

المَقَرَّمَاتُ وَالنَّبِيَّاتُ

فِي شَرْحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

تَأَلَّفَتْ

ابْنُ مُحَمَّدٍ قَانِصُ الشَّهَابِيِّ الْعَامِلِيُّ

دارُ التَّوَرِيقِ الْعَرَبِيِّ

المرابح - النجف الأشرف



المقدمات والنبيها
في شرح أصول الفقه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمات في التنبهايات

في شرح أصول الفقه

تأليف

شيخ محمود قانصو الشهابي العاملي

الجزء السابع

دار المورخ العربي

حُقوقُ الصَّليحِ مَحفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

دارُ المورِّخِ العربيِّ

عمارة الحياة - هاتف: ٠٧٨٠٥٤٦٢٠٢
العراة - النجف الأشرف

دارُ المورِّخِ العربيِّ

ص ب ٢٤ / ١٢٤٤ - تليفاكس ٠١٥٤٤٨٠٥
بيروت - لبنان

Email: al_mouarekh@hotmail.com

الباب السادس

الشهرة

إن الشهرة لغة تتضمن معنى ذبوع الشيء ووضوحه . ومنه قولهم : شهر فلان سيفه ، وسيف مشهور .

وقد أطلقت (الشهرة) باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر . والخبر يقال له حينئذٍ : (مشهور) ، كما قد يقال له : (مستفيض) .

قوله (ره): (الشهرة لغة تتضمن معنى ذبوع...).

أقول: الشهرة لغة معروفة، وأما في الإصطلاح فهي ثلاثة:

١ - الشهرة الروائية.

٢ - الشهرة العملية.

٣ - الشهرة الفتوائية.

وسياتي شرح الثلاثة، ومحل البحث هو الأخيرة أي الشهرة الفتوائية.

قوله (ره): (كما قد يقال له مستفيض...).

أقول: كلمة (المستفيض) كلمة مجملة في الإصطلاح إذ لم أجد لها معنى محدد دقيقا في لسان العلماء بل هو إجمالا: الخبر الذي كثرت طرقه عن الأصل، فإذا كانت الرواية عن المعصوم يكون الرواة عنه جماعة، قيل أقلها ثلاثة، وقيل يجوز اثنان، وقيل المستفيض خبر ظني، وقيل بل هو قطعي، وهذا أعني كون المستفيض خبرا قطعيا اصطلاح مشهور عند العامة،

وكذلك يطلقون (الشهرة) باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر. والقول يقال له: (مشهور)، كما إن المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: (مشهور)، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا... وهكذا.

وعلى هذا، فالشهرة في الإصطلاح على قسمين:

١ - (الشهرة في الرواية)، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر. ولا يشترط في

قال الغزالي في المنحول: فالمستفيض ما اشتهر فيما بين أئمة الحديث وذلك يورث العلم كالتواتر

ونقله الدسوقي عن جماعة من أعيانهم، قال: والذي لابن عبد الحكم أن الخبر المستفيض هو المحصل للعلم لصدوره ممن لا يمكن تواطؤهم على باطل لبلوغهم عدد التواتر، واقتصر على هذا ابن عرفة والآبي والمواق وكذا شارحنا.

قوله (ره): (فالشهرة في الإصطلاح على قسمين...).

أقول: قد عرفت أن الشهرة في الإصطلاح هي ثلاثة، وهذا مسلم به عند المصنف (ره) وغيره إلا أن دخل من باب تقسيم الشهرة إلى قسمين، قسم في الرواية وهو (الروائية)، وقسم في الفتوى، ثم قسم قسم الفتوى إلى قسمين (عملية) و(فتوائية).

قوله (ره): (من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر..).

أقول: هذا التعريف يجعل الشهرة الروائية مرادف للإستفاضة، والخبر المشهور هو الخبر المستفيض، وقد سبق قلم المصنف (ره) إلى هذا الإستنتاج، حيث قال أن الخبر المشهور يقال له المستفيض.

تسميتها بالشهرة أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر وقد لا يشتهر. وسيأتي في مبحث التعادل والتراجيح أن هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار. فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة.

٢ - (الشهرة في الفتوى)، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع

إلا أن هذا التعريف مخالف لكل التعاريف التي أوردها أقطاب الأصول، فقد ذكروا جميعاً أن المشهور هو الخبر الذي شاع نقله عند أرباب الحديث وفي مجاميع الحديث، فيشمل ما لو لم يروه إلا رجل واحد.

قال النائيني: أما الشهرة الروائية: فهي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الاصول والكتب قبل الجوامع الأربع.

قال الأغا ضيا: اما الشهرة الروائية فهي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة وارباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الاصول وفي كتب المحدثين الجوامع للاخبار.

قال السيد الخوئي: الشهرة في الرواية بمعنى كثرة نقلها.

قوله (ره): (أن يشتهر العمل بالخبر...).

أقول: فالخبر المشهور روايته قد يشتهر العمل به وقد لا يشتهر العمل به وقد لا يعمل به أبداً.

قوله (ره): (أن هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر...).

أقول: سيأتي في باب التعادل والتراجيح أنه إذا تعارض خبران يوجد مرجحات لتقديم أحد الخبرين على الآخر، ومن هذه المرجحات الشهرة الروائية هذه، فالخبر المشهور روايته بين الأصحاب نأخذ به ونسقط الخبر الآخر غير المشهور روايته بين الأصحاب.

الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بأن يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة - إذن - ذبوع الفتوى الموجبة للإعتقاد بمطابقتها للواقع من غير أن يبلغ درجة القطع.

وهذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها:

(الأول) - أن يعلم فيها أن مستندها خبر خاص موجود بين

قوله (ره): (ذبوع الفتوى الموجبة للإعتقاد...).

أقول: الإعتقاد بمطابقة الفتوى للواقع هو لازم غالبي وليس من الشروط اللازمة للشهرة الفتوائية، بل الشهرة في الفتوى هي مجرد ذبوع الفتوى بين معظم الفقهاء، فإذا ذاعت الفتوى بهذا النحو تحققت الشهرة الفتوائية سواء أوجب الإعتقاد بمطابقتها للواقع أم لا، نعم غالبا ما يستوجب هذه الشهرة الإعتقاد بمطابقتها للواقع إلا أنه غير لازم بل ربما تتحقق الشهرة في الفتوى ونعتقد بعدم مطابقتها للواقع.

تنبيه: لا يشترط في الشهرة الفتوائية أن يكون في مقابلها قول بخلافها، بل قد نعلم أن في مقابلها فتوى غير المشهور بالخلاف، وقد يبقى الأمر مجهولا فلا نعلم وجود ولا عدم وجود فتوى في مقابل فتوى المشهور.

قوله (ره): (أن يعلم فيها أن مستندها...).

أقول: هذا شروع في بيان الشهرة العملية، وهي اشتهار الفتوى مع العلم باستناد المفتين إلى الرواية بعينها.

وقد جعلها المصنف (ره) من صفات الفتوى، مع أن السائد على لسان المتأخرين أن الشهرة العملية هي من صفات الرواية فتكون هي: اشتهار العمل بالرواية والاستناد إليها في مقام الفتوى.

أيدينا . وتسمى حينئذٍ (الشهرة العملية). وسيأتي في باب التعادل والتراجيح البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، والبحث أيضاً عما إذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

وكلاهما صحيح فإن الشهرة العملية لها جهتان:

- ١ - جهة أنها صفة للفتوى فتكون كما ذكرها المصنف (ره).
 - ٢ - جهة أنها صفة للرواية فتكون كما ذكره الأكثر أي الرواية التي اشتهر الفتوى استناداً إليها.
- وهنا تنبيهان:

التنبيه الأول: قيل أن النسبة بين الشهرة الروائية والشهرة العملية هي العموم من وجه، إذ ربما تكون الرواية مشهورة بين الرواة ولكن لم يستندوا إليها في مقام العمل، وربما ينعكس الأمر، وقد يتوافقان.

أقول: أما احتمال كون الرواية المشهورة روائياً لا يفتى بها فهو احتمال وارد، وأما احتمال أن تكون الرواية المشهورة عملياً غير مشهورة روائياً فاحتمال غير ممكن، فالظاهر أن النسبة هي العموم المطلق إذ الرواية التي اشتهرت عملياً لا يمكن أن لا تشتهر روائياً، وكيف لا تشتهر روايتها والمفروض أن جل فقهاء الطائفة يروونها ويفتون بها والفقهاء هم رواة.

التنبيه الثاني: هذه الشهرة العملية هي التي وقع الكلام في أنها هل تكون جابرة لضعف الرواية أم لا، والأقوى أنها جابرة إذا كانت الشهرة بين قدماء الأصحاب أي المعاصرين للأئمة عليهم السلام أو القريبين من عهدهم، لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها. ولا عبرة بالشهرة العملية إذا كانت بين المتأخرين.

قوله (ره): (وسيأتي في باب التعادل..).

أقول: كان الأنسب إدخال حجية الخبر المشهور بالشهرة العملية في

(الثاني) - ألا يعلم فيها أن مستندها أي شيء هو، فتكون شهرة في الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند إليها المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلاً. وينبغي أن تسمى هذه بـ (الشهرة الفتوائية).

وهي - أعني الشهرة الفتوائية - موضوع بحثنا هنا الذي لأجله

أبواب الخبر الواحد لا في أبواب التعادل.

قوله (ره): (الثاني: ألا يعلم فيها أن مستندها أي شيء...).

أقول: فالشهرة الفتوائية هي مجرد اشتهاار الفتوى بين جل الفقهاء دون العلم أن مستندها رواية معينة، سواء لم تكن في المسألة رواية أصلاً، أو كانت رواية على خلاف الفتوى، أو على وفقها رواية ولكن لم نعلم استناد المفتين إليها.

وأما مع العلم بأن مستندها رواية معينة فهذه الشهرة تكون شهرة عملية وهي أيضا شهرة فتوائية، لكن يقع النقاش فيها أولا من حيث أنها شهرة عملية أي في جبرها للخبر، وعلى فرض القول بعدم جبرها للخبر يقع النقاش ثانيا في حجيتها من حيث أنها شهرة فتوائية.

فظهر أن الشهرة العملية فيها ملاك الشهرة الفتوائية وزيادة، وأن تقييد (الشهرة الفتوائية) ب قيد عدم العلم بمستندها هو تقييد غير اساسي لأن ملاك الشهرة الفتوائية لا ينتفي عند انتفاء هذا القيد، وإنما ذكروا هذا التقييد هو حتى لا ترتقي الشهرة الفتوائية إلى الشهرة العملية التي هي أرقى درجة وأعلى شأنًا من الشهرة الفتوائية لأن الشهرة العملية هي مظنة الحجية بقوة لاعتمادها على رواية على طبقها.

تنبيه: وقع الكلام في أنها هل تكون موجبة لوهن الرواية الصحيحة المخالفة لها.

عقدنا هذا الباب، فقد قيل^(١): إن هذه الشهرة حجة على الحكم الذي وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد. وقيل: لا دليل على حجيتها. وهذا الإختلاف بعد الإتفاق على أن فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر ولا يجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة إلى من يتمكن من الإستنباط.

والحق أنه لا دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وإن كان من المسلم به أن الخبر الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفاً من ناحية السند، كما سيأتي بيانه في محله. وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة.

والأقوى ذلك إذا كانت الشهرة من القدماء وكانت الرواية معروفة لديهم، لأن هذا يعني إعراضهم عنها، وإعراضهم عنها يدل على وهن فيها.

قوله (ره): (وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة...).

أقول: ذكروا لحجية الشهرة الفتوائية أدلة متعددة، هي:

- ١ - الأولوية الظنية من خبر الواحد.
- ٢ - عموم (خذ بما اشتهر).
- ٣ - عموم (المجمع عليه لا ريب فيه).
- ٤ - عموم التعليل في آية النبأ (أن تصيبوا قوما بجهالة).

(١) نسب إلى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الأصحاب من دون أن يذكر اسمه. ونسب أيضاً إلى المحقق الخانساري اختيار هذا القول وعزي كذلك إلى صاحب المعالم. ولكن الشهرة على خلافهم.

الدليل الأول - أولويتها من خبر العادل

قيل: إن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة، نظراً إلى أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل. فالشهرة أولى بالحجية من خبر العادل.

٥ - أن قوتها الظنية تبلغ مرحلة الوثوق وهي الدرجة التي يعمل بها العقلاء مطلقاً.

وسياتي التعرض لهذه الأدلة عدا الأخير مع تعرض المصنف (ره) لها، إلا أننا نذكر هنا أمرين:

الأول: أن الدليل الأخير لم يتعرض له المصنف (ره) ولا جماعة من المحققين، وهو الصواب لأن من الواضح أن دعوى بلوغ الشهرة هذه الدرجة العليا من الوثوق هي دعوى لا مستند لها، بل مخالفة للوجدان، فكم من مشهور خالف الواقع، وقد شاع هذا المعنى بين العقلاء حتى صار بينهم مثلاً فقالوا: رب مشهور لا أصل له.

الثاني: أن القول بحجية الشهرة يتضمن عويصة لا يمكن التخلص منها، وهي أن حجية الشهرة تستلزم عدمها، لأن الشهرة بين العلماء قامت على عدم حجية الشهرة.

قوله (ره): (تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة...).

أقول: حاصل هذا الإستدلال بالجملة هو أن الشهرة الفتوائية تفيد الظن بمطابقة الواقع بنحو أقوى وأشد من الظن الذي يفيد خبر الواحد، ومن ثم فحجية الشهرة الفتوائية أولى من حجية خبر الواحد.

وهذا الإستدلال قد تم تصويره بتصويرين:

التصوير الأول: وهو الإستدلال بمفهوم الموافقة الذي هو أحد

الظهورات المعتبرة كمفهوم المخالفة، وحاصل هذا الإستدلال أن الآيات والأخبار الدالة على حجية خبر الواحد لها ظهور في حجية الشهرة الفتوائية وهذا الظهور هو مفهوم الموافقة.

وهذا التصوير باطل بعدم استظهار مفهوم الموافقة من الآيات والأخبار، فهذه الدعوى مرفوضة، وآية فساد هذه الدعوى في مقدمتين:

الأولى: أن مفهوم الموافقة يبتني على وجود الملازمة في الذهن العرفي بين المنصوص عليه وبين الأولى منه كما في (لا تقل لهما أف) فإن في الذهن العرفي ترابط بين الـ (أف) وبين (الشم والضرب) فنفي الاول هو نفي للثاني والثالث.

المقدمة الثانية: أنه لا يوجد أي ملازمة أو ترابط بين خبر الواحد وبين الشهرة الفتوائية في الذهن العرفي، بل العرف عموماً لا يكاد يدرك الطرفين فضلاً عن إدراك الترابط والملازمة بينهما، بل كذا لا توجد هذه الملازمة حتى في ذهن أهل الفن والإصطلاح كما لا يخفى على المنصف.

التصوير الثاني: وهو قانون الأولوية في تنقيح المناط، بمعنى أننا لا نستدل بالظهور بل نستدل بقانون عقلي مستند إلى أن وجود العلة تستوجب وجود المعلول فوجود الملاك يستوجب وجود الحكم، وبعبارة أخرى أن هذا الدليل يتكون من مقدمات ثلاثة:

المقدمة الأولى: وهي صغرى، وهي أن الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية هو أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد.

المقدمة الثانية: أن الظن بمطابقة الواقعة هو مناط وعلة جعل الحجية لخبر الواحد.

المقدمة الثالثة: أنه كلما تحقق المناط والعلة يجب تحقق المعلول.

وبهذه المقدمات الثلاثة ينتج أن الشهرة الفتوائية يجب أن تكون حجة

كما كان خبر الواحد حجة لأن علة الحجية وهي الظن موجودة في الشهرة بنحو أقوى.

وهذا التصوير باطل أيضا، لأن المقدمة الثالثة وإن كانت صحيحة إلا أن المقدمة الأولى والثانية باطلتان، وتوضيح ذلك في جوابين:

الجواب الأول: أن المقدمة الأولى غير سليمة أو قل غير دائمية، توضيحه أن الشهرة الفتوائية قسمان:

الأول: الشهرة الفتوائية الحاصلة في عصر حضور الأئمة عليهم السلام أو قريبا من هذا العصر بحيث نعلم أو نظن أن علة الشهرة هو الأئمة عليهم السلام.

الثاني: الشهرة الفتوائية بين المتأخرين عن هذا العصر.

أما القسم الأول من الشهرة فلا يبعد صحة القول بأنها تستوجب حصول ظن أقوى من الظن الذي يستوجبه خبر الواحد، بل الإنصاف إدخال هذه الشهرة في الشهرة العملية لأننا وإن لم نعين الرواية التي استندوا إليها لكننا علمنا أو وثقنا بالإجمال أنهم استندوا إلى الأئمة عليهم السلام ضرورة أننا لا نتعقل اشتهاار فتوى بين فقهاء الشيعة زمن الأئمة غير مستدين إليهم، فهذه الشهرة أنتجت الوثوق بوجود (رواية مستند إليها) كما لا ريب أن الإستناد إلى الأئمة عليهم السلام هو رواية وزيادة هي عمل الفقهاء بها.

أما القسم الثاني فليس صحيحا أنها تستوجب حصول ظن أقوى من الظن الذي يستوجبه خبر الواحد، بل ولا تستوجب ظنا مساويا له، والسر في ذلك أن خبر الواحد خبر حسي بينما الشهرة بين المتأخرين هي مجموعة حدسيات، والحسي الواحد أقوى من الحدسيات لأن الحدسيات إن لم تستند إلى حس فهي لا تزيد عن الحدسي الواحد لأنه يتبع بعضها بعضا.

الجواب الثاني: أن المقدمة الثانية باطلة ضرورة أننا لا نعلم بأنفسنا المستقلة ملاكات الأحكام، ولا نص بأيدينا يدل على ملاك حجية خبر

والجواب: إن هذا المفهوم إنما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين أن العلة في حجية خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظناً أولى بالحجية. ولكن هذا غير ثابت في وجه حجية خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلي.

الدليل الثاني - عموم تعليل آية النبا

وقيل: إن عموم التعليل في آية النبا ﴿أن تصيبوا قوما بجهالة﴾ يدل على اعتبار مثل الشهرة: لأن الذي يفهم من التعليل أن الإصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبيين. فيدل على أن كل ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. والشهرة كذلك.

الواحد، فقد يكون هو الظن المطلق، وقد يكون هو الظن ذو الدرجة المعينة، وقد يكون هو الظن المسبب عن خبر الواحد بعينه.

قوله (ره): (إن هذا المفهوم إنما يتم إذا أحرزنا...).

أقول: أشار المصنف (ره) إلى الجواب الثاني أي إبطال المقدمة الثانية من مقدمات الإستدلال بالتصوير الثاني.

وقد كان ينبغي للمصنف أن لا يجمع بين التعبير بـ (مفهوم الموافقة) و (لزوم تحصيل اليقين بعلة الحجية) فإنهما تعبيران لا يجتمعان لأن (مفهوم الموافقة) يدخل في باب الظواهر فيكفي في إثباته الإستظهار وفي نفيه نفي الإستظهار، و(اليقين بعلة الحجية) دليل لا يدخل في باب المفاهيم بل يدخل في ما يسمى بتنقيح المناط، ف (تنقيح المناط) أو (قياس الأولوية) هو الذي يتوقف على تحصيل اليقين بملاك المشبه به.

قوله (ره): (عموم التعليل في آية النبا...).

أقول: هذا اضعف إستدلال على حجية الشهرة وحاصله مركب من

مقدمتين:

والجواب: إن هذا ليس تمسكاً بعموم التعليل - على تقدير تسليم أن هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد - بل هذا الإستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة، لأن هذه

الأول: أن الظاهر من التعليل أن علة عدم حجبة خبر الفاسق هو (إصابة القوم بجهالة) أي الوقوع في مخالفة الحق إعتقاداً على ما لا ينبغي الاعتماد عليه عند العقلاء، ومقتضى عموم هذا التعليل أن كل ما فيه هذه العلة فهو ليس بحجة.

الثانية: أن الشهرة الفتوائية ليست فيها هذه العلة.

وهذا الإستدلال باطل ظاهر البطلان، إذ يرد عليه جوابان:

الجواب الأول: بطلان المقدمة الثانية إذ لم يثبت أن العمل بالشهرة ليس فيه العلة المذكورة، بل العمل بالمشهور إن لم يكن له مستند هو عمل غير مأمون أيضاً ولا يبعد أن يصدق عليه إنه إصابة قوم بجهالة.

الجواب الثاني: أن هذا الدليل لا ينتج حتى لو تمت كلا المقدمتان لأن زوال علة عدم الحجية لا يستوجب تحقق علة وجود الحجية إلا إذا ثبت انحصار علة العدم إذ لو فرضنا عدم انحصار علة عدم الحجية فحتى لو فرضنا أنه ليس فيها علة العدم أمكن سلب الحجية عن الشهرة بعلة أخرى، وهذا الإنحصار لم تدل عليه الآية.

وبعبارة ثانية أن الآية بعموم التعليل دلت على أن (كل ما فيه العلة ليس بحجة) وهذه الكلية لا تنتج أو قل لا تستوجب صحة النقيض كلية (كل ما ليس فيه العلة فهو حجة)، وما ينفع في الإستدلال لإثبات (حجية الشهرة التي ليس فيها العلة)، هو الكلية الثانية لا الأولى، فما ينفع في الإستدلال لم تدل عليه الآية الكريمة، وما دلت عليه لا ينفع في الإستدلال.

قوله (ره): (بل هذا الإستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل...).

الآية نظير نهي الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلاً، فإن هذا التعليل لا يدلّ على أن كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. وكذلك هنا، فإن حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الإصابة بجهالة لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الإصابة بجهالة. وأما دلالتها على خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه، لا من طريق عموم نقيض التعليل.

وبعبارة أخرى، إن أكثر ما تدل الآية في تعليلها على أن الإصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضي لحجية الخبر، ولا تدل على وجود المقتضي للحجية في كل شيء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون دالة على حجية مثل الشهرة المفقود فيها المانع. أو نقول: إن فقدان المانع عن الحجية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجية، ولا تدل الآية على أن كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود.

الدليل الثالث - دلالة بعض الأخبار

قيل: إن بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة: قال زرارة:

قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

أقول: هذا إشارة إلى الجواب الثاني.

قوله (ره): (مثل مرفوعة زرارة..).

أقول: أي ما رواه عوالي اللآلي قال: روى العلامة مرفوعاً إلى زرارة ابن أعين، قال: سألت الباقر عليه السلام، فقلت... الحديث.

قلت: يا سيدي هما معاً مشهوران مأثوران عنكم.

قال: خذ بما يقوله أعدلهما... إلى آخر الخبر.

والإستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين:

(الأول) - إن المراد من الموصول في قوله: (بما اشتهر) مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لأن الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعين مدلولها. والمعين لمدلول الموصول هي الصلة، وهنا هي قوله (اشتهر) تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى.

(الثاني) - إنه على تقدير أن يراد من الموصول خصوص الخبر فإن المفهوم من المرفوعة إناطة الحكم بالشهرة. فتدل على أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضاً معتبرة كالخبر المشهور.

والجواب:

أما عن (الوجه الأول) فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الأخرى المحفوفة به. والذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذا السؤال وقع عن نفس الخبر، والجواب لا بد أن يطابق السؤال. وهذا نظير ما لو سئلت: أي أخوتك أحب إليك؟ فأجبت: من كان أكبر مني، فإنه لا ينبغي أن يتوهم أحد أن الحكم في هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك ولو كان من غير أخوتك.

قوله (ره): (كذلك يتعين بالقرائن...).

أقول: أي أن الموصول بمنزلة (ال) العهدية التي تتعين بالعهد، والعهد هنا للحديثين كما يبدو لأول نظرة في الحديث، فمعنى الحديث (خذ بالحديث الذي اشتهر بين أصحابك).

وأما عن (الوجه الثاني)، فبأنه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة في خصوص الخبر، فيكون المناط في الحكم شهرة الخبر بما أنها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هي وإن كانت منسوبة لشيء آخر.

وكذلك يقاس الحال في مقبولة ابن حنظلة الآتية في باب التعادل والتراجع.

تنبيه:

من المعروف عن المحققين من علمائنا أنهم لا يجراون على مخالفة المشهور إلا مع دليل قوي ومستند جلي يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو

قوله (ره): (لا الشهرة بما هي...).

أقول: ظاهر الخبر هو (أن الشهرة علة تقديم الخبر)، ولا يدل الخبر على أن (الشهرة في غير الخبر هي علة تقديمه أيضا)، والمطلوب للإستدلال على حجية شهرة الفتوى هي القضية الثانية لا الأولى.

قوله (ره): (وكذلك يقاس الحال في مقبولة ابن حنظلة...).

أقول: في المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة، قال عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك - الذي حكما به - المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه...، ثم قال السائل: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... إلى آخر الرواية.

أقول: والكلام في المقبولة هو عين الكلام في المرفوعة وإن كانت المقبولة تحتاج إلى مؤونة زائدة وهي أن المراد بقوله (المجمع عليه) هو (المشهور) وهو الظاهر لقريبتين:

كان الدال على غيره أولى بالأخذ وأقوى في نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للأكثر ولا من جهة قولهم بحجية الشهرة. وإنما منشأ ذلك إكبار المشهور من آراء العلماء لا سيما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر.

وهذه طريقة جارية في سائر الفنون، فإن مخالفة أكثر المحققين في كل صناعة لا تسهل إلا مع حجة واضحة وباعث قوي، لأن المنصف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ، ويخشى أن يكون رأيه عن جهل مركب لا سيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للإحتياط.

١ - قوله (ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور)، فإنه جعله في مقابل المجمع.

٢ - قول السائل تعقيبا (فإن كان الخبران عنكم مشهورين) مما يدل على أنه فهم إرادة المشهور.

الباب السابع

السيرة

المقصود من «السيرة» - كما هو واضح - استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء، أو ترك شيء.

والمقصود بالناس:

إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى السيرة حينئذٍ «السيرة العقلانية». والتعبير الشائع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها بـ «بناء للعقلاء».

وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالإمامية مثلاً. وتسمى السيرة حينئذٍ «سيرة المشرعة» أو «السيرة الشرعية» أو «السيرة الإسلامية».

قوله (ره): (وتسمى السيرة حينئذٍ (سيرة المشرعة)..).

أقول: قد فصل المصنف (ره) (حجية سيرة المشرعة) عن (حجية بناء العقلاء)، لما كررنا غير مرة أن سيرة المشرعة لا يمكن أن تستقر دون إقرار وإمضاء وتأييد من الإمام عليه السلام، ومن هنا فمجرد وجود واستقرار السيرة المشرعية يكشف عن رضى الإمام عليه السلام كشف المعلول عن علته.

وهذا بخلاف بناء العقلاء فإن حدوثه وبقاؤه غير متوقف على إقرار الإمام عليه السلام لأن تصرفاتهم وبنائاتهم مستقلة وغير متوقفة على الحكم الشرعي.

وينبغي التنبيه على حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة، وعلى مدى دلالة السيرة، فنقول:

١ - حجية بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن «بناء العقلاء»، واستدللنا به على حجية خبر الواحد وحجية الظواهر. وقد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسألة «حجية قول اللغوي» ص ١٤١ من هذا الجزء.

وهناك قلنا: إن بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقة العقلاء، لأن اليقين تنتهي إليه حجية كل حجة.

وقلنا هناك: إن موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلا بأحد شروط ثلاثة. ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول:

قوله (ره): (لا يكون دليلاً إلا إذا كان يستكشف..).

أقول: ضرورة وضوح أنه لا يوجد أي ملازمة بين بناء العقلاء وبين الحكم الشرعي لوضوح أن البناء ليس علة للحكم الشرعي ولا معلولا له.

ومن ثم فيمكن أن يتباين الحكم الشرعي مع بناء العقلاء، ولأجل ذلك كان بناء العقلاء بما هو لا قيمة له وإنما قيمته إذا كان كاشفاً عن قول الإمام عليه السلام.

قوله (ره): (إلا بأحد شروط ثلاثة).

أقول: وهي باختصار:

إن السيرة أما أن ينتظر فيها أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، إذ لا مانع من ذلك.

وأما ألا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الإستصحاب.

فإن كان (الأول).

فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجية فيها قطعاً.

وإن لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم، لأنه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلماً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلاً عنها، لا سيما في الإمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة والظواهر.

وإن كان (الثاني).

فأما أن يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعية، كما في الإستصحاب.

وأما ألا يعلم كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات.

١ - عمل الإمام، بأن يكون قد ثبت أن الإمام قد اشترك عملاً مع العقلاء.

٢ - تقرير الإمام، بأن لا يشترك الإمام عملاً مع العقلاء لكنه أقرهم ولم يردعهم حيث يجب ردعهم لو كانوا على خطأ.

٣ - قول الإمام، بأن ينطق الإمام بتصحيح سيرتهم حيث لا يشترك الإمام عملاً مع العقلاء وحيث لم يثبت وجوب ردعهم، فلا يمكن معرفة رضاه إلا بالقول الصريح.

فإن كان (الأول) فنفس عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم، لأن ذلك مما يعنيه ويهمه، فلو لم يرتضها - وهي بمراى ومسمع منه - لردعهم عنها، ولبلغهم بالردع، بأي نحو من أنحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة أن الردع الواقعي غير الواصل لا يعقل أن يكون ردعاً فعلياً وحجة.

وبهذا نثبت حجية مثل الإستصحاب ببناء العقلاء، لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد أجره في الأمور الشرعية بمراى ومسمع من الإمام، والمفروض أنه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع وتبليغه من تقيه ونحوها - فلا بد أن يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الأمور الشرعية.

وإن كان (الثاني) - أي لم يعلم ثبوت السيرة في الأمور الشرعية - فإنه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله ردعهم عن إجرائها في الأمور الشرعية فلم يجروها، أو لعلهم لم يجروها في الأمور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع أن يردع عنها في غير الأمور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات. وعليه، فلأجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على إجرائها في الشرعيات لا بد من إقامة دليل خاص قطعي على ذلك.

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها،

قوله (ره): (مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع...).

أقول: بل الإنصاف أن البناء العقلاني إذا كان في جوهره معتمدا على نقطة واحدة مثل هذا البناء أعني (الرجوع إلى أهل الخبرة) فمجرد إمضاؤه في موضع يكشف عن إمضائه لكل موضع، لأن إمضاء السيرة في ذلك الموضع يفهم منه العقلاء إمضاء جوهر البناء وهو (الرجوع إلى أهل الخبرة) ولا قيمة للموضع الخاص بنظر العقلاء.

مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في تفقه الأقارب ونحو ذلك.

أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، وإن حصل الظن منها، لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً. كما تقدم ذلك هناك.

٢ - حجية سيرة المتشركة

إن السيرة عند المتشركة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لأنها إجماع عملي، من العلماء وغيرهم. والإجماع في الفتوى إجماع قولي؛ ومن العلماء خاصة.

والسيرة على نحوين: تارة يعلم فيها أنها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقرراً لها، وأخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فإن كانت على (النحو الأول) - فلا شك في أنها حجة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كالإجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم. وبهذا تختلف^(١) عن (سيرة العقلاء) فإنها إنما تكون حجة إذا ثبت من دليل آخر إضفاء الشارع لها

فالتقسيم في البناء الواحد أمر غريب، ولو أجزنا ذلك لأمكن التشكيك في كل أصناف البناء العقلاني التي لم تكن بعينها موجودة زمن الأئمة عليهم السلام.

قوله (ره): (وبهذا تختلف عن سيرة العقلاء).

(١) راجع الحاشية شيخنا الأصفهاني على مكاسب الشيخ ص ٢٥.

ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق.

وإن كانت على (النحو الثاني) - فلا نجد مجالاً للإعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين، كما قلنا في الإجماع، وهي نوع منه. بل هي دون الإجماع القولي في ذلك كما سيأتي وجهه. قال الشيخ الأعظم في كتاب البيع في مبحث المعاطاة^(١): «وأما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث - يقصد توريث ما يباع معاطاة - فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المسامحة وقلة المبالاة في الدين، مما لا يحصى في عباداتهم، ومعاملاتهم، كما لا يخفى».

ومن الواضح أنه يعني من السيرة هذا النحو الثاني. والسر في عدم الإعتماد على هذا النحو من السيرة، هو ما نعرف من أسلوب

أقول: قد عرفت أن علة بقاء سيرة المشرعة زمن الشارع هو الشارع نفسه فمجرد بقائها يكشف عن رضى الشارع كشف المعلول عن العلة.

قوله (ره): (على نحو القطع واليقين).

أقول: بل ولا تكشف عن قول المعصوم عليه السلام ولو على نحو الظن كما هو واضح وسينه المصنف (ره) على ذلك.

قوله (ره): (والسر في عدم الإعتماد على هذا النحو..).

أقول: قد أظن المصنف (ره) في بيان هذا الأمر، وحاصله إن السيرة التشريعية بعد زمن الأئمة عليهم السلام يمكن بقوة أن تنشأ وتبقى إستناداً إلى عدة احتمالات يصعب حصرها منها كاستنادها مثلاً إلى بناء عقلائي حادث، أو إلى قانون جبار حاكم، أو إلى تقليد سيد جاهل، أو لسهولة التطبيق، أو لسوء في تطبيق الشريعة مع غير البقية، ومن ثم فعلة حدوث وبقاء السيرة التشريعية تحتل احتمالات عديدة أحدها قول المعصوم.

(١) المكاسب ص ٨٣ طبع سنة ١٣٧٥.

نشأة العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس: إن بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً. استجابة لعادة غير إسلامية أو لهوى في نفسه. أو لتأثيرات خارجية نحو تقليد الأغيار، أو لبواعث انفعالات نفسية مثل حب التفوق على الخصوم أو إظهار عظمة شخصه أو دينه أو نحو ذلك. ويأتي آخر فيقلد الأول في عمله، ويستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون أن يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة، أو لتسامح، أو لخوف، أو لغلبة العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك.

وإذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيرة المسلمين، وينسى تأريخ تلك العادة. وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها أن تكون لها قدسية واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة. وحينئذ يترأى أنها عادة شرعية وسيرة إسلامية، وأن المخالف لها مخالف لقانون الإسلام وخارج على الشرع.

ويشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، والقيام احتراماً للقادم، والإحتفاء بيوم النوروز، وزخرفة المساجد والمقابر... وما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثة.

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها، فإنه لم يتوصل إلى ما

ولأجل تعدد علل حدوث وبقاء السيرة يتضح أن وجودها لا يكشف أبداً لا قطعاً ولا ظناً عن قول المعصوم الذي هو أحد عللها.

وهذا ما أشار إليه شيخنا الأعظم في عبارته المتقدمة قبل قليل حيث نبه إلى عاداتهم في (المسامحة وقلة المبالاة في الدين مما لا يحصى في عباداتهم ومعاملاتهم).

توصل إليه الشيخ الأنصاري الأعظم من إدراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، وإن لكل جيل من العادات في السلوك والإجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة إلى شعب واحد وقطر واحد، فضلاً عن الشعوب والأقطار بعضها مع بعض. والتبدل في العادات غالباً يحدث بالتدرج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبديل.

ولأجل هذا لا نثق في السيرات الموجودة في عصورنا أنها كانت موجودة في العصور الإسلامية الأولى. ومع الشك في ذلك فأجدر بها ألا تكون حجة لأن الشك في حجية الشيء كافٍ في وهن حجيته، إذ لا حجة إلا بعلم.

٣ - مدى دلالة السيرة

إن السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمة في صورة السيرة على الفعل؛ أو تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

أما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة الترك - فأمر لا تقتضيه نفس السيرة، بل كذلك الإستحباب والكراهة، لأن العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك.

قوله (ره): (مدى دلالة السيرة..).

أقول: السيرة التي أمضاها الشارع، هي عمل قد أمضاه الشارع، فحكمها عين حكمه، فيجري فيها كل ما يجري في العمل الممضى حرفاً بحرف، وقد تقدم مفصلاً في مبحث التقرير فراجع.

نعم المداومة والإستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل. ولكن يمكن أن يقال إن الإستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عادة لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور وتاركها مذموماً عندهم. فلا يوثق - إذن - فيما جرت عليه السيرة بأن المدح للفاعل والذم للتارك كانا من ناحية شرعية.

والغرض أن السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل ولا استحبابه، في سيرة الفعل، ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في سيرة الترك.

نعم هناك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، وإلا لم تكن مشروعة. وذلك مثل الإمارة كخبر الواحد والظواهر، فإن السيرة على العمل بالإمارة لما دلت على مشروعية العمل بها فإن لازمه أن يكون واجباً، لأنه لا يشرع العمل بها ولا يصلح إلا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها. وإذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الأحكام وتعلمها. فينتج من ذلك أنه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالإمارة مع فرض عدم وجوبه.

الباب الثامن

القياس

تمهيد:

إن القياس - على ما سيأتي تحديده وبيان موضع البحث فيه - من الإمارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء .

وعلماء الإمامية - تبعاً لآل البيت - أبتلوا العمل به . ومن الفرق الأخرى أهل الظاهر المعروفين بـ (الظاهرية) أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر . وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً .

وأول من توسع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة (رأس القياسيين)، وقد نشط في عصره، وأخذ به الشافعية والمالكية . ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الإجماع، بل غلا آخرون فردوا الأحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس .

قوله (ره): (بل غلا آخرون فردوا الأحاديث بالقياس..)

أقول: نعم ذهب جماعة من أئمة الفقه عند العامة إلى رد بعض الأحاديث وعملوا بالقياس إلا أن الإنصاف أنه لا يصح تسمية ذلك بالغلو ولا هو غريب بل ولا هو مذهب ضعيف، بل نقول أن هذا المذهب هو أجود المذاهب عند العامة وذهب إليه أجود فقهاء العامة وذلك لا من جهة قانون تقديم القياس على قول النبي ﷺ بل من جهة ضعف كاشفية الحديث النبوي عن قول النبي ﷺ حقيقة، ونحن نؤيدهم في ذلك لأن الحديث النبوي السائر بين المحدثين جرى التحريف في الشطر الأعظم منه بحيث لا يمكن للمنصف

ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنهم لا يجوزون العمل به، وقد شاع عنهم: «يان دين الله لا يصاب بالعقول» و«إن السنة إذا قيست محق الدين». بل شنوا حرباً شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعاً. ومناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفة، لا سيما مع أبي حنيفة، وقد رواها حتى أهل السنة إذ قال له فيما رواه ابن حزم^(١) «اتق الله ولا تقس، فإننا نقف غداً بين يدي الله فنقول: (قال الله وقال رسوله) وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا».

والذي يبدو من المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به الرسول ﷺ، فالتجأوا إلى أن يصطنعوا الرأي والاجتهادات الإستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عذراً مبرراً لمخالفة النص، كما في قصة تبرير الخليفة الأول لفعلة خالد بن الوليد في قتل مالك ابن نويرة وقد خلا بزوجه ليلة قتله، فقال عنه: «إنه اجتهد فأخطأ»،

أن يحصل الظن من أحاديثهم التي رواها ثقاتهم فضلاً عن ضعفائهم، ومن هنا نقول أننا لو كنا وحدث العامة فقط لكننا رجحنا القياس بل ما هو أدنى منه على هذه الأحاديث التي ليست لها أي قيمة علمية.

قوله (ره): (أنهم لا يجوزون العمل به..).

أقول: حرمة العمل بالقياس مذهب معروف لأهل البيت عليهم السلام وشيعتهم اشتهر بين الخاص والعام، والأخبار على حرمة العمل بالقياس صحيحة قطعية بل متواترة، قال السيد المرتضى في الذريعة: وأما ما يرويه شيعة أمير المؤمنين عليه السلام عنه وعن أبنائه عليهم السلام من إنكار القياس في الشريعة،

(١) ابطال القياس ص ٧١ مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩.

وذلك لما أراد الخليفة عمر بن الخطاب أن يقاد به ويقام عليه الحد^(١).

وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعة الأخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة وأصحابه. ثم بعد أن أخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود والإستدراكات له، حتى صار فناً قائماً بنفسه.

ونحن يهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجيته، فنقول:

١ - تعريف القياس

إن خير التعريفات للقياس - في رأينا - أن يقال: «هو إثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة». والمحل الأول، وهو المقيس، يسمى (فرعاً)، والمحل الثاني، وهو المقيس عليه، يسمى (أصلاً). والعلة المشتركة تسمى (جامعاً).

وتقريب مستعمليه وتضليل متبعيه، فإن الشرح لا يأتي عليه، لكثرتهم، وظهوره، وانتشاره.

قوله (ره): (إن خير التعريفات للقياس...).

أقول: قال السيد المرتضى: والقياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس، وقال العلامة الحلبي في مبادي الوصول: القياس: عبارة عن حمل الشيء على غيره، في إثبات مثل حكمه له، لاشتراكهما في علة الحكم.

(١) راجع كتاب «السقيفة» للمؤلف ص ١٧، الطبعة الثالثة.

وفي الحقيقة إن القياس عملية من المستدل (أي القاييس) لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي، إذ توجب هذه العملية عنده الإعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع.

والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعاً، فيعطى القاييس حكماً للفرع مثل حكم الأصل، فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب، وإن كان الحرمة فالحرمة... وهكذا.

ومعنى هذا الإعطاء أن يحكم بأن الفرع ينبغي أن يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلة المشتركة بينهما. وهذا الإعطاء أو الحكم هو الذي يوجب عنده الإعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع، ويكون هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل - ما شئت فعبّر - دليلاً عنده على حكم الله في الفرع.

وعليه:

وأركانه أربعة: الأصل، وهو المقيس عليه، والفرع: هو المقيس، والعلة: هي المعنى المشترك، والحكم: وهو المطلوب اثباته في الفرع.

قوله (ره): (إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً...).

أقول: هذه العملية بطبيعتها لا تستوجب اليقين بالحكم الشرعي في الفرع المقيس، ضرورة عدم تحقق اليقين بأن العلة المشتركة هي العلة التامة للحكم، ففرض حصول اليقين عند القاييس لو تحقق يكون سببه ذاتياً للقاييس من غير القياس.

وبعبارة أخرى فإن النتيجة لا يمكن أن تزيد على السبب، والسبب وهو العلة المشتركة ليس يقينياً، فيستحيل أن تكون نتيجته يقينية، ومن ثم فلو حصل اليقين يكون سببه غير القياس، وهذا اليقين يكون حجة بناء على الحجية الذاتية للقطع.

(فالدليل): هو الإثبات الذي هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القاييس.

(ونتيجة الدليل): هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلاً على هذا الفرع بمثل حكم الأصل.

فتكون هذه العملية من القاييس دليلاً على حكم الشارع، لأنها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشارع له هذا الحكم.

وبهذا التقرير يندفع الإعتراض على مثل هذا التعريف بأن الدليل - وهو الإثبات - نفسه نتيجة الدليل، بينما إنه يجب أن يكون الدليل مغايراً للمستدل عليه.

وجه الدفع، إنه اتضح بذلك البيان أن الإثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القاييس وحكمه (لا حكم الشارع) وهو الدليل. وأما المستدل عليه، فهو حكم الشارع على الفرع، وإنما حصل للقاييس هذا الاستدلال لحصول الإعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي أجراها.

ومن هنا يظهر أن هذا التعريف أفضل التعريفات وأبعدها عن المناقشات.

وأما تعريفه بالمساواة بين الفرع والأصل في العلة أو نحو ذلك، فإنه تعريف بمورد القياس، وليست المساواة قياساً.

وعلى كل حال، لا يستحق الموضوع الإطالة، بعد أن كان المقصود من القياس واضحاً.

٢ - أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح أن للقياس أربعة أركان:

١ - (الأصل)، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً.

- ٢ - (الفرع)، وهو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعاً.
- ٣ - (العلة)، وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى «جامعاً».
- ٤ - (الحكم)، وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع.

وقد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا يهمننا التعرض لها إلا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك. وبهذا الكفاية.

٣ - حجية القياس

إن حجية كل إمارة تناط بالعلم - وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثر من مرة - فالقياس، كباقي الإمارات، لا يكون حجة إلا في صورتين لا ثالث لهما:

- ١ - أن يكون بنفسه موجباً للعلم بالحكم الشرعي.
- ٢ - أن يقوم دليل قاطع على حجيته، إذا لم يكن بنفسه موجباً للعلم وحينئذ لا بدّ من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين، فنقول:

١ - هل القياس يوجب العلم؟

إن القياس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه في النطق - راجع (المنطق) للمؤلف ١٤٧/٢ - ١٤٩ - . وقلنا هناك: إن التمثيل من الأدلة التي لا تفيد إلا الإحتمال، لأنه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدة أمور، أن يتشابهوا من جميع الوجوه والخصوصيات.

نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتعددت - يقوى في النفس الإحتمال حتى يكون ظناً ويقرب من اليقين. والقيافة من هذا الباب. ولكن كل ذلك لا يغني عن الحق شيئاً.

غير أنه إذا علمنا - بطريقة من الطرق - إن جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضاً بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع - فإنه لا محالة يحصل لنا، على نحو اليقين، استنباط أن مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الأصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. ويكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين.

ولكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع علة تامة للحكم الشرعي. وقد سبق ص ١٢٦ من هذا الجزء أن ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلي فيها، فلا تعلم إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغاً وهادياً. والغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف إلا من طريق السماع أنه أمر توقيفي، أما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه، لكن لا بما هو علة وملاك، كالإسكار فإن كونه علة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعية، أما وجود الإسكار في الخمر وغيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم، فإنه ليس هذا من الوجدانيات.

وعلى كل حال، فإن السر في أن الأحكام وملاكاتهما لا مسرح للعقول في معرفتها واضح، لأنها أمور توقيفية من وضع الشارع،

قوله (ره): (السر في أن الأحكام وملاكاتهما..).

أقول: الأحكام الشرعية أعمال جزئية تصدر من المولى، فالعقل لا قدرة له على الوصول إلى الأفعال الجزئية مباشرة فضلاً عن معرفة أسبابها وملاكاتهما وأغراضها.

كاللغات والعلامات والإشارات التي لا تعرف إلا من قبل واضعيها، ولا تدرك بالنظر العقلي، إلا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني. وفي دليل العقل من هذا الجزء. والقياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس.

نعم إذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه فإنه يصح الإكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين: (الأول) أن نعلم بأن العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم أينما دارت، و(الثاني) أن نعلم بوجودها في المقيس.

وهكذا الحال في أحكام الأفراد العاديين وملاكاتهم فإن العقل لا قدرة له على معرفتها ولا على معرفتها أسبابها وأغراضها، وذلك لأنها مصاديق خارجية لا مسرح للعقل فيها.

نعم إذا أبرز الشارع أغراض الحكم أو أسبابه عرفناها من خلال إبرازه لها، وهذا معنى ما اشتهر من أن الأحكام وملاكات الأحكام توقيفية.

قوله (ره): (فإنه يصح الإكتفاء به...).

أقول: مع وجود النص العام بشمول الحكم لما فيه العلة كان العمل بهذا العموم ويثبت به لا بالقياس الحكم لكل ما فيه العلة، ومثله إنما حرم الله الخمر لأنه مسكر، فيفهم منه أن كل مسكر حرام، فيثبت الحرمة لكل مسكر ولكن هذا الثبوت دليله الظهور بعموم الحكم للعلة لا القياس.

قوله (ره): (بشرطين).

أقول: هذان الشرطان هما عبارة عن ثبوت العموم، ومصداقية المصداق للعام، وهما شرطان مطلوبان للعمل الخارجي في كل النصوص، والشرط الأول لإثبات الحكم الكلي بغض النظر عن تطبيقه في الخارج.

والخلاصة: إن القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم، لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العلة بالشرطين اللذين تقدما. وفي الحقيقة إن منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتي بيانه. وكذلك قياس الأولوية.



ولأجل أن يتضح الموضوع أكثر نقول: إن الإحتمالات الموجودة في كل قياس خمسة ومع هذه الإحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع الإحتمالات إلا بورود النص من الشارع؛ والإحتمالات هي:

١ - احتمال أن يكون الحكم في الأصل معللاً عند الله بعلة أخرى غير ما ظنه القاييس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللاً عند الله بشيء أصلاً، لأنهم لا يرون الأحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد وهذا من مفارقات آرائهم فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلة التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

٢ - احتمال أن هناك وصفاً آخر ينضم إلى ما ظنه القاييس علة بأن يكون المجموع منهما هو العلة للحكم، لو فرض أن القاييس أصاب في أصل التعليل.

٣ - احتمال أن يكون القاييس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة

قوله (ره): (قد أضاف شيئاً أجنبياً..).

أقول: إذا أضاف شيئاً أجنبياً فيحتمل احتمالان:

الأول: أن تكون الإضافة الأجنبية غير مانعة من الحكم.

الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه .

٤ - احتمال أن يكون ما ظنه القاييس علة - إن كان مصيباً في ظنه - ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه - أعني الأصل» لخصوصية فيه . مثال ذلك :

لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعاً في إفساد البيع، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً . فإنه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم إلى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع .

٥ - احتمال أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس .

وكل هذه الإحتمالات لا بدّ من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة . ولا يدفعها إلا الأدلة السمعية الواردة عن الشارع .



وقيل : من الممكن تحصيل العلم بالعلة بطريق برهان السبر والتقسيم . وبرهان السبر والتقسيم عبارة عن عد جميع الإحتمالات

الثاني: أن تكون الإضافة الأجنبية مانعة من الحكم.

فعلى الأولى لا يكون هذا الإحتمال مانعا من صدق القياس لأنه بعد افتراض أن الفرع فيه العلة وزيادة يجب الجزم بتحقق الحكم.

وعلى الثاني يكون هذا الإحتمال مانعا من صدق القياس لأنه مع وجود الجزء المفروض مانعيته من تمام علة الحكم لا يمكن الجزم بتحقق الحكم.

الممكنة. ثم يقام الدليل على نفي واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها. فيتعين، فيقال مثلاً:

حرمة الربا في البر: إما أن تكون معللة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل. والكل باطل ما عدا الكيل. فيتعين التعليل به.

أقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهاناً حقيقياً، أن تحصر الاحتمالات حصراً عقلياً من طريق القسمة الثنائية^(١) التي تتردد بين النفي والإثبات.

وما يذكر من الإحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القاييس أن يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنها مبنية على الحصر العقلي المردد بين النفي والإثبات.

وإذا كان الأمر كذلك فكل ما يفرضه من الإحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلاً. ومن الإحتمالات أن تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القاييس. ومن الإحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدي إليه القاييس، مثل التعليل في قوله تعالى (سورة النساء ١٦٠): ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾، فإن الظاهر من الآية أن العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا أوصاف تلك الأشياء.

بل من الإحتمالات عند هذا القاييس الذي لا يرى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أن الحكم لا ملاك ولا علة له، فكيف يمكن أن يدعى حصر العلل فيما احتمله وقد لا تكون له علة.

وعلى كل حال، فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر والتقسيم

(١) كتاب المنطق للمؤلف ١٠٦/١ - ١٠٨ الطبعة الثالثة.

هنا أكثر من الإحتمال، وإذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

فرجع الأمر بالأخير إلى الظن (وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً).

وفي الحقيقة إن القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير أنهم يرون أن مثل هذا الظن حجة. وفي البحث الآتي نبحث عن أدلة حجيته.

٢ - الدليل على حجية القياس الظني:

بعد أن ثبت أن القياس في حد ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا أن نبحث عن الأدلة على حجية الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن، كما صنعنا في خبر الواحد، والظواهر، فنقول:

أما نحن - الإمامية - ففي غنى عن هذا البحث، لأنه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس: فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، وأن دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتها وعللها.

على أنه يكفينا في إبطال القياس أن نبطل ما تمسكوا به لإثبات حجيته من الأدلة، لنرجع إلى عمومات النهي عن اتباع الظن وما وراء العلم.

أما غيرنا - من أهل السنة الذين ذهبوا إلى حجيته - فقد تمسكوا بالأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. ولا بأس أن نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى أن ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

الدليل من الآيات القرآنية:

(منها) - قوله تعالى - (الحشر ٥٩): ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾، بناء على تفسير الإعتبار بالعبور والمجازة، والقياس عبور ومجازة من الأصل إلى الفرع.

و(فيه) إن الإعتبار هو الإتعاض لغة، وهو الأنسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. وأين هي من القياس الذي نحن فيه؟

وقال ابن حزم في كتابه أبطال القياس ص ٣٠: «ومحال أن يقول لنا: فاعتبروا يا أولي الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس؟ ولا (متى نقيس؟) ولا (على أي نقيس؟). ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة، ولا نتعدى حدوده».

و(منها) - قوله تعالى (يس ٣٦): ﴿قال من يحيى العظام وهي رميم قال يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾، باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظر للنظر، بل هي استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام وهي رميم. ولولا أن القياس حجة لما صحّ الاستدلال فيها.

و(فيه) إن الآية لا تدل على هذه المساواة بين النظيرين كنظيرين في أية جهة كانت، كما أنها ليست استدلالاً بالقياس، وإنما جاءت

قوله (ره): (الدليل من الآيات القرآنية..).

أقول: ليس في القرآن من القياس عين ولا أثر، وكل الآيات المذكورة تبعد عن القياس بعد المشرقين، ولقد أتعب المصنف (ره) نفسه الشريفة لمجرد تعريف الدارس على أقوال العامة.

لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية أن تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وإيجادها لأول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة على إحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، وإذا ثبتت الملازمة والمفروض أن الملزوم (وهو القدرة على إنشائها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد أن يثبت اللازم (وهو القدرة على إحيائها وهي رميم). وأين هذا من القياس؟

ولو صحَّ أن يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الأولوية المقطوعة، وأين هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حجيته، وهو الذي يبتنى على ظن المساواة في العلة؟

وقد استدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾، ﴿يأمر بالعدل والإحسان﴾. والتشبيث بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبيث الغريق بالطحلب - كما يقولون -.

الدليل من السنة:

رووا عن النبي ﷺ أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم. ولا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

(منها) - الحديث المأثور عن معاذ أن رسول الله ﷺ بعثه قاضياً

قوله (ره): (الحديث المأثور عن معاذ...).

أقول: هذا الخبر رواه جماعة منهم أحمد بن حنبل، ثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة، عن أبي عون، عن الحرث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة، عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص، عن معاذ ان رسول الله ﷺ وسلم حين بعثه إلى اليمن فقال: كيف تصنع ان عرض لك قضاء، قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فان لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فان لم يكن في سنة رسول الله ﷺ، قال:

إلى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضي إذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله؟ قال معاذ: (أجتهد رأيي ولا آلو). فقال ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله».

قالوا: قد أقرّ النبي الإجتهد بالرأي. واجتهد الرأي لا بدّ من رده إلى أصل، وإلا كان رأياً مرسلأً، والرأي المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

و(الجواب): إن الحديث مرسل لا حجة فيه، لأن راويه - وهو الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة - رواه عن أناس من أهل حمص! ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث.

ثم إن الحديث معارض بحديث آخر^(١) في نفس الواقعة، إذ جاء فيه: «لا تقضين ولا تفضلن إلا بما تعلم. وإن أشكل عليك أمر فقف

اجتهد رأيي لا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ وسلم صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول الله ﷺ لما يرضى رسول الله ﷺ.

وكل من روى هذا الخبر غير أحمد بن حنبل فقد رواه بهذا الإسناد.

ويرد على هذا الخبر إسنادا ودلالة:

أما إسنادا فإسناده ضعيف كما ذكره المصنف وهو واضح.

وأما دلالة فلأن الإجتهد لا يدل على القياس بل هو عبارة مجملة غير واضحة، فقد يحتمل ما ذكره المصنف (ره) أي الإجتهد بحثا عن الحكم.

قوله (ره): (معارض بحديث آخر..).

أقول: هذا الحديث أقوى إسنادا رواه ابن ماجه في صحيحه، وهو:

(١) راجع تعليقة الناشر لكتاب أبطال القياس لأبن حزم ص ١٥.

حتى نتبينه أو تكتب إليّ». فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعاً على الحارث أو منه.

مضافاً إلى أنه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الإجتهد بالرأي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول. ولعله يشير إلى ذلك قوله (ولا آلو).

(ومنها) - حديث الخثعمية التي سألت رسول الله ﷺ عن قضاء الحج عن أبيها الذي فاتته فريض الحج: أينفعه ذلك؟ فقال ﷺ لها: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق بالقضاء».

قالوا: فألحق الرسول دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء. وهو عين القياس.

(والجواب): إنه لا معنى للقول بأن الرسول أجرى القياس في حكمه بقضاء الحج، وهو المشرع المتلقي الأحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج أن يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون!

وإنما المقصود من الحديث - على تقدير صحته - تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه، وهو - أعني العام - وجوب قضاء كل دين إذ خفي عليها أن الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لأنه دين الله.

ابن ماجة: حدثنا الحسن بن حماد سجادة، ثنا يحيى بن سعيد الاموى، عن محمد بن سعيد بن حسان، عن عبادة بن نسي، عن عبد الرحمن بن غنم، ثنا معاذ بن جبل، قال: لما بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن قال: لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه أو تكتب إلي فيه.

ولا شك في أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لأن الإنطباق قهري. وليس هو من نوع القياس.

ولا ينقض العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم كالحنفية، ويقول (دين الناس أحق بالقضاء) ثم يستدل بهذا الحديث على حجية القياس؟

(ومنها) حديث بيع الرطب بالتمر، فإن رسول الله ﷺ سأل: أينقص الرطب إذا يبس؟ فلما أجيب بنعم، قال: «فلا، إذن».

والجواب: إن هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الخثعمية، فإن المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفية. وليس هو من القياس في شيء.

وكذلك يقال في أكثر الأحاديث المروية في الباب.

على أنها بجملتها معارضة بأحاديث آخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأي من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة.

الدليل من الإجماع:

والإجماع هو أهم دليل عندهم، وعليه معولهم في هذه المسألة. والغرض منه إجماع الصحابة.

قوله (ره): (والإجماع هو أهم دليل عندهم...).

أقول: كيف يدعى الإجماع على القياس، والخلاف فيه قديم ثابت قال السيد المرتضى: وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين أضفتم إليهم القول بالقياس ذم القياس، وتوبيخ فاعله، والازراء عليه، فروي عن أمير المؤمنين ﷺ أنه قال: (لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره)... والنقل عنه ﷺ - مستفيض بإنكار القياس في الشريعة

ويجب الإعراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي وأكثروا، بل حتى فيما خالف النص تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم. والإنصاف أن ذلك لا ينبغي أن ينكر من طريقتهم، ولكن - كما سبق أن أوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة، ولم يعرف عنهم على أي أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانة بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم.

