

# نتائج الأفكار

## في الأصول

تقرير المحقق الأستاذ الفقهاء والمفتي  
آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشافعي

بسم الله

الحجّة المبرورة

سماحة آية الله العظمى السيد محمد باقر الشافعي

المجلد السابع

إعداد وتجهيز لعل المرتضى

# نتائج الأفكار

## في الأصول

تقير البحوث أستاذ الفقهاء والمجتهدين  
آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشافعي

بسم  
الحجة المحقق

سيماحة آية الله العظمى السيد محمد جعفر الجزائري المرجع

المجلد السابع

إعداد وتحرير آية الله العظمى

جزائري، محمد جعفر، ۱۲۸۸ - ۱۳۷۸. محرر.  
 نتائج الأفكار في الأصول / تقريراً لبحوث استاذ الفقهاء و...  
 السيد محمود الحسيني الشاهرودي (قدس سره) / بقلم السيد  
 محمد جعفر الجزائري المروج؛ مصحح مجتبی شاهرودي؛  
 تحقیق گروه تحقیق آل مرتضی علیهم السلام - قم: آل  
 مرتضی علیهم السلام للتحقیق والنشر، ۱۴۳۱ق. = ۱۳۸۹.  
 ج.

ISBN 918-964-5822-05-X (دوره) -

ISBN 918-964-91127-16-1 (ج. ۱)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.  
 فهرست نویسی بر اساس جلد هفتم:  
 کتابنامه.

۱. اصول فقه شیعه - قرن ۱۴. الف. حسینی شاهرودی، محمود  
 ب. آل مرتضی علیهم السلام، ج. عنوان.  
 ۲۹۷ / ۷۸      ۲۰ ج / ۸ / ۱۵۹ BP

(تمقیق گروه تمقیق آل مرتضی علیهم السلام)

\*\*\*

## هوية الكتاب

اسم الكتاب : المجلد السابع من كتاب نتائج الأفكار  
 تقریرات مباحث الأصول للمرجع الفقید آية الله العظمی  
 الحاج السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمته الله  
 تأليف : آية الله العظمی

الحاج السيد محمد جعفر المروج الجزائري رحمته الله  
 الناشر : .... آل المرتضی علیهم السلام للتحقیق والنشر  
 المطبعة : ..... ظهور  
 العدد : ..... ۱۰۰۰  
 الطبعة : ..... الاولى  
 تاریخ : ..... ۱۳۸۹ هـ ش

شابک : ISBN 978-964-5822-16-1

ISBN 978-964-5822-05-x (دوره)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على  
نبيّنا محمّد وعترته الطاهرين ولعنة الله على  
أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.



## [ الكلام في أصالة الصحة ]

الكلام في أصالة الصحة في عمل الغير، وينبغي البحث عنه في مقامين:

الأول: في غير العقود والإيقاعات من الأفعال والأقوال.

الثاني: في العقود والإيقاعات.

وقبل الخوض فيهما لا بأس ببيان أمور:

الأول: حكومة أصالة الصحة في عمل الغير على كل أصل موضوعي أو

حكمي يقتضي فسادَه فإنّ هذا الأصل بعد فرض اعتباره يكون حاكماً على الأصول

المقتضية للفساد، لأنّ شأن أصالة الصحة ذلك، ولا فرق في حكومته وتقدمه على

سائر الأصول بين كونه أمانة وأصلاً، أمّا على الأول فواضح، وأمّا على الثاني:

فللزوم اللغوية، لكون الأصل الجاري في مورد أصالة الصحة مقتضياً للفساد كما

لا يخفى.

الثاني: أنَّ المجعول في أصالة الصحة هو ترتيب آثار صحة العمل واقعاً على العمل المشكوك في صحته، فإن كان له أثر شرعي يترتب عليه كغسل الثوب الذي يترتب على طهارته جواز الصلاة فيه مثلاً، وكالعمل النيابي من الصلاة والصوم والحج وغيرها الذي يترتب عليه وجوب دفع الأجرة إلى النائب.

الثالث: أنه قد استدل على أصالة الصحة بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الأوّل: فقولوه سبحانه وتعالى<sup>(١)</sup>: ﴿وقولوا للناس حسناً﴾ بناءً على ما عن الكافي في تفسيره من قوله عليه السلام<sup>(٢)</sup>: «لا تقولوا إلاّ خيراً حتى تعلموا ما هو» وقوله تبارك وتعالى<sup>(٣)</sup>: ﴿يا أيّها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظنّ إنّ بعض الظنّ إثمٌ﴾، ونحو ذلك.

وأما الثاني: فبالأخبار الناهية عن ظنّ السوء بالمؤمن بقوله عليه السلام<sup>(٤)</sup>: «لا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوء وأنت تجد لها في الخير سبيلاً» وقوله عليه السلام<sup>(٥)</sup>: «إنّ المؤمن لا يهتم أخاه وأنّه إذا اتهم أخاه إثمات الإيمان في قلبه كانغيث الملح في الماء» وقوله عليه السلام<sup>(٦)</sup>: «من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون» إلى غير ذلك مما ورد بهذا المضمون.

وأما الثالث: فهو قولي وعملي كما ادعي، حيث إنّ بناء المسلمين على حمل الأفعال والأقوال على الصحة بل يلزم من عدم البناء على الصحة اختلاف النظام،

(١) البقرة: ٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٦ / ٣٤١، الحديث ٢١٧١٠.

(٣) الحجرات: ١٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٦ / ٣٨٠، الحديث ٢١٨١٣ باختلاف يسير.

(٥) وسائل الشيعة ١٢ / ٢٠٦، الحديث ١٦٠٩٨ و / ٢٠٧، الحديث ١٦١٠٠ و / ٣٠٢، الحديث

١٦٣٥٩.

(٦) وسائل الشيعة ١٢ / ٢٣٠، الحديث ١٦١٦٥.

فلاحظ كلماتهم.

لكن الإنصاف عدم تمامية شيء من هذه الوجوه الثلاثة.

أما الكتاب فلأنَّ المراد منه هو عدم ظن المعصية بالمؤمن، فإذا صدر منه قول لاندري أنَّه سلام أو سبَّ للمؤمن، فإنَّ مقتضى الآيات هو عدم البناء على صدور معصية منه وعدم كون القول الصادر منه سبًّا، لكنه لا يثبت كون ذلك القول سلاماً حتى يجب ردُّه، ومن المعلوم أنَّ الصحة بهذا المعنى أجنبية عن الصحة المبحوث عنها في المقام كما عرفت في الأمر الثاني.

وكذا الحال في الروايات الناهية عن سوء الظن بالمؤمن وحرمة اتهامه حيث إنَّها في مقام النهي عن ظن السوء والعصيان به.

وأما الثالث: - أعني الإجماع - فغير ثابت لقوة احتمال كون المُجمعين مستنديين إلى الكتاب والسنة فلا يكون الإجماع حينئذٍ إجماعاً تعدياً.

ولا بأس ببيان الوجوه المتصورة في المقام حتى يظهر ما هو محل النزاع في أصالة الصحة، فنقول - وبه نستعين وبوليّه عليه وعلى آبائه المعصومين نتوسل ونستغيث -: أنَّ هنا احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يراد بالصحة عدم إساءة الظن بالمؤمن، مثلاً إذا سلَّمت على شخص أو قدمت عليه ولم يردِّ عليك السلام أو لم يقم لك تعظيماً فلا تظن به أنَّه يكون معانداً لك، بل ظن به خيراً وأنَّه لم يلتفت إلى قدومك أو لم يسمع سلامك.

ثانيها: أن يراد بالصحة أنَّ العامل عمل باعتقاد الصواب، كما إذا حكم الحاكم الشرعي حكماً يمكن أن يكون مبنياً على العناد وأن يكون لاعتقاد ذلك بحسب اجتهاده فيحمل على الصحيح عند الفاعل وإن كان مخطئاً في اجتهاده.

وهذان الوجهان مما لا إشكال في جريان أصالة الصحة فيهما بمعناها المذكور من عدم إساءة الظن بالمؤمن، ومن كون العمل صادراً على الوجه الصحيح باعتقاده،

والآيات والأخبار المشار إليها ناظرة إلى هذين المعنيين من الصحة ورادعة للسيرة الجارية بين الناس من إساءة الظن بالغير وحمل أفعالهم على الوجه غير الصحيح عند الفاعلين.

ثالثها: ما هو محل النزاع من حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية مع كون ذلك مورداً للابتلاء لغير الفاعل، كما إذا باع زيد داراً موقوفة مع الشك في طرو مسوِّغ البيع، فإن أصالة الصحة في فعل زيد إذا جرت تصحح البيع وتسوِّغ اشتراء الغير منه كما إذا علم بطرو مسوِّغ البيع.

وهذا الوجه هو محل البحث والكلام في جريان أصالة الصحة فيه دون الوجهين الأولين اللذين لا إشكال في جريان أصل الصحة فيهما، فالمراد بالصحة في أصالة الصحة في عمل الغير الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل، إذ لا يترتب الأثر بالنسبة إلى غير الفاعل إلا إذا كان الفعل صحيحاً واقعاً لا عند الفاعل، فإذا كان الوضوء بدون المسح على الرجل اليسرى صحيحاً عند شخص جهلاً بالواقع وتوضاً كذلك وصلى جماعة وكان حائلاً بين الإمام وبين المأمومين؛ فحينئذٍ إن لم تكن صلاته صحيحة واقعاً كانت جماعة من خلفه من المأمومين باطلة لأجل الحيلولة، فلا بد من إرادة الصحة الواقعية لترتيب الآثار عليها.

وقد استدل على جريان أصالة الصحة في هذا الوجه الثالث بوجوه:

منها: بناء العقلاء مع قطع النظر عن تدينهم بدين على صحة الأفعال الصادرة منهم وترتيب آثار الصحة عليها.

لكن هذا الوجه محدوش، لأنه لم يحرز بناؤهم على ترتيب آثار الصحة في حال الشك في الصحة بل لا يرتبون آثار الصحة إلا مع الاطمينان بالصحة، وليس بناء العقلاء في شيء من الموارد على الظن فضلاً عن الشك الذي هو مورد البحث في أصالة الصحة، والحاصل أنه مع فرض عدم اطمينانهم يحتاطون ما لم يلزم منه

اختلال النظام لا أنهم يبنون على الصحة مع الشك فيها، فإن نسبة هذا إلى العقلاء افتراء محض، فالدليل على أصل الصحة بهذا المعنى مما لم نعر عليه.

ومنها: لزوم العسر والحرج، بل اختلال النظام إن لم تكن أصالة الصحة حجة، لأنّ جل المعاملات والعبادات مشكوكة الصحة، فلو لم تجر أصالة الصحة فيها يختل النظام، إذ ينسد باب المعاملات والعبادات النيابية رأساً، فالحكمة الداعية إلى جعل الحجية لليد وهي اختلال المعاش الذي أشير إليه في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ<sup>(١)</sup>: «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» تقتضي اعتبار أصالة الصحة أيضاً، لأنّ اختلال المعاش باطل، فكل ما يلزم منه ذلك باطل أيضاً.

وفيه ما لا يخفى: ضرورة أنّ موارد اليد كثيرة جداً وبكفي فيها اعتبار اليد من دون حاجة إلى أصالة الصحة، فإنّ اليد تثبت ملكية ذي اليد وهي كافية في إثبات جواز الشراء منه، والموارد التي لا تجري فيها اليد كصلاة الجماعة والعبادات النيابية ليست من الكثرة بمثابة حتى يلزم من عدم اعتبار أصل الصحة اختلال نظام، إذ يمكن الاحتياط في صلاة الجماعة بعدم الاقتداء إلاّ بعد الاطمينان بصحة صلاة الحائلين، والوثوق والاطمينان بأمانة من يستنيبه للعبادات النيابية.

ومنها: الإجماع.

وفيه: أنّ اتفاق الكل في عصر واحد غير ثابت، لانتشار أهل النظر والفتاوى في كل عصر في البلاد والقرى وانزواء كثير منهم بحيث لا يعرف كونهم من أهل الفتوى حتى يؤخذ منهم الرأي، مضافاً إلى قوة احتمال كون مدرك المجمعين ما عرفته من الوجوه المزبورة، فيصير الإجماع حينئذٍ مدركياً ولا عبرة به أصلاً، إذ العبرة حينئذٍ تكون بالمدرك.



ومنها: السيرة المستمرة بين المسلمين على حمل الأفعال الصادرة منهم على الصحيح الواقعي وترتيب آثار الصحة الواقعية عليه لاستقرار السيرة على ترتيب آثار صحة صلاة المأمومين الحائلين بين الإمام وبين الصفوف المتأخرة للاقتداء بدون الفحص عن حال صلاتهم، فلو لم يكن بناؤهم على صحة صلاتهم لم يكن اقتداؤهم مع حيلولة هؤلاء صحيحاً، والبناء على صحتها ليس إلّا لجريان أصالة الصحة فيها. لكن المناقشة في هذه السيرة واضحة، لأنّ السيرة بنفسها ليست حجة بل لا بد من انتهائها إلى رضا المعصوم عليه السلام وهذا غير ثابت، ضرورة عدم جماعة لهم عليهم السلام حتى يظهر اتصال السيرة بهم صلوات الله عليهم، والصلوات التي أقامها النبي صلوات الله عليه وآله وسلم جماعة وكذا أمير المؤمنين عليه السلام في زمان قليل لم يعلم حالها ولم يظهر استقرار سيرة المسلمين في عهدهما على إجراء أصالة الصحة تلك الصلوات، وأما صلاة غيرهما من الخلفاء فليست مناطاً لحجية أصالة الصحة لأنّها صورة محضة كما لا يخفى، فالسيرة حينئذٍ على تقديرها تكون ناشئة عن قلة المبالاة بالدين ولا يكون مثلها حجة. وبالجملّة فإقامة الدليل على اعتبار أصالة الصحة مشكلة، أمّا السيرة فإثباتها منوط بمقدمتين:

إحديهما: اتصال هذه السيرة بأصحاب الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين حتى تكون هذه السيرة برئى ومنظر المعصومين عليهم الصلاة والسلام. ثانيتهما: عدم ردعها، لأنّ مجرد السيرة لا تكفي في الحجية، بل حجيتها موقوفة على الإمضاء، ولا سبيل إلى إثباتها.

أمّا المقدمة الأولى: فلعدم طريق إلى إحراز اتصال السيرة بأصحاب الأئمة بحيث نظمّن بأنّ بناءهم على الصحة كان لمجرد الشك في صحة الأفعال الصادرة من المسلمين لاحتمال حصول الاطمينان لهم بالصحة، فاتصال هذه السيرة في موارد الشك في الصحة غير محرز.

وأما المقدمة الثانية: فلاحتمال صدور الردع من النبي والوصي عليهما الصلاة والسلام وعدم وصوله إلينا لعدم بنائهم في الصدر الأوّل على ضبط الروايات وكتبها، فلا وجه لأن يقال بأنه «لو كان لبان»، وبهذا الوجه قد أجبنا في محله <sup>(١)</sup> عن إشكال المخصصات والمقيدات المتأخرة عن زمان العمل بالعمومات والمطلقات بمقدار معتد به كمائة سنة وأزيد <sup>(٢)</sup>.

وبالجملة فلم يثبت السيرة الكاشفة عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره على اعتبار أصالة الصحة في كل عمل يصدر من المسلم مع الشك في صحته وفساده سواء كان عبادة أم معاملة أم غيرهما - بل يبنون على الاحتياط في موارد الشك في الصحة ولا يرتبون آثار الصحة إلّا مع الاطمينان، ولذا لا يستنبطون في العبادات من الحج والصوم والصلاة إلّا من يثقون به حتى يحصل لهم الوثوق من إخباره بإتيان العمل صحيحاً، وكذلك لم يظهر منهم بناء على طهارة الثياب النجسة التي يغسلها القصار مع الشك في تطهيرها اعتداداً على أصالة الصحة، بل لا يرتبون آثار الطهارة على تلك الثياب إلّا بعد الاطمينان والوثوق بطهارتها.

فالسيرة في جميع الأفعال غير ثابتة بل غاية ما يمكن دعواه هو قيام السيرة على بعض الأفعال كصلاة الجماعة وباب النيات دون غيرهما، بل فصل الشيخ

(١) نتائج الأفكار ٢ / ٢٩٠.

(٢) ومحصل الإشكال: أنه كيف يمكن الالتزام بتخصيص تلك العمومات وتقيد الإطلاقات مع كون التكليف بالنسبة إلينا وإلى أهل أزمته ورود العمومات والمطلقات واحداً حيث إنّ التخصيص والتقيد يستلزمان مغايرتنا معهم في التكليف لكونهم مكلفين بالعمل بالعمومات وتكليفنا بالعمل بالمخصصات والمقيدات.

ومحصل الجواب: أنّ المخصصات والمقيدات وردت مع العمومات وكان تكليفهم كتكليفنا العمل بالمخصصات والمقيدات، غاية الأمر أنّها لم تصل إلينا لعدم بنائهم على ضبط الروايات.

الأعظم ﷺ<sup>(١)</sup> في الأعمال النيابية بين صحة العمل الذي يأتي به النائب ليرتب عليها استحقاق الأجرة وبين صحته بالنسبة لفراغ ذمة المنوب عنه، فقال بجريان أصالة الصحة في العمل من حيث استحقاق الأجير للأجرة وعدم جريانها في العمل من حيث فراغ ذمة المنوب عنه بل على الوصي الاستتجار ثانياً، إلا إذا أخبر العامل بإتيان العمل على الوجه الصحيح وكان ثقة وقلنا باعتبار خبر الثقة في الموضوعات فإنه يبنى حينئذٍ على فراغ ذمة المنوب عنه، لكنه أجنبى عن أصالة الصحة، لأنّ موردها هو احتمال الصحة لا الوثوق والاطمينان بها، هذا تمام الكلام في المقام الأول. وأما المقام الثاني وهو اعتبار أصالة الصحة في خصوص العقود والإيقاعات، فدعوى السيرة فيها في الجملة لا يمكن إنكارها، والإنصاف أن تحققها في العقود والإيقاعات قطعي لا ينبغي الارتياح فيه إلا أن كلمات الأصحاب هنا لا تخلو من اضطراب حيث يشتمل بعضها على دعوى الإجماع وبعضها على دعوى السيرة وبعضها على دعوى العسر واختلال النظام إن لم تكن أصالة الصحة جارية في المعاملات، وأنت خير بأنّ بعض هذه الاستدلالات ليست على طبق الموازين.

أما الإجماع التعبدى ومرجه إلى دعوى اتفاق كاشف عن رواية معتبرة لم نظفر بها ولكن عثر عليها المجمعون، وكان اعتبارها بمثابة لو ظفرنا به لكانت حجة عندنا أيضاً، أو إلى دعوى اتفاق كاشف عن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام الواقعة في منظرهم ومسمعهم عليهم السلام مع عدم وجود مانع من ردعهم عن السيرة ومع عدم بناء أصحابهم على عمل بدون إذنهم ورضاهم، فهذا الإجماع الكاشف عن مثل هذه السيرة يكون حجة لكشفه عن المعتبرة بامضاء المعصوم وتقريره عليه السلام.

ففيه ما لا يخفى: أما الكشف عن الحجة المعتبرة فلاستلزامه تباني الأصحاب

على عدم ضبط تلك الحجة المعتبرة التي كانت عندهم ولذا خفيت علينا، بل الإيضاء بعدم بثها ونشرها وكان وصول تلك الحجة من أحدهم إلى الآخر في زاوية خالية عن الناس وبطريق النجوى لا التكلم العادي لئلا يسمعها شخص من باب الاتفاق، وهذا مما تقطع بعدمه بعد وضوح كونهم أمناء على الحلال والحرام وعدم كتابتهم لما كان لديهم من الروايات في كل باب، فهل يرضى أحد بكتابتهم لرواية تكون مورداً لابتناء عامة المكلفين ليلاً ونهاراً؟ وكذا الحال في القسم الثاني من الإجماع، أولاً لعدم ثبوته وثانياً لاحتمال كون مستند المجمعين بعض الوجوه المذكورة من السيرة أو العسر أو اختلال النظام.

وأما السيرة فلم تثبت في كل عقد وإيقاع مع الشك في كل شرط من شرائطها وإلا لم يكن خلاف في جريانها في مطلق الشك، مع تحقق الخلاف في ذلك حتى عند القائلين بجريان أصالة الصحة - فإن بعضهم يقول بجريانها في الشك في الصحة مطلقاً سواء كان ناشئاً من الشك في تحقق ما يعتبر في العقد عرفاً كالمالية العوضين - أم كان ناشئاً من الشك في تحقق بعض ما يعتبر في صحة العقد شرعاً كالموالة بين الإيجاب والقبول وعربية الصيغة والتنجز ونحوها من الشروط الشرعية المعتبرة في العقد، والبعض الآخر يعتبر في جريانها أن يكون الشك ناشئاً من تحقق ما يعتبر في العقد شرعاً بعد الفراغ عن توفر جميع الشروط العرفية - فيظهر من هذا الخلاف عدم تحقق السيرة في العقود والإيقاعات بنحو الإطلاق بل الثابت هو السيرة في جريان أصالة الصحة في العقود في الجملة.

وأما اختلال النظام فلم يظهر أنه مدرك للسيرة أو دليل آخر، فإن كان مستنداً للسيرة ففيه: أن كشف السيرة قطعاً عن تقرير المعصوم لسيرة أصحابه عليه السلام كافٍ في اعتبار السيرة ولا حاجة إلى التمسك باختلال النظام، وإن كان وجهاً آخر لاعتبار أصالة الصحة ففيه: أن مقتضاه الاقتصار في جريانها على موارد لزوم اختلال النظام،

وأما في غيرها فلا تجري كما إذا باع المتولي للوقف ما بيده من العين الموقوفة وشك في صحة بيعه له لأجل الشك في طرؤ المسوّغ لبيعه وعدمه، فإنّ عدم البناء على صحته لا يوجب اختلال النظام، والاستدلال باختلال النظام نشأ من عدم الدليل على أصالة الصحة وإلاّ فعدم وجاهة التمسك به واضح.

ولا يخفى أنّ الإنصاف عدم المجال لإنكار الإجماع والسيرة الكاشفين قطعاً عن رضا المعصوم (صلوات الله عليه) بجريان أصالة الصحة في العقود في الجملة.

فعمدة الكلام في تشخيص الموارد التي ثبتت السيرة فيها عن الموارد التي لم تثبت فيها، ومن هنا اختلفت الأقوال في موارد أصالة الصحة والمتحصل من كلماتهم ثلاثة أقوال:

الأول: جريانها في مطلق الشك في صحة العقد، سواء كان الشك ناشئاً من الشك في اختلال شرط من الشروط العرفية المحققة للعقد كالشك في وجود الإيجاب أو القبول أو مالية العوضين في المعاوضات، أو أهلية الزوجين في النكاح، أم كان الشك ناشئاً من احتمال اختلال شرط من الشرائط الشرعية ككون الصيغة عربية أو فارسية بناء على اعتبار العربية وكبلوغ المتعاقدين ومثل معلومية العوضين، فإنّ أصالة الصحة تجري في جميع الموارد المزبورة وتكون حاکمة على كل أصل يقتضي الفساد كأصالة عدم تحقق الإيجاب أو القبول وعدم بلوغ المتعاقدين وعدم تعيين العوضين.

الثاني: جريانها فيما إذا كان الشك في الصحة ناشئاً من الشك في الشرائط الراجعة إلى تأثير العقد في النقل والانتقال، كالعقود المعاوضة أو في الزوجية كعقد النكاح وهكذا، وشرائط تأثير العقد كالعربية والماضوية وتقدم الإيجاب على القبول والتنجز ونحوها، فإذا شك في فساد العقد لأجل الشك في اختلال بعض هذه الشروط تجري فيه أصالة الصحة، أما إذا كان الشك في فساد العقد لأجل شرط من

شروط المتعاقدين كالبلوغ والعقل أو العوضين كاليتمها أو معلوميتها فلا تجري فيه أصالة الصحة، فتتضيّق حينئذٍ دائرة أصالة الصحة جداً ويقل نفعها بتأً كما لا يخفى.

الثالث: ما يكون واسطة بين القولين وتكون دائرته أوسع من الثاني وأضيق من الأوّل، وحاصل هذا القول الثالث هو جريان أصالة الصحة في مطلق الشك في الصحة إلّا إذا كان الشك ناشئاً من احتمال عدم تحقق شرط من الشروط العرفية المعتبرة في عقدية العقد، كالشك في مالية العوضين أو أهلية المتعاقدين لاحتمال جنونها أو أحدهما، فإذا كان الشك في الفساد للشك في عدم بلوغ المتعاقدين مع كونها مميزين ورشيدين على تقدير عدم بلوغهما، أو للشك في بقاء المانع عن المعاملة كالشك في طرو مسوّغ لبيع الوقف وعدمه، فإنّ الوقف في نفسه قابل للنقل والانتقال، غاية الأمر أنّ الوقفية أوجبت المنع عن النقل والانتقال، ففي جميع هذه الموارد تجري أصالة الصحة.

إذا عرفت الأقوال المتحصلة من كلمات الاصحاب يقع الكلام فيما ينبغي اختياره، فنقول وبه نستعين أنّ الكلام يقع في جهتين:

الأولى: فيما يمكن أن يقال بناءً على كون المستند في أصالة الصحة الإجماع والسيرة.

الثانية: فيما ينبغي أن يقال في المقام بناءً على كون مستندها رواية مسعدة بن صدقة.

أمّا الجهة الأولى: فنخبة الكلام فيها أنّ مقتضى لبية الإجماع والسيرة هو الأخذ بالقدر المتيقن وهو القول الثاني الراجع إلى كون الشك في النقل والانتقال للشك في تأثير العقد من حيث احتمال خلل فيما يتعلق بنفس العقد كالعربية لا ما يتعلق بالعوضين والمتعاقدين، فإنّ القطع بجريان السيرة على صحة العقود وكشفها عن رضا المعصوم عليه السلام يكون في هذه الموارد دون غيرها للاختلاف في غيرها الموجب للشك

في تحقق السيرة فيها.

وللميرزا النائيني رحمته هنا كلام يريد به تعميم دائرة أصالة الصحة وعدم الاختصار في جريانها على ما ذكرناه.

وحاصله: أنَّ الإجماع تارة: يقع على عنوان وأخرى: على موارد خاصة لا على عنوان وإن كانت تلك الموارد من مصاديقه.

فعلى الأول: يؤخذ بإطلاق ذلك العنوان ولا يخرج عما يقتضيه الإجماع في مصاديق ذلك العنوان إلّا بدليل.

وعلى الثاني: لا محيص عن الاختصار على تلك الموارد الخاصة وعدم التعدي عنها إلى غيرها، وما نحن فيه يكون من قبيل الأول، فإنَّ معقد الإجماع على أصالة الصحة هو العقد، فإذا شك في صحة العقد من أي سبب كان تجري فيه قاعدة الصحة كما لا يخفى.

لكن ما أفاده الميرزا النائيني رحمته متين كبروياً، وأمّا بحسب الصغرى ففيه كلام، إذ لم يظهر لنا كون معقد إجماعهم عنوان العقد بل الذي ظفرنا به في كلماتهم هو جريان أصالة الصحة في موارد من العقود، فلا بد من الاختصار عليها، فإنبات ما أفاده رحمته مشكل.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنَّ المتيقن من مورد أصالة الصحة هو ما إذا كان الشك فيما يتعلق بفعل الفاعل وما هو تحت إرادته واختياره، كالشك في أنه أتى بالعمل على وجهه مثل أنه قد قصد القربة، أو أتى بالإيجاب أو القبول على الوجه المعتبر شرعاً أم لا، فوزان أصالة الصحة في فعل الغير وزان قاعدة الفراغ، فكما أنَّ قاعدة الفراغ لا تجري إلّا في الشك فيما يتعلق بإرادة الفاعل واختياره دون ما يكون خارجاً عن تحت قدرته وإرادته فكذلك أصالة الصحة في فعل الغير.

وعلى هذا فلا تثبت بأصالة الصحة قابلية العوضين للنقل والانتقال، ولا أهلية

المتعاقدين، ولا كون البائع مالكا للمعوض إذا لم يكن ذا يد عليه، إذ مع اليد يحكم بملكيته له بمقتضى اليد، فإن شيئاً من هذه الأمور لا يثبت بأصالة الصحة بل تكون هذه الأمور من قبيل الموضوع لأصل الصحة ولا يمكن إثبات الموضوع بالحكم كما هو أوضح من أن يخفى.

وبالجملة تكون أصالة الصحة في مقابل أصالة عدم النقل والانتقال وحاكمة عليها، فالشك المتمحض في النقل والانتقال الذي يكون بعد إحراز قابلية المال للنقل والانتقال وأهلية المتعاقدين والزوجين مثلاً مورد لأصالة الصحة، وعليه فإذا شك في أن الأجير هل أتى بالصلاة أو الصوم أو الحج صحيحاً أم لا؟ كما إذا شك في أنه هل نوى القرية أم لا؟ أو أنه هل توضأ وصلى أم صلى بلا وضوء؟ وهكذا، فإن أصالة الصحة تجري وتثبت صحة العمل من ناحية هذه الأمور التي شك في وجودها لكنها لا تثبت وقوع العمل عن المنوب عنه، لأن الصحة الثابتة بأصالة الصحة لا تستلزم ذلك، ضرورة عدم المنافاة بين صحته وبين عدم وقوعه عن المنوب عنه لإمكان أن تكون الصلاة صلاة نفس النائب أو أتى بها عن شخص آخر غير المنوب عنه، نعم إذا علم من الخارج أنه نوى كون هذه الصلاة عن الغير لكن شككنا في أنه هل غفل عن قصد النيابة وأتى بها عن نفسه أو عدل بها إلى النافلة، فمقتضى ما دلّ على كون الصلاة على ما افتتحت هو أنها وقعت تماماً بما افتتحت.

وأما إذا لم يعلم بقصد النيابة عن المنوب عنه فلا يكون البناء على ما افتتحت جارياً هنا، بل لابد من قيام حجة من الخارج على أنه أتى بالعمل عن المنوب عنه ولو كانت إخباره بإتيانه على هذا الوجه إذا كان عادلاً أو ثقة، ولذا اعتبر بعض عدالة الأجير حتى يكون إخباره حجة، لكن الحق عدم اعتبارها فيه إذا كان ثقة لأن إخباره بإتيان العمل عن المنوب عنه يفيد الوثوق والاطمينان وهو كاف في إحراز فراغ ذمة المنوب عنه وسقوط التكليف عن الوصي بالاستيجار ثانياً كما لا يخفى.



ثم إنَّ ما ذكرناه من كون القدر المتيقن من مورد أصالة الصحة هو نشوء الشك في الصحة عما يتعلق بعمل الفاعل دون أمر خارج عنه كالبلوغ ومالية العوضين ونحوهما فإنَّها خارجة عن حيِّز إرادته واختياره، هو مقتضى الإجماع والسيرة على اعتبار أصالة الصحة.

وأما الجهة الثانية: إذا كان المستند رواية مسعدة بن صدقة <sup>(١)</sup> بناء على عدم دلالتها على اعتبار اليد وكونها دليلاً على أصالة الصحة فيمكن إثبات حجية أصالة الصحة في مطلق الشك في الصحة وإن كان ناشئاً من احتمال عدم القابلية مثل كون المبيع حرّاً غير قابل للنقل والانتقال كما هو من الأمثلة المذكورة في هذه الرواية، ومثل كون المعقود عليها أختاً نسبية أو رضاعية، فإنَّ الأخت ليست قابلة للتزويج، نعم في الشك في الرضاع يجري استصحاب عدم الرضاع دون الشك في النسب فإنَّ الأصل في الحمولي منه مثبت، وفي النعتي ليس له حالة سابقة كما قرر في محله، فالأصل المقتضي للصحة هنا منحصر في أصالة الصحة.

لكن يمكن تقريب الاستدلال برواية مسعدة بوجه تختص أصالة الصحة بالشك في شرائط العقد وما يكون راجعاً إلى فعل المكلف وإرادته فيكون الاستفادة من هذه الرواية مطابقاً للقدر المتيقن من الإجماع والسيرة.

وحاصل تقريب الاستدلال بالرواية المزبورة هو أنَّ قوله **عائلاً**: «كل شيء لك حلال...» بمعنى كل شيء من الأفعال والتصرفات جائز لك، إذ الجواز وغيره من الأحكام محمول على الأفعال لأنَّها المتعلقة بأفعال المكلفين، والشك في الجواز في الأمثلة المذكورة في الرواية ليس إلّا من ناحية المرتبة الأخيرة من مراتب الصحة وهي صحة العقد، ضرورة أنَّ جواز التصرف من غير ناحية العقد ثابت في الأمثلة.

(١) «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه» وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الحديث ٢٢٠٥٣.

أما في الثوب والعبد فلليد التي هي أمانة الملكية. وأما في المرأة المشكوك كونها أخته الرضاعية فلاستصحاب عدم الرضاع. وأما في المرأة المشكوك كونها أخته النسبية، فإما لاستصحاب عدم الانتساب كما قيل وإما لما يستفاد من الروايات الخاصة الدالة على جواز التزويج بها.

وبالجملة فالشك في الجواز والمنع في هذه الأمثلة ناشئ عن الشك في صحة المعاملة والعقد، ومن المعلوم أنّ أصالة الفساد تقتضي الفساد وليس في البين ما يرفع أصالة الفساد إلا أصالة الصحة، إذ لا دافع للشك في الجواز الناشئ من صحة العقد إلا أصالة الصحة، فهذه الرواية تدل على اعتبار أصالة الصحة في العقد إذا كان الشك في الصحة ناشئاً من احتمال اختلال شرط من شرائط العقد دون شرائط العوضين أو المتعاقدين، لما عرفت من جواز التصرف من ناحية غير العقد بالحجة الجارية في تلك الشرائط فيستفاد من رواية مسعدة بن صدقة ما يستفاد من الإجماع والسيرة.

وعليه فلا دليل على اعتبار أصالة الصحة في العقود في مطلق الشك في صحة العقد ولو من ناحية غير فعل المتعاقدين كالبلوغ ونحوه، وما ذكرناه في تقريب الاستدلال برواية مسعدة أولى من التقريب الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته (١) فلاحظ. فالتحصّل من الرواية أنّ كل شيء جائز وصحيح إلا إذا علم بخلاف الصحة أو قامت البينة عليه.

ولا يخفى أنّه لا بد من الالتزام بدلالة موثقة مسعدة بن صدقة على اعتبار أصالة الصحة لأنّه يدور الأمر فيها بين أمور:

أحدها: أن يكون المراد من الصدر أصالة الحل وتكون الأمثلة المذكورة فيها

أجنبية عن صدر الرواية، والوجه في أجنبية الأمثلة عنه هو كون بعض الأمثلة مورداً لليد وبعضها للاستصحاب الموضوعي ومن الضروري الفقهي تقدم اليد والأصول الموضوعية على أصالة الحل.

ولكن لا وجه للمصير إلى عدم صفروية الأمثلة المذكورة في الرواية للصدر، لأنّ قوله عليه السلام: «وذلك مثل الثوب...»، كالصريح في كونه عليه السلام في مقام تطبيق الصدر على الأمثلة، فهذا الاحتمال في غاية الضعف والسقوط.

ثانيها: أن يكون المراد من الصدر أصالة الحل مع الالتزام بأنّ الأمثلة صفريات للصدر وذلك بأن يكون أصالة الحل في الشبهات الموضوعية مقدمة على اليد والاستصحاب، وعدم أصل فيها غير أصالة الحل، فجميع الأشياء المشكوكة حلال بقاعدة الحل دون اليد والسوق والأصول الموضوعية المثبتة للحل، وعلى هذا الاحتمال ينطبق الصدر على الأمثلة وتكون هي صفريات له، وذهب صاحب المدارك إلى هذا الاحتمال والتمزم بأنّ حلية كل مشكوك في الشبهات الموضوعية مستندة إلى أصالة الحل دون أمانة أو أصل آخر، وحينئذٍ تنطبق الكبرى وهي الصدر على الأمثلة. ولكن قد عرفت أنّ هذا الاحتمال يستلزم بطلان اعتبار اليد والأصول الموضوعية وحكومتها على أصالة الحل وهذا بمكان من الفساد.

ثالثها: أن يكون المراد بالصدر جواز كل تصرف مشكوك الحل والحزمة لأجل أصالة الصحة، فإنّ الأمثلة حينئذٍ تكون من صفريات الصدر، وأما قاعدة اليد والأصول الموضوعية فيها كاستصحاب عدم الرضاع والنسب فهي محكومة بأصالة الصحة فجواز التصرف فيها مستند إلى أصالة الصحة لا الأصول الجارية فيها وإن كانت موافقة لها لما تقرر في محله من عدم جريان الأصل المحكوم مع الحاكم وإن كان المحكوم موافقاً للحاكم كاستصحاب الطهارة وقاعدتها، وحينئذٍ ينطبق الصدر على

الأمثلة بلا إشكال، فلا يرد أنّ أصالة عدم الرضاع والنسب واليد تقتضي جواز التصرف لا الأصل، وذلك لأنّ المراد بالأصل إن كان هو أصالة الحل فلا يبراد متجه، إذ لازمه تقدم قاعدة الحل على اليد والأصول الموضوعية وقد عرفت فساده، وإن كان أصالة الصحة فلا لذهاب جمع من المحققين إلى حكومة قاعدة الصحة على كل أصل موضوعي أو حكمي وإن كان موافقاً لها، فأصالة الصحة حاکمة على أصالة عدم الرضاع وإن كانت موافقة لقاعدة الصحة.

وبالجملة فلا محيص إلّا عن الالتزام بهذا الاحتمال والمصير إلى كون الرواية دليلاً على أصالة الصحة، والمستفاد منها حينئذٍ هو القول بجريان أصالة الصحة في كل ما يكون موجباً للشك في الصحة والجواز ولو من غير جهة شرائط العقد كالشك في أهلية المتعاقدين، كالشك في أختية المرأة نسباً أو رضاعاً أو قابلية العوضين كالشك في حرية الإنسان الذي يبيع بعنوان الرقبة، فالمستفاد من هذه الرواية أوسع مما يستفاد من الإجماع والسيرة القائمين على اعتبار أصل الصحة، لما عرفت من أنّ المتيقن منها هو اعتبار أصالة الصحة في خصوص شرائط العقد مما يرجع إلى إرادة الفاعل واختياره بخلاف المستفاد من هذه الرواية، فإنّه اعتبار أصل الصحة في مطلق الشك في الصحة، هذا تمام الكلام في دلالة الرواية المزبورة على اعتبار أصل الصحة.

وأما سندها فلا بأس به لأنّ الوسائط وهم علي بن ابراهيم وهارون بن مسلم ثقات، وكذا مسعدة بن صدقة فإنّه وإن كان مشتركاً بين اثنين أحدهما عامّي يروي عن مولانا الإمام الباقر عليه السلام، والآخر إمامي يروي عن مولانا الإمام الصادق عليه السلام وكلاهما موثقان إلّا أنّ مسعدة الراوي لهذه الرواية هو الإمامي لروايته عن الصادق عليه السلام، فالتعبير عنها بالموثقة كما عن غير واحد في محله.

وبالجملة فما ذكرناه من دلالة رواية مسعدة على أصالة الصحة إن تمّ يكون المستفاد منها اعتبار أصل الصحة في جميع موارد الشك في الصحة، وإن كان الشك من

ناحية ما لا يكون تحت اختيار المتعاقدين كعبدية المبيع ونحوها فتكون أصالة الصحة حاکمة على كل أصل موضوعي أو حکمي يقتضي الفساد، بل تكون حاکمة على قاعدة التعليق على أمر وجودي من اقتضاؤها الاحتياط والأخذ بضد الحكم المعلق على ذلك الأمر الوجودي حتى يثبت الأمر الوجودي، فإنّ صحة التزويج موقوفة على أجنبية المرأة التي هي أمر وجودي، وما لم يحرز الأجنبيّة لابد من الاحتياط وعدم ترتيب آثار الزوجية على من شكّ في أجنبيتها، لكن هذه الرواية تدلّ على ترتيب آثار الزوجية على المرأة المشكوك كونها أجنبية التي عقد عليها، وإن وجب الاحتياط وترك الجماع في المرأة التي شك في كونها زوجته أو أجنبية فإنّ العقد إذا وقع على امرأة ثم شك في أجنبيتها تجري في العقد أصالة الصحة.

فالمحصل أنّ أصالة الصحة إن استندت إلى رواية مسعدة تجري في مطلق الشك في الصحة، فتوافق قول من يلتزم بجريان أصالة الصحة في مطلق الشك في الصحة، وإن استندت إلى الإجماع والسيرة فقد عرفت غير مرة أنّ المتيقن منها اعتبار أصالة الصحة في خصوص ما يرجع الشك في الصحة إلى الشك في فعل اختياري من أفعال المتعاقدين مما هو شرط شرعي من شروط العقد كما لا يخفى.

ثمّ إنّ بناءً على كون مستند أصل الصحة رواية مسعدة يستفاد عموم اعتبارها لغير العقود من صدر الرواية وهو قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال» ومن ذيلها هو قوله عليه السلام: «والأشياء كلها على هذا - أي على الجواز - حتى يستبين لك غير هذا...»، فالأمثلة المذكورة وإن كانت من موارد العقود إلّا أنّ شمولها للإيقاعات يكون للكبريين المذكورين في صدر الرواية وذيلها.

وعلى هذا فإذا أوقف مالاً من دار أو غيرها ثمّ شك في صحة الوقف من ناحية الصيغة أو الموقوفة من كونها ملكاً للواقف أو غيره تجري أصالة الصحة في الوقف ويحكم بصحته وترتيب الآثار المترتبة على صحة الوقف بالنسبة إلى غير الواقف، فإنّ

شأن أصالة الصحة ترتيب آثار صحة العقد شرعاً في حق غير الفاعل.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب دلالة رواية مسعدة على اعتبار أصالة الصحة.

إلا أن النفس لا تطمئن بهذا الاستدلال حتى يمكن الركون إليها في الفتوى، فلا محيص حينئذٍ إلا عن التمسك بالإجماع والسيرة، وقد عرفت المتيقن منها.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا أن موضوع أصالة الصحة ومجراها بناء على كون مستند اعتبار السيرة والإجماع هو العقد الصادر من أهله الواقع في محله، وبعد إحراز أهلية المتعاقدين من حيث البلوغ والعقل وسلطنتها التامة على النقل والانتقال، وعدم نقص في السلطنة كتعلق حق الغير كحق الرهن بأحد العوضين أو كليهما، وبعد إحراز قابلية العوضين للنقل والانتقال ككونها من الأموال لا من غيرها كالخمر والخنزير، فإنه بعد إحراز أهلية المتعاقدين وقابلية العوضين للنقل والانتقال إذا وقع عقد من أهله وشك في أن المتعاقدين هل راعيا جميع الشرائط المعتبرة في تأثير العقد من العريية والماضوية وتقديم الإيجاب على القبول ونحوها، تجري أصالة الصحة فيه ويحكم بترتب الأثر عليه، أما إذا لم يحرز أهلية المتعاقدين من حيث البلوغ والعقل والرشد أو قابلية العوضين للنقل والانتقال فلا تجري أصالة الصحة لأنها لا تثبت الموضوع كما هو شأن كل دليل، ضرورة أن الموضوع لا يحرز بدليل الحكم، فلا يحرز عالمية زيد بقوله: يجب إكرام العالم، وفي المقام تكون الأصول الموضوعية القاضية بالفساد كأصالة عدم البلوغ والعقل وأصالة عدم طرو المسوّغ لبيع الوقف، وعدم معلومية العوضين حاكمة على أصالة الصحة لكونها هادمة لموضوعها ورافعة لمجراها، إذ لسانها عدم أهلية المتعاقدين وعدم قابلية العوضين للنقل والانتقال، ومن المعلوم كما عرفت دخل قابلية العوضين وأهلية المتعاقدين في موضوع أصالة الصحة، وهذه الأصول الموضوعية رافعة للأهلية والقابلية فلا موضوع لأصالة الصحة، نعم

بعد إحراز الأهلية والقابلية إذا صدر عقد وشك في صحته تجري أصالة الصحة وتكون حاکمة على خصوص أصالة عدم النقل والانتقال المعبر عنها بأصالة عدم ترتب الأثر الجارية في العقود دون غيرها من الأصول.

وعلى هذا لا تجري أصالة الصحة في كثير من موارد الشك في الصحة:

منها: ما إذا باع الراهن العين المرهونة وشك في أنه هل أذن له المرتهن في البيع أم لا؟ أو أذن له في البيع ولكن شك في أن البيع وقع قبل الإذن أو بعده؟ فإن أصالة الصحة لا تجري في البيع لقصور سلطنة البائع وكون الشك في ارتفاع هذا القصور وعدمه ومقتضى الاستصحاب بقاء القصور.

ومنها: ما إذا كان وكيلاً في تطليق زوجة شخص واحتمل كونه نسي أن يطلقها في الوقت المقرر كيوم الجمعة مثلاً، وطلقها يوم الأحد واعتدت ثم تزوجت وشك في صحة تزويجها لعدم العلم بزمان تاريخ الطلاق، فإن كان مبدؤه يوم الجمعة فقد وقع التزويج بعد العدة وإلا فوقع في العدة، والمفروض عدم علم الوكيل المطلق بتاريخ الطلاق فلا تجري أصالة الصحة في التزويج لاستصحاب بقاء العدة القاضي بعدم اهلية المرأة للنكاح.

ومنها: بيع الوقف إذا شك في طرو مسوغه، فإنه لا تجري فيه أصالة الصحة لأن الشك في صحة بيعه ليس من ناحية ما يعتبر في العقد مما يكون من أفعال المتعاقدين، وطرو المسوغ خارج عن أفعالها، وأصالة عدم المسوغ تهدم موضوع أصل الصحة كما لا يخفى.

وهكذا الحكم في غير ذلك من الموارد التي تكون من هذا القبيل.

نعم تجري أصالة الصحة في الأعمال النيابية طراً من العبادات وغيرها بعد إحراز وقوعها عن المتوب عنه بسبب إخبار النائب إذا كان ثقة، فإنه إذا شك في أنه هل أتى بالعمل الذي نواه عن الغير على وجه صحيح أم على وجه باطل فأصالة

الصحة تجري فيه، وكذا الحال في الواجبات الكفائية كغسل الميت وصلاته فإذا شك في أنه هل أتى بذلك على الوجه الصحيح أم لا فلا إشكال في البناء على الصحة.

والغرض من هذا التطويل هو لزوم التدبر في الموارد وأن أي مورد يكون الشك فيه من قبيل الشك في الأهلية والقابلية وأي مورد يكون الشك فيه من قبيل الشك في فعل المتعاقدين بعد إحراز القابلية والأهلية حتى لا يشتبه مورد جريانها بمورد عدم جريانها، كما وقع الاشتباه في موارد .

منها: ما ذكره من جريان أصالة الصحة فيما إذا باع شخص ما لم يعلم كونه مالاً أو غيره كتردد المبيع بين الخنزير والغنم ومات البائع، فإنهم حكموا بصحة البيع ووجب أخذ الثمن من المشتري ودفعه إلى ورثة البائع وعدم لزوم دفع الغنم من تركة البائع إلى المشتري، لأن أصالة الصحة من الأصول التي لا تكون مثبتاتها حجة، فلا تثبت وقوع البيع على الغنم لأن هذا لازم عقلي لصحة البيع.

ولكن لا مجال للالتزام بما ذكره لما فيه:

أولاً: من أن أهلية المتعاقدين وقابلية العوضين مما له دخل في موضوع أصالة الصحة فما لم يحرز موضوعها لا تجري، بداهة لزوم إحراز الموضوع في ترتب الحكم عليه، ولا يمكن إحراز الموضوع بالحكم وفي المثال لما لم يحرز قابلية المعوض للنقل والانتقال فلا تجري فيه أصالة الصحة.

وثانياً: من أن الالتزام بعدم دفع شيء من تركة البائع إلى المشتري ينافي حقيقة البيع التي هي تبديل المال بالمال، فالتقابل في البيع وغيره من العقود المعاوضة يكون بين المالين، فلا بد من دخول المال في محل يخرج منه المال، فإن خرج من محل مال ولم يدخل مال آخر في محله لا يكون هذا من المعاوضة أصلاً، فالمبادلة بين المالين تقتضي مقابلة المال بالمال، وهذا هو الفارق بين الهبة المعاوضة وبين البيع، لأن حقيقة الهبة المعاوضة هي التقابل بين الفعلين لابين المالين بخلاف البيع فإن التقابل فيه يكون



بين المالين كما قرر في محله.

ومنها: ما في كلمات الشيخ رحمته الله <sup>(١)</sup> من جريان أصالة الصحة في الإيجاب إذا شك في صحته المراد بها الصحة التأهيلية، بمعنى أن الإيجاب وقع على وجه لو لحقه القبول على الوجه المقرر شرعاً لأثر العقد، حيث إن الأثر المترتب على العقد كالأثر المترتب على موضوعات التكاليف كالبالغ العاقل القادر المدرك للوقت مثلاً، فإن العقد بكلا جزئيه موضوع للأثر، فإذا وجد كلا جزئيه يترتب عليه الأثر من الملكية أو الزوجية أو غيرهما فلا داعي إلى جعل القبول شرطاً متأخراً لتأثير الإيجاب، أو كون المؤثر هو الإيجاب الواقع في ظرف القبول بل يكون العقد مركباً كموضوعات التكاليف في توقف ترتب الأثر على مجموع أجزائه، فإن العقد بالنسبة إلى الحكم الوضعي كموضوع التكليف غاية الأمر أن العقد يسمى اصطلاحاً بالسبب للمناسبة، وإلا فهو وموضوع التكليف سيان.

فإن كان المراد أن أصالة الصحة في الإيجاب يثبت صحة القبول فيما لو شك في صحته من جهة احتمال عدم بلوغ القابل فهو غير تام.

فللمسألة ثلاث صور، الأولى: أن يحرز صحة القبول وهنا تجري أصالة الصحة في الإيجاب إذا شك في أنه هل أوقع الإيجاب بالعربية أو بالفارسية.

الثانية: أن يشك في وجود القبول وهنا لايجري أصالة الصحة في الإيجاب لإثبات وجود القبول.

الثالثة: أن يشك في صحة القبول من جهة احتمال عدم بلوغ القابل ونحو ذلك، فلاتجري أصالة الصحة في الإيجاب لإثبات صحة القبول من هذه الجهة ولا في القبول نفسه لما عرفت من أن أهلية المتعاقدين لا بد أن تحرز في جريان أصالة

الصحة ولا يمكن إحراز أهليتهما أو أحدهما بنفس هذا الأصل كما لا يخفى.

ومنها: الشك في صحة الوكالة لأجل الشك في بلوغ الموكل أو الوكيل، فإنه بناء على سعة دائرة أصالة الصحة تجري أصالة الصحة في عقد الوكالة وتصح المعاملات الواقعة عنها، وبناء على ضيق دائرتها واختصاصها بما إذا كان الشك في صحة العقد ناشئاً من الشك في شرائط العقد بعد إحراز جميع ما يعتبر في الوكيل والموكل والموكل فيه، فلا تجري أصالة الصحة في عقد الوكالة إذا كان الشك في بلوغ الموكل والوكيل كما لا تجري في المعاملات المترتبة على الوكالة المشكوكة الصحة حيث إنّ الشك في صحة تلك المعاملات ناشٍ من الشك في صحة الوكالة، وما لم تحرز صحتها لا يمكن إحراز صحة تلك المعاملات، ومع عدم إحراز إذن المالك المترتب على صحة الوكالة تقع المعاملات فضولية موقوفة على إجازة المالك كما لا يخفى.

وينبغي التنبيه على أمر:

إنّ أصالة الصحة هل تكون من الأمارات أم الأصول؟ الحق أنّها من الأصول لأنّ الأمانة يعتبر فيها أمران: الأوّل: أن يكون لها جهة كشف، والثاني: أن يكون اعتبارها من هذه الجهة، وإلا فلو كان اعتبارها لا من جهة الكشف لاتكون أمانة، وفي أصالة الصحة لم يعلم جهة كشف فيها، وعلى تقدير ثبوت كشفها لم يثبت كون اعتبارها من هذه الحيشية، فالحق أنّ أصل الصحة أصل عملي لا أمانة.

وعليه فلا تكون مثبتاتها كمثبتات سائر الأصول حجة، ولذا وجّه صاحب جامع المقاصد <sup>(١)</sup> نظر العلامة وتأمله في صحة عقد الإجارة إذا وقع النزاع فيه بين الموجر والمستأجر، بأن قال أجرتك كل شهر بدرهم، وقال المستأجر بل سنة

(١) جامع المقاصد ٧ / ٣٠٨، لكن ليس في جامع المقاصد التصريح بما ذكره وإنما ذكر أنّ المستأجر يدعي شيئاً زائداً على الصحة، فراجع.

بدينار، بأنّ جريان أصالة الصحة في هذا العقد يستلزم عقلاً وقوع العقد على الدينار، ومن المعلوم أنّ أصل الصحة لا يثبت للوازم العقلية ، فجعلوا هذا الوجه شاهداً على عدم أمارية أصل الصحة.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه موقوف على تسليم بطلان إجارة كل شهر بدرهم في نفسها، وأمّا مع صحتها فلا، لأنّ العقد حينئذٍ صحيح على التقديرين لا لأجل أصالة الصحة بل للعلم بالصحة على كل حال، غاية الأمر أنّه لا بد من تعيين أحدهما.

ويمكن أن يقال بصحة إجارة كل شهر بدرهم حيث إنّها تنحل إلى إجازات عديدة يكون كل من المدة والأجرة فيها معلومة، فتكون نظير إجازات عديدة مع تعدد المستأجرين، غاية الأمر أنّ هنا إجازات مع وحدة المستأجر فتأمل.

وقيل بصحة الإجارة في الشهر الأوّل لاتفاقها على كون أجرة الشهر الأوّل درهماً إذا كانت قيمة الدينار اثني عشر درهماً، في صورة تساويهما كما عن المحقق الثاني عليه السلام يحصل الاتفاق منها على ذلك.

ولكن الميرزا النائيني عليه السلام اعترض على دعوى الاتفاق على كون أجرة الشهر الأوّل درهماً حتى في صورة التساوي.

وحاصل اعتراضه عليه السلام: هو أنّ غاية ما يترتب على التساوي هي أنّ دعوى المستأجر كون أجرة مجموع السنة ديناراً تستلزم كون أجرة الشهر الأوّل وهي جزء من اثني عشر جزء من الدينار مساوية للدرهم، والمفروض أنّ المؤجر يدّعي كون أجرة الشهر خصوص الدرهم، ومجرد كون الدرهم مساوياً لجزء من اثني عشر جزء من الدينار لا يقتضي اتفاقهما على كون أجرة الشهر خصوص الدرهم، وهذا نظير تنازعهم في أنّ أجرة الشهر هو الدرهم أو الثوب الذي يساوي درهماً، فكما لا يكون هنا اتفاق منهما على كون الأجرة هي الدرهم فكذلك في المقام.

وهناك إشكال آخر على المحقق الثاني عليه السلام غير ما ذكره الميرزا النائيني عليه السلام

وهو: أنَّ التساوي في المالية مع الجهل بمدة الإجارة التي يكون العلم بمقدارها شرطاً ركنياً للإجارة لا يجدي شيئاً في صحة الإجارة، إلا أن يكون مراده التساوي في المالية مع تعيين المدة، كما إذا كان نزاعها في أنَّ الإجارة وقعت على الدار مثلاً سنة بدينار أو على الدار سنة كل شهر بدرهم مع فرض تساوي اثني عشر درهماً مع الدينار في المالية، ففي هذه الصورة تكون كل واحدة من الإجاريتين صحيحة، لتوفر شرائط الصحة فيهما، إلا أنه لا مجال لأصالة الصحة حينئذٍ أصلاً، لأنَّ موردها هو دوران العقد بين الصحيح والفساد لا دورانه بين الصحيحين ولم يعلم الواقع منهما في الخارج، فيكون المورد حينئذٍ من موارد التداعي لدعوى كلٍّ منهما ما ينفيه الآخر، ولعل مراد العلامة في وجه النظر هو هذه الصورة التي تكون من موارد التداعي، فعدم حكمه بشيء بتقديم قول المالك وصحة ما يدعيه لأجل موافقة قول كل من المالك والمستأجر للأصل.

وكيف كان فما أفاده المحقق الثاني عليه السلام <sup>(١)</sup> في جامع المقاصد من أنه في صورة تساوي الاثني عشر درهماً مع الدينار يكون نزاعهما مستلزماً لاتفاقهما على صحة الإجارة في الشهر الأول لا يخلو من تأمل، ضرورة دخل كل من العوض والمعوض بمراتبه من الخصوصية الشخصية والنوعية كالدينار والدرهم والجنسية كالمالية في المعاوضة، كما يكون كذلك في باب الضمانات فإنَّ العين مادامت باقية فهي المضمونة على الضامن، وإذا تلفت يكون المضمون هو نوعه، وعلى تقدير عدم وجود نوعه ينتقل الضمان إلى المالية، ومن هنا يقال: إنَّ المضمون هو الأقرب إلى التالف، فإذا غصب شخص غنم غيره مثلاً، فالمضمون أولاً هو نفس ذلك الغنم ثم غنم مثله إذا تلف الغنم المغصوب، ثم ماليته إذا لم يوجد الغنم أصلاً، ففي المقام يكون خصوصية الدينارية أو الدرهمية ملحوظة في مقام المعاوضة، فمجرد التساوي والتعادل في المالية

لا يوجب الاتفاق على صحة الإجارة في الشهر الأول.

والحاصل أنّ نظر العلامة لم يظهر كون وجهه مثبتية أصالة الصحة، بل لو كان وجهه ذلك لكان المناسب التعبير بالمنع لا النطر، مضافاً إلى أنّه على تقدير كون نظره ذلك لتصرّحه به في مقام أو لوضوح مذاقه مُتَّبِعٌ للمحقق الثاني الذي هو ضابط لمطالب العلامة فلا يكون ذلك دليلاً على عدم اعتبار مثبتات أصالة الصحة.

وكيف كان، فالإنصاف عدم شهادة هذا الفرع على عدم حجية مثبتات أصل الصحة، وكذا الحال في الفرع الثاني وهو ما إذا كان المستأجر مدعياً لأجرة مدة معلومة كسنة أو عوض معين كدينار وكان المالك منكرّاً لذلك، كما لو وقعت الإجارة على الدينار والدار لكن ترددت المدة بين سنة أو سنة وشهرين، أو كان المستأجر مدعياً لوقوع الإجارة على الدكان المعين والمالك منكر له، بأن يقول: إنّ الإجارة وقعت على أحد الدكانين المردد، فإنّ أصالة الصحة في قول المستأجر لا تثبت وقوع الإجارة في المدة المعينة التي يدعيها المستأجر، ولا وقوعها على العين المعينة إلّا على القول بالأصل المثبت.

وكيفما كان فالتحقيق أن يقال: إنّ أصل الصحة لا يثبت لوازمها العقلية والعادية كسائر الأصول العملية، لأنّ مفاد الأصل هو ترتيب الأثر الشرعي، ومن المعلوم أنّه لا بد أن يكون الأثر مما يقبل الوضع والرفع التشريعي، ومن الواضح أنّ التشريع غير التكويني، فالوجود التشريعي لا يلازم الوجود التكويني لكون الأول أمراً اعتبارياً والثاني عينياً خارجياً، واللوازم العقلية من الأمور التكوينية غير القابلة للتشريع وهذا مما لا إشكال فيه.

نعم ربما يستشكل في كون أصالة الصحة أصلاً عملياً لإمكان كونها أمارة بدعوى: أنّه كما يكون ظواهر الألفاظ حجة كذلك يكون ظاهر الحال حجة، حيث إنّ ظاهر حال كل مسلم هو الإتيان بعمل تماماً من دون أن ينقص منه شيئاً، وهذا

الظاهر فيه كشف وإراءة عن كون العمل تاماً، وقد قرر في محله حجية مثبتات الأمانات التي منها أصالة الصحة في عمل الغير، هذا غاية تقريب أمارية أصل الصحة.

لكن فيه ما لا يخفى، لأنّه بعد تسليم كشف أصل الصحة عن الواقع لا يكون مجرد الكشف كافياً في الأمارية، بل لابد من كون دليل الحجية ناظراً إلى جهة كشفها حتى تصير أمانة موجبة لحجية مثبتاتها وإلا فيكون أصلاً، ولا دليل على أصالة الصحة على ما عرفت إلا السيرة والإجماع وهما لا يدلّان على أزيد من ترتيب آثار الصحة شرعاً على فعل الغير، وأمّا ترتيب لوازمها العقلية فلا، ومع الشك في الدلالة على الحجية في اللوازم العقلية يكون الأصل عدم الحجية كما لا يخفى.

ثمّ إنّ نسخ فرائد الشيخ رحمته <sup>(١)</sup> في المقام مضطربة، وقيل: إنّ عبارة الشيخ كانت مختصرة في حدود خمسة أسطر، وللسيد المحقق الميرزا الكبير رحمته حاشية مفصلة تقرب من صفحة، ثمّ إنّ عبارة السيد في بعض النسخ كتبت في المتن وعبارة الشيخ في الحاشية وفي بعضها كتبت عبارة الشيخ في المتن وعبارة السيد في الحاشية، وفي بعضها كتبت كلتاهما في المتن، وصار بينها الخلط بحيث لا تتميَّز إحداها عن الأخرى.

وكيف كان فحاصل ما يستفاد من مجموع عبارة الفرائد بطولها: هو أنّه بناء على كون أصل الصحة من الظواهر كجملة من الموارد التي جعلت من الظواهر نظير الاستبراء الموجب لظهور كون الرطوبة الخارجة بعده غير البول، فتقدم على الاستصحابات الجارية في موردّها كأصالة عدم البلوغ وعدم مسوغ بيع الوقف وعدم الوزن والكيل، وبناءً على كون أصالة الصحة من الأصول فإن قلنا بكونها أصلاً

موضوعياً بمعنى كونها ناظرة إلى إثبات الموضوع بماله من القيود تعبداً كما إذا شك في بلوغ المتعاقدين أو طرو مسوّغ البيع للوقف، حيث إنّ أصالة الصحة تثبت البلوغ والمسوّغ وتعيين العوضين، فحينئذٍ يقع التعارض بين أصالة الصحة وبين استصحاب عدم هذه الأمور، فأصالة الصحة وإن كانت مثبتة لكل ما يعتبر في العقد لكن الاستصحاب يعارضها في بعض القيود التي يجري فيها الاستصحاب.

ودعوى: عدم المعارضة بأن يقال: إنّ عدم مستند إلى أسبق علله، فعدم النقل والانتقال فيما إذا شك في بلوغ المتعاقدين مثلاً يستند إلى عدم السبب المملك الذي كان قبل العقد، ولا يستند إلى العقد المشكوك صدوره من البالغين، واستصحاب ذلك عدم لا يعارض أصالة صحة هذا العقد الشخصي، فإنّ الاستصحاب يكون مبقياً لعدم السبب المملك بنحو الكلي وأصل الصحة يثبت سببية هذا العقد، وإن شئت فقل: إنّ الاستصحاب لا يجري في عدم البلوغ ونحوه لعدم ترتب الأثر الشرعي عليه، ضرورة أنّ الاستصحاب لا يقتضي أزيد من عدم ترتب النقل والانتقال، وهذا ليس أثراً شرعياً، فأصالة الصحة تجري بلا معارض؛

مدفوعة: بكفاية ترتب الأثر على ضد المستصحب في جريان الاستصحاب حيث إنّ الأثر الشرعي ما يكون وضعه ورفع يده الشارع، فكما يكون إثبات الأثر الشرعي مصححاً لجريان الاستصحاب فكذلك يكون نفيه، فالاستصحاب يجري ويعارض أصالة الصحة.

وتوهم: تقدم الاستصحاب على أصالة الصحة لكونه نافياً والنافي مقدم على المثبت كما أنّ بينة النفي تتقدم على بينة الإثبات، فالاستصحاب لكونه نافياً للأثر الشرعي مقدم على مثبتته؛ مدفوع: بعدم تسليم ذلك على الإطلاق، وفي بينة النفي والإثبات يكون الترجيح مع البينة التي يكون مستندها أقوى من مستند الآخر، فإن كان مستند النافي العلم ومستند الإثبات الأصل فيقدم النافي على المثبت، وإن انعكس

الأمر ينعكس الحكم، وعليه فيستقر التعارض بين أصالة الصحة وبين الاستصحاب، إذ لا ترتب ولا سببية ولا مسببية بينها بل هما في مرتبة واحدة، هذا بناءً على كون أصالة الصحة أصلاً موضوعياً، وأما بناءً على كونها أصلاً حكماً فلاستصحابات الموضوعية حاکمة عليها لكونها رافعة لموضوعها، هذا محصل ما أفاده الشيخ والميرزا الشيرازي رحمهما.

ثم إنه لم يظهر من عبارتهما مختارهما، وقد عرفت أن الحق كون أصل الصحة أصلاً حكماً لا موضوعياً، ولما كان مستنده السيرة، فالمتيقن من مورد اعتبارها هو كون الشك في صحة العقد ناشئاً من الأمور الراجعة إلى فعل المتعاقدين دون غيرها، فإذا كان الشك في الصحة ناشئاً من الشك في بلوغ المتعاقدين أو قابلية العوضين للنقل والانتقال فلا تجري فيه أصالة الصحة، للزوم الاقتصار على الموارد التي جرت فيها السيرة دون غيرها، إذ المفروض عدم تحقق الإجماع على عنوان العقود حتى يؤخذ بعموم أو إطلاق معقد الإجماع في موارد الخلاف وإن ادعي هذا الإجماع لكنه في حيّز المنع، هذا تمام الكلام في أصالة الصحة في الأفعال.

وأما في الأقوال فإن كان المراد بالصحة فيها إثبات عنوان مشروع كما إذا تكلم شخص بشيء ولم يعلم أنه سبّ مؤمناً أو سلّم عليه، فإن أصالة الصحة في قوله لا تثبت التسليم حتى يجب ردّ السلام بل الأصل لا يقتضي أزيد من عدم ارتكابه للحرام وأصل الصحة بهذا المعنى من الضروريات الدينية كما تقدم سابقاً.

وإن كان المراد بالصحة في الأقوال قصد المتكلم وإرادته لظاهر كلامه وجعله كاشفاً عن مرامه فلا إشكال فيها أيضاً، لأنّ بناء العقلاء على اتباع ظواهر الألفاظ والبناء على كون الظواهر مقصودة للمتكلم، ولذا إذا قال: لزيد عليّ ديناً، ثم قال: إيّ قلْتُ هذا هزلاً لا جدّاً، لا يقبل منه، ويقال: أنه إنكار بعد الإقرار، وعلى هذا فيقبل إخبار المجتهد بفتواه.



وإن كان المراد بالصحة هو المطابقة للواقع فلا يترتب الصحة بهذا المعنى على الأقوال، فلا يقال: قول المقوّم في المبيع المعيب وغيره وقول الرجالي «فلان ثقة أو مجروح» أو غيرهما صحيح أي مطابق للواقع، فلا بد أن يكون الأخذ بقول أمثالهما من باب الوثوق والاطمينان.

وأما الإخبار عن الأمور الاعتقادية بأن يخبر شخص عن اعتقاده بالتوحيد والنبوة وغيرهما ولم يعلم أنه عالم بها عن استدلال وبرهان أو مخبر عنها تقليداً فلا يقتضي أصالة الصحة كونه عن استدلال وبرهان بل غاية الأمر أنه لا يكذب في دعواه.

هذا تمام الكلام في مهمات مباحث أصالة الصحة، وقد عرفت ما هو المختار فيها، وعليك بتطبيق الفروع عليها والله تعالى هو الهادي إلى حقائق أحكامه.



## [ نسبة الاستصحاب مع القواعد والأصول ]

### الأمر الأول:

في بيان نسبة الاستصحاب مع غيره من قاعدة القرعة والأصول العملية:

### [ القرعة ]

أمّا القرعة: فقبل الخوض في بيان نسبتها مع الاستصحاب لا بأس بالتنبيه على أمر وهو:

أنّ القرعة تارة: تكون واسطة في الثبوت أي علة لتحقيق أمر في الواقع، كما إذا قال: إحدى زوجاتي طالق، ولم يقصد واحدة منها بالخصوص، فإنّه ليس هنا للمطلقة واقع معين مجهول عندنا بل الواقع موقوف على القرعة نظير تزويج إحدى بناته من دون تعيين إحداهن، فإنّ القرعة حينئذٍ محققة للواقع لامحرزة له.

وأخرى: تكون واسطة في الإثبات بأن كان للشيء واقع مجهول عندنا كالموطوءة من الغنم المرددة بين قطيع غنم أو مال مردد بين شخصين أو نجس مردد بين شيئين أو مطلقة كانت معلومة ثم ترددت بين امرأتين أو أخت نسبية أو رضاعية بين امرأتين، وهكذا فإنّ القرعة في أمثال هذه الموارد واسطة في الإثبات.

أمّا القسم الأوّل: فلم يثبت مشروعية القرعة بنحو الواسطة الثبوتية إلّا في بعض الموارد كتزويج إحدى البنات الذي هو المنصوص وكتقسيم الدار ونحوها، فإنّ تعيين سهم كل من الشركاء يكون بالقرعة، وأمّا طلاق إحدى الزوجات فلم يرد فيه

نص، وكذا غيره فلا بد حينئذٍ من الاقتصار على تلك الموارد المنصوصة.

وأما القسم الثاني: فهو المتيقن من موارد اعتبار القرعة كما يظهر من موارد المنصوصة كتعيين الغنم الموطوءة المرددة في قطع غنم.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ أخبار القرعة مختلفة فبعضها يدل على أنّها لكل أمر مجهول وبعضها يدل على أنّها لكل أمر مشتبه، وبعضها يدل على أنّها لكل أمر مشكل والثالث أعم من الأولين، وبعضها ورد في موارد خاصة.

وقد ذكر الميرزا النائيني رحمته أنّ مورد القرعة هو موضوع التكليف إذا تردد بين أمور متباعدة كتردد الغنم المحرم بين قطع غنم وكتردد مال بين شخصين وكتردد الزوجة بين امرأتين إلى غير ذلك، فلا تجري القرعة في غير مثل هذه الموارد حتى يتكلم في نسبتها مع الاستصحاب أو غيره من الأصول.

ولا يخفى أنّ ما أفاده رحمته مبني على ما استفاده من روايات القرعة من اختصاصها بما ذكره، وعلى هذه الاستفادة لا إشكال في صحة ما ذكره، لعدم اجتماع القرعة والاستصحاب في مورد، لأنّ في الموارد المشار إليها ونحوها لا استصحاب قطعاً في الموارد المشار إليها ونحوها، لعدم جريان الاستصحاب في الغنم المرددة والزوجة المرددة ونحوها من موارد العلم الإجمالي فليس في البين إلّا القرعة.

لكن الشأن في صحة ما أفاده رحمته، وذلك لأنّ ما أفاده من عدم اجتماع القرعة مع الاستصحاب في مورد متين بناء على كون مستند القرعة النصوص الواردة في الموارد الخاصة كالشاة الموطوءة المرددة بين قطع غنم والزوجة المرددة وغيرها.

وأما بناءً على كون مستنداتها العمومات المشار إليها، فاجتماع القرعة مع الاستصحاب وغيره من الأصول العملية وقاعدة العدل والإنصاف واضح، ولا بد من بيان النسبة بين القرعة وبين هذه الأصول، ولا وجه لعدم الاستناد في اعتبار القرعة إلى عموماتها إلّا أحد أمرين: إمّا إعراض الأصحاب عنها، وإمّا لاحتفاف مصب تلك

العمومات بقيد قد اختفى علينا، ولذا احتيج العمل بها في كل مورد إلى عمل المشهور لأنّ عملهم كاشف عن وجود ذلك القيد في ذلك المورد.

لكن الإنصاف عدم وجاهة الوجه الثاني، بدهاء أنّه من المعلوم عدم بنائهم على كتمان ما هو محل الابتلاء من الأحكام والاهتمام والإيصاء بعدم إذاعته مع جهدهم وبذل طاقتهم في حفظ الأحكام وضبطها لئلا يترك من يأتي بعدهم من الشيعة سدى. نعم الوجه الأوّل لا بأس به لكنه ليس بمثبتة نظمّن به في رفع اليد عن تلك العمومات.

فالحق أن يقال: إنّ الموارد الخاصة المنصوصة في القرعة لا يجري فيها شيء من الأصول قطعاً، إذ لا وجه لتلك الأصول مع النصوص الخاصة كما لا وجه لقاعدة العدل والإنصاف في تلك الموارد الخاصة، مضافاً إلى عدم ثبوت قاعدة العدل كقاعدة كلية، إذ لا عموم في أدلتها بل هي نصوص خاصة واردة في موارد مخصوصة، كما لا تجري القرعة في الموارد الخاصة التي تجري فيها قاعدة العدل والإنصاف لنصوص خاصة.

فمحل البحث في النسبة بين القرعة وسائر الأصول إنما هو بعد تمامية عمومات القرعة فيقع الكلام في الموارد التي يمكن جريان كل من قاعدتي القرعة والعدل وكذا غيرها من الأصول العملية فيها كموارد العلم الإجمالي، فإنّه يمكن تعيين النجس المعلوم إجمالاً بالقرعة وكذا المال الحلال المختلط بالحرام وكذا تعيين الحكم المردد بين حكّمين كدوران الأمر بين المحذورين، أو المردد بين الإلزامي وغيره كالشبهات الحكيمة البدوية كتردد حكم شرب التّن بين الإباحة والحُرمة إلى غير ذلك من موارد الأصول الشرعية والعقلية وهنا يقع التعارض بين دليل القرعة والأصول الأخرى فهل تتقدم القرعة أو تلك الأصول.

ويمكن القول بأخصية الأصول من عمومات القرعة، ضرورة أنّ

قولهم عَلَيْهِ السَّلَامُ: القرعة لكل أمر مجهول أو مشكل أو مشتبه، أعم من الشبهات الموضوعية والحكمية ومن الماليات وغيرها، ومن حقوق الله تعالى وحقوق الناس والتكليفات والوضعيات، وكل واحد من الأصول أخص من عمومات القرعة، فلو لم يقدم عليها يلزم لغويته، لعدم بقاء مورد له مع وجود القرعة، فالأصول الشرعية بأسرها تتقدم على القرعة بالأخصية، نعم يشكل الأمر في الأصول العقلية لأنَّ حكم العقل بالاستتغال والاحتياط أو التخيير موقوف على عدم بيان من الشارع وإلاَّ فهو المعول، ومن المعلوم كفاية دليل القرعة في عدم جريان الأصل العقلي.

فالمحصل: أنَّ جميع الأصول الشرعية تتقدم على عموم دليل القرعة بالأخصية، وأمَّا العقلية فمقتضى القاعدة تقدم القرعة عليها لكونها دليلاً شرعياً وبياناً صالحاً لرفع موضوع حكم العقل.

وأمَّا قاعدة العدل والإنصاف فهي ليست من القواعد المسلّمة، إذ لا دليل عليها إلاَّ جملة من النصوص الخاصة الواردة في موارد متفرقة، والتعدي عنها إلى غيرها غير ظاهر.

والحاصل أنَّ الإشكال في تقدم الأصل العقلي كقاعدة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي على القرعة باقي على حاله، إلاَّ أن يدعى اختصاص أدلة القرعة بما يكون مشكلاً مطلقاً أي من حيث الحكم الواقعي والظاهري والعقلي لكن دون اثبات هذه الدعوى خراط القتاد، فمقتضى عموم أدلة القرعة جريانها في جميع الموارد <sup>(١)</sup> إلاَّ إذا قام نص خاص على مرجعية أمر آخر غير القرعة كرواية خراش <sup>(٢)</sup> الدالة على الاكتفاء بالصلاة إلى أربع جهات، مع أنَّ مقتضى عموم القرعة هو تعيين القبلة

(١) أي موارد العقلي إذ قد مرَّ أنَّ موارد الأصول الشرعية يتقدم فيها الأصل الشرعي بالخصيصية.

(٢) وسائل الشيعة ٤ / ٣١١، الحديث ٥٢٣٩.

بالقرعة، وكذا التصالح القهري في المال الذي يدعيه شخصان ولم يكن لأحدهما يد عليه، وكذا المال المختلط بالحرام فإنّ النص دل على التصالح في الأوّل<sup>(١)</sup> وتطهير المال بإخراج خمسة في الثاني<sup>(٢)</sup> إلى غير ذلك من الموارد المنصوصة والله تعالى هو العالم بحقائق أحكامه.

فتلخص مما ذكرنا أنّ مستند حجية القرعة إن كان النصوص الواردة في موارد خاصة كالشاة المحرمة من جهة الوطئ لا من كل جهة ولو كانت لشرب لبن خنزيرة، وكالحرّ المردد بين ولدين مات أبوهما، فإنّ الحرّ منها يخرج بالقرعة لاختصاص الإرث بالولد الحرّ وحرمان الولد الرق عن الإرث، وكقسمة الدار ونحوها. فقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في تلك الموارد حتى تلاحظ النسبة بينه وبين القرعة، نعم يقع التعارض بينها وبين الأصل العقلي وهو أصالة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي كمثال الشاة الموطوءة إلّا أنّ دليل القرعة لكونه نصّاً خاصاً يقدم على الأصل العقلي.

وإن كان النصوص العامة، كقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**<sup>(٣)</sup>: «كل مجهول فيه القرعة» فيقع التعارض بينها وبين جميع الأصول من الاستصحاب والبراءة وغيرها، لأنّ موضوعها المجهول الذي هو الموضوع لكل أصل، فالموضوع في القرعة وفي الأصول متحد فيتحقق التعارض، وقد ذكرنا أنّ الأصول الشرعية تتقدم على القرعة بالأخصية لأنّ تقديم القرعة على كل واحد منها في مورده يلزم لغويتها لكن يمكن أن يلتزم باستقرار التعارض بينها، إذ تقدم جميع الأصول على القرعة يستلزم لغوية جعل القرعة وتقدمها على الأصول يستلزم لغوية الأصول فيندرج موردنا في صغريات ما

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥٠، الحديث ٣٣٦٩٦ إلى ٣٣٦٩٨.

(٢) وسائل الشيعة ٩ / ٥٠٥، الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥٩، الحديث ٣٣٧٢٠.

إذا ورد عام وخصوصات وكان الأخذ بجميع الخصوصات مستلزماً لطرح العام كاستلزام الأخذ بالعام طرح جميع الخصوصات، إلا أن يقال: إنه لا يلزم هذا المحذور لبقاء موارد تحت القرعة لاتجري فيها الأصول حتى العقلية منها كالشاة الموطوءة المرددة، وكالولد الحرّ المردد في المثلين المزبورين، فإن شيئاً من الأصول لايجري فيها، أمّا الاستصحاب فلعدم الحالة السابقة في مثال تردد الحرّ، وأمّا الأصل العقلي فلعدم إمكان الاحتياط فيه، وأمّا البراءة فلعدم كون الشك فيه في الحكم.

وبالجملة فعلى تقدير كون مستند القرعة العمومات فلا مجال لرفع اليد عن عموماتها لمجرد احتمال احتفاف مصبها بعنوان ينطبق على موارد عمل فيها المشهور بالقرعة، ولا ينطبق على غيرها مما يكون مثل تلك الموارد كتردد الشاة المحرمة بشرب لبن خنزيرة بين أغنام، لعدم تصور عنوان أصيل ينطبق على الغنم المحرمة بالوطئ ولا ينطبق على الغنم التي شربت لبن خنزيرة مع كون الغنم المحرمة لشرب لبن خنزيرة كالوطوءة في حرمتها وحرمة نتاجها، بل الوجه في رفع اليد عن عمومها هو أخصية الأصول منها، ومقتضى تقدمها على عموم دليل القرعة هو اختصاص دليل القرعة بما لم يكن في موردها أصل مطلقاً من العقلي والنقلي، فيكون الاقتصار في الأخذ بالقرعة على مورد لايجري فيه شيء من الأصول على القاعدة لا جهة أخرى حتى يكون على خلاف القاعدة.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ عمومات دليل القرعة غير معمول بها إمّا للإعراض كما قيل وإما لتخصيصها بما عرفت من أدلة الأصول فتختص القرعة بالموارد المنصوصة. نعم لو لم يكن نص خاص في مشروعية القرعة في مورد تردد الشاة الموطوءة بين قطع الغنم لم تقل بمشروعيتها فيه لوجود الأصل العقلي وهو لزوم الاحتياط بالاجتناب عن الجميع، إلا أن يقال بكون الاحتياط مستلزماً للضرر المنفي في الشريعة السهلة، فتشريع القرعة لأجل نفي الضرر.

وبالجملة فالقرعة تختص بالشبهة الموضوعية التي لم يكن فيها وظيفة معلومة من الواقعية والظاهرية حتى الأصل العقلي ولذا لاتجري القرعة في موارد العلم الإجمالي في الشبهات الموضوعية المحصورة، وعلى هذا فلا وجه للملاحظة النسبة بين القرعة وبين الاستصحاب لأنّ كلاً منهما ورد في مورده الخاص كما لا يخفى.

ثم إنّ المستفاد من بعض الروايات كون القرعة بيد الإمام عليه السلام <sup>(١)</sup> فليس لغيره ذلك إلاّ الفقيه الجامع للشرائط بناء على الولاية المطلقة له، كما أنّ مشروعية القرعة ليست مختصة بهذا الشرع كما ورد بها <sup>(٢)</sup> في قضية يونس ومريم عليهما السلام وعبد المطلب في قضية نذره ذبح أحد أولاده فداء للبيت، وإن كان مثل هذا النذر غير مشروع في هذه الشريعة فلاحظ وتأمل والله هو الهادي إلى سواء السبيل.

لا يخفى أنّ التراقي رحمته الله قد تعرض في عوائده لمباحث القرعة وجمع أخبارها ولم يذكر من الأخبار ما يكون حاوياً للفظ المشكل كما هو الجاري على السنة أهل العلم بحيث صار قولهم: (القرعة لكل أمر مشكل) من الكلمات الصادرة قطعاً عن الائمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين، وقد ذكر بعض المتتبعين بعدم عثوره في روايات القرعة على هذه الجملة. نعم يكون في رواياتها كل مجهول فيه القرعة، وكيف كان فقد استفاد التراقي رحمته الله من أخبار القرعة مشروعيتها في موردين:

أحدهما: أن يكون هناك واقع مجهول عندنا كالغرم الموطوء المرددة بين القطيع وهو الذي سميناه بالواسطة في الإثبات.

ثانيهما: أن لا يكون هناك واقع وأريد إثبات الواقع بالقرعة كما في تقسيم الدار المشتركة فإنّ حصة كل من الشريكين ليس لها واقع معين مجهول عندنا بل يتعين الواقع بالقرعة، وهذا هو المسمى بالواسطة في الثبوت.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥٩، الحديث ٣٣٧١٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٦٠، الحديث ٣٣٧٢١.



لكن الحق اختصاص القرعة بالواسطة في الإثبات، إذ ليس القرعة سبباً للملكية كل من الشريكين بل سبب لتعين مصداق الكلي الذي يكون كل منها مالكا له فيرجع الأمر إلى تعيين المصداق.

ثم ذكر الزراقي رحمته بعض الجهات المتعلقة بالقرعة من كونها رخصة أو عزيمة فلاحظ العوائد <sup>(١)</sup> والغرض من التعرض لكلامه هو أنه لم يعمل بعمومات القرعة.

والمتحصل مما يستفاد من الروايات هو اختصاص دليل القرعة بالمجهول الذي لم تجر العادة على تعيين الواقع فيه كتقسيم المياه في بعض الأمكنة من البوادي، ولم يكن هناك أصل شرعي كأصل البراءة في الشبهات الحكيمة ولا أصل عقلي كموارد العلم الإجمالي المحكمة بلزوم الاحتياط عقلاً، ولا تجري القرعة في موارد العلم الإجمالي إلا إذا طرأ عنوان ثانوي رافع للأصل العقلي، كما إذا صار الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي ضرورياً مثل تنجس ظرف دهن من ظروف الأدهان واشتبه فإن الاجتناب عن جميع الأدهان وإتلافها وإهراقها في الشط ونحوه ضرر على المالك وهو منفي في الشريعة، فذلك النجس المعلوم إجمالاً يرتفع عنه وجوب الاجتناب لأجل الضرر فتصل النوبة حينئذٍ إلى تعيين النجس المردد بالقرعة إذ لا سبيل إلى تعيينه إلا بالقرعة.

ولا يخفى أن الرواية الدالة على أن كل مجهول فيه القرعة المروية <sup>(٢)</sup> عن محمد بن حكيم أو الحكم كما في نسخة غير واضحة السند، إذ محمد بن الحكم لا عبرة به، وإن كان محمد بن الحكم فهو مشترك بين أشخاص بعضهم ممدوح بمدح لا يدل على العدالة كإذن الإمام عليه السلام له في الاحتجاج مع المخالفين في المباحث الكلامية، فإن الإذن

(١) عوائد الأيام / ٦٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥٩، الحديث ٣٣٧٢٠.

فيه لازم أعم ولا يدل على عدالة المأذون له في ذلك، فإن كان راوي هذا الحديث ذلك الشخص فالقاعدة تقتضي كون الرواية حسنة، وإن كان غيره من الأشخاص الموسومين بمحمد بن الحكيم فلا عبرة بروايته لكونهم مجهولين و الزاقي رحمته الله يعبر عن هذا الحديث بالرواية، وحيث إنه من أهل فن الرجال فعدم توصيفه لهذه الرواية بالحسنة يدل على عدم كون محمد بن حكيم ذلك الشخص بل غيره من المجروحين، فلا يحصل الوثوق والاطمينان بصحة هذه الرواية، فلا مجال للاستدلال بها كما لا يخفى. وقد يقال بأنّ المعبر في القرعة أن يكون المورد من الشبهات الموضوعية المالية التي وقع فيها المنازعة والخصومة وذلك للرواية التي ذكرها الزاقي رحمته الله وقدروها في الوسائل في ضمن أخبار القرعة المذكورة في كتاب القضاء وهي ما رواه الصدوق مرسلًا<sup>(١)</sup>، قال الصادق عليه السلام: «ما تنازع قوم ففوضوا أمرهم إلى الله عزوجل إلّا خرج سهم الحق» وقال: «أي قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر إلى الله أليس يقول: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾».

وهذه الرواية تدل على كون مورد القرعة الشبهة الموضوعية مع كون المورد من الماليات مع المحاصمة وعدم التراضي، فإذا لم يكن من الشبهات الموضوعية بل كان من الشبهات الحكمية أو لم يكن من الماليات أو لم يكن محاصمة فليس مورداً للقرعة إلّا إذا دلّ نص خاص على القرعة فيه كما في الغنم الموطوءة المرددة.

وعلى هذه الرواية لا تجري القرعة في الشبهات المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالي كالإنائين المشتبهين، فالغنم المحرمة بغير الوطئ المرددة بين أغنام ليست مورداً للقرعة لأنّها وإن كانت من الشبهات الموضوعية والماليات إلّا أنّ المنازعة فيها مفقودة فلا تجري فيها القرعة.

