفروغ عن نجاسته ، وهذا هو الإشكال الذي أشار إليه الشيخ رحمه الله بقوله : لكن الإشكال في ثبوت هذا العام ، لما عرفت من قوة انصراف مطلقات البول والعدرة إلى غير محلّ الكلام الخ^(٢).

وأما موثقة عمّار التي قوى بها فتوى المشهور ، فهي ما عن المختلف من كتاب عمّار من قول الصادق عليه السلام : « خراء الخطاف لا بأس به ، هو ممّا يؤكل لحمة ولكنّه كره أكله » الحديث^(٣) ، فقد عورضت برواية الشيخ^(٤) لها بإسقاط لفظ الخراء . ولكن قد تحقّق في محله أن رواية الزيادة مقدّمة على رواية النقيصة ، سواء كان ذلك من قبيل اختلاف النسخ في الكتابين ، أو كان من قبيل الروايتين ، وإن

(١) وأخيراً قد حرّرنا هذه المسألة فيما علّقناه على هذه المسألة في العروة فراجع [منه] ولا يخفى أن تعاليقه عليه السلام على العروة الوثقى مخطوطة .

(٢) كتاب الطهارة ٥ : ٢٨ .

(٣) مختلف الشيعة ٨ : ٣١٠ ، وسائل الشيعة ٣ : ٤١١ / أبواب النجاسات ب ٩ ح ٢٠ (مع اختلاف يسير) .

(٤) التهذيب ٩ : ٨٠ - ٨١ / ٣٤٥ ، وسائل الشيعة ٢٣ : ٣٩٣ / أبواب الصيد ب ٣٩ ح ٥ .

كان الأظهر فيما نحن فيه هو الثاني .

مع أن الزيادة أقرب هنا من ناحية أخرى ، فإن ظاهر قوله عليه السلام : « هو مما يؤكل لحمة » أنه تعليل لقوله : « لا بأس به » ومع إسقاط لفظ « الخراء » يكون من قبيل تعليل الشيء بنفسه ، لأن قوله : « الخطأف لا بأس به » عبارة عن أنه يجوز أكله ، فلا محصل لتعليله بأنه مما يؤكل لحمة ، وإنما يحسن التعليل لو كان مسوقاً لطهارة خمره وبوله كما لا يخفى ، اللهم إلا أن يقال : إن قوله : « هو مما يؤكل لحمة » لا يكون مسوقاً لبيان العلة ، بل هو توضيح لقوله : « الخطأف لا بأس به » . نعم ، يمكن المناقشة في استفادة انحصار العلية منها بحلية الأكل على وجه تكون هي - أعني الحلية وعدمها - تمام الملاك في النجاسة والطهارة على وجه ينفي مدخلية الطيران وعدمه ، وإلا لكانت معارضة لرواية أبي بصير معارضة التباين .

وإن شئت فقل : إنه قد اجتمع في الخطأف عنوانان كل واحد منهما كاف في الحكم بطهارة خمره ، وهما كونه طائراً وكونه مأكول اللحم ، ولا مانع حينئذ من تعليل الحكم بالطهارة بأحدهما وهو كونه مأكول اللحم والإعراض عن الآخر وهو كونه طائراً ، لأن تحقق الثاني فيه وجداني بخلاف الأول وهو كونه مأكول اللحم لأنه محتاج إلى بيان ، فتأمل .

وأما مناقشة السرائر^(١) في رواية أبي بصير بأنها شاذة فلعلها على مذهبه من رمي خبر الواحد بالشذوذ ، وإلا فإن صحتها واعتماد الصدوق^(٢)

(١) كتاب السرائر ١ : ٧٥ .

(٢) [أورد الصدوق ما لفظه : « لا بأس بخمر ما طار وبوله » من غير إسناد له إلى أبي بصير . راجع الفقيه ١ : ٧١ ، ذيل ح ١٦٤] .

٩٠ أصول الفقه / ج ١٢

والشيخ^(١) عليها مانعان من كونها شاذة ساقطة الحجية ، ومنه يظهر الخدشة فيما عن التذكرة^(٢) من إنكار العمل بها ، فلاحظ .

قوله في الصورة الثالثة : ولا إشكال في تخصيص العام بكلا الخاصين ... الخ^(٣).

ولو كان بين الخاصين تناف وتعارض ، وكان أحدهما موافقاً للعام مثل قوله أكرم العلماء وقوله لا تكرم النحويين وقوله أكرم الصرفيين ، كان الحكم فيه ما تقدم من مثال اثني بجسم وخاصيه ، فيكون العام وهو أكرم العلماء محكماً في مورد الاجتماع وهو النحوي الصرفي ، أما الصرفي الذي ليس بنحوي فهو باقٍ تحت ذلك العام لعدم المعارض له فيه ، وأما النحوي الذي ليس بصرفي فيتحكم فيه الخاص الآخر وهو لا تكرم النحويين ، لكونه أخص من العام وهو فيه بلا معارض .

ومنه يظهر الحال فيما لو كان كل منهما مخالفاً للعام مثل أن يقول يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام النحويين ويكره إكرام الصرفيين ، فإن العام يتحكم فيما تعارض فيه وهو مورد الاجتماع ، وكل منهما يتحكم فيما انفرد فيه . ولكن قد يقال إن العام في مثل ذلك لا يتحكم في مورد الاجتماع لاتفاقهما على نفيه ، فلا بد فيه من الرجوع إلى الأصول الأخر ، فتأمل .

(١) [المبسوط ١ : ٣٩ حيث قال فيه : وبول الطيور كلها وذرقها طاهر سواء أكل لحمها أم لم يؤكل] .

(٢) تذكرة الفقهاء ١ : ٤٩ .

(٣) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٥ .

قوله في الصورة الرابعة : فإن كان مفاد الخاص إخراج مورد افتراق أحد العامين تنقلب النسبة إلى العموم المطلق ... الخ^(١).

ولو كان خاص آخر يخرج مورد افتراق الآخر كأن يقول : يستحب إكرام الصرفي غير النحوي ، انقلبت النسبة بين العامين من وجه إلى التباين ، لأنه حينئذ لا يبقى تحت كل منهما إلا مورد الاجتماع الذي هو مورد تعارضهما ، ويكون التعارض بينهما حينئذ تعارض التباين .

ولكن هل يكون المرجع فيه هو المرجحات السندية كما هو الشأن في تعارض التباين ، أو يكون المرجع هو التساقط كما هو الشأن في تعارض العموم من وجه ؟ ولعل هذا الفرض يكون إشكالاً على الالتزام بانقلاب النسبة ، ولعلنا نتعرض له في محله في مبحث تعارض العموم من وجه إن شاء الله .

قوله : وإن كان مفاد الخاص إخراج مورد الاجتماع - إلى قوله - فتكون النسبة بينهما التباين ... الخ^(٢).

لكن يرتفع التعارض بينهما ، وهذا فيما لو كان مفاد الخاص مخالفاً لكل من العامين في الحكم ، كما في المثال الذي ذكره أعني قوله : يستحب إكرام الصرفي من النحويين ، وكذا لو كان مفاد الخاص موافقاً لأحدهما ومخالفاً للآخر كأن يقول بعد قوله أكرم النحويين ولا تكرم الصرفيين : أكرم النحوي الصرفي ، فإنه لا يخرج مورد الاجتماع عن قوله : أكرم النحويين ، وإنما يخرج عن قوله : لا تكرم الصرفيين ، ولكنه مع ذلك يرتفع التعارض بينهما .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٥ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٥ .

قوله : كما إذا أخرج الدليل الرابع مورد الافتراق عن أحد الأدلة الثلاثة ... الخ^(١).

كأن يقول : الشاعر الذي هو غير عالم ولا فاسق لا يستحب إكرامه ، فإنه يخرج به ما ينفرد به قوله : يستحب إكرام الشعراء عن العامين الباقيين ، ويوجب اختصاصه بالشاعر العالم الفاسق ، فيكون أخص من الباقيين فيخصصهما .

قوله : كما إذا أخرج الدليل الرابع مورد الافتراق عن جميع الأدلة الثلاثة ... الخ^(٢).

يمكن ذلك في أدلة ثلاثة ويمكن أيضاً في دليل واحد ، كأن يقول : العالم غير الشاعر ولا الفاسق ، والشاعر غير العالم ولا الفاسق ، والفاسق غير العالم ولا الشاعر يكره إكرامهم .

قوله : وقد تقدّم أن تعارض الأدلة إنما هو لأجل حكايتها وكشفها عما لا يمكن جعله ... الخ^(٣).

توضيح ذلك : أنه إذا قال : أكرم العلماء ، وقال : لا تكرم العلماء ، وقال أيضاً : أكرم العالم العادل ، فهذه الأدلة الثلاثة وإن كانت في الصورة الظاهرة في رتبة واحدة ، بمعنى كون النسبة بين الأولين هي التباين وبين الثاني والأخير هي العموم المطلق ، وكان مقتضى ذلك هو إجراء وظيفة التباين ووظيفة العموم المطلق دفعة واحدة ، إلا أن إجراء وظيفة التباين لما كانت متوقفة على كشف كل من الدليلين عن مدلولهما ، وكان الخاص مانعاً من كون الثاني كاشفاً عن المراد

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٦ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٧ .

(٣) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٧ .

الواقعي ، بمعنى الحكم على ذلك المتكلم بأنه قد أراد جميع العلماء من قوله : لا تكرم العلماء ، كان التخصيص به متقدماً في الرتبة على إجراء وظيفة التباين بينه وبين العام الأول ، لكون هذا الخاص كاشفاً عن أن المتكلم لم يرد بالعام الثاني إلا خصوص الفساد من العلماء ، وبه يرتفع موضوع التباين بينه وبين العام الأول . وهذا التقدم الرتبي هو الحجر الأساسي في انقلاب النسبة ، ولعل ما في الكفاية كان إيماءً إلى إنكاره ، فإنه بعد أن ذكر عدم انقلاب النسبة فيما إذا [ورد] عام وخاصان على خلافه ، وكان أحد ذينك الخاصين أخص من الآخر ، وأنه لا يخص العام أولاً بأخص الخاصين ثم بعد ذلك تلاحظ النسبة بين ذلك العام والخاص الآخر ، قال ما نصّه :

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة ، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة ، كما إذا ورد عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما ، وأنه لا بدّ من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخير بينهما وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما ، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج ، نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص ، أو كان بعيداً جداً ، لقدّم على العام الآخر ، لا لانقلاب النسبة بينهما ، بل لكونه كالنص فيه فيقدّم على الآخر الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى^(١) .

وقد عرفت أنه لا بدّ من ملاحظة التخصيص أولاً ، لا من جهة أنه لا بدّ من ملاحظة النسبة بين الأدلة الثلاثة أولاً ثم ملاحظة العلاج ثانياً ، بل لما عرفت من أن علاج التباين أو العموم من وجه إنما هو بعد فرض حجية ظهورهما وحكايتهما

عمّا أراد المتكلم ، وعلاج العموم المطلق يكون سابقاً في الرتبة على هذا العلاج فتأمل .

ثم لا يخفى أنّ النظر القاصر قاصر عن فهم ما أراد الله من قوله : نعم الخ ، فإنّ هذا المخصّص إن كان قد أخرج مورد الاجتماع من أحدهما لم تنقلب النسبة إلى العموم المطلق ، بل إلى التباين وارتفاع المعارضة ، وإن كان قد أخرج عن أحدهما مورد انفراده عن الآخر بحيث إنّ لا يبقى تحته إلّا مورد الاجتماع ، فهو الذي يوجب انقلاب نسبته مع الآخر إلى العموم المطلق ، لكن فرض كون الباقي تحته قليلاً إنّما يكون موجباً لعدم إمكان تخصيصه بذلك الخاص ، لأنّه حينئذ كالمباين له في نظر العرف ، كما أنّه بالنسبة إلى العام الآخر أيضاً كذلك .

مثلاً لو كان العالم الشاعر منحصراً بواحد والعالم غير الشاعر كثيراً لا ينحصر ، وقال : أكرم الشعراء ، وقال : لا تكرم العلماء ، فهذان بينهما عموم من وجه يجتمعان في ذلك الواحد ، فلو قال : أكرم العالم غير الشاعر ، فقد أخرجنا العالم غير الشاعر من قوله : لا تكرم العلماء ، ولم يبق تحته إلّا ذلك الواحد وهو تخصيص مستهجن .

وحينئذ لا بدّ أن نقول : إنّ قوله أكرم العلماء غير الشعراء مع قوله لا تكرم العلماء متعارضان تعارض التباين عرفاً .

وكذلك تكون نسبة قوله : لا تكرم العلماء إلى قوله : أكرم الشعراء بحسب النظر العرفي نسبة التباين مع عدم التعارض ، لأنّ مورد المعارضة قليل جداً ، وهو ذلك الواحد من العلماء ، وبهذا يرتفع التعارض بينهما عرفاً ، لا لأنّ لا تكرم العلماء يدلّ عليه بالنصوصية وقوله أكرم الشعراء بالظهور .

نعم ، لو كان الأمر في الفرض المزبور بالعكس ، بأن كان العالم غير الشاعر

هو القليل وهو المنحصر بفرد واحد ، وكان مورد الاجتماع هو الكثير ، فيكون الخارج بقوله : أكرم العالم غير الشاعر عن قوله : لا تكرم العلماء هو ذلك الواحد ، كان قوله : لا تكرم العلماء مقدماً على قوله : أكرم الشعراء ، لأنه لو عكسنا لم يبق تحت العلماء إلا ذلك الفرد النادر ، لكن بقاء ذلك الفرد النادر إنما هو لو قدمنا عليه قوله : أكرم الشعراء ، لا أن تخصيصه بقوله : أكرم العالم غير الشاعر يكون هو الموجب لذلك كما يظهر من قوله : لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص الخ .

وفي الحقيقة أن النظر العرفي يعدّ قوله : لا تكرم العلماء أخصّ مطلقاً من قوله : أكرم الشعراء في الصورة المزبورة ، أعني كون العالم غير الشاعر منحصراً بفرد واحد مثلاً ، فيخرج عما نحن فيه من العموم من وجه ، وإن كان المراد بقاء أحد العامين من وجه بلا مورد لو قدم عليه الآخر بعد أن خرج منه مورد انفراده ولو كان كثيراً ، فهذا متحقق في كل عامين من وجه ابتلي أحدهما بما يدل على خروج مورد انفراده عن صاحبه ، ولكن الظاهر أن الأول هو مراد الكفاية .

والخلاصة : هي أن المتعارضين بالعموم من وجه لو وجد ما هو أخصّ من أحدهما ، بأن كان موجباً لإخراج مورد انفراده ، مثل أن يقول : يجب إكرام العلماء ، ويقول : يستحبّ إكرام العدول ، ويقول : يحرم إكرام فساق العلماء ، فبين الأول والثاني عموم من وجه ، لاجتماعهما في العالم العادل ، وانفراد الأول في العالم الفاسق وانفراد الثاني في العادل غير العالم ، والثالث أخصّ من الأول وأخرج منه مورد انفراده وهو العالم الفاسق ، فصاحب الكفاية ^(١) يرى أنه لا تنقلب النسبة بين الأولين بعد التخصيص المذكور إلى العموم والخصوص

(١) كفاية الأصول : ٤٥٢ .

المطلق ، بل يبقى الأول مع الثاني على حالهما من كون النسبة هي العموم من وجه ، فربما قَدّم الأول على الثاني ، وربما قَدّم الثاني على الأول وحينئذ تكون النتيجة هي سقوط الأول بالمرّة لسقوطه في مورد انفراده بواسطة الدليل الثالث ، وسقوطه في مورد اجتماعه مع الثاني بواسطة الدليل الثاني .

نعم ، لو كان مورد انفراد الأول وهو العالم الفاسق قليلاً جداً ، بأن يكون العالم الفاسق منحصراً بواحد مثلاً ، تعيّن تقديم الأول على الثاني في مورد اجتماعهما وهو العالم العادل ، لا من جهة انقلاب النسبة ، بل من جهة أنّه لو قَدّم الثاني عليه حتّى مع قطع النظر عن تخصيصه بالثالث لكان من التخصيص المستهجن .

وملخصه : هو أنّ الأول يكون مقدّماً على الثاني في هذه الصورة حتّى لو لم يكن الثالث موجوداً ، لما مضى شرحه من أنّ أحد العامين من وجه إذا كان مورد انفراده قليلاً يكون نصّاً في مورد الاجتماع .

وعمدة ما يرد عليه : أنّه بعد تسليم بقاء نسبة العموم من وجه بعد التخصيص بالثالث ، يكون المثال المزبور خارجاً عمّا نحن فيه من تعارض العموم من وجه مع وجود المخصّص لأحدهما ، لأنّ العرف يرى أنّ قوله : يجب إكرام العلماء المفروض أنّ جميعهم عدول ما عدا شخصاً واحداً أخصّ مطلقاً من قوله : يستحبّ إكرام العدول .

لكن يمكن دفع هذه الدعوى ، بل إنهما متعارضان بالعموم من وجه بحسب النظر العرفي ، غير أنّ هناك دعوى أخرى وهي تعيّن تقديم الأول على الثاني ، لأنّ العكس يوجب التخصيص المستهجن ، أو لأنّ الأول يكون نصّاً في مورد الاجتماع .

ولكن تقدّمت المناقشة في هذه الجهة ، فالعمدة هو المنع من بقاء النسبة بعد التخصيص ، وأنّ عملية التخصيص سابقة في الرتبة على عملية تعارض العموم من وجه ، ومع عملية التخصيص يكون الأول أخصّ مطلقاً من الثاني ، لا أنّه يعارضه معارضة العموم من وجه ، لأنّ هذه المعارضة متفرّعة على إحراز المراد الواقعي من الأول ، والمفروض أنّ ما هو أخصّ منه يوجب كون المراد الواقعي منه هو خصوص مورد الاجتماع ، فلاحظ وتدبّر فيما علّق على الكفاية في هذه العبارة .

وعلى كلّ حال ، إنّ ما أفاده في الكفاية من أنّ التخصيص لا يغيّر النسبة ، وأنّه لو فرض كون مورد انفراد أحدهما قليلاً جداً كان ذلك موجباً لتقدّمه على الآخر ، لا يكون نتيجه إلاّ تقدّمه على الآخر لا أنّه يتقدّم عليه وعلى ذلك الخاصّ . كما أنّه لا يرد عليه النقض بما لو لم يكن مورد الانفراد قليلاً ، بدعوى أنّه لو قدّم الآخر عليه مع فرض كون المخصّص قد أخرج عنه مورد الانفراد لسقط ذلك العام بالكلية ، وفي الحقيقة ينبغي أن يكون الخاصّ وهو يحرم إكرام فسّاق العلماء والعام الآخر وهو قوله : يستحبّ إكرام العدول كلاهما في قبال أكرم العلماء ، ويعامل معاملة التباين ، لأنّ الأول أخرج منه فسّاق العلماء ، والثاني لو قدّم يخرج عدولهم .

وإنّما قلنا أنّه لا يرد عليه النقض المذكور ، لأنّ سقوط العام في المثال الذي استثناء لو قدّم عليه طرفه لا يكون إلاّ من ناحية تقديم طرفه عليه ، كان الخاصّ موجوداً أو لم يكن ، بخلاف غيره ممّا يكون فيه موارد الانفراد كثيرة ، فإنّه لو قدّم عليه طرفه لم يكن ذلك موجباً لسقوطه إلاّ إذا كان الخاصّ مساعداً لذلك الطرف في إخراج موارد الانفراد ، وحينئذ يجتمع كلّ من الطرف والخاصّ في قبال العام

الأول ، وينبغي إجراء حكم التباين نظير الخاصين المستوعبين ، لكن ذلك - أعني إجراء حكم التباين - إنما يتم لو قلنا إن عملية التخصيص في رتبة عملية تعارض العموم من وجه كما يظهر من الكفاية ، وحينئذ يلزمه إجراء أحكام تعارض التباين ، لا أنه يقدم الخاص على العام الأول ثم تجري عملية تعارض العموم من وجه بين العام الأول والعام الثاني .

أما لو قلنا كما تقدم بالتقدم الرتبي لعملية التخصيص فلا يرد ذلك ، سواء قلنا بانقلاب النسبة بعد عملية التخصيص ، فلزمه تقدم العام الأول على الثاني لكونه حينئذ أخص منه مطلقاً ، أو لم نقل بانقلاب النسبة فيقيان على ما كانا عليه من النسبة ، فيعاملان معاملة تعارض العموم من وجه وإن لزم منه إسقاط الأول بالمرّة لو قدّمنا عليه الثاني ، فلاحظ .

ولكن الذي يظهر من حاشيته على الرسائل خلاف هذا الذي وجّهنا به عبارته في الكفاية ، فإنه قال في الحاشية : والذي يقتضيه التحقيق أن يقال : إن الباقي تحت أحد المتعارضات بعد تقديم ما حقه التقديم عليه منها إن كان بمقدار [لا] يجوز أن يجوز إليه التخصيص يقدم على باقي معارضاته ، لا لما ذكره ﷺ من ملاحظة النسبة بينه وبين الباقي بعد إخراج ما أخرج عنه بالتقديم ، لما عرفت من أنه خلاف التحقيق وما مرّ منه ﷺ ، بل لما أشرنا إليه سابقاً من أن العام نصّ في منتهى التخصيص - إلى قوله - وإن كان الباقي تحته أزيد من ذلك المقدار ، فبملاحظة النسبة السابقة بينه وبينها - انقلبت (النسبة) أو لا - يعالج التعارض في البين إلى آخر ما أفاده ﷺ^(١) .

وكأنّ هذا التفصيل يؤول إلى شيء آخر ، وهو أن المخصّص تارة يخرج

(١) حاشية كتاب فرائد الأصول : ٢٨٠ .

تمام ما ينفرد به أحدهما ، وحينئذ يتعين تقدّم الأول ، لأنه لو قدّم عليه الثاني يبقى بلا مورد ، بخلاف ما لو أخرج بعض ما ينفرد به الأول على وجه يمكن أن يقدّم الثاني عليه فيبقى له ما بقي ممّا ينفرد به ، فلاحظ وتدبر .

ولكن لا يخفى أنّ هذا القسم خارج عن مفروض الكلام من انقلاب النسبة بعد التخصيص .

وهذا المعنى الأخير لتفصيل الكفاية والحاشية هو الذي فهمه العلامة الاصفهاني في حاشيته على الكفاية ، فقال : وأما الصورة الثانية (وهي ما لو ابتلي أحد العامين من وجه بما هو أخص منه) ففيها مسلكان :

أحدهما : ما عن الشيخ الأعظم رحمته ^(١) من انقلاب النسبة أحياناً ، كما إذا ورد أكرم العلماء ، ولا تكرم فساقهم ، ويستحب إكرام العدول ، فإنه يخصّص الأول بالثاني ، فيكون نسبة الأول - بعد التخصيص بالثاني - إلى الثالث نسبة الأخص إلى الأعم ، فيخصّص الثالث بالأول ، وقد مرّ عدم الموجب لملاحظة الخاص أولاً ، وعدم انقلاب النسبة كما بنى رحمته عليه في الصورة الأولى .

ثانيهما : ما سلكه شيخنا الأستاذ رحمته في الكتاب ^(٢) من لزوم ملاحظة الخاص أولاً وعدم انقلاب النسبة ، فيعامل مع الأول والثالث معاملة العامين من وجه بعد التخصيص بالثاني أيضاً ، واستثنى منه ما إذا لم يبق بعد التخصيص إلا مادة الاجتماع ، فإنه لا يجوز تقديم العام الآخر عليه ، لأنه لا يجوز تخصيصه به أيضاً ، بل يقدّم على العام الآخر ، لا من أجل القول بانقلاب النسبة ، بل لأنه بعد تخصيصه بالخاص كالنص فيما بقي تحته ، فيقدّم على الآخر الظاهر فيه

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٠٢ وما بعدها .

(٢) كفاية الأصول : ٤٥١ وما بعدها .

بعمومه^(١).

وفيه : ما عرفت من أن انقلاب النسبة المدعى إنما هو في خصوص هذه الصورة المستثناة ، وهي ما إذا لم يبق بعد التخصيص إلا مادة الاجتماع ، أما إذا بقي للعام المخصص شيء من مادة الانفراد عن العام الآخر ، فلم يدع الشيخ ولا غير الشيخ أنه بالتخصيص تنقلب نسبته مع العام الآخر إلى العموم المطلق مع فرض بقاء نسبة العموم من وجه بينهما بحالها حتى مع إخراج شيء من مادة افتراقه عن العام الآخر .

ثم إنه أورد على ما نقله عن الكفاية بقوله : وفيه أولاً : ما مر من عدم الموجب للتخصيص ما لم يتعين في قبالة عموم ، فإن العموم وإن كان محفوظاً مع الجمع الدلالي بينه وبين العام الآخر ، وأما إذا قدم عليه للترجيح السندي فلا محالة يسقط العام في مورد الاجتماع ، فلا سند إلا لمادة الافتراق ، فالعموم بما هو عموم لا سند له .

وثانياً : أن تقديم العام الآخر على العام المخصص ليس بملاك التخصيص ليقال بأنه لا يجوز التخصيص إلى حد لا يجوز تخصيصه ، بل بملاك الترجيح السندي بين المتباينين في مورد التعارض .

وثالثاً : بعد الاعتراف بعدم انقلاب النسبة المبني عنده عليه السلام على عدم انقلاب الظهور ، لا فرق بين العامين في الظهور أولاً وآخرأ ، فلا يتفاوت ظهور العام المخصص في شموله لمورد الاجتماع بملاحظة التخصيص قبله وبعده^(٢) . وإيراده الأول وكذا الثاني مبني على تأخر التخصيص رتبة عن عملية التعارض ،

(١) نهاية الدراية ٥ - ٦ : ٣٥١ .

(٢) نهاية الدراية ٥ - ٦ : ٣٥١ - ٣٥٢ .

وعلى أن تقديم أحد العاميين من وجه على الآخر من باب الترجيح السندي ، وسيأتي^(١) الكلام على ذلك عند التعرّض لما أورده على مسلك الشيخ رحمه الله .

وأما إيراد الثالث ففيه : أنه بعد تسليم عدم انقلاب النسبة ، وبقاء كل من العاميين من وجه بحاله من الظهور في الشمول لمورد الاجتماع ، يمكن الفرق في العام المخصّص بين حاله قبل التخصيص وحاله بعده ، فإن حاله بعد التخصيص وخروج مورد الانفراد عنه بالتخصيص يكون موجباً لكونه كالنص في مورد الاجتماع ، فلا يمكن أن يقدّم عليه العام الآخر في المورد المذكور أعني مورد الاجتماع .

قال الشيخ رحمه الله : وقد يحدث الترجيح كما إذا ورد أكرم العلماء ، ولا تكرم فساقهم ، ويستحب إكرام العدول ، فإنه إذا خصّ العلماء بعدولهم يصير أخصّ مطلقاً من العدول ، فيخصّص العدول بغير علمائهم ، والسرّ في ذلك واضح ، إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النصّ أو طرح الظاهر المنافي له رأساً ، وكلاهما باطل^(٢) .

قال المرحوم الميرزا موسى في حاشيته : قوله لزم إلغاء النصّ الخ ، لأن قولنا أكرم العلماء دليل عارضه دليلان ، أحدهما على وجه العموم والخصوص مطلقاً وهو قولنا لا تكرم فساقهم ، والآخر على وجه العموم والخصوص من وجه وهو قولنا يستحب إكرام العدول ، وحينئذ تجب ملاحظة الترتيب بمعنى تخصيص العلماء أولاً بفساقهم لكونه أخصّ منه مطلقاً ، ثم تخصيص العدول بالعلماء لصيرورته أخصّ منه بعد إخراج الفساق منهم ، إذ لولا ملاحظة الترتيب

(١) يأتي في الصفحة : ١٠٣ التعرّض لمسألة تأخر التخصيص عن التعارض وعدمه .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١١١-١١٢ .

بأن يخصّص العلماء أولاً بالعدول ، بأن تخرج منه مادة الاجتماع التي هي العالم العادل من تحت عموم العلماء ويدخل تحت عموم العدول ، فحينئذ إما أن يخصّص العلماء بفساقهم أيضاً ، فيلزم طرح دليل العلماء لبقائه بلا مورد حينئذ ، وإما أن لا يخصّص به فيلزم إلغاء دليل فساقهم الذي هو نصّ بالنسبة إلى دليل العلماء ، وكلّ من اللازمين باطل فكذا ملزومهما^(١).

أقول : وبناءً على ذلك يكون المراد بالنصّ في كلام الشيخ رحمه الله هو الخاصّ أعني قوله : لا تكرم فساقهم ، والمراد من الظاهر قوله : أكرم العلماء ، إذ لو لم يجبر الترتيب المذكور وأبقينا العام الأول والعام الثاني بحالهما من العموم من وجه ، ولم نقدّم الأول منهما على الثاني ، بل قدّمنا الثاني على الأول ، وأخرجنا مادة الاجتماع وهي العالم العادل عن الأول ، فإن أبقينا للأول مادة انفراده وهي العالم الفاسق لزم إلغاء النصّ وهو قوله : لا تكرم فساقهم ، وإن أخرجنا عنه مادة انفراده وحكّمنا فيها النصّ المذكور ، لزم بقاء قوله : أكرم العلماء بلا مورد ، لأننا أدخلنا العادل منهم تحت قوله : يستحبّ إكرام العدول ، والفاسق منهم حكّمنا فيه قوله : لا تكرم فساقهم ، فلزم طرح الظاهر المذكور رأساً وهو قوله : أكرم العلماء ، إذ لم نعمل به في مورد الاجتماع ولا في مورد الانفراد .

ولا يخفى أنّ هذا الترتيب يجري فيما لو كان العامان متباينين ، مثل أن يقول أكرم العلماء ، ويقول لا تكرم العلماء ، ثمّ يقول لا تكرم فساق العلماء ، فإنّ الثالث يخرج فساق العلماء من الأول ويبقى تحته العلماء العدول ، فيكون حينئذ أخصّ من الثاني فيقدّم عليه ، وتكون النتيجة وجوب إكرام العالم العادل وحرمة إكرام العالم الفاسق .

والسرّ في ذلك كلّهُ هو أنّ العام والخاصّ المخالف له يكونان بالنظر العرفي كدليل واحد يدلّ على ثبوت حكم ذلك العام فيما عدا ذلك الخاصّ ، وهذه النتيجة إذا قيست إلى ما قابل ذلك العام كانت أخصّ منه ، سواء كان ذلك المقابل للعام مبيّناً له أو كان بينهما العموم من وجه إذا كان مفاد ذلك الأخصّ هو إخراج مادّة انفراد العام عن مقابله .

وبالجملة : أنّ ملاحظة العام مع ما يكون أخصّ منه وعملية التخصيص سابقة في الرتبة على ملاحظته مع معارضه بالعموم من وجه أو بالتباين ، لأنّ الأولى لها المدخلية في تكوين حجّة العام ، بمعنى أنّ تأليفه مع الخاصّ والجمع بينهما بحمل العام على الخاصّ يكونه دليلاً واحداً وحجّة مستقلة ، بخلاف الملاحظة الثانية فإنّها - أعني ملاحظته مع الدليل الآخر والحجّة الأخرى - إنّما تكون بعد الفراغ عن حجّيته ودليليته ، وهذا في المعارض المباين واضح ، لأنّ الأولى مرحلة دلالية والأخرى مرحلة سندية .

وكذلك الحال في المعارض بالعموم من وجه ، فإنّ التعارض فيه وإن لم يكن راجعاً إلى مرحلة السند ، إلّا أنّه راجع إلى المعارضة في أصالة العموم في كلّ من العامين من وجه ، ووجود المخصّص لأحدهما يسقط أصالة العموم فيه ، وحيث قد سقط فيه العموم وانقلب إلى الخاصّ ، كان هو مسقطاً لأصالة العموم في طرفه .

ومن ذلك يظهر لك التأمّل فيما أفاده العلامة الاصفهاني رحمه الله في حاشيته على الكفاية ، فإنّه في حاشيته بعد بيان أنّه لا موجب لتقديم التخصيص بأحد الخاصّين فيما لو كان في قبال العام الواحد خاصّان ، قال ما هذا لفظه : وأمّا إذا فرض عامان من وجه وكان في قبال أحدهما بالخصوص خاصّ ، فهل هو كالأول من عدم

الموجب أو عدم الفائدة ، أو لابد من تقديمه لما عن الشيخ الأعظم رحمته من محذور إلغاء النص أو طرح الظاهر المنافي له رأساً ، وكلاهما باطل .

وهو مع أنه مخصوص بما إذا قدم العام الغير المنافي للخاص على المنافي له لا مطلقاً كما هو واضح ، يرد عليه : أن العام حيث إنه مبتلى بالمعارض فلا عموم متيقن في البين ليجب تخصيصه بالخاص ، والأخذ بالخاص على أي حال مع فرض عدم انقلاب النسبة غير تقديم الخاص على العام تخصيصاً له ، وطرح الظاهر رأساً أو إلغاء النص إنما لا يجوز إذا كان بلا موجب ، وأما معه فلا وجه للحكم ببطلانه ، وسيأتي إن شاء الله تعالى حكم هذه الصورة^(١).

فإنك قد عرفت أن تخصيص العام بمخصصه لا يتوقف على عدم المعارض له فضلاً عن توقفه على تيقن العموم ، لما عرفت من أن مرتبة التخصيص قبل مرتبة علاج التعارض ، وليس ذلك براجع إلى دعوى أن الخاص لابد من الأخذ به سواء انقلبت النسبة أو لم تنقلب ، ليرد عليه أنه يمكن الأخذ بالخاص مع طرح العام بالمرّة لوجود معارضة وتقديم ذلك المعارض عليه ، وحاصله أنا نأخذ بالخاص ولكن لا نلتزم بكونه مخصصاً للعام ، بل نأخذ به ونسقط العام لأجل وجود معارضة ، وهو ملخص ما أفاده بقوله : والأخذ بالخاص على أي حال مع فرض عدم انقلاب النسبة غير تقديم الخاص على العام تخصيصاً له .

ولا يخفى أن إسقاط العام لأجل معارضة إنما هو في خصوص مورد اجتماعهما ، وأما في المورد الذي ينفرد فيه ذلك العام فلا وجه له إلا جعل ذلك الخاص مخصصاً له ، فظهر أن الأخذ بالخاص هو عين تخصيص ذلك العام به لا

أنه غيره ، وأن هذه العملية لا يلزم منها إلا طرح الظاهر رأساً وهو العام المنافي للخاص ، فينبغي إسقاط قوله : أو إلغاء النص ، ويقتصر على قوله : وطرح الظاهر إنما لا يجوز إذا كان بلا موجب الخ .

ثم بعد ذلك يتوجه على المحشي السؤال عن الموجب لطرح ذلك العام بعد فرض تقدم عملية التخصيص رتبة القضية باختصاصه بمورد الاجتماع الموجب لكونه أخص مطلقاً من مقابله ، بل حتى لو سلمنا عدم انقلاب النسبة لكان هذا السؤال باقياً ، إذ لا وجه لطرح أحد العامين من وجه وإعمال الآخر في مورد الاجتماع ، ولا أقل من التعارض والتساقط ، فلاحظ وتأمل .

وأما ما أفاده في صدر كلامه بقوله : وهو مع أنه مخصوص بما إذا قدم العام الغير المنافي للخاص على المنافي له لا مطلقاً كما هو واضح ، ففيه : أن تقديم العام المنافي على مقابله إن كان لأجل انقلاب النسبة فهو المطلوب ، وإن كان مع فرض عدم انقلاب النسبة فهو إسقاط للظاهر الآخر الذي هو مقابله بلا وجه ، وهو أحد اللازمين الباطلين ، فيكون الحاصل أنه لولا انقلاب النسبة إننا لو قدمنا العام المخالف للخاص كان إسقاطاً للظهور في العام الآخر بلا وجه وإن لم يكن إسقاطاً رأساً ، وإن قدمنا العام الآخر في مورد التعارض بينهما وهو مورد الاجتماع ، فإن أبقينا للعام المخالف مورد انفراده كان إسقاطاً للنص الذي هو الخاص بلا وجه ، وإن أخرجنا منه مورد انفراده كان إسقاطاً له بالمرّة بلا وجه .

والحاصل : أن كلام الشيخ ﷺ ناظر إلى مجرد اجتماع العامين من وجه مع الخاص المخالف لأحدهما ، أما لو كانت في البين جهة توجب تقدم الأول على الثاني ، كانت النتيجة واحدة مع دعوى انقلاب النسبة ، ولو كانت جهة توجب تقدم الثاني على الأول تعين إسقاط العموم الأول بالخاص وبالعالم الثاني ، لكن كل

ذلك فرع كون عملية التخصيص في رتبة عملية تعارض العموم من وجه ، أما بعد أن أوضحنا تقدمها رتبة ، فالمتعين هو ما أفاده الشيخ رحمه الله من التخصيص بالخاص أولاً ، ثم جعل العام الأول مخصصاً للثاني لانقلاب النسبة كما أوضحناه ، فلاحظ . ومن هذا الذي شرحنا من كون عملية التخصيص سابقة في الرتبة على عملية التعارض من وجه أو التعارض على وجه التباين ، يظهر لك التأمل في مسلكه من تقدم عملية التعارض على التخصيص ، وحينئذ فإن قدمنا العام الأول سقط الثاني في مورد المعارضة ، ولكن اللازم تخصيص العام الأول بالخاص ، وإن عكسنا سقط العام الأول في مورد المعارضة وانقلبت النسبة بينه وبين الخاص إلى التباين ، ولكن اللازم تقديم الخاص لكونه أظهر .

هذه خلاصة مسلكه في هذه الصورة الذي أشار إليه في صدر كلامه بقوله : وسيأتي إن شاء الله حكم هذه الصورة .

وعمد ما برهن عليه في تقديم عملية التعارض هو قوله في الإراد على الشيخ : إن العام حيث إنه مبتلى بالمعارض فلا عموم متيقن في البين ليجب تخصيصه بالخاص^(١) ، وقوله في الإراد على صاحب الكفاية : وفيه أولاً ما مر الخ^(٢) ، وقوله : بل الصحيح أن يقال بلزوم إعمال قواعد التعارض بين العامين أولاً حتى يتبين أنه هل يبقى هناك عموم ليقال بتخصيصه أم لا^(٣) ، وقد عرفت أن التخصيص إنما يتوقف على وجود العام لا على فعلية حجته ونبذ المعارضات له ، فإن التخصيص تصرف في الدلالة والحكاية عن الواقع ، وهي حاصلة في مورد وجود

(١) نهاية الدراية ٥ - ٦ : ٣٤٩ .

(٢) المصدر المتقدم : ٣٥١ .

(٣) المصدر المتقدم : ٣٥٢ .

المعارض كما هي حاصلة في مورد عدمه ، ولو أغضينا النظر عن تقدّم التخصيص رتبة فلا أقل من كونهما في رتبة واحدة ، لا العكس بحيث يكون تقديم الثاني على الأول موجباً لانقلاب نسبته مع الخاص إلى التباين .

قوله : وأما النسبة بين بقية الروايات فهي قد اشتملت على عقد سلبي وعقد إيجابي ، فرواية الدراهم تنفي بعموم ... الخ^(١).

مراده بباقي الروايات هما رواية ضمان عارية الدراهم^(٢) ورواية ضمان عارية الدينارين^(٣) ، ومحصل الأولى أن عارية غير الدرهم لا ضمان فيها ، ومحصل الثانية أن عارية غير الدينار لا ضمان فيها ، ومن الواضح أن النسبة بين قولنا غير الدرهم وقولنا غير الدينار هي العموم [من وجه] ، فيجتمعان في الثياب مثلاً ، وينفرد الأول في الدينار ، والثاني في الدرهم ، ولا تعارض بينهما لا في مورد الاجتماع ولا في مورد الانفراد ، لأن الحكم في الجميع هو عدم الضمان ، فينبغي أن يكون حالهما حال ما لو قال : لا تأتني بإنسان ولا تأتني بأبيض ، في عدم المعارضة بينهما في مورد الاجتماع وهو الإنسان الأبيض ، ولا في مورد انفراد الأول عن الثاني وهو الإنسان الأسود ، ولا في مورد انفراد الثاني عن الأول وهو الجسم الأبيض كالقرطاس .

ولكن مع ذلك نجد المعارضة فيما نحن فيه ، والسر في ذلك هو عدم بساطة ما يتضمّنه كل من هذين الدليلين ، بل إن كلا منهما يتضمّن حكماً إيجابياً وسلبياً ، فإن قوله : لا ضمان في العارية إلا عارية الدرهم ، يتضمّن الحكم بعدم الضمان في عارية غير الدرهم وبالضمان في عارية الدرهم ، وهكذا الحال في

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٤٩ .

(٢، ٣) وسائل الشيعة ١٩ : ٩٦ / كتاب العارية ب ٣ ح ٣ ، ١ .

قوله : لا ضمان في العارية إلا عارية الدينار .

ومن الواضح أن الجزء السلبي في كل منهما وإن لم يكن معارضاً للجزء السلبي في الأخرى ، كما أن الجزء الايجابي في كل منهما ليس بمعارض للجزء الايجابي في الأخرى ، إذ لا منافاة بينهما ، لكن الجزء الايجابي في كل منهما ينافي الجزء السلبي في الأخرى ، فإن قوله : في عارية الدينار ضمان ينافي قوله : لا ضمان في عارية غير الدرهم ، وهكذا قوله : في عارية الدرهم ضمان ينافي الجزء السلبي من الأخرى وهو قوله : لا ضمان في عارية غير الدينار .

وحيث إن عين أحد المتباينين أخصّ مطلقاً من نقيض الآخر ، كان الجزء الايجابي من كل منهما أخصّ مطلقاً من الجزء السلبي من الأخرى ، فيكون مقدماً عليه ، وتكون النتيجة أن عارية غير الدرهم لا ضمان فيها إلا عارية الدينار ، وعارية غير الدينار لا ضمان فيها إلا عارية الدرهم .

ويكون المتحصّل هو عدم الضمان في العارية إلا عارية الدرهم والدينار ، ويكون هذا المتحصّل منهما بمنزلة رواية واحدة قائمة إنه لا ضمان في عارية غير الدرهم والدينار ، وتقابلها الرواية القائلة إنه لا ضمان في عارية غير الذهب والفضة ، وحيث إن الذهب والفضة أعمّ مطلقاً من الدرهم والدينار ، وكانت النسبة بين عين الأعمّ ونقيض الأخصّ هي العموم من وجه ، فلا جرم يكون بين الجزء الايجابي لرواية الفضة والذهب وهو قوله : في عارية الذهب والفضة ضمان ، والجزء السلبي لرواية الدرهم والدينار وهو قوله : لا ضمان في عارية غير الدرهم والدينار عموم من وجه ، لاجتماعهما في الحلي المصوغة من أحدهما ، فإنها يصدق عليها أنها فضة وذهب ويصدق عليها أنها غير الدرهم والدينار ، فيتعارضان في ذلك ، وينفرد الأول منهما في عارية نفس الدرهم والدينار ، فإنه

يصدق عليه الفضة والذهب ولا يصدق عليه أنه غير الدرهم والدينار ، كما أنه ينفرد الثاني منهما في عارية الثياب ، فإنه يصدق عليه أنه غير الدرهم والدينار ولا يصدق عليه الفضة والذهب .

وأما نسبة الجزء السلبي من رواية الفضة والذهب - أعني قوله : ليس في عارية غير الفضة والذهب ضمان - إلى الجزء الايجابي من رواية الدرهم والدينار فهي التباين ، لأن نقیض الأعم وهو غير الفضة والذهب مباين لعین الأخص وهو الدرهم والدينار ، فلا تعارض بين الجزأين المذكورين ، إذ لا منافاة بين قولك : في الدرهم والدينار ضمان وقولك : لا ضمان في غير الذهب والفضة ، وإنما المنافاة والمعارضة بين الجزء السلبي من رواية الدرهم والدينار والجزء الايجابي من رواية الفضة والذهب تعارض العموم من وجه ، لما عرفت من اجتماعهما في الحلّي ، فإنه يصدق عليه أنه غير درهم ودينار فلا يضمن ، ويصدق عليه أنه فضة وذهب فيضمن ، وحيث إن كلا منهما أخص من العام الفوق الذي هو مفاد رواية مسعدة بن زياد^(١) المتضمنة لأنه لا ضمان في العارية ، يكون هو المحكم في مورد اجتماعهما الذي هو مورد التعارض بينهما .

وما أفيده في الجواب عنه بقوله : ولا يتوهم أنه بعد التعارض يرجع إلى عمومات عدم الضمان التي لم يتصل بها استثناء الدراهم والدنانير ، فإنه قد تقدّم أيضاً أن تلك العمومات قد خصصت ولو بالمنفصل بما عدا الدراهم والدنانير ، فيكون حكمها حكم العام المتصل به الخاص في انقلاب النسبة الخ^(٢) وحاصله توافق رواية الدراهم والدنانير ورواية الذهب والفضة على تخصيص العام الفوق

(١) وسائل الشيعة ١٩ : ٩٤ / كتاب العارية ب ١ ح ١٠ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٥١ - ٧٥٢ .

الذي هو رواية مسعدة المتضمنة لعدم الضمان في مطلق العارية ، والقدر المتيقن هو تقييدها بخصوص الدراهم والدنانير ، وبعد تقييدها بذلك يكون حالها حال الجزء السلبي في رواية الدراهم والدنانير ، وتنقلب النسبة بينها وبين الجزء الايجابي من رواية الذهب والفضة من العموم المطلق إلى العموم من وجه ، هذا . ولكنك قد عرفت الإشكال في ذلك فيما تقدّم^(١) ، ولو تمّ ذلك لجري في كلّ خاصين يكون أحدهما أخصّ من الآخر ، وهما معاً في قبال العام ، مثل قوله : أكرم العلماء ، ثمّ يقول : لا تكرم النحويين ، ثمّ يقول : لا تكرم فساق النحويين ، فإنّ خروج فساق النحويين من قوله : أكرم العلماء قدر متيقّن ، ولازمه انقلاب النسبة بين العام وبين قوله : لا تكرم النحويين ، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به .

والحاصل : أنّ لنا حينئذ عمومات مترتبة : الأول قوله : لا ضمان في مطلق العارية . الثاني : الجزء السلبي من رواية الدرهم والدينار وهو قوله : لا ضمان في غير الدرهم والدينار . الثالث : الجزء الايجابي من رواية الذهب والفضة وهو قوله : في عارية الذهب والفضة ضمان ، وقد تعارض الأخيران في الحلّي ، وانفرد الثاني في الثياب ، والثالث في الدرهم والدينار ، والمدعى أنّهما اتّفقا على إخراج الدرهم والدينار من العام الأول الفوق ، وقد عرفت ما محصّله أنّ خروج الدرهم والدينار بقوله : في عارية الذهب والفضة ضمان ، لا أثر له في انقلاب النسبة ، وإلاّ لكان تقديم كلّ خاص على عامه موجباً لانقلاب النسبة بينه وبين ذلك العام وهو غير معقول .

وأما خروجه بذلك الجزء السلبي من رواية الدرهم والدينار ، أعني قوله : لا ضمان في عارية غير الدرهم والدينار ، فلاّئ صدر هذه الجملة لا يوجب خروج

شيء من ذلك العام لأنها توافقه في الحكم ، وإنما الذي يوجب ذلك الخروج هو ما يستفاد من لفظة « غير » من ثبوت الضمان في الدرهم والدينار .

وبعد اللتيا والتي صار لنا عمومات مترتبة : العام الفوق وهو لا ضمان في العارية ، وبعده قوله : في عارية الذهب والفضة ضمان ، وبعده : في عارية الدرهم والدينار ضمان ، وأقصى ما عندنا بعد تلك الأتعاب والعمليات الطويلة أن نخصص العام الفوق بأخص الخاصين ، ثم نلاحظ النسبة بينه وبين الخاص الآخر ، وذلك قد منعناه في الصورة الثانية من صور التعارض بين أكثر من دليلين ، ولا خصوصية توجب الفرق إلا مسألة كون خروج مورد الانفراد في ناحية أحد المتعارضين من العام الفوق قدرأ متيقناً لتوافقهما على خروجه ، وقد عرفت [أن] ذلك لا يوجب إلحاقه بالتخصيص المتصل الموجب لانقلاب النسبة ، فراجع وتأمل .

ولكن لا يخفى أننا لا نتمكن من جعل كلا الخاصين واردين معاً على العام لأن أحدهما وهو الجزء الايجابي من رواية الذهب والفضة مبتلى بالمعارض الذي هو الجزء السلبي من رواية الدرهم والدينار ، أعني قولنا : لا ضمان في غير الدرهم والدينار .

نعم ، يمكن التخلص من تحكيم العام فيما هو مورد المعارضة أعني عارية الحلبي ، بل من التعارض فيه بين عموم لا ضمان في عارية غير الدراهم والدينانير وعموم في عارية الذهب والفضة ضمان ، بما أشار إليه بقوله : فالأولى تخصيص عموم ما دلّ على عدم الضمان بما عدا مطلق الذهب والفضة ، فإن تقييد الاطلاق وإن كان أولى من تخصيص العموم ، إلا أنه إذا لم يلزم محذور التقييد بالفرد النادر وإلا فيقدم تخصيص العام على تقييد المطلق ، فالأقوى ثبوت الضمان في عارية

مطلق الذهب والفضة كما هو المحكي عن المشهور^(١).

وتوضيحه ما حرّره عنه رحمه الله بعد تحقيق المعارضة المشار إليها بقولي :
وحينئذ فيدور الأمر بين أن نخصّص الجزء السلبي بهذا الجزء الايجابي ، فيقال :
إنّ ما عدا الدرهم والدينار لا ضمان فيه إلّا أن يكون من الذهب والفضة
المصوغين ، فيكون الجزء الايجابي من رواية الذهب والفضة باقياً على شموله
للمصوغ والمسكوك ، أو نعكس الأمر فنخصّص الجزء الايجابي بالجزء السلبي ،
فيقال : إنّ استعارة الذهب والفضة فيها الضمان إذا كانا مسكوكين ، أمّا إذا كانا
مصوغين فلا ضمان فيها ، ولكن لما كان استعارة الدرهم والدينار فرداً نادراً كان
الأول أولى من الثاني ، لأنّ الثاني مستلزم لتخصيص الأكثر ، وقد تقدّم الكلام فيه
وأنه يتعيّن في مثله بقاء العام على عمومته ، وجعله مخصّصاً للعام الآخر الذي لا
يلزم من تخصيصه به تخصيص الأكثر وبقاء الفرد النادر . ولا يتوهم أنّه إذا كان
استعارة الدرهم والدينار فرداً نادراً فكيف تعرّض له رحمه الله في رواية الدراهم
والدينانير ، وذلك لأنّه لا بأس بالتعرّض للفرد النادر ، وإنّما البأس في إلقاء المطلق
وإرادة الفرد النادر منه . فتلخّص : أنّ الحقّ ما عليه المشهور من ثبوت الضمان في
استعارة الذهب والفضة وإن كانا غير مسكوكين ، هكذا ينبغي أن يحزّر الكلام في
هذا المقام ، لا كما أفاده السبزواري رحمه الله في الكفاية^(٢)، انتهى ما حرّره عنه رحمه الله .

ولابدّ من إتمام ذلك بما قدّمنا الإشارة إليه فيما يلحق بتقديم النصّ على
الظاهر من أنّ العام الذي لا يبقى له إلّا الفرد النادر يعدّ أخصّ مطلقاً من العام الآخر
المقابل له ، بل يمكن أن يقال : إنّ هذه النادرة توجب قوّة الظنّ بأنّ المراد من

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٥٣ .

(٢) كفاية الأحكام ١ : ٧٠٨ - ٧١٠ .

الدرهم والدينار هو مطلق الذهب والفضة ، وأن ذكر الدرهم والدينار من باب أحد الأفراد فتأمل .

وقد يقال : إن هذه الطرق كلها وإن كانت منطبقة على الصناعة إلا أنها طرق بعيدة عن الذوق العرفي في فهم الأخبار ، إذ يمكن إتمام فتوى المشهور بما هو أوضح من هذه الطرق الدقيقة الملتوية ، وذلك بأن يقال : إن هذه الطوائف الثلاث أعني قوله : لا ضمان في العارية ، وقوله : لا ضمان في العارية إلا عارية الذهب والفضة ، وقوله : لا ضمان في العارية إلا عارية الدرهم والدينار ، يستفاد من مجموعها هو أنه لا ضمان في العارية ما عدا عارية الذهب والفضة ، فإن الاستثناء كدليل منفصل يكشف عن أن الحكم الواقعي إنما هو فيما عدا المستثنى ، وهذان الكاشفان يردان معاً في عرض واحد على ذلك الحكم الواقعي المستكشف بقوله لا ضمان في العارية ، سواء كان الكاشف عن ذلك الحكم الواقعي هو ما تضمنه الدليل الأول ، أو الدليلان الآخران المقرونان بالاستثناء .

وبالجملة : لا يكون الاستثناء إلا من قبيل الدليل المنفصل الكاشف عن أن المراد الواقعي بذلك العام هو ما عدا مورد الاستثناء ، فليس حال الاستثناء بين المرقومين إلا كحال الدليلين المنفصلين القائل أحدهما : في عارية الفضة والذهب ضمان ، والآخر : في عارية الدرهم والدينار ضمان ، في كونهما يكشفان معاً وفي رتبة واحدة عن خروج مورد كل منهما عن الحكم الواقعي الوارد على العارية ، وإلى ذلك يرجع ما أفاده في الجواهر من تقديم أدلة الضمان في عارية الذهب والفضة على جميع ما ورد في المقام .

ثم بعد هذا أو نحوه قال ما هذا لفظه^(١) : وأما تقدير غير الدرهم والدينار

(١) ولعلّ محصل كلامه هو أن الجزء السلبي في رواية الدرهم والدينار هو أنه لا ضمان

١١٤ أصول الفقه / ج ١٢

وملاحظته مهملاً عن إخراجهما مع موضوع الذهب والفضة الشاملين لهما وجعل التعارض بينهما من وجه ، إلى آخر ما سمعته ، فهو شيء خارج عن النصوص ، صاغه الوهم فصار مغالطة على الأفهام الردية التي لا تفرق بين مفاهيم الألفاظ ومصاديقها إذا كان فيها نوع خفاء^(١).

وبيان ذلك وتحريره على طبق الصناعة هو أن يقال : إن الاستثناء لا يفيد إلا إخراج مورده الذي هو المستثنى عن العموم ، ولا يعطي ذلك العام عنواناً خاصاً كي يوجب انقلاب ظهوره إلى ذلك العنوان الخاص ، كما هو الشأن في سائر المقيّدات اللاحقة للعام ، وإنما أقصى ما فيه هو إخراج المستثنى عن العموم وانحصار حجّية العام في الباقي .

وهذا المعنى وهو انحصار حجّية العام في الباقي ليس المراد به أن العام يكون معنوياً بعنوان الباقي ، بل المراد به هو انحصار حجّية العام في واقع الباقي الذي هو المصاديق الباقية بعد ذلك الإخراج ، فليست حجّية العام محصورة في المقيّد بمفهوم الباقي كي يكون حال الاستثناء حال تقييد العام بعنوان العدالة أو عنوان عدم الفسق .

بل إن المراد هو أن العام بعد إخراج بعض أفراده تكون حجّيته مقصورة على واقع الباقي ، فلا يحتاج في التمسك به فيها إلى إحراز كونها مصداقاً لعنوان الباقي ، ولعلّ هذا هو المراد لصاحب الجواهر رحمته الله [بقوله] فصار مغالطة على

⇒ في العارية ، وهو أعم من الجزء الايجابي في رواية الذهب والفضة ، وأنه لا وجه لأخذ لفظ « غير الدينار والدرهم » في الجزء السلبي من الرواية المزبورة كي يكون ذلك موجباً لانقلاب النسبة [منه رحمته الله] .

(١) جواهر الكلام ٢٧ : ١٨٧ .

الأفهام الردية التي لا تفرّق بين مفاهيم الألفاظ ومصاديقها الخ .
ولا يرد عليه : أن لازم ذلك هو جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية
بعد التخصيص ، فإن المانع من ذلك أمر آخر غير تعنون العام بعنوان ما عدا
الخاص ، وحاصل ذلك الأمر هو قصور الأدلة الاجتهادية - كالعموم مثلاً - عن
التعرض لمرتبة الشك الطارئ بعد أداء الأدلة الاجتهادية وظيفتها ، أعني بذلك
مرتبة الشك في أن هذا الفرد هل هو داخل في مؤدى ذلك الدليل الاجتهادي الذي
هو العام وأنه من جملة ما بقي تحته ، أو أنه داخل في مؤدى الدليل الاجتهادي
الآخر الذي هو الخاص بعد فرض [أن] قد علمنا بالدليل الاجتهادي حكم كل من
بقي ومن خرج ، وإن شئت فراجع ما حررناه في مبحث العموم من ذلك^(١).
ولكن لا يخفى أن البناء على ذلك يوجب هدم أكثر مبانينا في باب العموم
والخصوص ، فراجع تلك المباحث خصوصاً ما يتعلّق بمناظرة الكفاية في أن
الاستثناء لا يوجب تعنون العام بعنوان خاص بل بكل عنوان هو غير العنوان
الخاص ، فالتحقيق : أن الاستثناء يكون موجباً لكون موضوع الحكم هو ما عدا
المستثنى .

وهذه الشبهة التي ذكرناها هنا ، وهي أن الاستثناء لا أثر له إلا إخراج
المستثنى ، وانحصار حجّة العموم في واقع الباقي ، لا فيما هو داخل تحت عنوان
ما عدا المستثنى المعبر عنه هنا بغير الذهب والفضة ، إنما هي في الاستثناء في
القضايا الخارجية ، دون القضايا الأحكامية التي هي قضايا حقيقية لا يسري
الحكم منها إلى الأفراد إلا بواسطة ما ينطبق عليها من العناوين الكلية .
وما أفاده صاحب الجواهر رحمته من قوله : وأما تقدير غير الدرهم والدينار

(١) راجع المجلد الخامس من هذا الكتاب ، الصفحة : ١٤٤ وما بعدها .