وفي الحقيقة إنما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنوعه وخصائصه في القرن الثاني والثالث كما سبق بيانه، فميزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

أكثر من استفاضته عن غيره هذا ما يرويه مخالفونا من أصحاب الحديث في هذا الباب...، وعن عبدالله بن مسعود أنه قال: (يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم.)، وعنه أنه قال: (إذا قلت في دينكم بالقياس، أحللتكم كثيرا مما حرم الله وحرمتكم كثيرا مما حلل الله.)...، وروي عنه (عبد الله بن عباس) أنه قال: (إياكم والمقاييس، فإنما عبت الشمس والقمر بالمقاييس)، وعن عبدالله بن عمر أنه قال: (السنة ما سنه رسول الله ﷺ لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين.) وقال مسروق: (لا أقيس شيئا بشيء، أخاف أن تزل قدمي بعد ثبوتها)، وكان ابن سيرين يذم القياس، ويقول: (أول من قاس إبليس).

قوله (ره): (ويجب الإعراف بأن بعض..).

أقول: لا يجب الإعراف، بل لا يجوز، لأن الصحيح الذي لا ريب فيه أن هؤلاء الصحابة كانوا جاهلين يعتقدون أن لهم أن يتصرفوا بأهوائهم فكانوا يتصرفون كذلك، وهذا ليس من القياس أو الاستحسان الذي يقصد به التوصل إلى حكم الله تعالى في شيء، وسيأتي من المصنف (ره) أن الصحابة كانوا يخالفون الشريعة وكانوا يفعلون ذلك بأهوائهم.

ومن الإجتهدات قول عمر بن الخطاب: «متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا محرّمهما ومعاقب عليهما» ومنها: جمعه الناس لصلاة التراويح، ومنها: إلغاؤه في الأذان (حي على خير العمل). فهل كان ذلك من القياس أو من الإستحسان المحض؟

لا ينبغي أن يشك أن مثل هذه الإجتهدات ليست من القياس في شيء. وكذلك كثير من الإجتهدات عندهم.

وعليه فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه إبطال القياس ص ٥: «ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرءوا منه» وقال في كتابه الأحكام ١٧٧/٧: «إنه بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث» أما إذا أراد إنكار أصل الإجتهدات بالرأي من بعض الصحابة - وهو لا يريد ذلك قطعاً - فهو إنكار لأمر ضروري متواتر عنهم.

وقد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى ٥٨/٢ - ٦٢ كثيراً من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، ولكن لم يستطع أن يثبت أنها على نحو القياس إلا لأنه لم ير وجهاً لتصحيحها إلا بالقياس وتعليل النص. وليس هو منه إلا من باب حسن الظن، لا أكثر. وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس.

وعلى كل حال، فالشأن كل الشأن في تحقيق إجماع الأمة والصحابة على الأخذ بالقياس ونحن نمناه أشد المنع.

أما (أولاً) فلما قلناه قريباً أنه لم يثبت أن اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف، ونحو ذلك.

وأما (ثانياً) - فإن استعمال بعضهم للرأي - سواء كان مبنياً على القياس أو على غيره - لا يكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم^(١) فأنصف:

«أين وجدتم هذا الإجماع؟ وقد علمتم أن الصحابة ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل إلاّ عن مائة ونيف وثلاثين نفرأ: منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفساً متوسطون، والباقون مقلون جداً تروى عنهم المسألة والمسألتان حاشا المسائل التي تيقن إجماعهم عليها^(٢) كالصلوات وصوم رمضان. فأين الإجماع على القول بالرأي؟».

والغرض الذي نرمي إليه أنه لا ينكر ثبوت الإجتهد بالرأي عند جملة من الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. وإنما الذي ينكر أن يكون ذلك بمجرد محققاً لإجماع الأمة أو الصحابة واتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرين ليس إجماعاً مهما كانوا.

نعم أقصى ما يقال في هذا الصدد: إن الباقين سكتوا وسكوتهم إقرار، فيتحقق الإجماع.

ولكن يجاب عن ذلك أن السكوت لا نسلم أنه يحقق الإجماع، لأنه لا يدل على الإقرار إلاّ من المعصوم بشروط الإقرار. والسرف في

قوله (ره): (لا ينكر ثبوت الإجتهد بالرأي...).

أقول: الثابت إنما هو العمل بالرأي لا مبالاة بالدين، وهذا يختلف جذريا عن الإجتهد بالرأي توصلنا إلى حكم الله تعالى.

(١) أبطال القياس ص ١٩.

(٢) هذه ليست من المسائل الاجماعية بل هذه من ضروريات الدين. وقد تقدم أن الأخذ بها ليس أخذاً بالإجماع.

ذلك أن السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال: إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي، أو وجهه، أو عدم وصول نبأ الفتيا إليهم... إلى ما شاء الله من هذه الإحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الإحتمالات أيضاً أن يكون قد أنكر بعض الناس ولكن لم يصل نبأ الإنكار إلينا. ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيرة لا تحد ولا تحصر.

وأما (ثالثاً) - فإن سكوت الباقيين غير مسلم. ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن في الفتيا إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن عباس وابن مسعود وأضرابهما، بل روي ذلك حتى عن عمر بن الخطاب^(١): «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعتيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا» وإن كنت أظن أن هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت أنه في مقدمة أصحاب أهل الرأي، مع أن أسلوب بيان الرواية بعيد عن النسبة إليه وإلى عصره.

وعلى كل حال، لا شيء أبلغ في الإنكار من المجاهرة بالخلاف والفتوى بالضد، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد

قوله (ره): (أظن أن هذه الرواية موضوعة عليه..)

أقول: لو جزم بوضعها لكان أولى لأمر أهمها أنه هو مروج الرأي، وأنه لم يكن في أيامه جماعة هم أصحاب الرأي، وأنه كان لا يرى قيمة للحديث النبوي بل كان ينهى عنه أشد النهي.

(١) ابطال القياس ص ٨٥ والمستصفي ٦١/٢.

بعضهم كابن عباس وابن مسعود أن انتهى إلى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى. وهل شيء أبلغ في الإنكار من هذا؟ فأين الإجماع؟

ونحن يكفيننا إنكار علي بن أبي طالب عليه السلام وهو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي المعروف. وإنكاره معلوم من طريقته، وقد رووا عنه قوله: «لو كان الدين بالرأي لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره». وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له إلا القياس أو الإستحسان.

الدليل من العقل:

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلاً عقلياً على حجيته^(١)، غير أن جملة منهم ذكر له وجوهاً أحسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع أنه من أوهن الإستدلالات.

الدليل: إننا نعلم قطعاً بأن الحوادث لا نهاية لها.

ونعلم قطعاً أنه لم يرد النص في جميع الحوادث، لتناهي النصوص، ويستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهي.

إذن، فيعلم أنه لا بدّ من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافي النواقص من الحوادث وليس هو إلا بالقياس.

والجواب: صحيح أن الحوادث الجزئية غير متناهية، ولكن لا يجب في كل حادثة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي أن تدخل في أحد العمومات. والأمور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها.

على أن فيه مناقشات أخرى لا حاجة بذكرها.

(١) قال الشيخ الطوسي في العدة ٢/٨٤: «فأما من أثبته فأختلفوا فمنهم من أثبته عقلاً وهم شذاذ غير محصلين».

٤ - منصوص العلة وقياس الأولوية

ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلبي إلى أنه يستثنى من القياس الباطل، ما كان منصوص العلة وقياس الأولوية، فإن القياس فيهما حجة. وبعض قال: لا! إن الدليل الدال على حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما.

والصحيح أن قال: إن منصوص العلة وقياس الأولوية هما حجة، ولكن لا استثناء من القياس، لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور، وهذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول:

منصوص العلة:

أما (منصوص العلة)، فإن فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه الإختصاص لها بالمعلل (الذي هو كالأصل في القياس) - فلا شك في أن الحكم يكون عاماً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضاً. وأما إذا لم

قوله (ره): (بل هما من نوع الظواهر...).

أقول: أما منصوص العلة أو عموم التعليل فهو من الظواهر فإنه متوقف على استظهار أن الحكم عام في كل موارد وجود العلة، أو أن العلة هي الموضوع التام للحكم.

وأما قياس الأولوية بمعنى مفهوم الموافقة فهو أيضا من الظواهر من باب المفاهيم.

وأما قياس الأولوية بمعنى الأولوية القطعية ومثله تنقيح المناط وإسقاط الخصوصية فهي تارة تبني على استظهار عدم دخالة الخصوصيات الأخرى وتارة تبني على القطع بذلك من خارج اللفظ.

يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع إلا بنوع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: هذا العنب حلو لأن لونه أسود، فإنه لا يفهم منه أن كل ما لونه أسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو.

وفي الحقيقة إنه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصاً بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاماً يشمل المعلل (الأصل) وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة.

لا إن موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس. كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة.

ولأجل هذا نقول: إن الأخذ بالحكم في الفرع في الصورة الأولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس في شيء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهي عن القياس.

مثال ذلك قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء... لأن له مادة»، فإن المفهوم منه - أي الظاهر منه - أن كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء، وأما ماء البئر فإنما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء

قوله (ره): (فيكون الموضوع عاماً يشمل المعلل...).

أقول: إذا قال (الخمير حرام لأنه مسكر) وفهمنا عموم التعليل نفهم أن العلة (الإسكار) هي الموضوع الحقيقي للحكم (الحرمة) وأما العنوان المذكور (الخمير) فلم يذكره لخصوصية في العنوان بل إنما ذكره بما هو فيه موضوع تحقق العلة.

البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الإسالة... وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجة.

هذا، وفي عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لأن له مادة) لكل ما له مادة وإن لم يكن ماء مطلقاً، فإن الحكم (وهو الإعتصام من التنجس) لا نعديه إلى الماء المضاف الذي له مادة إلا بالقياس، وهو ليس بحجة.

ومن هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة والأخذ بالقياس، فلا بدّ من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لثلا يقع الخلط بينهما. ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثّر العثار في تعرف الموضوع للحكم.

وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العلة، ومن لا يرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس.

والخلاصة: إن المدار في منصوص العلة أن يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أي المعلل الأصل)، فإنه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة. ولا بدّ حينئذ أن تكون حجيته على مقدار ما له من الظهور في العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فإن التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

قياس الأولوية:

أما (قياس الأولوية) فهو نفسه الذي يسمى (مفهوم الموافقة) الذي تقدمت الإشارة إليه ١٠٩/١ وقلنا هناك: إنه يسمى (فحوى

الخطاب)، كمثل الآية الكريمة ﴿ولا تقل لهما أف﴾ الدالة بالأولوية على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما.

وتقدم في هذا الجزء ص ١٢٣ أن هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً. حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس، وإن أشبه القياس، ولذلك سمي بقياس الأولوية والقياس الجلي.

ومن هنا لا يفرض مفهوم الموافقة إلا من حيث يكون للفظ ظهور بتعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم، كآية التأفيف المتقدمة. ومنه دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى. ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء: (إذن الفحوى) ومنه الآية الكريمة ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ الدالة بالأولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

وبالجمله إنما نأخذ بقياس الأولوية إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علة الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر، ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه مفهوم الموافقة.

أما إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوماً بالإصطلاح، ولا تكفي مجرد الأولوية وحدها في تعديّة الحكم، إذ يكون من القياس الباطل.

ويشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ^(١) قال أبان:

قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم

فيها؟

(١) الكافي ٢٩٩/٧ طبع طهران بالحروف سنة ١٣٧٩.

قال: عشر من الإبل.

قلت: قطع اثنتين^(١).

قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعاً؟

قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون!؟ إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله ﷺ إن المرأة تعاقل^(٢) الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! إنك أخذتني بالقياس. والسنة إذا قيست محق الدين.

فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الأولوية تعدية الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة. وإنما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهة الأولوية، إذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية - أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بد أن يكون في قطع الأربع أربعون، لأن قطع الأربع قطع للثلاث وزيادة. ولكن

(١) في النسخة المطبوعة (أثنين).

(٢) تعاقل: توازن. وفي النسخة المطبوعة (تقابل) وأحسبه من تصحيح الناشر اشتباهاً.

أبان كان لا يدري أن المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل.

والخلاصة: إنا نقول ببطلان قياس الأولوية إذا كان الأخذ به لمجرد الأولوية، أما إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الأولوية فهو حجة من باب الظواهر، فلا يكون قياساً مستثنى من القياس الباطل.

تنبيه:

الإستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع

بقي من الأدلة المعتبرة عند جملة من علماء السنّة: (الإستحسان)، و(المصالح المرسلة) و(سد الذرائع).

وهي - إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية - لا دليل على حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهى عنه. وهي دون القياس من ناحية الإعتبار.

قوله (ره): (لا دليل على حجيتها...).

أقول: لا دليل على حجيتها بل الدليل على عدم حجيتها، أما عدم الدليل فلأن الظنون الخاصة الثابت جواز العمل بها لا تشمل هذه الأمور.

وأما الدليل على عدم حجيتها بخصوصها فهو الأخبار الواردة بالنهي عن الراي والعقول الناقصة وهي أخبار كثيرة مقطوع بها بل متواترة، فتح لها الحر العاملي قدس سره في وسائله في كتاب القضاء الباب السادس من أبواب صفات القاضي وما يجوز ان يقضي به سماه باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي، والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الاحكام الشرعية، جمع فيه اثنين وخمسين حديثاً من أرادها كلها راجعها هناك، وأكتفي هنا بذكر طرفاً منها:

ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهي عن الظن بلا موضوع، ومن البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر.

على أنه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي أن الأحكام

١ - الصحيح عن مسعدة بن صدقة قال: حدثني جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام: أن علياً عليه السلام قال: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس، قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرّم فيما لا يعلم.

٢ - عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: بما أوجد الله؟ فقال: يا يونس لا تكونن مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه عليه السلام ضل، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر.

٣ - وعن أبي عبد الله عليه السلام في رسالة طويلة له إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها وتعاهدها والعمل بها من جملتها: أيتها العصابة المرحومة المفلحة! إن الله أتم لكم ما آتاكم من الخير، واعلموا أنه ليس من علم الله ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس... الرسالة طويلة فيها تأكيد هذا المعنى.

٤ - وعن أمير المؤمنين عليه السلام في كلام ذكره: إن المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه، ولكن أتاه عن ربه فأخذ به.

٥ - وعن غياث بن إبراهيم، عن الصادق، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في كلام له: الإسلام هو التسليم - إلى أن قال: - إن المؤمن أخذ دينه عن ربه ولم يأخذه عن رأيه.

٦ - وعن ابن أبي ليلى قال: دخلت أنا والنعمان على جعفر بن

وملاكاتهما لا يستقل العقل بإدراكها ابتداءً. أي ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداءً من دون السماع من مبلغ الأحكام أو بالملازمة العقلية. وشأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات والإشارات والعلامات ونحوها، فإنه لا معنى للقول بأنها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظري.

محمد - إلى أن قال: فدع الرأي والقياس، وما قال قوم ليس له في دين الله برهان، فإن دين الله لم يوضع بالاراء والمقاييس.

٧ - وعن الصادق والعسكري عليهما السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَأَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ قال: يقول: أرشدنا للزوم الطريق المؤدي إلى محبتك والمبلغ إلى (رضوانك و) جنتك، والمانع من أن نتبع أهواءنا فنعطب، أو نأخذ بآرائنا فنهلك.

٨ - عن يحيى البكاء، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية والباقون هالكون، والناجون الذين يتمسكون بولايتكم، ويقتبسون من علمكم، ولا يعملون برأيهم، فاولئك ما عليهم من سبيل.

٩ - عن حبيب قال: قال لنا أبو عبد الله عليه السلام: ما أحد أحب إلي منكم إن الناس سلكوا سبلا شتى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وانكم أخذتم بأمر له أصل.

١٠ - وعن الصادق عليه السلام قال: فإن عليا عليه السلام أبى أن يدخل في دين الله الرأي وأن يقول في شئ من دين الله بالرأي والمقاييس.

١١ - عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا رأي في الدين.

١٢ - وعن أبي بصير قال: قلت لابي جعفر عليه السلام: ترد علينا أشياء لا نجدتها في الكتاب والسنة فنقول فيها برأينا، فقال: أما أنك إن أصبت لم توجر، وإن أخطأت كذبت على الله.

ولو صحَّ للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل ونصب الأئمة، إذ يكون حينئذ كل ذي عقل متمكناً بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى، ويصبح كل مجتهد نبياً أو إماماً. ومن هنا تعرف السر في إصرار أصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب، وقد اعترف الإمام الغزالي^(١) بأنه لا يمكن إثبات حجية القياس إلا بتصويب كل مجتهد وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وإن خالف النص فهو مصيب وإن الخطأ غير ممكن في حقه.

ومن أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجية مثل هذه الأدلة رأينا الإكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة ومرادهم منها ومناقشة أدلتهم. ونحيل الطلاب على محاضرات (مدخل الفقه المقارن) التي ألقاها أستاذ المادة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقي الحكيم، فإن فيها الكفاية.

أقول: هذ الأخبار مضافا إلى أخبار التسليم لهم، وأخبار أن كل شيء في الكتاب والسنة، وأخبار أن كل ما لم يخرج من عندهم فهو باطل مثل قولهم عليه السلام المستفيض: شرقا وغربا، فلا تجدان علما صحيحا إلا شيئا خرج من عندنا أهل البيت.

(١) المستصفى ٥٧/٢.



الباب التاسع

التعادل والتراجيح

تمهيد:

عنون الأصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور.

قوله (ره): (عنون الأصوليون من القديم...).

أقول: شرع المصنف (ره) في عنونة البحث وشرح العنوان الذي اختاره الجمهور وهو (التعادل والتراجيح)، وههنا نقطتان:

النقطة الأولى: أن هذا العنوان قديم كما ذكره المصنف (ره)، ففي المعالم: خاتمة في التعادل والتراجيح، وفي الوافية: الباب السادس في التعادل والتراجيح، وفي فرائد الشيخ: خاتمة في التعادل والتراجيح، نعم هذا العنوان ليس أقدم العنواين إذ عنونه في معارج الأصول للمحقق الحلي: في التراجيح بين الاخبار المتعارضة.

ومنه يظهر أن العنوان الأول كان هو (التراجيح) ثم أضيف إليه (التعادل) الذي يكون عند عدم التراجيح، فكأنهم قالوا: (التراجيح وعدم التراجيح)

النقطة الثانية: أن العنوان فيه التعبير بـ (التعادل) وهو مفرد، وفي مقابله (التراجيح) وهو جمع، فما هي الخصوصية التي استدعت إفراد التعادل وجمع التراجيح؟.

والجواب على ذلك يعرف مما سبق لأن الدليلين إذا تعارضا لم يكن فيهما إلا احتمالان لأنهما إما أن يكون بينهما ترجيح أو لا وهو التعادل، فالدليلان إما أن يتعادلا، وإما أن يرجح أحدهما على الآخر.

ومرادهم من كلمة (التعادل) تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر.

ومرادهم من كلمة (التراجيح): جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر، إذ جمعه ترجيحات. والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أي المرجح.

ونحن في مقام الإستنباط والعمل بالأدلة إما أن نعمل بالإحتمال الأول (أي التعادل) وإما أن نعمل بالإحتمال الثاني:

فعلى الإحتمال الأول لم يكن للتعادل إلا وجه واحد فإن التعادل بين العدلين لا تصنيف له ولا فرق بين تعادل وتعادل فليس التعادل إلا التساوي وعدم التراجيح، وهذه الحقيقة واحدة تنطبق على نسق واحد في كل مواردنا، فلم يكن المجال لجمعها بل لا مجال إلا لتفريدها، فيقع السؤال هل نعمل بالتعادل أي هل يكون التعادل هو المعبر بنظر الشارع أم لا.

وأما على الإحتمال الثاني فإن التراجيح بين العدلين يتفاوت ويتميز ويختلف باختلاف المرجحات لتعدد المرجحات فتارة يرجح الخبر على غيره بالشهرة وأخرى بموافقة الكتاب وثالة بمخالفة العامة وهكذا، ومن هنا لم يكن المجال للعمل بالتراجيح بل المجال للعمل بالمرجحات المتعددة، فهل نعمل بهذا المرجح، أم بذاك المرجح، فالسؤال هو عن المرجحات هل هي معتبرة بنظر الشارع، ولهذا استعملوا كلمة ترجيح مصدر بمعنى الفاعل أي الشيء الذي به تحقق التراجيح، وجمعه بسبب ما تقدم من تعدد المرجحات أو ما به التراجيح

قوله (ره): (ومرادهم من كلمة (التعادل) تكافؤ الدليلين..)

أقول: للتعادل بين الدليلين جهتان لمعنى واحد: الجهة الأولى: التكافؤ بينهما، الجهة الثانية: عدم التراجيح بينهما، وقد عرفت أن الملاحظة الأولية في العنوان هي إلى الجهة الثانية (عدم التراجيح).

قوله (ره): (والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل).

وإنما جاءوا به على صيغة الجمع دون (التعادل)، لأن
المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة، والتعادل لا يكون إلا في
فرض واحد، وهو فرض فقدان كل المرجحات.

والغرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين
المتعارضين، وبيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر.

ومن هنا نعرف أن الأنسب أن تعنون المسألة بعنوان (التعارض
بين الأدلة)، لأن التعادل والترجيح بين الأدلة إنما يفرض في مورد
التعارض بينهما، غير أنه لما كان همّ الأصوليين في البحث وغايتهم

أقول: أي الفاعل بمعنى ما به يتحقق الترجيح، وتوضيحه للترجيح
فاعلان:

١ - الفاعل الأول: هو الجهة التي بها يتحقق الترجيح، فيقال أن
هذه الجهة (كالشهرة مثلا) هي التي رجحت هذا الخبر على الخبر الآخر
(معارضه)، وهذا الفاعل جمعه.

٢ - الفاعل الثاني: هو المجتهد الذي رجح أحد الخبرين وعمل به،
فيقال أن فلان رجح الخبر الأول بجهة الشهرة مثلا.

ومن الواضح أن المقصود بالترجيح (مفرد التراجيح) هو الفاعل
بالمعنى الأول أي (المرجح) الذي به الترجيح، فإن الترجيح لا يستعمل
بالفاعل بالمعنى الثاني، كما أن (المرجح) إذا كان بالمعنى الأول كان
جمعه بال مؤنث السالم (المرجحات)، بينما بالمعنى الثاني لا يجمع إلا
بالجمع المذكر السالم (المرجحون).

قوله (ره): (إنما يفرض في مورد التعارض...).

أقول: هذا ما مال إليه المحقق النائيني (ره) على أساس أن البحث في

منه معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونها بما ذكرناه.

وهذه المسألة - كما ذكرناه سابقاً - أليق شيء بها مباحث الحجة، لأن نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الأدلة.

وقبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في:

الدليلين المتعارضين وأما التعادل والتراجع فهي من الحالات العارضة على المتعارضين.

أو قل إن تعارض الدليلين هو المورد الذي يجري فيه العنوان لأن التعادل أو الترجيح يكون بين الدليلين المتعارضين، فمن الأنسب جعل العنوان هو المتعارضين.

ولكن نظرة الآخرين أن النظر الأولي للفقهاء إلى التعادل أو الترجيح لأنه ينظر إلى ما يجب العمل به فهل يعمل بالتعادل عند التعارض أم يعمل بالترجيح عند التعارض ولأجل ذلك كان التفاتهم إلى التعادل والتراجع لا إلى موردهما، والأمر سهل.

قوله (ره): (أليق شيء بها مباحث الحجة...).

أقول: ففي هذا المبحث إثبات استقرار حجية الحجة لأن الدليلين الذين ثبت حجيتهم إذا تعارضا يحصل الشك في استقرار الحجية لهما معا أو لأحدهما، ولأجل ذلك كان هذا المبحث لإثبات استقرار الحجية أو لإثبات سقوطها عنهما، فظهر أن هذا المبحث هو متمم لمباحث الحجة، وأن جعله في خاتمة علم الأصول كما فعله كثير من الأصوليين هو من الأخطاء التي شاعت قديماً.

تنبيه: قد تقدم بيان أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية وقد كان القدماء يرون أن البحث في المسألة عن تعارض الدليلين وليس بحثاً عن

- المقدمة -

بيان أمور يحتاج إليها: مثل حقيقة التعارض وشروطه، وقياسه بالتزاحم؛ والحكومة والورود، ومثل القواعد العامة في الباب، فنقول:

الأدلة الأربعة فيجب خروجه من علم الأصول فجعلوا مبحث التعارض في ذيل وخاتمة بحث الأدلة.

ولكنها من علم الأصول لأن البحث فيها يرجع إلى البحث عن ثبوت الحجية لأحد الدليلين، وتوضيحه أنه إذا جاءنا الخبران المتعارضان يقع السؤال الذي يمكن صياغته بصياغات كثيرة أهمها صياغات أربعة:

الصياغة الأولى: أي الحجتين يجب العمل به.

الصياغة الثانية: أي الخبرين المتعارضين هو الخبر الحجة.

الصياغة الثالثة: الخبران المتعارضان حجة أم لا.

الصياغة الرابعة: التعارض بين الخبرين يسقط حجية الخبرين أم أحدهما

لا.

إذا عرفت هذه الصياغات نقول:

١ - على الصياغة الأولى تخرج هذه المسألة من علم الأصول بناء على أن موضوع علم الأصول هو (الدليل بما هو هو)، ضرورة أن الموضوع في هذه المسألة هو الدليل بما هو دليل، فلا تدخل هذه المسألة في علم الأصول إلا بناء على أن موضوعه هو (الدليل بما هو دليل).

٢ - وعلى الصياغة الثانية تدخل المسألة في علم الأصول ضرورة أن موضوعها هو الدليل بما هو هو لأن أحد الخبرين سقط عن الحجية حتما ونحن لا نعلم أيهما الحجة، فالخبران مأخوذان في المسألة بما هما لا بما هما دليل.

١ - حقيقة التعارض:

التعارض: مصدر من باب «التفاعل» الذي يقتضي فاعلين، ولا يقع إلا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان. ولا تقول: «تعارض الدليل»، وتسكت.

وعليه، فلا بدّ من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر.

ومعنى المعارضة: إن كلاً منهما - إذا تمت مقومات حجيته - يبطل الآخر ويكذبه. والتكاذب إما أن يكون في جميع مدلولاتهما

٣ - وعلى الصياغة الثالثة فقد يقال بخروج هذه المسألة من علم الأصول بناء على أن موضوع علم الأصول هو (الدليل) سواء كان بما هو هو، ضرورة أن الموضوع وهو (الخبران المتعارضان) ليس من الأدلة أصلاً، نعم يدخل في علم الأصول بناء على أن موضوعه هو (كل شيء يصلح أن يدعى دليته) ضرورة أن (الخبران المتعارضان) مما يصلح دعوى دليتهما.

٤ - وعلى الصياغة الرابعة تخرج هذه المسألة من علم الأصول على كل الأقوال سواء بناء على أن موضوع علم الأصول هو (الدليل) بما هو هو، أو بما هو دليل، أو (ما يصلح دعوى دليته) ضرورة أن الموضوع في هذه المسألة وهو (التعارض) ليس هو دليل أصلاً ولم يدع أحد دليته.

ومن هنا تعرف أن الصحيح إدخال المسألة في علم الأصول بناء الصياغة الأنسب وهي الثانية ثم الثالثة.

قوله (ره): (يبطل الآخر ويكذبه...).

أقول: التعارض هو تنافي الدليلين دلالة على نحو لا يجتمعان في الصدق، وإذا أردت التعمق في بيان التنافي: يمكنك أن تقول هو تنافي الدليلين من حيث المدلول على نحو التناقض كالوجوب وعدمه، أو التضاد كالوجوب والحرمة، فهنا أمران:

ونواحي الدلالة فيهما، وإما في بعض النواحي على وجه لا يصح فرض بقاء حجية كل منهما مع فرض بقاء حجية الآخر ولا يصح العمل بها معاً.

فمرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما، أي إن كلاً منهما يكذب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق.

هذا هو المعنى الإصطلاحي للتعارض. وهو مأخوذ من عارضه، أي جانبه وعدل عنه.

٢ - شروط التعارض:

ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض إلا بشروط سبعة هي مقومات التعارض، نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقعه:

١ - ألا يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأنه لو كان أحدهما قطعياً فإنه يعلم منه كذب الآخر، والمعلوم كذبه لا يعارض

الأول في الدليلين: فلا يكون التعارض في التنافي الواقع في دليل واحد يتنافى بعضه مع بعض فإن مثل هذا التنافي يؤدي إلى إجمال الدليل الواحد لا إلى تعارض الدليلين فلو قال (إذا بعت العذرة فارم بثمانها فإنه سحت) فأوله يدل على جواز بيع العذرة وآخره يدل على حرمة، فيقع التضارب بين الدالتين مما يؤدي إلى إجمال الدلالة وعدم استقرارها.

الثاني: في تحييث التنافي من حيث الدلالة، فلو كان التنافي في غير الدلالة لم يكن من التعارض، فلو عرفنا أن أحد الخبرين غير صادر كان التنافي في الصدور لا يكون تعارض، ومن هذا القبيل ومن هذا القبيل ما لو ورد خبران متناسبان لكننا علمنا بسبب ما أن أحدهما كاذب، ومن هذا القبيل تعارض نسختي الخبر الواحد فإننا نعلم أن الخبر واحد وأن أحد الناسخين أخطأ، فإن كل ذلك ليس من التعارض الإصطلاحي.

قوله (ره): (لو كان أحدهما قطعياً فإنه يعلم منه كذب الآخر...).

غيره. وأما القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع.

٢ - ألا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتهما معاً، لاستحالة

أقول: أي قطعي من كل جهة (الصدر والظهور والجهة)، وأما القطعي من بعض الجهات دون بعض فيقع مورداً للتعارض، فهنا أمران:

١ - إذا كان أحدهما قطعياً من كل جهة ثبت كذب كل ما ينافيه يقينا، ومن ثم فلا يمكن أن يعارضه شيء إذ كل ما يعارضه هو باطل قطعاً ليس بحجة، وبالتالي فيستحيل أن يكون أحدهما قطعياً من كل جهة والثاني محتملاً، فضلاً عن أن يكون مظنوناً، فضلاً عن أن يكون كلاهما قطعياً من كل جهة.

٢ - إذا كان أحدهما قطعياً من جهة دون أخرى كان مورداً للتعارض، فمثلاً لو كان أحدهما قطعياً الصدر وظني الدلالة لا يقع اليقين بفساد منافيه الظني مطلقاً سواء كان ظني الصدر والدلالة، أو ظني الصدر قطعياً الدلالة، أو العكس، بل يمكن أن يكون منافيه صادقاً في الصدر أو الظهور فيكون هو الكاذب في الظهور، والصور في هذا المجال كثيرة لا حاجة إلى تعدادها فإن المناط في الجميع واحد فإنه مع كون الدليل ظنياً من بعض جهاته أمكن صدق منافيه فيمكن وقوع التعارض بين الدليل ومنافيه إلا أنه لا يحتمل كذب الدليل إلا من الجهة الظنية فقط.

قوله (ره): (ألا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتهما).

أقول: هذا الشرط يجري على بعض الأقوال، وإلا فقد عرفت من مشهور المتأخرين عدم اعتبار الظن الفعلي بحجية جميع الأدلة لأنها كلها معتبرة من باب الظن النوعي.

ثم إن سبب هذا الشرط هو أن التعارض إنما يكون بين الحجيتين مضافاً إلى استحالة اجتماع الظن الفعلي بالمتنافيين، ضرورة أن مقابل الظن هو الوهم حتماً، فإذا كان أحدهما مظنوناً فمن الضروري أن يكون منافيه

حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما . نعم يجوز أن يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر .

٣ - أن يتنافى مدلولاهما ولو عرضاً وفي بعض النواحي ،

موهوماً ، ومن ثم لا يكون حجة لأن المفروض أن حجته مشروطة بالظن ، فلا يكون النسبة بين هذين الدليلين هو التعارض بل النسبة هي التنافي بين الحجة واللاحجة .

ومن هنا يظهر لك لما كان الشرط هو عدم حجيتها معا من باب الظن الفعلي فإنهما إذا كانا كذلك استحال كون المتنافيين معا حجة بل كان أحدهما أو كلاهما غير حجة ، فيكونا حجة ولا حجة ، أو لا حجتين فلا يقع التعارض بينهما .

قوله (ره): (نعم يجوز أن يعتبر في أحدهما المعين...).

أقول: لو كان أحدهما دون الآخر مشروطا بالظن الفعلي أمكن تصور وقوع التعارض بينهما في صورة ما إذا افترضنا أن المشروط بالظن الفعلي قد تحقق شرطه، وأن الآخر غير المشروط موهوم يبقى على حجته لأنه ظن نوعي.

وأما إذا كان المشروط موهوماً وغير المشروط مظنوناً لم يتحقق التعارض لأن المشروط فقد شرطه فليس بحجة فيكون تنافي الحجة واللاحجة .

قوله (ره): (أن يتنافى مدلولهما ولو عرضاً...).

أقول: قد عرفت أن التعارض هو تنافي الدليلين دلالة على نحو لا يجتمعان في الصدق، ولا يخفى أن التنافي في الدلالة له وجوه كثيرة يصعب حصرها إلا أنه لا بأس ببيان بعض الأمور التي تجمع أطراف البحث حول تنافي المدلولين:

الأمر الأول: من البديهي أن التنافي بين المدلولين ليس بين وجودهما

بالذات بل بين وجودهما فناء ضرورة أن الوجود الذاتي للمدلول وهو (الصورة الذهنية) في الذهن لها كمال الملاءمة والتناسب مع أي مدلول آخر، فإن الصور الذهنية من حيث ذاتها أعني وجودها الذهني متلائمة لا تتنافى بل تجتمع أحسن الاجتماع فالصورة الذهنية لـ (وجود زيد) تجتمع في الذهن مع الصورة الذهنية لـ (عدم وجود زيد).

فالتنافي بين المدلولين هو من حيث وجودهما الفنائي، أي أن بين المدلولين تناقض بملاحظة فناء المدلول في الأمر الخارجي، أي بملاحظة حكاية المدلول عن الخارج.

الأمر الثاني: أن تنافي المدلولين لا يفرق فيه بين أسباب تحقق المدلول، فرب مدلول تحقق بسبب الدلالة الإلزامية وآخر تحقق بسبب الدلالة المطابقية أو بالعكس أو بالتضمنية، فاختلاف الدلالات لا قيمة له والمهم إنما تحقق المدلولين المتنافيين.

الأمر الثالث: أن تنافي المدلولين له صور متعددة، ويمكن جمعها جميعاً في قسمين:

١ - تنافي المدلولين على نحو التناقض، بأن يكون أحدهما دالا على الحكم، والثاني دالا على عدمه، كما لو دل الخبر الأول على وجوب صلاة الجمعة، ودل الثاني على عدم وجوبها.

٢ - تنافي المدلولين على نحو التضاد، بأن يكون أحدهما دالا على الحكم والثاني دالا على ضده كما لو دل الأول على وجوب صلاة الجمعة، ودل الثاني على حرمة صلاة الجمعة.

ولا يخفى عليك أن المدلولين المتنافيين مطابقاً على النحو الأول يتنافيان بدلالة أخرى إلزامية مثلاً على النحو الثاني، كما أن العكس صحيح، فالخبر الدال بالمطابقة على حرمة صلاة الجمعة يضاد الخبر الدال

بالمطابقة على حرمة صلاة الجمعة، وهو بعينه يدل بالإلتزام على النقيض أي عدم وجوب صلاة الجمعة.

ومن هنا نقول أن هذا التقسيم إنما يكون بملاحظة أحد هذه الدلالات وإلا فلو لاحظنا كل الدلالات فما كانا متضادين يكونا متناقضين، وما كانا متناقضين يكونا متضادين.

الأمر الرابع: أن التعارض بين الدليلين وهو التنافي والتكاذب بينهما ينقسم إلى قسمين:

١ - التكاذب والتنافي الكلي بين الدليلين بأن يكون مدلول أحدهما نافيا لمدلول الآخر نفيا كلياً كما لو ورد الحكم وعدمه أو الحكمان المتنافيان كلاهما على موضوع واحد مثل قوله (يجوز شرب التتن) و(يحرم شرب التتن)، وكما لو ورد حكم واحد على موضوعين علمنا استحالة اجتماعهما في الحكم مثل قوله (يجب صلاة الجمعة) وقوله (يجب صلاة الظهر يوم الجمعة)، فإن كل من الدليلين في المثالين ينفي الآخر نفياً كلياً.

٢ - التكاذب والتنافي الجزئي بأن ينفي أحدهما بعض مدلول الآخر لا كله كما لو ورد الحكم وعدمه أو الحكمان المتنافيان كلاهما على موضوعين بينهما عموم وخصوص من وجه مثل (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفساق)، فهنا يكون كل من الدليلين ينفي بعض - لا كل - الدليل الآخر فإن عموم وجوب إكرام العلماء يشمل العلماء الفساق، كما أن عموم حرمة إكرام الفساق يشمل الفساق العلماء، فهذا المجمع (الفساق العلماء) يدل الدليل الأول بالمطابقة على وجوب إكرامه، وبالملازمة على عدم حرمة، ويدل الدليل الثاني بالمطابقة على حرمة إكرامه وبالملازمة على عدم وجوبه.

الأمر الخامس: أن التعارض بين الدليلين ينقسم بلحاظ آخر إلى قسمين:

١ - التعارض الذاتي، وهو التعارض الناشئ بين مدلولي الدليلين

ليحصل التكاذب بينهما . سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو

بمجرد ملاحظة مدلولهما بلا حاجة إلى ملاحظة ثابتة ثالثة خارجة عنهما ،
فالتعارض بينهما ذاتي ثابت بغض النظر عن اي شيء آخر ، وهذا كما في
الأمثلة المتقدمة حيث يدل أحد الدليلين على حكم ويدل الثاني على نقيضه
أو ضده .

٢ - التعارض العرضي : وهو ما أشار إليه المصنف بقوله (ولو
عرضا) وهو التعارض الناشء بين مدلولي الدليلين بعد ملاحظة ثابتة ثالثة
خارجة عنهما بحيث لولاها لكان مدلولو الدليلين متلائمان لا تنافي بينهما ،
فإنما حصل التنافي بينهما بسبب عارض خارج عنهما كما لو دل الدليل
الأول على وجوب صلاة الجمعة ، ودل الدليل الثاني على وجوب صلاة
الظهر يوم الجمعة ، فإن هذين المدلولين متلائمان بحد ذاتهما وقطع النظر
عن ثابتة خارجة عنهما فإن أحدهما لا ينفي الآخر ولا يدل على ضده فإن
وجوب صلاة الجمعة ليس ضدا لوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة إذ لا
مانع عقلي من اجتماعهما معا .

نعم يكون هذان الدليلان متضادين بالعرض بعد ملاحظة ثابتة ثالثة
وهي القطع بأنه لا يجب صلاتان يوميتان في وقت واحد ، أي هما
متضادان بالعرض بسبب هذه المعلومة ، فبسبب علمنا اليقيني بأن الشارع لا
يمكن أن يوجب صلاتين يوميتين في وقت واحد يحصل عندنا استحالة
التصديق بكلا الدليلين فيكون صدق أحدهما منافيا لصدق الآخر وهذا معنى
التضاد بالعرض ، أو التناقض بالعرض إذا لاحظنا المدلول الإلزامي أي أن
صدق أحدهما يستلزم عدم الآخر..

قوله (ره): (سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي...).

أقول: هذا إشارة إلى ما بيناه في الأمر الثاني وهو واضح ضرورة أن
اختلاف الدلالة لا قيمة له بعد اتحاد الجميع في دخولها في عنوان الظهور
الحجة.

التضمني أو الإلتزامي. والجامع في ذلك أن يؤديا إلى ما لا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الأمر، ولو كان هذا الإمتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فإن الدليلين في نفسيهما لا تكاذب بينهما إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج أنه لا تجب إلا صلاة واحدة في الوقت الواحد فإنهما يتكاذبان حينئذٍ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما.

وعلى هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال:

الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما إما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية.

أو يقال بعبارة جامعة:

الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.

ومن هنا يعلم أن التعارض ليس وصفاً للمدلولين كما قيل، بل المدلولان يوصفان بأنهما متنافيان لا متعارضان. وإنما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان، لأن

قوله (ره): (هذا الإمتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما...).

أقول: هذا إعادة إشارة إلى التعارض العرضي فإنه الذي يكون بسبب الأمر الخارج عن مدلولي الدليلين.

قوله (ره): (ليس وصفاً للمدلولين...).

أقول: قد عرفت أن التعارض هو صفة للأدلة فيقال الأدلة المتعارضة، والدليلان المتعارضان، فالتعارض تنافي الدليلين بحيث نعلم عدم صدقهما معا أو قل بحيث نعلم كذب أحدهما.

امتناع صدق الدليلين معاً وتكاذبهما إنما ينشأ من تنافي المدلولين .

ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات». فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة.

٤ - أن يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية، بمعنى أن

نعم هذا التنافي بين الدليلين إنما يكون بسبب التنافي بين مدلوليهما ولكن هذا لا يعني أن التعارض يكون صفة المدلولين فإن التعارض صفة الأدلة بما لها من المداليل.

قوله (ره): (فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة...).

أقول: فالتعارض هو تنافي الأدلة في مقام الإثبات، وهذا ينتج أمرين:

الأمر الأول: لا تعارض في غير الأدلة، فالمعاني المتنافية لا يقال لها متعارضة.

الأمر الثاني: أن التنافي في مقام الإمتثال لا يدخل في باب التعارض بل يدخل في باب التزاحم، فلو قال له (صل) وقال (أزل النجاسة) لم يتكاذبا في مقام الإثبات وإن تنافيا في مقام الإمتثال.

قوله (ره): (كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية..).

أقول: حتى يتحقق الدليلين فلا يكفي مجرد تحقق التنافي بين شيئين، بل لا بد أن يكون بين الدليلين، ولا يكونا دليلين حتى يكونا حجتيين.

ومن ثم فمع فقدهما معا لشرائط الحجية تحقق التنافي بين شيئين لا بين دليلين وهذا لا قيمة له وكلاهما مطروح لا يجوز العمل به، ولا يدخل هذا في باب التعارض.

ومع فقد أحدهما المعين لشرائط الحجية تحقق التنافي بين الدليل والدليل وبين الحجية واللاحجة، وكان الدليل هو الذي يجب العمل به

كلاً منهما لو خلى ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، وإن كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

والسر في ذلك واضح، فإنه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لا يصلح أن يكون مكذباً لما هو حجة وإن كان منافياً له في مدلوله، فلا يكون معارضاً له، لما قلنا من أن التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الإثبات، وإذ لا إثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الإثبات.

إذن، لا تعارض بين الحجة واللاحجة، كما لا تعارض بين اللاحجتين.

ومن هنا يتضح أنه لو كان هناك خبر - مثلاً - غير واجد لشرائط الحجة واشتبه بما هو واجد لها، فإن الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجري عليهما أحكامه وقواعده، وإن كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الإجمالي.

٥ - ألا يكون الدليلان متزاحمين، فإن للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي، وإن كان المتعارضان يشتركان مع

وهو المقدم وكان اللادليل واللاحجة هو المطروح الذي لا يجوز العمل به، وغير الدليل لا يمكن أن يعارض الدليل بل كان المقام من قبيل العمل بالدليل وإسقاط غير الدليل، وليس هذا من التعارض في شيء.

ومع فقد أحدهما غير المعين لشرائط الحجية تحقق اختلاط الحجة باللاحجة، وكان الواجب العمل بالحجة المختلطة، فكان من قبيل العلم الإجمالي وتعامل هذه الحجة المختلطة المعلومة إجمالاً معاملة العلم الإجمالي فما تنجز بها وجب العمل به، وليس هذا من التعارض في شيء.

المتزاحمين في جهة واحدة، وهي امتناع اجتماع الحكمين في التحقيق في موردتهما، ولكن الفرق في جهة الإمتناع. فإنه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، وفي التزاحم من جهة الإمتثال فلا يتكاذبان. ولا بدّ من أفراد بحث مستقل في بيان الفرق، كما سيأتي.

٦ - ألا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر.

٧ - ألا يكون أحدهما وارداً على الآخر.

وسيأتي أن الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين. ولا بدّ من أفراد بحث عنهما أيضاً، فإنه أمر أساسي في تحقيق التعارض وفهمه:

٣ - الفرق بين التعارض والتزاحم:

تقدم في ٣٢١/٢ بيان الحق الذي ينبغي أن يعول عليه في سر التفرقة بين بابي التعارض والتزاحم، ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي.

قوله (ره): (سر التفرقة بين بابي التعارض والتزاحم...)

أقول: وقع التباس عظيم بين موارد التعارض والتزاحم، وتوضيح ذلك في مقدمات:

المقدمة الأولى: قد عرفت أن التعارض على قسمين كلي وجزئي، والقسم الأول متميز بوضوح لا مجال لأن يشتبه بباب التزاحم فهو غير منظور إليه بهذا البحث، فليس سبب هذا البحث إلا التعارض الجزئي كما لو كان بين الموضوعين عموم وخصوص من وجه كما في (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق)، فإنه قد يقع الإلتباس بينه وبين التزاحم لأن التزاحم أيضا يقع بين عنوانين بينهما عموم وخصوص من وجه كما في (يحرم الخمر) و(يجب التداوي) فيلتقيان فيما كان التداوي بالخمر.

ولأجل هذا الإلتباس وشبهه نحتاج إلى ضابطة دقيقة نتمسك بها لنميز بين عنواني التعارض والتزاحم.

المقدمة الثانية: أن عنوان التعارض قد وقع موضوعا لحكم شرعي، وهذا الموضوع هو المبحوث عنه في المقام، فالتفرقة بين عنواني التعارض والتزاحم ليس مجرد تفرقة صناعية علمية، بل هي تفرقة عملية إذ هي تنقيح لعنوان جعله الشارع موضوعا لإجراء الترجيح بالمرجحات، ومن ثم فعند التفريق بين العنوانين يجب ملاحظة معنى التعارض الملحوظ موضوعا في روايات الترجيح.

المقدمة الثالثة: أن التزاحم على قسمين:

القسم الأول: تزاحم ملاكات الأحكام كما لو فرض أن في الفعل الواحد ملاك الوجوب وملاك الإباحة فيتزاحم الملاكان ويغلب الشارع أحد الملاكين على الآخر.

وهذا التزاحم لا يد للبشر إليه ولا دخل لهم به بل هو بيد الشارع تشخيصا وحلا، فهو الذي يعلم ملاكاته كليا، ويعلم وجودها مصداقيا، وهو الذي يعلم عند تزاحمها أيها الذي يريد تغليبها على الآخر، أو يجمع بينهما على طريقة الكسر والإنكسار بحيث ينتج من مجموع الملاكين الموجودين ملاكا لحكم ثالث كالإستحباب مثلا.

القسم الثاني: تزاحم الأحكام في مقام الإمتثال كما لو وجه المولى إلى المكلف تكليفين لكن عجز المكلف عن امتثالهما معا بحيث يكون امتثال أحدهما ملازما لعدم امتثال الآخر.

ومحل البحث هو القسم الثاني بالجملة، وسيأتي تنقيح الكلام.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول: قد ذكر لباب التعارض عدة ضوابط لتمييزها عن باب التزاحم، وهي:

الضابطة الأولى: التي ذكرها المصنف (ره) وهي أن الدليلان إن تكاذبا في مقام التشريع فتعارض، وإن تنافيا في مقام الإمتثال فتزاحم، وبعبارة أخرى أوضح:

التعارض هو أن يمتنع اجتماع مدلولي الدليلين في عالم الجعل والثبوت، بحيث يؤدي اجتماعهما في عالم الجعل إلى اجتماع الضدين أو النقيضين.

والتزاحم هو أن يكون الدليلان مجتمعين في مقام الجعل إلا أنهما لا يمكن اجتماعهما في مرحلة الامتثال بعد تشريعهما وإنشائهما، فهما حكمان يمكن اجتماعهما في مقام الجعل بل الدليلان أثبتا تشريع الحكمين معا ثبوتا، وإنما وقع التنافي في الخارج في مرحلة الإمتثال.

وهذه الضابطة كانت شائعة بين الأصوليين إلا أنه وجه بعض المتأخرين إشكالا على هذه الضابطة من حيث أن ضابطة التزاحم لا تنطبق على موارد التزاحم.

وحاصل هذا الإشكال هو إشكالية رجوع التزاحم إلى التعارض، أعني رجوع التنافي في مقام الإمتثال إلى التنافي في مقام التشريع، وسر هذا الرجوع هو ما أسسوه من قاعدة تقييد الأحكام الشرعية كلها بالقدرة فمع العجز عن امتثال حكم لا يكون الحكم موجودا، وبالتالي فالأحكام المتزاحمة لا إطلاق لها يشمل مورد العجز عن الإمتثال.

قال الأغا ضيا: قد يورد على تعريف المشهور باستلزامه دخول باب التزاحم أيضا في موضوع تعارض الدليلين، كموارد الامر بالضدين وموارد تصادق متعلق الامر والنهي بناء على الامتناع (بتقريب) انه بعد امتناع ثبوت الحكمين الفعلين اما ذاتا، كموارد تصادق متعلق الامر والنهي على الامتناع، واما عرضا كموارد الامر بالضدين لكونه من التكليف بالمحال مع عدم قدرة

المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، يقع التنافي بحكم العقل بين المدلولين من حيث اقتضاء كل منهما ثبوت الحكم الفعلي تعيينا في مورده.

وقال في موضع آخر: فعلى فرض كونها (القدرة) من شرائط اصل التكليف وفعليته كما هو التحقيق لا يكاد يكون مجال لوقوع المزاحمة بين الحكمين الفعليين حتى في المتضادين وجودا من جهة وضوح استحالة تشريع الحكمين حينئذ على الاطلاق في المتضادين، نظير امتناع تشريع اطلاق الحكمين في مجمع العامين من وجه فلا بد على هذا الملاك حينئذ من ادراج جميع هذه الموارد في باب التعارض مع انه كما ترى.

أقول: وحاصله أن الأحكام كلها مشروطة بالقدرة على متعلقها، وينتج من هذا التقييد أنه في مورد التزاحم - كما لو تزاحم العامين من وجه - يكون أحد الحكمين غير مقدور عليه في المجمع بين العنوانين، فلا جرم لا يكون الحكم فعليا لعدم تحقق شرطه وهو القدرة.

وبالتالي يكون إطلاق أحد الدليلين غير شامل للمجمع بين العنوانين، وبالتالي يكون إطلاق هذا الدليل كاذبا في المجمع.

فمثلا إذا قال (اجتنب الخمر) دل على حمل الحرمة الفعلية على الخمر مطلقا بكل مصاديقه، وإذا قال (يجب التداوي) دل أيضا على حمل الوجوب الفعلي على التداوي مطلقا بكل مصاديقه، وبين هذين العنوانين (التداوي) و(الخمر) مجمع هو (التداوي بالخمر) ففي هذا المجمع نعلم إما بسقوط حرمة الخمر أو بسقوط وجوب التداوي لأننا نعلم عدم قدرته على الجمع بين التداوي وترك الخمر، وعدم القدرة يستوجب سقوط التكليف، ولهذا نعلم بكذب إطلاق أحد الدليلين.

وقد قامت عدة محاولات لدفع هذا الإعتراض، منها:

المحاولة الأولى: أن القدرة كالعلم ليست من شروط فعلية الحكم بل من شروط تنجز الحكم، وبناء عليه فحتى في موارد العجز يكون الحكم فعليا ويكون إطلاق دليله صادقا.

وهذه المحاولة قد أعرض عنها عامة الأصوليين المتأخرين لإطباقهم على أن القدرة من شروط الفعلية لا التنجز بخلاف العلم الذي هو من شروط التنجز لا الفعلية.

المحاولة الثانية: أن القدرة التي هي شرط الحكم هي القدرة العقلية بالمعنى الأعم أي أن القدرة على أحد الطرفين هي قدرة على كلا الطرفين بمعنى أنه يتحقق شرط الحكمين لأن المكلف قادر على الأول بترك الثاني وقادر على الثاني بترك الأول، فبهذه القدرة يتحقق شرط فعلية الحكمين وإن كان استحقاق العقاب متوقفا على قدرة إضافية خاصة تزيد على القدرة بالمعنى الأعم.

والظاهر أن مشهور المحققين قد صرفوا النظر عن هذه المحاولة كما صرفوا النظر عن المحاولة الأولى وكأنهم مطبقون على أن القدرة التي هي شرط الأحكام هي القدرة العقلية والشرعية بالمعنى الأخص أي أن يكون المكلف قادرا على الفعل قدرة تعيينية عقلية وشرعية.

المحاولة الثالثة: وهي المحاولة التي التزمها السيد الخوئي رحمته الله، وحاصلها إنكار قضية رجوع التزاحم إلى التعارض، أي إنكار رجوع التنافي في مقام الإمتثال إلى التنافي في مقام التشريع، وتوضيح ذلك أن الأدلة تدل على الأحكام الشرعية بمنزلة القضايا الحقيقية، وقد بينا هذا الأمر في مواضع كثيرة، والقضايا الحقيقية تتمتع بمواصفات متفق عليها، منها:

١ - أنها لا تتكفل لبيان تحقق موضوعها، بل تدل على حمل الحكم على الموضوع على فرض وجوده.

٢ - أنها تدل على انتفاء الحكم الشخصي عند انتفاء الموضوع فانعدام الحكم عند انعدام الموضوع أو بعض قيوده متلائم تمام الملائمة مع القضية الحقيقية.

وبهذه المقدمة الواضحة يتضح أن في باب النزاحم يقع التنافي في مقام الإمتثال فتنتفي قدرة المكلف على امتثال أحد الحكمين، إلا أن انتفاء القدرة على أحد الحكمين لا يستوجب أي خدشة في القضية الحقيقية، لأن هذا هو معنى القضية الحقيقية أي (انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه) وهو القدرة وهذا هو المفاد الثاني للقضية الحقيقية.

قال السيد الخوئي: إذ مفاد الأدلة الشرعية مفاد القضايا الحقيقية الدالة على ثبوت الحكم عند تحقق الموضوع. والدليل الدال على حكم لا يكون متكفلاً لبيان موضوعه من حيث التحقق والعدم، فكون المكلف قادراً أو غير قادر خارج عن مفاد الدليل، بل مفاده ثبوت التكليف عند تحقق القدرة، فنفي الحكم بانتفاء موضوعه لا يكون رفع اليد عن الدليل الدال عليه. وهذا بخلاف باب التعارض، إذ التنافي بين الدليلين من حيث المدلول ثابت فيه، سواء كان التنافي بينهما في تمام المدلول - كما في المتباينين - أو في بعض المدلول - كالعامين من وجه - فإن التنافي بينهما في مادة الاجتماع فقط، فالأخذ بأحدهما - للترجيح أو التخيير - موجب لرفع اليد عن الآخر والحكم بعدم ثبوت مدلوله، فيكون الحكم الآخر منتفياً مع بقاء موضوعه لا بانتفائه.

أقول: هذه المحاولة واضحة في نفسها وواضحة الصحة وواضح أنها ترد على الإعتراض من أصله، والعجب كيف يرد هذا الإعتراض ويستحكم في عقول الفحول مع وضوح الرد المذكور.

المحاولة الرابعة: وهي الإستسلام للإعتراض فابتكروا الضابطة الثانية وسيأتي شرحها.

الضابطة الثانية: وهي الضابطة التي لا بد منها أمام الإعتقاد بفشل المحاولات السابقة، وهذه الضابطة هي أن التزاحم هو كالتعارض (تزاحم للحكمين في مقام الجعل) ولكن لا يكون سبب تزاحم الحكمين في مقام الجعل إلا مسيبا عن التزاحم في مقام الإمتثال بحيث أننا نعلم بأنه لولا هذا التنافي في مقام الإمتثال لكان الحكم فعليا، فتنافي الجعلين المتزاحمين في عين حال العلم بوجود الملاكين كاملين لكلا الحكمين، وهذا بخلاف التعارض فإن سبب التعارض بين الدليلين تحقق قبل رتبة مقام الإمتثال، وبالتالي فإنه لا يحرز وجود الملاكين كاملين في كلا الحكمين المتعارضين بل ربما نعلم بعدم وجوده في أحدهما كما في مثال (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) فإننا نعلم أن في المجمع لا يوجد إلا ملاك واحد لأحد الحكمين.

وهذه المحاولة تبناها الأغا ضيا، فقال: كل مورد احرز فيه وجود الغرضين كان ذلك داخلا في باب التزاحم ويجري عليه احكامه، ثم قال: وكل مورد لم يحرز فيه وجود الملاكين والغرضين على الاطلاق بل احرز عدم وجود الملاك والغرض في احد الموردين يكون ذلك من باب التعارض.

وقال في موضع آخر: باب التزاحم لا يكون الا في مورد الجزم بوجود الملاكين والغرضين مع ضيق خناق المولى من تحصيل كلا الغرضين، وباب التعارض الذي يجزم بعدم ثبوت الملاك والمقتضى لاحد الحكمين.

أقول: ويكفي في فساد هذه الضابطة أمران:

الأمر الأول: صحة الضابطة الأولى في مرتبة الأحكام وهي بنفسها تتكفل لعدم وصول المرتبة إلى هذه الضابطة التي تنظر إلى الملاكات.

الأمر الثاني: أن الضابطة الثانية تتوقف على إمكانية معرفة وجود أو

عدم وجود الملاكات من غير طريق الأحكام، وهذا أمر غريب فإن إطباق الأصوليين عامة أن هذا باب مغلق لا طريق إلى فتحه فإن الملاكات لا نعرفها وجودها إلا بوجود الحكم المسبب عنها، ولا نعرف عدمها إلا بعدمه، فلو فرضنا عدم الحكم في باب التزاحم لا يمكننا أبدا أن نجزم ببقاء الملاك حتى لو كان سبب سقوط الحكم هو عدم القدرة.

تنبيه: لا يخفى عليك أن هذه الضابطة لا تتكفل لبيان المايز بين التزاحم والتعارض على مذهب الأشاعرة القائلين بعدم وجود ملاكات أصلا.

الضابطة الثالثة: أن يكون في كل من الدليلين دلالة إلتزامية على نفي مدلول الدليل الآخر، وإذا لم تتحقق الدلالة الإلتزامية وامتنع الجمع بينهما كان من باب التزاحم.

ويرد على هذه الضابطة أنها غير منعكسة ويتضح ذلك بيان امرين:

الأول: أن هذه الضابطة تخص التعارض بمورد الدلالة الإلتزامية على نفي الآخر، وهذه الدلالة متوقفة على وجود ملازمة بينة بالمعنى الأخص بين الملزوم ولازمه، أي بين الحكم ونفي الحكم الآخر.

الثاني: أن من موارد التعارض ما لا يكون فيها كل من الدليلين دالا بالدلالة الإلتزامية على نفي مدلول الدليل الآخر، أي لا يكون مثل هذا اللزوم البين بالمعنى الأخص، وذلك في موردين:

المورد الأول: ما لو فرضنا أن أحد الدليلين فقط دال على تكذيب الدليل الآخر دون العكس، فإن هذا الفرض أيضا مورد للتعارض، غايته أنني لم يحضرني في هذه العجالة مثلا لهذا الفرض في مورد العموم من وجه.