والحاصل: أنَّ الرواية التي يمكن استفادة عموم قاعدة القرعة لكل مورد مجهول بحيث يؤخذ بعمومها وتلتزم بتخصيصها بالأصول العملية العقلية والعقلية، لأخصيتها من قاعدة القرعة هي رواية محمد بن حكيم التي قد عرفت عدم الوثوق بصورها بحيث يشملها دليل الاعتبار.

وأما رواية (القرعة لكل أمر مشكل) فهي وإن كانت مما اعترف الفقهاء في الكتب الاستدلالية وبعض المحدثين كالصدوق<sup>(١)</sup> وصاحب الوسائل<sup>(٢)</sup> بوجودها بنحو الإرسال بقولهم: روي (إنَّ القرعة لكل أمر مشكل)، إلَّا أنَّ هذا الاعتراف لا يوجب صحة اعتمادنا عليه، لأنَّ الاعتراف بوجود رواية مرسلة لا يصح سندها، نعم إن اعترفوا بصحة رواية كقولهم: روي صحيحاً كذا وكذا، فلجواز الاعتماد عليه والركون إليه وجه، فينحصر المستند في الرواية المزبورة الدالة على أنَّه بالقرعة يخرج سهم الحق، ولا يستفاد من هذه الرواية أزيد من اعتبار كون مورد القرعة حقوق الناس وكونه من الماليات مع النزاع وعدم التراضي، فإذا لم يكن من حقوق الناس بل من الأحكام مطلقاً تكليفية كانت أم وضعية لا تجري فيه القرعة، فلا تجري في الشبهات الحكمية لعدم كونها من حقوق الناس، وكذا لا تجري في موارد العلم الإجمالي كالإنائين المشتبهين لعدم الحق أو لعدم النزاع كالدهن المتنفس المردد بين أدهان، فإنَّ المشتبه وإن كان مالاً لكنه ليس من موارد النزاع.

فإن قلت: فلا وجه للقرعة في تمييز الغنم الموطوءة المرددة بين قطع الغنم. قلت: ذلك قد خرج بالنص الخاص<sup>(٣)</sup>، وكذا لا تجري القرعة فيما إذا لم يكن

(١) من لا يحضره الفقيه ٣ / ٨٩، الحديث ٣٣٨٩.

(٢) وسائل الشريعة ٢٦ / ٢٨٩، الحديث ٣٣٠٢٠.

(٣) فهذا المورد وإن لم يكن من موارد عموم القرعة بحسب هذه الرواية وكان ينبغي أن لا يجري فيها القرعة إلَّا أنَّها تثبت بالنص الوارد في خصوص الغنم الموطوءة.

نزاع في البين كتراضي الشريكين بالقسمة.

إذا عرفت محصل العموم المستفاد من الرواية الدالة على كون مورد القرعة الماليات مع النزاع وعدم التراضي تعرف أن موارد عمل الأصحاب بالقرعة هو مورد هذه الرواية من الماليات مع النزاع، وعدم عملهم بها في غير تلك الموارد ليس لأجل كون مصب عموم دليل القرعة عنواناً لا ينطبق على جميع الموارد، ولذا احتيج في العمل به إلى عمل الأصحاب الذي هو المميز لمورد انطباق ذلك العنوان عن غيره، بل لأجل عدم عموم لدليل القرعة واختصاصه بما عرفت من كونه من الماليات مع النزاع.

وأما الموارد المنصوصة كالحزب المردد بين صبيين<sup>(١)</sup>، وكالغنم الموطوءة المرددة<sup>(٢)</sup>، وكالبيتين المتعارضتين على ملكية مال<sup>(٣)</sup> بأن كان لكل من المدعين ملكية مال بينة، وكالحلفين المتعارضين وغير ذلك مما تضمنته النصوص الخاصة، فإنما هي قضايا في وقائع خاصة لا يمكن استفادة عموم لقاعدة القرعة بعد عدم تعليل شيء منها بما يكون ظاهراً في العموم.

وعليه فالعموم الثابت لقاعدة القرعة هو ما عرفت من رواية حماد بن عيسى المتقدمة<sup>(٤)</sup> وغيرها ما هو بمضمونها، ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب وغيره من الأصول والقواعد في هذا المورد حتى تلاحظ النسبة بين القرعة وبينها كما لا يخفى. فالمتحصل أن القرعة والاستصحاب لا يجتمعان حتى تلاحظ النسبة بينهما، نعم يمكن فرض اجتماعهما فيما إذا غرق مال شخص ثم وجد مطروحاً في الساحل، فادّعى

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥٩، الحديث ٣٣٧١٦.

(٢) تحف العقول / ٤٨٠، مستدرک الوسائل ١٨ / ١٨٩، الحديث ٢٢٤٦٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥١، الحديث ٣٣٦٩٩.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٦٠، الحديث ٣٣٧٢٢.

مالكه أنه قد أخذه من وجه الماء وادّعى غيره أنه أخرجه بالغوص الموجب للملكية للغواص، فيكون المال حينئذٍ مردداً بين المالك الأصلي وبين الغواص، فإن الاستصحاب يقتضي بقاء ملكية المالك والقرعة تقتضي التعيين بها لأنه حق مالي مردد بين شخصين مع تنازعهما وعدم تراضيهما، والنسبة بين القرعة والاستصحاب عموم من وجه لاجتماعهما هنا وافتراقهما في استصحاب الحكم، وفي الغنم الموطوءة المرددة بين قطع غنم، ولا يمكن إعمال قواعد التعارض من الترجيح والتخير هنا، لأنّ موردها هو تعارض الروايتين لا القاعدتين كالاستصحاب والقرعة، فلا محيص حينئذٍ إلا عن الرجوع إلى قاعدة التنصيف إن كان النزاع بين شخصين والتشليث إن كان بين ثلاثة، وهكذا.

لكن الحق عدم كون ما ذكرناه من المثال مورداً لاجتماع الاستصحاب والقرعة وتعارضهما، ضرورة أنّ المثال المزبور يكون من موارد الدعوى التي يكون فصل الخصومة فيها بحكم الحاكم المستند إلى الأيمان والبيّنات، فعلى مدعي الغوص البينة على الإخراج بالغوص بناء على القول بكون غرق المتاع كالتلف موجباً لخروجه عن ملك ماله حتى يصير ملكاً للغواص، لما قيل من كون الغرق سبباً لإعراض المالك عن ملكه، فالنزاع في الحقيقة يرجع إلى دعوى الإعراض، فإنّ الغواص يدعي الإعراض والمالك ينكره فعلى المدعي البينة، فإن أقام بيّنة على دعواه فيحكم له وإلا فيحلف المالك ويحكم له، وإن أقاما بيّنة فيقرع بينهما لتمييز البيّنة محققة إحدى البيّنتين كتمييز اليمين الصادقة عن اليمين الكاذبة بالقرعة.

وبالجملة فالمثال المزبور خارج عن مورد اجتماع القرعة والاستصحاب معاً، إذ باب المنازعات تدرج في الدعوى أو التداعي، والمرجع فيها قواعد باب القضاء لا الاستصحاب ولا القرعة، فقاعدة القرعة موردها المال المردد بين شخصين أو أشخاص مع احتمال كل منهما أو منهم ملكيته له من دون نزاع بينهم، بأن يكون

بعضهم مدعيًا للملكيته ونافياً للملكية الآخر، فإذا تراضيا أو تراضوا بالصلح وإلا فيقرع بينهما أو بينهم من دون نزاع وتشاجر، ومع التشاجر يرجع إلى موازين القضاء من كون البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه لا إلى القرعة ولا غيرها. وبالجملّة فلم يجتمع الاستصحاب والقرعة في مورد حتى يتكلم في النسبة بينهما<sup>(١)</sup>.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه أنّ القرعة لا تشمل موارد الأصول حيث إنّ الحكم الثابت في الأصول مترتب على عنوان الجهل بحيث يكون هو بنفسه موضوعاً للأصول، والقرعة يكون تشريعها لرفع الجهل عن المجهول عندنا المعين واقعاً أو تعيين الواقع كتعيين المزوجة فيما إذا قال زوجته إحدى ابنتي، ولم يقصد إحداهما بالخصوص، فالقرعة ترفع الجهل، ففي مورد الجهل شرعت لرفع الجهل بخلاف الأصول، فإنّ موضوعها الشك فهي أحكام على الشك لا أنّها ترفع الشك، فيكون الشك في الأصول وزان السهو المأخوذ في موضوع وجوب سجود السهو في قولنا: إذا

(١) هذا حاصل ما أفاده سيدنا الأستاذ (مد ظله).

أقول: إنّ حصر مورد القرعة في عدم النزاع - كالمال المردد بين اثنين أو أكثر مع عدم علم كل منها أو منهم بملكيتها له واحتمال ملكية كل واحد منها أو منهم له - مناف لجملة من الروايات الدالة على مشروعية القرعة في صورة الاحتجاج والنزاع كخبر عاصم بن حميد عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علياً عليه الصلاة والسلام إلى اليمن فقال له حين قدم: حدّثني بأعجب ما ورد عليك، فقال: يارسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أتاني قوم قد تبايعوا جارية، فوطأها جميعهم في طهر واحد فولدت غلاماً، فاحتجوا فيه كلهم يدعيه، فأسهمت بينهم فجعلته للذي خرج وضمتته نصيبهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ليس من قوم تنازعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم الحق» ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن عاصم بن حميد عن أبي بصير وإسناد الشيخ إلى عاصم بن حميد صحيح، وإسناد الصدوق إليه موثق، فهذا الخبر صحيح أو موثق فلاحظ.

(\*) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥٧، الحديث ٣٣٧١٤.

سهوت في الصلاة فاسجد سجدي السهو، فكما لا يمكن رفع هذا السهو بقوله ﷺ<sup>(١)</sup>: «رفع النسيان» لأجل عدم كون مقتضى الشيء رافعاً له، حيث إنّ السهو مقتضى لوجوب سجدة السهو فلا يرتفع بمحدث الرفع، بل المرفوع بهذا الحديث هو حكم الفعل الذي لم يقيد بعنوان خاص من السهو والخطأ والنسيان ونحو ذلك، فالحكم الثابت في لسان الدليل لنفس الفعل من دون تقيده بعنوان النسيان ونحوه يرتفع بمحدث الرفع. ففي المقام لما كان موضوع الأصول عنوان الشك فلا تجري في موردھا القرعة التي ترفع موضوع الأصول تعبدًا، نعم إذا كانت رافعة لها حقيقة كما في الورود فلا بأس به.

فالمحصل أنّ الشك إذا تحقق فيكون بوجوده التكويني موضوعاً للأصل ورفعہ في عالم التشريع مع بقاءه تكويناً لا يوجب ارتفاع الأثر الذي رتب على وجوده في وعاء التكوين، فإذا قال: إذا شككت في الصلاة فتصدق على الفقراء بدرهم، يجب عليه التصديق بمجرد عروض الشك له، وإن كان هذا الشك ملغى في نظر الشارع بالنسبة إلى بعض الآثار لكثرة الشك، أو عدم العبرة به لكونه بعد تجاوز المحل، فمورد الأصول التي منها الاستصحاب مغائر لمورد القرعة المعينة للواقع المجهول عندنا، نعم قد يكون التنافي بينهما في حكم الشارع بترتيب الأثر عليها، كما إذا تردد مال بين زيد وعمرو مثلاً، وكان سابقاً ملكاً لزيد وأخرجته القرعة باسم عمرو مثلاً، فإنّ التعبد بمقتضى القرعة ينافي التعبد بمقتضى الاستصحاب، ويقع التعارض بين دليلي اعتبارهما فيستاقطان.

هذا كله بناءً على عدم الاستناد إلى رواية القرعة لكل أمر مشكل ونحوها مما شهد بعض بوجودها وصحتها، وأمّا بناء على الاستناد إليها فنقول: إنّ جميع الأصول

تتقدم على القرعة للأخصية، وكذا النصوص الواردة في تقسيم المال نصفين في بعض الموارد كدرهم الودعي وغيره، فإن هذه النصوص تقدم أيضاً على قاعدة القرعة للمنصوصية، فتبقى القرعة في موارد العلم الإجمالي في الحقوق والماليات خالية عن المعارض لكن إذا لم يكن هناك مدع ومنكر، وإلا فيصير من موارد القضاء ويتعين فيها الرجوع إلى موازين باب القضاء من البينة على المدعي وإن لم تكن فاليمين على المدعى عليه، ومع وجود البينة لها يقرع بين البنتين لتمييز البينة المحقة عن غيرها، وأما إذا لم يكن هناك مدع ومنكر كما إذا تراضيا ولم يكن بينهما خصومة فلا قرعة.

ولا يخفى أنه قد استشهد بعض الفقهاء برواية <sup>(١)</sup> (كل مجهول ففيه القرعة) وشهد بصحتها واستدل بها، فلا بأس حينئذٍ بالتكلم في القرعة بناء على كون مستندها هذه الرواية، فنقول: وبه نستعين وبولية صلوات الله عليه وعجل الله تعالى فرجه الشريف تتوسل:

إنّ موضوع دليل القرعة بناء على هذه الرواية وإن كان عنوان المجهول إلا أنه مع ذلك لا يشمل كثيراً من الموارد، أمّا الحقوق المالية كالزكاة والخمس - بناء على ما هو الحق من تعلقها بنفس العين بنحو الاشاعة أو بنحو الكلي في المعين - فعدم لزوم تعيين سهم الفقراء والسادة بالقرعة إنّما هو لأجل النص الدال على كون ولاية التعيين للمالك، وكذا الحال في البيع إذا وقع على المشاع أو الكلي في المعين، كما إذا قال: بعتك صاعاً من هذه الصبرة، فإنّ الصاع أو الجزء المشاع لا يعيّن بالقرعة لكون البائع ولياً على التعيين.

وأما غير الحقوق المالية، فإن كانت من قبيل صرف الوجود - كحجية فتوى



أحد الفقهاء - إذ مقتضى قوله صلوات الله عليه <sup>(١)</sup>: «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه...» بعد وضوح اختلاف الفقهاء في كل عصر في الفتوى، هو حجية إحدى فتاوى المجتهدين بنحو صرف الوجود، بدهشة عدم وجوب الرجوع إلى جميعهم بل إلى أحدهم بهذا النحو الصادق على كل واحد منهم على البديل، فإنَّ العقل يحكم بالتخير بينهم، فلا جهل حتى يرتفع بالقرعة.

وإن كانت من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير فلا مجال للقرعة أيضاً لحكم العقل بلزوم الأخذ بالمعين كما إذا احتمل أعلمية أحد المجتهدين، فإنه بناء على وجوب تقليد الأعم يتعين تقليد محتمل الأعلمية لحجية فتواه قطعاً، إمّا تعييناً وإمّا تخيراً، والشك في حجية فتوى غيره الموجب لعدم حجيتها، ففي هذا المورد لا جهل حتى يرتفع بالقرعة كما لا يخفى.

نعم فيما إذا علم بأعلمية أحدهما إجمالاً مع اختلافهما في الفتوى - إذ لا أثر مع الموافقة مع عدم لزوم الاستناد إلى مجتهد خاص في تحقق التقليد الذي هو نفس العمل بقول الغير كما قرر في محله - وكان احتمال الأعلمية في كل منهما مساوياً لاحتمالها في الآخر فيمكن القول فيه بالقرعة، وإن اختار بعض كالزراقي رحمته الله التخير بينهما، وكذلك إن لم يكن من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير وكان من المالميات كما إذا كان أحد الورثة خنثى مشكلاً، فإن كانت امرأة يزيد سهام سائر الورثة وإن كان رجلاً تنقص حصصهم فيكون الأمر حينئذٍ مشكلاً لا مميص عن تعيينه إلا بالقرعة.

والحاصل أنَّ إمعان النظر في مزايا روايات القرعة وأدعيتها الماثورة يوجب القطع بكون مورد تشريع القرعة هو ما يتعلق بالحقوق والأموال فقط لا كل مجهول، وإن كان من الأحكام.

ومن البديهي أنّ ضيق دائرة المحمول يوجب تضيق دائرة الموضوع، فكل مجهول وإن كان عاماً إلا أنّ المحمول وهو قولهم **لَا يَهْدِي** (فيه القرعة) لما ثبت اختصاص مورده بالحقوق والماليات فلامحالة يتضيّق دائرة مورده، وهذا الضيق يضيق المجهول الذي هو الموضوع لعدم تعقل أعميّة الموضوع من المحمول فلا يصح أن يقال: الحيوان إنسان وبعد تضيق دائرة الموضوع يراد بالمجهول خصوص الحق والمال المجهولين، والنصوص الخاصة الواردة في موارد القرعة تكون موارد الحقوق والأموال أيضاً كتمييز الغنم الموطوءة المرددة، وكتقسيم الأملاك المشاعة، وكتمييز الولد المملوك المشتبه بالحرّ، وكتمييز الخنثى المشكل في باب الإرث، بناء على عدم العمل برواية تدل على عزل نصيب ذكر وانثى له وإعطاء نصفها لها، وكتمييز المطلقة المشتبه بالمرأة المزوجة وغير ذلك من الموارد المنصوصة، فإنّ جميعها من الحقوق والأموال.

فالمحصل أنّه لا عموم في أدلة القرعة يشمل موارد الأصول حتى تلاحظ النسبة بين دليل القرعة وبين الأصول.

ثمّ إنّ الاستفادة من جملة من روايات القرعة كون القرعة من وظائف الإمام **ع**، وبناءً على ثبوت الولاية العامة للفقهاء يثبت له ولاية القرعة، بل تثبت له هذه الولاية وإن لم نقل بثبوت الولاية العامة له حيث إنّ منصب القضاء ثابت له قطعاً، والقرعة قد يحتاج إليها الفقيه كتعارض البيّتين والحلفين، فإنّ القرعة تميز البيئة المحققة واليدين الصادقة التي تكون مدرك دليل حكم القاضي.

ثمّ إنّّه يقع الكلام في أنّ القرعة عزيمة أو رخصة، قيل بالأوّل مطلقاً وبالثاني كذلك، وبالتفصيل بين ما إذا كان هناك واقع معين مجهول عندنا كالمال المردد بين شخصين أو بين مالين فتكون القرعة عزيمة ليس لأحد مخالفتها ونقضها، وبين ما إذا لم يكن هناك واقع معين بل أريد تطبيق الكلي على مصداقه كموارد إشاعة الأملاك فإنّ

سهم كل من الملاك كلي يراد تعيينه بالقرعة فتكون رخصة ويجوز نقضها والتراضي بغير ما أخرجته القرعة.

وأنت خير بعدم الوجه لهذا التفصيل، فإن كان ظاهر دليل القرعة نفوذها فلا فرق فيه بين الموارد، وإن لم يكن ظاهره ذلك فيجوز نقضها في جميع الموارد. نعم يمكن أن يفصل بوجه آخر وهو أن المورد إن كان مما انحصر علاجه في القرعة فتكون القرعة فيها عزيمة وإن لم يكن مما انحصر علاجه في القرعة كإفراز السهام المشاعة بالقرعة فإنه يمكن تصفية الأمر بين أرباب السهام بالتراضي، فيجوز نقض القرعة حينئذ، ولكن هذا التفصيل يحتاج إلى دليل.

والحاصل أن الحق عدم الفرق في حرمة نقض القرعة كحرمة نقض حكم الحاكم بين موارد لزومها كما إذا لم يمكن فصل النزاع إلا بالقرعة كالوليد الذي ولدته الجارية التي واقعها ملاكها في طهر واحد، فإنه لا سبيل إلى تشخيص أبيه إلا بالقرعة، وبين موارد جوازها كإفراز السهام المشاعة بالقرعة لإمكان إفرازها بالتراضي<sup>(١)</sup>، فيكون وزان القرعة في موارد مشروعيتها وزان حكم الحاكم لا وزان الاستخارة التي لا يستفاد من أخبارها وجوب العمل بها وحرمة مخالفتها.

هذه خلاصة مهمات مباحث القرعة، وقد ظهر من جميع ما ذكرناه أن القرعة شرعت لتعيين المحتمل ككون هذا المال لزيد وكون هذا الشخص عبداً لا غيره، والاستصحاب شرع لتعيين الاحتمال أعني احتمال البقاء.

لا يقال: إن المال المردد بين شخصين تكون القرعة فيه معينة للاحتمال وهو احتمال كونه لزيد أو عمرو، فقد تكون القرعة معينة للاحتمال كالاستصحاب.

(١) فالقرعة وإن كانت جائزة من أول الأمر كجواز التراضي لكن بعد إجراء القرعة لا يجوز نقضها نعم يجوز إجراء مصلحة أو معاملة أخرى على ما خرج بالقرعة وهو أمر آخر غير نقض القرعة، كما لا يخفى.

فإنه يقال: إنَّ القرعة في هذا المثال أيضاً تعيّن المحتمل وهو المالك لأنها تعين كون المالك زيداً أو عمرو أو كما لا يخفى.

وقد ظهر مما ذكرنا أنَّ القرعة والاستصحاب لا يجتمعان في مورد حتى تلاحظ النسبة بينهما، بل لكل منها مورد غير الآخر.

ولا تعارض بين القرعة وقاعدة العدل والإنصاف إذ لم يقم دليل تام على ثبوت هذه القاعدة بنحو العموم، لاختصاص النصوص بموارد مخصوصة لا يمكن التعدي عنها إلى غيرها بحيث يستفاد منها قاعدة كلية، لعدم العلم بالمناط ولا دلالة اللفظ على العموم، كما ورد في تنصيف الدرهم الواحد بين صاحب الدرهمين وبين صاحب الدرهم الواحد فنلتزم بذلك في مورد الرواية كما إذا جعل الودعي الدراهم في ثلاثة مواضع وتلف أحدها ولم يعلم من أيّ واحد من الشخصين، أما إذا خلط الدراهم ووضعها في محل واحد فيحصل هنا شركة قهرية لسقوط المائز بينها، نظير اختلاط المتجانسين كخلط لبن بلبن أو دهن بدهن أو حنطة بمثلها إلى غير ذلك من الأمثلة ففقتضى قاعدة الشركة هو كون المال بينها أثلاثاً فما تعرى منها وما بقي لها فالدرهمان الموجودان يقسمان بينها أثلاثاً فينتصف الدرهم كما ورد به النص يكون مورده اشتباه الدراهم لا اختلاطها الموجب لارتفاع المائز بين المالكين الموجب للشركة القهرية كما لا يخفى.

وعلى كل حال فليس لقاعدة العدل والإنصاف عموم حتى يعارض دليل القرعة.



## [ النسبة بين الاستصحاب والأصول العملية ]

أمّا نسبة الاستصحاب مع سائر الأصول العملية فهي الحكومة، وتوضيحه منوط بشرح معاني بعض المصطلحات المسماة بالتخصص والورود والحكومة والتخصيص، فنقول وبه نستعين:

إنّ خروج شيء عن حيّز عنوان إمّا يكون بالتكوين، وإمّا يكون بالتشريع، والأوّل: يسمى بالتخصص كخروج الجاهل عن موضوع أكرم العلماء، والثاني: لا يخلو إمّا يكون خروجه بنفس التعبد من دون عناية أخرى كخروج الشبهة عن حيّز قاعدة قبح العقاب بلا بيان بنفس التعبد بوجوب الاحتياط وحجّيته، فإنّ الشبهة تخرج عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بنفس حجية الاحتياط شرعاً من دون كشف الاحتياط عن الحكم الواقعي وهذا يسمّى بالورود، وإمّا يكون خروجه بإثباته للمؤدّي أي بإحرازه للواقع وهذا على قسمين: أحدهما: أن يكون بلسان الملائمة والآخر: أن يكون بلسان المخاصمة والمعارضة، والأوّل هو المسمّى: بالحكومة، والثاني هو المسمّى: بالتخصيص.

فيعتبر في الورد أمران: أحدهما: التعبد، والآخر: كون مجرد التعبد كافياً في الخروج.

وفي الحكومة أمور: أحدها: التعبد، ثانيها: إثبات المؤدّي، ثالثها: عدم المخاصمة والمعارضة، بمعنى أن يكون الحاكم متعرضاً لما لا يمكن أن يتكفله المحكوم، وبعبارة أخرى: الحاكم ما يكون مثبتاً أو معدماً لتقدير يكون موضوعاً للمحكوم، فإنّ من

المسلمّ عدم تكفل الدليل لوجود موضوعه ولا لعدمه، فإنّ قوله: (يجب إكرام العلماء) يدل على وجوب إكرام كل عالم على تقدير وجوده، ونفس هذا الدليل لا يقتضي وجود ذلك التقدير ولا عدمه، وقوله: (زيد ليس بعالم) يتكفل لعدم ذلك التقدير ويهدمه، فيقدم هذا على دليل وجوب إكرام العلماء بالملائمة لا بالمعارضة.

وفي التخصيص أمران: الأوّل: التعبد، الثاني: المعارضة كتقديم الخاص على العام، فإنّ تقدمه عليه إنّما هو بالأقوائية بخلاف الحكومة، فإنّ الحاكم يقدم على المحكوم وإن كان أضعف من المحكوم بمراتب.

إذا عرفت المعاني الواقعية التي يشار إليها في مقام تمييز كل منها عن الآخر بأسماء خاصة من التخصّص في الأوّل والورود في الثاني والحكومة للثالث والتخصيص للرابع، فاعلم:

أنّ تقدم الاستصحاب على البراءة الشرعية والاحتياط والتخير يكون على وجه الحكومة، لأنّ الاستصحاب بناء على كونه أصلاً تنزلياً قائماً مقام القطع في المرتبة الثالثة - وهي الجري العملي وترتيب الأثر - يكون مفاده إلغاء الشك في عالم التشريع وعدم جعله موضوعاً للأثر وجعل الشك منزلة اليقين في الجري العملي وترتيب آثار المتيقن في حال الشك، ومع إلغاء الشك لا يبقى موضوع لأصل البراءة لأنّ موضوعه هو الشك، ومع فرض إلغائه وإعدامه ولو تشريعاً لا تكويناً لا موضوع للبراءة، وعليه فالاستصحاب متكفل لما لا يتكفله البراءة، فيقدم عليها بلسان الملائمة كتقدم (زيد ليس بعالم) على دليل وجوب إكرام العلماء.

وأما بناء على عدم كون الاستصحاب أصلاً تنزلياً كأصل البراءة وأخوها وكون مفاد (لا تنتقض) حكماً تكليفاً وهو وجوب العمل ظاهراً بالحالة السابقة فكذلك يقدم الاستصحاب على البراءة، لكون الثابت بالبراءة حكم ترخيصي وهو مما لا يعارض الحكم الإلزامي، إذ البراءة تقتضي الترخيص فيما لم يثبت إلزام من ناحية

الشارع، ومع ثبوته لا وجه للترخيص.

وبعبارة أخرى يكون تقدم الاستصحاب على البرائة بناء على عدم كونه أصلاً تنزيلاً إنما هو من باب تقدم المقتضي على اللامقتضي، حيث إنّ الشك في التكليف لا يقتضي الالتزام والشك المسبوق باليقين يقتضي وجوب البناء على الحالة السابقة. ويمكن أن يكون تقدم الاستصحاب حينئذٍ على البراءة وأخوها بالورود بأن يقال: إنّ المراد بقوله وَاللَّهُ وَاسِعٌ رفع في (ما لا يعلمون) هو رفع الحكم الذي لم يقم عليه برهان وحجة وإلا فلا يكون مرفوعاً، والشك المسبوق باليقين قد قام الدليل على كونه موضوعاً لوجوب البناء على اليقين السابق، فلا يكون مجهولاً حتى يرخص فيه فبنفس جعل وجوب البناء على الحالة السابقة يرتفع عدم الدليل على الحكم فتأمل جيداً.

والحاصل أنّ الاستصحاب بناء على كونه من الأصول المحرزة يكون تقدمه على البراءة بالحكومة لكونه رافعاً لموضوع أصل البراءة تشريعاً كرفع (لا شك لكثير الشك) لموضوع أدلة الأحكام المترتبة على الشك من البناء على الأكثر ونحوه.

وأما بناءً على عدم كونه من الأصول المحرزة، لعدم ثبوت قيامه مقام العلم في المرتبة الثالثة من مراتبه على ما عرفت مراراً فيشكل تقدمه على أصل البراءة، لأنّ الاستصحاب حينئذٍ يكون مفاده التنزيل بمعنى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لا تنزيل الشك منزلة اليقين، إذ المفروض عدم ترتب أثر شرعي على اليقين بداهة كونه طريقياً لا موضوعياً والأثر المترتب على اليقين الطريقي منحصر في التنجيز والتعذير وهما أثران عقليان لا شرعيان، ولابد في التنزيل الشرعي من الأثر الذي يكون وضعه ورفع بيده الشارع، وهذان الأثران ليسا شرعيين، فالتنزيل لابد وأن يكون في المشكوك فقوهم عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» بمنزلة قولنا: المشكوك متيقن في الأثر الشرعي، فإذا كان المتيقن حياة زيد مثلاً فالحياة المشكوكة تنزل منزلة الحياة الواقعية

في الآثار الشرعية، فكل أثر شرعي يترتب على الحياة في حال العلم بها يترتب عليها في ظرف الشك فيها، فالمستفاد من دليل الاستصحاب هو ترتيب آثار المتيقن على المشكوك.

فموضوع الاستصحاب هو الشك، وموضوع البراءة هو الشك أيضاً سواء كان الشك المستفاد من قوله (١) عَلَيْهِ السَّلَامُ (رفع ما لا يعلمون) متعلقاً بنفس الحكم الواقعي بنحوٍ أشرنا إليه في أصل البراءة بأن يكون المرفوع نفس الحكم التكليفي من دون لزوم التصويب وأخذ العلم بالتكليف موضوعاً لنفسه كدخل العلم بوجوب الصلاة في وجوبها، وذلك بأن يكون الحكم المشترك بين العالمين والجاهلين هو الوضع أعني اشتغال الذمة بمتعلق الخطاب وكونه في عهده ويكون الخطاب مختصاً بالعالمين، نظير اشتغال الذمة بمال الغير بدون توجه خطاب الأداء إليه، كما إذا كان صبيّاً وأتلف مال الغير أو كان الدين مؤجلاً فإن الاشتغال موجود بدون توجه خطاب الأداء إليه، وبالجمله فرفع ما لا يعلمون يرفع نفس الخطاب يعني يدفعه ويمنع عن جعله مع بقاء الوضع مشتركاً بين الكل كما لا يخفى.

أم متعلقاً بما يقتضيه الحكم المجهول من إيجاب الاحتياط، حيث إن الحكم المجهول قاصر عن المحركة، إذ التحريك من آثار العلم به، فبنفس وجوده الواقعي لا يحرك إلا بإيجاب الاحتياط فإنه تتم محركة الخطاب المجهول، فالمرفوع هو متمم الخطاب المجهول لانفسه حتى يلزم التصويب والدور الذي ذكره الشيخ قَالَ (٢) وغيره من الأصوليين تبعاً للعلامة قَالَ.

وكيف كان فحديث الرفع يشمل الشبهات الحكمية قطعاً لأن المجهول فيها هو الحكم حقيقة، وأمّا الشبهات الموضوعية فيشمّلها أيضاً على ما هو المسلّم عند كلّ

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥، الحديث ٦٣١.

(٢) فرائد الأصول / ١٩٧.



من المحدث والأصولي، لكن جريانها فيها مبني على الانحلال وكون كل فرد من أفراد الطبيعة الواقعة في حيّز الخطاب محكوماً بحكم على حدة كما هو شأن القضية الحقيقية، فإنّه لو لم يبن على الانحلال في الشبهات الموضوعية فلا يبقى لجريان البراءة فيها مجال أصلاً للعلم بالحكم الكلي فيها كخطاب لاتشرب الخمر، ومقتضى لزوم إحراز الامتثال هو الاجتناب عن الأفراد مطلقاً حتى المشكوكه كما هو مقتضى المدولة<sup>(١)</sup>، وجريان البراءة في مانعية اللباس المشكوك في كونه مما لا يؤكل مبني على الانحلال المزبور والا فلا سبيل لها فيه أصلاً.

والمتحصل مما ذكرناه أمور:

الأوّل: أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو ترتيب آثار المتيقن على المشكوك في مقام العمل من دون تصرف في نفس الشك بل مع انحفاظه حكم الشارع عليه كسائر الأصول العملية.

الثاني: جريان البراءة في الشبهات الموضوعية والحكمية معاً.

الثالث: معارضة الاستصحاب والبراءة في بعض الشبهات كما إذا علم حكم سابقاً وشك في بقائه فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاءه ومقتضى أصل البراءة عدمه فيقع التعارض بينهما.

فلا محيص حينئذٍ في تقديم الاستصحاب على البراءة إلا عن دعوى تخصيص البراءة بالاستصحاب لأخصيته منها حيث إنّ البراءة تشمل كل شك، وإن كان مسبوقاً باليقين والاستصحاب مختص بالشك الطارئ.

لكن هذه الدعوى واضحة البطلان لكون النسبة بين الاستصحاب والبراءة عموماً من وجه فمورد الافتراق من طرف الاستصحاب هو الشك في شرائط المكلف

(١) أي كما هو مقتضى القضية المدولة المحمول، فلو قال كن لا شارب الخمر الذي هو قضية تعلق النهي بالطبيعة وعدم الانحلال لزم أن يحتجب عن الخمر المعلومة والمشكوكه كليهما ليصدق عليه أنّه ليس شارب الخمر.

به كالوضوء إذا شك فيه بعد العلم به، كما في صحيحة زرارة<sup>(١)</sup> التي يستدل بها على اعتبار الاستصحاب فإنّ الشك في بقاء الوضوء لا تجري فيه البراءة أصلاً، لعدم كون الشك فيه في نفس الحكم الذي هو مجرى البراءة حتى أنّه لو لم يجر الاستصحاب في الوضوء لا تجري فيه البراءة بل تجري فيه قاعدة الاشتغال للزوم إحراز الشرط.

ومورد الافتراق من طرف البراءة هو الشبهات البدوية غير المسبوقة باليقين. ومورد اجتماعها الشبهات الموضوعية المسبوقة بالعلم كالمائع المردد بين كونه خلاً وخمراً مع كون حالته السابقة الخمرية والشك في صيرورته خلاً فإنّ الاستصحاب يقتضي خمريته وحرمنه والبراءة تقتضي حليته فإذا ثبت كون النسبة بين البراءة والاستصحاب عموماً من وجه، فلا مجال للتخصيص بل يكون تقدم الاستصحاب على البراءة بالورود والحكومة.

ويمكن تقريب الورود بأن يقال: أنّ موضوع البراءة هو الشك في الواقع الذي لم يتنجز بمنجز، فإذا تنجّز ولو بالاحتمال لا يجري فيه أصل البراءة كما في موارد العلم الإجمالي، إذ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف منجز للمعلوم بالإجمال بحيث لو كان منطبقاً عليه لكان منجزاً، ولذا لو أريق ماء أحد الإنائين المشتبهين بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما لوجب الاجتناب عن الإناء الآخر مع احتمال نجاسته لا العلم بها، فوجوب الاجتناب عن الإناء الموجود ليس إلّا لمنجزية الاحتمال.

وقد عرفت أنّ الاستصحاب أيضاً من منجزات الواقع حيث إنّ المجعول فيه هو الجري العملي على طبق الحالة السابقة، ووجوب الجري العملي بحكم العقل منجز للواقع على تقدير بقاء المتيقن وعدم ارتفاعه، فعلى تقدير بقائه صار منجزاً بحكم الشارع بوجوب البناء على بقائه، فالاستصحاب يقوم مقام القطع في الجهة الثالثة

وهي الجري العملي ويترتب عليها المرتبة الرابعة وهي مرتبة التنجيز، فإذا ثبتت منجزية الاستصحاب للواقع فلا يبق مجال للبراءة أصلاً لعدم الموضوع لها معه. وبعبارة أخرى موضوع البراءة الواقع المجهول غير المنجز والاستصحاب يشبث تنجيز الواقع، ومن المعلوم أن دليل البراءة لا يتكفل حال موضوعه ولا يشبثه كسائر الأدلة المثبتة للأحكام على موضوعاتها، فإنها تثبت الأحكام على تقدير وجود موضوعاتها، فإذا دلّ دليل آخر على عدم تلك الموضوعات أو على وجودها فلا تعارض بينهما أصلاً.

والحاصل أن الاستصحاب لمنجزيته للواقع يرفع موضوع البراءة حقيقة كرفع إيجاب الاحتياط موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أي بلا حجة، فإنّ الاستصحاب أيضاً يرفع عدم تنجز الواقع الذي هو موضوع البراءة، وعلى هذا يكون تقدم الاستصحاب على البراءة بنحو الورود<sup>(١)</sup> لا الحكومة ولا التخصيص.

أمّا الأوّل: فلما تقدم من أنّ الحاكم بإحرازه للمؤدى يقدم على المحكوم ولا إحراز في الاستصحاب لكون موضوعه الشك الذي لا يعقل محرزته، فيكون تقدم الاستصحاب على البراءة بنفس حجيته ومنجزيته فينطبق عليه ضابط الورود. وأمّا الثاني: فلعدم إثباته للمؤدى حط يقع التعارض بغ دليلغ مثبتغ للواقع، مضافاً إض ما عرفت أيضاً من كون النسبة بغ الاستصحاب والقاءة عموماً من وجه.

هذا تمام الكلام في نسبة الاستصحاب مع البراءة ونحوها من الأصول غير التنزيلية، فنسبته مع قاعدتي الحل والظهاره وكذا الاحتياط والتخير نسبته مع البراءة ولا نطيل الكلام فيه.

---

(١) أقول: هذا مبني على ان يكون مفاد رفع مالا يعلمون عدم تنجز الواقع المجهول الذي لم يشبث له منجز، فحينئذ يكون الاستصحاب وارداً عليه لمكان منجزيته للواقع المجهول، وأمّا إذا كان مفاده مانعية الجهل للتنجيز ومفاد الاستصحاب مثبتية الجهل المسبوق باليقين لتنجز الواقع المجهول فيكون الاستصحاب معارضاً للبراءة لا وارداً عليها.

## [ تعارض الاستصحابين ]

بقي الكلام في تعارض الاستصحاب مع نفسه وهو المسمى بتعارض الاستصحابين، ولا يخفى أنّ أحد الشكين في الاستصحابين تارة يكون ناشئاً من الشك في الآخر، وأخرى يكون الشكان ناشئين من علة ثالثة.

أمّا الأوّل: فلا تعارض فيه أصلاً، بل يقدم الأصل الجاري في الشك السببي على الأصل الجاري في الشك المسببي، كما إذا شك في طهارة ثوب متنجس لأجل الشك في طهارة ماء غسل به الثوب، فإذا أحرز طهارة الماء باستصحاب الطهارة يرتفع الشك في طهارة الثوب، لأنّ طهارته من آثار طهارة الماء شرعاً، فبإحرازها يرتفع الشك في طهارة الثوب، فإنّ موضوع استصحاب نجاسة الثوب هو الشك في زوال نجاسته، فإذا تحقق مزيلها فلا يجري استصحاب النجاسة، وأصالة الطهارة الجارية في الماء تزيل الشك في نجاسة الثوب، فالاستصحاب في نجاسة الثوب معلق على عدم مزيل للنجاسة وأصالة الطهارة في الماء تثبت المزيل لها كما لا يخفى.

والحاصل أنّ تقديم الأصل السببي على المسببي منوط بكون المسبب أثراً شرعياً للسبب، وكون الترتب شرعياً أيضاً بحيث يزيل الشك المسببي، فإن لم يكن مزيلاً له كما إذا شك في جواز الصلاة في لباس لم يعلم كونه من المأكول أو غيره فإنّ هذا الشك ناشئ من الشك في كون الحيوان الذي اخرج منه اللباس مما يؤكل أو غيره، وأصالة الحل في الحيوان وإن كان مقتضاها الحلية التي هي أثر شرعي لكنها لاتثبت كون الحيوان من العناوين المحلّلة كالغنم والبقر وغيرهما، إذ الأثر الشرعي وهو جواز الصلاة رتب على الحيوان الذي يكون بعنوانه الأولي حلالاً، وهذا العنوان

لا يثبت بأصالة الحل فلا يرتفع الشك في جواز الصلاة في اللباس المشكوك بأصالة الحل الجارية في الشك السبي وهو الشك في حلية الحيوان، فالحكم في الشك السبي وإن كان شرعياً لكنه غيره رافع للشك المسببي، فإنّ الشك في جواز الصلاة مترتب شرعاً على الشك في حلية الحيوان ويكون من آثاره، ومع ذلك لا يرتفع بالأصل الجاري في الشك السبي.

وكذا الحال إذا لم يكن الترتب شرعياً بل كان عقلياً كما في الشك في حدوث الكلي لأجل الشك في حدوث فرد، فإنّ ترتب وجود الكلي أو عدمه على الفرد عقلي وليس بشرعي، فيقع التعارض بين استصحاب وجود الكلي وبين استصحاب عدم حدوث فرد، فيما إذا علم بوجود فرد كزيد وارتفاعه وشك في حدوث فرداً آخر كعمرو مقارنة لارتفاع الفرد الأول، مع أنّ الشك في وجود الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الآخر وعدمه لكن لا يقدم الأصل السبي على المسببي هنا لأنّ ترتب عدم الكلي على عدم حدوث الفرد الآخر عقلي لا شرعي، فلا يكون كل شك سبي ومسببي مما يكون الأصل الجاري في السبي حاكماً على الأصل الجاري في المسببي بل يكون الأصلان في بعض الموارد من المتعارضات.

ثمّ إنّ المثال الجامع لشرائط تقدم الأصل السبي على المسببي هو المثال المعروف المتقدم، حيث إنّ طهارة الثوب مترتبة شرعاً على طهارة الماء وهي رافعة لنجاسة الثوب، فكل من الأثر والترتب يكون شرعياً، ولا ينعكس الأمر بأن يقال: إنّ الشك في نجاسة الماء الذي غسل به الثوب النجس ناشئ من نجاسة الثوب فاستصحاب نجاسة الثوب يثبت شرعاً نجاسة الماء الملاقي للثوب المتنجس وذلك لأنّ الشك في طهارة الماء ليس ناشئاً من ملاقاته للثوب بل له منشأ آخر وهو احتمال انفعاله بملاقاته لمتنجس أو نجس قبل ملاقة الثوب، فليس احتمال نجاسة الماء ناشئاً من نجاسة الثوب.

وما ذكرناه من حكومة الأصل السببي على المسببي واضح بناء على كون الأصل الجاري في الشك السببي مستنداً إلى غير ما يستند إليه الأصل الجاري في الشك المسببي، كما إذا كان الأصل المثبت لطهارة الماء في المثال قاعدة الطهارة، فإن هذه القاعدة تكون حاكمة على استصحاب نجاسة الثوب لتعدد الحاكم والمحكوم، وأما إذا كان مستند الأصلين واحداً كاستصحاب طهارة الماء ونجاسة الثوب فقد يشكل حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي وذلك لوحدة الدليل وهو لا تنقض اليقين بالشك، فإن الدليل الواحد كيف يتصور أن يكون حاكماً ومحكوماً كما لا يخفى.

وقد أجاب الميرزا النائيني رحمته عن هذا الإشكال بعدم لزوم اتحاد الحاكم والمحكوم، ضرورة أن قولهم لا تنقض (لا تنقض) ينحل بتعدد أفراد اليقين والشك إلى أحكام عديدة، وليس (لا تنقض) واحداً حتى يلزم وحدة الحاكم والمحكوم، ولو لم نلتزم بالانحلال لانسد باب البراءة في الشبهات الموضوعية وانفتح باب الاحتياط فيها، ضرورة أن العلم بالحكم الكلي كحرمة شرب الخمر متحقق ولو كان الحكم ثابتاً لنفس الطبيعة لا بلحاظ أفرادها يلزم الاحتياط بالاجتناب عن أفراد الخمر المعلومة والمظنونة والمشكوكة ليحصل العلم بفراغ الذمة، وهذا بخلاف ما إذا كان كل فرد من أفراد الخمر محكوماً بالحرمة، فإن الشك في فرديته لموضوع الحرمة يستتبع الشك في الحكم الذي هو مجرى البراءة.

والحاصل أن الانحلال لا بد منه في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التي يكون جريان البراءة فيها مورداً لتسالم الأصوليين والأخباريين، وبانحلال وجوب تصديق العادل إلى أحكام عديدة بتعدد أفراد خبر العادل يجاب عن إشكال اتحاد الموضوع والحكم الوارد على إخبار الواسطة، حيث إن الخبر الثابت تبعداً ببركة وجوب التصديق ليس له حكم إلا وجوب التصديق فيكون الحكم موجداً للموضوع

ومقدماً عليه، كما يلزم اتحاد الحكم والموضوع ويلزم اتحاد العلة والمعلول إلى غير ذلك من الاشكالات الواردة على إخبار الوسائط، فإنّ جميع تلك الإشكالات تندفع بالانحلال كما مرّ في محله مشروحاً فراجع.

ولا يخفى أنّ إشكال اتحاد الحاكم والمحكوم يندفع بما أفاده الميرزا النائيني رحمته قطعاً، إلّا أنّ هناك إشكالاً آخر قبل وصول النوبة إلى المحاكمة والمحكومة.

وهو: أنّ جعل كل من مؤدى الأصل السببي والمسببي كطهارة الماء ونجاسة الثوب في المثال غير ممكن مع العلم إجمالاً بعدم صدق أحدهما ومع هذا العلم لا يمكن تشريع هذين الحكمين في نفس الأمر، وقد قرر في محله أنّ قوام الأصل بأمر ثلاثة: أحدها: الشك، ثانيها: انخفاض رتبة الجعل والتشريع وعدم محذور فيه، ثالثها: إمكان الامتثال.

فإنّ انتفى أحد هذه الأمور لا يجري الأصل، وفي المقام تكون الرتبة الثانية وهي عدم مانع عن الجعل معدومة، لوضوح التعارض في مقام الجعل، بداهة أنّ طهارة الماء تقتضي طهارة الثوب فلا يمكن جعل النجاسة له أيضاً في آن واحد، فجعل الطهارة والنجاسة جمعاً محال، وهذا هو حقيقة التعارض، فضابط التعارض هو التنافي بين الحكمين في مقام الجعل بحيث لا يمكن للشارع إجابة دعوة كلا الملاكين المقتضيين للحكمين، وهذا التنافي الثبوتي يسري إلى نفس الدليلين اللذين هما حاكيان عن الثبوت، فالتنافي بين الدليلين يكون بتبع تنافي مدلوليهما ثبوتاً، وضابط التزاحم هو عدم قدرة المكلف على امتثال الحكمين بعد عدم تنافيهما في مقام الجعل كوجوب إنقاذ الغريقين.

والحاصل أنّ إشكال عدم إمكان جعل الطهارة والنجاسة جمعاً للثوب في المثال غير ممكن فيتساقطان، فلا يجري شيء من استصحاب الطهارة والنجاسة للتعارض وهذا هو عمدة إشكال الشك السببي والمسببي.

فإن قلت: استصحاب نجاسة الثوب لا يجري حتى يعارض استصحاب طهارة الماء لأنه مثبت، حيث إنّ لازم نجاسة الثوب عقلاً بنجاسة الماء والمفروض عدم حجية الأصل المثبت، فاستصحاب طهارة الماء يجري بلا معارض.

قلت: هذه مغالطة واضحة، لأنّ أثر نجاسة الثوب ليس منحصراً بنجاسة الماء حتى يستشكل عليه بالمتبينة، إذ نفس نجاسة الثوب موضوع لآثار شرعية كجواز لبسه في الصلاة والطواف فلا مانع من استصحاب نجاسة الثوب أيضاً، فالتعارض موجود.

فإن قلت: إنّ إشكال المعارضة مناف للتسالم على ترتيب جميع آثار طهارة الماء من جواز التوضؤ به وشربه وتطهير البدن والثوب المتنجسين به وغير ذلك على الماء المستصحب الطهارة واستقرار السيرة على هذا.

قلت: مفروض هذا النزاع أعني الشك السببي والمسببي ليس في الماء المستصحب الطهارة الذي جرى استصحاب الطهارة فيه أولاً ثمّ غسل متنجس به، بل فيما إذا غسل متنجس بالماء المشكوك الطهارة وكانت الملاقاة سبباً للشك في طهارة الماء ونجاسة الثوب في آن الملاقاة يحصل شكّان:

أحدهما: متعلق بطهارة الماء، والآخر: بنجاسة الثوب، وبعد الملاقاة يحصل العلم بنجاسة الماء بناء على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وبعد العلم بنجاسته لا يجري فيه استصحاب الطهارة، فيجري استصحاب النجاسة في الثوب بعد انفصال الغسالة، لأنّه كان معلوم النجاسة قبل انفصالها ويشك في ارتفاعها بعد انفصالها ويحكم بنجاسة الثوب، فليس هنا استصحاب الطهارة في الماء حتى يقع التعارض بين الاستصحابين فلا يجري هنا إلاّ استصحاب نجاسة الثوب بعد انفصال الغسالة، فأين حكومة الاستصحاب السببي على المسببي؟

ويمكن دفع هذا الإشكال بأنّ استصحاب طهارة الماء قبل الملاقاة للثوب يجري



ويكفي في طهارة الثوب بعد انفصال الغسالة وإن كان الماء يفعل بمجرد ملاقة الثوب المتنجس وذلك لأدلة التطهير بالماء القليل فإنها تقتضي البناء على التطهير بالماء القليل ولو بعد انفعاله بمجرد ملاقاته للمتنجس الذي يراد التطهير به - مع مراعاة الشرائط المعتبرة في التطهير بالماء القليل وعدم استحالة التطهير به كما في نظائره من طهارة العصير العنبي المغليّ بذهاب ثلثيه بناء على نجاسته بالغليان كحرمة به، وكطهارة الدم المتخلف في الذبيحة بخروج الدم المسفوح منها، فإنّ النقصان يوجب الطهارة فيما قام الدليل عليه ولا محذور عقلاً في مطهريّة النقصان - وبناء على ذلك يؤخذ بظاهر دليل مطهريّة الماء القليل بعد انفصال الغسالة والحكم بطهارة الرطوبة الباقية من الغسالة على الثوب أو البدن أو غيرها من المتنجسات، فيجري استصحاب طهارة الماء قبل ملاقاته للثوب، وهذه الطهارة تجدي في طهارة الثوب بعد انفصال الغسالة، إذ لو كان الماء متنجساً قبل الملاقاة لما كان انفصال الغسالة مطهراً له.

وعلى أيّ حال فيكون الاستصحابان في طهارة الماء ونجاسة الثوب جاريين ومتعارضين لعدم إمكان جعل الطهارة والنجاسة للثوب في آن واحد، ودليل الاستصحاب لا يشملها جمعاً ولا أحدهما المعين لعدم الترجيح ولا المخير لعدم كونه فرداً للعام فيسقطان عن الاعتبار.

لكن الحق عدم كون المقام من صغريات التعارض، لما قرر في ضابط التعارض من اعتبار التعاند الدائم فيه وعدم كفاية التعاند الاتفاقية فيه، كما في تعارض الإطلاقيين كالمقام، ضرورة أنّ جعل الطهارة للماء المشكوك الطهارة كجعل النجاسة للثوب المشكوك النجاسة لاتعاند بينهما قطعاً، وإنّما التنافي بينهما يكون في مورد اجتماعهما، فالتعاند يكون بين إطلاق الجعلين في مورد الاجتماع، فالتعاند اتفاق لا دائم، ومن المعلوم أنّ إطلاق طهارة الماء تمنع عن انعقاد الإطلاق في نجاسة الثوب لوضوح أنّ طهارة الماء ترفع نجاسة الثوب، إذ لا معنى لطهارته إلّا تطهير الثوب

والتوضؤ به وغير ذلك من آثار الطهارة، فلطهارة الماء نظر إلى نجاسة الثوب، بإطلاق النجاسة ليس بمجوعول للثوب بخلاف إطلاق طهارة الماء فإنه لا مانع من جعله فيكون يقين طهارة الماء وشكها فرداً فعلياً لعموم (لاتنقض) دون يقين نجاسة الثوب وشكها، فلا يشمل الدليل غير الاستصحاب في مورد الشك السببي الذي هو علة الشك المسيبي وشمول الدليل له موقوف على خروج الاستصحاب في مورد الشك السببي عن فرديته لعموم (لاتنقض) ولا وجه لخروجه عنه، ولكن الإنصاف تعارض الاطلاقين ومنافتهما في مقام الجعل فليس لتقدم الأصل السببي على المسيبي وجه، إلا أن هذا إشكال علمي، وبحسب الفتوى لا خلاف في تقدم الأصل السببي على المسيبي. ومع الغض عن إشكال المعارضة والبناء على تقدم السببي على المسيبي هل يكون تقدمه بالتخصص أو التخصيص أو الورود أو الحكومة؟

أمّا تقريب التخصص فهو أن الشك السببي فرد فعلي لعموم (لاتنقض) لعدم توقف فرديته له على شيء بخلاف فردية الشك المسيبي للعموم المزبور، فيدور الأمر بين تخصيص العام بإخراج الشك السببي عنه ودخول الشك المسيبي تحته وبين خروج المسيبي عن العموم تخصصاً، وإذا دار الأمر بين التخصص والتخصيص فالأول أولى فيحكم بخروج الشك المسيبي عن العام تخصصاً لا خروج المسيبي تخصصاً.

وفيه: ما لا يخفى، ضرورة أن ضابط التخصص وهو الخروج التكويني مفقود هنا لفعلية اليقين والشك في مورد الأصل المسيبي كفعاليتها في السببي، فتقدم السببي لا يوجب الخروج التكويني للشك السببي بداهة، فحديث الخروج التخصصي في الشك المسيبي لا أصل له أصلاً.

وأمّا تقريب الورود فهو أن يقال: إن نفس حجية الأصل السببي توجب خروج الشك المسيبي عن دائرة عموم (لاتنقض)، فتكون حجية الأصل السببي نظير

حجية الاحتياط في الشبهات التحريمية الحكيمة الموجبة لخروج الشبهة عن حيِّز قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وفيه: أنّ حديث الورود أيضاً مما لاسبيل إليه هنا، بداهة عدم كون مجرد حجية الأصل السببي رافعاً للشك الموضوع للأصل المسببي كرافعية إيجاب الاحتياط شرعاً لعدم البيان الموضوع لقاعدة قبح العقاب، لبقاء الشك المسببي وجداناً على حاله.

إلا أن يقال: إنّ ورود الأصل السببي انما يكون بالنسبة إلى مفاد الأصل السببي من حيث كونه حكماً ظاهرياً يعني إنّ نجاسة الثوب في المثال المذكور الثابتة باستصحابها مرفوعة باستصحاب طهارة الماء، لا أنّ استصحاب الطهارة يرفع الشك في نجاسته واقعاً، إذ من المعلوم بقاء هذا الشك على حاله بعد استصحاب الطهارة أيضاً، ولا مجال للورود إلا بدعوى التنزيل بأن يكون مفاد دليل الاستصحاب تنزيل الشك منزلة اليقين والتصرف في الشك وإلغائه تعبداً، فيكون لدعوى ورود الأصل السببي على المسببي مجال، لعدم الشك المسببي حينئذٍ في وعاء التشريع، لأنّ تنزيل الشك في طهارة الماء منزلة العلم بها يوجب إلغاء الشك في نجاسة الثوب، فلا يبقى لاستصحاب نجاسة الثوب شك حتى يجري فيه الاستصحاب.

لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد، إذ ظاهر دليل الاستصحاب هو الحكم على الشك لا إعدام الشك، فالمستفاد من دليله هو ترتيب آثار المتيقن، وهذا المعنى ثابت في كل من الأصل السببي والمسببي، ففقتضى استصحاب الطهارة في الماء هو طهارة الثوب وقضية استصحاب نجاسته ترتيب آثار نجاسته، فهذان الاستصحابان متعارضان لأنّ مفادهما حينئذٍ طهارة الثوب ونجاسته.

لا يقال: إنّ هذين الحكمين متضادان بحسب الحكم الواقعي، وأمّا بحسب الحكم الظاهري فلا، كما في التوضؤ غفلة بالمائع المردد بين الماء والبول، وارتفاع الغفلة بعد

الوضوء والشك في كون ذلك المائع بولاً أو ماء فإنه يحكم بطهارة بدنه وبقاء حدثه لاستصحابهما مع العلم بأنه إذا كانت طهارة بدنه باقية فالحدث قد ارتفع، وإذا كان الحدث باقياً فالأعضاء قد تنجست قطعاً.

فإنه يقال بوضوح الفرق بينهما، إذ التفكيك في الآثار الشرعية في مرحلة الظاهر وإن كان غير عزيز إلا أنّ مورده تعدد الموضوع كمثال المائع المردد بين الماء والبول، فإنّ موضوع الطهارة هو البدن وموضوع الحدث هو النفس بخلاف المقام فإنّ الموضوع لكل من الطهارة والنجاسة وهو الثوب واحد.

وبالجملة فلا يكون تقدم الأصل السببي على المسيبي بنحو الورد لعدم ارتفاع موضوع الأصل السببي وهو الشك لاحقيقة ولا تنزيلاً، فتأمل جيداً.

بل يكون تقدم الأصل السببي على المسيبي بالحكومة، لكون الأصل السببي بمفاده المطابق ناظراً إلى مفاد الأصل المسيبي حيث أنّه يتعرض شيئاً لا يمكن للأصل المسيبي التعرض له بخلاف مفاد الأصل المسيبي، فإنه لا يتعرض لما يتعرض له الأصل السببي كما في مثال غسل الثوب المتنجس بالماء المشكوك الطهارة، فإنّ استصحاب طهارة الماء يكون بمدلوله المطابق رافعاً لنجاسة الثوب، إذ لا معنى لاستصحاب طهارة الماء إلاّ جواز الوضوء به وشربه وطهارة ما يغسل به مع شرائط التطهير بخلاف استصحاب نجاسة الثوب، فإنه لا يرفع طهارة الماء بمدلوله المطابق ولا أثر له بالنسبة إلى الماء، ضرورة أنّ الماء بمجرد الملاقاة للثوب يتنجس قطعاً، بناءً على انفعال الماء القليل بالملاقاة للنجاسة، فلو كان الماء معلوم الطهارة تقطع بنجاسته بالملاقاة للثوب المتنجس فارتفاع طهارة الماء إنما هو لأجل الملاقاة للثوب النجس لا لأجل استصحاب بقاء نجاسة الثوب بعد تطهيره بالماء المشكوك الطهارة.

وبالجملة فلا يكون لاستصحاب نجاسة الثوب بالمدلول المطابق نظراً إلى نجاسة الماء، فاستصحاب طهارة الماء حاكم على استصحاب نجاسة الثوب، هذا تمام

الكلام في الشك السبي والمسبي.

وأما إذا لم يكن أحد الشكين مسبباً عن الآخر بل كان كلاهما معلولين لعلّة  
ثالثة فهو يتصور على وجوه:

أحدها: أن يلزم من جريان الأصلين مخالفة عملية كاستصحاب طهارة الإنائين  
المشتبهين.

ثانيها: أن لا يلزم ذلك بأن كان التعبد بهما ممكناً وغير مستلزم للمعصية وهو  
على قسمين:

أحدهما: أن يقوم دليل من الخارج على عدم جمعها في الجعل كتتميم الماء  
القليل المنتجس كراً بقاء طاهر، فإنّ الشك في طهارة المتّم بالكسر ونجاسة المتّم  
بالتفتح ناشئ عن ملاقاتها وليس الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر ولا  
مانع عقلاً من التعبد بالاستصحابين والحكم بمقتضاها من طهارة المتّم ونجاسة  
المتّم إلا أن الإجماع قام على وحدة الحكم في الماء الواحد عرفاً، فإنّهما بعد الملاقاة  
ماء واحد عند العرف.

والآخر: أن لا يقوم دليل من الخارج على عدم جمعها في الجعل وهذا الوجه  
يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون لكل من المستصحبين أثر شرعي في زمان الشك كالتوضؤ  
غفلة بمائع مردد بين الماء والبول، فإنّ لاستصحاب طهارة الاعضاء وبقاء الحدث أثراً  
شرعياً ولا محذور في جريان الاستصحابين إلا التفكيك في اللوازم الشرعية، حيث إنّ  
لازم طهارة الأعضاء ارتفاع المستصحب الآخر وهو الحدث، كما أنّ لازم بقاء الحدث  
ارتفاع طهارة الأعضاء.

لكن التفكيك في اللوازم ظاهراً لا مانع منه، نعم التفكيك في اللوازم واقعاً  
ممتنع، والمفروض في المقام هو اللوازم في مرحلة الظاهر، ضرورة أنّ طهارة الاعضاء

وبقاء الحدث حكم ظاهري لا واقعي كما لا يخفى.

ثم إنّه لابد من التفكيك في اللوازم في مثل هذا المثال، وإلا يلزم القول بحجية الأصل المثبت حيث إنّ لازم طهارة الأعضاء عقلاً ارتفاع الحدث كما أنّ لازم بقاء الحدث عقلاً نجاسة البدن.

الثاني: أن يكون الأثر لأحد المستصحبين في زمان الشك في الآخر، كدعوى الموكل التوكيل في شراء عبد له ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية<sup>(١)</sup>.  
هذه أقسام تعارض الاستصحابين ويختلف حكمها باختلاف المباني في تنجيز العلم الإجمالي.

فعلى القول بكونه علة تامة لكل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك فلا يجري الأصل في أطراف العلم الإجمالي أصلاً، وإن لم يكن تعارض بينها كما إذا كان الأصل واحداً نظير ما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين وكان أحدهما مستصحب الطهارة والآخر محكوماً بالطهارة لقاعدة الطهارة، فإنّ هذين الأصلين يتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى قاعدة الطهارة في الإناء الذي كان الاستصحاب مقتضياً لطهارته، حيث إنّ قاعدة الطهارة فيه لم يكن جارياً حين جريان استصحاب الطهارة فيه لحكومته عليها، ولكن بعد سقوط الحاكم تصل النوبة إلى المحكوم، فقاعدة الطهارة حينئذٍ في أحد الإنائين لامعارض لها، ومع ذلك لا تجري لأنها تستلزم الترخيص في المعصية المحتملة وهو غير جائز كالترخيص في المعصية المعلومة، فإنّ العلم الإجمالي حيث صار سبباً لتنجز الواقع على كل تقدير فالترخيص في بعض الأطراف ينافيه،

(١) وذلك لأن استصحاب عدم التوكيل في شراء العبد يتعارض في المقام مع استصحاب عدم التوكيل في شراء الجارية، والأول ليس له أثر شرعي لأنّ إثبات صحة شراء الجارية باستصحاب عدم التوكيل في شراء العبد يكون من الأصل المثبت، والثاني له أثر شرعي حيث يقتضي بطلان شراء الجارية لعدم الوكالة.

ولازم هذا المبني جريان الأصول في الأطراف إن لم يلزم من جريانها ترخيص في المعصية، كما إذا كان الإناء أن معلومي النجاسة ثم علم إجمالاً بطهارة أحدهما فإن استصحاب نجاستها لا يوجب إلا الاجتناب عن طاهر واقعي وهو غير قاذح لعدم الترخيص في المعصية من جريانها كما لا يخفى.

ولابأس بالإشارة إلى المباني المذكورة في العلم الإجمالي ليظهر حال الأمثلة المزبورة ونظائرها من موارد العلم الإجمالي، فنقول وبه نستمد ونستعين وبوليّه عجل الله تعالى فرجه الشريف وصلى عليه وعلى آبائه الطاهرين نستغيث:  
إنّ في العلم الإجمالي مباني عديدة:

منها: كونه كالشك البدوي في عدم تنجيذه للتكليف أصلاً، وعلى هذا المبني تجري الأصول في جميع الأطراف بلا محذور وبلا مانع كما هو واضح.

ومنها: كونه علة تامة للتنجيز في كل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة كذلك كالعلم التفصيلي، وعلى هذا المبني لا يجري شيء من الأصول في الأطراف وإن انحصر الأصل في طرف واحد من الأطراف كقاعدة الطهارة في إناء واحد في المثال السابق.

ووجه عدم جريان شيء من الأصول هو تنجز التكليف المعلوم بالإجمال على كل تقدير وإرادة المولى امتثاله على أي حال ولو في حال الشك، وهذا هو الذي عبر عنه صاحب الكفاية رحمته عليه <sup>(١)</sup> (بالفعل من جميع الجهات)، فلا قصور في العلم من حيث المنجزية، نعم لو لم يكن المعلوم فعلياً من جميع الجهات جرت الأصول وإن لزم منها المخالفة القطعية لقصور المعلوم هنا.

والحاصل أنه بعد فرض الفعلية من جميع الجهات لا يجري شيء من الأصول في

الأطراف لاستلزامه الترخيص في المعصية المحتملة، وكما يقبح الترخيص في المعصية القطعية كذلك يقبح الترخيص في المعصية الاحتمالية.

ومنها: كون العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ومقتضياً لوجوب الموافقة القطعية، بمعنى أن تأثيره في الجهة الأولى لا يتوقف على شيء بخلاف تأثيره في الجهة الثانية لتوقفه على عدم ترخيص الشارع لارتكاب بعض الأطراف، وعلى هذا المبني لا تجري الأصول في جميع الأطراف لاستلزامه المخالفة القطعية.

وذلك لأن كل واحد من الأطراف بخصوصيته وإن كان موضوعاً للأصل مثل كل واحد من الإنائين المشتبهين المسبوقين بالطهارة، فإن كل واحد معلوم الطهارة سابقاً ومشكوكها لاحقاً، فيجري الاستصحاب في كل واحد منها، والمعلوم الإجمالي وهو أحد الإنائين لا يسري مع وصفه وهو المعلوماتية إلى كل منها بشخصه، إذ يلزم اجتماع المعلوماتية والمشكوكية في كل واحد من الإنائين في آن واحد وهو غير معقول، لكونه من اجتماع الضدين، إلا أن المانع من جريان الأصول حينئذ هو المخالفة القطعية التي ثبتت عليه العلم الإجمالي لحرمتها فيقع التعارض بين إطلاقي دليلي الترخيص، إذ المناقاة ليست في جعل نفس الترخيصين بل في إطلاق كل منها، إذ التنافي يكون في الجمع بين الترخيصين في كل من الطرفين بعينه وهذا الجمع نشأ من الإطلاقين فلا يمكن في مقام الجعل تشريع الاستصحاب لكل منها مطلقاً، يعني سواء جرى الاستصحاب في الطرف الآخر أم لا، ومن المعلوم استلزام هذين الإطلاقين تشريع الاستصحابين جمعاً، وهذا يوجب الترخيص في المعصية القطعية.

ومقتضى لزوم أن (تتقدر الضرورة بقدرها) هو رفع اليد عن الإطلاقين بتقييد كل منها بعدم الآخر فيكون الاستصحاب مثلاً جارياً في أحد الإنائين إن لم يحجر الاستصحاب في الآخر وبالعكس، من قبيل الوجوبين المشروطين ونتيجة تقييد الإطلاقين هو التخيير فن هنا ينشأ القول بالتخيير في تعارض الأصلين كالتخيير بين



الخبرين المتعارضين، فالمتحصل أنه لا يمكن جريان كل واحد من الاستصحابين عيناً لكن يمكن جريانه تخييراً.

ولأجل ذلك استشكل شيخنا المحقق العراقي رحمته على القائلين بكون العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ومقتضياً لوجوب الموافقة القطعية مع التزامهم بالتساقط عند تعارض الاستصحابين.

ومحصل ما ذكره من الإشكال هو: أنَّ الأصول إن كانت نافية للتكليف كاستصحاب طهارة الإنائين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فلما كان المانع من جريان الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي منحصراً في حرمة المخالفة القطعية وعدم مانع آخر من جريانها فيها - من منجزية العلم وعليته التامة بالنسبة إلى كل من حرمة مخالفته القطعية ووجوب موافقته كذلك كما هو مبنى بعض؛ ومن منفاة العلم للتعبد بمفاد الأصول كما هو مسلك بعض آخر - فلازم هذا المبنى جريان أحد الأصلين تخييراً لا تساقطهما من رأس، وذلك لأنَّ المانع كما عرفت ليس إلا محذور المخالفة القطعية، ومن المعلوم عدم لزومها إذا جرى أحد الأصول تخييراً بتقييد إطلاق كل من الأصلين أو الأصول بعدم الآخر بأن يقيّد إطلاق (لاتنقض) في أحد الأطراف بعدم جريانه في الطرف الآخر، إذ الإطلاق في كل من الأصلين يقتضي الجمع بينهما المستلزم للمخالفة القطعية ونتيجة هذا التقييد التخيير في جريان الأصول في الأطراف لا تساقطهما كما التزم به من اختار مبنى العلية التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية والاقضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

لا يقال: إنَّ الجمع بين الإطلاقين بتقييد كل منهما بعدم الآخر مما لا شاهد له، فلا يصار إليه.

فإنَّه يقال: إنَّ رفع اليد عن الدليلين رأساً محتاج إلى الدليل، وإلا فالجمع المزبور مما يقتضيه نفس اعتبار الأصلين، إذ الضرورات تنقدر بقدرها، والمفروض أنَّ

المانع وهو المخالفة القطعية مفقود فلا بد من هذا الجمع كتقييد إطلاق دليلي المتزاحمين كوجوب إنقاذ الغريقين بلا تفاوت بين المقامين.

وإن كانت الأصول مثبتة للتكليف كما إذا كان الإناءان المشتبهان معلومي النجاسة سابقاً فقطضى القاعدة جريانها، فإن استصحاب نجاستها جارٍ بلا مانع، إذ لا يلزم من جريانها محذور المخالفة القطعية، فن هنا يتجه التفصيل بين مستصحي النجاسة بجريان استصحاب النجاسة فيها معاً وبين مستصحي الطهارة بجريان استصحاب الطهارة في أحدهما تخييراً.

هذا محصل الإشكال الذي أورده شيخنا المحقق الأستاذ الكبير العراقي رحمته على مبنى عليّة العلم الإجمالي حرمة المخالفة القطعية واقتضائه لوجوب الموافقة القطعية.

وقد أشكل الميرزا النائيني رحمته على كل من الإبرادين - وهما التخيير بين الأصلين لا التساقط، وجريان الأصول المثبتة في الأطراف - بأنّ الأصول ساقطة ولا تخيير بينها والأصول المثبتة لا تجري أيضاً لمكان منافاة مؤدياتها للمعلوم بالإجمال، فرتبة الجعل غير محفوظة وذلك لأن التعبد بنجاسة كل واحد من الإنائين مع العلم بطهارة أحدهما مما لا يجتمعان، إذ مرجعه إلى التعبد بنجاسة الطاهر الواقعي فرتبة الشك والامتنال وإن كانت محفوفة إلا أنّ رتبة الجعل مفقودة.

ولكن المحقق العراقي رحمته أورد على الميرزا النائيني رحمته نقضاً وهو: أنّ مقتضى إشكال الميرزا النائيني رحمته هنا من عدم انحفاظ رتبة الجعل، عدم جريان استصحاب طهارة البدن والحدث فيما إذا توضع غفلة بمائع مردد بين الماء والبول، مع أنّ الميرزا النائيني رحمته قائل بجريانها في طهارة البدن والحدث وفاقاً للمشهور، توضيح ذلك: أنّه مع العلم بعدم طهارة البدن أو عدم بقاء الحدث لا يمكن التعبد ببقاء كليهما للعلم بعدم بقاء أحدهما كالتعبد بنجاسة كلا الإنائين مع العلم بطهارة أحدهما.

ولا يخفى أنّ الميرزا النائيني رحمته فرّق في الأصول بين التنزيلية وبين غيرها،

والتزم بأن وجه عدم جريان الأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي هو عدم انحفاظ رتبة الجعل في الأصول التنزيلية، لعدم إمكان جعل إحراز التبعيد للنجاسة في الطرفين مع العلم بطهارة أحدهما وجداناً، فإن استصحاب الطهارة في كلا الإنائين يثبت إحراز طهارتهما معاً مع العلم الوجداني بنجاسة أحدهما، وهذا تناقض ظاهر، إذ لازم إحراز طهارتهما تبعداً طهارة النجس المعلوم إجمالاً وعدم طهارته.

ولذا لا يفرق في عدم جريان الأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي بين النافية للتكليف كاستصحاب الطهارة في المشتبهين، وبين المثبتة له كاستصحاب النجاسة في المشتبهين فيما إذا كانت حالته السابقة المعلومة النجاسة، فإن استصحاب النجاسة لا يجري في واحد منهما مع أنه لا يلزم من جريانها محذور المخالفة القطعية، بخلاف ما إذا كان المانع من جريان الأصول هذا المحذور دون عدم انحفاظ رتبة الجعل فإنه لا بد حينئذٍ من التفصيل بين الأصول المثبتة والنافية بجريان الأولى دون الثانية، ومن هنا التزم بعض مجريان استصحاب النجاسة في الإنائين إذا كانا معلومي النجاسة سابقاً دون استصحاب طهارتهما إذا كانا معلومي الطهارة سابقاً.

وبالجملة فالميرزا النائيني رحمته يلتزم بكون الوجه في عدم جريان الأصول التنزيلية عدم انحفاظ رتبة الجعل التي هي المرتبة الثانية من المراتب الثلاث المنوطة بها الأصول، ففي الأصول التنزيلية النافية للتكليف تكون المرتبة الثانية وهي رتبة الجعل والمرتبة الثالثة وهي رتبة الامتثال مفقودتين، وفي الأصول التنزيلية المثبتة للتكليف تكون المرتبة الثالثة وهي الامتثال مفقودة.

وأما في الأصول غير التنزيلية كأصالي البراءة والحل، فالمانع من جريانها هو عدم انحفاظ الرتبة الثالثة إذ يلزم من جريانها محذور المخالفة القطعية، فإن لم يلزم من جريانها في أطراف العلم الإجمالي هذا المحذور فلا بأس من جريانها فيها، إذ لا تنزيل ولا إحراز في مثل أصالة البراءة حتى ينافي الإحراز الوجداني على الخلاف، فالمانع

حينئذٍ منحصر في المخالفة القطعية.

إذا عرفت هذا تعرف ورود نقض المحقق العراقي رحمته على الميرزا النائيني رحمته من أنَّ لازم المبنى المزبور - وهو كون المانع عن جريان الأصول التنزيلية عدم انحفاظ رتبة الجعل فيها - عدم جريان استصحاب طهارة البدن واستصحاب الحدث فيما إذا توضعاً بمائع مردد بين الماء والبول، ضرورة عدم إمكان إحراز طهارة البدن وبقاء الحدث تبعاً مع العلم الوجداني بكذب أحدهما، إذ مع طهارة البدن لاشك في ارتفاع الحدث، ومع بقاء الحدث لاشك في نجاسة البدن، مع أنَّ الميرزا النائيني رحمته تبعاً للمشهور - على ما قيل - يقول بجريان الاستصحاب في كل من الحدث وطهارة البدن، فلا بد من بيان الفرق بين الإنائين المشتبهين وبين طهارة البدن وبقاء الحدث.

لا يقال: إنَّ النزاع في جريان استصحاب النجاسة في كلا المشتبهين مما لاثمة له، ضرورة أنَّ العلم بنجاسة أحدهما إجمالاً كافٍ في وجوب الاجتناب عنها من دون حاجة إلى استصحاب نجاستها.

فإنَّه يقال: إنَّه يكفي في ترتب الثمرة على هذا النزاع المحكم بنجاسة ملاقي أحد المشتبهين بناء على جريان استصحاب النجاسة فيهما لكون الملاقي حينئذٍ ملاقياً لمستصحب النجاسة، وبناء على عدم جريانه فيها لا يجب الاجتناب عن الملاقي بناء على الملاقاة أي كون ملاقي النجس عنواناً مستقلاً في قبال أعيان النجاسة، ويجب الاجتناب عن الملاقي بناء على السراية على التفصيل المتقدم في محله، فللنزاع في جريان استصحاب النجاسة في المشتبهين إذا كانا معلومي النجاسة سابقاً ثمة عملية.

وقد عرفت أنَّ جريانه بناء على مبني منجزية العلم لا محذور فيه، إذ المعلوم بالإجمال وهو طهارة أحدهما ليس تكليفاً إلزامياً حتى يتنجز بالعلم الإجمالي، وكذلك بناء على مبني عدم انحفاظ رتبة الامتثال إذ من الواضح عدم لزوم المخالفة القطعية من جريان استصحاب النجاسة فيها، فإنَّ غاية ما يلزم من جريانه فيها هو الاجتناب

عن طاهر واقعي وهو ليس بمحذور، فالمانع مختص بالأصول النافية إذ مفاد كل من الأصليين وإن كان طهارة شخص أحد المشتبهين وهو لا ينافي العلم بنجاسة أحدهما إجمالاً، إلا أن مفاد كليهما وهو طهارة المشتبهين معاً ينافي العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، نظير منافية قاعدة الحل لما علم إجمالاً بوجوبه أو حرمة، فإن قاعدة الحل بدلوها المطابق تنفي كلا الاحتمالين أعني احتمال الوجوب والحرمة، ففاد هذه القاعدة الواحدة النافية للاحتمالين جمعاً مثل استصحابي النجاسة في المشتبهين.

وعلى هذا فينبغي التفصيل في جريان الأصول بين النافية والمثبتة بالجريان في الثانية والعدم في الأولى كما هو مذهب بعض.

لكن الميرزا النائيني رحمته لا يلتزم بهذا التفصيل ويمنع عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً مثبتة كانت أم نافية، وقد عرفت محصل ما أفاده في وجه عدم جريانها مطلقاً من عدم انحفاظ رتبة الجعل في الأصول التزيلية سواء كانت مثبتة أم نافية، غايته أنها إن كانت نافية يكون المفقود أمرين من الأمور المعتمدة في جريان الأصول: أحدهما: الجعل، والآخر: الامتثال، أما إن كانت مثبتة فيكون المفقود منها أمراً واحداً وهو الجعل.

وأما النقض الذي عرفته في البحث السابق وهو أنه يلزم على هذا المبنى عدم جريان استصحابي طهارة البدن والحدث فيما إذا توضع غفلة بمائع مردد بين الماء والبول مع أن الميرزا النائيني رحمته يجري الاستصحابين ويحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث والحال أن جعلها تعبداً ينافي العلم بارتفاع أحدهما.

فقد أجاب عنه الميرزا النائيني رحمته بما حاصله: أن محل الكلام هو التنافي بين نفس مؤدى الأصول وبين المعلوم بالإجمال لا بين لوازم المؤدى وبين المعلوم بالإجمال، ومن المعلوم عدم التنافي في هذا المثال بين بقاء طهارة البدن وبقاء الحدث، اللذين هما نفس مؤدى الاستصحابين، إذ التنافي حصل بملاحظة لوازمها لا نفسها،

فإذا فرض أن الماء الطاهر لا يرفع الحدث وأن البول لا ينجس البدن فلا يحصل التنافي بين بقاء طهارة البدن وبين بقاء الحدث أصلاً إلا بعد لحاظ لوازمهما من ارتفاع الحدث بالوضوء بالماء الطاهر ومن تنجس البدن بالبول، إذ بقاء الحدث من لوازم بولية المائع وملازم لنجاسة البدن وبعد مراعاة هذه اللوازم والملزومات يقع التهاافت بينها وبين المعلوم إجمالاً والتفكيك في اللوازم في مرحلة الظاهر لا محذور فيه، فيحكم ببقاء الحدث وطهارة البدن فقط من دون ترتيب مالهما من اللوازم والملزومات والملازمات عليهما نظير استصحاب كلي الحدث فيما إذا توضحاً وشك في ارتفاع الحدث المردد بين الأصغر والأكبر، فإنّ هذا الاستصحاب لا يثبت الجنبية مع أنّه لو كان الحدث فهو الجنبية، إذ المفروض أنّه لو كان هو الأصغر فقد ارتفع قطعاً برافعه، وكذا لا يثبت باستصحاب الحياة نبات شعره أو ايضاضه ونحو ذلك من اللوازم.

ففرق واضح بين استصحاب نجاسة المشتبهين وبين استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند التوضؤ بالمائع المردد بين البول والماء، فإنّ مؤدى استصحابي النجاسة في المشتبهين هو نجاستهما المنافية بنفسها لطهارة أحدهما بخلاف بقاء طهارة البدن والحدث، فإنّهما بنفسهما مع الغض عن لوازمهما لا ينافيان شيئاً، إذ التنافي يكون بين لوازمهما والتفكيك بينها في مرحلة الظاهر مما لا مانع منه وهو كثير في الشرعيات. هذا تمام الكلام في الجواب عن النقض الأول وهو استصحاب طهارة البدن وبقاء الطهارة عند التوضؤ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول.

وأما النقض بقاعدة الطهارة بأن يقال: إنّ ما الفرق بين جعل الطهارتين التعبديتين بالاستصحاب وبين جعلهما بأصالة الطهارة؟ فإن كانت الطهارتان منافيتين للعلم بنجاسة أحد المشتبهين إجمالاً فلا فرق في التنافي بين كون الطهارتين ثابتتين بالاستصحاب وبقاعدة الطهارة.

فقد أجاب عنه الميرزا النائيني رحمته الله بوضوح الفرق بين مثل استصحاب الطهارة

وبين مثل قاعدة الطهارة، إذ الأوّل يكون من الأصول التنزيلية القائمة مقام العلم في الجهة الثالثة أعني -الجري العملي- سواء كانت في مرحلة الثبوت أم الفراغ كقاعدة التجاوز وأصالة الصحة، فإنّ الأصل التنزيلي لما كان معناه البناء على أحد الاحتمالين على أنّه هو الواقع فالطهارتان الثابتان بالاستصحاب معلومتان بالعلم التعبدى، ومن المعلوم أنّ العلم التعبدى بطهارة المشتبهين معاً ينافى العلم بنجاسة أحدهما إجمالاً.

وهذا بخلاف البناء على أحد الاحتمالين لا بما أنّه هو الواقع كما في الأصول غير التنزيلية كقاعدتي الحل والطهارة ونحوهما، فإنّ التعبد بأحد الاحتمالين فيها مع إبقاء الشك وحفظه من دون تنزيل وبناء على كونه هو الواقع لا يكون مثل استصحاب الطهارة، فرتبة الجعل في مثل قاعدة الطهارة محفوظة في المشتبهين وإنّما المانع من جريانها فيها هو عدم انحفاظ الرتبة الثالثة أعني رتبة الامتثال - للزوم المخالفة القطعية من جريان قاعدة الطهارة في كلا المشتبهين، ففي الأصول التنزيلية النافية يكون المقنود كلتا المرتبتين -أعني رتبة الجعل ورتبة الامتثال- وفي الأصول التنزيلية المثبتة يكون المانع عدم انحفاظ رتبة الجعل فقط، وأما الأصول غير التنزيلية النافية فيكون المانع فيها عدم انحفاظ رتبة العمل وفي المثبتة لمانع من جريانها أصلاً، هذا تمام الكلام في النقضين المزبورين.

وأما توهم التخيير بين الأصول في أطراف العلم الإجمالي بناء على كون العلم الإجمالي علّة تامة لحرمة المخالفة القطعية ومقتضياً لوجوب الموافقة كذلك بدعوى: أنّ دليل الاعتبار لما لم يمكن أن يؤخذ بمقتضاه، حيث إنّ مفاده حجية كل واحد من الأصلين تعييناً والأخذ بكل منهما تعييناً ينافى المعلوم بالإجمال فيقيد إطلاق كل منهما بالآخر بأن يؤخذ بأحدهما في ظرف عدم الأخذ بالآخر ونتيجة هذا التقييد هو التخيير.

فقد دفعه الميرزا النائيني رحمته بما محصله: أنّ الأصل في تعارض الطرق التساقط،

إذ المفروض عدم البناء على السببية في الأدلة الشرعية مطلقاً من الأمارات والأصول، والأصول وإن لم تكن طرقاً لعدم تعقل الكشف والطريقة في الشك الذي هو موضوعها إلا أنها ناظرة إلى الواقع أيضاً إمّا بإثباتها كما في الأصول التنزيلية المثبتة الدالة على البناء على أحد الاحتمالين على أنه هو الواقع وإمّا بنفيها كما في الأصول النافية للتكليف وإمّا بتنجزها كأصالة الاشتغال فالواقع غير منعزل وليس هناك سببية حتى في الأصول، والتخيير لا يتطرق في غير ما يكون معتبراً من باب الموضوعية والسببية، فالقول بالتخيير في الأصول ساقط عن الاعتبار كالطرق والأمارات.

ولا يخفى أن العلم الإجمالي، لكونه علماً بالتكليف الفعلي ينجز الواقع وإلا فلا يكون العلم الإجمالي إلا كالشك البدوي، فمع فرض منجزية العلم بالتكليف لا موقع للأصول النافية للتكليف أصلاً، بل الجاري حينئذٍ هو قاعدة الاشتغال كما قرر في ضبط مجاري الأصول، فمقتضى العلم بالحكم الفعلي هو عدم جواز الترخيص في جميع الأطراف لمنافاته لتنجز الواقع بالعلم به.

ولكن الكلام في جواز الترخيص في بعض الأطراف معلقاً على عدمه في الآخر، بأن يقال: يجوز شرب ماء هذا الإناء عند ترك شرب الآخر، حتى يستفاد من هذا الترخيص التخيير وإن لم يكن تخييراً حقيقة لكون إناءة حكم بترك متعلق خطاب آخر أو وجوده سبباً لصيرورة الحكم المعلق على ذلك الترك أو الفعل من الحكم المشروط، فإن كان الحكم الآخر أيضاً كذلك يكون كلا الحكمين من الأحكام المشروطة، ومن المعلوم أن المشروط غير التخيير سنخاً كما قرر في محله، وهذا النحو من الحكم المشروط يكون من الترتب المعهود، غاية الأمر أن الترتب في الواجبات المتزاحمة المتساوية كالترتب في المقام يكون من الطرفين.

وبالجملة فتقريب التخيير ما عرفته من الترتب الثابت في كل واحد من أطراف



العلم الإجمالي، من غير تفاوت في التخيير بين الأصول العملية من التنزيلية كاستصحاب عدم تذكية كل من المشتبهين فيما اشتبه المذكي والميتة، وكاستصحاب نجاسة كلا الإنائين مع العلم بطهارة أحدهما، وغير التنزيلية كقاعدة الحل فيما إذا كان هناك خلّ وخمر واشتبهأ إلى غير ذلك من الأمثلة فإنّ تقريب التخيير بين الأصول في أطراف العلم الإجمالي جار في جميع الأصول.

ويكون التخيير في الأصول كالتخيير في الأخبار المتعارضة حتى على القول بالطريقة، إذ المحذور والتهافت إنما يكون في الجمع بين الأخبار وغيرها كأصول المتعارضة في مقام التشريع.

