

بَدَائِعُ الْوُصُولِ

فِي تَرْجُومَاتٍ كُفَيَّةٍ لِلْأَصُولِ

تَأليف

أبي عبد الله العظمى

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ زابن

«قدس سره»

الجزء الثاني

بِدَايَةُ الْوُصُولِ

فِي شَرْحِ كِفَايَةِ الْأُصُولِ

تَأَلِيفُ

رَبِّهِدِّ اللّٰهِ الْعُظْمَى

الْشَيْخِ مُحَمَّدِ طَاهِرِ آلِ الشَّيْخِ رَاضِي

«قَدَسَ سِرُّهُ»

أَشْرَفَ عَلَى طَبْعِهِ وَتَصْحِيحِهِ

مُحَمَّدَ عَبْدِ الْحَكِيمِ الْمَوْسَوِيِّ الْبَكَّاءِ

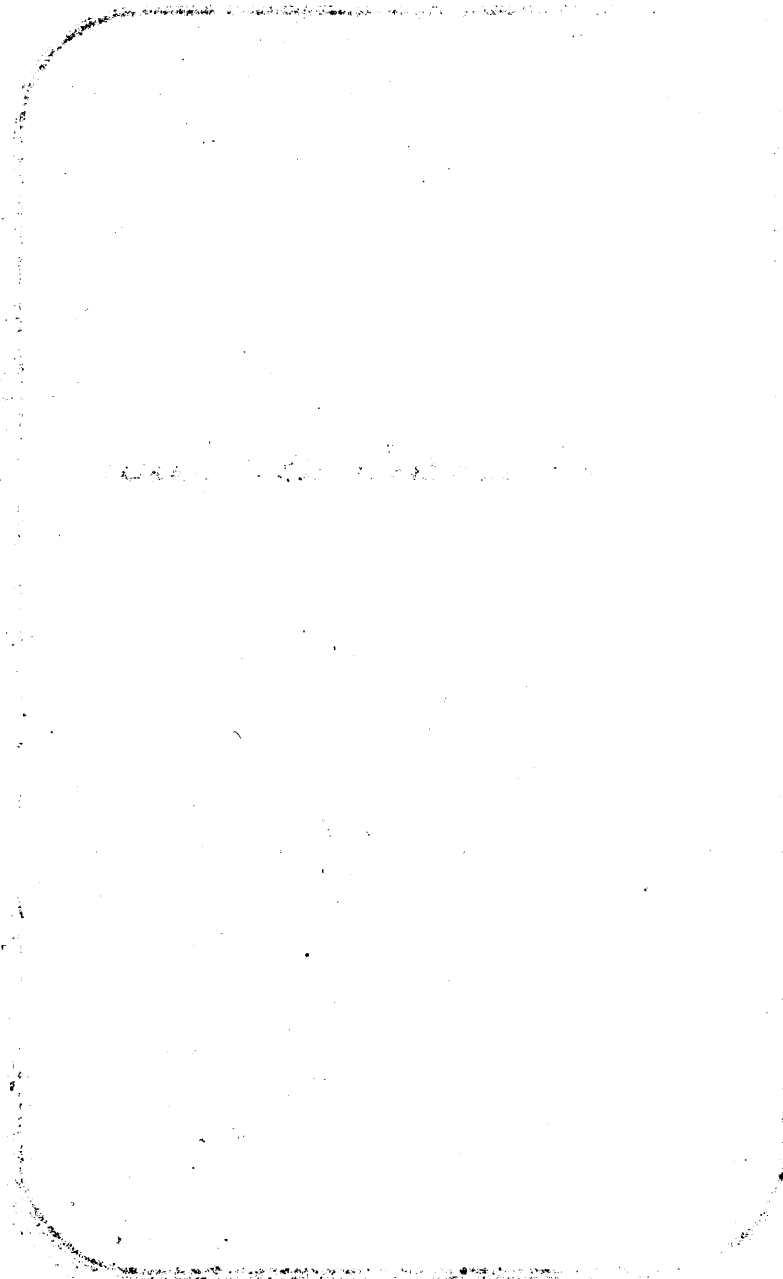
الجزء التاسع

الكتاب بداية الوصول / الجزء التاسع
المؤلف الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (قدس سره)
الناشر أسرة آل الشيخ راضي
الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.ق / ٢٠٠٤م
المطبعة مطبعة ستاره
عدد النسخ (١٠٠٠) نسخة

جميع حقوق الطبع محفوظة ومسجلة للناشر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ





المقصد الثامن

في تعارض

الأدلة والأمارات



المقصد الثامن

في تعارض الأدلة والامارات^(١).

فصل

التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً ، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً^(٢)، وعليه فلا تعارض بينهما

بسم الله الرحمن الرحيم

مبحث التعادل والتراجيح

(١) وبهذا المقصد الثامن تنتهي مقاصد الكتاب ، لان مبحث الاجتهاد والتقليد من الخاتمة لا من المقاصد . وانما كان مبحث التعارض من المقاصد لان نتيجة هذا المبحث مما تقع في طريق الاستنباط ، لوضوح انه بعد تعارض الأدلة ، فاما ان تكون متكافئة ولازم ذلك عدم حجية احدهما بالفعل ، وعليه فالمرجع غير هذه الأدلة المتعارضة في الحكم الذي تعارضت فيه ، واما ان لا تكون متكافئة فالمرجع هو الراجح منها ، ويكون هو الدليل الذي يثبت به الحكم ، ومع كون نتيجتها مما تقع في طريق الاستنباط فهي من المسائل الاصولية ، ولذلك كانت من المقاصد .

ثم لا يخفى ان عقد البحث في هذا المقصد انما هو لبيان الحال في تعارض الأدلة الاجتهادية ، ولما كان المراد هو البحث عن تعارض الحجتين من الامارات فلا بد وان يكون المراد من الامارات هي الامارات المتبعة ، لوضوح كون الامارة غير المتبعة ليست بحجة . وعلى هذا فيكون عطف الامارات في المتن على الأدلة من عطف النفسير ، لان الدليل الاجتهادي هو الامارة المتبعة ، فلا يكون العطف من عطف العام على الخاص .

(٢) توضيح الحال يحتاج الى بيان امور : الاول : ان جعل عنوان هذا المبحث تعارض الأدلة اولى من جعل العنوان التعادل والتراجيح ، لان التعادل هو التكافؤ في الأدلة ،

والتراجيح هو ترجيح بعضها على بعض . ولا ريب في ان الادلة تتعارض وتتنافى أولاً ، وبعد تنافيتها وتعارضها تكون اما متعادلة او بعضها ارجح من الآخر . ومن الواضح ان جعل عنوان البحث هو الجامع لاقسامه اولى من جعل عنوانه نفس اقسامه ، او جعل العنوان الموضوع اولى من جعله الحكم او الاثر المرتب عليه . ومن البين ان الموضوع للتبادل والتراجيح هو التعارض ، لما عرفت من انها تتعارض أولاً ثم اما تتبادل او يكون بعضها ارجح .

الثاني : ان التعارض هو من باب التفاعل .. وقد يتوهم بدواً انه لا بد من وقوع المادة فيه لفاعلين ، كمثل تشارك زيد وعمرو ، وتضارب بكر وخالد . ولكن مراجعة الاستعمالات الصحيحة ينفي ذلك ، فان مثل تعافى زيد عن الامر ، وتقاعس عمرو عن النهوض ، وتساند زيد الى الجدار ، وتمائل للشفاء ، وتغابى عن الحق ، وتمايل في الهواء ، وتهادى في مشيته ، مما كان الفاعل فيها واحدا لا اثنين كثير جداً ، قد ورد في القرآن الكريم ما كان الفاعل فيها واحدا كقوله تعالى : ﴿ غير متجانف لإثم ﴾^(١) وقوله تعالى : ﴿ فبأيءء الام ربك تتمارى ﴾^(٢) وقوله عز من قائل : ﴿ تتجافى جنوبهم عن المضاجع ﴾^(٣) .

فظهر مما ذكرنا : انه لا يلزم في باب التفاعل ان تدل النسبة فيه على نسبة المادة لفاعلين ، بل لو دلت على ذلك لكانت الهيئة دالة على نسبتين ، ومن البديهي ان الهيئة انما تدل على نسبة واحدة لا نسبتين ، وانما مدلول هيئة التفاعل هي نسبة واحدة خاصة لها طرفان ، فقد يكون الطرفان مشتركين في تلك المادة فيكون لباب التفاعل فاعلان كتضارب زيد وعمرو وتشارك بكر وخالد ، وقد يكون الفاعل واحداً

(١) المائدة : الآية ٣ .

(٢) النجم : الآية ٥٥ .

(٣) السجدة : الآية ١٦ .

والطرف له دخل في تحقق هذه النسبة للفاعل ، كمثل كون الجدار قد كان متساندا اليه وكون الهواء مما كان التمايل فيه .

وينبغي ان لا يخفى ان ما قلنا بانه لو كان دالاً على المشاركة بين اثنين لكان له نسبتان - لا يخلو عن شيء ، فان غايته هو اختصاصه بكون الطرف لابد وان يكون مثل الفاعل الاول ، وهذا لا يستلزم ان يكون له نسبتان بل له نسبة واحدة ، غايته ان الطرف فيها هو لابد وان يكون مثل الفاعل الاول .

ومما ذكرنا ظهر ايضا : ان هيئة التفاعل لا تستلزم الدلالة على الاظهار من الفاعل حتى يلزم ان تكون مستندة دائما الى ما له الشعور ، فيكون اسنادها الى ما لا شعور له من المجاز اما في الاسناد او في الكلمة ، وذلك لوضوح انا لا نجد في انفسنا لحاظ علاقة في قولنا تمايلت الخشبة في الهواء ، بل نرى ان الاسناد في قولنا تمايل زيد في الهواء وتمايلت الخشبة في الهواء اسناد الى ما هو له ، وانه على نحو واحد فيهما من غير أي فرق اصلا ، وليس قوله تعالى : ﴿ تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ ﴾ مجازاً اصلا . فلا وجه لما ذكر في المقام من كون باب التفاعل يدل على الاظهار المستلزم لاسناده الى خصوص من له الشعور وان استعماله في غير ما له الشعور كنسبة التعارض الى الادلة لابد فيه اما من التزام المجازية باحد نحوها او النقل بحسب الاصطلاح ، بل هو استعمال جار على طبع وضع المادة لغة .

الثالث : شرح الفاظ التعريف للتعارض المذكور في المتن ، وهو قوله : ((التعارض هو تنافي الدليلين او الادلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض او التضاد حقيقة او عرضاً)) التنافي بين الشئيين هو عدم اجتماعهما في الوجود .

وقد عرف المشهور التعارض : بتنافي المدلولين ، وعرفه المصنف : بتنافي الدليلين . والوجه في عدول المصنف عن تعريف المشهور يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : ان التنافي المطلق وهو عدم الاجتماع في الوجود متحقق بين المدلولين ، لبداهة عدم

اجتماع الوجوب وعدم الوجوب - مثلاً - لأنهما متناقضان بالذات ، وعدم اجتماع الوجوب والحرمة لأنهما متضادان بالذات على المعروف ، فالتنافي بين المدلولين المتناقضين والمتضادين ذاتي . والتنافي بالذات - ايضاً - متحقق بين الدالين بما هما حجتان ، لعدم امكان الاجتماع ذاتا بين الحجتين القائمتين على الوجوب وعدم الوجوب ، وعلى الوجوب والحرمة ، لوضوح عدم امكان جعل حجتين فعليتين تدل احدهما على الوجوب والثانية على عدم الوجوب ، او تدل احدهما على الوجوب والثانية على الحرمة . فالتنافي بالذات كما هو متحقق بين المدلولين المتنافيين ذاتا ، كذلك متحقق بالذات بين الحجتين الداليتين على ما لا يمكن اجتماعهما .

ولا ينبغي ان يتوهم : ان التنافي بين المدلولين أولاً وبالذات وبين الدليلين ثانياً وبالعرض .. فانه فاسد ، لان معنى كون التنافي بين الدليلين ثانياً وبالعرض هو انه يصح سلب التنافي بينهما حقيقة لانه من الواسطة في العروض ، كقولهم جرى الميزاب فانه يصح سلب الجريان عنه حقيقة ، لان الجاري حقيقة هو الماء لا الميزاب ، مع انه لا يصح سلب التنافي حقيقة عن الحجتين القائمتين على المتنافيين ، لما عرفت من عدم امكان جعل حجتين داليتين على المتنافيين ، فالتنافي بالذات كما ينسب على وجه الحقيقة الى المدلولين ينسب - ايضاً - على وجه الحقيقة الى الحجتين الداليتين .

نعم التنافي بين المدلولين واسطة في الثبوت للتنافي الحقيقي بين الدليلين ، ولازم كونه من الواسطة في الثبوت هو ثبوت التنافي حقيقة للدليلين ... هذا كله في التنافي . واما التعارض فهو اخص من مطلق التنافي ، لانه يصح ان يقال : تعارض الخبران ، ولا يصح ان يقال تعارض الحكمان . ولعل السبب في ذلك هو ان التعارض كون الشيء واقعا في طريق الآخر ومانعا دونه ، وحيث ان الدليل هو الموصل للمدلول والطريق اليه فهو الذي يقع في طريق الدال الآخر ويعترض سبيله . فالتعارض هو خصوص التنافي بين الطريقتين ، ولذا اذا لم يكن بين الطريقتين تناف بان كان لسان احدهما لسان الحكومة على الآخر والمفسرية له ، يخرجان عن عنوان التعارض

المبحوث عنه في المقام مع وجود التنافي حقيقةً ولَبَّأً بين المدلولين ، فالتعارض هو التنافي الخاص - لا مطلق التنافي - وهو التنافي بين الدليلين ، لما عرفت من ان الدليل الحاكم والمحكوم لا تعارض بينهما مع تحقق التنافي بين مدلوليهما لَبَّأً وحقيقةً ، ولذلك عدل المصنف عن تعريف المشهور بكون التعارض تنافي المدلولين الى تعريفه بانه تنافي الدليلين .

والمراد من الدليلين والادلة : هو الدليل بما هو دليل قد اعتبر حجةً بالجعل الشرعي ، وعلى هذا فيكون قوله : ومقام الاثبات ، من عطف التفسير كما مرّت الاشارة الى ذلك في الحاشية المتقدمة ، لوضوح انه لا تعارض بين الدليلين غير المعترين وان كان بينهما تناف ، لعدم وقوع كل منهما مانعا ومعترضا سبيل الآخر حيث لا يثبت بهما حكم ، فليس لهما مقام الاثبات حتى يتمنا .

قوله : ((على وجه التناقض او التضاد حقيقة)) كون الدليلين متناقضين حقيقة بان يدل احدهما على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه ، وكون الدليلين متضادين حقيقة بان يدل احدهما على وجوب الشيء والآخر على حرمة مثلاً .

قوله : ((او عرضاً)) المراد من قوله عرضاً - في قبال الحقيقة - ليس الواسطة في العروض لانه كما سيأتي انه يكون التنافي حقيقياً . ايضاً التنافي بين الدليلين بالعرض هو ان يكون متعلق احد الدليلين غير متعلق الآخر ، كما لو دلّ احد الدليلين على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة ، وكنا قد علمنا من الخارج بكذب احدهما ، ولو لعلمنا بانه لا يجب في الظهر فرضان الجمعة والظهر ، فاما ان تجب الجمعة فلا يجب الظهر او يجب الظهر فلا تجب الجمعة ... ومما ذكرنا ظهر : ان وقوع التنافي بينهما لا لتنافيهما في الدلالة ، لوضوح عدم التنافي بينهما في الدلالة ، لان احدهما قد دلّ على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة ، ولا تنافي بين هاتين الدالتين ، الا انه حيث علمنا بكذب احدهما فتعلم بعدم صدورهما معا ، وان الصادر لا بد وان يكون احدهما ، فمن هذه الجهة التي قد عرضت يقع التنافي بينهما ،

فلذا كان التنافي بينهما عرضاً لا حقيقة : أي عارضاً لا أولاً وبالذات ، وان كان بعد العلم بذلك يكون التنافي بينهما حقيقياً .

بقي شيء : وهو ان قوله عرضاً هل يرجع الى التناقض والتضاد معا ، او يختص بخصوص التضاد ؟ .. ويظهر من بعض الاعلام المحشين انه يختص بالتضاد ولا يشمل التناقض ، نظراً الى ان التناقض هو عدم اجتماع الوجود والعدم ، والتضاد هو عدم اجتماع الامرين الوجوديين ، فان وردا على محل واحد كان التضاد حقيقياً ، وان لم يردا على محل واحد بل كان عدم اجتماعهما للعلم بان الوجود احدهما كان التضاد عرضياً . فالتناقض لا ينقسم الى حقيقي وعرضي ، والتضاد هو المنقسم الى حقيقي وعرضي ، ولما كان المفروض في المقام ان التنافي انما حصل للعلم بكذب أحد الدليلين بعد كونهما امرين وجوديين لم يردا على محل واحد ، فالتنافي بينهما من التضاد العرضي .

الا انه يمكن ان يقال بإمكان رجوع قوله عرضاً الى التناقض والتضاد معا ، وان التناقض ايضا ينقسم الى حقيقي وعرضي كالتضاد ، وذلك انه بعد ان لم يكن بين الدليلين بذاتهما تناقض ولا تضاد حقيقي لعدم وحدة الموضوع ، وانما جاء التنافي بينهما من جهة العلم بعدم اجتماعهما : فتارة نعلم بعدم اجتماعهما فقط ، ولازم ذلك ان يحصل لنا في كل واحد منهما بخصوصه احتمال الوجود والعدم ، ومن هذه الحثية يكون الحكم الترجيح بينهما او التخيير . واخرى نعلم زيادة على عدم اجتماعهما حرمة احدهما ، بان نعلم ان الواجب هو اما الظهر او الجمعة ، وانه لو كان الواجب هو الظهر فالجمعة محرمة وبالعكس . فان كانت جهة التنافي بينهما هو العلم بعدم اجتماعهما فقط فهذا التنافي مستلزم للتناقض العرضي ، وان كان التنافي من جهة العلم بحرمة احدهما فلا بد وان يكون هذا التنافي مستلزماً للتضاد العرضي ، لان كل واحد منهما مما يحتمل كونه هو الواجب او انه هو المحرم .. وما اشار اليه من كونهما امرين وجوديين لم يردا على محل واحد فلا بد وان يكون التنافي بينهما هو

بمجرد تنافي مدلولهما ، إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض

التضاد والعرضي .. فالجواب عنه : ان التنافي انما حصل لامر خارج عن الامرين الوجوديين لانه بعد ان كانا مما لم يردا على محل واحد فحال التضاد حال التناقض في كونه ليس من الحقيقي ، فالمدار في التنافي هو ما يؤدي اليه ذلك الامر الخارج ، فان أدى الى عدم الاجتماع وان الموجود احدهما فقط كان ذلك التنافي من التناقض ، لمرجهه الى ان كلا منهما اما واجب او ليس بواجب ، وان كان ما يؤدي اليه ذلك الامر الخارج هو العلم بكون احدهما هو الواجب والثاني على فرضه يكون محرما فذلك التنافي المستفاد منه هو التنافي بنحو التضاد العرضي .

وقد اشار الى التنافي العرضي - وانه حيث لا يكون بين الدليلين تناف بالذات لا بنحو التناقض بالذات حيث يدل احدهما على الوجوب والآخر على عدم الوجوب ، ولا بنحو التضاد بالذات بان يدل احدهما على الوجوب والآخر على الحرمة ، وذلك بان لا يكون بينهما تناف اصلا ، كما عرفت في المثال من دلالة احد الدليلين على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة ، فلما لم يردا على موضوع واحد لم يكن بينهما تناف بالذات اصلا ، لعدم المانع عقلا من وجوب الظهر والجمعة معا ، ولكن حيث علمنا من الخارج بكذب احدهما وان الصادر احدهما بنحو الاجمال حدث التنافي بين هذين الدليلين - بقوله : ((بان علم بكذب احدهما اجمالا مع)) فرض ((عدم امتناع اجتماعهما اصلا)) لوضوح عدم الامتناع عقلا بين اجتماع الدليلين الذي كان مفاد احدهما وجوب الظهر ومفاد الآخر وجوب الجمعة .

والخصومة^(١) ، بأن يكون أحدهما قد سبق ناظرا إلى بيان كمية ما أريد

(١) لا يخفى ان هذا التفريع ، وهو انه على ما ذكر من كون التعارض تنافي الدليلين دون المدلولين كما عرفه المشهور ، فلا محالة يتفرع عليه انه فيما كان احد الدليلين حاكماً والآخر محكوماً ، او كان التوفيق العرفي بينهما يقضي بالتصرف فيهما الراجع للمعارضة ، او كان احدهما واردا على الآخر ، او كان احدهما مخصصاً للآخر .. فان هذه الموارد كلها خارجة عن مبحث التعارض على تفسير المصنف : من كون التعارض هو تنافي الدليلين ، لعدم التنافي بين الدليلين فيما كان احدهما له لسان الحكومة التي معناها كون الحاكم مبيناً ومفسراً وشارحا للمحكوم ، فلا يكون بينهما تناف لوضوح عدم التنافي بين الدليل المشروح والدليل الشارح . ومثله في عدم التنافي بين الدليلين فيما كان احدهما واردا والآخر موروداً ، فانه مع ارتفاع موضوع الدليل المورد حقيقة بواسطة الدليل الوارد لا يكون بين الدليلين تناف . وكذلك الحال في مورد التوفيق العرفي بين الدليلين فان العرف اذا كان يرى التصرف في احدهما او في كليهما متعيناً لا يكون للدليلين مع تعيين التصرف تناف بينهما . وكذا العام والخاص فانه بعد تقديم الخاص على العام في مقام الحجية بما ماله الى عدم حجية العام عند قيام حجة اقوى على خلافه في بعض افراده ، فعليه لا يكون بين الدليلين تناف ، وهو واضح .

وهذا بخلاف تفسير التعارض على المشهور ، فانه اذا كان التعارض هو تنافي المدلولين فان في هذه الموارد كلها التنافي بين المدلولين متحقق ، لان كون احدهما في مقام الدليلية غير مناف للآخر في مقام دليليته لا يلزم ارتفاع التنافي بين المدلولين ، فان التنافي بين المدلولين باق وان كان احد الدليلين حاكماً والآخر محكوماً .

ولذا قال (قدس سره) : ((فلا تعارض بينهما)) أي بين الدليلين ((بمجرد تنافي مدلولهما اذا كان بينهما حكومة)) لان الحكومة هي كون الحاكم شارحا ومفسراً للمحكوم ولا تنافي بين الدليل الشارح والدليل المشروح ، وهذه الحكومة تكون

من الآخر ، مقدما كان أو مؤخراً^(١) ، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما ، كما هو مطرد في

((رافعة للتعارض والخصومة)) بين الدليلين مع بقاء التنافي بين مدلوليهما ، لوضوح ان الشارحية والمفسرية انما هي للدليل الدال على كونه شارحا للدليل الآخر لا للمدلول .

فاتضح مما ذكر : ان هذا التفريع هو الثمرة بين تفسير المصنف وتفسير المشهور ، فان هذه الموارد بناءً على تفسير المصنف للتعارض بانه تنافي الدليلين تخرج هذه الموارد عن مبحث التعارض ، وبناءً على تفسير المشهور تدخل في مبحث التعارض لبقاء التنافي بين المدلولين في هذه الموارد .

(١) لما فرغ عن خروج الموارد المذكورة عن مبحث التعارض بناءً على تفسيره بانه تنافي الدليلين دون المدلولين - تعرض لبيان جملة منها ...

فاشار أولاً الى معنى الحكومة في نظره بقوله : ((بان يكون احدهما قد سبق ناظرا الى بيان كمية ما اريد من الآخر مقدماً كان او مؤخراً)) ... وتوضيح مراده بامور :
الاول : ان معنى حكومة دليل على دليل آخر هو كون الدليل الحاكم مسوقاً لبيان حال الحكم من الدليل المحكوم ، وناظرا الى مقام اثبات حكمه ببيان كمية مقدار الافراد التي يثبت لها الحكم فيه .

فتارة : يكون الحاكم موسعاً لافراد المحكوم ، مثل قاعدة الطهارة بالنسبة الى الدليل الدال على شرطية الطهور في الصلاة كقوله ﷺ : (لا صلاة الا بطهور)^(١) فانه بناءً على كون الظاهر من قوله لا صلاة الا بطهور كون الشرط هو الطهارة الواقعية ، فان قاعدة الطهارة الدالة على كون الشاك في الطهارة واجداً للطهارة تكون مبيّنة للكمية التي اريدت من قوله لا صلاة الا بطهور ، وانها تشمل الافراد الواقعية

(١) الوسائل ج١ : ٦/٢٥٦ باب ١ من أبواب الوضوء .

والمشكوكة . وقد ظهر ان هذه الحكومة موسّعة لافراد الطهور الذي هو شرط للصلاة .

واخرى : تكون مضيقّة لافراد المحكوم كحكومة قوله : (لا شك لكثير الشك)^(١) بالنسبة الى ادلة الشكوك ، فان قوله . مثلاً . من شك بين الثلاث والاربع بيني على الاربع قد دلّ على لزوم الاعتناء بكل شك ، ولزوم البناء فيه على الاربع ، وقوله لا شك لكثير الشك قد دلّ ان الاعتناء بالشك انما هو لغير كثير الشك .

الثاني : ان الحاكم لما كان شارحاً لكمية ما اريد ثبوت الحكم له من المحكوم فلا بد من بقاء الموضوع في مورد الدليل الحاكم ، لانه لو كان الموضوع مرتفعاً واقعاً في مورد الدليل الحاكم لما كان الحاكم شارحاً للكمية والمقدار في مقام الاثبات ، بل يكون خروج مورد الحاكم في مرحلة الثبوت والواقع .. وبهذا تمتاز الحكومة عن التخصص والورود ، فانه في التخصص والورود يكون المورد خارجاً ثبوتاً وواقعاً لا في مرحلة الاثبات للحكم فقط .

وتمتاز الحكومة عن التخصيص انه لا شرح في الدليل المخصّص ، بل هو رافع لحكم العام لا غير ، فان قوله لا تكرم زيدا العالم بالنسبة الى اكرم العلماء لا يدلّ الا على رفع وجوب الاكرام بالنسبة الى زيد العالم ، وليس فيه دلالة على ان المدلول في اكرم العلماء هو ما عدا زيدا ، بخلاف مثل قوله لا شك لكثير الشك بالنسبة الى ادلة الشكوك ، فانه لما كان لسانه لسان رفع الشك كان دالاً وشارحاً للمدلول في ادلة الشكوك وانه هو ما عدا كثير الشك .

الثالث : ان الشيخ الاعظم بعد ان ذكر الحكومة فرّع بنحو الضابط لها بما حاصله: انه لو لم يكن هناك دليل محكوم لكان الحاكم لغواً ، ومرجعه الى انه لا بد في الحكومة من وجود الدليل المحكوم .

(١) اورد الحديث بالمضمون ، راجع الوسائل ج ٥ : ١/٣٢٩ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة .

مثل الادلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الاولية ، مع
مثل الادلة النافية للعسر والخرج والضرر والاكره والاضطرار ،

وتوضيح الحال : ان الحكومة ان كانت هي الشارحية الفعلية فلا بد من تحقق
المحكوم فيها بالفعل ، لوضوح ان الشارحية الفعلية تستدعي مشروحا بالفعل ،
وحيث لا مشروح بالفعل لا يعقل تحقق الشارحية بالفعل . وان كانت الحكومة هي
الشارحية بالاقضاء : بمعنى ان يكون الدليل قابلاً لان يكون شارحاً ومبيناً لكمية
مقدار الدليل الآخر ، وعلى هذا فلا تستدعي الحكومة تحقق مشروح بالفعل .

ويتفرع على الاول انه لا بد من تقدم الدليل المحكوم على الدليل الحاكم ، لان
الحكومة اذا كانت هي الشارحية بالفعل ، ولا بد في كون دليل شارحا بالفعل لدليل
آخر من تقدم المشروح على الشارح .

ويتفرع على الثاني عدم لزوم تقدم المحكوم على الحاكم ، لان الحكومة بناءً عليه
هي الشارحية بالاقضاء ، بان يكون الدليل الحاكم قابلاً لان يكون مبيناً لكمية دليل
آخر ، ولا تستلزم الحكومة بهذا المعنى تقدم المحكوم ، بل حيثما تحقق الدليل الذي
يمكن ان يكون الدليل الحاكم شارحاً له حيثئذ تتحقق الحكومة بالفعل ، فلا مانع من
ان يكون الدليل الحاكم مقدماً على الدليل المحكوم .

ولما كانت الحكومة بنظر الشيخ (قدس سره) هي الشارحية بالفعل ، لذا جعل
الضابط لزوم تقدم المحكوم على الحاكم . والمصنف حيث يرى انه لا يشترط في
الحكومة الشارحية بالفعل ، بل الحاكم هو الدليل الذي يكون قابلاً لان يكون مبيناً
لكمية دليل آخر ، لذلك صرح في المتن بانه لا مانع من تقدم الدليل الحاكم على
المحكوم بقوله : ((مقدماً كان او مؤخراً)) .

مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية ، حيث يقدم في مثلهما الادلة النافية ، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً^(١) ويتفق في غيرهما ،

(١) توضيح الحال يتوقف على امور : الاول : ان الجمع العرفي - اصطلاحا - يشمل الحكومة والورود والتوفيق العرفي .

الثاني : انه قد تقدم من المصنف في قاعدة الضرر ان الوجه في تقدمها على الادلة بعناوينها الاولية ، هو حمل الادلة بعناوينها الاولية على الحكم الاقتضائي ، وقاعدة الضرر على نفي الحكم الفعلي لان لسانها لسان المانع ، وليس الوجه في تقدمها حكومتها على الادلة الاولية ، لانها ليس المستفاد منها كونها مبيّنة للكمية ، بل المستفاد منها كونها من قبيل المانع عما تقتضيه الادلة الاولية ، سواء كان المستفاد منها رفع الحكم الذي ينشأ منه الضرر كما يراه الشيخ ، أو كان المستفاد منها رفع الحكم بلسان رفع الموضوع كما يراه المصنف . فهي على كل حال المتحصّل منها هو ان الضرر بحكم المانع ، فلا مناص من حمل العناوين للادلة الاولية في مورد الضرر على الاقتضاء ، فلا يكون تقدم ادلة الضرر لاجل الحكومة ، لان دليل الضرر بعد ان كان بحكم المانع لا يكون في مقام بيان الكمية للدليل الآخر . ومثله ساير الادلة التي لسانها لسان نفي الحكم للادلة الاولية ، مثل دليل الحرج ودليل رفع الاكراه ودليل رفع الاضطرار .

فاتضح مما ذكرنا : ان حمل الادلة بعناوينها الاولية على الاقتضاء والادلة النافية بعناوينها الثانوية على نفي الحكم في مرحلة الفعلية مطرد في كل دليل بعنوان ثانوي كان نافيا للحكم بعنوانه الاولي ، لان لسان الدليل الثانوي النافي مرجعه الى جعل المانع ، وليس الجمع بينهما من نحو الحكومة . ومثل الجمع بين الادلة الثانوية النافية والادلة الاولية بالحمل على الاقتضاء والفعلية هو الجمع بين المتزاحمين ، فيما اذا احرز ان احدهما اقوى مناظا ، فانه لا بد من حمل المتزاحم الاقوى على الفعلية

والمزاحم الأضعف على الاقتضاء ، غايته ان المزاحم الاقوى يمنع الاضعف ويثبت حكم نفسه ، والادلة النافية تنفي الحكم فقط .

ولا يخفى ايضا ان مورد الحمل على الاقتضاء والفعلية يكون التصرف في احد الدليلين وهو الدليل بالعنوان الاولي ، فانه حيث كان الظاهر منه الفعلية فبحمله على الاقتضاء يكون التصرف فيه لا غير .

الثالث : ان هذا الجمع بين الادلة الثانوية النافية والادلة بالعناوين الاولية هو من الجمع الدلالي ، ولا يتوقف على ملاحظة النسبة بين الدليلين ، بل حيث كان الدليل الثاني النافي بحكم المانع لابد من حمل الدليل الاولي على الاقتضاء من دون ملاحظة للنسبة بينهما ، فلا فرق بين كون النسبة بينهما عموما مطلقا او عموما من وجه .

ومن مصاديق الجمع الدلالي ما اذا كان احد الدليلين واردا على الدليل الآخر ، فانه مع كون الدليل الوارد رافعا لموضوع الدليل المورد لا تلاحظ النسبة بينهما ، بل لابد من تقديم الدليل الوارد على كل حال . وكون الورد ليس من الحكومة واضح ايضا ، لانه لا بقاء للموضوع فيه ، بخلاف الحكومة فان الموضوع لابد من تحققه في الحاكم والمحكوم . وينبغي ان لا يخفى انه في الورد يكون التصرف في الدليل المورد فقط ، لانه هو الذي يرتفع الحكم فيه بارتفاع موضوعه .

ومن مصاديق الجمع الدلالي التوفيق العرفي بين الدليلين ، ومن موارد التوفيق العرفي ما اذا كان كل واحد من الدليلين نصاً في فرد وظاهرا بالنسبة الى فرد آخر ، فان العرف لا يتوقف في الاخذ بنص كل منهما ورفع اليد عن ظاهر كل منهما من دون ملاحظة النسبة بينهما .

ولا يخفى انه يختلف هذا المورد من التوفيق العرفي عن مورد الحمل على الاقتضاء وعن مورد الورد بان التصرف فيه في كلا الدليلين ، بخلاف مورد الاقتضاء ومورد الورد فان التصرف في احد الدليلين منهما .

كما لا يخفى^(١).

وقد ظهر ايضا مما ذكرنا : ان الجمع الدلالي يشمل مورد الحمل على الاقتضاء والفعلية ، كما في الادلة الثانوية النافية والادلة بعناوينها الاولية والتوفيق العرفي والورود .

وقد اشار المصنف الى مصاديق الجمع الدلالي بالاشارة أولاً الى مورد الحمل على الاقتضاء والفعلية بقوله : ((او كانا على نحو اذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص احدهما)) بحمله على الاقتضاء ((كما هو مطرد في مثل الادلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الاولية مع مثل الادلة النافية)) مثل الدليل النافي ((للعسر والخرج)) ومثل دليل النافي ((للضرر)) ومثل دليل الرفع الراجع ((للاكراه والاضطرار)) وهذه الادلة كلها من الادلة الثانوية فهي ((مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية)) لوضوح ان دليل العسر رافع للحكم حيث يكون مورده من العسر والخرج ، فحكم الوضوء الحرجي يرتفع لعنوان الخرج الطارئ لا بعنوان كونه وضوءاً ، ومثله دليل الضرر ودليل رفع الاكراه والاضطرار فانها كلها عناوين ثانوية طارئة على الموضوعات بعناوينها الاولية ككونها وضوءاً أو أكلاً أو شرباً .

واشار الى ان تقديم الادلة الثانوية النافية وحمل خصوص الادلة الاولية على الاقتضاء من دون ملاحظة للنسبة بينهما بقوله : ((حيث يقدم في مثلها)) أي في مثل الدليل النافي للعسر والضرر ومثل الدليل النافي للاكراه والاضطرار ، فانه لا بد من تقديم ((الادلة النافية ولا تلاحظ النسبة بينهما اصلاً)) أي لا تلاحظ النسبة بين الادلة الاولية والادلة الثانوية النافية ، بل تتقدم الادلة النافية على كل حال

(١) أي ان حمل احد الدليلين المتنافيين مدلولاً على الاقتضاء والآخر على الفعلية لا يختص بالادلة الثانوية النافية والادلة بعناوينها الاولية ، بل يتفق في غيرهما - ايضاً - لزوم حمل احد الدليلين على الاقتضاء والآخر على الفعلية من دون ملاحظة للنسبة

أو بالتصرف فيهما ، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما^(١) ، أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر^(٢) ، ولذلك تقدم الامارات المعتبرة على الاصول الشرعية ، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما ، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلا ، بخلاف

بينهما ، كما في مثل الدليلين المتزاحمين فإنه لابد من حمل الاقوى على الفعلية والاضعف على الاقتضاء من غير ملاحظة للنسبة فيهما .

(١) قد عرفت ان من موارد الجمع الدلالي التوفيق العرفي بين الدليلين ، كما فيما لو كان كل واحد من الدليلين نصاً في مقام وظاهرا بالنسبة الى مقام آخر ، فان العرف لا يتوقف في الجمع بينهما بالاخذ بنص كل واحد منهما ورفع اليد عن الظاهر في كل منهما ، والى هذا اشار بقوله : ((او بالتصرف فيهما)) معا ((فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما)) فان النصبة في كل منهما قرينة على التصرف في الآخر ، برفع اليد عن الظاهر في كل منهما .

(٢) قد مر أيضا ان من موارد الجمع الدلالي ما اذا كان احد الدليلين واردا على دليل آخر ، فان العرف لا يتوقف في رفع اليد عن الدليل المورد لارتفاع موضوعه بالدليل الوارد عليه من دون ملاحظة للنسبة بينهما ، ومن الواضح ايضا ان في مورد المورد يكون التصرف في خصوص احد الدليلين وهو الدليل المورد دون الدليل الوارد . والى هذا اشار بقوله : ((او في احدهما)) أي أو يكون الجمع الدلالي بينهما بالتصرف في خصوص احدهما ((المعين ولو كان)) الدليل ((الآخر اظهر)) أي انه لابد في كون الدليل الوارد اظهر من المورد في الدلالة على رفع موضوع الدليل المورد بالدليل الوارد .

العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر ، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب^(١).

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه ، وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها ، وإلا كانت أدلتها أيضا دالة - ولو بالالتزام - على أن حكم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضى الاصل لا الامارة ، وهو مستلزم عقلا نفي ما هو قضية الامارة ، بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ما قضيته عقلا من دون دلالة عليه لفظا ، ضرورة أن نفس الامارة لا دلالة له إلا على الحكم الواقعي ، وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعا المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه وهو قضية الاصل^(٢) ، هذا

(١) لا يخفى ان في هذا التفريع دلالة واضحة على ان مراده من قوله : ((او في احدهما المعين الى آخره)) هو الورد لما مر منه : من ان تقدم الامارات على الاصول انما هو لورودها عليها ، كما تقدم بيانه مفصلا في المقام الثاني من تنمة الاستصحاب ، وان كان قوله : ((لا يكاد يتحير اهل العرف)) ربما يوهم ان تقدم الامارات على الاصول من التوفيق العرفي ، الا ان في تصريحه سابقا من ان تقديم الامارات للورد ، وتصريحه ايضا في المقام بان وجه تقديم الامارات انما هو لانه لا يلزم في تقديمها محذور التخصيص بلا مخصص ، بخلاف تقديم الاصول عليها فان لازمه اما لزوم محذور التخصيص بلا مخصص او بوجه دائر ، كما تقدم في ذلك المقام مشروحا مفصلا ، واليه اشار بقوله : ((كما اشرنا اليه في اواخر الاستصحاب)).

(٢) قد تقدم فيما سبق ما ملخصه : ان وجه تقديم الامارة على الاستصحاب هو ورودها عليه ، لان موضوع الاستصحاب متقوم بكون الاخذ بما يخالف اليقين السابق من نقض اليقين بالشك ، والاخذ بالامارة القائمة على خلاف اليقين السابق ليس من نقض اليقين بالشك ، بل من نقض اليقين بالحجة . واما تقديم الامارة على

ساير الاصول غير الاستصحاب فواضح ، لان الاستصحاب في نظر المصنف وارد على غيره من الاصول ، فما كان له الورد على الاستصحاب يكون واردا على غيره من الاصول بطريق اولى . وقد تقدّم هناك وجه تقريب ورود الاستصحاب على غيره من الاصول .. وملخصه : ان الموضوع في الاصول النقلية غير الاستصحاب هو الشك في الحكم من كل جهة ، وحيث كان الحكم في الاستصحاب مبيّناً بعنوان نقض اليقين بالشك فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوع الاصول ، لان الحكم لا يكون مشكوكا حينئذ من كل جهة ، بل يكون مبيّناً بعنوان كونه نقض اليقين بالشك . واما تقديم الاستصحاب على الاصل العقلي فلكون موضوعه منوطا بعدم البيان والاستصحاب بيان ، فجريان الاستصحاب يرتفع اللابيان الذي هو موضوع الاصل العقلي .

ومما ذكرنا يتضح وجه الاولوية في ورود الامارة على ساير الاصول غير الاستصحاب ، لان ورود الاستصحاب عليها حيث كان الحكم معلوما بعنوان كونه نقضا لليقين بالشك ، فورد الامارة عليها يكون بطريق اولى ، لان لسانها كون مؤدّاه هو الحكم بعنوان انه هو الواقع . واما كونها بيانا يرتفع بها موضوع اللابيان في الاصل العقلي فواضح .

فظهر مما ذكرنا : ان الوجه في تقديم الامارة على الاصول هو ورودها عليها عند المصنف . وقد ذهب الشيخ الاجل في رسائله ان وجه التقديم للامارة على الاصول هو الحكومة . ولما لم يكن التقديم بعنوان الحكومة مرضيا عند المصنف تعرّض للاشارة الى وجه الحكومة وردّه .

والمتحصّل من مجموع عبارة المصنف في تقريب الحكومة هو : انه لا يشترط في الحكومة ان يكون لسان الدليل الحاكم بمنزلة اعني ، بل يكفي في كون الدليل حاكماً على دليل آخر هو ان يكون للدليل الحاكم خصوصية اما من جهة دلالاته المطابقية او دلالاته الالتزامية تكون نافية للدليل الآخر ، ولا تكون للدليل المحكوم مثل تلك

الخصوصية ، وحيثذ يكون الدليل الحاكم نافيا للدليل المحكوم ولا يكون المحكوم نافيا له .

وتوضيح ذلك : ان الامارة حيث كان لسانها كون مؤداها هو الحكم واقعا فهمي تدل بالمطابقة على كون مؤداها هو الحكم الواقعي ، ودليل اعتبارها يدل بالالتزام على الغاء احتمال خلاف ما قامت عليه الامارة ، فمثلا اذا قامت الامارة على حرمة شيء فالامارة القائمة على ذلك تدل بالمطابقة على ان هذه الحرمة هي الحكم الواقعي، ودليل اعتبارها وهو صدق العادل يدل بالالتزام على الغاء احتمال كون حكم ما قامت عليه الامارة هو الحلية واقعا ، فاحتمال الخلاف في مورد قيام الامارة هو احتمال الخلاف واقعا ، لان الامارة حيث كان لسانها ان مؤداها هو الحكم واقعا، فاحتمال الخلاف في مؤداها لا بد وان يكون هو احتمال ان يكون الحكم الواقعي هو غير ما قامت عليه الامارة ، ودليل اعتبار الامارة يدل على الغاء هذا الاحتمال بالالتزام ، لان الدلالة المطابقة لصدق العادل هي لزوم تصديق العادل ، ولزوم التصديق يدل بالالتزام على نفي احتمال الخلاف . هذا مدلول الامارة .

واما الاصل كمثل قوله كل شيء لك حلال ، فمدلوله المطابقي هو الحلية الظاهرية للمشكوك ، ودليل اعتبار الاصل الدال على الاخذ بهذا الاصل -وهي قاعدة الحل مثلا- يدل بالالتزام على الغاء احتمال الخلاف في مؤداه ، وحيث كان مؤداه هو الحلية الظاهرية ، فاحتمال الخلاف فيه هو احتمال ان لا يكون الحكم الظاهري هو الحلية الظاهرية بل غيرها ، اما عدم هذه الحلية بنحو الاطلاق او كون الحكم الظاهري هو الحرمة الظاهرية لا الحلية . فدليل الغاء احتمال الخلاف في الامارة يدل على ان احتمال غير ما قامت عليه الامارة يلزم الغاؤه ، فاذا قامت الامارة على ان العصير العنبي المغلي حرام ، فدليل الغاء احتمال الخلاف فيها يدل على ان احتمال ان يكون للعصير العنبي المغلي حكم غير الحرمة يجب الغاؤه ، فهو يدل على لزوم الغاء الحلية التي دلت عليها قاعدة الحل ، لوضوح انه اذا دل دليل

اعتبار الامارة على الغاء احتمال كل حكم واقعي للعصير المغلي عدا الحرمة التي قامت عليها الامارة ، فهو يدل على ان العصير العنبي لا شك في حكمه الواقعي ، ومن الواضح كون الشك في الحكم الواقعي هو الموضوع لقاعدة الحل ، فدليل اعتبار الامارة يدل بالالتزام على رفع الموضوع في القاعدة .

واما دليل اعتبار القاعدة فهو وان دل على لزوم الغاء احتمال الخلاف في موردها، إلا انه قد عرفت ان احتمال الخلاف في موردها هو احتمال خلاف الحكم الظاهري ، ولا دلالة له على نفي كل حكم في مورد القاعدة حتى الحكم الواقعي . فدليل الاعتبار في الامارة يدل بالالتزام على خصوصية تنفي الاصل ، لدلالته على الغاء كل احتمال عدا مؤدّى الامارة ، بخلاف دليل الاصل فانه لا دلالة فيه على خصوصية تنفي الامارة ، فلذلك كانت الامارة حاکمة على الاصول ، لما ذكرنا في انه لا يلزم في الدليل الحاكم ان يكون بمعنى اعني او ما يساوقه ، بل يكفي في حكومة الدليل الحاكم ان يكون دالاً ولو بالالتزام على خصوصية تنفي الدليل المحكوم ، ولا يكون للمحكوم خصوصية دالة على نفي الحاكم .. هذا لعلّه أوجه الوجوه في تقريب حكومة الامارات على الاصول من ناحية الغاء احتمال الخلاف .

والجواب عنه : ان في الامارة شيئين : نفس الامارة الدالة على الحكم ، ودليل اعتبارها وهو صدق العادل . ولا دلالة لاي واحد منهما على الغاء احتمال الخلاف لا بالمطابقة ولا بالالتزام ، اما نفس الامارة كخبر زرارة الدال على حرمة العصير العنبي المغلي مثلا ، فانه لا دلالة له إلا الدلالة المطابقة على كون حكم العصير المغلي هو الحرمة واقعا ، وليس له دلالة التزامية على الغاء احتمال الخلاف ، فلا تعرض له الألبان حكم مورده وهو حرمة العصير . ولو كان نفس بيان الامارة لحكم موردها ناظرا وشارحا لادلة الاصول بالالتزام ، بدعوى : ان لازم دلالتها على ان الحكم هو الحكم الذي أدت له رفع كل حكم غير الحكم الذي ادت اليه ، ومنه الحكم الذي أدت اليه الاصول . لكان الاصل ايضا شارحا وناظرا الى الامارة ، فانه حيث يدل

على الحكم في مورده فهو دالٌ ايضاً بالالتزام على انه لا حكم لمورده الأ الحكم الذي دلٌ عليه الاصل .

والحاصل : ان تعرّض نفس الدليل لحكم مورده وبيانه لا دلالة له بالالتزام على الغاء احتمال الخلاف ، ولو كان نفس التعرّض لبيان الحكم دالاً بالالتزام لكان ذلك من الطرفين ، فلا تختصّ الامارة بخصوصية تنفي الاصل ، ولو كانت تلك الخصوصية مستفادة من نفس تعرّض الامارة لبيان حكم المورد لكانت مستفادة ايضاً من نفس تعرّض الاصل لبيان حكم مورده .

والمصنف بعد ان نفى وجه تقديم الامارة على الاصول للحكومة حيث لا نظر لها ولا شرح لادلة الاصول بقوله : ((وليس وجه تقديمها حكومتها)) أي ليس وجه تقديم الامارة هو حكومتها ((على ادلتها)) أي على ادلة الاصول ((لعدم كونها ناظرة الى ادلتها بوجه)) أي لعدم كون الامارة ناظرة الى ادلة الاصول بوجه من الوجوه . وحيث انه ليس في الامارة الا شيان : نفس الامارة ، ودليل اعتبارها - تعرّض أولاً لبيان ان نفس الامارة لا دلالة لها على النظر والشرح لادلة الاصول ، لعدم دلالتها على الغاء احتمال الخلاف ، لان دلالتها المطابقية ليست هي الأ بيان حكم موردها بقوله : ((وتعرّضها لبيان حكم موردها)) التي هي دلالتها المطابقية ((لا يوجب كونها ناظرة)) بهذه الدلالة ((الى ادلتها)) أي الى ادلة الاصول ((وشارحة لها)) . و اشار الى ان نفس تعرّضها لبيان حكم موردها لو كان دالاً ولو بالالتزام العقلي على نفي ادلة الاصول ، لكانت ادلة الاصول - ايضاً - دالة على مثل ذلك لتعرّضها ايضاً لبيان حكم موردها بقوله : ((والأ كانت ادلتها)) أي ادلة الاصول ((ايضاً دالة ولو بالالتزام على)) نفي الامارة و ((ان حكم مورد الاجتماع فعلاً)) وهو العصير العنبي المغلي الذي هو مورد الامارة الدالة على حرمة ، ومورد الاصل الدال على حليته يدل الاصل لتعرضه لبيان الحكم فيه على نفي الامارة ايضاً ، فنفس التعرّض لبيان حكم المورد في الامارة اذا كان نافياً للاصل بالالتزام العقلي ،

فان نفس تعرض الاصل لبيان الحكم في مورده يكون نافيا - ايضا - بالالتزام العقلي للامارة .

والحاصل : ان الاصل في مورد الاجتماع - ايضا - يدل بالالتزام العقلي على ان حكم مورده فعلا ((هو مقتضى الاصل لا الامارة)).

وبالجملة : انه اذا كان نفس التعرض لبيان حكم المورد هو النافي لغيره فحال الاصل في ذلك حال الامارة ، فكما ان الامارة مستلزمة عقلا لنفي الاصل فالاصل ((هو مستلزم عقلا)) ايضا ((نفي ما هو فضية الامارة)). هذا كله بالنسبة الى نفس الامارة ، وانها لا دلالة لها بالمطابقة على نفي احتمال الخلاف ، واستلزامها عقلا لنفي الحكم الذي هو غير حكمها موجود في الاصل ايضا ، فانه مستلزم عقلا لنفي الحكم غير الحكم الذي قام عليه . واما دليل الاعتبار في الامارة وهو صدق العادل ، فان كان المستفاد منه جعل الحكم المماثل على طبق ما ادت اليه الامارة فحاله حال النفس الامارة ، حيث لا دلالة له على هذا المبني الا الدلالة على ان ما قامت عليه الامارة هو الحكم ، ولا دلالة له على هذا على الغاء احتمال الخلاف ، لا على الغاء الحكم المحتمل ، ولا على الغاء حكم الاحتمال : أي ان صدق العادل اذا كان المراد منه جعل الحكم المماثل فلا دلالة لفظية له على غير ذلك ، فلا يدل بالدلالة اللفظية لا المطابقية ولا الدلالة اللفظية الالتزامية على الغاء الحكم المحتمل واقعا غير الحكم المماثل ، ولا على الغاء حكم الاحتمال الذي هو مورد الاصل ، فان مورد الاصل مقام حكم الاحتمال لان مورده في مقام الشك والاحتمال .

والحاصل : ان حال صدق العادل حال الامارة ليس له الا التعرض لجعل الحكم المماثل . ودعوى نفيه عقلا لحكم غيره بنفس تعرضه لبيان الحكم المماثل كما مر بيانه في نفس الامارة .. يجري فيه - ايضا - ما ذكرناه من كون الاصل - ايضا - ينفي عقلا غيره كما عرفت .

لا يقال : ان صدق العادل يدل على لزوم التصديق بما جاء به العادل ، ومعنى التصديق به هو اعتقاد ان ما جاء به هو الواقع ، والاعتقاد بانه هو الواقع ينفي الحكم المحتمل الذي هو غير ما قامت عليه الامارة ، وينفي حكم الاحتمال لانه مع الاعتقاد بانه هو الواقع لا مجال للاحتمال حتى يكون له حكم ويجيء مورد الاصل .

فانه يقال أولا : انه ليس المراد من تصديق العادل هو تصديقه جنانا ، لان التصديق الجنائي انما يحصل باسبابه ، وليس خبر العادل منها لانه من الظنيات ، فلا يكون المراد من الامر بتصديق العادل هو التصديق الجنائي ، بل المراد من الامر بتصديقه هو التصديق العملي بترتيب الاثر على ما يقوله المخبر العادل عملا ، وليس هناك اعتقاد وقطع بالواقع حتى يكون نافيا لغير ما قامت عليه الامارة .

وثانيا : انه سلمنا ان المراد من التصديق هو التصديق الجنائي ، الا انه لا بد وان يكون بنحو الكناية عن العمل ، ونتيجة الكناية هو طلب المكنى عنه دون نفس ما يدل عليه المكنى به .

فاتضح : انه لا دلالة لفظية لا بالمطابقة ولا بالالتزام لدليل الاعتبار وهو صدق العادل على الغاء احتمال الخلاف . .

وثالثا : ان الكلام مبني على ان المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحكم المماثل على طبق ما أدت اليه الامارة بعنوان تصديق العادل ، بان يكون صدق العادل واسطة في جعل الحكم المماثل بعنوان انه تصديق العادل ، كمن اراد ان يأمر عمرا باكرام زيد فأمره بعنوان اكرم جارك او صديقك ، فلا يكون دالا على غير جعل الحكم المماثل ، ويكون حال دليل الاعتبار حال نفس الامارة من دون فرق ، الا كون الامارة دالة على نفس الحكم بعنوانه الخاص من الحرمة والوجوب ، ودليل الاعتبار دالا على جعله بعنوان انه تصديق المخبر العادل . فلا دلالة لصدق العادل لا بالمطابقة ولا بالالتزام على الغاء احتمال الخلاف ، لا بالنسبة الى الحكم المحتمل ،

مع احتمال أن يقال : إنه ليس قضية الحجية شرعا إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلا وتنجز الواقع مع المصادفة ، وعدم تنجزه في صورة المخالفة^(١). وكيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال

ولا بالنسبة الى حكم الاحتمال . هذا فيما اذا كان المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحكم المائل .

فاتضح : ان المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحكم المائل ، فهو لا ينفي غيره الا بالاستلزام العقلي كما مر بيانه . والى هذا اشار بقوله : ((بل ليس مقتضى حجيتها)) أي ليس مقتضى حجية الامارة بدليل اعتبارها ((الانفي ما قضيته عقلا)) بنحو الاستلزام العقلي ((من دون دلالة عليه لفظا)) . ثم اشار الى ما تدل عليه الامارة ودليل الاعتبار معا بقوله : ((ضرورة ان نفس الامارة لا دلالة له الا على)) ان مؤداها هو ((الحكم الواقعي وقضية حجيتها)) المستفاد من دليل الاعتبار ((ليست)) هي ((الالزوم العمل على وفقها شرعا)) بجعل الحكم المائل ، فالمستفاد منهما معا هو الحكم ((المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه)) وهو انما ينفي الخلاف بنحو الاستلزام العقلي ، بمعنى ان لازم كون العصير العنبي حكمه هو الحرمة - مثلا - يستلزم عقلا نفي غيره من الاحكام للعصير ، وقد عرفت ان النفي بهذا النحو من الاستلزام العقلي موجود في الاصل ايضا ، واليه اشار بقوله : ((وهو قضية الاصل)).

(١) ينبغي ان لا يخفى ان هذا يدل على ان كلامه المتقدم مبني على كون المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحكم المائل . وبعد ما فرغ من عدم دلالة دليل الاعتبار - بناء على جعل الحكم - على نفي احتمال الخلاف الا بنحو الاستلزام العقلي الموجود مثله في الاصل - تعرض الى انه بناء على ان المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحجية ، فلا دلالة ايضا على الغاء احتمال الخلاف ، لانه لو كان المستفاد من دليل صدق العادل هو جعل الحجية لخبر العادل : بمعنى التنجيز للواقع لو اصاب

الخلاف تعبدا ، كي يختلف الحال ويكون مفاده في الامارة نفي حكم الاصل ، حيث أنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه ، لاجل أن الحكم

والعذر لو خالف ، من دون دلالة له على جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى خبر العادل ، فمن الواضح ايضا انه لا دلالة لما دل على ذلك - وهو كون خبر العادل منجزا لو اصاب ومعدرا لو خالف - على الغاء احتمال الخلاف لا بالدلالة المطابقية ولا بالدلالة الالتزامية اللفظية ، فان كون خبر العادل مما ينجز لو اصاب ويعذر لو خالف لا دلالة له بالمطابقة ولا بالتزام على الغاء احتمال الخلاف ، بل بناء على ان الاستفادة من دليل الاعتبار هو جعل الحجية لا جعل الحكم المماثل ، لا يكون دليل الاعتبار دالا على جعل حكم شرعا على طبق مؤدى الامارة حتى يكون ذلك الحكم نافيا عقلا لغيره . ولذا قال (قدس سره) : ((هذا)) أي ان ما قلناه مبني على ان دليل الاعتبار يدل على جعل الحكم على وفق ما قامت عليه الامارة . واما ((مع احتمال ان يقال انه ليس قضية الحجية)) لخبر العادل ((شرعا ال لزوم العمل)) على وفقه كما يلزم العمل ((على وفق الحجة عقلا و)) انه انما يدل على ((تنجز الواقع مع المصادقة وعدم تنجزه في صورة المخالفة)) فانه على هذا لا يكون دليل الاعتبار دالا على جعل حكم ، بل لا يكون دالا الا على جعل نفس الحجية .

ولا يخفى انه قد تقدم من المصنف في اول حجية الظن ان مختاره في دليل الاعتبار هذا المعنى لا جعل الحكم المماثل .

وانما ذكره هنا بنحو الاحتمال مما شاة مع الشيخ الاعظم حيث انه لا يقول يجعل الحجية ، بل هي عنده منتزعة عن جعل التكليف . فذكر أولا عدم دلالة دليل الاعتبار على الغاء احتمال الخلاف بناء على ان جعل الحكم ، ثم اشار الى انه لا دلالة له ايضا بنحو اوضح - بناء على ان الاستفادة منه هو جعل الحجية - حيث انه بناء عليه لا حكم حتى يكون بوجوده نافيا لغيره عقلا .

الواقعي ليس حكم احتمال خلافه ، كيف ؟ وهو حكم الشك فيه واحتماله ، فافهم وتأمل جيدا .

فاتقدح بذلك أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الاصل والامارة ، إلا بما أشرنا سابقا وآفا ، فلا تغفل^(١) ، هذا ولا تعارض أيضا

(١) حاصله : انه لا يستفاد من دليل اعتبار الامارة الدلالة على وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبدا ، لا بالدلالة المطابقة ولا بالدلالة الالتزامية اللفظية . نعم لو دل على ذلك لكان دالا على خصوصية تنفي مقتضى الاصل ، بخلافه في الاصل لما مر بيانه : من ان دليل الاعتبار لو كان دالا على الغاء احتمال الخلاف ، لكان مقتضاه في الامارة غير مقتضاه في الاصل ، فان مقتضاه في الامارة هو الغاء احتمال غير ما قامت عليه الامارة ، وفي مورد قيام الامارة حيث انه هناك احتمالان : احتمال كون الحكم الواقعي غير ما قامت عليه الامارة ، واحتمال حكم الشك في ذلك المورد فانه ايضا غير ما قامت عليه الامارة ، فالغاء احتمال الخلاف في الامارة يشمل كلا الامرين .

واما مقتضى دليل الاعتبار في الاصل فهو لا يدل على اكثر من الغاء احتمال كون حكم الاحتمال في مورد هو غيره ، ولا يدل على الغاء احتمال الخلاف مطلقا حتى الغاء احتمال الحكم الواقعي ، لان المستفاد من دليل اعتبار الاصل هو العمل على طبق الاصل في مقام الشك .

وبعبارة اخرى : ان ما يقتضيه اصل الاباحة هو كون حكم الواقعة المشكوكة هو الاباحة الظاهرية لا الحرمة الظاهرية ، واما كون حكمها الواقعي هو الحرمة واقعا فدليل الاعتبار في الاصل لا ينفي هذا الاحتمال ، بل دليل الاعتبار في الاصل يقول اعلم على طبق هذا الاصل والغ احتمال غيره من احتمال حكم الشك ، ولا يقول الغ احتمال الحكم الواقعي ، بل لا يعقل ان يدل على الغاء احتمال الحكم الواقعي ، لان موضوع الاصل هو احتمال الحكم الواقعي ، فكيف يدل دليل اعتباره على الغاء احتمال الحكم الواقعي ، ولو دل على الغائه للزم دلالته على الغاء نفس حكم

إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر ، كما في الظاهر مع النص أو الاظهر ، مثل العام والخاص والمطلق والمقيد ، أو مثلهما مما كان

الاصل ، فيلزم من دليل اعتباره عدم اعتباره ، لان موضوع دليل اعتباره متقوم بالشك في الحكم الواقعي ، فلو دل على الغاء الحكم الواقعي لدل على الغاء موضوع دليل اعتباره . ولذا قال (قدس سره) : ((وكيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تبعا كي يختلف الحال)) في ما يقتضيه دليل الاعتبار ((ويكون مفاده في الامارة نفي حكم الاصل)) لدلالته في الامارة على الغاء احتمال الخلاف سواء كان هو الحكم المحتمل او كان حكم الاحتمال و ((حيث انه)) في الاصل هو ((حكم الاحتمال)) فيدل دليل الاعتبار في الامارة على نفيه ((بخلاف مفاده)) أي بخلاف مفاد دليل الاعتبار ((فيه)) أي في الاصل فانه لا ينفي الامارة ((لاجل ان)) الامارة لسانها ان مؤداها هو ((الحكم الواقعي)) ودليل الاعتبار في الاصل يدل على الغاء الحكم الظاهري غير الحكم الذي ادى اليه ، ولا يدل على الغاء احتمال الحكم الواقعي لان الحكم الواقعي ((ليس)) هو ((حكم احتمال خلافه)) أي خلاف الحكم الظاهري ، و ((كيف)) يدل على الغاء احتمال الحكم الواقعي ((و)) الحال ان مفاد الاصل ((هو حكم الشك فيه)) أي في الحكم الواقعي ((و)) في مورد ((احتماله)) أي ان الموضوع في الاصل هو الشك في الحكم الواقعي واحتماله ، فلا يعقل ان يدل دليل اعتبار حكم لموضوع على ارتفاع ما هو الموضوع لذلك الحكم .

قوله (قدس سره) : ((سابقا الخ)) أي ان المطاردة والمنافاة بين المدلولين في الامارة والاصل لا ترتفع ، الا بما ذكره سابقا في المقام الثاني من آخر مبحث الاستصحاب ، وبما ذكره آنفا في هذا المبحث بقوله : ((ولذلك تقدم الامارات المعتمدة على الاصول الشرعية)) وهو ورود الامارات على الاصول كما مر بيانه .

أحدهما نصاً أو أظهر ، حيث أن بناء العرف على كون النص أو الاظهر قرينة على التصرف في الآخر .

وبالجملـة : الأدلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلا أنها غير متعارضة ، لعدم تنافيتها في الدلالة وفي مقام الاثبات ، بحيث تبقى ابناء المحاورـة متحيرة ، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع أو في البعض عرفاً ، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين^(١) ، ولا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً،

(١) توضيحه : ان التعارض كما مر بيانه على رأي المصنف ليس هو تنافي المدلولين ، بل هو تنافي الدليلين في مقام الحجية الفعلية : أي تنافيهما في مقام الاثبات والتأثير لا في مقام الثبوت والاقتضاء . فعلى هذا لا تنافي بينهما فيما اذا كان احدهما قرينة على التصرف في الآخر ، لان ما كان هو القرينة على التصرف في الآخر فالتأثير الفعلي له دون الآخر الذي يتعين التصرف فيه ، كما في مثل العام والخاص والمطلق والمقيد ، فان العام والمطلق من قبيل الظاهر ، والخاص والمقيد من قبيل النص او الاظهر ، ولا ريب ان النص والاظهر قرينة على التصرف في الظاهر . ففي مقام الفعلية والتأثير لا حجية فعلية للظاهر في قبال النص أو الاظهر ، فلا تنافي بينهما في مقام الفعلية والتأثير ، فليسا هما من المتعارضين على هذا . واما كون النص والاظهر قرينة على التصرف في الظاهر فلان بناء العرف في مقام اجتماعهما على ذلك .

والحاصل : ان المتعارضين هما الدليلان المتنافيان في مقام الفعلية والتأثير ، بحيث يتحير ابناء المحاورـة في الجمع بينهما في مقام اجتماعهما ، وحيث ان بناء المحاورـة في مقام اجتماع الظاهر مع النص او الاظهر لا تحير عندهم فيما هو المؤثر بالفعل وما هو الحجة فعلاً ، وان المؤثر بالفعل والحجة فعلاً عندهم هو النص أو الاظهر ، فلا تنافي عند ابناء المحاورـة في الحجة الفعلية بين العام والخاص والمطلق والمقيد ، لان الخاص والمقيد عند ابناء المحاورـة بمنزلة النص والاظهر فهو الحجة الفعلية عندهم ، والذي

يتعين التصرف فيه عند أبناء المحاورة برفع اليد عن تأثيره وحجيته بالفعل هو العام والمطلق لانهما من الظاهر .

والحاصل : ان أبناء المحاورة عند اجتماع العام والخاص والمطلق والمقيد يرون الخاص والمقيد قرينة على التصرف في العام والمطلق ، فلا تنافي بينهما عندهم فيما هو الحجّة الفعلية ، فلا تعارض بينهما على هذا ، لان المتعارضين هما الدليلان المتكافئان في مقام الحجية الفعلية .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((ولا تعارض ايضا اذا كان احدهما قرينة على التصرف)) ... الى قوله ((والمطلق والمقيد)) .

ومما ذكرنا يظهر انه كلما اجتمع الظاهر مع النص او الاظهر فالنص والاظهر يكونان قرينة على التصرف في الظاهر ، وتنحصر الحجّة الفعلية في النص والاظهر ، فلا تنافي في مقام التأثير والحجية الفعلية بين كل ظاهر ونص او اظهر وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه ، ولا اختصاص لما ذكرنا بالعام والخاص والمطلق والمقيد ، بل فيما كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه فان كان احدهما ظاهرا والاخر نصاً يكون التصرف في خصوص الظاهر ، وان كان كل منهما نصاً في جهة وظاهراً في جهة اخرى يكون التصرف في ظاهر كل منهما بقرينة النصوية او الاظهرية في الآخر . والى هذا اشار بقوله : ((او مثلهما)) أي ومثل العام والخاص والمطلق والمقيد غيرهما ، كالدليلين اللذين كان بينهما عموم وخصوص من وجه ((مما كان احدهما نصاً أو اظهر)) من الآخر ، فلا تعارض بين هذين الدليلين كما لا تعارض بين العام والخاص والمطلق والمقيد . وقد اشار الى الوجه في عدم التعارض بين هذه الادلة بقوله : ((حيث ان بناء العرف)) ... الى قوله ((وبالجمله)) . و اشار الى ان التعارض ليس هو التنافي بين المدلولين ، بل هو التنافي بين الدليلين في مقام الاثبات والحجية الفعلية بقوله : ((وبالجمله)) ... الى قوله ((بمحيط تبقى ابناء المحاورة متحيرة)) . ثم اشار الى ان التعارض ليس هو في مثل العام والخاص والمطلق والمقيد ، او ما كان

فيقدّم النصّ أو الاظهر - وإن كان بحسب السند ظنيّاً - على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً^(١).

بينهما عموم وخصوص من وجه وكان احدهما ظاهراً والآخر نصّاً او اظهر ، او كان كل واحد منهما ظاهراً في جهة ونصّاً او اظهر في جهة اخرى ، فان هذه الموارد لا تعارض بينها في مقام الحجية الفعلية ، لتعين التصرف اما في احدهما بخصوصه او في كليهما ، وبذلك ترتفع المنافاة بينهما في مقام التأثير والحجية الفعلية ، فلا تعارض بينهما فيما هو الحجة بالفعل بقوله : ((بل بملاحظة المجموع)) ... الى آخر قوله ((بما ترتفع المنافاة التي تكون في البين)).

(١) حاصله : ان موارد الجمع الدلالي كلها التي ضابطها ان يكون احدهما ظاهراً والآخر نصّاً او اظهر ، يقدم في جميعها النصّ والاظهر وان كان ظني السند على الظاهر وان كان قطعي السند ... فان الصور المتصورة فيها اربع :

الاول : ان يكونا معاً قطعيين بحسب السند . الثانية : ان يكونا معاً ظنيين بحسب السند . الثالثة : ان يكون النصّ او الاظهر قطعياً سنداً والظاهر ظنيّاً . الرابعة : بالعكس بان يكون النصّ او الاظهر ظنيّاً سنداً ، والظاهر قطعياً بحسب السند .

ولما كانت الصورة الاخيرة هي التي ربما يتوهم فيها تقديم الظاهر على النصّ او الاظهر ، لفرض كون الظاهر فيها قطعياً من حيث السند والنصّ والاظهر ظنيّاً ، لذلك نبه على لزوم التقديم في جميع الصور حتى في هذه الصورة ، ولا ينبغي ان يتوهم فيها تقديم الظاهر لكونه قطعي السند ، لان التقديم انما يكون مع التعارض ، وحيث قد عرفت ان في موارد الجمع الدلالي كلها لا تعارض بين الدليلين فلا وجه للتقديم . فالنصّ والاظهر دلالة الظني من حيث السند يتقدم على الظاهر دلالة وان كان مقطوع السند ، فان سريان التعارض الى السنديين انما هو حيث يتحقق التعارض في مقام الدلالة للتنافي فيها ، وحيث لا تنافي في مقام الدلالة فلا يكون بين السنديين تعارض حتى يتوهم لزوم تقديم القطعي بحسبه على الظن بحسبه . ولذا قال

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات^(١) ، وإنما يكون التعارض بحسب السند

(قدس سره) : ((ولا فرق فيها)) أي لا فرق في موارد الجمع الدلالي كلها ((بين ان يكون السند فيها قطعياً)) في كليهما ((او ظنياً)) في كليهما ((او مختلفاً)) وفي جميعها يتقدم النص والظاهر من دون فرق حتى في الصورة الأخيرة ((فيقدم النص أو الاظهر وان كان بحسب السند ظنياً على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً)).

(١) التعارض في غير صور الجمع الدلالي إنما هو للتنافي في مقام الدلالة .
وصور التعارض في الدليلين المتنافيين - في مقام الدلالة وهي في مرحلة الإثبات - المتكافئين فيها ست :

الاولى : ان يكون الدليلان قطعي السند وقطعي الدلالة ، ولا بد في هذه الصورة من ان يكونا من حيث جهة الصدور ظنيين ، اذ لا يعقل ان يكونا قطعيين حتى من حيث جهة الصدور للزوم التناقض في مرحلة الواقع ، لانهما اذا كانا قطعي السند وقطعي الدلالة وقطعيين من حيث جهة الصدور بان يكونا قد صدرا لبيان الواقع واقعا ، فلازم ذلك ان يكون الواقع الشيء وعدمه اعم من كونه نقيضه او ضده ، وهذا معنى لزوم التناقض ، ولا يعقل صدور المتناقضين واقعا بحسب الواقع من الشارع .

الثانية : ان يكون الدليلان قطعي السند ظاهري الدلالة .

الثالثة : ان يكونا ظني السند قطعي الدلالة .

الرابعة : ان يكونا ظني السند ظاهري الدلالة .

الخامسة : ان يكون الدليلان مختلفين من حيث السند ، فيكون احدهما قطعي

السند والآخر ظني ، ولكن من حيث الدلالة يكونان قطعيين معا .

السادسة : ان يكونا مختلفين - ايضاً - من حيث السند ، ولكن من حيث الدلالة

يكونان معا ظاهرين .

فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة وجهة ، أو ظنياً^(١) فيما إذا لم

(١) توضيحه : ان الصور الست المذكورة للتعارض ليس في جميعها تعارض من حيث السند ، بل التعارض من حيث السند في بعض منها .

بيان ذلك : انه فيما كان السند فيهما قطعياً لا تعارض من حيث السند ، لوضوح انه مع فرض كون السند فيهما قطعياً فلا يعقل ان ينفي احدهما الآخر من جهة السند .

وبما ذكرنا يظهر انه لا تعارض من حيث السند في الصورة الاولى ، ولا في الدلالة -ايضا- لفرض كونها قطعياً ايضاً ، ويتعين التعارض حينئذ ان يكون في جهة الصدور فقط .

ولا تعارض - ايضاً - من حيث السند في الصورة الثانية لفرض كونه قطعياً فيهما ، وتكون المعارضة في الدلالة لكونها ظنيةً فيهما .

وفي الصورة الثالثة لا تعارض بينهما من حيث الدلالة لفرض كونها قطعياً فيهما ، وينحصر التعارض بينهما من حيث السند لكونه ظنياً فيهما .

وفي الصورة الرابعة يتعارضان من حيث السند والدلالة لفرض كونهما معا ظنيين فيهما .

وفي الصورة الخامسة حيث فرض كون احدهما قطعياً السند وفرض كون الدلالة فيهما معاً قطعياً ، فان كان ما هو قطعياً السند وقطعياً الدلالة قد كان قطعياً ايضاً من حيث جهة الصدور ، فلا بد من تقديمه على ما هو ظني السند ، للعلم بان ما كان قطعياً من حيث جهة الصدور قد صدر لبيان الواقع قطعاً مع فرض كونه قطعياً السند والدلالة ، للعلم بان الحكم الذي دل عليه هو الحكم الواقعي قطعاً ، ومع العلم بان حكمه هو الحكم الواقعي لا بد من العلم بان معارضه لم يكن صادراً ، او كان صادراً لا لبيان الواقع ، فهو ساقط عن الحجية قطعاً ، واذا لم يكن ما هو قطعياً

يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل^(١) ، فإنه حيثئذ لا معنى للتعبّد بالسند في الكل ، إما للعلم بكذب أحدهما ، أو لاجل أنه لا معنى

السند وقطعي الدلالة قطعياً من حيث الجهة فيقع التعارض حيثئذ بين جهته فقط وسند ظني السند وجهته ، دون دلالة لفرض كونها قطعية ايضاً .

وفي الصورة السادسة يقع التعارض بين دلالة قطعي الصدور وسند ظني السند ودلالته ، لفرض كون الدلالة فيهما معا غير قطعية والسند في خصوص احدهما ظنياً .

وقد تبين مما مرّ أن تعارض الدليلين معاً من ناحية السند انما هو في الصورة الثالثة والرابعة ، وعدم تعارضهما معاً من حيث السند في الصورة الاولى والثانية لفرض

كونه قطعياً فيهما معا ، ولا في الصورة الخامسة حيث ان احد السندين قطعي ، وفي الفرض الاول منه يتقدّم ما هو قطعي السند والدلالة والجهة ، وفي الفرض الثاني يقع

التعارض بين جهة قطعي الصدور والدلالة وبين سند ظني الصدور وجهته ، فلا تعارض بينهما معا من حيث السند . وفي الصورة السادسة يقع التعارض بين

دلالة قطعي الصدور وسند ظني الصدور ودلالته ، فلا تعارض ايضاً بينهما معا من حيث السند . وقد اشار الى الصورتين التي يتعارض الدليلان معا من حيث السند

فيها بقوله : ((وانما يكون التعارض بحسب السند فيما اذا كان كل واحد من))
الدليلين ((قطعياً دلالة وجهة)) كما في الصورة الثالثة ((او)) كان كل واحد منهما

((ظنياً)) من جهة الدلالة كما هما ظنيان من جهة السند ايضاً .

(١) لانه قد عرفت انه فيما اذا امكن التوفيق بالجمع الدلالي بينهما لا يكونان من المتعارضين ، فلا تعارض بينهما من حيث السند فيما اذا كان احدهما نصاً او اظهر

وكان الآخر ظاهراً ، او كان كل واحد منهما نصاً من جهة وظاهراً من جهة اخرى ، ففي الصورة الاولى يكون التصرف في احدهما ، وفي الصورة الثانية يكون التصرف

فيهما معا كما مرّ بيان ذلك .

للتعبّد بصدورها مع إجمالها ، فيقع التعارض بين أدلة السند حيثذ ، كما لا يخفى^(١).

(١) قد عرفت ان التعارض بين الدليلين في السندين معا انما هو في الصورة الثالثة والرابعة ... وقد ذكر المصنف وجهين لوقوع التعارض : الوجه الاول ما اشار اليه بقوله : ((فانه حيثذ لا معنى للتعبّد بالسند في الكل اما للعلم بكذب احدهما)) والعلم بكذب احدهما هو الوجه الاول . والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله : ((او لاجل انه لا معنى للتعبّد بصدورها مع اجمالها الى آخره)).

وتوضيح الاول : ان المتعارضين تارة يعلم اجمالا بان احدهما لم يصدر واما الثاني يكون محتتمل الصدور وعدم الصدور ، وفي هذه الصورة يعلم بكذب احدهما قطعاً لفرض العلم بعدم صدور احدهما . واخرى يعلم اجمالا بصدور احدهما وعدم صدور الآخر ، وفي هذه الصورة - ايضاً - يعلم بكذب احدهما قطعاً لفرض العلم بعدم صدور احدهما اجمالا . وثالثة : يعلم اجمالا بصدور احدهما فقط من دون علم بالآخر ، فيكون الآخر محتتمل الصدور وعدم الصدور ، وفي هذه الصورة لا علم بكذب احدهما لفرض كون العلم بالصدور مختصاً باحدهما اجمالا ، والآخر محتتمل الصدور وعدم الصدور فلا علم بالكذب . ورابعة : انه لا يكون علم اجمالي في البين ، لا بعدم صدور احدهما ، ولا بصدور احدهما وعدم صدور الآخر ، ولا بصدور احدهما فقط ، وفي هذه الصورة ايضاً لا علم بالكذب كما هو واضح ، وفي هذه الصورة لا يكون هناك الأ العلم الاجمالي بعدم صدورهما معا لبيان الواقع ، اذ لا يعقل ان يكون الحكم الواقعي كل واحد منهما ، والألما كانا متعارضين . ولا يخفى ان هذا العلم الاجمالي موجود في جميع صور التعارض .

فاتضح مما ذكرنا : ان العلم بالكذب وان كان يختص بالصورة الاولى والثانية ، ولا يعلم الصورة الثالثة والرابعة المذكورتين للمتعارضين ، الا ان العلم الاجمالي بعدم صدورهما معا لبيان الواقع يعم جميع الصور . ولا يخفى انه مع العلم بكذب

احدهما يمتنع عقلا جعل الحجية لكل واحد من السندين بناءً على الطريقية لا الموضوعية ، فيقع التعارض بين السندين لامتناع حجية كل واحد منهما . بناءً على الطريقية . مع العلم بكذب احدهما ، ويمتنع عقلا ايضا حجية كل واحد منهما مع العلم الاجمالي بعدم صدورهما معاً لبيان الواقع .

وتوضيح الثاني : انه قد عرفت ان تعارض السندين معاً في الدليلين المتعارضين هو في الصورة الثالثة والرابعة من الصور الست المتقدمة . وحيث فرض في الصورة الثالثة قطعية الدلالة فيهما معاً فلا اجمال في الدلالة ، وتتحصر المعارضة بينهما في السندين . واما الصورة الرابعة فالدلالة فيهما وان كانت ظنية كما هو المفروض فيها ، الا انه بعد تعارضهما دلالة لا بناء من العقلاء على حجية الظهور فيهما معاً ، ويكون حالهما حال المجمل من حيث الظهور ، فلا معنى لجعل الحجية الفعلية لكل واحد من السندين مع تعارضهما في الدلالة ، فان جعل الحجية الفعلية لكليهما لغو من الحكيم مع فرض تعارضهما دلالة الموجب لاجمال الظهور فيهما ، كما لو كان الدليل مجملاً من حيث الدلالة فانه مع اجماله في الدلالة يكون جعل الحجية الفعلية لسنده لغو من الحكيم لعدم الفائدة في هذا الجعل ، فاذا كانت الادلة متعارضة في الدلالة فجعل الحجية الفعلية لسند كل واحد منها ايضا لا فائدة فيه لاجمال ظهورها فهو لغو لا يصدر من الحكيم ، فلا بد وان يكون الحجية الفعلية هو احد الادلة المتعارضة ، ولذلك يقع التعارض في السند ايضا في الادلة المتعارضة في الدلالة .

والمتحصل من جميع ما ذكرنا : ان الموجب للتعارض : اما العلم الاجمالي بعدم صدورهما معاً لبيان الواقع ، او لزوم اللغوية في جعل الحجية الفعلية لكل واحد من المتعارضين ، وهذا هو الثاني الذي اشار اليه بقوله (قدس سره) : ((او لاجل انه لا معنى للتعبد بصورها)) أي لا معنى للتعبد بصدور الادلة المتعارضة في الدلالة ((مع اجمالها)) لما عرفت من انه بعد تعارضها في الدلالة لانباء من العقلاء على الاخذ بظهورها جميعا فتكون مجملة من حيث اصالة الظهور ، وحيث عرفت ايضا

فصل

التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً ، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما ، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر ، إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعا - فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك ، واحتمال كون كل منهما كاذبا - لم يكن واحدا منهما بحجة في خصوص مؤداه ، لعدم التعيين في الحجة أصلا ، كما لا يخفى .
نعم يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية ، وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما^(١) ، هذا بناءً على حجية

انه لا معنى لجعل الحجية الفعلية لسند كل واحد منها ((ف)) لاجل ذلك ((يقع التعارض بين ادلة السند حيثل كما لا يخفى)).

(١) توضيح الحال يتوقف على امور : الاول : ان الظاهر من ادلة الجعل لحجية الامارات هو الطريقة وانها بداعي الايصال الى الواقع ، كقوله عليه السلام: العمري وابنه ثقتان فما أديا فعني يؤديان ، وغيره من ادلة الجعل ، وظهور اخبار العلاج في ذلك ايضا ، فان المزاياء المذكورة في الادلة العلاجية : كالأوثقية والأصدقية والأورعية والافقهية وموافقة الكتاب ومخالفة القوم كلها ظاهرة في ان جعل الحجية انما هو بداعي الايصال الى الواقع .

الثاني : ان الجامع الاولي للامارة المجعولة هو احتمال الاصابة للواقع شخصا ، وغلبة الاصابة نوعاً .

الثالث : انه بناءً على الطريقة فالعلم التفصيلي بكذب الامارة مخرج لها موضوعاً عن ادلة الحجية ، لان جعل الحجية للامارة حيث انه بداعي الايصال فلا بد وان تكون الامارة محتملة الاصابة شخصا غالباً الاصابة نوعاً ، ومع العلم بالكذب تفصيلاً لا تكون الامارة محتملة الاصابة شخصا ولا غالباً الاصابة نوعاً .

واما مع العلم الاجمالي بكذب احدهما فان كل واحد من الامارتين وان كان محتمل الاصابة شخصا غالب الاصابة نوعاً ، إلا ان الواقع حيث انه غير قابل للفعلية فيهما معا ، لوضوح عدم امكان ان يكون الواقع كل واحد منهما ، بل الواقع على فرضه لا يكون إلا في ضمن احدهما - فلا يعقل ان يكون كل واحد منهما مشمولاً لدالة الحجية . ومنه يظهر ان احتمال ان يكون كل واحد من الدليلين حجة بالفعل في مدلوله المطابقي غير معقول بناءً على الطريقية .

ومما ذكرنا يظهر ايضا : ان العلم الاجمالي بعدم صدور كل واحد منهما لبيان الواقع - بناءً على الطريقية - لا بد فيه في فرض التعارض ، ومع هذا العلم الاجمالي لا يعقل - ايضا - ان يكون كل واحد من الدليلين حجة بالفعل في مدلوله المطابقي .

الرابع : انه بعد ما عرفت عدم امكان حجية كل واحد من المتعارضين فعلا في المدلول المطابقي ... فمحتملات المقام امور :
منها حجية احدهما بنحو التخيير العقلي بينهما .

والوجه فيه ان اطلاق دليل الحجية يشملهما معا ، لان كل واحد منهما محتمل الاصابة شخصا غالب الاصابة نوعاً ، لانه من الظنون النوعية ، والعلم الاجمالي بكذب احدهما يوجب سلب القدرة عن العمل بهما معاً ، ولازم شمول الاطلاق لكلا الدليلين وعدم القدرة على الجمع بينهما هو التخيير بينهما عقلاً .

ويرد عليه : ان اطلاق دليل الحجية وان شمل كل واحد منهما مع الغض عن الآخر ، إلا انه لا يشملهما معا : بمعنى انه لا يشمل كل واحد منهما مع لحاظ اجتماعه مع الآخر ، للعلم بعدم وجود ملاكها فيهما معا ثبوتاً بناءً على الطريقية ، فليس المانع هو عدم القدرة على الجمع بينهما ، وإنما يكون المانع عدم القدرة فيما اذا كان كل واحد منهما بلحاظ الآخر واجداً لملاك الحجية ثبوتاً ، كاتخاذ الغريقين فانه حيثئذ يكون المانع عدم القدرة على الجمع بينهما فيكون التخيير عقلياً . اما في

المتعارضين فليس ملاك الحجية ثبوتاً متحققاً فيهما معاً ليكون المانع عدم القدرة ، بل المانع عدم تحقق ملاك الحجية ثبوتاً فيهما معاً ، فلا يكون المقام من التخيير العقلي .
ومنها : حجية الخبر الموافق للواقع وعدم حجية الخبر الكاذب غير الموافق للواقع ، ويكون المقام من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة .

والوجه فيه ان كل واحد من الخبرين مع لحاظه بذاته يغض النظر عن الآخر يشمله اطلاق دليل الحجية ، إلا ان الحجية الفعلية - بناءً على الطريقة - الموجبة لتنجز الواقع والموصلة اليه هي خصوص الخبر الموافق للواقع ، دون الخبر غير الموافق للواقع الذي هو الخبر الكاذب ، لوضوح كون الخبر الكاذب لا ينجز الواقع ولا يوصل اليه .

وبعبارة اخرى : انه مع لحاظ الخبرين معاً مجتمعين فان احدهما بخصوصه وهو الخبر الموافق للواقع يكون هو الحجّة ، والخبر غير الموافق للواقع لا يكون بحجة ، وحيث لا يعلم الخبر الموافق للواقع بخصوصه من الخبر غير الموافق للواقع ، فلازم هذا كون المقام من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة .

وفيه أولاً : ان مورد اشتباه الحجّة باللاحجة هو ان لا يكون كل واحد من الخبرين مع فرض الغض عن الآخر مما يشمله اطلاق دليل الحجية ، كما لو اشتبه - مثلاً - رجال الخبرين الثقة والضعيف ، بان روى كل واحد من الخبرين عن ابن سنان ، وعلم اجمالاً بان احدهما راويه هو ابن سنان الضعيف والآخر ابن سنان الثقة ، فان كل واحد من الخبرين لا يشمله اطلاق دليل الحجية ، وحيث علم ان احد الراويين ثقة والآخر ضعيف فالمراد يكون من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة . اما في المقام فحيث ان اطلاق دليل الحجية يشمل كل واحد منهما على الفرض ، والعلم بكذب احدهما اجمالاً يمنع عن الحجية الفعلية لكل واحد منهما لا انه يوجب اخراج احدهما عن شمول اطلاق دليل الحجية ، فلا يكون من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة .

وثانيا : ان فرض الكلام هو العلم بكذب احدهما فقط ، لا العلم بكذب احدهما وصدق الآخر ، فلا يعلم بموافقة الآخر للواقع حتى يكون الخبر المعلوم موافقته للواقع هو الحجة والخبر غير الموافق للواقع ليس بحجة ، ليكون من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة .

والحاصل : ان فرض الكلام هو عدم موافقة احدهما للواقع ، واما الآخر فيمكن ان يكون موافقا ويمكن ان لا يكون موافقا ، فليس في فرض الكلام لنا علم بموافقة احد الخبرين للواقع حتى يكون هو الحجة بخصوصه ، ويكون من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة .

وثالثا : ان مجرد الموافقة للواقع لا تكفي في كون الخبر الموافق له حجة بالفعل ، بل الحجة الفعلية متقومة بوصول الواقع بالخبر وتنجزه به ، وحيث لم يعلم المنجز للواقع منهما والموصل له ، فمجرد كون احدهما موافقا للواقع من دون كون الواقع واصلا به ومنجزا به لا يوجب كون احدهما هو الحجة الفعلية ، فلم يبق لنا الا احتمال الموافقة وهو موجود في كل واحد من الخبرين ، فلا يكون المقام من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة .

ومنها : كون الحجة هو احدهما من غير تعيين ، وهو الذي يظهر من المتن اختياره .

والوجه فيه هو ان المقتضي للحجية موجود في كل واحد من الخبرين ، لان المقتضي للحجية في الخبر هو احتمال اصابته الواقع شخصا وغلبة اصابته نوعا ، وهذا المعنى موجود في كل واحد من الخبرين ، والمانع عن تأثير هذا الاقتضاء في كل واحد من الخبرين هو العلم الاجمالي بكذب احدهما ، وهذا المانع متساوي النسبة الى كل واحد من المقتضيين الموجودين في الخبرين ، واذا كان المقتضي موجودا في كل واحد من الطرفين ، وكان المانع متساوي النسبة اليهما ، ولم يكن مانعا عن كل واحد منهما بخصوصه ، ولم يكن ايضا مانعا عن احدهما المعين بخصوصه ، كان

ذلك المانع مانعا عن تأثير المقتضيين فيهما معا . اما تأثير المقتضي في احدهما بلا تعيين فلا مانع منه ، فيكون الحجة هو احدهما من غير تعيين لتحقق المقتضى له من غير مانع ، اما تحقق المقتضي له فلما عرفت من وجود المقتضى في كل واحد منهما ، واما عدم المانع فلما عرفت ايضا من ان المانع المذكور انما يمنع عن تأثير كلا المقتضيين معا ، ولا يمنع عن تأثير كل واحد منهما بخصوصه ولا عن احدهما المعين بخصوصه ليكون مانعا عن التأثير في احدهما بلا تعيين ، فلا مانع حيثئذ عن تأثير المقتضي في احدهما بلا عنوان ، ويسقط المقتضي عن التأثير في احدهما بلا عنوان ايضا ، وعلى هذا فيكون الحجة هو احدهما بلا تعيين والساقط هو احدهما بلا تعيين ايضا . وحيث كان الحجة هو احدهما بلا تعيين ولم يعلم انه أيهما فكل واحد منهما بخصوصه لا يكون حجة بالفعل في مؤداه ، لان الحجة هو احدهما بلا عنوان ومن غير تعيين ، فما هو المعين بعنوانه الخاص ليس بحجة وما هو الحجة هو احدهما بلا تعيين ، ولازم ذلك عدم حجية كلا الخبرين في مدلولهما المطابقي ونفي الثالث غيرهما ، لفرض كون الحجة هو احدهما بلا عنوان ، وهذا المقدار كاف في نفي الثالث لان الثالث هو غيرهما ، وحيث كان الحجة هو احدهما فلازمه ان يكون غيرهما ليس بحجة . فكون الحجة هو احدهما بلا تعيين صالح بنفسه لنفي الثالث .

وليس نفي الثالث بهما معا ، بدعوى انها بعد تساقطها في مدلولهما المطابقي ينفيان الثالث بمدلولهما الالتزامي ، فان للدليل دلالة مطابقية وهو كون مؤداه هو الحكم ، ودلالة التزامية وهو نفي الحكم الذي خالف مؤداه المطابقي ، فالتعارضان وان سقطا في مدلولهما المطابقي للعلم بكذب احدهما ، الا انهما لم يسقطا في مدلولهما الالتزامي وهو نفي الثالث ، فيكون نفي الثالث منفيًا بهما معا . ولكنه لا وجه لهذه الدعوى بعد ما عرفت من ان الحجة هو احدهما بلا تعيين ، وانما تساقط لعدم تمييز ما هو الحجة منهما ، وبعد العلم بكذب احدهما يكون الكاذب

ساقطاً عن الحجية في مدلوله المطابقي والالتزامي ، فلا بد وان يكون نفي الثالث مستندا الى ما هو الحجة وهو احدهما بلا تعيين .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((التعارض وان كان لا يوجب الاسقوط احد المتعارضين عن الحجية رأساً)) لتحقق المقتضي للحجية في كل واحد منهما ، وهو كونه محتمل الاصابة لشخصاً غالب الاصابة نوعاً ، وانما لا يؤثر هذا المقتضي في حجة كل واحد منهما لوجود المانع ، والمانع ((لا يوجب)) الا عدم تأثير المقتضي في احدهما لانه ليس هو ((الا العلم بكذب احدهما فلا يكون هناك مانع عن حجة الآخر الا انه حيث كان)) ما هو الساقط هو احدهما ((بلا تعيين ولا عنوان واقعا)) لفرض عدم العلم به بخصوصه ((فانه لم يعلم كذبه الا كذلك)) أي لم يعلم كذبه الا اجمالاً وكونه احدهما ((و)) هذا لا يوجب الا ((احتمال كون كل منهما كاذباً)) ولعدم تمييز ما هو الكاذب منهما ((لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحجة اصلاً كما لا يخفى . نعم يكون نفي الثالث باحدهما لبقائه على الحجية)) لما عرفت من عدم المانع عن كون الحجة هو احدهما بلا تعيين ((وصلاحيته)) أي وصلاحيته ما هو الحجة وهو احدهما ((على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك)) أي لأن يكون نفي الثالث به ((لا بهما)) معاً .

ومنها : سقوط المتعارضين في الحجية الفعلية ، ولا يكون الحجة هو احدهما بنحو التخيير العقلي لما عرفت ، ولا الموافق للواقع منهما كما مر ، ولا احدهما بلا تعيين كما هو ظاهر المتن لان مرجع ما ذكره الى حجية المردد ، فان احدهما بلا تعيين واقعا ليس هو الا المردد ، والمردد لا تحقق له لا ذهنياً ولا خارجياً ، اما خارجاً فلبدها ان كل شيء في الخارج هو لا هو او غيره ، واما ذهنياً فلأن كل موجود سواء كان في الذهن او الخارج له ماهية ممتازة عن ساير الماهيات بامتياز ما هو ، وله وجود ممتاز بنفس هويته الوجودية عن ساير الوجودات ، ومن الواضح ان المردد بما هو مردد لا ماهية له ممتازة عن ساير الماهيات لفرض الترديد في نفس ذاته ، ولا وجود له لان

الوجود مشخص لما تعلق به من الماهيات ، ولا يعقل ان يكون الوجود مشخصا لما كان بذاته آيبا عن التشخص ، والمردد بما هو مردد آب بذاته عن التشخص والتعين ، ومن الواضح ان الذهن نحو وجود للماهية وبه تتشخص ذهنا ، كما ان الوجود الخارجى مشخص لها خارجا .

فظهر ان المردد- بما هو مردد- لا وجود له لا ذهنا ولا خارجا ، وما لا وجود له بكلا نحوى الوجود لا يكون متعلقا لصفة من الصفات اصلا ، لا الصفات الخارجية ولا الصفات النفسية كالعلم والارادة ، ولا الصفات الاعتبارية كالحجية ، لانه لا معنى لتعلق الحجية بما لا تحقق له لا ذهنا ولا خارجا .

وما يقال : من ان العلم الاجمالي المتعلق بنجاسة احد الاناءين- مثلا- قد تعلق بالمردد فان متعلقه هو عنوان احدهما .

فانه يقال : ان العلم الاجمالي لم يتعلق بالمردد ، بل متعلقه مفصل من جهة كونه نجسا موجودا في الخارج ، ولما كان ذلك المعلوم بما هو نجس في الخارج مجهول الانطباق على الاناءين كان هو علما من جهة مشوبا بجهل من جهة اخرى ، فمرجع العلم الاجمالي الى علم من جهة وجهل من جهة ، لا ان العلم الاجمالي هو العلم المتعلق بالمردد . والمفروض في المقام كون الحجة هو احدهما بلا تعيين واقعا ، فان مرجعه الى التردد ، ولذلك لا يرد التردد على من قال بان الحجة هو احدهما وهو الموافق للواقع ، لان متعلق الحجة امر معين واقعا لا مردد .

وعلى كل فممن يرى عدم امكان كون الحجة هو احدهما بلا تعيين واقعا ، ولا احدهما بنحو التخيير العقلي ، ولا احدهما الموافق للواقع ، ولا يعقل ايضا ان تكون الحجة كل واحد منهما للعلم بكذب احدهما- فلا بد من سقوط كلا المتعارضين في المدلول المطابقي ، لعدم حجية كل واحد منهما ، واذا كان السقوط للمتعارضين في المدلول المطابقي لعدم الحجية فلا سبيل لنفي الثالث ، لان سقوطهما لاجل عدم الحجية في المدلول المطابقي معناه عدم الحجة على الملزوم ، فلا تكون هناك حجة على

الامارات من باب الطريقة^(١) ، كما هو كذلك^(٢) حيث لا يكاد يكون حجة طريقا إلا ما احتمال إصابته ، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما

اللازم ، والمدلول الالتزامي هو اللازم للمدلول المطابقي ، فحيث لا يكون الدليل حجة في مدلوله المطابقي لا يكون حجة في مدلوله الالتزامي ، بخلاف ما اذا كان الحجة في المتعارضين هو احدهما باحد الانحاء المذكورة فانه يكون هو الحجة على نفي الثالث .

(١) لا يخفى ان الاحتمالات المتقدمة : من كون الحجة احدهما بنحو التخيير ، او احدهما الموافق للواقع ، او احدهما لا بعينه ، او سقوطهما معا ، مبنية على كون حجية الامارات من باب الطريقة ولايصال الواقع وتنجزه بها .

واما بناء على السببية وكون الحكم الواقعي هو مؤدى الامارة فسيأتي الكلام فيه .

واما كون تلك المحتملات مبنية على الطريقة ، فلوضوح ان كون الحجة هو احدهما باحد العناوين الثلاثة المذكورة ، أو تساقطهما في الحجية لكون العلم بكذب احدهما مانعا انما هو حيث يكون المبنى في الامارة حجيتها طريقا لا يصال الواقع وتنجزه بها ، لبداهة انه اذا كان هناك واقع قد جعلت الامارة طريقا اليه يكون العلم بكذب احدهما ومخالفته له وعدم ايصاله اليه مانعا اما عن حجية احدهما او موجبا لتساقطهما .

واما بناء على كون الحكم الواقعي هو مؤدى الامارة ، فلا يكون العلم بكذب احدهما ومخالفته للواقع مانعا عن حجيتها ، الا ان يدعى ان السببية في الامارة هي في خصوص الخبر الذي لم يعلم كذبه كما سيأتي بيانه . واما اذا قيل بعدم تقييد السببية في الامارة بذلك فلا يكون العلم بكذب احدهما مانعا .

(٢) يريد ان الصحيح هو حجية الامارة من باب الطريقة ، لان حجيتها اما لبناء العقلاء ، ومن الواضح ان بناء العقلاء على الاخذ بخبر العادل او الثقة انما هو لكونه

مانعا عن حجيته^(١)، وأما بناءا على حجيتها من باب السببية فكذلك لو كان هو خصوص ما لم يعلم كذبه ، بأن لا يكون المقتضي للسببية فيها إلا فيه ، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها ، وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور ، لا للتقية ونحوها ، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضا ، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والاخبار،

طريقا الى الواقع ، لا لان مؤداه هو الواقع واقعا . واما للاخبار ، والظاهر منها ايضا هو ذلك ، لوضوح ظهور قوله ﷺ صدق العادل فيما اخبر به بذلك ، فان مادة التصديق ظاهرة في ان هناك واقعا يكون الاخذ باخبار العادل عنه تصديقا له بانه هو الواقع ، وان الامر بالأخذ بقول العادل عملا بعنوان كونه تصديقا له واضح الظهور ايضا في ان الامر بتصديقه لصدقه في خبره ومطابقتها لواقع هناك ، لا لأن ما اخبر به هو الحكم واقعا وانه ليس هناك شيء يكون مطابقته له صدقا .

(١) هذا تعليل لكون ما تقدم من الكلام انما هو بناءا على الطريقة . وحاصله : انه بناءا على الطريقة تكون الحجية منحصرة في الطريق الذي احتمل اصابته للواقع ، اما ما علم عدم اصابته للواقع فلا يكون بحجة ، ولذلك كان العلم اجمالا بكذب احدهما مانعا عن حجية احدهما ، فلا يعقل ان يكون كل واحد من المتعارضين حجة بالفعل مع العلم بكذب احدهما ، ولا بد ان يكون الحجة هو احدهما كما مر بيانه .

وقد اشار الى انحصار الحجية بما احتمل اصابته بقوله : ((حيث لا يكاد الى آخر الجملة)) و اشار الى كون العلم بكذب احدهما مانعا على الطريقة بقوله : ((فلا محالة الى آخر الجملة)).

ضرورة ظهورها فيه ، لولم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان^(١).

(١) لا يخفى ان ظاهر الشيخ (قدس سره) في رسائله انه بناء على السببية في الامارات فالوجه هو التخيير مطلقا وان علم بكذب احدهما ، فالعلم بكذب احدهما ليس بمنع بناء على السببية في الامارات . وكلام المصنف تعريض به .
وقد عرض به من وجوه : الاول ما اشار اليه بقوله : ((فكذلك لو كان الى آخر الجملة)) أي ان العلم بالكذب يكون مانعا حتى على القول بالسببية ، فيما اذا قلنا بان ما يدل على ان الجعل في الامارات بنحو السببية هو في خصوص ما لم يعلم كذبه .

وتوضيح ذلك : انه لا اشكال ان مقام جعل الامارة سواء على الطريقة او السببية هو الجهل بالحكم الواقعي ، لبداية انه مع العلم بالحكم الواقعي لا مقام لجعل الامارة ، وفي مقام الجهل بالحكم الواقعي يتأتى الجعل في الامارة التي هي من الظنون. وللامارة جهات ثلاث : جهة الدلالة ، وجهة الصدور لا للتقية ، وجه السند. ولا بد من تمامية الحججة في الامارة من هذه الجهات الثلاث ، فانه متى كانت الحججة في جهة من هذه الثلاث غير تامة لا تكون الامارة بحجة .