- إلى قوله ﷺ - فهو شيء خارج عن النصوص صاغه الوهم ، ففيه : أن ذلك لم يصغه الوهم ، وإنما هو عين ما نطقت به الأخبار ، أعني بذلك مفهوم الحصر المستفاد من تركيب « ما » و « إلا » ، فذلك عبارة أخرى عن المعارضة بين مفهوم الحصر من رواية الدرهم ومفاد إثبات الحكم في ضمان عارية الذهب والفضة ، فالمعارضة بين ذلك المفهوم وهذا المنطوق من قبيل المعارضة بين قولنا : لا تكرم العلماء إلا العدول ، وقولنا : لا تكرم العلماء إلا الفقهاء ، في العادل غير الفقيه أو الفقيه غير العادل .

بل يمكن القول بأن ذلك - أعني أخذ لفظ « الغير » في الجزء [السلبى] من رواية الدراهم والدينار - هو عين ما ذكره النحاة لدفع التناقض عن الاستثناء بأن الإخراج قبل الحكم ، فإنه يكون مفاد قوله : أكرم العلماء إلا الفساق هو وجوب إكرام ما عدا الفساق منهم ، فلا بد أن يكون العام معنواً بعنوان ما عدا الفساق ، وذلك عبارة أخرى عن أن المحكوم عليه هو غير الفساق منهم .

ولكن لا يخفى أننا لو أغضينا النظر عن جميع ذلك ، بل خرّجنا قضيتنا على نحو القضية الخارجية ، لكان قولنا : لا تضمن الأشخاص الباقية بعد إخراج الدرهم والدينار ، ومن جملة الباقي الثياب والحلي ، وحينئذ يكون ذلك مناقضاً لقولنا : في الذهب والفضة ضمان ، التي يكون خارجها الحلي والدرهم والدينار ، فلاحظ وتأمل . وما لم ينحسم الحال في هذا التناقض لا يمكن لنا أن نحكم قوله : في الذهب والفضة ضمان الشامل للحلي والمسكوك على العام فوق .

فالحق أن نصرة القول المشهور منحصرة بما أفاده شيخنا ﷺ من تقديم الجزء الايجابي في رواية الذهب والفضة على الجزء السلبى في رواية الدرهم والدينار ، وإخراج مورد الاجتماع الذي هو الحلي عن ذلك الجزء السلبى وإبقائه

تحت ذلك الجزء الايجابي ، لأنه لو عكس الأمر لكان من التخصيص المستهجن . وإن شئت فأتّممه بما قدّمناه^(١) من أن العام من وجه الذي لا ينفرد عن طرفه إلا نادراً لا يراه العرف إلا أخصّ مطلقاً من طرفه ، وحينئذ فيكون هو المحكم في مورد الاجتماع ، وبذلك يقدّم على العام الفوق وعلى طرفه المذكور .

وفي التقريرات المطبوعة في صيدا ، بعد أن ذكر تقريب القول بأن النسبة بين الروائتين هي العموم والخصوص المطلق ، قال : ولكن ننظرنا فيه في الدورة السابقة بما حاصله : أن الروائتين^(٢) ، إلى آخر ما هو نحو ممّا في هذا التقرير الموجود من تقريب العموم من وجه والجواب عنه بلزوم التخصيص المستهجن ، ثمّ بعد الفراغ عن ذلك قال : ولكن التحقيق أن ما ذكرناه من انقلاب النسبة غير تامّ أيضاً . ثمّ بين العموم من وجه ثمّ قال : وقد مرّ أن الخاصين إذا كان بينهما العموم من وجه فمقتضى القاعدة تخصيص العموم بكلّ منهما إذا لم يلزم محذور كما في المتباينين ، فلا حاجة حينئذ إلى ملاحظة المعارضة بين الخاصين وتقديم أحدهما على الآخر بالتقريب المتقدم^(٣) - (٤) .

(١) في الصفحة : ٩٥ .

(٢) أجود التقريرات ٤ : ٣٠٦ .

(٣) أجود التقريرات ٤ : ٣٠٧ - ٣٠٨ .

(٤) ولا يخفى أن البحث في هذه التقريرات ينتهي إلى هذا الحدّ ، ويقول في الآخر : وقد تمّت هذه الدورة (يعني الأخيرة التي انتقل عنها ﷺ إلى الدار الأخرى) في شهر رجب من شهور سنة ألف وثلاثمائة واثنين وخمسين .

والحقير لم أخطر في هذه الدورة الأخيرة أنه ﷺ إلى أيّ انتهى بحثه سيّما بعد ابتلائه بالأمراض واستمراره على ترك الدرس الليلي مدة طويلة قبل انتقاله إلى جنة المأوى ،

قلت : لا يخفى أن الخاصين اللذين بينهما العموم من وجه إنما يخصص العام الفوق بكل منهما إذا كانا معاً مخالفين للعام ، كأن يقول : أكرم العلماء ، ثم يقول : لا تكرم النحويين ويقول : لا تكرم الصرفيين ، فإن النسبة بين الخاصين هي العموم من وجه ، لكون النحوي أعم من وجه من الصرفي ، فيجتمعان في النحوي الصرفي ، ولكن لا معارضة بينهما لتوافقهما في الحكم ، فيقدّمان معاً على العام الفوق ، بخلاف ما نحن فيه من الجزء السلبي من رواية الدراهم والدنانير والجزء الايجابي من رواية الذهب والفضة ، فإنه لما كان الأول منهما موافقاً للعام في الحكم ، وكانا في حدّ أنفسهما متعارضين لاختلافهما في الحكم ، فلا وجه للقول في مثل ذلك بأن مقتضى القاعدة هو تخصيص العام بكل منهما .

أما لو كانا معاً مخالفين للعام ، وكانا أيضاً متعارضين في حدّ أنفسهما ، كأن يقول : يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام النحويين ويستحبّ إكرام الصرفيين ، كانت المسألة داخلة فيما يأتي البحث فيه من أنه عند اتفاق المتعارضين على نفي الثالث في مورد المعارضة بينهما هل يمكن الرجوع بعد تساقطهما إلى ذلك الثالث ، أو أنه لا يمكن ذلك ، لأنهما وإن تساقطا في مورد المعارضة بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي ، إلا أنهما لما اتفقا بحسب مدلولهما الالتزامي على نفي الثالث ، لم يكن تساقطهما في مدلولهما المطابقي موجباً لسقوط ما توافقا عليه من المدلول الالتزامي ، حيث إن كلاً من دليل حرمة إكرام النحويين ودليل

⇒ حيث إنني لم أتوفّق لكتابة عنه في أواخر هذه الدورة الأخيرة ، سيّما بعد وصوله إلى أواخر البراءة وذلك في النصف من رجب سنة ١٣٤٩ . ولكن يظهر ممّا علّقته على هامش ما كنت حرّرتّه عنه ﷺ في الدورة السابقة من آرائه الجديدة في الدورة الأخيرة أنه وصل إلى أواسط الاستصحاب [منه ﷺ] .

استحباب إكرام الصرفيين يدلّ بالالتزام على نفي الوجوب في مورد المعارضة الذي هو التحوي الصرفي ، وبعد فرض توافقها على نفي الوجوب فيه لم يمكن الرجوع فيه بعد سقوط كلّ منهما إلى العام الفوق ، أعني قوله : يجب إكرام العلماء ، ولكن سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى أنّه لا مانع من الرجوع إلى العموم المزبور .

وعلى كلّ حال ، فإنّ ما نحن فيه لا دخل له بهذا ، ولا بما تقدّم من مثال المتفقين في الحكم المخالف للعام ، بل إنّ ما نحن فيه من قبيل المتعارضين اللذين [يكون] أحدهما موافقاً للعام .

فائدة : لو كان لنا عامان وورد خاصّ يوجب رفع اليد عن أحدهما ، وقع التعارض في أصالة العموم بالنسبة إليهما ، لكن لو كان بقاء العموم في أحدهما المعيّن موجباً لخروج الخاصّ عن الآخر تخصّصاً تعيّن العمل بعموم ذلك العام دون طرفه .

ومثال ذلك ما هو محرّر في عيوب السنة التي منها الجذام ، فلو فرضنا أنّ لنا عاماً يدلّ على أنّ التلف مسقط للخيار ، وعام آخر يقول إنّ الجذام موجب للانعقاد ، فإنّ أبقينا الثاني على عمومته للمملوك مع كون الخيار لمالكه ، بأن يكون شاملاً لما نحن فيه وحكمنا فيه بالانعقاد ، كان خارجاً عن عموم التلف مسقط للخيار بالتخصيص ، وإنّ أخرجنا ما نحن فيه عن العموم الثاني وحكمنا فيه بعدم الانعقاد ، كان ما نحن فيه خارجاً عن عموم التلف خروجاً موضوعياً بالتخصّص .

وحينئذ نقول : إنّ عموم التلف لا يمكن العمل به في مسألة الجذام للعلم بخروجها منها إمّا تخصيصاً أو تخصّصاً ، فيكون العام الآخر وهو كونه موجباً

(١) في الصفحة : ١٢٦ وما بعدها .

١٢٠ أصول الفقه / ج ١٢

للانعتاق بلا معارض ، فيحكم بالانعتاق وبقاء الخيار ، فراجع ما حرّرناه^(١) في هذه المسألة على مكاسب الشيخ رحمه الله في عيوب السنة .

ويمكن أن يقال : إن ما دلّ على كون الجذام موجباً للخيار لا ينافي في حدّ نفسه ما دلّ على أن الجذام موجب للانعتاق ، لإمكان اجتماع العتق مع بقاء الخيار وإنّما تقع المنافاة بينهما التي هي الموجبة للتخصيص بعد تحكيم عموم التلف^(٢) وأنه مانع من الخيار ، فيكون تحكيم دليل الخيار المقيد بعدم التلف منافياً للانعتاق ، وحينئذ تصل النوبة إلى كون دليل الخيار مخصّصاً لعموم الانعتاق .

والحاصل : أن منفاة دليل الخيار مع عموم مسقطية التلف إنّما تكون في الرتبة المتأخّرة عن تحكيم عموم الانعتاق ، وفي تلك الرتبة - أعني رتبة تحكيم عموم الانعتاق - لا يكون عموم مسقطية التلف محكّماً لعدم تحقّق موضوعه ، فلا يعقل وقوع التنافي بين العامين في رتبة واحدة .

وبالجملة : أنه لو كان تحكيم كلّ من العامين في مورد الخاصّ وعدم تخصيصه به موجباً لكون ذلك الخاصّ مخصّصاً للعام الآخر لوقع التعارض في أصالة العموم في كلّ منهما ، لكن الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك ، فإنّ تحكيم دليل الانعتاق في المورد وعدم إخراجه وإن أوجب كون ذلك الخاصّ مخصّصاً لعموم مسقطية التلف ، إلا أن عدم تخصيص عموم مسقطية التلف بدليل كون الجذام موجباً للخيار لا يوجب كون ذلك الخاصّ مخصّصاً للعام الآخر ، لأنّ عدم تخصيصه به ليس من باب تحكيم العام فيه ، بل من باب عدم كون ذلك الخاصّ من موضوعات ذلك العام ، ولا يكون من موضوعاته إلا بعد تحكيم العام الآخر

(١) مخطوط لم يطبع بعد .

(٢) [في الأصل : « الانعتاق » بدل « التلف »] .

فيه ، وبعد تحكيم ذلك العام الآخر فيه لابدّ من تخصيصه به ، وإسقاط أصالة العموم فيه ، لعدم معارضتها في هذه الرتبة مع أصالة العموم في الطرف الآخر .
نعم ، لو لم يكن دليل الجذام خاصاً ، بل لم يكن عندنا إلا عموم كون العيب موجباً للخيار ، لكان ذلك الدليل العام - أعني كون العيب موجباً للخيار - هو المخصّص بدليل مسقطية التلف ، يعني أنّه بعد تحكيم دليل الانعتاق يكون دليل مسقطية التلف أخصّ من عمومات كون العيب موجباً للخيار .

لكن قد يتأمل في ذلك ، فإنّ الدليل القائل إنّ التلف مسقط للخيار عام لخيار العيب وخيار الغبن مثلاً ، ودليل كون العيب موجباً للخيار عام لصورة التلف وغيرها ، فيكون بينهما عموم من وجه ، اللهمّ إلا أن يقال : إنّ الوجه في تقديم دليل التلف على دليل خيار العيب مثلاً أنّه لو لم يقدّم عليه وعكس الأمر لم يبق مورد لعموم مسقطية التلف ، لأنّ حاله مع خيار العيب كحالته مع باقي الخيارات .
قوله : المبحث السابع : إذا لم يكن لأحد المتعارضين مزية في الدلالة تقتضي الجمع العرفي بينهما فهل الأصل يقتضي سقوطهما رأساً مع قطع النظر عن أخبار الترجيح والتخيير ، أو أنّ الأصل لا يقتضي سقوطهما^(١) .

بل يحكم بصدور كلّ منهما مع لزوم تأويل أحدهما أو تأويلهما معاً بما يرفع التنافي بينهما .

ولا يخفى أنّ الذي ينبغي في تحرير عنوان هذا المبحث هو أن يقال - مع قطع النظر عن أخبار الترجيح والتخيير - : هل إنّ الأصل والقاعدة في الخبرين المتعارضين هو سقوط كلّ منهما ، أو إنّ الأصل والقاعدة هو التخيير بينهما .
ولو أريد إدخال هذا القول أعني كون الجمع ولو بالتأويل أولى من الطرح ،

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٥٣ .

لكان ينبغي أن يقال : هل مقتضى القاعدة هو التساقط أو التخيير أو لا هذا ولا ذاك ، بل يحكم بصدور كل منهما مع التأويل في ظهور أحدهما أو ظهورهما .

وكأن القائل بأن الجمع مهما أمكن ولو مع التأويل أولى من الطرح ، قد أعرض عن أخبار الترجيح والتخيير ، والتزم بإجراء دليل التصديق في كل خبر وإحاقه بمقطوع الصدور ، ثم بعد الحكم بصدوره إن نافاه خبر آخر التزمنا بالجمع الدلالي بينهما ولو بنحو من التأويل ، وإن لم يمكن التأويل التزمنا بالإجمال فيهما ، فلا يكون الساقط إلا أصالة الظهور في أحدهما أو في كل منهما مع الالتزام بالصدور في كل منهما .

وعلى كل حال ، لا ينبغي إطالة الكلام في توجيه هذا القول وفي إبطاله ، فإنه قد تقدم^(١) الكلام عليه ، وأنه لا محصل لهذه القاعدة أعني قاعدة أن الجمع ولو بالتأويل أولى من الطرح ، وأنه لا محصل للحكم بالصدور مع سقوط حجة الظهور بالتأويل أو بالإجمال . *مركزية كميتر علوم*
فالأولى صرف الكلام إلى القولين السابقين أعني أنه هل الأصل هو التساقط أو الأصل هو التخيير ؟

والظاهر أنه لا ريب في سقوط الثاني ، إذ مع قطع النظر عن الروايات لا دليل عليه ، نعم أقصى ما عندنا هو عدم إمكان الجمع في الدخول تحت دليل صدق العادل ، ولكن حيث كان إجراؤه في أحدهما المعين بلا دليل وكان ترجيحاً بلا مرجح ، كان إجراؤه في هذا مزاحماً ومعارضاً بإجرائه في ذلك ، فتكون النتيجة هي التساقط فيما تعارضا ، لكن مع الاحتفاظ بكون أحدهما لا مانع من كونه مشمولاً لدليل الحجية لو كان هناك أثر يترتب على حجة أحدهما ، كما لو اشتركا

(١) لاحظ الهامش من الصفحة : ٣٥ ، وفوائد الأصول ٤ : ٧٢٦ .

في نفي الثالث ، بأن كان كل منهما مؤدياً إلى خلاف ما يقتضيه الأصل الجاري في نفس المسألة ، إذ يكفي في نفي الأصل المذكور قيام الحجّة في الجملة على خلافه وإن لم يكن لتلك الحجّة أثر في خصوص ما تعارض فيه ، بخلاف ما لو كان أحدهما مطابقاً لمقتضى الأصل ، فإنه لا مانع بعد تساقطهما من الرجوع إلى ذلك الأصل .

ومن ذلك يتضح الوجه في عدم تعارضهما فيما لو اشتركا في لازم واحد ولزوم ترتيب ذلك اللازم ، وإن قلنا بكون الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقة وجوداً وحجّةً ، لما عرفت من حجّة أحدهما في الجملة وإن لم يمكن الحكم بحجّيتهما معاً ، ولعلّ هذا هو مراد المحقق الخراساني رحمته في حاشيته على الفرائد^(١).

ومن ذلك يظهر أنّه لا فرق في نفيهما الثالث بين كون التعارض بينهما ذاتياً ، أو كونه عارضياً بواسطة الإجماع على عدم لزوم فريضتين في يوم واحد . ولكن ذلك محل تأمل وإشكال ، إذ المدار في الحجّة على الوصول ، ولا معنى لحجّة إحدى الروايتين ، إذ لا وصول في البين ، فلاحظ وتأمل .

قوله : فالأقوى أنّ القاعدة في المتعارضين تقتضي سقوطهما معاً سواء قلنا إنّ التعارض يكون بين الظهورين ، أو قلنا إنّّه يكون بين السنديين ، أو قلنا إنّّه يكون بين سند كل منهما وظهور الآخر ، فإنّه على جميع التقادير أدلة اعتبار السند والظهور لا تعمّ المتعارضين ... الخ^(٢).

لا يخفى أنّ من جملة المرجّحات في الروايات هي المرجّحات السندية ، وبناءً على أنّ التعارض إنّما يكون بين الظهورين أو بين ظهور أحدهما وسند

(١) حاشية كتاب فرائد الأصول : ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٥٤ .

الآخر ، لا وجه للرجوع إلى المرجّحات السندية ، بل إنّ ذلك - أعني الرجوع إلى المرجّحات السندية - لا يمكن ولا يعقل إلا إذا كان التعارض والتنافي واقعاً بين السندين .

وكيف كان ، نقول : إنّ لو كانا قطعياً الدلالة بأن كانا نصّين وكانا ظنيّ السند لا ريب في أنّ المعارضة إنّما هي بين السندين ، وكذلك العكس بأن كانا ظنيّ الدلالة لكن كانا قطعياً السند ، فإنّ المعارضة إنّما تكون بينهما في ناحية الظهور ، وإنّما الكلام فيما لو كانا ظنيّ الدلالة والسند ، ففيه نقول : إنّ كما أنّ التعبد بالسند لا أثر له إلا مع حجّة الظهور ، فكذلك التعبد بالظهور لا أثر له إلا مع حجّة السند ، فتكون الحجّة في كلّ منهما متوقّفة على الحجّة في الطرف الآخر ، ويكون الحاصل هو أنّ أصالة الصدور متوقّفة على أصالة الظهور ، كما أنّ التعبد بالظهور يكون متوقّفاً على الصدور ، وهو الدور .

لكن لما كان الظهور له مرتبتان ، الأولى مرتبة حاصل الجملة ، والثانية مرتبة الحكم على المتكلّم بأنّه أراد ما هو حاصل الجملة ، والذي يتوقّف عليه الحكم بالصدور والتعبد به إنّما هو المرتبة الأولى ، ولا ريب أنّ المرتبة الأولى من الظهور لا تحتاج إلى تعبد بالصدور ، والذي يحتاج إلى التعبد بالصدور إنّما هو المرتبة الثانية منه ، فالظهور الذي يتوقّف عليه الحكم بالصدور إنّما هو المرتبة الأولى منه ، وهي وجدانية غير متوقّفة على الحكم بالصدور ، والذي يتوقّف على الحكم بالصدور إنّما هو المرتبة الثانية منه ، وبذلك يندفع توهم الدور .

وحينئذ نقول : إنّ إذا حصل التعبد بصدور هذه الجملة من الإمام عليه السلام المفروض كونها في حدّ نفسها واجدة للمرتبة الأولى من الظهور ، ترتّب على ذلك التعبد بالتعبد بالمرتبة الثانية من الظهور ، فيحكم حينئذ بأن الإمام أراد ذلك

المعنى الذي هو حاصل الجملة ، فإذا كانت رواية أخرى هي مخالفة لهذه الرواية في حاصل الجملة ، كان الحكم بصدور تلك الرواية بما يترتب عليه من التعبد بالمرتبة الثانية من الظهور معارضاً للحكم بصدور هذه الرواية التي بأيدينا ، فيكون التعارض بين السندين بما يترتب على كل منهما من الحكم على المتكلم بأنه أراد حاصل الجملة ، أعني بذلك المرتبة الثانية من الظهور ، ولكن يكون التعارض بين السندين على النحو المسطور والحكم على كل منهما بالسقوط قبل الوصول إلى المرتبة الثانية من الظهور ، فلا وجه للقول بأنه يقع التعارض بين الظهورين بعد الفراغ عن الحكم بصحة سند كل منهما ، وأنه لا معارضة بين السندين ، وأن المعارضة إنما تقع بين الظهورين . وكذلك لا وجه حينئذ للقول بأن التعارض يكون واقعاً بين سند كل منهما وظهور الآخر .

لا يقال : إن الدور باقي بحاله ، فإن أصالة الصدور لا تجري فيما لا تتحقق فيه المرتبة الثانية من الظهور ، فإن الحكم بصدور ما لم يمكن نسبة مضمونه إلى إرادة الإمام عليه السلام لغو لا أثر يترتب عليه ، وحينئذ تكون أصالة الصدور متوقفة على المرتبة الثانية من الظهور ، وقد قلتم إن المرتبة الثانية من الظهور متوقفة على الصدور .

لأننا نقول : إن المرتبة الثانية من الظهور - أعني الحكم فعلاً بأن الإمام عليه السلام أراد مفاد هذه الجملة - وإن توقف على أصالة الصدور ، إلا أن أصالة الصدور لا تتوقف على الحكم الفعلي بأنه عليه السلام أراد مفاد هذه الجملة ، بل أقصى ما في البين هو توقف أصالة الصدور على إمكان ذلك ، بمعنى أن أصالة الصدور لا تجري إلا في المتن الذي يمكننا أن ننسب مضمونه إليه عليه السلام في قبال ما لا يمكن ، نظير قولنا يجب ظلم اليتيم ، فإنه لا يمكن الحكم بأنه عليه السلام يريد مضمونه ، فلا تجري فيه

أصالة الصدور ، أمّا ما يكون نسبته إليه ممكناً فلا مانع من إجراء أصالة الصدور فيه ، وبعد الحكم بصدوره عنه يحكم فعلاً بأنه عليه السلام أراد مضمونه ، وعلى ذلك يترتب سقوط سند كلّ من المتعارضين ، إذ لا يمكن الحكم على أحدهما بأنه عليه السلام أراد مضمونه لمعارضة الطرف الآخر له ، وهكذا الحال في الآخر .

وخلاصة ذلك : أنّ أصالة الصدور في الخبر تتوقف على عدم المانع من نسبة مضمونه إلى الإمام عليه السلام ، ولا فرق في المانع بين كونه مثل المثال أعني ظلم اليتيم ، أو كونه من جهة وجود المعارض الموجب لعدم إمكان نسبة مضمون كلّ منهما إليه عليه السلام .

قوله : فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت ، فبالنسبة إلى نفي الكراهة والاباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان ... الخ^(١).

لا يخفى أنّه لو كان لنا عموم يدلّ على استحباب مطلق الدعاء في أيّ وقت ، كان مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى ذلك العموم بعد تساقط الخاصين المتباينين أعني ما يدلّ على وجوب الدعاء المذكور وما يدلّ على حرمة ، كما هو الشأن في الخاصين المتعارضين ، فإنّ المرجع بعد تساقطهما هو العموم الذي يكون فوقهما .

لكن ذلك إنّما هو فيما لو كان أحد الخاصين موافقاً للعام والآخر مخالفاً ، كما لو قال : أكرم العلماء ، وقال : أكرم النحويين ، وقال : لا تكرم النحويين ، فإنّه على الظاهر لا كلام في أنّه بعد تساقط هذين الخاصين يكون المرجع هو العموم المذكور ، وهذا بخلاف ما نحن فيه ممّا يكون كلّ من الخاصين مخالفاً للعام ،

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٥٦ - ٧٥٧ .

فإنهما يتفقان في نفي مفاد الحكم العام في موردهما ، وهذا المقدار كافٍ في سقوط العام وعدم إمكان التمسك به في موردهما .

وقد يقال : إنه لو حصل لنا العلم من الخارج بأن الحكم في مورد الخاصين لا يخرج عن مفاد أحدهما ، لكان الموجب لسقوط العموم هو ذلك العلم ، وكان ذلك العلم موجباً للعلم الاجمالي بأن الحكم في مورد الخاصين على طبق أحدهما ، وذلك خلاف ما هو المفروض ، إذ المفروض هو أنه ليس لنا في قبال ذلك العام إلا ما يفيد هذا الخاص وما يفيد ذلك الخاص ، وبعد فرض سقوط حجية كل منهما بالمعارضة لا يكون لدينا ما يوجب رفع اليد عن عموم ذلك العام في موردهما ، فلم يبق بأيدينا سوى اتفاقهما في نفي مفاد العموم في موردهما استناداً إلى الدلالة الالتزامية لكل منهما ، من جهة أن ما يدل على كون حكم الدعاء المذكور هو التحريم يدل بالالتزام على نفي الاستحباب ، وكذلك ما يدل على أن حكمه هو الوجوب يدل بالالتزام على نفي استحبابه ، وحيث إنهما لا معارضة بينهما في هذا اللازم ، لم يكن مانع من حجيتهما فيه ، فتكون دلالتهما الالتزامية عليه مخصصة لعموم العام .

وفيه : أن الدلالة الالتزامية لما كانت لازمة للمطابقة كانت تابعة لها وجوداً وحجية ، وتوضيح ذلك هو ما عرفت مكرراً من أن للدلالة والظهور مرتبتين : الأولى : مرتبة استفادة حاصل الجملة بمدلولها المطابقي ومدلولها الالتزامي ، وفي هذه المرتبة لا يعقل التفكيك بينهما ، وإلا خرجت الدلالة الالتزامية عن كونها دلالة على اللازم ، فإن التفكيك بينهما لازمه القول بعدم الملازمة بين المدلولين ، هذا خلف .

المرتبة الثانية : مرتبة نسبة حاصل الجملة إلى المتكلم والحكم عليه بأنه

أراد ، وفي هذه المرتبة أيضاً لا يعقل التفكيك بينهما ، لأن الحكم على المتكلم بأنه أراد اللزوم فرع الحكم عليه بأنه أراد الملزوم ، فما لم يمكن الحكم عليه بأنه أراد الملزوم لا يمكن الحكم عليه بأنه أراد اللزوم ، وهذه المرتبة هي عبارة أخرى عن حجية الظهور .

وحينئذ نقول : إذا أسقطنا حجية ظهور قوله : يجب الدعاء عند رؤية الهلال لوجود المعارض ، فلم يمكننا أن نحكم بأن المتكلم أراد الوجوب ، وأسقطنا حجية ذلك القول في كشفه عن إرادة المتكلم ، أو أسقطنا حجية سنده فلم يمكننا الحكم عليه بأنه قد صدر منه ذلك الكلام ، وإذا لم نحكم عليه بأنه قد صدر منه لم يمكننا الحكم عليه بأنه أراد الوجوب ، ومع عدم إمكان الحكم عليه بأنه أراد الوجوب كيف يمكننا الانتقال إلى أنه أراد لازمه الذي هو عدم الاستحباب .

والحاصل : أن الحكم على المتكلم بأنه قد أراد ذلك اللزوم الذي هو محصل الحجية بالنسبة إلى المدلول الالتزامي ، يتوقف على الحكم عليه بأنه قد أراد الملزوم - أعني المعنى المطابقي - الذي هو عبارة عن الحجية بالنسبة إلى المعنى المطابقي ، فيكون سقوط الحجية بالنسبة إلى المعنى المطابقي موجباً لسقوط الحجية بالنسبة إلى المعنى الالتزامي .

والحاصل : أنه مع عدم إمكان الحكم على المتكلم بأنه قد أراد المعنى المطابقي ، كيف يمكن الحكم عليه بأنه قد أراد المعنى الالتزامي ، الذي عرفت أنه لا يحكم على المتكلم بأنه أراد إلا بعد الحكم عليه بأنه قد أراد ملزومه .

ومنه يظهر حال البيئة القائمة على ملاقة هذا الماء القليل للدم ، والأخرى القائمة على ملاقاته للبول ، فإنه بعد سقوطهما لا مانع من الرجوع فيه إلى قاعدة الطهارة ، من جهة أن الحكم بالنجاسة إنما هو من جهة الحكم بملاقة البول ، فما

لم يمكن الحكم بأنه لاقى البول لا يمكننا الحكم عليه بالنجاسة .
 اللهم إلا أن يفرّق بين ما نحن فيه وبين تعارض البيّنات ، ففيما نحن فيه
 يكون التلازم بين الارادتين ، وما لم يمكن الحكم بإرادة الملزوم لا يمكن الحكم
 بإرادة اللازم ، بخلاف تعارض البيّنات فإن التلازم فيه يكون بين الملاقة الواقعية
 للبول وبين النجاسة الواقعية ، وسقوط حجة البيّنة في الملزوم لا يوجب سقوطها
 في اللازم .

وفيه ما لا يخفى ، فإن البيّنة لا تشتمل على حكايتين ، وإنما تحكي ابتداءً
 عن الملزوم ، ونحن بعد إثبات الملزوم نرتّب اللازم وإن لم تكن الشهود في البيّنة
 شاعرة بذلك اللازم ، وحينئذ فإذا لم يمكننا إثبات الملزوم كيف يمكننا إثبات
 اللازم .

نعم ، لو كانت الشهود في البيّنة شهدوا باللازم كما شهدوا بالملزوم ، بأن
 قالوا : هذا نجس لأنه قد لاقى البول ، أو قالوا : هذا قد لاقى البول فهو نجس ، لم
 يكن سقوطها في إثبات الجزء الثاني من مدلولها موجباً لسقوطها في إثبات الجزء
 الأوّل منه .

ويتفرّع على ذلك أنه لو لم يكن لنا إلا بيّنة واحدة ، لكن أحد الشاهدين
 شهد بملاقة البول ، والآخر شهد بملاقة الدم ، فهل نقول إنه قد تمت البيّنة
 بالنسبة إلى اللازم الذي هو النجاسة ، أو يفرّق في ذلك بين وحدة الواقعة فيترتّب
 اللازم ، وبين احتمال تعدّدها فلا يترتّب اللازم المذكور ؟ وربما يقال في ذلك
 بالعكس ، فمع وحدة الواقعة لا يترتّب اللازم بخلاف احتمال تعدّدها .

والحاصل : إن الانتقال إلى اللازم تارة يكون من قبيل الاستدلال ، بأن تكون
 الأمانة كخبر الواحد أو البيّنة حجة في إثبات الملزوم ، ونحن بعد ثبوت الملزوم

١٣٠ أصول الفقه / ج ١٢

ننتقل إلى لازمه ونحكم بثبوت ملزومه ، كما لو أخبرنا المخبر أو قامت البيّنة على وجود الدخان ، فإنّا بعد ثبوت وجود الدخان ننتقل إلى ملازمه وهو وجود النار فنحكم بوجودها ، فإذا كان هناك ما يمنع من كون ذلك الخبر أو تلك البيّنة مثبتة لمؤدّاها كوجود معارض لها في ذلك ، لم يكن لنا طريق نثبت به وجود الدخان كي ننتقل منه إلى ملازمه وهو وجود النار ، حتّى لو كان ذلك المعارض مشاركاً لهذا الخبر أو لهذه البيّنة في كون ما يحكيه ملزوماً لوجود النار ، لأنّ هذين المحكيين لا يمكننا إثبات أحدهما كي ننتقل إلى ملازمه الذي هو وجود النار .

نعم ، لو قلنا بعدم سقوط كلا المتعارضين ، بل قلنا ببقاء أحدهما على الحجّية ، لكان إثبات ذلك الملازم بمكان من الامكان ، لكنك قد عرفت أنّ التعارض يوجب سقوط كلّ من المتعارضين ، هذا إذا كان المقام من قبيل الاستدلال والانتقال من ثبوت الملزوم إلى ثبوت اللازم .

وإن كان المقام من قبيل الدلالة الالتزامية ، بمعنى كشف الظهور عن إرادة المتكلّم والحكم عليه بأنّه قد أراد اللازم ، فقد عرفت أنّ الحكم عليه بأنّه أراد اللازم يتوقّف على إرادته الملزوم ، أعني أنّ حجّية الظهور في كشفه عن إرادة اللازم تتوقّف على حجّية الظهور في كشفه عن إرادة الملزوم الذي هو المعنى المطابق ، ووجود المعارض يمنع من حجّية الظهور في كشفه عن إرادة المتكلّم ذلك الملزوم الذي هو المعنى المطابق .

اللهمّ إلا أن يقال : إنّ الدلالة ولو بالمرتبة الثانية - أعني الحكم على المتكلّم بأنّه أراد المعنى - تكون الالتزامية منها متوقّفة على المطابقة ، لكن حجّية تلك الدلالة مطلب آخر ، بمعنى أنّ حجّية الالتزامية لا تتوقّف على حجّية المطابقة ، وأمّا دعوى كون الكشف عن إرادة اللازم في عرض الكشف عن إرادة الملزوم ،

فذلك ممّا لا أظنّ أنّ أحداً يمكنه الالتزام به ، فتأمل .

وممّا ينبغي الالتفات إليه : أنّ هذا الذي تقدّم البحث عنه من أنّه بناءً على الطريقة يكون الأصل هو التساقط ، وأنّه بناءً على التساقط هل يسقطان بالمرّة ، أو أنّ الساقط هو خصوص مورد التعارض منهما دون ما يتفقان فيه من اللازم الذي هو نفى الثالث ، كلّ بحث علمي لا يترتب عليه أثر عملي ، لما سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى من دلالة الأخبار على التراجيح ثمّ التخيير .

نعم ، يظهر الأثر العملي في الأمارات التي لا تجري فيها أخبار التخيير مثل البيّنات ونحوها ، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة هو السقوط فيها في كلّ من المدلول المطابقي والالتزامي .

إلا أنّ تشهد البيّنة باللازم كما تشهد بالملزوم ، بأن تقول هذا الاناء نجس لأنّه لاقى البول مثلاً ، وأخرى تقول إنّ نجس لأنّه لاقى الدم ، أمّا إذا لم تشهد إلا بملاقاة الدم أو بملاقاة البول ، فالذي ينبغي هو سقوطهما في اللازم الذي هو النجاسة ، والرجوع بعد التساقط إلى قاعدة الطهارة سيّما إذا كان الشهود في غفلة من ذلك اللازم ، أو كان ما في الاناء من الماء القليل وكان الشهود لا يرون نجاسته بملاقاة النجاسة .

وممّا يكشف عن ذلك ما سيأتي من قوله : فقد يكون التعارض موجباً للتساقط ، كما لو تدعى شخصان فيما يكون بيد ثالث وأقام كلّ منهما البيّنة ، فإنّ البيّنتين يتساقطان ويقرّ المال في يد ذي اليد إذا ادّعى الملكية الخ^(٢) فإنّ البيّنتين يتفقان في نفى ملكية الثالث الذي هو ذو اليد ، وبناءً على عدم سقوط الدلالة

(١) في الصفحة : ٢٠٢ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٦٢ .

١٣٢ أصول الفقه / ج ١٢

الالتزامية ينبغي القول بانتزاعه من ذي اليد وتوزيعه بينهما بالسوية كما إذا لم يكن في البين صاحب اليد ، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك ، وذلك من أقوى الشواهد على ما ذكرناه من سقوط الدلالة الالتزامية وإن كانا متوافقين فيها .

اللهم إلا أن يقال : إن الانتزاع من ذي اليد موقوف على قيام البيّنة على خلاف يده ، وقيام البيّنة على ملكية الغير ليس قياماً للبيّنة على خلاف اليد إلا باللائم ، والشهادة إنما تكون شهادة بالنسبة إلى المدلول المطابق دون المدلول الالتزامي ، وهذا بخلاف البيّنة القائمة على ملاقة الماء القليل لدم مثلاً فإنها وإن لم تكن شهادة بالنجاسة ، إلا أنا نحن بعد ثبوت الملاقة ننتقل إلى لازمها الذي هو النجاسة ، وهذا الترتب كافٍ في الحكم بالنجاسة ، بخلاف الانتزاع من ذي [اليد] فإنه يتوقف على الشهادة على عدم ملكيته ، والشهادة إنما كانت في المدلول المطابق دون المدلول الالتزامي .

وفيه تأمل ، فإن البيّنة القائمة على ملكية غير ذي اليد كافية في الانتزاع لو لم يكن في البين معارض ، فتأمل .

ثم لا يخفى أن ما ذكرناه من أن الحكم في الروايات هو التخيير عند التعارض والتكافؤ قليل الابتلاء جداً ، إذ لم نجد مورداً في الفقه قد عملوا فيه على التخيير ، هذا ما كنا حررناه سابقاً .

ولكن الأولى أن يقال في وجه نفيهما الثالث : هو أن كلا من الروايتين مشمولة في حدّ نفسها للدليل حجّية السند أعني صدق العادل ، إلا أنا إنما قلنا بعدم الشمول للمتعارضين باعتبار عدم ترتب الأثر بواسطة التعارض ، فلا تكون حيثئذ نتيجته إلا وجوب التصديق فيما يكون في حدّ نفسه مجملاً ، وهذا إنما يكون فيما لا يكون في البين أثر إلا ذاك الأثر وهو الاجمال ، على وجه لو كان لذلك المجمل

التعادل والتراجع ١٣٣

أثر وهو كونه مستلزماً لإجمال دليل آخر ، كان دليل التصديق شاملاً ، كما في مثل لا تكرم بعض العلماء بالقياس إلى عموم أكرم العلماء .

أما إذا كان هناك أثر آخر وهو نفي الثالث ، فلا مانع من وجوب التصديق في كل منهما ، فيكون كل منهما محكوماً بالصدور وهو معنى الحجية من حيث السند ، غاية الأمر أنه لا يمكن العمل بمدلوله المطابقي ، لكن مدلوله الالتزامي قابل للعمل ، وكفى به أثراً لوجوب التصديق .

فيكون الحاصل أن كلاً من هذين الخبرين صادر لكن لا يمكن العمل بمدلوله المطابقي ، لأن فرض إمكان العمل بمدلوله المطابقي كافٍ في صحة الحكم بصدوره .

نعم ، يمكنك أن تقول : إن المدلول المطابقي لم تقم حجة عليه لأجل وجود المعارض ، وليس ذلك عبارة عن الحكم بأن هذا الخبر غير صادر بحسب مدلوله المطابقي وصادر بحسب مدلوله الالتزامي ، بل معناه أن هذا المتن صادر وإن لم يمكننا العمل بمدلوله المطابقي ، لكفاية مدلوله الالتزامي في الحكم بصدوره .

ولأجل ذلك لو اشتملت الرواية على جملتين إحداهما غير معمول بها ، تكون تلك الرواية حجة ومشمولة لدليل وجوب التصديق ، فيقولون إن اشتمال الرواية على ما لا يقول به أحد لا يضر بحجيتها بالقياس إلى الجملة الأخرى ، ولا محصل لذلك إلا الحكم بصدور تمام المتن ، غير أنه لا يمكن العمل بإحدى جملتيه ، لعدم القول بمقتضاها ، بخلاف الجملة الأخرى وهي كافية في الحكم بصدور ذلك المتن برمته .

وأما ما أفاده في الكفاية^(١) من أن نفي الثالث بحجية أحدهما ، حيث إننا نعلم بأن أحدهما كاذب ، أما الآخر فلا علم بكذبه ، فيكون الحاصل هو أن أحدهما ليس بحجة والآخر حجة ، لكن لما كان ما هو الحجة هو أحدهما بلا تعيين ، لم نتمكن من تطبيقه على أحدهما المعين لكونه ترجيحاً بلا مرجح ، فيكون تطبيقه على هذا معارضاً بتطبيقه على ذاك ، فيسقط كل منهما بخصوصه وتبقى الحجية لأحدهما الغير المعين وهو كاف في نفي الثالث .

فقد أشكل عليه الأستاذ العراقي^(٢) بأنه مبني على سرية العلم من مفهوم أحدهما إلى الخارج ، وقد حقق في محله عدم السريان ، وسيأتي الكلام^(٣) في ذلك إن شاء الله تعالى .

والأولى أن يقال : إن الحجية منوطة بالوصول ، فلا محصل لحجية مفهوم أحدهما مع عدم العلم بحجية هذا بعينه أو ذاك بعينه .

وأما ما عن الأستاذ العراقي رحمته الله من أن كلاً منهما يتضمن مطابقة أو التزاماً تكذيب صاحبه ، فلو صدقناهما لزم الحكم على كل منهما بأنه صادق وكاذب ، فلا يشملهما دليل الحجية لأجل لزوم هذا التناقض ، وهذا المانع مقصور على مدلولهما المطابقي الذي هو متعرض لتكذيب صاحبه مطابقة أو التزاماً ، أما مدلولهما الالتزامي الذي هو نفي الثالث فلا يلزم من جريان دليل التصديق بالقياس إليه هذا المحذور أعني التناقض ، وحينئذ فلا مانع منه ، وبذلك يكونان نافيين للثالث .

(١) كفاية الأصول : ٤٣٩ .

(٢ و ٤) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني) : ١٧٥ - ١٧٦ .

(٣) في الصفحة : ١٣٧ .

ففيه : أن أقصى ما فيه هو أن سقوط الحجية في الدلالة المطابقة لا يوجب سقوطها في الدلالة الالتزامية ، ويبقى عليه السؤال عن أنه إذا سقطت الحجية في الدلالة المطابقة كيف يمكن بقاؤها في الدلالة الالتزامية ، مع أن سقوط الحجية عبارة عن عدم الحكم بالصدور .

ومن ذلك كله [يعلم] أننا لا نحكم على المتعارضين بعدم الصدور كما أننا لم نحكم عليهما بالصدور ، ولأجل [ذلك] يكون الأولى هو التعبير بالتوقف لا بالسقوط ، ولكن ذلك كله فيما إذا لم يشتركا في شيء واحد كنفي الثالث ولو بالدلالة الالتزامية ، فإننا حينئذ نحكم بصدورهما ، غاية أن أثره هو ترتيب ذلك الأثر الثالث الذي هو اللازم .

ولكن ربما يقع الاشتباه في اللازم بين ما هو مورد الانتقال اللمي أو الانتي أو الانتقال من الموضوع إلى الحكم ، وبين ما هو مورد الحكاية والدلالة لمتن الخبر ، فإننا حيث نقول إنهما حجة في اللازم فإنما نعني به النحو الثاني ، أما النحو الأول فلا ، فلو دل أحد الخبرين على وجوب الشيء والآخر على حرمة مثلاً ، لا نقول إنهما حجة في نفي الثالث الذي هو الإباحة أو هو أصالة البراءة ، إذ ليس نفي الإباحة أو الأصل مدلولاً التزامياً لما دل على الوجوب أو ما دل على الحرمة .

نعم ، نحن إذا قام الدليل على وجوبه نفي إباحته أو نسقط البراءة فيه ، ومن الواضح أنه بعد التعارض في الوجوب والتحریم لم يكن بأيدينا حجة على الوجوب ولا على التحريم ، فلا يمكننا الحكم بعدم إباحته .

وهكذا في الانتقال من الموضوع إلى الحكم ، فلو قامت بيّنة على أن هذا الماء لاقى البول وأخرى على أنه لاقى الدم ، لم يثبت عندنا موضوع النجاسة كي نرتبه عليهما ، إلا إذا قلنا بالقدر الجامع وأنهما حجة فيه . وهكذا الحال في البيّنة

١٣٦ أصول الفقه / ج ١٢

القائمة على جنون الموكّل والأخرى القائمة على موته ، لا يمكننا الحكم بانعزال الوكيل إلا بعد الارجاع إلى القدر الجامع .

ومن ذلك يتّضح لك الحال في تعارض بينتي الخارجين ، فإننا لا نحكم بانتزاع المال من ذي اليد وتقسيمه بينهما ، لأنّ كلّ واحدة من البيّتين لا تشهد بعدم ملكية ذي اليد ، نعم نحن بعد ثبوت أنّه لزيد مثلاً الذي هو الخارج نحكم بانتزاعه من ذلك ، أمّا إذا تعارضت البيّنات فلم يثبت أنّه لزيد ولم يثبت أنّه لعمرو ، وحينئذ تبقى يد صاحب اليد محكمة ، فلا نحكم بانتزاعه منه .

ومن ذلك ما لو قال : يجب إكرام العلماء ، وقال : يستحبّ إكرام الصرّفيين ، وقال : يكره إكرام النحويين ، وتعارضاً في النحوي الصرّفي ، [فإنّه] نرجع فيه إلى عموم يجب إكرام العلماء .

وكذلك الحال لو قال - بعد قوله يجب إكرام العلماء - : يحرم إكرام الفاسق من العلماء ، وقال : يكره إكرام الفاسق منهم ، فإننا بعد التعارض نرجع إلى عموم يجب إكرام العلماء ، وذلك لأنّ هذين الخاصّين لا يدلّان دلالة لفظية على عدم الوجوب في مورد المعارضة ، وأقصى ما في البين هو أنّا نقول إنّّه إذا ثبت حرمة إكرام ذلك الخاصّ انتفى عنه الوجوب ، وحينئذ نقول : إنّ التعارض قد أوجب عدم ثبوت الحرمة وعدم ثبوت الكراهة ، وإذا لم يثبت كلّ من الحرمة والكراهة لم يكن مانع من كونه محكوماً بحكم العام الذي هو الوجوب ، إذ لم يدلّ كلّ من الخاصّين دلالة لفظية التزامية على نفي الوجوب .

وبالجملة : ينبغي التأمّل في الصغريات ، وأنّ المقام من قبيل الدلالة اللفظية ، أو هو من قبيل الانتقالات القهرية التابعة لثبوت المنتقل عنه ، فلاحظ وتأمل .

ثم لا يخفى أن الاستدلال على نفي الثالث بما أُفيد من أن سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية لا يوجب سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية ، من جهة أن التلازم بينهما إنما هو في مرحلة الوجود لا في مرحلة الحجية ، إنما يناسب مقطوعي الصدور دون ما نحن فيه مما يكون الصدور غير قطعي ، وأن المعارضة توجب عدم جريان دليل التصديق في كل من المتعارضين .

نعم ، إن عدم جريان دليل التصديق ليس عبارة عن الحكم بعدم الصدور ، كي يتوجه عليه أنه كيف يحكم بعدم الصدور من حيث الدلالة المطابقة وبالصدور من حيث الدلالة الالتزامية ، بل إن مرجع ذلك إلى عدم الحكم بالصدور ، وهذا فيما لا يترتب أثر على صدوره ، أما ما يترتب الأثر على صدوره ولو بحسب الدلالة الالتزامية ، فلا مانع من كونه مشمولاً لأدلة الصدور وإن لم يمكن العمل به من ناحية الدلالة المطابقة .

ثم لا يخفى أنه لا يرد على ما في الكفاية في تقريب الحجية لأحدهما لا بعينه ، أن العلم المتعلق بالصور الذهنية لا ينتقل إلى ما في الخارج كما حقق في محله في مباحث العلم الاجمالي ، فإن صاحب الكفاية إنما يلتزم في المقام بعدم الحجية لما في الخارج من الخبرين المتعارضين ، لأن العلم بحجية أحدهما لا بعينه لا يوجب الحجية لواحد منهما بخصوصه .

والخلاصة : هي أن صاحب الكفاية رحمه الله لم يستدل على التساقط بمجرد العلم بكذب أحدهما ليكون ذلك العلم موجباً لكون التمسك في كل واحد منهما بدليل الحجية تمسكاً بالعموم في الشبهة المصداقية ، ليرد عليه أن العلم لا يسري من الصورة الذهنية إلى ما في الخارج ، بل هو يريد أن يولد من العلم بكذب

أحدهما مع فرض عدم العلم بكذب الآخر كون الآخر معلوم الحجية ، ليكون ذلك الآخر غير المعين نافياً للثالث ، أما سقوطهما فهو متولد عن العلم بكون أحدهما حجة لا بعينه ، الموجب لسلب الحجية عن كل واحد منهما بخصوصه . نعم إنه يدعى أن أحدهما غير المعين حجة وهو كافٍ في نفي الثالث .

ولا يرد عليه أن الحجية تحتاج إلى الوصول المنوط بالعلم التفصيلي المتعلق بهذا الخبر أو بذلك الخبر ، لإمكان الجواب عنه بأنه إنما يحتاج إلى ذلك من جهة أن ترتب الأثر عليها متوقف على ذلك ، فلو كان لنا أثر يترتب على حجة أحدهما لا على التعيين وهو نفي الثالث كفى في صحة حجة ذلك الغير المعين . نعم ، يرد عليه أولاً : أن العلم بكذب أحدهما لا على التعيين يمكن المنع عنه ، وإنما أقصى ما عندنا هو العلم بأن الحكم في أحدهما غير مطابق للواقع لا أنه باطل السند ، إلا أن يكون ذلك هو مراده بكذب أحدهما .

وثانياً : أن ما أفاده من أن أحدهما لا تعين له واقعاً ، فلا يكون المقام من التردد بين الحجة والألحجة ، يمكن المنع منه ، بأن يقال إن ما هو خارج عن الحجية متعين في الواقع ، وهو ما كان مخالفاً للواقع منهما وإن كنا لا نعلمه بعينه . إلا أن يقال : إنه ليس مراده أن ما هو المخالف للواقع لا تعين له واقعاً ، وإنما مراده أن ما يعلم بعدم حجته لا تعين له واقعاً ، فيكون الآخر الذي لا يعلم بأنه مطابق للواقع معلوم الحجية .

ولكن يرد عليه المطالبة بسبب العلم بأن أحدهما لا بعينه ليس بحجة أو ليس لدينا إلا العلم بأن أحدهما غير مطابق للواقع ، وإن شئت [قلت] ليس لدينا إلا العلم بعدم اجتماع هذين الحكمين ، وهو لا يولد العلم بعدم حجة أحدهما ،

بل إنه بواسطة التعارض يوجب العلم بعدم حجية كل منهما ، فلا يبقى لدينا إلا ما أفاده الشيخ رحمه الله ^(١) من أن سقوط حجيتهما في مدلولهما المطابقي لا يستلزم سقوطها في مدلولهما الالتزامي ، لإمكان التفكيك في الحجية بين الدالتين .

وأما ما أفاده في دعوى الملازمة في الحجية بين الدالتين في حاشيته الخطية المرسومة على هامش حاشيته على الرسائل ^(٢) وقد نقله المرحوم الشيخ محمد علي في هامش هذا التقرير ^(٣) وحاصله : أن ما دل على وجوب الشيء وإن دل على نفي الحرمة التي دل عليها الخبر الآخر وعلى نفي الإباحة التي هي الأمر الثالث ، إلا أن ثبوت نفي الإباحة إنما هو في طول ثبوت الوجوب ، والمفروض أن الوجوب لم يثبت لوجود معارضة وهو ما دل على الحرمة .

ففيه : ما عرفت الإشارة إليه من أنه لو كان المراد باللازم هو الانتقال من ثبوت المدلول المطابقي إليه انتقالاً لَمَياً أو إنشائياً أو الانتقال من ثبوت الموضوع إلى تحقق حكمه ، فذلك مسلم ، إذ ما لم يثبت الملزوم أو الموضوع لا يتم الانتقال إلى لازمه .

أما إذا كان المراد من اللازم هو ما يدخل تحت الدلالة الالتزامية بحيث يكون ما دل على الوجوب بالمطابقة دالاً على نفي الإباحة بالالتزام ، فكان له دالتان لفظيتان مطابقيتان والتزامية ، فلا مانع من شمول دليل التصديق له باعتبار

(١) [ليس للشيخ رحمه الله في هذا المقام تصريح بذلك ، نعم قد يقتضض ذلك من بعض عباراته فراجع فرائد الأصول ٤ : ٣٣ - ٤٥] .

(٢) حاشية كتاب فرائد الأصول : ٢٦٦ . ولكنه مذكور في متن الحاشية لا في هامشها .

(٣) فوائد الأصول ٤ : ٧٥٥ ، الهامش ٢ .

١٤٠ أصول الفقه / ج ١٢

الدلالة الالتزامية ، وأقصى ما في البين هو أنه بعد الحكم بصدور هذا الخبر الدال على الوجوب بالمطابقة وعلى عدم الإباحة بالالتزام ، نقول إنه لا يمكن العمل به من ناحية المطابقة لوجود المعارضة مع وجوب العمل به من ناحية الالتزام ، إذ لا معارض له فيها ، أو لاشتراكه مع معارضه فيها ، وهذا هو المراد من أنه ليس بحجة من حيث المطابقة مع كونه حجة من حيث الالتزام ، وليس المراد أنه ليس بصادر من حيث المطابقة وصادر من حيث الالتزام ، لما عرفت من أن عدم الحجية لا يلزمها الحكم بعدم الصدور ، فلاحظ وتأمل .

ثم لا يخفى أنه ربما يؤخذ هذا المعنى الذي أفاده المرحوم صاحب الكفاية رحمته في الحاشية الخطية دليلاً على سقوطهما وعلى نفيهما الثالث ، فأفاد ما محصّله : أن الخبر الدال على وجوب الشيء في قبال الخبر الدال على حرمة يدل بالمطابقة على الوجوب ، وبالالتزام على نفي التحريم وعلى نفي الإباحة ، وهكذا الحال في الخبر الدال على التحريم ، فلا يمكن الحكم بتصديقهما لأنه ينتهي إلى التناقض فيما اختلفا فيه ، أما فيما لم يختلفا فيه وهو نفي الإباحة فلا مانع من تصديقهما ، هذا في المتضادين .

وأما في المتناقضين مثل أن يدل أحدهما على الوجوب والآخر على عدم الوجوب فهو أوضح ، لأن كلاً منهما يدل على نفي مدلول الآخر بالمطابقة ، فلا يمكن تصديقهما فيسقطان ، لكن يبقى لما دل على الوجوب دلالة الالتزامية على نفي ما عدا الوجوب الذي هو الإباحة مثلاً ، فلا مانع من تصديقه فيه .

ولا يخفى أن ما يدل على نفي الوجوب يدل بالالتزام على أن حكمه هو أحد الأحكام الأربعة الباقية ما عدا الوجوب ، إذ لا تخلو الواقعة عن حكم من

التعادل والتراجع ١٤١

الأحكام الخمسة ، وحينئذ فما يدلّ على الوجوب يدلّ بالالتزام على نفي ما عداه فتقع المصادمة بين الدالتين الالتزاميتين .

ثمّ في النحو الأوّل لمّا كان خبر الوجوب يدلّ بالالتزام على نفي ما عدا الوجوب ، وخبر التحريم أيضاً كذلك ، كان اللازم التبعض في الدلالة الالتزامية لكلّ منهما ، بمعنى أنّا نسقط الدلالة الالتزامية لخبر الوجوب في نفي التحريم ، ونسقطها من خبر التحريم في نفي الوجوب ، وتبقى دلالتهما الالتزامية في نفي ما عداهما ، وهذا غريب ، لأنّ أقصى ما عندنا هو التبعض في الدلالة المطابقة عن الالتزامية ، أمّا التبعض في نفس الدلالة الالتزامية فهو غريب .

ثمّ بعد اللتيا والتي يبقى الكلام في وجه بقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط المطابقة ، بل بعد سقوطها في بعض مواردّها ، وكلّ هذه الأمور متفرّعة عن تمامية كون نفي المقابل من الدلالات [وليس كذلك] ، بل هو من الاستكشافات .

ثمّ نعود لما نحن فيه فنقول : إنّ هذا التعارض كما لا ينبغي الرجوع إلى العموم لا ينبغي الرجوع إلى البراءة من الوجوب أو التحريم ، إلّا إذا كان لنا من الخارج علم إجمالي بأنّ الحكم على طبق أحدهما ، ويكون ذلك من قبيل الرجوع إلى البراءة في مورد تعارض النّصّين في مسألة دوران الأمر بين المحذورين ، فإنّه لولا الحكم التعبدّي بالتخيير بين الخبرين لكان مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى البراءة من كلّ منهما .

ومن ذلك يظهر الإشكال فيما أفيد في مسألة الظاهر والجمعة ، فإنّ الثالث إن كان هو البراءة منهما فالظاهر أنّه لا مانع منه لو لم يكن في البين إجماع على وجوب إحداهما ، مضافاً إلى الإجماع على عدم وجوبهما معاً .

قوله : بل مفاد أحدهما وجوب خصوص فريضة الظهر ، ومفاد الآخر وجوب خصوص فريضة الجمعة ، وليس لكلّ منهما دلالة التزامية على عدم وجوب ما عدا المؤدّى ، فلا مانع من سقوط كلّ منهما في إثبات المؤدّى بالمعارضة والرجوع إلى البراءة عن وجوب فريضة ... الخ^(١).

لا يخفى أنّهما في حدّ أنفسهما وإن لم يكن لكلّ منهما دلالة التزامية على عدم وجوب ما عدا المؤدّى ، إلا أنّهما لهما الدلالة على ذلك بواسطة الإجماع على عدم لزوم فريضتين ، فالرواية الدالة على وجوب الظهر تكون بواسطة هذا الإجماع دالة بالالتزام على عدم وجوب غير الظهر ، فلو كان هناك عموم يدلّ على وجوب فريضة ثالثة غيرهما لكانا متفقين على نفيه بالدلالة الالتزامية .