والميرزا النائيني رحمته يقول بإمكان الترتب من الطرفين في المقام الذي نتيجته التخيير في جريان الأصل النافي في أطراف العلم الإجمالي، غاية الأمر أنّه لا دليل عليه، إذ أدلة الأصول لا تقتضي إلّا جريان الأصل النافي في كل واحد من الأطراف بعينه، فالتخييرية أجنبية عن مقتضاها، فالمستفاد من الأدلة - وهو التعينية - غير ممكن، لما عرفت من منافاته للعلم بالتكليف الفعلي في الأطراف، وما هو الممكن من التخييرية غير المستفاد من الأدلة فلا موجب للمصير إلى التخيير في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

لكن يمكن أن يقال: بعد أن كان الجعل مختصاً بأحد المتعارضين تخييراً على ما هو نتيجة الترتب من الطرفين كما عرفت فلا مانع من هذا الجعل أصلاً كما ثبت ذلك في الخبرين المتعارضين بالأخبار العلاجية، بل كان من الممكن استفادة التخيير بينهما من نفس دليل اعتبار الروايات أيضاً ببيان: أنّ الدليل وإن كان مقتضاه اعتبار كل من الخبرين بخصوصه إلّا أنّه لما لم يمكن الأخذ به لاستلزامه اعتبار كلا المتعارضين معاً وهو غير معقول، فلا محالة يقيد إطلاق الدليل بالنسبة إلى واحد من المتعارضين بترك الآخر إن كانت الشبهة تحريرية أو فعله إن كانت الشبهة وجوبية، ومثل هذا التقريب

جار في أدلة الأصول أيضاً فيقيد إطلاق لا تنقض أو كل شيء لك حلال في كل واحد من الأطراف بفعل الآخر أو تركه، هذا غاية تقريب شبهة التخيير في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

ويمكن دفع الشبهة بعد تمهيد مقدمة نافعة في غير مقام، وهي أن هناك باين يسمى أحدهما بالتزام، والآخر بالتعارض.

أما التزام فهو متقوم بأمور:

أحدها: تعدد الموضوع كإنقاذ غريقين وكإزالة النجاسة عن المسجد والصلاة في سعة الوقت، وكوجوب الصلاة وحرمة الغصب إلى غير ذلك من الأمثلة التي يكون الموضوع فيها متعدداً.

ثانيها: أن يكون في كل واحد من تلك الموضوعات المتعددة مصلحة أو مفسدة تدعو المولى إلى تشريع ما تقتضيه من الحكم.

ثالثها: أن لا يكون هناك مانع عن جعل الحكم لتلك الموضوعات، فإذا اجتمعت هذه الأمور فإن لم يكن للمكلف محذور في امتثال جميع أحكامها فلا التزام كامتثال أمر الصلاة والصوم وغيرها مما يكون المكلف قادراً على امتثالها، وإن لم يكن قادراً على جميعها فتكون تلك الأحكام متزامات فيكون التزام في مقام الامتثال وفي قدرة المكلف كإنقاذ الغريقين في آن واحد، ففي التزام تكون صفحة التشريع خالية عن المانع، والمحذور منحصر في عدم قدرة المكلف والمفروض عدم دخل قدرته في ملاك التكليف أصلاً، إذ الدخيل في ملاكه من الشرائط العامة هو البلوغ والعقل، وأما قدرة المكلف فهي شرط حسن الخطاب كما أن العلم شرط تنجزه، فالتزام خطابي لأنه يقع بين الخطابين المفروض وجودهما، هذا محصل ضابط التزام.

وأما التعارض فهو ما يكون التنافي بين الحكيم في مقام الجعل دون الامتثال

لما في المتعلق من جهتين، إحداهما: تقتضي جعل حكم على طبقها والأخرى: تقتضي جعل حكم كذلك، والمفروض أنَّ الحكمين متنافيان كالوجوب والحرمة في شيء واحد كالصلاة في مكان مغصوب - بناء على وحدة المتعلق وكون التركيب بين الغضب والصلاة اتحادياً ليندرج في باب التعارض، وأمّا بناءً على تعددهما وجوداً وكون التركيب بينهما انضمامياً فيندرج في باب التزامهم ولا ربط له بالتعارض أصلاً، فالتعارض ملاكي لوقوعه في ملاكي الحكمين وما يقتضي جعلهما بخلاف التزامهم فإنّه خطابي كما عرفت.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنَّ جعل الأصول في أطراف العلم الإجمالي يكون من صغريات التعارض لعدم إمكان تشريعها جمعاً لاستلزامه مخالفة المعلوم بالإجمال الإلزامي كحرمة شرب الخمر أو النجس المعلوم في البين وعدم إمكان تشريع بعضها المعين لقبح الترجيح بلا مرجح، نعم يمكن جعل الأصل في بعض الأطراف - أي جعل الترخيص فيه عند ترك الآخر - ولا مانع منه ثبوتاً لكن لا دليل عليه إثباتاً، ضرورة أنَّ مجرد الإمكان لا يدل على الوقوع كما هو واضح.

وتوهم كون الدليل عليه نفس أدلة الأصول العامة كأخبار الاستصحاب وقاعدة الحل ونحوهما بتقريب: أنَّ إطلاق (لاتنقض) يشمل كلا الطرفين لفردية كل منهما لعموم (لاتنقض)، غاية الأمر أنّه لا يمكن الأخذ بظهور هذا الإطلاق الموجب لجريان الاستصحاب في كل من الأطراف تعييناً لمنافاته للمعلوم بالإجمال فيرفع اليد عن تعيينيته بتقييد الإطلاق، ومقتضى هذا التقييد جريان الأصل في أحدهما عند عدم الآخر.

واضح الفساد، ضرورة أنَّ مقتضى الدليل - كما اعترف المتوهم به - هو اعتبار الأصل في كل طرف بعينه، وهذا المدلول قد سقط يعني أنَّ هذا المدلول في مورد التعارض ليس بمجوعول، وهذا هو معنى التساقط، فما هو مقتضى الدليل غير مجوعول

أصلاً، والتخيير الذي هو المقصود ليس مدلولاً لدليل لا الأدلة العامة ولا غيرها، فالأدلة العامة قاصرة عن إثبات جعل الأصل في بعض الأطراف تخييراً كقصور أدلة حجية الأخبار عن شمولها للأخبار المتعارضة، فلو لم تكن الأخبار العلاجية لقلنا بسقوط الخبرين المتعارضين عن الاعتبار رأساً، كما نقول به في سائر الأمارات المتعارضة حيث إن أدلتها العامة تسقط ولم يدل دليل خاص على اعتبار أحدها عند التعارض والتمسك بإطلاق الأدلة العامة الدالة على اعتبار الأصول اشتباه وخط بين بابي التعارض والتزام لأن إطلاق الجعل فرع أصل الجعل، والمفروض أن أصل الجعل لا دليل عليه، فالشك في نفس الجعل فضلاً عن إطلاقه وتقبيد إطلاق الخطابين إنما هو في التزام إذا كان التعاند اتفاقياً لا دائماً.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أن التخيير في الأصول مما لا أساس له كما قد تقدم وجه اندفاع النقض باستصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث فيما إذا توضع بمائع مردد بين الماء والبول، وأن لازم عدم جريان الأصل مع العلم الإجمالي هو عدم جريان الأصل في هذا المثال، فلا يرد شيء من هذين الإشكاليين على الميرزا رحمته.

ثم إنه قبل الخوض في تصحيح أحد المباني المذكورة في منجزية العلم الإجمالي لا بأس ببيان أمر وهو:

أن شيخنا المحقق الأستاذ العراقي رحمته التزم في العلم الإجمالي بالتنجيز وكون الاحتمال في كل واحد من الأطراف بمنزلة العلم في المنجزية، فالتنجز قطعي وإن كان الانطباق على كل واحد احتمالياً ولذا منع عن جريان الأصل في شيء من الأطراف وإن كان واحداً، لكنه رحمته لم يمنع عن جريان قاعدتي التجاوز والفراغ في الشك بعد تجاوز المحل كالشك في الركوع بعد ما سجد، فإن وجوب الركوع معلوم تفصيلاً ولا يكون العلم الإجمالي أقوى من التفصيلي، فالالتزام بجريان قاعدتي التجاوز والفراغ مع العلم التفصيلي بالتكليف ينافي منع جريان الأصل في بعض أطراف العلم

الإجمالي، فما وجه التوفيق بين هذين الكلامين؟

وبالجملة فبنى المحقق العراقي رحمته في العلم الإجمالي على التنجيز لكون العلم الإجمالي قائماً مقام العلم التفصيلي في المنجزية التي هي الجهة الرابعة من جهات الحجية، كقيام الاحتياط الشرعي في الشبهات مقامه في هذه الجهة، وهذا التنجيز يقتضي قيام احتمال انطباق المعلوم بالإجمال مقام العلم التفصيلي في التنجيز، فالاحتمال في كل من الأطراف كالعلم التفصيلي منجز، ومع هذا التنجيز يمتنع الترخيص ولو في واحد من الأطراف كما إذا كان في أحد الأطراف أصل لم يكن له معارض، نظير ما إذا تعارض أصالة الطهارة في أحدهما مع استصحابها في الآخر وبعد سقوطهما تصل النوبة إلى أصالة الطهارة فيما كان له استصحاب سقط بمعارضته مع أصالة الطهارة في الآخر، لأنّ التكليف المنجز على كل تقدير - أي تنجزه حتى في ظرف الشك - ينافي الترخيص ولو في أحد الأطراف، فالمانع عن جريان الأصول في الأطراف على هذا المبني ثبوتى لمنافاة الترخيص مع التنجيز على كل تقدير.

وأما بقاء التنجز بعد زوال العلم الإجمالي كخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء أو إراقة أحد المائتين المشتهين فهو إشكال لا بد من دفعه على جميع المباني، ويمكن دفعه بأن يقال: إنه بمجرد العلم الإجمالي قد علم باشتغال الذمة بالتكليف ومع خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء يشك في خروج الذمة عن عهده فقاعدة الاشتغال تقتضي لزوم تحصيل العلم بالفراغ ووجوب الاجتناب عن بقية الأطراف.

وعلى مبنى الميرزا النائيني رحمته يكون المانع عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي ثبوتياً أيضاً سواء كانت نافية أم مثبتة، لكن في خصوص التنزيلية كالاستصحاب وأصالة الصحة، ضرورة أنّ التعبد ببقاء الواقع كالطهارة مثلاً في جميع الأطراف ينافي العلم بعدم بقاءه في بعض الأطراف، فرتبة الجعل غير محفوظة، وعلى هذا المبني لا فرق بين معلومي الطهارة وبين معلومي النجاسة في عدم جريان

الاستصحاب في كلتا صورتين.

وكذا الحال على مبنى صاحب الكفاية رحمته لأنّ الفعلية من جميع الجهات تنافي الترخيص ولو في طرف واحد بحيث لا يمكن للمولى جعل الترخيص مع إرادته التكليف على كل تقدير، ولعل مبنى المحقق العراقي رحمته يرجع إلى هذا المبنى فلاحظ وتأمل.

وأما على مبنى الشيخ رحمته فكلماته في المقام وإن كانت مضطربة إذ ظاهر كلماته في العلم الإجمالي من مباحث القطع <sup>(١)</sup> وفي مبحث الاشتغال <sup>(٢)</sup> هو كون المانع عن جريان الأصول ثبوتياً، وصرح كلماته في سائر المقامات كون المانع إثباتياً يعني قصور الدليل لا ثبوتياً، لكن يمكن الجمع بينها بأنّ المانع ثبوتي، لكن على فرض عدم المانع الثبوتي لا يجري الأصول أيضاً لعدم الدليل على جريانها لمناقضة الصدر للدليل في مثل (لاتنقض اليقين بالشك وانقضه ييقين آخر)، فإنّ الصدر يشمل كلاً من الطرفين، لكن الذيل يمنع عن هذا الشمول لليقين بانتقاض اليقين السابق في أحدهما باليقين بالخلاف، لأنّ اليقين الناقض بمقتضى إطلاقه أعم من التفصيلي والإجمالي، فلأجل هذه المناقضة يسقط الدليل صدراً وذكلاً في أطراف العلم الإجمالي فلا دليل على جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

ويتولد من العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحد الأطراف إشكال آخر غير المناقضة، وهو أنّ التمسك بلا تنقض لجريان الأصل في كل واحد من الأطراف يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأنّه بعد العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف لا يكون ذلك البعض مصداقاً للعموم (لاتنقض) لكنه لما لم يكن معلوماً تفصيلاً فتصير فردية كل من الأطراف لعموم (لاتنقض) مشكوكة كما لا يخفى.

(١) فرائد الأصول / ١٧.

(٢) فرائد الأصول / ٢٤٥.

ثمَّ إنَّه قد يقال بإمكان جريان الأصل في كل واحد من الأطراف، إذ المفاد في كل واحد من الأصليين أو الأصول هو نفي التكليف في شخص مورد الأصل، وهذا المفاد لا يصاد المعلوم بالإجمال المتعلق بأحد الأطراف لا بعينه، نعم ارتكاب جميع الأطراف يوجب العلم بالمخالفة وتحصيل هذا العلم غير قاذح فيكون العلم الإجمالي كالشك البدوي كما قيل به، فلا حاجة إلى إبقاء مقدار المعلوم بالإجمال كما عن المحقق القمي رحمته الله <sup>(١)</sup> الميل إليه.

وبالجملة فالعلم الإجمالي لا يمنع عن جريان الأصول كما في غير واحد من الموارد:

منها: الموارد التي يجري فيها الأصول عند الاستنباط بعد فقد الأمارات وعدم الظفر بها، فإنَّ الفقيه يعلم إجمالاً بمخالفة بعض الأصول التي يجريها في مقام الإفتاء للواقع، ومع ذلك لا يعتني بهذا العلم ويجري الأصل.

ومنها: جريان قاعدة الفراغ فيما إذا أجرى قاعدة الفراغ في كل من الصلوات الأربع التي يصلّيها مع اشتباه القبلة عند الشك في صحتها مع العلم الإجمالي بوجود خلل في إحداها.

ومنها: ما ورد في الروايات من جواز شراء المال الذي بيد السارق مع العلم الإجمالي بكون بعض أمواله مسروقاً.

ومنها: إجراء قاعدة الحل في المال الذي يؤخذ من البنوك في هذه الأعصار مع العلم الإجمالي بأنَّ في أموال البنوك أموالاً محرمة، فإنَّ هذه الموارد تكشف عن عدم منجزية العلم الإجمالي.

ويؤيده بل يدل عليه بعض روايات قاعدة الحل المشتملة على كلمة (بعينه)

(١) كما يظهر ذلك من بعض عباراته في المجلد الثاني من قوانين الأصول (راجع الصفحة ٣٧ و ٤٦ وغيرهما).

مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ <sup>(١)</sup>: (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه) كما يدل بعض الروايات المتفرقة الواردة في موارد متفرقة كجوائز السلطان والسرقه وغيرهما وقد جمعها صاحب العروة في حاشيته على المكاسب <sup>(٢)</sup>.

ولكنك خبير بما فيه، لأن العلم الإجمالي إن كان علماً بتكليف فعلي فلا وجه لعدم تنجيذه، وإن لم يكن علماً به فلا وجه لتنجيزه لعدم كونه موجباً للعلم بتكليف فعلي كالموارد المزبورة، أما الموارد التي يستنبطها المجتهد أحكامها من الأصول العلمية فلأنه حين يستنبط حكم بعضها يكون غافلاً عن سائر الموارد خارجاً عن مورد ابتلائه فلا يكون العلم الإجمالي المزبور علماً بتكليف فعلي.

وأما العلم الإجمالي بخلل في أحد الصلوات الأربع فكذلك أيضاً، ضرورة أنه لو كان الخلل في غير ما صلاها إلى القبلة الواقعية فلا أثر له لأنها ليست بصلاة حقيقة، وقد قرر في شرائط تنجيز العلم الإجمالي أنه لا بد في تنجيذه من كون المعلوم بالإجمال في ظرف انطباقه على أي طرف من أطرافه ذا أثر شرعي وليس الأمر كذلك في هذا المثال.

وأما شراء مال السارق فهو أجنبي عن المقام رأساً لكون يده حجة على المال الذي تحت استيلائه فيكون بمقتضى اليد مالاً شرعاً فيجوز الشراء منه اعتماداً على اليد، إلا إذا علم بأنه سرقة بعينه كما في الخبر.

وأما أخذ المال من البنوك فله صور:

إحداها: العلم بأنه مال نفسه ولم يختلط بحرام أصلاً.

ثانيها: العلم بأنه من الحرام.

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الحديث ٢٢٠٥٣.

(٢) حاشية المكاسب ١ / ٣٣ (الطبعة القديمة).



ولا إشكال في جواز الأخذ في الأوّل وعدمه في الثاني، وإذا أخذه في الصورة الثانية يجب صرفه في الفقراء لأنّه من المجهول المالك.

ثالثتها: أن يعلم بأنّ المأخوذ مختلط بالحرام وحكمه حكم غيره من الأموال المخلوطة بالحرام مع عدم معرفة صاحبه من تطهيره بإخراج خمس.

رابعتها: عدم العلم بحال المأخوذ من كونه بتمامه من الحرام أو الحلال أو المخلوط منها، والحكم حينئذٍ هو جواز الأخذ لقاعدة الحل ولا يمنعها العلم الإجمالي باشتغال البنك على الأموال المحللة والمحرمة معاً، وذلك لخروج ما عدا المأخوذ من سائر أموال البنك عن الابتلاء، حيث إنّه لا يكون مختاراً في أخذ المال من البنك بل الاختيار بيد المدير.

وبالجملة فلا مانع من تنجيز العلم الإجمالي فالأصول لا تجري في أطرافه، فأدلة الأصول العامة تسقط عن الاعتبار، نعم لأبأس بإجراء أصل في بعض الأطراف وقناعة المولى بالامتنال الاحتمالي كما صنع ذلك في العلم التفصيلي لكنه يحتاج إلى دليل خاص.

فتلخص مما ذكرنا أنّ العلم الإجمالي منجز لكنه بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية مقتض<sup>(١)</sup>، إذ يمكن الترخيص في بعض الأطراف بدليل خاص لكنه مجرد فرض، إذ لم يقدّم دليل خاص على جريان الأصل في بعض الأطراف فيكون العلم الإجمالي منجزاً ولا يجري الأصل في شيء من أطرافه، لما عرفت من سقوط أدلة الأصول العامة بالتعارض وعدم دليل خاص عليه أيضاً، والله تعالى هو العالم.

بقي الكلام فيما أفاده الميرزا النائيني رحمته من الفرق بين الأصول التنزيلية وبين سائر الأصول بعدم انحفاظ رتبة الجعل في التنزيلية، لكونها ناظرة إلى الواقع بالبناء

(١) لا يخفى أنّ هذا مناف لمبنى الكفاية من أنّ الحكم المعلوم إن كان فعلياً من جميع الجهات فلا وجه للتخصيص في بعض الأطراف أيضاً وإن لم يكن كذلك فلا بأس بمخالفته القطعية.

على كون أحد الاحتمالين كاحتمال بقاء المتيقن في الاستصحاب هو الواقع، ومن المعلوم منافاة البناء على بقاء الطهارة الواقعية في كلا الإنائين مع العلم بنجاسة أحدهما. وبانحفاظ رتبة الجعل في غير الأصول التنزيلية كقاعدتي الحل والطهارة لأن مفادهما هو البناء على الحلية أو الطهارة في ظرف الشك من دون البناء على كون هذه الحلية أو الطهارة واقعية فلا مانع حينئذٍ من جعلها مع العلم بالخلاف. نعم لا نتحفظ رتبة الامتثال فعدم جريان الأصول غير التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لأجل فقدان الرتبة الثالثة من المراتب الثلاث المعتمدة في جريان الأصول من الجهل والجعل والعمل كما تقدم تفصيلها سابقاً.

ولازم هذا المبنى عدم جريان استصحاب النجاسة في مستصحي النجاسة مع العلم بطهارة أحدهما إجمالاً لمنافاة التعبد ببقاء النجاسة الواقعية في كليهما مع العلم بعدم بقائها في أحدهما، ولازم المبنى الآخر وهو عدم الفرق بين الأصول التنزيلية وغيرها، وكون المانع في الجميع عدم انحفاظ رتبة الامتثال لابد من الالتزام بجريان استصحاب النجاسة في المثال، والحكم بنجاستها شرعاً الموجب لنجاسة ملاقي أحدهما لكونه ملاقياً لمستصحب النجاسة، ولأجل اختلاف المبنى اختلفت الفتوى فلاحظ مسألة الإنائين المشتبهين في العروة مع الحواشي المتعلقة بها.

ولا بأس ببيان بعض الأمور حتى يظهر حال التفصيل بين الأصول التنزيلية وغيرها:

منها: أنه لا إشكال بين الأصوليين والمحدثين في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، ومن المعلوم أن مجرى البراءة هو الشك في الحكم، فما لم ترجع الشبهة الموضوعية إلى الشبهة الحكمية لا تجري فيها البراءة كما هو واضح، ورجوع الشبهة الموضوعية إلى الحكمية منوط بالانحلال الموقوف على وجود موضوع خارجي متعلق الخطاب المعبر عنه بالمفعول به، كقوله: (لا تشرب الخمر)، فإن الشرب وهو

فعل المكلف متعلق الخطاب والخمر متعلق هذا المتعلق، فإذا كان لفعل المكلف موضوع خارجي - سواء كان اختيارياً للمكلف كإيجاد الخمر أم لا كالعلماء في قوله: (أكرم العلماء) - فالشبهة فيه يرجع إلى الشبهة الحكيمة وينحل ، ووجه الانحلال هو وجود مناط الحكم في كل فرد من أفراد الطبيعة المتعلقة للنهي، فإذا كان النهي بنحو المعدولة أو السلب المحصل الزاجر عن إيجاد الطبيعة لا يرجع الشك في الموضوع كالشك في خمرية مائع إلى الشك في التكليف، بداهة أنه على الأول يكون ترك أفراد الطبيعة بأسرها من المعلومة والمظنونة والمشكوكه من باب المقدمة من دون تعلق النهي بها، إذ المفروض أن المطلوب أمر بسيط وهو اللاشائية فيجب تحصيلها.

وعلى الثاني: أيضاً يكون المطلوب ترك الطبيعة الموقوف عقلاً على ترك جميع الأفراد فلا يكون شيء من الأفراد متعلقاً للحكم الشرعي أصلاً حتى يكون الشك في فردية شيء للطبيعة المنهي عنها شكاً في الحكم الشرعي لتجري فيه البراءة.

فلا بد في إجراء البراءة في الشبهات الموضوعية من الانحلال بأن يقال: إن كل فرد من أفراد المنهي عنه لما كان واجداً لملاك الحكم فيكون بنفسه متعلقاً للنهي، فإذا شك في خمرية شيء فيشك في حرمة شربه فتجري فيها البراءة، هذا في النواهي.

وأما الأوامر فلما كانت متعلقة بإيجاد الطباع، ومن المعلوم أن الطبيعة توجد بأول وجوداتها وأن انطباق الطبيعة على أفرادها قهري وأن الإجزاء عقلي، فلا محالة يسقط الأمر بالإتيان بالفرد الأول إلا أن يدل دليل من الخارج على كون المطلوب مطلق وجود الطبيعة لا صرف وجودها، فقتضى القاعدة في الأوامر هو صرف الوجود المقتضي لكون متعلقه أيضاً صرف الوجود من الموضوع الخارجي، فالأمر بالوضوء بالماء والتيمم بالصعيد وتقليد المجتهد وغير ذلك لا يقتضي إلا الوضوء بصرف الوجود من الماء لا الوضوء بكل ماء أو التيمم بكل صعيد أو التقليد من كل

مجتهد، فتعلق الحكم كالوضوء لاحتمال أن يكون مطلوباً بنحو صرف الوجود أيضاً، فتقليد أحد المجتهدين تخييراً إذا كانا متساويين في الفضيلة وإن كانا مختلفين في الفتوى يكون من هذا القبيل لا لأجل تساقط الفتويين والرجوع إلى الإجماع على حجية أحدهما تخييراً.

ومنها: أن العلم بالموضوعات الخارجية كالخمر والخل وغيرهما ليس دخیلاً في الأحكام المترتبة عليها لعدم الدليل على ذلك لا لعدم المعقولية، ضرورة عدم لزوم التصويب ولا الدور من دخل العلم في الموضوعات فلا محذور في أن يقال: الخمر المعلوم نجس والمحذور العقلي مختص بدخل العلم بالحكم في موضوع نفسه كقوله: إذا علمت بوجوب الصلاة فالصلاة واجبة، فلو فرض دخل العلم في الموضوع فلا معنى لجريان الأصل فيه، ضرورة أن فقدان بعض أجزاء الموضوع كفقْدان تمامها في العلم بعدم الحكم، فإذا شك في خمريّة مائع نعلم بعدم حرّمته ولا نشك فيها حتّى نحتاج إلى إجراء البراءة فيها، فرتبة الشك في الأصول موقوفة على عدم دخل العلم في الموضوعات.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إن العلم بالموضوعات الخارجية إن كان دخیلاً في أحكامها فمجرد الشك في الموضوع كالخمريّة يوجب القطع بعدم الحكم فلا شك حتّى تجري الأصول التنزيلية أو غيرها، فالرتبة الأولى من المراتب الثلاث المعتبرة في الأصول مفقودة، وإن لم يكن دخیلاً في الأحكام فالعلم بالموضوع يوجب العلم بفعليّة حكمه أي وجود حكمه ولا يتخلف عن موضوعه كعدم تخلف المعلول عن علته، ومع العلم بالحكم وإرادة الشارع امتثاله من العبد فلا معنى لجعل الترخيص فيه، لأنّه مساق لعدَم إرادته للامتثال وهو خلف.

فلواجه لجريان الأصول مطلقاً من غير فرق فيها بين التنزيلية وغيرها في أطراف العلم الإجمالي حتّى الأصل الواحد في بعض الأطراف السالم عن المعارضة، كما إذا كان أحد الإنائين المشتبهين مشكوك الطهارة والنجاسة بحيث لم يكن له حالة

سابقة معلومة، فإنَّ الأصل الجاري فيه منحصر في قاعدة الطهارة، وكان الإناء الآخر معلوم الطهارة سابقاً، فإنَّ الأصل الجاري فيه هو الاستصحاب، فقاعدة الطهارة في ذلك الإناء تعارض استصحاب الطهارة ويتساقطان وتصل النوبة إلى قاعدة الطهارة في الإناء الذي جرى فيه استصحاب الطهارة وسقط بالتعارض، فإنَّ قاعدة الطهارة لم تكن جارية في هذا الإناء لحكومة استصحاب الطهارة عليها، ولكن لما سقط الاستصحاب بالتعارض فوصلت النوبة إلى الأصل المحكوم وهو قاعدة الطهارة، فهذه القاعدة مع عدم معارض لها لاتجري أيضاً لمنافاتها للعلم بالحكم وتنجزه إلاّ يجعل البديل، بأن يكون الاجتناب عن أحد الأطراف بدلاً عن النجس الواقعي كالبديلة التي تصورناها في قاعدتي التجاوز والفراغ.

وأمّا تصحيح جريان الأصل في بعض الأطراف بالقناعة في مقام الامتثال كما أفاده الميرزا النائيني رحمته ففيه ما تقدم منا مراراً من أنها إن رجعت إلى جعل البديل ما دام الشك باقياً فلا كلام فيه وإلاّ فلا يمكن المساعدة عليه على التفصيل الذي ذكرناه في قاعدة التجاوز فراجع.

وبالجملة فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من الفرق بين الأصول التنزيلية وغيرها لم يظهر له وجه تام، فالحق أن مناط عدم جريان جميع الأصول في أطراف العلم الإجمالي واحد، إذ المناط في الكل هو المنافاة للحكم الموجود في بعض الأطراف الذي أراد الشارع امتثاله من العبد وإرادة الامتثال مع الترخيص في مخالفته لايجتمعان.

فائدة استطردادية؛ وهي أن من المسلّمات عند الاصوليين عدم جريان الأصول المحكومة في ظرف جريان الأصول الحاكمة ولو كانت موافقة للحاكمة لأنّ رتبة الأصول الحاكمة مقدمة على رتبة المحكومة كاستصحاب الطهارة في المثال المزبور، فلايجري المحكوم في رتبة الحاكم بل يجري بعد سقوطه كجريان أصالة عدم الجنابة في الحدث المردد بين الأكبر والأصغر فإنّها حاكمة على أصالة عدم الحدث الأصغر، إذ لا أثر للحدث الأصغر في ظرف الجنابة، فعدم الجنابة دخيل في موضوع الأثر

المرتّب على الحدث الأصغر دخلاً مقوّماً ولا يعارض الأصل ما هو مقوّمه ومحقق موضوعه.

وبالجملة فلا تجري أصالة عدم الحدث الأصغر في رتبة جريان أصالة عدم الجنابة، والحاصل أنّ تعدد الرتبة مجد في تقدم الحاكم على المحكوم.

لكنه ينافي ما بنى عليه جمع من المحققين من عدم إجداء تعدد الرتبة في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري والالتزام بأنّ تعدد الرتبة ما لم يرجع إلى تعدد الموضوع لا يجدي في الجمع بين الحكم والواقعي والظاهري، وذلك لأنّه مع بقاء وحدة الموضوع وعدم انثلام وحدته بتعدد الرتبة لا يرتفع غائلة التهافت بين الحكم الواقعي والظاهري، فكما لا يجدي تعدد الرتبة هناك فكذلك هنا، لأنّ الموضوع واحد وهو في المقام مشكوك الطهارة مثلاً فإنّه موضوع لكل من الأصل الحاكم أعني الاستصحاب والمحكوم وهو قاعدة الطهارة، اللهم إلّا أن يقال: إنّ موضوع الأصل المحكوم ليس نفس الشك فقط بل الشك المقيّد بعدم الأصل الحاكم فتأمل جيداً فإنّ المقام لا يخلو من الإشكال.

وقبل التعرّض لتوضيح الكلام في حكومة بعض الأصول على بعضها نقول: إنهم ذكروا في بعض المقامات حكومة الاستصحاب على القاعدة وفي بعض المقامات تقدم القاعدة على الاستصحاب، ولا تنافي بين كلماتهم في المقامين.

وضابط تقدم القاعدة على الاستصحاب هو كون نفس الشك تمام الموضوع للحكم من دون دخل للواقع فيه أصلاً كحرمة التشريع شرعاً وقبحه عقلاً، فإنّ الموضوع للحرمة والقبح هو نفس الشك وعدم العلم وإن كان الواقع محفوظاً، فإنّ القضاء لا بد أن يكون عن علم وإلّا فيحرم كما يدل عليه قوله عليه السلام<sup>(١)</sup> في تقسيم القضاة إلى أربعة: «ثلاثة منهم في النار»، ومن هؤلاء الثلاثة: رجل قضى بالحق وهو لا يعلم، وكذا الشك في الحجية فإنّه تمام الموضوع لحكم العقل بعدم جواز ترتيب آثار

الحجية ولايجري استصحاب عدم الحجية في مشكوك الحجية، وكذا لايجري استصحاب عدم الاتيان بالظهيرين إذا شك في ادائها وكان الوقت باقياً، فإن قاعدة الاشتغال تقدم على استصحابه، والسرّ في عدم جريان الاستصحاب مع القاعدة هو أنّ الموضوع وهو الشك محرز وجداناً، فأحرازه بالاستصحاب يكون من إحراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبد وهو من أردء أنحاء تحصيل الحاصل المحال.

وأما الاستصحاب فهو إنّما يجري فيما إذا كان الأثر مترتباً على المشكوك دون الشك، بحيث كان الأثر مترتباً على الواقع كاستصحاب الوضوء وطهارة الماء ونحوهما، فإنّ جواز الدخول فيما يشترط فيه الطهارة من آثار نفس الوضوء لا من آثار الشك فيه.

إذا عرفت ضابط الاستصحاب والقاعدة فنقول وبه نستعين: إنّ قاعدة الطهارة في المثال المزبور أعني الإنائين - اللذين يجري الاستصحاب في أحدهما دون الآخر لعدم العلم بحالته السابقة - تكون محكومة بالاستصحاب ولذا لا تسقط بالمعارضة مع قاعدة الطهارة في الإناء الآخر، نعم إن كان في كل من طرفي العلم الإجمالي الاستصحاب وقاعدة الطهارة فتعارض الأصول كلها من الحاكمة كالأستصحابين والمحكومة كالقاعدتين، ولا يبقى مجال لأصل من الأصول في أطراف العلم أصلاً، أمّا في صورة وحدة الأصل في طرف كقاعدة الطهارة وتعددده في الطرف الآخر مع حكومة أحدهما على الآخر، فيعارض ذلك الأصل الواحد مع الأصل الحاكم في الطرف الآخر ويتساقطان وتصل النوبة إلى الأصل المحكوم، فعلى مبنى التنجيز في العلم الإجمالي المانع عن جريان الأصول ولو أصلاً واحداً في بعض الأطراف لايجري الأصل الواحد أيضاً، وعلى مبنى التعارض وكون المانع عن جريان الأصول في الأطراف هو تعارض الأصول فيجري ذلك الأصل لعدم معارض له، وعلى كل حال فتقدم الاستصحاب على قاعدة الطهارة مثلاً مما لا خلاف فيه بينهم، إنّما الكلام في أنّه بالحكومة أو الورود.

تذنب: لا يخفى أن من صور تعارض الاستصحابين ما كان عدم جريانها لأجل الدليل الخارجي الدال على عدم جريانها معاً كمسألة تنعيم الماء القليل المتنجس كراً بالقليل الطاهر، فإن استصحاب طهارة الطاهر ونجاسة المتنجس لا يجريان للإجماع على وحدة الماء الواحد عرفاً في الحكم فإن مقتضى الاستصحابين طهارته ونجاسته، وهذا خلاف الإجماع فلا يجري الاستصحابان وتصل النوبة إلى أصالة الطهارة، فالماء بتمامه محكوم بالطهارة، هكذا قيل.

لكن فيه ما لا يخفى لعدم وصول النوبة إلى الأصل بعد وضوح الدليل الاجتهادي وهو ما دلّ على كون ملاقي النجس نجساً، فإنه بعد البناء على انفعال الماء القليل بالملاقاة لا يحيص عن الحكم بنجاسة تمام الماء من المتّم والمتّم، وذلك لأنّ الماء الوارد بورود أوّل جزء من أجزائه على الماء المتنجس يصدق عليه أنه ماء قليل لاقى النجاسة فينجس، فجميعه محكوم بالنجاسة.

ولا يتوهم دلالة قوله عَلَيْهِ السَّلَام<sup>(١)</sup>: «إذا بلغ الماء قدر كُرّ لم يحمل خبثاً» على أن الكُرّ لا يتحمل الخبث فالكُرّ مطلقاً وإن التّم من الطاهر والنجس لا ينفعل.

وجه عدم الدلالة: أن المراد بالكُرّ الذي لا ينفعل كما سئل عنه في بعض الروايات هو الماء الطاهر لا مطلق الكُرّ، فالكُرّ الطاهر لا بد أن يكون في الرتبة السابقة على الملاقاة موجوداً حتى يصدق عليه أن الكُرّ لاقى النجس فلا ينفعل.

وبالجملة فمقتضى أدلة الانفعال هو نجاسة مجموع المتّم والمتّم وتفصيل الكلام في هذه المسألة في محلها.

ثم إنّ مباحث العلم الإجمالي بعدم صحة أحد الاستصحابين كثيرة جداً وقد تقدمت في موضعها ولا بأس بالإشارة إلى بعض الأمثلة:

منها: ما إذا استصحب المسافر الخارج من بلده عدم الترخص في نقطة فصل



في تلك النقطة تماماً، وفي حال الإياب شك في الوصول إلى حد الترخص إلى أن وصل إلى تلك النقطة أيضاً فاستصحب عدم الوصول إلى حد الترخص وصلّى فيها قصراً، فإنّه يعلم إجمالاً بعدم صحة إحدى الصلاتين ومقتضى هذا العلم الإجمالي لزوم الاحتياط بالجمع بين الصلاتين، بأن يعيد كلاً منها تماماً وقصراً فيأتي بأربع صلوات، فإنّ قاعدة الفراغ في كليهما تتعارض وإن كان العلم الإجمالي يبطلان إحدیهما حصلاً بعد وقت إحدى الصلاتين فيكون في الصلاة التي خرج وقتها قاعدتين إحدیهما قاعدة الفراغ والأخرى قاعدة الحيلولة، وفي الصلاة التي يكون وقتها باقياً قاعدة واحدة وهي قاعدة الفراغ لكنها تتعارض كلاً من قاعدتي الحيلولة والفراغ فتسقط القواعد الثلاث عن الاعتبار.

ومنها: استصحاب كربة ماء كان أكثر من الكر فأخذ منه مقدار إلى أن وصل إلى حد يشك في بقائه على الكربة فيستصحب كرفته بشرط عدم كون الشك راجعاً إلى مفهوم الكرّ لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المردد كما قرر في محله، واستصحاب القلة فيما إذا كان قليلاً وُصِّبَ عليه مقدار من الماء إلى أن وصل إلى ذلك الحد وشك في أنّه هل صار كراً أم لا فيستصحب قلته ومن المعلوم عدم صحة أحد الاستصحابين.

ومنها: غير ذلك من الأمثلة المتعلقة بالعلم الإجمالي.

هذا تمام الكلام في الاستصحاب والحمد لله كما هو أهله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم إلى يوم الدين.



## « التعادل والتراجع »

وقبل الخوض في أحكامه لابد من بيان أمور:  
الأول: أنَّ التعارض لغة: هو تفاعل من العرض بمعنى الإظهار، كقولك  
عرضت العلف على الدابة أي أظهرته لها.  
واصطلاحاً: فالمشهور أنَّه عبارة عن تنافي المدلولين أعني المجعولين في  
نفس الأمر بحيث يمتنع الجمع بينهما في الجعل كوجوب صلاة الجمعة وحرمتها،  
فإنَّ المصلحة تقتضي جعل الوجوب والمفسدة تقتضي جعل الحرمة، ومن المعلوم  
عدم إمكان الجمع بين هذين الجعلين، وإن شئت فقل: إنَّ التعارض هو التزاحم في  
الملاكات التي هي دواعي الجعل والتشريع، فالمراد بتزاحم المقترضات كما في  
بعض الكلمات هو التعارض المصطلح، فالتعارض هو التزاحم في مقام التشريع  
الذي هو فعل الشارع والتزاحم المصطلح هو التزاحم في مقام الامتثال الذي هو فعل  
العبد.

وبالجملة فالتعارض صفة المدلولين والمنكشفين حقيقة، والكاشفين أعني الخبرين عرضاً لأنّ اتصاف الخبرين من حيث كونهما طريقين إلى الواقع، فلما كان المؤديان متنافيين فلا محالة يصير كاشفهما أيضاً متنافيين، فكل من الكاشفين والمنكشفين يتصفان بالتعارض كما في بعض الأخبار العلاجية «إذا جاء عنكم الخبران المتعارضان».

ويمكن أن يكون اتصاف الكاشفين بالتعارض على نحو الحقيقة كما يظهر من صاحب الكفاية <sup>(١)</sup> والشيخ الأعظم الأنصاري <sup>(٢)</sup> بأن يقال بعدم إمكان جمع الخبرين في جعل الحجية، ضرورة أنّ دليل الاعتبار لا يمكن أن يشملهما للتضاد أو التناقض، إذ لازم حجية الخبر الدال على وجوب صلاة الجمعة هو عدم حرمتها فهو ينافي الخبر الآخر الدال على الحرمة وكذلك لازم حجية الخبر الدال على حرمتها عدم وجوبها فهو ينافي الخبر الأول الدال على الوجوب فكل منهما يكذب الآخر ولا محالة يكون أحدهما كاذباً، ولما لم يعلم به بالخصوص فيسقط كلاهما عن الاعتبار.

وعلى كل حال يكون المعنى الاصطلاحي المزبور للتعارض مناسباً لمعناه اللغوي إذ كل واحد من الخبرين يظهر نفسه للآخر أو كل منهما يظهر نفسه لدليل الاعتبار.

الثاني: أنّ تعارض الخبرين من أهم المباحث الأصولية وليس قاعدة فقهية ولا مسألة فقهية، بل لا إشكال في كونها مسألة أصولية كمسألة حجية الخبر، وقد تقدم شرح المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية والمسألة الفقهية في أوائل الاستصحاب فلاحظ.

(١) كفاية الأصول / ٤٣٧.

(٢) فرائد الأصول / ٤٣١.

الثالث: أنَّ محل البحث في التعارض هو خصوص الخبرين المتعارضين دون غيرهما من الطرق المتعارضة كالإجماعين والشهرتين والآيتين، إذ موضوع الأخبار العلاجية هو الخبران المتعارضان كما لا يخفى.

الرابع: أنَّ تحقق التعارض الموضوع للروايات العلاجية منوط بأمور:  
أحدها: عدم حكومة أحد الخبرين على الآخر، إذ الحكومة مانعة عن التنافي والخصومة لتكفل الحاكم شيئاً لا يتكفله المحكوم كما مرّ مراراً.  
وضابط الحكومة وأخواتها بنحو الإجمال هو: أنَّ خروج شيء عن حيز دليل إمّا تكويني وإمّا تشريعي:

والأوّل: هو التخصص كخروج الجاهل عن العلماء والصبي عن البالغين والمجنون عن العقلاء إلى غير ذلك.

والثاني: إمّا يكون بلسان المعارضة والمخاصمة وهو المسمى بالتخصيص مثل: (أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم)، وإمّا يكون بغير لسان المعارضة وهو يتصور على نحوين:

أحدهما: أن يكون الخروج بنفس التعبد كخروج الشبهة البدوية كالشك في حرمة شرب التبن بمجرد إيجاب الاحتياط عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ بنفس حجية الاحتياط تخرج الشبهة عن عدم البيان المراد به عدم الحجة مع عدم إحراز الواقع وبقاؤه بعد على الجهل والاستتار، هذا هو المسمى بالورود.

والآخر: أن يكون الخروج بأمرين، الأول: التعبد، والثاني: إثبات المؤدى تعبدًا، أي بإحرازه للواقع كخروج الشبهة عن مورد الأصول الشرعية كشرب التبن المحكوم بمقتضى أصل البراءة بالإباحة بسبب قيام خبر العادل مثلاً على حرمة، فالأمانة الكاشفة عن الحكم الواقعي مقدمة على الأصول الشرعية، وهذا هو المسمى بالحكومة ووجه حكومتها على الأصول الشرعية هو كونها ناطرة إلى

الحكم الواقعي، ومن المعلوم عدم نظر الأصول إلى الواقع أصلاً، فالأمانة ناضرة إلى ما لا يمكن أن يكون الأصل ناظراً إليه.

ثم إنه قد يتفق الحكومة والورود في شيء واحد كالأمانة، فإنها واردة على الأصول العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان لكون نفس حجية الأمانة رافعة حقيقة لموضوع الأصول العقلية وحاكمة على الأصول الشرعية كما عرفت.

ثم إن التعارض كما عرفت متقوم بتنافي المدلولين إما بالتناقض كما إذا كان مؤدى أحد المتعارضين حرمة شرب التتن ومؤدى الآخر نفي حرمة، وإما بالتضاد كما إذا كان مدلول أحدهما حرمة صلاة الجمعة مثلاً ومدلول الآخر وجوبها، وهذا الشرط أعني تنافي المدلولين مقوم لحقيقة التعارض سواء كان المتعارضان الروائين أم الآيتين أم البيئتين أم الشهرتين أم غيرهما.

ثانيها: يشترط في تعارض الخبرين اشتغال كل منهما في نفسه على شرائط الحجية ليكون كل منهما صالحاً للاعتبار، وكان المانع عن حجيتهما وشمول دليل الاعتبار لهما هو التنافي وعدم تعقل الجمع بين مدلوليهما في مقام الجعل والتشريع، فيخرج باب اشتباه الحجة كالخبر الصحيح مثلاً بغير الحجة كالخبر الضعيف عن حريم تعارض الروائين، لوضوح عدم حجية أحدهما وهو الضعيف في نفسه فلا يعامل مع اشتباه الحجة باللاحقة معاملة تعارض الخبرين من الرجوع إلى الأخبار العلاجية، بل يعامل معه معاملة العلم الإجمالي للعلم بحجية أحدهما إجمالاً، فإذا دلّ أحد الخبرين اللذين يكون أحدهما فاقدًا لشرائط الحجية والآخر جامعاً لها ولكن اشتبهها على وجوب شيء والآخر على حرمة، فإنه يعلم إجمالاً بوجوب ذلك الشيء أو حرمة فيعامل معه معاملة دوران الأمر بين المحذورين كما يخرج عن موضوع التعارض الخبران اللذان تعدد موضوعهما وعلم إجمالاً بكذب أحدهما، كما إذا دلّ أحدهما على طهارة الغسالة مثلاً والآخر على دية الشفتين أو

العينين مثلاً، فإنّ الموضوع فيهما متعدد مع اعتبار وحدة الموضوع في التعارض وخروج هذا القسم من التعارض لاختلال الشرطين وهما تنافي المدلولين والآخر اجتماع شرائط الحجية في كل منهما فيه.

ثمّ إنّ الشيخ عليه السلام <sup>(١)</sup> اعتبر شرطاً آخر في التعارض وهو وحدة الرتبة بأن يكون كل من الدليلين ناظرًا إلى الحكم الواقعي أو إلى الحكم الظاهري، وأمّا إذا كانا مختلفين كما إذا دلّ أحد المتعارضين على حرمة شرب التبن واقعاً والآخر على حليته في مرحلة الشك فإنّ الرتبة لما تعددت فلا يعدّان من التعارض، ولذا يجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتعدد الرتبة، ببيان: أنّ الحكم الظاهري متأخر عن رتبة الحكم الواقعي برتبتين، لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، ومن المعلوم أنّ الشك مثل العلم والظن متأخر عن متعلقه، وهذا الشك موضوع للحكم الظاهري وكل موضوع مقدم على الحكم، فالحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين:

إحديهما: تأخره عن موضوعه وهو الشك.

ثانيتهما: تأخر الشك عن متعلقه وهو الحكم الواقعي.

ولكن الحق على ما أثبتناه في محله عدم إجداء تعدد الرتبة في دفع غائلة التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، ضرورة أنّ الظاهري وإن لم يمس كرامة الواقعي لكون موضوعه الشك وموضوع الواقعي نفس الشيء بعنوانه الأولي إلا أنّ إطلاقه بحسب اللب دون للناظر يأتي في مرحلة الشك، ففي هذه الرتبة يجتمع الحكم الواقعي والظاهري في موضوع واحد مع اجتماع سائر الوحدات المعبرة في التناقض، فالحكم الواقعي وإن لم يكن له إطلاق لحاظي لأنّه فرع إمكان التقييد لأنّ

الإطلاق والتقييد من قبيل عدم والملكة وتقييد الحكم الواقعي بالعلم مستحيل للدور وعدم المعقولية وامتناع التقييد يقتضي امتناع الإطلاق اللحاطي، إلا أن الإطلاق الذاتي للحكم الواقعي يشمل صورة الشك فيجتمع مع الحكم الظاهري ولا يجدي تعدد الرتبة.

والحاصل أن تعدد الرتبة لا يجدي في دفع التنافي بين الدليلين، فالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتعدد المرتبة من المحالات الأولية، كما أن عمدة ما دعا المنكرين للترتب كصاحب الكفاية رحمته الله <sup>(١)</sup> إلى استحالة الترتب هو عدم اجداء الترتب في دفع التنافي بين خطاب الأهم والمهم، حيث إن المهم وإن لم يكن في رتبة الأهم إلا أن الأهم يكون بمقتضى إطلاقه ثابتاً في ظرف فعلية المهم، ففي هذا الظرف يلزم اجتماع الخطابين الموجب لطلب الجمع بين الضدين فلاحظ وتأمل.

وليُعلم أن الإشكال الذي أوردناه على الشيخ رحمته الله غير وارد عليه، ضرورة أنه رحمته الله ليس في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتعدد الرتبة حتى يرد عليه ما ذكرناه من عدم اجداء تعدد الرتبة في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري. وجه عدم ورود الإشكال عليه: أنه في مقام بيان عدم التنافي بين الأمارات والأصول لحكومة الأمارات على الأصول حيث إنها رافعة لموضوع الأصول وهو الشك، وهذا مما لا ينبغي الارتياح فيه، إذ من المتسالم عند الكل كون موضوع الأصول الشك في الحكم الواقعي وكون موضوع الحكم الواقعي نفس الشيء بعنوانه الأولي، وما ذكره الشيخ رحمته الله <sup>(٢)</sup> في أول أصل البراءة ناظراً إلى ما ذكرناه أيضاً كما هو صريح عبارته هناك في كون الأمارات رافعة لموضوع الأصول، فلا تهافت بينهما حتى يعد الدليل الدال على الحكم الواقعي والدليل الدال على الحكم الظاهري

(١) كفاية الأصول / ١٣٤.

(٢) فرائد الأصول / ١٩٠.

من المتعارضين، هذا ما يرجع إلى الإشكال المتعلق بكلام الشيخ رحمته وقد عرفت عدم وروده عليه.

إيقاظ: لا يخفى أن مقتضى ما ذكرنا من خروج اشتباه الحجة بغير الحجة عن موضوع التعارض - وكونه محكوماً بحكم العلم الإجمالي لاحكم التعارض من التخيير أو الترجيح المستفادين من الأخبار العلاجية - هو معاملة العلم الإجمالي مع الروايتين الدالتين على وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر لعدم التنافي المقوم للتعارض بين هاتين الروايتين لتعدد موضوعهما وإمكان تشريع كلتا الصلاتين، نعم لما قام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد فيعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فهذا العلم الإجمالي الناشئ من الإجماع المزبور كالعلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين اللذين يكون أحدهما في باب الوضوء مثلاً والآخر في باب الدبة.

فلا بد إما من الالتزام بمعاملة تعارض الخبرين في جميع موارد العلم الإجمالي، وإما بعدمها كذلك، وإجراء أحكام العلم الإجمالي في الجميع، وأي فرق بين مثال صلاتي الجمعة والظهر الذي يعامل معه معاملة تعارض الخبرين وبين الخبرين اللذين ورد أحدهما في الوضوء والآخر في الصيد والذباحة وعلم إجمالاً بكذب أحدهما مع معاملة اشتباه الحجة باللاحجة معهما من إجراء أحكام العلم الإجمالي، بل يلزم ارتفاع موضوع التعارض بين الأخبار التي بأيدينا وغيرها كافتاوى المتخالفة رأساً، وذلك لأن دليل الحجية يشمل خصوص الأخبار المطابقة للواقع سواء كان مفاد دليل الاعتبار جعل الوجوب التكليفي أم تتميم الكشف أم غيرهما من المباني المعهودة في حجية الأخبار، ولا يشمل الأخبار المخالفة للواقع لعدم تعقل تتميم كشف ما لا يكون موصلاً إلى الواقع بل ملقياً في خلافه، ومن المعلوم عدم مطابقة جميع الأخبار للواقع، فالعلم الإجمالي بكذب بعضها موجود فلا يكون جميع الروايات الواجدة لشرائط الحجية مشمولة لدليل الاعتبار، إذ



المفروض أنَّ الحجة هو خصوص الخبر المصيب الذي لامتيز فيه، فالتمسك بدليل الاعتبار لحجية كل منها تشبث بالعام في الشبهة المصدقية، بدهة أنَّ موضوع دليل الحجية ليس مطلق الخبر بل خبر الثقة المصيب للواقع، وقيد الإصابة في كل من الأخبار مشكوك فلا يمكن إثبات اعتباره بدليل الحجية، فمقتضى قاعدة العلم الإجمالي هو لزوم الأخذ بجميع الأخبار من باب الاحتياط للعلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع.

والحاصل أنَّ مجرد العلم الإجمالي بكذب إحدى الروايتين إن كان موجباً للخروج عن أحكام تعارض الخبرين وجريان حكم العلم الإجمالي عليهما، فيلزم من ذلك ارتفاع موضوع التعارض في جميع ما بأيدينا من الروايات للعلم بكذب بعضها، وإن كان كل واحدة من الروايات - التي تكون من أطراف الجملة التي يعلم إجمالاً بكذبها - واجدة لشرائط الحجية، فلا يبقى لباب التعارض مجال بل يكون الكل من باب اشتباه الحجة بغير الحجة.

وكذا الحال في الفتويين المتخالفتين كطهارة الغسالة ونجاستها، فإنَّ دليل اعتبار الفتوى لا يشمل إلاَّ الفتوى المطابقة للواقع وهي غير معلومة، لاحتمال المطابقة في كل منهما فتكونان من اشتباه الحجة باللاحجة، فلا دليل على التخيير بين الفتويين، وما ذكرناه مراراً من كون دليل التخيير بين الفتويين المتخالفتين هو دلالة دليل حجية الفتوى كقوله عنه (١): «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه» على اعتبار الفتوى بنحو صرف الوجود الذي مقتضاه التخيير؛ لا يدفع الإشكال، إذ المفروض أنَّ دليل الاعتبار لا يعمُّ الفتوى المخالفة للواقع، فذلك الدليل الذي مقتضاه صرف الوجود لا يشمل الفتوى غير المصيبة إلى الواقع.

وبالجملة فلا بد من دفع هذا الإشكال حتى تصل النوبة إلى البحث عن أحكام التعارض من التخيير والترجيح أو غيرهما.

ويمكن الجواب عما أوردناه على كلام الميرزا النائيني رحمته - في التفصيل بين مثال صلاتي الجمعة والظهر وبين مثال الوضوء والدية من معاملة التعارض مع المثال الأول دون الثاني - من عدم الفرق بين المثالين لاختلاف الموضوع فيهما الموجب لعدم انطباق ضابط التعارض، من تهافت المدلولين بالتناقض أو التضاد بأن الفرق بين المثالين واضح، إذ الإجماع قام على وحدة الفريضة في يوم واحد وعدم تعددها فيه، وبعد ملاحظة هذا الإجماع يصير الخبران الدال أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب صلاة الظهر متعارضين، لأداء أحدهما إلى كون تلك الصلاة الواحدة أربع ركعات والآخر إلى كونها ركعتين وخطبتين، ومن المعلوم تضاد هاتين الكيفيتين.

وهذا بخلاف المثال الآخر، ضرورة عدم التهافت بين الخبر الدال على وجوب التيمم مع الوضوء الجبيري مثلاً وبين الخبر الدال على كون دية المبعّض دية الحرّ، فلا محالة يعامل معهما بعد العلم الإجمالي بكذب أحدهما معاملة العلم الإجمالي.

فالتعارض بمعنى عدم شمول دليل الاعتبار للأصول في أطراف العلم الإجمالي غير التعارض المبحوث عنه في المقام، حيث إنّ التعارض فيما نحن فيه هو التناقض أو التضاد بين المدلولين بحيث لا يعقل اجتماعهما، بخلاف التعارض في الأصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي، ضرورة عدم التناقض والتضاد بين مؤديات الأصول، فإنّ أصالة الطهارة مثلاً مؤداها طهارة مجريها، وكذا أصالة الطهارة في الطرف الآخر فإنّ مفاد كل أصل طهارة أو حلية شخص الموضوع الذي يجري فيه، فلكل أصل موضوع على حدة، ومن المعلوم عدم التناقض والتضاد بين المؤديات لتعدد الموضوع فيها الموجب لعدم التضاد والتناقض، فالتعارض بالمعنى

المبحوث عنه في باب تعارض الروايات غير التعارض في الأصول في أطراف العلم الإجمالي، ولذا لا تجري في تعارض الأصول أحكام تعارض الخبرين من ترجيح بعض الأصول على بعض أو التخيير بينها كما لا يخفى.

وأما إشكال ارتفاع موضوع التعارض في الأخبار وصيرورتها من باب اشتباه الحجة باللاحجة فيه: أنه إنما يلزم بناء على مبنى الجعل والتعبد الشرعي في حجية الأمارات بأي معنى من معانيها من الوجوب التكليفي أو جعل الوسطية أو تتميم الكشف، إذ مع العلم الإجمالي بعدم مطابقة بعض الروايات للواقع لا يمكن التمسك بدليل الاعتبار التعبدى لشيء من تلك الأخبار فيعامل معها معاملة العلم الإجمالي بمعنى حكم العقل بوجوب الاحتياط بالأخذ بجميع الروايات المثبتة للتكليف، وهذا بخلاف المبنى المختار في حجية الأخبار من عدم كونها مجعولة شرعاً بل هي منجولة لأنّ خبر الثقة يوجب العلم العادي النظامي الذي هو حجة ذاتاً، فحينئذٍ إن كان أحد الخبرين المتعارضين موجباً للوثوق والاطمينان فهو المتعين في الحجة ولا يحتمل اعتبار الآخر، وإن لم يكن واحد منهما موجباً للوثوق فيكونان متعارضين في تأثيرهما في الاطمينان لمنع كل منهما صاحبه في حصول الوثوق منه.

ويشهد لمبنى الانفعال تعليل الترجيح بالشهرة من حيث الرواية، كما في بعض الأخبار العلاجية <sup>(١)</sup> بأن: «المجمع عليه - أي المشهور رواية - مما لا ريب فيه» حيث إن هذه الشهرة توجب تكويناً للوثوق والاطمينان بالخبر المشهور فبعد ملاحظة الشهرة يحصل العلم العادي بصحة الخبر المشهور فيصير هو بعينه حجة دون غيره.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه يعتبر في تحقق التعارض أمور:

أحدها: أن يكون كل من الدليلين واجداً للشرائط الحجية، فإن كان أحدهما

ضعيف السند فلا تعارض لعدم نهوض الضعيف للمعارضة مع القوي فلا إشكال في عدم اعتبار الضعيف.

ثانيهما: أن يكون تنافيهما في المدلول بمثابة يستحيل اجتماعهما لتناقضهما كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء والآخر على عدمه، أو دلّ أحدهما على وجوبه والآخر على حرمة بناء على تضاد الأحكام، وإلا فعلى القول بعدم تضادها في مقام التشريع واختصاص تضادها في مرحلة المحركة على تفصيل ذكرناه في محله فيصير التعارض من باب التزاحم، إذ المفروض عدم تضاد الأحكام في مرحلة الجعل بل تضادها يكون في حال المحركة، وهذا هو التزاحم.

لكن الحق كما ثبت في محله هو تضاد الأحكام فلذا يقع التنافي في مقام الجعل، ومن هنا يقال: إنَّ التعارض تنافي المقتضيين، حيث إنَّ كلاً من المقتضيين يدعوى المولى الى جعل لائق به، فإنَّ المصلحة تدعوه إلى جعل الوجوب والمفسدة تدعوه إلى جعل الحرمة ولا يمكنه إجابة كلتا الدعويين.

وأما التزاحم فهو تنافي الخطابين بعد الفراغ عن عدم التنافي بين المقتضيين والتشريع بما يقتضيان من الوجوب والحرمة مثلاً، أو الوجوبين فإنَّ التزاحم غالباً يكون في مرحلة الامتثال، فالتعارض المبحوث عنه تزاحم المقتضيات والتزاحم المعروف تزاحم الخطابات.

### أقسام التزاحم:

ثمَّ إنَّ الميرزا النائيني رحمته الله تعرض هنا لأقسام التزاحم ومرجحاته بنحو الإجمال ونحن نقف في أثره أيضاً فنقول: إنَّ التزاحم قد يكون من غير ناحية المكلف بل من جهة الدليل على عدم اجتماعهما مع إمكان الاجتماع والقدرة على الامتثال، كما إذا ملك أول شهر رجب مثلاً خمساً وعشرين من الإبل وبعد مضي ستة أشهر ملك جملاً آخر، فإنَّ زكاة خمس وعشرين شاة وزكاة ستة وعشرين بنت

مخاض، فإن قلنا بوجوب خمس شياة بعد مضي الحول من شهر رجب ووجوب بنت مخاض بعد مضي ستة أشهر من ذلك الحول يلزم تركية المال في خلال ستة أشهر مرتين، لأن الستة أشهر الثانية قد عدت جزء من حول الخمس وعشرين ومن حول الستة وعشرين، وهذا خلاف ما دلّ على عدم تركية المال في عام واحد مرتين، وهذا القسم من التزام يكون تزامناً في السبب لأن كلاً من النصابين سبب لوجوب الزكاة فلا بد من العفو عن الستة أشهر إما عن حول الخمس وعشرين وإما عن حول الستة وعشرين، والتزام في السببية كهذا المثال نادر جداً والغالب كون التزام في قدرة المكلف وهو خمسة أقسام:

الأول: اتحاد المتعلقين وجوداً وتغاثرهما هوية كتركب الجسم من المادة والصورة، وعليه يبتني اندراج مسألة اجتماع الأمر والنهي كالصلاة في مكان مغضوب في باب التزام، وإلا فمع وحدة المتعلق تندرج في باب التعارض والنهي في العبادة كما تقدم تفصيله في مباحث الألفاظ.

الثاني: أن يكون التزام لأجل التلازم الاتفاقي بين متعلقي الحكمين، كما إذا وجب استقبال الكعبة وحرّم استدبار الجدي، فإن امتثال الحكمين في بعض مناطق العراق غير ممكن لاستلزام استقبال الكعبة لاستدبار الجدي، فإن كان التلازم دائماً كما إذا فرض أن من وجب عليه الاستقبال وحرّم عليه الاستدبار يكون ممن قبلته نقطة الجنوب كبعض أهل العراق فيرجع هذا إلى التعارض، فالتزام يكون في التلازم الاتفاقي لا الدائمي.

الثالث: التزام في المقدمة المحرمة كما إذا توقف إنقاذ غريق على التصرف في أرض مغضوبة بالاستطراق فيها، فإنه يقع التزام بين حرمة التصرف في أرض الغير وبين وجوب الإنقاذ، وهذا يكون في التوقف الاتفاقي دون الدائمي إذ التوقف الدائمي يوجب الاندراج في التعارض.

الرابع: وقوع التضاد اتفاقاً بين المتعلقين كما إذا تنجس المسجد في وقت الصلاة مع فرض كون الإزالة مضادة للصلوة وكوقوع التضاد بين أداء الدين وفعل الصلاة دون ما إذا كان التضاد دائماً فإنه يندرج حينئذٍ في التعارض.

ثم إنَّ الترتب بناءً على صحته يكون في هذين القسمين من التزام أعني المقدمة المحرمة والتضاد دون سائر أقسام التزام كما مرَّ مفصلاً في محله.

الخامس: كون أحد المتعلقين مترتباً على الآخر ومتأخراً عنه زماناً واتفق عدم قدرة المكلف على الجمع بين المتعلقين في محلهما، كعدم قدرته على الجمع في القيام بين الركعة الأولى والثانية، هذه أقسام التزام.

وأما مرجحات التزام فهي خمسة أيضاً:

أحدها: تضيق أحد المتزامنين وسعة الآخر فالمضيق يقدم على الموسع.

ثانيها: كون أحد المتزامنين مشروطاً بالقدرة العقلية والآخر بالقدرة الشرعية، فإنَّ القدرة العقلية مرجحة.

ثالثها: كون أحد المتزامنين بلا بدل والآخر معه، فإنَّ ما لا بدل له يقدم على ما له البدل.

رابعها: تقدم زمان امتثال أحدهما على الآخر كمسألة القيام في الركعتين، فإنَّ المقدم زماناً يقدم على المؤخر زماناً.

خامسها: الأهمية فإنَّ الأهم مقدم على المهم، لكن تشخيص الأهم عن المهم في الشرعيات في غاية الصعوبة لعدم إحاطتنا بالملاكات، فالأثنية لا آرز إلا ببيان الشارع كما أحرزت في بعض الواجبات ، هذه خلاصة الكلام في أنحاء التزام ومرجحاته وقد ذكرناها مع أمثلتها في مباحث الألفاظ فلاحظ.

فتلخص مما ذكرنا مغايرة التعارض والتزام موضوعاً وحكماً ومرجحاً فلا يشتبه أحدهما بالآخر.

ثالث الأمور الدخيلة في التعارض: أن لا يكون بين الدليلين جمع عرفي بأن لا يكون أحدهما أخص مطلقاً من الآخر ولا أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً، فإنّ في هذه الموارد لا تعارض لعدم التنافي الموجب للتحرير بين الدليلين، فإذا ورد (اغتسل للجمعة) بناءً على ظهور الأمر في الوجوب (ولابأس بتركه) فيجمع بينهما بحمل اغتسل بقرينة لابأس بتركه على الندب، أو ورد (لا تشرب بول الإبل) مثلاً بناءً على ظهور النهي في الحرمة، (ولابأس بشربه) فإنّ العرف يجمع بينهما بحمل النهي على الكراهة.

لكن صاحب الحقائق <sup>(١)</sup> اعترض على هذا الجمع بأنّه لا شاهد له وبأنّه لا وجه لرفع اليد عن المرجحات المنصوصة والذهاب إلى مثل هذا الجمع الذي لا شاهد له، بل لا بد في مثل هذه الموارد من معاملة التعارض والرجوع إلى الأخبار العلاجية المبيّنة لأحكامه.

والحاصل أنّه يعتبر في تحقق التعارض أمور لابأس بشرحها وزيادة توضيحها مرة أخرى:

الأول: واجدية كل من الخبرين المتعارضين لشرائط الحجية، فلو كان أحدهما ضعيف السند والآخر صحيح السند واشتبها كانا من اشتباه الحجة بغيرها لا من التعارض، وكذا لو كان كلاهما ضعيفين لم يكونا من باب التعارض، والمراد بالحجية هو إفادة الخبر للوثوق والاطمينان بناءً على المختار من كون حجية الأخبار من باب إفادتها للوثوق الذي هو العلم النظامي الذي يعوّل عليه العقلاء في أمورهم الخطيرة والحقيرة.

ومن المعلوم أنّ العقلاء لا يعتمدون على الظن أو الاحتمال تبعداً بل يعلمون

ويعملون فلا ينزّلون الظن أو الشك منزلة العلم، وعلى مبنى العقلاء تكون حجية خبر الثقة منجعة لامجولة وتكون ممضاة شرعاً بما يستدل به على حجية خبر الثقة بناء على تمامية دلالاته، فتكون حجية خبر الثقة إضائية لا تأسيسية ولو لم تكن أدلة حجية الخبر في البين لكان نفس عدم الردع كافياً في الإمضاء.

فإن قلت: بناء على كون حجية خبر الثقة منجعة لالوجه للإمضاء إذ لا بد في صحة الإمضاء من قابلية المورد لكل من الإمضاء وعدمه وبعد فرض انفعال الحجية لا يمكن سلب الحجية عنه حتى نحتاج في الحجية إلى الإمضاء.

قلت: وجه الحاجة إلى الإمضاء هو أنه لما كان من الممكن اعتبار خصوص القطع الوجداني في الشرعيات كما في بعض الموارد كالشهادة، فإنّ المعبر فيها هو القطع الوجداني، وعدم اعتبار الاطمينان العقلاني في مملكة الشرع، فاحتجنا في الركون إلى الوثوق العقلاني في الشرعيات إلى إمضاء الشارع فليس المراد بالانفعال ما هو المراد في القطع الوجداني.

وكيف كان فإذا كان الخبران جامعين لشرائط الحجية بأن كان كل منهما خبر الثقة أو مع قيود أخرى على اختلاف المباني في شرائط حجية الخبر فلا يكون شيء منهما مفيداً للاطمينان، وهذا أي عدم إفادتهما للاطمينان معنى تساقطهما إذ بعد عدم إفادة شيء منهما للوثوق لا يبيني عليهما العقلاء.

الثاني: أن يكون مؤدى الخبرين بمثابة لا يمكن اجتماعهما لتناقضهما أو تضادهما، واستلزام المؤدبين للتناقض أو التضاد موقوف على وحدة المتعلقين واختلاف المحمولين بأن يكون مؤدى أحدهما وجوب صلاة الجمعة ومؤدى الآخر حرمتها، فلو كان المؤديان مما يمكن اجتماعهما كدلالة الخبرين على جواز الوضوء بالماء المشمس والآخر على نجاسة عرق الجنب من الحرام ولكن علم إجمالاً بعدم صدور أحدهما، فلا يكونان من باب التعارض أصلاً بل يعامل معهما



## معاملة العلم الإجمالي.

ولكن ليس من هذا الباب ما ورد في وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر بدعوى تعدد المتعلق فيهما وإمكان اجتماع كلا المؤدين أعني وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر في عالم التشريع ولا تناقض ولا تضاد بينهما أصلاً، فإذا علم بكذب أحد الخبرين فلا بد من معاملة العلم الإجمالي معهما لمعاملة التعارض مع أن بناء الاصحاب على معاملة التعارض معهما.

وجه عدم كونهما من باب العلم الإجمالي هو وحدة المتعلق في الخبرين الدالين على حكم صلاتي الظهر والجمعة، فمرجعهما إلى عدم إمكان اجتماع المؤدين وذلك لأن الإجماع قام على عدم تشريع صلاتين في يوم الجمعة وأن الصلاة الواجبة فيه واحدة وبعد ملاحظة هذا الإجماع يصير المتعلق واحداً، إذ الخبر الدال على وجوب صلاة الجمعة مرجعه إلى أن تلك الصلاة الواحدة هي صلاة الجمعة وبالدلالة الالتزامية ينفي وجوب صلاة الظهر، وكذا العكس، فبملاحظة الدلالة الالتزامية يصير المؤديان متناقضين فينطبق عليهما ضابط التعارض، وهذا بخلاف الخبر الدال على جواز الوضوء بالماء المشمس والخبر الدال على نجاسة عرق الجنب من الحرام، فإن المتعلقين في الخبرين متغايران بالضرورة، فاجتماعهما في غاية السهولة، فالعلم الإجمالي بكذب أحدهما لا يدرجها في باب التعارض كما هو واضح جداً.

لكن الانصاف كون الخبرين اللذين يدل أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب صلاة الظهر أيضاً من موارد العلم الإجمالي لا من باب التعارض، وذلك لتعدد متعلقهما، فإن أربع ركعات غير الركعتين والخطبتين ومبائنة كل منهما للآخرى في الكيفية معلومة والإجماع القائم على وحدة الصلاة الواجبة في يوم الجمعة لا يوجب وحدة المتعلقين واتحاد الكيفيتين.

## [ الجمع العرفي ]

الثالث: من القيود المعتمدة في تحقق التعارض الموضوع لأحكام خاصة أن لا يكون بين الخبرين جمع عرفي ومن موارد الجمع العرفي الحكومة فيعتبر في التعارض أن لا يكون بين الخبرين حكومة فإن كان أحدهما حاكماً والآخر محكوماً لم يندرجا في التعارض ولم يجز عليهما أحكامهما.

وضابط الحكومة على ما ذكره الشيخ رحمته الله <sup>(١)</sup> أن يكون الحاكم بمدلوله اللفظي ناظراً الى المحكوم ومتعرضاً لحاله ومتفرعاً عليه، والمستفاد من كلامه رحمته الله اعتبار أمرين في الحكومة:

أحدهما: أن يكون الحاكم شارحاً لما أريد من المحكوم ومفسراً له بأن يكون حاوياً لشيء من أدوات التفسير مثل كلمة أي وأعني.

ثانيهما: أن يكون الحاكم وارداً بعد ورود المحكوم ومتأخراً عنه، ضرورة تأخر المفسر عن المفسر بالفتح، ولا معنى للمفسر بالكسر بدون المفسر بالفتح.

ولكن في كل من القيدين المزبورين إشكال، أمّا في الأول: فلفقدان أدوات التفسير في جلّ موارد الحكومة بل كلها مع وضوح حكومتها، فإنّ حكومة القرينة على ذيتها مما لا يعتريه ريب، ومع ذلك لا تكون الحكومة من قبيل أدوات التفسير شارحاً لذي القرينة، فإنّ (يرمي) في قولنا: (أريت أسداً يرمي) قرينه على المراد من (أسد) ومع ذلك لا يفسر الأسد، حيث إنّ يرمي لم يستعمل إلّا في معناه وهو الرمي ولم يستعمل في معنى الأسد، فلا يصح تبديل لفظ أسد بـ(يرمي) كما يصح في قولك هذا عسجد أي ذهب أن يقال هذا ذهب، فبناء على اعتبار الشرح اللفظي يلزم خروج القرينة عن حريم الحكومة.

فإن قلت: لعل المراد بالشرح والتفسير هو شرح المراد الواقعي لا تبديل لفظ بلفظ وإن لم يكن مراداً، وحينئذٍ لا يخرج القرينة عن الحكومة حيث إن القرينة شارحة للمراد.

قلت: يلزم بناء على كون المراد بالشرح تفسير ما هو المراد الجدّي التجوز في التقييد، ضرورة أن المقيد - كاعتق رقة مؤمنة - شارح لما هو المراد الواقعي من المطلق - كاعتق رقة - وأن الرقة ليست تمام الموضوع بل جزئه فيكون المطلق بمقتضى تفسير المقيد مستعملاً فيما أريد منه وهو الرقة المقيدة بالإيمان، واستعمال المطلق في المقيد مجاز وإنما لم نقل بالمجازية لكون كل من المطلق والمقيد مستعملاً في معناه الموضوع له ولم نجعل المقيد بمدلوله اللفظي ناظراً إلى المراد الجدّي من المطلق بل هو مستعمل في معناه الموضوع له، غاية الأمر أن الاستفادة المراد الجدّي وهو الرقة المؤمنة بالدلالة الالتزامية العقلية جمعاً بين الدليلين، والحاصل أن جعل المراد بالتفسير تفسير المراد الواقعي مستلزم لمجازية المطلق إذا قيّد بقيد وهو خلاف مبنى الشيخ عليه السلام في باب تقييد المطلق.

ولما انجزّ الكلام إلى حكومة القرينة على ذي القرينة فلا بأس بالإشارة إلى ضابطها وإن تكرر ممّا ذلك، فنقول: إن كل لفظ متكفل لقيام العرض بالمحل من دون بيان كفيته فهو ذو القرينة سواء كان الأصل في الكلام الفاعل أم المبتدأ، إذ الفعل والفاعل كقولنا (ضرب زيد) أو المبتدأ والخبر كـ (زيد ضارب) لا يتكفلان إلا لإثبات العرض للمحل والحدث للذات، وكل لفظ يتكفل لكيفية قيام العرض بالمحل وحال من حالاته مثل كونه في النهار أو الليل أو غير ذلك، فهو القرينة، وعلى هذا فجميع الملابس من الحال والتمييز والمفاعيل وغيرها تكون من القرينة وهذا ضابط مطرد في جميع موارد القرينة وذي القرينة فلاحظ وتدبر.

وأما الثاني: وهو تأخر الحاكم عن المحكوم فلعدم اطراده في جميع الموارد

فإنّ الإمارات حاكمة على الأصول الشرعية، ومع ذلك لا تتفرع على وجود الأصول فإنّ خبر الثقة إذا دلّ على حرمة شرب التن مثلاً لا يتوقف صحته على تشريع أصل البراءة أولاً لتكون الأمانة حاكمة عليه، نعم تصح دعوى تأخر الحاكم عن المحكوم في مثل أدلة الشكوك التي لا عبرة بها من الحكومات النافية فإنّ النفي فيها لمّا كان تشريعياً فلا بد من وجود أثر شرعي حتى ينفي بالحاكم النافي مثل (لا شك للإمام مع حفظ المأموم)، فتقدم المحكوم في الحكومات النافية مما لا بد منه.

فتلخص من جميع ما ذكرناه عدم اعتبار الشرح والتفسير باللفظ ولا تأخر الحاكم عن المحكوم في الحكومة بقول مطلق.

والتحقيق أنّ خروج شيء عن دائرة دليل منحصر عقلاً في أربعة وجوه، لأنّ الخروج إمّا تكويني كخروج الجاهل عن دائرة العلماء وإمّا تشريعي، وعلى الثاني إمّا يكون الخروج مستنداً إلى نفس التشريع من دون توقف الخروج على إثبات المؤدى أي إحرازه للواقع، كخروج الشبهة عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بمجرد إيجاب الاحتياط الشرعي الذي لا يكون محرراً للواقع كما هو واضح، وإمّا يكون الخروج مستنداً إلى التشريع المحرز للمؤدى وهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون بلسان المسالمة مثل (لا شك لكثير الشك) المقدم على أدلة الشكوك.

ثانيهما: أن يكون بلسان المعارضة كقوله: (لا تكرم الفساق) و(أكرم فساق العلماء)، فإنّ خروج العالم الفاسق عن دائرة لا تكرم الفساق يكون بلسان المعارضة والأقوائية والخروج التكويني يسمى اصطلاحاً بالتخصيص، والخروج التشريعي الذي يكون بنفس التعبد يسمى بالورود، والتشريعي الذي يكون بإثبات المؤدى بدون المعارضة يسمى بالحكومة، والتشريعي الذي يكون بإثبات المؤدى بلسان المعارضة يسمى بالتخصيص.

ولا يعتبر الشرح والتفسير لفظاً في الحكومة ولا تقدم المحكوم عليها، نعم يعتبران في بعض أقسام الحكومة وكيف يعتبر الشرح اللفظي في الحاكم مع أنَّ الشيخ رحمته (١) ذهب إلى حكومة الإمارات على الأصول الشرعية مع عدم كونها شارحة ومفسرة للأصول ولا متفرعة عليها بحيث لا يصح جعل الحاكم بدون المحكوم، بداهة صحة جعل الإمارات بدون جعل الأصول أصلاً، فمع التزام الشيخ رحمته بحكومة الإمارات على الأصول لا بد من عدم إرادته رحمته لظاهر كلامه من الشرح والتفرع، ولعل المراد من التفرع عدم اتصاف الحاكم بالحاكمية إلا بعد تحقق المحكوم.

لكن الحاكمة والمحكومة من الأمور المتضادة فالانصاف في كل منهما موقوف على الآخر.

ثم إنَّ نتيجة الورد هو التخصص لأنَّه إخراج موضوعي بلسان التعبد كما أنَّ نتيجة الحكومة هو التخصيص لأنَّها إخراج حكمي مع حفظ الموضوع وعدم تصرف فيه كإخراج زيد العالم عن وجوب إكرام العلماء.

وكذلك يعتبر في التعارض أن لا يكون بين الدليلين عموم وخصوص، وإلا فلا يكونان من باب التعارض أصلاً كما عرفت في مثال لا تكرم العلماء ولا تكرم فساقهم، إذ العرف يوفق بينهما بحمل العام على الخاص ولا يبقى متحيراً بينهما، وأما إذا كان بينهما عموم من وجه فهما بملاحظة مورد الاجتماع داخلان في التعارض كدخول المتبائنين فيه على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وبالجملة فلا إشكال في تقدم الخاص المخالف في السلب والإيجاب على العام، إنَّما الكلام في وجهه من الحكومة أو غيرها، والشيخ رحمته (٢) قد تعرض لبيان

(١) فرائد الأصول / ٤٠٧.

(٢) فرائد الأصول / ٤٣٢ - ٤٣٣.

وجه تقدم الخاص على العام، ولذا قسم الخاص إلى أقسام أربعة لأنّ الخاص إمّا قطعي السند والدلالة، وإمّا ظني السند والدلالة، وإمّا ظني سنداً و قطعي دلالة، وإمّا ظني دلالة وقطعي سنداً، وقال: إنّ تقدم الخاص على العام يكون بالورود في الصورة الأولى وبالحكومة في سائر الصور، وذلك لأنّ قطعية الخاص سنداً و دلالة توجب القطع بخروج الخاص عن دائرة عموم العام وعدم شمول العام للخاص كخروج الشبهة عن دائرة إيجاب الاحتياط، فإنّ إيجاب الاحتياط بيان فيرتفع به موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ويكون تقدم الخاص على العام بالحكومة فيما إذا كان الخاص ظنياً من إحدى الجهتين، حيث إنّ العمل بالعموم من باب الأصل وهو أصالة عدم المخصص والظن إذا صار حجة فيلغى احتمال خلافه في نظر الشارع، فيعمل به ولا يعتنى بأصالة العموم في مقابل الأمانة كتقدم الأمارات على الأصول العملية، فاحتمال العموم وهو خلاف الخاص الظني موجود وجداناً، لكنه ملغي شرعاً بخلاف الصورة الأولى فإنّ عدم شمول العموم لمقدار الخاص القطعي قطعي.

ثمّ إنّهُ يُحْتَمَلُ احتمال تقدم الخاص وروداً على العام في جميع الصور الأربع المزبورة بناءً على كون العمل بالظاهر معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص، فحينئذٍ يكون حال الخاص بالنسبة إلى العام حال الأمارات بالنسبة إلى الأصول العقلية في ورود الأمارات عليها ثمّ أمر يُحْتَمَلُ بالتأمل، ولعل مراده به هو التأمل في الورود لأنّ الخاص لا يوجب القطع بعدم شمول العام له فإنّه في الورود لا بد أن يكون الخروج قطعياً.

وكيف كان فقد ابتنى الشيخ رَحِمَهُ ما ذكره من الورود والحكومة على كون الظهورات حجة من باب أصالة عدم القرينة، إذ على هذا المبني يكون الخاص القطعي من جميع الجهات وارداً على العام للقطع بالقرينة، فخروج الخاص عن حيّز

العام قطعي ويكون الخاص الظني مطلقاً أو في الجملة حاكماً على العام لعدم القطع بالقرينة، فاحتمال شمول العام لمورد الخاص مع الخاص الظني موجود بلا إشكال والاعتماد عليه في رفع اليد عن العمل بظهور العام يكون بالتعبد لا بالعلم الوجداني. وأما بناء على كون الظهورات حجة عند العقلاء لكشفها عن المراتد غالباً لا من باب الأصل العدمي وهو أصالة عدم القرينة، فالخاص وارد على العام مطلقاً، ضرورة أن اعتبار الظهور في الكشف عن المراد مقيد بعدم ظن معتبر على خلافه، فمع قيامه يرتفع موضوعه نظير ارتفاع عدم البيان الموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان بمطلق الحجة ولو إيجاب الاحتياط الشرعي، هذا توضيح كلام الشيخ عليه السلام في المقام.

ثم إن الميرزا النائيني عليه السلام تصدى لتوضيح كلام الشيخ عليه السلام بعد تمهيد مقدمة ذكرت في مباحث الظواهر وهي انقسام الدلالة إلى التصورية والتصديقية:

أما الأولى: فهي دلالة مفردات الكلام على المعاني الموضوعية لها كدلالة (أسد) على معناه اللغوي و(يرمي) على معناه كذلك ونحو ذلك، فإن هذه دلالة على المعاني الإفرادية ومنشأ هذه الدلالة هو علاقة وارتباط بين اللفظ والمعنى حاصلة بتعيين الواضع أو كثرة استعمال اللفظ في معنى.

والحاصل أنه بعد حصول العلاقة المزبورة ينسب من اللفظ ذلك المعنى المرتبط به ولا يمكن منع هذا الانسباق بعد العلم بالعلاقة المذكورة، ولذا يستحيل المجاز في الكلمة واستعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له بحيث يكون اللفظ حاكياً عنه وفانياً فيه، وإيجاداً له بالوجود اللفظي كما لا يخفى.

وأما الثانية: فهي على نحوين:

أحدهما: دلالة مجموع الكلام بعد فراغ المتكلم عنه على المعنى الجملي الحاصل بضم معنى كل كلمة إلى آخر، بحيث يكون المتفاهم منه عند العرف معنى

محصولاً يقال في جواب السؤال عما قاله المتكلم، مثلاً إذا تكلم المدرس نصف ساعة ثم سئل أحد تلامذته عما قاله الأستاذ فيقول: إنّه قال الأصل المثبت ليس حجة والعلم الإجمالي منجز وهكذا، واستفادة هذا المعنى الجملي ودلالة الكلام عليه المسماة بالدلالة التصديقية موقوفة على تمامية الكلام وملحقاته من المخصصات والمقيدات وغيرهما، فمادام متشاعلاً بالكلام لا يمكن الاستفادة هذا المعنى المتحصل منه كما لا يخفى.

ثانيهما: دلالة الكلام على كون ظاهره مراد المتكلم بحيث يصح أن يقال في جواب السؤال عن مراد المتكلم، فالدلالة بهذا المعنى مترتبة على النحو الأوّل من الدلالة التصديقية، وهذه الدلالة تختلف بحسب اختلاف المقامات، ففي المورد الذي يكون فيه المؤاخذة كالخطابات الملقة من الموالى إلى العبيد تكون هذه الدلالة حجة بحيث لو يعمل العبد بظاهر كلام مولاه يؤاخذ بذلك مع اعترافه بعدم قرينة على خلاف الظاهر، ففي هذا المورد يكون الظاهر حجة للعبد وعليه، بشرط أن لا يكون المولى معتمداً على القرائن المنفصلة في بيان تمام مراده، فإن جرى ديدنه على ذلك فيتوقف عن العمل بالظاهر وكونه تمام المراد كما هو الحال في الخطابات الصادرة عن الأئمة الأطهار (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)، وفي المورد الذي لا مؤاخذة فيه ولا أثر فلا يكون حجة ولا يبنى على كون مراد المتكلم ظاهر كلامه كما إذا المتكلم حاكياً لقصة لا يترتب على صدقها وكذبها أثر.

وبالجملة فبناء العقلاء على الأخذ بظاهر كلام المولى وإن احتمل اعتماده على قرينة منفصلة مالم يجر ديدنه على الركون إلى القرائن المنفصلة، وكذا بناؤهم على الأخذ بظاهر كلام غير المولى ما لم يحرز اعتماده مطلقاً أو في خصوص مورد على القرينة ومع كون ديدنه ذلك فبعد الفحص عن القرينة المنفصلة، هذا مما لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في أنّ عمل العقلاء بالظواهر هل يكون لأجل كشفها عن



المرادات بحيث يكون نفس الظهور كاشفاً أم يكون بناؤهم على العمل بالظواهر بعد نفي القرينة ولو بالأصل، بحيث يكون كشفها عن المرادات منوطاً بعدم القرينة على خلاف الظاهر إذ مع وجودها لا تكون كاشفة.

وبالجملة بعد وضوح عدم التبعد عند العقلاء في أعمالهم فلا بد أن تكون الظواهر بنفسها كاشفة عن المرادات وإلا فلا معنى لعملهم بالظواهر تبعداً وتنزيلاً كما لا يخفى.

ثم إنه بعد بيان هذه المقدمة ذكر الميرزا النائيني رحمته مرام الشيخ رحمته فلاحظ التقرير.

فالمتحصل أن تقدم الخاص على العام بلا إشكال ولا خلاف غاية الأمر إن كان تقدمه من باب تقدم القرينة على ذي القرينة فيكون من باب الورود في الخاص القطعي سنداً ودلالة كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية إذا كانت دلالة قطعية ومن باب الحكومة في الخبر الظني سنداً أو دلالة أو كليهما.

وإن كان تقدم الخاص على العام من باب كاشفية الظهورات عن المرادات فيكون الخاص واراداً على العام وإن كان الخاص ظني السند والدلالة، لأن الخاص هادم للظهور الكاشف ودافع له حقيقة، يعني أن الخاص المعتبر بمجرد وجوده يرفع الظهور، كما يرفع إيجاب الاحتياط عدم البيان الذي هو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إلا أن يقال: إن إيجاب الاحتياط بنفسه يرفع موضوع قاعدة القبح لا بإثباته للمؤدى وفي الخاص يكون انهدام الظهور للعام بإثباته للمؤدى، لما عرفت من كون الخاص قرينة على المراد وكاشفاً عنه، فالخاص بإثباته للمؤدى مقدم على العام لا بمجرد اعتباره فيكون الخاص حاكماً على العام مطلقاً وإن كان الخاص قطعياً سنداً ودلالة.

ثم إن الأخذ بالظهورات إن كان لكشفها عن الواقعات من دون دخل لعدم

القرينة فيها فلازمه عدم وجوب الفحص عن القرينة، بل يجوز العمل بالظاهر بدون الفحص، وإن كان الأخذ بها بعد تجردها عن القرينة بحيث يكون عدم القرينة من قيود الموضوع فلا يجوز العمل بالعام مثلاً قبل إحراز عدم القرينة بل لا بد من الفحص عنها، فإذا ورد عام فلا يجوز العمل به إلا بعد الفحص عما بأيدينا من الروايات، فإنّ عدم الظفر بمخصص فيها يكفي في جواز الأخذ بالعموم. وبالجملّة فلا بد في تحقق التعارض من عدم كون أحد الخبرين عاماً والآخر خاصاً مطلقاً.

ومن الموارد التي ليس فيها تعارض لأجل وجود الجمع العرفي ما إذا ورد أمر وورد عدم البأس في تركه أو ورد نهى وورد جواز الفعل، فإنّه يحمل الأول على الاستحباب جمعاً والثاني على الكراهة، وهذا شائع جداً في الفقه، فإذا ورد نهى عن صلاة الرجل محاذياً للمرأة وبالعكس ثم ورد ما يدل على عدم البأس بالمساواة فيجمع بينهما بالحمل على الكراهة، لأنّ ظهور النهي في الحرمة يرتفع بصراحة نفي البأس في الجواز، وحيث إنّ النهي نص في الحزاة أيضاً فالنتيجة هي جواز الفعل مع الحزاة وهذا هو الكراهة، وكما إذا ورد ما ظاهره وجوب غسل الجمعة ثم ورد ما يدل على جواز تركه فإنّه يجمع بينهما بالاستحباب، فإذا أمكن مثل هذا الجمع لا يعدّ الدليلان من المتعارضين.

### [ الجمع الدلالي ]

ومن الموارد التي قيل بعدم تحقق التعارض فيها وجود الجمع الدلالي وإن لم يكن عرفياً، وذلك لأنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح وقد ادعى في غوالي اللثالي الإجماع على ذلك، ومن هنا يظهر أنّ مجرد ذهاب المشهور إلى خلاف رواية لا يكون إعراضاً موهناً لصحتها لأنّه قد يكون ذلك لأجل الجمع الدلالي بينها وبين رواية أخرى أو لسبب آخر.

والحاصل أنه قد اشتهر كون اعراض المشهور موهنا لحجية الخبر يعني أنّ الشهرة الفتوائية إذا كانت على خلاف رواية لا تكون تلك الرواية حجة، ولكن لا يخفى أنّ مجرد ذهاب المشهور إلى خلاف رواية لا يكون اعراضاً لإمكان أن يكون للجمع بينها وبين غيرها مما لم نظفر بها، وأمّا لاجتهادهم في سند الرواية وكونها في نظرهم بحسب السند ضعيفة غير موثوق بها فلا بد حينئذٍ لمن يتصدى للاستنباط الفحص عن ذلك فلعله يظهر بعد التتبع أنّ إعراضهم عنها كان لجهة ليست وحيثه عنده، فمجرد عدم اعتناء المشهور برواية لا يكون مسقطاً لها عن درجة الاعتبار، نعم بعد الفحص والتتبع واعتبار السند في نفسه ومع ذلك ذهب المشهور إلى خلافها مع كون الرواية بمردى ومنظرهم يتحقق الإعراض الراجع لحجيتها، لكشفه حينئذٍ عن خلل في الرواية أوجب سقوطها عن الاعتبار والإعراض بهذا النحو يرفع الوثوق عن الرواية وإن لم يكن لها معارض، فلو كان لها معارض لا يكون الأخذ به من باب الترجيح بأن تكون الشهرة الفتوائية مرجحة، بل من باب تقديم الحجة على غيرها لا من تقديم الحجة على الحجة كما هو المقصود في باب التعارض، فلا يكون الخبر المخالف للمشهور واجداً لشروط الحجية حتى يندرج هو والخبر الموافق للمشهور في المتعارضين.

والحاصل أنّ المتصدّي للاستنباط يلزم عليه التحري والتفحص وعدم المبادرة إلى طرح الخبر المخالف للشهرة الفتوائية، إذ من الاحتمالات عدم ظفر المشهور بالرواية المخالفة لكونها في الكتب التي لم تكن لديهم ولم يمكنهم الوصول إليها كعوض كتب الأخبار التي كانت في مصر، فالإعراض إمّا لا أثر له أصلاً، وإمّا رافع للحجية رأساً، فلا بد من تحقيق حال الإعراض في كل مورد وإن لم يكن للخبر المعارض عنه معارض.

ولنرجع إلى ما كنّا فيه من اعتبار عدم الجمع الدلالي في تحقق التعارض إذ مع

هذا الجمع لا يتحقق التعارض والتهافت بين المدلولين الذي هو ملاك التعارض على ماتقدم، فكل خبرين يمكن الجمع بينهما بحسب المحاورات العرفية وليس بينهما تعارض وإنما قيدنا الجمع الدلالي بأن يكون بحسب المحاورات العرفية لإخراج الإمكان العقلي، فإنّ الجمع العقلي ممكن جداً في كل خبرين ظاهرين وعدم إمكان الجمع العقلي مختص بالنصين لعدم إمكان التأويل فيهما، فينسد باب التعارض أو يختص بالنصين، وهو نادر جداً لا ينبغي تنزيل الأخبار العلاجية عليه، فلا بد أن يكون المراد بإمكان الجمع من الطرح الذي جعله صاحب غوالي اللثالي<sup>(١)</sup> معقد الإجماع هو الإمكان العرفي لا العقلي.

وبالجملة مع الجمع الدلالي لا يتحقق موضوع التعارض من دون تفاوت في ذلك بين تساويهما في المرجحات المنصوصة واختلافهما فيها، فإنه مع هذا الجمع لا ينظر إلى تلك المرجحات لأنها ملحوظة في صورة عدم إمكان الجمع بين الدليلين، فمع الإمكان لا موضوع لها كما لا يخفى.

ثم إنّ الجمع الدلالي ليس من الحكومة لعدم تعرض أحدهما بحسب المدلول اللفظي لحال الآخر ولأن التخصص لعدم خروج الموضوعي تكويناً ولا التخصيص ولا الوجود كما يظهر من البيانات الآتية إن شاء الله تعالى.

وليعلم أنّ الجمع الدلالي العرفي يكون في موارد:

أحدها: أن يكون أحد الدليلين نصاً والآخر ظاهراً، فإنّ العرف يرفع اليد عن الظاهر بالنص كما إذا ورد اغتسل للجمعة ولا بأس بترك غسل الجمعة، فإنّ العرف يجمعون بينهما بالاستحباب برفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب بصراحة لا بأس في جواز الترك، فإنّ الأمر ظاهر بالإطلاق في كون إنشاء النسبة عن جد المنتزع

عنه الوجوب عقلاً ووقوع المادة على ذمة العبد فليس له الفرار بل يلزمه العقل بالإتيان، وهذا الظهور الإطلاقي يرفع اليد عنه بأدنى شيء يرفع الظهور الإطلاقي. ومن المعلوم صلاحية صراحة (لأبأس بالترك) لأن تصوير قرينة على ذلك، لكن لا يكون (لأبأس) صريحاً ولا ظاهراً في عدم المصلحة والأمر يكون نصاً في وجود المصلحة لاستدعاء المطلوبة لوجود المصلحة في متعلقه، فنتيجة الجمع بينهما هو جواز الترك مع وجود المصلحة وليس هذا إلا الاستحباب، هذا بناءً على كون مفاد هيئة الفعل نفس إنشاء النسبة، وكذا الحال بناءً على كون مفادها إنشاء الطلب وإن كان غير صحيح لأن معنى الهيئة حرفي والطلب مفهوم اسمي، وذلك لأنّ ظهور إنشاء الطلب في كونه عن جدّ إنما هو بالإطلاق ويرتفع هذا الظهور بأدنى شيء.

ومن هذا القبيل من الجمع الدلالي الذي يكون نتيجته الاستحباب كما سمعته في الجمع بين ما دلّ بظاهره على عدم جواز محاذاة المرأة للرجل في الصلاة وما دلّ على عدم الأبأس بذلك، فإنّ الجمع بينهما يقتضي الكراهة، إذ ظهور النهي في الحرمة إطلاقي ودلالة عدم الأبأس بالفعل على جواز المحاذاة تكون بالصراحة، فيرتفع بها ظهور النهي في الحرمة، ونتيجة الجمع بينهما هي جواز المحاذاة مع الحزاة، وهذا هو معنى الكراهية، ومثل هذين الجمعين اللذين نتيجتهما الاستحباب والكراهة في غاية الكثرة كما لا يخفى على الخائض في الاستنباط.

ثانيها: أن يكون لأحد الدليلين قدر متيقن يوجب انصراف اللفظ إليه كالقرينة الحاقّة بالكلام وكان الدليل الآخر ظاهراً في هذا القدر المتيقن، كما إذا ورد (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق)، وعلمنا من الخارج أنّ المتكلم يتنفّر من الفاسق مطلقاً خصوصاً العالم الفاسق فإنّ تنفّر طبعه منه في النهاية، فلو رضى بالإحسان إلى الجاهل الفاسق لكنه لا يرضى قطعاً بالإحسان إلى العالم الفاسق بل يحبّ إهانته، فحينئذٍ تقطع بأنّه يكره إكرام العالم الفاسق الذي هو مجمع الدليلين، فرفع اليد عن

ظهور (أكرم العلماء) بالمتيقن المذكور لأنه كالنص في حرمة إكرام العالم الفاسق، وبالجملّة فالمتيقن في مقام التخاطب قرينة على التصرف في الظهور.

ثالثها: أن يكون تقدم أحد الدليلين على الآخر موجباً لإخراج المورد المستهجن بل الممتنع لكون العام نصّاً في مورده كقوله عليه السلام<sup>(١)</sup> في صحيح زرارة المشتمل على الشك في أجزاء الصلاة: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» ونحوه قوله عليه السلام<sup>(٢)</sup> في رواية إسماعيل بن جابر: «إن شكك في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شكك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» إلى غير ذلك مما يكون ظاهره عدم الاعتناء بالمشكوك بعد الدخول في غير الجزء المشكوك من الأجزاء أو غيرها من الأمور المترتبة عليه شرعاً كالشك في الجزء الأخير وهو في التعقيب، فإن الكبرى المستفادة من هاتين الروايتين ونحوهما تنطبق على الشك في الجزء قبل الدخول في عمل آخر، فالشك في القراءة بعد الدخول في الركوع لا حكم له بخلاف بعض الروايات الأخر الظاهرة في الخروج عن نفس العمل بإرادة مجموع المركب كالصلاة والوضوء من الشيء، كموثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(٣)</sup>: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» بناءً على رجوع ضمير في غيره إلى الوضوء لا إلى شيء، فإن مقتضى هذه الرواية ونحوها هو الاعتناء في المثال المزبور وهو الشك في القراءة بعد الدخول في الركوع، لكن لا مجال لرفع اليد عن صحيحة زرارة ورواية إسماعيل ونحوها بحملها على الشك في الجزء بعد الدخول في مركب آخر

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧، الحديث ١٠٥٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٨، الحديث ٨٠٧١.

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٤٧٠، الحديث ١٢٤٤.

كما هو مقتضى رواية ابن أبي يعفور ونحوها، إذ حملها على ذلك يوجب إخراج المورد لما عرفت من أنَّ مورد صحيحة زرارة ورواية إسماعيل المتقدمين هو الشك في الإجزاء بعد الدخول في جزء آخر لا في عمل آخر، فيقدم ظهورهما في اعتبار الدخول في الجزء المترتب على المشكوك في عدم الاعتناء بالشك على ظهور سائر الروايات في الاعتناء بالشك إذا كان الشك في أثناء المركب ولو بعد الدخول في الجزء المترتب على المشكوك فيه كما لا يخفى.

رابعها: موارد انقلاب النسبة، فإنَّ أحد الدليلين يصير كالنص أو خاصاً فيقدم على ظهور الآخر، نظير إطلاق موثقة ابن بكير <sup>(١)</sup> الشامل لمناعية ما لا يؤكل للصلاة في جميع الحالات من العلم والجهل والنسيان، وبعد تقييده بصحيحة <sup>(٢)</sup> عبدالرحمن بن أبي عبد الله عن مولانا الصادق عليه السلام الدالة على صحة الصلاة في ثوب فيه عذرة سنور أو كلب أو إنسان إذا كان عن جهل، يبقى تحت إطلاق الموثقة صورة العلم والنسيان، ولا يعقل صحة الصلاة فيما لا يؤكل مع العلم لاستلزامه للتناقض فيصير الموثقة خاصاً ومختصاً بحال النسيان، فلو قدم عليه حديث (لاتعاد) وخرج عنه النسيان وحكم بصحة الصلاة فيما لا يؤكل نسياناً يلزم رفع اليد عن الموثقة فيما هو كالنص فيه من اختصاصه بسبب انقلاب النسبة بنسيان ما لا يؤكل كما لا يخفى، ولذا حكم الميرزا النائيني <sup>(٣)</sup> في حاشية العروة بصحة الصلاة فيما إذا أتى بها فيما لا يؤكل جاهلاً وفسادها فيما أتى بها فيها ناسياً.

فالمحصل أنَّ الجمع الدلالي العرفي رافع لموضوع التعارض، والمراد

(١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥، الحديث ٥٣٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥، الحديث ٤٢١٨.

(٣) العروة الوثقى، كتاب الصلاة، شرائط لباس المصلي، المسألة ١٩.

بالإمكان في كلام صاحب غوالي اللثالي <sup>(١)</sup> الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ليس هو الإمكان العقلي كما عرفت، فالمراد به هو الإمكان العرفي لأنّ دعوى الإجماع والسيرة على أولوية الجمع من الطرح لا تلائم الإمكان العقلي لقيام السيرة والإجماع على خلافه، لأنّ الطريقة المألوفة في مقام الاستنباط هي معاملة التعارض وإجراء أحكامه في صورة عدم إمكان الجمع العرفي بين الخبرين ولو مع إمكان الجمع بينهما عقلاً، والعجب من الأصحاب مع طعنهم في كتاب غوالي اللثالي ومؤلفه أنّهم يتعرضون لهذا الكلام.

وكيف كان فالجمع الدلالي العرفي الذي ميزانه عدم منافاة الكلامين إذا انضم أحدهما إلى الآخر يرفع التعارض موضوعاً، والمراد بالجمع الدلالي هو أن يكون مجموع الكلامين محصّلاً لمعنى يغائر محصل كل من الكلامين، فإنّ قوله: (اغتسل) يكون معناه المتحصل وجوب الغسل، والمعنى المتحصل من قوله: (لا بأس) هو جواز تركه، والمتحصل من مجموع الكلامين هو استحباب غسل الجمعة بحيث تصح نسبته إلى الإمام عليه السلام ويقال إنّّه (عليه الصلاة والسلام) قال: إنّ غسل الجمعة مستحب، فاستحباب الغسل وإن لم يكن محصل أحد الكلامين لكنه محصل كليهما، فيكون لها معنى ثالث مغائر لمعنى يتحصل من كل منهما منفرداً نظير حصول مزاج مغائر لكل واحد من أجزاء المعاجين منفرداً.

ثمّ إنّّه لا فرق في الجمع الدلالي بين الجمع الحكمي كالمثال المزبور أعني اغتسل للجمعة ولا بأس بتركه، وبين الجمع الموضوعي كأعنت رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، فإنّ الجمع بينهما يقتضي تقييد الرقبة وجعلها جزء الموضوع، ورتبة هذا الجمع مقدمة على الجمع الحكمي ولا يعدل عن الموضوعي إلى الحكمي إلّا لنكتة كما ظفرنا



بذلك في الفقه في موارد.

وبالجملة فالنص والظاهر وما يشبههما خارج عن حريم التعارض، وقد عرفت أنّ من الموارد الملحقة بالنص والظاهر ما إذا لزم خروج المورد عن أحد الدليلين، كما إذا فرض أنّه ورد: الخمر حرام لأنّه مسكر والعصير التمري حلال، فإذا صار العصير التمري خمرًا فهل يحكم بحليته بمقتضى إطلاق العصير لحال مسكريته وعدمها أم بحرمة بمقتضى عموم العلة المنصوصة؟ لا ينبغي الإشكال في تقييد إطلاق العصير بالعلة المنصوصة التي هي كالنص في حرمة الخمر، فأخراج الخمر عن حيز العلة المنصوصة يوجب تخصيص المورد وهو غير جائز، فهذا المورد خارج عن موضوع التعارض.

ومن الموارد الملحقة بالنص والظاهر ما إذا كان لاحد الدليلين قدر متيقن في مقام التخاطب، فإنّه يقدم على الدليل الآخر الظاهر في هذا المتيقن، وقد مرّ مثاله. ومن موارد عدم التعارض ما إذا كان هناك قرينة حالية على تيقن بعض مدلول أحد الدليلين كما إذا علم من حال المتكلم أنّه لا يريد إكرام العالم الفاسق أصلاً، فإذا قال: أكرم العلماء، ولا تكرم الفاسق فلا بد من تخصيص العلماء في المجمع وهو العالم الفاسق وإخراجه عن دائرة أكرم العلماء.

وبالجملة فلا فرق في الخروج عن التعارض بين المتيقن الخارجي الناشئ عن قرينة حالية وبين المتيقن في مقام التخاطب، وإن لم يكن المتيقن في مقام التخاطب مانعاً عن الإطلاق كما عليه الميرزا النائيني خلافاً لصاحب الكفاية عليه السلام<sup>(١)</sup>، حيث إنّ التزم بأنّ هذا المتيقن مانع عن الإطلاق لكونه قرينة أو صالحاً للقرينية على كون مراد المتكلم هو هذا المتيقن لا الإطلاق، لأنّ من مقدمات الحكمة المقتضية

للإطلاق عدم القرينة وعدم ما يصلح للقرينة، ومن المعلوم أنَّ المتيقن في مقام التخاطب إما قرينة وإما صالح للقرينية، لكن الميرزا النائيني رحمته لم يوافق صاحب الكفاية رحمته والتزم بعدم مانعية المتيقن في مقام التخاطب عن الإطلاق، إلا إذا كان موجباً لانصراف اللفظ إلى المتيقن انصرافاً مستقراً بحيث يكون كالقرينة اللفظية الحافة بالكلام، وإلا فلا يكون مجرد التيقن في مقام التخاطب مانعاً عن الإطلاق، فالمحقق الخراساني رحمته يدعي كون المتيقن دائماً قرينة أو صالحاً للقرينية، والميرزا النائيني رحمته ينكر هذه الكلية فيمكن أن يكون النزاع صغرياً فلاحظ وتدبر.

ومن موارد الجمع الدلالي ما إذا كان أحد الدليلين عاماً أصولياً يعني عاماً استغراقياً بالوضع، والآخر مطلقاً شمولياً يعني إنَّ استفادة العموم فيه يكون بالنسبة إلى كل من الأفراد وحالاتها بالإطلاق ومقدمات الحكمة بخلاف العام الأصولي، فإنَّ دلالته على الأفراد بالوضع وعلى الحالات بالإطلاق، مثلاً إذا ورد (أكرم كل عالم ولا تُكرم الفاسق) ففي المجمع وهو العالم الفاسق يقدم الدليل الأوَّل أعني قوله: (أكرم كل عالم) على الدليل الثاني أعني قوله: (لا تُكرم الفاسق) ضرورة أنَّ دلالة لا تُكرم على عدم إكرام العالم الفاسق تكون بالإطلاق، إذ مدلوله عدم وجوب إكرام الفاسق سواء كان عالماً أم جاهلاً، وهذا الإطلاق يستفاد من إطلاق المصّب كالإطلاق مصبِّ العالم للعادل والفاسق المستفاد من الإطلاق والعموم الأفرادي فقط يستفاد من الوضع وهو الكل مثلاً.

ووجه تقدم أكرم كل عالم على لا تُكرم الفاسق هو ارتفاع موضوع الإطلاق في الثاني بالعموم الوضعي، حيث إنَّ عمدة مقدمات الإطلاق هي عدم القرينة وما يصلح للقرينية فالإطلاق معلق على عدمها ومع وجودها لا موضوع للإطلاق، ومن المسلّم صلاحية العموم الوضعي غير المعلق على شيء للقرينية فلا يبقى معه موضوع للإطلاق في الفاسق.

وبالجملة فأكرم العلماء يدل بالوضع على وجوب إكرام العالم، ولا تكرم الفاسق بالإطلاق يدل على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق وهذا الإطلاق يرتفع بالعموم الوضعي كما عرفت (١).

ولا يخفى أنّ هذا الوجه هو المسلم عندهم قديماً وحديثاً في تقديم العام الأصولي المستفاد عموماً بالوضع على المطلق الشمولي.

لكن صاحب الكفاية رحمته (٢) ناقش في هذا الوجه بأنّ المدار في التقديم هو الأظهرية، فيمكن أن يكون المطلق أظهر من العام، فحينئذٍ لا بد من تقديم المطلق على العام، لكن هذه المناقشة لامجال لها بعد التقريب المزبور، لأنّ الظهور الإطلاقي المعلق يرتفع بأدنى شيء، ولعل هو ما إذا صرح بالإطلاق لا أن يكون الإطلاق بمقدمات الحكمة.

وكيف كان فوقع الكلام بعد تسالمهم على تقدم العام الأصولي على المطلق الشمولي في أنّه هل يعتبر في التقدم المزبور تقدم العام زماناً على المطلق أم لا، بل لا يعتبر التقارن أيضاً فلو قدّم زمان ورود المطلق على العام بكثير يكون العام مقدماً عليه.

فالمدار على جمع العام والمطلق في كلام واحد فإن كان العام رافعاً لظهوره في الإطلاق يقدّم عليه وإلا فلا.

ولكن هذا الكلام وإن كان متيناً في نفسه إلا أنّه ينافي ما بني عليه في بحث المطلق والمقيد من كون المتيقن في مقام التخاطب مانعاً عن انعقاد الإطلاق، لأنّه على هذا المبنى إذا فرض كون المتيقن من خطاب (لا تكرم الفاسق) هو العالم الفاسق، فحينئذٍ لا يقدّم عليه أكرم كل عالم فلاحظ وتأمل.

(١) وللکلام تنمة سياقي قريباً.

(٢) كفاية الأصول / ٤٣٩.

ولا يخفى أنَّ ما ذكرناه في وجه تقدم العام الأصولي على الإطلاق الشمولي من كون العموم رافعاً لموضوع الإطلاق إنما يتجه إذا كان التعارض في المجمع بين العموم الوضعي وبين الإطلاق الشمولي الذي يكون بمقدمات الحكمة، كما إذا كان خروج فرد من أفراد العلماء كزید مثلاً دائراً بين خروجه عن دائرة أكرم كل عالم وبين خروجه عن دائرة لاتكرم الفاسق، فإنَّ من الواضح خروجه عن الفاسق لكون شموله له ولغيره من الأفراد بمقدمات الحكمة، بخلاف أكرم كل عالم، فإنَّ شموله له يكون بالوضع فيصلح لأن يكون قرينة على صرف المطلق الشمولي عن الإطلاق.

وأما إذا كان التعارض بين إطلاقي أحوال الدليلين كما إذا تعارضا في العالم الفاسق فإنَّ التنازع حينئذٍ يكون بين إطلاق (أكرم كل عالم) للحالات من كون العالم عادلاً أو فاسقاً أو غنياً أو فقيراً إلى غير ذلك، وبين إطلاق الفاسق للحالات أيضاً من كونه عالماً أو جاهلاً أو غير ذلك، فالتعارض بين حالات الفرد لا بين فرد وبين حال من الحالات، ومقتضى القاعدة تساقط الإطلاقين في المجمع وكون وجودهما كالعدم والرجوع إلى الأصل العملي، فما ذكر في وجه تقدم العام الأصولي على المطلق الشمولي لا يخلو من تأمل ولا بد من مزيد التأمل.

ومن الموارد التي لا تكون من التعارض ما إذا كان الموضوع في أحد الدليلين مطلقاً شمولياً وفي الدليل الآخر مطلقاً بدلياً، فإنَّهم يقدمون المطلق الشمولي على البدلي مع كون كليهما بمقدمات الحكمة، كما إذا ورد: (أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق) فإنَّ إطلاق الأوَّل لحالات العالم من الفسق والغنى والفقر وغير ذلك إنما هو بمقدمات الحكمة، إذ لو كانت إحدى هذه الحالات دخيلة في الحكم لكان على المتكلم بيانها، فعدم بيانها دليل على عدم الدخل، وكذا إطلاق الفاسق للأفراد من زید وعمرو وغيرهما يكون بمقدمات الحكمة، إذ لو كان لشخص خاص دخل في الحكم كان عدم بيانه مخلاً بالغرض وهو قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم فيثبت

الإطلاق لكل فرد من أفراد الفاسق.

وملخص وجه تقدم المطلق الشمولي على المطلق البدلي هو أنّ من شرائط الإطلاق البدلي تساوي حالات الأفراد المطلوبة على نحو البذل وعدم تفاوت بينها في نظر العقل، وأمّا إذا لم تكن متساوية فلا يحكم العقل بالإطلاق وعدم التفاوت بينها في مقام الامتثال وبعد ورود لا تكرم الفاسق يتحقق التفاوت بين الحالات لعدم كون الفاسق العالم مثل العالم العادل وهذا التفاوت يوجب وقوف الإطلاق<sup>(١)</sup>.

وبالجملة ففي المطلق البدلي يجري مقدمات الحكمة مرتين:

إحديهما: جريانها في الذات ليثبت بها عدم دخل خصوصية الزيدية والعمرية وغيرهما في الحكم فالأفراد متساوية.

ثانيتها: جريانها في حالات الأفراد من كون زيد العالم أو عمرو العالم أو غيرهما فاسقاً أو عادلاً وجريان المقدمات في إثبات التساوي بين الذات مما لا مانع منه، وأمّا جريانها في إثبات التساوي بين حالات الأفراد فموقوف على عدم ما يرفع التساوي بين تلك الحالات والمطلق الشمولي رافع له، وأمثله في الفقه كثيرة:

منها: ما إذا ورد التيمم بالصعيد كقوله تعالى<sup>(٢)</sup>: ﴿فَتِيمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ وورد<sup>(٣)</sup>: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسِهِ»، فإنّ التيمم بصرف الوجود من الصعيد واجب لا بكل صعيد إلا أنّ لصرف الوجود حالات من كونه مملوكاً له أو لغيره ومأذوناً في التصرف فيه أو محجوراً عنه إلى غير ذلك من الحالات، والنهي عن

(١) لا يخفى أنّه يمكن تقريب العكس بأن يقال: إنّ إطلاق لا تكرم الفاسق للعالم والجاهل أيضاً يكون بالإطلاق فيمكن ان يكون أكرم عالماً مانعاً عن انعقاد الإطلاق.

(٢) النساء: ٤٣ والمائدة: ٦.

(٣) مستدرک الوسائل ٣ / ٣٣١، الحديث ٣٧١١، وأيضاً: وسائل الشيعة ٢٩ / ١٠، الحديث ٣٥٠٢٣ باختلاف.

التصرف في مال الغير بدون إذنه سواء كان بالتيمم أم غيره صالح لرفع التساوي الحالات الذي يوجب حكم العقل بعدم التفاوت بين الحالات في مقام الامتثال، وصلاحيّة النهي للقرينة مانعة عن انعقاد الإطلاق فلا يجوز التيمم بالصعيد المغصوب، وكذا في التوضؤ بالماء مع ملاحظة دليل حرمة الغصب مع العلم بعدم جواز التصرف في مال الغير وكذا العلم بالموضوع.

ومن موارد الجمع الدلالي ما إذا كان هناك مفهوم الشرط مع مفهوم الغاية، فإنّه يقدم الغاية لدلالاتها على نفي الحكم عما بعد الغاية بالوضع، ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالإطلاق المثبت لانهصار الموضوع لكون الإطلاق رافعاً للعدل ومثبتاً لكون الموضوع لسنخ الحكم هو المذكور في القضية لاغير، وإلاّ فالإطلاق الواوي الرفع لدخل قيد أو جزء للموضوع المذكور في القضية لايشبث المفهوم لما عرفت إجمالاً من ترتب المفهوم على الإطلاق العدلي المعبر عنه بالإطلاق الأوي في مقابل الإطلاق الواوي، وقد تقدم تفصيل ذلك كله في مباحث الألفاظ.

وبالجملة فإذا فرض أنّه ورد: (صم إلى الليل، وإذا جاءك زيد فلا تصم في الليل) فإنّ مفهومه جواز الصوم في الليل على تقدير عدم مجيء زيد فيعارض مفهوم الغاية أو منظوقها، ولكن يقدم على مفهوم الشرط لكونه بالوضع وهو يصلح لأن يكون قرينة على رفع الإطلاق العدلي المقوم للمفهوم، لأنّ المفهوم يكون بمقدمات الحكمة التي منها عدم القرينة وما يصلح للقرينة.

ومن موارد الجمع العرفي ما إذا تعارض مفهوم الشرط مع مفهوم الوصف على تقدير ثبوت المفهوم للوصف، فإنّه يقدم مفهوم الشرط على الوصف لكون أداة الشرط ظاهرة في انحصار الموضوع بالمذكور في القضية دون الوصف فإنّه ليس له ذلك الظهور، فإذا ورد (في الغنم السائمة زكاة)، وإذا أديت الخمس فلا تجب الزكاة

في معلوفة الغنم) فإنّ مفهوم الأوّل عدم وجوب الزكاة في المعلوفة، ومفهوم الثاني وجوب الزكاة فيها على تقدير عدم أداء الخمس، ولكن يقدم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف لأظهرية أداة الشرط في المفهوم من ظهور الوصف فيه<sup>(١)</sup>.

ومن الموارد التي يوجد فيها جمع دلالي فيرتفع به موضوع التعارض ما إذا دار أمر الدليلين بين أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر مخصصاً، كما لو ورد خاص أولاً ثم ورد العام فيدور أمر الخاص بين أن يكون مخصصاً للعام المتأخر وبين أن يكون منسوخاً بالعام، وكما لو ورد الخاص متأخراً ويحتمل أنّه ورد بعد وقت الحاجة في العمل بالعام فإنّه يدور الأمر بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام أو يكون ناسخاً له.

وقبل الدخول في المطلب لابد أن نتعرض لإشكال قد يرد على العمومات والخصوصات الواردة في الشريعة، فإنّ العمومات واردة في زمان النبي ﷺ لكن الخصوصات متأخرة كثيراً لأنّها وردت على لسان الأئمة الأطهار عليهم السلام، فيكون ورود الخاص بعد زمان الحاجة إلى العمل بالعام ومقتضاه أن يعمل المسلمون في زمان النبي ﷺ بالعموم ويكون حجة بالنسبة لهم لكنه بالنسبة لمن تأخر عنهم ليس بمراد قطعاً، فلا بد أن يلتزم بعدم اشراك الناس في الأحكام.

(١) أقول: هذا المثال ليس مطابقاً لما نحن فيه لأنّ النسبة بين مفهومي هذين الكلامين هي الأعم والأخص ، ضرورة أخصّية وجوب الزكاة في المعلوفة في صورة عدم أداء الخمس من عدم وجوب الزكاة فيها مطلقاً فلا تصل النوبة إلى تعارض الإطلاقين.

وكذا الحال في المثال السابق فإنّ نسبة جواز الصوم في الليل على تقدير عدم مجيء زيد إلى عدم جواز الصوم مطلقاً في الليل أخصّ مطلقاً، فيقيد إطلاق عدم جواز الصوم في الليل بعدم مجيء زيد فيجب الصوم عند عدم مجيئه، وعلى هذا فلا وجه لرفع اليد عن المفهوم بالغاية إذ لاتنافي بينهما، وإنّما توجب الأظهرية أو الظهور الوضعي التقديم إذا كان هناك منافاة، وأمّا بدونها فلا وجه للتقديم بمعنى رفع اليد عن الدليل الآخر وحمل القضية الشرطية في مثل المثالين المزبورين مما تكون النسبة بين مفهومها وبين دليل آخر أعم وأخصّ مطلقاً على القضية المسوقة لبيان تحقق الموضوع.

وبالجملة فيمكن دفع الإشكال الاستطراذي في المقام وهو كون الخصوصات متأخرة عن صدور العمومات زماناً كالعمومات النبوية ﷺ والخصوصات الصادقية والعسكرية وغيرها (صلوات الله على النبي الأعظم والأئمة الطاهرين)، بأن يقال: إن التكليف بالنسبة إلى أهل أزمنة صدور العمومات هو عين تكليف أهل أزمنة الخصوصات، غاية الأمر أن الخصوصات لم تضبط في تلك الأزمنة وإنما انضبطت في أعصار الصادقين ومن بعدهما (عليهم الصلاة والسلام).

بل يمكن دعوى عدم انضباط العمومات النبوية ﷺ والولوية عايشاً أيضاً لعدم الظفر بعموم نبوي معتبر خال عن المخصص إذ الأحكام الصادرة عن النبي ﷺ لم تصل إلينا إلا بواسطة نقل الأئمة الأطهار عليهم السلام لها، وإلا فلم يتقل خبر مشتمل على الحكم بنحو العموم بواسطة خواص أصحاب النبي ﷺ كسلمان وأبي ذر والمقداد وأضرابهم وكذا من المولى أمير المؤمنين والسبطين (صلوات الله عليهم أجمعين)، فإن ميثم التمار وكميل ورشيد وحبيب بن مظاهر وأضرابهم (رضوان الله تعالى عليهم) وإن كانوا في الجلالة والفقاهاة في غاية العلو إلا أنه لم نظفر بنقلهم لروايات في الأحكام.

فلا مجال للإشكال على ما ذكرناه من عدم ضبط الخصوصات النبوية والولوية صلوات الله عليهم لعدم البناء على كتب الروايات في تلك الأزمنة، بأنه لو كان بنائهم على عدم ضبط الروايات وكتبتها لما كان وجه لضبطهم للعمومات أيضاً، إذ التفكيك في البناء المزبور بين العمومات والخصوصات في غاية البعد كما لا يخفى. وحاصل وجه دفع الإشكال هو ما عرفت من عدم الظفر بعام نبوي أو ولوي مجرد عن الخاص حتى يبقى مجال للبحث المزبور.

وأما التوجيه بأن العام كان حكماً ظاهرياً لأهل زمانه مع كونهم مكلفين بالخاص واقعاً كأهل زمان الخاص، فغير وجيه لعدم إمكان الجمع بين الحكم



الواقعي والظاهري، كعدم وجاهة نسخ العمومات بالخصوصات المتأخرة.

وكيف كان فلنرجع إلى ما كنا فيه من الجمع الدلالي بين دليلين دار أمر أحدهما بين أن يكون ناسخاً للآخر ومخصصاً له فإنه قيل بأولوية التخصيص من النسخ وعدم التعارض الموجب لجريان أحكام التعارض فيهما، وملخص وجه الأولوية هو كثرة التخصيص وندرة النسخ والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

وفيه: بعد تسليم حصول الظن من الكثرة أنه لا دليل على اعتباره، فإنّ المرجحية فرع الحجية، ومن المعلوم عدم الدليل على اعتبار هذا الظن وهو كاف في عدم حجيته ومرجحته كما هو واضح.

وقيل بأولوية النسخ من التخصيص استناداً إلى تقدم الظهور الوضعي على الإطلاقي إذا دار الأمر بينهما، حيث إنّ دلالة العام على أفراده يكون بالوضع ودلالته على استمرار الحكم يكون بالإطلاق، فحينئذٍ إذا جعلنا الخاص مخصصاً للعام يكون التصرف في الظهور الوضعي للعام، لأنّ التخصيص يوجب خروج بعض الأفراد، وإذا جعلناه ناسخاً له يكون التصرف في الظهور الإطلاقي لكون الناسخ رافعاً لاستمرار الحكم ولذا اشتهر إنّ النسخ تخصيص في الأزمان، وعليه فيقدم النسخ على التخصيص في صورة الدوران بينهما.

لكنك خير بأنّه مغالطة واضحة لأنّ هذا الوجه متين إذا كان الاستمرار الزماني مستفاداً من نفس دليل الحكم لأنّه حينئذٍ يكون الاستمرار بالإطلاق، وأمّا إذا كان مستفاداً من دليل آخر كقولهم عليه السلام (١): «حلال محمد صلّى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة...»، فلا يكون الوجه المزبور وجهاً لكون الاستمرار أيضاً مستفاداً بالوضع لا بالإطلاق كما لا يخفى.

ثم إنّ الدوران بين النسخ والتخصيص سواء قلنا بتقدم النسخ على التخصيص

أم العكس أجنيبي عن التعارض وخارج عنه، لأنّ الخاص بناء على كل من المخصصة والناسخية مقدم على العام فلا تعارض فيشترط في التعارض عدم كون أحد الدليلين مخصصاً ولا ناسخاً:

ولا يخفى أنّ النزاع في النسخ والتخصيص مما لا يترتب عليه ثمرة أصولية ولا فقهية، إذ العمل على كل تقدير يكون بالخاص سواء كان ناسخاً أم مخصصاً، نعم تظهر الثمرة فيما إذا دار الأمر بين كون العام ناسخاً وكون الخاص مخصصاً إذ على تقدير ناسخية العام يعمل به، فإنّ العمل بالعام كالأكرم العلماء ينافي العمل بالخاص كالأكرام فساقهم بخلاف الدوران بين ناسخية الخاص ومخصصيته، فإنّه لا يترتب ثمرة عليه كما عرفت آنفاً.

استدراك: قد تقدم وجه تقدم النسخ على التخصيص وهو أنّ التخصيص تصرف في الظهور الوضعي للعام لكون التخصيص إخراجاً فردياً والنسخ تصرف في الظهور الإطلاقي للعام في الاستمرار، ضرورة أنّ دلالة دليل تشريع الحكم على استمراره زماناً إنّما يكون بالإطلاق الأحوالي والتصرف فيه أولى من التصرف في ظهوره الوضعي فيقدم النسخ على التخصيص.

لكن ناقش فيه الميرزا النائيني رحمته بما حاصله: أنّ الاستمرار إن كان مستفاداً من إطلاق دليل الحكم فلتقديم النسخ على التخصيص وجه، لكن ليس كذلك إذ الاستمرار يستفاد من تصريح بعض الروايات عليه كقولهم عليه السلام: «حلال محمد صلّى الله عليه وآله» حلال إلى يوم القيامة...» فالاستمرار يستفاد من صراحة مثل هذه الرواية فيقع التعارض بين الظهورين الوضعيين لا الظهور الوضعي والإطلاقي حتى يقدّم الوضعي على الإطلاقي المقتضي لتقدم النسخ على التخصيص.

لكن ما ذكره رحمته مجرد دعوى، إذ لا قصور في إطلاق نفس أدلة تشريع الأحكام للاستمرار إلى يوم القيامة، غاية الأمر أنّ الاستمرار يستفاد من الإطلاق

ودليل آخر، فالوجه المزبور وكون النسخ تصرفاً في الظهور الإطلاقي لا بأس به.

نعم يمكن الإشكال في أصل وجود النسخ في الأحكام بناء على كون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت، إذ النسخ بهذا المعنى غير معقول في الشريعة، لأن ارتفاع الحكم عن الموضوع من دون تغير في الموضوع لا يكون إلا بسبب ظهور نقص خفي على الحاكم حين تشريع الحكم كـبعض القوانين الدولية والنسخ بهذا المعنى مما يستحيل في حق علام الغيوب، فالنسخ في الأحكام الشرعية عبارة عن توقيت الحكم وإظهار قيده كسائر التقييدات التي منها التخصيصات الأنواعية، فإنها طرأ قيود واقعاً لموضوع الحكم أو متعلقه ولو كانت منفصلة عن أدلة التشريع، فإن القيود تارة تتصل بدليل التشريع وأخرى تنفصل عنه، وعلى التقديرين تكون دخيلة واقعاً في الموضوع أو المتعلق فلا حكم واقعاً بدون القيود المنفصلة.

نعم قبل ورود دليل التقييد بالوقت أو غيره كان مقتضى إطلاق دليل التشريع عدم تقييد الحكم بشيء من الزمان والزماني، لكن بعد ورود دليل التقييد يظهر أنه لم يكن إطلاق بل كان يتخيل الإطلاق وأن الموضوع أو المتعلق المأخوذ في دليل التشريع كان تمام الموضوع أو المتعلق وبعد ورود المقيّد تبين أنه كان جزء الموضوع أو المتعلق.

وقد يتوهم النسخ في مرور الزمان بالنسبة إلى بعض الأحكام، كحرمة التشبه بالكفار فإن التشبه بهم في الملابس كان حراماً لكنه بمرور الزمان صار جائزاً.

لكن فسادُه بمكان من الواضح، ضرورة أنه من تبدل العنوان والموضوع حيث إن حرمة التشبه تكون في خصائصهم لا فيما يشترك فيه المسلمون والكافرون وبعد مرور الزمان وكثرة الاستعمال يخرج اللباس عما يختص بهم، فليس مرور الزمان بنفسه كما ربما تداول في الألسنة رافعاً للحكم بل الحكم تابع لموضوعه، فبارتفاعه يرتفع الحكم لا أن الحكم يرتفع عن موضوعه كما هو شأن

جميع العناوين الثانوية كالضرر والحرص وغيرهما، فإنَّ الحكم من أوَّل الأمر لم يجعل للموضوع الضري والحصري، فحلاله ﷺ سواء كان بالعنوان الأولي أم الثانوي حلال إلى يوم القيامة.

فلمتحصل أنَّ موارد دوران الأمر بين النسخ والتخصيص خارجة عن حريم التعارض لوضوح عدم التنافي بين العام والخاص وبين الناسخ والمنسوخ كما لا يخفى.

### [ انقلاب النسبة ]

إذا عرفت القيود المقومة للتعارض فاعلم أنَّ التعارض تارة: يكون بين دليلين، وأخرى: يكون بين أكثر منهما، والأوَّل واضح، والثاني يتصور على صور: إحداها: أن يكون هناك عام وخاصان متبائنان، فإن لم يلزم من تخصيص العام بهما محذور الاستهجان العرفي من عدم بقاء مورد للعام أو بقاء فرد نادر - بحيث يكون ذلك خارجاً عن طريقة أبناء المحاورة ومعدوداً من الجاهلين بتأدية المراد على النهج المألوف بين العرف - لزم تخصيص العام بهما، كما إذا ورد أكرم النحويين ولا تكرم البصريين ولا تكرم الكوفيين، فيخصص أكرم النحويين بكلا الخاصين إذا لم ينحصر النحويون بالكوفيين والبصريين، بحيث كان غيرهما نادراً جداً وإلا فيعامل مع العام ومجموع الخاصين معاملة التعارض، سواء بقي تحت العام بعد التخصيص فرد نادر أو لم يبق تحته أي فرد، كما إذا ورد أكرم العلماء، ولا تكرم فساق العلماء ويستحب إكرام عدول العلماء، فإنَّ مجموع الخاصين بمنزلة أن يقال: لا تكرم العلماء، فيقع التعارض العام وبين مجموع الخاصين كما لا يخفى.

ثانيها: أن تكون النسبة بين الخاصين العموم المطلق كما إذا ورد: (أكرم العلماء)، و(لا تكرم النحويين)، و(لا تكرم النحوي البصري)، فإنَّ النسبة بين

الخاصين عموم مطلق، والخبر أنَّ هذه الصورة كسابقتها في تخصيص العام بكلا الخاصين فيما إذا لم يلزم المحذور المتقدم في تلك الصورة، فالنحوي البصري يكون أشد في حرمة الإكرام من سائر النحويين، فأخصية أحد الخاصين من الآخر لا توجب تفاوتاً بين هذه الصورة وبين مبائنة الخاصين كالصورة السابقة، فلا فرق في تخصيص العام بالخاصين أو أزيد بين كون النسبة بين الخاصين أو أكثر هي التباين أو العموم المطلق.

ولكن قد يتوهم انقلاب النسبة في هذه الصورة بأن يخصص العام أولاً بأخص الخاصين ثم ملاحظة النسبة بين العام المخصص به وبين الخاص الآخر، ففي المثال يخصص العام أولاً بلاكتم النحوي البصري، وبعد صيرورة العام معنوياً بغير النحويين البصريين تنقلب النسبة بين العام وبين لاكم النحويين إلى العموم من وجه بعد أن كانت عموماً مطلقاً، ضرورة أعمية العالم غير النحوي البصري من النحويين لشموله لسائر النحويين وغيرهم وأخصيته لعدم شموله للنحوي البصري، وأعمية لاكم النحويين من أكرم العلماء غير النحويين البصريين لشموله للنحويين البصريين وغيرهم وأخصيته منه لعدم شموله لغير النحويين فيقع التعارض بينهما في النحوي غير البصري، فإن مقتضى أكرم العالم غير النحوي البصري وجوب إكرامه ومقتضى لاكم النحويين حرمة إكرامه، فيقع التعارض بعد انقلاب النسبة كما ادعى هذا الانقلاب في أدلة إرث الزوجة وبنوا عدم إرثها من الأرض على الانقلاب المزبور.

ولكن التوهم فاسد، لعدم دليل على تخصيص العام أولاً بالخاص الأخص، بل الخاصان يردان على العام في رتبة واحدة، وكل واحد منهما يخصص العام ويكسر سورة العام بمقدار استعداده، فلا وجه لدعوى انقلاب النسبة في هذه الصورة أصلاً، نعم في صورة اتصال الخاص الأخص بالعام تكون النسبة من أول الأمر -

بين العام المتصل به هذا الخاص وبين الخاص الآخر - العموم من وجه كما إذا فرض أنه ورد أكرم العلماء غير النحويين البصريين، ولا تكرم النحويين، فالنسبة بين الجمل بعد تحقق الظهور الكاشف عن المراد بحيث يصح أن يقال: إن المتكلم قال كذا وكذا، وهذا الظهور منوط بلحاظ الكلام بما له من الخصوصيات المقرونة به، ومن المعلوم أن الاستثناء والحال والنعت وغيرها من الملابس تكون من تلك الخصوصيات التي لا بد من ملاحظتها في الظهورات.

وعلى هذا فلا محالة تكون النسبة في هذا المثال العموم من وجه، ويتعارضان في مورد الاجتماع وهو النحوي الكوفي، فإن قضية أكرم العلماء غير النحويين البصريين وجوب إكرامه وقضية لا تكرم مطلق النحويين حرمة إكرامه، ومورد افتراق العام المخصص بالخاص المتصل هو العالم غير النحوي كالفقيه، فإنه لا يشمل لا تكرم النحويين، ومورد افتراق هذا الخاص هو النحوي البصري لشموله لكونه من النحويين وعدم شمول العام له لتعنونه بالنحوي غير البصري، فلا يشمل النحوي البصري، ففرق واضح بين الخاص المتصل بالعام وبين الخاص المنفصل عنه.

وكذا الحال في تعنون العام وانقلاب النسبة ما إذا ورد عام ثم ورد عام مخصص بتخصيص متصل ثم ورد الخاص، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: أكرم العلماء غير النحويين الكوفيين، ثم قال: لا تكرم النحويين، فإن أكرم العلماء يخص بقوله: أكرم العلماء غير النحويين الكوفيين ويتعنون بهذا العنوان وإن كان المخصص منفصلاً فيكون نسبة الخاص الآخر أي لا تكرم الفساق إليه عموم من وجه كنسبته إلى أكرم العلماء غير النحويين الكوفيين، ولا يتمكن لا تكرم النحويين من تخصيص العام الأول لأنه مبتلى بالمعارض فإن النسبة بين أكرم العلماء غير النحويين الكوفيين وبين لا تكرم النحويين عموماً من وجه كذلك تكون النسبة بين أكرم العلماء، وبين لا تكرم النحويين عموماً من وجه، ضرورة أن العام كالعلماء بعد

تعنونه بعنوان الخاص ولو كان منفصلاً لا يبقى على عمومته حتى يكون لا تكرم النحويين أخص منه وقادراً على تخصيصه، لا بتلأته بالمعارضة مع الخاص الآخر وهو أكرم العلماء غير النحويين الكوفيين لأنهما يتعارضان في النحوي البصري، ضرورة أن أكرم العلماء غير النحوي الكوفي يشملهم فيجب إكرامه ولا تكرم النحويين يشملهم أيضاً فيحرم إكرامه، فيصير الدليلان بالنسبة إلى المجمع متعارضين، فإما يرجع إلى الأخبار العلاجية وإما إلى الأصول العملية على الخلاف، وبالنسبة إلى غير المجمع يقال: إن المتحصل من هذه الأدلة وجوب إكرام كل عالم إلا النحوي الكوفي، وأما في النحوي البصري فكلام المولى مجمل لا بد من الرجوع فيه إلى الأصل.

فلا يتوهم أن لا تكرم النحويين أخص مطلقاً من أكرم العلماء - وإن كان أخص من وجه من أكرم العلماء غير النحويين البصريين - فيخصه، فيخرج النحويون طراً عن دائرة أكرم العلماء فلا يجب إكرام أحد من النحويين سواء كان من الكوفيين أم البصريين أم النجفيين، وذلك لما عرفت من أن لا تكرم النحويين لا يقدر على تخصيص أكرم العلماء حتى يصير العلماء معنوياً بغير النحويين لا بتلاء لا تكرم النحويين بالمعارضة مع أكرم العلماء غير النحوي الكوفي.

ثالثتها: أن تكون النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، وورد دليل ثالث يوجب خروج المجمع عن كليهما فتقلب النسبة إلى التباين كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق، فإن النسبة بينهما عموم من وجه كما هو واضح، ثم ورد يكره إكرام العالم الفاسق، فإن هذا الخاص أخرج المجمع وهو العالم الفاسق عن دائرة كل من العاميين فلا يبقى تحت كل منهما إلا مورد الافتراق فتقلب نسبة العموم من وجه إلى التباين ويرتفع التعارض من البين.

وقد يوجب الخاص تبدل نسبة العموم من وجه إلى العموم المطلق كما إذا أخرج مادة الافتراق عن دائرة أحد العاميين، كما إذا ورد دليل في المثال المزبور

يدل على كراهة إكرام الفساق الجهّال الذين هم مورد افتراق لا تكرم الفساق، وبعد خروجهم عن عموم الفساق لا يبقى تحت دليل لا تكرم الفساق إلّا العلماء الفساق، ومن المعلوم أنّ النسبة بين أكرم العلماء وبين لا تكرم العلماء الفساق هي الأعم المطلق فانقلبت نسبة العموم من وجه إلى الأخص المطلق، فضابط انقلاب نسبة العموم من وجه إلى العموم المطلق هو خروج مورد الافتراق عن دائرة أحد العامين من وجه كما لا يخفى.

رابعتهما: أن تكون النسبة بين الدليلين التباين، ثم ورد دليل ثالث أخص من أحدهما، وبعد التخصيص تنقلب النسبة المزبورة إلى الأعم والأخص المطلق كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم العلماء فإنّ النسبة هي التباين، ثم ورد أكرم العلماء العدول، فإنّه يخص لا تكرم العلماء ويصير بعد التخصيص معنوياً بغير عنوان الخاص، فكأنّه قيل: لا تكرم العلماء غير العدول، ومن المعلوم أنّه أخص من قوله: أكرم العلماء فتتقلب النسبة إلى الأخص المطلق، وبهذا الانقلاب يرتفع التعارض أكرم العلماء وبين لا تكرم العلماء.

وقد يمثل لهذه الصورة بإرث الزوجة ببيان أنّ أدلة إرث الزوجة طوائف ثلاث: الأولى: الروايات النافية لإرثها عن الأرض مطلقاً، سواء كانت ذات ولد أم لا.

الثانية: الروايات المثبتة لإرثها عن الأرض كذلك، فإنّ النسبة بين هاتين الطائفتين هي التباين.

الثالثة: الرواية الواردة في إرث الزوجة من الأرض إذا كانت ذات ولد، فإنّ هذه الرواية تخص الرواية النافية المطلقة، وبعد التخصيص تصير النافية أخص مطلقاً من الرواية المثبتة ويكون المتحصل إرث الزوجة ذات الولد من الأرض دون غير ذات الولد فإنّها لا ترث من الأرض شيئاً.

ولكن هذا مجرد فرض، إذ ليس هناك رواية تدل على التفصيل بين ذات



الولد وغيرها إلا مقطوعة ابن أذينة<sup>(١)</sup> وهي لاتصلح لتخصيص الرواية النافية المطلقة لضعف سندها وعدم انجبار ضعفه بعمل المشهور، إذ لم يثبت استنادهم إليها في الفتوى، فإنّ القول بعدم إرث الزوجة غير ذات الولد يمكن أن يكون للأخذ برواية نفي إرث الزوجة مطلقاً تخييراً لتساوي روايتي النفي والإثبات في المرجحات، كما أنّه يمكن أن يكون القول بإرث الزوجة من الأرض اعتماداً على رواية الإثبات مطلقاً تخييراً أو بإطلاقات الإرث مرجحاً أو مرجعاً.

وبالجملة فاعتبار مقطوعة ابن أذينة بحيث يشملها دليل الاعتبار غير ثابت فيبقى التعارض بين روايتي النفي والإثبات باقياً على حاله.

وقد تتقلب نسبة الأخص المطلق المنقلبة عن نسبة التباين إلى العموم من وجه، كما إذا ورد دليل رابع في المثال المزبور وخصّص أكرم العلماء بالفقهاء، فإنّ النسبة بين أكرم العلماء الفقهاء وبين لا تكرم العلماء غير العدول تتقلب إلى العموم من وجه، لأنّ العلماء الفقهاء أعم من العدول والفساق وأخص منهم لعدم شموله لغير الفقهاء من العلماء، وكذا لا تكرم العلماء غير العدول فإنّه أعم من أكرم العلماء الفقهاء لشموله للفقهاء وغيرهم، وأخص منه لعدم شموله للعدول من العلماء فيكون المجمع العالم الفقيه الفاسق فإنّ مقتضى أكرم العالم الفقيه وجوب إكرامه، ومقتضى لا تكرم العلماء غير العدول حرمة إكرامه كما لا يخفى.

ثم إنّ صور انقلاب النسبة كثيرة، ولكن فيما ذكرناه كفاية لمن تبصّر.

ولا يخفى أنّ الأمثلة التي ذكرناها لانقلاب النسبة ليست من العام والخاص بل من المطلق والمقيد، لكون الموضوع فيها نفس العناوين كالعالم الفاسق والعادل وغيرها، كما أنّه لم نظفر في الفقه بالعام والخاص لكون الموضوع عناوين كلية والتقييد فيها عنواني سواء كان في الموضوعات - أعني متعلق فعل المكلف - كالرقبة في قولنا: أعتق رقبة مؤمنة، فإنّ العتق يتعلق بالرقبة كتعلق الشرب بالماء

والخل، أم في الشخص الذي يصدر منه الفعل، فإذا قال: يجب الحج على البالغ العاقل، ثم قال: يجب الحج على المكلف المستطيع فلا إشكال في تقييد المطلق به وضرورة البالغ العاقل جزء الموضوع، خصوصاً إذا كان المقيد نافياً كقوله: لا تعتق رقبة كافرة، ولم يستشكل أحد في تقييد المطلق بدليل التقييد وتعنونه به سواء كان المقيد متصلاً أم منفصلاً، ففي تعنون المطلق بالمقيد لا إشكال أصلاً، نعم في المطلق والمقيد المثبتين تكون شبهة في حمل المطلق على المقيد إذا كان المطلوب منهما صرف الوجود لحمل بعضهم المقيد على أفضل الأفراد فالتصرف يكون في الحكم لا في الموضوع، وإن كان الحق خلافه لما تقرر في محله من أن التصرف في الحكم جمع حكمي والجمع الموضوعي مقدّم رتبة على الجمع الحكمي.

وبالجملة فلا إشكال في انقلاب النسبة بعد عدم كون أدلة الفقه إلا من المطلقات والمقيدات من غير فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل، ضرورة أن المقيد لما كان كاشفاً عن المراد النفس الأمري وكان التعارض بملاحظة تهافت مؤديات الأدلة وتضادها أو تناقضها، فلا بد في إحراز التهافت وعدمه من ضم الأدلة بعضها إلى بعض وفرضها كلاماً واحداً حتى يحرز التنافي وعدمه بينها، فالنسبة لامحالة تلاحظ بين الظهورات الكاشفة عن المرادات الواقعية وليس هذا الكشف إلا في الظهور المعبر، فإذا ورد: أعتق رقبة ثم قال: لا تعتق رقبة كافرة، فإنّ ظهور المطلق بنفسه لا يكشف عن المراد الواقعي لكشف تقيده بالإيمان بعد قوله: لا تعتق رقبة كافرة وإن لم يكشف دليل التقييد عن ذلك فلازمه عدم حجتيه، وحيث إنّ هذا كلام المولى والمطلق أيضاً كلامه فلا مرجح لاعتبار ظهور المطلق بل يكون الظهوران في رتبة واحدة من حيث الحجية.

والحاصل أنّ ظهور المطلق لا يكون حجة في المقيد المنفصل قطعاً بل بعد ورود المقيد المنفصل يرتفع أصل الظهور أيضاً، كعدم انعقاد الظهور في الإطلاق إذا كان المقيد متصلاً بالمطلق، كقوله: أعتق رقبة مؤمنة، فالمقيد المنفصل يقدّم على المطلق

بجميع المباني سواء كان لأجل الأقوائية أم لأجل تقدم القرينة على ذبيها، حيث إنّ المقيد أقوى من المطلق وقرينة عليه، وليس الإطلاق إلّا عدم القرينة والمقيد قرينة واردة على أصالة عدم القرينة، فالنسبة تلاحظ بين المؤديات الواقعية بمقدار كشف الأدلة عنها كشفاً معتبراً، وعلى هذا فلا تلاحظ النسبة بين ما دلّ على حرمان الزوجة عن الأرض وبين ما دلّ على عدم حرمانها عنها حتى يقال بأنّ النسبة بينهما هي التباين، بل تلاحظ النسبة بين دليلي الإثبات والنفي المطلقين بعد تقييد دليل النفي برواية إرث الزوجة ذات الولد من الأرض على تقدير صحة سنده.

تتميم: لا يخفى أنّ المناسب ختم هذه المباحث المتعلقة بانقلاب النسبة بالتعرض لما يمكن أن يستفاد من أخبار العارية بالنسبة إلى الضمان فنقول: إنّ مضامين تلك الأخبار أربعة:

أحدها: عدم الضمان في العارية مطلقاً كرواية مسعدة بن زياد عن الصادق عليه السلام<sup>(١)</sup> قال: سمعته يقول: «لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت أو سرت أو ضاعت إذا كان المستعير مأموناً» فإنّ مضمونها عدم الضمان في تلف العارية إذا كان أميناً، فإنّ الأمين ليس عليه إلّا اليمين، نعم إذا تبدلت يده الأمانة بالعدوانية بالتفريط أو التعدي يصير ضامناً لصيرورته بهما غاصباً فيشملة عموم (على اليد ما أخذت حتى تؤدي).

ثانيهما: عدم الضمان إلّا في عارية جنس الذهب والفضة سواء كانا مسكوكين أم غيرهما كرواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(٢)</sup> قال: «العارية ليس على مستعيرها ضمان إلّا ما كان ذهباً أو فضة فإنّهما مضمونان اشترطاً أو لم يشترطاً».

ثالثها: عدم الضمان إلّا في الدرهم كرواية عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(٣)</sup>

(١) وسائل الشيعة ١٩ / ٩١، الحديث ٢٤٢٢٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٩ / ٩٧، الحديث ٢٤٢٣٩.

قال<sup>(١)</sup>: «ليس على صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها، إلا الدراهم فإنها مضمونة شرط صاحبها أو لم يشترط».

رابعها: عدم الضمان إلا في عارية الدنانير كرواية عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تضمن العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها الضمان إلا الدنانير فإنها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً».

هذا مضمون ما في العارية من الضمان وعدمه.

قد يقال: إن أدلة العارية من قبيل عام وخصوصات يكون أحدها أخص من غيرها، فيخصص العام بكل من الخصوصيات مثل أكرم العلماء ولا تكرم النحويين، ولا تكرم النحوي الكوفي، فإن قوله: (أكرم العلماء) يخصص بكل من الخاص الأعم والأخص وتكون النتيجة خروج جميع النحويين، ففي المقام يخصص عموم ما دلّ على نفي الضمان في العارية مطلقاً بالروايات الثلاث، فالمتحصل حينئذٍ ثبوت الضمان في مطلق الذهب والفضة وإن لم يكونا مسكوكين.

لكنك خبير بفساد هذا التوهم ووضوح الفرق بين أدلة العارية وبين المثال المزبور، ضرورة أن روايات العارية مشتملة على العقد السلبي الذي يوجب التعارض بينها بخلاف المثال المذكور، فإن الخاصين فيه لا يشتملان إلا على العقد الإيجابي.

توضيح ذلك: أن رواية الدينار تشتمل على عقد إيجابي وهو ثبوت الضمان في الدينار وعقد سلبي وهو عدم الضمان في غير الدينار سواء كان ذهباً أم فضة أم غيرهما، وكذا رواية الدرهم فإنها قد اشتملت على عقدين إيجابي: وهو ثبوت الضمان في الدرهم، وسلبي: وهو عدم الضمان في غير الدرهم سواء كان ديناراً أم غيره من الذهب غير المسكوك أم الفضة غير المسكوكة أم غير الذهب والفضة، فيقع التعارض بين العقد السلبي من كل منهما وبين الإيجابي، حيث إن مقتضى العقد

السلي من رواية الدينار هو عدم الضمان في غير الدينار وإن كان درهماً كما أنَّ قضية العقد السلي من رواية الدرهم هي عدم الضمان في غير الدرهم وإن كان ديناراً.

لكن لما كان نفي الضمان عن الدينار والدرهم بإطلاق العقدين السليين وثبوته فيهما بنص العقدين الإيجابيين وكانت النسبة بين كل من هذين الإطلاقين وبين كل من الإيجابيين عموماً مطلقاً، فيقيد كل من الإطلاقين بنص كل من الإيجابيين ويصير المتحصل بعد هذين التقييدين ثبوت الضمان في الدينار والدرهم وعدمه في غيرهما، فهاتان الروايتان بمنزلة رواية واحدة مقتضاها إيجاب الضمان فيهما ونفيه عن غيرهما، فيقع التعارض حينئذٍ بين العقد السلي النافي للضمان عن عارية غير الدينار والدرهم الشامل للذهب والفضة غير المسكوكين كالحلي، ولغيرهما كعارية الفرش وأثاث البيت والأنعام، إذ مقتضى هذا العقد السلي هو عدم الضمان في عارية غير الدينار والدرهم مطلقاً وبين العقد الإيجابي - في سائر الروايات - الدال على ثبوت الضمان في مطلق الذهب والفضة وإن لم يكونا مسكوكين ففي حلي النساء يقع التعارض، فإنَّ العقد الإيجابي يقتضي الضمان والعقد السلي يقتضي عدمه.

ولا يخفى أنَّ الميرزا النائيني رحمته جمع بين العقد السلي النافي للضمان عن عارية ما عدا الدينار والدرهم الشامل لجنس الذهب والفضة وإن لم يكونا مسكوكين وبين العقد الإيجابي المثبت لضمان عارية مطلق الذهب والفضة بتقييد إطلاق الذهب والفضة بالدينار والدرهم، حيث إنه يدور الأمر بين هذا التقييد وبين تخصيص عموم العقد السلي النافي لضمان عارية غير الدرهم والدينار بإخراج مطلق الذهب والفضة عنه لتكون النتيجة ثبوت الضمان في عارية هذين الجنسين وإن لم يكونا مسكوكين، ولما كان التقييد أولى من التخصيص لكون الإطلاق بمقدمات الحكمة والعموم بالظهور اللفظي المانع عن انعقاد الإطلاق لكونه صالحاً

للقرينية، فيقيد إطلاق الذهب والفضة بخصوص الدينار والدرهم فيكون الخارج عن عموم نفي الضمان عن العارية مطلقاً كما في رواية مسعدة المتقدمة خصوص الدينار والدرهم، وهذا خلاف مانسب إلى المشهور من ضمان عارية مطلق الذهب والفضة. وقد يورد على هذا الجمع بأنه وإن كان مقتضى الصناعة إلا أنه يلزم التقييد بفرد نادر إذ عارية الدرهم والدينار في غاية الندرة، ومثل هذا التقييد لندرته مستهجن بخلاف عارية الحلي فإنها في غاية الكثرة فلا بد في الفرار عن هذا الأمر المستهجن العرفي من الالتزام بتخصيص عموم العقد السلبي المستفاد من روايتي الدينار والدرهم وإخراج مطلق الذهب والفضة عنه، والالتزام بضمان هذين الجنسيتين مطلقاً وإن لم يكونا مسكوكين كما عليه المشهور.

ولكن الانصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه، لعدم تسلم ندرة عارية الدينار والدرهم بحيث يلزم من تقييد الإطلاق بهما استهجان عرفي.

نعم يرد على هذا الجمع إشكال آخر وهو أن المقام من تعارض الإطلاقين لاتعارض العموم والإطلاق حتى يقدم العموم على الإطلاق، وذلك لأن العقد السلبي لروايتي الدينار والدرهم وإن كان عاماً لكونه من النكرة الواقعة في سياق النفي وشموله لمطلق الذهب والفضة كشموله لأثاث البيت والغنم ونحوهما من الأشياء التي يصح إعارتها يكون باللفظ لا بالإطلاق، لكن قد تكرر سابقاً أن شمول العام لحالات الأفراد لا يكون إلا بالإطلاق ولا ربط له باللفظ، ومن المعلوم أن نفس الذهب والفضة من أفراد العام السلبي المزبور إلا أن حالاتهما من المسكوكية وغيرها لاستفاد من العموم بل من الإطلاق، فيقع التعارض بين هذا الإطلاق الثابت لفرد العام وبين إطلاق الذهب والفضة في العقد الإيجابي من رواية الذهب والفضة، فإن قضية إطلاقهما في العقد السلبي هو عدم ضمان الذهب والفضة غير المسكوكين، وقضية إطلاقهما في العقد الإيجابي هو ضمانهما، ففي حلي النساء يقع التعارض فيرجع إلى العام الفوقاني وهو النافي للضمان في مطلق العارية إلا مع

الشرط فيحكم بعدم ضمان الحلّي.

فإن قلت: إنّ رواية الذهب والفضة أخص من ذلك العام النافي فيخصّصه، ومقتضاه بعد التخصيص هو عدم ضمان مطلق الذهب والفضة.

قلت: نعم لكنه لا بتلائه بمعارضة العقد السلبي من روايتي الدينار والدرهم لا يصلح لتخصيص العام الفوقاني فلا بد من الرجوع إلى العام، فإنّ المتيقن من تخصيصه هو الدينار والدرهم، وفي غيرهما يشك في تخصيصه فيرجع إلى العام الفوقاني ويحكم بعدم الضمان في غير الدينار والدرهم إلّا مع الشرط، خلافاً لما حكي عن المشهور من ذهابهم إلى الضمان في مطلق الذهب والفضة فلا حظ وتأمل.

وبالجملة فالتعارض بين العقد الإيجابي من رواية الذهب والفضة وبين العقد السلبي من رواية الدينار والدرهم متحقق في مورد الاجتماع وهو حلّي النساء، ومقتضى القاعدة الأوّلية مع الغض عن الأخبار العلاجية هو التساقط بناء على المبنى الصحيح من حجية الأخبار على الطريقة والرجوع إلى الأصل، ولكن الكلام في أنّه هل يسقط المتعارضان في جميع الجهات والدلالات ويفرض وجودهما كالعدم من كل جهة ودلالة حتى في نفي الثالث أم لا؟ المنسوب إلى المشهور اعتبارهما في المدلول الالتزامي وهو نفي الثالث، ولا بأس به إذ تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة تكون في مجرد الوجود لا مطلقاً حتى في الحجية، إذ لا وجه لهذه التبعية وأما تبعتها للوجود فواضحة لتوقف الدلالة على اللازم على الدلالة على الملزوم، فظهور اللفظ في اللازم تابع لظهوره في الملزوم لكن لا وجه لتبعيته له في حجية الظهور فلا يتوقف اعتبار الدلالة الالتزامية على اعتبار الدلالة المطابقة.

ولكن أنّ المحقق صاحب الكفاية رحمته <sup>(١)</sup> منع عن حجية الدلالة الالتزامية

الثابتة للمتعارضين لكون حجيتها تابعة لحجية سندهما، حيث إنّ المدلول الالتزامي إنما هو نفي الأحكام المضادة للحكم المستفاد من المدلول المطابقي وهو وجوب صلاة الجمعة مثلاً لا يثبت نفي ما عداه من الأحكام كالاستحباب والكرهية لأنّ نفيها كان بسبب مصادتها للحكم الثابت والمفروض أنّه لم يثبت، وعليه فتكون الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطباقية في كل من الوجود والحجية، فأدلة اعتبار السند كما لا تشمل المدلول المطابقي للمتعارضين كذلك لا تشمل المدلول الالتزامي، فلا يكون المتعارضان حجة على نفي الثالث وهو الإباحة التي هي مقتضى الأصل العملي.

لكن الميرزا النائيني رحمته التزم بحجية المتعارضين في نفي الثالث، بدعوى عدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية وإن كانت تبعيتها في الوجود مسلمة، والوجه في عدم تبعية الالتزامية للمطابقية في الحجية هو أنّ الدلالة الالتزامية لا تتوقف على كون المدلول المطابقي مراداً للمتكلم حتى تتوقف على حجية المدلول المطابقي لتوقف إثبات كونه مراداً للمتكلم على حجيته، بل تتوقف على دلالاته على المؤدى دلالة تصديقية بمعنى الدلالة على معنى متحصل بحيث صح أن يقال: إنّ المتكلم قال كذا وكذا، وإن لم يكن ذلك المعنى المتحصل مراداً له، فإنّ دلالة المؤدى على الوجوب مثلاً تستلزم دلالاته على نفي أضداده ودلالة الخبر على الوجوب لمعارضته للخبر الدال على الحرمة وإن لم تكن حجة لمعارضته للخبر الدال على الحرمة، إلّا أنّ دلالاتهما على نفي الثالث لآمانع من اعتبارها لاتفاقهما عليه، ضرورة أنّ الدال على الوجوب ينفي الإباحة وكذا الدالّ على الحرمة ينفي الإباحة أيضاً لآمانع من شمول دليل الاعتبار للدلالة الالتزامية.



## [ الأخبار العلاجية ]

اعلم: أنَّ المرجع في تعارض الخبرين بعد سقوط أدلة حجية خبر الثقة وعدم شمولها لهما لمكان التعارض ليس هو الأصل العملي من البراءة أو الاشتغال، بل الأخبار العلاجية التي هي دليل خاص على حجية أحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخييراً على ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، نعم لو لا الاخبار العلاجية لكان المرجع في الخبرين المتعارضين الأصل العملي، فلا بد حينئذٍ من التعرض لما يستفاد من أخبار العلاج التي بها يعالج التعارض وتكون حجة على أحد الخبرين بالعنوان الثانوي - أعني التعارض - إذ المفروض سقوط أدلة حجية الخبر بالعنوان الأولي وهو خبر الثقة.

وقبل الخوض فيها لا بأس بالتنبيه على أمر وهو: أنَّ موضوع تلك الأخبار هو خصوص الخبرين المتعارضين دون غيرهما من الفتويين المتعارضتين والبينتين المتعارضتين واليدين المتعارضتين والقراءتين المتعارضتين، بل وكذا اختلاف النسخ في الروايات كما في روايات تحديد المغرب فإنَّ في نسخ الوسائل<sup>(١)</sup> «حتى تذهب الحمرة فوق الجبل» وفي التهذيب على ضبط الشيخ<sup>(٢)</sup> «فوق الليل» أي فوق السواد، فهل يعامل مع اختلاف النسخ معاملة تعارض الخبرين بأن يقدم ما يكون راجحاً من النسخ لأجل الأضبطية مثلاً على ما ليس كذلك استناداً إلى الأخبار العلاجية أم لا يحتمل ذلك وإن كان محل نظر؟

أمَّا في غير اختلاف النسخ فلاريب في عدم الرجوع إلى الأخبار العلاجية

(١) وسائل الشيعة ٤ / ١٧٦، الحديث ٤٨٤٠.

(٢) تهذيب الأحكام ٢ / ٢٥٩، الحديث ١٠٣١.

ففي اختلاف القراءات يرجع إلى قوله عليه السلام: <sup>(١)</sup> «اقرأوا كما يقرأ الناس» إن لم يكن مجملًا لاحتمال إرادة قراءة الكلمات الساقطة من القرآن بقرينة قوله عليه السلام في تلك الرواية ردعاً لقراءة تلك الكلمات: «كفّ عن هذه واقرأوا كما يقرأ الناس» وكذا في اختلاف الفتويين كظاهرة الغسالة ونجاستها مع تساوي المجتهدين في الفقه، فإنّ حجية أحدهما تكون لأجل كون موضوع جواز التقليد أو وجوبه هو تقليد صرف الوجود من المجتهد كموضوعية صرف الوجود من التراب والماء لوجوب الوضوء والتيمم، فإنّ مفاد دليل جواز التقليد هو التخيير من أوّل الأمر، وكذا في اختلاف البيئة واليد وغيرهما فإنّ لكل من ذلك ميزاناً يخصه ويكون أجنبياً عن الأخبار العلاجية.

إذا عرفت اختصاص الأخبار بالخبرين المتعارضين فاعلم أنّ ما عدا أخبار الترجيح على طوائف أربع، اثنتان منها تكون من أخبار التوقف واثنتان منها تكون من أخبار التخيير.

أمّا الطائفتان الأولىان: فالأولى منهما: الروايات الآمرة بالتوقف مطلقاً سواء كانت في زمان الحضور والتمكن من لقاء الإمام عليه السلام أم لا.

والثانية: منهما هي الروايات الآمرة بالتوقف في زمان الحضور لا مطلقاً فأخبار التوقف بين مطلقة ومقيدة.

وأمّا الطائفتان الأخريان: الأولى منهما: إطلاقات أخبار التخيير الشاملة لحالتي الغيبة والحضور.

والثانية: منهما مقيدات أخبار التخيير المختصة بزمان الحضور، ولا تعارض بين مطلقات التخيير وبين مقيداتها حتى تحمل مطلقاتها على مقيداتها لعدم كون

(١) وسائل الشيعة ٦ / ١٦٢، الحديث ٧٦٣٠ باختلاف يسير.

المطلوب من المطلق صرف الوجود ليتحقق التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد، بل المطلوب مطلق الوجود الذي لا يتحقق به التنافي لكون مطلق الوجود من قبيل قوله: أكرم زيداً وعمراً وبكراً وغيرهم، فإنه لا ينافيه قوله: أكرم زيداً لأن إثبات شيء لشيء لا يدلّ على نفيه عن غيره حتى يتحقق التنافي، وكذا الحال في مطلقات التوقف ومقيداتها.

فالتعارض يكون بين كل من الطائفتين أعني أخبار التوقف المطلق وأخبار التخيير كذلك، وبين أخبار التوقف المقيد بزمان الحضور وبين أخبار التخيير كذلك، ولا بد من علاج هذا التعارض حتى تصلح تلك الروايات لأن تكون حجة على حجية أحد الخبرين في ظرف التعارض، إذ المفروض سقوط أدلة حجية الخبر بالعنوان الأولي -أعني خبر الثقة مثلاً- وانحصار دليل الاعتبار بعنوان التعارض الذي هو عنوان ثانوي.

والميرزا النائيني رحمته جمع بين هذه الأخبار بما حاصله: أنّ النسبة بين إطلاقات كل من التوقف والتخيير وإن كانت هي الثبائن إلا أنّ ما دلّ على التوقف في زمان الحضور لأخصيته مما دلّ على التخيير مطلقاً يخصّص إطلاق التخيير، فتقلب النسبة الثبائية بين إطلاقات التخيير والتوقف إلى العموم والخصوص، لما عرفت من أخصية ما دلّ على التخيير المطلق بعد تخصيصه بما دلّ على التوقف في زمان الحضور، فيكون المتحصل من هذا الجمع وجوب التوقف في حال الحضور والتخيير في غير حال الحضور.

وبالجملة فما دلّ على التوقف في زمان الحضور أخصّ مما دلّ على التخيير مطلقاً فيخصص إطلاق التخيير بغير زمان الحضور، فتقلب نسبه الثبائن بين التخيير المطلق وبين التوقف كذلك إلى الأعم والأخص، لصيرورة مادّلّ على التخيير المطلق بعد تقييده بما دلّ على التوقف في زمان الحضور أخصّ مما دلّ على التوقف

المطلق، لأن مقتضاه حينئذٍ التخيير في غير زمان الحضور لخروج زمان الغيبة - أعني عدم التمكن من إزالة الشبهة عن إطلاقه - ومن المعلوم أن التخيير في زمان الغيبة أخص مطلقاً من التوقف المطلق سواء كان في زمان الحضور أم الغيبة، فيقيده وبعد تقييد التوقف المطلق بالتخيير في زمان الغيبة يختص التوقف بزمان الحضور، هذا محصل الجمع الذي أفاده الميرزا النائيني رحمته.

وأنت خير بعدم تمامية هذا الجمع، ضرورة أن ما دل على التوقف في زمان الحضور وإن كان أخص مطلقاً مما دل على التخيير مطلقاً لكنه لا يصلح للتخصيص لابتلائه بالمعارض وهو ما دل على التخيير في زمان الحضور والخاص المبتلى بالمعارض لا يكون صالحاً للتخصيص، فعلى هذا يبقى التعارض على حاله، فكل من الإطلاقين يعارض الآخر كما يعارض كل من المقيدين كذلك، فتسقط الأخبار العلاجية طراً عن الاعتبار، والمفروض أن القاعدة الأولية في تعارض الخبرين هو تساقطهما على الطريقة، وعلى هذا فالأخبار المتعارضة ساقطة عن الاعتبار.

ثم أن أخبار الترجيح أيضاً لا تخلو في نفسها عن تعارض، إذ مقتضى بعضها الترجيح بالأحدثية وإن كان الصادر أخيراً موافقاً للعامة، وبعضها الآخر كون المرجح مخالفة العامة مطلقاً سواء كان أحدث أم لا، فإذا كان الأحدث موافقاً للعامة يقع التعارض بين ما يدل على الترجيح بالأحدثية وبين ما يدل على الترجيح بمخالفة العامة تعارض العموم من وجه، وكذا يقع التعارض بين بعض الأخبار العلاجية من حيث تقديم بعض المرجحات على بعض وتأخيرها كالمقبولة والمرفوعة بالنسبة إلى الشهرة فإنها في المقبولة مؤخرة عن صفات الراوي وفي المرفوعة بالعكس، وكذا يقع التعارض بين بعض تلك الأخبار من حيث عدد المرجحات فإن في بعضها لم يذكر إلا مخالفة العامة وفي بعضها أضيف إليها موافقة الكتاب.

وبالجملة فنفس أخبار الترجيح متعارضة ولا بد من علاجه، وبعد رفع

التعارض والجمع بينها تصل النوبة إلى ملاحظة أخبار التوقف والتخير وأنه هل يمكن تقييدهما بأخبار الترجيح أم لا، فكان المناسب تقديم البحث عن حال أخبار الترجيح ثم التكلم في تقييد أخبار التوقف أو التخير بها.

لكن لما جرى ديدن الأصحاب على التكلم في أخبار التوقف والتخير أولاً ثم البحث عن حال أخبار الترجيح فنحن نقتفي أثرهم ونفرض تسلم الجمع بين روايات الترجيح فنقول: روى الحسن بن الجهم عن مولانا الرضا عليه السلام <sup>(١)</sup> في حديث: قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال عليه السلام: «فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»، ومقتضاه التخير في الأخذ بأيهما شاء.

وعن علي بن مهزيار <sup>(٢)</sup> أنه قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم: صلّها في المحمل وروى بعضهم: لا تصلّها إلا على الأرض، فوقع عليه السلام: «موسع عليك بأية عملت».

وأما ما ورد في التكبير للانتقال من حالة إلى أخرى في مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري <sup>(٣)</sup> إلى مولانا صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه) من قوله عليه السلام: «في الجواب عن ذلك حديثان أما أحدهما فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأما الآخر فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى وبأيتهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»، فالظاهر كونه أجيباً عن أخبار الباب لوجود الجمع العرفي بينهما وهو حمل المطلق - أعني ما دل على

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٢١، الحديث ٣٣٣٧٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٢٣، الحديث ٣٣٣٧٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٢١، الحديث ٣٣٣٧٢.

التكبير - من حالة إلى أخرى على المقيد وهو عدم التكبير إذا قام بعد الجلوس بعد رفع الرأس عن السجدة الثانية.

وموثق سماعة <sup>(١)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهيه كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه» والمراد بالاختلاف هو التردد وهذا الخبر لا بأس به من حيث السند، وظاهره التوقف في الفتوى وعدم الأخذ بشيء من الخبرين وكونه من ناحية عدم الأخذ في سعة حتى يلقى الإمام عليه السلام، فهذا الحديث يكون من أخبار التوقف في زمان التمكن من إزالة الشبهة.

ورواية الحارث <sup>(٢)</sup> بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فتردد إليه» <sup>(٣)</sup> ظاهرة في التخيير في زمان التمكن من إزالة الشبهة لظهور قوله عليه السلام: «فموسع عليك» في جواز الأخذ به حتى ترى القائم بالحق وهو إمام عصره، وبعد الرؤية ليس له العمل حتى يسأل عن حال الحديث من حيث الصدق والكذب.

ورواية أحمد بن الحسن الميثمي <sup>(٤)</sup> المروية في العيون عن مولانا الرضا عليه السلام الموصوفة بالصحة مضافاً إلى ذكرها في العيون الذي هو من الكتب الموصوفة بالاعتبار، وتلك الرواية تدل على التوقف والفحص في زمان التمكن من إزالة

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٠٨، الحديث ٣٣٣٨.

(٢) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٢٢، الحديث ٣٣٣٧٤.

(٣) أقول: الظاهر أجنبية هذا الخبر عن تعارض الخبرين لعدم ذكر تعارض الخبرين فيه لا صريحاً ولا ظاهراً، بل ظاهره السؤال عن حجية خبر الثقة والجواب ناظر إلى حجتيه، غايته أنه يدل على حجتيه مع عدم التمكن من الاستعلام.

(٤) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٢٢، الحديث ٣٣٣٥٤.

الشبهة إذا لم يمكن الجمع بين المتعارضين بالوجوه المذكورة في تلك الرواية.  
وبالجملة فلم نظفر في الأخبار بما يدل على التوقف في الخبرين المتعارضين  
مطلقاً حتى في زمان عدم التمكن من إزالة الشبهة.  
وعليه فالأخبار على طوائف ثلاث:  
إحديها: ما تدل على التخيير مطلقاً كرواية الحسن بن الجهم المتقدمة  
ونحوها.

ثانيتهما: ما تدل على التخيير مع التمكن من إزالة الشبهة كرواية الحميري  
المتقدمة ونحوها.

ثالثتها: ما تدل على التوقف مع التمكن من إزالة الشبهة كصحيح سماعة  
المتقدم ونحوه، ومقتضى الصناعة هو الأخذ بإطلاق التخيير لقصور ما دل على  
التوقف في زمان التمكن من إزالة الشبهة عن تقييد إطلاق التخيير لمعارضته بما يدل  
على التخيير مع التمكن من إزالة الشبهة، ومع ابتلاء دليل التقييد بالمعارضة لا يكون  
في نفسه حجة حتى يكون صالحاً للتقييد، فالتوقف الخاص كالتخيير الخاص يسقط  
عن الاعتبار ويبقى إطلاق التخيير سالماً ومحكماً فالحكم في تعارض الخبرين هو  
التخيير ظاهراً حتى مع التمكن من رفع الشبهة.

وإن أبيت إلا عن إطلاق دليل التوقف بدعوى كفاية إطلاق ما دل على  
التوقف في مطلق الشبهة<sup>(١)</sup> سواء كانت ناشئة من تعارض الخبرين أم إجمالهما أم  
فقدتهما أم الشبهة الخارجية، إذ الميزان هو صدق الشبهة في الحكم ولا يتفاوت في  
ذلك اختلاف المنشأ، فنقول: إن هذا الإطلاق وإن كان صحيحاً إلا أنه مقيد بما دل  
على التخيير في الخبرين لأنه أخص من ذلك التوقف المطلق وبعد التقييد يصير

(١) كقوله إثباتاً: قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة.

المتحصل التخيير بين الخبرين سواء كان في زمان الحضور أعني زمان التمكن من إزالة الشبهة أم في غيره، فإطلاقات التخيير تبقى على حالها لسقوط التوقف الخاص وهو التوقف في زمان التمكن بمعارضة التخيير في حال التمكن أيضاً كما لا يخفى.

ولكن قد يجمع بين ما دلّ على التوقف في زمان التمكن وبين ما دلّ على التخيير في حال التمكن باختصاص التوقف بالماليات والتخيير بغيرها، فيخصص إطلاق التخيير بالماليات في زمان التمكن من رفع الشبهة ويقال: إنه في الماليات مع القدرة على رفع الشبهة يتوقف، وفي غير الماليات يكون الحكم بالتخيير سواء كان رفع الشبهة ممكناً أم لا.

وهذا الجمع منسوب إلى المجلسي رحمته الله <sup>(١)</sup> ولعل شاهده هو اختصاص المقبولة الآمرة بالتوقف في صورة تساوي الحاكمين من حيث الصفات وتساوي مستنديهما في الشهرة و غيرها بالماليات بقرينة صدرها الوارد في منازعة رجلين في دين أو ميراث، فيكون التوقف مختصاً بالماليات والتخيير في غيرها مطلقاً مع التمكن من إزالة الشبهة وعدمه.

لكن الظاهر عدم شهادة ما ذكر بصحة هذا الجمع لأنّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد، فمجرد كون المورد الماليات لا يشهد باختصاص الحكم بالتوقف بها، فيكون التوقف شاملاً للماليات وغيرها فيعارضه ما يدل على التخيير الشامل للماليات وغيرها في حال التمكن من رفع الشبهة وعدمه.

وقد يجمع بين ما دلّ على التوقف مع التمكن من رفع الشبهة وبين ما يدل على التخيير كذلك بحمل الأول على الإلزاميات بأن كان أحد الخبرين دالاً على الحرمة



والآخر على الوجوب، فإنه يجب التوقف حينئذٍ في الفتوى وعدم أخذ أحدهما حجة ليستند إليه في الفتوى، وحمل الثاني على غير الإلزاميات كما إذا كان أحدهما دالاً على الاستحباب والآخر على الكراهة، فإنه يتخير في الأخذ بأحدهما حجة والفتوى على طبقه، والشاهد على هذا الجمع هو خبر العيون المشار إليه فيما تقدم من أن النهي إن كان نهياً إعافه والأمر نديماً يجوز الأخذ بأحدهما وترك الآخر، وإن كانا إلزاميين يلزم التوقف وهذا الجمع وإن كان لا بأس به للشاهد المزبور إلا أن الكلام في الشاهد المزبور لما قيل من أن رواية العيون المشار إليها معرض عنها لذهابهم إلى التخيير مطلقاً من دون تفصيل بين الإلزاميين وغيرهما.