والحجة في الامارة من جهة الدلالة وجهة الصدور منحصرة في بناء العقلاء على الاخذ بظهور ما كان الدليل ظاهر الدلالة فيه ، وفي بناء العقلاء على ان الظاهر في الكلام الصادر من العقلاء انه قد صدر للواقع لا لبيان غير الواقع ، ومن الواضح ان القدر المتيقن من بناء العقلاء حيث انه لا اطلاق له لانه دليل عملي ، فهو دليل لبي لا لفظي حتى يكون له اطلاق ، ولذا كان القدر المتيقن منه كون الحججة في جهة الدلالة وجهة الصدور هو في الامارة التي لا يعلم كذبها .

واما في جهة السند فالدليل غير منحصر ببناء العقلاء ، فان الدليل على الحججية فيها : بناء العقلاء ، والآيات ، والاخبار . وحال بناء العقلاء في جهة السند كحاله في

جهة الظهور الدلالي وجهة الصدور لا للتقية في ان القدر المتيقن منه هو حجية سند الامارة التي لا يعلم كذبها . واما الآيات والاخبار فحيث انها دليل لفظي فقد يتوهم ان لها اطلاقا يعم الخبرين وان علم بكذب احدهما .. الا انه توهم باطل ، لضرورة ظهور اخبار الجعل - كصدق العادل المستفاد من آية النبأ ، ومثل قوله عَلَيْهِ فلان مأمون على الدين والدنيا ، وفلان ثقة - في خروج ما علم كذبه من الامارة عن الحجية ، فتختص الحجية في الامارة بخصوص ما لم يعلم الكذب منها . وهذا اذا لم نقل بان الاخبار تدل على اكثر من ذلك وانها انما تدل على حجية خصوص الامارة الموجبة للظن او لخصوص مرتبة الاطمئنان منه .

فتحصل من جميع ما ذكرنا : ان العلم بكذب احدهما مانع على السببية ايضا ، ولازم كونه مانعا كون الحجة في المتعارضين هو احدهما لا على التعيين ، كما كان ذلك هو اللازم على الطريقة على مختار المصنف (قدس سره) كما مر بيانه . وقد اشار الى هذه النتيجة في اول كلامه بقوله : ((بان لا يكون مقتضي للسببية فيها)) أي في الامارات ((الافيه)) أي الاكون الحجة هي في خصوص ما لم يعلم كذبه ، وعليه فلا بد من كون العلم بالكذب مانعا ، وكون الحجة في المتعارضين هو احدهما بلا تعيين .

واشار الى ان دليل الاعتبار في غير جهة السند - وهو جهة الدلالة والصدور - منحصر في بناء العقلاء ، وان القدر المتيقن منه كون الحجة خصوص الامارة التي لم يعلم كذبها بقوله : ((كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها)) وهو جهة الدلالة وجهة الصدور ((وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور لا للتقية ونحوها)) كالتقاء الخلاف بين الشيعة حفظا لهم .

واشار الى ان جهة السند دليل الاعتبار فيها غير منحصر في بناء العقلاء ، بل هو بناء العقلاء والآيات والاخبار ، وانه فيما كان هو بناء العقلاء يكون الحال في جهة السند كالحال في جهة الدلالة والصدور بقوله : ((وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو

وأما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين ، فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين^(١) ، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير

بناؤهم ايضا)). . واما الآيات والاخبار فأشار الى ان الظاهر منها ايضا هو كون الحججة خصوص ما لم يعلم كذبه بقوله : ((وظهوره فيه)) أي وظهور دليل الاعتبار في حجية خصوص ما لم يعلم كذبه ((لو كان هو الآيات والاخبار ضرورة ظهورها فيه)) كما عرفت من ان الظاهر - من صدق العادل المستفاد من آية النبأ ، والاخبار الواردة في ذلك كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : فلان مأمون او ثقة - هو حجية خصوص ما لم يعلم كذبه . وأشار الى ان المستفاد من الآيات والاخبار اكثر من ذلك بقوله : ((لو لم نقل بظهورها في خصوص ما اذا حصل الظن منه)) أي من السند ((او)) حصل منه ((الاطمئنان)) .

ولا يخفى ان كون بناء العقلاء دليلا على الحجية لازمه كون مبنى الحجية هو الطريقة دون السببية ، لان بناء العقلاء على الحجية في الامارات من حيث الجهات الثلاث كلها - جهة الدلالة وجهة الصدور وجهة السند - انما هو لان الاصل عندهم في الظهور الدلالي مطابقته للواقع ، ولان الاصل في الصدور ان يكون لبيان الواقع ، ولان الاصل في المخبر الثقة ان يكون صادقا يطابق اخباره الواقع ، ففي جميع هذه الاصول الثلاثة العقلانية هناك واقع عند العقلاء ، يكون مؤدى الخبر مطابقا له من حيث الدلالة ومن حيث الصدور ومن حيث المخبر ، وليس للسببية عند العقلاء عين ولا اثر . نعم السببية يمكن ان تدعى بالنسبة الى الادلة اللفظية الدالة على الاعتبار بالنسبة الى جهة السند كما سيأتي بيان ذلك .

(١) هذا هو الوجه الثاني من وجوه التعريض ، والرد على ما ذهب اليه الشيخ : من انه بناء على السببية فالوجه هو التخيير مطلقا وان علم بكذب احدهما .

وتوضيحه : ان مدرك القول بالسببية ان كان للتخلص عن اشكال تفويت المصالح الواقعية ، فلازم ذلك هو القول بالسببية في خصوص الخبر المخالف للواقع ، واما الخبر الموافق للواقع فلا سببية فيه ، وهذا قول بالطريقة والسببية معا ، لان الخبر ان كان موافقا للواقع فقد ادرك فيه مصلحة الواقع ، وان كان مخالفا للواقع فقد كان به المصلحة التي بها يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع ، وعلى هذا فالمقتضي للحجية وان كان موجودا في كل واحد من الخبرين ، الا ان لازم هذا القول كون دليل الاعتبار جامعا للطريقة والسببية ، وهو جمع بين الآلية والاستقلالية بنظر واحد وهو محال .

الا ان يقال : انه ليس في دليل الاعتبار جمع بين اللحاظين ، بل دليل الاعتبار يتضمن لزوم اتباع ما اخبر به العادل ، غايته ان العلة لاعتباره مختلفة : تارة تكون مصلحة الواقع ، واخرى المصلحة التي يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع .

ولكنه يرد عليه ما يأتي في المبنى الثاني للسببية من ان التخيير ليس مطلقا .

الثاني : ان مبنى القول بالسببية ليس التخلص عن اشكال التفويت ، بل مبناها هو ان الظاهر من كل عنوان رتب عليه حكم ان الحكم قد رتب عليه بذاته ، لانه معرف لغيره وطريق اليه ، فظاهر اعتبار ما اخبر به العادل هو لزوم الاخذ به لانه خبر عادل ، لانه طريق الى غيره ، غايته حيث ان الجعل لا بد وان يكون لمصلحة فيكون ما اخبر به ذا مصلحة على كل حال ، وعلى هذا فالمقتضي للحجية في كل واحد من الخبرين موجود ، ولا يكون العلم بالكذب مانعا لفرض كون المصلحة متحققة في نفس مؤدى الخبر ، وهي العلة للجعل والاعتبار ، وليس العلة للجعل والاعتبار مصلحة الواقع حتى يكون العلم بعدم مطابقة مؤدى الخبر للواقع مانعا عن الحجية ، بل ليس هناك داع للجعل الا المصلحة القائمة بنفس مؤدى الخبر ، وهي متحققة في كل واحد من الخبرين .

فاذا تعارض الخبران على هذا المبنى للسببية يكونان من المتزاحمين في خصوص ما اذا كانا مؤديين الى حكمين الزاميين كوجب الضدين ، كما لو دل احدهما - مثلاً - على وجوب القصر والآخر على وجوب التام ، او كانا مؤديين الى حكمين متناقضين ، كما لو دل احدهما على وجوب فعل شيء والآخر على وجوب تركه .
والوجه في كونهما من المتزاحمين هو تمامية المقتضي في كل واحد منهما ، وهي المصلحة المشتمل عليها مؤدى كل منهما ، والمانع عن تأثيرهما هو عدم القدرة على الجمع بينهما للزوم اجتماع الضدين او المتناقضين ، فلا بد من القول بالتخيير بينهما لان بتركهما تفوت المصلحتان معا ، وحيث لا يمكن الجمع بينهما فيكون الوجه هو التخيير بينهما .

والحاصل : ان التعارض يكون من التزاحم بناء على السببية في خصوص ما اذا دل المتعارضان على مثل وجوب الضدين ، أو دلا على وجوب امرين متناقضين كما اذا دلا على وجوب الفعل او وجوب الترك ، وحيث لا يلزم هو التخيير بينهما .
لا فيما اذا كان احد الخبرين دالا على حكم الزامي والآخر على حكم غير الزامي ، فانه لا وجه للقول بالتخيير بينهما كما سيأتي بيانه .

فاتضح مما ذكرنا : انه على القول بالسببية لا وجه للقول بالتخيير مطلقا في المتعارضين . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((واما لو كان المقتضي للحجية في كل واحد من المتعارضين)) كما عرفت في السببية على المبنى الثاني ، وعلى فرض كون السببية بهذا المعنى لا تكون النتيجة التخيير مطلقا بل ((لكان التعارض بينهما)) موجبا لان يكون التعارض ((من)) باب ((تزاحم الواجبين في)) خصوص ((ما اذا كان مؤديين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين)) .

إلزامي ، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر ، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء^(١) ، إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل غير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء ، فيزاحم به حينئذ ما يقتضي

(١) توضيحه : ان مصلحة الحكم غير الإلزامي في مرحلة الثبوت على نحوين : الاول: ان تكون المصلحة لها اقتضاء بالنسبة الى الحد غير الإلزامي ، واما بالنسبة الى المرتبة العليا التي هي فوق مرتبة غير الإلزامي وهي مرتبة الحد الإلزامي فهي لا اقتضاء ، وعلى هذا فلا يكون تعارض الحيزين الدال احدهما على استحباب الشيء والآخر على وجوبه من المتزاحمين ، لعدم معقولية مزاحمة ما لا اقتضاء له لما له الاقتضاء ، لان ما دل على الاستحباب له مصلحة مقتضية للحد غير الإلزامي ، وبالنسبة الى المرتبة العليا وهي مرتبة اللزوم لا اقتضاء له ، والدليل الدال على الوجوب له اقتضاء بالنسبة الى المرتبة العليا وهي مرتبة اللزوم ، فدليل الاستحباب بالنسبة الى مرتبة اللزوم لا اقتضاء له ودليل الوجوب بالنسبة الى مرتبة اللزوم له اقتضاء ، ولا يعقل ان يزاحم ما ليس له اقتضاء لما له الاقتضاء ، فلا تزاحم بين ما يدل على الاستحباب وبين ما يدل على الوجوب ، ولا بد من تقديم ما يدل على الوجوب . فلا يكون في هذا الفرض تزاحم بين هذين المتعارضين ليكون الحكم فيها التخيير ، فلا وجه للحكم بالتخيير مطلقا على السببية ، فانه في مثل هذا الفرض لا بد من تقديم الامارة الدالة على الوجوب على الامارة الدالة على الاستحباب ، لعدم التزاحم بين ما ليس له اقتضاء وما له الاقتضاء .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((لا فيما اذا كان مؤدى احدهما حكما غير الزامي)) وكان مؤدى الآخر حكما الزاميا ((فانه حينئذ لا يزاحم الآخر)) أي انه على هذا الفرض لا يزاحم ما كان غير الزامي لما كان الزاميا ((ضرورة)) انه اذا كان غير الإلزامي لا اقتضاء له بالنسبة الى المرتبة العليا فلا يزاحم ما كان له الاقتضاء بالنسبة الى المرتبة العليا ل ((عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه ان يزاحم به ما فيه الاقتضاء)) .

الالزامي، ويحكم فعلا بغير الالزامي ، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي غير الالزامي ، لكفاية عدم تمامية علة الالزامي في الحكم بغيره^(١).

(١) حاصل الا ان يقال : هو ان الدليل غير الالزامي له الاقتضاء ايضا بالنسبة الى عدم المرتبة العليا ثبوتا وإثباتا . فلا بد من التكلم فيه في مرحلة الثبوت وفي مرحلة الاثبات ..

واما الكلام في مرحلة الثبوت ، فنقول : ان المصلحة في الدليل غير الالزامي كما انها يكون لها اقتضاء بالنسبة الى الحد غير الالزامي يكون لها اقتضاء ايضا بالنسبة الى عدم المرتبة العليا ، لاقتضاءها فعليا للحكم غير الالزامي ، وفعلية الحد غير الالزامي تنافي فعلية الحد الالزامي ، فلو كان هناك حد الزامي لكان منافيا لكون الحكم الفعلي هو الحد غير الالزامي . وعلى هذا الفرض يكون الدليل غير الالزامي مزاحما للدليل الالزامي ، لانه كما ان الدليل الالزامي له اقتضاء بالنسبة الى المرتبة العليا فللدليل غير الالزامي اقتضاء ايضا بالنسبة الى عدمها ، فيقع التزاحم بينهما بالنسبة الى المرتبة العليا التي هي حد الالزام ، لان الدليل الالزامي يقتضي وجودها ، والدليل غير الالزامي يقتضي عدمها . واما بالنسبة الى اصل الرجحان فلا تزاحم بينهما ، بل كل منهما له اقتضاء بالنسبة اليه ، وحيثلذ فتكون النتيجة هو الحكم بالرجحان بعد تساقطهما في المرتبة العليا . هذا في مرحلة الثبوت .

واما مرحلة الاثبات التي اشار اليها بقوله : ((ان قضية اعتبار دليل غير الالزامي الى آخره)) ، فتوضيحا :

ان دليل الاعتبار الشامل للامارة المتكفلة للحكم غير الالزامي الاستجابي يقتضي ان الحكم الفعلي هو الاستجاب على طبق مؤدى الامارة التي دلت عليه . بناء على السببية . ووجود المصلحة الفعلية في مؤدى الامارة ، فقيما لو كان في الواقع مصلحة تقتضي الوجوب وكانت الامارة الدالة على الاستجاب لا مزاحم لها ، فلا بد وان هذه المصلحة الفعلية الاستجابية لها اقتضاء بالنسبة الى عدم مرتبة اللزوم،

وليست بالنسبة اليها لا اقتضاء ، والا لأثرت المصلحة الوجودية وكانت هي الفعلية دون الاستجابية ، لعدم مزاحمة اللاقتضاء لما له اقتضاء ، فيعلم من كون الحكم الفعلي هو الاستجاب ان المصلحة الاستجابية لها اقتضاء بالنسبة الى عدم المرتبة الالزامية ، بل يعلم منه اقوائية المصلحة غير اللزومية في مقام التأثير من المصلحة الالزامية لتغلبها عليها . هذا فيما اذا كانت الامارة الدالة على الاستجاب منفردة لا مزاحم لها .

واما اذا كانت مزاحمة بالامارة الدالة على الوجوب فحيث ثبت ان الامارة الدالة على الاستجاب هي مما لها اقتضاء بالنسبة الى عدم المرتبة العليا الزائدة عليها فيتزاحمان في المرتبة العليا وهي مرتبة اللزوم ، وتكون النتيجة مع الامارة الدالة على غير الالزام لكفاية اصل الرجحان في الحكم بالاستجاب بعد عدم الوجوب . هذا فيما اذا كانت الامارة متكفلة لحكم غير الزامي استجابي .

واما اذا كانت الامارة متكفلة لحكم غير الزامي وغير استجابي كما في الامارة الدالة على الاباحة ، فانه لا بد - بناء على السببية - ان تكون اقتضائية بالنسبة الى حكم الاباحة ، وان كانت الاباحة الواقعية يمكن ان تكون عن لا اقتضاء ويمكن ان تكون عن اقتضاء ، لكنه بناء على السببية في مؤدى الامارة ، وانها لا بد من وجود مصلحة على طبق مؤدى الامارة ، فتكون الامارة على هذا واجدة لمصلحة اقتضت الاباحة ، وحيثلذ يقع التزاحم بينها وبين ما دل على الحكم الالزامي ، لان الاباحة بعد ان كانت اقتضائية فهي تزاحم ما كان له اقتضاء الالزام ، والنتيجة حيثلذ بعد تساقطهما مع الاباحة ، لكفاية عدم تمامية علة الحكم الالزامي في الحكم بعدم الالزام .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((الا ان يقال بان قضية اعتبار دليل غير الالزامي)) بناء على السببية سواء كان دالا على الحكم الاستجابي او على الاباحة ((ان يكون عن اقتضاء)) بالنسبة الى عدم المرتبة التي فوقه في الحكم الاستجابي وبالنسبة الى الترخيص في العدم في الحكم الاباحتي ((فيزاحم به حيثلذ ما يقتضي)) الحكم

نعم يكون باب التعارض من باب التزام مطلقا لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي إليه من الاحكام ، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به ، وكونهما من التزام الواجبين حيثنذ وإن كان واضحا ، ضرورة عدم إمكان الالتزام بمحكمين في موضوع واحد من الاحكام^(١) ، إلا أنه لا دليل تقلا ولا عقلا على

((الالزامي)) وتكون النتيجة مع غير الالزامي كما عرفت و ((يحكم فعلا بغير الالزامي ولا يزاحم بمقتضاه)) أي لا يزاحم بمقتضى الدليل الالزامي ((ما يقتضي غير الالزامي لكفاية عدم تمامية علة)) الحكم ((الالزامي في)) ان تكون النتيجة مع ((الحكم بغيره)) .

(١) حاصله : انه استدرك عما ذكر من ان المتعارضين لو كان احدهما دالا على حكم الزامي والآخر على حكم غير الزامي لا مورد للتخير فيهما ، لان الحكم غير الزامي ان كان لا اقتضاء فيه بالنسبة الى المرتبة العليا فالنتيجة تقديم الحكم الالزامي فلا تخيير ، وان كان عن اقتضاء لعدم المرتبة العليا فالنتيجة مع الحكم غير الالزامي فلا تخيير ايضا كما عرفت . فاستدرك كلامه هذا بما اشار اليه بقوله : ((نعم يكون باب التعارض من باب التزام مطلقا الى آخر ما ذكره)) .

وتوضيحه : ان المراد من قوله مطلقا هو كون الدليل غير الالزامي لو قلنا انه وان كان لا اقتضاء له بالنسبة الى عدم المرتبة العليا الالزامية ، لكنه يكون التعارض من باب التزام فيما اذا قلنا بان ادلة الاعتبار تدل على وجوب الموافقة الالزامية ، وانه يجب الالتزام بالمؤدى زيادة على جعل المؤدى على طبق ما اخبر به العادل بناء على السببية ، فيكون لدليل الاعتبار دلالتان : دلالة على جعل المؤدى ، ودلالة على وجوب الموافقة الالزامية وهي وجوب الالتزام قلبا بهذا المؤدى .. والوجه في ذلك ان المؤدى للتخير وان كان غير الزامي ، بل كان حكما استجابيا عمليا لا اقتضاءيا بالنسبة الى المرتبة العليا ، الا ان الالتزام به قلبا يكون واجبا بناء على دلالة دليل

الموافقة الالتزامية للاحكام الواقعية فضلا عن الظاهرية ، كما مر تحقيقه^(١).
وحكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لولم

الاعتبار على وجوب الموافقة الالتزامية ، وحيثُ فدلليل الاستحباب وان كان لا اقتضاء له بالنسبة الى دليل الوجوب من جهة المرتبة العليا ، الا انه يجب الالتزام به كما يجب الالتزام بمؤدى الدليل الدال على الوجوب ، فدلليل الاعتبار بالنسبة الى وجوب الالتزام لا فرق فيه بين الدليل غير الالزامي اللاقتضائي وبين دليل الوجوب الاقتضائي . وحيث انه لا يعقل الالتزام قلبا بحكمين متنافيين في موضوع واحد فلا محالة يقع التزاحم بين الدليل الالزامي والدليل غير الالزامي في وجوب الموافقة الالتزامية ، وان كان لا اقتضاء له ، لانه بعد ان كان الالتزام بغير الالزامي واجبا كالاتزام بالدليل الالزامي فحيث لا يعقل الالتزام بهما معا يقع التزاحم بين هذين الواجبين .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا)) أي وان كان الحكم غير الالزامي لا اقتضاء فيما ((لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام)) قلبا ((بما يؤدي اليه من الاحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به)) بان يكون لدليل الاعتبار دلالتان : العمل على وفق المؤدى ، ووجوب الالتزام به ((وكونهما من تزاحم الواجبين حيثُ وان كان واضحا)) لانه على هذا يجب الالتزام بالحكم غير الالزامي اللاقتضائي كما يجب الالتزام بالحكم الالزامي ، فيكون التعارض بين الدليل غير الالزامي اللاقتضائي والدليل الالزامي من باب تزاحم الواجبين بالنسبة الى وجوب الالتزام . و اشار الى وجه وقوع التزاحم بينهما بقوله : ((ضرورة عدم امكان)) وجوب ((الالتزام بحكمين)) متنافيين ((في موضوع واحد من الاحكام)) .

(١) حاصله : ان التعارض يكون من باب التزاحم مطلقا ، وان كان بين الدليل غير الالزامي اللاقتضائي والدليل الالزامي ، فيما اذا قلنا بدلالة دليل الاعتبار على

يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة ، حسبما فصلناه في مسألة الضد ، وإلا فالمتعين^(١) ، وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل

وجوب الموافقة الالتزامية زيادة على جعل الحكم على طبق مؤدى الخبر . الا انه قد تقدم في مبحث القطع انه لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية لا من العقل ولا من النقل في الاحكام الواقعية ، فضلا عن الاحكام الظاهرية المجعولة للطرق في مقام الشك في الحكم الواقعي ، وقد تبين هناك مفصلا انه لا دليل من العقل ولا من النقل على وجوب الالتزام بالحكم الواقعي قلبا ، بل الدليل العقلي والنقلي لا يدلان على اكثر من موافقة الحكم الواقعي عملا والجريان على طبقه عملا لا التزاما . فاذا كانت الموافقة لا تجب في الحكم الواقعي الواصل بطريق اولي ان لا تجب الموافقة الالتزامية في الحكم الظاهري المجعول في مقام الشك في الحكم الواقعي ، فدليل الاعتبار لا يدل على اكثر من الموافقة العملية ، ولا دلالة له على وجوب الموافقة الالتزامية ، فلا يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا . والى هذا اشار بقوله : ((الا انه لا دليل نقلا ولا عقلا على الموافقة الالتزامية الى آخر الجملة)).

(١) هذا هو الوجه الثالث من وجوه التعرض لما ذهب اليه الشيخ (قدس سره) : من التخيير مطلقا .

وحاصله : انه لا وجه للتخيير مطلقا في المتعارضين بناء على السببية ، حتى فيما كان الدليلان متكفلين لحكمين متضادين او متناقضين ، بل فيما اذا احرز اهمية احدهما لزم تقديم الاهم فلا تخيير هنا كما مر بيان هذا في مسألة الضد .

وفيما اذا لم تبرز الاهمية في احدهما ولكن احتملنا الاهمية في احدهما فقد ذكر تفصيلا في حاشيته المباركة في هذا المقام ، وحاصله : ان احتمال الاهمية ان كان منشأ حدوث ملاك آخر وانطبقه على المورد ، فحيث ان مرجعه الى احتمال تكليف آخر فهو مرفوع بادلة البراءة ، وبعد رفعه بادلة البراءة يتساوى المتعارضان ، وفي مثله يحكم العقل بالتخيير كما لو قطعنا بعدم اهمية احدهما . وان كان منشأ احتمال

الاهمية هو احتمال شدة الملاك وقوته في احدهما دون الآخر ، فحيث ان شدة الملاك وقوته ليس مرجعه الى احتمال تكليف مستقل ، بل في محتمل الاقوائية لا يكون هناك الا نفس التكليف بنحو اكيد ، فاحتمال تأكد الطلب في احدهما لا مجرى فيه للبراءة ، فلا بد من تعيين محتمل الاهمية اذ لا مدفع لهذا الاحتمال ، فيحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الثابت في الجملة ، ولا يقطع بالخروج عنه الا باتيان محتمل الاهمية ، ففي مثل هذا الفرض لا وجه للقول بالتخيير مطلقا ، بل يتعين الامتثال لخصوص محتمل الاهمية ، ولا محالة يتقدم محتمل الاهمية .

فظهر ان مورد التخيير في المتعارضين الالزاميين انما هو فيما اذا لم يكن احد المتعارضين معلوم الاهمية ، وفيما اذا لم يكن احدهما محتمل الاهمية ملاكا ومناطا ، فانه في هذين الفرضين لا وجه للتخيير ، بل لابد من تقديم معلوم الاهمية ومحتمل الاهمية . وانما يكون الحكم هو التخيير فيما اذا علم عدم الاهمية ، أو كان احتمال الاهمية لانطباق عنوان آخر على احدهما كما مر بيانه .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وحكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم)) كما لو كان المتعارضان الزاميين ((هو التخيير)) ولكن ليس مطلقا بل هو ((لو لم يكن احدهما معلوم الاهمية او محتملها في الجملة)) بان لا يكون احتمال الاهمية لشدة الملاك وقوته ((حسبما فصلناه في مسألة الضد)) بالنسبة الى معلوم الاهمية وبالنسبة الى محتمل الاهمية في حاشية الرسائل على المقام ((والا فالتعيين)) أي في معلوم الاهمية وفي محتمل الاهمية لاحتمال شدة الملاك وقوته لابد من التعيين ، فانه لا تخيير في هذين الفرضين ، بل لابد من تقديم معلوم الاهمية ومحتمل الاهمية .

على الحكم الالزامي ، لو لم يكن في الآخر مقتضيا لغير الالزامي ،
والا فلا بأس بأخذه والعمل عليه ، لما أشرنا إليه من وجهه آنفا^(١) ،
فافهم^(٢) .

(١) هذا العطف منه هنا وان كان إعادة لما سبق بيانه منه (قدس سره) الا انه لجمع نتيجة
ما مر منه . وحاصله : ان ما ذكره الشيخ (قدس سره) من التخيير مطلقا بناء على
السببية ، بعد الغض عن الايراد الاول ، وهو ان السببية انما هي فيما لم يعلم كذبه ،
فلا يكون لدليل الاعتبار على السببية اطلاق يشمل كلا الخبيرين المتعارضين ، فلو
اعرضنا عن هذا وسلمنا الاطلاق في دليل الاعتبار على السببية ، فتكون النتيجة هي
التزاحم والتخيير في غير معلوم الاهمية او محتمل الاهمية لاحتمال قوة الملاك
لا مطلقا ، مضافا الى ما ذكره سابقا من عدم الاطلاق في التخيير فيما اذا كان احد
المتعارضين غير الزامي والآخر الزاميا ، فانه مع كون غير الالزامي لا اقتضائيا تكون
النتيجة تقديم الالزامي لا التزاحم والتخيير ، واذا كان غير الالزامي اقتضائيا كانت
النتيجة هو العمل على طبق غير الالزامي فلا تخيير ايضا .

وقد اشار الى هذا بقوله : ((وفيما لم يكن من باب التزاحم)) وذلك فيما اذا
كان احد المتعارضين غير الزامي والآخر الزاميا لا تزاحم بينهما فلا تخيير ، بل اللازم
((هو لزوم الاخذ بما دل على الحكم الالزامي لو لم يكن في الآخر مقتضيا غير
الالزامي)) بان كان غير الالزامي لا اقتضائيا ((والا)) أي وان كان غير الالزامي
اقتضائيا ((فلا بأس بأخذه)) أي فلا بأس بأخذ غير الالزامي ((والعمل عليه لما اشرنا
اليه من وجهة آنفا)) كما مر بيانه .

(٢) لعله اشارة الى ما ذكره من التعريض الثالث على الشيخ : وهو لزوم تقديم
محتمل الاهمية فيما اذا كان منشأ احتمال شدة الملاك ، لعدم جريان رفع ما
لا يعلمون فيه لفرض تعينه بذاته وان لم يكن متعينا بالفعل للمعارضة ، ولكن
احتمال شدة الملاك تعينه بالفعل .

هذا هو قضية القاعدة في تعارض الامارات ، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما ، كما هو قضية ما يتراءى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ، إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه

فان فيه : انه وان لم تجر فيه البراءة الثقيلة وهي رفع ما لا يعلمون لعدم مجال للجعل الشرعي فيه بعد تعيينه بذاته ، إلا انه تجري فيه البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان ، لان لازم تعيينه بالفعل صحة العقاب عليه ، وحيث انه لم يصل به بيان تعيينه بالفعل يقبح العقاب عليه ، والمفروض انه محض احتمال الاهمية من دون بيان فيه .

او انه اشارة الى ان ما ذكره من كون دليل الاعتبار يقتضي كون غير الالزامي اقتضائيا بالنسبة الى عدم المرتبة العليا لا يساعد عليه طبع الدليل الدال على الحكم غير الالزامي ، فانه لا يقتضي اكثر من وجود مصلحة تقتضي هذا الحكم غير الالزامي ، واما كونه اقتضائيا - ايضا - لعدم المرتبة العليا فهي مؤونة زائدة لا يساعد عليها نفس دليل الحكم غير الالزامي .

وما ذكرناه من الوجه وهو ما اذا كان الدليل غير الالزامي منفردا وكان في مورده حكم واقعي لزومي فلا بد من غلبة المصلحة غير اللزومية على المصلحة اللزومية الواقعية ، والأل كان الغالب هي المصلحة اللزومية ، فلا وجه له لعدم لزوم غلبة المصلحة غير اللزومية ، بل المصلحة غير اللزومية انما تنجزت لوصولها بالخبر الدال عليها ، والمصلحة اللزومية لعدم وصولها لم تنجز ، فلا داعي للالتزام بلزوم غلبة المصلحة غير اللزومية .

هذا مضافا الى ان فرض غلبة المصلحة غير اللزومية في مرحلة الثبوت والواقع هو عدم وجود الحكم الواقعي على طبق المصلحة اللزومية ، لفرض مغلوبيتها بالمصلحة غير اللزومية ، ولان هذا عدم الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل ، وهو تصويب مجمع على بطلانه . والله العالم .

العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما ، كما عرفته في الصور السابقة^(١) ، مع أن في الجمع كذلك

(١) قد عرفت مما مر أن القاعدة الاولى في الامارتين المتعارضتين بناءً على الطريقة هي سقوط كلا الامارتين في مدلولهما المطابقي وحجية احدهما لا بعينه على مختاره ، وبناءً على السببية ايضا على مختاره هو حجية احدهما لا بعينه ، وعلى مختار الشيخ (قدس سره) هو التخيير بما تقدم من الكلام فيه . وليس هناك قاعدة اخرى تقتضي في المتعارضين الجمع بينهما بالتصرف في احدى الامارتين او في كليهما .

والحاصل : انه بعدما عرفت ان القاعدة الاولى في المتعارضين هي ما ذكرناه ، فلا وجه لان يدعى ان القاعدة الاولى وان كانت هي كما ذكر ، الا ان قاعدة الجمع مهما امكن اولى من الطرح تكون هي القاعدة التي يلزم اتباعها في المتعارضين ، فهي كقاعدة ثانية مقدمة على القاعدة الاولى في المتعارضين ، لان قاعدة الجمع مهما امكن اولى من الطرح لا اصل لها .

وتوضيح ذلك : ان قاعدة الجمع اولى من الطرح اما فيما يساعد العرف على الجمع بينهما بالتصرف في احدهما كمورد الورود والحكومة ، او بالتصرف في كليهما كما في بعض الموارد ، فيما اذا كان لكل واحد من الدليلين نص من جهة وظهور من جهة اخرى ، فيؤخذ بنص كل منهما ويرفع اليد عن الظهور في كل منهما . فقد عرفت ان هذه الموارد كلها ليست من المتعارضين ، وهي خارجة عن التعارض لان التعارض تنافي الدليلين لا المدلولين .

واما فيما لا يساعد العرف على التصرف في احدهما او في كليهما وهو مورد التعارض فلا مجال لهذه القاعدة ، لان المراد من الامكان فيها المدلول للفظ مهما امكن : اما الامكان العرفي ، ولازم ذلك كون الجمع مما يساعد عليه العرف ، وقد عرفت ان ما يساعد عليه العرف خارج عن التعارض ، والكلام في التعارض وفيه

لا يساعد العرف على الجمع بينهما بالتصريف ، فلا يكون المراد من الامكان فيها هو الامكان العرفي .

واما ان يراد منها هو الامكان العقلي ، وفيه أولاً : انه لا بد من دليل اما عقلي او نقلي يدل على انه مهما امكن عقلا الجمع فهو أولى من الطرح . ولا يخفى ان الامكان العقلي اعم مما يساعد عليه العرف وغيره مما لا يساعد عليه العرف ، ومنه يظهر ان مورد هذه القاعدة - بناءً على ان المراد من امكان الجمع هو الامكان العقلي - مما يشمل ما هو خارج عن التعارض ، وهو مورد الجمع الذي يساعد عليه العرف بالتصريف في احدهما أو كليهما ، ومورد التعارض المقروض انه لا يساعد العرف فيه على الجمع بالتصريف في احدهما او كليهما . وقد ظهر مما مر انه فيما هو خارج عن التعارض الدليل على الجمع بينهما بالتصريف في احدهما او فيهما هو مساعدة العرف على ذلك ، كما مر بيانه في موارد الجمع المتقدمة .

والحاصل : انه فيما لا يساعد العرف على التصريف فيه وهو مورد التعارض لا دليل من العقل على الجمع بينهما .

وما استدل به على لزوم الجمع بين المتعارضين عقلا وجهان :

الاول : ان الاصل في الدليلين اعمالهما ، فانه بعد فرض ان كل واحد من المتعارضين بنفسه يشمل دليل الاعتبار ، فيكون الاصل في كل واحد منهما اعماله ، فلا يجوز ان يطرحا معا ولا يجوز ان يؤخذ باحدهما دون الآخر لانه ترجيح بلا مرجح ، فلا بد من اعمالهما معا بالتصريف في ظهور احدهما او كليهما . فالقاعدة الاولى في المتعارضين وان كان ما ذكر من سقوطهما او حجية احدهما او التخيير ، الا ان كون الاصل في الدليلين هو اعمالهما معا يكون هو القاعدة الثانية التي يلزم العمل بها في المتعارضين .

ويرد عليه أولاً : ان دليل الاعتبار وان كان يشمل كل واحد منهما لو كان منفرداً ، الا انه بعد تعارضهما لا يعقل - بناءً على الطريقة - شمول دليل الاعتبار

لهما معا مع كذب احدهما ، لوضوح انه لا يعقل ان يكون الواقع مع كونه واحدا ان ينجز بدليلين متنافيين . وبناءً على السببية فانه وان كان كل واحد منهما واجداً للمصلحة على طبق مؤداه ، إلا انه بعد عدم امكان الجمع بين المصلحتين المتنافيتين لا يعقل شمول دليل الاعتبار لهما معا ، فليس الاصل في المتعارضين لزوم اعمالهما ، لان لزوم الاعمال انما هو لما كان حجة ، وحيث لا يعقل حجيتهما معا فلا يكون الاصل في المتعارضين اعمالهما .

وثانياً : ان التصرف بعد فرض كونه مما لا يساعد العرف عليه لا بد وان يكون تصرفاً اقتراحياً ، ولازم ذلك كون الاعمال اعمالاً اقتراحياً ، والاصل المذكور انما يقتضي الاعمال العقلاني لا الاقتراحي ، وحيث لا مجال للاعمال العقلاني لعدم مساعدة عليه ، فلا يكون الاصل في المتعارضين الاعمال ، لان الاعمال العقلاني لا مجال له ، والاقتراحي ليس اعمالاً .

الوجه الثاني : ان القاعدة الاولى على ما ذكرتم - بناءً على الطريقية - تقتضي سقوط كلا المتعارضين في الدلالة المطابقة ، وبناءً على السببية تقتضي التخيير مطلقاً على رأي الشيخ (قدس سره) ، وعلى رأي المصنف تقتضي ايضا سقوط كلا المتعارضين في الدلالة المطابقة ، بناءً على ان المجموع على السببية هو غير معلوم الكذب ، وبناءً على ان المجموع على السببية هو مؤدى الطريق من دون تخصيص لها بخصوص غير معلوم الكذب ، فالنتيجة هي التخيير في بعض افراد المتعارضين . وعلى كل حال فاللازم هو الطرح للدلالة المطابقة إما في كليهما او في احدهما . ولا اشكال ان الدلالة المطابقة دلالة اصلية ، فلازم ما ذكر هو اهمال دلالة اصلية ، بخلاف اعمالهما معا فان لازمه اهمال دلالة تبعية لا اصلية .

وبيان ذلك : ان معنى اعمالهما معا هو رفع اليد عن شمول كل منهما لمورد المعارضة ، بان يكون المراد من كليهما معنى يرتفع به التعارض بينهما ، فيكون لازم الاعمال رفع اليد عن بعض مدلول الدليل ، وشمول الدليل لهذا البعض تبع الدلالة

الاصلية الشاملة لمورد المعارضة ، فالقاعدة الاولية في المتعارضين وان كانت ما ذكر الا انه لما كان لازمها اهمال دلالة اصلية ، وكان لازم الجمع بينهما اهمال دلالة تبعية ، فقاعدة الجمع اولى من الطرح تكون هي القاعدة الثانية في المتعارضين .
ويرد عليه أولا : ان كون الجمع مستلزما لاهمال دلالة تبعية ، بخلاف القاعدة الاولية فانها مستلزمة لاهمال دلالة اصلية ، لا يوجب كون قاعدة الجمع هي القاعدة التي يلزم اتباعها في المتعارضين ، لعدم كون ذلك برهانا عقليا محضا ، ولا بناءا عقلايا لعدم بناء العقلاء الاعلى اصالة الظهور واصالة الصدور واصالة السند ، ولا بناء من العقلاء على تقديم ما يستلزم الاهمال في الدلالة التبعية على ما يستلزم الاهمال في الدلالة الاصلية .

وثانيا : ان لزوم تقديم ما يستلزم الدلالة التبعية على ما يستلزم الاهمال في الدلالة الاصلية لا يقتضي كون الجمع اولى من الطرح ، لان الجمع برفع اليد عن بعض ما يشمله المدلول الاولي - ايضا - هو رفع يد عن الدلالة الاصلية ، لان المفروض كون الدلالة الاصلية هي الشمول ، فرفع اليد عن الشمول رفع يد عن الدلالة الاصلية ايضا ، فلا يكون الجمع اولى من الطرح ، لان في الجمع - ايضا - اهمالا لدلالة اصلية . هذا في الدليل العقلي على قاعدة الجمع .

واما الدليل النقلي فغايبته هو دعوى الاجماع المنقول عليها .. وفيه اولا : عدم حجية الاجماع المنقول . وثانيا : انه لا صراحة في هذا الاجماع المنقول على ان المراد من امكان الجمع هو الامكان العقلي الشامل لما لا يساعد العرف على التصرف فيه الذي هو مورد التعارض ، بل يحتمل ان يكون المراد من امكان الجمع هو الامكان العرفي المختص بما يساعد العرف على التصرف فيه ، وهو مختص بغير مورد التعارض كما عرفت .

فاتضح مما ذكرنا : انه لا دليل لا من العقل ولا من النقل على هذه القاعدة لتكون هي القاعدة المتبعة في المتعارضين دون القاعدة الاولية . والى ما ذكرنا اشار بقوله :

إيضاً طرحاً للإمارة أو الإماراتين ، ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه ، وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيتين ، وفي السندين إذا كانا ظنيين^(١) ، وقد عرفت أن

((اذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف)) الذي هو مورد التعارض . نعم الجمع اولى من الطرح فيما يساعد عليه العرف الخارج عن التعارض ((مما كان المجموع او احدهما قرينة عرفية على التصرف في احدهما بعينه)) كما في مثل الورود والحكومة ((او فيهما)) وذلك في بعض موارد التوفيق العرفي كما اذا كان لكل واحد من الدليلين نص من جهة وظهور من جهة اخرى ((كما عرفته في الصورة السابقة)).

(١) هذا هو الايراد الثاني على قاعدة الجمع في المتن ، لانه بعد ان اورد عليها أولا بانه لا دليل عليها لا من العقل ولا من النقل ... اضاف الايراد الثاني بقوله : ((مع ان الى الى آخره)).

وتوضيحه : ان الاصول العقلائية في الطريق كالخبر الواحد - مثلا - ثلاثة : اصالة السند ، واصالة الظهور ، واصالة الصدور . ولازم كون القاعدة هي الجمع هو تقديم اصالة السند فيهما على اصالة الظهور ، ولازم القاعدة الاولية المذكورة في المتعارضين هو سراية التعارض من الظهور فيهما الى سنديهما ، في مثل الخبرين اللذين هما ظنيا السند ظنيا للدلالة ، وبناءا على قاعدة الجمع والتصرف في مدلولهما او مدلول احدهما هو المحافظة على اصالة السند فيهما ورفع اليد عن اصالة الظهور فيهما ، ففي قاعدة الجمع في المتعارضين بالتصرف في مدلولهما او مدلول احدهما طرح لاصالة الظهور ، فلم يخل العمل بقاعدة الجمع في المتعارضين عن طرح ايضا . وما المرجح لاصالة السند على اصالة الظهور ؟ نعم فيما كان السند في المتعارضين قطعيا يكون الجمع بالتصرف في مدلولهما او مدلول احدهما طرحا لاصالة الظهور خاصة ، من دون تقديم لاصالة السند عليها ، فقاعدة الجمع المذكورة لم تخل عن الطرح لاصالة الظهور على كل حال .

قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤديان إليه من الحكمين ، لابقاؤهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما ، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل^(١) ،

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((مع ان في الجمع كذلك)) بالتصرف في مدلولهما او مدلول احدهما ((ايضا طرحا للامارة)) بالتصرف في احدهما ((او الامارتين)) بالتصرف في كليهما ((ضرورة سقوط اصالة الظهور في احدهما او كليهما معه)) أي مع الجمع على كل حال كما عرفت . و اشار الى ان التعارض في الظهورين فقط فيما اذا كان السندان قطعين ، وفي السندين ايضا فيما اذا كان السندان ظنيين كالظهورين بقوله : ((وقد عرفت ان التعارض بين الظهورين الى آخر الجملة)).

(١) حاصله : الاشارة الى ما مر تحقيقه : من ان القاعدة في الدليلين المتعارضين الظني السند والظهور - كالحبرين - هي سقوط كلا المتعارضين عن الحجية سندا في جميع مدلولهما المطابقي ، دون قاعدة الجمع التي مقتضاها بقاء سنديهما على الحجية وعدم سقوطهما في جميع مدلولهما المطابقي ، بالتصرف في ظهورهما او في ظهور احدهما بما به ترتفع المعارضة بينهما . ومما ذكرنا يظهر نفي احتمال ثالث وهو بقاء سنديهما على الحجية وسقوطهما معا في الدلالة المطابقية ، بدعوى ان المعارضة بينهما انما هي في مدلولهما ، فلا مجال للاخذ باصالة الظهور فيهما بعد المعارضة ، وبعد سقوطهما في الظهور لا معارضة بينهما من حيث السند ، فلا مانع من التعبد بسنديهما ، فتكون النتيجة بقاء سنديهما على الحجية وسقوطهما في الدلالة المطابقية . ويرد عليه : ان التعبد بالسند مع عدم حجية الظهور لغو لا فائدة فيه ، فلا وجه لبقاء سنديهما على الحجية مع عدم حجية الظهور فيهما معا .

وقد اشار الى ما هو المختار الذي مر تحقيقه بقوله : ((وقد عرفت الى آخر الجملة)). والى عدم صحة قاعدة الجمع بقوله : ((لابقاؤهما على الحجية الى آخر الجملة)). والى نفي الاحتمال الثالث بقوله : ((او بقاء سنديهما عليها)) أي على

فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفا ، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعينه ، فإن أولويته من قبيل الأولوية في أولى الأرحام ، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام^(١) .

الحجية ((كذلك)) أي مع سقوطهما في الدلالة . وأشار إلى أن الوجه في عدم صحة قاعدة الجمع والاحتمال الثالث : أنه لا دليل من العقل ولا من النقل يساعد على ما ذكره بقوله : ((بلا دليل يساعد إلى آخر الجملة)) .

(١) حاصله : أنه لو ثبت إجماع على القضية المذكورة التي استدل بها من قال بالجمع في المتعارضين ، من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ، فحيث أن الإمكان العقلي لا يصح إرادته كما عرفت ، فلا يبعد أن يكون المراد من الإمكان فيها هو الإمكان العرفي الخارج عن مبحث التعارض كما مر ، فيكون المراد بهذه القضية الثانية بالإجماع هو موارد الجمع العرفي الذي يساعد العرف فيه على التصرف أما في أحدهما أو في كليهما .

لا يقال : أن ظاهر لفظ الأولى في القضية المذكورة كون الجمع بالتصرف ليس متعينا بالذات ، ولأزم ذلك أن يكون موردها التعارض لكون الجمع بالتصرف ليس متعينا فيه ، بل القاعدة الأولية تقتضي غير الجمع بالتصرف ، بخلاف الجمع فيما يساعد عليه العرف فإنه متعين بذاته .

فانه يقال : لا مانع من كون المراد من الأولى فيها هو التعيين بالذات ، وتكون الأولوية فيه كالاولوية في آية أولى الأرحام بعضهم أولى ببعض ، فان الأولوية في ميراث ذوي الأرحام يراد بها التعيين واللزوم .

وقد أشار إلى حمل القضية على الإمكان العرفي بقوله : ((فلا يبعد إلى آخر الجملة)) . وأشار إلى الأشكال المذكور بقوله : ((ولا ينافيه الحكم بأنه أولى)) الظاهر في عدم تعين الجمع ولزومه ((مع لزومه)) أي مع كون الجمع لازما متعينا بناء على أن المراد منها هو الإمكان العرفي ، لأن الجمع فيما يساعد العرف على التصرف فيه

فصل

لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات ، إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها ، وإلا فربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الاخبار ، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الاخبار^(١) ، ولا يخفى أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو

لازم ((حيثئذ وتعيينه)) واضح . والى جوابه اشار بقوله : ((فان أولويته من قبيل الاولوية في اولي الارحام)) فهو اولوية لزومية ((وعليه لا اشكال فيه ولا كلام)) أي حيث تكون الاولوية لزومية يرتفع الاشكال عن حمل القضية على الامكان العرفي .
(١) حاصله : انك قد عرفت ان القاعدة الاولى في المتعارضين من الطرق والامارات تقتضي سقوط كلا المتعارضين في الدلالة المطابقة على الطريقية ، وعلى السببية فالقاعدة الاولى تقتضي التخيير مطلقا على رأي الشيخ (قدس سره) ، وعلى رأي المصنف هو سقوطهما - ايضا - في الدلالة المطابقة بناءً على كون العلم بالكذب مانعا ، والتخيير في بعض المقامات والتعيين في بعض المقدمات بناءً على عدم كون العلم بالكذب مانعا كما مر بيانه .

واما القاعدة الثانية ففي خصوص المتعارضين من الاخبار فقد قام الاجماع وجملة وافية من الاخبار على عدم سقوط كلا المتعارضين في الدلالة المطابقة . هذا هو القدر المتيقن من القاعدة الثانية .

وقد اشار الى هذا بقوله : ((لا يخفى ان ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات)) من سقوط كلا المتعارضين في الدلالة المطابقة اما مطلقا او في بعض المقامات وفي بعضها بالتخيير ((انما هو بملاحظة القاعدة)) الاولى ((في تعارضها)) أي في تعارض الامارات ((والأ)) بملاحظة القاعدة الثانوية ((فربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في)) خصوص ((الاخبار)) من الامارات المتعارضة ((كما)) انه يدل على ذلك ايضا ما ((اتفقت عليه كلمة غير واحد من الاخبار)) .

التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما ، للقطع بحجيته تخييراً أو تعييناً ، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجيته ، والاصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته ، بل ربما ادعي الاجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح^(١) ،

(١) حاصله : انه بعد ما عرفت ان القاعدة الثانوية في خصوص تعارض الاخبار : هي عدم سقوط كلا المتعارضين في الدلالة المطابقة ، وان هذا هو القدر المتيقن من القاعدة الثانوية ... فلا بد من تأسيس اصل - بناءً على هذه القاعدة الثانوية - قبل الدخول فيما تقتضيه الأدلة الخاصة في المقام .

والاصل يقتضي - بناءً على الطريقة - الاقتصار على الراجح من الخبرين ، لانه من دوران الامر بين التخيير والتعيين في المسألة الاصولية ، فانا لو قلنا بالتخيير في دوران الامر بين التعيين والتخيير في المسألة الفرعية ، لكن لا نقول به في المسألة الاصولية كما في المقام لان المشكوك هو الحجية والامر دائر بين كون الحجية هو احدهما على التخيير ، أو ان الحجية هو خصوص الراجح منهما .. وليس التخيير في الحكم الفرعي وانه هل هو احدهما تخييراً او خصوص احدهما تعييناً ؟

وتوضيح ذلك : يتوقف على امور :

الاول : انه هل هناك مانع عقلي من التخيير بينهما بناءً على الطريقة ، ام لا مانع عقلاً من التخيير حتى بناءً على الطريقة ؟

وما يمكن ان يقال في وجه المانعية عن التخيير بناءً على الطريقة : هو انه بناءً على الطريقة ان الواقع واحد وقد جعلت الامارة طريقاً الى تنجيذه ، وحيث ان احدي الامارتين توافقه والاخرى تخالفة ، فجعل التخيير بين ما يوافق الواقع وما يخالفه مناف لكون الداعي لجعل الامارة تنجيز الواقع بها وايصالها له ، فلا وجه للتخيير بين ما يوافق الواقع وبين ما يخالفه ، مع فرض كون الواقع واحداً وان الداعي للجعل ايصاله بالامارة ، فكيف يجعل الشارع ما يخالف الواقع حجة مع كون الداعي لجعل الحجية هي الايصال ؟

والجواب عنه : ان محض موافقة الامارة للواقع ليست هي العلة التامة لجعل الامارة ، والأكانت كل اامارة موافقة للواقع حجة ، فاخصاص جعل الحجية ببعض الامارات دون بعض - كخبر الثقة دون غيره - يكشف عن انه هناك شيء آخر اوجب ان يختصّ لجعل ببعض الامارات دون بعضها ، وذلك الشيء الآخر موجود في بعض الامارات دون بعضها الآخر .

فتحصل بما ذكرنا : ان العلة لجعل الامارة هي موافقة الواقع ، ومصالحة اخرى موجودة في بعض الامارات دون بعضها ، فاذا كان هناك شيء آخر غير الاصابة وموافقة الواقع شريكا في جعل الحجية يتضح معقولة جعل التخيير في مورد التعارض ، لان صرف موافقة احدى الامارتين للواقع ليست هي العلة التامة لجعل الحجية حتى يكون التخيير بين ما يوافقه وما لا يوافقه غير معقول ، بل هناك مصلحة اخرى لا بد من انضمامها الى موافقة الواقع ، والمصلحة الاخرى انما تتحقق في الامارة الموافقة حيث لا تعارض هذه الامارة اامارة الاخرى التي هي العدل لهذه الامارة الموافقة ، اما اذا عارضتها الامارة الاخرى فلا تكون الامارة الموافقة تامة المصلحة حتى تكون الحجية لها دون غيرها ، وحيث لا تكون العلة تامة في الامارة الموافقة فلا مانع عقلا من جعل الحجية للامارة المخالفة بنحو التخيير .

الثاني : ان معنى الحجية بنحو التخيير هي كون كل واحدة من الامارتين منجزيتها متقومة بأمرين : موافقتها للواقع ، وترك العمل على طبق عدلها المعدر . ومعدريتها متقومة بأمرين ايضا : خطأها والعمل على طبقها او على طبق عدلها .

الثالث : ان من الواضح ان المنجز للواقع هو الحجة الواصلة ، والمعدر عن مخالفة الواقع هو الحجة الواصلة . ومن البين ان الامارة الراجعة يعلم قطعاً بكونها منجزة للواقع اما تعيينا او تخييرا ، والامارة المرجوحة لا يعلم معدريتها عن الواقع ، لاحتمال كون الامارة الراجعة هي الحجة تعييناً ، فلا تكون موافقتها مقطوعة المعدرية بالفعل ، فالعقل يحكم بلزوم الاقتصار على الامارة الراجعة لانها معدرة

قطعا للعلم بحجيتها اما تعيينا او تخييرا ، ولا محالة ما هو مقطوع الحجية معذر قطعا ، بخلاف الامارة المرجوحة فان العقل لا يجوز الاقتصار على موافقتها ، لانه لم يعلم كون موافقتها معذرة عن مخالفة الامارة الراجحة ، لاحتمال كون الامارة الراجحة هي الحجة تعيينا . فاذا كانت معذرية الامارة الراجحة واصلة بحكم العقل ، ومعذرية الامارة المرجوحة غير واصلة ، فلا مانع من العقاب على مخالفة الامارة الراجحة لو كانت مصادفة للواقع ، بخلاف الامارة المرجوحة فانه يقطع بعدم العقاب على مخالفتها وان صادفت الواقع لموافقة عدلها الراجح الذي هو معذر عن مخالفتها .

ومما ذكرنا يظهر : ان اصالة البراءة غير جارية في المقام ، لان مورد البراءة عدم وصول البيان ، وبعد وصول حكم العقل بلزوم الاقتصار على الراجح لانه معذر قطعا ، وعدم جواز الاقتصار على المرجوح لعدم القطع بمعذريته ، وانه لا دافع لاحتمال العقاب على مخالفة الراجح لو اقتصرنا على المرجوح ، فان هذا من العقل يكون بيانا واصلا ، ومع وصول هذا البيان لا مجرى للبراءة . هذا كله بناء على الطريقية ، وقد اتضح ان الاصل يقتضي الاقتصار على الراجح .

واما بناء على السببية والموضوعية ، فقد مر ان الاصل الاولي والقاعدة الاولية هو حجية احدهما : تارة على التعيين ، واخرى على التخيير ، فلا فائدة في هذه القاعدة الثانوية على القول بالسببية ، لان القدر المتيقن منها - اما للاجماع او للاخبار - هو عدم سقوطهما معا عن الحجية . وبعد ان كانت القاعدة الاولية هو حجية احدهما تعيينا او تخييرا فالاجماع على عدم سقوطهما لا يفيد تعبدا جديدا . ومثله الاخبار الدالة على محض عدم سقوطهما للدلالة القاعدة الاولية على ذلك .

واما ما يقتضيه الاصل في الخبرين الدالين على الحكم الالزامي ، فيما اذا كان احد الخبرين ذا مزية دون الآخر ، فانه حيث كان - بناء على السببية - كل واحد من الخبرين واجدا لملاك الحجية بالذات فهما مع الغض عن هذه المزية من الواجبين المتزاحمين ، ولكن بملاحظة المزية يكون واجدها محتمل الاهمية . وقد مر من المصنف

واستدل عليه بوجوه أخر أحسنها الاخبار^(١) ، وهي على طوائف :

انه لا بد من الاقتصار على محتمل الاهمية ، وعليه فالاصل بناءً على السببية كالطريقة يقتضي الاقتصار على الراجح منهما ، ولذا اطلق المصنف في المتن بان الاصل يقتضي الاقتصار على الراجح من دون تخصيص له بالطريقة ، فقال (قدس سره) : ((ولا يخفى ان اللازم فيما اذا لم تنهض حجة)) خاصة ((على التعيين او التخيير بينهما)) في الخبرين المتعارضين بعد كون القاعدة الثانوية المستفادة من الاجماع والاخبار هو عدم سقوطهما معا عن الحجية ، فالاصل في المقام ((هو الاقتصار على الراجح منهما)) . ثم اشار الى الوجه في هذا الاصل بقوله : ((للقطع بحجيته)) أي للقطع بحجية الراجح اما ((تخييرا او تعيينا بخلاف الآخر)) وهو المرجوح ((لعدم القطع بحجيته و)) لما كان ((الاصل)) الاولي في الامارات هو ((عدم حجية ما لم يقطع بحجيته)) فلا يكون المرجوح بحجة بالفعل ((بل)) مضافا الى هذا الاصل ((ربما ادعي الاجماع ايضا على حجة خصوص الراجح)) .

ولا يخفى حيث ان الاجماع المدعى في المقام من الاجماع المنقول أولاً ، وثانياً انه محتمل المدرك .. فلذلك اشار الى ضعفه بقوله : ((بل ربما ادعي الاجماع ايضا)) .

(١) قد عرفت ان الاصل في المقام يقتضي الاقتصار على خصوص الراجح ، وعليه فذو المزية من الخبرين يكون هو الحجة الفعلية بمقتضى هذا الاصل ، وقد استدل ايضا بلزوم الاقتصار على ذي المزية بوجوه أخر غير هذا الاصل سيأتي التعرض لها ، ولكن احسنها الاخبار الدالة على تقديم الراجح وهو ذو المزية .

ولا يخفى انه لو تمت دلالة الاخبار على حجية خصوص الراجح لكانت دليلاً خاصاً على التعيين للراجح ، ومعها لا مجال للاصل المذكور وان كان موافقاً لها ، لوضوح ان الرجوع الى الاصل انما هو حيث لا يكون هناك دليل خاص ، هذا اذا تمت دلالة الاخبار على تقديم الراجح وهو ذو المزية . واما اذا لم تتم دلالة هذه

منها : ما دلّ على التخيير على الاطلاق، كخبر الحسن بن الجهم ، عن الرضا - عليه السلام : قلت : يمجئنا الرجلان وكلاهما ثقة بمحدثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق ، قال : فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت . وخبر الحارث بن المغيرة ، عن أبي عبد الله عليه السلام : إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة ، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه . ومكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام ، اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام ، في ركعتي الفجر ، فروى بعضهم : صل في الحمل ، وروى بعضهم : لا تصلها إلا في الارض ، فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت ومكاتبة الحميري إلى الحجّة عليه السلام - إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان . . إلى أن قال عليه السلام ، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً^(١)

الطائفة من الاخبار ، وتمت دلالة طائفة اخرى على التخيير كانت هذه الطائفة هي المقدمة على الاصل المذكور .

(١) لا يخفى ان الطوائف هي مطلق الاخبار : الدال بعضها على التخيير ، وبعضها على التوقف ، وبعضها على الاحتياط ، وبعضها على الترجيح ، لا خصوص اخبار الترجيح كما يوهمه ظاهر عبارة المتن في قوله وهي على طوائف^(١) بعد قوله واستدل عليه : أي على الترجيح بوجوه احسنها الاخبار ، إلا أنه بعد قوله ومنها ما دلّ على التخيير يتعين ان مراده من الطوائف ما ذكرناه ، فيكون ذلك على سبيل الاستخدام . ثم ان الاخبار التي ذكرها في المتن اربعة : خبر الحسن بن الجهم^(٢) وخبر الحارث بن المغيرة^(٣) ، ومكاتبة عبد الله بن محمد^(٤) ، ومكاتبة الحميري^(٥) .

(١) لا يخفى ان المراد بقوله وهي على طوائف : أي الاخبار الواردة في المقام على طوائف (منه قدس سره) .

(٢) الوسائل ج ١٨ : ٤٠/٨٧ ، باب ٩ من أبواب صفات القاضي .

(٣) الوسائل ج ١٨ : ٤١/٨٧ ، باب ٩ من أبواب صفات القاضي .

(٤) الوسائل ج ١٨ : ٤٤/٨٨ ، باب ٩ من أبواب صفات القاضي .

(٥) الوسائل ج ١٨ : ٣٩/٨٧ ، باب ٩ من أبواب صفات القاضي .

ويدل على التخيير مطلقاً في خبر الحسن قوله عليه السلام : فإذا لم يعلم - أي الحق - فموسع عليك بايهما اخذت ، فان مورد السؤال فيه هو الخبران المتعارضان الذي كان روي كل واحد منهما ثقة ، بحيث لولا تعارضهما لما كان يسأل ابن الجهم عن الحكم فيهما ، بل كان يأخذ بكل واحد منهما فيما لو كان منفرداً . وجوابه عليه السلام كان في ذلك الفرض هو جواز الأخذ بأي واحد منهما من دون تقييد بشيء مما ذكر في اخبار الترجيح .

ومثله خبر الحارث فان قوله عليه السلام فيه : (فموسع عليك حتى ترى القائم) ، فانه وان كان قد دل على التخيير مطلقاً الى ان يلقي الامام عليه السلام ، إلا انه لو كان الاخذ بالراجح لازماً لقيده بذلك ، ولو في تلك المدة الواقعة بين سماع الاحاديث ولقاء الامام عليه السلام .

وكذلك الحال في مكاتبة عبد الله بن محمد ، فان قوله عليه السلام : فموسع عليك بأية عملت ، بعد كون السائل قد سأل عن تعارض الخبرين في صلاة ركعتي الفجر من انها هل تصلى في المحمل كما رواه بعض الاصحاب ، او تصلى على الارض كما رواه البعض الآخر منهم ؟ فاجابه عليه السلام ، بانه موسع عليه باي واحد منهما اخذ .
الأ ان هذه المكاتبة قابلة للمناقشة :

اولاً بانها خاصة لان السؤال فيها عن التعارض في خصوص ركعتي الفجر ، فالتخيير في جوابه عليه السلام لا اطلاق فيه يعم غير مورد السؤال .
وثانياً : بانه لا تعارض في هذه الرواية ، لانه لا يشترط في الصلاة الاستحبابية كيفية خاصة ، والتعارض انما هو حيث يكون الحكم الواقعي واحداً ، وحيث ان الحكم الواقعي في الصلاة الاستحبابية عدم اشتراطها بكيفية خاصة فلا تعارض هنا .
وثالثاً : انه لو تعدينا عن المورد لكان لنا التخيير في خصوص تعارض المستحبات ، والتخيير في المستحبات لا يستلزم التخيير في تعارض الالزاميات ، فان المستحبات

إلى غير ذلك من الاطلاقات^(١) .
ومنها : ما دلّ على التوقف مطلقاً^(٢) .

تختلف عن الالزاميات في جملة من الاحكام ، فليس لنا التعدي من الحكم فيها الى الالزاميات .

واما مكاتبة الحميري فالحال فيها كمكاتبة عبد الله بن محمد ، لان قوله - عجل الله فرجه - فيها : وبأيهما اخذت من باب التسليم كان صوابا يدل على التخيير مطلقاً . ولكنها واردة ايضا في خصوص تعارض المستحبات ، والمناقشة كالمناقشة في مكاتبة عبد الله بن محمد .

(١) قد عرفت ان المصنف ذكر في المتن اربع روايات مما تدل على التخيير مطلقاً . ولما كان هناك روايات اخرى تدل باطلاقها على التخيير مطلقاً - ايضا - اشار الى ذلك بقوله : ((الى غير ذلك من الاطلاقات)) .

منها ما في العيون في خبر طويل عن الرضا عليه السلام قال في آخره : (وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم)^(١) .

ومنها ما في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام (قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينة في امر كلاهما يرويه ، احدهما يامرہ والآخر ينهاه ، كيف يصنع؟ قال عليه السلام : (يرجئه حتى يلقي من يجزبه فهو في سعة حتى يلقاه)^(٢) . ثم قال صاحب الكافي : وفي رواية اخرى بايها اخذت من باب التسليم وسعك .

(٢) لا يخفى ان الاخبار التي تدل على التوقف مطلقاً في خصوص مورد التعارض : هو خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام (قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والآخر ينهانا عنه . قال عليه السلام : لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله .

(١) عيون اخبار الرضا (ط . قم) ج ١ ، ص ٢٩٠ ، حديث ٣٩ .

(٢) الكافي ج ١ : ص ٦٦ ، حديث ٧ .

ومنها : ما دلّ على ما هو الحائط منها^(١) .

قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما . قال عليه السلام : خذ بما فيه خلاف العامة^(٢) وهذا وان كان ملحقا بالترجيح الأانه في خصوص ما لا بد فيه من العمل ، فلا يتنافى دلالاته على التوقف مطلقا ، لان الظاهر مما لا بد فيه من العمل هو مورد الدوران بين المحذورين ، وهو خارج عن مورد جعل التوقف شرعا ، والتخيير فيه عقلي .

ومكاتبة محمد بن علي بن عيسى الى علي بن محمد عليه السلام يسأله عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك عليهم السلام (قال قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه ؟ أو الرد اليك فيما اختلف فيه ؟ فكتب عليه السلام : ما علمتم انه قولنا فالزموه ، وما لم تعلموا فردوه الينا) وقوله عليه السلام : ما لم تعلموا فردوه الينا بعد ان كان السؤال عن مورد الاختلاف يدل على التوقف مطلقا .

(١) لا يخفى انه لا يوجد ما يدل على الاحتياط مطلقا في مورد التعارض ، فان ما يدل على الحائطة مطلقا هو ما ذكر في مبحث البراءة ، والمفروض ذكر الطوائف في مورد التعارض ، وليس في مورد التعارض ما يدل على الاحتياط مطلقا .

الأ ان يقال : ان تلك الاخبار التي ذكرت في البراءة لا بد وان يكون موردها التعارض أو تكون محمولة عليه ، لما عرفت من انه لا تعارض في موارد الجمع العرفي ، بل لا بد فيها من حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والمورود على الوارد والمحكوم على الحاكم . ولا مجال للاحتياط لعدم التحير فيها ، فان الجمع فيها بما مر لازم عند العرف . وعلى كل فلم يرد لزوم الاحتياط ابتداءً بعنوان التعارض .

نعم في المقام قد ورد الامر بالاحتياط بعد فقد المرجحات ايضا . فليس في المقام ما يدل على الاحتياط مطلقا .

(١) الوسائل ج ١٨ : ٤٢/٨٨ ، باب ٩ من ابواب صفات القاضي .

ومنها : ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة ، من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة ، والاعدلية ، والاصدقية ، والافقهية والاورعية ، والاثوية ، والشهرة^(١) على اختلافها في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها^(٢).

ولاجل اختلاف الاخبار اختلفت الانظار^(٣).

(١) لا يخفى ان الشيخ الاجل في رسائله قد استقصى الاخبار الدالة على الترجيح بمزايا خاصة ، الا انه سيأتي ان عمدة الاخبار الدالة على الترجيح هي مقبولة عمر بن حنظله ومرفوعة زرار لانهما اجمع الاخبار بالنسبة الى المزايا المقتضية لترجيح ذي المزية على عدله .

(٢) حاصله : ان اخبار الترجيح مختلفة من جهتين : من جهة سعة المزايا وكثرتها ، فان المقبولة اوسع الاخبار للذكر المزايا . ومن جهة الاختلاف في ترتيب المزايا من حيث التقديم والتأخير ، فان في المقبولة آخر الترجيح بالمشهرة عن الترجيح بالاعدلية ، وجملة من مزايا اخرى . وفي المرفوعة قدم الترجيح بالمشهرة على الترجيح بالاعدلية ، وغيرها من المزايا .

والى هاتين الجهتين في اخبار الترجيح اشار بقوله : ((على اختلافها)) . الى الجهة الاولى اشار بقوله : ((في الاقتصار على بعضها)) ، والى الجهة الثانية اشار بقوله : ((وفي الترتيب بينها)) .

(٣) توضيحه : ان الطوائف المتقدمة وان كان قد عدّها المصنف اربعا ، الا انه حيث لم يوجد في مورد التعارض بعنوان التعارض ما يدل على الاحتياط مطلقا ، فلا قائل به . واما ما دلّ على التوقف كخبر سماعة ومكاتبه محمد بن علي بن عيسى فلم يقل به احد في مورد التعارض ، لضعف خبر سماعة واعراض المشهور عن العمل بهما . فالاقوال في المقام هي : في التخيير مطلقا ، او بعد عدم المزية فيهما ، او لوجود المزية في كل منهما . أما اذا كانت المزية في احدهما فالترجيح لذي المزية . وعلى

فمنهم من أوجب الترجيح بها ، مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير ، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها ، ومن تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لاقوائية ذي المزية وأقربيته ، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه ، أو المفيدة للظن ، كما ربما يظهر من غيره^(١) .

القول بالترجيح هل يجب الاقتصار فيه على المزايا المنصوصة ، او يتعدى عنها الى غيرها ؟

ولا يخفى ان السبب في الاختلاف وتعدد الاقوال هو اختلاف الاخبار ، لان بعضها كما عرفت دل على التخيير مطلقا ، وبعضها يدل على الترجيح ثم التخيير . واختلاف الانظار فيما يستفاد منها من لزوم الاقتصار على المزايا المنصوصة أو التعدي عنها الى غيرها من المزايا غير المنصوصة .

(١) الاقوال التي اشار اليها المصنف في الترجيح ثلاثة ، ولازم هذه الثلاثة كلها هو تقييد اطلاقات اخبار التخيير المتقدمة :

الاول : تقييد اطلاقات اخبار التخيير بين بلزوم الترجيح بخصوص المزايا المنصوصة في اخبار الترجيح بلا تعدد منها الى غيرها ، وهو مذهب الاخباريين ونسب الى المشهور ايضا .

الثاني : التعدي منها الى غيرها من المزايا غير المنصوصة مما توجب اقوائية ذي المزية واقربيته نوعا ، وان لم يحصل منها الظن الفعلي الشخصي .

الثالث : التعدي منها الى غيرها مما يفيد الظن الشخصي الفعلي .

والى الاول اشار بقوله : ((وهم بين من اقتصر على الترجيح بها)) ، والى الثاني

اشار بقوله : ((ومن تعدى منها الى سائر المزايا الموجبة لاقوائية ذي المزية واقربيته)) .

وحيث انه في قبال ما يفيد الظن الشخصي الفعلي ، فلا بد وان يكون المراد بالاقوائية والاقربية النوعية . والى الثاني ذهب الشيخ الاجل في رسائله ، كما اشار الى ذلك بقوله : ((كما صار اليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه)) والى الثالث اشار بقوله :

فالتحقيق أن يقال : إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة والمرفوعة^(١) ، مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة

((او المفيدة للظن كما ربما يظهر من غيره)). ولم يذكر المصنف من الذي يظهر من كلامه ذلك .

(١) لما كان مختار المصنف (قدس سره) هو التخيير مطلقا في المتعارضين ... شرع في تحقيق فساد كون الترجيح لازما من اصله ، ومنه يظهر فساد الاقوال الثلاثة المتقدمة . ولما كان عمدة اخبار الترجيح هي المقبولة والمرفوعة جعلهما هدف التحقيق لما يدل على فساد استفادة لزوم الترجيح منهما بحيث يعم مورد الفتوى . ولا بأس بذكر نفس الروايتين تيمناً وتبركاً وتتميماً للفائدة .

اما المقبولة فهي مقبولة عمر بن حنظلة (قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة يحل ذلك ؟ قال عليه السلام : من تحاكم اليهم في حق او باطل فائما تحاكم الى الطاغوت الى ان قال - قلت : فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم . قال عليه السلام : الحكم ما حكم به اعدلها وأفقهها واصدقهما في الحديث واورعها ، ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر . قلت : فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهم على الآخر قال عليه السلام ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك ، فان المجمع عليه لا ريب فيه - الى ان قال - قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم . قال عليه السلام : ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة . قلت جعلت فداك : ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا باي الخبرين يؤخذ ؟ قال عليه السلام : ما

جدا^(١) ، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال ، لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع

خالف العامة ففيه الرشد . قلت جعلت فداك : فان وافقهم الخبران جميعا . قال عليه السلام : ينظر الى ما هم اميل اليه حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر . قلت : فان وافق حكاهم الخبرين جميعا . قال عليه السلام : اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)...^(٢) انتهت هذا الرواية المباركة .

واما المرفوعة فهي الرواية التي ذكرها صاحب عوالي اللآلي عن كتب العلامة (قدس سرهما) رفعها عن زرارة (قال سألت ابا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك : يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ ؟ فقال عليه السلام : يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر . فقلت يا سيدي : انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال عليه السلام : خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك . فقلت : انهما معا عدلان مرضيان موثقان . فقال عليه السلام : انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف ، فان الحق فيما خالفهم . قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع ؟ قال عليه السلام : إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر . قلت : فانهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع ؟ فقال عليه السلام : اذا فتخير احدهما فتأخذ به ودع الآخر)^(٣) .

(١) قد عرفت انهما مختلفان من جهة كثرة المزاي المرجحة وقتلها ، فان المقبولة اكثر ، لانه في المرفوعة اقتصر على الاعدل ، لان الظاهر من الاوثق في نفسك هو الاعدل ،

(١) الكافي ج١ ، ص ٦٧ ، ح ١٠ .

(٢) عوالي اللآلي ج٤ ، ص ١٣٣ .

وفي المقبولة ضم اليه الافقه والاصدق والاورع ، وفي المقبولة موافقة الكتاب وليس موجودا في المرفوعة ، وفي المقبولة الحكم الذي كان حكامهم وقضاتهم اميل اليه ، وليس له ذكر في المرفوعة .

نعم في المرفوعة موافقة الاحتياط ولم تذكر في المقبولة ، كما انه أمر في المقبولة بالارجاء عند التساوي ، وفي المرفوعة بالتخيير .

ومن جهة الترتيب - ايضا - مختلفان فانه في المقبولة الاعدلية والصفات الاخرى للراوي مقدمة على الشهرة ، وفي المرفوعة الشهرة مقدمة على الاعدلية .
ولو كان الترجيح بهذه المزايا لازما لوقع التعارض بين المقبولة والمرفوعة للاختلاف المذكور .

الا ان يقال : ان المرفوعة ضعيفة السند جدا ، ولم توجد في كتب العلامة التي ذكر صاحب العوالي انه نقله عنها . وقد طعن فيها صاحب الحدائق الذي ليس من مبناه الطعن في الروايات . فلا تعارض بين المقبولة والمرفوعة ، لان المقبولة مروية في كتب الحديث وقد قبلها المشهور ولهذا سميت بالمقبولة . فالقائل بلزوم الترجيح يقتصر على المقبولة ، والقائل بلزوم الاقتصار على المزايا المنصوصة يقتصر ايضا على ترتيب المقبولة .

وقد اشار المصنف الى ضعف سند المرفوعة بقوله : ((وضعف سند المرفوعة جدا)) وظهره ايضا ضعف المقبولة سندا الا ان المرفوعة اشد ضعفا ، ولكن بعد ان كان المشهور قبلوها واعتمدوا عليها ولذا سميت بالمقبولة فضعف سندها منجبر بذلك .

ولا يخفى ان الاختلاف وضعف السند هو الاشكال الاول الذي اشار اليه المصنف في روايات الترجيح .

المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما ، ولاوجه معه للتعدي منه إلى غيره ، كما لا يخفى^(١) .

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط ، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين ، وتعارض ما استند إليه من

(١) هذا هو الاشكال الثاني عليها . وحاصله : انه حيث كانت المرفوعة ضعيفة السند جدا فهي غير قابلة للاحتجاج بها ، لان المستند لا بد وان يكون جامعا لشرائط الوثوق وهو منتف في المرفوعة ، فالاحتجاج للترجيح بالمزايا لا بد وان يكون المستند فيه هي المقبولة . الا ان الاحتجاج بها والاستناد اليها في مقام الفتوى لا يخلو عن الاشكال .
 ووجهه ان مورد المقبولة هو التنازع ، ومن الواضح ان التنازع لا يعقل فيه التخيير ، لان التخيير لا يرفع الخصومة ، لان كل واحد من المتخاصمين يختار ما يوافق مدعاه فلا ترتفع الخصومة ، فلا مجال للتخيير في مورد التنازع والمخاصمات ، ولا ترتفع الخصومة الا بالترجيح ، او بايقاف الدعوى حتى يلقى الامام عليه السلام . ومع كون المورد مما لا يصح فيه التخيير فلا وجه للتعدي بواسطة المقبولة التي موردها لا يقبل التخيير الى المورد الذي يقبل التخيير وهو مقام الفتوى ، فيقال بلزوم الترجيح فيه كما في مقام التنازع .

والى هذا اشار بقوله : ((لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها)) أي بالمقبولة ((بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما)) لما عرفت من ان مقام التنازع لا يعقل فيه التخيير لعدم امكان رفع الخصومة به ، ولا بد فيه من الترجيح او الايقاف .

واشار الى ان مورد المقبولة حيث كان لا يقبل التخيير فلا وجه للتعدي عنه الى ما يقبل التخيير ، بان يكون الحال فيما يقبل التخيير هو لزوم الترجيح ايضا بقوله : ((ولا وجه معه)) أي لاوجه مع كون مورد المقبولة مما لا يقبل التخيير وهو مورد التنازع ((للتعدي منه الى غيره)) وهو المورد الذي يقبل التخيير وهو مورد الفتوى .

الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح ولذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا ، بخلاف مقام الفتوى^(١) ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقا ولو في غير مورد الحكومة ، كما لا يخفى^(٢).

(١) حاصله : انه لا وجه لان يدعى تنقيح المناط بين مورد التنازع ومورد الفتوى ، بان الغرض في كل منهما بيان ما هو الحكم ، وكما ان مورد التنازع وتعارض الروايات فيه لا ينتهي الا بالحكم الشرعي ، فكذا مورد الفتوى .

والوجه في عدم صحة تنقيح المناط : هو لان التعارض لا يرتفع الا بالحكم الشرعي البات ، فالترجيح في مورد التنازع لبيان الحكم الشرعي البات الذي لا تخيير فيه ، وهذا المناط غير موجود في مورد الفتوى عند تعارض الروايات لامكان التخيير فيه . وبما ذكرنا تعرف انه لا وجه لتتقيح المناط ، لانه لا بد في تنقيح المناط من تساوي المقيس والمقيس عليه ، ولا تساوي بينهما هنا لما عرفت من ان مورد التنازع مما لا يقبل التخيير ، بخلاف مورد الفتوى فانه يقبل التخيير ، ومع هذا الاختلاف بينهما لا وجه لتتقيح المناط والتعدي عن مورد الخصومة الى مورد الفتوى .

والى هذا اشار بقوله : ((ولا وجه لدعوى تنقيح المناط)) ليكون الترجيح في مورد التنازع جاريا - ايضا - في مورد الفتوى ، فانه لا وجه لوحدة المناط فيهما ((مع ملاحظة ان رفع الخصومة)) لا يكاد يكون الا ((بالحكومة)) و((في صورة تعارض الحكمين وتعارض ما استند اليه من الروايتين لا يكاد يكون الا بالترجيح)) او بالايقاف ((ولذا امر عليه السلام بإرجاء الواقعة الى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا)) ولا مجال للتخيير فيه ((بخلاف مقام الفتوى)) فان للتخيير مجالا فيه .

(٢) توضيحه : ان مقام الفتوى مما يمكن فيه الامور الثلاثة : الترجيح بالمزايا ، والتوقف ، والتخيير . ومقام المخاصمة يختص بالترجيح والتوقف ، ولا يعقل فيه التخيير .

وإن آييت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين ، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام بهما ، لقصور المرفوعة سندا وقصور المقبولة دلالة ، لاختصاصها بزمان التمكن من لقاءه عليه السلام ^(١) ، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد

وليس لقائل ان يقول : ان الترجيح كما يناسب مقام المخاصمة كذلك يناسب مقام الفتوى ، فلا مانع من تنقيح المناط في مقام الفتوى بعد ان كان الترجيح يناسب المقامين .

لان مجرد المناسبة بين المقامين بامكان الترجيح فيهما لا يصحح تنقيح المناط ، بل لا بد من مساواة المقيس والمقيس عليه في عامة الجهات ، وحيث كان مورد المقيس عليه وهي المقبولة في خصوص المخاصمة الذي لا يناسبه التخيير ، فلا تتم المساواة في عامة الجهات بينهما حتى يصح تنقيح المناط . والى هذا اشار بقوله : ((ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها)) أي لمقام الفتوى كما هو مناسب لمقام المخاصمة ((ايضا لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقا ولو في غير مورد الحكومة)) والمخاصمة بحيث يكون شاملا لمقام الفتوى ((كما لا يخفى)).

(١) حاصله : انه مع التنزل وتسليم دلالة المقبولة والمرفوعة على وجوب الترجيح مطلقا حتى في مقام الفتوى ، فلا بد من الاقتصار على وجوب الترجيح في مقام الفتوى في زمان الحضور دون زمان الغيبة ، فان ادلة التخيير مطلقة شاملة لزمان الحضور وزمان الغيبة ، ولا تصلح المقبولة والمرفوعة لتقييد هذا الاطلاق بحيث يشمل التقييد زمان الغيبة ، لان المرفوعة وان لم تكن مقيدة بزمان الحضور ، الا ان ضعف سندا جدا مانع عن قابليتها لتقييد مطلقات التخيير ، لان المقيد لا بد وان يكون بالغا مرتبة الحجية حتى يكون صالحا لتقييد المطلقات ، فان المطلق انما يجب تقييده بالمقيد لكون المقيد حجة اقوى منه ، والمرفوعة حيث انها ليست بحجة لضعفها جدا فلا تصلح لتقييد مطلقات التخيير .

الترجيح^(١) ، مع أن تقييد الاطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين ، مع

واما المقبولة فمضافا الى ما عرفت من ان صدرها مختص بمورد الحكومة والمخاصمة ، ومع التنزل عنه فان ذيلها مختص بزمان الحضور ، فلو كانت شاملة لمقام الفتوى لاختص ذلك بالفتوى في زمان الحضور ولا تشمل الفتوى في زمان الغيبة ، لانه عليه السلام بعد فرض تساوي المتعارضين امره بالارجاء الى ان يلقي الامام عليه السلام ، والارجاء الى ان يلقي الامام مختص بزمان الحضور ، فلو كانت المقبولة شاملة لمقام الفتوى لكانت دالة على وجوب الترجيح في زمان الحضور دون الغيبة ، فلا تكون المقبولة صالحة لتقييد اطلاق ادلة التخيير حتى في زمان الغيبة وان كانت شاملة لمقام الفتوى .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وان اييت الا عن ظهورهما)) أي المرفوعة والمقبولة ((في الترجيح في كلا المقامين)) أي في مقام الحكومة ومقام الفتوى ومع ذلك ((فلا مجال لتقييد اطلاقات التخيير)) حتى ((في مثل زماننا)) وهو زمان الغيبة الذي هو ((مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام)) فيها ((بهما)) أي بالمرفوعة والمقبولة ، فمتعلق هذا الجار والمجرور هو قوله فلا مجال لتقييد اطلاقات التخيير . وحاصله : انه مع التنزل وتسليم ظهور المرفوعة والمقبولة لشمول الترجيح لمقام الفتوى فلا مجال لتقييد اطلاقات التخيير بهما ((لقصور المرفوعة سندا)) فليست بالغة مرتبة الحجية حتى تصلح لتقييد المطلقات المذكورة ((وقصور المقبولة دلالة لاختصاصها)) بواسطة ذيلها ((بزمان التمكن من لقائه عليه السلام)) وهو زمان الحضور فانه في ذيلها بعد فرض التساوي امر عليه السلام بالارجاء الى لقائه عليه السلام .

(١) هذا شاهد على اختصاص المقبولة بزمان الحضور . وحاصله : ان تقييد المطلق على نحوين فانه : تارة يكون موجبا لتضييق دائرة الاطلاق في خصوص بعض افراد المطلق ، كما لو قال اكرم العالم ، ثم ورد تقييده بخصوص العادل من افراد العالم .

ندرة كونهما متساويين جدا - بعيد قطعاً ، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا يتألف منها من الحمل على الاستجاب ، كما فعله بعض الأصحاب^(١) ، ويشهد به الاختلاف

وأخرى يكون التقييد موجبا لإخراج بعض أفراد المطلق من دون دلالة له على التخصيص ببعض الأفراد ، وفي مثله لا بد وأن يكون الإخراج غير منته ، لاهمال الإطلاق وعدم العمل به أصلاً لاستلزامه لغوية الإطلاق . والمقبولة لو كانت دالة على وجوب الترجيح حتى في زمان الغيبة لكانت دالة على أن المتعارضين عند عدم تساويهما لا بد من الترجيح وعند تساويهما لا بد من إيقاف العمل بهما ، فلا يبقى مورد لإطلاقات التخيير .

لا يقال : أن الإيقاف إنما هو في زمان الحضور ، لأن الإيقاف حتى يلقى الإمام عليه السلام ، مما يختص بزمان الحضور ، فيبقى مورد التخيير عند تساويهما في زمان الغيبة . فانه يقال : أن وجوب الإيقاف لما وجب فيه الترجيح فلا بد وأن يكون الطرفان في زمان الحضور ، فلا وجه لأن يكون أحد الطرفين وهو وجوب الترجيح شاملاً لزمان الغيبة دون وجوب الإيقاف ، ومع شمول الإيقاف لزمان الغيبة لا يبقى مورد لإطلاق أدلة التخيير . وإلى هذا أشار بقوله : ((ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح)).

(١) هذا هو الأشكال الثالث على كون أدلة الترجيح مقيدة لإطلاقات أدلة التخيير .

وحاصله : أن مرجع الإطلاق والتقييد هو حمل المطلق على المقيد ، وحيث يكون التقييد مخرجا لأفراد المطلق كما عرفت ، لا بد وأن لا يكون المطلق محمولاً على الفرد النادر ، ولأزم وجوب الترجيح وتقييد إطلاقات التخيير بأدلته هو لزوم حمل إطلاقات التخيير على الفرد النادر ، لأنه قلما يكون المتعارضان متساويين من جميع الجهات ، والغالب في المتعارضين هو وجود إحدى المزاي المذكورة في أدلة الترجيح في أحد المتعارضين ، فمع لزوم الترجيح في المتعارضين مطلقاً يلزم حمل إطلاقات التخيير على الفرد النادر وهو قبيح ، فلو كانت أدلة الترجيح سالمة عن كل أشكال

الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار^(١) .

وظاهرة في وجوب الترجيح مطلقا لوجب رفع اليد عن احد ظهورين فيها : اما عن ظهورها في الاطلاق والشمول لمقام الفتوى ، وبقاء ظهور الوجوب فيها على حاله مختصا بمورد الحكومة والمخاصمة . او عن ظهورها في الوجوب وحملها على الاستحباب ، وبقاء شمولها لمقام الفتوى على حاله حتى لا يلزم حمل اطلاقات التخيير على الفرد النادر .

وقد اشار الى ندرة تساوي المتعارضين بقوله : ((مع ندرة كونهما متساويين جدا)) وجدا من متعلقات الندرة : أي ان كون المتعارضين متساويين من جميع الجهات نادر جدا ، وحمل اطلاقات التخيير على الفرد النادر ((بعيد قطعاً)) ، ولازم كون الترجيح واجبا مطلقا مع غلبة وجود احدى المزايا الموجبة للترجيح في احد المتعارضين هو حمل اطلاقات التخيير على الفرد اثنادر الذي هو بعيد قطعاً . وقد اشار الى لزوم رفع اليد عن احد الظهورين حتى لا يلزم حمل اطلاقات التخيير على الفرد النادر بقوله : ((بمحيط لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص)) وهو مورد الحكومة والمخاصمة ((لوجب حملها عليه)) مع بقاء ظهور الوجوب فيها على حاله ((او)) وجب حملها ((على مالا ينافيها)) أي على ما لا ينافي اطلاقات التخيير بوجه آخر ((من الحمل على الاستحباب)) وابقاء شمولها لمورد الفتوى ((كما فعله بعض الاصحاب)) .

(١) هذا شاهد الحمل على الاستحباب .. ووجهه : ان اختلاف ادلة الترجيح من جهة الترتيب ومن جهة نفس المرجحات من ناحية الكثرة والقلّة يشهد بان الامر فيها استجابي ، والا لوقعت المعارضة بين ادلة الترجيح بانفسها ، ولما كان في حملها على الاستحباب يرتفع التنافي بينها ويرتفع التنافي بينها وبين اطلاقات التخيير ايضا ، لذا كان هذا الاختلاف شاهدا على ان الامر فيها للاستحباب لا للوجوب .

ومنه قد انقذح حال سائر أخباره^(١) ، مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا ، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة ، بشهادة ما ورد في أنه زخرف ، وباطل ، وليس بشيء ، أو أنه لم نقله ، أو أمر بطرحه على الجدار ، وكذا الخبر الموافق للقوم ، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية ، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك ، وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند ولا الظهور ، كما لا يخفى ، فتكون هذه الاخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة^(٢) ،

(١) أي مما ذكرنا من الاشكالات على المرفوعة والمقبولة : من عدم الاطلاق فيها بحيث يشمل مورد الفتوى تارة ، ومن كونها مختصة بزمان الحضور اخرى ، ومن لزوم حملها على ما لا ينافي اطلاقات التخيير بمحملها على الاستحباب ثالثة - يظهر الحال في الاخبار الاخر التي ذكرها الشيخ الاجل في رسائله للدلالة على وجوب الترجيح في مقام الفتوى في زمان الغيبة .

(٢) لا يخفى ان المزايا المذكورة في ادلة الترجيح مختلفة : بعضها يرجع الى صفات الراوي كالأعدلية وامثالها ، وبعضها يرجع الى نفس الرواية ككونها مشهورة او غير مشهورة ، وبعضها يرجع الى الحكم في الرواية كموافقة الكتاب ومخالفة العامة .

والغرض المناقشة في عد مزية موافقة الكتاب ومخالفة العامة من مزايا الترجيح ، لان الترجيح لا بد فيه من فرض الروايتين مشمولتين لادلة الاعتبار لولا المعارضة ، فتكون المرجحات موجبة لترجيح احدى الحجتين على الاخرى ، لا ان تكون المزية موجبة لتمييز الحجة عن اللاحجة . ويحتمل قويا في هاتين الميزتين كونهما لتمييز الحجة عن اللاحجة لا لترجيح الحجة على الحجة ، ففي عدهما من مزايا الترجيح نظر ، لان

الضابط في مورد الترجيح كون الرواية حجة لولا المعارضة ، بحيث تكون الرواية جامعة لجميع شرائط الحجية ، وبالمعارضة تسقط فعلية حجيتها ، وحيثلذ يكون الترجيح لترجيح حجة على حجة ، والرواية المخالفة للكتاب غير حجة لما ورد من الاخبار في الخبر المخالف للكتاب بمضامين كلها تقتضي ان الخبر المخالف للكتاب خارج عن دائرة الحجية ، كما مر ذكرها في مبحث حجية الظن ، كمضمون ان الخبر المخالف للكتاب زخرف وباطل ، وفي بعضها انه ليس بشيء ، وفي بعضها ان ما خالف قول ربنا لم نقله ، وفي بعضها امر عليه السلام بطرحه على الجدار .

ومثله في الخبر الموافق للعامة ، فانه ورد الامر بترك موافقة العامة ، لان الرشد في خلافهم ، وفي بعضها اجاب الامام عليه السلام السائل له عن حكم امر حادث لا بد له من معرفته ، فقال له عليه السلام : (ائت فقيه البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه)^(١) وفي بعضها ذكر التعليل للاخذ بما خالف العامة فيما ورد عن ابي عبد الله عليه السلام : (قال عليه السلام : اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة . فقلت : لا ، فقال عليه السلام : ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لا بطل امره ، وكانوا لا يسألون امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه ، فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلتبسوا على الناس)^(٢) .

ومثله ما جاء في رواية عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام : (قال عليه السلام : ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية ، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه)^(٣) .

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ : ٢٣/٨٢ باب ٩ من ابواب صفات القاضي .

(٢) الوسائل ج ١٨ : ٢٤/٨٣ باب ٩ من ابواب صفات القاضي .

(٣) الوسائل ج ١٨ : ٤٦/٨٨ باب ٩ من ابواب صفات القاضي .

وتوضيح الحال لكون ما وافق العامة وما خالف الكتاب خارجا عن الحجية :
 اما في الخبر الموافق للعامة فان في حجية الخبر اصولا ثلاثة : اصاله تصديق العادل
 في الصدور ، واصالة الظهور ، واصالة كون الصدور لبيان الواقع ، ومن الواضح انه
 مع الاخبار المتقدمة فيما وافق العامة لا مجال لاصالة الصدور لبيان الواقع ، فان الخبر
 الموافق لهم لو كان موثوق الصدور او مقطوعا بصدوره وكان قوي الظهور في
 مضمونه او كان نصا فيه فلا مجال للاخذ به ، لدلالة تلك الاخبار على ان جهة
 صدوره كان لاجل التقية ، فهو خارج عن الحجية لعدم تمامية اصاله الصدور فيه
 لبيان الواقع ، فانه مع دلالة الاخبار المذكورة على ان الموافق للعامة قد صدر لا لبيان
 الواقع بل كان صدوره للتقية لا مجال لاصالة الصدور فيه ، فلا يكون مستوفيا
 لشرائط الحجية .

فاتضح مما ذكرنا : ان معارضة الخبر المخالف للعامة والخبر الموافق لهم من
 معارضة الحجية باللاحجة ، لان الخبر الموافق للعامة غير داخل فيما هو الحجية ، فعد
 مخالفة العامة من المرجحات لا وجه له ، بل هي في مقام تمييز الحجية عن اللاحجة .
 والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ضرورة ان اصاله عدم صدوره تقية)) أي ان اصاله
 عدم صدور الخبر الموافق للعامة تقية ، بان يكون اصاله كونه لبيان الواقع ((بملاحظة
 الخبر المخالف لهم)) أي للعامة حتى ((مع الوثوق بصدوره)) أي بصدور الخبر
 الموافق لهم ((لولا القطع به)) أي حتى مع القطع بصدور الموافق ((غير جارية)) هذا
 خبر لاسم ان المتقدم وهو اصاله عدم صدوره تقية ، والتقدير ان اصاله عدم صدوره
 تقية غير جارية في مقام معارضته بالخبر المخالف لهم ((للوثوق حيثئذ بصدوره
 كذلك)) أي للتقية ، ففي حال معارضته بالخبر المخالف للعامة يحصل الوثوق بان
 الخبر الموافق للعامة كان صدوره للتقية لا لبيان الواقع ، ومع الوثوق بكونه للتقية
 لا مجال لاصالة صدوره لبيان الواقع ، واذا كان لا مجال لجريان اصاله جهة الصدور
 فيه فيكون مما لم يتم فيه شروط الحجية .

فاتضح مما ذكرنا : ان الموافقة والمخالفة لهم لتمييز الحجة عن اللاحجة ، لا لترجيح احدى الحجتين على الاخرى ، فعد مزية مخالفة العامة من المزايا بالمرجحة غير صحيح ، لما عرفت من ان ضابط الترجيح هو كون الخبر مما تم فيه شرائط الحجية ، لانه حيثئذ يكون الترجيح من باب رجحان احدى الحجتين على الأخرى . اما اذا كان فاقد المزية خارجا عن دائرة الحجية ، فالمزية تكون لتمييز الحجة عن اللاحجة ، لا لترجيح احدى الحجتين على الأخرى .

واما في الخبر المخالف للكتاب فان ما ورد فيه من المضامين المتقدمة - كقوله عَلَيْهِ انه زخرف ، وباطل ، وانه لم نقله ، والامر بطرحه على الجدار ، وعدم العمل به - يوجب الوهن في اصالة تصديق العادل بالنسبة اليه ، وفي اصالة الظهور فيه ايضا ، فانه بعد قوله عَلَيْهِ : (ما خالف قول ربنا لم نقله) الدال على ان المخالف للكتاب لا يقولونه وليس بصادر منهم عَلَيْهِ لا تكون اصالة تصديق العادل المقتضية للصدور جارية ، بل تكون موهونة فيما اذا كان الخبر من الظنون النوعية ، واذا كان موثوق الصدور او مقطوع الصدور فلا بد وان يكون الراوي قد اخطأ فيما سمعه عنهم ، فتكون اصالة الظهور موهونة ، فلا يكون الخبر المخالف للكتاب مما تمت فيه شرائط الحجية ، ولا تعمه ادلة اعتبار السند ، ولا دليل اعتبار الظهور ، فمعارضته بالخبر الموافق للكتاب من معارضة الحجة باللاحجة ، وعليه فتكون مزية موافقة الكتاب لتمييز الحجة عن اللاحجة ، لا لترجيح الحجة على الحجة .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وكذا الصدور او الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا)) تارة من جهة السند ، واخرى من جهة الظهور ((بجيث)) يكون خارجا عن الحجية ((ولا يعمه ادلة اعتبار السند ولا)) دليل اعتبار الظهور كما لا يخفى)) وعليه ((فتكون هذه الاخبار)) الدالة على الاخذ بالخبر الموافق للكتاب دون الخبر المخالف له ((في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا)) في مقام ((ترجيح الحجة على الحجة)) لتكون من باب الترجيح .

(١) لعله اشارة الى ان مخالفة الكتاب على نحوين : تارة بنحو التباين ، واخرى بنحو العموم والخصوص ، والاخبار المتقدمة ظاهرة في المخالفة على نحو التباين ، لان المخالفة بنحو العموم والخصوص مما لا ريب فيها ، ولذا جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد . وعليه فلا مانع من عد الموافقة للكتاب من المرجحات ، لان الخبر المخالف للكتاب على نحو العموم والخصوص جامع لشرائط الحجية ، ولا يكون المقام من باب تمييز الحجة عن اللاحجة فيما لو عارضه خبر آخر موافق للكتاب ، بل من باب ترجيح احدي الحجيتين على الاخرى .

ومثله الحال في موافقة العامة ، فان الاخبار الواردة في غير فرض التعارض انما تدل على ترك ما تفرد به العامة ، كأمره ﷺ بالرجوع الى قاضي البلد والاخذ بخلافه ، وكالتعليل في وجه امرهم بخلاف ما ذهب اليه العامة من انهم كانوا يسألون عليا امير المؤمنين ﷺ ، ثم يجعلون له ضدا من عند انفسهم .

واما الموافقة في مورد التعارض ففرضها فرض عدم كون الحكم مما تفرد به العامة ، مضافا الى ان المتعارضين ربما يكونان دالين على حكمين كليهما موافقين للعامة ، كما في المرفوعة فانه فرض فيها موافقتها تارة لما عند العامة ومخالفتهما اخرى معا لهما ، وهذا يدل على ان مورد المعارضة ليس دائما يكون احد الخبرين موافقا لما تفرد به العامة ، مع ان المتعارضين الموافقين للعامة ربما يكونان دالين على حكمين متنافيين بالسلب والايجاب ، ولا يعقل ان يكون الرشد في خلاف السلب والايجاب معا . هذا مضافا الى ان موافقة الكتاب ومخالفة العامة قد ذكرا في المقبولة ، وفي المرفوعة بعد ذكر جملة من المرجحات ، فلو كان ذلك من باب تمييز الحجة عن اللاحجة لكان ذكرهما متقدما على بقية المرجحات .

فاتضح : ان دعوى موافقة العامة دائما حتى في مورد التعارض من باب تمييز الحجة عن اللاحجة لا يخلو عن اشكال .

وإن آييت عن ذلك ، فلا محيص عن حملها توفيقا بينها وبين الاطلاقات ، إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفا ، هذا^(١) ثم إنه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا في أخبار المرجحات ، وهي آيية عنه ، كيف يمكن تقييد مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله ، أو زخرف ، أو باطل ؟ ... كما لا يخفى^(٢).

(١) حاصله : انه لو قلنا بان موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات ، وشأنهما شأن المزاي الأخر المذكورة معها كالأعدلية والشهرة ، الا انه لما عرفت من كون عمدة اخبار الترجيح المقبولة ، وقد مر الاشكال عليها : تارة بانها واردة في مورد الخصومة والمحكمة ، واخرى بان موردها زمان الحضور ، وثالثة بلزوم حمل مطلقات التخيير على الفرد النادر ، فلا بد من حملها على ما لا ينافي اطلاق ادلة التخيير ، اما على اختصاص وجوب الترجيح بمورد الحكومة او على الاستحباب . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وان آييت عن ذلك)) أي وان آييت عن قبول ما ذكرنا : من كون موافقة الكتاب ومخالفة العامة لتمييز الحجة عن اللاحجة ، بل كان حالهما حال غيرهما من المزاي المذكورة معهما واردة للترجيح ((فلا محيص عن حملها)) على ما لا ينافي اطلاقات التخيير ((توفيقا بينها وبين الاطلاقات اما على ذلك)) أي على لزوم الترجيح بالمزاي المذكورة في مورد الحكومة ((او على الاستحباب)).

(٢) حاصله : انه لو لم نحمل اخبار الترجيح على ما ذكرنا ، وقلنا بان المزاي المذكورة في اخبار الترجيح كلها للترجيح حتى موافقة الكتاب ومخالفة العامة ، فلا بد من تقييد مطلقات اخبار موافقة الكتاب ومخالفة العامة بغير الموافقة والمخالفة في مورد التعارض ، لوضوح ظهور تلك المطلقات في كون المخالف لكتاب الله والموافق للعامة مطلقا ليس بحجة من رأس ، ولكنها في مورد التعارض تكون حجة مرجوحة ، لان الترجيح لا بد فيه من فرض الحجية أولا ثم تقديم الراجح . وحيثلذ يرد اشكال آخر :

فتلخص - مما ذكرنا - أن اطلاقات التخيير محكمة ، وليس في الاخبار ما يصلح لتقييدها . نعم قد استدل على تقييدها ، ووجوب الترجيح في المتفاضلين^(١) بوجوه أخر :

وهو ان ظهور تلك المطلقات أب عن التخصيص والتقييد ، فان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ما خالف قول ربنا لم نقله ، او انه زخرف وباطل ، ومثل مضمون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في مقام موافقة العامة إئت فقية البلد واستفته وخذ بخلافه فان الحق فيه أب عن التقييد ... ومرجع هذا الى اشكال رابع على اخبار الترجيح في خصوص موافقة الكتاب ومخالفة العامة . ولا يخفى ان ظاهر المتن ان التوفيق بما ذكره بين مطلقات اخبار التخيير واخبار الترجيح يقتضي صحة كون الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة من المرجحات ، مع انه حيث تكون اخبارها المطلقة آية عن التقييد فالتوفيق المذكور لا يصح كونها من المرجحات حتى في مورد الحكومة ، بل لا بد من انها حتى في هذا المورد لتمييز الحجة عن اللاحجة لا من المرجحات . وكذا بالحمل على الاستحباب فان المخالف لكتاب الله والموافق للعامة لا يجوز العمل عليه لانه ليس بحجة ، لانه يستحب العمل بالموافق لكتاب الله والمخالف للعامة بالنسبة الى المخالف لكتاب الله والموافق للعامة . (١) هذا ملخص ما مر : من ان الاصل العملي وان كان يقتضي الاخذ بما فيه المزية ، الا انه لا مجرى له مع اطلاقات التخيير ، لوضوح ان الرجوع الى الاصل العملي انما هو حيث لا يرد دليل لفظي على خلافه ، وبعد ورود اطلاقات التخيير فلا وجه لجرئانه .