وأما البراءة عن وجوب فريضة ، فإن كان المراد به هو البراءة عن غيرهما فهو موافق لهما ، وإن كان المراد به هو البراءة عن كلّ فريضة حتّى الظهر والجمعة كما هو ظاهر العبارة ، فذلك أمر ثالث اتّفقنا على نفيه بالدلالة الالتزامية ، لأنّ وجوب الظهر مثلاً يلزمه ارتفاع حكم البراءة ، كما أنّ وجوب الجمعة يلزمه ذلك . اللهمّ إلا أن يقال : إنّ البراءة ليست بأمر ثالث ، لأنّ المراد بالأمر الثالث ما يكون حكماً شرعياً على خلاف كلّ من الدليلين المتعارضين ، وفيه ما لا يخفى .
قوله : لمكان قبح التعبد بالأمارات مع تمكّن المكلف من استيفاء المصلحة الواقعية ... الخ^(٢).

تقدّم التفصيل في أوائل تعارض الأصول من خاتمة الاستصحاب ، وبيان الحاجة إلى المصلحة السلوكية في مورد انفتاح باب العلم وفي مورد انسداده على

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٥٧ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٥٩ .

كل من صورتني التمكن من الاحتياط وعدم التمكن منه ، فراجع الصور بتمامها^(١).
قوله : ونحن قد منعنا عن المصلحة السلوكية حتى في صورة انفتاح
باب العلم ، وقلنا بكفاية مصلحة التسهيل في صحة التعبد بالأمارات ولو
مع تمكن المكلف من إدراك الواقع ... الخ^(٢).

قد تقدّم في المبحث المشار إليه^(٣) أن مجرد التسهيل لا يصحح اللقاء في
المفسدة وتفويت المصلحة ، إلا أن يكون في نفس التسهيل مصلحة يتدارك بها ما
يفوت المكلف ، فراجع .

قوله : إذا عرفت ذلك فاعلم - إلى قوله - والذي يسهّل الخطب بطلان
أصل المبنى وفساده ... الخ^(٤).

لا يخفى أن القول بالسببية لما كان راجعاً إلى التصويب ، كان ذلك عبارة
أخرى عن كون الحكم الواقعي الثانوي الناشئ عن الأمانة تابعاً لحجيتها ، فالقول
بأنها سبب للحكم الواقعي الثانوي لا يعني أنها بمجرد وجودها تكون سبباً لذلك
الحكم وإن لم تكن تلك الأمانة حجة ، بل إنما تكون سبباً له بعد كمال حجيتها من
حيث السند والظهور .

وحينئذ فالأمانة المبتلاة بالمعارض لا تكون حجة ، وإذا لم تكن حجة لم
تكن سبباً لذلك الحكم الواقعي الثانوي ، وبناءً على ذلك لا يكون القول بالسببية
ملازماً لإسقاط قواعد التعارض من الترجيح والتساقط أو التخيير ، بل إن على

(١) راجع المجلد الحادي عشر من هذا الكتاب ، الصفحة : ٥٢٦ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٥٩ .

(٣) راجع المجلد الحادي عشر من هذا الكتاب ، الصفحة : ٥٢٧ .

(٤) فوائد الأصول ٤ : ٧٥٩ - ٧٦٠ .

القائلين بالسببية أولاً هو إعمال قواعد التعارض وإكمال الحجية بسدّ ثغور عدم الحجية من ناحية السند والظهور، وبعد سدّ هذه الثغور تتحقّق حجية تلك الأمانة وتتحقّق سببيتها، فلا يكون القول بالسببية ملازماً لكون التعارض بين الأمارتين من باب التزاحم، بل المتعيّن أولاً هو إخراج تلك الأمانة عن عالم عدم الحجية بإعمال قواعد التعارض من الترجيح إن كان في البين مرجّح، وإن لم يكن في البين مرجّح، فإن قلنا بالتساقط فلا حجة في البين كي تدخل في السببية، وإن قلنا بالتخيير كان ما هو المختار هو الحجة، وكانت حجّيته على نحو السببية.

والحاصل: أنّ القول بالسببية فرع الحجية، وهي متوقّفة على إعمال قواعد التعارض من التساقط أو الترجيح والتخيير عند عدم المرجّح، فلا يتحقّق صغرى لاجتماع الحجّتين كي يتكلّم على كونهما بناءً على السببية من قبيل المتزاحمين، هذا أولاً.

وثانياً: نقول لو أغضى النظر عن ذلك، وقلنا إنّ السببية تكون ثابتة للأمانة قبل إعمال قواعد التعارض، بمعنى أنّ ما هو السبب من الأمارات ما يكون في حدّ نفسه حجة وإن كان مبتلى بالمعارض، والأوّل مبني على أنّ السبب هو الحجة الفعلية، بخلاف الثاني فإنّه مبني على أنّ السبب هو الحجة الشّأنية.

وبناءً عليه فالذي ينبغي حيثنّذ هو النظر إلى هذه السببية المدعاة، فنقول: إنّ المراد بها هو أنّ قيام الأمانة يكون سبباً لوجوب العمل على طبقها الذي هو عبارة عن وجوب التصديق، ولزوم البناء على أنّ ما تحكيه هو الواقع، سواء كان ما تؤدّي إليه هو أحد الأحكام التكليفية كالوجوب أو الحرمة أو الإباحة أو الاستحباب أو الكراهة، أو كان ما تؤدّي إليه هو أحد الأحكام الوضعية مثل الطهارة والنجاسة والملكية والرقية، أو غير ذلك ممّا تقوم عليه الأمانة من أحكام

وضعية وآثار شرعية من أجزاء وشرائط وموانع وحدود وديات ، وغير ذلك من الآثار من أول الفقه إلى آخره .

فمعنى سببية الأمانة في جميع ذلك هو سببيتها في وجوب العمل على طبقها ولو من حيث الاعتقاد والافتاء ، وإلا فأي أثر عملي في الأمانة القائمة على إباحة شرب العصير مثلاً كي نتكلم في معنى سببيتها لذلك الأثر العملي غير الافتاء والاعتقاد ، فلو قلنا بسببية الأمانة في الفقه من أوله إلى آخره لم يكن له معنى محصل إلا وجوب العمل على طبقها ، فإن كان هناك عمل وتعلقت الأمانة بوجوبه كان معنى وجوب العمل على طبقها هو وجوب ذلك العمل ، وهكذا الحال في الأمانة القائمة على حرمة العمل ، فإن محصل وجوب العمل على طبقها هو لزوم ترك ذلك العمل ، أما الأمانة القائمة على إباحة الفعل فلا محصل لوجوب العمل على طبقها إلا وجوب الفتوى بإباحته أو وجوب الاعتقاد بإباحته ، وبناءً عليه يكون محصل السببية هو لزوم الجري على طبقها إما عملاً واعتقاداً أو اعتقاداً فقط .

وحينئذ ففي مورد اختلاف الأمارتين بأن دلت إحداهما على وجوب الشيء والأخرى دلت على حرمة ، أو دلت إحداهما على إباحته والأخرى دلت على استحبابه ، إلى غير ذلك من موارد التعارض ، لا يكون ذلك الاختلاف إلا من قبيل التزاحم ، إذ لا محصل للسببية على هذا الوجه إلا لزوم الأخذ بمقتضى الأمانة ، سواء كان وجوباً أو حرمة أو إباحة أو استحباباً أو غير ذلك من الآثار الشرعية .

وإذا كان الأخذ بكل من الأمارتين غير مقدور للمكلف لتدافعهما وتنافيهما في كيفية الأخذ بكل منهما ، لم يكن ذلك إلا من قبيل التزاحم ، ولا يكون قوله :

يجب الأخذ بكلّ أمانة إلا من قبيل قوله : يجب إنقاذ كلّ غريق ، في أنّه عند اتفاق فردين من الأمارات المتعارضة لا يمكن الجمع بينهما في الأخذ بكلّ منهما ، فتدخل المسألة في باب التزاحم ، من دون فرق في ذلك بين كون مؤدّي الأمارتين من قبيل الضدين أو المتناقضين ، كانا متضمّنين لحكم إلزامي أو غير متضمّنين إلا لمثل إباحة الشيء واستحبابه ، فإنّ جميع ذلك لا يمكن فيه الأخذ بكلّ من الأمارتين ولو بمعنى الافتاء بمضمون كلّ منهما .

لا يقال : إنّ ذلك بعينه جارٍ في الطريقية ، إذ لا ريب عليها في وجوب تصديق العادل .

لأنّا نقول : قد حقّق في محله ^(١) أنّ الطريقية مجردة من كلّ أمر تعبدي حتّى وجوب التصديق ، وليس في البين إلاّ الحجّية والكشف والطريقية ، فلاحظ مبحث جعل الطرق والأمارات ، ومبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية . نعم ، إنّ من التزم بوجود أحكام ظاهرية تكليفية ولو بمثل صدق العادل ، ينبغي أن يلتزم بالتزاحم ، وحينئذ يلزمه تقديم الأقوى إن كان ، وإلاّ كان الحكم هو التخيير .

لكن ما هي القوّة الموجبة للترجيح ؟ الظاهر أنّها ليست هي القوّة في الملاك ، بل هي القوّة في ملاك وجوب التصديق مثل الأعدلية والأوثقية في الراوي ، وحينئذ يكون ذلك هو عين ما أفادته الروايات ، ويكون مقتضى القاعدة هو الترجيح بحسب السند ، ومع التساوي يكون الحكم هو التخيير ، ويكون ما تضمّنته تلك الروايات مطابقاً للقاعدة ، بل لعلّ ذلك كذلك حتّى في مثل تعارض البيّنات وحتّى على تقدير كون المجهول هو الحجّية ، بناءً على أنّ الأعدلية مثلاً

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٠٥ .

التعادل والتراجع ١٤٧

موجبة لقوة ملاك الحجية على ما لا يكون أعدل ، فلاحظ وتأمل . هذا كله لو كان معنى السببية هو ما ذكرناه من كون الأمانة سبباً لوجوب الأخذ بها ولو في مقام الاعتقاد والفتوى .

وأما لو كان المراد بها هو كون قيام الأمانة على حكم شرعي تكليفي أو وضعي سبباً لجعل ذلك الحكم الشرعي في حق من قامت عنده الأمانة ، بحيث يكون قيام الأمانة سبباً لتحقيق عنوان ثانوي في حق من قامت عنده ، ويكون ذلك العنوان الثانوي موضوعاً لحكم واقعي ثانوي مطابق لما تؤذي إليه تلك الأمانة ، فمن قامت عنده الأمانة على حرمة النبيذ يكون معنوياً بعنوان كونه ممن قامت الأمانة عنده على حرمة النبيذ ، ويكون هذا العنوان الثانوي موضوعاً لحرمة النبيذ عليه ، وإن كان النبيذ في حد نفسه حلالاً في الواقع باعتبار عنوانه الأولي .

وهكذا الحال في من قامت الأمانة عنده على حلية النبيذ ، يكون قيام الأمانة عنده موجباً لانطباق عنوان ثانوي عليه ، ويكون ذلك العنوان الثانوي موجباً لحلية النبيذ له ، وإن كان هو في حد نفسه حراماً في الواقع باعتبار عنوانه الأولي .

وحاصل حجة الأمانة أن قيام الأمانات يكون موجباً لتحقيق عناوين ثانوية تكون تلك العناوين الثانوية موضوعات لأحكام شرعية ، غايته أن تلك الأحكام تكون على طبق مؤديات تلك الأمانات ، وحينئذ يكون حال هذه العناوين في استدعائها تلك الأحكام وموضوعيتها لها حال العناوين الأولية في استدعائها الأحكام المجعولة وكونها موضوعات لتلك الأحكام مثل عنوان العالم في وجوب الاكرام والفاسق في حرمة الاكرام ، فلا يكون اجتماع هذه العناوين الثانوية عند قيام الأمانات المختلفة المتدافعة إلا كحال اجتماع العناوين الأولية المختلفة

الأحكام في كون الاجتماع من قبيل التزاحم تارةً وتعارض العموم من وجه أخرى ، ومن باب اجتماع الأمر والنهي ثالثة ، هذا في الأحكام الالزامية . وفي الأحكام غير الالزامية مثل إباحة الشيء وكراهته أو استحبابه ، لا تكون أيضاً إلا مثل اجتماع عنوان أولي حكمه الاستحباب مثلاً وعنوان أولي آخر حكمه الإباحة مثلاً ، فلا يكون بينهما تدافع أصلاً ، وهكذا الحال في مثل الطهارة والنجاسة ، فلا يكون اجتماع الأمانة القائمة على نجاسة الشيء مع الأمانة القائمة على طهارته إلا كحال اجتماع ملاقة الماء القليل للبول مع ملاقاته للثوب الطاهر ، في أنّ الأول حكمه النجاسة والثاني حكمه الطهارة ، إلى آخر ما يرد من تعارض الروايات .

وحاصل الأمر : أنّه بناءً على هذا الوجه - أعني كون قيام الأمانة سبباً لجعل حكم شرعي على طبقها لكونها محققة لموضوع ثانوي يكون حكمه مطابقاً لمؤدّي الأمانة - لا يكون تعارض الأمانات إلا من قبيل اجتماع العناوين المختلفة الأحكام في كونه من قبيل التزاحم ، أو تعارض العموم من وجه ، أو من باب الاجتماع ، أو لا يكون إلا من قبيل اجتماع المقتضي وغير المقتضي .

نعم ، لو كان من قبيل التعارض لم يكن إلا من قبيل العموم من وجه حتى في الأمانة القائمة على وجوب الشيء والأخرى على حرمة ، لأنّ المتحصّل من السببية على هذا الوجه هو أنّ من قامت الأمانة عنده على وجوب شيء كان ذلك الشيء في حقّه واجباً ، سواء قامت عنده أمانة أخرى على حرمة أو لم تقم ، وهكذا الحال من طرف العكس ، فيجتمعان في من قامت عنده الأمانتان ، وينفرد كلّ منهما عن الآخر في من لم تقم عنده إلا إحدى الأمانتين .

وهكذا الحال في كلّ ما يندرج في التعارض من هذا الباب ، مثل ما لو كان

مفاد إحدى الأمارتين هو وجوب الشيء ومفاد الأخرى عدم وجوبه ، فإنه يكون من قبيل انطباق عنوانين عليه ، وكان حكم أحد العنوانين هو الوجوب وحكم العنوان الآخر هو عدم الوجوب ، فإنه يندرج في تعارض العموم من وجه ، إذ لا يكون ذلك إلا من قبيل قولنا : العالم يجب إكرامه وغير الهاشمي لا يجب إكرامه ، وقد اجتمعا في العالم غير الهاشمي .

ولو كان مفاد إحدى الأمارتين هو وجوب الشيء ومفاد الأخرى هو حرمة نفس ذلك الشيء ، كان التعارض بالنسبة إلى دليل حجتيهما بناءً على السببية بهذا المعنى من قبيل تعارض العموم من وجه أيضاً ، ولا دخل لذلك بمنزلة النذر وغيرها من الأسباب المعاملية ، ولا محصل للحكم بالتساقط في مثل ذلك بالنسبة إلى نفس الروايتين . نعم يكون التساقط في مورد هذا الاجتماع لاحقاً لقوله : ما قامت الأمانة على وجوبه فهو واجب وما قامت الأمانة على حرمة فهو حرام ، ويكون مورد اجتماع الأمارتين الذي هو مورد اجتماع هذين العمومين محكوماً بعدم إمكان إدخاله تحت كل منهما ، فيلزم الرجوع فيه إلى حكم آخر من أصل ونحوه .

وهذا الطريق وإن اشترك في سقوط كلا الأمارتين مع الطريق الذي أفيد في الكتاب ، إلا أن الجهة في هذا السقوط غير الجهة في ذلك السقوط .

ولو قامت إحدى الأمارتين على حرمة الكون في الكنيسة ، وقامت الأخرى على وجوب صلاة جعفر مثلاً يوم الجمعة ما بين طلوع الشمس وزوالها ، كانت صلاة من قامت عنده الأمارتان في الكنيسة من قبيل اجتماع الأمر والنهي .

ولو قامت إحداهما على وجوب شيء والأخرى على وجوب ضده ، كانت المسألة من باب التزاحم ، ويكون حال الأمارتين المذكورتين بالنسبة إلى قوله :

كل ما قامت الأمانة على وجوبه فهو واجب ، كحال الغريقين بالنسبة إلى قوله :
انقذ كل غريق .

قوله : ألا ترى أنه لو نذر الشخص فعل شيء ونذر وكيله - بناءً على
صحّة الوكالة في النذر - ترك الشيء لا يمكن القول بالتخيير ... الخ^(١).

الأولى أن يمثل لذلك بما لو وكل زيداً وكالة مطلقة على بيع داره ، وكل
عمراً أيضاً على بيع كتبه ، فاشترط الأول للمشتري على البائع أن يفعل [الفعل]
الفلاني وشرط الثاني ترك ذلك الفعل أو شرط فعل ضده ، فإن سبق أحدهما
الآخر بطل اللاحق لعدم إمكان ذلك الشرط فيه ، لكونه حينئذ مملوكاً عليه للأول
ضده أو نقيضه ، نظير ما لو باع هو داره من زيد ثم باعها وكيله من عمرو .

ولو وقع العقدان المشتملان على الشرط المزبور في آن واحد بطلا معاً ،
لما ذكرناه من كونهما من قبيل ما لو وقع بيعه الدار من زيد وبيع وكيله لها من
عمرو في آن واحد ، ومن الواضح أن هذا السقوط في كل منهما ليس من جهة
تعلق أحدهما بوجوب الفعل والآخر بنقيضه ، بل هو - أعني السقوط - متحقق
فيما لو اشترط أحدهما فعل شيء وشرط الآخر ضده ، فلا يتم ما أفيد من تسليم
المزاحمة والتخيير فيما لو قامت الأمانة على وجوب فعل وقامت الأخرى على
وجوب ضده ، ومنعها فيما لو قامت إحدى الأمانتين على وجوب شيء وقامت
الأخرى على عدم وجوبه أو على حرمة ، قياساً على عدم جريان المزاحمة
والتخيير في السبب المعاملي ، فإنه لو تم هذا القياس في الصورة الثانية لجري في
الصورة الأولى ، قياساً على ما لو نذر أو شرط هو فعل شيء ونذر وكيله أو شرط
فعل ضده ، فإنه لا يجري فيه التزام والتخيير بل يجري فيه التساقط ، فينبغي أن

يقال بذلك في الأمارتين القائمة إحداهما على وجوب الشيء والأخرى على وجوب ضده .

والسرّ في ذلك هو ما ذكرناه من الفرق بين الأسباب المعاملية والعناوين الثانوية ، وأنّ عدم جريان التزاحم والتخيير في الأسباب المعاملية ولزوم التساقط فيها لا يجري في اجتماع العناوين المحكومة بأحكام شرعية متضادة أو متناقضة أو متخالفة ، الذي يدخلها تارة في باب التزاحم ، وأخرى في باب اجتماع الأمر والنهي ، وثالثة في تعارض العموم من وجه ، ورابعة في اجتماع المقتضي واللامقتضي ، على اختلاف الأحكام اللاحقة لتلك العناوين المجتمعة .

بل يمكن الفرق بين ما نحن فيه من السببية وبين مثل لزوم إطاعة الوالدين فيما لو أمر أحدهما بخلاف ما أمر به الآخر ، فإنّ أوامرهما بالنسبة إلى وجوب الاطاعة من قبيل الأسباب المعاملية في الجهة التي شرحناها ، وهو أنّه لا ينفذ أمر أحدهما بخلاف ما سبقه من أمر الآخر ، ولو اقترنا سقطا .

نعم ، لو قلنا إنّ في البين أحكاماً ثانوية مجعولة على طبق ما يأمران ، دخل عنوان ما أمر به الوالدان تحت العناوين الثانوية ، وكان الكلام فيه عين الكلام فيما تقدّم من أنّه ربما يكون اختلافهما من قبيل التزاحم وربما كان من قبيل التعارض إلى آخره ، كلّ ذلك بالنسبة إلى تلك القضية العامة القائلة بأنّ ما يأمر به الوالدان هو حكم الله في حقّ ولدهما .

ثمّ لا يخفى أنّ الذي حرّره عنه ﷺ في هذا المقام منافع لما هو موجود في الكتاب ، قال ﷺ فيما حرّره عنه^(١) بعد تقدّم الأبحاث المتعدّدة فيما يتعلّق بباب التعارض ، ومنها البحث عن الأمارتين المتعارضتين ، وهل يكون التعارض بناءً

(١) درس ليلة الاثنين ٢١ ج سنة ١٣٤٥ [منه ﷺ] .

على السببية من باب التزاحم ، قال ما هذا لفظه فيما حرّره عنه ﷺ : والحاصل أنّ مراد الشيخ ﷺ أن يفرق بين القول بالطريقة والقول بالسببية ، وأنّه على القول بالطريقة يكون مقتضى القاعدة في المتعارضين هو التساقط ، وأنّ أخبار الترجيح على خلاف القاعدة ، وعلى القول بالسببية يكون التعارض من قبيل التزاحم ومقتضى القاعدة فيه هو الترجيح ، فتكون أخبار الترجيح والحكم بترجيح ما كان راجحاً والتخيير مع عدم المرجح على القاعدة .

وفيه : أنّ إرجاع باب التعارض إلى باب التزاحم لا يتمّ ، سواء قلنا بالسببية الصرفة المعبر عنها بالسببية التصويبية ، أو قلنا بالسببية الطريقة التي يقول هو بها أعني وجود المصلحة في سلوك الطريق .

أمّا على الأوّل ، فلأنّ التنافي بين الأمارتين إمّا لأجل أنّ مؤدّى إحداهما مناقض لمؤدّى الأخرى ، بأن يكون مفاد إحداهما هو وجوب شيء ومفاد الأخرى عدم وجوبه أو حرمة أو إباحته أو استحبابه أو كراهته ، وإمّا لأجل أنّ مفاد إحداهما مضاف لمفاد الأخرى ، بأن يكون مؤدّى إحداهما وجوب شيء ومؤدّى الأخرى وجوب ضده ، ولا يمكن الجمع بينهما ، إمّا لأجل أنّ مورد ذينك الضدين فعل واحد ، كأن تؤدّي إحدى الأمارتين إلى وجوب الجهر في قراءة ظهر يوم الجمعة والأخرى إلى وجوب الاخفات فيها ، والمفروض أنّه ليس لنا إلّا ظهر واحدة ، وإمّا لأجل قيام الدليل القطعي على عدم وجوب الجمع بينهما ، بل تدلّ إحدى الأمارتين على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة وتدلّ الأخرى على وجوب صلاة الجمعة ، مع قيام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد .

وعلى أي حال ، لا يكون ذلك من باب التزاحم ، فإنّ ضابط التزاحم هو أن

التعادل والتراجع ١٥٣

يكون كل واحد من الحكمين غير مناف للآخر في مقام الجعل والتشريع ، وإنما تحصل المنافسة بينهما في مقام الامتثال ، لاتفاق التضاد بينهما وعدم إمكان الجمع بين متعلقيهما .

ولا ريب أن التنافي الواقع في جميع هذه الأمثلة لم يكن في مقام الامتثال ، وإنما كان في مقام الجعل والتشريع ، لاستحالة انقذاح إرادة الفعل الواحد مع عدم إرادته في نفس المولى ، أو انقذاح إرادته مع إرادة عدمه أو إرادة ضده إلى آخر الأمثلة ، فلا يكون ذلك من باب التزاحم في مقام الامتثال ، وإنما يكون من التزاحم في جهات الأحكام في مقام تأثيرها في تشريع الأحكام .

نعم ، في الصورة الأخيرة وهي ما لو أدت إحدى الأمارتين إلى وجوب شيء ، وأدت الأخرى إلى وجوب شيء آخر مع قيام الإجماع على عدم وجوبهما ، لا يكون التزاحم في مقام الجعل والتشريع ، ويكون من باب التزاحم في مقام الامتثال ، إلا أنه لا يكون ملاكه كون أحد الخطابين رافعاً للقدرة على امتثال الآخر ، بل يكون ملاكه أن أحدهما رافع لمصلحة الآخر ، فيكون ذلك من قبيل التزاحم في باب الزكاة ، كما ذكرناه في من كان مالكاً لخمس وعشرين من الإبل وفي وسط الحول صارت ستاً وعشرين .

وأما على الثاني - أعني السببية الطريقية - فلما قدمناه سابقاً من أن المصلحة لما كانت في سلوك الطريق كان تحققها متوقفاً على كونه طريقاً معتبراً ، ولا يمكن أن يكون كل منهما طريقاً معتبراً ، لأجل كون كل منهما منافياً في مقام الحكاية للآخر ، فلا يمكن أن يشملهما دليل الحجية .

ولا يخفى أن مراد الشيخ رحمته من السببية في هذا المقام إنما هو هذا المعنى الثاني ، لأنه هو المختار عنده ولتصريحه بكون الحكم المجعول ظاهرياً ، فإنه

على المعنى الأول من السببية يكون الحكم المجعول واقعياً . انتهى .

قلت : لو كان مراد القائلين بالسببية أن الشارع لم يجعل حكماً كلياً على عنوان ما قامت الأمانة على حكمه ، بل إنما يكون إنشاء الحكم الشرعي وتحققه عند قيام الأمانة ، بحيث إنه لم يكن قبل قيامها حكم على طبقها لا جزئي ولا كلي إنشائي ، وإنما يكون جعل الحكم وإنشاؤه من جانب الشارع عند قيامها ، فيكون الشارع عند قيام كل أمانة يجعل لنا حكماً وينشؤه على طبقها عند قيامها ، فلا جعل ولا تشريع قبل قيامها ، وإنما يكون الجعل والتشريع عند قيامها .

فعلى هذا التقدير يكون التزاحم عند قيام الأمارتين المختلفتين واقعاً في مقام التشريع ، وحيث إن جعل الحكمين المختلفين المتنافيين محال في حق الشارع ، وأنه لا بد أن يكون الحكم في تلك الواقعة على طبق ما هو الأقوى ملاكاً في نظر الشارع ، وعلى تقدير التساوي بينهما في نظره يكون الحكم في تلك الواقعة على خلاف كل منهما ، ولا طريق للمكلف إلى إحراز ذلك الحكم المجعول في تلك الواقعة ، فيمكن القول في ذلك بأن تكليفه على البناء على التساوط ، كما يمكن القول بأن تكليفه يكون على التخيير بينهما .

ولكن ينبغي القطع بأن هذا ليس هو المراد للقائلين بالسببية ، بل مرادهم بذلك هو أن الشارع قد جعل أحكاماً واقعية للأشياء بعناوينها الواقعية ، وهناك أحكام كلية قد جعلها الشارع على العناوين الثانوية وهي ما قامت عليه الأمانة ، ليكون محصل ذلك هو أن ما قامت الأمانة على وجوبه فهو واجب ، وما قامت على حرمة فهو حرام ، وما قامت على إباحته فهو مباح ، إلى آخر الأحكام الفقهية

تكليفية كانت أو وضعية^(١)، وتكون نسبة هذه الأحكام الثانوية إلى الأحكام الواقعية الأولية نسبة الكسر والانكسار في مورد المخالفة ونسبة التأكد في مورد الموافقة .

وأما نسبة هذه الأحكام الثانوية بعضها إلى بعض في مورد اختلاف مؤديات الأمارات وتدافعها وتعارضها ، فهي كنسبة تلك الأحكام الواقعية الأولية بعضها إلى بعض عند اجتماع موضوعاتها في كونها من قبيل التزاحم تارة ، والتعارض أخرى ، واجتماع الأمر والنهي ثالثة ، ومن قبيل اجتماع المقتضي واللامقتضي رابعة ، على ما تقدّم تفصيله ، فراجع وتأمل .

والذي تلخص : أنّ القول بالسببية إن كان المراد هو السببية بعد تحقق الحجية ، كان اللازم لهم هو إجراء حكم التعارض على الأمارات المتعارضة ، وإن كان المراد هو سببية ما يكون في حدّ نفسه حجة ولو مع وجود المعارض ، وكان المسبّب هو وجوب العمل على طبق الأمانة ولو بنحو الاعتقاد والفتوى ، كان اللازم هو إجراء قواعد التزاحم في جميع الأمارات المتعارضة ، وإن كان المسبّب المجعول هو ما تؤدّي إليه الأمانة ، كان حال هذا العنوان - وهو ما قامت الأمانة على وجوبه فهو واجب وما قامت على حرمة فهو حرام إلخ - حال العناوين الأولية واجتماعها في كونه من قبيل التزاحم تارة ، والتعارض أخرى ، واجتماع الأمر والنهي ثالثة ، واجتماع المقتضي واللامقتضي رابعة ، وإن كان المسبّب في كلّ أمانة هو المجعول بنفسه لا بذلك العنوان الكلّي ، بحيث إنّه لم يكن قبل قيام هذه الأمانة مثلاً تشريع أصلاً ، كان تعارض الأمارات من قبيل التزاحم في مقام

(١) [في الأصل : « موضوعية » بدل « وضعية »] .

الجعل والتشريع .

قوله : هذا ، ولكن للنظر فيه مجال ، فإن المصلحة السلوكية على القول بها إنما تكون قائمة بالطريق ، فإن سلوك الطريق ذو مصلحة ... الخ^(١) .
الظاهر أن هذا الإشكال هو عين ما وجهناه من الإشكال أولاً على القول بالسببية التصويبية من كونها في طول الحجية ، وأنه لا بدّ عليها من إصلاح التعارض أولاً ثم بعد سلامة الأمانة من حيث الدلالة والسند نقول بأن حجيتها من قبيل السببية ، فراجع^(٢) وتأمل .

قوله : مضافاً إلى أن التزاحم إنما يكون بين الأحكام الشرعية ، ولا يكفي التزاحم بين المصلحتين كما تقدّم^(٣) .

يمكن الجواب عنه بالالتزام بتحقيق التكليف الناشئ عن المصلحة السلوكية وذلك التكليف هو لزوم التطرق بذلك الطريق إلى الواقع ، ونعبر عنه بلزوم العمل على طبق الأمانة الذي هو عبارة عن الحكم الظاهري .

قوله : هذا كله إذا وقع التعارض بين الطرق والأمارات في الأحكام التكليفية الشرعية ، وإن وقع التعارض بينها في حقوق الناس ، فقد يكون التعارض موجباً للتساقط كما لو تداعى شخصان ... الخ^(٤) .

قد عرفت أن التعارض لا ينحصر في موارد الأحكام التكليفية ، بل إنه جارٍ

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٦١ .

(٢) الصفحة : ١٤٣ .

(٣) فوائد الأصول ٤ : ٧٦١ .

(٤) فوائد الأصول ٤ : ٧٦٢ .

في جميع موارد الشبهات الحكمية من أول الفقه إلى آخره ، وقد عرفت^(١) الحكم في ذلك على القول بالسببية .

وأما الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعية ، فالظاهر أن القائلين بالسببية لا يقولون بها فيما يجري في الشبهات الموضوعية ، وإنما يقولون بذلك في خصوص الشبهات الحكمية ، ولو فرضنا أنهم يقولون بالسببية حتى فيما يجري من الأمارات في الشبهات الموضوعية بالنسبة إلى ما يترتب على تلك الموضوعات من الأحكام الشرعية ، فالكلام فيها حينئذ هو الكلام في الشبهات الحكمية على ما مرّ تفصيله .

وأما باب تعارض البيّنات في مقام الخصومات والمنازعات فله أحكام آخر وقواعد خاصّة مذكورة في كتاب القضاء .
وأما باب الأسباب في المعاملات وما يلحق بها من أسباب الملك كالحيازة ونحوه ، فهو أيضاً باب آخر له حكمه الخاص به كما عرفت تفصيله فيما تقدّم^(٢) .
ولا بأس بذكر ما حرّره عنه ﷺ في هذا المقام ، فإن فيه بعض الاختلاف لما هو محرّر في هذا الكتاب ، وهذا نصّه : إن تعارض الأسباب في باب العقود يكون موجباً للبطلان في كلا السببين ، كما لو صدر منه عقد وصدر من وكيله عقد مناف لعقده ، وفي باب الأمارات إن كانت السببية بالنسبة إلى حكم آخر غير المؤدّى وكان في حقوق الناس فحكمه التنصيف ، كما في تعارض البيّنتين ، فإن البيّنة سبب لأن يكون لذيها حق المطالبة بالحكم على طبق بيّنته ، فيكون قيامها سبباً لحكم الحاكم بمالكية صاحبها ، وهكذا الحال من الطرف الآخر ، فيكونان حينئذ

(١) في الصفحة : ١٤٣ وما بعدها .

(٢) راجع الحاشية المتقدّمة في الصفحة : ١٥٠ وما بعدها .

نظير وضع شخصين يدهما على ما يملك بالحيازة ، ولا ريب أن الحكم في ذلك هو التنصيف ، وإلى الآن لم نتصور هذه السببية في حقوق الله تعالى .

وأما إذا كانت سببية الأمانة بالنسبة إلى الحكم الذي هو مؤداها ، فهو غير متصور على مذهب المخطئة ، وأما على مذهب المصوبة فالذي ينبغي أن يقال : إنه إذا كان مؤدى إحداهما وجوب شيء والأخرى وجوب ضده مع عدم إمكان الجمع بينهما ، فالحكم هو الرجوع إلى باب التزاحم ، وإن كان مؤدى إحداهما هو وجوب شيء ومؤدى الأخرى حرمة فالحكم هو التخيير ، انتهى .

ولا يخفى أن هذه الأسطر مجمل من تفصيلات أفادها ﷺ في ليالي متفرقة يفصل بينها تعطيلات ، فلذلك لم أتمكن من ضبط ما أفاده مفصلاً مع ما كنت عليه من الابتلاء بكثرة الأشغال ، هذا من ليلة ٢١ ج ٢ سنة ١٣٤٥ إلى ليلة ٢٦ رجب ، وقد أفاد في تلك الليلة أن الأمارتين المتعارضتين بالنسبة إلى نفي الثالث حجة ، وأما بالنسبة إلى الأصل ، فإن كان احتياطاً على خلافهما أسقطاه ، لدلالة كل منهما على نفي موضوعه وهو احتمال التكليف في الواقع ، وإن كان المخالف لهما غير الاحتياط كان جارياً بعد تساقطهما ، لأن موضوعه عدم العلم بالتكليف الواقعي ، وأما الأصل الموافق لإحداهما فيجري بعد تساقطهما ، وهو واضح .

قوله : ولم أقف على رواية تدل على التوقف مطلقاً حتى في زمان الغيبة ، ولكن حكى ما يدل على ذلك أيضاً ، فتكون الأخبار على طوائف أربع ... الخ^(١).

قال في الكفاية في تعداد طوائف الأخبار : ومنها ما دل على التوقف

مطلقاً^(١).

ولكن لا يبعد أن يكون مراده ممّا دلّ على التوقّف مطلقاً ليس هو وجود رواية دالة على إطلاق التوقّف وشموله لزمان الغيبة ، بل مراده بذلك الإطلاق إنّما هو في قبال الأخبار الآمرة بالاحتياط أو الآمرة بالأخذ بالراجح ، فيكون المراد حينئذ هو أن هناك أخباراً دالة على التوقّف ، سواء كانت إحدى الروايتين موافقة للاحتياط والأخرى مخالفة له أو لم يكونا كذلك .

والشاهد على ما ذكرناه من أنّه ليس مراده من الإطلاق ما هو في قبال التوقّف في زمان الحضور ، هو أنّه عدّ من جملة أخبار التخيير المطلق رواية الحارث بن المغيرة^(٢) ، وهي من أخبار التخيير في خصوص زمان الحضور .
والأقرب أن مراده من إطلاق التخيير وإطلاق التوقّف وإطلاق الأخذ بما هو الحائط كلّ ذلك في قبال القسم الأخير ، وهو ما دلّ على الترجيح بالمزايا .
لكن بعضهم استدلّ على التوقّف المطلق الشامل لزمان الغيبة بأخبار التوقّف الواردة في باب الاحتياط في الشبهات الحكمية ، وأجيب عنه بأنّ ذلك لا دخل له بباب التعارض^(٣).

وكيف كان ، فالظاهر أنّه لم توجد رواية تدلّ على التوقّف المطلق الشامل لزمان الغيبة ، وتنحصر الطوائف حينئذ بالثلاثة المذكورة : أخبار التخيير المطلق ،

(١) كفاية الأصول : ٤٤٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤١ .

(٣) وربما يستدلّ بعموم التعليل الوارد في ذيل المقبولة [وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١] فإنّ المورد وإن كان مختصاً بصورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام ، إلّا أنّ عموم التعليل فيها يدلّ على الإطلاق [منه] .

وأخبار التخيير في زمان الحضور ، وأخبار التوقف في زمان الحضور .
ومقتضى المعارضة بين الأخيرين سقوطهما والرجوع إلى إطلاقات أخبار
الطائفة الأولى ، ولا محصل للقول بأن مقتضى العمل بعموم أخبار التخيير هو
التخيير بين الطائفتين الأخيرتين ، لأن الأخذ بالتخيير إنما هو بعد الفراغ عن الجمع
بين هذه الطوائف الثلاث ، أما في مرتبة الجمع بينها فلا يجري إلا على قاعدة
التساقط^(١) ، فتأمل .

ولا يمكن دفع هذا التعارض بأنه خارج عن محل ابتلائنا ، لأن الخروج عن
محل الابتلاء لا يدفع التعارض ، فإنه يترتب عليه ثمرة ، وهي أنه إذا كانت أخبار
التوقف في زمان الحضور سليمة عن المعارض كانت مخصصة أو مقيدة لأخبار
الطائفة الأولى ، أعني التخيير المطلق .
نعم ، لا يترتب على هذا التقييد ثمرة عملية بالنسبة إلينا ، ولأجل ذلك
نقول : إن الأولى أن يقال : إن شمول أخبار التخيير المطلق لزمان الغيبة لا معارض
له ، سواء قيدناه وخصصناه بخصوص زمان الغيبة لتقديم أخبار التوقف في زمان
الحضور عليها ، أم لم نقيده بذلك .

نعم ، لو ثبتت عندنا رواية تدل على التوقف مطلقاً لكانت معارضة لأخبار
التخيير المطلق تعارض التباين ، من دون فرق في ذلك بين أن نسقط طائفة
التخيير في زمان الحضور وطائفة التوقف في زمان الحضور ، لتعارضهما أو
لخروجهما عن محل ابتلائنا ، أو نعمل بهما معاً في التخصيص أو التقييد ، فإنه بعد
خروج زمان الحضور عن كل من إطلاق التخيير والتوقف يبقى التعارض بين

(١) [هكذا في الأصل ، ويمكن إصلاح العبارة بحذف « على » أو إضافة « عدم » قبل
« التساقط »] .

التخيير والتوقف في زمان الغيبة بحاله .

إلا أن نسقط أخبار التخيير الخاص بزمان الحضور بدعوى عدم العمل به ، أو نرجح أخبار التخيير المطلق على أخبار التوقف فيما نحن فيه من زمان الغيبة بأنها موافقة للمشهور ونحو ذلك من المرجحات ، أو نحمل أخبار التوقف المطلق على خصوص زمان الحضور ، ولو من جهة استبعاد الأمر بالتوقف الدائم الذي هو لازم جريانه في زمان الغيبة ، فإن ذلك لا يناسبه التعبير بالتوقف ، وإنما يناسبه التعبير بالاحتياط لو أمكن .

قوله : وقد عرفت أن النسبة بينهما العموم من وجه^(١) .

ينبغي أن يكون ذلك من سهو القلم ، لأن النسبة هي التباين ، والمعارضة معارضة التباين كما هو واضح .

قوله : والاستدلال على وجوب الأخذ بما يوافق الاحتياط بقوله عليه السلام « في خبر عوالي اللآلي : » « إذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك » ضعيف ... الخ^(٢) .

تشتمل رواية العوالي على قوله « قلت : ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع ؟ قال : إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط . قلت : إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع ؟ قال : إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر »^(٣) وبواسطة هذا الذيل كانت هي الدليل

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٦٤ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٦٥ .

(٣) عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ / ٢٢٩ ، مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢ .

للقول الثالث المتقدم حكايته في أول البحث ، وهو لزوم الأخذ بما يوافق الاحتياط منهما إن كان وإلا فالتخير .

ثم إنه ﷺ قد أشكل فيما حرّره عنه على هذه الرواية أولاً : بأن فرض السائل كون كل منهما موافقاً للاحتياط فرض لا واقعية له ، بل لم نتعلّقه ، لأن كون كل منهما موافقاً للاحتياط غير معقول .

وثانياً : بأن خلّو باقي الروايات عن ذكر الاحتياط ممّا يوجب وهن هذه الرواية .

وثالثاً : بأنها في نفسها موهونة بضعف راويها .

أمّا الأول ، فيمكن تحقّقه بأن إحداهما تدلّ على وجوب الشيء والأخرى على حرّمته^(١).



(١) [وجدنا هنا أوراقاً منفصلة ألحقها المصنّف ﷺ بالأصل ، وقد ارتأينا إدراجها في الهامش وهي كما يلي :]

عيون الأخبار عن الميثمي « أنه سئل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد ... فقال عليه السلام : فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله تعالى ، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب ، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ ، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله ﷺ وأمره ، وما كان في السنة نهى إعافه أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه ، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعت الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ إلى رسول الله ﷺ . وما

⇒ لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بأرائكم ، وعليكم بالكفّ والثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا » [عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٢٠ - ٢١ / ٤٥ ، وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢١] .

ولا يخفى أنّه لا يبعد القول بحكومة قوله عليه السلام : « فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيّهما شئت ، وسعك » الخ ، على الأخبار القائلة بالتخيير حكومة شرح ، وأنّ مورد ذلك التخيير هو الأحكام الترخيصية مثل المكروهات والمستحبات ، وأنّ ما عدا تلك الموارد من الأحكام الالزامية يكون المرجع فيه هو التوقّف والارجاع إليهم عليه السلام ، وما أشبه هذه الحكومة بالحكومة المدعاة في قوله عليه السلام : « إنهم لم يحفظوا عني ، إنّما قلت ذلك في الطلاق » [لعلّه ﷺ يشير إلى ما روي في وسائل الشيعة ٢١ : ٣٣٣ / أبواب المهور ب ٥٨ ح ٢٤] .

ومنه يظهر لك أنّ هذه الحكومة جارية حتّى على الرواية الآمرة بالتخيير في مورد الحكم الإلزامي ، كما ربما يظهر من مثل مرفوعة العوالي ونحوها ، فإنّ هذه الرواية الحاكمة بمنزلة المكذب لتلك الرواية المحكومة .

واعلم أنّ صاحب الحقائق ذكر أخبار التعارض وذكر في الجمع بينها وجوهاً :
منها : حمل الأمر بالتخيير على العمل ، وحمل التوقّف على التوقّف في الفتوى .
ومنها : حمل التخيير على ما إذا كان التوقّف غير ممكن .

ومنها : حمل أخبار التخيير على ما عرفت من كون مورده هو الأحكام غير الالزامية ، إلى غير ذلك من المحامل التي أنهاها إلى ثمانية ، ثمّ قال : وكيف كان ، فتعدّد هذه الاحتمالات ممّا يدخل الحكم المذكور في حيّز المتشابهات التي يجب الوقوف فيها على جادة الاحتياط ، فإنّه أحد مواضعه كما قدّمنا تحقيقه وأوضحنا طريقه [الحقائق الناضرة ١ : ٩١ - ٩٦ ، ١٠٠ - ١٠٥] .

.....

⇒ ولا يخفى أنَّ التخيير وإن أئده جماعتنا وشيّدوه ، إلا أنّك لا تجد فقيهاً يقول في بعض موارد التعارض أنا أختار هذا الخبر دون مقابله ، بل هم لا يزالون يتعبون أنفسهم في تحقيق جهة من جهات التقديم ، بل تراهم يقولون بالتساقط في مثل تعارض العموم من وجه ، ومن ذلك ينفتح لك باب القول بأنه لا أهمية لإثبات كون المرجع هو التخيير ، فالعمدة هو النظر في المرجّحات ، وإذا انسدّ باب الترجيح لفرض التساوي - وما أقلّ ذلك - يكون المرجع هو التساقط ، وأمّا الاحتياط أو التوقّف في الفتوى فلو صدر من أحد فذلك من باب التورّع لا من جهة أنَّ القاعدة تقتضيه ، فلاحظ وراجع وتدبّر . ٢٥ ربيع الثاني سنة ١٣٨١ .

أمّا التفصيل بين زمان الحضور وزمان الغيبة ، فيمكن أن يتطرّق إليه المنع ، إذ ليس في الأخبار ما يدلّ على هذا التقييد . نعم يشتمل بعضها على الأمر بالارجاء حتّى تلقى إمامك ، ونحوه [وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ ، ٤٢] ممّا يشعر بإمكان اللقاء ، فينحصر بزمان الحضور ، لكن أتى لنا باستفادة ذلك ، ولعلّ الغرض هو مجرّد التوقّف على بيان الإمام عليه السلام بعد الرجوع إليه ، وذلك لا يقتضي الانحصار بإمكان الرجوع ، بل أقصى ما فيه هو الحكم بالتوقّف أو الحكم بالتخيير حتّى يلقاه ، ولا دخل لذلك بكون اللقاء قريب الأمد أو بعيد المدى كما في زمان الغيبة ، فيمكن للإنسان أن ينكر هذا التقييد ، بل هو كسائر ما علّق على مراجعته وعلى أخذ البيان منه ، وكلّه داخل فيما أفاده المحقّق الطوسي : إنَّ وجوده عليه السلام لطف وإنّ تصرّفه لطف آخر وإن منعه ممّا [كشف المراد : ٣٦٢ . لا يخفى أنَّ الموجود في بعض النسخ : وعدمه ممّا ، وفي بعضها الآخر : وغيبته ممّا] .

والخلاصة : هي سقوط القول بالتخيير ، لما عرفت من حكومة رواية الميثمي على أخبار التخيير ، مضافاً إلى ما عرفت من أنّك لا تجد فقيهاً ممّا يقول أنا أختار هذا الخبر وأفتي به وأطرح مقابله .

⇒ وحينئذ فلم يبق باليد إلا أخبار التوقف والاحتياط والارجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام والمنع عن القول بشيء في المسألة ، إلى غير ذلك من العبارات الواردة في أخبار الباب ، وهذه الأخبار وهذه المفادات كلها من أدلة الاحتياط في الشبهات الحكمية التي لا مجال لها فيما نحن فيه إلا بعد إسقاط الخبرين المتعارضين ، وبعد سقوطهما تدخل المسألة فيما لا نص فيه ، فلا تكون هذه إلا عبارة أخرى عن تلك الأخبار التي يستدل بها المحدثون على عدم جواز الرجوع إلى البراءة ، وأن المرجع في الشبهات الحكمية هو التوقف والاحتياط كما ربما يظهر لك ذلك بمراجعة رسائل الشيخ [فرائد الأصول ٢ : ٦٤ وما بعدها] في الأخبار التي استدلت بها الأخباريون لمسلكهم ، فإن من جملة تلك الأخبار هي الأخبار الواردة في باب التعارض .

وعلى كل حال ، لا يكون لخصوص التعارض خصوصية توجب الاحتياط ، بل هي بعد التساقط يكون حالها حال ما لا نص فيه ، وحينئذ فلا يكون مفاد تلك الأخبار إلا عبارة عن التساقط والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل فيما لم يعم فيه دليل على التكليف ، فليس في البين أمر آخر غير التساقط عند التعارض ، وما أفادته تلك الأخبار من التوقف والاحتياط والارجاء كل ذلك مبني على التساقط ، غاية أنها تكون من أدلة الأخباريين على منع الرجوع إلى البراءة عند عدم ثبوت الحكم الالزامي بالدليل الشرعي ، فلاحظ وتأمل .

فلم يبق بأيدينا من هذه الأخبار إلا أخبار الترجيح بتلك المرجحات المنصوصة ، فإذا وفقنا الله سبحانه وتعالى لإثبات أن الترجيح على القاعدة ، وأن العمل به لازم حتى لو لم يرد النص به ، كان لنا أن نسجل على هذه الأخبار بأنها لم تأت بشيء تعبدي ، بل إن كل ما تضمنته وارد على القاعدة ، وأن القول به لازم حتى ما تضمنته من الارجاء والاحتياط فإنه على طبق القاعدة ، غاية أنه يوافق مسلك الأخباريين ، ونحن لما كان مسلكنا هو البراءة أسقطنا الاحتياط المذكور وحكمنا البراءة في مورد التعارض

قوله : ولا تعمّ صورة اختلاف النسخ كما حكى وقوع ذلك كثيراً في كتاب التهذيب ، فإنّ التعارض إنّما جاء من قبل الكتاب ، فلا يندرج في قوله « يأتي عنكم الخبران المختلفان »^(١) ... الخ^(٢).

قال عليه السلام فيما حرّره عنه في هذا المقام ما هذا نصّه : الأمر الثاني هل التخيير المذكور يشمل اختلاف النسخ في رواية واحدة أم لا ؟ وببالي أن صاحب الجواهر عليه السلام^(٣) اختار الأوّل في بعض تحقيقاته ، ولا يبعد أن يكون تعرّضه لذلك في ذكر سجدتي السهو .

وغاية ما يمكن أن يقرب شمول أدلّة التخيير لاختلاف النسخ أن يقال : إن مثل الكافي لما كان مروياً عن صاحبه بطريقتين : أحدهما النعماني والآخر ...^(٤) فلو وقع اختلاف في النسخة التي يرويها أحدهما لما يرويها عنه الآخر ، كانت النسختان داخلتين في عموم قوله : « يأتي عنكم الخبران المتعارضان »^(٥) ،

⇒ والتساقط ، كما حكمناها في غيره من الموارد التي لم تقم الحجّة على إثبات التكليف فيه [منه عليه السلام] .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٤٨ (مع اختلاف عمّا في المصدر) .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٦٦ .

(٣) قال عليه السلام بعد أن ذكر الكلام في صورة الذكر : « وإن كان الأقوى التخيير جمعاً بين الجميع بناءً على أنّ اختلاف النسخ كاختلاف الأخبار » والله أعلم . [منه عليه السلام ، راجع جواهر الكلام ١٢ : ٤٥٥ . ولا يخفى أنّ كلمة « جمعاً » وردت في الجواهر ١٢ : ٧٦٨ (تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي) .]

(٤) [في الأصل هنا فراغ فلاحظ] .

(٥) مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢ .

فتكونان مشمولتين لدليل التخيير .

وفيه أولاً: أن اختلاف النسخ لا ينحصر فيما ذكر من اختلاف الراويين عن راوٍ واحد كما مثل له برواية تلميذي الكليني عليه السلام ، بل كثيراً ما يكون اختلاف النسخ واقعاً من غلط الكتاب كما في نسخ التهذيب ، فإن الاختلاف الواقع في نسخه إنما كان من سهو الكتاب والنساخ لا ممن يرويه عن الشيخ عليه السلام .

وثانياً: أن أدلة التخيير لا تشمل اختلاف النسخ حتى إذا كان من قبيل الاختلاف في الرواية عن الراوي ، كما في اختلاف تلميذي الكليني عليه السلام فيما ينقلانه عنه ، إذ ليس في البين إلا رواية واحدة ينقلها كل منهما عن راويها بكيفية مغايرة للكيفية التي ينقلها عنه الآخر ، فليس ذلك من قبيل التعارض بين الروائتين .

قلت : لا يقال لو فرض اختلاف الرواة في نقل رواية واحدة عن المعصوم عليه السلام ، بأن ينقلها أحدهما عنه عليه السلام بلفظ وينقلها الآخر بلفظ آخر ، لكان داخلاً في تعارض الخبرين ، فكذلك فيما لو اختلفا في النقل عن الراوي .
لأننا نقول : فرق واضح بين المقامين ، لأنه يصدق على المثال المذكور أنه أتى عنهم عليهم السلام الخبران المتعارضان ، بخلاف ما نحن فيه لأنه لم يأت التعارض عنهم ، وإنما أتى عن الكليني .

ولكنه مع ذلك فيه مجال للتأمل ، فإن ما عن الكليني إنما هو من حيث اتصال السند بالمعصوم ، فإذا تردّدنا فيما عن الكليني فقد تردّدنا في المتن المحكوم بصدوره عن المعصوم ، وإذا كان منشأ ذلك التردّد هو اختلاف من يروي عن الكليني كان داخلاً في قوله « يأتينا عنكم » .

بخلاف ما لو علمنا أن منشأ التردّد هو اختلاف النسخ وسهو الكاتب مع

فرض كون الراوي واحداً في جميع الطبقات ، كما في إجازة رواية ما في الكتاب من دون مقابلة ، فإنّ المجاز يرويه عن المجيز والمجيز يرويه عمّن أجازته ، وهكذا إلى أن تنتهي إلى صاحب الكتاب ، ومع ذلك لو راجعنا الكتاب لوجدنا فيه اختلافاً في النسخ ، فإنّه لا يصدق على كلّ نسخة أنّها رواية ، بل لا يكون في البين إلا رواية واحدة ، لكنّها بواسطة اختلاف النسخ تكون من قبيل المجمل فتسقط عن الاعتبار ، إلا إذا رجّحنا إحدى النسختين على الأخرى .

قوله : فالفحص عن المرجّحات يرجع إلى الفحص عن الحجّة كالفحص عمّا يعارض الأصول اللفظية والعملية ، ولا إشكال في وجوب الفحص عنه^(١).

كأنّ التخيير بمنزلة الأصل العملي ، ورجحان أحد الخبرين يكون بمنزلة الدليل الوارد على ذلك الأصل العملي .
وقد يقال : إنّ مدرك لزوم الفحص عمّا يعارض الأصول اللفظية والعملية هو العلم الاجمالي أو المعرضية ، وهما غير موجودين فيما نحن فيه ، نعم إنّ الحكم بكون ما يختاره حجة شرعية موقوف على إحراز مساواته لطرفه ، نظراً إلى أدلة وجوب ترجيح الراجح ، ومع عدم إحراز مساواته له لا يمكن الحكم بحجّيته ، فيكون الشك في المساواة موجباً للشك في حجّية ما يختاره ، فيلزمه الفحص عن رجحانه أو مرجوحيته لذلك .

ويمكن أن يستدلّ لذلك : بأنّ موضوع التخيير هو التساوي كما يعطيه ما تضمّنته رواية عوالي اللآلي من قوله عليه السلام : « بعد فرض السائل التساوي : » إذن

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٦٦ .

فتخير^(١) وحينئذ^(٢) لابد في الرجوع إلى التخيير من إحراز موضوعه الذي هو التساوي لكونه موضوعاً وجودياً . وأجاب ﷺ عن ذلك حينما عرضته بخدمته : بأن الغرض من هذا العنوان الوجودي أمر عديمي ، وهو عدم رجحان أحدهما على الآخر .

قلت : كون المساواة أمراً عديمياً قابل للتأمل ، مضافاً إلى أننا لو أرجعناه إلى

(١) عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ / ٢٢٩ ، مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢ .

(٢) وحينئذ يتوجه الإشكال بأنه لابد من إحراز التساوي ، والفحص وعدم العثور على الرجحان لا يحقق التساوي بل لا يحرز عدم الرجحان ، وأصالة عدم الرجحان لا تنفع . إلا أن يقال : إن عدم إحراز التساوي كافٍ في التخيير .

وفيه : تأمل ، إذ لا موجب للفحص حينئذ حتى لو قلنا بأن المقام من قبيل التزاحم حتى بناءً على الطريقية الصرفة ، فإن عدم إحراز الرجحان كافٍ في التخيير فلا موجب للفحص حينئذ ، إلا أن يدعى عدم المعذورية قبل الفحص ، فلاحظ وتأمل .

ويمكن أن يقال : إن وجوب الفحص عن الراجح منهما تابع لما سيأتي من أن التخيير هل هو في المسألة الأصولية أو أنه في المسألة الفرعية ، فإن كان في المسألة الأصولية واحتملنا أن أحدهما أرجح من الآخر كانت المسألة من الدوران بين التعيين والتخيير في الحجية ، والمتعين فيه الاحتياط بالتعيين ، وحيث إن محتمل الرجحان غير معين لكون كل منهما محتمل الرجحان ، وجب علينا بحكم الاحتياط الفحص عنه للأخذ به عند العثور عليه ، إلا إذا عجزنا عن تحصيله ، وذلك لا يكون إلا بعد الفحص وعدم العثور .

وهذا بخلاف ما لو قلنا بأن التخيير في المسألة الفرعية ، فإن الاحتياط فيها غير واجب ، ولو قلنا بوجوب الاحتياط فهو إنما يقال به في صورة كون محتمل التعيين معيناً ، دون ما لو كان كل منهما محتمل التعيين ، بخلاف الدوران في مقام الحجية ، فلاحظ وتأمل [منه ﷺ] .

١٧٠ أصول الفقه / ج ١٢

عدم رجحان الآخر على هذا الذي اخترناه لكان أيضاً محتاجاً إلى إحراز ، وأصالة
عدم رجحان الآخر عليه لا تجري ولا تنفع في إحراز كون هذا الذي اخترناه غير
مرجوح أو كون طرفه غير راجح عليه إلا بالأصل المثبت ، وأصالة عدم الرجحان
بمفاد ليس التامة لا تنفع فيه .

نعم ، يمكن الخدشة في هذا الاستدلال بضعف رواية العوالي ، لكن ذلك لا
يخدش في أصل المطلب وهو كون التخيير في طول الترجيح ، فإنه مسلمٌ وعليه
البناء ولو بالجمع بين أخبار التخيير وأخبار الترجيح كما سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى
في لزوم الترجيح قبل التخيير .

قوله : الرابع الأقوى كون التخيير في المسألة الأصولية أي في أخذ
أحدهما حجةً محرزة وطريقاً إلى الواقع ... الخ^(٢).