ولا يتمشى هذا الجمع في جميع الموارد، إذ منها معارضة الخبرين الواردين في تضعيف بعض الرواية وتوثيقهم كزرارة وغيره ممن ورد في مدحهم وذمهم روايات فإن التوثيق والتضعيف ليسا حكمين إلزاميين، ومع ذلك لا معنى للذهاب إلى التخيير والحكم بكون ذلك الراوي ثقة أو ضعيفاً بنحو التخيير.

والحاصل أن الحكم بالتخيير في مطلق الخبرين المتعارضين غير الإلزاميين لا يجري.

كما أن التخيير غير جارٍ في الفتوين المتخالفتين للمجتهدين المتساويين في الفقه، لأن مورد التخيير هو الخبران المتعارضان لا كل طريقين متعارضين، ولذا وقعوا في التخيير بين الفتوين المتعارضتين في صورة تساوي المجتهدين في حيص وبيص، إذ مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الطرق هو التساقط وعدم اعتبار شيء منها سواء كان دليل جواز التقليد عقلياً أم نقلياً مع أن الأصحاب حكموا بالتخيير وأن العامي مخير في الأخذ بواحدة منهما.

وقد ذكرنا مراراً في وجه هذا التخيير أن مقتضى دليل اعتبار التقليد - وهو

رواية الاحتجاج<sup>(١)</sup> - هو اعتبار صرف الوجود من الفتوى لا كل واحدة من الفتاوى بنحو العام الاستغراقي حتى يقصر دليل الاعتبار عن شموله للفتويين المتعارضتين، كقصور أدلة اعتبار الخبر عن شمولها للخبرين المتعارضين، فدليل اعتبار الفتاوى أعني خبر الاحتجاج يكون نظير دليل التيمم في كون مفاده التيمم بصرف الوجود من التراب لا كل فرد من أفراد التراب.

لكن هذا التوجيه غير وجيه، ضرورة فساد المقايضة بدليل التيمم حيث إنّ المبنى هو الطريقة، ومن المعلوم أنّ الفتويين المتخالفتين ليستا طريقتين في نظر العقلاء، ولذا لا يعتنون بشيء منهما، فإذا كانت إحداها طهارة شيء والأخرى نجاسته فلا يعتدون بشيء منهما بل يحتاطون مع إمكان الاحتياط - كما في هذا المثال - ويختارون إحداها مع عدم إمكان الاحتياط كالأخذ بالوجوب أو الحرمة فيما إذا كانا مفادي الخبرين المتعارضين، ومع عدم طريقة الفتويين المتعارضتين لا يجدي في إثبات التخيير وحجية إحداها كون مفاد خبر الاحتجاج حجية الفتوى بنحو صرف الوجود، إذ إثبات الموضوع بالدليل مما لا يمكن فإنه نظير إثبات جواز التيمم بالرماد تشبثاً بكون مفاده صرف الوجود من التراب مع عدم فردية الرماد تكويناً للتراب، ففي المقام لا يجدي في جواز التخيير بين الفتويين المتعارضتين كون مفاد رواية الاحتجاج، «وأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...» حجية الفتوى بنحو صرف الوجود، لأنّ موضوع هذه الحجية هو الطريق. ومن المعلوم سقوط كل من الفتويين المتعارضتين عن الطريقة عند العقلاء، فلا يمكن إثبات طريقتيهما بدليل اعتبار الفتوى بنحو صرف الوجود، بل لا بد في اعتبار إحداها تخييراً من دليل خاص كما قام ذلك في الخبرين المتعارضين فإنّ أخبار التخيير دلّت على حجية أحدهما تخييراً.

وبالجملة فالالتزام بصرف الوجود في حجية الفتوى لا يدفع الإشكال عن حجية إحدى الفتويين المتخالفتين مع تساوى المجتهدين، اللهم إلا أن يقال: إنَّ من المعلوم اختلاف الفتاوى في كل عصر في غالب الفروع كاختلاف المجتهدين في الفضيلة، وبعد ضم هذه المقدمة يكون مفاد الرواية اعتبار فتوى مجتهد عادل سواء كانت موافقة لفتوى غيره أم مخالفة لها، فتكون رواية الاحتجاج متكفلة لاعتبار الفتوى في ظرف مخالفتها لغيرها من الفتاوى إذ في صورة موافقة الفتاوى يكون الجميع حجة دون إحداها بالخصوص، فالجامع بينها حجة كحجية الجامع بين الروايات الصحيحة المتحدة مفاداً، وعلى هذا فيكون مفاد خبر الاحتجاج متحداً مع أخبار التخيير المتكفلة لحجية أحد الخبرين المتعارضين كما لا يخفى، فخير الاحتجاج نص خاص تكفل حجية إحدى الفتويين المتعارضتين فموضوع الحجة حينئذٍ هو تعارض الفتاوى فبعنوان التعارض تكون إحداها حجة كما في الخبرين المتعارضين بلا تفاوت بينهما أصلاً.

وأما المناقشة في سند خبر الاحتجاج بالإرسال فهي مندفة:

أولاً: بما نقله بعض أهل الرجال من أنَّ روايات الاحتجاج كانت مسندة ولأجل الاختصار أو غيره أسقطوا أسانيداً فليست من سنخ المراسيل.

وثانياً: بأنَّ نفس المضامين الموجودة في الرواية تشهد بصدورها من المعصوم عليه السلام كما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله (١) في رسائله.

وثالثاً: باستناد جملة من الأعلام في إثبات جواز التقليد إلى هذه الرواية فيحصل الوثوق بصدور الرواية الذي هو مناط الحجة كما لا يخفى.

ولا يخفى أنه قد يتمسك بأخبار التخيير بين الخبرين المتعارضين لإثبات

التخيير بين الفتويين المتعارضتين مع تساوي المجتهدين بدعوى الإطلاق في تلك الأخبار أو تنقيح المناط، حيث إنه بناءً على الطريقة تكون الفتويان المتعارضتان كالخبرين المتعارضتين في الطريقة فتشملهما أخبار التخيير، فالمستند في التخيير بين الفتويين المتعارضتين هو أخبار التخيير بين الخبرين المتعارضين.

لكن الحق خلافه، إذ لا إطلاق في روايات التخيير لعدم موجب للإطلاق بعد كون الموضوع فيها الخبرين المتعارضين وعدم شمول الخبرين للفتويين من الواضحات وإن كانتا كالخبرين في الطريقة، لاستحالة التصويب الأشعري الراجع إلى خلو صفحة الواقع عن الحكم وتبعيته مع ملاكه لآراء المجتهدين بحيث يكون الصلاح والفساد الموجبان للحكم تابعين للآراء، وكذلك بطلان التصويب المعتزلي كما قرر في محله.

وبالجملة فالفتوى حجة من باب الطريقة لا الموضوعية لكن لا إطلاق في أخبار التخيير حتي تشمل الفتويين المتعارضتين، وكذا لا سبيل إلى تنقيح المناط القطعي لتوقفه على العلم بعدم دخل خصوصية الخبرية في الحكم بالتخيير ولا طريق إلى العلم بعدم الدخل المزبور، فالمتعين التمسك برواية الاحتجاج المتقدمة بعد تسلّم أمور:

منها: اعتبار سندها كما هو الظاهر بل المقطوع به.

ومنها: أنه من البعيد عادة اتفاق أهل النظر في كل عصر على الفتاوى، بل الغالب كما يظهر لأهله اختلافهم في كثير من المسائل، كما أن من البعيد تساوي أرباب النظر في عصر في الفضيلة بل الغالب تفاوتهم فيها، فالرواية تشمل صورتين اختلاف المجتهدين في كل من الفتوى والفضيلة، غاية الأمر أنه يخرج تقدم فتوى الأعلام على فتوى غيره بالدليل العقلي وهو أصالة الاشتغال فيما إذا دار أمره بين التعيين والتخيير، أو النقلى بناء على كون المستند في وجوب تقليد الأعلام النقل لا

العقل فإن كان دليل وجوب تقليد الأعلّم نقلياً فهو يقيد إطلاق دليل حجية الفتوى - أي الاحتجاج وإن كان الدليل عقلياً فلا ينعقد إطلاق للخبر المزبور بالنسبة إلى تقليد الأعلّم، لكونه بياناً رافعاً لموضوع الإطلاق الموقوف على عدم البيان كما قرر في محله، وعلى كل لا يثلم إطلاقها بالنسبة إلى تساوي المجتهدين مع اختلاف فتاواهما، وأمّا مع تساويهما من حيث الفتوى فلا حاجة إلى تقليد واحد منهما بالخصوص لكون الحجة حينئذٍ هو الجامع نظير خبرين معتبرين يتحد مفادهما، فإنّ الجامع هو الحجة فتكون الرواية كالنص في حجية فتوى المجتهدين المخالفين.

ومنها: عدم لزوم الاستناد في التقليد بناء على كونه نفس العمل بقول الغير أو تطبيق العمل عليه، فالمدار في التقليد حينئذٍ على مطابقة العمل لرأي الغير فإذا كانت الفتاوى متوافقة فلا أثر للاستناد لكون الفتوى واحدة وهي الحجة، وتعيين كونها فتوى زيد أو غيره لا أثر له لا في صحة العمل ولا في الأمن من العقوبة. نعم بناء على كون التقليد الالتزام قد يقال بأنه يعتبر الاستناد لعدم تحقق الالتزام إلا به.

لكن فيه: أولاً: أنّ هذا المبنى مزيف كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى. وثانياً: لا يعتبر الاستناد في تحقق مفهوم التقليد حتى لو كان معناه الالتزام، لأنّ الالتزام بالعمل بفتوى لا يتوقف على الاستناد إلى المفتي كما لا يخفى. وعليه فتكون رواية الاحتجاج شاملة لصورة مخالفة الفتاوى مع تساوي المجتهدين لخروج صورة تفاوتهم في الفضيلة وأعلمية أحدهم من الباقيين بالعقل أو النقل.

والمراد بالأعلمية هو كون بعضهم أكثر استنباطاً من الآخر، فإن كان المراد بالأعلمية هذا المعنى كما هو ظاهر بعض الأخبار فتشخيص الأعلمية أمر سهل، وإن كان المراد بها أقوى ملكة فكل من ضابطها وتشخيصها مشكل، ضرورة أنّ

الأقوائية إن كانت راجعة إلى مرحلة الاستظهار من الأدلة فإن كان غير الأعلّم راجلاً في هذه المرحلة فهو ليس بمجتهد لا أنه مجتهد وغيره أفضل منه.

وإن كانت راجعة إلى وجود فضائل فيه مفقودة في غيره؛ ففيه: أن تلك الفضائل كالعلوم الرياضية واللغات الأجنبية إن كانت مما له دخل في الاستنباط فيكون فاقدها غير مجتهد وإن كانت مما لا دخل له في الاستنباط فوجودها كعدمها فلا يكون واجدها أقوى اقتداراً على الاستنباط من غيره.

وبالجملة فالكلام في الأعلمية مفروض في الاجتهاد المطلق الذي يتصف به المجتهدان، نعم إذا كان المفروض المجتهد المطلق والمتجزي فلا إشكال في اقوائية ملكة المطلق من ملكة المتجزي، لكنه غير الأعلمية المطلوبة في باب التقليد والقضاء.

وكيفما كان بناء على اعتبار الاستناد لا تشمل رواية الاحتجاج صورة اختلاف المجتهدين في الفضيلة حتى مع توافق فتاوهما، بل لا بد من الاستناد إلى فتوى الأعلّم، أما لو لم نعتبر الاستناد فالرواية تشمل فتوى أحدهما لأن الجامع حجة والمفروض أنه لا يعتبر الاستناد، وأما مع اختلاف الفتوى فلا تشمل الرواية صورة اختلاف المجتهدين الفضيلة لأنه خارج بالعقل والنقل مما دل على لزوم تقليد الأعلّم، لكنها تشمل صورة تساوى المجتهدين لأن الرواية تدل على مطلوبة صرف الوجود من التقليد ويكون المستفاد منها أن الحجة إحدى الفتاوى.

ويمكن أن يقال بكون التخيير بين الفتويين المتخالفتين على القاعدة، حيث إن كل واحد من المجتهدين المتساويين في الفضيلة عالم بالحكم ولا تنافي بين العلمين وإلا لم يجتمعا في الوجود، ومن البديهي اجتماعهما في الوجود لاختلاف محل العلمين وموضوع جواز التقليد هو العالم بالحكم، فحينئذ يجوز عقلاً لواحد أن يختار فتوى أحدهما ولغيره أن يختار فتوى الآخر، فإن العلم بالحكم وإن كان

طريقاً بالنسبة إلى متعلقه ويستحيل أن يكون موضوعاً له كما قرر في محله، لكنه لا مانع من جعله موضوعاً لحكم آخر كجواز التقليد فعلم زيد مثلاً بوجوب شيء موضوع لجواز تقليد الجاهل.

وبالجملة فمقتضى حكم العقل برجوع الجاهل إلى العالم هو جواز تقليد أحدهما تخييراً بعد ما عرفت من صدق العالم على كل واحد منهما، وهذا نظير أصالة عدم الجنابة الجارية في حق كل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك الموجبة لصحة صلاة كل منهما وجواز ائتمام ثالث بأحدهما، نعم ليس لأحدهما الاقتداء بالآخر، ولا لثالث الائتمام بكليهما في صلاة واحدة أو صلاتين لارتباط صلاة المأموم بصلاة إمامه الموجب للعلم ببطان صلاة المأموم إما لجنابته وإما لجنابة إمامه، فلمتحصل أن مقتضى القاعدة العقلية مع الغض عن الأخبار من رواية الاحتجاج وغيرها هو التخيير بين الفتويين المتخالفتين.

ويمكن أن يورد على هذا التقريب بأن العلم بالحكم وإن كان موضوعاً لجواز التقليد بلا إشكال إلا أنه أخذ موضوعاً له على وجه الطريقة لا الصفية، ومن المعلوم تعارض العلمين من حيث الكشف والطريقة، فطريقة كل من الفتويين المتخالفتين مشكوكة، ومع الشك في موضوع جواز التقليد وعدم إحراز طريقة إحدى الفتويين يشك في نفس الجواز أيضاً لكون الشك في الموضوع علة للشك في الحكم، فتسقط كلتا الفتويين المتعارضتين عن الموضوعية لجواز التقليد، فلا يجوز تقليد واحد من المجتهدين المتساويين في الفضيلة المخالفين في الفتوى.

ففرق بين أصالة عدم الجنابة الجارية في كل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك وبين الفتويين المتخالفتين لكون الفتوى طريقاً إلى الواقع بخلاف الأصل. اللهم إلا أن يقال: إن بناء العقلاء قديماً وحديثاً على الرجوع إلى أحد المجتهدين المتساويين تخييراً مع الاختلاف في الفتوى ولم يردع الشارع عن هذا

البناء فيكون معتبراً لكشفه عن رضا المعصوم عليه السلام، فالدليل على التخيير المزبور هو السيرة العملية العقلانية.

لكن الإنصاف عدم خلو التشبث بهذه السيرة عن الإشكال لأنّ هذه السيرة مدركية، حيث إنّ مستنداتها فتوى الفقهاء بالتخيير بين المتساويين، فإذا كان مدرك هذا التخيير فتوى المجتهدين لا يصلح لاستناد المفتين إليه كما لا يخفى.

وبالجملة فلما كانت حجية الفتوى من باب الطريقة فيعلم إجمالاً بعدم كون أحد العلمين المتعلقين بالحكمين المختلفين كطهارة الغسالة ونجاستها علماً حقيقة بل يكون جهلاً مركباً، والعلم الإجمالي بعدم موضوعية أحد العلمين لجواز التقليد يوجب الشك في موضوعية كل منهما لجواز التقليد عقلاً، ومع الشك في الموضوع لا يحكم بترتب الأثر وهو جواز التقليد فتسقط كلنا الفتويين عن الاعتبار لسبب العلم الإجمالي.

وقد يقاس المقام بواجدي المني في الثوب المشترك حيث يجوز للثالث الائتمام بأحدهما مع أنّه نظير الإنائين المشتبهين مما لا بد من الاجتناب عن كليهما لكن مع ذلك ذهبوا إلى جواز الائتمام المزبور وعدم جواز ارتكاب شيء من الإنائين المشتبهين، فليكن الفتويان المتخالفتان كواجدي المني في الثوب المشترك في جواز الأخذ بأحدهما.

لكن القياس مع الفارق، ضرورة أنّ الجنبات الواقعية ليست مانعة عن جواز الاقتداء فإذا أحرز الإمام طهارته عن الجنبات بأصل جاز الاقتداء به، فلذا يجوز اقتداء ثالث بأحد واجدي المني في الثوب المشترك وإن كان الإمام جنباً واقعاً بخلاف المقام فإنّ الواقع غير منعزل عن المطلوبة فالعلم الإجمالي بمخالفة إحدى الفتويين يوجب سقوطهما عن الاعتبار وعدم شمول دليل الحجية لهما.

ومن هنا ظهر فساد قياس واجدي المني على الإنائين المشتبهين، فإنّ



النجاسة الواقعية مانعة عن جواز التوضؤ والشرب، فالعلم بها ولو إجمالاً منجز لها، وما نحن فيه أعني الفتويين المتخالفتين نظير الإنائين المشتبهين لكون الفتوى طريقاً صرفاً والملاحظ هو الواقع.

فالمحصل أن العقل لا يحكم بالتخير بين الفتويين المختلفتين، ومع عدم حكم العقل به لا محيص عن الرجوع إلى النقل.

وأما النقض بتبدل الفتوى، ففيه: أن انكشاف الخلاف إن كان ظنياً فلا عبرة به لاحتمال مطابقة الفتوى الأولى للواقع، فعدم الإعادة لأجل احتمال المطابقة والمفروض حجية الفتوى الأولى إلى زمان انكشاف الخلاف ظناً<sup>(١)</sup>.

وإن كان قطعياً فتجب إعادة الأعمال السابقة حتى المعاملات، فلا يكون تبدل الرأي دليلاً على حجية الفتوى بنحو الموضوعية، فعلى هذا تكون الفتوى طريقاً إلى الواقع ومقتضى الطريقة تساقط كلتا الفتويين المتخالفتين، فالعقل لا يحكم بالتخير في الفتويين المتخالفتين.

وإن كان مستند الحكم بالتخير بناء العقلاء وسيرتهم عليه في كل عصر ولم يظهر ردع لها من الشارع ففيه: أنه لم يظهر كون هذا البناء منهم بفطرتهم وارتكازهم، بل يكون لأجل التعبد بفتوى الفقهاء في رسائلهم العملية بالتخير بين الفتويين، فإذا كان مستند البناء المزبور هذه الفتوى فلا تصلح هذه السيرة العقلانية للاستناد إليها في التخير المذكور، فلا يبق مستند للحكم بالتخير إلا الأخبار وهي على طائفتين:

أحدهما: ما يدل على الإرجاع إلى أشخاص معينين كوزارة ويونس وزكريا بن آدم وأضرابهم من أجلاء الأصحاب.

(١) فلا يجب الإعادة عليه لا للموضوعية، بل لدليل خاص دل على عدم وجوب الإعادة في التبدل الظني لرأي المجتهد مع وجوب الإعادة فيما لو دل دليل الفتوى الثاني على نحو يوجب العلم.

ثانيتهما: ما يدل على تقليد الفقهاء كرواية الاحتجاج المشار إليها سابقاً، والطائفة الأولى لاتصلح للاستناد إليها في إثبات المقصود، لأن الغرض منها إما توثيق الراوي ابتداءً أو تقريراً، وإما نشر فتاواهم في طي فتاوى المعاندين لئلا تندرس آثارهم وأحكامهم (صلوات الله عليهم أجمعين)، لأنهم عليهم السلام لشدة التقية لم يقدروا على إظهار الخبر، فأمروا بعض الخواص من أصحابهم (صلوات الله عليهم) بإظهار الخبر في الفتاوى الباطلة لئلا يضيع الخبر، فهذه الطائفة ليست في مقام بيان اعتبار إحدى الفتويين المتخالفتين حتى تكون دليلاً على التخيير المزبور.

فالمتمعن هو التمسك بالطائفة الثانية لأنها واضحة بإثبات المقصود بعد وضوح اختلاف الفقهاء في الفتوى في كل عصر وندرة اتفاقهم في الفتوى، بحيث يكون حمل الخبر على صورة الاتفاق في الفتوى حملاً له على الفرد النادر الذي هو كالمعدوم، فالخبر ناظر إلى صورة التخالف في الفتوى والفضيلة قطعاً، ومقتضاه التخيير المزبور حتى مع اختلافهم في الفضيلة فلا يجب تقليد الأعم، ولا بأس بهذا الإطلاق إلا إذا ثبت بدليل خارجي وجوب تقليد الأفضل فيقيد به هذا الإطلاق.

وكيف كان فلا قصور في الخبر بالنسبة إلى التخيير بين الفتويين المتخالفتين، فيكون خبر الاحتجاج كالأخبار الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين، فيقع الكلام حينئذ في أن الخبرين المتعارضين لا يمكن طريقتيهما معاً ولا يكون شيء منهما كاشفاً عن الواقع، فليس التخيير بينهما تخييراً بين الحجتين ليكون تخييراً في المسألة الأصولية حتى نقول بكونه تخييراً ابتدائياً للمتخير وبعد الأخذ بأحدهما لالتحير فلا يكون استمرارياً بل التخيير يكون في العمل نظير التخيير في خصال الكفارة، فلا مجال للقول بكون التخيير بين الخبرين المتعارضين بدوياً بل للمكلف استمرار التخيير بأن يأخذ تارة بأحد الخبرين وأخرى بالآخر.

وكذا الحال في الفتويين المتعارضتين، ومقتضى كون التخيير فيهما تخييراً في

العمل جواز العمل بأحدهما تارة وبالأخرى أخرى، ومن المعلوم أنّ البناء على استمرار التخيير في الخبرين المتعارضين والفتويين المتخالفتين خلاف مسلكهم.

والحاصل أنّه لا ينبغي الإشكال في صحة الاستدلال برواية الاحتجاج على التخيير بين الفتويين المختلفتين بعد البناء على ظهورها في الرجوع إلى الفتاوى دون خصوص الروايات، كوضوح عدم صلاحية دليل التقليد من فطرية رجوع الجاهل إلى العالم أو ما دلّ من النقل على الرجوع إلى العلماء لأن يكون مستنداً لحجية الفتويين المتخالفتين، إذ لا محيص حينئذٍ عن الرجوع إلى الدليل التعبدية وإلاّ فمقتضى القاعدة الأولية هو تساقط الطريقتين المتعارضتين عن الاعتبار كما هو المشاهد فيمن ضل طريق كربلاء - مثلاً - وسأل بمقتضى فطرته عن أهل الخبرة، فأخبره واحد بكون طريق كربلاء من طرف اليمين، وآخر بكونها من طرف اليسار، فلا إشكال في أنّه مع المندوحة يتوقف وبدونها يختار أقلهما محذوراً، فسقوط المتعارضين سواء كانا خبرين أم بينتين أم فتويين مما لا إشكال فيه فالأخذ بأحدهما منوط بالتعبد.

وفي الخبرين المتعارضين المتكافئين قام الدليل الخاص على التخيير، وفي الفتويين المتعارضتين أيضاً قام خبر الاحتجاج على التخيير في الأخذ بإحدى الفتويين، فوزان خبر الاحتجاج وزان أخبار التخيير في الخبرين المتعارضين.

فيقع الكلام حينئذٍ في أنّ أحد الخبرين المتعارضين أو إحدى الفتويين كيف يصير حجة أي طريقاً وكاشفاً عن الواقع مع عدم طريقية شيء منهما في نظر العقلاء، وكيف تنطبق الحجية بمعنى الوسطية في مقام الإثبات أو تتميم الكشف أو غيرهما من المباني في جعل الحجية على أحد الطريقتين المتعارضتين.

وقصارى ما يمكن أن يقال: إنّ الحجة بالمعنى العام وهو ما يصح أن يحتج به

المولى على العبد وبالعكس ينطبق على حجية أحد المتعارضين، ضرورة أنّ العقل بعد أن أذن المولى في الأخذ بأحدهما بقوله: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» ينتزع من هذا الإذن كون المأخوذ مؤمناً للعبد من خطر العقاب، وهذا المعنى العام للحجية موجود في جميع الحجج العقلية والنقلية، لاشتراك الكل في التأمين من تبعات التكاليف مع الخطأ سواء كانت كواشف كما في أخبار الثقات الحاكية عن الأحكام الواقعية أم لا، كالأصول العملية وكثير من البيانات القائمة على الموضوعات فإنّ حجيتها ليست منوطة بالكشف لكونها في قبال العلم في رواية مسعدة<sup>(١)</sup> الدالة على أنّ الأشياء باقية على الحل حتى يعلم بخلافه أو تقوم به البينة.

وبالجملة فليست الحجية في الخبرين المتعارضين وكذا الفتويين كحجية أخبار الثقات في الأحكام في الكشف والطريقة بناء على المختار من كون حجيتها بناء العقلاء، وكون الأدلة التي أقاموها على حجية خبر الثقة إرشاداً إلى الطريقة العقلانية، بل بمعنى المؤمّنية المنتزعة عن إذن الشارع بالعمل بأحد المتعارضين، فالحجية العقلية موضوعها إذن الشارع في الأخذ بأحد المتعارضين فلا إشكال أصلاً.

إنّما الكلام في أنّ هذا التخيير بدوي أم استمراري؟

والحق هو الأوّل؛ لأنّه بعد الأخذ يصدق أنّه أخذ بأحدهما، ولا يبقى بعده موضوع وهو قولهم بالتخيير بأيّهما أخذ فليس له الأخذ بالآخر بعد أن أخذ بأحدهما، فلا يقال بأنّ التخيير استمراري حيث إنّ موضوعه الخبران المتعارضان، وبعد الأخذ بأحدهما لا يرتفع الموضوع وهو الخبران المتعارضان، كما أنّه لا وجه للقول بأنّ التخيير بدوي بدعوى أنّ موضوعه التحير وهو مرتفع بعد الأخذ بأحدهما، وذلك

لأنّ التحير في الحكم الواقعي باق على حاله ولم يرتفع بالأخذ بأحدهما. فتحصل أنّه بعد البناء على كون مستند حجية الأخبار بناء العقلاء على العمل بالخبر الموثوق الصدور لا إشكال في عدم حجية شيء من الخبرين المتعارضين اللذين يكون كل منهما مع قطع النظر عن التعارض واجداً لشروط الحجية ومشمولاً لدليل الاعتبار، وذلك لعدم حصول الوثوق بصدور خصوص كل منهما لامتناع اجتماع المتناقضين فلا يحصل الاطمينان بمضمون الخبرين المتعارضين كطهارة الغسالة ونجاستها، فلا يكون كل منهما بالخصوص كاشفاً عن الواقع حتى يشمل بناء العقلاء الذي أمضاه الشارع فيسقط كلاهما عن الاعتبار، وحينئذٍ فلا تكون الأخبار الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين دليلاً على كون أحدهما حجة أي كاشفاً عن الواقع ومحزراً له، إذ المفروض عدم كشف واحد منهما بالخصوص عن الواقع، فلا تكون حجية أحد الخبرين المتعارضين كحجية القطع وخبر الثقة الموجب للقطع العادي النظامي، لأنّ كشف القطع عن الواقع ذاتي وفي المتعارضين لا كشف أصلاً، فتكون حجية أحد المتعارضين نظير حجية الاستصحاب وأصل البراءة واليد ونحوها مما لا يوجب الوثوق والاطمينان، فمعنى الحجية هو صحة الاحتجاج من المولى على العبد وبالعكس، فالتخيير بين الخبرين بمعنى الإذن والرضا بالعمل بأحدهما فإن طابق الواقع فهو وإلا فالعامل به معذور في ترك الواقع لأنّ الواقع انقلب إلى مفاد المتعارضين، فإنّه تصويب لانتزيم به بل الواقع باق على حاله كما لا يخفى.

ثمّ إنّ مورد أخبار التخيير هو الخبران المتعارضان اللذان أحدهما يأمر والآخر ينهى، ومن المعلوم أنّه في دوران الأمر بين المحذورين، وقد ثبت في محله أنّ التخيير بينهما عقلي لاشرعي، وعليه فأخبار التخيير إرشاد إلى ذلك الحكم العقلي. وهل التخيير بدوي أم استمراري؟ قد يقال بالأوّل نظراً إلى أنّ الموضوع

للتخيير هو المتحير، وبعد الأخذ بأحد الخبرين يرتفع التحير، فالتخيير منتف لا تنفاء موضوعه، لكنه فاسد لما ظهر من مطاوي كلماتنا من عدم كاشفية المتعارضين وعدم كونهما محرزين للواقع، فالتحير في الواقع والتعارض باقيان على حالهما، فلا بد من القول بالتخيير الاستمراري.

فالأولى أن يقال في إثبات التخيير البدوي: أن مقتضى قولهم لَا يَمْلِكُ: «بأيتهما أخذت من باب التسليم وسعك» هو الأخذ بأحدهما، فإذا أخذ بأحدهما في يوم وبالأخر في آخر فقد أخذ بكليهما لا بأحدهما، وهذا خلاف مدلول أخبار التخيير فإنه مأمور بالأخذ بأحدهما لا بكليهما.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول: أن حجية أحد الخبرين المتعارضين ليست كحجية القطع بل كحجية الاستصحاب ونحوه، فليس شيء من الخبرين المتعارضين كاشفا عن الواقع.

الثاني: أن الواقع لم ينقلب في موارد تعارض الروايات بل باق على حاله.

الثالث: أنه لا جعل في البين حتى يقال بكون المجعول هو الحكم الوضعي من جعل الحجية والمحرزية والوسطية في مقام الإثبات، لما عرفت من عدم الكشف في شيء من المتعارضين.

الرابع: أن التخيير بدوي لما تقدم من ظهور الكلام.

الخامس: أن مقتضى ما عرفت من عدم الكاشفية هو عدم حجية مشبتهات الخبرين المتعارضين فهما من هذه الحيثية كالأصول العملية.

الأمر الثاني: اختلفوا في أن التخيير بين الخبرين مختص بصورة التكافؤ وعدم الترجيح أو أعم، فالتخيير شامل لمطلق الخبرين المتعارضين، وإن كان أحدهما أرجح من الآخر.

فلا بد حينئذٍ من البحث عن أخبار الترجيح حتى يظهر الحال.

## [ أخبار الترجيح ]

فنقول: إن من أخبار الترجيح مقبولة ابن حنظلة<sup>(١)</sup>.

(١) وسائل الشيعية ٢٧ / ١٠٦، الحديث ٣٣٣٤ والكافي ١ / ٦٨.

محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قدروى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقها واختلافها فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدؤها وأقهرها وأصدقهما في الحديث وأورعها ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه وإنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيّه فيجتنب وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك شبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قدرواهما الثقافت عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك أرايت إن كان الفقهاء عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك فإن وافقتهما الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما ←

→ هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في

والإشكال عليها كما في الكفاية بأنها أجنبية عن أخبار الترجيح بين الخبرين المتعارضين لكونها واردة في ترجيح الحكمين المتعارضين فلا وجه لعدّها من روايات ترجيح الخبرين المتعارضين، مدفوع: بأنها وإن وردت في الحكمين المتعارضين لكنها تدل بالملازمة على الترجيح في الخبرين حيث إنّ المرجحية فرع الحجية إذ لا معنى للترجيح بغير الحجة، فإذا كانت شهرة الرواية مرجحة لأحد الحكمين المستند إلى الخبر المشهور كشف ذلك عن حجية الخبر المشهور وترجيحه على الخبر الشاذ، فالخبر المشهور يقدم على الشاذ النادر عند التعارض.

وأما الإشكالات الأخر التي ذكر الشيخ رحمته <sup>(١)</sup> بعضها فهي على تقدير عدم اندفاعها لا تنقدح في الاستدلال بالمقبولة على الترجيح في الخبرين المتعارضين، سلامة الجمل التي هي محل الاستدلال المزبور من الإشكال.

وكيف كان فلا بأس بالتعرض أولاً لفقّه المقبولة ثم التكلم في سائر الجهات المتعلقة بها فنقول وبه نستعين:

إنّ قول الراوي (بينهما منازعة في دين أو ميراث) يشمل كلاً من الشبهة الموضوعية والحكمية: أمّا الأولى: فهي الدين كما إذا ادعى أحدهما على الآخر باشتغال ذمته بمئة دينار مثلاً له وأنكره المدعى عليه، وأمّا الثانية: فهي الميراث، كما إذا ادعى بعض الورثة أنّ منجزات المريض تخرج من الأصل وبعضهم أنّها تخرج من الثلث أو اختلفوا في مقدار الحبوّة، فإنّها شبهة حكمية، فالمقبولة تشمل كلتا الشبهتين فلا وجه للإشكال في الرواية بأنّه لا معنى للإرجاع إلى مدرك الحكم في الشبهة الموضوعية، ضرورة أنّ مدرك حكم الحاكم في الشبهة الموضوعية هو



البيئة، فالنظر إلى الروايات لا يناسب الشبهة الموضوعية.

ثم إنَّ المتنازعين لما تحاكما إلى قضاة الجور بتخيل جواز الرجوع إليهم في زمان التقية وعدم بسط أيدي الأئمة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) فردع الإمام عليه السلام عن ذلك وقال عليه السلام: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً لأنَّه أخذه بحكم الطاغوت...» فإنَّ هذه الجملة تدل على حرمة الترافع إلى قضاة العامة وإن كان الحق ثابتاً، إذ الترافع إليهم تارة: يكون لإثبات الحق بحيث لا يكون المدعي أيضاً عالماً بثبوت الحق على المدعى عليه فيرجع إلى قاضي الجور لإثباته، وأخرى: يكون لإنقاذ حقه الثابت عنده قطعاً، وعلى التقديرين قد يكون المأخوذ عين مال المدعى عليه وقد يكون غيره، وظاهر الرواية حرمة الترافع إليهم في جميع هذه الصور سواء توقف إنقاذ الحق على الرجوع إليهم أم لا.

لكن قد ثبت في محله جواز الترافع إليهم إذا انحصر إنقاذ الحق في ذلك، إلَّا أنَّه في مورد الرواية لا يكون ذلك متوقفاً على الرجوع إليهم لقول الراوي - فيما بعد: «فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا...»، إذ يظهر من ذلك أنَّه لم يكن استنقاذ حقه متوقفاً على الرجوع إلى قاضي الجور وإلَّا لم يكن لهذا الفرض مجال، فالمستفاد من هذه الجمل حرمة الاستيلاء على المال الذي يأخذه بحكم السلطان والقضاة وإن كان المأخوذ عين ماله، فتكون الحرمة حينئذٍ لأجل العنوان الثانوي وهو كونه مأخوذاً بحكم الطاغوت، لكنه بعيد والتفصيل في محله.

نعم لا ينبغي الإشكال في حرمة المأخوذ إذا كان تطبيق الحق عليه بحكم السلطان كما إذا كان الحق كلياً وتعيينه في فرد بحكم القاضي.

ثمَّ إنَّه بعد أن ردع الإمام عليه السلام عن الرجوع إلى الجبت والطاغوت قال عليه السلام:

«ينظران إلى رجل منكم ممن قد روى حديثنا...»، وحاصله أنه لا بد من الرجوع إلى الشيعي الجامع لهذه الصفات من الرجولية ومن كونه راوي الحديث بأن كان راوياً للرواية عن الإمام عليّ (عليه السلام) بلا واسطة أو معها، بأن يروي عن شيخه ثم عن شيخه إلى أن يتصل بأرباب الجوامع العظام وهي الكتب الأربعة المتضمنة لما في أصول أصحاب الأئمة عليهم الصلاة والسلام من الروايات ومنهم إلى أرباب الأصول، فإن لم يمكن كذلك بأن وجد الحديث في كتاب الكافي مثلاً فينقله من دون أن يرويه بالطريق المزبور، وهذا هو المسمى بالوجادة، فصدق الراوي على هذا الناقل للحديث غير معلوم، وعليه ففائدة الإجازة في نقل الروايات هي صدق الراوي على ناقل الحديث وعدم صدقه عليه بمجرد الوجادة، وتنقيح هذا المبحث موكول إلى محله.

وكيف كان فلا بد من صدق الراوي على الحاكم، ومن كونه ناظراً في الحلال والحرام أي مجتهداً في الأحكام فليس لغير المجتهد منصب القضاء، ومن كونه عارفاً بالأحكام بأن كان اجتهاده مؤدياً إلى المعرفة بالأحكام وظاهر المعرفة هو العلم فلا يكفي الظن ومجرد الرجحان.

ثم إن مقتضى ظهور الجمع المضاف في العموم في قوله عليّ (عليه السلام): «وعرف أحكامنا» هو اعتبار علم الحاكم الناشئ عن الاجتهاد بجميع الأحكام، فالعالم بجميع الأحكام الشرعية عن اجتهاد لا عن تقليد موضوع لمنصب إلهي وهو الحكومة والقضاء.

ثم إن الراوي لما فرض اختلاف الحاكمين في الحكم حكم بترجيح الحكم الذي يكون الحاكم به واجداً لصفات من الأفقية وغيرها وظاهرها كون مجموع الصفات مرجحة لا إحداها، وبعد فرض تساوي الحاكمين والصفات حكم الإمام عليّ (عليه السلام) بترجيح الحكم الذي يكون مستنده الرواية المشهورة على الحكم

المستند إلى الرواية الشاذة وجعله من الشبهة التي لا تكون من البين الرشد ولا من البين الغي لكون مستنده مما فيه الريب، وفقه سائر جمل الرواية واضح.

ثم إنه قد استشكل في المقبولة بوجوه يكون بعضها قادحاً في الاستدلال بها على الترجيح بين الخبرين المتعارضين وبعضها غير قادح في ذلك، وقد دفع الميرزا النائيني رحمته القسم الأول من الإشكالات بما اختاره في حجية الأخبار من كون المجعول فيها الوسطية في مقام الإثبات وسيأتى تفصيله.

وأما القسم الثاني: فهو غير مضر بالاستدلال بالمقبولة إلا أن يكون بمثابة توجب ارتفاع الوثوق بصدور الرواية بجميع جملها، وإلا فلا مجال لرفع اليد عن جميع الجمل، إذ الرواية المشتملة على جمل لم يكن بعضها صادرة ليست بأدون من العامين من وجه حيث يبنى على حجية كل منهما في مورد الافتراق وعدم حجية شيء منهما في مورد الاجتماع، فإن الحكم بعدم صدور بعض مدلول العام وهو مورد الافتراق أشد محذوراً من الحكم بعدم صدور بعض جمل رواية.

وكذا ليس بأشد من انحلال بيع واحد مشتمل على المملوك وغيره كالغنم والخنزير أو على ملكه وملك غيره كغنمه وغنم غيره، والحكم بصحة البيع فيما يصح بيعه والبطالان في غيره مع وحدة البيع، فالبناء على عدم صدور بعض جمل رواية لا يوجب الحكم بعدم صدور سائر جملها.

وكيف كان فالإشكالات التي لا تقدح في التمسك بالرواية المذكورة على الترجيح بين الخبرين كثيرة:

منها: أن النظر في المدرك لا يناسب الشبهة الموضوعية مع ظهور الدين والميراث في كون المورد من الشبهات الموضوعية، لأن المستند في حكم الحاكم حينئذ هو البيئة لا الروايات.

وأنت خير بما فيه، أما أولاً: فلأن الدين والميراث كما يمكن أن يكونا من

الشبهة الموضوعية كذلك يمكن أن يكونا من الشبهة الحكمية، أمّا الدين فكالنزاع في كون المال المأخوذ بعنوان المعاطاة ملكاً أو مباحاً فيه التصرف، فهذه شبهة حكمية، وأمّا الشبهة الحكمية في الميراث فكالنزاع في خروج منجزات المريض من الأصل أو الثلث، وأمّا الشبهة الموضوعية فيه فكادعاء شخص ولدته للمورث وإنكار الورثة مع إقامة البينة من الطرفين، وبالجمله فيمكن أن يكون النزاع في الدين والميراث بنحو الشبهة الحكمية، فالنظر في المدرك حينئذٍ في محله.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الشبهة في كل من الدين والميراث وإن كانت موضوعية لكنه مع ذلك يكون النظر إلى المستند ممكناً، كما إذا كان لكل من المتنازعين بينة، فإنّ ترجيح إحدى البينتين على الأخرى يكون لأجل الروايات فلا بد من النظر إلى مدرك الترجيح.

ومنها: أنّ المتنازعين ليس لهما النظر إلى مدرك الحكم بل عليهما العمل بالحكم ولو كانا أهلاً لذلك فلا يرجعان إلى غيرهما.

وفيه: أيضاً ما لا يخفى لإمكان أن يكون المتنازعان من أهل العلم بل مجتهدين يفتي أحدهما بخروج المنجزات من الأصل والآخر بخروجها عن الثلث، فحينئذٍ لا تكون فتوى أحدهما حجة على الآخر فلا بد من الرجوع إلى ثالث ليكون حكمه نافذاً عليهما لما تقرر في محله من انتقاض الفتوى بالحكم، فهذا الإشكال مندفع أيضاً.

ومنها: غير ذلك مما هو مذكور في الكتب.

أمّا القسم الأوّل: أعني الإشكالات القادحة في الاستدلال بالمقبولة على ترجيح أحد الخبرين المتعارضين فكثيرة أيضاً:

منها: أنّ المقبولة وردت في مقام ترجيح أحد الحكمين على الآخر لا في مقام ترجيح أحد الخبرين على الآخر، فلا استدلال بها على الترجيح في الأخبار المتعارضة في غير محله.

وفيه: أنَّ ظهورها في ورودها في ترجيح أحد الحكمين مما لا شبهة فيه، إلَّا أنَّ الكلام في أنَّه بعد صفات الراوي أمر الإمام عليه السلام بالنظر إلى مدرك الحكمين وجعل الشهرة مرجحة لأحد الخبرين اللذين استند إليهما الحاكمان، ومن المعلوم أنَّ المرجحية فرع الحجية فيستفاد من ترجيح أحد الحكمين على الحكم الآخر بشهرة الرواية المستند إليها أحد الحكمين أنَّ الخبر المشهور حجة في صورة معارضة الخبر غير المشهور له، فالمقبولة يمكن أن تكون دليلاً على الترجيح في الخبرين المتعارضين، ومورد الاستدلال هو أمر الإمام عليه السلام بالأخذ بالخبر المشهور وما بعده من الموافقة للعامة والمخالفة لهم، فما قبله مختص بترجيح أحد الحكمين على الآخر، ولذا ليس بناء الأصحاب على الترجيح بصفات الراوي من الأفقية والأورعية والأوثقية لعدّهم هذه الصفات كما هو مورد المقبولة من مرجحات الحكمين لا الخبرين.

ومنها: أنَّ الحكم المستند إلى الرواية الشاذة ينبغي أن يكون عدم حجتيه قطعياً لكشفه عن جهل الحاكم أو عدم فحوصه عن الخبر المشهور الذي رواه أصحاب الأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) في أصولهم، فوجود هذا الحكم كعدمه ولا يصلح لأن يكون معارضاً للحكم المستند إلى الخبر المشهور لما وقع عن الحاكم بمقتضى الخبر الشاذ من التقصير في الاجتهاد بسبب عدم فحوصه عن المعارض.

ومنها: أنَّ المقبولة تعارض ما دلّ بالإطلاق على الترجيح بمخالفة العامة سواء كان الخبر المخالف مشهوراً بين الأصحاب أم شاذاً وهذا ينافي الترجيح بالشهرة مطلقاً كما هو مقتضى المقبولة، لأنَّ الترجيح بها في المقبولة مقدم رتبة على الترجيح بمخالفة العامة، فإذا كان الخبر المشهور بين اصحاب الحديث موافقاً للعامة يقدم على الشاذ المخالف لهم بمقتضى المقبولة ويقدم الشاذ المخالف لهم على المشهور الموافق لهم بمقتضى غير المقبولة، فيقع التعارض بين المقبولة وبين روايات الترجيح بمخالفة العامة بقول مطلق بالعموم من وجه كما لا يخفى.

ومنها: أنه ينبغي عدّ المقبولة من روايات التوقف في زمان الحضور لا من أخبار الترجيح، لأنّه بعد فرض الراوي تساوي الخبرين - المتعارضين اللذين هما مستند الحكمين في جميع المزايأ أمر الإمام عليه السلام بالتوقف وإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام.

ومنها: أنّ مورد الترجيح في المقبولة هو الحكمان المتعارضان فيمكن أن تكون الشهرة مرجحة للرواية إذا حكم على طبقها لا مطلقاً حتى إذا كانت مدركاً للفتوى، فالتعدي عن مورد المقبولة وهو الحكمان المتعارضان إلى الخبرين المتعارضين لاوجه له، إذ ليس المقام من العلة المنصوصة لعدم كون قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، وكذا قوله عليه السلام: «فإنّ الرشد في خلافهم» في الترجيح بمخالفة العامة من العلة المنصوصة حتى يكون دليلاً على الترجيح في كل من الحكمين والخبرين كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

ولعدم تنقيح المناط القطعي لاحتمال دخل خصوصية المورد في الحكم بالترجيح لا ينبغي عدّ المقبولة من روايات الترجيح بين الخبرين المتعارضين. والميرزا النائيني رحمته الله دفع هذا الإشكال بأنّ الحجة التي هي الكاشفة والوسطية في مقام الإثبات تعيينية كانت كما في الخبر الواجد للمرجح أم تخيرية كما في المتكافئين، فإذا صار الخبر كاشفاً عن الواقع ومحرزاً له فلا فرق في ذلك بين كون المنكشف حكماً أو فتوى.

ولكن مبنى جعل الكشف والطريقة خلاف التحقيق كما ثبت في محله، نعم الكشف ثابت تكويناً في أخبار الثقات، وفي غيرها كالاستصحاب ونحوه تكون الحجة بمعنى جعل المؤمن والمفروض أنّ الكشف التكويني مؤمن أيضاً فالحجة في الجميع بمعنى المؤمن ولا فرق فيها بين الحكم والفتوى سواء كان الخبر المؤمن حجة تعييناً أم تخيراً، فالخبر مؤمن سواء كان مستنداً للحكم أم الفتوى كما لا يخفى.

ومنها: معارضة المقبولة بعد تسليم استفادة الترجيح في الخبرين المتعارضين منها لسائر أخبار الترجيح لكون النسبة بينهما عموماً من وجه كما سيأتي إن شاء الله تعالى، فتسقط المقبولة بالمعارضة.

وفيه ما سيأتي إن شاء الله تعالى (١).

ومنها: أنَّ الترجيح يناسب الحكم لعدم توقيف الدعوى ولزوم فصلها بخلاف الفتوى فإن الاحتياط فيها ممكن فيتوقف فلا موجب للترجيح فيها.

ومنها: أنَّ المقبولة معارضة برواية الاحتجاج عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام (٢) قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا، قال عليه السلام: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل، قلت: لا بد أن يعمل بواحد منهما، قال عليه السلام: خذ بما فيه خلاف العامة».

تقريب المعارضة هو أنَّ المقبولة أمرت بالتوقف بعد فقد المرجحات، ورواية الاحتجاج أمرت بالتوقف أولاً من دون ملاحظة المرجحات وبعد عدم إمكان التوقف أمرت بالترجيح بمخالفة العامة فتكون رواية الاحتجاج على عكس المقبولة.

وفيه: ما قيل من إعراض المشهور عن رواية الاحتجاج واستقرار عملهم على طبق المقبولة من كون التوقف بعد فقد المرجحات بالنسبة إلى جميع جملها من حرمة نقض حكم الحاكم الجامع للشرائط ونفوذه حتى على حاكم آخر، ومن الترجيح بمخالفة العامة والشهرة وغير ذلك، ومن اعتبار الاجتهاد في الحاكم وغير ذلك من الجمل المذكورة في المقبولة فإنَّ الأصحاب استندوا في جميع الأحكام المذكورة إلى المقبولة ولذا سميت بالمقبولة.

(١) بعد أسطر.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ / ١٢٢، الحديث ٣٣٣٧٥.

ويمكن تقريب الاستدلال بالمقبولة على الترجيح بين الخبرين المتعارضين بوجه آخر وهو: أن الترجيح في الحكمين المتعارضين مختص بالصفات، وبعد فرض السائل تساوي الحاكمين في العدالة والفاقة والوثاقة حكم الإمام (عليه السلام) بالنظر إلى مدرك الحكمين والاجتهاد فيه من دون نظر إلى نفس الحكمين لتساوقهما مع التساوي وعدم المزية لأحد الحاكمين، وعلى هذا فيكون ما ذكر في المقبولة بعد صفات الحاكم من الترجيح بالشهرة وغيرها راجعاً إلى ترجيح الخبرين المتعارضين وأجنبياً عن ترجيح الحكمين، فلا استدلال بالمقبولة على الترجيح في الخبرين المتعارضين في محله سواء قلنا بكون مناط الاستدلال الدلالة الالتزامية أم المطابقة بناء على سقوط الحكمين في صورة تساوي الحاكمين.

وقد استدل على الترجيح في الخبرين المتعارضين بالرفوعة لكنها تنافي المقبولة أولاً: في اشتغالها على الترجيح بصفات الراوي لفقدان الترجيح بها في المقبولة، إذ الترجيح بالصفات فيها كان للحكمين دون الخبرين.

وثانياً: في اشتغال الرفوعة على الترجيح بالاحتياط حيث إن المقبولة خالية عن الترجيح به.

وثالثاً: في الحكم بالتخير بعد فقد المرجحات حيث إنه ينافي المقبولة الآمرة بالتوقف كما لا يخفى.

ثم إن فرض مخالفة الخبرين للعامة كما في الرفوعة ممكن كما إذا كان أحد الخبرين دالاً على حرمة صلاة الجمعة والآخر دالاً على وجوبها تخيراً مع ذهاب العامة إلى وجوبها تعييناً، فإن الحرمة والوجوب التخييري ينافيان وجوبها التعيني كما هو واضح، كما أن فرض موافقتهم لهم أيضاً مما لا محذور فيه كما إذا كانت المسألة ذات أقوال عند العامة، وأحد الخبرين دلّ على الوجوب والآخر على الحرمة وكان مذهب أبي حنيفة مثلاً الوجوب ومذهب الشافعي الحرمة فإن الخبرين يوافقان العامة.



وأما إمكان الاحتياط في مورد الخبرين المتعارضين فكالخبر الدال على اعتبار لفظ (طالق) في صيغة الطلاق الخلعي والخبر الدال على اعتبار لفظ المختلعة فيها، فإن كلا الخبرين يوافق الاحتياط في الفروج، فيجمع في صيغة الطلاق الخلعي بين لفظي الطالق والمختلعة<sup>(١)</sup>.

وأما مخالفة الخبرين للاحتياط فكدلالة الخبرين على كفاية العمل الفاقد لبعض الأجزاء أو القيود عن التام، فإن الكفاية خلاف قاعدة الاشتغال المحكّمة في موارد الشك في الفراغ كالخبر الدال على كفاية إدارك المشعر الاضطرابي والخبر الدال على الاكتفاء بادراك الوقوف في عرفة يوم التروية إذا كان هناك تقية، فإن كلا الخبرين على خلاف قاعدة الاشتغال، هذا محصل ما يتعلق بالمرفوعة، وقد عرفت وجه منافاتها للمقبولة.

لكن لما كانت المرفوعة مرفوضة لأنّها مروية في كتاب غوالي اللثالي<sup>(٢)</sup> عن العلامة وقد طعن الأصحاب في هذا الكتاب ومؤلفه، مضافاً إلى إنكار المحقق الثاني وفخر المحققين عليهما السلام اللذين هما ضبطا مطالب العلامة ضبطاً تاماً لهذه المرفوعة، وأنّها ليست في كتب العلامة، فلا يوثق بصدورها حتى يشملها دليل الاعتبار ولو مع عدم المعارضة وقد مرّ مراراً أنّ واجدية كل واحد من الخبرين المتعارضين لشرائط الحجية مما لا محيص عنها في التعارض فلا حاجة إلى إتيان النفس في الجمع بين المقبولة والمرفوعة.

لكن رواية الاحتجاج المتقدمة تنافي جميع أخبار الترجيح، لأنّها أمرت أولاً بالتوقف ثم لأجل الاضطرار إلى العمل بأحد الخبرين أمرت بالترجيح بمخالفة العامة ولم تتعرض لسائر المرجحات، فرواية الاحتجاج تعارض جميع روايات

(١) هذا المثال ما أفاده سيدنا الأستاذ (مد ظله) ، ولا بأس للتأمل فيه.

(٢) غوالي اللثالي ٤ / ١٣٣، الحديث ٢٢٩.

الترجيح لأنها جعلت الترجيح في حال الاضطرار فقط كما لا يخفى.

ومن روايات الترجيح ما رواه الصدوق <sup>(١)</sup> عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال فيه: «...فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول الله أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله وأمره...» فإنه دلّ على أنّ أوّل المرجحات هو موافقة الكتاب، ثم موافقة السنة ولم يتعرض لغيرهما من المرجحات ومقتضاه تقدم الخبر الموافق للكتاب وإن كان شاذاً وكان الخبر المخالف له مشهوراً بين الرواة.

ومن روايات الترجيح ما عن رسالة القطب الراوندي <sup>(٢)</sup> بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه» وهذه الرواية تعرضت أولاً للترجيح بموافقة الكتاب ومع عدمه، بمخالفة أخبار العامة ثانياً، ولم تتعرض لسائر المرجحات.

ثم إنّ ظاهر هذه الرواية كون الترجيح بمخالفة أخبار العامة وظاهر غيرها هو كون الترجيح بمخالفة فتاويهم، فهذا أيضاً نوع اختلاف بين هذه الرواية وبين سائر أخبار الترجيح.

ومن روايات الترجيح ما رواه القطب الراوندي <sup>(٣)</sup> أيضاً بسنده عن الحسين

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٣، الحديث ٣٣٣٥٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٨، الحديث ٣٣٣٦٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٨، الحديث ٣٣٣٦٣.

بن السري قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»، ففي هذه الرواية قد اكتفى بالترجيح بمخالفة العامة وإطلاقها ينفي مرجحية غيرها كما لا يخفى.

ومن تلك الروايات ما رواه <sup>(١)</sup> أيضاً بسنده عن الحسن بن الجهم في حديث قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه فبأيهما نأخذ؟ فقال: «خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه».

ومن تلك الروايات ما رواه <sup>(٢)</sup> أيضاً بسنده عن محمد بن عبد الله قال: قلت للرضاء عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ قال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه» وهذه الرواية أيضاً جعلت الترجيح بمخالفة العامة، ومقتضى إطلاقها نفي الترجيحات الآخر.

ومن تلك الروايات ما عن الكافي <sup>(٣)</sup> بسنده عن المعلى بن خنيس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ قال: «خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله، قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا والله لاندخلكم إلا فيما يسعكم» وظاهر هذه الرواية الترجيح بتأخر الصدور كبعض الروايات الأخر، وقوله عليه السلام «إنا والله...» تعليل للاختلاف، وحاصله أن اختلاف الأخبار إنما هو لحفظكم عن شر المخالفين.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٨، الحديث ٣٣٣٦٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٩، الحديث ٣٣٣٦٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٩، الحديث ٣٣٣٤١.

ومن تلك الروايات ما رواه أيضاً<sup>(١)</sup> بسنده عن الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أرايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟ قال: كنت آخذ بالآخر، فقال لي: رحمك الله» وهذه الرواية جعلت الترجيح بتأخر الصدور كسابقتهما سواء كان المتأخر صدوراً مخالفاً للعامة أم موافقاً لهم، فتعارض الترجيح بمخالفة العامة تعارض العموم من وجه كما لا يخفى.

ومثلها ما رواه<sup>(٢)</sup> بسنده الصحيح عن أبي عمرو الكناني قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو أرايت لو حدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئني بعد ذلك فسألني عنه فأخبرتكم بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا باعمرو أبي الله إلا أن يعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لي ولكم أبي الله عزوجل لنا في دينه إلا التقية».

بزيادة الإفتاء وعطفه على الأخبار.

ومن تلك الروايات ما رواه أيضاً<sup>(٣)</sup> بسنده الموثق عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ لا يهتمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن».

ومن تلك الروايات ما رواه<sup>(٤)</sup> أيضاً بسنده الحسن عن أبي حيّون مولى

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٠٩، الحديث ٣٣٣٤٠.

(٢) وسائل الشريعة ٢٧ / ١١٢، الحديث ٣٣٣٥٠.

(٣) وسائل الشريعة ٢٧ / ٢٠٨، الحديث ٣٣٦١٥.

(٤) وسائل الشريعة ٢٧ / ١١٥، الحديث ٣٣٣٥٥.

الرضاء عنه: «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ وَمُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ، فَرَدُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا».

ولا يخفى تهافت أخبار الترجيح التي مرت عليك لاقتصار بعضها على مخالفة العامة والآخر عليها وعلى موافقة الكتاب والثالث عليهما معاً، ومقتضى إطلاقها نفي الترجيح بغير المرجحات المذكورة كالشهرة، لكن المقبولة لما كانت أخص من جميع روايات الترجيح فلا بد من تخصيصها بالمقبولة، ومقتضى التخصيص هو كون مخالفة العامة مرجحة بعد عدم الترجيح بالشهرة وموافقة الكتاب، وكون موافقة الكتاب مرجحة بعد فقد الترجيح بالشهرة، فالمقبولة تتعرض لترتيب المرجحات ومواردها، وكذا الترجيح بالأحدثية فإنها مطلقة تشمل ما إذا كان المتأخر صدوراً موافقاً للعامة والمتقدم مخالفاً لهم، لكن يقيد إطلاقها بما دلّ على الترجيح بمخالفة العامة فالموافق لهم لا يعتنى به وإن كان صدوره متأخراً فالأحدثية مرجحة لكن لا مطلقاً بل إذا كان كلاهما موافقاً للعامة أو مخالفاً لهم.

ولا يخفى أَنَّ المستفاد من قوله عنه في المقبولة: (ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به) أَنَّ المرجح مجموع موافقة الكتاب ومخالفة العامة، ولكن قد يقال: إِنَّ المستفاد منه هو كون كل واحد من هذه الأمور مرجحاً لا كون المجموع مرجحاً بشهادة الترجيح بالصفات من الأعدلية والأفقهية والأوثنية، فإن الراوي لم يسأل عن صورة تفرقها فلو كان المجموع مرجحاً واحداً لكان عليه أن يسأل عن صورة تفرق الصفات ككون أحدهما أعدل فقط دون أن يكون أفضه أو أصدق في الحديث، فعدم السؤال يكشف عن فهم السائل كون كل من الصفات بنفسها مرجحة.

وفيه: أَنَّ عدم السؤال لا يكشف عن فهم الراوي بأن كل واحدة من الصفات مرجحة على نحو الاستقلال، لإمكان فهمه أَنَّ المجموع مرجح واحد مع الغفلة عن

حكم تفرق الصفات، وعليه فظاهر المقبوله كون الترجيح بمجموع موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة وهو متبع حتى يقوم قرينة على خلافه.

لكن رواية الاحتجاج الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب وعلى السنة في صورة عدم وجدان مضمونها فيه، وإلا فعلى أخبار العامة والأخذ بما خالفهم قرينة على عدم إرادة الظاهر المزبور، وأن المرجح هو كل واحدة من موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة بنفسها ورأسها فيرفع اليد عن هذا الظهور برواية الاحتجاج ونحوها.

وأما ما دل على تقديم الموافق للكتاب على مخالفه، فإن كان المراد بالمخالفة المخالفة التبائية فهو أجنبي عما نحن فيه من ترجيح أحد الخبرين المتعارضين اللذين يعتبر فيهما واجدية كل منهما لشرائط الحجية، بحيث لو لم يكن التعارض لكان كل منهما حجة، ومن المعلوم أن المخالف للكتاب مخالفة تبائية لا يكون في نفسه حجة وإن لم يكن له معارض، فأخبار ترجيح الموافق للكتاب على المخالف تكون في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا في مقام ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

وإن كان المراد بالمخالفة مخالفة العموم والخصوص بأن كان أحد الخبرين خاصاً موافقاً لعموم الكتاب والآخر خاصاً مخالفاً له بحيث لو كان المخالف سليماً عن معارضة الموافق له لكان مخصصاً للعام الكتابي فيؤخذ حينئذٍ بالموافق لاعتضاده بالعام الكتابي، فموافقة الكتاب ترجح الخبر الموافق له فيؤخذ به كما هو ظاهر ما دل على الأخذ بما وافق الكتاب، فيكون العام الكتابي مرجحاً لا مرجعاً كما هو الاحتمال الآخر المتطرق في الروايات الآمرة بالأخذ بما وافق الكتاب من حيث كون مضمونه هو الكتاب، ففي الحقيقة يكون المأخوذ هو الكتاب ويسقط الخبران عن الحجية فيكون العام الكتابي مرجحاً لا مرجحاً، لكن لا مجال لرفع اليد عن الظاهر وهو كون المأخوذ نفس الخبر الموافق وكون موافقته للكتاب مرجحة له كما

هو مقتضى السياق، وعليه فيكون العام مرجحاً لا مرجعاً كما لا يخفى.

فالمحصل أن الشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مرجحات لأحد الخبرين المتعارضين.

وأما ما دل على تقديم الناسخ على المنسوخ والمحكم على المتشابه فهو أجنبي عما نحن فيه من ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، لأنه في مقام تمييز الحجة عن غيرها، ضرورة أن المنسوخ ليس حجة في نفسه، وكذا المتشابه، نعم يكون الناسخ والمحكم كالخبر الواجد للمرجح في وجوب الأخذ به، كما أن المتشابه والمنسوخ كالخبر المرجوح في عدم الأخذ به كما لا يخفى، فأخبار اشتمال الروايات على الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه اجنبية عن أخبار ترجيح إحدى الروايتين المتعارضتين على الأخرى.

وأما ما ورد من تقديم المتأخر صدوراً على المتقدم كذلك، فالنسبة بينها وبين مخالفة العامة وإن كانت عموماً من وجه لاجتماعهما في الخبر الموافق للعامة المتأخر صدوراً عن الخبر المخالف لهم، فمقتضى الترجيح بالأحدثية هو الأخذ بموافق العامة ومقتضى الترجيح بمخالفة العامة هو الأخذ بالمتقدم صدوراً، إلا أنه لا بد من العمل بما دل على الترجيح بالأحدثية على تقدير صحة سنده ولا يتعارض مع ما دل على الترجيح بما خالف العامة لتعدد الموضوع، فإن ما دل على الأخذ بمخالف العامة على خلاف التقية إذ الأمر بالأخذ به ينافي التقية، بخلاف ما دل على الأخذ بالمتأخر صدوراً فإنه ناظر إلى حال التقية، ويدل على أن المتأخر صواب على كل حال إذ لو كان هو الصادر تقية وجب الأخذ به من باب التقية وإن كان هو الصادر لبيان الحكم الواقعي وجب الأخذ به أيضاً، فمخالفة العامة مرجحة لأحد الخبرين مع قطع النظر عن التقية وما دل على الأخذ بالأحدث ناظر إلى التقية.

وبعبارة أخرى أخبار الأخذ بمخالف العامة في مقام تمييز الخبر الموافق للواقع

لأجل العمل وكون المخالف للعامة هو الواقع والحق دون الموافق لهم من دون نظر إلى الحكم الصادر تقية بخلاف الأحداث، فإنه ناظر إلى الحكم الصادر تقية يعني أن الحكم بالأخذ بالتأخر صدوراً ثابت على كل حال سواء صدر الثاني تقية أم لبيان الحكم الواقعي فلا معارضة أصلاً.

لكن ما دل على الترجيح بتأخر تاريخ الصدور فعمدته ضعيفة السند، فلا تشملها أدلة اعتبار الخبر حتى تكون من المتعارضين اللذين يعتبر فيهما واجدية كل منهما لشرائط الحجية، بحيث يكون المانع عن اعتبارهما منحصراً في التعارض، وإذا لم يشملهما دليل الاعتبار حتى مع عدم التعارض فلا يندرج في الخبرين المتعارضين حتى يحتاج إلى العلاج.

نعم لا بأس بخبر أبي عمرو الكناني <sup>(١)</sup> فإنه صحيح أو حسن لكنه أجنبي عن الترجيح، لأن مضمونه بقرينة قوله عليه السلام: «أبى الله إلا أن يعبد سرّاً» هو أن التقية من الدين، وأن الإمام عليه السلام يأمر بالتقية ويبين الحكم الموافق للعامة حفظاً لهم ولشيعتهم فيعبد الله تعالى سرّاً لا جهراً، فإذا ارتفعت التقية يبين الحكم الواقعي فيجب العمل حينئذٍ بالخبر الثاني لكونه مبيّناً للحكم الواقعي مع ارتفاع الخوف والتقية.

وعلى هذا البيان لا ربط لما دل على الأخذ بالتأخر صدوراً بأخبار الترجيح حتى يقع التعارض بينه وبين ما دل على الترجيح بمخالفة العامة وغيرها، ولعله من هذه الجهة لم يتعرض الشيخ رحمته الله لبيان معارضة ما دل على الأخذ بالتأخر صدوراً لما دل على الترجيح بمخالفة العامة ونحوها.

وأما ما دل على أن في الأحاديث محكماً ومتشابهاً وناسخاً ومنسوخاً فهو



أجنبي عن باب الترجيح أصلاً، ضرورة عدم حجية المنسوخ في نفسه، وكذا المتشابه فهو في مقام تمييز الحجة عن غيرها، لا ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى كما لا يخفى.

فصل: بعد البناء على الأخذ بأخبار الترجيح ولزوم تقييد إطلاق أخبار التخيير بما إذا لم يكن لأحد الخبرين المتعارضين مزية ومرجح - وإلا فالمتعين هو الأخذ بما فيه المرجح - يقع الكلام في أنه هل يتعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها أم لا؟

وقبل الخوض في الاستدلال على التعدي وعدمه لابأس ببيان ما تقتضيه القاعدة فنقول وبه نستعين: إن مقتضى القاعدة عدم التعدي، لأنه بعد اعتبار إطلاق أخبار التخيير في الخبرين المتعارضين وتقديمها على أخبار التوقف لاختصاص موردها بزمان التمكن من إزالة الشبهة أو بالماليات دون الأحكام الكلية، يكون الترجيح بغير المرجحات المنصوصة من التقييد الزائد، ومن المعلوم أن المرجع في الشك في التقييد الزائد هو الإطلاق، وعليه فإذا شك في التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها ولم يقدّم دليل على التعدي أو عدمه فلا بد من الرجوع إلى إطلاق أخبار التخيير، ومقتضاه عدم التعدي.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه قد استدل على التعدي بالتعليلات الواردة في بعض أخبار الترجيح:

منها: قوله عنه في المقبولة في مقام تعليل الترجيح بالشهرة: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بدعوى كونه من العلة المنصوصة لانطباق ضابطها، وهو كونه قابلاً للإلقاء إلى المكلف لكونه من الموضوعات العرفية التي يميّزها العرف كالمسكر الذي يصح أن يلقي إلى المكلف ويقال: المسكر حرام أو نجس، فحينئذ إذا قال: الخمر حرام لأنه مسكر، يكون قوله: لأنه مسكر من العلة المنصوصة

ويكون المسكر موضوع الحكم، وموضوعية المورد أعني الخمر للسحك تكون بانطباق عنوان المسكر عليه، فلا خصوصية للمورد بل العبرة بعموم الوارد كما هو واضح، وفي المقام يكون قوله: «فإنَّ المجمع عليه لاريب فيه» مما ينطبق عليه ضابط منصوص العلة، حيث إنَّ المراد بقوله: (لاريب فيه) ليس ما هو ظاهره من نفي الريب رأساً بحيث يكون قطعياً من كل جهة أي صدوراً وجهة ودلالة كما هو مقتضى وقوع النكرة في سياق النفي، وذلك لأنَّ نفي الريب رأساً يوجب الخروج عن باب التعارض لعدم المعارضة القطعي من جميع الجهات وبين غيره، بل المراد هو نفي الريب بالإضافة يعني أنَّ الريب الموجود في الخبر الشاذ منفي في الخبر المشهور وإن كان فيه أيضاً ريب من جهات أخرى، فيكون مفاده حينئذٍ أنَّ الخبر الذي يكون احتمال خلاف الواقع فيه أقل من الآخر مقدم على صاحبه، فكل مزية توجب قلة احتمال خلاف الواقع مرجحة ويجب الاعتماد عليها، فلا خصوصية للشهرة بل يتعدى عنها إلى كل ما يوجب نفي الريب إذ المدار على قلة الاحتمال لا على خصوص الشهرة.

ومنها: قوله عائلاً في مقام تعليل الترجيح بمخالفة العامة: «فإنَّ الرشد في خلافهم» بتقريب: أنَّ مخالفة العامة توجب أقربية الخبر من الخبر الموافق لهما الواقع، فكل ما يوجب الأقربية إليه يقدم على غيره، ولا خصوصية للمخالفة بل كل مزية توجب الأقربية تكون مرجحة.

وبالجملة فظاهر التعليلين المزبورين هو الترجيح بكل مزية توجب الأقربية إلى الواقع من دون خصوصية للمزايا المنصوصة.

لكن الإنصاف عدم صحة التمسك بالتعليلين المذكورين للتعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها، وذلك إما في تعليل الأخذ بما خالف العامة بأنَّ الرشد في خلافهم، فلعدم كونه من منصوص العلة لأنَّ ضابط العلة المنصوصة أن تكون العلة كبرى كلية قابلة للإلقاء إلى العرف وقوله: (لأنَّ الرشد في خلافهم) ليس

كذلك لعدم صحة أن يقال: إن كل مخالف العامة حق وكل موافق لهم مخالف الواقع، بحيث يكون كل خبر موافق لهم باطلاً وخلاًفاً للواقع، وإن لم يكن له معارض، ضرورة أن بعض ما يقوله العامة حق، فليس كل موافق لهم باطلاً، فمعنى التعليل حينئذ أن مخالفة العامة مرجحة في ظرف التعارض بعد الفراغ عن كون الخبر الموافق لهم واجداً لشرائط الحجية أيضاً ولا استفاد كبرى كلية وهي أن كل خبر مخالف للعامة حق، فلا ينطبق عليه ضابط منصوص العلة حتى يتمسك به على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها.

وأما في تعليل الأخذ بالرواية المشهورة بين الأصحاب بأن المجمع عليه لا ريب فيه فبأن الاستدلال به منوط بكون الريب إضافياً، بأن يقال: إن الخبر المشهور وإن كان فيه ريب إلا أنه فاقد للريب الموجود في الخبر الشاذ، فالمستفاد من التعليل حينئذ أن كل خبر يكون احتمال موافقته للواقع أقوى من غيره يجب الأخذ به دون صاحبه سواء كان احتمال الموافقة ناشئاً من المرجحات المنصوصة أم غيرها.

لكن الحق كون نفي الريب حقيقياً، لأن نقل أجلّة أصحاب الحديث عن المعصوم عليه السلام إن لم يكن موجباً للقطع بالصدور فينسحب باب القطع غالباً، فإن نقل ثقة واحد فضلاً عن عادل أو عدول يوجب القطع، فكيف بنقل جمع كثير، فعلى هذا يكون الخبر المشهور قطعي الصدور ولا ربط له بباب ترجيح أحد الخبرين بالشهرة ويصير من باب الحجة واللاحجة، ولا ينافي هذا أي كون المشهور قطعي الصدور ما فرضه الراوي من كونهما مشهورين بين الأصحاب حيث إن لازمه كون كليهما مقطوعي الصدور، وجه عدم التنافي أن الشهرة في نفسها توجب القطع بالصدور، ومع المعارضة لا توجب ذلك إلا أن ينضم إلى إحدى الشهرتين ما يوجب القطع بالصدور كما إذا كان أحد الخبرين المشهورين موافقاً للكتاب والسنة كما في المقبولة، فإن موافقة الكتاب والسنة يوجب القطع بمطابقة مضمونه للواقع.

وبالجملة فلا وجه للاستدلال بالتعليلين المزبورين على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها، فالترجيح بها تعبد صرف ولا مجال للتعدي عنها إلى غيرها. والحاصل أنَّ ضابط منصوص العلة إن كان مجرد صحة القائه إلى المكلف فينطبق على قوله **عائلاً**: «فإنَّ الرشد في خلافهم»، لأنَّ مخالفة العامة عنوان معلوم يمكن إلقاؤه إلى العبد.

لكن مجرد ذلك لا يكون كافياً في منصوص العلة بل لابد مع ذلك من كونه كلياً ليصح جعله كبرى للقياس كما في قوله: الخمر حرام لأنَّه مسكر، فإنَّه يصح أن يقال: الخمر مسكر وكل مسكر حرام، بخلاف الرشد، فإنَّه لا يصح أن يقال: كل مخالف العامة رشد بالضرورة فلا ينطبق ضابط منصوص العلة على هذا التعليل، فلا وجه للتعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها بل لابد من الاقتصار عليها، وفي غير المنصوصات يرجع إلى إطلاق أخبار التخيير للشك في التقيد الزائد. ثمَّ إنَّه بعد البناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة وقع الكلام في أنه هل يكون بينها ترتيب أم هي عرضية.

فعلى الأوَّل: إذا فرض أنَّ أحد الخبرين واجد للمرجح الصدوري والآخر للمرجح المضموني أو الجهتي يقدم الأوَّل على الثاني.

وعلى الثاني: يكونان متكافئين فيرجع إلى إطلاق أخبار التخيير.

أمَّا الدليل على الترتيب فيمكن أن يكون بعد الغض عن الأخبار هو القاعدة حيث إنَّ الترتيب الطبيعي يقتضي هذا الترتيب، وذلك لأنَّ المجتهد في مقام الاستنباط لابد له من إثبات أمور حتى يصح له التمسك بالروايات:

الأوَّل: إثبات كون الكلام كلام المولى، وهو المراد بالصدور.

الثاني: إثبات الظهور إذ لو كان الكلام مجملاً فلا حجية فيه.

الثالث: كون الظاهر مراداً للمتكلم، إذ لو لم يكن مراداً له لا يكون حجة أيضاً

كما لا يخفى.

وبالجملة فلا بد في حجية الرواية من أمور:

أحدها: صدورها وكونها كلام المعصوم عليه السلام.

ثانيها: ظهورها، ولا بد أن يكون الظهور قطعياً حتى يكون حجة، إذ مشكوك الظهور ليس حجة للشك في الموضوع الموجب للشك في الحكم وهو الحجية، وفي كون الظهور حجة مطلقاً أو خصوص ظهور كلام الموالى والعبيد وكتب المصنفين وما هو من قبيل ذلك كالروايات تفصيل مذكور في محله، والغرض هنا مجرد الإشارة إلى أن الظهور الذي ثبتت حجتيه مطلقاً أو في الجملة لا بد من إحرازه بالقطع حتى يكون حجة.

ثالثها: كون الظاهر مراداً أي كاشفاً عن المراد بناء على ماهو الخبر من كون الظواهر حجة من باب الكاشفية لا التعبد وهذا أيضاً ثابت ببناء العقلاء الذي لا يستقر إلا على الاطمينان والعلم العادي.

ومن هنا يظهر أن التعبد بالظهور كما في الكلمات مبني على المسامحة إذ لا تعبد في الظهورات لا في ثبوتها ولا في اعتبارها.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أن المرجح الصدوري عبارة عن المرجح الذي يثبت صدور الرواية، والمرجح المضموني عبارة عما يرجح مضمون الرواية كمطابقة إحدى الروايتين للعام الكتابي أو لعام السنة القطعية كالرواية الدالة على كون منجزات المريض من الأصل، والمرجح الجهتي عبارة عما يرجح كون الظاهر مراداً واقعياً، فهذه المرجحات على هذا التقريب مترتبة ولا تكون في عرض واحد. وقد خالف في ذلك صاحب الكفاية عليه السلام <sup>(١)</sup> حيث إنه أرجع جميع

المرجحات إلى المرجح الصدوري إذ لا معنى لحمل رواية موافقة للعامة واجدة للمرجح الصدوري كصفات الراوي وشهرة الرواية على التقية بعد البناء على صدورها، إذ هو بمنزلة أن يقال: تعبد بصدورها واطرحها، وهذا مما لا معنى له، إذ التعبد لا بد أن يكون مع الأثر الشرعي وإلا فلا وجه للتعبد.

وللميرزا النائيني رحمته هنا كلام يورده على صاحب الكفاية، وقبل التعرض له لأبأس ببيان أمر: وهو أن الروايات بناء على المبنى الصحيح تكون حجة للعلم العادي بصدورها دون الظن الشخصي فضلاً عن النوعي ولا التعبد المحض، وإلا يلزم أن تكون الروايات كالأصول العملية مؤمنة لا كاشفة عن الواقعيات، وعلى هذا المبنى تكون المرجحات أيضاً موجبة للعلم العادي بصدور الروايات، فالمرجع حينئذٍ نفس الخبر الواجد للمرجحات، فإذا كان أحد الخبرين المتعارضين موافقاً للعلم الكتابي مثلاً يكون المرجع نفس الخبر المطابق للكتاب لا الكتاب كما يحكى عن المحقق التقي الشيرازي رحمته من أنه رحمته قال: (إن العمل على الكتاب سواء كان مرجعاً أم مرجحاً) بل مقتضى ما ذكرناه هو كون العلم الكتابي مرجحاً لا مرجعاً كما لا يخفى.

ومن هذا البيان ظهر أيضاً أن التعبير بالتعبد بالصدور لا يخلو عن المسامحة أيضاً، لما ذكرناه في محله من كون الروايات حجة من باب الاطمينان والعلم العادي، وعليه فلا تعبد في البين.

وبالجملة فصاحب الكفاية رحمته أرجع جميع المرجحات إلى المرجح التعبدي، حيث إن التعبد بالخبر الموافق للعامة لا معنى له بعد حمله على التقية لاستلزامه التناقض إذ التعبد بالصدور والحمل على التقية بمنزلة أن يقال: تعبد بالصدور واطرحه، أو هذا صادر وغير صادر وهذا لا معنى له، فلا بد من الالتزام بكون مخالفة العامة وغيرها من المرجحات مرجحة للصدور.

ولكن الحق كما ذكره الميرزا النائيني رحمته أن يقال: إنَّ الموافق للعامة على نحوين:

أحدهما: أن يعلم من الخارج مخالفته للواقع فتكون الرواية حينئذٍ منادية بأعلى صوتها بأنَّها صدرت تقية ولا تشملها أدلة اعتبار الخبر، وهذا النحو من الموافق للعامة لا يصلح للاعتبار وخارج عن باب التعارض.

ثانيهما: أن لا يعلم بمخالفة الموافق للعامة للواقع وكان في قبالة خبر مخالف للعامة، فحينئذٍ يقدم المخالف للعامة ترجيحاً بعد كون الموافق صالحاً للحجية، غاية الأمر أنَّ المخالف يقدّم ترجيحاً، ولذا لو بنى على عدم وجوب الترجيح في المتعارضين وعلى كون الحكم التخيير يجوز الأخذ بموافق العامة، فدلّل التعبد بالصدور يشمل الخبر الموافق في باب تعارض الروايتين، غاية الأمر أنَّ المخالف يقدم عليه ترجيحاً كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّ صاحب الكفاية رحمته <sup>(١)</sup> بعد البناء على رجوع جميع المرجحات إلى الصدور وعدم الترتيب بينها قال: إنَّه إذا كان في كل من الخبرين مرجح كما إذا كان أحدهما موافقاً للعامة ومشهوراً بين أصحاب الحديث والآخر مخالفاً لهم ولكن كان شاذاً، فالمدار حينئذٍ على الأقوائية مناطاً أي الأقوائية من حيث الكشف والطريقة وإن لم يكن فالتخيير.

ثمَّ إنَّه على ما هو الحق من تعدد المرجحات وعدم رجوعها إلى مرجح واحد وهو المرجح الصدوري يقع الكلام في اعتبار الترتيب وعدمه ثم بناء على الترتيب يقع البحث في كيفيته، فعن الوحيد البهبهاني رحمته <sup>(٢)</sup> تقدم المرجح الجهتي على الصدوري حيث إنَّ الغرض من الكلام إن لم يكن بيان المراد فأَيُّ فائدة في البناء

(١) كفاية الأصول / ٤٥٤.

(٢) راجع: ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد / ١٢٠.

على صدوره فلا بد أولاً من ملاحظة الجهة ثم الصدور وذهب غيره إلى العكس أي يقدم المرجح الصدوري على الجهتي.

فحصل أنه على القول بعدم الترتيب لابد من تساقط المرجحين فيما إذا كان أحدهما في أحد الخبرين صدورياً وفي الآخر جهتياً كشهرة الرواية بين أصحاب الحديث وكون الرواية الشاذة مخالفة للعامة فحينئذ تكون الروايتان متكافئتين ، فيرجع فيهما إلى إطلاق أخبار التخيير.

وعلى القول باعتبار الترتيب وتقدم الصدوري على الجهتي يقدم الخبر المشهور على الشاذ المخالف للعامة.

وعلى القول بتقدم الجهتي على الصدوري ينعكس الأمر، فيقدم الشاذ المخالف للعامة على الخبر المشهور الموافق للعامة.

والحق أن يقال: إنَّ الترتيب معتبر بين المرجحات، كما أنَّ الحق كون الترتيب بهذه الكيفية وهي تقدم الصدوري على الجهتي وذلك لأنَّ الاستدلال بالخبر وإن كان منوطاً بأمور - أحدها: صدور الكلام من المعصوم عليه السلام، ثانيها: ظهوره، ثالثها: كون ظاهره مراداً واقعياً له، والمتكفل للأول ما دلَّ على حجية خبر الثقة، وللثاني الوضع أو الفهم العرفي، وللثالث بناء العقلاء، ولا إشكال في عدم جواز الاستدلال بالخبر مع انتفاء بعض هذه الأمور - إلا أنَّ الكلام في اعتبار الترتيب بينها، ولا ينبغي الإشكال في تقدم الصدور على غيره، لأنَّ الصدور عبارة عن أصل وجود الشيء كما هو مفاد الفعل والفاعل والمبتدأ والخبر، فزيد موجود أصل كما هو شأن الوجود المحمولي، وغير الوجود من المحمولات والعوارض مترتب على المحمول الأولي، ففي المقام يكون الصدور أصلاً لكونه محمولاً أولاً للخبر، فنقول: الخبر موجود أي صادر، ثم يقال: الكلام الصادر ظاهر أو ظاهره مراد جدِّي للمتكلم، فالصدور مقدم على الجهة رتبة لكونه موضوعاً للجهة وكل موضوع مقدم على المحمول رتبة.



وعلى هذا فإذا كان في أحد الخبرين مرجح صدوري وفي الآخر مرجح جهتي يقدم الأول على الثاني.

ويؤيد تقدم المرجح الصدوري على غيره المقبولة، فإنَّ المرجح الصدوري فيها وهو الشهرة مقدم على المرجح الجهتي لأنَّه بعد فرض فقد المرجح الصدوري وهو شهرة كلتا الروايتين ذكر المرجح الآخر وهو موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة، فالقول بتقدم المرجح الصدوري على غيره متين جداً والله العالم.

فتلخص مما تقدم أنه لا ينبغي الإشكال في تقدم المرجح الصدوري على غيره رتبة، لأنَّ البحث عن الظهور وكاشفيته عن المراد التي هي جهة الصدور مترتب على صدور الكلام إذ لا معنى للبحث عن الظهور وكذا كشفه عن المراد الواقعي مع عدم العلم بالصدور، إذ المراد بالصدور هو كونه كلام المعصوم عليه السلام، فالترتب بين الصدور وبين غيره لا ينبغي الإشكال فيه، ومجرد دخل كل من الصدور والظهور والجهة في جواز الاستنباط من الرواية لا يرفع الترتب المزبور، فرجوع جميع المرححات إلى المرجح الصدوري كما عن صاحب الكفاية رحمته غير وجيه، لما عرفت من الترتب المزبور وانفكاك الصدور عن جهته، لإمكان القطع بالصدور مع الشك في الجهة، فليس جميع المرححات راجعة إلى نفس الصدور، فالترتيب بين المرححات ينبغي أن لا يكون مورداً للإشكال.

ولا يخفى أنَّ المرححات المنصوصة يمكن أن تكون مميزة للحجة عن غيرها بتقريب أن يقال: إنَّ شهرة الرواية توجب القطع بالصدور والرواية الشاذة تكون مشكوكة الصدور، فالشهرة تميّز الحجة عن غيرها، وكذا إذا كانت الروايتان كلتاهما مشهورتين كما هو فرض الراوي في المقبولة وكانت إحداهما موافقة للكتاب والأخرى مخالفة له، فإنَّ المخالفة التبائية توجب عدم قابلية المخالف للحجية ولو مع عدم المعارض، فتكون الموافقة للكتاب أو السنة مميزة للحجة عن غيرها، نعم المخالفة بالعموم والخصوص تكون من المرححات، وبعد فرض الراوي موافقة

الخبرين للكتاب أو السنة جعل المرجح مخالفة العامة، فإن أخذ بظاهر التعليل وهو: (فإنَّ الرشد في خلافهم) فتكون مخالفة العامة أيضاً من مميزات الحجة عن غيرها، لأنَّ موافق العامة باطل وخلاف الواقع والمخالف لهم هو الحق. وبالجملية فعلى هذا التقريب تكون المرجحات مميزة للحجة عن اللاحجة، ولا تكون من المرجحات التعبدية بل تكون رافعة للاشتباه.

بقي الكلام في الترتيب بين المرجح المضموني وبين المرجح الجهتي، وفي الجمع بين ما في المقبولة وبين بعض الروايات الدالة على عرض المتعارضين على الكتاب ثم على السنة ثم على أخبار العامة حيث إنَّ مقتضى ما في المقبولة هو كون مجموع موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مرجحاً واحداً لظهور الواو في الجمع، ومقتضى غيره كون كل واحد منها مرجحاً مستقلاً.

أمَّا الكلام في الجمع بين المقبولة وبين غيرها فهو أنَّ غير المقبولة شارح للمقبولة للتصريح باستقلال كل واحد منها في المرجحية والمقبولة ظاهرة في كون المجموع مرجحاً واحداً، وتقدم النص على الظاهر في غاية الوضوح.

فالمحصل كون كل واحد من موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مرجحاً مستقلاً فلا تهافت بين المقبولة وبين غيرها.

ثمَّ إنَّ مقتضى المقبولة <sup>(١)</sup> وخبر القطب <sup>(٢)</sup> تقدم المرجح المضموني على الجهتي خلافاً للميرزا النائيني رحمته الله حيث إنَّه جعل المرجح المضموني متأخراً عن المرجح الجهتي فلاحظ.

ولا بأس ببيان مثال للمرجح المضموني وهو ما إذا قام خبر على اعتبار مقارنة الرضا للعقد وعدم كفاية المتأخر، وقام خبر آخر على كفايته، فيقدم حينئذٍ ما يدل

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٠٦، الحديث ٣٣٣٤.

(٢) وسائل الشريعة ٢٧ / ١١٨، الحديث ٣٣٣٦٣.

على الكفاية لكونه مطابقاً لإطلاق قوله تعالى <sup>(١)</sup>: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ الشامل لمطلق الرضا سواء كان مقارناً أم متأخراً عن العقد، وي طرح ما يدل على عدم الكفاية، فعلى هذا يكون صحة بيع الفضولي بعد الإجازة على طبق القاعدة، إذ المفروض كفاية مطلق الرضا في صحة العقد.

وقد تقرر في محله أنه إذا قلنا باعتبار مقارنة الرضا للعقد بالمعنى المصدري فلا محالة يكون الفضولي على خلاف القاعدة لكون الرضا متأخراً عن العقد، وإذا قلنا باعتبار مقارنة الرضا للعقد بمعنى النتيجة التي هي معنى اسم المصدر فيكون الفضولي على طبق القاعدة، لأنّ موضوع الانتقال المعبر عنه بالسبب مركب من أمور: أحدها: الإجازة، فإذا حصلت يتحقق النتيجة وهي الملكية أو الزوجية ونحوهما، والموضوع المركب بمجرد تحققه بما له من الأجزاء والشروط يتبعه حكمه، وعليه فبحصول الإجازة يلتزم السبب فيحكم بتحقيق الحكم أعني الملكية مثلاً، وعلى هذا فتكون الإجازة نافذة لا كاشفة ويكون الفضولي مطابقاً للقاعدة، فالفضولي يجري في جميع العقود والإيقاعات إلّا ما خرج بالدليل من العتق والطلاق.

وبالجملة فلا إشكال في وجود الترجيح في الجملة في الخبرين المتعارضين، ومحل الكلام في الترجيحات التي يكون الحكم في صورة فقدتها التوقف أو التخيير على الخلاف المتقدم، والترجيح إنما هو في مورد التعارض الموقوف على قيود وقد تقدمت في أوّل التعارض، وقد عرفت أنّ من القيود كون كل واحد من الخبرين المتعارضين واحداً لشروط الحجية وانحصار المانع في حجتيهما في التعارض، فإذا كانا كذلك يرجع فيهما إلى المرجحات، وإلّا فيكون ذلك خارجاً عن باب الترجيح ومندرجاً في تمييز الحجة عن غيرها.

وعلى هذا فنقول: إنَّ أوَّل المرجحات المذكورة في المقوله هو الشهرة فإنَّها إنَّما تكون مرجحة إذا لم يكن الشاذ ضعيف السند أو معرضاً عنه بين الأصحاب، وإلا فلا يكون الخبر الشاذ في نفسه مشمولاً لدليل الاعتبار وإن لم يكن له معارض، فالشهرة مرجحة في صورة اشتغال كل من الخبر المشهور والشاذ على شرائط الحجية.

وكذا الترجيح بما بعد الشهرة من موافقة أحد الخبرين للكتاب، فإنَّ الترجيح بها منوط بما إذا كان المخالف للكتاب مخالفاً له بالعموم والخصوص لا مخالفاً له مخالفة تبائية، وإلا فيخرج عن الترجيح ويندرج في الحجة واللاحجة، وكذا يعتبر في الترجيح بموافقة الكتاب أن يكون نسبة الخبر المخالف للكتاب إلى الخبر الموافق له هي التباين كما إذا فرض دلالة الكتاب بالعموم على وجوب إكرام العلماء، وورد خبر دال على وجوب إكرام زيد وآخر دلَّ على عدم وجوب إكرام زيد، فإنَّ النسبة بين هذين الخبرين هي التباين بحيث لو لم يكن الخبر الموافق للعام الكتابي لكان الخبر المخالف له حجة ومخصصاً له، فحينئذ يرجح الخبر الموافق ويقدم على المخالف فيكون العام الكتابي مرجحاً لا مرجعاً.

وأما إذا كانت النسبة بين الخبرين عموماً مطلقاً فيخصص العام بالخاص كما يخصص العام الكتابي به أيضاً، فيخرج عن باب التعارض ويندرج فيما له جمع عرفي كما إذا فرض دلالة العام الكتابي على وجوب القصر على كل مسافر، وورد خبر يدل على وجوب التمام على المقيم، وورد خبر آخر يدل على كون وجوب التمام على المقيم مختصاً بالعالم بالحكم دون الجاهل به، فإنَّ هذا الخبر لما كان أخص من الأول يخصصه كما يخصص العام الكتابي الدال على وجوب القصر على كل مسافر.

والحاصل أنَّ الترجيح بموافقة الكتاب يختص بما إذا كان مخالفة الخبر المخالف للكتاب بالعموم والخصوص وكانت مخالفته للخبر الآخر بالتباين.

ثمَّ إنَّه من الترجيح بموافقة الكتاب أو السنة بعد شهرة الخبرين الموجبة للاطمينان بالصدور يظهر عدم رجوع المرجحات إلى المرجح الصدوري بل هي صدورية ثم مضمونية ثم جهتية، إذ لا إشكال في كون الشهرة موجبة للاطمينان بالصدور، فبعد الوثوق بل القطع بالصدور يسأل الراوي عن الوظيفة كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّ الظاهر كون كل من الشهرة وموافقة الكتاب أو السنة ومخالفة العامة في نفسها مرجحة مع الغض عن جهة أخرى، مثلاً تكون الشهرة والشذوذ بنفسهما ملحوظين دون ما إذا كان الشاذ واجداً لمزية مثل كونه مخالفاً للعامة، فإنَّه حينئذٍ إمَّا يلاحظ ما هو أقوى مناطاً كما عن الآخوند رحمته، وإمَّا يرجع إلى إطلاقات التخيير، ولكن قد ذكرنا أنَّ تمييز الأقوائية مناطاً في غاية الصعوبة، فإنَّ الشهرة معللة بأنَّ المجمع عليه لا ريب فيه ومخالفة العامة بأنَّ الرشد في خلافهم وتشخيص أقوائية أحدهما من الأخرى في غاية الإشكال فلا محيص حينئذٍ إلَّا عن الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

ولا يخفى أنَّ المرجحات المزبورة مرجحة في ظرف عدم إعراض الأصحاب عن أحد المتعارضين وإلَّا فلا يكون المعرض عنه في نفسه حجة ومشمولاً لدليل الاعتبار، وقد عرفت في أوَّل مبحث التعارض اعتبار كون كل واحد من المتعارضين واجداً لشرائط الحجية، فالترجيح بالشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة إنما هو في فرض عدم إعراض المشهور.

ثمَّ إنَّ الشهرة المرجحة هي الشهرة الروائية أعني بها نقل أصحاب الحديث للرواية في أصولهم، وأمَّا الشهرة العملية بأن يكون الأصحاب قد استندوا في فتاواهم إلى رواية فهي جابرة لضعف الرواية، لأنَّها توجب الاطمينان بالصدور كما أنَّ إعراضهم عن رواية يوهن الرواية ويمنع عن حجيتها.

وأما الشهرة الفتوائية أعني تطابق فتاوى المشهور مع رواية بدون إحراز استنادهم إليها فلا تكون جابرة، وقد يقال: إنَّ المراد بالشهرة الجابرة لضعف الرواية

هو شهرة القدماء لدى المتأخرين لقرب زمانهم بأصحاب الحديث وإحاطتهم بالأحاديث والجهات المتعلقة بها.

ولكن للتأمل فيه مجال لاشارك القدماء والمتأخرين في عدم إدراكهم أصحاب الحديث حتى يتلقوا منهم خصوصيات الأحاديث بقراءتهم تلك الأحاديث على الرواة أو العكس، بل ربما يمكن أن تكون شهرة المتأخرين لدقة نظرهم مقدمة على شهرة المتقدمين في صورة المعارضة.

ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه أن الشهرة من قبيل المرجح الصدوري ومخالفة العامة من قبيل المرجح الجهتي وموافقة الكتاب أو السنة من قبيل المرجح المضموني، ولا بأس ببيان بعض ما قيل أو يمكن أن يقال للترجيح المضموني:

منها: ما ورد في لحم الإرنب، فإنه على تقدير معارضة الروايات في حكم لحمه من حيث الحل والحرمه يقدم ما يدل على حليته لموافقته للعام الكتابي وهو قوله تعالى: (احل لكم ما في الأرض جميعاً).

ولكن فيه ما لا يخفى، أمّا أولاً: فلعدم المعارضة بين الروايات الواردة في الإرنب كما ثبت في محله. وأمّا ثانياً: فلعدم وجود لفظ (احل) في الآية الشريفة، وإمّا المذكور في الآية (خلق لكم)<sup>(١)</sup>، فلاحظ.

ومنها: ما ورد في الإقامة وكون القصر موافقاً للعام الكتابي الدال على كون وظيفة المسافرين مطلقاً القصر وقد تقدم بيان ذلك.

ومنها: ما ورد في جواز أكل طين قبر مولانا سيد الشهداء أرواحنا له الفداء من كونه بمقدار الحمصة، فإذا دلّ خبر آخر على جواز أكل ما زاد عن الحمصة يكون معارضاً له، ويقدم ما يدل على الحرمة لكونه موافقاً للعام الدال على حرمة أكل الطين.

هذا تمام الكلام في التعارض التبايني سواء كان المتعارضان عامين كقوله: أكرم العلماء ولا تكرم العلماء، أم خاصين كقوله: أكرم زيداً ولا تكرم زيداً، وقد عرفت أنّ جميع المرجحات الصدورية والمضمونية والجهتية متطرفة في التعارض التبايني.

وأما التعارض بالعموم من وجه فلا إشكال في جريان المرجح المضموني والجهتي فيه، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: ولا تكرم الفساق وكان أحدهما مطابقاً لعام الكتاب أو السنة القطعية أو مخالفاً للعامة فيقدم على معارضة المخالف للعام الكتابي أو الموافق للعامة.

وأما المرجح الصدوري، فقد يقال بجريانه في العامين من وجه بدعوى: أنّ كل خبر ينحل إلى أخبار عديدة، مثلاً ينحل أكرم العالم إلى قضيتين: إحداهما: أكرم العالم العادل، ثانيتهما: أكرم العالم الفاسق، وكذا لا تكرم الفساق فيأتيه ينحل إلى قضيتين: إحداهما: لا تكرم الفاسق الجاهل، والأخرى: لا تكرم العالم الفاسق، فكأن هنا روايات أربع لا تعارض بين اثنتين منها وهما أكرم العالم العادل، ولا تكرم الفاسق الجاهل، ويكون التعارض بين أخريين منها وهما أكرم العالم الفاسق، ولا تكرم الفاسق العالم، فإذا فرض أرجحية أكرم العالم من صاحبه صدوراً كما إذا فرض كونه مشهوراً بين الأصحاب فيقدم على لا تكرم الفساق في مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق، ويكون الانحلال في المقام نظير انحلال العقد إلى عقدين أو أزيد كبيع المملوك وغيره، فإنّ العقد بالنسبة إلى المملوك كالغنم صحيح، وبالنسبة إلى غير المملوك كالخزير باطل، ونظير الخبر المشتتل على جمل عديدة عورض بعضها برواية أخرى فأنه يعامل مع تلك الجملة المعارضة معاملة التعارض ويؤخذ بسائر جملة، فلا يرد أنّ الخبر الواحد كيف يمكن الحكم بصدور بعضه وعدم صدور بعضه الآخر، فأنه بعد الانحلال يصير كماخبار عديدة.

ولكن فيه: ما لا يخفى لفساد القياس المزبور، أمّا قياسه بالعقود ففيه: أنّه مع الفارق ضرورة أنّ الثمن لما كان مقابلًا لتمام المثلث والتقابل بين المجموعين يقتضي التقابل بين الأبعاد فكل جزء من أجزاء الثمن يقع في مقابل كل جزء من أجزاء المثلث، فالعقد المعاوضي يكون في الحقيقة معاوضات عديدة، فإذا لم يصح بعضها للخلل فيه لا يلزم أن يكون جميعها فاسدة، وهذا بخلاف العنوان كالعالم المأخوذ في قوله: (أكرم العالم) فإنّ شموله للفاقد يكون بانطباق إطلاق العنوان الذي لم يقيد بقيد، فلا وجه لمقايضة الخبر الواحد بالعقد المعاوضي.

وأمّا قياسه بالخبر المشتمل على جمل عديدة كحديث الأربعمئة إذا كانت جملة منها معارضة برواية أخرى، فهو أيضاً مع الفارق إذ المفروض تعدد الجمل وكون كل منها كلاماً مستقلاً وبمنزلة خبر على حدة، فإذا عورض جملة منها برواية يكون ذلك من التعارض التبايني ويعامل معهما معاملته كما هو دأب المجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية.

فالمحصل أنّ الترجيح بالصدور في العامين من وجه منسد وينحصر الترجيح فيهما بالمرجح المضموني والجهتي كما لا يخفى.

إن قلت: كيف لا ينحل الخبر الواحد إلى أخبار عديدة مع أنّ الانحلال مما لا بد منه في جميع العناوين الكلية الواقعة في حيّز الخطابات الشرعية، وعلى هذا الانحلال يبتني جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، إذ لولا الانحلال لما رجع الشك إلى الشك في الحكم، مثلاً قوله: (لا تشرب الخمر)، لو لم ينحل إلى خطابات عديدة حسب تعدد أفراد الخمر لم يرجع الشك في خمرية مائع إلى الشك في الحكم، ضرورة أنّ عنوان موضوع الحرمة معلوم ولو لم يكن كل فرد من أفراد الخمر موضوعاً لخطاب على حدة، فلا يمكن إجراء البراءة في مشكوك الخمرية، وعلى هذا فينحل أيضاً أكرم العالم بمقتضى إطلاق العالم إلى العالم العادل والفاقد،



فالإطلاق بمنزلة خبر آخر، فكأنه قيل: أكرم العالم العادل وأكرم العالم الفاسق، كانهلال قولنا: لا تكرم الفاسق إلى لا تكرم الجاهل الفاسق، ولا تكرم العالم الفاسق، فيكون كل واحد من الخبرين خبرين ويقع التعارض بين اثنين وهما أكرم العالم الفاسق ولا تكرم الفاسق العالم، فيرجع إلى جميع المرجحات من الصدورية والجهتية والمضمونية، ومع فقدتها يرجع إلى أخبار التخيير.

قلت: لا وجه للانحلال في المقام وإن كان مما لا بد منه في سائر الموارد لوضوح الفرق بينه وبينها، وحاصل الفرق أن الكلام الواحد لا يمكن أن ينحل إلى جمل متعددة بحيث يصدق على كل واحدة منها كلام ورواية إذ اللفظ الواحد لا يكون لفظين، والمقام لا بد فيه من انحلال كلام واحد إلى كلامين أو أزيد حتى يكون روايتين أو أزيد، وهذا بخلاف انحلال كلي إلى أفراد، فإنه من الانحلال إلى مرادات عديدة وهو مما لا إشكال فيه وليس من انحلال لفظ إلى ألفاظ فالفرق بين المقامين واضح جداً.

فالمحصل أن الانحلال فيما نحن فيه مما لا سبيل إليه، فلا وجه للترجيح بالمرجح الصدوري في العامين من وجه الذي مرجعه إلى التبعض في الصدور، إذ في المثال المزبور لو قلنا بوجوب إكرام العالم الفاسق وإخراجه عن دائرة دليل حرمة إكرام الفاسق، يكون لازمه صدور بعض لا تكرم الفاسق وهو الجاهل الفاسق الذي هو مورد الافتراق وعدم صدور بعضه الآخر وهو العالم الفاسق، كما لا وجه لجعل المتعارضين العامين من وجه من باب اجتماع الأمر والنهي لما تقرر في محله من كون الاجتماع من التزام لتعلق الأمر بطبيعة كالصلاة والنهي بطبيعة أخرى كالغصب ومن المعلوم عدم اتحادهما كما قرر في محله بخلاف التعارض، فإن التعارض يكون مع اتحاد وجود المتعلقين لكونهما من العناوين الاشتقاقية التي تكون متحدة لاتحاد العرض والمحل كما لا يخفى.

فتبينّ مما ذكرناه أنّ الترجيح بالمرجح الصدوري في العامين من وجه لوجه له، فينحصر الترجيح فيهما بالمرجح المضموني والجهتي بناء على ما ذكرناه من تثليث المرجحات وعدم رجوعها إلى المرحج الصدوري، وإلاّ فمع رجوعها إليه كما هو مذهب صاحب الكفاية عليه السلام <sup>(١)</sup> فلا يتطرق في العامين من وجه شيء من المرجحات، فلا محيص حينئذٍ عن الرجوع إلى أخبار التخيير.

ثمّ إنّ هناك أموراً تعدّ مزايا كالأضبطية والأوثقية والنقل باللفظ وقلة الوسائط وتعدد الناقل ووحدته وغير ذلك مما ذكره أهل الحديث، فإنّ من البعيد عدم العبرة بشيء منها في مقام الترجيح مع اهتمامهم بتلك الأمور غاية الاهتمام، لكن قد تقدم أنّ الترجيح بغير المزايا المنصوصة مطلقاً منوط بالدليل وقد تقدم أنّ الدليل على التعديّ عن المرجحات المنصوصة هو جعل الريب في قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» إضافياً لا حقيقياً حتى يكون المعنى أنّ المشهور ليس فيه الريب الموجود في الخبر الشاذ وإن كان فيه ريب من جهة أخرى، فكل خبر يكون ريبه واحتمال مخالفته للواقع أقل من خبر آخر يرجع عليه عند التعارض، ومن المعلوم أنّ احتمال مخالفة الخبر المنقول باللفظ للواقع أقل من احتمال الخبر المنقول بالمعنى، وكذا خبر الاضبط أقل احتمالاً لمخالفة الواقع من خبر الضابط، وهكذا سائر المزايا الموجبة للأقربية إلى الواقع.

لكن جعل الريب إضافياً مما لم نطمئن به، لقوة احتمال كون نفى الريب حقيقياً، فيكون الخبر المشهور قطعي الصدور والخبر الشاذ مشكوك الصدور وإن كان في نفسه واجداً لشرائط الحجية لولا الخبر المشهور المعارض له، فالمراد بكونهما مشهورين كما فرضه الراوي هو كونهما مقطوعي الصدور، ولذا أرجعه الإمام عليه السلام إلى المرحج المضموني ثم إلى المرحج الجهتي.

فالمتحصل عدم الترجيح بالمرجح غير المنصوص والاقتصار على المنصوص والرجوع في غيره إلى أخبار التخيير.

وقد ظهر مما ذكرنا عدم الوجه في الترجيح بموافقة الأصل كما إذا كان أحد الخبرين دالاً على إباحة شيء والآخر على حرمة، فالدال على الإباحة موافق لأصل البراءة، وجه عدم الترجيح ماعرفته من عدم الدليل على الترجيح بغير المرجحات المنصوصة، مضافاً إلى عدم مرجحية الأصل في نفسه لعدم موافقة مفاده لمضمون أحد الخبرين، ضرورة أن مفاده حلية الشيء المشكوك حكمه الواقعي، ومضمون الخبر هو حليته واقعاً ومن المعلوم مغايرة المفادين وعدم كون مفاد الأصل مؤيداً لمضمون الخبر فلا وجه للترجيح بالأصل كما لا يخفى.

لكن ليعلم أن عدم مرجحية الأصل للخبر مبني على كون حجية الخبر في حال التعارض من باب الكشف والوسطية في الإثبات، وأمّا بناء على كونه في مقام التعارض مؤمناً من العقوبة، لارتفاع الاطمينان عن الخبر في ظرف التعارض فيكون دليل حجية الخبر تعييناً أو تخييراً في حال التعارض كدليل الأصل العملي موجباً للمؤمنية، فليس فيه في ظرف التعارض كشف أصلاً، فيكون مفاد الخبر حينئذٍ كمفاد الأصل فيمكن الترجيح به بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل مرجح ومزية فلاحظ وتأمل.

والحاصل أن مقتضى ما تقدم هو عدم كون الأصل مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين.

لكن قد يتوهم أنه مبني على كاشفية الخبر وطريقته حتى في ظرف التعارض، وأمّا بناء على المبنى المختار من عدم طريقتيهما حال التعارض، لارتفاع الوثوق والعلم العادي عن كليهما فيكون اعتبار أحد الخبرين تعييناً أو تخييراً من

باب التأمين والترخيص في ترك الواقع كما هو مقتضى قولهم بالتأخير <sup>(١)</sup>: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» فإن المراد بالسعة هو العذر في ترك الواقع، وحيثئذ يكون الخبر الدال على عدم الحكم الإلزامي موافقاً لأصل البراءة مثلاً، فيكون الأصل مرجحاً له إذ يكون موافقاً لحديث الرفع الذي هو من السنة فيندرج في موافقة السنة.

لكن هذا التوهم فاسد لكونه مغالطة واضحة، ضرورة عدم موافقة مضمون الأصل لمضمون الخبر إذ مضمون الخبر عدم كون الموضوع بعنوانه الأولي كشرب التتن حراماً، ومفاد الأصل هو عدم كون المشكوك حكمه الواقعي حراماً، ومن المعلوم عدم اتحاد هذين المضمونين لكون أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، نعم تكون الموافقة بين الأصل وبين دليل اعتبار الخبر في ظرف التعارض لأن مضمون الدليل هو اعتبار الخبر من باب التوسعة والتأمين، وهذا أيضاً مضمون الأصل الذي مرجعه إلى جعل الشك عذراً إذ لا يكون الشك بنفسه عذراً بل لا بد في كونه عذراً من جعل الشارع ذلك عذراً للمكلف.

والحاصل أن الموافقة المضمونية عبارة عن اتحاد مفاد الخبر والأصل، وذلك غير حاصل هنا، فلا يكون الأصل مرجحاً.

وبالجملة فموافقة أحد الخبرين المتعارضين للأصل لا تكون مرجحة وإن كانت داخلية في موافقة الكتاب أو السنة، إلا أنك قد عرفت عدم الموافقة لاختلاف المفادين.

وأما موافقة أحد الخبرين للإجماع فإن كان الوجه في حجية الإجماع كشفه القطعي عن السنة فتكون مندرجة في موافقة السنة، ولا إشكال في الترجيح بها لكون موافقة السنة من المرجحات المنصوصة، وإن كان الوجه في حجيتها كونه

بنفسه حجة في قبال الكتاب والسنة فتندرج في مطلق المزية، فعلى القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها يجب الترجيح بموافقة الإجماع وإلا فلا، فلو فرض أنّ هناك خبرين يدل أحدهما على حرمة لحم الإرنب والآخر على حليّته وكان إجماع على حرّمته فيقدم ما يدل على الحرمة.

وأما موافقة أحد الخبرين للأصل العقلي كالبراءة أو الاحتياط فتندرج في مطلق المزية، فعلى القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة لاغيرها يرجّح بها وإلا فلا، هذا تمام الكلام في التعارض التبايني.

وأما تعارض العامين من وجه فقد عرفت جريان المرجح المضموني والجهتي فيه دون الصدوري، وفي صورة التكافؤ وعدم ترجيح لأحد المتعارضين من وجه يكون مقتضى القاعدة التخيير كما في التعارض التبايني، ولكن المنسوب إلى الأصحاب تسالمهم على الرجوع في مورد الاجتماع إلى الأصل العملي، وحينئذٍ يتوجه الإشكال في وجه الرجوع إلى الأصل، ولم يظهر له وجه إلاّ دعوى انصراف أخبار التخيير إلى التعارض التبايني، وعدم شمولها لتعارض العامين من وجه، فإذا لم تشملها أخبار التخيير فلا محالة يبقيان على ما يقتضيه الأصل من التساقط فيرجع إلى الأصل العملي.

لكنك خير بعدم وجاهة هذا الوجه إذ دعوى هذا الانصراف متطرفة في أخبار الترجيح أيضاً حيث إنّ كلاً منهما يحبي أحد المتعارضين، غايته أنّ أخبار الترجيح توجب حياة أحدهما تعييناً وأخبار التخيير تحيي أحدهما تخييراً والمفروض أنّ أخبار التخيير والترجيح من الأخبار العلاجية الرافعة لقاعدة التساقط في الخبرين المتعارضين والموجبة لحياة أحدهما تعييناً أو تخييراً فموضوع كلتا الطائفتين المتعارضتان فإن ادعى انصراف إحدى الطائفتين عن تعارض العامين من وجه فيدعي مثله في الطائفة الأخرى.

وبالجملة فلا بد إمّا من الالتزام بشمول كل من أدلة الترجيح والتخيير للمتعارضين من وجه، وإمّا من الالتزام بعدم شمول شيء منهما لهما، ولو بني على معاملة التعارض أي التساقط مع العامين من وجه لزم انسداد باب التزام وينحصر الباب بالتعارض كما لا يخفى.



## «خاتمة في الاجتهاد والتقليد»

### أَمَّا الْأَوَّلُ ففیه مباحث:

**المبحث الأول:** في تعريف الاجتهاد.

وقد يعرف تارة: بأنه ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن بالحكم الشرعي الكلي أو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي وقد نسب التعريف بالمملكة إلى شيخنا البهائي عليه السلام<sup>(١)</sup>، وأخرى بأنه استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي.

ومرجع هذا التعريف إلى اعتبار الاستنباط الفعلي في تعريف الاجتهاد ومرجع الأول إلى كفاية الملكة في ذلك.

وكيف كان لا يترتب الأثر - وهو حرمة التقليد عليه وجواز تقليد الغير له - إلا على الاستفراغ الفعلي، وأما مجرد الملكة والقوة فلا يترتب عليه الأثر فيجب التقليد على من له القدرة على الاستنباط ولكن لم يستنبط بعد، لكونه جاهلاً

---

(١) زبدة الأصول للشيخ البهائي / ١١٥، المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد.

بالأحكام الشرعية إذ مجرد الملكة لا توجب العلم بالأحكام كما لا يخفى.

**المبحث الثاني:** أن الاجتهاد سواء كان هو الملكة أم الاستنباط الفعلي يمكن أن يكون له مراتب كسائر الملكات القابلة للشدة والضعف، ضرورة أن الملكة تارة تكون بمثابة من الشدة يمكن استنباط جميع أبواب الفقه بتلك الملكة، كما إذا أثبت حجية أخبار الآحاد وظواهر الألفاظ واستنبط القواعد الكلية في أبواب العبادات والمعاملات وسائر الأبواب، فإذا حصل له هذه الأمور فلا محالة يصير قادراً على استنباط كافة الأحكام الشرعية الواقعية والظاهرية، فلا يرد أن مثل المحقق الذي هو اسطوانة الفقه لم يقدر على استنباط جميع الأحكام لتردده في كثير من المسائل فلا يكون مجتهداً مطلقاً، مع أن مثله إن لم يكن مجتهداً مطلقاً فعلى المجتهد المطلق السلام.

وجه عدم السورود أعمية الأحكام المستنبطة من الأحكام الواقعية والظاهرية، ومن المعلوم أن التردد يكون في الأحكام الواقعية لفقد النص أو إجماله أو تعارضه دون الحكم الظاهري الذي هو البراءة أو الاحتياط كما لا يخفى.

وأخرى: تكون الملكة بمثابة لا يستنبط بها إلا الأحكام التي تكون مداركها قطعية كالأخبار المتواترة والآيات بعد إثبات حجية الظواهر، فإن هذه المرتبة أدنى مراتب الاجتهاد.

وثالثة: تكون بمثابة يقتدر بها على استنباط الأحكام التي تكون مداركها أخبار الآحاد لإثباته حجية خبر الواحد غير العلمي وحجية الظواهر، فللاجتهاد مرتبتان التجزي والإطلاق، وللتجزي أيضاً مراتب، وهذه المراتب ثابتة بلا إشكال كما هو المحسوس فلا وجه للتشكيك في إمكان التجزي في الاجتهاد بعد وقوعه كما هو واضح.

**المبحث الثالث:** أنه هل يجب الاجتهاد أم لا؟



وذلك يكون بعد ترتب الفائدة على الاجتهاد، ولا شبهة في ترتب الفائدة عليه ضرورة أنه بعد العلم الإجمالي بأحكام في الشريعة والعلم بعدم جواز إهمالها ووجوب امتثالها، فلا بد إما من الاحتياط أو الاجتهاد أو التقليد، وحيث إن تشخيص موارد الاحتياط في غاية الصعوبة فلا بد في معرفتها من الرجوع إلى العارف بها وهو المجتهد فإن أراد الاحتياط وجب الرجوع إلى المجتهد في معرفة كيفية الاحتياط وموارده، وإن اختار التقليد فلا بد من كون المقلد بالفتح مجتهداً إذ لا يجوز تقليد الجاهل، وعلى هذا فالاجتهاد مما يترتب عليه الفائدة، فلا يتوهم أنه يمكن التبعض في الاحتياط فلا أثر للاجتهاد ولا فائدة له، فلا داعي إلى إتعاب النفس مدة مديدة للفوز بدرجة الاجتهاد.

وجه فساد التوهم: ما عرفته من الحاجة إلى الاجتهاد سواء احتاط أم قلّد. إذا عرفت كون الاجتهاد ذا فائدة جليلة وشدة الحاجة إليه فاعلم أنه قد يستدل على وجوبه بأنه لولا الاجتهاد لزم تعطيل الأحكام.

وعلى هذا المبني كما ذهب إليه المحقق القمي رحمته الله <sup>(١)</sup> يكون الأصل حجية الظنون الاجتهادية فيصح أن يقول المجتهد هذا ما أدّى إليه ظني، وكلما أدّى إليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي.

أمّا الصغرى: فهي وجدانية، لحصول الظن للمجتهد من الخبر وغيره بالحكم الشرعي.

وأما الكبرى: فهي برهانية للزوم تعطيل الأحكام إن لم تكن الظنون الاجتهادية حجة فيلزم عدم وجوب الاجتهاد، إذ المفروض بطلان الاحتياط كما عن جماعة فينحصر الأمر في الاجتهاد والتقليد، ولذا ذهب جمع إلى بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

ثم قال المحقق المذكور رحمته: إنه ليس لأحد أن يقول بعدم اعتبار الظنون الاجتهادية للأدلة الناهية عن العمل بالظن وعن الإفتاء بغير العلم من الآيات والأخبار المتواترة، وذلك لأن من شمولها للظنون الاجتهادية يلزم المحال، إذ استظهار شمول الأدلة الناهية للظن الاجتهادي ظن اجتهادي أيضاً، فلو لم يكن الظن الاجتهادي حجة يلزم منه عدم حجية ظاهر تلك الأدلة لأنها تشمل نفسها أيضاً بنحو القضية الطبيعية، فيلزم من شمولها للظن الاجتهادي عدم شمولها وهو محال، فلا دليل على عدم حجية الظن الاجتهادي بعد قيام الدليل على اعتباره، هذا محصل ما أفاده المحقق القمي رحمته <sup>(١)</sup> في وجه حجية الظنون الاجتهادية.

لكن ما ذكره مبني على لزوم تعطيل الأحكام في صورة عدم حجية الظن الاجتهادي، لكنه في حيز المنع لما ثبت في محله من جواز الاحتياط، فإن أمكن الاحتياط التام وإلا فيما أمكن، فحينئذ يكون الأصل عدم حجية الظن والشك في اعتباره كاف في الحكم بعدم اعتباره من دون حاجة إلى إثبات عدم اعتباره بالأدلة الناهية عن العمل بالظن حتى يقال بقصورها عن شمولها للظنون الاجتهادية.

هذا كله مضافاً إلى ما يتوجه على المحقق القمي رحمته من أنه على مبناه من انسداد باب العلم والعلمي لامجال للاجتهاد، ضرورة أنه بعد عدم حجية الأخبار لا مدرك للأحكام حتى يستنبطها منه، فلا يمكن الاجتهاد حتى يَنازع في وجه حجيته.

وبالجملة فقد يستدل على حجية الظنون الاجتهادية بالإجماع على اعتبارها، وبه يخصص مادلاً على عدم حجية الظن من الآيات والروايات على تقدير صلاحيتها لشمولها للظنون الاجتهادية والإغماض عما في شمولها لها من الاستحالة وهي لزوم عدم حجية الآيات الناهية من حجيتها لأن دلالتها ظنية، فلو

كانت شاملة لكل ظن اجتهادي فيلزم شمولها لنفسها ومقتضاها عدم الحجية، فلا تكون ظواهر تلك الأدلة الناهية حجة.

ولا يخفى فساد دعوى الإجماع أولاً: لمخالفة جمع في حجية الظنون الاجتهادية.

وثانياً: أنّ دعوى التعبدى فيما للعقل إليه سبيل في غاية الصعوبة، بعد وضوح عدم كون الإجماع بنفسه حجة بل لأجل كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام، فمن الجائز أن تكون حجية الظنون الاجتهادية لأجل البرهان العقلي الذي تأتي الإشارة إليه، فالحق عدم ثبوت إجماع تعبدى في المقام، فالأصل العقلي يقتضي عدم حجية كل ظن إلا ما خرج بالدليل.

تقريب الحكم العقلي: إنّ إسناد ما لم يعلم كونه من المولى الى المولى قبيح عقلاً، وإن كان واقعاً من المولى لكن عدم العلم بكونه منه يوجب قبح الإسناد إليه، والشارع الأقدس حكم على طبق هذا الحكم العقلي أيضاً، ولذا يكون القاضي بالحق وهو لا يعلم في النار كما في الخبر، فحرمة العمل بالظن ثابتة بلا كلام، ولا بد في الخروج عنها من الدليل على ذلك.

وقبل إثبات حجية الظنون الاجتهادية أو نفيها لأبأس بتقديم أمر، وهو أنّهم ذكروا أنّ طرق الامتثال ثلاثة، الاجتهاد والاحتياط والتقليد، وليس شيء من هذه الطرق محل الوفاق.

أمّا الاجتهاد: فلمخالفة المحدثين في اعتباره في حق المجتهد فضلاً عن غيره، فعدم حجية الاجتهاد في حقه يستلزم عدم حجيته على العامي بالأولوية القطعية فيسقط الاجتهاد والتقليد عن الاعتبار.

وأمّا الاحتياط: فقد يقال بعدم حجيته أيضاً لما ادعى من الإجماع على عدم

اعتباره في العبادات كما يحكى عن السيد الشريف الرضي رحمته الله <sup>(١)</sup>، مؤيداً بتقرير أخيه علم الهدى رحمته الله له دون المعاملات وغيرها، فإنّ الخلاف في حسن الاحتياط وعدمه مختص بالعبادات، وأما في غيرها فلا إشكال في جوازه فيه.

والوجه في عدم اعتبار الاحتياط في العبادات مضافاً إلى دعوى الإجماع عليه هو اعتبار قصد الوجه في العبادات والتميز فيها بحيث يكون حال الإتيان بالعبادات مميزاً لوجوبها أو استحبابها، وقاصداً لوجهها، بأن يأتي بها لوجوبها أو استحبابها، فلا يصح الإتيان بما لا يعلم انطباق المأمور به عليه كالصلاة إلى الجهات في صورة اشتباه القبلة بينها.

وبالجملة فاعتبار قصد الوجه في العبادات يسدّ باب الاحتياط فيها.

ولكن هذا مختص بما إذا تمكن من الامتثال العلمي التفصيلي إذ مع عدم التمكن منه لا بدّ من الالتزام بسقوط قصد الوجه وتعين الاحتياط، وإلّا يلزم سقوط أصل التكليف لكونه تكليفاً بما لا يطاق، إذ لا قدرة على امتثاله بعد عدم حجية الاجتهاد والاحتياط والتقليد، فإنّ قصد وجوب العبادة أو ندها مع عدم العلم يكون تشريعاً محرماً، فلا بدّ من الالتزام بسقوط التكليف وهو كما ترى، فالمنكر للاحتياط يكون نظره إلى خصوص ما إذا تمكن المكلف من الامتثال العلمي التفصيلي كما هو قول الشيخ الأنصاري <sup>(٢)</sup> والميرزا النائيني وغيرهما رحمته الله ممن يقول بترتب مراتب الإطاعة، وعدم وصول النوبة إلى الاحتياط إلّا بعد عدم التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي وعدم وصول النوبة إلى الظني إلّا بعد تعذر الاحتياطي وعدم جواز الاحتمالي إلّا بعد تعذر الظني.

ولكن ذكرنا في محله عرضية مراتب الإطاعة، وكون الإطاعة الاحتياطية

(١) حكاه الشهيدان في الذكرى / ٢٠٩ وروض الجنان / ٣٩٨.

(٢) فرائد الأصول / ١٦.

في عرض العلمية التفصيلية لعدم تمامية الدليل الذي أقاموه على طولية مراتب الإطاعة فراجع.

وأما قصد الوجه فقد يقال بعدم اعتباره لخلو الأخبار البيانية من القولية والفعلية عنه حتى صحيحة حماد<sup>(١)</sup> التي هي أجمع رواية في هذا الباب واحتمال كون دليله غير مثل صحيحة حماد يدفعه عدم الظفر به مع الفحص التام الذي يوجب الوصول إليه لو كان، فعدم الظفر به يوجب القطع بعدم، وهذا من الموارد التي يكون عدم الوجدان فيها دليلاً على عدم الوجود، ومع فرض الشك في الاعتبار يدفع بالإطلاق المقامي.

فالمحصل جواز الاحتياط مطلقاً وإن تمكن من الامتثال العلمي التفصيلي. ولكن هذا الكلام لا يخلو من مغالطة، إذ الكلام إنما هو في جواز الاحتياط للعامي مع الغض عن الاجتهاد والتقليد، والفحص عن الأدلة وعدم الظفر بما يدل على اعتبار قصد الوجه في العبادات وظيفة المجتهد دون العامي، فلا بد من دفع إشكال احتمال اعتبار الوجه في العبادات - ليتمكن من الاحتياط - بوجه آخر.

وكيف كان فتارة: يشكل في الاحتياط بعدم إمكانه إذ اعتبار التمييز بحيث يكون العمل حين إتيانه مميزاً بأن يكون هو الواجب أو المستحب يوجب امتناع الاحتياط إلا بالتشريع المحرم بأن يشرع وجوب الفعل ليأتي به بعنوان وجوبه، وهذا الوجه يوجب امتناع الاحتياط.

وأخرى: يشكل في الاحتياط بعد الغض عن امتناعه وفرض إمكانه بأنه مع التمكن من الاجتهاد والتقليد لاتصل النوبة إلى الامتثال الاحتياطي، لترتب مراتب الإطاعة في نظر العقل كما عليه الشيخ والميرزا النائيني رحمتهما.

وثالثة: يشكل في كيفية الاحتياط فيما إذا كان في المسألة أمارة تخالف الاحتياط كما إذا وردت رواية تدل على عدم جزئية السورة فإن الاحتياط قد يكون خلاف الاحتياط، فلو أتى بالصلاة مع السورة كان خلاف الاحتياط لأنه ينافي دليل اعتبار خبر الواحد ويوجب إغائه، فلا بد أولاً من العمل على طبق الأمانة وإتيان الصلاة بلا سورة ثم مراعاة خلاف الأمانة والإتيان به مع السورة، فلا بد من دفع الإشكالات المتقدمة عن الاحتياط حتى يثبت جوازه.

وبالجملة فلا طريق لامتنال العامي إلا التقليد، وإذا أراد الاحتياط فلا بد أن يقلد المجتهد في دفع احتمال اعتبار الجزم بالنية في العبادات، إذ ما لم يحرز عدم اعتباره لا يمكن الاكتفاء بالامتنال الاحتياطي، فليس للعامي العمل بالاحتياط ما لم يرجع فيه إلى المجتهد، فإذا رجع إليه وأفتى بجوازه يحتاط في أعماله نظير رجوعه إلى الفقيه في مسألة البقاء على تقليد الميت، فإنه بعد رجوعه إليه فيها يعمل بفتاوى مجتهد الذي كان يقلده في حال حياته.

وبالجملة فالمكلف إن كان مجتهداً يجوز له العمل إما بالاجتهاد وإما بالاحتياط إن بنى على جوازه ودفع إشكالاته، وإن كان عامياً يتعين عليه التقليد حتى إذا أراد الاحتياط لما عرفت من أنه ليس للعامي العمل بالاحتياط ما لم يدفع إشكالاته، والعامي لا يقدر على دفع إشكالاته فليس له الاحتياط، فالعبارة المشهورة في الرسائل العملية من أن المكلف لا بد أن يكون إما مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً لا تخلو من مسامحة، بل لا بد أن يقال: المكلف إن كان مجتهداً فعلى تقدير تجويزه العمل بالاحتياط يتخير بين العمل بالاجتهاد والتقليد، وإن كان عامياً فيتعين عليه التقليد حتى إذا أراد أن يحتاط.

إن قلت: إن التقليد في جواز الاحتياط مبني على إمكان جعل الاحتياط شرعاً كما هو مذهب المحدثين في الشبهات الحكمية التحريمية، وأما بناء على

عدمه لكون الاحتياط من مراتب الإطاعة التي هي من المستقلات العقلية غير القابلة للحكم المولوي لكونها واقعة في سلسلة معلولات الأحكام لا عللها فيشكل جواز التقليد فيها لكون مورد التقليد هو الأحكام الشرعية لا العقلية.

قلت: ليس المراد التقليد في جواز الاحتياط وعدمه بل المراد أنّ الاحتياط يتوقف على التقليد بأن يقلّد المجتهد في عدم اعتبار قصد الوجه فيتمكن من الاحتياط حينئذٍ وأما بدون ذلك فلا يمكن الاحتياط في العبادات.

فالمحصل مما ذكرنا أنّ جواز الاحتياط للعامي منوط بدفع احتمال اعتبار الجزم بالنية وإلا فلا يمكن الاحتياط، وحيث إنّه لا يقدر على دفعه لتوقفه على الفحص والنظر، والعامي لا يكون أهلاً لهما فلا بد من رجوعه إلى من يقدر عليهما وهو المجتهد، ففي الجهة الأولى أعني الجزم بالنية يقلد العامي المجتهد في دفع احتمال اعتباره.

وكذا الحال في الجهة الثانية أعني كون الاحتياط بعد فرض إمكانه وجوازه من ناحية الجزم بالنية في طول الاجتهاد والتقليد أو في عرضهما، لأنّه أيضاً محل الخلاف بين الأعلام، فعلى تقدير الطولية لاتصل النوبة إلى الاحتياط مع التمكن من الإطاعة التفصيلية الاجتهادية أو التقليدية، فالاحتياط مع التمكن منهما باطل، يعنى لا يكتفى به في مقام الامتثال، فالعامي إذا أراد الاحتياط فعليه تقليد المجتهد في الجهة الثانية أيضاً، أعني كون الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد، وبعد التقليد في هاتين الجهتين أعني عدم اعتبار الجزم بالنية - وعرضية الاحتياط مع الاجتهاد والتقليد يجوز الاحتياط للعامي.

فاتضح مما ذكرنا أنّ العمل بالاحتياط إذا كان العامل به جاهلاً موقوف على التقليد الموقوف على وجود الاجتهاد والمجتهد فالاجتهاد لازم، لترتب الطريقين أعني الاحتياط والتقليد عليه.

ثمّ إنّ المراد بالاحتياط هنا ليس هو الاحتياط المبحوث عنه في دليل الانسداد

المرتّب على انسداد باب معظم الأحكام، بل المراد بالاحتياط هنا هو مجرد إحراز الواقع وإن لم ينسَد باب العلم في معظم الأحكام، كما إذا فرض احتمال وجوب الاستعاذة وأمكن استنباط حكمه من الأدلة، فالكلام حينئذٍ في جواز الاحتياط بإتيان الاستعاذة وعدمه.

وبعد أن عرفت وجه الحاجة إلى الاجتهاد يقع الكلام في حجية الظنون الاجتهادية وعدمها.

وقد يقال: لا حاجة إلى إثبات حجية الظن الاجتهادي لعدم شمول الأدلة الناهية عن العمل بغير العلم من الآيات والروايات للظنون الاجتهادية، لأنّ استظهار حرمة العمل بالظن من تلك الأدلة أيضاً ظن اجتهادي، فيلزم من شمولها للظن الاجتهادي عدم حجيتها ومن عدم حجيتها عدم شمولها وهو محال، وعليه فلا دليل على عدم حجية الظن الاجتهادي.

لكن فيه: ما لا يخفى، ضرورة أنّه يكفي في عدم حجية الظن الشك في حجتيه، لأنّ إسناده شيء إلى المولى مع عدم العلم بكونه منه تشريع وافتراء، فنفس الشك في الحجية موضوع وجداني لحكم العقل بقبح إسناده إلى المولى، ولأجل هذا قلنا في مبحث الأمارات بعدم الحاجة في إثبات عدم حجية الأمانة التي شك في اعتبارها إلى التشبث باستصحاب عدم الحجية، إذ يلزم من التمسك بها إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد وهو من أردء وجوه تحصيل الحاصل المحال.

يمكن أن يقال: إنّ الدليل على حجية الظنون الاجتهادية في زمان انسداد باب العلم لعدم التمكن من لقاء الإمام عليه الصلاة والسلام هو تعطيل الأحكام، بتقريب: أنّ الأحكام لم ترتفع عنا بانسداد باب العلم بها بل هي باقية على حالها فلا بد من امتثالها، ومن المعلوم أنّ امتثالها منوط بإحرازها لعدم جواز الاحتياط عقلاً أو شرعاً، فلا بد حينئذٍ من نصب طريق واصل بنفسه إلينا، وليس ذلك إلّا الظن بالواقع



أو هو مع الظن بالطريق، فلا بد من حجية الظن حينئذٍ.

وقد يتمسك لحجية الظنون الاجتهادية أيضاً برواية الاحتجاج <sup>(١)</sup> بتقريب: أن قوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»، يدل على حجية ما يفهمه الرواة لإرجاعه عليه السلام شيعته إلى الرواة لا إلى الروايات، فالإرجاع إلى الرواة يدل على أن ما فهموه من الروايات حجة، وإلا فكان الأنسب الإرجاع إلى نفس الروايات، فيستفاد من هذا الإرجاع أمران، أحدهما: حجية فهم الرواة، والآخر: حجيته في حق غيرهم، إذ لازم الإرجاع ذلك وإلا لزم لغوية الإرجاع إليهم، فيدل هذا الكلام على جواز الاجتهاد والتقليد معاً، وحينئذٍ فيحمل قول رسول الله ﷺ <sup>(٢)</sup> ذ: «من أفتى بغير علم لعنته الملائكة السماوات والأرض» على الحجة يعني من أفتى بغير حجة، وكذا قولهم في تعريف الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية يعني العلم بالأحكام الظاهرية.

لكن الاستدلال بخبر الاحتجاج المزبور غير تام، لعدم القطع بسنده أولاً وكون دلالته ظنية ثانياً، لأن شمول الحوادث للأحكام الشرعية كوجوب سجود السهو وجلسة الاستراحة ونحوهما محتاج إلى إجراء أصالة العموم في الحوادث، فاستفادة العموم من لفظ الحوادث يتوقف على أصالة العموم وهو ظن اجتهادي أيضاً، واعتباره موقوف على اعتبار الظنون الاجتهادية، فلو توقف اعتبارها عليه الدار، وهذا نظير إثبات حجية خبر الواحد بخبر الواحد.

وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال على اعتبار الظنون الاجتهادية ببعض الروايات الأخر الدالة على الرجوع إلى العلماء لأنها أخبار آحاد مضافاً إلى ظنية دلالتها وإثبات حجية الظنون الاجتهادية بها دوري.

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٣١، الحديث ٣٣٤٠١.

(٢) بحار الأنوار ٢ / ١١٦.

وقد يستدل على اعتبار الظنون الاجتهادية بآية النفر<sup>(١)</sup>، ببيان: أنَّ الحذر وهو العمل المترتب على إنذار المتفقه في الدين واجب، ولا يراد بالحجية إلّا وجوب العمل بقول المنذر المتفقه في الدين والتفقه هو الاجتهاد في الأحكام، فالآية تدل على حجية الظن الاجتهادي لغير المجتهد فضلاً عن نفسه، وأما كيفية الاستدلال بالآية والنقض والإبرام فقد تقدم في مبحث حجية خبر الواحد.

ولكن الاستدلال بهذه الآية موقوف على كون التفقه شاملاً للظن بالأحكام، وأما إذا كان مختصاً بالعلم بها كما هو مقتضى تعريف الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية فلا تشمل الآية الظن الاجتهادي أصلاً، وعلى تقدير استظهار أعمية التفقه من العلم فهو أيضاً ظن اجتهادي يحتاج اعتباره إلى حجية الظنون الاجتهادية، فالآية وإن كانت قطعية الصدور لكنها ظنية الدلالة.

وقد يستدل أيضاً بآية السؤال<sup>(٢)</sup> بتقريب: أن وجوب السؤال ملازم عرفاً لوجوب القبول وحجية قول المسؤول على السائل وإلّا لكان وجوب السؤال لغواً. وفيه أولاً: أنه يتوقف على كون أهل الذكر مطلق أهل العلم لا خصوص الأئمة الظاهرين (صلوات الله عليهم أجمعين).

وثانياً: على إرادة حجية قول المسؤول تعبداً على السائل وهذا غير معلوم، لاحتمال كون وجوب السؤال لأجل حصول العلم للسائلين ليعملوا بعلمهم فلا تنقطع بأنّ المراد الحجية التعبدية نعم قد يدعى حصول الظن بذلك لكن إثبات حجية الظن بحثله دوري كما لا يخفى.

وبالجملة فلا يصلح شيء من الوجوه المزبورة لإثبات حجية الظنون

(١) قال الله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليستفتوها في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا ولعلهم يحدرون﴾ التوبة: ١٢٢.

(٢) قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾ النحل: ٤٣.

الاجتهادية حتى تصح الكبرى المشهورة وهي قول المجتهد: كلما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي، لكونها ظنوناً أيضاً وإثبات الظن بالظن دوري كإثبات حجية خبر الواحد بخبر الواحد.

وقد يستدل على اعتبار الظنون الاجتهادية بما دل من الروايات على الحث في الإفتاء مثل ما ورد في حق زارة<sup>(١)</sup> ويونس<sup>(٢)</sup> وزكريا بن آدم<sup>(٣)</sup> وغيرهم من أجلّة الرواة<sup>(٤)</sup> من ترغيب الأئمة عليهم السلام إياهم في إفتائهم للناس ولو لم تكن الفتوى حجة لم يكن وجه للترغيب المزبور.

ولكن فيه ما لا يخفى، أمّا أولاً: فبكون تلك الروايات أخبار آحاد ظنية. وأمّا ثانياً: فبأنّ الفتوى في عصر الحضور تغاير الفتوى في هذه الأزمنة، إذ الفتوى في عصر الحضور كانت قطعية لأنّ الراوي كان يسمع الحكم من الإمام عليه السلام وينقله للناس بخلاف الفتوى في هذه الأعصار، فإنّها ظنية فلا تصلح تلك الأخبار لإثبات اعتبار الظنون الاجتهادية التي هي مورد البحث.

وبالجملة فلم يظهر إلى الآن دليل تام على اعتبار الظنون الاجتهادية، ومع الشك في اعتبارها يكفي في عدم حجيتها نفس الشك فيها من دون حاجة إلى التشبث بأصالة الحجية كما تقدم، وحينئذٍ فينهدم أساس الاحتياط والتقليد أيضاً، أمّا الثاني فواضح.

وأما الأوّل: فلما عرفت من أنّ العامي لا يقدر على الاحتياط بدون التقليد في نفي اعتبار الجزم بالنية و في إثبات عرضية الاحتياط، لا كونه في طول الإطاعة

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٣، الحديث ٣٣٤٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٨، الحديث ٣٣٤٤٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٦، الحديث ٣٣٤٤٢.

(٤) راجع: وسائل الشيعة ٢٧ / الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

## التفصيلية.

فتصل النوبة إلى حجية الظن بالحكم بالانسداد، بأن يقال: إن الأحكام ثابتة قطعاً ولا يجوز إهمالها بل يجب التعرض لها وإطاعتها والاحتياط غير ممكن لاحتمال اعتبار الجزم في مقام الامتثال، فيستكشف منها أنّ الشارع جعل الظن حجة لأنّه الطريق الواصل بنفسه، فيكون كل ظن حجة من غير فرق بين ظن العامي وغيره، فالظن بالحكم بمرتبة خاصة أو مطلقاً في كل مورد أو في بعض الموارد، ومن أي سبب حصل أو من سبب خاص يكون حجة بدليل الانسداد، لكن اعتبار ظن كل شخص بالحكم الشرعي مما لا يمكن الالتزام به.

نعم يمكن إثبات حجية فتوى المجتهد في حق المقلد بعد الالتزام بحجية خبر الواحد من باب إفادته للعلم العادي، وكون الأدلة التي أُقيمت على حجية خبر الواحد إرشاداً إلى الطريقة العقلانية، ومن المعلوم أنّ العقلاء لا يعملون بخبر الثقة تعبداً بل يعملون به لأجل إفادته العلم العادي كما جرّب ذلك غير واحد من الأعلام، فيكون خبر الثقة حجة منجعة لا مجعولة، فيكون الاجتهاد الناشئ من أخبار الثقات قطعياً لا ظنياً، نعم بناء على سائر المباني في حجية أخبار الآحاد من كون المجعول فيها نفس الحجية أو الوسطية في مقام الإثبات أو وجوب العمل يشكل الأمر في حجية الاجتهاد لكونه على تلك المباني ظنياً.

وبالجملة فقد ثبت في محله عدم تمامية الأدلة التي استدلت بها على حجية أخبار الآحاد من الأدلة الأربعة، بل الدليل عليها هو بناء العقلاء، ومن المعلوم أنّ بناء العقلاء ليس على التبعيد والتنزيل بأن يعملوا بخبر الثقة مع الشك في صدقه وتنزيل مؤداه منزلة الواقع، بل يحصل لهم العلم ثم يعملون به، فلو كان في طريق سيره قاطع طريق ثم أخبره ثقة بذهاب ذلك القاطع عن الطريق فهذا السائر يحصل له العلم بخلو الطريق عنه فيسير، لا أنّه ينزل وجود قاطع الطريق منزلة العلم ثم يسير

فلا تنزيل في البين أصلاً، كما أفاده صاحب الكفاية رحمته (١) في أوائل مبحث الظن من كونها حجة من باب الطريقة، فإن أصابت تنجز الواقع وإلا فالعامل بها معذور وليست مؤدياتها على تقدير خطائهما أحكاماً، وإلا يلزم اجتماع الضدين أو التصويب وكلاهما باطل كما هو واضح.

وليس حجية خبر الواحد وغيره من الأمارات من باب تنزيل المؤدى منزلة الواقع أو تنزيل الأمانة منزلة القطع كما أفاده صاحب الكفاية رحمته (٢) في مبحث القطع، ولذا حكى أن المحقق السيد محمد الإصفهاني رحمته اعترض عليه، ولما رجع عن هذا المبني أي التنزيل قال السيد رحمته: إن الآخوند عدل الآن إلى الجادة ودخل فيها، وكيف كان فعلى مبنى الطريقة المحضة ليست مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهرية حتى يتكلف في الجمع بينها وبين الأحكام الواقعية بوجوه غير صحيحة ذكرت في محلها.

فالمحصل أن خبر الثقة حجة من باب إفادته الاطمينان بالصدور فالاجتهاد حينئذٍ يكون قطعياً فيفتح باب الاحتياط والتقليد أيضاً، هذا بحسب الكبرى، وأما تشخيص الصغرى أعني كون الخبر الفلاني خبر ثقة مع كثرة الوسائط في غاية الصعوبة، ومن هنا نحتاج إلى علم الرجال حاجة شديدة.

ثم إنه قد ثبت في محله أن الحق حجية الأخبار من باب بناء العقلاء لا التعبد والوجوب التكليفي كما عن الشيخ رحمته، ولا من باب جعل الحجية التي مرجعها إلى جعل الوسطية في مقام الإثبات، ولا من باب منجزية الاحتمال ولا من باب التنزيل كما كان عليه صاحب الكفاية وعدل عنه في مبحث الظن كما قرر في محله ضعف هذه المباني.

(١) كفاية الأصول / ٢٧٨.

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٤.

ومن المعلوم عدم بناء العقلاء على العمل بالشك والظن وعدم بناءهم على التنزيل فيكون خبر الثقة عندهم حجة من باب إفادته العلم العادي، هذا مما لا إشكال فيه، إنما الكلام في إثبات كون ما بأيدينا من الروايات من أخبار النقات لما فيها من الإشكال من وجهين:

أحدهما: أنَّ الراوي عن الإمام عليه السلام ممن لم نشاهده، بل وصل إلينا بوسائط كثيرة، والخبر الوجداني الواصل إلينا هو خبر الشيخ عليه السلام مثلاً الذي قال: حدثني المفيد، فإنَّ الخبر الذي جمعه بلا واسطة هو خبر الشيخ عليه السلام، ومن المعلوم أنَّه لا أثر له إلاَّ وجوب التصديق بناء على استفادته من أدلة حجية خبر الواحد، وليس أثره ثبوت مؤدى كلام الإمام عليه السلام الذي هو المقصود بالإثبات في مسألة حجية الأخبار، فلا بد في إثبات الرواية من إثبات أخبار الوسائط واعتبارها، وذلك يتوقف على وجوب التصديق لأنَّه مثبت لخبر غير الشيخ عليه السلام ممن قبله، كما أنَّه حكم له فيلزم اتحاد الحكم والموضوع وتقدم الحكم على الموضوع وغير ذلك من المحاذير المترتبة على تولد الموضوع من الحكم المذكورة في مبحث خبر الواحد.

ثانيها: العلم بكون الأصول المنسوبة إلى الرواة أصولهم وعدم مجعوليتها، وهذا موقوف على التدبر في كيفية ضبط الروايات واهتمام مشايخ الإجازات في ذلك وقراءة التلميذ الرواية على الشيخ أو العكس، ولكن الأصول قد ضاعت بعد جمعها في الجوامع العظام (التهذيب والاستبصار والفقيه والكافي)، فلا بد من القطع بأنَّ ما في هذه الجوامع هو بعينه ما في الأصول.

لكن هذا الإشكال يمكن دفعه، فإنَّ المحكي عن الكليني عليه السلام أنَّه كتب الكافي خلال عشرين سنة، ومن المعلوم أنَّ مجرد نسخ روايات الكافي لا يحتاج إلى هذه المدة بل تكفيه ستة أشهر أو سنة، فهذه المدة لم تصرف في نسخ الروايات بل في التفتيش عن حال الأصول وتحصيل العلم بصحة نسبتها إلى أربابها من الرواة كزرارة

ومحمد بن مسلم وابن أبي يعفور واضراهم (رضوان الله عليهم)، فبعد هذه المساعي والجهود العظيمة يكون عدم حصول القطع بكون ما كتبه في الكافي عين ما في أصول الأصحاب خالٍ عن الإنصاف، وبعد هذا العلم يكون ما في الكافي مثل نفس الأصول، فإن كان أصل محمد بن مسلم موجوداً عندنا وقال سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا وكذا كان ذلك موجباً للعلم بقول المعصوم عليه السلام، فكذا الكافي.

وبالجملة فإثبات كون ما بأيدينا من الروايات من أخبار الثقات والعلم بصغرويتها لخبر الثقة ممكن جداً، وحينئذٍ فنقطع بصدور الروايات التي يكون رواتها ثقات، هذه هي المرحلة الأولى الراجعة إلى الصدور، وكذا المرحلة الثانية وهي جهة الصدور الراجعة إلى كون الكلام صادراً لبيان المراد الواقعي نفس الأمري، لا الواقعي الثانوي الناشئ عن إرادة حفظ الراوي أو غيره عن شر المخالفين الذين يتقى منهم، وهذه المرحلة ثابتة ببناء العقلاء المتبع في محاوراتهم، وكذا المرحلة الثالثة وهي الظهور، إذ لو لم يكن للكلام ظهور فلا معنى لاتباعه ولا بد أن يكون الظهور قطعياً وإن كان كشفه عن المراد غير قطعي، وحجية الظواهر أيضاً تكون ببناء العقلاء إلا فيما إذا كان هناك قرائن خفية بين المتكلم والمخاطب، فإنّ الظواهر حينئذٍ ليست مما استقر على حجيتها بناء العقلاء، فإذا ثبتت هذه المراحل الثلاث بالقطع فيكون ما يستنبطه المجتهد من الأخبار قطعياً لا ظنياً، فأين الظن الاجتهادي حتى يتكلف في حجيته.

وعليه فلا دليل على القياس المعروف من قول المجتهد: هذا ما أدى إليه ظني وكلما أدى إليه ظني فهو حكم الله تعالى في حقي وحق مقلدي، كما أنه إذا ظهر خطأ المجتهد في الفتوى لا يكون ذلك إلا كالكشف عدم إصابة العلم الوجداني في عدم تغير الواقع وتبدله، غاية الأمر: أنّ المكلف معذور في ترك الواقع، فإن كان له إعادة أو قضاء يجب عليه ذلك، وإلا يلزم تبعية الواقع لآراء المجتهدين وليس ذلك إلا تصويباً باطلاً.

وبالجملة فالاجتهاد صعب جداً، لا يحصل إلاّ للأوحد من الناس بعد اتعابات كثيرة والواصل إليه لا يعمل بالظن كما نسب ذلك إليهم بعض من في قلبه مرض، فإنّ الوحيد البهبهاني عليه السلام <sup>(١)</sup> جعل من جملة فوائده تكذيب هذه النسبة وأنّ فقهاءنا (رضوان الله عليهم أجمعين) لم يعملوا بالظن أصلاً، وقد تقدم أنّ الاجتهاد القطعي منوط بطي مراحل:

أحدها: القطع بأصل الصدور، وقد عرفت ما يحصل به القطع المزبور من ملاحظة حال مشايخ الإجازات، لأنّ الكليني عليه السلام لم يكن معاصراً لزرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما من الرواة حتى يصرحوا بكون الأصول منهم، فإنّ من الممكن وضع كتاب وإسناده إلى محمد بن مسلم، فأحراز كون الأصل له منوط بتصريح الشيخ الكليني بذلك وهو موقوف على شيخ شيخه وهكذا إلى أن ينهي إلى الشيخ الذي ينقل عن الراوي بلا واسطة، فلا بد من معرفة حال الوسائط بين الكليني وبين زرارة مثلاً، فإذا عرفناهم بالوثاقة فتكون الرواية مع الوسائط مثل الرواية التي جمعناها بلا واسطة عن المعصوم عليه السلام، فيحصل لنا الاطمينان بكونها كلام المعصوم.

وبعد إحراز الصدور تصل النوبة إلى جهة الصدور وإحرازها منوط باتباع أقوال فقهاء العامة ممن كان منصوباً من قبل الخليفة في عصر صدور الرواية، إذ لا عبرة برأي غيره من فقهاءهم، فإنّ المدار في التقية على الفتوى التي كانت متبعة عند الخليفة لأنّها الفتوى التي يخاف ويتقى منها لا كل فتوى لكل فقيه من فقهاءهم، فإذا تتبع ولم تكن الرواية موافقة لفتوى الفقيه المنسوب من قبل خليفة عصر الصدور يحصل الاطمينان بعدم صدورها تقية، وأنّها صدرت لبيان الحكم الواقعي لا لحفظ نفس من النفوس المحترمة.

وبعد الاطمينان بجهة الصدور تنتقل إلى الظهور الثابت للكلام بالوضع أو



غيره، ولا بد أن يكون الظهور قطعياً لا ظنياً، فإذا حصل العلم بالظهور فلا إشكال في القطع بحجية الظواهر لكونها مما استقر عليه بناء العقلاء ولم يبق دليل على ردعهم عن هذا وعدم الردع في مثل ذلك دليل قطعي على الإمضاء، وبعد القطع باعتبار الظواهر التي تكون كواشف عقلائية عن المرادات تصل النوبة إلى دفع احتمال الغفلة والنسيان المتطرق في الروايات لاحتمال غفلة الراوي وزيادته في الرواية أو نقصه شيئاً منها، واحتمال الغفلة والنسيان مدفوع ببناء العقلاء فلا يعتنون بهذا الاحتمال الموهوم جداً الذي لا ينافي الاطمينان بعدمه لكن البناء على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال موقوف على التتبع في كتب الروايات والفحص عن متن الرواية لاحتمال اختلاف النسخ، وبعد قطع هذه المراحل له التصدي لاستنباط الأحكام عن مداركها وأدلتها المعهودة.

ثم لا يخفى أن الأخبار بعد فرض حجيتها ببناء العقلاء يكون العلم الحاصل منها كالعلم الوجداني في الطريقة المحضة، فإن أصابت تنجز الواقعيات وإن أخطأت فهي توجب العذر في ترك الواقع من دون أن تكون مؤدياتها أحكاماً ظاهرية، بأن يقال: إن الشيء الفلاني كصلاة الجمعة مثلاً بما أنه مؤدى الأمانة واجب وبمعنوان الواقع حرام، ولا يلزم اجتماع الضدين لتعدد الرتبة، فإن رتبة الحكم الظاهري هو الشيء المشكوك ورتبة الحكم الظاهري هي نفس الشيء، فلا بأس بالالتزام بالحكم الواقعي والظاهري مع تعدد الرتبة.

وأنت خير بعدم إجداء تعدد الرتبة في دفع غائلة اجتماع الضدين، ضرورة أن إطلاق الحكم الواقعي يقتضي ثبوت الحكم الواقعي في ظرف الشك أيضاً، كما هو مقتضى إطلاق ما دلّ من الروايات على أن لكل واقعة حكماً، إذ قضية إطلاق الحكم فيها هو اشتراكه بين العالم والجاهل، وإلا يلزم اختصاص الأحكام بالعالمين وليس ذلك إلا التصويب المحال للزوم اجتماع النقيضين، ضرورة أن دخل العلم

بالحكم دخلاً موضوعياً يقتضي تأخر الوجوب عن العلم كتأخر سائر الأحكام عن موضوعاتها، فقبل العلم لا وجوب، ومقتضى تعلق العلم بالحكم الذي هو من قبيل قيام العرض بالموضوع تأخر العلم عن الحكم تأخر المعلول عن علته في تدخل (الفاء) بأن يقال: وجد الحكم فعلم أو جهل، فيلزم وجود الحكم قبل العلم ليتعلق به العلم وعدمه قبله لكون العلم موضوعاً للحكم، وهو في رتبة الموضوع معدوم وليس هذا إلا اجتماع النقيضين المستحيل بحكم العقل الضروري، فالحكم الواقعي موجود في رتبة الحكم الظاهري أي في مرحلة الشك فيلزم اجتماع الضدين في ظرف الشك فتعدد الرتبة لا يجدي في دفع محذور الاجتماع، فالالتزام بجعل الحكم الظاهري في موارد الأمارات إن لم يكن له مانع شرعاً لكن له مانع عقلاً، فلا بد من تأويل العبارات الظاهرة في جعل الحكم الظاهري أو الموهمة له، هذا في الأمارات. وأما الأصول فما يجري منها في الشبهات الموضوعية فلا إشكال، إذ لا يلزم التصويب في الأحكام، ضرورة أن موضوعية العلم بالنجاسة وغير المأكول للحكم بالمانعية لا يلزم منها محذور أصلاً، كما دلت النصوص على دخل العلم بالنجاسة وعدم المأكولية في المانعية.

نعم الأصول الجارية في الشبهات الحكمية بناء على عموم كل شيء لك حلال ونحوه للشبهات الحكمية تكون مرخصة في ترك الواقع في ظرف الجهل لأن مفادها مجعول شرعي ظاهري في قبال الحكم الواقعي كما قرر في محله فراجع وتأمل والله تعالى هو الهادي.

وبالجملة لا بد من تنقيح المباني في حجية الأخبار، وقد عرفت المناقشة في جميعها في مبحث الظن إلا بناء العقلاء، وقد ثبت أنهم لا يعملون إلا بالعلم والاطمينان لا التعبد والتنزيل، فخير الثقة يفيد العلم العادي فيكون منجعلاً لا مجعولاً، فأدلة حجية خبر الواحد على تقدير تماميتها ودالاتها إرشاد إلى ما عليه

العقلاء وإمضاء له، فليس خبر الثقة حجة شرعية بل منجعة إمضائية.

لكن هذا المبنى لا يثبت حجية خصوص الخبر الحسن والصحيح لأنّ عدم مطابقة خبر المخبر للواقع لكثرة غفلته ونسيانه لا ينافي عدالته فيختص هذا المبنى بأخبار الثقات وإن لم يكونوا عدولاً، بل وإن كانوا فاسدي العقيدة.

ثمّ إنّ أخبارنا ليست بلا واسطة حتى يقال إنّ محمد بن مسلم أو زرارة أو عباس بن معروف أو ليث أو ابن أبي يعفور أو حماد أو سعد بن عبدالله وأمثالهم رضوان الله عليهم اجمعين ثقات، وخبر الثقة حجة، بل مع وسائط كثيرة فلا بد من إثبات وثاقة الوسائط حتى تثبت أخبارهم.

وليست أخبار الوسائط وجدانية إلّا واحد منها وهو من يقول لنا حدثنا فلان كالشيخ عليه السلام فإنه إذا قال لنا حدثني المفيد يكون ذلك خبراً وجدانياً، وأمّا الوسائط الذين يكونون بينه وبين الراوي عن المعصوم عليه السلام بلا واسطة فيكون أخبارهم لنا غير وجدانية، نعم ذكروا أنّ وجوب تصديق العادل الثابت للخبر الوجداني أعني خبر الشيخ مثلاً يثبت أخبار الوسائط، ولما كان هذا الوجوب انحلالياً فلا يلزم شيء من الإشكالات الواردة عليه من تقدم الحكم على الموضوع واتحادهما وغير ذلك، وهو كذلك، فإنّ الانحلال يدفع تلك الإشكالات كما حرر ذلك مفصلاً في مبحث حجية الخبر، لكنه مبني على حجية الخبر تعبداً كما هو ظاهر قولهم بانحلالية وجوب التصديق المستفاد من آية النبأ وغيرها من أدلة حجية خبر العادل، وقد عرفت ضعف هذا المبنى وأنّ الصحيح هو اعتبار الخبر ببناء العقلاء.

وعلى كل حال فلا بد من إثبات أخبار الوسائط بإحراز وثاقة الوسائط ولا سبيل إلى إحراز وثاقتهما إلّا المراجعة التامة إلى أقوال الرجاليين، وهي وإن كانت منتهية إلى شخصين النجاشي والشيخ الطوسي عليهما السلام إلّا أنّهما لو ثاقتهما يكون قولهما مفيداً للعلم والاطمينان كما هو المشاهد والمحسوس لنا، فإنّ زرارة وأضرابه لم

يثبت لنا جلالة شأنهما وارتفاع قدرهما إلاّ ببيانهما وتوثيق غيرهما لمثل وزارة ينتهي إليهما، والأخبار الواردة في مدح وزارة وأضرابه لاتثبت جلالتهما إلاّ بعد توثيق روايتها لعدم كونها متواترة فلا بد من إحراز كون روايتها ثقات.

وبالجملة فالحاجة إلى علم الرجال شديدة ولا يكون قول الرجالي حجة من باب الشهادة ولا من باب أهل الخبرة ولا غير ذلك، بل من جهة إفادة قوله العلم العادي بوثاقة الراوي أو عدمها.

والحاصل أنّه بعد إحراز الصغرى وهي كون الخبر خبر ثقة بعلم الرجال يكون الإفتاء بالعلم لكن بعد إثبات حججه الظواهر وإثبات جهة الصدور ويكون المفتي حينئذٍ عارفاً بالأحكام لامحالة.

لكن لا يخفى أنّه ليس للمستنبط الاقتصار على القطع العادي بالصدور والظهور والجهة في الإفتاء، بل عليه مضافاً إلى ذلك تتبع أقوال الأصحاب في المسألة، إذ ربما يكون المشهور على خلاف الخبر الموثوق الصدور، لكن إعراض المشهور يرفع الوثوق عنه تكويناً، وإذا ارتفع الوثوق الذي هو مناط الحجية عن الخبر فلا مجال للركون إليه في الاستنباط، ومن هنا يظهر وجه كون الشهرة كاسرة للرواية وموهنة لها، بل قد تكون الشهرة كاسرة لجزء من الرواية الصحيحة كما في الخبر الدال على كفاية التمام للمسافر الذي وظيفته القصر إذا كان جاهلاً بحكم المسافر وكفاية القصر للمقيم الجاهل بوجوب التمام عليه فإنّه صحيح وعمل المشهور بالجزء الأوّل منه وأعرضوا عن جزئه الثاني، وهذا الإعراض أوجب وهنه، ولذا حكم جماعة بل الجبل بعدم كفاية القصر للمقيم الجاهل بوجوب التمام عليه وأوجبوا عليه الإعادة.

كما أنّ الشهرة تكون جارية فيما إذا لم يكن سند الرواية بمثابة يوجب الوثوق بالصدور لكن المشهور عملوا بها، فإنّ عملهم بها يجبر ضعف سندها، وبحصول

الوثوق بصدورها يصح الاعتماد عليه في مقام الاستنباط.

ثم إنّ شهرة القدماء إذا عورضت بشهرة المتأخرين كما في حكم البئر فإنّ الأخبار الظاهرة في نجاسة البئر بالملاقاة موافقة لشهرة القدماء التي تعارضها شهرة المتأخرين القائمة على طهارة البئر وعدم انفعالها بالملاقاة فهل يكون المدار على شهرة المتقدمين أم المتأخرين أم تساقطهما فيه بحث مذكور في محله.

ثم إنّ تبدل الاجتهاد بناء على ما ذكرناه من حجية الأخبار ببناء العقلاء، وكذا على سائر المباني المبنية على الطريقية من جعل الحجية وتتميم الكشف فلا يترتب عليه شيء، فيجب التدارك إذا كان مما له تدارك ويكون تبدل هذا الاجتهاد نظير خطأ العلم الوجداني، فإنّه من الواضح أنّ الواقع لا يتغير بخطأ العلم وإصابته وأنّ الواقع باق على حاله، نعم إذا كان الركون إلى الخبر موجباً لفوات شيء من المصلحة الواقعية فلا بد من الالتزام بمصلحة سلوكية في متابعة الأمانة لتلا يلزم تفويت الواقع بلا تدارك، حيث إنّ الشارع بسبب إمضاء الروايات فوّت المصلحة على العبد إذ كان الردع عنها كما ردع عن القياس الذي هو من الطرق العقلانية أيضاً، فيلزم عليه التدارك بمقدار اعتماده عليها، فإذا قام خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً وعمل بمضمونه ثم انكشف خطأ الخبر وأنّ فريضة يوم الجمعة هي أربع ركعات لا ركعتان وخطبتان، فإن كان انكشاف الخلاف في وقت الظهر بعد انقضاء وقت الفضيلة فلما كان الفائت مصلحة أول الوقت فيتدارك هذا الفائت بالمصلحة السلوكية، وإن كان بعد انقضاء وقت الظهر فضيلة وإجزاء فلا بد من تدارك المصلحة الوقتية وأما مصلحة الطبيعة فهي تستوفى بالقضاء، وبالجملية الالتزام بالمصلحة السلوكية لا ينافي الطريقية المحضة، هذا مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان جعل الحكم الظاهري.

وقد ظهر مما ذكرنا عدم حجية الظنون الاجتهادية مثل قولهم: لا يبعد أن

يكون الحكم كذا أو في المسألة وجهان لا يخلو ثانيهما من رجحان، إلى غير ذلك من التعبيرات الظاهرة في كون أدنى مراتب الظن حجة، وذلك لما عرفت من عدم الدليل على الظنون الاجتهادية، والاستدلال على حجيتها بما لا يفيد إلا الظن دوري كما تقدم، فلا بد من إتعاب النفس حتى يحصل القطع العادي بالحكم الشرعي لئلا يلزم الإفتاء بغير علم.

ثم إنّه بعد إحراز الصدور والظهور والجهة لابد من الفحص عن المخصص والمقيد والمعارض بمقدار يحصل له الاطمينان بالعدم، وكذا الفحص عن تمام الرواية مع التقطيع إذا لم يكن تقطيعها من قبل أهل الخبرة والتمييز لاحتمال أن تكون الجملة التي قطعت عن الرواية دخيلة في ظهور الرواية في معنى يغائر ظهورها في معنى آخر بدون تلك القطعة، نعم إذا اطمأن بأن التقطيع صدر ممن له التمييز وأنه لا يقطع إلا ما لا ربط له بالجملة الأخرى فلا يجب الفحص عن قطعات الرواية، وإذا اطمأن بعدم المخصص والمقيد والمعارض وعدم التقطيع أو عدم إخلال التقطيع لظهور الرواية، فإذا ظفر في حكم بروايات عديدة معتبرة لا يجب الاستناد إلى بعضها المعين لكون الجميع حينئذ بمنزلة رواية واحدة نظير اتفاق المجتهد الأفضل والمفضول في الفتوى، فإنه لا يجب في العمل بهذه الفتوى الاستناد إلى الأفضل إذ المدار في التقليد على العمل بفتوى المجتهد، وأما الاستناد فلا أثر له أصلاً، فإذا كان أعلم المجتهدين في عصر منزوباً لا يعرفه أحد واتفق موافقة فتواه لفتوى المجتهد المشهور الذي يقلّده العامي فيكون هو مقلداً لذلك الأعم ويصح عمله، ولذا يسهل الأمر في باب التقليد إذا لم يعتبر فيه الاستناد كما عليه الميرزا النائيني رحمته الله (١) في حاشيته على العروة.

ثمّ إذا أفتى وبعد مدة عدل عنه إلى فتوى أخرى، كما إذا أفتى بكفاية العقد بالفارسية في النكاح فتزوج امرأة بالعقد الفارسي، أو أفتى بحلّة حيوان بفري ودجيه ثم عدل إلى اعتبار فري أوداجه الأربعة في حلّيته، فيجب عليه تجديد العقد على المرأة بالعربية والاجتناب عن الحيوان إذا كان موجوداً وردّ ثمنه إلى المشتري لكونه ثمن الميتة فإنّ الله تعالى إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه.

وأما العبادات فقد حكي الإجماع فيها على الإجزاء لكنه غير ثابت أولاً، وعلى تقديره لا يكون حجة لاحتمال كونه مدركياً، إذ من المحتمل استناد المجمعين إلى بعض القواعد من حديث الرفع أو لاتعاد في خصوص الصلاة.

فإن قلت: إنّ الفتوى الثانية ظن كالفتوى الأولى ولم يحرز مطابقة الثانية للواقع، فلعل الأولى كانت مطابقة للواقع ومع احتمال الموافقة لوجه للتدارك، نعم بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة لابد من مراعاة الفتوى الثانية.

قلت: هذا يتم على مبنى حجية الظنون الاجتهادية لأنّ الفتوى الأولى كانت حجة تعبداً إلى زمان تبدلها بالفتوى الثانية، وبعد التبدل زالت حجيتها وصارت الثانية حجة ولا يتم هذا على ما سلكناه من كون الحجية بيناء العقلاء المبني على العلم العادي، ومن المعلوم أنّ العلم بالحكم إذا انكشف خطأه لا يوجب تبدل الواقع، فإذا انكشف خطأه بالعلم تبيّن أنّ العلم الأوّل كان جهلاً مركباً، وكان الواقع غير المعلوم والعلم الثاني طريق محض كاشف عن خطأ الفتوى الأولى من الأوّل، فيجب تدارك جميع أعماله التي أتى بها على طبقها كما لا يخفى.

وبالجملة ففي تبدل الرأي مقامان الأوّل: في الأعمال التي عملها على طبق الرأي الأوّل، والثاني: في حكم الإعلام.

أما الأوّل: فحاصل الكلام فيه أنّه إذا أفتى بطهارة الغسالة مثلاً وعلم بنجاسة

بدنه من الغسالة ، فإن كانت أعضاء وضوئه طاهرة فصلاته صحيحة ، ولا تحتاج إلى الإعادة والقضاء لأن نجاسة سائر البدن مع اعتقاده بطهارتها ليست مانعة عن صحة الصلاة ، إذ المانع هو النجاسة المعلومة لا الواقعية ، والمفروض جهله بها لكونه معتقداً بطهارة الغسالة ، فيصدق عليه أنه جاهل بالنجاسة وإن علم بأن أعضاء وضوئه كانت نجسة بالغسالة تجب عليه إعادة الصلاة وقضائها ، هذا بناء على مبنى الاطمينان لأنه يحصل له العلم ببطلان الصلاة فلا وجه للإجزاء.

وبناء على حجية الظنون الاجتهادية فيمكن القول بالإجزاء لاحتمال مطابقة الظن الأول للواقع دون الظن الثاني ، فدليل التعبد بالفتوى الأولى يقتضي حجيتها مادامت موجودة ، فإذا ارتفعت ترتفع حجيتها من حين ارتفاعها لا من أصلها ، ومقتضى ذلك عدم وجوب إعادتها ولا قضائها ، هذا بناء على الظن الشخصي فإنّ الظنين الشخصيين لا يجتمعان في الوجود ، فالتعبد يكون بأحدهما وهو الثاني إذ المفروض ارتفاع الأول وتبدله بالثاني ، وبناء على الظن النوعي فمقتضى القاعدة تعارض الفتوى الأولى والثانية وعدم شمول دليل الاعتبار لكل منهما لعدم الإمكان ، إذ لا يمكن الحكم بطهارة الغسالة ونجاستها معاً ولا لواحد معين منهما لعدم المرجح ولا لأحدهما لا بعينه لعدم فرد له في الخارج ، فيتساقطان عن الاعتبار ولا يكون شيء منهما حجة .

وأما الثاني: فمحصل الكلام فيه أنه يمكن أن يقال بعدم وجوب الإعلام لعدم كونه مقصراً إذ المفروض اشتباهه وقصوره لاتقصيره في الاجتهاد ، والمقلد معذور إذ يستصحب عدم العدول فيبقى على متابعة الفتوى الأولى ، ويمكن أن يقال بعدم وجوب الإعلام على ناقل الفتوى إن لم يكن مقصراً بل قاصراً كالمجتهد الذي تبدل رأيه ، إلا أن يقال: إن عدم إعلامه إغراء بالجهل فيجب الإعلام إن لم يكن فيه عسر



وخرج وإلا فلا يجب، وكذا في ناقل الفتوى فيجب عليه أيضاً الإعلام.

ثم إن ههنا مطالب، الأول: أنه لا بد من تنقيح حجية أحد الخبرين المتعارضين بناء على مبنى العلم العادي لا الحجية التعبدية إذ على الثاني تكون حجيته كحجية الخبر غير المعارض، وأمّا على الأول فيشكل الأمر، ضرورة سقوط كل منهما عن إفادة الاطمينان، فلا يشمل بناء العقلاء الذي هو دليل حجية خبر الثقة شيئاً منهما، فالمتصدي للاستنباط لا بد له من إحراز كيفية حجية الخبر المعارض تعييناً أو تخيراً و الآثار المترتبة على حجيته بأحد النحوين المزبورين.

الثاني: أنه بناء على مبنى العلم العادي لا بد أن ينظر المستنبط في مدرك فتوى الأعلّم إذا كانت مخالفة لفتواه، ضرورة أنه مع احتمال متانة مستند الأعلّم لا يحصل له العلم العادي بالحكم، فلا بد من الالتفات إلى مدركه بل البحث معه إذا احتمل وجاهة مدركه، نعم مع العلم بعدم تزلزله بالوقوف على مدرك فتوى الأعلّم لانتحاج إلى استعمال مستنده، وبالجملّة المدار بعد الالتفات إلى أدلة فتاوى الأعلّم على العلم العادي كما لا يخفى.

الثالث: بناء على كون الفقه هو العلم بالأحكام أو الظن بها بناء على حجية الظنون الاجتهادية يقع الكلام في أن هذا العلم أو الظن هل يقوم بالبدن العنصري أم بالنفس الناطقة؟

لا ينبغي الارتياح في عدم قيام العلم والظن بالعظم واللحم والشحم والدم وغيرها مما يتركب منه البدن، لعدم جسمانية العلم حتى يقوم بالجسم بل هو قائم بالنفس الناطقة التي لا تفنى بالموت، فمحل العلم باق سواء كان قائماً بهذا البدن العنصري الدنيوي أم بالبدن المثالي البرزخي، فالنفس الناطقة في أيّ وعاء كانت محل العلم، فحينئذٍ لا يزول العلم بطرو الموت وفناء البدن العنصري لبقاء محله

أعني الروح، فالعلم يبقى أيضاً فلا يوجب الموت فناء النفس ولا العلم المعروض لها، وعليه فتصح دعوى بقاء الرأي للميت.

لكن يمكن أن يقال: إن قيام العلم بالنفس وإن كان مسلماً إلا أن بقائها لا يلازم بقاء العلم لما نرى بالوجدان أن الحي العالم يصير جاهلاً بمرض أو هرم أو غيره، فلو كان بقاء الروح ملازماً لبقاء العلم فكيف يصير الحي العالم جاهلاً، فالمرض الذي هو اهون من الموت بمراتب إذا أوجب الجهل فالموت أولى ولا فرق بين مناشئ الجهل.

وبالجملة لا مجال لدعوى الملازمة بين بقاء الروح وبين بقاء العلم بعد مشاهدة زوال العلم عن الروح حال الحياة لموجب من مرض أو غيره.

ثم إن من المعلوم عدم جواز عمل من كان عالماً بالأحكام بناء على مبنى الاطمينان أو ظاناً بها، بناء على حجية الظنون الاجتهادية بعد زوال العلم أو الظن بحيث لو رجع إلى مدارك فتاواه لا يقدر على استنباط شيء منها، فليس له العمل بفتاواه السابقة الزائلة بكبر السن أو مرض أو جنون أو ترك المباحثة الموجب لزواله، لكون العلم وحشياً، فلا بد من حفظه بالممارسة الكثيرة وهذا مما لا ينبغي الإشكال فيه، وليكن هذا على ذكر منك لعله ينتفع به في مسألة البقاء على تقليد الميت الآتية إن شاء الله تعالى.

ثم إن من المباحث المتعلقة بالاجتهاد ما يشبث للمجتهد من المناصب والولايات ولا إشكال في ثبوت منصب القضاء والإفتاء له، وأمّا غيرهما ففيه كلام طويل تعرضنا له في كتاب الحج<sup>(١)</sup>، فلنعطف عنان البحث إلى مهمات مباحث التقليد.

## [ التقليد ]

فنقول وبه نستعين: إنّ في التقليد جهات من البحث:

الأولى: في مفهومه.

لا يقال: إنّ لا جدوى في التعرض لمفهومه لعدم ورود التقليد في آية ولا رواية حتى نتعرض لمعناه.

فإنّه يقال: إنّ لا إشكال في ورود التقليد في بعض الروايات مثل رواية الاحتجاج<sup>(١)</sup>: «وأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لما أمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه»، وقد تشبّثنا سابقاً بهذه الرواية الشريفة لإثبات التخيير بين فتوى المجتهدين المتساويين في الفضيلة المتخالفين في الفتوى، والإشكال عليها بضعف السند لا وجه له لما مرّ من اعتبارها، ومقتضى إطلاقها جواز تقليد كل فقيه عادل وإن كان مفضولاً، فإذا دلّ دليل على وجوب تقليد الأعلام يقيّد به إطلاق الرواية.

وكيف كان فمفهوم التقليد في اللغة جعل الشيء بمنزلة القلادة و في العرف السائد<sup>(٢)</sup> هو أن يعمل كعمل شخص أو يقول كقوله، فإذا قال شخص زيد قائم فيقول هذا أيضاً زيد قائم، وكذا إذا قام أو جلس بكيفية خاصة يقوم هذا الشخص أو يجلس مثل قيامه أو جلوسه ، فيقال لهذا الشخص: (المقلّد) لكن الأخذ بهذا

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٣١، الحديث ٣٣٤٠١.

(٢) هو ما يراذفه بالفارسية - اداء در آوردن -.