المورد الثاني: أن لا يكون أي من الدليلين دالا بالدلالة الإلتزامية على نفي مدلول الدليل الآخر، بل يكون العقل هو الحاكم بامتناع الاجتماع، وقد

صرح كثير من العلماء أن مسألة الإجتماع مثل (يجب الصلاة) و(يحرم الغضب) تكون صغرى التعارض بناء على القول بالإمتناع، مع بدهة أن القول بالإمتناع هو أمر عقلي محض.

وبذلك يتضح أن من موارد التعارض ما لا يكون أحد الدليلين دالا على نفي الآخر لا بالدلالة الإلتزامية ولا بغيرها.

تنبيه: قد تستغرب كيف أن المصنف (ره) قد ذكر هذه الضابطة الضعيفة مع ذكره للضابطة الأولى وقد عرفت صحتها ومثانتها.

ولكن الظاهر أن المصنف (ره) إنما ذكر الضابطة الأولى للتفريق بين التعارض والتزاحم، ثم ذكر الضابطة الثانية لغرض آخر هو التفريق بين التعارض وباب الإجتماع، بمعنى أن بعض العامين من وجه يرجعان إلى التعارض فورا بدون الحاجة إلى مسألة الإجتماع مثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق)، وبعض العامين من وجه لا يرجعان إلى التعارض إلا بعد البناء على الإمتناع في مسألة الإجتماع مثل (يجب الصلاة) و(يحرم الغضب).

هذا وقد عرفت تمام الكلام حول هذه الضابطة من هذه الجهة في مسألة الإجتماع فراجع، وقد عرفت هناك أنه إذا كان العنوانان على معنوين متلازمين دائما أو غالبا، أو كانا على معنوين واحد بناء على أن تعدد العنوان لا يستوجب تعدد المعنوين فالحكم هو الإمتناع الموجب للتعارض.

تنبيه: بما ذكرناه من وضوح الفرق بين بابي التعارض والتزاحم - من أن التنافي بين الدليلين من حيث المدلول هو التعارض، وأنه لا تنافي بينهما في التزاحم اصلا - فلا نحتاج الى ما فعله بعض الأعظم من الشروع في تأسيس اصل يكون مرجعا عند الشك في التعارض والتزاحم، فإنه مع وضوح الفرق بين البابين لا مجال لوقوع الشك.

وخلاصته: إن التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه - إنما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. وأما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الإلزامية فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع.

وحيثُ - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الإلزامية - لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما في الإمتثال لأي سبب من الأسباب، فإن الأمر في مقام الإمتثال يدور بينهما: بأن يمثل إما هذا أو ذاك. وهنا يقع التزاحم بين الحكمين. وطبعاً إنما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميين.

ومن أجل هذا قلنا في الشرط الخامس من شروط التعارض: إن امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لأنهما حينئذ يتكاذبان. أما إذا كان الإمتناع في مقام الإمتثال دخلاً في باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين.

وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزاحم في أي مورد يفرض.

وينبغي ألا يغيب عن بال الطالب أنه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين - كما تقدم في الجزء الثاني - لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لأن العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي. وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع.

قوله (ره): (إنما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة إلزامية...).

أقول: هذا إشارة إلى الضابطة الثالثة.

وعليه، فالضابط في التفرقة بين البابين - كما أشرنا إليه أكثر من مرة - هو أن الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا في مقام التشريع، ويكونان متزاحمين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الإمثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع.

وفي تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتي، وقد عقد هذا الباب لأجلها وينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة.

وأما التزاحم فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند أو الدلالة. ولا ينبغي أن يخلو كتابنا من الإشارة إليها. وهذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

٤ - تعادل وتراجيح المتزاحمين:

لا شك في أنه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، فإن الحكم فيهما هو التخيير. وهذا أمر محل اتفاق، وإن وقع

قوله (ره): (إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح).

أقول: الكلام تارة في المرجحات، وتارة في القاعدة عند فقد المرجحات، وقد ابتدأ المصنف (ره) في بيان القاعدة عند فقد المرجحات وإن كان الأولى تأخيرها.

وقد اتفق الأصوليون في باب التزاحم أن القاعدة عند فقد المرجحات بين المتزاحمين هو التخيير بمعنى أن يكون المكلف مخيراً بينهما فيأتي بأحدهما ويترك الآخر، إلا أن الخلاف في توجيه هذا التخيير، وله توجيهان:

التوجيه الأول: هو أن هذا التخيير ليس عقلياً بل ناشئ من التخيير في خطاب المتزاحمين، بمعنى أننا بسبب التزاحم وعدم الترجيح نكتشف أن الشارع قد قيد الخطابين بعدم فعل الآخر فلو تزاحم خطاب (أنقذ الغريق)

الخلافاً في تعادل المتعارضين إنه يقتضي التساقط أو التخيير على ما سيأتي.

وفي الحقيقة إن هذا التخيير إنما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملي. بيان ذلك:

مع خطاب (دفع العدو) عند فرض عدم القدرة على امتثالهما معاً، فهنا يكون سبب التزاحم إطلاق وجوب كل خطاب حتى في ظرف فعل الآخر، فنستكشف سقوط هذا الإطلاق في كل من الخطابين بالنسبة إلى ظرف فعل الآخر، وبعبارة أخرى نحن أمام ثلاث احتمالات لا رابع لها:

الأول: الحفاظ على الإطالين معاً.

الثاني: الحفاظ على إطلاق أحدهما المعين وإسقاط إطلاق الآخر المعين.

الثالث: إسقاط الإطالين معاً.

والأول غير ممكن لامتناع التكليف بغير المقدور، والثاني غير ممكن لأنه ترجيح بلا مرجح إذ المفروض عدم المرجحات، فتعين الثالث وهو المطلوب.

وهذا التوجيه اختاره جماعة منهم العلامة النائيني قال: التزاحم إنما ينشأ من عدم القدرة على الجمع بين المتزاحمين في مقام الامتثال، والمقتضي لايجاب الجمع إنما هو إطلاق كل من الخطابين لحال امتثال الآخر وعدمه، إذ لو لم يكن للخطابين هذا الإطلاق وكان كل منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر لما كاد يحصل إيجاب الجمع الموجب لوقوع التزاحم بينهما، ومن المعلوم أن الذي لا بد منه هو سقوط ما أوجب التزاحم وليس هو إلا إطلاق الخطابين.

التوجيه الثاني: أن العقل الحاكم في باب الإمتثال - فهو الحاكم بوجوب طاعة المولى - هو الذي يحكم بالتنزل عن إمتثال كلاهما إلى امتثال

أحدهما، بمعنى أن العقل يجد تكليفين فعليين فيدور الأمر عنده بين أربعة احتمالات لا خامس لها:

الأول: أن يحكم بامثالهما معا.

الثاني: أن يحكم بتركهما معا.

الثالث: أن يحكم بامثال أحدهما المعين وترك الآخر المعين.

الرابع: أن يحكم بامثال أحدهما غير المعين ويترك الآخر أي التخيير بينهما.

والأول غير ممكن لإدراكه امتناع الإمثالين، والثاني غير ممكن لأنه مخالف لحكمه بوجوب طاعة المولى، والعقل يستحيل أن يحكم بحكمين متخالفين، والثالث غير ممكن لأنه ترجيح بلا مرجح إذ المفروض عدم المرجحات، فتعين الرابع وهو المطلوب.

إذا عرفت هذين التوجيهين فلا بأس بذكر أمور:

الأمر الأول: أنه قد ينتج فرق بين التوجيهين في مرحلة استحقاق العقاب فيما لو ترك المتزاحمين معا، فعلى التوجيه الأول يكون المكلف قد عصى تكليفين مشروطين لأنه بترك الأول تحقق شرط الثاني، وبترك الثاني تحقق شرط الأول، فهو تارك لتكليفين فعليين تحقق موضوعهما، وأما على التوجيه الثاني فلا عقوبة إلا على أحدهما ضرورة أن العقل الذي هو الحاكم في باب الإمثال قد حكم بجواز ترك أحدهما غير المعين للعجز عنه، فلو تركهما معا يكون قد خالف أحدهما المنجز المقدور عليه، فيعاقب عليه دون الآخر.

الأمر الثاني: أن التوجيه الأول فاسد وقد كررنا بيان فساده لما بيناه من أن الأحكام الشرعية بمنزلة القضايا الحقيقية، وقد بينا هذا الأمر في مواضع كثيرة، والقضايا الحقيقية لا تتكفل لبيان تحقق موضوعها، بل تدل على حمل

إنه بعد فرض عدم إمكان الجمع في الإمتثال بين الحكمين المتزاحمين وعدم جواز تركهما معاً، ولا مرجح لأحدهما على الآخر حسب الفرض ويستحيل الترجيح بلا مرجح - فلا مناص من أن يترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كل منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معاً. وهذا الحكم العقلي مما تطابقت عليه آراء العقلاء.

الحكم على الموضوع على فرض وجوده، كما تدل على انتفاء الحكم الشخصي عند انتفاء الموضوع، ومن ثم فعند التزاحم وهو التنافي في مقام الإمتثال إنما تنتفي قدرة المكلف على امتثال أحد الحكمين، وانتفاء القدرة على أحد الحكمين يستوجب سقوط الحكم لانتفاء موضوعه وهو القدرة، وهذا لا يستوجب أي تقييد في القضية الحقيقية.

والحاصل إن إطلاق الحكمين لا خدشة فيهما إلا أنا قد علمنا ارتفاع أحدهما بسبب انعدام موضوعه في المورد.

الأمر الثالث: لم يظهر من المصنف (ره) بضرر قاطع ما هو مختاره من هذين التوجيهين، فعبارته في المقام متموجة تحتل التوجيهين، وإن كانت أقرب إلى التوجيه الأول، ويظهر ذلك في موضعين: الأول: قوله (إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كل منهما)، الثاني: قوله (من هذا الحكم العقلي يستكشف حكم الشرع)، فإن هاتين العبارتين توحيان باختياره تقييد إطلاق التكليفين كما سيأتي في شرح العبارتين.

قوله (ره): (إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كل منهما)

أقول: هذه العبارة الأولى وهي كالظاهرة في أن مراد المصنف (ره) تقييد إطلاق التكليفين بما لا يشمل مورد التزاحم عند فعل الآخر، وهذا الإستظهار فهمناه من توجه نظر المصنف (ره) إلى التكليف وتقييده وسقوطه، وهذا التوجه إنما يتوجه إليه من يوجه بالتوجيه الأول الذي ينظر إلى مرحلة التكليف بخلاف التوجه الثاني الذي ينظر إلى مرحلة الإمتثال.

ومن هذا الحكم العقلي يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلي كسائر الأحكام العقلية القطعية، لأن هذا من باب المستقلات العقلية التي تبني على الملازمات العقلية المحضة.

مثاله: إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعاً من جهة وجوب الإنقاذ

ويشبه هذه العبارة قوله الآتي (ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معا).

قوله (ره): (ومن هذا الحكم العقلي يستكشف حكم الشرع...).

أقول: الحكم العقلي على قسمين:

القسم الأول: الحكم العقلي الواقع في سلسلة علل الأحكام كالأحكام العقلية في باب التحسين والتقيح فإنها كملاك الحكم الشرعي.

القسم الثاني: الحكم العقلي الواقع في سلسلة معلولات الأحكام أي التي يكون الحكم الشرعي علة له وهي الأحكام العقلية في باب الطاعة والمعصية وما يستتبعهما من الثواب والعقاب.

والقسم الأول من الأحكام العقلية هي التي تستلزم حكماً شرعياً بناء على الملازمة، وأما القسم الثاني من الأحكام فهي لا تستلزم حكماً شرعياً وليست مورداً للملازمة بين الحكم العقل والعقل والشرع لاستلزامه التسلسل المحال، ولأن العقل هو الحاكم الوحيد في هذه الأبواب، ولا يحتاج العقل إلى استكشاف حكم المولى.

وكلما ورد من النقل على طبق القسم الثاني فإنما هو إرشادي وطريقي إلى الواقع وما حكم به العقل، ولا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على المرشد إليه من العقاب الواقعي.

إذا عرفت ذلك فنقول: أن الحكم العقلي في المقام لا يستكشف منه حكم شرعي إلا بناء على التوجيه الأول.

- فإنه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما ويترك الآخر، فهو على التخيير عقلاً بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخيير.

إذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جداً أن نعرف ما هي المرجحات في باب التزاحم. ومن الواضح أنه لا بد أن تنتهي كلها إلى أهمية أحد الحكمين عند الشارع، فالأهم عنده هو الأرجح في

وتوضيحه: أنه إن كان المراد من الحكم العقلي هو الإستكشاف النظري الموجود في التوجيه الأول، فهو حكم عقلي نظري يستكشف منه تقييد الخطاب الشرعي الفعلي، وهذا إستكشاف قطعي.

وإن كان المراد منه الحكم العقلي الموجود في التوجيه الثاني أي الحكم العقلي بكفاية إمتثال أحدهما فهو حكم عقلي من القسم الثاني الواقع في سلسلة المعلولات التي لا تستلزم الحكم الشرعي.

ومن هنا قلنا أن عبارة المصنف (ره) توحى أنه يتحدث عن الحكم العقلي في التوجيه الأول، وإن كان في تسمية الإستكشاف العقلي بالحكم العقلي تأمل.

قوله (ره): (لا بد أن كلها تنتهي إلى أهمية أحد الحكمين عند الشارع...).

أقول: هذا شروع في بيان المرجحات، ومراده بالأهمية هنا هي الأهمية بالمعنى الأعم أي أن يكون موجبا للتقديم ضرورة أن لا يكون التقديم اعتباطياً، ولا بأس ببيان نقاط عامة يتضح بها مطلب الترجيح والمرجحات في باب التزاحم:

النقطة الأولى: بيان الضابطة العامة للموازنة بين المتزاحمين، وتوضيحها أنه إذا تزاحم تكليفان هما على تمام الفعلية لولا تزاحمهما فإن هذين الحكمين يجب امتثالهما عقلاً لو أمكن ذلك، ومن ثم فيوجد مراتب طبيعية في الموازنة بين الحكمين المتزاحمين:

التقديم. ولما كانت الأهمية تختلف جهتها ومنشأها، فلا بدّ من بيان تلك الجهات وهي تستكشف بأمور نذكرها على الإختصار:

١ - أن ينظر العقل - الذي هو الحاكم بوجوب الإمثال - فإذا وجد إمكانية امثالهما معا كان هو المقدم عقلا تطبيقا لحكمه بلزوم طاعة المولى في كل تكاليفه.

٢ - وإذا وجد العقل أنه يستحيل امثالهما معا فإن أمكن عدم مخالفتها معا كان هو المعين عقلا تنزلا عن الموافقة القطعية لهما إلى عدم المخالفة القطعية لأحدهما.

٣ - وإذا وجد العقل أنه لا محيص عن المخالفة القطعية وأنه لا بد من موافقة أحد الحكمين ومخالفة الآخر اختار الأهم - ولا يتمكن من معرفته إلا بالنقل بمعرفة قواعد الشرع الحنيف - تقديمًا للأهم على المهم إذ من المقطوع به أن كل عاقل - والشارع سيدهم - يقدمون الأهم على المهم.

٤ - وإذا لم يجد مجالًا للجزم بتعيين الأهم وأمکن احتمال الأهم قدم العقل محتمل الأهمية تطبيقًا لقاعدة الدوران بين التعيين والتخير.

٥ - وإذا انتفى كل ذلك فإن العقل يقف بلا مرجحات لأي من الحكمين وحينئذ تنتقل النوبة إلى النقل فلعل الشارع له ضابطة معينة أو تعيين لأحد الحكمين في مورد التزاحم.

٦ - وإذا انتفى التقديم النقلي مضافًا إلى العقلي تعين الرجوع إلى القاعدة العقلية عند تساوي المتزاحمين بنظر العقل.

٢ - هذا الترتيب هو ترتيب عقلي غير قابل للخدشة نقلًا وشرعًا، لوضوح أن الشارع لا يمكنه أن يقدم أحد الطرفين الأهم في ظرف المرتبة الأولى والثانية ضرورة أنه مع إمكانية الموافقة القطعية أو عدم المخالفة القطعية لا يمكن للشارع أن يرضى بالمخالفة القطعية للمهم.

كما أنه في ظرف المرتبة الثالثة لا يمكن للشارع أن يأمر بتقديم غير

الأهم.

١ - أن يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البديل اختيارياً كخصال الكفارة، أو

٣ - مما ذكرناه آنفا تعرف أن المرجحات في المرتبة الأولى والثانية لا يلاحظ فيها مسألة الأهمية والمهمية، ولا السبق واللحوق الزماني، وسيأتي بيان هذه المرجحات وبيان اندراجها في رتبها.

٤ - المرجحات المذكورة بغض النظر عن صحتها أو عدم صحتها، هي كالتالي:

المرجح الأول: تقديم ما لا بدل له على ما له البديل الإختياري، ومنه تقديم التعيني والمضيق والفوري على التخيري والموسع.

المرجح الثاني: تقديم ما لا بدل له على ما له البديل الإضطراري.

المرجح الثالث: تقديم ذي الوقت في آخر وقته على غيره من الواجبات الفورية.

المرجح الرابع: ترجيح الواجب المطلق غير المشروط بالقدرة الشرعية على الواجب المشروط بها.

المرجح الخامس: تقديم المقدم زمان امثاله على ما تأخر زمان امثاله

المرجح السادس: تقديم ذي الملاك الأهم على ذي الملاك المهم.

والمرجح الأول من الرتبة الأولى، وأما المرجح الثاني فقبل باندرجه في الرتبة الأولى أيضا وفيه نظر سيأتي، والمرجح الرابع من الرتبة الثانية، والمرجح الخامس في جوهره خلاف سيأتي، وأما المرجح السادس ففي الرتبة الثالثة، وسأتعرض لهذه المرجحات عند تعرض المصنف (ره) لها.

قوله (ره): (أن يكون أحد الواجبين لا بدل له...).

أقول: هذا هو المرجح الأول وقد خلطه المصنف (ره) بالمرجح الثاني

اضطرابياً كالتيتم بالنسبة إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة.

فجعل تقديم ما لا بدل له على ما له البدل الإختياري أو الإضطرابي مرجحاً واحداً، وهذا خلاف الإنصاف والتصنيف فإنهما من بابين مختلفين، فالأولى تقسيم الكلام إلى مرجحين، فنقول:

المرجح الأول: تقديم ما لا بدل له على ما له البدل الإختياري، كما لو زاحم أحد افراد الواجب التخيري الشرعي لواجب تعيني، فإنه لا اشكال عند أحد في تقديم ما لا بدل له على ما له البدل.

كما لو كان عليه دين أو نذر عتق عبد ووجب عليه كفارة مخيرة بين الصوم والإطعام والعتق، ولم يكن بالإمكان إلا عتق عبد واحد فيصرفه في وفاء النذر، أو لم يكن لديه إلا دراهم يصرّفها في وفاء النذر، ويختار التكفير بالإطعام أو الصوم.

والسر في تقديم ما لا بدل له هو أن في تقديمه امثال التكليفين وفي تأخيره امثال أحدهما، والأول هو قضية العقل بوجوب طاعة كل تكاليف المولى، ومن هنا تفهم أن هذا المرجح في المرتبة الأولى لأن به يتحقق امثال الحكمين معاً.

تنبيه: ويدخل في هذا المرجح تقديم الواجب المضيق والفوري على الواجب الموسع فإن المضيق والفوري لا بدل له في الزمان والموسع له بدل هو الأفراد التخيرية العقلية الزمانية فإنهما من باب واحد والملاك فيهما واحد، فإن في تقديم المضيق امثال التكليفين، وأما في تقديم الموسع فوات أحدهما فيقضي العقل بتقديم الموسع من باب حكمه بوجوب امثال كل تكاليف المولى.

تنبيه: إذا تأملت في هذا المورد يمكنك القول بأنه خارج في حقيقته عن باب التزاحم لأن المفروض أن باب التزاحم حقيقة هو تنافي الإمتالين

بحيث لا يمكن اجتماعهما، وهنا يوجد تنافي بين الإمتثالين بحيث يمكن امتثالهما معا، نعم التنافي المفروض في هذا المورد هو تنافي بين امتثالهما بحيث لا يمكن اجتماعهما على وجه دون آخر، وهذا تناف بدوي يحصل لأول وهلة ويزول بمجرد الإلتفات إلى طريقة الجمع بينهما أي إلى طريق تقديم ما لا بدل له.

المرجح الثاني: تقديم ما لا بدل له على ما له البدل الإضطراري كما لو تزاحم صرف الماء في التداوي وصرفها في الوضوء الذي له بدل إضطراري وهو التيمم، وقد ذكروا في وجه التقديم هنا أمرين:

الأول: أن في تأخير ذي البدل وتقديم الفاقد للبدل جمع بين الإمتثالين بخلاف العكس.

وهذا التوجيه هو ظاهر كلام المصنف (ره) حيث ضم هذا المرحج إلى المرحج الأول وعللها بتعليل واحد، وهو أيضا ظاهر بعض الأعظم (الآغا ضيا) حيث جزم بأنه: إذا كان لاحدهما بدل اضطراري، فانه يقدم بحكم العقل ما لا بدل له على ما له البدل. انتهى، ومن المعلوم أن حكم العقل بالتقديم إنما يكون عند تحقق الإمتثالين.

وفي هذا التوجيه نظر بل منع لأن العبرة ليس في صدق عنوان الجمع بين الإمتثالين تسامحا أو تعارفا، بل لا بد من تحقق الطاعة للإمتثالين بالدقة العقلية لأن سبب حكم العقل بتقديم ما لا بدل له على ما له بدل ليس هو الصدق العرفي أو التسامحي لعنوان (الجمع بين الإمتثالين) حتى نتصارع في إثبات أو نفي صدق العنوان، بل السبب الكامل عند العقل هو أن العقل يرى فيه جمعا بين طاعة التكليفين، وهو الجمع الذي يأمر به العقل.

ومن البديهي أن ذي البدل الإضطراري الذي لا يجوز تركه اختيارا

ولا شك في أن ما لا بدل له أهم مما له البديل قطعاً عند المزاحمة وإن كان البديل اضطرارياً، لأن الشارع قد رخص في ترك ذي البديل إلى بدله الاضطراري عند الضرورة ولم يرخص في ترك ما

لم يتم امتثاله أبداً بل جاز تركه للضرورة، والضرورة نفسها قد سوغت ترك كل التكاليف الأخرى وليس هذا امتثالها لا عقلاً ولا عرفاً، وأما امتثال البديل فهو امتثال للبديل فقط وليس امتثالاً للذي البديل باي وجه من الوجوه، وما يقال من أن البديل الإضطراري هو امتثال للتكليف فهو من باب التساهل في التعبير الذي لا ينفع في المقام شيئاً.

الثاني: ما ذكره الميرزا النائيني من أن كل مورد ثبت فيه البديل شرعاً لواجب فلا محالة يكون ذلك الواجب مقيداً بالقدرة والتمكن، لأنه لا معنى لجعل شيء بدلاً طولياً لشيء إلا كون ذلك البديل مقيداً بالعجز عن ذلك الشيء وعدم التمكن منه، ولازم ذلك هو تقييد ذلك الواجب بصورة التمكن والقدرة، فيقدم على المطلق غير المقيد بالقدرة الشرعية، فيكون هذا من باب المرجح الرابع الآتي.

أقول: وفيه أنه لو تم يختص فيما لو كان ما لا بدل له غير مشروط بالقدرة الشرعية أيضاً وإلا كان كلاهما مشروطاً بها فلا مجال لتقديمه، وهذا ما لم يقولوه بل قالوا بتقديم ما لا بدل له مطلقاً.

الثالث: أن نفس جعل البديل كاشف عن عدم تعلق الشارع به تعلقاً عظيماً بخلاف ما لا بدل له، فيدخل ما لا بدل له تحت عنوان الأهم.

والإنصاف أنه غير واضح بل يجب النظر في أنه هل الأهم ترك ذي البديل إلى بدله مع الواجب الآخر، أو ترك الآخر للتفرد بإتيان ذي البديل بعينه.

قوله (ره): (ما لا بدل له أهم مما له البديل..).

أقول: أي أهم بالمعنى الأعم، أي بمعنى أن في تقديم ما لا بدل له ميزة على تقديم ما له بدل، وهذه الميزة هي الجمع بين الإمثالين.

لا بدل له، ولا شك في أن تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الإمتثال دون صورة تقديم ذي البدل، فإن فيه تفويتاً للأول بلا تدارك.

٢ - أن يكون أحد الواجبين مضيقاً أو فورياً، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعاً، فإن المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعاً، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة في سعة وقتها.

وهذا الثاني ينسق على الأول، لأن الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيق والفوري، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الإمتثال دون تقديم الموسع فإن فيه تفويتاً للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك.

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفوري كدوران الأمر بين

قوله (ره): (تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين...).

أقول: هذا تصريح المصنف (ره) بأن سبب التقدم هنا هو الجمع بين التكليفين، وقد عرفت فسادَه لأن الإتيان بالبدل الإضطراري لا يكون بأي وجه امتثالا لذي البدل.

قوله (ره): (أن يكون أحد الواجبين مضيقاً أو فورياً...).

أقول: قد عرفت أن هذا كله داخل في المرجح الأول لأن المضيق والفوري لا بدل لهما لا عرضاً ولا زماناً، وأما الموسع فله بدل في الزمان، فتقديم الفوري والمضيق على الموسع هو أحد أصناف تقديم ما لا بدل له على ما له بدل، غايته أن البدل هنا من نوعه زمني، والبدل هناك من نوع آخر عرضي.

قوله (ره): (ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفوري...).

الصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد فإن الصلاة مقدمة إذ لا تدارك لها.

أقول: مراده أن الصلاة لا بدل لها لانتهاء وقتها، والقضاء ليس بدل بل هو من أفراد القضاء، بينما إزالة النجاسة لها بدل إذ لا وقت لها، وفوات الوقت الأول لا يعني أن الإزالة في الوقت الثاني قضاء بل هي بدل كامل لها، فتقدم الصلاة من باب تقديم ما لا بدل له على ما له بدل.

أقول: يرد على ما ذكره المصنف (ره) أمران:

الأول: ما يمكن أن يقال بأن الإزالة في الوقت الثاني ليس بدلا عن الأول بل هي واجب لأمر جديد فإن لكل آن من الآتات أمر خاص فالآن الأول له أمر خاص، والآن الثاني له أمر خاص وهكذا فإذا عصى الأمر الأول وجد الأمر الثاني وكان الفعل في الزمن الثاني طاعة للأمر الثاني لا بدلا عن الفعل الأول.

الثاني: قد عرفت أن سبب تقديم ما لا بدل له على ما له بدل ليس هو صدق عنوان البدل واللابدل حتى نتصارع في إثبات أو نفي صدق العنوان، بل السبب الكامل هو أن فيه جمع بين التكليفين، والجمع بينهما يحكم به العقل، فقدمناه، فاللازم دائما صب الاهتمام على تحقق هذا السبب (الجمع بين التكليفين) أو عدم تحققه، بمعنى أنه كل تقديم تحقق فيه هذا السبب (الجمع بين التكليفين) فهو واجب، وإلا نحتاج إلى البحث عن مناط آخر.

وهنا عند تزامم المضيق والفوري لا ريب بعدم إمكان تحقق الجمع بين الإمتثالين ضرورة أن في إتيان المضيق معصية للفوري الذي لا يجوز تأخيرها اختيارا، ومن ثم فلا بدل من ملاحظة وجود سبب آخر للترجيح، وأما القول بأن الإزالة في الوقت الثاني هي امتثال للتكليف الأول فهو تساهل في التعبير لا ينفع في المقام شيئا.

والإنصاف في المقام هو عدم ملاحظة صفة التضيق أو الفورية، بل الواجب الرجوع إلى ملاحظة الأهمية بين التكليفين، ولذا لا ريب في تقديم

٣ - أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر، وكان كل منهما مضيقاتاً، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة

الصلاة على واجب فوري كالإزالة إذا تزامنا في آخر وقت الصلاة لأن الصلاة في وقتها أهم من إزالة النجاسة، كما لا ريب في تقديم واجب فوري آخر كإنقاذ الغريق أو إسعاف الجريح على الصلاة في وقتها إذا تزامنا في آخر وقت الصلاة لأنهما أهم من الصلاة.

قوله (ره): (أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت..).

أقول: هذا المرجح الثالث أي: تقديم ذي الوقت على غيره ومنه ما لو تزامن الصلاة اليومية في آخر وقتها مع واجب فوري كصلاة الآيات.

أقول: هذا المرجح لا أساس له إذ لم نفهم أي سبب عقلي أو نقلي يستدعي قاعدة تقديم ذي الوقت فلا يتحقق فيه امثال التكليفين ولا يتحقق فيه عدم مخالفتها، ولم يثبت أهمية ذي الوقت بنحو عام، فما هو الموجب لتقديم ذي الوقت؟؟.

ومع ذلك فيمكن أن يحاول البعض توجيه تقديم ذي الوقت بتوجيهين:

التوجيه الأول: أن تقديم اليومية على الواجب الفوري كصلاة الآيات هو أمر إجماعي مقطوع، فنستكشف منه إجماعهم على تقديم ذي الوقت إذ لا منشأ لتقديم اليومية إلا تقديم ذي الوقت.

ويرد عليه أمران:

الأول: أن تقديم اليومية على صلاة الآيات لا ينتج تقديمها على كل واجب فوري كإزالة النجاسة أو إنقاذ الغريق، أو مداواة المريض الفوري.

الثاني: أن هذا التقديم له منشأ آخر غير تقديم ذي الوقت، وهو الأهمية إذ لا ريب أن الصلاة اليومية أهم بالإجماع من الصلاة الطارئة كآيات.

اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لأن الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وإنما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضييق وقت أدائه. ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات إذا تضييق وقتها معاً أمر جماعي متفق عليه، ولا منشأ له إلا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات.

٤ - أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر. والمراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالإستطاعة ونحوه.

التوجيه الثاني: أن ذي الوقت أولى بأن يؤتى به في الوقت من الواجب غير ذي الوقت.

ويرد على هذا التوجيه أنه دعوى غير واضحة، ولا دليل عليها، بل وجدنا أنه غير مضطرد إذ لا ريب أن إنقاذ الغريق أو المداواة الفورية تقدم على الصلاة اليومية.

قوله (ره): (لأن الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى...).

أقول: هذا إشارة إلى التوجيه الثاني من توجيهي تقديم ذي الوقت، وقد عرفت فساده وأنه دعوى بلا دليل.

قوله (ره): (أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية...).

أقول: هذا هو المرجح الرابع، وهو: ترجيح الواجب المطلق غير المشروط بالقدرة الشرعية على الواجب المشروط بها.

وظاهر فحول الأصول كالتائيني والآغا ضيا وغيرهما رضوان الله عليهم أجمعين أن هذا المرجح قبل رتبة الأهمية، فيعمل بهذا المرجح بغض النظر عن ملاحظة الأهمية بين الواجبين، قال التائيني: وفي هذه المرجحات الثلاثة لا يلاحظ مسألة الأهمية والمهمية، وقال الآغا ضيا:

يقدم ما لا يكون مشروطا بالقدرة الشرعية على المشروط بها وان كان اقوى ملاكا منه.

ويمكن توجيه هذا الترجيح بتوجيهين متقاربين قد يستفادا من كلمات المصنف (ره) وبعض الأعاظم عند ذكرهم لهذا المرجح:

التوجيه الأول: أن بهذا التقديم يتحقق طاعة التكليفين بمعنى عدم مخالفة أي منهما، وذلك ان وجوب الإتيان بغير المشروط بالقدرة يكون معجزا شرعيا عن الفعل المزاحم المشروط بالقدرة الشرعية، فيكون سالبا لشرط وجوب المشروط بها وهو شرط القدرة، فيرتفع وجوبه فتركه في ظل عدم وجوبه.

ومن الواضح أننا لو قدمنا المشروط بالقدرة الشرعية كان ترك المطلق مع تحقق موضوعه ووجوبه، ولا ريب أن عدم مخالفة أي من التكليفين خير من مخالفة أحدهما.

وهذا التوجيه هو ظاهر كلام الميرزا النائيني رحمته الله حيث قال: والسر في ترجيح ما لا يكون مشروطا بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطا بها، هو ان الغير المشروط بها يصلح لان يكون تعجيزا مولويا عن المشروط بها، حيث ان وجوبه لم يكن مشروطا بشرط سوى القدرة العقلية، والمفروض انها حاصلة فلا مانع من وجوبه، ومع وجوبه يخرج ما كان مشروطا بالقدرة الشرعية عن تحت سلطانه وقدرته شرعا، للزوم صرف قدرته في ذلك، فإذا لم يكن قادرا شرعا لم يجب، لانتفاء شرط وجوبه، وهو القدرة.

أقول: هذا التوجيه فيه نظر شديد، توضيحه أنه وإن كان لا ريب في صدق الكبرى وعدم الخلاف عليها وهي أن (إذا كان وجوب أحد الواجبين يرفع شرط وجوب الواجب الآخر يجب تقديم الواجب الرافع للواجب الآخر مطلقا سواء كان أهم أم مهم)، ولكن الكلام في مقامين:

المقام الأول: أن صغريات هذه الكبرى هل تكون من باب التزاحم أم لا.

والظاهر الواضح أنه ليس من باب التزاحم أبدا لوضوح أن أول أركان التزاحم هو توجه الحكمين في آن واحد إلى المكلف، ومن المقطوع به أن هذا الركن الأساسي غير موجود في موارد صغريات هذه الكبرى ضرورة أن المفروض أن وجوب أحدهما رافع لوجوب الآخر، فكيف يتزاحم الواجب مع غير الواجب، وكيف نحتاج إلى تفكير أصلا في ترجيح الواجب على غير الواجب.

ومن ثم فلا معنى لإدخال صغريات هذه الكبرى في باب التزاحم، ثم زعم أن الواجب يرجح على غير الواجب

المقام الثاني: في أن هذا المورد (تزاحم غير المشروط بالقدرة الشرعية مع المشروط بها) هل هو من صغريات الكبرى المذكورة أم لا.

والإنصاف أن تشخيص الأمر غير واضح بسبب عدم وضوح ما هو المراد بـ (القدرة الشرعية)، وكلمات الفحول في المقام غير منسجمة بل من استمع إليها وجد تفسيرات متعددة تختلف اختلافا كبيرا، ولا يمكننا في هذه العجالة التركيز على كل عباراتهم ولكن نكتفي بتفسيرين:

التفسير الأول: ما هو ظاهر كلام النايني وتبعه المصنف (رضوان الله تعالى عليهما) وهو أن المراد من القدرة الشرعية هو عين المراد من القدرة العقلية غايته أن العقلية لم تؤخذ بلسان الدليل وأما الشرعية فهي التي اخذت في لسان الدليل، كما في الحج وامثاله مما قيد المتعلق بالقدرة في نفس الخطاب.

وعلى هذا التفسير يشكل جدا تطبيق الكبرى بل لا مجال له أبدا، ضرورة أن المفروض أن الشرط في الواجبين واحد مضمونا وحقيقة ولا

فرق بينهما إلا في اللسان، والفرق في اللسان لا يمكن أن يشكل أي فرق حقيقي.

وبعبارة أخرى أن القدرة المأخوذة في الحكمين المتزاحمين هي بمعنى واحد، ووحدة القدرة المأخوذة في الحكمين تستلزم شرطيتين:

١ - أنها إذا تحققت في الحكم الأول يجب فرض تحققها في الحكم الثاني.

٢ - وإذا افترضنا عدم تحققها في الحكم الأول يجب فرض عدم تحققها في الثاني.

وأي خلل في هاتين الشرطيتين يكشف عن اختلاف القدرة المشروطة في أحدهما عن الآخر، فهاتان الشرطيتان ضروريتان بناء على الوحدة، والخلل فيهما يكشف بالضرورة عن عدم الوحدة.

التفسير الثاني: وهو أيضا يفترض وحدة معنى القدرة المشروطة عقلا وشرعا إلا أن الفرق في أن المشروط بالقدرة الشرعية لا ملاك له بدون القدرة بخلاف غير المشروط فهو يبقى ملاكه مع عدم القدرة، وهذا التفسير ذكره السيد الخوئي حيث قال: والمراد بالثاني (المشروط بالقدرة) ما يكون ملاكه متوقفا على القدرة، ففي صورة العجز ليس له ملاك أصلا، بخلاف الأول (غير المشروط) فإن المراد به ما يكون ملاكه غير متوقف على القدرة، فهو تام الملاك ولو مع العجز، وإن كان المكلف معذورا في فواته عقلا.

وبناء على هذا التفسير وجب تقديم غير المشروط بالقدرة الشرعية لكن لا من باب تقديم ما به عدم مخالفة التكليفين، بل من باب تقديم ما به عدم مخالفة الملاكين المطلوبين لأنه مع صرف القدرة الفعلية في غير المشروط بالقدرة الشرعية يتم العجز عن المشروط بها، ومع العجز لا

يكون له ملاك أصلا، وبالتالي فيكون المكلف قد أتى بالملاك المطلوب، وترك الملاك غير المطلوب.

ويرد على هذا التفسير أمرين:

الأول: أن هذا التفسير مشكل بنفسه لأننا قررنا في غير موضع أن لا سبيل لنا إلى معرفة الملاكات إلا عن طريق ثبوت الحكم، فحيث لا يثبت الحكم لا يمكن معرفة ثبوت الملاكات.

الثاني: أننا نسأل قبل صرف القدرة في غير المشروط هل تحقق شرط الحكمين (وهو القدرة) أم لا؟.

فإن أجاب بعدم تحقق شرط الحكمين معا بمعنى أن غير المشروط بالقدرة الشرعية وحده قد تحقق شرطه وأما المشروط بالقدرة الشرعية فلم يتحقق شرطه، فهذا خلاف فرض وحدة معنى القدرة، كما هو خلاف فرض أن المورد من باب التزاحم المتوقف على فعلية كلا الحكمين الذي لا يمكن إلا بعد تحقق شرطهما معا.

وإن أجاب بتحقق شرط الحكمين معا فهذا يستلزم تحقق الحكمين الكاشف ضرورة عن تحقق الملاكين، وبالتالي فلا جرم كان صرف القدرة في غير المشروط بالقدرة المستلزم للتعجيز عن المشروط هو موجب لترك الملاك المطلوب.

فيكون هذا التعجيز هو كأي تعجيز في مورد تزاحم حكمين غير مشروطين بالقدرة أو مشروطين بها حيث يؤدي صرف القدرة في أحدهما إلى تفويت ملاك الثاني.

التفسير الثالث: وهو تفسير ذكره بعض المحققين، وهو تفسير يعتمد على بيان الفرق بين القدرة الشرعية والعقلية وأن القدرة الشرعية أخص من القدرة العقلية المعروفة، قال: والمراد بالقدرة الشرعية ليس مفهوما شرعيا

ومع فرض المزاحمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال أن

في قبال المفهوم للقدرة عقلا، بل المراد بها القدرة العرفية التي هي أخص من القدرة العقلية، فان القدرة بنظر العرف هي التمكن على الفعل من دون ان يكون فيه عسر ومشقة، فان العرف يسلب القدرة في مورد العسر والمشقة، ولجل ذلك ترتفع القدرة عرفا بالمنع الشرعي عن العمل، لان الاتيان به يوقع المكلف في تبعات مخالفة المنع الشرعي وهو امر حرجي عليه، فمع المنع شرعا يصدق عرفا انه غير متمكن.

وبناء على هذا التوجيه لا جرم وجب تقدم غير المشروط بالقدرة على المشروط بها إلا أن هذا التقدم ليس من باب التزاحم بل من باب تقديم الواجب على غيره لأن وجوب غير المشروط قد رفع موضوع وجوب المشروط بالقدرة الشرعية، فهو وارد عليه، وقد اعترف هذا المحقق بهذه النتيجة.

التوجيه الثاني: أن بهذا التقديم يتحقق طاعة التكليفين بمعنى عدم مخالفة أي منهما، وذلك ان وجوب الإتيان بغير المشروط بالقدرة يحتمل أن يكون معجزا شرعيا عن الفعل المزاحم المشروط بالقدرة الشرعية، ومع هذا الإحتمال لا نجزم بتحقق شرط وجوب المشروط بها وهو شرط القدرة، وبالتالي فتجري البراءة منه.

وهذا التوجيه هو ظاهر كلام المصنف (ره) كما سنشير إلى عبارته، وكأنه التفت إلى الإشكالات الواردة على التوجيه المتقدم فانتقل إلى هذا التوجيه المبني على عدم الجزم بتحقق الشرط.

وهذا التوجيه فاسد أيضا لأنه لا يخلو إما أن يكون شرط القدرة الشرعية هو عين القدرة العقلية أولا، فعلى الأول وجب الجزم بتحققها عند فرض تحقق شرط غير المشروط بالقدرة الشرعية، وعلى الثاني يجب بيان الفرق وتوضيح ما هي القدرة الشرعية حتى نعرف تحققها أو عدم تحققها.

قوله (ره): (لا يحصل العلم بتحقق ما هو شرط في الوجوب...).

مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب. ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً.

ولو قال قائل: إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً، إذن، فالواجب الآخر أيضاً مشروط بالقدرة، فأبي فرق بينهما؟

أقول: هذا إشارة إلى التوجيه الثاني المعتمد على التشكيك بتحقق القدرة الشرعية بخلاف التوجيه الأول الذي يجزم بعدم تحقق القدرة الشرعية، وقد عرفت نقصان هذا التوجيه من حيث أن التشكيك بصدق شرط يتوقف أولاً على معرفة الشرط مفهوماً بدقة، ثم ثانياً نقيسه على المصداق الخارجي، ثم بعد ذلك نتمكن من الجزم بالصدق أو عدمه أو التشكيك إذا تحققت الشبهة المصدقية.

اللهم إلا إن كان المصنف (ره) يدعي الشبهة المفهومية للقدرة الشرعية المشروطة - كما يشير إلى ذلك بعض كلماته الآتية - فمع الشبهة المفهومية يمكن الشك بتحقق الشرط.

إلا أنه لا يخفى عليك أنه إذا بنينا على وجود شبهة في مفهوم القدرة المأخوذة في لسان الدليل يكون الدليل حجة في القدر المتيقن وغير حجة في المقدار المشكوك، فتصبح القدرة الشرعية - بالمقدار الحجة - أخص من القدرة العقلية، فينقلب هذا التوجيه إلى ما يشبه التفسير الثالث.

قوله (ره): (ولو قال قائل إن كل واجب مشروط...).

أقول: حاصل الإشكال أنه إذا تحقق الشك في تحقق القدرة المأخوذة بلسان الدليل، فكذلك يتحقق الشك في تحقق القدرة العقلية لأنها قدرة واحدة.

وحاصل الجواب أن القدرة العقلية غير الشرعية، فإن القدرة العقلية معروفة، ونجزم بتحققها عند تحققها كما نجزم بعدمها عند عدمها، وأما

فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق وإنما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة. ويكفي في حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض المزاحمة، إذ لا شك في أن المكلف في فرض المزاحمة قادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية.

والخلاصة: إن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلي لحصول شرطه وهو القدرة العقلية، بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال إن ما أخذ في الدليل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة. فلا يحرز تنجزه ولا تعلم فعليته.

وعليه، فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس. ويخلو الجو

القدرة المأخوذة بلسان الدليل أخوذة بلسان الدليل أفهي غير مبينة في الأدلة فنحتمل أنها أخص من القدرة العقلية وبالتالي فنحتمل عدم تحققها عند تحقق القدرة الشرعية.

قوله (ره): (من احتمال أن ما أخذ في الدليل قدرة خاصة...).

أقول: هذه أصرح عبارة صدرت من المصنف (ره) يصرح فيها بميله إلى أن القدرة الشرعية غير القدرة العقلية وأن القدرة الشرعية أخص من القدرة العقلية إلا أنه لم يجزم بذلك بل احتمله احتمالاً.

وقد عرفت أن مجرد الإحتمال هو مساوق للجزم بالأخصية لأن الإحتمال الذي لا رافع له هو الشبهة المفهومية، وهي تستوجب اليقين بعدم الحجية في غير المقدار المتيقن، فيكون الاحتمال المذكور أو الشبهة المفهومية مساوق للجزم بأن القدرة الشرعية هي نوع خاص من القدرة.

قوله (ره): (وعليه فيرتفع التزاحم بين الوجوبين...).

للوأجب المطلق، وإن كان مشروطاً بالقدرة العقلية.

٥ - أن يكون أحد الواجبين مقدماً بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً متمكناً من أحدهما فقط.

أقول: قد عرفت أنه بناء على أن القدرة الشرعية أخص من العقلية لا يكون تزامم بين الحكمين لأن الأسا الركين للتزامم هو اجتماع الحكمين الفعلين في آن واحد وهذا الركن يتنفي هنا.

وتوضيحه مكررا بان نقول أن القدرة العقلية رافعة للقدرة الشرعية، وبذلك تكون النسبة بين الحكم غير المشروط بالقدرة الشرعية مع الحكم المشروط بها نسبة الوارد على المورد عليه ولا تزامم بينهما أبداً.

ومثاله ما لو تحصل في يده ألف دينار في أشهر الحج، وفرضنا أن هذه الألف دينار تمكنه من الحج وأن الزاد والراحلة تستهلك الألف دينار كلها، فوجب عليه الحج مشروطاً بالإستطاعة الشرعية المأخوذة بلسان الدليل.

ثم حل عليه رأس سنة الخمس فوجب عليه أن يدفع منها مقدار مائتي دينار، فوجب دفع المائتين وجوب غير مشروط، وهذا الوجوب لا يزاممه وجوب الحج لأنه مشروط بالقدرة الخاصة، بل يكون وجوب دفع المائتين خمسا رافعا للقدرة على الحج، فيسقط وجوب الحج لارتفاع موضوعه الذي هو شرط وجوبه أعني القدرة الخاصة.

قوله (ره): (أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله...).

أقول: هذا هو المرجح الخامس وهو تقديم المقدم زمان امتثاله على ما تأخر زمان امتثاله، بمعنى أنه لو وجب واجبان وأصبحا فعليين في ذمة المكلف إلا أن زمان امتثال أحدهما متقدم على زمان امتثال الآخر، كما لو

وجبت الصلاة إلا أن ركوع الركعة الأولى متقدم زماناً على ركوع الركعة الثانية ثم تزامنا بحيث لم يمكن الإتيان إلا بأحدهما.

وكما لو كان عليه دين يجب وفاؤه في العاشر من شعبان، ونذر زيارة الحسين عليه السلام في نصف شعبان ففي العاشر عليه رد الدين ووفاء النذر ثم فرضنا تزامهما بحيث لا يمكنه إلا فعل أحدهما.

وتوجيه هذا الترجيح واضح فإن في ترجيح المقدم زماناً إمتثال له وعدم مخالفة المؤخر زماناً، أما إمتثال الأول فواضح لحلول وجوبه وزمان إمتثاله، وأما عدم مخالفة الآخر فلأنه حين فعل المقدم لم يكن قد تحقق زمانه وحين تحقق زمانه كان ساقطاً بالعجز.

وهذا بخلاف ما لو رجح المؤخر زماناً فإن فيه مخالفة قطعية للمقدم زماناً لأنه يتركه في زمان وجوبه وإمتثاله وفي حال القدرة عليه.

وهذا التوجيه صحيح واضح لا مشكلة فيه إلا أنه قد يرد عليه أن الواجب المؤخر قد يترشح منه تكليف ثالث بوجوب حفظ القدرة للمتأخر، وهذا التكليف هو من قبيل حفظ المقدمات المفوتة قبل زمان الوجوب أو الإمتثال، ومع وجود هذا التكليف الثالث تنقلب الصورة إذ يصبح هذا الحكم الثالث مقارن زماناً للحكم المقدم ويكون صرف القدرة في المقدم مخالفة قطعية لهذا الحكم الثالث، فلا فرق بين صرف القدرة في المقدم أو المؤخر في أن كلاهما يستلزم المخالفة القطعية لتكليف شرعي.

ولا يخفى عليك أن تمامية هذا الإيراد أو فساده مبنية على تنقيح ثبوت هذا التكليف الثالث المترشح من وجوب المؤخر، وهل هو وجوب صالح لمزاحمة تكليف أصلي، أم هو مجرد داعوية عقلية لبية غير صالحة لمزاحمة حكم المقدم، وقد حررنا في مباحث المقدمة المفوتة أنه لا يوجد تكليف ثالث وإنما يوجد داعوية عقلية مترشحة من وجوب الواجب، وهذه

الداعوية ليست من الفعلية بحيث تأمر بمنع صرف القدرة في واجب شرعي آخر فتأمل^(١).

وهنا تنبيهات:

التنبيه الأول: أن التزام في هذا المرجح لا يمكن أن يتصور إلا في صورة تحقق وجوب الواجبين معا وإنما اختلف زمان امثالهما لما عرفت من أن الركن الأساسي لتحقيق التزام هو وجود الحكمين في آن واحد، ومن ثم فلا يجري التزام فيما لو تحقق وجوب صرف المال في دفع الدين الواجب في رجب وهو مقدم زمانا على وجوب صرفه في وفاء النذر الواجب في شعبان، فلا معنى للقول هنا بأن رد الدين في رجب مرجح على الوفاء بالنذر في شعبان بسبب تقدمه زمانا.

فإن هذا ليس من باب التزام أصلا لأن الأول (رد الدين) واجب وحده في زمانه بلا أي مزاحم، فإذا صرف المال في رد الدين في رجب، وجاء شعبان ووجب عليه الوفاء بالنذر عجز عنه وسقط بالعجز.

نعم لو لم يصرف المال في رد الدين حتى وجب الوفاء بالنذر أصبح لديه واجبان امثالهما واجب في زمان واحد، وخرج من الباب كليا.

التنبيه الثاني: أن هذا المرجح يدخل في الرتبة الثانية فإن في طاعة المقدم زمانا إلغاء لوجوب المؤخر زمانا فلا يكون في هذه الطريقة مخالفة لتكليف فعلي.

ومن هنا فهذا المرجح يقدم على الترجيح بالأهمية فيعمل بالمقدم

(١) وجه التأمل أنه إذا كان الخطاب الثالث له أهمية فيمكن أن يقدم على خطاب المهم، وبالتالي يلتغي الترجيح بالتقدم الزماني، وتكون العبرة بالأهمية فقط، والحاصل أنه يجب الإلتزام بأحد أمرين إما أن هذه الدعوية ناقصة بحيث لا تأمر بمنع صرف القدرة في واجب شرعي، أو الإلتزام بإلغاء الترجيح بالتقدم الزماني.

زمانا ولو لم يكن الأهم ملاكا، ويترك المؤخر زمانا ولو كان هو الأهم ملاكا.

كما أن هذا المرجح مؤخر رتبة عن مرجحات الرتبة الأولى التي فيها يتحقق امتثال الحكمين ومن ثم فلا يعمل بهذا المرجح فيما له البدل فلو كان المقدم زمانا له بدل، والمؤخر زمانا لا بدل له وجب ترجيح ما لا بدل له امتثالا لحكم العقل بالجمع بين امتثال التكليفين حيث أمكن.

التنبيه الثالث: أن رتبة هذا المرجح مع المرجح السابق (ترجيح غير المشروط بالقدرة على المشروط بها) غير واضحة بسبب عدم وضوح رتبة المرجح السابق بل قد عرفت أن القول فيه متشعب.

التنبيه الرابع: لو كان المقدم موسعا بمعنى ان زمان امتثاله ممتد إلى زمان المؤخر كما لو تزامن صلاة العصر مع الوفاء بالنذر قبل الغروب وكان له قدرة واحدة إما أن تصرف في الصلاة أو في الوفاء.

فلا ريب أن المقدم (وهو الصلاة في المثال) مرجح طالما لم يبلغ زمان المؤخر، فإذا امتثله في أول الوقت قبل حلول زمان المؤخر فهو، وإن تركه حتى بلغ زمان المؤخر سقط الترجيح بالتقدم الزماني وأصبح الواجبان متماثلين في الزمان، ومن ثم فلا بد من ملاحظة مرجح آخر وإلا تساويا.

وظاهر بعض الأعاضم ان الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية إذا اتحد زمان امتثالهما وكان خطاب أحدهما أسبق من الآخر ترجح السابق خطابا، قال في فوائد الأصول: وكذا إذا فرض اتحاد زمان امتثالهما ولكن تقدم زمان خطاب أحدهما، كما إذا وجب عليه فعل شئ معين في وقت خاص مشروط بالقدرة الشرعية، وصادف توجه واجب آخر مشروط بالقدرة الشرعية في ذلك الوقت، فانه يقدم الاول لمكان سبق خطابه، فيكون خطاب السابق قد شغل ذلك الوقت، فلم يبق موقع للواجب الآخر.

فإنه - في هذا الفرض - يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه. فإذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلا يبقى له مجال.

ولا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معاً، أما لو اختلفا فإن المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وإن كان زمان فعله متأخراً.

أقول: إذا فرض أن الخطاب المتقدم ألغى القدرة الشرعية على المتأخر، ومع هذا الفرض لا يتحقق وجوب المتأخر أصلاً لأن القدرة من شروط الوجوب، وبذلك يخرج من باب التزاحم أصلاً.

ويمكن افتراض أن الخطاب الأول لا يلغي القدرة الشرعية على الثاني وحينئذ يتحقق الخطابان وتتحقق المزاحمة ولا مجال لترجيح المقدم خطاباً لأن تقدم الخطاب لا يستوجب - بما هو هو - أي ترجيح.

قوله (ره): (فإنه في هذا الفرض يكون المتقدم مستقر الوجوب...).

أقول: هذا شروع في توجيه ترجيح المتقدم زماناً وقد عرفت أنه عدم تحقق المخالفة القطعية.

قوله (ره): (كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعية...).

أقول: شرع المصنف (ره) في الموازنة بين الترجيح بالتقدم الزمني والترجيح بالإطلاق، وقد عرفت منا أنفاً أن هذه الموازنة مشكلة وغير واضحة بسبب الاختلاف في الترجيح بالإطلاق وأنه من أي باب، فإذا سلمنا - كما هو رأي المصنف (ره) - أن الترجيح بالإطلاق هو من باب ورود المطلق على المقيد بالقدرة الشرعية فلا ريب بتقدم المطلق مطلقاً سواء تقدم زمانه أم تأخر بداهته أن الوارد يتقدم على المورد عليه.

ثم إنه قد مثل بعض الأعظم (قدس سره) لتزاحم الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية المتقدم زماناً أحدهما بما لو نذر صوم يوم

٦ - أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.

والأولوية تعرف إما من الأدلة، وإما من مناسبة الحكم للموضوع، وإما من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية. ومن أجل ذلك فإن الأولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأمور، ولا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك.

الخميس، وصوم يوم الجمعة، وبعد ذلك عرض له ما يمنعه من الجمع بين صوم اليومين، ودار امره بين صوم أحدهما وترك الآخر.

أقول: هذا منه مبني على أن خطاب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعية وفيه نظر.

قوله (ره): (أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع...)

أقول: هذا هو المرجح السادس وهو: تقديم ذي الملاك الأهم على ذي الملاك المهم، وتوجيه هذا الترجيح واضح فإن العقل يحكم بتقديم الأهم على المهم عند اضطراره إلى الإحتفاظ بأحدهما وترك الآخر، فلو غرق ابن المولى وخادمه معا ولم يمكن إلا إنقاذ أحدهما دون الآخر، حكم العقل بوجوب صرف القدرة في انقاذ ابنه لأنه أهم عند المولى، فلو أنقذ الخادم وترك الإبن عاتبه المولى على سوء الإختيار.

قوله (ره): (والأولوية تعرف إما من الأدلة...).

أقول: هذا التقسيم مختل لعدم التباين بين الأقسام، بل الأقسام الثلاثة كلها واحدة فإن الأدلة تشمل مناسبة الحكم والموضوع كما تشمل الأدلة السمعية، كما أن الأدلة لا يراد بها إلا السمعية لما عرفت غير مرة أن العقل لا يد له إلى الملاكات، كما أن مناسبات الحكم والموضوع هي أحد جوانب الدلالة في الأدلة السمعية.

فتحصل أن الأقسام الثلاثة كلها شيء واحد وهو الأدلة السمعية، نعم

فمن تلك الأولوية ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الإسلام، فإنه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاحمة.

(منها) ما كان يتعلق بحقوق الناس، فإنه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

(منها) ما كان من قبيل الدماء والفروج، فإنه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالإحتياط الشديد في أمرها. فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فإن حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعاً.

(منها) ما كان ركناً في العبادة، فإنه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فإن الركوع مقدم على القراءة وإن كان زمان أمثاله متأخراً عن القراءة.

وعلى مثل هذه فقس، وأمثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم، فإن الصلح مقدم على الصدق. وهذا معروف من ضرورة الشرع الإسلامي.

ومما ينبغي أن يعلم في هذا الصدد أنه لو احتتمل أهمية أحد المتزاحمين فإن الإحتياط يقتضي تقديم محتمل الأهمية. وهذا الحكم

هذه الأدلة السمعية تارة تدل على الأهمية صراحة، وأخرى من مناسبة الحكم والموضوع، وثالثة بواسطة التكرار، وغير ذلك من أنواع الدلالات.

قوله (ره): (لو احتتمل أهمية أحد المتزاحمين...).

أقول: هنا فرضان:

العقلي بالإحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخير في الواجبات.

وعليه، فلا يجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين، بل يكفي الإحتمال. وهذا أصل ينفع كثيراً في الفروع الفقهية، فاحتفظ به.

٥ - الحكومة والورود:

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري رحمته الله، وقد فتح به باباً جديداً في الأسلوب الإستدلالي، ولئن نشأ هذا الإصطلاح في عصره من قبل غيره، كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود في جواهر الكلام - فإنه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى إليهما الشيخ.

وكان رحمته الله - على ما ينقل عنه - يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه، وإن لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح.

الفرض الأول: أن يحتمل أحدهما الأهمية دون الآخر الذي لا يحتمل أن يكون أهم.

الفرض الثاني: أن يحتمل كلاهما الأهمية.

فعلى الفرض الأول يجب تقديم محتمل الأهمية على الآخر، ويكون المقام من باب دوران الأمر بين التعيين والتخير، وذلك لأن الأمر في الواقع لا يخلو إما أن يصدق الإحتمال ويكون المحتمل الأهمية هو الأهم فيكون الواجب واقعا هو المعين أي المحتمل الأهمية.

وإما أن يكذب الإحتمال ويكون الطرفان متساويان ولا أهمية بينهما، فيكون الواجب واقعا هو المخير بينهما.

واللفتة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الأدلة، إذ وجد أن من حقها أن تقدم على أدلة أخرى، في حين أنها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاص والعام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه. ولا يوجب هذا التقديم سقوط الأدلة الأخرى عن الحجية، ولا تجري بينهما قواعد التعارض، لأنه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية ولا منافاة، يعني أن لسان أحدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله، بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه وأدائه لمعناه وعنوانه أن يكون مقدماً على الآخر تقديماً لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره.

وهذا هو العجيب في الأمر والجديد على الباحثين، وذلك مثل تقديم أدلة الإمارة على أدلة الأصول العملية بلا إسقاط لحجية الثانية ولا صرف لظهورها.

والمعروف أن أحد اللامعين من تلامذته^(١) التقى به في درس

وبالتالي فيكون الواقع دائر بين التعيين (لأهمية المحتمل) وبين التخيير (لتساويهما) وفي مثل هذا الحال فإن العقل حاكم بالتعيين كما هو الحال في كل موارد الدوران بين التعيين والتخيير.