قد حرّرت عنه ﷺ في هذا المقام ما نصّه : ينبغي قبل التكلّم في هذا الأمر
التعرّض لما أفاده الشيخ ﷺ^(٣) في هذا المقام من كون الحكم في المسألة الأصولية
مشتركاً بين المقلّد والمجتهد ، وأنّ المجتهد ينوب فيه عن المقلّد .

فنقول أولاً : أنّه لا معنى لكون الحكم المذكور مشتركاً بينهما ، فإنّ
الأحكام الواقعية وكذلك الأحكام الظاهرية المأخوذة من الأمارات والأصول
الجارية في الشبهات الموضوعية لا ريب في اشتراكها بين المجتهد والمقلّد ،
لتحقّق موضوعها في حقّ الصنفين .

وأما الأحكام في المسألة الأصولية مثل حجّية الخبر الواحد والاستصحاب

(١) في الصفحة : ٢٠٢ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٦٦ .

(٣) لاحظ فوائد الأصول ٤ : ٤١ .

الجاري في الشبهات الحكمية ، فيتوقف جريانها في حق الشخص على تحقق موضوعها بالقياس إليه وعلمه بحجيتها ، ولا ريب في أن المقلد العامي فاقد لهذين الأمرين ، فلا معنى لكون الحكم المذكور مشتركاً بينه وبين المجتهد كي يقال إنه ينوب عنه فيه المجتهد .

والحاصل : أن المقلد العامي لكونه عاجزاً لا يتحقق في حقه موضوع الحجية ، ويكون رجوعه إلى المجتهد في الحكم الفرعي المستنبط من ذلك من باب رجوع الجاهل إلى العالم ، لا أنه يكون الحكم الأصولي جارياً في حقه وأن المجتهد ينوب عنه في ذلك .

وثانياً : أنا لو سلمنا الاشتراك والنيابة المذكورين ، فلا ريب في أن التخيير المذكور إنما هو وظيفة من يستنبط ، فإذا كان المستنبط هو خصوص المجتهد إما لعدم اشتراك المقلد معه في ذلك الحكم ، وإما لأجل أنه ينوب عنه فيه ، فلا جرم يكون التخيير المذكور مختصاً بالمجتهد دون المقلد^(١).

قلت : في كون إجراء الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية من وظائف المقلدين إشكال ، وهو أن إجراء تلك الأصول يتوقف على البحث عن معارضها وما هو حاكم عليها ، وما هي حاكمة عليه ، إلى غير ذلك من المباحث المشكلة التي يعجز عنها أفضل المجتهدين فضلاً عما هو أحد المقلدين ، كما هو غير خفي على من جاس خلال تلك الديار في مباحث الخلل من الصلاة وغيره من مباحث العلم الاجمالي .

فلابد أن نقول : إن الذي هو وظيفة العامي هو مجرد الأخذ بما يفتيه به

(١) ينبغي مراجعة ما حررناه على أوائل الاستصحاب وأنه من المسائل الأصولية [منه] .

المجتهد من الكبرى الكلية ، وأما تعيين مورد تلك الكبرى من حيث الجهات المشار إليها فذلك أمر آخر لا يكون إلا من وظيفة المجتهد .

وبعبارة أوضح : أن وظيفة العامي هي إجراء هذه القواعد في موردها ، وأما الدليل على نفس القاعدة مثل قاعدة الفراغ ، وأن الاستصحاب محكوم لها ، وأن الوظيفة ما هي عند التصادم بين هذه القواعد ، فذلك وظيفة المجتهد ، ويكون العامي مقلداً له في هذه الجهات كلها ، ولأجل ذلك تراهم في رسائلهم العملية يذكرون تلك الفروع الموضوعية بخصوصياتها ، ويحكمون فيها بمقتضى ما حصل لهم من تلك التحكيمات والجمع بين هاتيك القواعد وتلك الأصول المتعارضات ، ويرسمون نفس النتيجة الفتوائية في الرسالة .

وأما الأصول الجارية في الشبهات الحكمية فهي من خصائص العالم المجتهد الذي يطرأه اليقين والشك ولو في حكم غيره مما لا يجري في حق ذلك المجتهد كأحكام الحائض مثلاً ، لكن في مثل البراءة وقاعدة الحل الجاريين في الشبهات الحكمية إشكال ، فإن المدار في مثلها على الشك وعدم العلم ، فلا يمكن أن يجريها المجتهد إلا في أحكام نفسه ، أما أحكام غيره فلا ، كما أن العامي لا يمكنه إجراؤها ، إذ لا يتحقق في حقه شك أو علم بالنسبة إلى موارد الشبهات الحكمية .

اللهم إلا أن يقال : إن المجتهد يسجريها نيابة عن المقلد . أو يقال : إن المكلف العامي يصدق عليه الشك في ذلك الحكم وعدم العلم به ، باعتبار أن من قلده واعتمد عليه في أخذ أحكامه منه كان عالماً أو كان شاكاً ، فتأمل .

أو يقال : إن العامي شاك وجداناً ويصدق عليه أنه غير عالم بالحكم ، غايته أن إجراءه البراءة مثلاً يتوقف على الفحص عن الدليل وهو عاجز عنه ، فالمجتهد

ينوب عنه في هذه الجهة أعني جهة الفحص عن الدليل ، ففي الحقيقة إنه يقلده في خصوص هذه الجهة أعني جهة عدم الدليل على الحكم .

ثم لا يخفى أنه لا بد من النظر في أن المراد للقائلين بكون التخيير في المسألة الفرعية ، هل يقولون به في جميع موارد التعارض والتكافؤ حتى في مثل ما يدل على طهارة الشيء وما يدل على نجاسته مما لا معنى فيه للتخيير في مقام العمل ، إلى غير ذلك من موارد التعارض مما لا يتأتى فيه التخيير العملي .

وتفصيل الكلام في هذا المقام : هو أن الشبهات الموضوعية وإن كان مدار جريان الوظائف المقررة فيها من أمارات وأصول شرعية إحرافية وغير إحرافية على شك المكلّف وعدمه ، فكان هو المطبق لها وإن كان عامياً مقلداً ، إلا أن ذلك بعد إثبات أصل تلك الوظائف وتحكيم بعضها على بعض ، وذلك راجع إلى المجتهد كما في تحكيم يد المسلم مثلاً على أصالة عدم التذكية ، وإخبار ذي اليد بالنجاسة على أصالة الطهارة مثلاً ، ومن ذلك تحكيم بعض هذه الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية على بعضها في أبواب الخل ، بل تحكيم الأصل الواحد على نفسه كما في مثل « من فاتته سجدتان ولم يعلم أنهما من واحدة أو من ركعتين » في أن الجاري هو قاعدة الفراغ أو التجاوز في الركعة الأولى أو الثانية ، أو أنهما متعارضتان ، كل ذلك شغل المجتهد ، ولا حظ فيه للمقلد .

أما الشبهات الحكمية ، فحاصل الكلام فيها يكون في مقامات أربعة :
الأمارات ، الأصول الإحرافية ، الأصول غير الإحرافية الشرعية ، الأصول العقلية .
أما المقام الأول : فمثاله الرواية الدالة على وجوب السورة وجزئيتها في الصلاة ، فقد قالوا إن إعمالها من خصائص المجتهد .

ولابد من شرح هذا الاختصاص ، فإن فيه خفاء ، حيث إن مدلول تلك

١٧٤ أصول الفقه / ج ١٢

الأمانة - وهو وجوب السورة - لا يختص بالمجتهد ، كما أن حجيتها وكشفها عن الواقع المستفاد من مثل آية النبأ أو الروايات أو السيرة الدالة على ذلك لا يختص به أيضاً .

لكن لما كان أثر الحجية وهو تنجيز الواقع فيما أصابت والعذر فيما أخطأت ، وكذلك صحة الإخبار عن الحكم الواقعي وهو وجوب السورة ، كل هذه الآثار متوقفة على الوصول والعلم بالحجية المزبورة ، ولا يمكن حصول ذلك إلا للمجتهد ، كانت تلك الآثار منحصرة بالمجتهد ، ومن هذه الجهة صح لنا أن نقول إن حجيتها منحصرة بالمجتهد .

لا يقال : بعد فرض كون الخطاب بمثل صدق العادل عاماً شاملاً للعامي يكون خروج العامي لأجل عجزه ناشئاً عن تقصيره ، وبعبارة أخرى أن عموم الخطاب يوجب تعيين الاجتهاد على كل مكلف .

لأننا نقول : إن الأمر كذلك لولا ما يستفاد من مجموع أدلة التقليد من ترخيص العوام في ترك الاجتهاد ، وبعد تركه الاجتهاد بترخيص من الشارع لا يكون الاجتهاد إلا واجباً كفائياً ، ويكون هذا العامي معذوراً في تركه ، ولا يلزم تخصيص الأكثر ، لأن ذلك ليس من قبيل التخصيص بل هو من قبيل المعذورية . ثم إن تلك الأمانة بعد تمامية حجيتها عند المجتهد تنجز عليه وجوب السورة ، فيلزمه العمل على طبقها ، فإن أصابت الواقع كانت منجزة له ، وإن أخطأت كان معذوراً ، هذا بالقياس إلى عمل نفسه ، وبالقياس إلى عمل العامي المقلد له يكون أثر قيام تلك الأمانة عند ذلك المجتهد هو كونها مصححة لإخباره عن الحكم الواقعي وأنه وجوب السورة حسب قيام تلك الأمانة ، وهذا الإخبار هو عبارة عن الفتوى ، وهذا الإخبار هو الحجة على المقلد ، ويستحيل في حقه

حجّة الأمانة نفسها لكونه عاجزاً عن قيامها لديه وعن وصولها إليه ، وحجّة ذلك على العامي إمّا من باب خبر العادل إن وسّعناه للخبر عن اجتهاد ، وإلّا كان من باب الرجوع إلى أهل الخبرة ، أو من باب حجّة خصوص فتوى العالم على الجاهل . ومن ذلك يظهر لك الكلام في الأصول الاحرازية ، فإنّ المجتهد بعد إعماله لها يكون قد أحرز الواقع ، فيصحّ له الإخبار به حيثنّذ اعتماداً عليها ، وهذا الإخبار يكون حجّة على العامي ، من دون فرق في ذلك بين كون ذلك التكليف الثابت عند المجتهد بالأمانة أو الأصل الاحرازي مشتركاً بينه وبين مقلّده كما مثلنا من وجوب السورة ، أو يكون مختصّاً بالمقلّد كما في مثل أحكام الحيض والنفاس ونحوهما ممّا لا تعلق له بالمجتهد إلّا باعتبار الأثر الثالث ، وهو صحّة الإخبار عن الواقع الذي أدّت إليه تلك الأمانة أو أدّى إليه ذلك الأصل الاحرازي .

أمّا الكلام في المقام الثالث وهو موارد الأصول الشرعية غير الاحرازية مثل البراءة الشرعية ونحوها ، مثل أصالة البراءة عن وجوب الاستعاذة مثلاً قبل الفاتحة ، ومثل أصالة البراءة عن حرمة حمل المصحف مثلاً للحائض ، فقد يشكل في مثل ذلك بأنّ البراءة الشرعية إنّما تجري في حقّ الشاكّ الذي يكون متعلّق شكّه تكليفاً راجعاً إليه نفسه دون غيره ، فالبراءة في المثال الأوّل وإن جرت في حقّ المجتهد باعتبار تكليف نفسه ، إلّا أنّ ذلك لا دخل له بالمقلّد ، لأنّ ذلك التكليف وإن كان تكليفاً للمقلّد أيضاً ، إلّا أنّه لا عبرة بشكّه ، فلا يصدق عليه أنّه شاكّ في ذلك التكليف الواقعي كي تجري في حقّه البراءة المذكورة .

أمّا المثال الثاني ، فبناءً على الإشكال المذكور لا يكون فيه إجراء البراءة ممكناً لا بالنسبة إلى المجتهد لأنّه وإن كان شاكّاً إلّا أنّ متعلّق ذلك الشكّ ليس تكليفاً له ، ولا بالنسبة إلى المقلّد لأنّ متعلّق الشكّ وإن كان تكليفاً راجعاً إليه إلّا أنّه

لعدم العبرة بشكّه لا يكون داخلاً في عموم الشكّ وعدم العلم الذي هو موضوع البراءة الشرعية .

وهذا الإشكال إنما نشأ من هذه الكلمة وهي أنّه لا عبرة بشكّ العامي الظاهرة في إلغاء شكّه ، وأنّه لا حكم لذلك الشكّ وعدم العلم مع أنّه متحقّق وجداناً ، وأقصى ما في البين أنّ كون عدم علمه وشكّه موضوعاً للبراءة الشرعية متوقّف على الفحص ، ولا ريب أنّ الفحص إنّما هو الفحص عن الحجّة في قبال البراءة المذكورة ، وتلك الحجّة التي يفحص عنها العامي ليست هي الحجّة الأولى على الحكم الواقعي ، أعني الرواية أو الاستصحاب الجاريين في الحكم المذكور ، لأنّ الحصول على ذلك النحو من الحجّة بل الفحص عنها لا يكون مقدوراً له ، فلا يكون فحصه حينئذٍ إلّا فحصاً عمّا يمكن أن يكون حجّة عليه ، وذلك منحصر بفتوى من كان هو مقلّداً له ، وبعد فرض أنّ ذلك المجتهد الذي يقلّده لا يمكنه الإخبار عن الحكم الواقعي لأنّه لم تقم لديه حجّة عليه ، يكون شكّ ذلك العامي وعدم علمه بالحكم الواقعي موضوعاً للبراءة الشرعية ، وعلى هذه الأسس يفتيه بالجواز تسامحاً ، لأنّ ذلك ليس على نحو الحكاية عن أنّ الحكم الواقعي هو الجواز والاباحة ، بل روحه هو جواز الإقدام باعتبار كونه شاكّاً وأنّه جواز عذري منشؤه قوله ﷺ : « رفع عن أمّتي ما لا يعلمون »^(١) . وهكذا الحال في الفتوى بطهارة الحديد استناداً إلى قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية .

وأما الكلام في المقام الرابع - وهو موارد الأصول العقلية مثل مسائل الدوران بين المحذورين الوجوب والحرمة ، فهل يحكم العقل بالتخيير أو يحكم بلزوم دفع المفسدة لكونه أولى من جلب المصلحة ، ومثل ما لو انتهت النوبة إلى

(١) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١ .

البراءة العقلية ، كما لو عجز الفقيه عن رفع التعارض بين أخبار الاحتياط والبراءة في الشبهات البدوية ، ورجعت النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل . ومن هذا القبيل ما لو انتهى الأمر إلى العلم الاجمالي ، سواء كان في الشبهة الحكمية كما في الظهر والجمعة ، أو كان في الشبهة الموضوعية ، فهل يحكم العقل بلزوم الاحتياط كما عليه الجل ، أو لا يحكم بذلك كما عليه المحقق القمي ^(١) . فحاصل الإشكال فيه أن الحكم العقلي لا يجري فيه التقليد لاشتراك العامي والمجتهد فيه .

ويمكن الجواب عنه بما حاصله : أن ذلك العامي بعد فرض الوصول إلى تلك الدرجة لو كان ممن يمكن أن يميز بين قاعدة دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة وقاعدة التخيير العقلي ، بحيث أنه يحصل له العلم بفساد قاعدة دفع المفسدة أو العلم بصحتها وتقديمها على قاعدة التخيير العقلي ، لم يصح له أن يقلد في هذه الجهة ، وإن قلد في تنقيح أن ما هو محلّ ابتلائه من صغريات هاتين القاعدتين ، ففي هذه الصورة ليس على المجتهد إلا أن يخبره بأن هذه المسألة التي هي محلّ ابتلائه هي من صغريات القاعدتين المزبورتين ، ويذره وما يحكم به عقله في تحكيم أيّ منهما .

وهكذا الحال فيما انتهت النوبة إلى قاعدة قبح العقاب من دون بيان ، أو قاعدة دفع الضرر المحتمل ، فإن على المجتهد أن يخبره بأن محلّ ابتلائه من ذلك القبيل ، ويذره وما يحكم به عقله من تحكيم إحدى القاعدتين .

لكن أتى للمقلد أن يعرف معنى دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ، أو معنى دفع الضرر المحتمل وكونه محكوماً لقاعدة قبح العقاب من دون بيان ،

(١) قوانين الأصول ٢ : ٣٧ .

وحينئذ فعليه أن يقلّد أيضاً في هذا الحكم العقلي بعد فرض كونه عاجزاً عن حقيقته وتحكيم إحدى قاعدتيه على الأخرى .

ثم إنك بعد اطلاعك على هذه التفاصيل التي ذكرناها تعرف أنه لا حاجة في توجيه إجراء المجتهد الأصول الشرعية في الشبهات الحكمية إلى ما أفاده شيخنا رحمته فيما حرّر عنه في أوائل الاستصحاب من قوله : ولا عبرة بيقين المقلّد وشكّه في ذلك ، بل العبرة بيقين المجتهد وشكّه ، وهو الذي يجري الاستصحاب ويكون بوحدته بمنزلة كلّ المكلفين الخ^(١) ، لما عرفت من أنه - أعني المجتهد - يصحّ له الإخبار على طبق مؤدّى الاستصحاب وذلك هو محصل الفتوى ، من دون حاجة إلى دعوى كونه بمنزلة كلّ المكلفين .

كما أنه لا حاجة إلى دعوى كونه نائباً عنهم كما نقله رحمته عن الشيخ^(٢) في التخيير بين الخبرين المتعارضين بعد تكافئهما .

كما لا حاجة إلى دعوى كون المجتهد يخبره بالحدوث وهو يكمل ذلك بالاستصحاب .

كما أنه لا حاجة إلى ما تكلفه صاحب الكفاية في مبحث الاجتهاد والتقليد من توجيه رجوع المقلّد إلى المجتهد في موارد الأمارات في الشبهات الحكمية بأنه وإن كان ذلك المجتهد جاهلاً بالحكم الواقعي إلا أنه عالم بموارد قيام الحجّة الشرعية على الأحكام ، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم الخ^(٣) .

فإنك قد عرفت أن رجوعه إليه في موارد الأمارات بل والأصول التنزيلية

(١) فوائد الأصول ٤ : ٣١٠ .

(٢) لاحظ فرائد الأصول ٤ : ٤١ .

(٣) كفاية الأصول : ٤٦٥ .

إنّما هو رجوع إليه باعتبار إخباره عن الحكم الواقعي الذي أحرزه بذلك ، فإنّه يكون عالماً بالحكم الواقعي تنزيلاً بواسطة قيام الحجّة الشرعية عليه عنده ، لا من باب أنّه عالم بموارد الطرق ، إذ همّ العامي إنّما هو السؤال عن الحكم الواقعي لا السؤال عمّا قامت عليه الطرق .

كما أنّ ما نقّحه المرحوم الأصفهاني في حاشيته^(١) على هذا المقام من الكفاية من الاكتفاء بكونه عارفاً بالحكم أو عالماً به بقيام الحجّة عنده على الحكم لكونها محقّقة لتنجيز الواقع وموجبة لسدّ العذر في مخالفته ، غير نافع . أمّا أولاً : فلأنّ مجرد قيام الحجّة الموجبة لعدم المعذورية وللتنجز لا توجب كونه عالماً بالحكم .

وثانياً : أنّ مجرد كون الشخص عالماً لا ينفع في حقّ المقلّد ، لأنّ كون الشخص عالماً غير نافع في حقّ شخص آخر إلاّ بنحو العناية ، كما صرح به في حاشيته الثانية^(٢).

فالعمدة هو ما عرفت من أنّ قيام الحجّة أو تحقّق العلم التعبدّي في حقّ المجتهد يجوز له الإخبار بما قامت عليه الحجّة عنده ، وهذا الإخبار هو الحجّة على المقلّد ، لا لأجل مجرد كونه خبراً كي يرد عليه أنّ حجّة الإخبار منحصرة في الحسيّات ، بل لأجل قيام الدليل بالخصوص على حجّة إخباره ، لأنّه من أهل الخبرة ، أو لأجل خصوص إخبار المجتهد لمن يقلّده .

والعمدة هو أنّ المجتهد بعد أن قامت عنده الأمانة أو الأصل الاحرازي على الحكم يجوز له أن يخبر به ليكون إخباره به حجّة على العامي ، وإلاّ فلو قلنا

(١) نهاية الدراية ٥ - ٦ : ٣٦٦ .

(٢) نهاية الدراية ٥ - ٦ : ٣٦٧ .

١٨٠ أصول الفقه / ج ١٢

إن قيام الأمانة - كخبر الواحد - على تحقق شيء لا يسوغ لمن قامت عنده الأمانة الإخبار بذلك الشيء انسدت باب الفتوى ، إذ ليس هي إلا الإخبار بالحكم الواقعي ، لكن قد تحقق في محله أن ذلك مسوغ للإخبار .

ولأجل ذلك صحّ لمن رويت له رواية عن الإمام عليه السلام وكانت تلك الرواية حجة كاملة أن يروي المتن عن الإمام عليه السلام ويقول قال الإمام عليه السلام كذا وكذا ، وهي الرواية المرسلة . ولسنا بصدد إثبات حجية الرواية المرسلة ، بل بصدد إثبات جواز نقل المتن عن الإمام بلفظ قال الإمام عليه السلام مع أنه لم يسمعه ، وإنما روي له ذلك عنه عليه السلام .

والظاهر أن الأصول الاحرازية لها هذه المنزلة من تجويز الإخبار بمؤداها ، بل صرحوا وصرحت الروايات بجواز الشهادة بمقتضاها كما حقق ذلك في القضاء .

ثم إنه عليه السلام^(١) لم يتعرض لموارد الأصول الشرعية ، بل انتقل من الكلام على الطرق والأمارات إلى الأصول العقلية ، وأفاد أن المقلد إنما يرجع إلى المجتهد في فقد الأمانة ، فكأنه يقلده في ذلك لا في الحكم الشرعي أو العقلي .

وقد عرفت أن رجوع المقلد إليه في جميع موارد الشبهات الحكمية إنما هو من باب الفحص عن الحجة على التكليف ، وهي فتوى ذلك المجتهد ، فإذا فرضنا أن ذلك المجتهد لم تقم عنده الحجة على إحراز التكليف ، كان ذلك العامي ممن لم تقم عنده الحجة على ذلك التكليف ، بمعنى أنه لم يعثر على فتوى مقلده بإثبات التكليف ، فيكون شكّه حينئذ مصداقاً لما هو موضوع الأصول الشرعية على التفصيل الذي حررناه من دون حاجة إلى الالتزام بأن المقلد يكون

(١) كفاية الأصول : ٤٦٦ .

مقلداً للمجتهد في عدم قيام الأمانة على التكليف . على أنه لا مانع من الالتزام بذلك بأن يقلده في إخباره بأنه لم تقم عنده حجة شرعية على التكليف .

وما أفاده بعض سادة مشايخنا رحمهم الله فيما حرّره من أنه لا دليل على صحة تقليده في ذلك ، يمكن منعه استناداً إلى إطلاقات التقليد أو مطلق رجوع الجاهل إلى العالم ، إذ يصدق على ذلك المجتهد أنه عالم بأن ذلك التكليف لم تقم عليه حجة شرعية فتأمل ، ويمكن أن يقال : إن هذا - أعني تقليد العامي للمجتهد في عدم قيام الحجة والدليل على الحكم - هو المتعين .

أمّا ما ذكرناه من كون فحص العامي منحصراً بالفحص عن فتوى المجتهد فيمكن الخدشة فيه بأنّ الفحص اللازم في قبال البراءة في الشبهات الحكمية إنما هو الفحص عن الأدلة الأولية ، لا الفحص عن فتوى المجتهد ، ومجرّد أنّ العامي لا يمكنه الفحص عن الأدلة الأولية لا يسوّغ له الرجوع إلى البراءة .

فالمتعين في حقّه هو تقليد المجتهد في أنّ هذه الشبهة لم يقم فيها دليل اجتهادي ، وحينئذ يدخل في موضوع من لم يقم عنده دليل اجتهادي ، فيقلده أيضاً في حكم هذا الموضوع وهو البراءة الشرعية في قبال احتمال وجوب الاحتياط ، هذا .

ولكن لا يخفى أنّ أقصى ما عند المجتهد بعد فحصه هو أنه لم يجد دليلاً على التكليف ، فأقصى ما يكون هو أن يخبر العامي بأنه لم يجد دليلاً ، وهذا غير نافع للعامي في تنقيح إجراء البراءة المتوقّف على الفحص وعدم العثور ، فإنّ عدم وجدان المجتهد لا يكون فحصاً وعدم العثور للعامي ، وإن شئت فقل : إنّ عدم وجدان المجتهد لا يكون عدم وجدان للعامي ، فالمتعين هو ما ذكرناه .

وأما الإشكال عليه ، بأنّ الفحص اللازم هو الفحص عن الأدلة الأولية ، وأنّ

تعذر ذلك عليه لا يسوغ له الرجوع إلى البراءة بل يلزمه الاحتياط ، نظير ما لو تعذر على المجتهد الفحص في كتاب الوسائل مثلاً ولم يكن الوسائل حاضرة لديه عند ابتلائه بالمسألة ، فإنه يلزمه الاحتياط ، ففيه أن ذلك فيما لو انحصرت الحجّة فيما تعذر ، وأمّا بعد البناء على أن حجّة العامي هي فتوى مقلّده وأنه لا يستفاد بالفحص عن الحجج الأولية ، فالواجب عليه مقدّمة لإجراء البراءة هو الفحص عمّا هو حجّة عليه فعلاً وهو فتوى مقلّده ، دون ما لا يمكنه تحصيل شيء منه ، فلاحظ وتدبّر .

وأما ما أفاده رحمته بقوله : وأمّا تعيين ما هو حكم العقل ، وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط ، فهو إنّما يرجع إليه الخ^(١) ، فقد عرفت تفصيل الحال فيه فيما شرحناه في المقام الرابع^(٢) ، فراجع وتأمّل .

ولا يخفى أن ما قرّرناه من رجوع العامي إلى المجتهد إنّما هو خصوص القائل بالانفتاح ، أو القائل بالانسداد لكن على نحو الكشف أو على نحو الحكومة بمعنى حكومة العقل بحجّة الظنّ في حال الانسداد كحكمه بحجّة القطع في حال الانفتاح ، فإنّ المجتهد في هذه الصور يمكنه الإخبار بالحكم الواقعي حسبما حصل له من الظنّ . نعم بناءً على الحكومة بمعنى تبعيض الاحتياط يشكل الأمر في صحّة الإخبار له حسب ظنّه ، إذ لم يقدّم عنده دليل على حجّة ذلك الظنّ ، فتأمّل^(٣) .

(١) كفاية الأصول : ٤٦٦ .

(٢) في الصفحة : ١٧٦ .

(٣) [وجدنا هنا أوراقاً منفصلة ألحقها المصنّف رحمته بالأصل ، وقد ارتأينا إدراجها في

.....

⇒ الهامش وهي كما يلي :

الارجاع في موارد الاحتياط إلى الغير إن كان المجوز له هو أن المفتي في تلك المسألة يفتي واقعاً بعدم التكليف لكنه لا يعلنه تورعاً فلا إشكال ، وإن كان لا يفتي به واقعاً لكنه متوقف فكان الاحتياط عنده لازماً عليه ، لكن هذه المسألة حينئذ لا يكون للغير تقليده فيها ، بل يكون لزوم الاحتياط مختصاً بذلك المجتهد ، وحينئذ يتعين على العامي أن يرجع فيها إلى الغير ، ولا يكون قوله فيها ارجع إلى فلان إلا من باب الشهادة بأنه الأفضل .

وفيه تأمل ، فإنه إن كان من باب عدم الفتوى كان من موارد البراءة لو كان المورد ممّا يمكن أن يرجع إلى البراءة ، أو كان من موارد الاحتياط لو كان ممّا لا تجري فيه البراءة كما لو كان من موارد العلم الاجمالي بين تكليفين أو كان من موارد التردد بين حقيين من حقوق الناس ونحو ذلك .

وبالجملة : لا محصل للأمر بالرجوع إلى الغير في الموارد التي لم تحصل للفتوى بأحد الوجهين مع كونها مورداً للاحتياط ، بل لعلّ الارجاع إلى الغير من قبيل الارجاع إلى غير العالم ، فتأمل .

وحاصل التأمل : أن الفقيه إن كانت له فتوى على نفي التكليف لا وجه لإرجاعه العامي إلى الغير إلا من باب التورع عن الفتوى ، ولكنه ربما وقع بما هو خلاف التورع ، كما لو كان محتمل الوجوب من العبادات ، فإن إرجاعه إلى الغير ربما أوقع العامي بالاتيان به بداعي الوجوب مع أن الاحتياط يقتضي الاتيان به بداعي الاحتمال .

اللهم إلا أن يقال : إنه إن تأتت منه نية القرية بداعي الوجوب ، فإن صادف الواقع فهو وإلا كان لغواً لا أثر له ، فلا يضرّ العامي الاتيان به بداعي الوجوب الجزمي .

وإن لم يكن له فتوى على نفي التكليف ، وكانت المسألة من الدوران بين التكليف وعدمه ، كانت من موارد البراءة ، ورجعت إلى الشقّ الأول أعني ما يكون الفتوى فيه

قال في الكفاية : بخلاف ما إذا انسدَّ عليه بابهما ، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال ، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل - إلى أن قال - وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره - إلى أن قال - هذا على تقدير الحكومة ... الخ^(١).

يمكن أن تقرّر الحكومة بمعنى حكومة العقل بحجية الظن في حال الانسداد ، كحكومته بحجية القطع في حال الانفتاح .

ويمكن أن تقرّر بمعنى حجية الاحتمال في حال العلم الاجمالي مع تبعض الاحتياط والالتزام به في المظنونيات دون الموهومات والمشكوكات .

⇒ عدم التكليف .

وإن لم تكن المسألة من الدوران بين التكليف وعدمه بل كانت من الدوران بين المحذورين ، كانت حينئذ مورداً للفتوى بأن التكليف على طبق أحدهما ، وإذا أفتاه بذلك تحققت في حقّ العامي صغرى دوران الأمر بين المحذورين ، وحينئذ يفتيه بالتخير .

وإن كانت من الدوران في الوجوب بين الفعلين وأمكن الاحتياط ، تحققت في حقّ العامي صغرى العلم الاجمالي ، وحينئذ يفتيه بما يلزم في نظر ذلك المجتهد من الاحتياط ، وإن لم يمكن الاحتياط خيره بينهما .

وفي جميع هذه الصور لا يكون إرجاعه إلى الغير إلا من قبيل الإرجاع من العالم إلى الجاهل ، لأنّ هذا المجتهد قد اطلع على دليل المجتهد الآخر وجزم بعدم تماميته ، فكيف يصحّ الإرجاع إليه ، خصوصاً فيما لو كانت النتيجة في نظر المجتهد الأول هي الاحتياط ، كما في مثل موارد الظهر والجمعة ، وكما في الحبة ونحو ذلك ، لكن لا ضير في ذلك على المجتهد ، لأنه لا فتوى له في تلك المسألة ، فيتعيّن على العامي أن يحتاط فيها أو يرجع فيها إلى غيره ، فتأمل [منه ﷺ] .

وعلى الأول يصح ما أفاده بقوله : وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجة الظن عليه ، دون الوجه الثاني إذ بناءً عليه لا يكون الظن حجة أصلاً ، وإنما الحجة هو الاحتمال ، لكن لو قلنا بالأول فالظاهر أنه لا مانع من تقليد غيره له ، لأنه يمكنه الإخبار بمقتضى ظنه الذي هو حجة عقلية عليه ، فإن حجته وإن كانت مختصة به كالظن على الكشف بل كخبر الواحد على الانفتاح ، إلا أنه - أعني الظن - سواء كان حجة عقلية ، أو كان حجة شرعية من باب الكشف ، أو كان حجة من باب الظن الخاص على الانفتاح كما ينجز الواقع عليه ، فكذلك يجوز له الإخبار بالواقع الذي تعلق به ظنه ، بل على الانفتاح يجوز له الإخبار حتى لو لم يكن مظهرًا له ظناً شخصياً .

نعم ، بناءً على الثاني وإن كان الاحتمال حجة عقلية من باب العلم الاجمالي ، إلا أنه كلاحتمال في الشبهات الحكمية قبل الفحص ، وكما لو قلنا بالاحتياط في موارد التردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، فإن ذلك كله لا يوجب إلا انقطاع العذر ومنجزية الواقع واستحقاق العقاب على مخالفته لو كان ، من دون تسويغ الإخبار ، فينسد فيه حينئذ باب الافتاء ، بل هو كذلك حتى في موارد الاحتياط الشرعي كما لو قلنا به في الشبهات البدوية .

ومن ذلك كله يتضح لك الإشكال فيما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله في حاشيته على الكفاية في هذا المقام ، وذلك قوله تعليقاً على قول المصنف : وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز الخ : يمكن أن يقال يصدق العلم والمعرفة على مجرد قيام الحجة شرعاً أو عرفاً أو عقلاً على أحكامهم عليهم السلام كما يشهد له إطلاق المعرفة على مجرد الاستفادة من الظواهر في قوله عليه السلام : « يعرف هذا وأشباهه من

١٨٦ أصول الفقه / ج ١٢

كتاب الله ^(١) وقوله ﷺ : « أنتم أفقه الناس إذا عرفتكم معاني كلامنا » ^(٢) إذ ليس هناك بحسب المتعارف إلا الاستفادة من ظاهر الكتاب وظاهر كلامهم ^(٣) ، مع وضوح أن حجّية الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقّق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي ، بل بمعنى صحّة المؤاخذه على مخالفته وتنجز الواقع به الخ ^(٣).

فإنّك قد عرفت أن الحجّية بمعنى مجرد صحّة المؤاخذه وتنجز الواقع لا تحقّق العلم بالحكم الواقعي ، كما في الظنّ على الحكومة بمعنى تبعيض الاحتياط ، وكما في موارد الاحتياط العقلي في أطراف العلم الاجمالي وفي موارد الشبهات قبل الفحص ، وكما لو قلنا به عقلاً في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين أو شرعاً في الشبهات البدوية ، فإنّ ذلك كلّهُ ينجز الواقع ويصحّح العقوبة على مخالفته ، إلا أنّه لا يوجب العلم به ، فلا يكون الرجوع إلى من تحقّقت في حقّه هذه المنجزات من قبيل الرجوع إلى العالم ، بل هو لا يخرج بتحققها في حقّه عن كونه جاهلاً بالحكم .

نعم ، إنّ من قامت عنده الأمارات الشرعية والأصول الاحرازية ، بل من حصل له الظنّ ببناء على الكشف ، يكون كلّ واحد من هؤلاء عالماً بالحكم الشرعي الواقعي بناءً على جعل العلم أو الاحراز أو الطريقة أو جعل الحجّية ، بل قد عرفت أنّ من حصل له الظنّ بالحكم الشرعي بناءً على الوجه الأوّل من وجهي الحكومة العقلية يمكن دعوى تحقّق كونه عالماً به في نظر العقل .

(١) وسائل الشيعة ١ : ٤٦٤ / أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٥ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٧ .

(٣) نهاية الدراية ٥ - ٦ : ٣٦٦ .

ولكن ذلك وحده - أعني مجرد صدق كونه عالماً - لا يكفي في إصدار الفتوى منه التي هي عبارة عن الإخبار بالحكم الواقعي إلا بعد إثبات ما أشرنا إليه من أن تحقق هذه الأمور في حقه كما يوجب تنجز الواقع عليه فكذلك يجوز له الإخبار به ، وإلا فمجرد تنجز الواقع عليه لكونه عالماً به وجداناً أو تنزيلاً لا يوجب تنجزه على مقلديه ، لأن منجزية علمه الوجداني أو التنزيلي لا تسري منه إلى مقلديه إلا بواسطة إخباره لهم بذلك الحكم الواقعي الذي سوغه له علمه بالحكم وجداناً أو تنزيلاً ، ليكون إخباره لهم حجة عليهم ، لكون إخباره لهم محققاً للعلم التنزيلي في حقهم .

ومنه تعرف أن حجية هذه الأمور على من قامت عنده لا تنحصر بجعل المماثل أو بجعل المنجزية ، بل ليست هي إلا ما عرفت من جعل الحجية أو جعل الاحراز والطريقة ونحو ذلك مما يرجع إلى تحقق العلم بالحكم الواقعي في حق من قامت عنده علماً تعبدياً تنزلياً ، وأثر ذلك هو تنجز الواقع عليه وجواز إخباره به ، ويمكننا ادعاء كون ترتب الأول عقلياً ، وكون ترتب الثاني شرعياً وينفرد الأثر الثاني عن الأول فيما لا يكون من الأحكام متعلقاً به بل كان متعلقاً بمقلديه ، ولا يتوقف على النيابة والاستنباط .

ومنه يظهر لك الإشكال فيما أفاده رحمته في حاشيته الثانية^(١) فلاحظها وتأمل .
والخلاصة : هي أن ما أفاده في هذه الحواشي مبني على أن جعل الحجية هو عبارة عن جعل المنجزية والمعدرية ، وحينئذ يتوجه النقض بالاحتمال في أطراف العلم الاجمالي وبالاختلال في الشبهة الحكمية قبل الفحص ، فإن ذلك

كله منجز للواقع ومصحح للعذر ، ومن الواضح أن قيام ذلك الاحتمال لا يجعله عالمًا بالحكم أو عارفًا به ، ولا معنى لتقليده في ذلك لكون العامي مساويًا للمجتهد الذي انسدّ عليه باب العلم والعلمي ، إذ لا يكون لدى ذلك المجتهد إلا الاحتمال المقرون بذلك العلم الاجمالي الذي يكون أطرافه جميع الموارد التي يحتمل فيها التكليف ، وهذا بعينه حاصل لذلك العامي ، فما وجه تقليده له وبأي شيء يقلّده .

وكل هذه الإشكالات ناشئة عما عرفت من كون جعل الحجية عبارة عن جعل المنجزية ، وقد حقق في محله أن ذلك - أعني جعل مجرد المنجزية - غير معقول ، بل إن المعقول هو جعل ما هو الموضوع لذلك الحكم العقلي ، وذلك هو جعل الطريقية أو جعل الاحراز أو تتميم الكشف أو جعل نفس الحجية التي هي من مقولة الأحكام الوضعية نظير الزوجية والحرية والملكية .

قال في الكفاية : هذا على تقدير الحكومة ، وأما على تقدير الكشف وصحته فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال ، لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختصّ حجية ظنه به الخ^(١).

لعله يريد أن يفرّق بين حجية خبر الواحد على تقدير الانفتاح وحجية الظن على تقدير الانسداد ، بأن حجية خبر الواحد عامة لجميع المكلفين ، غايته أن العامي لا ينتفع بها لأنها لم تصل إليه أو لأنه لم يصل إليها ، والمجتهد بالنيابة عنه يوصلها إليه أو يوصله إليها ، فصحّ لنا أن نقول إن قيام الخبر عند المجتهد يكون حجة على جميع المكلفين ، وهذا بخلاف الانسداد على الكشف ، فإن

(١) كفاية الأصول : ٤٦٥ .

المستكشف ولو كان هو حجة الظن شرعاً على عامة المكلفين ، إلا أنه من قبيل مقابلة الجمع بالجمع القاضي بالتوزيع ، ليكون الحاصل هو أن ظن كل شخص حجة على نفسه لا أنه حجة على غيره ، وحينئذ فلا يكون ظن المجتهد حجة على العامي .

ومن ذلك تعرف أنه لا يتوجه عليه ما في حاشية العلامة الاصفهاني رحمه الله ، قال في آخر الحاشية على قول المصنف رحمه الله : ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق الخ ما هذا لفظه : ومع تمامية المقدمات بالاضافة إلى مثل هذا الظن لا موجب لعدم حجتيه والاقتصار على الظن المتعلق بحكم نفسه بملاحظة قيام الظن به ، فإن قيامه به لا يقتضي عدم كونه حجة على حكم الله تعالى في حق الغير الخ^(١) ، وحاصل ذلك هو أنه إذا ثبت كون ظنه حجة على حكم الله تعالى يكون حجة بالنسبة إلى عامة المكلفين .

وفيه ما لا يخفى ، فإن كون ظن المجتهد حجة على حكم الله تعالى إنما يكون على نفس الظان الذي هو المجتهد ، دون من لم يحصل له هذا الظن ، ولا محصل للنيابة في نفس الظن ، نعم طريقة شيخنا رحمه الله وهي كون يقين المجتهد وشكه يقيناً لعامة المكلفين توجب التوسعة إلى العامي ، لأن ظن المجتهد ظن من جميع المكلفين .

لكنك قد عرفت التأمل في ذلك كله ، وأن المتعين هو القول بأن حجة الظن تخول الظان العمل على طبقه وتصحح له إخبار الغير بمؤداه ، وذلك الإخبار يكون حجة على ذلك الغير بمقتضى دليل حجة الفتوى .

قال في الكفاية : إن قلت : رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية ليس إلا الرجوع إلى الجاهل الخ^(١).

لا يخفى أن موارد فقد الأمانة المعتبرة لا يتعين كون المرجع فيها هو الأصول العقلية ، بل لا يرجع إلى الأصول العقلية إلا بعد فقد الأصول الشرعية ، لكنه كأنه يعني من الأمانة مطلق ما يقوم عند المجتهد ، سواء كان ما يقوم عليه هو الحكم الشرعي أو كان ما يقوم عليه مجرد الوظيفة العملية عند الشك .

لكنك قد عرفت أن قيام الدليل الشرعي على الترخيص مثلاً في مقام الشك عند المجتهد لا ينفع العامي المقلد ، وقد تقدم الكلام في ذلك الذي سميناه العمل الثالث من أعمال المجتهد^(٢) ، فلاحظه وتأمل .

ثم إنه في الكفاية أجاب عن الإشكال المزبور بـ :

قوله : قلت : رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأمانة الشرعية فيها ، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك ، وأما تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط ، فهو إنما يرجع إليه ، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد ، فافهم^(٣).

تقدم الإشكال في تقليده باخباره بعدم الأمانة الشرعية فيها ، وفي إيكال العامي هو وعقله في ذلك ، فراجع^(٤).

(١) كفاية الأصول : ٤٦٦ .

(٢) لعله ﷺ يشير إلى ما تقدم منه في الصفحة : ١٧٣ وما بعدها .

(٣) كفاية الأصول : ٤٦٦ .

(٤) الصفحة : ١٨١ .

ولكن هنا أمر ينبغي الالتفات إليه ، وهو أن الكثير من الأحكام الشرعية مأخوذ من ملازمات عقلية ، مثل أن وجوب ذي المقدّمة يلزمه وجوب المقدّمة . ومثل أنه لو اجتمع الوجوب والاستحباب على الوضوء يندك أحدهما بالآخر وينعدم الحدّ الاستحبابي ، وهل يجوز له بعد دخول الوقت الوضوء بداعي الأمر الاستحبابي . ومثل صحّة العبادة المأمور بضدّها كالصلاة في مورد وجوب إزالة النجاسة ، وهل إن الأمر بالازالة علة للنهي عن الصلاة أو أنه علة لانعدام الأمر بها ، وأنه هل يكفي في صحتها الملاك أو أنه هل يمكن الأمر بها مرتباً على عصيان الأمر بالازالة .

ومثل ذلك باب التزاحم ذلك الباب ذو الطول والعرض وموجبات التقديم فيه ، ومنها ما لو لم يقدر في صلاته إلا على قيام واحد ، فهل يجعله الأول أو الآخر ، وبعبارة أخرى هل التقدّم الزماني يوجب التقديم ، ومن موارد التقديم ما لو كان أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية وكان الآخر مشروطاً بالقدرة العقلية إلى غير ذلك ممّا يرجع إلى باب التزاحم .

ومن ذلك باب اجتماع الأمر والنهي ، وهل تصحّ الصلاة في الدار المغصوبة ، وهل الفساد مختصّ بصورة العلم والعمد ، أو أنه يشمل صورة الجهل بالحكم أو الموضوع أو النسيان . وهل تصحّ صلاة المضطرّ إلى الغصب كالمحبوس أو أنه يصلي إيماءً ، وماذا تكون صلاة الخارج من الدار المغصوبة إذا كان دخوله بسوء اختياره .

وهكذا باقي مباحث الاجتماع والفروع المترتبة على ذلك وعلى النهي عن العبادة وعلى النهي عن المعاملة ، وهل يكون ذلك موجباً للفساد .

وهلمّ جرّاً في المعاملات ، مثل أن المعاملة المخالفة للشرط أو النذر تكون فاسدة ، ومثل أن الحقّ المتعلّق بالعين كالخيار والرهن يوجب فساد التصرفات الناقلة ممّن عليه ذلك الحقّ ، ومثل أن فساد الشرط يوجب فساد المعاملة التي أخذ فيها ذلك الشرط ، وهل يكون فساداً موجباً لخيار من له الشرط لو لم نقل بكونه موجباً لفساد المعاملة ، وهل يكون تخلف الشرط الصحيح موجباً للخيار أو أنه لا يوجب إلا الاجبار ، وهل الخيار في طول الاجبار ، إلى غير ذلك من أمثال هذه المباحث التي لا مدرك فيها إلا تلك البراهين العقلية التي يقيمها الفقيه في إثبات تلك الأحكام .

فهل يمكن أن يقال : إن الفقيه بוכל هذه الأحكام إلى العامي ويذره وما يحكم به عقله كما تضمّنته الكفاية ، أو أن بين ما تعرّضت له الكفاية وبين هذه المباحث فرقاً واضحاً ، فإن ما تعرّضت له الكفاية ليس إلا حكماً عقلياً صرفاً ، وهذه المباحث يكون الحكم العقلي مدركاً للحكم الشرعي ، ويكون ذلك الاستدلال موجباً لقطع المستدلّ بالحكم ، وحينئذ يسوغ له الإخبار بذلك الحكم ، وهو معنى الافتاء ؟ فلاحظ وتدبّر .

وعلى أيّ حال ، فإن هذه المدارك العقلية توجب القطع بالحكم الشرعي المأخوذ عنها ، فما ذكرناه من أن باب القطع بالحكم الشرعي منسّد إنما يتمّ فيما لو كان الدليل عليه هو الأدلة السمعية كالكتاب والسنة ، لا فيما يكون دليله الأحكام العقلية ، كما أن ما أنكرناه من الدليل الرابع - أعني دليل العقل - إنما هو ما فسّروه به من قاعدة التحسين والتقييح وقاعدة الملازمة ، دون هذه البراهين العقلية التي كانت هي المرجع في الأحكام الشرعية المذكورة ، فلاحظ وتدبّر .

ولقائل أن يقول: إنَّ أغلب هذه البراهين العقلية أو كلّها راجع إلى الاستدلال والانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر، وهو منحصر بالانتقال من العلة إلى المعلول، والانتقال من المعلول إلى العلة، والانتقال من أحد المعلولين إلى الآخر ولا بدّ أن يكون المنتقل منه ثابتاً في الشريعة إمّا من الكتاب وإمّا من السنة، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى الاستدلال بأحدهما، وقد عرفت أنّ كلاّ منهما لا يفيد القطع، فكذا ما يترتب عليه. نعم فيما لو كان أحد المتلازمين ضرورياً من ضروريات الدين أو المذهب كان موجباً [للقطع].

وأما الاستدلال بمحالية اجتماع الضدين كالوجوب والاستحباب أو بمحالية اجتماع النقيضين كالأمر والنهي بعد فرض التركّب الاتّحادي بين المتعلّقين، فهو راجع إلى التلازم، لأنّ وجود أحد الضدين أو النقيضين يلزمه عدم الآخر.

وهكذا الحال في كون من عليه الخيار ممنوعاً عن التصرف في متعلّق الخيار، لأنّ حقّ الخيار في العين مضاف لحقّ التصرف من الآخر الذي عليه الخيار. وهكذا الحال في كون تخلف الشرط موجباً لخيار من له الشرط، ببرهان أنّ التزامه مقيّد بوجود الشرط، فيلزمه انتفاء اللزوم عند انتفاء الشرط، ومن الواضح أنّ ثبوت كون التزامه مقيّداً إنّما هو بدليل شرعي مثل «أَوْقُوا بِالْعُقُودِ»^(١) و «المؤمنون عند شروطهم»^(٢) ونحو ذلك، فلم يخرج الاستدلال عن كونه استدلالاً بالكتاب والسنة.

(١) المائدة ٥ : ١ .

(٢) وسائل الشيعة ٢١ : ٢٧٦ / أبواب المهور ب ٢٠ ح ٤ .

قال في الكفاية : وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين فيما إذا كانا مؤدّيين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين ، لا فيما إذا كان مؤدّي أحدهما حكماً غير إلزامي ، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر ، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء الخ^(١).

ربما يقال : إن مراده من الحكم غير الإلزامي هو الإباحة ، ومراده من كونها لا اقتضاء [فيها] هو ما قيل من كونها عبارة عن عدم الحكم ، كما ربما يتضمن ذلك ما حرّره عن درس أستاذنا المرحوم السيّد أبي الحسن الاصفهاني رحمه الله ، لكنّه بعيد جداً .

بل مراده من الحكم الغير الإلزامي هو ما عدا الوجوب والتحريم ، وإنّما أخرجّه عن التزاحم لأنّه إنّما يقع في مقام العمل والامتناع من جهة عدم قدرة المكلف ، وإذا كان أحد الحكمين هو الوجوب مثلاً وكان الآخر هو الاستحباب ، فلا مزاحمة بينهما ، لإمكان العمل بكلّ منهما ولو بنحو اندك الاستحباب في الوجوب ، كما يظهر ذلك من مراجعة عبارته في الحاشية ، فإنه قال : تتمّة : اعلم أنّ منشأ التناقض بين الخبرين بناءً على حجية الأخبار من باب الطريقة المحضة إنّما هو أعمّ من عدم إمكان الجمع بينهما عملاً ، أو علماً بأن علم بكذب أحدهما ولو أمكن الجمع بينهما بحسب العمل ، وهذا بخلاف المنشأ على حجيتها من باب السببية ، فإنه خصوص عدم إمكان الجمع بينهما عملاً لا علماً الخ^(٢) ، فراجع تمام كلامه رحمه الله في هذه التتمّة تجده صريحاً في ذلك .

(١) كفاية الأصول : ٤٤٠ .

(٢) حاشية كتاب فرائد الأصول : ٢٦٦ - ٢٦٧ .

وأما قوله ﷺ في الكفاية : إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الالزامي أن يكون عن اقتضاء ، فيزاحم به حينئذ ما يقتضي (الحكم) الالزامي ، ويحكم فعلاً بغير الالزامي ، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الالزامي ، لكفاية عدم تمامية علة الالزامي في الحكم بغيره الخ^(١) فكأنه ناظر به إلى نظير ما حققه الشيخ ﷺ في باب الشروط في الشرط الذي يكون محرماً للحلال ، بأن بطلانه من جهة أنه يستفاد من دليل حلية التسري مثلاً أن الشارع أراد أن يكون متساوي الطرفين ، وأن لا يكون ما يوجب تركه ، فيكون شرط عدمه محرماً للحلال ، فيبطل لكونه على خلاف الكتاب ، وحينئذ تنتهي المسألة فيما نحن فيه إلى عدم قدرة المكلف على الجمع بين هذا النحو من الغير الالزامي والحكم الالزامي ، فيقع بينهما التزاحم .

لكن ينبغي حينئذ أن يقال بتقدم الأقوى ملاكاً ، فإن لم يكن في البين ما هو الأقوى يسقط كل من الالزامي وغير الالزامي ، لأن كلاهما يكون مقتضياً لجهة لا يمكن اجتماعها مع الجهة الأخرى ، فكما تسقط جهة الالزام فكذلك تسقط الجهة المقتضية لعدم الالزام ، لا أن الحكم يكون حينئذ هو عدم الالزام ، فتأمل . وقد شرح هذه العبارة أستاذنا المرحوم السيد أبو الحسن ﷺ بما محضه : أن المراد من الإباحة الاقتضائية هو ما ينشأ عن مصلحة تقتضي تساوي الطرفين ، وبهذا صارت من الأحكام الخمسة ، وحينئذ يقع التزاحم بينها وبين الوجوب مثلاً ومع التساوي يسقطان ويكون الحكم عدم الالزام من باب عدم مقتضي الالزام ، لا من باب تحقق مقتضي عدم الالزام ، فراجع ما حررناه عنه في هذا المقام^(٢) .

(١) كفاية الأصول : ٤٤٠ .

(٢) مخطوط لم يطبع بعد .

قوله في الكفاية : نعم له الافتاء به في المسألة الأصولية ، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي ، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه^(١).

لا يخفى أن الظهور الذي لا شبهة فيه إن رجع إلى النص كان عبارة عن الأول ، وإن كان أمراً آخر بمعنى أن الظهور في المعنى الفلاني مسلم ، ففيه أنه لا يمكن إيكاله إلى العامي ، لأن الظهور لا يكون حجة في [حقه] .

نعم ، يمكن أن يقلده في ظهور كل منهما وحجته في معناه ، ثم يقلده في التخيير بين الحجتين . وفيه تأمل ، لأن الحجية ولو في مقام الظهور مقصورة على المجتهد ، ولا محصل لأن يقلده العامي في حجة هذا الظهور .

قوله : والتخيير للمستفتي في العمل بمضمون أحدهما لو كان التخيير في المسألة الفقهية ، إلا في مقام الترافع وفصل الخصومة فإنه لا معنى لتخيير المتخاصمين في العمل بأحدهما ، بل لابد للحاكم من اختيار مضمون أحدهما والحكم على طبقه ، لعدم فصل الخصومة إلا بذلك^(٢).

هذا لو كان في البين حاكم واحد وكان قد ورد في المسألة التي هي محل المناخضة روايتان متعارضتان إحداهما موافقة لأحد الخصمين والأخرى موافقة للآخر ، ففي هذه الصورة يتخير الحاكم ، لكن لا ينحصر بالتخيير في المسألة الأصولية ، بل يمكن أن يكون من قبيل التخيير في المسألة الفرعية وهي العمل ، فإن الحكم على طبق الرواية هو أحد موارد العمل بها ، وحينئذ يكون الحاكم مختيراً بين الحكم على طبق هذه الرواية والحكم على طبق الرواية الأخرى ،

(١) كفاية الأصول : ٤٤٦ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٦٧-٧٦٨ .

ويكون ذلك من باب الفتوى بالتخير في العمل ، لكن يكون الحاكم هو العامل بتلك الفتوى .

أما لو كان في البين حاكمان ، وكان كلّ منهما يروي رواية في المسألة تعارض رواية الحاكم الآخر ، فمع قطع النظر عن كون المسألة من قبيل قضاء التحكيم الذي هو مورد المقبولة^(١)، ينبغي أن يقال إنّ النافذ من الحكمين هو حكم السابق ، وأنه لا يجوز للآخر أن يحكم على خلافه ، ولو اقترنا فالقاعدة تقتضي التساقط ، إلا أن نلتزم بالتراجيح عملاً بالمقبولة .

والظاهر أنّ الحكم كذلك في صورة قضاء التحكيم إلا في نفوذ الحكم السابق وعدم جواز المداخلة للاحق ، فإنّ ذلك لا يتأتى في قضاء التحكيم الذي هو مبني على مدخلية اجتماع الحكمين ، ففي صورة اجتماع الحكمين المتخالفين هل يكون المرجع هو ما تضمنته المقبولة من التراجيح ، أو التساقط ، أو التخير في العمل على أحد الحكمين إن اتفقا على اختيار واحد منهما ، وإلا ففيه تأمل وإشكال ، والمسألة محتاجة إلى مراجعة كتاب القضاء .

وقد تعرّض المرحوم المحقّق الميرزا حبيب الله رحمته^(٢) لذلك في إشكالاته على المقبولة ، فراجعه فإنّه بذلك حقيق .

ثمّ لا يخفى أنّ عدم تصوّر التخير العملي بين مدلولي الروايتين لا ينحصر بما أفيد من مقام التنازع ، بل هو جار فيما لو كان مدلول إحدى الروايتين هو الوجوب والأخرى عدم الوجوب ، فإنّه لا معنى للتخير العملي بين الوجوب وعدمه ، وهكذا الحال في جميع ما هو من هذا القبيل ، إلا إذا قلنا إنّ التخير

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

(٢) بدائع الأفكار : ٤٣٥ .

العملي مرجعه إلى الاباحة ، وفيه تأمل .

نعم ، ينحصر التخيير العملي بما لو كان مفاد إحدى الروايتين هو وجوب أحد الضدين والأخرى وجوب الضد الآخر ، فلاحظ وتأمل .

قوله : وبما ذكرنا يظهر أنه لا مجال لاستصحاب بقاء التخيير بعد اختيار أحدهما - إلى قوله - نعم يمكن فرض الشك في كون التخيير في أي المسألتين ، بدعوى عدم استظهار أحد الوجهين من الأخبار ، فيشك في كون التخيير في المسألة الأصولية أو في المسألة الفقهية ... الخ^(١).

لا يخفى أنه بناءً على كون التخيير في المسألة الأصولية لو ادعى مدع الشك في انقطاع التخيير بعد الاختيار ، وأراد التمسك على بقاءه بالاستصحاب ، كان الجواب عنه بعدم بقاء الموضوع في محله ، لأن الموضوع هو التحير ، ولا أقل من الشك في مدخلته في الحكم .

أما صورة الشك في كون التخيير تخييراً في المسألة الأصولية أو كونه تخييراً في المسألة الفرعية ، فلا يستحسن الجواب عن التمسك بالاستصحاب بعدم بقاء الموضوع ، بل لابد في الجواب عنه من التثبت بطريقة أخرى .