المعنى يرد عليه نقض وهو أنّ المجتهد قد لا يعمل بجملة من فتاواه كمسائل الحيض واخويه، فلا يكون عمل المرأة بفتاوى المجتهد في الدماء الثلاثة تقليداً إذ لا عمل للمجتهد حينئذٍ حتى يكون عمل المرأة مثل عمل المجتهد.

وذهب بعض إلى أنّ التقليد عبارة عن أخذ الرسالة، ولم يعلم وجهه إن لم يرجع إلى الالتزام الذي ذهب إليه جمع من المحققين، وكيف كان فالالتزام أمر نفساني وتعهّد إيقاعي لا عقدي ويكون نظير الشروط الابتدائية، فإذا التزم بالعمل بفتوى مجتهد معين لا يجوز له العدول إلى غيره وإن لم يعمل بعد بشيء من فتاواه، بل ليس الرجوع إلى غيره في الاحتياطات أيضاً لصدق المقلد عليه في جميع الأحكام بمجرد الالتزام كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الداعي إلى ذهاب جمع من المحققين إلى كون التقليد الالتزام هو أنّه لا بد في وقوع العمل عن تقليد من تقدم التقليد على العمل، ولا يكون ذلك إلّا بجعل التقليد الالتزام إذ لو كان التقليد عبارة عن نفس العمل يلزم عدم صدور العمل عن تقليد، كما يلزم الدور أيضاً، لأنّ التقليد موقوف على العمل وهو موقوف على التقليد أيضاً كتوقفه على الاجتهاد أو الاحتياط فإنّ العمل لا بد أن يؤتى به عن اجتهاد أو تقليد أو عن رجاء المطلوبة، فتقدم هذه الأمور على العمل معتبر في صحته.

وأنت خير بفساده لما يرد عليه من النقض والحل، أمّا النقض: فبأنّهم بنوا على صحة عمل من عمل مدة مديدة بلا تقليد، واتفق موافقة عمله لفتوى المجتهد الذي يرجع إليه حين العمل لافتواه حين الرجوع إليه إن كانت مخالفة لفتواه حين العمل، فإنّ هذه الفتوى المسلمة بينهم لاتلائم مبناهم في التقليد من كونه الالتزام، بداهة أنّ هذا العامل لم يكن ملتزماً بالعمل بفتوى مجتهد، فلا بد من القول ببطلان أعماله إذ لم تقع عن تقليد ولا اجتهاد ولا احتياط، فصحة عمل هذا الجاهل المطابق

لفتوى المجتهد الذي يرجع إليه تكشف عن كون التقليد نفس العمل بقول الغير، إذ المفروض وقوع عمله على طبق الفتوى.

وأما الحل فهو أنه لا دليل على اعتبار تقدم التقليد على العمل حتى يقع عن تقليد، إذ لم يدل دليل على اعتبار سبق التقليد على العمل في صحة العمل، بل هذا من كلمات المحققين، فالمعتبر هو كون العمل على طبق فتوى الغير، وعليه فالحق هو كون التقليد نفس العمل برأي الغير، وهو الحكم الذي استخرجه من الأدلة المعهودة من دون دخل للالتزام وأخذ الرسالة في ذلك أصلاً، والتعبير بالمطابقة إنما هو لتحقيق العمل بقول الغير، هذا بعض ما يتعلق بمفهوم التقليد.

وأما الدليل على جواز التقليد الذي هو خلاف القاعدة لان حجية علم الغير أو ظنه على شخص آخر خلاف القاعدة، فلا بد من إقامة الدليل على جواز التقليد، وقد استدلوا على جوازه بالكتاب والسنة والإجماع القولى والعملي.

أما الكتاب: فأظهر الآيات التي يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد بل وجوبه آية النفر، بتقريب: أن ظاهرها وجوب التفقه والإنذار أي إظهار الأحكام ووجوب الحذر أي العمل بإنذارهم فإنّ الحذر لو لم يكن واجباً لما وجب الإنذار، فوجوب الإنذار ملازم لوجوب القبول، فعلى هذا تدل الآية على أمور:

أحدها: وجوب الاجتهاد كفائياً لا عينياً، لوجوب النفر للتفقه على طائفة من كل فرقة لا على كل واحد واحد.

ثانيها: وجوب إرشاد العوام وهذا يستفاد من وجوب الإنذار.

ثالثها: جواز التقليد بل وجوبه، لأنّ الحذر وهو العمل بقول المنذرين بالكسر واجب تعبداً لا لأجل حصول العلم لهم من قول المتفقهين، وذلك لإطلاق الآية وعدم تقيد وجوب الحذر فيها بما إذا أفاد الإنذار العلم بالحكم، مضافاً إلى أنّ تقابل الجمع مع الجمع كتقابل الطائفة مع الفرقة يقتضي التوزيع وتقابل الواحد مع الواحد،

فيجب الحذر على شخص أنذره واحد من الطائفة وإنذار الواحد ربما لا يفيد العلم ، فيكون العمل على العامي واجباً تعبداً، نعم لو كان المراد بإنذار المنذرين إنذار اكماعة المتفقهين بأن يندروا بأجمعهم فلا محالة يفيد قولهم العلم بالحكم فيخرج عن باب التعبد رأساً لكنه خلاف ظاهر الآية بل قلما يتفق في الخارج.

ثم إنّه قد أورد على الاستدلال بالآية المباركة على جواز التقليد بالمعنى المزبور أعني العمل بقول الغير تعبداً بوجوه:

أحدها: أن الآية فسّرت تارة بالجهاد وبمعرفة الإمام عليه السلام وتعيينه بعد رحلة الإمام السابق، فالآية أجنبية عن باب جواز التقليد رأساً.

ويمكن دفعه بأنّ تطبيق الآية على بعض الموارد لا ينافي إطلاق التفقه على غيرهما، فإنّ الجامع بين الجهاد ومعرفة الامام وجواز الإفتاء والتقليد كلها التفقه في الدين كما لا يخفى.

ثانيها: أنّ الحذر مترتب على الإنذار، والمستفاد منه هو وجوب الحذر عقيب التخويف والإنذار دون مجرد بيان الأحكام كوجوب جلسة الاستراحة وحرمة شرب التتن كما هو شأن الفقيه، فالآية تختص بالوعظ والإنذار ولا تشمل ما نحن فيه من جواز التقليد كما لا يخفى.

لكن فيه: أنّه لا مانع من شمولها لجواز التقليد، وذلك لأنّ الإنذار صادق في إخبار الفقيه عن الأحكام غايته بالدلالة الالتزامية، ضرورة أنّ الإخبار عن الملزوم كالوجوب والحرمة إخبار عن لازمه وهو ترتب استحقاق العقوبة على مخالفته، فإنّ في مخالفة الوجوب والحرمة استحقاق العقاب، فالإنذار موجود في إخبار الفقيه عن الأحكام، فالآية من هذه الجهة سليمة عن الإشكال.

ثالثها: أنّ الحذر إن كان غاية للإنذار فيقال: إنّ الحذر واجب والإنذار لما كان مقدمة له فيكون واجباً، وأمّا إن كان فائدة للإنذار فلا يكون واجباً وإن كان الإنذار

واجباً، حيث إنه يمكن وجوب الإنذار ليرتب عليه فائدته من الحذر إذا علم المنذرون صدق المنذر بالكسر لا أن يكون الحذر غاية للإنذار ليكون واجباً حتى فيما إذا لم يفد قول المنذر علم المنذر بالفتح حتى يقال بوجوب الحذر تعبداً. ومع الإغماض عن هذا الإشكال وتسليم كون الحذر غاية للإنذار فهو واجب مطلقاً وإن لم يحصل العلم للمنذرين بالفتح.

رابعها: أن من يستظهر من الآية جواز التقليد إنما هو المجتهد وهو لا يفيد العامي، لأن جواز التقليد إن كان تعبدياً يلزم التسلسل فلا بد من أن يكون قطعياً له، فالعامي إن كان قادراً على استنباط جواز التقليد من الآية فلا كلام في ذلك، وإلا فاستنباط المجتهد لا يجدي العامي أصلاً، وعليه فلا محيص عن التماس دليل آخر على جواز التقليد، هذا مجمل ما يتعلق بالآيات.

وأما الروايات فقد عرفت سابقاً المناقشة فيها، حيث إن الفتوى في زمان صدور الروايات لم تكن إلا نقل الأخبار بألفاظها أو معانيها وكان يحصل للمستفتي العلم بما ينقل له المفتي من الأخبار، فالتقليد المبحوث عنه غير التقليد المذكور في الروايات فراجع ما ذكرناه سابقاً في هذا البحث.

وأما الإجماع فلم يثبت كونه دليلاً تعبدياً حتى يكون حجة وكاشفاً قطعياً عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لقوة احتمال كونه مدركياً فيسقط عن الاعتبار.

وأما السيرة التي ادعت على جواز التقليد في كل عصر الموجبة لرفع اليد عن أصالة عدم جواز العمل بفتوى الغير، إذ المسلم عدم حجية علم شخص ولا ظنه بالنسبة إلى الغير، ففيها منع صغرى وكبرى:

أما الأولى: فلعدم ثبوت سيرة على العمل بفتوى المجتهدين مع الاختلاف في

فإن قلت: إنكار السيرة مكابرة واضحة، ضرورة رجوع العوام إلى الفقهاء في كل عصر في الأحكام الشرعية.

قلت: مقايسة التقليد في هذا العصر بالتقليد في الأعصار السابقة في غير محلها حيث إن المرجع في الفتوى كان في كل عصر من الأعصار السابقة واحداً، فإنه كما نقل كان بناء العلماء والمتدربين بعد وفاة المرجع العام في كل عصر على تعيين من له أهلية المرجعية، وبعد تعيين شخص لذلك كان أهل ذلك العصر يرجعون إليه، ولم تكن في البين فتوى ظاهرة غير تلك الفتوى، وهذا بخلاف عصرنا، فإن المرجع متعدد والفتاوى مختلفة جداً.

ودعوى: بناء العقلاء على الرجوع إلى واحد من المجتهدين مع هذا الاختلاف وفرض طريقة الفتوى، غير مسموعة كما هو الحال في الرجوع إلى أهل الخبرة في باب التقويم وغيره، فإنه مع اختلاف المقومين ليس بناء العقلاء على الرجوع إليهم بل بناؤهم على الاحتياط وقد يتحقق بالأخذ بالأكثر، فإذا قوّم أحد منهم متاعاً بأربعة دنائير والآخر بخمسة فبناؤهم على الاحتياط وقد يتحقق بالأخذ بالأكثر أعني خمسة، وكذا الحال في الفتوى فإذا اطلع العامي بفتوى من يقول بكفاية سبعة وعشرين شبراً في الكرّ، ومن يقول باعتبار كونه سنة وثلاثين شبراً، وثالث باعتبار بلوغ مكسره ثلاثة وأربعين شبراً إلا ثمن شبر، فإنه مع هذا الاختلاف لا يعملون بإحدى هذه الفتاوى بل يعملون بأحوط الأقوال، لأنّ الحكم الواقعي - وكذا الحكم الظاهري بعد تسليمه والغض عن إنكاره - لا يتعدد لاستحالة اجتماع الحكمين المتضادين وإن كانا ظاهريين، وعلى هذا ففي المقام لا بد من الالتزام في الأحكام التي تكون محل الخلاف بين المجتهدين بالأخذ بأحوط الأقوال لسقوط كل منهما على الطريقة كما هو المبنى الصحيح فلا تقليد فيها، وأما في الضروريات والاتفاقيات فلا إشكال فيها ولا مجال للتقليد فيها، فلا يلزم العسر والحرج فضلاً



عن اختلال نظام العامي إذا راعى الاحتياط ولم يقلد في الأحكام الشرعية، لعدم كثرة موارد الاختلاف بين المجتهدين فلا يمكن التثبت بقاعدة العسر لإثبات جواز التقليد، هذا كله في الصغرى.

وأما الثانية: وهي الكبرى ففيها: أنه بعد فرض ثبوت السيرة على جواز التقليد والأخذ بقول مجتهد مع مخالفة فتواه لغيره لادليل على اعتبارها، إذ لا بد من إمضاء السيرة وكشفها عن السنة وإلا فلا تكون بنفسها حجة شرعية حتى يصح الركون إليها كما لا يخفى.

وبالجملة فلم تثبت سيرة العقلاء على الأخذ بأحد القولين المتخالفين مع فرض الطريقة بل بناؤهم على الاحتياط.

وأما الروايات فقد تقدم سابقاً عدم دلالتها، حيث إن الروايات <sup>(١)</sup> الدالة على ارجاع الأئمة عليهم السلام بعض الشيعة إلى الأصحاب كزرارة ومحمد بن مسلم وزكريا بن آدم ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم، لا دلالة لها على جواز التقليد بالمعنى الذي نريده وهو العمل بالفتوى الناشئة من أمور بعضها حدسي، وهذا بخلاف الفتوى التي صدرت من الرواة، فإنها كانت إما عين الرواية بألفاظها وإما مضمونها، ومن المعلوم أن محمد بن مسلم إذا نقل الرواية لفظاً أو معنىً يحصل العلم للعامي بقول المعصوم عليه السلام وأين هذا من الفتوى عندنا التي لا يحصل منها العلم بالحكم أصلاً.

فالعدة خبر الاحتجاج <sup>(٢)</sup> المشتمل على قوله (عليه أفضل السلام والصلاة): «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» بتقريب: أنه أرجع السائل إلى الرواة لا إلى الروايات، ولو كان المرجع الروايات لكان المتعين أن يقول عليه السلام: فارجعوا فيها إلى رواياتنا، فالإرجاع

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣١، الحديث ٣٣٤٠١.

إلى الرواة يدل على حجية فهمهم وجواز اتباعه والعمل بما يفهمونه من الأحكام. ولكن يمكن أن يقال بعدم دلالة هذا الخبر على جواز التقليد حيث إنّ الحوادث التي وقعت في كلام السائل لم يظهر المراد بها، ومن المحتمل قوياً إرادة الخصومات والدعاوى منها، فيكون خبر الاحتجاج دليلاً على حجية حكم المجتهد ونفوذ قضائه بين الناس وأما جواز تقليده فلم يثبت، ومع الغض عن احتمال إرادة المرافعات من الوقائع فنعلم بعدم إرادة العموم منه بحيث يشمل كل واقعة وحادثة حتى ختان ولده وتهئية الطعام لضيوفه.

ولكن المراد بالحوادث أي شيء؟ فغير معلوم فهل أريد بها معنى يشمل سجود السهو وجلسة الاستراحة وشكوك الصلاة ومقدار الكرّ وطهارة الغسالة ونجاستها، أم معنى لا يشمل هذه الموارد، ومع عدم إحراز شمول الحوادث لهذه الأمور لا مجال للتمسك به لجواز التقليد، اللهم إلا أن يقال: إنّ الحوادث وإن كان مجملًا إلا أنّ عموم التعليل وهو قوله (صلوات الله عليه): «فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» يدل على حجية قول الرواة في كل شيء كحجية قول نفسه، وأن الرواة بمنزلته عليه السلام، ومن المعلوم أنّ قوله عليه الصلاة والسلام حجة في كل شيء وكذا نوابه، فيدل خبر الاحتجاج بهذا التعليل على جواز التقليد بالمعنى المبحوث عنه.

وبالجملة فينبغي التكلم في مقامين، الأوّل في جواز أصل التقليد، والثاني في جوازه مع اختلاف الفتاوى.

أما الأوّل: فقد عرفت عدم تمامية الاستدلال بالآيات والروايات والإجماع، وبناء العقلاء على جواز التقليد، نعم لا بأس بأن يقال: إنّ اتفاق الفقهاء على جواز التقليد يوجب العلم للمقلد بهذا الجواز، وبعد صيرورته معلوماً للعامة فلا يكون العامي مقلداً في مسألة جواز التقليد لصيرورته عالماً ولا تقليد في القطعيات كالضروريات، ولو لم يثبت جواز التقليد فيجب على العامي الاحتياط لعلمه إجمالاً

بأحكام في الشريعة المطهرة الموجب للاحتياط فيها ، إذ المفروض عدم ثبوت جواز التقليد في حقه حتى ينحل العلم الإجمالي بأحكام تكون بمقدار المعلوم بالإجمال، وهي فتاوى المجتهد كانهلال العلم الإجمالي بالأحكام لنفس المجتهد بالظفر بروايات مثبتة لأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال على التفصيل المقرر في محله.

وأما المقام الثاني: فملخص الكلام فيه أنه بعد التفات العامي إلى اختلاف الفتاوى كوجوب جلسة الاستراحة وعدمها وطهارة الغسالة ونجاستها إلى غير ذلك من المسائل الخلافية بين الفقهاء لا يعتني بشيء من تلك الفتاوى لأنَّ الطرفين المتعارضين يتساقطان في نظر العقلاء، فدليل التقليد سواء كان عقلياً أم نقلياً لا يشمل الفتويين المتخالفتين، فدليل حجية إحدى الفتويين المتخالفتين ليس دليل جواز أصل التقليد لما عرفت من سقوطه في الفتاوى المتخالفة، بل خبر الاحتجاج، لكن لا لقوله صلوات الله عليه («وأما الحوادث الواقعة...»، بتقريب أن يقال: إنَّ مقتضى فارجعوا هو مقابلة الجمع مع الجمع الموجبة لجواز رجوع كل واحد من العوام إلى كل واحد من العلماء، فمفاده اعتبار الفتوى بنحو صرف الوجود لا وجوب الرجوع إلى المجموع العلماء، فيكون نظير التوضؤ بالماء والتيمم بالتراب في كون الواجب هو الوضوء بصرف الوجود من الماء وكذا التيمم.

وجه عدم تمامية هذا التقريب: أنَّ مطلوبة صرف الوجود إنما تكون فيما إذا كانت الطبيعة بالنسبة إلى الأفراد متساوية الأقدام كالتمييز بين أفراد التراب والماء، وأما التمييز بين التيمم بالتراب والنورة أو بين الماء والنفط فلا مورد له، فحديث صرف الوجود إنما يكون في أفراد الطبيعة ، ومن المعلوم أنَّ التمييز بين الفتويين إنما يتجه إذا كان كل منهما صواباً لكنه ليس كذلك، ضرورة أنَّ إحديهما باطلة ومخالفة للواقع وليست طريقاً إلى الواقع حتى تكون كل منهما مصداقاً للطريق كي يكون الأخذ بإحدى الطرفين من باب صرف الوجود.

نعم لابد من تميم هذا الاستدلال بقوله عليه السلام: «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِتًا لِنَفْسِهِ...» بعد وضوح اختلاف الفقهاء في كل عصر فتوى وفضيلة، ومع هذا الاختلاف أمر الإمام عليه السلام بالرجوع إليهم ولو كانت الفتوى مخالفة للواقع، وبعد أن صارت حجة بهذه الجملة تصل النوبة إلى قوله عليه السلام: «فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا» فصار المتحصل جواز رجوع العامي إلى المجتهد حتى في صورة اختلاف فتواه مع فتوى غيره من المجتهدين، فيجوز الرجوع إلى إحدى الفتاوى المتخالفة فيستفاد من هذه الفقرة عدم اعتبار الأعلمية في مرجع التقليد كما لا يخفى.

وبالجملة الأدلة العامة الدالة على جواز أصل التقليد قاصرة عن الشمول للفتاوى المتعارضة للزوم التناقض أو التضاد، فلا شبهة في أن الحكم الواقعي واحد والغسالة إما طاهرة وإما نجسة، فالفتوى بطهارتها ونجاستها إذا شملتهما أدلة حجية الفتوى يلزم طهارة الغسالة ونجاستها واقعاً وليس هذا إلا التضاد.

نعم بناء على اعتبار الفتوى من باب الموضوعية لا الطريقية، بمعنى أن يكون ظن المجتهد عنواناً موجباً للحكم الذي أدّى إليه ظنه أو علمه على الوجهين في حجية الفتوى كسائر العناوين المحدثّة للحكم، قد تكون الفتويان المتعارضتان كالواجبين المتزاحمين في كون التخيير بينهما على القاعدة كما قرر في محله.

لكن هذا المبنى في غاية الوهن والسقوط، لأنه على تقدير ارتفاع الحكم الواقعي حين مخالفة الاجتهاد له يلزم التصويب الباطل، وعلى تقدير بقاءه يلزم اجتماع الضدين أو النقيضين، فلا بد من التكلم على الطريقية، وقد عرفت أن مقتضى القاعدة تساقط الطريقتين في صورة التعارض لعدم إمكان شمول أدلة اعتبار الطريق لهما، فالفتويان المتخالفتان من المجتهدين المتساويين في الفضيلة تسقطان عن الاعتبار، فالحكم بالتخيير بينهما لابد وأن يكون لدليل آخر غير الأدلة العامة كما هو الحال في سائر المتعارضات من الخبرين المتعارضين، فإنّ الدليل على

اعتبارهما تعييناً أو تخييراً هي الأخبار العلاجية لا الأدلة العامة الدالة على حجية الأخبار، وهكذا في البيئتين المتعارضتين واليدين المتعارضتين والحكمين المتعارضين فإن لكل منها دليلاً خاصاً على اعتباره.

وبعد أن ثبت سقوط دليل حجية الفتوى في الفتويين المتعارضتين عن الاعتبار لابد من التماس دليل آخر، وقبل التعرض له ينبغي التنبيه على أمر وهو: أن من جملة الفتاوى المتعارضة مسألة البقاء على تقليد الميت، فإن العامي يرجع في هذه المسألة إلى المجتهد الحي إذ لا يجوز البقاء بدون تقليد الحي، فإن كان مجوّز البقاء أعلم من غيره القائل بعدم الجواز فلا إشكال في حجية فتواه دون المفضول بناء على وجوب تقليد الأعلّم وإلا فلا، وإن كان مجوّز البقاء ومحرمه متساويين في الفضيلة فتندرج هذه المسألة في المسائل الخلافية، ومقتضى القاعدة سقوط كل منهما عن الحجية، فلا يجوز الرجوع إلى واحد من هذين المجتهدين في مسألة البقاء، فيشكل الأمر في مسألة البقاء غاية الإشكال بعد اختلاف الفتوى فيها، وقد كنا سابقاً في الدورات المتعددة معتمدين في تصحيح الحكم بالتخيير بين الفتويين المتعارضتين على حجية الفتوى من باب صرف الوجود مستظهرين ذلك من رواية الاحتجاج: «وأما الحوادث الواقعة...».

ولكن قد عرفت سابقاً إشكال صرف الوجود كما عرفت دفعه بإتمام الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام: «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه...».

وبالجملة فالأدلة العامة للتقليد لا يمكن أن تشمل الفتويين المتعارضتين لعدم شمول أدلة حجية خبر الواحد للخبرين المتعارضين، ولذا نحتاج في حجية أحدهما تعييناً أو تخييراً إلى الأخبار العلاجية، فحجية إحدى الفتويين المتعارضتين منوطة بدليل آخر غير الأدلة العامة الدالة على جواز التقليد؛

فنقول: يمكن تقريب التشبث بخبر الاحتجاج على حجية احدى الفتويين مع تخالفهما بعد التنبيه على أمر وهو: أنه لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب استناد المجتهد في مقام الفتوى إذا كانت في المسألة أكثر من رواية معتبرة، كما إذا فرض وجود روايات صحاح أو موثقات في المسألة فإنه لا يجب أن يستند المجتهد في فتواه إلى واحد بعينه من تلك الأخبار بل مستنده هو الجامع بين تلك الروايات هذا في الاجتهاد، وكذا الحال في التقليد إذ هو العمل بقول الغير فإذا كانت الفتاوى موافقة كما إذا أفتوا بوجوب جلسة الاستراحة أو وجوب الاستعاذة مثلاً، فإنه لا يجب الاستناد في العمل بهذه الفتوى إلى مجتهد خاص كما لا يجب استناد المجتهد إلى رواية خاصة كما عرفت، وبالمجملة لا أثر للاستناد في باب التقليد أصلاً ولا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً.

إذا عرفت هذا فنقول في تقريب الاستدلال بخبر الاحتجاج: إن مفاده إرجاع العوام الى كل واحد من الفقهاء على البدل، لأنّ هذا مقتضى تقابل الجمع مع الجمع والإرجاع إلى الواحد على البدل الذي هو قضية صرف الوجود لا يكون إلا في فرض اختلاف الفتاوى، إذ مع التوافق فيها لا يكون الإرجاع إلى واحد منهم بل إلى الجميع لعدم اعتبار الاستناد الى واحد بعينه كما عرفت، فلا يتصور الرجوع إلى الواحد لابعينه إلا في صورة اختلاف الفتاوى فينحصر مورد الخبر بصورة الاختلاف في الفتوى، فيكون خبر الاحتجاج دليلاً على حجية إحدى الفتاوى المتعارضة بهذا التقريب.

بل يمكن دعوى دلالة الأدلة العامة كآيتي السؤال والنفر وغيرهما مما يشتمل على تقابل الجمع مع الجمع على حجية الفتاوى المتعارضة، لأنّ مقتضى التقابل المزبور تقابل الواحد مع الواحد، فيجوز لكل واحد تقليد كل واحد من الفقهاء، وهذا هو معنى صرف الوجود، وقد عرفت أنّ الإرجاع إلى الواحد لا يستقيم إلا في

صورة اختلاف الفتاوى فتأمل جيداً، والله العالم.

وبالجملة فدليل المجتهد في الإفتاء بالتخيير منحصر برواية الاحتجاج لما عرفت من سقوط الفتويين المتعارضتين كسقوط الخبرين المتعارضين لتساويهما من حيث الطريقية، ولأجل تعارض المدلولين ثبوتاً المستتبع لتنافيهما إثباتاً لا يشملهما دليل الاعتبار، فلا بد في اعتبار المتعارضين من التماس دليل آخر يكون موضوعه التعارض كالأخبار العلاجية المثبتة لأحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخييراً.

وكيف كان فالاستدلال بخبر الاحتجاج على حجية إحدى الفتويين المتخالفتين منوط بمقدمتين عقليتين:

إحدهما: عدم لزوم الاستناد إلى الفتوى في ظرف الموافقة كما إذا كانت نجاسة الغسالة مثلاً فتوى كماعة من المجتهدين، فإنّ العمل بهذه الفتوى لا يشترط بالاستناد إلى أحدهم بالخصوص لأنّ العمل بها عمل بفتوى جميعهم، فإنّ الفتوى فتوى الكل وليست قابلة للتبعض بأن يكون بعضها لزيد وبعضها لعمر و كما هو واضح، فملخص هذه المقدمة عدم اعتبار الاستناد في التقليد في صورة موافقة المجتهدين في الفتوى.

ثانيتهما: أنّ المطلوب في باب التقليد هو صرف الوجود المستلزم لكون موضوعه صرف الوجود أيضاً، فتقليد أحد المجتهدين مطلوب لا مجموعهم، وهذا ظاهر خبر الاحتجاج، لأنّ كلمة (من) في قوله صلوات الله وسلامه عليه: «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...» عام انحلالي يعني يجوز تقليد كل واحد منهم إذا كان جامعاً للصفات المذكورة فيه التي هي عبارة أخرى عن ملكة العدالة، فجواز التقليد ثابت لكل من جمع من الفقهاء شرائط التقليد كجواز التيمم بكل فرد من أفراد الصعيد وجواز التوضؤ بكل ماء طاهر مباح، ولما كان المطلوب صرف الوجود من التوضوء والتيمم فلا محالة يكون متعلقه أعني الماء والصعيد أيضاً مطلوباً بنحو صرف الوجود.

فالرواية المزبورة مساوقة للأخبار العلاجية بمعنى أنه يدل على حجية فتوى أحد المجتهدين تخييراً، وقد عرفت في المقدمة الأولى أنَّ الاستناد إلى شخص معين من الفقهاء في صورة توافقهم في الفتوى لا يعتبر عقلاً في تحقق التقليد، إذ مع التوافق يكون العمل بالفتوى تقليداً لجميعهم، والمفروض أنَّ الرواية تدل على تقليد أحدهم، وتقليد واحد منهم بحيث يعتبر فيه الاستناد يختص بصورة الاختلاف في الفتوى، فخير الاحتجاج كالأخبار العلاجية مفاده التخيير بين الفتاوى المتخالفة، فإنَّ صارت المقدمتان المزبورتان اللتان يكون الاستدلال بخبر الاحتجاج مبنياً عليهما قطعيتين كان للاستدلال المزبور وجه، وإلا فلا مستند للمجتهد في الفتوى بالتخيير بين الفتويين المتخالفتين للمجتهدين المتساويين في الفضيلة، ففي مسألة البقاء على تقليد الميت ليس للعامي اختيار البقاء، إذ المفروض كونها من المسائل الخلافية وعدم دلالة خبر الاحتجاج لعدم تمامية إحدى المقدمتين المذكورتين أو كليهما.

نعم لا بأس له بأخذ الفتوى بالعدول إلى الحي لأنَّ من لا يجوز البقاء اختار العدول، ومن يجوزُه يجوز العدول أيضاً، إذ معنى الجواز هو التخيير بين البقاء وبين العدول فتسالمهم على جواز الرجوع إلى الحي يوجب قطع العامي بجوازه، فيعمل به (١).

ثم إنَّ الاستدلال بخبر الاحتجاج كما عرفت مبني على المقدمتين المزبورتين وبدونهما لا يستقيم الاستدلال بهما كما هو واضح، فلو نوقش في إحدى المقدمتين لایتجه التمسك به كما لا يمكن التثبت بآية النفر أيضاً، لأنَّ المنذرين إذا اختلفوا فقال بعضهم بوجوب شيء والآخر بحرمة فلا تدل الآية بوجوب الحذر بواحد منهما

(١) أقول: هذا صحيح لو لم يكن خلاف بينهم بأن كان الفقهاء متساوين على جواز الرجوع إلى الحي من غير فرق بين مجوز البقاء ومحرمه، وليس الأمر كذلك إذ منهم من يقول بوجوب البقاء على تقدير أعلمية الميت من الحي ووجوب الرجوع إلى الحي إن كان بالعكس وبالتخيير مع التساوي.



بالخصوص ولا تخييراً، أمّا الأوّل: فلكونه ترجيحاً بلا مرجح، وأمّا الثاني: فلأنّ ظاهر الآية هو وجوب العمل بقول كل منذر تعيناً، كما لا يمكن التمسك لذلك بالأخبار العلاجية لكون موردها الخبرين المتعارضين لا كل متعارضين حتى تشمل الفتويين المتعارضتين.

وأما المقبولة وإن كان مورد بعض جملها كقول الراوي بعد ترجيح أحد الحكمين بالأفقهية وغيرها «فإن كان لا يفضل أحدهما على الآخر» هو اختلاف المجتهدين المتساويين في الفضيلة المختلفين في الفتوى إذ لو لم يكونا مختلفين في الفتوى لما حكماً بحكمين مختلفين، إذ من المعلوم أنّ الحكم لا يكون مخالفاً للفتوى، فإذا حكم أحد الحاكمين بكون ما اختلف المتخاصمان فيه مثل خروج منجزات ميتهم في مرض موته من الأصل، وحكم الآخر بكونها من الثلث، فهذا الحكم في الواقعة الشخصية ينشأ من الفتوى في الحكم الكلي وهو خروج المنجزات من الأصل أو من الثلث.

لكنها تدل على عكس المقصود لأنّ الإمام عليه السلام أرجع الراوي إلى النظر في المدرك أعنى الخبر، فإن كان لمستند أحد الحكمين وهو الخبر مزية يؤخذ بالحكم المستند إليه، وإن تساوى في جميع المرجحات فالحكم هو التوقف وعدم العمل بشيء من الحكمين، وأين هذا من التخيير في العمل بالفتويين كما لا يخفى.

وكذلك لا يمكن التمسك بقوله عليه السلام: «فإنهم حجتي عليكم»، تقريب الاستدلال به: أنّه (صلوات الله عليه) علل الأمر بالرجوع إلى الرواة بكونهم حجته يعني أنّ قولهم كقوله عليه السلام في وجوب العمل به ولزوم قبوله، فيلزم العمل بالفتوى وإن كانت متعارضة.

لكن فيه أنّه في صورة المخالفة يعلم بكذب إحدى الفتاوى وكونها على خلاف الواقع، ومع العلم بعدم المطابقة للواقع وبطلانه لا يكون قول المعصوم حتى يجب اتباعه فلا يدل على حجية الفتاوى المتعارضة، وحينئذٍ تصل النوبة إلى الأصل العملي.

## [ تقليد الأعم ]

المشهور على ما قيل وجوب تقليد الأعم بل في القوانين<sup>(١)</sup> وغيره نقل الإجماع عليه ، وكيف كان فقد استدل له بوجوه:  
أحدها: أنه مقتضى الأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال.

وأورد عليه: بأن الأصل حرمة العمل بالظن والمفروض أن فتوى المجتهد الأعم ظن أيضاً فيحرم العمل به ، وأورد عليه المحقق القمي رحمته الله<sup>(٢)</sup> في القوانين بأنه لا أصل لهذا الأصل، لعدم شمول الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن، إذ يلزم من وجودها عدم حجية ظواهر تلك الآيات والروايات أيضاً ، ضرورة كون مفادها ظناً اجتهادياً أيضاً، فلو كانت الظنون الاجتهادية غير معتبرة يلزم عدم حجية ظاهرها لأنه أيضاً ظن اجتهادي.

ولكن الحق أن أصالة حرمة العمل بالظن لها أصل، لأن الظنون الاجتهادية لا يناط عدم اعتبارها بشمول الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن حتى يقال بعدم إمكان شمولها لها، ضرورة كفاية نفس الشك في اعتبارها في عدم حجيتها لكونه مندرجاً في التشريع المحرم الذي موضوعه إدخال ما لا يعلم كونه من الدين في الدين فإنه محرم عقلاً ونقلاً، وليست حرمة التشريع من باب الكذب حتى يقال بعدم صدقه على الظنون الاجتهادية إن فسر الكذب بعدم المطابقة للاعتقاد، إذ الظنون الاجتهادية ليست كذباً بهذا المعنى لموافقتها لاعتقاد المجتهد كما هو واضح جداً.

(١) المجلد الثاني من قوانين الأصول / ٢٤٠.

(٢) قوانين الأصول / ٤٤٠.

وبالجملة نفس الشك في حجية شيء موضوع لحكم العقل والنقل بعدم الحجية من دون حاجة إلى التماس أصالة عدم الحجية، حتى يستشكل فيها باستلزامها لإحراز ماهو محرز وجداناً بالتعبد وهو أردء وجوه تحصيل الحاصل المحال كما قرر في محله، فلا يرد على كون الأصل حرمة العمل بالظن إيراد المحقق القمي رحمته الله.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تقريب الأصل الذي استدل به على وجوب تقليد الأعلام.

وحاصله: أنه بعد البناء على حجية الظنون وخروجها عن حيز أدلة عدم حجية الظن وجواز الرجوع إلى العالم عقلاً أو نقلاً أو كليهما، نقول: أنه إذا دار الأمر بين العمل بفتوى المفضول والفاضل فنقطع بفراغ الذمة على تقدير العمل بفتوى الفاضل لحجية قوله تعييناً أو تخييراً ويشك فيه على تقدير العمل بفتوى المفضول، وقد عرفت عدم حجية ما شك في اعتباره فالمقام من صغريات التعيين والتخيير كما هو واضح جداً.

ولكن لا يخفى أن التمسك بالأصل المزبور أعني أصالة التعيينية منوط بعدم الإطلاق في الأدلة العقلية كما أنه ليس ببعيد، فإن إرجاع الأئمة عليهم السلام خصوصاً أو عموماً إلى الرواية مع اختلافهم في كل عصر من حيث الفضيلة يكشف عن عدم دخل العلمية في جواز التقليد في صورة اختلاف فتوى الأفضل لفتوى غيره ومع هذا الإطلاق لاتصل النوبة إلى أصالة التعيينية، لأن موضوعها هو الشك في اعتبار العلمية فإذا ارتفع هذا الشك ببركة الإطلاق فلا يبقى موضوع للأصل العقلي المزبور أعني أصالة التعيينية فالمدعي لوجوب تقليد الأعلام مطالب بدليل مقيد لهذا الإطلاق كما لا يخفى.

ثانيها: أن الأفضلية تكون في الحكم الظاهري يعني أن الحكم الظاهري الذي يستنبطه الأفضل أرجح وأقوى من الحكم الظاهري الذي يستنبطه المفضول.

وفيه: أنَّ الأرجحية موقوفة على الأعلمية وهي موقوفة على أرجحية الحكم الظاهري الذي يستنبطه الأفضل وهذا دور، مضافاً إلى إمكان المنع عن أقوائية ما استنبطه الأفضل من الحكم الظاهري لإمكان موافقة فتوى المفضول لجماعة من الأحياء، ولمن هو أعلم من هذا المجتهد الأعلـم في هذا العصر من الأموات فإنَّ الظن الحاصل منه أقوى بمراتب من الظن الحاصل من فتوى هذا الأفضل كما لا يخفى.

ثالثها: أن يقاس الأفضلية بالنسبة إلى الحكم الواقعي فإنَّ ظن الأفضل بالحكم الواقعي أقوى من ظن المفضول به ويقدم الأقوى على القوي، وفيه ما تقدم في سابقه فلانعيده.

رابعها: قد يستدل على وجوب تقليد الأعلـم بالمقبولة حيث إنَّ الإمام عليه السلام بعد اختلاف الحاكمين في حكم رجع حكم الأئمة منهما على حكم غيره ومن المعلوم أنَّ الحكم ليس إلّا تطبيق الفتوى على الموارد الجزئية، فيكون الاختلاف في الحكم ناشئاً من الاختلاف في الفتوى فالحاكمان المخالفان في العلم والفتوى يقدم الأعلـم منهما على الآخر فتكون فتواه حجة دون فتوى غيره.

خامسها: وقد يستدل ببناء العقلاء على الرجوع إلى الأعلـم، لكن الإشكال فيه واضح، لأنَّه أخص من المدعى الذي هو وجوب تقليد الأعلـم مطلقاً سواء كان رأي الأعلـم موافقاً للاحتياط أو مخالفاً له وسواء كان موافقاً لرأي المشهور أم مخالفاً له.

ومن المعلوم عدم بناء العقلاء على الرجوع في جميع هذه الصور بل في بعضها وهي عدم مخالفة فتواه لفتوى المشهور والاحتياط، فبناء العقلاء أخص من المدعى فلا وجه للاستدلال به.

ثم إنَّه قد عرفت أنَّ عمدة الدليل العقلي على تقديم فتوى الأعلـم على فتوى غيره عند المخالفة هي أصالة التعيين للعلم بجواز العمل بفتوى الأعلـم إمّا تعييناً وإمّا

تخييراً، والشك في جواز العمل بفتوى غيره وقد عرفت أنّ الشك في الحجية موضوع وجداني لعدم جواز العمل.

وأما التمسك لجوب تقليد الأعلّم بكون فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع ففيه: أنّه أخص من المدعى لأنّ أقربيتها من فتوى المفضول إلى الواقع على تقدير كونها مناطاً للحجية إنما تتصور في صورة واحدة، وهي ما إذا كانت فتوى الأفضل موافقة لفتوى المشهور وفتوى المفضول مخالفة لها، فحينئذٍ تكون الموافقة المزبورة موجبة تكويناً للوثوق بمطابقة فتواه للواقع، فإنّ الشهرة الفتوائية كاسرة وجابرة أي رافعة للوثوق إن كانت مخالفة لرواية وإن كانت صحيحة السند، كما في رواية المقيم الذي جهل بحكم الإقامة وصلّى قصراً، فإنّها دلت على الإجزاء لكن المشهور أعرضوا عنها كما أنّ المشهور إذا عملوا برواية ضعيفة يحصل الوثوق بها قهراً، بنفس موافقة فتوى المشهور لها، وعليه فموافقة فتوى المشهور لفتوى الأفضل توجب تكويناً أقربيّة فتواه إلى الواقع من فتوى غيره.

وأما إذا انعكس الأمر وصارت فتوى المشهور معاضدة لفتوى المفضول ومخالفة لفتوى الأفضل، فتكون فتوى المفضول حينئذٍ أقرب إلى الواقع من فتوى الأفضل، وإذا كانت فتوى كل منهما موافقة لفتوى جماعة من الأساطين كما إذا لم تكن في المسألة شهرة فلا تكن فتوى الأفضل أقرب من فتوى المفضول، بل الفتويان من حيث القرب الى الواقع متساويتان.

وبالجملة فالأقربيّة لاتصلح لإثبات وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً حتى في صورة مخالفة فتواه لفتوى المشهور.

وأما الإشكال على الأقربيّة بموافقة الفتوى لفتاوى الأموات بما حاصله: أنّ معاضدة فتاوى الميت لفتوى الحيّ إن كانت موجبة لأقوائيّة فتوى الحيّ فلا وجه لتقديم قول الأعلّم إذا كان مخالفاً لفتاوى المشهور من الأموات، بل لابد من تقديم فتوى المفضول حينئذٍ على فتوى الأفضل، وإن لم تكن معاضدة لها فلا وجه للقول

بجواز البقاء على تقليد الميت إذ ليس للأموات ظن حتى يجوز البقاء على العمل به.

ففيه: أن إیراث الموافقة لفتوى الأموات تكويناً للوثوق غير مرتبط بالحجية إذ لا تنافي بين المعاضدة وبين عدم الحجية كما هو المشاهد في الشهرة الفتوائية، فإنها مع عدم حجيتها جابرة وكاسرة تكويناً.

وبالجملة فوجوب تقليد الأعلَم من المسائل الخلافية، وللمثبتين والنافين أدلة، وقد عرفت أن عمدة الأدلة العقلية للمثبتين هي اصالة التعينية على التقريب المتقدم.

وقد يتمسك لوجوب تقليد الأعلَم بما ورد في القضاء من الروايات الدالة على اعتبار كون القاضي أفضل الرعية كما في كتاب <sup>(١)</sup> مولى الموالي أمير المؤمنين عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر <sup>(٢)</sup> (رضوان الله تعالى عليه)، تقريب الاستدلال بها أن القضاء ليس إلّا الحكم في القضايا الشخصية على طبق الفتوى، فالحكم من جزئيات الفتوى بحيث تصدق الفتوى عليه، فالأعلمية كما تعتبر في القضاء كذلك تعتبر في الإفتاء.

والإشكال فيه واضح، لأنّ مورد تلك الروايات هو القضاء الذي يكون الميزان فيه الحكم بالإيمان والبيّنات، والتعدي عنه إلى الإفتاء الذي ميزانه النظر في الأدلة الأربعة منوط بتنقيح المناط القطعي الذي لا يحصل لنا قطعاً، ومجرد كون الحكم من جزئيات الفتوى لا يسوّغ التعدي بعد قيام احتمال دخل خصوصية القضاء

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ٢٢٤، الحديث ٣٣٦٤٨، والمذكور في الحديث: «كتبته إلى مالك الأشتر».

(٢) نهج البلاغة: ٤٣٣.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى مالك الأشتر: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممّن لا تضيق به الأمور، إلى أن قال: أوقفهم في الشبهات وأخذهم بالحجج وأقلّهم تبرّماً بمراجعة الخصم وأصبرهم على تكشّف الأمور وأصرمهم عند اتّضاح الحكم.

في اعتبار الأعلمية وعدم دافع لهذا الاحتمال.

مضافاً إلى عدم كون الحكم في جميع الموارد من جزئيات الفتوى لأنّ الحكم في الشبهات الموضوعية ليس ناشئاً من الفتوى بل من الإيمين أو البيئة.

ومن هنا يظهر ضعف التمسك بما في المقبولة من قوله <sup>(١)</sup> (خذ بما حكم به أفقهما)، ومورده اختلاف الفقيهين في الحكم بتقريب جزئية الحكم للفتوى وكون المورد من الشبهات الحكمية لا الموضوعية، بقريئة قول الراوي إنّ اختلاف الحكمين نشأ من اختلاف الروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان، وهذا لا يتصور إلّا في الشبهة الحكمية كاختلاف المتنازعين في كون منجزات المريض من الأصل أو الثلث، إذ لو كانت الشبهة موضوعية فلا وجه لاستناد الحاكمين في حكمهما إلى الروايات، إذ لا بد من الحكم بموازين القضاء من فصل الخصومة بالبيئة وباليمين لا بالرجوع إلى الروايات كما لا يخفى.

وجه الضعف كون مورد المقبولة الحكم دون الفتوى واحتمال خصوصية المورد مما لا دافع له، فلا يحصل القطع بالمناط حتى يتعدى من المورد إلى غيره.

وعليه فلم نظفر إلى الآن بدليل يصلح لتقييد إطلاقات أدلة التقليد المقتضية لعدم اعتبار الأعلمية في مرجع التقليد.

وقد يستدل على وجوب تقليد الأعلّم برواية داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام <sup>(٢)</sup> في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر، فإنّها تدلّ على وجوب اتباع نظر الأفقه عند تخالف الانظار والفتاوى.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الحديث ٣٣٣٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٣، الحديث ٣٣٣٥٣.

لكن فيه: أنه لم يظهر أن مورد الرواية هو الاختلاف في الفتوى، فإن الأمر الذي فوّض النظر فيه إلى العدلين يحتمل أن يكون من الخصومات وأن يكون من الشبهات الحكيمة وأن يكون من الأمور العرفية، والنظر فيه كناية عن الاستشارة منهما، ومع هذه الاحتمالات وعدم القرينة على الفتوى لا يصار إليها حتى يصح التمسك بها على تقديم فتوى الأفضل عند اختلاف الفتاوى.

وكذا يستدل ببعض الأخبار المذكورة في باب القضاء لكنها غير مرتبطة بباب الفتوى فلا وجه للاستدلال بها، هذا بالنسبة إلى الاستدلال بالأخبار.

وأما الاستدلال ببناء العقلاء على الرجوع إلى الأعلـم عند الاختلاف في الفتوى، ففيه: أنه لم يثبت هذا البناء مطلقاً بل في خصوص ما إذا لم يكن الضرر المترتب على فتوى الأفضل على تقدير عدم إصابتها مما لا يتسامح عند العقلاء، وإلا فلا يعملون بها بل يتوقفون ويحتاطون، وكذا في غير الفتوى كاختلاف المقومين فلم يثبت بناء من العقلاء على الأخذ بقول الأعلـم مطلقاً حتى فيما لو كانت فتواه متباينة مع فتوى غيره، كما إذا أفتى بوجوب البقاء على تقليد الميت وأفتى غير الأعلـم بحرمة البقاء، فإن الاحتياط غير ممكن ولا متيقن في البين حتى يكون العمل به موجباً للفراغ القطعي.

نعم فيما إذا كان في البين متيقن ببناء العقلاء حينئذٍ على الأخذ به من باب الاحتياط كما إذا أفتى المفضول بكون الكثر ثلاثة وأربعين شبراً إلا ثمن شبر، والأفضل بكونه سبعة وعشرين شبراً، فإن العقلاء يأخذون بالأوّل دون الثاني ولا يعتنون بفتوى الأعلـم.

وبالجملة فبناء العقلاء لم يستقر على الأخذ بفتوى الأفضل مطلقاً بل في الجملة وهو لا يجدي القائل بوجوب تقليد الأعلـم بنحو الإطلاق كما لا يخفى.

ثم إنه بعد عدم دلالة دليل على وجوب تقليد الأعلـم وعدم مرجحية الأعلـمية لا بآية ولا رواية ولا بناء العقلاء حتى تكون الفتويان المتعارضتان كالخبرين



المتعارضين من حيث الترجيح، تصل النوبة إلى الأصل العقلي الذي تقدم تقيده وهو أصالة التعيينية عند دوران الأمر بين التعيين والتخير.

ومحصله أنّ العمل بفتوى الأفضل مفرغ للذمة قطعاً، لحجيته قطعاً تعييناً على تقدير وجوب تقليد الأعلم أو تخيراً على تقدير عدمه، بخلاف العمل بفتوى المفضل فإنّ حجيته مشكوكة لاحتمال وجوب تقليد الأعلم ونفس الشك موضوع وجداني لعدم الحجية، فلا يمكن العلم بفرغ الذمة إلا بالعمل بفتوى الأعلم.

وفيه: أنّ دعوى القطع بحجية فتوى الأعلم أوّل الكلام، ضرورة أنّه إذا كانت فتوى الأعلم كون الكرّ مثلاً سبعة وعشرين شبراً وفتوى المفضل كونه ثلاثة وأربعين شبراً إلاّ ثمن شبر، فلا إشكال في كون العمل بفتوى المفضل مفرغاً للذمة بخلاف العمل بفتوى الأفضل فإنّه مشكوك المفرغة، فدعوى كون فتوى الأفضل حجة مطلقاً خالية عن البرهان.

إذا عرفت عدم وفاء دليل تام بإثبات حجية فتوى الأعلم مطلقاً عند التخالف فيمكن أن يقال بالتخير بين الفتويين كالتخير بينهما إذا كان المجتهدان متساويين في الفضيلة ومختلفين في الفتوى استناداً إلى دليل التقليد كقوله (صلوات الله عليه) في رواية الاحتجاج: «فللعوام أن يقلدوه»، بأن يقال: إنّ الدليل قاصر عن شموله لحجية كل فتوى بعينها، لكنه يمكن شموله لكل منها تخيراً بأن يقيد دليل الاعتبار بأن يكون اعتبار كل منها مقيداً بترك الآخر كما في الترتب، فإنّ وجوب المهم مترتب على ترك الأهم، غاية الأمر أنّ الترتب هناك يكون من طرف واحد، وهنا من طرفين نظير الخبرين المتعارضين كما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في التعادل والترجيح.

ثم إنّ الكلام في وجوب تقليد الأعلم كان كبروياً، وقد عرفت عدم وفاء دليل تام على وجوبه عند تخالف الفتاوى فلا يمكن الإفتاء بوجوب تقليد الأعلم.

وأما الكلام في الصغرى، فحاصله أنّ في تصوير الأعلمية إشكالاً بعد فرض

الاجتهاد المطلق، لأنه قد فسّرت الأعلمية بالأجود استنباطاً.

ومحصّل الإشكال أنّه بعد فرض اجتهاد شخصين في جميع أبواب الفقه، وكون كل منهما واجداً لجميع ما له دخل في الاستنباط من العلوم العربية والرجال والأصول، فلا يتصور الأعلمية بالمعنى المتقدم، فإن فرض كون أحدهما واجداً لفضائل ومزايا كإحاطته بالعلوم الرياضية والحكمة والكلام مع كون الآخر فاقداً لها، فلا تكون هذه المزايا موجبة لصيرورته أجود استنباطاً من غيره، وعلى تقدير كونها موجبة لذلك بحيث يكون لها دخل في الاستنباط فلا يكون الفاقد لها مجتهداً مطلقاً بل متجزياً، وهذا خلاف ما فرضناه من كونهما مجتهدين مطلقين، فلا بد من عدم دخل تلك المزايا والفضائل في الاستنباط وكون وجودها وعدمها بالنسبة إلى الاستنباط على حدّ سواء.

وبالجملة فكل فضيلة تفرض فإن كانت دخيلة في الاستنباط ففاقدتها ليس بمجتهد، ولا معنى حينئذٍ لأعلمية غيره منه، لما عرفت من أنّ مورد الكلام في الأعلمية هو ما إذا كان هناك مجتهدان مطلقان يكون أحدهما أعلم من غيره، وإن كانت غير دخيلة في الاستنباط أصلاً، فلا تكون موجبة للأجودية من حيث الاستنباط وإن كانت في نفسها فضيلة ومزية لكنها لا ترتبط بالأعلمية بالمعنى المتقدم.

وكذا الحال في كون أحدهما واجداً لمزايا أصولية مفقودة في الآخر، إذ نقول أنّها إن كانت دخيلة في الاستنباط فليس فاقدها بمجتهد مطلق، وهذا خلف كما عرفت وإن لم تكن دخيلة في الاستنباط فوجودها كعدمها من حيث عدم الدخول في الاستنباط.

وبالجملة فالأعلمية بمعنى الأجودية من حيثية استخراج الأحكام الشرعية غير متصورة.

وذكر صاحب الفصول <sup>(١)</sup> وغيره أنّ ضابط الأعلمية هو كون المجتهد سريع الانتقال باللوازم والملازمات والنكات الدقيقة الخفية، بحيث كلما يرد عليه نقض وإشكال تمكن من دفعه بلا تأمل وروية، بخلاف مجتهد آخر فإنّه ليس بسريع الانتقال ولا سريع الجواب عن النقض والإشكال، فالأول هو الأعلّم والثاني غير الأعلّم.

وقد عرفت سابقاً أنّ الإشكال في هذا الضابط واضح، لأنّ هذه السرعة والالتفات إلى النكات الدقيقة إمّا لها دخل في الاستنباط وإمّا ليس لها دخل فيه، فإن كان لها دخل فيه، فالفاقد لها ليس مجتهداً مطلقاً بل هو متجز، وهذا خلف إذ المفروض إطلاق اجتهد كليهما وإن لم يكن لها دخل فلا توجب الأعلمية فإشكالنا السابق يرد عليهم.

ثمّ إنّّه يمكن أن يراد بالأعلمية أكثر إحاطة بالفروع واستنباطاً للأحكام، فمن استنبط ألف حكم يكون أعلم ممن استنبط مائة حكم مثلاً، والعرف يساعد أيضاً على هذا المعنى فإنّ الأول أكثر علماً من الثاني.

ولكن هذا المعنى لا يلائم المعنى الذي ذكره للأعلمية، وهو الأجودية والأقدرية من حيث الاستنباط كما لا يخفى.

وقد يقال بأنّه يحتمل أن يراد بالأعلمية الأقدرية من حيث إبقاء استنباطاته وتشبيهاً مع تساوي الأعلّم وغيره في الاستظهارات، لكن غير الأعلّم يرتفع اطمئنانه ويرفع اليد عن استظهاره بتشكيكات ترد عليه، بخلاف الأعلّم فإنّه يقدر على دفع تلك التشكيكات والشبهات وتحكيم استظهاراته.

ولكن فيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ غير القادر على دفع الشبهات الموهنة للاستظهار الرافعة للاطمئنان فاقد لما له دخل في الاستنباط، إذ ليس المراد

بالاستنباط مجرد الاستظهار حدوثاً بل الاستظهار حدوثاً وبقاءً، فهذا الشخص ليس مجتهداً حتى يقال بمفضوليته بالنسبة إلى غيره.

وكيف كان فإذا سلمنا الأعلمية بالمعنى الذي ذكره الأصحاب من كونها الأقدرية بحسب الاستنباط، فيقع الكلام في تمييز الأعلم عن غيره، فهل يمكن تمييزه بمراجعة الفتاوى بأن تكون كثرة الاحتياطات أمانة على المفضولية وكثرة الفتاوى أمانة على الأعلمية، بتقريب أن يقال: إن الفتاوى تكشف عن تنقيح المباني والمقدمات التي تترتب عليها الفتاوى والاحتياطات تكشف عن عدم تنقيحها.

الحق إمكان التمييز بذلك في الجملة وفي بعض الموارد وأما بنحو الضابط الكلي فلا، لاحتمال أن تكون المباني التي اعتمد عليها من يفتي كثيراً غامضة عند المجتهد الآخر المحتاط، وذوات إشكالات لم يلتفت إليها كثير الإفتاء فيكون المحتاط أعلم منه.

ثم إن ما يتوقف عليه الاجتهاد أمور:

الأول: اللغة إذ أدلة الفقه عمدتها الكتاب والسنة وهما عربيان، فيلزم تعلم اللغة العربية بمقدار الحاجة ولو بمراجعة كتب اللغة هذا مما لا شبهة فيه.

الثاني: العلوم العربية من النحو والصرف لتوقف الاستظهار من العبارات العربية على معرفة الفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر وغيرها، ومعرفة الفعل والاسم وتصاريهما هذا أيضاً مما لا ينبغي الارتياح فيه، وقيل بلزوم معرفة مقدار من علم المعاني، مثل كون تقديم ما حقه التأخير وتعريف المسند إليه باللام مفيداً للحصر ونحو ذلك مما له دخل في المعاني المستفادة من خصوصيات العبارات.

الثالث: علم الرجال لتشخيص الثقات عن غيرهم.

الرابع: علم الهيئة لتشخيص الوقت والقبلة حتى يقدر على جواب السؤال عن كون رؤية الهلال في محل معتبراً بالنسبة لمحل آخر.

وعلم الحساب لمعرفة الكثر مساحة، وكيفية تقسيم الموارث وغير ذلك.

لكن الحق عدم دخلهما في استنباط الأحكام الشرعية، لأنّه يكفي في الجواب عن السؤال المزبور أنّ المحلين إذا كانا من حيث الأفق متقاربين تكفي رؤية الهلال في أحد المحلين للآخر، وأمّا تشخيص تقارب أفقهما فهو راجع إلى تشخيص الموضوع الذي هو أجنبي عن الحكم الشرعي الكلي وكذا علم الحساب، فإنّه يكفي في استنباط عدم انفعال الماء الكثر أن يستنبط أنّ الكر بحسب المساحة ثلاثة أشبار ونصف طولاً وثلاثة أشبار ونصف عرضاً ومثلها عمقاً، وإن لم يقدر على ضربها ومعرفة حاصل ضربها.

نعم علم الهيئة والحساب والهندسة وغيرها فضائل وكلمات لا ينبغي خلو الفقيه عنها خصوصاً إذا كان مرجعاً للطبقات المختلفة من الناس ومعرضاً للسؤال عن مشكلات العلوم والفنون كما لا يخفى على من له أدنى تدبر.

ولنرجع إلى ما كنّا فيه من معنى الأعلمية والإشكال على تصويرها لما قلنا من أنّ من له زوائد ومزايا فإن كانت دخيلة في الاستنباط فلا محالة لا يكون فاقدها مجتهداً مطلقاً بل متجزياً وهذا غير معنى الأعلم، إذ المراد به المجتهد المطلق الأعلم من مجتهد مطلق آخر وإن لم يكن لها دخل في الاستنباط فيكون وجود تلك الزوائد كعدمها في الاستنباط فهما متساويان في الفقاهاة ولا يكون لأحدهما فضل على الآخر.

ولكن يمكن أن يستشكل على الإنابة بما يدور بين النفي والإثبات من الدخل وعدمه بالنقض بمسألة تبدل الرأي ببيان: أنّ المجتهد المسلم كالعلامة والشهيد الأول يَرْتَمَا وغيرهما يتبدل رأيه كثيراً، كما إذا أفتى أولاً بكون رأس المال الحاصل من التكبّس من المؤنة - مع الحاجة إليه للتعيش به لا لزيادة المال - فلا خمس فيه كمؤنة نفسه وعياله، ثم تبدل رأيه وأفتى بعدم كونه من المؤنة فيجب تخميسه ثم جعله رأس المال، وكما إذا أفتى بوجوب الخمس في مطلق الفائدة ولو لم تكن من

التجارة والتكسب ثم تبدل رأيه وأفتى بوجوبه في خصوص أرباح المكاسب، فإذا ملك أرضاً مثلاً لا للتجارة وبعد مضي سنين عديدة باعها بعد أن ارتفعت قيمتها كما إذا اشتراها بألف دينار وباعها بخمسين ألف دينار فيجب عليه إخراج خمس تسعة وأربعين ألف دينار على الفتوى الأولى ولا يجب على الفتوى الثانية، وهذا الاختلاف نشأ من الاستظهار من الرواية فإن بعض الفقهاء يستظهر منها مطلق الملك والفائدة، وبعض آخر منهم خصوص الفائدة الحاصلة بالتكسب ولذا خصصها بارباح المكاسب.

وبالجملة فمسألة تبدل الرأي من المجتهد المطلق يوهن الإشكال المذكور على الأعلمية بالمعنى المزبور من أن الفضائل المختصة بمن يسمى بالأعلم إن كانت دخيلة في الاستنباط ففاقدها ليس بمجتهد مطلق وهو خلاف الفرض وإن لم تكن دخيلة فيه فكيف توجب الأقدرية على الاستنباط.

وحاصل النقض على هذا الإشكال أن المجتهد المتبدل رأيه إن كانت مقدمات استنباط الفتوى الأولى حاصلة له بحيث كان كل ما له دخل في الاجتهاد موجوداً له، فيكون الاستنباط الثاني في غير محله وإن لم يكن ما له الدخل في الاستنباط موجوداً له فلم يكن مجتهداً وكان اجتهاده في غير مورده والآن صار مجتهداً.

وبالجملة فمناط الإشكال في تصوير الأعلمية من الدخل وعدمه موجود بعينه في تبدل الفتوى، والالتزام بعدم اجتهاد مثل العلامة والشهيد وأضرابهما من أساطين الفقه عليهم السلام حين الفتوى السابقة المعدول عنها إلى الفتوى اللاحقة، أو بعدم اجتهادهم حين الفتوى اللاحقة المعدول إليها في غاية الصعوبة، ومما يزيد كونهم مجتهدين حين صدور الفتوى الأولى - وإن كان الاجتهاد مخطئاً - أنهم بعد العدول يسبقون الفتوى المعدول عنها على حالها لثلا ينعقد الإجماع في ذلك العصر على خلافها، فلو كان قصور في الاجتهاد لم تكن الفتوى السابقة جارية على موازين الاستنباط فلا بد من محوها، فبقائها كاشف عن صحة نفس الاجتهاد وإن كان مخطئاً.

بل يمكن أن يقال: إنَّ العدول قد يكون لأجل عدم حصول الاطمينان بعد المراجعة إلى مدارك الحكم الذي استنبطه سابقاً مع بقاء صحة تلك المدارك فعلاً أيضاً لكنه لبطؤ جزمه لا يحصل له اطمينان فعلاً منها، فيتردد في الحكم فلا يكون رفع اليد عن الفتوى الأولى لعدم تمامية ماله دخل في الاستنباط في ذلك الوقت بل لأجل عدم حصول الجزم له بالحكم.

ثم إنَّه يمكن أن يقال: إنَّ الأعلمية لا تتصور في الظهورات العرفية الواضحة، وإنَّما تتصور في المطالب العقلية مثل المقدمة الموصلة وكون الأمر بالشئ مقتضياً للنهي عن الضد وغير ذلك من المطالب الغامضة التي لاربط لها بالظهورات العرفية، ومثل جعل العام الفوقاني مرجحاً أو مرجعاً في باب التعارض، فإنَّ أحد المجتهدين إذا كان في تنقيح هذه المباحث أقدر من الآخر يكون أعلم منه.

وكذا تتصور الأعلمية في الجمع بين الروايات، فإنَّ أحدهما يجمع بين المطلق والمقيد بحمل الأمر في المقيد على الاستحباب والآخر يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، فإنَّ الثاني أقدر من الآخر لتقدم الجمع الموضوعي رتبة على الحكمي وإن كان الجمع الأوّل حكماً وعرفياً لكن الجمع الموضوعي أقرب بالمذاق العرفي.

وكما تتصور في بعض الاستظهارات مثل تصحيح المضاربة بالصكوك المتعارفة في هذه الأزمنة، فإنَّ الإجماع قام على اعتبار النقيدين في المضاربة فلا تصح بالأوراق النقدية، فحينئذٍ يقع الكلام في صحة معاملة تشبه المضاربة بالأوراق النقدية وعدمها، فإنَّ بعض الفقهاء يقول بصحتها استناداً إلى قوله تعالى ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ لاستظهار التجارة بمعناها الاسم المصدري من الآية المباركة، وإن لم تكن تحت عنوان من العناوين الخاصة كالبيع والصلح والإجارة

والجعالة وغيرها، وبعضهم يقول بعدم صحتها لاستظهار كون التجارة عن تراض خصوص العناوين الخاصة، فإنه يمكن لأهل الخبرة أن يستظهروا من هذه الموارد كون أحد المجتهدين أقدر من الآخر.

يمكن تصوير الأعلمية بأن المجتهدين المطلقين وإن كانا متساويين في تنقيح الأصول والمباني الفقهية إلا أن أحدهما أقدر من الآخر في رد الفروع على الأصول وتطبيق القواعد على الموارد، بحيث إذا أُلقي عليه فرع غير معنون أو معنون يرد على أصله بدون مراجعة كلمات الأصحاب في ذلك بخلاف الآخر، فإنه في بعض الفروع لا يقدر على الرد والتفريع ويقع في الإشكال ولذا يحتاط ولا يفتي، فمن يكون قادراً على رد كل فرع إلى أصله يكون أعلم من الذي لا يقدر إلا على جملة معتد بها في كل باب من أبواب الفقه.

ولا يرد على هذا التقريب إشكال الدخل وعدمه بأن يقال: إن الاقتدار على رد كل فرع على أصله إن كان دخیلاً في الاجتهاد لا يكون الفاقد له مجتهداً مطلقاً بل متجزئاً وإن لم يكن دخیلاً في الاجتهاد فوجوده كعدمه فلا يكون أعلم من صاحبه في الاجتهاد.

وجه عدم الورود: أن هذين المجتهدين متساويان في جميع ماله دخل في الاستنباط من القواعد الأصولية وغيرها، غاية الأمر أنهما مختلفان في القدرة على رد الفروع على الأصول، وما يكون دخیلاً في الاجتهاد المطلق هو القدرة على رد جملة معتد بها من أحكام كل باب من أبواب الفقه بحيث يصدق عليه أنه عارف بالأحكام ليندرج في قوله عليه السلام<sup>(١)</sup> «وعرف أحكامنا»، والمفروض أن كلا منهما مقتدر على رد جملة معتد بها من أحكام كل باب على أصولها، فكل منهما مجتهد مطلق ومن يكون منهما أقدر من الآخر على رد الفروع على الأصول



فهو أعلم من صاحبه.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب العلمية، ولكن تشخيص الأعلام حينئذٍ في غاية الإشكال لتوقفه على البحث والممارسة مدة متبادية مع هذين المجتهدين، في جميع أبواب الفقه حتى يظهر علمية أحدهما من الآخر كما لا يخفى.

ثم إنه بعد تصوير العلمية يقع الكلام في الترجيح بها عند اختلاف الفتاوى دون توافقها ودون ما إذا لم يكن للأعلم فتوى وكان لغيره فتوى كما هو واضح. والدليل على الترجيح أما عقلاً: فقد تقدم سابقاً، وأما نقلاً: فهو المقبولة المتقدمة سابقاً بالتقريب المتقدم فإنّ موردها تعارض الفتويين، ففي ظرف التعارض تدل على حجية فتوى الأفضل ولو لم تكن المقبولة دليلاً على الترجيح في موضوع تعارض الفتويين لكان مقتضى القاعدة تساقطهما معاً وعدم الرجوع إلى شيء منهما.

والحاصل أنّ نفس أدلة جواز الرجوع إلى الفتوى لا تشمل الفتاوى المتعارضة لعدم شمول أدلة حجية الخبر للخبرين المتعارضين وأدلة البينة واليد للبينتين واليدين المتعارضتين، وحجية واحد من المتعارضين منوط بدليل يكون موضوعه التعارض حتى يكون المتعارضان موضوعين لحكم آخر وهو الأخذ بأحدهما كالمقبولة، فإنّ موردها تعارض الفتويين كما أنّ مورد الأخبار العلاجية تعارض الخبرين.

وأما الدليل على التخيير بين الفتويين المتعارضتين فهو خبر الاحتجاج المتقدم<sup>(١)</sup> فإنّ إطلاقه يقتضي التخيير بينهما مطلقاً لكن يقيد بالمقبولة، فإذا كان أحد المجتهدين أعلم من الآخر تقدم فتواه على فتوى غيره عند التخالف.

فالمحصل من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول: تصوير الأعلمية.

الثاني: إمكان تمييزها مع الصعوبة.

الثالث: ثبوت الترجيح بالأعلمية عقلاً ونقلاً وعلى هذا فتقليد الأعلّم واجب ويجب الفحص عنه.

ولا يخفى بعد البناء على صدور خبر الاحتجاج كما هو كذلك للشواهد التي تكون في نفس متنها على صدورها، وبعد البناء على صحة الاحتجاج به بالتقريب الذي تقدم سابقاً وكان موقوفاً على مقدمات:

إحديها: كون التقليد نفس العمل بالفتوى.

ثانيها: عدم اعتبار الاستناد في التقليد.

ثالثها: ظهورها في حجية فتوى أحد المجتهدين بنحو صرف الوجود، إذ لو لم تكن هذه المقدمات لما دلّت على حجية إحدى الفتويين المتعارضتين، بل كان وزانها وزان سائر الأدلة العامة الدالة على جواز الرجوع إلى الفتوى التي لا تشمل صورة اختلاف الفتاوى، نظير عدم شمول الأدلة العامة الدالة على حجية الأخبار، فإنّها لا تشمل صورة تعارض الخبرين، وكذا الأدلة العامة الدالة على حجية البيّنة واليد وغير ذلك من الطرق، فإنّ الأدلة العامة قاصرة عن شمولها لصور التعارض، فلا بد في إثبات حجية أحد المتعارضين من التماس دليل خاص يكون موضوعه تعارض الخبرين أو الفتويين، أو غيرهما من الطرق المتعارضة كالأخبار العلاجية التي موضوعها الخبران المتعارضان، فإنّها تدل على جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، لكن لا بمعنى كون الخبر المأخوذ كاشفاً عن الواقع، لأنّ الكشف عن الواقع في ظرف التعارض غير معقول على جميع مباني الطريقة، فحجية أحد الخبرين المتعارضين كحجية أصل البراءة والاستصحاب بمعنى المؤتمية والمعدّرية لا بمعنى الكاشفية، وخبر الاحتجاج إن تمت المقدمات الثلاث المزبورة يكون دليلاً

على حجة إحدى الفتويين المتعارضتين.

لكن يتوجه هنا إشكال وهو أنّ خبر الاحتجاج يدل على التخيير بين الفتويين المتخالفتين، والمقبولة تعارضه لأنّها تدل في صورة اختلاف المجتهدين في الفتوى مع تساويهما في الفضيلة على التوقف لا التخيير لقوله عليه السلام: «فأرجه حتى تلقي إمامك»، فيقع التعارض حينئذٍ بين المقبولة وبين خبر الاحتجاج ولا يبقى دليل على التخيير بين الفتويين المتعارضتين أصلاً، هذا حاصل الإشكال.

وأنت خبير بما فيه: حيث إنّ التخيير في المقبولة مما لا مجال له لكون موردها النزاع في المآليات والتخيير فيها لا معنى له، كما لا مجال للاحتياط فيها خصوصاً مع كونه في زمان الحضور والتمكن من إزالة الشبهة.

فإن قلت: إنّ عموم العلة وهي قوله عليه السلام <sup>(١)</sup>: «فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» يدل على وجوب التوقف في جميع الموارد ولو في غير المآليات، ففي الفتويين المتعارضتين يجب التوقف.

قلت: إنّ عموم العلة متبع فيما لم يكن هناك حجة على خلافه كما في الفتويين المتعارضتين في غير المآليات، فإنّ رواية الاحتجاج تخصّص عموم العلة. فالتحصّل أنّه لا مانع من حجة خبر الاحتجاج في الفتويين المتعارضتين.

لكن الإنصاف عدم الوثوق بدلالة خبر الاحتجاج المتقدم على التخيير بين الفتويين المتعارضتين لما عرفت من توقف الاستدلال على المقدمات المزبورة، وليست هي ضرورة حتى يمكن الاعتماد عليها لاختلافهم في مفهوم التقليد من كونه العمل أو الالتزام أو غيرهما، وكذا في الاستناد فإنّ جملة منهم اعتبروا الاستناد في التقليد حتى مع التوافق في الفتوى، ومع هذا الاختلاف كيف يحصل الوثوق بدلالة الخبر المزبور على التخيير بين الفتويين المتخالفتين، فعليه لا دليل على

التخير بين الفتويين المتعارضتين فلا بد حينئذٍ من الاحتياط، هذا في المجتهدين المتساويين في الفقهية.

وأما مع اختلافهما وأعلمية أحدهما من الآخر، فقد تقدم أن الدليل على الترجيح بالأعلمية مع الاختلاف في الفتوى هو المقبولة، وأما بناء العقلاء فهو ثابت في الجملة لا مطلقاً لما عرفت من عدم بنائهم على الأخذ بفتوى الأفضل إذا كانت مخالفة لفتوى المشهور أو لفتوى من هو أفضل منه من الأموات، وإذا نوقش في دلالة المقبولة على الترجيح بالأعلمية في الفتويين المتعارضتين فلا يبقى دليل تقديم فتوى الأعلم على فتوى غيره عند الاختلاف في الفتوى.

ثم إنَّ الأعلمية بعد تصويرها بما عرفت من كون أحد المجتهدين أقدر من الآخر في ردِّ الفروع على الأصول - لا في الإحاطة بالمباني الأصولية والفقهية وكل ما له دخل في الاستنباط - لما لم تكن شرطاً لجواز تقليد المجتهد بل كانت مرجحة عند اختلاف الفتوى، فمع العلم بالاختلاف في الفتوى تقدم فتوى الأفضل على المفضل، وأما بدونه فلا ملزم للرجوع إلى الأفضل، ومن هنا ظهر أن الفحص عن الأعلم في جميع زوايا الدنيا غير لازم بل يكفي بالفحص عنه في المحل العلمي الذي يكون مشاهير العلماء فيه، لاحتمال عدم وجود أعلم منهم في محل آخر أو على تقدير وجوده لا تكون فتواه مخالفة لفتوى المفضل.

### [ بعض مباحث التقليد ]

ثم إنَّه إذا تبدل رأي المجتهد بما يخالف رأيه السابق فهل يجري ما وقع من الأعمال على طبقه أم تجب إعادتها على وفق الرأي اللاحق؟

وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أمر وهو: أن تبدل الرأي إنَّما يكون في مورد التقليد وهو نفس الأحكام الشرعية لا متعلقاتها، وهي الأفعال الصادرة

عن المكلفين، ولا موضوعاتها الخارجية المعبر عنها بالمفعول به كالماء والحنطة والخل وغيرها من الموضوعات التي تتعلق بها الأفعال كالشرب والأكل المضافين إلى الماء والحنطة وغيرها وقد يعبر عنها متعلق المتعلق، فإن الماء متعلق الشرب وكذا الحنطة متعلق الأكل وهكذا، وللتكليف موضوع آخر وهو المكلف.

ومن المعلوم أن التقليد ليس في شيء من الأفعال ولا في الموضوعات إذ لا يتكفل الاجتهاد شيئاً من هذه الأمور وإنما يتكفل الاجتهاد ببيان نفس الحكم الشرعي.

إذا علم هذا الأمر فاعلم أنه إذا تبدل الاجتهاد فلا إشكال في عدم جواز ترتيب الآثار في الأعمال اللاحقة على الاجتهاد السابق، وأما إجزاء الأعمال السابقة فبالنسبة إلى العبادات قد ادعي الإجماع على الإجزاء.

وأما في غيرها، فإن كان موضوع الحكم موجوداً فعلاً بحيث يكون مورداً للابتلاء الفعلي كوجود الحيوان المذبح على طبق فتواه السابقة الذي يكون ميتة على طبق الفتوى اللاحقة، وكبقاء المرأة المزوجة بالعقد الفارسي الذي اختار جوازه سابقاً وعدمه لاحقاً، فلا بد من ترتيب الفتوى اللاحقة عليه، فيجب تجديد العقد بالعربي على المرأة، ويحرم أكل الحيوان المزبور، وعلى هذا لا بد من ضمان البائع للحم الحيوان المذبح على طبق الفتوى السابقة حتى لو أكله المشتري، فإن الحكم التكليفي كحرمة أكل لحم الميتة وإن ارتفع بانتفاء موضوعه، إذ المفروض أكله، لكن الحكم الوضعي أعني الضمان باق على حاله لأنّ مورد هذا الحكم الوضعي هو الذمة وهي باقية، إلى غير ذلك من الفروع التي لا تحصى وحيث إنّ المفروض حجية الفتوى من باب الطريقة لا الموضوعية التي يقولها المصوبة

فالإجزاء لا وجه له، لأنّه مساوق للتصويب كما أفاده الشهيد رحمته <sup>(١)</sup> فيشكل الأمر جداً.

ثم إنّ العضدي <sup>(٢)</sup> قد فسّر التقليد بأنّه أخذ قول الغير بدون دليل، وأورد عليه بأنّ الأخذ إن كان بلا دليل فلا يجوز، إذ لا بد من إثبات جواز التقليد بعد كون الأصل عدم حجية قول الغير على آخر، وإن كان مع الدليل فلا يكون تقليداً على التفسير المزبور.

وقد قسره غيره بالالتزام، وثالث بالعمل بقول الغير، وقد يطلق على الأعمال أو الأقوال التي تقع مماثلة لأعمال الغير أو أقواله، والظاهر أنّ المعنى العرفي هو العمل بقول الغير ولا دخل للالتزام وأخذ الرسالة في معنى التقليد أصلاً، وهذا المعنى يناسب معنى التقليد من جعل القلادة في عنق الغير، ومنه قلّدت السيف فكأنّ العامي يجعل قلادة دينه على رقبة المجتهد، فهذا مقلّد بالفتح والعامي مقلّد بالكسر، ويمكن العكس بأن يقال: إنّ المجتهد يجعل فتاواه بمنزلة القلادة على عنق العامي، فالعامي مقلّد بالفتح والمجتهد مقلّد بالكسر.

ويمكن الاستشهاد على كون التقليد نفس العمل بقول الغير بتسالمهم على صحة عمل من عمل مدة الفحص عن المجتهد أو الأعلّم برجاء مطابقة عمله لفتوى من يتعين بعد ذلك واتفق توافقه لفتواه، فإنّ الصحة لا بد أن تكون لأجل صدق التقليد على عمله وصدقه عليه منوط بكون مفهوم التقليد نفس العمل لا الالتزام، ضرورة عدم الالتزام حينئذٍ أصلاً، هذا ما يرجع إلى مفهوم التقليد.

وأما حكمه أعني الجواز، فتارة: يستدل عليه بالعقل وأخرى: بالنقل، أمّا العقل: فبدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط مطلقاً، وإن لم يستلزم العسر والحرَج

(١) تهديد القواعد / ٣٢٢ - ٣٢٣.

(٢) شرح مختصر الأصول / ٤٨٠.

بأن يدعى قيام الإجماع على بطلان الامتثال الاحتمالي في الشريعة المقدسة حتى يدور أمر الامتثال بين الاجتهاد وبين التقليد، وبما أن الاجتهاد ليس واجباً عينياً بلا خلاف مضافاً إلى أنه مستلزم للعسر والحرج بل اختلال النظام فلامحالة يتخير بينه وبين التقليد، فالتقليد جائز على كل حال.

وأنت خير بأن بطلان الاحتياط مطلقاً ولو بدون العسر منوط بالإجماع وهو غير حاصل، فلا تكون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الاجتهاد أو التقليد، فلا وجه للتمسك بدليل الانسداد لإثبات جواز التقليد، وأمّا الأدلة النقلية من الآيات والروايات فهي على تقدير دلالتها على جواز التقليد بالمعنى المبحوث عنه لاتجدي العامي، لأنّه غير قادر على الاجتهاد في الأدلة واستنباط جواز التقليد منها، وإن أراد العامي أن يقدّر في مسألة جواز التقليد يلزم الدور كما قرر في محله، بل لا بد من كون جواز التقليد قطعياً للعامي فلا محيص عن كون الدليل على جواز التقليد هو الارتكاز.

ولا يخفى أن جواز التقليد مما لا يمكن إثباته للفقهاء بالروايات الخاصة الدالة على إرجاع الأئمة الأطهار (عليهم أفضل الصلاة والسلام) إلى بعض خواص أصحابهم عليهم السلام، وذلك لإمكان دعوى احتمال خصوصية هؤلاء في الحكم بجواز التقليد، فالتعدي إلى غيرهم يحتاج إلى دليل مفقود.

نعم لا بأس بالاستدلال برواية الاحتجاج<sup>(١)</sup>، «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...»، لاستلزام جواز الرجوع إلى الفقيه حجية فتواه، وإلا فلا معنى للإرجاع إليه مع عدم حجية فتواه، فالرواية الشريفة تدل بالدلالة الالتزامية القطعية على حجية فتوى الفقيه.

كما يمكن الاستدلال على جواز ثبوت منصب الفتوى للفقهاء بل جميع الأمور بقوله عليه الصلاة والسلام في حديث <sup>(١)</sup> (مجاري الأمور بيد العلماء) واحتمال إرادة الأئمة المعصومين عليهم السلام يدفعه صدر الرواية وذيها.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في جواز التقليد.  
إنما الكلام في شرائط المفتي الذي يرجع إليه في التقليد.  
منها: الاجتهاد، وهو مما لا شبهة فيه وواضح جداً.

ومنها: البلوغ والذكورة وغيرهما، وبعض الشرائط اجماعي وبعضها الآخر موافق للشهرة، أمّا الإجماعي منها فإن كان إجماعاً تعديداً كاشفاً عن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام الكاشفة عن عمل الأئمة عليهم السلام فلا بأس به دون ما قيل في وجه حجية الإجماع من كشفه عن دليل معتبر لم يصل إلينا لما ذكرناه في محله من إنكاره أشد الإنكار للقطع العادي بعدم كتمان الأصحاب لرواية معتبرة مبتلى بها، وأمّا ما يكون مشهوراً عندهم فلا يمكن إثباته بمجرد الشهرة لعدم حجيتها كما لا يخفى.

ثم إن مقتضى عبارة الروضة <sup>(٢)</sup> والشرائع <sup>(٣)</sup> اعتبار جميع ما يعتبر في القاضي في مرجع التقليد، فيعتبر فيه الرجولية والبصر والكتابة وغيرها.

لكن الإنصاف خلافه للفرق بين القاضي والمفتي، وإن كان الاختلاف بمجرد الحثيات فإن القاضي غير المفتي، فما دلّ من الأدلة على اعتبار أمور في القاضي لا يتعدى عنه إلى المفتي.

نعم يعتبر الإيمان في مرجع التقليد لاستفادته من أدلة اعتبار الفتوى كآية النبأ، على ما قيل، وإن كان فيه منع لعدم ارتباطها بباب الفتوى، نعم يدل على

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٣١٥، الحديث ٢١٤٥٤.

(٢) شرح اللمعة ٣ / ٦٨.

(٣) شرائع الإسلام ٤ / ٨٦١.



اعتباره فيه الروايات الخاصة الدالة على الرجوع إلى بعض الرواة، وكذا رواية الاحتجاج وغير ذلك وكذا العدالة، فإنّ قوله (عليه الصلاة والسلام): «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِعًا لِنَفْسِهِ...» لو لم يكن دالاً على اعتبار ما فوق العدالة في مرجع التقليد فلا أقل من دلالة على اعتبار العدالة.

وأما الرجولية فلا دليل على اعتبارها بل مقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةٍ أَحَادِيثَنَا»، عدم اعتبار الذكورة في المفتي وكذا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِعًا لِنَفْسِهِ...»، فإنّ الفقهاء كالرواة عام يشمل الرجل والمرأة، فإذا شك في اعتبارها يكفي في دفع الشك إطلاق الأدلة، اللهم إلا أن يقال: إنّه لا إطلاق في الأدلة لانصرافه إلى الرجال فإنّ الفقهاء والرواة ونظائرهما منصرف إلى الرجال فلا إطلاق يعتد به في دفع الشك.

ومن المعلوم أنّ الشك في اعتبار الرجولية يوجب الشك في اعتبار فتوى المرأة والشك في الاعتبار كاف في القطع بعدم الحجية.

مضافاً إلى عدم ترتب ثمرة عملية على النزاع في اعتبار الذكورة في المفتي، وذلك لأنّ فتوى المرأة إن كانت موافقة لفتوى الرجل فيكون الحجة الجامع بينهما، وقد عرفت عدم اعتبار الاستناد حينئذٍ.

وإن كانت مخالفة لها فقد تقدم عدم اعتبار شيء منهما وسقوطهما عن الحجية بعد البناء على الطريقة، وعدم قابلية الأدلة العامة لشمولهما معاً ولا لأحدهما معينة ولا مخيرة، وعدم دليل خاص على التخيير بينهما، فلا ثمرة للخلاف في اعتبار الرجولية في المفتي أصلاً.

ولا يخفى أنّ الشرائط التي ذكرها للمفتي بين ما يكون ثابتاً بالنص أو الإجماع أو كليهما كالاكتفاء والعدالة والعقل وبين ما يكون مشهورياً أو أشهر، أما القسم الأول فلامحيص عن الالتزام باعتباره وأما ما يكون اعتباره أشهر أو مشهورياً فلما لم تكن الشهرة حجة، فلا بد من الرجوع فيه إلى إطلاق أدلة جواز التقليد كآيات

التي استدلت بها على ذلك والروايات كخبر الاحتجاج<sup>(١)</sup> والتوقيع الرفيع<sup>(٢)</sup>، بناءً على إطلاقها وعدم المناقشة فيها بالإهمال وكونها في مقام أصل التشريع، وأمّا بناءً على المناقشة فيها بذلك أو عدم ارتباطها بالتقليد المصطلح المبحوث عنه وكون الدليل عليه الفطرة والارتكاز فلا محيص عن القول باعتبار جميع ما يشك في دخله في حجية الفتوى، ضرورة أنّ فتوى الفاقد لما يشك في اعتباره فيها مشكوكة الحجية، وقد قرر في محله كون الشك في الحجية تمام الموضوع لحكم العقل بعدم الحجية، إذ لا إطلاق في دليل التقليد حينئذٍ بعد كونه لبيّاً أعني الجبلّة والفطرة، فإنّ المتيقن منه هو فتوى المجتهد الجامع لكل ما يعلم ويحتمل دخله في حجيتها، وعليه فيعتبر البصر والكتابة والرجولية والبلوغ والعقل وعدم كون حفظه أقل من متعارف الناس.

فإن قلت: لا يترتب ثمرة على شرطية بعض ما يحتمل دخله في جواز التقليد كالرجولية والحرية وغيرهما، وذلك لأنّ فتوى الواجد لما يحتمل دخله وفتوى الفاقد له إمّا موافقتان وإمّا مخالفتان، فإن كانتا موافقتين فلا أثر لاعتبار محتمل الدخل وعدمه بعد عدم الحاجة في التقليد إلى الاستناد، وإن كانتا مخالفتين فتسقطان معاً لما تقدم سابقاً من عدم الدليل على التخيير بعد كون قضية الطريقة سقوط كليهما عن الحجية.

قلت: يمكن أن يقال بترتب الأثر على النزاع في شرطية بعض الأمور في جواز التقليد وعدمه فيما إذا كانت الفتويان متوافقتين، وذلك لأنّ الفعل الذي تعلق به الخطاب إن كان له تعلق بموضوع خارجي يتعدد ذلك الفعل بحسب تعدد إضافاته إلى الموضوع الخارجي، فالفتوى المضافة إلى زيد غير الفتوى المضافة إلى عمرو،

(١) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٣١، الحديث ٣٣٤٠١.

(٢) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٤٠، الحديث ٣٣٤٢٤.

وهكذا نظير شرب هذا الخمر وذاك الخمر وغيرهما، فإنَّ الشرب يتعدد بتعدد ما يضاف الشرب إليه من أفراد الخمر، وعليه فيعتبر في التقليد تعيين الفتوى من الفتاوى المضافة إلى المجتهدين.