قوله (ره): (أحد اللامعين من تلامذته..).

أقول: هو الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد علي خان القوجاني الرشتي، ولد عام ١٢٣٤هـ، كان يحضر بحث صاحب الجواهر ثم لازم الشيخ الانصاري، كان من أكابر علماء عصره، أعرض عن الرئاسة ولم يرض أن يقلده أحد لشدة تورعه في الفتوى، له تصانيف كثيرة أشهرها كتاب بدائع الاصول، توفي عام ١٣١٢هـ ودفن عند مولاه في تربة الغري على مشرفها آلاف التحية والسلام.

(١) قيل هو مرزا حبيب الله الرشتي.

الشيخ صاحب الجواهر قبل أن يتعرف عليه وقبل أن يعرف الشيخ بين الناس، وسأله سؤال امتهان واختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: إنه حاكم عليه. قال: وما الحكومة؟ فقال له: يحتاج إلى أن تحضر درسي ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة.

ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ بأستاذه.

إن موضوعاً يحتاج إلى درس ستة أشهر - وإن كان فيه نوع من المبالغة - كم يحتاج إلى البسط في البيان في التأليف، بينما أن الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، إلا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقة في غضون كتبه. ولذا بقي الموضوع متأرجحاً في كتب الأصوليين من بعده، وإن كان مقصودهم ومقصوده أصبح واضحاً عند أهل العلم في العصور المتأخرة.

ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحاً كافياً، وإنما نكتفي بالإشارة إلى خلاصة ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى أخيها (الورود) قدر الإمكان، فنقول:

قوله (ره): (وقبل أن يعرف الشيخ بين الناس...)

أقول: القصة المشهورة المتداولة أن الشيخ الأعظم كان يحضر مجلس صاحب الجواهر تبركا ويجلس بجانبه بعض الشيء دون أن يتكلم في المجلس بشيء واستمر على ذلك حتى ارتاب بعض أعيان الحضور في الشيخ واختلفوا فيه وفي شأنه وهل هو من أهل العلم أم لا، ولم يكونوا يعرفوه تماماً، فانبرى الرشتي ليسأل الشيخ ويعرف حاله فسأله وجرى بينهما ما ذكر المصنف (ره).

قوله (ره): (إلى ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومة...).

أقول: لا بأس ببيان أمور يتضح بها المقام:

الأمر الأول: الضابطة الإجمالية للتفريق بين هذه العناوين، فنقول:
الدليلان إما أن يكون أحدهما أجنبيا عن الآخر، أو يكون بينهما نوع
التقاء.

فعلى الأول - أي كان أحدهما أجنبيا عن الآخر - خرجا من كل هذه
العناوين وليس لهذه العلاقة عند الأصوليين مصطلح محدد، ويمكن تسمية
هذين الدليلين بالأجبيين.

وعلى الثاني - أي كان بين الدليلين التقاء ما - فإما يتصادما في
الدلالة في موضع الإلتقاء، أو يتلاءما أي ينسجما معا بحيث يرى الناظر
في الدليلين أنهما متوافقان.

فعلى الأول - أي على فرض كون بين الدليلين تصادم - فإما أن يغلب
ظهور أحدهما على ظهور الآخر فهو (التخصيص والتقييد)، أو لا فيكون
تصادمهما مستحكما فهو (التعارض).

وعلى الثاني فإما أن يتلاءما بلا تعبد أصلا أو يتلاءما بواسطة التعبد.
فعلى الأول كان الدليلان متلائمين وليس لهما عند الأصوليين
مصطلح محدد ويمكن تسميتهما بـ (المتلائمان)، وهذا النوع ينقسم إلى
ثلاثة أصناف:

١ - التفسير: إذا كان أحد الدليلين يفسر موضوع الدليل الآخر كما
هو وجدانا وحقيقة، كما لو قال الدليل الأول أكرم العرب، وقال الثاني
اللغوي: العرب هم ولد يعرب بن قحطان ومن اندمج بهم.

٢ - التخصيص: إذا كان أحد الدليلين يبين حقيقة خروج المصداق
عن موضوع الدليل الآخر، كما لو قال الدليل الأول: أكرم المؤمنين،
وقال الثاني: معاوية فاسق.

٣ - التطبيق: إذا كان أحد الدليلين يبين حقيقة دخول المصداق في

موضوع الآخر، كما لو قال الدليل الأول: اكرم المؤمنين، وقال الثاني: عمار مؤمن.

وعلى الثاني - أي كان التلاؤم بين الدليلين بسبب التعبد - فيما أن يكون التلاءم بسبب التعبد الشرعي أو بسبب المتعبد به.

فعلى الأول أي إن كان التلاءم بسبب نفس التعبد الذي هو فعل الشارع فهو الورود، كما لو قال الدليل الأول كل بيان شرعي منجز، وأتى الدليل الثاني بالبيان.

وإن كان بسبب المتعبد به الذي هو نتيجة فعل الشارع فهو الحكومة.

الأمر الثاني: في توضيح الفرق بين التعبد والمتعبد به.

وحاصله أنه عندما يحكم الشارع بحكم يتحقق أمران:

الأول: هو نفس فعل الشارع وهو عملية التشريع.

الثاني: هو نتيجة عملية التشريع وهو الحكم الشرعي نفسه.

فالنسبة بين التعبد والمتعبد به هي النسبة بين الإيجاد والموجود، فالعمل الشرعي هو الإيجاد، والحكم الشرعي هو الموجود، وهكذا الحال في عملية التعبد الشرعي، فإذا تعبدنا الشارع بأمر ما تحقق أمران: الأول هو التعبد وهو نفس فعل الشارع وهو الإيجاد، والثاني: هو المتعبد به وهو نتيجة فعل الشارع، وهو الموجود.

الأمر الثالث: في تعريف الحكومة الذي نستخلصه من الضابطة المتقدمة.

وحاصله: أن الحكومة هي أن يكون الدليلان غير متصادمين أبدا بل متلاءمين بسبب المتعبد به الشرعي.

فباستراط التلاؤم يخرج الدليلان المتعارضين لأنهما متصادمان، كما

يخرج التخصيص والتقييد لأنهما أيضا متضادان وإن كان الخاص قد غلب العام، والمقيد يغلب المطلق، ولا غلبة إلا بعد صدام.

وباشترط كون التلاؤم بسبب المتعبد به خرج الدليلان الوارد أحدهما على الآخر، وهما (المتلائمان بسبب التعبد)، كما يخرج كل أصناف ما سميناه (المتلائمان)، وهما المتلائمان وجدانا بلا تعبد، ومنه التفسير والتخصص والتطبيق.

ومن هنا نقول كل دليلين كان المتعبد به في أحدهما ينسجم ويكمل الدليل الآخر فهما دليلان متحاكمان وكان الأول حاكما، والثاني محكوما.

فمثلا لو قال الدليل الأول (لا يجوز الصلاة باللباس المتنجس)، وقال الدليل الثاني باستصحاب نجاسة هذا اللباس، كان المتعبد به في الدليل الثاني - الإستصحاب - هو (نجاسة هذا اللباس)، وهذا المتعبد به يكمل الدليل الأول لينتجا معا بطلان الصلاة في هذا اللباس.

الأمر الرابع: في بيان بعض أصناف الحكومة.

فنقول: لا يخفى أن الحكومة لها تصنيفات كثيرة يصعب حصرها لأن الحكومة هي (تلاءم الدليلين بسبب المتعبد به)، وهذا التلاءم ضرب واسع جدا بسبب سعة إمكانيات وأصناف التعبد الشرعي، ولا بأس بذكر بعض أصناف الحكومة، إلا أن هذه الأصناف متداخلة، ولأجل ذلك كان الأولى النظر في تقسيمات الحكومة وهي تقسيمات متعددة باعتبارات متعددة، وهي:

التقسيم الأول: تقسيم الحكومة إلى موسّعة ومضيّقة

تنقسم الحكومة بلحاظ نتيجتها إلى قسمين، لأنها إما أن تؤدي إلى توسعة دائرة حكم الدليل المحكوم، أو تؤدي إلى تضييقه، ومن هنا نقول:

١ - الحكومة الموسّعة: ما يكون نتيجتها زيادة وتوسعة دائرة شمول الحكم في الدليل المحكوم كما في دليل (يجب الطهارة في كل صلاة)،

ودليل: (الطواف بالبيت صلاة)، فإن الدليل الثاني حاكم على الأول وموسع لدائرة الحكم في الدليل الأول، أي أنه بعد أن كان موضوع الحكم في الدليل الأول لو خلي ونفسه هو (الصلاة المعروفة) أصبح بسبب الحاكم يشمل (الصلاة والطواف)، أو قل هو (الصلاة بالمعنى الجديد الشامل لشيء جديد هو الطواف بالبيت الحرام).

وقد مثل المصنف (ره) لهذا القسم بقوله (أكرم العلماء) وقوله (المتقي عالم)، فيكون الدليل الثاني حاكما على الأول وموسعا له فبعد أن كان موضوع الحكم في الدليل الأول لو خلي ونفسه هو (العام المعروف) أصبح بسبب الحاكم هو (العالم والمتقي) أو قل هو (العالم بالمعنى الجديد الشامل للمتقي).

٢ - الحكومة المضيئة: ما يكون نتیجتها تضيق دائرة شمول الحكم في الدليل المحكوم كما في دليل (يحرم الربا) ودليل (لا ربا بين الوالد والولد) فإن الدليل الثاني حاكم ومضيق للدليل الأول الدال على حرمة الربا لتصبح الربا المحرمة هي خصوص ما لم تكن بين الوالد وولده.

ومثل دليل (يجب الطهارة في كل صلاة) ودليل (صلاة الآيات ليست صلاة) بناء على أن هذا الدليل الثاني تفسير شرعي وليس تفسيرا لغويا، فعليه يكون الدليل الثاني حاكما على الأول ومضيقا له بحيث تكون النتيجة أن حكم وجوب الطهارة غير شامل لصلاة الآيات، فبعد أن كان موضوع الحكم في الدليل الأول لو خلي ونفسه هو (كل الصلاة المعروفة ومنها الآيات) أصبح بسبب الحاكم خصوص (الصلاة غير الآيات).

التقسيم الثاني: تقسيم الحكومة إلى مفسرة للمفهوم ومطبعة للمصداق.

تنقسم الحكومة بلحاظ نظر الدليل الحاكم إلى قسمين لأنه إما أن يكون الحاكم ناظرا إلى مفهوم الموضوع في حكم الدليل المحكوم وإما أن

يكون ناظرا إلى مصاديقه، فالأولى تفسيرية والثانية تطبيقية، ومن هنا نقول:

١ - الحكومة التفسيرية: أن يكون الدليل الحاكم ناظرا إلى توسعة أو تضيق موضوع الحكم في الدليل المحكوم كما في المثالين المتقدمين فإن دليل (الطواف بالبيت صلاة) ناظر إلى توسعة مفهوم (الصلاة) في الدليل المحكوم ولا ينظر أبدا إلى مصاديق الصلاة.

٢ - الحكومة التطبيقية: أن يكون الدليل الحاكم ناظرا إلى مصاديق موضوع الحكم في الدليل المحكوم سواء كان بإدخال مصداق جديد لم يكن مصداقا حقيقيا أم بإخراج مصداق كان مصداقا حقيقيا، كما لو قال الدليل الأول: (يجب مودة وإكرام أهل البيت عليهم السلام)، وقال الثاني (سلمان منا أهل البيت)، فهذا الدليل الثاني الحاكم أدخل مصداقا جديدا لم يكن مصداقا حقيقيا.

وكما لو قال الدليل الأول (يجب إكرام العلماء) وقال الدليل الثاني عن زيد العالم: (زيد ليس بعالم)، فهذا الدليل الثاني الحاكم أخرج مصداقا كان مصداقا حقيقيا للعالم.

التقسيم الثالث: تقسيم الحكومة إلى ظاهرية وواقعية.

تنقسم الحكومة بلحاظ نوع المتعبد به إلى واقعية وظاهرية لأن المتعبد به إن كان واقعا فالحكومة واقعية، وإن كان المتعبد به ظاهريا فالحكومة ظاهرية، ومن هنا فنقول:

١ - الحكومة الواقعية: هي التي يكون الدليل الحاكم مغيرا في حقيقة وواقع الدليل المحكوم، مثل كل الأمثلة المتقدمة في التقسيمات السابقة كدليل (يجب الطهارة في كل صلاة)، ودليل: (الطواف بالبيت صلاة)، فإن الدليل الثاني حاكم على الأول ويغير حقيقة الحكم الأول واقعا ليصبح الموضوع للحكم الأول الواقعي ليس الصلاة فقط بل الصلاة والطواف معا.

٢ - الحكومة الظاهرية: وهي التي لا يكون الدليل الحاكم مغيرا في حقيقة وواقع الدليل المحكوم بل يكون مغيرا ظاهرا، كما في المثال المتقدم في حكومة استصحاب نجاسة اللباس على دليل شرطية طهارة اللباس في الصلاة، فالدليل الأول (لا يجوز الصلاة باللباس المتنجس)، والدليل الثاني استصحاب (نجاسة هذا اللباس) فإن حكومة الإستصحاب هنا هي حكومة ظاهرية لأن الحاكم لم يغير اي شيء في واقع الدليل المحكوم، وإنما أثبت ظاهرا (أن هذا اللباس نجس)، وهذا الإثبات ظاهري غير واقعي أي ثابت في ظرف الجهل، ولأجل أنه ظاهري فهو يمكن أن ينكشف خلافه.

فظهر أن الفرق بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية، هو أن الحكومة الواقعية توجب التصرف في واقع الحكم الشرعي الواقعي إما في مفهومه وإما في مصداقه، وهذا بخلاف الحكومة الظاهرية فإنها ليس فيها أي تصرف في واقع الحكم الواقعي وإنما تتصرف في الظاهر في ظرف الجهل، وهو تصرف يمكن أن يثبت خلافه فيسقط.

التقسيم الرابع: تقسيم الحكومة في الموضوع والحكومة في الأحكام.

وتنقسم الحكومة بلحاظ أن المحكوم عليه هو موضوع الحكم الشرعي أو هو نفس الحكم فإن كان الأول فهي الحكومة في عقد الوضع، وإن كان الثاني فهي الحكومة في عقد الحمل، ومن ثم فنقول:

١ - الحكومة في عقد الوضع: هي ما إذا كان المحكوم عليه هو موضوع الحكم الشرعي وذلك كما في كل الأمثلة المتقدمة فإنها كانت الحكومة فيها ناظرة إلى موضوع الحكم الشرعي، فهذه الحكومة تتعرض للحكم نفيًا أو إثباتًا عن طريق التعرض للموضوع.

٢ - الحكومة في عقد الحمل، هي ما إذا كان المحكوم عليه هو الحكم الشرعي مباشرة، وذلك كما في قوله ﷺ: لا ضرر ولا ضرار،

وقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، فإن هذين الدليلين حاكمان على كل الأدلة المثبتة للتكاليف بعمومها، حتى في موارد الضرر والحرج، وشارحة لها بأن الأحكام التي فيها الحرج على المكلفين لا وجود لها في الشريعة، والمراد ثبوت هذه التكاليف في غير موارد الضرر والحرج، فهذه الحكومة تتعرض للموضوعات تقييدا عن طريق التعرض لنفي الحكم في مورد القيد.

ويمكن النقاش بقوة في إدخال هذا الصنف في الحكومة الإصطلاحية، وحاصل هذه المناقشة أن هذين الدليلين وإن دلا على نفي الأحكام الحرجية والضرورية واستوجبا تقييد موضوعات الأحكام كلها بما لا يشمل مورد الحرج والضرر، إلا أن هذا ليس بواسطة أي متعبد به كما هو الشرط في الحكومة.

وتوضيح ذلك أن هذين الدليلين لم يتعبدا بتنزيل شيء منزلة شيء، وإنما نظرا إلى الأحكام الشرعية عامة وقيدوها باليسر وعدم الحرج والضرر. فالصواب أن هذين الدليلين هما مخصصان ومقيدان لعموم أدلة على الأحكام، وذلك لأن هذين الدليلين مصادمان لعموم الأدلة، وكان هذان الدليلان هما الغالبين على سائر الأدلة، مما استوجب تقييد كل الأدلة الشرعية بهذين الدليلين، وهذا (أي تصادم الدليلين وغلبة أحدهم) هو صفة وماهية التقييد والتخصيص كما تقدم.

فلا فرق بين دليل (لا حرج في الدين) ودليل (لم يفرض الله الصلاة الحرجية) سوى أن الدليل الأول تقييد عام لكل الأحكام، والدليل الثاني تقييد خاص لخصوص حكم الصلاة، فكما كان الدليل الثاني يدخل في باب التقييد بإتفاق المحصلين فكذلك يجب في الدليل الأول.

الأمر الخامس: تنبيهان ضروريان لتامة وضوح المطلوب:

التنبيه الأول: أنك إذا تأملت هذه التقسيمات المتداخلة فيمكنك أن

تستنتج بوضوح أن الحكومات يمكن أن تتصف بعدة أوصاف بحسب اللحاظات فتكون مثلا حكومة تطبيقية ظاهرية موسعة كما في مثال حكومة استصحاب نجاسة اللباس، أو تكون تفسيرية واقعية مضيقة كما في مثال حكومة (صلاة الآيات ليست صلاة)، وهكذا تتشتت أوصاف الحكومة باختلاف الأمثلة وهي كلها لا تخفى على النبيه بعد وضوح التقسيمات فلا حاجة إلى سردها.

التنبيه الثاني: قد ظهر لك في كل موارد الحكومة أن الدليل الحاكم لا يكون مستقلا في الإنتاج والإثمار بنفسه، فهو دليل يتوقف ثمرته وفائدته على الدليل المحكوم، فأى ثمرة لاستصحاب نجاسة اللباس إن لم يكن النجاسة يترتب عليها آثار (أحكام) يدل عليها الدليل المحكوم، وأى ثمرة لقوله (الطواف بالبيت صلاة) إن لم يكن للصلاة آثار (أحكام) يدل عليها الدليل المحكوم، وأى ثمرة لقوله (سلمان منا أهل البيت) إن لم يكن لأهل البيت آثار (أحكام) يدل عليها الدليل المحكوم.

ومن هنا فيمكننا أن نعطي ضابطة عامة تقول أن الدليل الحاكم يتوقف ثمرته على وجود الدليل المحكوم بحيث يكون لغوا وبلا ثمرة لو لم يكن الدليل المحكوم موجودا.

ويستثنى من هذه الضابطة موارد نادرة يكون في الحاكم مصلحة بذاته كحكومة الامارات على الاصول الشرعية: من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفراغ وغيرها من الاصول الجارية في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، فان أدلة الامارات لا تكون ناظرة الى أدلة الاصول وشارحة لها، بحيث لو لم تكن الاصول مجعولة لكان جعل الامارات لغوا، فان الخبر مثلا حجة، سواء كان الاستصحاب حجة أم لا. ولا يلزم كون حجية الخبر لغوا على تقدير عدم حجية الاستصحاب، إلا أن الامارات موجبة لارتفاع موضوع الاصول بالتعبد الشرعي.

١ - الحكومة

إن الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومة هو: أن يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائية، ولذا سميت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجية، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أي إنهما بحسب لسانهما وأدائهما لا يتكاذبان في مدلولهما، فلا يتعارضان. وإنما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائية بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة التخصيص ولا من جهة (الورود) الآتي معناه.

فأي تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومة). وهذا في الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضيح الفرق

قوله (ره): (تقديم سيطرة وقهر...).

أقول: ليس مراده قهر المصادم لمصادمه لما عرفت أنه ليس بين الحاكم والمحكوم أي مصادمة، بل مراده أن الحاكم يقهر المحكوم قهر المحبوب لحبيبه حتى يكون انقهار المقهور انقهار المنسجم مع ما يلائمه فقهر الحاكم للمحكوم هو القهر الطوعي والإنقياد العفوي كقهر المتبوع للتابع وقهر الزوج لزوجته، وقهر الأستاذ لتلميذه.

قوله (ره): (بهذه القيود فهو يسمى حكومة...).

أقول: قد عرفت في الأمر الأول عند بياننا لضابطة الفرق بين العناوين أن الدليلين المتلائمين لا يكونان متحاكمين إلا إذا كان التلاءم بواسطة المتعبد به، وهذا ما أهمله المصنف (ره) واكتفى بإخراج الورد، فالضابطة التي ذكرها ينتقض عليها بدخول المتلائمين من غير تعبد أصلا كالتخصيص وكالتفسير والتطبيق الحقيقيين.

بينها وبين التخصيص من جهة، ثم بينها وبين الورد من جهة أخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح.

أما الفرق بينها وبين (التخصيص) فنقول: إن التخصيص ليكون تخصيصاً لا بدّ أن يفرض فيه الدليل الخاص منافياً في مدلوله للعام. ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى

قوله (ره): (الفرق بينها وبين التخصيص..)

أقول: لقد تجلّى لك فيما بيناه في الضابطة وفي شرح الحكومة الفرق الجلي بين الحكومة والتخصيص، ونقول هنا بعبارة أخرى أن في بعض موارد الحكومة وهي الحكومة التفسيرية المضيقّة تكون نتيجتها نتيجة التخصيص أي كما كان التخصيص نتيجته إخراج بعض الموضوع (الخاص) من حكم العام، فكذلك يكون نتيجة هذه الحكومة إخراج بعض الموضوع من حكم المحكوم عليه، ففي مثال (كل ربا حرام) إذا قال (الربا بين الوالد وولده حلال) كان تخصيصاً، وإذا قال (لا ربا بين الوالد وولده) كان حكومة، ومن هنا يستحكم الشبه بين هذه الحكومة وبين التخصيص.

والفرق بينهما في موضعين ذكرهما المصنف (ره)، وهما:

الموضع الأول: أن التخصيص والحكومة المضيقّة كلاهما يشتركان في إخراج بعض الموضوع من الحكم إلا أن الفرق بين التخصيص والحكومة هو في تقنية وفنية الإخراج، فإن الإخراج في التخصيص هو إخراج من الحكم مع الإعراف بأن الخارج هو داخل في العام موضوعاً وإنما هو خارج منه حكماً، بينما الإخراج في الحكومة هو مع التصرف الذهني والشرعي في الخارج وتنزيله منزلة أنه ليس من موضوع العام أصلاً، فيكون خارجاً من العام موضوعاً وحكماً.

الموضع الثاني: هو ما سبق بيانه من أن الخاص يصادم العام غايته أن ظهور الخاص أقوى من ظهور العام فنجمع بينهما بتغليب ظهور الخاص

موضوع الخاص غير أنه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب أن يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فسيكتشف منه أن المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وإن كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء.

وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملاً للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي.

أما الحكومة (في بعض مواردها) هي كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق

على العام، ولذلك ينتج من جمع الخاص بالعام تغيير في ظهور العام، وهذا بخلاف الحاكم فإنه لا يصادم المحكوم، بل الحاكم والمحكوم يتلاءمان تمام الملاءمة، ولهذا نجمع بينهما بدون أي تغيير في ظهور المحكوم بل يبقى المحكوم على ظهوره.

والفارق الذي أوجب تحقق الملاءمة في الحكومة وتحقق المصادمة في التخصيص هو هذا التصرف الذهني والشرعي، ففي الحكومة حيث قام الذهن بهذا التصرف (تنزيل الخاص منزلة أنه ليس من موضوع العام) لم يجد الذهن أي معارضة ومصادمة في عدم الحكم عليه بحكم العام، وهذا بخلاف التخصيص فحيث أنه ملتفت إلى أن موضوع الخاص هو جزء من العام حصل بعض المصادمة في رؤية أن كل واحد محكوم بغير حكم الآخر.

قوله (ره): (أما الحكومة في بعض مواردها هي كالتخصيص..).

أقول: وقد عرفت أنها الحكومة التفسيرية المضيق، وأما الحكومة التي لا تكون كالتخصيص فهي الحكومة الموسعة.

في كيفية الإخراج، فإنه في التخصيص إخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، وفي الحكومة إخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى أن الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله، تنزيلاً وادعاءً، فلذلك يكون الحاكم متصرفاً في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم.

ونستعين على بيان الفرق بالمثل، فنقول: لو قال الأمر عقيب أمره بإكرام العلماء: (لا تكرم الفاسق)، فإن القول الثاني يكون مخصصاً للأول، لأنه ليس مفاده إلاّ عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له. أما لو قال عقيب أمره: (الفاسق ليس بعالم) فإنه يكون حاكماً على الأول، لأن مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرف في عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملاً للفاسق بحسب هذا الإدعاء والتنزيل. وبالطبع لا يعطى له حينئذٍ حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات قوله ﷺ: «لا شك لكثير الشك» ونحوه مثل نفي شك المأموم مع حفظ الإمام وبالعكس، فإن هذا ونحوه يكون حاكماً على أدلة حكم الشك، لأن لسانه إخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الإمام عن حضيرة صفة الشك تنزيلاً، فمن حقه

قوله (ره): (لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول...).

أقول: فإنك عرفت أن الحاكم يكون مفسراً للعام بنحو لا يشمل الخاص، والمفسّر (بالكسر) يتقدم على المفسّر (بالفتح) بل يتبع الثاني الأول وكأنه يقول في مثال الربا أن مرادي الإستعمالي من كلمة (الربا) هي ما لا يشمل الربا بين الوالد وولده.

حينئذٍ ألا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقل أو غير ذلك .

وإنما قلنا: (الحكومة في بعض موارد كالتخصيص)، فلأن بعض موارد الحكومة الأخرى عكس التخصيص، لأن الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالأمثلة المتقدمة، وقسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء: (المتقي عالم)، فإن هذا يكون حاكماً على الأول وليس فيه إخراج، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاءً إلى ما يشمل المتقي، تنزيلاً للتقوى منزلة العلم، فيعطي للمتقي حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات: (الطواف صلاة)، فإن هذا التنزيل يعطي للطواف الأحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو أحكام الشكوك. ومثله: «لحمة الرضاع كلحمة النسب» الموسع لموضوع أحكام النسب.

قوله (ره): (لحمة الرضاع كلحمة النسب...).

أقول: حاصله أن هذا القول حاكم على الأدلة الدالة على أحكام الحرمة من النسب فتوسع موضوعها ليشمل الرضاع، فبعد أن كان موضوعها هو النسب فقط أصبح (النسب والرضاع).

ولا يخفى أنه يرد على هذا الكلام أمران:

الأمر الأول: وهو اعتراض تطبيقي، وحاصله أن هذا القول المشهور أي (لحمة الرضاع كلحمة النسب) ليس دليلاً أصلاً، فلا هو آية ولا رواية وإنما هو مجرد كلام جرى على ألسنة الفقهاء واشتهر كأنه قاعدة تصيدوها من الأخبار المتفرقة، ومثل هذا لا يكون دليلاً أصلاً ولا يكون حاكماً أبداً.

الأمر الثاني: أن هذا الكلام بعد فرض أنه دليل شرعي لا يمكن أن

٢ - الورد

وأما الفرق بين الحكومة وبين الورد، فنقول:

يكون حاكما لأنه ليس فيه تنزيل لحمه الرضاع أنها لحمه نسب حتى يكون حاكما على الأدلة الدالة على أحكام وآثار لحمه النسب، بل هذا الدليل يصرح بأن (لحمه الرضاع) و (لحمه النسب) متغايران موضوعا إلا أنهما متحدان حكما بمعنى أن (لحمه الرضاع) تشبه (لحمه النسب) في الحكم، وليس هذا من الحكومة في شيء بل هو من التشبيه اللغوي الدال على أن الرضاع حكمه حكم النسب.

والحاصل أن هذا الدليل الفرضي إنما يدل على أحكام الرضاع، ولكن دلالة على هذه الأحكام هي دلالة مبنية على التشبيه بالنسب، فمثله مثل ما لو قال الفقاع كالخمر في الحرمة، والغيبة كأكل الميتة في الحرمة، وصيد المحرم كالميتة، وأكل الطين كالميتة، وكل ما نش وتغير من النبيذ فهو كالخمر، فإن كل هذا الضرب من الكلام لا ربط له بالحكومة وإنما هو كلام وألفاظ تدل على الحكم الشرعي بواسطة التشبيه، والتشبيه أحد أنواع استعمالات الكلام وضرب من ضروب الظهورات لا ربط له بالحكومة، فإن الحكومة كما قد عرفت إنما تدل على الحكم بواسطة المتعبد به.

قوله (ره): (الورد...)

أقول: الورد: هو أن يكون أحد الدليلين مؤديا إلى التصرف حقيقة ووجدانا في موضوع المورد عليه بواسطة نفس التعبد الشرعي. فيكون نفس التعبد الشرعي موجبا للتصرف في موضوع المورد عليه، وتوضيح ذلك في نقاط:

النقطة الأولى: قد عرفت أن الوارد والمورد عليه دليلان منسجمان بواسطة نفس التعبد، ففي حقيقة الورد قيدان:

١ - قيد (الإنسجام) وبه يخرج كل أنواع التصادم بين الدليلين كالتخصيص والتقييد والتعارض.

وهذا الإنسجام بين الوارد والمورود عليه له نوعية واحدة هو الإنسجام بطريقة إخراج الوارد أو إدخاله حقيقة بواسطة التعبد.

٢ - قيد (بواسطة نفس التعبد) وبه يخرج أمران:

١ - المتلائمان بأصنافهما الثلاثة ومنها التخصص فإنه تلاءم الدليلين بلا أي واسطة.

٢ - الحكومة فإنه الإنسجام الحاصل بواسطة المتعبد به.

النقطة الثانية: قد عرفت أن الإنسجام بين المتواردين له نوعية واحدة وهو بطريقة التصرف الحقيقي في موضوع المورود عليه ويكون هذا التصرف بواسطة نفس التعبد، ولأجل هذه الخصوصية ينتج نتيجة بيّنة وهي أن الموضوع في الحكم الذي دل عليه المورود عليه يجب أن يكون التعبد الشرعي جزءاً منه حتى يمكن أن يكون نفس التعبد الشرعي موجبا للإدخال فيه أو الإخراج منه.

وتوضيح ذلك أن الحكم الشرعي نوعان:

الأول: الحكم الذي يكون موضوعه أمراً خارجياً محضاً لا دخالة فيه للتعبد الشرعي مثل (الخمير حرام) فإن موضوعه هو (الخمير) الخارجي.

ومن ثم ففي مثل هذا الحكم لا يمكن أن نتصور فيه أن يأتي دليل يكون وارداً عليه فإنه لا يمكن لأي تعبد أن يحقق مصداق الخمير خارجاً ولا أن يلغيه من الخارج ضرورة أن التعبد لا تصل يده إلى الأمور الخارجية.

الثاني: الحكم الذي يكون موضوعه أمراً يكون للتعبد الشرعي وجوداً أو عدماً دخالة فيه، مثل حكم العقل بالبراءة، فإن هذا الحكم العقلي بالبراءة يمكن صياغته كالتالي: (إذا لم يأت بيان شرعي تحققت البراءة)، ومن ثم فإن موضوع هذا الحكم العقلي يكون للتعبد الشرعي دخالة فيه.

ومن ثم فإذا جاء بيان شرعي تحقق موضوع هذا الحكم حقيقة، وكان سبب تحققه هو هذا البيان الشرعي الذي هو التعبد الشرعي.

النقطة الثالثة: أن التصرف في موضوع المورد عليه نوعان لأنه إما إخراج منه وإما إدخال فيه، فهنا قسمان:

القسم الأول: أن يكون الوارد موجبا لإخراج المورد من موضوع حكم المورد عليه مثل ورود الإمارات على البراءة العقلية، توضيحه:

أن الحكم العقلي بالبراءة العقلية هو هكذا: إذا لم يأت بيان شرعي على التكليف فالعبد بريء الذمة منه ولا يستحق العقاب عليه، فموضوع حكم العقل بالبراءة هو عدم البيان الشرعي.

فإذا جاءت الإمارة الحجة على تكليف ما تحقق البيان الشرعي حقيقة ووجدانا، وبذلك يرتفع موضوع حكم العقل ارتفاعا حقيقيا بواسطة تعبد الشارع بأن هذه الإمارة بيان.

القسم الثاني أن يكون الوارد موجبا لإدخال المورد في موضوع حكم المورد عليه مثل ورود الإمارات على حكم العقل بتنجز التكليف، توضيحه:

أن الحكم العقل بالتنجز واستحقاق العقاب موضوعه ثبوت البيان الشرعي على تكليف، ليكون حكم العقل هكذا: إذا جاء البيان الشرعي على تكليف فقد تنجز على العبد واستحق العقاب على تعمد مخالفته، فموضوع حكم العقل بالتنجز هو ثبوت البيان الشرعي.

فإذا جاءت الإمارة الحجة على تكليف ما تحقق البيان الشرعي حقيقة ووجدانا، وبذلك يتحقق موضوع حكم العقل تحققا وجدانيا حقيقيا بواسطة تعبد الشارع بأن هذه الإمارة بيان.

تنبيه: مثل الإمارة هنا في القسمين كافة الأصول الشرعية

كما قلنا إن الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورد كالتخصص في النتيجة، لأن كلا من الورد والتخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجاً حقيقياً، ولكن الفرق أن الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع، كخروج

(كالإستصحاب مثلاً) فإنها بيان شرعي يستوجب جريانها تحقق البيان الشرعي المستوجب لارتفاع (عدم البيان) الذي هو موضوع حكم العقل بالبراءة.

كما أنه مثل الحكم العقلي في القسمين كافة الأصول العقلية.

ومن ثم فنستطيع أن نستنتج قاعدة عامة تقول: أن كافة الإمارات والأصول الشرعية كلها تتقدم على كل الأصول العقلية من باب الورد، فأصالة البراءة العقلية موضوعها (عدم البيان)، وأصالة الإحتياط موضوعها (التكليف وعدم المؤمن منه)، وأصالة التخيير موضوعها (تحرير المكلف)، فعند ورود الإمارة أو جريان الأصول فنفس وجود هذا التعبد الشرعي كاف في البيان والمؤمنية ورفع التحرير عن المكلف، وهكذا الحال في بقية أحكام العقل التي يدخل التعبد في موضوعها.

قوله (ره): (كذلك الورد كالتخصص في النتيجة..).

أقول: التزم المصنف (ره) تبعاً لجمهور الأصوليين حيث أهملوا القسم الثاني من قسمي الورد ولم يذكروا عادة عند تعريفهم للورد إلا الإخراج فقط، وكأنهم يحصرون الورد بالإخراج، وعلى هذا الأساس يكون كل الورد نتيجه كالتخصص أي خروج المورد من موضوع الدليل.

والإنصاف أن الإدخال كالإخراج كلاهما ورد ولا أرى سبباً يقتضي إهمال الإدخال فإن الإدخال والإخراج مناطهما واحد، فاللازم توسعة تعريف الورد ليشمل الإخراج والإدخال معاً.

قوله (ره): (ولكن الفرق أن الخروج في التخصص...)

أقول: قد اتضح الفرق بين الورد والتخصص، فقد عرفت أن الورد

الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء» فيقال: إن الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً، وأما في الورد فإن الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدال على التعبد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

والتخصص كلاهما يشتركان في ارتفاع الحكم فيهما تبعاً لارتفاع الموضوع في موردتهما ارتفاعاً وجدانياً، إلا أن الفارق بينهما أن الإرتفاع الوجداني في التخصص تكويني خارجي محض بدون أي تدخل من الشارع، بينما الإرتفاع الوجداني في الورد كان بواسطة التعبد والشارع.

فمثلاً خروج الجاهل عن قوله (أكرم العالم) هو خروج من باب التخصص فإن الجاهل ليس بعالم وجدانا وحقيقة وبدون أي تعمل شرعي.

ومثل تقدم العلم على الإمارات والأصول التي موضوع حجيتها عدم القطع الموضوعي هو من باب التخصص لا الورد لأنه تقدم وجداني لم يحتج إلى تعبد الشارع، فمثلاً أصالة الإستصحاب: إذا شككت فأبق ما كان كما كان، ففي كل مورد نعلم يقيناً بالبقاء أو بعدم البقاء يكون هذا المورد خارجاً تخصصاً عن موضوع أصالة الإستصحاب، فلا يجر الإستصحاب في مورد العلم لخروجه تخصصاً.

نعم تقدم الإمارة التي هي بيان وعلم تعبداً على الأصول العقلية هو من باب الورد كما تقدم.

وينتج من الفرق الجوهرية المتقدم بين الورد والتخصص وجود فرقتين أخريين مهمين، هما:

الفرق الأول: أن التخصص لا يكون إلا خروجاً، بينما الورد هو إخراج، بمعنى أن المصاديق الخارجة بذاتها عن موضوع الحكم يقال هي خارجة بالتخصص، وأما الورد فهو إخراج بمعنى أن المورد في ذاته يكون داخلاً فيقوم التعبد الشرعي بإخراجه.

مثاله دليل الإمارة الوارد على أدلة الأصول العقلية كالبراءة وقاعدة الإحتياط وقاعدة التخيير، فإن البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه، فالدليل الدال على حجية الإمارة يعتبر الإمارة بياناً تعبداً، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان. وهكذا الحال في قاعدتي الإحتياط والتخيير فإن موضوع الأولى عدم المؤمن من العقاب، والإمارة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه، وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين المحذورين، والإمارة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين، فترتفع الحيرة.

وبهذا البيان لمعنى الورد يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، فإن

ومن ثم لا يكون الورد إلا حيث يوجد دليلان أحدهما وارد والآخر مورود عليه، بينما التخصيص لا يكون في مورده دليلان، بل يكون في مورد التخصيص دليل واحد ومصداق خارجي أو صنف خارجي خارجان تخصصاً عن موضوع الدليل.

الفرق الثاني: أن التخصيص لا يكون إلا خروجاً من الموضوع، بينما الورد يكون إخراجاً تارة وإدخالاً تارة أخرى كما بينا ذلك مفصلاً.

قوله (ره): (يتضح الفرق بينه وبين الحكومة...).

أقول: قد عرفت الفروق بين الحكومة والورد وأهمها أن الإخراج أو الإدخال في الحكومة بواسطة ثبوت المتعبد به، بينما في الورد بواسطة ثبوت نفس التعبد الشرعي.

وهذا الفرق الأساسي ينتج فرقا آخر هام وهو أن الحكومة لها تقسيمات متعددة كما تقدم بيانها وأما الورد فليس له أي تقسيمات، وذلك لأن (التعبد الشرعي) ليس له أي نواحي سوى الوجود أو عدم الوجود، وهذا بخلاف المتعبد به فإن له بحسب مضمونه أنواعا كثيرة، ولأجل ذلك كانت الحكومة لها تقسيمات لا تجر في الورد نذكر منها:

ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة ولكن بعناية التعبد، فيكون الأول وارداً على الثاني، أما الحكومة فإنها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجداناً وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها إنما يكون حكماً وتنزيلياً وبعناية ثبوت المتعبد به اعتباراً.

١ - أن الورد ليس له إلا غرض وهو التطبيق، بمعنى أن الدليل الوارد ليس له إلا عمل واحد وهو إيجاد التعبد، وبذلك فيدخل أو يخرج المورد في موضوع المورد عليه، وهذا بخلاف الحكومة فإنها تنقسم إلى مفسرة للمفهوم ومطبقة للمصداق كما تقدم بيانه.

٢ - أن الورد لا يكون إلا واقعياً لأن التعبد الشرعي إما موجود أم لا، فعلى الأول يتحقق الورد، وعلى الثاني لا يتحقق، وهذا بخلاف الحكومة فقد عرفت أنها قد تكون واقعية وقد تكون ظاهرية.
تنبيه: من كل ما ذكرنا يمكن أن نستخلص أموراً:

١ - أن تقدم الأدلة القطعية على الإمارات والاصول الشرعية والعقلية هو من باب التخصص لارتفاع موضوعها بالوجدان من دون عناية تعبد.
وما يجري على بعض الألسن من اطلاق (الوارد) على الأدلة العلمية المتقدمة على أدلة الإمارات والاصول الشرعية هو مسامحة.

٢ - أن تقدم الأدلة غير القطعية كالإمارات والاصول الشرعية على الاصول العقلية كلها هو من باب الورد لأن هذه الأدلة ترفع موضوع الاصول العقلية وجداناً بواسطة التعبد.

٣ - أن تقدم الإمارات الظنية على الاصول الشرعية المأخوذ في موضوعها الشك يمكن أن يكون من باب الورد إذا قلنا أن ارتفاع الموضوع كان بنفس التعبد، ومن باب الحكومة إذا قلنا أن ارتفاع موضوع الاصول إذا قلنا أن ارتفاع الموضوع بثبوت المتعبد به - وارتفاع الموضوع لثبوت المتعبد به هو حكومة - وهذا هو القول المشهور بين المتأخرين.

٦ - القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير:

أشرنا فيما تقدم (ص ٢١٤) إلى أن القاعدة في التعادل بين المتزاحين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محل وفاق، أما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في أن القاعدة هي التساقط أو التخيير.

قوله (ره): (فقد وقع الخلاف في أن القاعدة...).

أقول: رجعنا إلى مبحث التعارض، وقد عرفت تعريف التعارض سابقا، ولا يخفى عليك أن التعارض قد يكون في الإمارات بعضها مع بعض، وقد يقع التعارض بين الأصول بعضها مع بعض، ولا تعارض بين الإمارات والأصول لوضوح تقدم الإمارات على الأصول، والكلام هنا هو في القاعدة عن تعارض الإمارات فيما بينها.

والكلام في مقامين:

المقام الأول: القاعدة الأولية في المتعارضين.

المقام الثاني: القاعدة الثانوية في المتعارضين، أي حكم المتعارضين من حيث ما تقتضيه الأدلة الخاصة العلاجية الواردة في المتعارضين.

ولا يخفى عليك أن أي مورد تجري في القاعدة الثانوية لا يمكن أن نرجع إلى القاعدة الأولية فإنها لا تنهض في مقابل القاعدة الثانوية، ضرورة أن الأدلة الثانوية أدلة خاصة واردة مورد في خصوص تعارض الإمارات، بينما أدلة القاعدة الأولية عامة واردة في عموم الإمارات.

ومن هنا يمكننا أن نقول: أن القاعدة الأولية إنما تنفع في موردين:

١ - إذا فرضنا عدم وجود القاعدة الثانوية التي تدل عليها الأخبار

الخاصة.

٢ - إذا فرضنا أن بعض الموارد لا تشملها القاعدة الثانوية.

ففي هذين الفرضين نرجع إلى القاعدة الأولية، وفي غير ذلك نرجع

إلى القاعدة الثانوية.

والحق إن القاعدة الأولية هي التساقت وعليه أساتذتنا المحققون، وإن دل الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتي، ونحن نتكلم في القاعدة بناءً على المختار من أن الإمارات مجعولة على نحو الطريقة. ولا حاجة لنبحث عنها بناءً على السببية، فنقول:

قوله (ره): (والحق أن القاعدة الأولية هي التساقت...).

أقول: هذا شروع في المقام الأول: أي ما هي القاعدة الأولية في المتعارضين؟.

والمراد بالقاعدة الأولية هو حكم المتعارضين من حيث ما تقتضيه نفس أدلة حجيتهما، بمعنى أن أدلة حجية الإمارات هل تدل على حجيتها في مورد التعارض أو لا تدل على ذلك.

وبعبارة أخرى أننا لو بقينا نحن وأدلة حجية الإمارات ولم يكن بأيدينا إلا هذه الأدلة العامة الدالة على حجيتها، فهل نستظهر من هذه الأدلة حجية أحد الدليلين المتعارضين تخييراً وهو القول بالتخيير، أو نستظهر أن هذه الأدلة غير ظاهرة في حجية أي منهما، وهو القول بالتساقت.

والكلام في هذا المقام ينقسم أيضاً إلى موضعين:

الموضع الأول: القاعدة الأولية على مذهب السببية في الإمارات.

الموضع الثاني: القاعدة الأولية على مذهب الطريقة كما هو المشهور بل المجمع عليه عند أعلام الطائفة المحقة.

أما الموضع الثاني فسيأتي التعرض له عند تعرض المصنف (ره) له، وأما الموضع الأول فقد أعرض المصنف عنه، ولا بأس بالتعرض له إجمالاً:

وحاصله أنه اشتهر أن التعارض بناءً على السببية يدخل في باب التزاحم لأن كل إمارة فيها مصلحة يجب فعلها ولا يمكن فعلهما معاً، فإذا

قامت الإمارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، وقامت الإمارة الثانية على وجوب صلاة الجمعة، أصبح في صلاة الجمعة مصلحة، وفي صلاة الجمعة مصلحة، وكلاهما واجبتان، فحيث عجز عنهما يتزاحمان ويجب منهما ما قدر عليه، فالإمارتان مثل الواجبين المتزاحمين يجب فعلهما معا وعند العجز عنهما يأمر العقل بفعل المقدور عليه وهو أحدهما.

ولكن هذا المشتبه باطل لا أساس له، ويدلك على بطلانه دليان:

الدليل الأول: دليل عام يجري في السببية بأصنافها، وحاصلها أن القول بالسببية لا يعني أن الإمارة بمجرد قيامها تكون سببا لحصول مصلحة على طبقها، بل يعني أن الإمارة بعد نهوضها بالحجية الفعلية على الفقيه - بمعنى اكتمال حجيتها وسلامتها عن المعارضة - تكون هذه الإمارة سببا لحدوث المصلحة على طبقها، ومن ثم فلا يمكن أن نستنتج أن تكون الإمارات المتعارضة على طبقها مصلحة مع أنها لم تبلغ مرحلة الحجية الفعلية.

وبعبارة أخرى أن المحتمل في مذهب السببية أمران:

الأول: ان السبب لحدوث المصلحة على طبقه هو كل إمارة مطلقا ولو لم تكن حجة فعلية.

الثاني: أن السبب لحدوث المصلحة على طبقه هو خصوص الإمارة التي تكون حجة فعلية التي يتمسك بها الفقيه للفتوى على طبقها.

فعلى الأول يمكن تصور التزاحم بين الإمارات، ولكنه مذهب فاسد لا وجه لأن يذهب إليه أصحاب القول بالسببية ضرورة أنه الجمع بين الإمارات وتقديم بعضها على بعض هو من اهم أعمال الفقيه فلا بد أن تكون المصلحة في خصوص الإمارات التي رأى الفقيه صلاحيتها للعمل ولا معنى أبدا لأن تكون المصلحة في الإمارات المطرودة رأى الفقيه عدم صلاحيتها للعمل.

وعلى الثاني وهو الصواب لا يمكن تصور قيام المصلحة في الإمارات المتعارضتين بل يجب النظر أولاً أنهما هل هما صالحتين للعمل، أم إحداهما، أم كلاهما ساقط غير صالح للعمل.

والحاصل أن الإمارة السبب هي الحجة فعلاً وأما الإمارة التي لم يتم مقتضي حجيتها أو تم مقتضي حجيتها لكن وجد المانع منها فلا تكون سبباً أبداً، ومن ثم فلا بد من الرجوع إلى دليل حجية الإمارات لننظر إلى دلالة على الحجية الفعلية في كلا المتعارضين أو أحدهما أو عدم دلالة على حجية أي واحد منهما، وسيأتي أن أدلة حجية الإمارات لا تدل على حجية أي واحد من المتعارضين.

الدليل الثاني: وهو بعد افتراض التسليم بسببية المتعارضين، وهو دليل يختلف باختلاف تصورات السببية، توضيحه: أن السببية لها معاني عديدة، منها:

١ - السببية المستلزمة للتصويب، بمعنى أن يكون الحكم الشرعي على طبق الإمارة، وهذه السببية هنا غير ممكنة لأن الإمارات المتعارضتين كل منهما ينفي الأخرى فلا يمكن تصويبهما معاً، فيجري فيهما نفس الدليل الذي ذكره للتساقط بناء على الطريقة من أنه لا يمكن تصويبهما معاً لأنه تناقض، ولا تصويب أحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجح، ولا تصيب أحدهما تخيراً لعدم دلالة الأدلة على ذلك.

٢ - السببية بمعنى المصلحة في متعلق الإمارة بمعنى وجود ملاك الحكم في متعلق الإمارة، ويمكن هنا تصوير التزاحم بأنه إذا قامت الإمارة على وجوب الظهر تحقق في الظهر مصلحة الوجوب، وإذا قامت الإمارة على وجوب الجمعة تحقق في الجمعة مصلحة الوجوب، فيتزاحم المصلحتان فلا يقدر عليهما معاً فيجب أحدهما المقذور عليه.

وهذا تصوير باطل لأن المتعارضين متنافيان، ولازم ذلك أن كل

إن الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو: إن التعارض لا يقع بين الدليلين إلا إذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية. كما تقدم في ..

منهما ينفي الآخر، فالإمارة الدالة على وجوب الظهر تدل على عدم وجوب الجمعة، والإمارة الدالة على وجوب الجمعة تدل على عدم وجوب الظهر، فتدلان على أن في الظهر مصلحة وأن في تركه مصلحة أو ليس في فعله مصلحة، وكلاهما ينافي التزام:

أما الأول فيكون المتعارضان دالين على أن في الفعل مصلحة، وفي تركه مصلحة، وهو على فرض إمكانه لا يدخل في التزام الواجبين، بل يدخل في الإباحة إذ لا معنى للقول بالتزام بين فعل الشيء وتركه، بل إذا تساوى الفعل والترك في المصلحة كانت الإباحة والتخيير.

وعلى الثاني فهو غير ممكن بنفسه لأن المصلحة وعدمها في شيء واحد محال لتناقضه.

٣ - السببية بمعنى المصلحة في الإلتزام القلبي بمضمون الإمارة، فهذا يمكن فيه تصور التزام بمعنى أن قيام الإمارة على وجوب الظهر يوم الجمعة مثلاً يوجب حدوث المصلحة في نفس الإلتزام بوجوب الظهر يوم الجمعة، وكذا قيام الإمارة على وجوب الجمعة يوجب حدوث المصلحة في الإلتزام بوجوبه، وبعد الإلتزام بوجوب الظهر وبوجوب الجمعة بمقتضى الإماراتين، يقع التزام في مقام الامتثال، لعدم قدرة المكلف عليهما في آن واحد، غاية أنه يؤدي إلى التزام بين الإلتزام بالشيء والإلتزام بنقيضه، توضيحه أن المفروض في الإماراتين المتعارضتين أن كل واحدة منهما تدل على نقيض الأخرى، وعليه فيكون المصلحة في الإلتزام بالشيء، والمصلحة في الإلتزام بنقيضه.

قوله (ره): (إن الدليل الذي يوهم لزوم التخيير...).

أقول: هذا شروع في الكلام في الموضوع الثاني من المقام الأول أي في القاعدة الأولية على مذهب الطريقة كما هو المشهور.

والمشهور هنا هو القول بالتساقط، ويستدل له بدليلين:

الدليل الأول: أن دليل الحجية ليس له اقتضاء الشمول للمتعارضين معا، فأدلة حجية الإمارات بنفسها قاصرة عن شمول المتعارضين.

وهذا الدليل فاسد بعمومه لأنه إنما يتم إذا كان دليل حجية الإماراتين لا عموم له كالإجماع اللبي أو مختص بغير مورد التعارض كبناء العقلاء أو سيرة المشرعة كما في حجية الظواهر.

ولا يتم هذا الدليل فيما إذا كان دليل حجية المتعارضين هو العمومات اللفظية كما في حجية خبر الواحد لأن هذه العمومات لها اقتضاء الشمول لكل واحد من المتعارضين لولا التعارض.

ومن ثم فيقع السؤال فيها أن التعارض هل هو مانع من شمول العموم لكلا المتعارضين، أو هو مانع من شمول العموم لأحدهما المعين، أو هو مانع من شمول العموم لأحدهما المخير.

الدليل الثاني: أن الاحتمالات العقلية في مورد التعارض ثلاثة:

١ - أن يشمل دليل الحجية لكلا المتعارضين معا.

٢ - أن لا يشمل دليل الحجية شيئا منهما.

٣ - أن يشمل أحدهما بعينه دون الآخر.

والأول معلوم البطلان لاستحالة التعبد بكلا المتعارضين، فإن التعبد بهما تعبد بالمتناقضين، وهو غير معقول.

والثالث أيضا باطل لبطلان الترجيح بلا مرجح.

فتعين الاحتمال الثاني وهو المطلوب

وهذا الإستدلال ذكره جماعة من الأعيان منهم السيد الخوئي.

وهو باطل لوجود احتمالات أخرى - ستأتي - يجب وضعها في التصور ومناقشة إمكانيتها، ولأجل ذلك وجب صياغة هذا الاستدلال بصياغة أخرى، وهي الصياغة التي سنذكرها في الدليل الثالث.

الدليل الثالث: أن الاحتمالات العقلية في مورد التعارض خمسة:

- ١ - أن لا يشمل دليل الحجية شيئا منهما.
 - ٢ - أن يشمل دليل الحجية لكلا المتعارضين معا مطلقا.
 - ٣ - أن يشمل أحدهما بعينه دون الآخر.
 - ٤ - أن يشمل دليل الحجية لكلا المتعارضين مشروطا.
 - ٥ - أن يشمل دليل الحجية عنوان أحدهما لا بعينه.
- فيتعين الإحتمال الأول لبطلان الإحتمالات الأربعة الباقية وتوضيح بطلانها:

١ - أما الإحتمال الثاني فمعلوم البطلان لاستحالة التعبد بكلا المتعارضين، فإن التعبد بهما تعبد بالمتناقضين، وهو غير معقول.

٢ - والإحتمال الثالث أيضا ظاهر البطلان لبطلان الترجيح بلا مرجح فإن نسبة دليل الحجية إلى كل واحد من الدليلين المتعارضين نسبة واحدة في كل الأحوال.

٣ - وأما الإحتمال الرابع فقد استدل له بأن دليل الحجية له عموم أفرادي وإطلاق أحوالي، والتعارض مانع من إجراء أحدهما فنقتصر على القدر الأقل وهو تقييد الإطلاق الأحوالي، فيكون دليل الحجية شاملا لكلا المتعارضين مشروطا بعدم حجية الآخر.

أقول: أما الكبرى أعني (تقديم العموم الأفرادي على الإطلاق الأحوالي) فلا إشكال فيها، وهي قاعدة مطبقة ففي كل موارد دار الأمر فيه

بين الإحتفاظ بالعموم الأفرادي والإحتفاظ بالإطلاق الأحوالي كان المقدم هو العموم الأفرادي والإلتزام بالتقييد الأحوالي.

وإنما الكلام في الصغرى فهل يمكن تصور التقييد الأحوالي في دليل الحجية أم لا فإذا أمكن ذلك فهو متعين، وقد يستدل لإبطال التقييد الأحوالي في المقام بدليلين:

الدليل الأول: أن التقييد الأحوالي في المقام ممتنع، لأن التقييد الأحوالي هو حجية كلا الدليلين مشروطا، وهذا مستحيل لأنه بالتعارض علمنا كذب أحد الدليلين، وما كان معلوم الكذب لا يجوز حجيته أبدا سواء مقيدا أو مشروطا.

والحاصل أننا بالتعارض علمنا بكذب أحد الدليلين واقعا مما يعني سقوطه مطلقا، والسقوط المطلق نقيض الحجية المشروطة.

الدليل الثاني: أن التقييد في المقام ممتنع لأن التقييد المتصور أحد أمرين لا ثالث لهما وكلاهما غير ممكن:

التقييد الأول: تقييد حجية كل من الدليلين المتعارضين بترك الاخذ بالآخر، فالأول حجة إن ترك الثاني، والثاني حجة إن ترك الأول.

التقييد الثاني: تقييد حجية كل منهما بالاخذ به، فالأول حجة إن أخذ به، والثاني حجة إن أخذ به.

والتقييد الأول مستحيل لأنه يستلزم حجية الدليلين المتعارضين في حالة ترك الاخذ بهما معا لتحقق شرط حجيتهما، وقد عرفت استحالة حجية المتعارضين لأنه تعبد بالمتناقضين.

والتقييد الثاني ممتنع لأن لازمه أن لا يكون شئ من المتعارضين حجة في حالة ترك الاخذ بهما معا، فهذه حجية اختيارية تساوق عدم الحجية، لا معنى لها، مضافا إلى أن القائل بالتخير لا يلتزم بذلك.

الدليل الثالث: أن تقييد الحجية أحواليا أمر غير متصور عرفا بمعنى أنه ليس معنى عرفيا لأن الحجية إنما تتصور عرفا أنها حجية تعيينية لأنها تكشف الواقع أو تلزم المكلف، وبعبارة أخرى الإلتزام بالتحديد الأحوالي ممكن تخيله في التكاليف النفسية كإنقاذ الغريق وإطعام المسكين فإنه يمكن تصور أن يتوقف وجوب الإنقاذ على ترك شيء أو فعل شيء، وأما الحجية فلا يتصور العرف فيها مثل هذا التوقف.

وبعبارة أخرى أن تقدم التقييد الأحوالي على التخصيص الفرادي كان بسبب أظهرية التقييد لأنه أقرب إلى مراد المتكلم عادة وأقرب إلى العموم، وهذا لا يجري في المقام حيث أن الحجية المقيدة أمر غريب جدا عن الذهن العرفي لأن الحجية عرفا من باب الكشف والتصديق وهذا ما لا يقبل الشرطية.

٤ - وأما الإحتمال الخامس فهو باطل أيضا لامتناع دلالة دليل الحجية على حجية (عنوان أحدهما) لأن دليل الحجية إنما تعلق بعنوان له مصاديقه، فليس الحجة إلا مصاديق هذا العنوان، ولا ريب أن (عنوان أحدهما) ليس من مصاديقه.

فمثلا دليل (كل خبر حجة) حمل الحجية على عنوان (الخبر) المنطبق على مصاديقه، ولا ريب أن عنوان (أحد الخبرين) ليس من مصاديق عنوان الخبر فلا يمكن أن يكون حجة بهذا الدليل.

تنبيه: الأقوى فساد هذا الإستدلال وذلك لوجود احتمال سادس معقول وهو أصح الإحتمالات، وهو حجية أحدهما غير المعين، والمراد بعدم التعيين هو عدم التعيين المصادقي لا عدم التعيين مفهوما.

وتوضيحه: أن العمومات دلت على حجيتها معا، والتعارض دل على كذب أحد المصادقين، ولم نتمكن من تعيينه خارجا، فيبقى المصداق الثاني على حجيته وإن كنا لا نتمكن من تعيينه.

شروط التعارض (ص ٢١٦) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني

والحاصل أن الدليلين كانا حجتين قبل التعارض، وأما بعد التعارض فانقلب الموقف ليصبح من قبيل اختلاط الحججة باللاحجة، ونظير ذلك ما لو كان بأيدينا إمارتان يجب العمل بهما، فقام الإمام بالإشارة إلى إحداهما، وقال: هذه الإمارة باطلة، ولكن خفي علينا المشار إليه، فاصبح ما بأيدينا هو اختلاط الإمارة الحججة بالإمارة الباطلة.

ونتيجة هذا الإحتمال هو العلم الإجمالي بحججة إحدى الإماراتين، فيجب تطبيق قواعد العلم الإجمالي.

أقول: ولا يبعد أن هذا الرأي هو رأي صاحب الكفاية حيث قال: التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر.

تنبيه: قال المشهور بالإحتمال الأول من الإحتمالات الخمسة المتقدمة، وحجتهم بطلان الإحتمالات الأربعة الباقية فتعين ما قالوه.

وقيل بالإحتمال الرابع لبطلان الإحتمال الثلاثة الأخرى فيبقى الإحتمال الرابع والأول، والرابع يقدم على الأول لأن العمومات تقتضيه.

وقد نفهم من البعض المصير إلى الإحتمال الخامس، ولو جاز الإحتمالان الرابع والخامس فقط فالرابع مقدم لأن جوهره تقدم التقييد الأحوالي على التخصيص الأفرادي، والخامس يتبنى التخصيص الأفرادي، فالقول بالإحتمال الخامس يتوقف على امتناع الإحتمالات الثلاثة.

قوله (ره): (والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين...).

أقول: حاصل كلام المصنف (ره) أنه يذكر الإحتمال الخامس من الاحتمالات الخمسة، ثم يرد عليه.

غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعاً، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض أن الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها، فلا بدّ من التخيير بينهما.

والجواب: أن التخيير المقصود إما أن يراد به التخيير من جهة الحجية أو من جهة الواقع.

فإن كان الأول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لأن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما إنما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين لا حجية هذا أو ذاك من أفراده لا على

وقد قرره بتقرير يتألف من مقدمات:

١ - أن عموم أدلة حجية الإمارات يدل على حجية المتعارضين معا حسب الفرض.

٢ - أن المانع الوحيد من العمل بمقتضى هذا العموم حسب المفروض هو التعارض.

٣ - أن التعارض إنما يمنع من حجيتها معا للتناقض بمعنى أن التعارض إنما يمنع من اجتماع حجيتها معا، ولا يمنع من حجية أحدهما المررد.

٤ - يجب اقتصار المنع بحدود سلطان المانع، ويرجع في الباقي إلى عموم العام.

إذا عرفت هذه المقدمات الواضحة يتضح أن العام يقضي بالحجية في غير ما منع منه المانع، وأن المانع إنما منع من حجيتها معا، فيرجع في الباقي وهو حجية أحدهما المررد إلى عموم العام.

قوله (ره): (إنما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين...)

أقول: مراد المصنف (ره) ما قدمنا ذكره عند جوابنا على الإحتمال

التعيين، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلاً، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما.

وبعبارة أخرى: إن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه إنما يدل على وجود المقتضى للحجية في كل منهما لولا المانع، لا

الخامس وحاصله عدم دلالة عمومات الحجية على حجية (عنوان أحدهما) لأن دليل الحجية إنما تعلق بعنوان له مصاديقه، فليس الحجة إلا مصاديق هذا العنوان بعينها، ولا ريب أن (عنوان أحدهما) ليس من مصاديقه، فدليل (خبر الواحد حجة) يسري على كل مصاديق خبر الواحد أي كل خبر بعينه ولا يسري إلى أي شيء غير ذلك ومنها العنوان المردد.

قوله (ره): (وبعبارة أخرى إن دليل الحجية الشامل...).

أقول: هذا ليس عبارة أخرى عن نفس الجواب السابق، بل هو جواب جديد غير واضح الأسس والمعالم، وحاصله أن التعارض يمنع كلا الإماراتين من بلوغ مرحلة الحجية الفعلية، وتوضيحه في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن عمومات الحجية إنما تدل على أن كل إمارة فيها اقتضاء الحجية ولا تدل على الحجية الفعلية لكل إمارة.

ولازم هذه المقدمة (أي دلالة العمومات على اقتضاء الحجية دون فعليتها) هو أن الإمارة لا تصبح حجة فعلية إلا بعد إثبات عدم المانع من حجيتها، لما هو بديهي من أن الفعلية متوقفة على تحقق كل من المقتضي وعدم المانع.

المقدمة الثانية: أن التعارض هو مانع من حجية كلا المتعارضين لأنه الحجية الفعلية للأولى تنفي الحجية الفعلية للثانية، والحجية الفعلية للثانية تنفي الحجية الفعلية للأولى.

فعلية الحجية، ولما كان التعارض يقتضي تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أي يكون كل منهما مانعاً عن فعلية حجية الآخر. وإذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزاً للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلاً، حتى يجب التخيير، بل حينئذٍ

أقول: هذا الإستدلال يرد عليه أمران:

الأمر الأول: أن هذا الإستدلال يكفي فيه المقدمة الأولى ولا يحتاج إلى المقدمة الثانية لأننا لا نحتاج إلى إثبات أن التعارض مانع من فعلية الإماراتين بل يكفي فيه التشكيك بالمانعية.

وتوضيح ذلك أنه من المعلوم بالضرورة العقلية أن الفعلية لا تثبت إلا بعد إثبات الإقتضاء وعدم المانع، ومن ثم فإذا ثبت أن العمومات إنما تدل على الإقتضاء لا الفعلية، فيكفي في عدم إحراز الفعلية مجرد تحقق الشك بوجود المانع إذ مع الشك بوجود المانع لا يتحقق أحد شرطي الفعلية وهو إحراز عدم المانع.

الأمر الثاني: أن كلا مقدمتي هذا الإستدلال باطل:

أما المقدمة الأولى: فلوضوح أن أدلة الحجية تدل على الحجية الفعلية، ويدل عليه أمران:

١ - أن السيرة وبناء العقلاء وآية النبأ والأخبار كلها ظاهرة في الحجية الفعلية، ولا حاجة إلى سردها، فالأمر أوضح من ذلك بداهة أن الحجية الإقتضائية هو معنى غير عرفي بل هو أشبه بالمعاني الفلسفية التي لا يتعاطى بها العرف والعقلاء.

٢ - أن هذا المعنى (الفعلية) مجمع المتسالم عليه بين المحققين، ولم أجد من خالف فيه إلا ما أظهره المصنف (ره) ههنا، وهو غريب جداً، فإنك لا تجد أحداً من الأصوليين بعد سماعه بدليل حجية إمارة يتوقف في الإستدلال بها على إحراز عدم المانع.

يتساقتان، أي أن كلا منهما يكون ساقطاً عن الحجية الفعلية وخارجاً عن دليل الحجية.

ألا ترى أن نزاع الفحول في المقام هو في شمول العمومات للمتعارضين معاً مع أننا لو التزمنا بأنها لا تدل إلا على إقتضاء الحجية لا فعليتها لم يبق مجال للخلاف لأنه لا يوجد أي مشكلة في القول أن العمومات تدل على حجية كلا المتعارضين إقتضاء لأن المشكلة الوحيدة هي في كون كلا المتعارضين حجة فعلية.

أما المقدمة الثانية: فيرد عليها أمران:

الأمر الأول: عدم وضوح كيفية صيرورة التعارض مانعا من فعلية كلا الإماراتين معاً، فإنه ليس بأيدينا إلا الضرورة العقلية وهي إنما تقتضي عدم الفعلية لأحد الإماراتين لا لكليهما معاً، فمن أين أثبت المصنف (ره) أن التعارض مانع من فعلية كلا الإماراتين، ولو أمكنه إثبات ذلك لاستغنى عن المقدمة الأولى فكل الصيد في جوف الفرا، وكل نزاع القوم في المقام هو في هذا المانع.

الأمر الثاني: أنه لم يقل أحد بل لم يخطر في بال أحد أن التعارض مانع من فعلية حجية المتعارضين معاً أو أحدهما إذ لو كان مانعا لاستحال حجيتهما أو أحدهما مطلقاً ولو بدليل ثانوي، وهذا مخالف للمسلمات، للإتفاق على أن القاعدة الثانوية يمكن أن تؤدي إلى حجية كلا المتعارضين.

فالذي قيل ويمكن تصوره هو أن يكون التعارض مانعا من شمول العمومات لكلا الطرفين معاً، وقد عرفت أن هذه المانعية لا معنى لها بعد الإلتزام بأن العمومات دالة على إقتضاء الحجية لا فعليتها فإنه لا يوجد أي مشكلة عقلية أو نقلية في حجية كلا المتعارضين بالمعنى الإقتضائي للحجية.

ولأجل كل هذه الإشكالات الواردة على ظاهر كلام المصنف تشككت في أن يكون هذا المحمل هو المراد الحقيقي للمصنف مع أنه هو الظاهر جدا من كلامه في المتن، ومن ثم فلا بأس - بل من الواجب - أن

وإن كان الثاني فنقول:

(أولاً) - لا يصح أن يفرض التخيير من جهة الواقع إلا إذا علم بإصابة أحدهما للواقع، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً في الحجيتين المتعارضتين، إذ يجوز فيهما أن يكونا معاً كاذبتين. وإنما اللازم فيهما

نحمل كلامه على محمل أحسن هو غير ظاهره، ولا سيما أنه قال (بعبارة أخرى) مما يعني أنه لا يريد إبراز دليل جديد بل يريد عين الدليل السابق الصحيح، ومن ثم فنقول أن مراده (ره) عين ما سبق أي أن عمومات الحجية إنما تدل على الحجية الفعلية لكل مصاديق الإمارة، لكن التعارض بين الإماراتين منع من شمول العموم لكلا الإماراتين المتعارضتين معاً، ومن ثم لم يبق أي دليل على أي حجية فعلية في مورد المتعارضين:

أما عين الإماراتين فقد أسقطهما التعارض عن الحجية الفعلية إلى الحجية الإقتضائية، والحجية الإقتضائية غير نافعة عملياً فإن الحجية الإقتضائية لا تنجز ولا تعذر.

وأما (عنوان أحدهما) فهو لا تشمله العمومات من بادئ الأمر لما عرفت من أن العمومات إنما تدل على الحجية الفعلية لأعيان مصاديق الإمارات، وأما عنوان أحدهما فلا تشمله العمومات من أول الأمر ولا دليل يدل على حجيته فلا حاجة إلى بيان أن التعارض هو المانع من حجيته.

قوله (ره): (وإن كان الثاني...).

أقول: هذا شروع في الفرض الثاني وهو فرض (العلم بإصابة إحدى الإماراتين للواقع) وما يقتضيه من لزوم إطاعة الحكم الواقعي الموجود قطعاً في إحدى الإماراتين المتعارضتين.

وهذا الفرض باطل أيضاً، ويمكن أن يجاب عليه بعدة أجوبة:

من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. وعلى هذا فليس الواقع محرزاً في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

الجواب الأول: وهو جواب ذكره المصنف (ره) بعنوان الجواب الأول، وحاصله أن هذا الفرض هو أقصر من المدعى لأن فرض (العلم بإصابة إحدى الإماراتين للواقع) هو فرض غير دائم، والمدعى (لزوم إطاعة إحدى الإماراتين المتعارضتين دائماً).

أما أن المدعى دائم فواضح وهو مسلم به، وأما أن (العلم بإصابة إحدى الإماراتين للواقع) غير دائم فواضح أيضاً ضرورة أنه يمكن الفصل بين الإماراتين المتعارضتين وبين العلم المذكور ضرورة وجود موارد كثيرة نحتمل وجدانا كذب الإماراتين معاً ولا نعلم يقينا بمطابقة إحدى الإماراتين المتعارضتين للواقع.

الجواب الثاني: وهو جواب ذكره المصنف (ره) أيضاً بعنوان الجواب الثاني، وحاصله أن هذا الفرض حتى لو سلمنا دوامه لا ينفع في إثبات المدعى، وحاصل هذا الجواب يتضح في ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: أن فرض (العلم بإصابة إحدى الإماراتين للواقع) إنما ينتج في أحسن الأحوال ما ينتجه العلم الإجمالي بالتكليف أي لزوم (إطاعة الحكم الواقعي الموجود قطعاً ضمن المتعارضين).

المقدمة الثانية: أن مدعى الخصوم هو حجية إحدى الإماراتين تخييراً وليس مدعى الخصم لزوم إطاعة الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً في المتعارضين.

المقدمة الثالثة: أن بين الفرض وبين المدعى بون شاسع ضرورة أن لوازم ونتائج العلم الإجمالي، تختلف تماماً مع لوازم ونتائج حجية إحدى الإماراتين تخييراً، ولا أقل من أن منجزية العلم الإجمالي لا تخيير فيها إلا في موارد نادرة يأتي بيانها في محله.

و(ثانياً) - على تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فإنه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره. وهذا واضح.

وغاية ما يقال: إنه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فإن الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الإجمالي، وحينئذٍ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه. ولكن لا يرتبط حينئذٍ بمسألتنا - وهي مسألة: أن القاعدة في المتعارضين هو التساقت أو التخيير - لأن قواعد العلم الإجمالي تجري حينئذٍ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معاً. وقد يقتضي العلم الإجمالي في بعض الموارد التخيير وقد يقتضي الإحتياط في البعض الآخر، على اختلاف الموارد.



إذا عرفت ذلك فيتحصل: إن القاعدة الأولية بين المتعارضين هو التساقت مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح.

الجواب الثالث: وهو ما لم يذكره المصنف (ره) وحاصله أن هذا العلم الإجمالي (العلم بإصابة إحدى الإماراتين المتعارضتين للواقع) حتى مع التسليم بوجوده دائماً لا ينفع في كثير من موارد التعارض، وذلك لأن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً لطرفيه أو أطرافه إذا كان كلا طرفي أو أطراف العلم الإجمالي مورداً للتكليف، فلو كان أحد بعض أطرافه لا تكليف فيه لم ينفع العلم الإجمالي في تنجيز، ومن ثم فلو فرضنا أن إحدى الإماراتين نافياً للتكليف، أو مثبتاً لتكليف غير إلزامي لم يكن العلم الإجمالي منجزاً.

قوله (ره): (مع عدم حصول مزية في أحدهما...).

أقول: قد عرفت أن القاعدة الأولية تقتضي التساقت، ويبقى الكلام في عموم قاعدة التساقت، ويمكن أن يتصور قولين:

القول الأول: أن القاعدة الأولية هي تساقت المتعارضين مطلقاً أي حتى

لو لم يتساويا في قوة الإحتمال بل كان أحدهما أكثر قربا إلى الواقع، ولولا الأدلة الثانوية لحكنا بسقوط الدليلين مطلقا.

ويدل عليه عين الدليل الذي ذكرناه سابقا للدلالة على التساقت، فإنه بعينه يقتضي عدم دلالة عمومات الحجية على حجية أي واحد من المتعارضين مطلقا سواء كان أقرب إلى الواقع أم لا.

القول الثاني: أن القاعدة الأولية إنما تقتضي التساقت في الدليلين المتعارضين المتساويين، وأما مع تفاضلها بوجود ما يقتضي أقربيه أحدهما إلى الواقع فلا تساقت بل تكون العمومات دالة على حجيته الأقرب.

ويمكن أن يستدل له بما حاصله: أن من الإحتمالات الخمسة المذكورة هو الإحتمال الثالث وهو أن يكون أحد المتعارضين بعينه هو الحجة دون الآخر، وقد أسقط هذا الإحتمال بدعوى استحالة الترجيح بلا مرجح، ومن ثم فيمكن الإلتزام بهذا الإحتمال في موارد وجود الترجيح ويكون من قبيل الترجيح بمرجح لا بلا مرجح، ومن هنا نقول أن القاعدة الأولية تقتضي الإحتمال الثالث عند وجود المرجح ويكون من قبيل الترجيح بالمرجح وهو ما يقتضي الأقربيه إلى الواقع.

وجواب هذا الإستدلال أن الأقربيه إلى الواقع ليست من المرجحات التي تستوجب خروج الإمارة عن كون تخصيصها بالحجية دون معارضها ترجيح بلا مرجح.

وذلك لأن جوهر الإستحالة هنا هو من حيث أن نسبة دليل الحجية إلى كل واحد من الدليلين المتعارضين نسبة واحدة في كل الأحوال بمعنى أن كلمة (خبر الواحد) في دليل (خبر الواحد حجة) نسبتها إلى كلا الخبرين المتعارضين نسبة واحدة مطلقا، فالخبر الأقرب إلى الواقع كالخبر الأبعد عنه سواء تماما في هذه الحثية أعني في صدق عنوان (الخبر الواحد) عليهما.

أما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتها في نفي الثالث؟

وهذا معنى قولنا أن الإلتزام بشمول الدليل لأحد الخبرين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، ولا يوجد أي شيء يقتضي الخروج من هذه المعادلة طالما أن موضوع الدليل صادق على المتعارضين.

قوله (ره): (مع عدم حصول مزية في أحدهما...).

أقول: هذه العبارة تؤكد أن المصنف (ره) يعتقد بالقول الثاني وأنه مع وجود مرجحات توجب اقربية أحد المتعارضين إلى الواقع فالقاعدة الأولية لا تقتضي التسايط بل تقتضي العمل بالأقرب.

وسياتي من المصنف (ره) في مبحث التعدي عن المرجحات المنصوصة التصريح بهذا المذهب حيث صرح أن بناء العقلاء على العمل بالحجة الأقرب إلى الواقع من الحجتين المتعارضتين، وعلى هذا يكون بناء العقلاء دالا على حجية أحد الخبرين المتعارضين وهو الخبر الأقرب إلى الواقع، وعلى هذا فيكون الصواب هو القول الأول أي أن الأصل الأولي هو تساط المتكافئين والعمل بالأقرب إلى الواقع.

قوله (ره): (فهل مقتضى تساطهما عدم حجيتها في نفي الثالث..)

أقول: هذه المسألة سميت بمسألة حجية المتعارضين في نفي الثالث، أي الكلام في نفي الثالث بالمتعارضين بعد سقوطهما عن الحجية بالنسبة إلى المؤدى المطابقي الذي وقعت فيه المعارضة، ولا بأس بالتمهيد بتوضيح هذه المسألة قبل الشروع في أدلة الأقوال فيها، وهذا التوضيح يتم في نقاط:

النقطة الأولى: في توضيح المسألة، وحاصله أنه إذا اجتمع دليلان متعارضان في الدلالة على معنى واحد فهل يكون هذان الدليلان حجة في هذا المعنى أم لا.

فإذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة، ودل الدليل الثاني على

حرمتهما، فهما دليلان متعارضان ساقطان عن الحجية في الوجوب والحرمة إلا أنهما كلاهما معا يدلان على عدم إباحة صلاة الجمعة، فهل نلتزم بحجية هذين الخبرين المتعارضين الذين التزمنا بتساقطهما لإثبات عدم الإباحة أم لا.

وهكذا الحال في بقية موارد التعارض.

فيمكننا أن نجعل ضابط المسألة: الخبران المتعارضان الساقطان عن الحجية في مدلولهما المطابقي هل يكونان حجة في مدلولهما الإلزامي الذي يجتمعان في الدلالة عليه بالدلالة الإلزامية.

النقطة الثانية: قد عرفت أن البحث مختص بالدلالة الإلزامية فلا يشمل الدلالة المطابقية أو التضمنية التي لا معارضة فيها، فمثلا لو قال الدليل الأول: نظر زيد إلى عمر ولم يضربه، وقال الثاني: نظر زيد إلى عمر وضربه، فهذان الدليلان لهما ثلاث دلالات:

١ - مطابقية وهي ضرب زيد لعمر أو عدم ضربه له.

٢ - مطابقية وهي نظر زيد إلى عمر.

٣ - تضمنية وهي حياة زيد وعمر.

والتعارض بين الدليلين إنما وقع في مدلولهما المطابقي الأول فيتساقطا هنا، وليس متعارضين لا في المدلول المطابقي الثاني، ولا في المدلول التضمني الثالث، فلا شك في حجية الدليلين في المدلولين الثاني والثالث، وهذه المسألة لم أجد من تردد فيها لوضوح أن الدليل إنما يسقط عن الحجية في الدلالة التي هي مورد التعارض لا في كل مداليه.

النقطة الثالثة: قد عرفت في النقطة الثانية الإتفاق على أن التعارض إنما يستوجب سقوط الحجية عن المتعارضين في مورد التعارض فقط، وأنهما حجة في الدلالات التي لم يقع فيها تعارض.

ومن ثم فقد يقع التساؤل عن سر وقوع النزاع هنا مع العلم بأن الدلالة على نفي الثالث ليس من موارد التعارض بين الدليلين بل هو من موارد التوافق بينهما.

والجواب أن سبب وقوع النزاع هنا هو أن الدلالة الإلزامية هي في وجودها من توابع الدلالة المطابقية وليست مستقلة عنها، توضيحه أنك إذا جاء دليل يقول: (قطع رأس زيد)، فإنه يدل بالمطابقة على قطع رأسه، وبالملازمة على موته، ومن البديهي أن سبب تحقق هذه الدلالة الإلزامية هو الدلالة المطابقية نفسها، بدهة أننا لم نفهم موت زيد إلا من خلال فهمنا قطع رأسه.

ومن هنا فلو جاء ما يوجب رفع اليد عن الدلالة المطابقية لدليل (قطع رأس زيد) بحيث سقط علمنا بقطع الرأس فهل يمكننا أن نحفظ بالدلالة الإلزامية أي موته؟؟؟.

وهذا التساؤل مشروع جدا، ومعناه أن الدلالة الإلزامية هل تتبع الدلالة المطابقية في الحجية كما هي تابعة لها في الوجود، أو قل أن الدلالة الإلزامية هل تتبع المطابقية بقاء كما هي تابعة لها حدوثا، أم لا.

النقطة الرابعة: أن للمسألة ثمرات مهمة، منها: أنه في مثال التعارض بين الوجوب والحرمة إذا قلنا بنفي الثالث بعد تساقط الدليلين لم يمكن الرجوع إلى أصالة الإباحة، وعلى القول بعدم نفي الثالث نحكم بالإباحة لأصالة عدم الوجوب والحرمة.

النقطة الخامسة: أن هذه المسألة من توابع القاعدة الأولية بمعنى أننا نسأل عن حكم نفي الثالث من حيث الأدلة الأولية وعمومات الحجية، أو قل أننا نسأل أن عمومات حجية الإمارات التي لم تشمل المتعارضين هل تدل على حجية المتعارضين في نفي الثالث أم لا.

الحق إنه لا يقتضي ذلك

ومن ثم فلا معنى ولا مجال للإستدلال على نفي الثالث بأخبار خاصة، ولا بالأدلة العلاجية.

النقطة السادسة: وحاصلها أن محل الكلام إنما هو في صورة عدم العلم الإجمالي بكون أحد المتعارضين مطابقا للواقع، وإلا فهذا العلم يستلزم العلم بنفي الثالث، والعلم حجة قطعية.

وهذه النقطة مستنبطة من النقطة السابقة لما عرفت فيها أن محل الكلام هو في أن عمومات الحجية هل تدل على حجية المتعارضين في نفي الثالث أم لا، فلا معنى في هذه المسألة للإستدلال على نفي الثالث بالعلم الإجمالي أو غير ذلك من الأدلة الخارجة عن العمومات.

كما أن محل الكلام عدم العلم بكذب المتعارضين إذ مع العلم بكذبهما لا يكونا متعارضين أصلا لأن حجيتهما تكون ساقطة بدون تعارض، والكاذبين لا ينفيان الثالث قطعا.

قوله (ره): (الحق أنه لا يقتضي ذلك..)

أقول: هذا شروع في بيان الأقوال وأدلتها في المسألة، وفي المسألة قولان:

القول الأول: أن الدليلين المتعارضين ساقطان كلياً حتى في نفي الثالث.

وممن قال بهذا القول السيد الخوئي من أعظم المعاصرين رحمهم الله حيث تبنى أن المتعارضين لا يدلان على نفي الثالث.

القول الثاني: أن الدليلين المتعارضين باقيان على الحجية في نفي الثالث.

وهذا قول سائر بين الأعلام، وممن ذهب إليه صاحب الكفاية والميرزا النائيني وتبعهما المصنف (رحمهم الله جميعاً) في المتن.

وقد يستدل للقول بنفي الثالث بدليلين:

الدليل الأول: ما نقل عن صاحب الكفاية أن التعارض إنما يستوجب العلم بكذب أحدهما لا بعينه، ومن ثم فلا يسقط حجيتهما معا بل يسقط حجية أحدهما لا بعينه، ويبقى الثاني أي (أحدهما لا بعينه) حجة، وهو كاف في نفي الثالث.

وقال السيد الخوئي وغيره أن دليل صاحب الكفاية باطل، لأن كلام صاحب الكفاية يعتمد على الإلتزام بالإحتمال الخامس، وبطلانه قد أصبح واضحا بعد ما بيناه من بطلان الإحتمال الخامس من الإحتمالات الخمسة المتقدمة في المتعارضين، وحاصله أن عنوان (أحدهما) لم تشمله الحجية من الأول.

أقول: إذا حملنا كلام صاحب الكفاية على الإحتمال الخامس كان بطلانه واضحا كما تقدم إلا أنه لا يبعد أن نحمل كلام صاحب الكفاية على إرادة الإحتمال السادس وهو حجية أحدهما لا بعينه مصداقا لا مفهوما، وقد عرفت أنه احتمال صحيح، وهو يؤدي إلى حجية أحد الدليلين المردد مصداقا مما يؤدي إلى نفي الثالث.

والإنصاف أن عبارة صاحب الكفاية هي كالظاهرة في هذا المعنى الذي ذكرته، حيث قال: نعم يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية، وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما.

الدليل الثاني: ما التزمه النائيني، وذكره المصنف (قدس سرهما)، وحاصله مركب من مقدمين:

المقدمة الأولى: أن الدلالة الإلتزامية للمتعارضين مشمولة لأدلة الحجية شمولاً شأنياً بمعنى أنه إن لم يكن مانع من شمولها لها تكون الحجية فعلية. وهذه المقدمة واضحة متفق عليها للإتفاق على أن الدلالة الإلتزامية

مشمولة لأدلة الحجية ضرورة أن عمومات حجية الإمارة عامة شاملة لكافة مدلولات الإمارة بدون استثناء.

المقدمة الثانية: أن الدلالة الإلزامية لا موجب لسقوطها عن الحجية حتى في حال سقوط المطابقيه عن الحجية.

فينتج من هاتين المقدمتين أن الدلالة الإلزامية دل الدليل على حجيتها ولا مانع من هذه الدلالة فيجب العمل بها، ومن ثم فالدلالة الإلزامية باقية على حجيتها.

ولا يخفى أن عمدة هذا الإستدلال هو في إثبات المقدمة الثانية إذ الأولى متفق عليها، ومن هنا نقول:

لا موجب لسقوط الدلالة الإلزامية عن الحجية لأن الموجب الذي يحتمل إسقاطها عن الحجية أحد أمرين:

الأمر الأول: التعارض، بمعنى أن التعارض يستوجب مباشرة سقوط الدلالة الإلزامية كما استوجب سقوط الدلالة المطابقيه.

الأمر الثاني: أن الدلالة الإلزامية تابعة للدلالة المطابقيه في الحجية كما كانت تابعة في الوجود، وبعبارة أخرى أن الدلالة الإلزامية إنما وجدت متفرعة عن الدلالة المطابقيه في وجودها ولولا المطابقيه لما وجدت الإلزامية كما هو واضح مقرر، ومن ثم فكلما سقطت الدلالة المطابقيه عن الحجية يجب سقوط الإلزامية أيضا عن الحجية، فالدلالة الإلزامية يجب أن تتبع المطابقيه في الحجية كما كانت تابعة لها في الوجود.

وكلا هذين الأمرين باطلين لا يستوجبان إسقاط الدلالة الإلزامية، وتوضيح بطلانهما:

١ - أما الأمر الأول فهو واضح البطلان لأن التعارض لا يستوجب إسقاط الدلالة الإلزامية لأن التعارض بين الإماراتين إنما استوجب سقوط

المدلول المطابقي في الدليلين لتكاذبهما والعلم بكذب أحدهما، وهذا الملاك غير متحقق في الدلالة الإلزامية فإن المفروض أنها ما زالت محتملة الصدق ولا مكذب له.

٢ - أما الأمر الثاني فهو أيضا باطل لأنه مجرد تزويق ألفاظ لا تنتج برهانا عقليا، فلم نر بعد كل هذا التزويق ما هو الموجب العقلي لقانون (التبعية في الوجود تستلزم التبعية في الحجية)، فهذا قانون لا برهان له، ومن ثم فلا يمكن رفع اليد عن عمومات الحجية إستناد إلى حجة (التبعية).

وبعبارة أخرى أنه يمكن عقلا التفكيك بين حجية المدلول الإلزامي والمدلول المطابقي، ومع إمكان التفكيك لا يبقى مجال لرفع اليد عن شمول عمومات الحجية للمدلول الإلزامي حتى مع علمنا بعدم شمولها للمدلول المطابقي.

إذا عرفت هذا الدليل فيمكن مناقشته بمناقشتين:

المناقشة الأولى: وهي المناقشة التي ذكرها السيد الخوئي فقد أصر رَضِيَ اللهُ على ثبوت هذه التبعية بين الداليتين وأن إسقاط حجية الدلالة المطابقية يستوجب إسقاط الإلزامية مع أنه قرأ وكتب الحجة المتقدمة، وهي حجة بيينة واضحة، والعجب أنه لم يأت بشيء معتد به لرد هذه الحجة إلا أنه زعم أنه نقض على التفكيك بين المطابقية والإلزامية في الحجية بلوازم لا يجوز الإلتزام بها، نذكر منها:

١ - ما لو قامت بيينة على وقوع قطرة من البول على ثوب مثلا، وعلمنا يكذب البيينة وعدم وقوع البول على الثوب، ولكن احتملنا نجاسة الثوب بشئ آخر، كوقوع الدم عليه مثلا، فمقتضى التفكيك هو الحكم بنجاسة الثوب لاجل البيينة المذكورة؟، قال: ولا نظن أن يلتزم به فقيه.

٢ - ومنها ما لو اخبرت بيينة على كون الدار لعمر، واعترف عمرو

بعدم كونها له، فتسقط البينة عن الحجية، لكون الاقرار مقدا عليها، فبعد سقوط البينة عن الحجية في المدلول المطابقي، هل يمكن الاخذ بمدلولها الالتزامي، وهو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده.

أقول: وكان السيد رحمته الله قد خلط بين سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية، وبين سقوطها وجودا، فإن سقوطها وجودا بسبب العلم بكذبها يستوجب سقوط وجود الدلالة الإلتزامية قطعا، وهذا أمر لا ريب ولا خلاف فيه وإنما خلافنا في مورد سقوط المطابقية عن الحجية لا عن الوجود، فإننا كلنا متفقون على أن الدلالة الإلتزامية تابعة وجودا للدلالة المطابقية فعند عدم وجود الدلالة المطابقية يستحيل وجود الإلتزامية.

وكلا النقيضين المتقدمين هما من باب سقوط الدلالة المطابقية وجودا بمعنى العلم بكذبها، ومع العلم بكذبها لا مجال للدلالة الإلتزامية لما هو واضح من أن الدلالة الإلتزامية التي نفهمها من الكلام هي خصوص ما يستلزمه المدلول المطابقي، فمع عدم المدلول المطابقي لا يبقى دلالة إلتزامية أصلا.

وبما ذكرناه يظهر فساد النقوض التي ذكرها السيد الخوئي فإنها نقوض على دعوى بقاء الدلالة الإلتزامية حتى في حال عدم وجود الدلالة المطابقية، فالنقوض هي على قول لم نقله، وما قلناه لا نقض عليه.

نعم ذكر السيد الخوئي نقضا على ما قلناه وهو ما لو كانت دار تحت يد زيد وادعاها عمرو وبكر، فقامت بينة على كونها لعمرو، وبينه اخرى على كونها لبكر، فبعد تساقطهما في مدلولهما المطابقي للمعارضة، هل يمكن الاخذ بهما في مدلولهما الالتزامي، والحكم بعدم كون الدار لزيد، وأنها مجهول المالك.

فهذا النقض - إن تم - يكون في محل البحث، لأنه مبتني على زوال الحجية مع فرض بقاء وجود الدلالة المطابقية، إلا أن هذا النقض غير

واضح أصلا لأننا لم نجد أي مانع عقلي أو فقهي من الإلتزام بأن الدار ليست لزيد، بل لا مانع من الإلتزام - بل يجب الإلتزام - بأن الدار هي إما لعمرو وإما لبكر فارجع إلى القرعة بينهما أو اشتراكهما في الدار.

المناقشة الثانية: وهي تظهر مما ذكرناه من أن الدلالة الإلتزامية وإن لم تتبع المطابقية في الحجية سقوطا، إلا أنها تتبعها وجودا، فإذا سقط وجود الدلالة المطابقية يجب سقوط وجود الدلالة الإلتزامية، وتوضيح بطلان دليل النائبني على هذا المبني يظهر من مقدمات:

المقدمة الأولى: أن إحدى الدالتين المطابقتين في الدليلين المتعارضتين قد علمنا كذبها وسقوطها وجودا، وهذه المقدمة مفروضة لأن هذا هو معنى التعارض.

المقدمة الثانية: أن سقوط إحدى الدالتين المطابقتين وجودا يستلزم سقوط إحدى الدالتين الإلتزاميتين وجودا وهي الدلالة الإلتزامية التابعة للمطابقية الساقطة.

ومستند هذه المقدمة ما أقررناه من تبعية الإلتزامية للمطابقية وجودا مطلقا حدوثا وبقاء، فإذا سقطت المطابقية في بقائها يجب أن يسقط تابعها الوجودي.

فينتج من هاتين المقدمتين سقوط إحدى الدالتين الإلتزاميتين، وهذا السقوط يستوجب على مذهب النائبني سقوط كلا الدالتين الإلتزاميتين.

وتوضيح ذلك: أنه يجب على النائبني أن يلتزم بملازمة وهي أن سقوط إحدى الدالتين الإلتزاميتين وجودا يستلزم سقوط كلا الدالتين الإلتزاميتين عن الحجية.

ودليل هذه الملازمة هو عين الدليل الذي قلناه أنفا في إسقاط الدالتين المطابقتين في المتعارضين عن الحجية بسبب علمنا بكذب

أحدهما، وحاصله أن بعد علمنا بسقوط إحدى الداليتين الإلتزاميتين نكون أمام احتمالات خمسة: ١ - إما عدم حجيتها معا، ٢ - أو حجيتها معا، ٣ - أو حجية أحدهما المعين، ٤ - أو حجية أحدهما مشروطا، ٥ - أو حجية إحداهما المردد، والإحتمالات الأربعة باطلة بعين ما أبطلناه هناك فيتعين الإحتمال الأول، وهو عدم حجيتها معا.

والحاصل أننا لدينا عموم بحجية جميع الدلالات ولدينا قطع بكذب دلالة مطابقية واحدة وكذب فرعها وهو الدلالة الإلتزامية التابعة لها.

ومن ثم فإذا قلنا بأن كذب إحدى الداليتين المطابقيتين استوجب إسقاط حجيتها معا، يجب القول بأن كذب إحدى الداليتين الإلتزاميتين يستوجب أيضا إسقاط حجيتها معا بعين العلة فالمسألة والملاك واحد.

وكذلك إذا قلنا بأن كذب إحدى الداليتين الإلتزاميتين غير المعينة إنما يستوجب إسقاط حجية إحداهما غير المعينة دون الأخرى التي تبقى حجة، فيجب القول بأن كذب إحدى الداليتين المطابقيتين غير المعينة إنما يستوجب إسقاط حجية إحداهما غير المعينة دون الأخرى التي تبقى حجة بعين العلة لأن المسألة واحدة والملاك فيها واحد.

ومن هنا يمكننا أن نستنتج وجود ملازمتين:

١ - إسقاط حجة الداليتين المطابقتين يستلزم إسقاط حجة الداليتين الإلتزاميتين.

٢ - بقاء حجة إحدى الداليتين الإلتزاميتين يستلزم بقاء حجة إحدى الداليتين المطابقيتين.

ومن هنا يتضح أن ما فعله الميرزا النائيني من التزامه بالجمع بين عدم حجة المطابقيتين مع حجة الإلتزاميتين هو خرق للملازمة الأولى.

لأن المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتهما في دالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان في دالتهما الأخرى على ما هما عليه من الحجية، إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما معاً في ذلك. وقد سبق أن قلنا إن الدلالة الإلزامية تابعة للدلالة المطابقة في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من أن يكون الدليل حجة في دلالته الإلزامية مع وجود المانع عن حجته في الدلالة المطابقة. هذا

كما أن ما توهمه البعض من الجمع بين عدم حجية المطابقتين مع حجية إحدى الإلزاميتين هو خرق للملازمة الثانية.

والصواب ما التزمناه من حجية إحدى المطابقتين غير المعينة مصداقاً وحجية فرعها الإلزامي وهو أيضاً غير معين مصداقاً.

تنبيه: في تحديد الدلالة التي نستند إليها لنفي الثالث، وهذا المستند يختلف باختلاف الأقوال:

١ - فعلى قول صاحب الكفاية كان المستند لنفي الثالث هو حجية الدلالة المطابقة غير المعينة، وهي تستلزم نفي الثالث.

وهذا القول هو الصواب

٢ - على قول الميرزا النائيني كان المستند لنفي الثالث هو حجية الداليتين^١ الإلزاميتين الباقي حجيتهما حتى بعد سقوط الداليتين المطابقتين.

٣ - على القول الذي توهمه البعض هو حجية إحدى الداليتين الإلزاميتين الباقي حجيتها بعد سقوط الداليتين المطابقتين وإحدى الداليتين الإلزاميتين.

قوله (ره): (لأن المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي...).

أقول: هذا الإستدلال هو الإستدلال الثاني الذي نقلناه عن النائيني وعن

المصنف قدس سرهما، وقد بيناه جلياً.

فيما إذا كانت إحدى الداليتين تابعة للأخرى في الوجود، فكيف الحال في الداليتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجود فإن الحكم فيه بعدم سقوط حجية إحداهما بسقوط الأخرى أولى.

٧ - الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح:

اشتهر بينهم أن الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح، وقد نقل عن «غوالي اللآلي» دعوى الإجماع على هذه القاعدة.

قوله (ره): (فكيف الحال في الداليتين اللتين لا تبعية...).

أقول: أشار المصنف (ره) هنا إشارة سريعة إلى الدليل الأول الذي نقلناه عن صاحب الكفاية، إلا أن المصنف (ره) قد صاغه بصياغة جديدة وحاصلها:

أن التعارض إنما استوجب سقوط إحدى الداليتين المطابقتين للعلم بكذبها فلا موجب لسقوط المطابقة الأخرى، بل تبقى الدلالة المطابقة الثانية، وهي تستلزم نفي الثالث.

وبقاء حجية المطابقة الثانية قد أصبح واضح الصحة بعد الإلتزام ببقاء حجية الدلالة الإلتزامية، بل بقاء حجية المطابقة الثانية أولى من بقاء حجية الإلتزامية فإن الدلالة الإلتزامية تابعة في وجودها للمطابقة الساقطة، ولذا قد يتوهم تبعيتها لها في حجيتها كما كانت تابعة وجوداً، بينما المطابقة الثانية غير تابعة أصلاً للمطابقة الساقطة.

قوله (ره): (اشتهر بينهم أن الجمع بين المتعارضين...).

أقول: وهنا أمور يتضح بها المطلوب:

الأمر الأول: قاعدة الجمع أولى من الطرح هي قاعدة صحيحة بالجملة متفق عليها بل نقل ابن أبي جمهور الإحسائي في عوالي اللآلي العزيزية أنه

مجمع عليه، قال بعد نقله مفبولة عمر بن حنظلة: أن كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولا البحث عن معانها وكيفيات دلالات ألفاظهما، فان أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فأحرص عليه واجتهد في تحصيله، فان العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله باجماع العلماء. فإذا لم تتمكن من ذلك، أو لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث.

والمراد بها أن جمع المتعارضين على معنى واحد يتم به العمل بهما معا أولى من طرح المتعارضين معا كما هو أولى من طرح أحدهما.

الأمر الثاني: أن الجمع بين المتعارضين على نوعين:

١ - الجمع العرفي، وهو الجمع الذي يفهمه العرف العام من الخبرين، بحيث لا يكون التصادم بين الخبرين مستقرا.

٢ - الجمع التبرعي، وهو الجمع الذي لا يفهمه العرف العام من الخبرين، بل هو جمع يتكره الجامع تبرعا من عنده.

وفي الحقيقة فإن المتعارضين الذين يجمع العرف بينهما جمعا عرفيا هما خارجان من تحت عنوان المتعارضين خروجاً موضوعياً لأن العرف لا يراهما متعارضين أصلاً لأنه يرى أن المتكلم الواحد ممكن أن ينطق بهذين المتعارضين معا، ولهذا اشتهر بين المتأخرين تسمية تعارضهما بالتعارض البدوي غير المستقر.

وستعرف بطلان الجمع التبرعي، فالمراد من قاعدة تقديم الجمع على الطرح، هو تقديم الجمع العرفي على الطرح، وهذا المعنى أصبح من المسلمات الأصولية بين المتأخرين.

الأمر الثالث: قد عرفت أن التفسير الصحيح لهذه القاعدة هو أن الجمع العرفي مهما أمكن فهو أولى من طرح المتعارضين، قال الآغا ضيا:

وما اشتهر بأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح محمول على الامكان العرفي غير الصادق على الجمع بالنحو المزبور (أي التبرعي).

ومثل هذا القول قاله معظم المحققين المتأخرين، وعليه فهذه القاعدة موهمة لأن ظاهرها خلاف حقيقتها وجوهرها.

وتوضيح ذلك أن ظاهر هذه القاعدة هو أنها تبين أحكام المتعارضين لأن ظاهرها أن عند التعارض تقدم الجمع على الطرح.

بينما حقيقة وجوهر هذه القاعدة هو بيان موضوع التعارض وأنه من الطبيعي أنه عند زوال التعارض لا تصل النوبة إلى الطرح المترتب عليها التعارض، لأنك تعرف أنه عند تحقق الجمع العرفي بين الإماراتين لا تكون الإماراتان متعارضتين بل تكونا منسجمتين، وما التعارض الأولي بينهما إلا تعارضا بدويا بينهما غير مستقر يزول عند أدنى تأمل.

ومما ذكرناه يتضح أمران:

الأول: أن العبارة الأنسب لهذه القاعدة أنه (إذا أمكن الجمع زال التعارض ولا مجال للطرح)، ضرورة أن الجمع العرفي والطرح ليسا في مرتبة واحدة فلا يوجد مجال للمقارنة بينهما فضلا عن بيان الأولى منهما لما كررنا من أن الجمع العرفي يزيل التعارض الذي هو موضوع الطرح.

الثاني: أن المكان المناسب للتعرض لهذه القاعدة هو عند شرح معنى التعارض موضوعا وبالتحديد عند بيان الشرط الثالث من شروط تحقق التعارض، ففي الحقيقة أن هذه القاعدة تدخل في الشرط الثالث من شروط تحقق التعارض بين المتكاذبين وهو شرط تكاذب الدليلين وعدم إمكان اجتماعهما، فمن الواضح أن مع تحقق الجمع العرفي بين الدليلين لا يكون بينهما تكاذب وتنافي أصلا.

نعم بناء على أن المراد بالجمع هو الجمع التبرعي يكون التعبير

المشهور للقاعدة (الجمع أولى من الطرح) هو التعبير المناسب لأنه بعد تحقق التعارض يدور الأمر بين الطرح وبين الجمع التبرعي فتأتي هذه القاعدة لبيان ما هو الأولى من الخيارين.

كما أنه بناء على هذا التفسير تكون القاعدة في مقام بيان أحكام المتعارضين لا في مقام بيان شروط تحقق التعارض موضوعا، ولعله رعاية لهذا التفسير قام المصنف (ره) بتأخير هذه القاعدة إلى هنا في مقام بيان أحكام التعارض.

الأمر الرابع: أن الجمع التبرعي لما خرج عن النظام العرفي العام أصبح لا ضوابط له ولا حدود بل هو تبرعات تصدر من المكلف الجامع بينهما بحسب ما يرتأيه ويستنسه.

وقد يمكن أن يكون عن طريق التصرف في المتعارضين معا، وقد يمكن أن يكون عن طريق التصرف في أحدهما فقط دون الآخر.

وقد يمكن أن يكون عن طريق التصرف في ظهور الحكم في كلا المتعارضين أو أحدهما، ويمكن أن يكون عن طريق التصرف في ظهور الموضوع في كلا المتعارضين أو أحدهما.

كما أن في المورد الواحد من موارد التعارض يمكن أن يكون أكثر من جمع تبرعي واحد يختار كل فقيه ما شاء منها بلا حرج عليه.

فمثلا لو جاءنا المتعارضان: (ثمن العذرة سحت) و (لا بأس ببيع العذرة)، فهنا يمكن أن نتصور أكثر من جمع تبرعي، نذكر منها:

١ - الجمع بحمل السحتية في الأول على الكراهة لا الحرمة، وهذا جمع عن طريق التصرف في الحكم في طرف واحد.

٢ - الجمع بحمل العذرة في الأول على عذرة الإنسان، وفي الثاني على عذرة الحيوان، فهذا جمع عن طريق التصرف في الموضوع في كلا الطرفين المتعارضين.

٣ - الجمع بحمل السحتية في الأول على ما لا ينافي صحة البيع، وحمل صحة البيع في الثاني على ما لا ينافي السحتية، فيكون الناتج من الخبرين هو كون بيع العذرة صحيحا وثمرتها سحتا، فهذا جمع عن طريق التصرف في الحكم في كلا الطرفين.

فإذا قلنا بجواز الجمع التبرعي جاز لكل فقيه أن يختار من هذه المجموعات ما شاء، ويمكن له أن يتبرع من عنده فيأتي بجمع رابع بين هذين الخبرين.

الأمر الخامس: أن الجمع التبرعي باطل في نفسه أولا، ولا يتقدم على الطرح ثانيا، وبذلك على الأمرين أربعة أدلة:

الدليل الأول: ويدل على أن الجمع التبرعي باطل في نفسه عليه هو أن هذا الجمع التبرعي هو ظن غير معتبر، أما أنه ظن فواضح بل قد لا يبلغ مداه الظن في كثير من الأحوال.

وأما أنه غير معتبر فلأننا بعد البحث والتمحيص لم نجد أي دليل عقلي أو نقلي يدل على جواز الإحتجاج به، ولم نجد سيرة عقلائية أو متشريعة أو عرف خاص أو عام على الجمع التبرعي بل لم نجد أي شيء يمكن أن تناقشه يصلح أن يكون دليلا على حجية الجمع التبرعي.

وبعبارة أخرى إن أدلة حجية الإمامة إنما دلت على حجية ظاهرها بحسب الفهم العرفي العام، وأما المعاني الأخرى المغايرة لهذا الظاهر العام فإن أدلة حجية الإمامة لا تشمل هذه المعاني كما لا يوجد أي دليل جديد يدل على حجية هذه المعاني غير الظاهرة.

والحاصل أن الجمع التبرعي لا يعدو مرحلة الظن غير المعتبر الذي لا دليل على اعتباره فلا يجوز العمل به وتشمله جميع الأدلة الناهية عن العمل بالظن.

ومع ذلك فقد تشبث البعض للإستدلال على هذه القاعدة بعدة أخبار،

منها:

١ - قوله عليه السلام: لا يكون الرجل فقيها حتى يعرف معاريف كلامنا وأن الكلمة من كلامنا لتصرف على سبعين وجها لنا من جميعها المخرج.

٢ - وقوله عليه السلام: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلماتنا، إن الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب.

٣ - وقوله عليه السلام: إنا نتكلم بالكلمة الواحدة لها سبعون وجها إن شئت أخذت كذا وإن شئت أخذت كذا.

٤ - وقوله عليه السلام: إن القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للامام أن يفتي على سبعة وجوه، هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب.

أقول: لا يخفى عليك أن التمسك في المقام بهذه الأخبار كتمسك الفريق بالطحلب فإن هذه الأخبار الشريفة وإن كانت صحيحة قطعية إلا أنها لا ربط لها بالمقام فنحن لا نرتاب أن لهم صلوات الله عليهم في كلامهم شؤون وأغراض مترامية، وأن الفقيه كل الفقيه من يمكنه فهم بعض معاني كلامهم إلا أن كل ذلك معناه أن يفهم الفقيه كلامهم بحسب الطرق المقررة عرفا ولا يعني أبدا أن للفقيه أن يستفيد من كلامهم ما يشاء بحسب ظنونه وتبرعاته غير المعتمدة لعدم كونها من مصاديق الظهورات.

الدليل الثاني: ويدل على أن الجمع التبرعي لا يتقدم على الطرح، وحاصله أن الجمع التبرعي هو أيضا طرح لأحد المتعارضين أو كلاهما لأن معنى حجية الإمارة هو الأخذ بظهورها العرفي، والجمع التبرعي هو إهمال لهذا الظهور والعمل بغيره، فمثلا في المثال المتقدم لو أخذنا بالجمع التبرعي الأول نكون قد أسقطنا الإمارة الأولى لأن معنى حجيتها هو تحريم ثمن العذرة، فعندما عملنا بالكراهة نكون قد أسقطنا هذه الإمارة، وعملنا بمعنى جديد لم تدل عليه الإمارة.

فتحصل أن الجمع التبرعي هو أيضا طرح إما لإحدى الإماراتين أو لكليهما، ومن ثم كان الدوران بين الجمع التبرعي والطرح هو دوران بين الطرح والطرح، غايته أن الطرح الأول هو طرح يكون مقدمة للعمل باختراع يخترعه الفقيه، بينما الطرح الثاني هو طرح يكون مقدمة للرجوع إلى الأصول والعمومات الأعلى.

ومن ثم فلا يوجد أي دليل يقضي بتقدم هذا الطرح المقرون باختراع تبرعي على ذلك الطرح المقرون بالعودة إلى الشرعيات من أصول أو عمومات.

الدليل الثالث: وهو كالثاني وحاصله ما عرفته آنفا من أن أدلة حجية الإمارات غير شاملة لأي واحد من الدليلين المتعارضين، بل قضية أدلة الحجية هو طرح المتعارضين لا الجمع بينهما.

الدليل الرابع: وهو كالثاني أيضا، وهو أن كثيرا من الأخبار الواردة في المتعارضين تأمر بالطرح والتوقف عن العمل بالخبرين أو بأحدهما المخالف للراجع الموافق للكتاب أو للمشهور، أو المخالف للعامة، فهذه الأخبار صريحة في تقدم الطرح على الجمع.

الدليل الخامس: وهو كالثاني أيضا، وهو أن القول بتقديم الجمع التبرعي مطلقا يستلزم لازما قبيحا لا يستلزم به أحد ألا وهو لغوية كل أخبار العلاج الواردة في المتعارضين.

أما صحة الملازمة فتتضح في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن موضوع أخبار العلاج هو خصوص التعارض المستحکم أي التعارض الذي لا جمع فيه، وهذه المقدمة واضحة ظاهرة متسالم عليها.

المقدمة الثانية: أن القبول بالجمع التبرعي يؤدي إلى انتفاء باب التعارض المستحکم كليا.

وظاهر أن المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة، فإنه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكناً تلاءماً فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان.

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند، وصورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند،

ودليل هذه المقدمة واضح أيضا ضرورة أنه ما من دليلين متعارضين إلا ويمكن الجمع بينهما جمعا تبرعيا مخترعا، فإذا كان الجمع التبرعي نافيا للتعارض المستحكم لم يبق في الكون أي مورد للتعارض المستحكم.

ومن هاتين المقدمتين ينتج أن تقديم الجمع التبرعي يستلزم عدم التعارض في الخارج، وبالتالي لغوية كل الاخبار العلاجية الواردة في باب المتعارضين، بمعنى أنها أخبار لا موضوع لها بل هي أخبار واردة لعلاج تعارض لا وجود له، فهي أخبار من قبيل طهارة دم العنقاء، وحرمة أكل الغول.

وأما بطلان اللازم فواضح جدا فإن الأئمة عليهم السلام وكذا شيعتهم الكرام أجل وأكرم من أن يصبوا اهتمامهم سؤالا وجوابا على أحكام موضوع خيالي لا يكاد يمكن وجوده، بل لا ريب أن اهتمامهم وكلامهم كان عن موضوع واقعي متحقق بينهم.

قوله (ره): (الجمع الذي هو أولى من الطرح...).

أقول: قد أطبق المتأخرون من المعاصرين ومن سبقهم بقليل على هذا التفسير أي على أن الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع العرفي الذي يرتفع به التعارض.

ولكن الأنصاف أن صنيعهم هذا هو خروج عن محل البحث المعروف فإنهم رضوان الله عليهم فسروا القاعدة تفسيراً جميلاً وصصحوها، وهذا خروج عن أسلوب البحث

لأنه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع.

وعليه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معاً على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخير، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذي المزية مع الترجيح.

وتوضيح ذلك أن المراد بـ (الجمع) في هذه القاعدة (الجمع أولى من الطرح) عند المتقدمين - بل عند متأخري المتأخرين أيضاً - إنما هو الجمع التبرعي المظنون، وكانوا يطبقونها في الفقه على هذا الأساس، ويمكنك أن تتيقن من صحة ما قلناه بأدنى مراجعة في كتب القدماء، ولا حاجة إلى الإطالة بذكر موارد استعمالهم لهذه القاعدة في التزامهم حمل الأخبار على خلاف ظاهرها بجمع تبرعي، نذكر منها:

١ - قال صاحب الرياض في بعض تأويلات الأخبار: وهما وان بعدا الا انه لا باس بهما جمعا وهو احسن من الطرح مهما امكن واولى.

٢ - وقال مرة ثانية: ولذا حمل على محامل اخر غير بعيدة في مقام الجمع بين الأدلة، تفاديا من الطرح.

٣ - قال البحراني في حداثته في المقدمة السادسة من مقدمات كتابه: وقد ذكر جملة من الاصحاب انه ان امكن الجمع بين الدليلين ولو بتأويل بعيد فهو اولى من طرح احدهما. انتهى ثم شرع يرد على هذه المقالة.

٤ - وقال آقا رضا الهمداني في مصباحه: تقرر في محله ان الجمع بين المتواترين ونحوهما مما كان قطعيا مهما امكن ولو بتأويل ظاهريهما اولى من الطرح.

وهذا صريح في التزامه الجمع عن التأويل المخالف للظاهر إلا أنه خصصه بالمتواترين، وهذا رايه الخاص.

ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة في العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحية مدركها، ومن ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعي.

ولأجل ما قلنا من أن هذه القاعدة إنما موضوعها هو الجمع التبرعي، فقد أطلق غير واحد بطلان هذه القاعدة كما صرح بذلك جماعة، وإليك بعض عباراتهم:

١ - قال البحراني في حقائقه: والتشبه بما ذكره من ان أعمال الدليلين أولى من طرح احدهما من البين من الاجتهادات الصرفة لما تقدم بيانه في المقدمة السادسة من مقدمات الكتاب، ونزيده بيانا هنا فنقول: لا ريب انه قد استفاضت الاخبار بطرح ما خالف القرآن في مقام الترجيح بالعرض على الكتاب وطرح ما وافق العامة في مقام عرض الاخبار على مذهب العامة وطرح ما خالف الأشهر في الرواية في مقام الترجيح بذلك ايضا فإذا امر الأئمة عليهم السلام بطرح الاخبار في هذه المقامات ونحوها ورخصوا في ذلك فهل يليق ممن يعمل باخبارهم ويتمسك بأثارهم ان يضرب عن ذلك صفحا ويعتمد على هذه القاعدة التي ابتدعوها والمغالطة التي اخترعوها؟ ما هذا إلا اجتهاد في مقابلة النصوص وجرأة على اهل الخصوص.

٢ - وقال الوحيد البهبهاني في حاشيته على مجمع الفائدة والبرهان: صدر من بعض المتأخرين غفلة منشؤها قضية كون الجمع مهما أمكن لازم، وأنه بأي نحو أولى من الطرح، وقد بينا فساده في رسالتنا في: الجمع بين الأخبار.

٣ - قال صاحب الجواهر: قاعدة أولويته (الجمع) من الطرح غير ثابتة كما تحرر في الاصول.

وقال مرة ثانية: بعد معلومية بطلان قاعدة إطلاق أولوية الجمع من الطرح.

١ - أما من (الناحية الأولى) فمن الظاهر أنه لا مدرك لها إلا حكم العقل بأولوية الجمع، لأن التعارض لا يقع إلا مع فرض تمامية مقومات الحجية في كل منهما من ناحية السند والدلالة، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض (ص ٢١٢) ومع فرض وجود مقومات الحجية أي وجود المقتضي للحجية، فإنه لا وجه لرفع اليد عن ذلك إلا مع وجود مانع من تأثير المقتضي؛ وما المانع في فرض التعارض إلا تكاذبهما. ومع فرض إمكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما، فكيف يصح أن نحكم بتساوقهما أو سقوط أحدهما.

ومن البديهي أنه ما كان لهم ان يبطلوا هذه القاعدة إلا إذا كان (الجمع) فيها هو الجمع التبرعي إذ لو كان المراد بالجمع هو الجمع العرفي لكانت هذه القاعدة صحيحة بالإجماع للإجماع على الأخذ بالظهورات العرفية.

فظهر بما لا يبقى معه مجال للشك أن هذه القاعدة المشتهرة بين القدماء إنما أريد بها تقديم الجمع عن طريق تأويل الظاهر على الطرح، ولهذا فكان ينبغي على المحققين المتأخرين أن يحكموا ببطان هذه القاعدة لا أن يفسروها بغير معناها ويصححوها.

قوله (ره): (لا مدرك لها إلا حكم العقل بأولوية الجمع...).

أقول: المراد أن عمومات الحجية الشاملة للمتعارضين لا يجوز رفع اليد عنها إلا عند وجود المانع وهو التكاذب، ومع إمكان الجمع ينعدم التكاذب فيزول المانع.

وهنا أمران:

الأول: أن في تسمية هذا الدليل بأنه (حكم العقل) نظر، بل هذا قضية العمل بالعمومات فإن كل عام شامل لموضوع لا يجوز رفع اليد عن الشمول إلا بمانع، فمع عدمه لا مجال لرفع اليد عن العموم.

٢ - وأما من (الناحية الثانية) فإننا نقول: إن المراد من الجمع التبرعي ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

وقد يظن الظان أن إمكان الجمع التبرعي يحقق هذه القاعدة وهي أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدم في مدركها، إذ لا يحرز المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذ، فيكون الجمع أولى.

ولكن يجاب عن ذلك: إنه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعي فلا يبقى هناك دليلاً متعارضاً وللزم طرح كل ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية إلا فيما هو نادر ندرة لا يصح حمل الأخبار عليها. وهو صورة كون كل من المتعارضين نصاً في دلالة لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال: لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين.

الثاني: أن الجمع الذي يستوجب زوال التكاذب إنما هو الجمع العرفي لا التبرعي إذ التبرعي لا يرفع التكاذب حقيقة وإنما يرفعه في وهم المتبرع. قوله (ره): (هذه القاعدة المجمع عليها..).

أقول: قد عرفت أن هذه القاعدة غير مجمع عليها وقد حكم بطلانها البحراني والوحيد وصاحب الجواهر، نعم إذا فسرناها كما فعل المصنف (ره) وبعض المتأخرين بأن الجمع في القاعدة هو الجمع العرفي تصبح هذه القاعدة مجمع عليها للإتفاق على تقديم الجمع العرفي على الطرح.

قوله (ره): (إلا فيما هو نادر ندرة لا يصح حمل الأخبار عليها).

أقول: هذا دليل على بطلان تقديم الجمع التبرعي على الطرح وقد ذكرنا هذا الدليل وهو الدليل الخامس من أدلة بطلان تقديم الجمع التبرعي على الطرح.

قوله (ره): (لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين).

وببيان آخر برهاني نقول:

أقول: وهذا هو الصواب فإن لا يوجد مورد - ولو نادرا - لا يمكن فيه التبرع بجمع لأن التبرع لا حدود له، وسيأتي من المصنف (ره) أنه يقصد بهذه الموارد النادرة صورة أن يكون المتعارضان قطعيي الدلالة فلا يمكن فيهما التبرع، ولكن هذه الصورة لا وجود لها إذ دائما يمكن الشك في دلالة أحد المتعارضين ولا أقل من جهة احتمال التقية فيه.

قوله (ره): (وببيان آخر برهاني...).

أقول: هذا البيان تطويل لا دخل له في المقام فإن في جميع الصور التي ذكرها المصنف (ره) كانت الحجة واحدة، وهي أن الجمع التبرعي ليس بحجة ولا دليل يدل عليه.

فهذا البيان والتشريح الذي ذكره المصنف (ره) إنما ينفع في مقام معرفة مركز التعارض بين الخبرين فإن مركز التعارض بينهما يحتمل احتمالات:

١ - فإنه تارة يكون بين أصالتي الدلالة في الخبرين كما إذا كانا قطعيي السند ظنيي الدلالة.

٢ - وتارة يكون بين أصالتي السند في الخبرين كما إذا كانا قطعيي الدلالة ظنيي السند.

٣ - وتارة بين أصالة الدلالة في أحدهما والسند في الآخر، كما فيما إذا كانا ظنيي الدلالة والسند أو أحدهما مقطوع السند والآخر مقطوع الدلالة.

٤ - وأما صورتا كون أحدهما مقطوع السند أو الدلالة والآخر ظني السند والدلالة ففي تحديد مركز التعارض كلام لا طائل تحته.

فما ذكره المصنف (ره) في تشريح هذه الصور لا ينفع في مسألة إبطال الجمع التبرعي، وإنما ينفع لتحديد التعارض وموقعه من ناحية تقنية وفنية صرفة.

إن المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع: إما أن يكونا مقطوعي الدلالة مطنوني السند، أو بالعكس أي يكونان مطنوني الدلالة مقطوعي السند، أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مطنون السند والآخر بالعكس، أو يكونان مطنوني الدلالة والسند معاً. أما فرض أحدهما

قوله (ره): (لا يخلوان عن حالات أربع...).

أقول: الحالات المتصورة عقلا هي ستة عشر صورة لأن المحتمل في كل خبر أربعة احتمالات:

- ١ - أن يكون مقطوع السند والدلالة.
- ٢ - أن يكون مطنون السند والدلالة.
- ٣ - أن يكون مقطوع السند مطنون الدلالة.
- ٤ - أن يكون مطنون السند مقطوع الدلالة.

وكل احتمال يقابله أربعة احتمالات في الخبر الآخر المعارض له فيصبح المجموع ستة عشر صورة، يسقط منها بإسقاط الترتيب بين الطرفين ستة احتمالات إذ لا أهمية للترتيب هنا، فتبقى الإحتمالات المتصورة عقلا عشر احتمالات فقط.

ثم أخرج منها المصنف (ره) أربعة احتمالات، وهي:

١ - أن يكونا مقطوعي الدلالة والسند، فهذه صورة أخرجها المصنف (ره).

٢ - أن يكون أحدهما مقطوع الدلالة والسند مطلقا فيحتمل في الآخر أربعة احتمالات تتداخل في واحد منها مع الصورتين المتقدمتين، فهذه ثلاثة صور جديدة أخرجها المصنف (ره) لسقوطها من التعارض.

ومن ثم فالباقي على الإحتمال هو ستة صور لا أربعة كما ذكره، وهذه الصور الستة هي:

أو كل منهما مقطوع الدلالة والسند معاً فإن ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين،

١ - أن يكون أحدهما مظنون السند والدلالة، والآخر مثله، وهذه الرابعة من صور المصنف.

٢ - أن يكون أحدهما مظنون السند والدلالة، والآخر مقطوع السند مظنون الدلالة، وهذه لم يذكرها.

٣ - أن يكون أحدهما مظنون السند والدلالة، والآخر مظنون السند مقطوع الدلالة، وهذه لم يذكرها.

٤ - أن يكون أحدهما مقطوع السند مظنون الدلالة، والآخر مثله، وهي الثانية من صور المصنف.

٥ - أن يكون أحدهما مظنون السند مقطوع الدلالة، والآخر مثله، وهي الأولى من صور المصنف.

٦ - أن يكون أحدهما مقطوع السند مظنون الدلالة، والآخر مظنون السند مقطوع الدلالة، وهذه الثالثة من الصور التي ذكرها المصنف (ره).

فظهر أن المصنف (ره) قد غفل عن صورتين هما الصورة الثانية والثالثة.

قوله (ره): (فإن ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين..).

أقول: هذه صورتان تخرجان من التعارض لوضوح أنه إذا كان أحد الخبرين قطعي الدلالة والسند كان الخبر الثاني معلوم الكذب ساقط عن الحجية حتماً ولا يصلح للمعارضة، وقد عرفت أن من شروط التعارض أن يكون كلا الخبرين حجة اقتضاء.

والمراد بقطعي الدلالة هو ما يشمل الظهور والجهة، بمعنى أن الخبر نص في الحكم الشرعي، ومعلوم يقينا أنه لبيان الحكم الشرعي الواقعي لا

بل الفرض الثاني مستحيل كما تقدم (ص ٢١٩). وعليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها.

فإن كانت (الأولى) فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقاً للقطع بدلالة كل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأساً كما أشرنا إليه. بل هما في هذه الحالة إما أن يرجع فيهما إلى الترجيحات السندية أو يستاقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما.

وإن كانت (الثانية)، فإنه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو

للتقية، وبذلك يكون الخبر دالاً على الحكم الشرعي دلالة قطعية.

قوله (ره): (بل الفرض الثاني مستحيل...).

أقول: أي فرض كونهما كلاهما معاً قطعياً الدلالة والسند، وسبب استحالة هذا الفرض أمران:

الأول: أنه يستحيل أن يصدر عنهم عليه السلام ما يقطع ببطان أحدهما.

الثاني: أنه يستحيل على الذهن البشري أن يقطع بطرفين متناقضين، بل يستحيل أن يقطع بنقيض ثم يحتمل نقيضه.

قوله (ره): (فلا مجال فيها للجمع في الدلالة...).

أقول: في هذه الصورة يمتنع الجمع مطلقاً حتى الجمع التبرعي لأن كلا الداليتين مقطوعتان فلا يمكن التبرع بأي احتمال يرفع التكاذب.

قوله (ره): (كما أشرنا إليه..).

أقول: قد أشار المصنف (ره) إلى وجود حالات نادرة لا يمكن فيها الجمع التبرعي، وهي هذه الصورة.

والإنصاف أن هذه الصورة متصورة عقلاً لا واقع لها في الخارج فإنه لا يوجد مورد إلا ويحتمل فيه التصرف بدلالته إما في الظهور وإما في الجهة.

الآيتين القرآنتين لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند، فلم يبق إلا التصرف فيهما من ناحية الدلالة. ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معاً لتكاذبهما في الظهور. وحينئذٍ فإن كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينة على الآخر أو كل منهما قرينة على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي، فإن هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر ويتعين الأخذ بهذا الظهور. وإن لم يكن هنا جمع عرفي فإن الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعاً لبناء العقلاء. ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، فما الذي يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعي ويكون دليلاً على حجيته؟

وغاية ما يقتضي تعارضهما عدم إرادة ظهور كل منهما، ولا يقتضي أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه ويدل على حجيتها فيه. ولا دليل حسب الفرض؟

وإن كانت (الثالثة) فإنه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مضمون السند وبين التصرف في ظهور مضمون الدلالة أو طرحهما معاً، فإن كان مقطوع الدلالة صالحاً للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك، إذ يكون قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة. وأما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فإن تأويل الظاهر تبرعاً لا يدخل في الظاهر حينئذٍ ليكون حجة ببناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم في

قوله (ره): (ولا دليل حسب الفرض...).

أقول: هذا إشارة إلى ما قدمناه في الدليل الأول من أدلة بطلان الجمع التبرعي وحاصله أن الجمع التبرعي ظن غير معتبر، بل قد لا يكزن ظناً.

الصورة الثانية. ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، وطرح مقطوع السند من ناحية الدلالة. فلا يكون الجمع أولى، إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور، وكذلك العكس، ولا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح.

وإن كانت (الرابعة)، فإن الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر، لا

قوله (ره): (ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين...).

أقول: أي تعين الطرح لعدم الفائدة في الترجيح، وتوضيحه أن المرجحات بين المتعارضين إما سنديّة وإما دلالية، ولا مجال للترجيحات السندية مع فرض قطعية سند أحدهما إذ القطعي لا ينفعه المرجح إذ لن يبلغ به أعلى من درجة القطع، والظني لا ينفعه المرجح أيضا إذ لن يبلغ بالمرجح السندي مرتبة القطعي.

كما لا مجال للترجيحات الدلالية مع فرض قطعية دلالة أحدهما لنفس العلة المتقدمة، أي أن القطعي الدلالة لا يحتاج إلى تأييد، والظني لن يبلغ بالمرجح السندي مرتبة القطعي.

أقول: سيأتي التعرض لأحكام التعارض مع عدم الترجيح، وهل أن العمل بالقطعي الصدور هل هو أولى من العمل بالقطعي الدلالة أو العكس، أو لا يوجد أولوية أصلا.

قوله (ره): (إلى المرجحات في السند..).

أقول: وكذا لا معنى للرجوع إلى المرجحات الدلالية مع القطع بدلالة أحدهما.

قوله (ره): (في أصالة السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور..).

أن الأمر يدور بين السندين ولا بين الظهورين، والسرف في هذا الدوران: أن دليل حجية السند يشملهما معاً على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، وكذلك دليل حجية الظهور. ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معاً، لا بدّ أن نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصدم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر، وكذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معاً لا بدّ أن نحكم بكذب سند أحدهما، فيصدم حجية

أقول: مراده يتضح في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن مركز التعارض بين الخبرين هو أحد أمرين:

- ١ - إما بين حجية السند فيهما معاً مع حجية دلالة أحدهما.
- ٢ - أو بين حجية الدلالة فيهما معاً وحجية السند في أحدهما.

ودليل هذه المقدمة هو أن حجية سنديهما تنزلهما منزلة مقطوعي الصدور فيمتنع إجراء حجية ظهوريهما بل لا بد من إسقاط إحداهما ضرورة أن إجراء حجية ظهورهما معاً تنزلهما منزلة مقطوعي الدلالة فيصير المتعارضان بمنزلة مقطوعي السند والدلالة وقد عرفت استحالته.

كما أن حجية دلاليتهما تنزلهما منزلة مقطوعي الدلالة فيمتنع إجراء حجية صدوريهما بل لا بد من إسقاط إحداهما ضرورة أن إجراء حجية صدوريهما معاً تنزلهما منزلة مقطوعي الصدور، فيصير المتعارضان بمنزلة مقطوعي السند والدلالة وقد عرفت استحالته.

المقدمة الثانية: أنه إذا كان مركز التعارض هو أحد هذين الأمرين، فحل التعارض فيهما يكون بالتصرف في أحد الطرفين في هذين الأمرين، وهو إما حجية السند وإما حجية الدلالة.

أقول: أما المقدمة الثانية فهي واضحة، وإنما الكلام في المقدمة الأولى، والإنصاف أنها غير ثابتة إذ لا دليل عقلي ولا نقلي يستوجب ملاحظة

ظهور أحدهما حجية سند الآخر. فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم.

نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فإنه حينئذ لا تجري أصالة الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضة الآخر.

ومن هنا نقول: إن الجمع العرفي أولى من الطرح. بل بالجمع العرفي يخرج عن كونهما متعارضين، كما سيأتي. فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معاً.

أما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فإن الجمع التبرعي لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فإما أن يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقتان.

التعارض بهذه الصورة (أي صورة أن نأخذ السندين أو الدالتين أولاً) مما يستوجب التصوير الذي تقدم.

بل يمكن أن نفترض ملاحظة التعارض بملاحظة أخرى وهي بأن نأخذ حجية السند والدلالة في الخبر الأول فيمتنع حجية السند أو الدلالة في الخبر الثاني، فيكون مركز التعارض بينهما أن حجية السند والدلالة في الخبر الأول تمنع من إجراء كلا حجية السند وحجية الدلالة في الخبر الثاني، بل لا بد من إسقاط إحداهما، ولم أجد أي دليل يمنع من ملاحظة التعارض بهذه الملاحظة.

وعلى هذه الملاحظة يكون أمر التصرف لحل التعارض دائراً إما برفع اليد عن الظهور أو الصدور في الخبر عينه أعني الخبر الملحوظ أنه الثاني.

فتحصل من ذلك كله إنه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور في (المقدمة) - فلنشرع في المقصود، والأمور التي ينبغي أن نبحثها ثلاثة: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السندية وما يتعلق بها.

الأمر الأول

الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الأخيرة يتضح أن القدر المتيقن من قاعدة أولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سماه الشيخ الأعظم بـ «الجمع المقبول»، وغرضه المقبول عند العرف. ويسمى الجمع الدلالي.

وفي الحقيقة - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك - إنه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. والوجه في ذلك أنه إنما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بهما معاً. وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردد.

قوله (ره): (لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي...).

أقول: قد عرفت أنه لا يرتفع التعارض والتكاذب إلا بالجمع العرفي، فمع عدمه لا قيمة لأي شيء آخر، فلا قيمة للجمع التبرعي، كما لا قيمة لأظهرية أحد الدليلين على الآخر، فإن الاظهرية لا تقتضي التصرف في الظاهر الآخر، كما لا قيمة لما شاع واشتهر قديماً وسموه بالمتقدم عند تعارض الاحوال من الشيعو والغلبة وكثرة الاستعمال، فكل ما ذكره استحسنات وقوة احتمالات ونحو ذلك مما لا قيمة إذ لا يزيد في أحسن حالاته عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً.

وبعبارة أخرى، إنما لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلاً، فلا بدّ من العلاج إما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السندية وغيرها، وأما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فإن التعبد بهما معاً يكون تعبداً بالمتلائمين، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج.

ويتضح من ذلك أنه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع. وللجمع العرفي موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب:

(فمنها) ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فإن الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه، لأنه بمنزلة القرينة عليه. وقد جرى البحث في أن الخاص مطلقاً بما هو خاص مقدم على العام، أو إنما يقدم عليه لكونه أقوى ظهوراً فلو كان العام أقوى ظهوراً كان العام هو المقدم، ومال الشيخ الأعظم إلى الثاني. كما جرى البحث في أن أصالة الظهور في الخاص حاکمة، أو واردة على أصالة الظهور

قوله (ره): (وقد جرى البحث في أن الخاص...).

أقول: وتقدم منا في المباحث السابقة بيان ان الصواب أن الخاص يتقدم على العام تقدم القرينة على ذي القرينة، وأن كل قرينة تهدم ظهور ذي القرينة سواء كانت أقوى أو اضعف في ظهورها فبمجرد صدور الإشارة من المتكلم أنه يريد تفسير كلامه أو يريد نصب قرينة توضح مرامه حتى يتعلق ظهور كلامه على هذه القرينة، ولهذا سيختل ظهور ذي القرينة حتى لو كانت القرينة مجملة إذا دلت على وجود تفسير مخالف لظهور ذي القرينة.

قوله (ره): (أن أصالة الظهور في الخاص حاکمة...).

أقول: قد قدمنا بيان حكومة أصالة الظهور في الخاص على أصالة ظهور العام في العموم، ونعيد توضيحه في مقدمتين:

في العام، أو إن في ذلك تفصيلاً. ولا يهمننا التعرض إلى هذا البحث، فإن المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من أنحاء التقديم.

ويلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النص على الظاهر، والأظهر على الظاهر، فإنها من باب واحد.

المقدمة الأولى: أن إثبات ظهور العام بالمدلول الجدي في العموم يتوقف على إثبات عدم القرائن المتصلة والمنفصلة، ضرورة أنه مع وجود أي قرينة على التخصيص لا يبقى العموم، وبالتالي فيمكن أن تصور صيغة أصالة العموم هكذا: (إذا انتفت القرائن على التخصيص كان العام ظاهراً في العموم).

المقدمة الثانية: أن أصالة ظهور الخاص في الخصوص تثبت تعبدًا وجود قرينة على التخصيص.

وبذلك يتضح أن أصالة ظهور الخاص رافعة تعبدًا لموضوع أصالة العموم، وهذا معنى حكومة حجية الخاص على أصالة العموم.

وإذا كان المخصص ظني السند قطعي الدلالة كانت حجية السند حاکمة على أصالة الظهور في العموم بعين ملاك حكومة أصالة ظهور الخاص لأن موضوع أصالة العموم هو عدم القرينة.

نعم لو كان الخاص قطعياً سنداً ودلالة كان رفعه لموضوع أصالة العموم رفعاً تكوينياً بدون تعبد فيكون تقدم الخاص على أصالة العموم في العام من باب التخصص.

ومما ذكرناه يتضح فساد ما قيل من أن المخصص القطعي وارد على أصالة العموم.

تنبيه: قد احتمل بعض الفحول أن موضوع أصالة العموم هو (عدم الحجة على التخصيص)، ومن ثم استنتج أن تقدم أصالة الخصوص على

و(منها) ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن، ولكن لا على أن يكون قدراً متيقناً من اللفظ، بل من الخارج، لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فإن الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق حينئذٍ ولا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد (ثمن العذرة سحت) وورد أيضاً (لا بأس ببيع العذرة)، فإن عذرة الإنسان قدر متيقن من الدليل الأول، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني، فهما من ناحية لفظية متبائن متعارضان، ولكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبة إلى غير القدر المتيقن، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، ويتلاءمان عرفاً.

أصالة العموم هو من باب الورد، إذ يكون حجية الخصوص رافعة بواسطة التعبد لموضوع أصالة العموم رفعا خارجيا تكوينيا.

وهو صحيح لو كان الموضوع هو ما ذكره لكن لا يخفى فساده فإن هذه الأصول عقلائية محضة وليس الشارع سوى مقرر لها، ومن البديهي أن الأصول العقلائية لا يمكن أن يكون موضوعها عدم الحجة الشرعية كما لا أظنه يخفى عليك.

تنبيه ثان: اتضح بما ذكرناه أن أصالة الظهور في الخاص هي الحاكمة على أصالة الظهور في العام، بينما نفس الدليل الخاص مخصص للدليل العام بنفسه، فلا وجه لتوهم الخلط بين التخصيص والحكومة.

قوله (ره): (فيحمل كل منهما على القدر المتيقن...).

أقول: وجود القدر المتيقن مع علمنا بصدور الكلامين من المعصوم يوجب رفع التعارض عن الدليلين، فإن كل واحد من الدليلين يكون كالنص

و(منها) ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الإجماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقي من القلة لا يحسن أن يراد من العموم، فإن مثل هذا العام يقال عنه: إنه يأبى عن التخصيص. فيكون ذلك قرينة على تخصيص العام الثاني.

و(منها) ما إذا كان أحد العامين من وجه وارداً مورد التحديدات كالأوزان والمقادير والمسافات، فإن مثل هذا يكون موجباً لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص، إذ يكون ذلك أيضاً مما يقال فيه: «إنه يأبى عن التخصيص».

وهناك موارد أخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفي، مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته، ومثل ما إذا لم يكن لكل منهما إلا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي، ومثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك في الجزء الأول ص ١٦٤، فراجع... ولا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث.

في القدر المتيقن، فيصلح لأن يكون قرينة على التصرف في الدليل الآخر لأنه في المقدار المتيقن بمنزلة الخاص إلى العام، وكذلك بالعكس، فيكون كل منهما مخصصاً للآخر في قدره المتيقن.

ثم إن هذه الموارد ذكرها شيخ مشايخنا المتأخرين الميرزا النائيني قدس سره وذكر معها موارد أخرى من أرادها راجعها هناك، والعبرة في الجميع كون الجمع بين الدليلين ظاهراً بالظهور العرفي بحيث لو عرض على العرف علموا أن هذا هو المراد من الكلامين وأن أي متكلم ينطق بمثل هذين الكلامين يكون مراده منسجماً مع الجمع المذكور، ولا عبرة بآي عنوان آخر.

الأمر الثاني

القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم أن القاعدة الأولية في المتعادلين هي التساقت، ولكن استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقت، غير أن آراء الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة أقوال:

١ - التخيير في الأخذ بأحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه.

٢ - التوقف بما يرجع إلى الإحتياط في العمل، ولو كان الإحتياط مخالفاً لهما كالجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما.

وإنما كان التوقف يرجع إلى الإحتياط، لأن التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق أحدهما، وهذا يستلزم الإحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنص، مع العلم الإجمالي بالحكم.

٣ - وجوب الأخذ بما طابق منهما الإحتياط، فإن لم يكن فيهما ما يطابق الإحتياط تخير بينهما.

ولا بدّ من النظر في الأخبار لاستظهار الأصح من الأقوال. وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن إمكان صحة هذه الأقوال جملة، بعد ما سبق من تحقيق أن القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقت،

قوله (ره): (القاعدة الأولية بحكم العقل..).

أقول: لا بأس بتفسير حكم العقل في القاعدة الأولية وإن كان هذا الأمر قد مر عليك غير مرة، ونزيده هنا توضيحاً فنقول: أن القاعدة الأولية ليست حكماً عقلياً بالتساقت أو التخيير، وإنما هي عبارة عن إدراك العقل

فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذٍ؟ وأكثرها إشكالاً هو القول بالتخيير بينهما، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخيير.

لحكم المتعارضين من حيث الأدلة الأولية العامة الدالة على حجية الإمارات فقط أي بغض النظر عن الأدلة الخاصة الواردة في خصوص المتعارضين.

فليست القاعدة الأولية حكماً عقلياً، وإنما هي عبارة عن نظر العقل إلى هذه الأدلة وحكمه بإمكانية شمولها لكلا المتعارضين أو لأحدهما أو عدم إمكانية ذلك.

وبعبارة أخرى أن الأدلة بعمومها شاملة لكل الإمارات ومنها المتعارضين، فهي تدل على حجية المتعارضين إن لم يكن هناك مانع عقلي يمنع من ذلك، فالقاعدة الأولية هي الإجابة عن هذا التساؤل العقلي أي أن التعارض هل هو مانع عقلي من شمول الأدلة لكلا المتعارضين أو أحدهما أو ليس مانعاً أصلاً.

فمن قال بالتساقط قال أن العقل حاكم بأن التعارض مانع من شمول الأدلة للمتعارضين معاً.

ومن قال بالتخيير قال أن العقل حاكم أن التعارض مانع من شمول الأدلة لأحد المتعارضين.

قوله (ره): (للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما...).

أقول: إن الناظر نظرة بدوية إلى القاعدتين الأولية والثانوية قد يتخيل وجود المنافاة بينهما حيث يرى أن القاعدة الأولية حكمت - مثلاً - بتساقط المتعارضين أي عدم حجيتهما، وحكمت القاعدة الثانوية - مثلاً - بالتخيير بينهما أي حجيتهما معاً فمن الواضح التضاد الكامل بين حكمي القاعدتين.

ولكن هذه المنافاة هي بدوية محضة وإلا فإن القاعدتين بينهما كمال الإنسجام والوثام، وهذا الإنسجام بينهما قد أشرنا إليه فيما سلف، ونزيده هنا بياناً، فنقول:

نقول في الجواب عن هذا السؤال: إنه إذا فرضت قيام الإجماع ونهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين. فإن ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجية أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين. وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقاً من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقية، لأنه إنما حكمنا بالتساقط فمن جهة

أن القاعدة الأولية هي النظرة العقلية المخصوصة بالأخبار العامة الدالة على حجية الإمارة، فيمكنها أن تستتج التساقط أو التخيير، وكلاهما كما تقدم بيانه لا يعني إلا شيئاً واحداً وهو حدود دلالة الأدلة الأولية:

فمعنى التساقط هو أن الأدلة الأولية لا تدل على حجية أي من المتعارضين.

ومعنى التخيير هو أن الأدلة الأولية لا تدل إلا على حجية أحد المتعارضين.

وهذا المعنى لا مجال لأن يتنازع أو يتنافى مع القاعدة الثانوية التي هي دلالة أدلة أخرى غير الأدلة العامة، وهي الأدلة الخاصة الواردة في علاج المتعارضين، فلو قلنا أن الأدلة الأولية لا تدل على حجية كلا المتعارضين لا يكون منافياً لقولنا أن الأدلة الخاصة العلاجية دالة على حجيتها، وذلك لوضوح أنه من البديهي جداً عدم المنافاة أبداً بين دليل لا يدل على الشيء، ودليل يدل على الشيء فإن الأخبار العامة الأولية لا تدل على حجية المتعارضين، وأخبار العلاج الثانوية تدل على حجيتها تخيراً.

وإنما يمكن توهم منافاة القاعدة الثانوية للقاعدة الأولية لو كان كلاهما مدلول دليل واحد، أو كانا من دليلين دالين أحدهما يدل على السقوط وثانيهما على التخيير، فيقال على الفرض الأول: كيف يمكن لدليل واحد أن يدل على قاعدتين متباينتين، ويقال على الفرض الثاني: أن الدليل الثاني يدل على ما ينافي مدلول الدليل الأول.

قصور دلالة أدلة حجية الإمارة عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين. ولكن لا يقدح في ذلك أن يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية أحدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول الذي تتضمنه الأدلة العامة.

ولا يلزم من ذلك - كما قيل - أن تكون الإمارة حينئذٍ مجعولة على نحو السببية، فإنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم التسايط باعتبار الجعل الأول.

مع انه لا يخفى عليك أنه لو افترضنا - من قبيل فرض المعدوم - الفرض الثاني أي أن الأدلة الأولية دلت على إسقاط حجية كلا الدليلين، وقلنا أن القاعدة الثانوية دلت على التخيير بينهما، فإنه وإن وقع التنافي بين الدليلين إلا أن هذا التنافي بينهما لن يكون تناف مستقر، بل سيرتفع التنافي فورا ضرورة أن أخبار العلاج أخص من الأخبار العامة الأولية، ولا محيص من تقدم الأخبار الخاصة على الأخبار العامة.

قوله (ره): (تكون الإمارة حينئذٍ مجعولة على نحو السببية...).

أقول: هذه الملازمة هي قضية شرطية مفادها: أن أدلة حجية الإمارة إذا دلت على حجية المتعارضين وجب أن لا تكون الإمارة طريقا بل تكون سببا. ويستدل على هذه الملازمة بمقدمتين:

المقدمة الأولى: أن حجية المتعارضين لا يمكن أن تكون طريقية بل هي سببية.

ودليل هذه المقدمة هو أن حجية الإمارة لا يمكن أن تشمل المتعارضين إذا كان المراد منها جعل الإمارة طريقا إلى الواقع ضرورة حصول التكاذب والتنافي بين المتعارضين ويستحيل التنافي في الواقع فيستحيل التنافي بين الطرق إلى الواقع، فلا يمكن للمولى أن يقول: هذا عين الواقع، وذاك الذي يناقضه هو أيضا عين الواقع.

وبعبارة أخرى أوضح: إنه لو خلينا نحن والأدلة العامة الدالة على حجية الإمارة فإنه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين، لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما، فلا بدّ من الحكم بعدم حجيتهما معاً. أما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية أحدهما فلا بدّ من الأخذ به ويدل على حجية أحدهما بجعل جديد، ولا مانع عقلي من ذلك.

وعلى هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الأولية بحكم العقل هي التساقت.

بقي علينا أن نفهم معنى التخيير على تقدير القول به، بعد أن بينا سابقاً أنه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية، ولا من جهة الواقع فنقول:

المقدمة الثانية: أن سببية حجية المتعارضين تستوجب سببية حجية غير المتعارضين لأن الحجية في كل الإمارات بجعل واحد من سنخ واحد. فينتج أن حجية المتعارضين تستلزم أن الإمارات مجعولة من باب السببية لا من باب الطريقة.

فلا تتم هذه الملازمة إلا بتمامية كلا المقدمتين، وقد تولى المصنف (ره) نقض المقدمة الثانية بأن الحجية ليست من سنخ واحد ولا بجعل واحد، بل لدينا جعلان، وقد أوضحنا ذلك آنفاً.

والحاصل أنه لو كان لدينا جعل واحد لحجية المتعارضين وغير المتعارضين معاً لوجب أن يكون حجية الإمارات من باب السببية، ولكن ليس لدينا جعل واحد بل لدينا جعلان فالجعل الثانوي دل على حجية المتعارضين من غير باب الطريقة، وأما الجعل الأولي فدل على حجية الإمارات غير المتعارضة من باب الطريقة.

إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه، فللمكلف أن يختار ما يشاء منهما فإن أصاب الواقع فقد تنجز به وإلا فهو معذور. وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والأدلة العامة، فإنه لا منجزية لأحدهما غير المعين ولا معذرية له.

والشاهد على ذلك أنه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معاً، لأنه على تقدير الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفة الواقع، بينما إنه معذور في مخالفة الواقع لو أخذ بأحدهما. وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص، موجوداً فإنه يجوز له ترك العمل بهما معاً وإن استلزم مخالفة الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلة العامة.

إذا عرفت ما ذكر فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق في المسألة، فإن منها ما يدل على التخيير مطلقاً، ومنها ما يدل على

قوله (ره): (فإنه يجوز له ترك العمل بهما معا...).

أقول: قد عرفت أن المتعارضين ساقطان فيجوز تركهما إلا أنك عرفت في مسألة نفي الثالث أن سقوط المتعارضين ليس سقوطاً مطلقاً، بل ذهب البعض إلى حجيتهما في نفي الثالث ومن ثم فيجوز تركهما إلا في الثالث، كما أننا رجحنا تبعاً لصاحب الكفاية حجية أحد المتعارضين غير المعين مصداقاً، مما يستلزم تطبيق قوانين العلم الإجمالي.

قوله (ره): (ومنها ما يدل على التخيير..).

أقول: ذكر الشيخ الأنصاري أن الأخبار الدالة على التخيير متواترة، قال في فرائده: حيثئذ فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط...، وجوه: المشهور - وهو الذي عليه جمهور المجتهدين - الأول، للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالة عليه.

التخيير في صورة التعادل، ومنها ما يدل على التوقف، ثم نعقب عليها بما يقتضي، فنقول: إن الذي عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلي:

١ - خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام ^(١):

قلت: يجيئنا الركلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق؟

قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما أخذت.

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقاً،

أقول: دعوى التواتر عجيبة ولا سيما من مثل الشيخ قدس الله تعالى نفسه الزكية، وقد رده غير واحد بل قيل: لم نجد رواية حائزة شرايط الحجية دالة على التخيير، قال السيد الخوئي: أن التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح لاحدهما مما لا دليل عليه. بل عمل الاصحاب في الفقه على خلافه، فانا لم نجد مورداً افتى فيه بالتخيير واحد منهم.

أقول: وهو الصواب، وسيأتيك نقاشنا في الأخبار الواردة في المقام.

قوله (ره): (خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام (...)).

أقول: يرد على هذا الخبر إيرادان:

الأول: أن هذا الخبر ضعيف الإسناد فإنه مرسل أرسله الطبرسي في الإحتجاج.

الثاني: أن الخبر ليس ظاهراً في التخيير مطلقاً، بل ظاهر في التخيير بعد فقد المرجحات، وهذا الإيراد لم أجد من أورده إلا المصنف (ره) وهو في غاية الضعف، وستعرض له عند ذكره.

قوله (ره): (ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقاً).

ولكن صدره - الذي لم نذكره - مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، فهو يدل على أن التخيير إنما هو بعد فقدان المرجع ولو في الجملة.

٢ - خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١).

أقول: وقد استظهر التخيير مطلقا من هذه الرواية كل أعظم الأصوليين كالشيخ الآخوند والآغا ضيا والشيخ النائيني والبروجردي وغيرهم، وهو الصحيح الظاهر فإن الخبر ظاهر جدا في الدلالة على التخيير مطلقا حيث ان الإمام عليه السلام قال له بلا استفصال: (فموسع عليك).

قوله (ره): (ولكن صدره الذي لم نذكره مقيد بالعرض).

أقول: الصدر المحذوف هو قوله: قلت: يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة: فقال عليه السلام ما جائك عنا فقس على كتاب الله عنه واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا.

ومن الواضح عدم دلالة هذه الفقرة على ما زعمه المصنف (ره) فإن هذا ليس من باب الترجيح بل هو من باب بيان الميزان لتمييز الخبر الصادر عنهم من الخبر غير الصادر عنهم، فالسائل يشكك بصدور الروايات عنهم من جهة اختلافها، فأخبره الإمام عليه السلام بالميزان، ولذا فإن نتيجة شبه الخبر بالكتاب والسنة هو (فهو منا)، كما أن نتيجة عدم شبه الخبر بالكتاب والسنة هو (فليس منا).

ومن ثم الراوي لما فهم الحكم في الخبرين المشكوكين سأل عن الخبرين المعلومين الصدور حيث قيد الراويين بأنهما ثقة.

ولأجل ما ذكرنا فإن كل الأعظم المتقدمين لم يشكوا في دلالة الخبر على التخيير مطلقا، وإنما المشكلة في الخبر هو إسناده الضعيف فإن الخبر مرسل كما تقدم.

قوله (ره): (خبر الحارث بن المغيرة...).

أقول: يرد على هذا الخبر ثلاثة إيرادات:

«إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه».

وهذا الخبر أيضاً يستظهر منه التخيير مطلقاً من كلمة (فموسع عليك) ويقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية.
ولكن يمكن أن يناقش في استظهار التخيير منه:

الإيراد الأول: أن الخبر ضعيف الإسناد فإنه مرسل أرسله الطبرسي في الإحتجاج عن الحارث.

الإيراد الثاني: أن الخبر ليس موضوعه الأخبار المتعارضة، بل موضوعه هو مطلق الحديث، ومن ثم فالخبر وارد في أصل حجية خبر الواحد فهو من الأخبار الأولية العامة لا من أخبار العلاج الواردة لمعالجة التعارض.

ويمكن رد هذا الإيراد بأن الخبر ظاهر في باب التعارض، وأن الذي يقتضي هذا الظهور قرينتان:

القرينة الأولى: أن رواة الحديث كالطبرسي وغيره رووا الخبر في باب التعارض والتخيير بين المتعارضين، وهذا يكشف عن أن خبر ما يقتضي أنه وارد في المتعارضين.

القرينة الثانية: أن جواب الإمام عليه السلام وهو قوله (موسع عليك) قرينة على أن السؤال هو عن الأخبار المتعارضة لظهور أن (التوسعة) لا تصلح في مقام بيان أصل حجية الأخبار، فإن حجية الخبر قد تكون إلى التضييق والأخذ بخناق المكلف أقرب منها إلى التوسعة.

الإيراد الثالث: أن الخبر خاص وأنه إنما يدل على التخيير بحال الحضور والتمكن من الوصول إلى الامام عليه السلام وذلك لقوله (فموسع عليك حتى ترى القائم).

ويمكن رد هذا الإيراد:

أولاً: بأن التغيي أقصى ما يقتضيه إمكان الغاية، وهذا الإمكان متحقق حتى في زمان الغيبة فإننا نحتمل رؤية الإمام عليه السلام في اليوم أو غد، وقد ندرك ذلك وقد يحول بيننا وبينه الموت، وهكذا كان الحال في تلك الأزمنة فكم من الشيعة حال الموت بينهم وبين رؤية إمامهم عليه السلام.

ثانياً: أن اشتراط التخيير بإمكان الرؤية غير مقبول إجماعاً لأنه يلزمه منع التخيير في كثير من الموارد حتى في زمن الغيبة حيث كانت التقية الشديدة وسجن الأئمة (صلوات الله عليهم) وصعوبات الزمان وضيق الأحوال قد توجب لكثير من الشيعة اليأس عن إمكانية رؤية إمامهم عليه السلام، وهذا اللازم لا يلتزم به أحد لوضوح أن ليس غرض الإمام عليه السلام أن التخيير مخصوص.

ثالثاً: أن ذكر الغاية لا يقتضي أبداً تقييد المغي بإمكانية بلوغ الغاية فهذا أمر غير ظاهر ولا موجب له، وكم من مغي تكون غايته غير منظور ولا معلومة التحقق عن وقت قريب مثل قوله تعالى: ﴿فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره﴾ وقوله تعالى: ﴿فاصبروا حتى يحكم الله بيننا﴾، وقوله تعالى: ﴿فتربصوا حتى يأتي الله بأمره﴾، بل قد تكون ممتنعة عادة مطلقاً أو في الوقت القريب مثل قوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا﴾ وقد نعلم في كثير من الموارد امتناع إيمانهم، وقوله تعالى: ﴿فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا﴾ وقد نعلم كثيراً امتناع هجرتهم، والأمثلة أكثر من أن تحصى.

هذا مع أن المتأمل في أحوال الأئمة عليهم السلام وشيعتهم ولا سيما بعد الصادق عليه السلام يدرك أن رؤية الإمام في ذلك الزمان كانت عند معظم الشيعة أقل احتمالاً للوقوع من رؤية الإمام في زماننا هذا صلوات الله عليهم وعلى شيعتهم ولعن الله الظالمين لهم من الأولين والآخرين إلى قيام يوم الدين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(أولاً) - بأن الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الإمام والأخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمننا إثباته، لأن الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه أبداً ولا تدل عليها.

(ثانياً) - بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون وارداً لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب. ومعنى (موسع عليك) الرخصة بالأخذ به كناية عن حجته، غاية الأمر إنه يدل على أن الرخصة مغياة برؤية الإمام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا أمر لا بد منه في كل حجة ظنية، وإن كانت عامة حتى لزمان حضور الإمام إلا أنه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد أن ينتهي أمد جواز العمل بها.

وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

قوله (ره): (الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء...).

أقول: هذا هو الإيراد الثالث وقد عرفت فساده.

قوله (ره): (لا تستلزم الرخصة فيه ابداً..).

أقول: نحن لا ننتقل من الدلالة على الأول إلى الدلالة على الثاني حتى يعترض علينا بهذا الاعتراض بل نحن نتمسك بعموم التوسعة قبل تحقق الغاية.

قوله (ره): (غير ظاهر في فرض التعارض).

أقول: أقول: هذا هو الإيراد الثاني.

قوله (ره): (ومعنى (موسع عليك)..).

أقول: هذا شروع في الرد على القرينة الثانية من القرينتين اللتين ذكرناهما لاستظهار أن الخبر وارد في باب التعارض.

٣ - مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام (١).

«اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم أن صلتهما في المحمل، وروى بعضهم أن لا تصلهما إلا على الأرض، فاعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك!». .

فوق عليه السلام: «موسع عليك بأية عملت».

وهذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً وتحمل على المقيدات كالثانية.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الإستظهار بأنه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار أن الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معاً، لا أن المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطئة الروايتين.

وهو احتمال قريب جداً، لا سيما أن السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الإمام ليقتدي به، أي إنه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغي أن يطابق السؤال، فكيف صح أن يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين، وعليه فلا يكون في هذا الخبر أيضاً شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

قوله (ره): (مكاتبة عبد الله بن محمد...).

أقول: هذه المكاتبة صحيحة الإسناد خرجها الشيخ في تهذيبه بإسناده عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام إختلف أصحابنا... الحديث.

(١) الوسائل، كتاب القضاء الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، عن الاحتجاج.

٤ - جواب مكاتبة الحميري إلى الحجة عجل الله فرجه^(١).

«في ذلك حديثان: أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأما الحديث الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

وهذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً ويحمل على

قوله (ره): (وهذه أيضاً استظهروا منها التخيير..).

أقول: هكذا استظهر منها جماعة من الفحول منهم صاحب الكفاية وغيره.

وقد أورد على دلالتها بإيرادين:

الإيراد الأول: أن غاية الخبر أن الإمام سلام الله عليه قد حكم بالتخيير بين الروايتين، وليس في هذا الأمر إطلاق ولا عموم فقد يكون مخصوصاً بصنف معين من أصناف التعارض كالتعارض في النوافل، قال السيد الخوئي: ولا إطلاق لكلام الامام عليه السلام ولا عموم حتى يتمسك بهما ويتعدى عن مورد الرواية الى غيره.

أقول: وهذا الإيراد لا وقع له لأن هذا المورد من أبرز موارد تنقيح المناط، ويمكن الانتقال من هذا المورد بخصوصه إلى عموم التعارض، فإنه لا فرق بين أصناف التعارض عند الشارع ضرورة أن قيمة الأخبار وقيمة الأحكام الشرعية هي قيمة واحدة غير قابلة للتمايز بنظر الشارع، فلو لم يتمكن من تنقيح المناط في هذا المورد لما أمكن في أي مورد آخر.

نعم سيأتي في معتبر الميثمي أن باب التوسعة هو الأخبار الواردة في ما لا يكون من قبيل المحرمات والفروض، ولما كان هذا الخبر مورده هو النوافل أيضاً فلا مجال لتنقيح المناط بأكثر من هذا الباب.

المقيدات. ولكنه أيضاً يناقش في هذا الإستظهار بأنه من المحتمل قريباً أن المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. ويشهد لذلك التعبير بقوله: «كان صواباً»، لأن المتعارضين لا يمكن أن يكون كل واحد منهما صواباً ثم لا معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين

الإيراد الثاني: أنه يحتمل أن يكون جواب الإمام عليه السلام هو إخبار بالحكم الشرعي الذي هو التخيير العملي، فليس جواب الإمام عليه السلام هو التخيير بين الحجتين المتعارضتين.

وهذا الإيراد فاسد أيضاً لظهور كلام الإمام عليه السلام بأن التخيير بين الحجتين حيث قال (باية عملت) فإن (آية) ظاهرة في الإشارة إلى الروايتين المختلفتين.

قوله (ره): (جواب مكاتبة الحميري إلى الحجة (عج) ..).

أقول: وهو توقيع قوي الإسناد فقد رواه الشيخ الطوسي أخبرنا جماعة، عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود القمي قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح رضي الله عنه على ظهر كتاب... احديث، ثم قال: وقال ابن نوح: أول من حدثنا بهذا التوقيع أبو الحسين محمد بن علي بن تمام، وذكر أنه كتبه من ظهر الدرج الذي عند أبي الحسن بن داود، فلما قدم أبو الحسن بن داود وقرأته عليه، ذكر أن هذا الدرج بعينه كتب به أهل قم إلى الشيخ أبي القاسم وفيه مسائل، فأجابهم على ظهره بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وحصل الدرج عند أبي الحسن بن داود.

وقد اعترض على هذه المكاتبة بعين الإيرادين المتقدم إيرادهما على المكاتبة المتقدمة، وجوابهما بعين الجواب أيضاً فلا حاجة إلى تكرار الإيراد والجواب إلا أن هذه المكاتبة أوضح في التخيير بين الحديثين حيث

ثم العلاج بينهما، إلا لبيان خطأ الروایتين وإن الحكم الواقعي على خلافهما.

٥ - مرفوعة زرارة المروية عن غوالي اللآلي، وقد جاء في آخرها: «إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر».

ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين وفي أنه بعد فرض التعادل، لأنها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها، ولكن الشأن في صحة سندها وسيأتي التعرض له. وهي من أهم أخبار الباب من جهة مضمونها.

٦ - خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١).

أن الإمام عليه السلام هو الذي ذكر الحديثين، وهو الذي قال: بأيهما أخذت من باب التسليم...، وباب التسليم هو التسليم بكلام الأئمة عليهم السلام.

قوله (ره): (مرفوعة زرارة المروية...).

أقول: وهي ضعيفة الإسناد، وضعيفة الدلالة لأن هذا التخيير هو بعد تعادل الخبرين بالمرجحات، وإليك إعادة للخبر لترى ذلك... يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي! إنهما معا مشهوران ماثوران عنكم؟ فقال - عليه السلام - خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان؟ فقال - عليه السلام - انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف، فان الحق فيما خالفهم، قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع، قال - عليه السلام - إذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك واترك الآخر، قلت: فانهما معا موثقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال - عليه السلام - إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر.

قوله (ره): (خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام...).

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه. وقد استظهروا من قوله عليه السلام: «فهو في سعة» التخيير مطلقاً.

وفيه (أولاً) - أن الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الإمام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصاً أو عموماً. فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة. و(ثانياً) - إن الأولى فيها أن تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير، وذلك لكلمة (يرجئه). وأما قوله (في سعة) فالظاهر أن المراد

أقول: هذا الخبر موثق رواه علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى والحسن بن محبوب جميعاً، عن سماعة. وقد اورد على الخبر إيرادان:

الأول: أن المراد هو السعة في العمل لا في التخيير بالحجة، ويؤكد هذا المعنى قوله: (يرجئه حتى يلقي من يخبره..) وهو صريح في الإرجاء وعدم البت بالحكم

الثاني: أن قول الامام عليه السلام: (فهو في سعة) لا يدل على ازيد من حكم العقل لأن مورد هذه الرواية دوران الامر بين المحذورين حيث أن أحد الخبرين يأمر والاخر ينهى، والعقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل والترك.

قوله (ره): (واردة في فرض التمكن من لقاء الإمام عليه السلام..)

أقول: قد عرفت في خبر الحارث بن المغيرة أن هذا الإيراد لا قيمة له.

قوله (ره): (أن تجعل من أدلة التوقف لا التخيير...).

أقول: لما عرفت أن قوله (يرجئه) صريح في عدم الأخذ بأحد القولين،

به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار أن الأمر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين وهو الوجوب والحرمة. إذن، فليس المقصود منه التخيير بين الروایتين، لا سيما أن ذلك لا يلتئم مع الأمر بالإرجاء، لأن العمل بأحدهما تخييراً ليس إرجاء، بل الإرجاء ترك العمل بهما معاً.

٧ - وقال الكليني بعد تلك الرواية: «وفي رواية أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك».

ويظهر منه أنها رواية أخرى، لا أنها نص آخر في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة، وإلا لكان المناسب أن يقول (بأيهما أخذ) لضمير الغائب، لا (بأيهما أخذت) بنحو الخطاب.

وأما قوله عليه السلام: (فهو في سعة) فلا يدل على التخيير العملي مطلقاً في كل الموارد، لأن كلام الإمام عليه السلام لا إطلاق له، ولا يمكن فيه تنقيح المناط لأن الرواية كان موردها الدوران بين الوجوب والحرمة التي يحكم فيها العقل بالتخيير، ومن ثم كان من المحتمل قويا أن تكون هذه التوسعة مختصة بالمورد.

قوله (ره): (بعد تلك الرواية..).

أقول: أي في ذيل موثقة سماعة المتقدم ذكرها، وهذه الرواية كالصريحة في التخيير بين الروایتين إلا أن الكليني لم يذكر إسناده، ولكن الكليني بنفسه قد صرح برواية تشبه ألفاظها ألفاظ هذه الرواية، في ديباجة الكافي واعتمد عليها وأرسلها إرسال المسلمات.

قوله (ره): (لكان المناسب أن يقول بأيهما أخذ..).

أقول: مقتضى نقل الكليني للرواية في ذيل هذه الرواية هو أنها عين الرواية بنقل آخر، كما هو العادة في نقل الروايات.

وأما القرينة التي اعتمد عليها المصنف (ره) للخروج عن هذه القاعدة

وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً، ويحمل على المقيدات.

٨ - ما في عيون أخبار الرضا^(١) للصدوق في خبر طويل جاء في آخره: «فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيهما شئت وسعك الإختيار من باب التسليم والإتباع والرد إلى رسول الله».

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، إلا أنه بملاحظة صدرها وذيلها يمكن أن يستظهر منها إرادة التخيير في العمل

فهي قرينة في غاية الضعف بحيث لا تستوجب الظن فضلاً عن الاستظهار، وذلك لوضوح أن الإلتفات من ضمير الغائب إلى ضمير المخاطب هو من الأمور الشائعة في كلمات البلغاء، مع أننا لا نعلم تلك الرواية الأخرى لعل الخطاب فيها كان من أولها أو كان فيها تغييرات وزيادات تستوجب استعمال ضمير الخطاب.

أنه لا ثمرة لوحدة الرواية أو تعددها فإنها على الحالين تكون ظاهرة في التخيير أما على التعدد فواضح، وأما على الوحدة فلأن موردها وإن كان الدوران بين الوجوب والحرمة إلا أن هذا الدوران لا ينتج التخيير بين الروائتين من باب التسليم بل ينتج التخيير العملي من باب الإضطرار وشتان ما بينهما، ومن ثم فيمكن التمسك بتنقيح المناط للجزم بأن حكم الإمام عليه السلام بالتخيير بين الروائتين من باب التسليم عام لكل الموارد حيث لا خصوصية للمورد بهذا الحكم.

ومن ثم تعلم بطلان ما أشار إليه المصنف (ره) من أن استظهار التخيير من الرواية يتوقف على استظهار أنها رواية مستقلة.

قوله (ره): (إلا أنه بملاحظة صدرها وذيلها).

بالنسبة إلى ما أخبر عن حكمه أنه على نحو الكراهة» ولذا إنها فيما يتعلق بالأخبار عن الحكم الإلزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة، لا سيما وقد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله ﷺ: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكون البيان من عندنا».

أقول: لا بأس بنقل الخبر إسنادا ومتنا، روى الصدوق في عيون أخبار الرضا ﷺ، قال: حدثنا أبي ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثني محمد بن عبد الله المسمعى، قال: حدثني أحمد بن الحسن الميثمى انه سأل الرضا ﷺ يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشئ الواحد فقال عيه السلام...الحديث طويل، وفيه: وان رسول الله ﷺ نهى عن اشياء (لا) نهى حرام بل اعافه وكراهه وأمر باشياء ليس فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله ﷺ نهى اعافه أو أمر فضل فذلك يسع استعمال الرخص فيه إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهى ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الاخذ باحدهما أو بهما جميعا أو بايهما شئت واحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول ﷺ والرد إليه والينا وكان تارك ذلك باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول ﷺ مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبي فما كان في السنه موجودا منها عن نهى حرام أو مأمورا به عن رسول الله ﷺ أمر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله ﷺ وأمره، وما كان في السنه نهى اعافه أو كراهه ثم كان

وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف والتريث. وعليه فالأجدر بهذه الرواية أن تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير.

٩ - مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات، وقد جاء في آخرها: «إذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فأرجئه حتى تلقى أمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات».

وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل.

الخبر الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ويحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا أو بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد رسول الله ﷺ، وما لم تجدوه في شيء من الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا، قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله سئ الراى في محمد بن عبد الله المسمعى راوي الحديث وإنما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي، انتهى.

أقول: أما سند الخبر فهو معتبر حيث قد شهد الصدوق بصحة الخبر وارتضاء شيخه ابن الوليد للخبر وأنه كان في كتاب الرحمة وهو من الكتب المشهورة المعتمدة المعول عليها.

وأما الدلالة فهذا الخبر ظاهر بل صريح في تقسيم الأخبار المتعارضة، فما وافق منها الكتاب عمل بالكتاب، ثم ما وافق التحريم البت من السنة فالعمل على السنة، وتخصيص باب التسليم والتخيير بين الخبرين المتعارضين فيما إذا النهي نهى إعافة والأمر أمر فضل، وما كان غير ذلك وجب فيه التوقف والرد إلى أهله.

١٠ - خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١) :

قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالعمل به، والآخر ينهانا عن العمل به؟

قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه.

قلت: لا بدّ أن يعمل بأحدهما.

قال: اعمل بما فيه خلاف العامة.

١١ - رسالة صاحب غوالي اللآلي، على ما نقل عنه، فإنه بعد

روايته المرفوعة المتقدمة برقم ٥ قال: «وفي رواية أنه قال عليه السلام: إذن فأرجئه حتى تلقى أمامك فتسأله».



هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخير أو

قوله (ره): (خبر سماعة..).

أقول: هو من مراسلات الطبرسي في الاحتجاج.

قوله (ره): (روايته المرفوعة..).

أقول: هي مرفوعة زرارة.

قوله (ره): (هذه جملة ما عثرت عليه..).

أقول: وهناك بقية أخبار، منها:

١ - ما في فقه الرضا عليه السلام: والنفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيام

حيضة وهي عشرة أيام، وتستظهر بثلاثة أيام ثم نغتسل، فإذا رأت الدم

عملت كما تعمل المستحاضة، وقد روي ثمانية عشرة يوماً، وروي ثلاث

التوقف. والظاهر منها - بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة فقدان المرجح ولو في الجملة - إن الرجوع إلى التخيير أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها.

وعشرين يوما وبأي هذه الاحاديث أخذ من جهة التسليم جاز.

٢ - قال الكليني في ديباجة الكافي: ولا نجد شيئا أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم.

وكما ترى فقد أرسلها الكليني إرسال المسلمات، وأعلن الإعتماد عليها، وكأن الإعتماد عليها كان شائعا، وهذا ما يستوجب الإطمئنان بصحتها وشهرتها بين الفقهاء.

٣ - وروى الكليني عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: وحدثني حسين بن أبي العلاء أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلا فالذي جاءكم به أولى به.

أقول: قد يستظهر البعض من هذا الخبر أنه من أخبار الترجيح وأنه وارد في المتعارضين وأنه إن كان أحد المتعارضين له شاهد من الكتاب أو السنة عمل به وإلا طرح، وإن كان الظاهر أنه من أخبار التمييز كما سيأتي بيانه.

قوله (ره): (والظاهر منها...).

أقول: قد اختلفت أنظار الأعلام هنا في مقام الجمع بين هذه الأخبار، فمنهم من ذهب إلى التخيير مطلقا، ومنهم من قال بالتساقط، ومنهم من قال بالتفصيل على تفصيلات كثيرة ستأتي، والصواب التخيير في الآداب والسنن

والخلاصة أن المتحصل منها جميعاً أنه يجب أولاً ملاحظة المرجحات بين المتعارضين فإن لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هي التخيير أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار، لا أن القاعدة التخيير أو التوقف في كل متعارضين وإن كان فيهما ما يرجح أحدهما على الآخر.

نعم الاستفادة من الرواية العاشرة فقط - وهي خبر سماعه - إن التوقف هو الحكم الأولي، إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

ولكن التأمل فيها يعطي أنها لا تنافي أدلة تقديم الترجيح، فإن الظاهر أن المراد منها ترك العمل رأساً انتظاراً لملاقاة الإمام، لا التوقف والعمل بالإحتياط.

والإرجاء في الفرائض والمحرمات، وتوضيح ذلك أن الأخبار العلاجية المتقدمة منها معتبر الإسناد ومنها غير معتبر الإسناد، والمعتبر من هذه الأخبار هو خصوص المكاتبين، وموثقة سماعه، وخبر الصدوق ومرسل الكليني، أما بقية الأخبار فهي غير معتبرة بكل المقاييس فلا هي مسندة، ولا هي في كتاب معتبر، ومن ثم نقصر الكلام على الأخبار المعتبرة، فنقول:

أما مكاتبه عبد الله بن محمد فظاهرة بالتخيير إلا أنها لا إطلاق لها فيمكن توسعتها بتقيح المناط إلى التخيير في باب الآداب والسنن.

وأما مكاتبه الحميري فهي كسابقها تدل على التخيير ولا إطلاق لها فيمكن توسعتها بتقيح المناط إلى التخيير في باب الآداب والسنن.

وأما خبر الصدوق فهو صريح في التخيير في باب الآداب والسنن، والوقوف في غيره.

وأما موثقة سماعه فقد عرفت عدم دلالتها إلا على إرجاء الحكم فتقيد بالأخبار المتقدمة..

وبعد هذا يبقى علينا أن نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمة. وقد ذكروا وجوهاً للجمع لا يغني أكثرها. راجع الحقائق (ج ١ ص ١٠٠).

وأنت - بعد ملاحظة ما مر من المناقشات في الأخبار التي استظهروا منها التخيير - تستطيع أن تحكم بأن التوقف هو القاعدة

وأما رواية الكليني فهي مجملة لأن الكليني اقتطعها من رواية، ونحن لا نعلم القرائن الموجودة في الرواية، ونحتمل - بسبب خبر الصدوق - وجود قرائن تدل على التخصيص في باب الأداب، أو كون الخبرين متناقضين بالأمر والنهي، ومن ثم فالعمدة الوحيدة لإطلاق رواية الكليني هو فهم الكليني نفسه.

قوله (ره): (وقد ذكروا وجوهاً للجمع لا يغني أكثرها...).

أقول: ذكروا وجوهاً عديدة للجمع، منها:

١ - الأرجاء في الحكم والتخيير في العمل، قال البحارني: به صرح جملة من مشايخنا المتأخرين.

٢ - الأرجاء زمن الحضور والتخيير زمن الغيبة وأزمان عدم إمكان إدراك الإمام، قال البحارني: به صرح الثقة الجليل أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج.

٣ - الأرجاء عند إمكان الإرجاء والتخيير فيما لا بد من العمل به، قال البحارني: ذهب إليه الفاضل ابن أبي الجهم.

٤ - الأرجاء في حقوق الأدميين، والتخيير في العبادات، قال البحارني: ذهب إليه المحدث الأمين الاسترآبادي (قدس سره) في كتاب الفوائد المدنية.

٥ - الأرجاء استحباباً والتخيير جائزاً، قال البحارني: نقله المحدث السيد نعمة الله عن شيخه المجلسي (قدس سرهما) وظني بعده.

الأولية، وأن التخيير لا مستند له، إذ لم يبق ما يصلح مستنداً له إلا الرواية الأولى، وهي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف والرد إلى الإمام.

أما (الخامسة)، وهي مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جداً، وقد أشرنا فيما سبق إلى ذلك وسيأتي بيانه، على أن راويها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ١١) الواردة في التوقف والإرجاء.

وأما (السابعة) مرسلة الكليني، فليس من البعيد أنها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا أنها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي (ص ٩) من مرسلة أخرى بهذا المضمون: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»، لأنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير إلا تلك المرسلة التي نحن بصدددها وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه فيظهر

٦ - الإرجاء في الفرائض والمحرمات، والتخيير في الآداب والسنن

٧ - الإرجاء في غير المتناقضين والتخيير فيهما.

وقد عرفت أننا أن الصواب هو التفصيل السادس.

قوله (ره): (وهي لا تصلح لمعارضة الروايات...).

أقول: بل قد عرفت أنها لا تقوم بنفسها حتى من غير معارضة فإنها مرسلة من إرسالات الطبرسي التي لا يمكن إدخالها في المعبر بأي وجه من الوجوه.

قوله (ره): (فليس من البعيد أنها من استنباطاته...).

أقول: بل من البعيد للغاية، بل مقطوع العدم، فشيخنا الكليني أجل قدما من أن ينطق بما ظاهره لفظ الإمام عليه السلام ويكون من استخراجاته هو، نعم قد عرفت أن الظاهر أن الكليني قد اقتطعها من حديث، ومن ثم فلا

أن المرسلتين معاً هما من مستنبطاته، فلا يصح الإعتماد عليهما .
 إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أن القول بالتخيير لا مستند له
 يصلح لمعارضة أخبار التوقف، ولا للخروج عن القاعدة الأولية
 للمتعارضين وهي التساقط، وإن كان التخيير مذهب المشهور .
 وأما أخبار التوقف فإنها مضافاً إلى كثرتها وصحة بعضها وقوة
 دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة، لأن الإرجاء والتوقف لا
 يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على
 القاعدة .

وقيل في وجه تقديم أخبار التخيير: أن أدلة التخيير مطلقة
 بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما أن أخبار التوقف مقيدة به . وصناعة
 الإطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على
 المقيد . ونتيجة ذلك التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور .

يمكننا الجزم بإطلاقه لاحتمال وجود قرائن دالة على التخصيص في باب
 الآداب والسنن، ولا سيما أن مثل هذه النصوص واردة في مقام الجواب
 على الخبرين المتعارضين الواردين في الآداب، ومن ثم فلا يبعد أن
 الكليني لم يلتفت لها لدقة المطلب وتشعب الأخبار .

قوله (ره): (وقيل في وجه تقديم أخبار التخيير...).

أقول: القائل هو الشيخ النائيني رحمته الله تعالى، وهو قائل بالتخيير مطلقاً،
 قال الكاظمي مقررًا دروسه في فوائد الأصول بعد بيان أن الأخبار أربعة
 طوائف: ١ - الإرجاء مطلقاً، ٢ - الإرجاء زمن الحضور، ٣ - التخيير
 مطلقاً، ٤ - والتخيير زمن الحضور، وأنه لا تنافي بين الإرجاء المطلق
 والمقيد، كما لا تنافي بين التخيير المطلق والمقيد مما يؤدي إلى أن
 التعارض إنما هو بين ما دل على التخيير وبين ما دل على التوقف، قال ما
 لفظه:

ولكن نسبة ما دل على التخيير مطلقا مع ما دل على التوقف في زمان الحضور هي العموم والخصوص، فلا بد من تقييد إطلاق ما دل على التخيير بغير زمان الحضور، فتقلب النسبة حينئذ بين أدلة التخيير وأدلة التوقف مطلقا من العموم من وجه إلى العموم المطلق، لان أدلة التخيير تختص بعد تقييدها بما دل على التوقف في زمان الحضور بزمان الغيبة وعدم التمكّن من ملاقات الحجة - ﷺ - فتكون أخص من أدلة التوقف مطلقا، وصناعة الاطلاق والتقييد تقتضي حمل أخبار التوقف على زمان الحضور والتمكّن من ملاقات الامام - ﷺ - فيرتفع التعارض من بينها وتكون النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة - كما عليه المشهور.

أقول: وحاصله التمسك بقانون انقلاب النسبة، وذلك لأن الطائفتين الأولى والثالثة أي التخيير مطلقا، والإرجاء مطلقا بينهما العموم والخصوص من وجه، إلا أن الطائفة الثانية أي أدلة التوقف في زمن الحضور تخصص الثالثة (التخيير مطلقا) فتصبح بقوة التخيير في زمن الغيبة، فتقلب النسبة لأن نتيجة التقييد (الثانية والثالثة) هي التخيير في زمن الغيبة، وهي أخص مطلقا من الطائفة الأولى (التوقف المطلق) مما يقتضي تقييدها بغير زمن الغيبة لتصبح النتيجة الأخيرة التوقف بغير زمن الغيبة أي بزمن الحضور، والتخيير في زمن الغيبة.

أقول: ويرد عليه ثلاثة إيرادات:

الأول: النقص بالمعاكسة بأن يقال أن الطائفة الرابعة (التخيير في زمن الحضور) تخصص الطائفة الأولى (التوقف المطلق) فيصبح بقوة التوقف في زمن الغيبة، فتقلب النسبة لأن التوقف في زمن الغيبة أخص مطلقا من الطائفة الثالثة (التخيير المطلق) مما يقتضي تقييد التخيير بغير زمن الغيبة، فتصبح النتيجة التخيير في زمن الحضور، والتوقف في زمن الغيبة.

الثاني: الحل بما ذكره المصنف (ره) وذكرناه حين التعرض للأخبار من

أقول: إن أخبار التوقف كلها بلسان الإرجاء إلى ملاقات الإمام فلا استفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لأن استفادة ذلك يتوقف على أن يكون للغاية مفهوم. وقد تقدم (ج ١ ص ١٢٥) بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية، فقلنا: «إن الغاية إذا كانت قيماً للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولا تدل على

أنه لا يوجد ما يدل على التقييد بزمن الحضور لا في أخبار التوقف ولا في أخبار التخيير، وذلك لأن جعل غاية التوقف أو التخيير هو لقاء الإمام لا يدل على تقييد التوقف أو التخيير بزمن الحضور، وقد شرحنا ذلك مفصلاً.

الثالث: أنه يوجد مقيدات أخرى وهو ما دل على التخيير في أبواب السنن والآداب والتوقف في الفرائض والمحرمات، ومقتضى هذه المقيدات أخص من التخيير المطلق والتوقف المطلق فيتقيدان بها.

قوله (ره): (أخبار التوقف كلها بلسان الإرجاء...).

أقول: بل بعضها ليس فيه الإرجاء إلى ملاقات الإمام عليه السلام مثل خبر ابن أبي يعفور وفيه: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلا فالذي جاءكم به أولى به، وقد عرفت أن هذا الخبر من أخبار العلاج وإن لم يذكره المصنف (ره).

قوله (ره): (لأن استفادة ذلك يتوقف على أن يكون للغاية مفهوم..).

أقول: بل حتى لو قلنا بمفهوم الغاية فإن هذه الأخبار لا تدل على تقييد التوقف بزمن الغيبة، وتوضيح ذلك أن لدينا مسألتان:

المسألة الأولى: أن وجوب التوقف حكم مستمر إلى زمن تحقق الغاية، ثم بعد تحققها ينقطع حكم التوقف، وهذه المسألة يمكن استفادتها عادة من مفهوم الغاية بأن يقال أن الحكم المغيى بغاية ينقطع بعد تحقق الغاية، ففي مسألة يجب الصوم إلى الليل يمكن أن نستفيد من مفهوم الغاية عدم وجوب الصوم بعد تحقق الغاية أي الليل.

المفهوم إلا إذا كان التقييد بالغاية راجعاً إلى الحكم».

والغاية هنا غاية نفس الإرجاء لا لحكمه وهو الوجوب، يعني أن الاستفادة من هذه الأخبار أن نفس الإرجاء معني بملاقاة الإمام، لا وجوبه.

والحاصل إنه لا يفهم من أخبار التوقف، إلا أنه لا يجوز

المسألة الثانية: أن وجوب التوقف حكم مشروط بزمن يمكن فيه تحقق الغاية، بحيث يكون هذا الوجوب غير موجود في أزمته عدم تحقق الغاية عند عدم إمكانها.

وفرقت كبير بين المسألتين فإن مفهوم الغاية هو مجرد (عدم الحكم عند تحقق الغاية)، فقولك (يجب التوقف حتى لقاء الإمام) كان مفهومه - بناء على أن له مفهوم الغاية - أن وجوب التوقف ينقطع عند تحقق الغاية لا أن وجوب التوقف مشروط بإمكانية تحقق الغاية.

ولا يخفى عليك أن القول بتقييد وجوب التوقف بإمكانية لقاء الإمام عليه السلام أو بزمن الحضور، ليس من قبيل المسألة الأولى الاستفادة من مفهوم الغاية، بل هو من قبيل تقييد الحكم المعنى بإمكانية الغاية، أي من قبيل المسألة الثانية التي نتيجتها (عدم الحكم عند عدم الغاية في حال عدم إمكان الغاية)، فهذه المسألة لا يمكن استنتاجها من مفهوم الغاية، وهذه المسألة لا ارتباط لها أبداً بمفهوم الغاية بل هي مستقلة لم يبحثها أحد لأنها لا قيمة لها حيث قدمت لك أنه لا يوجد أي موجب يقتضي تقييد الحكم المعنى بشرط إمكانية الغاية، بل قدمت لك كثرة الإستعمالات الفصيحة التي تكون فيها الغاية غير منظورة بل ربما غير متوقعة.

وهنا تنبيهان:

التنبيه الأول: يوجد في مسألتنا هنا خصوصية بحيث أننا نعلم بهذا المعنى (أي عدم الحكم عند تحقق الغاية) بلا حاجة إلى مفهوم الغاية وذلك لخصوصية الغاية هنا فإن الغاية هنا هي رؤية الإمام وسؤاله، ومن البديهي أن

الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة، ولا العمل بواحد منها، وإنما يحال الأمر في شأنها إلى الإمام ويؤجل البت فيها إلى ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤول إلى أن الأخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى ولا العمل بأحدها. وينحصر الأمر حينئذ بملاقة الإمام والسؤال منه. فإذا لم تحصل الملاقة ولو لغيبة الإمام فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

وعلى هذا، فتكون هذه الأخبار مباينة لأخبار التخيير لا أخص منها.

الأمر الثالث

المرجحات

تقدم ص ٢١٢ أن من شروط تحقق التعارض أن يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية في حد نفسه، لأنه لا تعارض بين

بعد سؤال الإمام عليه السلام تنجلي الحقيقة ولا يبقى مجال التوقف ولا الشك فينقطع وجوب التوقف لانقطاع موضوعه وهو الشك والتردد، فالغاية هنا مسوقة لبيان الموضوع من قبيل الشرطية المسوقة لبيان الموضوع.

التنبيه الثاني: لا يخفى الخلل الكبير في قولهم أن زمن الغيبة هو زمن عدم إمكان لقاء الإمام (عج)، فإن هذا القول مختل النظام ولا اساس له لأن لقاء الإمام عليه السلام متوقع في كل حين، ولا يجوز لأحد استبعاد لقائه صلوات الله عليه بل نقول كل ساعة أن اللقاء به قريب إن شاء الله تعالى شأنه نسأل الله تعالى أن يمن علينا وعلى سائر مواليه بما يقر عيوننا ويبرد غليلنا ويشفي صدورنا والأمر بيد الله تعالى أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، والحمد لله رب العالمين.

الحجة واللاحجة، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذي نعنيه أن نبحث عما يرجح الحجة على الأخرى، بعد فرض حجيتها مما في أنفسهما، لا عما يقوم أصل الحجة ويميزها عن اللاحجة. وعليه فالجهة التي تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل في مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجة عن اللاحجة.

ومن أجل هذا يجب أن نتنبه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات إلى أنها واردة في صدد أي شيء من ذلك: في صدد الترجيح أو التمييز.

ومن ثم فحتى لو قلنا أن وجوب التوقف والإرجاء مشروط بإمكان لقاء الإمام (عج) كان هذا الشرط متحققا في زماننا كما كان متحققا في الأزمنة السابقة وكما كان متحققا زمن الحضور.

قوله (ره): (في صدد الترجيح أو التمييز..).

أقول: ورد كثير من الأخبار التي تتحدث عن الأخبار ونقلها، بعضها يتحدث عن بيان الحجة من هذه الأخبار وتميزها عن غير الحجة، وبعضها يتحدث عن بيان ما هي الحجة الأولى بالاتباع وترجيحها على الحجج الأخرى.

وقد يكون هذا التمايز واضحا من الأخبار بحيث يتضح حكم الإمام بأنه تمييز أو ترجيح، وقد يكون خفيا غير واضح فيمكن الفرق بين التمييز والترجيح بأحد أمرين:

الأول: التمييز بملاحظة الموضوع في كلام الإمام، فإنه يحتمل أن يكون أحد موضوعين:

١ - إذا كان موضوع كلامهم عليه السلام هو الأخبار المتنافية المعلوم صدورها عنهم ولو من جهة رواية الثقات لها كان غرض الإمام حتما هو الترجيح لا التمييز.

فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي.

إذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي نقصدها في بيان المرجحات، فنقول:

٢ - وإذا كان موضوع كلامهم هو الأخبار المشكوك صدورها عنهم ولو من جهة تنافياها أو وعورة معانيها كان غرض الإمام هو تمييز الحجة من هذه الأخبار.

الثاني: التمييز بملاحظة حكم الإمام:

١ - إذا كان حكم الإمام على الخبر بأنه باطل أو زخرف أو نحو ذلك كان غرض الإمام حتما هو التمييز لأنه بصدد بيان الخبر الباطل من الخبر الصحيح.

٢ - وإذا كان حكم الإمام على الخبر بلزوم أخذه وتقديمه على الخبر الآخر الذي ينافيه كان غرض الإمام عليه السلام حتما هو الترجيح لا التمييز. ومما قدمناه تعرف أمرين:

الأول: أن أخبار الترجيح لا يكون موضوعها إلا الأخبار المتعارضة، وأما أخبار التمييز فإنها أعم فقد يكون موضوعها الأخبار المتنافية وقد يكون موضوعها الأخبار المنفردة والمتلازمة.

الثاني: أن كل الأخبار الواردة حول رد بعض الأخبار أو العرض على كتاب الله تعالى أو احتياجها إلى شاهد كلها واردة للتمييز لا للترجيح، ومن هذه الأخبار مثلا:

١ - خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه.

إن المرجحات المدعي أنها منصوص عليها في الأخبار خمسة أصناف: الترجيح بالأحدث تاريخاً، وبصفات الراوي، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب، وبمخالفة العامة.

فينبغي أولاً البحث عنها واحدة واحدة، ثم بيان أية منها أولى بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان أنه هل يجب الاقتصار عليها أون يتعدى إلى غيرها. فهنا ثلاثة مقامات:

٢ - صحيحة أيوب بن الحر: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.

٣ - صحيحة هشام بن الحكم، وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: خطب النبي صلى الله عليه وسلم بمنى، فقال: أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله.

٤ - مؤثقة أيوب بن راشد: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف.

٥ - معتبر كليب بن معاوية الاسدي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما أتاكم عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل

٦ - الخبر عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: إذا جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً، أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم.

٧ - رواية عبد الله بن أبي يعفور: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به؟ قال إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله صلى الله عليه وسلم، أو من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وسلم، وإلا فالذي جاءكم به أولى به.

فهذا من أخبار التمييز لا الترجيح كما يدل عليه التشكيك بصدور

المقام الأول - المرجحات الخمسة

١ - الترجيح بالأحدث:

في هذا الترجيح روايات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي عبد الله عليه السلام^(١) قال عليه السلام: أرأيت لو حدثتك بحديث - العام - ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ.

الخبر بقوله (ومن لا نثق به)، وكما يدل عليه احتياجه إلى شاهد، وكما يدل عليه رد الخبر.

قوله (ره): (في هذا الترجيح روايات أربع).

أقول: هذه الروايات الأربع خرجها الحر العاملي رضي الله تعالى عنه في وسائله الباب التاسع من أبواب صفات القاضي الحديث ٧ و ٨ و ٩ و ١٧، وهي:

١ - عن الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أرأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟ قال: كنت آخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله.

٢ - عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن داود ابن فرقد، عن المعلى بن خنيس، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله، قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم.

٣ - قال الكليني: وفي حديث آخر: خذوا بالاحدث.

(١) الكافي ج ١ ص ٦٦ الطبعة الثانية بطهران سنة ١٣٨٠.

قلت: آخذ بالأخير.

فقال لي: رحمك الله!

أقول: إن الذي يستظهره بعض أجلة مشايخنا قدس سره إن هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي إنها لا تدل على ترجيح الأحدث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة إلى كل مكلف وبالنسبة إلى جميع العصور، لأنه لا تدل على ذلك إلا إذا فهم منها أن الأحدث هو الحكم الواقعي وإن الأول واقع موقع التقية أو نحوها، مع أنه لا يفهم منها أكثر من أن من ألقى إليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الأخير. وليست ناظرة إلى أنه هو الحكم الواقعي، فلربما كان حكماً ظاهرياً بالنسبة إليه من باب التقية، كما أنه ليست ناظرة إلى أن هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد وفي كل زمان.

٤ - هشام بن سالم، عن أبي عمرو الكناني قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا ابا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتنني عنه فأخبرتكم بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر فقال: قد أصبت يا با عمرو، أباي الله إلا أن يعبد سرا أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أباي الله عليه السلام لنا في دينه إلا التقية.

قوله (ره): (إن الذي يستظهره بعض أجلة مشايخنا...).

أقول: حاصله أن هذه الأخبار ليست في مقام بيان أن الأحدث هو الأقرب إلى الواقع - بل في مقام بيان أن الأحدث هو الوظيفة التي يجب اتباعها رعاية لطاعة أمر الإمام الحي عليه السلام.

وهذا المعنى صحيح وهو واضح وقد استظهره شيخنا الصدوق رضي الله تعالى عنه، وارتضاه الحر العاملي حيث قال معلقاً على مرسل الحسين بن المختار: يظهر من الصدوق أنه حمله على زمان الامام خاصة فانه قال

والحاصل أن هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على أن البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعي، وإن ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع الأزمنة، حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع الأزمان حتى زمن الغيبة ولو كان من باب التقية، ولا شك أن الأزمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقية أو لزومها.

٢ - الترجيح بالصفات:

إن الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المشار إليهما سابقاً. والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جداً، لأنها مرفوعة ومرسلة ولم يروها إلا صاحب (غوالي اللآلي). وقد طعن صاحب (الحقائق) في التأليف والمؤلف إذ قال ج ١ ص ٩٩: «إنا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها».

في توجيهه: إن كل إمام أعلم بأحكام زمانه من غيره من الناس، انتهى. وهو موافق لظاهر الحديث، وعلى هذا يضعف الترجيح به في زمان الغيبة وفي تطاول الأزمنة، ويأتي ما يدل على ذلك، والله أعلم انتهى.

أقول: وهو في غاية الجودة بل حديث أبي عمرو الكناني كالصريح في ذلك حيث أظهر أن العمل بالأحدث هو من باب التقية ومناسبة صالح الإمام وشيعته.

قوله (ره): (الترجيح بالصفات..).

أقول: أي صفات الراوي كالأوثقية والأعدلية والأورعية والأفقهية.

إذن، الكلام فيها فضول، فالعمدة في الباب المقبولة التي قبلها العلماء لأن راويها صفوان بن يحيى الذي هو من أصحاب الإجماع، أي الذين أجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم^(١). وإليك نصها بعد حذف مقدمتها:

قوله (ره): (فالعمدة في الباب المقبولة..)

أقول: رواها الكليني والتهذيب والفقيه من طرق ثلاثة صحيحة عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، وهؤلاء الرجال كلهم منصوص على وثاقتهم عدا عمر بن حنظلة، وهذه الرواية اشتهرت بالمقبولة لأمرين:

١ - أنها مقبولة قد عمل بها الأصحاب.

٢ - أن راويها صفوان الذي هو من الفقهاء المجمع على قبول روايتهم.

ولا يبعد الحكم بصحتها، لأن الأقوى توثيق عمر بن حنظلة وإن لم ينصوا على وثاقته، وقد كتبت ورقة في توثيقه، وهي:

أبو الصخر عمر بن حنظلة العجلي الكوفي

١ - روى عنه مباشرة عبد الله بن مسكان كثيراً، وصفوان بن يحيى، ووزارة وكثير من الأجلاء.

٢ - روى عنه بالواسطة ابن أبي عمير، وابن محبوب، ويونس، وغيرهم.

٣ - عملت الطائفة كلها قديماً وحديثاً بخبره المشهور بالمقبولة.

٤ - أخباره كثيرة منتشرة في أبواب الفقه، وهذا يدل على جلاله

(١) راجع عنه تعليقه الكافي ج ١ ص ٦٦.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكماً، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر.

وسعة علم ولم يطعن به أحد مما يدل على شيوع قبول رواياته.

٥ - وثقه الشهيد الثاني في الدراية قال كما نقل عنه: إن عمر بن حنظلة لم ينص الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، لكن أمره عندي سهل لأنني حققت توثيقه من محل آخر وإن كان قد أهملوه.

أقول: والظاهر أن هذا التوثيق ليس بذی فائدة جديدة لأننا نعلم أن سببه هو رواية يزيد بن خليفة الآتية، قال ابنه الشيخ حسن في منتقى الجمان: ومن عجيب ما اتفق لوالدي - رحمهما الله - في هذا الباب أنه قال في شرح بداية الدراية: (أن عمر بن حنظلة لم ينص الأصحاب عليه بتعديل ولا جرح). ولكنه حقق توثيقه من محل آخر، ووجدت بخطه - رحمهما الله - في بعض مفردات فوائده ما صورته: (عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل، ولكن الأقوى عندي أنه ثقة لقول الصادق عليه السلام - في حديث الوقت -: (إذا لا يكذب علينا).

٦ - كناه الإمام عليه السلام بأبي الصخر في موارد متعددة، وهذا كاشف عن عظيم جلاله الرجل وموقعه عند الإمام عليه السلام.

٧ - الأخبار العديدة الدالة على ما له من الشأن والخصوصية عند الأئمة، وهي كثيرة جداً منها:

١ - الكليني: أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكماً المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه. وإنما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر

صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم أن امرأة من آل المختار حلفت على اختها أو ذات قرابة لها فقالت: ادني يا فلانة فكلي معي فقال: لا فحلفت وجعلت عليه المشي إلى بيت الله وعتق ما تملك والا يظلمها وإياها سقف بيت ولا تأكل معها على خوان أبدا فقالت الاخرى مثل ذلك، فحمل عمر بن حنظلة إلى أبي جعفر عليه السلام مقالتهما فقال: أنا قاض في ذا قل لها: فلتأكل وليظلمها وإياها سقف بيت ولا تمشي ولا تعتق ولتتق الله ربها ولا تعد إلى ذلك فإن هذا من خطوات الشيطان^(١).

وهذا الخبر صحيح يدل على قبول محمد بن مسلم وتسليمه برواية عمر بن حنظلة مع أن محمد بن مسلم في قمة الرواة إتقاناً وسعة وجلالة.

٢ - الكليني: علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا لا يكذب علينا، قلت: ذكر أنك قلت: إن أول صلاة افترضها الله على نبيه عليه السلام الظهر وهو قول الله عليه السلام: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلا سبحتك، ثم لا تزال في وقت إلى أن يصير الظل قامة وهو آخر الوقت فإذا صار الظل قامة دخل وقت العصر فلم يزل في وقت العصر حتى يصير الظل قامة وذلك المساء، فقال: صدق^(٢).

(١) الكافي ما لا يلزم من الأيمان والنذرج ٧ ص ٤٤٠ ح ٨.

(٢) الكافي باب وت الظهر والعصر ج ٣ ص ٢٧٥ ح ١، الكافي باب وقت المغرب والعشاء ج ٣ ص ٢٧٩ ح ٦.

مشكل يرد علمه إلى الله ورسوله. قال رسول الله ﷺ: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

وهذا خبر مقبول بل صحيح بناء على توثيق يزيد بن خليفة ودلالته على جلالة عمر بن حنظلة في غاية الوضوح.

٣ - الكليني: علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبان، عن إسماعيل الجعفي، عن عمر بن حنظلة قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: القنوت يوم الجمعة؟ فقال: أنت رسولي إليهم في هذا إذا صليتم في جماعة ففي الركعة الأولى وإذا صليتم وحدانا ففي الركعة الثانية (قبل الركوع)^(١).

٤ - الكليني: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن حمزة بن حرمان، عن عمر بن حنظلة قال: قال لي أبو عبد الله ﷺ: يا أبا الصخر إن الله يعطي الدنيا من يحب ويبغض، ولا يعطي هذا الأمر إلا صفوته من خلقه، أنتم والله على ديني ودين آبائي إبراهيم وإسماعيل، لا أعني علي بن الحسين ولا محمد بن علي و إن كان هؤلاء على دين هؤلاء، ورواه الصدوق بإسناده عن الحسن ابن علي عن عاصم بن حميد بن عمر بن حنظلة^(٢).

٥ - الكليني: عنه (محمد بن يحيى)، عن أحمد بن محمد، عن علي ابن الحكم، عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله ﷺ قال: يا عمر لا تحملوا على شيعتنا وارفقوا بهم فإن الناس لا يحتملون ما تحملون^(٣).

(١) الكافي باب القنوت في صلاة الجمعة ج ٣ ص ٤٢٧ ح ٣.

(٢) الكافي باب أن الله إنما يعطي الدين من يحبه ج ٢ ص ٢١٤ ح ١، فضائل الشيعة ص ٣٩.

(٣) الكافي الروضة ج ٨ ص ٣٣٤ ح ٥٢٢.

قلت: فإن كان الخبران عنكما^(١) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر: فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

وهذه الأخبار الثلاثة الأخيرة صحيحة عن عمر بن حنظلة ولولا أنه في غاية الجلالة ومؤهل لهذه المعاني الجليلة ولو ظاهراً لما قبل منه، ولما رواها أساطين الرواية مباشرة أو بالواسطة.

٦ - الصفار: حدثنا الحسن بن علي بن عبد الله، عن الحسين بن علي بن فضال، عن داود بن أبي يزيد، عن بعض اصحابنا، عن عمر بن حنظلة، فقال: قلت لأبي جعفر عليه السلام اني اظن ان لى عندك منزلة، قال: اجل، قال: قلت: فان لى اليك حاجة، قال: وما هي، قال: قلت: تعلمني الاسم الاعظم، قال: وتطبيقه، قلت: نعم، قال: فادخل البيت، قال: فدخل البيت فوضع أبو جعفر يده على الارض فاظلم البيت فارعدت فرايص عمر، فقال: ما تقول اعلمك، فقال: لا قال فرجع يده فرجع البيت كما كان^(٢).

وهذا الخبر الأخير يدل على مرتبة في غاية الخصوصية والجلالة وإن كان في سنده إرسال عن عمر بن حنظلة.

٧ - ومنها خبر حمزة بن حمران، عن عمر بن حنظلة قال: بينا أنا أمشى مع أبي عبد الله عليه السلام في بعض طرق المدينة إذا التفت إلي فقال: إن الله يعطى البر والفاجر الدنيا، ولا يعطى الدين إلا أهل صفوته من خلقه.

٨ - ما نقله النوري في مستدركه عن العوالم من أعلام الدين

(١) الوسائل، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) بصائر الدرجات ص ٢٣٠ ح ١.

قلت: جعلت فداك! أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعادة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك! فإن وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: انظر إلى ما هم إليه أميل - حكاهم وقضاتهم - فترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأرجه (وفي بعض النسخ: فأرجئه) حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات.

انتهت المقبولة.

أقول: من الواضح أن موردها التعارض بين الحاكمين، لا بين الراويين ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الأولى يقعان بنص

للدليلمي: في كتاب الحسين بن سعيد قال قال أبو عبد الله عليه السلام لعمر بن حنظلة: يا أبا صخر أنتم والله على ديني ودين آبائي، وقال والله لنشفعن والله لنشفعن ثلاث مرات حتى يقول عدونا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم.

وهذه الرواية رفيعة الدلالة، وسندها وإن لم يكن واضحاً إلا أنه غير ساقط، كيف وقد أثبت الديلمي وجود الخبر في كتاب الحسين بن سعيد، وكتبه كلها معتمدة.

٩ - ومنها رواياته الخاصة جداً في المتعة وخروج القائم عليه السلام ونحو ذلك مما يصعب حصره ومما لا يرويه إلا خاصة الخاصة.

الأحاديث، لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتي كالعصور المتأخرة استنباطاً من الأحاديث - تعرضت هذه المقبولة للرواية والراوي لارتباط الرواية بالحكم. ومن هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضة.

غير أنه - مع ذلك - لا يجعلها شاهداً على ما نحن فيه. والسر في ذلك واضح لأن اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث، والمفهوم من المقبولة أن ترجيح الأعدل والأورع والأفقه إنما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته.

كل هذه الأخبار توجب اليقين الجازم بأن الرجل كان على محل عال من الشأن والجلالة والوثاقة والفضل والصلاح، وإنما أهمل الأعلام توثيقه كما حدث مع المئات من الثقات غيره، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قوله (ره): (اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم...).

أقول: هذا الإعتراض تبناه جماعة من الأعظم منهم صاحب الكفاية والآغا ضيا والسيد الخوئي، وهو اعتراض ساقط وقد أسقطه النائيني وهو الصواب فإن التفريق بين هذين اللحاظين غريب جداً عن الذهن العرفي الذي هو المرجع في فهم الكلام، فإن العرف في تلك الأزمنة ما كان يلحظ الفرق بين الراوي والحاكم لأن الحاكم ولا سيما هذا الحاكم الشرعي لم يكن في الغالب أكثر من راو قد طبق الرواية على المورد، ولم تكن الحكومة أكثر من عرض حكم الإمام على كلا الخصمين، ومن ثم كان العرف لا يفرق في أخذ الأخبار بين الآخذ بها من الراوي بما هو حاكم وبين الآخذ بها من الراوي بما هو مفتي، بل لا يكاد العرف العام يفرق بين المفتي والحاكم ولا سيما هذا الحاكم الشرعي.

فالإنصاف أن الرواية وإن كان موردها التعارض بين حكمي الحاكمين

ويشهد لذلك أنها جعلت من جملة المرجحات كونه (أفقه) في عرض كونه أعدل وأصدق في الحديث. ولا ربط للأفقية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية.

إلا أنه شامل بوحدته العرفية لكل روايتين بينهما تناف في الدلالة على حكمين متنافيين، ولأجل ذلك فإن السائل وبكل يسر وسهولة انتقل من السؤال أولاً عن حكمي الحاكمين إلى السؤال عن الروايتين حيث قال: فإن كان الخبران عنكما مشهورين... فلولا ما قلناه من الوحدة العرفية لما جاز هذا الانتقال بل كان غريباً.

تنبيه: المراد من الأعدلية والأورعية هو معناها المعروف وهو اجتناب الحرام والورع عن الشبهات، والعجب العجيب من الشيخ النائيني (كرمه الله تعالى وأعلى شأنه) حيث قال: ليس الأعدلية والأورعية بمعنى الزهد في الدنيا، بل المراد منه الأعدلية والأورعية في نقل الأحاديث، وعلل هذا الإستنتاج بقوله: فإن الورع والتقوى والمواظبة على أداء الفرائض والسنن لا دخل لها في نقل الرواية، إذ ربما يكون الفاسق أضبط وأتقن في نقل الحديث من العادل.

أقول: هذا من التأويل المرفوض لوضوح أن كلمتي العدالة والورع من أشهر الكلمات وأكثرها تداولاً على لسان الأئمة وشيعتهم صلوات الله عليهم وهما ظاهرتان تمام الظهور في معناهما المعروف، وأما دعوى أنهما لا دخالة لها في النقل فهو خطأ معلوم ضرورة أن الورع والعدالة تزيد ضبط الضابط وصدق الصادق وإتقان المتقن، كما أن الورع شديد الحرص على كتبه، وعلى النقل من أهل الرواية الصادقين واما الفاسق فربما يتهاون فينقل عن أمثاله من الفسقة، وكيف كان فكل ما ذكره الشيخ النائيني هنا هو من قبيل طرح النص مما لا يمكن القبول به.

قوله (ره): (ولا ربط للأفقية بترجيح الرواية...).

أقول: بل للأفقية دور كبير في ترجيح الروايات لأن الأفقه ينقل الرواية بنحو أضبط موضوعاً وحكماً.

نعم إن المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة، وإن كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم، فإن هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه.

وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. وأما الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتي الكلام عنه. ويؤيد هذا الإستنتاج أن صاحب الكافي لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوي.

٣ - الترجيح بالشهرة:

تقدم ص ١٦٤ أن الشهرة ليست حجة في نفسها، وأما إذا كانت مرجحة للرواية - على القول به - فلا ينافي عدم حجيتها في نفسها. والشهرة المرجحة على نحوين: شهرة عملية وهي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، وشهرة في الرواية وإن لم يكن العمل على طبقها مشهوراً.

قوله (ره): (والشهرة المرجحة على نحوين...).

أقول: تنظيم المباحث في أبواب الشهرة يتضح من خلال بيان أمرين:
الأمر الأول: الشهرة - كما تقدم بيانه - ثلاثة أقسام: ١ - الشهرة العملية،
٢ - الشهرة الفتوائية، ٣ - الشهرة الروائية.

الأمر الثاني: أن البحوث في الشهرة ثلاثة أنواع:

- ١ - أن الشهرة هل تستوجب حجية متعلقها.
- ٢ - أن الشهرة هل تستوجب إسقاط حجية ما ينافي متعلقها أو بعبارة أخرى (سقوط مخالفتها).
- ٣ - أن الشهرة هل تستوجب ترجيح متعلقها عند التعارض.

الأمر الثالث: أنه ينتج مما تقدم أنه يحتمل عقلا أن يقع في أبواب الشهرة تسعة بحوث هي حاصل ضرب الثلاثة في الثلاثة، سنعرض هذه الإحتمالات ثم نبين الراي فيها مختصرا، وهي:

١ - الشهرة العملية هل تكون حجة في إثبات متعلقها وهو الفتوى أو الرواية المعمول بها أم لا.

وقد تقدم هذا البحث في مبحث حجية الشهرة وذكرنا هناك أن الشهرة العملية عند المتأخرين غير حجة، وأما الشهرة العملية المعاصرة للأئمة عليهم السلام فهي حجة لأن عملهم بالخبر يكشف عن صحته، ولو كانت الشهرة كاسحة فإنها تخرج من الشهرة وتلحق بالإجماع الكاشف عن قول المعصوم فتستوجب صحة الفتوى والرواية.

٢ - الشهرة العملية هل تستوجب إسقاط الفتوى أو الرواية المنافية لها أم لا.

أما الشهرة المعاصرة فلا يوجد ما يوجب إسقاطها للمنافي إذ لا مانع أن يكون قد صدر عن أئمتنا عليهم السلام ما يصلح مستندا للطرفين، نعم لو كانت الشهرة كاسحة فإنها تخرج من الشهرة وتلحق بالإجماع الكاشف عن قول المعصوم فإنها تستوجب عدم منافيها، والمتأخرة لا تستوجب شيئا.

٣ - الشهرة العملية هل تستوجب الترجيح أم لا.

أما الشهرة المعاصرة فتستوجب ترجيح الرواية الموافقة لها بناء على ما سنقوله من عموم أخبار الترجيح بالشهرة لأنواع الشهرة الثلاثة جميعا، وأما الشهرة المتأخرة فلا تستوجب الترجيح لا في الفتوى ولا في الرواية لعدم النص على الترجيح بها ولعدم دلالتها على أقربية الفتوى ولا الرواية إلى الواقع.

٤ - الشهرة الفتوائية هل هي حجة في إثبات متعلقها وهو الفتوى أم لا.

أما (الأولى) فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل على الترجيح بها، فإذا قلنا بالترجيح بها، فلا بدّ أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقربية إلى الواقع، على ما سيأتي وجهه، غاية الأمر أن تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

وقد ذكرنا أن الظاهر أن الشهرة الفتوائية ملحقة بالعملية لأن المعاصرة تستوجب حصول الوثوق بوجود مستند للفتوى فتدخل هذه الشهرة في الشهرة العملية لأننا وثقنا بالإجمال أنهم استندوا إلى الأئمة عليهم السلام ولا يمكن اشتهاار فتوى بين فقهاء الشيعة زمن الأئمة غير مستندين إليهم، والمتأخرة لا تثبت شيئاً.

٥ - الشهرة الفتوائية هل تستوجب إسقاط منافيها أم لا، وتعرف حكمها من حكم العملية.

٦ - الشهرة الفتوائية هل تستوجب الترجيح أم لا.

أما الشهرة المعاصرة فتستوجب الترجيح كما قدمنا في العملية، وأما الشهرة المتأخرة فلا تستوجب الترجيح لعدم النص على الترجيح بها.

٧ - الشهرة الروائية هل تستوجب حجية الرواية أم لا.

والأقوى أنه لا تستوجب ذلك إذ لا يوجد ما يدل على حجية الرواية وإن كان شهرتها تستوجب زيادة الظن بصحتها.

٨ - الشهرة الروائية هل تستوجب إسقاط الرواية المنافية أم لا.

وقد عرفت أن الجواب في هذه المسألة تابع للبحث المتقدم وحيث لم تثبت هذه الشهرة الرواية الموافقة لها فلا تنفي منافيتها.

٩ - الشهرة الروائية هل تستوجب ترجيح الرواية الموافقة لها.

وهذا البحث معقود لأجل ذلك والأخبار ظاهرة في الترجيح.

قوله (ره): (أما الأولى فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل...).

أقول: هذا الإعتراض مبني على مقدمتين:

الأولى: أن النسبة بين الشهرة العملية والشهرة الروائية هي العموم من وجه بمعنى أن الرواية المشهورة روائيا قد لا يعمل بها، والرواية المشهورة عمليا قد لا تشتهر روايتها.

الثانية: أن الشهرة في أخبار الترجيح بالشهرة هي ظاهرة في الشهرة الروائية فقط، فلا تشمل الشهرة العملية.

فينتج من هاتين المقدمتين أن الشهرة العملية إن لم تشتهر روايتها لا تشملها أخبار الترجيح ومن ثم فلو قلنا بالترجيح بها نحتاج إلى دليل آخر من غير أخبار الترجيح.

ولكن الإنصاف أن هذا الإعتراض باطل لبطلان كلا المقدمتين:

أما بطلان المقدمة الأولى فلما بيناه سابقا في مبحث حجية الشهرة من أن الشهرة العملية أخص من الشهرة الروائية وأن كل رواية اشتهرت عمليا فقد اشتهرت روائيا حتما لأن الفقهاء العاملين بها هم رواة أيضا.

أما بطلان المقدمة الثانية فلأن الشهرة في أخبار الترجيح شاملة للشهرة بأنواعها الثلاثة في عصر الأئمة إذ مجرد اشتهار الفتوى بمضمون الرواية هو اشتهار للرواية حتى لو لو نعلم استنادهم إليها، وكل من اشتغل بالأخبار وتدوينها يعلم أن معنى اشتهار الرواية عند الناس وعند أهل الحديث هو اشتهار مضمونها، كما يقال أن القول بالمتعة مشهور عن آل محمد، فإذا جاءت الرواية عنهم بالمتعة يقال هذه الرواية مشهورة.

والحاصل أن ما هو المتداول بين الأصوليين من أن المراد باشتهار الرواية هو اشتهار روايتها بعينها هو تفسير غير عرفي ولا متداول، بل التفسير الصحيح هو اشتهار مضمون الرواية عنهم عليهم السلام، واشتهار مضمونها له أشكال إذ تارة يكون باشتهار عين الرواية، وأخرى باشتهار الروايات ذات نفس المضمون، وثالثة باشتهار فتوى شيعتهم بمضمونها.

١ - أن يعرف استناد الفتوى إليها، إذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق بأقربيتها إلى الواقع.

٢ - أن تكون الشهرة العملية قديمة، أي واقعة في عصر الأئمة أو العصر الذي يليه الذي تم فيه جمع الأخبار وتحقيقتها. أما الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا مع أنه سيأتيك أن الشهرة العملية القديمة هي من أقوى أنواع الشهرة وأنه مع وجودها بقوة كاسحة لا تصل النوبة في الخبرين إلى التعارض بل هما من قبيل تنافي الحجة واللاحجة لأن الخبر الموافق لها حجة، والخبر المخالف لها باطل ليس بحجة.

قوله (ره): (أن يعرف استناد الفتوى إليها...).

أقول: هذا الشرط هو لتحقيق الشهرة العملية فإن الشهرة لا تكون عملية بمجرد اشتهاار الفتوى المطابقة للرواية بالمضمون، بل لا تكون الشهرة عملية إلا إذا علمنا استناد المشهور بفتواهم إليها.

إلا أن الكلام في اشتراط هذا الشرط لترجيح الرواية.

والإنصاف عدم الإشتراط بل الظاهر أن (الشهرة) في أخبار الترجيح شاملة بعمومها للشهرة الفتوائية لأن الفتوى في عصر الأئمة إنما كانت بالرواية عنهم فليس اشتهاار الفتوى إلا اشتهاار الرواية.

قوله (ره): (إذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور...).

أقول: بل يكفي إذا كانت الشهرة في زمن يكون لها قيمة وهو زمن معاصرة الرواية، فإذا كان اشتهاار الفتيا بفتوى معينة يستوجب الظن بمطابقة هذه الفتوى للواقع، فلا ريب أن اشتهاار الفتيا بفتوى مطابقة لمضمون الرواية يستوجب الظن بمطابقة هذا المضمون للواقع.

قوله (ره): (فيشكل تقوية الرواية بها..).

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض، أما من ناحية جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. والحق أنها جابرة له إذا كانت قديمة أيضاً، لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم.

أقول: بل الأقوى عدم التقوية لوضوح أنه يحتمل في أسباب هذه الشهرة احتمالات كثيرة غير قول الإمام وتقريره وفعله، بخلاف الشهرة في عصر الأئمة فإن أسبابها محصورة بقول الإمام أو فعله أو تقريره للجزم بانقياد فقهاء الشيعة في تلك الأزمنة لهم وحدهم عليهم السلام.

قوله (ره): (والوثوق هو المناط في حجية الخبر..).

أقول: الوثوق هو مناط الحجية، وهذا الوثوق يدور مدار موافقة الشهرة القديمة ومخالفتها وذلك بسبب علمنا بانقياد هؤلاء الفقهاء المعاصرين للأئمة وحدهم.

ومن ثم يمكن أن نستنتج أمرين:

١ - أنه موافقة الشهرة بين قدماء الأصحاب المعاصرين للأئمة عليهم السلام أو القريبين من عهدهم، فهذه الشهرة تجبر الخبر الضعيف.

٢ - مخالفة هذه الشهرة للخبر توهن الخبر لأن إعراضهم عنه يكشف عن مخالفته لهم عليهم السلام.

والحاصل أن الشهرة العملية القديمة كما تكون جابرة لضعف الرواية، كذلك تكون موهنة للرواية التي على خلافها وإن كانت صحيحة الإسناد مشهورة، وسر ذلك ما قلناه من دوران الوثوق مدار هذه الشهرة العملية، فإعراضهم عن خبر ما عملاً يستوجب عدم الوثوق به لكشف إعراضهم عن خلل في الخبر كشف المعلول عن علته فإن إعراضهم عن خبر معلول لخلل في الخبر.

وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فإنه يوجب وهنه وإن كان راويه ثقة وكان قوي السند، بل كلما قوي سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه.

وأما (الثانية)، وهي الشهرة في الرواية - فإن إجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة، وقد جاء فيها (فإن المجمع عليه لا ريب فيه). والمقصود من (المجمع عليه) المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، إذا عقبه بالسؤال: «فإن كان الخبران عنكما مشهورين». ولا معنى لأن يراد من الشهرة الإجماع.

وقد يقال: إن شهرة الرواية في عصر الأئمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، وعلى الأقل يوجب كونه موثقاً بصدوره. وإذا كان كذلك فالشاذ المعارض له إما مقطوع العدم أو موثق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر. وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح إحدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللاحجة. والجواب: إن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً،

قوله (ره): (كان ذلك أكثر دلالة على وهنه...).

أقول: والسر في ذلك أن إعراض الأصحاب عن خبر هو عمل معلول لعلة، وهي حتما خلل في الخبر، وكلما كان الخبر بحسب النظرة الأولى أقوى كان إعراضهم عنه محتاجاً إلى علة أشد، ومن هنا يتضح أن الطرفين كالميزان (ازدياد قوة الخبر في الظاهر تستوجب ازدياد ثقل السبب الموجب للإعراض عنه، ولهذا قيل انه كلما ازداد الخبر صحة ازداد باعراض الاصحاب عنه ضعفاً.

ومما ذكرناه يتضح أن هذه الشهرة مع وجودها لا تصل النوبة في الخبرين إلى التعارض بل هما من قبيل تنافي الحجة واللاحجة لأن الخبر الموافق لها حجة، والخبر المخالف لها باطل ليس بحجة.

وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر، لأن الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره من دون إناطة بالوثوق الفعلي بخبره. وقد تقدم في حجية خبر الثقة أنه لا يشترط حصول الظن الفعلي به ولا عدم الظن بخلافه.

٤ - الترجيح بموافقة الكتاب:

في ذلك روايات كثيرة: (منها) مقبولة ابن حنظلة المتقدمة.
 و(منها) خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء في صدره:

قوله (ره): (لأن الظاهر كفاية وثاقة الراوي...)

أقول: حاصله أنه قد تقدم أن خبر الثقة حجة مطلقاً أي سواء استوجب الظن الفعلي على وفقه أم كان الظن الفعلي بخلافه، ومن ثم كان الشهرة على خلافه لا تستوجب إلا الظن بخلافه فلا يسقط عن الحجية.

أقول: ما ذكره المصنف (ره) صحيح إلا أنه قد يعترض على المصنف (ره) بوقوعه بالتناقض، وذلك بأنه تبنى قولين متنافيين:

القول الأول: ما قاله آنفاً من أن إعراض الأصحاب عن الخبر الصحيح يوجب وهنه.

القول الثاني: ما قاله هنا أن خبر الثقة يبقى حجة حتى لو كان غير موثوق به لعموم حجية خبر الثقة.

فهذان القولان متنافيان بحسب الظاهر إذ كيف يكون إعراض الأصحاب عن رواية يستوجب وهنها مع بقاء حجية الخبر حتى في حال زوال الوثوق.

والظاهر أن مراد المصنف (ره) أن الإعراض الذي يستوجب سقوط

قلت له: تجينا الأحاديث عنكم مختلفة؟

قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله ﷻ وأحاديثنا: فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا.

قال في الكفاية: «إن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً وجهه قوة احتمال أن يكون المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف وباطل وليس بشيء أو أنه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار...».

أقول: في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الأخبار:

الرواية الصحيحة هو خصوص الإعراض المستوجب للإطمئنان بوجود خلل في الصدور أو الجهة.

قوله (ره): (قال في الكفاية..).

أقول: ذهب الآخوند إلى أن أخبار موافقة الكتاب ومخالفة العامة ليست واردة لترجيح أحد المتعارضين على الآخر لأنها كلها واردة في مقام واحد وهو تميز الحجة عن اللاحجة لا في مقام ترجيح الحجة على الحجة.

وقد استند في إثبات هذا المذهب إلى الأخبار التي تعبر عن مخالف الكتاب أو موافق العامة بأنه زخرف، وباطل، وليس بشيء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار، فإن مثل هذه الأخبار تصرح ببطلان وكذب الخبر المخالف للكتاب وأنه ليس بحجة بنفسه فلا مجال لأن يعارض ما هو حجة.

قوله (ره): (طائفتان من الأخبار..).

أقول: حاصله أن ما زعمه صاحب الكفاية من أن كل أخبار مخالفة الكتاب من نوع واحد هو التمييز بين الخبر الحجة من اللاحجة هو زعم فاسد.

(الأولى) - في بيان مقياس أصل حجية الخبر، لا في مقام المعارضة بغيره، وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية: إنه زخرف وباطل... إلى آخره. فلا بد أن تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب، لأنه هو الذي يصح وصفه بأنه زخرف وباطل ونحوهما.

ويدلك على فساد امران:

الأول: القطع بكذب الكلية التي تقول (كل خبر خالف الكتاب هو كذب) وذلك بسبب اليقين الوجداني بأن الأئمة عليهم سلام قد صدر منهم الكثير من المخالفات للكتاب ولو بنحو من المخالفة وهو التخصيصات والتقييدات لعمومات ومطلقات الكتاب، وهذا أمر لا يقبل التشكيك.

الثاني: أن أدنى مراجعة إلى أخبار مخالفة وموافقة الكتاب تعطينا نتيجة في غاية الوضوح وهو وجود أخبار واردة في مقام ترجيح أحد المتعارضين.

تنبيه: إذا راجعنا الأخبار التي تتحدث عن مخالفة وموافقة الكتاب نجد أنها بنفسها تنقسم إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: هي الأخبار الواردة في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، وهي الأخبار التي أشار إليها صاحب الكفاية.

الطائفة الثانية: هي الأخبار الواردة في مقام ترجيح إحدى الحجتين المتعارضتين، وهي الأخبار التي ليس فيها التعبيرات التي ذكرها صاحب الكفاية بل هي كالصريحة في مقبولية الخبرين لولا تعارضهما كما في المقبولة والمرفوعة.

وبوجود هاتين الطائفتين تنجلي أمامنا حقيقة جديدة، وهي أن مخالفة الكتاب على نوعين:

١ - مخالفة الكتاب الكاشفة عن كذب الخبر وبطلانه وعدم حجيته.

(والثانية) في بيان ترجيح أحد المتعارضين . وهذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها . وينبغي أن تحمل على المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه، لا سيما أن مورد بعضها مثل المقبولة في الخبر الذي لو كان وحده لأخذ به وإنما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالأخذ بالموافق وترك المخالف وقع في

٢ - مخالفة الكتاب غير الكاشفة عن كذب الخبر وبطلانه، وهي المخالفة التي تجتمع مع إمكانية صدق الخبر.

ولأجل وجود هذين النوعين من المخالفة للكتاب احتجنا إلى ضابطة تميز بين النوعين؟.

وقد تفرقت كلمات الأعلام في هذا المقام حتى قال الميرزا النائيني (ره): وقد اضطربت كلمات الاعلام في التوفيق بين الطائفتين.

أقول: ولتحرير المسألة نذكر الكلام في مقامين:

المقام الأول: بيان الضوابط المحتملة في مقام التمييز بين المخالفتين.

ويمكن في هذا المقام أن نستخلص من كلمات الأصوليين ثلاثة ضوابط للتمييز بين المخالفتين:

الضابطة الأولى: ما ذكرها المصنف (ره) وهي التقسيم على اساس قوة الظهور بالمخالفة:

١ - فإذا كان الخبر يخالف صريح القرآن، فهذه المخالفة كاشفة عن كذب الخبر.

٢ - وإذا كان الخبر يخالف ظهور القرآن لا صريحه، فهذه المخالفة لا تكشف عن كذب الخبر.

وحاصل هذه الضابطة أننا لا نفهم من عمومات الطرح إلا طرح ما

المقبولة بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معاً للكتاب بعد ذلك إذ قال: «فإن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة». ولا يكون ذلك إلا الموافقة لظاهره وإلا لزم وجود نصين متباينين في الكتاب. كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة مخالفة الظاهر لا النص.

يعلم مخالفته للقرآن، فهذه العمومات لا تزيد عن المعلوم يقينا من خارج الأخبار من أن الكتاب حق وما يخالفه باطل.

الضابطة الثانية: وهي ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله، وهي التقسيم على أساس النسبة بين المتخالفين:

١ - فإذا كانت النسبة تباين أو عموم من وجه فهذه المخالفة كاشفة عن كذب الخبر.

٢ - وإذا كانت المخالفة عموم وخصوص مطلق فهذه المخالفة لا تكشف عن كذب الخبر.

قال السيد الخوئي: أن المراد بالمخالفة في تلك الروايات ما كان على نحو التباين أو العموم من وجه، فمثل هذا المخالف لم يمكن صدوره عن الأئمة عليهم السلام. وأما المخالف على نحو العموم المطلق فلا إشكال في صدوره عنهم عليهم السلام. كيف وقد خصص به في كثير من الموارد عمومات الكتاب والسنة؟ ومن الواضح جدا أن المراد من المخالفة في روايات الترجيح ليس المخالفة على النحو الأول، بل المراد منها المخالفة على النحو الثاني.

الضابطة الثالثة: وهي التقسيم أيضا على أساس النسبة بين المتخالفين، وهي الضابطة التي ذكرها الآغا ضيا والشيخ النائيني:

١ - فإذا كانت النسبة بينهما هي التباين فهذه المخالفة كاشفة عن كذب الخبر.

ويشهد لما قلناه أيضاً ما جاء في خبر الحسن المتقدم: «فإن كان يشبههما فهو منا»، فإن التعبير بكلمة (يشبههما) يشير إلى أن المراد الموافقة والمخالفة للظاهر.

٢ - وإذا كانت المخالفة بينهما هي العموم من وجه أو العموم والخصوص المطلق فهذه المخالفة لا تكشف عن كذب الخبر.

قال الآغا ضيا في نهاية الأفكار: ولكن حل الاشكال ان يقال بحمل المخالفة في الطائفة الثانية على مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلي، وفي الطائفة الاولى على المخالفة بنحو العموم المطلق والعموم من وجه.

وقال في مورد آخر: يعلم ان المراد من المخالف الذي امر بضربه على الجدار وانه زخرف وباطل هو خصوص المخالف للكتاب بالتباين الكلي بنحو لا يمكن الجمع بينهما.

وقال الشيخ النائيني: فالذي يكون من شرائط الحجية هو عدم مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلي فانه هو الذي لا يمكن صدوره عنهم - صلوات الله عليهم - فيكون زخرفا وباطلا، ثم قال: وأما الذي يكون مرجحا لاحد المتعارضين: فهو الموافقة والمخالفة للكتاب بالعموم من وجه.

وقال في مورد آخر: وكذا يندرج في أدلة الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلي وكان أحدهما موافقا للعام الكتابي، كما إذا فرض أن مفاد أحد الخبرين حلية لحم الحمير وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فيقدم ما دل على حليته لكونه موافقا للعام الكتابي وهو قوله تعالى: ﴿واحل لكم ما في الارض جميعا﴾ فان ما دل على الحرمة وإن كان أخص من العام الكتابي وكان اللازم تخصيص العام الكتابي به - بناء على ما هو الحق من جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد - إلا أنه لما كان مبتلى بالمعارض فلا يصلح لان يكون مخصصا، ونتيجة ذلك هو الاخذ بما دل على الحلية، لموافقة العام الكتابي، فتشمله أدلة الترجيح.

المقام الثاني: بيان الضابطة الصحيحة من هذه الضوابط المحتملة

ولا بأس بتمهيد وبيان بعض الأمور التي يتضح بها جهة الصواب:

الأمر الأول: أن الضابطة الأولى بمنزلة إلغاء أخبار الطرح والاستغناء عنها أي أنها بمنزلة حمل أخبار الطرح على أنها في مقام بيان الحقيقة الخارجية المعلومة للجميع.

توضيح ذلك أننا نحن نعلم حتى قبل ورود هذه الأخبار بصحة هذه الضابطة ضرورة وضوح أمرين من خارج الأخبار، هما:

١ - أن ما يخالف نص القرآن هو كذب لأن النص قطعي ومخالف القطعي مقطوع الكذب.

٢ - أن ما يخالف الظهور يحتمل الصدق لأن الظهور بحد ذاته ظني ومقابله محتمل الصدق حتما.

الأمر الثاني: أن الضابطة الأولى تفارق الضابطة الثالثة، وتلتقي معها:

فتلتقي معها إذا كانت الآية نصا في الحكم، مثلا لو فرضنا خبر ﴿يجوز أكل الميتة﴾ فإنه يكذب قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ فإنهما متباينان والآية نص في الحرمة، ومن ثم فيجب تكذيب الخبر على الضابطين.

وتفارق الآية فيما إذا كانت الآية ليست نصا في الحكم، فمثل قوله ﴿لا تنكحوا المشركات﴾ يخالفه قوله (يجوز نكاح المشركة) وهذه المخالفة مخالفة تباين إلا أن احتمال أن يكون النهي في الآية تنزيهيا لا تحريما منع من كون المخالفة قطعية ومن ثم فلا يجب تكذيب الخبر على الضابطة الأولى، ويجب تكذيبه على الضابطة الثالثة.

الأمر الثالث: أن من الواضح أن الضابطة الثانية تتباين مع الضابطة

الثالثة في العامين من وجه إذ على الضابطة الثالثة كانت ملحقة بالخصوص وعلى الثانية ملحقة بالتباين، ومن ثم فيبين الضابطين فرق عظيم، ويؤيد الضابطة الثانية عمومات طرح المخالف وأنه زخرف، ويؤيد الثالثة عمومات الترجيح بموافقة القرآن.

الأمر الرابع: قد عرفت أن الأئمة قد صدر منهم ما يخالف الكتاب بحسب الظاهر، ومن ثم يجب الأخذ بما هو الأظهر من الكتاب والسنة، ولا يضر بذلك قطعية الكتاب لأننا لسنا نقدم صدور الخبر على صدور الكتاب، بل نقدم ظهور الخبر على ظهور الكتاب إذا كان الخبر أشد ظهوراً، ومع عدم وجود ما هو الأظهر كان لا بد من الرجوع إلى التعارض بحسب الضوابط الثلاثة المتقدمة:

فعلى الضابطة الثانية التي ذكرها السيد الخوئي لا تعارض بين الخبر والكتاب أبداً لأن الخبر إما أخص أو مباين أو أعم من وجه وكلها لا تعارض القرآن:

١ - فالخبر الأخص من الكتاب أظهر منه فيقدم عليه ويتم تخصيص الكتاب به ما لم يكن خبر آخر معارضا له، وإلا فيطرح ويؤخذ بالخبر الموافق للكتاب والسنة بمقتضى أخبار الترجيح.

٢ - وأما المباين أو الأخص من وجه فهو مشمول لأخبار الطرح، فيطرح الخبر ولو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى أخبار الطرح.

وأما على الضابطة الثالثة فلا يستحكم التعارض بين الخبر والكتاب الظني إلا في موارد العموم من وجه، لأن المباين مشمول لأخبار الطرح، والأخص مقدم إلا في مورد يعارضه خبر آخر فيقدم موافق القرآن.

قال الشيخ النائيني في طيات كلامه: فإذا كان الخبر أعم من وجه من الكتاب كان اللازم إعمال قواعد التعارض بينهما، ولا يندرج في قوله

- **عَلَيْهِ** - «ما خالف الكتاب فهز زخرف» بل يقدم ما هو الاظهر منهما، وإلا فالتخيير أو الرجوع إلى الاصل. وكون الكتاب قطعي الصدور لا يوجب تقديمه على الخبر بعدما كانت دلالة على العموم ظنية.

وهو صريح في أن نسبة العموم من وجه تصدر عنهم وتعارض الكتاب ويجب الأخذ بالأظهر من الكتاب أو الخبر، نعم لو تعارض الخبران وكان أحدهما موافقا للكتاب والآخر بينه وبينه نسبة العموم من وجه أخذنا بالموافق وطرحنا الآخر.

وأما على الضابطة التي ذكرها المصنف (ره) فيجب الحكم باستحكام التعارض بين الخبر والكتاب الظني في موارد التباين والعموم من وجه، ونعمل بترجيح الأخبار الموافقة للقرآن إذا عارضهما أخبار أخرى.

إذا عرفت هذه الأمور الأربعة فنقول في بيان الصواب من هذه الضوابط الثلاثة أنه لا يخفى عليك أن البوصلة التي تحدد لنا صحة ضابطة من هذه الضوابط هو ملاحظة مدلول أخبار الطرح.

كما لا يخفى عليك أن أخبار الطرح عامة مطلقة لا تقبل التقييد، وهي تدل بوضوح على طرح كل ما يخالف القرآن، ومن ثم فكل ما نحتاجه هو فهم ما هو المخالف للقرآن، أو بعبارة أخرى تحديد معنى المخالفة للقرآن التي تؤدي إلى طرح الخبر.

ويتضح الجواب في ثلاثة مقدمات مسلمة:

المقدمة الأولى: أنه يوجد احتمالان لمخالفة القرآن الكريم:

الإحتمال الأول: المخالفة لظاهر القرآن، فكل ما خالف ظاهر القرآن باطل وزخرف.

الإحتمال الثاني: المخالفة لنص القرآن، فكل ما خالف نص القرآن فهو باطل وزخرف.

فلا بد من الأخذ بأحد الإحتمالين ولم نجد بعد التأمل أي احتمال ثالث.

المقدمة الثانية: أن أخبار الطرح هي أخبار عامة تأبى التخصيص كما لا يخفى على كل من راجع ألفاظها وكما اعترف بذلك الشيخ الأعظم وجماعة من فحول الأصول.

المقدمة الثالثة: أننا نعلم يقينا أن الأئمة صلوات الله عليهم قد صدر منهم ما يخالف ظاهر القرآن ولو بنحو الخصوص المطلق.

ومما ذكرناه في هذه المقدمات ينتج أمور:

١ - أن المقدمة الأولى تستوجب الجزم ببطلان الضابطة الثالثة لأنها لا تنسجم مع أي واحد من الإحتمالين المتقدمين إذ طرح كل مباين للقرآن ينافي أن الطرح مخصوص بمخالف النص، وقبول العام من وجه ينافي أن الطرح لكل مخالف الظاهر.

ومن ثم فيدور الأمر بين الضابطة الأولى والثانية.

٢ - أن الظاهر من أخبار الطرح هو الإحتمال الثاني أي طرح مخالف ظاهر القرآن من جهة أن المخالف لظاهر الكلام هو عند العرف مخالف لنفس الكلام لأن الظاهر عند العرف هو حقيقة الكلام، ولا حقيقة للكلام وراء الظاهر، فظاهر الكلام هو عين الكلام عند العرف، فما يفهمه العرف من القرآن هو القرآن عند العرف.

٣ - أن المانع الوحيد من الأخذ بظاهر أخبار الطرح هو أننا في المقدمة الثالثة استيقنا بصدور الخاص المخالف للعموم القرآني مما يستوجب حمل المخالف المطروح في أخبار الطرح على مخالف النص إذ لا يمكن حمله على المخالف للظاهر ضرورة العلم بصحة وصدور بعض المخالف للظاهر، وقد عرفت في المقدمة الثانية استحالة تخصيص

٥ - مخالفة العامة:

إن الأخبار المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندي، وقد نقل عن الفاضل النراقي أنه قال: إنها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجة فيما نقل عنه.

عمومات الطرح.

٤ - أن أصحاب الضابطة الأولى يمكنهم بكل بساطة أن يلتزموا بالعمل بالخبر الأخص وأنه مقدم على الآية ولا يحتاجون إلى أي تعليل لأنه بطبيعته غير مشمول لأخبار الطرح، وأما المدافعون عن الضابطة الثانية فهم أمام مشكلة لأن أخبار الطرح عامة تشمل كل ما يخالف ظاهر القرآن، والمفروض أن الأخص مخالف لظاهر العموم القرآني، ومن ثم فهم يحتاجون إلى رفع التخالف بين الخاص والعام بأن يقولوا أن العرف لا يرى أن الخاص مخالف لظاهر العام بل هما منسجمان تمام الإنسجام عرفاً.

والإنصاف أن رفع التخالف هو أمر صحيح ظاهر، وقد قدمنا غير مرة أن لا تنافي حقيقي بين الأخص والأعم، ومن هنا ينقدح أن الحق الأحق بالإتباع هو الضابطة الثانية التي ذكرها السيد الخوئي رحمته الله وأن أخبار الطرح عامة شاملة لكل ما يخالف ظاهر القرآن والأخص غير مخالف له.

قوله (ره): (كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندي...).

أقول: وهي روايات عديدة نقلها الحر العاملي في وسائله، وهي أخبار كثيرة، منها:

١ - ما رواه بالإسناد عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب

الله فردوه، فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه.

٢ - وما رواه بالإسناد عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسين بن السري قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم.

وهنا تنبيهان لا بد من الإشارة إليهما:

التنبيه الأول: زعم المصنف (ره) أن كل روايات الترجيح بموافقة العامة منقولة عن الراوندي عدا مقبولة ابن حنظلة ومرسلة سماعة بن مهران، وهذا الإطلاق والتعميم باطل فقد وجد روايات أخرى عديدة، نذكر منها:

١ - ما ذكره الشيخ المفيد في جوابات أهل الموصل وفيه: ذكرت أيدك الله أن كتاب أخ من إخواننا أهل الموصل ورد عليك، يكلفك سؤالي عن.... وعما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام من قوله: (إذا أتاكم عنا حديثان مختلفان فخذوا بأبعدهما من قول العامة، ثم قال في الجواب: فأما ما تعلق به من شذ عن أصحابنا، وما إلى مذهب الغلاة، وبعض الشيعة في العدد، وعدل عن ظاهر حكم الشريعة من قول أبي عبد الله عليه السلام قال: (وإذا أتاكم عنا حديثان فخذوا بأبعدهما من قول العامة) فانه لم يأت بالحديث على وجهه، والحديث المعروف قول أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا أتاكم عنا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن، فان لم تجدوا لهما شاهدا من القرآن فخذوا بالمجمع عليه، فان المجمع عليه لا ريب فيه، فان كان فيه اختلاف وتساوت الأحاديث فيه فخذوا بأبعدهما من قول العامة)... والحديث في العدد يخالف القرآن، فلا يقاس بحديث الرؤية الموافق للقرآن، وحديث الرؤية قد أجمعت الطائفة على العمل به، فلا نسبة بينه وبين حديث يذهب إليه الشذاذ، وهو موافق لمذهب أهل البدع من الشيعة والغلاة.

٢ - قول الشيخ المفيد في جوابات أهل الموصل: إلا ولقائل أن يقول: إنه بعيد من قول العامة قريب من قول الخاصة لأن جمهور الخاصة يذهبون إليه، وإنما المعنى في قولهم: (خذوا بأبعدهما من قول العامة، يختص ما روي عنهم في مدائح أعداء الله، والترحم على خصماء الدين، ومخالفي الايمان، فقالوا: (إذا أتاكم عنا حديثان مختلفان أحدهما في تولي المتقدمين على أمير المؤمنين عليه السلام والآخر في التبري منهم فخذوا بأبعدهما من قول العامة).

٣ - ما رواه السيد المرتضى أيضا حيث قال في رسائله العشر: قال صاحب الكتاب: ويزيد ذلك بيانا ما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: إذا أتاكم عنا حديثان فحدثوا بأبعدهما من أقوال العامة وفي إجماع العامة على القول بالرؤية، مع ورود هذه الأخبار عن الأئمة صلوات الله عليهم دلالة واضحة على وجوب الأخذ بالعدد، وأنه الأصل الذي عليه المعول. يقال له: ومن أين علم صحة هذا الخبر المروي عن الصادق عليه السلام حتى جعلته أصلا، وعولت عليه في العمل بالأخبار المروية، وترجيح بعضها على بعض، إذ ليس هذا الخبر (إلا) من أخبار الآحاد، نعني بقولنا (إنه من أخبار الآحاد) أنه لا يوجب علما ولا ينفي تجويزا وإن كان رواه أكثر من واحد.

٤ - ما رواه السيد المرتضى في مبحث خبر الواحد: فإن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم، وجعلوها العمدة والحجة في هذه الأحكام، حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفا من الأخبار عند عدم الترجيح كله، أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قوله العامة.

ثم قال: قال: فأما الرواية بأن يعمل بالحديثين المتعارضين بأبعدهما من مذهب العامة، فهو لعمرى قد روي، وإذا كنا لا نعمل بأخبار الآحاد في الفروع، كيف نعمل بها في الأصول التي لا خلاف في أن طريقها العلم والقطع؟

وهناك رواية مرسله عن الإحتجاج تقدمت في رقم (١٠) لا

٥ - وقد نقل ابن إدريس في السرائر كلام السيد المرتضى وارتضاه.

٦ - مرفوعة زرارة المتقدمة المنقولة عن عوالي اللآلي، وهي من الأخبار التي نقلها المصنف (ره) تحت رقم خمسة وفيها: أنظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه، وخذ بما خالفهم.

التنبيه الثاني: لا يبعد أن نستفيد الترجيح بمخالفة العامة من الأخبار الدالة على العمل بمخالف العامة من باب الأولوية، فإنه إذا جاز لفاقد النص أن يعمل بمخالفة قول العامة، جاز بالأولوية القطعية لمن عنده نص بمخالفة العامة أن يعمل به، ومنها:

١ - ما رواه الصدوق في العلل والشيخ في التهذيب بإسناديهما عن علي بن اسباط قال قلت له - يعني الرضا عليه السلام - حدث الامر من أمري لا اجد بدا من معرفته، وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتته من مواليك، قال: فقال ايت فقيه البلد، فإذا كان ذلك فاستفته في أمرك، فإذا افتاك بشئ فخذ بخلافه.

٢ - ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي اسحاق الارجاني رفعه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام أتدري لم امرتم بالاختلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا ندري، فقال: ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة إلى غيره أرادة لابطال أمره وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشئ الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس

٣ - ما رواه الصدوق عن الحسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام قال: شيعتنا المسلمون لأمرنا، الاخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا.

قوله (ره): (وهناك رواية مرسله عن الإحتجاج..).

أقول: بل هي رواية مرسله في الإحتجاج، وهي رواية سماعة بن مهران،

حجة فيها لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل في (المقبولة) المتقدمة. وظهرها كما سبق قريباً أن الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين في أنفسهما، فتدل على الترجيح لا على التمييز كما قيل.

والنتيجة: إن الاستفادة من الأخبار أن المرجحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة. وهذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدمة الكافي.

عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما فيه خلاف العامة.

قوله (ره): (فينحصر الدليل في المقبولة...).

أقول: قد عرفت أن أخبار الأخذ بمخالفة العامة مستفيضة قطعية قد رضخ لها الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الكليني وكفى بهؤلاء.

قوله (ره): (أن المرجحات المنصوصة ثلاثة...).

أقول: تقدمت المقبولة، وفيها:

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد. فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا. قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر.

وصريح هذا الخبر هو الأخذ أيضا بما يخالف ميل الحكام، وهذا مرجح تجاهله الأصوليون وكأنهم جعلوه منضما إلى الترجيح بمخالفة العامة

المقام الثاني

في المفاضلة بين المرجحات

إن المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها:
 ١ - ما يكون مرجحاً للصدور، ويسمى (المرجح الصدوري)،
 ومعنى ذلك أن المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور
 الآخر. وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الراوي.

٢ - ما يكون مرجحاً لجهة الصدور، ويسمى (المرجح
 الجهتي)، فإن صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة أو تعبداً - قد
 يكون لجهة الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من
 مصالح إظهار خلاف الواقع. وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفاً
 للعامة، فإنه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره
 كان لبيان الحكم الواقعي، لأنه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع،
 بخلاف الآخر.

٣ - ما يكون مرجحاً للمضمون، ويسمى (المرجح المضموني).
 وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق
 أقرب إلى الواقع في النظر.

وقد وقع الكلام في هذه المرجحات أنها مترتبة عند التعارض
 بينها أو أنها في عرض واحد، على أقوال:

وهو في غير محله فإنه مرجح مستقل بعد فرض موافقة العامة للخبرين
 المتعارضين معاً.

وبهذا تصبح المرجحات خمسة الثلاثة المذكورة، والصفات
 المتقدمة، والأبعد عن ميل الحكام والقضاة.

قوله (ره): (أنها مترتبة عند التعارض بينها...).

أقول: تعارض المرجحات يكون عند تعارض خبرين ووجد مرجحان أحدهما يرجح الخبر الأول وثانيهما يرجح الثاني، فيقع التعارض بين المرجحين. ومثال ذلك أخبار تداخل العدد، فبعضها ظاهر في عدم التداخل ولزوم الإعتداد بعدتين عدة لكل ماء وهذه الأخبار هي المشهورة روائيا وفتوائيا، والبعض الآخر من الأخبار ظاهر في تداخل العدين وكفاية العدة الواحدة من المائين وهذه الأخبار مخالفة للعامة الذين يفتون بعدم التداخل. تنبيه: يجب أن تعلم أن المرجع في هذا المطلب هو الأصل الأولي الذي قررناه سابقا، بمعنى أن المرجع في كل مورد لا تدل فيه أخبار العلاج على العمل بأحد الخبرين تعيينا أو تخيرا هو التساقت.

وتوضيحه أنك عرفت أن الأصل الأولي عند التعارض هو التساقت، وهذا الأصل يجب أن نعمل به ما لم يدل الدليل على خلافه، ولا دليل مفترض إلا أخبار العلاج، أي لا نخرج من هذا الأصل الأولي إلا بما دل عليه الأصل الثانوي المستفاد من أخبار العلاج.

ومن ثم ففي كل مورد فهمنا من أخبار العلاج التخيير أو ترجيح أحد المتعارضين عملنا به كما هو الحال في مورد وجود المرجحات غير المتعارضة، فإن أخبار العلاج دلت على العمل بالخبر المرجح بالمرجح المنصوص.

وأما في مورد وجود المرجحات المتعارضة فإن فهمنا من أخبار العلاج التخيير بين المرجحات أو تقديم أحدها المعين عملنا به، وأما إذا لم نفهم ذلك ولم يكن لأخبار العلاج أي ظهور معين في هذا المورد كانت أخبار العلاج قاصرة عن الدلالة على ما يخالف الأصل الأولي أي عن الدلالة على العمل بالترجيح في مورد التعارض ووجود المرجحات المتعارضة، ومن ثم كان المرجح فيها هو الأصل الأولي الذي لا موجب للخروج منه.

(الأول) - إنها في عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجداً لبعضها والخبر الآخر واجداً لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مناطاً، فإن لم يكن أحدهما أقوى مناطاً تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية.

قوله (ره): (أنها في عرض واحد..).

أقول: وهذا القول هو الصواب، ويمكن أن نستدل لهذا المذهب بدليل ظاهر خفي من قبيل السهل الممتنع، وحاصله أن كثرة أخبار الترجيح المقطوع صدورها إجمالاً منضمماً إلى اختلافها الفاحش في ذكر المرجحات أو في ترتيبها يستوجب اليقين بأنها في عرض واحد ولا طولية بينها، إذ مع الطولية يكون هذا الاختلاف من قبيل الخطأ المستحيل.

وبعبارة أخرى أن بعض الأخبار يقتصر على ذكر بعض المرجحات، بينما أخبار أخرى تقتصر على غيرها من المرجحات، بينما طائفة ثالثة من الأخبار تذكرها كلها مرتبة بترتيب معين تخالفه أخبار أخرى، بل ربما ذكرت بعض الأخبار عدة مرجحات في عرض واحد، فهذا التباين العظيم الواضح يكشف كسفا قطعياً عدم وجود ترتيب بين المرجحات إذ لو كانت هذه المرجحات مترتبة في نظر الشارع لكان مثل هذا الاختلاف المقطوع بصدوره عنهم عليه السلام من قبيل الخطأ المستحيل صدوره عنهم صلوات الله عليهم، وهذا ما يستوجب القطع أن المطلوب الوحيد في نظر الشارع إنما هو مجرد الترجيح بأحد هذه المرجحات أو بمطلق الترجيح.

قوله (ره): (وهذا هو مختار صاحب الكفاية...).

أقول: نسب إلى صاحب الكفاية الآخوند رضوان الله عليه بأنه استظهر أن الأخبار كلها ناظرة إلى مجرد الترجيح بهذه المرجحات، فهي غير ناظرة إلى الترتيب بين المرجحات، ومن ثم فلا ترتيب بينها بل هي في عرض واحد وعند تعددها تتزاحم ويقدم الأقوى مناطاً.

وهذا النقل عن صاحب الكفاية قد نقله غير واحد، قال الشيخ النائيني كما في الفوائد: لا وجه لما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من وقوع التزاحم بين المرجحات عند التعارض وتقديم ما هو أقوى مناطا وإلا فالتخير بدعوى: أن الترجيح بجميع المرجحات يرجع إلى الصدور.

إلا أن هذا النقل الكثيف مخالف لصريح كلمات الكفاية في هذا المطلب إذ اختار فيها صريحا التخير بين المتعارضين بلا ترجيح، بل أنكر وجود أخبار الترجيح، ثم حمل الأخبار التي ظاهرها الترجيح على أنها لتمييز الحجة عن اللاحجة، أو على مقام الحكم والقضاء لا الإفتاء، أو على مجرد الإستحباب.

قال رحمته الله في كفايته بعد ذكر المقبولة والمرفوعة: والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال، لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو مورد هما، ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره، كما لا يخفى.

ثم قال: وإن آبيت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام بهما، لقصور المرفوعة سندا وقصور المقبولة دلالة، لا اختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام.

ثم قال: مع أن تقييد الاطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندرة كونهما متساويين جدا - بعيد قطعاً.

ثم قال: فتكون هذه الاخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة، فافهم، وإن آبيت عن ذلك، فلا محيص من

(الثاني) - إنها مترتبة ويقدم المرجح الجهتي على غيره، فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وإن كان مشهوراً.

حملها توفيقاً بينها وبين الاطلاقات، إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً.

أقول: فكلام الكفاية واضح في التخيير مطلقاً في مقام الفتوى وأن أخبار التخيير غير دالة إلا إما على تمييز الحجة عن اللاحجة، وإما على الحكم، وإما على الإستحباب.

ومن ثم فيجب إخراج صاحب الكفاية من الحلبة لأن هذا الصراع إنما يكون بين القائلين بوجوب الترجيح قبل التخيير.

قوله (ره): (ويقدم المرجح الجهتي على غيره...).

أقول: وهذا القول يرده أمور:

الأول: أنه لا دليل عليه إذ بعد الفحص لم نجد أي دليل يدل على تقديم المرجح الجهتي على غيره.

الثاني: أن هذا القول ينافيه بعض الأخبار التي ذكرت المرجحات الصدورية أو المضمونية فقط ولم تذكر المرجحات الجهتية، ومنها خبر الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح عليه السلام قال: إذا جاءك الحديثان المختلفان، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل.

الثالث: أن بعض الأخبار قدمت الترجيح بموافقة الكتاب وهو مرجح مضموني على الترجيح بمخالفة العامة وهو مرجح جهتي، وهو من الأخبار التي ذكرها القطب الراوندي بإسناد صحيح عن الصادق عليه السلام قال: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله وإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه.

وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني.

(الثالث) - إنها مترتبة، ولكن على العكس من الأول، أي إنه يقدم المرجح الصدوري على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعادة على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائيني.

قوله (ره): (وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني..).

أقول: ونسب أيضا إلى المحقق حبيب الله الرشتي رَحِمَهُ اللهُ.

قوله (ره): (أي أنه يقدم المرجح الصدوري على غيره...).

أقول: أي المرجح الجهتي والمضموني، وهو قول قد يستفاد من كلام الشيخ الأعظم وقد جزم بنقله عن الشيخ جماعة من المحققين.

قوله (ره): (وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائيني).

أقول: زعم الشيخ النائيني رَحِمَهُ اللهُ أن المرجحات الصدورية تتقدم على المرجحات الجهتية، قال كما في الفوائد: لا إشكال في أن التعبد بجهة الصدور يتوقف على التعبد بالصدور، والتعبد بالمضمون يتوقف على التعبد بجهة الصدور، ولازم ذلك هو تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي عند التعارض بينهما، كما هو ظاهر أدلة الترجيح، فإن في مقبولة عمر بن حنظلة قدم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي.

أقول: حاصله الإستدلال على تقديم المرجح الصدوري على الجهتي بدليلين:

الدليل الأول: أنه لا معنى للتعبد بالجهة دون التعبد بالصدور أو قل أن التعبد بالجهة يتوقف على التعبد بالصدور.

ويرد على هذا الدليل نقضا وحلا:

أما نقضا فبأنه أيضا لا معنى للتعبد بالصدور دون التعبد بالجهة، أو قل أن التعبد بالصدور يتوقف على التعبد بالجهة.

(الرابع) - إنها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الأخرى، بأن يقدم - مثلاً حسبما يظهر من المقبولة - المشهور فإن تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب والسنة، فإن تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامة.

وهناك أقوال أخرى لا فائدة في نقلها.

وأما حلا فلأن التعبد بالجهة والصدور لا ترتب بينهما بل هما في عرض واحد فالشارع الذي يرى صلاحية الحديث صدورا وجهة معا يتعبد بهما معا من غير تقدم لأحد التعبدتين على الآخر، ومن ثم كان تقديم أحدهما على الآخر لبعض الإعتبارات هو مجرد استحسان لا دليل عليه.

والعجب أن هذا الأمر الواضح قد أقر به الشيخ النائيني حيث قال كما في الفوائد: ليس بين التعبد بالصدور والتعبد بالظهور ترتب وطولية، فانه كما لا يصح التعبد بصدور كلام غير ظاهر، كذلك لا يصح التعبد بظهور كلام غير صادر، فالتعبد بكل من الصدور والظهور يتوقف على الآخر.

فلا أدري كيف تمسك النائيني بدليل تقدم التعبد بالمرجح الصدوري على الجهتي مع تصريحه بنفي الطولية بين المرجحين.

الدليل الثاني: أن المقبولة ذكرت أولا المرجح الصدوري بصفات الراوي والشهرة ثم ذكرت ثانيا المرجح الجهتي.

ويرد عليه - بعد الغض عن أن الترتيب الذكري لا يدل على الترتيب الترجيحي - أن أخبار الترجيح كثيرة قد تناقضت في الترتيب فما قدمته بعض الأخبار قد أخرته أو حذفته أخبار غيرها كما لا يخفى عند أدنى مراجعة لأخبار الترجيح، ولا موجب لتقديم بعض هذه الأخبار على بعض، ونذكر من هذه الأخبار:

١ - خبر الراوندي عن الحسين بن السري قال: قال أبو عبد

الله ﷺ: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم.

وفي الحقيقة إن هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى على أشياء:

(منها) - إنه يبتنى على القول بوجوب الإقتصار على المرجحات المنصوصة، فإن مقتضى ذلك أن يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، وإلى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فيه، وقد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.

٢ - خبر الراوندي عن الحسن بن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، ويروى عنه خلافه، فبأيهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه.

ومثل هذين الخبرين أخبار أخرى تقتصر على ذكر الترجيح بمخالفة العامة كخبر محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام.

٣ - خبر الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح عليه السلام قال: إذا جاءك الحديثان المختلفان، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل.

تنبيه: قد اعترض السيد الخوئي على قول النائيني بصححة الراوندي الظاهرة بتقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، قال كما نقله في مصباح الأصول: وأما ما ذكره المحقق النائيني (ره) ففيه أنه مجرد استحسان، لا يصلح لرفع اليد عن ظهور الرواية في تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة.

ولا يخفى عليك ضعف هذا الإيراد لأن صححة الراوندي المشار إليها أجنبية عن كلام النائيني لأن موافقة الكتاب هي مرجح مضموني

والذي نقوله - على نحو الإختصار - : إنه يبدو من تتبع الأخبار إنه لا تفاضل في الترجيح بين الأمور المذكورة فيها. ويشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها كلها؛ كما لم تتفق في الترتيب بينها.

نعم إن (المقبولة) - التي هي عمدتنا في الباب والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم - ذكرت الشهرة أولاً، ويظهر منها أن الشهرة أكثر أهمية من كل مرجح. وأما باقي المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف وقد جمعت بينها في الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين في الشهرة.

وعلى كل حال، فإن استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جداً ما عدا تقديم الشهرة على غيرها.

(ومنها) إنه يبتنى - بعد فرض القول بالتعدي إلى غير المرجحات المنصوصة - على أن القاعدة هل تقتضي تقديم المرجح الصدوري

فالصحيحة المذكورة إنما دلت على تقديم المرجح المضموني على الجهتي، وهذا ما لا يناقض قول النائيني الذي هو تقديم المرجح الصدوري على الجهتي والمضموني، مع أن الشيخ النائيني احتمل أن تكون موافقة الكتاب من المرجحات الصدورية.

نعم هذه الصحيحة تصلح رداً على البهبهاني كما تقدم بيانه.

قوله (ره): (إنه لا تفاضل في الترجيح بين الأمور المذكورة).

أقول: أي كلها في عرض واحد وأشار المصنف (ره) إلى الإستدلال المتقدم وهو أن الإختلاف الفاحش بين أخير العلاج هو إختلاف قطع بصدوره من الأئمة عليهم السلام، وهذا يستوجب القطع بعدم الترتيب بينها إذ مع الترتيب الواقعي يكون هذا الإختلاف خطأ مستحيل صدوره منهم عليهم السلام.

على المرجح الجهتي، أو بالعكس، أو لا تقتضي شيئاً منهما؟ وعلى التقدير الثالث لا بد أن يرجع إلى إقوائية المرجح في الكشف عن مطابق الخبر للواقع، فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهة أيّاً كان فهو أولى بالتقديم.

وقد أصرّ شيخنا النائيني أعلى الله درجته على الأول، أي أنه يرى أن القاعدة تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي. وبنى ذلك على كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعي لا لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقة أو تعبداً؛ لأن جهة الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه إنه صادر لبيان الحكم الواقعي أو لبيان غيره. وعليه فإذا كان الخبر الموافق للعامة مشهوراً وكان الخبر الشاذ مخالفاً لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامة، لأن مقتضى الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقع، ليحمل المشهور على التيقية، إذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ.

أقول: إن المسلم إنما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبداً وتوقف الأول على الثاني، ولكن ذلك غير المدعى، وهو توقف مرجح الأول على مرجح الثاني فإنه ليس المسلم نفس المدعى، ولا يلزمه.

قوله (ره): (إن المسلم إنما هو تأخر رتبة الحكم..).

أقول: تقدم رتبة الصدور على رتبة الجهة صحيح إلا أنه لا ينفع في المقام لأنه لا يستلزم المطلوب وهو تقدم مرجحات الرتبة الأولى على مرجحات الرتبة الثانية.

وهذا واضح جداً وقد أتعب المصنف (ره) نفسه الشريفة في توضيح هذه الواضحة.

أما إنه ليس نفسه فواضح لما قلناه من أن المسلم هو توقف الأول على الثاني وهو بالبديهية غير توقف مرجحه على مرجحه الذي هو المدعى.

وأما إنه لا يستلزمه فكذلك واضح، فإنه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين:

١ - مشهوراً موافقاً للعادة.

٢ - شاذاً مخالفاً لهم.

فإن الترجيح للشاذ بالمخالفة إنما يتوقف على حجيته الإقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على عدم فعلية حجية المشهور في قبالة، بل فعلية حجية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة ويترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجية المشهور.

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة إنما يتوقف على حجيته الإقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على عدم فعلية حجية الشاذ في قبالة، بل فعلية حجية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجية الشاذ.

وعليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له، ومن ذلك يتضح أنه كما يقتضي الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، كذلك يقتضي الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي. وليس الأول أولى بالتقديم من الثاني.

نعم إذا دلّ دليل خاص مثل (المقبولة) على أولوية الشهرة

قوله (ره): (نعم إذا دل دليل خاص..).

أقول: هذا افتراض محض وإلا فقد عرفت أن الأخبار ظاهرة - بسبب

بالتقديم من المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل، لا إنه مقتضى القاعدة.

والنتيجة: إنه لا قاعدة هناك تقتضي تقدم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطاً أي ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد، فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقت لا التخيير. ومع التساقت يرجع إلى الأصول العملية التي يقتضيها المورد.

شدة تباينها في ذكر المرجحات - في عدم الترتيب بينها.

قوله (ره): (وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطاً...).

أقول: حاصله أن المصنف (ره) ادعى وجود الملازمة بين القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة وبين القول بتقديم المرجحات الأشد قرباً إلى الواقع.

وهذه الملازمة صحيحة ودليلها واضح وهو أن التعدي عن المرجحات المنصوصة - كما سيأتي بيانه - هو فهم يأتي من جهة أننا فهمنا من أخبار العلاج أن غرض الشارع هو في باب تعارض الخبرين هو مجرد تقديم الخبر الأقرب إلى الواقع، ولأجل ذلك تعدينا عن المرجحات المنصوصة إلى كل ما يدل على أقرية الخبر إلى الواقع.

وبنفس هذا الفهم يجب أن نقدم المرجح الأشد تقرباً إلى الواقع على المرجح الأقل تقرباً إلى الواقع ضرورة أن أخبار العلاج دلت على أن المهم عند الشارع هو مجرد الأقرية إلى الواقع.

قوله (ره): (فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقت...).

أقول: هذا إشارة إلى ما قدمناه في صدر المبحث من أن المرجع في كل تعارض لم تشمله أخبار العلاج هو الأصل الأولي، فهنا إذا لم نفهم من

المقام الثالث

في التعدي عن المرجحات المنصوصة

لقد اختلفت أنظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على أقوال:

أخبار العلاج إلا تقديم الأقرب إلى الواقع، ثم فرضنا عدم وجود الأقرب إلى الواقع أي أن كلا الخبرين المتعارضين متساويان في القرب إلى الواقع كانت أخبار العلاج غير دالة على العمل باي من الخبرين المتعارضين، فيكون المرجح في هذين الخبرين المتعارضين هو الأصل الأولي أي التسايط.

قوله (ره): (لقد اختلفت أنظار الفقهاء في وجوب الترجيح..).

أقول: قبل الشروع في بيان الأقوال وأدلتها لا بأس بتمهيد مقدمة واضحة، وهي أن المرجح في المسألة هنا هو أصالة عدم الترجيح بغير المرجحات المنصوصة.

وتوضيح ذلك أننا قدمنا غير مرة أن الأصل الأولي أو القاعدة الأولية في المتعارضين هو التسايط، ولا نخرج من هذا الأصل أو القاعدة إلا بما دلت عليه أخبار العلاج - وهو ما سميناه بالأصل الثانوي أو القاعدة الثانوية -.

ومن ثم فإذا دلت أخبار العلاج على الأصل الثانوي الذي هو التخيير أو التسايط في غير موارد ثبوت الترجيح كما هو مذهب جماعة من المحققين، فالحكم حينئذ هو التخيير أو التسايط في كل موارد لم يثبت فيها الترجيح.

ومن ثم فإذا لم تدل أخبار العلاج على لزوم الترجيح بالمرجحات غير المنصوصة وجب الرجوع فيها إلى الأصل الثانوي وهو التخيير أو التسايط لعدم وجود ما يستوجب الخروج عنه.

١ - وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع نوعاً، وهو القول المشهور، ومال إليه الشيخ الأعظم وجماعة من محققي أساتذتنا. وزاد بعض الفقهاء الإعتبار في الترجيح بكل مزية. وإن لم تفد الأقربية إلى الواقع أو الصدور، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الإباحة.

ومن ثم فيتضح أن القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة هو المحتاج إلى بيان دليل التعدي، بينما القول بالإقتصار على المرجحات المنصوصة هو قول خفيف المؤؤونة غير محتاج إلى أي دليل سوى بيان عدم ظهور أدلة الأصل الثانوي (أخبار العلاج) في غير المرجحات المنصوصة.

تنبيه: على القول بأن أخبار العلاج دالة على التخيير مطلقاً كما هو مذهب الشيخ الكليني قدس سره فالحكم هو التخيير مطلقاً سواء مع وجود المرجحات المنصوصة وغير المنصوصة، أي لا وجود لمبدأ الترجيح بالمرجحات المنصوصة فضلاً عن غير المنصوصة، ومن ثم لا يجري بحث التعدي أو عدم التعدي اصلاً لأن أصل الترجيح ساقط.

قوله (ره): (وهو القول المشهور ومال إليه الشيخ الأعظم..).

أقول: وهذا القول يمكن أن يستدل له بأربعة أدلة كلها باطلة، وهي:

الدليل الأول: وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن بعض أخبار العلاج دلت على الترجيح بالاصدقية كما في المقبولة وبالأوثقية كما في المرفوعة.

المقدمة الثانية: أن المناط الوحيد للترجيح بهذه الصفات إنما هو الأقربية إلى الواقع، ضرورة أن الترجيح إما تعدي محض وإما لعلة خارجية، ولا مجال للأول فتعين الثاني، والعللة الوحيدة المحتملة هي الأقربية إلى الواقع.

فينتج أن المقبولة والمرفوعة تدلان على ترجيح الخبر الأقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين فيتعدى إلى كل ما يكون موجبا للأقرب إلى الواقع ولو كان غير الأصدقية والأوثقية.

أقول: هذا الدليل فاسد بل هو من جنس القياس الباطل يقينا لأننا وإن علمنا بوجود المناط للترجيح وأن المناط هو الأقرب إلى الواقع إلا أننا لا يمكننا أن نجزم أو نستظهر من الخبر أن الأقرب مطلقا هي المناط الكامل للترجيح.

ولا يخفى أنه لو تم مثل هذا الإستدلال هنا لثم بعينه في مبحث حجية خبر الثقة فيقال أن دليل حجية خبر الثقة يدل على حجية مطلق الظن بنفس التقريب هنا أي أن حجية خبر الثقة إما تعبد محض وإما لمناط خارجي، ولا مجال للأول فتعين الثاني، والمناط الوحيد المحتمل هو الظن فينتج حجية كل ظن.

الدليل الثاني: عموم التعليل الوارد في الاخذ بما يخالف العامة بقوله ﷺ فان الرشد في خلافهم، وتوضيح الإستدلال بهذه الفقرة في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن المراد بـ (الرشد) في الخبر هو مجرد الأقرب إلى الحق، وليس المراد بالرشد هو الحق القطعي ضرورة وضوح أن بعض ما يخالف العامة باطل.

المقدمة الثانية: أن البقية المضمرة للخبر هي قاعدة (الرشد كله يجب العمل به) وهذه البقية يعتمد عليها الخبر ولا يتم مضمونه إلا بها، وإنما أضمرها الخبر ولم يصرح بها لبدايتها وشدة وضوحها.

فينتج من هاتين المقدمتين أن كل خبر أقرب إلى الواقع هو رشد كما تقتضيه المقدمة الأولى، ويجب العمل به كما تقتضيه المقدمة الثانية.

أقول: المقدمة الأولى فيها نظر إذ لا يبعد أن يكون المراد بالرشد هو مقابل السفاهة فيكون المعنى أن الحكمة في مخالفة العامة بما هي مخالفة للعامة.

والحاصل أننا ندعي إجمال كلمة (الرشد) في الخبر، ومع الإجمال تسقط المقدمة الأولى، ومما يؤيد الإجمال أن الخبر لم يرد إلا مقطوعا مجتزئا، فلم نجد هذا التعبير إلا فيما أورده الشيخ الكليني في ديباجة الكافي، وإليك عبارته: فاعلم يا أخي أرشدك الله أنه لا يسع أحدا «تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام» برأيه، إلا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: «اعرضوها على كتاب الله فما وافى كتاب الله عليه السلام فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه» وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم» وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه» ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله.

الدليل الثالث: عموم التعليل الوارد في الترجيح بالشهرة بقوله عليه السلام الوارد في المقبولة وغيرها: فان المجمع عليه لا ريب فيه.

وتقريب الإستدلال بهذا التعليل هو عين ما تقدم أي أن لدينا مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن المراد من قوله (لا ريب فيه) هو الأقرب إلى الواقع لا القطعي اليقيني ضرورة أن بعض المشهور باطل.

المقدمة الثانية: أن كل ما لا ريب فيه يجب العمل به، وهذه المقدمة يعتمد عليها الخبر ولا يتم بدونها، وإنما أضمرها الخبر وسكت عنها لشدة وضوحها وبداهتها.

أقول: ويرد على هذا الدليل عين ما تقدم على الدليل السابق أي بطلان المقدمة الأولى بمعنى أنه لم يتم ظهور كلمة (لا ريب فيه) في الأقرب إلى

الواقع، بل لا يبعد دعوى ظهور كلمة (لا ريب في) في القطعي واليقيني لأمر:

الأول: أن هذا هو المعنى الحقيقي المطابقي لنفي الريب، إذ ليس نفي الريب إلا نفي الشك والإحتمال وهو اليقين والقطع.

الثاني: أننا قد كررنا سابقا أن الظروف الموضوعية الخارجية تستوجب أن المجمع عليه بين أصحاب الأئمة يستوجب اليقين والقطع بصحته فإنه يستحيل اشتهاار حكم بين أصحاب الأئمة عليهم السلام إلا إذا كان صوابا، ومن ثم فلا ريب أن الإمام كان يشير إلى هذه الحقيقة الخارجية البديهية.

الثالث: أن سياق المقبولة يوجب التأكيد على هذا الظهور الحقيقي، وإليك الفقرة من المقبولة:

فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

فإن تطبيق (بين رشده) و(حلال بين) على الخبر المجمع عليه هو كالتصريح بأن المجمع عليه يقين بين رشده وحلال بين.

الدليل الرابع: الإجماع على الترجيح بكل مزية والتعدي عن المرجحات المنصوصة، وهذا الإجماع ذكره جماعة من الأصوليين.

أقول: ويرد عليه أمران:

الأول: أنه إجماع معلوم البطلان لما هو معلوم من أن الأخباريين كلهم

يخالفون هذا المذهب ويعتقدون بلزوم الإقتصار على الترجيح بالمرجحات المنصوصة وقد رفعوا عقيرتهم بالتشنيع الشديد على القائلين بالتعدي، ومع مثل هذا الخلاف الشديد كيف يمكن دعوى الإجماع.

الثاني: أن هذا الإجماع على فرضه هو إجماع مدركي لا قيمة له أكثر من مدركه لأنه لا يكشف عن قول المعصوم لا حسا ولا حدسا صحيحا.

الدليل الخامس: وهو ما ذكره المصنف (ره) وحاصله أن بناء العقلاء وهو أعظم دليل على حجية الخبر الواحد أصلا كما يدل على حجية الخبر بلا معارض كذلك يدل على حجية الخبر الذي له معارض إذا كان أقرب إلى الواقع من معارضه.

ومستند المصنف (ره) في هذه الدعوى أن سيرة العقلاء في الخبرين المتعارضين أن ينظروا إلى الأقرب منهما إلى الواقع فيعملون به ولا يبقون في حيرة من أمرهم.

أقول: هذا الدليل باطل ونحن ننكر هذه البناء العقلاني ولا نعلم من مباني العقلاء إلا إسقاط حجية الخبرين معا سواء كانا متكافئين أو كان أحدهما أقرب إلى الواقع.

وأما ما يظهر من عمل العقلاء بما هو أقرب إلى الواقع فهو من باب تحري الواقع لا من باب المعذرية والمنجزية كما هو محل البحث، وتوضيح ذلك في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العقلاء لهم غرضان أساسيان:

الغرض الأول: إصابة الواقع، وهو الغرض الأعظم في تعامل العقلاء، وفي هذا الغرض فإن العقلاء يعملون بكل ما يوصل إلى العلم بالواقع، وفي فرض انسداد باب العلم بالواقع فإنهم يعملون بكل أنواع الظنون دون تمييز بين ظنون معتبرة وغيرها، بل لا يوجد عندهم تصنيف للظن بأنه معتبر وغير

معتبر، وإذا تعارضت هذه الظنون فإنهم يعملون بالأقرب منها إلى الواقع، كما أنهم إذا فقدوا الظن مطلقا فإنهم يعملون بالوهم الأقوى، وكل ذلك ناشئ من أن غرضهم الوحيد هو إصابة الواقع.

الغرض الثاني: إصابة الحجة أي المعذرية والمنجزية، وهذا الغرض يكون في مقام واحد هو مقام المولوية وتطبيق أوامر المولى، وفي هذا المقام لا مجال للعمل إلا بما ينطبق عليه أوامر المولى فإنه هو المنجز على عبده، كما أن العمل به هو المعذر للعبد.

ولا يخفى أن في هذا المقام إذا تعارضت الحجتان لا مجال للعمل بالأقرب إلى الواقع ضرورة أن الأقربية إلى الواقع لا قيمة لها في باب الإحتجاج ان لا مجال للعمل بالأقرب إلى الواقع ضرورة أن الأقربية إلى الواقع لا قيمة لها في باب الإحتجاج لا إذا كان المولى قد أمر بالعمل بالأقرب إلى الواقع وهذا فرض مفقود في محل البحث.

المقدمة الثانية: أن مقام العمل بالإمارات والحجج هو من المقام الثاني فليس لنا غرض إلا تحصيل الحجة تنجيذا وتعذيرا ولا قيمة للأقربية إلى الواقع بحد ذاتها وبما هي مجرد أقربية.

تنبيه: ما صنعه المصنف (ره) هنا يؤكد على ما أشار إلي عند تحرير ما هي القاعدة الأولية في المتعارضين من أن القاعدة الأولية والأصل الأولي في المتعارضين هو تساقط المتكافئين فقط، وتوضيح ذلك في مقدمتين:

المقدمة الأولى: ما بيناه سابقا من أن الأصل الأولي للمتعارضين هو ما تقتضيه أدلة حجية الخبر بالنسبة إلى المتعارضين، حيث بينا أن المراد بالقاعدة الأولية أو الأصل الأولي في المتعارضين هو حكم المتعارضين من حيث ما تقتضيه نفس أدلة حجيتهما، بمعنى أن أدلة حجية الإمارات هل تدل على حجيتهما في مورد التعارض أو لا تدل على ذلك.

٢ - وجوب الإقتصار على المرجحات المنصوصة، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكليني في مقدمة الكافي، ومال إليه الشيخ صاحب الكفاية. وهو لازم طريقة الإخباريين في الإقتصار على نصوص الأخبار والجمود عليها.

٣ - التفصيل بين صفات الراوي فيجوز التعدي فيها وبين غيرها فلا يجوز.

المقدمة الثانية: أن سيرة العقلاء والمتشعبة هو من أهم أدلة حجية الخبر الواحد كما بينا سابقا.

ومن هاتين المقدمتين يتضح أنه إذا كان سيرة العقلاء هي العمل بالحجة الأقرب إلى الواقع من الحجتين المتعارضتين لكان الواجب ذكر هذا الإحتجاج في مبحث الأصل الأولي عند التعارض، لتكون النتيجة أن الأصل الأولي عند التعارض ليس هو التسايط بقول مطلق بل هو التسايط فقط في حال كون الحجتين متكافئتين، والعمل بالأقرب في حال كون الحجتين متفاوتتين.

قوله (ره): (وجوب الإقتصار على المرجحات المنصوصة...).

أقول: وهو قول جماعة من الأصوليين، وعامة الأخباريين، قال الشيخ البحراني: إنه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول ﷺ، من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات.

وهذا القول هو القول الصواب لأن القاعدة الأولية تقتضي تساطق المتعارضين، فلا نخرج من هذه القاعدة إلا بمقتضى ما دلت عليه أخبار العلاج، وهي لم تدل إلا على الترجيح بالمرجحات المنصوصة ولم نجد تمامية أي دليل عقلي أو نقلي يدل على الترجيح بغير المرجحات المنصوصة، ومن ثم فلا مجال للخروج عن القاعدة الأولية أي تساطق الخبرين المتعارضين حتى مع وجود ترجيحات غير منصوصة.

ولما كانت المباني في الأصل في المتعارضين مختلفة، فلا بدّ أن تختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها، فنقول:

أولاً - إذا قلنا بأن الأصل في المتعارضين هو التسايط - وهو المختار - فإن الأصل يقتضي عدم الترجيح إلا ما علم بدليل كون شيء مرجحاً، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس حجة الإمارة، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟

فإن قلنا: إن دليل الإمارة كاف في الترجيح، فلا شك في اعتبار كل مزية توجب الأقربية إلى الواقع نوعاً. والظاهر أن الدليل كاف في ذلك، لا سيما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذي هو أقوى أدلة حجيتها، فإن الظاهر أن بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أي إن العقلاء وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم ولا يبقون في حيرة من ذلك، وإن كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض. وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فإنه يستكشف منه رضى الشارع

قوله (ره): (وهو المختار).

أقول: هذه العبارة بقول مطلق فيها تساهل كبير على مذاق المصنف (ره)، بل قد عرفت فيما سلف أن القاعدة الأولية عند المصنف (ره) ليست التسايط بقول مطلق، بل التسايط في حال دون حال أي أن القاعدة الأولية هي تسايط الخبرين المتعارضين المتكافئين، والعمل بالأقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين المتفاوتين في القرب إلى الواقع.

قوله (ره): (والظاهر أن الدليل كاف في ذلك..).

أقول: هذا الدليل الذي اشار إليه المصنف (ره) هو الدليل الرابع، وقد عرفت فساده.

وإمضاؤه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد والظواهر.

وإن قلنا: إن دليل الإمارة غير كاف ولا بدّ من دليل جديد، فلا محالة يجب الإقتصار على المرجحات المنصوصة، إلّا إذا استفدنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب أقربية الإمارة إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فإنه أكد في الرسائل على أن المستفاد من الأخبار أن المناط في الترجيح هو الأقربية إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهة أنه أقرب من دون مدخلية خصوصية سبب ومزية. وقد ناقس هذه الإستفادة صاحب الكفاية فراجع.

قوله (ره): (كما ذهب إليه الشيخ الأعظم..).

أقول: ذهب إليه الشيخ الأعظم ونقله عن جمهور الأصوليين بل نقل عن بعضهم دعوى الإجماع عليه، قال في فرائده في هذا المطلب ما نصه:

ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة، بل ادعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجع من الدليلين، بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة.

قوله (ره): (أن المستفاد من الأخبار أن المناط في الترجيح هو الأقربية..).

أقول: قد صرح الشيخ في فرائده أنه يميل إلى أمرين:

الأول: أن أخبار الترجيح ظاهرة بالتعدي إلى الترجيح بكل مزية ولو غير منصوصة.

الثاني: أن عمومات التخيير بين الخبرين المتعارضين مخصوصة بالمتكافئين.

ثانياً - إذا قلنا بأن القاعدة الأولية في المتعارضين هو التخيير، فإن الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فإن احتمال تعيين الراجح كاف في لزوم الترجيح، لأنه يكون المورد من باب

قال في فرائده ما لفظه: فلا بد للمتعي من المرجحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرين:

إما أن يستنبط من النصوص - ولو بمعونة الفتاوى - وجوب العمل بكل مزية توجب أقربية ذبها إلى الواقع، وإما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه.

والحق: أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأول، كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني.

ثم شرع الشيخ في تثبيت الأمر الأول أي ظهور أخبار الترجيح بالتعدي بأدلة منها الأدلة الثلاثة المتقدمة، وقد عرفت ضعفها كلها وأنها لا تفيد ظهور الأخبار بالتعدي بل تفيد الظن بالتعدي بسبب الظن بأن المناط الوحيد في الترجيح هو مطلق الأقربية، وهذا الظن لا يغني من الحق شيئاً. قوله (ره): (القاعدة الأولية في المتعارضين هو التخيير...).

أقول: القاعدة الأولية التي تقتضي التخيير - إذا قلنا به - إنما تقتضيه من باب حكم العقل بمعنى أنه عند تعارض الحجتين يحكم العقل بعدم جواز العمل بهما معاً وعدم سقوطهما معاً ولا تعيين لأحدهما المعين، وبالتالي فيحكم العقل بحجية أحدهما تخييراً.

ومن هنا يجب بيان الفرق بين التخيير الذي يقتضيه العقل والتخيير الذي تقتضيه الأدلة اللفظية، وأساس هذا الفرق هو في أن الأدلة اللفظية لها إطلاق، والدليل العقلي لا إطلاق له، ويتضح هذا الفرق في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الدليل العقلي يدل على التخيير بلا إطلاق له لأن حكمه بالتخيير معلول لحكمه بعدم جواز إهمال الحجتين وعدم جواز التعيين بلا معين.

الدوران بين التعيين والتخير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا سيما في مقامنا، وذلك لأنه بناء على القول

وأما الأدلة اللفظية فإنها تدل على ثبوت التخيير على عموم أفراد موضوعها، فإذا قال الخبر (عند تعارض الخبرين فالمكلف مخير) كان هذا الدليل اللفظي دال على التخيير عند التعارض مطلقا.

المقدمة الثانية: أن قاعدة الدوران بين التعيين والتخير تجري في كل مورد وقع الشك بين التعيين والتخير، ونتيجة هذه القاعدة هي حكم العقل بالتعيين.

إلا أن من المعلوم أن من أهم شروط جريان قاعدة الدوران أن لا يكون المورد المشكوك مشمولاً لدليل يدل على التخيير مطلقاً، إذ مع وجود الدليل الدال على التخيير مطلقاً يكون هذا الدليل رافعا للشك المذكور فلا مجال لجريان قاعدة الدوران أصلاً لانعدام موضوعها.

فينتج من هاتين المقدمتين حصول الفرق بين القول بالتخيير من جهة حكم العقل في القاعدة الأولية، وبين القول بالتخيير من جهة القاعدة الثانوية أي من إطلاقات أخبار العلاج الدالة على التخيير مطلقاً، وهذا الفرق هو جريان قاعدة الدوران على القول الأول دون الثاني لأن الأول لا إطلاق فيه بخلاف الثاني.

وتطبيق هذا الفرق في محل البحث هو أنه إذا وجدت مزية غير منصوص عليها في أحد الخبرين المتعارضين فبالضرورة نشك في أن الحكم الواقعي الثانوي هل هو التخيير بين المتعارضين أو تعيين ذي المزية، فعلى القول الأول تجري قاعدة الدوران بين التعيين والتخير ونتيجتها حكم العقل بالتعيين، بينما على القول الثاني لا تجري قاعدة الدوران بل تبقى إطلاقات محكمة ورافعة للشك المذكور.

قوله (ره): (والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح...).

بالتخيير يحصل العلم بأن الراجع منجز للواقع إما تعييناً وإما تخييراً وكذلك هو معذر عند المخالفة للواقع. وأما المرجوح فلا يحرز كونه معذراً ولا يكون العمل به معذراً بالفعل لو كان مخالفاً للواقع.

وعليه، فيجوز الإقتصار على العمل بالراجع بلا شك، لأنه معذر قطعاً على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، ولا يجوز الإقتصار على العمل بالمرجوح لعدم إحراز كونه معذراً.

ثالثاً - إذا قلنا بأن القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخيير كما هو المشهور وإن كانت القاعدة الأولية العقلية هي التسايط - فلا بد أن نرجع إلى مقدار دلالة إخبار الباب: فإن استفدنا منها التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأي مرجح كان.

أقول: الأنسب الإقتصار على التعبير بحكم العقل بتعيين محتمل التعيين، فإن القاعدة الجارية في المقام هي قاعدة الدوران لا قاعدة استحالة تقديم المرجوح على الراجع فإنها قاعدة أخرى ولا نبحت عنها في المقام إذ ليس المدعى تعيين المرجوح حتى ينفي بهذه القاعدة.

قوله (ره): (القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخيير..).

أقول: قد فرق المصنف (ره) بين التخيير الذي تقتضيه القاعدة الأولية والتخيير الذي تقتضيه القاعدة الثانوية، وهذا فرق صحيح واضح قد أوضحناه في تعليقتنا المتقدمة آنفاً.

قوله (ره): (فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح...).

أقول: وهذا هو رأي الشيخ الآخوند رضوان الله تعالى عليه إذ ذهب إلى أن أخبار التخيير مطلقة شاملة لكل موارد التعارض، ولهذا حمل أخبار الترجيح إما على الإستحباب وإما على تمييز الحجة عن اللاحجة كما بينا ذلك سابقاً فراجع.

وإن استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بدّ من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، إما بكل مزية أو بخصوص المزايا المنصوصة وقد عرفت أن الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم.



إذا عرفت ما شرحناه فإنك تعرف أن الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الذي هو مذهب المشهور، وهو الترجيح بكل مزية توجب أقربية الإمارة إلى الواقع نوعاً، وذلك بناء على المختار من أن القاعدة هي التسايط فإنها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكافئين. وأما ما فيه المزية الموجبة لأقربية الإمارة إلى الواقع في نظر الناظر فإن بناء العقلاء مستقر على العمل بذي المزية الموجبة للأقربية إلى الواقع كما تقدم. ولا نحتاج بناءً على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار وإن كان الحق أن الأخبار تشعر بذلك، فهي تؤيد ما نقول، ولا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الإستفادة منها.

قوله (ره): (استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين).

أقول: إذا دلت الأخبار على التخيير في موضوع واحد هو (المتعارضين المتكافئين) كان المعنى هو المتكافئين بنظر الشارع أي أن التخيير يكون بين الدليلين المتعارضين الذين لا يرى الشارع أن لأحدهما أي مزية على الآخر، ومن هنا كان لا بد من الرجوع إلى الشارع لتحديد المزية التي يرى أنها تصلح أن تكون مزية، فهل هي خصوص المرجحات الخمسة أو الأربعة أو الثلاثة أو كل مزية مقربة إلى الواقع.

قوله (ره): (الأخبار تشعر بذلك..).

أقول: لا شك أن الأخبار تشعر بما أفاده الشيخ من الترجيح بكل ما يفيد الأقربية إلى الواقع إلا أن هذا الإشعار لا قيمة له لأنه لم يبلغ حد الظهور.

هذا آخر ما أردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجيح، وبقيت هناك أبحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطولات.
والحمد لله رب العالمين.



وبهذا ينتهي الكلام في مباحث التعارض، وتم بعد مصارعة الهموم ومدافعة الغموم بيد أقل العباد عملا وأكثرهم إساءة وخطلا وذلك يوم الخميس السادس والعشرون من شهر ربيع الأول من سنة تسعة وعشرين بعد الأربعمئة والألف، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم والحمد لله الحميد المتعال الكريم المفضل أولا وآخرا وظاهرا وباطنا.

تم الجزء السابع بحمد الله تعالى شأنه

ويليه الجزء الثامن

فهرس

الباب السادس

الشهرة

٧	الشهرة
٩	الشهرة الفتوائية
١١	الشهرة العملية
١٣	الأدلة على حجية الشهرة
١٤	الدليل الأول - أولويتها من خبر العادل
١٧	الدليل الثاني - عموم تعليل آية النبأ
١٩	الدليل الثالث - دلالة بعض الأخبار
٢١	تنبيه

الباب السابع

السيرة

٢٥	السيرة
٢٦	١ - حجية بناء العقلاء
٢٩	٢ - حجية سيرة المتشرعة
٣٢	٣ - مدى دلالة السيرة

الباب الثامن

القياس

٣٧	تمهيد
٣٩	١ - تعريف القياس
٤١	٢ - أركان القياس
٤٢	٣ - حجية القياس
٤٥	القياس لا يستوجب العلم بالحكم
٤٨	٢ - الدليل على حجية القياس الظني
٤٩	الدليل من الآيات القرآنية
٥٠	الدليل من السنة
٥٣	الدليل من الإجماع
٥٨	الدليل من العقل
٥٩	٤ - منصوص العلة وقياس الأولوية
٥٩	منصوص العلة
٦١	قياس الأولوية
٦٤	تنبيه
٦٤	الإستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع

الباب التاسع

التعادل والتراجيح

٧١	تمهيد في تحرير عنوان المطلب
٧٥	- المقدمة -
٧٦	١ - حقيقة التعارض

- ٧٧ - شروط التعارض
- ٧٩ شروط التعارض: تنافي المدلولين
- ٨١ تنافي المدلولين بالذات وبالعرض
- ٨٣ التعارض: تنافي الدليلين في مقام الدلالة
- ٨٥ شروط التعارض: حجة الدليلين
- ٨٦ ٣ - الفرق بين التعارض والتزاحم
- ٨٩ إشكالية رجوع التزاحم إلى التعارض
- ٩١ الجواب على إشكالية رجوع التزاحم إلى التعارض ...
- ٩٣ التزاحم في مقام الإمتثال
- ٩٥ التعارض مسبب عن تنافي الدلالة الإلتزامية
- ٩٦ ٤ - تعادل وتراجيح المتزاحمين
- ٩٧ حكم العقل عند تعادل المتزاحمين
- ١٠١ ضابطة ترجيح أحد المتزاحمين
- ١٠٣ تقديم ما بدل له على ماله بدل
- ١٠٧ تقديم المضيق والفوري على الموسع
- ١٠٩ تقديم صاحب الوقت
- ١١١ تقديم المطلق على المشروط بالقدرة
- ١١٩ تقديم المقدم زماناً على المؤخر
- ١٢٣ تقديم الأهم على المهم
- ١٢٥ ٥ - الحكومة والورود
- ١٢٩ الضابطة العامة لتمييز علاقات الدليلين
- ١٣١ تقسيمات الحكومة
- ١٣٦ ١ - الحكومة

- ١٢٩ الضابطة العامة لتمييز علاقات الدليلين
- ١٣١ تقسيمات الحكومة
- ١٣٧ الفرق بين الحكومة والتخصيص
- ١٢٩ الضابطة العامة لتمييز علاقات الدليلين
- ١٣١ تقسيمات الحكومة
- ١٤١ ٢ - الورد
- ١٤١ تعريف الورد وبيان شروطه
- ١٤٥ التفرق بين الورد والتخصص
- ١٤٧ الفرق بين الورد والحكومة
- ١٤٨ ٦ - القاعدة في المتعارضين التساقت أو التخيير
- ١٥١ القاعدة الأولية بناء على السببية
- ١٥٣ أدلة التساقت بناء على الطريقة
- ١٥٥ التعارض يمنع حجية الدليلين
- ١٦١ السر في مانعية التعارض لحجية الدليلين
- ١٦٣ التساقت في فرض العلم بمطابقة الواقع
- ١٦٧ حجية المتساقتين في نفي الثالث
- ١٧١ تلازم الداليتين المطابقية والإلزامية في الحجية
- ١٧٣ مناقشة السيد الخوئي (ره)
- ١٧٥ مناقشة الميرزا النائيني (ره)
- ١٧٧ ٧ - الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح
- ١٧٩ معنى قاعدة الجمع أولى الجمع من الطرح
- ١٨١ بطلان الجمع التبرعي
- ١٨٥ إثبات أن الجمع في القاعدة هو الأعم من التبرعي

- ١٨٧ أدلة تقديم الجمع العرفي على الطرح
- ١٨٩ صور اختلاف مركز تعارض الدليلين
- ١٩١ صور اختلاف مركز تعارض الدليلين
- ١٩٧ الأمر الأول: الجمع العرفي
- ١٩٩ تطبيقات الجمع العرفي
- ٢٠٢ الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين
- ٢٠٩ أخبار التخيير
- ٢٢٣ مدلول أخبار التخيير
- ٢٢٧ تقديم أخبار التوقف على أخبار التخيير
- ٢٣١ الأمر الثالث: المرجحات
- ٢٣٥ المقام الأول - المرجحات الخمسة
- ٢٣٥ ١ - الترجيح بالأحدث
- ٢٣٩ ترجمة عمر بن حنظلة
- ٢٣٧ ٢ - الترجيح بالصفات
- ٢٤٦ ٣ - الترجيح بالشهرة
- ٢٤٧ أقسام الشهرة ومباحثها
- ٢٥٣ ٤ - الترجيح بموافقة الكتاب
- ٢٦٣ ٥ - مخالفة العامة
- ٢٦٣ الترجيح بمخالفة العامة
- ٢٦٨ المقام الثاني: في المفاضلة بين المرجحات
- ٢٦٩ المفاضلة بين المرجحات
- ٢٧١ القول بتساوي المرجحات
- ٢٧٣ القول بتقديم المرجح الصدوري

٢٧٩ تقديم الأقرب إلى الواقع
٢٨٠ المقام الثالث: في التعدي عن المرجحات المنصوصة
٢٨١ التعدي عن المرجحات المنصوصة
٢٩٥ فهرس