ولا بأس بنقل ما حرّره عنه رحمته الله هنا وهذا نصه : إنه بناءً على كون التخيير في المسألة الأصولية يكون التخيير بدوياً ولا وجه لاحتمال كونه استمرارياً ، وبناءً على كونه في المسألة الفرعية يكون استمرارياً ولا وجه لكونه بدوياً ، وحينئذ لا يحصل الشك في كونه بدوياً أو استمرارياً كي يرجع في ذلك إلى الاستصحاب . نعم ، لو لم يحصل الجزم بأحد الأمرين من كونه في المسألة الأصولية وكونه في المسألة الفرعية ، لكان ذلك موجباً للشك في كون التخيير بدوياً أو

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٦٨ .

استمرارياً .

إلا أنه لا معنى حينئذ للرجوع إلى الاستصحاب ، لعدم إحراز ما كان قبل عروض هذا الشك ، حيث إنه بعد الاختيار لم يعلم أنه كان قبل هذا مخيراً في المسألة الأصولية أم أنه كان مخيراً في المسألة الفرعية ، فما الذي يستصعبه . نعم ، لو كان لنا قدر جامع بين نوعي التخيير وكان له أثر لأمكن استصحابه ، ولكان من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلّي ، إلا أنه لا جامع بين التخييرين المذكورين ، وحينئذ لا بدّ من المصير إلى الأصول الآخر .

والظاهر أن المقام من قبيل دوران الأمر بين التخيير والتعيين^(١) وقد حققنا في محله أن الدوران بين التخيير والتعيين على ثلاثة أنحاء^(٢) :

النحو الأول : دوران الأمر بين المذكورين أصالة ، كأن يتوجّه إلينا تكليف نشكّ في أنه من قبيل التعيين أو من قبيل التخيير بينه وبين شيء آخر ، والمرجع في ذلك هو أصالة الاشتغال ، ولو قيل في ذلك بالبراءة ، فلا ريب في القول بالاشتغال في :

(١) ولكن لا يخفى أن هذا إنما يكون فيما بعد الاختيار ، وأمّا الحكم قبل الاختيار ففيه تأمل ، لأنه حينئذ يكون من دوران الأمر بين الافتاء بالتعيين ، بأن يختار أحدهما فيفتي على طبقه بناءً على كون التخيير في المسألة الأصولية ، وبين الافتاء بالتخيير بناءً على كونه في المسألة الفرعية . وإن شئت فقل : إنه متردّد بين كونه مخيراً في الفتوى على طبق أحدهما وبين كونه ملزماً بالافتاء بالتخيير العملي بين مدلولهما ، وحينئذ يكون من قبيل الدوران بين المتباينين ، فتأمل [منه ﷺ] .

(٢) كما في فوائد الأصول ٣ : ٤١٧ وما بعدها . وكذا أجود التقريرات ٣ : ٣٧٩ وما بعدها . ولا يخفى أن المذكور في تلك المباحث هو الأنحاء الثلاثة ، وقد أضاف ﷺ هنا النحو الرابع كما سيأتي قريباً .

النحو الثاني : وهو أن يكون ذلك الدوران من جهة التزاحم واحتمال أهمية أحدهما المعين ، فيتعين ويكون تعيينه تعجيزاً مولوياً عن الآخر ، فيكون مسقطاً للآخر دون العكس ، واحتمال تساويهما ، فيكون الاشتغال بكل منهما موجباً لسقوط الآخر ، والمختار أن المرجع في ذلك هو أصالة الاشتغال بما يحتمل أهميته .

ثم إنه لو قيل بالبراءة من التعيين في هذا النحو ، بناءً على أن التخيير بين المتزاحمين في مورد التساوي لا يكون من جهة كون الاشتغال بكل منهما تعجيزاً مولوياً عن الآخر ، بل من جهة أنه بعد التحيز يحكم العقل بالتخيير بينهما ، فإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير بهذا المعنى - أعني حكم العقل بالتخيير - كان المرجع هو البراءة ، إلا أننا قد حققنا في محله أنه لا محيص عن القول بالاشتغال في :

النحو الثالث : وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الحجية ، كما في فتوى المجتهدين إذا احتل كون أحدهما المعين أعلم من الآخر ، وهذا النحو لا إشكال في كون المرجع فيه هو الاشتغال وإن قلنا بالبراءة في النحو الثاني ، للقطع بكون فتوى من يحتمل أعلميته حجة عليه ومبرنة للذمة ، بخلاف فتوى من لا يحتمل أعلميته .

النحو الرابع : ما نحن فيه ، وهو دوران الأمر بين التعيين في مقام الحجية بناءً على كون التخيير في المسألة الأصولية ، وبين التخيير في العمل بناءً على كون التخيير في المسألة الفرعية ، وهذا أيضاً لا ينبغي الإشكال في كون المرجع فيه هو الاشتغال لا البراءة ، انتهى .

قلت : بل يمكن أن يقال : إن المقام ليس من قبيل الدوران بين التخيير

التعادل والتراجع ٢٠١

والتعيين ، أما قبل الاختيار فواضح ، لما عرفت من أنه يكون بين المتباينين ، وأما بعد الاختيار فلأن الكلام حينئذ فيما اختاره ذلك المكلف ، وأنه هل اختار كون أحدهما حجة فيتعين عليه البقاء عليه ، أو أنه اختار العمل على أحدهما فيجوز له العدول إلى العمل على الآخر ، وليس هذا من الدوران بين التخيير والتعيين بل هو من قبيل الدوران بين تعيين شيء والتخيير في شيء آخر .

ثم إنك قد عرفت أن الدوران قبل العمل يكون من قبيل التردد بين المتباينين مع فرض عدم إمكان الجمع بينهما ، مثلاً لو وردت رواية تدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وأخرى تدل على حرمة ، وانتهى الأمر إلى التخيير المستفاد من قوله ﷺ « إذن فتخير »^(١) والمفروض تردد ذلك التخيير المأمور به بين كونه تخييراً في المسألة الأصولية ، الذي تكون نتيجته عند اختيار الرواية الدالة على الوجوب هو إفتاء ذلك المجتهد للعامة بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وبين كونه تخييراً في المسألة الفرعية الذي تكون نتيجته إفتاءه العامة بأنه مخير بين الفعل والترك ، والمفروض أنه لا يمكن الجمع بين هاتين الطريقتين لعدم إمكان الجمع بين هاتين النتيجتين ، فهل يكون قوله ﷺ « فتخير » إلا من قبيل المجمل المردد بين المتباينين اللذين لا يمكن الاحتياط فيهما بالجمع بينهما الموجب لسقوط تلك الجملة عن الحجية ، وحينئذ فأي شيء يكون حاصلًا لذلك المجتهد قبل اختياره كي يتكلم في أنه مجرى للاستصحاب أو أنه من قبيل الدوران بين التخيير والتعيين ، وما كيفية ذلك الاختيار الذي وقع منه ، وهل كان هو الاختيار في مقام الحجية أو كان هو الاختيار في مقام العمل .

(١) مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢ .

قوله : وقد حكى عن بعض القول بالتخيير مطلقاً ، لإطلاق أدلة التخيير وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب ... الخ^(١).

لا يخفى أننا لو تمّ لنا ما تقدّم^(٢) من تقديم رواية العيون على أخبار التخيير ، إماماً من جهة الحكومة أو من جهة تقيدها بما عدا الرخص ، لم يبق عندنا ما يدلّ على إطلاق التخيير كي نحتاج إلى دعوى كون أخبار الترجيح مخصصة لأخبار التخيير . نعم ، بعد إسقاط أخبار التخيير ، وحمل أخبار التوقف والارجاء على التساقط ، نحتاج إلى دعوى التخصيص ، وأنّ هذا التساقط إنّما يكون بعد فقد المرجح ، ومع قطع النظر عمّا ذكرناه من تحكيم رواية العيون على أخبار التخيير فلا بدّ من إثبات إطلاق في ناحية أخبار التخيير كي نحتاج إلى دعوى التخصيص . فنقول : إنّ عمدة أخبار التخيير هي رواية الحسن بن الجهم ، ورواية الحارث بن المغيرة بعد إسقاط الغاية فيها عن كونها مقيدة بزمان الحضور . أمّا رواية الحسن بن الجهم فقد عرفت أنّها مقيدة بما أفاده صدرها من الترجيح بموافقة الكتاب والسنة .

وأما رواية الحارث بن المغيرة فلا يبعد أن يكون المراد من قوله ﷺ فيها : « فموسّع عليك حتّى ترى القائم ﷺ »^(٣) هو تلك التوسعة التي تضمّنتها إحدى موثقتي سماعة أعني قوله ﷺ : « يرجئه حتّى يلقي من يخبره ، فهو في سعة حتّى يلقاه »^(٤) التي قرنها مع الارجاء الذي هو التوقف الذي عرفت أنّه عبارة عن

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٧٠ .

(٢) في الصفحة : ١٦٢ وما بعدها .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤١ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٥ .

التعادل والتراجع ٢٠٣

التساقط ، فيكون المراد بقوله عليه السلام : « فموسّع عليك حتى ترى القائم عليه السلام » هو الأمر بإسقاط الخبرين ، وأنه في سعة من ناحيتهما حتى يرى القائم عليه السلام ، فلا ربط لذلك بالتخيير .

بل يمكن أن يقال : إن ذلك هو المراد من قوله عليه السلام في رواية الحسن بن الجهم : « فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت »^(١) بأن يكون المراد هو التوسعة من حيث العمل ، غايته أنه لما كان الغالب في التوسعة العملية هو أن العمل يكون على طبق أحدهما عبّر عن التوسعة العملية بقوله : « فموسّع عليك بأيّهما أخذت » ولا أقل من الشك في ذلك ولو بضميمة باقي الروايات المانعة من العمل بأحدهما ، كما في الموثقة الأخرى لسמاعة أعني قوله عليه السلام : « لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك »^(٢) فلاحظ وتأمل .

وأما قوله عليه السلام في المكاتبة في التكبيرات الانتقالية : « وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً »^(٣) وكذلك فيما ورد من النهي عن صلاة الفجر في السفر إلا على الأرض^(٤) ، وما ورد من الاتيان بها في المحمل أعني قوله عليه السلام : « موسّع عليك بأية عملت »^(٥) فقد عرفت أنه خارج عما نحن فيه ، وأنه داخل في رواية العيون^(٦) .

مضافاً إلى أنه لا تعارض في روايتي التكبير ، فإن الأول منهما عام والثاني

(١) وسائل الشريعة ٢٧ : ١٢١ - ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٠ .

(٢) وسائل الشريعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٢ .

(٣) وسائل الشريعة ٢٧ : ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٣٩ .

(٤ و ٥) وسائل الشريعة ٢٧ : ١٢٢ - ١٢٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٤ .

(٦) وسائل الشريعة ٢٧ : ١١٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢١ .

أخص منه .

وإن شئت فقل : إنهم ذكروا أنَّ باب المستحبات لا يجري فيها الجمع العرفي كحمل المطلق على المقيد ولا حمل العام على الخاص ، فكذلك لا يجري فيها أحكام الجمع السندي من الترجيح أو التخيير بين الحجتين أو إسقاطهما ، فلاحظ وتأمل .

ثم لا يخفى أنه لو تمَّ لنا ما تقدَّم ممَّا استفدناه من رواية العيون من الحكومة على أدلة التخيير ، يكون المرجع الأصل الأولي أعني التساقط في المتعارضين ، ولا يكون لنا شيء في قبال أدلة الترجيح ، أمَّا بناءً على هذا الوجه من الاستناد إلى موثقة سماعة في تفسير التوسعة في خبر الحارث بن المغيرة ، بل في خبر الحسن ابن الجهم أيضاً ، يكون مفاد الخبرين حينئذ هو التوقف والتساقط ، وحينئذ فأدلة الترجيح تكون في قبال هذه الأدلة وتكون مخصصة لها ، فلاحظ .

قوله في المقبولة : « قلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر ، قال عليه السلام : ينظر إلى ما كان » ^(١) ... الخ ^(٢) .

لا يبعد أن يكون المقام من الأول إلى هنا من قبيل الاختلاف في الفتوى وحيث إن المسألة من الشبهات الحكمية يكون المتعين فيها هو الرجوع إلى الأفضل في هذه الصفات كما أمر به عليه السلام بقوله عليه السلام : « الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما » الخ ، لأن تنزيل المسألة على الحكومة ربما ياباه فرض صدور الحكمين ، لأن السابق في الحكم يكون هو المقدم ، إلا أن نفرض صدور الحكم منهما في آن واحد .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٧٠ .

وعلى كل حال ، سواء نزلنا مورد الرواية على قضاء التحكيم أو على الرجوع إليهما في بيان الفتوى ، لم يكن إشكال في لزوم تقديم ما أمر به الأعلّم منهما ، سواء كان بنحو الفتوى أو كان بنحو الحكم .

أمّا الأول فواضح ، فإنّ المكلف وإن كان مخيراً في تقليد كل منهما ، إلا أنّه لما كان المقام مقام خصومة لم يكن فيه مجال للتخيير في التقليد ، لأنّ كلاّ منهما يختار تقليد من فتواه على رغبته .

وأما الثاني فلما عرفت من أنّ النزاع في الشبهة الحكمية ، وفي مثله يتعيّن حكم الأعلّم حتّى لو سبقه حكم غير الأعلّم ، على تأمل في ذلك ، نعم مع فرض تساويهما من حيث الأعلمية ينبغي أن يكون النافذ هو السابق ، ومع عدم سبق يسقطان ، ولعلّ ما أمر به ﷺ من الرجوع إلى المرجّحات ناظر إلى صورة الاقتران . وعلى كل حال ، إنّ الظاهر من الرواية هو أنّ الترجيح الأول كان لأحد الحكمين أو الفتويين على الآخر ، ومع التساوي لا بدّ من قطع الخصومة بغيرهما ، وحينئذ كأنّ الإمام ﷺ نظر إلى لزوم إعمال الاجتهاد بعد ذلك بترجيح إحدى الروايتين على الأخرى ، ومع التساوي من الجهات الآتية لا يفتح باب الاجتهاد في المسألة ، ويتعيّن الارجاء والتوقّف في الفتوى على طبق إحدى الروايتين ، ويكون الحال كما لو اتفق التنازع على الحجة مثلاً من ناحية الشبهة الحكمية واتفق أنّ المجتهد الذي تخصّصا إليه لم يرجّح ما دلّ على عدمها على ما دلّ على ثبوتها ولا العكس ، فإنّه يرجع في فصل الخصومة بينهما إلى الطرق الأخرى بفرض عدم وجود هاتين الروايتين .

وعليه فصدر الرواية ليس في مقام الترجيح بين الروايتين ، بل هو في مقام ترجيح إحدى الفتويين أو الحكمين على الآخر ، ولعلّها من هذه الجهة من أقوى

٢٠٦ أصول الفقه / ج ١٢

أدلة لزوم تقليد الأعلام ولزوم تحكيمه في التخاصم في الشبهات الحكمية ، نعم باقي الرواية في مقام الترجيح ، ويمكن القول بأنه في مقام التمييز بين الحجّة وغيرها ، فلاحظ وتأمل ، فتسقط الرواية حينئذ عن الدلالة على الترجيح .

تنبيه : إنّ من جملة ما يمكن أن يستدلّ به على التخيير من الروايات غير رواية الحسن بن الجهم^(١) وغير رواية الحارث بن المغيرة^(٢) وغير رواية العوالي^(٣) ، ما رواه الشيخ رحمته الله في الصحيح عن علي بن مهزيار ، قال : « قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل ، وروى بعضهم أن لا تصلّهما إلا على الأرض ، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك ؟ فوق عليه السلام : موسع عليك بأية عملت »^(٤).

وما رواه في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبدالله الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام « يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة ، هل يجب عليه أن يكبر ؟ فإنّ بعض أصحابنا قال : لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول : بحول الله وقوّته أقوم وأقعد . الجواب : في ذلك حديثان ، أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير ، وأمّا الحديث الآخر فإنّه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثمّ جلس ثمّ قام

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٠ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤١ .

(٣) عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ / ٢٢٩ ، مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٤ (مع اختلاف يسير) .

فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير ، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى ، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً^(١).

لكن في كون هاتين الروايتين من أدلة التخيير إشكالاً ، لاحتمال كون التخيير فيهما لأجل كون الحكم الذي تضمنته استحبائياً .

مضافاً إلى إمكان الخدشة في الثانية من حيث تعرضها لما هو ليس من وظيفته ﷺ من نقل الروايات ، وإن أجاب عنه الشيخ ﷺ في مبحث البراءة^(٢) بأنه من قبيل التعليم لكيفية الاستدلال .

بل إن في النفس شيئاً من رواية الحسن بن الجهم التي هي العمدة في إثبات التخيير المطلق الشامل لزمان الغيبة ، فإن في الحقائق رواية يمكن القول بكونها حاكمة وشارحة للمراد بالتخيير فيها وفي غيرها من روايات التخيير ، قال في الحقائق : ومنه ما رواه الصدوق ﷺ في كتاب عيون أخبار الرضا ﷺ بسنده عن أحمد بن الحسن الميثمي « أنه سئل الرضا ﷺ يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد ، فقال ﷺ : ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله ، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب ، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ [فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام] فاتبعوا ما وافق نهى النبي ﷺ وأمره ، وما كان في السنة نهى إعافة أو كراهة ثم كان الخبر

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٣٩ ، الاحتجاج ٢ : ٥٦٨ -

٥٦٩ / ٣٥٥ (مع اختلاف يسير) .

(٢) فرائد الأصول ٢ : ١٦٧ .

الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه ، فذلك الذي يسمع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت ، ويسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله ﷺ ، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بأرائكم ، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف - وأنتم طالبون باحثون - حتى يأتيكم البيان من عندنا ^(١).

وقد ذكر هذه الرواية في الوسائل ^(٢)، ولكن متنها في الوسائل أوسع مما في الحدائق ، ولعل تلك التوسعة توجب كونها أقرب إلى المعنى الذي ادعينا من متن ما في الحدائق ، فكأن هذه الرواية الشريفة متعرضة لشرح المراد مما ورد في غيرها من الروايات مما اشتمل على مثل « وبأيها أخذت وسعك » ^(٣) وغير ذلك ^(٤) مما مفاده التخيير ، وأن المراد به هو ما يكون من قبيل الرخصة في قبال الكراهة ، وما كان خارجاً عن ذلك يجب فيه البحث والتوقف حتى يأتي البيان منهم ^(٥).

مركزية كويتية

(١) الحدائق الناضرة ١ : ٩٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٣ - ١١٥ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢١ .

(٣ ، ٤) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٦ ، ١٩ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٤ .

(٥) لا يقال : إن الحكومة إنما تتم لو كان قوله ﷺ : « فذلك الذي يسمع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك » الخ ناظراً إلى ما ورد في روايات التخيير من هذه الجمل ، ولكن ما تضمنته هذه الرواية إنما هو ناظر إلى ما تقدم فيها من قوله ﷺ : « فما كان عن رسول الله ﷺ نهى إعافة أو أمر فضل ، فذلك الذي يسمع استعمال الرخصة فيه ، إذا ورد عليكم عنا الخبر فيه باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره ، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق النقلة فيهما ، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما

وذلك وإن كان مختصاً بخصوص إمكان ورود البيان منهم ﷺ ، إلا أنه يستفاد منه أنه لا يمكن البت في شيء من ذلك ، فيشمل الأخذ بإحدى

⇒ شئت وأحببت ، موسع لك ذلك من باب التسليم « ... الخ .

لأننا نقول : إن هذه الجملة المتقدمة في هذه الرواية ناظرة إلى تلك الجملة الموجودة في باقي الروايات ، فعلى أي حال تكون حاكمة على تلك الروايات ، لكونها شارحة لتلك الروايات ومبينة للمراد بتلك الجملة فيها ، ولو أغضى النظر عن الحكومة والشرح فلا أقل من كونها مقيدة لتلك الجملة في تلك الروايات ، لأنها قد حكمت بالتخيير في هذا المورد الخاص وهو مورد الرخص ، ومصرحة بأنه لا تخيير في غير ذلك المورد بقوله ﷺ : « وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه ، فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه برأيكم » الخ .

ولا يخفى أن حصر التوسعة في موارد الرخص لا ينافيه ما تضمنته موثقة سماعة القائلة « فهو في سعة حتى يلقاه » في خصوص قوله : « أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهيه » ، فإن ذلك الذي تضمنته الموثقة الأولى لسماعة بعد منعه ﷺ من العمل بأحدهما من قبيل الدوران بين المحذورين ، والتخيير فيه بين الفعل والترك قهري ، هذا إذا حملنا الأمر والنهي فيها على الالتزامين ، ولأن كان موردها من الرخص ، نعم لا يبعد إرادة الالتزامين منها ولو بقرينة موثقته الأخرى التي تضمنت أنه لا بد من العمل بأحدهما ، فلاحظ ما سيأتي في شرحهما [في الصفحة : ٢١١ ، ٢١٤] .

ولا يخفى أننا لو سلطنا في رواية الميثمي مسلك الحكومة أمكن القول بأن محصلها هو تكذيب ما تضمن التخيير في الأحكام الالتزامية ، ليكون نظير قوله ﷺ في المهر عند موت الزوج قبل الدخول : « إنهم لم يحفظوا عني ، إنما قلت ذلك في الطلاق » [وسائل الشيعة ٢١ : ٣٣٣ / أبواب المهور ٥٨ ح ٢٤ (نقل بالمضمون)] ولا يبعد أن يكون هؤلاء الجماعة الذين حضروا بخدمته ﷺ وكانوا يتنازعون قد ذكروا أخبار التخيير والتوسعة في أثناء مباحثاتهم ، والإمام ﷺ أراد الرد عليهم بقوله ﷺ : « فذلك الذي يسع الأخذ » الخ [منه ﷺ] .

٢١٠ أصول الفقه / ج ١٢

الروايتين تخييراً والفتوى على طبقها ، ولازم هذا التوقّف هو سقوط كلّ من الروايتين .

ولا يبعد أن يكون ذلك هو المراد من ذيل المقبولة المشتمل على قوله ﷺ : « فأرجه حتّى تلقى إمامك ، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات »^(١) بأن يكون الأمر بالإرجاء عبارة عن الأمر بترك الخبرين وعدم العمل بأحدهما ، وهو عبارة أخرى عن التساقط ، والمقصود من قوله : « فإنّ الوقوف » الخ التوقّف في الفتوى على طبق أحدهما ، وقوله ﷺ : « حتّى تلقى إمامك » لا يوجب اختصاصه بإمكان ذلك .

ويمكن حمل كلام الكليني ﷺ^(٢) فيما مفاده التخيير على هذا المعنى ، فراجع وراجع ما حرّراه^(٣) في شرح ذلك في تحرير الكفاية عن درس بعض أساتذتنا السادة ﷺ ، بل راجع الوافي^(٤) فيما يتعلّق بهذا المبحث سيّما في شرح عبارة الكليني ﷺ ، ونقله^(٥) عبارة الطبرسي في الاحتجاج ، فإنك تجده صريحاً في أنّ مراد الجماعة من التخيير ، التخيير في العمل لا الفتوى ، وحيثُ فبعد انحصار التخيير العملي بالموارد المذكورة - أعني موارد الترخيص كما تضمّنته هذه الرواية - يكون التخيير في باب التعارض ساقطاً إلّا في خصوص الأمور غير الالزامية .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ - ١٠٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

(٢) الكافي ١ : ٧ .

(٣) مخطوط لم يطبع بعد .

(٤) الوافي ١ : ٢٩٤ .

(٥) الوافي ١ : ٢٩٢ - ٢٩٣ ، الاحتجاج ٢ : ٢٦٣ - ٢٦٤ .

والحاصل : أنه يمكن أن يدعى أن المراد من التوقّف في كثير من هذه الروايات الأمرة بالتوقّف هو التوقّف في الفتوى على طبق إحدى الروايتين المتعارضتين ، فيكون ذلك عبارة أخرى عن الالتزام بتساقطهما والرجوع إلى ما تقتضيه الأصول والقواعد لو لم يكن في البين هاتان الروايتان .

ولعل أقوى شاهد على هذا التفسير ما نقله في الحقائق عن الكافي في الموثّق عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه ، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع ؟ قال عليه السلام : يرجئه حتّى يلقى من يخبره فهو في سعة حتّى يلقاه »^(١) فإنّ تفريع قوله عليه السلام : « فهو في سعة حتّى يلقاه » على قوله عليه السلام : « يرجئه حتّى يلقى من يخبره » يدلّ على أن المراد من الأرجاء والتوقّف هو عدم لزوم العمل بإحدى الروايتين ، وأنّه لا حرج عليه من طرحهما والبناء على عدم وجودهما الذي هو عبارة أخرى عن التساقط .

ولا يضّرّ في ذلك كون ذلك الأرجاء مغيّباً بلقاء من يخبره الذي هو الإمام عليه السلام ، فإنّه لا يكون موجباً لتقيّد الحكم المذكور بإمكان ذلك ، فإنّ تعليق الحكم على غاية لا يوجب التقيّد بإمكان حصول الغاية ، كما في مثل « كلّ شيء لك حلال أو طاهر حتّى تعرف ... »^(٢) ، وإلاّ لاخصّص قاعدة الطهارة والحل بما يمكن فيه حصول العلم .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٥ ، الحقائق الناضرة ١ : ٩٣ - ٩٤ ، الكافي ١ : ٥٣ / ٧ .

(٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٧ و ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ و ٤ ، ٣ : ٤٦٧ / أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤ (مع اختلاف يسير) .

والسرّ في ذلك هو أنّ المستفاد من أمثال هذه الغايات أنّ الحكم مقيّد بعدمها ، سواء كان وجودها ممكناً فعلاً أو اتّفق أنّه غير ممكن . نعم إنّ الجهة التي تكون دائماً غير ممكنة الحصول لا يصحّ أخذها غاية ، لأنّ أخذ ما لا يمكن حصوله دائماً يكون لغواً ، لكن ذلك لا يوجب انحصار الغاية بما يمكن الحصول دائماً ، بل أقصى ما في البين هو لغوية أخذ ما يمتنع حصوله دائماً ، أمّا ما يكون ممكن الحصول ولكن قد يتّفق عدم إمكان حصوله ، فلا مانع من أخذه غاية للحكم ، فلاحظ .

ولا يخفى أنّ هذه الدعوى - أعني كون أخبار التوقّف مختصة بزمان الحضور استناداً إلى الغاية المذكورة - أشار إليها الشيخ في الرسائل ، فإنّه ﷺ بعد فراغه من السببية والطريقة ، وبيان أنّ الحكم على الثاني هو التوقّف لكن الأخبار المستفيضة دلّت على عدم التساقط مع فقد المرجح ، [قال :] وحينئذ فهل يحكم بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما - إلى أن قال - وأمّا أخبار التوقّف الدالة على الوجه الثالث من حيث إنّ التوقّف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل كما فيما لا نصّ فيه ، فهي محمولة على صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام ﷺ كما يظهر من بعضها ، فيظهر منها أنّ المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام ﷺ لا العمل فيها بالاحتياط^(١).

وقال في الأمر الثاني - بعد أن ذكر الأخبار الواردة - ما هذا لفظه : وأخبار التوقّف على ما عرفت وستعرف محمولة على صورة التمكّن من العلم^(٢).
وقال في آخر مبحث التراجيح عند الكلام على كون دليل الحرمة مقدّماً

(١) فرائد الأصول ٤ : ٣٩ - ٤٠ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٧٠ .

على دليل الوجوب ما هذا لفظه : والحق هنا التخيير وإن لم نقل به في الاحتمالين ، لأن المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين ، خصوصاً مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقف والارجاء^(١).

لكنك تراه كغيره عليه السلام يحمل أخبار التوقف على صورة التمكن من لقائه عليه السلام ، لا أن نفس الأخبار المذكورة مقيدة بذلك ، وأما قوله : كما يظهر من بعضها^(٢) فكأنه استظهار محض ، لا أنه من جهة الغاية والآفائها جميعاً مشتملة على الغاية المذكورة .

نعم ، نقل في الوافي عن الطبرسي عليه السلام في الاحتجاج كلاماً مفصلاً قال فيه : وأما قوله عليه السلام للسائل : « أرجه وقف حتى تلقى إمامك » أمره بذلك عند تمكنه من الوصول إلى الإمام عليه السلام ، فأما إذا كان غائباً ولا يتمكن من الوصول إليه والأصحاب كلهم مجمعون على الخبرين ولم يكن هناك رجحان لرواة أحدهما على رواية الآخر بالكثرة والعدالة ، كان الحكم بهما من باب التخيير يدل على ما قلناه ما روي عن الحسن بن الجهم ، عن الرضا عليه السلام قال « قلت له : يجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة ، قال : ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا ، فإن كان يشبههما فهو منا ، وإن لم يكن يشبههما فليس منا . قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق ، فقال عليه السلام : إذا لم تعلم فموسع عليك

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٥٨ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٤٠ .

٢١٤ أصول الفقه / ج ١٢

بأيّهما أخذت»^(١) وما رواه الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتدّ إليه »^(٢) انتهى كلامه^(٣).

ومما يشهد بما ذكرناه من أنّ المراد بالتوقّف هو إسقاط كلّ من الروايتين وعدم الفتوى ، الرواية الأخرى عن سماعة التي هي عن الاحتجاج - ولعلّها هي عين ما تقدّم^(٤) عن الكافي مع الاختلاف في التعبير لكونه من قبيل النقل بالمعنى - أعني بتلك الرواية الثانية التي ذكرها الشيخ عليه السلام^(٥) عن الاحتجاج بسنده عن سماعة ابن مهران ، قال « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : يرد علينا حديثان ، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه ، قال عليه السلام : لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله عنه . قلت : لا بدّ أن نعمل بواحد منهما ، قال : خذ بما خالف العامة »^(٦).

فإنّ قوله عليه السلام في مورد كون التعارض من قبيل الأمر والنهي عن الشيء الواحد : « لا تعمل بواحد منهما » لا بدّ أن يكون المراد منه عدم العمل من حيث الفتوى والاعتقاد والالتزام ، وإلا فإنّ العمل الخارجيّ في مورد هذا التعارض لا ينفكّ عن كونه على طبق أحدهما ، فكيف ينهاه الإمام عليه السلام عن العمل بواحد منهما ، وكيف فرض السائل فرضاً آخر وهو أنّه لا بدّ من العمل ، كلّ ذلك شاهد

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢١ - ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٠ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤١ .

(٣) الوافي ١ : ٢٩٣ ، الاحتجاج ٢ : ٢٦٣ - ٢٦٤ (مع اختلاف يسير) .

(٤) في الصفحة : ٢١٠ .

(٥) فرائد الأصول ٤ : ٦٥ .

(٦) الاحتجاج ٢ : ٢٦٥ / ٢٣٥ ، وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٢ (مع اختلاف يسير) .

على أن المراد من عدم العمل هو عدم الفتوى ، وحينئذ يكون المراد من فرض السائل أنه لا بد لنا من العمل هو كون المسألة من قبيل النزاع في الميراث ونحوه من موارد الشبهات الحكمية المتعلقة بحقوق الناس في مورد التخاصم .

ولكن مع ذلك لا يكون هذا الفرض مصداقاً لكونه لا بد من العمل بواحد منهما ، لإمكان طرحهما والرجوع في مورد المسألة إلى ما تقتضيه القواعد الأخرى ، ولعله فرض تسامحي ، ولذلك اكتفى السائل بما أجابه الإمام عليه السلام بقوله : « خذ بما خالف العامة » وإلا فلزم يكن في البين هذا المرجح فماذا يعمل هذا السائل فيما فرضه من أنه لا بد من العمل بواحد منهما .

اللهم إلا أن يقال : إن فرض المسألة هو ما لو كان قد ابتلي بمثل هاتين الروايتين قبل حضور وقت العمل ، بأن ترد إحدى الروايتين بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال والأخرى بحرمة ، وذلك في أواسط الشهر مثلاً ، ويكون محصل الأمر بعدم العمل حتى يلقاه هو لزوم ملاقاته عليه السلام قبل حضور وقت العمل ، ويكون محصل الجواب أنه قد حضر وقت العمل فلا يمكننا التأخير ، لكن هذا فرض بعيد .

بل يمكن أن يقال : إن قوله عليه السلام في رواية الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام : « إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة ، فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد إليه »^(١) المراد من التوسعة هو التوسعة من ناحية الخبرين ، بمعنى عدم لزوم الأخذ بواحد منهما حتى يرى القائم عليه السلام فيردهما إليه ، فإن ردهما إليه عليه السلام كناية عن عدم الأخذ بواحد منهما قبل لقائه ، بل هو في سعة منهما بحيث إنهما حينئذ في حكم العدم ، وهو عبارة أخرى عن التساقط والرجوع في

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤١ .

موردهما إلى ما تقتضيه القواعد والأصول الجارية في ذلك المورد .
فالذي تخلص : هو اختصاص ما دلّ على التخيير والتوسعة بموارد
الرخص والنواهي التنزيهية ، وفيما عداها يكون المرجع هو التوقف الذي عرفت
أن محصله هو التساقط .

ولو تنزلنا عن تفسير التوقف الذي تضمنته أخباره بما عرفت مما يرجع إلى
التساقط ، بل أخذناه بمعنى الأخذ بما يوافق الاحتياط منهما ، أو بما هو الاحتياط
واقعاً وإن لم يكن هو - أعني الاحتياط - على طبق أحدهما ، فلا أقل من القول بأن
مورد تلك الأخبار الدالة على التوقف منحصر بموارد التمكّن من لقائه عليه السلام ، فيبقى
زماننا مورداً لمقتضى القاعدة الأولى من التساقط .

وأما الترجيح فإن أجمع خبر يتضمن الترجيح هو المقبولة ، فإن تمت
دالتها على لزومه فهو ، وإلا كان الترجيح أيضاً ساقطاً ، ولو بأن نقول إن ما تضمنته
المقبولة أولاً من الترجيح بصفات الراوي من الأعدلية والأفقهية والأصدية في
الحديث والأورعية إنما هو مرجح لأحد الحكمين على الآخر ، وليس في ذكر
الأصدية في الحديث قرينة على كون الترجيح للرواية لا للحكم ، لإمكان كونها
- أعني الأصدية - مرجحة للحكم أيضاً فيما لو كان مستنده الرواية كما هو
المفروض .

مضافاً إلى عدم وجود هذه الفقرة في رواية الاحتجاج لهذه المقبولة كما
حكاه عنه في مستدرك الوسائل ^(١) وإن كان المعتمد هو ما عن الكافي ^(٢) ، وقد

(١) مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٠٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

(٢) الكافي ١ : ٥٤ / ١٠ ، وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

راجعت الاحتجاج المطبوع^(١) فوجدته مشتملاً على الفقرة المذكورة .
نعم ، في بعض الروايات التي ذكرها في الوسائل الاقتصار على الأفقية والأعلمية والأورعية ، مثل ما عن داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام « في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف ، فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما ، عن قول أيهما يمضي الحكم ؟ قال عليه السلام : ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما ، فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر »^(٢).

وفي بعضها الاقتصار على الأعدلية والأفقية ، وهي ما عن موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق ، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما ، فحكما فاختلفا فيما حكما ، قال : وكيف يختلفان ؟ قال : حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان ، فقال عليه السلام : ينظر إلى أعدلهما وأفقهما في دين الله فيمضي حكمه »^(٣) ولم أعثر في الوسائل على رواية تدل على الترجيح بالصفات إلا المقبولة وهاتين الروایتين الواردتين في تعارض الحكمين .

وما تضمنته [المقبولة] أخيراً من الترجيح بالشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب والسنة لم تكن من باب الترجيح ، بل كانت من باب تميز الحجة عن غيرها ، وذلك لكثرة الروايات الدالة على سقوط ما خالف الكتاب والسنة حتى في غير مورد المعارضة ، بل دل بعضها على سقوط ما وافق العامة ، مثل ما في

(١) الاحتجاج ٢ : ٢٦١ / ٢٣٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٠ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٥ .

الوسائل عن الشيخ عن [عبيد بن] زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام : « ما سمعته مني مما يشبه قول الناس ففيه التقيّة ، وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه »^(١)، بل ما يدلّ على لزوم الأخذ بخلافهم حتّى مع عدم وجود الرواية عندنا ، كالرواية المشتملة على تعليل الأمر بالأخذ بخلافهم لأنهم قد أخذوا بخلاف ما كان قد صدر من أمير المؤمنين عليه السلام من الأحكام^(٢)، حتّى أنّ بعضها مشتمل على قوله عليه السلام : « إئت فقيه البلد فاستفتّه فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإنّ الحقّ فيه »^(٣) وإن أولها في الوسائل بما لا ينافي ما ذكرناه .

أمّا الشهرة^(٤) فكونها من مميّزات الحجّة عن غيرها واضح ، خصوصاً بعد ما تقرّر من أنّ المدار في حجّة الخبر على الوثوق والاطمئنان ، مع ما اشتملت عليه المقبولة من التعليل بأنّه لا ريب فيه .

ومما يشهد بما ذكرناه من إنكار التخيير وإنكار الترجيح بالأعدلية والأفقهية والأصديّة مع فرض الاشتراك في هذه الموادّ ، أنّك لا تجد في الفقه من رجّح إحدى الروايتين على الأخرى بكون راوئها أفقه أو أعدل أو أروع من راوي

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٦ (مع اختلاف يسير) .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٥ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٣ .

(٤) ولم أعثر على ما اشتمل على الترجيح بها سوى المقبولة والمرفوعة ، إلّا ما أرسله في الوسائل بقوله : قال : « وروي عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا : إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فإنّه لا ريب فيه » .

والظاهر أنّ القائل المحكي عنه هو الطبرسي المذكور في صدر السند ، وقد راجعت الاحتجاج فوجدته مشتملاً على ذلك [منه عليه السلام] . راجع وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٣ ، الاحتجاج ٢ : ٢٦٥ / ذيل ح ٢٣٥ .

الأخرى مع اشتراك الراويين في الفقه والعدالة والورع ، ولو رجع ذلك إلى المقابلة بين السلب والإيجاب رجع إلى تمييز الحجّة من عدم الحجّة .

كما أنّك لا تجد مورداً يقول فيه الفقيه إنّ في البين روايتين متعارضتين في الطهارة والنجاسة أو الوجوب والحرمة ، ولا مرجح لإحدى الروايتين على الأخرى ، ولكنّي مع ذلك أختار رواية النجاسة أو أختار رواية الحرمة ، فالحكم في هذه المسألة هو النجاسة أو الحكم فيها هو الحرمة ، فلو كان الحكم في باب التعارض بعد فرض التساوي هو التخيير في الفتوى أو الافتاء بالتخيير ، لوقع ذلك من أحد الفقهاء في مورد من الموارد ، ولم أتوفّق على العثور في الفقه على صدور مثل ذلك من أحد من الفقهاء ، فتتبع لعلّك تعثر عليه .

وقد تعرّض المرحوم المحقّق الرشتي رحمته الله لهذا الإشكال فقال : إيقاظ ، هذا البحث الطويل - أي بحث التخيير - قليل الجدوى ، بل قيل أو يقال إنّ عادمها ، لأنّنا لم نجد موضعاً حكموا فيه بالتخيير لتعارض الخبرين ، بل إن قالوا قالوا بالتخيير الواقعي - وذكر من أمثلة ذلك ما يذكر في سجود السهو وبعض منزوعات البئر ، إلى أن قال - لكن هذا في غير الواجبات لا يتأتّى ، بل لا بدّ فيه من التعارض ، ولكن ليس ببالي ما حكموا فيه بالتخيير الظاهري لتعارض الأخبار^(١) فراجع .

نعم ، إنّ كلّ همّهم في موارد التعارض هو إسقاط إحدى الروايتين باعراض المشهور ونحوه ممّا يوجب الوهن فيها وإسقاطها عن الحجّة ، فراجع وتتبع وتأمل .

قال في الوسائل بعد أن ذكر رواية سماعة المشتملة على قوله عليه السلام : « يرجئه

حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه»^(١) قال الكليني: وفي رواية أخرى «بأيتهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(٢) أقول: وجه الجمع حمل الأول على الماليات والثاني على العبادات المحضة، لما يظهر من موضوع الأحاديث، أو تخصيص التخيير بأحاديث المندوبات والمكروهات لما يأتي من حديث الرضا عليه السلام المنقول في عيون الأخبار^(٣).

ثم إنه سرد باقي الروايات، ومنها رواية العيون إلى أن وصل إلى مكاتبة الحميري الواردة في التكبير المشتملة على قوله عليه السلام: «وبأيتهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» قال: أقول يفهم من هذا ومن حديث عمر بن حنظلة وجه الجمع بين التوقف والتخيير، وقد ذكرناه، والله أعلم. على أن الاختلاف من غير وجود مرجح منصوص أصلاً لا وجود له في أحاديثهم عليه السلام إلا نادراً كما ذكره الطبرسي في الاحتجاج وغيره^(٤).

قلت: وهو إنما يكون كذلك فيما لو كان التعارض على نحو التباين، فإنه غالباً يكون مقروناً بأحد المرجحات، وإن شئت فقل بأحد مميزات الحجة عن غيرها مثل موافقة الشهرة ومخالفة العامة، ولا أقل من الموهن الأعظم وهو إعراض المشهور، وحينئذ فلا يظهر أثر مهم عملي بين القول بالتخيير والقول بالتوقف الذي عرفت أن مرجعه إلى التساقط، أما تعارض العموم من وجه فهو وإن كان كثيراً إلا أنه ليس المرجع فيه هو الترجيح المذكور أو التخيير، بل يتعين

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨ و ١٠٩ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨ و ١٠٩ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ذيل ح ٣٩.

الرجوع فيه بعد فقد المرجحات الدلالية إلى التسايط كما سيأتي^(١) بيانه إن شاء الله تعالى .

ولكن لا يخفى أن ذلك - أعني مجرد عدم الأثر العملي للقول بالتخيير والقول بالتوقف - لا يرفع التعارض الواقع بين أخبار التوقف وأخبار التخيير ، فلا بد من رفع التعارض بينهما بما أشار إليه سابقاً من الوجهين المذكورين ، وأجودهما الثاني ، أعني حمل أخبار التخيير والتوسعة على موارد التعارض في الاستحباب والكراهة ونحوهما من الأحكام الترخيصية كما هو مورد رواية ابن مهزيار في صلاة النافلة في المحمل^(٢) ، ومورد مكاتبة الحميري في التكبير الانتقالي ، وكما صرحت به رواية العيون من التفصيل بما مفاده حكومتها على أخبار التخيير والتوسعة ، وبيان المراد من تلك التوسعة وشرح موردها .

ولا بأس بنقل رواية العيون التي أشرنا إليها ، فإنها يمكن الاكتفاء بها في ضابط الحكم في باب التعارض ، فنقول بعونه تعالى قال الشيخ الصدوق رحمته الله في كتابه عيون أخبار الرضا عليه السلام : حدثنا أبي ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ، قال : حدثنا سعد بن عبدالله ، قال : حدثني محمد بن عبدالله المسمعي ، قال : حدثني أحمد بن الحسن الميثمي « أنه سئل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد ، فقال عليه السلام : إن الله عز وجل حرم حراماً وأحل حلالاً وفرض فرائض ، فما جاء في تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك ، فذلك ما لا يسع الأخذ به ، لأن

(١) راجع الحاشيتين الآتيتين في الصفحة : ٢٩٧ و ٣٠٧ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٤ .

رسول الله ﷺ لم يكن ليحرّم ما أحلّ الله ، ولا ليحلّل ما حرّم الله عزّ وجلّ ، ولا ليغيّر فرائض الله وأحكامه ، كان في ذلك كلّه متّبعا مسلّما مؤذيا عن الله عزّ وجلّ ، وذلك قول الله عزّ وجلّ : ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(١) ، فكان ﷺ متّبعا لله مؤذيا عن الله عزّ وجلّ ما أمره به من تبليغ الرسالة ، قلت : فإنّه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله ﷺ ممّا ليس في الكتاب وهو في السنّة ثمّ يرد خلافه ، فقال : وكذلك قد نهى رسول الله ﷺ عن أشياء نهى حرام فوافق نهيه في ذلك نهى الله تعالى ، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كعدل فرائض الله تعالى ووافق في ذلك أمره أمر الله ، فما جاء في النهي عن رسول الله ﷺ نهى حرام ثمّ جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك ، وكذلك فيما أمر به ، لأنّا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ﷺ ، ولا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله ﷺ إلاّ لعلّة خوف ضرورة ، فأما أن نستحلّ ما حرّم رسول الله ﷺ أو نحرّم ما استحلّ رسول الله ﷺ فلا يكون ذلك أبداً ، لأنّا تابعون لرسول الله ﷺ مسلّمون له كما كان رسول الله ﷺ تابعا لأمر ربّه عزّ وجلّ مسلّما له ، وقال الله عزّ وجلّ : ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢) ، وإنّ رسول الله ﷺ نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل إعافه وكراهة ، وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب ، بل أمر فضل ورجحان في الدين ، ثمّ رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول ، فما كان عن رسول الله ﷺ نهى إعافه أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه ، إذا ورد عليكم عنّا فيه الخبر باتّفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره ، وكان الخبران صحيحين معروفين باتّفاق الناقلة فيهما ، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما

(١) الأنعام ٥٠ : ٦ ، يونس ١٠ : ١٥ ، الأحقاف ٤٦ : ٩ .

(٢) الحشر ٥٩ : ٧ .

جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت ، موسع لك ذلك من باب التسليم لرسول الله ﷺ والرد إليه والينا ، وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله ﷺ مشركاً بالله العظيم ، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله ، فما كان موجوداً في كتاب الله حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب ، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ ، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله ﷺ وأمره ، وما كان في السنة نهى إعافه أو كراهه ، ثم كان الخبر الآخر خلافه ، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه ، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى الرسول ﷺ ، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه برأيكم ، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا » قال مصنف هذا الكتاب رحمه : كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه سيي الرأي في محمد بن عبدالله المسمعي راوي هذا الحديث ، وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة ، وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي^(١) ، انتهى ما في العيون .

وقال في الوسائل بعد أن ذكر هذه الرواية عن العيون : أقول : ذكر الصدوق أنه نقل هذا من كتاب الرحمة لسعد بن عبدالله ، وذكر في الفقيه^(٢) أنه من الأصول

(١) عيون أخبار الرضا رحمه : ٢ : ٢٠ - ٢٢ / ٤٥ (مع اختلاف يسير عما نقله المصنف رحمه عن النسخة الخطية) .

(٢) من لا يحضره الفقيه ١ : ٣ - ٤ .

والكتب التي عليها المعول وإليها المرجع^(١).

وقد نقلت هذه الرواية الشريفة على طولها من نسخة خطية من كتاب العيون مصححة عليها آثار القدم ، لأن جميع فقراتها لا تخلو عن شاهد لما ذكرناه فهي أولاً بيّنت أن ما خالف الكتاب ليس بحجة وأنه ليس بصادر عنهم ، وكذلك ما خالف السنة الالزامية من الأوامر والنواهي والفرائض وإن لم يكن مخالفاً للكتاب ، وأنه لا ترخيص في المخالفة في مثل ذلك ولا توسعة فيه ، فلو ورد ما يكون مشتملاً على مثل تلك المخالفة وجب طرحه ، سواء كان له معارض أو لم يكن ، أما ما يكون من السنة من قبيل المستحب والمكروه وقد ورد ما يدل على الترخيص في ذلك ، وكان ذلك الوارد متفقاً عليه ، بحيث إنه يرويه من كان راوياً لذلك الأمر أو النهي ، فلا بأس بالأخذ به من باب التسليم ، بل لا يجوز ترك الأخذ به من باب عدم التسليم أو العناد والإنكار .

ثم أفادت الرواية ضابط التعارض ، وأنه يلزم عرضهما أولاً على الكتاب ، فإن كان فيه ما يوافق أحدهما وجب الأخذ به وطرح الآخر ، ولو لم يكن في الكتاب شيء من ذلك وجب عرضهما على السنة ، فإن كان فيها أمر أو نهى إلزامي وجب الأخذ بما وافقها منهما وطرح الآخر ، وإن لم يكن فيها إلا الأمر الاستحبابي أو النهي الكراهتي وكان أحد الخبرين مخالفاً لذلك الأمر الاستحبابي أو لذلك النهي الكراهتي ، كان مفاد ذلك الخبر هو الترخيص في ذلك المستحب أو ذلك المكروه ، وكان المورد حينئذ هو مورد الحكم منهم عليه السلام وقولهم بأنه يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأحدهما وبأيهما شئت وسعك ، ونحو ذلك من عبارتهم عليه السلام في التخيير والتوسعة .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٥ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ، ذيل ح ٢١ .

وما كان خارجاً عن هذه الضوابط الثلاث من موارد التعارض وجب رده إليهم ، وأنهم عليهم السلام أولى به ، ولا يجوز فيه القول بالرأي ، وأنه يجب فيه التوقف والبحث والطلب وعدم القول والفتوى بشيء مما دل عليه المتعارضان حتى يأتي البيان فيه منهم عليهم الصلاة والسلام .

ومقتضى إطلاق التوقف هو عدم الترجيح بشيء من المرجحات ، ويخرج منه ما لو كان أحدهما موافقاً للعامة ، فإنه يلزم الأخذ فيه بما خالفهم ، لما تقدم من الأدلة ، ويخرج عنه ما لو كان أحدهما مشهوراً معروفاً بخلاف الآخر النادر ، فإنه يلزم الأخذ فيه بالأول لما عرفت من كون المجمع عليه لا ريب فيه ، وأن النادر لا يحصل فيه ملاك الحجية وهو الوثوق والاطمئنان ، أما المرجحات الأخر فلا يمكن الحكم بها إلا بدليل يكون مقدماً على هذا الإطلاق ، هذا .

ولكن المحقق الرشتي رحمته الله قد ذكر هذه الرواية واستدلال صاحب الوسائل بها على انحصار التخيير في الأحكام غير الالزامية ، ثم قال : وفيه : أنه لا دلالة ولا مساس لها بالمقام ، بل هي من أخبار الترجيح بالكتاب والسنة ، وأنه مع عدم الترجيح وجب التوقف في القول لا في العمل ، فإن كان فيها دلالة على شيء فهي من عموم أخبار التوقف في تعارض الأخبار ، وأين هذا من التخيير في المستحبات والتوقف في الواجبات .

والحاصل : أنها تدل أولاً على التوقف في القول لا في العمل . وثانياً : أنها من الأخبار المطلقة لا المفصلة ، وأما الأخذ من باب التسليم فيما لو تعارض الكراهة والرخصة كما تدل عليه فهو من فروع الجمع لا من فروع التخيير .

ومحصل هذه الرواية على ما يظهر لمن تأمل في جميع فقراتها التي لم ينقل جلها بطولها : أنه قد يجمع بين نواهي الرسول ﷺ وبين ما ورد من أهل

البيت من خلافه ، بأن كان النهي نهى كراهة وتنزيه لا نهى تحريم وإلزام ، وقد يطرح فيما خالفها من أخبار أهل البيت عليه السلام كما إذا كان نهى إلزام أو أمر إلزام ، ويستفاد منه ذلك ، وأنه لا بد للفقيه من التأمل وعدم البدار إلى طرح ما خالف السنة حتى يعرف حال النهي المروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه نهى عافية^(١) أو نهى عزيمة ، وهذا المعنى لا مساس له بما نحن فيه أصلاً ، إلى آخر كلامه فراجع^(٢) . ولكنك قد عرفت أنها بصدد بيان حكم التعارض ، وبيان أن حديث التوسعة في الأخذ بأيهما شئت مختص بخصوص ذلك القسم من التعارض ، فتكون حاکمة على ما دل على التوسعة ، وأن ما عدا تلك الموارد الترخيصية لا توسعة فيها ، وأنه يجب التوقف فيها .

فراجع وتأمل في فقرات الرواية الشريفة ، خصوصاً ذلك التقسيم الثلاثي الذي تضمنه قوله عليه السلام : « فما ورد عليكم من حديثين مختلفين » إلى آخره ، فإنه عليه السلام أمر أولاً بعرضهما على الكتاب وأمر بأخذ ما وافقه وطرح ما خالفه ، وثانياً بعرضهما على السنة ، فإن كان فيها ما يتضمن الإلزام ، كان اللازم هو طرح ما خالف ذلك ، وإن لم يكن إلا التنزيه والاستحباب ، لم يكن ذلك موجباً لطرح المخالف الدال على الترخيص ، وكان ذلك هو المعنى به من حديث التوسعة . وثالثاً أن ما كان خارجاً عن هذه الضوابط كان الحكم فيه هو التوقف في الفتوى الذي يكون لازمه هو التساقط .

ولا يخفى أن كون حمل المخالف للسنة التنزيهية على الترخيص من باب الجمع الدلالي لا ينافي أصل المطلب ، وهو تعرض الرواية لشرح التوسعة وبيان

(١) [هكذا في المصدر والمذكور في الحديث : إعافة] .

(٢) بدائع الأفكار : ٤٢٤ .

انحصار موردها في خصوص هذا القسم .

نعم ، يبقى شيء أشار إليه ، وهو أن التوقف الذي أمرت به الرواية هو التوقف في الفتوى ، وهو لا ينافي التخيير العملي الذي دلت عليه أخباره ، لكن ذلك مبني على أن مفاد أخبار التخيير هو التخيير العملي ، أعني كونه تخييراً في المسألة الفرعية ، وقد عرفت أنه تخيير في المسألة الأصولية ، هذا .

مضافاً إلى أن ما دلت عليه هذه الرواية من بيان انحصار التوسعة بخصوص الأحكام غير الالزامية كافٍ في إسقاط عموم تلك الروايات لغير هذه الأحكام .

ثم إن المرحوم السيد محمد كاظم رحمته الله في رسالته تعرض لهذه الرواية واستدلال صاحب الوسائل ^(١) بها ، وأجاب عنها بأنها ليست ناظرة إلى التخيير بين الخبرين من حيث إنهما خبران كما بيّناه سابقاً ، كيف ولو كان المراد ذلك لزم التخيير ولو مع وجود المرجح وهو موافقة أحدهما للسنة ، وهذا باطل ، فلو دل أحدهما على استحباب شيء والآخر على كراهته مثلاً ، وفرض أن السنة مطابقة لأحدهما ، فلا يعقل التخيير ، وهذا يعين ما ذكرنا من أن المراد جواز العمل بالخبرين من حيث إن الحكم غير إلزامي ويجوز تركه ، وهذا واضح غايته ، خصوصاً بعد التأمل في تمام الخبر ، فراجع ^(٢) . وأشار بذلك إلى ما تقدّم منه في هذه الرواية ^(٣) .

وفيه : أن الترخيص [في] الرواية وإن كان لأجل ما أفيد من كون الحكم غير إلزامي ، وأنه ليس من قبيل التخيير بين الخبرين ، إلا أنها دالة على أن التوسعة

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٨ - ١٠٩ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ذيل ح ٦ .

(٢) كتاب التعارض : ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٣) المصدر المتقدم : ٢٤٢ .

٢٢٨ أصول الفقه / ج ١٢

والترخيص مختص بمثل ذلك المورد ، وأن ما عداه لا توسعه فيه ولا ترخيص ، وذلك كافٍ في حكومتها على أدلة التخيير والتوسعة بأي معنى فسّرنا تلك التوسعة التي نطقت بها رواياتها .

نعم ، مقتضى هذا الحصر في هذه الرواية هو لزوم حمل قوله عليه السلام : « موسّع عليك » على هذه التوسعة التي تضمنتها هذه الرواية ، دون غيرها من التوسعة والتخيير في الحجية أو في العمل بقول مطلق ، فراجع وتأمل .

وعلى كلّ ، فالمراد من التوسعة في هذه الرواية هي التوسعة من حيث العمل لا من حيث الحجية ، وحينئذ يمكن الالتزام بالتوسعة العملية في الخبرين اللذين يتضمّن أحدهما الأمر غير الإلزامي والآخر النهي غير الإلزامي حتى لو كان أحدهما موافقاً للسنة دون الآخر ، فلاحظ .

هذا كلّ في مقابلة هذه الرواية الشريفة مع روايات التخيير ، مثل رواية الحسن بن الجهم^(١) ورواية الحارث بن المغيرة^(٢) وغيرهما .

أمّا مرفوعة العوالي^(٣) فهي بالاعراض عنها أولى ، لأن صاحب الكتاب ينقلها عن العلامة ، وبينه وبين عصر العلامة عليه السلام ما يزيد على المائة سنة ، فيبعد كلّ البعد أن يكون ذلك النقل من قبيل النقل الشفاهي ولو بالوسائط ، فلا بدّ أن يكون النقل عن بعض كتب العلامة ، ولم يعثر عليها أحد في شيء من كتب العلامة عليه السلام ولو كان لبان .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٠ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤١ .

(٣) عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ / ٢٢٩ ، مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢ .

مضافاً إلى أنها إنما حكمت بالتخيير في خصوص ما لو كان كل منهما موافقاً للاحتياط ، أو كان كل منهما مخالفاً له ، ولا إشكال في الثاني ، لأنه من الأحكام الالزامية ، كما أنه لو كان الأول من قبيل الدوران بين المحذورين لا إشكال فيه في التخيير ، سيما إذا أخذناه عملياً .

وأما الضدّان مثل صلاة الظهر والجمعة ، فإن علمنا من الخارج بوجوب أحدهما لزمنا الاحتياط ، والآ كان محصل التخيير فيه هو الرجوع إلى البراءة وعدم الحرج على نمط التخيير في المحذورين ، وفيه تأمل ، والأولى طرحها .

قوله : والإشكال عليها بأنّ موردها اختلاف الحكمين في مستند حكمهما ، وفي مثله لا بدّ من الترجيح ، لعدم قطع الخصومة بالتخيير ... الخ^(١).

هذا الإشكال وما بعده للكفاية^(٢)، فإنه لا أشكل أولاً : بأنّ هذا الترجيح لأحد الحكمين على الآخر لا لإحدى الروايتين على الأخرى .