وعليه فالاستناد لازم سواء قلنا بكون التقليد نفس العمل بالفتوى أم الالتزام بالعمل بها، ففي الشك في دخل في بعض الأمور في جواز التقليد لا محيص عن الالتزام بعدم جواز الاستناد إلى فتوى من يكون فاقداً لما يحتمل دخله في جواز العمل بالفتوى، وعلى هذا فلا يبقى مجال للتقريب الذي ذكرناه سابقاً في الاستدلال برواية الاحتجاج على جواز التقليد وكون مورده صورة تخالف الفتوى، لأنَّ ذلك التقريب كان يتوقف على عدم وجوب الاستناد في الفتاوى المتوافقة أما مع ثبوت وجوب الاستناد فلا يتم التقريب المذكور، فراجع.

والحاصل أنَّ انطباق ضابط الانحلال على الفتوى يوجب تعدد الحكم أعني جواز التقليد حسب تعدد الفتوى، فإنَّ كل فتوى مضافة إلى مجتهد غير الفتوى المضافة إلى مجتهد آخر، نظير الشرب المضاف إلى ماء الكوز والشرب المضاف إلى ماء الكأس فإنَّ الشرب يتعدد باعتبار تعدد متعلقه الخارجي، ولما كانت الفتاوى حتى مع توافقها متعددة فلا يتحقق التقليد إلا بتعيين المجتهد والاستناد إليه، فيصير الاستناد شرطاً لحصول التقليد.

لا يقال: إنَّ الاستناد مع توافق الفتاوى يقتضي الاستناد في مقام الاستنباط إلى خبر معين إذا كان هناك روايات متفقة المضمون.

فإنَّه يقال: إنَّ الأخبار الموافقة من حيث المضمون كلها حاكية عن شخص واحد كما إذا قال زرارة: سمعت مولانا الصادق عليه السلام أنه قال كذا، وقال محمد بن مسلم أيضاً: سمعت الإمام الصادق عليه السلام قال كذا، فيكون تعدد الراوي كتعدد نقله الفتاوى لفتوى مجتهد واحد، فإنَّ تعدد الناقلين لا يوجب تعدد الفتوى مع وحدة الفتوى المنقولة بل لو كانت الروايات المتوافقة مفاداً صادرة عن غير واحد من

المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) لكانت كالصادرة عن أحدهم ﷺ لأنهم بمنزلة شخص واحد في اظهار الحق وبيان الحكم فلا يقاس ذلك على الفتاوى المتعددة المتوافقة، فتأمل.

إذا عرفت أن ضابط الانحلال في المقام يوجب اعتبار الاستناد في التقليد حتى مع توافق الفتاوى، تعرف أن التخيير بين الفتوين المتعارضتين يكون على طبق القاعدة، وإن نفينا الدليل عليه سابقاً وقلنا بتساقط الفتوين المتخالفتين.

تقريب ذلك: أن قوله عليه أفضل الصلاة والسلام: «فللعوام أن يقلدوه» يدل على حجية الفتاوى مطلقاً سواء كانت متوافقة أم متخالفة ويكون مفاده حجية كل فتوى يريد العامي الأخذ بها، فصورة توافق الفتاوى داخله في إطلاقه كدخول صورة تخالفها فيه، إذ حمل الإطلاق على صورة التوافق فقط حمل له على المورد النادر لندرة المسائل الإجماعية، فإذا كانت صورة الاختلاف مندرجة في الإطلاق المزبور فيكون تعارض الفتوين موضوعاً للحكم بالتخيير كموضوعية تعارض الخبرين للتخيير.

نعم المتعارضان كالخبرين والفتوين وغيرهما مما يكون حجة من باب الطريقة وإن كانا يسقطان من حيث كشفهما عن الواقع إلا أنهما يصيران موضوعين لحكم آخر كالتخيير بسبب أدلة خاصة لا الأدلة العامة، لما عرفت من وضوح عدم شمولها للمتعارضين ولذا احتاج حجية أحد الخبرين المتعارضين إلى الأخبار العلاجية واحتياج حجية الفتوين المتعارضتين إلى مثل قوله ﷺ: «فللعوام أن يقلدوه»، فاتضح مما ذكرناه أمران:

أحدهما: توقف التقليد على الاستناد حتى في صورة توافق الفتاوى.

ثانيهما: كون الحكم في الفتوين المتعارضتين بالتخيير، نقضاً لما غزلناه سابقاً من عدم الدليل على حجية إحدى الفتوين المتعارضتين تخييراً.

لكن هنا إشكال وهو أنه مع العلم باختلاف الفتاوى يعلم المقلد إجمالاً بعدم

إصابة إحداها للواقع، ومع هذا العلم هل يكون إطلاق قوله «إشكالا» «فللعوام أن يقلدوه» شاملاً للفتاوى المتخالفة أم لا؟

يمكن أن يقال بعدم مانية هذا العلم الإجمالي عن الإطلاق المزبور، حيث إن موضوع الحجية الفتوى المحتملة إصابتها للواقع دون المعلومة الإصابة ولا المعلوم عدمها، ضرورة أنه لا معنى للحجية الشرعية في صورتي العلم بالإصابة وعدمها كما هو واضح، والعلم الإجمالي بمخالفة إحدى الفتويين للواقع لا يصادم موضوع الحجية وهو الفتوى التي تحتمل موافقتها للواقع، ضرورة أن كلاً من الفتويين تحتمل إصابتها له، فيشمها دليل الاعتبار.

والحاصل أن طريقة الفتوى في صورة التعارض غير ملحوظة في مقام الحجية بل الملحوظ هو الفتوى التي لم يعلم تفصيلاً بموافقتها ولا مخالفتها للواقع، إذ مع انكشاف الإصابة تفصيلاً أو عدمها كذلك لا مجال لحجيتها شرعاً.

فلا يقاس المقام من حيث منع الإطلاق بعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، ضرورة وضوح الفرق بينهما؛ حيث إن المانع عن جريان الأصول في أطرافه موجود دائماً، غاية الأمر أنه إما واحد وإما اثنان، على اختلاف الأصول في التنزيلية وعدمها، إذ في التنزيلية مانعان وهما عدم انحفاظ رتبة الجعل، وعدم انحفاظ رتبة الامتثال فيما كان مورد الأصل حكماً ترخيصياً كالطهارة، فإن استصحابها في جميع الأطراف مع العلم بنجاسة بعضها يوجب المخالفة العملية أو مانع واحد في رتبة الامتثال كماصل البراءة وقاعدتي الحل والطهارة من الأصول غير التنزيلية.

فالمحصل أن الإطلاق محكم والعلم الإجمالي بمخالفة إحدى الفتويين للواقع لا يمنع عن إطلاق رواية الاحتجاج القاضي بحجية الفتاوى حتى في ظرف تخالفها، ولا يخفى أن شرطية الحياة في المفتي وعدمها أو التفصيل بين التقليد الابتدائي أو الاستمراري يأتي تفصيلها في مسألة البقاء على تقليد الميت إن شاء الله تعالى ولذا

لم تعرض لها في شروط المفتي، هذا تمام الكلام في المقام الأول، أعني شروط المفتي.

وأما المقام الثاني: وهو شروط المستفتي، فحاصل الكلام فيه: أنه يعتبر في المستفتي أن لا يكون مجتهداً إذ لا يجوز له أن يقلد غيره لكونه عالماً، والمستفتي لا بد أن لا يكون عالماً كما تدل عليه آية سؤال أهل الذكر، وقوله عليه أفضل الصلاة والسلام: «فللعوام أن يقلدوه»، وغير ذلك من أدلة التقليد وهذا بالنسبة إلى المجتهد الفعلي مما لا إشكال فيه.

وأما الواجد لمقدمات الاستنباط وكل ما له دخل فيه مع عدم الاجتهاد الفعلي في الأحكام ومع قدرته على الاستنباط في جميع أبواب الفقه، ففي جواز رجوعه إلى غيره إشكال من عدم كونه عالماً بالحكم لعدم استنباطه فتشمله إطلاقات أدلة التقليد، ومن كون المستفتي على ما في رواية الاحتجاج هو العوام، وعدم صدق العامي على هذا الشخص واضح، فلا يجوز له أن يقلد الغير.

والتحقيق أن يقال: إن أدلة التقليد إن كانت غير رواية الاحتجاج فمقتضاها جواز تقليد القادر على الاستنباط في الأحكام مع عدم استنباطه فعلاً، إذ لم يؤخذ فيها العامي ونحوه مما لا يصدق على هذا الشخص، ولا مجال لدعوى تقييد الإطلاقات بقوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلدوه»، وذلك لعدم التنافي بينهما الموجب لحمل المطلق على المقيد بعد وضوح كون المطلوب مطلق الوجود وأن كل مكلف غير مجتهد يجوز له التقليد لا صرف الوجود حتى يتحقق التنافي الداعي إلى الحمل على المقيد.

وإن كان دليل التقليد رواية الاحتجاج دون الإطلاقات فلا مجال لجواز تقليد من لا يقدر على الاستنباط مع عدم استنباطه فعلاً بدهاءة عدم صدق العامي عليه. ولا بعد في دعوى انصراف الإطلاقات عن هذا الشخص فلا دليل على جواز رجوعه إلى المجتهد، ولا أقل من الشك في الجواز الذي هو محكوم عقلاً بعدم

الحجية كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى من له ملكة استنباط الأحكام طراً، وأمّا من له ملكة استنباط بعضها، فإن استنبط فعلاً فهو متجز فإن ثبت تجزيه بتصديق أهل الخبرة حتى يحصل الاطمينان بصحة اجتهاده، فلا ينبغي الإشكال في جواز عمل نفسه بما استنبطه وعدم جواز رجوعه إلى غيره لكونه عالماً بما اجتهد فيه وليس للعالم أن يرجع إلى غيره، بل لو كانت فتوى الغير مخالفة لفتواه فتكون بنظره خطأ وإن لم يستنبط فعلاً فيجوز له التقليد.

ثم إنّ المجتهد المطلق أو المتجزي إذا استنبط الأحكام بإعانة الغير، فتارة تكون استعانة بالغير في المقدمات فقط، كقراءة الأقوال والأخبار له، وأمّا نفس الاستظهار فيكون له بالاستقلال دون غيره ولا ريب في صحة هذا الاجتهاد وجواز عمله به.

وأخرى تكون استعانة بالغير في المقدمات والاستظهار معاً، فإن كان تصديقه لاستظهار غيره بمثابة لا يكون عن تقليد بمعنى اقتداره على دفع الشبهات عن ذلك الاستظهار فلا إشكال أيضاً في صحة اجتهاده، وإن كان تصديقه له بنحو لا يقدر على ردّ الاعتراضات التي تورّد على ذلك الاستظهار فلا يجدي هذا التصديق ولا يكون اجتهاداً حقيقة.

وبالجملة فصور استعانة المستنبط بالغير في مقام الاستنباط مختلفة جداً.

وأما المقام الثالث: فمحصله أنّ مورد التقليد هو الأحكام الشرعية الفرعية بلا إشكال، وأمّا أصول الدين فقد يقال بجواز التقليد فيها لغموض أدلتها وإشكال براهينها، وعدم الاقتدار على الاجتهاد فيها قبل البلوغ ليكون حال البلوغ مجتهداً في عقائده ومعتقداتها عن استدلال، ومن المعلوم أنّ التكليف بالاجتهاد فيها تكليف بما لا يطاق غالباً، ضرورة عدم إمكان إدراك الصبي عادة البراهين الفلسفية المذكورة في الكتب حتى يقتدر على تصحيح عقائده من إثبات الصانع وتوحيده

تعالى شأنه بتلك البراهين، فالتكليف بالاجتهاد في أصول الدين ممتنع لغالب الناس فلا بد من مشروعية التقليد فيها.

لكن هذا الوجه في غاية الضعف، بداهة أن الاجتهاد المعتبر فيها إن كان منوطاً بالإحاطة بما ذكره الفلاسفة في كتبهم من البراهين لكان ذلك في محله، لكنه ليس كذلك لعدم توقف الاجتهاد عليها، بل العقائد التي تحصل بها لشخص ليست على ما ينبغي.

فالأولى التحرز عن براهين الفلاسفة، فإن إفسادها أكثر من نفعها وإجالة الفكر في آثار صنع الصانع الحكيم والتدبر فيها كما ورد في الخبر<sup>(١)</sup>: «عليكم بدين العجائز ثم التفكير في حالات الأنبياء والاولياء»، سيما سيدهم أمير المؤمنين صلوات الله تعالى عليه وعلى ابن عمه وزوجته وأولاده الطاهرين، فإنها توجب اليقين بالأصول والعقائد الحقّة.

والمحصل أن أصول الدين التي عمدتها التوحيد يمكن إثباتها للعامة بنحو يسهل له تحصيل الاعتقاد بها من دون تقليد للمجتهد، فإذا ثبت له كون خالقه واجب الوجود وكون الوجود ذاتياً له - إذ ما لم ينته وجود سلسلة الموجودات الإمكانية إلى ما بالذات لا يوجد شيء من الممكنات - تثبت وحدانيته، لافتقار التعدد إلى ما به الامتياز والاحتياج محال على واجب الوجود، فيكون الخالق وصانع العالم واحداً واحداً والمراجعات إلى كلمات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين لتحصيل المعارف تغني عن تحصيلها ببراهين الفلاسفة، بل هي لا توجب إلا الحيرة.

وبالجملة فلا تقليد في الأصول الاعتقادية، بل مورده الأحكام الفرعية والموضوعات المستنبطة من حيث ترتب الأحكام عليها، هذا محصل الكلام في المقام الثالث.



## [ تقليد الميت ]

وأما المقام الرابع: فهو في تقليد الميت، وفيه مبحثان، الأول: في التقليد الابتدائي مع وجود المجتهد الحي، والثاني: في الاستمراري.

أما المبحث الأول: فحاصله أنه قد يستدل على عدم جواز تقليد الميت ابتداء بالإجماع، لكن فيه:

أولاً: أنه لا إجماع عليه لكون المسألة خلافية، لذهاب بعض الأصحاب إلى الجواز.

وثانياً: أن الإجماع بعد تسليمه في المقام لا يكون بنفسه حجة لما تقرر في محله من أن حجية الإجماع إنما تكون لكشفه عن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام لا عن حجة معتبرة لو وصلت إلينا لكانت حجة عندنا أيضاً كما قيل، وذلك لأن وجود حجة معتبرة عند الكل والبناء على كتمانها وعدم ضبطها مع ما كانوا عليه من شدة الاهتمام بتثبيتها وكتبها مما لا يمكن احتماله في حقهم.

فالحق أن وجه حجية الإجماع هو الكشف عن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام، وفي المقام لا يكون الإجماع كاشفاً قطعياً عن السيرة لتعليل كثير من المجمعين ببعض الوجوه، ومن المحتمل لولا المظنون أن مستندهم تلك الوجوه من كون الميت كالجماد وعدم قول له وكون الرأي قائماً بالنفس الناطقة، غير مجد بعد احتمال كون الرأي قائماً بها حال تعلقها بالبدن العنصري بحيث كانت إدراكاتها بسببه فزالت الإدراكات بانقطاع تعلقها بالبدن.

والحاصل أنه لا إجماع، أولاً على عدم جواز تقليد الميت ابتداء لمخالفة غير واحد من الأصوليين فضلاً عن المحدثين.

وثانياً: بعد تسليم الإجماع لتوجيه كلمات المخالفين بما لا ينافي الإجماع

لا يكون إجماعاً تعدياً وكاشفاً قطعياً عن سيرة أصحاب الأئمة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين)، إذ لو كان هذا الإجماع ثابتاً لكان استناد المجمعين إليه أولى من استنادهم إلى وجوه ضعيفة كارتفاع الرأي بالموت ونحوه، فلا إجماع في البين على عدم جواز تقليد الميت ابتداء، نعم يكفي الشك في جواز تقليده كذلك في عدم حجيته.

لا يقال: إنَّ إطلاقات أدلة التقليد كافية في إثبات جواز تقليد الميت ابتداء، وإذا شك في تقيدها بالحياة فنتمسك بإطلاقها لدفعه.

فإنه يقال: بانصراف الإطلاقات إلى الأحياء بل ظهور بعضها فيهم كقوله صلوات الله عليه: «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ ضَائِئاً لِنَفْسِهِ...» كما لا يخفى، فالتمسك بالإطلاقات لجواز تقليد الميت ابتداء غير وجيه.

واستدل على عدم جواز تقليد الميت ابتداء أيضاً بأنه إذا نسي ما استنبطه أو ابتلي بمرض أو هرم يوجبان زوال الملكة وارتفاع الاجتهاد فلا إشكال في عدم جواز تقليد الغير له، بل يجب عليه التقليد عن غيره لصيرورته جاهلاً، فإذا مات على هذه الحالة كيف يسوغ تقليده بعد موته، نعم إذا مات بدون مرض يوجب زوال الملكة كما إذا مات فجأة، فيمكن أن يستصحب بقاء العلم والاجتهاد وعدم زوال الملكة قبل الموت، كما أنه فيما قبله إذا شك في عود ملكة الاجتهاد قبل موته بعد العلم بزوالها يستصحب عدم عود الملكة، فعدم جواز تقليد الميت حينئذٍ مستند إلى عدم الموضوع أعني الفتوى لفرض زوالها قبل الموت كما لا يخفى.

والأولى الاستدلال على عدم الجواز بعدم الدليل على الجواز، ومن المعلوم كفاية نفس الشك في الاعتبار في عدم الحجية لكونها على خلاف الأصل، فالحجية منوطة بالدليل وقد عرفت عدم كفاية الإطلاقات في إثبات حجية فتوى الميت. وبالجملة فلا مجال للتمسك بالإطلاقات الدالة على جواز العمل بفتوى الغير،

أما في صورة التخالف فلوضوح عدم إمكان شمولها للفتويين المتعارضتين للزوم التناقض، وفي صورة التوافق قد عرفت أولاً: عدم ترتب الثمرة على التوافق لكون الجامع حجة وعدم لزوم الاستناد.

وثانياً: عدم الإطلاق في أدلة التقليد لانصراف بعضها إلى الاحياء، وظهور بعضها الآخر كرواية الاحتجاج فيهم فلا دليل على جواز تقليد الميت ابتداء فأصل حرمة العمل بالظن جارٍ هنا، فلا يجوز تقليد الميت ابتداء، هذا بالنظر إلى الأدلة الاجتهادية.

وأما بالنظر إلى الأصول العملية، فقد يقال: إن مقتضاها جواز تقليد الميت ابتداء، توضيحه: أن جواز العمل بالفتوى يكون كسائر الأحكام التكليفية والوضعية من القضايا الحقيقية، ففتوى المجتهد حين حياته كانت جائزة العمل لكل مكلف مفروض الوجود، فمن كان موجوداً حين حياة المجتهد كان جواز العمل بالفتوى فعلياً في حقه، ومن لم يكن موجوداً كان جواز العمل بها شأنيماً في حقه فإذا وجد يصير فعلياً، وهذا بالنسبة إلى إحراز بقاء الفتوى إلى زمان الموت كما إذا علم بعدم زوال الملكة عنه قبل موته، وأما إذا علم بزوالها كالعلم بانتفاء بعض شرائطه كالعدالة، فهذا خارج عن محل البحث، ضرورة أن الفتوى قبل الموت قد زالت فلم يبق لجواز الرجوع موضوع، وكذا انتفاء شرط العمل بها فإن المجتهد حينئذ قد مات في حال سقوطه عن جواز التقليد فكيف يمكن القول بجواز تقليده بعد موته.

فمحل الكلام في تقليد الميت ابتداء هو ما إذا بقيت الفتوى موضوعاً وحكماً إلى زمان الموت أو شك في بقائها فإن الاستصحاب يثبت بقاء الفتوى وعدم زوالها بالموت أو بالاطلاع على خطأ مدرك فتواه الموجب لعدوله عنها، وبعد إحراز بقاء الفتوى بالاستصحاب يترتب عليها أثرها وهو جواز العمل بها كما لا يخفى.

ثم إنه على تقريب القضية الحقيقية كما عرفت لا حاجة إلى التشبث

بالاستصحاب التعليقي، بأن يقال: إنَّ المكلف الفلاني لو كان موجوداً في حال حياة المجتهد لكانت فتواه حجة له، فإذا وجد يصير الحكم أعني الحجة ثابتاً في حقه. ومحصل البحث أنَّ جواز تقليد الميت ابتداء - بعد جعل مورده في كلمات الأصحاب صورة تخالف الفتاوى - منوط بأمور ثلاثة:

الأوّل: عدم زوال الفتوى بالموت أو بمرض وهرم وغيرهما.

الثاني: عدم دخل الحياة في جواز تقليد الميت بعد تسليم بقاء الفتوى وعدم ارتفاعها - بل هي مما لا تنفى - وهذا الشرط راجع إلى الحكم بعد عدم دخل الحياة في بقاء نفس الفتوى كما لا يخفى.

الثالث: ثبوت التخيير بين الفتويين المتعارضتين.

أمّا الأمر الأوّل: فهو محل إشكال كما تقدم.

وأمّا الثاني: فهو كذلك لاحتمال دخل الحياة في الحكم بجواز العمل بالفتوى، ولا دافع لهذا الاحتمال لظهور الأدلة في اعتبار الحياة، ومجرد نفس الشك في الدخول كاف في عدم الاعتبار وعدم جواز العمل بالفتوى.

وأمّا الأمر الثالث: فقد تقدم الإشكال في إثبات التخيير بين الفتويين المتخالفتين، فمقتضى القاعدة تساقط فتوى كل من الحيّ والميت مع التخالف والرجوع إلى الاحتياط، وعلى تقدير بطلانه يجري دليل الانسداد ومقتضاه اعتبار الظن، فعلى كل مكلف الاجتهاد والعمل بظنه في مقام الامتثال، وليس مقتضاه العمل بالمظنونات والمشكوكات والموهومات كما توهم، لأنّه مقتضى الاحتياط لا حجة الظن، والمفروض إبطال الاحتياط بالإجماع، وعليه فلا يبقى مجال للرجوع إلى فتوى الميت ابتداء.

والحاصل أنَّ عدم جواز الرجوع إلى فتوى الميت لا يحتاج إلى دليل بعد أصالة عدم حجة فتوى الغير، فلا حاجة إلى دعوى الإجماع على عدم الجواز.

وقد يستدل على الجواز بأعني التخيير بين الفتويين - بالأخبار العلاجية بتقريب: أنّ الفتوى هي بيان مضمون الروايات فهي في الحقيقة رواية فيكون تعارض الفتويين من قبيل تعارض الروايتين، والحكم فيهما التخيير، فيتخير بين الفتويين المتعارضتين ولو كانت إحداهما فتوى الميت والأخرى فتوى الحي.

ولكن فيه ما لا يخفى ضرورة أنّ الفتوى ليست عين الرواية لكونها إخباراً حدسياً، والرواية خبر حسي، مضافاً إلى أنّ لازمه جواز العمل بالفتوى وإن صار المفتي بعد الإفتاء فاقداً للشرائط كما إذا أفتى وهو شيعي ثمّ اختار مذهباً باطلاً، كما هو الحال في الرواية، فإنّ الراوي إذا تحمل الرواية في حال الاستقامة ثم صار من أهل المذاهب الباطلة فإنّ العمل بروايته جائز.

ومن المعلوم كون جواز العمل بالفتوى بعد عدول المفتي عن مذهب أهل الحق خلاف ضرورة الفقه.

نعم لا بأس بالقول بالتخيير بأن يقال: إنّ الفتويين المتخالفتين كواجدي المني في الثوب المشترك في إجراء أصالة عدم الجنبية في حق كل منهما واقتداء ثالث بأحدهما، فإنّ فتوى كل منهما حجة في حقه وحق مقلديه ولا تنافي بينهما.

لكن لا يخفى أنّ مثال واجدي المني في الثوب المشترك قد يكون الملحوظ فيه حكم نفس واجدي المني، وأخرى حكم غيرهما المتعلق بهما، أما حكم نفسيهما فلا ينبغي الإشكال في صحة صلاتهما وإجراء استصحاب الطهارة فيهما، لأنّ كلاهما منهما مكلف على حدة، وجنابته لا ترتبط بجنبته الآخر إلا إذا حصل بينهما رابط كإقتداء أحدهما بالآخر.

وأما حكم غيرهما كإقتداء ثالث بأحدهما مع علمه بجنبته أحد هذين الشخصين، فهو عدم الجواز لأنّهما بمنزلة الإنائين المشتبهين عنده، فالإقتداء بأحدهما نظير ارتكاب الإنائين، نعم بناء على عدم وجوب الموافقة القطعية لا بأس

بالاقتداء بأحدهما كارتكاب أحد الإنائين، وإلا فبناء على وجوبها لا يجوز الاقتداء بأحدهما لتعارض الاستصحابين، وما ورد في صحة صلاة من صلى خلف إمام تبين كونه جنباً أجنبي عما نحن فيه، إذ مورده هو عدم علم المأموم ولو إجمالاً بجنبته أحد الشخصين دون ما إذا كان عالماً إجمالاً بجنبته أحدهما، فمجرد كون صحة صلاة الإمام ظاهراً موضوعاً لجواز الاقتداء لا يصح صلاة المأموم العالم إجمالاً بجنبته أحد الشخصين، إذ الصحة الظاهرية منوطة بعدم العلم الإجمالي حتى يجري الأصل ويثبت صحة صلاة الإمام من حيث الإمامة، وأمّا مع العلم الإجمالي فلا تجري الأصول لإثبات صحة صلاة الإمام ظاهراً، وإن كانت جارية في حق كل واحد منهما مع الغض عن اقتداء ثالث بأحدهما.

إذا عرفت هذا تعرف أنّ الفتوين المتعارضتين حجتان بالنسبة إلى كل من المجتهدين والمقلدين مالم يلتفتوا إلى تعارضهما، وأمّا معه فلا تكونان حجة أصلاً نظير الخبرين المتعارضين، فإنّ كل واحد منهما حجة لمن سمعه مع عدم التفاته إلى معارضه، وبعده لا يكون واحداً منهما حجة بل لا بد من الرجوع إلى المعصوم عليه السلام، ففي المقام لا يكون شيء من الفتوين حجة على العامي الملتفت إليهما لعدم شمول الأدلة لصورة المعارضة، وعدم شمول الأخبار العلاجية لهما لعدم كونهما من الروايات كما عرفت آنفاً، فعلي تقدير شمول إطلاقات التقليد للأموات كالأحياء لا تشمل صورة تخالف الفتوين، فجواز تقليد الميت ابتداء خال عن الدليل، وقد عرفت كفاية عدم الدليل في عدم جوازه كما لا يخفى.

وبالجملة فالتخيير بين الفتوين المتخالفتين في الإحياء غير ثابت لدلالة المقبولة بعد تكافؤ الحاكمين ومستند حكميهما على وجوب التوقف وعدم حجية شيء من الفتوين لا التخيير، ولا فرق بين الحكم والفتوى لكون الحكم من جزئيات الفتوى، ومع عدم حجيتهما يرجع إلى الظن الذي هو نتيجة مقدمات الانسداد أو

الاحتياط، فلو فرض شمول إطلاقات أدلة التقليد للأموات وعدم كون الموت مانعاً عن جواز التقليد لايجوز تقليد الميت في الصورة التي جعلوها مورداً للنزاع وهي تخالف الفتاوى، ضرورة إناطة جواز تقليد الميت منوطة بأمور:

أحدها: بقاء الفتوى وعدم اضمحلالها قبل موته بهرم أو مرض.

ثانيها: عدم دخل الحياة في جواز التقليد.

ثالثها: ثبوت التخيير بين الفتويين المتخالفتين، ومع اختلال أحد هذه الأمور يختل أساس جواز تقليد الميت، وكذا مع الشك في وجود أحد تلك الأمور، فإنّ الشك حينئذٍ تمام الموضوع لعدم حجية فتوى الميت، فإنّ فتوى الحي حجة على كل حال، فيصير من دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

والقول ببقاء الفتوى لقيامها بالنفس الناطقة الباقية بعد الموت وعدم فنائها به شطط من الكلام، إذ العلم الحاصل للمجتهد من الأدلة إنّما حصل له بالقوى والأعضاء الجسمانية، والتقليد إنّما يكون من آثار هذا العلم، فالعامي يقلد هذا الشخص المجتهد لا نفسه الناطقة ومن المعلوم فناء هذا الشخص بالموت، هذا تمام الكلام في تقليد الميت ابتداء.

أما الكلام في البقاء على تقليد الميت :

فاعلم أنّ هذه المسألة من المسائل الخلافية ، فذهب جماعة من المحققين إلى الجواز وآخرون إلى عدمه، وقبل الخوض في أدلة الطرفين وما فيها من النقض والإبرام ينبغي تقديم أمور:

الأول: أنّه لا ريب في كون الأصل الأولي في الشك في جواز البقاء وعدمه عدم الحجية، وعدم الاكتفاء بتطبيق العمل على رأي الميت مع الشك في حجيته، ضرورة أنّ قاعدة الاشتغال اليقيني تقتضي اليقين بالفراغ، ومع الشك في حجية فتوى الميت بقاء لا يحصل العلم بالفراغ، فلا يجوز الاكتفاء به عقلاً كما هو أوضح

من أن يخفى.

الثاني: أن الفرق بين الفتوى والرواية غير خفي على أحد، فإن الراوي إذا تحمل الرواية في حال الاستقامة تكون روايته حجة، وإن عدل عن مذهبه الصحيح وصار فاسد العقيدة بل وإن صار كافراً، فإن طرو الفساد على عقيدته لا يوجب نقصاً في حجية روايته، وهذا بخلاف الفتوى فإنها تسقط عن الاعتبار بمجرد فقدان بعض شرائطه من العدالة أو غيرها، وهذه المقدمة مما لا إشكال فيها أيضاً.

الثالث: أنه إذا فرض قيام دليل خاص من دليل أو أصل كالاستصحاب على ما سيأتي - على جواز تقليد الميت بقاء فلا يكفي ذلك في إثبات جواز البقاء، بل يتوقف على إثبات الدليل على التخيير بين الفتويين المتخالفتين، ضرورة أن ثمة مسألة جواز البقاء وعدمه تظهر فيما إذا كانت فتوى الميت مخالفة لفتوى الحي، وإلا فمع الموافقة لا تظهر ثمة لها كما لا يخفى.

وعليه فإذا قام دليل على جواز البقاء وكانت فتوى الميت مخالفة لفتوى الحي ولم يثبت تخيير بين الفتويين المتعارضتين تسقط كلاهما عن الحجية، لعدم شمول دليل اعتبار الفتوى الذي هو بناء العقلاء أو غيره لشيء منهما، وبعد تساقطهما عن الاعتبار فإن ثبت إجماع على بطلان الاحتياط في الأحكام وعدم جواز الامتثال الاحتياطي فيها كما ادّعي، فتصل النوبة إلى مقدمات الانسداد المنتجة لحجية الظن وإن لم يثبت إجماع على بطلان الاحتياط في الأحكام كما هو الظاهر فتصل النوبة إلى الاحتياط.

وبالجملة فجواز بقاء تقليد الميت منوط بأمرين، أحدهما: قيام دليل على جوازه، والآخر: قيام الدليل على التخيير بين الفتويين المتخالفتين، لما عرفت من أن جواز البقاء لا ثمة له إلا فيما إذا اختلفت فتوى الميت مع فتوى الحي بعد ثبوت التخيير في الفتويين المتعارضتين كما لا يخفى.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أنه قد استدل على جواز البقاء بأمر:



أحدها: الإجماع القولي.

ثانيها: الإجماع العملي المعبر عنه بسيرة المتشرعة.

ثالثها: بناء العقلاء على استمرار عملهم بقول الاموات بعد حدوث عملهم به في زمان حياتهم.

رابعها: الاستصحاب بالتقريب التي ستأتي إن شاء الله تعالى.

وقبل بيان الاستصحاب لا بأس بالتنبيه على أمر: وهو أنّ موضوع الحكم تارة: يكون بسيطاً كعنوان الحنطة والماء وغيرها من العناوين الذاتية وكعنوان العادل والعالم والغني والفقير وغيرها من العناوين العرضية.

وأخرى: يكون مركباً من عنوانين أو أكثر كحرمة ماء العنب المغلي، فإنّ موضوعها هو الماء والغليان بحيث يكون لكل منهما دخل في الحكم، فلو غلى نفس العنب دون مائه كما إذا صار زيبياً وغلى في الأماق لايحرم، وفي الصورة الأولى يكون الحكم ثابتاً للعنوان مادام موجوداً، فلو تبدل بعنوان آخر كتبدل الكلب بالملح، والعذرة بالدود كما هو شأن الاستحالة يرتفع الحكم لتقومه بموضوعه كتقوم المعلول بالعلة، ولو تبدلت الحالة التي هي موضوع الحكم بحالة أخرى كتبدل الخمر بالخل والعلم بالجهل والعدالة بالفسق وغير ذلك يرتفع الحكم المترتب على ذلك العنوان العرضي، فلاستحالة والانقلاب يوجبان انقلاب الحكم كما لا يخفى.

وفي الصورة الثانية قد يتمسك بالاستصحاب التعليقي فيما إذا شك في الحكم لأجل زوال حال من حالات الموضوع، كما في العنب إذا صار زيبياً وغلى فيقال بعد تشخيص العرف كون العنبية من الحالات والصفات غير المقومة للموضوع وأنّ الموضوع هو الجسم المشترك بين حالتي العنبية والزيبية: إن هذا الجسم كان بمثابة إذا غلى يحرم والآن كما كان.

لكن فيه إشكال، ضرورة أنّ الموضوع للحرمة هو ماء العنب لا العنب، فلا

مجال لهذا الاستصحاب، بل مفاد الدليل هو حرمة كل ماء عنب مغلي بنحو القضية الحقيقية، سواء كان الغليان بلسان الشرط كقوله ماء العنب إذا غلى يحرم، أم بلسان الوصف كقوله ماء العنب المغلي حرام.

ومن المعلوم أنّ الشك في بقاء هذا الحكم لا يتصور إلّا في نسخه، وقد ثبت في محله أنّ استصحاب عدم النسخ لا أساس له، وإن قال به من أنكر الاستصحاب رأساً.

إذا عرفت هذا الأمر فاعلم: أنّ الوجوه المذكورة التي استدل بها على جواز تقليد الميت بقاء كلها مخدوشة.

أمّا الإجماع فلما فيه أولاً: من عدم ثبوته، وثانياً: من كونه مدركياً ولو احتمالاً، وليس تعديداً حتى يصح الركون إليه هذا حال محصله، وأمّا منقوله فعدم اعتباره واضح جداً.

وأمّا الإجماع العملي المعبر عنه بسيرة المتشريعة، ففيه مضافاً إلى منع أصل السيرة - وإنّما هي دعوى بلا برهان - أنّ اتصال السيرة بزمان أصحاب الأئمة عليهم السلام بحيث يعلم بقاؤهم على فتوى المجتهد الذي أخذوا منه الفتوى بعد موته وعدم رجوعهم إلى المجتهد الحي غير ثابت، فإنّ إحراز ذلك في غاية الصعوبة، خصوصاً عند اختلاف فتوى الميت لفتوى الحي، بل لا تبعد دعوى بنائهم على الرجوع إلى الإمام عليه السلام والسؤال منه بأنّ فلاناً قال في المسألة الكذائية بكذا وقال غيره بكذا، فما نصنع؟ ولا ينقضي تعجبي ممن استدل بالسيرة على جواز البقاء مع كون البحث في صورته الاختلاف.

وأمّا بناء العقلاء ففيه: أنّه وإن كان ثابتاً في الجملة لكنه غير ثابت في مورد البحث أعني صورته الاختلاف، وسيأتي مزيد بيان لهذا إن شاء الله تعالى فانتظر.

والفرق بين بناء العقلاء وبين سيرة المتشريعة هو أنّ النظر في بناء العقلاء إلى كونهم عقلاء بما هم عقلاء لا بما هم متشرعون بخلاف سيرة المتشريعة فإنّ النظر فيها

إلى كونهم متشرعين لا بما هم عقلاء.

وأما الاستصحاب فتارة: يستصحب أصل الفتوى، وأخرى: حجيتها، وثالثة: الحكم الواقعي، ورابعة: الحكم الظاهري، وكيف كان فلا بد من فرض الكلام في فرض نادر وهو مالومات المجتهد فجأة بمثابة لم يتخلل آن زال عنه فتواه في ذلك الآن، وأما إذا زالت عنه فتواه وصار تكليفه التقليد أو ارتفع عنه التكليف لصيرورته ممن لا يعقل شيئاً لشدة المرض أو سكرات الموت فلا ينبغي القول بجواز تقليده بعد موته.

وكيف كان فالاستصحاب بجميع وجوه مردود، أما استصحاب أصل الفتوى فيرد عليه أن الفتوى بدون حجيتها لا تنفيذ شيئاً، وإنما المقصود بالاستصحاب إثبات فتوى تكون حجة على المقلد، فنقول: إن قطعنا بعدم دخالة الحياة في الموضوع قطعنا ببقاء الحكم ولا حاجة إلى الاستصحاب، وإن قطعنا بدخالتها فيه قطعنا بانتفاء الحكم ولا استصحاب أيضاً، وإن شككنا في ذلك فقد شككنا في بقاء الموضوع، فأين الاستصحاب.

وأما استصحاب حجية الفتوى؛ فمردود بكون الحجية أثراً عقلياً لا شرعياً، ولا ذات أثر شرعي حتى تستصحب.

وأما استصحاب الحكم الواقعي، ففيه: أن الحكم الواقعي لم يكن مقطوعاً به حتى يستصحب.

وإن كان المستصحب حكماً ظاهرياً فهو مبني على القول بأن مقتضى دليل اعتبار الفتوى تنزيل مؤداها منزلة الواقع، بحيث يكون مؤداها حكماً ظاهرياً لا واقعياً حتى يلزم التصويب، إذ التنزيل قد يكون مفاده البدلية كتنزيل الطهارة الترابية منزلة الطهارة المائية فإنها بدل عن المائية، وقد يكون مفاده تقييد الواقع الأولي كالإكراه والاضطرار وغيرهما من العناوين الثانوية المبدلة للواقع، كما في التقية المبدلة دون غير المبدلة التي لا تؤثر إلا في ترك الواقع عن عذر من باب تقدم الأهم

وهو حفظ النفس على المهم كالحج مع العامة عند جماعة، ولذا أفتوا بوجوب إعادة الحج في القابل مع استقرار الحج في السابق أو بقاء الاستطاعة إلى القابل. وقد يكون مفاده جعل الحكم مادام الشك موجوداً من دون نظر له إلى الواقع، ولا تقييد له حتى يلزم التصويب وتبعية الحكم لآراء المجتهدين، وهذا هو المراد بالحكم الظاهري، وجريان الاستصحاب في المقام منوط بجعل المؤدى وتنزيله منزلة الواقع ليكون مؤدى الفتوى حكماً شرعياً قابلاً للاستصحاب.

إذا عرفت هذا فاعلم أن في الالتزام -بكون مفاد دليل اعتبار الفتوى تنزيل المؤدى منزلة الواقع- إشكالات عديدة:

الأول: عدم دليل على التنزيل لعدم مساعدة أدلة الاعتبار على ذلك.

الثاني: أنه بعد تسليم دلالة الأدلة على التنزيل يلزم عدم حكومة الإمارات على الأصول لوحدة اللسان فيهما، إذ مفاد دليل الاعتبار في كليهما هو ترتيب الأثر، فلا بد في تقديمها على الأصول من التماس دليل آخر كالأخصية.

الثالث: أنه ينافي اعتبار الفتوى كسائر الإمارات من باب الطريقة التي هي مسلك المخطئة<sup>(١)</sup>.

فالقول بكون المؤدى حكماً ظاهرياً ضعيف غاية.

ثم إنه قد يقرب الاستصحاب بنحو التعليق في القضايا الشرعية، بأن يقال: إن فتوى المجتهد الذي قلده هذا العامي كانت حجة في حقه، فلو ابتلي العامي بهذه المعاملة - مثلاً - في الأمس الذي كان المجتهد حياً لكان قوله حجة عليه والآن يشك في بقاء حجيته فيستصحب ولم يتدخل في البين إلا الزمان، يعني أن زمان الابتلاء بالمعاملة الكذائية صار من باب الاتفاق في هذا اليوم الذي لا يكون المجتهد فيه حياً، وإلا فلو كان في الأمس لم يكن شك في اعتبار فتواه في حقه، والزمان

(١) الرابع: أنه لا بد حينئذ من الجمع بين هذا الحكم الظاهري وبين الحكم الواقعي، وقد ثبت استحالته، ولا يخفى أن هذا مما لم يذكره سيدنا الأستاذ لكنه مما يرضى به كما ثبت في محله.

لا يوجب تزلزلاً في حجية الفتوى فهذا الاستصحاب التعليقي تثبت حجية الفتوى بعد الموت.

لكنك خير بما فيه، ضرورة أنَّ الشك نشأ من احتمال دخل الحياة في حجية الفتوى بقاء، ومع هذا الاحتمال لا يحرز موضوع الحجية حتى يجري فيه الاستصحاب.

فتلخص أنَّه بناء على ما تقدم من بطلان الوجوه التي استدلت بها على جواز البقاء على تقليد الميت ينحصر مدرك الجواز بالاستصحاب، وقد تقدمت تقريراته وقد يقرر بنحو التعليق.

وقبل بيانه ينبغي التنبيه على أمر وهو: أنَّ الحكم بالنسبة إلى موضوعه كالمعلول بالنسبة إلى علته في عدم التخلف لبرهان الخلف والمناقضة، لأنَّ ما فرض موضوعاً كالبالغ المدرك للوقت إذا وجد فلا بد من وجود الحكم، وإلا فلا يكون ما فرض موضوعاً بموضوع، ومن المعلوم أنَّ وجود الحكم تابع لوجود موضوعه، لأنَّ الملاك الداعي للتشريع لا يترتب إلا على وجود الموضوع في الخارج، ولا يترتب على وجوده الذهني وإلا لكان تصور الموضوع كافياً في وجود الغرض الداعي إلى الجعل وموجباً لسقوطه من دون حاجة إلى الامتثال وهذا بمكان من الفساد كما لا يخفى، فإذا كان الموضوع مركباً من جزئين أو أكثر يتوقف وجود الحكم على تحقق كلا جزئيه في الخارج، فإذا فرض وجود أحد الجزئين فلا يوجد الحكم لعدمه بانعدام كلا الجزئين.

نعم تصور المصالح والمفاسد التي هي علل غائية يكفي داعياً في تشريع الأحكام، لكن الموضوع بوجوده الخارجي موضوع لوجود الحكم وفعليته.

إذا عرفت هذا تعرف أنَّه لا مجال للاستصحاب التعليقي في مثل الغنب إذا صار زيبياً، بأن يقال: إنَّه كان بحيث إذا غلب على يحرم والآن كما كان، وذلك لأنَّ الغليان ما لم يتحقق لا يتحقق الحرمة فلا حرمة قبل الغليان حتى تستصحب، والحكم الفعلي

هو الحلية والطهارة.

وأما تقريب الاستصحاب التعليقي في المقام فهو أن يقال: إنَّ القضايا التي يبتلي بها المكلف في خلال عمره تدريجاً كانت بحيث لو ابتلى بها في الزمان الذي كان مجتهد فيه حياً كانت فتاواه في تلك القضايا حجة، والآن كما كان فتكون فتواه بعد موته حجة أيضاً.

وقد يقاس المقام أعني الاستصحاب المثبت لجواز البقاء على الاستصحاب الجاري في نجاسة الماء المتغير.

أما تقريبه في المقيس عليه فهو: أنه إذا زال تغير الماء المتغير بالنجاسة لوناً أو طعماً أو رائحة بنفسه أو بتصفيق الرياح، فيقال: إنَّه حال التغير كان نجساً والآن يشك في بقاء نجاسته فتستصحب.

لا يقال: إنَّ الموضوع هو الماء المتغير وبارتفاع التغير بنفسه لا يشك في بقاء النجاسة بل يعلم بارتفاعها فلا شك في النجاسة حتى تستصحب.

فإنَّه يقال: إنَّ الموضوع بنظر العرف هو نفس الماء فإنَّه المعروض للنجاسة وليس التغير معروضاً للنجاسة في نظرهم، ومن المعلوم بقاء الموضوع وهو الماء فلا يكون الاستصحاب من تسرية الحكم من موضوع إلى آخر كما لا يخفى.

فإن قلت: على هذا لا يتصور شك في بقاء النجاسة بل بقاؤها قطعي، للقطع ببقاء موضوعها عرفاً كما هو المفروض.

قلت: الشك في النجاسة نشأ من احتمال كون التغير علة للحكم بالنجاسة أو حكمة لها، إذ على الأوَّل: ترتفع النجاسة بارتفاع التغير، وعلى الثاني: لا ترتفع لعدم اطراد الحكمة وانعكاسها، كما في تشريع وجوب العدة واستحباب غسل الجمعة لاختلاط المياه ودفع أرياح الآباط مع عدم ترتب هذين الملاكين عليهما في كثير من الموارد.

هذا ما قيل، ولكن فيه: ما مرَّ منا مراراً من عدم صحة ذلك، إذ يلزم حينئذٍ

خلو الحكم عن الملاك فيما لم يكن هذا الملاك موجوداً، وهذا خلاف مذهب العدلية والاستشهاد لذلك بتشريع العدة لاختلاط المياه واستحباب غسل الجمعة لدفع أرياح الآباط في غير محله لعدم انحصار الملاك فيهما بل لهما ملاكات كثيرة فلا يكون الحكم بلا ملاك وبلا صفة كما عبر بها شيخ الطائفة في المحكي عن العدة.

فالحق أن يقال: إن منشأ الشك في بقاء النجاسة هو أن التغير هل هو ملاك منحصر لتشريع النجاسة أو للنجاسة ملاكات عديدة؟ فعلى الأول قد ارتفعت النجاسة، وعلى الثاني لم ترتفع فتستصحب النجاسة حينئذٍ.

وأما تقريب الاستصحاب في مسألة البقاء على تقليد الميت فهو أن الحياة في المجتهد تكون من قبيل الحالات المتبادلة، ولا تكون من القيود المقومة للموضوع كالتغير في الماء المتغير، فيقال: إن هذا الشخص المجتهد حين حياته كان جائز التقليد وبعد موته يشك في بقاء جواز تقليده، فيستصحب كما يستصحب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه.

ولكن فيه: ما لا يخفى ضرورة أن الحياة لها دخل في جواز التقليد دخلاً مقوماً، وليست في نظر العرف من الحالات المتبادلة بقياس المقام بمسألة الماء المتغير مع الفارق، فالموضوع بنظر العرف قد تبدل بموضوع آخر، ودعوى كون الرأي مقوماً بالنفس الناطقة الباقية بعد الموت مدفوعة بأن الموضوع لجواز التقليد ليس هو النفس الناطقة التي هي من المجردات، بل الموضوع هو العلم الحاصل بالقوى المودعة في هذا البدن الزائلة بالموت، مضافاً إلى أن لازم قيام الرأي بالنفس الناطقة هو جواز تقليد المجتهد مع كثرة نسيانه وهرمه وغيرهما، إذ النفس الناطقة التي يقوم بها الرأي باقية في حال النسيان وغيره، فتأمل.

وقد يقرب الاستصحاب بوجه آخر، وهو: أن التقليد قد تحقق بمجرد الالتزام أو أخذ الرسالة وليس عمل العامي في كل يوم بفتوى المجتهد تقليداً مستقلاً، وإلا

يكون من التقليد الابتدائي الذي لا يجوز، وعليه فيقال: إنّ هذا التقليد الواحد المتحقق في حال حياة المجتهد كان جائزاً وبعد موته يشك في بقاء الجواز فيستصحب.

وفيه: أنّه مبني على كون التقليد هو الالتزام أو أخذ الرسالة، وإلا فكل عمل في كل آنٍ تقليد على حدة وابتدائي لا بقائي، لكن هذا المبني غير صحيح لما قرر في محله من كون التقليد نفس العمل لا الالتزام وأخذ الرسالة، وبنائهم على صحة عمل من لم يقلد مدة مع كون عمله مطابقاً لرأي من كان وظيفته تقليده حين العمل مع عدم الأخذ والالتزام حينئذٍ أصلاً يشهد بكون التقليد هو العمل لا الالتزام وأخذ الرسالة، وعلى هذا لا يجري الاستصحاب لعدم صدق البقاء لكون كل عمل تقليداً ابتدائياً لا استمرارياً، ولا ضير في كون كل عمل تقليداً ابتدائياً فلا مانع من كون التقليد هو العمل.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا عدم صحة التمسك بالاستصحاب لإثبات جواز البقاء على تقليد الميت.

وأما التمسك ببناء العقلاء على الأخذ والعمل بما يصنعه أرباب الصنائع حتى بعد موتهم ولا يتوقفون في ترتيب الأثر لأجل موتهم، فلا يكون الموت موجباً لارتفاع حجية آراء الأموات وأنظارهم.

ففيه أولاً: أنّ عملهم ليس مبنياً على التعبد بل على حصول الاطمينان والوثوق بل العلم بصحة ما صنعه أرباب الصنائع، وهذا في الأمور الخارجية دون الأحكام الشرعية المبتنية على الظنون الاجتهادية، فبناء العقلاء في الأحكام الشرعية ثابت.

وثانياً: بعد تسليم بناء العقلاء حتى في الأحكام الشرعية أنّه لم يثبت بنائهم حتى في صورة اختلاف الفتاوى، بل تقدم سابقاً أنّ بنائهم على عدم الأخذ بشيء منهما ودعوى الإجماع على التخيير بينهما قد عرفت سابقاً فسادها.



وأما التشبث بإطلاق أدلة التقليد كما يتي الفر والسؤال على تقدير دالتهما على جواز التقليد، ففيه:

أولاً: عدم الإطلاق لها وكونها في مقام التشريع، إذ لو كان لها إطلاق لكان مقتضاه جواز تقليد من زال اجتهاده بمرض أو هرم، لأنّ عدم اشتراط الحياة يكشف عن كفاية قيام الاجتهاد بالنفس الناطقة، ومن المعلوم بقاء النفس الناطقة في حال المرض والهرم الموجبين لنسيان معلوماته فلا بد حينئذٍ من الالتزام بجواز تقليده في حال نسيانه وجهله مع أنّه لم يلتزم به أحد، فكيف يعقل أن يصير هذا الحيّ الناسي لعلومه الذي لا يجوز تقليده جائر التقليد بعد موته، فأطلاق الأدلة بالنسبة إلى الحياة غير ثابت.

وثانياً: أنّ لازمه جواز تقليد الميت ابتداءً، وهو مما لا يقول به القائلون بجواز تقليد الميت بقاءً، ومع الشك في الإطلاق وعدم جريان الاستصحاب لما عرفت يصير البقاء مشكوك الجواز ولا دافع لهذا الشك لعدم الإطلاق ولا الاستصحاب، وقد عرفت سابقاً كون الشك في جواز التقليد موضوعاً لعدم الجواز فلا يكون لحجية فتوى المجتهد بعد موته وجه فتأمل فيما ذكرنا جيداً، هذا تمام ما أردناه من التكلم في مسألة البقاء على تقليد الميت.

### [ بعض مسائل التقليد ]

ولنعطف عنان البحث إلى ما يقال من تخيير العامي بين التقليد والاحتياط، لكنه ليس في الحقيقة كذلك، ضرورة أنّ جواز الاحتياط من المسائل الخلافية بل ادعي على بطلانه الإجماع، فإنّه مع احتمال دخل الجزم بالنية في الامتثال وعدم كفاية الامتثال الاحتياطي في فراغ الذمة لا يعقل الاحتياط لعدم إمكانه مع اعتبار الجزم بالنية إلّا بالتشريع المحرم، فلا يجوز له العمل بالاحتياط إلّا بالتقليد في مسألة جواز الاحتياط، ففي الحقيقة ينحصر الطريق للعامي بالتقليد، غاية الأمر أنّ التقليد في مسألة الاحتياط تقليد في مسألة أصولية.

وبالجملة لابد للعامي من التقليد في مسألة الاحتياط، بل لابد لمن له ملكة الاجتهاد إذا لم يستنبط الأحكام فعلاً فلا يجوز له الاحتياط كالعامي لاحتمال دخل الجزم بالنية في الامتثال، نعم لو فرض اجتهاده في مسألة جواز الاحتياط جاز له الاحتياط لكن لا يجوز له التقليد إلا إذا كان الاحتياط أو الاجتهاد حرجياً له، إذ لا سبيل له إلى الامتثال المفرغ للذمة لأن المفروض عدم اجتهاده فعلاً حتى يكون له طريق إلى الامتثال وإمكان الاجتهاد ليس طريقاً كما هو واضح.

وكيف كان فهل يعتبر فيمن يرجع إليه في مسئلتي الاحتياط والتقليد البلوغ والذكورة والحرية والعدالة أم لا؟ يمكن أن يقال: بعدم ما عدا الأخير لعدم نص على اعتبارها في المفتي، وقيام الدليل على اعتبارها في القاضي لا يكفي في اعتبارها في المفتي لبطلان القياس كما هو واضح.

وأما العدالة فيستدل لها بخبر الاحتجاج وقد يخدش فيه بأنها لا سند لها فلا يعتمد عليها فلا دليل على اعتبار العدالة.

لكن فيه ما لا يخفى، أما أولاً: فلكون نفس ألفاظ الخبر ومضمونها أقوى شاهد على صدورهما عن المعصوم عليه السلام.

وأما ثانياً: فلعدم انحصار المستند في رواية الاحتجاج لكفاية ما دلّ على الرجوع إلى مثل زرارة في ذلك، ضرورة أن قضية المثلية اعتبار الفقهاء والعدالة معاً في مرجع التقليد فلا ينبغي الإشكال في اعتبار العدالة فيه.

وأما الحرية والبلوغ والذكورة فلا دليل على عدم اعتبارها إلا إطلاق أدلة جواز التقليد.

والإنصاف عدم الإطلاق فيها بل هي في مقام أصل التشريع لو كان هناك أدلة شرعية، وحينئذٍ فالمتيقن من جواز التقليد هو تقليد المجتهد الجامع للقيود المذكورة وغيره مشكوك الجواز، ومقتضى الأصل عدم اعتباره كما هو واضح جداً، ففي الشك في اعتبار أمر في مرجع التقليد يرجع إلى أصالة الاشتغال.

ثم إنه إذا قلد مجتهداً قائلاً بحرمة البقاء على تقليد الميت، وبعد موت ذلك

المجتهد رجع إلى مجتهد يقول بجواز البقاء، فلا محالة يكون مورد تقليده في مسألة البقاء على تقليد الميت ما عدا مسألة حرمة البقاء، إذ يلزم من وجود التقليد في هذه عدمه، ضرورة أن مقتضى شمول جواز البقاء لفتوى الميت بحرمة البقاء هو حرمة البقاء، فلا يجوز له أن يبقى على تقليد شيء من فتاوى الميت فيلزم من الجواز عدمه، فنفس مسألة حرمة البقاء خارجة عن دائرة جواز البقاء الذي هو فتوى الحي، هذا مما لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في شموله للفتاوى المخالفة لفتاوى المجتهد الحي إذ المراد بالجواز والحرمة هو جواز الاكتفاء وعدمه في امتثال الأحكام بفتوى الميت، وليس المراد بهما هو الحكم التكليفي، فحينئذ يقع الكلام في أنه إذا أفتى الميت بوجوب صلاة الجمعة تخييراً، والحي بوجوبها تعييناً فصلاة الظهر كافية في الامتثال بنظر الميت وغير كافية فيه بنظر الحي، فكيف يفتي بالاكْتفاء بصلاة الظهر على ما هو قضية جواز البقاء، فبعد تسليم أصل التخيير في الفتاوى المتخالفة والغض عما ذكرنا سابقاً من المناقشة في أدلة التخيير لا يمكن هنا الإفتاء بالبقاء بالنسبة إلى الفتوى التي تخالف فتوى الحي بحيث لا يمكن الاكتفاء بها في نظر الحي.

مسألة: إذا عمل رجاء في زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم وبعد الاختيار والتعيين تبين أن عمله كان مطابقاً لرأي ذلك المجتهد حين العمل فيجزي، وإذا كان مطابقاً لفتواه حين الرجوع ومخالفاً لفتواه حين العمل كما إذا كانت فتوى ذلك المجتهد حين العمل وجوب صلاة الجمعة تعييناً وأتى العامي في زمان الفحص بصلاة الظهر، ثم تبدل رأيه بوجوبها تخييراً، فصار عمل العامي مطابقاً لفتواه حين الرجوع، فالحق كما ذهب إليه جماعة هو الاكتفاء بما أتى به مطابقاً لفتوى المجتهد حين الرجوع لا حين العمل، لأن مناط الصحة هو المطابقة للواقع والالتيان به، أو بما جعل بمنزلة الواقع بأن يكون مؤدى دليل معتبر.

مسألة: إذا قلّد مجتهداً فمات ثم قلّد مجتهداً آخر فمات أيضاً، فرجع إلى ثالث يفتي بوجوب البقاء أو جوازه، ففي البقاء على تقليد المجتهد الأول أو الثاني

أقوال<sup>(١)</sup>:

فعن الميرزا النائيني رحمته: تعين البقاء على فتوى المجتهد الثاني، وفي حاشية العلامة الإصفهاني رحمته على العروة: التفصيل والقول بوجوب البقاء على تقليد الأول إن كان مذهب الثالث وجوب البقاء، وبالبقاء على تقليد الثاني إن كان مذهب جواز البقاء.

وفي حاشية شيخنا الأستاذ العلامة العراقي رحمته على العروة في هذه المسألة ما لفظه: فيما قلدهما الأقوى هو التخيير، انتهى.

والصحيح: أن يفضّل في المسألة بوجوب البقاء على تقليد الأول إن كان مذهب الثاني وجوب البقاء أيضاً، إذ لا يكون رجوعه عن الميت الأول إلى الحيّ جائزاً، فالثاني والثالث كلاهما متفقان على عدم جواز العدول عن المجتهد الأول إلى غيره فيجب البقاء على الأول، وإن كان مذهب الثاني جواز البقاء فيبقى على تقليد الثاني، لأنّ رجوعه إلى الثاني كان جائزاً ومشروعاً فيجب<sup>(٢)</sup> البقاء عليه بمقتضى فتوى الثالث بوجوب البقاء.

هذا إذا علم رأي المجتهد الثاني في مسألة البقاء وجوباً أو جوازاً، وإذا لم يعلم ذلك فحيث أنّه يعلم إجمالاً إمّا بوجوب البقاء على تقليد الأول أو الثاني، فلا بد من الاحتياط والأخذ بأحوط القولين إن أمكن وإلاّ فالتخيير، كما إذا دار الأمر بين المحذورين كفتوى أحدهما بوجوب صلاة الجمعة والآخر بحرمتها، كما لا يجوز تطبيق عمل واحد ارتباطي كالصلاة على فتوى كليهما بحيث يكون على رأي كل منهما فاسداً، كما إذا قلّد أحدهما في عدم وجوب جلسة الاستراحة والآخر في عدم وجوب التسبيحات الثلاث والاكتفاء بتسبيحة واحدة، فإنّ هذا العمل على رأي

(١) العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، المسألة ٦١.

(٢) أقول: الظاهر هو وجوب البقاء على الأول حتى في هذه الصورة، لأنّ رجوعه عن المجتهد الأول إلى الثاني لا يكون جائزاً في نظر الثالث، فهذا الرجوع لغو، فوظيفته الفعلية بنظر المجتهد الثالث هي البقاء على تقليد الأول، فتدبر.

كل منهما باطل لأنَّ القائل بعدم وجوب جلسة الاستراحة يقول بوجوب التسبيحات ثلاث مرات، والقائل بعدم وجوب التسبيحات إلا مرة واحدة يقول بوجوب جلسة الاستراحة، فالصلاة بدون جلسة الاستراحة وبدون التسبيحات ثلاث مرات باطلة على رأي كل منهما.

ولأبأس بزيادة توضيح، فنقول: إنَّه لا يخلو الحال عن كون المجتهد الثاني قائلاً بوجوب البقاء أو حرمة أو جوازه، وكذا المجتهد الثالث، فلتتوافق صور ثلاث لأنَّهما إما قائلان بوجوب البقاء أو بحرمة أو بجوازه، وللتخالف ست صور، لأنَّ أحدهما إما قائل بالوجوب والآخر قائل بالحرمة أو بالجواز أو قائل بالحرمة، والآخر قائل بالوجوب أو بالجواز أو قائل بالجواز والآخر قائل بالحرمة أو الوجوب.

أمَّا إذا كانا قائلين بوجوب البقاء فيجب البقاء على تقليد المجتهد الأوَّل، إذ المفروض أنَّه بقي على تقليده بحسب فتوى المجتهد الثاني الذي لا يكون مرجعاً لهذا الشخص، إلا في مسألة البقاء، فتقليده في الفروع يكون من المجتهد الأوَّل كما لا يخفى، ولا يلاحظ فتوى المجتهد الأوَّل في مسألة البقاء وجوباً وجوازاً وحرمة كما لا يخفى.

وأمَّا إذا كانا قائلين بحرمة البقاء، فالعامي لما قلد المجتهد الثاني فرجع إليه في الفروع، إذ المفروض تحريمه البقاء فهو مقلد فعلاً للثاني، وبعد موته يجب الرجوع إلى الثالث لعدم جواز بقاءه على فتوى المجتهد الثاني لأنَّ الثالث يقول بحرمة البقاء أيضاً.

وأمَّا إذا كانا قائلين بالجواز، فإن رجع عن المجتهد الأوَّل إلى الثاني وصار مقلداً له في الفروع يجوز له بعد موته الرجوع إلى الثالث المجوز للبقاء والبقاء على تقليد الثاني، وإن لم يرجع عن الأوَّل إلى الثاني بل بقي على تقليد الأوَّل برأي الثاني فهو مقلد للأوَّل في الفروع وللثاني في خصوص جواز البقاء، فبعد موت الثاني إذا أراد البقاء يتعين أن يبقى على تقليد المجتهد الأوَّل، لأنَّه إذا أراد أن يعمل بفتوى

الثاني في الفروع يكون تقليداً ابتدائياً للميت كما لا يخفى.

وأما إذا كان رأي المجتهد الثاني جواز البقاء، فإن كان مذهب الثالث وجوب البقاء فإن بقي العامي على تقليد الميت الأول برأي الثاني فيجب عليه البقاء على تقليد الأول، إذ المفروض أنه لم يقلّد في الفروع إلا المجتهد الأول فيبقى على تقليده بمقتضى فتوى الثالث بوجوب البقاء، وإن لم يبق على تقليد الأول بأن رجع إلى الثاني وقلده في الفروع فيجب البقاء عليه بمقتضى فتوى الثالث، لأنّه مقلد في الفروع للمجتهد الثاني فرجوعه إلى المجتهد الأول تقليد ابتدائي كما لا يخفى.

وإن كان مذهب الثالث حرمة البقاء فيجب العدول إلى الثالث مطلقاً سواء بقي على تقليد الأول في الفروع بفتوى الثاني أم رجع إلى الثاني وقلده في الفروع، وعلى كل حال لا يجوز له البقاء على تقليده السابق.

وأما إذا كان رأي المجتهد الثاني وجوب البقاء، فإن كان مذهب الثالث جواز البقاء فيتخير بين البقاء على تقليد الأول لكونه مقلداً له في الفروع وبين الرجوع إلى الثالث، وليس له تقليد الثاني، إذ المفروض أنّ العامي لم يقلده في الفروع حتى يبقى على تقليده بل قلده في خصوص مسألة البقاء.

وإن كان مذهب الثالث حرمة البقاء فيجب العدول إلى الثالث مطلقاً سواء بقي على التقليد الأول في الفروع بفتوى الثاني أو رجع إلى الثاني وقلده في الفروع، وعلى كل حال لا يجوز له البقاء على تقليده السابق.

وأما إذا كان رأي المجتهد الثاني وجوب البقاء فإن كان مذهب الثالث جواز البقاء فيتخير بين البقاء على التقليد الأول لكونه مقلداً له في الفروع وبين الرجوع إلى الثالث، وليس له تقليد الثاني إذ المفروض أنّ العامي لم يقلده في الفروع حتى يبقى على تقليده بل قلده في خصوص مسألة البقاء.

وإن كان مذهب الثالث حرمة البقاء فالمتعين الرجوع إلى الثالث وعدم جواز البقاء على تقليد الأول، إذ المفروض حرمة البقاء وكذا لا يجوز تقليد الثاني لأنّه ابتدائي حيث إنّه لم يقلد الثاني في الفروع بل قلده في وجوب البقاء.

وأما إذا كان رأي المجتهد الثاني حرمة البقاء، فإن كان الثالث قائلاً بالوجوب فيجب البقاء على الثاني دون الأول، إذ المفروض رجوعه عن الأول إلى الثاني المحرّم للبقاء فهو مقلد للثاني في الفروع فيجب البقاء على تقليده.

وإن كان الثالث قائلاً بالجواز فهو مخير بين الرجوع إلى الثالث والبقاء على تقليد الثاني، وليس له الرجوع إلى الأول لكونه تقليداً ابتدائياً.

ومما ذكرنا يظهر حال ما إذا كان الثالث قائلاً بجواز البقاء والثاني قائلاً بالوجوب أو الحرمة أو الثالث قائلاً بوجوب البقاء والثاني قائلاً بالجواز أو الحرمة. وبالجملة فالمدار في البقاء على الأول أو الثاني هو فتوى الثاني والثالث دون فتوى المجتهد الأول كما عرفت.

ومن هنا يعرف عدم الوجه في إطلاق القول بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الأول بمجرد فتوى الثالث بوجوب البقاء، لأنّه على تقدير فتوى الثاني بحرمة البقاء يجب البقاء على تقليد الثاني دون الأول، كما أنّ إطلاق القول بوجوب البقاء على الثاني أيضاً لا وجه له، لأنّه على تقدير فتوى الثاني بوجوب البقاء لا بد من البقاء على تقليد الأول فلا حظ وتأمل والله تعالى هو الهادي.

مسألة: إذا أذن المجتهد لغيره في الأمور الحسبية كقبض سهم الإمام (عليه أفضل الصلاة والسلام) وحفظ أموال الغيب والصغار والمجانين ونحو ذلك، فلا إشكال في انزاله بموت المجتهد لتقوم الإذن والوكالة بحياة الإذن والموكل كما قرر في محله، وإذا نصب شخصاً متولياً على الأوقاف التي يكون متولياً حاكم الشرع فلا ينعزل بموت المجتهد، لأنّ جعل الولاية يكون من الحكم الذي يكون نافذاً حتى بعد موت الحاكم كنصب الفقيه العادل قاضياً، فإنّه لا ينعزل بوفاة الإمام (عليه السلام) الناصب له، فإنّ المقبولة التي تضمنت جعل الولاية للفقيه الجامع للشرائط صدرت من مولانا الامام الصادق (عليه السلام) وهو الناصب للولاية مع وضوح عدم بطلان ولايته برحلته (صلوات الله عليه)، وهذا دليل على عدم بطلان ولاية من جعله الحاكم ولياً بموت ذلك الحاكم.

ولكن قد يقال كما في بعض الرسائل العملية وحواشي العروة بالاحتياط بتحصيل النصب الجديد من المجتهد الحي، ولعل وجه الإشكال في ولاية المجتهد على جعل المنصب وإعطاء الولاية لغيره واحتمال اختصاص الولاية به، ومع الشك في جواز هذا الجعل ونفوذه؛ يرجع إلى أصالة عدم النفوذ وعدم اعتبار جعله كما لا يخفى.

مسألة: لا بد للعامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلام الاحتياط بأن يعمل بأحوط الأقوال، فإنه وإن لم يكن احتياطاً تاماً لكنه لما كان مجزياً عند الكل فيكتفي به في مقام الامتثال، ودعوى بطلان الاحتياط لدعوى السيد الرضي عليه السلام <sup>(١)</sup> الإجماع على بطلانه وتقرير أخيه علم الهدى عليه السلام له بعد تسليم ثبوتها، مختصة بصوره التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي وإلا فمع عدم التمكن لامحيص عن الالتزام بالاحتياط إذ لولاه يلزم إهمال الأحكام.

وكذا إذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، فإن من يقول بعدم جوازه إنما يقول به في صورة عدم التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه.

كما لا ينبغي الإشكال في جواز تقليد أزيد من مجتهد واحد، كأن يقلد مجتهداً في العبادات وآخر في المعاملات، وثالثاً في الديّات، ورابعاً في الحدود، بل لا ينبغي الإشكال في جواز تقليد مجتهدين أو أكثر في مسائل باب واحد كمسائل الطهارة، بل يجوز تقليد مجتهد في مسألة وآخر في مسألة أخرى وثالث في ثالثة، وهكذا إذ لا دليل على عدم الجواز بعد مساعدة أدلة التقليد على الجواز.

بل يمكن أن يقال بجواز العمل برأي مجتهد في موضوع في وقت وبجواز العمل برأي غيره في نفس ذلك الموضوع في وقت آخر، فيجوز أن يقلد زیداً في صلاة ظهر يوم الخميس ويقلد عمروا في صلاة ظهر يوم الجمعة، وهكذا بعد كون عمل كل يوم موضوعاً مستقلاً للتقليد فلا يكون من العدول بل من التقليد الابتدائي،



وعلى تقدير كونه من العدول فيقع الكلام في دليل عدم جواز العدول من المساوي إلى المساوي.

وقد قيل بأنّ الدليل على عدم الجواز هو الإجماع، ولكن الكلام في صحته<sup>(١)</sup>.

مسألة: إذا عمل أعمالاً بلا تقليد فإن علم بمطابقتها لفتوى المجتهد الذي رجع إليه فلا إشكال في الصحة، وإن علم بمخالفتها لها فلا إشكال في البطلان، وإن لم يعلم بالمطابقة والمخالفة فمقتضى القاعدة القاضية بلزوم تحصيل العلم بالفراغ عما اشتغلت به الذمة قطعاً وجوب الإعادة، ومقتضى القاعدة الثانوية أعني قاعدة الفراغ على تقدير جريانها هو الاكتفاء وعدم وجوب الإعادة.

لكن الكلام في جريانها، إذ مورد قاعدة الفراغ هو العمل الذي كان الشك في صحته - وانطباق عنوان الصحيح عليه - ناشئاً من احتمال حدوث نسيان وغفلة عن جزء أو شرط من أجزائه أو شرائطه، لا من احتمال انطباق الصحيح عليه تصادفاً واتفاقاً نظير احتمال وصول الماء إلى البشرة المستورة بالخاتم تصادفاً مع علمه بعدم تحريك الخاتم حين الوضوء أو الغسل.

ومن المعلوم أنّ غير المقلد لا يدري بما يعتبر في صحة العمل حتى يكون بانياً على إتيانه صحيحاً، ليكون الشك في الصحة لأجل احتمال ترك شيء منه غفلة. ومما ذكرنا يظهر النظر في إطلاق الحكم بالبطلان، لما عرفت من أنّه مع العلم بكيفية العمل وكونه مطابقاً لرأي المجتهد الذي يرجع إليه يحكم بالصحة، فالحكم بالإعادة يختص بصورتين إحدهما: العلم بعدم المطابقة، ثانيتهما: الشك في المطابقة كما لا يخفى.

(١) أقول: يمكن أن يكون الدليل على عدم الجواز هو عدم الدليل على جواز العدول، للشك في حجية قول المعدول إليه إلا أن يقال: إن استصحاب حجية فتواه قبل تقليد المعدول عنه جار فتدبر. ويمكن أن يكون الدليل هو أنّ التخيير بين الفتويين لما كان تخييراً في المسألة الأصولية فهو مختص بما قبل الرجوع إلى المعدول عنه.

مسألة: إذا قلّد مجتهداً أو عمل بفتواه مدة من الزمان ثم شك في صحة تقليده وأنه قلده على الموازين الشرعية، بأن شهد عنده مجتهدان عادلان بأعلمية من قلده أو مساواته لغيره، أم قلده اعتماداً على قول من لا عبرة به شرعاً، فإن علم بمطابقة عمله لفتوى من كان وظيفته الواقعية تقليده صحّ ولا تجب إعادته، وإن علم بعدم مطابقة عمله لفتواه فلا بد من الإعادة، وكذا إذا شك في المطابقة لقاعدة اقتضاء الشغل اليقيني للفراغ كذلك.

إلا أن يقال بجريان قاعدة الفراغ في التقليد لأنّه عمل يمكن جريان قاعدة الفراغ فيه بناء على كون التقليد الالتزام، لأنّه التزم بالعمل على فتوى زيد مثلاً ويشك في صحة هذا الالتزام، فتجري فيه قاعدة الفراغ أو بجريان القاعدة في نفس الأعمال.

إلا أن يستشكل فيها بأن احتمال الصحة حينئذٍ يكون من باب التصادف، وفي مثله لا تجري قاعدة الفراغ.

مسألة: إذا كانت فتوى مجتهد الميت مخالفة لفتوى الوصي أو الوكيل أو الأجير، كما إذا أفتى مجتهدهم بعدم كفاية الحج الميقاتي ومجتهدهم بكفايته، وكما إذا أفتى بصحة الحج مع العامة مطلقاً أو مع الشك في الخلاف وافتى مجتهدهم بعدم صحته، وكما إذا أفتى مجتهد الميت بعدم جواز تقديم طواف الزيادة على الحلق، وأفتى مجتهدهم بجوازه، وكما إذا أفتى بعدم كفاية إدراك المشعر فقط وأفتى مجتهدهم بكفايته إلى غير ذلك من المسائل الخلافية، فهل يراعى مذهب مجتهد الميت أم مجتهدهم؟

قد يقال بلزوم مراعاة مذهب مجتهد الميت لأنّ ذمته مشغولة بالعمل المطابق لفتوى ذلك المجتهد لا مجتهدهم.

لكنه لا يخلو عن إشكال، ضرورة أنّ كون الواقع هو فتوى مجتهد الميت غير معلوم لاحتمال كون الواقع فتوى مجتهدهم فلا محيص عن مراعاة كلتا الفتويين، كقراءة ثلاث تسيّحات، والإتيان بجلسة الاستراحة، وإجراء صيغة الطلاق بلفظ

(طالق) لا (أنت مطلقة)، وإتيان الطواف بعد الحلق، إلى غير ذلك من الموارد التي يمكن فيها الاحتياط، وأمّا فيما لا يمكن فيه الاحتياط بأن كانت الفتويان متبائنيتين، كما إذا أفتى أحدهما بعدم جواز العقد الفارسي والآخر بعدم جواز العقد العربي، فحينئذٍ يأتي الأجير بما عين له وإن كان باطلاً عند مجتهد الأجير أو الوكيل وغير مجز عن الموكل والمستأجر، فإنّ الوكيل عليه أداء ما عيّن من العمل، كما إذا وكل شخص زيداً في إلقاء دراهم أو دنائير أو غيرهما من الأموال في الضرائب المقدسة للمعصومين أو أولادهم عليهم السلام، فإنّ على الوكيل إلقاء تلك الأموال في الضرائب، وإن كان عالماً بصرفها في المصارف غير المشروعة، فليس له أن يصرفها في الزوار أو السادة المستحقين إلّا بإذن الموكل.

نعم إذا كان العمل عبادياً، فلا يقدر الموكل أو الأجير أو المتبرع على إتيانه لعدم تمشي قصد القرية منه لكونه باطلاً بنظره، فلو عيّن له الصلاة بدون جلسة الاستراحة مع كونها باطلة عند مجتهد الأجير أو المتبرع، لا يتمشى منه قصد القرية. فالمتحصل أنّه لا بد من الاحتياط ومراعاة كل من الفتويين، ومع عدم إمكان الاحتياط فيعمل بما عيّن للأجير أو الوكيل، ولا فرق فيما ذكرناه بين الوصي والوكيل والأجير والمتبرع.

إلى هنا انتهى ما استفدناه من بحث سيدنا العلامة الحجة آية الملك المعبود

السيد محمود الشاهرودي النجفي مد ظله العالي في النجف الأشرف في

جامع الهندي قريب الروضة المقدسة العلوية على مشرفها أفضل

الصلاة والتحية في الساعة السادسة والنصف من ليلة الأحد

الثامن والعشرين من شهر شعبان المعظم من شهور السنة

الواحدة والثمانين بعد الألف والثلاثمائة هجرية

وأنا الأحقر محمد جعفر بن محمد علي

الموسوي الجزائري الشوشتری

والحمد لله رب العالمين



## الفهرس

### أصالة الصفة

|    |                                                       |
|----|-------------------------------------------------------|
| ٥  | مقدمة في بيان أمور                                    |
| ٦  | أدلة أصالة الصفة، والإشكال عليها                      |
| ٧  | تحرير محل النزاع في أصالة الصفة                       |
| ١٢ | اعتبار أصالة الصفة في خصوص العقود والإيقاعات          |
| ١٤ | اختلاف الأقوال في موارد ثبوت السيرة                   |
| ١٥ | الكلام بناء على كون مستند أصالة الصفة الإجماع والسيرة |
| ١٨ | الكلام بناء على الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة        |
| ٢٣ | لزوم إحراز أهلية المتعاقدين وقابلية العملية           |
| ٢٤ | الفروع التي لا تجري فيها أصالة الصفة                  |

|                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------|----|
| أصالة الصحة هل هو أمانة أو أصل؟                                              | ٢٧ |
| الفرع الذي ذكر في جامع القاصد لهذا البحث                                     | ٢٧ |
| كلام الشيخ الأنصاري والسيد والميرزا النائيني <small>رَضِيَ</small> في المقام | ٢٨ |
| أصالة الصحة في الأقوال                                                       | ٣٣ |

## نسبة الاستصحاب مع القواعد والأصول

### القرعة

|                                          |    |
|------------------------------------------|----|
| التعارض بين القرعة والأصول العملية       | ٣٥ |
| عدم عمومية أدلة القرعة                   | ٤١ |
| عدم اجتماع القرعة مع الأصول العملية      | ٤٥ |
| الاستشهاد برواية: «كل مجهول ففيه القرعة» | ٤٩ |
| هل إنَّ القرعة عزيزة أم رخصة؟            | ٥١ |
| التعارض بين القرعة وقاعدة العدل والإنصاف | ٥٢ |

### النسبة بين الاستصحاب والأصول العملية

|                                                           |    |
|-----------------------------------------------------------|----|
| شرح هذه المصطلحات: التخصيص، الورود، الحكومة، التخصيص      | ٥٤ |
| حكومة الاستصحاب على سائر الأصول العملية                   | ٥٥ |
| تعارض الاستصحاب مع البراءة بناء على عدم كونه أصلاً محرراً | ٥٥ |
| دعوى تخصيص البراءة بالاستصحاب، والرد عليها                | ٥٨ |
| تقريب ورود الاستصحاب على البراءة                          | ٥٩ |

## تعارض الاستصحابين

### إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر

لزوم كون المسبب أثراً شرعياً وكون الترتب شرعياً ..... ٦١

الإشكال في تقدم الاستصحاب السببي على المسببي ..... ٦٣

هل إن تقدم الأصل السببي بالتخصص أو التخصيص أو الورد أو الحكومة؟ ..... ٦٧

### إذا لم يكن أحد الشكين مسبباً عن الآخر

أقسام تعارض الاستصحابين ..... ٧٠

اختلاف حكم المسألة باختلاف المباني في تنجيز العلم الإجمالي ..... ٧١

ذهاب المحقق العراقي رحمته إلى التخيير في المقام ..... ٧٤

الإشكالات النقضي التي أوردها المحقق العراقي على الميرزا النائيني رحمته ..... ٧٥

تفصيل الميرزا النائيني رحمته بين الأصول التنزيلية وبين غيرها ..... ٧٦

النقض بقاعدة الطهارة وجواب الميرزا النائيني رحمته عنه ..... ٧٩

دفع توهم التخيير بين الأصول في أطراف العلم الإجمالي ..... ٨٠

تصحيح أحد المباني المذكورة في منجزة العلم الإجمالي ..... ٨٥

القول بإمكان جريان الأصل في الأطراف، والإشكال عليه ..... ٨٨

كون العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية ..... ٩٠

التفصيل بين الأصول التنزيلية وغيرها ..... ٩١

تذنيب ..... ٩٧

## التعادل والتراجع

لابد من بيان أمور:

- معنى التعارض ..... ٩٩
- ما يعتبر في تحقق التعارض ..... ١٠١
- عدم كون تعارض الأخبار من باب اشتباه الحجة بغير الحجة ..... ١٠٥
- أقسام التزاحم ..... ١٠٩
- مزيد بيان في ما يعتبر في تحقق التعارض ..... ١١٢

## الجمع العرفي

- ضابط الحكومة ..... ١١٥
- وجه تقدم الخاص على العام ..... ١١٨
- الجمع الدلالي ..... ١٢٣
- الجمع بين النص والظاهر ..... ١٢٥
- عدم التعارض في موارد وجود القدر المتيقن ..... ١٢٦
- تقدم أحد الدليلين لإخراج المورد المستهجن ..... ١٢٧
- عدم التعارض في موارد انقلاب النسبة ..... ١٢٨
- التعارض بين العام والمطلق ..... ١٣١

- ١٣٢ ..... التعارض بين المطلق الشمولي والمطلق البدلي
- ١٣٥ ..... التعارض بين مفهوم الشرط ومفهوم الغاية
- ١٣٦ ..... دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

## انقلاب النسبة

- ١٤١ ..... إذا كان عام وخاصان متباينان
- ١٤١ ..... إذا كان عام وخاصان أخص من الآخر
- ١٤٣ ..... إذا ورد عام، وعام مخصص بتخصيص متصل، وخاص
- ١٤٤ ..... إذا كانت النسبة عموماً من وجه، وورد دليل ثالث
- ١٤٥ ..... إذا كانت النسبة التباين، وورد دليل ثالث أخص من أحدهما
- ١٤٧ ..... في إثبات انقلاب النسبة
- ١٤٨ ..... تميم: في أخبار ضمان العارية

## الأخبار العلاجية

- ١٥٤ ..... عدم شمول الأخبار العلاجية لغير الخبرين المتعارضين من الأمارات
- ١٥٥ ..... التعارض بين أخبار التخيير وأخبار التوقف
- ١٦٢ ..... التخيير بين الفتويين المتخالفتين
- ١٧٢ ..... كيفية انطباق الحجية على أحد المتعارضين تخييراً



## أخبار الترجيح

- الاستدلال بمقبولة عمر بن حفظة ..... ١٧٦
- الإشكالات الواردة في الاستدلال بالمقبولة ..... ١٨٠
- الاستدلال بمرفوعة زرارة ..... ١٨٥
- الروايات الأخر الدالة على الترجيح ..... ١٨٧
- الجمع بين أخبار الترجيح في بيان المرجحات ..... ١٩٠
- التعدي عن المرجحات المنصوصة ..... ١٩٤
- الترتيب بين المرجحات ..... ١٩٧
- تقدم المرجح الصدوري على الجهتي ..... ٢٠١
- الترتيب بين المرجح المضموني وغيره ..... ٢٠٣
- عدم جريان المرجح الصدوري في العامين من وجه ..... ٢٠٨
- عدم الترجيح بموافقة الأصل العملي ..... ٢١٢

## الاجتهاد والتقليد

### الاجتهاد

- تعريف الاجتهاد ..... ٢١٦
- مراتب الاجتهاد ..... ٢١٧
- ترتب الفائدة على الاجتهاد ..... ٢١٨
- في جواز الاحتياط بدلاً عن الاجتهاد أو التقليد ..... ٢٢٠

|     |                                                                     |
|-----|---------------------------------------------------------------------|
| ٢٢٥ | الكلام في حجية الظنون الاجتهادية وعدمها                             |
| ٢٢٩ | عدم كون العمل بالخبر الواحد من باب التعبد بالظن                     |
| ٢٣٣ | عدم كون فتوى الفقهاء <small>عليهم السلام</small> من باب العمل بالظن |
| ٢٣٧ | لزوم تتبع أقوال الأصحاب والروايات في المسألة                        |
| ٢٤٠ | عدم الإجزاء عند تبدل رأي المجتهد                                    |
| ٢٤٢ | تتمة                                                                |

## التقليد

|     |               |
|-----|---------------|
| ٢٤٤ | مفهوم التقليد |
|-----|---------------|

### أدلة جواز التقليد

|     |                                               |
|-----|-----------------------------------------------|
| ٢٤٦ | آية النفر                                     |
| ٢٤٨ | السيرة وبناء العقلاء                          |
| ٢٥٠ | خبر الاحتجاج                                  |
| ٢٥٢ | جواز التقليد مع اختلاف الفتاوى                |
| ٢٥٥ | الاستدلال بخبر الاحتجاج على حجية إحدى الفتاوى |
| ٢٥٨ | الاستدلال بالمقبولة                           |

### تقليد الأعلام

|     |                           |
|-----|---------------------------|
| ٢٥٩ | أدلة تقليد الأعلام        |
| ٢٦٧ | الإشكال في تصوير الأعلمية |

- ٢٦٩ ..... ما يتوقف عليه الاجتهاد
- ٢٧٠ ..... الإشكال على تصوير الأعلمية بتبدل رأي المجتهد
- ٢٧٢ ..... موارد تصور الأعلمية

### بعض مباحث التقليد

- ٢٧٧ ..... تبدل رأي المجتهد
- ٢٧٩ ..... مزيد بيان في التقليد
- ٢٨١ ..... شرائط المفتي
- ٢٨٣ ..... ترتب الثمرة على شرطية بعض ما يحتمل دخله في جواز التقليد
- ٢٨٤ ..... لزوم الاستناد حتى في صورة توافق الفتاوى
- ٢٨٦ ..... الإشكال على جواز التقليد في صورة اختلاف الفتاوى
- ٢٨٧ ..... شرائط المستفتي
- ٢٨٨ ..... استنباط الأحكام بإعانة الغير
- ٢٨٨ ..... عدم جواز التقليد في الأصول الاعتقادية

### تقليد الميت

- ٢٩٠ ..... التقليد الابتدائي مع وجود المجتهد الحي
- ٢٩٤ ..... دعوى التخيير بين فتوى الميت وفتوى الحي
- ٢٩٦ ..... البقاء على تقليد الميت
- ٢٩٨ ..... أدلة جواز البقاء
- ٢٩٩ ..... الرد على الاستدلال بالإجماع القولي والعملي وبناء العقلاء
- ٣٠٠ ..... الرد على الاستدلال بالاستصحاب

## بعض مسائل التقليد

- ٣٠٦ ..... تخيير العامي بين التقليد والاحتياط
- ٣٠٧ ..... إذا قلد مجتهداً قائلاً بحرمة البقاء ثم قلد مجتهداً قائلاً بجواز البقاء
- ٣٠٨ ..... إذا عمل رجاء في زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم
- ٣٠٨ ..... إذا قلد مجتهداً ثم مجتهداً آخر ثم رجع إلى ثالث يفتي بوجوب البقاء أو جوازه
- ٣١٢ ..... إذا أذن المجتهد لغيره في الأمور الحسبية ثم مات المجتهد
- ٣١٣ ..... لزوم العمل بأحوط الأقوال في زمان الفحص
- ٣١٣ ..... جواز تقليد أزيد من مجتهد واحد
- ٣١٤ ..... إذا عمل أعمالاً بلا تقليد
- ٣١٤ ..... إذا قلد مجتهداً ثم شك في صحة تقليده
- ٣١٥ ..... إذا كانت فتوى مجتهد الميت مخالفة لفتوى مجتهد الوصي أو الوكيل أو الأجير
- ٣١٧ ..... الفهرس

