

خالص للصلوة

الجزء الرابع

ربيع

بـ

الشجرة



مِنْ كُلِّ الْأَمْمَارِ الْجَيْحَةِ تَخْدِمُهَا الْفِلَالِيَّةِ

خَلَاصَتُ الْأَصْوَلِ

الْجُمُعُ الْتَّابُعُ

بِقِيلَةِ
الْمُسْتَبِدِ هَا سِرِّ الْمَاسِمِيِّ



عنوان و نام پدیدآور	: سیدهاشم، هاشمی، سیدهاشم، ۱۳۲۷-
[برای مرکز الامام الحجه لخدمۃ الطالب]	: خلاصه علم الاصول / بقلم سیدهاشم هاشمی؛
قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۴۰ق.	: مشخصات نشر
.۱۳۹۸	: مشخصات ظاهري
اصول فقه شیعه — قرن ۱۴	: چ
Islamic law, Shiites —	: فیبا
th century، Interpretation and construction	: یادداشت
مرکز الامام الحجه (عج) لخدمۃ الطالب	: موضوع
۱۵۹/۸BP	: موضوع
۲۹۷/۳۱۲	: شناسه افزووده
۵۸۴۳۱۶۹	: رده بندی کنگره
	: رده بندی دیوی
	: شماره کابشناسی ملی



خلاصه علم الاصول

بقلم: السيد هاشم هاشمي

الناشر: اسماعيليان

الطبعة: الأولى / ۱۴۴۱ق

المطبعة: نگین

عدد النسخ: ۵۰۰

ردمك: ۹۶۱۰۵-۹-۶

ردمك الدورة: ۹۶۱۰۵-۵-۸



قم: خيابان معلم
میدان روح الله
تلفن: ۰۵-۳۷۴۴۲۱۲

هل المرجع في اتحاد القضيّتين المشكوكة والمتيقّنة هو العرف أو العقل؟

الظاهر أنّ المرجع هو العرف ، فعند العرف إن صدق عرفاً إن الموضع في القضيّتين واحدة يجري الاستصحاب ، وأمّا لو اختلفا بنظر العرف فلا يجري الاستصحاب ، ولا يحصل الشك إلا إذا حدث تغيير ما في الموضع أو المحمول. لكن التغيير إما في المقومات أو في بعض الحالات ، فإذا كان التغيير في المقومات فلا يجري الاستصحاب ، وإذا كان في الحالات فيجري الاستصحاب.

ثم إن المستصحب إما من الموضوعات الخارجية أو من الأحكام الشرعية ، فإن كان المستصحب من الموضوعات الخارجية فالشك فيها يتصرّر على ثلاثة أقسام : **القسم الأول** : كما إذا كان الشك في عدالة زيد ناشئاً من الشك في حياته مع فرض أنه لو كان حياً لكان عادلاً.

القسم الثاني : إذا كان الشك ناشئاً من الشك في بقاء العدالة مع إحراز حياته .

القسم الثالث : إذا كان الشك في عدالته مقترباً بالشك في حياته .

أمّا القسم الثاني : فلا إشكال في جريان الاستصحاب في بقاء المحمول لتمامية أركانه ، لإحراز الموضع ، فيشار لل موجود الخارجي ويقال هذا كان متّصفاً بالعدالة قطعاً والآن كما كان .

أمّا الأول : فربما يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه ؛ لعدم إحراز بقاء

الموضوع ، فإنَّ الوصف - كالعدالة - لا يمكن استصحابها لعدم إحراز وجود موضوعها؛ لأنَّ الوصف يحتاج في تحققه لوجود الموضوع ، ومع عدم إحرازه لا مجال لاستصحاب الوصف ، وباستصحاب بقاء الموضوع لا يثبت ترتُّب العدالة إلا بالاصل المثبت؛ لأنَّ بقاء العدالة ليست من الآثار الشرعية لبقاء الموضوع ، وإنما هو لأجل العلم الخارجي والملازمة الخارجية بين العدالة وبقاء حياته ، ويشترط في جريان الاستصحاب أن يكون للموضوع المستصحب أثر شرعي ، ليترتُّب وباستصحاب الموضوع إنما يترتُّب أثره الشرعي لا اللازم العقلي أو العادي ، كما في مورданا .

وهذا الإشكال يأتي أيضاً في القسم الثالث ، فلا يجري الاستصحاب في العدالة لعدم إحراز الموضوع ، ولا في الموضوع لأنَّه لا يترتُّب عليه العدالة لأنَّها ليست أثراً شرعياً .

ولكنَّ الحق جريان الاستصحاب في كلا القسمين بصورتين :

الأولى: أنَّ يستصحب اتصاف الموضوع بالعدالة ، فيجري الاستصحاب في نفس الاتصاف وثبتت الوصف للموضوع ، فيقال : إنَّ ثبوت العدالة لزيد كان متيقناً ، والآن كما كان ؛ لأنَّنا كنا على يقين باتصاف زيد بالعدالة أو زيد المتصف بالعدالة موجوداً يقيناً ، وشككنا فيه فنستصحب ، وهو استصحاب واحد .

الثانية: أن يكون من الموضوعات المركبة ، وقد ذكرنا يكفي في ترتُّب الأثر عليها إحراز الجزئين بالوجدان أو بالأصل ، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل ، وهذا من النوع الثاني ، ففي القسم الأول الموضوع محرز بالوجدان والعدالة يحرزها بالأصل ، وفي القسم الثالث يحرز كلاهما بالأصل ، فيجري الاستصحاب في بقاء حياة زيد وبقاء عدالته ، ويجري فيه أيضاً الاستصحاب في الاتصاف ، كما أنه في القسم الأول يجري فيه الاستصحاب في الموضوعات المركبة ، كما جرى استصحاب الاتصاف فكلا الاستصحابين يجريان في كلا القسمين : الأول والثالث ،

وإنما ذكرنا أحدهما في كلا القسمين من باب الفنن لا الحصر. نعم، قد يكون الأثر متأخراً لا يترتب إلا على إحراز الموضوع خارجاً كالاتتمام بمعنى التبعية والإتفاق على الزوجة؛ إذ لا معنى لمتابعة الموجود بالتعبد أو الإنفاق على الزوجة الحية بالتعبد.

في الدراسات : فيستصحب كلا الأمرين من بقاء الموضوع وبقاء الوصف . وأماماً لو كان المستصحب من الأحكام ، فالحكم المشكوك على ثلاثة أقسام : الأولى : أن يكون من الأحكام الجزئية كما في الشبهات الموضوعية . الثاني : أن يكون من الأحكام الكلية مع كون الشك في بقاء الحكم الكلي من جهة الجعل لاحتمال نسخه .

الثالث : أن يكون من الأحكام الكلية والشك في بقاء الحكم المجعل لا الجعل . أماماً الأولى : كما لو شككتنا في حرمة مائع خارجي للشك في خمرته مع اليقين بخمرته سابقاً ، والشك في انقلابه خلاً ، ولكن يجري الاستصحاب في الموضوع . ومع جريانه وإحراز خمرته تعبداً لا حاجة لاستصحاب الحرمة ؛ لأنّ الأصل في الموضوع سبيّي ، وفي الحكم مسبّبي ، بل لا يجري الاستصحاب في الحكم ، حتى مع عدم جريانه في الموضوع لعدم إحراز بقاء الموضوع ، فلم يحرز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة فيها ؛ لأنّه مع الشك في خمرية المائع لا يحرز بقاء الموضوع السابق وهو معلوم الخمرية .

في المحصول : «الظاهر عدم جريان الاستصحاب الحكمي لا لعدم إحراز موضوعه ، أي الخمر أو لعدم إحراز الوحدة لاحتمال أن يكون الموضوع هو المائع في الإناء وكونه خمراً من الحيثيات التعليلية لا التقييدية ، بل عدم الجريان لكونه محكوماً بالأصل الموضوعي»^(١) .

(١) المحصول في علم الأصول : ٤: ٢٢٤ و ٢٢٥ .

في الزيادة: «فإن كان المحمول المترتب من الأحكام الشرعية يجري الاستصحاب في الموضوع ويترتب عليه المحمول، ولا يجري في المحمول، وإن كان من غير الأحكام فاستصحاب بقاء الموضوع لا يكفي؛ لعدم كون الترتب شرعياً، فلا يترتب عليه ثبوت المحمول المشكوك ثبوته، فما أفاده المحقق الثنائي ^١ من أنه لا إشكال في أن جريان الأصل في الموضوع يعني عن جريانه في المحمول المترتب؛ لأنّه رافع لموضوعه، غير تمام لعدم كونه رافعاً له في غير الأحكام الشرعية، ولكن يجري الاستصحاب في نفس المحمول الثاني ويحكم بقائه»^(١).

وأما القسم الثاني: فربما يقال لا يجري استصحاب عدم النسخ في الجعل، وقد بحثناه سابقاً؛ لأن النسخ بالنسبة لله تعالى دفع لا رفع، أي لم يجعل حكم من الأول، أو أنه ليس باقياً من الأول إلى ما بعد النسخ، لا أنه كان قد جعل حكم باقي، وحصل له العلم أنه لا مصلحة في بقائه فيرفع؛ لأنّه محال عليه تعالى، فيرجع الشك في النسخ إلى الشك في سعة الجعل أو ضيقه، بحيث يعم هذا الزمن أو ضيقه، فهو شك في حدوث الجعل الزائد لهذا الزمان وعدم جعله، والأصل عدم الجعل الزائد نظير ما ذكر في عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية، فإن كان هناك إطلاق لفظي زماني لدليل نفس الحكم أو كان دليلاً آخر يدل على الاستمرار مثل: «إنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامَةُ حَرَامٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٢)، أمكن إثبات استمرار الجعل اعتماداً على هذه الأدلة لا على استصحاب بقاء الجعل أو عدم النسخ، وإنما يقال.

فما ذكره الاسترآبادي من أن استصحاب الجعل وعدم النسخ من الضروريات

(١) زيدة الأصول: ٦: ٨.

(٢) بصائر الدرجات: ١: ١٤٨.

ليس في محله ، إلا أن يريد نتيجة الاستصحاب أي الدليل اللغظي على الاستمرار لا الاستصحاب.

ولكن ربما يقال : إن أكثر علمائنا ذهبوا إلى صحة استصحاب عدم النسخ ، وقد ناقشنا هذا الرأي سابقاً ، وخاصة عند مناقشتنا للرأي الذي ذهب لعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية .

أما إذا كان الشك في الحكم من غير ناحية النسخ ، فإن الشك في الحكم الكلية لا يحصل إلا مع حدوث تغيير ما في الموضوع أو قيود ، بحيث أوجب هذا الشك ، وإنما إذا لم يحصل تغيير فلا موجب للشك ودليل الحكم يشمله ، وهذا التغيير على ثلاثة أقسام :

الأول: أن القيد الذي زال وتغير يكون من مقومات الموضوع بنظر العرف بحيث يراه العرف بعد التغيير موضوعاً آخر ، كما لو وقع الكلب في المملحة فصار ملحاً ، فلا يراه العرف كلب بل هو ملح ، وكذلك الاجتهاد مقوم لموضوع جواز التقليد ، فإذا زال الاجتهاد فيراه موضوعاً آخر ، ولا يجري الاستصحاب لأنه يتشرط فيه وحدة الموضوع بنظر العرف ، ليصدق عدم نقض اليقين السابق ، والمضي عليه ، فإسراء الحكم إليه من الموضوع السابق من القياس وليس الاستصحاب ، فلا يراه العرف بقاء الحكم الأول ، بل حدوث حكم جديد .

الثاني: أن يرى العرف القيد الزائل المتغير من الحالات وغير مقوم للموضوع بنظر العرف ، كالقيام والقعود ، فإذا قال : (أكرم هذا القائم) وجلس الشخص ، فالعرف يرى أن الموضوع واحد ، وإسراء الحكم إليه بقاءً للحكم الأول لا حكماً جديداً .

الثالث: أن يشك في أن القيد مقوم للموضوع أو من الحالات ، وأمثلته كثيرة ، كما لو تغير الماء الكثير بالتجارة ، ثم زال تغييره بنفسه بفعل الشمس أو الريح لا بإلقاء كر عليه ، ولا يعلم أن التغيير هل هو مقوم وقيد للموضوع أي حيّة تقيدية ، فلو زال

بزوال الموضوع ، ويدور الحكم بالنجاسة مداره وجوداً وعندما ، أو أنه حالة ، أو حيثية تعليلية والموضوع هو مجرد الماء وأمّا التغيير علة لثبت النجاسة له ، لا يدور الحكم مداره .

ولا يجري الاستصحاب في هذا القسم ؛ لأنّه لا يجري إلا مع إحراز اتحاد الموضوع عرفاً ، وأمّا مع الشك في بقاء الموضوع ، فيكون التمسك بأخبار الاستصحاب فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، فلا يجري الاستصحاب في الحكم ؛ لأنّه متوقف على وحدة الموضوع ، كما لا يجري الاستصحاب في الموضوع ؛ لعدم وجود الشك في البقاء فيه ؛ لأنّه يدور أمره بين متيقن الارتفاع وهو الموضوع مع القيد ، كالتغير ، أو الصورة النوعية للمتنجس ، كما في مثال التراب المطبوخ وصار خرفاً ، وحين كان تراباً كنا متيقن بأنّه موضوع لجواز التيمم والسعود عليه ، أو أنّ الخشب المتنجس يصبح فحماً ، فكونه تراباً غير مطبوخ أو كونه خشباً متيقن الارتفاع ، أيّ الصورة النوعية للتراب ، والمطبوخ أو الفحم هو متيقن البقاء ، وهو المادة المشتركة بين الخشب والفحم ، فلا شك في الموضوع نفسه ، بل لا يوجد إلا متيقن .

ومن فروع هذا القسم الشبهة المفهومية ، كما لو شك أنّ الغروب الذي هو غاية لوقت صلاة الظهرين ، هل هو استئثار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقة عن قمة الرأس ؟ فلا يجري استصحاب الحكم لعدم إحراز اتحاد القضيّتين موضوعاً ، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق ، كما لا يصدق المضي عليه .

وكذلك لا يجري الاستصحاب الموضوع ؛ إذ لا يوجد شك في الموضوع ، وإنما يوجد يقينان ؛ لأنّ استئثار القرص متحقق يقيناً ، وذهاب الحمرة المشرقة لم تتحقق يقيناً ، وإنما الشك في مفهوم ومعنى الغروب ، والاستصحاب لا يثبت ما هو معناه ، وإنما علينا الرجوع لمعناه للغة أو للعرف ، وأمّا الشك في بقاء الموضوع بوصف

موضوعيته للحكم ، فهل تبقى موضوعيته للحكم مع زوال الوصف أو لا ، وهذا عبارة أخرى عن الشك في بقاء الحكم ، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الحكم لعدم إثراز وحدة الموضوع .

والملاحظ : أنَّ الصورة النوعية في النجاسات العينية مقومة لموضوع الحكم ، فالشارع إنما وجه النجاسة للنجاسة العينية ، كالخمر والكلب والميتة لصورتها النوعية ، لذلك لو استحالَت وتغيرت صورته النوعية عرفاً لا منطقياً فتزول النجاسة ، كما لو صار الكلب ملحاً ، فالأجل خمرية الخمر جعلت النجاسة ، وأمّا في المنتجسات ، فإنَّ الصورة النوعية من القسم الثالث ؛ إذ لا تيقنُ أنَّ نجاسة الخشب لأجل صورة الخشبية ، فإذا صار فحماً أو رماداً ، أيَّ استحال ، زالت النجاسة ؛ لأنَّه ربما بقيت النجاسة وموضوعها مع بقاء مادتها الجسمية أو الخشبية .

إذن فلا بدَّ في جريان الاستصحاب من إثراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً محمولاً ، ولكن ما هو المرجع في وحدتها ، أو في وحدة الموضوع ، وأنَّ القيد من المقومات والحالات ، ليرجع إليه في مقام الشك ، هل هو العقل ونظره ، أو هو العرف ، أو هو لسان الدليل الشرعي .

فإذا كان المقياس هو نظر العقل ، فإنَّ العقل بنظره الدقيق كلَّ تغيير يحصل في الموضوع يراه موضوعاً ، فلا بدَّ أن لا يجري الاستصحاب في مورد .

وأمّا إذا كان المقياس لسان الدليل ، حيث يفرق بينأخذ الوصف قياداً للموضوع أو حيّثة تقييدية كما لو قال : (الماء المتغيّر ينجس) ، فالتحيير فيه لل موضوع في لسان الدليل ، والموضوع مركب منهما - الماء والتغيير - وإذا زال أحدهما زال الموضوع ، وبين قوله : (الماء إذا تغيّر ينجس) ، حيث أخذ التغيير حيّثة تعليلية في لسان الدليل ، وأمّا الموضوع هو مجرد الماء ، وأمّا التغيير علة لثبت النجاسة له ، لذلك إذا زال التغيير بقي الموضوع .

أو أنَّ المقياس هو نظر العرف ، وأنَّ العرف يرى حسب نظره العرفي هي أمَّ

الوصف من المقومات أو الحالات.

والظاهر أن الصحيح هو الرجوع لنظر العرف ، وحتى اعتبار لسان الدليل يرجع للعرف ، فإن الخطابات الشرعية ملقة للعرف ، ويؤخذ بفهمه فيرجع للعرف في تعين الموضوع للحكم ، ومعناه ومفهومه .

ففي مرحلة حدوث الحكم وثبوته فإن المرجع في تحديد وفهم (الموضوع) الذي ثبت له الحكم في لسان الدليل هو العرف ؛ لأن الخطابات الشرعية ملقة للعرف ، وهذا لا شك فيه ، ولا معنى لأن يقال : إننا هل نرجع للعرف أو الدليل في تحديد الموضوع الذي ثبت له الحكم .

ولكن ليس كلامنا في مرحلة (الحدوث) حدوث الحكم ، وإنما كلامنا في مرحلة (البقاء) بقاء الحكم بعد حصول التغير في الموضوع ، هل يرجع فيه إلى الدليل أو إلى العرف في مجال بقاء الموضوع وبقاء الحكم ، فالكلام ليس ما يفهم من الدليل في مجال موضوعه ، بل إنّه بعد فهم الموضوع بحسب الفهم العرفي ، ما هو المرجع في مرحلة بقاء الحكم مع حصول تغير ما في موضوع ؟ ففي مرحلة البقاء يأتي الفرق بين كون المعيار لسان الدليل أو نظر العرف في بقاء الموضوع . والمثال الذي يضرب : كما لو كان الشخص مسافراً أول الوقت وعاد لوطنه آخره فصار حاضراً ، فهل يقصّر أو يتم في وطنه ، بغض النظر عن جود الدليل ؟

إن قلنا : إن المعيار لسان الدليل ، فيلاحظ الدليل الدال على وجوب القصر على المسافر ، فإن أخذ على نحو القضية الحملية و موضوعها المسافر (المسافر يقصّر) ، وحين عودته لوطنه تبدل الموضوع ، فصار (حاضراً) ، ومعه لا مجال لاستصحاب بقاء القصر ، وأمّا إذا أخذ على نحو القضية الشرطية و موضوعها مطلق (المكّلّف) ، والمكّلّف إن سافر قصر ، وبعد رجوعه لوطنه فالموضوع باقٍ وهو مطلق المكّلّف ، ويوجد شك في بقاء حكم القصر لاحتمال أن السفر علة محدثة لبقاء حكمه ، كما يحتمل أن السفر علة محدثة ومبقية ، ويتنافي الحكم حين الرجوع في يوجد

شك في بقاء الحكم ، والمفروض أنّ الموضوع متحد فيجري الاستصحاب . وأمّا لو قلنا إنّ المعيار نظر العرف ، فالعرف لا يلاحظ لسان الدليل في مرحلة البقاء ، وإنّما يلاحظ الوصف الزائل والمتغير ، كوصف السفر بحسب مقاييسه ومناسبات الحكم والموضوع ، فربما رأى سعة الموضوع على الموضوع العقلي حسب نظر العقل ، والموضوع الدليل حسب لسان الدليل كالعنب إذا صار زبيباً ، فإنه يراه حالة لا مقوم ، خلافاً لنظر العقل والدليل ، فإنّ العقل كما ذكرنا لو تغيّر وصف كالعنبية فصار زبيباً يراه موضوعاً آخر ، ولسان الدليل هو العنب ، وقد صار زبيباً فهو موضوع آخر ، فلا مجال للاستصحاب بهذين النظريين ، ولكن عند العرف بحسب مناسبات الحكم ، فالموضوع ونظره العرفي يرى أنّ هذا الوصف من الحالات لا المقوّمات ، ولم يتغيّر الموضوع ، ويمكن جريان الاستصحاب .

بعض القواعد ونسبتها للاستصحاب

قاعدة الفراغ

معناها وموردها: وتعني حمل فعل الإنسان نفسه على الصحة ، فيما لو شُكَ في (صحة) الفعل بعد الفراغ منه ، لا في صدور (أصل) وجود الفعل ، وإنما شُكَ في صحته ؛ وذلك لأنّ قوله في الصحيح «فَامْضِهِ» ظاهر في الأمر بالبناء على وجود المشكوك فيه على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه وهو وجوده على الوجه الصحيح ، وكذلك قوله بِلِيلٍ : «مِمَّا قَدْ مَضِيَ» ظاهر في أنه قد أتى بالعمل ؛ إذ بدون الإتيان لا يصدق المضي عليه .

الشخص الذي تجري فيه القاعدة: وهي مختصة بحالة الشك في فعل الإنسان نفسه ، ولا تشمل فعل الغير ؛ لأنّ حالة الشك في صحة فعل الغير تعالجها قاعدة الصحة .

وذكر بعض الأعلام: يمكن التمسك بقاعدة الفراغ فيما إذا شككتنا في صحة عمل الغير بعد صدوره منه ؛ لأنّ إطلاق صحيححة محمد بن مسلم: «كُلُّ ما شُكِّثَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضِيَ فَامْضِهِ كَمَا هُوَ»^(١) مقتضاه الحكم بالصحة ، ولا توجد قرينة على

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٢٣٧ و ٢٣٨ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث . ٣

اختصاصها بعمل النفس ، فتشمل الرواية عمل الغير ، فلو تنازع المتعاقدان بعد صدور العقد في صحة العقد وفساده ، فنحكم بصحّته ، استناداً لقاعدة الفراغ .

وذكر البعض : أنّ قاعدة الفراغ إنما تجري فيما لو شُكَ في صحة العمل المركب بعد الفراغ منه وإحراز أصل وجوده ، كما لو شُكَ في صحة الصلاة بعد الفراغ من الصلاة ، أو شُكَ في صحة الموضوع بعد الفراغ منه ، وإحراز أصل وجوده ، وإنما شُكَ فيه لاحتمال عروض الخلل فيه جزءاً أو شرطاً أو مانعاً .

لكن ذكر البعض أنّ قاعدة الفراغ تشمل الشُكَ في صحة الجزء ، فيما لو فرغ منه ودخل في جزء آخر ، ولا تختص بالشُكَ في صحة المركب بعد الانتهاء منه ، كما لو شُكَ في صحة التكبير بعد الدخول في القراءة ؛ لأنّ قوله عليه السلام : « كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مَا قَدْ مَضِيَ فَامْضِي كَمَا هُوَ » يشمله ؛ وذلك لشمول لفظ (الشيء) للجزء والكلّ ، ولعل هذا الرأي هو المشهور .

وكما ذكر السيد الخوئي عليه السلام : « بناءً على ما هو الصحيح من جريانها - قاعدة الفراغ - في أجزاء المركب نفسه ؛ لعدم قصور في إطلاق قوله عليه السلام في موافق ابن مسلم : « كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مَا قَدْ مَضِيَ فَامْضِي كَمَا هُوَ » للشمول للأجزاء ، بل إن الشُكَ في الصحة يرجع في الحقيقة إلى الشُكَ في وجود المأمور به المساواة لل صحيح لا في مطلق الوجود ، فتشمله أدلة قاعدة التجاوز ، ولذا ذكرنا في محله أن القاعدتين - الفراغ والتتجاوز - مرجعهما إلى قاعدة واحدة ^(١) .

وذهب لشمولها ل تمام العمل المركب ولأجزاءه بعض الأعلام أيضاً ؛ وذلك لإطلاقات أخبارها .

وفي رأي البعض : لا تختص هذه القاعدة بباب الطهارة والصلاة ، بل تعم جميع

(١) موسوعة الإمام الخوئي : ١٤: ١٦٥ .

العبادات ، بل والمعاملات أيضاً ، ويستفاد هذا العموم من دليلها ، وهو موثقة ابن بكر : « كُلُّ مَا شَكِنْتَ فِيهِ مِتَاقَدْ مَضِنَ فَامْضِهِ كَمَا هُوَ » ، وغيرها .

شروط جريان القاعدة : ولا يشترط في جريان هذه القاعدة الدخول في الغير بعد الانتهاء من العمل ، ولعل هذا هو الحق ؛ لأن قاعدة الفراغ تجري في كل مورد شك في صحته وبطلانه ، سواء كان المشكوك جزء المركب أو المركب كله ، وسواء دخل في الغير أو لا ؛ إذ المهم الفراغ من (الشيء) أي شيء كان ، فإذا صدق (الفراغ من الشيء) تحقق الموضوع لجريان قاعدة الفراغ ، وذكر السيد الخوئي : « لعدم اعتبار الدخول في الغير في مورد قاعدة الفراغ ، أعني الشك في الصحة ، وإنما اعتبرناه في مورد التجاوز لعدم صدق المضي والتجاوز عن الشيء المشكوك وجوده إلا بالتجاوز عن محله المتوقف على الدخول في الغير ، وأما المشكوك صحته فالمضي عنه إنما يتحقق بمجرد الفراغ منه من دون حاجة إلى الدخول في الغير فيشمله قوله عَلَيْهِ الْفَضْلَ فِي مَوْقِعِ ابْنِ مُسْلِمٍ »^(١) .

إذن فلا يعتبر في قاعدة الفراغ الدخول في الغير المترتب ، بل مجرد الفراغ والمضي . وذهب إلى هذا الرأي أيضاً بعض الأعلام ، وأنه يكفي الفراغ من العمل أو الجزء في جريان قاعدة الفراغ وإن لم يدخل في الجزء المترتب .

وذكر بعض الأعلام : أن البعض ذكر بأن مورد جريان قاعدة الفراغ هو احتمال الغفلة ، أو التذكر حين العمل لا القطع بالغفلة ، فلو كان قاطعاً بأنه غافل حين العمل فلا تجري قاعدة الفراغ ، واستدلّ عليه بوجهين :

١ - أمّا من جهة أن قاعدة الفراغ إ مضائقية ، فهي تابعة لبناء العقلاء المنحصر في خصوص احتمال الغفلة .

٢ - الروايات ، وذلك من جهة تقييد مطبات قاعدة الفراغ بصحيحة محمد بن

(١) موسوعة الإمام الخوئي : ١٤ : ١٦٥ .

مسلم : « وَكَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ »^(١) ، « هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ »^(٢) ، فالغافل ليس بقريب من الحق ولا يذكر ، فضلاً عن أن يكون ذكر وأقرب . ويناقشه : ذكرنا في محله أن قاعدة الفراغ ثابتة حتى في صورة القطع بالغفلة ، وأن قاعدة الفراغ ليست عقلائية ، بل هي شرعية تعبدية صرفة ، فمثبتاتها ليست حجّة ، وأمام الروايات فليست في مقام العلة لكي تعم وتخصص ، بل في مقام التوضيح .

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٤٦ ، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث .٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٤٧١ ، الباب ٤٢ من أبواب الموضوع ، الحديث .٧ .

قاعدة التجاوز

معناها وموردها: وتعني الحكم بصدور الفعل فيما لو شُكَّ بعد تجاوز محله في أنه صدر منه هذا الفعل أو لا؟

إذن فموردها هو: الشُكُّ في أصل الوجود لا في الصحة ، وهي مختصة بحالة الشُكُّ في فعل الإنسان نفسه ولا تشمل فعل الغير.

متعلق الشُكُّ: إذا شُكَّ المكلَفُ في تحقق جزء من العبادات بعد تجاوز محله ، فلا يعني بشكِّه ولا يتربَّأ أي أثر على شكه ، لذلك قالوا: إنَّ الملاك في قاعدة التجاوز هو الشُكُّ في أصل وجود الشيء بعد تجاوز محله لا في صحته بعد إحراف أصل وجوده ، كما هو الأمر في قاعدة الفراغ والصحة ، حيث يكون الشُكُّ فيهما في الصحة لا في أصل الوجود .

وذهب البعض : أنَّ مورد قاعدة التجاوز فيما لو شُكَّ في جزء من المركب بعد تجاوز محله ، وهو في داخل ذلك العمل المركب ، سواء شُكَّ في أصل وجود ذلك الجزء أو في صحته ، كما لو شُكَّ في السورة بعد دخوله في الركوع .

ولكن ذهب بعض آخر أنَّ قاعدة التجاوز مختصة بما إذا شُكَّ في أصل وجود الجزء بعد تجاوز محله ، ولا تشمل الشُكُّ في صحة الجزء بعد إحراف أصل وجوده . وعلى كل حال ، فلا تشمل قاعدة التجاوز فيما لو شُكَّ في أصل وجود المركب والإيتان به ، كما لو شُكَّ في أصل الإيتان بالصلة أو لا؟ فلا تجري قاعدة التجاوز وإنما يجري هنا استصحاب العدم ، ويجب عليه الإيتان بتلك الصلة .

إذن فتحتخصَّ قاعدة التجاوز في الشُكُّ في خصوص الجزء ، ولا تشمل الشُكُّ في المركب والكلَّ بعد الانتهاء من جميعه ، واستندَ عليه : بأنه في الصحيحه ورد :

«في غيره» وهو لا يطلق على غير أجزاء المركب من الأعمال الأجنبية عن أجزائه، بل لا بد أن يكون الغير المترتب على المشكوك فيه مثل المشكوك فيه من حيث الجزئية، وعليه فلا تجري قاعدة التجاوز بعد الفراغ من العمل، بل تختص بالشك في نفس الأجزاء حال الاشتغال بالعمل المركب قبل الفراغ منه.

شروط القاعدة: يعتبر في إجراء قاعدة التجاوز (الدخول في الغير)، فإذا دخل في الغير جاز له إجراء قاعدة التجاوز؛ وذلك لتصريح الروايات «وَدَخَلَ فِي غَيْرِهِ»^(١)، ولكن ما المراد من الغير؟

اختلف فيه العلماء:

ذهب البعض: أن المراد من الغير الجزء المستقل كالسجود؛ لأن السجود هو الجزء المترتب شرعاً على الجزء المشكوك وهو الركوع، أما لو شك في الركوع وهو في حالة الهوى فلا تجري قاعدة التجاوز؛ لأن الهوى ليس جزءاً مترتبًا شرعاً على الركوع، فإنما تجري قاعدة التجاوز فيما لو شك في الركوع، مثلاً: إذا دخل في الجزء المترتب شرعاً عليه لا فيما إذا دخل في أي شيء هو غير الركوع، فلا يصدق عنوان الخروج عن الشيء إلا في الدخول في الجزء المترتب؛ لأن المفروض أن مورد قاعدة التجاوز الشك في الوجود، فلا معنى للخروج عن نفسه للشك في أصله. إذن فلا يصدق الخروج إلا بالخروج عن (محله) المتوقف على الدخول فيه لا يتحقق عنوان التجاوز عن المحل، فعنوان الدخول والخروج يستدعيان اختصاص الغير بما يكون مترتبًا.

إذن فيعتبر في (الغير) الذي يكون الدخول فيه محققاً لموضوع قاعدة التجاوز هو (المترتب) صحة كل واحد منهما على الآخر.

(١) الاستبصار: ١: ٣٥٨. وسائل الشيعة: ٦: ٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

ثم إن هذا (الغير المترتب) هل يعتبر أن يكون (جزءاً) وجوبياً ، كالقراءة بعد التكبيره ، أو يشمل ما لو كان مستحبـاً (كالاستعاذه) بعد التكبيره ؟

ذهب البعض - كالسيد الحوئي رحمه الله : أنه يعتبر أن يكون وجوبياً ، لأن الأمثلة المذكورة في الصحيفة لقاعدة التجاوز أجزاء وجوبية ، كالقراءة بعد التكبيره ، أو الركوع بعد القراءة ، أو السجود بعد الركوع ، وأمثالها ، فلا إطلاق لها ليشمل الجزء المستحبـ ، بالإضافة إلى ما يمكن أن يقال بأنـ الأجزاء المستحبـة لا تصلح أن تكون أجزاء ل Maherـة الصلاة الواجبـة ؛ لأنـ الواجبـ لا يستعمل على المستحبـ .

وذهب بعض آخر : أنـ المراد من (الغير) كلـ ما يطلق عليه (غير ذلك الجزء المتجاوزـ عنه والمشكوكـ) فيشـمل : الأجزاء ، وأجزاء الأجزاء ، ومقدـمات الأجزاء ، أيـ تعـيمـ الغـيرـ لـكلـ ما يـصـدقـ عـلـيهـ مـفـهـومـ الغـيرـ ، ولـعلـ هـذاـ هوـ الصـحـيـحـ ؛ وـذـلـكـ لإطلاقـ الروـاـيـةـ الدـالـلـةـ عـلـيـهـ .

إذن فقد ذهب آخرون - كـبعـضـ الأـعـلامـ : أنـ المراد من الغـيرـ أـعـمـ منـ الـجزـءـ المـتـرـتـبـ وـغـيرـهـ ، وـمنـ الـجزـءـ الـواـجـبـ وـالـمـسـتـحـبـ ، فإـنـ المرـادـ مـنـهـ (ـماـ لـاـ يـبـغـيـ الدـخـولـ فـيـ قـبـلـ إـتـيـانـ الـمـشـكـوكـ)ـ بـالـاضـافـهـ إـلـىـ إـمـكـانـ أـنـ يـكـونـ الـمـسـتـحـبـ جـزـءـ لـ Maherـةـ الصـلاـةـ الـواـجـبـةـ ، كـمـاـ هـوـ الـمـلـاحـظـ فـيـ الـمـرـكـبـاتـ الـخـارـجـيـةـ ، فـالـبـيـتـ مـثـلاـ يـشـتمـلـ عـلـىـ أـجـزـاءـ وـاجـبـةـ هـيـ أـرـكـانـ لـهـ كـالـحـائـطـ مـثـلاـ ، وـيـشـتمـلـ عـلـىـ أـجـزـاءـ مـسـتـحـبـةـ ، يـمـكـنـ إـلـاحـقـهـ بـالـبـيـتـ وـعـدـمـهـ ، فإـذـاـ الـحـقـتـ يـصـدقـ عـرـفـاـنـهـ أـجـزـاءـ لـهـ ، كـالـسـرـدـابـ . وذهب البعض إلى عمومـةـ قـاعـدةـ التجـاـوزـ لـجـمـيعـ الـأـبـابـ ، وـلـاتـخـصـ بـبابـ الصـلاـةـ .

نعم ، بالـنـسـبـةـ لـلـطـهـارـاتـ الـثـلـاثـ : وـهـيـ الـوضـوءـ وـالـتـيـمـ وـالـغـسلـ ، فإـنـهـ لـاـ تـجـريـ فيهاـ قـاعـدةـ التجـاـوزـ لـلـدـلـيلـ الـخـاصـ ، وـلـكـنـ تـجـريـ فيهاـ قـاعـدةـ الفـرـاغـ . دـلـيـلـهـاـ : وـالـدـلـيـلـ عـلـىـ قـاعـدةـ التجـاـوزـ : الإـجـمـاعـ وـالـرـوـاـيـاتـ ، وـمـنـهـ فـيـ الـمـحـصـولـ

والزبدة صحيحة أو موثقة إسماعيل بن جابر ، قال : « قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلِيُّهِ الْكَاظِمِيُّ : إِنْ شَكَ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ ، وَإِنْ شَكَ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ ، كُلُّ شَيْءٍ وَشَكَ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاءَ زَادَ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ »^(١) ، وكذلك صحية زرارة : « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُوكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ »^(٢) .

والظاهر منها : أن المراد من الشك في شيء الشك في أصل وجوده ، والمراد من التجاوز عن الشيء الخروج عن محل الشيء والدخول في غيره ، كما إذا شك في وجود جزء من الصلاة - كالقراءة - بعد تجاوز محلها بالدخول في الركوع ، ومقتضى الخبرين عدم الاعتناء بالشك والبناء على وجوده .

وذكر البعض : أن القاعدتين - قاعدة الفراغ والتجاوز - إنما تجريان فيما لو كان شكه بعد الفراغ ، أو بعد التجاوز ناشئاً من احتمال الغفلة والجهة حين العمل ، وأنه ترك الفعل سهواً أو غفلة ، وأصالة عدم الغفلة من الأصول العقلائية ، وسيرة العقلاة جارية على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة ، لذلك لو شك أنه كان غافلاً أو ناسيًا حين العمل أو لا ، ولأجل ذلك نشك هل أتي بالعمل أو بالعمل صحيحاً أو لا ، فتجري هذه القواعد .

بالإضافة إلى أنه في الروايات ورد أنه حين العمل (أذكُر) وهو يتضمن احتمال الالتفات ، أما لو قطع بالغفلة أو نسيانه حين العمل وأنه كان غافلاً ، ولكن لا يعلم أنه حتى مع العلم بغضالته هل أتي بالعمل اتفاقاً أو أتي به صحيحاً أو لا ؟

فذهب الأكثر ؛ لعدم جريان أصالة الفراغ أو التجاوز في هذه الحالة .

ولكن ذهب بعض الأعلام إلى جريانها في هذه الحالة ؛ لعموم أدلة هذه القواعد

(١) الاستبصار : ١ : ٣٥٨ . وسائل الشيعة : ٦ : ٣١٨ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع ، الحديث . ٤ .

(٢) تهذيب الأحكام : ٢ : ٣٥٢ . وسائل الشيعة : ٨ : ٢٢٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث . ١ .

لجميع الحالات التي يحصل فيها الشك في العمل.

ويظهر من بعض الأعلام رجوع كلتا القاعدتين لقاعدة واحدة جامدة بينهما وليستا قاعدتين مستقلتين، بينما ذهب جم من الأعلام إلا أنها قاعدتان مستقلتان، فقاعدة التجاوز تتعلق بالشك في الوجود، وقاعدة الفراغ تتعلق بالشك في الصحة، وتوضيحة موسعًا في محله.

وقد ذكر بعض الأعلام: «أن قاعدة التجاوز والفراغ تدخل تحت كبرى واحدة وهي عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز عن محله حقيقة أو بالعنابة».

في قاعدة الفراغ والتجاوز مسائل وبحوث عديدة نشير إلى بعضها:

المسألة الأولى: الفرق بين القاعدتين . وخلاصة المعروف منهما: أن قاعدة الفراغ: الشك في الصحة بعد إثبات أصل وجود العمل ، وقاعدة التجاوز: الشك في أصل وجود العمل .

وإن أمكن القول برجوع الشك في صحة العمل شرعاً إلى الشك في أصل وجوده شرعاً.

المسألة الثانية: هل هما قاعدة واحدة أو قاعدتان مستقلتان؟ المعروف أنهما قاعدتان مستقلتان للفرق بين موضوعيهما، كما ذكرنا.

ولكن يظهر من بعض الأعلام أنهما صغيريات لقاعدة واحدة جامدة بينهما، وهي (عدم الاعتناء بالشك في العمل بعد الفراغ منه أو تجاوزه).

ويظهر من البعض : أنهما يرجعان لقاعدة التجاوز؛ لأن الشك في صحة العمل شرعاً في قاعدة الفراغ يرجع إلى الشك في وجوده شرعاً، كما يظهر من بعض كلمات السيد الخوئي رض.

بينما ذهب المحقق النائيني رض إلى رجوع قاعدة التجاوز لقاعدة الفراغ ، وأن

قاعدة الفراغ مختصة بالشك بالكلّ والمركب بعد الفراغ منه ، ولكن تجري في الأجزاء المستقلة في باب الصلاة لدليل خاص حاكم بتنزيل الجزء منزلة الكل في جريان القاعدة ، وبما أنها تخصيص للقاعدة العامة فيقتصر على مقدار ما يدل عليه دليل التنزيل ، وهو الأمثلة المذكورة في الرواية في خصوص باب الصلاة^(١) .

المسألة الثالثة: هل هما قاعدتان عقلانيتان أو تعبديتان تأسيسitan ، فهل كل منهما قاعدة عقلانية ؛ لأنّ عند العقلاء لا يعتنون بالشك في العمل بعد الفراغ منه ، وهي موجودة عند العقلاء ؛ لأنّه بالوجودان وفي الواقع الخارجي كثيراً ما يشك الإنسان في عمله السابق ، كما هو المشاهد أنه يشك هل أغلق الباب أو لا ، والأصل عندهم عدم الاعتناء بهذا الشك ، والروايات إمضاء لهذه السيرة العقلانية .

ولكن بعض الأعلام ذهب إلى أنها قاعدة تعبدية تأسيسية دلت عليها الروايات . وتبين التفسير أنّه على القول بأنّها عقلانية إمضايّة ، فتتحدد شروطها ، والعمل بها بحدود الشروط العقلانية ، أمثال احتمال الالتفات حين العمل ، فلا تشمل صورة إحراز الغفلة ؛ لأنّ العقلاء يعملون بها مع احتمال الالتفات ، ولا يعملون بها مع إحراز الغفلة .

وأمّا لو قلنا بأنّها تعبدية ، فنأخذ بمفاد الروايات ، وهي مطلقة ، فنأخذ بإطلاقها في مختلف المجالات ، أمثال شمولها لحالة إحراز الغفلة لاحتمال مصادفة الواقع مع الغفلة .

المسألة الرابعة: اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدتين ، فقد ذكروا أنه يظهر من الروايات أنه يعتبر الدخول (في الغير) في جريان قاعدة التجاوز . بينما في قاعدة الفراغ يكفي الانتهاء والفراغ من العمل في جريانها ولا يعتبر

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٢٩٩ .

الدخول في الغير.

بينما ذهب البعض إلى اعتبار الدخول في الغير في كلتا القاعدتين .

المسألة الخامسة: المراد من الغير.

ذهب البعض إلى أن المراد من (الغير) المعتبر في قاعدة التجاوز هو الجزء المترتب شرعاً ، والذي ربّه الشارع شرعاً في نصوصه على الجزء السابق ، كالركوع بعد القراءة ، وأن يكون هذا الجزء من الأجزاء الواجبة للصلة مثلاً ، فلا يشمل الأجزاء المستحبة ، كما ذهب إليه السيد الخوئي رض ، وكذلك لا يشمل بعض الأمور غير المترتبة شرعاً كالتكلّم أو الأدعية وأمثالها .

واستدلّ على رأيه بأنّ ما ورد في الروايات من أمثلة (الغير) هو الأجزاء المترتبة شرعاً ، كما أنه في رأيه أن المستحب لا يمكن أن يكون جزءاً للوااجب ؛ لأنّ المركب الواجب لا يتقدّم بأجزاء مستحبة .

بينما ذهب بعض الأعلام إلى عموم (الغير) لكلّ الأفعال المستحبة والواجبة ، سواء كانت مترتبة شرعاً أو لا ، مع رأيه بأنّ المستحب يمكن أن يكون جزءاً للوااجب ، كما هو موجود في العرف .

المسألة السادسة: هل تشمل قاعدة التجاوز ، التجاوز عن (الشرط) أم تختص بالتجاوز عن الأجزاء ؟

ذهب بعض الأعلام إلى إطلاق الروايات وشموليّتها للتجاوز عن الشرائط الشرعية ، ولكن لا تشمل التجاوز عن الشرائط العقلية ، كالموالاة في التكبيرة .

المسألة السابعة: اعتبار احتمال الالتفات حين العمل .

ذهب الأكثر إلى اعتبار احتمال الالتفات حين العمل في جريانها ؛ لأنّه الجاري عند العقّاء ؛ ولأنّه في الروايات أشير إليه « **هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكُرُ** » ، فالاذكرية

تدلّ على اعتبار الذكر والالتفات حين العمل .

بينما ذهب بعض الأعلام إلى عدم اعتبار احتمال الالتفات حين العمل ؛ وذلك لإطلاق الروايات ، فتشمل صورة الغفلة مع احتمال المصادفة للواقع .

بيان المسألة بصورة واضحة : هل قاعدة الفراغ والتتجاوز مختصة في مورد احتمال الغفلة والتذكرة حين العمل أم تشمل اليقين بالغفلة حين العمل وموافقتها للواقع اتفاقاً ؟

ذهب للأول الشيخ والسيد الخوئي وجماعة ، وذهب للثاني صاحب الجوادر والمحقق الثاني والشيخ الحائر في الدرر ، والشيخ الهمداني والسيد السيستانوي وغيرهم .

ومثاله : كما إذا كان بيد المتوضّأ محبس وعلم بعد الوضوء أنه لم يحرّكه حين غسل اليد لغفلته عنه ، ولكن احتمل وصول الماء تحته - لكثرة الماء مثلاً - أو علم بعد الغسل بوجود حاجب في بدنـه ، وأنه كان غافلاً عنه حين الغسل ، ولكنه احتمل وصول الماء تحته أو زوالـه حين العمل اتفاقاً ، القائل بالشمول تمسك بإطلاق الروايات ولم تقيـد باحتمال الغفلة وبروايات سذكرـها وبوجوه أخرى سذكرـها في أدلة القول بالاختصاص .

والسائل بالاختصاص استدلّ على رأيه :

الدليل الأول: أن القاعدة عقلانية والروايات إمضاء لها ، فتقيد الروايات بحدود السيرة العقلانية ، وإن الإنسان حين العمل يحاول الإتيان به صحيحاً ، وخاصة في مقام امتحان الأمر الإلهي ، ولكن بعد العمل قد يشكّ أنه جاء به تماماً أم لا ، فالإخلال العمدي متيقّن العـدم ، وأمّـا احتمـال الإـخلال لأجل السهو أو الغـفلـة فإـنه ساقـط عند العـقـلاء بأصـالة عدم الغـفلـة مع احـتمـال الغـفلـة ، ولا سـيرة عنـدهـم مع اليقـين بالـغـفلـة ، أو أنـ السـيرـة دـليل لـبيـ يـقتـصـرـ فيـه عـلـىـ الـقـدرـ المـتـيقـنـ ولاـ يـشـمـلـ المشـكـوكـ .

وأشكل بعض الأعلام أن القاعدة تعبدية تأسيسية ، وليس إمضافية ، فهي تؤخذ من الروايات ، والروايات مطلقة ، وهي في مقام البيان ، بالإضافة إلى روایات صريحة في مورد اليقين بالغفلة والنسayan .

وعلى تقدير كونها حسب الارتكاز العقلائي فيما أن الشريعة سمححة وسهلة ويناسبها عمومية القاعدة ، فتخفف من تلك الأحكام والارتكازات العقلائية المتشدّدة ، ولعله أخذ هذا الرأي من المحقق الهمданى كما سنذكره في وجوب قاعدة الفراغ وكون صورة العمل محفوظة أو غير محفوظة .

وفي المحكم أن الإنسان قد يعود على الإتيان بالعمل تماماً ، فيأتي به كذلك حتى مع اليقين بالغفلة لأجل التعزّد ، وهذه حقيقة وجذانة عقلائية .

الدليل الثاني: على تقدير أنها ليست عقلائية ، فتوجد روايات قيدت جريان القاعدة بصورة الالتفات حين العمل ، وتقيد بها الروايات المطلقة بدليل منفصل .

منها : قوله عليه السلام : « هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكُرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ » ، ولا تصف الأذكريّة حين العمل إلا مع الذكر واحتماله حين العمل ليكون ذكر ، والظاهر أن هذه الجملة هي علة ، وليس حكمة بحسب الفهم العرفي ، فيدور الحكم مدارها ، والمقياس في التمييز بين الحكمة والعلة هو الفهم العرفي .

وأشكل المحقق النائيني أن هذه الجملة حكمة ليست علة ، وردت من باب الأغلبية لأن الغالب الالتفات حين العمل .

وذكر بعض الأعلام : أن (أداة) التعليل لم تتصدر الجملة لتكون علة ، ثم إن التمييز بين العلة والحكمة له ضوابط علية ولا علاقة له بنظر العرف أصلاً .

وذكر صاحب الدرر : أن سائر الأخبار خالية عن قيد الأذكريّة مع كونها في مقام البيان ، ولكن ذكر بعضهم على تقدير عدم العلم أنها علة ، ولكن يحتمل ذلك ، فيكون الكلام مقتناً بما هو محتمل القرینية ويمنع من الإطلاق ، والظاهر حسب

الفهم لعرفي هو العلية ، ومن التعليل بأمر ارتكازي عالمة على العلية .

وقد استدلّ على جريان قاعدة الفراغ حتى في العلم بالغفلة والنسيان حين العمل رواية الحسين بن أبي العلاء ، قال : « سأّلتُ أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ عَنِ الْخَاتَمِ إِذَا اغْتَسَلْتُ . قَالَ : حَوْلَهُ مِنْ مَكَانِهِ . وَقَالَ : فِي الْوَضُوءِ تُدِيرُهُ ، فَإِنْ نَسِيَتْ حَتَّى تَقُومَ فِي الصَّلَاةِ »^(١) ، فإنّ ظاهرها أنها تدلّ على إلغاء الشك في صحة الوضوء والغسل بمجرد احتمال وصول الماء للمحلّ في نفسه مع اليقين بالنسيان عن تحويل المحبس وإدارته وإيصال الماء تحته ، فإنه مع اليقين بالنسيان نتيّن بالغفلة ، ومع ذلك قال بجريان القاعدة لاحتمال الإتيان بالعمل واقعاً في نفسه اتفاقاً .

وأشكل السيد الخوئي أنّ ظاهرها أنّ التحويل والإدارة مستحبّ في نفسه ، لذلك عبر في الغسل بالتحويل ، وفي الوضوء بالإدارة ، مع أنه لا خصوصية لأحدهما . ويؤيده أنّ الصدوق في الفقيه فهم منها الأمر النفسي بهما المحمول على الاستحباب قطعاً .

كما أشكل البعض (الزبدة) أنها واردة في الخاتم الوسيع الذي يصل الماء تحته ولا أقلّ من الإجمال ، ولكن في هذا الإشكال تأمل ، فظاهرها الإطلاق .

كما أشكل البعض أنها ضعيفة بالحسين بن أبي العلاء ، ولكن الظاهر اعتباره .

وأشكل بعض الأعلام : الظاهر أنها روايتان ، لذلك عطف في القول أو قال في الوضوء ، وبما أنها في مقام الفتيا جاز تعدد المصادر باختلاف الحالات والأفراد ، فالتنوع لهذه الخاصية ، فلا يرد إشكال السيد الخوئي ، والظاهر أنّ التحويل والإدارة لا نفسية ولا خصوصية لهما ، بل هما طريق لوصول الماء تحت الخاتم ، وقد دلت الرواية على شمول القاعدة لحالة اليقين بالغفلة والنسيان .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٤٦٨ ، الباب ٤١ من أبواب الوضوء ، الحديث ٢ .

المسألة الثامنة: اختصاص قاعدة الفراغ بالعمل المركب ، والتجاوز عن الأجزاء .

ذهب البعض إلى أنّ قاعدة الفراغ مختصة بالشك في صحة العمل المركب بعد الانتهاء من مجموع العمل المركب ، كالانتهاء من مجموع الصلة ، ولا تشمل الشك في جزء من أجزاء الصلة بعد الانتهاء من ذلك الجزء ، والدخول في جزء آخر ، في أثناء العمل المركب ، بينما قاعدة التجاوز فتختص بالشك في وجود الجزء بعد الدخول في الجزء الآخر في أثناء العمل المركب ، ولا تشمل الشك في وجود المركب بعد الفراغ منه .

ولكن بعض الأعلام ذهب إلى شمول قاعدة الفراغ للشك في صحة الجزء تعبداً للدخول في الجزء الآخر وفي أثناء العمل ، وذلك لإطلاق الروايات . وهذا هو الحق .

المسألة التاسعة: الشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ يتضمن على وجوه ، نذكر بعضها :

الوجه الأول: أن يكون منشأ احتمال عدم صدور الأمر من المولى ، فلا تجري القاعدة ؛ لأنّ موضوعها أن يحرز صدور أمر من المولى ووجود مأمور به ، ولكن يشک أنّ عمله مطابق للمأمور به أم لا ، وأماما مع الشك في أصل وجود الأمر والمأمور به من أساسه ، فليس هو مورد القاعدة ؛ لأنّ الشك في الصحة وعدمها ناشئاً من فعل المولى مع إحراز ما أتى به خارجاً ، فعمله واضح تماماً لا غموض فيه ، وصورة العمل واضحة ، وإنما الشك في أمر المولى ، وهذه خارجة عن مورد الأخبار ؛ لأنّها ناظرة لإصلاح فعل العبد لا فعل المولى .

ومثاله: لو اغتسل للجنابة ثم شُك في أنه كان جنباً ليصح غسله أو لا ، فلا مجال للحكم بصحّته استناداً لقاعدة الفراغ ، فلا يجوز له الدخول في الصلة إلا بالوضوء .

وكذا لو شك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها للشك في دخول الوقت وعدمه، ففي هذه الموارد يشك هل أمر بالغسل أو بالصلاه .
وذهب السيد الخوئي والسيد الحكيم لعدم الجريان .
ولكن يظهر من المحكم جريان القاعدة؛ لأنَّه الأوفق بإطلاقات النصوص المناسبة للارتکازيات المتشَّرِّعية^(١) .

وكذلك يظهر من المحكم الهمدانی الجريان؛ للسيرة القطعية على عدم إعادة الأعمال السابقة من معاملات وعبادات لو شك فيها من جهة الحكم الشرعي؛ إذ ما من أحد التفت لأعماله السابقة من عبادات ومعاملات إلا وشك في كثير منها لأجل الجهل بأحكامها أو اقترانها بأمر لو كان ملتفتاً لها لكان شاكاً، فلو لم يحمل عملهم على الصحيح وبني على الاعتناء بالشك الناشئ من الجهل بالحكم ونظائره لضيق عليهم العيش، فيلزم اختلال النظام والعسر والحرج، ولم يتم للمسلمين سوق، إضافة لإطلاقات النصوص^(٢) .

الوجه الثاني: أن يرجع الشك في صحة العمل إلى الشك في تطبيق المأمور به على المأتبى به، مع العلم بصدور أمر من المولى وجود المأمور به، وهو على قسمين :

القسم الأول: أن تكون صورة العمل الذي جاء به المكلَّف غير محفوظة وغير واضحة بحيث يرجع الشك في تطبيق المأمور به على المأتبى به لسبب فعل اختياري من المكلَّف، فلا يعلم هل أتى بعمله تاماً أو ناقصاً، كما لو شك بعد الوضوء أنه أتى به مع الموالة أو الترتيب، أو شك بعد الصلاة أنه كان على طهارة أم لا، أو شك أنه ركع أم لا .

(١) المحكم في أصول الفقه: ٤٤٤.

(٢) المحصول في علم الأصول: ٤: ٣٤٠، نقلًا عن تعليقته على الفراائد .

وهذا هو القدر المتيقن من أخبار القاعدة وتشمله بلا إشكال.

القسم الثاني: أن تكون صورة العمل غير محفوظة بأن كان الشك في التطبيق بسبب غير اختياري خارج عن اختيار المكلف ، فما أتى به خارجاً معلوماً وواضحاً ، وإنما الصحة تكون للمصادقة اتفاقاً ، كما لو صلى إلى جهة مع اعتقاد أنها القبلة ، ثم بعد الفراغ شك أنها القبلة أم لا ، وبعد العمل يذكر تماماً ما جاء به ، وأنه صلى للجهة الفلانية ، ولكن يشك أنها جهة القبلة واقعاً أم لا ، فالشك في الصحة لأجل أمر غير اختياري ، وهو كون الكعبة في هذه الجهة التي صلى إليها.

ذهب السيد الخوئي لعدم الجريان؛ لأن صورة العمل الصادر منه واضحة لا شك فيها ، وليس هو حين العمل أذكر منه حين الشك ، بل هما سينفع عليه إعادة الصلاة عملاً بقاعدة الاستعمال.

وكذا لو شك في صحة الموضوع بعد الفراغ لاحتمال كون المائع الذي توضأ به^(١) مضافاً . نعم ، لو علم بكون جهة خاصة هي القبلة ، وشك أنه صلى إليها أو إلى غيرها جرت قاعدة الفراغ ؛ لكون الشك راجعاً لكيفية عمله لا لأمر غير اختياري . وكذلك لو علم أن هذا الماء مطلق وذاك مضاد ، وشك بعد العمل أنه توضأ من أي منهما ، فتجرى قاعدة الفراغ .

وما تجري فيه القاعدة : صورة تكون ظاهراً صورة العمل محفوظة ، كما لو علم أنه صلى بلا سورة ، ولكن لا يعلم أنه استند فيه لتقليد من أفتى بعدم وجوبها أو صلى بلا تقليد ، فهنا الاستثناء وعدمه ، فعل اختياري ، وشك في الاستناد وعدمه فصورة العمل غير محفوظة واقعاً .

(١) وفي هذا القسم ذهب المحكم لجريان القاعدة أيضاً لإطلاق الروايات؛ لأن الشك فيه راجع للشك في خصوصية راجعة للعمل مقارنة له ، وكذلك الشيخ الهمданى ذهب للجريان لنفس الوجوه السابقة .

وكذا لو صلى المسافر تماماً ثم شك أنه أتم الصلاة مع نية الإقامة أم بدونها، فصورة العمل واضحة، وأنه صلى تماماً، ولكن احتمل قصد الإقامة وعدمه، وقصدها وعدمه، فعل اختياري للمكلف.

المسألة العاشرة: هل تختص القاعدتان بالصلاوة والوضوء، أم تشمل غيرهما من العبادات والمعاملات؟

والوارد في روایاتهما خصوص بباب الصلاة والوضوء، ولكن يمكن القول بعمومهما لغيرهما، بناءً على عقلائية القاعدتين أو إطلاقات روایاتهما، فإنهما على المبنيين لا تختص بباب دون آخر.

ذكر المحقق النائيني ^{متوفى}^(١): «أن قاعدة التجاوز مختصة بباب الصلاة بينما قاعدة الفراغ مطلقة تشمل غيرها من المركبات، وذلك بناءً على رأيه الذي ذكرناه وأن قاعدة التجاوز ترجع لقاعدة الفراغ، وأن الأصل هي قاعدة الفراغ وهي عامة ومنخصة بالشك في الكل والمركب بعد الفراغ منه، ولكن في خصوص بباب الصلاة خصصت بالأجزاء أثناء المركب، والتخصيص يختص بمورده، وهو بباب الصلاة بينما قاعدة الفراغ عامة».

واعتراض عليه السيد الخوئي ^{متوفى}^(٢) باختلاف القاعدتين، وأن قاعدة التجاوز غير قاعدة الفراغ بحسب مقام الإثبات ^(٢).

ومن الجدير أن ننقل ما ذكره بعض الأعلام في بحثه الفقهية، من تقريراته في الصلاة؛ لأنه يسلط الأضواء على بعض هذه المسائل التي ذكرناها مع توضيح

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٣٥٨.

(٢) مصباح الأصول : ٣ : ٢٩٩. بحث السيد السيستانی عن المسألة التاسعة في دفتر التقريرات، وذكر أن قاعدة الفراغ لا تختص بباب ، وأما التجاوز فتحتليف باختلاف المسائل .

وإضافة منا لبحثه ، ونذكر الإضافة بين القوسين :

ففي تعليقه على مسألة (١٦) من مسائل تكثيرة الإحرام : «إذا شَكَ في تكثيرة الإحرام ، فإن كان قبل الدخول فيما بعدها بنى على العدُم؛ لأنَّه شَكَ في الْوِجُودِ ، وجريان قاعدة التجاوز في المقام متوقف على صدق مضي المَحَلِّ ، فمقتضى قاعدة الاشتغال والاستصحاب ، وكذا مفهوم قاعدة التجاوز (إن شَكَ في شيء قد جاوزه) وهو وجوب الإتيان بها (ذكر السيد الخوئي ت في المستند: أنَّ مقتضى روایات قاعدة التجاوز الاعتناء بالشك مثله ، بالإضافة لاستصحاب العدُم السالم عن الحاكم ، وذكر السيد الحكيم في المستمسك : تجري قاعدة الشك في المَحَلِّ التي تقتضيها أصلَّة العدُم أو قاعدة الاحتياط أو المفهوم المستفاد من الشرطية التي تضمنها بعض نصوص قاعدة التجاوز .).

وإن كان الشك بعد الدخول فيما بعدها من دعاء التوجّه والاستعاذه أو القراءة ، بنى على الإتيان ، أما بالنسبة للستوجّه والاستعاذه فهو مبني على بحث كبروي وصغروي .

أما الكبروي فهو بيان مفهوم (الغير) الذي يكون الدخول فيه محققاً لموضوع قاعدة التجاوز ، فهل هو (المترتب) صحة كلّ واحد منها على الآخر ، كما اختاره السيد الخوئي ، أو الذي لا ينبغي الدخول فيه قبل إتيان المشكوك ، كما هو المختار .

فمن اختار الأول أنكر جريان قاعدة التجاوز في المقام ، ولكننا رفضناه ، ولذا فالحَقُّ هو جريان قاعدة التجاوز ، ومتى رواية قاعدة التجاوز : إذا شَكَتْ في شيء ودخلت في غيره فشَكَّلَ ليس بشيء .

ذكر السيد الخوئي ت في المستند^(١) : أنه يعتبر في قاعدة التجاوز - كما في

الروايات - الدخول في الغير ، والمراد من الغير الجزء الواجب المترتب على الفعل المشكوك ، كالقراءة بعد التكبيرة ، فلا يشمل غير المترتب ، أو غير الواجب ، لأنَّ كان مستحبًا ؛ لأنَّ المراد من (الخروج عنه) ليس المراد عن (أصله) ؛ لأنَّ المفروض الشك فيء ، بل (عن محله) ولا يحصل (الخروج عن المحل) إلا بالدخول بالجزء المترتب ، (أوًّاً الخروج عن أصله فغير معقول ؛ إذ لم يحرز وجود أصل الجزء ليخرج منه ؛ لأنَّ المفروض الشك فيء) ، وأمَّا كونه وجوبيًّا لأجل أنَّ الأمثلة المذكورة في الروايات للفقاعدة للغير من الأجزاء الواجبة للصلة بالإضافة إلى أنَّ الجزء المستحب لا يكون جزءاً للصلة الواجبة ، لذلك على رأي السيد الخوئي عليه السلام لا يشمل الغير مثل الدعاء والتوجه خلافاً لصاحب العروة .

وأمَّا مع القراءة بعد التكبيرة ، فإنَّ موردها قاعدة التجاوز بلا إشكال ؛ لأنَّها جزء مترتب شرعاً على التكبيرة ، وإن شكَّ بعد إتمام التكبيرة أنه أتى بها صحيحة أو لا ؟ بني على العدم ، ولعله لأجل اشتراط الدخول في الغير بالنسبة لقاعدة الفراغ ، كما هو الظاهر من قوله بعد ذلك : « وإن شكَّ في الصحة بعد الدخول فيما بعدها بني على الصحة »^(١) .

ولكن قد اتضحت مما ذكرناه في الأصول مفصلاً: أنَّ موضوعها (قاعدة الفراغ) هو صدق (المضي) كما هو الظاهر من قوله عليه السلام : « كُلُّ ما شَكِّتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضِيَ فَإِمَاضِهِ كَمَا هُوَ » ، وهو يتحقق أما بمضي العمل بنفسه أو بمضي محله ، ومضي المحل يتحقق بالدخول في الغير .

ذكر السيد الخوئي عليه السلام في المستند: لو شكَّ في الصحة ، فإذا كان بعد الدخول في الغير فلا شكَّ في جريان قاعدة الفراغ ، وأمَّا قبله فكذلك ؛ إذ لا يعتبر فيها الدخول في الغير ، كما في قاعدة التجاوز ، بل مجرد الفراغ والمضي « كُلُّ ما شَكِّتَ فِيهِ

مِمَّا قَدْ مَضِيَ فَامْضِيهِ كَمَا هُوَ .

أما بالنسبة لقاعدة الفراغ ، فهل تجري في التكبير أو لا تجري مطلقاً؟ والتفصيل بين الدخول في الغير وعدمه ، فهنا ثلاثة وجوه :

الوجه الأول: عدم الجريان مطلقاً ، بدعوى أن أدلةها مختصة بخصوص الأعمال التي تتعلق بها الإرادة المستقلة ، أي تقع متعلقة للتوكيل ، وأما أجزاء العمل الواحد فلا تشمله ولا ينطبق عليه أنه تحقق الفراغ منه ، بمعنى ما ذكرناه أن قاعدة الفراغ مختصة بالشك في صحة المركب بعد الانتهاء منه لا الشك في صحة الجزء في أثناء العمل .

وذهب السيد الخوئي ^(١) إلى جريانها في الأجزاء كأصل العمل ، كما ذكر في المستند لقاعدة الفراغ بناءً على ما هو الصحيح من جريانها في أجزاء المركب نفسه ؛ لعدم قصور في إطلاق قوله علیه ^{عليه} في موثق ابن مسلم : « كُلُّ مَا شَكَكْتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضِيَ فَامْضِيهِ كَمَا هُوَ » للشمول للأجزاء ، بل أن الشك في الصحة يرجع في الحقيقة إلى الشك في وجود المأمور به المساوقة للصحيح لا في مطلق الوجود ، فتشمله أدلة قاعدة التجاوز ، ولذا ذكرنا في محله أن القاعدتين - الفراغ والتجاوز - مرجعهما إلى قاعدة واحدة . وتمام الكلام في محله .

الوجه الثاني: الجريان مطلقاً ؛ لأن مقتضى الإطلاقات : « كُلُّ مَا شَكَكْتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضِيَ فَامْضِيهِ كَمَا هُوَ » ، كما تشمل الأعمال المستقلة في مرحلة تعلق التوكيل بها ، كذلك تشمل الأعمال الضمنية ، ودعوى اختصاصها بالواجبات الاستقلالية لا شاهد عليه .

الوجه الثالث: أن نلزم بشمولها للأعمال المستقلة والضمنية ، ولكن يعتبر فيها

(١) مستند العروة الوثقى - كتاب الصلاة : ٣ : ١٨٢ .

الدخول في الغير تعبدأ؛ لأن الدخول في الغير محقق لعنوان الفراغ؛ لأن الفراغ يحصل بإيابان الجزء الأخير، وإن لم يدخل في الغير، بل من جهة بعض الروايات حيث يستفاد منها لزوم الدخول في الغير، كما في رواية زرارة: «وَقَدْ صِرْتَ فِي حَالٍ أُخْرَى»^(١)، فهنا تجري قاعدة الفراغ.

ومختارنا هو الثاني.

أما القول بعدم الجريان في الأول، فهو مخالف للإطلاقات.

وأما الثالث، أي القول بجريانها في الأجزاء ولكن يعتبر فيها الدخول في الغير شرعاً، فهو مخالف للإطلاقات، والأدلة التي استدلوا بها على اعتبار الدخول في الشيء الآخر، فإنها مخدوشة كما ذكرنا في الأصول.

وأما بلحاظ قاعدة التجاوز، والمفروض أنه من الشك في الصحة، فهل يمكن إجراء قاعدة التجاوز مع قطع النظر عن جريان قاعدة الفراغ في خصوص الشرط الذي يكون منشأ الشك في صحة التكبير.

أقول: التكبير بلحاظ أن شرائطه العقلية أي المقومة ل Maheriyat التكبير، أي الموالاة وأمثالها، ليس مجرى لقاعدة التجاوز؛ لأنها خارجة عن متعلقات الأحكام، وهكذا الجهات الأخرى الدخلية عقلاً في تتحقق أصل التكبير لا في تتحقق صحته، فلا يكون مجرى لقاعدة التجاوز.

وأما لو كان من الشرائط الشرعية أعمّ من الوجودية والعدمية ولا إشكال ظاهرأ في وقوعها مجرى لقاعدة التجاوز.

وهل يعتبر في هذه الصورة الدخول في الغير، كما هو المعتبر في الشك في أصل الوجود أو لا؟

(١) وسائل الشيعة: ١: ٤٦٩، الباب ٤٢ من أبواب الموضوع، الحديث ١.

وهذا متين على كون الدخول في الغير من القائلين به في قاعدة التجاوز ، هل هو من باب صدق (عنوان) التجاوز عن الشيء ، ولو مع العناية ، أي بالتجاوز عن محله ، أو من باب أدلة اعتبار الدخول في الغير ، فإن قلنا إنه من باب صدق عنوان التجاوز ، فلا تحتاج للدخول في الغير ؛ لأن نفس المركب هو محل الشرط ، فبتأميمية التكبيرية يصدق أنه تجاوز عنه ، ولكن بشرط أن يكون شرط نفس الجزء .

وأماماً لو قلنا بأنّ أدلة اعتبار الدخول في الغير تثبته لأجل التبعد الشرعي ، فالتفصيل بين الدخول في الغير وعدمه له وجه .

ولكن بما أثنا ذكرنا أنّ قاعدة التجاوز والفراغ تدخل تحت كبرى واحدة ، وهي عدم الاعتبار بالشك بعد التجاوز عن محله حقيقة أو بالعناية ، ولذا فالتفصيل لا وجه له ، ففي مطلق موارد الشك في صحة التكبيرية نحكم بالصحة .

الشك في الشروط

ذهب صاحب كشف اللثام ، واحتمله صاحب المدارك ^{فهو} اختصاص قاعدة الفراغ والتجاوز بالأجزاء ، فلا تشمل الشروط .

ولكن المشهور ذهبا للجريان ، والشروط أقسام :

القسم الأول : ما كان بوجوده المقتدم شرطاً ، كالاذان والإقامة شرطاً للصلة وجعله الشرعي قبل الصلة ، فلو شك فيها وهو في الصلة فتجرى القاعدة لمضي المحل الشرعي لها .

القسم الثاني : ما كان شرطاً مقارنا للأجزاء ، ولا دخل له في الآنات المتخللة ، كالاستقرار للصلة ، فهو معتبر في خصوص أجزائه ، فإذا شك في الاستقرار في الأجزاء السابقة مع استقراره فعلاً في الجزء الذي بيده ، فهو يشك في صحة المشروط وعده ، لأجل الشك في توفره على الاستقرار أو لا جرت القاعدة ، لو كان

متيقناً فعلاً بالاستقرار.

ولكن لو كان شاكاً في الجزء الذي فيه لم تجري القاعدة في هذا الجزء لعدم تجاوز محل المشكوك ، بينما في الصورة السابقة فقد تجاوز محله .

القسم الثالث: ما كان الشرط مقارناً للعمل ، وهو شرط لمجموع العمل من أوله لآخره حتى آناته المتخللة ، كالاستقبال والطهارة من الحدث .

فذهب السيد الخوئي رحمه الله أنه مع إحراز الشرط فعلاً في العمل الذي بيده ، وشك في توفر العمل السابق على الشرط ، جرت قاعدة الفراغ وإن كان شاكاً في نفس العمل الذي بيده ، لم تجر القاعدة لعدم تجاوز المحل .

هذا لو كان شكـه في أثناء العمل ، وإن شكـ بالشرط بعد العمل المركب جرت القاعدة ؛ لأنـه شكـ في صحة العمل .

ويظهر من بعض الأعلام عدم جريان القاعدة لو شكـ في الأثناء ، فلا تجري القاعدة ؛ لأنـ محل الشرط لمجموع الصلاة ، ولم يتتجاوز المحل ، فهو شكـ في داخل المحل ، ولم يفرغ منه ، وإن شكـ بعد العمل جرت .

أما بالنسبة للنية ، فإنـ أريد بها قصد القربة ، فإنـ شكـ فيها جرت القاعدة ، سواء كان شكـ أثناء العمل أو بعد الفراغ ؛ لكونـه شكـاً في صحة العمل بعد إحراز أصل وجودـه .

وإنـ أريد منها قصد عنوان العمل ، كقصد الصلاة المعتبر في تتحققـها ، فإنـ شكـ بعد الفراغ من العمل المركب لم تجر القاعدة ؛ لأنـه شكـ في أصل الوجود ؛ لأنـ وجودـه متوقفـ على قصد عنوانـه ، وإنـ شكـ في الأثناء فإنـ أحـرز قصـده للجزء الذي بيـده ، وشكـ في قصـده لما سبقـ جـرت القـاعدة ؛ لأنـه شكـ بعد تجاوزـ المحلـ والدخولـ فيـ الغـير ، وإنـ كانـ شاكـاً فيـ قصـده للجزء الذي بيـده لم تـجر القـاعدة فيه لأنـه شكـ قبل تجاوزـ المحلـ .

وأماماً بالنسبة لقصد عنوان العمل ، فلا تجري القاعدة مطلقاً ، لا بعد العمل المركب ولا في الأثناء ، سواء أحرز القصد في الجزء الذي بيده ، أو لم يحرزه ، وذلك لأنّه شك في أصل وجود العمل لا أنه شك في صحته ؛ لما ذكرناه أنّ قصد عنوان العمل دخيل في أصل وجوده .

وقد ذهبوا لعدم جريان القاعدة في الشروط العقلية ، وإنما يختص الجريان بالشروط الشرعية ، أي ما كان مأموراً به شرعاً ، أو كان متعلق الحكم أو موضوعه ؛ لأنّه هو الذي له محل شرعي ، وهو الذي بيد الشارع بما هو شارع والحكم بصحة المشكوك منه تعبداً .

قاعدة الصحة

معناها: حمل فعل المسلم على الصحة شرعاً، فلو صدر منه فعل - كالصلاحة على الميت - وشككنا في أن فعله كان على وفق الشروط الشرعية بأن كان صحيحاً شرعاً أو لا ، فالأصل حمل فعله على الصحة .

مورد القاعدة: وهي مختصة بالشك في فعل الغير ، ولا تشمل مورد الشك في فعل الشخص نفسه ؛ إذ توجد قواعد أخرى لتصحيح فعل الشخص نفسه ، وهي قاعدة الفراغ والتجاوز .

موضوع أصالة الصحة: موردها : الشك في صحة الفعل بعد إحراف أصل وجوده وليس موردها الشك في أصل الفعل ، فلو شك في أنه صدر من الشخص صلاة الميت أو لا ؟ فهنا لا تجري أصالة الصحة ، وإنما تجري فيما لو شك في فعل الغير أنه صدر صحيحاً أو لا ؟ فكما مثلنا لو شك في صلاته على الميت أنها صحيحة أو لا ؟ لأجل فقد جزء أو شرط ، فيحمل فعل أخيه المسلم على الصحة .

دليلها: ودليل أصالة الصحة الروايات الدالة على حمل فعل الأخ المؤمن على الصحة ، وكذلك سيرة العقلاء والمترسعة ، مع استمرارها واتصالها بزمان المعصومين ، وكذلك الإجماع .

وقاعدة الصحة كقاعدة الفراغ والتجاوز تختص بالشبهات الموضوعية ، ولا تشمل الشبهة الحكمية ، فلا يمكن استنباط حكم شرعى كلّي لموضوع كلّي منها ، وإنما موردها فيما لو شك في موضوع خارجي وحكم جزئي كما مثلنا .

شروط القاعدة: ذهب البعض أنه يعتبر في جريان قاعدة الصحة أمران :

الأمر الأول: إحراف أهلية الفاعل لصدور الفعل الصحيح منه ، فلو شك في

نفس الأهلية وقابلية لصدور الفعل الصحيح منه فلا تجري ، كما لو شُك في كون البائع مالكاً أو غاصباً أو بالغاً أو صبياً ، فلا تجري أصلالة الصحة ، بل لا بد أن يحرز قابلية وأهلية لصدور الفعل الصحيح منه .

الأمر الثاني: إحراز قابلية المورد أي مورد الموضوع الذي تعلق به فعل المسلم ، فلو شُك في قابلية المورد فلا تجري ، كما لو شُك أن المبيع مال أو لا ، يجوز بيعه أو لا كالخمر والخنزير والميته ، فلا تجري أصلالة الصحة .

وقدّمة الصحة في فعل الغير تشمل الشك في صحة فعله في أثناء العمل أيضاً ، ولا تختص بما لو شُك في صحة فعله بعد الانتهاء منه ، كما إذا كان الشخص مشغولاً بالصلة على الميت ، وشككنا في صحة هذه الصلة ، لاحتمال كون الميت مقلوباً مثلاً ، فتجري أصلالة الصحة في صلاته بلا إشكال ؛ لعموم الأدلة .

ولا تشمل أصلالة الصحة فيما لو علم أن العامل جاهل بصحة عمله وفساده أمّا للجهل بالحكم أو بالموضوع ، بل لا بد أن يحرز أو يتحمل علمه بالحكم أو الموضوع .

وأستدلّ لعدم شمول قاعدة الصحة لهذا المورد أن الدليل المعتبر على أصلالة الصحة هو الدليل اللبني وهو السيرة أو الإجماع ، ولا يوجد دليل لفظي يتمسّك بإطلاقه لمثل هذا المورد ، فيقتصر على القدر المتيقن الذي يحرز فيه قيام السيرة أو الإجماع عليه ، وهو غير مورد العلم بأنه جاهل بالحكم أو بالموضوع .

وتقدّم قاعدة الصحة على الاستصحاب لوجهين :

- ١ - تكونها أمارة على الصحة ، والأماراة مقدمة على الأصل .
- ٢ - لو لم تجر أصلالة الصحة لم يبق مورد لجريانها ؛ لأنّ ما من مورد لها إلا ويجري الاستصحاب فيه ؛ لأنّ كلّ عمل مسبوق بالعدم ، فيجري استصحاب العدم .

والبحث فيها عن جهات :

الجهة الأولى

في الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ

وذلك من وجهين :

الأول: أن قاعدة الفراغ إنما تجري بالنسبة للعمل الصادر من نفس الفاعل الشاكِ حين يشك في صحة عمله لا في أصل وجوده ، بل في صحته بعد إحراز أصل وجوده ، بينما مورد أصالة الصحة ، إنما تجري في عمل الغير حين يشك في صحته مع إحراز وجوده .

الثاني: قاعدة الفراغ تجري فيما إذا كان الشك بعد الفراغ من العمل المركب بينما أصالة الصحة تجري فيما إذا شك في صحة عمل الغير ، سواء في أثناء أو بعد الفراغ عنه .

ولكن هذا الوجه غير تمام ؛ لما ذكرناه من عمومية قاعدة الفراغ فيما لو شككنا في صحة الجزء في أثناء العمل نفسه .

الجهة الثانية

في مدرك أصالة الصحة

العمل الصحيح أو الصحة يطلق على معنيين :

المعنى الأول: قد يطلق الصحيح ويراد ما يقابل القبيح والحرام ، فمعنى أصالة الصحة هو الحمل على الحسن المباح في مقابل الحمل على القبيح المحرام .

وعن بعض الأعلام : المعنى الأول أن لا نعتبر صدور المنكر من المسلم لا بمعنى كون العمل نافذ شرعاً وترتيب آثاره الشرعية ، فلو رأيناه يغتاب أحداً أو يأكل في شهر رمضان لا نحمله على المنكر بحيث ننهى عن المنكر .

في المحكم: استدلّ الشيخ للقاعدة ببعض الآيات والروايات الأمرة بالقول الحسن وحسن الظنّ بهم ، وحمل فعل المؤمن على الأحسن والنهاية عن اتهامه ونحوها ، ولكنها أجنبية عن المقام لظهورها في الحمل على ما يناسب إيمان الفاعل من الحسن الفاعلي الراجع لبيبة الفاعل الخير والحسن فهو ناظر لحسن الفاعل بمعنى الشر والقبح دون الحسن الفعلي المطلوب في البحث .

الممحض: المعنى الأول حسن الظنّ بالمؤمن والاعتقاد الجميل في حقّه من دون أن ينسبة لاعتقاد فاسد أو صدور عمل محرم منه أو فاسد ، وهذه من الوظائف الإسلامية التي يدعى إليها القرآن والسنة ، قال سبحانه: ﴿اَجْتَبَيْوَا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾^(١) ، ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^(٢) ، والخلاصة هذا المعنى حسن المؤمن وأنه لا يصدر منه القبيح .

ولكن لا ملازمة بين حسن العمل وصحته واقعاً ، وترتيب الأثر عليه ، فربما كان الفعل حسناً وليس صحيحاً ، بل ربما كان الفعل قبيحاً ، ولكنه صحيح كالطلاق ، سواء كان العمل صحيحاً أو باطلاً ، فلم تصدر منه نية الحرام .

ونذكر الآيات والروايات بهذا المعنى ، أما الآيات التي استدلّ بها: قوله تعالى: ﴿اَجْتَبَيْوَا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنْ بَعْضَ الظَّنِّ إِنْ هُمْ﴾^(٣) ، أي ظنّ السوء .

ومنها قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^(٤) بضميمة ما ورد في تفسيره في الكافي^(٥) والوسائل^(٦): عن جابر ، عن أبي جعفر علیه السلام: «في قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا

(١) الحجرات: ٤٩: ١٢.

(٢) البقرة: ٢: ٨٣.

(٣) الحجرات: ٤٩: ١٢.

(٤) البقرة: ٢: ٨٣.

(٥) الكافي: ٢: ١٦٥ ، الحديث: ١٠.

(٦) وسائل الشيعة: ١٦: ٣٤١ ، الباب ٢١ من أبواب فعلالمعروف ، الحديث: ٣.

لِلنَّاسِ حُسْنَا ﴿١﴾ قال : قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالُ فِيْكُمْ » ، أي مطلوبية مواجهة الناس بقول حسن لين جميل وخلق كريم ولا ربط له بترتيب آثار الصحة .

المحصول : أمر تعالى فيها بحسن المعاشرة مع عامة الناس من غير فرق بين القرابة وغيرهم ، ولكن مع القرابة بالإحسان لهم ، ومع غيرهم بحسن الكلام لذلك غير أسلوب الكلام في الآية ، فأمر بالإحسان للقربي والقول الحسن لغيرهم .

وأما الروايات فكثيرة ، منها : قوله عليه السلام : « ضَيْعَ أَمْرًا أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ »^(١) .

ومنها : قوله عليه السلام : « إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَتَهَمُ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ »^(٢) .

ومنها : قوله عليه السلام : « كَذَّبَ سَمِعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ ، فَإِنْ شَهَدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً ، وَقَالَ لَكَ قَوْلًا ، فَصَدَقَهُ وَكَذَّبَهُمْ »^(٣) .

قال السيد الخوئي عليه السلام : « والمراد من تصديقه هو العمل على الصدق لا ترتيب آثار الواقع ؛ إذ لا بد من حمل خبر الجماعة على الصحيح من الاشتباه والشهو لكونهم أيضاً من الاخوة المؤمنين ، والحمل على الصحيح بمعنى ترتيب آثار الواقع ممّا لا يمكن في الطرفين ، وفي طرف واحد مستلزم لترجيح الواحد على الخامس »^(٤) .

وذكر بعض الأعلام : « هذه الرواية ضعيفة سندًا ومتناها غير معقول ». والظاهر ورودها في مقام بيان حكم أخلاقي ، ويكون مختصاً بموارد عدم ترتيب

(١) الكافي : ٢ : ٣٦٢ ، الحديث . ٣

(٢) لم أعن على هذا الحديث في المصادر الروائية ، بل ذكره السيد الخوئي عليه السلام في كتاب : قاعدة الفراغ والتجاوز و ... وقاعدة الصحة واليد والقرعة والاجتهاد والتقليد : ٣٢٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٢ : ٢٩٥ ، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة ، الحديث ٤ ، عن ثواب الأعمال : ٢٤٧ .

(٤) قاعدة الفراغ والتجاوز للسيد الخوئي : ٣٢٢ .

الأثر الشرعي على ما شهدت به القسامـة ، ولـأـلـما كان وجـهـ لـتقـديـمـ قولـ الـواـحدـ عـلـىـ قولـ الـخـمـسـينـ ، فـالـمـرـادـ منـ التـصـدـيقـ لـيـسـ التـصـدـيقـ العـمـلـيـ بلـ التـصـدـيقـ فـيـ مقـامـ الـمـعـاـشـرـ وـالـمـعـاـمـلـةـ بـيـنـكـ وـبـيـنـهـ .

المـحـصـولـ : لـيـسـ المـرـادـ تـكـذـيـبـهـمـ وـتـصـدـيقـ الـأـخـ إـلـاـ حـسـنـ الـاعـتـقـادـ بـالـأـخـ الـمـؤـمـنـ بـأـئـهـ صـادـقـ فـيـ تـكـذـيـبـهـ مـعـ حـسـنـ الـاعـتـقـادـ بـالـقـسـامـةـ بـالـحـكـمـ بـصـدـقـهـمـ فـيـ اـعـتـقـادـهـمـ لـاـ تـرـتـيـبـ الـأـثـرـ عـلـىـ قولـ الـأـخـ وـعـدـمـ تـرـتـيـبـ الـأـثـرـ عـلـىـ قولـ الـقـسـامـةـ ، فـإـلـهـ تـرـجـيـحـ لـلـمـرـجـوـحـ عـلـىـ الـرـاجـعـ ، بـلـ تـرـتـيـبـ الـأـثـرـ خـارـجـ عـنـ مـفـادـ الـرـوـاـيـاتـ فـهـيـ أـوـامـرـ أـخـلـاقـيـةـ . حـسـنـ الـظـنـ بـالـفـاعـلـ فـهـوـ أـنـ تـعـقـدـ بـأـئـهـ الـفـاعـلـ غـيرـ مـذـنـبـ وـأـئـهـ حـسـنـةـ وـإـنـ كـانـ عـمـلـاـ بـاطـلـاـ بـأـنـ صـدـرـ غـفـلـةـ أـوـ جـهـلـاـ فـعـلـهـ لـاـ تـرـتـيـبـ الـأـثـرـ ، فـغـاـيـةـ مـاـ تـدـلـ عـلـيـهـ هـذـهـ الـرـوـاـيـاتـ هـوـ الـاعـتـقـادـ الـجـمـيلـ فـيـ حـقـهـ وـلـوـ كـانـ نـاظـرـةـ لـأـفـعـالـ حـمـلـهـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـحـسـنـ لـاـ تـرـتـيـبـ الـأـثـرـ .

الـسـيـدـ الـخـوـئـيـ تـكـذـيـبـ : «ـ وـأـصـالـةـ الصـحـةـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ مـخـتـصـةـ بـعـمـلـ الـمـؤـمـنـ ، فـلـاـ تـجـريـ فـيـ حـقـ غـيرـ الـمـؤـمـنـ مـنـ سـائـرـ فـرـقـ الـمـسـلـمـينـ فـضـلـاـ عـنـ الـكـافـرـينـ ؛ إـذـ الـحـمـلـ عـلـىـ الصـحـةـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ إـنـمـاـ هـوـ مـنـ حـقـوقـ الـاخـوـةـ وـلـاـ اـخـوـةـ بـيـنـ الـمـؤـمـنـ وـغـيـرـهـ مـنـ الـمـسـلـمـينـ فـضـلـاـ عـنـ الـكـافـرـينـ ، وـأـصـالـةـ الصـحـةـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ لـيـسـ مـحـلـاـ لـلـكـلامـ لـعـدـمـ تـرـتـيـبـ أـثـرـ عـمـلـيـ عـلـيـهاـ ، فـإـلـهـ لـوـ دـارـ الـأـمـرـ بـيـنـ كـونـ الـكـلامـ المـسـمـوـعـ مـنـ مـؤـمـنـ سـلـامـاـ أـوـ شـتـمـاـ لـاـ يـتـرـتـبـ عـلـىـ الـحـمـلـ عـلـىـ الصـحـيـحـ وـجـوبـ رـدـ السـلـامـ »^(١) .

فـأـصـالـةـ الصـحـةـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ لـاـ تـسـتـلزمـ الصـحـةـ بـالـمـعـنـىـ الثـانـيـ ، أـيـ تـرـتـيـبـ الـأـثـرـ .

الـمـعـنـىـ الثـانـيـ : الـعـمـلـ الصـحـيـحـ غـيرـ الـبـاطـلـ ، وـمـاـ يـتـرـتـبـ عـلـيـهـ الـأـثـرـ .

الـسـيـدـ الـخـوـئـيـ تـكـذـيـبـ : وـقـدـ يـطـلـقـ الصـحـيـحـ فـيـ مـقـابـلـ الـفـاسـدـ ، فـمـعـنـىـ أـصـالـةـ الصـحـةـ

هو ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير ، وهذا هو محل الكلام ولا اختصاص لأصالة الصحة بهذا المعنى بعمل المؤمن بل جارية في حق المسلمين ، بل الكافرين أيضاً في بعض الموارد ، كما في بعض المعاملات الصادرة منهم^(١) .

ذكر بعض الأعلام : لدينا أصل الصحة عند الفاعل وأن من التزم بقانون فالأصل عمله بقانونه واحترامه له ؛ لأنّه يدرك وجداناً إذا أراد أن يكون معرفاً به في مجتمعه وبأعماله ، فلا بد أن يلتزم بقانونه ولا يعني باحتمال الغفلة أو التعتمد في مخالفته ، ولكن المهم جريان أصالة الصحة عند الحامل بفعل الغير على الصحة ، وهو متوقف على شرطين : جريان أصالة الصحة عند الفاعل ، وعلى موافقة قانون الحامل لقانون الفاعل . وعلى فرض الاطمئنان بالشرط الأول فإن الشرط الثاني ليس مطمئناً ، بل مشكوك ، فالمطلوب إثبات الصحة الواقعية لتترتّب الآثار لا مجرد الصحة باعتقاد الفاعل ، وهذا هو معنى الصحة عند الحامل .

لو صدر عقد أو عمل عبادي ، هل يشتمل على أجزاءه وشرائطه ليكون منشأ الأثر ، وأصالة الصحة تحكم بذلك ، كما لو صدر منه غسل أو صلاة ميت ، هل على الآخرين حمل فعله على الصحة وترتيب الآثار عليه ؟ وهذا هو موضوع البحث أي أصالة الصحة عند الحامل وترتيب الآثار على أفعال الآخرين .

واستدلّ على أصالة الصحة بوجوه :

الوجه الأول: دعوى الإجماع المحصل من تتبع فتاوى العلماء على جريان أصالة الصحة في فعل الغير .

وأشكل عليه:

١ - لا يوجد مثل هذا الإجماع على هذه القاعدة والكبرى الكلية .

(١) قاعدة الفراغ والتجاوز : ٣٢٣ و ٣٢٤ .

في الزبدة: لم يفت من العلماء وخاصة القدماء التصريح بمتن هذه القاعدة (حمل فعل الغير على الصحة) إلا من بعض المتأخرین.

ذكر بعض الأعلام: أنّ الشيخ النراقي في العوائد أنكر الإجماع على أصله الصحة. نعم، حكموا بالصحة في موارد وسائل معينة ولعلهم استندوا فيها لقواعد أخرى غير أصل الصحة.

المحصول: التزم بوجود الإجماع العملي عند الفقهاء وإن لم يصرّحوا بمتن القاعدة ، ولكن توجد فتاوى عندهم في مختلف المسائل ، ولا يمكن تبريرها إلا بهذه القاعدة؛ لأنّها الدليل الوحيد لها ، وكذلك التزم بأنّ سيرة المسلمين في مختلف القضايا الرواجية والمالية والمعاملات على العمل بهذه القاعدة ، وهي نابعة من سيرة العقلاة على حمل فعل الغير على الصحة ، فالعقلاة في حياتهم العملية يصدرون عن هذا الأصل ، وفي رأيي أنّ هذا الكلام صحيح ، وأنّ المتعارف من التزم بقانون فهو يعمل به .

٢ - على تقدير تحقق الإجماع في جميع الموارد لا يعلم أنه إجماع تعبدى كاشف عن رضا المعصوم عليه السلام ، ولعله مدركي ، والمدرك له الأدلة الآتية .

الدراسات: تحصيل الاتفاق في كل مورد بخصوصه مشكل جدًا ، وكونه تعبدى كاشفاً عن رأي المعصوم أشكال^(١) .

إذن فاما أن يعلم أو يتحمل مدركيه هذا الإجماع ، وأنه استند للأدلة التي ستدكرها ، بل يظهر من بعضهم أنهم استندوا للآيات والروايات التي دلت على الصحة بالمعنى الأول ، وهي لا تدل على الصحة في موردنَا ، وهو المطلوب من إثبات أصله الصحة وترتيب الآثار على العمل وصحة العمل واقعاً ، بل تدل

(١) دراسات في علم الأصول: ٤: ٣٢٠ .

على حسن الفاعل وعدم ارتكابه للحرام ، وأنَّ المسلم إنما يرتكب المباح ، وعدم سوء الظن بالMuslim ، فإذا صدر منه إفطار في شهر رمضان فيمكن حمله على الغفلة أو الجهل أو المبرر الشرعي ، أو إذا اغتاب أحد وأنَّ من صفات المؤمن أن يحسن الظن بال المسلمين لا أن يرثِّب الأثر على أعمالهم وهو معنى الصحة موضوع البحث ، ولا ملازمة بين حسن العمل في نفسه وعدم ارتكاب الفاعل للحرام بالمعنى الأول للصحة ، وبين صحته واقعاً وترتيب الأثر عليه وهو المعنى الثاني للصحة وموضوع البحث ، فربما كان الفعل حسناً مباحاً ولا يرثِّب عليه الأثر ، كما لو صدر منه البيع في حال الإكراه ، وربما كان الفعل مما يترثِّب عليه الأثر وليس حسناً بالمعنى الأول ، كالطلاق .

إذن فربما استند بعض المجمعين لأمثال هذه الروايات الدالة على المعنى الأول فيكون مدركتهم غير تام .

الوجه الثاني : قوله تعالى : ﴿أَوْفُوا بِالْعُهُودِ﴾^(١) ، قوله تعالى : ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(٢) ، بناءً على عدم اختصاص الخطاب بالمتعاقددين ، بل يشمل جميع المكلفين ، وأنهم مخاطبون وأموروون بالوفاء بالعقد الصادر من المتuaقددين ، بمعنى ترتيب الأثر عليه ، بأن يتلقوه منهـما صحيحاً نافذاً ، ويرثِّب عليه الأثر ، فيجب على الجميع النظر لفعل المتuaقددين أنه صحيح ونافذ وترتـيب الأثر عليه بمعنى حمل فعل الفاعل على الصحة الاصطلاحية .

فمقتضى العموم أن يرثِّب كلَّ أحد آثار الصحة على فعل غيره ، وأنَّ كلَّ عقد يقتضي الصحة ، وقد خصَّص هذا العموم بقيود ومصاديق حكم الشارع بعدم صحة العقد فيها ، فإذا شكـّـنا في مصداق خاصٍ فتـّـمتـّـكــ بالعموم .

(١) المائدة ٥:١ .

(٢) النساء ٤:٢٩ .

وأشكال عليه:

- ١ - أن الخطاب مختص بالمتعاقددين ولا يشمل غيرهما . ذكر بعض الأعلام : العقد هو بمعنى العهد ، أي ربط الالتزام بنفس الشخص ، فمن التزم بعقد فعله إكماله وإظهاره في الخارج والوفاء به ، وليس معناه الارتباط بين التزامين ، وأنه على الآخرين ترتيب آثار عقود الآخرين ، فلا ربط لها بالآخرين فلا ترتبط ببحثنا ، بل المراد من التزم بعهد فعليه الوفاء به .
- ٢ - على تقدير كونه يخاطب عموم الناس ، وأنه على الآخرين النظر إليه صحيحاً ، فهو مختص بالعقود ولا يشمل الإيقاعات ، وعلى تقدير أن المراد منه العقد بالمعنى العام واللغوي أي العهد بما يشمل الإيقاعات ، ولا يختص بالعقد الاصطلاحي المقابل للإيقاعات ، فلا يشمل المعاملات بالمعنى الأعم كالطهارة والنجاسة ، والمطلوب إثبات الصحة في جميع الموارد ، فالدليل أخص من المدعى .
- ٣ - أن هذا العموم قد خصص بقيود وشروط وبمصاديق عديدة حكم الشارع بعدم صحة العقد فيها ، كالربا وبيع الغرر ، فإذا شككنا في مصداق خارجي أنه من الخاص أو من العام ، كما لو شككنا أن هذا البيع ربويا أو غررياً أو لا ، فالشك راجع إلى أنه مصدق للخاص حتى لا يكون صحيحاً ، أو للعام حتى يكون صحيحاً ، والحق عدم جواز التمسك في الشبهات المصداقية للعام ، ومورد البحث الشك في الفعل أنه صحيح أو غير صحيح ، فمقتضى هذا الدليل عدم جواز حمله على الصحة ؛ لأنه من موارد التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للعام .

في الدراسات^(١) : «إن التمسك بهما -بالآيتين - في موارد الشك من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لورود مخصوصات كثيرة عليهما ، ويحتمل كون الصادر

(١) دراسات في علم الأصول : ٤ : ٣٢٠ .

منها من المخصصات ، والتمسك بالعام في الشبهات المصداقية غير جائز» .

وفي الهدایة : «إذا شككنا في أنّ البيع الفلاني ربوي أو لا ، فالشك راجع إلى أنه مصدق للخاص حتى لا يكون صحيحاً أو العام حتى يكون صحيحاً ، فلا يصح التمسك بالعام لإثبات أنه ليس بربوي»^(١) .

لعل هذا هو الإشكال الأول .

الوجه الثالث : عموم التعليل المذكور في قاعدة اليد من أنه لو لم يعمل بها لم يستقم للمسلمين سوق ، فإنّ هذا تعليل ولأنه كلما يلزم منه اختلال النظم فهو باطل ، فنقضيه وهو ما يلزم من عدمها اختلال النظم فهو حقّ ، ولا شك بأنّ أصلّة الصحة متّرافق اختلال النظم في موارد عديدة ، ومنّا يلزم من عدم إجرائهاه اختلال النظم فهي حقّ ومشروعة .

الزيدة : «فالظاهر منها أنّ كلّ ما لولاه لزم اختلال النظم فهو حقّ ؛ لأنّ الإخلال باطل والمستلزم للباطل باطل ، فنقضيه - أي : ما يرفع اختلال النظم - حقّ وهو اعتبار أصلّة الصحة»^(٢) .

وأشكّل عليه : أنه لا يتوقف رفع اختلال النظم على أصلّة الصحة ، فهناك قواعد عديدة تتكتّل بارتفاع الإخلال في موارد أصلّة الصحة ، أمثلّ قاعده سوق المسلمين وقاعدّة اليد والفراغ والتجاوز ، وما تبقى من غير موارد هذه القواعد فهي مجالات قليلة لا يلزم من عدم الأخذ بأصلّة الصحة فيها اختلال النظم .

المصباح : «وهذا الدليل أخصّ من المدعى ؛ لأنّ استقامة سوق المسلمين متوقفة على العمل بأصلّة الصحة في العقود والإيقاعات فقط ؛ إذ لو لم يعمل بها في

(١) الهدایة في الأصول : ٤ : ٢٧٠ .

(٢) زيدة الأصول : ٤ : ٢٣٤ .

العبادات بل في المعاملات بالمعنى الأعم كالطهارة والنجاسة يلزم اختلال في السوق أصلًا»^(١).

الزبدة: «إن لزوم اختلال النظام من عدم جريانها في غير موارد وجود اليد وسوق المسلمين وغير موارد قاعدة الفراغ والتجاوز محل نظر، بل منع»^(٢).

الدراسات: «وهذا الوجه وإن كان تاماً في الجملة، إلا أنه غير جارٍ في جميع الموارد، مثلاً: عدم جريان أصالة الصحة في غسل الثوب لا يلزم فيه هرج ومرج»^(٣).

ذكر بعض الأعلام: «يعتقد بجريان أصالة الصحة عند الفاعل، وأما ترتيب أثرها عند الحامل لفعل الغير على الصحة، فيمكن في موارد لا مطلقاً، كما لو أمكن ترتيب الأثر حتى مع بطلان عمله عند الحامل، كما في موارد قاعدة (الإلزام) فلا تحتاج لإثبات الصحة الواقعية، وأما لو اشتراكاً في المذهب فهنا لو أخل أو شك بإخلاصه بالسنن فبقانون «لَا تَنْفَضُ السُّنْنَةُ الْفَرِيضَةُ» يحكم بصحة عمله حتى لو كان خطأ عند الحامل وصحيح عند الفاعل، أما لو شككنا باختلاله بالفرضية فإن كان بعد الفراغ من العمل جرت قاعدة الفراغ، أما لو شك في أنسنة العمل فلا موجب لجريانها.

إذن فهناك قواعد أخرى غير أصالة الصحة تتكلّل حمل فعل الغير على الصحة، ولا تتوقف على إجراء أصالة الصحة ليلزم اختلال النظام من عدم جريانها.

الوجه الرابع: السيرة القطعية من جميع المسلمين والمتشرّعة والمتدىّنين على ترتيب آثار الصحة على أعمال الناس في العبادات والمعاملات بالمعنى الأعم

(١) مصباح الأصول: ٢: ٣٩١.

(٢) زبدة الأصول: ٦: ١٢٨.

(٣) دراسات في علم الأصول: ٤: ٣٢١.

بما يشمل العقود والإيقاعات ، والطهارة والنجاسة ، فلذا لا يقدم أحد على الزواج من امرأة عقد عليها غيره بمجرد احتمال أنّ عقده باطل ، بل يحمل عقده على الصحة ويرتّب الأثر عليه ، وهذه السيرة متصلة بالمعصومين عليهم السلام ولم يردع عنها .
والسيد الخوئي رض يقول : « وهذا الدليل هو الدليل التام الوافي في إثبات المقام » ^(١) .

في الدراسات : « أضاف سيرة العقلاء لسيرة المتدلين على إحراز أصالة الصحة في فعل الغير ولم يردع عنها الأئمة عليهم السلام ، فتكون مضادة ، وقد أشرنا لسيرة العقلاء سابقاً » ^(٢) .

ولا شك بوجود سيرة المسلمين والمترشّعة في مختلف القضايا المالية والرواجية والمعاملات على حمل فعل الغير على الصحة ، فالعقلاء في حياتهم العملية يصدرون عن هذا الأصل .

وي بعض الأعلام ذهب أنه يوجد بناء للعقلاء على جريان أصالة الصحة في فعل الفاعل وأن كل من التزم واعتقد بقانون فهو ملتزم وعامل بقانونه ويحترمه ؛ لأنّه يدرك وجданاً أنه إذا أراد أن يكون معترفاً في مجتمعه به وبأعماله فلا بدّ أن يتلزم بقانونه ، ولا يعنى باحتمال الغفلة أو التعمّد في مخالفته .

ولكن محل البحث جريان أصالة الصحة عند الحامل ، بأن يرتّب الآثار على فعل الفاعل ويراه صحيحاً في نظره - أي : الحامل - وهذا يتوقف على شرطين :

الشرط الأول: جريان أصالة الصحة عند الفاعل .

الشرط الثاني: أن قانون العامل موافق لقانون الحامل .

(١) مصباح الأصول : ٢٩١ : ٢ .

(٢) دراسات في علم الأصول : ٤ : ٣٢١ .

وعلى تقدير الاطمئنان بالشرط الأول ، والظاهر الاطمئنان وبناء العقلاء فيه ، كما ذكرنا ، ولكن لا يوجد اطمئنان وبناء العقلاء على الشرط الثاني ؛ إذ لا يوجد أصل يثبت موافقة قانونه لقانون الحامل مع وجود الاختلاف في الشعوب والأفراد في الدين والمذهب والرأي والفتوى وأمثالها .

مع أن المطلوب إثبات الصحة عند الحامل ، أو الصحة الواقعية لترتيب الآثار عليها لا إثبات مجرد الصحة باعتقاد الفاعل .

ويمكن أن يقال بوجود بناء العقلاء على صحة فعل الفاعل ، وحمل كل عمل صادر من شخص أنه ملتزم بقانونه ، وأن قانونه موافق لقانون الحامل ويعلل هذا البناء (بجهة إدراكتية) وهي (الغلبة) ، أي أن الغالب حمل أفعال الآخرين على الصحة ، و (جهة اجتماعية) وأنه لو لم يحمل على الصحة لزم اختلال النظام ولأجل مصلحة التسهيل وتوفير الرفاهية للمجتمع لا بد من العمل بهذا الأصل .

ولكن يلاحظ عليهمما :

أما الغلبة فهل يمكن الاطمئنان بأنّه عامل بقانونه وليس جاهلاً ، أو عاصياً له ، وهذا يمكن ادعاؤه والاطمئنان به ، ولكن على تقدير حصوله ، فهل نطمئن بتطابق قانونه مع قانون الحامل مع ملاحظة اختلاف القوانين والأديان والمذاهب والأراء والفتاوي .

وأما الجهة الاجتماعية ، فهناك قواعد وأصول تكفي في رفع اختلال النظام وتوفير التسهيل والرفاهية للمجتمع ، وهي قواعد كثيرة ذكرها في دروسه ولا ينحصر رفع الاختلال بمجرد أصالة الصحة .

وكذلك ربما يدخلش في بناء العقلاء ، هل كان لهذا الأصل وجود في الشعوب والمبادئ القديمة .

فما يمكن الاطمئنان به هو إجراء أصالة الصحة عند الفاعل ، وأما عند الحامل

فلا يؤخذ به بإطلاقه ، وفي كل الموارد ، بل في بعضها كما في موارد قاعدة الازام حيث يحكم بصحة عمله حتى لو قطعنا ببطلان عمله عندنا فضلاً عن الشك فيه حيث لا تحتاج فيها لإثبات الصحة الواقعية وترتيب الآثار. هذا لو أحرزنا عدم الاشتراك في الدين أو المذهب أما لو اشتراكا في المذهب فتجرى أصالة الصحة في موارد قانون «**لَا تُنْفَضُ السُّنَّةُ الْفَرِيقَةَ**» ، حيث يحكم بصحة عمله حتى لو كان باطلأً عند الحامل وصحيحاً عند الفاعل لغفلته أو جهله أو فتواه ، فهو معذور في العمل به ، وهذا يكفي في ترتيب آثار الصحة عند الحامل ولكن في حدود إخلال الفاعل بال السنن لا في الفرائض ، كما وضحنا الفرق بينهما في بحث سابق ، وأما إخلال الفاعل بالفرائض لو شك فيها فإن كان بعد الفراغ من العمل جرت قاعدة الفراغ ، وأماماً لو شك في أثناء العمل فلا موجب لجريانها.

فيلاحظ أن بعض الأعلام ذهب لجريان أصالة الصحة عند العامل في الجملة ، وفي بعض الموارد ، كما لو كانت الصحة عند الفاعل منشأ الآخر ، فالالتزام ببناء العقلاء بأصالة الصحة عند الفاعل ، وأما عند الحامل ففي بعض الموارد .

فقد انكر بعض الأعلام إطلاق جريان أصالة الصحة عند الحامل وإن قال بأصالة الصحة عند الفاعل ، ولكن المهم جريانها عند الحامل وهو قال بجريانها في الجملة ، وفي بعض الموارد لا مطلقاً.

الظاهر جريانها عند الحامل ؛ لأنّ الظاهر من السيرة العقلائية والمتشرعة ومن قاعدة اليد والسوق وأصالة الطهارة والحلية أنّهم يعملون وفق الشرع والقانون ، والغالب اشتراك الأحكام مع الحامل إلا في بعض الموارد من اختلاف الفتوى ، ولكنه يعمل طبق فتواه فهو حجّة للحامل ، أو إذا اشتبه فهو معذور ، وخاصة إذا كان الاختلاف في السنن وهو الأكثر لقلة الفرائض فعمله صحيح للفاعل وللحامل ، ويؤيده بعض القواعد الشرعية .

إذن فالالتزام بجريان أصالة الصحة عند المتشرعة وعند العقلاء ، والفرق بين بناء

العقلاء وسيرة المتشرّعة ، كما ذكره بعض الأعلام اختلافهما في الكاشف والمنكشف .

أما في الكاشف : أنّ السيرة عبارة عن التزام جماعة باتّباع قوانين معينة لمقتنٍ معينٍ هو المشرع لها تمتاز عن الجماعات الأخرى الملزمة بقوانين أخرى ، فسيرتهم العملية دليل على وجود أحكام تأسيسية صدرت من مشرّعهم وميزتهم عن غيرهم ، فالمسلمون لو التزموا عملياً بالصوم في شهر رمضان فهو دليل على أنّ نبي الإسلام شرع لهم ذلك .

وأمّا بناء العقلاء فهو عبارة عن التزام جميع العقلاء باختلاف مللهم ونحلهم على اتّباع هذا العمل .

وأمّا اختلافهما في المنكشف ، فإنّ سيرة المتشرّعة تدلّ على حكم تأسيسيٍ لم يوجد عند العقلاء وضعه الشرع .

وأمّا بناء العقلاء فيدلّ على وجود حكم إمضائيٍ ، فالعقلاء لو أخذوا بالصحة في الأفعال ، وكان بمرأى من النبي ﷺ والأئمة للبيلا ومسمع دون ردٍ ، فمن عدم الردع يكشف إمضاء الشارع ، فالأحكام هنا إمضائية .

وأمّا من حيث المنكشف ، فإنّ الشرط للبناء عدم الردع ، وأما السيرة فلا معنى لعدم الردع فيها ، بل شرطها تلقي العمل من المشرع .

إذن فلا جامع بين بناء العقلاء وسيرة المتشرّعة ، كذلك قد يستدّل على بعض الأحكام المتشرّعة ببناء العقلاء ، ونحن نستدّل على أصلالة الصحة ببناء العقلاء .

الجهة الثالثة

المراد من الصحة التي يراد إثباتها بأصلالة الصحة في المقام هي الصحة الواقعية لا الصحة عند العامل ، كما نسب للمحقق القمي رحمه الله؛ وذلك لقيام السيرة على ترتيب

آثار الواقع على العمل الصادر من الغير ، وأما الصحة عند العامل فلا يوجب ترتيب الأثر عند الحامل على الصحة ، فإن أصلالة الصحة ليست أوسع من العلم بالصحة ، والعلم بصحة العمل عند العامل لا يوجب ترتيب الأثر عند غيره ، أو صحة العمل موافقاً ، فلو علم المأمور ببطلان صلاة إمامه ، أما باجتهاد أو تقليد ، أو للشهو والغفلة ، لإخلال الإمام بها من جهة الشبهة الموضوعية لم يجز الائتمام به وإن كانت الصلاة صحيحة عند الإمام ، فلا يجوز ترتيب الأثر للحامل .

فربما صح عمل العامل لغفلة أو جهل ، ولكن عند الحامل ليس صحيحاً أو أن العمل ليس صحيحاً واقعاً ولا يجوز للحامل ترتيب الأثر عليه .

والمراد من الصحة عند الحامل لفعل الغير على الصحة ، هي الصحة الواقعية وإن ما جاء به هو الواقع ، والصحة الواقعية هي موضوع الأثر في المعاملات ، ومتعلق التكليف في العبادات .

وال مهم جريان أصلالة الصحة عند الحامل ، وأما مجرد أصلالة الصحة عند الفاعل ، وأن عمله صحيح بنظره هذا لا يوجب على الآخرين ترتيب آثار الصحة ما لم يكن صحيحاً عنده .

الجهة الرابعة

أن الحمل على الصحة باعتبار العلم بحال العامل وعدمه من حيث علمه وجنه بالصحة يتصور على صور :

الصورة الأولى: أن يعلم الحامل أن العامل جاهل بصحة عمله وفساده ، من جهة الجهل بالحكم ، أو من جهة الجهل بالموضوع ، فيكون احتمال الصحة لمجرد احتمال المصادفة اتفاقاً للواقع ، كالجاهل بالقبلة في الذبح والتذكرة تارة يجهل بالحكم كما لو جهل أن الاستقبال للقبلة شرط شرعاً في حلية الذبيحة ،

وآخر يجهل بالموضوع كمن يجهل اتجاه القبلة موضوعاً .
ذكر بعض الأعلام : أمّا إن جهل الفاعل مركب بأن يعتقد بخلاف قانونه مثلاً ،
فلا يجري أصالة الصحة .

وكذا لو كان جاهلاً بسيطاً ، أي شاكاً ، فالبناء غير ثابت .
ومثال الشبهة الحكمية كما لو علمنا بأن المتعاملين لا يعلمون حكم الربا ،
ولكن مع ذلك احتملنا أن المتماثلين في الجنس من الموزون لم يزد أحدهما على
الآخر من باب الاتفاق .

ومثال الشبهة الموضوعية كما إذا علمنا بأن المشتري لا يعلم بأن أحد اللحمين
متنة ، فاشترى أحدهما واحتملنا كون ما اشتراه من باب الصدفة أنه المذكى .

الصورة الثانية : أن لا يعلم الحامل علم الفاعل بالصحة والفساد وجهمه بهما .
ذكر بعض الأعلام : تجري أصالة الصحة لأن العقلاة لا يعنون باحتمال الجهل ،
بل يرون إتيانه بعمله حسب قانونه .

الصورة الثالثة : أن يعلم الحامل كون العامل عالماً بالصحة والفساد ، وهذه
الصورة أيضاً على أقسام ؛ لأنّه مع العلم بكونه عالماً أمّا أن يعلم موافقته مع الحامل ،
وأمّا أن يعلم مخالفة العامل والحامل ، وأمّا أن لا يعلم المخالفة والموافقة .

ذكر بعض الأعلام : تجري أصالة الصحة ؛ لأنّ الشك في صحة عمله ينشأ من
الغفلة أو التعمّد وبناء العقلاة جار على إلغاء هذه الاحتمالات .

أحكام الصور الثلاث :

أمّا الصورة الأولى : فالظاهر عدم جريان أصالة الصحة فيها ؛ إذ لا يوجد دليل
لفظي على الصحة ليتمسّك بإطلاقه ، وإنما دليلها السيرة وهي دليل يقتصر على
القدر المتيقن ، ولم يحرز قيامها على الصحة وترتيب الآثار لو كان عامله هذا بالصحة

والفساد؛ إذ الحمل على الصحة إنما هو من باب ظهور حال المسلم عدم إقدامه على العمل الفاسد، ومع جهله بالفساد والصحة لا ظهور لحاله فذلك بلا فرق بين كونه جاهلاً بالموضع أو بالحكم أو كونه معدوراً وغير معذور، كما في موارد العلم الإجمالي؛ لأن المعدورية غير الصحة الواقعية، كما لو ارتكب بعض أطراف العلم الإجمالي كأحد الإناءين اللذين يعلم بأن أحدهما نجس فهو معذور في الارتكاب، ولكن لا يثبت أنه ظاهر واقعاً.

وقد ذكرنا رأي بعض الأعلام (حفظه الله) في هذه الصورة.

وأما الصورة الثانية: فالظاهر جريان أصلالة الصحة فيها؛ لأن السيرة قائمة على ترتيب الآثار على أعمال الناس بلا تفحص عن حال الحامل أنه عالم أو جاهل. وأما الصورة الثالثة: فمع العلم بالموافقة تجري أصلالة الصحة بلا إشكال، وهو القدر المتيقن.

وكذا مع الجهل بالموافقة والمخالفة لقيام السيرة على ترتيب الآثار بلا تفحص عن الموافقة والمخالفة.

أما مع العلم بالمخالفة، فتارة تكون المخالفة بينهما (بالتبان) بأن يكون الصحيح عند أحدهما فاسداً عند الحامل فما يراه الحامل شرطاً يراه الفاعل مانعاً ويتحقق الحامل أن الفاعل لا يأتي به لأنه يراه مانعاً ومبطلاً للعمل، والحامل يرى فعل الفاعل باطلًا فاسداً لعدم إتيانه بالشرط فكيف يحمله على الصحيح، فمع كونه فاسداً عند الحامل كيف يحمله على الصحة عنده فهذا تناقض، فإن الحامل تيقن أنه لم يأتِ به الفاعل.

وآخر لا تكون المخالفة بالتبان، كما إذا رأى أحدهما اشتراط العمل بشيء والأخر عدم اشتراطه به لا كونه مانعاً، كما في تثليث التسبيحات الأربع، فيرى أحدهما اعتباره في الصلاة والأخر يرى عدم الاشتراط بها، لأنها مانعة ومبطلة.

وفي مثل هذه الصورة وإن أمكن القول بجريان أصلية الصحة كما يظهر من الشيخ؛ إذ يتحمل أنّ الفاعل أتى بذلك الشرط وإن لم يراه شرطاً، ولعله من باب كونه أفضل الأفراد، فإنّ الفاعل وإن لم يراه شرطاً ولكن لا يراه مانعاً، فيحتمل إتيانه به من باب كونه أفضل الأفراد، ولكن السيرة لم يحرز ولم يثبت قيامها على العمل على الصحة في هذه الصورة، وبمجرد الشك في قيام السيرة تسقط أصلية الصحة لعدم الدليل عليها، وفي مثالنا فلا يجوز للحاملي الذي يرى اعتبار التثليث في التسبيحات في الصلاة الذي يرى عدم اعتباره لأصلية الصحة.

الجهة الخامسة

أن الشك في الصحة أمّا أن يكون من جهة الشك في قابلية الفاعل، وأمّا الشك في الفاعل كالشك أنّ البائع بالغ أو صبي، وأمّا في المورد مثل أنّ المبيع شاة أو خنزير، وأمّا الشكل كعدم الربا والغرر، وأمّا أن يكون من جهة الشك في قابلية المورد، وأمّا أن يكون من جهة احتمال عدم الشرط أو وجود المانع مع إحراز قابلية الفاعل والمورد.

والقدر المتيقن من موارد جريان أصلية الصحة هي الصورة الأخيرة؛ لأنّ المهم إحراز صدور عمل أو عقد، وشك في صحته، فلا بدّ من إحراز أصل العقد وإنما الشك في توفر شرائطه لا مقوماته.

وذهب إليه الشيخ النائيني رحمه الله والسيد الخوئي رحمه الله وشكت السيد السيستاني في نسبة للمحقق الثاني رحمه الله.

ومدرك الشيخ النائيني رحمه الله على قاعدة الصحة الإجماع، وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو الصورة الأخيرة.

ومدرك السيد الخوئي رحمه الله بناء العقلا، وهو دليل لبي أيضاً وهو قاصر الشمول

وذكر السيد الخوئي ^ت أمثلة عرفية سنذكرها .

ويظهر من السيد السيستاني المشهور على رأي الشيخ من إطلاق جريان أصالة الصحة للشك في صحة العمل من جهة الشك في جميع الشروط شرط العمل أو العامل أو المورد .

واختار السيد السيستاني (حفظه الله) رأي المشهور ، وذهب لجريان أصالة الصحة في جميع الشروط : شروط البيع ، أو العوضين ، أو المتعاقدين ، فذهب لعدم التفصيل لأجل بناء العقلا ، وأن الأصل في أن من التزم بقانون فهو عامل به في سلوكه ومعاملاته وعباداته ، ولا يعنى بالشك من آية جهة كانت .

وناقش الشيخ النائيني ^ت بأن الإجماع باطل من أساسه .

وناقش السيد الخوئي ^ت ببطلان ما استدلّ به من مثال الوكالة ، فإنه ناقض نفسه بعد صفتين وأنه أجرى أصالة الصحة في الوكيل في إجراء العقد .

ويظهر من الزيدة إطلاق جريان أصالة الصحة في جميع موارد الشك ؛ لأن السيرة مطلقة ، والمهم الشك في صحة العمل أو العقد من أي سبب كان .
وأما المحكم فكلامه مضطرب .

والظاهر جريان أصالة الصحة .

وذكر السيد الخوئي ^ت : أما الصورتان الأولىان فقد وقع الخلاف بينهم في جريان أصالة الصحة فيما ، أي الشك في قابلية الفاعل أو المورد .

فذهب العلامة والمحقق الثاني إلى عدم جريانها فيهما بدعوى أن الحمل على الصحة إنما هو فيما إذا كان الشك في الصحة الفعلية بعد إحراز الصحة التأهيلية ، لا فيما إذا كان الشك في الصحة التأهيلية ^(١) .

والصحة التأهيلية أي قابلية الفاعل لصدور الفعل منه ، كما لو كان العاقد بالغاً عاقلاً رشيداً وقابلية المورد لوقوع العقد عليه (كما لو لم يكن خمراً) فعلاً شرعاً ، وشك في صحة العقد من سائر الجهات كاحتمال فقدان شرط ونحوه وهو القدر المتيقن ، وتبعهما في ذلك جماعة .

واختار شيخنا الأنباري رحمه الله وتبعه جماعة أخرى جريان أصل الصحة فيما ، بدعوى قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الصادرة من الناس ، مع الشك في كون البائع مالكاً أو غاصباً مثلاً (مثال للشك في قابلية الفاعل) فالسيرة قائمة على الحمل على الصحة مع عدم إحراز قابلية الفاعل .

وفي الزبدة : أشكل على المحقق النائيني رحمه الله بأن دليل أصل الصحة هو الإجماع ، ومعقه العقد المشكوك صحته وفساده ، وظاهر ذلك الشك في صحة العقد وفساده من حيث أنه عقد مع إحراز الصحة من ناحية الشروط الأخرى وتمحض الشك في الشك في تتحقق ما هو من شرائط العقد بما هو عقد وشروط المتعاقدين والعوضين وإن نسبت للعقد إلا أنه ثانياً وبالعرض ، وأما الشك فيها شك في العوضين أو المتعاقدين لا شك في العقد أولاً ، وإنما شك في العقد ثانياً وبالعرض ، فليس الشك فيها شكًا في العقد بل هو خارج عنه .

ويقتصر في الإجماع على القدر المتيقن وهو الشك في شروط العقد أولاً .
وأشكل عليه :

١ - أن عمدة دليل القاعدة بناء العقلاه وسيرة المسلمين وعدم ردع الشارع ، ولا ريب في قيامها بالحمل على الصحة في كل مورد شك في صحة العقد ، سواء كان من جهة الشك في الإخلال بشروط العقد أم من جهة الشك في الإخلال بشروط العوضين أو المتعاقدين .