وثانياً : باختصاص المقبولة^(٣) بإمكان الحضور ، فلا تشمل زمان الغيبة .
وثالثاً : أنه لو التزمنا بالترجيح وتقديم أخباره على أخبار التخيير ، وقيدنا أخبار التخيير بما عدا موارد الترجيح ، لكان ذلك من باب التخصيص المستهجن لندرة عدم المرجح .

ثمّ أشكل رابعاً على بعض المرجحات ، وأنها ليست من قبيل الترجيح ، بل

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٧١ [يتلو التعليق على هذه العبارة تعليق آخر على نفس العبارة] .

(٢) كفاية الأصول : ٤٤٣ - ٤٤٥ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

من قبيل المائز بين الحجّة وغيرها . وقول شيخنا رحمه الله هنا تعريض بالجواب عن هذه الإشكالات .

وقد حرّرت عنه رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال الأوّل ما نصّه : أنّ التخيير لو كان في المسألة الفرعية لكان الفرق بينه وبين القضاء تامّاً ، أمّا لو كان في المسألة الأصولية ، أعني كون التخيير في الحجّة كما هو المختار ، لكان البابان - أعني باب القضاء وباب الافتاء - باباً واحداً ، حيث إنّ التخيير في كلّ منهما يكون في الحجّة والمدرك ، غير أنّه في باب القضاء يكون في مدرك الحكم ، وفي باب الافتاء يكون في مدرك الفتوى ، فإذا وجب الترجيح وتعيّن الأخذ بما هو الراجح في مدرك القضاء ، وجب ذلك وتعيّن الأخذ به في مقام الافتاء ، ولا معنى للتفكيك حينئذ بين البابين ، انتهى . وهو عين ما أفيد هنا بقوله : فإنّ الترجيح إنّما يكون في مقابل التخيير ، وقد عرفت أنّ التخيير إنّما يكون في المسألة الأصولية الخ^(١).

لكنّه قابل للتأمل ، فإنّ الترجيح في الرواية المزبورة - أعني المقبولة - إنّما يكون في مقابل التوقّف المأمور به أخيراً عند التساوي لا التخيير ، ومن الواضح أنّ التوقّف هنا بل التخيير لو كان بل الترجيح إنّما هو راجع إلى غير الحاكمين ، بمعنى أنّ الرواية إنّما تتعرّض سؤالاً وجواباً لكسب التكليف عند اختلاف الحاكمين ، فالترجيح والتخيير أو التوقّف إنّما يكون بالقياس إلى غير الحاكمين ، وحينئذ لا يكون لذلك دخل في كونه راجعاً إلى المسألة الأصولية .

نعم ، إنّ حكم الحاكم كفتواه لا بدّ أن يكون لمستند ، وأنّه في صورة تعارض الروايتين عند الحاكم أو المفتي لا بدّ أن يرجّح إحداها على الأخرى أو

التعادل والتراجيح ٢٣١

يتخير بينهما ، فيحكم أو يفتي على طبق الراجح أو المختار أو يتوقف في ذلك ، كل ذلك مما يرجع إلى المسألة الأصولية ، أعني مدرك الحكم أو مدرك الفتوى . لكن الرواية سؤالاً وكذلك جواباً لا تعرض لها بالنسبة إلى الحاكمين نفسيهما ، وأنه ماذا يكون تكليفهما ، وإنما المسؤول [عنه] هو تكليف غيرهما ، فعلى تقدير أن يكون في البين ترجيح فإنما هو في ترجيح ذلك الغير أحد الحكمين على الآخر ، لا في ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى في مقام الافتاء بها أو العمل على طبقها .

وكان شيخنا رحمته حسبما في التحرير فهم من الإشكال أن مراد المستشكل هو أن المنظور في الترجيح هو ترجيح الحاكم إحدى الروايتين على الأخرى ، ولا إشكال في أنه لا مورد فيه للفتوى بالتخير ، لعدم انقطاع الخصومة بالفتوى بالتخير ، وحينئذ يتجه ما أفاده رحمته من الجواب بأن هذا الإشكال إنما يتوجه لو قلنا بأن المراد من التخير هو التخير في المسألة الفرعية أعني الفتوى بالتخير ، لأن لزوم ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى في مقام الحكم لا ينافي التخير العملي المذكور ، لأنه في غير مقام الحكم .

والخلاصة : هي أنه لو كان التخير الذي دلت عليه رواياته هو الفتوى بالتخير ، فلا يمكن أن يتأتى للحاكم في مقام الخصومة ، لأن فتواه بالتخير العملي للمتخاصمين لا يرفع الخصومة بينهما ، بل لابد له من أن يرجح إحدى الروايتين على الأخرى ، وهو ما دلت عليه المقبولة ، لأن الخصومة لا ترتفع إلا بترجيح إحدى الروايتين على الأخرى ، ليتسنى للحاكم الحكم على طبق الراجح منه .

وهذا هو الذي أفاده في الكفاية بقوله : إن رفع الخصومة بالحكومة - إلى

قوله - لا يكاد يكون إلا بالترجيح الخ^(١)، وحينئذ يتوجه عليه إشكال شيخنا رحمه الله بأن ذلك مبني على كون التخيير الذي دلت عليه رواياته هو التخيير العملي، إذ لو قلنا كما تقدم إن التخيير المذكور هو التخيير في المسألة الأصولية لم تكن الخصومة مانعة منه، لأن الحاكم يختار إحدى الروايتين فيحكم على طبقها، كما يختارها في مقام الفتوى فيفتي على طبقها.

لكن لا يخفى أن صاحب الكفاية لا يقول بكون التخيير عملياً، بل إن نظره هو كونه تخييراً في المسألة الأصولية كما سيأتي في قوله: ثم لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلديه، ولا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية لعدم الدليل عليه^(٢).

ولعل مراده من قوله هنا: إن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح الخ^(٣)، ليس ما عرفت من البناء على كون التخيير الذي دلت عليه رواياته [هو التخيير العملي] لأنه خلاف مذهبه، بل مراده أن التخيير هو التخيير في المسألة الأصولية، ولكن لا يجري في مقام التخاصم تخيير المتخاصمين بين الروايتين أو بين الحكمين، لأن كلا منهما يختار ما يوافقه، فلا بد حينئذ من الترجيح، هذا.

ولكن لا يخفى أنه لا محصل لتخيير المتخاصمين بين الروايتين تخييراً أصولياً، وإنما ذلك للحاكم لا لهما، وقد عرفت [أنه] لا مانع من تخيير الحاكم تخييراً أصولياً بأن يختار إحداهما فيحكم على طبقها.

(١) كفاية الأصول: ٤٤٣.

(٢) كفاية الأصول: ٤٤٦.

(٣) كفاية الأصول: ٤٤٣.

ثم لا يخفى أن مرفوعة العوالي^(١) ليست في مقام الخصومة ، فلا وجه لقوله : لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو مورد هما الخ^(٢)، إلا أن يقال : إن الصحيح موردها ، ولكن أخطأ الناسخ فعبر بموردهما ، فلاحظ .

ثم لا يخفى أننا قد أنكرنا دلالة الأخبار على التخيير ، إمّا لتحكيم رواية العيون^(٣) ، وإمّا لدعوى كون المراد من التوسعة هو التوسعة من ناحية الخبرين ، وهو عين الأرجاء والتوقف والتساقط ، ومع ذلك لا بد لنا من التكلم على المقبولة من حيث لزوم الترجيح في قبال أصالة التساقط ، أو في قبال أخبار التوسعة الدالة على التساقط ، وقد عرفت أن صدر المقبولة ليس في مقام ترجيح إحدى الروايتين ، بل في ترجيح أحد الحكمين على الآخر أو إحدى الفتويين على الأخرى ، وأمّا ذيلها فليس هو من باب الترجيح ، بل من باب تمييز الحجة عن غيرها ، فلا دلالة في المقبولة على الترجيح فلاحظ .

ويؤيد ما ذكرناه من كون صدر المقبولة في مقام ترجيح إحدى الفتويين على الأخرى ، أو ترجيح أحد الحكمين على الحكم الآخر ، لا في مقام ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى ، ما ذكره في الوسائل بعد فراغه عن الكلام في المقبولة [وهو] ما نقله عن داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام « في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف ، فرضيا

(١) عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ / ٢٢٩ ، مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات

القاضي ب ٩ ح ٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٤٣ .

(٣) المتقدمة في الصفحة : ٢٢١ وما بعدها .

بالعدلين ، فاختلف العدلان بينهما ، عن قول أيهما يمضي الحكم ؟ قال : ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ، ولا يلتفت إلى الآخر ^(١) فإنه صريح في كون المقابلة بين الفتويين أو بين الحكمين ، إذ ليس فيه ذكر للرواية أصلاً ، فلاحظ .

وكذلك ما نقله في أخريات الباب عن موسى بن أكيّل عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق ، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما ، فحكما فاختلفا فيما حكما ، قال عليه السلام : وكيف يختلفان ؟ قلت : حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان ، قال عليه السلام : ينظر إلى أعدلهما وأفقهما في دين الله فيمضي حكمه » ^(٢).

قوله : والإشكال عليها بأنّ موردها اختلاف الحكمين ... الخ ^(٣).

الأولى في الجواب أن يقال : إنّ هذه القضية من قضاء التحكيم ، وبعد اختيار الاثنين واختلافهما فيما وقع فيه النزاع ، يسقط تحكيمهما وتعود المسألة كما كانت قبل تحكيمهما ، لكن على المتخاصمين أن يجتهدا في مسألتها وينظرا إلى الروايتين اللتين استند أحد القاضيين إلى إحداهما والآخر إلى الأخرى ، ويرجح ما هو الراجح بينهما بالترتيب الذي أفادته المقبولة ^(٤) ، نعم لو اختلف المتخاصمان في الترجيح كانا كمجتهدين وقع النزاع بينهما في إرث ونحوه فعليهما الترافع إلى مجتهد آخر .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٠ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٥ .

(٣) فوائد الأصول ٤ : ٧٧١ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

وأما الجواب عن الإشكال الثاني بأن اختصاص التوقف بزمان الحضور لا يقتضي اختصاص الترجيح به^(١)، فلا يخلو عن تأمل، فإنه يوجب التفكيك بين مورد الصدر فيجعل للأعم من زمان الحضور، ومورد الذيل فيجعل لخصوص زمان الحضور.

ولكن لا يبعد أن لا يكون المراد من قوله ﷺ: «حتى تلقى إمامك» الاختصاص بزمان الحضور، بل هو كناية عن التوقف ولزوم الاحتياط إلى أن يلقي الإمام ﷺ وإن طال الأمد، فإن قوله ﷺ: «فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» هو تلك الجملة الجارية في جميع موارد عدم قيام الحجة، فلا تدل المقبولة على أزيد من السقوط عند التساوي والتعارض، غايته أنها تدل على لزوم الاحتياط، فهي من هذه الجهة حالها حال أخبار الاحتياط.

ثم لا يخفى أن أجمع الأخبار للمرجحات هو المقبولة، ويمكن القول بأن ما اشتملت عليه ليس من المرجحات، بل هو من قبيل التمييز للحجة عما ليس بحجة، فإن الخبر الموافق للعامة إن لم يعضد بشيء آخر لا يكون حجة، وكذلك المخالف للكتاب والسنة على حد ما ورد في أصل حجية الخبر من رد ما خالف الكتاب والسنة، غايته أنه يحتاج إلى تحديد في تلك المخالفة أو اعتبار الموافقة، وقد تعرض له الجماعة في أوائل حجية خبر الواحد، فلم تأت المقبولة من ناحية هذين المرجحين بشيء جديد، وكذلك الحال في المشهور والنادر، فإن النادر في نفسه ليس بحجة، وعلى ذلك جرى المرتضى ﷺ^(٢) وغيره^(٣) في قولهم بعدم

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٧٣.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤، ٣: ٣٠٩، الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٧١.

(٣) منهم السيد ابن زهرة ﷺ، في غنية النزوع ١: ٣٥٦، وابن إدريس الحلبي ﷺ في

حجّة أخبار الأحاد مع أنّ عملهم في الفقه عليه .

وعمدة ما يقال في توجيه كلماتهم : هو أنّ الواحد الشاذّ النادر الذي لم يعرفه الأصحاب لا يكون حجّة ، بل نحن نقول بما هو أعظم من ذلك ، وهو أنّ الخبر غير المعمول به عند مشايخنا المعرض عنه في فقههم لا يكون حجّة لعدم ركون النفس إليه ، فلم يبق باليد إلا الترجيح بصفات الراوي .

ويمكن الجري فيها على هذا الأساس ، وهو أنّ الحجّة ما ركنت النفس إليه وحصل الوثوق به ، وما يرويه غير الأعدل في قبال ما يرويه الأعدل لا تطمئن به النفس ، فيكون ساقط الحجّة في خصوص المقابلة بإخبار الأعدل وإن لم يكن فيه قصور لو لم يكن في قبالة خبر الأعدل .

ويمكن الجري على هذا الأساس في مخالفة العامة وموافقتهم ، بأن نقول إنّ مجرد موافقة العامة في حدّ نفسها لا تكون مسقطة عن الحجّة إلا إذا انضم إليها جهات أخرى ، ومن جملتها ما لو كانت للخبر الموافق لهم معارضة بخبر مخالف لهم بل يمكن أن يكون الحال كذلك في غير المشهور في قبال المشهور ، فلاحظ وتدبّر .

وينبغي مراجعة ما أفاده شيخنا رحمته (١) في آخر الكتاب في تعارض العموم من وجه ، فإنّه منع من الترجيح الصدوري وسوّغ الترجيح الجهتي والترحيح المضموني ، ومع التساوي أفاد أنّ اللازم قياساً على غيره هو التخيير لكنهم قد بنوا

⇒ السرائر ١ : ٥٠ ، والطبرسي رحمته راجع مجمع البيان ٧ : ١٠٣ ذيل آية ٧٩ من سورة الأنبياء .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٩٢ / الأمر الخامس .

على التساقط .

ولا يخفى أنه يمكن القول بأنه لا مانع من المرجح الصدوري ، إذ ليس معناه أن المرجوح صدوراً محكوماً بأنه غير صادر ، بل أقصى ما في البين هو عدم إجراء دليل « صدق » فيه ، بمعنى عدم وجوب العمل على طبق مؤذاه ، وهذا قابل للتبعض ، نظير ما لو كان مشتملاً على جملتين .

وما أفاده من الجواب بأنه ليس في البين جمل متعددة ، قابل للتأمل ، فإنه قد جرى على ذلك في المرجح الجهتي ، فحكم بسقوطه في مورد التعارض ، ولا معنى لسقوطه إلا عدم العمل به في بعض أنواعه أو أفرادها الذي هو مورد المعارضة .

وهكذا الحال في المرجح المضموني ، فإن أحد العامين من وجه لو كان بعمومه لمورد المعارضة مخالفاً للكتاب في قبال العام الآخر الذي يكون بعمومه لمورد المعارضة موافقاً للكتاب أو لا يكون موافقاً للكتاب ولا مخالفاً له ، فترجيح الموافق ترجيح صدوري ، ولو سلمنا إخراجاً عن المرجح الصدوري وجعلناه مرجحاً آخر نظير جهات الصدور ، كان إسقاط ذلك المخالف في خصوص مورد التعارض تبعية في وجوب العمل ولزوم التصديق في بعض المدلول دون بعض ، وهو الذي أوجب عليه إنكار إجراء المرجح الصدوري في العامين من وجه .

ثم بعد اللتيا والتي يكون الحكم عند التساوي هو التخيير بناءً على أصلهم الذي أصلوه ، فلم لا يرجعون إليه في مورد العموم من وجه ، بل يرجعون إلى الأصل الذي عرفته وهو التساقط ، فلاحظ وتدبر .

وبناءً على ما ذكرناه من التساقط يكون الأصل مرجعاً عند التساقط لا أنه مرجح لأحد المتعارضين .

نعم ، فرق واضح بين المرجح الصدوري والمرجح الجهتي ، فإن الخبر الموافق للعامة يمكن القول بأنه قد صدر تقيّة فهو لا ينافي أصل الصدور ، بخلاف غيره من المرجحات .

لكن هذا الفرق لا دخل له بما نحن بصددده من إمكان التبعيض في مدلول المتن الذي هو العام ، فنحكم بسقوطه في مورد المعارضة ، بمعنى سقوط دليل وجوب التصديق به في ذلك المورد الذي هو مورد المعارضة ، دون بقية الموارد التي لا معارضة فيها ، ومعنى المرجح الصدوري لا يزيد على ذلك ، بمعنى أن المرجوح يكون ساقطاً عن دليل وجوب التصديق ، لا أنه محكوم بعدم صدوره كي يقال إنه لا يمكن التبعيض في هذه الجهة في المتن الواحد بل في الجملتين من متن واحد ، فإنه لا يمكن الحكم بصدور إحداهما دون الأخرى ، فلاحظ .

قوله : كما لا ينبغي الإشكال على الاستدلال بها ، بأن الظاهر من قوله ﷺ في الذيل : « إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك »^(١) - إلى قوله - فإن اختصاص التوقف بزمان الحضور لا يقتضي اختصاص الترجيح به^(٢) .

هذا إشارة إلى الإشكال الثاني من إشكالات الكفاية وجوابه ، وقد حرّرت عنه ﷺ في الجواب ما نصّه : إن ذلك - أعني الاختصاص - إنما هو قيد عقلي مستفاد من قوله ﷺ : « حتى تلقى إمامك » فلا يوجب إلا اختصاص التوقف

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٧٣ .

التعادل والتراجيح ٢٣٩

المأمور به عند التساوي بحال الحضور ، دون ما تقدّم عليه من الترجيح بالأمر المذكورة ، انتهى .

ولكنّه مع ذلك قابل للتأمل ، فإنّ الترجيح عند شيخنا رحمته إنّما هو في قابل التخيير ، والتخيير عنده مختصّ بزمان الغيبة ، فيكون الترجيح أيضاً مختصاً بزمان الغيبة ، وحينئذ يكون ما تضمّنه صدر الرواية من الترجيح راجعاً إلى حكم زمان الغيبة ، وما تضمّنه ذيلها وهو التوقّف عند التساوي راجع إلى زمان الحضور ، ولا يخلو حينئذ من غرابة ، إذ الأنسب أن يقول عليه السلام عند فرض التساوي : إذن فتخيّر . نعم ، يمكن أن يقال : إنّ ما تضمّنه صدرها من الترجيح مطلق شامل لزمان الغيبة والحضور ، وذيلها وهو التوقّف يختصّ بزمان الحضور .

كما أن دعوى الكفاية^(١) من كون الترجيح منحصرأ بزمان الحضور يمكن القطع بعدمها ، لأنّ الترجيح لو لم يكن الأنسب اختصاصه بزمان الغيبة فلا أقل من عدم اختصاصه بزمان الحضور الذي لا يناسبه إلا الأرجاء حتّى الوصول إلى خدمة الإمام عليه السلام .

وهذا ممّا يؤيد ما قدّمناه من أنّه لا ترجيح ولا تخيير ، وإنّما هو التوقّف عن الافتاء الذي هو التساقط ، وأنّ ما تعرّضت له المقبولة أولاً من الترجيح بالصفات إنّما هو في مقام ترجيح أحد الحكمين ، وما تعرّضت له ثانياً من الترجيح بغيرها فإنّما هو في مقام بيان الضابط والمائز بين الحجّة وغيرها . وما تعرّضت له أخيراً من التوقّف لا يكون إلا عبارة عن التساقط ، وأنّه ليس بمختصّ بزمان الحضور ، لما تقدّم من أنّ الغاية لا تدلّ على انحصار الحكم في إمكان حصولها .

(١) كفاية الأصول : ٤٤٤ .

٢٤٠ أصول الفقه / ج ١٢

قوله : وكذا لا ينبغي الإشكال بمعارضة الرواية لرواية الاحتجاج - إلى قوله - وجه المعارضة هو أنه في المقبولة كان التوقف بعد فقد المرجّحات ، وفي رواية الاحتجاج الأمر بالعكس ، يكون الترجيح بمخالفة العامة بعد عدم إمكان التوقف ، لحضور وقت العمل ... الخ^(١).

لا يخفى أن التعارض المذكور إنما هو في ناحية الأمر بالتوقف ، وأنه في المقبولة^(٢) في طول الترجيح ، وفي رواية الاحتجاج^(٣) يكون الترجيح في طوله ، وهذا بعد فرض كون التوقف مختصاً بزمان الحضور لا أثر له فيما نحن بصدد من لزوم الترجيح وأن أخباره مقدّمة على أخبار التخيير .

وكان الأنسب على مسلك شيخنا^(٤) من كون أخبار التوقف مختصة بزمان الحضور الجواب عن الموثقة^(٥) المذكورة بذلك ، وأما على ما سلكناه من كون مفاد كلّ من أخبار التوسعة وأخبار الإرجاء هو التوقف غير المختصّ بزمان الحضور ، فبناءً على كون هذه الأمور الثلاثة من قبيل تمييز الحجّة عن غيرها ، فلا ينبغي الإشكال في كون التوقف في طولها ، وكذلك الحال لو قلنا بكونها من المرجّحات ، وحينئذ يكون ما دلّت عليه هذه الموثقة من العكس ساقطاً غير معمول به .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٧٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ - ١٠٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

(٣) الاحتجاج ٢ : ٢٦٥ / ٢٣٥ ، وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٢ .

(٤) [لا يخفى أن رواية الاحتجاج أرسلها الطبرسي^(٦) عن سماعة بن مهران ، لكن المصنّف^(٧) وصفها بالموثقة في غير موضع من هذه الأبحاث ، فلاحظ] .

وقد بقي الإشكال الثالث للكفاية^(١) لم يتعرض له عليه السلام، وهو إشكال التخصيص المستهجن . قال في الوسائل - بعد ذكره وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف - ما هذا لفظه : على أن الاختلاف من غير وجود مرجح منصوص أصلاً لا وجود له في أحاديثهم عليهم السلام إلا نادراً ، كما ذكره الطبرسي في الاحتجاج وغيره^(٢) . ولكن هذا الإشكال لازم للكفاية بعد بنائه على أن هذه المرجحات التي تعرضت لها المقبولة لم تكن في مقام الترجيح ، وإنما هي في مقام تمييز الحجة عن غيرها ، فإن لازم ذلك هو انحصار مورد أخبار التخيير بما عدا مورد المقبولة . اللهم إلا أن يقال : إن ذلك ليس من قبيل التقييد وإبقاء المطلق على فرد نادر ، بل إن ذلك الحكم - وهو التخيير من أول الأمر - يكون مورده تعارض الحجتين ، فلا يشمل موارد الترجيح المذكور لأنه ليس منها ، ولا يكون اختصاصه حينئذ بالفرد النادر من قبيل التخصيص المستهجن ، بل هو مختص به من أول الأمر هذا ، وقد عرفت فيما تقدم^(٣) مما شرحناه فيما يتعلق برواية العيون انحصار التوسعة أو التخيير بخصوص الأحكام غير الالزامية ، فنكون في راحة من هذه الإشكالات ، فراجع وتأمل .

ثم لا يخفى أنه قد تقدم^(٤) أن عمدة أخبار التخيير هي رواية الحسن بن الجهم^(٥) ، وأن رواية ابن مهزيار الواردة في مسألة النافلة في المحمل ، والمكاتب^(٦)

(١) كفاية الأصول : ٤٤٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ، ذيل ح ٣٩ .

(٣) في الصفحة : ٢٠٧ وما بعدها ، وكذا في هامش الصفحة : ١٦٢ .

(٤) في الصفحة : ٢٠٢ وما بعدها .

(٥) الآية بعد قليل .

(٦) تقدمتا في الصفحة : ٢٠٦ .

الواردة في التكبير الانتقالي لا شاهد فيها للتخيير المطلق في جميع أنحاء التعارض ، وأن رواية العوالي^(١) لا يمكن الاعتماد عليها . مضافاً إلى أن التخيير فيها مقيد بالتساوي من ناحية المرجحات ، وأن رواية الحارث بن المغيرة^(٢) مختصة بزمان الحضور ، مضافاً إلى ما عرفت من إمكان كون المراد من التوسعة في قوله عليه السلام : « إذا سمعت من أصحابك الحديث فموسع عليك حتى ترى القائم فترد إليه » هو نفس المراد من قوله عليه السلام : « فهو في سعة حتى يلقاه » بعد الأمر بالارجاء في رواية سماعة : قال عليه السلام : « يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه »^(٣) ، من أن المراد به هو السعة من ناحية الخبرين ، وأنه لا يلزمه الفتوى أو العمل بأحدهما كما يفسره روايته الأخرى المتضمنة لقوله عليه السلام : « لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك »^(٤).

وحينئذ فلم يبق بأيدينا من أخبار التخيير إلا رواية الحسن بن الجهم ، وهي ما رواه في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال : « قلت للرضا عليه السلام : تعيّننا الأحاديث عنكم مختلفة ، قال عليه السلام : ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله وأحاديثنا ، فإن كان يشبههما فهو منا ، وإن لم يكن يشبههما فليس منا ، قلت : يعيّننا الرجلان^(٥) وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ، ولا نعلم أيهما الحق ،

(١) عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ / ٢٢٩ ، مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢ .

(٢) المتقدمة في الصفحة : ٢٠٢ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٥ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٢ .

(٥) يعيّننا الخبران (نسخة) [منه عليه السلام] .

فقال ﷺ : إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت ^(١).

ومن الواضح أن التوسعة أو التخيير فيها لما كان مسبقاً بالأمر بالقياس على كتاب الله تعالى وأحاديثهم ، وأنه ما يكون من الأخبار المختلفة غير مشابه لذلك فهو ليس منهم ، كان ذلك عبارة أخرى عن التقييد للتوسعة بعدم المرجح الذي اشتملت عليه المقبولة ، فإن كلاً من موافقة الكتاب والسنة وشهرة الرواية ومخالفة العامة الذي اشتملت عليه المقبولة داخل في الضابط المذكور ، أعني ما كان مشابهاً للكتاب وأحاديثهم ﷺ ، وحينئذ فيكون المراد من قوله : « ولا نعلم أيهما الحق » كناية عن التساوي في المشابهة المذكورة أو في عدم المشابهة .

أما ما اشتملت عليه المقبولة من الترجيح بالأعدلية والأفقهية والأصداقية والأورعية فقد عرفت ^(٢) أنه أجنبي عن الترجيح في الرواية ، وإنما هو مسوق لترجيح أحد الحكمين على الآخر ، ولأجل ذلك لا ترى فقيهاً رجح رواية على أخرى بمجرد الأعدلية ونحوها ، وحينئذ فأبى هذا المطلق الوارد في إثبات التخيير حتى نتكلم عليه في أن تقديم أخبار الترجيح عليه يكون موجباً للتخصيص المستهجن .

اللهم إلا أن يقال : إن قول الراوي : « قلت » الثانية ، ليس متصلاً بالسؤال الأول ، بل هو سؤال آخر في مقام آخر ، ويكونان حينئذ روايتين صادرتين في زمانين ومقامين جمعهما الراوي في كتابه .

لكنه خلاف الظاهر ، فإن شأن أرباب الكتب وإن كان ربما نقلوا ما يسمعون

(١) الاحتجاج ٢ : ٢٦٤ / ٢٣٣ ، وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩

ح ٤٠ .

(٢) في الصفحة : ٢١٦ - ٢١٩ .

من الإمام عليه السلام متصلاً ببعضه ببعض بفاصل « قلت » أو « سألت » ، لكن العادة الجارية هي أنه إذا اختلف الزمان والمقام أن يقولوا : « وقلت له » بواو العطف مع الجار والمجرور ، لا مجردة عن ذلك ، فإن التجريد عن الواو والمتعلق يدل على وحدة الزمان والمقام ، وأنها رواية واحدة متصلة بسؤالين وجوابين ، فلا بد أن يكون ما في الجواب الأول مقيداً لما في الجواب الثاني ، وأن المراد من قوله : « ولا نعلم أيهما الحق » هو النظر إلى ما أمر به عليه السلام من العرض على الكتاب وأخبارهم ، وأن ما ليس مشابهاً لها ليس منهم ، فيكون الحق هو ما كان مشابهاً لها والباطل هو ما ليس بمشابه ، فغرض السائل أنه ما يكون تكليفنا عند عدم الحصول على هذا المائز والضابط إما لكونهما معاً مشابهيين لأخبارهم ، وإما لعدم إمكان إحراز ذلك ولو من جهة أن المورد لم يكن قد ورد فيه شيء من الكتاب ولا من أخبارهم .

ومن ذلك كله يظهر لك أننا لو قلنا بلزوم الترجيح لم يكن منحصراً بالمقبولة كي يتوجه عليها ما في الكفاية من الإشكالات ونحتاج إلى تكلف الجواب عن تلك الإشكالات بما أفاده شيخنا رحمته .

بل ظهر لك أن عمدة أخبار التخيير إنما هي رواية الحسن بن الجهم ، وهي في نفسها مقيدة بنفس تلك المرجحات التي تضمنتها المقبولة . هذا كله على مسلك الكفاية^(١) وغيرها من كون أخبار التوسعة دالة على التخيير .

وأما بناءً على ما حررناه سابقاً^(٢) وأشرنا إليه من كون التوسعة فيها هي التوسعة في موثقة سماع ، فلا يكون لنا ما يدل على التخيير أصلاً ، فلاحظ .

(١) كفاية الأصول : ٤٤٢ وما بعدها .

(٢) راجع الأبحاث المتقدمة في الصفحة ٢٠٧ وما بعدها .

قوله : بتقريب أن المراد من المجمع عليه ليس هو الإجماع المصطلح بحيث تكون الرواية ممّا قد أجمع الأصحاب ورواة الأحاديث على روايتها ، وإلا كانت الرواية متواترة مقطوعة الصدور ... الخ^(١).

قال رحمه الله فيما حرّره عنه : أنه لا بدّ من التسامح في إحدى الفقرتين ، إمّا أن يجعل المشهور كناية عن المجمع عليه بقرينة قوله رحمه الله : « فإن المجمع عليه لا ريب فيه »^(٢) وإمّا أن يجعل المجمع عليه كناية عن المشهور بقرينة قوله رحمه الله : « خذ بما اشتهر »^(٣). وعلى الأول يكون المراد من قوله رحمه الله : « لا ريب فيه » أنه لا ريب فيه حقيقة ، حيث إنّ المجمع عليه والمتفق عليه الرواة ممّا لا ريب فيه قطعاً ، وعلى الثاني يكون عدم الريب إضافياً لا حقيقياً ، يعني أنه بالاضافة إلى الشاذّ النادر المعارض له لا ريب فيه ، والثاني هو الأقرب ، إذ يبعد كلّ البعد أن تكون الرواية مجمعة عليها عند جميع الرواة ، فلا بدّ أن يكون المراد بذلك هو المشهور بينهم .

وحيث نقول : إنّ قوله رحمه الله : « فإن المجمع عليه لا ريب فيه » من قبيل العلة المنصوصة ، فيكون المدار في الترجيح على كون أحد المتعارضين ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى المعارض الآخر ليكون أرجح صدوراً منه ، ونتيجة ذلك أن كلّ ما كان أرجح صدوراً كان هو المقدم ، فلا يقتصر على خصوص المرجح المذكور ،

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٧٥ .

(٢) وسائل الشريعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

(٣) [الوارد في المقبولة هو قوله رحمه الله : « ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك » . وأمّا قوله رحمه الله : « خذ بما اشتهر بين أصحابك » فهو في مرفوعة زرارة المروية في مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١] .

بل يتسرى إلى كل مرجح صدوري يوجب كون أحد المتعارضين ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى المعارض الآخر .

وأجاب رحمه الله عن ذلك : بأن الظاهر ممّا لا ريب فيه أنه في حدّ نفسه لا ريب فيه لاشتماله على جهة توجب الاطمئنان به وتنفي عنه الريب ، دون ما إذا كان فيه الريب في نفسه ولكنه كان بالاضافة إلى معارضه لا ريب فيه .

قلت : وهذه الجهة - أعني كون عدم الريب إضافياً أو كونه حقيقياً - هي العمدة في المقام ، ولأجل ذلك أطال الكلام فيها في هذا الكتاب ، فإنه بناءً على كونه على نحو الحقيقة لم يكن وجه للانتقال إلى المرجح الخارج عمّا ذكر في الرواية ، بخلاف ما لو كان إضافياً ، فإنّ محصله حينئذ هو كون أحد الخبرين وإن كان مشاركاً للآخر في وجود الريب فيه ، إلا أنه لما كان احتمال الخطأ فيه أقل من احتماله في المعارض الآخر صبح لنا أن نقول إنه لا ريب فيه بالقياس إلى الآخر ، وحينئذ يكون عدم الريب عبارة عن أقلية احتمال الخطأ ، ولازم ذلك هو تقديم كلّ ما يكون احتمال الخطأ فيه أقل من مقابله ، ولا ريب أنّ كلّ مرجح تصوّرناه يكون موجباً لأقلية احتمال الخطأ ، فيلزم الأخذ به والترجيح به .

وحيث إنّ ينحصر الجواب بما أفيد في الكتاب من أنّ عدم الريب وإن لم يكن على نحو الحقيقة وكان مجامعاً للاحتمال ، إلا أنه لا مانع من كونه وصفاً لاحقاً للمشهور في حدّ نفسه لا بالاضافة إلى مقابله ، إذ لا منافاة بين عدم الريب بهذا المعنى وكونه صفة لاحقة لنفس المشهور لا بالاضافة إلى مقابله .

ويكون المتحصّل من ذلك : هو أنّ العقلاء لا يرتابون في الرواية المشهورة ، وإنّما يرتابون في الرواية الشاذة النادرة ، فلو عرض عليهم روايتان أحدهما مشهورة والأخرى نادرة ، لم يحصل لهم الارتياب في الأولى وحصل

لهم الريب في الثانية ، وإن لم يكن بين الروايتين تناف وتعارض ، ولازم ذلك هو جريهم على طبق الأولى وتوقفهم في الثانية ، وذلك عبارة أخرى عن كون الأولى حجة في نظرهم دون الثانية ، وهو معنى ما تقدم من كون ذلك من قبيل تمييز الحجة عن غيرها لا من قبيل المرجح لإحدى الحجتين على الأخرى .

قوله : وأما قوله عليه السلام : « فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ » فالأمر فيه أوضح ، فَإِنَّ التعليل لا ينطبق على ضابط منصوص العلة ... الخ^(١).

أفاد عليه السلام أن هذا ليس من منصوص العلة ، بل هو من قبيل حكمة التشريع . وثانياً : أنه لو سلم كونه من قبيل العلة المنصوصة فلا ينفعنا في التعدي إلا إلى كل ما فيه خلافهم ، لأن الصغرى حينئذ هذا خلافهم وكل خلافهم رشد .

قلت : الظاهر أنه لو قلنا إن ذلك من قبيل منصوص العلة لكان قوله عليه السلام « فَإِنَّ الرُّشْدَ » الخ^(٢) من قبيل التعليل بصغرى لكبرى مطوية ، ويكون المتحصل : أن هذا خلافهم وكل خلافهم رشد وكل رشد متبع ، ويكون الحاصل هو التعدي إلى كل ما كان فيه الرشد فتأمل ، فَإِنَّ التعدي إلى كل ما هو رشد لازم ، ولكن الكلام في صغرى الرشد ، وأي مرجح أردنا الترجيح به مما هو خارج عن هذه المرجحات يكون محققاً لكون مورده رشدًا .

وأما ما أفيد من الإشكال على كون خلافهم رشدًا بقول مطلق بأنه ربما يكون قولهم مطابقاً للواقع ، فلا يخفى أنه خارج عما هو المفروض من صورة عدم العلم ، فلا مانع من جعل قولهم مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية أمانة على

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٧٧ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١٩ ، وورد مضمونه في مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ح ١ من المصدر المذكور .

الفساد ، كما ربما تومئ إليه بعض الروايات المتقدمة ، مثل تلك التي أمرت بالسؤال من فقيه البلد^(١) وتلك التي علّلت الحكم بفساد قولهم بأنهم كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام فيخالفونه^(٢).

والحاصل : أن الغرض هو أن قولهم في حدّ نفسه يكون أمانة على الفساد ويكون موجباً لطرح ما وافقه وإن لم يكن في البين معارض ، فضلاً عما إذا عارضه ما هو المخالف لهم ، وهو ما قدّمناه من كون الرواية في مقام تمييز الحجّة عن غيرها ، لا في مقام ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى .

ثم إنّه عليه السلام تعرّض للترجيح بصفات الراوي وأفاد أنّه لم يثبت الترجيح بها عن الأصحاب ، وأمّا ما تضمّنته المقبولة من الترجيح بها فليس هو ترجيح لإحدى الروايتين على الأخرى ، بل إنّما هو من الترجيح لأحد الحكمين على الآخر من حيث صفات الحاكم كالأفقهية والأعدلية والأصديقية والأورعية ، ولأجل ذلك جعلناها دليلاً على وجوب الترافع إلى الأعلّم في الشبهات الحكمية وأن ضمّ غير الأعلّم إليه كضمّ الحجر في جنب الإنسان .

قلت : وقد تقدّم^(٣) في بعض الروايات ما يدلّ على الترجيح بذلك في مقام الحكومة من دون تعرّض لاختلاف الرواية .

ثم إنّه عليه السلام أفاد ما حاصله : أنّهم قد استدّلوا على التعدي مضافاً إلى ما تقدّم بما تضمّنته المقبولة من الترجيح بصفات الراوي ، فإنّه يستفاد منه تقديم كلّ ما كان من الروايتين المتعارضتين أقرب إلى الواقع .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٥ - ١١٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٤ .

(٣) في الصفحة ٢٣٣ - ٢٣٤ .

وفيه أولاً: ما تقدّم من أنّ التراجيح بالصفات المذكورة إنّما هو في الحكمين المتعارضين ، فيكون التراجيح بأوصاف الحاكم لا الراوي .

وثانياً: أنّ هذا التراجيح على تقدير كونه في مقام الرواية لا يمكن أن يستفاد منه أمر كلي ، كي يتعدّى عن هذه الصفات إلى كلّ ما كان من أفراد ذلك الكلي وذلك واضح .

وثالثاً: أنّ هذا لو تمّ فإنّما يكون ترجيحاً من حيث الصدور لا من حيث المضمون ، فلا يتعدّى عنه إلّا إلى ما هو أقرب صدوراً ، لا إلى ما كان أقرب إلى الواقع ، وذلك واضح .

قلت : وكأنّ مراد من قال بالتعدّي هو التعدّي إلى كلّ ما يوجب كون إحدى الروايتين أقرب إلى الواقع من الرواية الأخرى وإن لم تكن أقرب صدوراً من الأخرى .

تنبيه : إنّ طائفة من الروايات دلّت على التراجيح بتأخّر الصدور^(١)، لكن الأصحاب خصوصاً المتأخّرين بل جلّ المتقدّمين لم يعملوا بهذه الروايات لاختصاصها في نظرهم بزمان الحضور ، بل لم ينقل العمل بذلك إلّا عن الصدوق عليه السلام في باب الوصية ، على تأمل في كونه مخالفاً ، فراجع رسالة السيّد عليه السلام في التعادل والتراجيح^(٢).

ولعلّ الوجه في لزوم الأخذ بالتأخّر صدوراً هو أنّه إمّا ناسخ لسابقه ، أو أنّه يلزم العمل به وطرح ما تقدّمه لكون الأول تقية ، أو كون الثاني تقية مع لزوم العمل عليه لعدم كون التقية في صدوره ، بل إنّ التقية في العمل به أيضاً كما في قضية

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٩ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٧ .

(٢) كتاب التعارض : ٤١٩ - ٤٢٠ .

وضوء علي بن يقطين ، وعلى كل حال يكون العمل على الثاني .
وهذا التوجيه إنما يتم مع إحراز التأخر الزمني ، فلا يتأتى في زماننا ، لأن
الغالب هو عدم إحراز ذلك ، ولو فرضنا إحرازه ولو بواسطة كون أحد المتعارضين
مروياً عن الإمام المتأخر عن الإمام الذي روي عنه الآخر ، لم يكن أيضاً ذلك نافعاً
في التقديم ، لما عرفت من أن الوجه فيه هو لزوم العمل على الثاني حتى على
فرض كونه تقيّة ، لكون التقيّة كانت في العمل به لا في مجرد صدوره ، ومثل ذلك
لا يتأتى في زماننا ، ولأجل ذلك لم يلتزموا بهذا المرجح .

قوله : ومنها ما يكون مرجحاً لمضمون أحد المتعارضين ، ككون
أحدهما موافقاً للكتاب ... الخ^(١).

سيأتي منه ﷺ إن شاء الله تعالى في آخر هذا البحث^(٢) التشكيك في كونه
مرجحاً مستقلاً خارجاً عن المرجحات الصدورية ، بل هو بها أشبه وأولى ، لما
دلّت الروايات الكثيرة على أن ما خالف الكتاب باطل أو زخرف^(٣).

نعم ، يأتي بعد ذلك^(٤) إن شاء الله تعالى أن تلك الأخبار نازرة إلى المخالفة
على نحو التباين ، دون العموم من وجه ودون العموم والخصوص المطلق ، لكن
الظاهر أن ما ذكر من المخالفة أو عدم الموافقة في المقبولة^(٥) هو عين تلك

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٧٩ .

(٢) لعل المراد بذلك قول الماتن : إلا أن يقال إن موافقة الكتاب تكون من المرجحات
الصدورية ، فتأمل . فراجع فوائد الأصول ٤ : ٧٨٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٨ ، ١٢ ، ١٤ .

(٤) في الأمر الرابع من فوائد الأصول ٤ : ٧٩٠ .

(٥) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

المخالفة التي تعرّضت لها تلك الروايات ، وأنّ كون أحد المتعارضين أخصّ من الكتاب ليس بمرجح [للآخر] ، فتأمل .

قوله : الرابع : كون مضمونه تمام المراد لا جزأه ، والمتكفل لإثبات ذلك أصالة عدم التقييد والتخصيص وقرينة المجاز ، ونحو ذلك من الأصول اللفظية التي عليها بناء العقلاء عند الشكّ في إرادة التقييد والتخصيص والحقيقة ... الخ^(١).

لم يظهر الفرق بين هذا الأمر الرابع وبين الأمر الثاني الذي ذكره بقوله : « الثاني : كونه ظاهراً في المعنى ، والمتكفل لإثباته هو العرف واللغة » .

ولعلّ مراد شيخنا رحمه الله في هذا الأمر الرابع هو ما تقدّمت الإشارة إليه من عدم مخالفة الكتاب ، بأن يكون المراد أنّ استفادة الحكم من الرواية متوقّف أولاً على الحكم بصدورها ، وثانياً على ثبوت ظهور متنها ، وثالثاً على كون ذلك لغير تقية ، ورابعاً على كون ذلك الصادر الظاهر الذي صدر لبيان الواقع لا للتقية لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة .

لكن قد تقدّم ويأتي أنّ عدم المخالفة راجعة إلى الأمر الأوّل أعني الحكم بالصدور ، وبالجملّة : أنّ الحكم بالصدور متوقّف على أمرين : صحّة السند ، وكون المتن غير مخالف للكتاب .

ومن ذلك يظهر لك أنّ الأمر الرابع لا يتوقّف على الأمر الثالث ، بل إنّ الأمر بالعكس ، سواء كان ذلك الأمر الرابع راجعاً إلى الأمر الأوّل أو كان راجعاً إلى الأمر الثاني .

والحاصل : أنّ هذا الأمر الرابع إن كان عبارة عن عدم مخالفة الكتاب الذي

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٨٠ .

هو مورد المرجح المضموني ، كان ذلك راجعاً إلى الأمر الأول وهو أصل الصدور ، وإن كان عبارة عن أصالة الظهور كان راجعاً إلى الأمر الثاني . وعلى أي حال يكون الأصل فيه مقدماً على الأصل في المقام الثالث .

ولا يبعد أن يكون المراد من الأمر الثاني الذي هو الظهور هو المرتبة الأولى منه ، والمراد بالأمر الرابع هو المرتبة الثانية منه ، ويكون الوجه في تفرّعه وتأخره رتبة عن الأمر الثالث هو أنه لا يحكم على المتكلم بأنه قد أراد الظاهر إرادة حقيقية إلا بعد الفراغ عن الأمر الثالث وهو عدم التقية ، فإن من تكلم تقية لا يمكن الحكم عليه بأنه أراد الظاهر إرادة جدية ، لكن بناءً على هذا التوجيه يكون الأمر الثاني متقدماً رتبة على الأمر الأول ، كما شرحناه في دفع الدور المشار إليه هنا^(١).
قوله : نعم ، ليس بين التعبد بالصدور والتعبد بالظهور ترتب وطولية - إلى قوله - فتأمل^(٢).

قد تقدّم في حواشي ص ٢٨١^(٣) أن الذي يتوقف عليه التعبد بالصدور إنما هو المرتبة الأولى من الظهور الذي هو حاصل الجملة ، وأن المرتبة الثانية من الظهور وهي مرتبة الحكم على المتكلم بأنه أراد ما هو حاصل الجملة ، هي المتوقّفة على التعبد بالصدور ، فلا دور كي يحتاج في الجواب عنه إلى التفكيك بالفعلية والتعليقية ، ولعل ذلك هو المراد من ذلك التفكيك ، فتأمل .

وتوضيح الكلام في هذا المقام : هو أن هم شيخنا رحمته الله في هذا المبحث أولاً إثبات أن المرجح الصدوري مثل الأعدلية وموافقة الشهرة مقدّم في مقام المزاخمة

(١) راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ١٢٣ - ١٢٤ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٨٠ - ٧٨١ .

(٣) راجع الحاشية المتقدمة في الصفحة : ١٢٣ - ١٢٤ وما بعدها .

على المرجح الجهتي الذي هو مخالفة العامة في قبال الخبر الذي يكون موافقاً لهم بمعنى أنه لو وردت روايتان متعارضتان وكان راوي إحداهما أعدل من راوي الأخرى ، أو كانت هي المشهورة دون الأخرى ، ولكن الأخرى التي يرويها غير الأعدل أو التي هي غير مشهورة وشاذة كانت مخالفة للعامة ، وكانت تلك التي يرويها الأعدل أو المشهورة موافقة للعامة ، فالتراجيح يكون لتلك التي يرويها الأعدل أو المشهورة وإن كانت موافقة للعامة ، ولأجل إثبات هذه الدعوى ذكر هذه الأمور الأربعة التي يتوقف على طيها استفادة الحكم الشرعي من الرواية ، وهي صدور الرواية أولاً ، وظهورها ثانياً ، وعدم كونها تقية ثالثاً ، وكون مضمونها تمام المراد لا جزأه رابعاً ، فأفاد أن إثبات الأمر الثالث الذي هو عدم التقية إنما يكون بعد إثبات الأمر الأول الذي هو أصل الصدور .

وحينئذ ففي الصورة المفروضة يكون اللازم أولاً هو النظر إلى كونهما مشمولين لدليل الصدور ، وحيث إن التعارض بينهما مانع من شمول دليل الصدور لكُلٍّ منهما ، وكانت إحداهما مشتملة على التراجيح من حيث الصدور ، كان ذلك المرجح حاكماً بأنها هي الداخلة تحت عموم ذلك الدليل ، وأن الأخرى خارجة عن عمومها ، ومع فرض هذه العملية لا تنتهي النوبة إلى التدافع بينهما في الدخول تحت الأصل الجهتي ، كي نقول إن الرواية الأخرى المخالفة للعامة مقدّمة على الأولى الموافقة لهم ، هذا .

ولكنه ﷺ أفاد في الأثناء توقف الأمر الرابع على الأمر الثالث ، وتكلم في الأمر الثاني بالنسبة إلى الأمر الأول ، وهل هو متوقف عليه أو أنهما في عرض واحد ، وتعرض للدور ودفعه بما تقدّمت الإشارة إليه .

والكلام في هذين المطلبين متوقف على معرفة ما أراده بالأمر الثاني والأمر

الرابع ، وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّه يمكن أن يكون مراده بالأمر الثاني هو المرتبة الأولى من الظهور أعني حاصل الجملة ، وبالرابع هو المرتبة الثانية منه أعني الحكم على المتكلّم بأنّه قد أراد الظاهر - أعني حاصل الجملة - إرادة جدّية .

لكن إذا كان مراده بالأمر الثاني هو المرتبة الأولى من الظهور ، كان الأمر الأوّل متوقّفاً عليه ، إذ لا يمكن الحكم على أنّ هذا المتن صادر من الإمام عليه السلام إلاّ بعد فرض أنّ له ظاهراً ، ولم يكن في البين دور أصلاً حتّى نحتاج إلى دفعه بما أُفيد من التفكيك بالفعلية والتقديرية .

كما أنّه لو كان المراد بالأمر الرابع هو المرتبة الثانية من الظهور ، لم يكن وجه لتوقّفه على أصالة جهة الصدور ، بل ينبغي أن يكون الأمر بالعكس ، لأنّ أصالة كونه صادراً لبيان الواقع لا تقيّة يتوقّف على ثبوت إرادته العموم مثلاً ، فيقال حينئذ إنّ إرادته لبيان الواقع لا أنّه أراد تقيّة .

اللهمّ إلا أن يقال : إنّ إرادة التقيّة تنافي كونه مريداً للعموم إرادة جدّية ، فلا يمكن الحكم على المتكلّم بأنّه مريد للعموم إرادة جدّية إلاّ بعد فرض كونه قد صدر منه ذلك لا عن تقيّة ، بل إنّ قد صدر لبيان الواقع .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّه لو كان المراد من الأمر الرابع ما يكون راجعاً إلى المضمون أعني عدم مخالفة الكتاب ، كان ذلك راجعاً إلى أصل الصدور ، لأنّ مخالفة الكتاب توجب عدم كونه صادراً ، إلاّ إذا أُريد من المخالفة مخالفة العموم والخصوص المطلق .

والأولى نقل ما حرّره عنه رحمته في هذا المقام ، فإنّه يشتمل على بعض الاختلاف عمّا في هذا الكتاب ، فلعلّ تلك الاختلافات تكون موجبة لاتّضاح ما أفاده رحمته ، وهذا نصّه على طوله :

إن أصالة الظهور متوقفة على أصالة الصدور التي هي عبارة عن عمومات أدلة حجية خبر الواحد ، والأصل الجهتي متوقف على أصالة الظهور ، أما الأول فلأنه لا معنى للحكم بأن الظاهر مراد الذي هو محصل أصالة الظهور مع عدم الحكم بصدور ذلك اللفظ عن المتكلم . وأما الثاني فلأنه لا معنى للحكم بأنه أراد هذا الظاهر في مقام بيان الواقع لا لتقية ونحوها الذي هو محصل الأصل الجهتي بدون أن يكون في البين ظاهر محكوم بأنه مراد .

فتلخص : أن أصالة الصدور متقدمة على أصالة الظهور وهي متقدمة على الأصل الجهتي .

ثم إنه قد تقدم منا في المقام شبهة دور ، وهي أنه كما أن أصالة الظهور متوقفة على أصالة الصدور ، فكذلك العكس ، إذ لا ريب في توقف الحكم بالصدور على كون الصادر ذا ظاهر مراد ، إذ لا معنى للحكم بكون اللفظ صادراً مع كونه لا ظاهر له . وهكذا الحال في أصالة الظهور والأصل الجهتي ، فإنه كما ذكرتم أن الأصل الجهتي يتوقف على أصالة الظهور ، فكذلك العكس ، حيث إنه لا معنى للحكم بأن هذا الظاهر مراد مع عدم الحكم بكونه صادراً لبيان الواقع ، إذ لا بد في الحكم بكون الظاهر مراداً من كون ذلك الكلام صادراً لبيان الواقع ، وإلا لكان الحكم بظهوره وكذلك الحكم بصدوره لغواً لا فائدة فيه ، وحينئذ فيكون كل واحد من هذه الأصول الثلاثة متوقفاً على الآخر .

والجواب : أن توقف أصالة الظهور على أصالة الصدور وكذلك توقف الأصل الجهتي على أصالة الظهور والصدور توقف فعلي ، بمعنى أنه لا يحكم بأن الظاهر مراد ، ولا بأن الكلام صادر لبيان الواقع ، إلا بعد الحكم الفعلي بأن هذا الكلام صادر من متكلمه ، وهكذا في توقف الأصل الجهتي على أصالة الظهور ،

فلا يحكم بأن الكلام صادر لبيان الواقع إلا بعد الحكم الفعلي بأن الظاهر مراد .
 أما من طرف العكس - أعني توقّف كل سابق من هذه الأصول على لاحقه -
 فليس توقفاً فعلياً ، وإنما هو تعليلي ، بمعنى أنه يكفي في جريان أصالة الصدور
 والحكم بأنه صادر من متكلّمه هو أن له ظاهراً على تقدير كونه صادراً ، وأنه
 صادر لبيان الواقع على تقدير كونه صادراً ، فلا يكون السابق متوقفاً إلا على تحقّق
 اللاحق على تقدير تحقّق السابق ، لا على فعلية اللاحق كي يتأتّى الدور .

قلت : وحاصل ذلك أن أصالة الظهور التي هي عبارة عن الحكم على
 المتكلّم بأنه أراد الظاهر يتوقّف على فعلية الحكم بالصدور ، أما الحكم بالصدور
 فلا يتوقّف على فعلية الظهور ، أعني الحكم فعلاً على المتكلّم بأنه أراد الظاهر ،
 بل أقصى ما في البين هو توقّف الحكم بالصدور فعلاً على كون ذلك الكلام له
 ظاهر لو كان صادراً ، ففعلية الظهور وإن توقفت على فعلية الصدور إلا أن فعلية
 الصدور لا تتوقّف على فعلية الظهور ، بل يكفي في الحكم الفعلي بالصدور هو
 كون ذلك الكلام له ظاهر لو كان صادراً ، وبذلك يندفع الدور .

أما ما في الكتاب في تقريب دفعه بقوله : لكن يدفع بأن التعبد بالظهور لا
 يتوقّف على فعلية الصدور والتعبد به ، بل يكفي في صحّة التعبد بالظهور فرض
 الصدور ، ولا يصحّ العكس فتأمل^(١) .

فيمكن التأمل فيه أولاً : أنه يمكن العكس ، فيكون كل منهما متوقفاً على
 تقدير الآخر وفرض تحقّقه . وثانياً : أن محصل توقّف أصالة الظهور على فرض
 الصدور أنه قبل تحقّق الصدور لا يكون في البين ظهور ، لفرض كون الظهور
 معلّقاً على فرض الصدور ، فقبله لا ظهور ، فيكون تحقّق الظهور فعلاً متوقفاً على

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٨١ .

تحقق أصالة الصدور ، والمفروض أن تحققها متوقف عليه ، فالدور باقي بحاله .
ثم قال : ثم إنك قد عرفت أن بعض المرجحات راجع إلى مرحلة الصدور
كالمشهور رواية ، وبعضها راجع إلى مرحلة جهات الصدور كمخالفة العامة
وبعضها راجع إلى نفس المضمون ككونه موافقاً للكتاب ، فتكون المرجحات
على ثلاثة أنحاء .

أما ما كان راجعاً إلى الظهور فهو أجنبي عما نحن فيه ، فإنه راجع إلى ما
تقدم من الجمع الدلالي بتقديم الأظهر على الظاهر ، وقد تقدم مفصلاً .
أما الترجيح بالأفصحية ، فليس هو مرجحاً حتى على تقدير التعدي إلى كل
مرجح ، وذلك لأن الأفصحية إنما هي في مقام الخطابة والكلمات القصار الصادرة
عنهم عليهم السلام في مقام إرسال الحكم ، أما مقام التحاور بينهم وبين من يسألهم عن
الأحكام ، فليس من اللازم أن يكون جوابهم عليهم السلام في هذا المقام في المرتبة العليا
من الفصاحة والبلاغة ، هذا ، مضافاً إلى أن أغلب الروايات يكون من قبيل النقل
بالمعنى .

وما أفاده الشيخ عليه السلام ^(١) من كونها من المرجحات في الروايات المشتملة على
نقل اللفظ ، غير نافع في دفع الإشكال ، لأنه يتوقف على إحراز كون الروايتين
كلاهما نقلًا باللفظ .

على أنك قد عرفت فيما تقدم أنه لا دليل على التعدي إلى كل مرجح ،
وأنهم وإن ذكروا ذلك في كتب الأصول وتكلموا فيه إلا أنه لا عين منه ولا أثر في
الكتب الفقهية ، إذ لم نعثر على ترجيح لأحد بغير المرجحات المنصوصة ، كما لا

(١) فرائد الأصول ٤ : ١١٧ [ولا يخفى أن الشيخ عليه السلام ذكر ذلك في الفصاحة ، وأما
الأفصحية فقد تأمل في الترجيح بها ، فلاحظ] .

يخفى على المتتبع .