واما اخبار الترجيح وتقييد مطلقات التخيير بها فقد عرفت انه لا وجه له ايضا ، لما يرد عليها من الاشكالات المتقدمة .

فالحق في تعارض الخبرين هو التخيير بينهما في مقام الفتوى .

منها : دعوى الاجماع على الاخذ بأقوى الدليلين^(١) .
 وفيه أن دعوى الاجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير ، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء ، قال في ديباجة الكافي :
 ولا نجد شيئاً^(٢) أوسع ولا أحوط من التخيير^(٣) - مجازفة .

(١) قد استدل القائلون بلزوم الترجيح في المتعارضين بوجوه آخر :
 منها الاجماع المدعى على لزوم الاخذ بأقوى الدليلين . ولا ريب ان المزايا المذكورة مما توجب قوة الدليل الواجد لها على الفاقد لها ، فان الدليل الذي يكون راويه اعدل هو اقوى من حيث السند من الدليل الذي راويه ليس باعدل ، والرواية التي تكون مشهورة هي اقوى من الرواية غير المشهورة ، والرواية التي يكون حكمها موافقا للكتاب او مخالفا للعامه هي اقوى من حيث جهة الصدور من الرواية المخالفة للكتاب او الموافقة للعامه .

(٢) توضيحه : ان الصحيح من مسالك الاجماع هو الاجماع الحدسي كما مر بيانه في مبحث الاجماع . ومع مصير الكليني (قدس سره) الى التخيير في المتعارضين لوجه لدعوى الاجماع ، لان حياة الكليني (قدس سره) كانت في الغيبة الصغرى ، وكان مخالطاً لنواب الامام وسفرائه فيها ، وذهب الكليني الى التخيير يكشف عن ان رأي السفراء لم يكن على الترجيح ، والا لما قال بالتخيير .

(٣) حاصله : ان الكليني (قدس سره) يقول انه ليس هناك شيء اوسع من التخيير في المتعارضين ولا احوط منه . ولا يخفى ان كلامه (قدس سره) ظاهر بذهابه الى التخيير وانه اوسع واحوط : اما كونه اوسع فواضح ، لان الاخذ بأي واحد من الخبرين اوسع من الاخذ بخصوص احدهما . واما كونه احوط فقد يكون المراد من احوطيته هو كون ادلة التخيير اقوى من ادلة الترجيح ، ولا ريب ان الاخذ بأقوى الدليلين احوط ، او انه احوط لكونه عملاً بكلا الدليلين وهو احوط من الاخذ باحدهما . والله العالم .

ومنها : أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية ، لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا ، بل ممتنع قطعاً^(١) .

وفيه انه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع ، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالاضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الانسان ، وكان الترجيح بها بلا مرجح ، وهو قبيح كما هو واضح^(٢) ، هذا مضافا إلى ما هو في الاضراب من الحكم

قوله : ((مجازفة الخ)) هذا خبر إن والتقدير ان دعوى الاجماع على الترجيح مجازفة مع ذهاب الكليني الى التخيير .

(١) توضيح هذا الوجه ان الخبر الواجد للمزية هو الراجح ، والخبر الفاقد للمزية هو المرجوح ، فلو لم يكن العمل على طبق الراجح واجبا بان يكون الحكم هو التخيير بينهما لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، لوضوح ان الحكم بالتخيير بينهما معناه مساواتهما والغاء رجحان الراجح ، ومن البين ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا ، بل ممتنع قطعاً على الشارع .

ولا يخفى انه لو تم هذا الدليل لكان لازمه تقديم الخبر ذي المزية مطلقا سواء كانت المزية منصوصة أو غير منصوصة ، ولكان لازمه عدم امكان القول بالتخيير ، لوضوح انه بعد تمامية البرهان العقلي على لزوم الترجيح لما هو واجد للمزية لا يعقل الاخذ بظهور اخبار التخيير ، لعدم امكان مصادمة الظهور لما قام الدليل العقلي عليه .

(٢) توضيح ما اجاب به (قدس سره) عن هذا الوجه وهو ان كبرى هذه القضية وهو ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح مسلمة ، ولكن الفساد ناشئ من تطبيقها على ما نحن فيه .

وبيان ذلك : ان مساواة فاقد المزية لواجدها انما يكون من مصاديق هذه الكبرى ومن ترجيح المرجوح على الراجح ، حيث تكون تلك المزية في الواجد موجبة

لاقوائية ملاك الحجية في الواجد بالنسبة الى ملاك الحجية في الفاقد ، وليس كل مزية في الواجد تكون موجبة لقوة ملاك الحجية في نظر الشارع ، فان من الجائز ان تكون المزية بالنسبة الى ملاك الحجية اجنبية تماماً ، ومن قبيل الحجر في جنب الانسان ، فان وجود الحجر في جنب الانسان غير مرتبط بإنسانيته ، وحيث تكون تلك المزية اجنبية تماما عن اقوائية ملاك الحجية في احد الخبرين في نظر الشارع فترجيح الواجد لها حيثئذ على الفاقد يكون ترجيحاً من غير مرجح ، لا ان مساواة الفاقد للواجد من ترجيح المرجوح على الراجح ، لوضوح ان الواجد للمزية اذا كانت المزية فيه اجنبية عن قوة ملاك الحجية فيكون ملاك الحجية في الواجد والفاقد على حد سواء ، فترجيح الواجد - حيثئذ - على الفاقد بالنسبة الى ملاك الحجية من الترجيح بلا مرجح ، لفرض كون تلك المزية اجنبية عنه ، ولا موجب آخر للترجيح ، فالترجيح حيثئذ يكون بلا مرجح ، وينقلب الحال للزوم المساواة على الفرض ، وترجيح الواجد على الفاقد يكون من الترجيح بلا مرجح .

هذا بالنسبة الى اصل المزية . واما بالنسبة الى المزايا المنصوصة ، فحيث عرفت ان القدر المتيقن منها هو اما مورد الحكومة او زمان الحضور . اما بالنسبة الى مورد الفتوى في زمان الغيبة فلا دلالة لها على كونها موجبة لاقوائية ملاك الحجية فيه في نظر الشارع ، فلا يكون الحكم بالمساواة بين الواجد والفاقد في زمان الغيبة في مقام الفتوى من ترجيح المرجوح على الراجح ، بل اطلاقات التخيير تقتضي المساواة بينهما ، فلا يكون الحكم بالتخيير من ترجيح المرجوح على الراجح ، بل يكون لزوم تقديم الواجد على الفاقد من الترجيح بلا مرجح ، لعدم ثبوت ما يقتضي الترجيح .

فظهر مما ذكرنا : ان عدم القول بالترجيح في زمان الغيبة في الخبرين المتعارضين ليس من مصاديق ترجيح المرجوح على الراجح ، لانه انما يكون من مصاديقها حيث تكون المزية موجبة لاقوائية ملاك الحجية في نظر الشارع ولم يثبت ذلك .

بالقبح إلى الامتناع ، من أن الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية ومنها الاحكام الشرعية ، لا يكون إلا قبيحا ، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى ، وإلا فهو بمكان من الامكان ، لكفاية إرادة المختار علة لفعله ، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة ، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح ، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى ، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره .
وبالجمللة : الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال ، وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال ، فلا تشبهه^(١).

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وفيه انه انما يجب الترجيح)) لواجد المزية على فاقدها ((لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع)) وقد عرفت انه ليس كل مزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع ((ضرورة امكان ان تكون تلك المزية بالاضافة الى ملاكها)) أي الى ملاك الحجية ((من قبيل الحجر في جنب الانسان)) فلا تكون تلك المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية .

وقد اشار الى انه حيث تكون تلك المزية اجنبية عن تأكد ملاك الحجية ينقلب الحال ويكون الترجيح بها من الترجيح بلا مرجح بقوله : ((وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو قبيح كما هو واضح)) لبداهة ان الترجيح مع فرض كون تلك المزية اجنبية عن تأكد ملاك الحجية يكون الترجيح بها بلا مرجح ، لان الترجيح بما لا يقتضي الترجيح من الترجيح بلا مرجح .

(١) المراد من الاضراب هو قولهم : بل ممتنع عقلا .

ومحصل مرامهم : انه لو لم يجب ترجيح الواجد للمزية على الفاقد لها لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا ، بل مضافا الى قبحه عقلا انه ممتنع قطعاً ، ففيه محذوران : القبح العقلي ، والامتناع الذاتي.

وحاصل ما يقوله المصنف : ان كون ترجيح المرجوح على الراجح في مقامنا من الممتع بالذات فيه خلط بين موارد هذه القاعدة .

وتوضيح ذلك : ان هناك نزاعا بين العدلية والاشاعرة في افعاله تبارك وتعالى ، مع فرض كون الفعل خاليا عن أي غرض وعن أي مصلحة . فذهب الاشاعرة الى انه لا مانع من صدور الفعل الخالي عن أي مصلحة وغرض منه تعالى شأنه .

وقال العدلية بقبحه من جهة ، وبامتناعه من جهة اخرى مع تسالم الطرفين على ان الفعل لا بد من صدوره عن ارادة واختيار ، لان صدور الفعل بلا ارادة منه تعالى ولا اختيار مرجعه الى جواز حصول المعلول بلا علة ، وهو من الترجيح بلا مرجح ، وقد اطبق الكل على محالته .

والاشاعرة حيث انكروا الحسن والقبح العقلي وقالوا بإمكان الارادة الجزافية قالوا لا مانع من صدور الفعل الخالي عن أي غرض ومصلحة منه تعالى شأنه ، لانه انما لا يصدر منه الفعل الخالي عن الغرض والمصلحة لانه قبيح حيث لا بد وان يكون فعله حسنا اما بالذات او بالعرض ، وفعل ما ليس فيه غرض ولا مصلحة قبيح فعله من الحكيم ، وهذا انما يلزم عند من يرى الحسن والقبح العقلي . اما من لا يرى ذلك فلا مانع عنده من صدور الفعل منه تعالى بلا مصلحة ولا غرض ، ويكفي في صدور الفعل منه تعالى نفس الارادة والاختيار ، فلا يكون الفعل الخالي عن المصلحة والغرض من المعلول بلا علة ، لفرض كونه صادرا عن ارادة واختيار .

نعم لازم ذلك هو الارادة الجزافية ، لانه مع فرض خلو الفعل عن المصلحة والغرض تكون ارادته من الجزاف ، ولذا قالوا بإمكان الجزافية له تبارك وتعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا .

والعدلية بعد ان اثبتوا الحسن والقبح العقلي اوردوا عليهم : بان فعل ما ليس فيه غرض ولا مصلحة بالنظر الى نفس صدور الفعل بلا مصلحة ولا غرض هو قبيح عقلا فلا يصدر منه ، تعالى شأنه عن صدور القبيح منه ، وبالنظر الى نفس الارادة

الجزافية فهي ممتعة عقلا ، لان الارادة المتعلقة بالفعل الخالي عن المصلحة والغرض حيث انها بنفسها موجود من الموجودات فهي مما تحتاج الى علة ، فان كانت العلة المرجحة لتحققها وتعلقها بهذا الفعل الخالي عن كل شيء دون غيره هو ارادة اخرى يلزم التسلسل ، وان كان تحققها من غير علة يلزم كون هذه الارادة المتعلقة بالفعل الخالي عن كل شيء من المعلول بلا علة ، وهو من الترجيح بلا مرجح المسلم بطلانه عند الكل . فالمانع بالنسبة الى نفس صدور الفعل الخالي عن كل شيء هو القبيح ، والمانع بالنسبة الى نفس الارادة الجزافية هو الامتناع .

ولا يخفى ان الكلام في هذه المسألة خارج عن مقامنا ، لان المفروض في مقامنا ان هناك شيئين في كل واحد منهما مصلحة وغرض ، غايته ان المصلحة والغرض في احدهما اقوى من الآخر . فالكلام في تلك المسألة في الترجيح بلا مرجح . والكلام في هذه المسألة هي في ترجيح من فيه رجحان على ما هو ارجح منه ، وهو يرجع الى ترجيح المرجوح على الراجح . ولما كان تقديم المرجوح على الراجح لدواع غير عقلانية لا امتناع فيه ، بل كثيرا ما يصدر من غير الحكيم ، لذلك كان ترجيح المرجوح على الراجح لا يصدر منه تعالى لانه قبيح ، حيث انه لا بد وان يكون لداع غير عقلائي ، لا لان ارادته من المعلول بلا علة .

فظهر مما ذكرنا : ان مورد الامتناع العقلي هو الارادة الجزافية المتعلقة بالفعل الخالي عن الغرض والمصلحة ، وهو من الترجيح بلا مرجح ، وبالنسبة الى نفس الفعل هو من الترجيح بلا مرجح ، ومقامنا مورد القبح العقلي هو الفعل بلا داع عقلائي ، وهو مما لا يصدر من الحكيم ، ولا امتناع فيه بالذات لانه من ترجيح المرجوح على الراجح من غير داع عقلائي ، وليس فيه امتناع بالذات ، والا لما صدر من غيره .

فتبين ان الاضراب في كلام هذا القائل قد صدر من الخلط بين المقامين ، ولا وجه له في مقامنا لان مقامنا من ترجيح المرجوح على الراجح من غير داع عقلائي .

ومنها : غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن ، فالصفح عنه أولى وأحسن .
ثم إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين ، في عمل نفسه
وعمل مقلديه ، ولا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية ، لعدم الدليل
عليه فيها . نعم له الافتاء به في المسألة الاصولية ، فلا بأس حينئذ باختيار

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((هذا مضافا الى ما هو في الاضراب من الحكم
بالقبح العقلي الى الامتناع)) العقلي . و اشار الى الوجه في عدم صحة هذا
الاضراب ، وان مقامنا ليس مورد الامتناع بالذات الذي مرجعه الى حدوث العلول
بلا علة بقوله : ((من ان الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية ومنها الاحكام
الشرعية لا يكون الا قبيحا)) لانه من الترجيح بلا مرجح عقلائي ((و)) هو قبيح
عقلا لا ممتنع عقلا لانه ((لا يستحيل وقوعه الا على الحكيم تعالى شأنه)) عن فعل
القبيح ((والا فهو بمكان من الامكان)) لصدوره من غير الحكيم و ((لكفاية ارادة
المختار)) ولو لداع غير عقلائي ((علة لفعله وانما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة))
ومورده الفعل الخالي عن أي غرض ((فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح))
لداع غير عقلائي ((الا من باب امتناع صدوره منه تعالى)) لانه حكيم ويستحيل على
الحكيم الفعل لداع غير عقلائي لانه قبيح ((واما غيره)) تعالى ((فلا استحالة في
ترجيحه لما هو المرجوح)) لداع غير عقلائي ((مما)) يصدر ((باختياره)) لموجب غير
عقلائي ((وبالجمله الترجيح بلا مرجح)) الذي هو ((بمعنى)) الترجيح بلا مرجح
وحدوث العلول ((بلا علة محال)) وهو الممتنع عقلا ((و)) ترجيح المرجوح على
الراجح الذي هو ((بمعنى)) كونه ((بلا داع عقلائي قبيح عقلا وليس بمحال))
بالذات عقلا ((فلا تشتبه)).

المقلد غير ما اختاره المفتي ، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه^(١) .

(١) لا يخفى ان فتوى المفتي في مقامين : الاول : في الحكم الفرعي في مورد التعارض ، وفي هذا المقام ليس له ان يفتي بالتخيير بين الحكمين المدلولين للخبرين المتعارضين ، ولكن له ان يختار احد الخبرين ويفتي بالحكم الفرعي الذي هو مؤدى الخبر الذي اختاره منهما ، والوجه في ذلك انه بناءً على الطريقة الحكم الواقعي واحد فهو تعيني لا تخييري ، ولازم الافتاء بالتخيير بين الحكمين كون الحكم الواقعي تخييريا مع انه تعيني لا تخييري ، فالافتاء بالتخيير بين الحكمين يكون تشريعا محرما . ولكنه حيث قام الدليل في التعارض على التخيير في الاخذ باي الخبرين فله ان يختار احد الخبرين ، ويفتي بمؤداه في عمل نفسه وعمل مقلديه .

وبعبارة اوضح : ان الدليل اثما قام على التخيير في الطريق لا في الحكم الواقعي ، ومعنى التخيير في الحكم هو كونه واجبا تخييريا ، وحيث لم يقم الدليل على الوجوب التخييري فالافتاء بما يرجع الى الوجوب التخييري تشريع محرم . نعم قد دل الدليل على التخيير في الطريق : أي ان له الاخذ باي واحد من الخبرين المتعارضين .

والحاصل : ان التخيير في الحكم الفرعي في مقام الفتوى هو ان يقول المقلد الى مقلديه : انتم مخيرون بين الوجوب وغيره فيما لو دل احد الخبرين على الوجوب ودل الخبر الثاني المعارض على غير الوجوب . واما التخيير في المسألة الاصولية هو ان يقول المقلد لمقلديه : انتم مخيرون في الاخذ والاتباع لاحد هذين الخبرين المتعارضين . ولازم التخيير في الطريق أي الاخذ باحد الخبرين مما ذكرنا من جواز اختيار احد الخبرين والافتاء على طبقه ، ولا وجه للافتاء بالتخيير في نفس الحكمين لرجوعه الى الوجوب التخييري ، وحيث لا دليل عليه فهو تشريع محرم .

والمقام الثاني ما اشرنا اليه وهو الافتاء بالتخيير في نفس المسألة الاصولية ، وله فيها ان يفتي بالتخيير بان يقول : قد تعارض الخبران وللشخص ان يختار احد الخبرين

وهل التخيير بدوي أم استمراري؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الاطلاقات أيضا كونه استمراريا^(١).

ويعمل على طبقه . ويتفرع على الفتوى بالتخيير في المسألة الاصولية انه لا مانع من ان يكون عمل المقلد لهذا المفتي على خلاف عمل المفتي ، بان يختار المقلد خبراً غير الخبر الذي اختاره المفتي .

وقد اشار الى المقام الاول وهو ان للمجتهد ان يختار احد الخبرين ويفتي على طبقه بقوله : ((ثم انه لا اشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين الى آخر الجملة)). و اشار الى انه ليس له ان يفتي بالتخيير بين حكمي الخبرين وهو التخيير في المسألة الفرعية بقوله : ((ولا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية لعدم الدليل عليه)) أي لعدم الدليل على التخيير في نفس الحكم الفرعي ، وانما قام الدليل على التخيير في الاخذ بأي واحد من الخبرين وهو من التخيير في الطريق للحكم الفرعي لا في نفس الحكم الفرعي ، فالتخيير في الحكم الفرعي لا دليل عليه ((فيها)) أي في مسألة التعارض .

واشار الى المقام الثاني وهو الافتاء بالتخيير في المسألة الاصولية بقوله : ((نعم له الافتاء به)) أي بالتخيير ((في المسألة الاصولية)) كما عرفت . وقد اشار الى ما يتفرع على الفتوى بالتخيير في المسألة الاصولية بقوله : ((فلا بأس حيثل باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي الى آخر الجملة)).

(١) لا يخفى ان المراد من التخيير الذي وقع الخلاف في كونه بدوياً او استمرارياً هو التخيير الثابت بقوله عليه السلام اذا فتخير في مرفوعة زرارة ، والمستفاد من قوله عليه السلام موسع عليك باية عملت .. وقد وقع الكلام في ان هذا التخيير بدوي او استمراري . ومعنى كونه بدوياً انه اذا اختار احد الخبرين فليس له بعد ذلك ان يختار الخبر الآخر . ومعنى كونه استمرارياً انه له بعد اختيار احد الخبرين ان يختار الخبر الآخر ايضا .

ومختار المصنف انه استمراري . وقد اشار الى وجهين للدلالة على انه استمراري:

وتوهم أن المتحير كان محكوما بالتخيير ، ولا تحير له بعد الاختيار ، فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار ، لاختلاف الموضوع فيهما ، فاسد ، فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله ، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعا للتخيير أصلا ، كما لا يخفى ^(١) .

الاول : اطلاق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ موسع عليك باية عملت ، فانه قد دلّ على التوسعة بان له ان يعمل على أي الخبرين شاء مطلقا ، سواء أكان ما عمل باحدهما او كان قد عمل باحدهما . وحيث انه يمكن ان يناقش في الاطلاق بان مورده من لم يعمل ، فان سؤال السائل فيها قد كان لاجل ان يعرف كيف يعمل عند التعارض ، فمورد الروايات هو من لم يعمل ، وعليه فيكون القدر المتيقن من البيان فيها هو البيان لمن لم يعمل ، فلا يكون لها اطلاق يشمل من عمل . ولذا جعل المصنف الدليل على التخيير الاستمراري أولاً هو الاستصحاب ، وذكر الاطلاق بنحو لو لم نقل .

الثاني : الاستصحاب فان التخيير بعد ان ثبت بالروايات لمن لم يعمل فبعد العمل يشك في بقاءه فيستصحب بقاءه ، وقد اشار الى الاستصحاب بقوله : ((قضية الاستصحاب)) ، والى الاطلاق بقوله : ((لو لم نقل الى آخر الجملة)) .

(١) حاصل هذا التوهم : انه لا مجال لجريان الاستصحاب ، لانه لا بد في جريانه من اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكه ، وحيث ان الموضوع للتخيير هو المتحير في عمله ، ولا تحير له بعد العمل والاخذ باحدهما ، فلا بقاء للموضوع .

والحاصل : ان المتحير من لم يختار احدهما ، اما بعد اختياره احدهما فلا يكون متحيراً ، وبعد عدم بقاء الموضوع وهو عنوان المتحير لاوجه لجريان الاستصحاب .

ومنه يظهر انه لا مجال للتمسك بالاطلاق ايضا ، لان الموضوع لادلة التخيير اذا كان هو المتحير فلا وجه للتمسك باطلاقها ايضا بعد رفع التحير وارتفاع عنوان التحير ، لما عرفت من انه بعد اختيار أحد الخبرين والعمل عليه لا يكون هناك تحير

فلا وجه للتمسك بالاطلاق ايضا . وعلى هذا فلا وجه للتخيير الاستمراري حيث لا اطلاق يدل عليه ولا استصحاب يقتضيه .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وتوهم ان المتحير)) هو الموضوع الذي ((كان محكوما بالتخيير ولا تحير له بعد الاختيار)) والاخلد باحدهما ((فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار)) للزوم بقاء الموضوع في التمسك بالاطلاق وفي جريان الاستصحاب ، ولا وجه للاطلاق ولا لجريان الاستصحاب بعد اختيار احدهما ((لاختلاف الموضوع فيهما)) وصيرورة المتحير بعد الاختيار غير متحير ، ولكنه ((فاسد)) أي هذا التوهم فاسد ، ففاسد خبر التوهم .

ووجه فساده ان لفظ المتحير لم يرد بلفظه في اخبار التخيير ، فلايد وان يكون مستفادا من الاخبار ، فان كان المراد من المتحير هو من تعارض عنده الخبران ، باعتبار ان من تعارض عنده الخبران يحصل عنده التحير عند تحقق التعارض ، واذا كان المراد من المتحير هو من تعارض عنده الخبران وهو الموضوع لاختبار التخيير كما هو المستفاد من الاسئلة المذكورة في اخبار التخيير ، فان السؤال ورد فيها عن تعارض الخبرين ، والموضوع على هذا باق بعد الاختيار لاحدهما ، لبداية ان اختياره لاحدهما لا يخرج عن كونه ممن تعارض عنده الخبران ، ومع بقاء الموضوع يصح التمسك بالاطلاق ويجري الاستصحاب ، لاتحاد القضية المتينة والمشكوكه في الموضوع .

والحاصل : ان المستفاد من اخبار التخيير ان الموضوع للتخيير هو من تعارض عنده الخبران ، وعبر عنه بالتحير لتحيره عند تحقق التعارض ، فاجابه الامام عليه السلام بان من تعارض عنده الخبران حكمه التخيير ، فما هو الموضوع لحكم التخيير باق بعد الاختيار لاحدهما ، وعلى هذا فيكون التحير الذي يكون موضوعا للتخيير هو تعارض الخبرين ، وهو باق على حاله بعد اختيار احدهما ، لبداية انه بعد الاختيار لا يرتفع التعارض بين الخبرين ، فانه لا يزال كل واحد من الخبرين يعارض الآخر في

مدلوله ، ولذا قال (قدس سره) ((فان التخيير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله)) هذا اذا كان المراد من المتخيير هو بمعنى من تعارض عنده الخبران .
 واما اذا كان المراد من المتخيير لا بهذا المعنى فلا يخلو : اما ان يكون المراد منه المتخيير في الحكم الواقعي .

ففيه اولاً : انه لم يؤخذ التخيير في الحكم الواقعي موضوعاً للحكم بالتخيير ، لما عرفت من انه لم يرد لفظ المتخيير أو التخيير في اخبار التخيير لا سؤالاً ولا جواباً .
 وثانياً : ان التخيير في الحكم باق بعد الاختيار ، فانه لا يزال من اختار احد المتعارضين لا علم له بالحكم الواقعي لا وجدانا وهو واضح ولا تعبداً ، لان الحكم بالتخيير في احد الطرفين ليس معناه كون احد الطرفين هو الواقع تعبداً ، بل معناه كون الوظيفة الفعلية هو الاخذ باحد الطرفين ، كما يشهد به قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : بايهما اخذت من باب التسليم وسعك .. فظهر مما ذكرنا : ان التخيير في الحكم الواقعي باق بعد الاختيار .

أو يكون المراد من المتخيير هو التخيير في الوظيفة الفعلية .. ففيه اولاً : ما أوردناه على أولاً على المتخيير بالحكم الواقعي .

وثانياً : ان التخيير في الوظيفة الفعلية لا يعقل ان يكون عنواناً للحكم بالتخيير ، لوضوح ان موضوع الحكم لا بد وان يكون باقياً حال الحكم ، والتخيير في الوظيفة الفعلية يرتفع بمجرد العلم بان الوظيفة الفعلية هو التخيير ، وما يرتفع بمجرد العلم بالحكم لا يعقل ان يكون موضوعاً للحكم ، بل يكون كالعلة المحدثة للحكم فقط ، والعلة المحدثة للحكم فقط لا تكون موضوعاً له ، فان الموضوع للحكم لا بد وان يكون بمنزلة العلة المحدثة والمبقية ، لا بمنزلة العلة المحدثة فقط .

فتبين ان التخيير في الوظيفة الفعلية لا يكون هو الموضوع للحكم بالتخيير .
 وما ذكرناه يرد ايضاً على ما اذا كان المراد من المتخيير هو من لم يعلم الحكم ، فان المراد بمن لم يعلم الحكم : ان كان هو من لم يعلم الحكم الواقعي فيرد عليه ما

فصل

هل على القول بالترجيح ، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة ، أو يتعدى إلى غيرها ؟ قيل بالتعدي ، لما في الترجيح بمثل الاصدقية والاثوقية ونحوهما ، مما فيه من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للاقربية إلى الواقع ، ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه ، من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالاضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب ، ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم ^(١) .

اوردناه على المتحير في الحكم الواقعي ، لبداية عدم العلم بالحكم الواقعي لا وجدانا ولا تعبدا بعد الاختيار ، فالموضوع باق بعد الاختيار . وان كان المراد هو من لم يعلم الحكم الفعلي فمرجهه الى عدم العلم بالوظيفة الفعلية فيرد عليه ما ذكرناه في المتحير ، بمعنى من لم يعلم بالوظيفة الفعلية .

وقد اشار المصنف الى الايراد الاول على ما اذا كان الموضوع هو المتحير بمعنى آخر غير من تعارض عنده الخبران بقوله : ((وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعا للتخيير اصلا كما لا يخفى)) وقد عرفت مفصل الكلام فيه .

(١) الكلام في هذا الفصل هو انه بعد البناء على لزوم الترجيح في الخبرين المتعارضين ، فهل يقتصر على المرجحات المنصوصة الوارد ذكرها في اخبار الترجيح كما هو مذهب الاخباريين ونسب الى المشهور ايضا ؟ او يتعدى عنها الى كل مزية توجب الاقربية الى الواقع نوعا ؟ كما صار اليه الشيخ الاجل في رسائله . ومختار المتن انه بعد البناء على الترجيح لا بد من الاقتصار على المزايا المنصوصة ، ولا يتعدى عنها الى غيرها ، لان ما ذكر من الوجوه للتعدي كلها مخدوشة .

وقد اشار في المتن الى وجوه ثلاثة تقتضي التعدي : الاول : قوله (قدس سره) : ((قيل بالتعدي لما في الترجيح بمثل الاصدقية الى آخر الجملة)) .

وتوضيح هذا الوجه : انه لا يخفى ان من جملة المرجحات المنصوطة الأصدقية الواردة في المقبولة والاثوقية الواردة في المرفوعة ، وهما من صفات الراوي ، ولهذه الصفات جهتان : جهة كونهما من الصفات النفسية لذات الراوي ، وجهة تعلقهما بغير الراوي لانها من الصفات ذات الاضافة ، فان الصدق كما انه صفة لذات الراوي فان له تعلقاً بنفس روايته وكلامه ايضاً فانها موصوفة بالصدق ايضاً ، فانه كما يقال الراوي صادق كذلك يقال الرواية صادقة وكلامه صدق باعتبار إراءة الواقع ومطابقته له .

والظاهر من اخذ صفة الصدق ليس اخذها بما هي صفة من الصفات بان يكون لها موضوعية ، بل الظاهر منها اخذها مرجحاً بما فيها من إراءة الواقع . ومثلها الاثوقية فانها مما لها تعلق باراءة الواقع ومطابقته ، فان الشخص الذي يكون في كلامه اوثق من غيره معناه ان احتمال مطابقة الواقع في كلامه اشد من غيره . والظاهر منها ايضاً هو اخذها مرجحاً من هذه الجهة ، وهي كون احتمال المطابقة للواقع فيها أكد واشد من غيره لا لكونها لها موضوعية ، واذا كان الملاك في اخذهما ذلك فلا بد من التعدي عنهما لكل ما يكون اقرب الى الواقع ، وكذلك الحال في الاعدية والاورعية فان الظاهر من اخذهما هو اخذهما ايضاً بما ان الراوي الاعدل والاورع كلامه أكد في احتمال الواقع ومطابقته من غير الاعدل والاورع .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((لما في الترجيح بمثل الاصدقية والاثوقية ونحوهما)) كالاعدلية والاورعية ((مما فيه من الدلالة على ان المناط في الترجيح بها هو)) الجهة المتعلقة بكلامه من حيث كونه اقرب الى الواقع ، فالمناط في الترجيح بهذه الصفات هو ((كونها موجبة للاقرب الى الواقع)) لا جهة موضوعيتها . واذا كان المناط في اخذها ذلك فلا بد من التعدي عنه لكل ما يكون اقرب الى الواقع لتتحقق المناط فيه .

الوجه الثاني : في الترجيح بالشهرة فان كونها مرجحة يقتضي التعدي ايضاً لكل ما هو اقرب الى الواقع .

وبيان ذلك : ان التعليل الوارد وجها لتقديم الرواية المشهورة على غير المشهورة هو كون المشهور لا ريب فيه ، لا بد وان يكون المراد منه هو نفي الريب الاضافي عنها ، لا نفي الريب عن الرواية المشهورة حقيقة ، لوضوح ان الرواية لها جهات ثلاث : جهة السند ، وجهة الظهور ، وجهة الصدور . ولو كان المراد نفي الريب عنها حقيقة للزم كون المشهورة مقطوعة من الجهات الثلاث ، ومن البديهي ان شهرة الرواية لا توجب القطع لا بسننها ولا بظهورها ولا بجهة صدورها ، بل هي باقية على حالها من كونها ظنية السند ظنية الدلالة ظنية جهة الصدور ، لبداهة ان الروائيتين المتعارضتين تكونان معا مشهورتين ، ولا يعقل ان يكون المتعارضان مقطوعين من كل جهة ، والأكان الحكم الواقعي هو الوجوب والحرمة . وحيث لا يمكن ارادة نفي الريب عنها حقيقة فلا بد وان يكون المراد نفي الريب فيها بالاضافة الى الرواية غير المشهورة ، بمعنى ان الرواية المشهورة اقرب الى مطابقة الواقع من الرواية غير المشهورة .

والحاصل : ان الاستفادة من التعليل هو كون العلة لتقديم الرواية المشهورة على غيرها هو انها لا ريب فيها بالاضافة الى غيرها ، لا انها لا ريب فيها حقيقة ، لان الرواية المشهورة مع كونها مشهورة فيها كثير من الريب كما عرفت . واذا كان المراد من نفي الريب هو نفي الريب الاضافي ، فالمتحصل منه هو ان المناط للاخذ بالمشهورة دون غير المشهورة هو كونها اقل ريباً ، وكلما كان اقل ريباً كان اقرب الى الواقع .
فاتضح : ان المناط هو الاقرب الى الواقع ، وعليه فلا بد من التعدي الى كل ما كان اقرب الى الواقع .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ولما في التعليل)) لتقديم الرواية المشهورة ((بان المشهور مما لا ريب فيه)) فانه لا بد ((من استظهار ان العلة هو عدم الريب فيه بالاضافة الى الخبر الآخر)) لا نفي الريب حقيقة ، فالمشهور لكونه اقل ريباً من غيره يترجح على غيره ((ولو كان فيه الف ريب)) واذا كان الترجيح له لكونه اقل ريباً

ولا يخفى ما في الاستدلال بها : أما الاول : فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الاراءة والطريقة حجة أو مرجحا لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته ، بل لا إشعار فيه كما لا يخفى ، لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته ، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا^(١) ،

فلا بد من التعدي لكل ما كان الريب فيه اقل ، ومن الواضح ان كل ما كان اقرب الى الواقع من غيره فلا بد من كون الريب فيه اقل من غيره .

الوجه الثالث : التعليل الوارد لترجيح ما خالف العامة وهو كون الرشد في خلافهم ، فان المراد من الرشد في الخبر المخالف للعامة هو الاقرب للواقع ، لوضوح كون الرشد على خلاف الخبر الموافق للعامة هو مخالفتهم للواقع في احكامهم ، فالمراد من الرشد هو الموافقة للواقع ، والمراد من خلافهم للرشد هو المخالفة منهم للواقع ، فانما يترجح الخبر المخالف لهم لان فيه قرب الموافقة للواقع ، وانما يكون الخبر الموافق لهم مرجوحا لكونه موافقا لما هو بعيد عن الواقع . فهذا التعليل يدل على ان المناط للترجيح هو القرب الى الواقع ، وعليه فلا بد من التعدي لكل مزية توجب القرب الى الواقع لتحقق مناط الترجيح فيه .

(١) اورد المصنف على الوجه الاول بايرادين : الاول : ان وجه الاستدلال به - كما مر - هو ان الظاهر من الاصدقية والاثوية ان الترجيح بهما لا لاخلدهما على نحو الموضوعية وبما هما صفة من الصفات النفسية ، بل المناط في اخلدهما جهة تعلقهما بالواقع وارااتهما عنه ومطابقتها له ، فيتعدى منهما الى كل مزية توجب قوة احتمال المطابقة للواقع والاراءة عنه والقرب اليه .

ويرد عليه : ان ترجيح احدي الحجتين في مقام المعارضة هو على طبق جعل الحجية ، فكما ان جعل الحجية لخبر الثقة لا يقتضي التعدي عنه لحجية مطلق ما يوجب الوثوق من الظنون ، لاحتمال خصوصية خبر الثقة دون سائر الظنون الموجبة للوثوق ، فكذلك الترجيح لاثوية المخبر على غيره الذي ليس مثله في الاوثوية

لا يتعدى عنها لكل مزية توجب القرب الى الواقع غير الاوثقية ، لاحتمال ان ليس تمام الملاك للترجيح بها هو محض الاراءة عن الواقع ، بل يحتمل ان يكون لاضافتها الى المخبر دخل ايضا في الترجيح ، ومع احتمال الدخول لاوثقية المخبر في الترجيح لا يعلم ان تمام المناط هو الاراءة عن الواقع حتى يتعدى عنها الى كل مزية توجب القرب الى الواقع .

والحاصل : ان خبر الثقة مع ان له ارأة عن الواقع ، لكن جعله حجة لا يقتضي التعدي عنه لكل ظن يوثق براءته للواقع ، لاحتمال دخول خصوصية الخبرية فيه ، كذلك الترجيح بأوثقية الراوي يحتمل ايضا ان يكون لخصوصية الاضافة الى الراوي دخل في مقام الترجيح ، فلا يقتضي التعدي الى كل مزية توجب القرب الى الواقع ، لانه لم يعلم ان الاراءة عن الواقع هي تمام الملاك للترجيح .

وبعبارة اخرى : ان مجرد كون الاوثقية لها ارأة عن الواقع لا يقتضي ان تمام الملاك للترجيح بها هي هذه الجهة ، لاحتمال كون اضافتها الى الراوي له دخل في ملك الترجيح ، فلا دلالة للاصدقية والاوثقية على ان تمام الملاك لآخذهما هو جهة الاراءة عن الواقع ، بل لا اشعار في آخذهما على ان تمام الملاك هو الاراءة عن الواقع ، كما لا اشعار في حجية خبر الثقة على ان تمام الملاك فيه هو الظن الموجب للوثوق بالواقع .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فان جعل خصوص شيء فيه جهة الاراءة والطريقة)) الى الواقع ((حجة)) في اصل جعل الحجية لخبر الثقة ((او مرجحا)) في مقام ترجيح خبر ثقة على خبر ثقة ((لا دلالة فيه)) أي في هذا الجعل لما فيه الاراءة ((على ان الملاك فيه بتمامه)) هو ((جهة ارأته)) لا في مقام اصل الحجية ولا في مقام ترجيح احدي الحجتين ((بل لا اشعار فيه)) بان تمام الملاك هو الاراءة ((لاحتمال دخول خصوصية)) اخرى ((في مرجحيته)) غير الاراءة ((او)) دخل خصوصية اخرى في اصل ((حجيته)) غير الاراءة كما عرفت .

فافهم^(١) .

وأما الثاني : فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لاريب فيها ، مع أن الشهرة في الصدر الاول بين الرواة وأصحاب الائمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها ، بحيث يصح أن يقال عرفا : إنها مما لاريب فيها ، كما لا يخفى .

ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور ، لا إلى كل مزية ولو لم يوجب إلا أقرية ذي المزية إلى الواقع ،

الايراد الثاني : انه لو كان تمام المناط في الترجيح هو الاراءة عن الواقع لما اخذ في روايات الترجيح مزايا لا ربط لها بالاراءة عن الواقع كالفقهية ، فان كون الراوي افقه لا يوجب كون خبره اقرب الى الواقع من خبر غير الافقه المساوي له في الاصدقية والاثوقية ، فلا يكون الترجيح بها الاً تعبدأ محضاً .

والحاصل : ان الترجيح بالفقهية ليس لجهة الاراءة عن الواقع ، فلو كان تمام الملاك للترجيح هو الاراءة عن الواقع لما كانت الافقهية من مزايا الترجيح ، وحيث كانت من المرجحات يعلم منه انه ليس تمام الملاك للترجيح هو الاراءة عن الواقع .

والى هذا اشار بقوله : ((لا سيما)) و ((قد ذكر فيها)) أي في المرجحات ((ما لا يحتمل الترجيح به الاً تعبدأ)) كالفقهية فان الترجيح بها تعبد محض لا لاجل الاراءة عن الواقع .

(١) لعله يشير الى انه لما كان نقل اكثر الرواة بالمضمون فيكون للأفقهية جهة اراءة عن الواقع ، لوضوح ان الافقه اقرب الى الاحاطة بالواقع من غير الأفقه .

من المعارض الفاقد لها^(١).

(١) قد عرفت ان الوجه في ان المناط هو القرب الى الواقع هو التعليل لتقديم الخبر المشهور على غير المشهور انه لا ريب فيه ، بتقريب ان المراد من نفي الريب هو نفي الريب الاضافي لا الحقيقي كما مر بيانه .

وقد اورد عليه المصنف بانه بعد تعدد ارادة نفي الريب الحقيقي لا يتعين نفي الريب الاضافي ، بل المراد نفي الريب بحسب الاستغراق العرفي : أي ان المراد منه نفي الريب الحقيقي العرفي دون نفي الريب الحقيقي حقيقة .

وتوضيح ذلك : انما لا يعقل ارادة نفي الريب الاستغراقي حيث يرجع الى الجهات الثلاث في الرواية : جهة السند ، وجهة الدلالة ، وجهة الصدور . اما اذا رجع نفي الريب الى خصوص جهة السند فلا مانع من كون الخبر المشهور لا ريب فيه عرفا من هذه الجهة ، وعلى هذا فيكون الترجيح بالشهرة لأرجحية جهة السند في الخبر المشهور على غيره ، لان شهرة الرواية في الصدر الاول القريب من الائمة عليهم السلام توجب الاطمئنان بالرواية بحيث يصح ان يقال انها لا ريب فيها عرفا ، ولاجل هذا الاطمئنان ترجح الرواية المشهورة على غير المشهورة .

والحاصل : انه لا اشكال في ان الشهرة في الرواية في الصدر الاول توجب الاطمئنان بالرواية من حيث السند ، فارتباط الشهرة بجهة السند وانها بواسطتها تكون الرواية لا ريب فيها عرفا لا اشكال فيه ، ولا مانع من ترجيح احدى الروايتين على الاخرى المتساويتين فيما عدا السند لاجل الرجحان من جهة السند .

فاتضح مما ذكرنا : انه بعد تعدد نفي الريب الحقيقي فاقرب شيء اليه هو نفي الريب بنحو الاستغراق العرفي ، لكنه من حيث جهة السند كما يناسبه ارتباط الشهرة به - لا بالجهتين الاخرين - فالمراد بنفي الريب في الرواية هو نفي الريب الحقيقي العرفي لا نفي الريب الحقيقي حقيقة ، لا انه بعد تعدد نفي الريب الحقيقي لا بد من ان يكون

المراد نفي الرّيب الاضافي حتى يتعيّن كون المناط للترجيح بالشهرة هو القرب الى الواقع كما مرّ بيانه .

نعم على هذا لا بد من الالتزام بالتعدي الى كل ما يوجب وثوقاً بجهة السند في احدى الروايتين بعد تساويهما في غيره ، لما ظهر من ان المناط للترجيح بالشهرة هو جهة الوثوق بسند الرواية من حيث الصدور ، فلا بد من التعدي عنه لكل ما يوجب الاطمئنان من حيث الصدور .

ولا يخفى ان الوثوق من حيث الصدور لا يستلزم القرب الى الواقع ، لبداهة ان مقطوع الصدور مع احتمال الخطأ في دلالاته أو احتمال كون صدوره للتقية لا يستلزم القرب الى الواقع ، بل ربما يكون مقطوع الصدور مع كونه موافقا للعامة ابعد عن الواقع من مظنون الصدور المخالف للعامة ، فكيف يكون موثوق الصدور مستلزما له ؟ فاتضح مما ذكرنا : انه لا دلالة للترجيح بالشهرة على ان المناط للترجيح هو القرب الى الواقع حتى يتعدى منها الى كل مزية توجب القرب الى الواقع وان لم توجب الوثوق بالصدور .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((واما الثاني)) أي الدليل الثاني وهو تعليل الشهرة بان المشهور مما لا ريب فيه ، وانه بعد تعدّر المعنى الحقيقي وهو عدم الرّيب حقيقة من حيث الجهات الثلاث ، لان الشهرة في الرواية لا توجب كون الرواية لا ريب فيها من الجهات الثلاث حقيقة كما مرّ بيانه ، وحينئذ يتعيّن كون المراد كون الخبر المشهور لا ريب فيه هو نفي الرّيب الاضافي ، ومآله الى ان الشهرة انما كانت مرجحة لانها توجب الاقربية الى الواقع ، ولا بد بواسطة هذا التعليل من التعدي الى كل ما يوجب الاقربية الى الواقع .

واورد عليه بقوله : ((واما الثاني فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها)) أي ان هذا الدليل الثاني يتوقف على عدم صحة ارادة نفي الرّيب حقيقة ، لان الرواية المشهورة لا تخلو عن الرّيب ، فلا بد وان لا يكون الرّيب

وأما الثالث : فلا حتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة ، لحسنها ، ولو سلم أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف ، فلا شبهة في حصول

المنفي فيها هو الريب الحقيقي . فيتعين ان يكون المنفي فيها هو الريب الاضافي ، وبهذا يتم هذا الدليل الثاني .. أما اذا كان المراد من الريب المنفي هو الريب الحقيقي لكنه العرفي - لا الحقيقي من كل جهة ، والريب الحقيقي العرفي يصدق عليه انه ريب حقيقي ، وحينئذ لا يتعين الريب الاضافي - فلا يتم الدليل ، ولذا قال (قدس سره) : ((مع ان الشهرة في الصدر الاول بين الرواة واصحاب الائمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها)) والرواية المطمأن بصدورها يصدق عليها عرفا انها لا ريب فيها ، وهي التي ((بحيث يصح ان يقال عرفا)) في حقها ((انها مما لا ريب فيها)) ولازم هذا التعليل - حينئذ - هو التعدي الى كل ما يوجب الوثوق بالصدر ، كشدة تحفظ الراوي ومزيد اهتمامه بعدم الكذب . و((لا)) موجب للتعدي ((الى كل مزية و)) ان كانت لا توجب الوثوق والاطمئنان بالصدر ، بل كانت تلك المزية ((لم توجب الا اقرية ذي المزية الى الواقع من)) الخبر ((المعارض)) لها ((الفاقد لها)) أي الفاقد لتلك المزية من دون ان تكون تلك المزية موجبة للوثوق والاطمئنان بالصدر .

مضافا الى انه لو تنزلنا عما ذكرنا وقلنا بان الشهرة في الرواية توجب الاطمئنان بكل جهة من جهات الرواية لا من حيث السند فقط ، فلا يكون المراد منها ايضا نفي الريب الاضافي ، بل المراد منها ايضا نفي الريب الحقيقي العرفي لا الحقيقي حقيقة ، وعليه فلا بد من التعدي الى كل ما يوجب الوثوق والاطمئنان بجميع جهات الرواية لا ما يوجب القرب الى الواقع وان لم يوجب وثوقا ولا اطمئنانا بجهات الرواية . وينبغي ان لا يخفى ان عبارة المتن يمكن ان يراد منها ما ذكرناه أولا ، ويمكن ان يكون المراد منها ما ذكرناه اخيرا ، ولا يبعد ظهورها فيما ذكرناه أولا . والله العالم .

الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو جهة ، ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله ، كما مر آنفا^(١) .

(١) حاصله : ان الوجه الثالث وهو التعليل لترجيح الخبر المخالف للعامة على الموافق لهم بان الرشد في خلافهم مرجعه الى كون تقديم الخبر المخالف اقرب الى الواقع ، فالمراد من الرشد هو القرب الى الواقع ، فيتعدى منه الى كل مزية توجب القرب الى الواقع .

وقد اورد عليه المصنف بوجهين :

الاول : ما اشار اليه بقوله : ((فلاحتمال ان يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها)) . وتوضيحه : ان الرشد الذي كان تعليلا لتقديم الخبر المخالف للعامة يحتمل فيه وجهان : الاول : ان يكون نفس مخالفتهم والخلاف عليهم رشدا ، وذلك حيث قاوموا الحق ورفعوه عن اهله ، فنفس الخلاف عليهم ومقابلتهم عملا رشدا لانه بنفسه حسن ، كما ورد مثله في اليهود : خالفوهم ما استطعتم . ويشهد لهذا الوجه ما ورد في بعض اخبار مخالفة العامة : (خالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفية في شيء)^(١) وعلى هذا فيكون التعليل بالرشد اجنبيا عن افادة ان المناط فيه هو القرب الى الواقع ، لوضوح كون الرشد هو نفس الخلاف عليهم ، لا ان ما فيه المخالفة لهم هو الرشد .

الايراد الثاني : مبناه ان يكون المراد من الرشد هو الوجه الثاني ، وهو - ايضا - ذو وجهين : الاول : ان يكون المراد من الرشد الذي كان علة للاخذ بالخبر المخالف هو غلبة موافقة الخبر المخالف للواقع ، كما يشهد له ما ورد من انه فيه الحق ، فانه ظاهر في ان المراد منه هو الواقع ، لظهور كون الخبر المخالف فيه الحق هو ان فيه موافقة للواقع ، ولازم كون الحق في الخبر المخالف هو الخلل الاجمالي في الخبر الموافق ، اما من حيث صدوره او من حيث جهة صدوره ، فلا يكون مشمولاً لادلة الاعتبار بعد

(١) اورد الحديث بالمضمون راجع الوسائل ج١٨ ، ٣٢/٨٥ ، باب ٩ من ابواب صفات القاضي .

ومنه انقدح حال ما إذا كان التعليل لاجل افتتاح باب التقية فيه ، ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك ، مع الوثوق بصدورهما ، لولا القطع به في الصدر الاول ، لقلّة الوسائط ومعرفتها^(١) ، هذا مع ما في

وقوع الخلل اجمالا اما في صدوره او جهة صدوره ، فيخرج موضوعا عن باب الترجيح ، لان الترجيح لا بد وان يكون بين الحجتين ، ومع تحقق الخلل اجمالا اما في الصدور او في جهة الصدور يخرج الخبر الموافق عن الحجية ، لعدم شمول ادلة الاعتبار له ، وعلى هذا فلا مانع من التعدي الى كل مزية توجب كون الخبر الخالي عنها غير مشمول لادلة الاعتبار .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ولو سلم انه لغلبة الحق)) أي لو سلمنا ان المراد من الرشد هو غلبة الحق ((في طرف الخبر المخالف)) للعامة ((ف)) على هذا ((لا شبهة في حصول الوثوق بان الخبر الموافق)) للعامة ((المعارض بالخبر المخالف)) للعامة ((لا يخلو من الخلل)) اجمالا اما ((صدورا او جهة)) فلا يكون مشمولاً لادلة الاعتبار ، ويخرج عما هو مفروض المقام من ترجيح احدى الحجتين على الاخرى ((و)) منه يظهر انه بناء على ان يكون المراد من التعليل بالرشد هو غلبة الحق ((لا بأس بالتعدي منه الى مثله)) وهو كل مزية توجب الخلل في الخبر المعارض ، بحيث لا يكون مشمولاً لادلة الاعتبار ((كما مر آنفا)) في الاشكال على اخبار الترجيح .

(١) هذا هو الوجه الثاني من الوجهين للتعليل بالرشد - حيث لا يكون نفس الخلاف رشدا بل يكون الرشد في نفس الخبر المخالف للعامة - هو ان يكون المراد من التعليل بالرشد الموجب للاخذ بالخبر المخالف للعامة هو التقية في الخبر الموافق للعامة ، كما يشهد له ما ورد في رواية عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام (قال عليه السلام : ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية ، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه)^(١)

فان التعليل للاخذ بالخبر المخالف للعادة بانه رشد يكون معناه كون الخبر الموافق لهم قد كان صدوره للتقية ولم يصدر لبيان الواقع ، ومن الواضح ان ما كان صدوره لا لبيان الواقع لا يكون مشمولاً لادلة الاعتبار في مقطوع الصدور فضلاً عن غيره ، فيكون خارجاً عن مقامنا ويكون من ترجيح الحجة على غير الحجة ، لا ترجيح احدى الحجتين على الاخرى كما هو المفروض في المقام .

وعلى كل فالرشد سواء كان المراد منه هو غلبة الحق في الخبر المخالف او صدور الموافق للتقية لا يكون من باب ترجيح احدى الحجتين ليكون المراد منه القرب الى الواقع ، بل يكون خارجاً ، ولا بأس بالتعدي عن هذه المزية الى مثلها مما يكون وجود المزية موجبا لعدم شمول ادلة الاعتبار للخبر المعارض .

ووجه انقذاح الحال في كون المراد من الرشد هو افتتاح باب التقية في الخبر الموافق للعادة من كون الرشد بمعنى غلبة الحق في الخبر المخالف للعادة واضح ، من انه كما يوجب الخلل اجمالاً في الخبر الموافق فلا يكون مشمولاً لادلة الاعتبار ، كذلك افتتاح باب التقية في الخبر الموافق يوجب عدم شمول ادلة الاعتبار للخبر الموافق .

الا ان يقال ان الكلام حيث كان مورده ترجيح احدى الحجتين على الاخرى لا ترجيح الحجة على اللاحجة ، فلا مناص من ان يكون المراد من الخلل الاجمالي هو احتمال الخلل لا القطع به ، وكذلك المراد بالتعليل بالرشد في الخلاف فان المراد هو الاحتمال ايضا ، دون القطع الموجب لكون المقام من ترجيح الحجة على اللاحجة .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ومنه انقذح حال ما اذا كان التعليل)) بالرشد ((لاجل افتتاح باب التقية فيه)) أي في الخبر الموافق ((ضرورة)) ان افتتاح باب التقية في الخبر الموافق يوجب ((كمال الوثوق بصدوره كذلك)) أي للتقية لا لبيان الواقع فلا تشمله ادلة الاعتبار ((مع)) فرض ((الوثوق بصدورهما)) أي بصدور كلا الخبرين المخالف والموافق ((لولا القطع به)) أي لو لم ندعي القطع بصدورهما معا

عدم بيان الامام عليه السلام للكلية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا^(١) ، وما في أمره عليه السلام بالارجاء بعد فرض التساوي فيما ذكر من

كما هو حاصل كثيرا ((في الصدر الاول لقلة الوسائط ومعرفتها)) لوضوح ان تعدد الوسائط هو الموجب لتوفر احتمال الظن بالصدور ، اما خبر العادل مع قلة الوسائط فانه موجب غالبا للقطع بالصدور لمعرفة حال الرواة تفصيلا لا بالشهادة والتزكية .
(١) هذا الاشكال - كالذي ياتي بعده وكالاشكال الثالث - اشكال عام على التعدي الى كل مزية توجب القرب الى الواقع .

وتوضيحه : ان لازم ما ذكر من الوجوه الثلاثة للتعدي هو كون المناط للترجيح هو القرب الى الواقع ، ولا خصوصية للمزايا المنصوص عليها في اخبار الترجيح . ولو كان الامر كما ذكر لما كان هناك داع للامام عليه السلام ان يتقل من خصوصية الى خصوصية اخرى ، بل كان ينبغي ان يقول الامام عليه السلام عند ما يسأله السائل عن الحال في المتعارضين : بان الحكم في المتعارضين هو تقديم الخبر الواجد لمزية توجب القرب الى الواقع ، ولا داعي للذكر هذه المزايا واحدة بعد واحدة حتى لا يحتاج السائل الى تكرير السؤال مرارا بفرض كونهما متساويين بالاعدية وغيرها من صفات الراوي ، فيجيب الامام بالترجيح بالشهرة وهلم جرا ، بل كان ينبغي من الاول ان يقول الامام : المدار في الترجيح على المزية الموجبة للقرب الى الواقع بنحو الكلية كضابط للترجيح فلا يحتاج السائل للتكرير ، فعدول الامام عليه السلام عن الكلية وذكره للمزايا واحدة بعد واحدة لفرض السائل التساوي بعد كل واحدة منها يدل على الخصوصية للمزايا المنصوصة .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((هذا مع)) أي يضاف الى ما ذكرناه من الاشكالات الخاصة على كل وجه من وجوه التعدي الثلاثة اشكال عام عليها جميعا وهو ((ما في عدم بيان الامام عليه السلام للكلية)) فانه لو كان المناط هو القرب الى الواقع كما تقتضيه الوجوه الثلاثة للذكر الامام عليه السلام ان المدار في الترجيح هو كل مزية توجب القرب

المزايا المنصوصة ، من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المنصوصة ، كما لا يخفى^(١) .

ثم إنه بناء على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذي المزية ولا أقربيته ، كـ بعض صفات الراوي مثل الاورعية أو

الى الواقع ((كي لا يحتاج السائل الى اعادة السؤال مرارا)) فانه لو لم يذكر الامام عليه السلام المزايا المذكورة بخصوصها وذكر الترجيح بنحو الكلية لما كرر السائل السؤال مرارا ، فعدول الامام عليه السلام عن الكلية الى ذكر المزايا واحدة بعد واحدة دليل على ان للمزايا المذكورة خصوصية في مقام الترجيح .

(١) هذا هو الاشكال الثاني العام على الوجوه الثلاثة للتعدي .

وحاصله : ان الامام عليه السلام بعد ذكر المزايا المذكورة واحدة بعد واحدة وفرض السائل تساوي المتعارضين في جميعها امره الامام عليه السلام بالارجاء حتى يلقاه ، ولو كان المناط للترجيح هو كل مزية توجب القرب الى الواقع غير المزايا المنصوصة لأمره الامام - بعد فرض التساوي في تلك المزايا - بالترجيح بما يوجب القرب الى الواقع من غير تلك المزايا ، فاذا فرض السائل التساوي فيها ايضا لا ينبغي ان يأمره عليه السلام بالارجاء ، بل يأمره بالترجيح بما يوجب القرب الى الواقع ، فأمره عليه السلام بالارجاء بمحض فرض التساوي في المزايا المنصوصة دليل على ان للمزايا المنصوصة خصوصية في مقام الترجيح ، وليس المناط في الترجيح هو كل مزية توجب القرب الى الواقع .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((وما في امره عليه السلام بالارجاء بعد فرض التساوي فيما ذكر من المزايا المنصوصة من الظهور)) أي الاشكال الثاني على الوجوه الثلاثة للتعدي ، فان في امر الامام عليه السلام بالارجاء - بمجرد فرض التساوي في المزايا المنصوصة من دون ذكره للترجيح بغيرها مما يوجب القرب - ظهورا واضحا ((في ان المدار في الترجيح على المزايا المنصوصة)) التي نص عليها ، فلا وجه للتعدي عنها ((كما لا يخفى)).

الافقهية ، إذا كان موجبهما مما لا يوجب الظن أو الاقريبية ، كالتورع من الشبهات ، والجهد في العبادات ، وكثرة التبع في المسائل الفقهيّة أو المهارة في القواعد الاصولية ، فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن أو الاقريبية ، بل إلى كل مزية ، ولو لم تكن بموجبة لاحدهما ، كما لا يخفى^(١) .

(١) هذا اشكال ثالث على التعدي .

وتوضيحه : ان المزايا المذكورة في اخبار الترجيح على المحاء :

منها : ما يوجب القوة من حيث السند وبعد احتمال كذب الراوي كالاصدية .

ومنها : ما يوجب القوة بالنسبة الى القرب الى الواقع كموافقة الكتاب .

ومنها : ما يوجب القوة في جهة الصدور كمخالفة العامة .

ومنها : ما لا يرجع باطلاقه الى شيء مما ذكرنا كالافقيهية والاورعية ، فان الافقه

كما يصدق على من كان افقه في مقام نقل المضمون ، كذلك يصدق الافقه على من

كان افقه لكثرة تبعه في المسائل الفقهيّة ووفور استحضاره لها ، وكذلك يصدق الافقه

على من كان أمهر من غيره في المسائل الاصولية وتطبيقها على مواردّها . ومن

الواضح ان الافقه لمزيد استحضاره للمسائل او لانه امهر في المسائل الاصولية

لا يوجب في مقام نقله قوة لخبّره ، لا من حيث السند ولا من حيث القرب الى الواقع

ولا من حيث جهة الصدور . ومثله الحال في الاورعية فان اطلاقها يشمل ما لا دخل

له بالجهات الثلاث ، لا من حيث السند ولا من حيث جهة القرب ولا من حيث

الجهة الصدور ، فان الاورع كما يصدق على الاورع من حيث النقل ، كذلك يصدق

على من كان اورع في مقام التجنب عن الشبهات ، وعلى من كان اورع لمزيد مواظبته

على العبادات وكان شديد الجهد فيها . ومن الواضح ان الاورع لتجنبه عن الشبهات

او لمزيد جهده في العبادات لا يوجب قوة لخبّره على خبر غيره ، لا من حيث السند

ولا من حيث القرب الى الواقع ولا من حيث جهة الصدور . وبناء على التعدي بما

هو مستفاد من المزايا المنصوطة كما هو صريح الوجوه الثلاثة المتقدمة الى كل ما يوجب القرب الى الواقع ، فلا بد من التعدي من الافقهية والاورعية الى كل صفة توجب مزيد فضل للراوي على الراوي الآخر ، ولا وجه للاقتصار على خصوص المزايا التي توجب القرب الى الواقع ، الا انه قد تقدم في شرح فافهم المتقدمة بعد الايراد الثاني على الوجه الاول : من ان النقل المتعارف هو النقل بالمضمون ، وعليه فالافقه يكون افهم من غيره لمراد الامام عليه السلام ، وكذلك الاورع فان المثبت يكون ابعد عن احتمال الخطأ ، وليس المراد من الاورعية حيثة التجنب عن الشبهات ، فراجع ...

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((ثم انه بناء على التعدي)) بما هو مستفاد من المزايا المنصوطة فانه ((حيث كان في المزايا المنصوطة ما لا يوجب الظن بل ذي المزية)) لا من حيث السند ولا من حيث جهة الصدور ((ولا)) من ((اقربيته)) الى الواقع ((كبعض صفات الراوي مثل الاورعية أو الافقهية)) فان اطلاقهما يشمل ما لا دخل له بالجهات المذكورة لا من حيث جهة السند ولا من حيث جهة الصدور ولا من حيث جهة القرب الى الواقع ، وذلك فيما ((اذا كان موجبهما مما لا يوجب الظن)) بجهة السند أو بجهة الصدور ((او الاقربية)) الى الواقع ((كالتورع من الشبهات والجهد في العبادات)) فان من كان شديد التورع في التجنب عن الشبهات كان شديد الجهد في العبادات ، فانه يصدق عليه انه اورع من غيره ، وليس لهذه الاورعية دخل فيما ذكرنا من الجهات ((و)) مثله الحال في الافقهية فان اطلاقها يشمل ((كثرة التتبع في المسائل الفقهية او المهارة في القواعد الاصولية)) ويصدق عليه انه افقه ، مع ان افقيته من حيث كثرة التتبع او المهارة في المسائل الاصولية لا دخل له بالجهات المذكورة . وحيث كان البناء على التعدي مستفادا من المزايا المنصوطة ((فلا وجه للاقتصار على التعدي الى خصوص ما يوجب الظن او الاقربية بل)) لا بد من

وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح ، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حيثنذ^(١) ، فاسد . فإن الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعا ، وإنما يضر

التعدي ((الى كل مزية)) توجب الفضل للراوي ((ولو لم تكن بموجبة لاحدهما كما لا يحفى)) أي لا للظن ولا للأقربية .

ومما ذكرنا ظهر ان قوله في المتن فلا وجه للاقتصار مما يتعلق بقوله في صدر عبارته حيث كان في المزايا المنصوصة .

(١) توضيح ربط هذا التوهم بما سبقه من الكلام هو ما ذكره في آخر عبارته السابقة : من انه لا وجه للاقتصار على التعدي الى ما يوجب الظن او الاقربية ، فان كون الظن في قبال الاقربية الى الواقع انما هو حيث يكون المراد من الظن هو الظن الشخصي ، والمراد من الاقربية هي الاقربية النوعية ، كما تقدمت الاشارة الى هذا عند ذكر الاقوال فيما تقتضيه القاعدة الثانية في الخبرين المتعارضين .

وحاصل هذا التوهم : انه لا وجه لكون الظن الشخصي من المرجحات ، لان لازم الظن الشخصي بصدق احد الخبرين هو الظن بكذب الخبر الآخر ، والظن بالكذب مما يوجب عدم شمول ادلة الحجية للخبر المظنون بكذبه ، فيخرج عما هو المفروض في المقام من كون المقام من باب ترجيح احدى الحجيتين على الاخرى لا ترجيح الحجة على غير الحجة ، والظن بكذب احد الخبرين يوجب خروجه عن ادلة الحجية ، فلا يكون ذلك من باب ترجيح حجة على حجة ، بل هو ترجيح الحجة على غير الحجة .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وتوهم ان ما يوجب الظن بصدق احد الخبرين لا يكون بمرجح)) لاحدى الحجيتين على الاخرى ((بل)) هو ((موجب لسقوط الآخر عن الحجية)) لان لازم الظن بصدق احد الخبرين الظن بكذب الآخر ، فيسقط هذا الآخر عن الحجية ((للظن بكذبه حيثنذ)) .

فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه ، ولم يؤخذ في اعتبار الاخبار صدورا ولا ظهورا ولا جهة ذلك^(١) ، هذا مضافا إلى اختصاص حصول

(١) لا يخفى ان قوله : ((فاسد)) هو خبر ((توهم)). ووجه فساد هذا التوهم : ان حجية الخبر من حيث جهاته الثلاث - سندا ودلالة وجهة - غير مشروطة بعدم الظن بالخلاف ، لما هو ظاهر من ان حجية الخبر انما هي من باب حجية الظن النوعي ، وان لم يكن مفيدا للظن الشخصي على وفاقه ، وغير مشروطة ايضا بعدم الظن الشخصي بخلافه . والحاصل : ان في حجية الخبر احتمالات ثلاثة : الاول : ان حجيته من الظنون النوعية غير المشروطة بعدم الظن بالخلاف .

الثاني : ان تكون من باب الظن النوعي لكنها مشروطة بعدم الظن على خلافه . والفرق بين الاول والثاني هو انه على الاول لا يشترط في حجية الخبر الظن الشخصي على وفاقه ولا يمنع عن حجيته الظن الشخصي على خلافه ، وعلى الثاني فانه وان كان لا يشترط في حجية الخبر الظن الشخصي على وفاقه ، ولكنه يمنع عن حجية الظن الشخصي على خلافه .

الثالث : كون حجية الخبر مشروطة بالظن الشخصي على وفاقه .

والظاهر من ادلة الاعتبار سواء كان بناء العقلاء او الاخبار هو الاول ، وان حجيته من باب الظن النوعي غير مشروطة بعدم الظن بالخلاف ، لقيام بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة وان لم يفد الظن الشخصي ، والاخذ به وان قام الظن الشخصي على خلافه . ومثله الاستفادة من اخبار حجية خبر الثقة وبناء العقلاء - ايضا - على الاخذ بالظهور الدلالي كذلك ، وبنائهم ايضا على ان الاصل كونه صادرا لبيان الواقع وان لم يفد الظن الشخصي بذلك وحتى لو قام الظن الشخصي على صدوره لا لبيان الواقع .

فاتضح مما ذكرنا عدم كون الظن بكذب احدهما موجبا لخروج الخبر عن ادلة الحجية . وعلى هذا فالترجيح بما يوجب صدق احد الخبرين هو من ترجيح الحجة

الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدورا ، وإلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما لامكان صدورها مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما ، أو إرادته تقية ، كما لا يخفى ^(١) .

على الحجة ، لا ترجيح الحجة على اللاحجة . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فاسد)) أي ان هذا التوهم فاسد ((فان الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر)) حجية ((من باب الظن النوعي)) غير المشترط فيه الظن بالوفاق ولا عدم الظن بخلافه ((وانما يضر)) بحجيته ((فيما)) لو ((اخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه ولم يؤخذ في اعتبار الاخبار)) من حيث جهاتها الثلاث لا ((صدورا ولا ظهورا ولا جهة ذلك)) أي عدم الظن بالخلاف كما عرفت انه لم يؤخذ الظن بالوفاق في اعتبار الاخبار ايضا .

(١) هذا اشكال ثان على التوهم المذكور ، وحاصله : ان الظن بصدق احد الخبرين انما يوجب الظن بكذب الآخر في مورد واحد من التعارض ، وهو ما اذا علم بكذب احدهما ، فانه في هذا المقام حيث علم اجمالا بكذب احد الخبرين وعدم صدوره فلا محالة يكون الظن بصدق احد الخبرين موجبا للظن بكذب الآخر وعدم صدوره ، الا انه ليس دائما يعلم بكذب احد المتعارضين ، بل كثيرا ما يتعارض الخبران ولا يعلم بكذب احدهما . وحيثئذ فالاحتمالات كثيرة : لانه يحتمل صدق احدهما وكذب الآخر ، ويحتمل كذبهما معا وعدم صدورهما ، ويحتمل صدورهما معا ولم يرد الظهور في احدهما اصلا او لم يرد الظهور فيهما معا ، ويحتمل صدورهما معا وقد اريد الظهور في احدهما للتقية لا لبيان الواقع او في كليهما للتقية . ومع هذه الاحتمالات لا يكون الظن بصدق احد الخبرين وصدوره موجبا للظن بكذب الآخر وعدم صدوره ، فلا وجه للتوهم المذكور من كون الظن بصدق احدهما موجبا للظن بكذب الآخر ويكون المقام من باب ترجيح الحجة على اللاحجة ، لا من باب ترجيح احدي الحجتين على الاخرى .

نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصاد على ما يوجب القوة في دليлите وفي جهة إثباته وطريقته ، من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك ، وإن كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتا ، كالشهرة الفتوائية أو الاولوية الظنية ونحوهما ، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها ، إنما هو الاقوى دلالة ، كما لا يخفى^(١) ،

وقد اشار الى ان الظن بصدق احد الخبرين موجب للظن بكذب الآخر في مورد واحد من التعارض - وهو ما اذا علم اجمالا بكذب احدهما - بقوله : ((هذا مضافا الى اختصاص حصول الظن بالكذب بما اذا علم بكذب احدهما صدورا)) على نحو الاجمال فانه في هذا المورد يكون الظن بصدق احدهما موجبا للظن بكذب الآخر صدورا . و اشار الى انه في غير هذا المورد لا يكون الظن بصدق احدهما موجبا للظن بكذب الآخر - مع الاشارة الى بعض الاحتمالات المذكورة - بقوله : ((والا)) أي وان لم يعلم بكذب احدهما اجمالا ((فلا يوجب الظن بصدق احدهما)) الظن بكذب الآخر ((لامكان صدورها)) معا ((مع عدم ارادة الظهور في احدهما او)) مع عدم ارادة الظهور ((فيهما او ارادته تقيية)) أي ويحتمل ارادة الظهور تارة في احدهما تقيية ، واخرى فيهما معا تقيية ، كما اذا كان للعامة قولان وكانا معا مخالفين للواقع ((كما لا يخفى)).

(١) توضيحه : ان هذا الاستدراك مرتبط بالاشكال الاخير على التعدي لكل ما يوجب القرب الى الواقع ، وهو انه بناء على ان التعدي الى ما يقرب الى الواقع مستفاد من المرجحات المذكورة في اخبار الترجيح ، فانه مما يرد عليه - كما مر - انه لا معنى للاقتصار في التعدي على خصوص ما يوجب القرب الى الواقع ، بل لابد من التعدي الى كل مزية توجب مزيد فضل لاحدهما على الآخر . فاستدرك من كلامه هذا بقوله : ((نعم)) وحاصله : ان التعدي الى كل مزية توجب مزيد الفضل انما هو حيث يكون الوجه للتعدي هو المرجحات المنصوصة .

واما اذا كان الوجه للتعدي هو قيام الاجماع على ترجيح اقوى الدليلين ، فلا يصح التعدي الى كل مزية توجب مزيد فضل لاحدهما على الآخر ، بل يقتصر على التعدي لكل مزية توجب قوة احد الدليلين في مقام دليته : أي لا بد من الاقتصار على ما يوجب قوة احد الخبرين في احد جهاته الثلاث - من سنده او ظهوره او صدوره لا للتقية - ولا يتعدى الى غير ذلك من المزايا ، كالمزية التي توجب قوة مضمونة من دون ان تكون موجبة لقوة جهة من جهاته الثلاث ، كما لو وافق احد الخبرين المتعارضين الشهرة الفتوائية من دون استنادها الى احد الخبرين ، او كانت الاولوية الظنية موافقة لاحدهما ، فلا يجوز التعدي اليهما ، لان الشهرة الفتوائية والاولوية الظنية انما يقويان مضمون الخبر ، من دون تقوية لهما لجهة من جهاته .

والحاصل : ان الظاهر من هذه القضية التي ادعي قيام الاجماع عليها - وهو ترجيح اقوى الدليلين - هي القوة الراجعة للدليل في مقام دليته ، وهي منحصرة في جهاته الثلاث من سنده او ظهوره او جهة صدوره . اما ما يرجع الى قوة مضمونة وهو كون مضمونة اقرب الى الواقع من غيره فلا ربط له بمقام دليته ، وان لم تكن تلك القضية ظاهرة في الاختصاص بما يرجع الى دلالية الدليل . فحيث انها لسان معقد الاجماع وهو دليل لبي لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن ، والقدر المتيقن هو الاقتصار على ما يرجع الى مقام الدليلية من دون التعدي الى غيره مما لا ربط له بدليلية الدليل ، لانها ان لم تكن ظاهرة في الاختصاص فعدم ظهورها في العموم لكل ما يوجب قوة وان كانت خارجة عن مقام الدليلية مما لا ريب فيه ، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((نعم لو كان وجه التعدي)) الى غير المزايا المنصوصة ليس مستندا الى ما يستفاد من نفس تلك المزايا ، بل كان وجه التعدي هو ((اندراج ذي المزية في اقوى الدليلين)) لقيام الاجماع على الاخذ باقوى الدليلين ، فلو كان هذا هو الوجه للتعدي ((لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليته

فافهم^(١) .

فصل

قد عرفت سابقا أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي ، ولا يعمها ما يقتضيه الاصل في المتعارضين ، من سقوط أحدهما رأسا

وفي)) ما يرجع الى ((جهة اثباته وطريقته)) وهي جهاته الثلاث : السند والظهور وجهة الصدور ((من دون التعدي الى ما لا يوجب ذلك)) أي من دون التعدي الى ما لا يوجب قوة للدليل في مقام دليته وطريقته وهي غير الجهات الثلاث ((وان)) كان هناك ما ((كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتا)) لا اثباتا ، لان جهة الاثبات في الدليل هي جهاته الثلاث ((كالشهرة الفتوائية او الاولوية الظنية ونحوهما)) فانهما انما يوجبان قوته ثبوتا وهو قوة موافقة مضمونه الواقع ، من دون قوته في مقام دليته واثباته . و اشار الى الوجه في وجوب الاقتصار على ما يرجع الى مقام دليته بالخصوص بقوله : ((فان المنساق)) أي الظاهر ((من قاعدة اقوى الدليلين او المتيقن منهما انما هو الاقوى)) في مقام ((دلالة)) الدليل بما هو دليل الراجعة الى اثباته ((كما لا يخفى)) .

(١) لعله اشارة الى انه لا وجه للجمود على عنوان الدليية ، فان الدليل حيث انه فان في مدلوله فقوة مدلوله تسري اليه ، فان الخبر كما يوصف بكونه مخالفا للعامة مع ان المخالف للعامة مدلوله ومضمونه ، كذلك يوصف الخبر بانه اقوى فيما اذا كان مضمونه اقوى .

او انه اشارة الى وهن الاجماع على القضية المذكورة ، فانه حيث كان محتمل المدرك فلا حجة فيه وان قلنا بحجية الاجماع المنقول . والله العالم .

وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه ، كما إذا لم يكونا في البين^(١) ، فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضا بغير مواردها أو يعمها^(٢) ؟ قولان :

(١) قد مرّ في اول مبحث التعارض ان القاعدة الاولى في المتعارضين هي سقوط احدهما لا بعينه وبقاء حجية احدهما لا بعينه على مختارة (قدس سره) ، وحيث انه غير معلوم فلازم ذلك هو سقوط كل منهما في المدلول المطابقي لهما ، لكن انما هي في المتعارضين غير المتلائمين في الدلالة عرفا ، ولازم هذا خروج موارد الجمع والتوفيق العرفي - كمورد العام والخاص والمطلق والمقيد والحاكم والمحكوم وغير ذلك مما مرّ بيانه - عن موضوع هذه القاعدة ، لما عرفت من اختصاص موضوعها بغير المتلائمين عرفا من حيث الدلالة ، ولما كانت موارد الجمع والتوفيق العرفي من المتلائمين في مقام الدلالة فلا محالة من اختصاص القاعدة الاولى بغير هذه الموارد . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((قد عرفت سابقا انه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي ولا يعمها)) أي لا يعم موارد الجمع والتوفيق العرفي ((ما يقتضيه الاصل في المتعارضين من سقوط احدهما)) لا بعينه عن الحجية ((رأسا وسقوط كل منهما في خصوص مضمونة)) المطابقي ((كما اذا لم يكونا في البين)) أي انهما في المضمون المطابقي هما بحكم العدم .

(٢) بعد ما عرفت من اختصاص القاعدة الاولى بغير موارد الجمع والتوفيق العرفي . فهل ان القاعدة الثانية الواردة في خصوص الخبرين المتعارضين من التخيير او الترجيح هي ايضا كذلك مختصة بغير موارد الجمع والتوفيق العرفي ، او انها عامة حتى لموارد الجمع والتوفيق العرفي ؟

وعلى الاول يختص التخيير والترجيح في الخبرين المتعارضين اللذين ليس بينهما جمع دلالي ، فلا مورد للتخيير أو الترجيح بين العام والخاص والمطلق والمقيد وغيرهما من موارد الجمع الدلالي .

أولهما المشهور^(١) ، وقصارى ما يقال في وجهه : إن الظاهر من الاخبار العلاجية - سؤالاً وجواباً - هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير ، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً ، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق ، فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عنه أبناء المحاورة^(٢) .

وعلى الثاني يكون التخيير أو الترجيح عاماً شاملاً حتى للخبرين اللذين يكون احدهما عاماً والآخر خاصاً أو احدهما مطلقاً والآخر مقيداً .

(١) حاصله : ان المنسوب الى المشهور الاول ، وهو اختصاص القاعدة الثانية كالقاعدة الاولى بغير موارد الجمع العرفي .

وظاهر الشيخ (قدس سره) في العده وغيرها هو الثاني ، وهو عموم اخبار التخيير أو الترجيح حتى لموارد الجمع العرفي ، ووافقه على ذلك بعض المحدثين .

(٢) لا يخفى عليك ان ظاهر المتن في اول كلامه موافقة الشيخ وعموم اخبار التخيير والترجيح حتى لموارد الجمع العرفي ، وسيأتي منه (قدس سره) في آخر كلامه موافقة المشهور واختصاص اخبار التخيير أو الترجيح بغير موارد الجمع العرفي .

وحيث كان في اول كلامه (قدس سره) موافقاً للشيخ قال : ((وقصارى ما يقال في وجهه)) أي وقصارى ما يقال في وجه اختصاص اخبار التخيير أو الترجيح بغير موارد الجمع العرفي كما هو مذهب المشهور هو ((ان الظاهر ... الى آخره)) .

وبيانه : ان غاية ما يمكن ان يقال في وجه اختصاص الاخبار العلاجية الدالة على التخيير أو الترجيح بغير الجمع العرفي : هو ان المنصرف منها سؤالاً وجواباً غير موارد الجمع العرفي .

اما سؤالاً : فلان الظاهر من ان الداعي لسؤال السائل عن حكم الخبرين المتعارضين هو تحيره فيما يستفاد منهما ، وحيث انه لا تحير للسائل فيما يستفاد في موارد الجمع العرفي ، فلازم ذلك ان يكون الظاهر منه هو السؤال عن المتعارضين غير المتلائمين في الدلالة ، لوضوح انه لا تحير له في المتلائمين دلالةً ، وانما يتحير في

ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق ، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع ، لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال لاجل ما يتراءى من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل، أو للتحير^(١) في الحكم واقعا

غير المتلائمين في الدلالة . ولما كانت موارد الجمع العرفي من المتلائمين في الدلالة فلا تحير له فيها فلا داعي له للسؤال عنها ، فلا محالة يختص سؤاله بغير موارد الجمع العرفي .

واما جواباً : فلان الظاهر من الجواب هو جواب الامام عليه السلام عما يسأل عنه السائل ، فلذا يختص ظاهر الجواب ايضا بغير موارد الجمع العرفي .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وقصارى ما يقال في وجهه)) أي في وجه ما ذهب اليه المشهور هو ((ان الظاهر من الاخبار العلاجية سؤالاً وجواباً هو)) غير المتلائمين في الدلالة لعدم التحير في المتلائمين دلالة ، وعليه فيختص ((التخيير او الترجيح في موارد التحير)) لان موارد التحير هي التي ((مما لا يكاد يستفاد المراد)) منها ((هناك عرفاً)) ولذلك يتحير فيسأل ((لا فيما يستفاد)) المراد منه ((ولو بالتوفيق)) العرفي ((فانه)) حيث كان التوفيق ((من أنحاء طرق الاستفادة عند ابناء المحاورة)) فلا تحير للسائل فيه حتى يسأل عنه . ولما كان الظاهر من السؤال ذلك ، وكون الجواب على طبق السؤال وانه لرفع التحير ، فلا بد من ان يكون الظاهر من الاخبار العلاجية سؤالاً وجواباً هو اختصاص التخيير او الترجيح بغير موارد الجمع العرفي .

(١) اشكل المصنف بوجوه ثلاثة على المشهور .

وحاصل الاشكال الاول على الوجه المذكور لمذهب المشهور ، بمنع كون الظاهر من الاخبار العلاجية سؤالاً وجواباً هو الاختصاص بغير موارد الجمع العرفي ، هو ان موارد الجمع العرفي مما تنافى فيه الدليلان نتيجة ، لوضوح ان العام والخاص - مثلاً - من المتنافيين ، للدلالة العام على ثبوت حكمه لجميع الافراد حتى مورد

الخاص، ودلالة الخاص على خروجه عن حكم العام في موردته ، ولازم التنافي بين الدليلين هو حصول التحير ابتداءً لمن اطلع عليهما . غاية انه في موارد الجمع يزول التحير بعد التأمل والالتفات الى ان العرف بحسب ارتكاز حمل العام على الخاص في اذهانهم لا تحير لهم ، وفي غير موارد الجمع يكون التحير باقيا . فالتحير الابتدائي حاصل في جميع الموارد حتى مورد الجمع العرفي ، وحيث يكون التحير الابتدائي موجودا حتى في موارد الجمع العرفي فلا مانع عن صحة سؤال السائل لرفع هذا التحير الابتدائي ، لعدم التفاته الى ما هو المرتكز في اذهان العرف .

والحاصل : ان ظهور سؤال السائل بغير موارد الجمع العرفي انما هو حيث لا يكون هناك تحير اصلا في موارد الجمع العرفي . اما اذا كان هناك تحير ولو ابتداءً يصح السؤال عنه ولو في موارد الجمع ، فلا ظهور للسؤال في الاختصاص بغير موارد الجمع ، لما عرفت من صحة السؤال من السائل لتحيره ابتداءً لاجل التنافي الاولى .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ويشكل)) ما ذكره من اختصاص السؤال بغير موارد الجمع لاختصاص التحير بها ((بان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق)) الذي به يزول التحير والتنافي ((و)) ذلك لاجل ((ارتكازه في اذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات)) من السائلين ((بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال)) بعد الالتفات والتأمل . وحيث يصح السؤال من السائل ولو بملاحظة التحير الابتدائي فلا يكون سؤال السائل ظاهرا في الاختصاص . ولا يخلو ما ذكره المصنف عن المناقشة : اولاً : ان دعوى كون الظاهر ان السؤال بملاحظة التحير غير البدوي لا يرفعها امكان كون السؤال عما يعم التحير البدوي ، لان المدار على الظهور ، والامكان لا يزاحم الظهور ، وبعد تسليم كون الظاهر من السؤال التحير غير البدوي لا يعقل ان يرفعها امكان كون السؤال عما يعم التحير البدوي .

وإن لم يتحير فيه ظاهرا ، وهو كاف في صحته قطعاً^(١) ، مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء

وثانيا : من ان عنوان السؤال انما هو عن المتعارضين ، وقد مر منه ان المتعارضين هما المتنافيان في الدليلية والحجية الفعلية ، وموارد الجمع العرفي حيث لا تنافي بينهما في الدليلية والحجية الفعلية فهي خارجة موضوعا عن عنوان المتعارضين .
وثالثا : ان ظاهر السؤال من السائل هو لانه لا يعرف الحكم الفعلي وما هو الوظيفة عند التعارض ، والوظيفة الفعلية في موارد الجمع معلومة للسائل .
والله العالم .

(١) هذا هو الاشكال الثاني وهو المصحح الثاني لكون السؤال عما يعم موارد الجمع العرفي ، فلا تكون الاخبار العلاجية ظاهرة في الاختصاص بغير موارد الجمع العرفي .
وحاصله : انه لو سلمنا انه اذا كان الداعي للسؤال هو التحير في الوظيفة الفعلية ، ولازمه ان تختص الاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي ، الا انه مع كون الداعي للسؤال هو التحير في الحكم الواقعي في المتعارضين فانه لا اشكال قطعاً في كونه مما يعم موارد الجمع العرفي ، لان الحكم الذي لا تحير فيه في موارد الجمع العرفي هو الحكم الظاهري دون الحكم الواقعي ، فان حمل العام على الخاص هو حكم ظاهري . وكما يجوز ان يكون الداعي للسؤال هو التحير في الحكم الظاهري ، يجوز ايضا ان يكون الداعي للسؤال هو التحير في الحكم الواقعي ، ومع صحة السؤال عما يعم موارد الجمع العرفي حيث يمكن ان يكون الداعي للسؤال هو التحير في الحكم الواقعي ، فلا تكون الاخبار العلاجية سؤالاً وجواباً مما تختص بغير موارد الجمع العرفي .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((أو للتحير في الحكم واقعا)) أي يمكن ان يكون الداعي للسؤال هو التحير في الحكم واقعا ((وان لم يتحير فيه ظاهرا وهو كاف في صحته قطعاً)) أي ان التحير الواقعي كاف في صحة السؤال عما يعم موارد الجمع

المحاورة ، وجل العناوين المأخوذة في الاسئلة لولا كلها يعمها ، كما لا يخفى (١) .

قطعا . وحيث يمكن ان يكون هو الداعي للسؤال فلا ظهور للاخبار العلاجية في الاختصاص بغير موارد الجمع العرفي . وهذا لا يخلو ايضا عن المناقشة :
أولا : بما عرفت من ان الظاهر هو ان الداعي للسؤال هو التحير في الحكم الظاهري والوظيفة الفعلية .

وثانيا : انه لو كان الداعي للسؤال هو التحير في الحكم واقعا لما اكتفى السائل في الجواب بالاخذ بالشهرة او غيرها من المزايما المذكورة في اخبار الترجيح او بالتخيير بينهما ، لان ذلك ايضا لا يرفع التحير في الحكم الواقعي .

وثالثا : ان التحير في الحكم الواقعي موجود حتى مع عدم التعارض ، فان الخبر غير المعارض بمثله لا يزال في مورده تحير في الحكم الواقعي ، فلا خصوصية للتعارض ، مع ان الظاهر ان الداعي للسؤال خصوصية للتعارض ، وليس هي الا التحير في الحكم الظاهري والوظيفة الفعلية .

(١) هذا هو المصحح الثالث لكون السؤال عما يعم موارد الجمع العرفي ، وهو انه مما يحتمل ان يكون الداعي لتعميم سؤال السائل لما يعم موارد الجمع العرفي هو احتمال ردع الشارع عن الطريقة المتعارفة عند ابناء المحاورة في مقام العام والخاص - مثلا - او المطلق والمقيد ، من حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد . ومع هذا الاحتمال فلا ظهور للاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي ، لصحة السؤال قطعا عن الطريقة المتعارفة عند ابناء المحاورة من الشارع ، وانه هل هو مضم لها او يردع عنها ؟
ويؤيد ما ذكرنا من الاحتمال ان جل العناوين المأخوذة في أسئلة السائلين هي مما تعم الجمع العرفي ، لان عنوانها السؤال عن المتعارضين وهما المتنافيان دلالة ولا ريب ان موارد الجمع العرفي من المتنافيين دلالة ، وايضا فان بعضها عنوانها انه يرد امر

ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة ، غايته أنه كان كذلك خارجا لا بحسب مقام التخاطب^(١) ، وبذلك ينقدح وجه القول

ونهي في شيء واحد ، ولا ريب ان موارد الجمع العرفي كالعام والخاص يتنافي الامر في العام - مثلا - مع الخاص الذي ينهى عن بعض افراد العام .

وقد اشار الى ما ذكرنا من الاشكال بقوله : ((مع امكان ان يكون)) الداعي للسؤال عما يعم الجمع العرفي هو ((ل)) اجل ((احتمال الردع شرعا عن هذه الطريقة المتعارفة بين ابناء المحاورة)) في مورد الجمع العرفي . ولا ريب انه مع هذا الاحتمال يصح سؤال السائل عما يعم موارد الجمع العرفي ، ولا يختص سؤال غيرها . و اشار الى التأييد بقوله : ((وجل العناوين المأخوذة ... الى آخر الجملة)) .

وهذا ايضا لا يخلو عن المناقشة : اولا بما عرفت من ان الظاهر ان الداعي للسؤال هو غير هذا الاحتمال ، بل هو التحير في الوظيفة الفعلية .

وثانيا : ان ظاهر الأسئلة كلها هو مورد المتعارضين غير المعلوماتي الصدور ، فمثل الآيتين او الخبرين المتواترين خارجان عن مورد الاسئلة ، ولازم كون الداعي هو احتمال الردع هو عموم الجواب حتى للآيتين والخبرين المتواترين اللذين بينهما عموم وخصوص او كان احدهما مطلقا والآخر مقيدا ، ولا يقول به القائل بشمول الاخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي ، فلا وجه لهذا الاحتمال .

(١) حاصله : ان ما تقدم كان كله في قبال دعوى ظهور اختصاص الاخبار العلاجية بغير مورد الجمع العرفي .

اما اذا كان الوجه في ما ذهب اليه المشهور من الاختصاص هو دعوى اجمال الاخبار العلاجية من حيث عمومها لمورد الجمع العرفي ، ولا بد مع الاجمال من الاقتصار على القدر المتيقن ، والقدر المتيقن من الاخبار العلاجية هو الترجيح او التخيير في غير موارد الجمع العرفي .

الثاني^(١) ، اللهم إلا أن يقال : إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق ، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام ، وهي

فالجواب عنه : ان هذه الدعوى مجازفة ، لما عرفت من ان جل العناوين المأخوذة في الأسئلة مما تعم موارد الجمع العرفي ، ومع كونها غير مجملة ظهورا فلا وجه لدعوى الاجمال حتى يكون غير موارد الجمع قدرا متيقنا ، وانما يكون الاختصاص هو القدر المتيقن حيث لا يكون للكلام ظهور في العموم ، وحيث لا يكون القدر المتيقن في مقام التخاطب هو غير موارد الجمع العرفي . نعم لا اشكال في كون غير موارد الجمع العرفي هو مورد الاخبار العلاجية قطعا ، الا ان هذا قدر متيقن بحسب الخارج لا في مقام التخاطب .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ودعوى ان)) القدر ((المتيقن منها)) أي من الاخبار العلاجية ((غيرها)) أي غير موارد الجمع العرفي ((مجازفة)) لما عرفت من ظهورها فيما يعم موارد الجمع العرفي ، ومع ظهورها في ذلك لا يكون الاختصاص قدرا متيقنا في مقام التخاطب ((غايته انه كان كذلك)) أي غايته كون غير موارد الجمع قدرا متيقنا ((خارجا لا بحسب مقام التخاطب)) . وهذا لا يخلو عن المناقشة لما عرفت : من ظهور الاخبار العلاجية في الاختصاص ، ومع التنزل فلا ظهور لها فيما يعم موارد الجمع ، وعليه فغير موارد الجمع هي القدر المتيقن في مقام التخاطب . ولا يخفى انه انما ذكرنا هذه المناقشات مع ان مبنى هذا الكتاب على الاقتصار على شرح ما يقوله (قدس سره) لا على النقض والابرام ، لعدوله (قدس سره) عما ذكره بقوله : ((اللهم ... الى آخره)) .

(١) حاصله : انه بعد ما عرفت ما يرد على مذهب المشهور : من دعوى اختصاص الاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي .. ينقدح منه وجه القول الثاني وهو شمول الاخبار العلاجية لمورد الجمع العرفي حيث لا مانع منه مع ظهور الاخبار العلاجية في ما يعمه .

كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي^(١) ، لولا دعوى اختصاصها به ، وأنها سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج ، أو دعوى الاجمال وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص ، ولا ينفاهما مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك^(٢) ، فلم يثبت

(١) هذا الوجه الاول لعدوله عما ذكره من مساندة القول الثاني ، وهو شمول الاخبار العلاجية لمورد الجمع .

وحاصل هذا الوجه هو : انه وان قلنا بان ظاهر الاخبار العلاجية هو العموم ، الا ان السيرة القطعية المستمرة من زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا على عدم الترجيح او التخيير في موارد الجمع العرفي كاشفة عن تخصيص عموم ادلة العلاج بغير موارد الجمع ، لوضوح ان السيرة القطعية قائمة على ترجيح الخاص بالعام وان كان راوي العام اعدل وان كانت الرواية العامة مشهورة والخاصة غير مشهورة ، ومثله الحال في المطلق والمقيد . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((اللهم الا ان يقال ... الى آخره)) .

(٢) هذا هو الوجه الثاني لدعوى الاختصاص بغير موارد الجمع .

وحاصله : ما مر منه واشرنا الى المناقشة فيه ، وهو ان ظاهر الاخبار العلاجية سؤالاً وجواباً هو الاختصاص بغير مورد الجمع ، لظهورها في كون الداعي الى السؤال هو طلب العلاج في موارد التحير في الحكم الفعلي ، ولا ينافيهما امكان ان يكون الداعي هو غير ذلك ، لان الامكان لا ينافي دعوى الظهور ، ولا اقل من دعوى الاجمال كما مر بيانه .

واشار الى ظهورها في الاختصاص بقوله : ((لولا دعوى اختصاصها به)) أي بغير موارد الجمع ((وانها سؤالاً وجواباً ... الى آخر الجملة)) . و اشار الى انه مع التنزل عن ظهورها في الاختصاص فلا مانع من دعوى الاجمال بقوله : ((او دعوى

بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء ، من التوفيق وحمل الظاهر على الاظهر ، والتصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه^(١) ،

الاجمال وتساوي احتمال العموم)) فيها لمورد الجمع ((مع احتمال الاختصاص)) فيها بغير موارد الجمع .

واشار الى ان امكان ان يكون الداعي للسؤال ما يعم موارد الجمع لا ينافي دعوى الاجمال في دلالة نفس السؤال والجواب على العموم - لان مدعي الاجمال ينكر ان يكون للسؤال ظهور في العموم ، ومحض الامكان لا يستلزم الظهور - بقوله : ((لا ينافيها)) أي لا ينافي دعوى اجمال الظهور ((بمجرد صحة السؤال)) بنحو الامكان ((لما لا ينافي العموم)) المراد من قوله لما لا ينافي العموم هو امكان السؤال فيها عاما ، لان المنافي لدعوى الأجمال هو دعوى ظهورها في العموم ، لا امكان كونها للعموم ف ((ما لم يكن هناك ظهور)) فيها ((انه لذلك)) أي للعموم لا يرفع دعوى الاجمال فيها . والحاصل : ان الذي يمنع دعوى الاجمال هو ظهورها في كون السؤال فيها للعموم لا مجرد امكان ذلك .

(١) حاصله منع ما مر من الاحتمال الثالث ، وهو احتمال كون الداعي فيها هو السؤال عن الطريقة المتعارفة في مورد الجمع العرفي ، فيكون الجواب ردعا لهذه الطريقة المتعارفة ، وانه لا بد من اعمال الترجيح فيها أو التخيير .

وحاصل المنع : ان الردع للطريقة المتعارفة العقلانية ولسيرة العلماء في حمل الظاهر على الاظهر لا تكون الا بما له ظهور في الردع ، واحتمال كونها للردع لا يتحقق به الردع . وحيث عرفت انها مجملة لا ظهور فيها فلا تكون قابلة لاثبات الردع . والى ذلك اشار بقوله : ((فلم يثبت باخبار العلاج ردع)) لعدم ظهورها في الردع ((عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء من التوفيق)) في موارد الجمع ((وحمل الظاهر على الاظهر)) فيها ((و)) لا يثبت بمجرد الاحتمال ردع لما استقرت عليه سيرتهم من ((التصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه)) أي قرينة على

فصل

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والظاهر وحمل الاول على الآخر ، فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيهما أظهر ، وقد ذكر فيما اشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلا ، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها (٢) :

التصرف : أي ان صدور الظاهر والظاهر قرينة عندهم على التصرف في الظاهر وحمله على الاظهر .

(١) لعله اشارة الى ما قيل من كفاية احتمال الردع في عدم حجية السيرة وبناء العقلاء ، لانها تحتاج الى ثبوت الامضاء ، ولا يكفي فيها احتمال الامضاء ، ووضوح ملازمة احتمال الردع لاحتمال عدم الامضاء . الا انه قد تقدم في مبحث حجية الخبر وفي مبحث الاستصحاب كفاية عدم ثبوت الردع في حجية مثل هذه السيرة العقلانية ، ولا تحتاج الى اثبات الامضاء ، لان هذه السيرة التي كان العمل على طبقها قائما في جميع الازمنة لابد في مقام ردعها من ادلة قوية الظهور في مقام الردع ، وحيث لم توجد تلك الادلة فاحتمال عدم الردع لمثل هذه السيرة المتوفر العمل على طبقها يكفي في عدم ردعها .

والحاصل : ان مثل هذه السيرة لا تحتاج الى اثبات الامضاء ، بل يكفي في ثبوتها عدم ثبوت الردع عنها .

(٢) حاصله : انه قد عرفت ان في تعارض الظاهر والظاهر لا مجال لاخبار العلاج ، بل لا بد من حمل الظاهر على الاظهر ، ولا اشكال في ذلك حيث يتميز الظاهر منهما عن الاظهر .

واما فيما لم يتميز احدهما عن الآخر ولم يعرف الاظهر منهما من الظاهر فلا مجال للحمل لعدم معرفة ما يحمل مما يحمل عليه . وقد ذكروا وجوها لتمييز

منها : ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الاطلاق ، وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما ، من كون ظهور العام في العموم تنجيزيا ، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق ، فإنه معلق على عدم البيان ، والعام يصلح بيانا ، فتقديم العام حيثئذ لعدم تمامية مقتضى الاطلاق معه ، بخلاف العكس ، فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر^(١).

الظاهر من الاظهر ، وحيث انها ضعيفة لا وجه للمصير اليها ، لذلك نبه على جملة منها وبيان ضعفها .

(١) توضيحه : ان من الموارد التي لم يتميز الظاهر عن الاظهر فيها ما اذا ورد عام ومطلق متنافيان ، كما لو ورد اكرم كل عالم وورد لا تكرم الفاسق ، فان شمول كل عالم للعالم العادل والعالم الفاسق بالعموم ، وشمول لا تكرم الفاسق للعالم الفاسق بالاطلاق - بناء على عدم افادة الجمع المحلى بالالف واللام للعموم وحيثئذ فيكون شمول الفاسق للعالم الفاسق بالاطلاق - وهما متعارضان في العالم الفاسق ، فان كل عالم يقتضي اكرامه وهو العام ، والمطلق يقتضي عدم اكرامه وهو لا تكرم الفاسق ... فهل في مثل هذا يكون العام في شموله للعالم الفاسق اظهر من الفاسق في شموله له ؟ لكون ظهور الاول بالعموم وظهور الثاني بالاطلاق ، فيلزم تقديم العام لكونه اظهر وتقييد الاطلاق وحمله عليه لكونه ظاهرا ... اولا يتقدم ظهور العام على اطلاق المطلق لعدم كون العام اظهر من المطلق ؟ بل يتقدم الاطلاق على العموم ، ويكون المطلق مخصصا للعام فيما دار الامر بين تقييد المطلق وبين تخصيص العام ، وذلك في ما كان عام وخاص وكانت دلالة الخاص على وجه يكون مخصصا للعام بالاطلاق ، وفيما لا يدور الامر بينهما كما لو كان بينهما عموم وخصوص من وجه ، وكان دلالة احدهما الموجبة لتخصيص العام بالاطلاق كما في المثال المذكور ، فان الامر يدور بين تخصيص العام وبين تقييد المطلق وبين تساقطهما بحسب القاعدة الاولى او القاعدة الثانية ايضا .

والحاصل : انه فرق بين اكرم كل عالم ولا تكرم العالم الفاسق ، وبين اكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق . فالاول لا ريب في تقديم الخاص والتخصيص به ، والثاني هو محل الكلام في المقام .

وعلى أي حال فقد وقع الكلام في انه هل هو من موارد الترجيح او التخيير بناءً على شمول ادلة العلاج لمثل العموم من وجه ؟ او انه لا بد من الرجوع الى الاصول بناءً على عدم شمولها للعامين من وجه .

وقد ذكر الشيخ الاجل (قدس سره) في رسائله^(١) وجهين لكون العام اظهر في العموم من اطلاق المطلق - فيتعين في مثل المثال المذكور لزوم تقديم العام ووجوب اكرام العالم الفاسق ، وتقييد لا تكرم الفاسق بغير العالم الفاسق - الاول من الوجهين : ان ظهور العام في عمومه تنجزى لكونه بالوضع فلا يكون معلقاً على شيء ، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه ليس بالوضع ، بل هو معلق على تمامية مقدمات الحكمة فيه ، ومن جملة مقدمات الحكمة عدم البيان ، والعام يصلح ان يكون بياناً للمطلق ، بخلاف المطلق فانه لا يصلح ان يكون مخصصاً للعام ، لان تخصيصه للعام اما بلا مخصص او على وجه دائر .

وتوضيح ذلك : اما صلاحية كون العام بياناً للمطلق ، فلانه حيث كان من مقدمات الحكمة عدم البيان وكان العام ظهوره في العموم بحسب الوضع ، فصلاحيته لان يكون بياناً لا تتوقف الاً على تحققه باستعمال اللفظ في معناه ، والمفروض تحقق استعمال اللفظ في معناه .

واما عدم صلاحية تخصيص المطلق للعام ، فلان تخصيص المطلق للعام يتوقف على تمامية حجية اطلاق المطلق ، ولما كانت حجيته تتوقف على عدم البيان ، فاذاً حجيته تتوقف على عدم عموم العام ، لما عرفت من ان ظهور العام في عمومه يصلح

(١) فرائد الاصول ، تحقيق عبد الله النوراني ج ٢ ، ص ٧٩٢ .

للبَيَانِيَّةِ ، فكون المطلق مخصصا للعام يتوقف على حجتيه ، وحجتيه تتوقف على عدم ظهور العام في عمومه ، وعدم ظهور العام في عمومه يتوقف على تخصيصه بالمطلق ، ولازم ذلك توقف تخصيص المطلق للعام على نفسه ، لان تخصيصه للعام متوقف على حجتيه المتوقفة على عدم ظهور العام في عموم المتوقف ذلك على تخصيصه للعام ، فتخصيصه للعام يتوقف على نفسه وهو الدور .

فظهر ان لازم تخصيص المطلق للعام هو الدور وهو محال ، او نقول بجواز رفع اليد عن عموم العام من دون وجود حجة على تخصيصه ، وهو ظاهر الفساد لانه من المعلول بلا علة . واما تقييد العام للمطلق فهو لا يتوقف الأ على ظهوره في العموم ، وقد حصل ذلك بمجرد استعمال اللفظ في معناه ، من دون توقفه على عدم اطلاق المطلق حتى يكون التوقف من الطرفين .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((من كون ظهور العام في العموم تنجزيا)) غير معلق على شيء الأ على استعمال اللفظ في معناه لكونه بالوضع ، والمفروض تحقق استعمال اللفظ الموضوع للعموم في معناه ((بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه)) ليس بتنجيزي لانه ليس بالوضع ، بل هو ((معلق على عدم البيان)) لانه بمقدمات الحكمة التي من جملتها عدم البيان ((و)) قد ظهر مما ذكرنا : ان ((العام يصلح)) ان يكون ((بيانا)) وبه يرتفع الاطلاق المتوقف على عدم البيان ((ف)) لذلك يلزم ((تقديم العام حيثلذ لعدم تمامية مقتضى الاطلاق معه)) أي مع وجود العام لانه يصلح ان يكون بيانا ، وعليه فلا بد من تقديم العام وتقييد المطلق به ((بخلاف العكس)) وهو تخصيص العام بالاطلاق ((فانه موجب)) اما ((لتخصيصه)) أي لتخصيص العام ((بلا وجه)) أي من دون قيام حجة على تخصيصه ، او تخصيصه بالمطلق وهو لا يكون ((الا على نحو دائر)) كما عرفت من توقف تخصيص المطلق للعام على عدم حجية العام المتوقف على تخصيصه بالمطلق ، او التخصيص بلا موجب له المساوق للمعلول بلا علة .

ومن أن التقييد أغلب من التخصيص^(١) .

وفيه : إن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة ، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد^(٢) ، وأغلبية التقييد مع

(١) هذا هو الوجه الثاني للزوم تقديم العام على المطلق . وبيانه : انه لما كان تقييد المطلق غالباً على تخصيص العام ، ففيما دار الامر بينهما يلزم اللاحق بالأغلب ، ونتيجة ذلك هو لزوم تقديم العام في ظهوره العمومي وتقييد الاطلاق به ، لان تقييد الاطلاق هو الأغلب ، من دون تقديم اطلاق المطلق وتخصيص العام به ، لانه يلزم منه اللاحق بغير الأغلب ، فلا بد في المثال المتقدم من وجوب اكرام العالم الفاسق ، وتقييد لا تكرم الفاسق بعموم اكرم كل عالم . ولا وجه لتخصيص اكرم كل عالم بلا تكرم الفاسق ، ورفع اليد عن وجوب اكرام العالم الفاسق .

(٢) يريد بهذا الاشكال على الوجه الاول . وتوضيحه : ان الاطلاق وان كان معلّفاً على عدم البيان ، إلا ان عدم البيان الذي هو احد مقدمات الحكمة هو عدم البيان في مقام التخاطب ، لا عدم البيان الى الأبد ، واذا كان هو عدم البيان في مقام التخاطب ، فحيث ان العام كان منفصلاً عن حال التخاطب بالمطلق فالمطلق يتم ظهوره ، لفرض تحقق ما هو معلّق عليه وهو عدم البيان في مقام التخاطب ، فلا يصلح ان يكون العام المنفصل عنه بياناً له . وعليه فلا يكون تخصيص المطلق للعام اما بلا مخصّص او بوجه دائر ، لتامة حجبة ظهور المطلق وقابليته لان يكون مخصّصاً بمجرد تحقق عدم البيان في مقام التخاطب ، ويكون الامر دائراً بين حجتين تنجزيتين : ظهور العام في العموم لاجل الوضع ، وظهور المطلق في اطلاقه لفرض تحقق ما هو معلّق عليه ، وبعد تحققه يكون اطلاق المطلق تنجزياً ايضاً .

والحاصل : ان ظهور المطلق في اطلاقه غير متوقف على تخصيص العام به حتى يلزم الدور كما مرّ بيانه ، وحيث ان تقديم الخاص على العام هو المتعارف فينبغي ان

كثرة التخصيص بمثابة قد قيل : ما من عام إلا وقد خص ، غير مفيد ، ولا بد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لظهيرية أحدهما من الآخر ، فتدبر^(١) .

ومنها : ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ - كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً ، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام ، أو ناسخاً له ورافعاً لاستمراره ودوامه^(٢) - في وجه تقديم التخصيص على النسخ ،

يتقدم اطلاق المطلق ويخصّص به العام . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وفيه ان عدم البيان الذي هو جزء المقتضي ... الى آخر الجملة)).

(١) هذا الاشكال على الوجه الثاني . وحاصله : منع اغلبية التقييد على التخصيص ، بل التخصيص ايضا كثير حتى انه قد قيل ما من عام الا وقد خص ، فليس هناك اغلبية للتقييد على التخصيص بحيث اذا دار الامر بينهما يتقدم التقييد لأغلبيته . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص ... الى آخر الجملة)).

(٢) لا يخفى انه قد ذكر المصنف لدوران الامر بين التخصيص والنسخ مقامين :

الاول : ان يرد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، بان يتقدم الخاص ويمضي وقت العمل به ثم يرد العام ، مثلا ان يرد أولاً لا تكرم زيدا العالم ثم بعد حضور وقت العمل به يرد اكرم العلماء ، وفي هذا يدور الامر بين كون الخاص مخصصاً للعام وبه يرفع اليد عن ظهور العام في عمومه الافرادي حتى لزيد ، وبين كون العام ناسخاً للخاص ويرفع اليد عن ظهور الخاص في الدوام والاستمرار .

ولا يخفى انه في هذا الفرض لا مانع من تخصيص العام ، لان الخاص وارد قبل حضور وقت العمل بالعام ، ولا مانع من النسخ لكون العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص .

الثاني : ان يرد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ، ولاريب في امكان كون الخاص ناسخا للعام ، لوروده بعد حضور العمل بالعام . ولكن في كونه مخصصا للعام اشكال ، لفرض وروده بعد حضور وقت العمل بالعام ، فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

والحاصل : ان النسخ لا بد وان يكون بعد حضور وقت العمل بالنسخ ، لانه لو كان النسخ قبل حضور وقت العمل ولاستلزامه كون الشيء الواحد واجداً للمصلحة وفاقدا لها في وقت واحد ، ولاستلزامه ايضا جعل الداعي ورفعته في زمان واحد يترب فيه الدعوة . اما لو كان واردا بعد حضور وقت العمل فلا يلزم شيء من اللازمين المذكورين ، لامكان كونه واجداً للمصلحة الى امد معين ، ولحصول الدعوة في زمان يترب فيه الدعوة .. اما التخصيص فبالعكس للزوم كونه قبل حضور وقت العمل لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

فاتضح مما ذكرنا : انه في الفرض المذكور من كون الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام ينبغي ان يتمحّض في كونه ناسخا للعام ، لان كونه مخصصا للعام يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ولا بد في دفع هذا الاشكال بصحة التخصيص بعد حضور وقت العمل كما سيأتي التعرض له من الماتن ...

وحاصله : انه هناك اما مصلحة في ابقاء العام على عمومته وارجاء اظهار التخصيص له الى وقت يكون بعد حضور وقت العمل بالعام ، واما المفسدة في اظهار التخصيص قبل حضور وقت العمل . وعلى هذا فالعام يشتمل على حكمين : واقعي بالنسبة الى ما عدا الخاص ، وظاهري بالنسبة الى الخاص ، واذا كان الحكم بالنسبة الى الخاص ظاهريا دعت اليه المصلحة أو المفسدة فلا يكون تأخير البيان في مثل هذا قبيحاً ولا يكون من تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لان الحكم الواقعي بالنسبة الى الخاص لم تتم شرائط تأثير المصلحة فيه لان يكون فعليا . والحاصل : ان القبيح هو تأخير البيان عن وقت الحاجة في الحكم الفعلي ، لا في الحكم الواقعي . وقد ظهر مما

ذكرنا انه لا يلزم من ورود الخاص بعد العمل بالعام تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لعدم كون الحكم الواقعي فعليا حتى يستلزم قبح تأخير البيان فيه عن وقت الحاجة . فظهر مما ذكرنا : انه في الفرض المذكور كما لا مانع من كون الخاص ناسخا للعام ، لاحتمال كون الحكم الواقعي في العام بعمومه كان فعليا ولكن كان الى امد خاص .. كذلك لا مانع من كون الخاص مخصصا للعام وان الحكم الواقعي في العام كان ما عدا الخاص وقد كان مانع عن فعليته ، فكان عمومه بعد حضور وقت العمل حكما ظاهريا لا واقعيما دعت اليه مصلحة الحكم الظاهري .

فتبين : انه في هذا المقام الثاني ايضا لا مانع من دوران الامر بين كون الخاص ناسخا للعام او مخصصا له ، فيدور الامر بين ظهورين في العام ظهوره في العموم لجميع افراده ، وظهوره في الدوام والاستمرار . فان لازم كون الخاص ناسخا للعام رفع اليد عن ظهور العام في الدوام والاستمرار ، وبقاء ظهوره في عموم حكمه الواقعي لجميع افراده على حاله ، ولازم كونه مخصصا للعام رفع اليد عن ظهوره في عموم الافراد ، وانه واقعا مقصور على ما عدا الخاص ، وبقاء ظهوره في بقاء حكمه الواقعي على الدوام والاستمرار على حاله .

وقد اشار الى المقام الاول بقوله : ((كما اذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص ... الى آخر الجملة)) بان يكون الخاص واردا أولا ، ثم بعد حضور وقت العمل به يرد العام . وقد عرفت انه في هذا الفرض يمكن ان يكون الخاص مخصصا للعام ، ويمكن ان يكون العام ناسخا للخاص .

واشار الى المقام الثاني بقوله : ((او ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ... الى آخر الجملة)) وقد عرفت في هذا الفرض ايضا انه لامانع من كون الخاص مخصصا للعام وان الحكم الواقعي في العام هو ما عدا الخاص ، ومن كون الخاص ناسخا للعام وكون العام بعمومه حكما واقعيما الى زمان ورود الخاص .

من غلبة التخصيص وندرة النسخ^(١). ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام إنما هو بالاطلاق لا بالوضع ، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضا^(٢) ، وإن غلبة التخصيص إنما توجب إقوائية ظهور الكلام في

(١) لا يخفى -أولا- ان قوله : في وجه من متعلقات قوله : ومنها ما قيل . والتقدير انه من الموارد التي ذكرها لتميز الظاهر عن الاظهر هو ما قيل فيما اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ في وجه تقديم التخصيص على النسخ ، فانه بناء على تقديم التخصيص على النسخ يتعين كون العام هو الظاهر والخاص هو الاظهر ، بخلاف الحمل على النسخ ، فانه في المقام الاول يكون العام هو الناسخ لحكم الخاص فلا حمل فيه لظاهر على الاظهر ، وفي المقام الثاني ايضا لا حمل للظاهر على الاظهر بناء على النسخ ، فان المراد من الحمل هو الحمل في مرحلة الحكم الواقعي ، وعلى النسخ يكون الحكم الواقعي في العام هو العموم ولكنه قد ارتفع بالخاص ، لكشفه عن انتهاء أمده واقعا ، فلا حمل فيه لظاهر على الاظهر في مرحلة الواقع .

اما وجه تقديم التخصيص على النسخ فهو اغلبية التخصيص وندرة النسخ ، ولا بد من الحمل على الاعم الاغلب وترك الشاذ النادر . والى هذا اشار بقوله : ((من غلبة التخصيص وندرة النسخ)).

(٢) اورد المصنف على تقديم التخصيص على النسخ للاغلبية بوجهين : الاول : وحاصله : ان الحمل على الاغلبية انما يصح حيث لا يمنع عنه مانع عقلي وبناء على ما ذهب اليه الشيخ الاجل من كون الاطلاق معلقا على عدم البيان الى الابد ، لا بد من تقديم النسخ على التخصيص في المقامين المذكورين ..

وبيان ذلك : انه في المقام الاول وهو ما اذا تقدم الخاص وتأخر العام عن وقت العمل بالخاص ، فان لازم كون العام ناسخا للخاص هو رفع اليد عن ظهور الخاص

في الدوام والاستمرار والاختلاف بظهور العام في العموم ، ومن الواضح ان ظهور الخاص في الدوام والاستمرار انما هو بالاطلاق ، وظهور العام في العموم بالوضع لا بالاطلاق ، فظهور العام في العموم تنجيزي غير معلق على شيء ، وظهور الخاص في الدوام والاستمرار بالاطلاق وهو معلق على عدم البيان الى الابد ، وظهور العام في العموم يصلح لان يكون بيان له ، بخلاف التخصيص فان لازمه دوام الخاص واستمراره الذي هو ظهور اطلاقى ، ورفع اليد عن ظهور العام في العموم لجميع الافراد وقصره على ما عدا الخاص ، ولازم ذلك تقديم الظهور الاطلاقى في الخاص على الظهور التنجيزي في العام ، وهو مستلزم للمحذور العقلي المتقدم : من التخصيص بلا مخصص او بوجه دائر . فلا بد - بناء على كون الظهور الاطلاقى معلقا على عدم البيان الى الابد - من الالتزام بكون العام ناسخا للخاص ، لا كون الخاص مخصصا للعام في هذا المقام .

وفي المقام الثانى ايضا لابد من تقديم النسخ على التخصيص ، لانه فيما اذا تقدم العام وتأخر الخاص يدور الامر بين ظهور العام في عمومه الافرادى ، وبين ظهوره في الدوام والاستمرار ، فان لازم كون الخاص مخصصا له من الاول رفع اليد عن ظهور عمومه الافرادى واقعا ، ولازم كون الخاص ناسخا له هو بقاء ظهور عمومه الافرادى واقعا ورفع اليد عن ظهوره في الدوام والاستمرار . وحيث ان ظهوره في الدوام والاستمرار بالاطلاق وكون الخاص ناسخا له يصلح ان يكون بيان له ، فلا بد من الالتزام بكون الخاص في هذا المقام ناسخا للعام ، ولا وجه لكونه مخصصا له ، لان لازم كونه مخصصا للعام تقديم ظهور العام في الدوام والاستمرار ، ورفع اليد عن ظهور العام في كون حكمه الواقعى هو العموم لجميع الافراد وهو ظهور وضعى تنجيزى ، لانه لابد - بناء على التخصيص - من كون حكم العام الواقعى هو ما عدا الخاص ، ولازمه رفع اليد عن ظهور تنجيزى للعام ، وابقاء ظهوره في الدوام والاستمرار . وحيث كان ظهور العام في الدوام والاستمرار اطلاقيا فلا بد من رفع

الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعدد من القرائن المكتتفة بالكلام ، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص^(١) ، إلا أنها غير موجبة لها ،

اليد عنه ، والالتزام بكون الخاص ناسخا ، لانه إذا كان الخاص ناسخا فظهور العام في عمومه الافرادي يكون باقيا ، وانما يرفع اليد عن ظهور دوام حكمه العمومي واستمراره ، وهو ظهور اطلاقى معلق على عدم البيان الى الابد ، وكون الخاص ناسخا يصلح ان يكون بيانا له .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ولا يخفى ان دلالة الخاص)) كما في المقام الاول ((او)) دلالة ((العام)) كما في المقام الثاني ((على الاستمرار والدوام انما هو بالاطلاق)) وهو ظهور تعلقي معلق على عدم البيان الى الابد ((لا بالوضع)) ليكون تنجيزيا ولا معلقا على عدم البيان في مقام التخاطب ليكون كالوضع ((فعلى الوجه العقلي)) الذي مر من الشيخ ((في)) مقام ((تقديم التقييد على التخصيص)) من لزوم تقديم التقييد على التخصيص ، لان التخصيص انما هو للاطلاق وهو معلق على عدم البيان الى الابد ، وبعد وجود ما يصلح ان يكون بيانا فلازمه اما التخصيص بلا مخصص او بوجه دائر يأتي هنا ايضا و ((كان اللازم)) عليه ((في هذا)) المقام وهو مقام ((الدوران)) بين التخصيص والنسخ ((تقديم النسخ على التخصيص ايضا)) لان تقديم التخصيص على النسخ كما عرفت في المقامين لازمه تقديم الظهور الاطلاقى التعلقي على الظهور الوضعي التنجيزي ، وهو محذور عقلي لوجه معه للاعتماد على الاغلبية مع استلزامهما لمحذور عقلي .

(١) هذا هو الوجه الثاني للاشكال على كون اغلبية التخصيص وندرة النسخ توجب الحمل على التخصيص فيما دار الامر بينهما الحاقا له بالاعم الاغلب .

وحاصله : انه ليس مطلق الغلبة موجبة للحمل على ما هو الغالب ، وانما هي خصوص الغلبة البالغة لحد تكون كالقرينة الحافة بالكلام ، وانما تكون الغلبة كذلك

كما لا يخفى^(١) .

حيث تكون مرتكزة في اذهان اهل المحاوره بحيث تعد عندهم كالقرينة اللفظية الحافة بالكلام ، فانها حيثئذ تكون موجبة للظهور في كون الكلام قد سبق للتخصيص لا للنسخ ، وتكون موجبة لكون ظهور الكلام في التخصيص اقوى من النسخ ، وعلى هذا يكون التخصيص هو الاظهر والنسخ هو الظاهر ، ويجب رفع اليد عن الظاهر حيث يعارضه الاظهر . ولم يثبت كون غلبة التخصيص بالغة لهذا الحد بحيث تعد من القرائن الحافة بالكلام عند ابناء المحاوره .

والحاصل : ان الكلام فيما يوجب كون الكلام اظهر في معنى من معنى آخر ، والاظهريه الكلامية لا بد وان يكون موجبها : اما الوضع ، او القرينة اللفظية ، او قرينة غير لفظية لكنها تكون بحكم القرينة اللفظية لارتكازها في اذهان اهل المحاوره بحيث يكون حالها عندهم حال القرينة اللفظية المكتنفة بالكلام . ولم يثبت كون الغلبة التي هي قرينة غير لفظية - بالغة حد القرينة اللفظية . اما اذا لم تبلغ هذا الحد فغايبه كونها موجبة للظن بكون التخصيص في المقام هو المراد دون النسخ ، والظن الموافق لاحد الظهورين لا يوجب ظهورا في مقام الدلالة ، فلا وجه للاعتماد عليه .

والحاصل : ان الامر في المقام دائر بين ظهور الكلام في الدوام والاستمرار ، وظهور العام في عمومه الافرادي . والاغلبية المدعاة لا بد من كونها موجبة لكون ظهور الكلام في الدوام والاستمرار اقوى من ظهور العام في عمومه الافرادي ، ليتعين رفع اليد عن الظهور في العموم الافرادي ، ولازمه تقديم التخصيص على النسخ . وحيث عرفت انه لم يثبت للاغلبية ذلك فلا تكون موجبة لتقديم التخصيص على النسخ .

(١) الضمير في ((لها)) راجع الى اقوائية الظهور : أي ان الغلبة اذا لم تكن بالغة حد القرينة المكتنفة بالكلام لا توجب اقوائية الظهور الموجب لتقديم التخصيص على

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص ، لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، يشكل الامر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام ، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتهما ، والتزام نسخهما بها ولو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى^(١) ، فلا محيص في حله من أن يقال : إن

النسخ . وبقية عبارة المتن واضحة . ولا يخفى انه سيأتي منه تسليم ندرة النسخ فلا مناص عن التزامه بكونه بالغا حد القرينة اللفظية ، والا فلا فائدة في تسليمه .
 (١) حاصله التعرض لما اشرنا اليه من الاشكال في المقام الثاني - من ان فرض ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ينافي احتمال كونه مخصصا ، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة - ودفعه . وانما خص الاشكال هنا بخصوص التخصيص للكتاب والسنة التي كان المراد منها في المقام هي السنة النبوية ، مع جريان هذا الاشكال في العمومات الواردة عن الائمة عليهم السلام ، فان التخصيص فيها بعد حضور وقت العمل بالعام ايضا غير معقول ، بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام فيها لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لاجل تأتي احتمال صدور الخاص منهم عليهم السلام قبل حضور وقت العمل بالعام وخفائه عنا بالنسبة الى العمومات الصادرة عنهم عليهم السلام ، وعدم تأتي هذا الاحتمال بالنسبة الى الكتاب والعمومات النبوية ، لمعلومية تأخر زمان الائمة عليهم السلام عن وقت العمل بها ، ولذلك خصها بالذكر .

وحاصل الاشكال : انه بعد اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام في التخصيص ، لان التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة ، لمحالية التأخير من الشارع لقدرته على تقديم البيان لاجل ان يكون في وقت الحاجة البيان حاضرا ، ويلزم من تأخير البيان عن وقت الحاجة ان يكون للناس على الله الحجة ، وهو معلوم البطلان .

والحاصل : انه لما كانت التخصيصات الواردة عن الائمة عليهم السلام من التخصيص بعد حضور وقت العمل المستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة .. لذا اشكل الامر في كونها مخصصات لعمومات الكتاب والسنة النبوية . ولما كان الالتزام بكونها ناسخة لحكم الكتاب والسنة بعيدا جدا لكثرة ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحكام الخاصة ، ومن المعلوم ندرة النسخ في الشريعة ، لذا كان الالتزام بكونها ناسخة لعمومات الكتاب والسنة - ايضا - بعيدا جدا . فاتضح ان ما ورد عنهم من الاحكام الخاصة على خلاف عمومات الكتاب والسنة مشكل من الطرفين ، لان كونها مخصصات لازمه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وكونها ناسخة يتافيه ندرة النسخ ، ومن المعلوم ندرته . وهذا هو مراده من قوله : ((كما ترى)) فالاشكال من حيث كونها ناسخة هو البعيد لمنافاته لما هو المعلوم من ندرة النسخ .

لا لاشكال فيه من ناحية عدم امكان نسخ الكتاب والسنة بالرواية عنهم عليهم السلام لما يقال : من ان النسخ اما هو نسخ شريعة لشريعة ، ولا يعقل ذلك في شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، لعدم ورود شريعة بعد شريعته صلى الله عليه وآله وسلم وهي خاتمة الشرايع ، ومن الواضح ان الائمة عليهم السلام لم يأتوا بشريعة جديدة ، لان الشريعة الجديدة من مختصات النبوة دون الامامة . واما ان يكون النسخ نسخا لحكم جاء في الشريعة بحكم آخر قد جاء بعده في نفس تلك الشريعة ، فهذا النحو من النسخ مما يختص بالكتاب والسنة النبوية ، فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب ، ويجوز ان ينسخ الكتاب بما ورد من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه مهبط الوحي ، فنسخ الكتاب بما ورد عنهم عليهم السلام غير معقول ايضا .

والجواب عنه : ان النسخ منهم عليهم السلام للكتاب مرجعه الى نسخ النبي صلى الله عليه وآله وسلم للكتاب ، لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اطلع امير المؤمنين عليه السلام على جميع الاحكام ، وتلقوا الائمة عليهم السلام هذا العلم واحدا بعد واحد ، ولولا ذلك لما امكن ان يرد التخصيص للكتاب والسنة ايضا عنهم عليهم السلام ، لا من جهة قبح تأخير البيان بل من حيث انه لا وحي ، فمن اين يحصل العلم بالخاص المخالف لعمومات الكتاب والسنة ؟

اعتبار ذلك حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصيات أو مفسدة في إبدائها ، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول^(١) ، لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بها ، واستكشاف

فاتضح : ان نسخ الكتاب والسنة بما ورد عنهم ﷺ لا مانع منه ، لرجوعه الى نسخ النبي ﷺ . وظهر ان الاشكال في المقام من ناحية بعد صدور النسخ لندرته . وقد اشار الى ما ذكرنا من اشكال التخصيص لاستلزامه تأخير البيان ، واشكال النسخ من جهة بعد صدور النسخ ، لا من جهة ما قيل من عدم امكان النسخ عنهم ﷺ للكتاب والسنة . فاشار الى الاشكال في التخصيص بقوله : ((ثم انه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة يشكل الامر في تخصيص)) عمومات ((الكتاب او)) عمومات ((السنة)) النبوية ((بالخصوصات الصادرة عن الائمة ﷺ فانها صادرة)) قطعاً ((بعد حضور وقت العمل بعموماتها)) الكتابية والنبوية .

واشار الى الاشكال في كونها ناسخة بقوله : ((والتزام نسخها بها ... كما ترى)) أي الالتزام بنسخ العمومات في الكتاب والسنة بالخصوصات الصادرة عنهم ﷺ كما ترى ، لاستلزامه لكثرة النسخ في الشريعة ومن المعلوم ندرته .

واشار الى ان الاشكال في كون الخصوصات الصادرة عنهم ناسخة هو من ناحية البعد - لا من ناحية عدم جواز كونها ناسخة ، لما توهم من عدم امكان النسخ للكتاب والسنة بما صدر عنهم ﷺ - بهذه العبارة التي اقحمها بين قوله : ((والتزام نسخها)) وقوله : ((كما ترى)) وهي قوله ((ولو قيل بجواز نسخهما)) أي نسخ الكتاب والسنة ((بالرواية عنهم ﷺ)) .

(١) وحاصله : انه بعد معلومية ندرة النسخ فلا وجه للالتزام بالنسخ في الخصوصات الصادرة عنهم ﷺ للكتاب والسنة . واما كونها مخصصة فلا مانع عن الالتزام به ،

لان المانع عن كونها مخصصة بعد معلومية صدورها بعد حضور وقت العمل هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة انما يكون قبيحا حيث لا يكون هناك في نفس الاخفاء مصلحة تزيد على اظهار الخاص قبل حضور وقت العمل ، او حيث لا يكون هناك مفسدة مانعة عن اظهار الخاص قبل وقت العمل . اما اذا كان هناك مصلحة في الاخفاء او مفسدة مانعة عن الاظهار فلا يكون تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحا ، لان قبح التأخير انما هو لمنافاته للطف ، وحيث تكون مصلحة في الاخفاء او مفسدة في الاظهار لا يكون التأخير عن وقت الحاجة قبيحا . وغايته الالتزام بان العمومات قبل صدور المخصصات مشتملة على حكم واقعي بالنسبة الى ما عدا الخاص ، وحكم ظاهري بالنسبة الى الخاص .

ويدل على انه لا مانع من الاخفاء في التخصيص هو الاخفاء في نفس الاحكام النبوية ، فان جملة الاحكام النبوية العامة قد نزلت بالتدرج لوجود المانع عن صدورها في اول النبوة كاحكام الكر ، واذا جاز اخفاء نفس الاحكام العامة جاز اخفاء تخصيصها .

وقد اشار الى ما ذكرنا - من ان قبح التأخير انما يلزم حيث لا يكون في الاخفاء مصلحة ، او لا يكون في الاظهار مفسدة - بقوله : ((فلا يحيص في حله)) بالالتزام بكونها مخصصات ، ولا بد في رفع اشكال لزوم تأخير البيان ((من ان يقال ان اعتبار ذلك)) وهو الاشكال في كونها مخصصات ((حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة)) لانها كانت واردة بعد حضور وقت العمل ((و)) لكنه لا قبح في هذا التأخير لانه ((كان من الواضح ان ذلك)) وهو قبيح التأخير انما يلزم ((فيما اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصات او)) فيما اذا لم يكن هناك ((مفسدة في ابدائها)) واظهارها قبل وقت صدورها .

اما اذا كانت هناك مصلحة في الاخفاء او مفسدة في الابداء فلا يكون تأخير البيان قبيحا . و اشار الى الدليل على عدم قبح تأخير البيان - فيما اذا كان الاخفاء لمصلحة

أن موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا وإن كان داخلا فيه ظاهرا^(١) ، ولاجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام أيضا ، فتفتن^(٢) .

فيه او لمفسدة في الاظهار : هونفس تأخير الاحكام العامة الواردة في الكتاب والسنة بالتدرج - بقوله : ((كأخفاء غير واحد من التكليف)) العامة ((في الصدر الاول)) فانه من الواضح نزول الحكم بالصوم في المدينة بعد البعثة والهجرة بزمان غير قصير . (١) أي بعد ما عرفت من حل الاشكال ، وانه لا قبح في هذا التأخير ... اتضح انه لا بأس بتخصيص عمومات الكتاب والسنة بالخصوصات الصادرة عنهم ﷺ . والى هذا اشار بقوله : ((لم يكن بأس بتخصيص عموماتها)) أي عمومات الكتاب والسنة ((بها)) أي بالخصوصات الصادرة عنهم ﷺ .

ثم اشار الى انه بعد ورود التخصيص على العام بعد حضور وقت العمل يستكشف كون العام كان مشتملا على حكمين : حكم واقعي وهو في ما عدا الخاص ، وحكم ظاهري بالنسبة الى الخاص بقوله : ((واستكشاف)) أي ان كونها مخصصة للعام كاشف عن ان ((موردها)) أي مورد الخصوصيات ((كان خارجا عن العام واقعا)) وان الحكم الواقعي في العام هو لما عدا الخصوصيات ((و)) يستكشف ايضا ((ان)) مورد الخصوصيات قبل ورودها ((كان داخلا فيه)) أي في العام ((ظاهرا)) فكان الحكم بالنسبة اليه حكما ظاهريا لا واقعا .

(٢) توضيحه : ان فرض الكلام هو بالنسبة الى الخصوصيات الواردة عن الائمة ﷺ بالنسبة الى عموم الكتاب والسنة ، ولايد في هذا الفرض من كونها واردة بعد حضور وقت العمل . وقد عرفت ان لازم كون الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام هو رفعه لحكم فعلي ظاهري ، بخلاف ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فانه لا يكون رافعا لحكم فعلي ، لعدم كشفه ان الحكم الواقعي الفعلي في العام هو ما

عدا الخاص ، وحيث كان واردا قبل حضور وقت العمل بالعام فليس للعام حكم فعلي ظاهري حتى يكون الخاص رافعا له .

فتبين مما ذكرنا : انه في حال ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لا بد من كونه رافعا لحكم فعلي ، غايته انه ظاهري لا واقعي .

ومنه يظهر انه لا مانع - ايضا - من كون هذه الخصوصات الواردة عن الائمة عليهم السلام ناسخة لظهور العموم الكتابي والسنة في الدوام في الاستمرار ، لانها لا تكون رافعة - بناءا على كونها ناسخة - الا لظهور فعلي في الدوام والاستمرار في العموم الكتابي والسنة بالنسبة الى افراد الخاص ، ولما كان خروج الخاص قطعيا سواء على التخصيص او النسخ ، ولا فرق بين التخصيص والنسخ الا كون التخصيص رافعا لظهور فعلي ظاهري ، والنسخ رافعا لظهور واقعي فعلي في الدوام والاستمرار ، فالرفع للظهور الفعلي في كل واحد منهما لازم ، فلا مانع من الالتزام بكونها ناسخة ، كما لا مانع من الالتزام بكونها مخصصة .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ولاجله)) أي وللاجل كون تلك الخصوصات - بناءا على كونها مخصصة - مما لا بد من كونها رافعة لظهور فعلي في المقام لفرض كونها واردة بعد حضور وقت العمل يظهر انه ((لا باس بالالتزام بالنسخ)) فيها ((بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات باطلاقها في الاستمرار والدوام)) فانه لا مانع منه ايضا .

وما يقال من معلومية ندرة النسخ وكثرة التخصيص انما هو بالنسبة الى كثرة التخصيص غير المستلزم لرفع اليد عن ظهور فعلي في العام ، كالتخصيص قبل حضور وقت العمل بالعام ، لا في التخصيص اللازم فيه رفع اليد عن ظهور حكم فعلي ، وهو التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام كما في المقام .

الا انه بعد ما عرفت من ندرة النسخ ولا فرق في هذه الندرة بين كونها بعد حضور وقت العمل ، او قبل حضور وقت العمل . وتخصيصها بخصوص التخصيص

فصل

لا إشكال في تعيين الاظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين ، وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء ، ولذا وقع بعض الاعلام في اشتباه وخطأ^(١) ، حيث توهم أنه إذا كان هناك

قبل حضور وقت العمل بالعام لا يخلو عن تحكم لان النادر لا يبارى اليه ، ولا بد من الحمل على غير النادر .

مضافا الى ما في دعوى ندرة النسخ وكثرة التخصيص انما هو في التخصيص قبل حضور وقت العمل بالعام فانها مجازفة واضحة ، لعدم ضبط التواريخ بحيث يعرف منها ان هذا الخاص وارد قبل حضور وقت العمل ، وغيره وارد بعد حضور وقت العمل ، وهو واضح لمن نظر في الاخبار ، بل حتى بالنسبة الى الكتاب وحتى بالنسبة الى السنة النبوية .

(١) هذا الفصل لبيان انقلاب النسبة وعدم انقلابها . ولما كان الانقلاب وعدمه انما هو حيث يكون التعارض بين اكثر من اثنين . اما اذا كان التعارض بين اثنين فحيث فرض ان مورد هذا التعارض من موارد الجمع العرفي الذي لا بد فيه من كون الاظهر والظاهر متعينين فلا خفاء مع هذا الفرض ، ولا بد من حمل الظاهر فيه على الاظهر ، ولا مجال لانقلاب النسبة وعدم انقلابها فيه ، اذ ليس هناك ثالث حتى يكون مجال للانقلاب وعدمه . اما اذا كان التعارض بين اكثر من اثنين كما في الفرضين المشار اليهما في المتن ، وهو ما اذا ورد عام وخاصان او عامان من وجه وخاص ، فحيث انه بناء على عدم الانقلاب يكون هناك ظاهر واطهر ، وبناء على الانقلاب لا يكون هناك ظاهر واطهر بل يكونان خارجين عن الجمع العرفي ، لذلك كان هذا المقام مورد الخفاء والاشتباه .

ولذا قال (قدس سره) : ((لا اشكال في تعيين الاظهر)) ولزوم حمل الظاهر عليه ((لو كان في البين اذا كان التعارض بين الاثنين)) كما لو ورد عام وخاص فانه

عام وخصوصات وقد خصص ببعضها ، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به ، فرجما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه ، فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها ، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح ، لا تقديمها عليه ، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها^(١).

لاريب في ان الخاص هو الاظهر والعام هو الظاهر الذي لا ريب في حمله على الخاص الاظهر منه ، وحيث لاخفاء في هذا فلم يكن مورد الاشتباه . ((واما اذا كان)) التعارض ((بين الزائد عليهما)) أي على الاثنين ((فتعينه)) أي تعين الاظهر الذي لا بد من حمل الظاهر عليه ((ربما لا يخلو عن خفاء)) لانه بناءً على عدم الانقلاب فالأظهر متعين ، وبناءً على الانقلاب لا يكون هناك اظهر ((ولذا وقع بعض الاعلام)) والظاهر انه صاحب المستند ((في اشتباه وخطأ)) لانه قال بانقلاب النسبة .

(١) توضيحه يتوقف على امور : الاول : ان الكلام في التعارض بين الادلة المتعددة في مقامين : المقام الاول : ان تكون النسبة بينها متحدة ، وهو ما اشار اليه في المتن بقوله : ((اذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص بعضها)) كما لو كان احد الخاصين قطعياً أو وارداً قبل ورود الخاص الثاني ((كان اللازم ملاحظة النسبة بينه)) أي بين العام ((وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به)) أي بعد تخصيص العام بالخاص القطعي ، مثلاً تلاحظ النسبة بينه وبين غير هذا الخاص القطعي من ساير الخواص - بناءً على عدم الانقلاب - وكأنه لم يخصص العام اصلاً ، وعليه فلا بد من تخصيص العام بالخاص الآخر . واما بناءً على الانقلاب فلا يكون الامر كذلك .

ومن الواضح ان النسبة - بناءً على عدم الانقلاب - تكون متحدة ، لوضوح انها هي العموم المطلق ، لان المفروض ان العام لوحظ بالنسبة الى كل واحد من الخواص

كان عاما مطلقا والخاص اخص منه ، فالنسبة بين العام وكل واحد من الخواص متحدة وهي العموم المطلق .

المقام الثاني : ما اذا كانت النسبة بين الادلة مختلفة ، كما اذا ورد عامان بينهما عموم وخصوص من وجه وورد خاص مخصّص لاحدهما ، فان النسبة هنا مختلفة لانها بين العامين بنحو العموم من وجه ، وبين العام والخاص هي العموم المطلق ، وسيأتي الكلام في هذا عند تعرض المصنف له .

الامر الثاني بيان اقسام المقام الاول ، وهو فرض اتحاد النسبة الذي اشار اليه المصنف ، وتعيين محل الكلام فيه .

ولا يخفى ان النسبة بين الخاصين : تارة تكون بنحو التباين ، كما اذا ورد اكرم العلماء وورد يستحب اكرام النحاة من العلماء ويحرم اكرام النحاة من العلماء ، وفي هذا الفرض حيث كان بين الخاصين تعارض بنحو التباين فلا يكون كل واحد منهما بحجة بالفعل ، فلا بد من اجراء قاعدة التعارض بينهما من الترجيح أو التخيير ، وعلى الترجيح يختصّ ذو المزية منهما بالحجة الفعلية وهو الذي يخصّص به العام ، وعلى التخيير يختار احدهما وهو الذي يخصّص به العام . وهذا الفرض ليس مورد الكلام في انقلاب النسبة وعدمه لكون الحجة احدهما ويكون المآل في هذا الفرض الى التعارض بين اثنين ، ولا يكون من التعارض بين الادلة المتعددة وهو واضح .

واخرى يكون بين الخاصين عموم من وجه ، كما اذا ورد اكرم العلماء ويستحب اكرام العلماء البصريين ويحرم اكرام العلماء النحاة ، فان بين الخاصين عموماً من وجه ، لتصادقهما على العالم النحوي البصري ، وصدق العالم البصري على العالم البصري غير النحوي ، وصدق النحوي على العالم النحوي غير البصري . فان قلنا بان العموم من وجه داخل في ادلة العلاج وما تشمله ادلة الترجيح او التخيير ، فلا بد أولاً من ملاحظة الترجيح أو التخيير بينهما ، وبعد الاخذ باحدهما اما ترجيحها او تخييراً يخصّص به العام الباقي على اطلاقه ، ويخصّص العام بالمخصّص الثاني فيما

عدا مورد الاجتماع ، ففي المثال المتقدم اذا اختير استحباب اكرام العلماء البصريين فلا بد من اكرام العلماء البصريين استحباباً مطلقاً : أي لا بد من الالتزام بكون اكرام العلماء البصريين مستحباً لا واجباً تحقيقاً للعمل باستحبابه ، واما في العلماء النحاة من غير البصريين فيخصّص به عموم اكرم العلماء . وان قلنا بعدم شمول ادلة العلاج للعموم من وجه ، فالقاعدة تقتضي تساقطهما في مورد الاجتماع ، ويخصّص العام بكل واحد منهما في غير مادة الاجتماع ، ففي المثال المتقدم يتساقط ما دلّ على استحباب اكرام العلماء البصريين في خصوص النحاة ، وما دلّ على حرمة اكرام النحاة في خصوص العلماء البصريين ، ويخصّص اكرم العلماء باكرام العلماء البصريين استحباباً فيما عدا النحاة ، ويخصّص بحرمة اكرام العلماء النحاة غير البصريين . ثم ان قلنا بان المتعارضين حجة على نفي الثالث في مورد التعارض ، فلا يكون المرجع الى هذا العام المخصّص في مورد الاجتماع ، ولا بد من الرجوع الى غيره . وان قلنا بعدم الحجية على نفي الثالث فالمرجع يكون الى هذا العام المخصّص . وثالثة : ان يكون بين الخاصين عموم من مطلق ، بان يكون احد الخاصين اعم من الآخر مطلقاً ، كما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد يحرم اكرام العلماء النحاة ثم ورد نفي حرمة اكرام خصوص علماء النحاة البصريين ، فلا بد أولاً من تخصيص حرمة اكرام العلماء النحاة باخراج البصريين منهم ثم تخصيص اكرم العلماء باخراج العلماء النحاة ما عدا البصريين .

ورابعة : ان لا يكون بين الخاصين تناف اصلا ، وهذا نحوان :

الاول : ان لا يلزم من تخصيص باحدهما انقلاب نسبة العام بالنسبة الى الخاص الآخر ، كما لو ورد اكرم العلماء ويستحب اكرام زيد العالم العادل ويحرم اكرام الفساق من العلماء ، فانه لا يوجب تخصيص وجوب اكرام العلماء باستحباب اكرام زيد العالم العادل انقلاب النسبة بين اكرم العلماء وبين حرمة اكرام فساق

العلماء ، ولا من تخصيصه بجرمة اكرام فساق العلماء يلزم انقلاب النسبة بين اكرم العلماء واستحباب اكرام زيد العالم العادل .

الثاني : ان يلزم من تخصيص العام باحدهما انقلاب النسبة بين العام والخاص الآخر ، كما لو تقدم احد الخاصين في الزمان على الخاص الآخر . وهذا الانقلاب تارة يكون الى التباين ، واخرى الى العموم من وجه .. والاول مثل ما اذا ورد اكرم العلماء ، ثم ورد بعده يستحب اكرام العدول من العلماء ، ثم بعد هذا الخاص بمقدار من الزمان ورد يحرم اكرام الفساق من العلماء . فانه لو خصصنا العام بالخاص الاول واخرجنا منه العلماء العدول لا يبقى تحته الافساق العلماء ، والنسبة بين وجوب اكرام فساق العلماء وحرمة اكرامهم هي التباين .. والثاني كما اذا ورد اكرم العلماء وورد يحرم اكرام العالم الفاسق النحوي والصرفي ، ثم ورد بعده بمقدار من الزمان يحرم اكرام فساق العلماء . فان النسبة بين اكرم العلماء بعد اخراج العالم الفاسق النحوي والصرفي منه وبين يحرم اكرام فساق العلماء هي العموم من وجه ، لصدق اكرم العلماء بدون يحرم اكرام فساق العلماء في العلماء العدول ، وصدق يحرم اكرام الفساق من العلماء بدون اكرم العلماء في العالم الفاسق النحوي والصرفي لخروجه اولا عن مصاديق العام ، واجتماعهما في فساق العلماء عدا العالم النحوي والصرفي ، فان وجوب اكرام العلماء يقتضي اكرامهم ، وحرمة اكرام فساق العلماء عدا النحوي والصرفي يقتضي حرمة اكرامهم .

الامر الثالث : ان التخصيص الموجب لانقلاب النسبة هو مورد الخلاف ، سواء كان انقلابها الى التباين او الى العموم من وجه .

فقد نسب الى النراقي القول بانه يقتضي ملاحظة النسبة بين العام والخاص الثاني بعد اخراج الخاص الاول ، اما لكونه قطعيا دون الخاص الآخر ، او لكونه واردا قبل ورود الآخر ، فان كانت هي التباين يكونان من المتعارضين اللذين هما مورد الترجيح او التخيير ، وان كانت هي العموم من وجه فعلى الخلاف في دخولها في ادلة

العلاج وعدم دخولها فيه ، فعلى الاول يكون الترجيح او التخيير ، وعلى الثاني يكون التسايط ... وقد نسب الى التراقي انه يقول بانقلاب النسبة في خصوص ما اذا كان احد الخاصين ليا لا لفظيا ، اما اذا كان كلاهما لفظيين فلا يقول بالانقلاب . ولا يخفى انه اذا كان تخصيصه باللبى فهو اما لدعوى كونه من المخصص المتصل بالعام أو هو كاشف عن مخصص متصل بالعام ، فلا يكون ذلك قولاً بانقلاب النسبة ، لانه مع التخصيص بالمتصل لا يكون للعام ظهور نوعي في العموم حتى يكون محلاً للقول بانقلاب النسبة . وان كان تخصيصه باللبى لدعوى كون الظهور في العام كان خيالياً فلا وجه لتخصيص ذلك باللبى ، فانه يتأتى هذا الوجه حتى في المخصص اللفظي .

وذهب المصنف وفاقاً لجماعة من المحققين الى عدم انقلاب النسبة بين العام والخاص الثاني ، وان النسبة بينهما هي العموم المطلق ، ولا بد من تخصيص العام بالخاص الثاني كما خصص بالاول .

نعم فيما يلزم منه عدم بقاء مورد للعام اصلاً كما في المثال المتقدم وهو اكرم العلماء ويستحب اكرام العدول منهم ويحرم اكرام الفساق منهم ، لا يبقى مورد للعام . ومثله ما اذا بقى للعام مورد قليل بحيث لا يستحسن سوق العموم اليه ، كما لو ورد اكرم العلماء ثم ورد يستحب اكرام العدول من العلماء الا زيدا العادل فهو واجب ثم ورد يحرم اكرام فساق العلماء ، فان اخراج العلماء العدول عدا زيد واخراج فساق العلماء يستلزم سوق اكرم العلماء الى وجوب اكرام زيد العالم العادل خاصة وهو مستهجن . وسيأتي انه اذا كان تخصيص العام بكلا الخاصين يوجب بقاء العام بلا مورد ، او بقاء مورد يستهجن سوق العموم بالنسبة اليه فلا بد - حيثئذ - من ملاحظة التعارض بين العام وكلا الخاصين كما يلاحظ التعارض بين المتباينين .

اما فيما اذا لم يلزم ذلك بان كان للعام بعد اخراج الخاص الاول والثاني موارد كثيرة ، فلا بد من تخصيص العام بالخاصين معا الاول والثاني ، ولا وجه لملاحظة انقلاب النسبة .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان ثمة الخلاف في انقلاب النسبة في مورد ما اذا كان الانقلاب موجبا للتباين هو ملاحظة التعارض بنحو التباين بين العام والخاص الثاني بناء على انقلاب النسبة ، وملاحظة التعارض بنحو التباين بين العام والخاصين معا بناء على عدم انقلاب النسبة حيث لا يبقى مورد للعام او كان الباقي موردا لا يستحسن سوق العام بالنسبة اليه . ففي المثال المتقدم - وهو اكرم العلماء - ويستحب اكرام العدول منهم ، ويحرم اكرام فساق العلماء - يكون التعارض بنحو التباين بين العام وهو اكرم العلماء ويحرم اكرام فساق العلماء بناء على الانقلاب ، وملاحظة التعارض بنحو التباين بين العام ومجموع الخاصين بناء على عدم الانقلاب .

وفيما اذا كان الانقلاب موجبا للعموم من وجه بين العام والخاص الثاني ، فان ثمة الخلاف بناء على الانقلاب هي لزوم ملاحظة تعارض العاميين من وجه بين العام والخاص الثاني ، فان قلنا بشمول ادلة العلاج له فالترجيح او التخيير ، والا فالتساقط ان قلنا بعدم شمول ادلة العلاج له . وبناء على عدم الانقلاب فاللازم تخصيص العام بالخاص الثاني كما خصص بالخاص الاول . ففي مثل - اكرم العلماء ، ويحرم اكرام فساق العلماء النحاة والصرفيين ، ويحرم اكرام فساق العلماء بحزمة اكرام فساق النحاة والصرفيين منهم . بخلافه بناء على الانقلاب ، فانه لا بد من ملاحظة العموم من وجه بين العام ويحرم اكرام فساق العلماء .

الامر الرابع : ما يمكن ان يقال في لزوم الانقلاب وجهان :

الاول : انه لا اشكال في ان المدار على الظهور المستقر لا على الظهور الخيالي ، وبعد تخصيص العام بالخاص الاول ينكشف انه لا ظهور للعام مستقرا بالنسبة الى

الخاص الاول ، وانما كان ظهوره بالنسبة اليه خياليا ، وعليه فلا بد من انقلاب النسبة بينه وبين الخاص الثاني لعدم ظهور مستقر للعام بالنسبة الى الخاص الاول ، وحيث لا يكون له ظهور مستقر فهو كما لو لم يكن للعام ظهور في الاطلاق من الاول ، بل كان ظهوره الاول هو العموم من وجه ، وعليه فلا بد من معاملة العموم من وجه بين العام والخاص الثاني ، لانكشاف كون العام ليس من العام المطلق بالنسبة اليه ، بل النسبة المستقرة بينهما هي العموم من وجه .

الثاني : ان التعارض بين الدليلين بنحو العموم والخصوص الذي هو مورد الجمع الدلالي انما هو بين العام بما هو حجة فعلا والخاص ، والمفروض ان العام بعد تخصيصه بالخاص الاول لا يكون العام - بما هو عام مطلق - بحجة فعلا بالنسبة الى الخاص الثاني ، بل يكون - بما هو عام من وجه - فعلا حجة بالنسبة الى الخاص الثاني . وملاحظة الحجتين بنحو العموم والخصوص المطلق انما يقتضي حمل الظاهر الذي هو العام المطلق على الاظهر وهو الخاص ، وتخصيصه به حيث لا يكون مخصصا بالخاص الاول . اما بعد تخصيص العام بالخاص الاول فلا يكون الخاص اظهر من العام في مورد الخاص ، لعدم كون العام بعد تخصيصه بالاول عاما مطلقا بالنسبة الى هذا الخاص الثاني ، بل يكون حال العام بعد تخصيصه بالاول حال الخاص الثاني في الظهور ، لانه بالنسبة اليه عام من وجه ، فلا موجب لحمله على الخاص الثاني وتخصيصه به ، بل لا بد من ملاحظة نسبة العموم من وجه بينهما .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : و ((توهم انه اذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص)) العام ((ببعضها)) كما لو كان احد الخاصين واردا قبل ورد الخاص الثاني قانه ((كان اللازم)) على هذا ((ملاحظة النسبة بينه)) أي بين العام ((وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به)) أي بعد تخصيصه بذلك البعض السابق ((فربما تنقلب النسبة)) بين العام والخصوصات المتأخرة من العموم المطلق ((الى عموم وخصوص من وجه فلا بد)) حيثلد ((من رعاية هذه النسبة)) وهي نسبة العموم من وجه ((و)).

وفيه : إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات ، وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا يتلثم به ظهوره ، وإن اتلثم به حجتيه ، ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي ، لاصالة عمومه بالنسبة إليه^(١) .

بناءً على شمول أدلة العلاج للعامين من وجه يلزم ((تقديم الراجح منه)) أي من العام ((ومنها)) أي ومن الخصوصات المتأخرة ((أو التخيير بينه)) أي بين العام ((وبينها ...)) أي وبين تلك الخصوصات ((لا تقديمها)) أي لا تقديم تلك الخصوصات عليه ، كما في المثال المتقدم وهو أكرم العلماء ، وورود يحرم أكرام فساق النحاة والصرفيين أولاً ، ثم ورود يحرم أكرام فساق العلماء . فإن النسبة بين أكرم العلماء ويحرم أكرام فساق العلماء تكون هي العموم من وجه ، بعد تخصيص أكرم العلماء بالخاص الأول وهو يحرم أكرام فساق النحاة والصرفيين .

نعم إذا كان العام بعد تخصيصه بالخاص الأول باقياً على عمومه المطلق بالنسبة إلى الخاص الثاني - كما إذا ورد أكرم العلماء ، ثم ورد أولاً يحرم أكرام النحاة من العلماء ، ثم ورد بعده يحرم أكرام العلماء الصرفيين - فإنه لا مانع حينئذ من تخصيص أكرم العلماء بالخاص الثاني ، لبقائه على نسبة العموم المطلق بالنسبة إليه .

والى هذا أشار بقوله : ((إلا إذا كانت النسبة بعده)) أي بعد تخصيص العام بالخاص الأول ((على حالها)) من العموم المطلق بالنسبة إلى الخاص الثاني .

ولا يخفى أن المصنف لم يشر إلى وجه القول بالانقلاب ، وقد أشرنا إلى وجهين للانقلاب فلا تغفل ...

(١) وتوضيحه - بحيث يكون جواباً عن الوجهين - يتوقف على أمور :

الأول : أن هنا أصليين عقلايين : الأول منهما : أن اللفظ في مقام التخاطب عند العقلاء هو الوجه الفاني في المعنى للعلاقة المتحققة بينه وبين المعنى أما للوضع أو

للقرينة ، وهذا هو الظهور الاستعمالي ، وهذا الظهور محفوظ بين اللفظ والمعنى وان علمنا بعدم ارادته جدا .

الثاني منهما : بناء العقلاء على ان إلقاء اللفظ الذي له ظهور في المعنى - اما بالذات لاجل الوضع او بالعرض لاجل القرينة - كاشف عن كونه هو المراد بالارادة الجدية . وتقديم الخاص على العام انما يزاحم الاصل الثاني ، لكشفه ان العام لم يرد على عمومه بالارادة الجدية دون الاصل الاول ، لوضوح كون اللفظ وجها للمعنى اما بالذات او بالعرض محفوظا وان لم يكن هو المراد واقعا .

الامر الثاني : ان التعارض بسبب الدليلين هو تنافيهما في الاصل الاول ، لوضوح انه لو لم يكن بينهما في ظهورهما الاستعمالي تناف لا يكونان من المتعارضين حتى نحتاج الى الجمع الدلالي او للترجيح او للتخيير .

الامر الثالث : ان كون الدليل حجة بالفعل مورده الاصل الثاني ، وهو كشفه عن الارادة الجدية .

وبيان ذلك : ان المدار على الكشف عن الارادة الجدية في مقام الحجية الفعلية . فاذا لم يكن تخصيص للعام كشف ذلك عن ان العام هو المراد بالارادة الجدية ، واذا كان له مخصص كشف ذلك عن ان المراد بالارادة الجدية من العام هو ما عدا الخاص ، فتكون الحجية الفعلية للمراد بالارادة الجدية . ومن البين انه ليس كون الدليل بما هو حجة بالفعل هو مدار التعارض ، لبداهة انه بعد فرض التعارض بين الدليلين تكون الحجية الفعلية بعد تمامية الجمع بينهما او تقديم احدهما ، فلا بد وان يكون مورد التعارض ما قبل الحجية الفعلية وهو الظهور الاستعمالي ، وهو كون اللفظ له ظهور في معنى ينافي ظهور اللفظ الآخر بخلافه .

الامر الرابع : ان مبنى المتأخرين - تبعا لسלטان العلماء - ان تخصيص العام لا يستلزم مجازتيه ، لان الخاص انما يتقدم على العام من جهة الارادة الجدية لا في

مقام الاستعمال ، لعدم المنافاة بين كون اللفظ العام مستعملا حقيقة في معناه العمومي، وكون هذا المعنى الحقيقي غير مراد جدا وواقعا .

اذا عرفت هذه الامور ، تعرف فساد الوجهين : اما الوجه الاول ، فلأن ظهور اللفظ في المعنى ليس بظهور خيالي بعد التخصيص ، بل العام بعد تخصيصه لا يزال ظهوره الاستعمالي باقيا ، لبداهة ان كون اللفظ قالبا لمعناه لا يزول عنه وان لم يكن مرادا بالارادة الجديدة ، بل كون اللفظ قالبا لمعناه لا ينقلب عما هو عليه ، لعدم معقولية انقلاب ما فرض كونه قالبا لمعنى عن كونه قالبا له ، وانما يكون مورد التخصيص في مقام الكشف عن الارادة الجديدة ، وفي هذا المقام يتقدم الخاص على العام . فاتضح ان تقدم الخاص على العام في الارادة الجديدة لا يزاحم استقرار ظهور العام في عمومه .

واما الوجه الثاني : فلما عرفت من ان مورد التعارض ليس هو الحجية الفعلية ، بل مورده هو الظهور الاستعمالي ، لما اشرنا اليه من ان الحجية الفعلية هي مقام كشف الدليل عن الارادة الجديدة ، وهو انما يكون بعد التعارض وبعد الجمع الدلالي بين الدليلين او ترجيح احدهما او التخيير بينهما .

فاتضح مما ذكرنا : انه لا وجه لتوهم انقلاب النسبة ، لان العام لا يزال بحسب ظهوره الاستعمالي - الذي هو مورد التعارض بينه وبين الخاص الثاني - باقيا على حاله من كونه عاما مطلقا بالنسبة الى الخاص الثاني ، ولا ينقلب عن ظهوره الاستعمالي في الاطلاق ، وان خصص بالخاص الاول اما لوروده قبل الخاص الثاني او لكونه قطعيا ، لان الخاص الاول انما زاحم العام في الارادة الجديدة ، لا في ظهوره الاستعمالي الذي هو مقام التعارض .

والحاصل : ان العام والخاص يتعارضان في الظهور الاستعمالي ، ويتقدم الخاص على العام في الارادة الجديدة ، فلا يتلهم بتقديم الخاص على العام ظهور العام الاستعمالي في معناه اصلا . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وفيه ان النسبة)) بين العام

لا يقال : إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم قطعا ، فكيف يكون ظاهرا فيه^(١) ؟

والخاص ((انما هي بملاحظة الظهورات)) وفي هذا المقام يكون التعارض ((و)) مقام ((تخصيص العام بمخصص منفصل)) وتقديم الخاص المنفصل على العام انما هو بملاحظة الارادة الجدية لا بملاحظة الظهور الاستعمالي ، فتخصيص العام بالخاص المنفصل ((ولو كان)) الخاص ((قطعيًا)) من كل جهة ((لا يتلثم به ظهوره)) أي ظهور العام الاستعمالي ((وان اتلم به حجيته)) الفعلية وهي مقام الكشف عن الارادة الجدية ((ولذلك يكون)) العام ((بعد التخصيص حجة في الباقي)) لبقاء ظهوره الاستعمالي بحيث يكون شاملا للباقي ، وحيث لا تخصيص للعام بالنسبة الى الباقي فيكون كاشفا عن كون الباقي مرادا بالارادة الجدية ((لاصالة عمومه بالنسبة اليه)) أي الى الباقي في المقامين : في مقام الظهور الاستعمالي ، وفي مقام الكشف عن الارادة الجدية بالنسبة اليه .

(١) لا يخفى ان مبنى لا يقال على غير مذهب سلطان العلماء ، بل على ما ينسب الى المشهور : من كون العام بعد تخصيصه يكشف عن استعماله مجازا في غير العموم . فحاصل لا يقال : ان العام بعد تخصيصه بالخاص - المقطوع تخصيصه به اما لكونه قطعيًا او لكونه واردا قبل الخاص الثاني - يكون كاشفا عن استعماله مجازا في غير العموم ، ومع هذا الكشف يكون التخصيص كاشفا عن ان ظهور العام الاستعمالي هو غير العموم ، ومع عدم كون العام له ظهور في العموم .. كيف تكون النسبة بينه وبين الخاص الثاني هي العموم المطلق ؟

واشار الى ان لا يقال مبني على مذهب المشهور بقوله : ((ان العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم)) وبقوله (قدس سره) : ((فكيف يكون ظاهرا فيه)) اشار الى انه يتفرع على كشف التخصيص عن استعمال العام في غير عمومه هو عدم ظهوره الاستعمالي في العموم .

فإنه يقال : إن المعلوم عدم إرادة العموم ، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية ، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها^(١) ، وإلا لم يكن وجه في حجته في تمام الباقي ، لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص^(٢) ، وأصالة عدم

(١) حاصله : ان المبنى الصحيح هو كون الخاص يتقدم على العام في مقام الارادة الجدية دون الارادة الاستعمالية ، فلا يكشف التخصيص عن استعمال العام في غير عمومه ، بل العام بعد التخصيص باق على ظهور في العموم في مقام الاستعمال ، وهو لا يزال مستعملا في عمومه ، ولذا قال (قدس سره) : ((ان المعلوم)) بعد تخصيص العام هو ((عدم ارادة العموم)) من العام جدا ((لا عدم استعماله فيه)) أي في العموم ، بل هو باق على حاله من استعماله في العموم ((إفادة القاعدة الكلية فيعمل بعمومها)) وهو كون العام حجة في الباقي ، لتحقق كلا الاصلين بالنسبة الى الباقي : لاصالة ظهور العام في العموم في مقام الاستعمال ، واصالة كشف هذا الظهور عن الارادة الجدية بالنسبة الى الباقي فيعمل على طبقها ((ما لم يعلم بتخصيصها)).

(٢) يشير الى الاستدلال على كون العام بعد التخصيص باقيا على ظهوره الاستعمالي في العموم ، ولا يكون التخصيص موجبا لكونه مستعملا في غير العموم مجازا ... وتوضيح ذلك : ان الكلام فعلا بالنسبة الى ظهور العام بحسب الدلالة اللفظية دون الدلالة الاطلاقية فانه سيشير اليها بقوله : ((نعم ربما يكون)).

وحاصل الاستدلال : انه لو كان التخصيص كاشفا عن استعمال العام في غير العموم لاستلزم ذلك عدم حجية العام في الباقي ، لان الاستعمال المجازي يحتاج الى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وقرينة معينة في المعنى المجازي ، والتخصيص انما يفى بكونه قرينة صارفة ، لوضوح عدم كونه قرينة معينة لما استعمل فيه العام ، لبداهة ان الخاص لا يدل الا على خروجه عن العام ، من دون دلالة للخاص على المعنى

مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور له ، لافيه ولا في غيره من المراتب ، لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها ، كما لا يخفى ، لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها^(١).

المستعمل فيه العام ، ولازم ذلك هو كونه القرينة الصارفة عن استعمال العام في عمومه ، فتبقى جهة استعماله في أي معنى من المعاني غير العموم تحتاج الى القرينة الاخرى المعينة والمفروض عدمها . واحتمال كونه مستعملا في الباقي كاحتمال استعماله في غيره من المراتب الأخر ، عدا المرتبة التي لا يجوز ان ينتهي اليها استعمال العام فيها لمحدور الاستهجان .

والى هذا اشار بقوله : ((والا)) أي وان لم يكن العام مستعملا في عمومه ، بان كان التخصيص كاشفا عن استعماله في غير العموم مجازا ((لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ)) أي بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ((فيه)) أي في تمام الباقي ((وفي غيره من المراتب التي يجوز ان ينتهي اليها التخصيص)) ولا قرينة معينة لاحد الاحتمالات كما عرفت .

(١) حاصله : الاشارة الى امكان ان يتوهم ان هناك أصلا يكون هو القرينة المعينة في كون العام مستعملا في تمام الباقي .

وبيانه : ان العام قبل ورود المخصص له كان حجة في العموم ، فلو شككتنا في تخصيصه فاصالة عدم المخصص له توجب رفع هذا الشك عملا وبقاء على الحجية بالنسبة الى جميع افراده ، وبعد ورود المخصص له ارتفعت حجية العام بالنسبة الى المخصص الوارد عليه ، ولا موجب لرفع حجيته بالنسبة الى بقية افراده ، واحتمال ورود مخصص له بالنسبة الى بقية الافراد منفي باصالة عدم مخصص آخر له . فحيث كان له اقتضاء الحجية بالنسبة الى الباقي ، ورفع احتمال المخصص الآخر باصالة عدمه ، يكون هذا هو القرينة المعينة لاستعماله في الباقي .

والجواب عنه أولا : ان كون العام كان له اقتضاء الحجية بالنسبة الى الباقي انما هو حيث يكون مستعملا في العموم ، وبعد انكشاف عدم استعماله في العموم بواسطة المخصص الوارد عليه فلا يكون له اقتضاء الحجية بالنسبة الى الباقي لكشف عدم استعماله في العموم ، ونفس رفع المانع باصالة عدم مخصص آخر لا يوجب له ظهورا في كونه حجة في الباقي لعدم احراز الاقتضاء ، واحتمال استعماله في الباقي وفي غيره من المراتب على حد سواء .

وثانيا : ان اصالة عدم المخصص الآخر ان كان المراد منه انه من الاصول العقلائية كاصالة عدم القرينة ، فقد عرفت انه انما ينفع بعد احراز الاقتضاء ، ولا اقتضاء لعدم الاستعمال في العموم كما هو مقتضى كشف الخاص عن عدم استعماله في العموم . وان كان المراد منه هو الاستصحاب ففيه أولا : انه مثبت لأن لازم جريان عدم المخصص هو استعماله في الباقي ، ولازم ذلك ظهوره فيه ، ولازم ظهوره هو كونه حجة في الباقي . وثانيا : ان الكلام فيما يكون موجبا للظهور اللفظي ، والاستصحاب من الاصول العملية لا يفيد ظهورا لفظيا .

فاتضح مما ذكرنا : ان اصالة عدم المخصص الآخر لا توجب ظهورا لفظيا ، سواء كانت من الاصول العقلائية او كانت هي الاستصحاب . هذا بالنسبة الى حجية العام بالنسبة الى تمام الباقي .

واما بالنسبة الى حجيته بالنسبة الى اقل المراتب التي يجوز ان ينتهي اليها التخصيص : بدعوى انها هي القدر المتيقن .. ففيه : ان كونها قدرا متيقنا لا توجب ظهورا في مقام الاستعمال ، وانما توجب كونها مراده ، والكلام فيما يوجب الظهور الاستعمالي . ولذا قال (قدس سره) : ((واصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور له)) أي للعام ((لا فيه)) أي لا في تمام الباقي ((ولا في غيره من المراتب لعدم الوضع)) وهو واضح لكون العام لم يوضع الا للعموم ((ولا القرينة المعينة لمرتبة منها)) أي وليس هناك قرينة معينة توجب كون العام ظاهرا في استعماله فيها ((كما

نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام ، وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام^(١).

لا يخفى)) وحيث لا تكون هناك قرينة معينة فلا مانع من احتمال ارادة تمام الباقي و ارادة غيره من المراتب ، ولا معين لاستعماله مجازا في احدها . والى هذا اشار بقوله : ((لجواز ارادتها وعدم نصب قرينة عليها)) كما عرفت من عدم وجود القرينة المعينة .

(١) بعدما فرغ من ان العام حيث لا يكون مستعملا في العموم لاروجه لدعوى ظهوره الاستعمالي لا في تمام الباقي ولا في غيره من المراتب .. اشار الى انه ربما يكون للعام ظهور بواسطة مقدمات الحكمة بالنسبة الى تمام الباقي ، ولكن احراز تمام الباقي بواسطة الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة لا يوجب كون العام ظاهرا في استعماله فيه دائما ، لانه انما يكون له هذا الظهور حيث تتم مقدمات الحكمة .

وبعبارة اخرى : ان دعوى كون العام بمجرد تخصيصه يكون ظاهرا في تمام الباقي دائما للقرينة المعينة غير دعوى احراز ظهوره في الباقي بواسطة مقدمات الحكمة ، فانه انما يكون ذلك حيث تتم مقدمات الحكمة ، وذلك بان يحرز أن المتكلم في مقام بيان الحكم لهذه الافراد ، وقد جرى ديدنه على ان يذكر عامات ثم يخرج منه بعض الافراد بنحو التخصيص ، فانه حينئذ يكون المتكلم بحيث لو لم يرد تمام الباقي للزم نقض غرضه ، اذ لو كانت غير افراد هذا المخصص خارجة أيضا للزم عليه بيانها ، والا كان ناقضا لغرضه ، ففي مثل هذا المقام يكون للعام ظهور بركة مقدمات الحكمة في تمام الباقي ، ولا يكون للعام ظهور في تمام الباقي دائما وان لم يحرز ذلك . والى ما ذكرنا أشار بقوله : ((نعم ربما يكون عدم نصب قرينة)) اخرى على التخصيص ((مع كون العام)) قد سبق ((في مقام البيان)) لحكم هذه الافراد ((قرينة على ارادة التمام)) أي ان نفس عدم نصب القرينة على تخصيص آخر مع احراز البيان المذكور يكون قرينة على إرادة تمام الباقي ، والا لزم نقض الغرض . وأشار الى

فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا ، ولو كان بعضها مقدما أو قطعيا^(١) ، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا ، ولو لم تكن مستوعبة لأفراده ، فضلا عما إذا كانت مستوعبة لها ، فلا بد حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها^(٢) ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه ، فلورجح جانبها أو

ان دعوى ظهور العام في بعض المقامات في تمام الباقي غير دعوى ظهوره مطلقا فيه بقوله : ((وهو غير)) دعوى ((ظهور العام فيه في كل مقام)).

(١) حاصله : انه بعد ما عرفت من كون العام مستعملا في العموم وان كان مخصصا ، وان التعارض انما يكون في مقام الظهور الاستعمالي ... تعرف انه لا وجه لدعوى انقلاب النسبة في العام بعد تخصيصه باحد المخصصات اما لكونه قطعيا دون غيره من بقية المخصصات ، او لكونه واردا قبل زمان ورود بقية المخصصات ، ولا بد من تخصيصه بكل مخصص يرد عليه ، من دون فرق بين المخصص القطعي او الاول وبقية المخصصات ، لان نسبته الى جميعها نسبة العموم المطلق . وقد اشار الى ذلك بقوله : ((فانقدح بذلك)) أي مما مر بيانه ((انه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا ولو كان بعضها مقدما)) في الزمان ((او قطعيا)) لان نسبة العام الى جميعها نسبة العموم المطلق .

(٢) لما فرغ من عدم صحة انقلاب النسبة ، وانه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات ، ولا فرق بين القطعي او الاول ورودا منها وبين سائر الخصوصات غير القطعية او المتأخرة ... اشار الى ما مرت الاشارة اليه : من ان ذلك حيث لا يكون تخصيص العام موجبا لاستيعابه أو انتهائه الى ما يستهجن عرفا سوق العام اليه .

اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً ، فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره^(١) ، فإن التباين إنما كان بينه وبين

والاول كما مر ان يرد يجب اكرام العلماء ، ثم يرد استحباب اكرام العلماء العدول وحرمة اكرام فساق العلماء . فان العام بعد اخراج العدول والفساق منه لا يبقى له مصداق اصلا ، ولازم ذلك لغوية الحكم بوجوب اكرام العلماء .

الثاني : كما لو ورد يجب اكرام العلماء ، ثم ورد يستحب اكرام العدول منهم عدا زيد العالم العادل ، ثم ورد يحرم اكرام فساق العلماء . فان لازم ذلك كون وجوب اكرام العلماء مسوقا الى اكرام زيد العالم العادل ، وذلك مما يستهجن عرفا . ففي مقام استيعاب التخصيص او لزوم انتهاء العموم الى ما يستهجن سوقه اليه - بناء على عدم الانقلاب - يقع التعارض بين العام ومجموع الخاصين ، لانه مع عدم الانقلاب يكون الخاصان في رتبة واحدة بالنسبة الى العام فيقع التعارض بينه وبين المجموع منهما .

وقد اشار الى ان محذور الانتهاء الى ما يستهجن عرفا كمحذور الاستيعاب بقوله: ((ما لم يلزم منه محذور انتهائه الى ما لا يجوز الانتهاء اليه عرفا ولو لم يكن مستوعبة... الى آخر الجملة)). و اشار الى انه في هذين المقامين يقع التعارض بنحو التباين بين العام ومجموع الخصوصيات بقوله: ((فلا بد من معاملة التباين بينه)) أي بين العام ((ومجموعها)).

(١) حاصله : انه لما كانت القاعدة الثانوية في المتعارضين بنحو التباين هو الترجيح او التخيير ، فلا بد من ملاحظة الترجيح او التخيير بين العام ومجموع الخصوصيات . والى هذا اشار بقوله : ((ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه)) وهو التخيير .

والصور التي اشار اليها والى احكامها في المتن أربع :

الاولى : ان يترجح الخصوصات سندا على العام بحيث يستلزم طرح العام سندا ولا اشكال في هذه الصورة في الاخذ بالخصوصات ، ولا يكون تعارض بين الخصوصات بالذات ، لفرض كون الموضوع في كل منهما غير الموضوع في الآخر ولا منافاة بينهما اصلا ، لوضوح عدم المنافاة بين استحباب اكرام العدول من العلماء وحرمة اكرام فساق العلماء ، ولا تعارض بينهما بالعرض ، لانه انما يكون مجال للتعارض بينهما بالعرض حيث يؤخذ بالعام كما سيأتي بيانه .

الصورة الثانية : ان يتساوى العام والخصوصات سندا ، ولكنه يختار جانب الخصوصات . وفي هذه الصورة يكون العام بحكم العدم ، فالحكم فيها هو الحكم في الصورة الاولى ، لعدم التعارض بين الخصوصات لا بالذات ولا بالعرض .

الصورة الثالثة : ان يترجح العام سندا على الخصوصات .

الصورة الرابعة : ان يتساويا ولكن يختار العام .

والحكم في هاتين الصورتين ايضا واحد كما كان واحدا في الصورة

الاولى والثانية .

وتوضيح الحال فيهما : انه لما كان السبب في وقوع التعارض بنحو التباين بين العام والخصوصات انما هو لاستلزام التخصيص الانتهاء الى ما لا يجوز الانتهاء اليه عرفا ، ففيما قبل هذه المرتبة لا تعارض بين العام والخصوصات بنحو التباين ، بل لابد من تقديم الخصوصات جميعها عليه للجمع العرفي وعدم صحة الانقلاب . ولما كان الفرض في هاتين الصورتين تقديم العام عند التعارض بينه وبينها ، فهو انما يتقدم عليها في مورد المعارضة التباينية بينه وبينها ، والمعارضة التباينية انما هي بين العام وخصوص المرتبة التي لا يجوز انتهاء التخصيص اليها ، لا في ما قبلها مما لا مانع من تقديم الخصوصات عليه للجمع العرفي ، وفي خصوص هذه المرتبة يتقدم العام وتطرح الخصوصات . اما فيما قبلها فلا بد من تخصيص العام لاقتضاء الجمع العرفي وعدم الانقلاب ذلك .

مجموعها لا جميعها ، وحيث أن فرما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً ، فلا تغفل .

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة^(١) ، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة ، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما

والحاصل : ان لزم تقديم العام للترجيح او للاختيار في فرض التخيير انما هو في خصوص المرتبة التي لا يجوز ان ينتهي اليها التخصيص ، لان التعارض بنحو التباين بين العام والخصوصات انما هو فيها لا في غيرها ، ففي غيرها حيث لا تعارض بينهما بنحو التباين فلا بد من التخصيص للعام بها .

وقد اشار الى الصورتين الاوليين بقوله : ((فلو رجح جانبها)) أي جانب الخصوصات وهي الصورة الاولى ((او اختير)) وهي الصورة الثانية ((فيما لم يكن هناك ترجيح)) بان كانا متساويين ولكن اختيرت الخصوصات ((فلا مجال)) في كلتا هاتين الصورتين ((للعمل به)) أي للعمل بالعام ((اصلا)) اما في الاولى فلطرحه سندا ، واما في الثانية فلنفس العام بحكم العدم كما عرفت . و اشار الى الصورة الثالثة بقوله : ((بمخلاف ما لو رجح طرفه)) أي طرف العام بان كان ارجح منها سندا . والى الرابعة اشار بقوله : ((او قدم)) العام ((تخييراً)) لفرض تساويهما .

واشار الى ان تقديم العام على الخصوصات وطرحها للتعارض بنحو التباين انما هو في خصوص المرتبة التي لا يجوز انتهاء التخصيص اليها . واما فيما قبلها من المراتب فحيث لا تعارض بين العام وبينها بنحو التباين ، فلا بد من تقديمها عليه للجمع العرفي بقوله : ((فلا يطرح منها)) أي من الخصوصات ((الا خصوص ما)) يرتفع بسبب طرحه محذور الانتهاء الى ما لا يجوز الانتهاء اليه و ((لا يلزم مع طرحه المحذور)) المذكور فلا مانع ((من التخصيص بغيره)) .

(١) توضيحه : انه لما كان التعارض بنحو التباين هو في خصوص المرتبة التي لا يجوز انتهاء التخصيص اليها ، وفي هذه المرتبة لا بد من طرح ما يستلزم التخصيص وتقديم

العام ، فالمتحصل من ذلك ان تقديم العام في خصوص هذه المرتبة لازم . فاذا كان مثلا - يلزم حفظ خمسين فردا من مجموع الخاصين ليتقدم العام فيها ، فلازم ذلك وقوع التعارض العرضي بين الخاصين فيما اذا كان مجموع افراد العام مائة ، وكان كل واحد من الخاصين خمسين ، فلا محالة يقع التعارض بالعرض بين الخاصين ، وان أيهما يخصص به العام ، لعدم المانع من تخصيص العام به ، وأيهما يطرح حفظا لئلا ينتهي التخصيص الى ما لا يجوز الانتهاء اليه ، وحيث لا بد من ملاحظة التعارض بين هذين الخاصين ، فان كان احدهما ارجح سندا من الآخر اخذ الراجح وخصص به العام وطرح الخاص المرجوح ، وان كانا متساويين اختير احدهما وخصص به العام وطرح الآخر .

لا يقال : انه لا بد من ابقاء خمسين ، فلم لا يقسط الخمسون على الخاصين ؟ فيطرح من كل واحد خمس وعشرون ، ويعمل بكل واحد من الخاصين في خمس وعشرين .

فانه يقال : لا وجه للتقسيت حيث ان افراد كل واحد من الخاصين بالنسبة الى عنوان الخاص متساوية ، فاخذ بعضها دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح ، فلا بد من التخصيص باحدهما اما ترجيحا او تحمييرا ، ولا وجه للتخيير في نفس افراد كل من الخاصين ، لعدم الدليل على التخيير في افراد الخاص ، وانما دل الدليل على التخيير بين الدليلين المتعارضين لا التخيير بين افراد الدليل الواحد .

ومما ذكرنا يظهر : ان التعارض بين الخاصين عرضا انما يكون في الفرض المذكور ، وهو كون كل واحد منها مساويا للآخر من حيث العدد . اما لو كان عدد احد الخاصين ستين وعدد الآخر اربعين فلا بد من تقديم ما كان عدده اربعين ، لعدم المانع من تخصيص العام به ، ولا يعارضه الخاص الآخر ، لانه بعد كون عدده ستين ولا وجه للتقسيت في افراده فيكون الانتهاء الى ما لا يجوز الانتهاء اليه مختصا به

هو أخص مطلقا من احدهما ، وأنه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخير بينهما^(١)، وإن

ويتعين طرحه فظهر ان التعارض بين الخاصين ليس دائما ، بل ربما يكون وربما لا يكون .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فان التباين انما كان بينه)) أي بين العام ((وبين مجموعها)) أي مجموع الخاصين لان مجموع الخاصين ما لا يجوز انتهاء التخصيص اليه ((لا جميعها)) أي لا كل واحد منها ، فلا مانع من تخصيصه ببعضها ، فلا محالة يقع التعارض بالعرض بينها فيما اذا تساويا في العدد ، لا فيما اذا لم يتساويا كما عرفت . والى هذا اشار بقوله : ((وحيثلذ فرمما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحا)) حيث يكون هناك ما هو ارجح ((او تخييرا)) حيث لا يكون احدهما ارجح .

(١) بعد ما ذكر حكم النسبة المتحدة - وانه لا وجه فيها لدعوى انقلاب النسبة ، بل لا بد من تخصيص العام بكل الخصوصات الا فيما يلزم منه الاستغراق او الاستهجان فيقدم العام لا لانقلاب النسبة ، بل لمحذور اللغوية او الاستهجان للانتهاء الى ما لا يجوز الانتهاء اليه - تعرض لحكم النسبة غير المتحدة وهي النسبة المتعددة ، كما اشار اليه في المتن : بان يرد عامان من وجه ولاحدهما مخصص ، فان النسبة هنا متعددة ، لفرض كون النسبة بين العامين هي العموم من وجه ، وبين العام والخاص هي العموم المطلق ، فالنسبة متعددة غير متحدة ، ومثال ذلك - بخلاف ما مر فان النسبة بين العام وكل واحد من الخاصين واحدة وهي العموم المطلق - كما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق ، فان بين هذين العامين عموما من وجه ، لصدق اكرم العلماء في العدول منهم من دون لا تكرم الفساق ، وصدق لا تكرم الفساق في الفساق غير العلماء من دون اكرم العلماء ، واجتماعهما متعارضين في العلماء الفساق ، فان اكرم العلماء يقتضي وجوب اكرامهم ولا تكرم الفساق يقتضي

حرمة اكرامهم . فاذا كان هناك خاص لأكرم العلماء ، بان كان قد ورد يستحب اكرام العدول من العلماء ، فاذا خصص وجوب اكرم العلماء باخراج العلماء العدول منهم تكون نسبته الى لا تكرم الفساق نسبة العموم المطلق ، لاختصاص اكرم العلماء بعد اخراج العدول منه بالفساق من العلماء ، وهو اخص مطلقا من لا تكرم الفساق ، لصدقه على الفساق من العلماء والفساق من غير العلماء .. فهل تنقلب النسبة بان يقدم اكرم العلماء على لا تكرم الفساق لانه اخص منه ؟ او لا تنقلب النسبة بينهما ؟ بل تلاحظ النسبة بين اكرم العلماء ولا تكرم الفساق كما لو لم يكن اكرم العلماء مخصصا - باستحباب اكرام عدول العلماء - وهي العموم من وجه . وبناء على شمول ادلة العلاج للعموم من وجه لا بد من ملاحظة الترجيح بينهما او التخيير .

وقد عرفت مما مر انه لا وجه لدعوى الانقلاب كما مر تفصيل الاستدلال عليه ، فلا بد من تقديم دليل استحباب اكرام العدول من العلماء على اكرم العلماء الدال على وجوب اكرام العلماء لانه اخص منه ، وملاحظة التعارض بين اكرم العلماء ولا تكرم الفساق في مادة الاجتماع وهم العلماء الفساق .

لا يقال : انه لا يمكن معاملتهما معاملة العامين من وجه ، لانه في فرض تقديم لا تكرم الفساق اما ترجيحا او تخييرا يبقى عموم اكرم العلماء من غير مورد ، لفرض خروج العلماء العدول عن وجوب الاكرام باستحباب اكرامهم وتقديم لا تكرم الفساق على وجوب اكرم العلماء في العلماء الفساق ، فلا يبقى مورد لوجوب اكرم العلماء .

فانه يقال : لا مانع من بقاء اكرم العلماء من غير مورد ، فان ذلك لازم التعارض في هذا الفرض ، وطرح احد المتعارضين عند تقديم الاخر عليه لا مانع منه ، وليكن حال العام في هذا الفرض حال العام الذي له خاصان مستغرقان ، فقد مر انه يقع التعارض بينه وبينهما ، ومع كونهما ارجح منه سندا لا مانع من طرحه .

انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما ، لما عرفت من أنه لا وجه إلا للملاحظة النسبة قبل العلاج^(١) .

والحاصل : ان بقاء العام بلا مورد معناه طرحه ، ولا مانع من طرحه لاجل التعارض . نعم التخصيص بحيث يبقى العام بلا مورد لا معنى له لانه جمع دلالي وترجيح في مقام الدلالة ، بخلاف الطرح لاجل التعارض فانه ترجيح سندي لا دلالي . الا ان يكون العام بعد تخصيصه يكون نصا فيما بقى تحته وحينئذ يتقدم لكونه نصا ، لابقائه من غير مورد . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وانه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح او التخيير بينهما)) .

(١) لا يخفى ان العامين من وجه اذا كان لاحدهما مخصص قد يكون مما تنقلب النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص احدهما كما مر مثاله ، وقد لا تنقلب النسبة بينهما بعد تخصيص احدهما كما اذا ورد اكرم العلماء ، ولا تكرم الفساق ، ولا تكرم زيدا العالم الفاسق . فانه بعد تخصيص اكرم العلماء بلا تكرم زيدا العالم الفاسق تبقى النسبة بين اكرم العلماء ولا تكرم الفساق على حالها من العموم من وجه . والى هذا اشار بقوله : ((وان انقلبت النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص احدهما)) كما في المثال المذكور .

واشار الى الوجه في كون النسبة الملحوظة بينهما هي العموم من وجه ، وهي النسبة بينهما من دون ملاحظة التخصيص ، وانه لا وجه للملاحظة النسبة بينهما مع ملاحظة التخصيص لان المعارضة بينهما في الظهور الاستعمالي لا في الحجية الفعلية ، ولذا قال (قدس سره) : ((لما عرفت من انه لا وجه الا للملاحظة النسبة قبل العلاج)) مراده من العلاج هو الجمع الدلالي بين العام والخاص ، فانه لو كان المدار على ملاحظة النسبة بعد العلاج وتخصيص احدهما - كما هو مبنى الانقلاب - لكانت

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا ، لقدم على العام الآخر ، لا لانقلاب النسبة بينهما ، بل لكونه كالنص فيه ، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه ، كما لا يخفى^(١) .

النسبة بينهما هي العموم المطلق ، ولا بد من تقديم العام المخصص لانه يكون حيثلذ اخص مطلقا ، ولا وجه لملاحظة الترجيح بينهما او التخيير .

(١) توضيحه : انه بعد ما عرفت من ان العام اذا خصص تارة يكون الباقي تحت العام افرادا كثيرة ، واخرى يكون الباقي تحت العام افرادا قليلة بحيث لا يجوز تخصيص العام فيها ، وفي هذه الحالة يكون العام نصا فيها ، كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولا تكرم العالم غير الهاشمي ، وكان افراد الهاشمي قليلة بحيث لا يجوز ان يخصص العام فيها ، لاستلزامه الاستهجان فيما اذا خرج من العام بعض افراد العالم الهاشمي ، او البعد عرفا بان يكون العام مسوقا اليها ، وفي مثل هذا الفرض يكون العام نصا في اكرام العالم الهاشمي ، وحيثلذ يجب تقديمه على لا تكرم الفساق وان كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه ، لفرض كون العام نصا بحسب الدلالة فيما بقى تحته من افراده ، ولا بد من تقديم النص على الظاهر ، فيتقدم اكرم العلماء هنا لاجل النصوصية في مقام الدلالة ، لا لاجل انقلاب النسبة ، لوضوح عدم انقلاب النسبة بينهما ، لان العالم الهاشمي فيه فاسق وعادل ، ولكن حيث كان العام نصا فيما تحته فلا بد من تقديمه لهذه الجهة ، لا لاجل انقلاب النسبة .

ومثله ما اذا كانت النسبة منقلبة ، كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء ، وكان العدول من العلماء من القلة بحيث لا يجوز فيه التخصيص للعام ، فانه ايضا يتقدم اكرم العلماء على لا تكرم الفساق ، لكن لا لاجل انقلاب النسبة ، فانه بناء على انقلاب النسبة لا يكون تناف بين اكرم العلماء المختص بالعدول - بعد تخصيصه بلا تكرم فساق العلماء - وبين لا تكرم الفساق ، وهو واضح .

فصل

لا يخفى أن المزايا المرجحة لاحد المتعارضين الموجبة للاخذ به وطرح الآخر - بناء على وجوب الترجيح - وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة ، من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومتمنه ومضمونه مثل : الوثيقة والفقاهة والشهرة ومخالفة العامة والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الاصحاب ، إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه ، خصوصا لوقيل بالتعدي من المزايا المنصوصة ، إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر ، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للثقية ، فإنها أيضا مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلا وطرح الآخر رأسا^(١) ، وكونها في مقطوعي

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((نعم لو لم يكن الباقي تحته)) أي تحت العام ((بعد تخصيصه الاما)) كان بقدر ((لا يجوز ان يجوز عنه)) أي ان يتعدى عنه ((التخصيص)) لاستلزامه الاستهجان ((او كان)) تخصيصه ((بعيدا جدا)) عند العرف ، فلو كان الفرض كذلك ((لقد)) العام المخصص ((على العام الآخر)) لكنه ((لا لانقلاب النسبة بينهما بل لكونه)) أي العام المخصص ((كالنص فيه)) أي فيما بقى تحته من الافراد ((فيقدم على)) العام ((الآخر)) لانه من ((الظاهر فيه بعمومه)) أي لان العام الآخر بالنسبة الى ما بقى تحت العام المخصص من قبيل الظاهر فيه ، لفرض كونه عاما يشمله وغيره .

(١) توضيحه : ان الكلام في مقامين : الاول : في ان المزايا المرجحة لاحد الخبرين - من حيث جهة الصدور ومن حيث المضمون مثلا - هل ترجع الى المرجح السندي فيه وهو نفس الصدور ؟ وانه لا يعقل كون المرجح من حيث جهة الصدور في قبال المرجح من حيث نفس الصدور ، بل لا بد من رجوع المرجح من حيث جهة الصدور الى نفس

الصدور ، بمعنى ان مرجع لزوم الاخذ بما خالف العامة وترجيحه على الخبر الموافق للعامة هو ترجيح صدور الخبر المخالف للعامة على صدور الخبر الموافق للعامة . وترجيح الخبر من حيث مضمونه كموافقة الخبر للشهرة الفتوائية - مثلاً - ترجع الى المرجح السندي وهو نفس الصدور ، وانه لا يعقل كون المرجح من حيث المضمون في قبال المرجح السندي ، بل لابد من رجوع المرجح من حيث المضمون الى المرجح من حيث السند .

أو لا يرجع المرجح من حيث جهة الصدور ومن حيث المضمون الى المرجح من حيث نفس الصدور بل هما في قباله ؟

ومختار المصنف هو رجوع المرجحات من غير الصدور كالجبهة والمضمون الى المرجح من حيث الصدور .

وبيان ذلك يتوقف على امور : الاول : ان الترجيح من حيث جهات الخبر ثلاث: جهة نفس الصدور ككون الراوي عدل ، فان معنى الترجيح بكون الراوي عدل مرجعها الى ان الوثيقة بصدوره اقوى من الوثيقة بصدور غير الاعدل .

وجهة المضمون كموافقة ما يؤدى اليه الخبر الى الشهرة الفتوائية ، فان مرجعها الى كون الحكم في الخبر الموافق الى الشهرة الفتوائية اقرب الى الواقع من الحكم في الخبر غير الموافق للشهرة الفتوائية .

وجهة جهة الصدور ككون الخبر المخالف للعامة صدوره لبيان الواقع اقوى من الخبر الموافق للعامة ، لاحتمال صدوره للتقية لا لبيان الواقع .

الامر الثاني : ان موارد هذه الترجيحات اكثر من ثلاثة ، فان مواردنا : قد تكون نفس الخبر كالشهرة في الرواية ، وقد تكون نفس الراوي للخبر كالاعدلية ، وقد تكون متنه كفصاحة كلمات الخبر ، وقد تكون مضمونه وهو الحكم المؤدى اليه كموافقته للشهرة الفتوائية او للكتاب ، وقد تكون جهة صدوره كمخالفة العامة .

ولا يخفى ان الشهرة في الرواية وصفات الرواي كالأعدلية مما ترجع الى الترجيح من حيث نفس الصدور ، ومنتنه ومضمونه مما ترجع الى اقربية الحكم الى الواقع ، ومخالفة العامة مما ترجع الى جهة صدوره لبيان الواقع .

وقد اشار الى الامر الاول بقوله : ((وان كانت على أنحاء مختلفة)). . و اشار الى الامر الثاني بقوله : ((ومواردها متعددة ... الى آخر الجملة)). .

وقوله : ((الى غير ذلك)) كالأفقيّة والأورعية . فان الترجيح بالأفقيّة ان كان من جهة رجوعها الى ان النقل في الغالب بالمضمون - والأفقه اعرف بالمضمون من غير الأفقه - فهي ترجع الى الترجيح من حيث قرب الحكم الواقع ، وان كان الترجيح بها لمحض كونه اعرف بالمسائل الاصولية ، فلا تكون راجعة الى احدى الجهات الثلاث .

ومثله الأورعية فانها ان رجع الترجيح بها الى الورع في مقام الضبط في النقل تكون مما ترجع الى المضمون ايضا ، وان كانت للجهد في العبادة والتورع عن ارتكاب الشبهات تكون خارجة ايضا عن الجهات الثلاث .

وقوله (قدس سره) : ((لوقيل بالتعدّي)) للإشارة الى ان الفصاحة والموافقة للشهرة الفتوائية انما تعدّ من المرجحات اذا قلنا بالتعدّي عن المزاي المنصوصة ، لعدم ذكرهما في المزاي المنصوصة .

الامر الثالث : ان التعبد بنفس الصدور لا اثر له إلاّ التعبد بحكم الخبر الصادر ، والآل فتعبد بنفس الصدور من دون ملاحظة هذا الاثر لا معنى له .

اذا عرفت هذا ... فنقول : انه اذا تساوى الخبران من حيث نفس الصدور ، وترجّح احدهما من حيث جهة الصدور ، بان كان الخبران المتساوي الراوي فيهما من حيث العدالة كان احدهما مخالفا للعامة والآخر موافقا لهم ، فان ترجيح الخبر المخالف للعامة على الموافق لا بد وان يرجع الى ترجيح جهة السند والصدور فيه لوجهين :

الوجه الاول : ان الروايات الدالة على الترجيح تدل على تعبد واحد وهو الاخذ بالخبر الراجح لاجل احدى المزايا التي ذكرت في الروايات ، ولا دلالة لها على تعبدات متعددة : من حيث نفس الصدور ، ومن حيث المضمون ، ومن حيث جهة الصدور . وسيأتي في الوجه الثاني البرهان على رجوع التعبدات من غير نفس الصدور ، الى نفس الصدور فلزام ذلك ان ذلك التعبد الواحد هو التعبد بسند الخبر ونفس صدوره .

الوجه الثاني : انه لو لم يرجع الى ذلك للزم التناقض ، لانه لو لم يرجع الى ذلك بان كان الترجيح فيه لجهة الصدور مع الغض عن نفس الصدور ، فمعنى ذلك انه مع التعبد بنفس الصدور في الخبرين مع ذلك يترجح الخبر المخالف للتعبد بجهة صدوره مع التعبد بنفس صدور الخبر الاخر الموافق ، وقد عرفت ان معنى التعبد بنفس الصدور هو التعبد بحكم الخبر الصادر ، وحيث فرض، كونهما من حيث نفس الصدور متساويين فلا بد وان يكون قد جعل التعبد بصدور الخبر الموافق ، ومع التعبد بصدوره قد رجح عليه الخبر المخالف ، فالخبر الموافق قد جعل التعبد بحكمه للتعبد بنفس صدوره ، وقد رفع ذلك التعبد بالحكم للامر بالتعبد بحكم الخبر المخالف لاجل جهة الصدور ، فالخبر الموافق قد جعل التعبد بالحكم به ورفع التعبد به ، وهذا تناقض واضح .

بخلاف ما اذا رجح الترجيح من غير نفس الصدور الى ترجيح نفس الصدور ، فانه لا يكون هناك الاتعبد واحد وهو التعبد بحكم الخبر الصادر . غايته انه تارة : يكون للرجحان فيما يعود الى نفس الصدور كالشهرة الروائية أو الاعدية . واخرى : يكون للرجحان من حيث جهة الصدور كالمخالفة للعامة . وثالثة : يكون الرجحان لما يرجع الى قرب مضمونه الى الواقع كموافقة الكتاب او الشهرة الفتوائية . وانما كان هذا التعبد الواحد هو التعبد بنفس الصدور دون غيره من الجهتين لما عرفت : من انه لا معنى للتعبد بالصدور الا الاخذ بحكم الخبر الصادر .

الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك في غيرهما ، ضرورة أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية ، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره^(١) ؟ .

وقد اشار الى ان الترجيح من غير جهة السند يرجع الى السند بقوله : ((الا انها)) أي الا ان المزايا الأخر التي هي من غير جهة السند ((موجبة لتقديم احد السندين وترجيحه وطرح الآخر)). و اشار الى الوجه الاول بقوله : ((فان اخبار العلاج دلت على)) تعبد واحد وهو ((تقديم رواية ذات مزية في احد اطرافها ونواحيها)) على اختلافها من حيث كونها في نفس الصدور او في نفس المضمون او في جهة الصدور ، وحيث لم تدل الا على تعبد واحد وهو تقديم الرواية الراجحة ((فجميع هذه)) المزايا من غير جهة السند تكون ((من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية فانها ايضا مما توجب ترجيح احد السندين وحجته فعلا وطرح الآخر رأسا)).

(١) يتضمن هذا بيان امرين : الاول دفع ما يمكن ان يتوهم كونه اشكالا في المقام . الثاني الاشارة الى بعض لواحق الوجه الثاني المذكور : وهو لزوم رجوع الجهات كلها الى جهة السند ، لانه لو لم ترجع اليه للزم التناقض.

والمقام الثاني بحث فيه عن انه هل هناك تقدم في الرتبة بالنسبة الى الجهات المذكورة .

اما الاشكال المتوهم في المقام فحاصله : انه لا ريب في الخبرين المتواترين المقطوعي السند ان الترجيح فيه من أي جهة من الجهات المذكورة لا يرجع الى الترجيح من حيث السند ، لانه بعد فرض كون السند مقطوعا فلا يعقل ترجيح الآخر عليه من حيث نفس الصدور ، فاذا جاز ان يكون الترجيح من غير جهة نفس الصدور في مقام غير راجع اليه وهو في مقطوعي السند جاز ايضا في المقام الآخر وهو في مزنوني الصدور .

ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لوقيل بالتعدي وإناطة الترجيح بالظن أو بالاقربية إلى الواقع ، ضرورة أن قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما ، والتخير بينهما

والجواب عنه : ان المحذور المذكور - وهو لزوم التناقض - هو كون الترجيح من حيث التقية اذا لم يرجع الى التعبد من حيث السند لازمه التعبد بنفس الصدور وعدم التعبد به ، وهذا انما يكون حيث يكون هناك تعبد بنفس الصدور وهو في الخبر المظنون الصدور ، اما اذا لم يكن هناك تعبد بنفس الصدور فلا يكون هناك تعبد حتى يلزم التناقض من جعله ورفع ، وفي مقطوعي الصدور لا تعبد بنفس الصدور لفرض كونه قطعيا ، ولا معنى للتعبد مع القطع .

وقد اشار الى الاشكال بقوله : ((وكونها في مقطوعي الصدور ... الى آخر الجملة)) و اشار الى الجواب عنه والى الوجه الثاني بقوله : ((لايوجب كونها كذلك في غيرها)) أي ان الترجيح في مقطوعي الصدور - متمحضا في كونه مرجحا بنفسه من غير رجوعه الى نفس الصدور - لا يوجب عدم رجوعها في غير مقطوعي الصدور الى نفس الصدور ، لان السبب في رجوعها الى نفس الصدور في غير مقطوعي الصدور هو التناقض ((ضرورة انه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية)) في مظنوني الصدور لاستلزامه التناقض كما عرفت بيانه ، فان في مظنوني الصدور تعبدا بنفس الصدور ، فيلزم مع عدم الرجوع التعبد به وعدم التعبد به ((فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه)) بنفس الصدور ، لوضوح عدم التعبد بالصدور في مقطوعي الصدور ((للقطع بصدوره)) فلا يستلزم التعبد من حيث جهة الصدور التناقض ، لعدم التعبد في الصدور في فرض القطع بالصدور .

إذا تساويا ، فلا وجه لإتباع النفس في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر^(١).

(١) هذا هو المقام الثاني والكلام فيه من حيث ترتيب المرجحات وتأخر رتبة بعض المزايا عن بعض وعدمه . فهل تكون - مثلا - رتبة جهة الصدور متأخرة عن نفس الصدور ؟ ام لا ترتيب بينها فلا تأخر لرتبة بعضها عن بعض ؟ .. مثلا اذا كان احد الخبرين واجدا للترجيح من حيث نفس الصدور ككون راويه اعدل ، والخبر الآخر واجدا للترجيح من ناحية جهة الصدور ككونه مخالفا للعامة ، او من ناحية قرب مضمونه الى الواقع ككونه موافقا للكتاب او للشهرة الفتوائية .

فهل يترجح الخبر الذي راويه اعدل على خبر غير الاعدل ، وان كان خبر غير الاعدل مخالفا للعامة وخبر الاعدل موافقا لهم ، للترتيب بين المرجحات وتأخر رتبة المخالفة عن الاعدلية .

ام يقع التزاحم بين المرجحين لعدم الترتيب بين المرجحات ، ولا تأخر لرتبة بعضها عن بعض .