٢ - أن عقد الإجماع ليس خصوص العقد ، بل العمل الصادر من الغير عباديًّا

أو معاملاتيًّا ، ومن الواضح جميع الشروط دخيلة في صحة وترتُّب الأثر عليه .

٣ - أمًا كون الشروط على قسمين : شروط للعقد أولاً وبالذات وشروط للعقد ثانياً وبالعرض ، فلا يرتبط بموضع القاعدة ، وهو العقد المشكوك صحته وفساده ؛ لأنَّ الإخلال بأي شرط يوجب فساد العقد لا فساد العوضين أو المتعاقدين وهو واضح جدًّا .

ثم إنَّ قابلية الفاعل إنما عرفية بما اعتبرها العرف في الفاعل وأمضها الشارع لكون البائع مميًّزاً لعدم صحة بيع الصبي غير المميز عند العرف أيضًا .

وأمًا شرعنته أي اعتبرها الشارع فقط في الفاعل لكون البائع بالغاً ؛ لأنَّ العرف لا يفرق في صدور العقد من البالغ أو غيره إذا كان مميًّزاً وخاصة لو كان التفاوت بينهما قليلاً .

وكذلك القابلية المعتبرة في المورد تارة عرفية ككون المبيع مالًّا بناءً على اعتبار المالية في المبيع العرفي ، كما يظهر من تعريف المصباح ، وأنَّ البيع مبادلة مال بمال .

وآخرى شرعية عدم كون المبيع خمراً مثلاً ، فإنَّ الشارع ألغى مالية الخمر دون العرف .

ولا يصحَّ حمل كلام العلامة والمحقق الثاني على اعتبار إحراز القابلية العرفية فقط في الفاعل والمورد في جريان أصلالة الصحة ؛ وذلك لأنَّهما مثلاً للشك في قابلية الفاعل بالشك في البلوغ ، والتزماً بعدم جريان أصلالة الصحة فيما لو شكَّ في صحة عمل الفاعل من جهة الشك في بلوغه ، ومن الواضح أنَّ اعتبار البلوغ شرعيٌّ ، كما ذكرناه . إذن فيعتبر عندهما في جريان أصلالة الصحة إحراز القابلية العرفية والشرعية كليهما في الفاعل والمورد .

ويذكر السيد الخوئي ت : أنَّ الصحيح ما ذهب إليه لما ذكرناه سابقاً من أنه

ليس لأصالة الصحة دليل لفظي يتمسك بعمومه أو إطلاقه ، بل دليله السيرة ولم تثبت سيرة العقلاء والمترشّعة على جريان أصالة الصحة في موارد الشك في القابلية عرفاً وشرعاً والسيرة دليل لبني يقتصر فيها على القدر المتيقن فلم يحرز قيام السيرة على ترتيب الآثار مع الشك في القابلية ، بل المحرز قيام السيرة على عدم ترتيب الآثار مع الشك في القابلية ، فإذا باع زيد دار عمرو مع الاعتراف بكونها دار عمرو ، وشك في أنه وكيل عن عمرو أو لا ، فهل يقدم العقلاء على الشراء وإعطاء الثمن له والتصرف في الدار؟ كلا ، وكذا إذا طلق زيد زوجة عمرو مثلاً ، فالسيرة جارية في أمثال هذه الموارد مما شك في القابلية على عدم ترتيب الآثار ، ولا أقل من الشك ، وهو كافي في عدم جريان أصالة الصحة لعدم الدليل عليها^(١).

وأشكل عليه بعض الأعلام والزبدة بإطلاق جريان أصالة الصحة عند العرف والمترشّعة ، وكذلك يظهر من المحكم جريانها في غير الشروط المقومة لعنوان العقد وجوده ، كالقصد والبلوغ ؛ لأنّ مورد القاعدة إحراز وجود أصل العقد والشك في بعض شروطه وأجزائه .

ولكن يشكل عليه إطلاق السيرة والفتاوي في جريان أصالة الصحة في هذه الموارد .

ثم ذكر السيد الخوئي رض : وأما ما ذكره الشيخ من قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الصادرة من الناس في الأسواق ، مع عدم إحراز قابلية الفاعل ، فهو وإن كان مسلماً إلا أنه من جهة قاعدة السوق ، فإنه لو لاها لما استقام للMuslimين سوق ، فإنّ اليد أماره على الملك مطلقاً ، وإنما كلامنا في الاعتماد على مجرد أصالة الصحة ، وأما موارد الاطمئنان وثبوت الأمارة على الملك فهي خارجة عن محل الكلام ، فلا ربط لها بأصالة الصحة .

(١) انظر مصباح الأصول : ٢ : ٣٩٥ .

وإن شئت قلت : قابلية الفاعل في الموارد المذكورة محرزة بقاعدة اليد ، لأنّ أصلّة الصحة جارية مع عدم إثراز القابلية ، فالأمثلة المذكورة خارجة عن محلّ الكلام ، والمثال المطابق ل محلّ الكلام هو الذي ذكرناه مما ليس مورد قاعدة اليد ، وقد ذكرنا أنّ السيرة قائمة في مثله على عدم ترتيب الآثار ولا أقلّ من الشكّ وهو كافٍ في المدعى .

ولذا لو أنكر عمرو توكييل زيد في الطلاق - في المثال الذي ذكره - فانجرّ الأمر إلى الترافع ، فيحکم بفساد الطلاق إلا أن تثبت الوكالة ، ولو كانت أصلّة الصحة جارية في أمثل المقام ، لكان إثبات الفساد على عهدة الزوج ، فيحکم بصحة الطلاق ، إلا أن يثبت الزوج عدم التوكيل ، وهو كما ترى^(١) .

ثم إنّ الشيخ بعد ما التزم بجريان أصلّة الصحة ولو مع الشكّ في القابلية ذكر أنه لو تنزلّنا عن ذلك وقلنا بعدم جريانها مع الشكّ في القابلية ، لا مانع من جريان أصلّة الصحة ، فيما إذا شكّ في صحة عقد من جهة الشكّ بقابلية أحد من الموجب والقابل ، مع إثراز قابلية الآخر ؛ إذ بعد إثراز قابلية الموجب مثلاً لو شكّ في صحة العقد من جهة الشكّ في قابلية القابل ، لاحتمال كونه غير بالغ مثلاً ، تجري أصلّة الصحة في الإيجاب لكون قابلية الموجب محرزة على الفرض ، فيحکم بكون الإيجاب إيجاباً مؤثراً ، وهو معنى صحة العقد ، وبالجملة : على فرض تسليم إثراز القابلية يكفي إثراز قابلية أحد الطرفين . هذا ملخص كلامه^(٢) .

أي على تقدير عدم جريان أصلّة الصحة في الشكّ في القابلية ، فإنّما لا تجري فيما إذا شكّ في قابلية كلا الطرفين ، وأما إذا أحرز القابلية في أحدهما دون الآخر ، فتجري أصلّة الصحة في فعله ، ويترتب عليه آثار العقد الصحيح التام المؤثّر في

(١) انظر مصباح الأصول : ٢ : ٣٩٥ و ٣٩٦ .

(٢) انظر مصباح الأصول : ٢ : ٣٩٦ .

حصول الملكية .

وأشكل عليه السيد الخوئي ت أن العمل على الصحة لا يثبت إلا صحة العمل من الجهة المشكوك فيها ، لا من بقية الجهات ، فلو ترتب الأثر على أمررين ، وكل منهما جزء السبب ، فجريان أصلالة الصحة في أحد الجزئين لا يقتضي تحقق الجزء الآخر ، ولا ترتب الأثر على مجموع الجزئين ، بل إنما يتربّأ أثر نفس الجزء ، فإنه متى لو علمنا بصحة الإيجاب وقابلية الموجب فلا يبرر ذلك صحة كل المعاملة ما لم تحرز صحة القبول وقابلية القابل وجданاً أو تعبداً .

ويظهر من السيد الخوئي ت أن البيع هو الإيجاب المترتب بالقبول ، وليس مجرد الإيجاب فلو علمنا بتحقق الإيجاب وشككنا في تحقق القبول ، فإننا نشك في أصل وجود البيع ، ولا يمكن إثبات وجوده بجريان أصلالة الصحة في الإيجاب ؛ لأنّه شك في الوجود لا الصحة ، ومعنى جريان أصلالة الصحة في الإيجاب أنّ الإيجاب مؤثر ومعنى تأثيره إمكان تعقبه بالقبول الصحيح المؤثر ، أي معنى صحة الإيجاب الصحة التأهيلية وهو مؤهل لضميمة القبول وأنّ الإيجاب صحيح مؤثر وجزء للعقد . ذكر السيد الخوئي ت مع الشك في صدور القبول فإنّه أصلالة الصحة في الإيجاب لا يثبت تتحقق القبول ولا ترتب الأثر على العقد ؛ لأنّ العقد هو الإيجاب المترتب بالقبول ، فأصلالة الصحة في الإيجاب يثبت صحة الإيجاب وأهليته لتعقب القبول له ، وكونه جزء للعقد الصحيح ، وأصلالة الصحة إنما تجري فيما هو موجود متحقق ويشك في صحته ، أما ما ليس موجود فأصلالة الصحة لا تثبت وجوده ، فإذا أحرز الإيجاب بالوجدان فأصلالة الصحة فيه لا تثبت وجوده ، فكيف إذا أحرز بالأصل .

أما بعض الأعلام (حفظه الله) فذكر أنّ موضوع أصلالة الصحة هو الوجود الفعلي للبيع ، المتقوّم بالإيجاب والقبول ، فإذا تحقق فتجري أصلالة الصحة ، وأما بمجرد وجوب الإيجاب فلا صحة إنسانية وجود إنساني قبل القبول ، فإذا شككنا في

تحقق القبول يكون الشك في أصل وجود البيع بوجوده الفعلي الذي هو منشأ الآثار ولا تجري أصالة الصحة في أصل الوجود ، فرأي السيد السيستاني (حفظه الله) لا تجري أصالة الصحة لو شك في وجود القبول ، كما لا تجري أصالة الصحة لو شك في البيع الفضولي بإجازة المالك لنفس الوجه في الشك في القبول ، وهو أن أصالة الصحة إنما تجري مع الشك في الصحة مع إحراز أصل الوجود ، وفي الموردين فالشك في أصل الوجود الفعلي الذي هو موضوع الأثر ، لا أنه شك في شرط زائد مع تحقق أصل الوجود .

والظاهر أن مرادهم أن الموضوع لأصالة الصحة ما هو السبب والموضوع للأثر أو الوجود الفعلي للسبب التام ، لا بد من توفر السبب التام الفعلي للأثر ، لا الناقص والموهّل له ، وهو قد يكون صحيحاً في حالات توفر الشروط وارتفاع الموانع ، وقد يكون فاسداً في حالات أخرى ، وهذا السبب التام والوجود الفعلي متتحقق في الإيجاب والقبول وفي البيع الفضولي لا بد من ضميمة الإجازة كشرط ، وقيل في وجود السبب التام ؛ لأن العقد لا بد أن يصدر من المالك ، وبعد تتحقق هذا الوجود إذا شك في شرط أو مانع فهو شك فيما هو زائد على أصل الوجود ، ولعل منه القبض في المجلس في بيع الصرف والسلم ، فهو شرط لصحة العقد أو وجود المسوغ في بيع الوقف ، فيمكن أن يتربّأ الأثر على نفس العقد ، ويحكم بأصالة الصحة لتصحيح العقد .

وأما لو شك في ما هو دخيل في التأثير وفي السبيبة فيكون شكًا في أصل الوجود ، وأصالة الصحة لا تثبت إلا صحة الجزء وأهليته لتعقب القبول أو الإجازة ، ولا تثبت تتحقق القبول ولا تتحقق العقد التام ، ولا يتربّأ الأثر عليه ، ويضاف إلى لزوم الأصل المثبت .

ويظهر من بعض الأعلام : أن حقيقة البيع هو الإيجاب فحسب ، وأما القبول فهو شرط لتنفيذ الإيجاب وشرط لصحة الإيجاب ، وهو شرط متأخر ، ولو شككنا في

تحقق شرط للعمل ، سواء كان شرطاً متقدماً أو مقارناً أو متاخراً ، فأصلالة الصحة تقتضي استجمامه لجميع الشروط الدخلية في تأثيره ، كما في سائر الموارد ومنها القبول .

ولكن يظهر من بعض الأعلام أنّ للإيجاب صحة إنشائية قبل القبول ، وصحة فعلية بعد حصوله ، وما هو موضوع الآثار هو الفعلية ، فإذا شككنا في تحقق القبول يكون شكّاً في أصل وجود البيع بوجوده الفعلي الذي هو منشأ الآثار ، ولا تجري أصلالة الصحة مع الشك في أصل الوجود الفعلي الذي هو منشأ الآثار ، ولا تجري أصلالة الصحة مع الشك في أصل الوجود ، فرأى بعض الأعلام أنه لو شك في القبول لا تجري أصلالة الصحة ، كما لا تجري مع الشك في البيع الفضولي بإجازة المالك لنفس الوجه في الشك في القبول ، وهو أنّ أصلالة الصحة إنما تجري مع الشك في الصحة مع إحراز أصل الوجود ، وفي الموردين فإنه من الشك في أصل الوجود الفعلي الذي هو موضوع الآثر ، لا أنه من الشك في شيء أو شرط زائد مع تتحقق أصل الوجود .

١ - لو أحرز تحقق الإيجاب وشك في تتحقق القبول وصدره من القابل فإجراءه أصلالة الصحة والإيجاب لا تستلزم إلا صحة الإيجاب ولا تستلزم صدور القبول وتحقيقه خارجاً .

٢ - لو شك في تتحقق القبض في بيع الصرف والسلم في المجلس لصحة البيع فأصلالة صحة العقد لا ثبت تتحققه .

ولكن يمكن القول : أن صحة العقد والمؤثر تتمّ بالإيجاب والقبول وأما القبض في المجلس فشرط لتأثير العقد ولصحته ، فيشك في شرط تتحقق العقد فأصلالة الصحة ثبت تتحققه .

٣ - لو شك في إجازة المالك بعد تتحقق العقد من الفضولي فأصلالة صحة

العقد لا تثبت تحقق الإجازة ، قالوا لا تثبت حصول المسوغ ، ولكن الحق أنها تقتضي .

٤ - ما لو شك في صحة بيع الوقف للشك في وجود المسوغ له ، فأصالة الصحة لا تثبت وجود المسوغ ولكنها تقتضي ذلك ؛ لأن بيع الوقف صحيح في بعض الحالات ، فأصالة الصحة تقتضي حمله على الحالة الصحيحة .

٥ - لو شك في صحة بيع الراهن للشك في إذن المرتهن أو إجازته فقلوا لا يثبت إذن أو الإجازة بإجراء أصالة الصحة في العقد .

ولكن الحق : أن عدم إذن المرتهن مانع من صحة العقد لا أن الإذن جزء المؤثر ، وأصالة الصحة تجري في المowanع وأن العقد تتحقق بلا مانع .

لاتجري أصالة الصحة في الشك في أصل الغسل ، بل تجري إذا صدر غسل لا يعلم أنه صحيح شرعاً أو لا .

سيد محمد الروحاني^(١) : إن جريان أصالة الصحة في الهبة أو الصرف أو السلم لا تثبت تحقق المقتضي ، كما أن جريانها في البيع الفضولي لا يثبت إجازة المالك ، وعدم جريانها في بيع الوقف مع الشك في وجود المسوغ وأن جريانها في إذن المرتهن لا يثبت وقوع البيع - بيع الراهن - صحيحاً ، وأن بيده كان قبل الرجوع ، وجريان أصالة الصحة في رجوع المرتهن لا يثبت أن بيع الراهن كان قبل إذن المرتهن .

أما مسألة بيع الفضولي أو الراهن بلا إجازة المرتهن ؛ لأن موضوع الصحة هو العقد المضاف للمالك ، وأصالة الصحة إنما تجري مع إحراز موضوع الصحة ، وهو غير محرز في الفرض للشك في إجازة المالك ، فلا مجال لجريانها ، بل تكون

صحّة العقد تأهيلية لأنّه جزء المؤثّر.

وأمّا مسأّلة الوقف لعُلّ نظر الشّيخ ريمًا أنّ بيع الوقف والعقد فاسد في نفسه، وحصول المسوّغ جزء الموضوّع للأثر، فموضوّع الصّحة العقد والمسوّغ في العقد جزء المؤثّر فصحته تأهيلية ولا تجدي في إثبات الجزء الآخر، وهو المسوّغ.

وأمّا مسأّلة الرهن فعدم جريان أصلّته يمكن أن يكون دوران صحة العقد حين صدوره بين التأهيلية والفعالية؛ لأنّه لو كان قبل الرجوع فصحته فعلية، وإن كان بعده فتأهيلية؛ لأنّه يكون كبيع الفضولي، فإنّما تجري في مرحلة البقاء لو كان الشك في الصّحة والفساد لا بين الصّحة التأهيلية والفعالية.

الجهة السادسة

هذه الجهة وضخّاناها، فإنّ أصلّة الصّحة في أحد الجزرتين لا يقتضي صحة الجزء الأوّل، فإذاً المرتهن جزء السبب في حصول المبادلة فإنّها متربّة على البيع مع إذن المرتهن.

وكما قال السيد الخوئي رحمه الله : صحة كل شيء بحسبه وباعتبار آثار نفسه فلا تترتب الآثار المتربّة على المركّب بجريان أصلّة الصّحة في جزء إلا بعد إحراز بقية الأجزاء بالوجود أو بالأصل ، لذلك ذكرنا أنه لا تترتب آثار العقد بجريان أصلّة الصّحة في الإيجاب ، إلا بعد إحراز صحة القبول أيضًا ، لذلك لو علمنا بوقوع إنشاء البيع من غير المالك وشكّلنا في كونه مأذونًا من المالك فلا يثبت إذن بجريان أصلّة الصّحة في الإنشاء ؛ لأنّ صحة الإنشاء عبارة عن كونه جامعاً للشروط المعتبرة في نفسه من العريّة والماضوية مثلاً ، والإذن من المالك شرط لصحة البيع لا لإنشاء العقد ، فعدم ترتب الأثر على البيع لعدم الإذن من المالك قبله ، لا الإجازة بعده ، لا يضرّ بصحة الإنشاء ، وكذلك لو شك في صحة الهبة أو بيع الصرف والسلم من

جهة الشك في تحقق القبض ، فإن جريان أصلالة الصحة في إنشاء الهبة أو البيع لا يثبت تتحقق القبض ، فلا يمكن ترتيب آثار الهبة والبيع ؛ إذ لا ترتب على صحة الجزء آثار الكل .

وذكر بعض الأعلام : أنه في البيع الفضولي مع الشك بإجازة المالك لا تجري أصلالة الصحة لتصحيفه بعين ما ذكره في عدم جريانها مع الشك في القبول ؛ لأن موضوع الأثر هو عقد الفضولي مع إجازة المالك ، فكما أن إنشاء معلق على قبول القابل الفضولي ارتكازاً ، وكذلك هو معلق على إجازة المالك ، فلو شكتنا في موضوع الأثر فلا تجري أصلالة الصحة .

وذكر السيد الخوئي ^ت : وظهر مما ذكرناه عدم تمامية ما ذكروه في النزاع المعروف عند الشك في صحة بيع الرهن من جهة الشك في تقدم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه وتأخره عنه من التمسك لصحة البيع بجريان أصلالة الصحة في الإذن تارة ، كما عن جماعة ، ولفساده بجريان أصلالة الصحة في الرجوع أخرى ، كما عن جماعة أخرى ؛ وذلك لأن صحة الإذن لا تثبت وقوع البيع قبل الرجوع ، كما أن صحة الرجوع لا تثبت وقوع البيع بعده ، فإن صحة الإذن عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده جاماً لسائر الشرائط ، لترتب عليه الآخر كما أن صحة الرجوع عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده لكان فاسداً .

الدراسات ^(١) : المسألة : إذا أذن المرتهن في البيع ، وتحقّق بعده أمران : بيع العين من المالك ، والرجوع من المرتهن ، واختلفا في سبق البيع على الرجوع أو العكس . ذهب جمّع لفساد البيع تمسكاً بأصلالة الصحة في الرجوع ، فإن صحته تقضي عدم الأثر على البيع ، وذهب بعض آخر لصحته لأصلالة الصحة في إذن المرتهن ، فإن صحته تقضي صحة البيع .

والظاهر عدم إثبات شيء من صحة البيع وفساده بأصله الصحة أصلاً؛ لأن صحة الإذن لا تستلزم صحة البيع، بل قد يتحقق الإذن في الخارج صحيحاً، ولا يتحقق البيع أصلاً، وإذن المرتهن إنما هو جزء السبب لحصول المبادلة، فإنها مترتبة على البيع مع إذن المرتهن، وقد عرفت أن إجراء الصحة في أحد الجزئين لا يقتضي صحة الجزء الآخر، كما أن صحة الرجوع لا تقتضي فساد البيع؛ لأنه من آثار تأثير البيع عن الرجوع وكونه بدون إذن المرتهن، وليس أثر صحة الرجوع بما هو، وأمّا أصله الصحة في البيع، فإنه فعل يشّك في صحته وفساده، ولا تجري؛ لما ذكرناه من عدم جريانها إذا كان منشأ الشك في الصحة احتمال عدم قابلية الفاعل لصدور الفعل، والمقام منه فلا يمكن.

وذكر بعض الأعلام: لو باع الراهن العين المرهونة، وشككنا في تحقق إجازة المرتهن أو لا، ومحل البحث على رأي المشهور والمخختار: أن حق الرهن مانع من البيع بدون إذن المرتهن، ربما يقال بعدم جريان أصلالة الصحة؛ لأنه شك في شرط العوضين أو قابلية الفاعل؛ لأن الرهن أمّا يوجب عدم طلقية المال، أو أنه موجب لحجر المالك، فهو من الشك في قابلية المورد أو الفاعل، ولا تجري فيه أصلالة الصحة.

ولكن بعض الأعلام كما ذكرنا ذهب لجريان القاعدة مع الشك في المورد والفاعل والشك في شروط العوضين أو المتعاقدين.

وذكر السيد الخوئي ^{متّبع}^(١): هذا على القول ببقاء حق الرهانة مع الإذن في البيع، وأمّا على القول بعدمه لكون الإذن في البيع إسقاطاً لحق الرهانة، فلا مجال لجريان أصلالة الصحة في الرجوع أصلاً؛ لعدم كونه قابلاً للصحة بعد سقوط حق الرهانة، وظهر بما ذكرنا عدم جريان أصلالة الصحة في أصل البيع أيضاً؛ لعدم إحراز

(١) انظر مصباح الأصول: ٢٩٩.

قابلية البائع حين البيع ؛ لاحتمال كون الرجوع قبل البيع ، فلا يكون مأذوناً من قبل المالك ، ولا يكفي إحراز القابلية آنماً ، بل لا بد من إحرازها حين البيع ، كما هو الحال في جميع الشرائط ، فإن الطهارة لا بد من تحققها حين الصلاة ، ولا يكفي تتحققها في آن من الآيات ، كما هو واضح .

فتح حصل : أن التمسك بأصالة الصحة في هذه المسألة ، أمّا غير صحيح أو غير مفيد ، كما أنه لا يصح التمسك باستصحاب بقاء الإذن إلى زمان وقوع البيع ، إلا أنه معارض باستصحاب عدم وقوع البيع إلى زمان الرجوع ، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر وهو أصالة بقاء ملكية الراهن ، وعدم الانتقال إلى المشتري ، فيحكم بفساد البيع لهذا الأصل .

وبعبارة أخرى : فإذا لم تجر أصالة الصحة فتصل النوبة لسائر الأصول ، واستصحاب بقاء الإذن إلى زمان البيع ، معارض باستصحاب عدم تحقق البيع لزمان ارتفاع الإذن وتحقق الرجوع ، فلا يمكن في المقام إثبات تقارن الجزءين معًا في آن واحد .

الجهة السابعة

يعتبر في جريان أصالة الصحة أن يكون تحقق وحصول أصل الفعل الجامع بين الصحيح وال fasid محرزاً ، وإنما الشك في صحته وفساده لاحتمال فقدانه شرطاً ، أو مقتضاناً لمانع ، وأمّا إذا شك في أصل صدور الفعل فلا يمكن إحرازه بأصالة الصحة ، لذلك في العناوين القصدية - كالصوم والصلاه والغسل - إذا شك أنّ الفاعل قصد العنوان أو لا ، لا تجري أصالة الصحة ؛ لأنّ القصد مقوم لأصل الفعل ؛ لأنّه يعتبر في العناوين القصدية قصد العنوان كقصد الصلاه والبيع وفي كل العبادات (التعبديات) إضافة لقصد القرية . وفي بعض التوصيليات بالمعنى الأعم يعتبر

قصد العنوان كالبيع .

ولو لم يكن العمل من العناوين القصدية ، كالطهارة من الخبث ، فإنها لا تحتاج إلى قصد العنوان ، ومع ذلك لو رأينا أحداً يصب الماء على ثوب متنجس ، ولم نعلم بأنه قصد تطهيره أو إزالة الوسخ مثلاً ، فلا مجال لجريان أصلالة الصحة . نعم ، بعد إحراز كونه قاصداً للتطهير لو شككنا في حصول الطهارة الشرعية لاحتمال الأخلاص بشرط من شروطها ، كالقصد والتعدد يحكم بحصولها حملأً لفعله على الصحة .

في الزبدة^(١) : هل يعتبر إحراز العنوان الذي تعلق به الأمر أو ترتب عليه الأثر وضعاً وتکلیفًا ، كما عن الشيخ والشيخ النائني والسيد الخوئي ، فلو شوهد يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو حجّ ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم تحمل عليها ، أو لا يعتبر ذلك ، بل يکفي تتحقق عنوانين هذه الأعمال عرفاً المحرز بصورتها ، كما اختاره الشيخ الآخوند والشيخ الهمدانی والعرّاقی ، واستدلل للأول أن الموضع للأثر هو المعنون بهذا العنوان .

وذكر الزبدة الأظهر عدم اعتبار إحراز ذلك ، وإنما يعتبر عنوان العمل عرفاً وصوره .

ذكر بعض الأعلام : مورد أصلالة الصحة إحراز أصل العمل وتحققه ، وإنما الشك في شرائطه ، فلو شك في أصل تحقق العمل لا تجري ، كما لو رأيناه يصلّي على الميت ، وشككنا هل قصد صلاة الميت أو أنه يصلّي بعنوان الذكر أو التعليم لا الصلاة ، أو جعلناه نائباً للحجّ وشككنا أنه قصد النيابة للحجّ أو لا ، أو باع وشككنا أنه قصد البيع أو لا ، فإن العمل في هذه الموارد متقوّم بالقصد ، ولا يمكن التعمّس فيها بأصلالة الصحة ؛ لأنّ العمل ليس محرازاً .

أشكل في الزيدة^(١) على هذا الدليل : النقض بجميع موارد الشك في الصحة ، إذ لا يتصور الشك فيها إلا مع الشك في تتحقق ما هو موضوع الآخر عرفاً .

وبالحال : أنّ مقتضى دليل أصلّة الصحة التعتبر بصحّة العمل فيما إذا أحّرَ العمل عرفاً ، وهو إنّما يكون فيما إذا أحّرَ صورته عرفاً ، ولذلك يخبرون أنّ فلاناً يصلّي مع عدم إحرار قصد الصلاتية ، ومدرك أصلّة الصحة سيرة العقلاء ، وهي قائمة على ذلك .

الظاهر التفصيل في جريان أصلّة العمل ، بين ما لو كان في ذمّة الشخص عمل واحد ، كصلة الظهر فريضة ، أو غسل الجنابة أو الحجّ الواجب ، أو صلة الميت أو البيع ، وأتى بهذه الأعمال ظاهراً وشكّ أنه أتى بها جدّاً أو تعليماً ، فأصلّة الصحة تحكم بأنه أتى بها صحيحة وجديّة ، وأنّه قصد هذه الأعمال والقربة ورأيناه يأتي بهذه الأعمال صورة وعرفاً ، فتكفي الصورة العرفية للعمل في جريان أصلّة الصحة ، ولا تحتاج إلى إحرار القصد .

وأما إذا كان في ذمّته عملاً متشابهاً في الصورة العرفية ونفس الأعمال صورة ، كالظهور أصلّة عن نفسه أو نيابة أو استئجاراً عن غيره ، فالحكم بأنّه أتى بالعمل نيابة عن غيره يتوقف على قصد النيابة وإحراره ، كما ذكروه فيما لو كان على ذمّة الميت قضاء وأداء من سُنْخ واحد ، فيعتبر قصد الأداء أو القضاء .

وأما التطهير بما أنه توصلي يكفي في حصوله ولو بإطاره الريح للثوب ووقوعه في الماء ، فيكفي الصورة الظاهريّة ولو لم يقصد التطهير ، إلا إذا اعتبر العصر وتعدد الغسل جزء السبب ، فلا يكفي ظاهر الغسل ، بل إحرار قصد التطهير ليلتزم بالسبب التام .

كما ذكروه فيما لو كان على ذمّة الميت قضاء وأداءً من سُنْخ واحد ، فيعتبر

قصد الأداء أو القضاء .

والظاهر من الزبدة أنه يكفي في جريان أصلية الصحة وجود وحصول أصل العمل ولو صورة أو عرفاً ، ولكن يشك في صحته وفساده ، فالاصل يقتضي صحته لإطلاق أدلتة ، ولا يبعد صحة هذا الرأي .

وذكر السيد الخوئي عليه السلام : « وظهر بما ذكرنا أنه لو استأجر الوصي أو الولي أحداً لإيتان الصوم أو الصلاة عن الميت ، فأتى الأجير بعمل لا يدرى الوصي أنه قصد به النيابة عن الميت أو لا ، فلا مجال لجريان أصلية الصحة ، والحكم بفراغ ذمة الميت ؛ لأن النيابة من العناوين القصدية لا بد من إثرازها في جريان أصلية الصحة ما ذكرناه ، وبعد إثراز قصد النيابة لو شُك في صحة العمل المأتى به عن الميت لاحتمال اختلال فيه جزءاً أو شرطاً ، يكون مورداً لجريان الصحة ، والحكم بفراغ ذمة الميت . ثم إنّه ذكر شيخنا الأنباري عليه السلام في المقام كلاماً حاصله : أنّ العمل الصادر من النائب ذو حيثيّتين :

الأولى : حيّثة المباشر وصدور العمل من الفاعل .

الثانية : حيّثة النيابة وكون العمل من الغير ، ولكلّ من الحيثيّتين أحکام ، فمن أحکام الحيّثة الأولى وجوب مراعاة تكليف نفسه من حيث الجهر والإخفاء ولو كان نائباً عن امرأة ، وكذا بالنسبة إلى الستر ، فيجوز له الاكتفاء بستر العورتين ولا يجوز لبس الحرير مع كون المنوب عنه امرأة ؛ لأنّ هذه أحکام جعلت لل المباشر للصلة ، سواء كان لنفسه أو لغيره ، ومن أحکام الحيّثة الثانية وجوب مراعاة تكليف المنوب عنه من حيث القصر والتام ، فإذا شك في صحة العمل الصادر عن النائب مع عدم إثراز قصد النيابة ، فالرجوع إلى أصلية الصحة لا يفيد بالنسبة إلى الحكم بفراغ ذمة الميت ؛ إذ مفادها صحة هذا العمل ولا يثبت بها قصد النيابة عن الميت . نعم ، يحکم باستحقاق النائب للأجرة بمقتضى أصلية الصحة ؛ لأنّ مورد

الإجارة هو العمل الصحيح وأصل العمل محرز بالوجودان ، وصحته بأصلة الصحة ، انتهى ملخصاً^(١).

الدراسات : «تجري أصلة الصحة في العمل من الحيثية الأولى فيحكم بصحة فعل النائب بما هو فعله ويترتب عليه استحقاق الأجرة ، وإن لم يترتب عليه فراغ ذمة المثوب عنه»^(٢).

ويعلق السيد الخوئي عليه السلام على كلام الشيخ : «أقول التفكير بين الحكم بفراغ ذمة الميت واستحقاق الأجرة ، غريب جداً ، فإن مورد الإجارة ليس الإتيان بالعمل الصحيح مطلقاً ، بل الإتيان به نيابة عن الميت ، ولا يثبت بأصلة الصحة قصد النيابة باعتراف منه ، فكيف يحكم باستحقاق الأجرة لجريان أصلة الصحة ، فال الصحيح عدم الفرق بينهما في عدم ترتبهما على أصلة الصحة إلا مع إحراز قصد النيابة»^(٣). وحاصله : أن مورد الإجارة ليس هو الفعل الصحيح مطلقاً وإن لم يقصد به النيابة ، بل الفعل الصادر مع قصد النيابة ، فإذا فرضنا أن أصلة الصحة لا تثبت ذلك ، ولماذا يستحق الأجرة ، وإن فرضنا أنها تثبت قصد النيابة فيكون الفعل صادراً من المثوب عنه بحكم أصلة الصحة ، فلماذا لا تفرغ ذمة المثوب عنه ، فإن فراغ ذمة المثوب عنه لا تتوقف على أكثر من ذلك.

بقي الكلام في كيفية إحراز قصد النيابة . ذكر السيد الخوئي عليه السلام : «ثم إن طرائق إحراز هذا القصد إخبار العامل ليس إلا ، فإن العلم الوجданى به وقيام البيئة عليه متعدد ، لكنه أمراً قليلاً لا يعلم إلا العامل ، فهل يكفي إخباره مطلقاً لانحصر الطريق فيه أو بشرط العدالة أو بشرط الوثاقة؟ وجوه .

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٠٠ و ٤٠١ .

(٢) دراسات في علم الأصول : ٤ : ٣٣٠ .

(٣) مصباح الأصول : ٢ : ٤٠١ .

أما اعتباره مطلقاً ولو كان فاسقاً، غير محرز عن الكذب، فلم يدلّ عليه دليل، واعتبار الإخبار مطلقاً في موارد مخصوصة لانحصار الطريق فيه مختص بموارد النص، كما في أخبار المرأة عن كونها طاهراً أو حائضاً أو حاملاً، أو غير ذلك، فلا وجہ للتعدي عن مورد النص إلى غيره»^(١).

أشكّل بعض الأعلام على هذا الوجه الوارد قبول قول المرأة في هذه الأمور الثلاثة والإخبار بالحيض ولم يرد في التع溟 دليل.

«وأما اعتبار العدالة فلم يرد عليه دليل أيضاً، فالمتعلّن هو الاكتفاء بأخبار العامل إذا كان ثقة؛ لما ذكرناه في بحث حجّة الخبر من استقرار السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة ولم يردع عنه الشارع»^(٢).

ولتكن بعض الأعلام (حفظه الله) أشكّل على اعتبار خبر الثقة في الموضوعات؛ لأنّ هذا القصد موضوع خارجي ويجزي فيه خبر الثقة، فأشكّل: أنّ الحجّة عندنا الخبر الموثوق به في الأحكام لا خبر الثقة، ثمّ اختار قبول قوله من باب قانون (من ملك شيئاً ملك الإقرار به) وقانون الائتمان، لذلك لو أخبر عن أصل الواقع قبل قوله ولا يتوقف على كونه ثقة، وقد التزم بهذا الوجه السيد الحكيم والشيخ، وكما يظهر من السيد المرتضى.

الجهة الثامنة

البحث حول لوازم أصالة الصحة ومتبيّناتها، فهل هي حجّة أو لا؟
لا بدّ من دليل خاصّ على حجّة لوازم الأصول والأمارات، وقد ثبتت حجّيتها في لوازم الأخبار من الأمارات دون غيرها، وأما متبيّنات أصالة الصحة ليست حجّة،

(١) مصباح الأصول: ٤٠١.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٠٢.

سواء قلنا أنها أصل أو أمارة ، سواء كان دليلاً الأخبار أو السيرة ؛ إذ أنَّ السيرة دليلٌ يثبت بناء العقلاه والمترسعة إلا على ترتيب آثار نفس الصحة دون لوازمه العقلية أو العاديه بالإضافة إلى أنها أصل لا أمارة ، وليس اعتبارها من جهة كاشفيتها لذلك لا يستكشف بها الصحة الواقعية لثبت بها لوازمه .

ذكر السيد الخوئي عليه السلام : «فعدم جواز الأخذ باللوازم في أصالة الصحة مما لا إشكال فيه ، لا يحتاج لذكر أمثلة ، إلا أنَّ الشيخ ذكر في المقام ثلاث ، ونحن نتبعه بذكرها :

المثال الأول : ما إذا شُكَّ في أنَّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير أو بعين معينة من أعيان ماله ، فلا يحکم بخروج تلك العين من تركته لجريان أصالة الصحة في البيع لكونه لازماً لصحة البيع ^(١) .

في الدراسات : وضَحَّ أَفْضَلُ : «لو علمنا أنَّ زِيداً باع داره من شخص ، وشككنا أنَّ ثمنه كان خمراً أو خنزيراً أو ميتة ، ونحوها مما لا يجوز المعاوضة عليه شرعاً ، أو جعل ثمنه مائة دينار شخصي من مال المشتري ، فلا محالة يشك في صحة البيع وفساده ، ولكن لا يمكن الحكم بخروج مائة دينار عن ذلك المشتري ، وعدم كونه من تركته بعد موته ، بإجراء أصالة الصحة في البيع ، وأنَّ البيع صحيح ؛ لأنَّ كونه من ماله شخصياً من لوازم صحة البيع عقلاً» ^(٢) .

فظاهر كلام الشيخ جريان أصالة الصحة وعدم ثبوت اللوازم .

ولكنَّ السيد الخوئي عليه السلام ذكر لكنَّ الصحيح عدم جريان أصالة الصحة من أساسها ؛ لعدم إحراز قابلية المورد لوقوع العقد عليه لاحتمال كونه خمراً أو خنزيراً . ولكن هناك من قال بجريان أصالة الصحة في المورد ، ولكن لا تثبت اللوازم .

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٠٢ .

(٢) دراسات في علم الأصول : ٤ : ٣٣٢ .

ولكن مع ذلك لا يتعين الثمن بأصلة الصحة ، ولكن ليس للورثة التصرف في مجموع المال لعدم كون المجموع للمورث .

فالبيع صحيح لأصلة الصحة لجريانها مع الشك في الصحة ، ولكن لازم صحة البيع إخراج الثمن من التركة ، وهذا لازم عقلي أو عادي للبيع الصحيح وأصلة الصحة لا تثبته ، فهي كالاستصحاب حجة في آثار المستصحب الشرعية لا في لوازمه العقلية والعادوية .

هذا البحث متربّ على بحث سابق وأنّ أصلة الصحة من الأمارات أو الأصول ؟

إذا كان اعتبارها من الأمارات والكافحة ، فإنّ احتمال فسادها وعدم كاشفتها أبداً لأجل احتمال الغفلة وهو مخالف لظهور حال الفاعل حين العمل من عدم الغفلة ، أو لأجل الترك العمدي وهو مخالف لظهور حال المسلم في عدم الترك عمداً ومحاولته إتيان العمل دقيقاً شرعاً ، أو لأجل احتمال الجهل بالحكم وهو مخالف لظهور حال المسلم في التصدّي للعمل المفروض علمه ، ولكن الحق جريانها حتى مع الجهل تماماً بالحكم لمجرد احتمال الموافقة للواقع من باب الصدفة والاتفاق ، ولعلّ اعتبارها من باب حفظ النظام وأداب المعاشرة عند العقلاة ، لهذا أخذ العقلاة بأصلة الصحة لأجل ذلك لا من باب الكافية ، فهي أصل تبعدي عندهم لأجل هذه المصالح ، وأما القول بعدم الأصل التبعدي عند العقلاة فسيأتي مناقشته في باب القرعة ، وإمكان وجود أصول تبعديّة عندهم .

والمعروف حجّة مثبتات الأمارات مطلقاً ؛ لأنّها كما تكشف عن المخبر تكشف عن لوازمه والأحكام الشرعية بهذه اللوازم ، بينما لا تثبت لوازمه ومثبتات الأصول وأحكامها الشرعية .

ولكن السيد الخوئي ذهب لعدم حجّة لوازم الأمارات وآثارها الشرعية ، إلا الأخبار ، فإنّ لوازمه حجة وتثبت آثارها الشرعية .

فالحق كون أصالة الصحة من الأصول ، وعدم حججية مثبتاتها ولو ازماها وأثارها الشرعية ، وعالم الأصول عالم الفصل بين الأشياء المتلازمة ، كما وضّحنا في الاستصحاب .

وقد ذكر الشيخ ثلاثة أمثلة لمثبتات الصحة .

ولكن حتى على القول بأنّها من الأمارات ، فإن الدليل على اعتبار أصالة الصحة هي السيرة : سيرة العقلاء أو المترشّعة ، وهي دليل لبني يقتصر فيها على القدر المتيقن ، وهو ترتيب الآثار الشرعية لنفس صحة العمل لا آثار لوازماها العقلية والعاديه .

السيد الخوئي رض في المثال قال : « لا تجري أصالة الصحة من الأساس لعدم قابلية المورد ، ولكن قلنا بجريانها ولكن لا يثبت بها لازماها العقلية أو العادي وهو إخراج الثمن من تركهم وحرمان الورثة منه » .

المثال الثاني: ما نقله الشيخ عن العلامة ، وهو ما إذا اختلف الموجر والمستأجر ، فقال الموجر : أجرتك الدار - مثلاً - كل شهر بكل ، وهي فاسدة ، وقال المستأجر : أجرتني سنة بكل ، فالإجارة صحيحة ، فالموجر يدّعى فساد الإجارة لعدم تعين المدة ، والمستأجر يدّعى صحتها ، ففي تقديم قول المستأجر نظر ؛ إذ الوجه في تقديم أصالة الصحة ، وكون منافع الدار في هذه السنة للمستأجر لازم عقلاني لصحة الإجارة المذكورة ، والبحث في مقامين :

المقام الأول: في صحة الإجارة وفسادها فيما إذا قال الموجر : أجرتك في كل شهر بدرهم ، فالمشهور فساد الإجارة لعدم تعين المدة ، وهو شرط في صحتها ، وذهب بعض لصحتها بالنسبة للشهر الأول وفسادها في غيره ، وهو التحقيق .
(ثم يذكر دليله)

المقام الثاني: في حكم الاختلاف المذكور على القول بالصحة وعلى القول

بالفساد ، فعلى القول بالفساد يكون الموجر مدعياً للفساد والمستأجر مدعياً للصحة ، ولا وجه لتقديم قول المستأجر لعدم إحراز وقوع الإجارة على السنة ليحكم بصحتها بمقتضى أصل الصحة ؛ لعدم قابلية المورد ، وأماماً جريانها في الإجارة على إجمالها ، أي وقوع أصل الإجارة لا يثبت وقوعها على السنة ، وكون منفعة الدار للمستأجر فيها إلا على القول بالأصول المثبتة ، ولا نقول به ، فيحكم بتقديم قول الموجر وإن قوله موافق للأصل وفساد الإجارة ، إلا أن يثبت المستأجر صحتها .

الدراسات : فإن العلامة بنى على أن الموجر يدعى البطلان ، لبنائه على أن الإجارة كل شهر بدرهم فاسدة ، لعدم انضباط مدة الإجارة ، ومع ذلك لا بد للمستأجر إقامة البيينة على الصحة ، لعدم جريان أصل الصحة ، حيث لا أثر لها في الفرض إلا ثبوت البيينة على الصحة ؛ لعدم جريان أصل الصحة حيث لا أثر لها في الفرض إلا ثبوت الإجارة سنة كاملة بدينار ، وهو من اللوازם العقلية لصحة الإجارة وهي لا تثبت .

وأماماً على القول بصحة الإجارة بالنسبة للشهر الأول ، فيكون الموجر أيضاً مدعياً للصحة فيدخل في باب التداعي فيما متفقان على صحة الإجارة ويختلفان في تحققها ضمن أي فرد ؛ لأن الموجر يدعى فرداً من الإجارة الصحيحة ، حين يدعى تتحققها ضمن الشهر الواحد بدرهم ، والمستأجر يدعى فرداً آخر منها ، حيث يدعى أنها على سنة بدينار ، فيكون من باب التداعي ، ولو لم تقرّ البيينة من طرف فالحكم هو التحالف فيتحالفان ، ثم يحكم بانفاسخ عقد الإجارة ، وهذا قد يتحقق في البيع أيضاً إذا اختلف البائع والمشتري في الثمن والمثمن بعد اتفاقهما على صحة طبيعي البيع ، فبعد التحالف ينفسخ البيع ويرد كل من الثمن والمثمن إلى مالكه ، فلفظ (هنا) غير لازم وهو غير موجود في عبارة الشيخ وإنما موجود في عبارة جامع المقاصد ولم يتضح وجهه .

المثال الثالث : ما نقله الشيخ عن العلامة ، وهو ما إذا اختلف الموجر والمستأجر

في تعين المدة أو الأجرة ، فادعى المستأجر التعين ، و نتيجته صحة الإجارة وأنكره الموجر ، و نتيجته فسادها ، واستشكل في تقديم قول المستأجر لأصالة الصحة ؛ لأن قول المستأجر مطابق لأصالة الصحة ، ثم قال : الأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى ، وقال في جامع المقاصد في شرح هذه العبارة : أن المستأجر ادعى تعين المدة أو الأجرة بأجرة المثل أو أزيد منها ، لم يتضمن قوله دعوى شيء سوى صحة الإجارة ، (وليس فيها لوازم عقلية أو عادية حتى لا تجري أصالة الصحة فيها) ، فيقدم قوله بمقتضى أصالة الصحة ، وإن ادعى التعين بأقل من أجرة المثل يكون مدعياً كشيء زائد على صحة الإجارة ، يكون ضرراً على الموجر ، فلا وجه لتقديم قوله ؛ إذ الزائد المذكور من لوازم صحة الإجارة وليست أصالة الصحة حجة بالنسبة للوازム ، كما ذكرنا .

ورده المحقق النائيني ^{رحمه الله} أنه لو ادعى المستأجر التعين بأجرة المثل أو أزيد لا مجال لجريان أصالة الصحة ؛ لعدم ترتب أثر عليها ، فإن أجرة المثل ثابتة في ذمة المستأجر ، سواء كانت الإجارة صحيحة أم فاسدة ، أما في صورة الصحة فواضح ، وأما مع الفساد فلقاء عدة (ما يضمن بصريحه يضمن بفاسده) .

وفي الدراسات أفضل إذ أنه ذكر أن رد الشيخ النائيني ^{رحمه الله} في فرض تساوي أجرة المثل مع المسئى قال : «أورد عليه الميرزا أنه على فرض تساوي أجرة المسئى التي يدعيها المستأجر مع أجرة المثل لا أثر لجريان أصالة الصحة أصلاً؛ لأن الموجر مستحق تلك الأجرة من المستأجر كانت الإجارة صحيحة أو فاسدة، فإني أثر يترتب على إجراء أصالة الصحة»^(١) ، والظاهر اختلاف توضيح الدراسات مع المصباح في توضيح رد الشيخ النائيني ^{رحمه الله} .

وأشكل عليه السيد الحوئي ^{رحمه الله} : «أقول ما ذكره المحقق النائيني يتم فيما إذا

(١) دراسات في علم الأصول : ٤ : ٣٣٤ و ٣٣٥ .

كان اختلاف الموجر والمستأجر بعد انقضاء المدة ، وأمّا لو كان اختلافهما في أثناء المدة فلا يكون جريان أصالة الصحة لغواً^(١). (توضيحه مفصلاً في المصباح).

الجهة التاسعة

في حكم معارضه أصالة الصحة مع الاستصحاب

الشيخ : الشك في حصول الانتقال بالعقد الذي هو مجرى أصالة الفساد مسبباً عن الشك في استجمام العقد الخارجي أجزاءه وشرائطه ، فإذا جرت أصالة الصحة حكم باستجماعها لها ، فتكون حاكمة على الاستصحاب لحكومة الأصل السببي على المسببي .

يظهر من الدراسات والهداية : أن رأي السيد الخوئي في وجه تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب الحكمي ، أنه لو قدمنا الاستصحاب لم يبق مورد لأصالة الصحة ؛ لأنّه ما من مورد لها إلّا يوجد فيه استصحاب معارض لها .

كما أنه أشار إلى أن الدليل على أصالة الصحة هو السيرة ، وهي جارية على عدم الأخذ بالاستصحاب في مورد أصالة الصحة ، معنى أنها أخص من أدلة الاستصحاب ، ولعله يرجع إلى أنها أخص من الاستصحاب ، وفي كل مورد قامت السيرة عليها ، تقدّمت على الاستصحاب الحكمي والموضوعي ويكون كالمحض لأنّه لا أدلة الاستصحاب .

الكافية : أدلة هذه القواعد أخص من دليل الاستصحاب ؛ لأن كل مورد منها مسبقاً باستصحاب العدم ، فهي أخص مورداً منه ، وعلى تقدير أن النسبة العموم من وجه ، فتقدّم أيضاً على الاستصحاب ؛ لأنّه لو لم نقل بتقدّمها وقدمنا

(١) مصباح الأصول : ٤٠٦ : ٢

الاستصحاب لم يبق تحتها إلا موارد نادرة؛ إذ ما من مورد لها إلا ويجري الاستصحاب فيه على خلافها، إضافة للإجماع على عدم الفصل في جريانها بين موارد اليقين السابق على خلافها وعدهما.

المحكم: ذكر أن الوجه في التقاديم ما ذكره الكفاية أن مورد القاعدة أخص مورداً، كما في تقديم سائر القواعد كقاعدة اليد وغيرها.

الزيادة: ذهب لرأي السيد الخوئي ت أن الوجه في التقاديم عمومية السيرة لموارد وجود الاستصحاب على خلافها.

بعض الأعلام فضل، ومحترره بما أن الدليل على أصالة الصحة بناء العقلاء، بناءهم على عدم الاعتناء بالاستصحاب المخالف في العمل بأصالة الصحة.

وهو نظير رأي السيد الخوئي ت وإن كان أعمّ.

والظاهر أن رأي السيد الخوئي ت أنه سواء قلنا أصالة الصحة أصل أو أمارة ففي كل مورد لم تقم السيرة، أو لم يحرز قيامها فلا تجري أصالة الصحة في نفسها لا لأجل تقدّم الاستصحاب عليها، فعدم جريانها لعدم المقتضي لا لوجود المانع، وقد ذكر مع الشك في قابلية المورد لصحة العقد عليه كالشك في الخمرية، فلا تجري أصالة الصحة في نفسها فيجري الاستصحاب مع عدم السيرة، ولو قلنا إن أصالة الصحة أمارة، فإن الأمارة إنما تكون حجة فيما إذا قام الدليل عليها، ومع الشك في قابلية الفاعل أنه بالغ أو لا، أو قابلية المورد أنه خمر أو لا، مع سبق الخمرية، فلا توجد سيرة على جريان أصالة الصحة، كما ذكرنا، بل يجري استصحاب عدم البلوغ، أو استصحاب الخمرية، فتقديم أصالة الصحة تابع للسيرة، كما ذكر هذا الرأي مفصلاً في المصباح، ولكن في الدراسات والهداية لعل رأيه في التقديم يختلف عن هذا الرأي.

والمأخذ من مجهول الإسلام بمنزلة المأخذ من المسلم إذا كان في بلاد يغلب

عليها المسلمون ، وإذا كان يد المسلم من دون تصرف يشعر بالتذكرة ، كما إذا رأينا لحمًا يد المسلم لا يدرى أنه يربد أكله أو وضعه لسباع الطير لا يحكم بأنه مذكى ، وكذا إذا صنع الجلد ظرفاً للقادورات مثلًا.

مسألة ٣٨: ما يؤخذ من يد الكافر من جلد ولحم وشحم يحكم بأنه غير مذكى وإن أخبر بأنه مذكى إلا إذا علم أنه كان في تصرف المسلم الدال على التذكرة^(١).

مسألة ٣٩: لا فرق في المسلم الذي يكون تصرفه أمارة على التذكرة بين المؤمن والمخالف^(٢).

مسألة ٤٠: إذا كان الجلد مجلوبياً من بلاد الإسلام ومصنوعاً فيها حكم بأنه مذكى ، وكذا إذا وجد مطروحاً في أرضهم وعليه أثر استعمالهم له باللبس والفرض والطبخ أو يصنعه لباساً أو فراشاً أو نحوها من الاستعمالات الموقوفة على التذكرة أو المناسبة لها ، فإنه يحكم بأنه مذكى ويحرز استعماله استعمال المذكى من دون حاجة إلى الفحص عن حاله لرواية إسحاق بن عمار ، حيث قيد ما يصنع في بلاد الإسلام^(٣).

مباني المنهاج: أن السوق بما هو سوق لا يكون أمارة على التذكرة ، بل السوق أمارة على كون البائع مسلماً وإسلام البائع أمارة على التذكرة ، فالسوق أمارة على الأمارة^(٤).

وكون يد المسلم أمارة على التذكرة إنما يكون كذلك في مورد امتناع المسلم من أجزاء الحيوان انتفاعاً متوقفاً على التذكرة ، والوجه في هذا الاشتراط أنه لا إطلاق

(١) مباني منهاج الصالحين : ١٠ : ٦٩٩.

(٢) المصدر المتقدم : ٧٠١.

(٣) منهاج الصالحين : ٢ : ٣٤٢.

(٤) مباني منهاج الصالحين : ٣ : ١٧٨.

في الدليل ، أمّا السيرة لا لسان لها كما هو ظاهر ، وأمّا الأخبار فلا إطلاق فيها يشمل جميع الصور ، ثم لا فرق في المسلم بين كونه عارفاً وعدمه ، فإن السيرة جارية على أنّ ما يؤخذ من يد المسلم غير العارف يعامل معه كما يعامل مع ما يؤخذ من يد العارف بلا فرق ، مضافاً إلى أنّ الموضوع المذكور في النصوص عنوان الإسلام وسوق المسلمين فلا يفرق بين الشيعي وغيره .

وما يؤخذ من سوق المسلمين يحكم عليه بالذكية بالسيرة القطعية وجملة من النصوص .

وليس المراد مطلق السوق حتى سوق الكفار ، بل سوق المسلمين للانصراف والنصوص المقيدة ، والميزان في السوق الغلبة للمسلمين ، فالماخوذ من سوقهم محكوم بالذكية وإن كان البائع مجاهول الحال .

وليس خصوصية للسوق ، بل يكون الأمر للمسلمين ، فلا فرق بين لاسوق والشارع والزقاق وغيرها من الأمكنة ، وسائل أن يقول : أن المستفاد من صحيح الفضلاء أن الميزان غلبة المسلمين ، وعليه لو أخذ الجلد ونحوه من الكافر مع احتمال الذكية مع العلم بكونه مصنوعاً في بلاد الإسلام يكون ظاهراً ، ويدل على كون سوق المسلمين أمارة على الذكية ما رواه أبو الجارود ، ولكن سندها مخدوش بمحمد بن سنان .

وما وجد مطروحاً في أرض الإسلام محكم بالذكية ، واشترط السيد الخوئي وجود أثر عليه دالاً على تذكيته ، ككونه ظرفاً للماء أو السمن ، ولكن القمي ذكر أنه يستفاد من موثقة إسحاق بن عمار أن يكون المطروح بنحو يحرز كونه مصنوعاً في أرض الإسلام ، فلا يكفي مجرد كونه مطروحاً في أرض الإسلام ، بل الميزان في كونه مصنوعاً في أرض الإسلام ، بلا فرق بين كونه ظرفاً للفاذورات وأن يكون ظرفاً للسمن ، وأمّا مع عدم إثبات كونه مصنوعاً في بلاد الإسلام فلا دليل على الحكم بتذكيته ، فلا موضوعية للمطروح في أرض الإسلام .

المنهاج : مسألة ٩٨/١٠٣٧ : إذا وجد بيد المسلم يتصرف فيه بما يناسب التذكية ، مثل تعريفه للبيع والاستعمال باللبس والفرش ونحوهما ، يحكم بأنه مذكى حتى يثبت خلافه^(١) والظاهر عدم الفرق بين كون تصرف المسلم مسبوقاً بيد الكافر وعدمه^(٢) .

(١) إنما قيدت يد المسلم بمورد يتفق به لكونه متوقفاً على التذكية لعدم إطلاق أو عموم في مقام الإثبات؛ لأنّ عمدة الدليل السيرة ولا لسان لها ، فلا يكون لها إطلاق أو عموم ، والنصوص كذلك.

(٢) لعدم الفرق بين الصورتين لا بلحاظ السيرة ولا بالنظر للنصوص . نعم ، إذا علم أنّ المسلم أخذه من الكافر دون تحقيق حكم عليه بعد التذكية؛ إذ يد المسلم في الأمارات واعتبار الأمارة في صورة عدم القطع بعدم أمارته ، وأماماً مع القطع فلا اعتبار بها .

قاعدة اليد

ومعنى اليد : الاستيلاء على الشيء ، فإذا رأينا أحداً مستولياً على الشيء ، فإن يده أمره على الملكية .

ذكر بعض الأعلام : أن السلطنة أو اليد الخارجية كاشفة عن نوع من السلطنة الاعتبارية للشخص ، فلو شككنا أن بيعه صحيح أو لا ، فاليد تحكم بصحته ، وأن من بيده الذي باعه هو ملكه ، فاليد تثبت الملكية ، أما لو علمنا أو قامت البيينة على عدم الملكية للعين ، فاليد حينئذ تدل على ملكية المنفعة .

أما لو علمنا أو قامت البيينة بعدم ملكية المنفعة ، فاليد تبقى على تأثيرها ، وأنه مالك للانتفاع ، أما لو علمنا بأنه غير مالك للانتفاع أيضاً فبقاعدة اليد تحكم أنه ذو حق على المال كحق التحجير مثلاً . إذن فقاعدة اليد تدل على أمور عديدة .
بل لو راجعنا رسالة اليد للشيخ الإصفهاني رحمه الله لانكشف لنا سعة هذه القاعدة ، حيث تدل اليد على الزوجية مثلاً ، ولو رأينا امرأة مع الرجل في داره ، فهذا يدل على أنها زوجة له ؛ لأن كونها في داره دليل على تسلطه عليها ، وكذلك اليد على الطفل دليل على البنوة . إذن فتدل اليد على الصحة في الكثير من الموارد .

بين الاستصحاب وقاعدة اليد

وفي جهات :

الجهة الأولى

هل إن قاعدة اليد أماره أو أصل ؟

ولا شك أن اليد أماره على الملكية ، ودليلها السيرة العقلائية وبها ت تقوم الحياة

الاجتماعية ، ولو لاها لاختل النظام ، ويستفاد أماراتها من بعض الروايات ، فإذا كانت أمارة فتقدم على الاستصحاب ، بملك تقدم كلّ أمارة عليه .

في الدراسات : أنّ اليد من الأمارات الناظرة إلى الواقع ، ولم يؤخذ الشك فيها في لسان الدليل ، وقامت السيرة على كونها كاشفة عن الملك^(١) ، فهي في عرض سائر الأمارات ، ويكون تقديمها على الاستصحاب من باب تقديم الأمارات على الأصول .

في المصباح : إذ قلنا إنّ قاعدة اليد من الأمارات ، فتقديمها على الاستصحاب على القاعدة لتقدم الأمارات على الأصول ، وإذا قلنا إنّها أصل فتقديمها على الاستصحاب من باب ما ذكرناه في أصل الصحة أمّ أنه ما من مورد لقاعدة اليد لا يعارضه استصحاب ، فإذا قدمنا الاستصحاب على اليد لم يبق لقاعدة إلا موارد نادرة .

وهذا الوجه ذكر أكثر من مرة لتقدم بعض القواعد على الاستصحاب أنه لو قدمنا الاستصحاب عليها لزم اختصاص القاعدة بموارد نادرة أيضاً .

وفي المحكم : أنّ أماراتي اليد ارتكازية ، فهي منشأ لإحراز الملكية حسب المركبات التي هي المنشأ لسيرة العقلاء والمتشرعة ، وذكر أنّ الوجه في تقديمها على الاستصحاب ما ذكرناه أكثر من مرة أنه لو لم تقدم عليه لم يبق لقاعدة اليد إلا موارد نادرة جداً .

ذكر بعض الأعلام : أنّ معنى الأصل ما يرجع إليه العقلاء عند الخبرة والشك ، فذهب البعض إلى أنّ قاعدة اليد أصل يرجعون إليه عند الشك في الملكية . وأشكروا على هذا الوجه : أنه لا توجد عند العقلاء أصول تبعديّة يرجع إليها عند الشك والبعديّة ؛ لأنّ الأصول التبعديّة إنما توجد عند الشرائع والمرجعات

الذين يجعلون هذه الأصول ويتبعد بها الأتباع ، وأمّا العقلاة فإنما يعملون في سلوكهم بما يوجب الكشف عن الواقع أو بالعلم أو الاطمئنان .

وأجاب بعض الأعلام : أنه يمكن أن توجد بعض الأصول الظاهرة عند العقلاة يرجع إليها عند الشك بقطعه ، كقاعدة القرعة حيث رأينا رجوع العقلاة إليها حتى لو لم يؤمنوا بشريعة إلهية ، وليس لها كاشفية عن الواقع ، وإنما يرجع إليها كأصل لجسم النزاع .

ولكن بعض الأعلام ذهب إلى أن اليد لها كاشفية وأماراة على ثبوت الملكية الذي اليد وليس محضر وظيفة عملية عند الشك ، ولكنها أمارة احساسية ، حيث يشعر العقلاء بإحساساتهم بهذه الكاشفية كلاستصحاب له كاشفية إحساسية عن الحالة السابقة ، وليس كاشفية إدراكيّة قائمة على أساس برهانية كحساب الاحتمالات كالخبر الموثوق به ، فإن كاشفيته إدراكيّة برهانية .

والفرق بين الكشف الإحساسى والإدراكي وضاحناه في موضع آخر ، فالكشف الإدراكي ما استند لأسس موضوعية ، كحساب الاحتمالات كحجّة الخبر الواحد ، وأمّا الكشف الإحساسى ما استند بعوامل ذاتية كبعض المشاعر والإحساسات والإيحاءات والتقاليد وأمثالها ، أدت إلى أن ينظر لهذه القاعدة بأنّها كاشفة عن الواقع بنظر الناس ، وقد أمضى الشارع ذلك ، كالقرعة .

ويظهر الفرق بينهما في اللوازم ، فلوازم الأمارات الإدراكيّة حجّة ، كلوازم الخبر الواحد ، بينما لوازم الأمارات الإحساسية كلاستصحاب ليست حجّة ؛ لأنّ الشارع قد يمضي بعض الكواشف الإحساسية عند الناس أو تختصّ الحجّة بموارد الإحساس لا غيره .

الجهة الثانية

في تقدم اليد على الاستصحاب

ذهب بعض الأعلام إلى تقديم قاعدة اليد على الاستصحاب خلافاً للشيخ الثاني والسيد الخوئي ت ووفقاً للشيخ الإصفهاني ت ، ولكن بدليل آخر غير دليل الشيخ الإصفهاني ت .

أما دليل الشيخ الإصفهاني : أن اليد من الأمارات ، ومثبتاتها لوازماها حجّة فاليد أمارة على ملكية ذي اليد لوازماها انتقال العين من صاحبها الذي اليد .

وأشكّل بعض الأعلام : أنه ليس كل أمارة تكون لوازماها حجّة وإنما تختص فيما إذا كانت كاشفة الأمارة إدراكيّة ، أما لو كانت كاشفتها إحساسية فلا تكون لوازماها حجّة ؛ لأن الحجّة تختص بما تعلق الإحساس به لا أكثر .

وأما دليل بعض الأعلام (حفظه الله) أنه يوجد دائماً تنافي وتضاداً بين مفad الأمارة ، أي اليد أمارة على الملكية ، والأصل أي استصحاب عدم الملكية ، لذلك تقدم الأمارة ؛ لأن الأخذ بالاستصحاب ينافي أمارة اليد على الملكية .

ولعله يشير إلى الرأي المشهور بين العلماء في وجه تقديم القاعدة على الاستصحاب أنه لا يبقى مورد للقاعدة مع الأخذ بالاستصحاب أو موارد نادرة .

ذهب السيد الخوئي : لو قلنا أن اليد أمارة فتقدمها على الاستصحاب على القاعدة ، وإن قلنا أنها أصل ، فتقدمها على الاستصحاب لما ذكرناه أكثر من مرّة ، أنه لو لم تقدمها عليه لم يبق لقاعدة اليد إلا موارد نادرة ؛ لورود أدلةها في موارد الاستصحاب ، وما من مورد للقاعدة إلا ويوجد استصحاب على خلافها .

إضافة إلى أنه لو لم تأخذ بالقاعدة لزم اختلال السوق ، فإن دليل قاعدة اليد هو روایة السوق ، وأنه لو لم يؤخذ باليد أو السوق لما قام للمسلمين سوق .

ثم ذكر السيد الخوئي عليه السلام كما في المصباح أنه لا مانع من تقديم الاستصحاب على قاعدة اليد في موردين ، ولكن لقصور المقتضي من جريان القاعدة فيهما ، فإذا لم تجر القاعدة يجري الاستصحاب .

المورد الأول: إذا اقترنت اليد بإقرار ذي اليد بأنَّ المال ملك للمدعى ، وأدعي انتقاله إليه بالشراء أو الهبة ، فينقلب ذو اليد مدعياً ، والمدعى منكر ؛ لأنَّ الاستصحاب موافق لذى اليد السابقة ، وكلَّ من كان الأصل معه فهو المنكر ويقدم قوله ، ويثبت المال ، إلا أنْ يقيم ذو اليد البيينة على أنها له . فذهب المحقق النائيني والسيد الخوئي إلى تقدُّم الاستصحاب ، وأنَّه لا مجال للأخذ بقاعدة اليد لعدم شمول دليلها للمورد ؛ لأنَّ دليلها أمَّا السيرة ، أو رواية حفص بن غياث في السوق ، أمَّا السيرة هي دليل تبيَّن لا يحرز قيامها مع اقتران اليد بالإقرار للملك السابق ، وأمَّا رواية حفص بن غياث ، أنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق ، فليس لها إطلاق يشمل المورد ؛ إذ لا يلزم تعطيل السوق لو لم يؤخذ بها في المقام . بينما ذهب المحقق الإصفهاني وبعض الأعلام إلى تقدُّم قاعدة اليد على الاستصحاب في هذا المورد ، ولكلَّ دليله ، كما ذكرنا .

المورد الثاني: إذا كانت اليد مسبوقة بعدم الملك ، بأنَّ كانت قبل ادعاء الملك يده أمانة بأنَّ كانت إجارة أو عارية أو عدوانية بأنَّ كانت غصباً ، ثمَّ أدعي ملكيتها ، ولا يمكن الأخذ بقاعدة اليد ، بل يحکم ببقاء ملكية المالك بمقتضي الاستصحاب لا لأجل تقدُّم الاستصحاب على قاعدة البديل لعدم المقتضي في القاعدة إذ لم يحرز قيام السيرة في المقام على أمانة اليد وليس مشمولاً للرواية .

وبعض الأعلام اختار تقدُّم الاستصحاب لا لأجل تقدُّم الاستصحاب على اليد لأنَّ دليل الاستصحاب واليد هو بناء العقلاط من خلال الجهات الإحساسية ، والعقلاء بمجرد سبق العداون يحسون بأنَّ اليد عدوانية ولا توجد يد مالكية ليتعارضا ، بل لا يرون إلا اليد العدوانية بإحساسهم إلى أنْ يثبت الانتقال بدليل محكم .

وذكر المحقق النائيني ^{٣٦}: أن الاستصحاب الموضوعي كأصلية بقاء اليد على ما كانت عليه من كونها يد غصب أو إجارة أوأمانة يثبت حال اليد ويخرجها عن موضوع دليل اليد؛ لأن موضوع قاعدة اليد المشكورة الحال والجهل بها التي لا يعلم أنها يد ملك أو غيرها لا ما هو معلوم أنها يد غصب أو عدوان بالاستصحاب، فإذا تبعد الشارع بالقصد الاستصحابي أنها يد غصب مثلاً يرتفع دليل اليد، فيتقدّم الاستصحاب على دليل اليد بالحكومة.

وفيه: أن دليل اليد لم يؤخذ الشك أو الجهل بحال اليد في موضوعها كدليل الاستصحاب، بل دليل قاعدة اليد مطلق لم يؤخذ فيه قيد كونها مجهملة الحال «اسْتَوْلِي عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ»^(١) فهو بإطلاقه شامل لصورة العلم بالخلاف، ولكن خرجت هذه الصورة عقلاً، فلا مجال للأخذ بقاعدة اليد مع العلم بمخالفتها للواقع، فال صحيح في تقديم الاستصحاب على قاعدة اليد ما ذكرنا من عدم تمامية المقتضي لا لتقدّم الاستصحاب.

هنا مسائل :

المسألة الأولى: لو اشتري من المسلم أو سوقه فبعضهم اشترط في ذي اليد والسوق، أن يتصرف به تصرفاً يتوقف على التذكرة، مثل عرض اللحم للأكل أو صنع الجلد لحفظ الدهن لا للقاذورات، وبعضهم ذهب إلى أن اليد والسوق مطلقاً أمارة على التذكرة.

المسألة الثانية: لو اشتري ما في يد كافر أو سوقه، فلا أمارة على التذكرة، فهو نجس وحرام، وإن أخذه من مسلم كبعض الجلود والدهون، إلا أن يطمئن بتذكيته كما ذكرنا في السمك.

أو انتقلت اليد من يد مسلم أو سوقه أو بلد مسلم كالجلود بشرط تصرف المسلم

(١) وسائل الشيعة: ٢٦: ٢١٦، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

به تصرف التذكية أو مطلقاً على الخلاف المعروف؛ إذ لا يفرق في تذكите بين أخذه من المسلم مباشرة أو بواسطة يد الكافر، أو أنه أخذه من يد المسلم أو سوقه، ولكن بشرط أنَّ المسلم قد احتمل أنَّ البائع ذا اليد قد أحرز تذكите أو مطلقاً.

المسألة الثالثة: السوق أمارة مستقلة وله الموضوعية على التذكية أو له الطريقة بحيث هو أمارة على كون البائع مسلماً، فهو أمارة على الأمارة وأنَّ اليد يد مسلم.

ويظهر الأثر أنَّ السوق هو سوق المسلم لو كان له الموضوعية، فلو اشتراه من سوق المسلمين بحيث الأغلب مسلمون فهو ظاهر وحلال سواء اشتراه من مسلم معلوم أو مجهول أو كافر أو في بلد وحكومة إسلامية على الخلاف.

ولو كان سوق الكفار بحيث أغلب أهله من الكفار فهو نجس وحرام وإن اشتراه من مسلم وأخذه من بائع أو يد مسلم.

ذهب لكلَّ من الرأيين جماعة من العلماء، والأقوى أنَّ له الطريقة، فإذا اشتراه من كافر في سوق المسلمين فهو نجس أو حلال إلا إذا اطمئنَّ بتذكите أو انتقل إليها من يد مسلم.

واللحم أو الجلد المطروح في أرض الإسلام قال البعض يحمل على التذكية مطلقاً، وبعضهم يحمل على التذكية بشرط أنَّ عليه أثر الاستعمال والانتفاع فيما يتوقف على التذكية، وبعضهم إذا كان مصنوعاً في أرض الإسلام، كجلد صنع لحفظ الدهن أو للشرب منه أو لطبخ اللحم لأكل الإنسان لا لأكل الحيوان، ولا الجلد لحفظ القاذورات.

وكُل ذلك لأنَّ الدليل على اليد والسوق أمَّا السيرة ويقتصر فيها على القدر المتيقَّن أو أنَّ نصوص اليد والسوق أمَّا مقيدة بالاستعمال والتصرف أو مطلقة.

المسألة الرابعة: موضوع النجاسة هو الميتة، فبعضهم ذهب أنَّ الميتة أمر

وجودي لا يثبت بأصله عدم التذكرة عند الشك ، بينما عدم جواز الصلاة وحرمة الأكل يكفي فيها أصل عدم التذكرة عند الشك ، بينما ذهب بعضهم أن الميزة أمر عدمي هو عدم التذكرة يكفي فيها أصله عدم التذكرة ، فيحکم بنجاسة مشكوك التذكرة وعدم وجود أمارة على التذكرة وحرمتها وعدم جواز الصلاة فيه .

المسألة الخامسة: لا فرق في المسلم الشيعي والسنّي إذا التزم بشروط التذكرة عندهم ولا يعتبر عندهم الاستقبال ، ولكن يعتبرون التسمية ، فلو التزموا بالتسمية ولم يتلزموا بالاستقبال فهو مذكى ولو لم يتلزموا بالتسمية أيضاً فهو غير مذكى ، والمجهول يحمل على التذكرة لكتابية يد المسلم وسوقه أمارة على التذكرة .

والظاهر أن السوق أمارة على كون اليد يد مسلم ، ولا موضوعية لسوق المسلمين حتى لو أخذت من يد كافر موجود في سوق المسلمين ، ولذلك عبر في الروايات « الغالب المسلمين فيه » ، لا السوق الذي أكثر أهله كفار ولو في حكومة إسلامية ، ولكن لا فرق بين إحراز إسلامه بالقطع أو بالغلبة ، وكان شخصاً مجهولاً في سوق أغلبه مسلمون ، فيحکم عليه بالإسلام بالغلبة ، ويكون إسلامه ويده أمارة على التذكرة وخاصة بتصرفه فيه تصرفاً دالاً على التذكرة .

فتدل الروايات على أن السوق بما هو سوق ليس أمارة ، بل السوق أمارة على كون البائع مسلماً ، وإسلام البائع أمارة على التذكرة ، أي أمارة على الأمارة ، لذلك عبر في روايات السوق : « إن أغلب أهله مسلمون ليحمل المجهول عليه » .

قاعدة القرعة

معناها: الاقتراع لتعيين المطلوب في الأمور الشرعية المشتبهة ، وليس هناك طريق آخر لتعيينه غير القرعة . وقد وردت روايات منها : القرعة لكل أمر مجهول^(١) مشتبه مشكل .

وموردها: خصوص الشبهات الموضوعية ، فيما إذا كان الموضوع مشتبهاً .
وظاهر موارد她的 اختصاصها بالشبهات الموضوعية التي تكون مقرونة بالعلم الإجمالي ، كالشبهة الواقعية في قطع الغنم ، فيما لو علم إجمالاً بأن أحداً موطوء ، ولكن لم يتميز بعينه ، فهنا يستخدم القرعة ، فما خرجمت عليه القرعة يعزل أو يحرق ، وبعده يجوز الاستفادة من سائر أفراد الغنم .

ولا تجري القرعة في الشبهة الحكمية من أجل تعيين الحكم الشرعي الكلّي فيما لو شككنا في الحكم الشرعي الكلّي للموضوع الكلّي ، فلا تجري القرعة للتعرّف على الحكم الكلّي الشرعي .

وإنما تجري القرعة في تعيين الموضوع الخارجي فحسب ، كما لو شكّ أن هذا المال لزيد أم لعمرو ، ولم تكن أمارة على تعيينه لأحد هما ، فيتوسل بالقرعة لعلاج المشكلة .

ودليلها: الروايات حول القرعة ، وأنها لكلّ مجهول أو مشكل باختلاف تعبيرات الروايات في القرعة .

(١) وسائل الشيعة: ٢٧، ٢٦٠، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ١١ و: ٢٦٢ ، الحديث ١٨ ، وفيه: «كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِ الْفُرْعَةُ» .

وذكر بعض الأعلام في مبحث القرعة : أنَّ المحقق النراقي ^{رحمه الله} وغيره ذهب إلى أنَّ العقلاً ليست لهم أصول مجعلولة تعبدية يرجع إليها في حال الشك ، وإنما أحکامهم وقواعدهم مبنية على رؤية الشيء وكشفه وإدراكه .

وهذا لا وجه له ، فإنَّ بناء العقلاً تابع للمصالح الاجتماعية ، فإذا رأوا أنَّ مصلحة المجتمع تقضي وضع أصل عند الشك ، فلا مانع عندهم من التعبد به ، كما هو الأمر في القرعة ، حيث أنها ليست لها كاشفية عن الواقع ، وإنما هي أصل ووظيفة عملية يرجع إليها العقلاً عند الشك ، والمفروض وجود القرعة عند العقلاً من القديم ، كما يشير إليه القرآن الكريم حول يونس ، فإنه يعبر عن حالة عقلانية .

وذكر بعض الأعلام : لقد اخترنا أنَّ دليلاً للقرعة هو بناء العقلاً ، وأنَّ العقلاً إنما يرجعون لها في بعض الموارد لا في جميعها ، وليس لبناء العقلاً إطلاق يشمل جميع الموارد ؛ لأنَّه دليل لبني ، ولعله لذلك يتقدم الاستصحاب عليهما .

إذن فالاستصحاب يتقدم على القرعة ؛ لأنَّ موضوع القرعة المشكل أو مجهول الحكم مطلقاً من جميع الجهات لا مجهول الحكم الواقعي ، فلو علم بالحكم بالاستصحاب يرتفع المشكل والمجهول ، فالاستصحاب بيان للحكم المجهول .

بالإضافة إلى ما يمكن أن يقال إنه لو قدَّمت القرعة لم يبق للاستصحاب مورد ؛ إذ في جميع موارد الاستصحاب يمكن إجراء القرعة .

وقد اعد الفراغ والتجاوز والصحة تتقدم على الاستصحاب فيما لو تعارضت معه ، وذلك لوجهين :

الوجه الأول : لأنَّه لو لم تقدَّم عليه لم يبق مورداً لها ، أو لأنَّه لو بقي لها موارد فهي موارد نادرة بحيث يستهجن صدور الكلام من الشارع بصورة مطلقة وعامة من أجل بعض الموارد النادرة ؛ لأنَّه في جميع مواردها أو أكثرها يوجد استصحاب مخالف لمقتضاهما ، فإذا قدَّمنا الاستصحاب عليها ، أو قلنا بتساقطها لأجل تعارضها مع

الاستصحاب ، لم يبق لها مورد أساساً ، أو إنما تبقى موارد نادرة ، ولم يبق للأدلة الدالة عليها مورد ، وكيف يصدر الشارع دليلاً ليس له مورد أو له موارد قليلة نادرة في الواقع الخارجي .

الوجه الثاني : بالإضافة إلى أن هذه القواعد أمارات ، وهي تتفق على الأصل وهو الاستصحاب .

وذكر صاحب الكفاية متى حتى بناء على كونها أصولاً ، فإنها أخص من الاستصحاب ، فإن الاستصحاب أعم منها .

أما في قاعدة التجاوز حيث يكون الشك في أصل الوجود ، فإنها دائماً مسبوقة باستصحاب عدمي بينما الاستصحاب له موارد أخرى غير موارد قاعدة التجاوز ، فهي أخص مطلقاً من الاستصحاب .

وأما في غير قاعدة التجاوز كقاعدة الفراغ واليد ، حيث لا يكون الشك في أصل الوجود ، فإن الغالب وجود استصحاب في مواردها مخالف لمقتضى القاعدة ، بحيث لو قدمنا الاستصحاب عليها لم يبق لهذه القواعد إلا موارد نادرة ، فمثلاً: قاعدة اليد فلا توجد يد غير مسبوقة بالغير ، فالنسبة بينهما وبين الاستصحاب العموم من وجه لا العموم والخصوص المطلق ، ولكن وكما ذكرنا أتنا لو قدمنا الاستصحاب عليها لم يبق لها إلا موارد نادرة ، يستهجن بيان الشارع للاقاعدة من أجل تلك الموارد النادرة جداً .

نعم ، في خصوص القرعة ، فإن الاستصحاب مقدم عليها ، وذلك :

- ١ - لأن موضوعها المشتبه من دائرة المشتبه والمشكل ببركة الاستصحاب . يبين الحكم ويخرج المورد عن دائرة المشتبه والمشكل ببركة الاستصحاب .
- ٢ - بل إن جميع الأصول تقدم عليها ؛ وذلك لأنّ موضوع الأصول هو الشك ، فلو جرت القرعة فيها لم يبق للأصول مورد تجري فيها .

نعم ، لو قام الدليل من إجماع أو روایة في مورد على جريان القرعة فيه ، تقدّم على الأصول ، بل الأمارات ، ويكون هذا الدليل مخصوصاً لعموم أدلة الأصول والأمارات ، ومن هنا أقصر العلماء في إجراء القرعة فيما قام الدليل عليه في الغالب .

تعارض الاستصحاب مع القرعة :

الذى يستفاد من روایات القرعة أنّها جعلت في كلّ مورد لا يعلم حكمه الواقعى والظاهري وهو معنى المشكّل ، وأنّ القرعة لكلّ أمر مشكّل وإن لم نشر على روایة بهذا اللفظ ، ولكن ورد في كتب الفقه : وليس المراد عدم العلم أو الاطمئنان بالحكم الواقعى وإلا شمل الفقه ، وهو المراد من المجهول : «**كُلُّ مَجْهُولٍ فِي هِيَةِ الْقُرْعَةِ**»^(١) فيقدّم كلّ أصل عليها ومنها الاستصحاب لأنّه يعيّن الوظيفة الظاهريّة .

وبذلك ظهر لا أساس لما هو المعروف عندهم أنّ أدلة القرعة تخصّصت في موارد كثيرة صارت موجبة لوهنها ، فلا يمكن الأخذ بها إلا في موارد انجر ضعفها بعمل الأصحاب فيها ، وهذه غير تامة ؛ لأنّه في هذه الموارد إنما لم ي عمل بالقرعة لوجود قاعدة أو أصل ظاهري فيها .

نعم ، قد ي العمل بالقرعة في بعض الموارد مع وجود القاعدة الظاهريّة ؛ وذلك لوجود النصّ الخاصّ فيه كما لو اشتبه غنم موطوء في قطبيع ، فقد ورد نصّ يدلّ على أنه ينتصف القطبيع ويقع ، وهكذا إلى أن يعيّن الموطوء ، فيجتنب عنه دون الباقي ولو لا النصّ الخاصّ لكان مقتضى القاعدة الاحتياط واجتناب الجميع .

وممّا ذكرنا يعلم عدم جريان القرعة في الشبهات الحكمية ؛ لأنّ في جميع مواردها يرجع لأصول عملية ومفادها أحکام ظاهريّة ، فالشبهة الحكمية أمّا لها

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٢٦٠ ، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ١١ .

حالة سابقة فيجري الاستصحاب وإن كان شَكْ في التكليف فالبراءة والشك في المكْلَف به فلاحتياط وفي دوران الأمر بين المحذورين التخيير وهو يرجع للبراءة لأن التخيير معناه البراءة عن الوجوب والحرمة . ففي موارد الشبهة الحكمية يحرز الحكم فلا تجري القرعة .

فينحصر مورد القرعة في الشبهات الموضوعية التي لا يعلم حكمها الواقعية والظاهري كما لو تداعى رجالان في مال عند ثالث يعترف أنه ليس له وليس له حالة سابقة ، وليس مورداً لقاعدة اليد ولا الاستصحاب ولا غيرها من القواعد ، فلا بد من الرجوع للقرعة .

ومورد القرعة ما كان له تعين في الواقع واشتبه على المكْلَف كما في المثال السابق ، ويدل عليه روایات القرعة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ فَوَضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ تُمْ اقْتَرَعُوا إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحْقَقِ »^(١) ، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « إِنَّ الْقُرْعَةَ تُخْطِئُ وَتُصِيبُ ؟ قَالَ : كُلُّ مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيَسْ بِمُخْطِئٍ »^(٢) ، وكلمة المحقق أو ليس بمخطئ يدل على أن هناك حقاً أو واقعاً اشتبه ، فأصابته القرعة .

فلا يرجع للقرعة في مورد لا تعين لها في الواقع كما لو طلق إحدى زوجاته بلا قصد التعين بأن قال : إحدى زوجاتي طالق ، فعلى القول بصحة هذا الطلاق فلا يمكن الرجوع للقرعة لتعيين المطلقة إلا إذا ورد نص خاص ، فلا مانع من الفرد كما ورد النص في رجل قال أول مملوك أملكه فهو حر ، فورث ثلاثة ، أنه يقع بينهم ، فمن أصابته القرعة أعتق . إلى هنا ذكره السيد الخوئي تَعَظِّي في المصباح .

موضوع القرعة مجهول الحكم بأي عنوان واقعياً أو ظاهرياً ، والاستصحاب بين الحكم الظاهري . نعم ، لو كان موضوعها مجهول الحكم الواقعى فيتقدم على

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ و ٢٥٨ ، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ و ٢٦٠ ، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ١١ ، ١٨ .

الاستصحاب لأنّه لا يبيّن الحكم الواقعي بالإضافة إلى أنّ كثرة تخصيص دليل القرعة وعن الأخذ بها في موارد ، أوجب ضعف ظهور دليلها في العموم ، لذلك اشتهر أنّ العمل بالقرعة في كلّ مورد متوقف على عمل المشهور ، فلا مجال للعمل بالقرعة في مورد الاستصحاب استثناد لعمومه .

فوائد من بعض الأعلام حول القرعة :

الكشف عن الواقع قسمان :

القسم الأول : كشف ورؤيه تستند لمقدّمات إدراكيّة أو عقلية ، وعلى ضوء حساب الاحتمالات وتجمّعها في المحور الواحد ككشف العلة من المعلوم ، وبالعكس .

القسم الثاني : كشف يستند لمقدّمات نفسية ، كالخوف والإيحاء والدعایات والشائعات .

ولا علّية بين القرعة والواقع ، بل هي رؤية رجائية رجاء أن يصيّب الواقع ، وقد أيدَ الشرع هذه الجهة الكاشفية عند البشر من خلال القرعة ، وأما الظنُّ القرآني الذي نهى عنه القرآن هو هذا الظنُّ الحاصل من العوامل النفسيّة ، ولكن هناك موارد منها كالقرعة أحلّها وأمضاها .

إنّ القرعة قد تستخدم في تعين أمر لا تعين له في الواقع ، كما في مجال احترام الرغبات ، وعدم إثارة أو إغضاب البعض ، وهو موجود عند العرف والعقلاه ، كما لو أرادوا تعين بعض الطلاب للجامعة مع إقدام الكثرين أو في المسابقات الرياضية ، كما في لعب كرة القدم من يبدأ باللعب ، بل في القرآن استعملت القرعة في هذا النوع في قضيّة يونس .

والظاهر من بعض روایات القرعة أنها لها كاشفية عن الواقع ، وأنّها مرأة له ،

ومن هنا وقع التساؤل كيف أنَّ مجرد القرعة تكشف عن الواقع ، فإنَّه حسب الموازين التكوينية وحساب الاحتمالات لا يعقل ذلك ، وكذلك حسب العوامل الغيبية ، فإنَّ كشف الواقع لا يحصل لغير الإمام عليه السلام .

ولكنَّ المراد من الكشف في مورد القرعة هو الكشف الإحساسي أو الاعتباري ، أيَّ أنَّ الشارع يعتبر القرعة مطابقة للواقع بحسب الجهات النفسية ، فهو كشف إحساسي نفسي ، والناس يرون في القرعة جهة كاشفة حسب الفهم العام ، ولا يبعد أنَّ الشارع أيدَّ هذا الكشف الاعتباري النفسي ؛ لأنَّ النفوس تراها كاشفة ويطمئنُون بالقرعة والاستخاراة ويشعرُون بإحساسِهم أنها توصلهم للحق والواقع .

القرعة من الطرق العقلائية عند التخيير بعد الفحص واليأس عن دليل على الحكم في مقام إذا أردنا أن نفعل فعلاً لا نعلم أنه خير أو شرّ ، لا في مقام الكشف عن الأحكام الشرعية أو متعلقاتها ، مثل : الخمر محظوظ أو لا ، فلا نرجح للقرعة في تشخيص الإناء المحظوظ ، أو تشخيص المجتهد الأعلم أو عدالته ، وكذلك لا يرجع إليها في استكشاف الأمور المستقبلية ، وإنَّ هذا الشخص سيرتفع شأنه ، أو أنَّ الحمل بنت أو ولد ، بل إنَّ مورد القرعة تزاحم الرغبات فيما لو لم يكن للشيء تعين واقعي أو ليس للحاكم طريق لفصل الخصومة ، كما لو تعارضت البينات أو التداعي ، والروايات ليس لها إطلاق في غير حدود بناء العقلاء ، وأماماً بعض الروايات العامة ، أو أنها على خلاف البناء العقلائي ضعيفة .

أما نسبة القرعة مع سائر الأمارات والأصول ، فهو من المسائل المشكلة ، كما قال الشيخ العراقي رحمه الله .

ذهب الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى أنَّ أدلة الاستصحاب أخصَّ من أدلة القرعة ؛ إذ لو عملنا بالقرعة في كل مورد لم يبق مورد للاستصحاب ، وأنَّ القرعة واردة على أصلية التخيير والإباحة والاحتياط العقليين ، وحاكمه على الأصول الشرعية ، كالبراءة الشرعية ، ولكن لا يعمل بالقرعة إلا في موارد عمل بها الأصحاب ، والملاحظ أنَّه

لم يعملا بها في موارد الاستصحاب والبراءة والإباحة، لذلك لا تقدم القرعة عليها.

وأشكال عليه:

١ - ليس الاستصحاب وحده أخص من دليل القرعة، بل إن سائر الأصول الشرعية والعقلية هي أخص.

٢ - لا يكتفي الفقيه بعمل المشهور؛ إذ ليس هو حجة على فقيه، بل لا بد للفقيه أيضاً البحث عن مستند عملهم، ولا موضوعية لعملهم.

وذهب السيد الخوئي والشيخ الهمданى: أن مورد القرعة المستتبه واقعاً وظاهراً بتوضيح ذكرناه، أي ما كان مشتبهاً من جميع الجهات، بينما الأصول كلها مبنية للوظيفة ظاهراً فلما تشملها القرعة لأنها معلومة الحكم ظاهراً ليست مجحولة الحكم.

وأشكال بعض الأعلام: لا يستفاد هذا التقييد والتعميم لكل مشتبه من ظهور ألفاظ روایات القرعة؛ إذ أن ظاهرها كل مجحول ذو مشكل فيه القرعة، والأصول كلها أخذ في موضوعها الشك وعملنا بالحكم الظاهري لا يخرجه عن مجحوليته ومشكوكيته بالنسبة للحكم الواقعي، فيشملها دليل القرعة.

جوابه واضح مما سبق، وإن الجهل بالنسبة للحكم الواقعي والظاهري وفي موارد الأصول لا جهل بالنسبة للحكم الظاهري.

وبعضهم ذهب إلى أن الرواية «**كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِ الْقُرْعَةُ**» لا إطلاق فيها؛ لأن الرواية لم تبين موارد جريان القرعة ولعلها موارد خاصة.

وأشكال عليه: عدم ذكر الراوى أو الإمام للمورد دليل على عمومية الكبرى الكلية، وأمام احتمال أنه في مورد خاص فلا يعني به، وإن لم يعمل بكل عام، والإمام عليهما يقول: «**عَلَيْنَا إِلْفَاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمُ التَّفْرِيقُ**»^(١).

(١) وسائل الشيعة: ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.

وبعضهم ذهب إلى أنّ بناء العقلاء يختصّ القرعة بموارد فصل الخصومة وهو يقيّد عموم الرواية.

وأشكاله: إذا قلنا أنّ القاعدة تأسيسية وليس إمضاءً لبناء العقلاء لتقتيد بمواردهم وقد تلقّاها السائل كبُرئي تأسيسية، وأنّ القرعة على نحو الكافشية أو أنها تخطئ وتصيب مما يفهم من الخطأ والإصابة النظر لواقع قد تخطأ القرعة وقد تصيبه والتحديات العقلائية لا تسرى للكبريات التأسيسية، بالإضافة إلى أنها عند العقلاء لا تختصّ بفصل الخصومة بل تشمل تزاحم الرغبات وغيرها كما بيّنا.

وأما إذا قلنا بأنّها عقلائية، فعندهم لا يختصّ موردها بمورد فصل الخصومة بل تشمل موارد تزاحم الرغبات وغيرها، فلا يوجد عموم للروايات في غير ما بني عليه العقلاء؛ إذ لم تثبت تلك الروايات العامة سندًا ودلالة.

أي نرى العقلاء في أي مورد عملوا بالقرعة فنعمل بها.

ولكن العقلاء غير متشرّعين، فهناك موارد عمل العقلاء فيها بالقرعة، ولكن يوجد طريق شرعي فيها.

الحق أنّ هناك مقيد أو مختصّ عقلي أو عقلائي قهري لعموم القرعة، وهو أنه لا يمكن الأخذ بها في كلّ مجهول أو مشتبه الحكم، وإنّما تتعلّم الأدلة والقواعد والأصول الشرعية وأحكامها، كما أنّ الظاهر أنّ موضوعها كلّ ما هو موضوع مجهول الحكم الشرعي واقعاً وظاهراً وتختصّ بتعيين بعض الموضوعات أو المصادر الخارجية المجهولة لا في كشف وتعيين الأحكام الشرعية، ولكن لا تختصّ بموارد التخاصم والتنازع.

بين الاستصحاب وقاعدة القرعة

هناك بعض الجهات في قاعدة القرعة:

الجهة الأولى

يظهر من بعض الأعلام أن الدليل على القرعة هو بناء العقلاه ، ويتحدد بحدود بنائهم ، ولا توجد عمومات في الروايات لإجراء القرعة في كل مجهول أو مشكل ، لأن العمومات أما ضعيفة سندأ أو دلالة .

بينما ذهب الأكثر إلى الأخذ بروايات وعمومات القرعة ، وأنها لكل أمر مشكل ، وإن لم توجد رواية بهذا اللفظ ، والمراد من المشكل أمر مجهول ، عدم العلم بالحكم الواقعي والظاهري ، لذلك تقدم الأمارات والأصول العملية عقلية وشرعية على القرعة ، فلا تجري في مورد العلم بالحكم الواقعي أو الظاهري ، فلا تجري في القرعة في الشبهات الحكمية والموضوعية التي علم حكمها الواقعي أو الظاهري .
نعم ، قد تجري القرعة في بعض الموارد مع وجود الأصل والحكم الظاهري لوجود النص بإجراء القرعة فيها ، كما لو أشتبه الفنم الموظوه في قطبيع ، حيث ورد النص بالقرعة لتعيين الموظوه ، ولو لا النص لكان القاعدة عدم إجرائها .

بينما ذهب البعض إلى أن أدلة القرعة قد خصصت بموارد كثيرة ، وكثرة التخصيص أو جب وهنها ، فلا يعمل بها إلا في مورد عمل المشهور بها .

وأشكّل عليه: أنه هذه الموارد خارجة تخصصاً وموضوعاً عن أدلة القرعة ؛ لأنها قد علم أحکامها الظاهرية ، وليس موضوعها الجهل بالحكم الواقعي فحسب ، بل الواقعي والظاهري .

الجهة الثانية

هل القرعة أصل أو أمارة؟

ربما يقال: أنها أصل يرجع إليها عند التحير .

وأشكل عليه: لا توجد أصول تعبدية عند العقلاه.

وأجيب: أن وجود القرعة عند جميع الملل والنحل وفي جميع العصور عند المتدينين وغيرهم يرجعون إليها في الحالات الضرورية عند تزاحم الرغبات وحسم النزاعات ، ولا يرون فيها الكاشفة عن الواقع ، وإنما مبرر حسم النزاع عند التحير . وليس معنى الأصل العملي أو الوظيفة العملية إلا هذا .

الجهة الثالثة

ذهب السيد الخوئي عليه السلام أن المستفاد من أدلة القرعة اختصاصها بموارد اشتباه الواقع ، بأن يكون للشيء تعين وواقع ، وقد اشتبه على المكلف ، كما في مثال الغنم الموطئة ، ويدل عليه قوله عليه السلام : «**لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ افْتَرَعُوا إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ**» ، فكلمة «**الْمُحِقِّ**» تدل على وجود حق وواقع أصابته القرعة ، وفي رواية أخرى : بعد قول الراوي : «**إِنَّ الْقَرْعَةَ تُخْطِئُ وَتُحْسِبُ**» قال عليه السلام : «**كُلُّ مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيَسْ بِمُخْطَئٍ**» ، وهذا يدل على وجود واقع لم يخطأه .

فلا يرجع للقرعة في مورد لا تعين له في الواقع ، كما إذا طلق إحدى زوجاته بلا قصد التعيين ، فلا يرجع للقرعة لتعيين المطلقة ، إلا إذا ورد النص فيه كما ورد في رجل قال : أول مملوك أملكه فهو حر ، فورث ثلاثة أنه يقع بينهم فمن أصابته القرعة أعتق .

ولكن يظهر من بعض الأعلام الشمول ؛ لأن دليله على القرعة بناء العقلاه ، وهم يأخذون بها في موارد عديدة ، وخاصة في موارد عدم تعين الواقع ، فرجوعهم أكثر في هذه الموارد منذ القدم ، وعند جميع الملل والنحل ، كما في قضية إلقاء يونس في البحر ، كما ورد في القرآن الكريم ، فالقرعة في الغالب تستخدم في تعيين أمر لا تعين له في الواقع كما في مجال تزاحم الرغبات واحترامها وعدم إغضاب

أو إثارة البعض ، وهو موجود عند العرف والعقلاء ، كما لو كثر الطلب على الجامعة ، ولا تحتاج إلا لعدد قليل فيقع بينهم ، وكذلك استخدام القرعة في المسابقات الرياضية ، وغيرها .

فالقرعة من الطرق العقلانية عند التخيير وبعد الفحص واليأس ، في مقام إذا أردنا أن نفعل فعلاً لا نعلم أنه خير وشرّ ، ولا تستخدم في مقام الكشف عن الأحكام أو متعلقاتها ، كتشخيص الإناء المحرّم أو المجتهد الأعلم أو عدالته ، وكذلك لا تستخدم في مقام استكشاف الأمور المستقبلية ، وأنّ هذا الشخص سيرتفع مقامه أو أنّ الحمل بنت أو ولد ، وإنما موردها عند العقلاء في موارد تزاحم الرغبات واحترامها ، كما ذكرنا ، فيما لو لم يكن للشيء تعين واقعيّة .

أو في موارد ليس للحاكم طريق لفصل الخصومة ، كما لو تعارضت البيانات أو في مقام التداعي والروايات ليس لها إطلاق في غير حدود بناء العقلاء ، وأمّا بعض الروايات العامة على خلاف بناء العقلاء فهي ضعيفة .

الجهة الرابعة

نسبة القرعة مع سائر الأمارات والأصول ، بهذه الجهة من المسائل المشكلة ، كما ذكره المحقق العراقي ^{٢٧} ، كما ذكرنا تفصيلها في المباحث السابقة .

قاعدة العدل والإنصاف

اعتمد عليها العلماء في بعض الموارد :

وقد ذكر بعض الأعلام : أنها لا تشمل كل مورد ، بل تختص بما إذا تساوت الاحتمالات فحسب ، فهي تعتمد على قانون حساب الاحتمالات .

ومن هنا لم نقبل في مبحث العلم الإجمالي التصنيف الذي ذكر في مثال الوديعي ، فيما لو أودع شخص عند زيد درهمين ، وأودع شخص ثان درهماً عنده ، فصاع درهم وبقي درهمان ، فذكروا هناك بإعطاء درهم لصاحب الدرهمين ، ثم ينصف الدرهم الآخر بينه وبين صاحب الدرهم ، وإنما حكموا بالتصنيف استناداً لقاعدة العدل والإنصاف .

ولكتنا ذكرنا هناك أنَّ هذا غير صحيح ؛ لأنَّه إنما نرجع لقاعدة العدل والإنصاف فيما لو تساوت الاحتمالات ، أيَّ لو كانت احتمالات كون الدرهم المفقود لصاحب الدرهم متساوية لاحتمالات كونه لصاحب الدرهمين ، بينما هنا مقدار احتمال كون الدرهم المفقود من صاحب الدرهمين (٢) احتمالان ، بينما كمية احتمال كونه من صاحب الدرهم (١) احتمال واحد .

نعم ، لو كانت احتمالات كلِّ منها (٢) كما لو أودع كلِّ منها عنده درهمين ، أو درهماً ، كما لو أودع كلِّ منها درهماً واحداً لصَحَّ التصنيف .

ومن هنا قلنا لو أودع شخص عند زيد (٩٩٩) درهماً ، وأودع آخر درهماً واحداً فصاع درهم من هذه الألف ، فعلى ضوء قاعدة العدل والإنصاف لا بد أن يعطى لصاحب الدرهم (٩٩٨) ثم يقسم الدرهم الآخر بينهما ، فهل يتحمل هذا؟ كلاً ، بل إنهم يحكمون بكون الدرهم المفقود من صاحب (٩٩٩) درهم ، كلَّ ذلك

لعدم تساوي الاحتمالات.

إذن فقاعدة العدل والإنصاف إنما تجري فيما لو تساوت احتمالات.

وتوجد رواية ذكرت في تعارض البيانات حيث حكم الإمام عثيم بن عيسى بكون $\frac{3}{5}$ الشخص $\frac{2}{5}$ الآخر على ضوء كمية احتمالات كلّ منها.

بعض القواعد الفقهية:

وهناك بعض القواعد الفقهية نشير إلى رأي بعض الأعلام فيها لفوائدتها الفقهية:

قاعدة سوق المسلمين أو أرض الإسلام: فإنها تدلّ على وقوع التذكرة للحيوان المذبح ، وأنه ذبح بطريقة شرعية ، وتدلّ على هذه القاعدة روايات.

قاعدة (لا تتفصل السنة الفريضة) ^(١): فإنّ الكثير من الأعمال الشرعية تشتمل على فرائض وسنن ، أي أنّ بعض أجزائها وشروطها فرائض وبعضها سنن.

ومعنى الفريضة ما ذكر في القرآن الكريم ، أو ما صرّح في النصوص «أنه فريضة» ، ومعنى «السنة» ما لم يذكر فيه ، وإنما شرّعه الرسول ﷺ وإن كان واجباً ، أو ما صرّح في النصوص أنه سنة ، فليس المراد من السنة معناها المعروف وهو المستحبّ.

وهذه القاعدة تعني : أن ارتباط الفرائض بالعمل المركب مطلق ، يشمل حتى صورة العذر ، فلو أخل بالجزء أو الشرط الذي هو فريضة عذرًا أو عمداً بطل عمله ، كالركوع والسجود وغيرهما من الأركان بالنسبة للصلاة .

وأما ارتباط السنن بالعمل المركب فهو مقيد ومحظى بصورة العمد ولا يشمل حالة العذر ، والعذر معنى واسع يشمل الجهل والنسيان ، والاجتهاد والتقليد الصحيحين ، والسنة مثل القراءة في الصلاة ، فلو أخل بالسنة عذرًا لم يبطل عمله

(١) وسائل الشيعة: ٦، ٩١، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ٥ و: ٤٠١ .
الباب ٧ من أبواب الشهاد ، الحديث ١ .

فيما لو كان مشتملاً على الفرائض . نعم ، لو أخل بها عمداً بطل ، وهذه القاعدة تدل على صحة العمل واقعاً .

وقد ذكرنا في محله عدم اختصاص هذه القاعدة بباب الصلاة ، بل تشمل كل عمل يحتوي على فرائض وسفن .

وتدل على هذه القاعدة نصوص معتبرة ، أهمها صحيحة « لا تعاد » ، حيث صرحت في ذيلها بها .

قاعدة الإلزام : (*الْإِرْمَهُ بِمَا أَرْمَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ*)^(١) : ونسميـه (قانون احترام القوانين المدنية والشخصية) ، ويعنى بالمدنية أمثال العقود والإيقاعات ، وبالشخصية أمثال باب النكاح والإرث والنسب ، فلو كان العلم برأي العامل به على طبق دينه أو مذهبـه ، فنـحن نعتبره صحيحاً ، وترتب عليه آثار الصحة ، لقاعدة الإلزام .

وهذا قانون عام لا يختص بالدين الإسلامي ، فلو عقد الشخص معاملة من أي بحـلة ، فإنـ العـقـلـاء يـرـتـبـونـ الآـثـرـ عـلـيـهـ ، ولوـ كـانـتـ غـيرـ مشـتـملـةـ عـلـىـ الشـروـطـ القانونـيةـ المـعـتـبـرـةـ عـنـدـ غـيرـهـ ، فـمـثـلاـ: لوـ طـلـقـ الشـخـصـ زـوـجـهـ بـطـلاقـ مشـتـملـ عـلـىـ الشـروـطـ المـعـتـبـرـةـ فـيـ مـذـهـبـهـ أوـ دـيـنـهـ ، وـلـكـنـهـ فـاـقـدـ لـلـشـروـطـ حـسـبـ مـذـهـبـنـاـ ، فـلـاـ إـسـكـالـ فـيـ جـوـازـ التـزوـيجـ بـهـذـهـ الـمـطـلـقـةـ ، وـكـذـلـكـ تـرـتـبـ جـمـيعـ الـآـثـارـ عـلـىـ مـعـاـلـاتـهـ ، فـيـمـاـ لوـ التـرـمـ بـأـحـكـامـ شـرـيعـتـهـ فـيـهـ .

وبـعـضـ الروـاـيـاتـ تـشـيرـ لـهـذـهـ القـاعـدـةـ كـرـواـيـةـ مـحـمـدـ بـنـ مـسـلـمـ : « *تـجـوـزـ عـنـدـ أـهـلـ كـلـ دـيـنـ مـاـ يـسـتـحـلـونـ* »^(٢) ، وـيـجـوزـ بـمـعـنىـ تـرـتـيبـ آـثـارـ الصـحـةـ وـإـنـ لـمـ تـكـنـ صـحـيـحةـ عـنـدـنـاـ ، وـهـنـاكـ روـاـيـاتـ فـيـ بـابـ التـعـصـيبـ تـدـلـ عـلـىـ جـوـازـ الـأـحـذـبـهـ فـيـمـاـ لوـ كـانـ

(١) عـوـالـيـ الـلـآلـيـ : ٣ : ٥١٤ .

(٢) هـدـاـيـةـ الـأـمـةـ إـلـىـ أـحـكـامـ الـأـمـةـ : ٨ : ٣٢١ .

الوارث شيعياً لا يقول بجوازه .

وكذلك هناك روايات في باب نكاح المطلقة على غير السيدة ، أو الإرث بسبب أو نسب فاسد ، وكذا ما لو باع الذمي خمراً أو خنزيراً جاز لل المسلمأخذ هذا المال منه قرضاً ، أو أخذ الجزية منهم من هذه الأموال . إذن فتنفذ في حقنا بعض أعمالهم التي يلتزمون فيها بشرعيتهم ، وهي نافذة علينا ، حتى مع العلم ببطلان العمل طبقاً مذهبنا .

نسبة الاستصحاب مع غيره

تعارض الاستصحابين :

إذا تعارض استصحابان في مورد واحد فهو على قسمين :

القسم الأول

أن يكون أحدهما مسبباً عن الآخر، بأن كان أحدهما في طول الآخر ، بحيث إذا جرى الأصل السببي لا يبقى موضوع لجريان الأصل المسببي ؛ إذ يرتفع موضوعه وهو الشك تعبداً ، ويشرط في تقدم الأصل السببي على المسببي أن تكون السببية شرعية بأن يكون المستصحب في المسببي أثراً شرعاً للمستصحب في السببي ، بأن يكون المستصحب فيه من الموضوع للمستصحب في السببي ، فمثلاً: طهارة الماء موضوع لطهارة الثوب ، فإذا جرى الاستصحاب في السببي ثبت الموضوع تعبداً ، وترتَّب عليه حكمه ، وأحرز هذا الحكم ، فلا يبقى شك بالنسبة لهذا الحكم ليجري فيه الاستصحاب ، وأما إذا كانت السببية تكوينية كاللازم والملزم ، والعلة والمعلول ، فلا مانع من ثبوت حكم واحد لهما ، كما وضحته في مبحث الأصل المثبت .

ومثاله: كما لو غسلنا ثوباً متراجساً بماء مستصحب الطهارة ، أي أحرزنا طهارته بواسطة الاستصحاب ، فيقع التعارض بين استصحاب الطهارة في الماء الذي غسل به الثوب ، واستصحاب نجاسة الثوب المغسول به ، فيجري هنا استصحاب طهارة

الماء الذي يغسل به الثوب المنتجس ، ومع جريانه يتربّط عليه آثاره ، ومنها الحكم بظهوره الثوب ظاهراً ، فلا يبقى شك في طهارة الثوب ، بل نحرز طهارته تعبدأ بسبب استصحاب طهارة الماء وغسله به ، ولذلك لا يجري استصحاب نجاسة الثوب المغسول ؛ لعدم بقاء الشك فيه تعبدأ بواسطة استصحاب طهارة الماء . وقد ذكرنا أن الموضع للاستصحاب هو الشك ، ومع انتفاء الشك لا يبقى موضوع جريان الاستصحاب المسببي .

القسم الثاني

ما لو كان كُلَّ واحد من الاستصحابين في عرض الآخر ، بأن لم يكن أحد الاستصحابين مسبباً عن الشك في مورد الآخر ، بل كان تعارضهما لأجل العلم الإجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع ، وهو على صورتين :

الصورة الأولى: لو لزم من العمل بكل الأصولين مخالفة لتکلیف إلزامي لو أجرينا كلا الاستصحابين لزم منه المخالفة العملية القطعية للتکلیف الواقعی . كما لو علمتنا بظهوره إناثين ، ثم علمنا بعرض النجاسة على أحدهما إجمالاً ، فإن إجراء استصحاب الطهارة في كلا الإناثين موجب للمخالفة العملية القطعية للنجاسة المعلومة .

وفي مثله يسقط كلا الاستصحابين عن الحجية ، فلا يمكن التمسك بواحد منها ؛ وذلك لعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ، فإن إجراء الاستصحاب في كلا الطرفين موجب للمخالفة القطعية ، والترخيص في المعصية وهو قبيح ، وجريانه في أحدهما المعين ترجيح بلا مردج ، وفي أحدهما المخزي يحتاج لدليل ، لذلك يتعارضان ويتساقطان .

الصورة الثانية: أن لا يلزم من جريان الأصولين في طرفي العلم الإجمالي

المخالفة القطعية علمية لحكم إلزامي ، وإنما تلزم العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع كما لو كان متيقناً بتجاهسة الإناءين سابقاً، ثم علم إجمالاً بطهارة أحدهما، فيجري استصحاب النجاسة في الطرفين لتتوفر موضوعه من اليقين السابق والشك اللاحق في كلّ منهما ، ولا تلزم مخالفة عملية؛ لأنّه لا مانع من ترك الطاهر ، وإنما تلزم المخالفة الالتزامية ؛ وذلك للعلم بثبوت الطهارة في أحددهما ، وقد ذكرنا في محله عدم وجوب الموافقة الالتزامية ، ولا تمنع من جريان الأصول في الأطراف ، فلا يلزم من إجراء استصحاب النجاسة في الطرفين ، مع العلم بطهارة أحدهما إجمالاً ، إلا الاعتقاد بنجاستهما مع كون أحدهما طاهراً في الواقع .

وفي هذا القسم آراء ثلاثة :

الرأي الأول: ما ذهب إليه الشيخ من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ؛ لعدم شمول أدلة الاستصحاب لهما ؛ لأنّه يلزم منه التناقض بين صدر أخبار الاستصحاب : «وَلَا تتفق الأدلة بالشلل» مع ذيلها «وإنما تتفق الأدلة بغير آخر» حيث إنّ المراد من اليقين الناقض في الذيل الأعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي ، وهذا ما يوجب إجمال دليل الاستصحاب في شموله للمورد ؛ لأنّ الصدر يقتضي إجراء الاستصحاب في الطرفين لتتوفر موضوعه في كل طرف على حدة ، والذيل يقتضي عدم جريانه للتيقين بتنقض اليقين السابق بالعلم الإجمالي .

واشكـل عليه: ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله : أن التناقض إنما يتم في الأخبار التي ذكر فيها الصدر والذيل ، ولا يتم في الأخبار التي اقتصرت على الصدر ولم تذكر الذيل .

ولكن هذا الإشكال غير تام ؛ لأنّه لا شك بأن الروايات يفسّر بعضها ببعض ، فإنّ ظاهر المستملة على الذيل أنها كالقرينة المنفصلة للمطلقة ، ويمكن القول

بحمل المطلقة على المقيدة ، وتقيدتها للمطلقة ، إلا أن يقال : بأنهما من قبيل المثبتين ولا يأتي فيهما حمل المطلق على المقيد .

الرأي الثاني : ما ذكره السيد الخوئي ^ت أن المراد من اليقين في الذيل هو التفصيلي لا الإجمالي ؛ لأن المراد منه تقضيه بيقين آخر تعلق بما تعلق به اليقين الأول ، الذي كان يقيناً تفصيلياً تعلق بشيء معين لا بأحدهما ، ويدل عليه أنه عبر في الروايات : « وَإِنَّا تَنْفَعُهُ بِيَقِينٍ أَخَرَ »^(١) أي مثل اليقين الأول على الحدوث ، ولا شك بأن اليقين الأول تفصيلي لا إجمالي ، بالإضافة إلى أنه ورد في بعض الروايات كلمة « بعينه » وهي ظاهرة في اليقين التفصيلي .

٢ - ما ذهب إليه صاحب الكفاية ^ت : أنه لو كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلينا ، فلا يجري الاستصحابان المنافيان له ؛ لأنّه يلزم منه المخالفه القطعية العملية له في الصورة الأولى وإن لم يكن حكماً فعلينا جري الاستصحابان مع وجود المقتضي لجريان الاستصحابين وهو شمول أدلة الاستصحاب لكل طرف من أطراف العلم الإجمالي ؛ لتتوفر أركان الاستصحاب فيه ، وهو اليقين السابق والشك اللاحق في كل طرف بحدّه ، وعدم المانع ؛ لأن المانع من جريانهما حصول المخالفه العملية القطعية ، وهي غير حاصلة ، كما وضّحناه ؛ لأن ما يحصل هو المخالفه الاعتقادية الالتزامية ، وقد ذكرنا في بدايات القطع أنه لا محذور فيها .

ويلاحظ عليه : ما ذكره من شمول أدلة الاستصحاب للطرفين ، فهو صحيح ، وما ذكره الشيخ من قصور الأدلة عن شمولها فقد ناقشناه .

ولكن الكلام في المانع والظاهر وجوده ؛ لأنّه مع الالتزام كما هو الحق يكون العلم الإجمالي علة تامة لتجزير الواقع بحيث يمتنع جعل الحكم الظاهري ، سواء كان

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقص الوضوء ، الحديث ١ و : ٤٧٣ ، الباب ٤٤ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ و : ٢ : ٣٥٦ ، الباب ٤٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

مؤدى الأصل أو الأمارة ، في أطرافه يكون العلم الإجمالي مانعاً من جريان كل من الأصلين ؛ لكون الواقع المنجز محتمل الانطباق على كل من الطرفين ، فيمتنع أن يجري الأصل في كل منهما .

٣ - ما ذهب إليه المحقق النائي بـ ^ت من التفصيل بين الأصول المحرزة ، كالاستصحاب ، فقال بعدم الجريان والأصول غير المحرزة فقال بجريانها في أطراف العلم الإجمالي ، واستدلّ على ذلك بأنّ الأصول المحرزة تتکفل جعل الشك متيقناً ، فجريان الاستصحاب معناه التبعد بكونه متيقناً بنجاسة هذا ، والتبعد بكونه متيقناً بنجاسة ذاك ، وهذا التبعدان منافيان العلم الوجدي بظهور أحدهما ؛ لأنّ موضوع الأصل هو الشك أو احتمال الموافقة ومع العلم وجداً بالمخالفة كيف يجري الأصل وكيف يعيّدنا بنجاستهما مع العلم بظهور أحدهما .

أما الأصول غير المحرزة فحيث لا تتکفل جعل اليقين ، بل إنّما تتکفل بتعيين الوظيفة العملية في مرحلة الظاهر ، فلا ينافي جعل نجاسة كلا الإناءين ظاهراً مع العلم الإجمالي بظهور أحدهما واقعاً . ويمكن أن تكون مصلحة في جعل الحكم الظاهري في الطرفين مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع ، ففي مثال استصحاب النجاسة في الطرفين لا مانع من جعل أصل الاحتياط في كلا الطرفين ، مع اليقين بظهور أحدهما إجمالاً ؛ وذلك حفظاً للواقع ومقدمة علمية لترك النجاسة المعلومة بالإجمال ، فليست له وسيلة لترك النجاسة إلا بالاجتناب عن كلا الطرفين .

ولكن يمكن أن يشكل على المحقق النائي بـ ^ت بأنه لا فرق بين الأصل المحرز وغير المحرز من جريانهما مع توفر موضوعه ، وإن علم بمخالفة أحدهما للواقع إذا لم تلزم مخالفة عملية ، من أجل حفظ الواقع والحفاظ على الأحكام الإلزامية الواقعية ، والأحكام الظاهرية بما له التفكير بين الأمور الواقعية .

والأحكام الظاهرية إنّما جعلت لأجل حفظ الأحكام الواقعية ، كما لو عيّدنا الشارع بوجوب الاحتياط عن مالين نعلم إجمالاً بأنّ أحدهما مال الغير والأخر لنا ،

وبحرمة النظر لامرأتين نعلم إجمالاً بأنّ أحدهما أجنبية ، وبحرمة قتل شخصين نعلم بمحقونية دم أحدهما وبمهدرة الآخر . كل ذلك حفظاً للحكم الإلزامي الواقعي .

النسبة بين الاستصحاب وغيره :

ونذكر هنا بعض الآراء حول نسبة الاستصحاب مع سائر الأمارات والأصول :
 أمّا النسبة بين الاستصحاب والأماراة ، فاتفقوا على تقديم الأمارة على الاستصحاب ، واختلفوا أنّه على وجه الحكومة - كما ذهب إليه الشيخ - أو الورود - كما ذهب إليه صاحب الكفاية - أو التحصيص .

الرأي الأول : الورود ، فذكر صاحب الكفاية أنّ تقدم الأمارة من باب الورود ، وأنّه بالأماراة يرتفع موضوع الاستصحاب وهو (نقض اليقين بالشك) ، فإنه يكون (نقض اليقين لا بالشك) والظاهر أنّ مراده لا يبقى موضوع الاستصحاب وهو الشك وجданاً ، وإنّما يكون هنا يقين وجداناً ، وذكروا في وجه ارتفاع الشك وجداناً وحصول اليقين وجداناً وجهين على حصول الورود :

الوجه الأول : أنّ الأمارة التي قام على اعتبارها دليل قطعي تكون من اليقين ، فيكون نقض اليقين لا بالشك ، أو لأنّ الشارع نزل الأمارة منزلة اليقين ، فهي يقين تنزيلي ، ولكن يلاحظ عليه: أنّ الاستصحاب أيضاً قام على حججته دليل قطعي .

وتوضيحة : إن كان المراد من الورود أنّ الأمارة تزيل موضوع الاستصحاب وهو (الشك) وجданاً ، أي يحصل من الأمارة اليقين وجداناً ، حيث يمكن أن يتصور له ثلات معانٍ :

المعنى الأول : اليقين بالحكم الواقعي ، فهو غير صحيح ؛ لأنّ الأمارة لا توجب اليقين بالحكم الواقعي ، ولا تزيل الشك وجداناً ، كما هو واضح .

المعنى الثاني: المراد من اليقين بالحكم الواقعي كاليقين السابق ، الشامل للبيان الوجданى بالحكم الواقعي والأماراة المعتبرة عليه ، وفي الحالة السابقة أمان أن يحصل يقين وجданى أو أمارة معتبرة ، ولعل هذا هو مراد صاحب الكفاية ^ت ، وأن المراد من اليقين اللاحق اليقين التنزيلي ، أي اليقين بعنوان ثانوى كعنوان ما أحبر به العادل ، أو شهدت به البيينة ، فالبيينة على الطهارة لاحقاً وإن لم تعلم بها الطهارة الواقعية بعنوانها الأولى ، إلا أن طهارته بعنوان ما شهدت به البيينة معلومة .

المعنى الثالث: المراد من اليقين الحجّة والدليل المعتبر على الحكم الواقعي ، فالمراد من نقض اليقين بالشك ، نقض الحجّة والدليل باللاحجّة واللا دليل ، فالبيين عنوان مشير لكل حجّة على الحكم الواقعي والشك مشير لكل غير حجّة ودليل على الحكم الواقعي ، والأماراة حجّة ودليل بدليل اعتبارها .

الوجه الثاني: أن المراد من نقض اليقين بالشك هو نقض الحجّة باللاحجّة ، فالبيين في الصدر وفي الذيل لا لخصوصية فيه ، بل إنه عنوان لكل حجّة ، والشك عنوان لغير الحجّة والأماراة حجّة بدليل اعتبارها القطعي ، ويحتمل أنها توجب الوثوق ؛ لأنّه علم ويفين عرفي ، ولذلك اتفقوا على نقض اليقين السابق بالأماراة ، سواء كانت موافقة أو مخالفة ، فتكون الأمارة مزيلة لموضوع الاستصحابحقيقة ووجودانا لا تبعداً ، وهذا هو الورود ؛ لأنّ موضوعه عدم الحجّة والأماراة حجّة .

وأشكل عليه السيد الخوئي ^ت : أن حمل اليقين في أخبار الاستصحاب على الحجّة خلاف ظاهر أخبار الاستصحاب ؛ لأنّ ظاهرها اليقين الوجدانى ، فظاهرها أنّ المراد منه الطريق الخاص والحجّة الخاصة ، وهي اليقين الوجدانى لا مطلق الحجّة والطريق ، فهو وإن صح ثبوتاً وإمكاناً ، ولكن لا يصح إثباتاً وفي مقام ظاهر الدليل . ولكن في رأيي أنّ هذا الوجه أفضل الوجوه في التقديم ؛ لأنّه لا شك أنّ اليقين السابق القائم على الحدوث يشمل الأمارات ، والمراد منه مطلق الحجّة ،

كما ذكرناه في بدايات الاستصحاب : أنّ الروايات عبرت اليقين بالحدوث وحكمت بيقائه في موارد قامت الأمارات على الحدوث ، فاليقين الناقض في الذيل المراد منه مطلق الحاجة ، وعلى تقدير عدم شموله لمطلق الحاجة فلا شكّ لشموله لخصوص الأمارات ؛ لأنّه في روايات الاستصحاب ما دلّ على حدوث أمارات وعبر عنه باليقين .

الرأي الثاني : الحكومة ، ولكن لو تنزلنا عن الورود فهو الحكومة ، فتكون الأمارة (حاكمة) على الاستصحاب ؛ وذلك لأنّ أدلة حجية خبر الواحد ناظرة لأدلة الأصول ، حيث إنّ مفاد أدلة التعامل معها معاملة العلم ، ولذلك لا يبقى الشكّ تعبيداً لا وجданاً ؛ إذ يبقى الشكّ وجданاً ولكنّ هذا الشكّ في حكم العدل تعبيداً في الأمارة دون الاستصحاب لأنّه الشكّ في موضوعه ، فتكون حاكمة على أدلة الأصول ومضيقها لها ، أو نقول : إنّ الشارع في الأمارة ألغى احتمال الخلاف تعبيداً ، وفي الاستصحاب لم يلغه ، لذلك لا تكون حاكمة عليه .

وقد أوضح من خلال ما ذكرنا دليلاً الشيخ الأنصاري رحمه الله على حكومة الأمارة على الاستصحاب ، وأنّ الأمارة لا تزيل موضوع الاستصحاب وهو (الشكّ) وجданاً ؛ إذ يبقى الشكّ وجданاً ، وإنما تزيله تعبيداً ، وهو الحكومة ، أيّ أنه لا يتربّب الأثر على الشكّ .

ولكن يلاحظ عليه : لا يوجد مبرر للحكومة ، ومجرد التنافي بينهما لا يوجب حكومة أحدهما على الآخر ، وخاصة مع عدم نظر أحدهما للآخر وإلغائه ، فلماذا يقدّم أحدهما على الآخر .

إلا أن يقال : إنّ الأمارة ناظرة للحكم الواقعي ، وأمّا الأصل فهو وظيفة عملية للشكّ ، وهذا الفرق بينهما يبرر تقدّم الأمارة على الأصل .
واختار السيد الخوئي أنّ تقديم الأمارات على الأول (بالحكومة) ، وخلاصته :

أن الدليل المحکوم أو الأدلة الأولية تثبت الأحكام للموضوعات المفروضة على تقدير وجود الموضوع ، ولا تعرّض لها لإثبات وجود الموضوع أو نفيه ، فأدلة حرمة الربا تثبت حرمتها على تقدير وجود الربا دون أن تثبت وجود الربا أو نفيه في مورد . وأما الدليل الحاكم فهو ينفي وجود الموضوع تعبدًا بقصد نفي الحكم وإن كان الموضوع موجود وجدانًا ، مثل : «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رِبَاً»^(١) ، فالربا موجود وجدانًا ؛ لأنّ الزيادة ولا تكون منافاة وتعارض وتناقض بين الدليلين ؛ لأنّ ما يثبته الدليل الأول وهو الحكم لا ينفيه الثاني ، وما ينفيه الثاني - وهو الموضوع - لم يكن الأول مثبتاً له .

وفي موردنَا فإنّ دليل الاستصحاب - أي «وَلَا تَقْضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»^(٢) - إنما هو متکفل لحرمة النقض على تقدير تحقق موضوعه ؛ أي اليقين بالشك ، وأما إثبات وجود الشك في مورده فهو خارج عن مدلوله ، ولا يكون متکفلاً له ، وأما دليل الأمارة فإنه ينفي الشك واحتمال الخلاف تعبدًا في مورد الأمارة «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرُوِيهِ عَنَّا ثَقَائِنَا»^(٣) وإن كان الشك وعدم العلم واحتمال الخلاف موجود وجدانًا في مورد الأمارة ، ولذلك كان التقديم من باب الحكومة لا الورود .

وأشكال صاحب الكفاية على الحكومة : أن ملاك الحكومة أن يكون للحاكم (نظر) للمحکوم ، لا نفي موضوعه تعبدًا فحسب ، أو أنه لو لم يكن دليل المحکوم فيكون صدور الحاكم لغوا ، كمثال الربا ، ودليل اعتبار الأمارة لنظر له إثباتاً لدليل الاستصحاب ، وإنما مفاده حججية خبر الثقة فحسب مثلاً ، وليس الحكومة مجرد

(١) وسائل الشيعة : ١٨ : ١٣٥ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ١ .

(٢) الكافي : ٣ : ٣٥٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٥٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٠ .

التنافي بحيث لا يجتمع فيه حجية الأمارة مع حجية الاستصحاب ، فإنه متحقق في كل متعارضين ، ولا إزالة الموضوع تعبدأ ، بل لا بد من النظر .

ولكن يلاحظ عليه : أنه لا يعتبر في الحكومة كالورود النظر ، بل يكفي إزالة الموضوع تعبدأ ، ولكن الإشكال على الحكومة أنه إنما يؤخذ بها مع عدم تحقق الطرف الآخر كالورود ، وقد ذكرنا إمكان القول بالورود .

الرأي الثالث : التخصيص : فالنسبة بين دليل الاستصحاب ودليل حجية الأمارات العموم من وجه ؛ لأن دليل الاستصحاب يعم ما إذا كان على خلافه أمارة أو لا ، ودليل اعتبار الأمارة يشمل ما كان استصحاب على خلافه أو لا ، ولكن لا بد من تقديم الأمارة على الاستصحاب وتخصيصه لأدلةها ، كما يذكر في تقديم الأمارة ودليلها على سائر الأصول العملية وأدلةها ؛ لأنه ما من أمارة إلا ويوجد استصحاب على خلاف مؤداتها ، سواء استصحاباً نافياً للحكم الإلزامي ، أو مثبتاً ، وكذلك توجد أصول مخالفة لمؤذيات الأمارات ، كالبراءة ، فلو قدمنا الاستصحاب أو الأصول على الأمارة ، أي خصصنا أدلة الأمارات كالبراءة ، فلو قدمنا الاستصحاب مورداً وبقيت موارد نادرة يلزم منها التخصيص المستهجن ، وأماماً لو خصصنا أدلة الاستصحاب بالأمارة ، وقلنا عدم جريان الاستصحاب مع وجود الأمارات ، فيبقى للاستصحاب أو لسائر الأصول موارد كثيرة تجري فيها لا توجد فيها الأمارات .

وأشكال على هذا الرأي :

- ١- أن أخبار الاستصحاب تأبى عن التخصيص ؛ لأنها إرشاد لحكم عقلي مستقل وهو عدم نقض الأمر المبرم بغير المبرم ، فلو كان طريق متيقن السلامة والآخر مشكوكه ، فإن العقل يحكم بالذهب للطريق المتيقن ، والأحكام العقلية تأبى التخصيص ، وخاصةً مع وجود (لا ينبغي) في بعض أخبار الاستصحاب الظاهر

في أنه أمر مستمر مطلق يأبى التخصيص .

٢ - أن التخصيص ، أي نفي الحكم مع وجود الموضع ، إنما يؤخذ به لو لم يتمكن الأخذ بسائر الوجوه المترتبة لنفي الموضع ، وهي التخصص والورود والحكومة ؛ لأن نسبة الموضع للحكم نسبة العلة والمعلول ، فمرتبة الموضع متقدمة ، فإذا أمكن نفي الموضع لا تصل النوبة لنفي الحكم .

والشخص بمعنى نفي الموضع تكويناً وحقيقة ووجوداً بدون معونة التعبد ، والورود نفي الموضع حقيقة وجوداً ، ولكن بمعونة التعبد ، كورود الأمارات على البراءة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) ، فإن الأمارة بيان بعد صدورها تعبداً ، فترفع موضوع قاعدة القبح حقيقة ، والحكومة نفي الحكم بلسان نفي الموضع ، دون أن يتغير الموضع حقيقة بعد التعبد ، وإنما الهدف نفي الحكم بلسان نفي الموضع .

أما النسبة بين الاستصحاب وغيره من الأصول النقلية أو الشرعية كالبراءة النقلية ، فهنا آراء في النسبة :

الرأي الأول : ذهب صاحب الكفاية ^م إلى أن الوجه هو (الورود) أي الاستصحاب وارد عليها ؛ وذلك لأن موضع سائر الأصول (الشك بالحكم) ، والاستصحاب (يبين) الحكم في مقام الشك ؛ لأن الاستصحاب على رأيه يفيد جعل الحكم المماثل ، فيفيد اليقين والعلم بالحكم المماثل ، فلا يبقى شك في الحكم ، فيوجد حكم استصحابي ، ومع وجود الحكم والبيان عليه فلا شك .

وأشكل عليه : أن موضع الأصول (الشك في الحكم الواقع) وهو باقٍ مع جريان الاستصحاب ، فلا مجال للورود .

الرأي الثاني : وذهب الشيخ الأنصاري ^م أن الوجه في التقديم - الحكومة -

بمعنى أن دليل البراءة الشرعية يقول: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»^(١)، ودليل الاستصحاب يقول: إن النهي السابق باقي للزمان اللاحق ، ولكن لا وجданاً ، فيرتفع موضوع البراءة تعبدأ وهو عدم وجود النهي ، فيكون حاكماً عليه ، أو أن الاستصحاب لا يزيل الشك وجданاً ، وإنما تعبدأ حيث يفرض الشاك متيقناً في طرف البقاء في نظر الشارع .

الرأي الثالث: وذكر المحقق النائيني رحمه الله: أن الوجه في التقديم: أن الاستصحاب من الأصول التنزيلية المحرزة ، بينما أصل البراءة من الأصول غير التنزيلية وغير المحرزة لنظره للحالة السابقة المتيقنة ، فيكون الاستصحاب رافعاً لموضوعها ؛ لأنّ الأصل المحرز الذي له نوع نظر للواقع مقدم على الأصل غير المحرز الذي ليس له أي نظر للواقع .

٤ - ويمكن أن يقال: إن موضوع البراءة الشرعية عدم العلم «ما لا يعلمون» والمراد من العلم (الحجّة الشرعية) ، والاستصحاب حجّة شرعية على بقاء الوجوب أو الحرمة للزمان اللاحق ، فيرتفع موضوعها أو أنّ موضوع الأصل الشرعي هو (الشك) ، وأدلة الاستصحاب تفيد نفي الشك ، وعدم ترتيب الأثر عليه ، ولكن لاتنفي الشك وجداناً ، لذلك تكون حاكمة ، بينما أدلة الأصول لا تنفي الشك حتى ظاهراً بلسانها .

وذكرت وجوه أخرى للتقديم ، وكذلك نوقشت هذه الوجوه ، يراجع الموسّعات .

وأما نسبة الاستصحاب مع الأصول العقلية ، فالظاهر أن تقدّمها عليها من باب الورود لارتفاع موضوعها حقيقة بعد التعبد .

(١) وسائل الشيعة: ٦: ٢٨٩ ، الباب ١٩ من أبواب القنوت ، الحديث ٣

١ - أمّا نسبة الاستصحاب مع البراءة العقلية ، فالبراءة العقلية موضوعها (عدم البيان) والاستصحاب (بيان) على الحكم حجّة عليه ، فيرفع موضوعها ، فيكون تقاديمه عليها من باب الورود ؛ لأنّ رفع موضوع البراءة بدليل الاستصحاب وبعد وروده .

٢ - أمّا نسبة الاستصحاب مع الاحتياط العقلية ، فإنّ موضوع الاحتياط (احتمال العقاب) أو (الشك في المؤمن من العقاب) والاستصحاب مؤمن رافع لاحتمال العقاب ، فيكون تقاديمه عليها من باب الورود وبمعونة الشرع .

٣ - أمّا نسبة الاستصحاب مع أصل التخيير ، فإنّ موضوع التخيير (تساوي الاحتمالين) والاستصحاب (مرجح) لأحد الاحتمالين ، فيرتفع التساوي بينهما . وعلى هذا البيان بما أنّ الاستصحاب يكون رافعاً لموضوع هذه الأصول العقلية ، فيكون (وارداً) عليها ؛ لأنّ تقاديمه عليها بمعونة الشارع وصدور الدليل من الاستصحاب عليها ، ف تكون نسبة الاستصحاب مع الأصول العقلية هي (نسبة) الورود ، أيّ أنّ الاستصحاب وارد عليها .

أمّا التعارض بين الاستصحابين ، فأمّا أن تكون بينهما سببية شرعية أم لم تكن . فإن كانت بينهما السببية بأن يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر ، جرى الاستصحاب في السبب دون المسبب ، وليس المراد من السببية هي التكوينية ، بأن يكون الشيء مسبباً تكويناً عن السبب ، فإنه مجرد ذلك لا يوجب عدم اجتماعهما في الحكم ، فيمكن أن يكون أحدهما مسبباً تكوينياً عن الآخر ولكنهما يجتمعان في الحكم ، وإنّما المراد السببية الشرعية ، بأن يكون أحد المشكوكين أثراً شرعياً للآخر ، أي يكون المستصحاب في أحدهما موضوعاً والآخر المستصحاب في حكمه ؛ لأنّه بعد ثبوت الموضوع بالاستصحاب السببي يثبت له حكمه ؛ لأنّه من آثاره فلا حاجة لجريان الاستصحاب في الحكم أو الأثر نفسه ،

ويضرب له المثال المعروف ، كما لو غسلنا ثوباً متنجساً بماء مستصحب الطهارة ، أي استصحبنا طهارته المتيقنة سابقاً ، فهنا استصحابان : أحدهما السبيبي وهو استصحاب طهارة الماء استصحاباً مسبباً ، وهو استصحاب بقاء النجاسة في الثوب بعد غسله لو شك فيه ، ولكن طهارة الثوب أو ارتفاع نجاسته من الآثار الشرعية لطهارة الماء ، والشك في نجاسة الثوب وعدمها ناشئ من الشك في طهارة الماء ، فيرتفع الشك في نجاسة الثوب باستصحاب طهارة الماء ، واستصحاب طهارة الماء يلزم منه نقض اليقين السابق بنجاسة الثوب باليقين بطهارته الناشئة من الاستصحاب ، ولا يمكن للشارع أن يحكم بنجاسة الثوب ، وبطهارة الماء معاً للعلم بانتفاء أحدهما إجمالاً.

وخلاصة رأي المحقق النائيني ^ت في التفصيل بين الأصول المحرزة وغير المحرزة : الأصول إذا لم تكن محرزة ولم تكن ناظرة للواقع ، وإنما هي وظائف عملية للشك فحسب ، كالاحتياط الشرعي في الأعراض والدماء والأموال ، فلا مانع من جريانها ، وإن علم بمخالفتها للواقع ، فإذا علم إجمالاً بأن أحدى الامرأتين محرمة ، ويجوز النظر لها ، والأخرى أجنبية ، فلا مانع من جريان أصللة الاحتياط فيما معاً ؛ لأنّه لا مانع من إلزام الشارع ظاهراً بترك مباح واقعي تحفظاً على عدم وقوع المكلّف في الحرام الواقعي .

وأمّا إذا كانت الأصول محرزة ناظرة للواقع كلاستصحاب ، فكيف يبعد الشارع من يعلم وجداً بطهارة أحد الإناءين يعبده بأنه عالم بنجاستها تعبداً .

وأشكال عليه السيد الخوئي ^ت : إن أريد جريان استصحاب النجاسة في مجموع الطرفين ، فلا يجري هذا الاستصحاب ؛ لأنّنا نعلم تفصيلاً بمخالفته للواقع ؛ لأنّ موضوع الاستصحاب هو الشك وليس لنا شك في نجاسة المجموع ، بل لدينا علم بعدم نجاسته ، للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما ، بل لا تجري حتى الأصول غير المحرزة ؛ لعدم تحقق موضوعها وهو الشك .

وأما لو لوحظ كل طرف باستقلاله ، فيوجد موضوع للأصل في كل طرف لوجود الشك في كل منهما ، مع قطع النظر عن الآخر ، والعلم الإجمالي بطهارة أحدهما غير مانع ، والعلم بأن الشارع عَدَنَا بمعاملة التجasse مع الطاهر الواقعي فليس بمحذور ، كما ذكرناه تحفظاً على امثال الحكم الواقعي أو اجتناب الحرام الواقعي ومقدمة علمية له ، ولا فرق في ذلك بين الأصول المحرزة وغير المحرزة .

والحق أن الأصول والأحكام الظاهريّة تابعة لتوفر موضوعها من الشك ، والهدف من جعلها وهو حفظ الواقعيات ، ولا شك بتوفّر الموضوع والهدف في جريان الأصل في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي ، وهناك موارد حكم فيها العلماء بجريان الأصول مع العلم بمخالفة بعضها للواقع ، كما لو كان جنباً وصليًّا ، وبعد الصلاة شك في الغسل ، فقالوا بجريان قاعدة الفراغ للصلة التي أتى بها ، وباستصحاب الحدث ووجوب الغسل للصلوات اللاحقة ، مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع ، وفي موارد الأصل المثبت يفرق بين اللازم والملزم في جريان الأصول ، ومجرد الملزامة بين الأمرين في الواقع لا يستوجب اشتراكيهما في الحكم الظاهري ، ولا مانع من الاختلاف في الحكم الظاهري مع التلازم بينهما في الواقع .

نعم ، لو علمنا بالملازمة بينهما واقعاً وظاهراً ، فلا يمكن أن يختلفا في الحكم الظاهري أيضاً كالواقعي ، كالماء المنتجس المتمم كرأ ، فلا يمكن إجراء استصحاب التجasse في الماء المتمم ، واستصحاب الطهارة في المتمم ؛ لأن الماء الواحد لا يتعدد حكمه ، بل هما متلازمان واقعاً وظاهراً .

تعريف التعارض

المشهور تعريفه: تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد^(١). كما ذهب إلى هذا التعريف الشيخ والمحقق النائيني رحمه الله وأكثر المتأخرين.

قال الشيخ: «التعارض تنافي الدليلين وتخالفهما باعتبار مدلولهما ، ولذا ذكروا أنَّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد» ، فيظهر منه أنه لا فرق بين أن يقال: التعارض تنافي الدالَّين أو تنافي المدلولين.

وقال الكفاية: «أنَّ تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد أو عرضاً ، بأنَّ علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما»^(٢).

ولكنَّ صاحب الكفاية رحمه الله اختلف معهم فعرَّفه: تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات ، على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً ، ويظهر من المتنقى اختياره.

ويمكن أن يشكل عليه: أنَّ التنافي بين الدليلين إنما ينشأ من التنافي بين المدلولين ، فليس التنافي بينهما ذاتياً بل عرضي ، كما أنَّ التنافي بين المدلولين أيضاً ليس ذاتياً؛ لأنَّ المدلول المنشأ ، وهو الحكم ، أو اعتباري ، والاعتبار خفيف

(١) زبدة الأصول: ٦: ٢٥١.

(٢) كفاية الأصول: ٤٣٧.

المؤونة ، ولا تنافي بين الاعتبارين ، وإنما التنافي بينهما عرضي ينشأ من مقام المبادئ أي المصالح والمفاسد أو الإرادة والكرامة ، أو في مقام المتهى والامتثال من الفعل والترك ، فالتنافي في مقام المبدأ أو المتهى واسطة لثبوت التنافي بين الدالّين ، فالحق أنَّ التنافي بين المدلولين حقيقي دون الدالّين .

وهذا ما ذكره بعض الأعلام (حفظه الله) وأنَّ القوانين التكوينية والفلسفية لا تجري في مجالات الأمور الاعتبارية ، وإنما يختص جريانها في الأمور التكوينية والحقيقة ، ومن المغالطات والاشبهات في العلوم الخلط بينهما ، فلا بد من إرجاع الأمور الاعتبارية لمجالات وأمور حقيقة تكوينية تجري فيها القوانين التكوينية الحقيقة ، أمثل : التعارض والتضاد والتناقض .

والتعارض أمّا بالذات - كما لو كان الحكمان المتنافيان في موضوع واحد - وأمّا بالتناقض - كالوجوب وعدم الوجوب - أو بالتضاد - كالوجوب والحرمة - ولا يمكن صدورهما من الشارع أمّا حقيقة أو حداً .

التعارض بالعرض : كما لو كانا في موضوعين كالظهر والجمعة ، حيث يعلم إجمالاً بعدم جعل أحدهما للعلم بعدم وجوب أكثر من خمسة فرائض في اليوم الواحد ، وهذا العلم الخارجي يوجب التعارض بينهما والعلم إجمالاً بعدم صدور أحدهما .

حقيقة التعارض

وتعني : التنافي بين الحكمين في مقام الجعل ، بحيث لا يمكن للشارع جعلهما كلِّيهما ، بأن يعلم إجمالاً بعدم صدور وعدم جعل أحدهما ، وإن لم يميّزه بنفسه ، كما لو وردت روايتان في موضوع واحد ، إحداهما تدلّ على وجوبه ، والأخرى على حرمتها ، حيث لا يمكن للشارع جعل الوجوب والحرمة للموضوع واحد .

وبعبارة أخرى : هو التكاذب في مقام الجعل ، بأن يعلم إجمالاً بعدم صدور

أحدهما ، بغض النظر عن الآخر ؛ إذ ربما لا يكون صادراً أيضاً ، ولكن لا يعلم بذلك . والظاهر أنه يتشرط في صدق مفهوم التعارض عرفاً وحدة الموضوع ، بأن يكون هناك موضوع واحد يناسب له كل واحد من الدليلين حكماً مغايراً لحكم الدليل الآخر ، فلا يمكن صدور أحدهما من الشارع المقدس ، أمّا أنه لم يصدر أساساً منه ، أو أنه صدر لا لبيان المراد الجدي ، بل للتنقية مثلاً .

ونذكر الرأيين المعروفين في تعريف التعارض :

الرأي الأول : أن المراد منه تعارض الدليلين في مقام الدلالة والإثبات ، فإن كلاً منها يحاول إثبات ما ينافي ما يريد إثباته الآخر كما ذهب إليه صاحب الكفاية ^{يش} ، فتخرج موارد الجمع العرفي عن التعارض ، بحيث لو طرحا على العرف جمعاً بينهما ، ولا يرى تعارضًا بينهما ، وسيأتي بيانها ، فإن العرف لا يرى تعارض بين العام والخاص في حصة الخاص ، بل يرى أنها لدليل الخاص .

الرأي الثاني : أن المراد منه تعارض المدلولين ، كما يكون أحد المدلولين منافياً للآخر ، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ^{يش} ، فيشمل موارد الجمع العرفي ، فلا شك بأن حكم العام والخاص متعارضان في حصة الخاص ، فكل منهما يناسب لهما حكماً يختلف مع حكم الآخر .

ولكن يلاحظ على التعريفين :

١ - الظاهر اتحادهما ؛ لأن التنافي بين الدليلين إنما يكون لأجل وجود التنافي بين المدلولين ، ولأن كلاً منها يدل على حكم ينافي الآخر ، ولو لا التنافي بين المدلولين لم يكن تنافي بين الدليلين .

٢ - ما المراد من الدليل في التعريف ؟ إن كان المراد هو كل ما له ظهور نوعي ، فلا شك أنه بعد ورود الخاص فالعام يبقى على ظهوره شاملًا لحصة الخاص ؛

لأننا ذكرنا سابقاً أنَّ الْخَاصَّ الْمُنْفَصِلُ لَا يَهْدِمُ ظَهُورَ الْعَامِ ، وبذلك يشمل التعارض موارد الجمع العرفي لو كان المراد منه التنافي بين الظهورين ، ويظهر هذا التفسير للدليل والتنافي بين الدليلين من صاحب الكفاية بنبيه .

وأمّا لو كان المراد منه هو الحجّة الفعلية ، فإنَّ الْخَاصَّ هُوَ الْحَجَّةُ فِي حَصْتِهِ ، وأمّا العام فلا يكون حجّة فيها بعد ورود الْخَاصَّ ، وبذلك تخرج موارد الجمع العرفي عن بحث التعارض ، لو كان المراد التنافي بين الحجتين ؛ لما ذكرناه أنَّ الْخَاصَّ يَهْدِمُ حَجَّيَّةَ الْعَامِ فِي حَصْتِ الْخَاصِّ بَعْدَ وَرُودِهِ ، وإنَّما يَخْرُجُ عَنِ التَّعَارُضِ لِأَنَّهُ يُشَرِّطُ فِي التَّعَارُضِ وَحْدَةَ الْمَوْضِعِ ، وَمَعَ تَعْدَادِ الْمَوْضِعِ فَلَا يَدْخُلُ الدَّلِيلَانِ فِي بحث التعارض ، ويظهر هذا التفسير من المحقق النائيني والسيد الخوئي بنبيه ، وهو الحق .

وقد عرفَ بعضُ الْأَعْلَامِ : تَنَافِي الدَّلِيلَيْنِ بِأَنَّ يَعْلَمُ إِجْمَالًا بِكَذْبِ أَحَدِهِمَا وَغَيْرِهِ مِنَ الشَّارِعِ ، مَعَ اسْتِنَادِهِ إِلَى الْعِلْمِ لِقَضَيَّةِ بَيْنَهُ عَقْلَيَّةً أَوْ شَرْعَيَّةً ، بِحِيثُ تَكُونُ هَذِهِ الْقَضَيَّةُ هِيَ الْمَوْجَةُ لِهَذَا الْعِلْمِ الإِجمَالِيِّ بَعْدِ صَدْرِ أَحَدِهِمَا ، فَإِذَا رَأَيْنَا خَبْرَيْنِ أَحَدِهِمَا يَدْلُلُ عَلَى وجوبِ فَعْلٍ وَالْآخَرُ عَلَى عدمِ وجوبِهِ ، فَهَذَا يُؤَدِّي لِاجْتِمَاعِ النَّقِيبِيْنِ أَوِ الصَّدِيقِيْنِ ، فَقَضَيَّةُ اسْتِحْالِهِمَا مَوْجَةً لِلْعِلْمِ الإِجمَالِيِّ بِكَذْبِ أَحَدِهِمَا وَغَيْرِهِ مِنَ الشَّارِعِ ، أَوْ أَنَّهُ إِذَا رَأَيْنَا خَبْرَيْنِ أَحَدِهِمَا يَدْلُلُ عَلَى وجوبِ صَلَةِ الظَّهَرِ فِي يَوْمِ الْجَمْعَةِ وَالْآخَرُ يَدْلُلُ عَلَى وجوبِ صَلَةِ الظَّهَرِ فِي يَوْمِ الْعِزَاءِ ، فَهَنَا بِالرَّغْمِ مِنْ غَيْرِ مَعْلُومِيْنِ مِنْ دَلِيلِهِمَا ، لِأَنَّ مَعْلُومَيْنِ هُوَ الْوَجُوبُ وَالْمُنْهَاجُ ، وَمَعَ ذَلِكَ نَعْلَمُ إِجْمَالًا بِكَذْبِ أَحَدِهِمَا ، لِأَجْلِ وَجْهِ قَضَيَّةِ شَرْعَيَّةِ بَيْنَهُمَا ، وَهِيَ عَدْمُ وجوبِ أَكْثَرِ مِنْ خَمْسِ فَرَائِضٍ فِي الْيَوْمِ الْوَاحِدِ أَوْ جَبَتِ الْعِلْمِ الإِجمَالِيِّ بِكَذْبِ أَحَدِ الْخَبْرَيْنِ .

فهذا التعريف يوجب تعميم التعارض إلى مجالات عدم وحدة الموضوع أيضاً ، وادعى بأنَّ هذا هو المفهوم عرفاً من لفظ التعارض .

مورد التعارض:

والتعارض إنما يتم بين الحجتين ، حيث يلاحظ الجمع بينهما أو الترجيح أو التعارض ، بأن يكون كل من الدليلين المتعارضين حجة ، كما لو كان كل منهما خبراً معتبراً تتوفر فيه شروط الحجية والاعتبار .

أما لو لم يكن أحدهما حجة ، فلا يتحقق التعارض بينهما ، حتى يصل الأمر لهذه المراحل المذكورة من الترجيح أو التساقط والتخيير ؛ إذ لا معارضة بين الحجة واللا حجة ؛ لأنّ اللا حجة يطرح من أساسه ، فلا يبقى شيء ليقف موقف المعارضة مع الحجة .

أقسام التعارض:

التعارض إنما حقيقي أو بالذات ، كما لو كان الحكمان في موضوع واحد ، ما كان التنافي بينهما باعتبار مفهومها العرفي ، ومعناه : عدم إمكان الاجتماع بين المدلولين المطابقين ، إنما على سبيل التناقض كالوجوب وعدم الوجوب ، أو التضاد كالوجوب والحرمة ، حيث لا يمكن جعلهما أساساً من قبل الشارع ، بل إن أحدهما لا يمكن صدوره من الشارع ، إنما حقيقة أو جدأ كما ذكرنا . فالتعارض عدم إمكان الجمع بين مدلولي الدليلين ذاتاً أو عرضاً ، فلا منافاة بينهما بحسب المفهوم العرفي لإمكان وجوب كليهما ، ولكن يعلم بالضرورة من الدين عدم وجوب أحدهما بدليل خارجي .

أو عرضي : ما كان التنافي بينهما من جهة أمر خارج عن مفهومهما العرفي ، كالعلم الإجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع ، كما لو كانا في موضعين كالقصر والتمام ، والجامعة والظاهر ، حيث يعلم إجمالاً بكذب أحدهما ، وعدم وجوب أكثر من خمسة صلوات فرائض في اليوم الواحد ، وهذا العلم الإجمالي يوجب التعارض

بينهما ، والعلم بعدم صدور أحدهما لبيان الحكم الواقعي ، وإن أمكن جعلهما واقعاً من قبل الشارع ، والظاهر أنَّ مثل هذا المورد خارج عن حقيقة التعارض ؛ لأنَّه وكما ذكرنا يشرط في صدق التعارض وحدة الموضوع .

وهناك فرق بين التعارض والتزاحم ، وقد ذكرنا التعارض وبعض أحكامه ، ونذكر التزاحم .

التزاحم :

ويعنده أن يكون هناك حكمان جعلهما الشارع ، أو لا مانع من جعلهما من قبل الشارع ، ولكن لا يمكن المكلف من امتثالهما ، فلا يكون بين الحكمين تنافٍ في مقام الجعل ، وإنما التنافي بينهما في مقام الامتثال ، حيث لا يقدر المكلف على الجمع بينهما مع جعل الشارع لكليهما .

كما في التزاحم بين إزالة النجاسة عن المسجد ووجوب الصلاة في وقت واحد ، أو التزاحم بين الغصب والصلوة ، حيث يمكن للشارع جعل كلا الحكمين ، وقد ثبت جعلهما بالأدلة الشرعية ، ولا مانع من جعل كليهما ، ولكن حكم موارد لا يجتمع مع موارد الحكم الآخر .

ولكن قد يتطرق تزاحمهما في مقام الامتثال بأن يجتمع الغصب والصلوة ، كما في الصلاة في الأرض المغصوبة ، حيث لا يقدر المكلف من امتثالهما كليهما ، وإنما قدرته على امتثال واحد منها .

ثمَّ إنَّ التزاحم قد يكون بين الملاكات ، كما إذا كان في فعل واحد جهة مصلحة تقتضي إيجابه ، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه ، فهذا التزاحم بيد المولى فهو يلاحظ الجهات أو يجعل الحكم لما هو الأقوى ملاكاً ، فالترجح وعدمه بيد المولى ، وليس البحث عن الملاكات من وظيفة العبد ، بل وظيفته امتثال أحكام المولى ، وليس له المخالفة معتبراً بائناً لا يرى المصلحة في ذلك ، بل يستحق العقاب عند العقلاء ،

كما هو الملاحظ في القوانين الوضعية التي تضعها الحكومات ، لا يصح مخالفتها بحجة عدم المصلحة ، أو لوجود المفسدة ، ولا يسمح منه ، بل يستحق العقاب عند الحكومات .

والقاعدة في باب التزاحم : أنه لو وجد لأحدهما مردج قدم على الآخر ، وأماماً إذا تساوايا ولا يوجد مردج لأحدهما ، تخير المكلّف بينهما في مقام الامتثال .

وذكر السيد الخوئي عليه السلام : « لا يوجد أصل يرجع إليه عند الشك في أن المورد من باب التزاحم أو التعارض ؛ إذ الأصل إنما يتصور لو كان جامع بينهما يعلم بوجوده ويشك في الخصوصية والجامع بينهما ، وكان المحقق النائي عليه السلام يقول : إن القول بأن الأصل التعارض أو التزاحم أشبه بأن يقال : إن الأصل في الأشياء الطهارة أو صحة بيع الفضولي » ^(١) .

ونذكر هنا بعض مردجات باب التزاحم :

١ - أن يكون أحد المتزاحمين أهم من الآخر ، فيجب تقديم الأهم على المهم بحكم العقل ، والأهمية إنما تكون بحسب الملائكت كما لو دار الأمر بين إنقاذ ابن المولى أو ماله ، فالعقل مستقل بتقديم إنقاذ ابن على المال ، أو دوران الأمر بين إنقاذ نفس المولى أو ماله ، بل يقدم محتمل الأهمية على الآخر أيضاً الذي لا يملك احتمال الأهمية ، فإن تقديم المهم يوجب تفويت مقدار الزائد من المصلحة التي يتميز بها الأهم دون تقديم الأهم .

٢ - أن يكون لأحدهما بدل ، وأماماً الآخر لا بدل له ، فيرجح ما ليس له البدل على ماله البدل ، سواء كان البدل طولياً أو عرضياً .

أماماً البدل الطولي ، كالواجب الموسوع ، حيث له أفراد طولية حسب الزمان

(١) مصباح الأصول : ٤٢٩ : ٢

مخير بينها ، فلو زاحم الواجب المضيق ، كالصلة بالنسبة لجواب السلام ، فإن الصلاة من أهم الفرائض وعمود الدين ، ومع ذلك يجب تقديم جواب السلام عليها ؛ لأن للصلة بدل طولي في الزمان دون السلام .

وأما البدل العرضي - كالواجب التخييري - فإذا زاحم الواجب التعيني قدم التعيني وترك الواجب التخييري ، والأخذ بالبدل الآخر للواجب التخييري ، كما إذا وجب على المكلّف أحد الكفارات الثلاثة تخيرياً ، وكان عليه دين ، ووقع التزاحم بين أداء الدين وبين الإطعام - مثلاً - فيجب تقديم أداء الدين على الإطعام ؛ لأن الإطعام له بدل عرضي وهو الصيام ، فيؤدي الدين ولا يطعم بل يصوم .

وربما يقال : بأن هذا القسم ليس من باب التزاحم ؛ لأن التزاحم مورده أن يكون امتحال أحد الواجبين متوقفاً على مخالفة الآخر ، كما في إنقاذ الغريقين ، أو عدم القدرة على امتحال كلا التكليفين ، وأما في الواجب الموسع والمضيق ، وفي الواجب التعيني والتخييري ، فالمكلّف قادر على امتحال كليهما ؛ لأن التكليف في الواجب الموسع متعلق بالطبيعة لا بالأفراد ، مثلاً : بطبيعة صلة الظاهر بين الزوال والغروب ، ولا تزاحم بين الطبيعة والواجب المضيق ؛ لأن المكلّف قادر على امتحاله ليتزاحم مع الواجب المضيق ، وكذا في الواجب التخييري ، فإنه متعلق بالجامع ، وإن كان انتزاعياً لأحد الأمرين ، ويمكن امتحاله بالطرف الآخر غير المزاحم ، ولم يتعلق بالفرد المزاحم بعينه ، فلا مزاحمة ، وإنما وجوب تقديم الواجب المضيق أو التعيني لأجل حكم العقل ؛ لكون المكلّف قادراً على امتحالهما ، فيجب عليه امتحالهما عقلأً بتقديم المضيق ، والإتيان بالموسع أو التخييري بعده ، فيتحقق امتحال كليهما ، فالعقل يحكم بأنه لو أردت امتحالهما فإنه يكون بهذه الكيفية .

٢ - كون أحد الواجبين غير مشروط بالقدرة الشرعية وإنما هو مشروط بالقدرة العقلية ، فيقدم على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية .
وقد فسّرنا الفرق بين القدرة العقلية والشرعية في بحث سابق نعيده بإيجاز .

القدرة الشرعية: ما كان ملاك الواجب متوقفاً على القدرة، ففي صورة العجز عن الواجب ليس له ملاك، ويمثل له بالحجج، حيث إنه مشروط بالاستطاعة شرعاً، والسيد الخوئي مثل له بال موضوع، فإنه مشروط بالقدرة على استعمال الماء شرعاً.

القدرة العقلية: ما لا يكون ملاك الواجب متوقفاً على القدرة، فيوجد ملاكه حتى مع العجز عن الواجب، ولو كان المكلّف معذوراً في ترك الواجب عقلاً، كما في أكثر التكاليف.

كما إذا دار الأمر بين حفظ النفس المحترمة من الهلاك المشروط بالقدرة العقلية وبين الموضوع المشروط بالقدرة الشرعية، قدم حفظ النفس على الموضوع وينتقل للتيّم، فإن مصلحة الحفظ محفوظة بالامثال، ومع صرف القدرة في حفظ النفس لا يقدر على امثال الموضوع، فيتّفق التكليف لانتفاء موضوعه، وهو القدرة، فليس له ملاك ليغوت، وأماماً لو قدم الموضوع، فإنه يجب تفويت مصلحة حفظ النفس؛ لعدم كونها مشروطة بالقدرة، كما هو المفروض، فإنه له ملاك حتى لو لم يقدر عليه ويفوت منه هذا الملاك مع صرف قدرته في الموضوع.

ففي موارد القدرة العقلية لا بد من ملاحظة الأهمية في أحدهما، وإلا لو تساوايا في الأهمية فالتخير.

ربما يقال: إنه لو اعتبرت في القدرة الشرعية المعتبرة في موضوع أحد التكليفين بمعنى واسع لما يشمل التمكّن في أصل الفعل وعدم اشتغال الذمة بواجب آخر، والمفروض اشتغال ذمة المكلّف بواجب آخر في موردنَا، وهو الواجب غير المشروط بالقدرة العقلية، فهنا نفس توجّه التكليف للواجب الآخر موجب لعدم الموضوع لهذا الواجب وسلب القدرة عنه ولتعجيزه عنه وسلب القدرة منه؛ لأنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فالموضوع -مثلاً- ممتنع عقلاً وشرعاً، ولم ينشأ العجز عنه من مقام الامثال وصرف القدرة في الواجب الآخر، فيخرج عن باب التزاحم الذي تكون فيه عدم القدرة ناشئة من مقام الامثال وصرف القدرة في أحد

الواجبين ، وإنما نشأت عدم القدرة من نفس التكليف واحتلال الذمة بواجب آخر .
نعم ، لو كانت القدرة المعتبرة في موضوع أحد التكليفيين مجرد القدرة والتمكن خارجاً عليه ، فالمفروض أنه قادر ومتمكن خارجاً على الوضوء ، فلا شك في فعالية وجود المصلحة فيه لتحقيق موضوعه ، كما لا إشكال في فعلية غير المشروط بالقدرة شرعاً ، ولكن المكلَّف لا يتمكَّن من الجمع بينهما في مقام الاشتغال ، فيقع التراحم بينهما ، وإنما ينشأ التراحم بينهما من صرف القدرة في أحدهما ، فهذا يوجب تعجيزه عن الآخر ، فيدخل في باب التراحم لأنَّه ربِّما ينشأ من مقام الامتثال ، ومعه لا دليل على تقديم أحدهما مع تمامية الملاك فيهما وعدم تمكُّن المكلَّف بهما ، فلا بدَّ من ملاحظة الأهمية .

نعم ، في الصورة الأولى لو أخذنا القدرة بالمعنى الأوسع فلا ينشأ التراحم من باب الامتثال ، وإنما في مقام التكليف واحتلال الذمة ، ومعه فيخرج عن باب التراحم المُشترط بأنْ تراحمهما من باب الامتثال فحسب .

٤ - تقديم التكليف الذي هو أسبق زماناً على التكليف الآخر المتأخر زماناً ، بأن يكون ظرف امثاله مقدماً على الآخر مع كون الوجوب فعلياً فيهما بنحو الواجب المطلق ، كما لو نذر الحجَّ لو وصل ولده المفقود ، ونذر زيارة الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة لو شفى ولده الآخر ، وحصل الأمران ، ولا قدرة له على الجمع بينهما في الامتثال ، فيقدم التكليف الأسبق زماناً ، كما لو وصل خبر ولده المفقود قبل شفاء الآخر زماناً ، فإنَّ الإتيان بالمتقدَّم زماناً يوجب عجزه عن المتأخر ، فيكون التكليف بالمتأخر مُنتفياً بانتفاء موضوعه لأنَّ القدرة في موضوعه : لأنَّ المعتبر في صحة التكليف هي القدرة في ظرف الواجب وزمانه ، ومع صرفها في المتقدَّم يكون عاجزاً عن المتأخر في ظرفه : لأنَّه يفقد القدرة عليه ، بينما لو صرف قدرته في المتأخر ، فلا يكون عاجزاً عن المتقدَّم في ظرفه ، فلا يكون معدوراً في تركه ، فلو لم يقدر على صوم شهر رمضان كله ، ولو صام في الأيام الأولى يكون عاجزاً

عن المتأخر في زمانهما المتقدم ، وجب عليه حفظ قدرته للأهم ، ولا يجوز له الإتيان بالأهم ؛ لأنّه يوجب عجزه عن الإتيان بالأهم في طرفه ، فإذا دار الأمر بين حفظ مال المولى الآن ، وحفظ نفس المولى في الغد ، فإنّ العقل مستقل بوجوب حفظ القدرة إلى الغد لحفظ نفس المولى .

أقسام الدليلين المتعارضين :

الدليلان المتعارضان من حيث القطع والظنّ بهما أقسام :

- ١ - أن يكون كُلّ منها قطعي الصدور دون الدلالة : كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آيتين ، أو بين ظاهر آية وظاهر خبر متواتر أو محفوف بالقرينة القطعية ، فإنّ صدور كُلّ منها قطعي ؛ لأنّ الآية والخبر المتواتر قطعي الصدور ، ولكن دلالتها ظنّية ؛ لأنّها بالظهور لا بالنص ، والظهور أمر ظنّي ، ففي مثل هذا نرفع اليد عن الظهورين ، ونفرض الدليلين في حكم العدم ، ونرجع في التعرّف على حكم الموضوع إلى دليل آخر أو أصل عملي .
- ٢ - أن يكون أحدّهما قطعي الصدور ولكنه ظنّي الدلالة والأخر ظنّي الصدور ، كما لو وقع التعارض بين ظاهر آية ، والخبر الواحد المظنون الصدور ، أو خبر متواتر وخبر مظنون الصدور ، وفي مثل ذلك لا بدّ من الأخذ بظاهر الآية أو ظاهر الخبر المقطوع الصدور ، وطرح الخبر الواحد ، وذلك للروايات الكثيرة الدالة على طرح ما خالف الكتاب أو السنة ، الدالة على عدم حجّية الخبر المخالف لهما .
- ٣ - إذا كان كُلّ منها ظنّي الصدور ، كما في التعارض بين خبرين واحددين ، ومقتضى القاعدة هو تساقطهما ، كما ذكرناه ، ولكن دلت نصوص كثيرة على ترجيح أحدّهما لو توفّرت فيه بعض المرجحات .

إذن فيشترط في التعارض وجود حالة ظنّية في الدليلين المتعارضين ، أمّا الظنّ في السنّد أو الدلالة . أمّا لو كان كلامهما قطعيّين من حيث السنّد والدلالة ، فلا مجال

للتعارض بينهما؛ إذ لا يحصل القطع وجданاً بالمعارضين ، فلا يعقل التعارض بينهما ؛ لأنّه لا يؤدّي إلى القطع بوقوع المتناففين .

ولا بين القطعي والظني ، فإنه لا يتحقق التعارض بين الدليل القطعي (كالآية مع نصوصية دلالتها) مع الدليل الظني كالخبر الواحد ؛ لأنّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظني ، ولا يكون حجّة ، حيث لا يبقى له ظهور وكشف عن المعنى .

تأسيس الأصل في التعارض

ذكر لا فائدة من البحث في الأصل والقاعدة في تعارض الخبرين لورود العلاج في الروايات ، ولا يؤخذ بالأصل مع وجود دليل ، وإنما يتميز الأصل في تعارض غير الأخبار ، كما إذا وقع التعارض بين دلالة آيتين أو بين دلالة خبرين متواترين ، أو تعارض الأمارات في الشبهات الموضوعية ، كما إذا وقع التعارض بين بيّنتين أو بين فرددين من قاعدة اليد ، كما في مال في يد فردين .

الأصل في المعارضين التساقط وعدم الحجّية ، أمّا إذا كان الدليل على حجّية الدليلين المعارضين بناء العقلاء ، كما في التعارض بين ظاهر آيتين أو ظاهر متواترين ، فالتساقط واضح ؛ لعدم بناء العقلاء على العمل بأمرارة متعارضة بأمرارة أخرى ، وهو دليل لبيّن القدر المتيقّن ، فتكون الآية أو المتواتر المعارضة بظاهر آية أو خبر متواتر آخر من المجمل .

وأمّا إذا كان دليل حجّية المعارضين دليلاً لفظياً ، كما في البينة ، فالوجه في التساقط أنّ دليل الحجّية لا يشمل كلا المعارضين لأنّه يلزم منه التبعّد بالمعارضين وهو غير معقول ، كما أنه لا يشمل أحدهما بعينه دون الآخر ؛ لأنّه يلزم منه الترجيح بلا مرجح ، ويبقى عدم شمول دليل الحجّية لكليهما ، وهو الصحيح .
وتوهّم أنّ مقتضى الأصل في التعارض هو التخيير ؛ لأنّ كلاً منهما محتمل

الإصابة للواقع ، فإذا كان احتمال الإصابة هو موضوع الحجية ، فيكون كلامها حجة ، ولكن بما أنه يلزم من ذلك التعبّد بالمتناقضين فيرتفع ذلك بأن تقول أن أحدهما حجة لو ترك الآخر فيقتيد إطلاق دليل الاعتبار بهذا المقدار والضرورات تتقدّر بقدرها . وهذا لا يقول به أحد .

وأشكال عليه: أنّ موضوع حجّيّة كل منها لو ترك الآخر ، فلو ترك كليهما تتحقّق موضوع حجّيّتها بالإضافة إلى أن الدليل اللفظي يدل على الأخذ به معيناً لا مخيّراً ، ولا يشمل إذا كان دليل الاعتبار لتيّاً .

وتوجه: أنه يفيد الحجّيّة في كل منها ، فما أخذ به حجّة فيقتيد موضوع الحجّيّة بالأخذ .

إيّاه يقال : إذا كان موضوع الحجّيّة الأخذ بأحدهما فإذا لم يأخذ بها فليس أحد المتعارضين حجّة لفقدان موضوع الحجّيّة وهذا لا يلتزم به القائل بالتخيير .

وقد أشكل بعض الأعلام (حفظه الله) على السيد الخوئي رحمه الله أنه لا مانع من عدم حجّيّتها عند التعارض أو حجّيّة أحدهما مقيداً بالأخذ به ، ولكن أشكّل على ذلك أنّ مثل هذا النحو لا يُعرّف به العقلاه ؛ لأنّ الطريق بما أنه حجّة يؤخذ به ، لا أنه لو أخذ به كان حجّة ، فمثّل هذه الحجّة التخييرية غير عقلائيّة ، فالأدلة تدلّ على لزوم وحجّيّة الطريق لا أنها تدلّ على أنه لو أخذت به كان حجّة ، ولعلّ هذا مراد السيد الخوئي رحمه الله في إشكاله أنّ هذا الدليل يدلّ على تخيير كل من المتعارضين في صورة الأخذ به ، ولا يدلّ على حجّيّة أحدهما قبل الأخذ به ، بينما أخبار التخيير تدلّ على حجّيّة أحدهما ولزوم الأخذ به لا أنّ حجّيّته متوقفة على الأخذ به .

إذن فليست الحجّيّة متوقفة أو معلقة على اختيار المكّلّف وإرادته ، فإذا اختار الخبر أو الأمارة كانت حجّة ، وإلا لو لم يأخذ بها لم تكن حجّة بل في نفسها حجّة ، سواء أخذ بها أو لا .

يمكن أن يقال : بأَنْ خصائص الْحِجَةِ مُتَوَفَّرَةٌ فِي كُلِّ مِنْهُمَا مِنْ احْتِمَالِ الإِصَابَةِ واعتبار السند ولكن لتعارضهما لا يمكن الحكم بحججهما ، فيتخيّر بأَيِّ مِنْهُمَا ، ومعنى التخيير الأخذ بها .

موارد رفع التعارض والجمع العرفي

إذا أمكن الجمع بين الدليلين المتعارضين جمعاً عرفيأً فيزول التعارض ،
ولا تشمل هذا المورد الأخبار العلاجية ، والترجح والتساقط .

ويعبّر عن موارد الجمع العرفي (بالتضارع غير المستقر) في مقابل (التضارع المستقر) ، أي لو عرضا على العرف لم يجمع بينهما ، كما لو قال : « صل ولا تصل » ، ولكن لا يجوز الأخذ بكل جمع كان ، وإن لم يكن جمعاً عرفيأً ، بأن كان جمعاً تبرعياً يخترعه الجامع بينهما ، بأن يحمل كل روایة على موضوع ومعنى غير الآخر ، دون أن يكون هناك مبرر عرفي لهذا العمل والجمع ، ويسمى مثل هذا بـ (الجمع التبرعي) أو (التبرعى) - أي توزعاً عن طرح بعض الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام - عند البعض .

وفيزيد ^(١) : لا ريب في تقديم ظهور القرينة على ظهور ذيها ، والضابط لتشخيص القرينة أن نفرض الكلامين متصلين صادرتين من متكلم واحد وفي مجلس واحد ، فإذا رأى العرف أن أحدهما شارح للآخر من حيث تعين المراد بحسب الفهم العرفي كان قرينة ، ويظهر من الشيخ أن وجه التقديم الأظهرية ، وأشكل عليه المحقق النائي أنَّ الخاص يقدم على العام حتى لو كان العام أظهر ، وإنما وجه التقديم كون الخاص قرينة على التصرف بالعام .

وذكر بعض الأعلام (حفظه الله) : أنَّ وجه التقديم كون الخاص أقوى دلالة

(١) انظر زيدة الأصول : ٦ : ٢٦٥

من دلالة العام ، لتمرير العناية فيه على حصة الخاص بخلاف دلالة العام ؛ لأنّها شاملة لجميع الحصص بما فيها حصة الخاص ، فورود الخاص كاشف عن عدم تطابق الإرادة الجديّة مع الإرادة الاستعملية في العام ، وأوسعية الاستعملية ، وإنّما يحكم العقلاء بأصالة التطابق لو توجد حجّة على خلافها والخاص حجّة على خلاف عموميّة العام .

فوائد عن الحكومة والورود

الحكومة .. بأنّ أحد الدليلين نافياً لحكم الدليل الآخر ، كالعام عن حصته بلسان نفي الموضوع ، فهو تخصيص جدّاً ؛ لأنّه كالخاص يستهدف الخروج الحكمي أو نفي الحكم عن الموضوع ، معبقاء الموضوع وجداً ، وإنّما الاختلاف باللسان ، فإنّ المحاكم يتعرّض ابتداءً لنفي الحكم .

وكما يعبر بعض الأعلام (حفظه الله) : أنّ لسان التخصيص لسان المعارض ، حيث يتعرّض الخاص ابتداءً لنفي الحكم عن الموضوع دون أن يتعرّض للموضوع . بينما لسان الحكومة لسان المسالمه ؛ لأنّه ينفي الموضوع ظاهراً لأجل نفي الحكم ، وإنّما يستخدم المشرع أحياناً لسان الحكومة دون التخصيص لبعض العوامل النفسية والاجتماعية وغيرها ، حتى لا يجرح مشاعر الناس فيتفرون من الخطاب الشرعي ؛ وذلك لأنّه في مرتکراتهم وأذهانهم -ولعوامل عديدة - تكون هناك علاقة وثيقة راسخة بين الحكم والموضوع ، فلو نفي الحكم عن الموضوع ابتداءً فربما أدى لآثار سلبيّة في مجال التبليغ الإسلامي ، لذلك ينفي الموضوع لأجل نفي الحكم ، والإسلام يستخدم المداراة والتدرّج وعدم ما يوجب تنفّر الناس في نشر أحكامه وتعاليمه .

والحكومة على قسمين :

القسم الأول: ما كان أحد الدليلين بمدلوله اللغوي شارحاً للمراد من الدليل

الآخر ، سواء كان مصدراً بكلمة مفسرة له أمثال (أي ، أعني) ، أو لم يكن ، ولكن كان لسان حاله شارحاً له ، بحيث لو لم يكن الدليل المحکوم موجوداً كان الدليل المحکم لغواً ، كقوله : «لَيْسَ بِيَنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رِبَا»^(١) ، فإنه شارح للدليل حرمة الربا بحيث لو لم يرد دليل حرمة الربا كان الحكم بعدم الربا بين الوالد والولد لغواً . فالدليل المحکم بمدلوله اللغطي متعرض لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه ، ومبييناً لمقدار مدلوله .

والدليل المحکم الشارح للمراد من الدليل المحکوم قد يكون ناظراً لعقد الوضع في الدليل المحکوم ؛ أي لموضوعه ، كما في مثال الربا ، فهو ناظر لموضوع الحكم ، فيكون نافياً لحكم الحرمة عن حصة من الموضوع بلسان نفي الموضوع ، وأما الموضوع فهو باقٍ حقيقة ووجوداناً ، وهو الربا ؛ أي الزيادة .

وقد يكون المحکم ناظراً لعقد الحمل في المحکوم ، أي المحمول ، وهذا الحكم كما في أدلة (لا ضرر) و (لا حرج) بناءً على رأي الشيخ بأنها تبني الحكم الضرري ، وأنها شارحة للأدلة المثبتة للتکاليف ، وأنها تثبتها في غير مواد الضرر والحرج ، وبشمل المحکومة لما يتعرض فيه الدليل المحکم لعقد الحمل أو الحكم ، هل على صاحب الكفاية من اختصاص المحکومة بما يتعرض فيه الدليل المحکم لعقد الوضع أو الموضوع ؟

نعم ، على رأي الكفاية ، وأن المراد من (لا ضرر) نفي الموضوع الضرري وإن كان المراد جدًا نفي الحكم تكون أدلة (لا ضرر) و (لا حرج) ناظر لنفي الموضوع بلساناً .

ولكن بعض الأعلام (حفظه الله) أشكل على هذا القسم ، وأن الدليل الناظر ابتداءً لحكم الدليل الآخر ومحمول ، فهو في الواقع (تخصيص) لا (محکومة) ؛

(١) وسائل الشيعة : ١٨ : ١٣٥ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ١.

لأنّ الحكومة ما يتعرّض فيها للموضوع ابتداءً، وأمّا ما يتعرّض فيه للحكم دون الموضوع فهو من باب التخصيص.

القسم الثاني: أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر وإن لم يكن بمدلوله اللفظي شارحاً له ، ولم يكن صدوره لغاؤ لوم يكن الآخر ، كحكومة الإمارات على الأصول الشرعية من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفبراغ وغيرها من الأصول الجارية في الشبهات الحكمية والموضوعية ، فأدلة الإمارات ليست ناظرة لأدلة الأصول أو شارحة لها ، بحيث لو لم تكن الأصول مجعلة كان جعل الأمارات لغواً ، فإن الخبر حجة ، سواء كان الاستصحاب حجة أو لا ، ولكن رافع لموضوعه .

وبالقسم الثاني من الحكومة يشكل على أمثال الشيخ وصاحب الكفاية من القائلين بأنّ الحكومة تختص بما إذا كان أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسراً ومتعرضاً للآخر كلمة أعني وغيرها ، فإنه في القسم الثاني لا يكون أحد الدليلين ناظراً بمدلوله اللفظي للآخر ، وإنما هو مجرد رافع لموضوعه ، ومع ذلك يعتبر حاكماً فتصدق الحكومة في غير موارد التعرّض اللفظي للآخر .

والحكومة كالورود على قسمين : الحكومة على نحو التضيق ، كما في مثال الربا ، بأن يخرج الحاكم فرداً من موضوع الحكومة ، والحكومة على نحو التوسيعة ، كالطوف صلاة ، والفقاع خمر ، بأن يدخل الحاكم فرداً في موضوع الدليل الآخر .

وذهب المحقق النائي والسيد الخوئي والأكثر لعدم التعارض في موارد الجمع العرفي ، ومنها الحكومة ؛ لأنّ الحاكم يرفع الموضوع تعبداً ، فلا يبقى موضوع الدليل المحكوم ، فلا منافاة بين الأمارة والأصل مثلاً ؛ لأنّ مفاد الأصل البناء العملي على تقدير الشك في شيء ومفاد الأمارة ثبوت هذا الشيء وارتفاع الشك به ، فلم يبق شك بالتعبد الشرعي .

فإن كل دليل أولي يثبت الحكم لموضوعه ، ولكن لا يثبت موضوعه ، وإنما يتكلّل بيان حكم على تقدير وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقة ، وأماماً كون الموضوع محققاً أو غير محقق فهو خارج عن مدلوله ، فموضوع أدلة الأصول هو الشك ، وأماماً كون المكلّف شاكاً أو غير شاكٌ فهو خارج عن مفادها ، والأدلة ترفع الشك بالبعد الشرعي ، وتجعل المكلّف عالماً بعدها وإن كان شاكاً وجданاً.

ولا فرق في تقديم الحاكم على المحكوم بين كون الحاكم أقوى دلالة من المحكوم أو أضعف ، بل حتى لو كان المحكوم نصاً والحاكم ظاهراً فيقدم الحاكم على المحكوم ، لما ذكرناه من عدم التنافي بينهما لارتفاع موضوع المحكوم بالدليل الحاكم .

وذكر بعض الأعلام أن لسان الحكومة لسان المسالمة خلافاً للتخصيص فإنه لسان المعارضة ، والحكومة تتعرّض لموضوع ظاهراً مباشرة وتعبدأ وإن كان واقعها نفي الحكم ، والتخصيص يتعرّض لنفي الحكم مباشرة ، لذلك اعتبرت على المحقق النايني والسيد الخوئي ، حيث ذهباً أنّ من أقسام الحكومة ما يتعرّض الحاكم لنفي المحمول ، أي الحكم لا الموضوع ، كما ذكرناه في حديث نفي الضرر على رأي الشيخ نفي الحكم الضرري ، فاعتبرت بعض الأعلام (حفظه الله) أنه تخصيص حقيقة لا حكومة ؛ لأنّه ينفي الكم مباشرة وهو لسان معارضة لا مسالمة ، وإنما يستخدم لسان الحكومة بدل التخصيص مع أنه هو حقيقة ، بل ينفي الموضوع تعبداً حتى لا يجرح مشاعر الناس فيتنزرون من لخطاب ؛ وذلك لوجود العلاقة الوثيقة في مرتكزاتهم بين الحكم والموضوع لذلك ينفي الموضوع ابتداءً حتى لا يجرحهم ، وفي الحكومة كالالتخصيص احتمالات أحدها وأرجحها تقديم الحاكم على المحكوم ، ولا بدّ من إبطال سائر الاحتمالات ، ومن هنا قلنا بدخول الحكومة بباب التعارض .

أم التخصيص فيخرج عن التعارض برأي السيد الخوئي ؛ لأنّ العام ، بل كل دليل ،

توقف حججته على ثلاثة أمور:

- ١ - صدوره من المعصوم **عليّاً** أو من يجب اتباعه ، كالنبي ووصيه ، والمتكفل لإثبات حججية الخبر الواحد.
- ٢ - إثبات أن ظاهره مراد المتكلّم لاحتمال أن يكون مراده خلاف ظاهره ، وعبر عنها بالدلالة التصديقية الأولى أو الإرادة الاستعملية ، وأن المتكلّم يريد تفهيم المعنى وإيصاله لذهن السامع .
- ٣ - إثبات الإرادة الجديّة ، وأنه يريد المعنى الظاهر جداً لا أنه يريد استعمالاً لا جداً ، بل بقصد التقيّة أو التورّة أو التهّزّل ، وغيرها .

وما يتكلّل الأمرين بناء العقلاء ، أمّا الأول فبناء العقلاء على أنه يتلقّط باللفظ لأجل إفهام معناه للمرتّبين أو الامتحان ، والأمر الثاني يعتمد على بقاء العقلاء عيل أصالة التطابق بين الإرادة الاستعملية الجديّة حسب المواثيق الاجتماعيّة الارتّكازية أنّ ما هو ظاهر يريده جداً ، إلا أنّ يأتي بقرينة على عدم إرادة ظاهره جداً ، ومع القرينة لا يؤخذ بظاهره ، سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة ، ولكن المتصلة مانعة من الظهور أساساً ، والمنفصلة تمنع من حججته وإرادته ، ولو كانت القرينة قطعية فتقدّم على العام بالورود لأنّها تزيّل موضوعه حججية العام ، وهو الشك وجданاً بعد ورود الخاص من الشارع لذلك كان وروداً . والعقلاء بناوئهم على العمل بالظواهر في مقام الشك في المراد الاستعمالي أو الجديّ ، ومع العلم بأنّ مراد المتكلّم خلاف الظاهر ، أو أنه في مقام الامتحان ، أو التقيّة ، فلا يأخذون بالظهور .

وإذا كانت القرينة ظنيّة كالخبر الواحد فهو متقدّم على دليل حججية العام بالحكومة ؛ لأنّه يزيّل الشك تعبداً مع بقائه وجداناً وإن كان متقدّماً بالشخص على العام نفسه فالعام لا يعارض الخاص ؛ لأنّ الخاص قرينة على العام ، وهي تقدّم على ذي القرينة ، ولا يتوقف تقدّمه على كونه أظهر ؛ إذ يكفي كونه قرينة ويسقط العام عن الحججية في حصة الخاص ، ولا معارضة بين الحاجة واللا حجّة ، فلا يصحّ ما ذكره

صاحب الحدائق، واحتمله صاحب الكفاية أخبر أنه يتعامل مع العام والخاص معاملة المتعارضين من الرجوع للمرجحات إلى التخيير مع فقدها فإنه ليس في محله.

فالخاص تخصيص لنفس العام؛ لأنَّ ناظر لحكم العام، ونفي حجيته عن حصة الخاص، وحاكم بالنسبة للدليل حجيته؛ لأنَّ موضوع حجيته أصلالة العموم هو الشك والخاص ينفي الشك؛ لأنَّ موضوع كلاً الأصلين أصلالة الظهور وأصلالة الجد هو (الشك) بحسب سيرة العقلاة، ولكن مع العلم بالخلاف لا سيرة عندهم، ومع ورود القرينة المتصلة والمنفصلة على الخلاف لا يجري الأصلان، فإنَّ المتصلة تمنع من أصل الظهور، والمنفصلة تمنع من حجيته وإرادته الجدية.

فالقرينة المتصلة ما تعرض الثاني وهو الظهور، والمنفصلة مانعة من الثالث؛ أي أصللة الجهة والجد.

ذكر في بحث العام أنَّ الخاص قرينة على العام، والقرينة أو الخاص إذا اتصل بالعلم منع من أصل ظهوره وإن انفصل منع من حجيته إراداته الجدية ليكون مع انفصاله قرينة، ويتقدُّم على العام حتى لو لم يكن أظهر.

ذكر بعض الأعلام: أنَّ الشيخ النائيني ذهب أنَّ الوجه في تقديم الخاص على العام كون الخاص قرينة على العام مطلق على بيان المراد من العام، وميزان القرینية أن يكون شارحاً للعام على تقدير اتصاله، وكذلك في انفصاله.

والسيد الخوئي إنما يؤخذ بظهور العام عند العقلاة إذا لم يعلم بإرادة خلاف الظاهر، والخاص يعتبر قرينة عند العقلاة، وعلى عدم إرادة الظاهر والقرينة مقدَّم على ذي القرينة، وإذا كان قطعياً تقدُّم على العام بالورود، وإذا كان الخاص ظنيَّ السندي أو الدلالية فيقدم على العام بالحكومة؛ لأنَّه لا يزيل موضوع العام وجداناً، بل هو متعرِّض لحكم لا موضوعه، فهو تخصيص بالنسبة لنفس العام، ولكنه حكومة بالنسبة لأصلالة العموم؛ لأنَّه يرفع موضوعها وهو الشك تعيناً.

لأن الشك باقٍ وجданاً.

ذهب الشيخ أن تقدم الخاص القطعي على العام بالورود وهو الحق؛ لأنّه يرفع موضوع أصلّة العموم وهو الشك بعد ورود الخاص من الشارع؛ أي رفع الموضوع وجданاً بمعونة الشارع.

وذهب المحقق النائي: أن تقدم الخاص بالتخصيص لأنّ موضوع أصلّة العموم الشك في المراد، وهو يرتفع وجданاً بالعلم بصدور الخاص وكونه مراداً. ولكن كما هو واضح أن تقدم الخاص على العام بالورود؛ لأنّه رفع لموضوع العام ليس تكوييناً وإنما بعد ورود الخاص من الشرع.

بعض الأعلام: وجه التقديم كون الخاص أقوى دلالة في مورده من دلالة العام، لتمرر العناية فيه على حصة الخاص بخلاف دلالة العام، فإنّها شاملة لجميع الحصص بما فيها حصة الخاص، فورود الخاص كاشف عن عدم تطابق الإرادة الجديّة مع الاستعمالية وأوسعيّة الاستعمال، وإنما يحكم العقلاء بأصلّة التطابق لو لم توجد حجّة على خلافها، والخاص حجّة على الخلاف.

وذكر السيد الصدر: أن الوجه في تقديم الخاص والمقيّد على العام والمطلق، أنه لو كان متصلةً منع من ظهوره، وإن كان منفصلًا منع من حجّيته، ووجه تقديم المفصل: أن كلًّ منفصل لو وجعلناه متصلةً منع من ظهور العام، فإذاً منع من ظهوره على فرض اتصاله قدّم عليه في صورة انفصاله، وهذا المقياس يصدق على الخاص والمقيّد المفصل.

وبعبارة أخرى: كلّ كلام على تقدير اتصاله بكلام ثانٍ إذا رفع ظهوره ففي حالة انفصاله فيتقىّد عليه عرفاً من باب القرينة، ويرى السيد الصدر أنّ وجه تقديم الخاص على العام ليس الأظهرية؛ لأنّه يقدم عليه حتى لو لم يكن أظهر من العام، بل للأخصيّة ولأجل ذلك منع من ظهور العام مع اتصاله فيمنع من حجّيته مع انفصاله

(والظاهر أنه رأى المحقق النائيني) يظهر من الشيخ أنَّ الوجه في تقديم الخاص على العام أنَّ الخاص أظهر من العام .

وأشكُل عليه المحقق النائيني بحقِّ عليه أنَّ الخاص يقدم على العام حتَّى لو كان العام أظهر لقطيًّا ، وإنما وجه التقديم كون الخاص قرينة على التصرف بالعام والقرينة تقدم على ذي القرينة حتَّى لو كان ذوا القرينة أظهر .

ذهب المحقق النائيني والسيد الخوئي وغيرهما إلى عدم شمول التعارض لموارد الجمع العرفي ، كالشخص والحكومة ؛ لأنَّ كلَّ ليل يتعرَّض لموضوع غير موضوع الآخر ويُشترط في التعارض وحدة الموضوع ، كلَّ من المتعارضين يثبت له حكمًا غير الآخر ، كما في المخصص والورود .

وذهب بعض الأعلام إلى دخولها في التعارض لوحدة الموضوع ؛ لأنَّ العام يثبت لحصة الخاص حكمًا بينما الخاص يثبت لحصة الخاص حكمًا آخر ، فيتهاون في مرحلة الظهور فهنا موضوع واحد يتعارض فيه حكمان .

بالإضافة إلى أنَّ الجمع العرفي الخارج عن التعارض أن يكون الليalan بصورة لو عُرضاً على العرف لجمع بينهما بتقديم أحد الدليلين على الآخر بمجرد ملاحظة الدليلين ، ولكن في الخاص والعام وموارد الحكومة لا التخصيص والورود لا يجمع بينها بالتخصيص مباشرة بمجرد ملاحظة الدليلين المتعارضين وخاصة لأمثال الأئمة عليهم السلام من زعماء الملل والتَّحل لما سندكره أنَّ لهم أساليب خاصة بالإضافة للأساليب العامة في فهم كلامهم والجمع بين أقوالهم المختلفة ، فيرون العام والخاص متعارضين في كلامهم بنظرهم العرفي ، ويحتاج لعلاج التعارض ، وهناك علامات واحتمالات متعددة لعلاج التعارض ، وليس التخصيص إلا واحدًا منها وإن كان أرجحها فلا يأخذ العرف به لأول وهلة إلا بعد نفيه لسائر الاحتمالات ، أمثال فسخ الخاص للعام ، وتقديم العام ، وحمل الخاص على أفضل الأفراد ، وأمثالها ، ولا يأخذ بالتخصيص إلا بعد أن تثبت مبرراته وكتمان حكم الخاص الواقعي هذه

المدة الطويلة من صدور العام إلى حين صدور الخاص ، مع أنه يلزم تفويت الحكم الواقعي للخاص وأمثالها .

إذن فلا يأخذ بالشخص ب مجرد ملاحظة الدليلين العام والخاص ، والحاكم والمحكوم ، إلا بعد اجتياز مراحل ، فكيف يكون جمعاً عرفياً ؟ نعم ، لا ينكر ذلك في التخصص الورود ؛ لعدم الموضوع وجданاً .

والمراد من الجمع العرفي بأن يكون مقبولاً عند العرف بحيث لا يراهما العرف متعارضين ، بل يجمع بينهما بحمل كلّ منهما على معنى وموضوع لا ينافي الآخر ولا يعارضه ؛ لأنّ التعارض هو دلالة كلا الخبرين على معنى وموضوع واحد ، ولكن كلّ منهما يثبت له حكماً يخالف الحكم الذي يثبته الآخر له .

وإشكال يأتي في التأمل في الجموع العرفية المتعارفة ، كتقديم العام على المطلق ، والمطلق الشمولي على البدلي ، والتخصيص على النسخ ، وأمثالها ، كما سنذكره .

ونذكر هنا بعض موارد الجمع المعتبرة عند العلماء بين الروايتين أو الدليلين ، وقد ذكروا في الفقه في مقام الجمع بين الروايات أنواعاً عديدة من الجمع ، لا مجال لذكرها جميعاً ، وإنما نذكر بعضها .

المورد الأول : الموارد الأربع المعروفة ، وهي :

١ - التخصص : خروج موضوع دليل عن (موضوع) الدليل الآخر حقيقة وتكوينها وخارجها بدون احتياج للتبعد ، كخروج بعض الأفراد كالجهال عن موضوع العام (العلماء) حقيقة ، وهو من الاستثناء المنقطع ، كما لو قال المولى في دليل : (يجب إكرام العلماء) ، وقال في دليل آخر : (لا يجب إكرام الجهمان) ، فإنه لا تنافي بين الحكمين ، فإنّ موضوع كلّ من الدليلين أجنبي عن الآخر .

٢ - التخصيص : خروج بعض الأفراد عن (حكم) موضوع الدليل العام دون

خروجها عن موضوعه، وهو من الاستثناء المتصل، كما لو قال: (أكرم العلماء إلا الفساق منهم)، فإن حكم المستثنى منه لا يشمل المستثنى مع شمول موضوعه له؛ لأنّ الفساق تضيق وتحصيص لحكم العام من حيث (الأفراد)، فلا يشمل حكم العام بعض الأفراد وهي أفراد الخاص من الأول واقعاً.

وأما النسخ: فهو تحصيص للحكم من حيث (الزمان)، فإن الحكم كان يشمل أفراد موضوعه واقعاً إلى زمان ورود الناسخ، حيث يتضفي ذلك الحكم.

٣ - الحكومة: إدخال وإثبات بعض الأفراد في موضوع الدليل الآخر، بينما هي في الواقع داخلة في حكمه دون موضوعه، كما لو قال عن (زيد) الذي ليس بعالم حقيقة: أنّ (زيداً عالم) لأجل شمول حكم العلماء له، بينما هو في الواقع داخل في حكمه لا في موضوعه، أو إخراج بعض الأفراد عن موضوع الدليل الآخر، بينما هو في الواقع خارج عن حكمه لا عن موضوعه؛ لأنّه من أفراد الموضوع حقيقة، كما لو أخرج زيداً العالم عن العلماء لأجل عدم شمول حكم العلماء له، وإن لم يخرج حقيقة عن موضوع العالم.

فالقسم الثاني من الحكومة هو التخصيص نفسه، وهو الخروج الحكمي لا الموضوعي، ولكن بلسان نفي الموضوع لا نفي الحكم كما في التخصيص.

إذن فالدليل الحاكم أما أنه ينفي ويخرج فرداً عن موضوع الدليل المحكوم تعبداً واعتباراً لا حقيقة، مثل: «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رِبَا»^(١)، أو أنه يثبت فرداً الموضوع الدليل المحكوم تعبداً لأجل إثبات حكمه له، مثل: «الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَةً»^(٢)، والأول يسمى الحكومة على نحو التضييق، والثاني الحكومة على نحو التوسيع.

٤ - الورود: كون أحد الدليلين رافعاً (الموضوع) الدليل الآخر رفعاً حقيقياً،

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٥ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ١.

(٢) عوالى الآلئ: ٢: ١٦٧ .

أو مثبتاً لموضوع الدليل الآخر إثباتاً حقيقياً ، كما لو أدخل فرداً حقيقة في موضوع الدليل الآخر ، أو أخرجه منه حقيقة ، ولكن بمعونة التبعد ، ولو لا التبعد لم يتحقق الدخول أو الخروج الحقيقي ، فهو عبارة عن خروج أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر بالتبعد ، فالورود كالشخص ، والفرق أنَّ خروج الموضوع في الشخص تكويني ، وفي الورود تعبدِي ، ومع تعدد الموضوع فلا تعارض .

وبذلك يمتاز عن الشخص الذي لا يحتاج في الخروج إلى التبعد ، وعن الحكومة بأنَّ الخروج أو الدخول ليس حقيقياً ، وإنما هو في الواقع حكمي . أما الورود على نحو التوسيعة ، مثل دليل حجية الخبر ، فإنه يحقق مصداقاً حقيقياً لموضوع الحجة .

والورود قسمان :

أما الورود على نحو التضييق ، فذكروا بأنه مثل خروج الأمارات عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فإنَّ الأمارة بمعونة التبعد وجعل الاعتبار لها شرعاً تكون بياناً حقيقياً ، وبذلك يرتفع موضوع قاعدة القبح وهو (عدم البيان) حقيقة ، فلولا التبعد الشرعي لم يتحقق الورود ، أيَّ الخروج أو الدخول الحقيقي .

إذن فإذا كان بين الدليلين أحد هذه الأربعة ، كما لو كان أحدهما خاصاً والأخر عاماً أو وارداً وموروداً أو حاكماً ومحكوماً ، فلا تعارض بينهما ، بل نحمل حكم الخاص على مورده الحصة الخاصة وحكم العام على الحصص الأخرى غير حصة الخاص ، وكذلك في الشخص والورود والحكومة ، يتقدم الوارد والحاكم على المورود والمحكوم ، ولا تعارض .

ولكن بعض الأعلام ذهب إلى دخول الشخص والحكومة في باب التعارض ، فتشملها أحكام التعارض ؛ وذلك لوحدة الموضوع فيها ، وأما الورود والشخص فخارجان عنه ؛ لعدم وحدة الموضوع ، فالوارد موضوعه شيء بينما المورود عليه موضوعه شيء آخر ، فالشخص والورود يشتركان في خروج الحصة عن الدليل

موضوعاً وتكونيناً، وإن كان خروج أحدهما يحتاج للتبعد، والآخر لا يحتاج، فإذا كان موضوع كلّ منهما غير موضوع الآخر تكونيناً، فلا يتعارض الدليلان فيما في موضوع واحد، ولكن الحكومة والتخصيص، فإنّ الحصة باقية في العام موضوعاً وإن خرجت حكماً، بالإضافة إلى أنّ معنى الجمع العرفي الخارج عن باب التعارض أن يكون الدليلان بصورة لو عرضا على العرف لجمع بينهما بتقديم أحدهما على الآخر بمجرد ملاحظة الدليلين، كما ذكروه في الخاص والعام ، فإنهما لو طرحا على العرف فإنه يجمع بينهما بالتخصيص ، وأنّ حكم العام لا يشمل حصة الخاص ، بل إنّه له حكم الخاص فحسب.

ولكنّ الظاهر أنّ التعارض بمعنى التنافي بين الدليلين في مرحلة الظهور ، ولا شك بتعارضهما في هذه المرحلة ، فإنّ العام يثبت لحصة الخاص حكماً يعارض الحكم الذي يثبته الدليل الخاص . فهناك موضوع واحد ، وهو حصة الخاص ثبت له حكمان حسب ظاهر اللفظ بالإضافة إلى أنّ العرف لا يجمع بينهما بالتخصيص مباشرة ، وبمجرد ملاحظة الدليلين ويحتاج لعلاج التعارض بل يراهما متعارضين بنظره العرفي ، كما ذكرنا .

وهناك وجوه واحتمالات متعددة لعلاج التعارض ، وليس التخصيص إلا أحدها ، ولا يأخذ به العرف إلا بعد نفيه لسائر الاحتمالات ، أمثل: نسخ الخاص للعام ، وتقديم العام ، وغيرهما ، ولا يأخذ بالشخص إلا بعد أن تثبت عنده مبررات الشخص ، وكتمان حكم الخاص الواقعي هذه المدة الطويلة من صدور العام إلى صدور الخاص مع ما يلزم من تفويت الحكم الواقعي وأمثالها .

إذن فلا يأخذ بالشخص بمجرد ملاحظة الدليلين بل اجتياز مراحل ، فكيف يكون جمعاً عرفيًا ، وكذلك الأمر في الحكومة

المورد الثاني: وكذلك يرتفع التعارض لو وجدت رواية ثالثة تجمع بين

الروایتین وترفع التعارض بين الروایتین المتعارضتين ، وتدلّ على أنّ حکم هذه الروایة ثابت لموضوع ، بينما حکم الروایة المعارضه ثابت لموضوع آخر، وهذا كثير عند الفقهاء ، فيستفاد الجمع من الروایات ، ويعبر عن بوجود شاهد من الكتاب والسنة على هذا الجمع ، فيكون هو (وجه الجمع) بين الدليلين .

المورد الثالث: ولعلّ من موارد الجمع : أن تدلّ روایة على الترخيص ، وروایة على الوجوب ، ولكنها في مقام توهّم الحظر ، والأمر في مقام توهّم الحظر لا يدلّ على الوجوب ، أو روایة تدلّ على النهي في مقام توهّم الوجوب ، فإنّها لا تدلّ إلا على رفع الوجوب ولا تدلّ على الحرمة ، فيجتمع مع الروایة الدالة على الترخيص لو كان هذا الحکم الأولى ، فتجتمع مع الروایة الدالة على الترخيص لو كان هو الحکم الأولى ، وقد ذكرنا هذه الفكرة في مباحث الأمر.

المورد الرابع: الحمل على الاستحباب أو الوجوب فيما إذا ورد لفظ دالّ على الوجوب في فعل وورد أيضاً الحکم بجواز تركه ، فيحمل اللفظ الدالّ على الوجوب على الاستحباب ، وكذا إذا ورد لفظ دالّ على الاستحباب ظاهراً ، فيحمل اللفظ الأول على الوجوب ، مثل الكلمة «ينبغي ، واجب» ، وذلك لتقديم النص على الظاهر . إذن فلا شك عند العرف من تقديم النص على الظاهر ، أو الأظهر على الظاهر ، وقد يتضح ذلك أنّ أحد الدليلين نص أو أظهر ، والآخر ظاهر ، وقد يتّردد في ذلك . ومن هذا المورد الحمل على الكراهة أو الحرمة ، فيما إذا ورد لفظ دالّ على الحرمة وورد الحکم بجواز الفعل ، فيحمل على الكراهة ، وكذلك يحمل اللفظ الذي له ظهور في الكراهة على الحرمة ، مع ورود لفظ يدلّ بالنص والصراحة على الحرمة ، بتقديم النص على الظاهر .

ذكر المتنقى^(١): «وإنما المهم في الكلام فيما أفاده من خروج بعض الموارد

عن التعارض ، وهي موارد الحكومة والورود والجمع العرفي ، والخاص والعام ، والمطلق والمقيّد ، والنص أو الأظهر والظاهر » ، ثم أخذ في شرح هذه الموارد :
المورد الأول : الحكومة ، المورد الثاني : في الجمع العرفي وله موردان .

وقد يذكر لذلك مثلاً ما إذا ورد الدليل على وجوب شيء وورد الآخر على وجوب غيره ، فإنه بمحاجتهما معًا يحملان على بيان الوجوب التخييري وتلغي خصوصيّة التعيين المستفادة بالإطلاق من كلّ منهما الموجبة لحصول التأفي بين الدليلين ، ولكنّ هذا في الحقيقة من باب تقديم النص على الظاهر ؛ لأنّ كلاًّ منهما نص في الوجوب ظاهر في التعيين بواسطة الإطلاق ، فظاهر كلّ منهما ينافي نص الآخر ، فالمثال من موارد تقديم النص على الظاهر وما يكون أحدهما قرينة على التصرف في الآخر .

الثاني : ما ذكره من أنّ تقديم الأدلة المتكفلة للأحكام بعناوينها الثانوية ، كأدلة نفي الضرر والرجح على الأدلة المتكفلة للأحكام بعناوينها الأولى بالجمع العرفي بحمل الأولى (الثانوية) على الحكم الفعلي والثانية (الأولى) على الحكم الاقضائي ، فهو مثال لما تكون ملاحظة الدليلين موجبة للتصرف في أحدهما ، فالحكم الأولى هو اقضائي ، أي يثبت للموضوع ما دام لم يرد مانع ، والثانوي يحمل على الفعلي ؛ لأنّه يعتبر مانعاً من اقتضاء الأولى ، وأشكال المنتقى بحقّ أنه جمع تبرّعي ، وهذا الجمع العرفي يحتاج للدليل ولم يذكر الوجه فيه ، فلا بدّ من البحث عن السرّ والوجه في حمل الأولى على الاقضائي والثانوي على الفعلي .
أقول : ما ذكره الشيخ في وجه التقديم أفضل وهو الحكومة ، فال الأولى أن يقال : إنّ هذا الحمل هو نتيجة الحكومة لا أنه وجه الجمع .

ذكر السيد الخوئي رض في كتاب النكاح : أنّ الجمع العرفي بالحمل على الكراهة إنّما يكون في مورد الأمر والنهي ، أو النهي والتخصيص ، وأمّا في مثل : (تحل ولا تحل) ، فلا مجال للحمل على الكراهة ؛ لأنّهما من المتبادرتين والمتعارضين بتمام

الكلمة ، على أنّ الحمل على الكراهة إنما يكون في السؤال عن الحكم التكليفي ، وحيث أنّ السؤال في هذه الرواية إنما هو عن الحكم الوضعي ، أعني الصحة وعدمها ، فلا مجال للحمل على الكراهة ؛ إذ لا معنى لها في الحكم الوضعي^(١) .

المورد الخامس: ومن الموارد التي تخرج عن التعارض فيما إذا أثبت الدليل الحكم للعناوين العارضة على الموضوع ، أمثال عنوان الضرر والحرج ، بحيث لو ألقى الدليلان المتعارضان على العرف لا يرى تعارضًا بينهما ، فذهبوا إلى تقديم أدلة الأحكام الثانوية مثل : «لا ضرر ولا حرج والاضطرار والنسيان وأمثالها» على أدلة الأحكام الأولية ، كوجوب الموضوع وأمثالها ، فتقدم أدلة الأحكام الثانوية على أدلة الأحكام الأولية .

معنى الأحكام الأولية هي الأحكام التي تترتب على الموضوعات الخارجية في ذاتها، مع غضّ النظر عن تلبسها بالعوارض والعناوين الأخرى، كحكم الحرمة لللخمر أو الدم أو الميّة، والأحكام الثانية هي التي تترتب على الموضوعات الخارجية مع تلبسها بالعوارض والعناوين الخارجية عن ذاتها، كحكم الحلية للميّة في حالة الاضطرار.

ولا تنحصر العناوين الثانوية بعدد معين ، بل لها موارد ، أمثال: العسر والحرج ، والضرر ، والإكراه ، والاضطرار ، والتقية ، والنذر ، والعهد ، واليمين ، وأمر الوالد أو نهيه ، والأهم والمهم وأمثالها .

وأما الوجه في التقديم فذكر الشيخ: أنه الحكومة؛ لأن أدلة العناوين الثانوية ناظرة ومفسرة لأدلة العناوين الأولى، فلا معنى لقوله تعالى: **لَوْمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**^(٢) لو لم يكن في الرتبة السابقة جعل وتشريع، ويمكن أن يكون الوجه

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ٣٢: ٢٦٨.

٢٢ : ٧٨ .) الحجّ (٢)

في التقديم هو تعدد الموضوع ، فإنّ موضوع الحكم الأولى ذات الموضوع ، بينما موضوع الحكم الثانيي الموضوع المتليّس بعنوان ثانوي .

ولكن يمكن أن يعترض عليه بأنّ دليل الحكم الأولى له إطلاق يشمل مهما طرأ من عناوين على ذات الموضوع ما دام محتفظاً بذات الموضوع ، فالوجه هو الحكومة .

وذهب الكفاية إلى الجمع العرفي بينهما ، وأنه لو عرضنا على العرف وفق منها بالتصريح في خصوص أحدهما كالجمع بين العام والخاص ، والظاهر والأظهر .

المورد السادس: ما لو قدم أحد الدليلين على الدليل الآخر لم يبق للأخر مورد ومصادق ، كما لو قدمنا الاستصحاب على قاعدة الفراغ لم يبق لقاعدة الفراغ مصداق أو لم يبق إلا أفراد قليلة ؛ إذ ما من مورد من موارد قاعدة الفراغ إلا ويجري فيه الاستصحاب ، ولا أقل من استصحاب العدم ، وربما اعتبر هذا من المرجحات لا من موارد الجمع والتوفيق العرفي ، فيقدم على الآخر لا لأقوائية الظهور ، بل لأجل صيانة كلام المتكلّم عن اللغو .

المورد السابع: الحمل على مراتب الاستحباب ، فيما إذا وردت أحكام مختلفة وأثار متفاوتة من الثواب على فعل ، فتحمل على مراتب الاستحباب ، ولعل منه الروايات الدالة على الصلاة أول الوقت ، ولكن هذا فيما لو أحرز من الخارج أنّ الأفعال المختلفة مستحبة وليس واحداً منها هو الواجب .

المورد الثامن: الحمل على التخيير ، فيما إذا ورد في موضوع خاص حكمان مختلفان ، فيمكن حمل الحكم على التخيير بينهما واقعياً ، ولكن هذا فيما لو أحرز من الخارج أنّ الحكم الواقع هو التخيير ، ولكن صدر من الأحكام المختلفة على نحو الفتيا فيه ، فيحكم للغني بالإطعام ستين مسكيناً ولللفقير بالصيام ستين يوماً ، وفي الفتيا تلاحظ ظروف المستفتى ، ويعطى لكل شخص بما يناسب ظروفه .

المورد التاسع: الحمل على اختصاص الحكم بزمان خاص ، فيما إذا ورد حكم من إمام مغاير لما ورد من إمام آخر ، فيمكن حمل الحكم على اختصاصه بزمان خاص ، وهذا مختص بالأحكام الولائية الصادرة من الإمام بما أنه ولد الأمر ، وقد ذكرنا في بعض البحوث أنَّ الحكم الولائي الصادر من المعصوم يكون حجة إلى يوم القيمة ، لولايته على الجميع مالم توجد قرينة على اختصاصه بزمان معين ، أو صدر نقض له من الإمام نفسه ، أو من معصوم لاحق له ، ولا بدَّ من إحراز كون الحكم ولائياً.

المورد العاشر: الحمل على كون القضية في واقعة ، كما إذا ورد بعد السؤال عن واقعة شخصية حكم مغاير للحكم الكلّي ، أو لا أقلَّ من اختلافهما في السعة والضيق ، ولعلَّ في تلك الواقعة خصوصيات لم تصل لنا .

وذكر بعض الأعلام (حفظه الله) لعلاج التعارض أساليب أخرى على ضوء الجمع الاستباطي ، الذي يتوقف على إحاطة الفقيه بأساليب الأئمة عليهم السلام في مجال فهم كلامهم والجمع بين أقوالهم المختلفة ، أمثل التورية والتقية والتكلم على سبعة أو سبعين وجهًا ، وإلقاء الخلاف بين الشيعة وأمثالها . هذا كله لو نشأ التعارض في نفس روایات الأئمة ، وربما نشأ التعارض من غيرهم ، من الرواة أو من النسخ ، أمثل الوضع أو الإدراج أو النقل بالمعنى من الرواة ، أو التصحيف أو اختلاف أسلوب الخط وأمثالها من النسخ ، ولا بدَّ من علاجها من خلال الإحاطة بتلك الأساليب ، وهذا البحث موسع لا يتسع له هذا المختصر .

وغيرها من الموارد التي لا يرى العرف التعارض بين الدليلين ، وقد ذكرت في البحوث الفقهية بعض أنواع الجمع ، يلاحظها الباحث في البحوث الفقهية حيث لا يجري العرف قواعد التعارض بينها ، بل يجمع بينهما ، بأن يحمل كلاًّ منها على موضوع ، أو يقدم أحدهما على الآخر بفهمه العرفي والارتکازی ، أو يحملها على

وجوه أخرى أشرنا بعضها .

ومثل هذه الموارد لا تشملها قواعد التعارض من الترجيح أو التساقط والتخيير ، لذلك يقدم الخاص على العام - مثلاً - حتى لو كان العام أقوى سندًا ، كما لو كان قطعي السندي كالتواتر بينما الخاص ظنني السندي بأن كان خبراً واحداً معتبراً فهو يقدم على القطعي السندي حسب نظر العرف ، لوجود ملاك التقديم وهو الأظهرية أو القرینية في هذا المورد ولا يرجح العام عليه .

التعارض بين الإطلاق الشمولي والبدلي

إذا تعارض الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي ، وقد سبق أن ذكرنا الفرق بينهما ، فإنه في الشمولي يتعدد الحكم بعدد أفراد العام أو المطلق ، فالمطلوب أحکام عديدة بعدد الأفراد ، وفي البدلي ، فالمطلوب حكم واحد لا على التعين أي على البدل .

فإن كان أحد الإطلاقين يدل على الشمول بالوضع ، كما لو كان عاماً ، يدل على العموم بأداة العموم كما في (كل) و (جميع) مثل : (لا تكرم كل فاسق) ، وأما الآخر فيدل بالإطلاق وقرينة الحكم ، مثل : (أكرم فقيراً) .

فهنا يقدم ما كان بالوضع ، سواء كان متصلًا بالإطلاق الآخر أو منفصلاً عنه ؛ وذلك لأنّه مع وجود الدليل اللغظي المتصل بالآخر ، فيمنع من تمامية مقدمات الحكمة في الآخر ؛ لأنّ من تلك المقدمات (عدم البيان على القيد) ، والدليل اللغظي بيان للقييد .

وأمّا لو كان الدليل اللغظي منفصلاً ، فالدليل اللغظي يقدم ؛ لأنّه أظهر من المطلوب في مدلوله ؛ لأنّ أحدهما يدل على مدلوله بالوضع ، والآخر يدل على الشمول بالإطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع ، وما هو بالوضع متقدّم عرفاً .

وأمّا إذا كان كلاهما بالوضع أو بقرينة الحكم ، كما لو كان كلاهما مطلقين ،

فالبدلي مثل: (أكرم فقيراً) يدل بمقدمات الحكمة ، والشمولي مثل: (لا تكرم الفاسق) ، حيث يدل على الشمول بمقدمات الحكمة أيضاً.

ففي هذه الصورة قولان: قول بالتساقط؛ لأنهما متكافئان من حيث الوضع أو مقدمات الحكمة ، والقول الآخر بتقدّم الشمولي على البدلي . وقد ذكرت وجوه عديدة لتقدّمه تراجع الموسّعات .

الجمع الاستنبطي

وذهب بعض الأعلام إلى الجمع بين الروايات المتعارضة بما اصطلح عليه (الجمع الاستنبطي) ، وأن المتكلّم الذي يستخدم التورية والكتمان في أقواله أحياناً بلحاظ ما يملكه من مقام ديني أو اجتماعي أو سياسي ، أو أنه يستعمل أساليب خاصة في كلامه ، وخاصة مع إعلام نفسه ، أنه يلزم الدقة والتقة في أقواله ، ومعرفة أساليبه في كلامه ، من أجل الوصول لمراده الجدي ، كما صدر أمثل ذلك عن أئمتنا عليهم السلام حيث قالوا : «إِنَّا نُحِبُّ النَّاسَ عَلَى الرِّيَادَةِ وَالْتَّقْصَادِ»^(١) ، «حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِّنَ الْفِحْشَةِ تَرْوِيهِ، وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَيَهُمَا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا وَإِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفْ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرَجُ»^(٢) .

وكذلك مع تأكيد هذا المتكلّم بأنّ في كلامه محكماً ومتشابهاً ، كمحكم القرآن ومتشابهه ، وأن كلامه ليس على مستوى فهم العموم ، وغيرها من الأمور التي تستوجب تمييز كلام مثل هذا المتكلّم عن سائر المتكلّمين ، وفهمه عن فهم كلام غيره ، فلا يمكن أن يتعرّف على أساليب كلامه وفهمه كلّ واحد من أبناء العرف ، وإنما يعرّف عليه المطلع على تلك الأساليب والخصائص المعينة التي أشرنا إليها مع

(١) الكافي : ١ : ٦٥

(٢) معاني الأخبار : ٢

معرفته وإحاطته بالأساليب العرفية والعقلاوية العامة في فهم كلام الناس والعقلاء.

ومن هنا يحق للفقيه العارف بهذه القواعد والأساليب التوصل لفهم مرادهم من أقوالهم ، واستكشافه على ضوء تلك القواعد والأساليب الخاصة بهذا المتكلم ،
والعامة لجميع العقلاء .

لذلك لا يحق لكل أحد القيام بمثل هذا الجمع ، لذلك لا يفهم كلام الأئمة حق فهمه ، وكذلك لا يمكن من الجمع بين أقوالهم المتعارضة حق الجمع كل واحد من العرف والعقلاء بمجرد إلقاء القولين المتعارضين عليه ، بل إنما يفهمه أمثال أولئك المتخصصين العارفين بأقوالهم وأساليبهم وضوابط قواعد كلامهم ، بالإضافة للأساليب العامة للعقلاء ، فمثل هذا الجمع لا يمكن لأي أحد القيام به ، ولا يتفهمه عامة الناس ، بل يختص فهمه بالفقهاء ، ليجمعوا بين أقوال هذا المتكلم الذي يتصدى لزعامة اجتماعية أو دينية ، أو يفهم كلامه حق فهمه .

حيث تكون له أساليب وقواعد خاصة في الكلام ، فيجمع بين أقواله المختلفة على ضوء تلك الأساليب والقواعد ، وهو مما نسميه بـ (الجمع الاستنباطي) ، وهذا الجمع مما لا يمكن لكل أحد من أبناء العرف القيام به وتفهمه ، وأنما يختص معرفته بأولئك المتخصصين في معرفة لحن كلام الأئمة بأقوالهم وأساليب كلامهم .

كما أكد ذلك صاحب الجوادر في بعض كلماته ، فإن هؤلاء الفقهاء فقط يعرفون قواعد الإعلام والنشر وأساليبه وقوانين الكتمان وموافقه وأساليبه عند الأئمة بأقوالهم وأساليبهم ، وغيرها من الخصائص والأمور التي ذكرناها ، فإن هؤلاء العارفين والمتخصصين هم الذين يحق لهم الجمع بين أقوال الأئمة المختلفة .

كما أن العقلاء أنفسهم يجمعون بين الأقوال المتعارضة لأمثال هذا المتكلم المعين ، الذي يملك مثل هذه الخصائص وأساليب في كلامه ، يجمعون بمثل هذا الجمع فيما لو علموا بأن هذا المتكلم يختلف عن غيره من المتكلمين في أساليبه

وضوابط كلامه ، فبناء العقلاء أيضاً قائماً على مثل هذه الجموع التي يقوم بها الفقهاء بالنسبة لأقوال الأئمة عليهم السلام المختلفة ، بل إن العقلاء إنما يفهمون ويستعرّفون على مقاصدهم من خلال إحاطتهم بالأساليب العامة المختصة بهم ، ولا يسمح لكل أحد في فهمه حقاً أو الجمع بين أقوالهم المتعارضة .

والملاحظ أنَّ الجمع الذي نقول به يشمل أيضاً حمل الكلام على التورية والمعاريض وأمثالها ، فهو أوسع بكثير مما اصطلاح عليه الجمع العرجي ، بل يشمل موارد لم يصطلح عليها بالجمع العرجي فيما لو توفرت فيها شروط الجمع الاستنباطي .

وريثما صحّحنا بذلك بعض الجموع التي قام بها العلماء والفقهاء عبر التاريخ ، مما لا تخضع لضوابط الجمع العرجي والمصطلح ، فيما لو خضعت لضوابط الجمع الاستنباطي ، حيث يعتمد على فقاهة المستنبط ، ولا علاقة له بسيرة العلماء أو العقلاء على مثل هذا الجمع .

ويعتمد مثل هذا النحو من الجمع على ملاحظة الأوضاع والظروف والمخاطبين والمعاصرين للكلام ومستوى الكلام وخصوصياته ، ونوع الحكم أنه ولائي أو غيره ، والإحاطة بكل ما ذكرناه من أساليب الأئمة عليهم السلام في أحاديثهم ، حيث أنّهم يستعملون التيقية والتورية ، والخاص والعام ، والمحكم والمتشبه ، والناسخ والمنسوخ ، وأمثالها ، وكذلك يحيطون بأقسام أقوالهم ، من التعليم والفتيا والحكم الشرعي والولائي وظروف صدور النصّ منهم ، وأسباب اختلاف الأحاديث من الأئمة عليهم السلام أنفسهم ، أو الرواة أو النسّاخ ، والأحكام المرتبطة بهذه الأسباب ، وغيرها الكثير من الأساليب والقواعد العقلائية العامة في محاوراتهم ، أو المختصة في محاورات الأئمة عليهم السلام وأحاديثهم ، حيث لا يكون الفقيه فقيهاً متمكناً من فهم كلام الأئمة عليهم السلام والجمع بين أقوالهم ، إلا إذا كان محيطاً بها ، كما أكد على ذلك الأئمة عليهم السلام أنفسهم في بعض الأحاديث ، كما أشرنا إليه .

وتوضيحة أكثر يلاحظ في تقريراتنا للدروس السيد السيستاني (حفظه الله) في تعارض الأدلة.

خلاصة رأي السيد السيستاني: إن الجمع بين أقوال الأئمة بنحو (الجمع الاستنباطي) أي أنه إنما يمكن الجمع للفقيه العارف بأساليب الأئمة عليهما في كلامهم؛ لأن لهم أسباب خاصة حسب ظروفهم، كما أشير لذلك في الروايات، وأنه لا يعرف كلامهم ولحتمهم إلا الفقيه، ولا بد من ملاحظة أساليب التعليم والفتيا والتورية والكتمان ومعاريض الكلام والحكم الولائي، وأمثالها، ولا بد من دراسة هذه الخصوصية لأن نحملها مباشرة على الجمع العرفي.

ففي رأيه لا يحمل العرف والعلماء العام على الخاص، أو تقديم العام على المطلق، أو الشمولي على البديلي، وأمثالها، بمجرد رؤيتها، بل يدرسون أقوالهم، وربما توصلوا إلى وجوه جمع أخرى من خلال دراسة أساليبهم في الكلام، بل حتى العرف يأخذون بهذه الطريقة في فهم أقوال أمثال الأئمة من زعماء الملل والنحل، أو الجمع بين أقوالهم المتعارضة، فإذا كان المتكلّم كالأئمة من زعماء الملل والنحل لهم ظروفهم ومسؤولياتهم الكبيرة الخاصة، ولهم أساليب وطرق في الكلام كما يصرّحون هم بذلك، أن لهم أساليب التورية والكتمان والتعليم والفتيا والتنقية وإلقاء الخلاف وأمثالها، فإن العرف والعقلاء في فهم كلامهم والجمع بين أقوالهم المتعارضة يختلفون عن فهم المتكلّم العادي.

إذن فيختصّ الفهم والجمع لأقوالهم على الفقهاء المحظيين بأساليبهم، فربما عالجوا الاختلاف في مرحلة سابقة على الجمع العرفي على ضوء تلك الأساليب، فربما طرحا العام أو الخاص لأنّه صدر كتماناً أو تقيّة، فالسيد السيستاني لا ينكر الجمع العرفي كما أنكره جماعة من العلماء الأخذ بالجمع العرفي والدلالة بين الخاص والعام، والمطلق والعام، أو بين البديلي والشمولي، أو التخصيص والنسخ وأمثالها، ذكر منهم المحقق القمي، والمحدث البحرياني والشيخ الحائرى والشيخ

الطوسي ، وقالوا بالتخيير والتساقط ابتداءً فيها ، وإنما السيد السيستاني يذهب أنه عندما نعجز عن حل الاختلاف بالأسلوب الأخرى ، فنأخذ به ويسمي هذا الجمع بـ (الجمع الاستنباطي) المختص بأهل الاستنباط والفقه وهو بدوره جمع عرفي بالنسبة لأمثال الأئمة عليهم السلام والزعماء .

فالجمع الاستنباطي يعتمد على فقاهة الفقيه ، وملاحظة الأوضاع والمخاطبين ومستويات الكلام وأنواعه وخصوصياته ونوع الحكم من تعليم أو فتيا أو ولائي أو تشريعى ، وملاحظة دواعي الكتمان والتورية ، وأمثالها .

فمثلاً: فرق بين التعليم والفتيا ، فالتعليم يعتمد على القرينة المنفصلة دون الفتيا ، ثم فرق بين ورود الخاص بعد العمل بالعام وقبله ، ثم إنهم إنما يأخذون بالجمع الدلالي أحياناً بعد عدم التمكن من علاج الاختلاف بالأسلوب المذكورة في مرحلة سابقة ، فإنهم قبل التفكير بهذه الجموع المذكورة يدرسون الخبرين المتعارضين ، فربما أمكن حل التعارض بطرق أخرى غير هذه الجموع .

ذكر السيد الخوئي رحمه الله وجوه الجمع العرفي :

الأول: إذا تعارض العام والمطلق ، مثال العام : (لا تكرم الفساق) ، والمطلق : (أكرم العالم) ، فذهب الشيخ لتقديم العام ، ووجهه : أن العام لأن دلالته على الشمول بالوضع ، فدلاته عليه تنجيزية ، وأما المطلق فإن دلالته على الشمول معلقة على عدم البيان ، والعام يصلح للبيانية على المطلق .

وأشكال الكفاية : بأن ما يهدم ظهور المطلق هو البيان في مجلس التخاطب بأن يكون قرينة لفظية متصلة بالدليل أو قرينة حالية ، أمّا المنفصل وما هو خارج مجلس التخاطب ، فلا يكون هادماً لظهوره ومانعاً من إطلاقة ، كما في موردنا ، فالعام منفصل .

وأجاب السيد الخوئي رحمه الله : المهم للبيان للمطلق أن يكون قرينة عرفية ، وهناك

معايير أنّ ما يكون قرينة عرفية حال الاتصال فهو قرينة حال الانفصال ، ولا شك أنّ العام المنفصل لو أوصلناه بالمطلق كان قرينة عرفية ، وإنّما الفرق أنّ المتصل يمنع من (أصل الظهور) بينما المنفصل يمنع من (حجّة) الظهور ، بمعنى أنّ المنفصل الذي صدر بعد عام واحد يكشف أنّ المراد الجدي من المطلق قبل عام غير حصة العام ، وإن كان حجّة خلال هذه المدة ، بحيث لا يعقب على مخالفته العام ، وكذلك يحصل التجزئي لو خالف حكم المطلق .

الثاني: إذا تعارض المطلق الشمولي والبدلي ، مثل له في فوائد الأصول للكاظمي : (أكرم عالماً) (بدلي) (ولا تكرم الفاسق) (شمولي) ، فيقدم الشمولي ، كما اختاره المحقق النائيني متّبعاً ، وذكر وجوهها لتقديمه .

منها: أنّ الحكم في الإطلاق الشمولي متعدد بعدد أفراد الشمولي ، بينما في البدلي هناك حكم إلزامي واحد ، ولكنه مرتّص في تطبيقه على أفراد البدلي ، فإذا قدّمنا البدلي على الشمولي انتفي الحكم الإلزامي المنحل بهذه الحصة تماماً ، بينما لو قدّمنا الشمولي على البدلي لم ينتفي الحكم الواحد البدلي ؛ لإمكان تطبيقه على الأفراد والخصوص الأخرى .

وأشكال عليه السيد الخوئي :

١- أنّ هذا الوجه استحساني ، والمهم في باب الألفاظ هدم الظهور ، وهذا الوجه لا يهدمه .

٢- كما أنّ الحكم متعدد في الشمولي بعدد الأفراد ، ففي البدلي أيضاً ينحل الحكم ؛ لأنّه في البدلي يوجد حكمان: أحدهما إلزامي ، وهو حكم واحد ، وترخيصي ، أي ترخيص تطبيق الإلزامي على كلّ فرد ، وهذا منحل ومتعدد بعدد الأفراد ، فإذا قدّمنا الشمولي لا ينتفي الحكم الإلزامي لإمكان تطبيقه على غير حصة التعارض ، ولا ينتفي الترخيص ؛ إذ مع تقديم الشمولي في الحصة لا يمكن تطبيق الحكم الإلزامي البدلي في تلك الحصة .

الأصل في المتعارضين

ويقع البحث في مقامين :

المقام الأول : في مقتضى الأصل بالنسبة لحدود التنافي والتعارض .

المقام الثاني : في مقتضى الأصل فيما وراء حدود التنافي ، ويسمى بمبحث نفي الثالث .

المقام الأول

إن أمكن الجمع العرفي بين المتعارضين أخذ به ، وسيأتي توضيحه ، بأن يحمل كل خبر على موضوع غير موضوع الخبر الآخر ، وبذلك يرتفع التعارض ؛ لأنَّ التعارض لو كان كلا الخبرين يدوران حول موضوع واحد .

وأمّا إذا لم يوجد الجمع بينهما ، فالقاعدة الأولى في المتعارضين وبغض النظر عن ملاحظة الروايات العلاجية التي تبحث حول علاج التعارض ، هي التساقط ، تساقط كلا الدليلين المتعارضين لا التخيير ولا غيره .

والدليل على هذه القاعدة لأنَّ شمول دليل الحجية لكليهما مع تعارضهما غير معقول ، فالدليل الدالٌ على حجية الخبر الواحد واعتباره لا يشمل كلا الخبرين المتعارضين لتعارضهما ، والعلم إجمالاً بذب أحدهما وعدم موافقته للواقع ، فكيف يشمله دليل حجية الخبر .

وأمّا شمول دليل حجية الخبر لأحدهما المعين ، فهو بلا مرجح ؛ إذ أنَّ ترجيح

أحد الخبرين والقول بأنّ هذا الخبر المعین هو الحجّة دون الآخر ، بلا مرجع . وشمول دليل الحجّية لأحد هما لا يعنيه تخيراً ، فهو مخالف لدليل الحجّية ؛ لأنّ الدليل الدالّ على حجّية الخبر - مثلاً - يدلّ على حجّيته معيناً ، لا على حجّيته مخيّراً .

إذن فلم يبق إلّا عدم شمول دليل الحجّية لكليهما . هذا فيما لو كان دليل الحجّية لفظياً .

وأمّا لو كان لبيتاً - كسيرة العقلاء - فإنه يقتصر على القدر المتيقّن ، وهو ما لو كان الدليل وحده ، وأمّا مع المعارضة فلا يشمله .

إذن فالقاعدة الأوّلية تقضي بالتساقط مطلقاً ، ولكن قامت روایات دلت على أنه مع وجود المرجح في أحد الروايتين فيقدم المرجح ، وسنبحث حولها . هذا كلّه بمقتضى القاعدة الأوّلية .

وهناك روایات ونصوص دلت على أنّ القاعدة في الخبرين المتعارضين هو التخيير بينهما ، وبذلك يرفع اليد عن القاعدة الأوّلية التساقط بهذه النصوص الخاصة .

ولكن اعترض عليه :

١ - بأنّ الروایات الدالة على التخيير بين الروایات المتعارضة هي ضعيفة وقاصرة ، أمّا سندًا ، مثل رواية الحسن بن الجهم حول الحدّيثن المختلفين ، فإنّها مرسلة ، ومثلها رواية الحارث بن المغيرة ؛ لأنّ أكثرها مذكورة في احتجاج الطبرسي ، ودلالة ، فلا يمكنها مقاومة القاعدة الأوّلية .

٢ - أنها حملت على التخيير بعد فقدان المرجح لا مطلقاً حتى مع وجود المرجح ، أو بعد فقد المرجح ، كما هو المطلوب هنا .

٣ - أنها حملت على التخيير في زمان حضور الإمام علي عليه السلام ، فلا تشمل زمان الغيبة .

٤ - أنها حملت على التخيير الواقعي ، وأن حكم الواقع واقعاً هو التخيير في مورد التعارض بين الخبرين ، لا ظاهريّي كما هو المطلوب في باب التعارض ، كروايات التخيير في نافلة الفجر المستحبة ، مثل رواية علي بن مهزيار . فالنتيجة سقوط الروايتين المتعارضتين بالمعارضة إذا لم يوجد جمع عرفيٍ بينهما أو مرّجح .

ويعقّب البحث في مقامين :

المقام الأول: مقتضى الأصل الأولى بالنسبة لحدود التنافي وفي دائرة التعارض ، أي فيما يتعارضان فيه .
المقام الثاني: مقتضى الأصل الأولى فيما وراء حدود التنافي والعارض ، ويسمى بمبحث نفي الثالث .

وذكر السيد الخوئي رض : أنه بناءً على الاعتماد على الأخبار العلاجية في معالجة التعارض ، فلا ثمرة لتأسيس الأصل ؛ لأن الأخبار تكفلت لبيان حكم تعارض الأخبار ولا ثمرة للأصل مع وجود الدليل ، وإنما يثمر الأصل في تعارض غير الأخبار ؛ لأن الأخبار العلاجية عالجت التعارض بين الأخبار خاصة دون غيرها ، كما لو وقع التعارض بين اثنين من حيث الدلالة ، أو بين الأخبار المتواترة ، أو في تعارض الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعية ، كما في التعارض بين شيئاً أو فردين من قاعدة اليد ، وذكر أن الأصل في المتعارضين التساقط .

المقام الأول: فلا بد من ملاحظة الدليل على حجيّة الدليلين المتعارضين ، أمّا أن يكون بناء العقلاء ، وهو دليل لبي ، أو دليلاً شرعاً إمضايّاً لما بني عليه العقلاء ، أو دليلاً شرعاً تأسييّاً .

١ - فإن كان الدليل على حجيّتها بناء العقلاء ، فهنا ثلاثة مراحل متتالية :

المرحلة الأولى: الجمع بين الدليلين ، وذلك فيما إذا أمكن استكشاف مراد

الشارع من مجموعهما بملحوظة القواعد التي يراعيها في إبراز مقاصده ، ويعبر عن ذلك بالجمع العرفي أو بتعابيرنا بالجمل الاستنباطي .

المرحلة الثانية: بعد تعدد المرحلة الأولى ، فتلحوظ المرجحات على الاختلاف في الاقتصار على المرجحات المنصوصة ، أو التعدّي لغيرها ، ثمَّ مقياس التعدّي ؛ لما يوجب الظنَّ بأقربية أحدهما للواقع أو غيره ، أو كما ذهب إليه بعض الأعلام ، وأنَّه يلزم أن يكون المرجح على نحو ينحلُّ به العلم الإجمالي بكذب أحدهما ، بأنَّ تصرف الرببة الناشئة من التعارض أو العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع من أحدهما للآخر ، وهذا هو المقصود من مقوله عمر بن حنظلة ، كما سيأتي ، كما لو اختلف طبيان في تشخيص المرض ، ولكن درجتهما متفاوتة ، بحيث يكون قول أحدهما هو المعتمد عليه بحسب بناء العقلاه دون الآخر .

المرحلة الثالثة: بعد تعدد الجمع والترجح ، فالأصل الأقلِّي في المتعارضين ويفضَّل النظر عن ملاحظة الروايات العلاجية هي التساقط ؛ لأنَّ العقلاه لا يرون شيئاً منها حجَّة في حدود ما يتناقشان فيه ؛ وذلك لأنَّ حجَّة خبر الثقة - مثلاً - عندهم من باب الطريقة للواقع ، ولازم طريقة كلِّ منها إلغاء طريقة الآخر .

وبعبارة أُخْرى: أنَّ سيرة العقلاه دليل لَيْبي يقتصر فيه على القدر المتيقن ، وهو سيرتهم على حجَّة الدليل لو كان وحده ، وأمَّا مع المعارضة مع دليل آخر فلا سيرة لهم على حجَّيته .

وذكر السيد الخوئي ت: لو تعارض ظاهر اثنين ، فلم يتحقق بناء من العقلاه على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر ، فتكون مثل هذه الآية من المجمل بالعرض ، وإن كان مبيَّناً بالذات .

٢ - وأمَّا لو كان الدليل على حجَّيتهمما هو الدليل الشرعي الإمضائي لسيرة العقلاه وبنائهم ، فحاله حال الوجه السابق ؛ وذلك لأنَّ الدليل الإمضائي يتبع في الحكم

ما وقع عليه إيماء .

٣ - وأما لو كان الدليل على حججيهما الدليل الشرعي التأسيسي ، فهو وإن كان مجرد افتراض لا واقع له في الخارج ؛ إذ لا يوجد مثل هذا الدليل على حججيهما ؛ لأنَّ الدليل القائم على حجية الحجج كخبر الواحد ، هو بناء العقلاه فحسب ، وما ذكر من أدلة لفظية فهو تأكيد وإيماء له ، ولكن مع ذلك وقع البحث بين العلماء واختلفوا فيه على قولين :

القول الأول : التساقط ؛ وذلك لأنَّه لا يعقل شمول دليل الحجية لكلا الدليلين مع تعارضهما ، فإنَّه يعني التبعد بالمتناقضين ، وإلى ذلك ذهب السيد الخوئي عليه السلام : لا يمكن شمول الدليل لحججته لكلا المتعارضين ؛ لأنَّه يلزم منه التبعد بالمتناقضين ، وهو غير معقول ، وشموله لأحدهما بعينه ترجيح بلا مردج ، فيتعين عدم شموله لأيِّ منها .

فالدليل الدال على حجية الخبر الواحد واعتباره لا يشمل كلا الخبرين المتعارضين ، لتعارضهما والعلم الإجمالي بكذب أحدهما ، وعدم موافقته للواقع مع استلزماته للتبعُّد بالمتناقضين .

وأما شمول دليل الحجية لأحدهما دون الآخر ، فإنَّه ترجيح بلا مردج بعد وجود ملاك الحجية في كلِّ منها ، فإنَّ ترجيح أحد الخبرين معيناً والقول بأنَّ هذا الخبر المعين هو الحجة دون الآخر ، بلا مردج . وكذلك شمول دليل الحجية لأحدهما لا بعينه تخيراً ، فهو مخالف لدليل الحجية ؛ لأنَّ الدليل الدال على حجية الخبر - مثلاً - إنما يدلُّ على حججته معيناً لا على حججته مخيراً ، فلم يبق إلا عدم شمول دليل الحجية لكليهما ، وهو التساقط .

القول الثاني : حجية كلا الدليلين المتعارضين (على نحو التخيير) . بتقريره : أنَّ دليل الحجية له إطلاق افرادي ، وإطلاق أحوالى ، أيَّ كما أنه يدلُّ على حجية

كل مصدق من مصاديق الخبر بإطلاقه الأفرادي ، كذلك يدل على حججته في كل حال ، حتى حال تعارضه بالخبر الآخر ، بمقتضى إطلاقه الأحوالى ، ولكن الأخذ بإطلاقه الأحوالى في مورد التعارض رىما أنه يلزم منه محدود التبعد بالمتناقضين ، لذلك نرفع اليد عن إطلاق دليل الحججية الأحوالى الذي هو منشأ بروز التنافي بين الدليلين بأحد نحوين :

النحو الأول: أن يقيّد حججته كل من الدليلين (بعدم) الأخذ بالأخر ، كما لو قال : خذ بخبر زرارة إن لم تأخذ بخبر محمد بن مسلم ، أو بالعكس .

أشار له السيد الخوئي ^ت : رىما يقال : إن مقتضى الأصل عند التعارض التخيير ؛ لأن كلاً من المتعارضين محتمل الإصابة للواقع ، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكلٍّ منها إلّا لزوم التبعد بالمتناقضين ، وهذا المحدود يندفع برفع اليد عن إطلاق دليل الاعتبار بالنسبة لكلٍّ منها بتقييده بترك الأخذ بالأخر .

ولكن يلاحظ على هذا النحو من التقييد أنه لا يرفع الإشكال مطلقاً ، لأنه لو لم تأخذ بشيء من الخبرين فيتتحقق موضوع حججية كليهما ؛ لأن موضوع حججية كلٍّ منها هو ترك الآخر ، لذلك لو تركهما فيكون كلامها حجة ، أشار له السيد الخوئي ^ت : « بأن لازم هذا التخيير اتصف بكلٍّ منها بصفة الحججية عند ترك الأخذ بهما ، فيعود محدود التبعد بالمتناقضين »^(١) ، ويمكن أن يضاف لذلك أن الدليل اللفظي يدل على الأخذ معيناً لا مخيراً .

فيجب الأخذ بهما معاً ، وهذا يعني التبعد بالمتناقضين .

النحو الثاني: أن نقّيّد حججته كلٍّ منها (بالأخذ به) ، بأن يكون خبر زرارة حجة فيما لو أخذ به ، وخبر محمد بن مسلم حجة فيما لو أخذ به ، وحيث لا يمكن الأخذ

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٤١ .

بكليهما لفرض وجود التنافي بينهما ، فلا يتحقق موضوع حججيهما معاً أبداً ليلزم محذور الجمع بين المتناقضين ، وأشار له السيد الخوئي عليه السلام : « يمكن تقييد الحججية في كلّ منها بالأخذ به ، ونتيجه التخيير وجواز الأخذ بأيّ منها شاء المكلف »^(١) .

وقد يعترض على هذا النحو من التقييد في إطلاق الدليلين باعتراضين :
أولاًً : أنّ نتيجة هذا التقييد الالتزام بعدم حججية كلا الدليلين في صورة عدم الأخذ بهما ، وأشار له السيد الخوئي عليه السلام .

ثانياً : أنّ القائلين بالتخيير لا يقولون بذلك ، أي بتفيد حججية كلّ واحد منهما بالأخذ به ، بل يلتزمون بوجوب الأخذ بأحدهما ، كما ورد ذلك في الأخبار العلاجية .

أما الاعتراض الأول فيندفع بأنه لا محذور في الالتزام بعدم حججية كليهما ، على تقييد عدم الأخذ بأيّ منهما ، فترجع في حكم المسألة للإطلاقات والأدلة الأخرى أو الأصول النافية أو المثبتة .

وأما الاعتراض الثاني : فلم يثبت عدم التزام القائلين بالتخيير بذلك - أي : بتفيد الحججية بالأخذ به - والأخبار التي استدلّ بها على التخيير غير تامة سندًا أو دلالة أو كليهما ، كما سيأتي .

ولكن الاعتراض الذي يمكن توجيهه لهذا النحو من الجمع المذكور : أنه ليس هذا القول مما يعترف به العقلاء ؛ وذلك لأنّ الحججية إنما تجعل لطريق لكي يؤخذ به ، لا أنّ الطريق إذا أخذ به عند ذاك تجعل الحججية له ، بحيث تعلق حججته على اختيار الإنسان له ، كما هو الحال في الاعتبارات القانونية من عقود وإيقاعات .

وعلى ضوء ما ذكرناه يتعرّف القول الأول وهو التساقط .

هذا كله ضوء الأصل الأولى والقاعدة الأولى في التعارض ، ولكن ربما يقال : أن هناك روایات دلت على التخيير بين الخبرين المتعارضين ، وهو مقتضى القاعدة الثانية ، وسيأتي الحديث عنه في محله .

واعتراض السيد الخوئي رض على النحو الثاني من التخيير : أن لازمه لا يكون شيء من المتعارضين حجّة في فرض عدم الأخذ بهما أصلًا ، فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبة للواقع ، فيتمسك بالبراءة لو لم يكن دليل من عموم أو إطلاق أو أصل ثابت للتکلیف ، ولا يتلزم القائل بالتخییر بذلك .

هذا كله في الكلام حول الأصل في المتعارضين حسب القاعدة الأولى ، وسيأتي الحديث حول الأصل بمقتضى النصوص والأخبار العلاجية .

المقام الثاني

حول نفي الثالث ، أي حجّة المتعارضين فيما وراء حدود التنافي فيهما .
وتعریفه : نفي حكم ثالث عن الموضوع غير الحكمين اللذين دلّ عليهما الدليلان أو الخبران المتعارضان ، فإنّ كلّ خبر يثبت حكمًا للموضوع غير الحكم الذي يثبت الآخر ، كما لو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة ، فهما بمدلولهما المطابقي يدللان على حكمهما وبمدلولهما الالتزامي ينفيان ثبوت حكم ثالث للموضوع غيرهما ، كالاستحباب أو الإباحة أو الكراهة .

والكلام بين العلماء فيما لو قلنا بتساقط الخبرين في مدلولهما المطابقي عن الحجّة لأجل التعارض ، والأصل فيه هو التساقط ، ولكن هل تبقى دلالتهما الالتزامية على حجّيهما بالنسبة لنفي الثالث أم تسقط كذلك .

وكما يأتي في الأحكام يأتي في الموضوعات ، كما لو قامت ببيانه على أنّ المال لعمرو ، وأخرى على أنه لزيد ، فكلا البيتين تنفيان كون المال لخالد التزاماً .

ومورد الكلام دلالة الدليلين على نفي الثالث بالدلالة الالتزامية ، وأماماً موضوعه ومورده : فيما إذا لم يعلم إجمالاً بمطابقة أحد الدليلين لا على التعيين للواقع ، فإننا لو علمنا بذلك فإنه بنفسه ينفي الثالث ؛ لأن المورد يكون من باب اشتباه الحجّة باللّاحّة ، وانتفاء الثالث فيه من الواضحات ؛ وذلك لأنّنا نقطع بأئمّة الحكم الواقعي بين هذين الدليلين .

فمورد البحث لو لم نعلم بالمطابقة لذلك نتحمل مخالفة كلا الدليلين للواقع ، فيكون هناك مبرر للالتزام بحكم ثالث ؛ إذ ليس هناك ما يفرض لزوم كون أحد الدليلين المعارضين مطابقاً للواقع ، مع احتمال مخالفة كليهما للواقع ، وللعلماء في إثبات نفي الثالث وعدمه رأيان :

الرأي الأول: إثبات نفي الثالث بعد سقوط الدليلين عن الحجّة ، وذهب إليه المشهور من علمائنا المتأخرين ، أمثال صاحب الكفاية والمحقق النائيني والمحقق الإصفهاني رحمه الله ، وغيرهم ، ولهم في إثباته مسالك ، فبعضهم - كصاحب الكفاية رحمه الله - ذهب للالتزام بوجود الحجّة بين الدليلين المعارضين بالنسبة للمدلول المطابقي لهما ، لأن يكون أحدهما غير المعين حجّة ، وذهب الشهيد الصدر للتبعية في الثبوت والسقوط ، والمتى ذهب لعدم التبعية فهو وإن لم يكن حجّة في المدلول المطابقي ، ولا نأخذ به (لأجل التعارض) ، ولكنه حجّة بالنسبة لنفي الثالث ، وبعضهم - كالمحقق النائيني رحمه الله - ذهب إلى حجّة الدليلين في المدلول الالتزامي مع سقوطها في المدلول المطابقي ، وعدم سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجّة بعد سقوط المطابقة عن الحجّة .

الرأي الثاني: إنكار دلالة الدليلين المتنافيين على نفي الثالث . ذهب إليه السيد الطباطبائي والسيد الخوئي رض ، ومن جملة أدلةهم سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجّة بعد سقوط المطابقة عنها .

ونستعرض بعض طرق المثبتين لدلالة الدليلين المتنافيين على نفي الثالث ، ومن خلال مناقشتها يتبيّن أدلة المنكرين لها .

الطريق الأول: ما ذكره صاحب الكفاية ^{متى} : أن الخبرين المتنافيين لولا العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع لالتزمنا بالحججية في كليهما ، والعلم الإجمالي المذكور هو الذي يمنعنا من الالتزام بثبوت الحججية الفعلية لهما معاً ; للزوم محذور التعبّد بالمتنافيين ، ولكن من الواضح أن العلم الإجمالي بكذب أحدهما إنما لا يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحججية لا كليهما ، فلا مانع من شمول دليل الحججية لأحدهما لا بعينه ، وهذا ما ذكره بعض الأعلام في توضيح رأي صاحب الكفاية ^{متى} .

ويمكن أن نوضحه بعبارة أخرى :

أنّ ما يسقط عن الحججية بسبب التعارض أحد الخبرين لا يعنيه لا كلاهما ؛ لأنّ المتعارضين مما يعلم بكذب أحدهما إجمالاً ، وهو غير حجّة يقيناً ، ولكن لما لم يكن معيناً ، فيحتمل صدقه على كليهما ، ولذلك كان واحد منها مما يحتمل عدم حججته ؛ لكونه مما يحتمل أنه المعلوم إجمالاً كذبه ، فلا يمكن الأخذ بكليهما ، وثبتت الحججية الفعلية لهما ، ويكون حاله كمالاً اشتبه خبر الفاسق بخبر العادل ، فما يسقط عن الحججية أحدهما لا يعنيه لا كلاهما ؛ إذ لا يمكن الحكم بصدق كليهما ، ولكن نحتمل صدق أحدهما فيشمله دليل حججية الخبر ؛ لأنّ موضوع دليلها هو (الخبر المحتمل الصدق) ، فإذا ثبتت حججية أحدهما لا على التعين ، فهو يكفي لنفي الثالث ، فلا تثبت حججية الخبر الدال على الوجوب أو الحرمة ، فهو يكفي في نفي الإباحة .

وقد اتفق المتأخرون عنه تقريباً ممن فسر كلامه بهذا التفسير على الاعتراض عليه بما جاء في مصباح الأصول : بأنه يوجد عندنا خبران معيناً ، وقد فرض عدم شمول دليل الحججية لخصوص كلّ منها بحدّه ، وليس عندنا في الخارج ما يطلق

عليه عنوان أحدهما كي يشمله دليل الحجّة ، فإنّ عنوان أحد الخبرين لا بعينه عنوان انتزاعي ، لا وجود له في الخارج ولا ماهية ، فلم يبق شيء يكون موضوعاً لدليل الحجّة ونافيًّا للثالث^(١) .

ويظهر من السيد الخوئي تلخّصاً أنَّ أحدهما لا بعينه لا مصدق له في الخارج، فلامعنى لكونه حجّة، فإنه بعد عدم حجّية خصوص الخبر الدال على الوجوب وخصوص الخبر الدال على الحرمة لا يبقى شيء يكون موضوعاً للحجّية ونافياً للثالث، ويضاف له: أنَّ جعل الحجّية بهدف احتجاج المولى به على العبد، والقابل للاحتجاج هو الواحد المعين، وأما الواحد لا بعينه فلا يقبل الاحتجاج به؛ لأنَّه لا وجود له في الخارج، بالإضافة إلى أنَّ المركبات الذهنية العقلائية تأبى حجّية الواحد المردّ الذي لا يلمس ولا يتشخص.

وتوسيعه: أنَّ نتيجة الدليل هو حجَّةٌ (أحدُهُما)، ولكنَّ أدلةً حجَّةٍ الخبر
لاتدلُّ على حجَّةٍ (أحدُهُما) وهو عنوان انتزاعيٍّ، ولكنَّ يشكلُ عليهُ أنَّ عنوان
(أحدُهُما) لا على التعيينِ، لا وجودَ له في الخارجِ، فلا تشملهُ أدلةُ الحجَّةِ؛ لأنَّ ما
هو موجودُ في الخارجِ الفردُ المعيَّنُ، لا عنوانُ أحدُهُما، وأدلةُ حجَّةِ الخبر
مختصةُ بالخبرِ المعيَّنِ، ولا تشملُ عنوانَ أحدُهُما، والمفروضُ حينَ سقطِ كلا
الخبرينِ عنِ الحجَّةِ لأجلِ المعارضةِ، والقولُ بالتساقطِ، فلا يبقىُ شيءٌ يكونُ
موضوعًا لدليلِ الحجَّةِ، وينفيُ به الثالثُ، وخلالِهِ أنَّ أدلةَ الحجَّةِ تختصُّ بالخبرِ
المعيَّنِ الموجودُ خارجًا، وهو الخبرُ المعيَّنُ، وهذا قد سقطَ بسببِ المعارضةِ،
وأمَّا عنوانُ (أحدُهُما) فلا وجهٌ لهُ آخرٌ ليشملهُ دليلُ الحجَّةِ.

وأشكال عليه بعض الأعلام:

١٠ - بالنقض بموارد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين والشك في نجاسته

(١) مصباح الأصول : ٣٦٧ و ٣٦٨ .

الآخر، حيث التزم هذا القائل بجريان أصلالة الطهارة في واحد لا بعينه ، فإذا توضأ بأحد الإناءين وصلى ، ثم غسل بالماء الآخر مواضعه ووضوئه وتوضأ ثانية به ، حكم بصحة وضوئه ، مع أن الممحظور المذكور يأتي فيه أيضاً .

٢- بالحل أن أدلة الحجية تشمل عنوان أحدهما؛ وذلك لأن لهذا العنوان وجوداً بوجود منشأ انتزاعه ، فإن عنوان (أحد الخبرين) من العناوين الانتزاعية التي يتزعّها العقل من شيئاً بعد إلغاء خصوصية كلّ منهما وأخذ الجامع بينهما ، وهو كبقية الأمور الانتزاعية وجوده في الخارج بوجود منشأ انتزاعه ، فإذا كان منشأ من نوع الجوهر كان عنوان أحدهما الموجود بوجود الجوهر جوهراً ، وإن كان عرضأ كان عرضاً أيضاً ، فوجوده يتبع منشأ انتزاعه وجوداً و Mahmah ، فإذا كان منشأ الانتزاع خبراً كان العنوان الانتزاعي خبراً أيضاً ، وهذا من الواضحات ، فإذا كان خبراً شمله دليل الاعتبار .

وقد ذكرنا في محله : أن الصفات النفسية تؤخذ في موضوعات الأحكام ، ولكن تعدد الصفات النفسية لا تدور مدار تعدد الشيء خارجاً ، بل تدور مدار تعدد العناوين النفسية ، فيمكن أن يكون ما في الخارج واحداً ، ولكنه متعدد في الذهن عنواناً ، حيث له عناوين ذهنية متعددة ، وبذلك تتعلق الصفات النفسية المتعددة بالعناوين الذهنية المتزرعة من الشيء الواحد خارجاً ، وهذا من الحقائق الواضحة ، وربما كانت لهذه العناوين المتزرعة من وجود خارجي واحد أحكام متعددة بتنوع عناوينها ومتعلقاتها الذهنية ، فالشخص يكون واحداً خارجاً ، ولكن نتيقن في الذهن بعدهاته بعنوان أنه زيد ، ونشك في عدالته بعنوان أنه عمرو ، فيتعدد الحكم بتنوع العنوان .

وهكذا فيما نحن فيه ، فإن عنوان أحد الخبرين بما أنه متزرع من الخبر المخالف للواقع يقيناً لا يكون حجة ، وبما أنه متزرع من الفرد المشكوك صدقه وكذبه ، فيكون حجة ، كشمول أدلة حجية الخبر لكلّ خبر مشكوك الصدق والكذب ، ولا مانع

من أتصف عنوان واحد مثل (أحدهما) بوصفين نفسيين لعدد المتعلق والعنوان ، بعد أن كان تعدد الصفات النفسية يدور مدار تعدد العناوين النفسية الإدراكية ، ويضاف لذلك تعلق أحكام اعتبارية بعنوان أحدهما ، كما هو الحق في الواجب التخييري حيث إنه متعلق بعنوان أحدهما في الأصول .

٣ - أن كل ذلك يبني على وجود دليل للفظي على حجية خبر الثقة من عموم أو إطلاق تأسيسي لا أن دليلا إمضائي لبناء العقلاء ؛ لأنّه تتبعه في حدوده وخصائصه ، فإذا وجد مثل هذا الدليل اللغطي فيمكن القول بشموله للأفراد المعينة وغيرها ، ولكنّه مجرد فرض ؛ لأن الدليل على حجية الخبر ببناء العقلاء ، والاستدلال ببناء العقلاء على نفي الثالث يبني على أمرين :

الأمر الأول: التأكيد من التزام العقلاء في موارد الخبرين المعارضين ببني الثالث بهما ، وهو يعتمد على ملاحظة الشواهد العقلائية الدالة على ذلك ، ومجرد الفرض لا يكفي للإثبات ما لم يقترن بشواهد .

الأمر الثاني: أن لا يمكن تفسير بنائهم بالطرق الأخرى ، وإنما ينحصر تفسير بنائهم بهذا الطريق .

ولكن يلاحظ على بعض الأعلام : أن ما ذكره من وجود عنوان (أحدهما) مخالف لما ذهب إليه أكثر العلماء من عدم وجوده خارجاً ؛ لأنّه فرد مردّد ، ويعرف به الوجدان ؛ لأنّ ما في الخارج هذا يعنيه لا أن الموجود هذا أو ذاك ، وأدلة الحجية والأحكام إنما تتعلق بالخبر الموجود خارجاً ، فإنه الحجة وذو الأثر لا العنوان الفرضي الذهني ، أو عنوان يتطابق بالدقة عما هو في الخارج .

الطريق الثاني: أن إطلاق أدلة حجية الحجج يقتضي حجية كل من الدليلين المعارضين ، وبما أن هذه الأدلة كما لها إطلاق أفرادي فلها إطلاق أحوالى ، بحيث تشمل الدليل ، سواء كان له معارض أو لا ، وسواء كان معارضه مخالفًا للواقع

أولاً ، والأخذ بكل الإطلاقين غير محتمل للعلم بمخالفة أحدهما للواقع ، فلا بد من رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى بتقييد كلّ منها بفرض كون الآخر مخالفًا للواقع ، فنقول : إنّ هذا الدليل حجّة إذا كان الآخر مخالفًا للواقع ، وكذلك الآخر ، والضرورات تقدّر بقدرها ، وبذلك يتمّ الجمع بين الدليلين ، فإنّا نعلم إجمالاً بأنّ أحدهما مخالف للواقع ، فتكون حجّية أحدهما واصلة لوجود شرط حجيته ، وهو مخالفة الآخر للواقع ، ولكنّها حجّة غير متميزة ، فتدخل في موارد اشتباه الحجّة باللاحجّة ، ونفي الثالث فيها واضح.

والظاهر أنّ هذا الدليل متاثر بدليل صاحب الكفاية $\text{بـ} \langle \rangle$ عند التأمل .

وأشكل عليه :

١ - أنه يبني على ثبوت الدليل اللغطي التأسيسي على حجّية الحجّ ، كخبر الثقة والظواهر ، لنفترض أنّ لها إطلاقاً أفرادياً وأحوالياً ، ولكن ذكرنا ما فيه ، فلا نعيد .

٢ - أنّ مثل هذا الجمع لا يتوافق مع ارتکازات العقلاة أو سيرتهم ، فإنّ الشواهد العقلائية لا تؤيد هذا الأسلوب من الجمع ، بأنّ يعتبروا الحجّية لأحد المتعارضين بشرط مخالفة الآخر للواقع ، سواء كان هذا الطرف بنفسه مخالفًا للواقع أو لا .

ولا وجه للالتزام بأنّ مستند هذا الجمع القاعدة المشهورة (الجمع مهمّا أمكن أولى من الطرح) .

وذلك لأنّ هذه القاعدة نفسها باطلة ، فإنه لا يعتبر من الجمع إلا ما كان وفق الموازين العقلائية ، فإذا كانت الارتکازات العقلائية مخالفة لهذا الجمع ، أو على الأقلّ لا نعلم بموافقتها له ، فإنه يسقط .

الطريق الثالث: ما ذهب إليه المحقق النائي $\text{بـ} \langle \rangle$ وجماعة ، من التفصيل بين المدلائل الالتزامية للكلام ، أي ما يدلّ عليها اللفظ بالدلالة الالتزامية اللغطية ، ولوازم الكلام ، التي هي لازم للمعنى واقعاً وخارجاً ، ولكنّ اللفظ لا يدلّ عليها بالدلالة

الالتزامية ، فالدلائل المتعارضان ينفيان الثالث فيما إذا كان مدلولاً التزاماً لهما لا لازماً للدلائلين .

توضيحة: هناك فرق بين المدلول الالتزامي للدلائل المتعارضين ، وبين لوازم الكلام ، فالدلالة الالتزامية هي من أقسام الدلالة اللغوisticية الوضعية ، ويعتبر في تتحققها اللزوم عقلاً وعرفاً بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخضر ، بحيث يكفي فيه تصور الملزوم لقصور اللازم والملازمة ، فالكلام كما يدل بالوضع على المدلول المطابقي يدل كذلك على المدلول الالتزامي ، ولكن بصورة طويلة .

أما لوازم الكلام فلا يدل عليها الكلام بالدلالة الوضعية ، وإنما تعرف بواسطة حكم العقل بالتلازم بين مفاد الكلام وبينها .

أما كيف تتحقق الدلالة الالتزامية للكلام ، فهناك عوامل كثيرة ذكرناها في مبحث الوضع ، بأنه يحدث بموجب قانون تداعي المعاني ملازمة ذهنية بين مفهومين ، فبمجرد حضور اللفظ في الذهن يحضر المعنى بموجب الدلالة الأننسية ، وهو بدوره يكون سبباً لحضور معنى أو معانٍ آخرى ملازمة لمعنى اللفظ على ضوء قانون تداعي المعاني ، بمعنى أنَّ المعاني يجذب بعضها بعضاً للذهن .

ومنشأ حصول التقارن الذهني بين الشيئين أو الأشياء ذكرت في علم النفس .

١ - التقارن المتكرر في الإحساس بين الشيئين .

٢ - التضاد بين الشيئين ، فإنَّ تصور السواد يؤدي لتصور البياض مثلاً .

٣ - الشابة .

وأما في باب الألفاظ ، فإنَّ الغالب فيها أنَّ منشأ تلازم اللفظ مع معناه أو سائر المعاني أو تداعي المعاني هو كثرة التقارن بينهما في الإحساس ، فدلالة اللفظ على معناه لا تتحقق بمجرد الوضع ، بل لا بدَّ من تكرر استعمال اللفظ في معناه ، ليتحقق مثل هذا التقارن في الإحساس بينهما .

وقد يكون منشأ التداعي التشابه أو التضاد ، فحين يسمع لفظاً فكما يحضر معناه يحضر ضده أو مشابهه .

ويظهر من ذلك أن المدلول الالتزامي عبارة عن معنى آخر يلزم المعنى المطابقى للفظ لزوماً ذهنياً بيناً ، وبحيث تتعقد للفظ ظهور فيه ، كما انعقد له ظهور في المعنى المطابقى .

وأمّا إذا لم يكن بين المعنيين ملازمة ذهنية ، وإنما كانت ملازمة خارجية فحسب ، فلا يكون المعنى اللازم مدلولاً لالتزاماً للكلام ؛ لأنّ مجرد الارتباط الواقعي والخارجي بين الشيئين لو لم يكن في وعاء الذهن لا يوجب الظهور والخطور الذهني ، الذي هو الملاك والمعيار في باب دلالة الألفاظ .

ومثال المدلول الالتزامي ما لو دلّ دليلاً على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وأخر على حرمته ، فدليل الوجوب يدلّ بالدلالة الالتزامية على نفي الحرمة والإباحة ، والاستحباب والكرامة ، ودليل الحرمة كذلك يدلّ على نفي غير الحرمة من الأحكام الأربع ، وكما يكون الدليل حجة في المدلول المطابقى كذلك هو حجة في المدلول الالتزامي أيضاً .

ويظهر من المحقق الثنائين ^{٣٧} في بحث الأصل المثبت : أن حججية لوازم الكلام إنما تكون في حالة حججية الكلام بنفسه ، وأمّا على تقدير سقوط المدلول المطابقى عن الحججية ، كما في الدليلين المتعارضين ، فلا يمكن الالتزام بحججية لوازمه بخلاف المدلول الالتزامي ، فإنه لا يسقط عنه الحججية بسقوط المدلول المطابقى عنهم ، فهو يتبع المدلول المطابقى في الوجود لا في الحججية .

ففي المثال المذكور بما أن المدلولين الالتزاميَّين لكلٍّ منها يتعارضان في نفي الحكم المذكور في الدليل الآخر ، فهما يتتساقطان كالمدلولين المطابقيَّين ، أمّا ما وراء ذلك بالنسبة للأحكام الثلاثة : الإباحة والاستحباب والكرامة ، حيث تتوافق

فيها المداول الالتزامية ، فلا تسقط بسقوط المدلول المطابقي للدلائلين ، ولا مانع من الالزام بحججة المدلول الالتزامي لهما ، ويتم به نفي الثالث .

واعترض على المحقق النائيني ^ش باعتراضات ذكرت في مصباح الأصول ، ولكن أجاب عنها بعض الأعلام ، نشير إلى بعض الاعتراضات والأجوبة .

الاعتراض الأول: ما في هامش أجود التقريرات : «أن الدلالة الالتزامية في الحججة أيضاً تابعة للدلالة المطابقة ، كما أنه في الوجود تتبعها ؛ وذلك لأن الحكاية عن اللازم إنما كانت حجة ولو مع عدم التفات المتكلّم إلى الملازمة ، وعدم قصد الحكاية عنه ؛ لأن ثبوت الملزم والتعمّد به يقتضي التعمّد بلازمه ، لبناء العقلاه على ذلك في باب الظاهرات ، فإذا لم يثبت الملزم لم يثبت اللازم أيضاً»^(١) .

ونتيجته تبعية المدلول الالتزامي للمطابقي في الوجود والسقوط والحججة ، فكما أنه لو لم توجد دلالة مطابقة فلا توجد الالتزامية ، وكذلك في سقوطه ، وتدلّ على ذلك سيرة العقلاه ومرتكزاتهم .

وأجاب عنه بعض الأعلام : أنه كما يبدونا نظر للوازم التي قد لا يلتفت إليها ، ولكن بحثنا ليس حول هذه اللوازم ، بل عن تلك اللوازم التي يكون الكلام ظاهراً فيها ، كظهور ثانٍ وراء ظهوره في المدلول المطابقي لتشمله أصالة الظهور ، فهو خروج عن البحث .

الاعتراض الثاني: توضيح إشكال السيد الخوئي ^ش : المدلول الالتزامي ليس الكلّي الساري على سنته ، وإنما هو الحصة الخاصة التوأمة مع المدلول المطابقي ، فإذا أخبر أحد أن زيداً شرب السمّ فهو إنما أخبر بمותו المسبب عن شرب السمّ لا بمؤثر على نحو الإطلاق ، ولو أخبر بفري الأوداج فيدلّ خبره بالدلالة الالتزامية

على موته ، ولكن المدلول الالتزامي ليس الموت بقول مطلق ، بل الحصة الخاصة من الموت المستند لفري الأداج ، وموردنـا لم يثبت نفي الإباحة التوأمة أيضاً ولا مانع من ثبوت إباحة أخرى بسبب آخر .

الاعتراض الثالث: ما جاء في المحاضرات ومصباح الأصول : «أن الكلام الذي يكون ظاهراً في مدلول مطابقي ينعدل له ظهور في مدلوله الالتزامي أيضاً ، فالظهور متعدد ، ولكن ظهوره في المدلول الالتزامي ليس على نحو الإطلاق ، بل يدل على حصة خاصة منه ، وهي الحصة الملازمة للمدلول المطابقي ، فالدليل الدال على حرمة الرؤية - مثلاً - يدل على عدم كونها مباحة أيضاً ، ولكن لا عدمها على الإطلاق ، بل خصوص نفي الإباحة الملازم للحرمة ، فلو لم يكن الالتزام بالمدلول المطابقي لسقوط الدليل عن الحججية ، انتفى المدلول الالتزامي المذكور أيضاً ، فإن نفي الإباحة هنا مقترب بالحرمة ، ومع عدم ثبوت الحرمة لا يجدinya نفي الإباحة تعبدأ ، فهو يسقط بنفسه بسقوط الحرمة ، وليس بحاجة إلى ناف ، فالمراد من نفي الإباحة الذي يدل عليه الدليلان بالدلالة الالتزامية هو خصوص الحرمة ، ومع سقوطها فلا يبقى نفي الثالث»^(١) .

ولكن يظهر ضعف هذا الاعتراض مما ذكرناه من تداعي المعاني ، فإن ظهور الكلام بالمدلول الالتزامي إنما هو بالدلالة الأنسيّة والاقتران بين الصّدرين ، فبسماع جملة (تحرم الرؤية) يخطر في الأذهان عدم إياحتها ، بمقتضى علاقة التضاد بين الحرمة والإباحة ، وعلى ضوء قانون تداعي المعاني ينعدل للكلام ظهور في نفي الإباحة مطلقاً ، دون الحصة من الضد الملازمة للضد الآخر ، وبعتبر كالتصريح بمعنى الضد .

الاعتراض الرابع: أن أساس التفكير بين المدلول المطابقي والالتزامي

(١) محاضرات في أصول الفقه : ٣ : ٧٦ . مصباح الأصول : ٣ : ٣٧٠ .

في الحججية ، هل هو القول بتعدد الظاهرات للجملة الواحدة للمدلول المطابقي ، ومدليلها الالتزامية فيكون كل واحد منها مسؤولاً لأصالة الظهور بصورة مستقلة ، فلا يسقط أحدها لسقوط الآخر ، ولكن ننكر تعدد الظاهرات في الجملة الواحدة ، سواء كانت إنشائية أو إخبارية ، فلا يصل المجال للبحث عن التفكك في حججية الظاهرتين وعدمه ، مع عدم وجود ظاهرات متعددة ، بل إنها من قبيل القسم الثاني الذي ذكره المحقق النائيبي ^{٢٧} ، وهي لوازم الكلام ، وقد ذهب إلى عدم تبعيتها للدلالة المطابقية في الحججية .

ويلاحظ عليه : أنَّ الدلالة اللفظ ثلاثة مراحل : الدلالة التصورية أو الأنسيَة ، أي تبادر خطرور المعنى من اللفظ وهو يحصل حتى من الحجر ، والدلالة التصديقية الأولى ، وتسمى بالتفهيمية ، أي أنَّ المتكلَّم قاصد لتفهيم معناه وإيجاده في ذهن المخاطب ، لا أنه غافل ، ويعني أنَّ ما قصد تفهمه يريده جدًا لا هزلاً وتنقية ، والدلالة التصديقية الثانية ، وهي مرحلة الحججية أو الجديَّة ، ولا شك بأنَّ حصول الدلالة الالتزامية للكلام في المرحلة الأولى ، فإنَّه بتصور المدلول المطابقي يتصور المدلول الالتزامي بموجب التلازم بينهما في الذهن ، ولكن الدليل على حججية المعنى الظاهر هو الميثاق والتعهد العقلاطي ، وإنَّ ما قصد تفهمه يريده جدًا ، وكلَّ متكلَّم يؤخذ بظاهر كلامه وهو حجَّة عليه ولو زمه التي لا تنفك عنه ، فالدليل على حجَّة اللوازم هو الدليل على حجَّة المدلول المطابقي ، وليس لها دليل مستقل ، فليست حجَّة اللوازم حجَّة مستقلة في عرض حجَّة المدلول المطابقي ، بل حجَّيتها مرتبطة ومتعلقة به ، فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجَّة لا يبقى للوازم دليل على حجَّيتها ، أي أنَّ الميثاق العقلاطي يدلُّ على حجَّة المدلول المطابقي ولو زمه الذي لا تنفك عنه .

لذلك ذهب بعض الأعلام أنَّ الدلالة الالتزامية تسقط بسقوط الدلالة المطابقية ، كما تسقط لوازم الكلام بسقوطها ؛ لأنَّ المناط لهما في مرحلة الحجَّة واحد ،

وأن الدليل على حجية المطابقية، يدل على حجية لوازمه ومدلولاته الالتزامية، وحجيتها متعلقة ومرتبطة بحجيتها.

ومن هنا لا بد من ملاحظة الشواهد العقلائية والشرعية، هل تقتضي نفي الثالث في باب الخبرين المتعارضين أو لا؟

ثم يستعرض الشواهد التي ذكرها السيد الخوئي عليه السلام، واستدل بها على رأيه، وناقشها الواحد بعد الآخر، وأخيراً يصرح : « وبالجملة : فليس هناك شاهد على نفي الثالث في الخبرين المتعارضين ، فالمعيار إذن هو حصول الاطمئنان على نفي الثالث من خلال تجميع القرائن وتراكم الاحتمالات والشواهد ، ففي كل مورد يتحقق فيه هذا الاطمئنان حكمنا بنفي الثالث ، وإلا فلا». .

وبما أن القضية عقلائية تتبع حكم العقلاة وسيرتهم ومرتكزاتهم في هذا المجال .

حجّيّة الأمارات على السببية

بناء على القول بحجّيّة الأمارات على نحو السببية والموضوعية فذكر الشيخ الأنصارى رحمه الله وتبّعه بعض المتأخّرين يدخل باب التعارض في باب التزاحم ، فلا بدّ من الأخذ بأحدّهما تعيناً أو تخيراً .

ويلاحظ عليه: أنّه هناك آراء في معنى السببية في حجّيّة الأمارات .

أمّا أنّ السببية بمعنى المصلحة السلوكية ، قال بها البعض منهم الشيخ لأجل الجواب عن شبهة ابن قبة ، وأنّ العمل بالأماراة موجب لتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة إذا كانت مخالفة للواقع والسبب في تفويت المصلحة هو سلوك الأمارة .

فأجاب الشيخ بأنّ العمل بالأماراة موجب لحدوث مصلحة في سلوكها بمقدار ما يفوت من مصلحة الواقع بحيث لو بقي مقدار من مصلحة يمكن تداركه فعليه الإتيان بذلك المقدار؛ لأنّ قيام الأمارة أوجب تفوتها ، فلا بدّ أنّ سلوكها موجب لحدوث مصلحة بمقدار المصلحة الفائنة ، وإلا كان ظلماً من الشارع الذي أوجب العمل بالأماراة ، وبذلك دفع إشكال ابن قبة من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة من العمل بالأماراة .

إذا قامت أمارة على وجوب صلاة الجمعة وعمل بها المكلّف فانكشف الخلاف في الوقت ، فقد فاتت منه مصلحة أول الوقت ، فلا بدّ من الإتيان بصلاة الظهر للتمكّن منها ، ولا يتدارك بالأماراة على وجوب الجمعة إلا مقدار المصلحة من العمل

بالأمارة ، وهكذا لو انكشف الخلاف خارج الوقت ، فلا يندرأك سلوك الأمارة إلا مصلحة الوقت وتبقى مصلحة الصلاة ، فيتمكن فيها ، فيجب القضاء . نعم ، لو لم ينكشف الخلاف لآخر العمر فيندرأك بسلوك الأمارة مصلحة الصلاة لعدم التمكن من تداركها .

وأشكل عليه: أن هذا المعنى من السبيبة لا يوجب إرجاع التعارض لباب التزاحم ؛ لأن المصلحة السلوكية لا تخرج الأمارة عن الطريقة ؛ وذلك لأن المصلحة السلوكية إنما تكون فيما إذا كانت الأمارة حجة معتبرة ، فإذا فرضنا سقوط الأماراتين المتعارضتين عن الحجية للتعارض ، فليس هنا طريق معتبر لتكون مصلحة في سلوكه . إذن فسلوكها ليس سلوكاً للطريق ليكون مشتملاً على المصلحة حتى التزاحم بين واجبين بين استيقانهما .

وفي الدراسات : «وذكر الشيخ ومن تبعه أن السبيبة بهذا المعنى لا توجب التصويب ، ولكننا ناقشناه في بحث الإجزاء وقلنا أنها أيضاً توجب التصويب ، وتبدل الواقع»^(١) .

السببية الأشعرية والمعتزلية

وهذه السبيبة التي يقول بها الأشاعرة تستلزم التصويب ، أي أن حكم الله تابع لآراء المجتهدين ، وأنكروا الحكم الواقعي رأساً ، وأن ما تؤدي إليه الأمارة هو الواقع ، وقد اعترض عليه العلامة بأنه مستلزم للدور ؛ لأن الأمارة تكشف عن الواقع حتى تسمى أمارة ، فإذا توقف الواقع على قيام الأمارة لزم الدور .

بالإضافة إلى أنه يلزم منه بطلان تشريع الله للشرائع ، وإرسال الأنبياء لبيان الأحكام الواقعية ، وعجز البشر عن التشريع ، وأمثال هذه المبادئ الثابتة التي

(١) دراسات في علم الأصول : ٤ : ٣٥٣ .

يؤمن بها كل مسلم لذلك من البعيد أن يقولوا بهذا الرأي .
لذلك ذكر بعض الباحثين : أن الأشاعرة لا يقولون بهذا التصويب في كل الموارد ، بل في الموارد والموضوعات التي ليس للشارع فيها حكم ولا نصّ فيه ، أي منطقة الفراغ ببعض تفسيراتها غير الصحيحة ، وأن هناك موضوعات لم يجعل الشارع فيها أحكاماً وإنما أوكل تشريع أحكامها للبشر اعتماداً على أدلة ظنّية غير معتبرة ، كالقياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، وسد الذرائع ، وقول الصحابي ، وأمثالها ، وهذا الرأي باطل بالأدلة الأربع .

وكذلك السببية المنسوبة للمعتزلة ، يلزم منها التصويب وتبدل الواقع والمصلحة ، وأن الحكم الواقعي وإن كان مشتركاً بين الجاهل والعالم وإن كان موجوداً ، إلا أنه يتبدل بقيام الأمارة على خلافه ، فالواجب يتبدل للحرمة إذا قامت الأمارة عليه ، فقيام الأمارة نظير العناوين الثانوية ، كالاضطرار للسفر يوجب تعنون الفعل أو الترك بعنوان يكون به متعلقاً للغرض أو ذا مصلحة .

وبعض الأعلام (حفظه الله) أنكر نسبة هذا الرأي في التصويب للأشاعرة ، وإنما مورد كلامهم الموضوعات التي لم ير حكمها في النصوص ، وإلا لا يعقل لمسلم وإن كان منحرفاً أن ينكر وجود أحكام واقعية .

وفي كتاب المحصول : «أنهم إنما يقولون بالتصويب فيما لانص فيه ، وما ليس فيه حكم الشارع»^(١) .

وفي أنوار الأصول^(٢) أيضاً ذهب إلى أن رأي العامة في التصويب ما ذكرناه ،

(١) راجع المستصفى للغزالى : ٢ : ١٠٢ ، باب الاجتهاد والتقليل . الإحکام في أصول الأحكام للأمدي : ٤ : ٤١٣ . الملل والتحل للشهرستاني : ١ : ٩٨٤ . أصول الفقه للخضري : ٤٧٦ .

وانظر المحصول في علم الأصول : ١ : ٤٢٩ .

(٢) أنوار الأصول : ٥١٣ .

وهو يأتي في (الموضوعات التي لم يجعل الشارع لها أحكاماً)، وناقش هذا الرأي أنه يلزم منه نقض الشريعة واحتياجها للإكمال من البشر، وهو أسوأ من القانون الوضعي؛ إذ لكل دولة قانون واحد، بينما على هذا الرأي من التصويب يكون في كل بلد قوانين متعددة بعده المجتهدين وأرائهم، كما أن حديث التقلين المتواتر يدل على بطلانه: «مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ، وَيَبْعَدُكُمْ مِنَ النَّارِ، إِلَّا وَقَدْ أَمْرَتُكُمْ بِهِ»^(١)، ومخالف لقوله تعالى: «الَّيْوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»^(٢)، والسبب في ذهابهم لهذه الآراء ابتعادهم عن أهل البيت عليه السلام، وقلة أحاديثهم المعتبرة بسبب منعهم من تدوينها أيام أبي بكر وعمر إلى زمان عمر بن عبدالعزيز، حيث رفع المنع، وهذا المنع في هذه الفترة صار سبباً لدخول الموضوعات ووضع الوضاعين وما يسيئه الاعتماد على مجرد الذاكرة فقط من نقص أو إضافة في الأحاديث وغيرها من الآثار، مما أدى إلى أن علمائهم -كأبي حنيفة- لا يعتمد إلا على القلة من الأحاديث، لذا كانت الأحاديث المعتبرة عندهم قليلة لا تبين الأحكام للكثير من الموضوعات وبسبب ابتعادهم عن أهل البيت عليه السلام، وهذا أدى إلى اعتمادهم على الأدلة الظنية غير المعتبرة للتعرف على أحكام الموضوعات، أمثال القياس، والتفسير بالرأي، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، وغيرها.

والسائل بهذه السبيبة والتصويب يمكن أن يتصور كلامه في ثلاثة محاور:

المحور الأول: في متعلق التكليف وهو عمل المكلف، وأن قيام الأمارة يوجب حدوث المصلحة في متعلق التكليف، وهذا ينقسم لثلاثة أقسام:

- ١- أن يكون التعارض بين الدليلين بالتناقض، كما لو دل دليل على وجوب شيء

(١) الكافي: ٢: ٧٤، الحديث ٢.

(٢) المائدة: ٥: ٣.

وآخر على عدم وجوبه ، فهذا المورد خارج عن التزاحم ، بل داخل في التعارض ؛ لأنّ مورد التناقض فعل واحد توجد عليه أماراتان : أمارة الوجوب وأمارة عدم الوجوب ، فيخرج عن مورد التزاحم موضوعاً ؛ لأنّ مورد التزاحم فعلان وموضوعان وحكمان لا يقدر المكلّف على امثالهما ، يعني مورد التزاحم أنه لا إشكال في الجعل والملك للكلا الحكمين ، وإنما المشكلة في مقام الامثال حيث يعجز المكلّف عن امثالهما في مقام التزاحم ، وإلا فيمكن امثالهما في غير مقام التزاحم في التناقض ليحتمل التزاحم لتمكن المكلّف من امثال الحكمين : الوجوب والإباحة ، فليس التنافي ناشئاً من عجز المكلّف ، وإنما هو ناشئ من الجعل ، فلا تزاحم في مقام الامثال بين الوجوب وعدمه ؛ إذ عدم الوجوب أو الإباحة يجتمع مع الفعل كالوجوب ، فيمكن امثالهما بواسطة الفعل ، وإنما التنافي في مقام الجعل والملك ، فلا يمكن أن تؤخذ المصلحة وعدمها في فعل واحد ، فالتنافي في مقام الجعل والملك وليس من موارد التزاحم .

وخلصة الكلام : أنّ موضوع التزاحم وجود حكمين مجعلين في مقام الجعل ، وإمكان جعلهما من الشارع ، ولكن المكلّف غير قادر على امثالهما لاجتماعهما اتفاقاً في مورد ، وهنا لا يمكن جعل التكليفين وإنما يمكن جعل أحدهما ، وإنما لا يمكن جعلهما معاً ، أمّا تعيناً فهو محال ، وأمّا تخيراً فهو تحصيل حاصل ولغو ؛ لأنّ التخير قهري ، وخلاصته : أنه تزاحم عالم الجعل فلا يوجد هنا إلا مجعل واحد وملك واحد .

الكافية : ذهب أنّ الوجوب يقتضي المصلحة ، وعدم الوجوب لا يقتضيها ، ولا تزاحم بينهما في مقام الامثال ، فاللاتقاضاء لا يزاحم الاقتضاء ، ولكن في مقام الجعل لا يجتمع الاقتضاء مع اللاتقاضاء .

أمّا إذا كان التعارض على نحو (التضاد) بأن دلّ أحد الدليلين على وجوب شيء والآخر على حرمتة ، فمورد هذا التعارض هو فعل واحد ، وإحدى الأماراتين

دللت على وجوبه ، والأخرى على حرمتة ، ولا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة في فعل واحد ، ولا يمكن جعلهما وصدورهما من الحكيم ، كما لا يمكن وجود المصلحة المستوعبة والمفسدة كذلك في فعل واحد ، كما لا يمكن وجود المصلحة الملزمة في تركه على المعنى الآخر ، فالتكليف بهما معًا غير مقدر ، والتوكيل بهما تخيرًا قد حكم العقل به قهراً ، ولا معنى للحكم المولوي بالتخير ؛ لأن الإنسان لا يخلو أبداً من الفعل أو الترك قهراً ، فكيف يبعدنا الشارع تأسيساً بالتخير .

جعل إيجاب الضدين لا ثالث لهما ، أو المتناقضين محال في مقام الجعل ، أمّا جعل التخيير فهو تحصيل حاصل لأنّه أمر قهري ، فالمجموع أحدهما فيخرج عن التزاحم موضوعاً .

ففي هذه الموارد يوجد التنافي في مقام الجعل ؛ إذ لا يمكن جعل حكمين متناقضين أو متضادين ، ولا يمكن لشيء واحد أن يكون فيه مصلحة ومفسدة ، أو عدم المصلحة بينهما في التزاحم لأنّها في مقام الجعل والملك .

٢ - وأما لو كان هناك أمارتان متنافيتان على وجوب فعلين ضدين لا ثالث لهما ، كالحركة والسكون ، فأيضاً يخرج عن التزاحم ويدخل في التعارض ؛ إذ لا يمكن التوكيل بوجوب الفعلين في آن واحد ؛ لأنّه تكليف بالمحال ، وأما التخيير فهو قهري .

٣ - وأما لو كان لل فعلين الضدين ثالث - كالقيام والجلوس - فلهما ثالث وهو النوم ، فأيضاً بالدلالة الالتزامية يتناطيان في الجعل ، مما جعل له الوجوب وهو القيام بالدلالة الالتزامية يدل على عدم جعل وجوب الجلوس في ذلك الآن . وكذلك أمارة الجلوس في مقام الجعل والملك فضلاً عن مقام الامتثال لأنّه غير قادر على إتيانها .

فهذا بالدقة يرجع للتعارض ، وذلك للعلم بعدم وجوب كلاً الضدين ، وعدم اشتتمالهما معاً على مصلحة إلزامية ، ولازمه وقوع المعارضـة بالعرض بين الأماراتين ؛ لأنَّ كلاً من الدليلين يثبت وجود المصلحة في مؤدَّاه وينفي الالتزام في الآخر .

وخلالـة الكلام : أَنَّه في هذه الموارد الثلاثة ، سواء مفاد الأمارة المصلحة والملك في المؤدَّى أو في فعل المكلَّف ، أي في الالتزام القبلي ، أو فعل المولى ، فهناك مشكلة في مقام الجعل والملك ، فلا يمكن اجتماع جعل حكمين وملakin متنافيين في المؤدَّى أو في فعل المكلَّف أو المولى ، سواء كان المكلَّف قادرًا على امتثالهما في مقام الامتثال أو لم يكن ، فجعل كلاً الحكمين محال ؛ لأنَّ تكليف بغير المقدور ، ووجود كلاً الملakin محال لتنافيهما ، وجعل أحد الحكمين تخيراً تحصيل حاصل ، فيخرج من التراحم موضوعاً .

هذا كلَّه على القول بأنَّ قيام الأمارة يوجب حدوث المصلحة في فعل المكلَّف .

المحور الثاني : وأمَّا على القول بأنَّ قيامها يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بمؤدَّى الأمارة ، وهو عمل القلب ، فقد يتوهُّم دخوله باب التراحم بأنَّ الأمارة على وجوب القيام يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بوجوبه ، وقيام الأمارة على وجوب الجلوس يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بوجوبه ، فيدخل في التراحم لعدم قدرة المكلَّف عليهما في آن واحد .

وأشكُّ عليه : هذا الرأي مبني على وجوب الموافقة الالتزامية وهو باطل ، والسببيّة باطلة ، فهو باطل . بالإضافة إلى أنه يمكن إرجاعه للتعارض والتکاذب بين الدليلين بالدلالة الالتزامية ؛ لأنَّ الأمارة الدالة على وجوب القيام تدلُّ بالالتزام على عدم وجوب الجلوس ، وكذلك الأمارة الدالة بالجلوس ، وكيف يمكن الالتزام بوجوب الجلوس أو القيام وعدم وجوبه .

ولا يمكن للمولى أن يطلب الالتزام القبلي بحكم ، وفي نفس الوقت يطلب

الالتزام بخلافه ، فهو تكليف بالمحال ، وكيف يجتمع الملاكان أنه يجتمع وجود المصلحة والالتزام بوجوبه مع عدم وجوبه ، فلا يجتمع الملاكان .

المحور الثالث: وأمّا على القول بأنّ قيام الأمارة يوجب حدوث المصلحة في فعل المولى من الإيجاب والتحريم .

فيتمكن توهّم التزاحم بأنّ الأمارة على وجوب الشيء أوّلّاً جبّت حدوث المصلحة في إيجابه ، والأمارة على الحرمة أوّلّاً جبّت حدوث المصلحة في التحرير ، فتقع المزاحمة بين المصلحة في جعل الوجوب والمصلحة في جعل الحرمة .

وأشكّل عليه: أنّ هذا تزاحم في الملاك ، وهو خارج عن التزاحم المصطلح الناشئ من عجز المكلّف عن امتثال الحكمين في مرحلة الامتثال ، فمعالجته بيد المولى في مقام الملاكات والجعل ، فلكلّ منها مصلحة ملزمة ، ولا يمكن للمولى التحفظ على كليهما ، كما أنه ليس له تفويت كليهما ، فلا بدّ من اختيار أحدهما ، وحيث لا مرّجح لأحدّهما في البين لتساويهما من حيث الأهميّة ، ونعلم بثبوت أحد الحكمين ، ولا يمكننا تمييزه فنرجع للأصول العمليّة .

وخلاصة الكلام: أنّ السببية بجميع أقسامها إنّما تتحقّق إذا كانت الأمارة معتبرة ومنجزة للواقع أو معدّرة عنه ، وأمّا الطريق غير المعتبر في نفسه الذي ليس بمنجز ولا معدّر ، ولو لأجل المعارضه ، فلا يكون سبباً في حدوث المصلحة أو المفسدة أصلاً ، والسائل بالسببية لا يقول بها في مثل هذا الطريق غير المعتبر ، فينتفي موضوع رجوع التعارض للتزاحم ؛ لأنّ موضوعه وموضوع السببية الأمارة الحجّة ، أمّا غير الحجّة فليست مورد كلامهم ، والمفترض بالتعارض تسقط عن الحجّة .

أسباب الاختلاف بين الروايات

بحث بعض الأعلام بحثاً موسعاً حول أسباب وجود الاختلاف والتعارض بين الروايات الصادرة عن المعصومين ، يطول البحث لو درسناها بتوسيع ، وإنما نشير إليها إشارة عابرة ، مع التأكيد بأنه لا يوجد عبارة التعارض في الروايات ، وإنما الموجود فيها عبارة اختلاف الأحاديث والحديث ، وقسم أسباب الاختلاف إلى أقسام :

القسم الأول

الاختلاف الناشئ من المعصومين عليهم السلام ، وقسمه لأربعة أقسام ، أو بعبارة أخرى الأسباب التي دعت الأئمة عليهم السلام لكتمان الأحكام الواقعية وعدم بيانها :

الأول: المداراة مع السائل : قد يكون السائل من أهل الولاية ، ولكنّه ونتيجة بعض العوامل لم يكن بمستوى تحمل معرفة الحكم الواقعى ، كما لو كان يعيش أفكار المخالفين وأرائهم ، أو كان بمرتكزاته محكوماً بالإعلام المضاد للحكم الواقعى ، أو لاشتهر الحكم المضاد بحيث يستغرب من الرأى الجديد ، ونحو ذلك ، ولا يمكن مواجهته بالحكم الواقعى ؛ إذ ربما أدى ذلك لتشكيكه في أصل معتقداته الحقة ، لذلك ربما لهذه العوامل أعرض الأئمة عليهم السلام عن بيان الحكم الواقعى ، لترتب المفسدة عليه .

وهذا السبب يتلاءم مع كتمان الأحكام الموسعة ، وهي الأحكام التي فيها جهة

الترخيص ، كالمستحب والواجب التخييري والكافائي ، وكذلك تشمل الأحكام المضيّقة ، وهي التي ليس فيها جانب ترخيص ، بل تضمن جانب الكلفة على المكلّف - كالواجب التعييني مثلاً - لأن المداراة تقضي كتمان كلا الحكمين .

الثاني : إلقاء الخلاف بين الشيعة : أن وجود الرقابة المشددة على الأئمة ^{عليهم السلام} وشيعتهم في تلك الأزمنة كانت تفرض وجود بعض الاختلافات الشكلية والصورية في الأحكام فيما بينهم ؛ لأن اتفاق كلّمتهما على حكم سيكشفهم للسلطة ، وستعرضهم للمخاطر ، كان يمكن تفاديهما بإلقاء الاختلاف بينهم في الأحكام التي لم تكن بتلك الدرجة من الأهمية ، كما في الموسّعات والمستحبات ، ولا يراعى في هذه الجهة مخالفتهم أو موافقتهم للعامة ، وهذا السبب مختص في كتمان الأحكام الموسّعة ؛ لأنّه إنّما يلقي الخلاف بين الشيعة في خصوص هذه الأحكام .

الثالث : التقيّة : ويقصد بها الإنقاء بما يطابق العامة أو السلطة ، وإن كان مخالفًا للعامة ؛ لأن الإمام إنّما يتّقى في ذلك الحكم الذي يبرّر التقيّة فيه ، وهو أمّا أن يكون موافقًا رأي يؤمّن به أكثر العامة ، أو تؤمّن به السلطة ؛ لأنّه يوجد مبرّر للتقيّة من عموم العامة ، أو من السلطة الحاكمة ، أمّا الرأي من أهل السنة الذي لم تؤمّن به إلا الأقلّية من العامة ، أو لا تؤمّن به السلطة ، فلا مبرّر للتقيّة منه .

ولا إشكال في تأثير التقيّة من العامة في صدور بعض الروايات عن الأئمة ^{عليهم السلام} على خلاف معتقدهم ، بل ربّما دعا الأئمة ^{عليهم السلام} أتباعهم إلى نقل الروايات الموافقة للعامة ، تحفظًا على شئون الأئمة ومهامهم ، والتقيّة تقضي كتمان الأحكام المضيّقة والموسّعة ، لو اقتضت الحفاظ على دماء المؤمنين أو أعراضهم ، فإنّها تفرض حتى كتمان الأحكام المضيّقة .

الرابع : السوق إلى الكمال : بأن كانت هناك بعض الأعمال المستحبة أو المكرروحة ، لو كشف الإمام عن جهة الترخيص فيها فربّما أدى ذلك لتركها ، لذلك ربّما أبرزها بصورة مشعرة للحكم الإلزامي من الوجوب والحرمة ، حتى يدفع أتباعه

إلى العمل بها ، كالصلوة أولاً الوقت وصلة الجماعة ، بينما هي في واقعها غير إلزامية ، وهذا السبب يقتضي كتمان الأحكام الموسعة فحسب ؛ لأنّ موردها المندوبات والمكرهات ، كما ذكرنا .

وقد ذكر السيد الصدر : أنّ من أسباب الاختلاف : اتّخاذ الأئمّة عليهم السلام أسلوب التدرج في بيان الأحكام ، فقد يصدر العام في زمان إمام ولا يصدر تخصيصه إلاّ بعد قرن في كلام إمام آخر .

القسم الثاني

اختلاف الأحاديث الناشئ من الناقلين والرواة ، وهو أقسام :

الأول : الإخلال العمدي : كوضع الأحاديث من الوضاعين ، والبحث عن الوضع وأسبابه وأساليبه يحتاج إلى دراسة موسعة ذكرناها في التقريرات ^(١) .

الثاني : الإخلال غير العمدي : وله أسباب عديدة منها :

١ - **النقل بالمعنى :** حيث أنّ بعض الرواة ينقل الرواية حسب ما يفهمه من معناها ، فيظهر الاختلاف لاختلاف مستويات الرواية في الفهم .

٢ - **الإدراج :** بأن يذكر الراوي حديثاً للإمام عليه السلام ، ثمّ يتبعه بكلام نفسه يظنّ أنه منه عليه السلام دون أن يميّز بينهما .

٣ - **التصحيح القياسي :** بأن يصحح الكاتب أو القارئ العبارة غير المقرؤة بحسب الموازين ، سواء في السند أو المتن .

٤ - **التقطيع :** بأن يقطع المدون الرواية الواحدة لجمل متعددة ، كلّ جملة يذكرها في باب ، كما يلاحظ في وسائل الشيعة ، وحتى في الكتب الأربعية التي دونت

(١) تعارض الأدلة واختلاف الحديث .

الأصول الأربعمة.

وقد ذكرنا بعض هذه الأسباب بصورة موسعة في كتاب (أضواء على علم الرجال والدرایة) مع تأثيراتها في الروايات وغيرها من الأسباب.

الأُخْبَارُ الْعَلَاجِيَّةُ وَالْمَرْجِحَاتُ

ويجدر أن نذكر من روایات الترجیح مقبولة عمر بن حنظة لأنها أكثر اعتباراً من غيرها.

مقبولة عمر بن حنظة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكمما إلى سلطان أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال عليه السلام: ينظر إلى من كان منكم ممن قدم روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف حكمانا، فليضرموا به حكما، فإنني قد جعلتكم حاكما، فإذا حكم بحكمينا فلم يقبله منه، فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والردد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله».

قلت: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكون الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقيهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد على صاحبه؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روایيتم عنا في ذلك الذي حكم به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمانا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا زريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين

عَيْنَهُ فَيَجْتَبِبُ ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : حَلَالٌ بَيْنَ ، وَحَرَامٌ بَيْنَ ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ أَرَثَكَ الْمُحَرَّمَاتِ ، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَقْدِمُ .

قال الراوي : فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟ قال : يُنْظَرُ ، فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمُ الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ ، وَخَالَفَ الْعَامَةَ ، فَيُؤْخَذُ بِهِ ، وَيُشَرِّكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمُ الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ ، وَوَافَقَ الْعَامَةَ .

إِلَى أَنْ قَالَ الْرَّاوِي : قَلْتَ : إِنَّ وَافِقَ أَحْكَامَهُمْ - أَيْ : الْعَامَةَ - الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً : إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تُلْقَى إِمامَكَ ، فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاقْتِحَامِ فِي الْهَلْكَاتِ ^(١) .

مرفوعة زرارة : عن عوالي اللثالي : روى العلامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين ، قال : « سألت الباقي ^{عليه السلام} فقلت : جعلت فداك ، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان ، فبأيهما آخذ ؟ قال : يا زرارة ، خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذ ^{النادر} .

فقلت : يا سيدتي ، إنهم معاً مشهوران مأثوران عنكم ؟ فقال : خذ بقول أعد لهم عندهك ، وأوثقهما في نفسك .

فقلت : إنهم معاً عدلاً مرضيآن موثقان ؟ فقال ^{عليه السلام} : انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاذكره ، وخذ بما خالفهم ، فإن الحق فيما خالفهم .

قلت : ربما كانوا موافقين لهم أو مخالفين ، فكيف أصنع ؟ قال ^{عليه السلام} : إذن فخذ بما فيه الحافظة ^{لدينك} واقتصر ما خالف الاحتياط .

فقلت : إنَّهُمَا معاً موافقان ل الاحتياط أو مخالفان له ، فكيف أصنع ؟ فقال عَلَيْهِ الْكَفَافُ :

إِذْنُ فَتَحِيرَ أَحَدُهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ، وَتَنْدَعُ الْآخَرَ ^(١).

وبيما أنَّ المتخصصين المختلفين في الغالب من العوام لا يمكنه (النظر) في مدركمها ، فالمراد حقيقة الرجوع لفقهه ثالث ، ربما أعلم من الاثنين لينظر في روایتهم ، فيرى ما هي الموافقة للكتاب أو مخالفة للعامة ، أو المشهورة ، فتكون الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ناظرة للترجح بين الروايتين ، فتدخل في البحث :

ومن الروايات الدالة على الترجح - أولاً: بموافقة الكتاب . وثانياً: بمخالفة العامة - روایة عبد الرحمن بن أبي عبدالله ، وهي تامة دلالة .
وهناك أخبار تعرضت لحكم التعارض تسمى بـ **(الأخبار العلاجية)** ، وهي طوائف :

الطائفة الأولى : أخبار التخيير

حيث دلت على التخيير بين الخبرين المتعارضين ، وبعض هذه الأخبار معتبرة سندًا ، ولكن نوقشت في دلالتها :

منها: روایة الحارث بن المغيرة ، عن أبي عبدالله عَلَيْهِ الْكَفَافُ ، قال : « إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ، وَكُلُّهُمْ ثَقَةٌ، فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ عَلَيْهِ فَتَرْدَهُ إِلَيْهِ » ^(٢) .
ومنها: مکاتبة علي بن مهزيار .

ومنها: مکاتبة الحميري ، ولعلها معتبرة : « وَيَأْتِيهِمَا أَخَذَتْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ

(١) كتاب الغيبة للشيخ الطوسي : ٣٧٩.

(٢) الاحتجاج : ٢: ٣٥٧ . وسائل الشيعة : ٢٧: ١٢٢ ، الباب ١٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث . ٤١

كان صواباً^(١).

الطائفة الثانية: أخبار الوقوف

«مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلَنَا فَأَلْزَمْتُهُ، وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرَدْدُوهُ إِلَيْنَا»^(٢).

الطائفة الثالثة: أخبار الاحتياط

«فَخَذْ بِمَا فِيهِ الْحَاجَةُ لِدِينَكُ، وَأَنْرُكْ مَا خَالَفَ الْاحْتِيَاطَ»^(٣).

وهناك أخبار الترجيح ، وهي كثيرة :

منها: الأخبار الدالة على الترجيح بصفات الراوي ، كما في المقبولة والمرفوعة مع اختلافها في بعض الصفات.

ومنها: الأخبار الدالة على الترجيح بالشهرة ، كما في الخبرين - المقبولة والمرفوعة - مع اختلافهما في تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات وتأخيره عنه .

ومنها: الترجح بموافقة الكتاب والسنة ، كما في المقبولة وغيرها.

ومنها: الترجح بمخالفة العامة ، كما في المقبولة أيضاً وغيرها.

ومنها: الترجح بالأحاديث ، كما استظهروه الصدوق من بعض الأخبار.

ومثل هذه الاختلافات في الأخبار أدى إلى اختلاف الآراء ، ونذكر هذه الآراء :

الرأي الأول: منها القول بالتخيير مطلقاً ، سواء كان الخبران متكافئين في المزايا أو لا .

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢١ ، الباب ١٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٠ ، الباب ١٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٦.

(٣) عوالى الالقى: ٤: ١٣٣ .

الرأي الثاني: ومنها وجوب الترجيح بخصوص المزايا المنصوصة.

الرأي الثالث: ومنها وجوب الترجيح بكل مزية وإن لم توجب ظنًا أو قرباً للواقع أو للصدور.

الرأي الرابع: ومنها التعدى من المرجحات المنصوصة إلى المرجحات المساوية في الملاك مع المنصوصة.

وقد اختلف في ملاك التعدى عن المرجحات المنصوصة للمرجحات غير المنصوصة لاختلاف روايات الترجيح في وجه الترجيح في هذه المرجحات.

فمنها: ما يوجب الظن بالصدور، كالأصدقية.

ومنها: ما يوجب الظن (بالأقربية للواقع) كموافقة الكتاب ، والمسئي بالمرجح المضموني .

ومنها: ما يوجب قرب ذيها إلى صدوره لبيان الحكم الواقعي ، كمخالففة العامة ، بناءً على كون الترجيح بها لأجل صدور المواقف لها تقية ، ويسمى بالمرجح الجهتي .

ومنها: ما ذكرناه من أنه يوجب صرف الريبة من أحدهما للأخر .
وغيرها من ملاكات الترجح ، وعلى أساس هذا الملاك يتعدى للمرجحات الأخرى الموجبة لتحقق هذا الملاك لا لكل مرجع ، ونذكر رأيين لملاك التعدى ووجهه :

١ - التعدى لكل مزية توجب قوة أحد الدليلين من حيث الدليلية والطريقية ، وعدم التعدى إلى المزايا التي لا توجب ذلك ، وإن أوجبت قوة مضمون ذي المزية .

٢ - التعدى لكل مرجع يوجب قوة المضمون وقربه للواقع ، وإن لم توجب قوته من حيث الدليلية ؛ لأن القوة من جهة الدليلية ترجع لقرب الخبر من الصدور ، وأمّا قرب مضمونه للواقع بسبب موافقته لشهرة فتوائية أو أولوية ظنية أو غيرهما ،

فلا يوجب قوّة الخبر من حيث الصدور ، بل غایته أَنَّه يوجب الوثوق بصدره مضمونه ، وأَمَّا صدور نفس الخبر فلا يحصل الوثوق أو الظن ، وإنما يوجب الوثيق بكون مضمونه هو الحكم الواقعي ، وأَمَّا صدور نفس الخبر فلا يدلّ عليه .

أقسام المرجحات:

و قبل البحث عن المرجحات يلزم علينا أن نتعرّف على أقسام المرجحات ، وهي ثلاثة أقسام :

القسم الأول: المرجحات الصدورية: وهي التي تتعرّض لصدر الرواية و سندتها ، حيث تمنّع القوّة والترجيح لسندتها و صدورها ، وهي أمثل الترجيح بصفات الراوي من الأوثقية والأدلة والأورعية ، وكذلك الشهرة .

القسم الثاني: المرجحات الجهوية: وهي التي تتعرّض لجهة الصدور ، بحيث يكون مرجحاً لجهتها ، بمعنى أنها تتعرّض لصدر الرواية لبيان الحكم الواقعي ، لا لغير بيان الحكم الواقعي ، كالتقىة والتورية .

والمرجح الجهي يمثل له بمخالفته العامة ، حيث يقابله موافقة العامة ؛ لأنّ مخالفته العامة يدلّ أكثر على صدور الكلام من الإمام عليهما السلام لبيان الحكم الواقعي ، بينما الموافق للعامة يدلّ على صدوره للتقية .

القسم الثالث: المرجحات المضمونية: بأن يدلّ المرجح على أن مضمون الرواية أو الحكم الذي تتضمّنه الرواية أقرب للواقع أو لحكم الشارع واقعاً ، فيكون مرجحاً لمضمونها ، ويتمثل له بموافقة الكتاب العزيز ، حيث إنّ مضمون الرواية موافقة للكتاب أقرب للواقع الشرعي .

فهل يمكن الترجيح بهذه المرجحات بأقسامها الثلاثة أو لا ؟ والبحث يقع حول ما دلت عليه النصوص من مرجحات ، وأَمَّا بحث التعدي عنها لمرجحات أخرى ، فسيأتي هناك خلاف بين العلماء في ذلك .

أولاً: ذهب البعض إلى الترجيح بجميع أقسام المرجحات المنصوصة ، فإذا امتلكت إحدى الروايتين المتعارضتين إحدى هذه المرجحات ، وفقدتها الأخرى ، أخذ بها وطرحـت الأخرى .

ثانياً: بينما ذهب بعض آخر إلى الاقتصار على الترجـح بخصوص موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجـحات المنصوصة .

ثالثاً: واعتـرض على الترجـح بغيرهما من المرجـحات :

١ - وأما الشهـرة ، فالمراد منها في روايات الترجـح المجمع عليه ، والإجماع على العمل برواية يوجب العلم بتصورها ، ومع العلم بتصورها يسقط الخبر المعارض له عن الحـجـة ، ولا معارضـة بين الحـجـة والـلـاحـجـة ، كما ذكرناه أنـ المعارضـة إنـما تكون بينـ الحـجـتين .

٢ - وأما الروايات الدالة على الترجـح بصفـاتـ الرـاوـيـ ، كالـأـوثـقـةـ والأـورـعـةـ والأـعـدـلـةـ والأـفـقـهـةـ وغيرهاـ فهيـ أمـاـ ضـعـيفـةـ سـنـداـ ، كـمـرـفـوـعـةـ زـرـارـةـ ، أوـ آنـهاـ مـخـتـصـةـ بالـتـرـجـحـ بـيـنـ الـحـاـكـمـيـنـ الـمـتـعـارـضـيـنـ إـذـاـ حـكـمـ كـلـ مـنـهـمـ فـيـ قـضـيـةـ بـحـكـمـ يـخـتـلـفـ عـنـ حـكـمـ الـآـخـرـ ، وـلـيـسـ مـتـعـرـضـ لـلـتـرـجـحـ بـيـنـ الـرـوـاـيـتـيـنـ بـلـ مـوـرـدـهـاـ التـرـجـحـ بـيـنـ الـحـاـكـمـيـنـ ، وـهـذـهـ الرـوـاـيـةـ الـتـيـ دـلـتـ عـلـىـ ذـلـكـ هـيـ مـقـبـولـةـ عـمـرـبـنـ حـنـظـلـةـ .

ويـقـىـ منـ الـمـرـجـحـاتـ موـافـقـةـ الـكـتـابـ وـمـخـالـفـةـ الـعـامـةـ ، فـيـؤـخـذـ بـهـمـاـ فـيـ مقـامـ التـرـجـحـ لـدـلـالـةـ النـصـوصـ الـمـعـتـبـرـةـ عـلـىـ التـرـجـحـ بـهـمـاـ .

وـمـنـ ذـهـبـ إـلـىـ التـرـجـحـ بـالـشـهـرـةـ ، فـإـنـ الـمـرـادـ مـنـ الشـهـرـةـ عـنـدـهـ هـيـ الشـهـرـةـ الرـوـاـيـةـ لـاـ الفـتوـائـيـةـ وـلـاـ الـعـلـمـيـةـ ، وـقـدـ بـيـنـاـ الفـرقـ بـيـنـهـمـ فـيـ بـحـثـ سـابـقـ ، وـلـيـعـلـمـ أـنـ المـقـبـولـةـ تـدـلـ عـلـىـ خـصـوصـ الشـهـرـةـ الرـوـاـيـةـ دـوـنـ غـيرـهـاـ .

رابعاً: وبـعـضـهـمـ ذـهـبـ إـلـىـ التـرـجـحـ بـالـأـحـدـثـ ، بـأـنـ وـرـدـتـ روـاـيـةـ عـنـ إـمامـ سـابـقـ - كـلـإـيمـانـ الـبـاقـرـ عـلـيـهـ مـثـلـاـ - وـرـوـاـيـةـ مـعـارـضـةـ لـهـاـ عـنـ إـمامـ مـتـأـخـرـ عـنـهـ زـمانـاـ - كـلـإـيمـانـ

الهادى عليهما مثلاً - فهنا ترَجح الرواية الصادرة عن الإمام المتأخر زماناً، وهناك بعض النصوص والروايات تدل على ذلك.

ولكن أشكَل على الترجيح بأحاديثه بعدم وجود الدليل على الترجح بأحاديثه بالنسبة لزماننا^(١).

وسيأتي في بحث الاقتصار على المرجحات المنصوصة أو لا ، أنه يمكن القول بالترجح بأي مرجح كان ، سواء كان منصوصاً أو لا ، وسيأتي المقياس لذلك .

وعلى هذا فالبحث هنا إنما يدور حول ما ورد النص المعتبر على ذكره من المرجحات ، لا من باب حصر الترجح بالمنصوص منها ، وإنما نريد معرفة ما ذكر في النصوص من مرجحات .

مورد الأخبار العلاجية :

إنما يتحقق التعارض بين الدليلين لبحث عن علاجه بالترجح أو التساقط أو التخيير ، فيما لو كان التعارض بينهما مستقرراً .
وإنما يتحقق التعارض المستقر في موارد :

١ - فيما لو كانت النسبة بين الدليلين المتعارضين نسبة التباین ، كما لو دل أحدهما على الوجوب ، مثل : (أكرم العلماء) ، والأخر على الحرمة ، مثل : (لاتكرم العلماء) .

٢ - وكذلك فيما إذا كانت النسبة بين الدليلين المتعارضين نسبة العموم من وجه ، كما لو كان أحد الدليلين : (أكرم العلماء) ، والأخر : (لاتكرم الفساق) ، فيتعارضان في مادة الاجتماع ، وهي (العالم الفاسق) ، أحدهما يقول بوجوب إكرامه ، والأخر يقول بحرمة ، وأماماً في غير مورد الاجتماع - أي : (العلماء غير الفساق)

(١) متنهى الدراسة : ٨ : ١٩٢

أو (الفساق غير العلماء) - فيؤخذ بكل دليل دون معارضه .

ولكن في مورد الاجتماع إنما يؤخذ من المرجحات بالمرجحات المضمونة والمرجحات الجهتية ، فإذا كان حكم أحد الدليلين - مثلاً : وجوب الإكram - في مورد الاجتماع موافقاً للكتاب أو موافقاً للعامة ، فهنا يؤخذ بمثل هذا المرجح ، ونقول : بأنَّ مورد الاجتماع له حكم الخبر الموافق للكتاب أو المخالف للعامة ، ويشمله الخبر الموافق للكتاب بإطلاقه ، أي إطلاق أو عموم هذا الخبر شامل لمورد الاجتماع أيضاً ، ولا يشمله إطلاق أو عموم الخبر المخالف للكتاب أو الموافق للعامة ، فيخرج عن عمومه أو بإطلاقه ، فيبقى إطلاقها أو عمومها لغير مورد الاجتماع .

وأما المرجحات السنديَة والصدورِيَة - كوثاقة الراوي على القول - فلا يمكن الأخذ بها في مورد الاجتماع ، ولا يمكن الترجيح بها في العامتين من وجهه ؛ وذلك لأنَّ الترجيح بها يستلزم التبعيض في السندي في رواية واحدة ، وهو مما لا يمكن ؛ إذ لا يمكن القول بأنَّ الراوي ثقة في مورد الاجتماع ، وليس بثقة في غيره ؛ وذلك لأنَّ المفروض أنَّ الرواية واحدة ، فكيف ببعض سندها ، بتنوع مواردها ومصاديق معناها الواحد .

أما موارد التعارض غير المستقرَّ ، فتخرج عن بحث التعارض ، كما ذكرناه في موارد الجمع العرفي ، فإنَّ التعارض فيها ابتدائياً غير مستقرٌ يزول بالتأمل فيها .

علاج التعارض أو الأخبار العلاجية

الدليلان المتعارضان أمَّا أن يكون كلاهما قطعي الصدور ، أو كلاهما ظني الصدور ، أو يكون أحدهما قطعي الصدور والأخر ظنياً .

إذا كان كلاهما قطعي الصدور كما لو تعارض ظاهر آيتين ، أو ظاهر آية وظاهر خبر متواتر أو محفوظ بالقرينة القطعية ، فيتعارض الظهوران ، وشمول دليل الحججية وهو أصل الظهور لكليهما ممتنع ، وأحدهما بلا مرجح ، فيكونان مجملين

كالمجمل الذاتي ، ولا يمكن الأخذ بهما ، ويرفع اليد عن الظهورين ، وفرض الدليلين كالعدم فيرجع في المورد لدليل آخر أو أصل عملي .

وأما ما ذكره الشيخ من العمل بالمعنى المأول له ؛ لأنَّه ظاهر ، والظاهر يعني وجود احتمال خلافه ، وربما كان أكثر من معنى تأويلي ، فالأخذ بما يخالف الظاهر لكلِّ منهما لا دليل عليه ؛ لأنَّ ما قام الدليل عليه هو حجَّةُ الظاهر ، وأما مع سقوط الظاهرين للتعارض واليقين بإرادة خلاف الظاهر ، فتعين أحد المعانى المخالفة للظاهر ومحتملاته ، فلا دليل عليه إلَّا في مورد القرينة العرفية الدالة عليه ، والمفروض فقدها في المقام ، فهذا الجمع وهو حمل كلِّ آية على معنى تأويلي مخالف للظاهر ، فهو جمع تبرَّعي .

وأما إذا كان أحدهما قطعى الصدور والأخر ظئيًّا ، كما لو تعارض ظاهر آية ، وخبر واحد مظنون الصدور ، أو بين ظاهر خبر متواتر ، وخبر مظنون الصدور ، وبما أنَّه يوجد جانب ظئي في كُلِّ منها في الآية ، فإنَّ الظنَّ في ظاهرها ، وفي الخبر فالظنَّ في سنته وظهوره ، فيقع التعارض بين دليل حجَّةُ الظاهر في قطعى السنَد ، ودليل حجَّةُ السنَد في ظئي السنَد ، وبما أنَّه لا مرْجح لأحدِهما في تساقطان . ولكن في المقام خصوصية لتقديم قطعى الصدور ، وهي الروايات الكثيرة الدالة على طرح ما يخالف الكتاب والسنة القطعية ، فإنَّها تدلُّ على سقوط الخبر المخالف لها بحيث لا يمكن الجمع بينهما عن الحجَّةِ حيث عبرت أنَّه زخرف أو باطل مطلقاً ، سواء جاء به عادل أو فاسق ، فالمخالفة للكتاب والسنة مسقط للحجَّةِ لا أنَّه مرْجح .

وذكر السيد الصدر : « بما أنَّه لا يوجد دليل لفظي على حجَّةُ الخبر ، وإنما الدليل بناء العقلاء وسيرتهم و حتى لو كان دليل لفظي فهو إرشاد وإمضاء لبناء العقلاء ، وبنائهم دليل لبني يقتصر فيه على القدر المتيقَّن ، ولا سيرة عندهم على العمل

بالخبر الظني مع معارضته بالدليل القطعي ، كالقرآن الكريم .

ولا تعارض بين الدليلين القطعيين سندأ ودلالة كلاًّاًيتين النصيin ؛ لأنَّ لازمه القطع بالمتنافيين ، وهو ممتنع ، فلا مجال للتعارض بينهما ؛ إذ لا يحصل القطع وجداً بيهما .

كما لا معارضة بين القطع سندأ ودلالة مع الظني ، حيث نقطع ببطلان الظني فلا يكون حجَّة قطعاً ، فالدليل القطعي يوجب العلم ببطلان الدليل الظني وعدم حجيته .

ذكر بعض الأعلام حول المقبولة : أمّا صدرها « اختار رجلاً » فالصفات راجعة للفقهيin أو المفتين اللذين يرجع إليهما المتخاصمان ، كلّ منهما يسأله عن حكم الواقعه .

وأمّا وسطها « يُنْظَرُ » فهي ناظرة لفقيه ثالث ينظر في مدرك الفقهين ليرى وجود مرجح الشهرة ، أو موافقة الكتاب ، أو مخالفة العامة .

وأمّا ذيلها : « أرجئه » ، فإنَّها ناظرة للعامي حينما يختلف الفقيهان ، والناظر الثالث لا يرجح أحدهما ، فيتوقف إلى أن يلقى الإمام .

المقبولة صدرها : « كلّ واحد اختار رجلاً » ، فيكون الترجيح بالصفات راجعة إليه في المراد من الرجل أربعة احتمالات :

الأول: المراد القاضي المنصوب .

ولكن يلاحظ عليه : لأنَّه فرض التعدد ، كلّ من المتخاصمين رجع إلى واحد منهما ، ولكنَّ التعدد لا معنى له ؛ لأنَّ المتعارف الرجوع لواحد ، وإذا حكم فعلى كل حاكم وغيره الأخذ به وعدم نقضه ومخالفته .

وكما في المتنقى : لا معنى للرجوع لقاضيين ، فإنه غير معهود خارجاً ، ولذا لو حكم أحدهما نفذ على الآخر ، ولا يحقّ له نقضه ، لأنَّه لم يعهد بالمتخاصمين

الرجوع لمدرك أو الروايات التي اعتمد عليها الحكام.

الثاني : قاضي التحكيم .

ولكن يلاحظ عليه : أن مورد الرواية الرجوع للحاكم المنصوب بالإضافة إلى أنه لا يشترط في قاضي التحكيم الفقاهة ، والمقبولة عَبَرَتْ «أَفْهَمُهُما» .

الثالث : المراد منه الراوي ، والناس كانوا يرجعون للرواية آنذاك في أحکامهم .

ولكن هذا بعيد إذا اعتبر فيه الفقاهة «أَفْهَمُهُما» وليس كل راوٍ هو فقيه . إذن فالترجح بالصفات لا تدل على أنها مرجحات للرواية ، والراوي كما احتمله الشيخ والمحقق النائيني والهمданى واليزدي يُعْلَمُ بِأَنَّهَا مَرْجُحَةٌ بينما اختار السيد الخوئي والمتحقق العراقي يُعْلَمُ بِأَنَّهَا نَاظِرَةٌ للترجح في باب القاضي والحاكم .

الرابع : المراد منه الفقيه ، وبما أن المسألة في الواقع حكمية ، فكلّ منها يرجع للفقيه يسأل عن حكمها ، كما هي الطريقة في رجوع الناس في أحکامهم للفقهاء ، فتكون مرجحات بين الفقهاء والمفتين وفي باب الفتوى .

ولكن قد يختلف الفقيهان اللذان رجع إليهما المستفتيان ، وكلّ مفتى استند لرواية تختلف عن الآخر ، فيسأل الإمام لو اختلفا في ذلك ، فحكم الإمام عَلَيْهِ الْبَشَّارَةُ بالنظر في مدركيهما وروايتهما .

وحول روايات العرض على الكتاب وموافقة الكتاب ومخالفته ذكر بعض الأعلام
أن هنا جهات :

الجهة الأولى

أن المراد من روايات مخالفة الكتاب هو نفي الحجية رأساً عن الخبر المخالف ؛ لأنّ معنى المخالفة ما كان هادماً لما بناء الإسلام من أحكام ثابتة كوجوب الصلاة والصوم ، أو ما كان بانياً ومحيناً لما هدمه الإسلام من سنن الجاهلية وأحكامهم ،

ولا فرق في لسان المخالفه إذا ترتب عليها الهدم والبناء في سقوطها عن الحججية ، سواء بلسان التباهي أو التخصيص أو الحكومة ، فعدم المخالفه بهذا المعنى شرط للحججية وليس من المرجحات ، فإذا هدم الخبر ما بناء الإسلام أو بني ما هدمه سقط عن الحججية ، وهو واضح ؛ لأن الإمام أمناً مبلغ ومبين للأحكام عن الله والرسول ، فلا يمكن أن يصدر منه ما يخالفهما ، ويخالف الأحكام الثابتة عن الله والرسول ، أو أن الإمام ينشأ الحكم الولياني في منطقة الفراغ ، في منطقة الأحكام الموسعة ، أي الأحكام التي في ذاتها ترخيصية بحيث يجوز فيها الطرف المقابل كالمستحب والمكروه ، أو أنها إلزامية ولكن تشمل على جانب ترخيص كالواجب التخييري والكافئي ، أو يفرض عيناً واجباً كفائياً على شخص أو جماعة رعاية للمصالح الإسلامية العليا ، وهذا لا يخالف الحكم الشرعي بل يؤكده ، وليس المراد من منطقة الفراغ فراغ الواقعه من الحكم الشرعي ؛ لأنّه يخالف آية إكمال الشريعة وروایات : «مَا مِنْ حَادِثَةٍ إِلَّا وَلَهُ فِيهَا حُكْمٌ»^(١) ، بل معناه ما ذكره كما يمكن للإنسان أن يوجب مباحاً أو مستحبناً أو يحرّم مباحاً أو مكرورها على نفسه بالذذر والعهد واليمين .

أما ما ذكره الشيخ : أنه لا يصدر من المخالفين والأعداء ما يبأين الحكم الثابت تباهياً كلياً ، وإنما يصدر ما يخالفه بالعموم أو الخصوص .

فيشكل عليه : كأنه قاس ظروفه بظروف الأئمة عليهم السلام ، فقد وجدت فرق آنذاك نسبت نفسها للإمام ، وأصدرت أحكاماً ومبادئ مباهنة للأحكام والمبادئ الثابتة ، وبعضها تيارات إباحية دعت لإسقاط التكاليف «إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ»^(٢) أي إذ وصلت لمرحلة من المعرفة والعرفان سقطت التكاليف ، أو (أن الصلاة

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ - ٥٢ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٨ .

(٢) الكافي : ٤٦٥ ، الحديث ٥ .

رجل) ، فدعوا بإسقاط الصلاة ، ونسبت أحاديثها للأئمة عليهم السلام لتكسب دعماً في أوساط المسلمين ، وقد حار بها الأئمة بمختلف الأساليب باللعن والتكذيب وعدم المعاشرة معهم .

الجهة الثانية

روايات موافقة الكتاب ، ويظهر أن موافقة الكتاب مقومة للحجية ، لا مرجة ؛ إذ أنها وردت بسان (عليه شاهد من الكتاب) ، وبما أنه لا يمكن أن يكون المراد الموافقة النصية ؛ إذ لا توجد نصوص وأيات بعد متون الروايات ، فالمراد (الموافقة الروحية أو المضمونية) بأن يتوافق مضمون الخبر مع أصول الشريعة ومبادئ المذهب ، المنصوصة القطعية من الكتاب والسنّة ، ويكون الخبر امتداداً لها ، لذلك لا يكفي نقل الثقة للخبر في حجيته ما لم يتوافق مع مبادئ وأصول الأئمة وأساليبهم في كلامهم ، كما في الشعر ، فإذا نقل ثقة بيتاً للمنتبي ونسبة إليه فلا يؤخذ به ما لم ينقد داخلياً ، ويرى هل يتواافق مع مبادئ المنتبي وأساليبه الشعرية ، ولذلك كانت جماعة في زمان الأئمة عليهم السلام مثل يونس لا يكتفون بنقل الثقة ، بل يقيسون الخبر مع مبادئ القرآن والإسلام والإمامية ، أو يقيسونه مع أساليب الأئمة عليهم السلام في الكلام في الأخبار الأخرى ، فإن وافقها أخذوا به وإلا طرحوه ، أي كانوا يأخذون بالخبر المؤتوق به لا الثقة ، ولعله المراد من القياس الذي نسب لبعض القدماء ، فحين يسأل من الإمام عليه السلام أنَّ يونس ثقة ، فلا يسأل عن حجية خبر الثقة ، كما توهם بل عن حجية طريقته في الاستنباط وقبول الخبر ، في مقابل جماعة من المتطرفين في قبول الأخبار بمجرد نقل الثقة له .

وعلى كل حال ، لا بد من توافق الخبر مع المبادئ والأصول القرآنية الإسلامية العليا ، فلو كانت الرواية في مجال العلاقات الاجتماعية فلا بد أن تتلاءم مع العدل والإحسان وهو مبدأ قرآنی مسلم . والناس سواسية إلا في التقوى ، وأما إذا كانت في

مجال العبادة والعلاقة مع الله ، فلا بد أن تدل على تقديسه وحصر العبادة به ، وهذا معنى (فقسه على كتاب الله) .

الجهة الثالثة

موافقة الرواية لعموم القرآن وإطلاقه ، وهذه من المرجحات ، وتدل عليه مقبولة عمر بن حنظلة وهي ناظرة لها ، فلا تتضمن هدماً للأحكام الثابتة أو بناءً وإحياء لأحكام الجاهلية ، بل إنَّه توجد روايات متعارضتان : إحداهما موافقة لعموم القرآن والأخرى مخالفة له ، فتقىد الموافقة ، ولذلك ذكرت في المقبولة بعد الشهادة المرجحة ولو لم تكن حجة لم تذكر بعد مرجح ، وإنما هي ساقطة من البداية ، بالإضافة إلى أنَّ لسانها مختلف عن لسان الطائفتين السابقتين ، فروایات الموافقة الروحية عبرت بموافقة (الكتاب) نفسه بينما المقبولة عبرت موافقة (حكم) الكتاب .

وذكر بعض الأعلام : أنَّ المقبولة دلت على الترجيح بمخالفة العامة ، والروايات فيها كثيرة عمدتها مقبولة عمر بن حنظلة ، ومرفوعة زرارة ، ورواية رسالة القطب الرواوندي^(١) ، والمراد منها أنها المخالفة لحكم أو رأي فقيه يعرف به جميع العامة أو جلهم ، فإن اختلف العامة في أنفسهم ، فيرى ما يميل إليه حكامهم وقضائهم ؛ لأنَّ القضاة كانوا منتمين للسلطة ، بل ربما كان بعضهم منفورةً من الناس ، لأننا ذكرنا

(١) رواية القطب الرواوندي في رسالته عن الصادق عليه السلام : «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَنَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَاقَعَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَدُودُهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرَدُودُهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ- فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَةِ، فَمَا وَاقَعَ أَخْبَارَهُمْ فَنَزَرُوهُ، وَمَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخَدُودُهُ» وسائل الشيعة : ٢٧: ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ،

بصورة موسعة في بحث التقية أن الإمام ما كان يتقى أمّا من رأي أو حكم يؤمن به كلّ العامة أو أكثرهم ، أو يؤمن به الحكام أو القضاة ، ولا مبرر للتقية من حكم ليس له نفوذ بين الناس . وتوضيحة في بحث التقية .

وذكرنا في محله : أن الترجيح بالزوايا أمر عقلائي ، وأن الترجيح لا ينحصر بمرجح ، بل كلّ أمر يوجب صرف الريبة الحاصلة من العلم الإجمالي بمخالفته أحد الخبرين للواقع من خبر إلى الخبر الآخر ، كان مرجحاً ، ولو شك أن الخبر المافق لجلّ العامة أو حكماً لهم وقضائهم مع معارضته بخبر مخالف له ، مما توجب توجّه الريبة إليه ، من الخبر المخالف ، حتى لو لم تكن روایات مخالفة العامة بهذهحقيقة وجданیة ، فمخالفة العامة مرجح عقلائي .

وقد جمعت المقبولة بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة ، وكأنها تريد أن تقول : أنّ العامة يخالفون الكتاب .

ويرى بعض الأعلام وثاقة عمر بن حنظلة لرواية صفوان وابن أبي عمير عنه . أمّا المرفوعة عن كتاب غوالى الثنائى وقد أشكل على الكتاب مؤلفه ابن أبي جمهور الاحسائى ، حتى مثل المحدث البحرينى بإشكالات تعرض بعض الأعلام لها ولمناقشتها :

١ - التردد في مؤلفه حيث لم يعتبر عنه أنه ثقة .

وأجاب : لا وجه للتردد فيه ؛ لما ذكره المستدرك نقاً عن بعض العلماء أمثال أمل الآمل ، ولوئوة البحرين ورياض العلماء ، وغيرهم ، من مدحه ، كما لم يعهد في ترجمة العلماء التعبير بثقة .

٢ - اشتتمال الكتاب على أحاديث العامة مختلطة بروایات الشيعة والأئمة عليهم السلام .

وأجاب : لم يختص به بل ذكرت أحاديث العامة في الكثير من كتب الشيعة ، كالبحار وكتب الصدوق كالخصال ومعانى الأخبار ، وخاصة لما فيه إلزامهم أو

الاحتجاج عليهم أو فيه فضائل أهل البيت ومطاعن مخالفاتهم ، وأمّا الاختلاط فإنه يتمّ لو لم يميز بين أحاديث العامة والشيعة بممّيز .

٣ - أن المروعة نقلها الغوالى عن كتب العلامة ، وقد فحصنا كتبه فلم نجد لها .

والجواب : إنما يتم الإشكال لو وصلت إلينا جميع كتب العلامة ، ولكن العلامة ذكر نفسه ترجمته في كتاب خلاصة الرجال ، وذكر له الكثير من الكتب في الحديث والرجال والفقه ولم تصل إلينا ، فلعل المروعة مذكورة في أحدها .

٤ - أن الرواية مرفوعة من العلامة لزرارة بتصریح ابن أبي جمهور نفسه ، وهذا إشكال وارد ، ولا أقل من احتماله ، فتسقط عن الحججية للشك في الحججية ، فتسقط الرواية لضعفها .

وأمّا رسالة القطب الرواندي ، فأشكل على صحة نسبة الرسالة للقطب المحقق النراقي كما ذكره المحقق الإصفهاني ^{متّبعاً} ولكن الحر العاملي أسندها للقطب ، ولكن ذكرنا في محله أن خبر الثقة لوحده لا يكفي في الحججية ما لم يقتن بقرائن توجب الوثوق به ، والرسالة مفقودة ، فليست بأيدينا للتعرّف على شواهد الوثائق فيها ، وهناك طرق لإثبات استنادها للقطب واعتبارها :

١ - اشتهر الرسالة ، والكتب المشهورة لا تحتاج لسند في استنادها ، بل حتى في صحة نسخها .

وأشكل : لم تثبت الشهادة ، بل نفى البعض شهرتها ، بل لم تذكر الرسالة في ترجمتها من قبل معاصريه .

٢ - أن الحر العاملي خبير في الكتب والنسخ الخطية ، وقد أسندها للقطب .

ولكن لا يعلم مدى خبرة الحر في فن الكتب والنسخ الخطية وإسنادها لأصحابها ، بل توجد قرائن توجب التردّد في مدى خبرته ، فلا يعلم أن القطب أَلْفَ الرسالة وعلى تقديره فلا يعلم أن نسخة القطب هي نفس الرسالة ، ولفن تحقيق

الكتاب أصول وقواعد لا يعلم مدى التزام الحرّ بها.

٣ - أن للحرّ إجازة في نقل الكتب عن مشايخه ، ومنها رسالة القطب .

ولكن الإجازة- وخاصة من المتأخرين - تشريفية غير مصحوبة بالمناقشة أو القراءة والسماع ، وإنما يجزيه بكتب ثم يجد المجاز أحد تلك الكتب من الأسواق أو غيرها وينقل منها الروايات ، فهذا النقل يعتمد على الوجادة ، وهي غير حجّة ؛ إذ لا يعلم مدى صحة النسخ ، وخاصة أن الكتاب ليس مشهوراً حتى تكون نسخه معتمدة .
ولكنتني أعتقد أن هذا التدقيق والتشدد والتشكيك في الكتب والنسخ ليس له ما يبرره ، ولعله ليس عقلاً وإنما عرفيًا ، بل ربما لم يتلزم حتى ذوي الاختصاص في تحقيق الكتب .

إذا كان كلا الخبرين ظنّي الصدور ، فهذا هو الذي انعقد له مبحث التعادل والترجيح ، ومقتضى القاعدة - كما ذكرنا - هو التساقط ، ولكن وردت نصوص كثيرة تدلّ على الأخذ بأحدهما تعيناً أو تخيراً ، والكلام يدور حول ذلك .

والمعارضة بين الدليلين قد تكون على نحو التباین ، وقد تكون على نحو العموم من وجہ .

المقام الأول

التعارض على نحو التبادل

كما لو دلَّ أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه ، وذكر صاحب الكفاية بيان أنَّ الأخبار الواردة في تعارض الخبرين على طوائف : منها: ما يدلُّ على التوقف ، ومنها: ما يدلُّ على الأخذ بالاحتياط ، ومنها: ما يدلُّ على التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات ، ومنها: ما يدلُّ على الترجيح بالمرجحات المذكورة في الروايات .

وأما التوقف : فلا توجد فيه إلا روايتان : إحداهما مقبولة عمر بن حنظلة ، والأخرى خبر سماعة بن مهران .

أما المقبولة : فقد ورد فيها بعد تساوي الحديثين من حيث موافقة الكتاب ومخالفة العامة : « فَأَرْجِحُهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ » ، فأمر فيها بالتوقف إلى أن يلقى الإمام .

وأما خبر سماعة ، فقد ورد فيه : « يرد علينا حديثان ، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه ، قال عليهما السلام : لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَسَأَلَهُ . قلت : لا بدَّ أن نعمل بواحد منهما . قال عليهما السلام : خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَةِ » .

وأشكل على الأولى :

- ١ - أنها ضعيفة سندًا ؛ لأنَّ ابن حنظلة لم يوثق في كتب الرجال .
- وأجيب عنه : أنَّ الأصحاب تلقواها بالقبول ، وذهب السيد بعض الأعلام : أنَّ عمر بن حنظلة يروي عنه صفوان وابن أبي عمير ، وهو يكفي في وثاقته .
- ٢ - أنها مختصة بزمان الحضور ، وإمكان لقاء الإمام عليهما السلام .
- ٣ - ما ذهب إليه السيد الخوئي بيان : أنها واردة في مقام التخاصم ، ومن الواضح

أن هذا المورد لا يمكن الحكم فيه بالتخدير؛ لأنَّ كُلَّ واحدٍ من المتخاصلين يختار ما ينفعه، فتبقى المخالفة على حالها.

٤ - ما ذكره بعض الأعلام: أنَّ المرجع لضمير «فَأَرْجِعُهُ» فيه احتمالان:

الأول: أنَّ مرجعه الفقيه الثالث الناظر في مدرك الفقيهين؛ لأنَّ مورد المقبولة كما ذكر - أنَّ هناك ناظراً ففيها ثالثاً في روايتي الفقيهين للذين رجعوا إليهما المتخاصلان، فإذا لم يتمكَّن من ترجيح أحدهما على الأخرى، فيتوقف عن الفتوى إلى أن يلاقي الإمام؛ لأنَّ موردها زمان الحضور، والمفروض أنه لا يمكنه الرجوع للأصول العملية؛ لأنَّه يتمكَّن من لقاء الإمام، وهو الدليل الأعظم. وعلى هذا الاحتمال تدلُّ على المورد، إلا أن يقال: توجد خصوصية لزمان الحضور.

الثاني: أنَّ مرجعه العامي، وأنَّه لو عجز الثالث عن تشخيص الحكم فيتوقف في مقام العمل ويرجأ الأخذ بإحدى الفتويين إلى أن يلاقي الإمام فيسألة، وهي في مورد زمان الحضور فلا ترتبط بمسألتنا.

٥ - أنها تدلُّ على التوقف بعد فقد المرجحات، ونحن نطلب دليلاً يدلُّ على التوقف من أول الأمر، وأمّا رواية سماعة^(١)، فأشكل عليها:

١ - أنها ضعيفة مرسلة؛ لأنَّها منقوله عن الاحتجاج ورواياته مرسلة.

٢ - أنها مختصة بزمان الحضور والتمكن من لقاء الإمام ظاهلاً، كما في المقبولة.

٣ - أنها معارضه بالمقبولة، فإنَّ المقبولة تدلُّ على التوقف بعد عدم المرجحات. ورواية سماعة تدلُّ على التوقف من أول الأمر، فإنَّ لم يتمكَّن برفع للمرجح.

(١) «يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ، وَالْآخَرُ يَنْهَا عَنْهُ؟ قَالَ: لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِّنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَشَأَّلَهُ. قَلَّ: لَا بُدُّ أَنْ تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِّنْهُمَا؟ قَالَ حَذْرٌ بِمَا فِيهِ خَلَافُ الْعَامَّةِ» وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٢ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٢.

٤ - ما ذكره بعض الأعلام أنها تدل على وجوب الإرجاء عند تعارض الفتاوى إلى زمان لقاء الإمام أو الفقيه ، وكذلك المقبولة تدل على الإرجاء بأخذ إحدى الفتوىين إلى أن يلقى الإمام .

وأما الروايات العامة الدالة على التوقف في مطلق الشبهات ، وهي كثيرة وتشمل كل شبهة ، ولا تختص بالروايات ولكنها تشمل مورد تعارض الروايتين .

بما أنها مطلقة فتقتيد بما دل على الترجيح والتخيير ، بالإضافة إلى أنه عند تعين أحدهما بالترجح أو الأخذ بأحدهما تخيراً خرجة من الشبهة موضوعاً .

وأما الاحتياط فلا تدل عليه إلا مرفوعة زرار ، وهي ضعيفة كما بحثناه ، وفي الدراسات أشكّل لو أخذنا بأخبار الاحتياط فعلى أي مورد تحمل أخبار الترجيح والتخيير ؟ إلا أن نقول باختصاص هذه الأخبار بموارد دوران الأمر بين المحذورين التي لا يمكن فيها الاحتياط ، وهي موارد نادرة ؛ لأنّ أغلب موارد التعارض ليست من المحذورين .

فتبقى في المقام طائفتان من الأخبار ، إحداهما: تدل على التخيير ، والأخرى تدل على الترجيح ، وذهب الكفاية إلى الأخذ بالتخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات ، وأنكر وجوب الترجيح حيث حمل أخبار الترجيح على استحباب الترجح وأصرّ عليه ، ونسب إلى الكليني في الكافي أنه يقول بعدم لزوم الترجح ، وذكر وجوه رأيه على عدم لزوم الترجح :

الوجه الأول: أن الأخبار الدالة على الأخذ بما وافق الكتاب وطرح ما يخالفه ، وكذلك بالنسبة للأخذ بما خالف العامة وطرح ما يوافقهم ، ليست في مقام بيان المرجح ، بل في مقام تمييز الحجّة عن اللاحّجة .

وأما المخالف للكتاب ظاهر ؛ لأنّها عبرت أن المخالف زخرف وباطل ، وهذا تعبيراً آخر عن حجيته ، فهو ساقط من الحجّية بذاته لا لأجل المعارضة .

وأماماً مخالفة العامة ، فلأنه لو وجد خبران : أحدهما موافق لهم والآخر مخالف ، فيحصل وثوق وجданاً بتصور المخالف ويلزم الوثيق وجدانـاً بعدم صدور الموافق . ولو سلم ظهورها في بيان المرجع ، كالمقبولة ، فلا بدّ من حملها على غير ظاهرها ، وأنّها في مقام بيان تمييز الحجّة عن اللاحجّة ؛ لأنّه في المقبولة جعلت رتبة الموافقة للكتاب ومخالفة العامة بعد فقدان الشهرة ، مما يعلم أنه لو كان أحدهما مشهوراً حتّى لو خالف الكتاب ، أو وافق العامة أخذ به وقدم على الآخر الموافق للكتاب أو المخالف للعامة ، فيلزم منه تخصيص أخبار الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة ، بما لو لم يكن الخبر مشهوراً ، بينما لسان هذه الروايات كالمقبولة آية عن التخصيص ، ولعله لأنّها تعبّر عن حكم عقليّ وهو أنّ المخالف للكتاب ليس بحجّة ، والحكم العقليّ يأبى التخصيص .

وأشكّل السيد الخوئي عليه السلام : أنّ الروايات الـأّمرة بعرض الأخبار على الكتاب والسنة على طائفتين :

الأولى : وردت في مقام تمييز الحجّة ، وأنّ المخالف للكتاب ليس حجّة من أساسه ، وهي الروايات التي عبرت أنّ المخالف زحرف وباطل ، وهي مختصة بما لو كانت نسبة المخالف للكتاب نسبة التباین الكلّي أو العموم من وجه ، وأماماً لو كانت المخالفة بالعموم المطلق بأنّ ورد عام في الكتاب ومحضص في الروايات ، فإنّها تخصيص عموم الكتاب للعلم بورود مخصوصات في الروايات لعمومات الكتاب ؛ لأنّ ما ورد في الكتاب عمومات لأساس الأحكام ، وأماماً تفصيلاتها فحوّلت على الروايات مع أنّ لسان هذه الروايات يأبى التخصيص بالإضافة إلى أنّ روایات الزخرف تدلّ على أنه لا توجد بين الكتاب ومخالفته جمع عرفي ، فإنّ وجد فلامعارضـة .

الثانية : وردت في مقام الترجيح ، وأنّه لو تعارض خبران أحدهما موافق لعموم الكتاب أو إطلاقه والآخر مخالف له ، رجح الموافق ، فتختص بالعموم المطلق ،

فكان أحدهما موافق لعموم الكتاب بحكمه ، كما لو دلّ على حكم في حصة من العام موافق لحكم العام ، فيرجع على الخبر الذي يدلّ على حكم في الحصة مخالف للعموم الكتابي ، ومن هذه الموارد المقبولة ، فهي في مقام بيان المرجح لا تمييز للحجّة ؛ لأنّها لو كانت في مقام بيان تمييز الحجّة ، فإنّه في الرواية قدّم الترجيح بالشهرة على موافقة الكتاب ومخالفة العامة ، فلو لم يكونوا المخالف للكتاب والموافق للعامة حجّة من أساسه ، فإنه سوف لا يكون حجّة حتى لو كان مشهوراً ، مع أنه أمر بالأخذ بالمشهور حتى لو كان كذلك ؛ لأنّ رتبة الترجيح بهما متأخرة .

وأماماً ما ذكره حول مخالفة العامة ، أنّ مجرد وجود الخبر المخالف للعامة مع ورود الموافق لا يوجب حصول الاطمئنان بصدور المخالف وعدم صدور الموافق لهم ؛ لأنّ ما يتواتق عليه الطرفان فهي أحكام كثيرة ، فيحتمل أن يكون مضمون الخبر الموافق هو الواقعي ، وأماماً المخالف لم يصدر أو صدر تقية .

وفي الدراسات ذكر : «ليس المراد الوثيق الشخصي ليلزم من ثبوته بصدور المخالف ، الوثيق الشخصي بعدم صدور الموافق ، وإنما المراد الوثيق النوعي ، فاحتمال صدور الموافق كالمخالف ويشملها دليل الحجّة ، ورجح الإمام المخالف للعامة عند المعارضة على الموافق^(١)».

وكذلك يدلّ على كون مخالفة العامة من المرجحات لا تمييز الحجّة : أنه ذكر مخالفة العامة في المقبولة بعد الشهرة ، فلو لم يكن الموافق حجّة فكيف يؤخذ به لو كان مشهوراً ، كما هو ظاهر المقبولة .

الوجه الثاني : أنّ أجمع خبر للمرجحات المنصوصة ، المقبولة والمروفة ، ولا يمكن الاستدلال بهما على لزوم الترجيح بالصفات الأوثقية والأدلة بينما لم يذكر الترجيح بالكتاب ، بخلاف المقبولة ، فقدّم الترجيح بالصفات على الترجيح

(١) دراسات في علم الأصول : ٤ : ٣٩٢ .

بالشهرة ، وذكر موافقة الكتاب مرّجحاً قبل مخالفة العامة ، يضاف لذلك : أنّ المروفة ضعيفة سندأ .

وأشكّل السيد الخوئي ^ت : أنّ أخبار الترجيح ليست منحصرة بالمروفة والمقبولة ، وإنما هناك أخبار أخرى ، وبعضها صاحح السند ، وأما المروفة فهي ضعيفة ، وأما انجبارها بعمل المشهور ممنوعة كبرى وصغرى ، أمّا الكبرى فالخبر لا ينجر بالشهرة ، وأمّا الصغرى فلم تجد من عمل بالمروفة ، فإنّ في آخرها عند فقد المرجحات يعمل بالأحوط ، بالإضافة لاختصاصه بالحكومة .

وأمّا المقبولة ، فيشكّل على سندتها بعمر بن حنظلة ، فإنه لم يوثق ، إلا أن يقال باعتبار المقبولة لقبول الأصحاب لها قديماً وحديثاً ، وأفتوا بمضمونها في باب القضاء بأنّ ما يأخذه سحتاً ، إذ لا يوجد إلا في المقبولة مما يعلم استنادهم في باب القضاء لهذا الحكم للمقبولة .

ولكن ربّما يلاحظ عليه : أنه ذكر أنّ الشهرة غير جابرة والقبول من قبيل الشهرة .
إلا أن يقال : أنّ القبول أقوى من الشهرة ، فيظهر من السيد الخوئي ^ت قبول المقبولة .

وأمّا دلالتها : فيظهر من السيد الخوئي ^ت : أنّ الترجيح بالصفات ناظر للحكامين والحاكمين ، وأمّا الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة مرتبطة بالترجح بين الروايتين ، ولكن اعتبر أنّ معنى الشهرة ما أوجب الاطمئنان أو القطع بالصدور ، فهذا ملازم لسقوط الأخرى عن الحجّية ؛ لأنّ الظني لا يعارض القطعي . نعم ، تدلّ على الترجح بالموافقة والمخالفة ، فيظهر منه انحصار الترجح بهذين المرجحين ، فمع الترتيب بينهما فيقدم موافقة الكتاب على مخالفة العامة ، فظاهر المقبولة أنه بعد سقوط حكم الحكامين بالتعارض ولا مرجح بالصفات وكلّ منهما استند لرواية ، فتعارضت الروايتان ، فأمر بالترجح بالموافقة والمخالفة .

الوجه الثالث :

١ - لو تمت دلالة الأخبار على لزوم الترجيح فلا بد من حملها على الاستحباب
لوجهين :

الأول : الظاهر أنَّ أخبار التخيير مطلقة ، ولو قيدناها بأخبار الترجيح لزم تخصيص
أخبار التخيير بالأفراد النادر ، لوجود المرجح في أكثر موارد الخبرين المتعارضين ؛
لأنَّ مورد تساوي الخبرين بدون أي مرجح نادر جدًا ، وشمول المطلق لفرد
النادر وإن كان بلا محدود ، ولكن اختصاصه فيه محدود.

الثاني : أنَّ ظاهر أخبار التخيير كونها في مقام البيان ، والمفترض أنَّ أخبار
الترجح منفصلة عنها ، فإذا صدرت أخبار التخيير مطلقة ، وكانت في الواقع مقيدة
بعدم وجود المرجحات ، لزم منه عمل الإنسان وأخذه بها ، وتأخير البيان عن وقت
الحاجة فهو قبيح . إذن فالأجل دفع ذلك فنقول بتصور أخبار الترجح للاستحباب
لا للزوم ، حتى لا يلزم هذا الإشكال .

وأشكل عليهم :

أما الوجه الأول : إنما يأتي الإشكال لو قلنا في الترجيح بالتعدي عن المرجحات
المنصوصة ، وأما لو حصرناها بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ، فلا يتحققان في
موارد كثيرة من المتعارضين ، أما موافقة الكتاب فإنَّ جميع الأحكام غير مذكورة في
القرآن ، فيمكن أن لا يكون الخبران مخالفين للكتاب ؛ لعدم ذكرهما في الكتاب
أساساً ، وأما مخالفة العامة ، فإنَّ العامة كانوا مخالفين في آرائهم ، فيمكن أن يكون
أحد الخبرين مخالفًا لطائفة ، والآخر مخالفًا لطائفة أخرى ، وربما لا يكون حكم
الموضوع مذكورة في كتبهم ؛ لأنَّ فقه العامة ليس يتسع فقه الإمامية .

وأجاب بعض الأعلام حتى لو قلنا بالتعدي عن المرجحات المنصوصة وهو
الحق فأيضاً تبقى للتخيير موارد كثيرة ؛ لأنَّنا لا نقول بالتعدي لكل مرجح ،

بل المرجح الذي يوجب صرف الريبة من أحد الخبرين للأخر ، ومثل هذا المرجح يقل وجوده في الأخبار ، كما لو فرضنا أن الشهرة لا توجب صرف الريبة ، كما لو علمنا أنها غير مستقلة وإنما ناشئة من تقليد جيل لجيل سابق .

وأما الوجه الثاني : فإن تأخير البيان عن وقت الحاجة فلامانع منه إذا كانت مصلحة في التأخير ، وقد ثبت في الروايات كثيراً ، تتأخر القرائن والمحضات والمقننات المنفصلة عن العمومات والمطلقات مع العمل بها في وقتها ، فإن المخصوصات تتأخر عن وقت الحاجة ؛ لأن الحق أنها مخصوصة من أول صدور العام .

وأجاب بعض الأعلام : فإن تأخير البيان لا يأتي في الأقوال الصادرة على سبيل التعليم وهي أكثر الروايات ؛ لأن مقام التعليم يعتمد غالباً على قرائن منفصلة ؛ لأنه ليس في مقام بيان ما يحتاج للعمل ، وتأخير البيان إنما يقع فيما لو صدر الحكم لأجل العمل بما يخالف الواقع ليلزم منه الوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة بسبب العمل بالحكم قبل صدور القرينة المنفصلة .

وذكر السيد الصدر^(١) : «لو تعارضت أخبار الترجيح والتخيير ، فذكر الكفاية بحمل أخبار الترجح على استحباب الترجح ، فلا منافاة لعدم التنافي بين الاستحباب والتخيير ، واستدل على استحباب الترجح أن أخبار الترجح مضطربة ومتختلفة فيما بينها ، فقد اختلفت في عدد المرجحات ، فبعضها ذكرت أربعة وبعضها أقل من ذلك ، كما اختلفت في ترتيب المرجحات ، وبعضها قدّمت هذا وأخرت ذاك ، وبعضها بالعكس .

وأجاب السيد الصدر : أن أخبار الترجح لا تدل على حكم تكليفي ، وجوب الترجح تكليفاً ، وإنما تدل على حكم إرشادي ، فهي إرشاد إلى حجية الخبر الموافق لكتاب أو حجية المخالف للعامة ، ولا معنى للاستحباب في الحكم

(١) الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني : ٤ : ٤٦٦ .

الإرشادي وإنما يأتي في الحكم التكليفي .

فالصحيح في الجمع بينهما أنَّ أخبار التخيير مطلقة من حيث وجود المرجحات وعدهم ، بينما أخبار الترجيح مقيدة لها ، فالنتيجة أنَّ التخيير يؤخذ به إذا لم يوجد مرجحات .

ولكنَّ هذا كله على تقدير ثبوت واعتبار أخبار التخيير عند التعارض ، والحق عدم اعتبارها أمَّا سندًا أو دلالة كما سيأتي .

وذكر بعض الأعلام في مقام التعارض بين أخبار الترجيح والتخيير ، أنه لا بد من ذكر أدلة الترجيح والتخيير وتقيمها .

أمَّا أدلة الترجح فهي :

- ١ - بناء العقلاط على تقديم ذي المزية الموجبة لصرف الربوة .
- ٢ - الإجماع على وجوب الترجح ، والظاهر أنه مستند لبناء العقلاط وليس دليلاً مستقلاً .
- ٣ - الروايات ، وعمدتها المقبولة ، وهي أيضاً إرشاد لبناء العقلاط ، فالدليل الأهم بناء العقلاط .

وأمَّا الأدلة على التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجح ، فهو أمَّا الإجماع أو الروايات .

أمَّا الإجماع فلا شاهد عليه بل الشاهد على خلافه من بناء العقلاط والإجماع على الترجح ، وكذا الروايات القائمة على الترجح ، بالإضافة إلى أنه أمَّا محرز أو محتمل المدركيَّة لأنَّ أخبار التخيير .

وأمَّا أخبار التخيير فسيأتي الحديث عنها ، فإنَّها أمَّا ضعيفة سندًا أو ضعيفة دلالة أو كلِّيهما : لأنَّها أمَّا مرسلة الاحتجاج أو مرسلة الكليني ، وهي ضعيفة سندًا ، وأمَّا موثقة سماعة فهي مرتبطة بتعارض الفتاوى والتخيير في مقام العمل بأحد

الحكمين ، لا التخيير في الأخذ وفي مقام الحجية الذي هو المطلوب ، وأما رواية علي بن مهزيار ، فإنها دالة على التخيير في الموسّعات ، والحكم الموسّع يكون التخيير فيه واقعياً لا ظاهرياً الذي هو المطلوب .

ثم على تقدير اعتبار حجية أخبار التخيير ، فلا إطلاق فيها من أساسها لموارد وجود المرجح ؛ لأن الترجيح عندنا لا يعني وجود أي مزينة ، بل وجود خصوصية في أحد الخبرين توجب خروجه عن عنوان المشتبه والريب وعدم العلم بالحق ، وفي مثله تخرج عن موضوع أخبار التخيير التي أخذ فيها المشتبه وعدم العلم بالحق ، تخرج موضوعاً .

أما ما نسبه الكفاية للشيخ الكليني القول بعدم لزوم التخيير ، فعبارة الكليني في مقدمة الكافي غير ظاهرة في ذلك ، بل الظاهر منها أنه يقول بالتجيير بعد فقد المرجحات ، ولكن بما أن موارد وجود المرجحات قليلة ، فالأغلب هو التخيير ، فتأمل في عبارته .

وذكر بعض الأعلام : ما نسب للكليني من القول بالتجيير حتى مع وجود المرجحات ، فإن كلامه مجمل ، لا يعلم أنه يقول بالتجيير حتى مع وجود المرجحات ، وعدم اعتبار المرجحات مطلقاً حيث يقول بالتجيير ابتداءاً ، أو أن مراده أن موارد الرجوع للمرجحات بما أنها قليلة ، فالمرجع غالباً في موارد التعارض هو التخيير ، فلا يستفاد منها التخيير مطلقاً ، بل بعد فقد المرجحات .

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترجيح بالأحاديث

ويقصد به رجحان الخبر المتأخر صدوره زماناً على المتقدم ، ونسب القول بالترجح بالأحاديث للصدق لعبارة في الفقيه واختلف في مراده منها ، فاستظهر الحائق الترجح بالأحاديث ، ولكن الوسائل حمله على زمان الإمام خاصة ، والظاهر ما ذكره الحدائق .

والكلام حول هذا المرجح يدور حول جهات:

الجهة الأولى

ذكر الروايات الواردة في موضوع الأحاديث والبحث عن سندتها ودلائلها:
أمّا سندًا:

الرواية الأولى: رواها الكليني عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن محبوب ، عن هشام بن سالم ، عن أبي عمرو الكناني ، عن أبي عبدالله عليهما السلام : « ثم قال لي أبو عبدالله عليهما السلام : يا أبا عمرو ، أرأيت لو حَدَثْتَ بِحَدِيثٍ ، أَوْ أَفْتَبَتْكَ بِقُصْتاً ، ثُمَّ حَسْتَنِي بِعَدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخَلَافٍ مَا كُنْتُ أَخْبُرْتُكَ ، أَوْ أَفْتَبَتْكَ بِخَلَافٍ ذَلِكَ ، بِأَيْمَانِكَ تَأْخُذُ ؟ »
قلت : بأحدثهما وأدع الآخر ، فقال عليهما السلام : قَدْ أَصْبَتَ يَا أبا عمرو . أَبَى الله إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرًا ، أَمَا وَاللَّهِ لَيْسَ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِلَهًا لَغَيْرِ لِي وَلَكُمْ . أَبَى الله عَزَّ وَجَلَّ لَنَا فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقْيَةً ^(١) .

وعبر عنها بالمصححة وليس بصحيح ، لأنَّ الكناني لم يذكر في كتاب الرجال فهو مجهول ، وليس له في الكتب الأربعية إلا هذه الرواية ، ولكنها وردت في الوسائل بسند صحيح ^(٢) ، نقلها عن المحاسن ، وإنما ورد نقل هشام بن سالم من الإمام علي عليهما السلام مباشرة.

وأشكال عليه:

أولاً: أنَّ هذه الرواية غير موجودة في المحاسن بأيديينا ، وجامع الأحاديث ينقلها عن الوسائل عن المحاسن ، ومحقق المحاسن لم يعثر عليها ، فربما عند

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٢ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٢ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٧.

صاحب الوسائل نسخة من المحسن فيها هذه الرواية ، ولكن لا يعلم مدى الوثوق بها ، وترجحها على المطبوعة .

ثانياً: أن هشام بن سنان تارة ينقل هذه الرواية عن الكنانى عن الإمام ، وأخرى ينقلها مباشرة عن الإمام ، والواقعة واحدة ، فهي واحدة يدور الأمر بين الكافى والمحسن ، والترجح مع الكافى ؛ لأن نسخته متداولة ، وليس نسخة المحسن كذلك ، وقد ذكر أنه زيد في المحسن ونقص من قبل النسخ ، وأصله عدم الغفلة عن الزيادة ليست عقلائية ، بل تابعة للوثيق ، والوثيق مع الرواية التي فيها زيادة اسم الكنانى ، فتحتمل قوياً سقوط أبي عمرو في هذا السند .

ثالثاً: أنه في الرواية ذكر فيها: «يا أبا عمرو» ، وتكرر اسمه مرتين في كلام الإمام عليهما السلام وليس هذه من كنى هشام .

وهذه قرائن توجب الوثوق أنّ الراوى أبو عمر الكنانى .

وأما دلالتها فتدلّ على الترجح بالأحاديث في الجملة ، وسيأتي .

الرواية الثانية: عن الحسين بن المختار ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليهما السلام : «أَرَأَيْتَكُلَّوْ حَدَّثْتَكُلَّبِحَدِيثِ الْعَامِ ثُمَّ جَهَنَّمَيْرُونَ قَابِلِ فَحَدَّثْتَكُلَّبِخَلَافَهِ، يَا إِيَّاهُمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟ قَالَ: كُنْتَ تَأْخُذُ بِالْآخِرِ، فَقَالَ لَهُ: يَرْحَمُكَ اللَّهُ»^(١) .

وهي مرسلة بالإضافة لجهالة الحسين بن المختار .

الرواية الثالثة: رواية المعلى بن خنيس : عنه ، عن أبيه ، عن إسماعيل بن مرار ، عن يونس ، عن داود بن فرقد ، عن المعلى بن خنيس ، قال : «إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أَوْلَكُمْ وَحَدِيثٌ عَنْ آخِرَكُمْ، يَا إِيَّاهُمَا تَأْخُذُ؟ فَقَالَ: خُذُوا بِهِ حَتَّى يَلْعَغُكُمْ عَنِ الْحَيَّ، إِنْ بَلَغُكُمْ عَنِ الْحَيَّ فَخُذُوا بِقُولِهِ.

(١) وسائل الشيعة : ٢٧: ١٠٩ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٧ .

قال : ثمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلِيًّا : إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُدْخِلُكُمْ إِلَّا فِيمَا يَسْعَكُمْ^(١) .

وفي السندي إسماعيل بن مرار، ويمكن اعتباره، ولكن المعلى بن خنيس ضعفه الرجاليون، ووردت فيه روايات قادحة، ولكن فيه تردد.

وأمام دلاله:

أما الرواية الثالثة فإن دلالتها على الترجيح بالأحاديث متوقف على كون الضمير «خذُوا بِهِ» يرجع للأخير، ولكن يحتمل رجوعه إلى (أحدهما)، أي العنوان الانتزاعي، فيكون كقوله : «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ» ، فيدل على التخيير، ويحتمل أن المراد خذ بهما على طبق الموازين العقلائية في المتعارضين، فيكون الخبر مجملًا من حيث الدلالة.

أما الرواية الأولى والثانية، فهي تدل على وجوب الأخذ بالمتاخر زمانًا من المتعارضين.

ولكن موردها: من علم بصدور كلا الحكمين من الإمام علي عليه السلام، وهو معاصر له، فالشخص نفسه سمع من الإمام قولين في زمانين سابق ولاحق، والسماع موجب القطع بالصدور، كما أن موردها زمان الحضور، ولا بد من الأخذ بالمتاخر؛ لأن المتقدم لو كان صادرًا للحقيقة، فيكون المتاخر صادرًا لبيان الحكم الواقعي، ولو كان المتاخر صادرًا للحقيقة وجب الأخذ به؛ لأنه يجب عليه مراعاة التقىة بأمر الإمام؛ لأنه أعرف بمصالح زمانه.

ولكن هذه الظروف والخصائص في مورد الرواية لا تشمل الأفراد في زماننا، فإننا لا نقطع بصدور المتعارضين، وإنما هما ظنيان لنا، ويحتمل عدم صدورهما وعلى تقدير صدورهما واقعًا، فلا نعلم أن أيًا منهما مورد لبيان الحكم الواقعي

(١) وسائل الشيعة: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٨.

ليكون هو الحجّة لنا ، مع ملاحظة ارتفاع ظروف التقى لنا ، فلا بدّ من الرجوع لمرجح آخر .

يضاف لذلك : لو قلنا بالأأخذ بالأحدث ، فلو علمنا بتقدّم أحدّهما وتأخّر الأخرى ؛ إذ لا شكّ بوجود فاصل زمانى بينهما ، ففي كلّ روایتين يوجد مرجح الأحدثية ، فلا يبقى لسائر المرجحات مورد ، ولعله لذلك ذهب البعض إلى حصر المرجح بالأحدثية ، وأمّا مع الشكّ بتاريخهما فنقطع في الخارج بأنّ أحدّهما صدر أسبق زماناً ، فلا يكون أحدّهما حجّة ، ويكون المورد من اشتباه الحجّة باللاحقة ، وهو خارج عن موضوع التعارض ؛ لأنّ التعارض بين حجّتين .

إذن فالأخذ بمرجح الأحدثية يلزم منه أن تكون سائر روایات الترجيح بلا مورد ، فسواء علمنا بتاريخهما أو شكّينا - كما أوضحتنا - وهذا يلزم منه كون صدورهما لغواً من الحكيم ، ولا يصدر اللغو منه .

اللهُمَّ إِنْ يُقَالُ : إِنَّ بَقَاءَ جَمِيعِ الْأَخْبَارِ الْعَلَاجِيَّةِ بِلَا مُورَدٍ لَوْ عَلِمْنَا بِالْأَحْدَاثِيَّةِ وَبِرَوَايَةِ الْأَحْدَاثِيَّةِ ، فَتَكُونُ قَرِيبَةً عَلَى اخْتِصَاصِ رَوَايَةِ الْأَحْدَاثِيَّةِ فِي مَعْلُومِيِّ التَّارِيخِ ، وَأَمَّا سائر روایات المرجحات تحمل على مجھوليِّ التاریخ ، وهي أفراد كثيرة ، فلاتبقى روایات المرجحات الأخرى بلا مورد .

ولم يرد السيد الخوئي رض هذا الاحتمال وظاهره قوله ، ولكن أشكال على روایة الكنانی بالإشكالات الأخرى التي ذكرناها .

الجهة الثانية

هل يمكن تحرير الترجح بالأحدثية على الموازن العقلانية ؟ ولعله يشير إليه قول الكنانی «بأخذّهما وأدع الآخر» بما أنه من العقلاء وأخذ بالسيرة العقلانية . ولكن يمكن أن يقال : لا معنى للترجح بالأحدثية مع كون الأخبار كاشفة ،

ولا ميزة للمتاخر .

ولكن يمكن القول : إن اختلاف الأحاديث مناشئ ، وما يمكن أن يكون مرتبطاً بالمقام ثلاثة :

الأول : يتحمل كون الحكم الصادر من الإمام السابق أو السابق من نفس الإمام حكماً ولائياً ، وهو يدور مدار المصالح المتغيرة ، فإذا تبدل الظروف جعل حكم آخر أو رجع للسابق .

الثاني : ذكرنا أن للأئمة عليهم السلام حق الكتمان حسب المصالح ، ولا تجب عليهم الإجابة عن كل سؤال ، كما لا يجب عليهم ذكر الواقع بحدوده ، فلربما يكتم حكماً لمصلحة ومصالح الكتمان متغيرة بما يرتبط بالسائل ، أو بعموم الشيعة ، أو بأنفسهم عليهم السلام ، لذلك يتبعن الأخذ بالأحدث أو من الإمام الحي ، لذلك في الروايات التأكيد على معرفة إمامهم ليتفقّهوا : وإذا أفتى تقية عليهم العمل به للإبقاء على ارتباطهم بالإمام .

الثالث : تقدم في بحث الفتيا ، أنها عبارة عن تطبيق المولى الكبرى الكلية في نفسه على قضية المستفتى ، فيمكن أن تنطبق عليه في عامٍ كبرى معينة ، وفي عامٍ لاحقٍ كبرى أخرى ، فعليه بالأحدث . وهذه الروايات في مقام الفتيا مخصصة بالمستفتى ولا تشمل غيره .

وهذه الموازين العقلائية الثلاثة مرتبطة بزمان الحضور ، ولا تشمل ما يأتون بعد قرون لاختلاف الظروف والحالات المرتبطة بالمستفتى أو مصالح النشر والكتمان .

ولكن هذه الموازين قد تفيد الفقهاء يمشون عليها في معالجة حالات المستفتين والمقلدین في حالات الحكم الولائي وظروف النشر والكتمان ، بالإضافة لضعف الروايات .

الجهة الثالثة

هناك كتب وأصول صنفت في زمان الصادقين عليهما السلام، وفي زمان الكاظم والرضا عليهما السلام أحد جماعة -كيونس وابن أبي عمير وابن محبوب -بتأليف جوامع الحديث على ضوء تلك الأصول ، فواجهوا فيها روایات متعارضة عرضوها على الإمام اللاحق فأعطى رأيه فيها وذكر وجهاً لحل التعارض ، ويجب الأخذ بهذا الحل من الإمام اللاحق كما عملنا عليه في الفقه .

ومن الروایات ما يدلّ على أنّه لو وقع التعارض بين خبر متقدم زماناً وخبر متاخر زماناً من نفس الإمام رجح الثاني ، مثل صحيحة أبي عمر الكناني رواها الكليني عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن محبوب ، عن هشام بن سالم ، عن أبي عمرو الكناني ، قال : « قال لي أبو عبد الله عليهما السلام : يا بآعمري ، أرأيت لو حَدَثْتُك بِحَدِيثٍ ، أو أَفْتَيْتُك بِفَتْيَا ، ثُمَّ جَعَلْتُكَ بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتُكَ عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافٍ مَا كُنْتُ أَخْبِرْتُكَ ، أو أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافٍ ذَلِكَ ، بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ ؟ قلت : بأحادثهما وأدع الآخر ، فقال عليهما السلام : قَدْ أَصَبْتَ يَا بآعمري . أَبِي الله إِلَّا أَنْ يُعَبَّدَ سِرَاً ، أَمَّا وَاللهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَلَكُمْ . أَبِي الله عَزَّ وَجَلَّ لَنَا فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقْيَةَ » .

واستند للترجيح بالأحاديث لرواية وردت في تعارض الحديث المروي عن النبي عليهما السلام مع الخبر المروي عن الإمام عليهما السلام ، حيث دلت على ترجيح الثاني .

وهي موقعة محمد بن مسلم ، نقله في الكافي عن العدة ، عن أحمد بن محمد ، عن عثمان بن عيسى ، عن أبي أيوب الخرزاز ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليهما السلام ، قال : « إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ »^(١) .

(١) الكافي : ١: ٦٤ و ٦٥ ، الحديث ٣

ولكن لا يصح التمسك بها للترجح بالأحاديث؛ لأنَّه لو كان المراد من النسخ الاصطلاحِي ، بناءً على إمكاناته بعد انقطاع الوحي ، بمعنى بيان أمد الحكم لا ارتفاع الحكم المستمر؛ لأنَّه محال نسبته لله تعالى ، فيلزم أن يكون الناسخ حديثاً مقطوعاً بصدوره ، فإنَّ ضرورة المذهب بل ممَّا اتفق عليه الفريقيان عدم نسخ الكتاب والسنة بالخبر الواحد الظني ، فلا بدَّ أن يكون المراد من الرواية المتأخرة هي رواية قطعية ، وإذا خالف الظني قطعاً سقط الظني .

بالإضافة إلى أنَّ ما دلَّ على طرح ما خالف السنة يشمل الناسخ؛ لأنَّه مخالف للحديث أو السنة النبوية ، وأمَّا لو كان المراد من الناسخ هو المعنى اللغوي بما يشمل التخصيص والتقييد ، كما أطلق عليه في بعض الأخبار ، فالمراد تخصيص أو تقييد الحديث الوارد من النبي ﷺ بالروايات الواردة عن الأئمة المخصوصين عليهم السلام ، فهذا لا مانع منه بل هو كثير ، ولكنَّه خارج عن التعارض؛ لأنَّ التخصيص والتقييد من موارد الجمع العرجي ، والتعارض مالم يكن جمع عرجي بين الخبرين .

التخيير في الخبرين المتعارضين

هناك روايات ونصوص دلت على أنَّ أحد الخبرين المتعارضين إذا كان يملك مرجحاً ، قُدِّمَ على الآخر ، وأخذ به وطرح الآخر ، وهذه الروايات صرحت ببعض المراجحات المنصوصة ، وقد بحث العلماء حول هذه الروايات واختلفوا في مدى دلالتها واعتبارها .

ولكن هناك من العلماء - كصاحب الكفاية رحمه الله ، ونسب للشيخ الكليني - أنه حين التعارض فالقاعدة تقتضي التخيير حتى مع وجود المرجح في أحدهما ، وذلك :

- ١ - للنصوص الدالة على ذلك ، حتى لو وجد مرجح في أحدهما؛ لأنَّ أدلة التخيير مطلقة . نعم ، يستحب الأخذ بالمرجح لا أنَّه لازم .
- ٢ - أنَّ الروايات التي تذكر بعض المراجحات - كمخالفة الكتاب وموافقته ،

أو مخالفة العامة وموافقتهم - فإنها في مقام بيان تمييز الحاجة عن اللاحجة ، أي الخبر المخالف لكتاب ليس بحاجة ، ولا تعرض لها لمقام التعارض ؛ لأنّه بين الحجتين .

٣ - إضافةً لضعف بعض روایات المرجحات .

٤ - أنّ روایات المرجحات مختصة بموارد الحكومة والتخاصم ، ولا تشتمل موارد الفتوى والروایات .

ولكن أشكّل على هذا الرأي ، وكذلك على أصل القول بالتخير ، حتى بعد فقدان المرجحات ، وأنّ الأصل في المتعارضين مع عدم المرجح هو التساقط لا التخمير بأشكالات عديدة ، وأهمّها :

١ - اعتبار سند بعض روایات الترجيح .

٢ - أنّ السيرة العقلائية في الدليلين المتعارضين هو الأخذ بالمرجح ، ومع عدمه فالتساقط .

٣ - ضعف روایات التخمير سندًا أو دلالة .

٤ - على تقدير اعتبار بعضها ، فإنّ مفادها أنه بعد فقد المرجح يؤخذ التخمير ، كما في مرفوعة زرارة ، وبعد ذكر المرجحات يسأل الإمام عليه السلام : « قلت : إنّهما معاً موافقان للاحتياط ، ومخالفان ، فكيف أصنع ؟ فقال عليه السلام : إذْنَ فَتَخْمِرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذْ بِهِ وَتَدَعُ الْآخَرَ »^(١) فورد التخمير بعد إعمال المرجحات .

٥ - أنّ مفاد بعض روایات التخمير هو التخمير الواقعي ، أي الحكم الواقعي للموضوع هو التخمير ، كما في شرب الماء ، لا التخمير الظاهري ، أي في الواقع حكمه أمّا الوجوب أو الحرمة ، ولكن لأجل الجهل بحكمه الواقعي يخمير ظاهراً فيهما ، والمطلوب هو إثبات التخمير الظاهري بين الروایات المتعارضة ، بينما

(١) عالي الألّاقي : ٤ : ١٣٣ .

مفاد بعض روایات التخيیر هو الواقعی .

ونستعرض بعض روایات التخيیر :

منها: روایة علی بن مهزيار ، قال : « قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليهما السلام : اختلف أصحابنا في روایاتهم عن أبي عبد الله عليهما السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم صلها في المحمل ، وروى بعضهم لا تصلها إلا على الأرض ؟ فوقع عليهما موسوعة عليك بأيتها عملت »^(١) .

ومحل الشاهد بقوله عليهما السلام : « موسوعة عليك » ، حيث يدل على أن المكلف يتخيير عند تعارض الخبرين في الأخذ بأي واحد منهما .

وأشكل عليها: أن مورد التخيير في الروایة هو نافلة الفجر المستحبة ، والمراد منه التخيير الواقعی حسب مراتب الفضل ، وحكم المتعارضين في الواجبات غيره في المستحبات ، فهي ناظرة للتخيير الواقعی لا الظاهري الأخذی ، كما هو المطلوب .

ومما يدل على التخيير الواقعی ، أنه سأله عن فعل الإمام عليهما السلام : « فأعلمني كيف تضئ أنت لاقتدي بي في ذلك »^(٢) ، فإنه سؤال عن الحكم الواقعی الذي يعمل به الإمام .

يبينما كلامنا في التخيير الظاهري كما وضّحناه ، ولا معنى للتخيير الظاهري في مقام الشك في فعل الإمام نفسه .

ومنها: روایة الحسن بن الجهم عن الإمام الرضا عليهما السلام ، قال : « قلت يجئنا الرجال وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ، ولا نعلم أيهما الحق ؟ قال : فإذا لم تعلم فموسوعة عليك بأيهما أخذت » ، وهي ظاهرة في التخيير الظاهري بين الخبرين ، لمن ورد له

(١) و (٢) تهذيب الأحكام : ٣ : ٢٢٨ .

خبران مختلفان.

ولكن أشكل على سندها بأنّها مرسلة؛ لأنّ الطبرسي نقلها في الاحتجاج عن الحسن بدون ذكر سنته إليه.

ومنها: رواية الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث، وَكُلُّهُمْ ثقة، فَمُوَسَّعٌ عَنِّي حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ عليه السلام فَتَرَدَّ إِلَيْهِ»^(١).
ودلائلها أيضاً واضحة على التخيير، إلا أنها مرسلة أيضاً.

وهنالك روایات أخرى أما أنها ضعيفة سندأو دلالة؛ لأن أكثرها واردة في التخيير الواقعية، أو أنها دلالة على الإباحة أو البراءة.
ولكن يمكن أن يقال تأييداً للتخيير:

إن الروایات باللغة حد الاستفاضة إن لم نقل حد التواتر في إثبات التخيير، كما أدعاه الشیخ الأنصاری رحمه الله ، مع تصریح الشیخ الكلینی رحمه الله في مقدمة الكافی: «ولأنجذ شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم»، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام : «بِأَيْمَنِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ»^(٢) ، مضافاً إلى ما أدعاه الشیخ في رسالته: «أنّ عليه المشهور وجمهور المجتهدين حيث قال: فهل يحكم بالتخیر أو العمل بما طاب منهما الاحتیاط أو بالاحتیاط وجوه ، المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الأول؛ للأخبار المستفیضة ، بل المتوترة»^(٣) .

وهذا يکفي لجبر سندها ، وخالف في ذلك بعض علمائنا المتأخرین ، أمثال: السيد الخوئی رحمه الله ، قال في مصباح الأصول: «إن التخيير بين الخبرين المتعارضین عند فقد المرجح لأحدھما مما لا دليل عليه ، بل عمل الأصحاب في الفقه على

(١) الاحتجاج: ٢: ٣٥٧.

(٢) الكافی: ١: ٩.

(٣) أنوار الأصول: ٣: ٤٧٧.

خلافه ، فإنّا لم نجد مورداً أفتى فيه بالتخbir واحد منهم^(١) . وذهب إليه السيد الصدر أيضاً وغيره .

ولكن أشكّل عليه : أنّ عمل الأصحاب في الفقه على التخbir .

بحث عن أخبار التخbir بالتفصيل

استدلّ بجملة من الروايات على أنّ الحكم في الخبرين المتعارضين هو التخbir ، والمراد منه التخbir الأخذي ، فإذا أخذ المكلّف بأحدهما كان حجّة ، والتخbir خلاف القاعدة في الخبرين المتعارضين ؛ لأنّ القاعدة الأخذ بالمرجح ، فإنّ لم يوجد تساقطاً .

وقد التزم به جماعة في الخبرين المتعارضين ، ويظهر من الكليني في مقدمة الكافي .

واختلفت أقوالهم في التخbir ، وأنّه يثبت للخبرين المتعارضين مطلقاً وإن اشتمل أحدهما على مرجح ، كما عن صاحب الكفاية متّبع ، وربّما نسب للكليني في الكافي ، أو أنّ التخbir بعد فقد المرجحات .

وأخبار التخbir على قسمين :

أحدّهما: يذكر التخbir بنحو الكبرى الكلية في الخبرين المتعارضين .
والثاني: يعرض فيه السائل خبرين على الإمام عليه السلام ، وهو يتصرّف تعارضهما ، فيجيئه الإمام بما يدلّ على التخbir .

القسم الأول: يشتمل على روايات وردت في الكافي والاحتجاج وعوالي اللائي ، والمصدّران الأخيران رواياتهما مرسّلة ، فالإعراض عنها أولى ، وإنّما نقف عند روايات الكافي وهي روايتان :

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٥١٤ - ٥١١ .

الأولى: موقعة سماعة بن مهران ، والاستدلال بها يعتمد على أمرتين :

الأول: أن يكون الحديث وارداً في اختلاف الروايتين ، فالسؤال عن وظيفة الفقيه عند اختلاف الأحاديث : حديث يدلّ على الأمر ، وحديث على النهي ، وأما لو كانت واردة في تعين وظيفة العاميّ عندما رجع لفقيهين فاختلفا في الفتوى ، فستكون من روایات باب الاجتهاد والتقليل لا من نصوص الباب ، ويؤكّد دلالتها على الفتوى : «عَنْ رَجُلٍ اخْتَافَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ» ، فإنّها ظاهرة في اختلاف فقيهين على العاميّ بفتويين مختلفين ، وكلّ منهما يستند لرواية ، فالاختلاف في الفتوى ومنشأه اختلاف الروايات .

الثاني: على تقدير ارتباطها بالروایات ، ولكن إنما تدلّ على المطلوب لو كان المقصود من الذيل «فَهُوَ فِي سَعَةٍ...» أنه في سعة في الأخذ بأيٍ من الروايتين لتدلّ على التخيير الأخذِي ، وأما لو كان ذلك لدوران الأمر بين محذورين أو غيره فلا يدلّ على المطلوب ، وكلا الأمرين ممنوعان .

أما الأمر الأول : فإنه وإن فهم المشهور منها ورودها في الحديشين المختلفين ولذلك نرى الكافي يدرجها ضمن روایات باب اختلاف الأحاديث ، واستظهره أكثر شراح مصنّفاتهم وآراءهم ، ولكن الملا رفيع الكيلاني من شراح الكافي يرى أنّ الصحيحه واردة في الفتويين المختلفين ، والتدقيق في ظاهرها يؤكّد صحة ما فهمه الشارح الأخير ، وأنّها مرتبطة باختلاف المفتين ، فإنّ قول السائل : «عَنْ رَجُلٍ اخْتَافَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كَلَاهُمَا يَرْزُوْهِ» ظاهر في أنه يسأل عن فقيهين اختلفا في أمر رجل عاميّ ، وأحد الفقيهين يأمره بأحده ، والفقیه الآخر ينهاه عنه ؛ لأنّ المتعارف في الفتوى ذلك ، وإلا لو كان المراد هو فقيه نقل له رجلان حديشين مختلفين ، لكان المناسب أن يعبر هكذا : (في رجل اختلف عليه حديشان في أمر) .

وقوله : «كَلَاهُمَا يَرْزُوْهِ» يدلّ على أنّ كلّ فقيه استند لرواية ، لا أنّ المراد أنّهم

ينقلان للعامي روایتین ، فإن شأن المحدث نقل الحديث فحسب لا تحديد وظيفة المكلفين والفتوى ، فهما يختلفان في حكم الواقعه الواحدة ، ومنشأ اختلافهما في الفتوى اختلافهما في الرواية ، قوله : «كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ» إشارة إلى أنّ مستند الفقيهين ، كمفہولة ابن حنظلة ، حيث ورد فيها : «وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِنُّكُمْ»^(١) ، وقد بيّنا أنها واردة في اختلاف المفتیین لا في اختلاف الراویین ، فقوله كلاماً له : « لا يكون شاهداً على ورودها في الحديثین المختلفین ، كما لم يكن شاهداً في المقبولة .

ثم جاء فيها : «أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَحَدِهِ ، وَالآخَرُ يَنْهَا عَنْهُ» ، وهذه تناسب إرادة الاختلاف في الفتوى ؛ لأنّ الفقيه هو الذي يطبق الكبیرات على القضية الخارجیة ، ويرشد العامي لوظیفته الشرعیة بحسب ما يراه من حاله ، فیأمره أو ينهاه إرشاداً ، وأما الراوی فلا يأمر ولا ينهى ، وإنما شأنه نقل الحديث فحسب .

ثم جاء فيها : «يُرِجِحُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ» ، وهو تعییر يلام الفتاواً أيضاً ؛ لأن لو كان أمر الفقيه بالإرجاء لا يناسب شأنه ، بل عليه الرجوع للقواعد العقلائيّة بما يوجّب صرف الريبة من أحد الخبرين للأخر ، لأنّه متى واجه روایتین متعارضتين يجب عليه التوقف وهو في سعة ، فعن أيّ شيء هو في سعة ، عن الفتوى أو القضاء أو عن الاستنباط ؟ لا معنى لكل ذلك . على أنه لو كان يقول : (حتّى يلقى الإمام فيخبره) لكان من الممكن أن يناسب الفقيه ، ولكن عبر « عن يخبره » وهو عالم ، والمراد الأعلم الذي يجري وجوه الترجيح بين الخبرين ، فهو يتناسب مع افتراض الرجل عامياً قد راجع فقيهين ، واختلفا في حل مشكله ، فأجابه عليه أن يؤخّر الأمر ليلقى من يخبره من كان كلامه حجّة في حقّه ، ويكون رأيه حاكماً على رأي الفقيهين ، وهو في سعة هذه الفترة ، فظاهره عبارات الصحيحة أنّ موردها اختلاف المجتهدین ومرتبطة بباب الاجتهاد والتقلید .

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ ، ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١ .

أما الأمر الثاني : على تقدير ارتباطها باختلاف الروايين لا الفقيهين ، فإنما تدل على التخيير الأخذ مع اختلاف الروايتين ، وهو المطلوب لو لم تدل على التخيير بسبب آخر ، وهنا احتمالات في معنى السعة والتخيير غير ما قيل بأن السعة بمعنى التخيير في الأخذ :

الاحتمال الأول: ما ذكره بعض الأعاظم^(١) أن قوله : «فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْعَأَهُ...» إرشاد لما يحكم به العقل في مورد دوران الأمر بين المحذورين من التخيير ؛ لأن موردها المحذوران ؛ لأن أحدهما يأمره والآخر ينهاه ، وهما ظاهران في الوجوب والحرمة ، فيحصل له علم إجمالي أما أنه واجب أو حرام وهو مورد دوران الأمر بين المحذورين .

ولكن هذا الكلام يتوقف على مقدمتين :

المقدمة الأولى: أن يكون ظاهر الأمر والنهي في الرواية هو المولوي الاستقلالي ، وإلا لو كان الأمر إرشادياً والحكم شرطياً لم يحكم العقل بالتخير .

المقدمة الثانية: أن نفرض حصول علم إجمالي بصحبة أحد الحكمين المذكورين ، أي الوجوب والحرمة ، وإلا لو احتمل غيرهما وأن الحكم الواقع هو الاستحباب أو الكراهة ، فالعقل لا يحكم بالتخير ، بل يكون من موارد الشبهة البدوية .

ولكن هاتين المقدمتين ممنوعتان :

أما المقدمة الأولى : فسواء قلنا أن الأمر والنهي في الصحيحه الحديثان أو الفقيهان ، فلا يتبادر دائمًا من الأمر والنهي التكليفي المولوي الاستقلالي ؛ لأن هناك أوامر ونواهي إرشادية وأحكام وضعية ، مع أن موردها ليس دوران الأمر بين محذورين لتمكن الإنسان من الاحتياط بتكرار الصلاة ، على أن حمل الحديث على

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٤٢٤ .

المحدورين حمل على فرد نادر؛ لأنَّه قَلَّما يوجَد مورد اختلفت فيه الروايات أو الفتاوى على نحو الوجوب والحرمة.

أما المقدمة الثانية: فمن أين يحرز أن السائل حصل له علم إجمالي بمطابقة أحدهما الوجوب أو الحرمة للواقع، ليدور الأمر بين محدورين؛ لأنَّه متوقف على العلم بصدق أحدهما، ولكنَّ هذا الشخص إنَّما يعلم أنَّ هذا خبر وذاك خبر، فيمكِن أن يكون كلاهما مخالفًا للواقع، والخبران لا ينفيان الثالث كاحتمال الاستحباب أو الكراهة، فلا علم إجمالي ليكون من موارد المحدورين، فهو كسائر الشبهات البدوية، حيث يتحمل مخالفة كليهما للواقع، فلا يوجد العلم الإجمالي.

ولو سلمنا بهاتين المقدمتين، وكان الحديث مرتبًا بالفقيhe الذي نقلت له روايتان، وفرضنا عدم المرجح، مع ذلك لا يجري فيه حكم الدوران بين المحدورين، بل إنَّه بعد عدم الترجيح والتساقط لا بدَّ من الأمر له من الرجوع لعموم أو إطلاق أو أصل يقتضي أحد الشقين، لا لأنَّه يأمر بإجراء حكم الدوران بين محدورين؛ لأنَّه مع وجود عامٍ فوقيٍّ فلا يصل الأمر للسعة.

نعم، لو فسرنا الحديث باختلاف الفقهين بالنسبة لعاميٍّ، فيمكِن أمر العاميَّ بحكم الدوران ما دام لم يصل للأعلم، ولا يمكن مخاطبته بالرجوع للعام الفوقيٍّ. فائضُ أَنَّ الاحتمال الأول ضعيف.

الاحتمال الثاني: أن يفسر قوله: «فَهُوَ فِي سَعَةٍ» فإذا كان مورد الحديث العاميُّ الذي يرجع للفقهين فاختلفا، فإنه وإن كان الأمر والنهي استقلالين، فإنه لا يعلم مطابقة أحدهما للواقع، فرتما خالف كلاهما الواقع، وأنَّ حكمهما الاستحباب أو الكراهة، فتجرى البراءة عن الوجوب أو الحرمة.

وأَمَّا إذا كان موضوع الحديث الفقيه الذي رویت له روايتان أحدهما تأمر والأخرى تنهى عنه، فلا يؤمر بالبراءة في حَقِّه ابتداء؛ لأنَّما يرجع إليها بعد

الفحص عن الدليل واليأس .

الاحتمال الثالث: أن يفسر قوله: «فَهُوَ فِي سَعَةٍ» أي يفرض المتعارضين كالعدم ويجري في الواقع حسب القواعد ، فإن كان موضوعها المقلد فإن علم إجمالاً بوجود حكم إلزامي تعين عليه العمل به ، وإن كان مجتهداً عمل بما تقتضيه القواعد ، لا أنه يعمل بالبراءة ابتداءً . والاحتمالان الثاني والثالث أقرب من حمل الحديث على التخيير الأخذي ، فالمقدمة الثانية متنوعة أيضاً .

فالحديث مرتبط باختلاف الفتوين ومرتبط ببحث الاجتهاد والتقليد ، وأنه إذا اختلف مجتهدان في فتوى ، فلا يجب الأخذ بالأحوط ، بل تساقط الفتوىان ، إلا إذا كان علم إجمالي فيجب عليه الاحتياط ، ولكنه خارج عن مورد الرواية .

الرواية الثالثة: رواية المعلمى بن خنيس ، وسبق ذكرها في الترجيح بالأحاديث ، فهي بالإضافة لضعفها سندًا ، فهي مجملة ؛ لأن دلالتها على التخيير متوقف على أن مرجع ضمير «خُذُّوا بِهِ» أحدهما ، وأماماً لو كان المرجع الحديث الثاني فهي تدل على مرجحيته الأحاديث .

القسم الثاني: الروايات التي طبقت التخيير على الخبرين المتعارضين ، حيث يعرض على الإمام خبرين متعارضين ويسأله عن وظيفته فيجبه الإمام عادةً بالتخدير ، وهما روایتان ، وذكر العلماء رواية ثالثة وردت في فقه الرضا ، ولكن لا اعتبار لهذا الكتاب ؛ لأنّه نفس كتاب التكليف للشلمغاني ، من المعاصرین للحسین بن روح ، وقد أرسله أیام سلامته لقلم فأمضاه علماؤها ، إلا في موردين ، وكان مؤلفه يأمل أن يصبح الكتاب الرسمي للشیعه ، لكن بعد ارتداذه أعرض عنه ، واستفاد الصدوق والده من الكتاب في رسالته ؛ لأنّهما يتشاركان في بعض العبارات ، ولا حجّية للكتاب لأنّه ليس كتاب رواية ، بل كتاب أحد الأفراد وإن كان عالماً وإن آلف في عهد الحسين بن روح ، وربما تحت نظره ، على تقدير صحة النسخة بأيدينا ، بالإضافة إلى أن الإشكال عليها يظهر من خلال الإشكال على الروایتين التاليتين .

الرواية الأولى : ما جاء في غيبة الشيخ الطوسي حيث طلب السائل من الحسين بن روح أن يسأل منه أحد الفقهاء ، والسائل من علماء قم .

وكانت بغداد المجمع العملي للشيعة إلى زمان هجرة الشيخ للنجف ، ومنه يعلم أن الحسين بن روح لم يكن هو مفتياً ، لأنَّه طلب منه أن يسأل الفقهاء ، ويمكن مناقشة سنته بوجه :

الوجه الأول : في كتاب الغيبة ينقل الشيخ درجين فيما التوقيعات ، والدرج هو الكتاب المطروي أو الطومار ، وحديثنا في الدرج الثاني ، ولكنَّ الظاهر اعتبار الدرج الأول لا الثاني .

الوجه الثاني : أنَّ كتاب السائل هو أحمد بن إبراهيم التوبختي ، ولكن لا يعلم أنها من إملاء الحسين بن روح ، أو أنَّ أحمد لم يوثق في كتاب الرجال وإن كان من طائفةبني توبخت .

الوجه الثالث : يستفاد من بعض الأمارات أنَّ الأسئلة الموجبة للحسين بن روح بعضها هو أجاب عنها أو أجاب عنها بعض الفقهاء ، وبعضها كان يعرضها على الإمام عليه السلام فيجيب عنها ، فلا يعلم أنها من إجابة الإمام أو من إجابة بعض فقهاء بغداد .

فإنْ قيل : أنَّ العلماء أسندوا التوقيعات للإمام عليه السلام .

فإنه يقال : لا يعلم نظرهم للتوفيق الثاني ؛ لأنَّه ربما كان نظرهم للتوفيق الأول . وأما دلالتها : فالاستدلال بالحديث يعتمد على مقدمة أخرى ؛ لأنَّه وإن كان الحكم بالتخيير ثابتاً ، وهو ظاهر بالتخيير الظاهري ، أيَّ التخيير الأخذ ، بالأخذ بإحدى الروايتين ، ولكنَّ كيف يتم استفادة كبرى كلية بحيث يكون هو الحكم في جميع الروايات المتعارضة .

إلا أنَّ يقال : إنَّ حكم الأئمَّة عليهما السلام وفق أصول يرثونها كابرًا عن كابر كما ورد في

ال الحديث ، فإذا تمت دلالة الحديث على التخيير الأخذ في هاتين الروايتين ثبت في سائر الأخبار المتعارضة ؛ إذ لا فرق بين مورد ومورد في هذه الجهة .

ولكن الحديث كما هو مجمل من حيث السند والدلالة ، هو مجمل من هذه الجهة ، فإنه يمكن دعوى أنَّ الحديث وإن كان يدلُّ على كبرى كلية في كل مورد ، ولكن ليس في كل خبرين متعارضين ، بل في خصوص الأخبار المتعارضة في الموسوعات ، فالإمام يحكم فيها بالتخيير وفقاً للمصالح التي تقتضي ذلك لكون الحكم من المستحبات ، على أنه يمكن دعوى أنه لو كان الإمام في فرض المسألة يحكم بثبوت التكبير لكان يؤدِّي لذهب اعتبر الفقيه المنكر لذلك ، ولو كان يحكم بعدم ثبوته لكان يؤدِّي لذهب الطائفنة الأخرى ولذلك حكم بالتخيير .

فائفضح أنَّ غاية ما يدلُّ عليه الحديث هو أنه إذا ورد في الموسوعات خبران متعارضان فإنَّ المكلَّف مخير بينهما ظاهراً ، وذلك أمّا للسوق للكمال أو لإلقاء الخلاف بين الشيعة أو غير ذلك .

الرواية الثانية: ما يرويه التهذيب بسند صحيح عن علي بن مهزيار .

والسند معتبر ؛ لأنَّ أبي الحسن عليهما السلام إنَّ كان الرضا عليهما السلام ف تكون برواية علي بن مهزيار للكتاب بنحو الوجادة ، وأنَّه عرف خطَّ الرضا عليهما السلام بحدسه واجتهاده ، وإنَّ كان هو الهادي عليهما السلام باعتباره وكيلًا عنه ، فإنه عارف بخطه ، فيكون حجة ، وهذه الملاحظة غير مهمة ، وإنَّما المهم البحث عن دلالتها في موضوعنا ، وزعم جماعة أنها لا ترتبط به . وتوضيح ارتباطها بالبحث يتوقف على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى: أنَّ بين الحديثين المذكورين في الرواية تعارضًا مستقرًا ، ولا يوجد جمع عرفي بينهما .

المقدمة الثانية: أنَّ يقصد بقوله : «**فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ**» التوسيعة في الأخذ بحسب الظاهر بمعنى أنه بأيِّ الحديثين أخذت كان حجة عليك ليكون مفاده التخيير ظاهراً .

لا يقال: إنَّه يتعيَّن حمل التوسعة في الحديث على التخيير الواقعي لا الظاهري لوجهين:

أحدهما: أنَّ السائل قصد معرفة الحكم الواقعي، ولذا قال: «فَأَعْلَمُنِي كَيْفَ تَضَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِي بِكَ فِي ذَلِكَ»، فهو لا يسأل بأيِّ الروايتين يأخذ كي يجيئه الإمام بالتحvier الظاهري، ومقتضى أصالة تطابق الجواب والسؤال هو أن يكون جوابه أيضاً بياناً للحكم الواقعي، فيكون مفاد الرواية التخيير الواقعي.

وثانيهما: أنَّ وظيفة الأئمة عليهم السلام بيان الأحكام الواقعية وإيصالها للناس لا الأحكام الظاهرية، وإنما هو شأن المجتهد.

ويلاحظ عليه: أمَّا الوجه الأول: أنَّ غرض الراوي وإن كان معرفة الحكم الواقعي، ولكن لا يجب على الإمام عليه السلام أن يجيئه حسب غرضه، وقد أشرنا لذلك في المقصد الثاني، وأنَّه عليكم السؤال وليس علينا الجواب.

بالإضافة إلى أنَّه ليس غرض الراوي معرفة الحكم الواقعي بقوله هذا، وإنما غرضه معرفة عمل الإمام، وكان من المناسب أن يبيَّن له الإمام عليه السلام عمله، ولكنه عليه السلام عدل وأجابه بما يتعيَّن عليه عمله.

وأمَّا الوجه الثاني: فهو أوضح فساداً، فإذا لم يبيَّن الإمام الأحكام الظاهرية، إذن فمن الذي يبيَّنها؟

المقدمة الثالثة: كما مرَّ في الحديث السابق أنَّ الإمام عليه السلام وإن ذكر الحكم في خصوص هاتين الروايتين، ولكن لا خصوصية للمورد، بل حكمه لأجل كونهما خبرين متعارضين فيستفاد منها كبرى كلية لكل خبرين متعارضين.

والجواب: أنَّ المقدَّمتين الأولتين وإن كانتا صحيحتين، لكنَّ الثالثة ممنوعة؛ لأنَّ أحكام الأئمة عليهم السلام وإن كانت طبق أصول يرثها كابر عن كابر، ولكن الأصل الذي اعتمد عليه للحكم في التخيير في مورد الرواية هو التخيير بين الخبرين متعارضين

في خصوص الموسّعات ، فلأجل أن لا يبرز التوسيعة في الحكم الواقعي قال له : «**مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ**» كما هو الشأن في رواية عبد الله بن زارة ، وعبدالاً على بن أعين والميشمي .

الرواية الثالثة : ما في فقه الرضا .

والكتاب لا اعتبار به بحيث يعبر ما ورد فيه رواية ، ولا يبعد كونه كتاب التكليف للشلمغاني ، فهو يمثل رأي فقيه فحسب على تقدير صحة النسخة بأيدينا . مع أنّ فتوى الكتاب بالتخدير ، أمّا منشأ خطأ المؤلف في تشخيص الكبri ، حيث تصوّر أنه يستفاد من الروايتين السابقتين كبرى كلية من ثبوت التخدير في كلّ خبرين متعارضين ، لذلك حكم في النفساء بذلك ، أو الخطأ في الصغرى ، حيث تصوّر أنّ الأمر في النفساء من قبيل الموسّعات فيثبت فيها التخدير الذي استفيد منها التخدير في خصوص الموسّعات .

أخبار التخدير

استدلّ على التخدير بين المتعارضين بروايات نشير إليها :

منها : ما عن فقه الرضا عليه السلام : «**وَالنُّفَسَاءُ تَدَعُ الصَّلَاةَ أَكْثَرَهُ مِثْلَ أَيَّامِ حَيْضِهَا** ، وهي عشرة أيام ، وَتَسْتَظِهِرُ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ، ثُمَّ تَغْتَسِلُ ، فَإِذَا رَأَتِ الدَّمَ عَمِلَتْ كَمَا تَعْمَلُ الْمُسْتَحَاضِّةُ ، وَقَدْ رُوِيَ ثَمَانِيَّةَ عَشَرَ يَوْمًا ، وَرُوِيَ ثَلَاثَةَ وَعِشْرِينَ يَوْمًا ، وَبِأَيِّ هَذِهِ الْأَحَادِيدِ أَخِذَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ حَاجَرَ»^(١) .

وذكر السيد الخوئي شهـ : «إن كانت هذه الرواية تامة دلالة ، ولكنها ضعيفة السنـد ، ولا حجـة لكتاب فـقه الرـضا ، ولم تـثبت أنـ روـاية منـ الإمام ، وـخـاصـة ما نـقلـ بـعنـوانـ (روـيـ) ». .

(١) فـقه الرـضا عليه السلام : ١٩٠ .

ومنها: ما في ذيل المرووعة من قوله عليه السلام بعد افتراض الرواية أن كلا الخبرين موافق للاحتياط أو مخالف له «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدفع الآخر».

وذكر السيد الخوئي رض: «أنها ضعيفة سندًا بالإضافة إلى أن حكم الإمام عليه السلام بالتخير بعد افتراض الرواية أن كلا الروايتين مشهورتان ، وفسرنا الشهرة بالقطع ، فيكون موردها الخبرين المقطوع بهما ، وحكمه عليه السلام بالتخير في المقطوعين لا يدل على التخيير في الظنيتين ، وأمام القول بأن المورد لا يكون مخصوصاً للحكم الوارد فيها ، فإنها وإن وردت في المقطوعين المتعارضين ، ولكن تشمل كل متعارضين وإن كان ظنيتين ، فقد من الإشكال عليه ، بأنه ليس لكلام الإمام عليه إطلاق يشمل القطعيتين والظنيتين ، ولكن وردت في القطعيتين ، والمورد لا يخصص الوارد ، فإنه من الأساس ليس لكلامه إطلاق ، بل أن المراد من كلامه خصوص القطعيتين .

ومنها: ما رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم ، عن الرضا عليه السلام : «قلت يجيئنا الرجال وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ، ولا نعلم أيهما الحق؟ قال عليه السلام : إذا لم تعلم فمَوْسَعَ عَلَيْكَ بِأَيْمَانِهِ أَخَذْتَ»^(١) ، وهي تامة دلالة ؛ لأنها ظاهرة في التخيير الظاهري الأحادي ، لمن ورد له خبران مختلفان ، ولكنها مرسلة كسائر روایات الاحتجاج للطبرسي .

ومنها: ما روي مرسلاً عن الحارث بن المغيرة ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إذا سمعت من أصحابك الحديث ، وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ ، فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَرَدَّدْ إِلَيْهِ»^(٢) .

وهي ضعيفة سندًا ، وذكر السيد الخوئي رض أنها لا تدل على حكم المتعارضين ؟

(١) الاحتجاج : ٢ : ٣٥٧

(٢) الاحتجاج : ٢ : ٣٥٧ . وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٢٢ ، الباب ١٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث . ٤١

لأنَّ مفادهـما حجـيـة خـبـر الثـقـة إـلـى ظـهـورـالـحـجـةـ.

ولكن ذهب البعض إلى أن دلالتها على التخيير الظاهري واضحة ، ولكنها مرسلة .
ومنها : ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن عثمان بن عيسى ، عن
الحسن بن محبوب ، عن سماعة ، عن أبي عبدالله عليهما السلام ، قال : « سأله عن رجل
اختلف عليه رجالان من أهل دينه في أمر كلامهما يرويه : أحدهما يأمر بالأخذ ،
والآخر ينهاه ، كيف يصنع ؟ قال عليهما السلام : يُرِجِّعُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي
سَعَةٍ ... »^(١) .

وذكر السيد الخوئي ت: إنها وردت في مورد دوران الأمر بين المحذورين ؛ لأن موردها أحد يأمر والأمر ظاهر في الوجوب ، والآخر ينهى والنهي ظاهر في الحرمة ، وفي مورد المحذورين العقل يأمر بالتخير ؛ لأن قهري ، فلم يأمر الأمر بالأخذ بأحد الخبرين ، بل أمر بالتوقف في الفتوى «أرجه» ، وأماماً من حيث العمل فأمر بالتخير لأنّه من المحذورين ، ولو كان من التخيير بالأخذ بأحد الخبرين لم يأمر بالتوقف والارجاء .

وذكر بعض الأعلام: «أنّ الظاهر منها هو أنّها مرتبطة باختلاف الفقيهين والفتويين، كما هو الظاهر من هذا التعبير (أختلف عليه)، فمورد هذه آنه ابتنى بمسألة فقهية فراجع فقيهين: أحدهما يأمره والآخر ينهاه، وكلّ منهما قد استند في فتواه لرواية، فأمر الإمام بالإرجاء حتى يلاقي شخص أعلم منهما ينظر في مدرك الفقيهين ليرجح أحدهما على الآخر، فهي من روایات باب الاجتهاد والتقليل لا من روایات التخيير بين الخبرين.

ومنها: ما رواه الشيخ ياسناده عن أحمد بن محمد بن العباس بن معروف ، عن علي بن مهزيار ، قال : « قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن علياً :

اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليهما السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم صلها في المحمل ، وروى بعضهم لا تصلها إلا على الأرض ، فوقع عليهما : موسوعة عليك بأيتها عملت .

ومحل الشاهد هو «موسوعة عليك» ، حيث يدل على أن المكلف مخير عند تعارض الخبرين في الأخذ بأي واحد منهما .

وأشكل عليها : أن مورد التخيير في الرواية هو نافلة الفجر المستحبة ، ولا شك أن التخيير فيها هو الواقعي حسب مراتب الفضل ، وحكم المتعارضين والواجبات غيره في المستحبات فهي ناظرة للتخيير الواقعي لا الظاهري الأخذ ، كما هو المطلوب ، وحملها بعض الأعلام كذلك على الموسّعات والتخيير واقعي فيها .

وفي الدراسات : « وإن كانت الرواية معتبرة سندًا ، وعَبَرَ عنها بالصحيحَة ، ولكنها واردة في نافلة الفجر فهي من المستحبَّ ، ويمكن الإتيان بالمحل وماشياً وفي جميع الأحوال من غير عذر ، أمر عليهما بالتوسعة والتخيير . هذا لا ربط له بالإلزميات » .

ومنها : مکاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان (أرواحنا فداه) على ما في احتجاج الطبرسي ، وقد يسأل في هذه المکاتبة عن استحباب التكبير بعد الشهاد الأول وعدمه ، إلى أن قال عليهما السلام في الجواب عن ذلك : « حَدِيثَنَا أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِذَا اتَّقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَكَبَرَ ، ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ ، فَلَا يَسِّرَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقَعْدَةِ تَكْبِيرٌ ، وَكَذَلِكَ الشَّهَادَةُ الْأُولَى يَجْرِي هَذَا الْمَعْرِفَى ، وَبِأَيْمَانِهَا أَخَذَتْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا »^(١) .

وذكر السيد الخوئي رض^(٢) : أنها أجنبية عما نحن فيه ؛ وذلك لعدم المعارضه بين

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١٢١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٩ .

(٢) دراسات في علم الأصول : ٤ : ٤١٠ .

الحاديدين المذكورين ؛ لأنَّ بينهما عموم مطلق ويجري فيهما الجمع العرفي ، وهو تخصيص العام الأول ، أي التكبير في حالة المخصوص الثاني ، أي التكبيرية في جلسة الاستراحة أو التشهد ، وإنما حكم بالتخير بينهما لأنَّ المورد من المستحب ؛ لأنَّ التكبير مستحب في جميع حالات الصلاة ، والتعدي لغير المستحب بلا وجه ، والمورد وإن لم يكن مخصوصاً ، ولكن إذا كان جواب الإمام عاماً أو مطلقاً ، ولكن إذا كان من الأول خاصاً مختصاً بالمورد ، فالتعدي إلى غيره بلا وجه .

ومنها: مرسلة الكافي ، حيث قال : وفي رواية أخرى : **بِأَيْمَانِهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ** » ، وهذه الرواية أمَّا أنها إحدى الروايات السابقة ، ففيها ما ذكر ، وإن كانت غيرها فهي مرسلة .

وذكر السيد الخوئي عليه السلام : « إذن فالتخير بين الخبرين المتعارضين مع فقد المرجع لا دليل عليه ، وعمل الأصحاب في الفقه على خلافه ؛ إذ لم نجد من أفتى منهم بالتخير ». ^١

وأشكل عليه: أنَّ عمل الأصحاب في الفقه على التخير .

كما يمكن أن يقال : إنَّ الروايات باللغة حد الاستفاضة على التخير إن لم نقل حد التواتر ، كما ادعاه الشيخ الأنصاري عليه السلام ، مع تصريح الشيخ الكليني في مقدمة الكافي : « ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام ، وقول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام : **بِأَيْمَانِهَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ** »^(١) ، مضافاً إلى ما ادعاه الشيخ في رسائله : أنَّ عليه المشهور وجمهور المجتهدين ، حيث قال : « فهل يحکم بالتخير أو العمل بما طابق منهمما الاحتياط أو بالاحتياط وجوه ، المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الأول للأخبار المستفيضة بل المتواترة »^(٢) .

(١) الكافي : ٩ : ١.

(٢) أنوار الأصول : ٣ : ٤٧٧.

وهذا يكفي لجبر سندتها .

ولكن استعرضنا الروايات وهي أمّا مخدوشة سندًا أو دلالة .

وخلاصة رأي بعض الأعلام : أنَّ ما يدلُّ على التخيير أمّا يدلُّ على التخيير بين الفتويين لا الروايتين ، أو التخيير الواقعي بين الموسوعات ، أو أنها ضعيفة سندًا .

وفي المتنقى : لم يثبت ما يدلُّ على التخيير .

وذكر السيد الصدر : «أنَّ أخبار التخيير بعضها تدلُّ على التخيير الواقعي ، وأنَّ حكم الواقعه واقعًا هو الإباحة أو التخيير ، وهذا ليس هو المطلوب ؛ لأنَّ المطلوب هو التخيير الأخذِي الظاهري ، أيَّ الأخذ بأحد الخبرين ظاهراً لعدم العلم بالحكم الواقعي ، وأمّا ما يدلُّ على التخيير الظاهري في الأخذ بأحد الخبرين عند عدم العلم بالحكم الواقعي ، فهي ضعيفة سندًا .

بناءً على القول بالتخيير بين الخبرين المتعارضين يقع الكلام في مسائلتين :

المسألة الأولى: هل التخيير بدويٍ أو استمراريٍ .

ومعنى التخيير البدوي : أنه اذا اختار أحد الخبرين في زمان فلا يحق له الأخذ بالآخر في زمان آخر ، بل عليه البقاء على ما اختاره أولاً .

ومعنى التخيير الاستمراري : أنه يجوز له أن يختار أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر ، وهكذا ، فهو في كل زمان مخير في الأخذ بأيٍ منهما .

اختار جماعة من المحققين - ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله - أنَّ التخيير استمراريٍ ، واستدلَّ على ذلك :

١ - بالاستصحاب ؛ لأنَّ التخيير الثابت في الزمان الأول يصير بعد الأخذ بأحد الخبرين مشكوكاً فيه ؛ لاحتمال كون الأخذ بأحدهما رافعاً للتخيير ، فيستصحب التخيير ، وجواز الأخذ بالخبر الآخر في الزمان الثاني والثالث ، وهكذا .

٢ - إطلاقات التخيير ؛ لأنَّ مقتضى إطلاق أدلة التخيير بحسب الزمان وعدم

تقيده بزمن خاص ، هو استمرار التخيير ، وعدم اختصاصه بالزمان الأول ، فإن إطلاق دليل حجية أحد الخبرين تخيراً يقتضي استمرار حجيته كذلك . وأشكل السيد الخوئي ^{رض} على الاستصحاب :

عدم جريان استصحاب بقاء التخيير في نفسه ؛ لأنّ معنى التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما إنما هو عبارة (عن تفويض) الشارع أمر الحجية للمكلَّف بأن يجعل ما ليس بحجية في حقه حجية ؛ لأنّه لا يكون أحد من الخبرين المتعارضين حجية قبل الأخذ ، ولكن هذا المعنى لا يبقى بعد الأخذ بأحدهما ؛ لأنّه بعد الأخذ بأحدهما تعيّن عليه الحجية بما أخذ به ، فليس له سلب الحجية عن الحجية ، فيجري استصحاب بقاء حجية ما أخذه بلا معارض .

وأشكل عليه : أن التفويض للمكلَّف في جعل الحجية هو أقرب لتفويض التشريع للمكلَّف ، كما أن اختيار أحدهما لا يعني إبطال حجية الآخر ، وإنما الموضوع للتخيير وجود حجتَيْن لا يقدر المكلَّف على الجمع بينهما لمعارضهما ، فيختار أحدهما ، وهذا الموضوع باقٍ حتى بعد الاختيار .

كما أن السيد الخوئي ^{رض} أشكل على الدليل الثاني : أن خطابات التخيير متوجّهة إلى المكلَّف الذي جاءه الحديثان المختلفان ولم يأخذ بشيءٍ منهما ، فإن المخاطب بقوله عليه السلام : « فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ » هو الذي لم يأخذ بوحد من الخبرين ، فلا تشمل من أخذ بأحدهما .

وفي الدراسات : « إن الخطاب بالأخذ بأي الخبرين إنما هو متوجّه لمن يأتيه خبران وهو متخيّر في مقام الأخذ وليس للأدلة إطلاق يعمّ من أخذ بأحد الخبرين وخرج عن التخيير ^(١) .

وربما يشكل عليه : أن الموضوع للتخيير في الروايات هو « إذا لم يعلم » كما في

رواية ابن الجهم ، وهذا الموضوع باقٍ حتى بعد اختيار أحدهما» .

وذهب الشيخ الأنصاري رحمه الله ومن تبعه للتخيير البدوي ، واستدلّ عليه :

١ - أنَّ الأمر بالأخذ بأحد الخبرين يسقط بمجرد الأخذ بأحدهما ، والتخيير كفائيٌّ ، والثالث وغيره يحتاج لأمر آخر .

وأشكُل عليه : بإطلاق أدلة التخيير ، وهو دليل على بقاء التخيير .

أو نقول بما أشكلنا على السيد الخوئي رحمه الله : أنَّ الموضوع لأنباء التخيير «ما إذا لم يعلم» وهو باقٍ حتى بعد الأخذ ، وليس الموضوع التخيير ، ولا من لم يأخذ بأحدهما ، فهذه الموضوعات التي تزول بالأخذ أمور حدسية لا دليل عليها .

وبذلك يشكل على ما ذكر بأنَّ التخيير للمتحير ، ومع الأخذ بأحدهما لا يبقى متحيراً ليصحَّ له الأخذ بالتخيير .

ولكن لم يذكر التخيير في الروايات ، وإنما هو علة مستنبطة ، بل المذكور وجود خبرين متعارضين .

٢ - بناء المسألة على المسألة القادمة ، فإنْ قلنا إنَّ التخيير في المسألة الأصولية فيكون التخيير هنا بدويًا ، وإنْ قلنا إنَّ التخيير في المسألة الفقهية فيكون التخيير هنا استمرارياً ، وذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله في فوائد الأصول .

ولتكن الظاهر عدم الملامة بين المسؤولين ، وإنما الحجة روايات التخيير ، وقد ذكرنا إطلاقاً لها .

المسألة الثانية: التخيير في المسألة الأصولية والفقهية .

والمراد من التخيير في المسألة الأصولية : اختصاص التخيير بالممجهد ، بأنَّ يختار أحد الخبرين ثم يفتني على طبقه ، ولا يمكنه الإفتاء بالتخيير .

والمراد من الثاني : شمول التخيير للمقلد حيث يمكن للممجهد الإفتاء بالتخيير . والمشهور هو الثاني ، واستدلّ للمشهور - أي : التخيير في المسألة الفقهية -

وأنه المستفاد من أدلة التخيير ، أي أن المستفاد من أخبار التخيير التخيير في المسألة الفقهية ، وأنه المستفاد من الوجه الأول : أن خطابات الإمارات عامة تشمل المجتهد والمقلد ، وإن كان المقلد عاجزاً ، فإذا ثبت للمجتهد التخيير وجواز العمل بكل من الخبرين والحكمين جاز للمقلد كذلك .

الوجه الثاني : أن تعيين مضمون أحد الخبرين على المقلد ليس عليه دليل ، فهو تشريع .

واستدل للتخدير في المسألة الأصولية :

الأول : أن التخيير ورد بعد العمل بالمرجحات ، ولا شك بأن ذلك كله إنما يتمكن منه المجتهد لا المقلد ؛ إذ لا يمكنه ملاحظة المرجحات والترجيح بينها .

الثاني : أن التخيير حكم للمتحيير ، والمتخيير في الأخبار المتعارضة هو المجتهد لا المقلد ؛ لأنه يعتمد على الفقيه .

ولكن الظاهر من روایات التخيير إطلاقها وعمومها لجميع المكلفين ، ولا تختص بالمجتهد ، كما لاحظنا الروایات منها عن سماعة عن أبي عبد الله علیه السلام ، قال : « سأله عن رجل اختلف عليه رجالان في أمر كلاهما يرويه ، قال : فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ » ، وغيرها من الروایات .

أما الوجه الثاني : فلم يرد لفظ التخيير في الروایات ، وإنما الوارد الخبران المتعارضان .

الترتيب بين المرجحات

هل هناك ترتيب بين المرجحات أو لا ، بحيث تقدم بعض المرجحات على أخرى ، أم ليس هناك ترتيب بينها ؟
هنا آراء نذكر بعضها :

الرأي الأول: ذهب البعض القائل بانحصر الترجيح بالمرجحين المذكورين موافقة الكتاب ومخالفة العامة إلى تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة؛ وذلك لأنّ المقبولة وغيرها الدالّة على الترجيح بهما، قدّمت الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة.

الرأي الثاني: وذهب آخرون إلى آراء أخرى في مقام الترتيب ، لعلّ أفضلها ما ذكره المحقق الناثيني ^١ ، وأنّه على تقدير القول بالترجح بمختلف المرجحات ، وعدم الاقتصر على المرجحين المذكورين لا بدّ في الترتيب من تقديم المرجحات الصدورية ، أمثال الشهرة ووثاقة الراوي ، وبعدّها تأتي مرحلة المرجحات الجهوية ، ككون إحدى الروايتين مخالفة للعامة ، وبعدّها تأتي مرحلة المرجحات المضمونية ، أيّ موافقة الكتاب ، فالترجح بمخالفة العامة تقدّم على الترجح بموافقة الكتاب .
ودليله على هذا الترتيب : أنّ اعتبار الترجح بجهة الصدور متوقف على اعتبار صدور الروايتين : إذ مع إحراز الصدور واعتباره لا معنى لملاحظة أنها صادرة لبيان الحكم الواقع أو للقيقة ، مع عدم الوثوق بصدورها ، وإنّما يبحث عن ذلك فيما لو أحرز صدور الرواية ، كما أنّ اعتبار وملاحظة المرجح المضموني متوقف على اعتبار صدورها لبيان الحكم الواقع ؛ إذ مع صدورها للحقيقة أو لعدم بيان الحكم الواقع فلا معنى لملاحظة مضمونها ، وأنّها موافقة للكتاب أو مخالفة .

إذن فعلى رأيه أنّ هذا الترتيب هو مقتضى الترتيب الطبيعي بين المرجحات .
وأشكّل عليه : أنّ القول بمثل هذا الترتيب استحسان ، فإنّ الروايات التي ذكرت المرجحات قدّمت الترجح بموافقة الكتاب على الترجح بمخالفة العامة .

هذه خلاصة البحث :

وبعد ذلك ندخل بتفاصيل البحث :

هل يوجد ترتيب بين المرجحات أم لا ؟ وتنظر الثمرة لو كانت إحدى الروايتين

موافقة للكتاب والأخرى مخالفة للعامة ، فإن قلنا بالترتيب قَدَّمت الأولى ، وإن لم نقل به تساقطتان .

والكلام يقع مقامين :

المقام الأول: بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة

وهي ثلاثة عند البعض : الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة لو استندنا للملقبولة ، وعند بعض آخرين هما الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة ، لو اعتمدنا على رواية القطب ، وفي هذا المقام مسلكان :

السلوك الأول: الاعتماد على الترجيح بالمرجحات المنصوصة على النص ، فنأخذ بها لأنها منصوصة ، والعمدة في النصوص الدالة على الترجيح روایتان مقبولة ابن حنظلة ورواية القطب .

أما المقبولة : فقد دلت على الترجيح بالشهرة أولاً ، ثم لو كانا مشهورين رجحت حين موافقة الكتاب ومخالفة العامة جمعت بينهما ، ثم أفردت مخالفة العامة بعد العلم بموافقتها للكتاب ، والجملة الثانية فيها احتمalan :

الاحتمال الأول: أن الجملة الأولى إنما تعرّضت للترجح بموافقة الكتاب وأما مخالفة العامة إنما ذكرته للتعرّيف بأحكام الحكم المعتمدة على الرأي والقياس ، فلم تذكر المخالفة بعنوان المرجح ، وإنما ذكرتها كمرجح لاحق ، فيستفاد الترتيب بينهما .

الاحتمال الثاني: أن الإمام عثيلًا ذكرهما في البداية كمرجحين في درجة واحدة ، ولكن احتمل السائل أن ذكره لمخالفة العامة ليس بعنوان المرجح ، بل للغرض المذكور ، أو استغرب كيف يكون مرجحاً فسأل الإمام عثيلًا عنها : هل هي مردح أو لا ؟ فلا يستفاد الترتيب .

وأما رواية القطب فقد صرحت بالترتيب بين موافقة الكتاب أولاً ومخالفة العامة ثانياً، فإذا قلنا باعتبار المقبولة ورواية القطب كانت كل منهما شارحة للأخرى، فيمكن استفادة الترتيب ويوجد في هذا المجال رأيان:

الرأي الأول: لصاحب الكفاية ^{رحمه الله}: أن الروايات ليست في مقام بيان الترتيب، بل إنها في مقام أن هذا مرجح أو ذاك مرجح؛ لأنّه قد اقتصر في بعض الروايات بمرجح واحد أو مرجحين مطلقاً ولا يمكن تقييدها جمياً بالمقبولة التي ذكرت الترتيب.

وأصحاب:

١ - لو اقتضت المقبولة التقييد فلا فرق بين تعدد المطلقات وعدمه، وخاصة لو كانت في مجال التعليمات المبنية على التقييد والقرائن المنفصلة.

٢ - أن بعض الروايات التي ذكرت المرجح الواحد، كالإجماع وهو المرجح الأول، لا تحتاج للتقييد.

٣ - أن أكثر الروايات التي ذكرت المرجح الواحد غير معتبرة، فلا يوجد تقييد كثير.

الرأي الثاني: للمحقق الثاني ^{رحمه الله}، وأن القاعدة تقضي تقديم المرجح الصدوري على الجهتي، والجهتي على المضموني، وذكر: إلا أن يقال موافقة الكتاب من المرجحات الصدورية، وبذلك اعترض على رواية القطب؛ لأنّها فدّمت الموافقة على المخالفة.

ويشكل عليه:

١ - عدم صحة القاعدة التي ذكرها لهذا التقديم.

٢ - رأيه يتوقف على كون مخالفة العامة مرجحاً جهتيّاً فحسب دون أن يكون له تأثيره في الصدور، ولكن يمكن اعتباره مرجحاً صدورياً لما نقل عن ابن أبي عمير، عن سبب تركه لعلوم العامة، أنه يرى جماعة جمعوا بينها وعلوم الخاصة فاختلطوا.

٣ - لا يمكن طرح رواية لأنها في رأيه مخالفة للقاعدة ، بل العكس هو الصحيح .

المسلك الثاني : الاعتماد على الاقتصار بالمرجحات المنصوصة والترجيح بها على القاعدة لا النص . وذهب إليه السيد الخوئي عليه السلام في دوراته الأخيرة ، بعد توصله لعدم اعتبار المقبولة ورواية القطب واقتصاره في الترجيح على مرجحين فحسب موافقة الكتاب ومخالفة العامة مع تقديم الموافقة على المخالفة ، أما المقبولة فإن ابن حنظلة لم يوثق ولم يعتبر رواية صفوان وأمثاله عنه ، وأما القطب فلا يعتبر رسالته ، ولكن الترجيح بهما والترتيب على القاعدة ، أما موافقة الكتاب فذكر في تخريرجه : أن الروايات طرحت ما خالف الكتاب ، وهي مطلقة تشمل المخالف بالتبابن والعموم من وجه العموم المطلق ، ولكن السيرة قامت على التخصيص بالشخص المطلق ، والسيرة دليل لبني يقتصر فيها على القدر المتيقن ، وهو ما لم يعارض الشخص بخبر موافق لعموم الكتاب ، فان ورد المعارض طرح المخالف ، وأبقى على المواقف فردع عن بناء العقلاء بالعمل بالخبر الواحد في موارد مخالفة الكتاب مع المعارضة بالموافق ، فالسيرة قاصرة عن شمولها لهذا الخبر .

أما مخالفة العامة ، فذكر في تخريرجه : أن أصلة الجدية أي عدم التيقية في الخبر المخالف للعامة أقوى منها في الموافق لهم ، في مرحلة تطابق الإرادة الاستعملية للجدية ، فينفس الملاك الذي يقدم فيه الشخص على العام بالجمع العرفي في الدلالة الاستعملية الذي يعتمد على تقديم الأقوى على الضعيف يشمل الدلالة الجدية أيضاً ، والمخالف للعامة أقوى مطابقة ، فكما يوجد جمع عرفي مرحلة الدلالة الاستعملية يوجد جمع عرفي في مرحلة الدلالة الجدية .

وهو كونه أكثر تطابقاً مع قاعدة المطابقة بين الإرادة الاستعملية والجدية من الموافق لهم ، فأصلة الجهة والجذب تتطابق على المخالف لهم أكثر من الموافق لهم فهي أقوى تطابقاً ، بينما لا تجري في الآخر الموافق للعامة حيث لا تتطابق فيه الإرادة

الاستعمالية للجدية ، أو أنها أضعف تطابقاً.

أما الترتيب : أن الجمع العرفي والمرجحات الدلالية إنما تعرض الخبر الحجة ، ومع عدم حجيته فلا معنى لذلك ، والخبر المخالف للكتاب ليس في نفسه حجة ليعرضه الجمع العرفي أو المرجح الدلالي بقوّة المخالف العامة من حيث الجد .
ويلاحظ عليه : ما ذكره من النتيجة في القول بالترتيب صحيح على القول بصحة التخرّجين .

أما بالنسبة للتخرّيج الأول : فيبني على مقدّمتين :

المقدمة الأولى : أن المخالفه للكتاب المذكورة في الروايات تشمل المخالفه بالعموم المطلق بالإضافة للتباین والعموم من وجه ، وبذلك تدلّ على عدم جواز تخصيص الكتاب الخبر الواحد ، كما ذهب لذلك بعض العامة ، واستدلّوا بأدلة مشابهة .

ويعرض عليها : ما ذكرناه مراراً وبحثنا في مبحث العام والخاص ، جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد ؛ وذلك لأنّنا نعلم بتصور المخصصات الكثيرة من المعصومين للكتاب وكثرتها بمنزلة القرينة المتصلة المانعة من ظهور المخالفه بما يشمل العموم المطلق ، بالإضافة إلى أنّ لسان روايات المخالفه لا ظهور لها من الأول في الشمول له ؛ وذلك لأنّ لسان التحاشى والإنكار ، وهو لا يشمل ما يعلم صدوره يقيناً من المعصومين عليهم السلام ، بل ربّما يقال : إنّ الخاص مطلقاً ليس مخالفًا مع وجود الجمع العرفي ، وإن كان فيه كلام . إذن فروايات المخالفه مختصّة بالمخالفه بالتباین أو العموم من وجه ، وأما مورد المخالفه الروحية هدماً لما بناء الكتاب أو بناء لما هدمه ، فلا ظهور له للعام المطلق .

المقدمة الثانية : الروايات الأمرة بطرح ما خالف الكتاب رادعة عن بناء العقلاء بالعمل بخبر الواحد مطلقاً ، ولكنّ السيرة العملية للعلماء على تخصيص الكتاب

بالخبر الواحد تفيد حجية خصوص الخبر غير المعارض للكتاب ، و نتيجته عدم حجية الخبر المعارض لعدم الدليل على حجيته لقصور السيرة عن شمولها له .

ويعرض عليها :

١ - لو فرضنا شمول الروايات المانعة عن الأخذ بالمخالف للكتاب بظهورها للخاص المطلق ، فلا يمكن تخصيص عموماتها بالسيرة العلمية للعلماء ، لأنّ لسان عمومات النهي عن المخافة يأبى عن التخصيص ؛ لأنّه ليس لسانها لسان الحجية وعدمها ، بل لسان الصدور و عدمه ، فإنّها تنفي صدور ذلك عنهم .

٢ - أنّهم ذكروا في مبحث حجية الخبر الواحد بقيام بناء العقلاء وسيرتهم لبيان على حجية خبر الثقة ، وزعموا عدم ردع الشارع ، ولكنّ هنا ذكروا قيام سيرة العلماء على عدم الأخذ بخبر الثقة المخالف للكتاب ، وهذا يدلّ على أنّ بناء العقلاء إنّما هو قائم على حجية الخبر الموثوق به لا مجرد خبر الثقة لذلك طرحا الخبر الخاص المخالف للكتاب بالعموم المطلق لوجود معارض له موافق للكتاب ؛ وذلك لعدم حصول الوثوق بهذا الخبر الواحد الثقة ، أو نلتزم بخبر الثقة إذا كان موافقاً للكتاب أخذ به ، وإذا خالفه طرح ، وهذا التفكير لا يمكن الالتزام به ، فالحق حجية خبر الموثوق به لا مجرد خبر الثقة .

أما التخيّر الثاني : من جعل الجمع الجهتي من الجموع العرفية ، فيعرض عليه باعتراضين :

الاعتراض الأول: أنّ هذا الرأي الذي ذهب إلى مثله المحقق الرشتبي من تقديم المرجح الجهتي ، كما سنتذكره معللاً أنها كالمجموع الدلالية ، قد اعترض عليه المحقق الآخوند والسيد اليزدي ، بأنّ حمل أحد الخبرين على التقىة ، وأنّه لا تتطابق الإرادة الاستعملية فيه مع الجدّية ، أو لا يراد ظهور الكلام جداً ، وإنّما يحمل على التورية وأمثالها ، لا يسمى جمعاً عرفياً ، فليس مخالفة العامة كحمل الخاص على العام ،

فلولا الدليل الخارجي لجري عليها أحكام المتعارضين .
أو المقيد على المطلق من موارد الجمع الدلالي والعرفي ، فعليه لا يمكن تقديم المخالف للعامة على الموافق لهم .

وهذا الاعتراض محل تأمل ؛ لأن بعض موارد الجمع العرفي أو الدلالي تلاحظ أن العرف يرى الخطابين من المتعارضين ، فلا تختلف عن الجمع الجهتي ، والوجه فيه ما ذكرناه في بعض بحوث التعارض ، أن العام لو كان من التعليمات وصدر الخاص قبل وقت العمل به كان التخصيص عرفيًا بوضوح ، فلا بد من حمله على التخصيص ، ولكن بما أنه خالف القاعدة ؛ لأن صدوره بعد وقت الحاجة ، فلا بد من التعرف على سبب تأخير البيان ، وكتمان الحكم الخاص هذه المدة من التعرف على مبررات الكتمان ، من التورية وأمثالها ، فلا بد من تخريج التخصيص على ضوء قواعد الكتمان ومبرراته وليس مجرد جمع عرفي ليقال بفرضه من الجمع الجهتي فهو مثله .

الاعتراض الثاني : لو تم هذا الرأي وأن أصالة الجهة كقوة أحد الظهورين لزم كون الجمع الجهتي في عرض الجمع الدلالي ، مع أن هؤلاء يرون تأخير الجهتي عن الدلالي ، فالخاص الموافق للعامة يخصّصون العام به .

وريثما يتوجه أن المبرر للطروية وتقديم الجمع الدلالي على الجهتي : أن تقديم الخاص على العام من الأمور العامة عند جميع العقلاة يأخذون بهذا الجمع في أقوال المتكلّم الواحد ، أمّا الجمع الجهتي فهو يرتبط بظروف خاصة ولمتكلّمين خاصين ، كزعماء الملل والنحل ، تفرض عليهم ظروفهم استخدام أساليب معينة في الكلام ، ومن الجدير تقديم الأمور العامة على الشئون الخاصة .

وهذا المبرر واضح الفساد ؛ لأن الظروف الخاصة هي أيضًا ظروف عامة ، ولكن بالنسبة لهذه الفتنة الخاصة فإن العقلاء عامة بالنسبة لهذا المتكلّم الخاص الذي

يعيش ظروفاً خاصة يقومون بها الجميع.

إضافة إلى أنه يمكن القول بالعكس ، وأن مراعاة الظروف الخاصة أولى تقديمًا من الأمور العامة .

المقام الثاني : بناء على التعدي من المرجحات المنصوصة

كما هو الرأي المختار ، وأن المعيار صرف الريبة من أحد الخبرين المتعارضين للأخر ، فهل يوجد ترتيب بين المرجحات ؟

هنا صورتان :

الأولى : أن الترجيح بالمنصوصة تعدي ، وأما التعدي لغير المرجحات المنصوصة ببناء العقلاه يأتي في المنصوصة ما ذكرناه في المقام الأول ، وفي غير المنصوصة ما سنذكره .

الثانية : أن الترجيح مطلقاً بالمنصوصة وغيرها من باب العقلاه ، وما ذكر في النصوص فهو من باب التطبيقات لهذا البناء .

عدم اختصاص المرجح بمجال

قبل الدخول في البحث يجدر التعرّف على فكرة مهمة ، وأن المعروف أن كلّ مرجح متخصص مرتبط بجهة معينة ، فالشهرة - مثلاً - مرتبطة بالصدور ، وموافقة الكتاب بالمضمون . ومخالفته العامة بجهة الصدور ، ولكن في رأينا أن كلّ مرجح يمكن أن يرتبط بالجهات الثلاث .

وإن كان الملاحظ أن كلّ مرجح له ارتباط أكثر بجهة من هذه الثلاث .

فالشهرة أو صفات الرواوى - مثلاً - حسب الظاهر مرتبطة بأصل الظهور ولها تأثيرها في قوّته ، فكثرة الرواية للرواية الواحدة لحدّ الشهرة يضعف معه احتمال الخطأ والدّس والاشتباه الناشئ من النقل بالمعنى ، أو عدم فهم خصوصيات الكلام ،

وغيرها من الاحتمالات في نقل الرواية ، وتضعف مع عدم الشهرة ، ومن هنا كان احتمال الصدور في الخبر المشهور أقوى منه في الخبر الواحد غير المشهور.

وأما مخالفة العامة فلها تأثيرها في (جهة الصدور) حيث تقوى فيها أصالة الجد ويضعف فيها احتمال عدم إرادة الحكم الواقعي جداً مع ملاحظة ظروف التقىة للأئمة عليهم السلام.

وأما موافقة الكتاب : فاعتبرت من المرجحات المضمونة لتأثيرها في قوّة المضمون وأقربيتها للواقع ، فإذا طابق الرواية عموم قرآنی كانت دلالتها الاستعمالية أكثر مطابقة للجدية .

ولكن هل يتمحض كل مرجع بمحاله المرتبط به أو لا يتمحض ؟ والرأي الصحيح عدم التمحض .

أما الشهرة : فكما توجب قوّة الصدور توجب قوّة جهة الصدور ؛ لأنّ الرواية التي يهتمّ كبار الأصحاب الثقات الذين يهتمون بفتاوي الأئمة عليهم السلام بضبطها ونقلها مما يضعف فيها احتمال التقىة بالنسبة لما لا تستهر بينهم ، والسر في ذلك : أنّ الرواية كانوا يهتمون بضبط فتاوى الأئمة ونقلها لأجل تعلم الأحكام الإلهية الواقعية والعمل بها ، وأنّها حجّة بينهم وبين الله لا لمجرد النقل والتزلف العلمي فحسب ، بل لأجل الوصول للأحكام الواقعية ؛ لأنّ الأئمة عليهم السلام يعبرون عن الأحكام الواقعية ، وكانوا يميزون الروايات الصادرة تقىة ، كما ذكرناه في بحث سابق أنه لو جاء أحد هم برواية صدرت تقىة قالوا له : إنّها أو أعطاك من جراب التورة ، فما هو المبرر لتدعينها وضبطها ونقلها ، فإذا اشتهرت رواية بينهم فهذا يكشف عن قوّة جهة صدورها ، وأنّها لبيان المراد الجدي الواقعى ، وإذا ضبطوا بعض الروايات الصادرة تقىة فلأجل بعض المقاصد ، كما لو كان في الرواية دلالة واضحة على صدورها تقىة ، أو لأنّها مرتبطة بحدث تاريخي ، كروايه علي بن يقطين في الموضوع على طبق العامة ، فهذه الشهرة بملحوظة هذه الظروف والعوامل كما توجب قوّة الصدور توجب قوّة جهة

الصدور، وأنها لبيان الحكم الواقعي.

بل يمكن القول أن الشهادة توجب أيضاً قوة الدلالة والمضمون أيضاً؛ لأن الغالب في الروايات الصادرة تقية فيها علامات الإخفاء والتورية والعدول، وأمثالها من الأساليب والعلامات التي تضعف ظهورها ودلائلها، خلافاً للصادرة لا عن تقية تكون واضحة المعنى في مقام البيان، ولا يستخدم فيها أساليب الإخفاء، وهذا يوجب قوة دلالتها.

وأما مخالفة العامة: فهي لا تتمحض في قوة الجهة، بل لها تأثيرها في قوة الصدور، وفي قوة المضمون؛ لما ذكرناه سابقاً عن ابن أبي عمر حين سأله عن إعراضه عن أخبار العامة، أنه رأى بعض الأصحاب رواوا أخبار العامة والخاصة فاختلطت، وهذا الاختلاط لا يظهر في الأخبار المخالفة للعامة، إضافة إلى أن السلطة وأتباعها كانوا يدسوون في كتب أصحابنا روايات توافق أطماعها، كما فعله أمثال المغيرة، وخدعوا بعض السفهاء من أصحابنا للقيام بذلك، واحتمال الدس في الروايات المخالفة للعامة أضعف، كما أثنا ذكرنا أن الأخبار المخالفة للعامة تتخلو من العلامات التي تتتصف بها الموافقة لهم من علامات التورية والعدول مما لها تأثير في قوة الدلالة، فلم يتحقق المخالفة العامة تأثيرها في قوة المضمون، وأنه المطابق للواقع أقوى من الموافق لهم؛ لأن بعض أحكام العامة كانت موافقة لأحكام السلطات الحاكمة حيث كانت تتدخل فتلغى بعض النصوص والأحكام حسب مصالحها فأسقطوا حي على خير العمل من الأذان، فأحكامهم تختلف الواقع غالباً إضافة إلى أن منهم عن تدوين الحديث أدّى لقلة الحديث المعتبر، فاضطروا للاعتماد على الأدلة الظنية غير المعتبرة، كالاستحسان والقياس والتفسير بالرأي، وابتعادهم عن مدرسة أهل البيت عليه السلام.

كـ ذلك أدّى لعدم تمييزهم بين الناسخ والمنسوخ، وبين الحكم الولياني والشرعية العامة، وغيرها من الملابسات التي أحاطت بأحكام العامة مما أوجب

مخالفة بعضها للواقع ، ومن هنا كانت الأخبار المخالفة لهم أقوى مضموناً وأقرب للواقع .

ومن الجدير بالذكر أننا لا نقول بتأثير مطلق القوة والضعف في ترجيح رواية على أخرى ، بل لا بد أن يصل المرجح لدرجة صرف الريبة ، ولكن نريد التأكيد على عدم تمحض المرجحات في مجالاتها .

وأما موافقة الكتاب ، فإنها تجب قوة الجهة أيضاً؛ لأن فتاوى الأئمة لهم اللهم لو كان لها مطابق من عموم الكتاب والسنّة النبوية أو اطلاقها ، لا حاجة للتقيّة والحدّر فيها لذلك روي عن زرارة عنه عليه السلام : «**تَلَاهَا لَا أَتَقِنُ فِيهَا أَحَدًا** : شَرْبُ الْمُسْكِرِ، وَالْمَسْحُ عَلَى الْخُفْفَيْنِ ...»^(١)؛ وذلك لوجود الآيات والأحاديث النبوية الظاهرة فيها ، وبذلك تقوى جهة الصدور ، وأن الحكم هو الواقعي ، وكذلك المضمون ، وأنها أقرب للواقع ، وإنما تكون التقيّة فيما لو استندوا في الأحكام الواقعية لأمور خفية على العامة كما لو استندوا فيها لصحف على أو لأصول علم يرثها كابر عن كابر أو للإمداد الغيبي ، وهي خفية على العامة ، ويختصّ بها الأئمة لهم اللهم ، مما يمكن إظهارها للخاصة دون العامة ، فتشتدّ فيها دواعي التقيّة؛ لأنّهم يعتمدون في الغالب على أحاديث لا يعلم اعتبارها ، تسبّبت من المنع من التدوين؛ لأنّ حكمائهم تعتمد على أدلة ظنية غير معترضة .

إذن فكلّ واحدة من المرجحات لا تمحض في مجالها ، بل لها تأثيرها في سائر المجالات .

الأقوال في ترتيب المرجحات

ذكرنا بعض الآراء كرأي المحقق النائيني ، وأنّ مقتضى القاعدة تقديم المرجح

الصدوري على الجهتي ، والجهتي على المضموني ، بينما ذهب المحقق الشيخ الرشتي إلى تقديم الجهتي على الصدوري ، بل المضموني ، ونحن نذهب إلى هذا الرأي أيضاً ، ونحن وافقناه في أصل الرأي ولكن نختلف عنه في أمرين :

الأول: اختلافنا معه في تقرير الاستدلال ، فإنكارنا للتقرير لا يعني إنكارنا للرأي .

الثاني: اختلافنا معه في تفسير (الجهة) لأننا نراها أوسع من تفسيره ، حيث يحصر هو وغيره من الأعظم الجهة بالتقنية ، ولكن بتفسيرنا فإننا نعني من الجهة كل ما تجب لكتمان الحكم الواقعي ، وأما التقنية من العامة فهي إحدى عوامل الكتمان ، بينما هنا مبررات أخرى للكتمان أمثال إلقاء الخلاف بين الشيعة والسوق للكمال والمداراة للسائل ، أو صدور الحكم على سبيل الفتيا والتعليم ، حيث يكون كتمان الحكم الكلّي فيه طبيعياً ، كما تقدم بيانه .

وبعبارة أخرى: فكلّ ما ذكرناه في مبحث علل اختلاف الحديث يندرج في مفهوم الجهة برأينا .

الرأي المختار: ونستعرض في البداية رأينا في هذه المسألة وتقريريه ، ويتم من خلال تقريريين :

التقرير الأول

الملاحظ في هذا المجال حين يصدر قولان يتعارضان من متكلم واحد - أو أفراد بحكم المتكلم الواحد كالأنفة بـ - له زعامة اجتماعية أو دينية ونفوذ بين الناس ، وله معارضون لأفكاره ، لذلك ربما فرضت عليه الظروف أحياناً الكتمان وعدم التصريح بأفكاره ، فيستخدم في هذه المجالات أساليب الكتمان حيث تكون لأقوالهم وجوه عديدة ، وذكرنا في محله : أن العقلاة تجاه هذين القولين المتعارضين الصادرين من أمثال هذا الزعيم الديني أو الدنيوي ، لا يبحثون ابتداءً عن مرتجحات الصدور ، ولا يتهمون الرواية أو يشكّون في الصدور ، بل يقارنون كلامه بمتبنيات

القائل ودعاعيه على الكلام ، كما نقلنا أن بعضهم رئيما سأله الإمام علي عليه السلام فأجابه ، ولكن حين يطرح جوابه على فقهاء الشيعة قالوا له : (أتفاك) ؛ إذ فأتباع هذا الزعيم وخاصة فقهاؤهم والمحيطون بمبادئهم يحاولون تمييز أقوالهم المتعارضة بنظر الآخرين ، وملاحظة ظروفها ودعائى الكتمان ومدى ملائمتها لأهداف المتكلّم وبمادته ، فربما فرضت اختلاف الظروف على هؤلاء الرعماء الاختلاف في أسلوب كلامهم في القضية الواحدة ، فربما يتكلّم بأسلوب في مجلس خاص وبأسلوب آخر في وسائل الإعلام ، فيتوقفون فهم كلامهم والجمع بين أقوالهم المتعارضة على التعرّف بالأساليب العقلائية العامة لعلوم المتكلّمين أو الخاصة بآمثال هؤلاء الرعماء ويؤكّد هذا المنهج في الفهم والجمع الأئمة عليهم السلام أنفسهم أنّهم يتكلّمون على هذا الأسلوب أحياناً ويحبّون على الزيادة والنقصان ، وربما أجابوا في المسألة بسبعين وجهاً ، لهم من جميعها المخرج ، وحثّهم لأصحابهم على الدقة والتدبّر والتفقّه في أقوالهم ، ومعرفة أساليبهم في الكلام (حديث تدريره خير من ألف ترويه)^(١) (لا يكون الرجل فقيهاً حتى يعرف معارض كلامنا)^(٢).

وهنّاك دوافع عديدة للأئمة عليهم السلام في هذا الإعلام ، أمّا لأجل أنّهم كسائر الرعماء الذين لهم نفوذهم وأنصارهم ، وخاصة الجماعات التي ليست بأيديهم السلطة ، ولهم معارضون أو لأجل وجود بعض المغرضين والمناوئين الذين يتّهمون الرواة للحدّ من انتشار علوم أهل البيت عليهم السلام أو لأجل تزكية رواة الأئمة عليهم السلام من الخاصة حتى لا يتّهمون أنّهم يكذبون على الإمام علي عليه السلام ، أو لأجل رفع مستوى الرواية وفقهاء

(١) «وَتَرَكُكَ حَدِيثًا لَمْ تَرُوَهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُعْصِهِ» وسائل الشيعة : ٢٧ ، ١٥٥
الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث . ٢

(٢) «أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعْانِي كَلَامِنَا» وسائل الشيعة : ٢٧ ، ١١٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث . ٢٧

الشيعة حتى يفكروا بدقة في الروايات للتوصّل لدقائقها، وتميّزهم عن فهم عموم الناس، أو العامة للروايات الذي يعتمد فحسب على فهم مفردات روايات بل عليهم أن يتأنّلوا في لحن كلامهم ومعارضه وظروف المتكلّم وتشخيصه وداعي الكلام وأساليبه وأمثالها.

إذن فبناء العقلاة في الكلامين المتعارضين الصادر من أمثال هؤلاء المتكلّمين افتراض صدور الكلامين ومحاولة تصحيحها على ضوء الدواعي والظروف والتوصّل لعدم تعارضهما أو تحديد القول الحقّ فيهما، وتعيين ما صدر كتماناً لا تتطابق فيه الإرادة الاستعملية مع الجدّية، وبعد ذلك لو لم يمكنهم ذلك يتّجهون للتشكيك في الصدور، لا فرق في ذلك بين سماعه بنفسه لكلا الطرفين من الإمام أو سمع أحدهما ونقل له الآخر، أو نقل له غيره كلا الكلامين، فربّما اكتشف من خلال هذا التأمل الدقيق أنّ الظاهر المتّوهم ليس مراده الحقيقي، وإنّما هو توهم الظهور فحسب، وهكذا في الظهورين المتعارضين بالنظر الابتدائي ربّما التعارض بينهما مع ملاحظة العوامل التي ذكرناها، فربّما تبيّن أنّ المتّوهم ظاهري لا حقيقي.

وقد يكون المنشأ لتوهم التعارض إجراء قاعدة الاشتراك في الأحكام، كما سأل عدّة أشخاص ابتلوا بموضوع واحد كالإفطار العمدي في شهر رمضان، فأجاب أحدهم بالإطعام، والثاني بالعتق، والثالث بالصيام، فيتوهم الاختلاف في الحكم بتوهم اشتراكهم في الحكم، بينما الحكم على سبيل الفتيا، ويعطي لكلّ شخص الحكم المناسب لظروفه الشخصية، من الغنى والفقر؛ إذا لا ينفع له ذكر جميع أطراف الواجب التخييري، وغيرها من العوامل التي ذكرنا في مبحث الفتيا من عوامل اختلاف الأحاديث، وبالتالي في الفرق في أقوال الأئمة بين الفتيا والتعليم يزول هذا الاختلاف المتّوهم.

وهذه طريقة العقلاة في أمثال هؤلاء المتكلّمين، كما هي طريقة الرواة السابقين، فربّما لو نقلوا قولًا للإمام قالوا له: «انتقام» والشواهد كثيرة.

وكذا الفقهاء جروا على هذه الطريقة من ملاحظة المرجحات الجهوية أولاً في الأخبار المتعارضة ، كما أشار لذلك السيد اليزدي^(١) . وكذلك يظهر من مراجعة الاستبصار فهو في الغالب يجمع بين الروايات المتعارضة مهما أمكن ولا يطرحها . إذن فهذه الطريقة من ملاحظة المرجحات الجهوية قبل ملاحظة الصدور مع تفسير الجهة بهذا التفسير العام مما قام عليها بناء العقلاء وسيرة الأصحاب والعلماء .

التقريب الثاني :

في التصوير الفني الأصولي لهذا الرأي ، ولتوسيعه نذكر جهتين في الخبرين المتعارضين :

الجهة الأولى : هناك نوعان من الكشف : أحدهما في كلام المتكلّم كلاماً ملائلاً ، والأخر في الخبر الحاكي عن قول المتكلّم كخبر زرارة عن الإمام علي عليه السلام ، ويختلف معيار الكشف في كلّ منهما : أمّا في كلام الإمام فمعيار الكشف فيه يعتمد على أصلاته الظهور وحجّيتها ، وذكروا في محله أن أساسها هو الميثاق العقلائي بتعهد كلّ متكلّم بالالتزام بظاهر كلامه ، وأنّ هذا الظاهر يتطابق مع مراده الجدي الواقعى ، ولو أراد غيره لنصب قرينة عليه ، سواء حصل الظن أو الوثوق من كلامه أو لا .

أمّا في الخبر الحاكي عن قول الإمام علي عليه السلام ، فإنّ معيار الكشف هو أنّه يعتمد على حجّية الخبر ، واختلف فيها ، وأنّ الحجّة خبر الشقة ، أو الموثوق به ، وأنّ أيّاً منهما يعتبر كاشف وحجة عند العقلاء ، واخترنا في محله حجّية الموثوق به ، لأنّ يتعرّض الخبر ومضمونه للنقد الداخلي والداللي ، وملاحظة حالات الراوي ومقاييسه مضمونه مع حالات المخبر عنه وأساليبه وأصوله ومبادئه المسلمة ، وغيرها من الأمور التي هي دخلة في حصول الوثوق منه .

الجهة الثانية : ذكرنا في بداية مبحث التعارض أنّ تعريفه : عبارة عن تنافي

(١) رسالة في التعادل والترجيح للسيد اليزدي : ٩٢

مدلولي دليلين على نحو يعلم إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع ، نشأ هذا العلم من قضية بینة عقلية أو شرعية أو عقلانية ، فالتنافي بالذات والحقيقة بين المدلولين ، وأمّا التنافي في الدال فهو مع الواسطة في العروض ، والمجاز في الإسناد ، حيث يسري التنافي في المدلول للدال بلحاظ الحكاية عنه ، والدال على قول الإمام عائلاً ، وبعد ذلك يتّصف قوله الروايين بالتنافي بالعرض ؛ لأنّهما يتضمّنان الحكاية عن قولين متنافيين عن الإمام عائلاً ، فيسري التنافي من قوله الإمام عائلاً لقوله الروايين ، فهما في رتبة متّأخّرة .

وإذا عالجنا التنافي بين قوله الإمام عائلاً بمعونة الجهات التي ذكرناها في التقرير الأول إجمالاً ارتفع التنافي بين قوله الروايين أيضاً ، فلا تنافي من حيث صدورهما ؛ لأنّنا بلاحظة تلك الجهات توصلنا لصدورهما ولكن أحدهما صدر بداع والآخر بداع آخر ، بأنّ كان كلامهما مراداً حقّاً ، أو أنّ المراد أحدهما والآخر صدر كتماناً وليس مراداً حقّاً ، فلا يحكيان عن متنافيين ، فلا يبيّن التعارض بينهما لنبث عن المرجحات الصدورية ، فإنّ العمل بالمرجحات الصدورية على تقدير التعارض بين الخبرين وهو يتوقف على وجود التنافي بالعرض بين الحاكبيين ، وهو يتوقف على وجود التنافي بين قوله الإمام عائلاً ، وهو بدوره يتوقف على وجود التنافي واقعاً بين المدلولين ، وإذا ارتفع التنافي في المرحلة السابقة بين قوله الإمام عائلاً ارتفع في اللاحقة وهو قول الراوي فلا مجال للمرجحات الصدورية ؛ لأنّه مع إحراز صدورها الموضوع لها ، فأحدهما مثلاً صدر لأجل السوق للكمال وكتم فيها جهة الترخيص ؛ لأنّ حكم مستحبّ أبرز بشكل حكم إلزامي ، بينما الخبر المتضمن لاستحبابه عبر عن الحكم بصراحة ، أو أنّ أحدهما صدر للتغيير عن المراد جداً والآخر صدر للتحقق . نعم ، لو لم يتم علاج التعارض في مرحلة المرجحات الجهة ، فينتقل للمرجحات الصدورية ، وهي على قسمين :

فتارة نعلم إجمالاً بصدر أحد القولين من الإمام عائلاً ، فلا بدّ من العمل

بالمرجحات الصدورية .

وأخرى : أن تتحمل صدورهما مع احتمال عدم إرادة أحدهما جدًا على تقدير صدوره ، فيحصل علم إجمالي آخر ، أمّا من هذا الخبر غير صادر أو غير مراد ، وكذا الآخر ، فيدخل الخبران في التعارض ، وبما أنه لا يمكن إعمال المرجحات الدلالية بين الضرورتين ، فنعالج التعارض بالمرجحات الصدورية أو السنديّة .

الرأي الثاني : أن القاعدة تقتضي تقديم المرجحات الصدورية على الجهوية . ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله مع احتمال توجيهه لرأي آخر ، والمحقق النائيني رحمه الله ، وعلى هذا الرأي إذا كان أحد الروايين أعدل أو أفقه لو قلنا أنهما من المرجحات رجح وإن احتمل التقىة على الخبر الآخر المخالف للعامة .
وهناك تقريبان لهذا الرأي :

التقريب الأول : ذكره المحقق النائيني رحمه الله في فوائد الأصول ، وإجماله : أن استنباط الحكم الشرعي من الخبر متوقف على مراحل ثلاثة في إثبات الخبر ، وهي مترتبة الواحدة بعد الأخرى :

الأولى : إثبات حججية الخبر وصدوره من الإمام عليه السلام .

الثانية : أن يكون كلام الإمام عليه السلام ظاهراً في معناه .

الثالثة : أن يكون الظاهر صدر منه عليه السلام لبيان الحكم الواقعي وبداعي الجد لداعي التقىة أو الكتمان .
وذكر أمراً رابعاً لا حاجة لذكره .

فمرحلة جهة الصدور وأنه صدر الخبر بداعي بيان الحكم الواقعي متاخرة عن مرحلة التبعد بأصل الصدور ؛ لأنّ أصلّة الجهة متوقفة على وجود كلام ، فما لم يثبت صدوره عن المعصوم فلا مورد لجريان أصلّة الجهة وبذلك تتقدّم مرحلة

المرجحات الصدورية على الجهة.

واستظهر ^{بأن} رأيه من مقبوله ابن حنظلة؛ لأنّها قدّمت الصدورية على المرجح الجهيّ.

ويلاحظ عليه: أنّ تقدّم المرجح الصدوري على الجهيّ متوقف على توقف جريان أصلّة الجهة على الحجّيّة الفعلية لصدور الخبر، وأمّا لو توقف جريانها على الحجّيّة الاقضائيّة فلا تقدّم ، وذكّرنا سابقاً أنّ موضوع المرجحات ، ومنها المرجح الجهيّ الحجّيّة الاقضائيّة اللواليّة للخبر ، ولا يتوقف على حجيّته وصدوره تعبداً فعلاً ، وعلى ذلك فإنّ المرجحات في رتبة واحدة ، وقد وضّحنا هذه الفكرة سابقاً بما لا مزيد عليه .

التقريب الثاني: وهو أكثر تلاءماً مع كلام الشيخ الأنصاري ^{بأن} أنّ الموضوع للمرجح الجهيّ الكاشفان نوعاً ، ولكن بحكم العقل لا بدّ من تقييده بالكاشفين اللذين لم يحكم الشارع بعدم صدور أحدهما ، ومع وجود المرجح الصدوري في أحدهما يحكم الشارع بصدوره وعدم صدور الآخر ، فلا يبقى موضوع للمرجح الجهيّ أو أصلّة الجهة ؛ لأنّ موضوع الكاشف الاقضائي الذي لم يحكم الشارع بعدم صدوره .

ويلاحظ عليه:

الإشكال الأول: ما ذكرناه في التقريب الأول للرأي الأول: أنّ اتصاف الخبرين الحاكبيين بالتعارض وإجراء المرجحات متوقف على التعارض بين الحكمين أي قوله الإمام ، فإذا ارتفع التعارض بينهما في مرحلة المحكي من خلال ظروف الجهة بتفسيرنا ، لم يبق تعارض بينهما ؛ لأنّه يثبت صدورها تعبداً على ضوء مبررات الكتمان ، فلا موضوع للمرجح الصدوري .

الإشكال الثاني: إن كان هذا الرأي تفسير لبناء العقلاة ، فذكرنا أنه قائم على

تقديم الجهتي على الصدورى ، واستعرضنا الشواهد العقلائية . وأما لو كان ما ذكره وجهاً عقلياً لبناء العقلاء ، وأنّ موضوع المرجح الجهتي الكاشف الاقتصائي الذي لم يحكم الشارع بعدم صدوره تعبدأ ، وهذا يحكم به العقل ، ف يأتي نفس الكلام في المرجح الصدورى ؛ لأنّ موضوع الكاشف النوعي الاقتصائي الذي لم يحكم الشارع بعدم صدوره لبيان الحكم الواقعى ، وأما إذا حكم بعدم صدوره لبيان الحكم الواقعى فلا يجري المرجح الصدورى وأدلة حجية الخبر ، وهذا ما يحكم به العقل أيضاً .

الإشكال الثالث: ذكر أنّ الأخذ بالمرجح صدورى والحكم بصدره أحدهما يقتضي الحكم بعدم صدور الآخر ، فينتفي موضوع المرجح الجهتي بعد الحكم بعدم صدوره ، ولكن أشكل عليه السيد الطباطبائى والمحقق الإصفهانى بيتاً من أنّ الحكم بصدره أحد الخبرين إنما يقتضي (عدم الحكم) بصدره الآخر ، لا (الحكم) بعدم صدوره ، وما ينتفي معه المرجح الجهتي الحكم بالعدم ، أما عدم الحكم بالصدر فهو موضوع الجهتي .

الرأي الثالث: أنّ أصلالة الجهة وتعني حمل الكلام على بيان الحكم الواقعى وكذلك المرجح الجهتي ، وهي توجب قوّة أصلالة الجهة لأنّ موضوع المرجح الجهتي يختلف عن موضوع الصدورى ؛ لأنّ موضوع الجهتي الخبران الذي يحرز القطع بصدرهما للتساءل : هل صدر تقية أو لا ؟ أما موضوع الصدورى ما لم يحرز صدورهما لثبت صدور أحدهما بالمرجح ، ومع اختلاف موضوعهما فلا مبرر للبحث عن تقديم أحدهما على الآخر .

ويعتمد هذا الرأي على مقدمتين :

المقدمة الأولى: إنّ موضوع أصلالة الجهة وهي محل الكلام على بيان الحكم الواقعى ، وكذلك المرجح الجهتي الموجب لتفوية أصلالة الجهة ، هو الكلام المحرز

صدره ليبحث عن صدوره بداعي الجدّ أم التقيّة مثلاً ، وأما لو لم يحرز صدور الكلام لا وجданاً ولا جهة فلا يجري فيه ذلك ، فليس موضوعه مطلق الكلام ، سواء كان محراً أو لا ؛ لأن الإطلاق المتصور أمّا ذاتي أو لحاظي .

أمّا الإطلاق اللحاظي : بأن يوجد دليل على محل الكلام مطلقاً المحرز وغير المحرز على بيان الحكم الواقعي ، ولكن لا يعقل هذا الدليل للغوية الإطلاق بالنسبة للكلام الذي لم يحرز صدوره ؛ إذ إذا لم يحرز صدوره فلا معنى للقول بصدوره بداعي بيان الواقع .

وأمّا الإطلاق الذاتي : فإنّ أصلّة الجهة من الأصول العقلائيّة وهي مقيدة بذاتها عند العقلاه بالكلام المحرز صدوره تعبدأ أو وجدانـا ، فالقيـيد الذاتي هو المـوجود لا الإطلاق الذاتي .

وكذلك الأمر بالنسبة للمرجح الجهـتي فهو موجـب لـتقوـية أصلـة الجــهة ، فيــكون متــرتبــاً عــلــيــها لا يــعــقــلــ فــيــ الإــطــلــاقــ بــأــحــدــ الــوــجــهــين ؛ لأنــا لــو اــعــتــبــرــنــا الإــطــلــاقــ مــنــ بــابــ بــنــاءــ الــعــقــلــاءــ فــيــكــوــنــ لــهــ تــقــيــيدــ فــيــ ذــاتــهــ كــأــصــالــةــ الــجــهــةــ ، وــأــمــاــ لــوــ اــعــتــبــرــنــا مــنــ بــابــ التــعــبــدــ وــالــرــوــاــيــاتــ ، فــلــاــ بــدــ أــنــ يــكــوــنــ الإــطــلــاقــ فــيــ لــحــاظــيــاــ إــنــ وــجــدــ ، وــلــكــنــ المــفــرــوضــ عــدــمــ تــضــمــنــ الرــوــاــيــاتــ لــلــإــطــلــاقــ بــالــنــســبــةــ لــكــوــنــ الــخــبــرــ مــحــرــاــ أــوــ غــيرــ مــحــرــزــ ، فــلــاــ بــدــ مــنــ الــالــتــزــامــ بــالــقــيــيدــ فــيــهــ .

وعلى كلّ حال ، لا بدّ من التقيـيدـ بالـكلـامـ المحــرــزــ فــيــ أــصــالــةــ الــجــهــةــ وــالــمــرــجــحــ الجــهــتيــ .

المقدمة الثانية : الخبران أمّا قطعيـانـ صدورـاـ فــتــجــريــ فــيــهــماــ أــصــالــةــ الــجــهــةــ وــالــمــرــجــحــ الجــهــتيــ بــوــجــودــ مــوــضــوــعــهــماــ وــهــوــ الــكــلــامــ المحــرــزــ صــدــورــهــ .

وأمّا أن يكونا ظــيــتينــ ، فــأــمــاــ أــنــ يــكــوــنــ لــأــحــدــهــماــ مــرــجــحــ صــدــورــيــ ، فــنــحــكــمــ بــصــدــورــهــ وــتــجــريــ فــيــهــ أــصــالــةــ الــجــهــةــ لــوــ اــحــتــجــنــاــ إــلــيــهــ ، أــمــاــ الــمــرــجــحــ الجــهــتيــ فــلــاــ مــوــضــوــعــ لــهــ ؛

لأن المرجوح لم يحرز صدوره ، فلا تجري فيه أصالة الجهة لتقوى بواسطة المرجح الجهيّ ؛ لأننا إنما نحتاج إليه لتحققية أصالة الجهة ، والمفروض عدم جريانها في المرجوح .

وأماماً أن يكونا متكافئين ولا مردود صدوري لأحدهما ، فلا يمكن الحكم بصدر أي واحد من المتكافئين ، ولا تجري لا أصالة الجهة ولا المرجح الصدوري لعدم إحراز موضوعهما وهو احراز الكلام .

والنتيجة: أن مورد المرجحات الجهيّة الخبران القطعيان خاصة ، وموارد السنديّة والصدورية الظنيان ، فلا تعارض بينهما ، وربما أشير لذلك في المقبولة ؛ إذ ذكر الشهرة وذكرنا أنها بمعنى القطع ، وبعد كونهما مشهورين ، أي مقطوعين ذكر المرجح الجهيّ وهو مخالفة العامة .

ويمكن المناقشة في هذا الرأي بكلتا مقدمتيه :

أما المقدمة الأولى : أن هذا الإشكال متبادل ، فكما أنّ موضوع أصالة الجهة والمرجح الجهيّ متوقف على إحراز الصدور وجداناً أو تعبداً ، وأماماً الإطلاق بالنسبة لما أحرز صدوره أو عدمه لغو ، كما ذكرنا .

وكذلك حجيّة الخبر والمرجح السنديّ الصدوري متوقف على أصالة الجهة وإحراز صدور الكلام فيه لبيان الواقع ، والإطلاق فيه بالنسبة لهذه لغو ، فيتوقف كلّ منهما على الآخر ، فكلّ منهما مقيد بالآخر والإطلاق الذاتي محال ، وأماماً الذاتي فإنّ بناء العقلاء مقيد بإحراز كون الكلام لبيان الواقع وجداناً أو تعبداً .

وأماماً المقدمة الثانية : ما ذكرناه أن مجرد وجود الخبرين المتنافيين الحاكبيين عن قول الإمام عليه السلام ظهوراً لا يكفي في التعارض ، بل لا بدّ من التنافي بين محكيهما ، وهو قول الإمام في المرحلة السابقة ، لكي يسري للحاكبيين ، فلو ارتفع التنافي في المرحلة السابقة بواسطة الأساليب التي ذكرناها بين قوله الإمام عليه السلام ، فلا موضوع

لائصاف الخبرين بالتعارض ، مع صرف الريبة عن أحدهما للأخر في مرحلة المرجح الجهتي بالمعنى العام .

الرأي الرابع : يذهب لعدم الترتيب بين المرجحات ، بل جميعها في مرتبة واحدة على حد سواء ، سواء ارتبطت بالصدور أو الجهة أو المضمون . نعم ، لو كان أحدها أقوى من الآخر أخذ به ، سواء كانت قوته في السند أو الجهة ، ويسقط الضعيف .

وقوى صاحب الكفاية ^{يُنفي} هذا الرأي بناءً على التعدي من المرجحات المنصوصة ، حيث ذهب أن المعيار الأقربية للواقع فما كان أقرب أخذ به ، وبناءً السيد اليزدي في رسالته ، ولكنَّه ادعى - زيادة على ذلك - أن المرجح الجهتي في خصوص التقىة مخالفة العامة وموافقتهم أقوى من سائر المرجحات الصدورية والجهوية والمضمونية ؛ لأنَّ المالك في الترجيح هو القوة لا الترتيب حسب الرتبة . وذهب إلى هذا الرأي المحقق العراقي كما في نهاية الأفكار ، حيث زعم رجوع جميع المرجحات للمرجح الصدوري ، وتبعه السيد الحكيم في حقائق الأصول في نهاية هذا الموضوع بعد أن قرئ في بدايته الشيخ .

ولا يمكن البحث عن جميع التقريبات لهذا الرأي ؛ لذلك نقصر الكلام على

جهتين :

الأولى : في ذكر التقريب الأقوى من غيره .

الثانية : التعرض لما ذهب إليه السيد اليزدي ، وأنَّ المرجح الجهتي أقوى المرجحات ؛ لأنَّه لو تم اقتراب كثيراً من رأينا الذي ذكرناه ، من تقديم المرجح الجهتي في الرتبة السابقة على الصدوري ؛ لأنَّ كلا الرأيين يتتجان تقدماً الجهتي ، سواء بسبب قوته ، كما ذهب إليه السيد اليزدي أو لتقدمه رتبة ، كما ذهبنا إليه .

الجهة الأولى : أنَّ حجَّةَ الخبر بحيث يتصف بالحجَّةَ بالحمل الشائع وترتَّب

عليه الأثر منجزاً ، وتعذيرأً توقف على دعائين لو اجتمعت جمعها لاتتصف الخبر بالحججية ، فإذا فقدت جميعها أو واحد منها لم يتتصف بها .

والدعائم هي كما يلي :

١ - صحة السند ، أي وجود الكاشف في صدوره ، سواء قلنا بخبر الشقة أو الموثوق به .

٢ - تحقق الظهور ، وجود أصل يتكلّف حججية ظهوره ، وأنّ الظاهر مسوق لبيان الحكم الواقعي كما يتكلّفه الميثاق العقلائي .

٣ - تتحقق الجهة ، وأنّ مضمونه تمام مراد المتكلّم ، كما تقتضيه أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والجدي .

٤ - وجود الأثر الشرعي لمؤدّي الخبر ، فلو أخبر (هذا الجبل أطول من ذلك) لم يتتصف بالحججية ؛ إذ لا أثر شرعي له .

٥ - أن لا يكون له معارض متكافي معه أو أقوى منه .

فإذا توفرت هذه الدعائم اتصف الكلام بالحججية ، بمعنى أنّ مؤدّاه لو كان حكماً إلزامياً ، وكان منجزاً ، ترتّب ، وإن كان ترخيصياً نفي الحكم الإلزامي وكان معذراً ، وأما لو توفر كلّها أو أحدّها فلا مجال لحججية الخبر ، فإذا توفرت في كلا الخبرين كانا حججاً ، وإلا اختصت بأحدّهما .

والتعارض بين الخبرين في واقعة ، كما ذكرناه في المقصود الأول يعني تزاحم الخبرين في مرحلة الاتصاف بالحججية ؛ لوجود العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع ، فيتنازعان على نيل الحججية ، فإذا توفرت نقطة ضعف في أحدهما ولو في دعامة من هذه الدعائم ، وتتوفرت نقطة قوّة في الآخر ولو في دعامة أخرى ، نال وكسب صفة الحججية ، ولا فرق في حصول القوّة في الصدور أو الظهور أو الجهة ؛ لأنّ التزاحم بين مجموع ومجموع لا بين دعامة ودعامة مشابهة لها في الخبر الآخر ،

فالمجموع هو الموضوع للحججية .

لا ترتيب في هذه الدعائم لأنها جمِيعاً مقدمات ، بل موضوع لمعنى واحد وهو الحججية فهي في مستوى واحد .
ويحتمل أن يكون هذا أقوى التقريرات لهذا الرأي .

ويلاحظ عليه: أنَّ هذا الرأي يعتمد على تفسير الحججية بالمنجزة والمعدّية الفعلية ، ولكنَّ الحججية ليست بهذا المعنى ، لأنَّ العقلاه لا يجعلون هذا المعنى للحججية ، فلا يجعلون المنجزة والمعدّية ، وإنما الحججية بهذا المعنى هي حكم عقلٍي يحكم به العقل إذا اجتمع بعض الأمور في الخبر ، فيحكم باستحقاق العقاب على الخبر وعدمه ، فالعقلاء لا يجعلون أمراً بسيطاً ، وإنما يجعلون حرجاً وكواشف متعددة لو اجتمعت في مورد كالخبر وكان مؤذاه حكماً شرعاً فابلاً للتنجيز والتعديل ولم يتبل بمعارض مساوي أو أرجح ، حكم العقل بالمنجزة والمعدّية ، فالعقلاء - مثلاً - جعلوا حججية وكاشفية خبر الثقة والموثق بصورة مستقلة ، وجعلوا كاشفية الظهور عن المراد الجدي ، وأنَّ الظاهر لبيان الواقع ليس فيه كتمان وغيرها ، ولكن قد تجتمع في مورد ، فييتزع العقل الحججية بذلك المعنى ، وليس المجعل عندهم أمراً واحداً له دعائم تعارض دعائمه مع غيره .

فلا بدَّ من ملاحظة كيفية جعل العقلاه لهذه الكواشف والأصول ومراتبها ، فنرى أنَّهم جعلوا اعتبار كلَّ كاشف في مرحلة تختلف عن مرحلة جعل الآخر ، ورأينا في تقرير الرأي الأول أنَّهم جعلوا مرحلة المرجح الجهيـي بالمعنى الواسع في مرحلة أسبق من مراحل جعل سائر المرجحـات .

نعم ، لو توفـرت جميع هذه الكواشف في مورد فإنَّ وجـدـ له معارضـ ، وكـانـ مـتكـافـئـينـ فلا يـعتبرـونـ شيئاًـ منهاـ ، وإنـ كانـ أحـدـهـماـ أـرجـحـ بـحسبـ مقـايـيسـ التـرجـيجـ كانـ هوـ الحـجـجـةـ .

الجهة الثانية: ما ذهب إليه السيد اليزدي يـؤـتـيـ إلىـ أنـ المرجـحـ الجـهـيـ هوـ الأـقـوىـ

من المرجحات ، ولكن فسّره بالثقة ومخالفة العامة ، وذلك لكثرتة الأخبار الصادرة تقية ، وقلة الأخبار الموضوعة والكافذبة ، وهذا يوجب حمل المعارض على الصادر تقية لكثرته .

ويلاحظ عليه: أن المفید والمتحقق انکرا کثرة وجود الأخبار الصادرة تقية بين روایات المدّوّنة ، وإذا وجدت فهي شاذة نادرّة .

وأماماً ما ذكره من تنقیح أصحابنا للأخبار وتمیز الصحيح عن غيره ، والمکذوب والموضع عن غيره ، فهذا وإن كان صحيحاً ، ولكن لا تزال الكثير من الأخبار الضعیفة أو المکذوبة في أخبارنا .

إضافة إلى أن ترجیح المرجح الصدوري لا يعني وجود الأخبار المکذوبة سندًا ، وأنها السبب في الاختلاف ؛ لأنّه قد يكون السبب فيه النقل بالمعنى ، وعروض اشتباہات في الرواية لعدم تفاهمهم لخصوصیات في الكلام ، أو تغييرها بألفاظ أخرى ، فإننا نجد كثيراً من روایة واحدة نقلت بأسانید متعددة مع اختلاف بينها في بعض الخصوصیات ، وهذا يدلّ على وحدتها واستبعاد تعددتها ، وأنّ هذا التعدد إنما جعل بفعل الرواية ومررت الشواهد .

بالإضافة إلى أن ما ذكره من اهتمام لتنقیح كتب الحديث من الأخبار المکذوبة مما أدى إلى قلتها ، هو بنفسه لا بدّ أن يحفّزهم لتنقیحها من الأخبار الصادرة تقية ، فما الفرق بينهما .

وأماماً ما ذكره من قوّة التقىة بالنسبة للدواعي الآخرى ، فقد ظهر الجواب عنه في البحوث السابقة عن مدى تأثير التقىة في صدور الروایات المختلفة ، وقد ذكرنا كثرة الروایات المختلفة التي صدرت لأجل إلقاء الخلاف بين الشیعه أو السوق للكمال ، وأمثالها ، بينما أكثر من الروایات الصادرة تقية ، فليست التقىة أقوى الدواعي في هذا المجال .

وخلاصة هذا التنبئ أن الأقرب هو ملاحظة الخبرين المتعارضين في مرحلة سابقة بين قول الإمام عليه السلام على ضوء القواعد والأساليب التي ذكرناها في المقصد الثاني ، فإن ارتفع التنافي في هذه المرحلة وصرفت الريبة من أحدهما للآخر، فهو العلاج ، وإلا أخذ بالمرجح في مرحلة لاحقة .

خلاصة ما ذكرنا في بحث الترتيب بين المرجحات:

إذا اشتمل أحد الخبرين على مرجح - كموافقة الكتاب والآخر المعارض له - على مرجح آخر - كمخالفة العامة - فأي منهما يقدّم؟ وهل يوجد ترتيب بين المرجحات؟

المرجحات على ثلاثة أقسام :

١ - المرجحات الصدورية : وهي ما توجب القوّة والترجيح لسند الخبر وصدره ، كصفات الراوي من الأوثقية والأورعية ، وكذلك الشهرة ، والمراد منها الشهرة الروائية وليس الفتواوية والعملية .

٢ - المرجحات الجهوية : وهي توجب القوّة في (جهة) الصدور وتقوّي كون الخبر لبيان الحكم الواقعي جداً لا لغيره ، كالنفي أو التسويق أو غيرها من مبررات الكتمان ، ويمثل للمرجح الجهيّ مخالفة العامة حيث تدلّ على كون المخالف للعامة أكثر دلالة على صدوره لبيان الواقع من المواقف لهم ، فإنه أقرب صدوراً للنفية ولعدم بيان الواقع .

٣ - المرجحات المضمونية : وهي تدلّ على أنّ مضمون الرواية أو حكمها أقرب تطابقاً لحكم الشارع واقعاً ، كموافقة الكتاب ، فإنّ مضمون الرواية وحكمها المواقف للكتاب أقرب للواقع .

والأراء في الترتيب عديدة ، نذكر بعضها :

منها : ما نسب للوحيد البهبهاني رحمه الله ، وأنه ذهب لتقديم المرجح الجهيّ وهو

مخالفة العامة لا له مع كون أحد المعارضين مخالفًا للعامة (فتقطع) بأن الآخر الموافق لهم أمانًا غير صادر أساساً، أو أنه صدر ولكن عن تقية لا لبيان الواقع.

وأشكاله: أن مجرد كون الخبر مخالفًا للعامة لا يوجب (القطع) بأن الموافق لهم لم يصدر أساساً أو صدر تقية، مع أن هنا الكثير من الأحكام والمسائل الفقهية مشتركة بين الفريقين، فلأنطمئن بعد صدور الموافق، فيتحمل كون الخبر الموافق صادرًا من المعصوم لبيان الواقع، والخبر المخالف لهم غير صادر أساساً أو صدر لا لبيان الواقع، ولا ينحصر عدم بيان الواقع بسبب التقية، فهناك مبررات عديدة لكتمان الواقع من قبل الأئمة عليهم السلام منها إلقاء الخلاف بين الشيعة أو المداراة مع السائل أو السوق للكمال وأمثالها.

ومنها: ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله: أن إطلاق أخبار المرجحات غير ناظرة للترتيب بين المرجحات، وإنما هي في مقام بيان أصل الترجيح بها أو أن هذا مردح وذلك مردح، فلا دليل على الترتيب من النصوص.

وأشكاله: أن صحة الرواية دلت على الترتيب، وتقدم موافقة الكتاب على مخالفته العامة.

ومنها: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله: تقدم المردح الصدوري على الجهتي، والجهتي على المضموني، واستدل بوجه عقلائي، وأنه لا بد أن يثبت أصل صدور الخبر من الإمام ليبحث عن جهة صدوره، وأنه صدر تقية أو لبيان الواقع، ثم بعد أن ثبت صدورهما لبيان الواقع، وبما أن الخبرين المعارضين لا يمكن أن يكون كلامهما مطابقاً للواقع، لذلك يكون الموافق منهما للكتاب هو المطابق للواقع.

وأشكاله: أن هذا الوجه مجرد استحسان، ولا يصلح لرفع اليد عن ظهور الرواية في تقديم موافقة الكتاب وهو المردح المضموني على الجهتي، أي مخالفته العامة.

وذهب بعض الأعلام : أنَّ ما اشتهر بِأَنَّ الشهرة متمحضة لقوَّة الصدور ، وأنَّ مخالفَة العَامَة متمحضة لجهة الصدور ، وأنَّ موافقة الكتاب لقوَّة المضمون ، غير تمام ، فالشهرة آنذاك كانت مؤثرة في ثلاثتها : الصدور والجهة والمضمون ؛ لأنَّه لو كانت الرواية صادرة تقْيَة لم ينقلها المشهور ؛ لأنَّهم كانوا يميِّزون الصادر تقْيَة وغيرها ، ولا ينقلون ، وخاصة لا يشتهرون عندهم ، إلَّا الرواية التي هي حجَّة ، وصادرة لبيان الواقع ؛ إذ إنما ينقلونها للعمل ولتكون حجَّة بينهم وبين الله ، فإذا نقلوها فلا بدَّ أنَّهم قد أحرزوا صدورها لبيان الواقع .

وكذلك مخالفَة العَامَة ، فهي مؤثرة في الثلاثة ؛ لأنَّه وكما نقل عن ابن أبي عمير حينما سُأله لماذا ترك النقل عن العَامَة ، فأجاب أَنَّه رأى بعض ينقل عن الخاصة والعَامَة فتختلط روایاتهما ، وبالطبع أَنَّ الاختلاط لا يأتِي في المخالف للعَامَة ، كما أَنَّ السلطة الحاكمة وأتباعها كانوا يدسوون الأخبار الموافقة لأطماءِهم في كتب الشيعة ، ولا شكَّ أَنَّ المخالف للعَامَة يضعف فيه احتمال الدَّس ، وهذا له تأثيره في قوَّة الصدور ، كما أَنَّ الروايات المخالفَة للعَامَة عادة تكون خالية عن العلامات التي تتَّصف بها الموافقة لهم ، أمثال العدول والتوريَّة ، وهذا له في تأثيره في قوَّة المضمون والدلالة ، فالرواية المخالفَة للعَامَة مؤثرة في قوَّة الجهة والصدر والمضمون .

وكذلك موافقة الكتاب توجب قوَّة المضمون والجهة ، فإنَّ الخبر الموافق لعموم كتابي لا يبرر للتقْيَة فيه ؛ لأنَّه يمكن للإمام أن يتمسَّك لتبريره بالعامَّ الكتابي ، لذلك في الرواية : «**ثَلَاثٌ لَا أَتَّقِي فِيهِنَّ أَحَدًا**»^(١) .

وإنَّما التقْيَة في تلك الأحكام التي تستند لأمور خفية عن العَامَة ، كصحف الإمام على ، والإمدادات الغيبية ، وأمثالها .

(١) وسائل الشيعة : ٢٥٠ و ٣٥١ ، الباب ٤٢ من أبواب الأشربة المحرمة ، الحديث ١ .

وأمّا الترتيب بين المرجحات ، فإنّا نرى أنّ أول مرّجح هو المرّجح الجهتي ، ولكن مع تفسير الجهة ليس بالتقىة فحسب ، بل بجميع عوامل الكتمان ، كإلقاء الخلاف بين الشيعة والمداراة والسوق للكمال ، وهذا هو بناء العقلاة ، فإنّهم عندما ينقل لهم خبران متعارضان لمتكلّم له شخصيّة ونفوذ اجتماعي أو ديني ، له أساليب خاصة في التعبير عن مقاصده وخاصّة في الكلام ، ويستعمل الكتمان عن مراده الجديّ أحياناً ، ففي مثل ذلك لا يتّهمون الرواوى ، بل يحاولون الجمع بين أقواله المتعارضة وعلاجهما على أساس أساليب الكتمان في مرحلة سابقة ، فربّما عالجوها التعارض فيها ، فربّما كانت الروايات المتعارضتان صادرتين حقاً ، لكن أحدهما ليبيان الواقع والأخر لا ليبيان الواقع ، وإنّما كتم الواقع ، لأحد مبرّرات الكتمان ، فبرز التعارض بينهما ، فلو تعرّف على هذه المبرّرات والأساليب وعالجهما على ضوء ذلك ارتفع التعارض ، ولا تختصّ مبرّرات الكتمان بالتقىة فحسب .

وهذا هو بناء العقلاة في سيرة الأصحاب والعلماء في تقديم المرّجح الجهتي بهذا المعنى الواسع على ملاحظة المرّجح الصدوري . نعم ، لو لم يعالج التعارض في هذه المرحلة فينتقل لمعالجته على أساس مرجحات الصدور .

وذكر السيد الخوئي رحمه الله أنه في المقبولة ورواية القطب ذكر الترتيب بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة ، وهو ظاهر في الترتيب بينهما .

وأشكّل بعض الأعلام أنه لا يفهم الترتيب ؛ لأنّه في المقبولة جمع بينهما في الصدر في رواية واحدة ، ولكن حينما شكّ السائل أنّ مخالفات العامة هل توجب المرّجحية سأل عنها ، فما ذكر في الذيل مخالفات العامة لا لأجل الترتيب بل لنكتة أخرى .

التعدّي عن المرّجحات المنصوصة

ذكّرنا أنّ في الروايات ذكرت بعض المرّجحات ، وقد وقع الخلاف بين العلماء هل يلزم الاقتصار على المرّجحات المنصوصة أم يكون التعدّي منها إلى غيرها ،

وإنما ذكرت في الروايات من باب المثال ، ثم ما هو المعيار في التعدي ، فهل يتعدى لكل مرجح أم هناك معايير خاصة في التعدي ؟
هنا آراء حول أصل التعدي ، نذكر بعضها :

الرأي الأول: ذهب البعض إلى الاقتصار على الترجيح بالمرجحات المنصوصة ، بل ربما ذهب بعضهم إلى الاقتصار على الترجيح بالمرجحين المذكورين : موافقة الكتاب ومخالفة العامة ، للنص المعتبر عليها دون سواها ؛ لعدم الدليل والنصل المعتبر على غيرهما ، فيقتصر عليهما كما أشرنا إليه سابقاً.

الرأي الثاني: وبعضهم ذهب إلى التعدي عنها لمرجحات أخرى ، وأما المرجحات المذكورة في الروايات فليست تعبدية ، وإنما هي إرشادية للمرجحات العرفية أو العقلائية ، أو أن روایات الترجيح تدل على أن هذه المرجحات المنصوصة من باب المثال للكبرى والعلمة الكلية في الترجيح ، وهذه العلة المذكورة في نفس روایات الترجيح وهو (عدم الريب) .

معايير التعدي :

وقد اختلفوا في المزايا والمرجحات التي يتعدى إليها ، فهل يتعدى لكل مزية ومرجح ، أو يتعدى إلى نوع خاص من المرجحات ؟

أولاً: ذكر البعض : أن المعيار في الترجيح كل ما يوجب كون الرواية :

- ١ - أقرب صدوراً من الأخرى : والمراد بالأقربية كون احتمال مخالفة الخبر الواجب لمرجح للواقع أقل من احتمال مخالفة الخبر الفاقد له للواقع .
- ٢ - وأنه يوجب الظن بالصدور دون الآخر .

٣ - أنها أقرب مضموناً للواقع ، وبذلك يعم الترجح لكل مرجح أوجب هذا الأمر ، لأن كانت الرواية بحسب الفهوم العرفي أقرب صدوراً أو أقرب للواقع ، أو أنها

توجب الظن بالصدور دون الآخر.

ثانياً: وبعض الأعلام ذهب -ولعله الحق- أن كل مرجح يوجب (صرف الريبة) الحاصلة من العلم الإجمالي بمخالفة إحدى الروايتين للواقع، من الرواية إلى الرواية المعاوضة، بحيث توجب عند الإنسان الريبة في صدور هذا الخبر بالنسبة للخبر الآخر الذي يملك المرجح فيكون مرجحاً.

وقد أشير إلى الريبة في المقبولة، وليس المراد منه عدم الريب المطلق، بل عدم الريب بالنسبة للخبر الآخر، أو يعبر عنه عدم الريب الإضافي.

ومن هنا توسيع في المرجحات، وربما يشمل حتى المرجحات الصدورية والسنديّة، من وثاقة الراوي أو العدالة أو الشهرة، فإن المعيار في المرجح عند المعاوضة: أن الخبرين المتعارضين الذي يحصل ريب فيهما بسبب وجود العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع أو بعدم صدوره، فإن وجود المرجح في أحدهما إذا أوجب عدم الريب في أحدهما بالنسبة للخبر الآخر، أخذ به، فالمنقول باللفظ -مثلاً- متala لا ريب فيه بالنسبة للمنقول بالمعنى، فالمعيار: كل مرجح أوجب عدم الريب النسبي من إحدى الروايتين بالنسبة للرواية الأخرى المعاوضة لها.

وقد وضح بعض الأعلام رأيه في هذا المجال: أن التعارض بين الخبرين متocom بالعلم إجمالاً بمخالفة أحد الظهورين للواقع، وأنه إذا تعين بين خبرين فالقاعدة تقضي التساقط؛ لعدم شمول أدلة الحججية لهما، ولكن الطريقة العقلاتية في مجال تعارض الأمارتين الكاففتين عن الواقع، هو التفحص في كلتا الأمارتين، فإن كان في أحدهما جهة مرجحة تصرف عنه الريبة الحاصلة فيهما من العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع إلى الأمارة الأخرى، بحيث يطمئن بأن جهة المخالفة للواقع ليست في ذات المزئنة، فإنه يتبع في الحججية، وهي قاعدة جارية عند العقلاء في كل مجال تحكى فيه أماراتان يعلم بمخالفة أحدهما للواقع، سواء كان الواقع حكماً أو واقعة تاريخية أو غيرها.

وما جاء في الأخبار العلاجية من مرجحات فليست هي مرجحات تعبدية اعتبرها الشارع في تعارض الخبرين ، بل إنها إرشادية إلى مزايا عقلانية توجب صرف الريبة من إحداهما للأخرى ، فالائمة عليهم السلام أرشدوا فقهاء أصحابهم إلى ما يصلح أن يكون مرجحاً لأحد الخبرين ، وذكروهم بصغريات الكبرى المرتكزة لديهم إعانة لهم في مرحلة الاستنباط .

هذه خلاصة البحث وتوضيحه تفصيلاً :

هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة أم يتعدى منها لكلٍّ مرجح (كلٍّ ما يوجب كون الخبر أقرب للواقع)؟

ذهب الشيخ إلى التعدي ، وذكر وجوهها على رأيه :

منها: أن الإمام عليه السلام جعل الصفات من المرجحات لأحد الروايتين ، كالأصدقة والأونقية ؛ لأن روايتهما أقرب للواقع ، ويفهم منه أن المناظر في الترجيح هو كلٍّ ما يوجب الأقربية للواقع ، فيتعدى منها لذلك .

وأشكّل عليه السيد الخوئي رحمه الله : ما ذكرناه أن المقبولة تدلّ على أن الصفات مرجحات للحاكمين لا للراويين والروايتين ، بالإضافة إلى ما ذكره الكفاية ، أنه لا يعلم كون الترجيح بالصفات لأجل كون خبرهم أقرب للواقع ، فهو علة مستتبطة لم ينص عليها في المقبولة ، أو إذا دلت على الأقربية فربما المراد خصوص الأقربية الناشئة من الصفات لا من غيرها .

ومنها: أن الإمام عليه السلام رجح بالمجمع عليه في المقبولة ، وعمل المجمع عليه بأنه لا ريب فيه ، وليس المراد منه لا ريب مطلقاً ، وإنما فكان مقبلاً وهو الشاذ النادر مما فيه ريب مطلقاً وفي نفسه ، فيدخل في (البيّن غيّه) ، مع أن الإمام عليه السلام أدخله في (الشبهات) ، فيكشف منه أن المراد من (لا ريب فيه) هو بالإضافة ، أي المجمع عليه لا ريب فيه بالإضافة إلى الآخر ، وهذه في مقام العلة ، فيتعدى منه لغيره ، وإن كان

خبر لا ريب فيه بالإضافة للخبر الآخر أخذ به ، فيتعدى لكل مرجح يوجب ذلك ، فالمنقول باللفظ - مثلاً - مما لا ريب فيه بالإضافة للمنقول بالمعنى فيرجح ويجب الأخذ به .

وأشكل عليه السيد الخوئي عليه السلام : أن المقبولة ضعيفة لعدم توثيق عمر بن حنظلة واعتمدنا في الترجيح بالشهرة على رواية القطب .

بالإضافة إلى أن القول بأن المراد من (لا ريب فيه) هو الإضافي ، أي بالإضافة للخبر الواحد ، يترتب عليه لوازم لا يلتزم بها القائل بالتعدى ، فمثلاً : إذا كان طريق أحد الخبرين أقل وسائله بالنسبة للأخر ، أو أحد الخبرين راويه فطحي والأخر زيدي ، أو أن تعبير إحدى الروايتين أفصح والأخر أقل فصاحة ، وهكذا .

فالمراد من (لا ريب فيه) كما ذكرنا هو المقطوع بصدره ، أي لا ريب فيه حقيقة ، ولا ينافيه كون الخبر الشاذ المعارض فيه الريب ، ولا يدخل في بين الغي : لاحتمال كون الشاذ هو الصادق ، فيمكن أن يقطع بصدره أحد الخبرين حقيقة ، ولكن لم يصدر لبيان الواقع جداً ، وإنما الشاذ هو الذي صدر لبيان الواقع ، لذلك فالقطع بصدره أحدهما لا يستلزم القطع بعدم صدوره معارضه لبيان الواقع ، فيمكن حمل «لا ريب فيه» على الحقيقي لا الإضافي ، ويقطع بصدره حقيقة ، ولكن يحتمل عدم صدوره لبيان الواقع وإنما يحتمل صدوره معارضه لبيان الواقع .

ومنها : أن الإمام علي عليه السلام علل في المقبولة الأخذ بمخالفة العامة ، بأن الرشد في خلافهم ، أي أنه المطابق للواقع ، ولا بد أن يكون المطابقة غالبية لا دائمية لكثرة الأحكام المتفق عليها بين الفريقين ، فيحتمل بعض المطابق للعامة هو المطابق للواقع أو كثيراً منها ، فيتعدى من هذه العلة ، إلى أن كل جهة ومزية موجبة لكون الخبر مطابقاً للواقع غالباً من الآخر المعارض له ، أخذ بها ، ولا ينحصر بمخالفة العامة .

وأشكل عليه: أنَّ هذه الجملة: «الرشد في خلافهم» لم تذكر في رواية، وإنما ذكر في كلام الشيخ الكليني في مقدمة الكافي. نعم، وقع في المرفوعة ما يرافقه، وهو قوله علَيْهِ: «فَإِنَّ الْحَقَّ فِيمَا خَالَفُوكُمْ»، ولكنها ضعيفة السند.

نعم، ذكر في المقبولة: «وفي الرشاد» بمعنى المطابقة للواقع غالباً، ولكن لا يعلم كونها علة، بل الظاهر أنها كناية عن حكم شرعي، فمعناه ما خالف العامة وجوب الأخذ به، وينحصر الحكم الشرعي بموضوعه ولا يتعدى لغيره.

وعلى تقدير كونها علة عامة، فيمكن التعدي منها لكلٍّ مرجح موجب للرشد والمطابقة للواقع غالباً، ليكون مثل مخالفة العامة، ولكن لا يوجد مثل هذا المرجح خارجاً ليكون مثل مخالفة العامة حيث أنَّ العامة كانوا يعملون بالأدلة الظننية غير المعتبرة، فما يخالفهم أقرب للواقع.

وذكر بعض الأعلام في مبحث التعدي عن المرجحات المنصوصة:

الذى نختاره - وذكرناه أكثر مرَّة - أنَّ مقتضى القاعدة هو التعدي وأنَّ الروايات إمضاء وإرشاد لبناء العقلاة وسيرتهم ، والترجح بمطلق المرجحات ؛ إذا استوجب المرجح أو المزية صرف الريبة الحاصلة من العلم الإجمالي عن ذي المزية للأخرى ، ولا فرق فيما يوجب صرف الريبة ، سواء كان مزية في الصفات أو الجهة أو المضمنون ، فالملاك صرف الريبة بأيٍّ مرجع حصل .

والملحوظ أنَّ القدماء ذهبوا للتعدي في المرجحات ، وإنما بدأ الاقتصار على المرجحات المنصوصة من المحدث الاسترابادي توهماً منه بأنَّنا لو قلنا بالتعدي فسوف يفتح باب الأخذ بالرأي وتبعه صاحب الحديث عليه السلام وافقه من الأصوليين الشيخ النراقي والنائيني والعرافي والإصفهاني عليهم السلام ، وهناك أقوال صدرت من القدماء تدلُّ على التعدي من الشيخ الصدوق والمفيد ، ولم نجد من القدماء من حصر الترجح بالمنصوصة ، وهناك من ذهب للتعدي من المتأخرین ، كالشيخ الأنصاري

والبيزدي في رسالته ، والأدلة على التعدي يمكن أن تستفاد من نفس الأدلة على الترجيح بالمرجحات .

أما بناء العقلاء : فذكرنا أن بناءهم على كل ما يوجب صرف الريبة ، ولم يرد عن الشارع .

وأما الإجماع : فذكرنا رأي القدماء وأنه التعدي ، وذكرنا أن الإجماع متفرع عن بناء العقلاء ، وأما العامة فليست لهم مرجحات منصوصة ، وأما عند الشيعة فالاقتصر على المنصوصة قول حادث ، وأما القدماء فعلى التعدي .

وأما الروايات وعمدتها المقبولة ، فذكرنا أنها إرشاد لبناء العقلاء حيث ذكرت أمثله لبنائهم .

وما نختاره هو التعدي للكل مرجح يوجب صرف الريبة ، سواء في الصفات أو الجهة أو المضمن ، فالمقبولة ذكرت أول المرجحات الإجماع ما أجمع عليه أو الشهرة ، وقد عللها بأنها لا ريب فيها ، وفيها الرشد وأمثالها ، ولا بد أن يكون التعليل بأمر ارتكازي عقلائي لا بأمر تعبدى ، وهذا التعليل يدل بوضوح على أن المراد من المرجح ما يوجب صرف الريب ، وأن المرجحات عقلائية .

ولكن صاحب الكفاية ^{في} أشـكل على استفادة التعدي من المقبولة :

١ - أن المقبولة لا تشير إلى كبرى كائنة ، وعلمة كائنة .

والجواب : ما ذكرناه حول الشهرة أنه وردت فيه تعابير تدل على التعليل بكبرى وعلمة كائنة .

٢ - أن المقبولة أمرت بالإرجاء في ذيلها مع فقد المرجحات المنصوصة ولو كان هناك تعدي لغيرها لم تأمر بالإرجاء والتوقف ، بل أمرت بالبحث عن مرجحات أخرى .

ولكن الأمر بالإرجاء في المقبولة ليس مطلقاً ، وإنما هو معلل ببقاء (الشبهة)

ومع وجود المرجح العقلائي بما يوجب صرف الريبة لا تبقى الشبهة ، فلا موضوع للإرجاء والتوقف .

٣ - لو قلنا بالتعدي ، فلا بد من التعدي لما يوجب الأقربية للواقع ، ولكن ذكر في المقبولة مرجحات لا توجب الأقربية للواقع ، كالأفهيمية والأورعية ، وهذا لا يتلاءم مع كون المرجحات عقلائية ، أو تشير إلى كبرى عقلائية ، بل إنها تتلاءم مع التعدي بالمرجح بالمنصوص ، فإنه ربما كان الراوي أقل فقاها ، ولكنَّه أوثق ، فيكون خبره أقرب للواقع من خبر الأفقة الأقل وثافة .

ولكن : أولاً : أن الترجح بالصفات كما ذكرنا أنها مختصة بالمرجحات بين المفتين لا بين الروايتين ، والأفقة أقوى فتوى من الآخر .

ثانياً : إذا قلنا بأنَّ الصفات شاملة للراوين والرواية ، فلا بد أن نفسر الصفات بما يتلاءم مع النقل والرواية ، وبما تنطبق على الكبرى العقلائية التي ذكرناها بما توجب كون رواية الأفقة والأورع أقرب للواقع ، فمعنى الأفهيمية سواء في الفتوى أو الرواية ، من كان أدق في فهم الرواية ، وقول الإمام وأساليبه ، وأكثر فطنة ، وقد ذكرنا أنَّ الكثير من الروايات نقلت بالمعنى ، فالراوي الفقيه أكثر فهماً والتفاتاً للرواية ، وخصوصياتها ، لينقل المعنى الأقرب للواقع ومواد الإمام ، وأما الأورعية في الرواية ، فليس المراد منها أنه أورع في الحلال والحرام ، بل إنه الأورع في نقل الحديث والفتوى ، بأن ينقل جميع جوانب الحديث وخصوصياته ، ولا شك أنَّ نقله أقرب للواقع من غير الأورع في هذا المجال .

أما البحث عن حدود التعدي : فهناك آراء حول حدوده ، وإلى أي مرجح يتعدي ، وبالطبع لا يتعدي لكل مرجح ، فما هي حدود التعدي وملاكاته ؟

هناك آراء :

الرأي الأول : ذهب بعض أصحاب الكفاية ^{فيه} إلى التعدي لكل مزية مطلقاً ،

وإن لم توجب الأقربية للواقع .
الرأي الثاني : وذهب بعض آخر إلى التعدّي لكلّ مزية توجب الأقربية للواقع ، واختلفوا في ملاك الأقربية .

١ - ذهب الشيخ إلى كفاية (احتمال) الأقربية للواقع .

٢ - وبعضهم ذهب إلى اعتبار الظنّ الشخصي بالأقربية .

أما ما ذهب إليه الكفاية من التعدّي لكلّ مزية .

فإنه يلزم منه لوازم لا يلتزم بها القائل بالتعدي ، فلا بدّ من القول بالترجح بمرجحات أو بأية مزية يشتمل عليها أحد الخبرين بالنسبة للخبر الآخر ، كما لو كان أحد الرواية لأحد الخبرين فطحيّاً ، والراوي الآخر زيديّاً ، والفتحي أقرب للإمامية من الزيدية ، أو أحدهما أفصح والأخر أقلّ فصاحة ، فيقدم الفتحي أو الأفتح .
 بالإضافة إلى أنّ هذا الرأي لا يتلاءم مع أدلة الترجح .

أما بناء العقلاء فقد ذكرنا حدوده وأنّه قائم على التعدي لكلّ مزية توجب صرف الريّة لا لكلّ مزية بل مايوجب صرف الريّة من أحدهما للأخر بالمعنى الذي ذكرناه .

وأمّا الإجماع فقد ذكرنا أنّ المجمعين قد استندوا لبناء العقلاء .

وأمّا الروايات فعمدتها المقبولة ، وقلنا إنّها إمساء لبناء العقلاء .

والظاهر أنّ صاحب الكفاية قد استند في رأيه للمقبولة ، حيث ذكرت مرجحات لا توجب أقربية الخبر للواقع ، أو للصدور ، كال濂قحة والأورعية ؛ لما ذكرناه أنّ مجرد كون الراوي أفقه أو أورع لا يوجب كونه أقرب للواقع وأقوى صدوراً .
 ولكن ذكرنا أنّ المراد من الأفقية والأورعية في النقل والرواية وتميزها عن غيرها ، وخاصة في النقل بالمعنى وهو الأكثر .

وأمّا الأفقه في الفتوى : فالمراد منه الأعرف بلحن كلام الأئمة عليهم السلام ومعارضه وتورياته وأمثالها ، وهذا الأفقه تكون فتواه أقرب للواقع .

وأما الأورعية في الفتوى والرواية ، فليس المراد منها الورع عن الحلال والحرام ، فإذا قلنا إن الفقيه أورع في الفتوى ، فهو يعني أنه يفتى مع التأمل والتدقيق الكافي في الأدلة ، وأما الأورع في الرواية فلا ينقل إلا ما يطمئن به .

أما ما ذكره الشيخ من أن المعيار في التعدي كفاية (احتمال) الأقربية ، فالظاهر أن مستنده ما ذكر في المقبولة من الترجيح بالأفقية والأورعية ، فإنها لا توجب إلا احتمال الأقربية .

ويشكل عليه: ما ذكره أن الصفات في المقبولة مرتبطة بالمفتي لا بالرواية ، وعلى تقدير ارتباطها بالرواية ، فإنها محفوفة بقرينة تدل على عدم كفاية مجرد الاحتمال ، ولعله لما ذكرناه أنها إمضاء لبناء العقلاء على صرف الرببة ، ولا يكفي مجرد الاحتمال عندهم .

وأما من ذهب لاعتبار الظن الشخصي في التعدي ، كالمحقق القمي والميرزا حبيب الله الرشتي فاستدلوا بأن العلماء والعقلاء إنما يعملون بما يوجب الظن الشخصي بأنه أقرب للواقع .

ويشكل عليه: بما يظهر من الرأي المختار ، وأن المزنة لا بد أن تكون بدرجة توجب عند العقلاء صرف الرببة للأخرى ، حيث يصبح ما صرفت عنه الرببة كأنه لا معارض له ، على ضوء حساب الاحتمالات ، ولا يكتفون بمجرد الظن الشخصي ، بل على ضوء الحسابات الإدراكية والموضوعية يجب صرف الرببة من أحدهما للأخر .

اختلاف النسخ

ولبعض الأعلام بحث مفيد في موضوع اختلاف النسخ نقله ببطوله لما فيه من فوائد :

أما اختلاف المفسرين ، فذهب لعدم حجية قول المفسر للفقيه ، بل على

الفقيه أن يرجع بنفسه ليرى ما يفهم من الخبر وما يطمئن به من معنى ، كما ذكرناه في البحث عن حجية قول اللغوي ، وأنه لا حجية له إلا من باب أنه من مقدمات الاطمئنان للفقيه في التعرّف على المعنى المعاصر لزمان النص ، فإن أمكن للفقيه استظهار معنى من الرواية أخذ به ، وإنما رتب عليه أثر الإجمال ، فإن كان طرفا العلم الإجمالي حكماً إلزامياً يحكم بتنجزهما وإنما رجعنا للأدلة المرخصة .

وأما لو كان الاختلاف من الرواية ، بأن ينقل كلّ منها قضيّة واحدة تختلف عن نقل الآخر ، سواء كان الاختلاف من الروايين المباشرين أو من بعدهم ، ولا ينافي ذلك وثاقتهم ؛ لأنّه ربّما كان سبب الاختلاف التقل بالمعنى ، أو التقديم والتأخير ، فهل تجري المرجحات بين الخبرين فيما ؟

هنا قولان :

الأول: جريان المرجحات ، ويظهر من السيد الدماماد والشيخ المامقاني في المقياس .

الثاني: عدم جريانها . ذهب إليه الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية بقوله .

والحق : على القول بأنّ الترجيح مستند لبناء العقلا ، كما هو الحق ، فحينئذ لا يختص الترجيح والمرجحات بخصوص تعارض الأخبار والروايات ، بل يشمل تعارض جميع الطرق والأمارات بدون فرق بين الاختلاف في الفتاوى والأحاديث وكلام أهل الخبرة - كالأطباء - مع القول بأنّ الترجيح يتحدد بما يوجب صرف الريبة من أحدهما للآخر ، ولكن لكلّ مجال مرجحاته . إذن فبناء على أنّ الترجيح والمرجحات ببناء العقلا ، فلا خصوصية للخبرين ، بل تشمل كلّ طريق وأماراة .

وأما لو قلنا إنّ الترجيح تعبدى ، والاقتصار على المرجحات التعبدية والمنصوصة ، وهو خلاف المختار ، فيأتي فيه القولان المذكوران .

ويستدلّ على عدم جريان الترجح بالمرجحات في موضوع بحثنا بوجهين :

١ - أنّ موضوع روایات الترجيح (الخبران المختلفان عن الإمام) ومنصرفها مال لم يعلم أنّ منشأ الاختلاف أنه من الإمام أو الرواية ، وهو لا يصدق على موردنَا ، حيث نعلم أنّ الاختلاف من الرواة أنفسهم خاصةً لا من الإمام .

ويشكل عليهم: أنّ هذا المورد يصدق عليه (وصول حديثين مختلفين إلينا) ، فيشمله موضوع الإطلاقات ، وإن كان ما صدر من الإمام واحداً ، فلا يعتبر في موضوع المرجحات صدور كلامين مختلفين من الإمام ، بل المعتبر اختلاف الكاشفين في مرحلة الإثبات عن الإمام ، وهو متتحقق .

٢ - أنّ الاشتباه من الرواية أماناً أن يكون في مرحلة سابقة على قصد الحكاية والإثبات ؛ لأنّه يعتبر في صدق الخبر قصد الحكاية - والإثبات - كما لو كان الاشتباه في سمع الراوي في مرحلة سماعه من الإمام ، وقبل مرحلة نقله للخبر وقصده الحكاية عنه ، فأحد الراوين قد أحسن السمع من الإمام فلم يشتبه ، والآخر لم يحسن السمع فاشتبه ، أو أنّ الاشتباه في التقل بالمعنى ، فأحدهما فهم المعنى وخصوصياته جيداً فلم يشتبه والآخر لم يفهمه جيداً فاشتبه ، وأخرى الاشتباه إنما يحصل حين النقل وحين قصد الحكاية أو بعده ، وبعد السمع من الإمام على ثلاثة ، فمثلاً: يشكّ أنّه حين النقل هل سبق لسانه فصدر منه لفظ اشتباهاً وغفلة أو لا ، وبما أنه يعتبر في صدق الخبر صدوره عن قصد الحكاية ، فيصدق في الحالتين الأولى في السمع والنقل بالمعنى أنه قصد الحكاية ، فبصدق صدور خبرين منه ، وأماناً في الحالة الثالثة وهو سبق اللسان ، فلا يصدق قصد الحكاية ، فلا يصدق صدور الخبر منه ، وتجري المرجحات في الحالة الأولى دون الثانية ، ففي حالة الاشتباه في السمع ، أو في نقل المعنى لأجل تحقق قصد الحكاية حين النقل في كلا الخبرين فيصدق الخبران ، وتشمله أدلة الترجيح ؛ لأنّه يوجد خبران متعارضان لكلّ منهما قصد الحكاية ، ولا يصدق ذلك في الحالة الثالثة ؛ لأنّه مع سبق اللسان لا يصدق أنه قصد الحكاية فيما صدر منه بدون قصد ، فلا يصدق الخبر .

ولو تردد الأمر بين أن الخبر من الحالة الأولى أو الثانية ، ربما يقال إنه من الشبهة المصداقية لصدق الخبر ، فلا يحرز صدور خبرين ، وأشكال المستمسك أنه في حالة التردد والاشتباه في قصد الحكاية ، فالأصل عند العقلاة ، هو أنه قد صدر مع قصد الحكاية في كل خبر ؛ إذ العاقل الوعي لا يطلق خبراً إلا مع قصد الحكاية ، فالأصل وجود خبرين استناداً لهذا الأصل العقلائي ، وهذا الرأي له وجه .

إذن فأدلة الترجيح وأخبار المرجحات تشمل جميع موارد اختلاف الخبرين الناشئ من اختلاف الرواية .

اختلاف النسخ :

وهو على قسمين :

القسم الأول : أن يوجد باب أو حديث في نسخة من الكافي - مثلاً - ولا يوجد في نسخة أخرى منه .

القسم الثاني : أن يكون الاختلاف في متن الحديث ، فيذكر متنه في بعض نسخ الكافي بنحو ، وفي نسخ أخرى بنحو آخر .

وكلامنا في القسم الثاني ، ولكن نتكلّم في الأول أيضاً ؛ لإطلاق اختلاف النسخ له .
أما القسم الأول : قد يكون الاختلاف واقعياً ، كما ذكر في كتب الرجال والفهارس بأنه كان لكتب العلاء بن رزين أربعة نسخ ، أو لكتب الحسين بن سعيد خمسة نسخ ، تعمل الطائفة بنسخة أحمد بن محمد بن عيسى ، كما في رجال التجاشي بما نقله عن شيخه ابن نوح ، ومثل هذا الاختلاف متعارف وشائع حتى عند المتأخرین ، بل ربما حتى بعد طبع الكتاب ، حيث إنه قد يستجد للمؤلف نظر فيحذف كلاماً أو حديثاً من كتابه ، أو يضيف له ذلك ، فيستدركه في نسخة أخرى ، أو في طبعة أخرى ، فربما حذفوا حديثاً تبيّن لهم فساده ، وربما غيروا بعض الكلمات ، وهذا متعارف عند المؤلفين أن يتغيّر رأيه بين حين وآخر في مطالب كتابه ، لذلك لا يبرر

وجود الاختلاف بين نسخ الكتاب الواحد حسب تقدم الزمان وتأخره ، وتبديل الرأي بمرور الزمان . إذن فقد يوجد الحديث في نسخة ولا يوجد في أخرى ، فماذا يفعل ؟ فإن وجد سند معتبر لكتلنا النسختين من الكافي مثلاً فلا يضر عدم وجوده في النسخة الأخرى ، وأمّا إذا لم يوجد سند معتبر لإحدى النسختين ، فلا يجوز الأخذ بالحديث المزيد فيه كحجّة شرعية ؛ لأنّ ثبوت الكافي ونحوه إنما هو لأجل اشتهر الكافي وتداوله بين العلماء ، وهذا إنما يتمّ فيما اتفق عليه النسخ من الروايات . وربما كان اختلاف النسخ موهوماً كما لو ذكر في نسخة من الكافي عشرون باباً للكافي ، وفي نسخة أخرى منه ثلاثون باباً ، ولكن ربما لا يكون هذا من باب الزيادة ، بل لأجل أنّ الباب الواحد قد رأى ناسخه - وخاصة لو كان من العلماء - أنه يمكن تقسيمه بدوره لأبواب متعددة حسب تعدد موضوعات روایاته .

وأمّا القسم الثاني : اختلاف نقل الحديث الواحد في النسخ المتعددة بنحوين ، فهي بعض النسخ ينقله بنحو ، وهي أخرى بنحو آخر ، أمّا لأجل النقل بالمعنى أو لأجل التقديم والتأخير الموجب له ، أو لأجل الزيادة والتقيص .

ويستفاد من كلمات العلماء أقوال عديدة في هذا القسم :

١ - عدم جريان الترجيح ، وإنما نقول بالتساقط مطلقاً .

٢ - ملاحظة المرجحات مطلقاً ، ولكن تلاحظ المرجحات المناسبة للمقام ، لأنّ توجّب صرف الريبة من إحدى النسختين للأخرى ، كما لو كانت النسخة مقرّوءة على الأعاظم والعلماء مما يوجب الوثوق بصحتها أكثر .

٣ - التفصيل بين الاختلاف الواقع في نسخ القدماء والواقع في نسخ المتأخرين ، فنجري المرجحات في الأول دون الثاني ، وإنما جرت في الأول وذلك لرجوعها للاختلاف في الرواية ؛ لأنّ الغالب في القدماء اعتمادهم في الرواية التي يكتبونها في كتبهم على السمع ونحوه ، كالقراءة على المشايغ ، فتصدق عليها أنها روايات ،

كمالو فرض أنّ الرواية في الكافي الموجود بأيدينا نقلت بنحوٍ، بينما الشيخ الطوسي في التهذيب نقلها عن نسخة الكافي التي عنده بنحو آخر؛ وذلك لأنّه سمع الكافي من مشايخه إلى الكليني، فهذا النوع يكون من قبيل اختلاف الرواية، ويعمل بالمرجحات فيه.

وأمّا اختلاف النسخ عند المتأخرين، كما لو اختلف في نقل الرواية الواحدة بين البحار والوافي والوسائل، فلا يعمّل بالمرجحات لعدم ارتباطها باختلاف الروايات؛ لأنّه ليس نقاً عن نسخة مسموعة.

والرأي الصحيح في مجال اختلاف النسخ: لأنّه لا بدّ من ملاحظة موجبات وعوامل حصول الوثوق في النسخ؛ لأنّنا -كما ذكرنا أكثر من مرّة- إنما نقول بحجّية الخبر المؤثّق به، فإنّ حصل الأطمئنان على ضوء حساب الاحتمالات -من جهة زيادة الاحتمال والوثوق- بصحّة إحدى النسختين وأصالتها وصحّة الرواية المختلفة فيها المنقول باللفظ دون الأخرى، فالرواية هي الحجّة، وإلا فلام.

ومن عوامل الوثوق تطابقها أو تطابق الحديث مع فتاوى القدماء؛ لأنّهم أكثر اطلاعاً على المصادر الحديثية، وأمّا الالتزام بتساقطهما فلا وجه له.

كما أنّ القول بإجراء المرجحات المذكورة في الروايات المعتبرة للترجيح مطلقاً في هذا المورد لا وجه له أيضاً لعدم العلم بأنّ القدماء كانوا ينقلون الكتب من طريق السمع دائمًا، بل ربما نقلوا من النسخ والكتب الأخرى أيضًا.

إذن فالطريقة المتبعة في مجال اختلاف النسخ هو ملاحظة القرائن الداخلية كتطابق الجملات، أو الخارجيّة كالجو الفقهي وفتاوى القدماء، أو قراءة النسخة على كبار العلماء وعدمهما، فإنّ حصل من خلال ذلك الوثوق بإحدى النسختين كانت حجّة وإلا فلا حجّة لها.

ولا فرق في ذلك بين الزيادة والنقيصة، حيث ذكر هنا أيضًا ما ذكرناه في البحث

السابق من أصلية عدم الزيادة والنقيضة ، ولكن لا اعتبار لهذا الأصل ، كذلك لا فرق بين النقل بالمعنى وغيره .

تعيين المرجحات

ذهب السيد الخوئي عليه السلام في تحديد المرجحات المنصوصة وترتيبها :

أما الشهرة ، فالمراد منها في المقبولة : هي المجمع عليها ، والتي أجمع الأصحاب على صدورها من المعصوم أو التي رواها جميع الرواة ، أو أكثرهم ، ولا شك بأنّها ستكون مقطوعة الصدور بذلك ؛ لأنّ الإمام علي عليه السلام علل الترجيح بالشهرة ، بأنّ المجمع عليه لا رب فيه ، وأنّه بين الرشد ، حيث طبقه على الخبر المشهور والمجمع عليه ، ولا شك بأنّ هذه التعبير تدلّ على أنّ المراد منه المقطوع ، فيكون ما يقابله من روایة ظنیة السند ، من التعارض بين القطعی والظنی ، وقد تقدم سقوط الظنی ؛ لما دلّ على طرح المخالف للكتاب والسنة ، فإنّ المراد بالسنة مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لا خصوص النبي عليه السلام ، وليس المراد من الشهرة هي الاصطلاحیة وهو المستفيض ، فإنّ الشهرة في كلتا الروایتين : المقبولة والمرفوعة بمعنى الوضوح ، مثل شهر سيفه ، فلا يمنع أن يكونا مشهورين كما ورد فيهما كون الروایتين مشهورتين لأنّهما قد رواها جميع الأصحاب ، وعلم صدورهما من المعصوم ، بالإضافة إلى ضعف المرفوعة سنداً ، ولم تذكر الشهرة كمرجح في غير المقبولة والمرفوعة ، فلم يثبت كون الشهرة الاصطلاحیة من المرجحات ، وإنّما المراد منها الشهرة الروایة التي رواها الجميع أو الأكثر المشهور .

وذكر بعض الأعلام عند التعارض يحصل علم إجمالي بمخالفة أحد الخبرين للواقع ، أي تحصل الريبة في أحدهما والأصل العقلاً الترجح بكل مزية توجب صرف هذه الريبة إليه من أحدهما للأخر ، أخذ به ، فيما ذكر من مرجحات منصوصة ليست إلا أمثلة من الشارع للمرجح الصارف للريبة تعليماً للآخرين ، وليس فيها

مرجح تعبدى ، ومعنى الريب في الرواية المقبولة والمرفوعة سوء الظن الحاصل من العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع ، لا لأن المراد منه الشك ، ليكون ما يقابلها القطع ، كما ذهب إليه السيد الخوئي ت ، بل سوء الظن المستند لكاشف ناقص وهو هنا العلم الإجمالي ، ويدل على أن هذا هو المراد كلمات اللغويين في معنى الريب والريبة ، ومن الواضح أن المجمع عليه أو المشهور لا يحصل فيه هذا الريب ، وإنما الشهرة مزيّة عقلانية ترفع سوء الظن والقلق والتخيّر من أحدهما وتصرفه للأخر ، فليس هنا تعبدية ، ولذلك لو وجدت شهرة في أحدهما ولكن لا توجب صرف الريبة من أحدهما للأخر فلا يؤخذ بها ، كما لو كان طيب اشتهر في طبنته بين الناس ، ولكن هناك طيب آخر أكثر وأعلى دراسة ، ويمتلك أجهزة متقدمة ، فلا يؤخذ بالشهرة ، ويتحدد نوع الشهرة الموجبة للترجيح بنوع الريبة ، فإذا كانت الريبة الحاصلة من العلم الإجمالي من حيث (الجهة) أي احتمال صدور أحدهما تقية لا لبيان الواقع ، فالموجب لرفعها الشهرة الفتائية ؛ لأنّ ما اشتهر بين الأصحاب أخذه والفتوى به والعمل به يضعف ، بل يزول احتمال التقية ؛ لأنّهم كانوا يميّزون الصادر تقية عن غيرها ، فكيف يفتى المشهور على طبقها . نعم ، ربما أفتى الشاذ بها ، وأمّا إذا كانت الريبة من حيث الصدور والسند ، فالموجب لرفعها هي الشهرة الروائية وكثرة الناقلين لها .

أمّا ما ذكره السيد الخوئي ت : أن المراد من الشهرة المجمع عليه ، فيكون مقطوع الصدور ، فالمقبولة تشير لشرط في حجّة الرواية الظنية هو أن لا يقابلها مقطوع الصدور ؛ لأن الخبر الظني لو قابله قطعي الصدور سقط .

وبيلاحظ عليه: ليس المراد من المجمع عليه هو معناه الحقيقي ؛ إذ لا توجد روایة روحاها الجميع ، بل المراد اتفاق جماعة على روایته بما يوجب الوثوق بالصدر ، كما أنه بهذا المعنى الحقيقي لا يجتمع مع خبر مشهور مثله في روایة الجميع ، مع أنه في الروایتين افترض لو كان كلامهما مشهورين .

بالإضافة إلى أن التعليل لا بد أن يكون بأمر ثابت ارتكازي عقلائي ، أو بأمر شرعي واضح ثابت ، وأما التعليل بأمر تعبدى خفي ، لا يصح التعليل به . كما أن ظاهر الرواية - صدرأً وذيلأً - أن المراد من المشهور ومتعلق الشهرة هو (الحكم) بينما على رأي السيد الخوئي عليه السلام ، فإن المشهور والمتعلق للشهرة القطعية هو (الكلام) وإن لم يكن حكمه مراداً جداً .

وأما بالنسبة لموافقة الكتاب ومخالفة العامة فذكر السيد الخوئي عليه السلام : أنه لا يمكن الاستدلال على مرجحيتهم بالمقبولة والمرفوعة ؛ لأنه فرض الأخذ بهما بعد أن فرض الخبرين مشهورين ، مع تفسير المشهور بالقطع ، فموضوع الأخذ بالموافقة للكتاب ومخالفة العامة في المرفوعة والمقبولة هو الخبران المقطوعان لا الظبيان ، فإنها لا تدل على الترجيح بهما في الظبيان وهو المطلوب إثباته .

وأما ما اشتهر أن المورد لا يخصص الوارد ، فكون المورد مورد المقطوع لا يوجب حصر الترجح به .

ولتكن هذا صحيح ، لو كان في المقبولة والمرفوعة كلام مطلق أو عام ، أي كان ما يدل على الترجح بهما عام أو مطلق يشمل القطعية والظبيان ، ولكن ورد في مورد القطعية ، ولكن لا يوجد هذا العام والمطلق ؛ لأنه افترض الأخذ به بالموافقة والمخالفة في خصوص المشهورين ، والمشهور لا إطلاق له يشمل الظبيان ، بل يتحدد بالقطعية فحسب .

ويظهر منه أنه لا يقول بمرجحية موافقة الكتاب ومخالفة العامة في المقبولة والمرفوعة ولا بالصفات ولا بالشهرة ، ولكن في غير مورد من كتابه وبحوثه يصرّح بمرجحية موافقة الكتاب ومخالفة العامة خاصة ، فلا بد أنه استند للترجح بهما لغير المقبولة والمرفوعة وإنما الروايات أخرى - لو كانت - أو للقاعدة ، وأنه حسب القاعدة عقلائياً ، كما ستنذرره .

وأما الترجح بالصفات ، فذكر في المرفوعة وهي ضعيفة ، وفي المقبولة حيث

تعرضت أولاً للصفات ، وقد ذكر أنّهما واردة في مورد الحاكمين ، وإنّما تعرّض لترجح أحد الروايتين بعد تساويهما في الصفات ، كما أنّ صفات الأفقيّة والأورعية تناسب أكثر لترجح أحد الحاكمين ، ولا تناسب ترجح أحد الروايين ، ولا يناسب الأفقيّة كون ما نقله الراوي أقرب للواقع ، بل يناسب كون حكمه أقوى ، يقتضي عدم الترجح بالصفات ، فإنّ المشهور والموافق للكتاب والمخالف للعامة قد لا تكون لرواته أفقه وأعدل وأصدق ، بل ربّما كان الآخر الناقل للمخالف للكتاب والموافق للعامة أفقه وأعدل .

إذن فالصفات من مرّجحات الحاكمين والحاكمين ، ولذلك فإنّ الشيخ الكليني لم يتعرّض في مقدمة الكافي للترجح بصفات الراوي ، وإنّما تعرّض لخصوص الشهرة موافقة الكتاب ومخالفة العامة .

وما ذكره الشيخ أنّ الكليني إنّما لم يتعرّض للصفات لأجل وضوح الترجح بها .

ويلاحظ عليه: أنّ الترجح بالصفات ليس بأوضح من الترجح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة والشهرة مع أنه ذكرها .

وما حكى عن بعض الأخباريّين أنّ الكليني يرى بأنّ جميع روایات كتابه الكافي صحاح مقطوعة السند لذلك لم يذكر الترجح بالصفات في مقدّمه .

فيلاحظ عليه: أنّ مراده من الصحة ليس المعنى المصطلح ، وهو أنّ رجال السند ثقات إماميون عدول ، بل المراد منه الوثوق بالصدور ، ولا شك بالرواية تختلف من حيث الصفات : من حيث الأعدلية والأفقيّة والأصدقية .

وأما موافقة الكتاب ومخالفة العامة ، فلا إشكال أنّ كلاًّ منها مرّجح مستقلّ ، وربّما يتوهّم أنّ المرّجح مجموعهما ، فلابدّ في الترجح كُلّ واحد منها مستقلاً ؛ لأنّه في المقبولة قد جمع بينهما الإمام أولاً ، فأمر بالأخذ بالخبر الجامع لكتلّيهما . ولكنّ هذا لا يدلّ على أنّ مجموعهما المرّجح لا كُلّ واحد منها مستقلاً ؛ لأنّه

بعد ذلك في نفس المقبولة بعد أن جمع بينهما اعتبار مخالفته العامة وحدها مرجحاً بعد أن فرض الراوي موافقة الخبرين المتعارضين كليهما لموافقة الكتاب والسنة ، فيلزم منه كون موافقة الكتاب أيضاً مرجح مستقل ، وإنما كان ضمها لمخالفته العامة أولاً بلا وجه ومن باب ضم الحجر إلى جنب الإنسان ، فلا بد أن تكون مؤثرة في الترجيح ليذكرها .

ثم إنه لا يستفاد من المقبولة الترتيب بين هذين المرجحين ، فلو كان أحدهما موافقاً لكتاب والآخر مخالفأً للعامة ، فأيٌّ منهما تقدم ؟ ولكن ذكر الترتيب بينهما ، وتقديم الترجح بموافقة الكتاب على مخالفته العامة في رواية أخرى هي صحيحة القطب الرواوني .

إذن فيحصر الترجح في موافقة الكتاب ومخالفته العامة ، فإن فقدت فأياماً أن نقول بالتخir إذا تمت أخبار التخيير سندأً ودلالة ، وإنما إذا لم تتم كما هو الحق وسيأتي ، فالأسأل هو التساقط .

وبعض الأعلام ذهب إلى عدم اعتبار رواية رسالة القطب الرواوني وبحثناه سابقاً .
وذكر بأنَّ السيد الخوئي رحمه الله في دوراته الأخيرة ، ولعله بعد طبع الدراسات والمصباح عدل عن اعتبار المقبول ورواية رسالة القطب الرواوني ، ولكن حاول تخرير اعتبار الترجح بموافقة الكتاب ومخالفته العامة ، والتترتيب بينهما بتقدُّم الموافقة على المخالفه على القاعدة .

فإنَّ ما يخالف الكتاب تشمله روایات العرض على الكتاب والسنة حيث تدلُّ على أنَّ كلَّ ما خالف الكتاب طرح ، وهو يشمل ما خالفه بالتباهي أو العموم من وجه أو العموم والخصوص المطلق ، ولكنَّ سيرة العلماء قامت على التخصيص في العموم والخصوص المطلق ، وهذه السيرة بما أنها دليل لبني مختصَّة بما لو كان المختصُّ وحده فهو يختصُّ الكتاب ، وأماماً لو كان له معارض يوافق العموم الكتابي

والشخص مطلق يخالف في حكمه العموم الكتابي ، فيبقى الشخص المخالف باقياً في عمومه وطرح ما خالف الكتاب .

وأما مخالفة العامة ، فإنه بلا شك أن أصلحة الجهة في المخالف للعامة أقوى منها في الموافق لهم ، والترجح بمخالفة العامة تابعة لأصلحة الجهة ، فإنه لو تعارض موافق للعامة ومخالف لهم ، فأصلحة الجهة وصدور المخالف لهم لبيان الواقع جداً لا للتنقية أقوى منها في الموافق لهم لاشتداد احتمال التيقية وعدمه في بيان الواقع جداً أكثر .

وأما الترتيب : فإن الجمع العرفي والمرجحات إنما يتعرض الخبر الذي هو حجة في ذاته ، وما يخالف الكتاب ليس بحجة في نفسه ، كما تدل عليه أخبار العرض ، فلا يجري فيه الترجح بمخالفة العامة ، وما يتعرض لتمييز الحجة على الألا حجة مقدم على ما يتعرض للمرجحات ؛ إذ المرجحات إنما يتعرض بعد إثراز حجية الطريق .

يظهر من المنقى : عدم تمامية ما يدل على الترجح بالشهرة أو موافقة الكتاب وغيرها من المرجحات ، وكذلك لم يثبت ما دل على التخيير ، ولذلك لا بد من الرجوع للقاعدة ، وفي مبحث حجية الخبر ، ذهب للتوقف في حجية الخبر الواحد إلا إذا أفاد الوثوق والاطمئنان الشخصي ، ومع التعارض يستحيل تحقيق الاطمئنان بها ، فيفقد كل منهما ملاك حجيته وهو الوثوق ، ومع عدم الاطمئنان فلا يكون حجة ، ومع عدم الحجية فلا موضوع للبحث عن المرجح أو التخيير ، ولكن إذا كان أحدهما موافقاً للعامة يمكن دعوى حصول الوثوق بالخبر الآخر المخالف لهم ، وأما السندي فيتحقق الوثيق به بلحاظ الرواية ، ومعه فلا يحصل الوثيق بالرواية الأخرى المعارضة لها ، ولا يأتي احتمال التيقية بالرواية المخالف للعامة .

ويتحقق بالبحث عن اختلاف النسخ أمر :

إنه لو اختلف في تفسير روایة ، فلا إشكال لعدم دخول تعارض التفسيرين في

بحث التعارض؛ لأنَّه ليس من تعارض الخبرين ليدخل في قوله عَلَيْهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ...»^(١) إذا جاءكم حديثان مختلفان .

وأمّا لو اختلفت النسخ ، وهو على قسمين : تارةً أن يذكر خبر واحد بصورتين في الكافي وفي الفقيه - مثلاً - وأخرى أن يذكر خبر واحد في التهذيب ، في نسخة منه بصورة ، وفي نسخة أخرى من التهذيب بصورة أخرى .

ويظهر من المحقق الهمданى عدم دخولهما في بحث التعارض ، وإنما هو من باب اشتباه الحجَّة باللاحِجة للعلم بعدم صدور كليهما من الإمام ، وإنما الصادر واحداً منهم .

ولكنَّ الحقَّ أنَّه في الصورة الأولى لو اختلف الكافي والفقīه في متن الرواية الواحدة فهو داخل في بحث التعارض ؛ لأنَّهما خبران ؛ لأنَّ الغالب أنَّ الكليني والصدق قد سمعا من المشايخ الروايات ، فكلَّ منهما سمع الرواية بالصورة التي نقلها ، فيصدق أنَّهما خبران ، وأمّا العلم بعدم صدور كليهما لا يضرُّ بتعدد الخبر ، كما هو الأمر في سائر موارد التعارض ، وإلا لم تدخل سائر موارد التعارض في بحثه .

وأمّا الصورة الثانية ، باختلاف نسخ الكتاب الواحد في نقل الرواية الواحدة فلا يدخل في بحث التعارض لعدم صدق خبرين ، ولكنَّه يأحرز ثقافة الناسخين لكلَّ نسخة فلا يبعد دخوله في الخبرين المتعارضين ؛ لأنَّ كلاًّ منهما قد وثق من القرائن أنَّه الخبر الصادر من الإمام واستنسخه .

قال المحقق النائيني رحمه الله في كتاب الصلاة^(٢) حول رواية اختلف المتن فيها في نسختين : «ف لأنَّ النسخ المعتمد عليها قد ورد فيها ضبط (بدنك) بالنون بحيث يحصل الاطمئنان بعدم صدور (يديك) بالياء ، وليس اختلاف النسخ هنا راجعاً إلى

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٩ .

(٢) كتاب الصلاة (تقريرات المحقق النائيني) للشيخ الأملاني : ٢ : ٢١٨ .

اختلاف الرواية في نقل الرواية وضبطها ، كاختلاف الصفواني والعماني في نقل الكافي عن الكليني ، بل إنما الاختلاف هنا من جهة سهو الناسخين ، فاللازم هو الرجوع إلى النسخ المعترفة ».
هذا هو الأمر الأول .

الأمر الثاني: كما لو شك في اعتبار المرجح وعدمه ، كما لو كان متن أحد الخبرين أصح .

إذا قلنا ب تمامية أخبار التخيير وجب الأخذ بما فيه احتمال الترجيح ، وذلك للدوران الأمر بين التعين والتخيير ، والأصل وإن كان هو التخيير ولكن يستثنى من ذلك مورداً يكون الأصل فيها التعين : أحدهما باب التزاحم فيما لو كان أحد المتزاحمين محتمل الأهمية ، والثاني : في مجال الحجية ، فلو دارت الحجّة بين التخيير والتعين الأصل التعين كما في المقام ، فإنّ محتمل المرجح يوجب التعين ، وكذلك في موارد التخيير بين المجتهد الأعلم وغيره .

هذا لو قلنا بأنه ليس لأخبار التخيير إطلاق ، ولا فيتمسك بإطلاق التخيير لمورد الشك ، فإنّ أخبار التخيير مطلقة تشمل ما فيه المرجح وعدمه ، خرج منه ما فيه المرجح يقيناً لأخبار الترجيح ، والمورد المشكوك يبقى في إطلاق التخيير .

وأما إذا قلنا إنّ أخبار التخيير غير تامة أما سندًا أو دلالة كما هو الحق وسيأتي ، وأنه مع عدم وجود المرجح في أحد الخبرين فالأصل التساقط ، فلا يمكن الأخذ بكل الخبرين في المقام ، أما الفاقد لما يحتمل كونه مر جحا فللعلم بعدم كونه حجّة للعارض ؛ لأنّه أما الحكم هو التساقط فقد سقطت حجّة الخبر المرجوح لعارضه بالخبر الآخر الراجع ، وأما أن الحكم هو التخيير ، فإنه يجب الأخذ بالراجح أو ما فيه احتمال المرجح ؛ لأنّ المقدم عند عارضه مع الخبر المرجوح ، وأما الواجب له ، فللشك في حجيته ، والأصل فيه عدم الحجّة .

موارد الجمع الدلالي

التعارض إنما يكون في مجال تنافي مدلولي الدليلين ، بحيث لا يكون هناك جمع عرفي بينهما ، بأن يكون أحدهما قرينة على الآخر ، بنحو الحكومة أو الورود أو التخصيص ، أو غيرها من أنواع القرينة العرفية على الآخر ، فإذا وجد ذلك بحسب الفهم العرفي خرج المورد عن التعارض ، ولا تتحدد موارد الجمع العرفي في موارد معينة ، وإنما تختلف لاختلاف القرائن المقالية والحالية التي تستوجب الجمع بين الدليلين ، وانفاء التعارض ، ولكن نذكر بعض هذه الموارد التي تعرض لها العلماء .

وقبل الدخول فيما ذكره العلماء من الجمع العرفي أو الدلالي بين الأدلة المتعارضة ، يلزم أن نؤكّد على ملاحظة مهمة .

ذكر بعض الأعلام : أن بعض العلماء أنكروا الأخذ بالجمع العرفية والدلالية في أمثل هذه الموارد ، كالجمع بين العام والمطلق ، أو المطلق الشمولي والبدلي ، أو النسخ والتخصيص ، وأمثالها ، بالجمع بين الأخبار المتعارضة بين العلماء والتي سنذكرها ، وهؤلاء العلماء - أمثال الشيخ الطوسي والمحقق القمي والمحدث البحرياني وصاحب الكفاية والشيخ الحائرى ، وأمثالهم .

وي ينبغي التأكيد بأنّ مورد تعارض الأخبار الواردة عن المعصومين من النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ، وليس بين عام وكتابي وخاص من أحاديث النبي والأئمة ؛ لأنّ من المسلمين أنّ وظيفتهم تفصيل ما ذكر في القرآن كما في الآية : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ الذِّكْرَ لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١) ، وقد نزل باللسان العربي ، والمتعارف عند العرف ذكر العام وإرادة الخاص منه .

هناك جماعة أنكروا الجمع الدلالي ، مثلاً المحدث البحرياني في كثير من كتبه اعتبرض على الأصوليين في مجال حملهم الأمر الظاهر بالوجوب على الاستحباب أو النهي على الكراهة عند المعارضة لعدم ورود الحكم في النصوص ، بل لا بد من اعتماد المرجحات المنصوصة ، والمشهور ذهب للجمع الدلالي واستدل بوجوه :

الوجه الأول: بناء العقلاء ، لو صدرت أقوال مختلفة من متكلم واحد ومن أفراد لهم حكم المتكلم الواحد كالأئمة عليهم السلام ، وكان أحد الدليلين عائتاً أو مطلقاً ، والآخر خاصاً أو مطلقاً أو ظهر ، فيحملون أحدهما على الآخر ، ويجمعون بينهما دلائياً ، ولم يردع الشارع عن البناء العقلائي ، وهو دليل إمسائه .

وأشكل عليه:

الإشكال الأول: لا ننكر الجمع الدلالي بين العبارات التي تبدو متناحفة بالنظر الابتدائي ، ولكن إنما يبنون عليه لو لم يوجد محذور من الاعتماد على القرينة المنفصلة ، مثل تأخير البيان عن وقت الحاجة لو صدر العام وعمل به ، ثم صدر الخاص مع كون الخاص مخصوص من الأول ، فالعقلاء يبنون على التسخ لو كان المتكلم يمكن في حقه تبدل الرأي ، وإلا لو لم يتصور حكموا بالتعارض بين كلاميه ، والروايات محل الابتلاء غالباً كذلك .

والشاهد على ذلك تأثير اختلاف الحديث على الحيرة والتشكيك في العقائد ، فلو كانت الجموع عقلائية لما أدى ذلك ، ولخطرت في أذهانهم ، ثم لم يكن مبرر لاختلاف الجموع بين العلماء ، فكل منهم يجمع جمعاً يختلف عن الآخر ، ولو كانت عقلائية لاتحدت .

الإشكال الثاني: ما ذهب إليه الكفاية والشيخ الحائزى ، أنه لو كانت عقلائية فالأخبار العلاجية رادعة عنها ؛ لأنّه تشتمل بإطلاقها موارد الجمع العرفي ؛ لأن

موضوعها (الخبران المختلفان) ، وهو يشمل العام والخاص ، والمطلق والمقييد ، وموارد انقلاب النسبة .

ويشكل عليه: لو كان المراد من الجمع العقلاطي هو ما لو صدر الخاص قبل العمل بالعام ، ونظير ما يجمع به بين أقوال الناس ، فيرد الإشكال ، وأما لو أريد منه الجمع الاستباطي بالتفسير الذي ذكرناه ، فلا يرد ، فإن العقلاء أنفسهم يجمعون بين أقوال أمثال هؤلاء المتكلمين بمثل هذا الجمع على ضوء أساليب المعارض واللحن وأمثالها .

وليست الأخبار العلاجية رادعة ؛ لأنها هي إنما صدرت إرشاداً وإمضاء لبناء العقلاء ، والعقلاء في مثل هذا المتكلم يجمعون أقوال هذا الزعيم كذلك ، فهي لا يمكن أن تردع عن بناء عقلاطي ، ولذلك اختص هذا الجمع بالفقهاء ، وهو من يعرف معاريض كلامهم ، كما في الرواية ، فهو جمع عرفي عقلاطي ، ولكن بشرط خاصة .

الوجه الثاني: سيرة المتشرعة ، وأشار له صاحب الكفاية عليه السلام ، حيث يحمل الفقهاء من زمان الأنمة عليهم السلام لزماننا العام على الخاص ، وأمثالها ، واعتراض عليه الشيخ الحائر قد خالف جماعة هذه السيرة ، أمثال الشيخ في الاستبصار ، كيف نثبت السيرة .

ولكن هناك شواهد على إنكار السيرة لمخالفة مثل الصدوق ، وإذا كانت السيرة صحيحة لاشتملت جوامع الحديث الأولى لكتب يونس وابن أبي عمير عليها ، ولا تندرج بها التحير والشبهات العقائدية الناشئة من اختلاف الحديث ، ولو كانت الجموع واضحة عند العرف والمتشرعة لما حصل هذا التحير والشبهات ، ولو كانت هذه الجموع له منشأ في كتب الحديث ، فمن أين نعرف سيرتهم من زمان الأنمة عليهم السلام عليها مع عدم وجودها .

الوجه الثالث: الروايات التي تحت على الجمع بين أخبار الأئمة عليهم السلام، وهي طوائف :

الطاقة الأولى: الروايات التي تحت على فهم مرادهم في الأجوية المختلفة الصادرة منهم في موضوع واحد ، من خلال التفقة والدقة في أجوبتهم ، وأن الفقيه من يعرف معارض وأساليب كلامهم ، فليس كل أحد يفهم كلامهم ، ويجمع بين أقوالهم المختلفة ، بل العارف بأساليبهم ، وليس الفقيه من حكم بالتعارض بمجرد رؤيته حديثين متعارضين فيجري عليه قواعد التعارض من التساقط والتخيير ، بل الذي يتأمل في كلامهم حسب تلك الأساليب ، وربما ارتفع التعارض من خلال الجمع الاستنابطي .

الطاقة الثانية: الروايات الدالة على لزوم الأخذ بالمحكم ورد المتشابه إليه .

الطاقة الثالثة: ما يدل على أن في كلامهم العام والخاص ، وتحت على تمييز علوم القرآن وخصوصه .

الطاقة الرابعة: ما تحت على معرفة الناسخ والمنسوخ في الكتاب والحديث . وعلى كل حال ، فهذه تدل على أن التعرّف على مراد المتكلّم يتوقف على التعرّف على مجموع أقواله التي يرتبط بعضها ببعض ، حيث لا يبيّن مراداته في كلام واحد ، وليست أقواله بمستوى واحد ، فبعضها مجملة وبعضها مفصّلة ، وإنما ينكشف مراده من ضمّ بعضها البعض ، والفقيّه من يعرّف أساليبهم ومستويات كلامهم ، وأنها على نحو التعليم أو الفتيا ، كلها مؤثرة في فهم كلامهم والجمع بين أقوالهم المختلفة ، وهذا لا يعرفه كل أحد ، وإنما هو مختص بالفقهاء العارفين بهذه الأساليب والخصائص ، والجمع يسمى بالجمع الاستنابطي ، وهو بدوره جمع عرفي وعقلاني لأمثال هؤلاء .

موارد الجمع الدلالي: بعد الالتزام بصحة الجمع الدلالي ، فما هو نوعه

وحدوده ، فـأي جمع نقله بين الروايات ، هل نقبل كلّ جمع أو يختصّ بجمع معين؟ هناك أنواع وأراء:

الأول: الجمع مهما أمكن أذلي من الطرح ، وابن أبي جمھور ادعى الإجماع عليه ، ويمكن أن يسمى الجمع التورعى تورعاً من طرح الروايات أو التبرعى.

ويشكل عليه: أنه ليس له مدرك إلا الإجماع ولا أساس له ، ولعله ناشئ من تبعية العلماء للشيخ الذي قام بهذا الجمع.

الثاني: الجمع الذي قامت عليه سيرة العقلاء فيقتصر بالج茅ع التي قامت عليها سيرة العلماء وذكرت عندهم ، وتقبّلواها .

ويشكل عليه:

١ - أنّ هذا الجمع يتوقف على استقراء سيرة العلماء عليه ولم يثبت.

٢ - يتوقف على عدم استناد سيرة العلماء لبناء العقلاء بالمستوى العام أو بالمستوى الخاصّ ، كما شرحناه ، ولكن الصحيح استنادها إليهما.

الثالث: الجمع العرفي ، أيّ الجمع العرفي العام على مستوى فهم عموم العرف ، ولا يعتمد على خبره خاصة للشخص أو على شخص خاصّ ، بل يفهمه كلّ شخص . هذا هو الجمع المعتبر ؛ لأنّ الملاك في الخطابات الشرعية فهم العرف العام ، فإذا جمع العرف العام جمماً معيناً بين الأقوال المختلفة أخذ به.

وأشكل عليه: أنه يتوقف على استقراء بناء العقلاء على الجمع بين أقوال المتكلّم أو المتكلّمين المتعارضة ، ولو فصل بينها مئة عام فلا يعلم جمع العرف بها ، بالإضافة إلى أنّ العلماء الذين يجمعون هذه الج茅ع لم يتقيّدوا بالج茅ع التي تخطر بأذهان العرف .

الرابع: الجمع الاستنباطي ، كما فسّرناه أكثر من مرّة ، وهذا هو المتعين ، ويعتمد على فقاہة المستنبط ، ولا علاقة له بسيرة العلماء على جمع معين ، فربما هجره

لجمع آخر: «رَبَّ حَامِلٍ فِقْهٌ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»^(١) ، ولا الجمع العرجي العام ، ويعتمد على ملاحظة الأوضاع والأحوال للمخاطبين والمعاصرين للكلام ومستويات الأقوال وخصوصياتها ، ونوع الحكم أنه ولائي أو غيره ، كما أوضحنا ذلك أكثر من مرة .

وفي رأي بعض الأعلام أنه إذا كان المتكلّم كالأئمة عليهم السلام وزعماء الملل والنحل ، لهم ظروفهم ومسؤولياتهم الكبيرة الخاصة ، وبطبيعة الحال تكون لهم أساليب وطرق معينة في الكلام ، والتعبير من مقاصدهم ، والأئمة عليهم السلام أنفسهم صرّحوا في الكثير من الأحاديث أنهم يستخدمون أساليب خاصة في الكلام والتعبير ، أمثل التورية والكلام على سبعة أو سبعين وجهًا وتنقية ، وإلقاء الخلاف وأمثالهم ، وأنّ أقوالهم وأحكامهم قد تكون على نحو التعليم والفتيا ، أو الحكم الولائي أو الشرعي ، ولهم أساليب الكتمان ، ومعاريض الكلام ، وأحكام الموسعة والإلزامية المعينة والممحكم والمتشابه ، والناسخ والمنسوخ ، وأمثالهم ، ويصرّحون بأنّهم لا يفهمون كلامهم حق الفهم أو يجمع بين أقوالهم المختلفة ، إلا الفقيه ، وإنما الذي يعرف معارض كلامهم ولحنه ، أي ذلك الفقيه العارف بأساليب الأئمة وأمثالهم في الكلام ولا بدّ له من دراسة هذه الخصوصيات والأساليب ، لا أنه على نحو المباشرة يجمع بين أقوالهم بأمثال الجمع العرجي ، كما يفهم أو يجمع بين الأقوال المختلفة للمتكلّمين العاديين ، فلا يحملون العام على الخاص والمطلق على المقيد ، أو يقدّمون العام على المطلق ، أو المطلق الشمولي على البديلي ، وأمثالها من الجمع التي سموها عرفية بمجرد رؤية هذه الأقوال ، بل يدرسون أقوالهم حسب تلك الأساليب والخصوصيات ، وربما توصلوا إلى مفاهيم ووجوه جمع أخرى من خلالها .

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٨٩ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٣ .

ويرى بأنه حتى العرف والعقلاه في فهم أقوال أمثال هؤلاء الزعماء والجمع بين أقوالهم المختلفون ، يختلفون عن المتكلم العادي ، وإنما يلاحظون هذه الطريقة العميقه في فهم أقوالهم والجمع بين أقوالهم المتعارضة .

لذلك سمي الجمع بين أقوال الأئمه المتعارضة بـ (الجمع الاستنباطي) الذي يختص بالفقهي ، وأهل الاستنباط والفقه ، ويعتمد على فقاهة الفقيه والمستنبط ، وملاحظة الأوضاع والمخاطبين ، ومستوى الكلام وخصوصياته ، ونوع الحكم من تعليم أو فتيا أو حكم ولائي وداعي الكتمان والتورية ، وأمثالها .

وهذا الجمع بدوره هو عرفي وعقلاني ، ولكن بالنسبة لأقوال أمثال الأئمه عليهما السلام .
ولا يأخذون بهذه الجموع العرفية المتعارضة إلا بعد العجز عن علاج التعارض والاختلاف بالوجوه الأخرى حسب الأساليب والطرق المذكورة .

نستعرض بعض موارد الجمع الدلالي حسب آراء العلماء المتعارفة :

المورد الأول

دوران الأمر بين العام والمطلق

(تقديم العام على المطلق)

إذا تعارض العام والمطلق ، كما لو قال في المطلق : (أكرم العلماء) ، وفي العام : (لا تكرم الفساق) ، حيث يتعارضان في مورد الاجتماع ، أي العالم الفاسق ؛ لأنّ بينهما العموم من وجهه .

فذهب الشيخ وتبعه المحقق النائيني رحمه الله وبعض من تأخر عنه إلى تقديم العام على المطلق ؛ لأنّ ظهور العام تنجيزي غير معلق على شيء ؛ لأنّ دلالة العام على الشمول بالوضع بلا حاجة لشيء ، حيث إنّ لفظة (كلّ) مثلاً بالوضع تدلّ على الشمول ، وأما ظهور المطلق على الشمول تعليقي ، معلق على تمامية مقدمات

الحكمة ، ومنها عدم البيان على خلاف حكم المطلق ، وشمول العام لمورد الاجتماع يصلح للبيانة النافية لشمول حججية المطلق بإطلاقه لمورد الاجتماع ، فدلالة المطلق على الشمول لأجل عدم ورود البيان والتقييد ، لا من نفس اللفظ والوضع ، فيسقط المطلق عن الحججية في المورد الذي يشمله العام .

وأورد عليه صاحب الكفاية ^ت: أن ظهور المطلق في الشمول ليس معلقاً على عدم البيان إلى الأبد ، وإنما هو معلق على عدم البيان في نفس اللفظ ومجلس التخاطب الذي صدر فيه المطلق ، فإذا صدر مطلقاً ولم يذكر في اللفظ ومجلس الخطاب بيان على القيد ، وسكت المتكلّم ، فقد تم ظهور المطلق في الإطلاق ، ويكون ظهوره تنزيلاً ، فإذا كان ظهور العام تنزيلاً أيضاً فيتعارضان ، ولا ترجح لأحدهما على الآخر .

ومن هنا يظهر أن صاحب الكفاية ^ت من المنكرين لهذا الجمع الدلالي وتقديم العام على المطلق .

وأشكّل على صاحب الكفاية ^ت كما يظهر من المحقق النائي ^ت ، وتبعه السيد الخوئي ^ت :

أولاً: لا شك أن العام صالح للقرینية على تقييد المطلق ، وأنه لو فرضنا أن العام والمطلق في كلام واحد ، فلا شك بتقدم العام ؛ لأنّ بيان ، كما اعترف به صاحب الكفاية ^ت ، وأنه يمنع من (ظهور) المطلق في الإطلاق ، وكلّما منع من ظهور المطلق عند اتصاله ، فإنه يمنع من حججية هذا الظهور عند انفصاله .

ثانياً: أن شمولية المطلق معلقة على عدم بيان القيد للأبد ؛ وذلك لأن شموليته ليست مدلولاً لفظياً كما في العام أو بالوضع ، وإنما هي ناشئة من عدم البيان ، فحججية الإطلاق في كلّ آن متوقفة على عدم البيان ، فحججية الإطلاق في كلّ آن متوقفة على عدم البيان ، فلو صدر البيان انتفت حججته ، وانقلب حكمه من ذلك الآن .

إذن فالبيان المنفصل ينفي الحججية والمراد الجدي للعام وحكمه من أول الأمر، لا من حين صدور العام ، نظير الأمارة القائمة على خلاف الأصل ، فإن الأصل متبع مالم تقم أمارة على خلافه وبعد قيامها يرتفع الأصل من حين قيامها ، وإن كان مفاد الأمارة ثبوت حكمها من أول الأمر ، غايتها أن العام المتصل بالمطلق يمنع من ظهور المطلق وإرادته الاستعمالية والمنفصل يمنع من حججته وإرادته الجدية .

أقول: إنَّ كلام صاحب الكفاية ^{يشير إلى} في مجال (الظهور) صحيح، ظهور المطلق معلق على عدم البيان المتصل في مجلس التخاطب ، وإنما حججية المطلق تستفي مع انفصال العام ، ولعلَّ مراد الكفاية في مجال الظهور ، وقد اعترف بأنَّ العام عند اتصاله مانع من ظهور المطلق ، ولكن عليه أن يقول بأنه مانع من حججته عند انفصاله للقاعدة المذكورة: كلَّما منع من الظهور عند الاتصال منع من الحججية عند الانفصال .

وذكر في المتنقي : بما أنَّ شمولية المطلق بالمقدمات العقلية ، وملك الشمولية فيه تساوي الأقدام في أفراد المطلق وعدم الميزة لبعض الأفراد على بعض ، فتخصيص بعضها بالحكم بلا وجه ، وورود العام مرجح يخرج بعض الأفراد عن الشمول لحكم المطلق لوجود المقيد ، ولا يجري هذا الوجه في العام ؛ لأنَّ دلالته بالوضع .

أقول: هذا الوجه سنوضحه أكثر في المورد الثاني ، فهو مقتبس منه ، وهو مقتبس من كتاب المحقق النائيني ^{يشير إلى} .

وذكر السيد الصدر: أنه في صورة اتصال العام بالمطلق يسلب ظهور المطلق ؛ لأنَّ شرط انعقاد اطلاقه عدم القرينة على المقيد ، والعام صالح للقرينة على التقيد ، وأمَّا في صورة الانفصال فإنَّ القرينة المنفصلة لا تمنع من انعقاد الاطلاق ولكنَّ العام بما أنَّ دلالته على الشمول بالوضع ، فيقدم لأقوائِي ظهوره بالنسبة لظهور المطلق ؛ لأنَّ ظهوره بالوضع .

أقول: هذا الرأي مقتبس من كلام الشيخ والمحقق النائيني رحمه الله ، وأن ملاك التقاديم لأن دلالة العام على العموم بأداة العموم وبالوضع ، ولا يحتاج لمقدمات الحكمة ، ودلالة الإطلاق بالمقدمات ، فدلالة العام لا تتوقف على شيء بينما دلالة المطلق تتوقف على عدم البيان ، والعام يصلح للبيانية .

فالصحيح أن العام يقدم على المطلق ، سواء كان متصلًا بالمطلق أو منفصلًا . أما في حالة الاتصال ، فيمنع من ظهوره ؛ لأنَّه مع وجود الدليل اللغطي المتصل بالمطلق ، فيمنع من تمامية مقدمات الحكمة في الآخر ؛ لأنَّ من تلك المقدمات (عدم البيان على القيد) ، والدليل اللغطي بيان للقييد ، فيمنع من (ظهوره) في الإطلاق .

وأما لو كان الدليل اللغطي منفصلًا ، فالدليل اللغطي يقدم أيضًا ؛ لأنَّه أظهر من المطلق في مدلوله ؛ لأنَّ أحدهما - وهو العام - يدلُّ على مدلوله بالوضع ، والآخر يدلُّ على الشمول بالإطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع ، وما بالوضع مقدم عرفاً . ولا فرق في تقدم العام على المطلق ، سواء كان المطلق شمولياً أو بديلياً ؛ لأنَّ وجه التقدم واحد .

بعض الأعلام في هذه المسألة ذهب بناءً على ما ذكرناه من رأيه في العامين من وجه : أنَّ ما ذكره من تقديم العام على المطلق تصور أنَّ دلالة العام على الشمول بالوضع ، ودلالة المطلق بالعقل ، ولكن ذكرنا أنَّ للمطلق ظهور تركيبي ، كما أنَّ للعام ظهور ، فيتعارض الظهوران ، والجمع المعتبر هو الجمع الاستنباطي ، فيعالج التعارض على أساس مستويات الكلام :

- ١ - فإذا كان أحدهما بمستوى التعليم والآخر بمستوى الإفتاء قدم الشاني ، وإن كان بلسان الإطلاق على التعليمي وإن كان بلسان العموم .
- ٢ - وإذا كان كلاهما بمستوى التعليم ، فنلاحظ درجة الظهور ، فيقدم الأظهر

على الظاهر ، والعام أظهر من المطلق ؛ لأنّ الدال على الشمول في العام هو الأداة الموضوعة للعلوم ، واستعمال المتكلّم له بداعي التأكيد على شمول العام لجميع أفراده ؛ إذ لو لم يكن قاصداً لهذا التأكيد لم يكن هناك دافع لاستخدام الأداة . هذا بالنسبة لواقع الدليلين .

أما لو فرضنا عدم توجّه الرواة لمثل هذه الخصوصيات ، فعبروا عن المطلق الشمولي بالعام الشمولي أو بالعكس ، فهذا خارج ؛ لأنّهم قد ينقلون بالمعنى ويغفلون عن الخصوصيات ، وكلامنا في العام والمطلق الصادرين من المتكلّم ، كلاماً .

٣ - إذا كان كلا الدليلين بمستوى الإفتاء ، فيعدان من المتعارضين ، فلا بدّ من ملاحظة أسباب الكتمان ، فإن وجدت بالعام دون المطلق عمل به ولم يعمل بالأخر ، وكذلك العكس .

المورد الثاني

(تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي)

فلو تعارض المطلق الشمولي والبدلي ، كما لو قال في البدلي : (أكرم عالماً) ، وفي الشمولي : « لا تكرم الفاسق » ، فيتعارضان في مورد الاجتماع (العالم الفاسق) ، فهنا قولان : قول بالتساقط لأنّهما متكافئان بمقدّمات الحكمة ، والقول الآخر بتقدّم الشمولي على البدلي .

والمراد من الشمولي : تعدد الحكم بعدد أفراد المطلق ، فالمطلوب أحکام متعددة بعدد الأفراد .

والمراد من البدلي : أنّ المطلوب حكم واحد لا على التعين ؛ أي على البدل .
واختار المحقق النائيني ^{نهج} تقديم الشمولي ، وذكر وجوهاته :

الوجه الأول: أن الحكم في المطلق البديلي هو حكم إلزامي واحد، يطبق على البدل على أفراد المطلق، بينما في الشمولي هو أحکام متعددة بعدد أفراد المطلق، فإن قدم البديلي على الشمولي خرج فرد من أفراد الشمولي عن حكمه الإلزامي، وانتفى أحد الأحكام المتعددة من أساسه من مورد الاجتماع، بينما لو قدم الشمولي على البديلي لم يتغير أصل الحكم الإلزامي البديلي؛ إذ أنه حكم واحد، ويمكن تطبيقه على أفراد أخرى غير مورد الاجتماع، ولكن تضييق دائرة تطبيقه؛ لأنّه كان مرحّصاً في تطبيق الحكم اللزومي الواحد على جميع أفراد المطلق، وبتقدير الشمولي وشمول حكم الشمولي لمورد الاجتماع، فإن هذا التطبيق الواسع تضييق دائرته لغير مورد الاجتماع، لا أنه ينتفي أصل حكمه اللزومي، فالحكم اللزومي الواحد باقٍ بنفسه، ولكن تضييق دائرة تطبيقه.

وأشكال عليه:

أولاً: أن هذا الوجه على تقدير تماميته هو وجه استحسانٍ اعتباريٍّ، ولا يوجب التقديم؛ لأننا كما ذكرنا أنه في باب الألفاظ ما يوجب التقديم كون أحدهما قرينة عرفية موجبة لسلب الظهور أو الحججية، وهذا الموجب ليس قرينة عرفية ولا بيان كالدليل الحاكم والخاص، فكون تقديم أحدهما موجباً لرفع أصل الحكم والآخر غير موجب له، لا يكون قرينة عرفية.

ثانياً: أن الإطلاق البديلي وإن كان له حكم إلزامي واحد، ولكن له حكم ترخيصي، وهو ترخيص تطبيقه على جميع أفراد المطلق، فهو من جهة حكمه الترخيصي هو شمولي، ولو قدم المطلق الشمولي على البديلي لزم إسقاط واحد من هذه الأحكام الترخيصية الشمولية، وإن لم يلزم منه إسقاط حكمه الإلزامي، فترخيص التطبيق للمكلَف بيد المولى، يمكنه أن يخصّ هذا الترخيص ببعض الأفراد، فإن لم يخصّه ببيان فهو مطلق شمولي، فإذا قدمنا المطلق الشمولي فيرتفع ترخيص تطبيق البديلي عن مورد الاجتماع، فانتفت شمولية البديلي في مجال

الترخيص في تطبيقه.

كما أن تقديم البدلية على الشمولي يوجب رفع حكمه عن مورد الاجتماع، فيتعارض الحكمان الشموليان المطلقان في مورد الاجتماع.

الوجه الثاني: أن سريان الحكم في الإطلاق وشمولية تطبيقه على جميع أفراد المطلق في جانب حكمه الترخيصي يتوقف على مقدمة زائدة على مقدمات الحكمة، التي يشتراك فيها مع المطلق الشمولي، وهذه المقدمة الزائدة هي كون جميع أفراد المطلق متساوية في تحصيل الغرض والوفاء به، فالمطلق الشمولي ينحل لأحكام متعددة، كما ذكرنا، ولا مانع من اختلافها في درجة تحصيل الغرض والملاك في الواجبات والمحرمات، فإذا قال المولى : (لا تقتل أحداً)، فإن ترك قتل النبي ليس مساوياً لترك قتل غيره في غرض المولى، ومع ذلك يحرم قتل الجميع، ولا يحق له عدم امثاله ، بسبب تعدد أحكام المطلق الشمولي، ويشمل الحكم جميع الأفراد.

وأما في المطلق البدلية ، فكما ذكرنا أنه حكم إلزامي واحد ، وإنما يكون للمكلف الترخيص في تطبيقه على جميع الأفراد فيما إذا أحرز تساويها في تحصيل الغرض ، وأما إذا لم يحرز ذلك ، فليس للمكلف ترخيص في تطبيق الواجب عليه ، فإنه لو كان أحدهما أهم أو مبتنى بمفسدة فيقدم غيره عليه في تطبيق الحكم الواحد عليه ، ومع معارضة مورد الاجتماع مع المطلق الشمولي فلا يمكن إحراز التساوي لاحتمال كونه مشتمل على مفسدة لأجل المعارضة يزاهم المصلحة ، فلا يتحقق إطلاق البدلية بالنسبة إليه ، ولا يحرز التساوي في إمكان التطبيق على جميع الأفراد ، وإنما عليه تطبيق الحكم الإلزامي الواحد على غيره ، وأما الشمولي فكما ذكرنا يجب امثالها وإن اختلفت في تحصيل الملاك .

وأشكال عليه: أن الإطلاق البدلية بنفسه كاشف عن تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض في مقام الشك ، ولذا لو احتملنا عدم تساويهما في غير مورد المعارضة ،

فنفس إطلاق الدليل يكفي في نفي هذا الاحتمال ، كما لو قلنا : (أكرم عالماً) ، واحتمنا كون العالم الفاسق ليس كالعالم العادل في المالك ، فإن نفس إطلاق البدلية بمعونة مقدمات الحكمة يكفي في شمول إطلاقه لهذا الفرد المشكوك ولنفي الشك ، وكذلك الأمر في حالة المعارضة ، فلا يتوقف السريان والإطلاق في البدلية على إحراز التساوي من الخارج ، بل يكفي نفس إطلاق البدلية في شموله ، فهو كإطلاق الشمولي تماماً يستفاد الشمول والتساوي .

إذن فكل من المطلق الشمولي والبدلية يشتراكان بمقدمات الحكمة ، ولا مقدمة زائدة في البدلية ، ويستفاد الشمول فيهما من مقدمات الحكمة معًا ؛ إذ لو كان أحد الأفراد أقوى غرضاً لكان على المولى البيان ولا يصدر الحكم مطلقاً ، فيتعارضان لتساويهما في المقدمات ، ولو كان أحدهما أقوى غرضاً لكان على المولى البيان ، فمن عدم البيان يستكشف تساويهما في تحصيله ، فتكفي مقدمات الحكمة .

الوجه الثالث: أن المطلق البدلية يتوقف في إطلاقه على عدم المانع ، والشمولي يصلح للمانعية ؛ لصلاحيته في نفي التساوي في مورد الاجتماع مع بقية الأفراد في وفائه بالمالك ، ولكن الشمولي لا يتوقف على عدم المانع وإلزام الدور .

والظاهر أن هذا الوجه هو الوجه الثاني .

ويشكل عليه: أن إطلاق المطلق البدلية غير متوقف على عدم المانع ، وإنما نفس إطلاقه ومقدمات الحكمة فيه موجب لإطلاقه ، ولكنه ككل دليلين متعارضين ، فإن الشمولي مانع من البدلية في مورد الاجتماع ، كما أن البدلية مانع عن الشمولي أيضاً ، فيتعارضان ، فكل منهما يصلح للمانعية عن الآخر ؛ لأن المفروض أن دلاتهما على الإطلاق بمقدمات الحكمة لا بالوضع ، وإنما فإنه في كل متعارضين يوجد هذا الإشكال أن كلاً منها مانع عن الآخر .

أما رأي بعض الأعلام في تقديم المطلق الشمولي على البدلية :

أن جواز الإتيان بأية حصة في الإطلاق البديهي يستعمل في معندين :

الجواز الوضعي : كفاية الإتيان بأية حصة ينطبق عليها الطبيعي في تحصيل الغرض بحيث يسقط المأمور به بامتثاله .

الجواز التكليفي : عدم المانع وعدم الحرمة شرعاً من تطبيق الماهية على أية حصة ، وفي ارتباط الجواز التكليفي باللا بشرطية في المطلق البديهي احتمالات :

- ١ - أن هذا الجواز مقوم للبشرطية ومصحح لها ، بحيث لو كانت أحد الحصص محرمة فلا تعقل اللابشرطية .

٢ - أن هذا الجواز ليس مقوماً ومصححاً للبشرطية ، وإنما هو ملازم له .

٣ - هو المختار : أن الجواز التكليفي ليس مقوماً ولا ملزماً ، وإنما من المقارنات ، فإن وجد إطلاق مقامي ثبت هذا الجواز ، وإن لم يمكن إثباته ، فإذا كان للمطلق البديهي إطلاق فهو مقامي وليس لفظياً ، وذلك بأن يكون المولى في مقام البيان ولم يقيده بقيد ، فيعلم منه إرادة الإطلاق ، فيقع التعارض بين الإطلاق المقamenti في البديهي ، والإطلاق اللفظي الشمولي ، ويمكن القول بترجيح الإطلاق اللفظي الشمولي على الإطلاق البديهي لأحد وجوه :

- ٤ - أن الإطلاق الشمولي من العناوين الثانوية ، مثل : (لا تغصب) و : (لا تكرم الفاسق) ، وهي تتقدم على العناوين الأولية ولو كانا شموليين ، وقد بين وجه تقديم العناوين الثانوية على الأولية في محله .

- ٥ - على تقدير عدم كون الشمولي من العناوين الثانوية ، فإن الجمع العرجي بينهما يقتضي حمل الجواز المستفاد من الإطلاق المقamenti على الإباحة اللا اقتصادية ، وهي تزول فيما إذا وجد المقتضي .

- ٦ - أن الإطلاق الشمولي بما أنه إطلاق لفظي فيقدم على الإطلاق المقamenti . وعلى كل حال ، فالملاءك في التقديم هو قوة الظهور ، أو كون العنوان ثانويًا ، ونحو

ذلك مما سبق ذكره حين التعرض لمستوى التعليم والفتيا .

فظهر مما ذكرناه أنه بناءً على الرأي المختار لا يدور الأمر بين الإطلاق البدلي والشمولي ، لكي يبحث عن تقديم أي منهما على الآخر ، وإنما التعارض بين الإطلاق المقامي الدال على شمول الجواز التكليفي لكل حصة ، والإطلاق الشمولي اللفظي الدال على حرمة بعض الحصص ، فالتقديم لا يبني على ما ذكره المحقق النائي لأنه يتحقق ؛ لأنّه يتوقف على كون الجواز التكليفي مقوّماً للإطلاق البدلي ، وكون الإطلاق الإثباتي متوقف على الإطلاق الشبتوبي ، وإنما يبني على أمور أخرى ، كالعنوانين الثانوية ، أو حمل الجواز على الجواز الاقتصادي ، أو قوّة الظهور إذا لم يعارض بها في الطرف الآخر .

وفي المتنقى: أنّ الوجه في تقديم الشمولي على البدلي هو السيرة العرفية ، ولعل وجده عدم التضاد بينهما ؛ لأنّه يمكن امتثال البدلي في غير مورد الاجتماع ؛ لأنّه حكم واحد ، وكذلك امتثال الشمولي ؛ لعدم نقص في أفراده لبقاء الشمولي على حاله .

ولكن هذا الوجه هو الوجه الأول ، والإشكال نفس الإشكال ، وأنّه في البدلي بسبب تقديم الشمولي سوف ينقص أحد أفراد الحكم الترخيصي ، حيث لا يرخص في تطبيقه على مورد الاجتماع .

وذكر السيد الصدر: أنّ الوجه في تقديم الشمولي أنه بتقديم البدلي في مورد الاجتماع ينتفي أصل الحكم عن هذا المورد ، بينما بتقديم الشمولي تنتفي سعة الحكم لا أصله ؛ لأنّ الشمولي يدلّ على مطلب واحد وهو تعدد الحكم بعدد الأفراد ، والبدلي يدلّ على مطلبيين: حكم إلزامي واحد ، وسعته بترخيص التطبيق على كل فرد ، واهتمام الإنسان بأصل الحكم أهم من اهتمامه بسعته ، فبتقديم البدلي ينتفي المطلب الواحد للشمولي عن مورد الاجتماع ، وبتقديم الشمولي ينتفي مطلب واحد من المطلبيين .

وهذا هو الوجه الأول ، والإشكال هو الإشكال .

المورد الثالث

(دوران الأمر بين النسخ والتخصيص)

حيث قالوا بتقديم التخصيص على النسخ .

وهذا المورد على نحوين :

النحو الأول : إذا كان الخاص متأخراً عن العام ، حيث يدور أمر الخاص بين كونه مخصصاً لحكم العام في عدم شموله لحصة الخاص ، أو أنَّ الخاص ناسخ لحكم العام في خصوص حصة الخاص .

ولكن لا ثمرة عملية لهذا البحث ؛ لأنَّه سواء قلنا إنَّ الخاص مخصص للعام ، وأنَّه ناسخ له في حصة الخاص ، فلا بدَّ من العمل بحكم الخاص في حصته ، بعد ورود الخاص ، كما هو واضح . نعم ، من عاصر كلا الحكمين وعمل بهما كمن عمل بحكم العام ثم صدر الخاص .

فإن قلنا : إنَّ الخاص ناسخ صحيحاً عمله السابق بحكم العام في حصة الخاص ؛ لأنَّ حكم العام كان هو الحكم الواقعي للحصة إلى زمان صدور الخاص ، كما هو معنى النسخ أنه ينسخ الحكيم من حين صدور الناسخ ، وقبله كان الحكم الواقعي هو المنسوخ ، بينما لو قلنا بالتفصيص فقد ذكرنا في محله : أنَّ الخاص رافع لحكم العام عن حصة الخاص من أول الأمر ، وأنَّ الحكم الواقعي لهذه الحصة من أول الأمر هو حكم الخاص ، لذلك يكون قد عمل خلال هذه المدة على خلاف الحكم الواقعي ، فعلى النسخ تصحُّ أعماله السابقة لأنَّه عمل بالحكم الواقعي في حينه ، وعلى التخصيص تبطل ؛ لأنَّه لم يعمل بالحكم الواقعي في حينه .

وذكر بعض الأعلام : في صورة تأخر الخاص من وقت العمل بالعام .

أما في العرفيات فيحملون الخاص على النسخ ، وأما لو صدر العام والخاص من النبي ﷺ فلا مانع من النسخ لما ورد أنّ أحاديث النبي ﷺ ينسخ بعضها ببعضًا . أما لو صدر العام من النبي ﷺ أو من إمام سابق ، ثم صدر الخاص من الأئمة أو من إمام لاحق .

وهذا هو الأهم ، وهو محل الابتلاء ، بأن صدر الخاص بعد وقت العمل بالعام ، وهنا أمور :

الأمر الأول: لو دار الأمر بينهما بالنسبة لنا في زمان الغيبة ، فلا ثمرة عليه ، كما ذكره السيد الخوئي رض .

الأمر الثاني: أنه لو ترتبث ثمرة ، فالنزاع يتوقف على إحراز سبق العام عملياً قبل الخاص ، وهذا غير محرز ؛ لاحتمال سبق الخاص مضموناً وتبييناً ، بأن صدر وبلغ سابقاً ، أو صدر وانشأ ، ولكن لم يبلغ ، وإنما أودع عند الأئمة لم يبلغ ليبلغ في حينه ، فيتحمل صدوره قبل العمل بالعام ، فلا موجب للنسخ ، وإنما يكون من قبيل التخصيص .

الأمر الثالث: على تقدير العلم بتأخر الخاص عن وقت العمل بالعام ، ومع ذلك يوجد احتمال ثالث ، وأن الحكم ولا شيء لا تشريعي ، صدر من الأئمة لم يبلغ بما أنهم ولاة الأمر وسادة الأمم في منطقة الفراغ ، ولا يسمى الحكم الولياني نسخاً أو تخصيصاً ؛ لأنّه لا ينافي الحكم السابق ؛ لأنّه من قبيل العناوين الثانوية .

الأمر الرابع: إذا لم يكن أحد الأمور الثلاثة ، ودار الأمر بين النسخ والتخصيص ، فلا بدّ من تقديم التخصيص ؛ لأنّ النسخ يظهر عدم إمكان صدوره من الأئمة لم يبلغ بمقتضى الروايات الكثيرة أنه لا يصدر منهم ما يخالف الكتاب والسنة والنسخ يستلزم ذلك ، وأما التخصيص فذهبوا للعدم المانع من صدوره منهم ؛ لأن الإشكال فيه هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، والمفروض أن التخصيص متعرض لحكم

العام من أول صدوره ، ولكن ذكرنا في محله عدم القبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة ؛ لأنّ قبحه اقتضائي كفاح الكذب يمكن ارتفاع قبحه بعرض العوارض ، وليس قبيحاً ذاتياً ، كما لو توقف نجاة مؤمن على الكذب ، فيمكن ارتفاع قبح تأخير البيان بأحد مصالح الكتمان ، فلا بدّ من علاجه على ضوء أسباب الكتمان التي ذكرناها من التقية والمداراة مع السائل وإلقاء الخلاف بين الشيعة والسوق للكمال ، وذكرنا أنّ لكل سبب مجاله وأحكامه المناسبة معه .

النحو الثاني: أن يصدر العام بعد صدور الخاص ، ومعنى دوران الأمر بينهما أنه يدور الأمر بين التخصيص ومعناه استمرار حكم الخاص حتى لما بعد صدور العام اللاحق فيخصوصه ، ومعنى النسخ شمول حكم العام لحصة الخاص ، وارتفاع حكم الخاص عنها وانقطاعه وعدم استمرارته بعد صدور العام .
وأما القول بأنه لا يحق للأئمة المعصومين عليهم السلام النسخ لانقطاع الوحي .

ولكن يلاحظ عليه: أنه رتماً أودع الحكم الناسخ عند الإمام عليه السلام ، وأنّ الخبر الرسول عليه السلام بأنّ أمد الحكم ينتهي إلى زمان معين ، فيبينه الإمام عليه السلام ، وهذا هو النسخ في الأحكام الشرعية .

فيدور الأمر بين ظاهر الخاص في استمرارية حكمه وهو التخصص ، وبين ظاهر العام من شمول حكمه لجميع الأفراد فيكون النسخ .

واستدلّ لتقديم التخصيص على النسخ بوجه:

منها أن التخصيص أكثر من النسخ في الأدلة ، وهذا يوجب تقديمها .

ويشكل عليه الكفاية: أن مجرد كثرة التخصص لا تصلح للتقديم ؛ لأنّ ما نحتاج إليه في باب الألفاظ أن يكون الدليل الخاص قرينة عرفية على الآخر ، بحيث يسلب ظهور العام أو حجيته ، والكثرة بمجردها لا توجب إلا الظن ، ومجرد الظن لا يكون

قرينة عرفية على التخصيص بحسب الفهم العرفي .

لذلك حاول الكفاية تصحيح هذا الوجه : أنَّ **الخاص** حيث أَنَّ له ظهور في الاستمرار ، وللعام ظهور في شمول الأفراد ، فتقع المعارضه بين الظهورين في حصة **الخاص** ، وبما أنَّ التخصيص أكثر وجوداً من النسخ ، فغلبة التخصيص وقلة النسخ توجب قوَّة ظهور **الخاص** من الأدلة المشكوكَة في الاستمرار ، وضعف ظهور العام في شموله للأفراد ، فيقدَّم **الخاص** لأظهريته الناشئة من كثرة وجوده لا بمجرد كثرته .

لذلك يظهر من الكفاية التوقف في مجال التعارض بين النسخ والتخصيص ؛ لأنَّه من جهة يرى أنَّ كثرة التخصيص توجب قوَّة ظهور **الخاص** على العام ، ومن جهة أخرى يرى بأنَّ تقديم التخصيص مخالف لما ذهب إليه الشيخ ، من تقديم العام على المطلق ، من أقوائِي ظهور العام ؛ لأنَّه تنجيزِي ، بينما ظهور المطلق تعليقي ؛ لأنَّ ظهور **الخاص** أو أي كلام في الدوام (الاستمرار) إنما هو بالإطلاق ، فلا بدَّ من تقدُّم العام على **الخاص** .

ذكر بعض الأعلام : لو صدر العام بعد وقت الحاجة للعمل بالخاص .

فلو صدر من العرف أو من النبي ﷺ فدخل في بحث سابق لو تعارض العام والمطلق ، وقلنا إنَّ العموم أظهر من الإطلاق ، فيقدَّم العام إذا لم تكن حيَّة أخرى توجب تقدُّم الإطلاق ، كما ذكره صاحب الكفاية أيضاً خلافاً لما ذهبت له جماعة من ترجيح العموم مطلقاً ؛ وذلك لأنَّ للخاص إطلاق أزمانِي حتى لما بعد زمان صدور العام ، وللعام عموم افرادي ، فيتعارض الإطلاق الأزمانِي للخاص مع العموم الأفرادي للعام ، وهذا البحث داخل في مسائل عديدة ، كبحث العام والخاص ، وبحث استصحاب المخصوص ، وبحث خيار العيب والغبن ، وغيرها ، واعتراض عليه بوجوه :

الوجه الأول : ما يستفاد من المحقق النائيِّي ^{نهج} ، وهو إنكار الإطلاق الأزمانِي

للخاص؛ لأن الدليل يتکفل بيان جعل أصل الحكم، ولا يدل على استمراره. ويشكل عليه ما ذكره المحقق النائيني في مواضع مختلفة منها في خيار الغبن، وأن شمول الحكم للأزمنة المتأخرة على قسمين: فتارة يحتاج لجعلين، وأخرى يمكن استفادة الاستمرار من نفس الدليل فيما لو كان للموضوع أفراد طولية، فيدل على الشمولية إطلاق الكلام بالنسبة لجمع الأفراد الطولية.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني في أن أدلة العام بالوضع لا يدل على الشمول، بل تدل على استيعاب ما يراد منه مدخله. وجوابه: أن أدلة العموم وضعت لتدل على أن العنوان بجميع مصاديقه موضوع للحكم.

الوجه الثالث: أن العموم لا يقدم مطلقاً على الإطلاق، وإنما هما من تعارض الظهورين، والعام أظهر من المطلق؛ لأن دلالته على الشمول بالوضع، ولكن لو وجدت ميزة في الإطلاق توجب قوته قدم على العموم، كما ذكر الكفاية أن كثرة التخصيص وقلة النسخ ميزة توجب تقدّم إطلاق الخاص الأزمانى وأظهريته من عموم العام الأفرادى.

ولكن أشكال على الكفاية: ونضيف أن كلامنا في الكلمات الصادرة من العرف والنبي ﷺ ولا يعلم فيها أن التخصيص أكثر من النسخ.

وأما الاعتراض عليه: أن العموم مطلقاً مقدم على الإطلاق، فإنه اعتراض مبني على ظاهره؛ لأنه يتوقف على القول بأن الإطلاق بحكم العقل، وهو يرتفع بمطلق وجود المعارض، ولكن هذا لا يصح عند الكفاية، كما ذكرناه سابقاً؛ لأنه ذهب في مجال تقديم أحدهما إلى ملاحظة الخصوصيات الموجبة لقومة الظهور في أي منهما. فهذا الوجه أيضاً غير تمام.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الخوئي في أن الخاص المتقدم يكون قرينة عرفية على عدم إرادة الاستغراق من العام.

وهو محل تأمل . كيف يكون الخاص المتقدم مانعاً من انعقاد الظهور للعام المتأخر ، فلا يعلم بقاء الخاص لمن سمعه مرتكزاً في ذهنه ، ولا سيما فهم بإطلاق الأزمانى ليمنع من انعقاد ظهور العام ، وخاصة لو لم يصل الخاص لمن سمع العام ، وقد صدر الخاص قبل مدة طويلة كمئة عام ، وخاصة لو صدر الخاص في قضية شخصية ، فكيف تقول : إنَّ الخاص الصادر من النبي ﷺ كالقرائن المكتنفة بالعام الصادر من الصادق علٰيْهِ السَّلَامُ ، إضافة إلى أنَّ الخاص لا يعارض العام بوجوهه ، بل بإطلاق الأزمانى ، وعلى مبناه لا ينعقد الإطلاق مع وجود معارض كالعام ، واتضح من خلال ذلك أنَّ القاعدة تقضى الالتزام بالنسخ لو وقع مثل ذلك في كلام النبي ﷺ .

وأشكل المحقق النائيني رحمه الله على صاحب الكفاية : أنَّ الدوام والاستمرار من دليل الخاص ليس بالإطلاق ، فالخاص في نفسه لا يدلُّ على الاستمرار ؛ لأنَّ الدليل على ثبوت الحكم المجعل لا يكون متکفلاً لاستمراره ، فالدليل على ثبوت حكم لا يدلُّ على استمراره وعدم نسخه ؛ وذلك لأنَّ جعل الحكم قابل للنسخ فيما بعد ، ولا يمكن إثبات استمراره بالدليل الأول عند الشك في نسخه ، ولا بدَّ من التمتيك لإثبات استمرار الجعل باستصحاب عدم النسخ ، فيدور الأمر بين العمل بالاستصحاب ، وبين العمل بعموم العام ، ولا شك بتقدُّم الأخذ بالعام ؛ لأنَّه دليل اجتهادي على الاستصحاب ؛ لأنَّه أصل عمليٍّ ، والنتيجة تقديم النسخ على التخصيص .

ووضَّحه في المتنقى : أنَّ النسخ يرتبط بعالم الجعل لا المجعل ، والنسخ يرجع إلى قطع استمرار الجعل ، والدليل المتکفل لإنشاء الجعل لا يصلح لبيان استمرار المجعل ؛ لأنَّ المجعل متأخر عن وجود الجعل ، والدليل الإنسائي متکفل فحسب لإيجاد الجعل ، فيمْنَع أن يتکفل بنفسه لاستمرار المجعل ، بل لا بدَّ من دليل آخر يتکفل لاستمراره ، ولا يوجد من الأدلة الاجتهادية ما يصلح لبيان الاستمرار ، إلَّا ما توهم من قوله : «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامَهُ

حراماً إلى يوم القيمة ^(١)، ولكن هذا الدليل ظاهر في بيان دوام الشريعة المحمدية بما لها من الأحكام ، والمجموع بما هو مجموع ، لا دوام كل حكم من أحكامه ، فالدليل المتكفل للاستمرار هو استصحاب بقاء الحكم ، فلا يصلح لمعارضة أصالة العموم ؛ لأنها دليل اجتهادى حاكم أو وارد على الأصل العملى ، فليس في المقام ظهوران يعارض أحدهما الآخر ، بل المعارضه بين الاستصحاب وأصالة العموم ، فالالتزام بالنسخ معين .

إلا أنه لما كان بناء العقلاه منعقد على عدم العمل بأصالة العموم ، لو كان هناك خاص سابقاً أو لاحقاً ؛ لأنّه يكون قرينة عليه ، لم يمكن الالتزام بأصالة العموم فيما نحن فيه ، فعدم الالتزام بالعموم إنما لهذا الأمر لا لأقوائمه ظهور دليل الاستمرار ؛ لأن دليله الأصل ولا ظهور فيه .

قال في الأجدود : «إنّ اعتماد المتكلمين على القرائن السابقة واللاحقة كما هو دينهم يمنع من انعقاد الظهور التصديقي في العام ليكون ناسخاً للخاص ، بل المتقدم قرينة على العام» ^(٢) .

ذكر بعض الأعلام : المهم في البحث لو وقع الخاص المتقدم والعام المتأخر في كلام الأئمة أنفسهم فما هو الرأي ؟

الأمر الأول : لا يعلم صدور العام بعد وقت العمل بالخاص ، فربما صدر قبل وقت العمل بالخاص ؛ لأنّهم مبلغون ، فلا يعلم أنه حادث من الإمام ، فيحتمل صدور العام قبل الخاص من نفس الإمام الذي صدر منه الخاص ، وربما أبلغ مرات عديدة ولم يصل لنا ، وربما صدر من الأول ، ولكن بлагه ووصوله كان متأخر .

الأمر الثاني : يحتمل كون الحكم الصادر من الإمام ولائياً ، ومعه فلا يحتمل

(١) بصائر الدرجات : ١ : ١٤٨ .

(٢) أجدود التقريرات : ٢ : ٥١٤ .

النسخ أو التخصيص .

الأمر الثالث: أن دوران أقوال الأئمة بين النسخ والتخصيص محل إشكال ؟

أما النسخ : فلا يصدر منهم ما ينسخ الحكم الثابت ؛ للروايات الدالة على أنه لا يصدر ما يخالف حكم الله والرسول ﷺ ، وإنما وظيفتهم التبعية لأحكام الله والرسول ، وأما القول بأن الناسخ أودع عندهم ليبرزه في حينه ويبلغوه ، فهذا الاحتمال وإن كان ممكناً ، ولكن روايات عدم صدور ما يخالف الكتاب والسنة مطلقاً تفيه .

وأما التخصيص : فهو محل إشكال في بعض الصور ، فإن الخاص المتقدم لو كان مشترياً بحيث يصلح أن يكون قرينة مكتنفة بالعام ، ومانعاً من انعقاد ظهوره في العموم ، فلا يدور الأمر بينه والنسخ ، بل يحمل على التخصيص .

واما لو لم يكن بذلك الشيوع ، وإنما هو بحاجة للبيان ، فيأتي احتمال دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ، فهنا لو ذكر العام وحده ولم يذكر مخصوصه ، فيكون فيه (كتمان) واضح ؛ لأن المولى كتم مخصوصه ؛ لأنه أصدر العام بدون تخصيص ، وليس الخاص من قبيل القرينة المقترنة لمنع من ظهور العام ، والكتمان يحتاج لمصحح ، فيأتي ما ذكرناه في الصورة الأولى من البحث عن مصححات الكتمان ، وأن الكلام من التعليمات أو الفتيا .

ومن خلال ذلك يظهر التأمل في أقوال الأعلام في مسألة دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ، فإن الحمل على النسخ غير صحيح مطلقاً ، وأما التخصيص فإن تم في بعض الموارد .

ولاحظ عليه المنتقى : أن الجعل فعل خارجي صادر من المولى ، كالإنشاء والإخبار والاستعمال ، وليس مدلولاً للفظ كي يأتي فيه الإطلاق ، بل هو من سخن الموجودات الخارجية ، وهو متصرّم الوجود ، لا يتصور فيه الشك ليجري فيه

الاستصحاب ، ولكن الحكم المنشأ يتحقق إذا حصل الإنشاء ، والمنشأ باقٍ ما لم يصدر جعل مخالف ، فالشك في النسخ يرجع إلى الشك في تحقق إنشاء مخالف للإنشاء السابق ، فيرجع في نفيه للاستصحاب ، ولكن الاستصحاب لا يقاوم العموم ، فيكون العموم إنشاءً مخالفًا للإنشاء السابق .

ولكن يمكن أن يلاحظ على المنتقى: أنّ الجعل وإن كان وجوداً خارجياً في نفسه ، ولكن بعد صدوره يكون له وجود اعتباري يمكن استصحاب بقائه لو شك فيه ، لانحتاج لاستصحاب عدم الإنشاء المخالف ، بل يستصحب بقاء الجعل بنفسه بوجوده الاعتباري ، كما قالوا نظيره في استصحاب بقاء العقد ، مع أنّ العقد فعل خارجي متصرّم ، ولكن بعد حدوثه يكون له وجود اعتباري باقٍ ، فيمكن إجراء الاستصحاب في نفس الجعل وبقائه .

بالإضافة إلى أنّ الكفاية لم يعبر باستصحاب بقاء الحكم ليشكل أنّ الكلام في الجعل لا المجموع ، وإنما عبر باستصحاب عدم النسخ ، وهو عبارة أخرى عن عدم صدور إنشاء مخالف ، ولعلّ مراد المنتقى توضيح رأي الكفاية .

كما أنه يمكن أن يشكل على المحقق النائيني ^{هـ} في عدم استمرار الأحكام ، أنّ نفس أدلة الأحكام لها إطلاق أزمانى يثبت من خلاله استمراريتها ، كما يمكن إثباته بالحديث « حلال محمد... » ، حيث عبر: « ... حلال محمد... وحرامه... » ولم يعبر دين محمد أو شريعته ، فهذا دليل على استمرارية نفس الأحكام بمفرداتها لا مجموع الشريعة .

وأشكل السيد الخوئي ^{هـ} على المحقق النائيني ^{هـ} بما ذكره في مبحث استصحاب بقاء أحكام الشرائع السابقة : أنّ النسخ الحقيقى غير متصور في الأحكام الشرعية لاستلزمها البداء من حيث الزمان ؛ لأنّ الدليل يثبت الحكم للطبيعة ، وهو يشمل أفرادها العرضية والطويلة ، وليس استمرار الحكم إلاّ عبارة عن ثبوته للأفراد الطويلة ». .

فللحكم المجنول إطلاق لأفراده العرضية والطويلة ، والشك في النسخ شك في إطلاق الأزمانى ، فيتمسك بإطلاق دليل الحكم لنفي النسخ لا بالاستصحاب ، فيكون تمسكاً بالدليل اللفظي كالعام .

ولكن سوف يرد إشكال آخر : بأن دلالة الخاص على الشمول الأزمانى بالإطلاق ، ودلالة العام على الشمول الأفرادى بالوضع ، وما بالوضع يتقدم على ما بالإطلاق . وهذا ما أشار إليه في الكفاية ، ووضاحناه سابقاً .

وذكر المحقق الثنائى ^{٢٧} وجهاً آخر لتقدير التخصيص على النسخ : وأنه في الحقيقة يكون تعارض بين إطلاقين لا بين عام ومتطلق ; وذلك لأن الفاظ العموم موضوع لشمول وسريان الحكم إلى جميع أفراد ما يراد من مدخلها ، وأما إثبات أن المراد من المدخل هو الجامع غير مقيد بقيد خاص ، أو أنه يراد من المدخل جميع أفراده ، فيكون بمقدمة الحكم ، والتمسك بإطلاق مدخل أدلة العموم ، فارادة جميع أفراد المدخل متوقف على جريان مقدمة الحكم في المدخل ، والخاص المتقدم يمنع من جريانها في المدخل ؛ لأن بيان يمنع من إطلاق المراد من المدخل ، ويثبت أن المدخل ليس الجامع بإطلاقه ، وإنما هو مقيد بغير الخاص .

وأشكال عليه السيد الخوئي ^{٢٨} : بما ذكره في بحث العام والخاص ، وأن أدلة وألفاظ العموم بنفسها تدل على شمول الحكم لجميع أفراد المدخل ، ولا تحتاج إلى مقدمة الحكم في ذلك ، فتدل على الشمول بالوضع لا بمقدمة الحكم ، فيتقدّم العام على الخاص بنفس البيان السابق .

وذكر السيد الخوئي ^{٢٩} : أن جميع ما ذكروه لتقدير التخصيص على النسخ غير تمام ، والصحيح فيه وجهان :

الوجه الأول : أن الخاص المتقدم يصلح أن يكون قرينة عرفية تمنع من أصل ظهور العام في العموم ، كالخاص المتصل بالعام مانع من ظهور العام ،

لَا من مُجَرَّد حِجَّيْهِ .

ولعله يضاف له ما ذكره المحقق النائيني ^ت ، وذكرناه من اعتماد المتكلمين على قرائن سابقة ولاحقة .

بل إنّ الخاص المتقدّم أولى في التخصيص من الخاص المتأخّر ؛ إذ لا يأتي في الخاص المتقدّم إشكال تأخير البيان عن وقت الحاجة ، بل هو من موارد تقديم البيان عن وقت الحاجة ، وليس هو كالخاص المتأخّر عن وقت العمل بالعام ، فإنه يأتي فيه إشكال تأخير البيان عن وقت الحاجة ؛ لأنّ التخصيص كما ذكرنا تخصيص من أول صدور العام ، فإذا كان المطلوب واقعاً في حصة الخاص حكم الخاص المتأخّر ، لا حكم العام ، فلماذا أخر المولى بيانه ؟ لأنّه سيؤدي لعمل المكلّف بحكم العام في حصة الخاص بسبب من المولى في تأخيره ذكر الخاص عن وقت العمل بالعام .

الوجه الثاني : إنّ النسخ متوقف على كون الناسخ صدر متاخراً عن المنسوخ ، وأماماً مع التقارن زماناً فلا مجال للنسخ ، بل الحكم التخصيسي ، وبما أنّ الأئمة ^ع مبينون للأحكام ، وكأنّها صدرت في زمان الرسول ، ومفاد العمومات ثبوت الأحكام العامة من زمان الرسول ^ص لا من حين صدورها من الأئمة ، فالخاص المتقدّم يكون قرينة عرفية ينافي ظهور العام ، إلا أن تقوم قرينة على الحكم جعل من حين صدوره لا من زمان الرسول ^ص .

وذكر في المحصول : «أنّ النصوص الصادرة من المعصومين ^ع بما أنها متضمنة للأحكام الثابتة في الإسلام من أول ظهوره إلى الأبد ، وكاشف عنها ، فالروايات الصادرة منهم بمنزلة الصادر من شخص واحد في مجلس ، فالمتقدّم والمتأخّر بمنزلة المقارن»^(١) ، ولا شك بالتأخير ، ثم استدلّ لبقاء الأحكام برواية

(١) انظر زيدة الأصول : ٦ : ٣٧٧ .

«حال محمد...» لا بالاستصحاب ولا بإطلاق دليل الحكم.

وذكر المتنقى : مع كون الخاص صادر في زمان العام فهو قرينة عرفية عليه تمنع من ظهوره .

وذكر بعضهم : فيكون العام والخاص في زمان واحد ، وكلام واحد ، فيخصوص العام بالخاص ، فالتدريج في بيان الحكم لا في أصل الحكم .

وأشكل المتنقى : أنه وإن كان الأمر تاماً ، لكنه خروج عن موضع الدعوى ؛ وذلك لأن مفاد العام إن كان ثبوت حكم العام من الزمان الأول - أي : زمان النبي ﷺ - فلا كلام في تقدم الخاص عليه ؛ إذ لا يتحمل كونه ناسحاً ؛ لأنّ الخاص يكون قرينة عرفية عليه موجبة للتصرف ، أمّا في ظهوره أو في حجيته ، وإن كان مفاده ثبوت الحكم العام من حين ورود الدليل - كما هو الفرض - فيتأتى احتمال النسخ ، فبقاء حكم الخاص لا يكون إلا بالاستصحاب ، وهو لا يكون قرينة عرفية للتصرف في ظهور العام أو في حجيته ، وأمّا السيرة العقلائية فلم تثبت قيامها في صورة تقدّم الخاص على العام .

ويشكل على المتنقى : أن كلامنا ليس في أمر فرضي ، بل بما هو الواقع خارجاً ، وأن الأحكام كأنها صدرت من زمان الرسول ، وكلامنا في مجال النسخ والتخصيص بعالم الثبوت والمنكشف لا في الكافش .

إلا أن نقول : إنّ الأئمة مشرعون لا مجرد نقلة لكلام النبي ﷺ .

ولكن يمكن أن يقال : إنّهم مشرعون بهذا المعنى ، وأنّ هذا الحكم مشرع من زمان النبي ﷺ لو سمحت الظروف ، ولكن لم تسمح لتشريعه آنذاك .

بالإضافة إلى أن تشريعهم لا يمكن أن يخالف الكتاب والسنة الثابتة ، فلا يمكن أن يشرعوا الناسخ للروايات المتواترة وإنّ ما خالف الله والرسول فاطرحوه ، أو لم نقله ، وإنّما يشرعون ما لا يخالف وما لا يكون ناسحاً ، وبهذا يتأكد التخصيص .

وأشكل بعضهم على السيد الخوئي عليه السلام :

- ١ - يمكن أن تكون الأحكام الصادرة من الرسول ﷺ تختلف باختلاف الأزمان .
- ٢ - أن هذا إنما يتم لو كان ما يصدر من المعصومين هي الأحكام الأولية بينما فيها احتمالات أنها صدرت للتفيق أو الحكم الولياني أو الدس أو إرفاق الشيعة أو إلقاء الخلاف ، وغيرها .

وبلاحظ عليه : أن كلامنا في الأحكام الأولية الحقيقة لا في هذه الاحتمالات ، وخاصة مع عدم القرينة ، فالأصل أنها أحكام أولية .

المقام الثاني

التعارض بين الدليلين بالعموم من وجهه

إلى هناكنا نتكلّم بالتعارض بين الدليلين إذا كانا بنحو التباین الكلّي ، وأما لو كانت النسبة بينهما العموم من وجهه .

وهذا الموضوع لم يتعرّض له القدماء إلا بعض المتأخرين .

قد يقال : بالأخذ بالدليلين في مورد الاجتماع ، ويتعارضان فيه ويتساقطان .

ولكن قد يقال : بالأخذ بالمرجحات الجهة والمضمونية دون الصدورية ؛ وذلك لأنّ الأخذ بالمرجحات الصدورية أَمَا يلزم منه طرح أحد الدليلين أو الخبرين تماماً حتى في مورد الانفراق ، فهو بلا موجب ؛ لأنّ الموجب للسقوط هو التعارض ، وهذا ينحصر في مورد الاجتماع ، ولا يجري في مورد الانفراق ، وأمّا التبعيض في الصدور ، بأن نقول بالتبعد بتصوره في مورد الانفراق دون مورد الاجتماع ، فهذا غير معقول ؛ إذ لا يعقل أنه صدر لبعض مدلوله ، ولم يصدر للبعض الآخر ، فأمّا أنه صادر لكليهما ، أو لم يصدر لكليهما ، ولكن التفكير من حيث الجهة أو المضمون ممكن ، بأن نقول : إن المولى لا يريد جميع حচص مضمونه جداً ، وإن أصدر الكلام بنحو يشمل الجميع لتفيقه أو غيرها .

ولكن السيد الخوئي ذهب إلى التفصيل ، فيما إذا كان الدليلان على نحو العامين الذي يستفاد العموم منهما بالوضع ، وأما لو كانتا على نحو المطلقين الذي يستفاد الشمول من العقل ومقدمات الحكمة ، أو كان أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق ، فهذا القسم تقدّم الكلام فيه ، وقلنا بتقدّم العام على المطلق .

واما لو كان الدليلان المتعارضان عامين من وجهه لا مطلقين ، فيبيان الحق يحتاج

لمقدمة :

أن الحكم المتعلق بالكلام قد يتعدد هذا الحكم بتنوع الدال والكلام ، ولا يتعدد بتنوع المدلول ، كما لو قال : (عندي درهمان) وليس عنده شيء ، فلا يقال : إنَّه ارتكب حرامين وكذبين في المثال ، بل يقال : إنَّه ارتكب حراماً وكذباً واحداً ، وكذلك لو كان عنده درهم واحد لا يقال : إنَّه صدر منه كذب بالنسبة لأحد الدرهمين ، وصدق بالنسبة للدرهم الآخر ؛ لأنَّ الكذب هو عبارة عن كلام خبiri لا يكون مطابقاً للواقع ولا يتعدد هذا الكلام بتنوع المدلول .

وقد يتعدد الحكم بتنوع المدلول ولا يتوقف على تعدد الدال ، كما في الغيبة ، فلو قال : (زيد وعمرو فاسقان) ، فقد ارتكب حرامين وغبيتين ، بالنسبة لعمرو وزيد ؛ لأنَّ الغيبة كشف العيب المستور ، وقد كشف غبيتين لمؤمنين .

وفي مورد بحثنا : فإنَّ (حججية) الكلام من القسم الثاني ، تتعدد بتنوع المدلول ، ولا تتوقف على تعدد الدال ، فلو قامت ببيان على أنَّ القباء والعباء لزيد ، ثم أقرَّ زيد أنَّ القباء ليست له ، فإنَّ البيان تكون حجة بالنسبة للعباء دون القباء ، ولا موجب لسقوط حججية البيان بالنسبة للعباء مع تعددتها لتنوع المدلول .

وفي مورد الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه ، فإنهما حجة في مورد الانفصال والاجتماع ، فتتعدد الحججية لمورد الاجتماع والانفصال ، وبما أنَّ عموميتهما بالوضع ، فإنه يصدق عليهما الحججية في مورد الانفصال والاجتماع ؛ لظهورهما ودلالتهما لفظاً ووضعاً على الشمول ، بما يشمل مورد الانفصال ، فيصدق أنه كلام وخبر عن الحججية فيهما ، ويتعارضان في الحججية في مورد الاجتماع فيؤخذ بحججية كليهما في مورد الانفصال .

وأما إذا كان العموم في كلِّ منهما بالإطلاق ، فإنه كما ذكر في مبحث المطلق والمقييد أنَّ ما وضع له المطلق وما له ظهور لفظي فيه ، هو الماهية المهملة المعتبر عنها باللاشرط المقسمي ، الماهية من حيث هي ليست إلا هي ، فما يصدق عليه خبر ورواية عن الإمام أنه أخبر الراوي عن تعلُّق الحكم بالماهية المهملة

لا الماهية المطلقة السارية الشاملة؛ لأنّ السريان والشمول يستفاد من حكم العقل ومقدّمات الحكمة، ففي مورد الاجتماع لا يوجد خبران وكلامان؛ لأنّ الشمول لا يصدق عليه خبر، والمفروض لا تعارض بين الماهيتين المهمليتين اللذين يصدق عليهما خبر، وأمّا الشمول لمورد الاجتماع لا يصدق عليه خبر لأنّه بحكم العقل، ولكن العقل لا يمكن أن يحكم بالشمول والإطلاق لكلا المطلقين لمورد الاجتماع؛ لأنّه من الحكم بالجمع بين الضدين وهو ممتنع، كما أنّ حكمه بإطلاق وشمول أحدهما لمورد الاجتماع دون الآخر ترجيح بلا مرّجح، فيسقط إطلاق كلا الخبرين في مورد الاجتماع ويرجع في حكمه للدليل لفظي، فإن لم يكن فالى الأصل العملي. إلى هنا انتهى ما ذكره السيد الخوئي ت في مبحث التعادل والترجح من مصباح الأصول.

وأمّا ما ذكره بعض الأعلام في مبحث العاميين من وجه:
الأقوال في العاميين من وجه:

- ١ - عدم إجراء المرجحات مطلقاً في المجتمع، وإنّما الحكم التعارض والتساقط، وهو مختار المحقق العراقي، ونسبة للمشهور، بل المعظم، والسبة محل تأمل.
- ٢ - إجراء جميع المرجحات لصدق المخالفة، وهو ظاهر الشيخ الأنصاري ت.
- ٣ - التفصيل بين المرجحات السنديّة والصدورّية، فلا يجري؛ لأنّه يلزم منه التبعيض في الصدور وبين غيرها من المرجحات الجهوية والمضمونية فتجري، وهو مختار المحقق النائيني ت؛ لأنّه من الممكن أن الإمام علیه السلام أظهر الكلام عاماً يشمل جميع الأفراد لتفقية، بينما مراده الجدي بعضها.
- ٤ - ما ذهب إليه السيد الخوئي ت من التفصيل بين ما لو كانت دلالة العام من وجه بالعموم في الخبرين المتعارضين، فتجري المرجحات؛ لأنّ دلالة العام على العموم بالوضع، غایته تكون تجزئة العام لموردي الاجتماع والافتراق بحسب تجزئة المضمون لا بحسب تجزئة الخبر صدور نفسه، وبين ما لو كانت الدلالة

بالإطلاق فلا تجري المرجحات؛ لأن دلالة المطلق على الإطلاق بالعقل، فلا يصدق على ما دلّ عليه في مورد الاجتماع أنه خبر.

أما رأي بعض الأعلام نفسه، فذهب إلى أنه لو قلنا بأن الترجيح بالمرجحات ليس بالبعد والافتقار على المرجحات المنصوصة، وإنما بناء العقلاه بالمعنى الذي ذكرناه من صرف الريبة، والنصوص إمضاء وإرشاد لبناء العقلاه، مع ذكر بعض الأمثلة والتطبيقات للمرجحات العقلائية من باب التعليم الآخرين أو الفقهاء في كيفية الترجيح، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: لو ورد عمان: (أكرم كل عالم) و (لاتكرم أي فاسق)، وبينهما العموم من وجهه، واحتمنا أنه كان كلّ منهما مقيداً بقيد لا يشمل المجمع، ولكن أمّا أن الإمام أسقط القيد لأحد مبررات الكتمان كالنفقة، أو كان القيد مذكوراً في كلام الإمام ولكن الرواية غفل عن ذكره، فلا مانع من إجراء المرجحات، فإنّ احتمال إلغاء القيد من الأوثق أو الأورع أو من الخبر الأشهر أقل منه في الآخر، وكذلك تجري المرجحات الجهوية بالمعنى العام لمعنى الجهة، كما ذكرناه سابقاً بالنسبة للإمام، ولاحظة عوامل الكتمان، وإلغاء القيد من الإمام حسب هذه العوامل.

وعلى كلّ، فإنّ نتيجة الترجيح سقوط أحد الخبرين من خصوص المجمع، ويبقى المجمع داخلاً في الآخر، وببقى المرجوح حجة ونافذاً في مورد الافتراق.

الصورة الثانية: لو علمنا إجمالاً بعدم صدور أحد الخبرين من أصله، فلا مانع من إجراء جميع المرجحات، ولكن نتيجة الترجيح سقوط أحد الخبرين من أصله في مورد الاجتماع والافتراق، وبقاء الآخر.

وأما رأي السيد الخوئي رض من القول بالتفصيل فيحتاج لتوضيح في أسسه ومبانيه:

إن للإطلاق مرحلتين: مرحلة الإطلاق في مقام الثبوت، وهو الأبشرية،

وتقابله مع التقييد تقابل التضاد لا تقابل عدم الملكة ، كما ذهب إليه المحقق النائيني ^{يشير} ، لأن الإطلاق هو من اعتبارات الماهية ، والاعتبار بنفسه أمر وجودي . هذا لو لاحظنا الاعتبار بنفسه ، وكذلك لو لاحظنا المعتبر ؛ لأن الإطلاق أمر وجودي ، وليس هو عدم التقييد ، بل هو المعتبر عنه بالإرسال ، وتمامية الماهية ، وهذه كلها أمور وجودية ؛ لأنها نتيجة فعل .

وأثنا الإطلاق الإثباتي : أي كيفية استكشاف الإطلاق الشبتوبي عن ظاهر القضية المجمولة إثباتاً ، فالذى يكشف عنه هو حكم العقل ، وليس اللفظ ، أي اسم الجنس ، كما كان يذهب إليه العلماء قبل سلطان العلماء ، وأن اسم الجنس يدل على الإطلاق بالوضع ، وأما بعد السلطان فذهبوا إلى أن الأنفاظ إنما وضعت للماهيات المهملة ذاتها ، ولذلك ذهبوا إلى أنه لا يلزم المحاجز من تقييدها بقيد ، كما لو قال : (أعتقد رقة مؤمنة) ، والإهمال مساوق للجزئية ، والجزئي ليس له شمول وإطلاق ، فالعقل الذي يكشف عن الإطلاق الشبتوبي لا اللفظ ، بملاحظة أمور يعبر عنها بمقدّمات الحكمة ، فحين يرى العقل أن المولى وجه حكماً لـماهية ما ، ولم يقيدها بقيده مع تمكّنه منه ، والمولى في مقام البيان فيكشف العقل أن الماهية في مقام الثبوت مطلقة مرسلة ، كما هو الأمر في مقام الإثبات . ولكن إنما يتم حكم العقل لو لم يوجد مانع من كشف الإطلاق ، والمانع أَمَّا أنه دليل منفصل على التقييد ؛ لأنَّه معه فلا يحكم العقل بعدم دخل الخصوصية في الحكم ، وكذلك لو وجدت موانع أخرى كما في العامين من وجه المتعارضين ، فلو كان كلّ منهما مطلقاً في نفسه فلا يحكم العقل بإطلاقهما ؛ لأنَّه لو حكم به لزم اجتماع الضدين في المجتمع .

إذن فلا يوجد في مورد العامين من وجه المطلقيين كاشفان متعارضان ؛ لأنَّه أَمَّا القضية اللغوية فهي تدلّ على أصل الماهية ولا تعارض بينهما ، وأما الإطلاق المستكشف بحكم العقل ثبوتاً ، فهو ممتنع في مورد العامين من وجه ؛ إذ لا يحكم العقل بالإطلاق فيهما .

إذن فحين نعبر في هذا المورد بأنهما إطلاقان يتعارضان فيتساقطان ، إنما هو من قبل التسامح في التعبير ؛ إذ لا يوجد إطلاقان لا إثباتاً ولا ثبوتًا لتعارضاً ويتساقطاً . ولأجل ذلك فلا يصدق (الخبران المتعارضان) في مورد المطلقين المتعارضين من وجه ؛ لأنَّ القضية اللغطية لا موضوع للتعارض فيها ؛ لعدم وجود الإطلاقين لتعلقهما بالماهية المهملة ، وأما حكم العقل الذي هو كاشفاً عن الإطلاق الشبتوبي فهو منتبِّ في هذا المورد ؛ لأنَّ حكم العقل بثبوت كلا الإطلاقين مع فرض التعارض يلزم منه الحكم بالمتناقضين ، وأما الحكم بثبوت أحدهما دون الآخر فهو ترجيح بلا مردجٍ ، فيسقط الحكم والاستكشاف العقلي ، والروايات قد أخذت في موضوعها (الخبران المتعارضان) ، أي تعارض المحكي الخبرين ، والمفروض عدم التعارض في مدلول اللفظ ، وأما العقل فلا يكشف عن الإطلاق الشبتوبي ، الذي هو أمر وجودي ؛ إذ لا حكم ولا كشف له في صورة التعارض .

وقد رتب السيد الخوئي عليه السلام على هذا الرأي أموراً عديدة ، منها ما لو تعارض الخبر الظني سندًا مع القطعي بنحو العموم من وجه ، كما لو خالف الخبر العام الكتابي ، وقد فصل في هذه المسألة بين ما لو تعارض الخبر الظني والعموم ، وبين ما لو تعارض مع الإطلاق ، فيسقط الخبر الظني فيما لو تعارض مع العموم دون ما لا تعارض مع الإطلاق ، أي فصل بين ما لو كانت دلالة الكتابي بالعموم ، أي بالوضع ، وبين ما لو كانت بالإطلاق أي بالعقل ؛ وذلك لأنَّ إطلاق الجملة ليس لفظاً لكي يكون كتاباً أو سنة قطعية ، وإنما الحاكم بالإطلاق هو العقل ، فلا يكون الخبر الظني مخالفًا للكتاب والسنة ؛ لأنَّ الإطلاق ليس كتاباً ولا سنة .

ولمعرفة الحق نذكر مقدمتين :

المقدمة الأولى: العناوين التي يتَّصف بها الكلام تنقسم من حيث الكثرة والوحدة :
للقسمين :

القسم الأول: العناوين التي تدور وحدتها وتعددها مدار المبرِّز - بالكسر -

فإذا كان واحداً كان العنوان واحداً، وإذا تعدد المبرّز تعدد العنوان ، كعنوان الصدق والكذب ، فإنّها من صفات الكلام ، فالكلام الواحد لا يتّصف إلا بصدق وبكذب واحد ، فلو قال الشخص : (عندِي ألف درهم) ولم يكن عنده شيء لا يقال إنه كذب ألف كذبة ، وإنما كذبة واحدة .

القسم الثاني : العناوين التي تدور في وحدتها وتعدّها وحدة المبرّز - بالفتح - وتعده ، كعنوان الغيبة والقذف ، فلو قال الشخص : (كلّ أهل البلد فساق) ، فيعتبر أنه قد اغتاب كلّ فرد من أهل البلد ، ولكلّ فرد حكمه ، ولو اغتاب شخصين في كلام واحد ، وكان أحدهما متّجاهاً بالفسق دون الآخر ، كان قد اغتاب غير المتّجاهاً فحسب .

وأما تطبيقه على مورد البحث : فإنّ العناوين الواردة في الأخبار العلاجية نوعان : أحدهما مرتبط بالموضوع أي الخبر ، والآخر بالمحمول أي الحجّية . وأما ما يرتبط بالموضوع فقد أخذ في الروايات عنوان (الحاديثن المختلفان) ، وهو من القسم الأول ، وتدور وحدته وتعده بتعدي المبرّز - بالكسر - وتعده كعنوان الصدق والكذب ، فيعتبر حديث الراوي واحداً وإن ترتب الحكم فيه على أفراد متعدّدين ، فلو نقل زرارة عن الإمام : (أكرم كلّ عالم) لا يقال إنه نقل أحاديث كثيرة بلاحظ انحلال الحكم على عدد العلماء لأحكام متعدّدة .

وأما بالنسبة لما يرتبط بالمحمول ، فإنّ العناوين المرتبطة بحجّية الخبر وعدمه ، أمثل : خذه ، خذوه ، دعوه ، ذروه» مما يقطع كونها كناية عن الحجّية وعدمها ، وعنوان الحجّية يدور وحدتها وتعدها مدار المبرّز - بالفتح - ولذلك لو قامت البيّنة على أنّ كلّ ما في الصندوق لزيد ، وكان فيه عباء وقباء ، وأقرّ زيد أنّ العباء ليست له ، فيتعارض الإقرار مع البيّنة ، والإقرار مقدم عليها ، سقطت البيّنة عن الحجّية بالنسبة للعباء وتبقى حجيّتها بالنسبة للقباء ؛ لأنّ البيّنة تنحلّ لحجّتين . أقول هذه المقدمة ذكرها السيد الخوئي عليه السلام ، وإنما الفرق في التعبير ، فالسيد

الخوئي ^ت عبر تعدد الحكم ووحدته بـتعدد الدال ووحدته ، أو تعدد المدلول ووحدته ، وبعض الأعلام عبر بـتعدد العنوان ووحدته بـتعدد المبرز ووحدته .

المقدمة الثانية : أن الروايات ذكرت بالإضافة لعنوان الحديث عنوان (التخالف) (الحديثان المختلفان) ، ولا يراد منه مطلق التخالف بما يشمل التباین والعموم من وجه والعموم المطلق ، كما ذهب إليه السيد الخوئي ^ت؛ لأنه إنما يراد ذلك لو كانت أطراف المخالف متساوية في درجة ومرتبة مفهوم التخالف ، وأمّا هنا فلا شك بأنّ مفهوم التخالف من حيث درجة التخالف مشكّل من حيث القوّة والضعف ، فالخالف في التباین الكلّي أقوى منه في العموم من وجه ، ولأجل التشكيك في مفهوم التخالف تصرّف ماهية التخالف للمرتبة القوية وهي التباین الكلّي ، أي التخالف المطلق لا إلى مطلق المخالفة ، فلا تشمل العموم من وجه ، وأمّا انصرافها لمطلق المخالفة فهو بدوي .

فإن الأخبار العلاجية ، والترجح أي (الخبران المختلفان) ولو شمل العموم من وجه ، فسوف يتربّط عليه أنه لو اشتمل أحد العامّين من وجه على مزينة ، وقدّمناه لزم سقوط الخبر المرجوح وطرحه تماماً حتى في مورد الافتراق ، كما هو مقتضى التعارض والترجح ، وهذا ما لا يلتزم به حتى القائلين بالشمول ، وهذه القرينة الارتكازية مما تدعم الانصراف المذكور ، وعليه فتحمل الروايات على إرادة الاختلاف المطلق لا مطلق الاختلاف .

والمفروض أنّ التخالف وصف للحديث وعنوان له لا للمضمون ، ولا يتعدّد عنوان الحديث بـتعدد المدلول ، وظهور العام في المجمع ليس حديثاً ، لأننا ذكرنا أنّ الحديث من العناوين التي لا تتعّد بـتعدد المبرز - بالفتح - وإنّما يتعدّد المبرز - بالكسر - فهذه الروايات لا تشمل العامّين من وجه إلا بوجهين : أمّا من باب تفريح المناط ، أو من باب التعدي لأجل المناسبات من موضوع المرجحات المنصوصة التعبديّة في الروايات ، وهو التباین إلى غيره وهو العامّين من وجه .

أما بالنسبة لتنقیح المناظر ، فلا وجه له ؛ لأنّه مع افتراض كون الحكم بالترجیح تعبدیاً ، والاقتصار على المرجحات المنصوصة في الروایات ، كان تنقیح المناظر ظنیاً .

وأمّا بحسب المناسبات ، فإذا حصرنا المرجحات بالنصّ والتعبد ، ولم نستند في الترجیح لبناء العقلاء ، فلا يمكنها إثبات التعبد عن المرجحات نفسها ، فضلاً عن التعبد عن موضوع هذه المرجحات ، وهو التباین لموضوع آخر وهو العموم من وجه .

إذن فعلى القول بأنّ الترجیح للتعبد ، والاقتصار على المرجحات المنصوصة ، فلا بدّ من القول بعدم جريان المرجحات في العامّین من وجه .

ولكن كما اخترناه بأنّ روایات الترجیح إرشاد وإضاء لبناء العقلاء بالمعنى الذي ذكرناه من صرف الربیبة ، فيمكن القول بالتعبد ، ولذلك اخترنا في مبحث التعبد عن المرجحات بالتوسيعة للعامّین من وجه من باب تحریج الترجیح على أساس بناء العقلاء ، فظهر مما ذكرناه أنّه بناء على التعبد من المرجحات المنصوصة فيجري الترجیح في العامّین من وجه وغيرها ، وأمّا بناء على عدم التعبد فلا يجري الترجیح في العامّین من وجه مطلقاً .

وأشكّل بعض الأعلام على السيد الخوئي عليه السلام :

أمّا ما ذكره حول الإطلاق الشبوتي ، وأنّه أمر وجودي ، وتقابله مع التقييد تقابل التضاد ، غير صحيح ؛ لما ذكرناه في مبحث المطلق والمقييد أنّ الإطلاق أمر عدمي ، وتقابله مع التقييد تقابل العدم والملكة ، كما ذهب إليه المحقق النائيني عليه السلام ، ولو قال : (أعتقد رقة) بدون تقييد ، فلا يقال أنّه عمل عميّن : أحدهما توجيه الوجوب للرقبة ، والثاني إطلاقه وعدم تقييده ، وإنّما هو الصادر منه عدم العمل ؛ لأنّ المورد أنّ هنا عمل لم يعمّله وهو تقييد الرقبة ؛ وذلك لأنّه قبل اعتبار الحكم لاحظ جميع الأفراد ، وأدرك توفر المصلحة في الجميع ، ثمّ جعل الحكم للماهية

بدون تقييد ، فالإطلاق هو عدم التقييد ، ولكن عدم التقييد بالنسبة للأغيار عن ذات الماهية مع تمكّنه منه يعتبر عملاً بالاعتبار الأدبي ومجازاً ، لذلك يقال مجازاً (أنه أرسله ، أطلقه ، رفض القيود) ، فهذه التعبيرات انتزاعات عقلية من عدم الفعل في حال تمكّنه منه ، وإنما لا يوجد فعل وجودي ، وهو الرفض والإرسال يسمى بالإطلاق ، فالإطلاق الشبوي أمر عدمي محض مع إمكان التقييد والتقابل بالعدم والملكة ، ولا يتنافي كونه أمراً عدمياً مع اتصافه بالحسن والقبح ؛ لأنّ الأمر العدمي قد يتصرف بهما ، فمن لا يقوم احتراماً للقادم لم يفعل شيئاً ، ولكن يصفه العقلاه اعتباراً أدبياً ومجازاً بالحسن والقبح .

وأمّا في الإطلاق الإثباتي ، فما ذكره السيد الخوئي عليه السلام أنه ليس ظهوراً لفظياً ، فهذا إنما يتم للظهور اللفظي الناشئ من الوضع ، وأنّ اللفظ وضعياً يدل على الإطلاق ، وقد ردّه سلطان العلماء ومن اتبّعه من المحقّقين ، وأنّ اللفظ إنما وضع للماهية في ذاتها ، فليس لللفظ (ظهور افرادي) في الإطلاق ، ولكن له (ظهور تركيبي) حيث ينعقد للكلام المركب ظهور في معنى بلحاظ مجموع أمور ، كعدم التقييد مع التمكّنه ، وعدم قصد الإجمال والإهمال ، أي مقدّمات الحكمة ؛ لأنّ الظهور لا ينحصر بالظهور الافرادي الناشئ من الوضع ليعرض عليه أنه الرأي الشائع قبل سلطان العلماء دون من بعده ، وإنما المراد منه الظهور التركيبي المنعقد للكلام بلحاظ اكتنافه بمقدّمات الحكمة .

فللكلام المطلق ظهور يسمى بالظهور الإثباتي ، يأتّي فيه نفس الكلام الذي يأتي في العام ، الذي تكون دلالته على الشمول وضعية ، فإذا كان للكلام المطلق ظهور إثباتي فتكون حجّيته ودلالته على الإطلاق الشبوي من باب أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبت ، فإذا ورد دليل منفصل مقيد من المولى ، فإنه لا يزيل أصل الظهور التركيبي الإطلاقي من الكلام المطلق الذي انعقد ، وإنما يزيل حجّيته ، وهي أصالة التطابق على نحو الحكومة والورود ، كما ذكرناه في العام بالنسبة للخاص

المنفصل ، وكذلك تزول حججية هذا الظهور التركيبي لو وجد مانع آخر غير المقيد المنفصل ، كما لو تعارض مع إطلاق آخر ، فيما أنه لا يمكن اتصافهما معاً بالحججية ، فيكونان متعارضين ، فإذا كان للمطلق ظهور تركيبية في مقام الإثبات ، صدق أنهما ظهوران متعارضان ، ويدخل في قواعد التعارض والأخبار العلاجية .

وما ذكره السيد الخوئي رض كان مبنياً على عدم وجود ظهور للخبرين في الإطلاق ، وإنما الإطلاق مستند لحكم العقل الذي ينتفي بالبيان المنفصل أيضاً ، وأماماً لو فرضنا أنّ له ظهور بالإطلاق - كما وضحتنا - فلا يمكن إزالته بالقرينة المنفصلة ، وإنما يمكن إزالة الظهور فحسب بالقرينة المتصلة ، كما ذكر في العام ، وأماماً الدليل المنفصل فهو مزيل للحججية لا لأصل الظهور ، وحاكم على مستند الحججية ، وهي أصالة التطابق دون منعه من أصل الظهور .

وعلى هذا الرأي من كون الإطلاق الشبتي أمراً عدانياً ، والإطلاق الشبتي ظهوراً ، فلا بدّ من الالتزام بدخول الخبرين المطلقين العاميَّن من وجه في عموم الأخبار العلاجية ، على تقدير الالتزام بدخولهما فيه .

تعارض العاميَّن من وجه

ويبحث فيه عن مقامين :

الأول: إذا كان أحد العاميَّن قطعيَّ السند ، كالكتاب ، والآخر ظنِّيَّ السند ، كالخبر الواحد .

الثاني: إذا كان كلاً العاميَّن ظنِّيَّ السند كالخبرين .

المقام الأول

إذا كان أحد العاميَّن قطعيَّ السند كالكتاب ، والآخر ظنِّيَّ كخبر الثقة أو المؤوثق

ويبحث فيه عن جهتين :

الجهة الأولى: هل يدخل هذان العامتان في موضوع الروايات الآمرة بطرح ما خالف الكتاب والسنة أو لا ؟

الجهة الثانية: هل يدخلان في عموم أدلة الترجيح أو لا ؟

ومورد كل جهة غير الأخرى ، والبحث في هذا التنبية يتحدد في الجهة الأولى ، و موضوعها لو كان هناك عامتان من وجهه يتعارضان مع كون دلالة كل واحد منها بالعموم ، ولكن أحدهما قطعي السند والأخر ظنيه ، كما لو كان أحدهما عموماً كتابياً ، والأخر عموم غير كتابي ، كرواية غير قطعية السند ، كخبر الثقة أو الموثوق ، وبين العامتين نسبة العموم من وجهه ، فهل الأدلة الدالة على لزوم طرح ما خالف الكتاب تقتضي طرح مظنون السند في مورد التعارض ، أي المجمع ؛ لأنّه خالف العموم الكتابي فيه ، أو لا ؟

اختلف في هذه المسألة الأعظم من المتأخرین ممّن بحثوا فيها على قولين : فذهب بعضهم كالمحققين الثنائي والعرافي ^{تباينا} إلى أن روایات طرح ما خالف الكتاب لا يشمل العامتين من وجهه ، وإنما تختص بالمتبادرین بالتباین الكلی في جميع مدلوليهما ، وذهب بعض آخر من تأخر عنهما إلى شمولها للعموم من وجهه ، فلا بد في المجمع أن نأخذ بحكم ما قطع بصدوره من كتاب أو سنة ، وأما المظنون فهو غير حجة في المجمع لمخالفته للمقطوع صدوره^(١) .

وواقع البحث : ذكرنا سابقاً يوجد مسلكان في مدلول الروايات الآمرة بطرح ما خالف الكتاب والسنة :

المسلك الأول: ما ذهبنا إليه من تفسير هذه الروايات ، وأنّها تدلّ على

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٤٠٧.

أحد معنيين على سبيل منع الخلط :

المعنى الأول: أن المراد منها مخالفة الأحكام الإسلامية؛ لأنها على قسمين :
الأحكام البنائية: أي ما بني عليه الإسلام من أحكام تأسيسية ، كوجوب العبادات .

الأحكام الهدمية: ما هدمه الإسلام من أحكام كانت موجودة قبله قد أبطلها الإسلام من أحكام وسنن جاهلية ، كحكم الجاهلية في الإبل إذا ولدت عدّة إناث بحرمة لحمها ورकوبها ، كما أشير له في القرآن الكريم .

فمدلول روايات طرح ما خالف الكتاب أنه لا يصدر منا ما يخالف الأحكام الإسلامية ، بأن نهدم ما بني عليه الإسلام من الأحكام التأسيسية ، ولا نبني ونحيي ما هدمه وأبطله الإسلام من أحكام وسنن جاهلية ، وإنما نتبع ونسلم بالأحكام الإسلامية الثابتة بنوعيها ، فلو نسبت لهم رواية تخالف ذلك لزم طرحها ، بأي لسان كانت حتى بلسان العلوم والخصوص المطلق ، كما لو وردت رواية تدل على وجوب الصلاة لمن بلغ السنتين فقط ، فنسبتها لعمومات الصلاة بالعلوم المطلق ، ولكن لأنها تهدم ما بناه الإسلام لزم طرحها ، أو كانت بلسان الحكومة ، مثل : «إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ» كما وضّحناه سابقاً ، أو كانت بلسان العلوم من وجه .

فلا فرق في الألسنة ، وهذا المعنى للمخالف يتناسب مع الروايات التي عبرت :

«وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»^(١) .

«وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقْلُهُ»^(٢) .

(١) وسائل الشيعة : ٢٧: ١١٠ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧: ١١١ ، الحديث ١٥ .

«وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرْدُوْهُ»^(١).

«مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ رُخْرُفٌ»^(٢)، مما لم تقبل فيها المخالفة بالموافقة.

المعنى الثاني: المراد من المخالفة (عدم الموافقة الروحية) مع الكتاب ، وهذا المعنى يتناسب مع مجموعة من الروايات التي اشتملت على الحكم بعدم جواز الأخذ إلا بما وافق الكتاب ، وذكرنا أن المراد من الموافقة هي الموافقة الروحية لا النصيّة ، وفسرنا الموافقة الروحية كون الحكم الذي نسب للأئمة بالمقاييس امتداد للأحكام القرآنية متناسباً معها لتوافقها مع الأهداف والأصول والمبادئ القرآنية والإسلامية الثابتة ، وهذا ما يدل عليه تعبير الروايات : «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَعَذَّبُوهُ»^(٣)، والمراد من النور الموافقة مع الأسس التي يتضمنها الكتاب العزيز التي تؤلف أصول الفكر التشريعي في الإسلام . ولا يبعد أن يكون هذا هو المراد من المخالفة ، أي عدم الموافقة الروحية ؛ وذلك لأن بعض الروايات -كروايتها السكوني والقطب الرواندي- ذكرت المخالفة بعد الموافقة ، مما يدل على هذا المعنى : «مَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ»^(٤).

فالمراد منها : لو لم يكن على الرواية نور ، ولم يقم عليه شاهد أو شاهدان فذروه.

إذن فتعبيرهم «وَمَا خَالَفَ» ليس موضوعاً مستقلأً ، بل تصریح لعكس نقیص الجملة المتقدمة «ما لم يوافق» ، فهذا تفسیران للروايات الامرة بطرح المخالف للكتاب ، وعلى ضوئهما لا تلاحظ في صدق المخالفة نوع النسبة بينهما ، فسواء

(١) وسائل الشيعة : ٢٧: ١١٢ ، الحديث ١٩.

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧: ١١٠ ، الحديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة : ٢٧: ١١٠ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٠.

(٤) وسائل الشيعة : ٢٧: ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٩.

كانت نسبة العموم المطلق أو من وجہ أو التباین أو لسان المعارضۃ أو المسالمة كالحاکومة ، فإذا تضمنت أحد هذین المعنیین من المخالفۃ طرحت الروایة .

وعلی هذا المسلک انتفى الموضوع من أساسه ؛ لعدم تأثیر نوعیة النسبة بين الدلیلین في ذلك ؛ لعدم تأثیر نوع النسبة بين الدلیلین ليقال : لو كان التباین الكلی فهو المتیقّن دخوله في روایات الباب ، وأما العموم المطلق فخارج عنها ، ولكن يقع البحث أنه لو كانت العموم من وجہ ، فهل تشملها روایات المخالفۃ أو لا . فعلى ضوء ما ذكرناه لا وجہ لکل ذلك ، بل يعالج على ما ذكرناه .

وعلی ضوء القواعد التي ذكرناها في علل اختلاف الحديث ، حيث نتوصل من خلالهادخول المجمع في أحد الدلیلین دون الآخر ، فمثلاً : لو كان أحد العامین قطعی السند ، ولكنّه من التعليمات والأخر ظنی السند ولكنّه فتیا ، فتقدّم الفتیا ويدخل المجمع فيها ؛ لأنّ التعليمات مما يعتمد فيها على المخصوصات المنفصلة لأخذ التدرج فيها ، بينما الفتیا لا تعتمد عليها ؛ لأنّها إنما تلقی للعمل الفعلى للمخاطب ، إلا أن يوجد مصحح للكتمان ، ولكن لو لم يوجد كانت الفتیا هي الأقوى في المجمع ، فعمومات وإطلاقات الفتیا أقوى منها في التعليمات ، فتأخذ المجمع لها .

وكذلك لو توفر في أحد هما إحدى دواعی الكتمان التي ذكرناها في المقصد الثاني ، فإنّ كلاً منها يعارض الآخر في المجمع ، وبما أنّ العمومات لم تقيّد بما دون المجمع ، وتعارضاً فيه ، مع أنه في الواقع أنّ أحد هما مقيد ، وإنّما لم يتعارضاً ، وعدم التقييد نوع من الكتمان ، فلا بدّ من ملاحظة أحد دواعی الكتمان ، من باب إلقاء الخلاف أو السوق للكمال أو غيرها ، فنعالجها على ضوء هذه الموازن .

المسلک الثاني : في تفسیر هذه الروایات ملاحظة المخالفۃ على أساس نوع النسبة بين الدلیلین المتعارضین ، فإذا كانت النسبة على نحو التباین ، فلا ريب

في طرح مظنون السند للقيين بدخوله فيما خالف الكتاب ، وأماماً لو كانت العموم المطلقة فليست مخالفة لوجود الجمع العرجي ، وإنما البحث حول العموم من وجهه ، فلو فرضنا عدم وجود الجمع العرجي فتنازع فيه العلماء ، فهل يدخل المجمع في عنوان المخالفة ويلزم طرحة أو لا ؟

ذهب البعض لشمول روايات المخالفة للعامّين من وجهه ، كما في مبني الاستنباط ، بينما ذهب المحققان الثانيي والعرافي بنجا لعدم الشمول واختصاصها بالمتباينين . أمّا القول بالشمول فيمكن الاستدلال له بإطلاق هذه الروايات لكلّ نوع من أنواع المخالفة ، فتشمل التباین الكلّی بحيث كان الكلام متمحضًا بالمخالفة للكتاب في كلّ مدلوله ، وكذلك تشمل التباین الجزئيّ بأنّ كانت المخالفة في جزء منه ، كما في مورد العامّ من وجهه ؛ لأنّ التنافي في خصوص المجمع ، فتصدق المخالفة فيه خاصة .

ويمكن دعم هذا الاستدلال بما يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري بنجا : أنّ روايات المخالفة إنّما صدرت لردع الوضاعين والكذابين على الأئمة بلطفة وعدم الأخذ برواياتهم ، ومن الواضح أنّهم لا يضعون على المعصومين الأحاديث التي يظهر بوضوح منها التباین الكلّی مع الكتاب ؛ إذ لا يتقبل منهم ذلك في المجتمع الإسلامي ، وهم عارفون بظروفة ، فلا يضعون ما يخالف الكتاب مخالفة صريحة تامة ، وإنّما يضعون ما يمكن قوله بين المسلمين ، وهي ما تكون المخالفة على نحو العموم من وجهه ، بحيث تمّ الكتاب طريقة خفية لا جلية واضحة .

وقد ذكرنا الإشكال على ما ذكره من دعم في بحث سابق .

ولكن يمكن مناقشة الرأي بعدم الشمول للعامّين من وجهه بتقريرين :

التقرير الأول: أنّ روايات المخالفة يمكن تقسيمها لقسمين :

القسم الأول: ما كانت بلسان التحاشي ، بمعنى أنّها تتفق صدور المخالف

من الأئمة عليهم السلام ، وتحاشى وتبرئ منه .

القسم الثاني : ما كان لسانها إلغاء (الحججية) للخبر المخالف ، لا نفي صدورها إذا كان لهذا القسم وجود .

أما بالنسبة للقسم الأول : وأنها لا تنفي الحججية ابتداءً ، بل تنفي صدور المخالف في رتبة متقدمة ، ويتحاشون ذكره ، فيلاحظ عليه : إننا نعلم قطعاً بصدر ما يخالف الكتاب والسنّة ، وذلك للعلم بصدر مخصوصات ومقيّدات للكتاب منهم ، مع أنها تشتمل على المخالفة ظاهراً ، فلذلك يمكن القول أن هذه الروايات لا تشتمل الرواية التي تكون نسبتها مع الكتاب العموم من وجه ، وخاصة لو لم يكن المجمع داخلاً في الواقع في عموم كتابي ونحوه ، وغير متعرض له .

إذن فليس المراد منها ما يخالف الكتاب بظاهره للقطع بصدر المنافي لظاهر الدليل القطعي في التعليمات القائمة على التدرج ، فربما لا يذكر الحكم الواقعي بتمامه من البداية ، ولا يكون بتمامه مراداً جداً ، أو إنما يذكر العام ظاهر ويريد الخاص جداً ، وخاصة مع وجود مبررات كتمان المقيد والخاص ، فربما كانت المخالفة الظاهرة طبيعية في التعليمات لميزة التدرج فيها ، بالإضافة إلى وجود الكثير من المخصوصات الصادرة من المعصومين للكتاب ، وهي مخالفة ظاهراً ، فلو فسّرنا هذا القسم بعدم إمكان صدور المخالف في ظاهره للكتاب للزم عدم صدور الخاص منهم ، وهو خلاف الواقع الخارجي .

بل ربما يقطع المتفحّص في الروايات بصدر ما تكون نسبتها مع الكتاب العموم من وجه ، وهذه قرينة متصلة على عدم شمول روایات المخالفة بمعنى عدم الصدور للعموم من وجه .

بالإضافة إلى أننا لو قلنا أن المراد من القطعي الصدور الذي تلزم عدم مخالفته لا يختص بالكتاب ، بل يشمل الخبر القطعي الصدور كالمتواتر أو المقرؤن بقرينة

قطعية، كما هو الصحيح، فيلاحظ عليه: أن قطعية بعض الروايات أو ظنيتها رتما خضعت لتأثير بعض الظروف والعوامل أدت لقطعيتها، ولا فرق بين الخبرين بالذات، فلا يمكن جعل القطعية والظنية ملائكة للتقديم والتأخير، مع عدم وجود ضابط لها، فمثلاً: لو قال المولى في مجلس: (أكرم كل عالم)، وفي مجلس آخر قال: (لا تكرم شارب الخمر) أو (يحرم إكرام من يتصرف في مال الغير بما حرمته الله)، فالظروف قد تساعد على اشتهار رواية العلماء وكثرة نقلها وسماعها بما يوجب قطعيتها. أما رواية الخمر أو التصرف بمال الغير مما يتتجنب الناس نقلها فتصبح لسوء حظها ظنية الصدور؛ لأنَّه لا ينقلها إلا نقاء واحد من ذلك المجلس، بينما الأخرى ينقلها أكثر أفراد المجلس. والظنية مع هذه العوامل معيار للتقديم والتأخير.

بالإضافة لو كان العموم الكتابي غير مراد جدًا بالنسبة لبعض أفراده، فلا ينافي هذا قداسة الكتاب مع علمتنا بصدور المخصوصات من المعصومين عليهم السلام التي تخرج بعض الأفراد عن حكم العموم الكتابي.

وعلى كل حال، فالقسم الأول لا يتحمل شموله للعاميين من وجه وأمًا بالنسبة للقسم الثاني: التي مفادها عدم حجية المخالف لا عدم صدوره، فلا توجه إليها الاعتراضات التي وجئناها للقسم الأول، ويمكن أن يعد من هذا القسم رواية السكوني المروية في الكافي، وذكر في رسالة القطب الرواندي أيضًا، وورد فيها: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَاقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَدُودَهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعْوَهُ»، فلم يقل إنه باطل، بل قال: «دعوه» بمعنى (اتركوه)، أي أنه ليس بحججه، وعلى هذا المعنى فيكون ظهور المظنون في المجمع مخالف لكتاب.

ولكن يعترض على ذلك:

أولاً: في سند الرواية في الكافي النوفلي ، ولم يثبت توثيقه ، ولا يكفي في توثيقه وروده في كامل الزيارات ؛ إذ لم يثبت توثيق من ورد فيه ، وأما سند القطب فإنه ولن يرد فيه النوفي ، ولكن تقدّم عدم ثبوت الرسالة .

ثانياً: تقدّم أنّ معنى «وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» بقرينة المقابلة واقترانه بالصدر «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا» يقصد منه أنّ المخالف ليس بحقّ ولا حقيقة ، ولا بنور ولا بصواب ، وهذا يعني أنه باطل وضلال ، ومراجع ذلك إلى عدم الصدور لا مجرد عدم الحجّة .

ثالثاً: أنّ هذه الروايات حينما تدلّ على عدم صدور المخالف وسقوطه سندًا فلا يمكن أن تشمل العام من وجهه ؛ لأنّ القائل به يقول بإلغاء الخبر سندًا وصدورًا في خصوص مورد الاجتماع ، وصدره سندًا وحجّيته في مورد الافتراق ، ولكن لا يمكن التبعيض في صدوره وسنته ، كيف يمكن القول أنّ جزءاً من الخبر صادر وجزءاً غير صادر ، فلا بدّ أن يكون المراد التباين الكلّي ، ليلغى الخبر بكلّ مدلوله ولم يصدر رأساً ، ولا تشمل العموم من وجهه ؛ إذ التبعيض في صدور الخبر غير معقول .

ولكن ربما يقال ما خلاصته : ما ذكرناه أنّ هذه الأخبار قسمان ، بعضها تدلّ على عدم الصدور ، فإذا أريد من عدم الحجّة عدم الصدور فلا يمكن التبعيض في الحجّة بين مورد الاجتماع والافتراق ؛ لأنّه لا يمكن التبعيض في الصدور فيهما .

وهو ما ورد فيه لفظ الخبر ، ولا يمكن التبعيض في صدوره ، وبعضها - كخبر السكوني - لم يستعمل على لفظ الخبر .

وقد يدلّ على سقوط كلّ ما يخالف الكتاب ، سواء كان خبراً أو أصلاً أو أمارة ، ومنها الظهور ، فالظهور المخالف للكتاب يسقط ، ظهور مقدار المجمع مخالف يسقط ، وأما مقدار ظهور مقدار الافتراق لا يخالف فلا يسقط ، وحتى لو أريد من

هذه الروايات التباین الکلی ، فإن ظهور مقدار المجمع يتباين کلیاً مع الكتاب .
فما كان من مقدار ظهور الخبر مخالفًا للكتاب طرح وهو مورد الاجتماع ،
وما لم يكن مقدار ظهوره مخالفًا وهو مورد الافتراق ، فلا يطرح ولا شك أن مورد
الاجتماع خاصة يتباين کلیاً مع الكتاب فيطرح .

ولكن يقال : فإذا لاحظنا المخالفة في خصوص وعاء وظرف المخالفة فيشمل
الخاص مطلقاً ؛ لأنّه في خصوص حصة الخاص ، فإنّ الخاص في ظهوره مخالف
للكتاب . وخلاصته : أنه على هذا يجب أن تشمل روايات المخالفة الخاص مطلقاً ؛
لأنّه حسب ظاهره فإنّ في مقدار ظهور الخاص يخالف العام الكتابي تبایناً کلیاً ،
فلا بدّ أن تشمله أخبار المخالفة ، ولا يقول به القائل بشمول أخبار المخالفة للعامين
من وجهه ؛ لأنّه يرى عدم شمولها للخاص مطلقاً ، إضافة إلى ضعف روایة السكوني .
أما توضیح (ثالثاً) : أن هذه الروايات - كما ذكرنا - تدلّ أولاً على عدم الصدور ،
وتشير ثانياً بالدلالة الالتزامية لعدم جواز التصديق ، ومرجع هذا إلى إلغاء السند
وطرح الرواية المخالفة للعام الكتابي من وجه بتمامها ، مع أنّ القائل بشمول
هذه الأخبار الآمرة بطرح المخالف للكتاب للعامين من وجه إنما يقول بطرح مظنون
السندي في خصوص المجمع لإلغاء أصل السندي ، وعدم صدور الخبر بتمامه ، لذلك
يتمسّكون بالخبر في مورد الافتراق ، فالاستدلال لا يتلاءم مع المدعى (لأنّ
الاستدلال يقتضي سقوط الخبر وعدم صدوره سنداً بتمامه ، بينما المدعى
سقوط الخبر وعدم صدوره سنداً في خصوص مورد الاجتماع لا مورد الافتراق ،
لذلك تختص التباین الکلی ليسقط بتمامه) .

وبعبارة أخرى : أن روايات المخالفة التي تقول بطرح ما خالف الكتاب مختصة
بما كان جميع مضمون الخبر دلالته مخالفًا للكتاب ، لا أن مقداراً منه مخالف له ،
بينما مقدار آخر منه غير مخالف ، كما في العامين من وجهه ؛ لأنّ مقدار المجمع
مخالف ، ومقدار الافتراق غير مخالف ، ولكن لا يمكن القول بسقوط مقدار من

الخبر دون الآخر؛ لأنَّه يلزم التجزئ والتبعيض في سقوط الرواية بِأَنْ نقول: إنَّ هذا الخبر بالنسبة لمقدار المجمع هو غير صادر من الإمام وزخرف وباطل، ولم يقله دون البعض الآخر، بينما الخبر هو واحد يحتوي على مقدار المجمع وغيره، فإنَّ لم يصدر فلا بدَّ أن لا يصدر بِتَمامَه لا بِمقدار منه، فَلَا معنى للتجزئ في سقوط الصدر، لذلك تخترق روايات المخالففة بالخبرين المتباهيين بالتباين الكلئي، حيث يتصرَّف سقوط الرواية بِتَمامَه وعدم صدورها بِتَمامَه، فَلَا تشمل العامَّين من وجهه.

رُتَّبَ ما يقال: إنَّ الأخبار الدالة على طرح المخالف للكتاب على قسمين:

قسم يدلُّ على عدم صدور المخالف، وإلغاء صدوره، وهذا خارج عن مورد البحث؛ لأنَّ متعلَّقَها الخبر، والخبر لا يتعَدَّ بِتَعْدِيدِ المبرَّز والمدلول، ليكون الخبر الواحد خبرين: خبر في مدلول مورد الافتراق، وخبر في مورد الاجتماع، فإذا أريد الاستدلال بأمثال هذه الروايات التي عبرَ بالخبر المخالف على طرح العام من وجه؛ لأنَّه مخالف للكتاب، فإنَّ هذه الروايات توجَّب سقوط الخبر الظني عن الحجَّيَّة بِتَمامَه لا سقوطه من الحجَّيَّة في خصوص المجمع.

وَقَسْمٌ آخر، وهو ما نستدلُّ به للعامَّين من وجه، ويمثُّل له بخبر السكوني الذي لا يشمل على لفظ الخبر، وإنَّما عبرَ باسم الموصول (ما) «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَاقَ كِتَابُ اللَّهِ فَخَدُودًا، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعْوَةً»، وهذا يشمل كُلَّ ما خالف الكتاب، سواء كان طريقاً أو خبراً أو قانوناً أو أصلًا أو أمارة، فإنَّ كُلَّ مخالف يجب طرحه، وهذا يشمل الظهور أيضاً، فيختنق السقوط بالظهور المخالف للكتاب، أو المقدار من الظهور المخالف للكتاب، وهو ظهور العامَّ الظني في المجمع، ولا يمكن تعميم الطرح لجميع مدلول الخبر وظهوره بِتَمامَه، فلا يشمل مورد الافتراق لأنَّه لا يطلق عليه المخالف إلا بالمجاز في الإسناد، أي إسناد الشيء لغير ما هو له، من باب إسناد وصف الجزء لِكُلِّ، فَنَسَندَ المخالففة لجميع مدلول وظهور الخبر بِتَمامَه، باعتبار وجود المخالففة في جزء منه، وهو

مورد الاجتماع ، والمجاز خلاف الأصل ، فلا بد من الاقتصار على الطرح على الظهور في المجمع فحسب ؛ لأنّه هو المخالف بالحمل الشائع واقعاً دون مورد الانفراق ، بل إنّه على تقدير أنّ المراد من المخالفة في هذه الروايات التبّابين الكلّي ، فإنّه في هذا المقدار يخالفان تحالفاً كليّاً .

ومن هنا في المثال السابق يلزم طرح خصوص إكرام العالم الذي يتصرّف في مال الغير بغير ما أحّله الله ، وهذه لا تقتضي شمول المخالفة لغيره من باقي ظهور العام ودلالته ليشمل مورد الانفراق أيضاً .

إنّه يقال : إذا لاحظنا المخالفة في حدودها المعينة فحسب ، وفي مقدار المخالفة بحيث هي المخالفة بالحمل الشائع دون ملاحظة الظرف والوعاء الذي وقعت فيه المخالفة أيضاً ، فإنّ مثل هذا الإشكال سيتوجّه للعام والخاص مطلقاً أيضاً ، ولا يختص بالعام والخاص من وجهه ؛ وذلك لأنّ الخاص كذلك يخالف العام المطلق في حدود الخاص ، فيلزم طرح الخاص المخالف للعام الكتابي أيضاً ، فلو قال : (أكرم كلّ عالم) ثمّ قال : (لا تكرم العالم الفاسق) ، فإنّ الثاني يخالف الأول في حدود العالم الفاسق ؛ وذلك لأنّ أصلّة التطابق في العام تقتضي وجوب إكرام الفاسق أيضاً .

ففي خصوص حصة الخاص يتباين مقدار دلالة العام مع الخاص بالتّبّابين الكلّي ، فلا بدّ أن تشمل روایات المخالفة للكتاب للعام والخاص المطلق ، مع أنّ أحداً لا يقول به .

مضافاً إلى أنّ هذا الاستدلال يتوقف على مقدّمات ممّنوعة ، منها حجّية رواية السكوني ، ومنها تفسير الرواية ببني الحجّة ، وقد تقدّم مناقشتها .

والنتيجة : أنّ الرأي الصحيح بناء على المسلك الثاني في تفسير أخبار طرح المخالف للكتاب هو ما ذهب إليه المحقّقان النّاثني والعرّافي بنجاشي من عدم شمول

هذه الأخبار للعامين من وجهه .

ويجدر أخيراً الإشارة إلى أنَّ السبب في حصرنا البحث في العامين من وجهه للتبنيه على أنَّ مورد البحث هنا ما كانت دلالة العامين بالعموم ، ولم نتعرض لحكم ما لو كانت دلالة أحدهما أو كليهما بالإطلاق ، وذلك لما ذكروه : أنَّه بالنسبة للأول ما لو كانت دلالة أحدهما والآخر بالإطلاق ، فإنَّ العام مقدم على المطلق ، فيدخلان في الجمع الدلالي ، ومع إمكانه فلا تعارض ، وكذلك بالنسبة للثاني ما كانت دلالة كليهما بالإطلاق ، فإنَّ الإطلاق ليس مستفاداً من الكتاب ، وإنما هو بحكم العقل ، فلا يصدق على مخالفته مخالفة الكتاب ، ولذا التزمو به بالتساقط ، ولكن سيأتي البحث عن مدى صحة هذا القول .

المقام الثاني

في تعارض العامين من وجهه في صورة كونهما ظنيين سنداً .

فهل تجري فيهما المرجحات الجهوية أو المضمونية أو السنديَّة ، أو لا ؟ ومن الطبيعي أنَّ مورد البحث لو كان التعارض مستقراً ، أمَّا لو لم يكن مستقراً لأنَّ كان جمع دلالي بينهما ، فتخرج عن التعارض بهذا الجمع ، ونذكر ما ذكروه من موارد الجمع الدلالي باختصار :

الأول: أن تكون دلالة أحدهما بالعموم - أي : بالوضع - قوله : (أكرم كلَّ ظالم) ، والثاني بالإطلاق ، أي بمقتضيات الحكمة ، قوله : (لا تكرم الفاسق) ، فقد قيل أنَّ ما يدلُّ على العموم وضعاً يقدِّم على ما يدلُّ بالإطلاق .

الثاني: أن يكون أحد الإطلاقين شموليَاً : (لا تكرم الفاسق) ، والآخر بدلياً : (أكرم عالماً) ، فقالوا بتقديم الشموليَّ ، كما ذكره المحقق النائيني مكتبة .

الثالث: أن تكون هناك نكتة تقتضي دخول المجمع تحت أحد العامين من وجه دون الآخر ، كما إذا كان دخول المجمع في أحدهما يوجب سقوط عنوان

الآخر عن الموضوعية ، كما لو ورد « كُلُّ شَيْءٍ يَطِيرُ فَلَا بَأْسَ بِبَوْلِهِ وَخَرْنَبِهِ »^(١) ، وورد أيضاً : « اغْسِلْ ثُوبَكَ مِنْ أَبْوَالِ مَا لَا يَؤْكِلُ لَحْمَهُ »^(٢) ، ويجتمعان في بول الطائر الذي لا يؤكل لحمه ، فيتعارضان فيه ، فإن الأول يحكم بطهارته ، والثاني بنجاسته ، ولكن إذا أدخلنا المجمع في الأول وحكمنا بطهارته ، لم يلزم منه أي محذور إلا تقييد الثاني ، ولكن لا يلزم من تقييده محذور ، أما لو تمسكنا بالأمر وأدخلنا المجمع في الثاني ، فإنه يلزم سقوط عنوان الطائر عن الموضوعية في العام الأول ، ولهذا لا بد من إدخال المجمع في الثاني ، فإنه يلزم سقوط عنوان الطائر عن الموضوعية في العام الأول ، ولهذا لا بد من إدخال المجمع تحت العام الأول ، وتوضيحه أكثر في محله .

الرابع: إذا كان الدليلان بنحو تعدد الشرط واتحاد الجزاء ، كقولنا : (إذا خفي الأذان فقصّر) و : (إذا خفيت الجدران فقصّر) ، بناءً على وجودهما ، فإن العرف يرى الجمع بينهما بكلمة (أو) أو بكلمة (الواو) ، وسيأتي توضيحها .

فهذه الموارد من الجمع الدلالي تخرج عن محل الكلام .

والمسألة لم تأخذ نصيبيها من البحث والتوضيح عند قدماء الأصوليين ، وتعرض لها الشيخ في رسائله إجمالاً عند ذكره لبعض الاحتمالات التي استظهرنا منه قوله بـ«عامل المرجحات مطلقاً» ، ولكن المتأخرین عن الشيخ اهتموا بالبحث عنها اهتماماً كبيراً وموسعاً ، المستفاد من العلماء المتأخرین في هذه المسألة أقوال خمسة :

القول الأول: عدم إجراء المرجحات مطلقاً ، وإنما الحكم التعارض والتساقط ، وهو مختار المحقق العراقي بنجاشي ونسبة للمشهور ، بل للمعظم ، إلا أننا نتأمل في هذه النسبة لما ذكرناه من عدم تعريض القدماء لهذه المسألة ، ولكن يظهر هذا القول

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤١٢ ، الباب ١٠ من أبواب النجاست ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٠٥ ، الباب ٨ من أبواب النجارات ، الحديث ٢ .

من صاحب الجوادر ^{عليه السلام} كما قيل ، والظاهر هو كذلك ، لأنّ صاحب الجوادر ^{عليه السلام} كثيراً ما يكرر في الجوادر هذه الجملة بأنّ بين الدليلين عموماً من وجهه ، فيتعارضان ويتساقطان ، ولم يظهر منه العمل بالمرجح في ذلك .

القول الثاني: إجراء جميع المرجحات مطلقاً لصدق المخالفة بينهما ، وهو كما ذكرنا ظاهر الشيخ الأنصاري ^{رحمه الله} .

القول الثالث: وهو مختار المحقق النائيني ^{رحمه الله} في فوائد الأصول من القول بالتفصيل بين المرجحات السنديّة ، فلا تجري ، وغيرها من المرجحات الجهويّة والمضمونية فتجري .

والوجه فيه: أننا لو قلنا بإجراء المرجح السندي فإن لزم منه سقوط المرجوح سنداً عن الحججية بتمام مدلوله حتى في مورد الافتراق - غير مورد التعارض - لزم منه طرح ما هو حجة بلا وجه؛ لأنّ التعارض إنما وقع بين الراجح والمرجوح في خصوص مورد الاجتماع ، فطرح ما سواه بلا وجه ، وإن لم يتلزم بسقوط المرجوح في مورد الافتراق ، بل في خصوص مورد الاجتماع - بمعنى التبعيض في الصدور والحججية - فهو غير معقول؛ لأن الكلام والمبرز الواحد إذا كان صادراً فلا وجه للتفكير في مدلوله ، بأن يسقط عن الحججية في بعض مدلوله ولا يسقط بالنسبة للبعض الآخر ، وإن لم يكن صادراً فكذلك ، فيسقط بجميع مدلوله ، لذلك فالمرجح الصدوري أو السندي لا وجه له .

نعم ، يعقل التبعيض في الجهة كما لو قال: (أكرم العالم) ، فإنه يمكن القول بأن إبقاء المدلول مطلقاً حتى بالنسبة لمورد الفاسق لم يبرر اقتضى كتمانه ، كالخوف ونحوه ، لذلك يجري المرجح الجهوي .

القول الرابع: ما يستفاد من كلام المحقق الهمданـي في حاشيته على الرسائل من التفصيل بين العاميـن من وجه اللذين يقبلان الحمل على الجهات وبين ما لا يقبل ذلك .

أمّا في الصورة الأولى : بأنّ كان كُلّ دليل ناظر لجهة غير ما ينظر لها الآخر ، ويقبل الحمل على الجهات ، فإنّ العقلاء لا يدعونهما متخالفين ، وإنّما يحملونهما على جهائهما ، وكلّ دليل يحمل على جهة ومتعلّقه ، فلا يجري الترجيح فيه ، كقوله : (أكرم كُلّ عالم) ، وقوله : (لا تكرم أي فاسق) ، فيحمل المثال الأول على أنّ العلم يقتضي الإكرام ، والثاني على أنّ الفسق يقتضي عدم الإكرام ، فلا يرون التخالف بينهما وإن تجبروا في مقام العمل والامتثال ، ولا تلزم بين التحير في مقام العمل والتعارض ، فإنه في العام والخاص مطلقاً ، لا يقولون بالتعارض بينهما مع شدّة الإحساس بالتنافي بينهما .

وأمّا في الصورة الثانية ، فيما لو لم يقبل الحمل على الجهات ، وإنّما كلا الدليلين ناظران لشيء آخر ، كقوله : (إذا خفي الأذان فقصر ، وإذا خفيت الجدران فقصر) ، حيث أنّ كليهما ناظران لما يوجب القصر ، ولا جهة خاصة لـكُلّ دليل ، فلو كان بينهما نسبة العموم من وجه صدق عليهما الحديثان المختلفان ، لذلك تجري فيهما المرجحات بمخالفة مخالفها ، وسيأتي توضيح رأيه ومناقشته .

القول الخامس : ما ذهب إليه بعض الأعاظم كما في تقريراته : من التفصيل ما لو كانت دلالة العامّين من وجه العموم ، فيدخلان في عنوان الخبرين المتعارضين ، فتجري فيهما المرجحات ، وما لو كانت دلالتهما بالإطلاق ، فلا تجري المرجحات ؛ لعدم دخولهما تحت هذا العنوان ، ووجهه : أنّ الإطلاق أمر عدمي فلا يكون حديثاً أو خبراً ، وأمّا لو اختلفا في الدلالة فكان أحدهما بالإطلاق والآخر بالعموم ، فهنا يوجد المرجح الدلالي ، كما مرّت الإشارة إليه .

هذه خلاصة الأقوال في المسألة ، والذي نراه في المسألة هو الفرق فيما لو التزمنا بأنّ ملاك الترجيح هو بناء العقلاء ، وأنّ المرجحات عقلائية ، وبين ما لو التزمنا أنّ الملاك هو التبعد بالروايات والمرجحات تعبدية .

فلو استندنا في الترجيح لبناء العقلاء ، كما هو المختار ، وأنّ الروايات مشيرة

لکبرى عقلائية ، وهي صرف الريبة الحاصلة من العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع ، وفي روایات الترجيح أشير لبعض صوارف الريبة العقلائية ، فالحق هو التفصيل بين ما لو كان العامان من وجه قabilين للتقييد في المجمع مع احتمال تقييد أحدهما بقيد أمّا واقعاً ، ولكن أسقطه الإمام علیه السلام لأحد دواعي الكتمان كالتحقیة ، أو واقعاً ظاهراً بأن كان القيد موجوداً ولكن لم ينقله الرواة غفلة ، فتجرى المرجحات ، وبين ما لو لم نتحمل التقييد على أحد الوجهين .

ففي الصورة الأولى : كما لو قال : (أكرم كلّ عالم) ، واحتمنا تقييده بالعالم ، أمّا في مقام الثبوت واقعاً ، ولكن الإمام علیه السلام كتم القيد لعدم تمكّنه من إبرازه لأحد دواعي الكتمان ، كالتحقیة ، أو أنه ذكره علیه السلام ولكن الرواوى غفل عن ذكره في مقام الإثبات ، كما هو الغالب في سقوط القيد المقترنة بالروایات ، ففي هذه الصورة تجري المرجحات بحسب بناء العقلاء ؛ وذلك لأنّ هذه القضية : (أكرم كلّ عالم) تحكى عن قضيتيين : سلبية وإيجابية .

أمّا القضية الإيجابية : جعل العالم متعلق لوجوب الإكرام ، فإنّ الوجوب متعلق بالإكرام ، والإكرام متعلق بالعالم .

أمّا القضية السلبية : فهي عدم تقييد العالم بالعادل ؛ لأنّ الكلام لو كان له قيد ، ولكن الرواوى نقله مجرداً عنه ، لكان ذلك جرحاً في وثاقته ، والمفروض أنّ الرواوى الثقة ينقل الكلام بكلّ ما يشتمل عليه من قيود دخلة في الحكم بالصورة التي ألقاها المتكلّم .

وهكذا الأمر في القضية الثانية : (لاتكرم أي فاسق) يأتي نفس الكلام ، وانقسامها لقضية إيجابية وسلبية .

وفي مثل ذلك لا مانع من إجراء المرجحات حتى الصدورية ؛ لأنّ احتمال إلغاء القيد بالنسبة لخبر الأوثق أو الأفقه أو الأورع أضعف بكثير بالنسبة لخبر الأقلّ وثاقه أو فقاها أو ورعاً ، فيشمل المجمع ، ويكون له حكم الأشهر أو الأوثق ، وكذلك

تجري المرجحات الجهوية وتطبق قواعد الكتمان ، وأن الإمام الغى القيد لأحد دواعي الكتمان .

وأمّا في الصورة الثانية: كما لو علمنا إجمالاً بأنّ أحد العامّين من وجهه لم يصدر من أصله ، وهو أحد فرضي التعارض كما ذكر في المقصود الأول ، وأن التعارض قد لا يحصل من التناقض أو التضاد ، وإنما من العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع خارجاً إذا كان هذا العلم مستنداً لقضية بيّنة ، ففي هذه الصورة لا مانع من إجراء المرجح الصدوري ولكن نتيجة الترجيح سقوط الخبر من أصله لا في خصوص المجمع .

إذن فلا مانع من جريان المرجحات بجميع أقسامها أكثر من موارد العامّين من وجهه ، وهي صورة احتمال التقيد لأنّها تمثل أكثر موارد العامّين من وجهه .

انقلاب النسبة

صور التعارض بين أكثر من دليلين:

إن أحکام التعارض من الترجيح والتساقط أو التخيير أو الجمع العرفي ، لا تختص بتعارض الخبرين ، بل تشمل التعارض بين أكثر من دليلين ، كما لو كانت أخبار ثلاثة أو أكثر ، فإن كان بينهما جمع عرفي في حکومة أو تخصيص أخذ به ، والأفالترجیح أو التخيير أو التساقط وغيرها من أحکام باب التعارض .

توضیحه^(۱) : أن النسبة بين الأدلة المتعارضة أماناً متحدة أو متعددة في النسبة . ومعنى الممتدة في النسبة : بأن كانت نسبة كل خاص للعام - مثلاً - نسبة واحدة وهي نسبة العموم والخصوص المطلق ، والنسبة بين الخاصين أنفسهما التباین . ومعنى المتعددة في النسبة : كما لو كانت نسبة أحد الخاصين للعام العموم المطلق ، ونسبة الخاص الآخر للعام نسبة العموم من وجه ، حيث يخصص الخاص العام في الأول ، بينما يتعارضان في الثاني في مورد الاجتماع ، ويؤخذ بكل منها في مورد الافتراق ؛ إذ لا تعارض فيه .

وهنا لو خصصنا العام بالخاص ، ثم في مورد الاجتماع لو أخذ بالعام الآخر ، فهنا لو لم يبق للعام المخصص بالخاص الأول أي فرد ، فربما يقال بتقدیم هذا العام في مورد الاجتماع ؛ لأن مورد الاجتماع للعام ليس له أي فرد ، وإنما أفراده

(۱) متهى الدرایة : ۸ : ۲۶۶ .

مختصة بمورد الافتراق ، فإذا قدمنا العام الثاني يسقط العام الأول ، ويكون لغواً ، فهنا ربما يقال بتقديم العام في مورد الاجتماع لا العام الثاني .

إإن كانت النسبة متحدة : فأما أن تبقى النسبة على حالها مع ملاحظة بعضها مع بعضها الآخر ، كما لو خصصنا العام بأحد الخواصين ، وبعد التخصيص تبقى نسبة مع الخواص الآخر العموم المطلق ، كما كان قبل التخصيص .

وأما أن تنقلب النسبة إلى نسبة أخرى بعد العلاج ، فلو خصصنا العام بأحد الخواصين مثلاً ، فلا تبقى نسبة العام بعد التخصيص مع الخواص الثاني نسبة العموم المطلق ، بل تنقلب إلى نسبة العموم من وجه ، وهذا هو محل الكلام .

ومثال الأول : ما إذا لم تتغير النسبة بعد العلاج ، كما إذا ورد يجب إكرام الأمراء ويحرم إكرام الفساق ، ويستحب إكرام النحويين ، فإن النسبة بين الأول وبين كل واحد من الآخرين العموم من وجه ، سواء لوحظ الأول مع أحدهما أم لم يلاحظ ، ثبوت هذه النسبة بينهما قبل لحظة مع أحدهما وبعده .

وذلك فإن نسبة أكرم الأمراء مع حرمة إكرام الفساق ، وكذلك مع استحباب إكرام النحويين العموم من وجه ، وبعد ملاحظة أكرم الأمراء مع أحدهما تكون نفس النسبة محفوظة بينهما ؛ لأن أكرم الأمراء بعد ملاحظته مع حرمة إكرام الأمراء مع أحدهما تكون نفس النسبة محفوظة بينهما ؛ لأن أكرم الأمراء بعد ملاحظته مع حرمة إكرام الفساق تكون نسبته مع استحباب إكرام النحويين نفس النسبة السابقة ؛ لأن مفاد إكرام الأمراء بعد ملاحظته مع حرمة إكرام الفساق ، هو وجوب إكرام الأمراء العدول ، ومن الواضح أن نسبته مع استحباب إكرام النحويين العموم من وجه أيضاً ، ومورد اجتماعهما الأمير العادل النحوي .

وأما حكم صورة اتحاد النسبة قبل العلاج وبعده فهو واضح ، فإنه يعامل في مورد اجتماع العامين من وجه معاملة التعارض ، من الترجيح أو التخيير أو التساقط ، وأمثالها ، وهذه الصورة خارجة عن البحث .

وأما المثال الثاني : ما إذا تغيرت النسبة بعد العلاج ، ما إذا ورد أكرم الأمراء ، ثم ورد لا تكرم فساق الأمراء ، وورد أيضاً يكره إكرام الأمراء الكوفيين ، فإن النسبة بين الأول وكل من الآخرين هي العموم المطلق ، لكن بعد تخصيصه بأحدهما تنقلب النسبة بينه وبين الآخر إلى العموم من وجهه ؛ لأن النسبة بين إكرام الأمراء العدول بعد ملاحظته مع لا تكرم فساق الأمراء وبين الأمراء الكوفيين ، هي العموم من وجهه ، لاجتماعهما في الأمير الكوفي العادل ، وافتراقهما في الأمير غير الكوفي ، وفي الأمير الكوفي الفاسق ، فعلى تقدير القول بانقلاب النسبة تلاحظ النسبة الحادثة الجديدة دون النسبة السابقة .

ففي مورد الاجتماع وهو في المثال : الأمير الكوفي غير الفاسق ، يقدم الراجح من الدليلين ، وهما العام المخصوص والخاص الآخر ، على الآخر ، إن كان هناك راجح ، وإلا فالتخير بينهما أو التساقط أو غيره من أحكام التعارض .

وعلى تقدير عدم القول بانقلاب النسبة يخصص العام بكل من الخاصين مع غض النظر عن الخاص الآخر إن أمكن إخراجهما عن العام وتخصيصهما للعام ، كما لو بقي للعام بعد إخراجهما عنه وتخصيص العام بهما ، مورد وأفراد غير مورد الخاصين ، كالمثال المذكور ، فإنه بعد إخراج فساق الأمراء والأمراء الكوفيين عن العام ، وهو وجوب إكرام الأمراء ، يبقى للعام مورد وأفراد أخرى غير أفراد الخاصين ، وهو مورد الأمراء العدول غير الكوفيين .

وإن لم يمكن إخراجهما عن العام ؛ وذلك بأن لا يبقى للعام بعد تخصيصه بهما أفراد ومورد ، وإنما الخاصان يستويان ويشملان جميع أفراد العام ، فإذا خصص بهما لم يبق للعام مورد وأفراد ، كما إذا ورد أكرم الأمراء ، ولا تكرم فساق الأمراء ، ويستحب إكرام عدول الأمراء ، فإنه لا يمكن تخصيص العام بكليهما لعدم بقاء مورد للعام بعد التخصيص بهما ، فيقع التعارض بين العام وكلا الخاصين ، ويجري عليهمَا كالمتبادرين ، كما سنتذكره .

وقد ينعكس الأمر فتقلب نسبة العموم من وجهه إلى العموم المطلق ، كما إذا ورد أكرم الأمراء ، ولا تكرم الفساق ، ويكره إكرام الأمراء الفساق ، فإن النسبة بين الأول والثاني العموم من وجهه ، وبين الثاني والثالث العموم المطلق ، كما هو واضح ، فإذا خصص الثاني بالثالث صار مفاده حرمة إكرام الفساق الأمراء ، فإنه يكره إكرامهم ، انقلبت نسبة الأخرين من وجهه بين أكرم الأمراء ولا تكرم الفساق ، إلى الأخرين المطلق ؛ لأن مفадهم حيثـلـ وجوب إكرام الأمراء إلا فساقهم .

وقد تنقلب نسبة العام والخاص مطلقاً إلى التباين ، كما إذا ورد أكرم الأمراء ولا تكرم فساق الأمراء ، ويستحب إكرام عدول الأمراء ، فإن النسبة بين العام وكل من الخاصين العموم المطلق ، كما هو واضح ، إلا أن تخصيصه بالخاص الأول ، وصيغة مفاده بعد التخصيص وجوب إكرام الأمراء العدول أو وجوب انقلاب النسبة إلى التباين ، لمباينة هذا المفاد مع استحباب إكرام الأمراء العدول .

إذن قد يتحقق التعارض بين أكثر من دليلين ، كما لو كانت الأدلة ثلاثة متعارضة ، فهل يلاحظ التعارض فيما بينهما ابتداءً ، أو أنه لا بد من ملاحظة دليلين منها فحسب ، وعلاج التعارض بينهما ، حيث تلاحظ النسبة بينهما .

إن كانت نسبة العام والخاص مثلاً فيخصوص العام بالخاص ، وبعد ذلك تلاحظ النسبة بين أحدهما بعد العلاج وهو العام المخصوص والدليل الثالث المعارض له ، فقد تنقلب النسبة من العموم من وجهه إلى العموم المطلق ، وبالعكس ، بأن كانت النسبة بين أحد الدليلين والثالث العموم من وجهه قبل العلاج ، فتنقلب إلى نسبة العموم المطلق أو العكس بعده ، ويؤثر ذلك في إمكان تخصيص أحدهما بالأخر ، وفي بحث انقلاب النسبة آراء :

١ - ذهب البعض إلى عدم انقلاب النسبة مطلقاً ، وذهب إلى هذا الرأي الشيخ وصاحب الكفاية والمحقق العراقي والمحقق الإصفهاني بندر ، وهو المشهور ، وإنما يلاحظ التعارض بين الأدلة الثلاثة فيما بينها ابتداءً ومتقدمة . وكذلك ذهب

إليه بعض الأعلام .

واستدلّ له : بأنّه لا وجه لترجيح وسبق ملاحظة أحد الدليلين كأحد الخاصين مع الآخر ، أي (العام) على الثالث أي (الخاص) الثاني .

٢ - ولكن ذهب البعض الآخر أمثال الشيخ النراقي وتبعه المحقق النائيني والسيد الخوئي تقدّم لانقلاب النسبة في بعض الصور ، فالمدار على النسبة الحادثة لا على النسبة السابقة .

ويتمثل الانقلاب النسبة في بعض صوره كما لو ورد عام ، ثم ورد مخصوصان بينهما نسبة العموم المطلق ، بأن كان أحدهما أخص من الآخر ، كما لو قال أكرم العلماء ، ثم قال : لا تكرم العالم العاصي لله سبحانه ، وقال أيضاً : لا تكرم العالم المرتكب للصغار .

فهنا ذكر القائل بانقلاب النسبة ، بأنّه يجب تخصيص العام أكرم العلماء بالأخص أو لاً أي لا تكرم العالم المرتكب للصغار ؛ لأنّه أخص من الخاص الأول ، ثم بعد ذلك تلاحظ النسبة بين العام المخصوص أكرم العلماء غير المرتكب للكبائر مع الخاص الأول وهو لا تكرم العالم العاصي لله سبحانه ، والنسبة بينهما هي العموم من وجه ، فانقلبت النسبة بين العام قبل التخصيص مع الخاص الأول ، من العموم المطلق إلى العموم من وجه .

بينما ذهب البعض في مثل هذا المثال إلى عدم انقلاب النسبة ؛ وذلك بأن يخصوص العام بكل الخاصين ابتداءً ، فكلّ خاص يخصوص العام .

نعم ، لو لزم من تخصيص العام بالخاصين كلّيهما عدم بقاء فرد للعام ، أو تخصيص الأكثر المستهجن ، فتكون النسبة بين العام من جهة والخاصين من جهة أخرى نسبة التباين ، فيلاحظ الترجيح أو التخيير بينهما ، فإن قدمنا ورجحنا الخاصين ، فلا مجال للعمل بالعام ، ويسقط عن الحجّية .

وإن قدم العام فلا يطرح كلاًّا الخاضعين ، وإنما يقدم أحد الخاضعين ليخصص العام دون الآخر ، وتقديم أحد الخاضعين ، أما لأجل الترجيح لو كان أحدهما يملك المرجح أو التخيير .

ومن صور انقلاب النسبة : لو ورد عامان : (يجب إكرام الفقراء) و : (لا يجب إكرام الفقراء) ، والنسبة بينهما التبادل ، فيتعارضان ، وورد دليل ثالث أخص من الأول : (لا يجب إكرام الفقراء الفساق) وهو ليس أخص من الثاني ؛ لأنَّه موافق له في الحكم بعدم الوجوب ، فهو يخصص الدليل الأول جزماً ، ويصبح مضمون الدليل الأول : (يجب إكرام خصوص الفقراء العدول) ، فهل تلاحظ النسبة بين العامين قبل ملاحظة تخصيص العام الأول بالدليل الثالث ، أو تلاحظ بعد تخصيصه ، فإن لاحظنا النسبة قبل تخصيصه كانت النسبة التبادل ، كما ذكرنا .

بينما لو لاحظنا النسبة بعد التخصيص كان النسبة العموم والخصوص المطلقاً؛ وذلك لأنَّ العام الأول بعد تخصيصه بالدليل الثالث يكون هكذا : (يجب إكرام الفقراء العدول) ، ونسبة هذا الدليل للعام الثاني : (لا يجب إكرام الفقراء) هي نسبة الأخص المطلق إلى الأعم .

الدليل على القولين : ودليل القولين في المسألة : أي القول بانقلاب النسبة ، والقول بعدهما هو : أنَّ التعارض يقع بين الظاهرات أو الحجاج ؟

فإن قلنا : إنَّ المدار في ملاحظة النسبة بين الدليلين بالمقدار الذي يكون الدليل حجة فيه ، فيكون المدار ملاحظة النسبة بين انقلابهما ، وبعد تخصيص العام الأول بالخاص بالثالث ، وعلى هذا الرأي يكون المختار انقلاب النسبة ، وذهب إلى هذا الرأي المحقق النائي والسيد الخوئي بنينا .

وأما لو قلنا إنَّ المدار على ملاحظة النسبة بين الظاهرتين بما هما ظهوران فيكون المدار ملاحظة النسبة قبل انقلابهما وقبل تخصيص العام الأول بالثالث ، لتبقي

النسبة بين العامين نسبة التباین والمعارضة ، وعلى هذا الرأي لا نقول بانقلاب النسبة .

فهنا القائل بانقلاب النسبة يخصّص العام الأول بالأخصّ الثالث ابتداءً ، فيصبح مضمون الدليل الأول (يجب إكرام خصوص الفقراء العدول) وبعد التخصيص تلاحظ نسبة العام المخصص مع العام الثاني تقلب النسبة بينهما من التباین إلى العموم المطلق ؛ لأنّه أخصّ مطلقاً من العام الثاني .

وأما المنكرا لانقلاب النسبة : فالنسبة التباین ، ويتعارضان ، ونجري قواعد التعارض بينهما وعلاجهما ، وبعد العلاج يلاحظ النتيجة مع الخاص الآخر .

ذهب الشيخ وصاحب الكفاية ، وتبعهما أمثال السيد السيستاني والسيد الروحاني والسيد الصدر ، ونقل عن الشيخ الوحد الخراساني وجماعة لعدم انقلاب النسبة . بينما ذهب الشيخ النراقي وتبعه المحقق النائيني والسيد الخوئي وجماعة إلى القول بانقلاب النسبة .

وخلاصة دليل الشيخ وصاحب الكفاية : أنّ التعارض إنّما يكون بين (ظهورات الأدلة) فلا مبرر لانقلاب النسبة ؛ لأنّ الخاص المفصل أو القرينة المفصلة - كما ثبت في محله - لا يجب سقوط ظهور الدليل العام ، وإنّما يجب سقوطه عن الحجّية ، ويبقى الدليل على ظهوره حتّى بعد التخصيص ، فقد انعقد ظهوره مع صدوره ، ولا يتقلب عمّا وقع عليه ، فإذا بقي الظهور فهو باقٍ على معارضته لظهور الآخر لذلك لا تقلب النسبة بين الظهورات بما كانت عليها حتّى بعد التخصيص ، وإنّما الخاص المفصل أو يجب تضييق حجّيته وهدم عموم حجّيته ، إلا أنه أو يجب تضييق ظهوره الشمولي وهدمه فيبقى على ظهوره العمومي ، فيعارض الآخر . فعلى هذا الرأي يكون التعارض بين الظهورين لا بين الحجّتين .

كما أنّ خلاصة رأي المحقق النائيني والسيد الخوئي ^{فيهذا} : فقد ذهبا لانقلاب

النسبة ؛ لأنّ المعارضة إنما تكون بين الحجتين ، ولا معارضة بين الحاجة واللاحجة ، فلا بدّ أن يكون كُل دليل حجّة في نفسه كاشف عن المراد الجدي ، مع قطع النظر عن الدليل المعارض له ، وإلا كان من معارضة الحاجة باللاحجة ، فإذا ورد عامان متعارضان وورد مخصوص لأحدهما ، مثاله : (أكرم الفقراء) عام معارض (لاتكرم الفقراء) وورد خاص للعام الأول (لا يجب إكرام الفقراء الفساق) ، فكانت حجّة (أكرم الفقراء) في انقلاب نسبة خصوص (الفقراء العدول) ، وليس لها حجّة لعلوم الفقراء ، وبمقدار حجّته المضيقية يعارض العام الآخر ، ونسبتها له نسبة العلوم والخصوص مطلقاً لا التباين ، فلا يكون هذا العام الذي له مخصوص حجّة في العموم ، مع قطع النظر عن العام المعارض وإنما هو حجّة في غير حصة الخاص ، فإنه مع كون الخاص منفصلاً فيتعرض لحجّة العام لا لظهوره ، فمقدار دائرة حجّة العام هو في غير حصة الخاص ، كما في المثال ، فإنّ مقدار دائرة حجّة العام هي (الفقراء العدول) لا جميع الفقراء ، ونسبة هذا المقدار مع العام الآخر نسبة العلوم المطلق ، فتنقلب النسبة ، فليست المعارضة بين مجرد الظاهرات ، بل الظاهرات الحاجة ، فتنقلب النسبة بين العام الأول بعد التخصيص والعام المعارض من التباين للعلوم المطلق في دائرة الحاجة لا في دائرة الظهور ؛ لأنّ النسبة بين الظاهرتين التباين .

وروح كلام القاتلين بعدم انقلاب النسبة يرجع إلى كلام الشيخ وصاحب الكفاية وأن التعارض بين الظاهرات لا الحرج .

توضيحه: أنه لو كان لنا عامان: (أكرم الفقراء)، و(لاتكرم الفقراء)، فإنه يخصصه فيصبح (أكرم الفقراء العدول)، فمقدار حجتيه هو (الفقراء العدول)، ونسبة للعام الثاني نسبة الخاص للعام مطلقاً، فعلى رأي المحقق النائيني والسيد الخوئي ^{يشير} أن التعارض بين الحجتين لا بين الحاجة واللاحجة، ومقدار حجية العام الأول هو «الفقراء العدول» لا مطلق الفقراء.

ولكن عند السيد الروحاني والسيد الصدر وبعض الأعلام ، والشيخ العراقي والإصفهاني ، أنَّ ملاك التخصيص بالأظهرية والقرينة العرفية للخاص ، والمحقق الثانيي والسيد الخوئي لعلهما غفلَا عن نكتة علمية هم أنسوها ، وأنَّ الخاص المنفصل يتعرض (لحجَّة) العام لا (لظهوره) فهو باقٍ على ظهوره في العموم ، وإنما تضييق حجَّته ، فإذا كان العام الأول باقياً على ظهوره العمومي ولم يتضيق ظهوره العمومي ، فكيف يمكنه أن يخصّص العام الآخر المبادر له ؟ أمَّا الخاص المنفصل ، فلأنَّه يملك ظهوراً في التخصيص فيما يمكنه أن يخصّص العام المنفصل عنه ؛ لأنَّ لهذا الخاص ظهوراً في التخصيص وله أظهرية على العام وقرينية عرفية وتمرّز في العناية في الحصة .

إذن فما تضييق حجَّته لا يمكنه التخصيص ؛ لأنَّ ظهوره لم يتضيق ، وإنما تضييق حجَّته ، أيَّ هو خاصٌ في حجَّته ، وما هو كذلك لا يخصّص العام وإنما الذي يخصّص العام ما كان خاصاً في ظهوره لا في حجَّته فحسب .

نعم ، إلَّا أنْ نقول : بأنَّ الخاص ، سواء كان في ظهوره خاصاً أو في حجَّته ، والمهم تضييقه بالنسبة للعام الآخر ، هذا يكفي في تخصيص العام الآخر ، فحينئذ لا بد من القول بانقلاب النسبة ؛ لأنَّ العام الأول قهراً لا يراد جدًا بعموميته وإنما المراد الجدي أو حجَّته خصوص دائرة غير الخاص المنفصل .

وأشكُّ على هذا الدليل كما في المتنقى ، والظاهر اختيار بعض الأعلام له : «أنَّ التعارض على اختلاف الحجَّتين ، ولكنَّ المراد من الحجَّة أو الخبر المعتبر في نفسه الذي يشتمل على شروط الحجَّة ، وليس موضوع التعارض الحجَّة الفعلية ، وما كان حجَّة فعلاً بعد علاج التعارض ، ولا شكَّ أنَّ كُلَّ خبر هو في نفسه حجَّة مشتمل على شروط الحجَّة ، فينعقد التعارض بينهما ، فالعارض بين الحجَّتين قبل علاج التعارض ، ولا يشكَّ أنَّ كُلَّ عام هو حجَّة قبل التخصيص بالثالث ؛ لأنَّه خبر ثقة أو موثوق به ، إلَّا لو قلنا إنَّ التعارض بين الحجَّتين الفعليتين وبعد علاج

التعارض بالجمع العرفي أو الترجيح أو التخيير ، فلا يبقى مورد للتعارض ؛ لأنّه سوف يزول التعارض بعد العلاج كما لو بقي خبر واحد هو ، أو لا يبقى شيء للتساقط .
فليس التعارض بين الظاهرات بمجردتها وإن لم تكن حجّة .

ويضاف لذلك سيرة العلماء ، قديماً وحديثاً ، على عدم انقلاب النسبة وإجراء قواعد التعارض بين الأدلة المتعارضة ، فيخصوصون العام بكلّا الخاصين في عرض واحد ، ولعلّ نظرية انقلاب النسبة حادثة جديدة لم يكن لها وجود في فهم العلماء وبحوثهم ، ولعلّ ذلك دليل عدم عرفية انقلاب النسبة وعقلائيته ؛ إذ لو كان عرفيّاً عقلائيّاً لعمل به العلماء قديماً وحديثاً ؛ لأنّهم لا شكّ من العرفة أو العقلاة وكتابهم ، فعدم عملهم دليل على عدم عرفيتهم وعقلائيتهم .

أدلة المنكرين لانقلاب النسبة

وتتلخّص في دليلين :

الدليل الأول: أنّ العام المخصص بالخاص المنفصل ليس كالخاص المستقلّ أو العام المتصل بالخاص في الظهور والقرينة العرفية على العام .

الدليل الثاني: أنّ التعارض إنّما يكون بين الحجّتين اللواليتين ، أيّ الحجّة لولا التعارض ، لا بين الحجّتين الفعليتين الحاصلة بعد التعارض وعلاجه .

ففيه : إن أريد الحجّية الفعلية فهي في طول التعارض والعلاج ؛ إذ لا معنى لفرض الحجّية الفعلية لكلا الظهورين ؛ لأنّهما مركز المعارض ، وإن أريد الحجّة الشائنية الافتراضية ، فإنّها لا تتضيق بالتخصيص ؛ لأنّ الظهور يبقى على ما كان من قابلية للحجّيّة لولا المعارض الأقوى .

ولو تنزلنا عن ذلك فلا تترتب آثار انقلاب النسبة ، وتقدم العام المخصص على العام المعارض له ؛ لأنّ تقدم الخاص على العام باعتبار أقوائية أدله وظهوره الخاص من العام ، وبورود الخاص لا تتضيق دائرة دلالة العام بحيث تقتصر

على الباقي الذي هو موضع التنافي ، بل هو على ظهوره العمومي ، كما هو الفرض ، وإنما تضيق دائرة الحجية ، فالباقي مدلوّل للعام في ضمن دلالته على العموم ، فلا يكون العام المخصوص أقوى ظهوراً في الباقي من العام الآخر ؛ لأنّ كلاً منها يدلّ عليه ضمناً بلحاظ دلالته على العموم ، وإن كان أحدهما أضيق دائرة في مقام الحجية من الآخر ، إلا أنه لا يجدي في التقدّم^(١) .

وأمّا كلام بعض الأعلام ، فذكر أنّ البحث عن انقلاب النسبة ينحصر في هذا الموضوع ، هل العام المخصوص كالخاص في تقدّمه على العام المعارض له ؟

ذهب الشيخ والمحقّق النائيني والسيد الخوئي لذلك ، وعبروا عنه بـ(انقلاب النسبة) ، وكذلك ذهب إلى الكفاية ، بينما نفي كونه كالخاص المتحقّق الإصفهاني والمتحقّق العراقي ، ولا يقدّم العام المخصوص على العام المعارض له ، بل يتعارض معه . وفي رأيهم أنّ العام المخصوص لا يكون بحكم الخاص من حيث قوّة ظهوره ، ولذا فإنه لا يتقدّم على معارضه بالتصنيف بل تجري قواعد التعارض فيهما ، ولا فرق في ذلك بين كون النسبة بين العامتين عموم من وجه أو تباعنا ، وهو الرأي المختار .

ويرى بعض الأعلام أنّ العام المخصوص ليس كالخاص ؛ لأنّ نكتة تقدّم الخاص قوّة ظهوره في العام لتتمكّر ظهوره في الحصة وتوزع ظهور العام ، ولكنّ ظهور العام المخصوص لا يتمركز في الحصة التي يكون حجّة فيها ، وإنما ظهوره عام ويبقى بعد التخصص بالخاص والمنفصل بما يشمل الحصة وغيرها ، وإنما استكشفنا كون المراد الجديّ وحجّيته أضيق من ظهوره من دليل خارجيّ لا من ظهوره ، والقرينة الخارجية لا توجب هدم الظهور المنعقد ، وإنما تجب تحديد حجّيته ، فالعام يبقى على شموله لحصصه وأكديّته وأفراده ظهوراً ، فنكتة

تقدّم الخاص على العام بنكتة أخصية الظهور وأقوائته.

ثم إن مورد التعارض : الحجتان اللواثيتان ما يكونان بأنفسهما حجة لولا التعارض ، ويصرح بعض الأعلام أنه لا يقبل انقلاب النسبة ، فمورد قواعد التعارض : تعارض الحجتين لواثيتين ، فموارد تعارض الحجۃ مع اللاحجه خارجة عن نطاق تلك القواعد موضوعاً .

وبیان ثانٍ : أن الدليلين المتعارضین لا يصدقان إلا حيث لا يكون في أي واحد من الحجتين نقص سوى ما يعرضه نتيجة لتعارضه مع الحجۃ الأخرى ، وعلى هذا فإن كانوا متساوین تساقطا ، وإن كان في أحدهما مرجع أخذ به وسقط الآخر ، فأصالحة التطابق يجب أن تكون جارية في كليهما لولا التعارض ، لكي يكون التعارض بينهما مستقرًا .

وذكر بعض الأعلام قبل أن نتعرّض لآراء الطرفين ، نذكر مقدمة نتعرّف بها على الموضوع ووجهة نظرنا ، وهي تشتمل على أمرين :

الأمر الأول: نشير بإيجاز ما ذكرناه في بداية بحث التعارض ، وأنه إنما يحصل لوجود علم إجمالي بمخالفة أحد الظاهرات للواقع يستند هذا العلم — بعينه والتنافي في الحقيقة بين مداليل الأدلة ويسري للأدلة بالعرض ، فهي غير متنافية بالذات وإنما لم توجد في الخارج وقد وجدت ، فالتعارض وصف للظواهر التي تتنافي مداليلها بالذات ، والمراد من الظاهر هو الكاشف النوعي ، ونتيجة التصادم عدم إمكان اتصاف الظاهرات جميعاً بالحجۃ فعلاً ، فيحصل بينهما تناف (بالتبع) في مرحلة الحجۃ ، فلا بد من ملاحظة أدلة حجۃ هذه الظاهرات ، فإن كان بينها طولية كان المقدم حجۃ فحسب دون المتأخر ، ومناشئ الطولية في الحجۃ متعددة : فمنها : ما كان بلحاظ الجمع الدلالي ، كما لو كان لأحد الظاهرين مزية في الدلالة ، كالخاص والعام ، فإن حجۃ العام بالنسبة للخاص لواثية أو تعليقية أو اقتضائية ، بخلاف الخاص .

ومنها: ما يكون بلحاظ الجمع الجهتي ، بأن كان أحدهما حجّة فعلاً بحسب موازين النشر والكتمان .

ومنها: بلحاظ المرجحات في الطوليات ، بل يتتصف أحدهما بالحجّية دون الآخر ، وإن لم يكن بينهما طولية بل كانت الأطراف جميعها في عرض واحد في الحجّية ، فلا يتتصف واحد منها بالحجّية بل تساقط . وهذا ما نتبناه .

الأمر الثاني : السرّ والهدف من ملاحظة النسب الأربع بين الأدلة المتعارضة ، وهو أحد أمرين :

الأول : في تشخيص محلّ وحدود التعارض ، فقد يكون في تمام المدلول ، كما في المتباينين ، وقد يكون في بعضه ، كالعاميين من وجه ، أو لمنافاة قواعده فيه ؛ لعدم إمكان اتصافهما معاً بالحجّية ، وفي مورد التنافي في جزء المدلول فإنّ توصيف مجموع الدليلين غير المتباينين بالتعارض إنّما يكون على نحو الواسطة في العروض .

الثاني : إنّما تلاحظ النسبة لتكون مقدمة للوصول لجمع دلالي ، فإنّ الجمع الدلالي لا مورد له في المتباينين ، وأماماً في العاميين من وجه قد تكون ملاحظة النسبة ترشد لجمع دلالي بينهما ، كما لو كان دخول المجمع في أحد العاميين موجباً لاختصاص مورد العام الآخر بالفرد النادر وهو مستهجن ، لذلك يدخل المجمع فيه ويعامل معه معاملة الخاصّ ، وكذلك لو كان إدخال المجمع في الآخر موجباً لسقوط العنوان المأخذ ذي الأول ، كما ذكرناه في قوله عليه السلام : « كُلُّ شَيْءٍ يُطِيرُ فَلَا يَأْسٌ بِبَوْلِهِ وَخَرْتِهِ »^(١) ، مع قوله عليه السلام : « اغْسِلْ ثُوبَكَ مِنْ أَبْوَالِ مَا لَا يُؤْكِلُ لَحْمَهُ »^(٢) ، فلو قلنا بدخول المجمع وهو الطائر الذي لا يحلّ أكله في عنوان « اغْسِلْ ثُوبَكَ »

(١) الكافي : ٣: ٥٨ ، الحديث .٩

(٢) الكافي : ٣: ٥٧ ، الحديث .٣

فيوجب سقوط عنوان الطائر من الخصوصية ، وذلك لو كانت دلالة أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق قدم العموم ، وهكذا في العام والخاص والمطلق ، فإنما تلاحظ النسبة لأجل التوصل لجمع دلالي وهو تقدم الخاص مطلقاً على العام ، كما هو المشهور ، وتقدمه عليه أما لأجل أنّ الخاص يعتبر قرينة على العام عند العقلاة لكونه أخصّ مضموناً منه ، أو لأنّ الخاص أقوى ظهوراً من العام لتمرّز ظهوره في الحصة بخلاف العام ، فإنّ ظهوره يتوزّع على الحصص بحدّ سواء .

وبذلك يتضح الوجه في عدم انقلاب النسبة ؛ لأنّ العام المخصوص لا يشارك الخاص في وجه تقدمه على العام ، فإنّ ظهوره لا يتمركز في الحصة التي يكون حصة فيها ، وإنما هو عام يشمل الحصة الخارجية بالتخصيص أيضاً ، وإنما استكشفنا كون المراد الجديّ أضيق منه من الخارج ، فلا تتوفر نكتة تقديم الخاص على العام لتلاحظ النسبة بين العامين بعد تخصيص العام المبني بالخاص والمخالف ما هو مقتضى فكرة انقلاب النسبة .

الظاهر أنّ مرادهم : أنّ العام المنفصل الذي أصبح خاصاً بواسطة المخصوص المنفصل بالنسبة للعام المعارض له المجرد عن التخصيص ، ليس كنسبة الخاص المنفصل بالنسبة لهذا العام المعارض بحيث يكون أظهر منه ، وكذلك ليس مثل الخاص المتصل بهذا العام المعارض ، بحيث يصلح للتخصيصه ويكون قرينة عرقية عليه ، ويكون أقوى ظهوراً ؛ لأنّ العام الأول كان في ظهوره عاماً ويبقى ظهوره الخاص وإنما أصبح خاصاً بواسطة خاص منفصل ، فتضمنت حججته لا ظهوره ، وليس العام المخصوص بالنسبة للعام الآخر قرينة عرقية كالخاص المنفصل أو المتصل به ، ولا أقوى ظهور ولا تمرّز العناية .

ولكن ربّما يشكل عليهم : ما الفرق بين هذا الخاص أي العام المخصوص وبين الخاص المنفصل ، فكيف قالوا بالخاص المنفصل بالجمع العرفي وعدم التعارض مع عامة ، ولا يقولون بذلك في هذا العام المخصوص الذي هو بمنزلة الخاص

المنزل ، بالجمع العرفي وعدم التعارض ، فلماذا جعلوا الخاص المنفصل قرينة عرفية ، وأنه لا يتعارض مع عامه ، وأمّا في هذا العام المخصوص قالوا ببقاء التعارض بين العام المخصوص والعام الآخر بالرغم من تخصيصه بخاصه ، فما الفرق بينهما ؟ ولكن على رأيهم يجب أن نحصر التخصيص والقرينة العرفية بالخاص المنفصل فقط ، ولا يشمل الخاص المنفصل مع أنه خلاف رأيهم .

وكذلك الإشكال الثاني : وأنه التعارض بين الحجتين ، والمراد من الحجّة اللوائية قبل إجراء قواعد التعارض ، فإنه قيل هذه الحجّة اللوائية تصدق على العام المخصوص بخاص منفصل ، ويصدق على موارد الجمع العرفي ، فإنه مع الجمع العرفي يصدق على نتيجة الجمع العرفي الحجّة اللوائية ، وقبل إجراء قواعد التعارض ؛ لأنّ موارد الجمع العرفي ونتائجها حجّة عرفية ، وقبل إجراء قواعد التارض .

إذن فينحصر الرد على نظرية انقلاب النسبة بسيرة العلماء وخاصة القدماء أنّهم لا يأخذون بتعارض أكثر من دليلين بطريقة انقلاب النسبة ، ولعل هذا يكشف عن عدم عرفتها .

ويمكن توضيحه : أنّ ملاك التقديم كون الخاص أخص من العام ، وهذه الأخصية موجودة في العام المخصوص كما في الخاص المنفصل .

ولكن إذا كانت النكتة والملاك للتقديم الأظهرية ، فالعام المخصوص ليس له الأظهرية على العام المعارض له ، وليس له ظهوره من حيث الظهور في الخاص ، وإنما له حجّة مضيقه في الخصوص ، والحجّة المضيقه لا تسقط ظهوره في العموم ، كما أنه في مورد المثال الأول ، من ورود عام وخاصين ، فلا مرجح لترجمي أحد الخاصين في التخصيص على الآخر .

ويظهر من المنتقى : أنه لا يوجد كثير فرق بين انقلاب النسبة وعدمهها في نتيجتها في جمع صورها وأمثلتها .

وبعد هذا البحث الكلّي نتعرّض إلى صور المسألة في بحث انقلاب النسبة : ذهب السيد الخوئي رحمه الله تبعاً للمحقق النائيني رحمه الله إلى القول بانقلاب النسبة في بعض الصور وأنّ تصورها يكفي في التصديق بها ، وتحقيق البحث لا بدّ من ذكر مقدّمتين ذكرهما المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمه الله :

المقدّمة الأولى : أنّ لكلّ لفظ ثلاث دلالات :

الدلالة الأولى : تسمى بالدلالة التصوّرية أو الوضعيّة ، وهو انتقال الذهن وتصوّره لمعنى اللّفظ بمجرد سماع اللّفظ ، ولا تتوّقف على صدوره من المتكلّم عن إرادة وشعور ، ولو علم بعدم إرادة المتكلّم لقلّ المعنى من اللّفظ ، كما لو صدر من نائم أو يصف قرينة على إرادة غير المعنى ، كما لو قال : (رأيت أسدًا يرمي) فينتقل الذهن للحيوان المفترس قطعاً ، بل حتى لو صدر اللّفظ من غير إنسان ، كما لو صدر من اصطكاك الحجر ، ولا تتوّقف هذه الدلالة التصوّرية إلا على العلم بالوضع لذلك تختصّ بأبناء اللغة ومنظماها أنس الذهن بين اللّفظ والمعنى استوجب خطوره وتصوّره عند سماعه .

الدلالة الثانية : وتسمى بالدلالة الاستعماليّة والتّفهيمية ، والدلالة التصديقية الأولى ، وهي دلالة اللّفظ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم المعنى للسامع ، وأنّه أراد استعمال اللّفظ في معناه ، وأراد تفهيمه للمخاطب ، سواء أراده جدّاً أو لا يريده جدّاً ، كما لو أراده هزاً أو خوفاً . وهذه الدلالة هي مرحلة (الظهور) ، وهذه الدلالة تتوّقف على إحراز كون المتكلّم بقصد التّفهيم ، ومع الشّك فالاصل العقليّ قائم عليها وتتوّقف على عدم قرينة متصلة على خلاف الدلالة الثانية ، وربما سمّيت بالدلالة الجديّة أو التصديقية الثانية ، بأنّ المتكلّم يريد المعنى الذي أراد تفهيمه واستعمله في المرحلة الثانية يريده جدّاً وواقعاً ، ولا بدّ من إحراز إرادته جدّاً ، وعند الشّك يتمسّك بالاصل العقليّ ، أصلّة التّطابق بين الإرادة الاستعماليّة والجديّة ، وتتوّقف على عدم قرينة متصلة أو منفصلة على الخلاف ، فإنّ القرينة

المنفصلة وإن لم تهدم الظهور والدلالة الاستعملية فلا تؤثر في الثانية ، ولكنها تهدم الإرادة الجدية وتؤثر في الدلالة الثالثة ، وهذه الدلالة هي مرحلة الحججية ، لذلك ذكروا أن القرينة المنفصلة تهدم حججية الظهور للدليل الأول ، وإن لم تهدم ظهوره.

ذكر بعض الأعلام وللقيود المتصلة باللفظ تأثيرها في سعة هذه الدلالة والظهور وضيقه ، وقد تقوم قرينة على عدم وجود هذه الدلالة كما لو صدر الكلام من نائم أو من يتذمّر على كيفية أداء اللفظ ، ويصبح تحديد المدلول بهذه الدلالة جميع القرائن المتصلة بالكلام ، سواء كانت لفظية أو غير لفظية ، فالقرائن متصلة بهذه الدلالة وتسلب ظهوره دون القرائن المنفصلة ، فإنها لا تمنع من الظهور ، بل من المراد الجدي.

فالدلالة التصديقية الثانية مشروطة بعدم وجود قرينة منفصلة على خلافها ، سواء خالفتها في تمام المدلول أو بعضه ، ومن جملة القرائن المنفصلة الخاص المنفصل ، فإنه إذا وجد مع العام فإن ظهور الكلام في العموم وإن لم يهدم ، ولكن يؤثر في الكشف عن حدود تطابق الإرادة الجدية مع الاستعملية التفهمية ، وتدل على عدم تطابقها في حصة الخاص ، وهذه الدلالة التصديقية الثانية هي الموضوع للحججية ، فوجود الخاص المنفصل كما في المقام كما يوجب تضييق العام في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية فإنه يؤثر في تضييق حججية العام باعتبار أن تلك الدلالة موضوع لها دون أن يؤثر في ظهوره.

ولا بد من ملاحظة النقاط التي تتركز عليها فكرة انقلاب النسبة ، ومدى تقييمها بعد ذكر مقدمتين :

النقطة الأولى: أن العام المخصص بالخاص أولاً ملحق بالخاص في تقديميه على العام المعارض له ، وهذه النقطة متميزة واضحة ، كما ذكره المحقق الإصفهاني ؛ لأن تخصيص العام بالخاص يبني على ثبوت العام المبني بالخاص رأساً ليخصّص بالخاص ، ولكن مع مرجوحية العام أو تساويه مع العام المعارض له

لا يتم فرض ثبوته . نعم ، إذا كان العام المبني بالخاص راجحاً فيتم ذلك ويخصّصه الخاص كما مرّ ، ولكن معه لا حاجة لانقلاب النسبة ودخول المجمع ، بل إنّ المجمع يدخل فيه لوحده ، فمثلاً إذا ورد (يستحب إكرام العلماء) و (يكره إكرام الفساق) ، فمع وجود المرجح للثاني ، فالجمع وهو العالم الفاسق يكون مشمولاً للعام الثاني ، ويختص الأول بمورد افتراقه الذي ورد فيه الخاص ، لا سيما إذا كان المرجح صدورياً لاحتمال أنّ المولى قال : (يستحب إكرام العالم العادل) ، ولكن الناقل تسامح في النقل ، وكذلك لو فرضنا تساويهما وتساقطهما ، فإنّ حجّة الدليل الأول تختصر بمورده خاصه فحسب ، فلا يبقى لقوله : (يستحب إكرام العلماء) عموم لكي يخصّصه بالدليل الخاص .

والنقطة الثانية: على تقدير القول بأنّ الخاص يخصّص عامّة فتنحصر حجّة العام بالعام غير العادل ، ولكنّ هذا بمجده لا يكفي للقول بانقلاب النسبة ، بل لا بدّ من ملاحظة السرّ في تقدّم الخاص على العام ، فإنّ كان السرّ قوّة ظهور الخاص لتمرّز الإرادة التفهيمية في خصوص الحصة ، فيكون ظهوره أقوى من ظهور العام في الحصة ، وهذا السرّ غير متحقّق في العام المخصوص ؛ لأنّ القرينة المنفصلة لا توجب هدم الظهور المنعقد للعام ، وإنّما توجب تضييق حجّته ، فالعام باقٍ على ظهوره في العموم وشموله لمخصوصه ، كما كان قبل التخصيص بإرادة تفهيمية عامّة ، وتضييق دائرة حجّته لا يوجب أخصّية الظهور .

وإنّ كان تقدّم الخاص على العام لكونه حجّة أخصّ ، فيشمل السرّ العام المخصوص لأنّه حجّة أخصّ على العام .

ولكن الظاهر وما هو منسجم مع الأذهان العرفية أنّ السرّ هو الوجه الأول ، أي أنّ تقدّم الخاص على العام بنكبة أخصّية الظهور لأقوائتيه ، كما يلاحظه بوضوح في البيانات الدوليّة ، فإنّ الأمر الواحد يختلف أهميّته إن ذكر بلفظ أو صرّح فيه بالخصوص ، وعلى هذا يجري بناء العقلاة ، فإنّ ما هو المذكور عندهم بعنوان العموم

أقل أهمية عندهم مما ذكر بنحو الخصوص .

فتقدم الخاص على العام من الواضحات ، ولكن القائل بانقلاب النسبة يرى بأن ذلك لنكتة تسري للعام المخصوص أيضاً ، ولكن لم يذكر دليلاً ويرهاناً عليه .

المقدمة الثانية: أن التعارض بين الدليلين لا يتم إلا إذا كان كلّ منها حجّة ؛ لأنّه لا تعارض بين الحجّة واللاحجّة ، فلا بدّ أن يكون الدليل في نفسه حجّة قبل المعارضة ، فإنّما يقع التعارض بين الحججتين اللولائيتين ، فالذّي هو حجّة بنفسه لولا المعارضة هو القابل ليكون طرفاً للمعارضة ، فلو حدّدت حجّة العام بالخصوص فلا يصلح أن يعارض غيره إلا في حدود ما هو حجّة فيه ، فترتب عليه قواعد التعارض .

ذكر بعض الأعلام : وبعد وضوح هاتين المقدمتين ووضوح أنّ وجود الخاص مضيق لحجّة العام ، وأنّ التعارض لا يتصرّر إلا بين الحججتين لولا المعارضة ، يتّضح القول بانقلاب النسبة ، وأنّه لا بدّ من ملاحظة العام المخصوص في حدود الباقي بعد التخصيص لا في حالة شموله الأوّل ، وبالطبع فإنّ النسبة بينه وبين العام الآخر تكون حينئذ هي العموم المطلق ، فلو قال المولى : (يستحب إكرام العلماء) و : (يكره إكرام الفساق) ، وقال : (يجب إكرام العلماء العدول) ، فالدليل الأوّل وإن كان ظاهراً في استحباب إكرام جميع العلماء لعدم اقترانه بقرينة تضيق من دائرة الدلالة التصديقية الأولى ، ولكنّه في المرحلة الثانية يختصّ بغير العدول فقط للقرينة المنفصلة أي الخاصة وعلى عدم شمول الحكم للعدول فحجّيته تختصّ بما وراء حدود التخصيص ، وهو مورد الاجتماع مع الدليل الآخر ، وإذا لاحظنا النسبة بين الدليلين الأوّلين في حدود ما هما حجّة فيه ، فالنسبة تنقلب للعموم المطلق ، وهو معنى انقلاب النسبة ، فلا يكون التعارض بينهما مستقراً ؛ لأنّه من موارد الجمع الدلالي ، ولا يمكن الأخذ بالدليل الأوّل لكنّ مدلوله طرفاً للمعارضة لتكون النسبة العموم من وجهه بعد ثبوت عدم حجّيته في مورد الافتراق ولا تعارض بين

الحجّة واللاحجّة ، وإنّما التعارض بين الحجّتين اللوائتین ، فلا بدّ من ملاحظة المعارضة بين الدليلين في حدود ما هو حجّة فيه .

وبعد وضوح النقطتين نذكر مدى دلالة المقدّمتين عليهما :

أمّا المقدّمة الأولى : فهي بحسب الظاهر مهمّة ؛ لأنّها تخلص بكلّ واحدة ، وأنّ الدلالة التصديقية الثانية تتحدّد بالقرينة المنفصلة ، ولكنّ الملاحظ أنّ تحديدها وزوالها لا ينحصر بورود القرينة المنفصلة أو الخاصّ المنفصل ، وهو أساس انقلاب النسبة ، بل إنّ وجود العامّ المساوي أو الأرجح أيضًا يمنعان منها أو يورث الشكّ فيها ، ومعه فلا يبقى عموم أساساً ليخصّص بالخاصّ المنفصل لتنقلب النسبة من العامّ من وجه للعموم المطلق ، وبما أنّ العامّ الأول المبتدىء بخاصّ في مورد اقتراه مبتدىء أيضًا بعامّ معارض له في المجمع ، وهو أمّا مساوٍ أو أرجح منه ، فلا يحرّز عمومه ليخصّص بالخاصّ ، وما الفرق بين الخاصّ المعارض وغيره من عمومات أخرى مما يقدم عليه أو يساويه فيتساقطان في المجمع ، وما هو الدليل على تقديم الخاصّ المنفصل على القرائن الأخرى كالعامّ المعارض ، فالمقدّمة الأولى لم تبيّن وجه الطولية والتقديم للخاصّ على العامّ المعارض ، فلماذا قدم الخاصّ ، وكلّ منهما يزيل أصلّة التطابق . نعم ، لو أمكن القول أنّ القرينة المنفصلة كالخاصّ المنفصل تزييل التصديقية الثانية للعامّ ، دون العامّ المعارض لأنّها حجّ متعدّدة لصحّ ما ذكر ، ولكن لا يمكن الالتزام به ، فأمّا من جملة المرجحات مخالفـة العامّة وهي توجّب حمل الموافق على التقيّة ومعناه رفع أصلّة الجهة أو الجدّ .

أمّا المقدّمة الثانية وأنّ اللاحجّة لا يعارض الحجّة ، والعامّ بعد تخصيصه لا يكون حجّة في العموم ليعارض العامّ الآخر فيها : أنّ مركز التنافي بين العامتين من وجه هو (خصوص المجمع) ، وكما أنّ العامّ غير المخصص حجّة فيه ، كذلك العامّ المخصص ، والخاصّ إنّما يخصّصه في مورد الانفصال فحسب ، وأمّا موضوع

معارضته مع العام الآخر وهو المجمع فلم يرد له معارض ليسقط بمحاجة عن الحججية . إذن فكل واحد من العامتين حجج في المجمع لو لا المعارضة ، فيكون من معارضة الحجج مع الحجج .

ودعوى ابتناء التعارض على كون طرف المعارض حجج في تمام مدلوليهما حتى فيما هو خارج عن حدود المعارضه فعلى مدعيها ، فإن التعارض منوط بمطلق الظاهورين القابلين للمعارضه .

ومن خلال ضم المقدمة الثانية للمقدمة الأولى يستنتج القول بانقلاب النسبة ، فلو ورد عام ، ثم ورد مخصوص له ، ثم ورد عام معارض للعام الأول ، فإن العام الأول لا يكون حجج ، إلا في غير حصة الخاص ، فالعام الثاني لا يعارض نفس العام ، وإنما يعارض العام بعد تخصيصه بالخاص لتحدد دائرة حججته ، ومن هنا ذكر السيد الخوئي تبعاً للمحقق النائيني ، (فالصدق بانقلاب النسبة لا يحتاج إلى أزيد من تصوّره) .

ولكن أشكال المنكرون لانقلاب النسبة على هذا الاستدلال بما ذكرناه في مقدمة البحث ، وبما أن التعارض بين أكثر من دليلين كثير في الفقه ، فلا بد من استعراض صوره وأنواعه .

(النوع الأول) : إذا ورد عام ، ثم ورد مخصوصان له ، ونسبة العام مع المخصوص العموم المطلق ، ولكن النسبة بين المخصوصين نفسها على ثلاثة صور :

الصورة الأولى : أن تكون النسبة التباين بين المخصوصين ، كما في قوله تعالى : « وَحَرَمَ الرِّبَا »^(١) ، ووردت مخصوصات له « لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رِبًا »^(٢)

(١) البقرة : ٢ : ٢٧٥

(٢) وسائل الشيعة : ١٨ : ١٣٥ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ١ .

و « ولا ربا بين الزوج وزوجته ». .

الصورة الثانية: النسبة بين المخصوصين العموم من وجهه ، كما لو قال في العام: (أكرم العلماء) ، وورد خاص (لا تكرم العالم الفاسق) ، وخاص آخر (لا تكرم العالم الشاعر) .

الصورة الثالثة: النسبة بين المخصوصين العموم المطلق ، كما لو ورد عام (أكرم العلماء) ، ثم ورد (لا تكرم العالم العاصي لله سبحانه) ، وورد (لا تركم العالم المرتكب للكبائر) .

وفي هذه الصور الثلاثة ذهب السيد الخوئي لعدم انقلاب النسبة.

وأما بين الصور الثلاث تفصيلاً :

الصورة الأولى: النسبة بين العام والمخصوصين العموم المطلق ، والنسبة بين المخصوصين التباين ، فالظاهر ذهاب الأكثر إلى تخصيص العام بكل الخاصين عرضياً وابتداءاً ولا يخصص العام بأحد الخاصين أولاً ، ثم نلاحظ العام المخصوص مع الخاص الآخر؛ وذلك لأن النسبة بين العام والخاص الآخر هي العموم المطلق ، سواء خصصناها بأحد الخاصين أو لا ، فلا تنقلب النسبة لنسبة أخرى ، فتخصص **﴿لَوْحَرَمَ الرَّبِّ﴾^(١)** بكل المخصوصين .

نعم ، لو لزم من تخصيص العام بها أن يبقى العام بلا مورد ، أو تبقى أفراد قليلة جداً بحيث يلزم تخصيص الأكثر المستهجن ، فهنا لا يمكن الالتزام بتخصيص العام بكل من المخصوصين ، بل يحصل التعارض بين العام والمخصوصين ؛ وذلك لأننا نعلم بكذب أحد هذه الأدلة الثلاثة إجمالاً ، فلا بدّ من الرجوع للمرجحات ، وله ستة صور :

- ١ - أن يكون العام راجحاً على كلا الخاصين .
 - ٢ - أن يكون العام مرجحاً بالنسبة لكليهما .
 - ٣ - أن يكون مساوياً لكليهما .
 - ٤ - أن يكون راجحاً على أحد الخاصين ومساوياً للآخر .
 - ٥ - أن يكون مرجحاً لأحدهما ، ومساوياً للآخر .
 - ٦ - أن يكون راجحاً على أحدهما ومرجحاً للآخر .
- فإذا كان العام مرجحاً بالنسبة لكلا الخاصين ، فلا إشكال في طرمه والعمل بالخاصين .

وأما إذا كان راجحاً على كليهما ، فالمعروف طرح الخاصين كليهما ؛ لأن التعارض إنما هو بين العام ومجموع الخاصين ، وبما أن العام أرجح من كليهما وجب طرحهما والأخذ بالعام .

ولكن السيد الخوئي يذهب إلى أن طرح كلا الخاصين غير صحيح ، وإنما يطرح أحدهما فحسب ؛ وذلك لأن التعارض إنما هو بين الأدلة الثلاثة ، لا بين العام ومجموع الخاصين ؛ لأن سبب ونكتة المعارضة والذى أوجب الاستهجان هو برتفاع بطرح أحد الخاصين ، ولا يتوقف على طرح كلا الخاصين ؛ إذ لو خصصنا العام بأحد الخاصين يبقى للعام أفراد وموارد كثيرة أيضاً ؛ وذلك لأن المعارضة بينها ترتفع وتزول بطرح أحد الثلاثة ، ولا يتوقف رفعها على طرح كلا الخاصين ، فما يعلمه إجمالاً هو كذب أحدهما ؛ لأن صدور العام وحده ممكن وصدوره مع أحد المخصوصين ممكناً ، وتصدور الخاصين بدون العام أيضاً ممكناً ، وإنما تنشأ المعارضة من صدور العام وكلا المخصوصين ، فكل اثنين من هذه الأدلة الثلاث يعارض الثالث ، فلا بد من طرح واحد فيها وبه ترتفع المعارضة .

إذن ففي هذه الصورة لا مرجع لتقديم أحد الخاصين على الآخر في تخصيص

العام ، مع عدم انقلاب النسبة بهذا التخصيص كما قلنا .

وبعبارة أخرى : أن المعارضة ثلاثة لا ثنائية كما في تعبير بعض الأعلام .

وأما إذا كان العام راجحاً على أحد الخاصين ومساوياً للآخر ، لزم الأخذ بالعام والخاص المساوي ، وطرح الخاص المرجوح ، وظهر وجيه مما ذكرناه في القسم الأول .

وذكر بعض الأعلام : إذا ورد عام وخاصان يستوعبان جميع أفراد العام أو أكثرها ، بحيث لو أريد تخصيصه بهما لزم تخصص الأكثر المستهجن ، وأما إذا خصّص بأحدهما فلا يلزم ، والمسالك ثلاثة :

السلوك الأول: وقوع التعارض بين الأدلة الثلاثة جمِيعاً ، فالمعارضة ثلاثة الأطراف ، وذلك لوجود ملاك المعارضية فيها جمِيعاً لعلمنا إجمالاً بأنَّ ظاهر أحد هما غير مراد قطعاً ؛ لأنَّ نتيجة الأخذ بالثلاث الالتزام بتصور حكمين متضادين من المولى ، وذكرنا أنَّ ضابط التعارض هو العلم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين أو الظواهر للواقع استناداً لقضية بينه عقلية أو عقلانية أو شرعية ، وهذا السلوك هو المختار في هذه الصورة ، ولعلَّ هذا هو رأي السيد الخوئي ت كما وضَّحناه .

السلوك الثاني: ما يظهر من جملة من الأعلام أن يقع التعارض بين العام ومجموع الخاصين ، فالمعارضة ثنائية الأطراف ، فنلاحظ العام من طرف ومجموع الخاصين من طرف آخر ؛ لأنَّ الخاص لو كان وحده لقدم على العام ، ولكنَّه مع الخاص الآخر يشكل وحدة مجموعية تكون نسبته مع العام التباین ، ولا بد من العلاج لأنَّنا نعلم إجمالاً أنَّما عدم إرادة ظاهر العام أو ظاهر الخاصين ، فإنَّ وجد ما يوجب صرف الريبة من العام للخاصين أخذ به ، وتقع المعارضية ثنائية بين الخاصين للعلم الإجمالي بعدم إرادة ظاهر أحدهما ، فإنَّ وجد مرجح لأحدهما أخذ به ، وإنَّما تساقطاً ، وإنَّما عام راجح على أحد الخاصين المعارضين ولكنَّه مرجوح

بالنسبة للخاصّ الآخر ، فيما أنّ المعارضه بينه وبين مجموع الخاصّين ، فإنّ العام وإن كان مرجوحاً لأحدّهما ولكنه راجح للأخر ، فيتکافأ العام مع المجموع بعد الكسر والانكسار والتّيجة التّساقط .

وأمّا على الاحتمال الأول فيؤخذ بالعام الراجح والخاصّ الأرجح ، ويطرح الخاصّ المرجوح في هذه الصورة ، ويظهر هذا المسلك من جماعة كالشيخ وصاحب الكفاية والمحقّقون : الإصفهاني والعرافي والحائري والنائني .

وعلى هذا الاحتمال يكون تعارض بالذات بين العام والخاصّين معاً ، وتعارض بالعرض بين الخاصّين على تقدير الأخذ بالعام .

وعلى المسلك الأول بما أنه يوجد ملاك المعارضه بين الجميع ، فإنّ وجد ما يوجب صرف الريبه إلى أحد الأطراف تعين طرمه والأخذ بما صرفت عنه الريبه .
وأمّا على المسلك الثاني : فهو ينشأ أنّ العام لا يخالف كلاً من الخاصّين على انفراده ، وإنّما يخالف مجموعهما ، ويكونان كدليل واحد بحسب تعديل القوى في وحدة مجموعية ، ويتكافأ مع العام بعد التعديل ، ولا بدّ من ملاحظة التّرجيح بين العام ومجموع الخاصّين ، فان رجح العام عليهما تعين الأخذ به ، وإنّ كان راجحاً لأحدّهما مرجوحاً للأخر يتعامل معهما معاملة المتساوين لأنّ المركب من المرجوح والراجح مساوٍ للأخر حسب تعديل القوى بقانون الكسر والانكسار .

ويلاحظ عليه :

١ - أنّ التّعارض إنّما يكون بين الأدلة ، وهي متعدّدة ، وأمّا عنوان مجموع الخاصّين فليس دليلاً خارجيّاً ليكون طرفاً للمعارضه ، فهذه الوحدة ليست حقيقة ، وإنّما اعتبارية انتزعت من هذا الخاصّ وذلك ، فالموارد خارجاً كلّ واحد من الخاصّين لا المجموع بما هو مجموع ، وقد فرض العلم إجمالاً بمخالفة أحد هذه الظّهورات الثلاثة للواقع ، فيتعين وقوع التّعارض بين الأدلة الثلاثة .

٢ - أن لازم هذا المسلك ملاحظة الترجيح بين مجموع الخاضعين بعد التعديل مع العام ، مع أنّ الحاكم بالترجح في باب التعارض هو العرف ، فإنّ تعديل القوى وموازنتها ، وملاحظة نسبتها مع العام ، وأنهما من المتساوين ، ليس له وضوح عند العرف ، مع أنّ أدلة المرجحات إنما تكون للطرف بنظر العرف ، وهو إنما يقضى بملاحظة المرجحات في كلّ واحد من الأدلة بصورة مستقلة ؛ لأنّ المرجحات إنما هي للطريق الخارجي ، والمجموع ليس له وجود خارجي لتشمله أدلة المرجحات ؟ إذ لا واقعية له إلا في الذهن ، ليقال إنّ المجموع هو طريق فهو أرجح أو مرجوح أو مساوٍ ، وإنما في الخارج الخاضان والعام ، فلا بدّ من ملاحظة المرجحات في الثلاثة ؛ لأنّ المرجحات عرفاً إنما تترتب على الطرق الواقعية .

وأماماً إذا كان العام مرجحاً بالنسبة لأحدهما ومساوياً للأخر ، وجب الأخذ بالخاصّ الراجح ، وتخيير بين الأخذ بالعام أو الأخذ بالخاصّ المساوي له ، والوجه فيه ما ذكرناه .

وأماماً إذا كان العام راجحاً على أحدهما ومرجحاً بالنسبة للأخر ، فذكر صاحب الكفاية يبيّن : أن المكلّف مخير بين الأخذ بالعام وطرح كلا الخاضعين ، وبين الأخذ بكلّ الخاضعين وطرح العام ؛ لأنّ التعارض إنما هو بين العام ومجموع الخاضعين ، وبعد تكون أحد الخاضعين راجحاً على العام والأخر مرجحاً ، وبعد الكسر والانكسار تكون النتيجة تساوي العام مع مجموع الخاضعين فيكون مخييراً كما ذكر .

ولكن يشكل عليه ما ذكرناه : أن المعارضية ليست بين العام ومجموع الخاضعين ؛ لعدم العلم الإجمالي بكذب العام أو مجموع الخاضعين ، بل إنما يعلم إجمالاً بكذب أحد الثلاثة ، فلا بدّ من الأخذ بالعام والخاصّ الراجح وطرح الخاصّ المرجوح .

وكذلك لو كان العام مساوياً لكلا الخاضعين ، مع العلم بكذب أحد الثلاثة وعدم الترجح لأحدهما ، تخير بين طرح العام والأخذ بكلّ الخاضعين ، أو الأخذ

بالعام مع أحد الخاّصين وطرح الخاّص الآخر.

الصورة الثانية: النسبة بين العام والخاّصين العموم المطلق ، وأمّا بالنسبة بين الخاّصين أنفسهما العموم من وجهه ، وإذا خصّصنا العام بأحد الخاّصين ، فالعام المخصوص نسبته للخاّص الآخر تقلب من العموم المطلق للعموم من وجهه ، ولكن لا يوجد مرجح لتقديم أحد الخاّصين في تخصيصه للعام ، لذلك يخصص العام بكلّا الخاّصين بصورة عرضية لا طولية إذا لم يستلزمبقاء العام بلا مورد أو التخصيص المستهجن .

وربما يقال بوجود المرجح لتقديم أحد الخاّصين ، فيما إذا تقدّم صدوره زمانياً على الخاّص الآخر ، كما لو صدر العام من الرسول ﷺ والخاّص الأول من الإمام الباقر ع ، والخاّص الثاني من الإمام الصادق ع ، فيخصص العام بالخاّص الأول زماناً؛ لأنّه يكشف عدم حجّة العام إلّا في غير حصة الخاّص ، فتنحصر حجّيته بما دون العام والتعارض بين الحجّ ، ومع تخصيص العام بالمتقدّم ستتضيق حجّية العام وتغيّر نسبته مع الخاّص المتأخر زماناً ، وبما أنّ التعارض بين الحجّ ، فما هو مقدار حجّة العام ليس كله ، بل بما يخصّ بالخاّص الأول ونسبته مع الخاّص المتأخر منقلبة عن الأولى .

والجواب ذكرناه سابقاً ، وأنّه لا يوجد تقدّم زمانياً لأحد الخاّصين على الآخر ، ولا لهما على العام؛ لأنّ جميع الأدلة والأحكام صدرت في زمان واحد من متكلّم واحد في مجلس واحد ، وإنّما الاختلاف في بيانها ، فإنّها جميعاً صدرت في زمان الرسول ﷺ ، وأول التشريع فلا تقدّم من حيث الصدور .

وذكر بعض الأعلام: إذا ورد عامٌ وخاّصان بينهما عموم مطلق ، أو من وجه مع تقدّم أحد هما زماناً ، فقيل بتقدّيم المتأخر زماناً تقلب النسبة ، ولكن الحقّ عدم انقلاب النسبة في هذه الموارد ، وإن قلنا بالانقلاب في غيره .

أما بناءً على إنكار انقلاب النسبة ، فالامر واضح ؛ لأنَّ المعيار في العام والخاص الظهوران النوعيان ، وهو لا يتغير بالخاص المنفصل ، فحتى لو خصصنا العام بالخاص المتقدم فإنَّ العام وإن تضييق حججته ، ولكن لم يتضييق ظهوره ، فيبقى على ظهوره الشمولي ، وتبقي نسبته الأولى مع الخاص المتأخر ظهوراً ، لأنَّ المعيار الظهوران بما هما حاجة ، ومع بقاء العام على ظهوره في العموم حتَّى مع ورود الخاص المنفصل المتقدم زماناً - لأنَّ الشيء لا ينقلب عما وقع عليه - فلا موجب لأظهريته ليكون مقدماً ، لذلك يلاحظ الخاص المتأخر مع العام نفسه ، لا مع العام المخصص بالخاص المتقدم ؛ لأنَّ ظهوره لم يتخصص بالخاص المتقدم .

وأما بناءً على القول بالانقلاب ، فكذلك لا نقول بانقلاب النسبة هنا بالخاص المستقدم ؛ لأنَّه لو كان الوجه في الانقلاب ملاحظة العام المبتدئ بالخاص ، فيخصوصه ، وبعد التخصيص يلاحظ مع العام المعارض ، فتنتقلب النسبة ، ولكن المفروض هنا أنَّ كلاً من المخاصين خاص بالنسبة للعام ، فلا يصلح أن يكون أحدهما قرينة عليه خاصة دون الأول ، بل كلُّ منها في رتبة واحدة ؛ لأنَّ كلاً منها خاص بالنسبة للعام ، وكلاهما في رتبة واحدة ، ويصلح لقرينية على العام وليس كالمورد السابق ، أنه يوجد عام ، وعام معارض ، وخاص لـأحد العامين ، فإنه يمكن القول بأنَّ الخاص مقدم رتبة على العام المعارض ويخصص عامة وتنتقلب النسبة ، حيث يكون العام المخصص قرينة على العام المعارض ، وأما في موردنا فليس كذلك ، فلا مبرر لانقلاب النسبة .

أما لو قلنا إنَّ الوجه في الانقلاب أنَّ الخاص الأول يضيق حججية العام وبعد تضييق حججته يلاحظ مع الخاص المتأخر ، ولكن مع ذلك لا يمكن القول بالانقلاب وتخصيص العام بالخاص أولاً فحسب ؛ لأنَّ المعيار في ملاحظة التقدم والتأخير إن كان (بالحظ الصدور من المولى) ، ولكن الأساس لانقلاب النسبة هو أصلالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت ؛ لأنَّها أصل عقلائي ، أو مقام الحججية وملاك أصلالة

التطابق هو مقام الوصول لا الصدور ، وهي ترتفع بوصول الخاص أو كونه في معرض الوصول ؛ لأنّ موضوعها (الشك) والأصل يرتفع من حين (وصول) الحجّة لا بوجود البيان الواقعي ، والمفروض وصولهما معاً في زمن واحد ، فلا اعتبار بتعدد زمان الصدور .

إذن فما يصلح للتخصيص وما هو مورد التعارض وانقلاب النسبة والمعيار بـ(وصول) البيان والحجّة أو الخاص ليس بصدره وجود البيان واقعاً في علم الله ، والمفروض وصولهما معاً .

وأثنا لو كان المعيار زمان (الوصول) ، فالخاص المتقدم وصولاً وإن رفع موضوع أصالة التطابق حدوثاً ، ليتحدد العام بحدود حصة الخاص الواصل أولاً ، ولا يبقى على شموليته ، ولكن يتشرط فيبقاء ارتفاعها - فإنّ أصالة التطابق في العام وأنّ لها عمومية لكل الأفراد وإن ارتفعت حدوثاً بوصول الخاص المتقدم زماناً ولكن هذا الارتفاع لا يدوم ؛ لأنّه سيستفي بوصول الخاص المتأخر زماناً بقاء الخاص -
وإلا لو زال الخاص بقاءً عادت أصالة التطابق في العام وشموليتها لفاعليتها ، كما لو انكشف أنّ الخاص ليس صحيحاً سندًا ، وكذلك هنا ، فإنه مع وصول الخاص الثاني متأخراً ، فإنه يزيل الأصل كلّ منهما على استقلال ، فيصدق وصول خاصين مخالفين لأصالة التطابق ، كلّ منهما يزيل أصالة التطابق ووصول أحددهما قبل الآخر غير مؤثر ، ولا تزول أصالة التطابق في العام بحدود الخاص المتقدم ، بل سيزول أيضاً بمقدار الخاص الثاني أيضاً .

وأثنا ما ذكره السيد الخوئي عليه السلام : أنه تقبل كبرى الانقلاب ، ولكنه أنكر اختلاف العام والخاصين صدوراً ، بل صدرا في زمان واحد . نعم ، لو أمكن اختلافها زماناً من حيث الصدور أمكن القول بالانقلاب .

ولكن يلاحظ عليه :

١ - ما ذكره من قبول الكبرى يتوقف على كون مورد التعارض الظهوران

الحججتان ، لا الظهوران الكاشفان نوعاً كما هو المختار ، وهذا إشكال كبرويٌّ وبيناه سابقاً؛ لأن القول بالانقلاب متوقف على كون موضوع التعارض الظهور الحجة ، أي الظهور بما هو حجة ، بينما نرى بأنّ الموضوع أصل الظهور الكاشف لا الحجة ، أي نفس الظهور ، والظهور النوعي للعام باقي على حاله حتى مع صدور الخاص أولاً وتخصيص العام به ، فإنه يخصّص حجّية العام لا أنه يخصّص ظهوره .

فإنما يصح كلام السيد الخوئي رهن في غير هذه الصورة ، بل في صورة أخرى بأن ورد عامان وورد خاص لأحدهما ، فيأتي ما ذكره ، أمّا لو صدر عام وخاصان فلا يأتي .

٢ - ما ذكرناه أولاً إنما كان عاماً ، وعام معارض وخاص لأحد العامين ، ويمكن القول بأنّ رتبة الخاص مقدم طولياً على العام المعارض ، ويصلح قرينة للعام وبخصوصه ، وأمّا في موردنا في يوجد عام واحد وخاصان ، وهو ما في رتبة واحدة ، ويصلحان قرينة على العام من دون أن يكون لأحدهما مرجح .

٣ - على تقدير الالتزام بانقلاب النسبة حسب تصور الأعظم ، فإنّ المعيار (وصول) الخاص لا أصل (الصدور)؛ لأنّ الخاص بمجرد صدوره لا يجب ارتفاع أصلالة التطابق في العام ، والمعيار في أصلالة التطابق أو زوالها عالم الوصول لا الصدور .

٤ - أضف لذلك أنّ العرف في مثل هذه الموارد لا يساعد على الالتزام بالانقلاب ، فلو فرض أنّ المولى قال لعبدة: (أكرم العلماء) ، ثمّ قال: (لا تكرم التحويين) ، ثمّ قال: (لا تكرم الفساق) ، فإنّ العبد لا يعود يسأل عن تكليفه تجاه التحويي العادل .

فتبيّن من كلّ ما ذكرنا أنّ توارد المختصّين على العام لا يجب انقلاب نسبة الخاص المتأخر مع العام من العموم المطلق للعموم من وجه ، بل أنّ الخاصين وإن تقدّم أحدهما يخصّصان العام في رتبة واحدة ، وبصورة مستقلّة ، ولا تقلب النسبة

بأن يخصّص العام أولاً بالخاص المتقدّم ، ثم تلاحظ نسبة العام المخصوص مع الخاص المتأخر .

الصورة الثالثة: نسبة العام لكلا الخاصين نسبة العموم المطلق ، ولكن النسبة بين الخاصين العموم المطلق أيضاً ، ولكن لو خصّصنا العام بأحد الخاصين فتُنقلب نسبة العام المخصوص بالنسبة للخاص الآخر من العموم المطلق إلى العموم من وجه .

وذهب السيد الخوئي عليه السلام أيضاً لعدم انقلاب النسبة أيضاً ، وإنما يخصّص العام بكلّ الخاصين عرضياً : إذ لا مرجح لأحد الخاصين على الآخر بعد كون نسبة الخاصين للعام على حد سواء ، ومثال العام : (يجب إكرام العلماء) ، والخاص الأوسع : (لا يجوز إكرام العالم العاصي) ، والخاص الأضيق : (لا يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر) ، فيخصّص العام بكلّ المخصوصين ، فيحكم بحرمة إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر وحرمة إكرام العالم العاصي مطلقاً .

ولا منافاة بين الخاص الأوسع والأضيق ؛ لأنّ العادي مرتكب الكبائر والصغرى ، فكلاهما نافيان ، وكلّ منهما ينفي الإكرام من نفس ما ينفيه الآخر وزيادة ، فلا منافاة ولا تعارض بين منطوقيهما ، وإذا كانت منافاة ففي المفهوم ؛ لأنّ مفهوم الخاص الأضيق عدم حرمة الإكرام للعاصي غير المرتكب للكبيرة ، أيّ مرتكب الصغيرة مع أنّ الخاص الأوسع يثبت له الحرمة ، ولكنّ هذا المفهوم من مفهوم الوصف أو اللقب ولا حجّية له .

وربّما يقال : لماذا أصدر المولى الخاص الأضيق مع إصداره للخاص الأوسع ، ولغوية تخصيص العام بالأضيق مع تخصيصه بالأوسع ؛ لأنّ تخصيص الأوسع يتضمّن تخصيص الأضيق .

ولكن يمكن أن يقال : ربّما هناك غرض لإصدار الأضيق ، أو إصداره ليخصّص العام ، أمّا لأهميّته ، أو أنه محل الحاجة ، أو للسؤال عنه ، أو لأنّه الغالب ، وأمثالها ، وقد ذكر في البلاغة أنه ربّما ذكر الخاص بعد العام لأهميّته : (أكرم العلماء والفقهاء) .

وإذا ورد عامٌ ولكنه متصل بخاصٍ أخْصَّ، مثل: (أكرم العلماء إلَى العالم المركب للكبيرة)، ثم ورد خاصٌ منفصل أوسع من هذا الخاص المتصل: (يحرم إكرام العالم العاuchi)، حيث يشمل مركب الكبيرة والصغرى، فيصدر دليلان عامٌ مخصوصٌ وخاصٌ.

فذكر بأنَّ النسبة بين العام الذي يتضمَّنه الدليل الأوَّل والخاص المنفصل، وهي العموم المطلق، تنقلب بعد اتصاله بالخاص الأضيق إلى العموم المنفصل، وهي العموم المطلق تنقلب بعد اتصاله بالخاص الأضيق إلى العموم من وجهٍ، فيجتمعان في العالم العاuchi مركب الصغيرة، فالعام المخصص يحكم بوجوب إكرامه لأنَّه ليس مركب الكبيرة، والخاص المنفصل الأوسع يحكم بحرمة إكرامه؛ لأنَّه عاuchi، فيتعارضان فيه، وفي هذا الفرع تنقلب النسبة كما ذكرنا؛ وذلك لأنَّ اتصال الخاص الأضيق بالعام يمنع من أصل ظهور العام في العموم من أوَّل الأمر؛ لأنَّ اتصاله به، ويمنع من حجيته وإرادته الجديَّة في العموم، بل حجيته وظهوره في غير حصة الخاص الأضيق، فهنا لا يبقى العام على عمومه وظهوره وحجيته في العموم، بل تتضيق في غير حصة الخاص بسبب اتصال الخاص الأضيق به، فيتعارض مع الخاص المنفصل الأوسع في محل الاجتماع، ويتعامل معهما معاملة المتعارضين، وبذلك يفترق الخاص المتصل عن الخاص المنفصل، أنَّه في المنفصل لا تنقلب النسبة وفي المتصل تنقلب.

وأمَّا إذا ورد عامٌ منفصل مجرَّدٌ عن الاتصال بالخاص: (يجب إكرام العلماء)، ثم ورد نفس العام ولكنه متصل بخاصٍ أضيق أخْصَّ: (يجب إكرام العلماء غير مركب الكبيرة)، وورد خاصٌ منفصل أعمَّ وأوسع: (يحرم إكرام العالم العاuchi)، فهل هو كالصورة الأولى، بأن يخصص العام الأوَّل مجرَّد بالخاصين عرضياً، الأخص والأعمَّ، كما في كُلِّ عامٍ له خاصان منفصلان ولا تنقلب النسبة؟ أو نقول بانقلاب النسبة كالصورة السابقة لوجود دليلان: عامٌ مخصوصٌ متصل

بالخاص الأخص ، وخاص أعم منفصل ، وكذلك هنا ، فإن العلم المجرد يتخصص العام أولًا بالعام الثاني المتصل بالأخص ، وتنقلب نسبة مع الخاص المنفصل الأعم من العموم المطلق إلى العموم من وجهه .

اختار المحقق الثاني في انقلاب النسبة لوجهين :

الوجه الأول : أن العام المجرد قد تخصص بالعام المخصص الثاني ، ولا معارضة بعد تخصيصه مع الخاص المنفصل في العالم العاصي المرتکب للكبيرة ، وإنما يتعارض معه في مرتكب الصغيرة ، فهو عاصٍ ، فيشمله الخاص المنفصل ، ويحرم إكرامه وهو غير مرتكب الكبيرة ، فيجب إكرامه حسب الدليل الأول ، فتنقلب نسبة العام المجرد بعد التخصيص مع الخاص المنفصل للعموم من وجهه .

الوجه الثاني : أن الخاص المنفصل الأعم بنفسه مبني بالمعارض وهو العام الثاني المتصل بالأخص ؛ لأنهما يتعارضان في العالم العاصي المرتکب لصغيرة ، كما ذكرنا ، ومع ابتلائه بالمعارض فكيف يختص العام الأول المجرد .

وأشكال السيد الخوئي :

أما الوجه الأول ، فقد ذكرنا : أنه لو ورد عام مجرد وخاصان له ، فيختص بكليهما عرضياً ، ولا تقلب النسبة ؛ إذ لا مرجح لترجح أحد الخاصين على الآخر .

وأما الوجه الثاني : فالخاص المنفصل الأعم يتعارض مع العام المتصل بالخاص الأخص ؛ لأنهما متعارضان ، والنسبة العموم من وجه بينهما ، وأما المجرد فيبقى بعيداً عن ميدان الصراع ، ونعالج التعارض بين هذين الخاصين ، فإن قلنا بالتساقط فيتساقط ، وبعد التساقط نرجع للعام الفوقي ، وهو العام المجرد كما هي القاعدة في باب التعارض ، وإن قلنا بترجح أحد الخاصين أو التخيير ، فنأخذ به ، ونخصص به العام المجرد ، وتبقى النسبة بينهما نسبة العموم المطلق ، ولا مبرر لانقلاب النسبة .

وأشكل بعض الأعلام : ذكرنا أنَّ المعيار في ملاحظة النسبة هو نفس الظهور والكافش لا في الظهور الحجَّة ، فهذه الآراء مبنية على أساس غير صحيحة في نفسها ». .

ومن هنا دخل في مسألة ضمان العارية ؛ لارتباطه بالفرع الأخير ، لوجود عام مجرَّد ومحضَّصات عديدة ، وبعضها عام متصل بمحضَّص أخْرَى ، ففي باب الضمان توجد أدلة عديدة ، منها : ما يدلُّ على نفي الضمان في العارية بقول مطلق (العام المجرَّد) ، ووردت عليه محضَّصات ، ومنها ما يدلُّ على نفي الضمان مع عدم الاشتراط وإثبات الضمان مع الاشتراط ، ومنها ما يدلُّ على نفي الضمان في غير عارية الدرهم وحدها وإثباته منها ، ومنها ما يدلُّ على نفي الضمان في غير عارية الدنانير وحدها وإثباته فيها ، ومنها ما يدلُّ على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة ، وإثباته في عاريتها .

والمحضَّص الثاني وإن كانت نسبته للعام الأول كسائر المحضَّصات هي العموم المطلق ، ولكن نسبته لسائر المحضَّصات العموم من وجهه ، ومقتضى القاعدة تخصيص العام الأول بجميع المحضَّصات الأربع عرضياً ؛ لما ذكرناه أنه لو ورد عام وورد محضَّصان أو أكثر ، فيخصص بها العام عرضياً ولا تقلب النسبة .

أما ما دلَّ على نفي الضمان في غير عارية الدرهم وإثباته فيها ، له جانب إيجابي شخصي جزئي ، يثبت الضمان في الدرهم ، وجانب سلبي مطلق شامل ، وهو نفي الضمان عن غير الدرهم بصورة مطلقة بما يشمل الدنانير وغيرها ، فيقييد هذا الجانب السلبي المطلق بالجانب الإثباتي لرواية إثبات الضمان في الدنانير ، التي بدورها لها جانب إثباتي سلبي ، وكذلك يقييد جانبه السلبي بالجانب الإثباتي لرواية الدرهم ، كما ذكر نظيره لو وردت رواية تحصر المفطرات في ثلاثة منطوقاً ومفهومها نفي المفطر عن غيرها مطلقاً ، ويقييد هذا المفهوم المطلق بروايات أخرى تضمنت مفطرات أخرى .

إذن نتيجة هاتين الروايتين للدرهم والدنانير رواية واحدة لها مدلول واحد ، وهو لا ضمان إلا في عارية الدرهم والدنانير ، وجانبها السلبي نفي الضمان عن عارية غيرهما مطلقاً بما يشمل الذهب والفضة غير المسكوكين ، فيتعارض إطلاق جانبها السلبي مع الجانب الإيجابي لإطلاق إثبات الضمان في عارية الذهب والفضة مطلقاً بما يشمل غير المسكوكين ، والنسبة بينهما العموم من وجهه ، ويتعارضان في الذهب والفضة غير المسكوكين حيث أنَّ رواية الدرهم والدنانير تنفي الضمان عنهما ، ورواية الفضة والذهب تثبت الضمان فيهما .

ومقتضى القاعدة تساقطهما والرجوع لعامٍ فوقِي ، كما هي القاعدة في باب التعارض ، وهذا العامُ الفوقي هو نفي الضمان عن العارية بقول مطلق ، وهو العام الأول .

ولكن في المورد خصوصية معينة لتقديم رواية الذهب والفضة على رواية الدرهم والدنانير في مورد الاجتماع ، وهو الذهب والفضة غير المسكوكين ، كالحلي ، فإنَّ رواية الذهب والفضة بجانبها السلبي تدلُّ على عدم الضمان في عاريتهما ، ورواية الدرهم والدنانير بجانبها السلبي تدلُّ على عدم الضمان في عاريتهما ، وهذه الخصوصية سندذكرها في بحث المرجحات ، وأنَّه لو تعارض دليلان (أ) و (ب) وبينهما عموم من وجهه ، فلو قدمنا (أ) على (ب) لم يبق لـ (ب) مورد وفرد يجري فيه حكمه ، أو إذا بقي فهو من تخصيص الأكثر المستهجن الذي يكون معه صدور الدليل من الشارع الحكيم لغواً ومستهجنًا ، إذ كيف يصدر حكمًا ودليلًا لا مورد ولا أفراد له ، أو إذا كانت فهي قليلة جدًا ، وذلك لأنَّ أفراد (ب) منحصرة في مورد الاجتماع ، وأمامًا لو قدمنا (ب) على (أ) فإنه سيقى للدليل (أ) موارد وأفراد كثيرة في مورد الافتراق ، وفي هذا التعارض قالوا بتقديم (ب) على (أ) حتى لا يلزم صدور اللغو المستهجن من الحكيم ، وأمثالته كثيرة في الفقه والأصول ، فمثلاً: التعارض بين الاستصحاب وقاعدة الفراغ ، فلو قدمنا الاستصحاب على قاعدة الفراغ

لم يبق مورد لقاعدة الفراغ ، كما ذكرناه في محله ، وأمّا لو قدمنا القاعدة على الاستصحاب بقي للاستصحاب أفراد كثيرة في مورد الافتراق .

وموردننا من هذا القبيل ، فإنّ عارية الدرّاهم والدّنار نادرّة ، أو معدومة ؛ لأنّ العاريّة يشترط فيها بقاء العين وإنّما التصرّف في المتنفعه فحسب ، والدرّاهم والدّنار عادة إنّما يتصرّف في عينها ، لذلك ذهب البعض إلى عدم صحة وقفها ، وأمّا الحلّي فيمكن فيها العاريّة ، والتصرّف في متنفعتها في المجالس والحفّلات مثلًا ، دون التصرّف بعينها ، ومن هنا يقدّم دليل الذهب والفضة الذي يثبت الضمان في الحلّي المستفادة من الجانب الإيجابي لروايات الضمان في عاريّة الذهب والفضة على الجانب السلبي لروايات الدرّاهم والدّنار التي تدلّ على عدم الضمان في غيرهما بما يشمل الحلّي .

إذن فنقدّم ما يدلّ على الضمان في مطلق الذهب والفضة ونخصص به العام الفوقي وهو ما دلّ على نفي الضمان بصورة مطلقة ، وإلا لو قدمنا روايات ضمان الدرّاهم والدّنار الدالة على عدم الضمان في الحلّي بقيت روايات ضمان الذهب والفضة بلا مورد ولا مصداق .

(النوع الثاني): إذا وقع التعارض بين عامّتين بينهما نسبة العموم من وجه ، وورد مخصوص ما ، ولهذا النوع ثلاث صور :

الصورة الأولى: إذا ورد عامّان بينهما نسبة العموم من وجه ، وورد مخصوص لخصوص مورد الاجتماع بينهما ، فهنا لا يقول السيد الخوئي عليه السلام بانقلاب النسبة ، فإنّ المخصوص يكون أخصّ مطلقاً بالنسبة لكلا المتعارضين ، فيخصوص العامّان بهذا المخصوص ، ويخرج مورد الاجتماع عن كلا العامّتين ، فيرتفع التعارض بينهما ؛ لأنّ كلّ عامّ يكون مختصاً بمورد الافتراق لكلّ منهما ، والمثال مذكور في الكتاب .

الصورة الثانية: ورد عامّان بينهما العموم من وجه ، وورد مخصوص لأحدهما

فقط ، ولكن في مورد افتراق ، فهنا تقلب النسبة عند القائل بانقلاب النسبة ، وأنَّ
التعارض بين الحجتين لا بين الظهورين ، فإنَّ هذا العام الذي تعرض للتحصيص في
مورد افتراق إنما يكون حجة في غير حصة الخاص ، فلا بد أن يخصص بخاصته
لتتحدَّد حجيته ، وبعد تحصيصه تقلب نسبة هذا العام المخصص مع العام الآخر
المجرَّد إلى نسبة العموم والخصوص المطلق ، فيخصص العام الآخر . هذا لو كان
الخاص يخصص جميع أفراد مورد الافتراق للعام ، وأمَّا لو تعرض لـ التخصيص
العام في بعض أفراد مورد الافتراق من العام ، وتبقى أفراد أخرى في مورد افتراقه
لم تتعرض للتحصيص ، فهنا لا تقلب النسبة ؛ إذ حينئذ لا يكون بعد التخصيص
نسبة للعام المجرَّد ونسبة العموم والخصوص المطلق ؛ لعدم خروج جميع أفراد
مورد الافتراق ، وإنما خرج بعضها ، فيبقى للعام الأول المخصص أفراد وتبقى نسبته
مع العام المجرَّد نسبة العموم من وجهه . والأمثلة في الكتاب .

الصورة الثالثة: إذا ورد عَامَانِ بينهما العموم من وجهه، وورد مخصوص لكلٍّ منهما في مورد افتراقه، وبما أنَّ التعارض بين الحجتتين فلا بدَّ من تخصيص كلَّ عامٍ بمخصوصه المنافي له في الحكم لتشتَّت حجتته، وبعد التخصيص تنقلب النسبة بين العامَيْن المخصوصين من العموم من وجه إلى التباين.

ولكن هل المعارضية بين العاميين المخصصين فقط ، وتلاحظ قواعد التعارض بينهما فحسب ، أو أن التعارض بين الأدلة الأربعية جميعاً ، وتلاحظ قواعد التعارض من الترجيح والتخيير بين الأدلة الأربعية جميعها ؟

ذهب المحقق النايني إلى اختصاص التعارض وملاحظة قواعده بين العاميين المخصوصين فحسب؛ لأنّه بعد تخصيص كلا العاميين بالنسبة لمادة افتراءهما انحصر مفادهما وحججيهما في خصوص مادة الاجتماع، فتلاحظ قواعد التعارض فيهما فحسب.

ولكن السيد الخوئي ذهب للثاني؛ لما ذكره سابقاً في النوع الأول؛ لأن محور

التعارض وسبب التعارض وجود الأدلة الأربعية جميعها ، وإنما لو لم يصدر واحد منها ، فلا يوجد تعارض ، فإنه يعلم إجمالاً بکذب أحدها ، لذلك لو لم يصدر أحد العامين أو أحد الخاسرين لم يوجد تعارض ، لذلك ينتفي التعارض بالغاء أحد الخاسرين فقط ، كما هو واضح ، فيکفي إلغاء واحد في نفي التعارض ، ولا يتوقف نفيه على إلغاء كلا الخاسرين ، لذلك يلاحظ التعارض بين الأدلة الأربعية جميعها ؛ لأن نكتة مملأك التعارض يزول بزوال أحد الأدلة الأربعية .

ذكر بعض الأعلام : إذا ورد عامان بينهما العموم من وجه ، وورد مخصوص لكل منهما ، كما لو ورد عام : (يستحب إكرام العلماء) ، وعام : (يكره إكرام الفساق) ، وخاص : (يجب إكرام العلماء العدول) ، وخاص : (يحرم إكرام الجاهل الفاسق) ، وهذا قولان :

القول الأول : اختصاص التعارض بالعامين فقط ولا يسري للخاسرين ، وهو مختار المحقق النائي فهي . وتقريره : أنه لا ريب في تعارض العامين في المجمع ، وأما الخاسران فلا تعارض بينهما لاختلاف موضوعهما ، ولا يتعارضان مع العامين لوجود الجمع الدلالي بين كل عام وخاصه ، فتارة لا نقول بانقلاب النسبة وأخرى نقول بها .

فإن قلنا بعدم انقلاب النسبة فلا بد من ملاحظة كل عام مع العام الآخر ، فإن كان راجحاً أخذ به وقدمه على الآخر في مورد الاجتماع ونخصص الآخر به ، ثم نخصص العام الراجح بأحد الخاسرين ، وأما العام المرجوح الذي خصصناه بالعام الراجح ، فنقدم خاصه عليه ، لا للتخصيص ، لأنه يستلزم بقاء العام بلا أفراد ؛ لأن المفروض تخصيصه أولًا بالعام الراجح بإخراج المجمع منه ، فإذا خصصناه ثانياً بالخاص لزم إعدام جميع الأفراد ، وإنما الوجه هو ظهريته الخاص على العام لأجل تركيزه على حصة خاصة بخلاف العام .

ومما ذكرنا يظهر حال تكافؤ العامين وتساقطهما في المجمع ؛ لأن الخاسرين

يقدمان عليها للتخصيص والقرينية بل بملك الأظهرية ، وإنلزم بقاء العام بلا فرد . وأماماً بناءً على انقلاب النسبة ، فنخصص كلّ عام بمخصصه ، ثم نلاحظ العامين المخصوصين فتقلب النسبة للتباين ، فعلى أي حال ، لا يكون الخاصان خارجين عن حدود المعارضة لتقديمها على العامين أما بملك التخصيص على القول بانقلاب النسبة ، أو بملك الأظهرية على القول بإنكاره .

القول الثاني : القول بثبوت التعارض بين الأدلة الأربع ، وهو مختار السيد الخوئي عليه السلام . وتقريبه : بما تندفع معه الاعتراضات أن هنا أربعة أدلة تتکفل بإثباتات أحكام أربعة ، ولكن لموضوعات ثلاثة : الاستحباب والوجوب والحرمة والكرابة ، وال الموضوعات ثلاثة : العالم العادل ، الجاهل الفاسق العالم الفاسق ، وهو المجمع ، وهذا يعني ثبوت حكمين مختلفين لموضوع واحد ، وهو غير ممكن للتضاد بين الأحكام ، أما في المبدأ أو المتهى .

إذن فيعلم إجمالاً بأن أحد الأحكام أو الظاهرات خلاف الواقع ، أما لعدم صدوره من المعصوم عليه السلام ، أو صدر لا لبيان المراد الجدي ، فيتحقق التعارض بين الجميع لوجود ملاكه وهو العلم الإجمالي ، فتلاحظ قواعد الترجيح في الجمع ، أما الحكم بعدم صدوره ، أو أنه صدر لا للمراد الجدي .

إذن فمبني هذا القول هو العلم بمخالفته إحدى الأحكام الأربع التي تدلّ عليها هذه الظاهرات الأربع للواقع بنحو الإجمال ، لا العلم بعدم صدور أحد الأدلة الأربع ، كما جاء في بعض العبارات ؛ لأن التقريب يجري حتى مع العلم بتصورها جميعاً عن المعصوم ، ولكن يعلم إجمالاً بعدم تطابق الإرادة الجدية في أحدها مع الاستعمالية ، ويعترض على هذا القول بوجهين :

الوجه الأول : أن العلم الإجمالي بعدم مطابقة أحد الأحكام الاستعمالية فيه ؛ إذ لا يتحمل كون إكرام العالم الفاسق مستحبأً ومكروهاً ، ودائرة هذا العلم أضيق

من العلم الأول ، لذلك ينحل به ، وفي مبحث الطعن ذكرنا انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير .

ولكنَّ هذا الاعتراض واضح الضعف ؛ لأنَّه كما يوجد علم إجمالي بمخالفة أحد ظهوري العاميين في المجمع للواقع ، يوجد علم إجمالي بمخالفة أحد الظهورين في طرفِ الافتراق للواقع ، فكما نعلم إجمالاً بأنَّ المجمع أمَّا غير محكم بالاستحباب أو الكراهة ، كذلك نعلم إجمالاً أنَّ العالم العادل أمَّا لا يكره إكرامه أو لا يحرم ، فهنا علوم إجمالية صغيرة ثلاثة يتقدَّم بها العلم الإجمالي الكبير جميعاً ولا ينحل بأحدُها ، ولا تقايس بمثال مبحث الطعن ؛ لأنَّ الانحلال إنَّما يتصرَّف إذا لم يتقدَّم العلم الإجمالي الكبير إلَّا بعلم إجمالي صغير واحد .

الوجه الثاني: أنَّ ما ذكره من وجود علم إجمالي بمخالفة أحد الأحكام الأربعية للواقع ، ونتيجه حصول التعارض بين الأدلة المثبتة لها ، وكون أحد الظهورات الأربعية ليست حجَّة ، وإنْ كان صحيحاً في نفسه ، ولكنَّ هذا العلم الإجمالي يتقدَّم بعلوم إجمالية ثلاثة : علم إجمالي بمخالفة أحد الحكمين الثابتين ، وهو العالم الفاسق للواقع ، وعلم بمخالفة أحد الحكمين الثابتين لمورد افتراق أحد العاميين له ، ويتمثل في العالم العادل ، وعلم إجمالي بمخالفة أحد الحكمين الثابتين لمورد افتراق العالم الآخر له ، ويتمثل في الجاهل الفاسق ، حيث لكلَّ أحد من الموضوعات الثلاث حكمان متعارضان ، والعمدة في التعارض هنا هو العلم الإجمالي مثلاً لا بخصوص العلم الإجمالي الكبير الواحد الذي ينتزع منها ؛ لأنَّ كلَّ مورد تحققت فيه علوم إجمالية ثلاثة يمكن افتراض علم إجمالي واحد كبير يضم جميع الأطراف ، فالملهم ملاحظة هذه العلوم الإجمالية الثلاثة ، ومدى جريان قواعد الترجيح فيها ، أمَّا التعارض المفروض في المجموع فهو مستقرٌّ ، كما ذكرنا ؛ لأنَّ العاميين يتعارضان فيه بدرجة متساوية ، فتجري القواعد المذكورة فيه ، وأمَّا التعارض في موردِي الافتراق ، فإنه بدويٌّ غير مستقرٌّ ، ومن قبيل تعارض الخاص والعام ،

وفي مثله يتقدم الخاص على العام ويخصّصه به ، فبمجرد العلم الإجمالي بمخالفة أحد الظاهرات الثلاثة للواقع لا يقتضي كون التعارض بينها مستقرًا ؛ لأنّه مع الجمع الدلالي يكون بدويًا ، فنوع التعارض في مورد الافتراق يختلف عن نوع التعارض في المجتمع ؛ لأنّ التعارض في مورد الافتراق غير مستقر لتقدّم الخاص على العام ، بينما في مورد الاجتماع التعارض مستقر وتجري فيه قواعد التعارض والترجح ، بينما هذا القول الثاني يتنّي على عدم التمييز بين نوعي التعارض في الموردين ، وإنّما لو كان مجرد العلم الإجمالي المذكور موجّهًا لإجراء قواعد التعارض لجري ذلك في العام والخاص ، والمطلق والمقيّد ، بل لازم إجراءها بمجرد العلم الإجمالي بمخالفة أحد الظاهرات المتعارضة للواقع ، أنه لو كان أحد العامين أرجح من الباقي تعيّن الأخذ به وطرح ما سواه بما فيه الخاص المخالف له ، ولا يمكن الالتزام به .

أما القول الأول للمحقّق النائي ^{٢٧} فيمكن التأمّل فيه على ما بنينا عليه من أنّ تقدّم الخاص على العام لا يؤخذ به بإطلاقه ، بل فيه تفصيل بين العمومات الملقة على نحو التعليم أو الإفتاء .

فالعمومات في مرحلة التعليم حيث يكون الاعتماد فيها على القرائن المنفصلة أمرًا طبيعيًا ، بخلاف العمومات في مرحلة الفتيا ، وعلاج حاجة المستفتى في مرحلة العمل ، فإنّ كتمان المراد الواقعي والاعتماد على القرائن المنفصلة فيها يتوقف على وجود أسباب خاصة للكتمان ، من التقى والمداراة وغيرها ، كما بحثناها ، فإذا لم يوجد سبب مناسب يشكّل تقديم الخاص على العام .

فعلى مسلك المحقّق النائي ^{٢٨} أي انقلاب النسبة يتمّ القول بلحاظ العامين بعد التخصيص ، وإخراج الخاصين عن حدود المعارضه بشرط غضّ النظر عن قضية التعليم والفتيا .

وهكذا الحال بناءً على إنكار انقلاب النسبة ، فإنّ تخصيص العام الراجح

بأحد الخاصين لا يتم على إطلاقه ، وإنما يصح في التعليم ، وأما إذا كان من قبل الإفتاء أو كان الفصل بين العام والقرينة المنفصلة خارجاً عن حدود التعليم فلا بد حينئذ من ملاحظة الأدلة الأربع على ضوء أسباب الكتمان . وأما العام المرجوح والالتزام بتقديم الخاص عليه من باب الأظهرية لا القرينية . ففيه: أن لازمه طرح ظهور العام تماماً وفي جميع مدلوله وهو غير جائز .

نعم ، لو كان ظهور العام على نحو يقبل التأويل ، فيحمل بقرينة الخاص على معناه التأويلي ، كما لو قال: (ينبغي إكرام العلماء) ، واستظهرنا منه الاستحباب ، فيحمل بقرينة الخاص على الوجوب .

النوع الثالث: أن يرد عامان بينهما نسبة التباین ، ثم يرد مخصوص ، وله ثلاثة صور:

الصورة الأولى: أن يرد عامان بينهما نسبة التباین ، ثم يرد مخصوص لأحدهما ، فالعام ينحصر بمخصوصه لتحقّق حجيته ، فتتقلب نسبة مع العام الآخر المجرد عن المخصوص إلى نسبة العموم المطلق .

ومن أمثلته: ما ذكروه في إرث الزوجة من الأرض والعقارات ، فقد ورد عام: (لاترث الزوجة من العقار) مطلقاً ، وعام آخر: (ترث الزوجة من العقار) مطلقاً ، وورد مخصوص للأول وهو: (ترث الزوجة من العقار إذا كانت أم ولد) ، ولا يكون مخصوصاً للثاني؛ لأنّه يتشرط في المخصوص أن يكون منافياً في الحكم لعامه ، وهو منافي في الحكم للعام الأول لا الثاني ، فينحصر الأول بالثالث ، فيكون العام المخصوص (لاترث الزوجة من العقار إذا لم تكن أم ولد) ونسبة مع العام الثاني المجرد نسبة العموم المطلق .

الصورة الثانية: أن يرد عامان بينهما نسبة التباین ، ثم يرد مخصوصان لكلا العامين ، فالأدلة الواردة أربعة وبين المخصوصين أيضاً نسبة التباین ، لأنّ كلاً منها

معرض لموضوع غير موضوع الآخر ، فيخصص كلّ عام لمخصصه ، وبعد التخصيص تقلب النسبة بين العامين المخصصين للعموم من وجهه ، ويتعارضان في مورد الاجتماع ويعلم بقواعد التعارض فيها ، ومثاله : يرد عام أول (كفاية الغسل مرة واحدة في ارتفاع النجاسة ، وعدم اعتبار التعدد مطلقاً بالغسل بالماء) .

ويرد عام ثاني : (عدم كفاية المرة واعتبار التعدد بالغسل بالماء مطلقاً) ، ويرد خاص أول : (اعتبار التعدد بالغسل بخصوص الماء القليل) ، وهذا مخصص للعام الأول من عدم اعتبار التعدد بالغسل بالماء مطلقاً .

ويرد خاص آخر : (عدم اعتبار التعدد في الغسل بالماء الجاري) وهو مخصص للعام الثاني من اعتبار التعدد بالماء مطلقاً .

والعارض بين الأولين بالتباين ، أحدهما يحكم بالتعدد بالغسل بالماء مطلقاً ، وأخرى يحكم بعدم التعدد مطلقاً ، وبعد تخصيصهما تقلب النسبة للعموم من وجه ويتعارضان في مادة الاجتماع (الغسل بالماء الكرّ) ، فإنّ ما دلّ على اعتبار التعدد إلا في الماء الجاري يدلّ على اعتبار التعدد بالماء الكرّ ، والعام المخصص الثاني الذي يدلّ على عدم اعتبار التعدد إلا في القليل يدلّ على عدم اعتباراً للتعدد في الكرّ ، لأنّه كثير ، فتجري قواعد التعارض .

الصورة الثالثة : أن يرد عامان بينهما نسبة التباين ، ثمّ يرد مخصص لكلّ منها ، والنسبة بين المخصصين العموم من وجهه ، فهنا النتيجة لا فرق فيها بين أن نقول بانقلاب النسبة أو عدمه .

فإذا قلنا بانقلاب النسبة فيخصص كلّ عام بمخصصه وبعد تخصيصهما تكون النسبة بين العامين المخصصين العموم من وجه لتعارضهما في مورد الاجتماع ، وتجري قواعد التعارض فيه .

فإذا ورد عام أول : (يجب إكرام العلماء) ، وعام ثانٍ : (لا يجب إكرام العلماء) ،

وبينهما نسبة التباين ، وخاصٌ للثاني : (يجب إكرام العالم العادل) ، وخاصٌ للأول : (لا يجب إكرام العالم النحوي).

فيخصوص كلّ منهما بخاصّه ، ف تكون بينهما نسبة العموم من وجه ، ويجمعان في العالم العادل النحوي ، ويرجع لقواعد التعارض فيه ، من التخيير أو الترجيح . وأمّا على القول بإنكار انقلاب النسبة فيتساقط العامان المجردان للتعارض ، ويبقى التعارض بين الخاصّين ، وبينهما العموم من وجه ، ويتعارضان في مورد الاجتماع وهو (العالم العادل النحوي) ، فتجري قواعد التعارض بين الخاصّين فحسب .

إذن فالنتيجة واحدة بين انقلاب النسبة وعدتها .

هذا تمام الكلام في مبحث صور انقلاب النسبة ، وقد ذكرنا الأدلة على انقلاب النسبة وعدمه في بدايات المبحث ، لذلك لم نكررها في كلّ صورة ، ويعلم حال كلّ صورة من المقدمة .

تقريب دعوى انقلاب النسبة ، ودفع بعض الاعتراضات :

لا بدّ من تقريب دعوى انقلاب النسبة بنحو يندفع معه بعض الاعتراضات ، وهو - كما ذكره بعض الأعلام - يتوقف على أمرتين :

الأمر الأول : ذكرنا في أول بحث التعارض السرّ في حجّة العام في الباقى بعد التخصيص ، وهو أنّ أصلّة الجدّ العقلائية التي ثبتت مطابقة المراد التفهيمي للجدّي قد أخذ في موضوعها الشك ، والدليل الخاص يرفع الشك ، ويفضيّق موضوع أصلّة التطابق في العام في حدود حصّته ، ولذلك يقدم على العام ، وأساسه القرینية ، فالحكم بالتطابق بين الإرادتين في العام مشروط بما إذا لم ينصب المولى قرينة متصلة أو منفصله على عدم الإرادة الجدّية في حصّة خاصة ، وعليه فلا يعتبر الخاص والعام حجّتين متعارضتين ، بل هما ظهوران ، وحجّة أحدهما في طول

حجّيَةُ الآخر ، بمعنى أنَّه مع وجود الخاص يرتفع موضوع حجّيَةِ العام ، فحجّيَةُ العام في غير موارد تعارضه مع الخاص ، فالخاص يصرف حجّيَةِ العام إلى ما وراء حدود التخصيص .

الأمر الثاني: أنَّ مورد قواعد التعارض تعارض حجيَتين لولائيتين ، لذلك تخرج عنه موارد تعارض الحجّة واللاحجهة موضوعاً .

وببيان آخر: لا يصدق الدليلان المتعارضان إلا إذا لم يكن في كلّ واحد من المتعارضين نقص سوى ما يعرضه نتيجةً لتعارضه مع الحجّة الأخرى ، لذلك لو كانا متساوين تساقطاً ، وإن كان لأحدهما مرجح أخذ به وسقط الآخر ، فأصلالة التطابق يجب أن تكون جارية فيهما لولا التعارض ليكون التعارض بينهما مستقراً .

وعلى ضوء هذين الأمرين يتضح: أنَّ الخاص الوارد في مورد الافتراق لأحد العامين ، والعام المعارض لهذا العام لكلّ منه مرتبته في مجال المعارض ، فإنَّ الخاص كما ثبت في الأمر الأول يضيق موضوع حجّيَةِ العام ، وأما العام المعارض فهو وإن أوجب انتفاء الحجّيَة عن العام المبتدئ بالخاص ، ولكنه ليس من ارتفاع الحكم بارتفاع الموضوع لتحقّد رتبته مع الخاص ، بل من باب انتفاء الحكم عن موضوعه لوجود معارض مساوٍ أو أقوى ، لذلك تكون بينهما الخاص والعام المعارض طولية .

وفي الظهورين المتعارضين أمّا أن يجمع بينهما عرفاً ، فإنَّ لم يمكن أجريت قواعد التعارض ، وفي موردنَا يمكن الجمع العرفي .

وبعد ذلك نعود للنقطتين السابقتين اللتين لوحظتا على نظرية انقلاب النسبة وتقسيمهما :

أمّا النقطة الأولى: حيث تسأعلنا عن السرّ في تقديم الخاص على العام المعارض ، مع أنّهما في معارضتهما للعام المبتدئ بالخاص في عرض واحد ،

ولكن انقضى الجواب عن ذلك : بأنهما ليسا في عرض واحد ; وذلك لأنّ الخاص المنفصل يعتبر قرينة على العام ، ومن الواضح أنّ ثبوت الحجّة للعام يتوقف على ملاحظة الظهور العام الحاصل من ملاحظة القرائن الحالية والمقالية وكذلك ما يرتبط بالحجّة من القرائن العرفية ، وإن لم تؤثّر في ظهوره لأنّها قرائن منفصلة ، ولكنّها تعدّ من مكمّلاته ومتّماماته بلحاظ الحجّة ؛ لأنّ موضوع الحجّة وهو أصلّة التطابق بين مقامي الإثبات والثبت ينتفي بقيام القرينة على عدم كون جزء من الظهور مقصوداً بالإرادة الجديّة ، فالقرينة تعتبر من شئون ذي القرينة ، ولذا لا يعدّ العام والخاص من المتعارضين عندهم كما تقدّم ؛ لأنّ التعارض إنما يكون بين الحجّتين اللتين تكونان في عرض واحد ، فيتนาesan في الموضوع ، فإذا تخلّى أحد الدليلين عن المنافسة بمجرد وجود الآخر كما في العام والخاص ، فلا معارضة بينهما ، وقد ذكرنا أنّ حجّة العام معلقة على عدم وجود الخاص ، فلا بدّ في لحاظ حجّة العام من لحاظ ما علّقت عليه حجّته وهو الخاص ، وعليه فتكون ملاحظة العام مع خاصّه أولاً ، ثم ملاحظته بعد التخصيص مع العام المعارض له ، أمراً طبيعياً ، ومرحلة التعارض متّاخرة عن ملاحظة العامين بما لهما من التوابع والمكمّلات المؤثرة في تحديد حجّيّتهما .

ولعلّ هذا مراد السيد الخوئي رض من المقدمة الأولى التي مهدّها لترتيب القول بالانقلاب .

وأمّا النقطة الثانية : حيث كنّا نتساءل عن وجّه عدّ العام المخصوص كالخاص في تقديمّه على العام المعارض له ، مع احتمال كون تقدّم الخاص على العام لقوّة ظهوره ، وهذه الصفة غير متوفّرة في العام المخصوص .

ولكن تبيّن الجواب عنها أيضاً ؛ لأنّا افترضنا وجود التعارض بين العام المخصوص والعام الآخر ، فاما أن يجمع بينهما حسب الجمع العرفي ، أو تطبق قواعد التعارض فيهما ، والثاني غير محتمل فيتعيّن الأول ، وأما الوجه في بطلان الثاني ، أي إجراء

قواعد التعارض؛ لأنّنا ذكرنا أنّ موردها وجود دليلين توفرت فيهما مقومات الحجّيّة من جميع الجهات، متنافيان مدلولاً ببعضه أو بتمامه، فإذا لم يوجد هذا الضابط خرج عن مورد التعارض، والمفروض أنّ العام المتبّع بالخاص قد سقط ببعض عن الحجّيّة بالتخصيص وتحدّدت حجّيّته بما سوى الخاص فقط، فلا بدّ من ملاحظة النسبة بين هذا المقدار فيه والعام المعارض، وهي ليست من العموم من وجه ولا التبّاع لتجري فيهما قواعد التعارض، ومجزء التنافي بين تمام ظهوره الذي سقط بعض مدلوله عن الحجّيّة بالتخصيص مع العام الآخر، لا يتحقّق مورد تلك القواعد؛ لأنّه من معارضة الحجّة مع اللاّحجّة، فإذا لم يمكن جريان أحكام التعارض تعين الجمع الدلالي بينهما بمقتضى قواعد الجمع العرفيّ بين المخصوص والعامّ، وهو معنى انقلاب النسبة.

ويترتب على هذا التقرّيب خروج مباحث العام والخاص، بل مطلق موارد الجمع العرفيّ عن حدود التعارض.

هذا غاية ما يمكن قوله في توضيح تقرّيب المبني المذكور.

ويلاحظ عليه: أنّ مورد التعارض أن يكون هناك ظهوران كاشفان عن حكمين لا يمكن اجتماعهما لتنافيهما، فيتصف الظهوران بالتنافي بالعرض، ويُمتنع اتصافهما معاً بالحجّيّة، ولا فرق في ذلك بين المتبّاعين والعامّين من وجه العام والخاص؛ لأنّ ظهور العام يعارض ظهور الخاص، ولذلك فإنّ العقلاة يلاحظون خصوصيّات الدليلين ليتوصلوا للعلاج هذا التعارض كما هو شأنهم في غير العام والخاص، لذلك يتردّدون بين النسخ والتأويل في أحدهما أو التخصيص، فإذا رأوا الأسبّ الحمل على التخصيص اختاروه علاجاً للتعارض، فتحدّدت حجّيّة العام بما وراء حدود التخصيص، وهذا ما يعبّر عنه بالطوليّة في الحجّيّة، فالخاص إنّما يقدمه العقلاة على العام لأقوائّة ظهوره وتمرّكز العناية فيه، وكذلك الأمر في العامّين من وجه والمتبّاعين أيضاً، ففي العامّين من وجه قد يتصرّر الجمع الدلالي

بينهما ، فيتم الجمع بينهما كما في تعارض العموم والاطلاق ، وإذا لم تتوفر مقومات الجمع الدلالي بينهما ، فإن ترجيح أحدهما لمزيدة فيه أخذ به وطرح الآخر ، وإلا تساقطاً .

إذن فأصلالة الجهة كما ترتفع بوجود الخاص المخالف ، كذلك ترتفع بوجود العام المعارض المساوي أو الأرجح ، فحججته مشروطة بعدمها ولا طولية بين الخاص والعام المعارض ، ليقال بأنّ العام يلاحظ أولاً مع الخاص ويتم تخصيصه به ثم يلاحظ بعد ذلك مع العام المعارض .

ففيَّنَ أنَّ فرض الطولية بين الخاص والعام المعارض لا يرجع لمحض لأنَّ الحججية من البداية محدودة بعدهما ، وهذه أمور عقلائية ، فإذا سأله العقلاة عن عام هل هو حجَّة لأجابوا أنه لو لم يكن هناك خاص أو معارض أرجح أو مساوي كان حجَّة .

فالتقريب المذكور لا يعُد إلا تصوَّر محض لا يؤيِّد شيء من الشواهد العقلائية ، ولا البراهين التي تقتضيها الصناعة ، فالعقلاة لا يؤيِّدون الطولية بين الخاص والعام المعارض ، في ملاحظته مع العام ، ولا يؤيِّدون كون مطلق الحججية الأخص مقدمة على الحجَّة الأوسع ، كما يوضِّحه اختلاف العلماء فيه ، فهذا الطريق لانقلاب النسبة غير صحيح .

والذي نراه في هذا الموضوع (موضوع انقلاب النسبة) :
 أنَّ الأدلة الصادرة لا تخلو أبداً أن تكون من التعليمات أو الفتيا ، ووضَّحنا الفرق بينهما سابقاً ، والتعليمات بدورها تنقسم لقسمين : فتارة يفرض الخاص صالحَاً لتخصيص كلا العامين على ضوء ما ذهبنا إليه وأنَّ الخاص يخصص كلا العامين ، وإن اعتبره الأعلام مخصوصاً لأحدهما فحسب ، واعتبروا العام المخصوص هو المخصوص للعام الآخر ، وذلك فيما لو اتحد حكم الخاص سنخاً مع حكم أحد العامين مع تعرِّضه لموضوع كليهما إذا كان له مفهوم ، وأخرى يفرض الخاص

غير صالح لتخفيض كلا العاميين ، كما لو لم يكن الخاص متعرضاً لموضوع أحدهما أو لم يكن له مفهوم .

أما القسم الأول : فمثاله المتبادرين كما لو ورد : («يجب إكرام كل عالم») ، وورد : (لا يجب إكرام أي عالم) ، وورد أيضاً : (يجب إكرام عالم عادل) ، فعلى ضوء رأي الأعلام يكون الدليل الثالث مخصصاً للدليل الثاني فحسب ، فيخصّصه بالعالم غير العادل ، ثم يتكتّل هذا العام المخصوص بتخفيض الدليل الأول ، وهو تفكير يتبني على عدم إمكان تخصيص العاميين معاً بالخاص ، وأما لو قلنا بأنّ الخاص كما يخصّص الدليل الثاني بمنطقه كذلك يخصّص الدليل الأول أيضاً لكن بمفهومه ، فلا حاجة لما ذكره الأعلام من التدرج في التخفيض ، وبذلك تكون قد توصلنا لنفس النتيجة ، دون أن نسلك طريقهم الذي تبيّن ضعفه .

ومثاله في العاميين من وجه قوله : (يستحب إكرام كل شاعر) و : (لا يستحب إكرام أي فاسق) و : (لا يستحب إكرام أي شاعر فاسق) ، والكلام فيه كالكلام في المثال الأول ، فالدليل الثالث كما يمكنه أن يخصّص الدليل الثاني ، يمكنه بمفهوم القيد أن يخصّص الدليل الأول أيضاً ، ففي مثل ذلك إذا كان للخاص مفهوم فلا حاجة للدعوى أنّ المخصوص كالخاص .

وأساس ذلك ما ذكرناه في بحث مفهوم الوصف وفارق البعض ، وإن لم يطبقه هنا ، أنّ الوصف إن اعتمد على موصوف أعمّ منه من وجه أو مطلقاً ، فإنه يثبت لهذا الوصف مفهوم ولكن من الدرجة الأولى ، ونقصد من المفهوم في الدرجة الأولى ما يقابل مفهوم الشرط ، وذلك بما أنّ الأصل في القيود هو الاحترازية ويقصد به أصلية التطابق بين مقام الإثبات ومقام الشبه ، مما يؤخذ قيداً في الموضوع في مقام الإثبات فهو مأخوذه كذلك في مقام الشبه ، ونتيجة ذلك أنّ الطبيعي اللاشرط ليس هو تمام الموضوع للحكم ، وإنما كان ذكر الوصف في الجملة لغير الاحتراز ، وهو خلاف أصلية التطابق وأما بقية حصص الطبيعي فهل يثبت لها هذا الحكم أو لا ؟

فلا تدلّ عليه هذه القاعدة نفياً أو إثباتاً، وإنما تدلّ فحسب على أنّ الطبيعيّي الألّا يشرط ليس هو تمام الموضع دون تعرّضها لسائر الحصص غير الحصة التي تقيد بها الموضع ، بخلاف مفهوم الشرط ، حيث ينفي الحكم عن بقية الحصص كما ينفيه عن الطبيعيّي ، فإذا قال المولى : (أكرم كلّ عالم عادل) ، فلهذه الجملة مفهوم ، وهو أنّ وجوب الإكرام ليس ثابت لكلّ عالم ، وإنّما كان الواجب هو إكرام كلّ عالم لم يكن ذكر قيد العدالة للاحتراز وهو خلاف الأصل المعتقد ، فإنه يقتضي التطابق بين مقام الإثبات والثبوت ، وعليه فقوله : (أكرم كلّ عالم عادل) بنفسه يتکفل بتخصيص قوله : (يجب إكرام كلّ عالم) ، ولكن بالمفهوم ؛ لأنّ الدليل العام يعتبر العلم تمام الموضع لوجوب الإكرام ، ولكن الدليل الخاص بمفهومه ينفي كون العلم بمجرّده موضوعاً للحكم بالوجوب .

فالمفهوم في القضية الشرطية لا ينفي كون الطبيعيّي تمام الموضع فحسب ، بل إنّه ينفي الحكم عن آية حصة أخرى غير الحصة المقترنة بالشرط ، فلا تقوم آية حصة مقام هذه الحصة في موضوعيتها للحكم ، فلو قال : (العالم إنّ كان عادلاً فيجب إكرامه) ، فهذا يدلّ على ارتباط العالمية بوجوب الإكرام ، في فرض العدالة فحسب ، فإذا لم يتحقق هذا الفرض بأنّ كان عالماً ولم يكن عادلاً ، فلا يجب إكرامه ، سواء كان هاشميّاً أو شاعراً ... إلخ ، فلا يجب إكرامه وإن تخصص بخصوصية أخرى ، فيدلّ على الانتفاء عند الانتفاء .

وأمّا الوصف المعتمد على الموصوف في حالة كون الوصف أخصّ من الموصوف مطلقاً أو من وجه ، فلا يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ، وإنما يدلّ على أنّ الماهيّة لا يشرط ليست هي تمام الموضع في القضية باعتبار أنّ الأصل في القيود الاحترازية ، فلا ينافي ورود دليل آخر يثبت الحكم نفسه لحصة أخرى من الطبيعيّي موصوفه بوصف آخر - كالشاعر مثلاً .

وعلى هذا فلا حاجة في مجال تخصيص الدليل إلى افتراض كون المخصص

كالخاصّ كما عليه القوم ، بل إنّ الخاصّ بمفهومه يخصّص الدليل الأول ، كما أنه بمنطقه يخصّص الثاني ، وأمّا إذا كان الخاصّ قضيّة شرطية فتخصيصه لكلا الدليلين العامّين من وجه أكثر وضوحاً ، ولذا لم تدخل القضية الشرطية في بحث الأعلام في هذا المجال .

إلا أنّ الظاهر من كلمات جمع من الأعظم كما ورد في مباني الاستنباط ومصباح الأصول دخول مثل هذا المورد في محل البحث ، وأنّه من فروع مبحث انقلاب النسبة لأنّهم ذكروا أنّ في هذا الموضوع مثلاً يدلّ على ذلك ، وهو مسألة إرث الزوجة من العقار ، والجمع بين الروايات المختلفة فيها ، فمنها ما يدلّ على أنها من العقار مطلقاً ، ومنها ما يدلّ على عدم إرثها منه مطلقاً ، ومنها ما يدلّ على أنها ترث منه إن كانت ذات ولد ، فالطائفة الثالثة تقيد الزوجة بكونها ذات ولد ، ولا يبعد أن يكون هذا التقيد من قبيل المفهوم بالدرجة الثانية ، فهي تقيد الطائفتين الأولىتين كلّيهما ، غايته أنه بمنطقها تخصّص روايات عدم إرث الزوجة مطلقاً ، وبمفهومها تخصّص روايات عدم إرث الزوجة مطلقاً ، وبمفهومها تخصّص روايات الإرث مطلقاً ، فلا حاجة إلى التثبت بتخصيص الطائفة الثانية وكون المخصوص كالخاصّ . فتبين أنّ إدخال ما يتوفّر فيه مفهوم الوصف فضلاً عما يتوفّر فيه مفهوم الشرط في هذا المبحث ، وبناء التخصيص فيه على انقلاب النسبة ، وكون المخصوص كالخاصّ محل إشكال ، وإن كانت النتيجة في كلا الطريقين واحدة .

فذكر هذه الأمثلة قد تؤدي إلى التباس الأذهان ، فإنّ الإنسان قد يدرك بوجданه وحسب مرتكزاته لزوم تخصيص كلا الدليلين ، ولكنّ الطرق التي سلكت لإثبات هذا الارتكاز الوجданية وفق الصناعة لم تكن صحيحة وليس هي مناشئ ارتكازه الحقيقة ، وربما أدّت هذه الوجوه الصناعية إلى تقبل البعض بها وأنّها هي مناشئ مرتكزاته الوجданية من دون الالتفات لذلك ، وهذا ربّما يوجب الالتباس على مناشئه الارتكازية الوجданية ، وهناك شواهد متعددة في الأصول تدلّ على ذلك .

وأما القسم الثاني من التعليمات: وهي فيما إذا فقد الخاص صلاحية تخصيص كلا الدليلين، كمالاً لو لم يكن للخاص مفهوم فلا يمكنه تخصيص سوى أحد العامتين، وهو الذي ينبغي البحث عنه.

ومثاله في العامتين من وجه كمال لو قال: (يستحب إكرام كل عالم) و: (يحرم إكرام أي فاسق) وورد: (يجب إكرام كل عالم عادل)، فهذا الدليل الثالث لا يرتبط بالثاني موضوعاً لكي يخصّصه، وإنما يخصّص الدليل الأول فحسب. نعم، بعد تخصيصه للأول تقلب النسبة بين الأول والثاني إلى العموم المطلق فيخصّصه على مبني الإعلام.

ومثاله في المتبادرتين كما لو قال: (يجب إكرام كل عالم) و: (لا يجب إكرام أي عالم)، وورد: (يجب إكرام كل فقيه)، فإن الوصف في الثالث لا يصلح لتقيد الأول؛ لعدم اعتماده على موصوف ليثبت له مفهوم بالدرجة الأولى، وإن تصور له مفهوم فهو مفهوم اللقب، وقد ذكرنا أنه ليس بمحاجة.

وفي مثل هذه الموارد يعتبر الإعلام العام المبتلى بالخاص مخصوصاً، وأن العام المخصوص كالخاص يخصّص العام الآخر، وهو جمع عرفي عندهم، ولا يتعرّضون للبحث عن مصحّحات الكتمان في العامتين بعد العلم بعد إرادة ظاهرهما جداً إذا كان الواجب في المثال هو إكرام الفقيه أو العالم العادل.

ولكن من الواضح أنّ هذا الأسلوب خارج عن حدود المتعارف لدى الناس، ولا يصلح هذا الجمع لعلاج هذا التهافت في الكلام والكتمان، فما هو المصحيح لأن يصرّح الولي تارة بـ(يجب إكرام كل عالم)، وأخرى: (لا يجب إكرام كل عالم) من دون تعرّضه لذكر الفقيه، والمفترض أنه هو الواجب إكرامه واقعاً، فهذا الكتمان يحتاج لمصحّح، ومن هنا ينبغي علينا معالجة مثل هذه الأقوال الصادرة من المتكلّم الواحد على ضوء أسباب الكتمان التي تقدّم ذكرها، فإنّ أمكننا معالجة التعارض على ضوئها فهو، وإلا فلا بدّ من التعامل معها كأدلة متعارضة، فمثلاً: ربما كان

السبب في تصريحه بإكرام العالم مطلقاً مع أن مراده الواقعي هو إكرام خصوص الفقيه هو حضور طوائف أخرى من العلماء غير الفقهاء في مجلس التعلم منعه من تخصيص الخطاب بالفقيه؛ لأنَّه سيثير استنكار سائر العلماء، وهكذا قد يفرض في قوله : (لا يجب إكرام أي عالم) حضور الجهة بما منه من التصريح بإكرام العلماء، وأمثال هذا العلاج لا بدَّ من أخذَه بنظر الاعتبار بالنسبة لأقوال المتكلِّم الذي أعلن بنفسه أنه يتكلَّم على وجوه مختلفة أو على سبعين وجهًا ، وأمثالها من التصريحات التي تقدَّم ذكرها أنها وردت على لسان الأدلة في مبحث اختلاف الحديث.

ولذلك فإنَّا في الكثير من هذه الموارد قد نصل إلى نتيجة انقلاب النسبة نفسها بمحلاحةة أسباب الكتمان لا من باب تخصيص أحد العائمين بالعام المخصص .

هذا كله في التعليمات ، وأما في باب الفتيا ، فالأمر فيه أسهل ، سواء كان لها مفهوم أو لا ، فلو فرض أنَّ ثلاثة سألوا عن حكم إكرام العلماء ، وكان أحدهم يقيم في بلد علماؤه كلُّهم عدول ، والثاني يقيم في بلد ليس فيه إلا العالم الفاسق ، والثالث يقيم في بلد فيه علماء عدول وغيرهم ، وفرض أيضًا أنَّ الحكم الواقعي هو وجوب إكرام خصوص العلماء العدول ، فالإمام وبمقتضى قواعد الفتيا يجيب الأول بوجوب إكرام العلماء ، والثاني بعدم وجوب إكرامهم ، والثالث بوجوب إكرام العلماء العدول ، ولا تنافي بين هذه الأوجبة الثلاثة على ضوء قواعد الفتيا ، حيث يكون كل جواب لكل سائل يتلاءم والحالة التي هي محل ابتلائه .

وهذا نظير الطبيب فيما لو راجعه ثلاثة أفراد كلَّ يقيم في بلد خاصٍ غير بلد الآخر ، فأحدهم يقيم في بلد ليس فيه إلا الماء العذب ، والثاني يسكن بلدًا لا يوجد فيه إلا الماء المحتوى على أملاح ، والثالث يقيم في بلد فيه كلاً القسمين من الماء ، ونفرض أنَّ اللازم عليهم جميعًا اجتناب الماء العذب أثناء الأكل ؛ لأنَّه مضرٌ لهم ، فيقول للأول : (لا تشرب الماء أثناء الأكل)» ، وللثاني : (لا مانع من شرب الماء

أثناء الأكل) ، وللثالث : (لا تشرب الماء العذب أثناء الأكل) ، ولا منافاة بين هذه الأقوال الثلاثة ؛ لأن الموضع الواقعي للحكم غير مذكور فيها ، ولكن يمكن لطبيب آخر أن يستكشفه من خلال هذه الأوجبة المختلفة .

وبذلك نتوصل للنتيجة نفسها التي توصل إليها الأعلام ، لكن على ضوء مقاييس الفتيا ، فالاختلاف فيما بيننا وسائر الأعلام في كل هذه الأقسام الثلاثة عدا موارد جزئية الاختلاف فيها في الطريق لا في النتيجة .

هذا هو رأينا في انقلاب النسبة ، فإننا وإن لم نقل به ولكننا مقتربون منه ، بمعنى آتنا متافقون مع العلماء في النتيجة تقريباً .

الأمر الثاني: في كيفية ملاحظة النسبة مع العام المخصص بمتصل أو ما بحكمه ، والمخصص المتصل قسمان :

القسم الأول: المخصص المتمحض بالاتصال : وهو أما يوجب تعنون (موضوع) العام بخصوصيته ، كما هو الحال في الصفة ، فإنها توجب أن يكون الموضوع في القضية هو الطبيعي بشرط شيء ، مثل : (أكرم العلماء العدول) ، فموضع الحكم (العلماء العدول) ، وكما هو الحال في بدل البعض عن الكل : (أكرم العلماء عدولهم) .

وأما أن يكون موجباً لتحديد نسبة (الحكم) للموضوع بحالة تحققه ، كما في الجملة الشرطية ؛ بناءً على ما ذكرناه في مفهوم الشرط ، وأن القيد يعود للنسبة ، فهو يحدد الارتباط بين العالم ووجوب الإكراه بحال كونه عادلاً ، فيما لو قال : (العالم إن كان عادلاً فأكرمه) ، ونعتبر عنه بالمخصص المتمحض بالاتصال .

ولا إشكال في مثله تلاحظ النسبة مع العام بما هو مخصص بقيد لا بما هو عام ؛ لأنَّه مع تقييد الموضوع أو الحكم أو النسبة بقيد خاص فلا يبقى للعام ظهور في العموم ، وإنما ينعدم ظهوره في حصة الخاص ؛ لأنَّ الخاص المتصل يضيق ظهور

العام ، بخلاف ما لو كان الخاص منفصلًا ، فإن النسبة تلاحظ مع العام نفسه لا بما هو مخصوص ؛ لما ذكرناه أن العام باقي على ظهوره ، وإنما الخاص المنفصل ضيق حججته لا ظهوره .

القسم الثاني : أن لا يكون المخصوص المتصل كذلك ، ونعتبر عنه (المخصوص المتصل غير المتممّض بالاتصال) كأدوات الاستثناء ، مثل (إلا) الاستثنائية وأخواتها ، فهي من جهة ترتب عليها آثار المخصوص المتصل ، فهي بدلاتها على الحصر مطلقاً أو مع سبق النفي تفيد تأكيد عموم المستثنى منه لغير مورد المستثنى ، وهذا معنى الحصر ، ومن هنا تختلف عن المخصوص المنفصل ، ولكنها من جهة أخرى لا توجب تخصيص الموضوع ، كما هو الأمر في المخصوص المتصل ، ففي قوله : (أكرم كل عالم إلا الفساق منهم) ، فإنه يعني قد اقطع من الحكم العام جزء ، فالجملة الاستثنائية بمدلولها الوضعي لا تتكلّل ببيان صفة من الصفات لتخصّص الموضوع ، وكذلك لا تتكلّل بتعليق نسبة الحكم إلى موضوعه على شرط ، لتقيد النسبة والحكم ، بل هي تدلّ على خروج بعض أفراد موضوع عام ثبت له حكم على عمومه ؛ لأن (إلا) الاستثنائية غير الصفتية التي هي بمعنى (غير) التي توجب تقيد الموضوع ، وكذلك ليست (إلا) كأدلة الشرط لتوجّب أن يكون لحكم على الموضوع معلقاً على الشرط أو الوصف .

ولذلك فالجملة الاستثنائية تعتبر جملة مستقلة ، فيبحث في المغني عنها في الباب الرابع ، وأنها هل يكون لها محلٌ من الإعراب أو لا .

إذن فاللماحظ أن (إلا) لا تضيق العام ابتداءً يمنع من انعقاد العام موضوعاً أو حكماً ، كما هو شأن الوصف وغيره من المخصوصات المتصلة ، وإنما هو اقتطاع وإخراج بعض الحصص من تحت الحكم بعد شموله لها ، وهذه الخاصية من مميزات المخصوص المنفصل ، فإن مفاد المخصوص المنفصل أن بعض حصص العام ليست محكومة بحكمه جدّاً ، دون نظر لتقيد الموضوع أو تعليق الحكم .

فلاستثناء يختلف عن القيود المتصلة التي تتحمّض بالاتصال ، كما ربما عبر في الكفاية بما يشعر كونه كذلك .

ومن هنا وقع البحث في الاستثناء الذي هو بربور بين المخصوص المتصل والمنفصل ، وفيه قولان :

القول الأول: أن الاستثناء بحكم المتصل اختياره الشيخ الانصاري رحمه الله وافق بعض من تقدّم عليه ، كالمحقق القمي في جامع الشتات والسبزواري في الكفاية وصاحب الرياض ، وأصبح من الأمور المسلمة عند المتأخرین ، وأن الاستثناء المتصل بالخصوص المتصل موجباً لعدم انعقاد الظهور غير المستثنى ، فيكون المستثنى منه ضيقاً لا عمومية له .

القول الثاني: أن الاستثناء بالمنفصل ، والعام باقي على عمومه ، ويلاحظ عاماً حين المعارضة ، وقد اختاره من المتأخرین صاحب الجواهر رحمه الله في كتاب العارية ، وصاحب المسالك رحمه الله ، وينقل الشيخ عبارته في الرسائل ونسب لأكثر المتقدّمين ، فلا يكون الاستثناء كالدليل المتصل ليوجب انقلاب النسبة ، وإنما يكون العام باقياً على عمومه ، فتلحظ النسبة بين العام بعمومه مع معارضته لا العام المستثنى .

وهذا القولان يؤثران في مرحلة الجمع الدلالي ، مثلاً: إذا قال المولى: (أكرم العلماء إلّا الفساق منهم) و: (لاتكرم النحاة) ، فإننا قلنا: إن الاستثناء في حكم المخصوص المنفصل ، وأن المعيار في ملاحظة النسبة مع نفس المستثنى منه بدون ملاحظة الاستثناء ، فتكون النسبة العموم المطلق بين المخصوص والمستثنى منه حتى لو كانت النسبة بين مدخل (إلّا) أي المستثنى منه مع ملاحظة الاستثناء ، وبين المخصوص المنفصل العموم من وجهه ، وأماماً لو قلنا بملحوظة النسبة بين العام مع استثنائه ، وبين الدليل المعارض فستكون النسبة العموم من وجهه ، فإن العام مع الاستثناء بمنزلة أن يقول: (أكرم العالم غير الفاسق) ، فيقع التعارض بينهما في النحوي العادل .

وكذلك لو كانت النسبة بين المستثنى والدليل المنفصل العموم المطلقاً، بأن يكون مدخل (إلا) أخصّ مطلقاً من موضوع الدليل المنفصل، كما لو قال: (أكرم العلماء إلا التحويين منهم)، ثم قال: (لا تكرم الأدباء)، فإنه لو لوحظت النسبة بين المستثنى منه مع الاستثناء، وبين الدليل المعارض، فإنّهما سيعارضان في (الأديب غير النحوي).

وقد ادعى بأنّ أخبار (ضممان العارية) إذا كانت ذهباً أو فضةً من مصاديق هذه القاعدة، فقد جاء في بعضها: (ليس في العارية ضمان)، وفي بعض آخر: (ليس في العارية ضمان إلا الذهب والفضة)، وجاء أيضاً: (ليس في العارية ضمان إلا في الدرهم والدينار)، وقد ذكر المحقق السبزواري صاحب الذخيرة أنه يقع التعارض بين عقد المستثنى من الدليل الثاني، وعقد المستثنى منه من الدليل الثالث في الذهب غير المskوك، فإنّ الدليل الثالث بعمومه ينفي الضمان عن عاريته، والثاني باطلاقه يثبت الضمان في عاريته، فيرجع فيه دعم الضمان في العارية فيختص الضمان بالمسكوك من الذهب والفضة.

ولكنّ الملاحظ أنّ الأذهان العرفية في مثل ذلك تلاحظ النسبة بين المخصوص المنفصل وذات المستثنى منه فحسب، لا مع استثنائه، فمثلاً: إذا قال: (أكرم جيراني إلا الفساق منهم)، ثم قال: (لا تكرم الشعراً من جيراني)، فإنّ الثاني يخصوص عموم (أكرم جيراني)، كما أنّ المخصوص المتصل بخاصّته، فهو قد أخرج الفسقة من العموم أولًا بواسطة أدلة الاستثناء، ثم أخرج الشعراً بواسطة مخصوص آخر منفصل.

ولا يقال في مثل ذلك بأنّ المعاشرة تقع بين الدليل الأول والثاني في (الشاعر العادل)، فيرجع للعموم الفوقي إن وجد فيكرم، وإنّهما يتساقطان.

وعلى أي حال، فالعرف بيابنك، فهل تراه يعتبر الاستثناء أول مخصوص ورد على المستثنى منه، ثم يعتبر الدليل الثاني مخصوصاً آخر ورد عليه، وهكذا، أو أنه يرى

الاستثناء التي تعني الإخراج توجب ضم المستثنى مع المستثنى منه ، فكأنه قال : (أكرم جيراني وأخرج الفساق منهم) ، فإن الفرق بين الحروف والأسماء إنما هو باللفظ والنشر والإجمال والتفصيل ، كما ذكرنا في محله ، حيث أن الحرف يعبر عن المعنى باللفظ ، والإجمال والاسم يعبر عن نفس المعنى بالنشر والتفصيل ، وحيث إن يقع التعارض بينهما ؟

فالعرف إذن يشهد بعدم الفرق بين الدليل المنفصل والاستثناء في عدم انضمامه للعام حين تلاحظ النسبة بينه وبين معارضه ، على أن الإخراج بنفسه يدل على ذلك ، فإن معناه استثناء ما لولاه لدخل .

وعلى أي حال ، ففي مثال العارية رأيأن ؛ لأن هذا البحث طرح في الأصول في موضوعنا وفي الفقه في ضمان العارية .

ويظهر من الجواده أن أول من استشكل في ذلك واعتبر النسبة بين الدليل العموم من وجه هو صاحب الذخيرة ، وتبعه صاحب الرياض ، ولذلك ذهبنا إلى نفي الضمان في عارية الذهب والفضة غير المسكوكين ، وخالفهما صاحب الجواده في كتاب العارية ، واختار لزوم ملاحظة النسبة بين الدليل المنفصل وذات المستثنى منه بعمومه ، ولكن الشيخ الأنباري رحمه الله ومن تأخر عنه تبعوا الفاضل الخراساني ، وأن النسبة العموم من وجه .

وقد يقرب رأي الشيخ ومن تأخر عنه : بأن النسبة أمّا أن تلاحظ بين ذات الظهورين الكافيين نوعاً ، أو بين الظهورين الحجتين .

فبناءً على الثاني - الظهورين الحجتين - فلا ريب أن الاستثناء يوجب تضييق حجية المستثنى منه ، فلا بد من ملاحظة النسبة بينه بعد تضييقه وبين معارضه ، بأن تلاحظ النسبة في حدود حجيته منضماً للاستثناء ، وبالطبع ستتقلب النسبة إلى العموم من وجه ، فإن قوله عليه السلام : (إلا الدرهم والدينار) يكون مضيقاً لحجية

(لا ضمان في العارية) ، فلا يكون عاماً ، فيكون كالمورد الذي يكون العام فيه مخصوصاً بالوصف أو بتحوّل البعض أو الاشتراط في القضية الشرطية ، وربما يكون وضوح الأمر عند جماعة مستنداً لهذا الوجه .

وأمّا بناءً على الأول - الظهورين الكاشفين - فلأنّ الظهور النوعي للكلام لا بد أن يلاحظ في الكلام مع جميع ما يعده عرفاً من ملابساته ومحدّداته ، والاستثناء منها ، فظهور الكلام لا ينعد في العموم أصلًا مع وجود أدلة الاستثناء ، فإنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاغلاً بالكلام .

ويضاف لذلك ما قد يستفاد من بعض كلمات المحقق الثنائي^٣ ، حيث إنّه لم يفرق بين (إلا) الاستثنائية والصفتية ، حيث عبر عن (إلا) بكلمة (غير) ، كما في فوائد الأصول هنا ، وفي مبحث الحمل المتعقبة باستثناء واحد ، وصاحب الجوهر يذكر في الرد على مبني الذخيرة والرياض بأنّهم لو حملوا (إلا) على معناها الظاهر وهو الاستثناء دون التوصيف ، لكانوا مأمونين من الخطأ في الرأي ، فنلاحظ أنّه يرى بأنّ اختيارهم لهذا الرأي نشأ من خلطهم بين (إلا) الصفتية والاستثنائية ، حيث حملوها خطأ على الوصف .

إذن فإذا كان الوجه لرأي هؤلاء أنّ الاستثناء بحكم المخصوص المتصل ، كما أشار له صاحب الجوهر^٣ ، وحمل (إلا) على الصفتية أي (غير) لا الاستثنائية ، ولذلك توجّب تضييق الموضوع فلا ينعد للعام ظهور في العموم .

ولكنّ هذا الوجه واضح الضعف ، لما ذكر بأنه خلط بين (إلا) الصفتية والاستثنائية ، مع أنّ الظاهر منها الاستثنائية لا الصفتية لتكون مضيقة للموضوع .

وأمّا إن كان الوجه لهذا الرأي هو القول بانقلاب النسبة ، فهو صحيح على رأي من يذهب للقول بانقلاب النسبة .

وأمّا مع عدم الالتزام بانقلاب النسبة ، فهل يتعمّن ملاحظة النسبة بين ذات

المستثنى منه بعمومه ، مع الدليل الآخر ، وعد الاستثناء تخصيصاً ورد عليه دون أن يضيق موضوعه ، بينما الدليل المنفصل تخصيص آخر ، مع كون الاستثناء مؤكداً لعمومه واستقلاله عنه ، كما هو مختار المسالك والجواهر ، أم أن النسبة تلاحظ بين المستثنى منه منصماً للاستثناء مع الدليل الآخر؟

ولصاحب الجواهر ^ت كلام هنا : «فالواجب ملاحظة التعارض بين نفس الأدلة من غير تقدير شيء ناشئ من الاجتهاد فيها»^(١) ، فرأي صاحب الجواهر ^ت هو ملاحظة النسبة بين ذات الدليلين ، دون أن يكون الموضوع مضيقاً بشيء .

ولكن قد تصوّر وجوه اجتهادية لتصحيح جعل الاستثناء بحكم المخصوص المتصل :

الوجه الأول: ما ذكرناه بأنـ (إلا) تحمل على الصفتية لا الاستثنائية .
ولكن ذكرنا الجواب ، وأنـه خلاف الظاهر عرفاً من لفظ (إلا) لأنـ ظاهرها الاستثناء .

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الثانيـي ^ت : أنـ (العلماء) في المثال أمـا مقيد بالفسق أو بعدهـ؛ لأنـه لا يعقل الإهمال في الواقعـيات ، والتقييد بالفسق أيضـاً لا معنى له ، فلا بدـ من كونـه مقيدـاً بعدمـ الفـسـقـ فيكونـ المـوضـوعـ هوـ المـاهـيـةـ بـشرطـ لاـ عنـ الفـسـقـ .

الوجه الثالث: ما يراه المـحققـ الثانيـي ^ت أيضاً ، وأنـه لا بدـ من جـريـانـ مـقدـماتـ الـحـكـمةـ فـيـ مـتـلـقـ الـعـامـ أـيـضاًـ ، ولاـ يـنـعـدـ لـلـعـامـ مـعـ وـجـودـ الـاسـثـنـاءـ المـذـكـورـ إـطـلاقـ أوـ عـمـومـ لـيـلـاحـظـ طـرـفـ لـلـنـسـبـةـ بـعـمـومـهـ .

توضيـحـهـ: أـنـ انـعـادـ الـظـهـورـ فـيـ الـعـمـومـ حـتـىـ فـيـ الـمـوـارـدـ الـتـيـ تـوـجـدـ فـيـهاـ أدـواتـ

العلوم ، فلا يستفاد عموم حكم العام لجميع أفراد متعلق الأداة من نفس أداة العلوم ، بحيث يكون لها ظهور في العلوم ، وإنما يستفاد من إجراء مقدمات الحكمة في مدخل الأداة إن تمت ، ولا شك بأن وجود الاستثناء مانع من جريان مقدمات الحكمة ، ولو من باب احتفاف الكلام بما يصلاح للقرنية ، فعلى هذا لا ينعد للعام ظهور في العلوم .

ولكن في مبحث العام والخاص ناقشنا هذا الرأي ، وقلنا بأنّ العلوم يستفاد من نفس أداة العلوم ؛ لأنّها وضعت لشمول الحكم لجميع حচص مدخلوها ، فوضعت إلى أنّ مدخلوها لا بشرط عن جميع الخصوصيات ، ولا تحتاج لإجراء مقدمات الحكمة في استفادة الشمولية .

ويضيف صاحب الجواهر : « وأتنا تقدير الدرهم والدينار وملحوظته مهملاً عن إخراجهما مع موضوع الذهب والفضة الشاملين لهما ، وجعل التعارض بينهما من وجه - إلى آخر ما سمعته - فهو شيء خارج عن النصوص ، صاغه الوهم فصار مغالطة على الأفهام الرديئة التي لا تفرق بين مفاهيم الألفاظ ومصاديقها إذا كان فيها نوع خفاء »^(١) .

ويقصد بقوله : « لا تفرق بين مفاهيم الألفاظ ومصاديقها » أنه إذا عرض هذه الأدلة على العرف لحكم بأنّ ذكر خصوص المسكوك من الذهب والفضة في بعض الأدلة لأجل أهميتها عن سائر المصاديق ، فلا يتحقق تعارض بينهما أصلاً ، فمثلاً : لو قيل : (أكرم العلماء إلّا زيد أو عمرو) ، ثم قال : (لا تكرم الفساق) مع كونهما من كبار فسقتهما فلا يتحقق التعارض بين الدليلين ، بل إنّ العرف يحمل ذكر زيد وعمرو على اعتبارهما من مصاديق الدليل الثاني وإنما نبه عليهما لأهميتها .

ولأنّ نقصد من ذلك البحث عن المسألة فقهياً ؛ لأنّ موضوعه الفقه ، وإنما نهدف

إلى التأكيد على مدى استغراب صاحب الجواهر من القول بكون النسبة بينهما العموم من وجه ، فكيف مع ذلك تنسب أمثال هذه الأنحاء من الجمع للعرف مع عدم بنائه عليها ، فهل إن علم الأصول تابع للمرتكزات العرفية ، أو أنه عبارة عن قواعد معينة متميزة عن العرف .

ويلاحظ أنّ صاحب الجواهر ^{رحمه الله} في اختياره هنا قد انفرد برأيه بين المتأخرين ، وخاصة بعد اختيار الشيخ وجميع من بعده لرأي صاحب الذخيرة .

ولكنَّ الرأي المختار هو رأي صاحب الجواهر ^{رحمه الله} .

الاجتهاد والتقليد

وهو من الأحكام العقلائية العامة في العلوم ، بل سائر المجالات من الصنائع بين الملل والنحل ؛ لأنَّ كُلَّ مجال يحتاج إلى الفكر والتحقيق ، فالإنسان أَمَا يكون مجتهداً فيه أو مقلداً .

ولا يشملان علم الله لأنَّه ذاتي ، ولا علم المعصومين بِلِكَلَّةٍ لأنَّه مفاض من الله .

الاجتهاد

لم يرد لفظ الاجتهاد بمعناه المصطلح عند الفقهاء أصولاً وفقهاً في الآيات والروايات ، ولا في أقوال القدماء ، وإنما هو مصطلح ابتكره المتأخرون ، فلا مبرر للبحث الدقيق عن تعريفه وألفاظه .

المعروف عند جماعة من الخاصة تعريفه : « استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي »^(١) .

وأشكل عليه : أنه لا يجوز العمل بالظن ما لم يقم دليل على اعتباره ومع قيام الظن على اعتباره فهو حجة ، سواء أفاد الظن الشخصي أو لا ، إلا أن يراد الظن النوعي وهو تام ، ولكن لا تنحصر الأحكام بالمظنومنات ، بل تشمل ما يؤذى الاجتهاد بعد الفحص بالأدلة إلى اليقين .

(١) كفاية الأصول : ٢ : ٣٤٧ .

وعرّفه جماعة: «استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم»^(١). وأشكل عليه: أن الاجتهاد في بعض الموارد لا يثبت الحكم، بل المعذرة، ولا يصل للحكم الشرعي كموارد الأصول التي تبيّن المعاذرة والوظيفة الشرعية لـالحكم الشرعي، إلا أن يراد من الحكم ما يشملها فيصحّ التعريف. ولعل لهذه الإشكالات عرف بتعريف يدفعها «استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية أو تعين الوظيفة عند عدم الوصول إليها»^(٢). وهذا تعريف شامل.

ويمكن تعريفه: «بأنه بذل الجهد لتحصيل الوظيفة الشرعية من أدلةها»^(٣)، فالوظيفة الشرعية تشمل الحكم والمعذرة.

وعلى كل حال ، فهو معنى وحكم عقلائي عام في جميع العلوم والفنون والصناعات وغيرها من المجالات العقلائية ، ويمكن تعريفه بتعريف عام مع إضافة ما يختص بالشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي ، فهو حكم عقلائي وضروري ، فلا مجال لما نسب لبعضهم من تحريم الاجتهاد؛ لأنّه إن أرد من الاجتهاد ما هو عند العامة من الاعتماد على القياس والاستحسان وسد الذرائع والتفسير بالرأي فهو تام ، وإن كان المراد بذل الجهد في الأدلة الشرعية لتحصيل الوظيفة الشرعية ، فهذا لا يمكن إنكاره ، بل هو حكم عقلائي وضروري وفطري .

آثار الاجتهاد

وتترتب على الاجتهاد آثار نشير إليها :

(١) نهاية الدرية : ٣ : ٤٢٥.

(٢) مصباح الأصول - كتاب الاجتهاد والتقليد : ٥٢٢.

(٣) كفاية الأصول : ٤٦٣ . زبدة الأصول للشيخ البهائى : ١١٥ .

١ - جواز عمل المجتهد باجتهاده وعدم جواز رجوعه لغيره ، وهذا واضح ؛ لأن المفروض أنه عالم بالحكم أو بالوظيفة الشرعية ، فيكون الرجوع لغيره من رجوع العالم لغيره ولا معنى له .

ولكن هذا يتم للعالم بالفعل ، أي للمجتهد الذي استتباط فعلاً وعلم فعلاً بالحكم ، أما بالنسبة للمتمكن من الاجتهاد ولكن لم يمارسه فعلاً وخارجأً لبعض العوامل ، فهل يحرم عليه التقليد ، فلا يجوز له الرجوع لغيره أم يجوز ؟

ادعى الشيخ الأنصاري رحمه الله في رسالة خاصة في الاجتهاد والتقليد قيام الإجماع على عدم رجوعه للغير ، وأن ما دل على جواز التقليد في الآية والرواية منصرف للجاهل غير المتمكن من الاستنباط .

ولكن في النفس شيء ؛ إذ لا يعلم وجود الإجماع والأدلة ، أو لا يعلم انصرافها لما ذكر ، والظاهر أنها مختصة بالعالم بالفعل ، كما هو مقتضى السيرة العقلائية وحكم العقل والعرف ؛ لأن عملية الاجتهاد تحتاج بالإضافة للعلم بالقواعد إلى الممارسة الفعلية ، وفحص الروايات والأدلة خارجاً ؛ لأنه لا يستحضرها المجتهد فعلاً ، وربما وجدت ظروف شخصية تعيقه عن الممارسة الفعلية للاجتهاد ، فهو بالفعل غير عالم بالأحكام والوظائف ، فكيف لا يجوز له الرجوع للعالم بها التي تسمح له ظروفه بممارسة الاجتهاد عملياً ؟

وكما يقول السيد الخوئي رحمه الله في مصباح الأصول ^(١) : «إإن المتمكن بلا استنباط فعلي لا يكون فقيهاً ولا من أهل الذكر عرفاً ، وهو جاهل متمكن من تحصيل العلم لا عالم ، فلا يشمله العالم» .

٢ - من الآثار جواز رجوع الغير إليه ، ودليله يمكن أن تدل آيات وروايات عليه

(١) مصباح الأصول : ٢ : ٤٣٦ .

- إن تمت دلالتها - فمنها آية : «فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^(١) ، ومنها آية : «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ»^(٢) ، ومنها قوله عليه السلام : «مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقْلِدُوهُ»^(٣) ، فموضوعه العالم بجملة من الأحكام التي هي محل الابتلاء ، ولا تشمل المتمكن بلا استنباط فعلي .

وأما لو لم تتم دلالتها ، فالدليل لجواز التقليد حكم العقل وبناء العقلاه ، بل هو من الضروريات والفطريات وحكم العقلاه والعقل من رجوع الجاهل للعالم .

٣ - من الآثار نفوذ حكمه وقضائه وموضوعه العالم بجملة من الأحكام الشرعية يدلّ عليه رواية أبي خديجة ، عن الصادق عليه السلام : «إِيَّاكُمْ أَنْ يَحَاكِمَ بِغَضْبِكُمْ بِغَضْبِهِ إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ، وَلَكِنْ انْظُرُوهُ إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَصَايَا نَاجِمَلُوهُ بِيَنْكُمْ، إِنَّمَا قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًّا فَنَحَاكُمُوا إِلَيْهِ»^(٤) .

وقيد في الآيات والروايات من يسأل ويقلد بكونه (ناظراً في الحلال والحرام) ، وكونه (من أهل الذكر) مما يعلم اعتبار اكتساب الفقه من استنباط الحكم والنظر في الأدلة ، فلا يشمل من حصل علمه من العلوم الغربية ، كالجفر والرمل ونحوهما ، ولا يشمل مجرد الراوي للأحاديث دون أن يكون عالماً فقهياً ، فإنه وإن أرجع إلى رواة أحاديثهم ولكن قيده بكونه ناظراً في الحلال والحرام .

(١) النحل : ١٦ ، ٤٣ ، الأنبياء : ٢١ ، ٧ .

(٢) التوبية : ٩ ، ١٢٢ .

(٣) تفسير الإمام العسكري عليه السلام : ٣٠٠ ، الاحتجاج : ٢ ، ٥١١ ، الحديث : ٣٣٧ .

(٤) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٧ و ١٣ ، الباب ١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث : ٥ .

التقليد

عرف التقليد بتعريف عديدة يترتب عليها آثار عملية :

منها : أنه العمل بقول الغير .

ومنها : أنه الأخذ بفتوى الغير للعمل به^(١) .

ومنها : أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير وإن لم يعمَل ، بل وإن لم يأخذ ، كما يظهر من العروة أنه يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها^(٢) .

ولكن الظاهر من لفظ التقليد بالمعنى اللغوي والعرفي « جعل العامي عمله قلادة في عنق المجتهد »^(٣) ، بمعنى أن المجتهد مسؤول عنها ومؤاخذ عليها لو قصر في فتواه ، كما تشير إليه الروايات : « مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ لَعْنَتُهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ ، وَلَعِنَةُ وِزْرٍ مَنْ عَمِلَ بِفَتْيَاهُ »^(٤) ، وقوله عليه السلام في قضية ربيعة بعد إفتائه وقول السائل : « أَهُوَ فِي عَنْقِكَ ؟ ... فَسَكَّتَ رَبِيعَةً ، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلِيهِ السَّلَامُ : هُوَ فِي عَنْقِهِ »^(٥) ، فيؤخذ العمل في مفهوم التقليد لا مجرد الالتزام ، ولكن العمل مستندًا لفتوى الغير ، أما الالتزام فإنه مقدمة للعمل ، كما هو المفهوم عرفاً منه .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٤٤٧.

(٢) العروة الوثقى : ١ : ٥٢ ، المسألة ٦٢.

(٣) مهذب الأحكام : ١ : ١٥.

(٤) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٢٠ ، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١ و ٢٢٠ ، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١.

(٥) الكافي : ٧ : ٤٠٩.

والدليل على وجوب التقليد السيرة العقلانية وإجماع الفقهاء والأخبار ، ويمكن أن يستفاد من بعض الآيات كآية الذكر .

المجتهد المطلق والمتجزئ

المطلق والمتجزئ تارة من حيث الكيفية ، من حيث الشدة والضعف في قوّة الاجتهاد ، وأخرى من حيث الكمية ، فالمطلق الإحاطة العلمية بجميع أبواب الفقه ، وأنه يملك قابلية الاجتهاد في جميع الفقه ، وأما المتجزئ فله الإحاطة وقابلية الاجتهاد ببعض أبواب الفقه ، كالمعاملات أو العبادات أو الصلاة .

والظاهر أن الإطلاق والتجزئ نسبي لا مطلق ، فليس لأحد أن يملك الاجتهاد بمعنى المطلق بحيث ليس فوقه حد من حيث قوّة الاجتهاد والإحاطة ، فهذا غير صحيح ، فإن العلوم في تجدد وقوّة الاجتهاد في تكامل ، فالفرق بين مرتب الأشخاص في هذه القوّة واضح ، بل رب فقيه واحد يزداد قوّة وتكميلاً واجتهاداً بمرور الأيام .

ولا شك بوجود المجتهد المطلق الذي يملك قوّة الاجتهاد في جميع الفقه ، ولا شك في حجّية رأيه ، ونفوذ حكمه وقضائه ، وجواز تقليده بشرط الأعلمية ، وهو القدر المتيقّن من أدلة التقليد .

ولكن الكلام في المتجزئ ، فالكلام يقع أولاً في إمكانه وتحقّقه خارجاً ، وثانياً في أحکامه من حجّية رأيه ، ونفوذ حكمه ، وجواز تقليده ، وفي جواز عمله بفتواه . أمّا الأول : حول (إمكان المتجزئ) ، فذهبت جماعة لاستحالته ؛ لأنّ ملكة الاجتهاد أمر بسيط ، وهو الاجتهاد ، فأماماً له اجتهاد مطلق أو ليس له اجتهاد ، فإذا كانت له إحاطة بقواعد الاجتهاد فهو قادر عليه في كل أبواب الفقه .

ولكن ذهب الأكثر لإمكانه ، بل ذهب بعضهم - مثل صاحب الكفاية - لأن الوصول للمرتبة العالية وهو الاجتهاد المطلق لا بد أن يمر بالمراتب النازلة تدريجاً

لا شتمالة الطفرة .

والحق إمكانه ووقوعه خارجاً ، كما هو الأمر في سائر العلوم ، وهو أمر وجданى . فإن كل باب من الفقه له مداركه ومسائله المختلفة عن باب آخر ، ورب حكم يحتاج إلى مدارك كثيرة وحكم أو أحكام أخرى لا تحتاج إليها ، فلكل باب منها يحتاج إلى إحاطة وملكة مختصة به تختلف عن الإحاطة والملكة بباب آخر ، فلكل باب ملكة وإحاطة غير الآخر ، فبساطة الملكة لا تنافي التجزئي والتعدد في الملكة حسب الأبواب والمسائل ، فما يقال إن القدرة على استنباط حكم واحد يستلزم القدرة على الاستنباط في جميع الأحكام غير تمام وجданاً ، مع هذا الاختلاف في الأبواب الفقهية ، والتجزئي في العلوم حقيقة عقلائية وعرفية ، بل وجدانية ، فكل باب يحتاج إلى اطلاع وإحاطة وقزة استنباط فيه ومراجعة فعلية لمداركه ، ولا تكفى الملكة الكلية ، بل هي بنحو الكلية لها أفراد من الملكات ، وإنكارها خلاف الوجدان .

أما بالنسبة لأحكامه ، أما بالنسبة لجواز عمله بفتواه ، فالظاهر جوازه لأنَّه عالم فلا تشمله أدلة جواز التقليد والسيرة العقلائية قائمة على لزوم رجوع الجاهل للعالم لا رجوع العالم لمثله ، أما رجوع الغير إليه ، فربما يقال : إن السيرة العقلائية تقتضي الرجوع للمتجزئي كما في باب الرجوع لأهل الخبرة والعلماء والأطباء في تخصصهم بالإضافة للإطلاقات إضافة للسيرة تشملها .

إلا أن تنصرف الأدلة اللفظية عن المتجزئي وظاهرها المطلق ويشك في ثبوت السيرة في خصوص الفقيه من أهل الخبرة ، أو يشك في إمكаниتها من الشارع للفقيه ، فالأسهل عدم ذلك ، ويفتقر من أدلة الإمضاء أن الموضوع لجواز الرجوع ونفوذ الحكم العالم العارف بجملة من الأحكام المعتمدة بها فلا تشمل المتجزئي .

ولكن فيه تأمل لإطلاقات الأدلة ، وللسيرة ؛ ولأن المتجزئي قد يكون أكثر خبرة في ذلك الباب .

لكن قد يقال : إن المطلق أكثر تيقناً بجواز تقليده وعلمه بسائر الأبواب له تأثيره في قرءة استنباطه في الفقه .

ما يتوقف عليه الاجتهاد من علوم

أما العلوم العربية ، فيكفي فيها ما يتوقف عليه فهم المعنى من الكتاب والسنّة ، وما يتوقف عليه فهم المراد من الكلام ومعرفة الاستظهارات العرفية من الأدلة ، كالنحو والصرف واللغة والبلاغة بما له دخل في فهم المعنى والوثوق بالمراد ، ولا يحتاج للاجتهاد والتخصص فيها ، ولا معرفة البحوث الدقيقة الصرفية وال نحوية والبلاغية ، فإنها بالإضافة إلى أنها تأخذ وقتاً كبيراً ربما صرف الوقت عن قراءة الفقه والأصول ، فإنها لا دخل لبعضها فيما يتوقف عليه فهم النصوص .

وأما علم الأصول فيتوقف الاستنباط على الكثير من مسائله من مباحث الألفاظ والأصول العملية وإن اشتمل على بعض البحوث غير الدخيلة في الاستنباط الفقهي ، أو بعض البحوث العقلية والدقيقة والاحتمالات البعيدة ، البعيدة عن الفهم العرفي الذي تبني عليه البحث الفقهي .

أما علم الرجال ، فيعتبر التعرّف عليه ، سواء قلنا بحجّية خبر الثقة تعبداً ، فهو ضروري لمعرفة الرواية والرجال من حيث أنّه ثقة معتبر أو ضعيف غير معتبر ، وأمّا لو قلنا بحجّية الخبر الموثوق به ، والوثوق يحصل من مختلف القرائن الرجالية والتاريخية والدلائلية وغيرها ، ومن القرائن كتب الرجال وتقييمهم .

التخطئة والتصويب

التصويب: تغيير أحكام الواقع للموضوع الواحد حسب تعدد آراء المجتهدين في مقابل التخطئة ، أنّ هناك للموضوع الواحد حكماً واقعياً واحداً لا يتعدد حسب آراء المجتهدين قد يصيبه المجتهد وقد يخطئه ، ولكنّ المجتهد لو لم يوصله اجتهاده

للواقع يكون معدوراً في صورة عدم الإصابة ، ولعل هذه قضية عقلائية وجذانية .

أما في الأحكام العقليّة والتكميّنة ، فهي أمر وجذاني ، وإنّ لزم من التصويب إمكان اجتماع الضدّين أو التقيضين ، فإذا قال بعضهم بامتناع إعادة المعدوم ، وبعضهم بإمكانه ، وهو حكم عقلي لا علاقة له بالحكم الشرعي ، أو قال أحدهم بامتناع اجتماع الأمر والنهي ، وأخر بإمكانه وهو حكم عقلي مرتبط بالحكم الشرعي ، فلا يمكن القول بصواب كل منها ؛ إذ الواقع والحكم العقلي واقعاً واحد ، أمّا الإمكان أو الاستحالة ، وإنّ لو تعدد لزم أن يكون الشيء الواحد ممكناً ومتمنعاً .

وكذلك في الأحكام الشرعية ، فإنّ الحكم الواقعي الذي أراده الله من البشر واحداً ، وإنّما يختلف الفقهاء في الوصول إليه ، ولا يتعدد بعد آراء المجتهدين ، كما ذهب إليه القائل بالتصويب ، وتدلّ على وحدة الحكم الواقعي في الموضوعات الإجماع ، والأخبار الدالة على أنّ الله في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل .

بالإضافة لإطلاقات أدلة الأحكام ، وتشمل بإطلاقها حتى من قامت عنده الأمارة على خلافها ، وإطلاق أنّ هذا حكم الشرع ، سواء وافقه المجتهد أم خالفه .

والقول بأنّه بعد الأدلة على حجّة الأمارة ، أو الأصل ، أو الحكم الظاهري المخالف للحكم الواقعي لا بدّ من رفع اليد عن تلك الإطلاقات ، وإنّ لزم اجتماع الضدّين أو تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة ، فتقدّم جوابه إضافة إلى أنه في صورة الجهل يكون عذراً تسهيلاً للناس وامتناناً عليهم ، والشريعة سمحـة سهلة . نعم ، الحكم الظاهري لا الواقعي يتعدد بعد المjtهدin ؛ لأنّ الحكم الظاهري لكلّ أحد تابع لوجود الشك ، وهو موضوعه ، وكلّ واحد يعمل بما وظيفته بالفعل ، فمن اعتقد بتقديم جانب الحرمة في دوران الأمر بين المحذورين لا تكون أدلة البراءة شاملة له ؛ لأنّه لا شكّ عنده في الحكم الواقعي ، وأمّا من لا يعتقد يكون شاكّاً بالحكم الواقعي فيجري أصل البراءة عندهم .

فلا يقال: بأن الحكم الظاهري واقعاً واحداً لا يتعدد ، ويأتي فيه حديث التخطئة .
فإنه يقال: إن الحكم الظاهري تابع لوجود موضوعه ، وهو الشك ، ويختلف باختلاف الأفراد .

ثم إنه بناء على التخطئة بالنسبة للأحكام الواقعية أو تعدد الحكم الظاهري ، فإنه يمكن القول بأن مرادهم الإجزاء أو التعدد ، مع احتمال المخالفة ، فإن الإجزاء شيء وعدم الموافقة شيء آخر ، فمرادهم من تعدد الحكم الظاهري أنه يجزي كل حكم ظاهري عن الواقع ويكون معدوراً ، ولكن يبقى هل يبقى الإجزاء العذر مع انكشاف الواقع .

وهذا البحث في باب الأجزاء ، ولعل المقصود من التعدد والتوصيب هو الإجزاء ، لا تعدد الحكم الواقع أو الظاهري واقعاً .

لعل تعبير (الأفقيه) أفضل من (الأعلم) كما في الروايات ، كقوله عليه السلام : «أَفْهِمَا فِي دِينِ اللَّهِ»^(١) ، «أَتَئُمْ أَفْقَهَ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعْنَانِي كَلَمَّا نَأَيْتُمْ»^(٢) .

فهل يجوز تقليد العالم المجتهد أم يجب تقليد الأعلم ؟

والكلام تارة في مورد التوافق في الفتوى بينهما ، وأخرى في مورد الاختلاف في الفتوى أما في مورد الاختلاف فإنه يمكن الاستدلال على لزوم تقليد الأعلم :

- ١ - بالسيرة ، أنه في مورد الاختلاف في الأمور المهمةحياتية ، كالجنة والثار ، أو عملية جراحية مصيرية ، هو الرجوع للأعلم بعد عدم شمول أدلة حجية الفتوى في الآيات والروايات للمعارضين ، كما ذكر في مبحث التعادل والترابط .
- ٢ - إذا وصل الأمر للشك وللأصول ، فالالأصل في دوران الأمر بين التعيين

(١) تهذيب الأحكام : ٦ : ٣٠١

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ : ١١٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٧

والتحيير في مقام الحججية هو التعين.

نعم ، لو لم يعلم الاختلاف فقد يقال بتعيين تقليد الأعلم وقد يقال بالتحيير.

واستدلّ على تعين تقليد الأعلم :

١ - بأصله التعين عند دوران الحججية بين التخيير والتعيين ؛ لأنّ الأعلم متيقّن الاعتبار وغير الأعلم مشكوكه .

وفيه: أنّ هذا تأمّل لو لم يثبت التخيير والظاهر التعين .

٢ - ما في مقبولة ابن حنظلة : «**الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَأَفْقَهُمَا**» .

وفيه: أنها واردة في الحكومة والحكم ، وفي مورد إحراز الاختلاف .

ولكن يمكن أن يقال : إنّ موردها الفتوى ، والاختلاف بين الفقيهين في الدليل على الفتوى ، وليس ناظرة للحكمين ، بل إلى مستند الحكمين من الفتاوى ، كما يقتضيه التأمل في المقبولة .

٣ - أنّ فتوى الأعلم أقرب للواقع .

وفيه: أولاً: لا يعلم أنه أقرب فربما فتوى غير الأعلم أقرب .

وثانياً: لا يعلم أنّ المعيار والملاك في تقليد الأعلم أنّ رأيه أقرب للواقع .

إذن فلا دليل على لزوم تقليد الأعلم ، والسيرة في رجوع المرضى للأطباء - مثلاً - على الرجل الطيب غير الأعلم في موارد عدم إحراز الاختلاف .

أما التمسّك لجواز الرجوع لغير الأعلم بآية السؤال ، وإطلاقها تشمل كلّ من كان فقيهاً ومن أهل الذكر ؛ لأنّها تشمل المتعارضين اللذين يحرز اختلافهما ، فمع احتمال الاختلاف يكون من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية .

وفيه: يمكن إحراز عدم الاختلاف بالأصل ولو استصحاب العدم الأزلّي .

والمراد بالأعلم من كان أجود في الاستنباط لا من كان أكثر اطلاعاً بالمسائل والأحكام الشرعية وأكثر حفظاً لها.

استدلّ على جواز تقليد الميت ابتداءً باستصحاب بقاء حجّة فتواه ، وبأصلّة حجّة الرأي في نفسه ، وصحة الاعتذار به وأصلّة بقاء حكمه مضافاً إلى الإطلاقات والعمومات الدالة على التقليد ؛ إذ لم تقيد بالحياة وتقتضيه السيرة على الرجوع لآراء الأموات في كل علم وصنعة .

وأشكّل عليه بعدم توفر أركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، أمّا الإشكال بعدم اليقين بالحدوث ؛ لأنّه لا يعلم حجيّته فتعين المجتهد في موارد التقليد الابتدائي .

وفيه: أنّ فنون المجتهد حجّة على كلّ جاهل في الخارج على القضية الحقيقة ، كما في كل علم وصنعة .

وأمّا الإشكال على الاستصحاب بعدم الشك في البقاء ، فأشكّل الكفاية أنه بموجبه يرتفع رأيه وهو موضوع الحجّة ؛ لأنّ رأيه متقوم بالحياة في نظر العرف ، فالموضوع ليس باقياً .

وفيه: أنّ الحياة منشأ حدوث الرأي لا ملاك بقائه ، ولا يدور بقاء الرأي مدار بقاء حياته لأخذ العرف بآراء الأموات وكلماتهم وأقوالهم ، وكلّ العلوم ، فيكتفي حدوث الرأي في بقائه وتعتبر الحياة في حدوثه لا في بقائه ، كما في الموضوعات التي يكفي حدوثها في بقاء حكمها .

وربما يستدلّ بعدم حجّة الفتوى بعدم حجيّتها في حالة الهرم والجنون والنسيان .
وفيه:

١ - القطع من الخارج بأنّ الجنون لا يليق بمنصب الفتوى وجواز تقليله ، وكذا الهرم والنسيان بخلاف الموت ؛ إذ لا يرضى الإنسان ببقاء حجّة فتوى

المجنون ، وكذا التسيان ؛ لأنّ المرجعية من فروع منصب الإمامة فلا يليق بها هذه العوارض .

رِبَّما يقال : العرف في مختلف العلوم والصناعات يأخذون بأرائهم ، إلا أن يقال بعدم اللياقة في منصب التقليد والزعامة .

نعم ، يمكن الاستدلال على اشتراط الحياة في المفتى بوجهين :

١ - الإجماع الذي ذكره جماعة من الأعظماء ، كالشهيد وغيره ، ولا تضر مخالفته بعضهم لمعرفة مدرك مخالفتهم ووهنه .

٢ - الآيات والروايات الدالة على حجّيّة الفتوى ظاهرة في اعتبار الحياة في المفتى ليأخذ المقلد منه الفتوى ، منها آية السؤال : **﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَنْلَمِنْ﴾**^(١) ، فأهل الذكر لا تصدق على الميت ، وكذا : «أَنْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَقْلُمُ شَيْئاً مِنْ قَضَايَا نَافَاجِلُوْهُ بَيْتَكُمْ ، ...»^(٢) ، قوله عليه السلام : «مَنْ كَانَ مِنَ الْفَقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِيهِ ، ...»^(٣) بخلاف الرواية ظاهرة نصوصه الأخذ بروايتها حيّا وميتاً .

ولكن في النفس الشيء من هذا الدليل لإمكان إطلاق هذه النصوص لما بعد الموت .

يضاف له السيرة العقلائية التي ذكرناها بالأخذ بأراء الأموات في كل صنعة وفن . إلا أن يقال : إن السيرة العقلائية تحتاج لإيماء ، وأدلة الإيماء ظاهرة في اعتبار الحياة في حجّيّة المجتهد ، بالإضافة إلى أن في مرجع التقليد خصوصيات ، وخاصة في مجال أخذ الأموال والمسائل المستحدثة ، واحتمالات تبدل الرأي للميّت لو كان حيّا ، وغيرها مما تفرض عدم التقليد له ابتداءً .

(١) النحل ١٦: ٤٣ . الأنبياء ٢١: ٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧: ١٣ و ١٤ ، الباب ١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٥ .

(٣) الاحتجاج : ٢: ٥١١ ، الحديث ٣٣٧ .

هذا في تقليد الميت ابتداءً ، أمّا البقاء على تقليله ، فالأدلة الدالّة على اعتبار الحياة في المفتي فلا تشمله ، أمّا الإجماع فهو دليلٌ لبني ، وأمّا الآيات والروايات فتشترط الحياة حين السؤال والتعلم إضافةً للسيرة العقلائية جارية في الرجوع لأهل الخبرة حيناً ومتىً ، خرج منها حجية الفتوى والتقليل للميت ابتداءً وبقي غيرها .

مَصَادِرُ الْكِتَابِ

- ١ - أَجود التقريرات (تقرير أبو القاسم الخوئي) الثانية ، محمد حسين : مطبعة العرفان - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٣٥٢ هـ .
- ٢ - الاحتجاج أبو منصور ، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ق ٦٥) : دار النعمان - النجف الأشرف / ١٣٨٦ هـ .
- ٣ - الإحکام في أصول الأحكام الأدمي ، أبو الحسن علي بن أبي علي (٥٦٣١) : نشر دار الكتب العلمية - بيروت / ١٤٠٥ هـ .
- ٤ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار الطوسي ، محمد بن الحسن : تحقيق حسن الموسوي الخرسان ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الأولى / ١٣٩٠ هـ .
- ٥ - أنوار الأصول (تقرير: أحمد قدسي) مكارم الشيرازی ، ناصر : مدرسة الإمام علي بن أبي طالب علیه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٨ هـ .
- ٦ - بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم الصفار ، محمد بن الحسن : تحقيق وتصحيح: كوجه باعجي و محسن بن عباس علي ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤ هـ .
- ٧ - التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیه السلام مدرسة الإمام المهدي علیه السلام : قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ هـ .
- ٨ - تهذيب الأحكام الطوسي ، محمد بن الحسن : تحقيق وتصحيح: حسن الموسوي الخرسان ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧ هـ .
- ٩ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام النجفي ، محمد حسن : تحقيق وتصحيح:

- عباس قوچانی و علی آخوندی ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة السابعة / ١٤٠٤هـ.
- ١٠ - الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني الأيرواني ، باقر: قلم - طهران ، الطبعة الأولى . ٢٠٠٧هـ.
- ١١ - دراسات في علم الأصول (تقرير علي الهاشمي الشاهرودي) : مؤسسة دائرة المعارف طبق مذهب أهل البيت عليهما السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ.
- ١٢ - رسالة في التعادل والترابط السيد كاظم البزدي .
- ١٣ - زبدة الأصول الشيخ البهائي ، بهاء الدين محمد بن الحسين الهمداني العاملی: تحقيق: فارس حسون كريم ، مرصاد - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٣هـ / ١٢٨١ش.
- ١٤ - زبدة الأصول الروحاني ، محمد صادق: حدیث دل - طهران ، الطبعة الثانية . ١٣٨٢ش.
- ١٥ - العروة الوثقى فيما تعمّ به البلوى البزدي ، محمد كاظم: مؤسسة الأعلمی للطبعات - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ.
- ١٦ - عوالی اللالی العزیزیة فی الأحادیث الـدینیة ابن أبي جمهور ، محمد بن زین الدین ، تحقيق وتصحیح: مجتبی العراقي ، دار سید الشهداء عليهما السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٥هـ.
- ١٧ - كتاب الفسیہ: الطوسي ، محمد بن الحسن: مؤسسة المعارف الإسلامية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ.
- ١٨ - فقه الرضا عليهما السلام (المنسوب للإمام علي بن موسى الرضا عليهما السلام) : الصدق ، علي بن الحسين ، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهما السلام لإحياء التراث ، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليهما السلام - مشهد المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٦هـ.
- ١٩ - الكافي الكليني ، محمد بن يعقوب: تحقيق وتصحیح: علي أكبر الغفاری ومحمد آخوندی: دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.
- ٢٠ - كتاب الصلاة (تقریرات المحقق النافی) الـأـملـی ، محمد تقی: طهران / ١٣٧١ش .

- ٢١ - كفاية الأصول الأخوند الخراساني ، محمد كاظم بن حسين : مؤسسة آل البيت عليهما السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ.
- ٢٢ - مبانی منهج الصالحين القمي ، تدقیق: تحقيق وتصحیح: عباس حاجیانی ، مشورات قلم الشرف - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٦هـ.
- ٢٣ - محاضرات في أصول الفقه (تقریر محمد إسحاق الفیاض) الخوئی ، أبو القاسم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ.
- ٢٤ - المحصول في علم الأصول (تقریر محمود الجلالی المازندرانی) السیحانی ، جعفر: مؤسسة الإمام الصادق عليهما السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ.
- ٢٥ - المحکم في أصول الفقه الحکیم ، محمد سعید: مؤسسة المنار - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ.
- ٢٦ - المستصفی الغزالی ، محمد بن محمد: تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافی ، دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- ٢٧ - مستند العروة الوثقی السید أبو القاسم الخوئی (١٤١١هـ): مدرسة دار العلم - قم المقدسة / ١٣٦٥هـ / ش.
- ٢٨ - مصباح الأصول (تقریر محمد سرور واعظ الحسينی البهسودی) الخوئی ، أبو القاسم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ.
- ٢٩ - مصباح الأصول (قاعدة الفراغ والتجاوز والصحّة واليد والقرعة والاجتهاد والتقلید) تقریر: محمد سرور واعظ الحسينی البهسودی) الخوئی ، أبو القاسم: مكتبة الداوري ، الطبعة الخامسة / ١٤١٧هـ.
- ٣٠ - معانی الأخبار الصدوق ، محمد بن علي ، تحقيق وتصحیح: علي أكبر الغفاری ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الأولى / ١٤٠٣هـ.
- ٣١ - المل والنحل الشهريستاني ، أبو الفتح محمد بن عبدالکریم: مشورات الشريف الرضی - قم المقدسة / ١٤٠٦هـ (بالأقسیمت عن طبع مکتبة الانجلو مصریة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م ،

بتأريخ محمد بن فتح الله بدران) .

- ٣٢- منقى الأصول (تقرير بحوث السيد محمد حسين الروحاني) الحكيم ، عبد الصاحب :
الهادي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٦ هـ
- ٣٣- منتهي الدراسة في توضيح الكفاية الجزائري ، محمد جعفر : مؤسسة دار الكتاب -
قم المقدسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٥ هـ
- ٣٤- من لا يحضره الفقيه الصدوق ، محمد بن علي : تحقيق وتصحيح : علي أكبر
الغفاري ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٣ هـ
- ٣٥- مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام السبزواري ، عبدالأعلى : مؤسسة المنار -
قم المقدسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٣ هـ
- ٣٦- نهاية الدراسة المحقق الأصفهاني ، محمد حسين : مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) ،
قم المقدسة / ١٤١٤ هـ
- ٣٧- وسائل الشيعة الحر العاملی ، محمد بن الحسن : تحقيق ونشر : مؤسسة آل
البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ
- ٣٨- هداية الأمة إلى أحكام الأئمة (عليهم السلام) الحر العاملی ، الأستانة الرضوية المقدسة -
مشهد ، الطبعة الأولى / ١٤١٤ هـ
- ٣٩- الهدایة فی الأصول (تقریر حسن الصافی الأصفهانی) : الخوئی ، أبو القاسم ، مؤسسة
صاحب الأمر (عليه السلام) - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧ هـ

مُحتويات الكتاب

هل المرجع في اتحاد القضيتيين المشكوكة والمتيقنة	
هو العرف أو العقل ؟	١٣ - ٥
بعض القواعد ونسبتها للاستصحاب	١١٠ - ١٤
قاعدة الفراغ	١٤
قاعدة التجاوز	١٨
المسألة الأولى : الفرق بين القاعدتين	٢٢
المسألة الثانية : هل هما قاعدة واحدة أو قاعدتان مستقلتان ؟	٢٢
المسألة الثالثة : هل هما قاعدتان عقلائيتان أو تعبديتان تأسيسيتان	٢٣
المسألة الرابعة : اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدتين	٢٣
المسألة الخامسة : المراد من الغير	٢٤
المسألة السادسة : هل تشمل قاعدة التجاوز	٢٤
المسألة السابعة : اعتبار احتمال الالتفات حين العمل	٢٤
المسألة الثامنة : اختصاص قاعدة الفراغ بالعمل المركب	٢٨
المسألة التاسعة : الشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ	٢٨
المسألة العاشرة : هل تختص القاعدتان بالصلة وال موضوع ،	٣١
الوجه الأول : عدم الجريان مطلقاً	٣٤
الوجه الثاني : الجريان مطلقاً	٣٤

الوجه الثالث : أن نلتزم بشمولها للأعمال المستقلة والضمنية ..	٣٤
الشك في الشروط ..	٣٦
القسم الأول : ما كان بوجوهه المتقدم شرطاً ..	٣٦
القسم الثاني : ما كان شرطاً مقارناً للأجزاء ..	٣٦
القسم الثالث : ما كان الشرط مقارناً للعمل ..	٣٧
قاعدة الصحة ..	٣٩
الجهة الأولى : في الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ ..	٤١
الجهة الثانية : في مدرك أصلالة الصحة ..	٤١
المعنى الأول ..	٤١
المعنى الثاني ..	٤٤
الوجه الأول ..	٤٥
الوجه الثاني ..	٤٧
الوجه الثالث ..	٤٩
الوجه الرابع ..	٥٠
الجهة الثالثة ..	٥٤
الجهة الرابعة ..	٥٥
الصورة الأولى ..	٥٥
الصورة الثانية ..	٥٦
الصورة الثالثة ..	٥٦
الجهة الخامسة ..	٥٨
الجهة السادسة ..	٦٨
الجهة السابعة ..	٧١

الجهة الثامنة ٧٦	الجهة الثامنة ٧٦
الجهة التاسعة : في حكم معارضه أصالة الصحة مع الاستصحاب ٨٢	الجهة التاسعة : في حكم معارضه أصالة الصحة مع الاستصحاب ٨٢
قاعدة اليد ٨٧	قاعدة اليد ٨٧
بين الاستصحاب وقاعدة اليد ٨٧	بين الاستصحاب وقاعدة اليد ٨٧
الجهة الأولى : هل إن قاعدة اليد أمارة أو أصل ؟ ٨٧	الجهة الأولى : هل إن قاعدة اليد أمارة أو أصل ؟ ٨٧
الجهة الثانية : في تقدم اليد على الاستصحاب ٩٠	الجهة الثانية : في تقدم اليد على الاستصحاب ٩٠
المسألة الأولى ٩٢	المسألة الأولى ٩٢
المسألة الثانية ٩٢	المسألة الثانية ٩٢
المسألة الثالثة ٩٣	المسألة الثالثة ٩٣
المسألة الرابعة ٩٣	المسألة الرابعة ٩٣
المسألة الخامسة ٩٤	المسألة الخامسة ٩٤
قاعدة القرعة ٩٥	قاعدة القرعة ٩٥
الوجه الأول : ؟؟؟ أين الوجه الثاني ٩٦	الوجه الأول : ؟؟؟ أين الوجه الثاني ٩٦
تعارض الاستصحاب مع القرعة ٩٨	تعارض الاستصحاب مع القرعة ٩٨
فوائد من بعض الأعلام حول القرعة ١٠٠	فوائد من بعض الأعلام حول القرعة ١٠٠
القسم الأول ١٠٠	القسم الأول ١٠٠
القسم الثاني ١٠٠	القسم الثاني ١٠٠
بين الاستصحاب وقاعدة القرعة ١٠٣	بين الاستصحاب وقاعدة القرعة ١٠٣
الجهة الأولى ١٠٤	الجهة الأولى ١٠٤
الجهة الثانية ١٠٤	الجهة الثانية ١٠٤
هل القرعة أصل أو أمارة ؟ ١٠٤	هل القرعة أصل أو أمارة ؟ ١٠٤
الجهة الثالثة ١٠٥	الجهة الثالثة ١٠٥

الجهة الرابعة ١٠٦	
قاعدة العدل والإنصاف ١٠٧	
بعض القواعد الفقهية ١٠٨	
نسبة الاستصحاب مع غيره ١١١	تعارض الاستصحابين :
١١١ ١١١	القسم الأول ١١١
١١٢ ١١٢	القسم الثاني ١١٢
١١٢ ١١٢	الصورة الأولى ١١٢
١١٢ ١١٢	الصورة الثانية ١١٣
١١٦ ١١٦	النسبة بين الاستصحاب وغيره :
١١٦ ١١٦	الرأي الأول : الورود ١١٦
١١٨ ١١٨	الرأي الثاني : الحكومة ١١٨
١٢٠ ١٢٠	الرأي الثالث : التخصيص ١٢٠
تعريف التعارض ١٢٦	
١٢٧ ١٢٧	حقيقة التعارض ١٢٧
١٢٨ ١٢٨	الرأي الأول ١٢٨
١٢٨ ١٢٨	الرأي الثاني ١٢٨
١٣٠ ١٣٠	مورد التعارض ١٣٠
١٣٠ ١٣٠	أقسام التعارض ١٣٠
١٣١ ١٣١	التزاحم ١٣١
١٣٦ ١٣٦	أقسام الدليلين المتعارضين ١٣٦
١٣٧ ١٣٧	تأسيس الأصل في التعارض ١٣٧

موارد رفع التعارض والجمع العرجي ١٤٠ - ١٦٤	
فوائد عن الحكومة والورود ١٤١	
المورد الأول ١٤٩	
المورد الثاني ١٥٢	
المورد الثالث ١٥٣	
المورد الرابع ١٥٣	
المورد الخامس ١٥٥	
المورد السادس ١٥٦	
المورد السابع ١٥٦	
المورد الثامن ١٥٦	
المورد التاسع ١٥٧	
المورد العاشر ١٥٧	
التعارض بين الإطلاق الشمولي والبدلي ١٥٨	
الجمع الاستنباطي ١٥٩	
الأصل في المتعارضين ١٦٤ - ١٨٤	
المقام الأول ١٦٥	
حجية الأمارات على السبيبة ١٨٥ - ١٩٢	
السببية الأشعرية والمعتزية ١٨٦	
المحور الأول ١٨٨	
المحور الثاني ١٩١	
المحور الثالث ١٩٢	
أسباب الاختلاف بين الروايات ١٩٣ - ١٩٦	

١٩٣	القسم الأول
١٩٥	القسم الثاني
٢٠٣ - ١٩٧	الأخبار العلاجية والمرجحات
١٩٩	الطائفة الأولى : أخبار التخيير
٢٠٠	الطائفة الثانية : أخبار الوقوف
٢٠٠	الطائفة الثالثة : أخبار الاحتياط
٢٠٢	أقسام المرجحات
٢٠٤	مورد الأخبار العلاجية
٢٠٥	علاج التعارض أو الأخبار العلاجية
٢٠٨	الجهة الأولى
٢١٠	الجهة الثانية
٢١١	الجهة الثالثة
٢١٥	المقام الأول : التعارض على نحو التباين
٢٢٤	الطائفة الرابعة : ما دلّ على الترجيح بالأحداثية
٢٣١	التخيير في الخبرين المتعارضين
٢٣٥	بحث عن أخبار التخيير بالتفصيل
٢٤٢	أخبار التخيير
٢٥٢	الترتيب بين المرجحات
٢٥٤	المقام الأول
٢٥٤	المسلك الأول
٢٥٦	المسلك الثاني

المقام الثاني : بناء على التعدي من المرجحات المنصوصة	٢٦٠
عدم اختصاص المرجح بمجال	٢٦٠
الأقوال في ترتيب المرجحات	٢٦٣
الرأي المختار	٢٦٤
الرأي الثاني	٢٦٩
الرأي الثالث	٢٧١
الرأي الرابع	٢٧٤
خلاصة ما ذكرنا في بحث الترتيب بين المرجحات	٢٧٨
التعدي عن المرجحات المنصوصة	٢٨١
عيار التعدي	٢٨٢
هذه خلاصة البحث وتوضيحه تفصيلاً	٢٨٤
اختلاف النسخ	٢٩٠
اختلاف النسخ	٢٩٣
تعيين المرجحات	٢٩٦
موارد الجمع الدلالي	٣٠٤
الوجه الأول : بناء العقلاء	٣٠٥
الوجه الثاني : سيرة المتشرعة	٣٠٥
الوجه الثالث : الروايات التي تحث على الجمع بين أخبار الأئمة ..	٣٠٦
المورد الأول : دوران الأمر بين العام والمطلق	٣١٠
المورد الثاني	٣١٤
المورد الثالث	٣٢٠

المقام الثاني : التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه ٣٤٣	
تعارض العاميَن من وجه ٣٤٣	
٣٤٣ المقام الأول ..	
٣٤٣ المقام الثاني ..	
٣٥٥ انقلاب النسبة	
٤٢٢ - ٣٦١ صور التعارض بين أكثر من دليلين ٣٦١	
٣٧٠ أدلة المنكرين لانقلاب النسبة ٣٧٠	
٤٠٤ تقريب دعوى انقلاب النسبة ، ودفع بعض الاعتراضات ٤٠٤	
٤٣٦ - ٤٢٣ الاجتهاد والتقليد	
٤٢٣ الاجتهاد	
٤٢٤ آثار الاجتهاد	
٤٢٧ التقليد	
٤٢٨ المجتهد المطلق والمتجزئ	
٤٣٠ ما يتوقف عليه الاجتهاد من علوم ٤٣٠	
٤٣٠ التخطئة والتوصيب	

مِصَادِرُ الْكَاتِبِ

٤٤٠ - ٤٣٧

مُجْتَوَيَّاتُ الْكَاتِبِ

٤٨٨ - ٤٤١