ثم إنَّ المرجَّحات التي ذكرناها - وهي المرجَّح الصدوري والمرجَّح الجهتي والمرجَّح المضموني - هل هي عرضية ، بحيث إنَّه لو كانت إحدى الروايتين مشتملة على واحد منها بأن كانت مشهورة مثلاً ، والأخرى على المرجَّح الآخر بأن كانت مخالفة للعامة مثلاً ، لكان ذلك من باب تعارض المرجَّحين أو تزاحمهما ، أو إنَّها طولية وإنَّه لا ينتقل إلى المرجَّح الثاني إلا بعد الفراغ عن عدم تحقُّق الأول ؟

وأقصى ما يمكن أن يوجَّه به القول بالعرضية هو أنَّ هذه المرجَّحات وإن كانت موارد مترتبة ، لما تقدَّم من تقدُّم الصدور على جهة الصدور ، إلا أنَّ الترجيح إنَّما يكون لصدور إحدى الروايتين على الأخرى ، فيكون الترجيح في هذا المقام أعني مقام الصدور ، كما يشهد به سائر الأخبار التي اكتفي فيها بمرجَّح واحد^(١) أو مرجَّحين^(٢) من هذه المرجَّحات ، ولا ريب في أنَّ تلك الأخبار إنَّما وردت لترجيح إحدى الروايتين على الأخرى من دون أن يكون في البين طولية ، غاية الأمر أنَّ المقبولة^(٣) تكون مقبَّدة للاطلاق في تلك الأخبار ، فتكون جميع المرجَّحات التي اشتملت عليها المقبولة في مقام واحد ومرتبة واحدة ، وهي ترجيح صدور إحدى الروايتين على الأخرى بالمرجَّحات المشتملة عليها من دون أن يكون في البين طولية .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ ، وراجع ح ٤٨ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٤ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢١ ، ٢٩ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ - ١٠٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

وتوضيح ذلك : أن الأخبار الأخر قد تضمن كل منها مرجحاً واحداً كمخالفة العامة في بعضها^(١)، وموافقة الشهرة في آخر^(٢). ولا يخفى أن كل واحد من تلك الأخبار وإن كان قوي الدلالة على إطلاق مرجحية ما تضمنه ، سواء وجد المرجح الآخر الذي تضمنته الرواية الأخرى أو لم يوجد ، ولكن بعد تقييد كل منهما بالأخرى يكون الحاصل أن كلاً من هذين المرجحين مرجح مع عدم الآخر ، وفي صورة اجتماعهما يقع التعارض بين المرجحين فيرجع إلى التخيير . أما المقبولة فلا دلالة لها إلا على الترجيح بما تضمنته دون ترتيب بعضها على بعض .

وفيه أولاً : أنه لا معنى لملاحظة ما عدا المقبولة من الأخبار بعضها مع بعض كي نقيّد كلاً منها بإطلاق الآخر (مع أن هذا التقييد لا وجه له لتكافؤ الاطلاقين) . وثانياً : أن العمدة فيما هو المختار من طولية هذه المرجحات هو المقبولة ، وهي قوية الدلالة على ذلك ، أولاً من جهة الترتيب الذكري . وثانياً - وهو العمدة - من جهة دلالتها على أن كل واحد من المذكورات فيها مرجح بقول مطلق ، سواء وجد المرجح المذكور بعده أو لم يوجد ، وبذلك تقدّم على باقي الأخبار المتضمنة لمرجح واحد أو مرجحين .

قلت : قد يقال : إن إطلاق مرجحية كل واحد من هذه المرجحات ، سواء وجد المرجح المذكور بعده في المقبولة أو لم يوجد ، معارض بإطلاق الرواية المقتصر فيها على ذكر ذلك المرجح أعني المرجح اللاحق في المقبولة ، وحينئذ

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٣ ، وقد أشار

المصنف رحمه الله إليه في الهامش (٤) من الصفحة : ٢١٨ فراجع .

٢٦٠ أصول الفقه / ج ١٢

فأقصى ما في ذلك هو أن يقال نجمع بين الاطلاقين بما تقدّم من الاستدلال على العرضية ، فنقيّد كلاً من الاطلاقين بما عدا مورد الآخر ، ولا وجه حينئذ لدعوى تقديم إطلاق المقبولة على إطلاق غيرها .

والجواب عن هذا الإشكال أن يقال : ليس المراد أن الاطلاق في المقبولة يقدّم على الاطلاق في الأخبار ، بل المراد أن المقبولة تدلّ على أن مرجّحية اللاحق مقيدة بعدم المرجّح السابق ، وبهذا التقييد تقدّم على إطلاق الخبر المقتصر فيه على ذكر ذلك المرجّح اللاحق .

وإن شئت التوضيح فقل : بعد إسقاط صفات الراوي عن المرجّحية يبقى لنا مرجّحات ثلاثة : المرجّح الصدوري وهو الشهرة ، والمرجّح الجهتي وهو مخالفة العامة ، والمرجّح المضموني وهو موافقة الكتاب . والأول مقدّم على الأخيرين ، وهما في عرض واحد ، هذا ما دلّت عليه المقبولة ، ولنا أخبار آخر تضمّن كلّ واحد منها مرجّحاً واحداً .

وحينئذ نقول : أمّا إطلاق المقبولة في مرجّحية الشهرة ، فلا يعارضه شيء ، لعدم وجود رواية من تلك الروايات متعرّضة لمرجّحيّتها .

وأما ما تضمّن مرجّحية غيرها كمخالفة العامة وموافقة الكتاب ، فلا دلالة المقبولة على تقييد مخالفة العامة وموافقة الكتاب بوجوب تقييدها بعدم وجود المرجّح الأول أعني الشهرة ، ويكون ذلك موجباً لتقييد إطلاق ما دلّ على مرجّحية مخالفة العامة أو موافقة الكتاب من تلك الأخبار .

لا يقال : إن المقبولة دلّت على تأخر مرجّحية مخالفة العامة عن موافقة الكتاب بقوله : « رأيت إن كان الفقيهان - إلى قوله ﷺ - ما خالف العامة ففيه الرّشاد » .

لأننا نقول: لو خَلينا نحن وهذه الفقرة لكانت دالة على الترتيب المذكور، إلا أن تقدّم قوله: « ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به » الخ، يدلّ على أنّهما في عرض واحد، غاية الأمر السائل احتمل أن يكون مجموعهما مرجحاً واحداً، فلأجل ذلك سأل عن حكم انفراد أحدهما عن الآخر، فأجيب بأن الباقي وهو مخالفة العامة أيضاً مرجح.

نعم، الرواية الرابعة^(١) من الروايات التي ذكرها الشيخ رحمه الله تدلّ على تأخر مرجحية مخالفة العامة عن موافقة الكتاب، وبذلك تقدّم على المقبولة من جهة دلالتها على كونهما في عرض واحد، وإن كانت المقبولة مقدّمة عليها في دلالتها على تقدّم مرجحية الشهرة على مخالفة العامة.

ثمّ إنّ رحمه الله أفاد أموراً هي كالخلاصة لما تقدّم.

الأوّل: أن موارد هذه المرجّحات - أعني الصدور والجهة والمضمون - لا إشكال في كونها مترتبة، وأن لكل واحد من هذه الموارد أصلاً جارياً فيه، فالأصل الجاري في الأوّل هو أصالة الصدور المأخوذة من عمومات حجّة خبر الواحد، وفي الثاني أصالة كون الكلام من كلّ متكلم لبيان مراده الواقعي الجدّي لا للتقية ونحوها، وفي الثالث أصالة مطابقة كلام كلّ متكلم للواقع النفس الأمري، وإليه ينتهي وجوب اتباع ذلك المراد، ونعبر عن الأوّل بأصالة الصدور، وعن الثاني بالأصل الجهتي، وعن الثالث بوجوب الاتّباع.

ثمّ إنّ المرجّح في أحد المتعارضين لابدّ أن يكون مخصّصاً للأصل الجاري

(١) وهي ما رواه القطب الراوندي رحمه الله، راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨ / أبواب صفات

القاضي ب ٩ ح ٢٩.

(٢) فرائد الأصول ٤: ٦٣ - ٦٤.

٢٦٢ أصول الفقه / ج ١٢

في المعارض الآخر ، إلا أنه كما يمكن أن يكون مخصصاً لأوّل تلك الأصول المترتبة ، كذلك يمكن أن يكون مخصصاً لآخرها أو وسطها .

مثلاً كون أحد الخبرين مخالفاً للعامة يمكن أن يكون مخصصاً لأصالة الصدور في الآخر ، ومخرجاً له عن عموم أصالة الصدور وموجباً للحكم بعدم صدوره ، ويمكن أن يكون مخصصاً للأصل الجهتي في الآخر ، وموجباً لخروجه عن عموم أنّ الأصل في كلّ كلام أن يكون لبيان الواقع ، وموجباً للحكم بكون الآخر صدر تقية ، ويمكن أن يكون مخرجاً له عن الأصل الثالث وهو وجوب الاتباع وموجباً للحكم بعدم وجوب اتّباعه .

فعلى الأوّل يكون مرجحاً في مقام الصدور ، وعلى الثاني يكون مرجحاً جهتياً ، وعلى الثالث يكون مرجحاً مضمونياً .

وهذه الاحتمالات الثلاثة وإن كانت متساوية في الإمكان العقلي ، إلا أنّ المرجح إنّما يكون مخصصاً للأصل الجاري في مرتبته في الآخر ، ولا يخصّص الأصل الجاري في المرتبة السابقة أو المرتبة اللاحقة إلاّ بدليل ، ففي المرجح الجهتي تكون أصالة الصدور جارية في كلا المتعارضين ، إلاّ أنّه لمّا تعارضا وكان أحدهما مخالفاً للعامة كان مقدّماً على ما هو موافق لهم ، فيحكم حينئذ بلزوم الأخذ به وطرح الآخر والحكم بأنّه صدر تقية ، فما أُفيد من كون جميع هذه المرجحات مرجحات لصدور إحدى الروايتين على صدور الأخرى قد اتّضح ما فيه .

الأمر الثاني : أنّه قد تقدّم مراراً أنّه لا معنى للتعبّد بصدور ما هو تقية ، ومحض هذه الجملة : أنّ ما كان في نفسه ينادي أنا صادر تقية كما في بعض الأخبار الظاهرة بل الصريحة في التقية ، لا معنى للتعبّد بصدورها ، فالتقية السابقة

على الحكم بالصدور تكون مانعة عن الحكم بالصدور ، أمّا الحكم بالتقية الناتج عن الحكم بالصدور فلا يعقل أن يكون مانعاً عن الحكم بالصدور ، للفرق الواضح بين ما هو سابق على الحكم بالصدور فيكون مانعاً منه ، وبين ما يتفرّع عليه وناتج منه فلا يعقل أن يكون مانعاً عنه .

وما نحن فيه من قبيل الثاني ، فإنّ الخبر الموافق للعامة ليس في حدّ نفسه - مع قطع النظر عن الحكم بصدوره في مقام المعارضة مع ما هو المخالف لهم - متعيّناً لكونه تقية كي لا يمكن الحكم بصدوره ، وإلاّ لكانت أغلب أخبارنا ساقطة ، وإنّما يحكم بكونه تقية بعد الحكم بصدوره في مقام المعارضة بينه وبين ما هو المخالف لهم مع عدم المرجّح الصدوري لأجل المرجّح الجهتي ، فلا يعقل أن يكون ذلك - أعني الحكم بالتقية المذكورة - مانعاً عن الحكم بالصدور ، لأنّ ذلك من آثار الحكم بالصدور ومن نتائجه ، فلا يعقل أن يكون مانعاً عنه .

وبهذا التقرير يتّضح لك صحّة ما أفاده الشيخ رحمته في هذا المقام ، من أنّ هذا التراجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً أو تعبدّاً ، وأنّه لو أمكن الحكم بعدم صدور أحدهما ولو لأجل المرجّح الصدوري لم يكن هذا المرجّح جارياً ، وإنّما يجري فيما لو لم يمكن الحكم بذلك ، بل كان مقتضى أصالة الصدور أن يكون كلّ منهما محكوماً بصدوره تعبدّاً كما في مورد التساوي من حيث الصدور ، فإنّه حينئذ يرجع إلى المرجّح الجهتي .

كما أنّه قد اتّضح عدم المنافاة بين ما أفاده في هذا المقام من الرجوع إلى المرجّح الجهتي بعد فرض جريان أصالة الصدور ، وبين ما تقدّم منه من أنّ دليل التعبد [بالصدور] لا يجري فيما يكون تقية ، لأنك قد عرفت الفرق الواضح بين المقامين ، فإنّ هذا المقام فيما يكون الحكم بالتقية ناتجاً عن الحكم بالصدور ،

وما تقدّم كان فيما يكون في حدّ نفسه تقيّة ، وهذان المقامان نظير ما تقدّم من أنّه أفاد في بعض المباحث السابقة أنّه لا معنى للتعبّد بصدور ما هو مجمل ، وفي مقام آخر أنّه إذا كان المخصّص المنفصل مجملاً يحكم بصدوره وسراية إجماله إلى العام ، فإنّه قد يتوهّم التناقض بين ما أفاده في المقام الأوّل والمقام الثاني .

والجواب عنه تقدّم منا ، وحاصله أنّه لا أثر للتعبّد بصدور المجمل ، وفي الثاني أثره إجمال العام ، وهذا الإجمال - أعني إجمال العام - أت من الحكم بصدور الخاصّ المجمل ، فتأمل .

وحيث أنّه لم يتّضح الفرق بين المقامين أورد عليه البعض بأنّه مناقض لما تقدّم منه تارةً وبالنقض بالمتكافئين أخرى . أمّا التناقض فقد عرفت الجواب عنه . ومنه يتّضح لك الجواب عن النقض المذكور ، فإنّ هذا النقض إنّما نشأ من تخيل أنّ الشيخ رحمه الله يمنع من إجراء أصالة الصدور في كلا الخبرين مع الرجوع إلى المرجّح الجهتي ، وعن خلط أحد المقامين بالآخر .

قلت : الإنصاف أنّ المنشأ فيما ذكر من الإشكاليين هو الشيخ رحمه الله ، فإنّ ما أفاده في جواب « إن قلت » بقوله : قلت لا معنى للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيّة الخ^(١) ، ظاهر بل صريح في أنّ كلامه في المقام الثاني ، وأنّ الحكم بالتقيّة الناتج عن الحكم بالصدور مانع عن الحكم بأصالة الصدور ، لا فيما يكون في حدّ نفسه [تقيّة] ، وذلك لأنّ ما أورده [في] « فإن قلت » إنّما كان إيراداً في المتعارضين ، بدعوى أنّه يحكم بصدورهما معاً ، ثمّ بعد الحكم بالصدور يحكم بأنّ الموافق للعامة كان تقيّة .

ولو أجاب رحمه الله عن هذا الإيراد بأنّه لا معنى للحكم بصدورهما معاً مع

تعارضهما وكون أحدهما أرجح صدوراً من الآخر ، لكان سالماً عن هذا الإيراد .
أمّا ما أفاده الأستاذ (دام ظلّه) من الفرق بين المقامين ففي غاية المتانة ، إلّا أنّه لا يكون مصلحاً لما أفاده الشيخ رحمه الله بقوله : فإن قلت الخ .

وقد يورد على الفرق الذي أفاده (دام ظلّه) : بأن مرجع الثاني ومآله إلى الأول ، حيث إنّ الحكم بالصدور يكون نتيجة الحكم بكون أحدهما المعين تقية ، فلا أثر للحكم بالصدور المذكور .

إلّا أنّ الإنصاف أنّ الفرق واضح ، ويكفي في الأثر الأثر التعليقي الثابت له مع قطع النظر عن معارضة ، أعني أنّه لو حكم بصدوره لما كان تقية ، كما تقدّم في جواب الدور ، ولا ريب أنّ الخبر الموافق للعامة في نفسه كذلك ، وإنّما حكم بكونه تقية لأجل المعارض ، وقد يقال : إنّ تعيّن العمل بالآخر كافٍ في الأثر المذكور ، فتأمل .

ثمّ عرضت بخدمته (دام ظلّه) ما تقدّم من عبارة الشيخ رحمه الله ، فأفاد في حلّها : أنّ حاصل « إن قلت » قياس المرجح الجهتي على المرجح الدلالي ، فكما أنّه يحكم بصدور الدليلين مثل العام والخاصّ ، وبعد الحكم بصدورهما يحمل العام على الخاصّ وإن كان الخاصّ أضعف سنداً من العام ، لكونه أرجح في مقام الدلالة ، فكذلك في المرجح الجهتي يحكم بصدور كلا المتعارضين ، وبعد الحكم بصدورهما يحمل ما هو موافق للعامة على التقية ، وإن كان من حيث الصدور أقوى من المخالف لكونه مشهوراً ، وحينئذ فيكون المرجح الجهتي مقدّماً على المرجح الصدوري ، كما أنّ الجمع الدلالي مقدّم على الجمع السندي . وحاصل الجواب بقوله « قلت » : إنّ هذا القياس قياس مع الفارق ، وذلك لأنّه في الجمع الدلالي يمكن الحكم بصدور كلّ من العام والخاصّ ، وبعد الحكم

بصدور كل منهما يحمل العام على الخاص ، لأن حمل العام ليس إلغاء له بالكلية ، بخلاف ما نحن فيه ، لأنه لا يمكن الحكم بصدور كل منهما تعبداً ، وبعد الحكم بذلك يحكم بإسقاط أحدهما المعين لكونه محمولاً على التقية حينئذ ، لأن حملة على التقية إلغاء له بالكلية ، فيكون الحكم الفعلي بصدوره لغوياً لا أثر له .

قلت : ولا يخفى أن هذا الذي أفاده الشيخ رحمته أعني عدم صحة الحكم بصدور كل منهما فعلاً ثم الحكم بكون الموافق تقية ، لا يناقض ما أفاده قبل قوله « فإن قلت » بقوله رحمته : لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين ، أو تعبداً كما في الخبرين ، بعد عدم إمكان التعبد الخ^(١) ، إذ ليس غرضه من هذه العبارة ما هو المتوهم منها من أن هذا الترجيح إنما يتأتى بعد فرض الحكم الفعلي بصدورهما تعبداً لكي ينافي ما سطره في جواب « إن قلت » .

بل الغرض من ذلك أن هذا الترجيح إنما يأتي بعد فرض تساويهما من حيث الصدور ، ليكون كل منهما داخلاً تحت دليل الصدور ، أما إذا لم يكونا متساويين في ذلك ، بأن كان أحدهما أرجح صدوراً من الآخر ، فيكون داخلاً تحت دليل الصدور دون الآخر ، فلا يتأتى فيه الترجيح المذكور ، فيكون ما أفاده في هذه العبارة عين ما أفاده بعد قوله « قلت » بقوله : فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور إما علماً كما في المتواترين ، أو تعبداً كما في المتكافئين الخ^(٢) .

ثم إن هذا غاية توضيح ما أفاده (دام ظله) في الجمع بين عبارات الشيخ رحمته في

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٣٧ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٣٧ - ١٣٨ .

هذا المقام .

قلت : لكن بقي شيء وهو أنه (دام ظلّه) تقدّم^(١) منه ما حاصله أن منشأ القول بطولية هذه المرجّحات هو أن كلّ مرجّح يخصّص الأصل الجاري في مرتبته في الطرف الآخر ، ومنشأ القول بالعرضية أن كلّ هذه المرجّحات تكون مخصّصة لأصالة الصدور .

فبناءً على ذلك نقول : إن كان بناء الشيخ رحمه الله على الطولية ، وأن مثل مخالفة العامة غير مخصّصة لدليل الصدور في الآخر ، بل إنما تكون مخصّصة للأصل الجهتي فيه ، كان اللازم عليه أن أصالة الصدور جارية في كلّ من الخبرين ، فيكون كلّ منهما محكوماً بالصدور الفعلي مع الحكم على موافق العامة منهما بكونه تقية ، وهذا عين ما منعه في قوله : قلت لا معنى للتعبّد الخ^(٢).

وإن كان بناء الشيخ رحمه الله على كون المرجّح الجهتي موجباً لتخصيص أصالة الصدور في الآخر ، كانت جميع هذه المرجّحات في عرض واحد ، لأنّ كلّ منها يكون مرجّحاً لصدور أحد المتعارضين على الآخر ومخرجاً للآخر عن تحت أصالة الصدور ، فلا يتمّ ما أفاده رحمه الله من الطولية بناءً على المنشأ الذي أفاده .

نعم ، لو قلنا بأنّ هذه المرجّحات كلّها متساوية في تخصيص أصالة الصدور ، وأنّ الطولية مستفادة تعبّداً من المقبولة كما تقدّم تفصيله منه (دام ظلّه) ، لم يرد على الشيخ رحمه الله شيء .

إلا أن الظاهر منه رحمه الله في هذا المقام أن الطولية مقتضى القاعدة ، ولا وجه له إلا هذا الذي أفاده الأستاذ (دام ظلّه) من كون كلّ واحد من المرجّحات مخصّصاً

(١) في الصفحة : ٢٥٨ وما بعدها .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٣٧ .

للأصل الجاري في مرتبته في الطرف الآخر ، أو أن مورد هذه المرجحات لما كان مترتباً كانت هي مترتبة ، أما الأول فقد عرفت أنه لا يلزم ما ذكره رحمته بعد قوله « قلت » ، وأما الثاني فلما هو واضح من أن طولية المورد لا تستلزم طولية المرجحات .

قوله : وأما إذا لم يكن في الخبر قرائن التقية ، فالحمل عليها إنما يكون بعد وقوع التعارض بينه وبين الخبر المخالف للعامة ، ووقوع التعارض بينهما فرع شمول أدلة التعبد بالصدور لكل من الموافق والمخالف . لا أقول : إن أدلة التعبد بالصدور تعم كلا منهما بالفعل مع كونهما متعارضين ، فإن ذلك واضح الفساد ، بل أقول : إن كلا منهما في حد نفسه مشمول لأدلة الاعتبار ، فحمل الخبر الموافق للعامة على التقية إنما يكون بعد فرض التعبد بصدوره ... الخ ^(١).

بعد فرض كون كل منهما مشمولاً في حد نفسه للدليل الصدور ، لا يكون حمل الموافق للعامة على التقية إلا من قبيل التصرف في جهة الصدور بعد فرض إحراز الصدور ، ولازم ذلك هو كون كل منهما محكوماً بالصدور ، غايته أن الموافق لهم لا يكون مجرى لأصالة عدم التقية ، بل يحكم بكونه تقية ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به ، لكونه كما أفاده واضح الفساد ، مضافاً إلى أنه محقق لشبهة صاحب الكفاية ^(٢) من أنه لا معنى للحكم بالصدور على ما يحكم عليه بعد الحكم بصدوره بأنه تقية .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٨٢ - ٧٨٣ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٥٣ .

فلا بدّ في توضيح المطلب من تقرير آخر: وهو أنّك قد عرفت فيما تقدّم^(١) أنّ التعبد بالصدور يتوقّف على كون ما يتعبد بصدوره صادراً لبيان الواقع لا لتقية ونحوها، بمعنى أنّ الحكم بصدور هذا الخبر يتوقّف على عدم كونه تقية لو فرض كونه صادراً، وإلا فلو كان تقية على فرض صدوره لا يكون الحكم بصدوره إلّا لغواً.

وحينئذ فالحكم بصدور الخبر يتوقّف على تحقّق قضية تعليلية مفادها أنّ هذا الخبر لو كان صادراً لكان بلا تقية، فلا يكون الخبر ساقطاً عن الحجية إلّا إذا لم يتحقّق فيه عقد الوضع الذي تضمّنه الشرط في هذه القضية التعليلية أعني الصدور، أو لم يتحقّق عقد الحمل وهو كونه بلا تقية.

ولا يخفى أنّه عند انتفاء عقد الحمل لا بدّ أن ينتفي عقد الوضع، لكنّه لا ابتداءً بل بواسطة انتفاء عقد الحمل، وذلك كما لو علمنا بأنّ هذه الرواية تقية لكونها مخالفة لما هو المعلوم من مذهبنّا، كأن تكون دالة على المنع من نكاح المتعة مثلاً، فإنّ سقوط مثل هذه الرواية يكون لسقوط عقد الحمل فيها، وسقوط عقد الحمل فيها يكون موجباً لسقوط عقد الوضع، بمعنى أنّ تحقّق كون هذه الرواية تقية وانتفاء كونها بلا تقية الذي هو عقد الحمل في تلك القضية التعليلية يكون موجباً لسقوط عقد الوضع فيها وهو صدورها، فإذا لم يمكننا أن نقول إنّ هذه الرواية لو صدرت لكانت بلا تقية، لم يمكننا أن نحكم بصدورها استناداً إلى أصالة الصدور، لكون الحكم المذكور حينئذ لغواً.

وفي مثل الروايتين المتعارضتين مع فرض التساوي تكون هذه القضية التعليلية جارية في كلّ منهما، ومقتضى ذلك هو كون كلّ منهما في حدّ نفسه

(١) في الصفحة: ٢٥٥-٢٥٦ وكذا في الصفحة: ٢٦٥.

محكوماً بالصدور ، استناداً إلى أصالة الصدور ، إلا أنهما لما تعارضا ولم يكن في البين ما هو الأرجح كانت أصالة الصدور ساقطة في كل منهما ، ومرجع ذلك إلى انتفاء عقد الوضع في كل منهما ابتداءً بلا توسط انتفاء عقد الحمل .

وكذلك الحال فيما لو كانت إحداهما مشتملة على المرجح الصدوري فقط كالشهرة ، وكانت الأخرى فاقدة لكل مرجح ، فإن الشهرة لما رجحت إجراء أصالة الصدور في الرواية المشهورة على إجرائها في غير المشهورة ، كانت غير المشهورة خارجة عن عموم أصالة الصدور ، فينتفي فيها عقد الوضع ابتداءً بلا توسط انتفاء عقد الحمل .

وهذا بخلاف ما لو كانت إحدى الروائتين مخالفة للعمامة والأخرى موافقة لهم ، فإن كلاً منهما وإن كان في حد نفسه مشمولاً لأصالة الصدور ، إلا أنك قد عرفت أن الحكم بصدور الرواية يتوقف على تحقق تلك القضية التعليقية في حقها ، بأن يقال إنها لو كانت صادرة لكانت بلا تقية ، بمعنى أنها لو كانت صادرة لكانت مجرى لأصالة عدم التقية ، فقبل إجراء أصالة الصدور في هذه وفي تلك لابد أن نحقق هذه القضية التعليقية في هذه وفي تلك .

ونحن إذا أردنا أن نطبق هذه القضية التعليقية على كل واحدة منهما نرى أنها لا يمكن انطباقها على كل واحدة منهما ، إذ لا يمكن أن نقول إن كل واحدة منهما لو كانت صادرة لكان الأصل فيها هو عدم التقية ، فالمرجح الجهتي لو لم يكن موجوداً لحكمنا بعدم صدور كل منهما كما في الصورة [الأولى] ، ولكن حيث وجد لنا المرجح الجهتي الذي مرجعه إلى ترجيح الرواية المخالفة للعمامة في إجراء أصالة عدم التقية فيها ، وإسقاط أصالة عدم التقية في الرواية الموافقة لهم ، كان محصل أعمال ذلك المرجح هو التصرف في تلك القضية التعليقية

بمعنى انحصار انطباقها على الرواية المخالفة لهم ، بأن نقول : هي لو كانت صادرة لكانت بلا تقية ، وحينئذ نحكم بصدورها لتحقق تلك القضية التعليقية في حقها ، بخلاف الرواية الأخرى الموافقة لهم فإنها مع النظر إلى هذا المرجح لا يمكننا أن نقول في حقها إنها لو كانت صادرة لكانت بلا تقية ، فلا يتحقق فيها ما هو الشرط في الحكم عليها بالصدور ، فينتفي فيها عقد الوضع من تلك القضية التعليقية الذي هو الصدور ، لكن لا ابتداء بل بواسطة انتفاء عقد الحمل من تلك القضية الذي هو كونها بلا تقية .

فالحاصل : أن موافقة العامة وإن أسقطت الرواية المشتملة عليها عن أصالة الصدور ، إلا أنها لا تسقطها عنها ابتداءً ، بل بتوسط إسقاطها فيها أصالة جهة الصدور .

ومن ذلك تعرف الوجه في تقديم الشهرة على مخالفة العامة ، فإن الشهرة في الرواية الموافقة للعامة تكون مسقطاً لأصالة الصدور في الطرف المقابل ابتداءً بخلاف مخالفة العامة في الرواية النادرة ، فإنها لا تسقط أصالة الصدور في الرواية المشهورة الموافقة لهم إلا بتوسط إسقاطها فيها أصالة جهة الصدور ، التي عرفت أنها في مرتبة الحكم في القضية التعليقية التي يكون جريان أصالة الصدور في الرواية والحكم بصدورها تعبداً متوقفاً على تحققها فيها .

والخلاصة : هي أنه بعد أن اتضح أن النظر في المرجح الصدوري متقدم رتبة على المرجح الجهتي ، نقول : إننا لو نظرنا إلى هاتين الروایتين فلم نجد فيهما ما يرجح الصدور لا نحكم بصدورهما ولا بعدم صدورهما ، بل يبقى الشك والتردد بحاله إلى النظر في المرتبة الثانية وهي المرجح الجهتي ، وحينئذ نرى أن الرواية المخالفة للعامة أرجح جهة من الموافقة ، بمعنى أنهما يتعارضان في

الأصل الجهتي ويكون المقدم في هذا الأصل هو الرواية المخالفة، وتكون الرواية الموافقة لهم خارجة عن هذا الأصل، ومع فرض خروجها عن الأصل الجهتي يلزمنا عدم إعمال الأصل الصدوري فيها، لكون إعماله فيها حيثئذ لغواً، فالرواية الموافقة لهم يكون الساقط فيها كلا الأصلين، ولا تكون محكومة بالصدور، لكن ذلك لا يجعل المخالفة من المرجحات الصدورية كي يكون حالها حال غيرها كالشهرة مثلاً ليكون كل منهما في عرض الآخر، هذا.

ولكن لا يخفى أن هذه الإشكالات والتمحّل في الجواب عنها إنما نشأ عن دعوى كون الترجيح بمخالفة العامة راجعاً إلى الحكم بأن موافقهم صادر تقية، وأن الساقط فيه هو أصالة جهة الصدور، ولكن الذي يظهر من كون الرشد في خلافهم هو كون موافقهم بعيداً عن الرشد، وأن الأقرب إلى الرشد من المتعارضين ما يكون منهما مخالفاً لهم، فلا يكون المتحصّل من هذا المرجح إلا الترجيح بالأقربية إلى الواقع، وإن شئت فسمّه مرجحاً مضمونياً، أو شئت فسمّه مرجحاً صدورياً.

والذي يظهر من المقبولة^(١) هو الأول، حيث قد جعلته في مرتبة مخالفة الكتاب، ولولا المقبولة لجعلنا هذه المرجحات - أعني الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة - كلّها في مقام الترجيح في أصالة الصدور في عرض واحد، لكن المقبولة جعلت الترجيح بأحد الأخيرين في طول الشهرة، لأنها إنما حكمت بالترجيح بأحدهما عند فرض التساوي من حيث الشهرة، ومقتضاه الترجيح أولاً بالشهرة، ومع التساوي يكون الترجيح بأحد هذين المرجحين، وعند اجتماع هذين المرجحين يقع التزاحم بينهما، ولا يبعد القول بأن نتيجة ذلك التزاحم هو

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ١٠٦ - ١٠٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

التساوي من حيث الرجحان ، فيحكم بالتخير بين الخبرين أو بتساقطهما والإرجاء إلى لقائه ﷺ ، هذا .

ولا يخفى أننا لو التزمنا بأن معنى ترجيح المخالف هو الحكم بصدور الموافق تقية ، فإن قلنا بأن أصالة جهة الصدور متأخرة طبعاً عن أصالة [الصدور] لم تكن لنا مندوحة عن الالتزام عند التساوي من حيث أصالة الصدور بإجراء أصالة الصدور في كل منهما حتى فيما يكون موافقاً للعامة ، ثم نسقط أصالة جهة الصدور فيه ، وحينئذ يتوجه الإشكال في ثمرة أصالة الصدور فيه .

إلا أن يدعى - كما أفاده الأستاذ العراقي في مقاله -^(١) أنه يكفي في ترتب الأثر عليه هو الإيصال إلى هذه المرتبة ، وتقديم المخالف منهما حينئذ على الموافق لهم ، أو نلتزم بما ذكرناه أخيراً بكفاية القضية التعليقية ، وهي أنه لو كان هذا صادراً لكان بلا تقية ، ويكون عدم جريان أصالة الصدور فيما هو الموافق لهم لعدم تحقق عقد الحمل فيه على ما عرفت التفصيل فيه .

ولو قلنا بعدم التأخر ، بل قلنا - كما يظهر من المقالة - إن كلاً من أصالة الصدور وأصالة جهة الصدور متوقف على الآخر ، لأن كلاً منهما مأخوذ في موضوع الآخر ، حيث إن ما يحكم بصدوره إنما هو الكلام الصادر لا لتقية ، كما أن ما يحكم بعدم كونه تقية إنما هو الصادر ممن يجب اتباعه ، فكان كل من الأصلين متوقفاً على الأصل في الآخر ، ولا تتم الحجية إلا بعد تحقق موضوع كل منهما ، فلازمه وقوع التزاحم بين الأصلين عندما تكون إحدى الروايتين مشهورة والأخرى موافقة للعامة ، لكون المرجحين حينئذ في رتبة واحدة ، إلا أن نركن في التقديم إلى المقبولة كما عرفته على المختار من كون ترجيح المخالف على

(١) مقالات الأصول ٢ : ٤٨٦ .

الموافق لكونه أقرب إلى الواقع والصدور من الموافق ، فلاحظ وتأمل .
ولكن الأولى هو ما عرفت من عدم رجوع هذا المرجح إلى مسألة الصدور
تقية ، بل إنما رجح المخالف لهم لكونه أقرب إلى الواقع مما يوافقهم ، فيكون من
المرجحات المضمونية .

قال الشيخ رحمه الله في أثناء الرد على كلام نقله عن بعض المحدثين : ليت
شعري ما الذي أراد بقوله : تأويل كلامهم لم يثبت حجته إلا إذا فهم من الخارج
إرادته - إلى أن قال - وإن بنى على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره ثم حملة على
التقية ، فهذا أيضاً قريب من الأول ، إذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين
حملة على التقية على تقدير الصدور ، بل لا معنى لوجوب التعبد به ، إذ لا أثر في
العمل يترتب عليه الخ^(١) .

وعبائره في الأمر الخامس كلها صريحة في ذلك ، أعني عدم إمكان التعبد
بصدور ما يتعين حملة على التقية ، وهناك يقول : فمورد هذا المرجح تساوي
الخبرين من حيث الصدور ، إما علماً كما في المتواترين أو تعبداً كما في
المتكافئين من الأحاد الخ^(٢) .

ولعل نظره إلى أنه بعد التكافؤ لا يحكم بصدور كل منهما على ما شرحناه
من إعمال المرجح الجهتي عند عدم الرجحان من حيث الصدور .

لكن فيه : أنه إذا لم يحكم بصدور كل منهما لم تصل النوبة إلى المرجح
الجهتي ، لأنه بعد الفراغ عن المرجح الصدوري .

ثم بعد هذا كله قال : هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال

(١) فرائد الأصول ٤ : ٩٢ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٣٧ - ١٣٨ .

التقية ، أمّا لو قلنا بأنّ الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحقّ وأبعد من الباطل كما يدلّ عليه جملة من الأخبار ، فهي من المرجّحات المضمونية ، وسيجيء حالها مع غيرها^(١).

وقد كان قبل هذا ذكر أنّ في هذا المرجّح وجوهاً أربعة ، وهذان الوجهان هما الثاني والرابع من تلك الوجوه ، فراجع^(٢).

وحيث تحقّق أنّ مخالفة العامة كموافقة الكتاب من المرجّحات المضمونية الراجعة إلى مرجّحات الصدور ، كانت هذه المرجّحات الثلاثة - أعني الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب والسنة - كلّها في مرتبة واحدة ، فلا يتقدّم أحدها على الآخر . نعم دلّت المقبولة على تقدّم الشهرة عليهما وأنهما معاً في عرض واحد ، فلزم المصير إلى ما دلّت عليه المقبولة ، وتكون النتيجة هي التخيير بينهما . لكن صحيح القطب الراوندي^(٣) دلّ على تقدّم موافقة الكتاب على مخالفة العامة ، فيحصل التردد بين مفاد المقبولة ومفاد الصحيح المذكور ، ويكون المقام من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير ، فاللازم هو الأخذ بمفاد التعيين وتقديم موافقة الكتاب ، فلاحظ وتأمل .

وسياتي^(٤) إن شاء الله الإشكال في كون مخالفة الكتاب وموافقته من المرجّحات الصدورية ، لانحصارها بالمخالفة بالعموم من وجه ، ولا يتأتى فيه

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٣٨ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ١٢١ - ١٢٢ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩ .

(٤) في الحاشية الآتية في الصفحة : ٣٠٧ وراجع أيضاً ما نقله قبل ذلك عن شيخه رحمته وما علّقه عليه .

المرجح الصدوري ، وأنه لا بد من الالتزام بأن الموافقة للكتاب من المرجحات المضمونية المتأخرة رتبة عن المرجح الصدوري ، فيكون ما أفادته المقبولة من تأخره عن الشهرة على القاعدة ، ويبقى الإشكال في مخالفة العامة .

قوله : ومما ذكرنا يظهر الوجه في تقديم المرجح الجهتي على المرجح المضموني ، لتقدم رتبته عليه ، وإن كان يظهر من صحيح القطب الراوندي عن الصادق عليه السلام تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفة العامة ... الخ^(١).

فلو كانت إحدى الروايتين مخالفة للعامة وكانت مخالفة للكتاب ، وكانت الأخرى موافقة لهم وكانت موافقة للكتاب ، كان اللازم هو طرح الثانية لكونها موافقة للعامة ولا ينفعها كونها موافقة للكتاب ، والأخذ بالأولى لكونها مخالفة للعامة ، ولا يضرها مخالفة الكتاب ، وهذا بعيد جداً .

ولم يتضح الوجه في كون موافقة الكتاب ومخالفته متأخرة رتبة عن موافقة العامة ومخالفتهم ، إذ كما يمكن أن يقال : إن النظر إلى كون الرواية مخالفة للكتاب أو موافقة له إنما يكون بعد الحكم عليها بأنها لم تكن عن تقية ، فيكون المرجح المضموني متأخراً عن الجهتي ، فكذلك يمكن أن يقال : إن النظر إلى كونها مخالفة للعامة أو موافقة لهم إنما يكون بعد الحكم عليها بأنها لم تكن مخالفة للكتاب ، فيكون المرجح المضموني متقدماً على المرجح الجهتي ، وكذلك يمكن أن يقال : إنهما في عرض واحد ، هذا بناءً على عدم كون المرجح المضموني من المرجحات الصدورية ، وأنه من المرجحات فيما بعد الحكم بالصدور .

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٨٤ .

وأما بناءً على كونه من المرجّحات الصدورية كما هو الظاهر ، فتقدّمه على المرجّح الجهتي واضح لا ريب فيه حينئذ ، بناءً على كونه من باب الحمل على التقية ، والمقبولة وإن كانت ظاهرة في كونهما في عرض واحد ، إلا أن هذه الصحيحة مصرّحة بكون المرجّح المضموني متقدّماً على المرجّح الجهتي ، وحينئذ يكون المرجّح المضموني حاله حال الشهرة في تقدّمها على المرجّح الجهتي عند التدافع بينهما .

وأما لو وقع التدافع بينه وبين الشهرة نفسها ، فمقتضى القاعدة أنهما في عرض واحد ، لكن المقبولة دلت على تأخره عنها ، كما دلت على تأخر المرجّح الجهتي عن الشهرة أيضاً .

فيكون الحاصل أن الشهرة التي هي مرجّح صدوري مقدّمة على المرجّح الجهتي وهو مخالفة العامة بمقتضى القاعدة ، وبمقتضى دلالة المقبولة أيضاً .
وأما موافقة الكتاب التي عرفت أنها راجعة إلى المرجّح الصدوري ، فهي أيضاً مقدّمة على المرجّح الجهتي بمقتضى القاعدة وبمقتضى صحيح الراوندي .
وأما تقديم الشهرة على موافقة الكتاب فليس هو بمقتضى القاعدة ، وإنما هو بمقتضى المقبولة .

لكن كلّ ذلك مبني على كون المرجّح الجهتي من باب الحمل على التقية ، وإلا فقد عرفت فيما تقدّم^(١) تفصيل الكلام فيه .

قوله : الأوّل : الترجيح بصفات الراوي وإن لم يصرّح به في المقبولة ... الخ^(٢) .

قال ﷺ : إنّ الترجيح بصفات الراوي لم يثبت ، كما أنه لم يثبت عن

(١) في الصفحة : ٢٧٢ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٨٤ .

الأصحاب أنهم يرجحون بها ، وأما ما تضمنته المقبولة من الترجيح بها فليس ترجيحاً لإحدى الروایتين على الأخرى ، بل إنما كان ترجيحاً لأحد الحكمين على الآخر بصفات الحاكم بالأفقهية والأصدية والأعدلية ، ولأجل ذلك جعلناها دليلاً على وجوب الترافع إلى الأعلّم في الشبهات الحكمية ، وأن ضمّ غير الأعلّم إليه كضمّ الحجر في جنب الإنسان ، انتهى .

وقد تكرّرت هذه الجملة فيما حرّرت عنه رحمته في دروس متعدّدة ، ونصّ عليها الشيخ في الرسائل ^(١) في الموضع الأوّل الذي تعرّض فيه للجمع بين المقبولة والمرفوعة ، فراجع .

وحاصلها : أن الترجيح بصفات الحاكم إنما هي لترجيح أحد الحكمين على الآخر في الشبهات الحكمية كما هو مورد الرواية ، لا لأجل مجرد فرض الاختلاف بينهما ، بدعوى أنّه لا يتصوّر الخلاف في الحكم في الشبهات الموضوعية ، لإمكان الاختلاف في تشخيص المدّعي والمنكر ، بل لأجل فرض كون الاختلاف واقعاً في الرواية والترجيح بالشهرة ، ثمّ بعد الفراغ من التساوي في صفات الحاكم انتقل السؤال والجواب إلى الترجيح في المستند وهو الرواية .

ولا يخفى أن ترجيح أحد الحكمين على الآخر بالأعلمية كما يستفاد منه وجوب الترافع إلى الأعلّم ، فكذلك يستفاد منه وجوب تقليد الأعلّم في مورد المخالفة - كما استدلّ بها شيخنا رحمته لذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد ، فراجع ما حرّرت عنه رحمته ^(٢) في ذلك - لأنّ هذه الجهة من الصفة أعني الأعلمية إنما اعتبرت مرجّحة لأجل أن صاحبها أوصل إلى الواقع ، فكان الترجيح بها يشعر أن الميزان

(١) فرائد الأصول ٤ : ٦٨ - ٧٠ .

(٢) مخطوط لم يطبع بعد .

هو الأوصلية إلى الأحكام الواقعية ، فليس الوجه في تقديم صاحبها على غيره تعبدياً صرفاً ، نظير ما لو قال : يقدم حكم أطولهما قامة ، بل إن هذه الصفة لها تمام المدخلية في المقام من النزاع في الحكم الواقعي ، فيكون صاحبها مقدماً لكون نظره ورأيه مقدماً على رأي غيره .

ثم إنه لا يرد على دعوى كون الرواية من باب الحكومة الاصطلاحية التي هي عبارة عن فصل الحكومة ، بأنه كيف جاز للحاكم الثاني الحكم على خلاف حكم الأول ، لأن ذلك يكون نقضاً له ، فلا بد من تنزيل الحكم فيها على الحكم العرفي أعني بيان الفتوى ، كما تضمنته التقارير المنسوبة إلى الشيخ عليه السلام ^(١) ، لإمكان الجواب عن ذلك بأن قضاء التحكيم فيما لو عين أحد المتخاصمين حكماً والآخر آخر وتراضيا بذلك ، لا مانع منه ، كما ربما يعطي ذلك سؤال [الراوي] بقوله : « فإن كان كل منهما اختار رجلاً من أصحابنا » الخ ^(٢) ، بعد أن أمر الإمام عليه السلام بالمرافعة إلى علمائنا ومنع من الرجوع إلى حكام الجور ، وأن الراي على الحاكم راي على الله ، فإن هذا السؤال والجواب منه عليه السلام كاشف عن أن عدم جواز النقض والرد إنما هو في الصورة الأولى وهي كون الحاكم واحداً ، وأما الثانية التي فرضها السائل فتحكمها هو ما أمر به الإمام عليه السلام من الترجيح في صورة الاختلاف .

فتلخص لك من هذا : أن هذه الرواية الشريفة صالحة للاستدلال بها للترجيح في مقام الفتوى ، وفي مقام الحكم لكن بصفات المفتي والحاكم ، وللترجيح في مقام الرواية لكن بما أمر به الإمام عليه السلام من المرجحات التي ذكرها بعد الصفات ، وإن أمكن أن تكون الصفات مرجحة للرواية ، لكنها لم تذكر في

(١) مطارح الأنظار ٢ : ٥٤٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ (مع اختلاف يسير) .

الرواية إلا في مقام الحكم ، وتتبعه الفتوى أو هو تابع لها .
قوله : ولا يبعد أن يكون الترجيح بالشهرة مقدماً على الترجيح
بالصفات ، لأنه في المقبولة جعلت الشهرة أول مرجحات الخبرين
المتعارضين ... الخ^(١).

لعل في العبارة سقطاً ، وإلا فكيف تكون المقبولة موجهة لتقدم الترجيح
بالشهرة على الترجيح بالصفات مع كونها متقدمة عليها .

وقد حررت عنه رحمته في هذا المقام ما نصّه : قد تقدّم أن الظاهر من المقبولة
هو ترجيح أحد الحكمين على الآخر بصفات الحاكم ، إلا أن الأصدقية في
الحديث والأورعية لما كانت ظاهرة المناسبة للرواية ، وكان ترجيح أحد
الحكمين على الآخر بصفات راوي مستنده أعني الخبر الذي استند إليه الحاكم في
حكمه ، لم تخل عن إشعار في ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بصفات
الراوي .

ولكن يبقى الإشكال في كون هذا الترجيح مقدماً على ما بعده أو متأخراً
عنه ، والمقبولة لا دلالة لها على شيء منهما ، فإنها وإن كان هذا الترجيح مقدماً فيها
إلا أنه لما كان في مقام ترجيح أحد الحكمين على الآخر ، لم يكن فيه دلالة على
تقدمه في مقام الرواية .

وهكذا الحال فيما ربما يتوهم دلالة على تقدم هذا المرجح من جهة
فرض السائل التساوي من حيث هذه الصفات وحكمه عليه في هذا الفرض
بالرجوع إلى الشهرة ، فإنه قد يتوهم أن فيه دلالة على تأخر الشهرة عن هذا
الترجيح .

ولا يخفى الجواب عنه ، فإنّ ما فرضه السائل إنّما هو التساوي في صفات الحاكم ، وبعد أن فرض السائل التساوي في صفات الحاكم انتقل ﷺ إلى مرجّحات الرواية ، فأمره بالأخذ بالمشهور ، وأين هذا من التساوي في صفات الراوي ، انتهى .

قلت : كأنه ﷺ لا يقول بدلالة الرواية المقبولة على الترجيح بالصفات ، وإنّما أقصى ما فيها هو الإشعار ، ولأجل ذلك لا يكون ذكره مقدّماً وفرض التساوي فيها ثمّ الترجيح بالشهرة دليلاً على تقدّمه عليها .

ولكن لا يخفى أنّه بعد فرض عدم دلالة المقبولة على كونه مرجّحاً في مقام الرواية لا أثر ولا موضوع للكلام على تقدّمه على الشهرة أو تأخّره عنها ، ولو فرضنا دلالتها على كونه مرجّحاً في مقام الرواية كانت المقبولة وافية الدلالة على تقدّمه على الشهرة ، لكنك قد عرفت فيما تقدّم^(١) فيما نقلناه عنه ﷺ أنّ الترجيح بالصفات أجنبى عن الترجيح في مقام الرواية ، وأنّه لم يجد في الفقه من قدّم إحدى الروايتين على الأخرى بكون راويها أعدل أو أفقه من راوي الأخرى .

قوله : أمّا الشهرة الروائية فهي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة وتدوينها في كتب الأحاديث ، ولا إشكال في كونها مرجّحة لأحد المتعارضين ، بل هي المراد من قوله ﷺ في المقبولة : « فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه »^(٢) .

أفاد ﷺ فيما حرّره أنّ الشهرة على ثلاثة أنواع : شهرة الرواية وشهرة العمل وشهرة الفتوى . أمّا الأولى : فتفصيل الكلام فيها أنّهم قسّموا الرواة إلى ثلاث

(١) في الحاشية السابقة .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٨٥ - ٧٨٦ .

طبقات : أصحاب الأصول ، وأصحاب الكتب ، وأصحاب المجاميع . أمّا أصحاب الأصول فهم الذين أخذوا عن الإمام عليه السلام وكتبوا عنه بلا فصل ، وكلّ كتاب من تلك الكتب يسمّى أصلاً ، فيقال : فلان صاحب أصل ، أو إنّه من أصحاب الأصول . وبعد هذا جاءت طبقة ثانية وروت ما في تلك الأصول عن أصحابها وحرّرتّه ، وسمّي ما حرّرتّه كتاباً ، فيقال : هو صاحب كتاب ومن أصحاب الكتب ، مثل كتاب حريز وغيره .

ثمّ جاء أصحاب المجاميع ، وجمعوا ما في تلك الكتب في كتاب واحد وسمّي مجموعاً ، مثل الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب .

إذا عرفت هذه الطبقات فنقول : المراد من الشهرة شهرة الرواية ، والمراد بها الشهرة في الطبقة الثانية ، لأنّ الشهرة في الطبقة الأولى مساوقة للتواتر المفيد للعلم ، فيخرج عمّا نحن فيه . وكيف كان ، فلا يشمل الشهرة في الطبقة الثالثة ومن بعدها ، انتهى .

قلت : في كون أصحاب الأصول طبقة أولى وأصحاب الكتب طبقة ثانية تأمل ، وإنّما الكلام في الفرق بين الأصل والكتاب ، فراجع مقباس الهداية للمامقاني رحمته الله (١) .

وعلى كلّ حال ، فليس المراد بالشهرة رواية هو اشتهاؤها في خصوص الأصول أو في خصوص الكتب ، بل المراد بها هو المعنى الواضح العرفي ، وهو كون الرواية معروفة لدى الرواة مشهورة عندهم وإن لم يكن راويها الكثير منهم ، وذلك في قبال النادرة التي هي غير معروفة عندهم ، ولا مشهورة لديهم .

ثمّ إنّ تخصيص الشهرة بالطبقة الثانية الذين هم أصحاب الكتب وعدم

(١) مقباس الهداية ٣ : ٢٠ وما بعدها .

شمولها لمن تقدّمهم لعلّه مناف لزمان صدور المقبولة المتضمّنة للتراجيح بها ، فإن المروي عنه في المقبولة هو أبو عبدالله الصادق عليه السلام ، ولا يبعد القول بتأخّر زمان أصحاب الكتب عنه عليه السلام .

وكون المنظور به فيها هم أصحاب الأصول لا يستلزم كون الشهرة بمعنى التواتر ، فإن الشهرة عند أرباب الأصول لا تستلزم التواتر ، لما عرفت من أنّها ليست إلا عبارة عن المعروفة ، وهي لا تستلزم كون كلّ [واحد] من تلك الطبقة راوياً لها ، مضافاً إلى أنّ كون كلّ [واحد] من الطبقة راوياً لها قد لا يوجب التواتر الذي هو عبارة عن استحالة توافقهم على الكذب أو الخطأ ، فتأمل .

قوله : وأمّا الشهرة العملية فهي عبارة عن عمل المشهور بالرواية واعتمادهم عليها واستنادهم إليها ... الخ^(١).

قال عليه السلام فيما حرّره عنه : وأمّا الشهرة العملية فهي أن تكون الرواية وإن كانت غير مشهورة معمولاً بها عند الأصحاب ، يعني أنّهم يستندون إليها في فتواهم على طبقها ، بخلاف مجرد الشهرة الفتوائية ، فإنّ مجرد الفتوى على طبق رواية لا يدلّ على أنّهم عملوا بها ، لعدم العلم باستنادهم إليها ، لجواز استنادهم إلى شيء آخر غيرها ، وقد عرفت أنّ شهرة الرواية مرجّحة كما هو صريح المقبولة إلا أنّها لا يكون وجودها جابراً للضعف الرواية لو كانت في حدّ نفسها ضعيفة ، ولا عدمها موهناً لقوّتها لو كانت في حدّ نفسها قوية ، وأمّا الشهرة العملية فهي وإن كان ممّا يقطع بكونها مرجّحة ، لشمول المقبولة لكلّ ما اشتهر من الرواية ، سواء كان رواية أو عملاً ، فتأمل ، ولا أقلّ من تنقيح المناط والأولية القطعية ، وهي تكون جابرة وموهنة أيضاً كما لا يخفى ، انتهى .

قلت : لو كانت موهنة لم تكن مرجحة ، لأن عدمها حينئذ يخرج الطرف الفاقد لها عن الحجية فيخرج عن باب الترجيح .

والإنصاف : أن كلاً من الشذوذ في الرواية والشذوذ في العمل موهن لا مرجح . نعم قد يقال : إن الشذوذ في الرواية ملازم للشذوذ في العمل ، لكن الظاهر من زمان صدور الرواية هو عدم إمكان أخذ الشهرة بمعنى الفتوى على طبق الرواية والاستناد إليها في الفتوى ، إذ ليس ذلك الزمان زمان الفتوى ، وأقصى ما في البين هو العمل بالرواية ، وهو غير الفتوى مستنداً إليها .

اللهم إلا أن يقال : إن ذلك - أعني العمل على طبقها - هو عين الفتوى ، غايته أنه ليس من قبيل الفتوى المصطلحة في هذه الأعصار من رجوع الجاهل فيها إلى العالم ، بل هو من مجرد عمل الشخص نفسه على طبق ما يفهمه من الرواية ، فتأمل .

قوله : وأما الشهرة العملية فلا سبيل لنا إلى إحرازها ، لأنها إنما تكون في عصر الحضور أو ما قاربه قبل تأليف كتب الفتوى ... الخ^(١).

لعل في العبارة سقطاً ، والذي ينبغي أن يقال : هو أنه لا سبيل لنا إلى إحراز كل من الشهرة الروائية والشهرة العملية ، أما الأولى فلا أنها إنما تكون في عصر الحضور أو ما قاربه قبل تأليف كتب الفتوى ، بل قبل تأليف المجاميع ، وأما الثانية فلا أن المراد بها كما سيأتي هي شهرة العمل عند المتقدمين ، ولم يكن شأنهم إلا ذكر الفتوى من دون تعرض لمستندها كي نحرز بذلك عملهم بالرواية ، ولو عثرنا على البعض منهم أنه استند إلى الرواية فذلك أقل قليل لا يتكون منه شهرة عملية .

قوله : ولا إشكال في كون الشهرة الفتوائية على خلاف مضمون الرواية تكون موهنة لها على كل حال - إلى قوله - فإن الترجيح والجبر يتوقف على الاستناد والاعتماد إلى الرواية ، ولا يكفي في ذلك مجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية ... الخ^(١).

أما كون فتوى المشهور غير جابرة فواضح ، وأما كونها غير مرجحة فمشكل ، لما تقدم من كونها موهنة للرواية التي هي على خلافها ، فلو كانت لنا روايتان متعارضتان ، وكانت فتوى المشهور مطابقة لإحدهما ومخالفة للآخرى كانت الرواية الأخرى موهنة بمصير المشهور إلى خلافها ، فيكون العمل حينئذ على ما كان منهما مطابقاً لفتوى المشهور ، وذلك أقوى من الرجحان ، لكونه حينئذ من قبيل تمييز الحجة عن غيرها ، فتأمل .

وبالجملة : بعد فرض كون الرواية مخالفة لفتوى المشهور موهناً لها لا نحتاج في تقديم الرواية الموافقة للشهرة عليها إلى كون تلك الشهرة عملية . نعم في كون الشهرة جابرة للضعف نحتاج إلى ذلك ولو بالطريق الذي أفاده ﷺ من استكشاف كون المستند هو تلك الرواية .

قوله : فإن اتصال المتأخرين بالمتقدمين مع انحصار المستند عند المتأخرين بما بأيدينا من الرواية يمنع عن احتمال اختلاف مستند المتقدمين لمستند المتأخرين ... الخ^(٢).

قد يقال : إذا كانت لنا رواية تدل على طبق ما أفتى به المشهور من المتقدمين أمكننا أن نقول إن مستند المشهور هو تلك الرواية ، ويكون ذلك كافياً

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٨٧ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٨٨ .

في جبر الرواية بل في ترجيحها على غيرها ، من دون حاجة إلى ضمّ شهرة المتأخرين واتصالها بشهرة المتقدمين .

وفيه : أنّ ذلك غير كاف في الحكم بكون مستند المتقدمين هو تلك الرواية الموجودة بأيدينا ، لا يمكن أن يكون مستند المتقدمين رواية أخرى كانت موجودة لديهم هي غير هذه الرواية الموجودة بأيدينا ، فلا بد حينئذ من سدّ هذا الاحتمال ، وسدّه منحصر بما أفيد من اتصال شهرة المتأخرين بشهرة المتقدمين مع كون المستند عند المتأخرين هو تلك الرواية الموجودة فيما بأيدينا .

وتوضيح ذلك يظهر ممّا حرّره عنه رحمته في هذا المقام ، وهو : أنّ احتمال عدم استناد المشهور في فتواهم إلى هذه الرواية إنّما نشأ عن احتمال وجود رواية عندهم لم نعثر عليها لعدم وجودها في المجاميع ، وأنها كانت موجودة في الكتب التي أخذت عنها المجاميع ، والظاهر أنّ هذه الكتب أو بعضها بقي موجوداً إلى زمن العلامة رحمته والشهيد الأول رحمته ، فيحتمل أن لا تكون فتواهم مستندة إلى الرواية الموجودة بأيدينا المعارضة بمثلها ، ويكون المستند في تلك الفتوى هو رواية أخرى موجودة فيما بقي بأيديهم من تلك الكتب كما اتفق كثيراً^(١) وحينئذ لا تتحقّق الشهرة العملية على تلك الرواية المبتلاة بالمعارض .

وسدّ هذا الاحتمال يتحقّق بأحد أمرين : الأول يحصل بتصريح منهم أو من بعضهم أنّ المستند في الفتوى هو الرواية المذكورة . الثاني : أن تبقى تلك الشهرة

(١) استشهد (دام ظلّه) في ذلك بمسائل فقهية كثيرة منها : مسألة الضربة والضربتين في التيمّم ، وأنّ مستند المشهور في التفصيل بين ما هو بدل الوضوء وما هو بدل الغسل رواية عثر عليها العلامة رحمته . ومنها مسألة الخطأف [منه رحمته . راجع منتهى المطلب ٣ : ١٠٣ ، وسائل الشيعة ٣ : ٣٦٣ / أبواب التيمّم ب ١٢ ح ٨] .