ولابد لتوضيح ذلك من بيان امرين :

الاول : انه قد عرفت فيما تقدم ان القائلين بالترجيح قد اختلفوا في التعدي عن المزايا المنصوصة وعدم التعدي عنها ، وقد عرفت ايضا ان القائلين بالتعدي اختلفوا في ان التعدي هل يكون الى ما يوجب الاقربية النوعية ؟ او انه الى ما يوجب الظن الشخصي بالصدق وبالموافقة الى الواقع ؟

الثاني : ان القائلين بالتعدي قد اختلفوا - هنا - من حيث القول بالترتيب .

فذهب المحقق الرشتي صاحب البدايع وفاقا للأغا الوحيد (قدس سرهما) ان المرجح الجهتي مقدم على سائر المرجحات .

وذهب الشيخ الاعظم في رسائله الى تقديم المرجح المضموني على المرجح الصدوري ، وتقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي . ولا يخفى ان تقديم

المرجح المضموني على المرجح الصدوري وغيره لا يتعرض له في هذا الفصل ،
وسياتي التعرض له في الفصل الآتي . واما في هذا الفصل فالكلام مع الشيخ الاعظم
في ترجيح المرجح الصدوري على المرجح الجهتي فقط .

والقائلون بعدم التعدي عن المزايا المنصوصة ذهب بعضهم الى لزوم الترتيب على
حسب الترتيب المذكور في ادلة المرجحات .

وذهب المصنف الى عدم الترتيب ، لا بناء على القول بالتعدي عن المزايا
المنصوصة ، ولا بناء على القول بعدم التعدي ولزوم الاقتصار على المزايا المنصوصة

وقد اورد المصنف على القائلين بالتعدي ايرادين : ثانيهما سيأتي بيانه في الجواب
عما ذكره الشيخ الاعظم وجهاً لتقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي .

واما الاول ، فحاصله : ان القول بالتعدي سواء كان هو التعدي الى ما يوجب
القرب الى الواقع نوعا ، او كان ما يوجب الظن الشخصي بأن مؤدى الخبر موافق
للواقع ، معناه ان الملاك للترجيح واحد . فمن يقول بالقرب النوعي يكون الملاك
عنده هو القرب النوعي ، ومن يقول بالظن الشخصي يكون الملاك عنده هو الظن
الشخصي .

والقول بالترتيب وان أحد المرجحات مقدم على غيره لازمه كون الملاك للترجيح
متعدداً ، وكون ملاك المرجح السندي غير ملاك المرجح الجهتي ، وملاك المرجح
المضموني غيرهما ، ليكون احدهما مقدما على الآخر ، والأفلو كان الملاك واحدا
فلا معنى للتقديم ، بل المدار يكون على ذلك الملاك الواحد والمرجحات كلها تكون
طريقا اليه . فاذا كان احد الخبرين - مثلا - راجحا من حيث السند ، والآخر راجحا
من حيث جهة الصدور ، فلا بد من ملاحظة أيهما بالفعل موجب للقرب النوعي او
أيهما موجب للظن الشخصي ، ولا وجه لملاحظة نفس المرجحات من دون ملاحظة
ذلك الملاك الواحد .

وأما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يتراءى من ذكرها مرتباً في المقبولة والمرفوعة^(١) ، مع إمكان أن يقال : إن الظاهر

فلا وجه لما ذهب إليه المحقق الرشتي من تقديم المرجح الجهتي على سائر المرجحات .

ومثله الحال فيما اذا كان احد الخبرين راجحاً من حيث السند او راجحاً من حيث جهة الصدور ، وكان الخبر الآخر موافقاً للكتاب او للشهرة الفتوائية ، فانه لا بد من ملاحظة ذلك الملاك الواحد وان أيهما يوجب القرب النوعي او الظن الشخصي . ولا وجه لاطلاق القول بتقديم المرجح المضموني على غيره كما ذهب إليه الشيخ الاعظم ، لما عرفت من انه ليس هناك إلا ملاك واحد على القول بالتعدي والمرجحات كلها طريق اليه . ولازم الترتيب في المرجحات ما عرفت من تعدد الملاك وكون ملاك المرجح السندي غير ملاك المرجح المضموني ، وملاك المرجح المضموني غير ملاك المرجح الجهتي . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((انه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات ... الى آخر الجملة)).

(١) لا يخفى ان الوجه في الترتيب بين المرجحات - بناءً على عدم التعدي عن المزايا المنصوصة - هو انه بناءً على الاختصار على المزايا المنصوصة لا يكون هناك ملاك واحد للترجيح وان هذه المرجحات تكون طريقاً اليه ، بل يكون كل واحد من المرجحات له ملاك يخصه ، وحيث ان المرجحات قد ذكرت مرتبة في ادلة الترجيح كالمقبولة ، فلا بد من الالتزام بعدم مزاحمة المتأخر منها للمتقدم ، مثلاً لو كان احد الخبرين راويه اعدل والخبر الآخر غير اعدل ولكن كان خبر غير الاعدل مشهور الرواية ، فلا بد من تقديم خبر الاعدل وان لم يكن مشهوراً ، لان الرواية ذكرت الترجيح بالاعدلية مقدماً على الترجيح بالشهرة الروائية ، وهلمّ جراً ...

والى هذا اشار بقوله : ((واما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة)) وعدم التعدي عنها ((فله وجه)) أي لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة للقول

كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح ، ولذا إقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد ، وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة ، وهو بعيد جدا^(١) ، وعليه فمتى وجد

بالترتيب في المرجحات وجه لعدم وحدة الملاك للترجيح ، بل يكون كل واحد من المرجحات له ملاك يخصه و((ل)) أجل ((ما يتراءى من ذكرها)) أي المرجحات ((مرتبا في المقبولة والمرفوعة)) فلا بد من مراعاة ذلك الترتيب المذكور فيها فلا يباح المتأخر ذكرا للمتقدم ذكرا .

(١) اورد المصنف على مراعاة الترتيب - بناء على الاقتصار على المزايا المنصوصة - ايرادين ايضا : الاول : ما اشار اليه ((مع امكان ... الى آخر الجملة)) وحاصله : منع ظهور روايات الترجيح بعد ضم بعضها الى بعض في مراعاة الترتيب .

ويدل على ذلك انه اقتصر في بعض الروايات على مرجح واحد ، والاطلاق فيها يقتضي كون الترجيح بهذا المرجح الواحد ليس مراعا بغيره من المرجحات .

والمتحصل من ذلك : هو ظهور كون روايات الترجيح مسوقة لبيان نفس المرجحات ، لا لبيانها وبيان الترتيب فيها ، فلا يكون للترتيب المذكور في المقبولة والمرفوعة ظهور في لزوم مراعاته . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((مع امكان ان يقال ان الظاهر)) من المقبولة والمرفوعة هو ((كونهما كسائر اخبار الترجيح)) انما هي ((بصدد بيان)) اصل الترجيح و ((ان هذا مرجح وذاك مرجح)) لا بصدد بيان الترتيب ايضا . و اشار الى الوجه في كونها بصدد بيان اصل ذكر المرجح لانها بصدد بيان المرجح وبيان الترتيب بقوله : ((ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد)) .

الثاني : ما اشار اليه بقوله : ((والا ... الى آخر الجملة)) وحاصله : ان روايات الترجيح لما كانت مختلفة في الترتيب حتى في المقبولة والمرفوعة ، فان الترتيب في المقبولة غير الترتيب في المرفوعة ، لورود الترجيح بالاعدلية مقدما على الشهرة في المقبولة ،

في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها ، كان المرجح هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك على الاول بل لابد من ملاحظة الترتيب ، إلا إذا كانا في عرض واحد^(١).

ورود الترجيح بالشهرة في المرفوعة مقدما على الاوثقية . وبناءا على لزوم مراعاة الترتيب لابد من تقييد روايات الترجيح بعضها ببعض حتى يكون المرجح في مراعاة الترتيب واحدا منها ، وهي المقبولة لانها اتماها في المرجحات ، مع ان تقييد بعضها ببعض بعيد جدا ، لان من جملة روايات الترجيح ما هو أب عن التقييد ، كمثل قوله عليه السلام : ما خالف قول ربنا لم نقله ، او زخرف وباطل ، ومثل الرشد في خلافهم .
والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((والا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة)) لانها اتماها ((وهو بعيد جدا)) كما عرفت .

(١) هذا نتيجة بطلان مراعاة الترتيب بناءا على الاقتصار على المرجحات المنصوصة ، لانه لابد من ظهور يدل على ذلك ، وحيث ان الظاهر منها هو كونها بصدد بيان اصل المرجحات لا الترتيب بينها ، فلا بد على هذا من مزاحمة أي مرجح للمرجح الآخر ، وعليه فيزاحم الخبر الذي راويه غير أعدل للخبر الذي راويه اعدل اذا كان خبر غير الاعدل موافقا للكتاب او مخالفا للعامة دون خبر الاعدل ، ويكون المرجح هو التخيير . بخلاف البناء على الترتيب فانه لابد من تقديم خبر الاعدل وان كان مخالفا للكتاب او موافقا للعامة ، ولا رجوع الى التخيير . نعم لو كان الخبران متساويين من كل جهة من حيث المرجحات المنصوصة حيث يكون المرجح هو التخيير .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وعليه)) أي وعلى ما عرفت من بطلان مراعاة الترتيب بناءا على الاقتصار على المزايا المنصوصة ((فتمت وجد في احدهما مرجح)) من المرجحات كالاعدلية ((وفي الآخر)) مرجح ((آخر منها)) كالموافقة للكتاب او المخالفة للعامة ((كان المرجح هو اطلاقات التخيير)) لوقوع المزاحمة بين المرجحين ((ولا كذلك على الاول)) أي لا يكون المرجح هو التخيير بناءا على لزوم مراعاة

وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات ، في أنه لا بد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيهما فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه ، أو الاقربية كذلك إلى الواقع ، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر ، أو أنه لا مزية لاحدهما على الآخر ، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية مساويا للخبر المخالف لها بحسب المناطين ، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين ، فلا وجه لتقدمه على غيره ، كما عن الوحيد البهبهاني (قدس سره) وبالغ فيه بعض أعظم المعاصرين أعلى الله درجته ولا لتقديم غيره عليه ، كما يظهر من شيخنا العلامة أعلى الله مقامه^(١) قال : أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح

الترتيب بين المرجحات ((لا بد من مراعاة الترتيب)) فيقدم الخبر الذي راويه اعدل المخالف للكتاب أو الموافق للعامة على خبر غير الاعدل وان كان موافقا للكتاب او مخالفا للعامة ((الا اذا كانا في عرض واحد)) بان كانا متساويين من كل جهة .

(١) لما فرغ من بيان بطلان مراعاة الترتيب بناء على الاقتصار على المزايا المنصوصة ... اشار الى بطلان المراعاة للترتيب بناء على التعدي .

ولا يخفى ان ظاهر مراده في وجه انقداح بطلان الترتيب - بناء على التعدي - هو ما ذكره في صدر عبارته وهو الايراد الاول على القول بالتعدي ، وانه بعد ان كان الترتيب لا بد وان يكون بملاكات متعددة ولازم التعدي هو وحدة الملاك ، فينقدح منه بطلان القول بلزوم الترتيب ، فلا وجه لترجيح المرجح الجهتي على غيره كما هو مذهب المحقق الرشتي وفاقا للأغا (قدس سرهما) ، ولا وجه لترجيح المرجح المضموني على غيره كما هو مذهب الشيخ الاعظم .

ويحتمل ان يكون مراده من وجه الانقداح هو انه : وان قلنا بإمكان تعدد الملاك في المرجحات المذكورة ، الا انه لا بد من دلالة روايات الترجيح على تقديم أي ملاك منها على الآخر ، وحيث عرفت بما ذكرنا في بطلان القول بالترتيب - بناء على

من حيث جهة الصدور ، بأن كان الارجح صدورا موافقا للعامة ، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفا للعامة ، بناءا على تعليل

الاقتصار - انه لا دلالة لروايات الترجيح على لزوم مراعاة الترتيب فلا يكفي صرف امكان تعدد الملاك . وعلى كل فلا وجه لما ذهب اليه المحقق الرشتي (قدس سره) ولا لما ذهب اليه الشيخ الاعظم .

واشار الى بطلان ما ذهب اليه المحقق الرشتي من لزوم تقديم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات بقوله : ((وانقذح بذلك ان حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات)) لا تقديم له على غيره . وقد ظهر مما ذكر المصنف (قدس سره) : ((في انه لا بد في صورة مزاحمته)) أي مزاحمة المرجح الجهتي ((مع بعضها)) من المرجحات الآخر ((من ملاحظة ان ايهما فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونة)) بناءا على الظن الشخصي ((او)) ان ايهما فعلا يقتضي ((الاقربية كذلك)) أي فعلا بناءا على التعدي لما يوجب الاقربية النوعية ((الى الواقع فيوجب)) المرجح الموجب للظن الشخصي او الاقربية ((ترجيحه)) أي ترجيح الخبر الذي يكون مظنوننا فعلا بمطابقة حكمه للواقع ، او يكون مضمونه اقرب نوعا الى الواقع ((وطرح الخبر الآخر)) . وحيث لا يكون احد المرجحين موجبا لاحد الملاكين للتعدي فالتخير ، ولازم ذلك التساوي بين الخبرين . والى هذا اشار بقوله : ((او انه لا مزية لاحدهما على الآخر كما اذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية)) ككون راويه اعدل ((مساويا للخبر المخالف لها)) أي للتقية ((بجسب المناطين)) للتعدي من الظن الشخصي او الاقربية النوعية ((فلا بد حينئذ من التخير بين الخبرين فلا وجه لتقديمه)) أي فلا وجه لتقديم الخبر المخالف للعامة ((على غيره كما عن الوحيد البهبهاني (قدس سره) وبالغ فيه بعض اعظام المعاصرين)) وهو المحقق الرشتي ((اعلى الله درجته ولا)) وجه ((لتقديم غيره)) وهو المرجح الصدوري ((عليه)) أي على المرجح الجهتي ((كما يظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامه)) .

الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التيقية في الموافق ، لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين ، أو تعبدا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر ، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور^(١).

(١) حاصل ما يريدہ الشيخ (قدس سرہ) بكلامه هذا الى قوله ان قلت : هو انه لا يزاحم المرجح الجهتي المرجح للصدور ، لان المرجح الجهتي لا مورد له في المقام ، بل مورده مقطوعي الصدور كالخبرين المتواترين او المتكافئين من حيث الصدور تعبدا ، كالخبرين المتساويين من حيث عدالة الراوي . اما في المقام المفروض فيه كون احد الخبرين ارجح من حيث الصدور لان راويه اعدل ، فلا مجال للترجيح بالجهة حتى يزاحم بها الترجيح من حيث نفس الصدور .

والحاصل : ان الترجيح بالجهة انما هو في المتساويين من حيث الصدور ، اما عقلا كمقطوعي الصدور ، او تعبدا كالتكافئين ، لشمول ادلة الحجية لهما معا لفرض كونهما متساويين من حيث نفس الصدور كما لو كان رواة الخبرين متساويين في العدالة . اما في مقطوعي الصدور فلانه لا مجال للتعبد فيهما اصلا لان كل واحد منهما مقطوع صدوره . واما في المتكافئين فلانه حيث كانا متساويين فلا محالة يتساويان من ناحية التعبد بالصدور ، ولا يعقل في هذين المقامين التعبد بصدور احدهما دون الآخر .

اما في المتخالفين من حيث الصدور فيمكن التعبد بصدور احدهما دون الآخر ، لفرض كون الراوي في احدهما اعدل وقد دل على الترجيح به ادلة الترجيح ، فلا مجال للترجيح فيه بالجهة ، بل لا بد من تقديم الخبر الذي هو ارجح صدورا ، وعليه فلا بد من الاخذ بالخبر الذي راويه اعدل وان كان موافقا للعامة ، وطرح الخبر الذي راويه غير اعدل وان كان مخالفا للعامة .

إن قلت : إن الأصل في الخبرين الصدور ، فإذا تعبدنا بصدورهما إقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيية ، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما ، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور^(١).

(١) حاصل ما أورده الشيخ (قدس سره) على نفسه - بقوله : إن قلت - هو أن دليل التعبد يشمل الخبرين غير المتكافئين من حيث نفس الصدور ، لفرض كون خبر غير الأعدل واجدا لشرط الحجية للتعبد بالخبر الواحد ، فإن أدلة الحجية لخبر الواحد هو صدق العادل ، والمفروض أن خبر غير الأعدل هو خبر عادل وإن كان الراوي للخبر الآخر أعدل منه ، فإذا تساوى الخبران في الحجية من حيث نفس الصدور فلا بد حينئذ من الترجيح بالجهة وتقديم الخبر المخالف للعامة على الخبر الموافق لهم وإن كان راويه أعدل .

والحاصل : أنه بعد شمول أدلة الحجية لهما فكل واحد منهما متعبد بصدوره ، لدلالة أدلة الحجية على التعبد بصدور كل منهما ، وبعد دلالة أدلة الحجية على التعبد بصدور كل واحد منهما لا بد من ترجيح الخبر المخالف للعامة ، لكشفه أن الحكم في الخبر الموافق للعامة قد صدر للتقية لا لبيان الواقع ، فيكون الخبر الموافق للعامة أضعف من حيث مطابقة حكمه للواقع من الخبر المخالف لهم من هذه الجهة ، وإن كان الخبر الموافق راويه أعدل .

والحاصل : أن حال التقديم من حيث الجهة في المتخالفين وفي المتكافئين على حد سواء بعد شمول أدلة الحجية لهما ، وهو كحال التقديم من حيث الدلالة ، فإن خبر الأعدل لو كان ظاهرا وكان خبر غير الأعدل نسا لا بد من تقديم خبر غير الأعدل على خبر الأعدل فيما كان نسا فيه . ولا إشكال في شمول دليل الحجية للتعبد بكل منهما ، فيكون حال الترجيح بالجهة كحال تقديم النص على الظاهر يقتضي تقديم الخبر المخالف للعامة مع كون راويه غير أعدل على الخبر الموافق للعامة وإن كان

قلت : لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية ، لانه إلغاء لاحدهما في الحقيقة . وقال بعد جملة من الكلام: فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور ، إما علما كما في المتواترين ، أو تعبدا كما في المتكافئين من الاخبار ، وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه ، لان جهة الصدور متفرعة على أصل الصدور ، انتهى موضع الحاجة من كلامه ، زيد في علو مقامه^(١).

راويہ اعدل ، كما يقتضي تقديم النص الذي راويه غير أعدل على الظاهر الذي راويه اعدل .

(١) توضيحه : انه لا معنى للتعبد بالصدور في المقام ، بخلافه في مورد الجمع الدلالي فان مورد الجمع الدلالي هو العموم من مطلق والخاص ، او العامين من وجه فيما كان احدهما نصا في مورد الاجتماع ، فانه لا مانع من التعبد بصدور كل منهما . اما في المقام وهو مورد المتباينين فلا معنى للتعبد بصدور كل منهما مع ترجيح احدهما المستلزم لطرح الآخر للتناقض كما مر بيانه في المقام الاول ، فلا بد في مورد المتباينين من التعبد بصدور احدهما في مقام الترجيح تعيينا او احدهما تخيرا .

والى هذا اشار بقوله : ((لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية ... الى آخر الجملة)).

واما وجه ترجيح المرجح الصدوري على الجهتي فلان الجهة من شؤون الخبر الصادر ، لوضوح انه بعد فرض الصدور في كل منهما - اما للقطع بصدورهما او لكونهما متساويين من حيث نفس الصدور تعبدا - يكون مجال للترجيح بالجهة وحمل الخبر الصادر على كونه صادرا للتقية لا لبيان الواقع . اما مع فرض التعبد بصدور خبر الاعدل فلا يكون مجال للترجيح بالجهة في خبر غير الاعدل ، لعدم التعبد بصدور خبر غير الاعدل حتى يكون مجال للترجيح فيه من حيث الجهة .

وفيه مضافا إلى ما عرفت أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور ، بل من مرجحاتها ، وأما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين ، فأبي فرق بينه وبين سائر المرجحات ؟ ولم يقد دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة ، مع كون الآخر راجحا بحسبها ، بل هو أول الكلام ، كما لا يخفى^(١) ، فلا يحصى

وبعبارة أخرى : ان المرجح من حيث نفس الصدور حاكم على المرجح الجهتي ، فان التعبد بخبر الاعدل معناه البناء على كونه هو الصادر دون خبر غير الاعدل ، فالتعبد بالصدور رافع للموضوع بالنسبة الى المرجح الجهتي ، لانه بعد البناء تعبدا على كون الصادر هو خبر الاعدل لا يكون خبر غير الاعدل متعبدا به حتى يكون مجال للترجيح بحيشة الجهة فيه ، ولذلك كان الترجيح بالجهة مورده مقطوعي الصدور والمتكافئين من حيث التعبد بالصدور .

وقد اشار الى ما ذكرنا - بعد ان جعل مورد الترجيح بالجهة هو المتساويين صدورا اما علما كما في المتواترين ، او تعبدا كما في المتكافئين من حيث نفس الصدور - بقوله (قدس سره) : ((واما ما وجب فيه التعبد بصدور احدهما المعين)) لفرض كون راويه اعدل ((دون الآخر)) لفرض كون راويه غير الاعدل ((فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه)) وهو المرجح الجهتي ((لان جهة الصدور متفرعة على اصل الصدور)) .

(١) وقد اورد عليه المصنف بايرادين : الاول : ان التقديم للمرجح الصدوري على المرجح الجهتي انما هو حيث يكون ملاك الترجيح متعددا اما بناء على التعدي كما يراه الشيخ (قدس سره) فالمرجح واحد ولا تعدد في ملاك الترجيح حتى يكون ملاك المرجح الصدوري مقدما على المرجح الجهتي ، بل المدار على ملاحظة كون أي الخبرين موجبا للاقرب النوعية كما هي ملاك التعدي عنده (قدس سره) ، او ان ايهما موجب للظن الشخصي كما هو ملاك التعدي عند غيره .

والى هذا الايراد اشار بقوله : ((وفيه مضافا الى ما عرفت)).
 الثاني : ما اشار اليه بقوله : ((ان حديث فرعية جهة الصدور ... الى آخر
 الجملة)).

وتوضيحه : هو ان الوحدة في المرجحات لا من ناحية ملاك التعدي ، بل لاجل
 ما مرتحققه في المقام الاول- من رجوع جميع المرجحات الى المرجح الصدوري- لانه
 بعد فرض كون المقام من باب ترجيح احدى الحجتين على الحجية الاخرى فلا بد من
 شمول ادلة الحجية لكل من الخبرين . وحيث عرفت مما مر انه لا معنى للتعبّد
 بالصدور الا ترتيب الاثر على الخبر الصادر والاخذ بما ادى اليه من الحكم ، فلا بد
 من رجوع جميع المرجحات .

وما ذكره الشيخ (قدس سره) من الفرعية والحكومة انما هو حيث لا يرجع المرجح
 الجهتي الى المرجح الصدوري . اما اذا رجع اليه فلا حكومة ولا فرعية ، بل تكون
 المزاحمة بين نفس الصدور في الخبرين وان اختلفت المزيات المرجحة ، فمزية الاعدلية
 مرجحة لصدور الخبر الذي راويه اعدل ، ومزية مخالفة العامة ايضا مرجحة لصدور
 الخبر المخالف للعامة ، فالمزاحمة تقع على كل حال في نفس الصدور .

نعم لو لم ترجع المرجحات كلها الى المرجح من حيث نفس الصدور لكان لما
 ذكره الشيخ (قدس سره) مجال .

والحاصل : انه بناءً على التعدي وان كان الملاك واحدا ، الا ان طريق هذا الملاك
 سواء كان هو الاقربية النوعية أو الظن الشخصي هو الاقوى صدوراً ، لرجوع جميع
 المرجحات اليه ، فان كان لاحد الخبرين مزية تزيد على الآخر مع تساويهما في المزية
 الباقية فذو المزية هو الراجح من حيث الصدور على الخبر الآخر ، وهو الذي يكون
 اقرب الى الواقع نوعا او موجبا للظن الشخصي بمطابقة مؤداه للواقع . وان تساويا
 من ناحية المزايا فالتخير .

نعم لو دلّ دليل لفظي كإخبار العلاج - مثلاً - على كون إحدى المزايا أقوى مرجحاً للصدور من بقية المزايا للزم تقديم الواجد لتلك المزية ، وليس لنا دليل آخر غير إخبار العلاج يدل على ذلك .

وأما إخبار العلاج فدلالته على الترتيب وكون بعض المزايا أقوى من البعض الآخر أول الكلام ، بل قد عرفت عدم دلالتها على ذلك ، وإن الظاهر فيها سوقها لأصل بيان المرجحات لا للترتيب بينها وكون بعضها أقوى من بعض .

فظهر مما ذكرنا : أنه حيث لا يكون أحد المرجحات موجباً لقوة أحد المناطين من الاقربية أو الظن الشخصي ، فلا بد من وقوع التزاحم بين المرجحات ويكون المرجح لنفس الصدور في أحد الخبرين مزاحماً بمرجح جهة الصدور في الخبر الآخر ، ومع تزاحمها وعدم معلومية الأقوى منهما لا بد من الرجوع إلى التخيير بينهما .

وقد أشار إلى أن حديث الفرعية إنما ينفع حيث لا ترجع المرجحات كلها إلى المرجح الصدوري بقوله : ((إن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد ... إلى آخر الجملة)). وأشار إلى أن المرجحات المذكورة - مع رجوعها إلى المرجح من حيث الصدور - كلها طريق إلى ما هو المناط للتعدي من الاقربية أو الظن الشخصي بقوله : ((وأما إذا كان)) المرجح الجهتي ((من مرجحاته)) أي من مرجحات نفس الصدور ((باحد المناطين)) من الاقربية أو الظن الشخصي . وأشار إلى أنه بعد رجوع المرجحات إلى المرجح الصدوري لا فرق بين مرجح ومرجح بقوله : ((فأي فرق بينه)) أي بين مرجح أصل الصدور ((وبين سائر المرجحات)). وأشار إلى عدم قيام دليل آخر لفظي على كون أحد المرجحات أقوى من الأخرى بقوله : ((ولم يقم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التبعّد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة مع كون الآخر راجحاً بحسبها)) أي لم يقم دليل في الخبرين المتعارضين على ترجيح المرجح من حيث نفس الصدور - وهو المعنى بقوله من حيث غير الجهة - على المرجح من حيث جهة الصدور - وهو المراد بقوله مع كون الآخر راجحاً بحسبها أي

من ملاحظة الراجع من المرجحين بحسب أحد المناطين ، أو من دلالة أخبار العلاج ، على الترجيح بينهما مع المزاحمة^(١) ، ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير ، فلا تغفل^(٢) .

بحسب جهة الصدور - ((بل هو اول الكلام كما لا يخفى)) لما عرفت من سوق اخبار العلاج لبيان اصل المرجح لا للترتيب بينها ، وليس هناك دليل آخر لفظي يدل على مراعاة الترتيب من تقديم المرجح لاصل الصدور على المرجح الجهتي كما يدعيه الشيخ الاجل (قدس سره) .

(١) هذا نتيجة ما مر ، فيه رد على مذهب الشيخ : من تقديم المرجح لنفس الصدور على مرجح جهة الصدور .

وحاصله : انه قد عرفت من مجموع ما مر أن الترجيح - بناء على التعدي - انما هو بملاحظة ما يقتضي قوة احد المناطين في احد المتعارضين بالنسبة الى الآخر من الاقربية النوعية او ما يوجب الظن الشخصي . وبناء على الاقتصار على المزايا المنصوصة - بناء على دلالة اخبار العلاج على الترتيب في المزايا - هو تقديم الاول فالاول بحسب ما ذكرت في المقبولة .

وقد ظهر مما ذكرنا : انه لا دلالة على تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي بناء على التعدي الذي هو مذهب الشيخ . وبناء على الاقتصار على المزايا المنصوصة فالمرجح الصدوري وان كان مقدما بحسب الترتيب ، الا انه مقدم على ساير المرجحات ولا خصوصية لتقدمه على خصوص المرجح الجهتي .

(٢) عدم الدلالة اما لما مر ببيان من عدم دلالة اخبار العلاج على انها مسوقة للترتيب وانما هي مسوقة لبيان اصل المرجح ، او فيما اذا كان التزاحم في صورة لم تفرض في المقبولة وهو كون احدي الروايتين - مثلا - موافقة للكتاب والاخرى مخالفة للعامة ، ففي مثل هذه او بناء على عدم الدلالة كما مر تحقيقه فلا بد من الرجوع الى التخيير . ولا وجه لما ذكره من لزوم تقديم الخبر الموافق للكتاب على غيره حيث يرى تقديم

وقد أورد بعض أعاضم تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور ، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور ، مع حمل أحدهما على التقية ، لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها ، لأنه إلغاء لاحدهما أيضا في الحقيقة^(١).

المرجح المضموني على غيره من المرجحات . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((ومع عدم الدلالة)) وذلك بناء على ما مر تحقيقه من عدم دلالة اخبار العلاج على الترتيب ، وعدم اقتضاء ملاك الاقربية او الظن الشخصي للترتيب ايضا . و اشار الى صورة التراحم التي لم تذكر في المقبولة بقوله : ((ولو لعدم التعرض لهذه الصورة ... الى آخر الجملة)).

(١) لا يخفى ان بعض الاعظام هو المحقق الرشتي صاحب البدايع (قدس سره) ، وهو حيث ذهب وفاقا للوحيد (قدس سره) الى تقديم المرجح الجهتي على ساير المرجحات ... اورد على استاذة الشيخ الاعظم (قدس سره) حيث ذهب الى تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي .

وحاصل ايراده عليه : هو ان المتحصل من كلام الشيخ (قدس سره) عدم معقولية تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري في غير المتكافئين من حيث الصدور ، فرعية المرجح الجهتي على المرجح الصدوري ، لانه مع التعبد بالمرجح الصدوري لا يبقى مجال للتعبد بالمرجح الجهتي لحكومته عليه ، وهذا الكلام يجري بعينه في المتكافئين فانه في المتكافئين من حيث الصدور كما فيما اذا كان الراوي في كليهما عدل او متساويين في العدالة فانه لا اشكال في شمول ادلة التعبد بمجبة الخبر لهما ، ومع ذلك يلزم من الترجيح بالمرجح الجهتي طرح التعبد بالصدور . فاذا كان مع التعبد بالصدور في غير المتكافئين من حيث نفس الصدور لا يعقل الترجيح بالجهة ، ففي المتكافئين من حيث نفس الصدور - ايضا - يلزم ذلك من عدم معقولية الترجيح بالجهة مع التعبد بالصدور .

وفيه ما لا يخفى من الغفلة ، وحسبان أنه التزم (قدس سره) في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور ، إما للعلم بصدورهما ، وإما للتعبد به فعلا ، مع بداهة أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبدا تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعا ، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلا بالمتعارضين ، بل ولا بأحدهما ، وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييرا أو ترجيحا . والعجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقض ، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به^(١) ، وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق ،

والحاصل : ان الشيخ صرح بان مورد الترجيح بالجهة هو مقطوعي الصدور والمتكافئين من حيث الصدور ، وما ذكره مانعا من الترجيح بالجهة في غير المتكافئين يجري حرفا بحرف في المتكافئين من حيث الصدور ، وان كان لا يجري في المقطوعين وذلك لعدم التعبد في مقطوعي الصدور ، بخلاف المتكافئين فانه لا اشكال في كونهما مورد التعبد بالصدور كما صرح به الشيخ الاعظم (قدس سره) .

والى ما ذكرنا اشار المحقق الرشتي (قدس سره) بقوله : ((فانه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور)) وذلك فيما كان راوي احد الخبرين اعدل ((مع حمل احدهما)) وهو خبر الاعدل على التقية كذلك ((لم يعقل التعبد بصدورهما)) أي بصدور المتكافئين ((مع حمل احدهما عليهما)) أي على التقية ((لانه الغاء لاحدهما ايضا)) من حيث التعبد بنفس الصدور ((في الحقيقة)) .

(١) حاصله : انه انما يصح النقض على الشيخ بالتكافئين حيث يقول بالتعبد الفعلي فيهما ، اما اذا كان مراده التعبد الشأني فيهما لتساويهما بالنسبة الى ما هو شرط التعبد بنفس الصدور فلا يكون كلامه في المتخالفين منقوضا بالتكافئين .

والحاصل : انه في المتكافئين لا يقول بجعل التعبد فعلا فيهما حتى ينقض عليه ،
بانه مع الاخذ بالمرجح الجهتي يلزم الغاء التعبد الفعلي بالصدور في المتكافئين . واما
القول بالتعبد الشأني في المتكافئين فلا مانع منه ، لانه لا تعبد بالفعل فيهما حتى يلزم
من الاخذ بالمرجح الجهتي الغاء للتعبد بنفس الصدور .

وبعبارة اخرى : المتحصل من كلام الشيخ (قدس سره) ان الاقتضاء للحجية في
المتكافئين بالنسبة اليهما على حد سواء ، وحيثل يكون مجال للترجيح بالجهة فيؤثر
المقتضي فيما فيه المرجح الجهتي ويكون هو المتعبد به بالفعل ، واما في المتخالفين
فحيث ان الاقتضاء فيهما ليس على حد سواء ، بل هو في خبر الاعدل اقوى فيكون
هو المؤثر ، ومع تأثير المقتضي للتعبد فعلا في واجد المرجح الصدوري لا مجال للتعبد
الفعلي في فاقد ، وحيث لا تعبد فيه فلا مجال للترجيح بالجهة لانها فرع التعبد
بنفس الصدور .

اما البرهان على كون مراد الشيخ ليس هو التعبد الفعلي في المتكافئين ، فلان
فرض الكلام في المتعارضين ، وقد عرفت فيما مر ان ادلة الحجية في المتعارضين
لا تقتضي الحجية الفعلية بصدور كل واحد من المتعارضين ، بل غايته هو تساوي
الخبرين من حيث الاقتضاء بالصدور ، اما فعلية صدورهما او فعلية صدور احدهما
دون الآخر فلا دلالة للدليل حجية الخبر عليه . هذا بالنسبة الى اصل دليل حجية
الخبر . واما بالنسبة الى دليل العلاج فهي انما تدل على ان الحجية بالفعل هو الراجح
معينا او احدهما مخيرا ، ولا يدل على حجيتهما بالفعل معا .

فظهر مما ذكرنا : انه لا بد وان يكون مراد الشيخ من تساوي المتكافئين تعبدا هو
تساويهما من حيث الاقتضاء والشأنية للحجية لا فعلية الحجية .

وقد اشار الى ان النقص انما يرد على الشيخ حيث يقول بالحجية الفعلية في
المتكافئين لا بالشأنية بقوله : ((وفيه ما لا يخفى من الغفلة وحسبان انه)) أي الشيخ
((التزم (قدس سره) في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث

لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله ، وبين صدوره تقيية ، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة ، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق^(١) ، بل الامر في الظني الصدور أهون ، لاحتمال عدم صدوره ،

الصدور اما للعلم بصدورهما)) كما في مقطوعي الصدور ((واما للتعبد به)) أي بالصدور ((فعلا)) كما في المتكافئين ((مع بداهة)) ان الشيخ لم يلتزم بالتعبد فعلا في المتكافئين ، بل ((ان غرضه)) (قدس سره) ((من التساوي من حيث الصدور تعبدا هو تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعا)) من حيث جهة الاقتضاء للتعبد لا فعلية التعبد .

واشار الى البرهان على ان غرض الشيخ من التساوي هو التساوي في مرحلة الاقتضاء دون الفعلية بقوله : ((ضرورة ان دليل حجية الخبر)) بالنسبة الى المتعارضين ((لا يقتضي التعبد فعلا)) بالمتعارضين معا ((بل ولا)) يقتضي دليل حجية الخبر بالنسبة الى المتعارضين التعبد فعلا ((باحدهما)) كما مر بيانه .

((و)) اما بالنسبة الى ادلة العلاج فان ((قضية دليل العلاج ليست)) هي حجية التعبد بكلا المتعارضين فعلا ، بل لا تقتضي ادلة العلاج ((الا التعبد)) فعلا ((باحدهما)) اما ((تخييرا او ترجيحا)) فحيث لا يكون هناك دليل على التعبد فعلا بالمتعارضين لا من جهة دليل اصل حجية الخبر ولا من حيث ادلة العلاج ، لا يمكن ان يكون غرض الشيخ من التساوي في المتكافئين تعبدا هو التساوي بينهما في التعبد الفعلي ، بل لا محالة يكون غرضه من التساوي بينهما تعبدا هو التساوي في مرحلة الاقتضاء والشأنية .

(١) ان المحقق الرشتي (قدس سره) بعد ان اورد على الشيخ (قدس سره) بالنقض بالمتكافئين .. برهن على لزوم تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري ببهانين: الاول : انه حيث يكون الارجح صدورا موافقا للعامه ويكون معارضه المرجوح صدورا مخالفا للعامه ، كما لو كان خبر الاعدل موافقا للعامه وخبر العادل مخالفا

بمخالفه^(١). ثم قال : فاحتمال تقديم المرجحات السنديّة على مخالفة العامة، مع نص الامام عليه السلام على طرح موافقهم ، من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة ، فضلا عن هو تالي العصمة علما وعملا. ثم قال : وليت شعري ، إن هذه الغفلة الواضحة

لهم، فانه يستحيل التعبد بخبر الاعدل مع معارضته بما يخالف العامة ، لوضوح انه لا اشكال في ان الخبر المخالف للعامة لم يصدر للتقية بل كان لبيان الواقع ، ولازم ذلك كون الخبر الموافق لهم اما غير صادر اصلا أو كان صادرا لا لبيان الواقع ، ومع العلم الاجمالي بان خبر الاعدل اما غير صادر أو صادر لا لبيان الواقع يمتنع التعبد بصدوره ، للعلم بان مؤداه غير مطابق للواقع اما لعدم صدوره اصلا او لصدوره لبيان غير الواقع . والى هذا اشار بقوله : ((لدوران امره)) أي لدوران امر خبر الاعدل الموافق للعامة ((بين عدم صدوره من اصله وبين صدوره تقية)) لا لبيان الواقع ((ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة)) للعلم الاجمالي بعدم مطابقته للواقع ، اما لعدم صدوره من رأس او لصدوره لا لبيان الواقع .

ثم اشار الى ان لزوم تقديم الخبر المخالف في مقطوعي الصدور - كما اعترف به الشيخ نفسه - انما هو للكشف عن ان صدور الموافق كان للتقية لا لبيان الواقع بقوله : ((كما انه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق)) للعامة مع معارضته بالقطعي الصدور المخالف لهم .

(١) لا يخفى انه انما كان الامر في ظني الصدور اهون من قطعي الصدور بملاحظة ان الخبر الموافق المقطوع الصدور يتمحض تقديم الخبر المخالف المقطوع الصدور عليه في جهة ان صدور لكشفه عن كون مقطوع الصدور الموافق للعامة قد صدر لا لبيان الواقع بل للتقية . واما في مضموني الصدور فلا يتمحض التقديم للخبر المخالف على الموافق في الجهة ، لاحتمال كون الخبر الموافق المظنون الصدور لم يكن صادرا اصلا ، فيكون تقديم الخبر المخالف لانه هو الصادر لا لاجل محض صدوره لبيان الواقع .

كيف صدرت منه ؟ مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر^(١).

(١) هذا هو البرهان الثاني . وحاصله : ان الامام عليه السلام نص على تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري ، فانه امر بتقديم المخالف على الموافق مع فرض كون الموافق واجدا للمزية من حيث نفس الصدور ، ومع نص الامام عليه السلام بتقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري لا وجه لاحتمال تقديم المرجحات السنديّة على المرجح الجهتي . ولذا قال (قدس سره) : ((فاحتمال تقديم المرجحات السنديّة على مخالفة العامة)) الذي هو المرجح الجهتي ((مع نص الامام عليه السلام على طرح موافقتهم)) مع فرض كونه واجدا للمزية من حيث نفس الصدور ((من العجائب ... الى آخر الجملة)).

ولا يخفى ان المصنف لم يتعرض لرد هذا البرهان الثاني ، فلا بد من التعرض لرده .

وحاصله : ان كون الامام عليه السلام قد نص على تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري لا يخلو عن مغالطة ، فان محل الكلام هو ان يكون احد الخبرين واجدا للمرجح السندي ، ويكون الآخر فاقدًا له ولكنه كان واجدا للمرجح الجهتي ، وان نص الامام عليه السلام على تقديم المرجح الجهتي انما هو حيث يكون كلا الخبرين واجدين للمزية المرجحة من حيث السند ، والفرق بين المقامين واضح ، فان الخبرين اذا كانا متساويين من حيث السند حينئذ يترجح الواجد للمرجح الجهتي على الخبر الفاقد لهذا المرجح ، فان الخبر الموافق الواجد للمزية من حيث السند حيث كان الخبر الآخر المخالف ايضا واجدا لتلك المزية المرجحة من حيث السند لذلك تقدم المرجح الجهتي ، اما اذا لم يتساويا من حيث السند فلا نص يدل على تقديم الخبر المخالف على الموافق .

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه ، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأسا ، لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعا ، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلا ، ولايكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بدهاءة^(١) ، وإنما دار

فظهر مما قلنا : انه لا ((نص من الامام عليه السلام)) على تقديم المرجح الجهتي على المرجح السندي حيث يدور الامر بينهما كما هو مفروض الكلام في المقام .
(١) حاصله منع ما ذكره من العلم الاجمالي بتردد الخبر الموافق بين عدم الصدور وصدوره للتقية لا لبيان الواقع ، لبدهاءة عدم العلم الاجمالي المدعى ، لاحتمال صدور الخبر الموافق لبيان الواقع وعدم صدور الخبر المخالف ، فلا علم اجمالي اما بعدم صدور الخبر الموافق او بصدوره للتقية حتى يستحيل التعبد به .

والحاصل : ان الخبرين المظنونين عند تعارضهما وكان احدهما موافقا للعامية والاخر مخالفا لهم .. فان الاحتمالات في الخبر الموافق ثلاثة : عدم صدوره ، وصدوره للتقية ، وصدوره لبيان الواقع . وفي الخبر المخالف احتمالان : عدم صدوره ، وصدوره لبيان الواقع ، لوضوح عدم احتمال صدوره للتقية لفرض كونه مخالفا للعامية . وحيث يحتمل عدم صدور الخبر المخالف فلا بد من ان يكون الخبر الموافق مما يحتمل صدوره لبيان الواقع . ومجرد كون الخبر محتمل الصدور لبيان الواقع موجب لدخوله تحت عموم ادلة الحجية للخبر . فظهر انه لا استحالة في التعبد به .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ضرورة عدم دوران أمر)) الخبر ((الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأسا)) حتى يستحيل التعبد به ويكون خارجا عن ادلة الحجية للخبر ((لاحتمال صدوره)) أي لاحتمال صدور الموافق ((لبيان حكم الله واقعا)) ايضا ، فالمحتملات في الخبر الموافق ثلاثة لا اثنان كما توهمها . و اشار الى ان السبب لهذا الاحتمال الثالث في الخبر الموافق هو ان من المحتمل في الخبر المخالف عدم الصدور ايضا بقوله : ((وعدم صدور المخالف المعارض له اصلا)) . و اشار الى

احتمال الموافق بين الاثنين إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهة ودلالة، ضرورة دوران معارضه حيثُذ بين عدم صدوره وصدوره تقيية^(١) ، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة ، لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حيثُذ أيضاً .

ومنه قد انقذح إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً ، وإنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة ، لتعيين حمله على التقيية حيثُذ لا محالة ، ولعمري إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله ، إلا أن الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان ، عصمنا الله من زلل الاقدام

ان محض احتمال الصدور لبيان الواقع كاف في دخول الخبر في ادلة الحجية بقوله : ((ولا يكاد يحتاج في التعبد)) بالخبر وشمول ادلة الحجية له ((الى ازيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة)). المشار اليه بقوله : ((ذلك)) هو الواقع : أي لبيان الواقع .

(١) حاصله : ان مورد العلم الاجمالي في الخبر الموافق - بانه اما صادر للتقيية او غير صادر اصلا - مثاله غير المفروض في محل الكلام ، وهو كون الخبرين مظنونين الصدور، بل هو فيما اذا كان الخبر المخالف مقطوع الصدور ، ومقطوع الدلالة ، ومقطوع الجهة .. فانه حيثُذ يكون الخبر الموافق دائراً أمره بين عدم الصدور او الصدور للتقيية ، لوضوح ان الخبر المخالف اذا كان مقطوعاً صدوره ومقطوعاً دلالاته ومقطوعاً صدوره لبيان الواقع ، فلا محالة يكون الخبر الموافق دائراً أمره بين عدم الصدور او الصدور للتقيية .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وانما دار احتمال الموافق بين الاثنين)) أي بين عدم الصدور او الصدور للتقيية هو فيما ((اذا كان)) الخبر ((المخالف قطعياً صدوراً وجهة ودلالة ... الى آخر الجملة)).

والاقلام في كل ورطة ومقام^(١) . ثم إن هذا كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة ، وأما بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه

(١) توضيحه : انه قد ظهر من ان المحصار العلم الاجمالي - يكون الخبر الموافق دائرا امره بين عدم الصدور او الصدور للتقية في خصوص ما اذا كان الخبر المخالف مقطوعا به من حيث جهاته الثلاث : صدوره ، ودلالته ، وجهته - امور اربعة :

الاول : عدم العلم الاجمالي في مفروض المقام من كون الخبرين مضمونين الصدور ، كما عرفت من ان الامر في الخبر الموافق يدور بين الاحتمالات الثلاثة عدم الصدور والصدور للتقية ، والصدور لبيان الواقع . والى هذا اشار بقوله : ((وفي غير هذه الصورة كان دوارن امره بين الثلاثة ... الى آخر الجملة)).

الثاني : ان الخبر الموافق المقطوع الصدور المعارض بالخبر المخالف المظنون الصدور لا يتعين صدور الموافق للتقية ، بل يحتمل كون صدوره لبيان الواقع لاحتمال عدم صدور الخبر المخالف من رأس .

الثالث : ان الخبرين المقطوعي الصدور غير المقطوعي من حيث الدلالة من المحتمل في الخبر الموافق صدوره لبيان الواقع ، لاحتمال كون الخبر المخالف المقطوع الصدور غير مراد ظاهره ، لفرض عدم القطع بارادة ظاهره .

الرابع : ان الخبر الموافق المقطوع الصدور - اذا كان الخبر المخالف مقطوعا من حيث الصدور ومن حيث الدلالة والجهة - يتعين حمله على صدوره للتقية .

وقد اشار الى امكان التعبد بالخبر الموافق القطعي الصدور فيما اذا كان الخبر المخالف ظنيا صدورا او كان مقطوعا صدورا ولكنه كان غير مقطوع الدلالة بقوله : ((ومنه انقذح امكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي ايضا)) فيما اذا كان الخبر المخالف ظنيا او قطعيا ولكنه غير مقطوع الدلالة . و اشار الى تعين حمل الخبر الموافق المقطوع الصدور على التقية في صورة ما اذا كان الخبر المخالف مقطوعا سندا ودلالة بقوله : ((وانما لم يكن التعبد بصدوره لذلك)) أي وانما لم يكن التعبد

من معارضه ، لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه ، فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور ، بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق - بحمل الظاهر على الاظهر - على الترجيح بها^(١).

بصدور الموافق لبيان الواقع فيما ((اذا كان معارضه المخالف قطعيا بحسب السند والدلالة لتعيين حمله)) أي لتعيين حمل الموافق في هذا الفرض ((على التقية حيث لا محالة)) لفرض كون الخبر الموافق مقطوع الصدور ، والخبر المخالف مقطوع الصدور والدلالة والجهة ، فلا محالة حيثئذ من كون صدور الخبر الموافق للتقية لا لبيان الواقع .

(١) توضيحه يتوقف على بيان امرين : الاول : ان مخالفة العامة : يحتمل ان يكون الترجيح بها لانها بنفسها من الامور الحسنة . وعلى هذا فالأخذ بمخالفة العامة بنفسه عنوان حسن من باب كونه خلافا على مخالفينا ، ولجله يترجح المخالف على الموافق .

ويحتمل ان يكون الترجيح بالمخالفة لغلبة الحق . ومعنى ذلك ان المخالف قد صدر لبيان الحق الذي هو مخالف لما عليه العامة ، لان العامة حيث تركوا الطريق الذي نصبه الله سبيلا لمعارفه كان سيرهم على غير هدى ، لذلك كانوا غالبا يخطئون الحق ، فيكون الغالب في صدور المخالف هو بيان الحق . واما غير الغالب فيحتمل ان يكون للجهة الاولى وهي كونه خلافا على مخالفينا .

والترجح للمخالف على هذين الاحتمالين هو ترجيح لجهة الصدور ، وانه قد صدر لبيان الواقع اما لكون عنوان المخالفة حسنا بالذات او لكونه لبيان الواقع ، ولازمه قوة الخبر المخالف من هذه الجهة وضعف الخبر الموافق لان احتمال صدوره لبيان الواقع ضعيف .

ويحتمل ان يكون الترجيح بالمخالفة انما هو لاجل ان السبب لصدور الموافق هو التقية والخوف من اظهار الحق في قبالمهم .

وعلى الاولين فانه مما يحتمل صدور الخبر الموافق لبيان الواقع وان كان الاحتمال ضعيفا ، بخلافه على الاخير فان صدوره لمحض التقية ولا احتمال فيه لبيان الواقع .
 الثاني : ان المشهور ذهبوا الى انه في مورد التقية لا بد على الامام عليه السلام ان يقصد التورية في كلامه : بان يريد به ما هو خلاف ظاهره ، اما لعدم جواز الكذب عليه وان كان لاجل المصلحة حيث يمكن ارادة الخلاف ، أو لأن الأليق بمقام الامام عليه السلام هي التورية وعدم افناء اللفظ فيما هو ظاهر فيه وان جاز افناؤه فيه كذبا لاجل المصلحة .

فاذا عرفت هذا ... نقول : بناء على ان الترجيح بمخالفة العامة للاحتمالين الاولين لا يتعين ترجيح المخالف على الموافق ، لعدم ارادة الظاهر في الموافق ، بخلافه على الاحتمال الثالث فانه يتعين بان يكون الترجيح للمخالف انما هو لان الموافق لم يرد به ظاهره ، وعلى هذا فيكون الترجيح للمخالف على الموافق داخلا في الجمع الدلالي ، لرجوعه الى ان الظاهر في المخالف هو الاقوى لقوة كونه هو المراد والضعف في الخبر الموافق لو هن ارادة الظاهر فيه . ومن الواضح انه مع الجمع الدلالي لا تصل التوبة الى المرجحات كلها سندا وجهة .

فظهر مما ذكرنا : انه بناء على كون الترجيح بمخالفة العامة لاجل الاحتمال الثالث يتقدم الترجيح بها على المرجحات جميعا ، لانها تكون من الجمع الدلالي كما عرفت .

نعم بناء على الاحتمالين الاولين يأتي الكلام الذي مر : من ان المختار هو عدم تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري كما يراه المحقق الرشتي (قدس سره) ، وعدم تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي كما يراه الشيخ .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ثم ان هذا كله)) أي ان الكلام الذي مر من مناقشة كلا الرأيين ((انما هو بملاحظة ان هذا المرجح)) وهو المرجح الجهتي ((مرجح من حيث الجهة)) كما يقتضيه الاحتمالان الاولان . واما بناء على الاحتمال الثالث فان

اللهم إلا أن يقال : أن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحا فيما
احتمل فيه التقية ، إلا أنه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون
معارضه أظهر ، بحيث يكون قرينة على التصرف عرفا في الآخر^(١) ،

الترجيح بالمخالفة يكون ((بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه من معارضه)) وهو الخبر
الموافق ((لاحتمال التورية)) واردة خلاف الظاهر ((في المعارض المحتمل فيه التقية))
وهو الخبر الموافق ((دونه)) أي دون الخبر المخالف لعدم احتمال التورية فيه واردة
خلاف ظاهره ، ولازم ذلك كما عرفت هو كونه من الجمع الدلالي ، وحيث يكون
من الجمع الدلالي ((فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور بناء على ما هو
المشهور)) كما مر في اول مبحث التعارض ((من تقديم التوفيق)) العرفي ((بجمل
الظاهر على الاظهر على الترجيح بها)) أي على الترجيح بالمرجحات .

(١) وحاصله : ان موارد التوفيق العرفي التي هي مقام الجمع الدلالي : هو ان يكون
لكل من الدليلين ظهور يكون الجمع العرفي بين هذين الظهورين هو حمل الظاهر
منهما على الاظهر ، بان يكون مجرد الجمع بين هذين الظاهرين موجبا لان يكون
احدهما اظهر دلالة من الآخر ، وقرينة بحسب مقام الظهور على حمل احدهما على
الآخر فيكون الجمع لاجل قوة الظهور الموجب للتصرف بحمل الظاهر منهما على
الاظهر . لا ان تكون القرينة لحمل احدهما على الآخر هو امر عقلي - كعدم صحة
ارادة الظاهر من احدهما للزوم التورية - فانه ليس من الجمع الدلالي ، لوضوح عدم
كون ذلك موجبا للأظهرية في احدهما بالنسبة الى ظاهر الآخر ، فان لزوم التورية
عقلا لا يوجب كون المخالف في مقام الدلالة اظهر من الخبر الموافق ظهورا دلاليا .

والحاصل : ان الامور العقلية لا ربط لها بمقام الدلالة حتى تكون موجبة لقوة
الظهور في احدهما على الآخر . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((اللهم الا ان يقال ان
باب احتمال التورية وان كان مفتوحا فيما احتمل فيه التقية)) وهو الخبر الموافق
للعمامة ((الانه)) لا يوجب كون الخبر المخالف للعمامة اقوى في مقام الظهور منه

فصل

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات في الجملة^(٢) - بناءً على لزوم الترجيح - لوقيل بالتعدي عن المرجحات

((حيث كان)) باب التورية من القرائن العقلية الحاصلة ((بالتأمل والنظر)) ولذا ((لم يوجب)) ذلك ((ان يكون معارضه)) وهو الخبر المخالف ((اظهر)) دلالة ((بمحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر)) وهو الخبر الموافق .

(١) لعله اشارة الى ان القرينة العقلية في المقام وان لم توجب اظهرية في مقام الدلالة ، الا ان المناط لتقديم هذا المرجح على المرجحات موجود لاجلها ، لان التقدم في مقام تحقق الاظهرية انما هو لقوة الاظهر وضعف الظاهر ، وهذا موجود في هذه القرينة العقلية ، لانها موجبة لضعف ارادة الظاهر في الخبر الموافق وقوة ارادة الظاهر في الخبر المخالف . والله العالم .

(٢) لا يخفى ان المرجحات الداخلية في الخبر هي : جهة دلالته ، وجهة نفس صدورهِ ، وجهة كون صدورهِ لبيان الواقع . والاولى هي المرجح الدلالي ومورد الجمع العرفي ، والثانية هي المرجح الصدوري ، والثالثة هي المرجح الجهتي . وقد فرغ من الكلام في هذه المرجحات في الفصول المتقدمة .

وهذا الفصل معقود للكلام في المرجحات الخارجية ، وهي على اقسام :

الاول : المرجح الخارجي الذي لم يقيم على اعتباره ولا على عدم اعتباره دليل ، كموافقة احد الخبرين للشهرة الفتوائية .

الثاني : المرجح الخارجي الذي قام الدليل على عدم اعتباره ، كالظن الحاصل من القياس حيث يوافق احد الخبرين المتعارضين .

الثالث : المرجح الخارجي الذي قام الدليل على اعتباره ، كموافقة احد الخبرين

المنصوصة ، أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها كما ادعي ، وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين^(١) ، وقد عرفت أن التعدي محل نظر بل منع ،

الرابع : المرجح الخارجي الذي قام الدليل على اعتباره في نفسه من دون كونه ناظرا الى ارتباط له بالخبر الموافق له ، كالأصول العملية الموافقة لاحد المتعارضين . والفرق بين الثالث والرابع واضح ، فان موافقة الكتاب معناه كون احد الخبرين موافقاً لعموم الكتاب ، ولا ريب ان العموم باعتبار فناء العام في مصاديقه وافراده يكون ناظرا الى مورد مدلول الخبر الذي وافقه ، بخلاف الاصل فانه حيث كان حكماً للمشكوك - بما هو مشكوك حكمه واقعا - لا يكون له نظر الى مورد الخبر الموافق ، لان الخبر يتضمن الحكم بما انه هو الحكم واقعا ، والاصل يتضمن الحكم له بما انه حكم ظاهري للمشكوك حكمه واقعا ، فلا يعقل نظر الاصول الى احد المتعارضين ، لفرض ان موضوع الاصل الشك في الحكم الواقعي .

وقد تعرض المصنف لجميع الاقسام . والكلام الآن في القسم الاول كما يدل عليه قوله في آخر كلامه ((هذا حال الامارة غير المعتمدة لعدم الدليل على اعتبارها)). (١) قد استدلل على الترجيح بالمرجح الخارجي - الذي لم يقم على اعتباره ولا على عدم اعتباره دليل - بدليلين : الاول : انه بناءً على التعدي عن المزايا المنصوصة الى كل ما يوجب الاقربية النوعية ، لاريب في كون موافقة الخبر للشهرة الفتوائية مما يستلزم الظن نوعا باقربية مضمونة الى الواقع .

الثاني : ان القاعدة المجمع عليها وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين تقتضي الترجيح بهذا المرجح ، لوضوح ان موافقة الشهرة الفتوائية لاحد الخبرين مما توجب اندراجها تحت هذه القاعدة المجمع عليها ، لاستلزام الشهرة اقوائية الدليل الموافق لها . وقد اشار الى الدليل الاول بقوله : ((بناءً على لزوم الترجيح لوقيل بالتعدي عن المرجحات المنصوصة)) وحاصله : انه بناءً على التعدي فموافقة الخبر لمثل

وإن الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية، وكون مضمون أحدهما مظنوناً ، لاجل مساعدة أمانة ظنية عليه ، لا يوجب قوة فيه من هذه الحثية ، بل هو على ما هو عليه من القوة لو لامساعدتها، كما لا يخفى^(١) ، ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه

الشهرة الفتوائية مما يوجب الظن باقربية مضمونه الى الواقع . و اشار الى الدليل الثاني بقوله : ((او قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها ... الى آخر الجملة)) .

(١) اورد المصنف على الدليل الاول : بمنع اصل المبني ، وهو انه لا دليل على التعدي لما يوجب الاقربية النوعية ، وحيث يكون اصل التعدي الى ما يوجب الاقربية ممنوعاً فلا يكون ما يوجب الاقربية - نوعاً - مرجحاً ، وقد مر الكلام عليه مفصلاً . والى هذا اشار بقوله : ((وقد عرفت ان التعدي محل نظر بل منع)) .

واورد على الدليل الثاني - وهو دخول الخبر الموافق للشهرة مثلاً تحت اقوى الدليلين - بما مر فيه ايضاً عند التعرض لهذه القاعدة ، وهو ان القدر المتيقن منها هو الاخذ بما يوجب اقوائية احد الدليلين في مقام دليلته وكشفه النوعي ، وذلك هو الذي يوجب قوة الدليل بما هو دليل ، وهذا المرجح الخارجي لا يوجب قوة الدليل الموافق له من حيث دليلته وان اوجب الظن باقربية مضمونه للواقع ، الا ان الدليل - بما هو دليل - لم تحدث له قوة بما هو دليل وكاشف ، لوضوح ان مساندة الشهرة الفتوائية لاحد الخبرين لا تجعله بالنسبة الى معارضه من قبيل الاظهر والظاهر ، بل الظهور فيه على ما هو عليه ، بل لا توجب ايضاً قوة ملاك الحجية فيه من حيث الصدور ، ولا توجب ايضاً قوة ملاك صدوره لبيان الواقع ، وانما غاية ما توجب هو قرب مضمونه الى الواقع ، وهو غير هذه الجهات . نعم قوة احتمال مطابقته للواقع لا بد ان تكشف عن احتمال خلل في المخالف اما من حيث حثية صدوره ، او من حيث جهة صدوره ، كما ستأتي الاشارة اليه في توضيح مراد الشيخ الاعظم . فان اريد من القوة هو قوة احتمال صدوره او صدوره لبيان الواقع من دون وجود هذا في

الظن بوجود خلل في الآخر ، إما من حيث الصدور ، أو من حيث جهته ، كيف ؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق ، والصدق واقعا لا يكاد يعتبر في الحجية ، كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك ، فافهم . هذا حال الامارة غير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها^(١) .

معارضه فهو صحيح ، ولذا قال (قدس سره) : ((وان الظاهر من القاعدة)) هو الاخذ بالدليل الاقوى لاجل قوته في دليлите و ((هو ما كان الاقوائية فيه من حيث الدليلية والكشفية)) .

واشار الى ان موافقة الامر الخارجي الموجبة لكون الخبر مضمون المضمون من حيث الاقربية لا توجب قوة له في مقام الدليلية بقوله : ((وكون مضمون احدهما مضمونا لاجل مساعدة امارة ظنية عليه)) كالشهرة الفتوائية ((لا توجب قوة فيه من هذه الحيشية)) من جهة حيثية دليлите ((بل هو)) من حيث دليлите ((على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها)) أي ان مساعدة الامارة الظنية اجنبية عن الدليل من ناحية دليлите .

(١) توضيحه : ان الشيخ الاعظم قد ذهب الى التعدي والى الترجيح بما يوجب الاقربية للمضمون ، وهو الذي استدل بالدليلين المذكورين ، واجاب عن الاشكال المذكور من كون القاعدة انما تدل على الاقوى من حيث الدليلية ، والمرجح الخارجي الموجب لاقربية المضمون لا يكون موجبا لاقوائية الدليل من حيث الدليلية ، وانما الموجب لاقوائية الدليل من حيث الدليلية هو المرجح الداخلي .

وحاصل جوابه : ان المرجح الخارجي وان كان اقتضاؤه المطابقي هو الاقربية من حيث المضمون للخبر الموافق له ، الا ان اقربية احد الخبرين للواقع مستلزمة للظن بكون الخبر المخالف فيه خلل ، اما من حيث الصدور ، او من حيث الجهة ، لبداهة ان الواقع حيث لا يعقل ان يكون على طبق كل منهما ، فاذا كان احتمال مطابقة

الواقع في احدهما اقوى من الآخر فلازم ذلك بعد الخبر الآخر عن مطابقة الواقع ، وبعده عن المطابقة لابد وان يكون اما لضعف حيثية صدره ، او لضعف حيثية جهة صدره . ونتيجة ذلك رجوع هذا المرجح الخارجي للمضمون الى المرجح الداخلي على سبيل التردد بين المرجح الصدوري والمرجح الجهتي .

فالفرق بين هذا المرجح الخارجي والمرجح الداخلي هو ان هذا المرجح الخارجي مرجح داخلي بنحو الاجمال بين المرجحين الداخليين ، والمرجح الداخلي مرجح بنحو التفصيل . ومن الواضح عدم الفرق في الترجيح من ناحية الاجمال والتفصيل . وينبغي ان لا يخفى ايضا انه على ما ذكره الشيخ من لزوم الظن بالخلل يستلزم تقديم المرجح المضموني على المرجح الصدوري والمرجح الجهتي ، وهذا ما اشرنا اليه سابقا من ان الشيخ يقدم المرجح المضموني على المرجح الصدوري ، والصدوري على الجهتي .

وأورد عليه المصنف : بان الظن باقرية مضمون احدهما للواقع لا يستلزم الظن الاجمالي بالخلل في حجية الخبر المردد بين حيثية الصدور وحيثية الجهة . وتوضيح ذلك : ان ملاك حجية الخبر من ناحية الصدور - بحسب ما يستفاد من ادلة الاعتبار - هو كون الراوي عادلا من غير اشتراط لها بالظن الشخصي على وفق مضمون الخبر ، بل ولو مع الظن بخلافه . وملاك حجية الخبر من حيث الجهة هو بناء العقلاء على ان الاصل في المتكلم الملقى لكلامه هو انه مرید جدا لظاهر كلامه . ومن الواضح ان الظن الخارجي بعدم مطابقة الخبر للواقع يجتمع مع حجية الخبر صدورا وجهة ، فلا يوجب الظن بعدم المطابقة الظن بالخلل من ناحية حجيته المردد بين حيثية صدره وحيثية جهته ، فلا يوجب كون الراوي غير عادل ولا يوجب صرف العقلاء عن بنائهم على انه مرید جدا لظاهر كلامه ، فان عمل العقلاء على البناء على كون المتكلم مریدا جدا لظاهر كلامه ولو مع الظن الخارجي بعدم المطابقة للواقع . ويدل على ذلك انه لو لم يكن لهذا الخبر المظنون عدم مطابقتها للواقع معارض اصلا لما كان

الظن بعدم مطابقتها للواقع مانعا عن شمول ملاك حجية الصدور له ولا عن شمول ملاك حجية الجهة له . والسبب في ذلك ما عرفت من عدم كون الظن بالمطابقة للواقع دخيلا فيما هو الملاك للحجية ، ولا الظن بعدم المطابقة مانعا عن تأثير الملاك للحجية لا في نفس الصدور ولا من حيث الجهة .

فظهر مما ذكرنا : ان موافقة احد الخبرين لهذا الامر الخارجي وان اوجب الظن بمطابقتها للواقع نوعا وبعد مطابقة معارضه للواقع ، الا ان هذا لا يستلزم الظن بالخلل اجمالا فيما هو ملاك الحجية للخبر المعارض ، لان الظن بالموافقة للواقع والظن بعدم الموافقة للواقع اجنبيان عما هو ملاك الحجية في الخبر صدورا او جهة .

وبعبارة اخرى : ان صدق الخبر واقعا ليس مناط حجيته ، ولا كذب الخبر واقعا مناط المانعية عن حجيته ، والمقدار اللازم في التعبد بالخبر كونه مما يحتمل صدقه . نعم الخبر المقطوع بصدقه غير مشمول لادلة الحجية لكونه مقطوعا به ، والخبر المعلوم كذبه خارج عنها لعدم معقولية التعبد بصدق ما هو معلوم الكذب ، فيبقى الخبر المحتمل الصدق والكذب . من حيث ذاته . هو الذي دل دليل الاعتبار على التعبد به والبناء على صدقه وان ظن بعدم صدقه .

فظهر ان الظن بصدق الخبر الموافق للامارة الخارجية لا يوجب خروج الخبر المخالف لها عن كونه محتمل الصدق ، ولا يمنع عن تحقق ملاك الحجية فيه لا صدورا ولا جهة كما هو واضح .

والحاصل : ان الظن بالمطابقة للواقع لا يستلزم الظن بالخلل في حجية الخبر المخالف لها . الا ان يقال : انه حيث كان الحكم واقعا واحدا فبالضرورة تكون ملازمة بين الظن بالمطابقة للواقع في احد الخبرين وبين الظن بالخلل في المعارض له ، وان كان هذا الظن بالخلل ليس بحجة ، لكن الكلام ليس في حجيته ، بل في كون المظنون المطابقة ذا مزية على المعارض له .

أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس ، فهو وإن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل ، بحسب ما يقتضي الترجيح به من الاخبار بناء على التعدي ، والقاعدة بناء على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين ، إلا أن الاخبار الناهية عن القياس وأن السنة إذا قيست محق الدين ، مانعة عن الترجيح به ، ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الاصولية ، وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية^(١).

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ومطابقة احد الخبرين لها)) للامارة الظنية ((لا يكون لازمه الظن بوجود خلل)) اجمالا ((في الآخر)) المعارض له ((اما من حيث الصدور أو من حيث جهته)) .

وقد اشار الى ان ذلك اجنبي عما هو الملاك للحجية . وانه لو كان ذلك موجبا للعلم بالخلل المردد لمنع عن حجية الخبر ولو في حال عدم المعارضة ، مع انه من الواضح انه لو لم يكن للخبر المخالف معارض لكان حجة ولما منع عن حجيته الظن بعدم مطابقته للواقع . بقوله : ((كيف وقد اجتمع)) قيام الامارة الظنية على عدم المطابقة التي لم يقم على اعتبارها دليل ((مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية)) الخبر ((المخالف لولا معارضة الموافق)) . و اشار الى انه لا دخل للصدق واقعا في حجية الخبر ولا دخل للكذب واقعا في المانعية عن الحجية فيه بقوله : ((والصدق واقعا لا يكاد يعتبر في الحجية كما لا يكاد يضر بها)) أي بالحجية ((الكذب كذلك)) أي واقعا كما عرفت .

قوله (فدس سره) : ((هذا حال الامارة ... الخ)) هذا هو الدليل على ان محل ما تقدم من الكلام هو القسم الاول كما اشرفنا اليه .

(١) هذا هو القسم الثاني ، وهو الترجيح بما قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس . ففيما لو وافق احد المتعارضين الظن الحاصل من القياس ..

فهل يصح الترجيح به لاحد الخبرين المتعارضين - فيما اذا وافق احدهما الظن
الحاصل من القياس - ام لا يصح الترجيح به ؟

ولا يخفى انه بناء على ما مر من عدم صحة الترجيح بالامارة الظنية - التي لم يتم
على اعتبارها ولا على عدم اعتبارها دليل ، لعدم صحة التعدي من اصله ولعدم
شمول قاعدة وجوب العمل باقوى الدليلين للمرجح الخارجي كما مر بيانه - لا مجال
لتوهم الترجيح بهذا الظن الحاصل من القياس كما هو واضح .

واما بناء على صحة الترجيح بالامارة الظنية التي لم يتم على اعتبارها ولا على
عدم اعتبارها دليل ، للزوم التعدي الى كل ما يوجب مزية الاقربية ، ولدخوله في
القاعدة المجمع عليها من لزوم العمل باقوى الدليلين .. فهل يكون الظن القياسي
كهذه الامارة ام لا ؟

وحاصل ما افاده في المتن : انه لولا الادلة الناهية عن العمل بالقياس لكان حال
الظن القياسي حال الامارة غير المعتبرة لعدم الدليل ، لانه بعد كون المناط هو الاقربية
وكون المظنون اقربته ولو بالظن الخارجي اقوى الدليلين فلا محالة يصح الترجيح به ،
لوضوح انه يحصل بواسطة هذا الظن القياسي اقربية مضمون الخبر الموافق له للواقع ،
ويدخل تحت القاعدة لكونه اقوى من الدليل المخالف له . فادلة الترجيح تشمل
الترجح بالظن القياسي كما تشمل الترجيح بالامارة الظنية التي لم يتم على اعتبارها
دليل ، الا ان النهي عن اعمال القياس في الدين مانع عن الترجيح به ، لان الترجيح
بالظن القياسي اعمال له في الدين .

والحاصل : ان المقتضي للترجح بالمرجح الخارجي يشمله ، الا ان النهي عن
اعمال القياس في الدين يمنع عن الترجيح به ، لان نفس الترجيح لاحد المتعارضين
جعل شرعي تعبدية ، فالترجح بالظن القياسي اعمال له في الدين .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فهو)) أي ان ما ليس بمعتبر بالخصوص لاجل
الدليل على عدم اعتباره كالياس هو ((وان كان كالغير المعتبر لعدم الدليل)) على

وتوهم أن حال القياس ها هنا ليس في تحقق الاقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم ، من دون اعتماد عليه في مسألة اصولية ولا فرعية^(١) ، قياس مع الفارق ، لوضوح الفرق بين المقام

اعتباره بالنظر الى ما يوجب الترجيح بالمرجح الخارجي لان الملاك للتعدي وهو الاقربية وقاعدة العمل باقوى الدليلين تشمله كما تشمل الامارة الظنية غير المعتمدة . و اشار الى شمول ملاك التعدي بقوله : ((بحسب ما يقتضي الترجيح به)) كما يستفاد ((من الاخبار بناء على التعدي)). و اشار الى شمول القاعدة له بقوله : ((والقاعدة بناء على دخول مظنون المضمون في اقوى الدليلين)). و اشار الى ان المانع عن الترجيح به هو النهي عن اعمال القياس في الدين ، ومن الواضح ان الترجيح بالقياس من الاعمال له في الدين بقوله : ((الا ان الاخبار الناهية عن القياس ... الى آخر الجملة)). و اشار الى ان الترجيح به من اعماله في الدين بقوله : ((ضرورة ان استعماله في ترجيح احد الخبرين ... الى آخر الجملة)).

فظهر مما ذكرنا : ان المقتضي للترجيح بالنسبة الى القياس والامارة غير المعتمدة على حد سواء ، الا ان الاخبار الناهية عن العمل بالقياس هي المانع عن الترجيح به . (١) توضيحه : ان المتحصل من النهي عن القياس هو النهي عن اعماله في الدين ، كمثل كونه واسطة في استنباط حكم شرعي فرعي او اصولي . اما كون القياس واسطة في ثبوت موضوع عرفي ذي حكم فغير مشمول لادلة النهي عن القياس ، فلذا لا مانع من اثبات القبلة او الزوال - مثلا - بواسطة القياس في مقام كان الظن بهما كافيا في ثبوت حكمهما ، لعدم تعلق الظن القياسي حيثئذ بالحكم الشرعي ، فلا يكون ذلك من الاعمال له في الدين ، وانما كان متعلق الظن القياسي هو الموضوع العرفي .

وفي المقام كذلك لانه من قبيل اثبات الموضوع بالظن القياسي ، فان متعلق الظن القياسي هو كون الخبر ذا مزية ، وكون الخبر ذا مزية هو موضوع للترجيح به الذي

والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفية ، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين ، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه ، وهذا بخلاف المعمول في المقام ، فإنه نحو أعمال له في الدين ، ضرورة أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار ، والتخيير بينه وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج ، فتأمل جيدا^(١).

هو الحكم الشرعي ، فالترجيح به الذي هو الحكم الشرعي لا تعلق للظن القياسي به ، وما كان متعلقا للظن القياسي هو نفس الخبر ، وهو كسائر الموضوعات العرفية كالقبلة والزوال مثلا .

والحاصل : ان الظن القياسي المتعلق بالخبر الموافق له لم يتعلق بحكم شرعي لا فرعي ولا اصولي ، وانما تعلق بالخبر فواجب ان يكون الخبر اقوى من معارضه لاقوائته بذلك ، لصيرورته ذا مزية . فكان الثابت بالقياس هو الموضوع للترجيح الذي هو الحكم الشرعي ، ولا تعلق للقياس بالحكم الشرعي اصلا ... هذا حاصل التوهم الذي اشار اليه بقوله : ((وتوهم ان حال القياس ها هنا ليس في تحقق الاقوائية به)) من الاعمال له في الدين لانه متعلق بالموضوع العرفي وهو الخبر ، وليس حال القياس في تعلقه بالخبر ((الا كحالة فيما ينقح به موضوع آخر)) من الموضوعات ((ذو حكم)) كالقبلة والزوال مثلا ((من دون)) تعلق له بالحكم الشرعي ، وليس في ذلك ((اعتماد عليه)) أي على القياس ((في مسألة اصولية ولا فرعية)) .

(١) قوله : ((قدس سره)) : ((قياس مع الفارق ... الخ)) هذا هو خبر توهم ، وهو الجواب عنه . وتوضيحه : ان الحكم الشرعي ، تارة يكون فرعيا كالوجوب وسائر الاحكام التكليفية ، واخرى يكون اصوليا كالحجية مثلا . ومن الواضح ان الترجيح لخبر على خبر هو من الاحكام الاصولية الشرعية ، والثابت بالظن القياسي في المقام هو الترجيح للخبر وهو من الاحكام الشرعية الاصولية . وليس هو كالظن القياسي

المتعلق بالموضوع العرفي ، فان متعلقه نفس الوقت او القبلة ، فلا يكون اثباتهما بالظن القياسي من اعماله في الدين لا في حكم فرعي ولا في حكم اصولي ، بخلاف الظن القياسي على طبق مضمون الخبر الموافق له ، فان متعلق الظن القياسي نفس الحكم الذي هو مؤدى الخبر الموافق له ، لبداهة ان متعلق القياس ليس هو ذات الخبر بل مضمون الخبر وما ادى اليه من الحكم ، ومعنى الترجيح في المقام ليس هو الاقوائية مضمون الخبر باعتبار اقربيته الى الواقع ، فليس متعلق الظن القياسي في المقام موضوعا عرفيا ، بل متعلقه نفس كون الحكم قريبا الى الواقع . ومن البديهي ان اقربية الحكم بواسطة الظن القياسي اعمال للظن القياسي في الدين .

فاتضح الفرق بين الظن القياسي المتعلق بالموضوع العرفي ، وبين الظن القياسي في المقام فان متعلقه نفس ما به الترجيح الذي هو حكم شرعي اصولي .

وما يقال من الفرق بين دليل النهي عن القياس بالنسبة الى الدليل الدال على حجية كل ظن كما في الانسداد فان النسبة بينهما هي العموم المطلق ، وبين دليل النهي عن القياس بالنسبة الى ادلة الترجيح فان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، لعدم دلالتها على حجية كل ظن ، وانما تدل على ما يوجب الاقربيه بصدق الترجيح في غير الظن القياسي ، وصدق الظن القياسي في غير مورد الترجيح بالظن القياسي ، واجتماعهما في الترجيح بالظن القياسي الموافق لاحد المتعارضين .

ففيه أولا : ان الكلام بناء على التعدي ، وان مدلول ادلة الترجيح هو الترجيح بكل ما يوجب الاقربيه الى الواقع ، وليست الاقربيه الى الواقع الا الظن النوعي بالاقربيه ، والمفروض في المقام كون الظن القياسي موجبا لاقربيه المظنون به الى الواقع ، فالنسبة بينهما هي العموم من مطلق ايضا .

وثانيا : لو سلمنا ان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، الا ان اللازم بناء على العموم من وجه هو التساقط ، فالترجيح بواسطة الظن القياسي هو مادة الاجتماع

بين ادلة الترجيح وادلة النهي عن العمل بالقياس ، وبعد تساوقهما لا يصح الترجيح بواسطة الظن القياسي ، لانه من الترجيح من غير دليل شرعي يدل على الترجيح به . وعلى كل فقد اتضح بطلان الترجيح بواسطة الظن القياسي ، وقياسه على الظن القياسي المتعلق بالموضوعات العرفية قياس مع الفارق .

وقد اشار الى ذلك بقوله : ((قياس مع الفارق)) أي ان قياس الترجيح بواسطة القياس على القياس المتعلق بالموضوعات هو قياس مع الفارق بينهما ((لوضوح الفرق بين المقام)) وهو الترجيح بواسطة القياس ((و)) بين ((القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة ، فان القياس المعمول فيها)) أي في الموضوعات الخارجية الصرفة ((ليس)) من اعمال القياس ((في الدين فيكون افساده اكثر من اصلاحه)) كما دلت الاخبار الناهية على ذلك وهو كون ما يفسده القياس اكثر مما يصلحه ، ((بخلاف)) القياس ((المعمول في المقام)) وهو الترجيح به ((فانه نحو اعمال له في الدين ضرورة انه لولاه)) أي ضرورة انه لولا تعلق الظن القياسي بمضمون الخبر الموافق ((لما تعين الخبر الموافق له للحجية)) دون الخبر المخالف للظن القياسي ((بعد سقوطه...)) أي بعد فرض سقوط الخبر الموافق للظن القياسي من حيث ما يوجب أرجحية غير الظن القياسي ((بمقتضى ادلة الاعتبار)) الدالة على حجية اصل خبر الواحد ، لما عرفت من ان القاعدة الاولى في المتعارضين بعد شمول ادلة الاعتبار لهما معا تقتضي تساوقهما ((و)) بمقتضى القاعدة الثانية الواردة في خصوص الخبرين المتعارضين هو ((التخيير بينه)) أي بين الخبر الموافق للظن القياسي ((وبين معارضه)) وهو الخبر المخالف له ، لفرض كونهما متساويين في المزايا كلها عدا الظن القياسي فانه ((بمقتضى ادلة العلاج)) لا بد من التخيير بينهما عند تساويهما .

وأما ما إذا اعتضد بما كان دليلا مستقلا في نفسه ، كالكتاب والسنة القطعية^(١) ، فالمعارض المخالف لاحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية ، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح ، لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله ، ولو مع عدم المعارض ، فإنه المتيقن من الاخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل ، أو أنه : لم نقله ، أو غير ذلك . وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق ، فقضية القاعدة فيها ، وإن كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعيينا أو تحييرا ، لو لم يكن الترجيح في الموافق ، بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، إلا أن الاخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة ، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجة عن اللاحجة ، كما نزلناها عليه ، ويؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله ، فإنهما تفرغان عن لسان واحد ، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الاخرى ، كما لا يخفى^(٢) .

(١) هذا هو القسم الثالث وهو ما اذا وافق احد الخبرين الدليل المعبر كالكتاب او السنة القطعية ، بان يكون مورد الخبر الموافق مشمولاً لاحدهما بحسب الدلالة اللفظية ، وهذا هو مراده من الاعتضاد بقوله : ((واما اذا اعتضد بما كان دليلا مستقلا في نفسه)) لان هذا هو الفرق بين هذا القسم الثالث وهو موافقة احد الخبرين للكتاب او السنة ، والقسم الرابع الآتي وهو موافقة احد الخبرين للاصل .

(٢) وملخص الكلام في هذا القسم - وهو معارضة الخبر الموافق للكتاب للخبر المخالف للكتاب - ان الخبر المعارض للخبر الموافق للكتاب على النحاء ثلاثة :

- الاول : ان يكون الخبر المعارض للخبر الموافق للكتاب مخالفا للكتاب

بنحو التباين .

- الثاني : ان يكون الخبر المخالف للكتاب مخالفا له بنحو العموم والخصوص المطلق.

- الثالث : ان يكون المخالف مخالفا للكتاب بنحو العموم والخصوص من وجه .
فان كانت النسبة بينه وبين الكتاب هي التباين فالخبر المخالف للكتاب على نحو التباين ليس بحجة حتى يكون معارضا للخبر الموافق للكتاب ، فانه حتى اذا لم يكن الخبر الموافق موجودا فلا تشمل ادلة حجية خبر الواحد للخبر المخالف للكتاب على نحو التباين ، حتى تقع المعارضة بينه وبين الخبر الموافق ، لان المخالفة بنحو التباين هي القدر المتيقن من الاخبار القائلة بان ما خالف قول ربنا زخرف او باطل او انا لم نقله ، فالمخالف بنحو التباين ليس بحجة ولو لم يكن هناك معارض له موافق للكتاب والسنة . ومفروض الكلام هو ترجيح احدى الحجتين لا كون احد الخبرين حجة والخبر الآخر ليس بحجة . وحيث عرفت ان الخبر المخالف للكتاب على نحو التباين ليس بحجة وغير مشمول لادلة الحجية ولو لم يكن هناك خبر موافق معارض له ، فيكون خارجا عما هو مفروض الكلام في المقام من ترجيح احد الحجتين على الحجة الاخرى عند المعارضة .

والى هذا اشار بقوله : ((فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح ... الى آخر الجملة)).

وان كانت المخالفة بين الخبر المخالف للكتاب وبين الكتاب هي المخالفة بنحو العموم المطلق ، بان يكون الخبر المعارض كان على خلافه عموم الكتاب ، بحيث ان الخبر المخالف للكتاب لو قدم على الخبر الموافق للكتاب فلا بد من تخصيص الكتاب به ، بناء على ما مر في مباحث الالفاظ من جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد .
فحاصل الكلام في هذا : انه بمقتضى ادلة حجية الخبر لا مانع من ترجيح الخبر المخالف للكتاب على الخبر الموافق له . لو كان للخبر المخالف ما يقتضي ترجيحه على

اللهم إلا أن يقال : نعم ، إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة - بقرينة القطع بصدور المخالف غير المبين عنهم عليه السلام كثيرا ، وإباء مثل : ما خالف قول ربنا لم أقله ، أو زخرف أو باطل عن التخصيص - غير بعيدة ، وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه ، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الاولى كما لا يخفى^(١) ، وأما الترجيح بمثل الاستصحاب ، كما وقع في كلام غير

الخبر الموافق ، او كان الخبر المخالف هو المختار عند تساوي الخبرين - لشمول ادلة الاعتبار له ، وبعد ترجيحه او اختياره يتخصص الكتاب .

الا انه قد مر من المصنف ان اخبار العرض على الكتاب لا مانع من شمولها للمخالفة ولو بنحو العموم والخصوص المطلق ... وعليه فيخرج الخبر المخالف للكتاب عن ادلة الاعتبار ، وتكون الحال فيه كالحال في المخالف للكتاب على نحو التباين ، ويكون عند المعارضة بينه وبين الخبر الموافق للكتاب ترجيح الخبر الموافق عليه من باب ترجيح الحجة على اللاحجة ، لا من باب ترجيح احدى الحجتين على الاخرى كما هو مفروض الكلام .

والى ما ذكرنا - أولا - اشار بقوله : ((فقضية القاعدة فيها ... الى آخر الجملة))
 و اشار الى ما ذكرنا - ثانيا - من كونه من باب ترجيح الحجة على اللاحجة بقوله :
 ((الا ان الاخبار الدالة على اخذ الموافق ... الى آخر الجملة)) .

(١) حاصله : هو العدول عما ذكره - بقوله : ((الا ان الاخبار)) وهو اختصاص دلالة الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب بخصوص المخالفة للكتاب بنحو التباين ، ولا تشمل المخالفة بنحو العموم المطلق - لامرين :

الاول : صدور المخالف للكتاب بنحو العموم والخصوص المطلق منهم عليه السلام قطعاً ، مع ان اخبار العرض تصرح بان المخالف لقول ربنا لم نقله ، فمع القطع بصدور هذا النحو من المخالفة عنهم عليه السلام لا بد من ان يكون المراد بالمخالف هو

المخالف بنحو التباين ، والى هذا اشار بقوله : ((بقرينة القطع بصدور المخالف غير المبين عنهم ﷺ)) ولعل مرجع هذا الى دعوى انصراف لفظ المخالفة عن المخالفة بنحو العموم المطلق ، وان صدور المخالفة منهم ﷺ بنحو العموم المطلق قرينة على هذا الانصراف .

الثاني : انه مع القطع بصدور المخالف بنحو العموم والخصوص المطلق منهم ﷺ لا بد من التزام التخصيص للاخبار الدالة على طرح الخبر المخالف وعدم حجيته ، ولسانها آب عن التخصيص ، فان مثل قولهم ﷺ ما خالف قول ربنا لم نقله او انه زخرف وباطل آب عن التخصيص ، فإباء لسان هذه الاخبار عن التخصيص مما يدل على ان المراد بالمخالفة هي المخالفة بنحو التباين لا بنحو العموم المطلق . والى هذا اشار بقوله : ((وأباء مثل ما خالف قول ربنا ... الى آخر الجملة)). وان كانت النسبة بين الخبر المخالف وبين الكتاب بنحو العموم والخصوص من وجه ، فقد قال المصنف انها كالصورة الاولى - أي القسم الاول وهي ما اذا كانت النسبة بينهما بنحو التباين - ومعناه خروج الخبر المخالف لهما عن الحجية . والوجه في الحاقه بالقسم الاول هو عدم جريان الوجهين السابقين في العموم المطلق هنا ، فلا قطع بصدور الخبر الذي كان بينه وبين الكتاب عموم من وجه عنهم ﷺ ، ولا تخصيص في العموم من وجه حتى يكون المانع هو الإباء عن التخصيص ، لان القاعدة في العموم من وجه هي التساقل . ولذا قال (قدس سره) : ((فالظاهر انها)) أي ما اذا كانت نسبة المخالفة بنحو العموم من وجه هي ((كالمخالفة في الصورة الاولى)) وهي ما اذا كانت النسبة بنحو التباين .

وينبغي ان لا يخفى ان الترجيح للخبر الموافق للكتاب في جميع الصور الثلاث المذكورة بناء على لزوم الترجيح للتعدي او للاقتصار على المزايا المنصوصة . نعم بناء على التخيير مطلقا كما هو مبنى الماتن لا يلزم الترجيح به في خصوص ما اذا كان بين المخالف والكتاب عموم من مطلق . اما في صورة المخالفة بنحو التباين

واحد من الاصحاب ، فالظاهر أنه لاجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم ، وأما بناء على اعتباره تعبداً من باب الاخبار وظيفه للشاك ، كما هو المختار ، كسائر الاصول العملية التي تكون كذلك عقلاً أو نقلاً ، فلا وجه للترجيح به أصلاً ، لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته ، ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى^(١) . هذا آخر ما اردنا إيراده ، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً .

والعموم من وجه - على رأي الماتن - فلا بد من العمل على طبق الخبر الموافق لانه من قبيل الحجة واللاحجة .

(١) حاصله : انه بناء على حجية الاستصحاب من باب الظن - كما هو رأي بعض المتقدمين - فبناء على التعدي يترجح الخبر الموافق له على الخبر المخالف له عند تعارضهما ، لان الخبر الموافق لهذا الظن المعترف يكون اقرب الى الواقع ، او يحصل الظن الشخصي بمطابقته للواقع .

ومنه يظهر ما اذا كان الموافق للخبر أي ظن من الظنون المعترفة . وتعبير المصنف بلفظ مثل الاستصحاب للإشارة الى ذلك .

واما بناء على كون حجية الاستصحاب ليس من باب الظن وان افاد الظن إتفاقاً - كما هو مبنى حجية الاستصحاب عند المتأخرين - بل حجيته لكونه وظيفه للشاك تعبداً ، كسائر الاصول العملية العقلية كقبح العقاب بلا بيان ، او النقلية كرفع ما لا يعلمون ، فلا تكون موافقته للخبر مفيدة للاقربى ولا للظن الشخصي وان افاد الظن اتفاقاً ، لان المراد بترجيح الخبر بالظن - بناء على التعدي - هو الترجيح بما يفيد الظن بمقتضى ذاته : أي بما له اقتضاء افادة الظن بذاته لا بما يفيد الظن اتفاقاً ، فاذا استفيد الظن منه اتفاقاً فالترجيح للظن لا للاستصحاب بما هو استصحاب .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((واما بناء على اعتباره تعبداً ... الى آخر الجملة)) .
واشار الى الوجه في عدم صحة الترجيح به بناء على كونه وظيفه من باب التعبد في

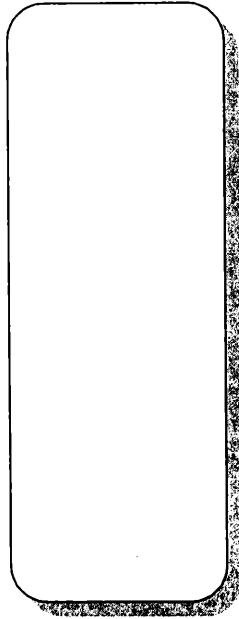
حال الشك ((فلا وجه للترجيح به اصلا لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته ولو بملاحظة دليل اعتباره)) لان دليل اعتباره لم يدل على اعتباره بما هو ظن ، لعدم افادته للظن الاتفاقا ، بل دل على اعتباره من باب كونه وظيفة للشاك كما هو مبنى المتأخرين في الاستصحاب .

انتهى بحمد الله مبحث التعادل والتراجيح ، وهو آخر ما يتعلق بعلم الاصول ، في يوم الثلاثاء السابع عشر من شهر ذي الحجة الحرام سنة الالف والواحد والثمانين بعد الثلثمائة هجرية ، على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام والتحية .

الخاتمة

في

الاجتهاد والتقليد





وأما الخاتمة : فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

فصل

الاجتهاد لغة : تحمل المشقة ، واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة : استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي ، وعن غيرهما ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلاً أو قوة قريبة . ولا يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً ، ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيته ، لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حده أو رسمه ، بل إنما كانوا في مقام شرح اسمه والاشارة إليه بلفظ آخر وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه ، كاللغوي في بيان معاني الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر ، ولو كان أخص منه مفهومًا أو أعم .

ومن هنا انقده أن لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد ، كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لولا الكل ، ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها ، أو بنحوها الموجبة لامتيازها عما عداها ، لغير علام الغيوب^(١) ،

(١) والكلام فيه في مقامات : الاول : ان الاجتهاد لغة هو بذل الجهد ، والجهد بضم الجيم - كما عن بعضهم - هو المشقة والطاقة ، ومعنى المشقة واضح ، والطاقة هي ما يطيقه الفاعل . والجهد بفتح الجيم هو المشقة كما عن بعض آخر .

والاجتهاد في الاصطلاح كما عرفه الحاجبي والعلامة الحلي (قدس سره) : انه استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي .

وعن غير الحاجبي والعلامة تعريف الاجتهاد : بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلاً او قوة قريبة من الفعل ، بمعنى انه متى اعمل ملكته حصل على الحكم مستتباً له من ادلته . فالمراد من قوله فعلاً هو الحكم المستتب بالفعل بسبب تلك الملكة ، والمراد من القريبة الى الفعل هو الحكم الذي يحصل عند إعمال تلك الملكة .

ولا يخفى ان التعريف الاول صريح في كونه ناظراً الى الاجتهاد بمعنى الفعلية ، لانه عرّف الاجتهاد بنفس استفراغ الوسع واعمال ما عنده من قوة لتحصيل الظن بالحكم ، فهو عندهما نفس العمل الذي مصدره هو الملكة والقدرة على تحصيل الحكم . كما ان ظاهر التعريف الثاني هو كونه ناظرا الى الملكة وان لم يكن معملاً لها بالفعل .

ثم لا يخفى - ايضاً - ان مراده من قوله فعلاً او قوة قريبة من الفعل هي من قيود استنباط الحكم الشرعي الفرعي ، لوضوح كون الملكة لا بد من ان تكون بالفعل لا بالقوة ، لخروج من كان مقتدرا على تحصيل الملكة على الاستنباط عن كونه مجتهدا بالفعل ، والألزم كون العامي الذي له قوة على تحصيل الملكة مجتهدا فعلا ، وهو واضح البطلان .

وعلى هذا فيكون المعنى ان الاجتهاد هو الملكة الفعلية التي يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي اما فعلا او بالقوة القريبة من الفعل ، بمعنى انه متى اعملها ورجع الى مدارك الحكم يستنبطه .

كما ان الظاهر من المراد من الاصل هو مطلق الحجّة المعتبرة سواءً كانت امانة او اصلاً ..

المقام الثاني : انه اورد على التعريف الاول بعدم الاطراد أي كون التعريف اعم من المعرف لصدقه على الظن بالحكم الشرعي من طريق غير معتبر شرعاً ، ولصدقه على الظن بالحكم الاصولي ، والحكم الاصولي خارج عن الاجتهاد بحسب الاصطلاح ، لانه يختص بالحكم الفرعي اصطلاحاً ، وغير ذلك من الموارد التي ذكروها .

وبعدم الانعكاس : وهو كون التعريف اخص من المعرف ، لخروج تحصيل القطع بالحكم الفرعي عن التعريف لانه ليس من الظن بالحكم الشرعي ، وهو مما يعمه الاجتهاد بحسب الاصطلاح قطعاً . وخروج الحكم الذي قامت عليه امانة غير مفيدة

للظن فعلا ، بناءً على ان المراد من الظن في التعريف هو الظن الفعلي بالحكم ، لا الظن النوعي وان لم يكن مفيداً للظن فعلا . وخروج الحكم الذي قام عليه الاصل عن التعريف ، مع انهما داخلان في المعرف ، لان تحصيل هذين من الاجتهاد بحسب الاصطلاح .

ويرد على التعريف الثاني عدم الانعكاس ، لخروج الظن الانسدادي عنه حيث يقوم الظن الانسدادي - على الحكومة - على سقوط الحكم وعدمه ، لا على ثبوت الحكم ووجوده ، بناءً على ان المراد من الحكم هو ما يخص وجود الحكم لا ما يعم عدم الحكم .

ولا يخفى ان هذا يرد على التعريف الاول ايضا فانه غير منعكس ايضا لانه ليس من الظن بالحكم بل هو ظن بعدم الحكم . هذا مضافا الى ما يختص بالتعريف الثاني من كون نفس الملكة التي يقتدر بها على استنباط الحكم ليست اجتهادا ، بل الاجتهاد هو الحكم المستنبط عن الملكة لا نفس الملكة .

المقام الثالث : ان هذه التعاريف بل كل التعاريف في رأي المصنف هي تعاريف لفظية لشرح الاسم وليست تعاريف حقيقية لا حداً ولا رسماً ، كما مرت الاشارة منه الى ذلك في كثير من الموارد في هذا الكتاب .

واشار الى وجهين يدلان على ذلك : الاول : ان الظاهر من القوم كونهم في مقام الاشارة الى المعنى بوجه من الوجوه لا في صدد بيانه بالحد او بالرسم ، وان حال الاصوليين في تعاريفهم حال اللغويين هو بيان المعنى بوجه من الوجوه التي تشير اليه ، سواء كان ذلك بما يعمه وغيره أو كان بما هو اخص منه . فلا وجه للايراد عليهم بعدم الاطراد تارة وبعدم الانعكاس اخرى .

الثاني : ان التعريف الحقيقي لا يقدر عليه البشر بل هو مما يخص علام الغيوب ، لان التعريف الحقيقي لا يكون إلا بماهية الشيء المركبة من الجنس والفصل ، والفصول وجودات بسيطة ولا يحيط بالبسيطات الأعلام الغيوب ، لعدم التركيب فيها .

وقد اشار الى الوجه الاول بقوله : ((لوضوح انهم ليسوا في مقام بيان حدّه او رسمه ... الى آخر الجملة)). و اشار الى الوجه الثاني بقوله : ((ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها او بخواصها ... الى آخر الجملة)). .

(١) لعلّه اشارة الى المناقشة في الوجهين : اما في الاول فلوضوح ان ظاهرهم انهم في مقام بيان التعاريف الحقيقية ، ولذا أورد بعضهم على بعض بعدم الاطراد وعدم الانعكاس . واما اللغوي فلان غرضه بيان الاستعمال لا بيان معنى اللفظ حقيقة وما هو موضوع له .

واما في الثاني : فأولاً ان المراد من التعريف الحقيقي ما كان في قبال معرفة الشيء بوجه ما وهو معرفة الشيء بما يتركب منه من جنسه وفصله ، لا معرفته بالاحاطة بكنهه فصله .

وبعبارة اخرى : ان المراد من التعريف الحقيقي هو تحليل الشيء بمعرفة ما تركبت ذاته منه على قدر ما تصل اليه معرفة البشر من تركيبه في قبال معرفته بوجه ما ، كتعريف الانسان بانه حيوان ناطق في قبال تعريفه بانه موجود من موجودات عالم الكون .

وثانياً بان الوجه الثاني لازمه انكار التعريف الحقيقي في أي علم من العلوم ، ولا يخصّ التعاريف المذكورة للقوم في الفقه او الاصول ، ومرجعه الى انكار ما الحقيقية لعدم امكان الجواب بما يدل على حقيقة الشيء . هذا مضافا الى جعل المصنف التعريف اللفظي في قبال التعريف الحقيقي الذي صرح فيما تقدّم : بان الاول مفاد ما الشارحة ، والثاني مفاد ما الحقيقية . وقد صرح المحققون بان الفرق بين ما الشارحه وما الحقيقية هو ان الغرض في الاولى مطلق الشرح والاشارة ، وفي الثانية كون الغرض بيان حقيقة الشيء ، ولا فرق بينهما في نفس التعريف ، فيجوز ان يكون

وكيف كان ، فالاولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه ، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلا لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقا ، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام ، فإنه مطلقا عندهم ، أو عند الانسداد عنده من أفراد الجحجة ، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية غير المفيدة للظن ولو نوعا اجتهادا أيضا^(١).

الجواب في مقام ما الشارحة بنفس التعريف الحقيقي كما يصح ان يكون بوجه من الوجوه .

والحاصل : ان الفرق بين ما الشارحة وما الحقيقية هو كون الغرض في الاولى الشرح وفي الثانية بيان الحقيقة ، ولا يلزم في ما الشارحة ان يكون التعريف بوجه من الوجوه ، بل يجوز ان يكون بالتعريف الحقيقي ايضا . نعم في ما الحقيقية لا بد وان يكون بما يفيد شرح الحقيقة . والله العالم .

(١) لا يخفى ان هذا مقدمة لما فرغ عليه من عدم انعكاس التعريف الاول .

وحاصل ذلك انه لا وجه لاخت الظن في التعريف الاول ، لان تحصيل الظن بالحكم بما هو ظن ليس من الاجتهاد ، بل الظن بما هو حجة ، واذا كان المناط كونه بما هو حجة فلا خصوصية للظن بما هو ظن . ومن الواضح - ايضا - انه اذا كان المناط هو تحصيل الحججة يدخل في التعريف تحصيل العلم القائم على الحكم ، ويدخل في التعريف ايضا تحصيل الحكم عن حجة معتبرة وان لم يفد الظن الفعلي كجملة من الامارات ، ويدخل في التعريف الحججة القائمة على الحكم من غير الامارات كالاصول التعبدية التي لا توجب ظنا بالحكم لا شخصا ولا نوعا ، لانها ليست من الطرق الظنية اصلا لا الشخصية منها ولا النوعية .

ومما ذكرنا يظهر : انه لو بدّل الظن في التعريف بالحجة لما ورد عليه عدم الانعكاس في الموارد التي اشرنا اليها .

ويدل على ان الظن ليس بما هو ظن دليلا للحكم بل بما هو حجة : ان العامة القائلين بحجية مطلق الظن وبعض الخاصة القائلين باعتبار الظن من باب الانسداد انما يقول الفريقان به العامة والخاصة لكونه حجة لا لانه ظن بما هو ظن ، لوضوح عدم حجية الظن بما هو ظن ، بل الاصل الاولي هو عدم حجيته كما تقدم بيانه في اول مبحث الظن .

وقد اشار الى الوجه في اولوية تبديل الظن بالحكم بالحجة على الحكم بقوله : ((فان المناط فيه)) أي ان المناط في تحصيل الحكم الذي هو الاجتهاد ((هو تحصيلها)) أي تحصيل الحجة على الحكم اما ((قوة)) والمراد بها هي القوة القرية ((او فعلا لا الظن)) بما هو ظن . و اشار الى الدليل على ذلك بقوله : ((حتى عند العامة القائلين بحجّيته)) أي بحجية الظن ((مطلقا او)) عند ((بعض الخاصة القائل بها)) أي بحجية الظن ((عند انسداد باب العلم بالاحكام فانه مطلقا)) أي فان حجية الظن مطلقا ((عندهم)) أي عند العامة ((او)) حجية الظن ((عند الانسداد عنده)) أي عند بعض الخاصة انما هو لان الظن ((من افراد الحجة)) لا لانه بما هو ظن . و اشار الى انه مع تبديل الظن بالحجة لا يرد على التعريف عدم الانعكاس في الموارد التي يشير اليها بقوله : ((ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره)) أي غير الظن ((من افرادها)) أي من افراد الحجة ((من العلم بالحكم)) هذا بيان لافراد الحجة التي هي غير الظن ، لوضوح ان العلم بالحكم ليس هو من الظن بالحكم ((او غيره)) أي او غير الظن بالحكم ((مما اعتبر من الطرق التعبديّة غير المفيدة للظن)) شخصا كالامارات التي هي من الظنون النوعية او الاصول التعبديّة التي هي غير مفيدة للظن ((ولو نوعا)) .

ومنه قد انقدح أنه لاوجه لتأبي الاخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى، فإنه لا محيص عنه كما لا يخفى ، غاية الامر له أن ينازع في حجية بعض ما يقول الاصولي باعتباره ويمنع عنها ، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى ، ضرورة أنه ربما يقع بين الاخباريين ، كما وقع بينهم وبين الاصوليين^(١) .

وقوله (قدس سره) : ((اجتهاداً ايضاً)) هذا خبر لكون ، والتقدير انه لا شبهة في كون هذه الموارد المشار اليها اجتهاداً ايضاً كما ان الظن بالحكم اجتهاد .
والحاصل ان الايراد بخروج هذه الموارد انما كان لاختلاف الظن في التعريف ، ولو بدل بالحجة لما أورد عليه بذلك . ثم لا يخفى انه مع التبديل بالحجة لا يسلم من ايراد عدم الاطراد لصديق الحجة على الحكم الاصولي مع انه خارج كما عرفت ولا يخفى ايضاً انه قال فالاولى ولم يقل فاللازم لاجل ما يراه من كون هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقية .

(١) توضيحه : ان بعض الاخباريين انكروا على الاصوليين قولهم بالاجتهاد ، مدعين ان قول الاصوليين بالاجتهاد بما لا اساس له في مذهب الخاصة ، فهو خروج منهم عن مذهب الخاصة واخذ بمذهب العامة .

والظاهر ان السبب في ذلك هو التعريف الاول للاجتهاد : بانه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم ، والظن لا يغني عن الحق شيئاً .

اما على ما ذكرنا من تبديل الظن بالحجة فلا محالة انه لا وجه لانكار الاجتهاد من الاخباريين ، لبدهة انه لا بد من الاخذ بالحكم الذي قامت عليه الحجة . ومخالفة الاخباريين للاصوليين في بعض مصاديق الحجة لا يستلزم انكار الاجتهاد .

وبعبارة اخرى : انه بعد كون الكبرى من الامور المسلمة - وهي لزوم الاخذ بما قامت عليه الحجة ، وان الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع لتحصيل الحجة على الحكم مما لا مجال لانكاره - فالاختلاف في بعض صغريات هذه الكبرى لا يستلزم انكار

فصل

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجز ، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من أمانة معتبرة ، أو أصل معتبر عقلا أو

الكبرى من رأس . لانه من الواضح ان الخلاف بين الاصوليين والاخباريين في بعض مصاديق الحجة ليس هو الا كالاختلاف بين الاخباريين انفسهم في بعض مصاديق الحجة ايضا .

وقد اشار الى عدم صحة انكار الاخباريين للاجتهاد حيث يكون الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الحجة بقوله : ((ومنه قد انقدح)) أي وما ذكرنا من اولوية تبديل الظن بالحجة ينقدح ((انه لا وجه لتأبي الاخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى)) أي حيث يكون المراد من الاجتهاد هو تحصيل الحجة ((فانه لا يحصى عنه كما لا يخفى)) لعدم امكان تأبي الاخباري عن الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة .

واشار الى ان مخالفة الاخباريين في بعض مصاديق الحجة لا يستلزم انكار الكبرى وهي اصل الاجتهاد ، وانه كالخلاف بين الاخباريين انفسهم في بعض مصاديق الحجة بقوله : ((غاية الامر له)) أي للاخباري ((ان ينازع في حجية بعض ما يقول الاصولي باعتباره)) وحجيته ، وللأخباري ان لا يرى بعض المصاديق من مصاديق الحجة ((ويمنع عنها وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذلك المعنى)) أي بمعنى تحصيل الحجة ((ضرورة انه ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم وبين الاصوليين)) أي انه من الواضح ان الخلاف كما يقع بين الاخباريين والاصوليين في بعض مصاديق هذه الكبرى التي لا مناص عن التسليم بها ، كذلك يقع الخلاف بين الاخباريين انفسهم في بعض مصاديق هذه الكبرى ايضا .

نقلا في الموارد التي لم يظفر فيها بها ، والتجزّي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام^(١).

ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للاعلام^(٢) ، وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل إنما

(١) المراد من الاجتهاد المطلق هو السعة والشمول . فالمجتهد المطلق : هو من كان له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم من دليله ، بان يعرف جميع ما يرجع الى الامارات من الادلة اللفظية وغيرها القائمة على الحكم في مقام دلالتها ومقام تعارضها ، وجميع ما يرجع الى الاصول التي هي وظائف للشاك . العقلية منها كقبح العقاب وكالاحتياط الواجب ، والنقلية كالبراءة الشرعية وكالاستصحاب . حيث لا تقوم امارة معتبرة على الحكم لا تعيينا ولا تخيرا .

والتجزّي : هو من كان له ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام لا كلها . وظهر مما ذكرنا : انه لا بد من كون الملكة موجودة بالفعل ، فمن كان له قوة ان تحصل له الملكة ليس بمجتهد مطلق ولا متجز ، والا لزم كون جل العوام مجتهدين . وعبارة المتن واضحة .

(٢) لا يخفى انه اذا كان الاجتهاد هو الملكة فلا اشكال في امكان الاجتهاد ذاتا وامكانه وقوعا ، بل لا ريب في تحققه خارجا ، فان علماءنا الاعلام كلهم لهم ملكة يقتدرون بواسطتها على استنباط جميع الاحكام .

نعم ، بناء على كون الاجتهاد هو تحصيل الظن بالحكم الفعلي فهناك مجال لعدم امكانه وقوعا بل لعدم امكانه ذاتا ، لاستلزامه الاحاطة بما لا يتناهى تقريبا ، ولاسيما مع تحقق عدم الالتفات الى بعض الاحكام لعدم الابتلاء بها مع تحقق مواردها ، مضافا الى عدم تحقق موارد بعضها من راس .

فظهر : ان عدم تحقق الاستنباط للظن الفعلي بجميع الاحكام مما لا ريب فيه . ولعله لذلك انكر بعضهم الاجتهاد المطلق ، فانه مبني على كون الاجتهاد هو تحصيل

هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي ، لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه ، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم ، لاقلة الاطلاع أو قصور الباع .

وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي ، فلا تردد لهم أصلاً^(١)، كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف

الظن الفعلي بالحكم . ولكنه حيث كان الاجتهاد هو الملكة فتحقق الملكة التي يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام الفعلية والمقدرة مما لا ينبغي الاشكال فيه .
والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ثم انه لا اشكال في امكان المطلق وحصوله للاعلام)) وذلك لما مر تحقيقه من ان الاجتهاد هو الملكة .

(١) حاصله : الاشارة الى ما يمكن ان يتوهم من عدم وقوع الاجتهاد المطلق حتى للاعلام فكيف في غيرهم ، بدعوى ان كتب الاعلام مملوءة بتصريحهم بعدم التمكن من تعيين الحكم الفعلي في بعض المسائل - كالقائلين بالتوقف في بعض المسائل - وتصريحهم بالتردد في الحكم الفعلي في بعض المسائل ، ولا يخلو كتاب من كتبهم عن ذلك . ولو كانوا مجتهدين بالاجتهاد المطلق لما صرحوا بعدم التمكن ولا بالتردد . وقد اشار الى هذا التوهم بقوله : ((وعدم التمكن من الترجيح ... الى آخر الجملة)).

والجواب عنه : ان تصريحهم بعدم التمكن في بعض المسائل وتصريحهم بالتردد في بعضها انما هو بالنسبة الى الحكم الواقعي ، لا بالنسبة الى الحكم الظاهري الذي قامت عليه الحجة فان مقامهم اجل من ذلك . والسبب في تصريحهم بعدم التمكن من تعيين الحكم الواقعي والتردد فيه يرجع : تارة الى عدم مساعدة ادلة كافية على الحكم الواقعي ، واخرى ترجع الى تورعهم لاحتمال وجود دليل لم يظفروا به وان فحصوا بالمقدار اللازم في مقام الفحص عنه . واما قدرتهم على استنباط الحكم الظاهري الفعلي لكل مسألة لأعلام العلماء فمما لا ريب فيها .

به^(١) ، وأما لغيره فكذا لا إشكال فيه ، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالاحكام مفتوحا له . على ما يأتي من الادلة على جواز

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((انما هو)) أي ان عدم التمکن من تعيين الحكم والتردد فيه انما هو ((بالنسبة الى حكمها الواقعي)) لا حكم المسألة الظاهري الفعلي . و اشار الى الوجهين - لعدم التمکن من الحكم الواقعي او التردد فيه - بقوله : ((لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه)) أي على الحكم الواقعي وهذا هو الوجه الاول . والى الوجه الثاني اشار بقوله : ((او عدم الظفر به ... الى آخر الجملة)) . و اشار الى قدرتهم على الاستنباط للحكم الفعلي الظاهري في كل مسألة بقوله : ((واما بالنسبة الى حكمها)) أي الى حكم المسألة الظاهري ((الفعلي فلا تردد لهم اصلا)) فيه .

(١) والوجه في عدم الاشكال في جواز عمل المجتهد في عمل نفسه بما ادى اليه اجتهاده واضح ، لانه بعد فرض كونه ذا ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ، وبعد فرض اعمالها ووصوله الى الحكم عن الحجة التي قامت عليه عنده لا مناص عن كون ذلك الحكم هو الحكم الشرعي الفعلي في نظره ، وليس الحكم الشرعي الفعلي في نظره الا نفس ذلك الحكم . ومع فرض انحصار الحكم الفعلي الشرعي بما ادى اليه نظره لا يرب في جواز عمله على طبقه . بل الظاهر ان مراد المصنف من الجواز في المقام هو الجنس العام الشامل للوجوب ، لوضوح انه مع الفرض المذكور يجب على المجتهد العمل على طبق ما ادى اليه نظره ، او يحتاط ولا يجوز له العمل على غيره ، لان عمله على غيره حيث لا يكون موافقا لرأي غيره من المجتهدين هو من العمل على خلاف الحكم الفعلي عند الكل ، وحيث يكون غير ما ادى اليه نظره موافقا لرأي غيره ، بان يؤدي نظره - مثلا - الى كون الحكم الفعلي هو الوجوب ، ويكون رأي غيره قد ادى الى غير الوجوب فيعمل على طبق رأي غيره وهو لا يجوز قطعا ايضا ، لانه حيث كان عدم الوجوب في نظره مخالفا لما هو الحكم الفعلي ، ولازم ذلك كون

التقليد^(١) - بخلاف ما إذا انسد عليه بايهما ، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الاشكال ، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل ، وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى ، وقضية مقدمات الانسداد ليست لإلحجية الظن عليه

من يرى عدم الوجوب جاهلا بالحكم الفعلي في نظره ، فيكون رجوعه الى الغير من رجوع العالم الى الجاهل . واما عمله على طبق رأي غيره الموافق لرأيه فهو عمل على طبق رأي نفسه لا على طبق رأي غيره .

(١) بعدما عرفت من صحة عمل المجتهد على طبق رأيه ، بل لزوم عمله على طبقه .. تعرض لعمل الغير على طبق رأي المجتهد . والمراد من الغير هو الجاهل المقلد ، والغرض هو التعرض للاشكال في جواز رجوع الغير الى المجتهد الذي يرى انسداد باب العلم والعلمي ، ويكون الظن بالحكم عنده حجة للانسداد حكومة او كشفا .

واما رجوع الغير الى المجتهد الذي يرى انفتاح باب العلم والعلمي فلا اشكال فيه ، لنهوض ادلة التقليد على جواز رجوع الجاهل بالحكم الى العالم به ، وحيث ان من يرى انفتاح باب العلم أو العلمي له علم بالحكم - اما واقعا او ظاهرا - فلا محالة يجوز تقليده ورجوع الغير اليه .

وقد اشار الى جواز رجوع الغير الى المجتهد القائل بالانفتاح بقوله : ((واما لغيره)) أي جواز العمل على طبق الاجتهاد الذي ادى اليه رأي المجتهد بالنسبة الى غير المجتهد ممن كان له الرجوع الى الغير وهو المقلد غير المجتهد ((فكذا لا اشكال فيه)) أي انه ايضا لا اشكال في رجوع الغير الى المجتهد والعمل على طبق رأيه ، كما كان للمجتهد نفسه العمل على طبق ما ادى اليه نظره فيما ((اذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالاحكام مفتوحا له)) . و اشار الى دلالة ادلة التقليد على ذلك بقوله : ((على ما يأتي من الادلة على جواز التقليد)) .

لا على غيره^(١) ، فلا بد في حجية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجاري في حق

(١) حاصله : التعرض للاشكال في رجوع الغير الى المجتهد الذي انسد باب العلم والعلمي عليه .. وقد اشار في المتن الى اشكالين :

الاول مختص بمن يرى الانسداد من باب الحكومة . وبيانه : ان الانسداد من باب الحكومة هو حجية الظن عقلا ، وقد عرفت ان ادلة التقليد انما تدل على رجوع الجاهل بالحكم الى العالم به اما واقعا او ظاهرا ، فلا دلالة لها على رجوع الغير الى المجتهد الذي يرى الانسداد من باب الحكومة ، لعدم العلم له بالحكم لا واقعا وهو واضح ، ولا ظاهرا لعدم جعل حجية الظن شرعا ليستلزم ذلك جعل الحكم الظاهري على طبق ما ادى اليه الظن . وحيث لا علم للمجتهد الذي يرى الانسداد من باب الحكومة - بالحكم لا واقعا ولا ظاهرا ، فلا يكون رجوع الغير اليه من رجوع الجاهل بالحكم الى العالم بالحكم ، بل يكون من رجوع الجاهل بالحكم الى الجاهل بالحكم ، لما عرفت من عدم علمه بالحكم لا واقعا ولا ظاهرا .

وقد اشار الى هذا الاشكال المختص بالحكومة بقوله : ((فان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم)) واثار الى ان الوجه في ذلك هو ان ادلة التقليد لا تشمل له لانه من رجوع الجاهل بالحكم الى الجاهل بالحكم ، لا الى العالم بالحكم بقوله : ((وادلة جواز التقليد انما دلت ... الى آخر الجملة)).

الاشكال الثاني : وهو ما يشمل الانسداد من باب الحكومة ومن باب الكشف . وحاصله : ان ادلة التقليد انما تدل على رجوع الغير الى المجتهد حيث لا يختص موضوع الحجية بخصوص المجتهد ، اما في ما اختص بخصوص المجتهد بحيث لا تتعداه الى غيره فلا يجوز رجوع الغير اليه .

وبيان ذلك : ان المجتهد الذي يرى الانفتاح قد قام الدليل عنده على حكم لا يختص موضوعه به ، فان من يرى حجية الخبر الواحد فاذا ادى خبر الواحد الى

المجتهد^(١) ، من إجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه ، بحيث تكون منتجة بحجية الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضا ، ولا مجال

حكم فقد ادى الى حكم لا يختص موضوعه به ، بل موضوعه هو الذي قد ترتب عليه الحكم في الخبر . بخلاف المجتهد الذي يرى الانسداد ، فان الانسداد مبني على مقدمات خمس : وهي العلم الاجمالي بالاحكام ، وانسداد باب العلم والعلمي اليها ، وانه لا يجوز الاهمال ، ولا يجوز الاحتياط لاستلزامه الخلل بالنظام أو لا يجب لادلة رفع العسر والحرج ، ولا يجوز الرجوع الى الاصول ولا الى الغير .. فلذلك يتعين الظن اما حكومة او كشفا .

ومن الواضح ان جل هذه المقدمات مفقودة بالنسبة الى المقلد ، لعدم معرفة العامي بانسداد باب العلم والعلمي ، وعدم التفاته الى عدم جواز الاهمال ، ولانه يجوز له الرجوع الى الغير اذ المفروض ان هناك من المجتهدين ممن يرى انفتاح باب العلم او العلمي ، وكذا فيما اذا كان العامي ممن يمكنه الاحتياط ولا خلل في النظام يلزم من احتياطه ، أو لا يكون الاحتياط عسرا بالنسبة اليه ، او كان الاحتياط عسرا عليه الا انه حيث لا معرفة له بما يرفع العسر فيجب عليه الاحتياط وان كان عسرا . وعلى كل فلا تتم مقدمات الانسداد فيه .

وعليه فلا محالة يختص الانسداد بمن تمت عنده مقدماته ، وهو المجتهد الذي يرى الانسداد ولا يجوز تقليد الغير له ، لعدم تمامية مقدمات الانسداد في حق غيره ، بل تكون المقدمات مما تختص بالمجتهد الذي يرى الانسداد لا غير . وقد اشار الى هذا الاشكال الثاني بقوله : ((وقضية مقدمات الانسداد الى آخر الجملة)).

(١) هذا اجمال للاشكالين ، وحاصله : انه بعدما عرفت - من ان ادلة التقليد تختص برجوع الجاهل بالحكم الى العالم به ، وان رجوع الغير لمن يرى الانسداد من رجوع الجاهل الى الجاهل لا الى العالم ، وان دليل الانسداد مختص موضوعا بالمجتهد الذي يرى الانسداد ولا يشمل غيره - تعرف ان رجوع الغير لمن يرى الانسداد لا بد له من

لدعوى الاجماع ، ومقدماته كذلك غير جارية في حقه ، لعدم انحصار المجتهد به ، أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وان لزم منه العسر ، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره^(١) .

التماس دليل آخر يدل عليه بالخصوص غير ادلة التقليد ، لعدم شمولها له ، وغير دليل الانسداد لعدم تمامية مقدماته في حق غير المجتهد الذي يرى الانسداد . ولذا قال (قدس سره) : ((فلا بد في حجية اجتهاد مثله)) أي مثل من يرى الانسداد ((غير دليل التقليد)) لما عرفت من عدم شمول أدلة التقليد لمن يرى الانسداد ((على غيره)) وهو العامي ((من التماس دليل آخر)) يدل على جواز تقليد العامي لمن يرى الانسداد ((وغير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد)) لاختصاصه بخصوص المجتهد الذي يرى الانسداد ولا يشمل غيره من العوام كما عرفت .

(١) ولا وجه لكلا الدعويين : اما دعوى الاجماع فبان يدعى انه قد قام الاجماع على جواز تقليد الجاهل حتى لمن يرى الانسداد ، فلبدها بطلان هذه الدعوى ، لان مسألة الانسداد من المسائل المستحدثة الواقعة في الغيبة الكبرى ، بل هي بعد انقضاء زمن طويل في هذه الغيبة ، لوضوح انه الى زمان علم الهدى (قدس سره) لا اثر لها ، لانه (قدس سره) ممن يرى وصول جل الاحكام بما يوجب العلم كالتواتر ، أو الظن الاطمئنان المتأخم للعلم بواسطة دلالة الاخبار على ما يوجب الاطمئنان المتأخم للعلم ، وليس للانسداد عند المتقدمين عين ولا اثر .

واما دعوى جريان انسداد آخر في حق المقلد نفسه - غير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد - فبطلانه يظهر مما مر .

وقد اشار الى بطلان دعوى الاجماع بقوله : ((ولا مجال لدعوى الاجماع)) .
 و اشار الى عدم جريان انسداد في حق المقلد - غير الانسداد الجاري في حق المجتهد - بقوله : ((ومقدماته)) أي ومقدمات الانسداد ((كذلك غير جارية في حقه)) أي في حق المقلد ((لعدم انحصار المجتهد به)) أي بمن يرى الانسداد ، وعليه فلا ينحصر امر

نعم ، لو جرت المقدمات كذلك ، بأن انحصر المجتهد ، ولزم من الاحتياط المحذور ، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حيثئذ ، كانت منتجة لحجيته في حقه أيضا^(١) ، لكن دونه خرط القتاد ، هذا على

المقلد بتقليد من يرى الانسداد ، وحيث لا ينحصر امره بذلك فلا يتم دليل الانسداد في حقه ، لشمول ادلة التقليد له في رجوعه الى من يرى الافتتاح ((او عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط)) بان لا يلزم من احتياط هذا العامي الخلل بالنظام حتى يدل العقل على المنع عن احتياظه . اما اذا لزم من احتياظه العسر فلا مانع منه لان رفع العسر يحتاج الى معرفة الدليل الدال على رفعه ، وحيث فرض انه جاهل لا معرفة له بمثل ذلك فيجب عليه الاحتياط وان كان عسرا ، وحيث يجب عليه الاحتياط فلا تتم مقدمات الانسداد في حقه . و اشار الى هذا بقوله : ((وان لزم منه العسر ... الى آخر الجملة)).

(١) حاصله : لو جرى دليل انسداد آخر عند المقلد - غير دليل الانسداد الجاري عند المجتهد - لكان دليلا على جواز رجوع الجاهل الى المجتهد الذي يرى الانسداد ، وذلك بان لا يكون هناك مجتهد يرى الافتتاح وينحصر المجتهد بمن يرى الانسداد ، وحيثئذ لا يمكن للجاهل امثال الحكم لا بالعلم ولا بالعلمي ، لعدم علمه بنفسه بالحكم ولا معرفة له بالعلمي المؤدى الى الحكم . وليس هناك ايضا - على الفرض من عدم وجود المجتهد الذي يرى الافتتاح - من له معرفة بالحكم لا بالعلم ولا بالعلمي ، وعلى هذا ينسد على الجاهل باب الرجوع الى الغير في الحكم الواقعي والظاهري . وايضا لا بد في تمامية دليل الانسداد عند الجاهل من عدم تمامية الاحتياط بالنسبة اليه ، بان يلزم من احتياظه اما الخلل في النظام او العسر ، ويكون الجاهل ملتفتا الى حكم العقل بعدم صحة الاحتياط المستلزم للخلل في النظام ، ويكون الجاهل ايضا قادرا على نفي العسر بالادلة النافية له ، وحيثئذ يتم دليل الانسداد في حق العامي ،

تقدير الحكومة^(١) .

وأما على تقدير الكشف وصحته ، فجواز الرجوع إليه في غاية الاشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجية ظنه به ، وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره ، ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبرا شرعا ، كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص^(٢) ،

وينحصر امره مع العلم بالاحكام وعدم جواز الاهمال وعدم تمكنه من الاحتياط بالمحصار امره في الرجوع الى من يرى الانسداد .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((نعم لو جرت المقدمات)) المتوقف عليها الانسداد ((كذلك)) أي في حق الجاهل كما فرض جريانها في حق المجتهد . ثم اشار الى كيفية جريان مقدمات الانسداد بالنسبة الى الجاهل بقوله : ((بان المحصر المجتهد)) في من يرى الانسداد ((و)) ان يحصل للعامي الجاهل المعرفة بعدم وجوب الاحتياط عليه وذلك بان ((لزم من الاحتياط)) اما ((المحذور)) العقلي وهو الخلل في النظام ((او لزم منه)) أي من الاحتياط ((العسر مع)) فرض ((التمكن)) للعامي الجاهل ((من ابطال وجوبه)) أي ابطال وجوب الاحتياط بأدلة نفي العسر و ((حيثذ كانت)) تلك المقدمات ((منتجة لحجيته)) أي منتجة لحجية رأي المجتهد الذي يرى الانسداد ((في حقه)) أي في حق الجاهل .

(١) توضيحه : ان قد اشكل على الرجوع الى من يرى الانسداد على نحو الحكومة باشكالين : اشكال يخصه ، واشكال مشترك بينه وبين الانسداد على الكشف ، وقد اشار اليهما معا .

(٢) يشير الى الاشكال الثاني المشترك الورد بين الانسداد على الحكومة وعلى الكشف ، وهو اختصاص حجية الظن - سواء كانت بحكم العقل او كانت بنحو الكشف عن حجية الظن شرعا عند الانسداد - بخصوص المجتهد الذي يرى الانسداد ،

ولا يصح للجاهل الرجوع اليه ، لعدم جريان الانسداد في حق المقلد ، وعدم شمول ادلة التقليد له . اما عدم تمامية مقدمات الانسداد في حقه على الكشف فواضح ايضا . واما عدم شمول ادلة التقليد له وان كان نتيجة دليل الانسداد هي جعل الشارع الظن حجة عند الانسداد كما هو مبنى القول بالكشف ، فلان الظاهر من ادلة التقليد هو رجوع المقلد الى المجتهد ، مع اشتراك المقلد مع المجتهد في ان كلا منهما موضوع للحكم . اما اذا كان الموضوع للحكم مما يختص بالمجتهد فغير مشمول لظاهر ادلة التقليد ، مع ان الظاهر من ادلة التقليد كمقبولة ابن حنظلة وغيرها هو معرفة احكامهم مما ورد عنهم من الأحاديث ، لا مطلق معرفة الحكم ولو بالانسداد ، لظهور قوله عليه السلام . من نظر في حلالنا وعرف احكامنا - في النظر فيما ورد عنهم ، ومعرفة الحكم من ذلك الذي ورد عنهم دون مطلق معرفة الحكم ولو بالانسداد . وعليه فمعرفة الحكم بالانسداد مما تختص بخصوص من يرى الانسداد ، ولا يكون رأيه حجة في حق المقلد ، لعدم شمول ادلة التقليد لمثل ذلك .

وقد اشار الى عدم مساعدة ادلة التقليد على جواز رجوع الغير الى من يرى الانسداد ولو كان بنحو الكشف بقوله : ((لعدم مساعدة ادلة التقليد ... الى آخر كلامه)) . وقوله : ((ولو سلم)) اشارة الى ان رأيه كون نتيجة الانسداد هي الحكومة دون الكشف .

(١) لعله اشارة الى ان مقدمات الانسداد وان اقتضت ان حجية الظن - على الحكومة وعلى الكشف - مختصة بخصوص المجتهد الذي يرى الانسداد - الا ان ادلة التقليد وأدلة جواز الافتاء والاستفتاء تشمل تقليد من يرى الانسداد كما تشمل تقليد من يرى الافتتاح .

وتوضيح ذلك : ان المتحصل من ادلة التقليد وجواز الافتاء والاستفتاء . اما على الافتتاح فبناء على جعل الحكم المماثل هو جعل الحكم الذي ينتهي اليه رأي المجتهد

من الخبر ، وجعل الحكم الذي ينتهي اليه في مورد الاصول العملية كالاستصحاب والبراءة الشرعية للمقلد ايضا ، لدلالة ادلة التقليد وادلة الافتاء والاستفتاء على تنزيل المجتهد منزلة المقلد ، فالحكم الذي ينتهي اليه رأي المجتهد هو حكم المقلد ايضا .
واما بناء على جعل الحجية فما كان منجزا عند المجتهد لو اصاب ومعدرا له لو خالف هو منجز ايضا عند المقلد ومعدر له .

ومنه يظهر انه لا مانع من تقليد من يرى الانسداد على الحكومة فضلا عن الكشف ، لدلالة ادلة التقليد على التنزيل ، فالظن سواء كان حجة بحكم العقل او كان حجة بجعل الشارع كان منجزا للمقلد ومعدرا له كما هو كذلك بالنسبة الى المجتهد .

والحاصل : ان تنزيل رأي المجتهد بمنزلة رأي المقلد بواسطة ادلة التقليد وجواز الافتاء ، لازمه كون رأي المجتهد رأي المقلد ، سواء كان الدال على حجية رأي المجتهد هو العقل بناء على الحكومة او الشرع كما هو مبنى الكشف ، فكل ما كان حجة على الحكم عند المجتهد - سواء كان غير مجعول شرعا كالقطع والظن على الحكومة ، او كان مجعولا شرعا بناء على الظن على الكشف - هو حجة عند المقلد .

وبعبارة اوضح : ان المستفاد من ادلة جواز التقليد هو رجوع المقلد الى المجتهد فيما هو الحجة عند المجتهد ، سواء كانت حجيته بحكم العقل او بحكم الشرع ، والمستفاد منها ايضا هو تنزيل رأي المجتهد منزلة رأي المقلد بالنسبة الى ما كان حجة عند المجتهد .

ومنه يظهر عدم ورود الاشكال الاول على الحكومة ، لعدم انحصار ادلة التقليد في رجوع الجاهل بالحكم الى العالم بالحكم ، بل المستفاد منها هو كون رأي المجتهد رأي المقلد تنزيلا . وعدم ورود الاشكال الثاني على الحكومة ، لان دليل الانسداد وان لم يجر في حق المقلد ، الا ان ادلة التقليد تثبت حجية رأي المجتهد للمقلد للتنزيل المستفاد من ادلة التقليد . وعدم ورود الاشكال - ايضا - على الكشف ، لان المراد من

إن قلت : حجية الشيء شرعا مطلقا لا توجب القطع بما أدى إليه من الحكم ولو ظاهرا ، كما مر تحقيقه ، وأنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الاصابة ، والعدر مع عدمها ، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضا رجوعا إلى الجاهل ، فضلا عما إذا انسد عليه^(١) .

معرفة الحكم هو معرفته المطلقة لا خصوص معرفته مما ورد عنهم من الاحاديث كما هو معرفة من يرى الانفتاح ، بل المراد معرفة حكمهم من الحجة . ولعل النكتة في ذكر النظر في احاديثهم ومعرفة احكامهم كونها في قبال المعرفة من طريق القياس . والله العالم .

(١) حاصله : ان ما تقدم في وجه عدم شمول ادلة التقليد لتقليد من يرى الانسداد على نحو الحكومة هو كون الظاهر منها رجوع الجاهل بالحكم الى العالم بالحكم ، ولذا كان تقليد من يرى الانسداد على نحو الحكومة غير مشمول لأدلة التقليد ، لأن الانسداد على نحو الحكومة هو حجية الظن عقلا ، وليس هناك حكم شرعي لا واقعي ولا ظاهري ، بخلاف من يرى الانفتاح فانه له علم بالحكم اما واقعا كما فيما اذا كان الحكم مستفادا من مثل التواتر او قلنا بالموضوعية في الامارات ، او ظاهرا كما فيما اذا استفاد الحكم من مثل خبر الواحد ، الا ان هذا انما يتم حيث نقول يجعل الحكم الظاهري في موارد الامارات ... اما على القول بان المجمعول فيها هو الحجية . كما هو رأي المصنف . فليس هناك حكم ظاهري مجمعول ، وعليه فلا ينبغي ان يكون تقليد من يرى الانفتاح مشمولاً لأدلة التقليد ايضا في جل الفقه ، لأن جل الفقه مما قام عليه الخبر الواحد والمجمعول فيه هو الحجية دون الحكم الظاهري ، فلا قطع للمجتهد في موارد الامارات بالحكم لا واقعا وهو ظاهر ، ولا ظاهرا لعدم كون المجمعول فيها هو الحكم الظاهري ، بل المجمعول فيها نفس الحجية واثرها تنجز الواقع لو اصابته والعدر لو خالفت . وحيث لا حكم مقطوعا به لا واقعا ولا ظاهرا للمجتهد . الذي يرى الانفتاح في موارد الامارات . فيكون رجوع

قلت : نعم ، إلا أنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام ، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم^(١) .

الجاهل اليه في هذه الموارد من رجوع الجاهل بالحكم الى الجاهل بالحكم ، لا من رجوع الجاهل بالحكم الى العالم بالحكم اما واقعا او ظاهرا .

ومما ذكرنا يظهر الاشكال ايضا في تقليد من يرى الانسداد من باب الكشف من هذه الناحية ، لا من ناحية اختصاص موضوع الانسداد بمن يرى الانسداد . كما هو مبنى الاشكال المشترك بين الحكومة والكشف . لأن المجمعول شرعا بناءا على الكشف هو حجية الظن شرعا بمعنى كونه منجزا عند الشارع لو اصاب ومعدرا لو خالف ، لا جعل الحكم الظاهري على طبق ما ادى اليه الظن .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ان قلت حجية الشيء شرعا مطلقا)) أي سواء بناءا على الانسداد من باب الكشف او بناءا على الانفتاح ((لا توجب القطع بما ادى اليه من الحكم ولو ظاهرا)) لان المجمعول هو الحجية لا الحكم الظاهري ((كما مر بتحقيقه)) في مبحث الظن ((وانه ليس اثره)) أي ليس اثر الجعل في المقامين بناءا على كون المجمعول فيهما هو الحجية ((الاتنجز الواقع مع الاصابة والعذر مع عدمها)) أي مع عدم الاصابة وليس المجمعول هو الحكم الظاهري ، وعلى هذا ((فيكون رجوعه اليه)) أي رجوع الغير الى المجتهد غير مشمول لادلة التقليد حتى ((مع انفتاح باب العلمي عليه ايضا)) ويكون رجوع الغير حتى الى المجتهد الذي يرى الانفتاح ((رجوعا الى الجاهل فضلا عما اذا انسده عليه)) باب العلمي .

(١) توضيح الجواب : ان المستفاد من ادلة التقليد ليس هو خصوص رجوع الجاهل بالحكم الى العالم به ، بل رجوع الجاهل بالحجة شرعا الى العالم بها شرعا في ما ورد عنهم ، وحيث ان في موارد الامارات والახبار الواردة عنهم عليهم السلام جعلنا شرعيا غاية انه للحجية فهناك مجمعول شرعي لمن يرى الانفتاح . واما الانسداد فعلى الحكومة لا جعل شرعي ولكن هناك حجة بدليل العقل ، وعلى الكشف فهناك جعل

إن قلت : رجوعه إليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الاصول العقلية ، ليس إلا الرجوع إلى الجاهل^(١) .
 قلت : رجوعه إليه فيها إنما هو لاجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها ، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك ، وأما تعيين ما هو

شرعي لحجية الظن . والمستفاد من ادلة التقليد هو معرفة الحجة المجعولة في احاديثهم وجعل مطلق الحجة ولو بنحو الانسداد ، كما يدل على ذلك قوله عليه السلام في المقبولة : (من نظر في حلالنا وحرماننا وعرف احكامنا) فان المراد من معرفة احكامهم هو معرفة الحجة في موارد احاديثهم لا معرفة الحكم الظاهري . والى هذا اشار بقوله : ((قلت نعم الا انه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام)) وعلى هذا تشمله ادلة التقليد ((فيكون)) رجوع الغير اليه ((من رجوع الجاهل الى العالم)) .

(١) حاصله الاشكال في رجوع الجاهل الى المجتهد في مورد الاصول العقلية كقبح العقاب بلا بيان ومورد الاحتياط في الشبهة الحاكم به العقل .

وبيان الاشكال : ان في هذه الموارد انه لا علم للمجتهد بالحكم الشرعي لا واقعا ولا ظاهرا ، اما واقعا فلأنه فرض الشك في الحكم الواقعي ، واما ظاهرا فلأن المفروض ان لا جعل من الشارع في مورد الاصول العقلية لا للحكم الظاهري في موردها ، ولا جعل الشارع ايضا لحجية نفس هذه الاصول العقلية ، بل الحاكم بها هو العقل ، ولازم ذلك عدم علم المجتهد في موارد هذه الاصول بالحكم لا واقعا ولا ظاهرا ، وحيث لا علم له بالحكم كذلك فيكون رجوع الغير اليه من رجوع الجاهل بالحكم الى الجاهل بالحكم ، لا من رجوعه الى العالم بالحكم .

وقد اشار الى كون الاشكال في موارد الاصول العقلية بقوله : ((التي يكون المرجع فيها)) أي في هذه الموارد التي لا اماراة شرعية معتبرة فيها بحيث يكون المرجع فيها هي ((الاصول العقلية)) . و اشار الى ان هذا الرجوع هو من رجوع الجاهل الى الجاهل لا الى العالم بقوله : ((ليس الا الرجوع الى الجاهل)) .

حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط ، فهو إنما يرجع إليه ، فالتابع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده^(١) ،

(١) توضيحه : انه ان قلنا انه يجوز التقليد في المسألة الاصولية كما يجوز في المسألة الفرعية ، وقلنا بانه لا فرق في التقليد في الرجوع الى الغير بين مورد ثبوت الحكم ومورد ثبوت عدم الحكم في المسألة الاصولية ، فلا مانع من التقليد هنا لأنه تقليد في المسألة الاصولية ، وموردها ثبوت عدم الحكم الفعلي بحكم العقل .

هذا بالنسبة الى حكم الشك في الحكم الفعلي في مورد الاصول العقلية .
واما بالنسبة الى حكم العقل في هذه الموارد هل هو ان الاصل عند العقل هو البراءة او الاحتياط ؟ .. فلا رجوع للمقلد في ذلك الى المجتهد ، بل يرجع الى ما يحكم به عقله من انه هو البراءة او الاحتياط .

والحاصل : ان هنا مقامين : مقام تعيين كون المورد من موارد الاصول العقلية ، ومقام كون الاصل في المقام أي شيء هو ؟ وفي المقام الاول لا مانع من جواز التقليد لأنه تقليد في الحكم الاصولي ، وفي المقام الثاني لا وجه للتقليد بل المقلد يرجع الى حكم عقله .

واما اذا قلنا بانه لا دلالة لادلة التقليد على جوازه في المسألة الاصولية ...

ف نقول : ان المناط في جواز التقليد هو عجز المقلد عن معرفة وظيفته في مقام الشك في الحكم الفعلي ، وحيث انه شاك في الحكم الفعلي وعاجز عن رفع شكه فله الرجوع الى القادر على رفع شكه ، ولذلك كان له الرجوع الى المجتهد بهذا المقدار وهو انه لا حكم فعلي في المقام ، واما حكم العقل حيث لا تكون للحكم فعلية هل هو البراءة او الاحتياط فلا رجوع فيه من المقلد الى المجتهد ، بل اللزم على المقلد رجوعه الى ما يحكم به عقله في المقام وانه هل هو البراءة او الاحتياط ؟

وقد اشار المصنف الى تقليد الغير للمجتهد في موارد الاصول العقلية في المقام الاول بقوله : ((رجوعه اليه)) أي رجوع المقلد الى المجتهد ((فيها)) أي في موارد

الاصول العقلية ((انما هو لاجل اطلاعه)) أي لاجل اطلاع المجتهد ((على عدم الامارة الشرعية فيها)) وانه من موارد الاصول العقلية ((وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك)) أي ان المقلد عاجز عن معرفة انه لا امانة شرعية في المقام وانه من موارد الاصول العقلية .

واشار الى انه لا وجه للتقليد في تعيين ما هو الاصل العقلي الجاري في تلك الموارد وانه هل هو البراءة او الاحتياط ، وانه لا بد من رجوع المقلد الى ما يراه عقله بقوله : ((واما تعيين ما هو حكم العقل وانه مع عدمها)) أي مع عدم الامارة الشرعية ماذا يحكم العقل به من حيث ان الاصل عنده هل ((هو البراءة او الاحتياط فهو انما يرجع اليه)) أي انما يرجع الى نفس المقلد ((فالتبع ما استقل به عقله)) أي عقل المقلد ((ولو)) كان ((على خلاف ما ذهب اليه مجتهده)) .

(١) لعله اشارة الى أنه انما يصح للمقلد الرجوع الى ما يحكم به عقله من البراءة او الاحتياط حيث يكون المقلد ممن يعرف قبح العقاب بلا بيان ، ويعرف العلم الاجمالي ، او شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، ويعرف مواردتهما . وفرض المقلد كذلك فرض كونه مجتهدا بهذا المقدار وهو خلف . واما العامي الذي لا يعرف شيئا ولم يقرأ ولم يكتب فكيف يعقل له ان يرجع الى ما يحكم به عقله ؟ او انه اشارة الى انه بناء على عدم صحة التقليد في المسألة الاصولية ، بدعوى ان اثر المسألة الاصولية هو التمكّن من الاستنباط ، وحيث المفروض عدم قدرة المقلد على الاستنباط فلا اثر للتقليد في المسائل الاصولية .

واما رجوع المقلد الى المجتهد لعجزه عن رفع شكه في وجود الامارة او الحجة الشرعية وعدمهما فله الرجوع الى المجتهد بمناط ان للمقلد الرجوع الى المجتهد في كل ما يعجز عنه .

وكذلك لاختلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحا ، وأما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة^(١) ، فإن مثله كما

فرد عليه : ان هذا انما يتم حيث يلتفت المقلد فيشك ، اما اذا لم يلتفت فلا شك عنده حتى يحصل له العجز فيرجع الى المجتهد .

فالحق في الجواب ان يقال : ان ادلة التقليد وادلة جواز الافتاء والاستفتاء مرجعها الى تنزيل علم المجتهد وظنه وشكه منزلة علم المقلد وظنه وشكه ، ونتيجة ذلك جواز رجوع المقلد الى المجتهد في كل ما يراه ، سواء كان انفتاحيا او انسداديا ، وسواء كان في الاصول العقلية او في الاصول الشرعية ، من غير فرق اصلا ، كما تقدمت الاشارة الى ذلك في شرح قوله فتأمل السابق . والله العالم .

(١) لا يخفى انه يريد ان يتكلم في ثبوت منصب القضاء ، هل هو للمجتهد المطلق او يشمل المتجزى ؟ ولما كان دليل ذلك هو الاخبار لا غير ... فلذا لا بد من التكلم فيها وانها هل لها دلالة على الشمول ام لا ؟

واما التقليد فحيث انه لا ينحصر دليله بالاخبار فلذا كان خارجا عن المقام . ويتكلم ايضا بعد ثبوت الجعل لمنصب القضاء لمن يرى الانفتاح ، فهل يشمل الجعل من يرى الانسداد ام لا ؟

ثم لا يخفى ان الاصل عدم ثبوت منصب القضاء للمجتهد ، والاصل عدم نفوذ رأيه على غيره في القضاء . والاصل وان كان كذلك في التقليد : أي ان الاصل عدم صحة رجوع الجاهل الى المجتهد المطلق ، والاصل عدم نفوذ رأي المجتهد المطلق على الجاهل ، الا ان أدلة جواز التقليد غير منحصرة في الاخبار كما سيأتي الاشارة اليها ان شاء الله تعالى . بخلاف ثبوت منصب القضاء للمجتهد فانه منحصر في الاخبار ، كصحيح ابي خديجة الذي ورد فيه : (انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا

فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا)^(١) وروايته الاخرى - وهي حسنة - وفيها (اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا)^(٢) ومقبولة عمر بن حنظلة وفيها (ينظر الى رجل منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما ، فاني قد جعلته عليكم حاكما ، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل فانما بحكم الله استخف ...) الى آخر الحديث .

ولا اشكال بحسب هذه الروايات في ثبوت منصب القضاء ونفوذ حكم المجتهد المطلق الذي يرى الانفتاح . اما المجتهد المطلق فلوضوح ان المراد من معرفة احكامهم هو معرفتها بالقوة لتحقق الملكة عنده القادر بها على معرفة كل حكم اراد استنباطه واراد معرفته بالفعل ، فجعل منصب القضاء للمجتهد المطلق الذي يرى الانفتاح مما لا اشكال فيه ، لصراحة قوله عليه السلام - (فلينظر الى رجل منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا) - على جعل الحاكم الذي اخذ حكمه من النظر فيما ورد عنهم من الحلال والحرام وهو المجتهد المطلق .. واما المتجزئ فسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى .

ولكن الاشكال في ثبوت منصب القضاء للمجتهد المطلق الذي يرى الانسداد من باب الحكومة .

واما من يراه على نحو الكشف ، فان قلنا ان الظاهر من قوله عليه السلام من عرف احكامنا هو معرفة الحكم المجعول منهم مطلقا - سواء الحكم الفرعي او الاصولي - فلا اشكال في شمول الروايات له وثبوت منصب القضاء له ونفوذ حكمه . وان قلنا بان المنصرف من قوله عليه السلام من عرف احكامنا هو معرفة خصوص الحكم الفرعي

(١) من لا يحضره الفقيه ج ٣ - ح ٣٢١٦ .

(٢) وسائل الشريعة ج ١٨ ، باب ١١ من ابواب صفات القاضي حديث ٦ .

أشرت آنفا ليس ممن يعرف الاحكام ، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم ، كما في المقبولة^(١) ، إلا أن يدعى عدم القول بالفصل ، وهو وإن كان غير

ففي ثبوت منصب القضاء له ونفوذ حكمه اشكال ، كالأشكال في ثبوت المنصب لمن يرى الانسداد على نحو الحكومة . وحيث كان الانسداد على نحو الحكومة هو القدر المتيقن في الأشكال لذلك خصه بالذكر .

وقد اشار الى ثبوت المنصب للمجتهد المطلق الذي يرى الانفتاح بقوله : ((وكذلك لاختلاف ولا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم والعلمي له مفتوحا)) . و اشار الى الاشكال في ثبوت المنصب لمن يرى الانسداد على نحو الحكومة بقوله : ((واما اذا انسده عليه بابهما)) أي باب العلم والعلمي ((ففيه اشكال)) أي ان الاشكال في ثبوت المنصب لمن يرى الانسداد ((على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة)) والوجه في قوله على الصحيح ظاهر ، لان رأيه (قدس سره) هو كون نتيجة مقدمات الانسداد هي الحكومة دون الكشف .

(١) حاصل الاشكال في ثبوت منصب القضاء لمن يرى الانسداد على نحو الحكومة : ان الظاهر من المقبولة وغيرها من الروايات الدالة على جعل منصب القضاء للمجتهد هو معرفة احكامهم ، اما يجعل الحكم على طبق ما ورد عنهم من الروايات الحاكية لكلامهم ، او يجعل الحجية المنجزة والمعذرة ، ولا جعل من الشارع في مورد الانسداد على نحو الحكومة لا للحكم على طبق الظن ولا للظن في التنجيز والتعدير ، لأن حجية الظن الانسداد من باب الحكومة انما هو لحكم العقل بحجيته ولا دخل للشارع في جعله اصلا ، وعلى هذا فلا يكون مشمولاً للروايات الدالة على جعل منصب القضاء لمن يرى الانسداد من باب الحكومة .

والى هذا اشار بقوله : ((فان مثله)) أي ان مثل من يرى الانسداد من باب الحكومة ((كما اشرت آنفا)) أي في مقام الاشكال في تقليده من حيث عدم شمول الروايات له لانه ((ليس ممن يعرف الاحكام)) كما عرفت ((مع ان معرفتها)) أي مع

بعيد ، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل^(١) ، إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الاجماع والضروريات من الدين

ان معرفة الاحكام- اما بنحو التنجيز ، او بنحو جعل الحكم على طبق الامارة مما قد دل عليها الروايات ، كظاهر قوله عليه السلام في المقبولة ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا ومثل ذلك في غير المقبولة- يدل على جعل المنصب لمن عرف الاحكام باحد النحويين على الخلاف في الحجية . وعلى كل فالمعرفة المذكورة ((معتبرة في الحاكم كما في المقبولة)) وغيرها من الروايات .

(١) حاصله : ان دعوى عدم القول بالفصل عندهم بين المجتهد الذي يرى الانفتاح والمجتهد الذي يرى الانسداد- ولو بنحو الحكومة- غير بعيدة ، لانه لم يظهر من احد استثناء المجتهد الذي يرى الانسداد بنحو الحكومة عن منصب القضاء . الا ان دعوى عدم القول بالفصل لا تفيد ، لان عدم القول بالفصل ليس من دعوى الاجماع ، بل المفيد هو دعوى القول بعدم الفصل التي مرجعها الى دعوى الاجماع على عدم الفصل ، والفرق بينهما واضح . ومن الواضح ايضا ان عدم القول ليس هو قولاً بالعدم ولا يستلزمه .

وينبغي ان لا يخفى انه انما لم يستبعد في المقام دعوى الاجماع كما استبعده في مقام التقليد لمن يرى الانسداد على نحو الحكومة ، هو ان الموضوع في التقليد هو العالم بالحكم ، والانسداد على الحكومة لا علم له بالحكم لا واقعا ولا ظاهرا لا في الحكم الفرعي ولا في الحكم الاصولي ، لان حجيته من باب حكم العقل ، وحيث ان المسألة مستحدثة فلا وجه لدعوى الاجماع فيها . وهذا بخلاف المقام وهو القضاء فان موضوعه من عرف احكامهم أي جملة منها ، وهذا المقدار هو الموضوع لنفوذ قضاء المجتهد وان كان الحكم الذي يحكم به لم يستنبطه من حجة مجموعة ، بل كان مستنبطا مما قام العقل على حجيته كالقطع . فدعوى الاجماع في المقام ترجع الى الاجماع على ان الموضوع لنفوذ حكم المجتهد هو معرفة جملة من الاحكام ، وان لم يكن الحكم

أو المذهب ، والمتواترات إذا كانت جملة يعتد بها ، وإن انسد باب العلم بمعظم الفقه ، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم (عليهم السلام) ونظر في حلالهم (عليهم السلام) وحرامهم (عليهم السلام) : وعرف أحكامهم عرفا حقيقة^(١).

الذي يحكم به مستنبطا عن حجة مجعولة . فكون المسألة من المسائل المستحدثة لا تضر بعد ان كان مرجع الاجماع هو ان الموضوع للنفوذ هو معرفة جملة من الاحكام ، ولذلك لم يستبعد دعوى الاجماع في المقام كما نقاها في مقام التقليد .. والحاصل: ان التقليد رجوع الجاهل بالحكم الى العالم بالحكم ، والقاضي هو جعله قاضيا لقيام الحجة عنده بالحكم . وسيأتي التنظر منا في ما قاله (قدس سره) .

وقد اشار (قدس سره) الى عدم البعد في دعوى عدم القول بالفصل بقوله : ((وهو)) أي ادعاء عدم القول بالفصل ((وان كان غير بعيد)) . و اشار الى انه غير مقيد لعدم كونه اجماعا بقوله : ((الا انه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل)) أي انه ليس هو قولاً بعدم الفصل ، والنافع هو القول بعدم الفصل ، لا عدم القول بالفصل .

الا ان يقال : ان دعوى كون الموضوع للقضاء هو معرفة جملة من الاحكام ، وان لم يكن الحكم الذي يحكم به مستنبطا عن حجة ، لا تخلو عن اشكال ، لان السبب في الارجاع الى الناظر هو كونه ممن يعرف الحجة الواردة عنهم على الحكم لا انه له الموضوعية .

(١) حاصله : ان من يرى الانسداد انما يراه في معظم الاحكام ، والا فجملة من الاحكام لا انسداد فيها قطعا ، كالاحكام التي دلت عليها الاخبار المتواترة ، والاحكام التي كانت من ضروريات الدين كوجوب الصلاة والصوم ، او من ضروريات المذهب كتمتع النكاح والحج ، والاحكام التي قامت عليها الاجتماعات القطعية . وهذه الاحكام المستفادة من الادلة الثلاثة المذكورة بها يحصل الموضوع في

وأما قوله (عليه السلام) في المقبولة فإذا حكم بحكمنا فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم ، حيث كان منصوباً منهم ، كيف وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية ، وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية

جعل منصب القضاء لمن يرى الانسداد ، لانه بمعرفته لهذه الاحكام يصدق عليه انه عرف احكامنا ، لوضوح ان المراد من معرفة احكامهم ليس معرفة جميع احكامهم ، لعدم حصول ذلك لاحد اصلاً من المجتهدين الذين يرون الانفتاح ولا غيرهم من اهل الانسداد ، فلا بد وان يكون المراد بمعرفة احكامهم معرفة جملة منها . واذا تحقق الموضوع لمن يرى الانسداد كان حاكماً يجعل الشارع ، وكان حكمه نافذا لشمول الروايات له بعد تحقق موضوعها فيه ، فله الحكم والقضاء وان كان حكمه في مورد القضاء مستندا الى الظن الانسدادى .

والحاصل : ان الموضوع في الروايات لجعل منصب القضاء للمجتهد هو ان يصدق عليه انه ممن روى حديثهم كما في بعض الروايات ، وان يصدق عليه انه ممن نظر في حلالهم وحرامهم ، وان يصدق عليه انه ممن عرف احكامهم . ولا اشكال ان من حصل جملة من احكامهم من الطرق الثلاثة المذكورة يصدق عليه العناوين المزبورة صدقاً حقيقياً عند العرف ، فيكون مشمولاً للروايات وان كان يرى الانسداد في معظم الفقه .

الا ان يدعى ان الظاهر من الجعل انه يعرف احكامهم وحلالهم وحرامهم مما ورد عنهم لا من الانسداد ، فليست معرفة احكامهم من باب الموضوعية . واما ان معرفة جميع احكامهم لا تحصل لاحد حتى المجتهدين الذين يرون الانفتاح لا يوجب الموضوعية ، لقدرة المجتهد الانفتاحي على معرفة الحكم من ما ورد عنهم عليه السلام متى اراده بخلاف الانسدادى . وعبارة المتن واضحة .

امراً له من أحكامهم (عليهم السلام) فصحة إسناد حكمه إليهم (عليهم السلام) إنما هو لاجل كونه من المنصوب من قبلهم^(١).

(١) حاصله : الإشارة الى ما يمكن ان يكون منافياً لما ادعاه من صدق الموضوع على من يرى الانسداد .. وتوضيح ذلك : ان ما ذكرت من ان من حصل جملة من الاحكام بالطرق الثلاثة وهي المتواترات والاجماع القطعية والضروريات ، يصدق عليه انه عرف احكامهم ونظر في حلالهم وحرامهم ، الا انه ينافيه قوله عليه السلام في المقبولة - فاذا حكم بحكمتنا - فان ظاهره كون ما يحكم به بين المتنازعين هو حكمهم ، ولازم ذلك كون الحكم الذي يحكم به بينهم مجعولاً اما بنفسه بناءً على جعل الحكم على طبق مؤدى الامارات ، او كون المجعول ما ينجزه بناءً على كون المجعول هو الحجية . وعلى هذا فتكون هذه الفقرة مبيّنة للموضوع الذي به تكون الروايات صادقة على من له منصب القضاء ، وحيث لا بد من خروج من يرى الانسداد عن منصب القضاء حيث يكون قضاؤه مستندا الى ظنه الانسدادى ، وهذا هو محل الاشكال في المقام لا حكم من يرى الانسداد - على غير الحكومة - المستند حكمه الى المتواترات او الاجماع أو الضروريات .

والحاصل : انه بموجب هذه الفقرة وهي قوله عليه السلام : فاذا حكم بحكمتنا ، يكون الموضوع تعبداً بذلك ، فالموضوع على هذا هو من عرف احكامهم بحيث يكون حكمه في مورد القضاء حكمهم ، ولازم ذلك خروج من يرى الانسداد عن الروايات ، لوضوح عدم كون حكمه المستند الى ظنه الانسدادى على الحكومة^(١) هو

(١) المتحصل من هذا الاشكال : هو ان الظاهر من حكمهم هو حكمهم المجعول اما هو او حجيته ، والانسداد على الكشف المجعول هو الظن في حال الانسداد ، كالحجية للخبر بناءً على ان المجعول الحجية . اما الانسداد على نحو الحكومة فلا جعل فيه من الشارع ، فالاشكال يختص بخصوص الانسداد على نحو الحكومة ، فان ظاهر حكمتنا في المقبولة يقتضي خروجه عن منصب القضاء (منه قدس سره) .

حكمهم عليه السلام ، لوضوح عدم جعل الشارع لذلك الحكم ، ولا للحجة القائمة عليه .
والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((واما قوله عليه السلام في المقبولة فاذا حكم بحكمنا))
بان يدعى منافاته لما مر من تحقق موضوع منصب القضاء لمن يرى الانسداد
بنحو الحكومة.

والجواب عنه : ان المراد من كون حكمه حكمهم عليه السلام ليس كون الحكم الذي
يحكم به مستندا اليهم عليه السلام ، بل المراد من نسبة حكمه اليهم عليه السلام لأنه حكم من
جعلوه قاضيا وحاكماً ، فان جعله حاكماً وقاضيا معناه جعل النيابة له عنهم عليه السلام في
القضاء ، ومن الواضح ان النائب المجمعول من قبل من له الامر يصح نسبة جميع
احكامه الى من جعله حاكماً وقاضياً بالنيابة عنه .

ويدل على كون المراد من نسبة حكم الحاكم اليهم هو ما ذكرناه ، من ان مورد
المنازعات كلها او جلها موضوعات خارجية جزئية ، وحكم الشارع انما هو في
الشبهات الحكمية الكلية لا في الموضوعات الخارجية الجزئية ، لبداهة ان حكم الحاكم
- في كون هذه الدار المتنازع فيها هي لزيد ، او الزوجة المتنازع فيها هي زوجة عمر -
ليس هذا هو حكم الامام عليه السلام ، حتى لو كان المجتهد الحاكم ممن يرى الانفتاح ،
ولا اشكال ان حكم هذا الحاكم مشمول لقوله عليه السلام حكم بحكمنا ، وانما تصح نسبة
هذا الحكم اليهم عليه السلام لما ذكرنا : وهو كونه حكم من جعلوه نائباً عنهم عليه السلام .

ينبغي ان لا يخفى ان كون المتنازع فيه غالباً من الشبهات الموضوعية لا يقتضي ما
ذكره من الجواب ، لانه لا بد للقاضي من معرفة المدعي والمدعى عليه ، ومعرفة من
عليه اليمين وكيفية اليمين ومقدار ما يلزم به من كيفية اليمين .

والحاصل : ان كون المراد من نسبة الحكم اليهم هو كون الحاكم مجعولاً منهم
خلاف الظاهر من قوله عليه السلام حكم بحكمنا ، وما استدلل له يكون الحكم غالباً في
الشبهات الموضوعية ، فان معرفة الشبهة الموضوعية - من كون الدار لزيد أو الزوجة
لعمرؤ - بعد معرفة الحاكم بموازين القضاء ، وانه من المدعي ومن المدعى عليه ، وما

وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام^(١) :

هو مورد التداعي ، ونحو ذلك من موارد انطباق الشبهة الحكمية .. فلا يتم الاستدلال المزبور .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فالمراد ان مثله اذا حكم كان بحكمهم)) عليه السلام قد ((حكم حيث كان منصوبا منهم)) لا لان نفس حكمه حكمهم عليه السلام ، بل هو من باب كون حكم النايب هو حكم المنوب عنه . و اشار الى الدليل على ذلك بقوله : ((كيف)) أي كيف يكون المراد من نسبة حكمه اليهم هو كون نفس حكمه حكمهم ((و)) الحال ان ((حكمه غالبا يكون في الموضوعات الخارجية)) الجزئية وليس للشارع حكم في الموضوعات الخارجية الجزئية ((و)) ذلك لوضوح انه ((ليس مثل)) حكمه في المنازعة في ملكية دار انها مملوكة لاي المتنازعين هو من احكامهم عليه السلام ، فحكم الحاكم بـ ((ملكية دار لزيد)) لا لعمر و ((أو)) حكمه في ((زوجيه امرأة له)) لا لعمر و ليس هو ((من احكامهم عليه السلام)) .

فظهر ان الوجه في نسبة حكم الحاكم اليهم عليه السلام هو ما ذكرنا من كونه نائبا عنهم ومنصوبا منهم ، لا كون الحكم الذي يحكم به هو بنفسه من احكامهم عليه السلام ، ولذا قال (قدس سره) : ((فصحة اسناد حكمه)) أي صحة اسناد حكم الحاكم ((اليهم عليه السلام انما هو لاجل كونه من المنسوب من قبلهم)) وعلى هذا فلا تكون الفقرة المذكورة مقيدة للموضوع ، فلا تكون منافية لما ذكرنا من تحقق الموضوع لمن يرى الاستداد بمعرفته جملة من احكامهم بواسطة المتواترات والضروريات والاجامعات القطعية .

(١) لا يخفى ان المواضع التي مرت في الاجتهاد المطلق اربعة : امكانه ، وحجية رأي المجتهد المطلق على نفسه ، وحجية رأيه بالنسبة الى غيره أي جواز تقليده ، وكونه له منصب القضاء وفصل الخصومات .

الاول : في إمكانه، وهو وإن كان محل الخلاف بين الاعلام إلا أنه لا ينبغي الارتباب فيه ، حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركا ، والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة ، عقلية ونقلية ، مع اختلاف الاشخاص في الاطلاع عليها ، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها ، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقليات أو العقليات ، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتائه عليها ، وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته ، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك^(١)، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة

وهذه المواضع الاربعة - أيضا - موجودة في تجزي الاجتهاد : الاول : في امكانه . الثاني : في حجية رأيه بالنسبة الى نفسه . الثالث : في جواز تقليده . الرابع : في قضائه ونفوذ حكمه .

(١) وقع الكلام في امكان التجزي ، وهذا على العكس من الكلام في امكان المطلق ، فان دعوى عدم امكان المطلق مرجعها الى ان الممكن هو التجزي دون المطلق ، وعلى خلافه دعوى عدم امكان التجزي فان مرجعها الى ان الممكن هو الاجتهاد المطلق دون التجزي . فان امكان الاجتهاد - بما هو - مما لا ريب فيه ولم يقع خلاف في اصله ، وانما الخلاف في امكان المطلق منه - كما مر فيه ، وفي امكان التجزي كما هو محل الكلام هنا .

وقد استدل المصنف على امكانه بوجهين :

الاول : شهادة الوجدان بان الاجتهاد - وهو القدرة على استنباط الحكم من مدركه - مختلف بحسب اختلاف المدارك من حيث السهولة او الصعوبة لفظية او عقلية . اما المدرك اللفظي السهل فمثل استنباط الحكم من الكتاب ، فانه لا يتوقف على اكثر من معرفة حجية الظواهر ومعرفة ظاهر الكتاب . واما المدرك اللفظي الصعب

فمثل استنباط حكم الكر الذي كانت الاخبار فيه مختلفة ، فانه مع توقفه زيادة على معرفة حجية الظواهر يتوقف على معرفة حجية الخبر ، ومعرفة التعارض بين الاخبار ، ومعرفة أحكام التعارض ، وبعض الجهات الأخر كالرطل العراقي والرطل المدني ، فكون حكم الكر من المسائل الصعبة واضح لمن اراد استنباط حكم الكر .

واما المدرك العقلي السهل فمثل دوران الامر بين المحذورين ، فان كون حكم العقل فيه هو التخيير مما يدركه العقل بسهولة . واما المدرك العقلي الصعب فمثل استنباط حكم صحة الصلاة في المكان المغصوب او بطلانها المتوقف على معرفة مسألة اجتماع الامر والنهي في الواحد ذي الوجهين ، وهي من المسائل العويصة التي لا تزال محل الخلاف بين الاعلام .

هذا من ناحية الاختلاف في نفس استنباط الحكم عن مدركه من حيث السهولة والصعوبة .

واما الاختلاف من ناحية المستنبط فهو من حيث اختلافهم في سعة الاطلاع وقلته واختلافهم من ناحية عمق النظر وعدم عمقه .

والحاصل : ان الوجدان شاهد - ايضا - على اختلاف الاشخاص من جهة طول الباع وقصره ، واختلافهم في العقلية والنقلية ، فرب شخص طويل الباع في العقلية قصير الباع في النقلية وبالعكس .

وبعد شهادة الوجدان باختلاف المسائل المستنبطة ، واختلاف المستنبطين انفسهم ، يظهر واضحا امكان تجزي الاجتهاد لسهولة الاحكام المستنبطة من المدارك الواضحة ، وسهولة الاستنباط لبعض الاحكام عند من كان له سعة الاطلاع في النقلية ، او بعد الغور في المسائل العقلية .

ومما ذكرنا يظهر انه ربما يكون لبعض القدرة على استنباط بعض الاحكام دون بعضها ، وهذا هو معنى تجزي الاجتهاد .

غير مسبق بالتجزي ، للزوم الطفرة^(١) . وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة ، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الابواب ، بحيث يتمكن

والمتحصل من هذا الدليل هو ان الاجتهاد عبارة عن مدارك متعددة مختلفة ، ويختلف ايضا من ناحية المستنبط من حيث سعة الاطلاع ومن حيث عمق النظر ، واذا كان كذلك فلا محالة يكون تجزي الاجتهاد موجودا بالفعل .

وقد اشار الى اختلاف المسائل نفسها - سهولة وصعوبة - بقوله : ((حيث كانت ابواب الفقه مختلفة مدركا والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية)) . واشار الى الاختلاف من ناحية الاشخاص بقوله : ((مع اختلاف الاشخاص في الاطلاع ... الى آخر الجملة)) . واشار الى ان هذا الاختلاف من هاتين الجهتين يستلزم التجزي في الاجتهاد بقوله : ((وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه ... الى آخر الجملة)) .

(١) هذا هو الوجه الثاني على امكان التجزي . وحاصله : ان الاجتهاد المطلق امر تدريجي الحصول ، واذا ثبتت تدريجيته فالعقل يحكم بضرورة التجزي في الاجتهاد ، لحكم العقل باستحالة الطفرة في كل امر تدريجي . ولا فرق بين حكمه باستحالة الطفرة في المسافة الخارجية وبين الطفرة في الاجتهاد في ابواب الفقه ، وكما ان الطفرة في المسافات محال لاستلزامها الخلف ، من ناحية فرض كون الحصول في المكان الاخير متوقفا على الحصول قبله في المكان المتقدم عليه ، أو لزوم حصول المعلول من دون بعض ما يتوقف عليه علته ، فان الحصول في المكان المتقدم من بعض ما يتوقف عليه الحصول في المكان المتأخر ، والحال كذلك في كل امر تدريجي .

وما ذكرنا يظهر : ان الطفرة محال في حصول الاجتهاد المطلق من دون حصول التجزي قبله لكون كل منهما امرا تدريجيا .

واما كون الاجتهاد تدريجيا فلما اشرنا اليه من ان استنباط بعض الاحكام يتوقف على مسائل تتوقف بعضها على بعض ، فان استنباط حكم الكفر يتوقف على معرفة

أحكام التعارض المتوقفة على حجية الظواهر اولا وحجية الخبر ثانيا . ومثل تعارض الاخبار الظاهر بعضها في وجوب الظهر وبعضها في وجوب الجمعة في زمان الغيبة ، فانه يتوقف معرفة الحكم في مثل هذه المسألة على حجية الظواهر أولا ، وكون الامر ظاهره الوجوب ثانيا ، ومعرفة أحكام التعارض ثالثا . ومن الواضح ان الامور المتوقفة بعضها على بعض تدريجية . وبعد ثبوت كون الاجتهاد المطلق امرا تدريجيا يستحيل حصوله من دون حصول التجزي قبله ، والا لزم الطفرة وهي محال .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي للزوم الطفرة)) ولا يخفى انه لا منافاة بين قوله عادة وبين كونه برهانا عقليا يستلزم الطفرة التي هي محال بحكم العقل ، لان المراد من قوله عادة هو طبيعة الانسان التي تكون معرفتها للاشياء على نحو التدرج .

وينبغي ايضا التنبيه على امر : وهو ان الاجتهاد بناء على كونه هو الملكة هل ان التدريجية فيها من جهة اختلاف المطلق من الاجتهاد للتجزي من ناحية الشدة والضعف او الكثرة والقلة .

وبعبارة اخرى : ان الاجتهاد المطلق هل هو عبارة عن ملكة واحدة قوية والتجزي هو الملكة الضعيفة ؟ او ان الاجتهاد المطلق هو عبارة عن ملكات متعددة كثيرة والتجزي عبارة عن ملكات قليلة ؟

والحاصل : ان التشكيك في الاجتهاد هل هو من التشكيك في الشدة والضعف ؟ او انه من التشكيك في الزيادة والنقص ؟

وربما يكون الظاهر من المصنف هو الاول ، ولكن الوجدان شاهد باناه من الثاني ، لبداية كون الاجتهاد المطلق ملكات متعددة ، لان معرفة المدارك اللفظية غير معرفة المدارك العقلية ، ولا ينافي تعدد الملكات بساطة الملكة وهو واضح ، لعدم المانع من تعدد الامور البسيطة ، وقولهم ان البسيط لا يشتم ولا يتكرر لازمه كون كل واحدة

بها من الاحاطة بمداركه ، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها ، ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلا ، أو لا يعتني باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله ، كما في الملكة المطلقة ، بداهة أنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل ، كما لا يخفى^(١).

من هذه الملكات لانها بسيطة لا تشنى ولا تتكرر ، والا فتعدد البسايط كالمجردات مما لا ريب فيه .

(١) ظاهر عبارة المتن الاشارة الى اشكال واحد ، الا انه يمكن ارجاعها الى اشكالين :
 الاول : من ناحية بساطة الملكة ، بدعوى ان الاجتهاد هو ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام ، وحيث ان الملكة من البسايط والبسيط لا يعقل ان يتجزى ، لوضوح ملازمة التجزية للتركيب ، ولا يشنى لان الثاني اما ان يكون مما يرتبط بالاول فيكون لازمه التركيب ، واما ان لا يرتبط به فهو بسيط آخر في قبالة ، واما الارتباط بنحو الشرطية فغير مناف للبساطة ، لبداهة ان الشرط خارج عما به قوام الذات ، فلذا كان غير مناف للبساطة . فان حصلت هذه الملكة فلا بد وان تكون هي الاجتهاد المطلق وهي التي يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام ، ولازم هذا عدم امكان تجزي الاجتهاد ، لان لازم تجزيه تجزي الملكة ، وقد عرفت انها بسيطة لا تتجزى ، لبداهة انه لو تجزى الاجتهاد لكانت الملكة مركبة مما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام ومما يقتدر به على اكثر من ذلك وهو استنباط جميع الاحكام ، بل لو كان التجزي ممكنا للزم تركيب الملكة من اجزاء عددها بقدر ابواب الفقه بل بقدر احكامه .

فاتضح عدم امكان تجزي الاجتهاد ، لأن لازم امكانه امكان تجزي الملكة ، وحيث انها من البسايط لا يعقل تجزيها ، فلا يعقل امكان تجزي الاجتهاد لأن ما يستلزم المحال محال .

والجواب عنه - بناء على وحدة الملكة - فهي وان كانت من الكيف النفساني وهو عرض ، والاعراض بسايط لانها ليس لها مادة وصورة ولا جنس وفصل ، بل مادتها وجنسها من نحو ذاتها ، فان البياض الشديد ليس بمركب من مادة وصورة ، والا لزم تركيب البياض من البياض وغير البياض ، فالبياض الشديد هو بياض بمرتبة قوية .

والحاصل : انه لا مانع من التشكيك في بعض البسايط ، وكونها مختلفة من حيث الشدة والضعف ، لضرورة كون البياض من الاعراض لانه من مقولة الكيف المبصر ، وهو مختلف من ناحية الشدة والضعف ، ولا ينافي هذا التشكيك بساطته لعدم التركيب في ذات الشيء اذا كان له حدود مختلفة ، لان البياض الضعيف هو واجد لتمام حقيقة البياض ، والبياض الشديد ليست حقيقته مركبة من مرتبة الضعف ومرتبة الشدة ، بل ليس هناك في البياض الشديد الا حقيقة واحدة للبياض ايضا ، وليست المرتبة الضعيفة تكون جنسا فصله المرتبة الشديدة ، بل هي حد يزول ويحل محله حد آخر ، لان المرتبة الضعيفة هي انتهاء الوجود الى حد خاص يرتفع ذلك الحد بوجود المرتبة القوية ، وهو انتهاء الوجود بحد أعلى من الحد الضعيف قد حل محله ، وتفصيل الكلام في هذا موكول الى محله .

وعلى كل فلا منافاة بين بساطة الملكة وكونها مختلفة من ناحية الضعف والشدة ، وهي ما يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام وما يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام .

والمراد من التجزي في الاجتهاد هو التبعض من ناحية حدوده لا تركيبه والتبعض من ناحية ذاته .

والحاصل : ان الاجتهاد ملكة بسيطة لها حدود مختلفة : حدها الضعيف هو التجزي ، وحدها الشديد هو المطلق . هذا بناء على كون الاجتهاد ملكة واحدة بسيطة .

واما بناءا على كونه مجموعة ملكات كل واحدة منها يقتدر بها على استنباط الاحكام المرتبطة بها ، فلا وجه لهذا الاشكال ، لان كل واحدة من هذه الملكات بسيطة وبعض منها هو التجزي ومجموعها هو المطلق ، فلا يكون التجزي مستلزما لتجزي البسيط وهو واضح .

وقد اشار الى الاشكال في تجزي الاجتهاد من ناحية بساطة الملكة بقوله : ((وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزية)). و اشار الى الجواب بقوله : ((لاتمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب)) اما لعدم المنافاة بين بساطة الشيء وكونه مشككا له مراتب مختلفة من ناحية القوة والضعف ، واما لكونها عبارة من مجموعة ملكات . وعلى كل فلا منافاة بين البساطة والتجزي في الاجتهاد الذي هو ملكة بالنسبة الى بعض الابواب ((بميت يتمكن بها)) أي يتمكن بواسطة تلك الملكة التي هي مرتبطة ببعض الابواب ((من الاحاطة بمداركة)) أي من الاحاطة بمدارك ذلك البعض من الابواب ((كما اذا كانت له هناك ملكة)) الاجتهاد المطلق وهي ملكة ((الاستنباط في جميعها)) أي في جميع الابواب .

الاشكال الثاني ، وحاصله : ان الاجتهاد الذي يكون الحكم المستنبط بواسطته يجوز العمل به للمستنبط منوط بالفحص ، لانه انما تتم حجيته له حيث لا يحتمل المجتهد ان هناك ما ينافي ما استنبط من الحكم ولم يطلع عليه ، وحيث ان المفروض في التجزي هو استنباط الحكم المرتبط ببعض ابواب الفقه مع عدم معرفة المستنبط الأبواب الاخر فلا يكون التجزي ممكنا ، لانه لا ريب في احتمال وجود ما ينافي ما استنبطه من الحكم في الأبواب الاخرى من الفقه ، وعليه فلا يعقل تجزي الاجتهاد لان ما استنبطه المتجزي لا يكون حجة الا حيث يقتدر على معرفة الابواب الأخر كلها ، واقتداره على معرفة جميع الابواب لازمه الاجتهاد المطلق ، ففرض امكان تجزي الاجتهاد مستلزم للخلف ، لان فرض القدرة على استنباط بعض الابواب لازمه القدرة على الابواب الأخر وهو فرض الاجتهاد المطلق لا التجزي .

والحاصل : ان الاجتهاد في بعض الابواب بحيث لا يكون مرتبطا بالاجتهاد في الابواب الأخر ليس من التجزي في الاجتهاد ، والاجتهاد في بعض الابواب المرتبط بالاجتهاد في الابواب الأخر ليس من تجزي الاجتهاد بل هو الاجتهاد المطلق ، لما عرفت من ان كون الحكم الذي يجوز العمل به متوطا بالفحص ، بحيث لا يحتمل الفاحص ان هناك ما ينافي الحكم الذي استنبطه ، وحيث يحتمل وجود المنافي في الابواب الاخرى فلا يكون الحكم المستنبط الذي لم يفحص عما ينافيه في الابواب الاخر مما يجوز العمل به ، وحيث لا يجوز العمل به فلا يكون فرض التجزي من الاجتهاد . والحكم الذي يجوز العمل به في بعض الابواب الذي بحيث يكون المجتهد قادرا على الفحص عنه في الابواب الأخر هو من الاجتهاد المطلق ، لا من تجزي الاجتهاد .

والجواب عنه : ان استنباط الحكم ببعض الابواب وان كان مرتبطا بالفحص ، الا ان الفحص لا يستلزم الاحاطة بجميع الابواب الأخر ، فان الفحص اللازم هو ان لا يحتمل احتمالا عقلايا وجود ما ينافي ما استنبطه ولم يطلع عليه . وربما يكون المستنبط مطمئنا ان لم يكن قاطعا - بعض الاحيان - بانه لا يوجد في الابواب الأخر ما ينافي ما استنبطه وان لم يكن له احاطة بها ، ولا سيما بعد تبويب الفقهاء للابواب والبحث عن كل باب وذكر كل ما يمكن ان يكون مرتبطا به . ومع الاطمئنان فاحتمال وجود المنافي ليس من الاحتمال المعتد به عند العقلاء ، لان الاطمئنان له حكم القطع عند العقلاء ، والاحتمال معه موهون جدا عندهم غير معتد به في نظرهم اصلا . ويدل على ذلك ان المجتهد المطلق اذا حصل له الاطمئنان في الحكم - في باب من الابواب - بان لا يوجد ما ينافيه في الابواب الأخر لا يلزمه الفحص في الابواب الأخر مع فرض قدرته على الفحص وليس ذلك الا للاطمئنان الذي به يتم الفحص اللازم عندهم .

فظهر مما ذكرنا عدم توقف الاجتهاد في بعض الابواب على الاجتهاد في الابواب الأخر حتى يكون فرض التجزي مستلزما للخلف ، بل يمكن ان ينقض - ايضا - بان المجتهد المطلق الذي يقدر على استنباط جميع الاحكام لا يمكنه ان يستنبط حكما من الاحكام حتى يحيط بابواب الفقه جميعا ، لاحتمال ان يكون الحكم الذي استنبطه مربوط باب منها ، ولازمه كون المجتهد المطلق محيطا فعلا بجميع ابواب الفقه ، وهذا لا يمكن الالتزام به ، وشهادة الوجدان على خلافه ، لان جل المجتهدين لا احاطة لهم فعلية بجميع ابواب الفقه ، بل المحيط بجميع ابواب الفقه مخلوق نادر جدا ان لم يكن لا وجود له .

ولا يخفى ان المصنف اشار الى الجواب عن هذا الاشكال الثاني ، من دون تعرض صريح منه لنفس الاشكال ، بل ظاهره بدوا انه مما يتعلق بالاشكال الاول ، وان كان في تعرضه للجواب عنه تلويح اليه . وعلى كل فقد اشار الى الجواب عنه بقوله : ((ويقطع بعدم دخل ما في سائرها به)) أي ويقطع بعدم دخل ما في سائر ابواب الفقه بالباب الذي استنبط حكمها ((اصلا أو)) ان لم نقل بمحصول القطع بعدم الدخول فلا اقل من حصول الاطمئنان بذلك ، ومع الاطمئنان ((لا يعتنى باحتماله)) أي لا يعتنى باحتمال وجود المنافي في الابواب الأخر حيث يحصل للمستنبط الاطمئنان بعدم وجود المنافي فيها لما استنبطه في هذا الباب .

واشار الى ان الوجه في عدم الاعتناء بالاحتمال مع الاطمئنان - هو لان الفحص اللازم هو الفحص بالمقدار المعتد به في عرف العقلاء - بقوله : ((للاجل)) تحقق ((الفحص بالمقدار اللازم)) وهو الفحص ((الموجب للاطمئنان بعدم دخله)) أي الاطمئنان بعدم دخل ما في سائر الابواب في هذا الباب الذي استنبط الحكم فيه . و اشار الى الدليل على الاكتفاء في التجزي بالاطمئنان بعدم الدخول هو كفاية هذا الاطمئنان في الاجتهاد المطلق من غير لزوم الفحص في الابواب الأخر بقوله : ((كما في الملكة المطلقة)) أي يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام فانه من الواضح

الثاني : في حجية ما يؤدي إليه على المتصف به ، وهو أيضا محل الخلاف ، إلا أن قضية أدلة المدارك حجيته ، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق ، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقا ، وكذا ما دل على حجية الخبر الواحد ، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض^(١) .

((بداية انه لا يعتبر في استنباط مسألة معها)) أي انه لا يعتبر مع تحقق الملكة المطلقة في استنباط ما يتعلق ببعض الابواب ((من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل)).
 (١) بعد الفراغ من الكلام في الموضوع الاول- وهو امكان تجزي الاجتهاد- اشار الى الموضوع الثاني : وهو كون رأي المتجزي حجة عليه ام لا ؟ ... وقد وقع الخلاف فيه ، الا ان الصحيح هو حجية رأي المتجزي عليه فيما ادى اليه نظره .

وبيان ذلك : ان الاصل وان كان عدم الحجية في غير مورد القطع بالحكم ، الا ان أدلة المدارك مختلفة : منها بناء العقلاء ، ومنها الجعل الشرعي المستفاد من الأدلة القطعية ، وكلها تدل على حجية رأي المتجزي بالنسبة الى نفسه . اما ما كانت حجيته ببناء العقلاء كحجية الظواهر فان بناء العقلاء قد تم على الاخذ بالظاهر غير مقيد بقيد اصلا ، فان الظاهر كما هو حجة عندهم للمتصف بالاجتهاد المطلق ، كذلك هو حجة عند العقلاء للمتصف بالتجزي ، ولا فرق عندهم في حجية الظاهر بين شخص وشخص ، وانه كما لا فرق عندهم بين ظاهر وظاهر كذلك لا فرق عندهم فيمن قام عنده الظاهر ، سواء كان مجتهدا مطلقا او متجزيا .

واما ما كان حجة بالجعل من الشارع كحجية الخبر الواحد فانه ايضا لا تقييد فيه ، بل هو مطلق من حيث الاجتهاد المطلق والمتجزي ، فان آية النبأ تدل على حجية الخبر لمن جاءه النبأ مطلقا غير مقيد بقيد من حيث اطلاق الاجتهاد وتجزيه . نعم حيث ان ادلة حجية الخبر خرج عنها مورد التعارض فان القاعدة الاولى في المتعارضين هي عدم حجيتها في مدلولهما المطابقي ، والقاعدة الثانية في الخبرين المتعارضين من

الثالث : في جواز رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها، وهو أيضا محل الاشكال ، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم ، فتعمه أدلة جواز التقليد ، ومن دعوى عدم إطلاق فيها ، وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتسرعة على الرجوع إلى مثله أيضا ، وستعرف إن شاء الله تعالى ما هو قضية الادلة^(١) .

الترجيح او التخيير تتوقف على معرفة ما به الترجيح ثم التخيير او التخيير مطلقا . وعلى كل فحجية الخبر بالفعل تتوقف على دفع ما يعارضه ، فلا بد من فرض قدرة المتجزئ على دفع ما يعارض الخبر في مقام كونه حجة بالفعل .

والحاصل : ان ادلة حجية الخبر الاولية الدالة على حجية الخبر لمن جاءه النبأ وان كانت مطلقة ، الا انها مقيدة بان حجية الخبر بالفعل تتوقف على دفع ما يعارض حجيته ، فلا بد من فرض قدرة المتجزئ على دفع ما يعارض حجيته . وقد اشار الى ان بناء العقلاء قائم على ما يشمل المتجزئ بقوله : ((ضرورة ان بناء العقلاء ... الى آخر الجملة)) واشار الى دلالة الادلة اللفظية على ما يشمله ايضا بقوله : ((وكذا ما دل على حجية الخبر الواحد)) واشار الى ان حجية الخبر الخارج عنها التعارض لا بد للمتجزئ عند وجود المعارض للخبر من القدرة على دفع ما يعارض حجيته بالفعل بقوله : ((غايته تقييده بما اذا تمكن ... الى آخر الجملة)) .

(١) هذا هو الموضوع الثالث : وهو جواز تقليد المتجزئ ورجوع غيره اليه . ولا يخفى ان الكلام في جواز تقليد المتجزئ وعدمه انما هو بحسب ما تقتضيه الادلة .

اما تقليد الجاهل له العاجز عن معرفة ما تقتضيه الادلة فسيأتي الكلام فيه في مباحث التقليد وان اللازم على الجاهل العاجز في تقليده ، ابتداءا هو الرجوع الى الاعلم فضلا عن المتجزئ ، لان التقليد لا يكون بالتقليد ، وحيث ان المقلد عاجز عن معرفة حكمه في التقليد فعليه ان يعمل بالاحتياط ، وامره في المقام دائر بين التخيير والتعيين . ولما كان الاعلم مما يجوز تقليده قطعا بخلاف غيره حيث يحتمل عدم

جواز تقليده مع وجود العلم ، كان ملزما من ناحية العقل احتياطا بتقليد العلم ، نعم لو كان العلم ممن يرى جواز تقليد غير العلم مع وجود العلم او جواز تقليد المتجزئ ، فيجوز للمقلد ان يقلد العلم اولاً ثم يقلد غيره بحسب فتوى العلم . وعلى أي حال فالكلام في جواز تقليد المتجزئ بدوا . هنا . كلام علمي بين المجتهدين لا يفيد المقلد الجاهل العاجز عن النظر في الادلة .

وعلى كل فقد وقع الخلاف في جواز رجوع الغير الى المتجزئ وعدم جوازه ، وتفصيل الكلام فيه سيأتي في مبحث التقليد .. اما مجملا : فمن يقول بجواز الرجوع اليه يرى شمول ادلة التقليد لذلك ، كالفطرة القاضية برجوع الجاهل الى العالم ، وحيث ان المفروض كون المتجزئ عالما بالحكم الذي استنبطه عن دليله فلا مانع من رجوع الجاهل اليه في ما استنبطه من الحكم . او نقول ان المستفاد من ادلة التقليد هو الموضوعية دون الطريقية لرأي المجتهد ، وعلى الموضوعية لا فرق بين العلم وغير العلم والمتجزئ . نعم بناء على الطريقية حيث ان العلم اوصل الى معرفة الحكم الواقعي يشكل تقليد غيره ابتداء ، والى هذا اشار بقوله : ((من انه من رجوع الجاهل الى العالم فتعمه ادلة جواز التقليد)).

ومن يقول بعدم جواز تقليده فالوجه فيه ان الفطرة دليل لبي لا اطلاق فيه يشمل المتجزئ ، وبعد فرض وجود المجتهد المطلق يكون رجوع الغير الى المتجزئ مشكوكا والاصل عدم حجية رأيه بالنسبة الى غيره ، ومثله بناء العقلاء وسيرة المشرعة فان من جملة ادلة التقليد هو بناء العقلاء وسيرة المشرعة على رجوع الجاهل الى العالم ولكنه ايضا لا اطلاق لهما يشمل المتجزئ ، فلم يثبت بناء من العقلاء بالخصوص على الرجوع الى المتجزئ مع وجود المجتهد المطلق ، ولم تقم سيرة المشرعة ايضا على الرجوع الى المتجزئ مع وجود المجتهد المطلق .

واما الادلة اللفظية فسيأتي مفصل الكلام فيها . وعلى الاجمال ان كونها لها اطلاق بحيث يشمل المتجزئ لا يخلو عن الاشكال ، لان الموضوع فيها العلماء

وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل ، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدا بها واجتهد فيها ، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفا أنه ممن عرف أحكامهم ، كما مر في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم والعلمي في معظم الاحكام^(١).

والعارف بالاحكام والفقيه ، وشمول هذه العناوين للمتجزئ محل اشكال . وقد اشار الى الوجه في عدم جواز تقليد المتجزئ ان ادلة التقليد اللفظية لا اطلاق فيها يشمل تقليد المتجزئ ، وغير اللفظية لم يحرز قيامها بالخصوص على الرجوع الى المتجزئ ، لان شمول بناء العقلاء والسيرة غير معلوم ايضا بقوله : ((ومن دعوى عدم اطلاق فيها)) أي في ادلة التقليد ، وظاهره منع الاطلاق في الادلة اللفظية . و اشار الى عدم قيام بناء العقلاء ولا سيرة المتشعبة على الرجوع الى المتجزئ بقوله : ((وعدم احراز ان بناء العقلاء اوسيرة المتشعبة على الرجوع الى مثله)).

واما الفطرة المناقشة فيها من جهات : اولاً : انه لا دليل على إمضاها بما هي فطرة . وثانياً : ان الفطرة ليست هي الا السيرة . وثالثاً : يجري فيها ما ذكرنا من المناقشة في سيرة المتشعبة وبناء العقلاء ، ولعله لذلك لم يشر اليها في المتن .

(١) هذا هو الموضوع الرابع : وهو حكومة المتجزئ ونفوذ قضائه على المتنازعين .

ولا يخفى ان الوجه في كونه اشكل من جواز تقليده ، لان ادلة التقليد غير منحصرة بالادلة اللفظية كما اشرفنا اليها . وسيأتي ذكرها ان شاء الله تعالى . بخلاف حكومته ونفوذ قضائه فانها منحصرة بالادلة اللفظية كالمقبولة وامثالها ، وقد عرفت المناقشة فيها من حيث ان الموضوع للحكومة فيها هو عنوان العلماء وعنوان العارف والفقيه ، ولا اطلاق لها بحيث يشمل المتجزئ مطلقاً حتى من استنبط باباً او بعض باب من ابواب الفقه . نعم يمكن ان يقال : ان بعض افراد المتجزئ له منصب القضاء وهو من استنبط حكم جملة من ابواب الفقه ، بحيث يصدق عليه عرفا انه من العلماء

فصل

لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يتبني عليه الاجتهاد في المسألة ، بالرجوع إلى ما دون فيه ، ومعرفة التفسير كذلك وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الاصول ، ضرورة أنه ما من مسألة الا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الاصول ، أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية ، كما هو طريقة الاخباري^(١) ، وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها

وانه عارف باحكامهم ، ويكون حاله حال المجتهد المنسد عليه باب العلم فيما اذا كان عارفا بجملة من الاحكام .

والى هذا اشار بقوله : ((نعم لا يبعد ... الى آخر كلامه)) وقد مر الكلام والاشكال فيه ، ولكنه ينبغي ان لا يخفى ان المتجزئ الذي عرف الاحكام التي يتعلق بها القضاء لا ينبغي الاشكال في صحة حكومته ، لما مر من ان الظاهر انه من باب الطريقة ، والعارف بالاحكام التي يتعلق بها القضاء مشمول للدلالة اللفظية ، لان اطلاق العارف بالاحكام يشمل العارف بالاحكام التي يتعلق بها القضاء . والحاصل انه اذا كان الامر من باب الموضوعية وان المدار على صدق معرفته بجملة من الاحكام ، فالعارف بجملة الاحكام التي يتعلق بها القضاء يصدق عليه انه عارف باحكامهم ، وان كان من باب الطريقة فمعرفة الاحكام التي يتعلق بها القضاء مما تشمله الادلة الدالة على جعل من له حق فصل الخصومات .

(١) هذا الفصل لبيان ما يحتاج اليه الاجتهاد من العلوم .

واحتياجه الى علم النحو واضح ، لان معرفة معنى الكلام العربي موقوف على معرفة حركات أو اخر الكلمة من كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا ، وحيث لا تظهر الحركة على آخر الكلمة كما اذا كانت مقصورة او مبنية لا بد - مثلا - من تقديم الفاعل وتأخير المفعول .

واحتياجه الى علم الصرف في الجملة واضح ايضا خصوصا بناء على وجوب القلب مثلا كقلب النون ميما اذا وقعت ساكنة متصلة بالباء ، وكالقلب والادغام في حروف يرملون ، وكنمميز المنقوص من المقصور لاختلافهما في الاعراب من ظهور بعض الحركات على المنقوص في مقام وحذف آخره في مقام آخر ، وغير ذلك من مباحث الصرف المتوقف عليها معنى الكلام العربي .

واحتياجه الى علم اللغة بما لا يحتاج الى بيان .

ومثله احتياجه الى علم التفسير ايضا ، لوضوح العلم الاجمالي بارادة خلاف الظاهر في بعض الآيات ، ولا ينحل الامر الا بمراجعة التفسير لآيات الاحكام ولوجود الاجمال في بعض الآيات ، وقد علم اجمالا بانه قد ورد لها من التفسير ما تكون به ظاهرة لا اجمال فيها .

واما احتياجه الى بعض علوم العربية الاخرى كعلم المعاني والبيان كمعرفة الفصاحة والبلاغة منه قد انكر بعض الاعلام الحاجة اليه . والحق الحاجة اليه فانه ربما يحصل الاطمئنان في بعض افراد التعارض بان احدهما هو كلام الامام عليه السلام ، وربما يشير اليه ما ورد في بعض الاخبار من ان لكلامنا نورا ، فان نور كلامهم عليه السلام مما يساعد على معرفته الاحاطة بالفصاحة والبلاغة ، واحتياج الاجتهاد الى معرفة الحقيقة والمجاز والكناية مما لا اشكال فيه .

واعظم ما يحتاج اليه الاجتهاد هو معرفة علم الاصول ، فان كل مسألة من مسائل الفقه يتوقف استنباط الحكم فيها عليه في غير الضروريات والمتواترات ، لبداهة توقف استنباط الحكم على الدليل الدال عليه ، والدليل اما لفظي او غير لفظي ، والدليل اللفظي هو كحجية الظواهر وحجية الخبر الواحد ، وغير اللفظي فهو الاجماع والعقل ، وتحرير هذه الادلة كلها في الاصول ، ولا يخلو استنباط حكم فرعي من التوقف على أحد هذين الامرين : أي اما الدليل اللفظي او العقلي .

على حدة لا يوجب كونها بدعة ، وعدم تدوينها في زمانهم (عليهم السلام) لا يوجب ذلك ، وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة^(١).

وقد اشار الى توقف الاجتهاد على معرفة النحو والصرف والمعاني والبيان واللغة من العلوم العربية بقوله : ((لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة ... الى آخر الجملة)). و اشار الى احتياجه الى علم التفسير بقوله : ((ومعرفة التفسير كذلك)). و اشار الى ان عمدة ما يحتاج اليه الاجتهاد هو علم الاصول بقوله : ((وعمدة ما يحتاج اليه هو علم الاصول)). و اشار الى الوجه في كونه هو عمدة ما يحتاج اليه الاجتهاد بقوله : ((ضرورة انه ما من مسألة الا ويحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة ... الى آخر كلامه)).

(١) لا يخفى ان الاجتهاد يتوقف على معرفة علم الاصول ، اما ذكر المسائل الاصولية على حدة او في نفس علم الفقه - بان يذكر في كل مسألة فقهية المسألة الاصولية التي تتوقف عليها - فمما لا ربط له بما يتوقف عليه الاجتهاد ، لبداهة ان المتوقف عليه الاجتهاد هو العلم ، والاحاطة بالمسائل الاصولية اينما ذكرت اما كونها مذكورة على حدة او في نفس ابواب الفقه فلا تعلق له بما يتوقف عليه الاجتهاد . ولاجل ذلك خالف الاخباريون في تدوين علم الاصول على حدة ، وذهب بعضهم الى حرمة تدوينه على حدة بدعوى انه بدعة . وقد اشار الى هذه الدعوى والجواب عنها حلا بقوله : ((وتدوين تلك القواعد المحتاج اليها على حدة لا يوجب كونها بدعة)) والظاهر ان المراد من دعوى البدعة هو انه لم يكن على عهد الرسول ﷺ والائمة عليهم السلام.

ولا يخفى ان مثل هذه التوهّمات لا ينبغي ذكرها والجواب عنها لانها اشبه بالخرافات ... وعلى كل فقد اجاب المصنف عنها بجوابين حلا ونقضا :

اما الجواب الحلّي : فان البدعة هي ادخال ما ليس من الدين واحداثه في الدين بعنوان كونه امرا دينيا ، وليس ذكر كل ما ليس بمذكور سابقا هو بدعة ، فكون

وبالجمله لا محيص لأحد في استنباط الاحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الاصولية ، وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد ، مجتهدا كان أو أخباريا^(١) .

نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والازمنة والاشخاص ، ضرورة خفة مؤونة الاجتهاد في الصدر الاول ، وعدم

تدوين علم الاصول لم يكن سابقا لا يكون ذكره وتدوينه على حدة بدعة ، فان تدوينه على حدة ليس الا لكونه محتاجا الى معرفته ، وتدوينه على حدة اسهل للاطلاع عليه من ذكر كل مسألة منه مع ما يناسبها من ابواب الفقه ، وليس تدوينه على حدة بعنوان كونه امرا دينيا حتى يكون بدعة .

ويقوله : ((لا يوجب كونها بدعة)) اشار الى الجواب الحلبي .

واما الجواب النقضي : فبانه لو كان تدوين الاصول على حدة بدعة لانه احداث ما لم يكن في الدين لكان تدوين علم الفقه وعلم النحو والصرف ايضا بدعة ، لان الفقه وان كان موجودا على عهد النبوة الا انه لم يكن مدونا ، فتدوينه يقتضي ان يكون بدعة على مذاق هؤلاء ، لانها لم تكن على عهد النبي ﷺ .

وقد اشار الى ذلك بقوله : ((والا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة)) .

(١) حاصله : انه لا خلاف بين المجتهدين والاخباريين في الحاجة الى علم الاصول ، لضرورة توقف استنباط الحكم الفرعي عليه ، وانما الخلاف منهم في تدوينه على حدة ، فكل مستنبط للحكم محسوس له الاحتياج الى علم الاصول سواء كان من المجتهدين او من الاخباريين ، ولذلك كان لا محيص عن الاحاطة به ومعرفة تامة على نحو يكون على يقين مما تقتضيه المسائل الاصولية في مقام الاستنباط او التطبيق . وقد اشار الى ضرورة الحاجة الى علم الاصول وانه لا خلاف في اصل الحاجة اليه بقوله : ((وبالجمله لا محيص لأحد في استنباط الاحكام الفرعية ... الى آخر كلامه)) .

حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه في الازمنة اللاحقة ، مما لا يكاد يحقق ويختار عادة إلا بالرجوع إلى ما دون فيه من الكتب الاصولية^(١).

(١) حاصله : ان الحاجة الى علم الاصول مختلفة من نواح ثلاث : من حيث نفس المسائل ، ومن حيث الازمنة ، ومن حيث الاشخاص .

اما اختلاف الحاجة الى علم الاصول من ناحية نفس المسائل ، فلوضوح ان بعض المسائل واضحة لسهولة المدرك فيها ، كالمسائل التي فيها - مثلاً - اخبار من دون معارض فانها لا تحتاج الى اكثر من حجية الظواهر وحجية الخبر الواحد ، وبعضها غامضة لصعوبة المدرك فيها كالمسائل الفرعية المبتنية على بعض المسائل الاصولية الدقيقة ، كالفروع المبتنية على مسألة جواز اجتماع الامر والنهي وعدم جوازه ، وعلى صحة الترتب وعدم صحته .

واما الاختلاف من حيث الازمنة فلان تطور البحث - مثلاً - في بعض المسائل في الازمنة اللاحقة مما اوجب صعوبة الاجتهاد ، بخلافه في الازمنة السابقة حيث ان البحث فيها كان خفيفاً في تلك الازمنة ، فان مثل مسألة الاستصحاب المدرك فيها في الزمن السابق كان اما بناء العقلاء او الظن ، اما في الازمنة اللاحقة فان المدرك فيها هي الاخبار ، ولذلك تشعبت الاقوال فيه ، مضافاً الى تنقيح المتأخرين لمورد مجراه واختلافهم فيه . وكمسألة مقدمة الواجب فان الظاهر من صاحب المعالم كونها لفظية ، وعند المتأخرين من المسائل العقلية ، وان المدرك لوجوبها وعدم وجوبها هو حكم العقل بالملزمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، وعدم حكمه بالملزمة بينهما .

واما الاختلاف من حيث الاشخاص ، فلبداهة اختلاف الاشخاص من ناحية سرعة الالتفات وبطئه ، ومن ناحية سرعة الجزم بالشيء وعدمه ، ومن ناحية بعد النظر وعمقه وقصره وبساطته .

فصل

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات ، واختلفت في الشرعيات ، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضا ، وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكما يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره أخرى . وقال مخالفونا بالتصويب ، وأن له تعالى أحكاما بعدد آراء المجتهدين ، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى^(١) ، ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل

وقد اشار المصنف الى جهة الاختلاف في الحاجة الى الاصول من ناحية الموارد الثلاثة بقوله : ((نعم يختلف الاحتياج اليها)) أي ان ادلة الاحكام الفرعية وهي المسائل الاصولية ((بحسب اختلاف المسائل والازمنة والاشخاص)) كما عرفت . و اشار الى الوجه في الحاجة الى الاصول من حيث الازمنة بقوله : ((ضرورة خفة مؤونة الاجتهاد في الصدر الاول ... الى آخر كلامه)).

(١) هذا الفصل للبحث في التخطئة والتصويب . والمراد من التخطئة هو انه هناك واقع يصيبه من يصيبه ويخطئه من يخطئه ، والمراد من التصويب انه ليس هناك واقع غير ما ادى اليه النظر ، ولذلك وقع الاتفاق على التخطئة في العقليات ، لوضوح ان المسائل العقلية ككون الممكن محتاجا الى العلة فانها مسألة لها واقع يصيبه من يصيبه ويخطئه من يخطئه ، ومثلها كل المسائل العقلية ، ولم يتوهم احد التصويب فيها ، والا لانسد باب البرهان من رأس ، وكانت العلوم العقلية المحضة لغوا ، وكذلك ساير العلوم المحتاجة الى البرهان كالرياضيات وغيرها من العلوم ، وعلى كل فالتخطئة فيها من المسلمات بل من البديهيات .

وانما الخلاف في خصوص الحكم الشرعي .. فذهب اصحابنا وهم علماء الشيعة قاطبة الى التخطئة ، وان هناك حكما شرعيا واحدا واقعيا يشترك فيه الجاهل والعالم ، يصيبه من يصيبه من المجتهدين ويخطئه من يخطئه منهم .

الاجتهاد في حكم المسألة إلا إذا كان لها حكم واقعا ، حتى صار المجتهد بصدد استبطائه من أدلته ، وتعيينه بحسبها ظاهرا^(١) ، فلو كان غرضهم

وقال علماء العامة بالتصويب^(٢) وانه ليس هناك حكم واحد مشترك في الواقع ، بل الحكم الواقعي هو ما ادى اليه نظر المجتهد ، وعليه فكل مجتهد مصيب ، اذ لا واقع هناك الا ما ادى اليه نظره ، ولازم ذلك ان يكون لله تعالى أحكام واقعية بقدر آراء المجتهدين متناقضة تارة ومتضادة اخرى .

وقد اشار الى الاتفاق على التخطئة في العقليات بقوله : ((اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات)) و اشار الى ان محل الخلاف في التخطئة والتصويب هو الحكم الشرعي بقوله : ((واختلفت في الشرعيات)) و اشار الى ان مذهب الشيعة هو التخطئة بقوله : ((فقال اصحابنا بالتخطئة فيها)) أي في الشرعيات ((و)) معناه هو ((ان له تبارك وتعالى في كل مسألة حكما)) واحدا واقعيا مشتركا بين الجاهل والعالم يصيبه ((ويؤدي اليه الاجتهاد تارة)) ويخطئ ((و)) يؤدي ((الى غيره اخرى)) .

واشار الى مذهب العامة القائلين بالتصويب بقوله : ((وقال مخالفونا بالتصويب)) . والى لازمه اشار بقوله : ((وان له تعالى احكاما)) واقعية متعددة ((بعدد آراء المجتهدين فما يؤدي اليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى)) واقعا .

(١) توضيحه : ان التصويب الذي ذهب اليه العامة فيه احتمالات ، وجامعهما ان يكون لله أحكام واقعية بقدر آراء المجتهدين :

الاول : ان لا يكون لله في الواقعة حكم قبل اداء نظر المجتهد ، وانما يكون له تعالى الحكم في الواقعة بعد أداء نظر المجتهد الى الحكم ، وهذا محال من جهات :

(١) وينبغي ان لا يخفى ان اصل مسألة التصويب للنصرانية اخترعوها خدمة للبابوات ، وهم قالوا ان يد الله مع الكنيسة ، واقتضى اثرهم علماء العامة وهي . ايضا . على ما اظن خدمة للخليفة وذوي السلطان ، وان كل ما يقولونه ويفعلونه وان كان متناقضا هو حق (منه قدس سره) .

الاولى : انه مستلزم للدور ، لتوقف ظن المجتهد بالحكم او قطعه به على الحكم ، لبداهة توقف كل متعلق على ما يتعلق به ، فالظن بالحكم او القطع بالحكم مما يتوقف وجوده على الحكم لانه مما يتعلق بالحكم . فاذا فرض عدم تقدم الحكم على ما ادى اليه نظر المجتهد وانما يكون بعده متفرعا عليه ، فلازم ذلك توقف حكم الله على ظن المجتهد به او قطعه به ، لفرض كون وجوده بعد اداء نظر المجتهد الى الحكم ، ولا معنى لأداء نظر المجتهد الى الحكم الا ظنه او قطعه به . ونتيجة ذلك الدور لتوقف الظن بالحكم على الحكم ، من باب توقف كل متعلق على ما يتعلق به ، وتوقف الحكم على الظن به ، لفرض كونه متأخرا عنه ومتوقفا عليه لثفرعه عليه ، وعلى هذا فيكون الظن بالحكم متوقفا على نفسه ، لتوقفه على الحكم الذي فرض توقفه عليه .

ومما ذكرنا يظهر المحال من الجهة الثانية وهي الخلف ، فان كون الظن متعلقا بالحكم فرض تقدم الحكم عليه طبعاً ، لان كل متعلق متقدم على ما تعلق به بالتقدم الطبيعي ، وفرض كون الحكم متوقفا على الظن به او القطع به لثفرعه عليه فرض تأخر الحكم طبعاً عما تفرع عليه ، وفرض كون الحكم متوقفا على الظن به فرض تأخر الحكم طبعاً عنه ، فيكون لازم التصويب بالمعنى المذكور الخلف ، وهو فرض ما كان متقدماً متأخراً .

الجهة الثالثة : لزوم التناقض ، وبيانه : انه كيف يعقل حصول الظن بالحكم او القطع به ممن يعلم انه لا حكم واقعي قبل الظن به او القطع به ، ففرض الظن بالحكم ممن يعلم انه لا حكم فرض وجود الحكم وعدم وجوده ، لان فرض الظن بالحكم فرض وجود الحكم قبل الظن به لانه متعلق للظن به ، وفرض العلم بعدم الحكم قبل الظن به فرض العلم بعدم وجود الحكم قبل الظن به .

فاتضح ان لازم التصويب المذكور فرض التنافي بنحو التناقض ، لما عرفت من ان فرض الظن بالحكم فرض وجود الحكم ، وفرض العلم بعدم الحكم قبل الظن فرض عدم وجود الحكم ، ولازم ذلك الجمع بين المتناقضين .

من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء بأن تكون الاحكام المؤدي إليها الاجتهادات أحكاما واقعية كما هي ظاهرية فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الاخبار ، وإجماع أصحابنا الاخير على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكما يشترك فيه الكل ، إلا أنه غير محال ، ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الاحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد ، فهو مما لا يكاد يعقل ، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر ، أو يستظهر من الآية أو الخبر^(١) ، إلا أن يراد التصويب بالنسبة

وقد اشار الى محالية التصويب بالمعنى المذكور اما من حيث الجهات الثلاث او من حيث بعضها بقوله : ((ولا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد)) وهو حصول الظن للمجتهد او القطع ((في حكم المسألة الا اذا كان لها حكم واقعا)) متقدم على الظن به او القطع به ، لبداهة انه لا بد وان يكون هناك حكم واقعي معلوم اصل تحققه للمجتهد ، فيكون بصدد الوصول اليه واستنباطه حتى يمكن ان يحصل له الظن او القطع به ، وما ذكرنا هو معنى قوله (قدس سره) : ((حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من ادلته وتعيينه بحسبها)) أي بحسب ادلته ((ظاهرا)) حيث يكون ظانا به وواقعا بحسب نظره حيث يكون قاطعا به .

(١) هذا هو الاحتمال الثاني للتصويب ، وحاصله : ان يكون المراد بالتصويب هو تقدم الحكم على الظن من المجتهد به ، وحينئذ يكون لازم قولهم كل مجتهد مصيب هو انشاء أحكام واقعية بعدد آراء المجتهدين . ولا يخفى ان التصويب بهذا المعنى لا يستلزم محالا من المحالات المتقدمة ، لانها انما تلزم حيث يفرض تأخر الحكم الواقعي عن رأي المجتهد . الا انه باطل لتواتر الاخبار وقيام الاجماع القطعي على ان الحكم الواقعي واحد وهو مشترك بين الكل .

ولازم التصويب بهذا المعنى تعدد الحكم وعدم اشتراكه بين الكل ، بل لكل واحد حكم واقعي . ولا يخفى ان لازمه جعل أحكام واقعية متضادة تارة كما اذا

ادى رأي احد المجتهدين الى الوجوب والآخر الى الحرمة والثالث الى الاستحباب والرابع الى الكراهة والخامس الى الاباحة ، ومتناقضة اخرى بان يؤدي رأي احد المجتهدين الى الوجوب والآخر لمحض عدم الوجوب من دون تعيين منه لاحد الاحكام الأخر . ومثله الحال في الحكم الوضعي كما اذا ادى رأي احدهم الى طهارة شيء والآخر الى نجاسته ، أو أدى رأي احدهم الى صحة عقد والآخر الى عدم صحته .

وقد اشار الى بطلان التصويب بهذا المعنى - وانه باطل لقيام الاجماع القطعي وتواتر الاخبار بخلافه - بقوله : ((فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بانشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء)) ويقوله بانشاء أحكام في الواقع اشار الى تقدم الحكم على الاجتهاد كما سيشير الى ذلك في ذيل عبارته ايضا ، وعلى كل اذا كان غرضهم من التصويب هذا المعنى الثاني ((بان تكون الاحكام المؤدي اليها الاجتهادات)) كلها ((أحكاما واقعية كما هي ظاهرية)). ولا يخفى ان مراده من كونها ظاهرية هو كون المفروض تعلق الظن بها ، وهو غير خال عن الاشكال ، لان لازم التصويب بهذا المعنى هو قطع المجتهد بالحكم ، لفرض قوله بانه هناك أحكام واقعية بعدد ما يؤدي اليها آراء المجتهدين ، فلازم تعلق الظن بالحكم مع القطع بان هناك أحكاما واقعية بعدد آراء المجتهدين هو اجتماع الظن بالشيء والقطع به ، ولا بد من الالتزام بكون متعلق ظن المجتهد ليس هو الحكم بل هو ظاهر الكلام ، مثلا بان نظن بان الظاهر من قوله بالتصويب افعل كذا هو الوجوب ، فهو بما هو مستعمل في الوجوب متعلق الظن ، وبعد تعلق الظن بان المستعمل فيه هو الوجوب يكون الوجوب مقطوعا به .

وعلى كل فالوجه في بطلان هذا التصويب ما اشار اليه بقوله : ((فهو وان كان خطأ من جهة تواتر الاخبار ... الى آخر الجملة)). و اشار الى عدم محاليتة بقوله : ((الا انه غير محال)) كما عرفت . و اشار الى ان الوجه محالية التصويب بالمعنى الاول هو تأخر الحكم الواقعي عن ظن المجتهد ، بخلاف التصويب بالمعنى الثاني بقوله : ((ولو كان غرضهم منه)) أي من التصويب هو ((الالتزام بانشاء الاحكام على وفق

إلى الحكم الفعلي ، وأن المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعا وإنشاء ، إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة ، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة ، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بدهاء ، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاء ، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى ، بل لا محيص عنه في الجملة بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى^(١) ، وربما يشير إليه ما

آراء الاعلام بعد الاجتهاد)) كما عرفت في الاحتمال الاول ((فهو مما لا يكاد يعقل... الى آخر الجملة)).

(١) هذا المعنى الثالث من التصويب ، وهو ليس في الحكم الواقعي بل هو في الحكم الظاهري الفعلي . ويبانه : انه هناك حكم واقعي واحد منبعث عن المصلحة الواقعية الداعية له وهو الذي يشترك فيه الجاهل والعالم ، وبعد التفحص عنه واداء نظر المجتهد اليه بحسب الطريق الذي يراه فيؤدي اجتهاده الى الظن بالحكم الواقعي .

وينسب الى المشهور ان المستفاد من ادلة اعتبار بعض الظنون هو جعل الشارع لحكم ظاهري على طبق ما أدى اليه ظن المجتهد ، وكون هذا تصويبا انما هو لاجل ان في مرحلة الظاهر احكاما متعددة على قدر آراء المجتهدين لا في مرحلة الواقع ، بل في مرحلة الواقع ليس هناك الاحكام واحد مشترك . نعم الاحكام الظاهرية ليست احكاما مشتركة لفرض تعددها بتعدد آراء المجتهدين . وحيث كان الالتزام بالحكم الظاهري المتعدد والحكم الواقعي الواحد المشترك يلزمه ان يكون لكل واقعة حكمان حكم واقعي وحكم ظاهري ، واجتماع الحكمين في موضوع واحد لازمه اجتماع المثليين ان كانا من طبيعة واحدة كوجوبين ، واجتماع الضديين ان كانا من طبيعتين كوجوب وحرمة .. فلذا كان لهم مسلكان في دفع هذا المحذور ، وهو محذور الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ، وقد تقدم الكلام فيه في مبحث الظن ايضا :

أولهما : ما هو ظاهر المصنف هنا وفي مبحث الاجزاء ، وهو الالتزام بكون الحكم الواقعي انشائيا والحكم الظاهري فعليا ، وحيث ان الحكم بمرتبته الانشائية لا يترتب عليه الاثر المترقب منه - وهو كونه باعثا وزاجرا وجاعلا للداعي بالفعل ، وانما يترتب عليه الاثر في مرتبته الفعلية - اشار في طي عبارته هناك الى ان الحكم بمرتبته الانشائية ليس بحكم حقيقة بل هو انشاء حكم ، فلا يكون تناف بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، فلا يكون بينهما كسر وانكسار ، والحكم الواقعي محفوظ في مرتبته الانشائية وهو المشترك بين العالم والجاهل .

ثانيهما : ما سلكه المصنف (قدس سره) في مبحث الظن ، بالالتزام بان الحكم الواقعي فعلي من جهة لا من جميع الجهات ، وهو الفعلي من قبل المولى ، ومع ذلك لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري ولا كسر ولا انكسار . ومعنى كونه فعليا من قبل المولى هو اكتساب الحكم كل ما يكون به حكما من جهة المولى عدا كونه باعثا وزاجرا ومحركا للعبد بالفعل ، فان هذه الخصوصيات للحكم منوطة - عقلا - بوصوله لا بكونه حكما من قبل المولى ، فالفعلية من قبل المولى قد اكتسبها ، الا ان الفعلية من جهة كونه محركا وباعثا وزاجرا بالفعل لا ترجع الى المولى ، بل هي منوطة بالوصول ، وحيث المفروض عدم وصوله فلا يكون محركا بالفعل ، والتنافي بين الحكمين انما هو من حيث المحركة والباعثية الفعلية ، وحيث كان المفروض انه لا محركة ولا باعثية بالفعل للحكم الواقعي حيث لا وصول له ، فلا تنافي بين فعلية الحكم الواقعي بهذا المقدار من الفعلية وبين فعلية الحكم الظاهري من جميع الجهات ، لفرض وصوله دون الحكم الواقعي ، فالمحركة والباعثية الفعلية انما هي للحكم الظاهري فقط ، وحيث لا تنافي بينهما فلا كسر ولا انكسار بينهما ايضا ، لان الكسر والانكسار فرع المزاحمة بينهما ، ولما كان التأثير لاحدهما وهو الحكم الظاهري دون الواقعي فلا مزاحمة بينهما فلا كسر ولا انكسار . هذا كله بناء على ما نسب الى المشهور من الاستفادة من ادلة اعتبار الطرق هو السببية والموضوعية لجعل الحكم الظاهري على

طبق ما أدى اليه الطريق ك رأي المجتهد بالنسبة الى المقلد ، او على طبق الخبر الواحد بالنسبة الى المجتهد .

ومن الواضح انه لا محالية في هذا التصويب للالتزام بالحكم الواقعي ، فلا دور ولا خلف ولا لزوم اجتماع النقيضين ، وليس ايضا مما قام الاجماع والاخبار المتواترة على بطلانه للالتزام بالحكم الواحد المشترك بين العالم والجاهل ، غايته انه على مسلك انشائي ، وعلى مسلك فعلي لكن من بعض الجهات .

وقد اشار الى التصويب بهذا المعنى الثالث - وهو تعدد الحكم الظاهري بعدد آراء المجتهدين - بقوله : ((الا ان يراد بالتصويب بالنسبة الى الحكم الفعلي)) وهو الحكم الظاهري لانه لما كان - هنا - مسلكه هو الجمع بمحمل الحكم الواقعي على الانشائية ، لذا كان الحكم الفعلي هو الحكم الظاهري . ولما كان التصويب بهذا المعنى لا يبد من الالتزام فيه بالحكم الواقعي المشترك فلا ترد المحاذير التي اوردت على التصويب بالمعنى الاول ، والى ذلك اشار بقوله : ((وان المجتهد وان كان يتفحص عما هو الحكم واقعا وانشاء)) . و اشار الى ان هذا المعنى الثالث تصويب بمعنى انه التزام بتعدد الحكم بتعدد آراء المجتهدين ، وانه ليس من الحكم المشترك بين العالم والجاهل بقوله : ((الا ان ما أدى اليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي)) الظاهري ((حقيقة)) . والوجه في تعدده ما اشار اليه بقوله : ((وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة)) . والى عدم كونه من الحكم المشترك بقوله : ((ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة)) . و اشار الى ان الحكم المشترك حيث كان هو الحكم الواقعي الانشائي فلا منافاة بينه وبين الحكم الفعلي الظاهري بقوله : ((وما يشتركان فيه)) وهو الحكم الواقعي ((ليس بحكم حقيقة)) كما عرفت ((بل)) حكم ((انشاء)) .

و اشار الى ان الالتزام بهذا المعنى ليس من التصويب المحال عقلا بقوله : ((فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى)) كما مر بيانه . و اشار الى انه ايضا ليس هو مما قام الاجماع والاخبار على بطلانه بقوله : ((بل لا محيص عنه في الجملة)) . و اشار الى

اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم^(١) .

الوجه في قوله في الجملة - هو انه بناء على ما نسب الى المشهور من السببية والموضوعية في الطرق لا مناص من الالتزام بكون الحكم الواقعي الإنشائي هو الحكم الواحد المشترك ، وبتعدد الحكم الفعلي غير المشترك بتعدد آراء المجتهدين - بقوله : ((بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية)) .

(١) توضيحه : ان العبارة المعروفة عنهم - وهي ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم - يحتمل فيها معنيان :

الاول : ما ينسب الى المشهور من جعل الحكم الفعلي على طبق ما ادى اليه الطريق ، بان يكون المراد من الحكم ظاهره ، وعلى هذا يكون معنى العبارة : ان كون الظن المتعلق بالحكم الواقعي ظنيا لا ينافي القطع بالحكم ، وهو الحكم الفعلي المجعول على طبق ما ادى اليه الطريق ، ولازمه ما ذكرنا من تعدد الاحكام الفعلية الظاهرية بعدد الطرق وآراء المجتهدين .

الثاني : ان يكون المراد بالحكم هو الحجة والوظيفة الفعلية ، ويكون المراد من العبارة المذكورة هو ان ظنية الطريق المتعلق بالحكم الواقعي لا ينافي القطع بان الوظيفة الفعلية هو العمل على طبق الطريق ورأي المجتهد .

وربما يكون المعنى الاول اظهر من الثاني ، لظهور لفظ الحكم في الحكم لا في الوظيفة والحجية ، ولان لازم التفسير الثاني هو القطع بجعل الطريق ، ولا مجال لتوهم المنافاة بين كون الطريق ظنيا وكونه مقطوعا يجعله واعتبار طريقيته ، بل لا بد من القطع بجعله واعتباره ، لان الظن بما هو ظن ليس بحجة ما لم يقطع باعتباره ، ولا يعقل ثبوت اعتباره بالظن للزوم التسلسل لان حكم الامثال على السواء ، بخلافه على المعنى الاول فان وجه التوهم هو كون الطريق المتعلق بالحكم ظنيا فكيف يكون الحكم قطعيا ؟

نعم بناء على اعتبارها من باب الطريقة ، كما هو كذلك ، فمؤديات الطرق والامارات المتبعة ليست بأحكام حقيقة نفسية ، ولو قيل بكونها أحكاما طريقية ، وقد مر غير مرة إمكان منع كونها أحكاما كذلك أيضا ، وأن قضية حجيتها ليس إلا تنجيز مؤدياتها عند إصابتها ، والعدر عند خطئها ، فلا يكون حكم أصلا إلا الحكم الواقعي ، فيصير منجزا فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر ، ويكون غير منجز بل غير فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة ، فتأمل جيدا^(١).

والجواب عنه : ان ظنية الطريق المتعلق بالحكم الواقعي لا تنافي قطعية الحكم المجعول على طبق مؤدى الطريق . والله العالم .

وعلى كل فحيث لا صراحة في العبارة المذكورة في احد المعنيين ، لذا قال (قدس سره) : ((ربما يشير اليه)) أي ربما يشير الى ما ذكره من المعنى الثالث للتصويب الذي لا بد منه بناء على السببية والموضوعية في الطرق ((ما اشتهرت بيننا)) وهي العبارة المعروفة المشهورة ((ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم)).

(١) قد عرفت التصويب بالمعنى الثالث ، وانه لا بد من الالتزام به بناء على الجعل في الطرق من باب السببية ، وانه مع الحكم الواقعي الانشائي تكون هناك أحكام فعلية ظاهرية متعددة بعدد آراء المجتهدين .

ولكنه لما كان المختار للمصنف في جعل الطرق هو جعل الحجية - لاجعل الحكم النفسي الثانوي الموضوعي على طبق مؤدى الطريق كما نسب الى المشهور ، ولا جعل الحكم الطريقي - فلا يكون هناك حكم غير الحكم الواقعي الواحد المشترك بين العالم والجاهل لا نفسي ولا طريق ، فلا يكون مجال للتصويب بالمعنى الثالث ، وان كان ليس بمحال ولا باطل ، لكنه حيث لا حكم في مرحلة الظاهر وليس هناك غير الحكم الواقعي حكم أصلا فلا وجه للالتزام بالتصويب المذكور ، لعدم الحكم المتعدد لا في الواقع ولا في الظاهر ، بل ليس هناك - بناء على ان المجعول هو الحجية -

الا جعل المنجزية عند الاصابة والمعدرية عند المخالفة ، وهذا معنى قولهم ان الجعل في الطرق والامارات من باب الطريقية ، لان المجمعول - كما صرح به في مبحث الظن وهنا - هو آثار القطع وهو المنجزية والمعدرية ، وعليه فليس هناك غرض الا الطريقية الى الحكم الواقعي ، غايته انه عند المخالفة وعدم الاصابة يكون الجاري في عمله على طبق الطريق معذورا ، فبناء على هذا المبنى لا حكم غير الحكم الواقعي اصلا ، فلا موجب للالتزام بالتصويب بالمعنى الثالث ، وان كان ليس بمحال ولا باطل كما عرفت .

وقد عرفت - ايضا - انه بناء على السببية لا محيص من الالتزام به . واما بناء على جعل الحكم الطريقي وهو ابصال الواقع بعنوان غير عنوانه كعنوان ما قامت عليه الطرق ، كمن اراد اكرام زيد فقال لعبداه اكرم جاري ، فانه ايضا لا حكم هناك غير الحكم الواقعي ، لانه عند الاصابة فالواصل هو الحكم الواقعي ، غايته انه بعنوان آخر ، وعند الخطأ لا حكم طريقي ، فلا داعي للالتزام بالتصويب ايضا لعدم تعدد الحكم الفعلي في مرحلة الظاهر .

فاتضح : انه بناء على الطريقية لا حكم في مرحلة الظاهر سواء كان المجمعول هو الحكم الطريقي او كان المجمعول نفس الحجية .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((نعم بناء على اعتبارها)) أي اعتبار الامارات ((من باب الطريقية كما هو كذلك)) لان مختاره ((قدس سره)) ان جعل الامارات من باب الطريقية ، وعليه ((فمؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست باحكام حقيقية نفسية ولو قيل بكونها احكاما طريقية)) كما عرفت من انه لا يكون هناك حكم غير الحكم الواقعي بناء على جعل الحكم الطريقي .

ثم اشار الى رأيه في جعل الطريقية للامارات - وان المجمعول فيها هو الحجية ولا حكم هناك حتى الحكم الطريقي - بقوله : ((وقد مر غير مرة امكان منع كونها احكاما كذلك ايضا)) أي احكاما طريقية ((وان قضية حجيتها)) أي قضية حجية

فصل

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الاول بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الاعمال اللاحقة ، ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها^(١) ، وأما الاعمال السابقة

الامارات ((ليست الاتجيز مودياتها عند اصابتها والعدر عند خطئها فلا يكون)) هناك ((حكم اصلا الا الحكم الواقعي فيصير)) الحكم الواقعي ((منجزا فيما قام عليه حجة من علم او طريق معتبر)) لان المجمعول في الطريق المعتبر هو آثار العلم ((ويكون)) الحكم الواقعي ((غير منجز بل غير فعلي)) لقوله هنا بكون الحكم الواقعي انشائيا ((فيما)) اذا اخطأ الطريق و ((لم تكن هناك حجية مصيبة)) للواقع .
(١) لا يخفى انه قد توهم عدم الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجزاء ، وان الكلام في هذه المسألة بعد الكلام في مسألة الاجزاء هو من التكرار .

ولعل منشأ التوهم ان اضمحلال الرأي السابق مع تبدله برأي آخر او مع عدم تبدله بل بمجرد زوال الرأي السابق مرجعه الى انكشاف الخلاف ، فانه في الاجزاء في الامر الظاهري بعد انكشاف الخلاف و اضمحلال الرأي السابق هما متفقان ، لان في كل منهما انكشاف الخلاف .

ولكنه توهم فاسد ، لوضوح ان الكلام في مسألة الاجزاء في بعض مقاماته بفرض عدم اضمحلال الرأي السابق ، كما في اجزاء الامر الاضطراري بعد ارتفاع الاضطرار في الوقت او في خارجه . هذا أولا .

وثانيا : ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه ، لصدق مسألة الاجزاء في مسألة اجزاء الامر الاضطراري عن الامر الواقعي من دون اضمحلال الرأي بل من جهة ارتفاع الاضطرار ، وصدق هذه المسألة في العقود والايقاعات لان موضوع مسألة الاجزاء في الامر التكليفي لا فيما يعم الوضع ، وتصادقهما في الامر الظاهري بعد انكشاف الخلاف ، فان انكشاف الخلاف في الامر الظاهري لازمه تبدل

الرأي السابق . ومن فرض عنوان التبدل يظهر ان الكلام مختص بما لا يعم انكشاف الخلاف من ناحية الامور الخارجية ، لانه ليس من التبدل وهو واضح .

وبعبارة اخرى : ان مفروض الكلام هو الشبهة الحكمية دون الموضوعية . فظهر ان محل الكلام هو ما اذا ادى نظر المجتهد الى حكم ثم تبدل رأيه ، سواء كان مع اداء نظره الى حكم آخر كما لو كان رأيه السابق وجوب شيء . مثلا . ثم تبدل رأيه الى استحبابه ، او مع عدم اداء نظره الى حكم آخر بل كان محض عدم الحكم السابق ، كما لو كان رأيه السابق وجوب الجمعة تعيينا ثم تبدل الى محض عدم وجوب الجمعة تعيينا ، من دون اداء نظره الى وجوبها تحمييرا او حرمتها او استحبابها ، بان يكون من المتوقفين في ذلك .

وعلى كل حال فاذا زال رأيه السابق فلا اشكال في عدم العبرة به في العمل اللاحق ، لوضوح ارتفاع الحجة بالنسبة الى العمل في الزمان اللاحق ، فالعمل في اللاحق على طبق رأيه السابق من العمل من دون حجة ، لانه اذا تبدل الى القطع بعدم ما كان عليه رأيه السابق فمع القطع ببطلان الرأي السابق ومخالفته للواقع قطعاً لا مجال لاحتمال العبرة به في اللاحق ، سواء كان رأيه السابق قطعاً او ظناً . واذا تبدل رأيه الى قيام الحجة تعديداً على خلافه ، كما اذا كان تبدل رأيه . مثلا . الى الظن المعتبر على خلاف رأيه السابق ، فان كان رأيه السابق قطعاً فمع فرض انتقاضه بالظن لا بقاء له حتى يكون حجة في اللاحق ، واذا كان رأيه السابق ظناً فلا مجال لحجيته بعد انتقاضه بالظن المعتبر على خلافه . هذا اذا تبدل رأيه الى القطع او الظن بالحكم المخالف للحكم الذي كان في السابق .

واما اذا تبدل رأيه الى محض عدم الحكم السابق فهو وان لم يكن له حجة على الحكم في اللاحق ، الا انه لا وجه لحجية الرأي السابق بعد ارتفاعه ، فقد يكون حكمه بعد تبدل الرأي هو الاحتياط ، كما لو كان رأيه سابقاً حرمة الجمعة ثم تبدل رأيه الى عدم حرمتها وكان متوقفاً لاحقاً من حيث وجوبها التعميني او التخييري ،

الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد ، فلا بد من معاملة البطلان معها^(١) فيما لم ينهض دليل على صحة العمل

فانه مع فرض التوقف فعلا في التعيينية والتخييرية لا بد من الاحتياط باتيان الجمعة لاحتمال وجوبها التعييني ، بناء على لزوم الاحتياط فيما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير .

وقد اشار الى عدم الاشكال - في عدم الاعتناء بالرأي السابق بعد التبدل بالنسبة الى الاعمال اللاحقة - بقوله : ((فلا شبهة في عدم العبرة به)) أي بعدم العبرة بالرأي السابق بعد التبدل ((في الاعمال اللاحقة)) وهو واضح كما عرفت . و اشار الى لزوم اتباع الرأي اللاحق - فيما اذا تبدل رأيه الى حكم في اللاحق مخالف للحكم السابق سواء كان الرأي قطعيا او ظنيا ، وسواء كان الرأي اللاحق ايضا قطعيا أو ظنيا - بقوله : ((ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا)) وقد عرفت وجه الاطلاق . و اشار الى عدم اتباع الرأي السابق - فيما اذا تبدل رأيه الى محض ارتفاع الحكم السابق مع التوقف في اللاحق بحيث حكمه الاحتياط لاحقا فلا بد من العمل بالاحتياط في اللاحق - بقوله : ((او الاحتياط فيها)) أي في الاعمال اللاحقة .

(١) قد عرفت عدم العبرة بالرأي السابق بالنسبة الى الاعمال اللاحقة بعد تبدل الرأي . ولكن في الاعمال السابقة بعد تبدل رأي المجتهد فيها فهل يحكم ببطلانها ولزوم الاعادة او القضاء في العبادات ؟ او يحكم بصحتها ومضيها وان تبدل الرأي فيها ؟ ومثلها المعاملات فهل يحكم ببطلانها وعدم ترتب الاثر ام لا ؟

ففيما اذا كان رأيه السابق - مثلا - عدم وجوب السورة فصلى من غير سورة هو او مقلده ، ثم تبدل رأيه الى وجوبها ، فهل تجب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجة ام لا ؟ وفيما اذا كان رأيه صحة العقد بالفارسية ، فعقد عقدا بالفارسية بان زوج او تزوج بالعقد الفارسي ثم تبدل رأيه الى بطلان العقد بالفارسي ولزوم كونه

بالعربية ، فهل اللازم بطلان الزوجية التي كان عقدها سابقا بالفارسية ؟ او صحتها وعدم بطلانها ؟ وانما اللازم كون العقد في المعاملات اللاحقة بالعربية .
وتفصيل الكلام في ذلك : انه لا ينبغي الاشكال في الحكم بالبطلان ولزوم الاعادة او القضاء في العبادات ، والحكم بالبطلان في المعاملات ، فيما اذا كان رأيه اللاحق قطعيا حتى ولو كان رأيه السابق قطعيا ايضا ، فضلا عما اذا كان رأيه السابق ظنيا ، لبداهة ان القطع اللاحق بالخلاف معناه انه لم يكن في السابق حكم قطعيا ، ومع القطع بعدم الحكم وان اعماله السابقة لم تكن على وفق الحكم لا تكليفا ولا وضعيا ، فلا مناص عن بطلان الاعمال السابقة عبادة كانت او معاملة . واما اذا كان رأيه اللاحق ظنيا فسواء كان رأيه السابق قطعيا او ظنيا فقد يتوهم مضي الاعمال السابقة وعدم تأتي النقض فيها ، لعدم انكشاف الخلاف فيها انكشافا حقيقيا . لكنه لا وجه له ، لفرض زوال القطع السابق وتبدله بالظن المعتبر على خلافه المقتضي لكون الحكم السابق لم يكن هو الحكم ، بل الحكم في السابق بموجب قيام الحججة المعتبرة هو الحكم اللاحق ، فلا وجه لتوهم عدم نقض الحكم السابق من حيث كون الحججة اللاحقة ظنية تعبدية .. هذا بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة في تبدل الرأي .

واما بالنسبة الى ما يقتضيه الدليل فالكلام فيه في مقامات ثلاثة :

الاول : فيما يقتضيه جعل الامارات .

الثاني : فيما يقتضيه جعل الاصول .

الثالث : فيما يقتضيه الدليل الخارجي ، وقد ذكر المصنف ما يقتضيه الدليل

الخارجي في ضمن كلامه في المقام الاول ، وهو ما يقتضيه الجعل في الامارات .

اذا عرفت هذا ... فنقول : ان جعل الامارات بناء على الطريقة - سواء كان

بناء على جعل الحكم الطريقي ، او بناء على جعل المنجزية والمعدرية - فانه بعد

تبدل الرأي وانكشاف خلاف الحكم السابق لا بد من معاملة البطلان مع الحكم

السابق ، فان جعل الامارات من باب الطريقة حتى بناء على جعل الحكم الطريقي

فيما إذا اختلف فيه لعذر ، كما نهض في الصلاة وغيرها ، مثل لا تعاد ،

فان الحكم الطريقي معناه اما انشاء الطلب بداعي تنجيز الواقع ، او انه انشاء الطلب بداعي جعل الحكم بعنوان انه ايصال الواقع ، فان اصاب الطريق الواقع فهناك حكم وان اخطأ الطريق الواقع فلا حكم ، وحيث ان المفروض قيام الامارة المعتبرة على خلاف الحكم السابق فلازمه انه لا حكم في السابق تعبدا ، وحيث لا حكم للعمل السابق فلا بد من بطلانه والاعادة او القضاء في العبادات ، ولا بد من ترتيب عدم الاثر في المعاملات .

لا يقال : ان الامارة انما قامت في الزمان اللاحق وحيث لم تكن الامارة قطعاً فالعمل السابق محتمل الصحة ، فكيف يحكم ببطلانه ؟

فانه يقال : ان لسان الامارة على الطريقة كون الحكم الواقعي هو ما قامت عليه الامارة ، ولا فرق فيه بين الزمان السابق واللاحق ، فالامارة وان كان قيامها في الزمان اللاحق الا ان لسانها كون ما قامت عليه هو الحكم الواقعي ، ولا فرق في الحكم الواقعي بين الزمان السابق واللاحق . ومثله الحال بناء على جعل الحجية ، فان لازمه كون الحجية المنجزة والمعذرة هي الحجية اللاحقة ، واما السابقة فقد انكشف خلافها وانها لا منجزة ولا معذرة ، ولازم ذلك البطلان في الاعمال السابقة عبادة او معاملة . هذا فيما كان تبدل الرأي لقيام الامارة المعتبرة . واما اذا كان تبدل الرأي بالقطع في اللاحق فقد عرفت ان لازمه القطع بعدم الحكم السابق ، وحيث لا حكم للعمل السابق فلا بد من البطلان ، ولذا قال (قدس سره) : ((فلا بد من معاملة البطلان معها)) أي مع الاعمال السابقة بعد اضمحلال الاجتهاد الاول وتبدل الاجتهاد بما يقتضي الاختلال في الاعمال السابقة ، وسيأتي منه الاشارة الى الوجه في البطلان حيث يكون تبدل الرأي بالقطع او قيام الامارة المعتبرة على اختلال الاعمال السابقة على الطريقة سواء على الحكم الطريقي او جعل الحجية .

وحديث الرفع ، بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادعي^(١). وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح ، بدهاة أنه لا حكم معه شرعا ، غايته المعذورية في المخالفة عقلا، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه ، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض ، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارة من باب الطريقية ، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقية ، أم لا على ما مر منا غير مرة^(٢) ،

(١) هذا هو المقام الثالث وهو قيام الدليل الخارجي على صحة العمل السابق الواقع لعذر اما لقيام الاجتهاد عليه او للنسيان .

واما الادلة الخارجية التي اشار اليها فهي ثلاثة :

دليل لا تعاد الصلاة الا من خمس ، بناء على اطلاقه وشموله للجهل لا اختصاصه بالنسيان ، فانه يدل على مضي الصلاة السابقة وان كانت مختلفة من غير الركوع والسجود والقبلة والوقت والطهور جهلا او نسيانا .

ودليل الرفع وهي فقرة رفع ما لا يعلمون ، بناء على ان المرفوع الاثر في حال الجهل لا المواخذة فقط ، فان الاثر للعمل العبادي المختل هو الاعادة والقضاء . فبواسطة دليل الرفع لا قضاء ولا اعادة اذا اضمحل الاجتهاد السابق مع قيام الاجتهاد اللاحق على خلافه ، لانه قد تبين ان الاجتهاد السابق كان جهلا .

والاجماع المدعى على الاجزاء في خصوص العبادات فيما اذا كان اختلالها لاجل الاجتهاد السابق .

(٢) هذا هو الوجه لقوله فلا بد من معاملة البطلان معها ، وقد مر ان الوجه في بطلان الاعمال السابقة فيما اذا كان السبب في الاجتهاد السابق هو القطع بالحكم السابق ، ثم اضمحل وتبدل في اللاحق ، سواء تبدل الى محض عدم القطع السابق أو تبدل بالقطع ايضا على خلاف السابق او بالظن المعبر على خلافه ، وان الوجه في بطلان

العمل السابق هو انه حيث كان بالقطع والقطع حجة عقلا بمعنى كونه منجزا لو اصاب ومعدرا لو خالف عقلا ، وحيث ان المفروض اضمحلال القطع السابق فقد انكشف انه لا منجزية ولا معذرية . اما فيما لو كان التبدل بالقطع ايضا فقد انكشف عدم الحكم السابق . واما لو تبدل بالظن المعتبر القائم على خلاف الحكم السابق فقد اضمحلت الحجة العقلية السابقة وقامت الامارة الشرعية على خلافها . ومثله ما لو اضمحل القطع السابق فقط من دون حصول القطع في اللاحق ولا الامارة الشرعية ، بل كان رأيه التوقف وعمله في اللاحق على الاحتياط ، لما عرفت من ان العمل السابق حيث كان بحجة عقلا وقد انكشف ان العمل السابق لم يكن عن الحجة .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((وذلك)) أي ما قلنا من انه لا بد من معاملة البطلان مع الاعمال السابقة ((فيما كان)) العمل السابق ((بموجب الاجتهاد الاول قد حصل)) بـ ((القطع بالحكم وقد اضمحل واضح)) أي ان الوجه في البطلان واضح ((بداهة انه لا حكم معه)) أي لا حكم مع القطع ((شرعا)) لان حجتيه ليست يجعل جاعل وانما ((غايته)) أي غاية القطع هي ((المعدورية في المخالفة عقلا)) ولا اقتضاء للمعدرية العقلية لا جزاء الاعمال السابقة .

واما الوجه في معاملة البطلان مع الاعمال السابقة التي كانت عن اجتهاد ظني ، بان كان الاجتهاد السابق لقيام اماره معتبرة في نظر المجتهد على الحكم السابق ، وبعد ذلك ظهر خلافها في رأيه وتبدل رأيه الى الخلاف ، كما لو كان الحكم السابق لاجل عموم معتبر ، ثم ظفر المجتهد بما يدل على تقييده او تخصيصه فتبدل رأيه في اللاحق على خلاف الحكم العمومي السابق . ومن الواضح انه بناء على جعل الطريقية لازمه بطلان الاعمال السابقة لان حجتها هي الامارة ، وحجية الامارة لانها طريق الى الواقع اما يجعل الحكم الطريقي او يجعل نفس الحجية ، وبعد انكشاف الخلاف ظهر انه لم يكن هناك حكم طريقي على طبق الامارة أو لا حجية لها ، وعليه فلا بد من معاملة البطلان مع الاعمال السابقة حيث انكشف انها كانت من غير حجة .

من غير فرق بين تعلقه بالاحكام أو بمتعلقاتها ، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد^(١) ، ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما ، كما في

وقد اشار الى ما ذكرنا - من البطلان حيث يكون الاجتهاد السابق عن امارة - بقوله : ((وكذلك فيما كان هناك)) أي في الاجتهاد السابق ((طريق معتبر شرعا عليه)) أي على الحكم السابق ((بجسبه)) أي بحسب الطريق المعبر ((وقد)) اضمحل لانه ((ظهر خلافه بالظفر بالمقيد او المخصص او قرينة المجاز او)) لاجل الظفر بـ ((المعارض)) الاقوى في الحجية . و اشار الى ان الوجه في البطلان هو لاجل كون الجعل في الامارات من باب الطريقة سواء كان يجعل الحكم الطريقي او جعل الحجية بقوله : ((بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارة من باب الطريقة)) سواء ((قيل بان قضية اعتبارها انشاء أحكام طريقية ام لا على ما مر منا غير مرة)) من ان المجمعول فيها هي الحجية .

(١) حاصله : ان الامارة : تارة تقوم على الحكم ، كقيام الامارة على وجوب شيء مثلا ، واخرى على متعلق الحكم ، كقيامها على ان الصلاة - مثلا - التي هي متعلق الوجوب ليس جزؤها السورة ، او ان الارانب والثعالب مما يجوز تذكيتها واثرها طهارة لحمها وجلدها بعد التذكية دون حلية أكلها . وعلى كل فلا فرق في لزوم معاملة البطلان مع الاعمال السابقة عند انكشاف الخلاف ، سواء كان الاجتهاد السابق كان في الحكم او في متعلقه ، فلو صلى الجمعة ثم انكشف عدم وجوبها فالقاعدة تقتضي الاتيان بالظهر مثلا في الوقت ، وقضائه في خارجه ما لم يقم دليل على الاجزاء . وكذا لو صلى مع ملامسته للحم الارنب المذكى او صلى في جلد الارنب المذكى ثم انكشف الخلاف وانه لا يقبل التذكية مثلا ، فانه ايضا لا بد من الاعادة او القضاء . والسبب في عدم الفرق واضح ، وهو ان جعل الامارة على الطريقة لا فرق فيه بين كون الامارة قائمة على الحكم او على متعلقه .

الفصول^(١) ، وأن المتعلقة لا تتحمل اجتهادين بخلاف الاحكام ،
إلا حسب أن الاحكام قابلة للتغيير والتبدل ، بخلاف المتعلقة

والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة ان كيفية اعتبارها)) أي كيفية اعتبار الامارة
على الطريقة ((فيهما)) أي في الاحكام في متعلقاتها ((على نهج واحد)) .
(١) لقد ذكر صاحب الفصول تفصيلا في المقام ، واستظهر المصنف من كلامه انه
تفصيل بين كون التبدل في الرأي في نفس الحكم وبين كونه في متعلق الحكم ، فقال
بالبطلان في الاول دون الثاني . واستظهر منه بعض الاعلام التفصيل بين الواجبات
والعقود والايقاعات ، وبين الاحكام التي هي القسم الرابع من ابواب الفقه ، مثل
طهارة عرق الجنب من الحرام وكون حيوان قابلا للتذكية ، وبنى على البطلان في
الثاني دون الاول .

ولا يخفى ان عنوان صاحب الفصول ظاهره كون التفصيل كما استظهره
المصنف ، والامثلة التي ذكرها لطرفي التفصيل ظاهرها ما استظهره بعض الاعلام ،
لان العنوان المذكور في كلام صاحب الفصول في بيان التفصيل هو الفرق بين ما يتعين
في وقوعه شرعاً اخذه بمقتضى الفتوى ، وبين ما لا يتعين في وقوعه شرعاً اخذه
بمقتضى الفتوى .

وذكر الوجه في عدم معاملة البطلان في الاجتهاد السابق بعد تبدل الرأي في
الاول ، بان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو في زمانين . والوجه في بطلان
الاجتهاد في الثاني بعد تبدل الرأي : هو ان رجوع المجتهد عن رأيه هو رجوع عن
حكم الموضوع .

رمثل للاول بما اذا بنى على عدم جزئية شيء او عدم شرطيته للعبادة ، ثم رجع
وبنى على جزئيته او شرطيته للعبادة ، وبما اذا بنى على صحة الصلاة في وبر الارانب
والثعالب ثم رجع ، وبما اذا بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيه ثم رجع ، وبما

والموضوعات^(١) ، وأنت خبير أن الواقع واحد فيهما ، وقد عيّن أولاً بما

إذا تطهر بما يراه طاهراً أو طهوراً ثم رجع ، وبما إذا عقد عقداً أو أوقع ايقاعاً بصيغة يرى صحتها ثم رجع .

ومثل للثاني بما إذا بنى على حلية حيوان ثم ذكاه ثم رجع وبنى على تحريم المذكى منه وغير المذكى منه ، وبما إذا بنى على طهارة العرق من المنجب بالحرام فلاقاه ثم رجع وبنى على نجاسته او نجاسة ملاقيه ، وبما إذا بنى على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ، ثم رجع وبنى على تحريم الرضعات العشر وانها تنشر الحرمة .

وبما ذكرنا اتضح : ان العنوان في كلام صاحب الفصول يساعد على استظهار المصنف ، لظهور قوله في مقام التعليل للبطلان في الثاني بانه رجوع عن حكم الموضوع في ذلك ، ولكن الامثلة التي ذكرها تنافي ذلك ، فان الرجوع عن طهارة عرق الجنب هو من الرجوع عن حكم الموضوع ، مع انه جعله مثالا للقسم الاول الذي هو الحكم بحسب استظهار المصنف ، وما ذكره بعض الاعلام مستظهاً له من كلام الفصول تساعد الامثلة ، لان امثلة القسم الاول بعضها واجبات عبادية ، وصرح بان العقود والايقاع بالصيغة منه ، وامثلة القسم الثاني من الاحكام التي هي القسم الرابع من ابواب الفقه .

ولكن العنوان قد استظهر منه شيخنا الاجل - اعلى الله مقامه - في حاشيته على هذا الكتاب في المقام معنى آخر غير الاستظهارين المذكورين ، وبه يرتفع التدافع بين عنوان صاحب الفصول وامثله فراجع ...

(١) بعد ان استظهر المصنف من كلام الفصول هو التفصيل بين المتعلقات والاحكام ، وانه يقول بان تبدل الرأي في المتعلقات لا يقتضي بطلان الاعمال السابقة ، بخلاف تبدل الرأي في الاحكام فانه يقتضي البطلان في الاعمال السابقة ، وحمل قول الفصول على ان المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الاحكام ، لاجل ان المتعلقات

ظهر خطؤه ثانياً^(١) ، ولزوم العسر والجرح والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الانام ، لوقيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني ، ووجوب العمل على طبق الثاني ، من عدم ترتيب الاثر على المعاملة وإعادة العبادة ، لا يكون إلا أحياناً^(٢) ، وأدلة نفي العسر لا تنفي

امور خارجية فهي لا تقبل التغيير بخلاف الاحكام فانها قابلة للتغيير ، ولذلك كان لا بد من صحة الاعمال السابقة بالنسبة الى المتعلقات والموضوعات ، لانها حيث لا تقبل التغيير فهي لا تتحمل اجتهادين ، فلا يكون تبدل الرأي موجبا لفساد الاعمال السابقة في المتعلقات . واما الاحكام فلانها تقبل التغيير وحيث انكشف الخلاف وتبدل الرأي بالاجتهاد اللاحق ، فلا بد من تغيير احكامها وفساد الاعمال السابقة بالنسبة اليها . وقد اشار الى هذا بقوله : ((الأحسان ان الكلام قابلة للتغيير ... الى آخر الجملة)).

(١) حاصله : انه لا وجه للفرق بين الاحكام والموضوعات فان التبدل يكون دائما في الحكم ، لوضوح ان التبدل في الموضوعات هو التبدل في احكامها لا في نفسها فانه لا معنى له ، وعلى كل فقد ظهر ان الواقع واحد فيهما معا فلا وجه للفرق بينهما ، ولم يظهر محصل لقوله ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين بعدما عرفت من ان التبدل فيهما في الحكم من دون فرق بينهما ، وحيث انكشف خلافه فلا بد من معاملة البطلان مع الاعمال السابقة سواء كان التبدل في الحكم أو في الموضوع .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((وانت خبير بان الواقع واحد فيهما)) أي في الاحكام والمتعلقات ((وقد عين)) الحال فيه ((اولاً بما ظهر خطؤه ثانياً)) كما هو المفروض باضمحلال الاجتهاد الاول وتبدله ثانياً بالاجتهاد الثاني على خلافه .

(٢) لقد استدل صاحب الفصول على لزوم عدم البطلان في المتعلقات : بان الالتزام ببطلان الاعمال السابقة فيها موجب للعسر والجرح والهرج والمرج المخل بالنظام

وموجب لعود المخاصمات التي قد انتهى فصلها بالاجتهاد الاول ، فان تبدل الرأي في العقود والايقاعات السابقة لو قيل ببطلان الاعمال فيها لاستلزم ذلك من الفساد ما يوجب العسر والخرج ، فانه -مثلا- لو عقد أو وقع بالفارسية ثم بنى على فساد العقد والايقاع بها وكان المجتهد أو مقلدوه قد عقد عقودا كثيرة وحصلت معاوضات متعددة بالاموال ووقع نكاحات كثيرة ، فان الالتزام بالبطلان فيها موجب للعسر والخرج ، بل قد يوجب الهرج والمرج المخل بالنظام . ومثله الحال فيما لو حكم الحاكم وفصل الخصومة بالبناء على صحة العقد والايقاع الواقع بالصيغة الفارسية ، فان رجوعه عنه ثانيا يوجب عود المخاصمات ، وهو ما يوجب العسر والخرج بل قد يوجب الهرج والمرج . والى هذا اشار بقوله : ((ولزوم العسر والخرج)) ... الى آخر الجملة ، وهي لفظ الايقاعات .

واستدل في الفصول بان تبدل الرأي في الاحكام لا يوجب شيئا من ذلك لو كان التبدل في الاحكام ، فان العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول كما لو بنى أولا على عدم مانعية شيء او على عدم جزئيته فصلى في وبر الارانب -مثلا- او صلى من غير سورة ثم بنى على مانعيته وكون السورة جزءا من الصلاة ، وكذا لو بنى على ان بعض الحيوان يقبل التذكية فذكاه ثم بنى على عدم قبوله للتذكية ، فان اعادة الصلاة الواقعة بلا سورة والبناء على نجاسة الحيوان الذي ذكاه لا يوجب شيئا لا من العسر والخرج ولا الهرج والمرج ، ولا وجه لعود الخصومة لعدم تعقل الخصومة في الاحكام . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني)) كما هو المفروض ((و)) لازمه ((وجوب العمل على طبق الثاني)) ومعاملة البطلان مع الاعمال السابقة ، وعليه لا بد ((من عدم ترتيب الاثر على المعاملة)) والمراد بالمعاملة هو مثل حرمة الحيوان الذي لا يقبل التذكية بحسب الاجتهاد الثاني ((و)) لزوم ((اعادة العبادة)) التي كانت بلا سورة ، ومثل هذه الامور لا يكون الا احيانا .

إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، ولزوم العسر في الاحكام كذلك أيضا لوقيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة، وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة .

وبالجمله لا يكون التفاوت بين الاحكام ومتعلقاتها، بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بينا ولا مابيننا، بما يرجع إلى محصل في كلامه زيد في علو مقامه فراجع وتأمل^(١).

(١) هذا هو الجواب عن استدلال صاحب الفصول، وقد اجاب عنه باجوبة اربعة :
 الاول : ان ما يستلزم العسر والخرج وان كان منغيا بادلة نفي العسر والخرج، الا ان اللازم استثناء ما لا يلزم منه ذلك في المتعلقات، لا صحة الاعمال بالنسبة الى المتعلقات مطلقا . والى هذا اشار بقوله : ((وادلة نفي العسر لا تنفي الا خصوص ما لزم منه العسر فعلا)) لا مطلق الاعمال بالنسبة الى الموضوعات مطلقا .
 الثاني : ان لزوم العسر والخرج لا يختص بالمتعلقات والموضوعات، فانه يكون في الاحكام ايضا، فان من صلى مدة من السنين هو ومقلدوه بلا سورة - مثلا - لازمه العسر والخرج في قضاء هذه الصلاة كلها . والى هذا اشار بقوله : ((مع عدم اختصاص ذلك)) أي لزوم العسر والخرج لا يختص ((بالمتعلقات و)) ان ((لزوم العسر)) يكون ((في الاحكام كذلك ايضا لوقيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة)) .

الثالث : ان ما ذكره من لزوم الهرج والمرج لو قيل بمعاملة البطلان مع الاعمال السابقة انما يلزم لاجل عود الخصومات، ولكنه مع فصل الخصومة على طبق الاجتهاد الثاني لا يكون هرج ومرج . والى هذا اشار بقوله : ((وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة)) على ما يقتضيه الاجتهاد الثاني .

وأما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية ، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول ، عبادة كان أو معاملة ، وكون مؤداه - ما لم يضمنحل - حكما حقيقة^(١) ، وكذلك الحال إذا كان

الرابع : ان ما ذكره من عدم تحمل الواقعة لاجتهادين في زمانين بالنسبة الى خصوص المتعلقات دون الاحكام لا يحصل له ، بعد ما عرفت من ان التبديل في المتعلقات انما هو في حكمها ايضا . وقد اشار الى ذلك بقوله : ((وبالجملة لا يكون التفاوت بين الاحكام ومتعلقاتها بتحمل الاجتهادين)) في الاحكام ((وعدم التحمل)) في المتعلقات ((بيننا ولا مينا بما يرجع الى)) وجه ((محصل في كلامه زيد في علو مقامه)) .

ولا يخفى ان كلام صاحب الفصول في غاية الاغلاق ، وقد نقل عن الشيخ الاعظم انه لم يحصل على وجه واضح لكلام الفصول في هذا التفصيل ، فبعث اليه احد اجلاء تلامذته وسأل صاحب الفصول عن معنى كلامه ، فذكر ايضا في تفسيره بما لم يرتفع به اجمال كلامه (فدس سره) . ولكنه قد اشرنا الى ان شيخنا الاجل في حاشيته على الكتاب في كتابه نهاية الدراية قد ذكر وجها محصلا لكلام الفصول ، فراجع^(١) .

(١) حاصله : ان ما ذكرناه من لزوم معاملة البطلان مع الاعمال السابقة عند تبديل الرأي انما هو بناء على ان الجعل في الطرق والامارات من باب الطريقة .
واما بناء على القول بالجعل في الطرق والامارات بنحو السببية والموضوعية ، بان يكون قيام الطريق على حكم واقعي موجبا لجعل حكم فعلي على طبق مؤدى الطريق ، فان الحكم الفعلي المجمعول على طبق المؤدى هو حكم واقعي ثانوي ، وان اطلق عليه لفظ الحكم الظاهري لاجل كونه حكما في مورد الشك في الحكم الواقعي ،

(١) نهاية الدراية : ج ٣ ، ص ٢٠٦ (ط . حجري) .

بموجب الاجتهاد الاول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية ، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف ، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال ، وقد مر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال ، فراجع هناك^(١).

واذا كان حكما واقعا ثانويا لا انكشاف للخلاف فيه مع تبدل الرأي ، لانه مع تبدل الرأي يحصل حكم آخر ثانوي ، ومع عدم انكشاف الخلاف لا وجه لكون تبدل الرأي موجبا لفساد الاعمال السابقة ، فان تبدل الرأي بناء على السببية يكون من باب ارتفاع الموضوع ، فالاعمال السابقة كانت مطابقة للواقع الثانوي ، ومع مطابقتها للواقع الثانوي لا وجه لفسادها بعد تبدل الراي ، لما عرفت من ان تبدل الرأي يكون - بناء على السببية - من باب ارتفاع الموضوع وحدث حكم واقعي آخر .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((واما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية)) ايضا لا وجه للتفصيل ، بل لا بد من صحة الاعمال السابقة سواء كان التبدل في عبادة او معاملة ، ولذا قال (قدس سره) : ((فلا يحيص عن القول بصحة العمل)) الواقع ((على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان أو معاملة)). . و اشار الى انه بناء على السببية يكون مؤدى الطريق حكما واقعا حقيقيا ، ولذا كان لا وجه للفساد والبطلان بقوله : ((وكون مؤداه ما لم يضمحل)) ويتبدل بالاجتهاد الثاني يكون ((حكما حقيقة)) ومع كون الاجتهاد الاول حكما حقيقة لا وجه لمعاملة البطلان مع الاعمال الموافقة للاجتهاد الاول .

(١) قد مر في مبحث الاجزاء ان مثل قاعدة الطهارة وقاعدة الاستصحاب الجارية في احراز الطهارة تقتضي الاجزاء ، للدلالة قاعدة الطهارة على ان الشرطية الواقعية للصلاة اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، وقاعدة الطهارة تدل على جعل الحكم الظاهري النفسي في ظرف الشك . واما الاستصحاب فبناء على جعل الحكم النفسي على طبق اليقين السابق للمستصحب - لا جعل المنجزية لليقين السابق في ظرف الشك - فان الحال فيه يكون حال السببية في الامارات .

وقد مر من المصنف ان اضمحلال الاجتهاد السابق من تبدل الموضوع لازمه كون الاجتهاد الاول واجدا للصحة حقيقة في حال عدم انكشاف الخلاف ، وحيث يكون واجدا للصحة حقيقة فلا بد من الاجزاء فيها ومعاملة الصحة معها بعد الانكشاف ، ومن الواضح ان الاجزاء - بناء على السببية - هو من خصائص جعل الحكم النفسي على طبق مؤدى الطرق ، وحيث كان المجعول في الاستصحاب هو الحكم الظاهري النفسي للمستصحب فلازمه الاجزاء في الاعمال السابقة ، ولا بد من معاملة الصحة مع الاعمال السابقة بعد الظفر بالدليل على ان الحكم على خلاف الاستصحاب . ولا يخفى ان المصنف هنا اضاف الى الاستصحاب البراءة التقلية ، بناء على دلالتها على جعل الحكم الظاهري الترخيصي في موردها ، لا محض دلالتها على عدم المؤاخذة . والحاصل : ان دليل الاصل حيث يدل على جعل الحكم الظاهري فحاله حال السببية والموضوعية في الطرق ، ولازمه الاجزاء لأن تبدل الرأي من تبدل الموضوع .

والحاصل : ان المصنف في مبحث الاجزاء ذكر قاعدة الطهارة وقال بالاجزاء فيها ، ثم قال بما حاصله ان الاستصحاب كقاعدة الطهارة في وجه قوي . ومراده من الوجه القوي هو مختاره في كون المستفاد من دليل الاستصحاب هو جعل الحكم الظاهري ، كما مر منه ذلك في مبحث الاستصحاب ، وهنا لم يذكر قاعدة الطهارة لان المقام من الشبهة الحكمية ، ولكنه اضاف هنا الى الاستصحاب البراءة التقلية .

وعلى كل فجعل الحكم الظاهري لازمه الاجزاء ، ولذا قال (قدس سره) : ((وكذلك الحال)) أي ومثل البناء على السببية في الطرق - من كون لازمها الاجزاء وصحة الاعمال السابقة بعد انكشاف الخلاف - هو الحال في ما ((اذا كان العمل)) في السابق ((بحسب الاجتهاد الاول)) لاجل ((مجرى الاستصحاب او البراءة التقلية وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف)) مما يقتضيه الاستصحاب او البراءة التقلية ((فانه)) لا بد من الالتزام بصحة الاعمال السابقة لانه ((عمل بما هو وظيفته

فصل

في التقليد وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات ، أو للالتزام به في الاعتقادات تبعدا ، بلا مطالبة دليل على رأيه ، ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ، ضرورة سبقه عليه ، وإلا كان بلا تقليد^(١) ،

على تلك الحال وقد مر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال)) والذي مر هناك هو الالتزام بصحة الاعمال السابقة بعد انكشاف الخلاف .

(١) الكلام في التقليد في مقامين : الاول : في معنى التقليد - الذي هو رجوع الجاهل الى العالم - من حيث مناسبته لمعنى التقليد لغة وعرفا ... وانه هل هو نفس العمل المطابق لرأي المجتهد مع الاستناد الى رأيه ؟ ومرجعه الى كون التقليد من الجاهل للمجتهد العالم هو عمل المقلد مستندا في عمله الى رأي المجتهد .

او انه نفس الالتزام والبناء على اتباع قول المجتهد ورأيه ؟ ولو من دون ان يعرف ما هو رأي المجتهد في المسائل الفرعية فضلا عن ان يعمل على طبق رأيه .

او انه اخذ قول الغير ورأيه للعمل به في المسائل ؟ ومرجعه الى كون التقليد تعلم فتوى المجتهد بقصد العمل على طبقه .

والحاصل : انه هل هو العمل بما انه مستند الى رأي الغير ؟ او انه نفس البناء والنية على الاخذ بقول الغير ؟ او انه تعلم رأي الغير والبناء على الاخذ به ؟

فالفرق بين الثاني والثالث هو ان الثاني محض النية من دون تعلم ومعرفة لرأي الغير ، بخلاف الثالث فانه تعلم رأي الغير مع النية .

المقام الثاني في الدليل على التقليد .

والكلام الآن في المقام الاول . ولا يخفى ان التقليد في اللغة هو جعل القلادة في عنق الغير ، ومنه قلد الهدى . وفي الاصطلاح هو اخذ قول الغير واتباع رأيه لاجل العمل به في الفرعيات ، او لاجل الالتزام به في الاعتقادات تبعدا بمعنى انه اتباع لرأيه من دون مطالبته ببرهان : أي ان التقليد هو الاخذ بقول الغير من دون مطالبته

بالبرهان على رأيه ، وليس معناه هو نفس الاخذ بلا برهان ، بل معناه ان ما فيه الاخذ وهو رأي المجتهد في المسائل الفرعية والاعتقادية يكون بلا برهان .

وبيان ذلك وتوضيحه : ان نفس اخذ قول الغير ربما يكون عن دليل كما في تقليد الجاهل للمجتهد فانه قد قام الدليل عليه كما سيأتي بيانه ، وربما يكون بلا دليل كما في اخذ قول الغير في الاعتقادات فانه لم يقم دليل على جواز التقليد في الاعتقادات ، بل قام الدليل على عدم جوازه في بعض الامور الاعتقادية كعرفة الواجب والنبوة . وحيث كان معناه في الاصطلاح لا بد وان يكون مما ينطبق على التقليد الذي قام الدليل عليه ، فيتعين ان يكون قيد عدم المطالبة بالبرهان راجعا لمتعلق الاخذ لا لنفس الاخذ ، كما بيناه من ان المراد به هو اخذ رأي الغير من غير مطالبة له بالبرهان على رأيه .

اذا عرفت هذا ... فنقول : ان مختار المصنف ان التقليد هو بالمعنى الثالث وهو تعلم رأي المجتهد للعمل لا نفس العمل ، كما صرح به بقوله انه لاوجه لتفسيره بنفس العمل ، ولا نفس الالتزام من دون دخل للعمل ، لقوله هو اخذ قول الغير للعمل . اما انه ليس هو نفس الالتزام من دون دخل للعمل فيه ، فلوضوح ان التقليد في الاصطلاح هو بمناسبة المعنى اللغوي ، ونفس الالتزام من دون دخل فيه للعمل لا يناسب معناه اللغوي ، لان نفس الالتزام برأي الغير لا يكون قلادة في عنقه ، فنفس الالتزام برأي المجتهد لا يجعل المجتهد ذا قلادة ، وانما يكون المجتهد ذا قلادة حيث يعرف المقلد ويتعلم رأي المجتهد لاجل العمل به ، وهو المراد من الاخذ في قوله اخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات .

واما انه ليس نفس العمل ، فعبارة المصنف يمكن ان تشير الى وجهين :
الاول : ان التقليد بازاء الاجتهاد ، ومن الواضح ان الاجتهاد سابق على العمل ، فان المجتهد يجتهد أولا في الحكم ثم يعمل ، فلا بد وان يكون التقليد مثله بان يحصل

التقليد أولاً ثم يكون العمل ، وحيث ان التقليد ليس هو نفس الالتزام فيتعين ان يكون هو اخذ قول الغير وتعلمه لاجل العمل .

الثاني : ان الاجتهاد والتقليد متضادان والمتضادان لا بد من اتحادهما في الرتبة ، وحيث ان الاجتهاد سابق على العمل فلا بد وان يكون التقليد سابقا على العمل ايضا .

وعما ذكر يظهر : ان نفس العمل من دون سبقه بالاخذ ليس من التقليد ، ولازمه كونه عملا من غير تقليد . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ولا يخفى انه لاوجه لتفسيره)) أي لاوجه لتفسير التقليد ((بنفس العمل ضرورة سبقه عليه)) أي سبق التقليد على العمل ((والا كان)) العمل - غير المسبوق بما يتحقق به التقليد - عملا ((بلا تقليد)) .

(١) يمكن ان يكون اشارة الى ان المناسب للمعنى اللغوي هو العمل ، لان المجتهد انما يكون ذا قلادة يجعل عمل المقلد على طبق رأيه كقلادة في عنقه . واما بالالتزام برأيه فقط فلا يكون ذا قلادة ، لبداهة ان المجتهد انما يتقلد بما كان مطابقا للحكم الذي أدى اليه رأيه ، ونفس الالتزام من الغير ليس هو المطابق لما أدى اليه رأيه من الحكم ، وانما المطابق له هو العمل الذي يعمله الغير مستندا فيه الى رأي المجتهد . واما انه ليس هو نفس تعلم رأي المجتهد لاجل العمل ، فلانه ايضا ليس نفس التعلم لرأي المجتهد هو قلادة ، وليس هو المطابق للحكم الذي أدى اليه ، بل المطابق لرأي المجتهد هو العمل الذي يكون من المقلد على طبق رأي المجتهد .

واما ما ذكره من الوجهين .. فيرد على الوجه الاول : انه لا موجب لكون التقليد كالاجتهد في السابق على العمل ، لان السبب في تقدم الاجتهاد في اجتهاد المجتهد على عمل نفسه انما هو لاجل كون عمله لا بد وان يكون مطابقا للحجة ، لذا كان معرفة المجتهد للحجة متقدمة على عمله ، وحيث ان التقليد هو جعل المجتهد ذا قلادة

ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة ، يكون بديهيًا جبليًا فطريًا لا يحتاج إلى دليل ، وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقًا غالبًا ، لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتابًا وسنة^(١) ، ولا يجوز التقليد فيه أيضًا ، وإلا لدار أو

فلذا كان نفس عمل المقلد - بما أنه مستند فيه لرأي المجتهد - هو تقليده له ، فلا يلزم في التقليد الالتزام بسبق التقليد على العمل .

وأما الوجه الثاني .. فيرد عليه : أن التقليد من المقلد ليس ضداً للاجتهاد الذي هو معرفة الحجة ، وإنما هو ضد لعمل المجتهد ، ويدل على ذلك أن التقليد ضد أيضًا للاحتياط والاحتياط إنما هو في العمل لا في غيره .

وبعبارة أخرى : أن العمل المبرئ للذمة : أما أن يكون عن اجتهاد ، وأما أن يكون عن تقليد ، وأما أن يكون للاحتياط .

فاتضح أن الاجتهاد والتقليد متقابلان بتقابل التضاد في نفس العمل لا في المعرفة ، كما هو الحال في تقابله للاحتياط فإنه من البديهي أن تقابلهما في نفس العمل . والله العالم .

(١) هذا هو الكلام في المقام الثاني ، وهو الدليل على جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم ، وقول المصنف : ((في الجملة)) للإشارة إلى أن التقليد الصحيح المبرئ للذمة هو خصوص رجوع الجاهل إلى العالم الجامع للشرايط ، وليس هو مطلق رجوع الجاهل إلى العالم ، لبداية أن رجوع الجاهل إلى العالم غير الجامع للشرايط غير مبرئ للذمة فلا يكون تقليدًا صحيحًا .

وقد استدل عليه بأدلة : الأولى : كون التقليد بديهيًا جبليًا فطريًا ، وهو عمدة الأدلة على جواز التقليد عند المصنف .

وتوضيحه : أن الفطري بحسب الاصطلاح هي الأمور التي قياساتها معها ككون الأربعة زوجًا ، والجبلي هو الذي تدعو إليه جملة ذى الإدراك كهرب الحيوان من

المخيف . ومن الواضح ان التقليد ليس هو مثل كون الاربعة زوجا ، وليس هو من الامور التي تدعو اليه جبلة الحيوان ، بل ينبغي ان يكون مراده من الفطري والجبلي بمناسبة كونه ايضا من البديهي هو كونه وجدانيا ، والمراد من كون التقليد امرا وجدانيا هو ان الجاهل بعد التفاته الى انه عليه أحكام منجزة لابد له من امثالها ، وامثالها مما يتوقف على العلم بها ، وهو عاجز عن تحصيل العلم بها بنفسه ولا يقدر على الاحتياط فيها . يكون المحصار العلم بها ومعرفتها في الرجوع بها الى العالم بها امرا وجدانيا له ، لبدها انه لولا ذلك لانسد عليه باب العلم بها ، ومن الضروري توقف امثالها على معرفتها .

فاتضح : ان الجاهل يحس ببدها وجدانه جواز رجوعه الى الغير في معرفة الاحكام المنجزة عليه ، واذا ثبت كونه وجدانيا ثبت عدم احتياجه الى الدليل ، لان الامور الوجدانية من الاوليات ، والاوليات لا تحتاج الى دليل ، لان غاية الدليل هو ان ينتهي الى الاوليات .

هذا غاية ما يمكن تقريب كون رجوع الجاهل الى العالم امرا وجدانيا . ولكنه يمكن ان يقال : بانه - ايضا - ليس من الامور الوجدانية ، لان الوجدانيات هي الامور التي تكون حاضرة للمدرك بنفسها ككون الشخص له علم او شوق ، وليس التقليد كذلك ، بل لابد وان يكون الدليل على التقليد هو الدليل العقلي على المحصار امر الجاهل بالتقليد والرجوع الى الغير ، لان العقل بعد ادراكه كون الجاهل عليه أحكام منجزة لابد له من معرفتها ليتمكن من امثالها ، وبعد فرض كونه عاجزا عن تحصيلها بنفسه ، وكونه عاجزا ايضا عن الاحتياط فيها - يحكم العقل بالمحصر امره في رجوعه الى العالم .

وعلى كل فقد اشار الى ما ذكرنا - من تقريب كون التقليد فطريا جبليا بقوله : ((يكون بديهيا جبليا فطريا)) كما مر تقريره ، واذا كان فطريا جبليا فلا بد وانه ((لا يحتاج الى دليل)) لما مر من ان الامور البديهية لا تحتاج الى الدليل ((والا لزم سد

تسلسل^(١) ، بل هذه هي العمدة في أدلته ، وأغلب ما عداه قابل

باب العلم به على العامي مطلقا غالبا)) والمراد من الاطلاق هو عدم اختصاصه بالجاهل المحض ، بل يشمل حتى من له علم ولكنه كان عاجزا عن تحصيل معرفة الحكم بنفسه بان كان لم يبلغ درجة الاجتهاد ، والمراد من قوله غالبا هو غالب الاحكام ، لان بعضها معلوم بالضرورة لكل واحد من المسلمين . و اشار الى الوجه في استلزامه سد باب العلم بالحكم على الجاهل بقوله : ((لعجزه عن معرفة ما دل عليه)) أي ما دل على الحكم ((كتابا وسنة)) ومع فرض عجزه ايضا عن الاحتياط يلزم سد باب العلم بالحكم على الجاهل المتوقف عليه امثاله له المفروض تنجزه عليه .

(١) حاصله : ان جواز التقليد للجاهل لا بد وان يكون ثبوته للجاهل اما بجبلته ووجدانه او بالدليل العقلي الذي يحصله ، ولا يعقل ان يكون المثبت لجواز التقليد هو التقليد : أي لا يعقل ان يكون الدليل على التقليد نفس التقليد ، بان يقلد الجاهل العالم ودليله عليه نفس التقليد لانه مستلزم للدور او التسلسل ، لان تقليده للغير ان كان الدليل عليه هو نفس تقليد الغير فنفس تقليد الغير يحتاج الى دليل ، فان كان نفس التقليد هو دليله لزم الدور ، وان كان تقليدا آخر لزم التسلسل ، لوضوح ان نفس تقليده في جواز التقليد امر يحتاج الى الدليل ، وحيث ان المفروض لا دليل عليه الا التقليد ، فيكون موجبا لتوقف الشيء على نفسه ، لتوقف نفس التقليد في جواز التقليد على الدليل ، وحيث كان الدليل هو نفسه ، لانه من حيث كونه مما يتوقف على الدليل يكون متأخرا لبداية تأخره عن الدليل ، ومن حيث فرض كونه هو الدليل على نفسه يكون متقدما ، وليست محالية الدور الا لزوم تقدم الشيء على نفسه .

والحاصل : انه اما ان يكون هو الدور او مستلزما لمفسدة الدور ، حيث نقول بانه لا بد في الدور من فرض اثنين يكون احدهما متوقفا على الآخر ويكون الآخر متوقفا

عليه ، وهنا امر واحد وهو نفس التقليد للغير ، لان المفروض ان نفس التقليد هذا موقوف وموقوف عليه ، ولكن مفسدة الدور وهي لزوم كون الشيء الواحد متقدما ومتأخرا موجودة . هذا اذا كان تقليد الغير في جواز التقليد شاملا لنفسه .

واما اذا لم يكن شاملا لنفسه فلا بد من ثبوته بدليل آخر ، وحيث المفروض ان لا دليل الا التقليد فلا بد من كون دليل التقليد في الاحكام هو تقليد آخر ، وحيث ان التقليد الآخر - ايضا - هو تقليد فيحتاج الى دليل ولا دليل الا التقليد ، فننتقل الى تقليد آخر وهلم جرا ... فيلزم التسلسل .

والحاصل : ان تقليد الغير ان كان دليله نفس التقليد بان يقلد الغير في جواز التقليد ، فنقول : ان نفس تقليد الغير في جواز التقليد حيث انه بنفسه يحتاج الى الدليل فان كان الدليل عليه هو نفسه لزم الدور ، وان كان الدليل عليه تقليد آخر ننقل الكلام اليه من حيث احتياجه الى الدليل ايضا وهلم جرا ... فيلزم التسلسل .
والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ولا يجوز التقليد فيه ايضا)) أي ولا يجوز التقليد في نفس التقليد بان يكون الدليل على التقليد نفس التقليد فانه غير معقول ((والا لدار او تسلسل)) وذلك بان يكون الدليل على تقليد الغير في جواز التقليد نفس تقليد الغير في جواز التقليد ، لانه بما هو دليل لنفسه يكون موقوفا عليه وبما هو مدلول للدليل يكون متوقفا ، فيلزم توقف الشيء على نفسه .

واذا قلنا بانه لا بد في الدور الحقيقي من فرض اثنين يكون احدهما متوقفا على الآخر المتوقف ذلك الآخر عليه ، وفي المقام المتوقف والمتوقف عليه واحد لا اثنان فلا دور حقيقي في المقام ، الا ان مفسدة الدور وهي لزوم تقدم الشيء على نفسه موجودة ، للزوم كون ذلك الواحد بما هو دليل متقدما وبما هو بنفسه مدلول عليه متأخرا وهو محال ، هذا اذا كان دليل جواز التقليد نفس هذا التقليد ، وان كان الدليل لتقليد الغير في جواز التقليد تقليدا آخر ننقل الكلام ، لانه حيث كان هو تقليدا ايضا - وحكم الامثال سواء - فهو يحتاج الى دليل ايضا وهلم جرا ... فيلزم التسلسل .

للمناقشة^(١) ، لبعء تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة ، مما يمكن أن يكون القول فيه لاجل كونه من الامور الفطرية الارتكازية ، والمنقول منه غير حجة في مثلها ، ولو قيل بحجيتها في غيرها ، لوهنه بذلك^(٢).

(١) بعد ما مر من ان دليل التقليد هو كونه امرا بديها جليبا فطريا - على رأي المصنف - او حكم العقل كما مر تقريبه ، وعلى كل حال فالمحصل للدليل على جواز التقليد هو المقلد نفسه لا غيره اما وجدانه او حكم عقله ، وانه لا يعقل ان يكون دليل التقليد نفس التقليد كما عرفت ، اما الادلة الأخر لجواز التقليد فستأتي المناقشة فيها - فلا محالة يكون عمدة ادلة التقليد هو ما ذكره ، ولذا قال (قدس سره) : ((بل هذه)) أي الامور الثلاثة وهي كونه بديها جليبا فطريا ((هي العمدة في ادلته و)) الوجه في كونه هو العمدة هو ان ((اغلب ما عداه قابل للمناقشة)) كما سيأتي .

(٢) ينبغي ان لا يخفى ان هذا الدليل وما يأتي من الأدلة انما هي للمجتهد لا للجاهل العاجز عن معرفتها ، فلا تنفع هذه الادلة على فرض صحتها للمقلد . وعلى كل فقد ادعي الاجماع على جواز التقليد ..

وفيه : ان هذا الاجماع المدعى ان كان هو المحصل ... فيرد عليه : ان تحصيل الاجماع - بما هو اجماع - دليل لجواز التقليد بعيد جدا ، لاحتمال ان مدرك المجمعين كلهم او بعضهم هو ما مر ذكره من كون التقليد امرا بديها فطريا جليبا ارتكازيا ، ومع احتمال كون مدرك فتوى المجمعين ذلك لا يكون الدليل الاجماع بما هو اجماع . وان كان الاجماع المدعى هو المنقول ... فيرد عليه : أولا : ما ذكرناه من احتمال المدرك ، وثانيا : ان الاجماع المنقول غير حجة كما مر بطلانه في مبحث الاجماع .

وقد اشار الى الايراد على دعوى الاجماع المحصل بقوله : ((لبعء تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما يمكن القول ... الى آخر الجملة)) . و اشار الى الايراد الاول على دعوى الاجماع المنقول بقوله : ((والمنقول منه غير حجة في مثلها)) أي في مثل هذه المسألة المحتملة المدرك ، و اشار الى الايراد الثاني بقوله : ((ولو قيل

ومنه قد انقدح إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين ،
 لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته^(١) ،
 وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين^(٢) .

بمحبتها)) أي ولو قيل بحجية الاجماع المنقولة ((في غيرها)) أي في غير هذه
 المسألة المحتملة المدرك ، فان قوله لو قيل اشارة الى عدم حجية المنقول من الاجماع ،
 ولكن لو سلمنا حجية الاجماع فهو ليس بحجة في مثل هذه المسألة ((لوهنه بذلك))
 أي لوهنه في هذه المسألة باحتمال المدرك .

(١) هذا هو دليل آخر لجواز التقليد ، وهو دعوى كون جواز التقليد من ضروريات
 الدين . ووجه القدح في هذه الدعوى ان ضرورية الحكم في الدين على نحوين لانه :
 تارة يكون ثبوته لقيام ضرورة الدين عليه كالصلاة والصوم والزكاة والحج ، واخرى
 يكون ثبوته لكونه ضروري الثبوت عند العقل كالتكليف بغير المقدور وكلزوم اطاعة
 الله . والقدر المتيقن من التقليد هو كونه ضروريا ، اما كونه ضروريا دينيا او عقليا
 فغير معلوم ، وحيث انه من الامور البديهية النظرية الجبلية فمن المحتمل كونه ضروريا
 لانه من الضروريات عند العقل ، لا انه من ضروريات الدين . ومن هذه الجهة يظهر
 وجه الانقداح لانه مما ذكرنا من كونه بديهيا جبليا فطريا ينقدح انه من المحتمل كونه
 من ضروريات العقل لا من ضروريات الدين : أي بعد ما مر من ثبوت كونه وجدانيا
 يتضح انه ليس من ضروريات الدين ، لا انه ليس من الضروريات لان الوجدانيات
 من الامور الضرورية . والى ذلك اشار بقوله : ((ومنه قد انقدح)) وقد عرفت وجه
 الانقداح ، و اشار الى نفس القدح بقوله : ((امكان القدح في دعوى كونه من
 ضروريات الدين ل)) اجل احتمال ان يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من
 ضرورياته)) أي لا من ضروريات الدين .

(٢) وهذا دليل آخر ايضا ، وهو سيرة المتدينين على التقليد ورجوع الجاهل
 الى العالم .

وأما الآيات ، فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه ، لقوة احتمال أن يكون الارجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبدا ، مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها ، أو أهل بيت العصمة الاطهار كما فسر به في الاخبار^(١).

وتوضيحه : ان السيرة : تارة سيرة العرف والعقلاء وهي التي تحتاج الى امضاء ، واخرى سيرة المتدينين وهي سيرة المشرعة - بما هم متشرعون - وهي كاشفة عن رأي الشارع وهي الاجماع العملي ولا تحتاج الى امضاء ، ولا اشكال في قيامها على التقليد ، الا ان الاشكال في كونها دليلا برأسه ، فان كونها دليلا برأسه لا بد وان تكون بما هي كاشفة عن رأي الامام عليه السلام ، لتكون اجماعا عمليا ، والاجماع سواء كان قوليا او عمليا لا بد وان لا يكون محتمل المدرك ، لانه مع احتمال المدرك لا يقطع بكشفها عن رأي الامام عليه السلام ، لاحتمال كون سببها هو المدرك المحتمل . وفي المقام يحتمل كون مدرك السيرة هو كون التقليد بديها جبليا فطريا ، ولذا عطف القدرح فيها على ما مر من القدرح في دعوى الاجماع وفي دعوى كونه من ضروريات الدين ، فقال (فدس سره) : ((وكذا القدرح في دعوى سيرة المتدينين)) فانه يظهر من القدرح المذكور في دعوى الاجماع وضرورة الدين .

(١) وهذا هو دليل آخر على جواز التقليد ، وهو رابع الادلة القابلة للمناقشة وحاصله: دعوى دلالة آية النفر وهي قوله تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾^(١) وآية السؤال وهي قوله عزوجل : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾^(٢) ومر الاستدلال بهما على حجية خبر الواحد والمناقشة في دلالتهما على ذلك ايضا .

(١) التوبة : الآية ١٢٢ .

(٢) النحل : الآية ٤٣ .

وتقريب الاستدلال بأية النفر على جواز التقليد : هو ان الآية قد دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذرين ، وبالملازمة تدل على وجوب القبول عند الانذار ، وحيث ان انذار المنذرين لا يكون بمحض النقل لما سمعوه ، بل يكون ايضا بما فهموه وادى اليه رأيهم من ما سمعوه ، فالآية تدل على لزوم قبول قول المنذرين وان كان عن اجتهاد ، ولازم ذلك شرعية التقليد وجعله شرعا .

وتقريب الاستدلال بأية السؤال على التقليد : ان الآية قد دلت على شرعية السؤال من اهل الذكر - وهم العلماء - لتحصيل الجواب ، وصحة السؤال وتشريعه لتحصيل الجواب لازمه صحة اخذ الجواب وتشريعه ، ومن الواضح ان اهل الذكر حيث يكون شاملا للعلماء تكون الآية دالة على مشروعية التقليد ، لان جواب اهل الذكر لا يلزم ان يكون بنقل الرواية بل يكون ايضا باعمال الرأي والاجتهاد .

فظهر مما ذكرنا تقريب دلالة الآية على مشروعية التقليد لمشروعية اخذ الجواب من المسؤول وان كان جوابه عن رأي واجتهاد .

وقد أورد المصنف على دلالة الآيتين على التقليد بايراد مشترك بينهما .

وحاصله : انه لا دلالة للآيتين على مشروعية التقليد ، لعدم ظهورهما في حجية قول المنذر وجواب المسؤول تعبدا وان لم يفد قولهما العلم .

اما في آية النفر ، فأولا : ان الامر بالنفر كان للطائفة وهي الجماعة ، والجماعة النافرة هي المأمورة بالانذار ، وانذار الجماعة مما يفيد العلم غالبا ، فلا يكون هناك امر شرعي بالحذر عند الانذار ، بل الحذر عند انذار الجماعة لانه من لوازم العلم . وثانيا : ان انذار المنذرين في الصدر الاول لم يكن برأي المنذر ، بل كان بنقل الرواية وما يسمعه من النبي والامام ، فالآية انما تدل على حجية خبر المنذر لا على حجية رأيه وفتواه .

واما آية السؤال فلان الامر بالسؤال من اهل الذكر لاجل تحصيل العلم من قولهم ، لان الأمر بالسؤال حيث يكون مورده او السبب فيه عدم العلم - كما هو صريح الآية - تكون الغاية منه هو العلم .

والحاصل : ان الآية تدل على ان الامر بالسؤال من اهل العلم حيث لا تعلمون لاجل ان تعلموا ، وهذا المعنى ان لم يكن هو ظاهر الآية فلا اقل من كونه محتملا قويا فيها ، وعلى كل فلا يكون لها ظهور في حجية قول المسؤول على السائل تعبدا ولا دلالة لها ايضا على صحة اخذ الجواب تعبدا .

والى هذا الايراد المشترك اشار بقوله : ((فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه)) اي على جواز التقليد ((لقوة احتمال ان يكون الارجاع)) فيهما لغير العالم الى العالم ((لتحصيل العلم لا الاخذ)) بقول المنذر والمسؤول ((تعبدا)) لتكونا دالتين على جواز التقليد .

ولو قلنا ان ظاهر آية السؤال هو العلم بالجواب لا العلم بالواقع فتشمل بدلالتها حجية جواب المسؤول اذا كان عن رأي كما تشمل ما كان عن رواية ايضا ، فهي تدل على حجية خبر الواحد وعلى حجية فتوى المفتي ... الا انه يرد عليها ما يأتي من ان سياقها سؤال اهل الكتاب او الائمة عليهم السلام ، فتكون اجنبية عن الدلالة على حجية خبر الواحد وعن حجية رأي المفتي .

وقد اورد على آية السؤال بالخصوص بايرادين : الاول : ان ظاهر السياق والنظام في الآية هو كون اهل الذكر هم علماء اهل الكتاب ، وعليه فلاربط للآية بالتقليد ، لوضوح عدم جواز تقليد علماء اهل الكتاب ، بل المراد من سؤالهم هو حصول العلم من جوابهم . مضافا الى ان مورد السؤال هو نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولا يصح التقليد في اصول الدين . والى هذا الايراد اشار بقوله : ((مع ان المسؤول في آية السؤال هم اهل الكتاب كما هو ظاهرها)) لمناسبة مورد الآية .

نعم لا بأس بدلالة الاخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة ، حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء ، وبعضها على أن للعوام تقليد العلماء ، وبعضها على جواز الافتاء مفهوما مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم ، أو منطوقا مثل ما دل على إظهاره عليه السلام المحبة لان يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام^(١).

والايراد الثاني : ان المراد من اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام كما ورد بذلك روايات التفسير من طرفنا ، وعليه فالآية ايضا اجنبية عن الدلالة على جواز التقليد ، لان السؤال من الائمة عليهم السلام الذين هم لا ينطقون عن الهوى يوجب العلم بالجواب ، مضافا الى ان الائمة عليهم السلام ليسوا من اهل الرأي والاجتهاد ، بل هم اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والالهام . والى هذا اشار بقوله : ((او اهل بيت العصمة الاطهار كما فسر به)) أي كما فسر اهل الذكر بان المراد منه هم الائمة عليهم السلام ((في الاخبار)) المذكورة في كتب التفسير .

(١) الاخبار الدالة على التقليد التي اشار اليها على نحوين : الاول : ما دل على جواز التقليد بالمطابقة ، مثل الخبر المروي في الاحتجاج عن تفسير العسكري عليه السلام لقوله تعالى : ﴿ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني ﴾^(١) ... الى آخر الآية الواردة في ذم عوام اليهود والنصاري ، وهي رواية طويلة وفيها تفصيل في التقليد وان تقليد غير الاهل مذموم غير صحيح ، وتقليد الاهل الجامع للشرايط صحيح جائز وهو قوله عليه السلام (فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه)^(٢) ولا يخفى ان هذه الفقرة من الرواية تدل على

(١) البقرة : الآية ٧٨ .

(٢) الاحتجاج ص ٤٥٧ .

جواز التقليد بالمطابقة . ومثل التوقيع الشريف عن الحجة عجل الله فرجه - وجعل ارواحنا فداء - لإسحاق بن يعقوب المروي في الفقيه وكمال الدين وغيرهما ، واما نص التوقيع فهو قوله عجل الله فرجه : (واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله)^(١) وهذا ايضا دال بالمطابقة على التقليد لدلالته على الارجاع الى رواة حديثهم عليهم السلام وليس التقليد الا الرجوع الى الغير .

الثاني : ما دل على جواز التقليد بالملازمة وهو ما دل على جواز الافتاء منطوقا ، مثل قول الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب : (اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شعيتي مثلك)^(٢) وهذا يدل على جواز الافتاء بالمطابقة وعلى التقليد الذي هو قبول قول المفتي بالالتزام ، لاستلزام جواز الافتاء جواز القبول لقول المفتي والا لم يصح جواز الافتاء . ومثله ما دل على جواز الافتاء مفهوما ، مثل الاخبار الناهية عن الفتوى بغير علم فانها تدل بالمفهوم على جواز الافتاء عن علم ، وما دل على جواز الافتاء يدل بالملازمة على جواز قبول المفتي كما عرفت .

وقد اشار لما يدل بالمطابقة على جواز التقليد تارة لدلالته على وجوب اتباع قول العلماء مثل التوقيع الدال على الامر بالرجوع في الحوادث الواقعة الى رواةهم عليهم السلام بقوله : ((حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء)) واخرى بدلالته على صحة تقليد العوام للعلماء وهو الخبر المروي عن تفسير العسكري عليه السلام بقوله : ((وبعضها على ان للعوام تقليد العلماء)) . و اشار الى ما دل على جواز التقليد بالملازمة وهو ما دل على جواز الافتاء مفهوما مثل الادلة الناهية عن الفتوى بغير علم بقوله : ((وبعضها على جواز الافتاء مفهوما مثل ما دل على المنع عن الفتوى

(١) كمال الدين ، ص ٤٨٤ تحقيق علي اكبر الغفاري .

(٢) راجع ترجمة أبان من كتاب رجال النجاشي .

لا يقال : إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه^(١).

فإنه يقال : إن الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع ، حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبدا ، فافهم وتأمل^(٢).

بغير علم)) وما دل على جواز الافتاء منطوقا مثل امر الباقر عليه السلام لأبان بالافتاء بقوله : ((او منطوقا مثل ما دل على اظهاره عليه السلام المحبة لان يرى في اصحابه من يفتي بالحلال والحرام)).

(١) حاصله : المنع من دلالة مثل قول الباقر عليه السلام - لأبان باني احب ان يرى في شيعتي مثلك على اكثر من انه يجب ان يكون في شيعته من يفتي . ولعل الوجه في حبه عليه السلام لذلك هو اظهار الحق للناس ، لان مثل ابان من شيعته لا يقول الا الحق ، وحيث ان يكون هذا الوجه محتملا فلا يكون للخبر دلالة على جواز التقليد الذي هو حكم جعلي شرعي ، لان وجوب اظهار الحق لا يستلزم ان هناك من يطلب الحق حتى يثبت وجوب القبول بالملازمة . والى هذا اشار بقوله : ((لا يقال ان مجرد اظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز اخذه واتباعه)) أي على جواز اخذ قول الغير الذي هو التقليد للاحتمال الذي ذكرناه من ان المحبة لاظهار الفتوى لاجل اظهار الحق للناس ، لا لاجل قبول قول المفتي بما هو امر مجعول شرعي .

(٢) وحاصله : ان الامر بالافتاء انما هو لمن يستفتي ، وتوضيحه : ان عنوان الافتاء من المفتي بذكر الفتوى يستلزم - عرفا وعادة - ان هناك من يستفتي ، فعنوان الافتاء يستدعي عنوان الاستفتاء فهو كعناوين المطاوعة من المتلازمات ، وحيث يكون عنوان الافتاء مستلزما - عرفا وعادة - للاستفتاء فلا محالة يدل على جواز التقليد لاجل هذه الملازمة العرفية ، لان المحبة لاظهار الفتوى للغير تستلزم صحة قبول المستفتي لتلك

وهذه الاخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها ، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها ، فيكون دليلا قاطعا على جواز التقليد ، وإن لم يكن كل واحد منها بحجة^(١) ، فيكون مخصصا لما دل على عدم

الفتوى ، وهذا بخلاف عنوان المحبة لاظهار مطلق الحق فانه لا يستلزم ان هناك من يسأل عن الحق .

فظهر مما ذكرنا : ان عنوان الافتاء هو اخص من عنوان اظهار الحق ، فان الفتوى وان كانت من جملة الحق الا ان الافتاء حيث كان مستلزما للاستفتاء فلذلك يدل بالملازمة العرفية على جواز قبول الفتوى الذي هو معنى التقليد . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ان الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه واضحة)). و اشار الى أن وجوب اظهار الحق لا يستلزم ان هناك من يطلب الحق - بل يجب اظهار الحق وان لم يكن هناك من يسأل عن الحق ، فلا يدل وجوب اظهار الحق على لزوم قبوله تعبدا ، بل يمكن ان يقال انه يكفي في الدلالة عنوان حب الافتاء لانه : أولا يمكن ان يكون هناك من يستفتي وامكان ذلك كاف للدلالة على الملازمة المدعاة في المقام . وثانيا : ان حب قول الحق يلزمه حب قبول الحق ولاسيما من المعصوم ، ومن البين ان قول المجتهد الجامع للشرايط هو قول الحق . ومما ذكرنا ظهر : ان الخبر اذا لم يدل الا على قول الحق فهو يدل على جواز التقليد فتأمل - بقوله : ((وهذا غير وجوب اظهار الحق والواقع ... الى آخر الجملة)).

(١) حاصلة : ان الاخبار التي تقدمت الاشارة اليها - الدالة على جواز التقليد بالمطابقة او بالملازمة - وان لم يكن كل نوع منها مقطوع الصدور ، الا انها متواترة اجمالا بمعنى القطع بصدور بعضها على نحو الاجمال وان كان بعضها ضعيفا غير واجد لشرائط الحجية ، وحيث ان ظهورها في جواز التقليد مما لا ريب فيه ، فيكون ذلك دليلا قاطعا على التقليد للقطع بالصدور والقطع بحجية الظهور ، وليس مراده من قوله دليلا قاطعا كونها مقطوعة السند مقطوعة الدلالة .

جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد ، من الآيات والروايات . قال الله تبارك وتعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾ مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل ، أو في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين^(١) ، وأما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية ، في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق

فظهر مما ذكرنا : ان المتحصل من الاخبار هو جواز التقليد وانه لا اشكال في ذلك. والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وهذه الاخبار على اختلاف مضامينها)) من حيث دلالة بعضها على الارجاع بالمطابقة ودلالة بعضها على التقليد بالمطابقة ودلالة بعضها مفهوما على الملازمة ودلالة بعضها على الملازمة منطوقا ((وتعدد اسانيدها)) مما يوجب انه ((لا يعد دعوى القطع بصدور بعضها)) الذي هو معنى التواتر الاجمالي ((ف)) لازمه انه ((يكون)) ذلك ((دليلا قاطعا على جواز التقليد)) لمسلمية حجبية الظهور وتواترها اجمالا ((وان لم يكن كل واحد منها بحجة)) لوجود الضعيف فيها .

(١) حاصله : انه بعد ان كانت الاخبار المذكورة بعضها مقطوع الصدور ودلالاتها ظاهرة قطعاً يحصل الدليل التام الحجية على جواز التقليد ، وبه يخص ما يدعى دلالاته من العمومات على حرمة التقليد ... وقد اشار الى عامين قد ادعيت دلالتهما على ذلك :

الاول : الآيات الدالة على حرمة اتباع غير العلم كقوله تعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾^(١) ومن الواضح ان المقلد لغيره لا علم له بالحكم الذي قلده فيه فهو من اتباع غير العلم ، ومثله قوله عز وجل : ﴿ إن الظن لا يغني من الحق شيئا ﴾^(٢)

(١) الاسراء : الآية ٣٦ .

(٢) يونس : الآية ٣٦ .

فان المقلد لما كان لا علم له فاما ان يكون ظانا بالحكم الذي قلده فيه او يكون شاكاً فيه، واذا كان الظن لا يغني عن الحق شيئاً فالشك بطريق اولى .

الثاني : الآيات الدالة على حرمة التقليد وهي قوله تعالى : ﴿ إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارتهم مقتدون ﴾^(١) فان المستفاد من الآية الكريمة ذم المقتدين بآبائهم ، وليس التقليد الا الاقتداء بالغير .

والجواب عن العموم الاول انه مخصص بما دل على جواز التقليد للعامي في الاحكام الفرعية ، فان الاقتضاء لغير العلم يشمل الاقتضاء في اصول الدين وفي الاحكام الاصولية وفي الاحكام الفرعية ، وقد خرج عنه التقليد في الاحكام الفرعية بما دل على جواز التقليد فيها .

والجواب عن الثاني وهو ذم المقلدين لآبائهم فانه لما كان عاماً لجميع أنحاء التقليد في اصول الدين وفي الاحكام الاصولية وفي الاحكام الفرعية فهو مخصص بما دل على جواز التقليد في الاحكام الفرعية ، هذا اولاً .

وثانياً انه لا ظهور له في العموم بحيث يشمل التقليد في الفروع ، لان المشاهد من تقليد الابناء للآباء تقليدهم لهم بما هم آباء لا بما هم علماء ، فلا ظهور له في الاطلاق بحيث يشمل تقليد الآباء العلماء مع ان مورد النهي هو الذم على تقليد الآباء في اصول الدين ولا اشكال في عدم جواز التقليد فيها ، فلا ظهور للآية في العموم للتقليد في الفروع حتى تحتاج الى التخصيص بما دل على جواز التقليد فيها .

وقد اشار الى الجواب المشترك وهو التخصيص بما دل على جواز التقليد في الفروع بقوله : ((فيكون)) أي فيكون ما دل على جواز التقليد في الفروع ((مخصصاً لما دل)) على العموم مثل الآية الدالة ((على عدم جواز اتباع غير العلم و)) الآية التي كانت دلالتها ((الذم على التقليد من الآيات والروايات)) وقد ذكر الآيتين

(١) الزخرف : الآية ٢٣ .

الاولى لسهولةها ، فباطل ، مع أنه مع الفارق ، ضرورة أن الاصول الاعتقادية مسائل معدودة ، بخلافها فإنه مما لا تعد ولا تحصى ، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا طول العمر إلا للاوحدى في كلياتها ، كما لا يخفى (١) .

بقوله : ((قال الله تبارك وتعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾)) . وأشار الى الجواب الخاص بالآية الثانية بقوله : ((مع احتمال ان الذم انما كان على تقليدهم للجاهل)) لما اشرنا من ان تقليد الابناء للأباء لانهم آباء لا لأنهم علماء ((او)) لان تقليدهم كان ((في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين)) ولا مجال للتقليد فيها .

(١) هذا هو الدليل الثالث على عدم جواز التقليد في الفروع بطريق الاولوية .

وحاصله: انه بعد مسلمية عدم جواز التقليد في الاصول الاعتقادية ، مع انها غامضة تحتاج الى مزيد النظر في البراهين الدقيقة المقامة عليها ، وهذا مما يعجز عنه غير العامي ممن له المام ببعض العلم ، فكيف بالعامي المحض الذي لا يكاد يعقل شيئا ولا يستطيع تعقل شيء من العلم ، ومع هذا كله لا يجوز التقليد فيها . فعدم جواز التقليد في المسائل الفرعية يكون بطريق اولى ، لان المسائل الفرعية اسهل تناولا واقل غموضا .

وقد اشار الى وجه الاولوية بقوله : ((مع الغموض فيها)) أي في الاصول الاعتقادية ((كذلك لا يجوز فيها)) أي كذلك لا يجوز التقليد في المسائل الفرعية ((بالطريق الاولى لسهولةها)) بالنسبة الى الاصول الاعتقادية ، واذا لم يجز التقليد في الامور الغامضة كان عدم جواز التقليد في الامور السهلة بطريق اولى .

وقد اجاب عن هذا الدليل بجوابين :

الاول : ان هذه الاولوية ظنية لا قطعية ، لعدم القطع بان النهي عن التقليد في اصول الدين يستلزم بنحو اولى النهي عن التقليد في فروع الدين ، وحيث لا تكون

الاولوية قطعية فهي قياس ظني والقياس باطل . والى هذا اشار بقوله : ((فباطل))
فانه خبر لقوله واما قياس المسائل الفرعية ، والتقدير : واما قياس المسائل الفرعية
على الاصول الاعتقادية فباطل .

الثاني : ان القياس غير صحيح لانه قياس مع الفارق ، لان الاصول الاعتقادية
مسائل قليلة معدودة ، فهي وان كانت غامضة الا انها لقلتها يستطيع كل احد
الاحاطة بها ، بخلاف المسائل الفرعية فانها وان كانت اسهل الا انها كثيرة جدا ،
وكثرتها هي السبب في عجز العامي عنها ، بل الاحاطة بالمسائل الفرعية احاطة فعلية
بجزئياتها لكثرتها يعجز عنه كل مجتهد فضلا عن المقلد ، وانما يقدر بعض المجتهدين
الاوحديين المتضلعين على الاحاطة الفعلية بكليات تلك المسائل الفرعية ، واما ساير
المجتهدين فليس لهم الا الملكة والقوة على الاحاطة بكلياتها وليس لهم بها احاطة
فعلية . ومع هذا الفرق بين المسائل الاعتقادية والمسائل الفرعية لوجه للقياس ، لانه
من القياس مع الفارق .

ويمكن ان يقال ثالثا : ان ادلة الاصول الاعتقادية مختلفة بعضها واضحة بل
وجدانية ، كدولاب العجوز فانها بمجرد ان رفعت يدها عن تحريكه وقف عن
الحركة ، وهذا دليل على امتناع تحقق المعلول من دون علة وهو سهل وجداني ،
وكذلك دليل النبوة فان اتيان مدعي النبوة بالمعجزة التي لا يقدر عليها غيره دليل
على نبوته وصدق دعواه ، وكذلك الامامة فان من خلف نفرين من صغار اهله
يحتاجون الى رعاية لا يتركهم بغير وصي ، فكيف يترك النبي هذه الامة التي فيها من
هو اقل عقلا من عقول بعض الاطفال من غير وصي وامام يرشدهم الى الحق ؟ والى
هذا اشار بقوله : ((مع انه مع الفارق ضرورة ان الاصول الاعتقادية مسائل معدودة
بخلافها)) أي بخلاف المسائل الفرعية ((فانها لا تعد ولا تحصى)) لكثرتها ((ولا يكاد
يتيسر من الاجتهاد فيها)) بحيث يكون اجتهاد ((فعلا في طول العمر)) لاحد من
المجتهدين ((الا للاوحديين)) من المجتهدين وذلك ((في كلياتها)) لا في جزئياتها ((كما
لا يخفى)) على من له المام بالفقه وكثرة الفروع كثرة تفوق الاحصاء .

فصل

إذا علم المقلد اختلاف الاحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة ، فلا بد من الرجوع إلى الافضل إذا احتمل تعينه ، للقطع بحجيته والشك في حجية غيره ، ولاوجه لرجوعه إلى الغير في تقليده ، إلا على نحو دائر . نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي ، وجواز الرجوع إليه أيضا^(١) ، أو جوز له الافضل بعد رجوعه

(١) لا يخفى ان الصور في المقام كثيرة ولكن المهم منها هذه الصورة لرجوع حكم بعض الصور اليها ، وهو كما اذا علم اجمالاً بالاختلاف في الفتوى وباختلافهم في العلم ايضا ، فان حكم هذه الصورة حكم الصورة المذكورة من العلم التفصيلي بالاختلاف في الفتوى والعلم التفصيلي بمن هو الاعلم ، فانه بناءً على وجوب الرجوع الى الاعلم تزيد صورة العلم الاجمالي على هذه الصورة في وجوب الفحص عن الاعلم . ومثل صورة العلم الاجمالي بالامرین صورة العلم الاجمالي بالاختلاف في الفتوى واحتمل وجود الاعلم بينهم ، فانه ايضا يجب الفحص عن الاعلم ، فان كان موجودا وجب الرجوع اليه ، والأفيتخير بينهما . وتفرق هذه الصورة عن صورة العلم الاجمالي بالاعلم : ان الفحص في هذه عن اصل وجود الاعلم ، وفي العلم الاجمالي عن من هو الاعلم .

وعلى كل فالمهم التعرض للصورة المذكورة التي ذكرها المصنف ، وهي العلم التفصيلي باختلاف المجتهدين في الفتوى ، والعلم التفصيلي بمن هو الاعلم منهم ... والكلام فيها في مقامين :

المقام الاول : في حكم العامي العاجز عن الاجتهاد وما يقتضيه الدليل من تعين الرجوع الى الاعلم وعدم تعين الرجوع اليه .

والمقام الثاني : فيما يقتضيه الاجتهاد والدليل في تعين الرجوع الى الاعلم وعدمه.

اما المقام الاول : فحيث عرفت ان التقليد البدوي لا يعقل ان يكون بالتقليد للزوم الدور أو التسلسل ، وحيث ان المفروض ايضا عجز العامي عن معرفة ما يقتضيه الدليل ، فلا بد وان يكون مرجعه في لزوم رجوعه الى الاعلم وعدمه الى ما يحكم به عقله .

وعلى هذا فنقول : اما ان يحتمل العامي تعيين رجوعه الى الاعلم ، أو لا يحتمل ذلك بان يحكم عقله بالتساوي بين الرجوع الى الاعلم وبين الرجوع الى غير الاعلم . فاذا احتتمل تعيين الرجوع الى الاعلم فلا محالة يحكم العقل بلزوم الرجوع اليه ، لان رجوع العامي الى المجتهد انما هو للخروج عن تبعه العقاب على مخالفة الاحكام المعلومة عنده اجمالا : أي ليكون معذورا لو خالفها في رجوعه الى ما هو حجة معذرة . وحيث ان الحجة المنجزة والمعذرة لا بد من وصولها ، لبداية عدم التجيز وعدم التعذير للحجة غير الواصلة ، ولما كان العامي يقطع بان الرجوع الى الاعلم حجة معذرة قطعاً ، بخلاف الرجوع الى غير الاعلم لفرض احتمال تعيين الرجوع الى الاعلم ، وفرض هذا الاحتمال لازمه احتمال عدم معذرية الرجوع الى غير الاعلم ، والمتحصّل من ذلك : هو وصول معذرية الرجوع الى الاعلم وعدم وصول معذرية الرجوع لغير الاعلم - فلا محالة يتعين بحكم العقل عند العامي رجوعه الى الاعلم . ومثل هذا من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير الذي يحكم العقل فيه بتعيين الطرف الذي يحتمل ان يكون هو المعين للقطع بوصوله ، لانه اما ان يكون هو المعين بخصوصه ، او يكون هو احد طرفي التخيير ، فلذا كان وصوله متيقنا ، بخلاف الطرف الثاني فانه لا يقين بوصوله ، لاحتمال التعيين لطرفه . والضابط في دوران الامر بين التعيين والتخيير الذي يحكم العقل فيه بالتعيين : هو كون احد الطرفين متيقن المدرك ، بخلاف الطرف الآخر فانه لا يكون المدرك فيه متيقناً بل محتملاً .

اما اذا لم يحتمل العامي تعيين الاعلم : بان يحكم عقله بتساويهما من حيث الرجوع اليهما ، ولا يكون الاعلم بحسب عقله محتمل التعيين ، وعلى هذا فلا بد من

حكم العقل بالتخيير بينهما ، لانه بعد العلم باختلافهما وعدم معقولية الرجوع اليهما معا لاستلزامه كون الشيء الواحد ربما يكون واجباً ومحرمأ ، بل لا بد من الرجوع الى احدهما ، وحيث فرض حكم عقله بتساويهما ، فلا محالة لازم ذلك حكم العقل ايضا بالتخيير بينهما . الأ ان فرض عدم احتمال العامي تعيين الاعلم محض الفرض ، لان كون الاعلم أوصل الى الحكم ان لم يكن واضحاً فلا اقل من احتماله . وفرض كون ادلة التقليد تحكم بالتساوي فرض الخلف ، لفرض كون العامي غير عارف بذلك ، وانه عاجز عن معرفة ذلك .

وقد اشار الى ان فرض الكلام في صورة العلم باختلاف المجتهدين في الفتوى ، والعلم باختلافهما - ايضا - من حيث العلم ، بان علم ان احدهما اعلم بقوله : ((اذا علم المقلد)) المراد من المقلد من كان حكمه التقليد والرجوع الى الغير ، لا المقلد بما هو مقلد لفرض كون ذلك قبل تقليده بالفعل . فالحاصل : انه اذا علم من كان حكمه التقليد ((اختلاف)) المجتهدين ((الاحياء في الفتوى مع)) علمه ايضا ب((اختلافهم في العلم والفقاهة)) .

واشار الى الصورة الاولى - وهي ما اذا احتمل المقلد تعين رجوعه الى الاعلم انه في هذه الصورة لا بد من حكم العقل برجوعه الى الاعلم ، للقطع بكون الرجوع اليه حجة معذرة ، دون الرجوع الى غير الاعلم - بقوله : ((فلا بد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعينه)) والى الوجه في ذلك بقوله : ((للقطع بحجتيه)) أي للقطع بحجية الاعلم ومعذرية الرجوع اليه ((والشك في حجية غيره)) وهو غير الاعلم كما عرفت من الشك في معذريته . و اشار الى ان التقليد حيث انه بدوي فلا يعقل التقليد في نفس التقليد - كما مرّ بيانه في المسألة المتقدمة - لاستلزامه الدور او التسلسل بقوله : ((ولا وجه لرجوعه الى الغير في)) نفس ((تقليده الأعلى نحو دائر)) او متسلسل .

واشار الى الصورة الثانية - وهي ما اذا حكم عقل المقلد بالتساوي بين الاعلم وغير الاعلم ، ولم يحتمل تعين الاعلم ، وانه لا مانع من الرجوع الى غير الاعلم -

إليه^(١) ، هذا حال العاجر عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية

بقوله : ((نعم لا بأس برجوعه)) أي لا بأس برجوع المقلد ((إليه)) أي الى غير الافضل ((اذا استقل عقله)) أي اذا استقل عقل المقلد ((بالتساوي)) بينهما ((وجواز الرجوع اليه ايضاً)) لان لازم حكم عقل المقلد بالتساوي بينهما هو جواز الرجوع الى غير الافضل كما يجوز الرجوع الى الافضل .

(١) يظهر من المصنف مسلمية جواز الرجوع الى غير الافضل بواسطة تقليد الافضل : بان يقلد الافضل ويجوز له الافضل الرجوع الى غير الافضل ، فيكون تقليده لغير الافضل بواسطة تقليده للأفضل .

والظاهر انه لم ينقل الخلاف فيه ، الا ما ذكره الشيخ الاعظم - في رسالته في تقليد الاعلم - حاكيا له عن بعض معاصريه : انه لا يجوز الرجوع الى الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم . ولم يذكر مستنده في ذلك .

ولعل مستنده في المنع ان تقليد الاعلم انما هو لاجل انه أوصل من غير الاعلم ، فاذا اختلف الاعلم وغير الاعلم في الفتوى ، لانه اذا توافقا في الفتوى فالأخذ بفتوى غير الاعلم اخذ ايضاً بفتوى الاعلم أيضاً ، ولكنه اذا اختلفا بقى احتمال عدم الوصول الى الواقع بحاله ، فالرجوع الى الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم يلزم منه الخلف ، وهو احتمال عدم الوصول الذي انما ينتفي احتماله في الاحكام الفرعية بتقليد الاعلم دون غير الاعلم .

والجواب عنه - كما سيأتي ايضاً بيانه - ان الوجه في لزوم تقليد الاعلم ابتداء للعامي هو الدوران بين التعيين والتخيير . واما الاصلية فهي انما تصح مدركا للمجتهد الذي يرى عدم جواز تقليد غير الاعلم مطلقا وان رجع فيه الى غير الاعلم . ولا يخفى ان الشيخ في مقام رده بترديد احتمال المنع قد ذكر نحو ما اشرنا اليه من المنع .

وانما اورد عليه - في ضمن الوجهين يظهر المستند - بما حاصله : ان وجه المنع عند المعاصر ان كان في جواز فتوى الاعلم في تقليد غير الاعلم فليس بصحيح ، لانه بعد فرض كون الاعلم قد ادى اجتهاده الى جواز تقليد غير الاعلم فلا وجه لمنعه ، لان مرجع منع المانع له انه هو يرى عدم جوازه ، ورأيه حجة عليه لا على الاعلم . وان كان وجه المنع انه لا يصح تقليد الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم . وبعبارة اخرى : انه لا يصلح عمل المقلد بفتوى الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم فهذا الوجه ايضا باطل ، لقيام ادلة التقليد على الرجوع الى الاعلم . ولا اشكال في كون تقليد غير الاعلم من الاحكام الشرعية التي يصح التقليد فيها بعد تقليد الاعلم ، وانما لا يصح التقليد فيها ابتداءً .

وبعبارة أوضح : انه اذا فرض ان الاخبار الجاعلة للتقليد تدل على التساوي بينهما فجواز الرجوع الى غير الاعلم حكم مجعول من الشارع ، وانما هو لانه لا سبيل له اليه ابتداءً لا لقصور في الجعل ، بل لانه عاجز عن الوصول اليه ... هذا ملخص ما افاده الشيخ الاعظم في مقام الجواب .

ولكن يمكن ان يختار الشق الثاني ويقال ان تقليد غير الاعلم كما لا يصح ابتداءً لا يصح ايضا بواسطة تقليد الاعلم . والوجه في ذلك : ان المفروض ان تقليد الاعلم بالخصوص كان بحكم العقل على وجه التعيين ، فاذا جاز تقليد غير الاعلم بواسطة فتوى الاعلم لزم الخلف ، لاستلزامه في النهاية عدم كون تقليد الاعلم امراً معيناً بالخصوص ، الا انه باطل ايضا ، لان العقل انما حكم بتعيين الاعلم لا من حيث ادراكه المحصار التقليدي به ، وان عقل العامي قد استقل بلزوم خصوصية العلمية ، بل انما حكم العقل بتعيينه لكونه قادراً متيقناً ولم تصل اليه الحجة على تقليد غير الاعلم . فتعيين الرجوع الى الاعلم بحكم العقل هو من باب الاحتياط لعدم وصول الحجة الى العامي في جواز تقليد غير الاعلم . فاذا قلد العامي ابتداءً الاعلم وكان

الدلة في هذه المسألة^(١) . وأما غيره ، فقد اختلفوا في جواز تقليد الفضول وعدم جوازه ، ذهب بعضهم إلى الجواز ، والمعروف بين الاصحاب على ما قيل عدمه وهو الاقوى^(٢) للاصل ، وعدم دليل على

رأي الاعلم على جواز تقليد غير الاعلم فقد وصلت الحجة للعامة على تقليد غير الاعلم .

وعلى كل فظهر انه لا ينبغي الاشكال في جواز الرجوع الى غير الاعلم بواسطة تقليد الاعلم ، واليه اشار بقوله : ((او جوز له الافضل)) الرجوع الى غير الافضل ((بعد رجوعه اليه)) أي بعد رجوع العامي الى الافضل ابتداءً وبواسطته يجوز الرجوع الى غير الافضل كما عرفت .

(١) يشير الى ما ذكرنا من ان الكلام في مقامين : الاول : ما عرفت الكلام فيه ، وهو ما تقتضيه القاعدة بالنسبة الى العامي ، فيما اذا علم باختلاف الفتاوى وباختلافهم في الافضلية ، وقد عرفت ان حكمه في تقليد الاعلم اذا احتمل تعيينه هو لزوم تقليد الاعلم لانه قدر متيقن في المعذرية ، بخلاف ما اذا حكم عقله بتساويهما او كان تقليد غير الاعلم بواسطة تقليد الاعلم ابتداءً فانه لا مانع منه .

(٢) هذا هو الكلام في المقام الثاني وهو ما يقتضيه الدليل الذي يكون للمجتهدين بالنسبة الى تقليد غير الاعلم . فالمراد من غيره هو المجتهد .

وقد اختلف العلماء فيه ، فذهب بعضهم الى جوازه . ونسب الى المشهور عدم جوازه وهو المختار للمصنف ، ولذا قال (قدس سره) : ((اختلفوا في جواز تقليد الفضول)) في مقام التقليد ((وعدم جوازه ذهب بعضهم الى الجواز والمعروف بين الاصحاب على ما قيل عدمه وهو الاقوى)) .

ويظهر من قول المصنف على ما قيل ان كون عدم الجواز هو المعروف بين الاصحاب لا يخلو عن اشكال ، ولعله لكثرة من نقل عنهم الجواز ، أو لان المنسوب

خلافه^(١) ، ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على

الى المشهور هو الموضوعية ، والاقوى على الموضوعية هو التخيير بين الاعلم وغيره .
والله العالم .

(١) توضيحه : ان الكلام في الاصل تارة على الطريقة ، واخرى على الموضوعية .
اما على الطريقة فحيث لا يعقل حجية كلا الرأيين على وجه التعيينية لان الحكم
الواقعي واحد ، ولا يعقل حجية طريقين فعليين متنافيين على وجه التعيين بالنسبة الى
الحكم الواحد ، نعم يمكن حجية الطريقين المتنافيين على وجه التخيير بالنسبة اليه ،
فراي الاعلم اما ان يكون حجة معينا واما ان يكون حجة بنحو التخيير . ولا يحتمل
في رأي غير الاعلم ان يكون حجة معينا وانما المحتمل ان يكون حجة بنحو التخيير بينه
وبين الاعلم . وعلى هذا فمعدرية رأي الاعلم واصلة قطعا ، بخلاف معدرية رأي
غير الاعلم فليست واصلة ، لفرض احتمال اختصاص التعيين برأي الاعلم ،
فلا محالة من حكم العقل بلزوم تقليد الاعلم .

ومما ذكرنا ظهر : ان الاصل عند المجتهد هو الاصل الذي مر عند المقلد بالنسبة الى
لزوم تقليد الاعلم ، وهو من موارد الدوران بين التعيين والتخيير الذي يحكم العقل
فيه بتعيين محتمل التعيينية . نعم اذا كان هناك عام او اطلاق يمكن الرجوع اليه ، وفي
هذا الفرض يقال انه يمكن ان ينفي التعيينية بالبراءة ، اما اذا لم يكن هناك عام
ولا اطلاق فالدوران بين التعيين والتخيير مورد الاحتياط . ولا اشكال في عدم ورود
الدليل اللفظي الخاص في مورد التقليد على خلاف هذا الاصل ، بل غاية ما يدعى
الاتفاق او الاجماع او لزوم العسر والخرج في لزوم تقليد الاعلم ، وسيأتي الكلام
في هذه الثلاثة . هذا كله في الاصل بناء على الطريقة كما هو مختار المصنف .

واما بناء على الموضوعية ، ومعناها جعل الحكم النفسي على طبق رأي المجتهد ،
فقد يدعى انه ايضا من موارد الدوران بين التعيين والتخيير وانه مما يحكم العقل فيه
كسابقه بلزوم تقليد الاعلم ، بتقريب انه على الموضوعية وان كان مقتضاها جعل

مشروعية أصله^(١)، لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الاخذ بقول العالم لا في كل حال ، من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته

الحكم النفسي على طبق رأي كل مجتهد من المجتهدين إلا أنه أيضاً من المعلوم عدم جعل الحكمين الفعليين المتنافيين في حق المقلد ، فالحكم الفعلي لا بد وان يكون احدهما ، والحكم على طبق رأي الاعلم هو المتيقن الفعلية دون الطرف الآخر ، فيكون المورد من موارد الدوارن بين التعيين والتخيير ايضاً ، ومما يحكم العقل فيه بلزوم تقديم المتيقن وهو رأي الاعلم .

الأنه لا يخلو عن الاشكال لان مورد الدوران بين التعيين والتخيير الذي يحكم العقل فيه بتعيين محتمل التعينية هو ما اذا كان المدرك في احدهما محرزا دون الآخر ، كما مر في الطريقة : من كون معذرية رأي الاعلم مقطوعة دون رأي غير الاعلم . اما اذا كان المدرك في كل واحد منهما محرزا كما هو بناءً على الموضوعية لفرض كون كل واحد منهما مجتهداً ، وكونه مجتهداً هو تمام الموضوع لجعل الحكم على طبق رأيه ، وانما لا يمكن الاخذ بهما معاً لعدم امكان الجمع بينهما ، ومرجع هذا الى التزام بينهما ، واحتمال الاقوائية لاحد المتزامنين واقعا لا تنفع لان الاقوائية الواقعية ما لم تكن واصلة بمحجة عليها لا توجب احراز التأثير لمحتمل الاقوائية بالخصوص . فلا يكون المورد من موارد حكم العقل بالتعيين ، فلا يتعين

تقليد الاعلم بالأصل كما مر تعيينه بناءً على الطريقة . والله العالم .

(١) لا يخفى انه ناقش المصنف في أدلة التقليد بحيث تشمل مورد الاختلاف في الفتوى بمناقشتين : الاولى : منع وجود الاطلاق فيها بقوله : ((ولا اطلاق في أدلة التقليد)) وأشار الى الوجه في منع الاطلاق بقوله : ((لوضوح ... الى آخره)).

الثانية : منع دلالة الادلة اللفظية على اصل مشروعية التقليد من رأس .

وهذا خلاف ما تقدم منه من وجود الادلة اللفظية على اصل التقليد ، وانه يقطع بصدور بعضها . وربما قد اشار هناك الى المناقشة في اصل الدلالة بقوله : ((فتأمل)).

بقول الفاضل ، كما هو شأن سائر الطرق والامارات على ما لا يخفى^(١).

ولعل الوجه في منع اصل دلالتها على التقليد هو ان التقليد بالمعنى المصطلح هو العمل برأي المجتهد بما هو اعمال منه في استخراج الفتوى لا بنقله للرواية ، ومورد روايات التقليد هي نقل الرواية حتى في فصل الحكومة بان يفصلها بما ينقله من الرواية عنهم عليه السلام ، واقوى ما يدعى في ظهوره في التقليد بالمعنى المصطلح هي الرواية عن تفسير العسكري حيث ان فيها (فللعوام ان يقلدوه) والتأمل في الحديث بطوله يظهر منه ان مورده ايضا نقل الرواية ، وان المراد من قوله عليه السلام ان يقلدوه هو ان يرجعوا اليه في مقام النقل وياخذوا بنقله . واما روايات الافتاء فلأن المتعارف من الافتاء في الصدر الاول هو نقل الروايات ، لا ذكر رأيه بما هو مستند في فتواه الى الرواية . بل التأمل في روايات التقليد يقتضي حجية الرأي ، ولا أقل من ان قوله لأبان افت الناس ، فان الظاهر من قوله أفت هو بيان الرأي لا نقل الفتوى ، مضافا الى انه لا خصوصية لأبان تميزه عن غيره الأبيان رأيه لا بيان نقله ، لان النقل يتأتى من كل عدل . فقول الامام عليه السلام : احب ان يرى مثلك ، انما هو لقوة رأيه لا لنقله . والله العالم .

(١) حاصله : ان المنع عن اطلاق روايات التقليد في شمولها لمورد اختلاف المفتين وتعارض فتاويهم لان الروايات واردة في بيان اصل مشروعية التقليد والرجوع الى فتوى المجتهد ، كالروايات الواردة في اصل حجية خبر الواحد فانها لا اطلاق لها في شمولها لتعارض الخبرين ، فان ظاهر قوله عليه السلام . مثلا : واما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه . انه في مقام بيان من يشرع تقليده ، لا في مقام بيان تقليده مطلقاً وان كان مخالفاً في فتواه لغيره ، ولا اقل من الشك في كونه في مقام البيان مطلقاً حتى لتعارض آراء المفتين .

لا يقال : ان الشك في كونه في مقام البيان لا يمنع عن التمسك بالاطلاق لاحراز كونه في مقام البيان بيناء العقلاء على كون المتكلم في مقام البيان ، كما تقدم بيان ذلك

في مبحث الاطلاق ، وان احراز كون المتكلم في مقام البيان : تارة يكون بالقطع ، واخرى يكون ببناء العقلاء .

فانه يقال : ان الشك في كون المتكلم في مقام البيان : تارة يكون لا منشأ له الا محض احتمال كونه في غير مقام البيان ، وهذا هو مقام احراز كونه في مقام البيان ببناء العقلاء . واخرى يكون المنشأ لاحتمال كونه في غير مقام البيان هو مناسبة الحكم والموضوع ، كما في مثل قوله تعالى : ﴿ فكلوا مما أمسكن ﴾ فان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي انه في مقام بيان حلية ما يمسكه الكلب ، لا في مقام البيان من ناحية طهارة موضع عضه الكلب . أو يكون مناسبة السؤال والجواب هو المنشأ للشك ، كما لو سأل السائل عن ذبح الغاصب للذبيحة هل تحصل به التذكية ام لا ؟ فأجاب الامام عليه السلام بحصول التذكية مع الغصب وان حرم اكل اللحم من ناحية الغصب ، فان مقام البيان من جهة الحلية لاجل كون الذابح غاصبا . كما يقتضيه السؤال . لا يوجب كون المتكلم في مقام البيان من ناحية كون الذابح مسلما او كافرا . ولا بناء من العقلاء على احراز كون المتكلم في مقام البيان مطلقا ، في امثال ما ذكرنا من الموردين ، كما يظهر ذلك في كثير من موارد الفقه من التمسك بالاطلاق من جهة وعدم التمسك بالاطلاق من جهة اخرى .

ومما ذكرنا ظهر : ان المورد في الاخبار حيث كان في مقام بيان اصل التشريع لجواز التقليد ، فلا اطلاق له من ناحية حجية آراء المجتهدين حتى من جهة تعارض آراء المفتين . الا ان يقال : انه حيث كان الغالب في آراء المفتين عدم التوافق في الفتوى ، والاجوبة تدل على جواز العمل على طبق آراء المفتين . فتكون الادلة الدالة على التشريع لجواز التقليد لها اطلاق يشمل مورد التعارض .

والحاصل : ان تشريع صحة عمل المقلد على طبق رأي المجتهد بعد ان كان الغالب في مورد العمل على طبق فتوى المجتهد هو وجود المخالف له ، يقتضي ان يكون الدليل الدال على مشروعية التقليد له اطلاق يشمل مورد المعارضة . ومثل ما

ذكرنا يأتي في الاختلاف في العلمية ، بان يقال : انه حيث كان الغالب هو الاختلاف في العلمية فتشريع صحة العمل على طبق رأي المجتهد الذي يكون الغالب وجود من هو اعلم منه يقتضي ان يكون الدليل الدال على مشروعية تقليده له اطلاق يشمل مورد مخالفة الاعلم له .

وعلى كل فان الوجه عند المصنف في منع اطلاق الادلة الدالة على مشروعية اصل التقليد في شمولها لمورد اختلاف المفتين في الفتوى وفي العلمية : هو كونها واردة في اصل المشروعية ، ولا اطلاق لها ولا نظر الى مقام اختلاف المفتين في الفتوى ولا في العلمية . والى هذا اشار بقوله : ((لوضوح انها)) أي لوضوح ان ادلة التقليد ((انما تكون بصدد بيان اصل جواز)) التقليد و((الاخذ بقول العالم)) وليس لها اطلاق من الجهتين المذكورتين لانها ليست بصدد البيان من كل جهة فهي ((لا)) بيان لها لحجية رأي المجتهد ((في كل حال)) ، بل هي واردة لبيان اصل المشروعية ((من غير تعرض لها اصلا لصورة معارضة)) قول المفضل ((بقول الفاضل كما هو شأن ساير الطرق والامارات على ما لا يخفى)) أي ان الشأن في الادلة الدالة على مشروعية اصل التقليد وحجية رأي المجتهد في حق المقلد بما هو طريق له الى الواقع هو الشأن في الادلة الدالة على اصل جعل حجية الطرق كالخبر الواحد مثلا فانها لا اطلاق لها تشمل صورة تعارض الخبرين ... هذا حاصل ما اراده المصنف في المناقشة في اطلاق ادلة جواز التقليد .

ويمكن منع الاطلاق بطريق آخر .. وتوضيح ذلك : ان دلالة الاطلاق على الشمول لمورد المعارضة او للاختلاف في العلمية غير دلالة الادلة الخاصة على التخيير في مورد المعارضة او في مورد الاختلاف في العلمية ، فان لازم شمول الاطلاق لمورد المعارضة او للاختلاف في العلمية كون رأي المجتهد حجة وان خالفه قول غيره الاعلم منه ، وهذه الدلالة غير دلالة الدليل الخاص على الاخذ برأي المجتهدين المختلفين فتوى وعلماء على نحو التخيير ، فان المتحصل من دلالة الاطلاق

ودعوى السيرة على الاخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما ، ممنوعة^(١) . ولا عسر في

هو كون كل واحد منهم حجة سواء كان هناك غيره حجة ام لا ، وجواز الاخذ برأي كل منهم سواء جاز الاخذ برأي غيره ام لا . بخلاف الدليل الدال على التخيير فانه انما يدل على الاخذ بقول احدهما على نحو التخيير ، ولا مانع عقلا من حجبة كل واحد منهما بنحو التخيير بناءا على الطريقة . واما حجبة كل واحد منهما تعيينا فلا يصح بناءا على الطريقة ، لمخالفة جعل الطرفين المتخالفين معا لحكم واحد واقعي ، فشمول الاطلاق لكل واحد من المجتهدين المتخالفين في الفتوى غير معقول ، فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق .

وبعبارة اوضح : ان لازم شمول الاطلاق هو جعل كل واحد من الرأيين تعيينا ، لان معنى ان هذا حجة - سواء كان غيره حجة ام لا - هو جعل الحجية له مع غض النظر عن غيره ، وهذا غير معقول على الطريقة .

الا ان يقال : ان دلالة الدليل على حجبة كل واحد منهم مع ان الغالب في المورد هو الاختلاف كاف في جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم ، مضافا الى ان لسان الدليل هو تجويز التقليد لا حجبة رأي المجتهد - فلان مانع من دعوى الاطلاق . ولا تخلو هذه الاضافة من نظر ، لان لازم جواز التقليد حجبة رأي المقلد . ولكن لا يخفى ان دلالة الدليل على حجبة كل واحد منهم - بناءا على الموضوعية - لا مانع منه ، واما بناءا على الطريقة فلا مناص من ان يكون المراد جعل كل واحد منهما حجة على نحو التخيير .

(١) هذا الدليل الثاني الذي استدل به لنفي الاصل المذكور المقتضي لتعين الاعلم عند اختلاف المجتهدين في الفتوى . كما ان الدليل الاول هو اطلاق ادلة التقليد ، وقد عرفت منعه عند المصنف .

تقليد الاعلم ، لا عليه لأخذ فتاويه من رسائله وكتبه ، ولا لمقلديه لذلك أيضا ، وليس تشخيص الاعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد ، مع أن قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر ، فيجب فيما لا يلزم منه عسر ، فتأمل جيدا^(١).

واما هذا الثاني ، فحاصله : دعوى السيرة من المشرعة على الاخذ بفتوى احد المجتهدين المتخالفين في الفتوى من دون فحص عن الاعلم مع العلم بأعلمية احدهما . ولا يخفى ان هذه السيرة هي سيرة العوام من المشرعة ، لعدم معقولية اخذ احد المجتهدين فتوى الآخر للتقليد والعمل على طبقها . ولا يخفى ايضا ان سيرة المشرعة الشاملة للعلماء مرجعها الى الاجماع العملي الكاشف عن رأي الامام عليه السلام . واما سيرة العوام فليست اجماعا عمليا . كما هو المصطلح - لفرض عدم معرفة العوام لرأي الامام عليه السلام . ولكنه اذا ثبتت هذه السيرة واستمرارها الى زمان الامام عليه السلام ، ولم يردعهم الامام عليه السلام كشفت عن رضائه بها وامضائه لها ، وان كان مستند العوام في سيرتهم شيئا غير معرفتهم لرأيه عليه السلام ، بل كان مستندهم غير ذلك كالعسر أو الغفلة عن حكم العقل بلزوم تقليد الاعلم والفحص عنه .

والجواب عن هذه الدعوى منع تحقق السيرة على ذلك ، بل المشاهد من سيرة المشرعة - فعلا - هو تقليد الاعلم والفحص عن الاعلم بمجرد احتمال فضلا عن العلم الاجمالي به .

(١) هذا هو الدليل الثالث ، وحاصله : ان لزوم تقليد الاعلم - الذي هو مقتضى الاصل - مرفوع بادلة رفع العسر والخرج عليه وعلى مقلديه : أما عليه فلان كون الاعلم هو المتعين للتقليد لازمه تبليغ فتاويه لجميع مقلديه في جميع البلاد ، وهذا عسر عليه في زمان ما قبل الطباعة . واما على مقلديه فلان لزوم رجوع جميع عوام الشيعة الى الاعلم مع تفرقهم في البلاد المتسعة الاطراف مستلزم للعسر عليهم من

جهة تحصيلهم لفتاويه ، ومستلزم للعسر ايضا من جهة استلزامه تكليفهم بالفحص عنه المستلزم لأسفار طويلة شاقة . فهو من اظهر مصاديق العسر والخرج المرفوع .
واجاب عنه بجوابين:

الاول : انه لا عسر على المجتهد الاعلم في كونه مرجعا لجميع الشيعة لان تبليغ فتاويه يكون بنشر رسائله المتكفلة لفتاويه ، ولا عسر عليه في نشر رسائله وكتبه وبثها في جميع اقطار الشيعة . ولا عسر ايضا على العوام في لزوم تقليدهم الاعلم والفحص عنه ، اما من حيث تحصيل فتاويه فيما عرفت من امكان تحصيلها بالاخذ من رسائله وكتبه ، واما من جهة الفحص عنه فلا عسر ايضا لامكان تحصيلهم ذلك بالمكاتبة من دون حاجة الى السفر بالسؤال من المعتمدين من اهل التمييز والخبرة . هذا اذا كان المراد من دعوى العسر على المقلدين ما ذكرنا .

واما اذا كان المراد منها ان تشخيص الاعلمية بنفسه امر مما يعسر تحصيله على العوام كما هو ظاهر المتن ... فالجواب عنه : ان تشخيص الاعلمية ليس بأشکل من تحصيل نفس الاجتهاد ، مع انه لم يدع احد عسر تحصيل اصل الاجتهاد على المقلدين .

وقد اشار الى هذا الجواب ، اما عدم العسر على المجتهد فبقوله : ((ولا عسر في تقليد الاعلم لاعليه لاخذ فتاويه من رسائله وكتبه)) . واما عدم العسر على المقلدين فمن ناحية تحصيل فتوى الاعلم فاشار اليه بقوله : ((ولا لمقلديه لذلك ايضا)) أي لا عسر عليهم من ناحية تحصيل الفتاوي لما مر من امكان تحصيلها بالاخذ من كتبه ورسائله . و اشار الى عدم العسر من ناحية كون نفس تشخيص الاعلم فيه عسر بقوله : ((وليس تشخيص الاعلمية بأشکل من تشخيص اصل الاجتهاد)) .

واما الجواب الثاني عن دعوى العسر : فبأنه مع تسليم العسر فلازم ذلك الاقتصار على ما يوجب العسر ، واما تقليد الاعلم والفحص عنه حيث لا يوجب العسر فلا يكون مرفوعا بادلته نفي العسر ، لانه حيث لا يكون عسرا فلا يكون

وقد استدلل بالمنع أيضا بوجوه: أحدها نقل الاجماع على تعيين تقليد الافضل .
 ثانيها : الاخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة ، كما في المقبولة
 وغيرها ، أو على اختياره للحكم بين الناس ، كما دل عليه المنقول عن
 أمير المؤمنين عليه السلام، اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك .
 ثالثها : إن قول الافضل أقرب من غيره جزما ، فيجب الأخذ به عند
 المعارضة عقلا^(١).

مشمولا لرفع ادلة نفي العسر والحرج . والى هذا الجواب اشار بقوله : ((مع ان قضية
 نفي العسر)) انما تقتضي ((الاقتصار على موضع العسر)) وحيث ((فيجب فيما
 لا يلزم منه عسر)) .

(١) قد ظهر من المصنف في قوله وهو الاقوى للاصل ان المقتضي للزوم تقليد الاعلم
 هو الاصل . وكما انه لا دليل على خلافه من دعوى الاطلاق والسيرة والعسر ،
 كذلك لا دليل ايضا على لزوم تقليد الاعلم غير الاصل من الادلة التي ذكروها .
 وقد اشار الى ادلة ثلاثة قد ادعي دلالتها على المنع عن تقليد غير الاعلم .
 الاول : الاجماع المنقول على تعيين الافضل ولزوم اختصاص التقليد به ، واليه
 اشار بقوله : ((احدها نقل الاجماع على تعيين تقليد الافضل)) .

الثاني : ادلة الترجيح المتقدمة الدالة على تعيين الافضل ، ومنها المقبولة بما
 تضمنت من انه عند المعارضة لا بد من تقديم الافقه ، حيث ورد فيها الحكم ما حكم
 به اعدلهما وأفقههما . ومثلها ما ورد في غيرها كرواية الصدوق عن داود بن الحصين
 عن الصادق عليه السلام (في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما
 فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم ، قال
عليه السلام : ينظر الى افقههما وأعلمهما بأحاديثنا)^(١) . ومثلها ما ورد عن أمير المؤمنين

(١) من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ، ص ٥- ح ١٧ .

عليه في نهج البلاغة في عهده الذي كتبه لمالك الاشر لما ولاء مصر وقد جاء فيه :
(اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك)^(١) .

ولا يخفى ان المستفاد من المقبولة ورواية الصدوق هو تقديم قول الاعلم عند المعارضة ، لقوله عليه في المقبولة الحكم ما حكم به افقهما ، ولقوله عليه في رواية الصدوق : ينظر الى افقهما واعلمهما باحاديثنا . والمستفاد مما ورد عن امير المؤمنين عليه : هو لزوم تقديم الاعلم للحكم بين الناس ، وهو الوارد في عهده الى مالك حيث قال فيه : واختر للحكم بين الناس افضل رعيتك ، ومرجعه الى لزوم تعيين الاعلم لاختد الحكم منه ، ولزوم تعيينه لاختد الحكم يدل على انه هو المتعين للتقليد واخذ الفتوى منه . والخبران المتقدمان حيث دلا على ان النافذ هو حكم الاعلم فهما ايضا يدلان بالملزمة على ان الاعلم هو المتعين والا لما اختص النفوذ بحكم الاعلم دون حكم غير الاعلم . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ثانيها الاخبار الدالة على ترجيحه)) أي على ترجيح الاعلم ((مع المعارضة كما في المقبولة وغيرها)) كرواية الصدوق (قدس سره) ، ومثلها ما دل على لزوم تقديم الاعلم للحكم ، وهو ما ورد عن امير المؤمنين عليه ، واليه اشار بقوله : ((او على اختياره)) أي ما كان دالا على لزوم اختيار الاعلم ((للمحكم بين الناس كما دل عليه المنقول عن امير المؤمنين عليه)) في عهده لمالك (ره) ((اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك)) .

الثالث : انه بناء على الطريقة لابد من تقديم الاعلم ، لان رأيه مع فرض اعلميته يكون اقرب الى الواقع من رأي غير الاعلم ، ولما كان رأي الاعلم وغير الاعلم طريقين الى الواقع ، بناء على الطريقة . فلا محالة يلزم تقديم الاعلم عند حصول التعارض بينهما بفرض اختلافهما في الفتوى ، لان رأي الاعلم اقرب الى

ولا يخفى ضعفها : أما الاول : فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجمل هو الاصل ، فلا مجال لتحصيل الاجماع مع الظفر بالاتفاق ، فيكون نقله موهونا ، مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه^(١).

وأما الثاني : فلان الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة ، لاجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلا به ، لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى ، كما لا يخفى^(٢).

الواقع من غير الاعلم . والى هذا اشار بقوله : ((ان قول الافضل اقرب من غيره جزماً)) بناء على الطريقة ((فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلاً)) لوضوح حكم العقل بان المناط في الطريقة على الأقرب ، وبداهة كون الاعلم رأيه اقرب الى الواقع من رأي غير الاعلم ، فالكبرى عقلية والصغرى مسلمة بالوجدان .

(١) حاصل الجواب عن الاول - وهو دعوى الاجماع - جوابان : الاول : انه محتمل المدرك ، لقوة احتمال كون وجه القول بتعيين الاعلم هو الاصل المتقدم .
والثاني : انه اجماع منقول ، وقد مر في مبحث الاجماع عدم حجية الاجماع المنقول .

وقد اشار الى الجواب الاول بقوله : ((فلقوة احتمال ان يكون ... الى آخر الجملة)). و اشار الى الجواب الثاني بقوله : ((مع عدم حجية نقله)) أي مع عدم حجية الاجماع المنقول ((ولو مع عدم وهنه)) باحتمال المدرك .

(٢) حاصل الجواب عن الدليل الثاني وهو الاخبار الثلاثة : اما عن المقبولة وخبر الصدوق فلانها و اردان في مقام فصل الحكم ، ومن الواضح ان فصل الحكم بعد اختلاف الحكمين في حكمهما لا يكون الا بقول احدهما ، فتعيين قول الاعلم في هذا المقام - أي مقام فصل الحكم - لا يستلزم تعيينه في مقام الفتوى لانه من القياس . واما عن الخبر الثالث فهو وان كان دالاً على تعيين الاعلم للحكم ابتداءً لا عند

وأما الثالث : فممنوع صغرى وكبرى ، أما الصغرى فلأجل أن فتوى غير الافضل ربما يكون أقرب من فتواه ، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات^(١) ، ولا يصغى إلى أن فتوى الافضل أقرب في نفسه ، فإنه

المعارضة، الا انه ايضا ادل على تعيينه لان يكون حكما بين الناس ومرجعا لفصل الحكومات لا لأجل الفتوى والعمل على طبق رأيه ، فهو من القياس ايضا التعدي عن مورده الى مورد الفتوى ، لاحتمال ان يكون تعيين الاعلم لان يكون حكما لأجل ان لا يكون للناس مورد الاعتراض لأجل الشغب .

ولا يخفى ان ما في المتن يختص بالجواب عن الخبرين لا عن الخبر الثالث ، لان حاصله ان تقديم الاعلم الذي دلت عليه الاخبار هو ترجيح له عند المعارضة فلا يتعدى عنها الى الفتوى ، وقد عرفت ان ذلك مورد الخبرين المقبولة ورواية الصدوق ، دون الخبر الثالث . وعبارة المتن واضحة .

(١) قد عرفت ان الدليل الثالث مركب : من صغرى وهي كون رأي الاعلم اقرب الى الواقع من رأي غير الاعلم ، ومن كبرى وهي انه بناء على الطريقة ان ملاك الحجية هي القرب الى الواقع .. وقد اجاب عنهما معا : اما عن الصغرى فبان رأي الاعلم لا يكون دائما اقرب الى الواقع من رأي غير الاعلم ، وذلك واضح فيما اذا كان رأي غير الاعلم موافقا لرأي أعلم قد مات وكان ذلك الميت اعلم من هذا الحي ، فان فتوى غير الاعلم تكون اقرب الى الواقع من فتوى هذا الاعلم الحي . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((اما الصغرى فلأجل ان فتوى غير الافضل ربما يكون اقرب)) الى الواقع ((من فتواه)) أي من فتوى الافضل ((لموافقته)) أي لموافقة فتوى غير الافضل ((لفتوى من هو افضل منه ممن مات)) أي افضل من هذا الافضل الحي ، وحيث ان هذا القائل يرى ان فتوى الافضل اقرب ، ففتوى الافضل الميت من هذا الافضل الحي هي اقرب الى الواقع بحسب هذا المناط ، ولما كان فتوى غير الافضل

لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى ، بدهة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الاقربىة في الامارة لنفسها ، أو لاجل موافقتها لامارة أخرى ، كما لا ينبغي^(١) .

الحي موافقة لفتوى الافضل الميت ، فلا محالة تكون فتوى غير الافضل الحي لهذه الموافقة اقرب الى الواقع من فتوى الافضل الحي .

(١) حاصله انه يمكن ان يقال : ان المدار في ترجيح الاعلم على غير الاعلم من جهة القرب بالنسبة الى نفس رأي الاعلم وغير الاعلم : أي ان المناط في كون رأي الاعلم اقرب من رأي غير الاعلم هو كونه في نفسه اقرب من رأي غير الاعلم لا بملاحظة ما هو خارج عنهما ، لان المفروض هو الترجيح بينهما بملاحظة ان احدهما اقرب ، ولذا لا اشكال في كون الاعلم من جهة الترجيح بالاقربىة هو اقرب ، وان كان رأي غير الاعلم موافقا لظن من الظنون غير المعتبرة بحيث يكون بواسطة موافقته لهذا الظن غير المعتبر اقرب من رأي الاعلم .

والجواب عنه : ان اذا كان المدار على الاقربىة الى الواقع فلا وجه لملاحظة الاقربىة من حيث نفس رأي الاعلم ورأي غير الاعلم ، فان العقل لا يفرق بين الاقربىة من حيث نفسها ومن حيث ما هو الخارج عنهما . وما ذكر من انه لا اشكال في كون رأي الاعلم اقرب من حيث الترجيح على رأي غير الاعلم وان كان رأي غير الاعلم موافقا لظن من الظنون غير المعتبرة ، بحيث يكون بواسطته اقرب من رأي الاعلم - فغير مسلم ، بل ينبغي حيث يكون المدار على الاقربىة هو الترجيح لرأي غير الاعلم على رأي الاعلم . نعم الظن غير المعتبر بنفسه لا يتقدم على رأي الاعلم ، لكنه يكون موجبا لترجيح رأي غير الاعلم . والسبب في ذلك ان الظن غير المعتبر حيث لم يكن حجة فلا يعقل ان يترجح على رأي الاعلم ، لان المفروض هو الترجيح لاحدى الحججتين على الاخرى من حيث الاقربىة ، والظن غير المعتبر ليس بحجة حتى يكون قربه الى الواقع مرجحا له . وهذا بخلاف رأي غير الاعلم فانه حيث

انه بنفسه حجة وموافقته للظن غير المعتبر موجبة لأقربيته ، فلذا كان ملاك الأقربية المقتضية للترجيح فيه موجودا حيث يكون موافقا للظن غير المعتبر بحيث يكون اقرب الى الواقع من رأي الاعلم .

والحاصل : ان العقل لا يفرق بين الاقربية من حيث نفس احد الرأيين وبين الاقربية من ناحية الامر الخارجي لاحدهما .

فظهر مما ذكرنا : ان رأي غير الاعلم الموافق لرأي الاعلم الميت الذي هو اعلم من الاعلم الحي موجب لكون رأي غير الاعلم اقرب من رأي الاعلم الحي . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ولا يصغي الى)) ما يقال من ((ان فتوى الافضل اقرب في نفسه)) من فتوى غير الافضل ، والمدار في الترجيح على اقربية احدهما من الآخر من حيث نفسيهما لا من حيث ما هو خارج عنهما . والوجه في عدم الاصغاء الى هذه الدعوى هو ما اشار اليه بقوله : ((فانه لو سلم انه كذلك)) والاشارة بقوله لو سلم الى ما يأتي منه من المناقشة في الكبرى فحاصله : انه لو سلم كون المدار على الاقربية ((الا انه)) ليس فتوى الافضل اقرب من فتوى غير الافضل اذا كان فتوى غير الافضل موافقة لفتوى ميت هو افضل من الافضل الحي ، لان العقل لا يفرق بين الاقربية الداخلية والخارجية ، ففتوى غير الافضل الموافقة لفتوى الميت الافضل ((ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى)) وهي كون المدار على الاقربية الى الواقع بناء على الطريقية ، بل فتوى غير الافضل الموافقة لفتوى الميت بحسب هذه الكبرى تكون اقرب من فتوى الافضل الحي ، لان المفروض في هذا الدليل هو كون الاقربية الى الواقع هي المدار في ترجيح الافضل ، ولا فرق عند العقل في حصول الاقربية الى الواقع بين الموجب للقرب سواء كان في نفس الشيء او كان لأمر خارجي . و اشار الى الوجه في ذلك من انه ليس بصغرى لهذه الكبرى بقوله : ((بداهة ان العقل لا يرى تفاوتاً بين ان تكون الاقربية)) الى الواقع ((في الامارة لنفسها)) كما في اقربية

وأما الكبرى فلان ملاك حجية قول الغير تعبدا ولو على نحو الطريقة، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو في الافضل وغيره سيان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلا. نعم لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجة بنظر العقل، لتعين الاقرب قطعاً^(١)،

فتوى الافضل فانها بنفسها اقرب من فتوى غير الافضل ((او لاجل موافقتها لأمانة اخرى)) كما في فتوى غير الافضل الموافقة لفتوى الميت الافضل .

(١) توضيح مناقشته في الكبرى: ان القرب الى الواقع ليس تمام الملاك للحجية حتى بناء على الطريقة، لانه لا اشكال - مثلا - في اشتراط حجية قول الراوي بالاسلام، وربما يكون الراوي غير المسلم المأمون الكذب الذي يكون تنبهه والتفاته اقوى من المسلم يكون ما يرويه أقرب الى الواقع من رواية المسلم، ومع ذلك لا تكون روايته حجة ورواية المسلم حجة، ولا ينافي ذلك البناء على الطريقة، لان كونه طريقا الى الواقع ومقربا له ليس تمام المقتضي بل بعض المقتضي، فاذا كان القرب الى الواقع بعض المقتضي لاتتم الكبرى المذكورة، لان كون رأي الاعلم اقرب من رأي غير الاعلم اذا لم يكن تمام المقتضي فربما تكون هناك جهات اخرى لها دخل في جعل الحجية متوفرة في غير الاعلم، بحيث يكون بحسبها مساويا لرأي الاعلم، وعلى هذا لا تكون زيادة القرب الى الواقع في رأي الاعلم لها دخل اصلا في تعيينه للحجية دون رأي غير الاعلم .

نعم لو قلنا ان تمام الملاك للحجية هو القرب الى الواقع كما في الانسداد بناء على الحكومة او الكشف فان الظن انما يتعين دون الشك والوهم لكونه اقرب، وحيث يكون القرب تمام الملاك تكون حينئذ الحجية بنظر العقل منحصرة في رأي الاعلم قطعاً .

والى ما ذكرنا اشار بقوله: ((واما الكبرى)) وهي ان تمام الملاك للحجية هو القرب الى الواقع ((ف)) ممنوعة ((لان ملاك حجية قول الغير تعبدا ولو على نحو

الطريقة لم يعلم انه القرب من الواقع)) على نحو يكون القرب تمام الملاك ((فلعله يكون ما هو في الافضل وغيره سيان)) من جهة الحجية لوجود جهات متوفرة في غير الافضل توجب كونه مساويا للافضل ((و)) على هذا ((لم يكن لزيادة القرب)) المتحققة ((في احدهما)) وهو الافضل ((دخل اصلا)) في تعيينه للحجية دون غير الافضل . و اشار الى انه لو قلنا ان القرب تمام الملاك لكان حيثئذ قول الاعلم متعينا بقوله : ((نعم لو كان تمام الملاك هو القرب كما اذا كان حجة بنظر العقل لتعين الاقرب قطعا)) كما في الانسداد ، فان العقل يحكم بتقديم الظن على الوهم والشك لرجحانه عليهما ، والمناط في رجحانه هو كونه اقرب منهما ، وبهذا المناط لا بد من حكمه بتعين الافضل هنا فيما اذا كان الدليل على التقليد هو الانسداد ، لوضوح كون رأي الافضل اقرب من رأي غير الافضل . ولكن قد عرفت ان الدليل على اصل التقليد للعامي هو كونه بديهيا فطريا ، وفي تقليد الاعلم هو الاصل العقلي الحاكم بلزوم تعيين محتتمل التعيين ، وبالنسبة الى المجتهد على اصل التقليد هو الاخبار كما مر من المصنف دعوى العلم الاجمالي بصدور بعضها ، وان ظهر منه التشكيك فيه في هذه المسألة ، وبالنسبة الى تقليد الاعلم هو الاصل ايضا كما مر بيانه . واما القرب الى الواقع فيكفي في المناقشة فيه المناقشة في صغراه كما عرفت .

(١) لعله اشارة الى انه بعد الاعتراف بان القرب بعض ما له الدخل في حجية قول الغير وان لم يكن هو تمام العلة ، الا انه لا بد على هذا من تقديم الافضل ، لفرض كون الافضل وغير الافضل متساويين من كل جهة للحجية عدا كون الافضل له زيادة القرب ، ومن الواضح ان الرجحان وان كان ببعض ما هو قوام الحجية لازمه ترجيح ما كان له هذا الرجحان ، ولا يختص الرجحان بكون القرب تمام العلة للحجية . والله العالم .

فصل

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي ، والمعروف بين الاصحاب
الاشترط ، وبين العامة عدمه ، وهو خيرة الاخباريين وبعض المجتهدين
من اصحابنا ، وربما نقل تفاصيل ، منها التفصيل بين البدوي فيشترط
والاستمراري فلا يشترط ، والمختار ما هو المعروف بين الاصحاب^(١) ،
للك في جواز تقليد الميت ، والاصل عدم جوازه ، ولا مخرج عن هذا
الاصل ، إلا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة^(٢).

(١) لا يخفى ان الاقوال المشار اليها في المتن ثلاثة : الاول : اشتراط الحياة مطلقا سواء
في التقليد البدوي والاستمراري . وهو مختار اكثر الاصوليين .
الثاني : عدم الاشتراط مطلقا لا في التقليد البدوي ولا في الاستمراري ، فيجوز
تقليد الميت ابتداء ويجوز البقاء على تقليده بعد موته . وهو مختار اصحابنا الاخباريين
والعامة جميعا .

الثالث : التفصيل بين البدوي فلا يجوز ، وبين الاستمراري وهو البقاء على
تقليده بعد الموت فهو جائز . وهو مختار جماعة من المتأخرين .
والمختار للمصنف هو القول الاول : وهو اشتراط الحياة في المفتي ابتداء فلا يجوز
تقليد الميت بدوا ولا استمرارا فلا يجوز البقاء على تقليد المجتهد بعد الموت . ولذا قال
(قدس سره) : ((والمختار ما هو المعروف بين الاصحاب)) .

(٢) لا يخفى ان المراد من الاصل هو اصاله عدم حجية قول شخص على شخص
آخر ، وهو اصاله عدم الحجية في كل ما شك في حجيته ، وحيث يشك العامي في
حجية قول الميت بالنسبة اليه فالاصل عدم حجيته ، هذا حيث يلتفت العامي الى ان
الاصل عدم الحجية . واما غير الملتفت منهم فلا محالة انه يشك في براءة ذمته في تقليده
للميت لاحتماله اشتراط الحياة في المجتهد الذي يجوز الرجوع اليه ، ومع هذا

منها : استصحاب جواز تقليده في حال حياته ، ولا يذهب عليك أنه لا مجال له ، لعدم بقاء موضوعه عرفا ، لعدم بقاء الرأي معه ، فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف ، وإن لم يكن كذلك واقعا ، حيث أن الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه^(١) ، ولا ينافي ذلك صحة استصحاب

الاحتمال لآبده مما يقطع ببراءة ذمته فيه فيتعين عليه تقليد الحي لانه مبرئ لدمته قطعا .

(١) توضيحه : ان المصنف جعل الكلام في مقامين : الاول : في التقليد الابتدائي . الثاني : في التقليد الاستمراري وهو البقاء على تقليده بعد الموت . فانه وان لم يذكر هنا انه في التقليد الابتدائي الا ان قوله بعد واما الاستمراري مما يدل على ان الكلام فعلا في التقليد الابتدائي .

وحيث عرفت ان الاصل الاولي فيما شك في حجتيه وعدم حجتيه هو لزوم تقليد الحي . فقد استدل على الخروج عن هذا الاصل الاولي مقتضي لعدم جواز الرجوع ابتداء الى المجتهد الميت بوجوه :

منها الاستصحاب : فانه لو تم لدل على صحة تقليد الميت ، فيكون صحة تقليد الميت - الذي كان الاصل الاولي يقتضي عدم صحته - قد خرج عن هذا الاصل بواسطة الاستصحاب ... وتقريره يمكن ان يكون بوجوه ثلاثة :

الاول : استصحاب صحة الرجوع الى هذا المجتهد الميت لما كان حيا ، فانه لما كان حيا كان يصح تقليده والرجوع اليه ، وبعد موته يشك في هذه الصحة فتستصحاب . والجواب عنه : انه لا بد في المستصحب ان يكون مجعولا شرعيا ، وهذا الحكم عقلي لا شرعي ، لما مر من ان التقليد الابتدائي دليله البدهة عند العقل فهو حكم عقلي .

الثاني : استصحاب الاحكام التي ادى اليها رأي هذا المجتهد في حال الحياة ، فانه بعد موته يشك في بقائها فتستصحاب .

والجواب عنه سيأتي عند التكلم على التقليد الاستمراري .
 الثالث : استصحاب حجية رأيه في حال الحياة لليقين بحجية رأيه في حال حياته ،
 وبعد موته يشك في بقاء هذه الحجية فتستصحب .

والى هذا الاستصحاب اشار المصنف بقوله : ((منها)) أي من الوجوه الضعيفة
 التي استدل بها على الخروج عن الاصل هنا ((استصحاب جواز تقليده)) أي
 استصحاب جواز تقليد الميت ((في حال حياته)) . والظاهر ان مراده من استصحاب
 جواز تقليده هو استصحاب حجية رأيه وقوله في حال حياته لليقين بحجية رأيه في
 حال حياته ، وبعد موته يشك في بقاء هذه الحجية فتستصحب .

والجواب عنه - الذي اشار اليه المصنف - هو انه لا مجال لهذا الاستصحاب ، لان
 جريان الاستصحاب لا بد فيه من بقاء الموضوع ، والمحكم في بقاء الموضوع وعدمه هو
 العرف لا العقل ولا لسان الدليل كما تقدم تحقيقه في مبحث الاستصحاب . وقد تقدم
 هناك انه بين الموضوع بنظر العقل وبنظر العرف عموم من وجه ، فقد يتصادقان ،
 وقد يكون مرتفعا بنظر العقل وباقيا بنظر العرف ، وقد يكون باقيا بنظر العقل
 ومرتفعا بنظر العرف . ومن موارد الاخير مقامنا ، فان الموضوع وهو رأي المجتهد مما
 يرى العرف ارتفاعه بالموت وان كان باقيا بنظر العقل ، اذ الموت لا يوجب الانتقال
 النفس من هذا البدن الى عالم المثال ، وتقوم الرأي ببقاء النفس لا بالجسد ، الا ان
 العرف يرى انعدام الموضوع بالموت . وحيث انه هو المرجع في بقاء الموضوع وعدمه
 في جريان الاستصحاب ، فلا مجال لجريان الاستصحاب هنا لحجية رأي المجتهد بعد
 الموت لانعدام الرأي بنظر العرف عند الموت ، لان الحياة بنظر العرف مما يتقوم بها
 رأي المجتهد وبنظرهم انه بالموت ينعدم الميت ورأيه .

والى هذا اشار بقوله : ((ولا يذهب عليك انه لا مجال له)) أي لا مجال
 للاستصحاب ((لعدم بقاء موضوعه عرفا لعدم بقاء الرأي معه)) أي مع الموت ((فانه
 متقوم بالحياة بنظر العرف وان لم يكن كذلك واقعا)) عند العقل لبقاء النفس واقعا

بعض أحكام حال حياته ، كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته إليه ، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقائه بيدنه الباقي بعد موته ، وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعا ، وبقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعاً ، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأي أو ارتفع ، لمرض أو هرم إجماعاً .

وبالجمله يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه^(١) ، ويكون حشره في القيامة إنما هو من باب إعادة المعدوم ، وإن لم يكن

وعدم موتها وفنائها ، ولكنه ((حيث ان الموت عند اهله)) أي اهل العرف ((موجب لانعدام الميت ورأيه)) والعرف هو المحكم في بقاء الموضوع فلا مجال لجريان استصحاب حجية رأيه حال الحياة .

(١) حاصله الاشارة الى توهم في المقام : وهو منع كون العرف يرى انعدام الموضوع بالموت ، وذلك لانه لا اشكال في جريان الاستصحاب في نظر العرف بعد الموت في طهارة الميت ، فيما اذا شك في برده بالموت وعدم برده ، وفي جواز نظر زوجة الميت اليه فيما احتمل نجاسته واحتمل عدم جواز النظر اليه بعد الموت ، فتستصحب طهارة الميت في حال حياته وجواز النظر اليه في حال حياته . وحيث ان جريان الاستصحاب لا بد فيه من بقاء الموضوع بنظر العرف ، وقد فرض جريان الاستصحاب بنظر العرف في طهارة الميت وجواز النظر اليه ، فيكشف ذلك عن بقاء الموضوع بنظر العرف بعد الموت . وعليه فلا بد من الالتزام باستصحاب حجية رأيه بعد الموت لبقاء الموضوع بنظر العرف .

والجواب عن هذا التوهم : ان الموضوع مختلف ، فان الموضوع لرأي المجتهد بنظر العرف هو نفسه لا جسده ، والموضوع للطهارة والنجاسة ولجواز النظر وعدمه بنظر العرف هو البدن ، وحيث ان الموضوع للرأي هو النفس والعرف يرى عدم بقائها بالموت فالموضوع لهذا الحكم متف بانتفاء موضوعه ولا مجال لجريان الاستصحاب

فيه ، بخلاف الطهارة والنجاسة وجواز النظر وعدمه فان الموضوع له بنظر العرف هو البدن ، وان احتمل ان للحياة دخلا في الحكم بالطهارة وجواز النظر ، وحيث ان الموضوع لهذين الحكمين هو البدن فلا مانع من جريان الاستصحاب بعد الموت . واما حجية الرأي فالموضوع لها بنظر العرف هي النفس ، ولا بقاء لها بنظر العرف بعد الموت فلا مجال لجريان استصحابها . ومن الواضح ان جريان الاستصحاب منوط ببقاء الموضوع في نظر العرف

والحاصل : انه لا مانع من جريان الاستصحاب من جهة لحكم وعدم جريانه من ناحية حكم آخر . والى هذا اشار بقوله : ((ولا ينافي ذلك)) أي لا ينافي ما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في حجية الرأي بعد الموت لعدم بقاء الموضوع بنظر العرف ((صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته اليه)) بعد موته . والوجه في جريان هذا الاستصحاب وعدم جريان ذلك الاستصحاب ما اشار اليه بقوله : ((فان ذلك انما يكون فيما لا يتقوم)) الموضوع للحكم ((بجياته عرفا)) أي بنظر العرف ((بحسبان بقاءه)) أي بحسبان بقاء الموضوع ((ببذنه الباقي بعد موته وان احتمل ان يكون للحياة دخل في عروضه واقعا)) على البدن ، لانه حيث لا يمتثل ان يكون للحياة دخل لا يكون هناك شك فلا حاجة الى الاستصحاب .

والحاصل : ان الاستصحاب في الطهارة والنجاسة وجواز النظر يجري لبقاء ما هو الموضوع فيه بنظر العرف . واما حجية الرأي فلا اشكال في ان متعلق الحجية هو الرأي ، وحيث ان الرأي متقوم بالنفس لا بالبدن قطعا ، والنفس بنظر العرف لا بقاء لها بعد الموت ، فلذا لا يجري استصحاب حجية الرأي ، لعدم بقاء الرأي بنظر العرف لارتفاعه بنظرهم بارتفاع ما يتقوم به الرأي وهو النفس . واما انه لا بد من بقاء الرأي في جواز التقليد فالدليل عليه : هو انه لو تبدل رأي الحي برأي آخر فلا اشكال

كذلك حقيقة ، لبقاء موضوعه ، وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده ، وقد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف ، فلا يجدي بقاء النفس عقلا في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه ، وحسبان أهله أنها غير باقية وإنما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها ، فتأمل جيدا^(١).

في عدم حجية الرأي الاول ، وان الحجة فعلا هو الرأي الثاني الذي بنى عليه المجتهد أخيرا .

ويدل عليه ايضا : انه اذا ارتفع رأي المجتهد في حياته بسبب مرض او هرم فلا اشكال ايضا في ارتفاع الحجية بارتفاع رأي المجتهد ، ولا يجوز للمقلد العمل على طبق رأيه السابق في مقام التبديل ، ولا يجوز ايضا له العمل على طبق رأيه المرتفع بسبب الهرم او المرض . فاتضح ان بقاء رأي المجتهد مما لا بد منه قطعاً في جواز تقليده والعمل على طبق ما ادى اليه رأيه ، وحيث ان العرف في الموت يرى ارتفاع الرأي بانعدام النفس فيكون من باب ارتفاع الحكم بانعدام موضوعه فلا مجال لاستصحابه . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وبقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعاً)) ... الى قوله ((بانعدام موضوعه)) .

(١) حاصله - هو التأكيد لما ذكره من كون العرف يرى انعدام النفس بالموت - ان الحشر للناس يوم القيامة بنظر العرف هو من باب اعادة المعدوم لا من باب تبديل متعلق النفس من عالم الدنيا وهو عالم الكون والفساد ، فانها متعلقة في هذا العالم بالبدن المادي الذي له تبدلات من الطفولة الى حال الهرم ، ثم ينتقل بعد الموت الى عالم البرزخ وفيه يكون متعلقها البدن المثالي ، ثم تنتقل الى بدن يناسب الحشر . وعلى كل فعلى هذا لا إعادة للنفس بل هي باقية لافناء لها ، وإنما الفناء لمتعلقها بحسب هذه العوالم . فليس الحشر من اعادة المعدوم بالنسبة الى النفس الناطقة . هذا بحسب ما ثبت بالبرهان في محله .

لا يقال : نعم ، الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه ، إلا إن حدوثه في حال حياته كاف في جواز تقليده في حال موته ، كما هو الحال في الرواية^(١).

واما بنظر العرف فالنفس حالها عندهم حال البدن وان حشرها من باب اعادة المعلوم ، وحيث كان المدار في الاستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف فلا مجال لجريان الاستصحاب في حجية الرأي ، لارتفاعه بانعدام النفس بالموت بنظر العرف . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ويكون حشره في يوم القيامة انما هو من باب اعادة المعلوم وان لم يكن كذلك حقيقة ل)) قيام البرهان العقلي على ((بقاء موضوعه وهو النفس الناطقة)) ... الى آخر قوله ((فتأمل جيدا)) .

(١) حاصله : ان التعبد برأي المجتهد وقوله كالتعبد برواية الراوي وقوله . ومن الواضح ان حياة الراوي موضوع بنظر العرف حدوثا ، لا حدوثا وبقاءا ، لبداية التمسك بالرواية وان مات الراوي . ومثله الحال في التعبد برأي المجتهد فان حياة المجتهد لها دخل في التعبد برأيه في جواز التقليد حدوثا لا حدوثا وبقاءا ، فموت المجتهد وان انعدم به رأي المجتهد بنظر العرف لانعدام النفس بنظرهم ، الا انه لما كان موضوعا للتعبد بجواز تقليده حدوثا لا بقاءا فلا ينتفي التعبد بجواز تقليده .

ولا يخفى ان مقتضى هذا انه لا حاجة للاستصحاب لعدم الشك في حجية رأي المجتهد بعد الموت لان كونه حجة حدوثا لا فناء له ، لوضوح ان حدوث الحادث بعد حدوثه لا زوال له فلا مجال للشك . الا ان يقال : ان كون الموضوع هو الحدوث دون البقاء لا ينافي احتمال دخالة الحياة لاحتمال دخالتها لا بنحو ان تكون مقومة للموضوع ، بل بنحو تكون خارجة عن المقومية للموضوع بان تكون دخالتها بنحو الشرط ، فانه له دخالة في ترتب الاثر وان كان خارجا عن المقتضي للأثر ، ويكون حال الحياة كحالها بالنسبة الى استصحاب الطهارة والنجاسة وجواز النظر الى

فإنه يقال : لا شبهة في أنه لا بد في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد ، ولذا لو زال يحنون وتبدل ونحوهما لما جاز قطعاً ، كما أشير إليه آنفاً^(١) .

الزوجة كما مر بيانه ، وعلى هذا فلا مناص عن الحاجة الى الاستصحاب لاحتمال دخالة الحياة .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((نعم الاعتقاد والرأي وان كان يزول بالموت)) في نظر العرف ((لانعدام موضوعه)) وهو النفس بالموت في نظرهم ((الا ان)) الرأي ((حدوثه في حال حياته)) هو الموضوع لجواز تقليده ، وعلى هذا فحدوثه ((كاف في جواز تقليده في حال موته كما هو الحال في الرواية)) فان موت الراوي لا يضر بحجية روايته .

(١) وحاصله : ان الرأي بنظر العرف حدوثاً وبقاءاً قد اخذ موضوعاً للحجية ، بخلاف قول الراوي فانه قد اخذ موضوعاً للحجية حدوثاً لا بقاءً . والحاصل : ان الموضوع بنظر العرف الرأي حدوثاً وبقاءاً ، وقول الراوي بنظرهم حدوثاً لا بقاءً . ويدل على ذلك ان مرض الراوي وهرمه لا يضر بحجية روايته ، بخلاف رأي المجتهد فان الاجماع قائم على انه مع زوال الرأي بمرض او تبدل تزول حجية رأيه . وهذا دليل واضح على ان الموضوعية في الرأي قد اخذت حدوثاً وبقاءاً ، بخلاف الموضوعية في الرواية فانها قد اخذت حدوثاً لا بقاءً .

فاتضح : ان جواز التقليد لا بد فيه من بقاء رأي المجتهد وبزواله يزول جواز التقليد ، بخلاف حجية خبر الراوي فانه لا تزول بزوال الراوي فضلاً عن زوال رأيه . ثم ان الاجماع الذي استدل به المصنف سابقاً واثار اليه هنا ليس مراده منه حجية نفس الاجماع على المطلوب ، بل المراد ان قيام الاجماع كاشف عن اختلاف الموضوع بنظر العرف .

وعلى كل فقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((فانه يقال لا شبهة في انه لا بد في جوازه)) أي لا بد في جواز التقليد ((من بقاء الرأي والاعتقاد)) عند المجتهد ((ولذا

هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي .

وأما الاستمراري ، فربما يقال بأنه قضية استصحاب الاحكام التي قلده فيها ، فإن رأيه وإن كان مناطا لعروضها وحدوثها ، إلا أنه عرفا من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض^(١) ، ولكنه لا يخفى

لوزال)) الرأي ((بجنون وتبدل)) وغيره ((ونحوهما)) كالهرم الذي يزول به رأي المجتهد ((لما جاز)) تقليده ((قطعا كما اشير اليه آفا)) فيما تقدم ، بخلاف قول الراوي فانه موضوع حدوثا لا بقاء ، ولذا لا شبهة في بقاء حجيته مع هذه الامور كلها .

(١) بعد فراغه من الكلام في الاستصحاب في التقليد الابتدائي بعد الموت - وقد عرفت انه لا مجال له بالنسبة الى نفس حجية رأي المجتهد في حال حياته لعدم الموضوع بنظر العرف ، وفي نفس صحة تقليده في حال حياته لا مجال له ايضا لانه حكم عقلي لا شرعي - شرع في الكلام في التقليد الاستمراري وهو البقاء على تقليده بعد الموت ، وحيث انه بعد الموت يشك في جواز البقاء فلا محالة لا بد من دليل يدل عليه . والكلام فعلا في اقتضاء الاستصحاب له . وحيث عرفت الكلام في الاستصحاب من حيث صحة التقليد ومن حجية الرأي فلا وجه للاعادة .

فالكلام الآن من حيث استصحاب الاحكام التي كانت منجزة على المقلد بسبب تقليده له في زمان حياته . ولا يخفى ان استصحاب الاحكام في التقليد الاستمراري من الاستصحاب التنجيزي لمنجزة الاحكام على المقلد بعد تقليده ، وفي التقليد الابتدائي يكون من الاستصحاب التعليقي . فما يجري من الكلام في استصحاب الاحكام في التقليد الاستمراري يجري عينا في التقليد الابتدائي من دون فرق بينهما ، الا في التعليقية والتنجزية ، ولذلك لم يتكلم هناك في هذا الاستصحاب ، لان الكلام فيه هناك يكون مبنيًا على صحة الاستصحاب التعليقي بخلافه هنا فانه تنجيزي ، ولا اشكال فيه من هذه الجهة .

أنه لا يقين بالحكم شرعا سابقا ، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت فواضح ، فإنه لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ ، وهو واضح .

وعلى كل فغاية ما يمكن ان يقال في التقليد الاستمراري : ان استصحاب حجية نفس رأي المجتهد وان كان لا يجري لعدم الموضوع بنظر العرف ، الا ان الاحكام التي كانت منجزة على المقلد بسبب تقليده له لا مانع من جريان الاستصحاب فيها لليقين بها والشك في ارتفاعها . واما رأي المجتهد فهو بالنسبة اليها وان كان هو الملاك والمناط في توجيهها بالنسبة الى المقلد ، الا ان الراي بالنسبة اليها ليس من قبيل الموضوع بل الموضوع للاحكام متعلقاتها ، والرأي هو السبب في عروضها على موضوعتها بحسب نظر العرف . واللازم في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع في القضية المشكوكة والمتيقنة . واما احتمال كون العلة في الحدوث هي العلة في البقاء فلا يمنع من جريان الاستصحاب ، بل هذا الاحتمال يكون سببا للشك في البقاء لان العرف لا يرى العلة لعروض الحكم على موضوعه من مقومات الموضوع ، بل غايته انه يحتمل ان عروض الحكم على موضوعه كما هو منوط بالعلة حدوثا منوط بها بقاء ، فيكون هذا هو السبب في الشك ، فيجري الاستصحاب في الاحكام لليقين بها في حال الحياة والشك في ارتفاعها بعد الموت .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((واما الاستمراري فربما يقال بانه قضية استصحاب الاحكام التي قلده فيها)) في حال حياته فانها متيقنة سابقا مشكوكة لاحقا لاحتمال دخالة الحياة فيها . ولا يتأتى فيها الاشكال الذي مر في استصحاب حجية نفس الرأي ((فان رأيه)) أي ان رأي المجتهد بالنسبة الى الاحكام ((وان كان مناطا لعروضها وحدثها الا انه عرفا)) أي بحسب نظر العرف رأي المجتهد بالنسبة اليها ((من اسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض)) كما عرفت بيانه .

وإن كان بالنقل فكذلك ، على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعا ليس إلا ذلك ، لا إنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها ، فلا مجال لاستصحاب ما قلده ، لعدم القطع به سابقا^(١) ، إلا على ما

(١) هذا هو الجواب عن هذا الاستصحاب . وتوضيحه : ان الاستصحاب متقوم باليقين السابق والشك اللاحق ، فلا بد في استصحاب الاحكام من اليقين السابق بالحكم ، ولا يقين بالحكم حتى يستصحب ، لان التقليد ان كان للفطرة والوجدان عقلا فالحجة على الحكم عقلية وهي المنجزية والمعدرية ، ومرجع ذلك الى ان الرجوع الى الغير بحكم العقل منجز لو اصاب وعذر لو خالف . وان كان التقليد للأدلة الشرعية المتقدمة الدالة على التقليد كمثل قوله ﷺ : فهم حجتي عليكم وانا حجة الله . فان قلنا بان المستفاد من الحجية - على الطريقة - هو جعل المنجزية والمعدرية أيضا الا انها يجعل ذلك شرعا وتعبدا كما هو مختار المصنف في جعل الحجية ، او قلنا بان الحجية - على الطريقة - هو جعل الحكم المماثل للطريقي ولازمه جعل الحكم المماثل في حال الاصابة لا في حال الخطأ . وعلى كلا هذين المبنيين لا يقين بالحكم ، بل على الاول ليس هناك حكم مجعول اصلا لا عند الاصابة ولا عند الخطأ ، اما عند الاصابة فالحكم الموجود هو الحكم الواقعي والمجعول بالحجية ليس الا المنجزية ، واما عند الخطأ فلا حكم هناك لا واقعا لفرض الخطأ ، ولا حكم تعبدا ايضا لفرض الخطأ ايضا ، وعند الخطأ لا حكم طريقى .

فاتضح - بناء على الطريقة - انه لا يقين بالحكم سابقا ، بل ليس هناك الا احتمال الحكم الواقعي بناء على مسلك المصنف في جعل الحجية ، واحتمال الحكم المماثل الطريقى بناء على المسلك الثانى فى الطريقة . وحيث ان المفروض هو استصحاب الحكم والاستصحاب متقوم باليقين السابق ، فلا بد من كون متعلق اليقين هو الحكم ، ولا يقين متعلق بالحكم بناء على الطريقة فى جعل الحجية .

وقد اشار الى ذلك بقوله : ((ولا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعا سابقا)) حتى يجري استصحاب الحكم في حال الحياة لما بعد الموت ، واذا كان لا يقين سابقا بالحكم فلا مجال لاستصحاب الحكم لتقومه باليقين ولا يقين بالحكم . و اشار الى الوجه في عدم اليقين السابق بالحكم بقوله : ((فان جواز التقليد ان كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت)) في اول مبحث التقليد المتقدم ((فواضح)) لان حكم العقل ليس هو الا ان الرجوع الى المجتهد له ما للقطع من الآثار ((فانه)) بناء على كون التقليد بحكم العقل هو حكم العقل بان الرجوع الى المجتهد هو الحجة الفعلية بنظره بالنسبة الى المقلد ، والحجة الفعلية ((لا يقتضي ازيد من تنجز ما اصابه)) الرجوع الى الغير ((من التكليف والعذر فيما اخطأ وهو واضح)) أي ان هذا واضح اذا كان حجة الرجوع الى الغير غير مجعولة شرعا ، بل كانت بحكم العقل ((وان كان)) حجة الرجوع الى الغير ((بالتقل)) كما تدل عليه ادلة التقليد النقلية ((فكذلك)) ايضا ((على ما هو التحقيق من ان قضية الحجية)) المجعولة ((شرعا ليست الا ذلك)) أي ليست هي الا جعل المنجزية والمعدرية شرعا . ومثله الحال فيما اذا كانت الحجية المجعولة على الطريقة هي جعل الحكم المماثل الطريقي . وعلى كل منهما ((لا)) يكون الاستفادة من دليل الحجية هو ((انشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها)) أي مؤدى الطرق القائمة على الحكم سواء اصابته الطرق أم اخطأت كما هو مبني الموضوعية في جعل الحجية للطرق ((ف)) اتضح مما ذكر انه ((لا مجال لاستصحاب ما قلده)) أي لا مجال لاستصحاب الحكم الذي قلده فيه ، لان الاستصحاب لا بد في جريانه من اليقين بالمستصحب سابقا ، وحيث ان المفروض ان المستصحب هو الحكم ، فلا بد من اليقين السابق بالحكم ، وقد عرفت انه لا يقين بالحكم فلا مجال لاستصحاب الحكم ((لعدم القطع به سابقا)) .

تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب ، فراجع^(١) ، ولادليل على حجة

(١) وهو التنبيه الثاني . وملخص ما ذكره فيه : انه يجري الاستصحاب وان كان لا يقين بالحكم ، بتقريب ان المراد من اليقين المقوم للاستصحاب والمأخوذ ركنا في ادلة الاستصحاب ليس هو اليقين بما هو صفة للنفس ، بل بما هو كاشف عن الثبوت واقعا . وعليه فالمستفاد من ادلة الاستصحاب جعل الملازمة بين ما ثبت واقعا سابقا ، وبين ثبوته بقاء لاحقا : أي جعل الملازمة بين ثبوت الحكم واقعا سابقا ، وبين ثبوته ظاهرا بقاء تعبدا . واذا كان المستفاد من الاستصحاب جعل هذه الملازمة فيكون الحجة على الثبوت حجة على البقاء ، لان الحجة على احد المتلازمين حجة على الآخر ، ولا بد من ان يكون منجز الثبوت منجزا للبقاء لاجل هذا التلازم . وعلى هذا فلا حاجة في مقام الشك بقاء الى اليقين بالثبوت ، بل نفس الحجة المنجزة للثبوت سابقا تكون حجة على الحكم الظاهري بقاء ، لانه بعد جعل الملازمة بين الثبوت واقعا والحكم الظاهري بقاء فنفس الحجة المنجزة القائمة على الثبوت تكون حجة على الحكم الظاهري بقاء عند الشك لاحقا ، فلا حاجة في جريان الاستصحاب الى اليقين بالحكم سابقا ، بل بناء على جعل الحجة في الطرق يجري الاستصحاب فيما اذا قامت الحجة على الثبوت لانها هي الحجة على الحكم الظاهري بقاء . ففي المقام وان لم يجعل الحكم النفسي في مورد الامارة او في مورد التقليد كما هو مبنى الموضوعية ، بل قلنا بجعل حجة الخبر او حجة الرجوع الى الغير ، الا انه بعد ان قامت الحجة على الحكم بحسب رأي المجتهد المقلد في حال حياته ، فنفس حجة الرجوع في حال الحياة تكون منجزة للحكم الواقعي ، ومنجز الثبوت هو منجز البقاء تعبدا .. هذا ملخص ما تكلفه في التنبيه الثاني من الاستصحاب .

ولعل السبب في كونه تكلفا هو ان المستفاد من ادلة الاستصحاب جعل الملازمة بين المثبت للحكم الواقعي وبين الحكم بالبقاء تعبدا ، سواء كان المثبت للحكم يقينا او غير اليقين ، فالملازمة بين المثبت للحكم الواقعي وبين الحكم بالبقاء ، لا بين

رأيه السابق في اللاحق^(١) .

وأما بناء على ما هو المعروف بينهم ، من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت إليه من الاحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعا في الظاهر ، فلاستصحاب ما قلده من الاحكام وإن كان مجال ، بدعوى بقاء الموضوع عرفا ، لاجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات العروض^(٢) .

الثبوت الواقعي للحكم والحكم بالبقاء تعبدا . وحيث ان المثبت هنا هو حجية رأي المجتهد ، ورأي المجتهد بعد انعدامه بنظر العرف لا يكون منجزا للحكم بقاء ، لان كونه منجزا للبقاء تعبدا يتوقف على بقاء الموضوع في القضيتين ، ولا بقاء للموضوع كما عرفت .

(١) حاصله : انه بعد ان كان الاستصحاب - بناء على المختار له من جعل الحجية - لايجرى له في نفس الحكم لعدم اليقين بالحكم ، وبالنسبة الى نفس حجية رأي المجتهد في السابق لا يجرى له ايضا لعدم الموضوع بنظر العرف ، فلا جريان للاستصحاب بناء على الطريقية ، ولذا بعد ان نفى جريان الاستصحاب في الحكم عقبه بقوله : ((ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق)) .

(٢) بعد ذكر عدم وجه جريان الاستصحاب على الطريقية في جعل الحجية لا في نفس الحكم ولا في حجية الرأي - تعرض لجريان الاستصحاب على الموضوعية .

وحاصله : انه بناء على الموضوعية المجعول هو الحكم النفسي على طبق ما ادى اليه الخبر ، وعلى طبق ما ادى اليه رأي المجتهد ، ورأي المجتهد بالنسبة الى الحكم ليس من قبيل الموضوع بل هو من قبيل العوارض بالنسبة الى الحكم لا من قبيل الموضوع بالنسبة اليه ، وعند قيام رأي المجتهد على الحكم يجعل الحكم النفسي الظاهري على طبقه ، وبعد تقليده يكون ذلك الحكم النفسي الظاهري فعليا بالنسبة الى المقلد ، ويشك في ارتفاعه بعد موت المجتهد ، فيستصحب لليقين السابق به والشك اللاحق

إلا ان الإنصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف ،فانه من المحتمل لولا المقطوع ان الاحكام التقليدية عندهم أيضا ليست احكاما لموضوعاتها بقول مطلق بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه ، بل إنما كانت أحكاما لها بحسب رأيه بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل ، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفا ، فتأمل جيدا^(١).

بسبب الموت لاحتمال دخالة الحياة ، فلا مانع من جريان الاستصحاب على الموضوعية . والى هذا اشار بقوله: ((واما بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما ادت اليه من الاحكام الواقعية التكليفية)) كالوجوب ((او الوضعية شرعا)) كالملكية في البيع ((في الظاهر)) والمراد من قوله في الظاهر هو حال الشك في الحكم الواقعي ، واما الحكم المجعول على طبق ما ادى اليه الطريق فهو حكم نفسي ، وعلى هذا ((فلاستصحاب ما قلده)) فيه ((من الاحكام)) في حال الحياة ((وان كان له مجال بدعوى بقاء الموضوع)) لان موضوع الحكم هو متعلقه دون الخبر القائم عليه او رأى المجتهد المؤدى له ((لاجل كون الرأي عند اهل العرف من اسباب العروض)) أي من اسباب عروض الحكم على موضوعه ((لا من مقومات المعروض)) وهو الموضوع .

(١) حاصله : منع كون رأي المجتهد من اسباب العروض ، بل رأي المجتهد - بناء على الموضوعية - مما له دخالة في الموضوع ، لان متعلق الحكم الواقعي كوجوب الجمعة او وجوب القصر والاتمام وان كان موضوعه هو الجمعة والقصر والاتمام ، الا ان الحكم النفسي الظاهري المستفاد من ادلة التقليد لم يكن فعليا بالنسبة الى المقلد من دون قيد ، بل كان مقيدا بعنوان انه اتباع لرأي المجتهد .

والحاصل : ان الحكم المجعول - بناءا على الموضوعية في الطرق - هو وجوب الجمعة او القصر بعنوان كونه اتباعا لرأي المجتهد لا مطلقا ، فرأي المجتهد له دخالة في جعل الحكم النفسي الظاهري للجمعة او القصر ، ومعنى هذا ان لرأي المجتهد دخالة فيما هو موضوع الحكم ، وليس موضوع الحكم هو الجمعة او القصر من دون أي قيد

والحاصل : انه فرق بين وجوب الجمعة والقصر الذي هو الحكم الواقعي فان تمام الموضوع لهما هو نفس الجمعة والقصر ، وبين الوجوب المجعول على طبق رأي المجتهد ، فان متعلقه وان كان هو الجمعة والقصر الا انه ليس ذلك هو تمام الموضوع ، بل هو وجوب الجمعة والقصر بما هو اتباع من المقلد لرأي المجتهد ، فلرأي المجتهد دخالة في ما هو الموضوع . ويدل على دخالة رأي المجتهد انه عند تبديل رأي المجتهد يرتفع الحكم عندهم بارتفاع الرأي . وحيث يكون لرأي المجتهد دخالة فيما هو الموضوع لا جريان للاستصحاب ، لما عرفت من كون رأي المجتهد مرتفعا بنظر العرف ، فيكون الموت موجبا لارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ، لا موجبا للشك في الحكم مع بقاء موضوعه . ولا اقل من احتمال كون رأي المجتهد دخيلا في الموضوع وهو كاف في عدم جريان الاستصحاب ، لانه لا بد في جريانه من احراز بقاء الموضوع ، ومع احتمال عدم بقاء الموضوع لا يكون بقاء الموضوع محرزا فلا يجري الاستصحاب .

فاتضح مما ذكرنا : ان دعوى جريان استصحاب الحكم - بناءا على الموضوعية ، لان رأي المجتهد من اسباب العروض لا داخل في الموضوع - غير صحيحة . فلا يجري للاستصحاب حتى بناءا على الموضوعية في جعل الطرق . ولذا قال (قدس سره) : ((الا ان الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف)) أي ان دعوى كون رأي المجتهد من اسباب العروض لا دخيلة في المعروض - أي الموضوع - غير خالية عن الجزاف ((فانه) لا اقل من كون دخالته في الموضوع ((من المحتمل لولا)) ان ندعي ان

هذا كله مع إمكان دعوى انه اذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم او المرض إجماعاً لم يجز في حال الموت بنحو اولى قطعاً^(١) ، فتأمل^(٢).

دخالته من ((المقطوع)) به لـ ((أن الاحكام التقليدية عندهم ليست احكاماً لموضوعاتها بقول مطلق)) كما هو في الاحكام الواقعية ((بمبحث)) يكون قد ((عد)) ارتفاعها ((من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه)) من المرض والهرم وقد عرفت انه ليس كذلك ، ولذا قال : ((بل انما كانت احكاماً لها)) أي انها أحكام لموضوعاتها بما هي مقيدة ((بحسب رأيه بمبحث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل و)) مع التنزل عن القطع بكونها كذلك فان ((بمجرد احتمال ذلك)) أي مجرد احتمال دخالة الرأي في ما هو الموضوع لتلك الاحكام ((يكفي في عدم صحة استصحابها ل)) وضوح لزوم ((اعتبار احراز بقاء الموضوع ولو عرفاً)).

(١) حاصله الاستدلال بالأولوية على عدم جواز البقاء على تقليد المجتهد بعد الموت ، بتقريب : انه لا اشكال عندهم في انه لا يجوز البقاء على رأي الحي الاول بعد تبدل رأيه ، ولا اشكال ايضاً في عدم جواز البقاء على تقليد الحي بعد اختلال رأيه بمرض او هرم ، واذا لم يجز البقاء على تقليده عند التبدل او الهرم فلا يجوز البقاء على تقليده عند الموت بطريق اولى والوجه في الاولوية : ان المجتهد لا ينعدم كله بالتبدل او الهرم ، بخلاف الموت فان المجتهد ينعدم كله بالموت ، فاذا كان مع بقاء اكثره لا يجوز البقاء على تقليده ، فمع عدم بقاءه ب كله لا يجوز تقليده بطريق اولى . وعبارة المتن واضحة .

(٢) لعله اشارة الى منع الاولوية ، فان الرأي بالتبدل وبالاختلال بالمرض او الهرم لا بقاء له حقيقة وعقلاً ، بخلاف الموت فانه لا بقاء له بحسب رأي العرف لا حقيقة وعقلاً . وبقاء اكثره مع التبدل والهرم لا يوجب الاولوية ، مع ان الرأي غير باق

ومنها : إطلاق الآيات الدالة على التقليد .
وفيه : مضافا الى ما أشرنا اليه من عدم دلالتها عليه . منع اطلاقها
على تقدير دلالتها وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى^(١).

حقيقة بالتبدل والهرم ، وهو باق حقيقة عقلا بالموت كما يدل على ذلك القرآن
الكريم قال تبارك وتعالى : ﴿ فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ﴾^(٢)
والله العالم .

(١) هذا هو الدليل الثاني الذي استدلوا به على جواز تقليد الميت الاستمراري .
والآيات المشار اليها آية النفر وآية السؤال ، وكيفية الاستدلال بهما هو الاستدلال
باطلاقهما ، بدعوى ان آية النفر قد دلت على حجية قول المنذر ، وباطلاقه يدل على
حجية قوله وان مات لعدم تقييد حجيته بكونه ما دام حيا . ومثلها آية السؤال فانها قد
دلت على حجية قول المسؤول في مقام الجواب مطلقا غير مقيدة لحجيته بالحياة .
وقد اجاب عن هذا الاستدلال بجوابين :

الاول : انه لا دلالة لهما على التقليد حتى يكون لهما اطلاق من حيث الحياة
والموت . بل غاية ما يمكن ان يدعى هو دلالة آية النفر على حجية الخبر لا على حجية
الرأي ، لان المستفاد منها هو حجة قول المنذر في اخباره عما سمعه وشاهده . واما
آية السؤال فلا دلالة لها لا على حجية الخبر ولا على التقليد كما مر بيان ذلك . والى
هذا اشار بقوله : ((وفيه مضافا الى ما اشرنا اليه من عدم دلالتها عليه)) أي على
اصل التقليد .

الثاني : انه على فرض تسليم دلالتها على اصل التقليد لا اطلاق لهما ، لانهما
واردان في مقام تشريع اصل التقليد ، لا في مقام بيان طوارئه من حيث الحياة
والموت . والى هذا اشار بقوله : ((منع اطلاقها)) أي مضافا الى ما ذكرنا من عدم

ومنه انقدح حال إطلاق ما دل من الروايات على التقليد ، مع إمكان دعوى الانسباق الى حال الحياة فيها^(١) .
ومنها : دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد ، وقضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا كما لا يخفى .
وفيه : انه لا يكاد تصل النوبة اليه ، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه^(٢) .

الدلالة على اصل التقليد تمنع ان للآيات اطلاقا على جواز التقليد بعد الموت ((على تقدير دلالتها)) على اصل التقليد لان مساقها لغير الطوائى من حيث الحياة والموت ((وانما هو مسوق لبيان اصل تشريعه)) أي اصل تشريع التقليد لا للتقليد من حيث طوارئه .

(١) أي مما ذكرنا- من منع اطلاق الآيات من حيث الحياة والموت- ينقدح انه لا مجال للاستدلال على صحة التقليد الاستمراري باطلاق الروايات الدالة على التقليد كقوله عليه السلام : هم حجتي عليكم وانا حجة الله . بدعوى انها تدل على الرجوع في الحوادث الى رواة احاديثهم وهم حجة عليكم وان ماتوا . وقد ظهر منع هذه الدعوى ، لان الروايات قد وردت لمشروعية اصل التقليد ، لا لبيان احواله وطوارئه . هذا أولا .

وثانيا : ان دعوى ان المنصرف من مثل قوله عليه السلام - وعجل الله فرجه - : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ، هو الرجوع الى خصوص الاحياء فلا تشمل الاموات .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ومنه انقدح حال اطلاق ما دل من الروايات على التقليد)) . والى ما ذكره ثانيا اشار بقوله : ((مع إمكان دعوى الانسباق الى حال الحياة فيها)) .

(٢) هذا هو الدليل الثالث على جواز التقليد الاستمراري . وحاصله : ان دليل التقليد هو دليل الانسداد لا غير ، لعدم دلالة الآيات والروايات عليه كما مرت

ومنها : دعوى السيرة على البقاء ، فإن المعلوم من أصحاب الائمة (عليهم السلام) عدم رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتي .

وفيه : منع السيرة فيما هو محل الكلام ، وأصحابهم (عليهم السلام) إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الاحكام ، لأجل أنهم غالبا إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام ، بلا واسطة أحد ، او معها من

المناقشة فيها . ومقدماته هي : العلم الاجمالي بثبوت التكليف الفعلية ، وانسداد باب العلم والعلمي على الجاهل ، وعدم جواز الاهمال ، وعدم امكان الاحتياط ولا الرجوع الى الاصول للعامي لعدم معرفته ، والمحصار الحال على هذا بتقليده للغير لانه اقرب الامور بالنسبة اليه الى معرفة التكليف الفعلية عليه .

ولا يخفى ان النتيجة على هذا هو حجية رأي المجتهد بالنسبة الى العامي من دون فرق بين الحي والميت . ولا يخفى ايضا انه لو تم دليل الانسداد لدل على جواز تقليد الميت ابتداء ايضا ، بل لدل ايضا على تعيين تقليد الميت فيما اذا كان اعلم من الحي لانه اقرب الى معرفة التكليف الواقعية الفعلية .

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((دعوى انه لا دليل على التقليد الادليل الانسداد وقضيته جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما اصلا)) كما عرفت ، بل ربما يتعين تقليد الميت .

والجواب عنه منع المقدمة الثانية وهي انسداد باب العلم والعلمي ، لما عرفت من افتتاح باب العلم والعلمي . اما افتتاح باب العلم الدال على التقليد فهو ما مرت الاشارة اليه : من انه من الامور البديهية الوجدانية . واما افتتاح باب العلمي فهو الاخبار الدالة على التقليد التي قد مر بيانها . والى هذا اشار بقوله : ((وفيه انه لا يكاد تصل النوبة اليه)) أي لا تصل النوبة الى دليل الانسداد ((لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه)) .

دون دخل رأي الناقل فيه أصلا ، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى^(١) ، ولم يعلم الى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه أنه كان قد رجع او لم يرجع بعد موته .

ومنها : غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر او يذكر^(٢).

(١) هذا هو الدليل الرابع على التقليد الاستمراري . وحاصله : دعوى السيرة على البقاء ، بتقريب : ان سيرة المشرعة هو البقاء على ما اخذوه من المجتهد في مقام التقليد بعد موته ، ولم يعرف منهم الرجوع عما اخذوه من الحي بعد موته . وحيث ان هذه السيرة ممتدة الى زمان الائمة عليهم السلام فهي كاشفة عن صحة البقاء على تقليد الميت شرعا .

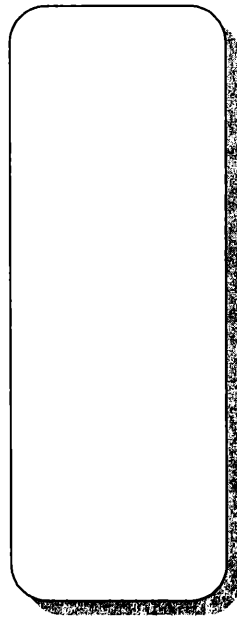
والجواب عنها : ان السيرة على البقاء على التقليد - وهو البقاء على ما اخذوه من الحي باعمال رأيه - ممنوعة ، وانما سيرة المشرعة على البقاء على ما اخذوه من الاحياء فيما رووه : أي ان السيرة قائمة على بقاء حجية ما يرويه الراوي بعد موته ، لا على بقاء حجية ما يراه بحسب اعمال رأيه .

وقد اشار الى منع السيرة على البقاء في مقام التقليد بقوله : ((وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام)) . و اشار الى ان السيرة انما هي على البقاء في مقام الرواية لا في التقليد بقوله : ((واصحابهم عليهم السلام انما لم يرجعوا عما اخذوه من الاحكام)) عن الاحياء بعد موتهم ((لأجل انهم غالبا انما كانوا يأخذونها)) أي انما يأخذون الاحكام ((عمن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة احد او معها)) أي أو مع الواسطة ((من دون دخل رأي الناقل فيه)) أي فيما ينقله ((اصلا وهو ليس بتقليد)) بل مرجعه الى حجية الرواية بعد موت الراوي ، لا الى حجية رأيه .

(٢) هذا بيان لمنع قيام السيرة على البقاء في مقام التقليد . وحاصله : انه لم يعلم حال المقلدين من انهم رجعوا او لم يرجعوا عن تقليدهم بعد موت المجتهدين الذين قلدهم . وعبرة المتن واضحة .

انتهى بحمد الله ومنه وفضله الفراغ من هذا الشرح في يوم السبت الرابع من صفر
الخير سنة الالف والثلاثمائة والاثنتين والثمانين من الهجرة ، على مهاجرها واهل بيته
افضل الصلاة والسلام ، راجين منه تعالى التوفيق للموافاة على منهاجهم وولائهم
واتباع هداهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين .

الفهرس





الفهرس

- ١..... المقصد الثامن : مبحث التعادل والتراجيح
- ٣..... الفصل الاول : تعريف التعارض
- ٨..... تعريف الحكومة
- ١٢..... الجمع العرفي
- ١٦..... تقدّم الامارات على الاصول
- ٢٧..... حمل الظاهر على النص أو الاظهر
- ٣٠..... صور تعارض الدليلين
- ٣٥..... الفصل الثاني : الاصل الاولي في المتعارضين بناءً على الطريقة
- ٣٦..... حجة احدهما بنحو التخيير العقلي بينهما
- ٣٧..... حجة الخبر الموافق للواقع وعدم حجة الخبر الكاذب
- ٣٨..... حجة احدهما من غير تعيين
- ٣٩..... نفي الثالث بالمتعارضين
- ٤٠..... سقوط المتعارضين في الحجية الفعلية
- مختار الشيخ الاعظم (قده) من التخيير مطلقاً - بناءً على السببية - وتعرض
- ٤٤..... المصنف (قده) به من وجوه
- ٥٨..... قاعدة (الجمع مهما امكن اولى من الطرح) والاشكال عليها
- ٦٥..... الفصل الثالث : القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين
- ٦٦..... تأسيس الاصل
- ٦٩..... الأخبار العلاجية
- ٧٠..... أخبار التخيير
- ٧٢..... أخبار الوقوف

الفهرس

- ٧٣ أخبار الاحتياط
- ٧٤ أخبار الترجيح
- ٧٥ الاقوال المشار اليها في الترجيح ثلاثة
- ٧٦ تحقيق فساد الاقوال الثلاثة
- ٧٦ مقبولة عمر بن حنظلة
- ٧٧ مرفوعة زرارة
- ٧٧ اشكالات المصنف في الاستدلال بهما على وجوب الترجيح
- ٨٥ حكم سائر الاخبار المشتملة على المرجحات
- ٨٥ دلالة اخبار موافقة الكتاب ومخالفة العامة على تمييز الحجة عن اللاحجة ...
- ٩٢ الاستدلال على وجوب الترجيح بوجوه آخر
- ٩٢ الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين ومنعه
- ٩٣ الترجيح بحكم العقل ومنعه
- ٩٩ الإفتاء بالتخيير بين الخبرين المتعارضين
- ١٠٤ الفصل الرابع : الاقتصار على المرجحات المنصوطة والتعدي عنها
- ١٠٤ الاستدلال على التعدي بوجوه
- ١٠٧ مناقشة المصنف (قده) فيها
- ١٢٥ الفصل الخامس : اختصاص الاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي ...
- ١٢٨ إشكال المصنف (قده) على مسلك المشهور بوجوه ثلاثة
- ١٣٦ الفصل السادس : تمييز الظاهر عن الأظهر
- ١٣٧ ترجيح العموم على الاطلاق والتقييد على التخصيص
- ١٤١ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

الفهرس

- ١٥٤..... الفصل السابع : إنقلاب النسبة وعدمه
- ١٦٠ وجهان في لزوم الإنقلاب
- ١٦٢ الجواب عن الوجهين
- ١٧٠ لزوم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات ما لم يلزم محذور الاستهجان
- ١٧٩..... الفصل الثامن : رجوع جميع المرجحات الى الصدور
- ١٨٥..... عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات
- ١٨٨ ايراد المصنف (قده) على مراعاة الترتيب
- ١٩٥ ايراد المصنف (قده) على الشيخ الاعظم (قده)
- برهانان للمحقق الرشتي (قده) على لزوم تقديم المرجح الجهتي على
- ٢٠٢ المرجح الصدوري
- ٢١١ الفصل التاسع : المرجحات الخارجية
- ٢١١..... اقسام المرجح الخارجي
- مذهب الشيخ الاعظم (قده) في لزوم التعدي والترجيح بما يوجب الاقربية
- ٢١٤..... للمضمون - ومناقشة المصنف (قده)
- ٢٢٩..... الخاتمة / في الاجتهاد والتقليد
- ٢٣١ الفصل الاول : تعريف الاجتهاد
- ٢٣٨..... الفصل الثاني : انقسام الاجتهاد الى مطلق ومتجز
- ٢٤٠..... توهم عدم وقوع الاجتهاد المطلق والجواب عنه
- ٢٤٣..... اشكال رجوع الغير الى المجتهد الذي انسد باب العلم والعلمي عليه
- ٢٥٢..... اشكال رجوع الجاهل الى المجتهد في مورد الاصول العقلية
- ٢٥٥..... نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحي

الفهرس

- ٢٥٧ الاشكال في نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي على الحكومة
- ٢٦٣ التجزي في الاجتهاد
- ٢٦٤ استدلال المصنف (قده) على إمكانه
- ٢٧٣ حجية رأي المتجزي لعمل نفسه
- ٢٧٤ جواز تقليد المتجزي ورجوع الغير اليه
- ٢٧٦ نفوذ قضاء المتجزي
- ٢٧٧ الفصل الثالث : مبادئ الاجتهاد
- ٢٨٢ الفصل الرابع : التخطيطة والتصويب
- ٢٩٣ الفصل الخامس : تبدل رأي المجتهد
- تفصيل صاحب الفصول بين تعلق الاجتهاد في نفس الحكم وبين كونه في متعلق الحكم
- ٣٠١
- ٣٠٣ استدلال صاحب الفصول على لزوم عدم البطلان في المتعلقات
- ٣٠٥ جواب المصنف (قده) عن استدلال صاحب الفصول
- ٣٠٩ الفصل السادس : التقليد وبعض احكامه
- ٣٠٩ المقام الاول : في معنى التقليد
- ٣١٢ المقام الثاني : الدليل على التقليد
- ٣٢١ الاخبار الدالة على جواز التقليد
- ٣٢٩ الفصل السابع : تقليد الاعلم
- ٣٣٦ مناقشة المصنف (قده) في ادلة التقليد بحيث تشمل مورد الاختلاف في الفتوى
- ٣٤٠ دعوى السيرة على الاخذ بفتوى احد المخالفين
- ٣٤١ استلزام وجوب تقليد الأعلم للعسر والجواب عنه

الفهرس

٣٤٣	ادلة وجوب تقليد الاعلم
٣٥١	الفصل الثامن : تقليد الميت
٣٥٢	ادلة جواز تقليد الميت ومناقشة المصنف (قده) فيها
٣٧٣	الفهرس