مستمرة إلى ما بعد عصر العلامة والشهيد الأول عليه السلام أعني إلى ما بعد زمان انعدام تلك الكتب ، فإن بقاء الشهرة إلى ما بعد انعدام تلك الكتب كاشف عن أن المدرك عندهم في تلك الفتوى هو الرواية المذكورة ، فتكون معمولاً بها ، فلو كانت ضعيفة كان ذلك جابراً لها ، ولو كانت مبتلاة بالمعارض كان معارضها معرضاً عنه .

قلت : وفي الحقيقة ليس هذا من باب الترجيح ، بل من باب كون الرواية المعارض عنها ساقطة عن الحجية ، فتكون الرواية المعمول بها بلا معارض . وقد أجاب (دام ظلّه) عن ذلك بما حاصله : أن الاعراض العملي لا يخرج الرواية الأولى عن الابتلاء بالمعارض ، فتأمل .

ثم إنه ربما يتوهم أنه لا حاجة إلى سدّ هذا الاحتمال الذي ذكره (دام ظلّه) ، فإن أقصى ما فيه أن تكون الفتوى المشهورة مستندة إلى رواية أخرى غير هذه الرواية ، وتكون تلك الرواية موافقة لهذه الرواية ومقدمة على الرواية المعارضة لها ، فلا يظهر أثر عملي لاستناد الشهرة إلى هذه الرواية .

والحاصل : أن الشهرة المذكورة سواء كانت مستندة إلى هذه الرواية أو إلى رواية أخرى موجودة عندهم ولم تصل إلينا ، تكون موجبة لسقوط الرواية المعارضة لكونها معرضاً عنها ، فلا داعي إلى إتيان النفس في سدّ باب هذا الاحتمال .

ولكن لا يخفى أن الاعراض إنما يكون موجباً للسقوط إذا كان الطرف الآخر المعمول به موجوداً فيما بأيدينا ، أما [إذا] لم يكن عندنا إلا عمل برواية موجودة عندهم ولم تصل إلينا ، فلا يكون موجباً لسقوط ما بأيدينا من الرواية ، لاحتمال أنهم إنما قدّموا تلك على هذه لأجل أنها في نظرهم مقدمة دلالة على

الرواية التي بأيدينا ، وأنا إذا اطلعنا على تلك الرواية التي كانت عندهم لم تكن دلالتها مقدّمة في نظرنا على دلالة هذه التي بأيدينا ، فتأمل .

نقلت ذلك كلّ على علّاته من تحريراتي عنه رحمه الله ، ولم أُغيّر فيه شيئاً ممّا له الدخّل في أصل المطلب . والغرض من ذلك كلّ إنّما هو بيان أنّه إذا كانت شهرة المتأخّرين عن زمان وجود الكتب متّصلة بشهرة من كان في زمان وجودها ، كان ذلك كاشفاً عن أنّ المستند في تلك الفتوى المشهورة هو هذه الرواية التي هي بأيدينا التي استند إليها المتأخّرون عن ذلك الزمان ، هذا في كون الشهرة جابرة . وأمّا في كونها موهنة ، فإنّ هذا الاحتمال أعني كون الاعراض عن هذه الرواية التي بأيدينا إنّما هو لأجل أنّهم يرون أنّ تلك الرواية التي كانت لديهم أقوى في الدلالة ممّا بأيدينا ، وأنّه لو اطلعنا نحن على تلك الرواية التي كانت لديهم لم نجد لها تلك القوّة ، فذلك احتمال بعيد ، بل لا بدّ من أن نقول : إنّ إعراض المشهور عن هذه الرواية التي بأيدينا كاشف عن أنّهم اطلعوا على خلل في سندها أو على رواية تكون قرينة على التصرّف في دلالة هذه الرواية ، وكون تلك لو اطلعنا عليها لا تكون عندنا قرينة بعيد غايته . ومن ذلك كلّ يظهر لك الوجه في كون الشهرة الفتوائية مرجّحة ، فتأمل .

قوله : والفرق بين الشهرة والإجماع هو أنّ الإجماع يكشف عن وجود مستند تامّ الدلالة ... الخ^(١).

قال رحمه الله فيما حرّره عنه في توضيح ذلك : إنّهم ذكروا لمدرّك حجّية الإجماع وجوهاً أوضحنا فسادها جميعاً في محلّه ، وحاصل ما اخترناه في مدرّك حجّيته هو أنّه يكشف عن وجود دليل عندهم مأخوذ يداً بيد إلى الإمام عليه السلام لم

يصل إلينا ، وهم جميعاً مطبقون على حجّية ذلك الدليل بالنسبة إلى تلك الفتوى التي أطبقوا عليها ، فيكون مدرك حجّية الإجماع مؤلفاً من جهتين : الأولى : كشفه عن وجود دليل . الثانية : إجماعهم على حجّية ذلك الدليل ، والأولى عقلية صرفة ، والثانية شرعية .

والشهرة ربما تشارك الإجماع في الجهة الأولى ، لأنّ حسن الظنّ بأولئك الأجلّة الأعظم تمنع قطعاً عن حمل فتواهم على أنّها بلا دليل ، فلا بدّ أن يكون صدور الفتوى منهم عن دليل ، إلّا أنّ الشهرة لمّا كانت فاقدة للجهة الثانية ، لعدم تحقّق الإجماع على حجّية ذلك الدليل المستكشف بالفتوى المشهورة ، لم يمكن القول بحجّيتها ، انتهى .

فإنّ أقصى ما في البين هو الشهرة على حجّية ذلك الدليل ، وهي غير كافية في حجّيته في حقّنا ، وهذا بخلاف الإجماع ، فإنّهم لمّا أجمعوا على الفتوى ، وكان إجماعهم كاشفاً عن وجود دليل يكون ذلك ملازماً لإجماعهم على دليلية ذلك الدليل الذي هو عبارة عن الإجماع على حجّيته ، وهو - أعني الإجماع على حجّية ذلك الدليل - كافٍ في حجّيته في حقّنا وإن لم نعرفه بعينه ، هذا .

ولكن لا يخفى أنّ إجماعهم على حجّية ذلك الدليل يحتاج إلى الدليل على حجّيته ، فلا بدّ حينئذٍ من دعوى كون ذلك - أعني حجّية ذلك الدليل - مأخوذاً يداً بيد إلى أن ينتهي الأمر إلى الأخذ من الإمام عليه السلام ، وهي طريقة الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام ، وحينئذٍ لا يحتاج إلى توسّط حجّية ذلك الدليل ، بل نقول من أوّل الأمر إنّ إجماعهم على نجاسة الماء القليل مثلاً كاشف عن رأيه عليه السلام ، وأنّ ذلك مأخوذ يداً بيد حتّى ينتهي الأمر إليه عليه السلام كما هو الشأن في كلّ تابع ومتبوع .

لكنه ﷺ في مبحث الإجماع^(١) قد منع من كون ذلك هو مبنى حجّيته ، لندرة الإجماع الكاشف عن رأيه عليه السلام ، وأوضح أن المدرك في حجّية الإجماع هو كشفه عن وجود الدليل المعتبر ، غايته أنه لم يصل ذلك الدليل إلينا ، وحينئذ لا بد لنا أن نقول : إن الفرق بين الإجماع والشهرة [هو أنّهما] وإن اشتركا في الكشف عن الدليل المعتبر ، إلا أن الشهرة إنما تكشف عنه كشفاً ظنياً ، بخلاف الإجماع فإن إطباقهم يكشف عن الدليل المعتبر كشفاً قطعياً .

لكن يبقى الإشكال في أن مجرد القطع بأنهم قد استندوا إلى دليل معتبر لديهم لا يوجب حجّية ذلك الدليل في حقنا ، لإمكان أننا لو اطلعنا على ذلك الدليل لم يكن حجة لدينا ، وتمام الكلام في مبحث الإجماع ، فراجع .

قوله : الأمر الثالث : قد ذكر الشيخ رحمه الله للترجيح بمخالفة العامة وجوهاً أربعة ، ولكن الظاهر رجوع بعضها إلى بعض ، فإن مرجع كون المخالفة للعامة من حيث نفسها مطلوبة للشارع إلى التعبد بمخالفة العامة ، فلا يكون كلّ منهما وجهاً على حدة ... الخ^(٢) .

أفاد ﷺ فيما حرّره عنه أن الثاني من هذه الوجوه راجع إلى الأول ، والرابع منها راجع إلى الثالث ، فينحصر الأمر في احتمالين ، احتمال كون الأخذ بالمخالف من باب الموضوعية ، واحتمال كونه من باب الطريقية لكشفه عن كون الطرف الآخر قد أعطى من جراب النورة ، ورجح ﷺ الاحتمال الثاني على الأول لما في الأول من كونه غير مناسب لمقام هذه الطائفة المحققة ، وإنما جرى عليه العامة كما ينقل عنهم في مسألة تسنيم القبور من أن الأصل هو التبريع ، وإنما جعل التسنيم

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٥٠ - ١٥١ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٨٩ .

مرغوباً لأن الرافضة اتخذت التربع سنة ، انتهى .

قلت : إن أول الوجوه الأربعة التي ذكرها الشيخ رحمته ^(١) هو مجرد التعبد . ثانيها : هو كون الرشد في خلافهم . ثالثها : حسن مجرد المخالفة . رابعها : الحكم بصدور الموافق تقية ، هذا حاصل الوجوه المذكورة .

والذي ينبغي أن يقال هو أن الأول راجع إلى الثالث ، وأن الثاني راجع إلى الرابع ، فإن التعبد بالأخذ بمخالف العامة الذي هو الوجه الأول إنما هو لأجل الوجه الثالث الذي هو حسن مخالفتهم ، كما أن كون الرشد في خلافهم الذي هو الوجه الثاني يكون موجباً للحكم بكون الموافق لهم هو من باب التقية الذي هو الوجه الرابع .

فيكون الأمر منحصراً في احتمالين : أولهما اعتبار مخالفتهم من باب الموضوعية تعبداً ، لكونها في حد نفسها حسنة . ثانيهما : اعتبارها من باب الطريقية ، لأن الرشد في خلافهم ، وأن ما يصدر عن أئمتنا عليهم السلام مما هو موافق لهم لا بد أن يكون من باب التقية .

وبعد ترجيح الاحتمال الثاني على الاحتمال الأول كما أفاده رحمته يكون الحاصل هو أن ما يكون من الأخبار موافقاً لهم يكون من باب التقية ، ويكون مخالفاً للرشد ، سواء كان له معارض أو لم يكن ، فيكون ذلك من باب تمييز الحجة عن غيرها .

نعم ، لا يكون ذلك من باب العلة التامة لسقوط الموافق لهم ، بل يكون من باب الأصل في مقام الشك في حجية ما يكون موافقاً لهم ، وأن الأصل فيه هو التقية ، وأن الغالب هو كونهم مخالفين للرشد ، إلا أن يعضد ذلك الخبر الموافق

(١) فرائد الأصول ٤ : ١٢١ - ١٢٢ .

لهم بجهة تؤيد حجتيه .

والحاصل : أن الخبر الموافق لهم يكون بمنزلة الرواية الضعيفة التي لا يؤخذ بها إلا مع وجود الجابر لضعفها فتأمل ، هذا .

ولكن لا يخفى أن الثاني وهو كون الرشد في خلافهم لا ربط له بالرابع ، وهو كون الموافق لهم من باب التقية ، فإن الرابع مرجح جهتي والثاني مرجح مضموني ، وقد عرفت^(١) رجوعه إلى المرجح الصدوري ، وقد عرفت أن هذا - أعني الوجه الثاني - هو المتعين ، وهو الذي يستفاد من كون الرشد في خلافهم ، ولم أتوفق لمعرفة الوجه في إرجاع هذا المرجح إلى الحمل على التقية بعد التصريح من الرواية بأن علته هي كون الرشد في خلافهم .

نعم ، في بعض الروايات ما يدل على أن ما يصدر عنه ﷺ مما يشابه قول الناس فهو محمول على التقية ، ومن الواضح أن هذا ليس في مقام الترجيح ، بل في مقام بيان أن ما تسمعه مني مما يشبه قولهم لا تعمل به لأنه صدر مني تقية ، وأين هذا مما لا يكون محكوماً بصدوره إلا بأصالة الصدور .

على أنه ليس على إطلاقه ، إذ ليس كل ما يصدر منه ﷺ مما يشبه أقوالهم فهو تقية ، بل هو مختص بما يكون من قبيل ما يتفردون به ، من مثل المنع عن نكاح المتعة ، ومثل إرث الزوجة من الأراضي ، ونحو ذلك مما هو من مختصاتهم ، فلاحظ .

وعلى كل حال ، إن قوله في هذا التحرير : ومعنى كون الرشد في خلافهم إلى آخر العبارة^(٢) ، تصريح بعدم كون هذا المرجح مرجحاً جهتياً ، بل إنه مرجح

(١) في الصفحة : ٢٧٢ وما بعدها .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٨٩ .

مضموني على حسب ما عرفت فيما تقدم .

قوله : وأما في باب موافقة الكتاب ومخالفته ، فالذي يكون من شرائط الحجية هو عدم مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلي ، فإنه هو الذي لا يمكن صدوره عنهم صلوات الله عليهم ، فيكون زخرفاً وباطلاً ، فإذا كان الخبر أعم من وجه من الكتاب كان اللازم إعمال قواعد التعارض بينهما ... الخ^(١).

قال الله فيما حررته عنه في هذا المقام : وحاصل الإشكال في هذا المرجح الثالث أعني موافقة الكتاب ومخالفته ، أن هذا المعنى في بعض الأخبار موجب لطرح الخبر وعدم حجتيه ، مثل ما تضمن أنه زخرف أو اطرحوه على الجدار أو لم نقله ونحو ذلك من الأخبار^(٢) ، وبعض الأخبار الواردة في مقام الترجيح دالة على الترجيح به كما تضمنته المقبولة وغيرها^(٣).

ولا يخفى ما بين هاتين الطائفتين من التدافع ، وقد أجيب عنه بالجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على المخالفة بالتباين ، والطائفة الثانية على المخالفة بالعموم والخصوص المطلق ، فيكون حاصل الطائفة الثانية أنه إذا ورد خبر أخص من العموم الكتابي وورد خبر آخر معارض له ، بأن كان الخاص الآخر موافقاً للكتاب ، يلزم ترجيح الخاص الموافق للكتاب على الخاص الآخر المخالف له ، وهذا موافق في النتيجة للحكم بتساقطهما والرجوع إلى العموم الكتابي .

ولا يخفى ما في هذا الجمع من كونه تبرعياً صرفاً ، لأن العنوان وهو

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٩١ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٠ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١٢ ، ١٤ ، ١٥ وغيرها .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ ، ١١ ، ٢١ ، ٢٩ وغيرها .

المخالفة واحد ، فجعله في إحدى الطائفتين تباينياً ، وفي الطائفة الأخرى بالعموم والخصوص المطلق تصرف بلا قرينة .

ومجرد كونه في الطائفة الأولى في مقام الطرح وفي الثانية في مقام الترجيح لا يكون قرينة صالحة لذلك . مضافاً إلى أن مخالفة العموم والخصوص المطلق لا تعدّ عرفاً مخالفة .

ويمكن أن يقال : إن ما تضمن من الأخبار لعنوان المخالفة محمول على ظاهره من المخالفة التباينية ، فيكون مفاده لزوم الطرح ، وما تضمن من تلك الأخبار لعنوان عدم الموافقة للكتاب محمول على مخالفة العموم والخصوص المطلق ، لأن ذلك كافٍ في تحقق عدم الموافقة ، فيكون مفاده لزوم ترجيح ما وافق الكتاب على ما لا يوافقه ، وهذا طريق حسن إلا أنه موقوف على نظرة ثانية في أخبار البابين ، انتهى .

ثم إنه أفاد بعد ذلك ما محصّله : أن الأخبار المتعرضة لذكر موافقة الكتاب ومخالفته قد ذكر في بعضها المخالفة فقط^(١) وأنها توجب طرح ما كان مخالفاً للكتاب وهي الأخبار المذكورة في شرائط الحجية ، أما أخبار التراجع فبعضها متعرض لترجيح ما وافق الكتاب فقط^(٢) بمثل ما وافق كتاب الله فخذوه ،

(١) [لا يخفى أن المذكور في بعضها عنوان عدم الموافقة كما في الحديث ١٢ و ١٤ و ٣٧ و ٤٧ ، وفي بعضها ذكر عنوان تحليل الحرام وتحريم الحلال كالحديث ٢١ ، وفي بعضها ذكر عنوان ما لا شاهد عليه من كتاب الله كما في الحديث ١٨ . نعم قد يجعل من هذه الطائفة قول النبي ﷺ : « ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله » كما في الحديث ١٥ ، ولعل المتتبع يجد غير ذلك أيضاً فراجع وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ وما بعدها / أبواب صفات القاضي ب ٩] .

(٢) [كما في ذيل الحديث ٢١ من قوله عليه السلام : « فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في

وبعضها متعرض للأمرين بمثل ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه^(١)، والإشكال إنما هو في الفقرة الثانية ، أما الأولى فلا منافاة بينها وبين الأخبار المذكورة في شرائط الحجية .

فتقول : إن الظاهر مما فيه التعرض للأمرين أنه قضية شرطية ، والجزء الثاني منها تصريح بمفهوم الجزء الأول منها ، وقد حققنا في محله أن أمثال ذلك مما هو مشتمل على قضيتين والثانية منهما معلقة على شرط ضد الشرط في الأولى لا يكون الجزء الثاني فيه دليلاً مستقلاً ، وإنما يكون في الظهور تابعاً للجزء الأول ، إذ لا يزيد الجزء الثاني على كونه تصريحاً بما هو المفهوم للجزء الأول ، وأن ضد الشرط في الأولى إنما ذكر في الثانية من باب التعرض لبعض أفراد نقيض الشرط في الشرطية الأولى .

وحينئذ نقول : حاصل مفهوم الشرطية الأولى فيما نحن فيه أن ما لم يكن موافقاً للكتاب فذروه ، والتعبير بالمخالفة في الجزء الثاني قد عرفت أنه تصريح بذلك المفهوم لا أنه مقصود بنفسه ، بل لأجل أنه كناية عن عدم الموافقة ، فليس المدار في المرجوحية على عنوان المخالفة كي يقال هي مختصة بالمخالفة

⇒ كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب « الحديث . وفي الحديث ١١ ورد التعبير بوجودان الشاهد من كتاب الله أو قول رسول الله ﷺ . وفي الحديث ٤٠ ورد التعبير بما يشبه كتاب الله وأحاديثنا . نعم روى في المستدرک عن المفيد ﷺ في رسالته العددية قول أبي عبد الله عليه السلام : « إذا أتاكم منّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن » الحديث ، فراجع مستدرک الوسائل ١٧ : ٢٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١١] .

(١) كما في مقبولة عمر بن حنظلة المروية في وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ . وكذا الحديث ٢٩ ، وغيرهما .

٢٩٦ أصول الفقه / ج ١٢

التباينية ، بل المدار على عدم الموافقة للكتاب ، فتشمل مخالفة التباين ومخالفة العموم والخصوص المطلق ، غير أنَّ المخالفة التباينية خارجة عنه ، لما تقدّم من الأخبار والإجماع على طرح الخبر المبين للكتاب وإسقاطه عن الحجية ، انتهى . قلت : فيه تأمل ، حيث إنَّ التعبير بالمخالفة في هذا المقام إمّا من جهة أنّه أحد أفراد عدم الموافقة الذي هو المفهوم الحقيقي ، وحينئذ لا يحسن أن يكون خارجاً عن هذا العموم ، لأنّه نصّ فيه أو كالنصّ ، فهو من قبيل جعل أحد فردي العام كناية عن الفرد الآخر ، وإن شئت فقل : إنّّه راجع إلى ما تقدّم من كون الجمع تبرّعياً .

مضافاً إلى أنّ بعض الأخبار^(١) وهو الرابع ممّا ذكره الشيخ رحمته^(٢) تعرّض لهذه القضية الشرطية المشتملة على هذين الجزأين في مخالفة العامة وموافقتها كما ذكرتها في موافقة الكتاب ومخالفته ، ومن الواضح أنّه ليس المراد من مخالفة أخبار العامة المخالفة بالعموم والخصوص المطلق .

قوله : فإذا كان الخبر أعمّ من وجه من الكتاب كان اللازم إعمال قواعد التعارض بينهما ، ولا يندرج في قوله عليه السلام : « ما خالف الكتاب فهو زخرف »^(٣) بل يقدّم ما هو الأظهر منهما ، وإلاّ فالتخيير أو الرجوع إلى الأصل ... الخ^(٤) .

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩ .

(٢) فرائد الأصول ٤ : ٦٣ - ٦٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٠ - ١١١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١٢ و ١٤ . ولا يخفى أنّ المذكور فيهما عنوان عدم الموافقة ، فلاحظ .

(٤) فوائد الأصول ٤ : ٧٩١ .

لا يخفى أن ضمّ هذه الجملة إلى قوله فيما سيأتي : والمخالفة بالعموم من وجه تندرج فيما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب عند التعارض الخ^(١)، ينتج أن الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه لو كان وحده يكون معارضاً للعام الكتابي ، لكن لو اتفق أن وجد في الأخبار ما هو موافق للعام الكتابي يكون ذلك الموافق مقدّماً على ذلك الخبر المخالف .

ولا يخفى ما فيه من الغرابة ، فإنّ ذلك الخبر المخالف للعام الكتابي إن كان صالحاً للوقوف في قبال العام الكتابي في مقام المعارضة لم يكن انضمام الخبر الموافق للعام الكتابي مخرجاً له عن الصلاحية لمعارضة العام الكتابي ، وإن لم يكن الخبر المخالف للعام الكتابي صالحاً للقيام في قبال العام الكتابي ، بل كان العام الكتابي مقدّماً عليه ، لم يكن ضمّ الخبر الموافق للكتاب للعام الكتابي إلا كضمّ الحجر في جنب الإنسان .

قوله : وأما الذي يكون مرجّحاً لأحد المتعارضين فهو الموافقة والمخالفة للكتاب بالعموم من وجه ، وأما الموافقة والمخالفة بالعموم المطلق فهي ليست من المرجّحات أيضاً ، لعدم المعارضة بين العام والخاص كما تقدّم بيانه ... الخ^(٢).

قال رحمه الله فيما حرّره عنه : إنّ المخالفة للكتاب قد تكون على وجه التباين ، وقد تكون على نحو مخالفة الظاهر للأظهر على وجه يكون من قبيل القرينة وذو القرينة (أما إذا لم يكن من هذا القبيل فهو داخل في المخالفة التباينية ، وإن كان أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر) وقد تكون بالعموم من وجه ، وقد عرفت سقوط

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٩٢ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٩١ .

ما كان مبايناً للكتاب عن الحجية ولو في غير مورد المعارضة لما وافق الكتاب فضلاً عما إذا كان معارضاً بموافق الكتاب .

أما القسم الثاني ، ففيما كان منه غير معارض بموافق الكتاب ، لا ريب في الرجوع فيه إلى الجمع العرفي بينه وبين الكتاب ، أما ما كان منه معارضاً بموافق الكتاب ، فقد تقدّم أنه مورد الترجيح بموافقة الكتاب ، فيقدّم الخبر الموافق للكتاب ويرجح على غيره ، ويكون الحكم على طبق الكتاب .

ودعوى عدم الفرق بين القول بترجيح موافق الكتاب وبين القول بعدم الترجيح للحكم حينئذ بتساقط المتعارضين والرجوع حينئذ إلى العموم الكتابي ، إنما تتم على القول بالتساقط ، وقد عرفت أن ذلك وإن كان هو الأصل في باب التعارض ، إلا أن أخبار الباب دلّت على وجوب الترجيح والتخيير إن لم يكن في البين مرجح ، وحينئذ يدور الأمر فيما نحن فيه بين الترجيح والتخيير . وتظهر الثمرة بين القول بالترجيح والقول بعدمه ، بأنه على القول بالترجيح يكون العمل على طبق العموم الكتابي متعيناً ، بخلاف القول بعدم الترجيح والرجوع إلى التخيير ، لأنه لا يتعين العمل حينئذ على طبق العموم الكتابي ، لجواز أن يختار ما لا يوافق العام الكتابي .

فتلخص : أنه إذا كان لنا خبران متعارضان تعارضاً تباينياً ، وكان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له ، قدّم الموافق للكتاب على المخالف له ، وكان القدر المتيقن من الأخبار الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب ، هذا فيما إذا كان كلا الخبرين أخصّ مطلقاً من العام الكتابي ، وكانا في أنفسهما متباينين ، وكان أحدهما مخالفاً للعموم الكتابي والآخر موافقاً له ، أما إذا كان الموافق له منهما أعمّ من المخالف له ، وكانا معاً أخصّ مطلقاً من العام الكتابي ، فلا يمكن أن يقدم

الموافق له على المخالف ، بل يلزم في ذلك أن يقدم المخالف ويخصص به الموافق ، وبعد تخصيصه به يخصص العام الكتابي أيضاً ، لأنه حينئذ بلا معارض ، وبالجملية : أنه يخصصهما معاً ، والوجه في ذلك أن الجمع العرفي مقدم على جميع المرجحات .

قلت : والفرق بين الصورة الأولى والثانية ظاهر ، فإنه في الصورة الأولى يقع التعارض بين الخاصين المتباينين ، ولابد حينئذ من إعمال الترجيح أو التساقط ، وحيث إن الموافق منهما للكتاب أرجح من الذي هو مخالف له ، كان اللازم تقديمه عليه وإن كان ذلك المخالف للكتاب أخص من عموم الكتاب .

وهذا بخلاف الصورة الثانية فإنه لما كان المخالف للكتاب أخص مما هو موافقه ، لم تقع المعارضة بينهما كي يكون اللازم هو الترجيح أو التساقط ، بل كان اللازم هو كون ذلك الخاص مخصصاً لما هو مقابله وللعموم الكتابي .

ومن الكلام في الصورة الثانية يظهر لك الحال في عكسها ، وهي ما لو كان الخبر المخالف للكتاب أعم من الخبر المقابل له الموافق للعموم الكتابي ، فإن ذلك الموافق للكتاب يخصص المخالف له ، وبعد تخصيصه به يكون ذلك الخبر المخالف بما بقي تحته مخصصاً للعموم الكتابي الذي هو أعم من الجميع ، مثلاً لو كان العموم الكتابي بمنزلة أكرم العلماء ، وورد لا تكرم النحويين ، وورد أيضاً أكرم النحوي من الكوفيين ، فإن الثالث يخصص الثاني ، فيبقى تحت الثاني خصوص النحوي البصري وأنه لا يجب إكرامه ، فيخصص به العموم الأول - أعني أكرم العلماء - بإخراج النحوي البصري .

ومن ذلك تعرف أن ما تعرض له في الكتاب بقوله : فاللازم هو الجمع بين الكتاب وبين الخبر المخالف له بتخصيص العام الكتابي بما عدا مورد الخاص

٣٠٠ أصول الفقه / ج ١٢

الخبري^(١) لا ينطبق إلا على الصورة الثانية ، وقوله : وكذا يندرج في أدلة الترجيح ما إذا كان التعارض الخ^(٢) لا ينطبق إلا على الصورة الأولى .

هذا كله فيما لو كان الخبران الموافق أحدهما للكتاب والآخر مخالف له اللذان يكون كل منهما أخص من العموم الكتابي متباينين ، أو كان أحدهما أخص من الآخر . ولو كان بينهما العموم من وجه مع كون كل منهما أخص من العموم الكتابي فهو داخل فيما سيأتي في الأمر الخامس .

ولو كان الخبر المخالف للكتاب أعم ، كان اللازم هو النظر إلى مقابله - أعني الخبر الموافق - هل هو مبين للمخالف ، أو أخص منه ، أو أعم ، أو أنه بينهما عموم من وجه ، فيلزم إجراء القواعد الجارية ، فربما كان المرجع هو تخصيص الخبر المخالف بالكتاب ، كما لو كان الموافق له أخص من المخالف وكان مساوياً لما في الكتاب ، وربما كان المرجع هو ترجيح الخبر الموافق ، كما لو كان الموافق مبيناً للمخالف أو أعم منه من وجه فتأمل ، ففي صورة كون الموافق مبيناً للمخالف هل يكون الكتاب مخصصاً للمخالف ، وبعد تخصيصه به تنقلب النسبة بينه وبين الموافق ويكون حينئذ أخص من الموافق فيخصّصه ، أو أن الموافق يقدم ويرجح على المخالف لكونه موافقاً للكتاب ، ولو باعتبار اشتماله على حكم يعم ما في الكتاب ؟ فيه تأمل ، والظاهر أن المتعين هو الأول .

والخلاصة : هو أنه تضمن هذا التحرير صورتين لكون المخالفة للكتاب في أحد المتعارضين بالعموم المطلق :

الأولى : أن ينوجد في الكتاب أو في السنة مثل قوله أكرم العلماء ، وينوجد

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٩١ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٩٢ .

لنا خبران متعارضان يتضمّن أحدهما وجوب إكرام النحويين والآخر حرمة إكرامهم ، وفي هذه الصورة يتعارض الخبران ، فإن قلنا بسقوطهما يكون العمل على العام ، وإن قلنا بأن الأول منهما مقدّم على الآخر لكونه موافقاً للعام ، تكون النتيجة أيضاً هي العمل على العام ، لكن لو قلنا بعدم التساقط وقلنا بالتخير تظهر الثمرة بين إعمال التراجيح وعدمه ، لأننا لو أعملنا التراجيح يكون العمل على العام ، وإن لم نأخذ بعملية التراجيح نتخير ، فلربما اخترنا الخبر المخالف للعام ، وحينئذ يكون النحوي خارجاً عن العام .

الصورة الثانية : ما لو كان الأمر بالعكس ، بأن يكون في الكتاب أو السنة وجوب إكرام العالم العادل ، ويكون لنا خبران عامان متباينان ، مفاد أحدهما وجوب [إكرام] العالم ومفاد الآخر حرمة إكرام العالم ، ففي هذه الصورة يكون ما في الكتاب مخصّصاً للخبر الثاني ، وبعد تخصيصه به تنقلب النسبة بينه وبين معارضه ويكون أخصّ منه ، فيقدّم عليه ، ويكون العمل حينئذ على ما في الكتاب ، ويكون المخالف له مقدّماً على الموافق له ، هذا لو أجرينا المسألة على التخصيص .

أمّا لو أجرينا المسألة على التراجيح ، ورجّحنا الأول من الخبرين ، وهو ما دلّ على وجوب إكرام العلماء على معارضه ، فإن كان محصّل هذا التراجيح هو إسقاط الثاني بالمرّة كان العمل على العام الأول ، وسقط العام الثاني بالمرّة ، وحينئذ تظهر الثمرة بين عملية التخصيص وعملية التراجيح .

لكن لو قلنا إنّ تراجيح الأول من العامين على الثاني منهما إنّما يكون موجباً لإسقاط الثاني في خصوص ما خالف فيه الكتاب ، وهو العالم العادل ، أمّا فيما لا يخالفه فيه وهو العالم الفاسق فلا يسقط الثاني فيه عن الحجّة ، وحينئذ يكون

٣٠٢ أصول الفقه / ج ١٢

بذلك مخصصاً للعام الأول ، فلا يكون العمل إلا على الكتاب ، وبالأخرة يكون الخبر الثاني مقدماً على الأول في خصوص العالم الفاسق .

قال رحمه الله فيما حرّره عنه : وأما القسم الثالث وهو ما كان بينه وبين العام الكتابي عموم من وجه ، وكان له معارض موافق للعام الكتابي ، فهل تجري في ذلك المرجّحات المضمونية فيرجح ما هو موافق للكتاب ويطرح ما هو مخالف له ، ويكون العمل على طبق العام الكتابي ، أم لا تجري في ذلك المرجّحات المضمونية ؟ وهكذا الحال في المرجّحات الجهتية .

وقبل الخوض في ذلك ينبغي أن يحزّر الكلام في ذلك في المرجّحات السندية ، وأنه هل يرجع في المتخالفين في العموم من وجه إلى المرجّحات الصدورية أم لا .

فنقول : غاية ما يقرب به الرجوع في ذلك إلى المرجّحات الصدورية أن يقال : إن العامين من وجه وإن لم يكن بينهما تدافع في مورد افتراق كل منهما عن الآخر ، إلا أنه يقع بينهما التدافع في مورد الاجتماع ، وحيث إن كل عام ينحل إلى قضايا شخصية متعددة حسب تعدّد أفراد ذلك العام ، وكان من جملة تلك الأفراد ما هو مورد الاجتماع ، فيكون فيه قضيتان متدافعتان ، ويكون صدور كل من القضيتين معارضاً لصدور القضية الأخرى .

وبالجملة : فكان الصادر في كل عام قضايا متعددة ، وفي مورد الاجتماع يكون الصادر قضيتين متناقضتين ، وصدور كل قضية من تينك القضيتين المتناقضتين معارض بصدور القضية الأخرى ، فيرجع حينئذ إلى المرجّحات الصدورية في تينك القضيتين المتعارضتين في مورد الاجتماع ، هذا غاية ما يقرب به الرجوع إلى المرجّحات الصدورية في المتخالفين بالعموم من وجه .

وفيه : أنه خلط بين مفاد العام المأخوذ على نحو القضية الخارجية ومفاد العام المأخوذ على نحو القضية الحقيقية ، وهذا التقريب إنما يتم فيما هو مفاد القضية الخارجية ، حيث إن محصل العام حينئذ عبارة عن قضايا متعددة لا ربط لإحداها بالأخرى ، ولا جامع بينها سوى أن المتكلم طلباً للاختصار جمعها تحت جامع واحد وعبر عنها بقضية كلية ، فلذلك يكون الصادر منه قضايا متعددة حسب تعدد الأفراد ، ويكون الصادر منه حينئذ في مورد الاجتماع قضيتين متدافعتين ، ويكون صدور كل قضية معارضاً في مورد الاجتماع بصدور القضية الأخرى ، فيرجع في ذلك إلى المرجحات الصورية .

أما القضايا الحقيقية فهي وإن كان النظر فيها إلى الأفراد لا إلى صرف الطبيعة ، إلا أنها ليست إلا قضية واحدة وكبرى كلية يكون الحكم فيها منبسطاً على الأفراد الداخلة تحت موضوعها على نحو انبساط ذلك الموضوع الكلي على تلك الأفراد ، فلا يكون الصادر من المتكلم إلا تلك القضية الكلية دون القضايا الشخصية الخارجية .

فلا يكون في القضيتين المتخالفتين بالعموم من وجه تدافع من حيث الصدور كي يرجع في ذلك إلى المرجحات الصورية .

وإنما يقع التدافع بين الشمولين اللذين تكفلهما القضيتان المذكورتان ، لا في صدورهما كي يرجع في ذلك إلى المرجحات الصورية ، والتقريب المذكور إنما نشأ عن الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية التي عليها مبني القضايا الأحكامية .

وقد نشأ عن هذا الخلط أمور كثيرة منها هذا التقريب ، ومنها إشكال الدور على الشكل الأول ، ومنها تخيل جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية ،

٣٠٤ أصول الفقه / ج ١٢

ومنها تخيل التناقض بين المستثنى والمستثنى منه في مثل أكرم العلماء إلا زيدا ، فإن أمثال هذه المطالب إنما تجري في القضايا الخارجية ، ولا مورد لها في القضايا الحقيقية التي إليها مرجع القضايا المستعملة في العلوم ، سواء كانت متضمنة للأحكام الشرعية أو غيرها .

فتلخص : أنه لا محل للمرجح الصدوري في المتعارضين بالعموم من وجه .

أما المرجح الجهتي فالظاهر جريانه في المتعارضين بالعموم من وجه ، لأن شمول كل واحد من العامين المذكورين لمورد الاجتماع منافي ومعارض لشمول العام الآخر له ، فإذا كان أحد العامين مخالفاً للعامّة والآخر موافقاً لهم ، قدم الأول على الثاني في مورد التعارض المذكور . قلت : إن هذا إنما يتم فيما لو كانت الموافقة لهم في شمول أحد العامين لمورد الاجتماع دون العام المذكور بتمامه ، مثلاً لو ورد أكرم العلماء ، وورد لا تكرم الفاسق ، فحصل التعارض بالعموم من وجه في العالم الفاسق ، فكون أحد الدليلين الذي هو لا تكرم الفاسق - مثلاً - موافقاً للعامّة يكون على نحوين :

أحدهما : أن تكون الموافقة المذكورة حاصلة في شموله للعالم الفاسق ، لا في أصل الحكم المذكور أعني حرمة إكرام الفاسق ، بأن نكون متوافقين معهم في حرمة إكرام الفاسق غير العالم ، وإنما الذي انفردوا فيه هو إكرام العالم الفاسق ، بأن نقول نحن بعدم حرمة إكرامه وهم يقولون بحرمة .

النحو الثاني : أن يكون مذهبهم أصل حرمة إكرام الفاسق ، عالماً كان أو غيره .

ففي النحو الأول يمكن الترجيح بمخالفة العامّة ، وحمل شمول أحد

الخبرين - أعني لا تكرم الفساق - لمورد الاجتماع على التقية ، إذ لا منافاة بين ذلك وبين الأخذ بالدليل المذكور في غير مورد المعارضة المذكورة .

أما النحو الثاني فلا يمكن فيه ذلك التراجيح ، لأنه لا يكون إلا بحمل مثل لا تكرم الفساق بتمامه على التقية ، وذلك موجب لعدم الأخذ به في غير مورد المعارضة المذكورة .

ثم قال ﷺ : وأما المرجح المضموني أعني موافقة أحد العامين من وجه للكتاب ، ففيه صورتان :

إحدهما : أن يكون الموافق للكتاب من العامين من وجه مساوياً له ، بمعنى أن العام الكتابي يكون بينه وبين أحد الخبرين المتعارضين عموم من وجه كما بين نفس المتعارضين ، ويكون مساوياً في العموم لما هو الموافق له منهما ، فقد يقال : إن المرجح المضموني لا مجرى له في مثل ذلك ، لأن العام الكتابي قطعي السند ، فلا يقف في قبالة ما هو ظني السند كي يكون معارضاً للموافق له منهما ، ويترجح الموافق عليه بالموافقة المذكورة .

وفيه : أن المعارضة بين عموم الكتاب وعموم العام المخالف له لا تكون بين السندين ، وإنما تكون بين دلالة العموم الكتابي وبين سند العام المخالف له ، وكلاهما ظنيان تعبديان ، فينبغي التوقف حينئذ من هذه الجهة ، إلا أنه لما كان العام الآخر الموافق للعام الكتابي معارضاً لذلك العام المخالف له ، وكان أرجح منه لكونه موافقاً للكتاب دونه ، قدم عليه في مورد المعارضة المذكورة أعني مورد الاجتماع .

الصورة الثانية : أن لا يكون الموافق للكتاب من العامين من وجه مساوياً له في العموم ، بل يكون أخص منه مطلقاً ، بأن يكون لنا عموم كتابي ويكون لنا

٣٠٦ أصول الفقه / ج ١٢

خبران مضمون كل منهما أخص مطلقاً من ذلك العام الكتابي ، ويكون بين الخاصين المذكورين عموم من وجه ، ويكون أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له ، فالخاص المخالف للكتاب وإن كان لو خلي ونفسه لكان موجباً لخروج تمام أفراده عن عموم ذلك العام الكتابي لكونه أخص منه مطلقاً ، إلا أنه لما كان في مورد اجتماعه مع الخاص الآخر الموافق للكتاب معارضاً بالخاص المذكور ، وكان الخاص المذكور أرجح منه لكونه موافقاً للكتاب دونه ، وقدم عليه في مورد الاجتماع ، وأخرج مورد الاجتماع عن الخاص المخالف وأدخل تحت الخاص الموافق ، ولم يبق تحت الخاص المخالف للكتاب إلا الأفراد التي لا يشملها الخاص الموافق ، كان موجباً لخروج الأفراد الباقية عن تحت العام الكتابي ، لا جميع الأفراد التي يشملها الخاص المذكور ، فقد ظهر أن موافقة أحد العامين من وجه للكتاب تكون مرجحة في كلا الصورتين .

قلت : لكن قد عرفت أن الصورة الثانية راجعة إلى التخصيص .

لا يقال : إن المعارضة في الصورة الأولى تكون في الحقيقة واقعة بين العام الكتابي والعام الخبري المخالف له ، ولا ريب في تقدم الأول على الثاني لكونه قطعي السند ، فلا حاجة إلى تطويل المسافة بجعل المعارضة بين الخبرين وترجيح الموافق للكتاب على المخالف له .

لأننا نقول : إن ذلك راجع إلى التقديم السندي ، وهو لا يدخل العامين من وجه ، وحيث قد عرفت أن التعارض بالعموم من وجه لا يدخله التقديم السندي ، لم يكن مندوحة فيما ذكرناه من الصورة الأولى عن المرجح المضموني ، أعني كون أحدهما موافقاً للكتاب ، بل لو لم يكن العام الخبري الموافق للكتاب موجوداً لكان تقديم العام الكتابي على العام الخبري من باب التقدم المضموني ،

لا من باب التقدّم السندي ، فتأمل .

قوله : فلو كان أحد المتعارضين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له بالعموم والخصوص ، فاللازم هو الجمع بين الكتاب وبين الخبر المخالف له بتخصيص العام الكتابي بما عدا مورد الخاصّ الخبري ... الخ^(١).

هذا إذا كان الخبر الخاصّ بلا معارض ، أمّا لو وجد له المعارض كما هو ظاهر قوله : فلو كان أحد المتعارضين الخ ، كان وجوده مانعاً من كونه مخصّصاً للعام الكتابي كما شرحه بقوله فيما سيأتي ، فإنّ ما دلّ على الحرمة وإن كان أخصّ من العام الكتابي الخ^(٢).

قوله : والمخالفة بالعموم من وجه تندرج فيما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب عند التعارض ، فلو تعارض العامان من وجه وكان أحدهما موافقاً للكتاب - إلى قوله - وكذا يندرج في أدلة الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلّي وكان أحدهما موافقاً للعام الكتابي ... الخ^(٣).

الظاهر الانحصار في الصورة الأولى ، وهي ما لو كان بين المتعارضين عموم من وجه وكان أحدهما موافقاً للعام الوارد في الكتاب أو في السنّة ، مثل أن يوجد في الكتاب أو في السنّة قوله أكرم العلماء ، ويوجد لنا خبر مفاده أكرم العلماء وآخر مفاده لا تكرم الفساق ، فإنّه لا ريب في تقدّم الأوّل على الثاني في مقام المعارضة وهو العالم الفاسق .

أمّا الصورة الثانية ، وهي ما أفيد من حكم لحم الحمير ، فهو من قبيل

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٩١ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٩٢ .

(٣) فوائد الأصول ٤ : ٧٩٢ .

المخالفة بالعموم المطلق ، لأنّ كلاً منهما أخصّ مطلقاً من العام الكتابي ، وهكذا الحال فيما يكون بين الخبرين عموم من وجه ، ويكون كلّ منهما أخصّ مطلقاً من العام الكتابي .

ثمّ لا يخفى أنّ الترجيح في الصورة الأولى إنّما يكون من المرجّحات المضمونية ، فإنّ أرجعنا المرجّحات المضمونية إلى المرجّحات الصدورية أشكلت المسألة ، لأنّ المرجّحات الصدورية لا تدخل التعارض بالعموم من وجه فلا بدّ من دعوى كون المرجّحات المضمونية غير راجعة إلى المرجّحات الصدورية ، وحينئذ تكون في طول المرجّحات الصدورية ، ويكون ما أفادته المقبولة^(١) من تأخّر الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة عن الترجيح بالشهرة على طبق القاعدة ، وهذه الطولية لا مانع منها ، لإمكان الحكم بصدور العام من وجه وإسقاط حجّيته في مورد الاجتماع . لكن هذا في موافقة الكتاب واضح .

إلا أنّه يشكل الأمر في مخالفة العامة ، فإنّه لا محصّل للحكم بصدور الموافق لهم ثمّ إسقاطه من جهة كون الرشد في خلافهم ، فإمّا أن نلتزم بأنّ المرجّح المضموني في عرض المرجّح الصدوري لكن المقبولة أخرته ، أو أن نلتزم بأنّ مخالفة العامة مرجّح صدوري وأخرته المقبولة .

وعلى أي حال ، يكون العمل على المقبولة في تأخيرهما عن الشهرة ، وعلى صحيحة الراوندي^(٢) في تأخّر المخالفة للعامة عن موافقة الكتاب ، فلاحظ وتدبّر .

وهذه التمحّلات وغيرها توجب تقريب عدم كون المقبولة في مقام

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩ .

الترجيح ، وأنها إلى تمييز الحجّة عن غيرها أقرب حتّى بالنسبة إلى الشهرة ، فإنّ قوله ﷺ : « ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه ، وإنّما الأمور ثلاثة ، أمر بين رشده فيشبع ، وأمر بين غيّه فيجتنب ، وأمر مشكل يردّ حكمه (علمه) إلى الله ، قال رسول الله ﷺ : حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك شبهات نجى من المحرّمات ، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم » الخ^(١) [ظاهر في عدم حجّية الشاذّ] ، إذ لا أقل من إدخال الشاذّ في الأمر المشكل وفي شبهات ، وذلك كافٍ في سقوطه حتّى لو لم يكن له معارض ، بل يكفي في الحكم بعدم حجّيته كونه شاذّاً ، سيّما بملاحظة وصفه بالنادر كما في المرفوعة^(٢) ، فإنّ ذلك - أعني شدوذه وندرته - يخرجّه عن حيّز الوثوق الذي هو ميزان حجّية خبر الواحد .

وأما الموافقة للعامة فكونها من ذلك القبيل - أعني تمييز الحجّة عن غيرها - أوضح ، سيّما بعد كون موافق العامة لا رشد فيه الذي هو - أعني الرشد - ميزان الحجّية ، وهو عبارة عن الوثوق ، وكذلك مخالفة الكتاب والسنة أو موافقتهما ، وحصر الموافقة والمخالفة في الترجيح بالعموم من وجه ، لعلّه من مجرد الدعوى أو من مجرد الجمع التبرّعي ، وإلا فإنّ الظاهر من المخالفة هو عدم الاجتماع ، وهو منحصر بالتباين .

على أنّنا لو سلّمنا اختصاص المخالفة المسقطّة بالتباين واختصاص المرجّحة بالعموم من وجه قلنا إنّّه إذا كان بين خبر الواحد والآية الكتابية أو السنة القطعية عموم من وجه ، فإنّ قلنا بعدم حجّية ذلك الخبر في مورد التعارض الذي

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ ، ١٥٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ ، ٩ .

(٢) مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢ .

٣١٠ أصول الفقه / ج ١٢

هو مورد الاجتماع في قبال ذلك العموم الكتابي أو المقطوع به من السنة ، لم يكن ضمّ الخبر الآخر الموافق للكتاب أو السنة إلا من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان ، وإن قلنا بمعارضة ذلك الخبر للعام الكتابي ، ولكن ضمّ الخبر الموافق للعام الكتابي يوجب تقدّمه على طرفه لأنه موافق للكتاب أو السنة ، مع إجراء المعارضة بين ذلك الطرف للعام الكتابي أو السنّي القطعي فيما إذا لم يكن في قبالة خبر آخر موافق لهما ، فهو في غاية الغرابة .

وكذلك الحال فيما لو كان بين كلّ من الثلاثة عموم [من وجه] ، كما لو كان مفاد عموم الكتاب هو وجوب إكرام الهاشمي لكونه ذوي القربى ، ومفاد أحد الخبرين هو وجوب إكرام العالم ، ومفاد الآخر هو حرمة إكرام الفاسق ، فاجتمع الثلاثة في الهاشمي العالم الفاسق ، وحيث كان الأول من الخبرين موافقاً للكتاب قدّم على الثاني .

لكن يبقى تعارض الخبرين في العالم الفاسق غير الهاشمي ، ويبقى تعارض الثاني مع العام الكتابي في الهاشمي الفاسق غير العالم ، فهل يمكننا أن نقول : إنّ الخبر الأول مقدّم على الثاني لكونه موافقاً للكتاب في حين أنّ مورد هذه المعارضة وهو العالم الفاسق غير الهاشمي غير مورد الموافقة وهو مورد اجتماع الثلاثة .

ثمّ في مورد معارضة الثاني مع العام الكتابي أعني الهاشمي الفاسق غير العالم ، هل يكون المقدّم هو الكتاب ، ولو قلنا بتقدّمه كان مطلق الهاشمي خارجاً عن الثاني ، وبعد إخراج الهاشمي من الفاسق يبقى التعارض بينه وبين الأول بالعموم من وجه .

ولا يبعد أن يقال : إن تعارض العموم من وجه خارج عن باب التعارض بين الروايات ، بل هو من قبيل التعارض بين الأصول ، بل هو هو ، لأن التعارض في الحقيقة إنما هو في أصالة العموم في كل من الدليلين ، سواء كانا خبرين أو آيتين أو آية وخبر ، والمرجع فيه اتباع الأظهر أو الترجيح بالبقاء بلا مورد^(١) ، ونحو ذلك من مرجحات الأصول اللفظية بعضها على بعض ، والالتزام بالتساقط فيما عدا ذلك ، كما يشهد بذلك ما تسالموا عليه من التساقط في المتعارضين بالعموم من وجه .

أما موافقة الكتاب أو مخالفته المذكورة في روايات الترجيح كالمقبولة ونحوها ، فليست هي إلا تلك الموافقة والمخالفة التي تضمنتها روايات العرض بأي معنى فسرناها ، حتى لو جعلناها شاملة للعموم والخصوص كما يراه من لا

مناقشة في أصول الفقه

(١) [قال المحقق] الرشتي : كما إذا فرض في المثال الأول أن قول المولى : أكرم العلماء ، بعد ما إذا خصص بقوله : لا تكرم فساقهم لم يبق تحته إلا فرد واحد أو اثنان ، فحينئذ يقدم على العام من وجه الآخر ، أي على قوله : يستحب إكرام العدول ، إذ في مادة الاجتماع لو قدم العام من وجه الآخر ، لم يبق حينئذ مورد لقوله : أكرم العلماء ، فالعام المخصص حينئذ لقلة أفراد صار كالحاص في النصوصية في مورد الاجتماع بالنسبة إلى العام من وجه الآخر الظاهر فيه بعمومه ، انتهى [راجع شرح كفاية الأصول ٢ : ٣٣٨] .

والمصنف رحمه الله لم يرتضه على إطلاقه ، بل فصل بين ما لو كان الباقي مقداراً لا يجوز أن يتعداه التخصيص لكونه من تخصيص الأكثر ، فيجب تقديم العام على سائر معارضاته ، وبين ما لو كان الباقي أكثر من ذلك ، ووجهه أن العام في ذلك المقدار يكون نصاً فيقدم على غيره بعد قوة دلالة ، وفيما يزيد على ذلك لا يكون كذلك ، فلا تقوى دلالة فلا مرجح له على غيره ليكون موجباً لتقديمه عليه الخ ٥٨٥ [منه رحمه الله] .

٣١٢ أصول الفقه / ج ١٢

يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، فلا يكون محصلها إلا عدم حجية الخبر المخالف للكتاب ، فلا يكون ما تضمنته المقبولة من باب الترجيح ، بل هو من باب التمييز بين الحجة وغيرها .

نعم ، يبقى الإشكال في وجه تقديم بعضها على بعضها ، ولا بد في دفعه من منع دلالتها على الترتب ، فإنه بمنزلة أن تقول : إذا تعارض الخبران فخذ بما يرويه الثقة دون ما يرويه غير الثقة ، ومع ذلك لو سألك السائل أنهما كلاهما يرويه الثقة فتقول : خذ بما عمل به الأصحاب واطرح ما طرحوه ولم يعملوا به ، إلى غير ذلك مما يرجع إلى شروط أصل حجية الخبر ، فلاحظ وتدبر .

قوله : وهو قوله تعالى : وأحل لكم ما في الأرض جميعاً^(١) .

تقدم مثلها ص ١٣٣ وص ١٣٤^(٢) ، ولكن الظاهر أنه ليس في القرآن الكريم آية بهذا النظم ، نعم في سورة البقرة قوله تعالى : **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً^(٣)** وفيها أيضاً قوله تعالى : **يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ^(٤)** وفي سورة المائدة : **وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالاً طَيِّباً^(٥)** وفي سورة النحل قوله تعالى : **فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالاً طَيِّباً** - إلى قوله تعالى - **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ** - إلى قوله تعالى - **وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ**

(١) فوائد الأصول ٤ : ٧٩٢ .

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٣٦٨ و ٣٦٩ .

(٣) البقرة ٢ : ٢٩ .

(٤) البقرة ٢ : ١٦٨ .

(٥) المائدة ٥ : ٨٨ .

أَلَيْسَتْ كُفْرًا الْكَذِبُ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ^(١) الخ^(٢).



(١) النحل ١٦ : ١١٤ - ١١٦ .

(٢) قد تَمَّت بحمد الله تعالى هذه الدورة في الثامن من شهر جمادى الأولى سنة ١٣٧٥ وكان الشروع فيها في أوائل شوال سنة ١٣٦٦ .
وبحمد الله تعالى وفضله شرعنا بعدها وتَمَّت الدورة في ٥ جمادى الأولى سنة ١٣٨١ واشتغلنا بعدها في مباحث الاجتهاد والتقليد .
وشرعنا بحمد الله وفضله في دورة جديدة في شوال سنة ١٣٨١ ومنه تعالى نستمد التوفيق [منه ﷻ] .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مبحث التعادل والتراجع	
الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية بتغاير موضوعيهما والمناقشة في ذلك. ٣	
الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بكون الأول إنشائياً والثاني فعلياً	
والمناقشة في ذلك.....	٦
الفرق بين موارد التعارض وموارد اشتباه الحجّة بالأحجّة	٨
الكلام في أقسام التزاحم ومرجحاته	١٥
الكلام في ضابط الحكومة	١٨
الكلام في أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة	٢٤
وجه تقديم الخاص على العام	٢٧
ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من الفرق بين الورود والحكومة والمناقشة فيه ..	٢٨
التعرض لكلام الشيخ الأنصاري رحمته الله في توجيه تقديم الخاص على العام	٢٩

٣١٦	 أصول الفقه / ج ١٢
٣٥	 الجمع الدلالي بين المتعارضين
٣٧	 تقديم النص على الظاهر وذكر جملة من موارد
٤٧	 تقديم العام الأصولي على المطلق الشمولي
٥١	 تقديم العام الأصولي على المطلق البدلي
٥٢	 تقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي
٥٣	 تقديم مفهوم الغاية على مفهوم الشرط
٥٤	 التعارض بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف
٥٥	 دوران الأمر بين التخصيص والنسخ
٧١	 صور التعارض بين أكثر من دليلين (مبحث انقلاب النسبة)
١٠٧	 ملاحظة النسبة بين أدلة ضمان العارية
١١٩	 فائدة : لو كان عامان وورد خاص يوجب تخصيص أحدهما
١٢١	 البحث عن مقتضى القاعدة في المتعارضين
١٢٦	 إمكان نفي الثالث بالخبرين المتعارضين
١٤٢	 مقتضى القاعدة في المتعارضين بناءً على السببية
	 مقتضى القاعدة الثانوية في المتعارضين المتكافئين
١٥٨	 وملاحظة روايات التخيير والتوقف ونحوهما
١٦٦	 الكلام في شمول روايات التخيير لاختلاف النسخ

فهرس الموضوعات	٣١٧
لزوم الفحص عن المرجحات قبل العمل بالتخير	١٦٨
هل التخير - على القول به - في المسألة الأصولية أو الفقهية ،	
وهل هو من وظائف المجتهد أو المقلد ، وهل هو ابتدائي أو استمراري ؟ .	١٧٠
وقفة مع صاحب الكفاية رحمه الله في باب الاجتهاد والتقليد وباب التعارض	١٨٤
الكلام في أخبار الترجيح وملاحظة النسبة بينها وبين أدلة التخير	٢٠٢
مدى دلالة مقبولة عمر بن حنظلة على الترجيح	٢٠٤
تنبيه : جملة من الروايات التي يمكن الاستدلال بها على التخير	
ومدى دلالتها على ذلك	٢٠٦
احتمال اختصاص التخير بالأحكام غير الالزامية بقريضة رواية العيون	٢٠٧
إرادة التساقط من التوقف والارجاء وذكر شواهد على ذلك	٢١١
التعرض لبعض المرجحات المنصوصة والمناقشة فيها	٢١٦
ذكر المتن الكامل لرواية العيون والبحث عن مفادها	٢٢١
التعرض لإشكالات الكفاية على المقبولة ونقدها	٢٢٩
الكلام في جواز التعدي من المرجحات المنصوصة أو لزوم الاقتصار عليها	٢٤٥
تنبيه : دلالة طائفة من الروايات على الترجيح بتأخر الصدور	٢٤٩
الكلام في تقدم بعض المرجحات على بعض وعدمه	٢٥٠
أقسام الشهرة وما يصلح منها للترجيح	٢٨١

٣١٨ أصول الفقه / ج ١٢

الوجوه الأربعة التي ذكرها الشيخ رحمته الله للترجيح بمخالفة العامة ونقدها ٢٩٠
بحث في الأخبار الواردة في موافقة الكتاب ومخالفته

ومحاولة الجمع بينهما ٢٩٣

حكم المتعارضين بالعموم من وجه من حيث جريان المرجحات الصورية

والجهتية والمضمونية فيهما ٣٠٢

فهرس الموضوعات ٣١٤



مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود