

الوسيط في الأصول

الجزء الخامس عشر

قاسم الطائي



(٢)

الوسيط في علم الأصول





الجهة الثالثة: موقف القائل بعدم الانقلاب وقبوله الانقلاب وجداناً في بعض الحالات.

للدليلين المتعارضين أربع حالات في موارد انقلاب النسبة ولنفرضها فيما إذا ورد دليلان متعارضان بنحو التباين وورد مخصص على أحدهما ومنه يعرف الحال في سائر الموارد:

الحالة الأولى: أن يكون العام المخصص ظنياً سنداً وجهة وحكم هذه الصورة هو التعارض والتساقط في غير مورد التخصيص إذا كان العام غير المخصص ظنياً سنداً أيضاً، وإلا تعين العام المخصص للسقوط باعتباره مخالفاً للدليل القطعي، والنتيجة على عدم الانقلاب سقوط العام المخصص بعضه بالتخصيص والبعض الآخر بالمعارضة فيما على الانقلاب فأن العام المخصص يخصص العام الآخر.

الحالة الثانية: أن يكون العام المخصص قطعياً سنداً كما لو كان الخبر متواتراً وجهة كما لو لم يصدر تقية وانه كان أصل صدوره جدياً وإن كان يحتمل ذلك في عمومه، وفي مثل هذه الحالة قد يقبل القائل بعدم الانقلاب النتيجة التي هي نتيجة الانقلاب، إذ المخصص أخرج من العام القطعي الصدور والجهة مقدار الخاص والباقي منه لا يسقط بالمعارضة مع العام الآخر لأن العام الآخر في مورد الباقي يتلى بمخصص إذ كون العام المخصص قطعي السند والجهة يجعلنا نقطع بثبوت حكم في الجملة، إما مطلقاً لو كان هذا مطابقاً للواقع أو بعضه، وإما لو لم يكن



جواز في بيع العذرة أصلاً فأما ان الامام اتقى واما ان السند كاذب وكلاهما خلف فرض القطعية فيقطع بجواز بيع العذرة في الجملة ، وبضم الخاص الى هذه القطعية سوف تتشكل دلالة التزامية مفادها أن بعض العذرة غير النجسة يجوز بيعها إلا ان هذا الاطلاق ليس صالحاً للتخصيص أو للتقييد بالنسبة للعام الآخر ثمن العذرة سحت بناء على انكار انقلاب النسبة فيما يخصه لو قبلنا الانقلاب لأن الدلالة عند المنكر معارضة ، ولكنه حيث يقطع بالحكم في الجملة لقطعية الجهة والصدور فتتشكل دلالة التزامية للعام المخصّص من غير ناحية ظهور العام بل من ناحية أصل نفس العام المخصّص وهي دلالة التزامية للمخصّص بمقدار غير العذرة النجسة في الجملة للمدلول العقلي القطعي الالتزامي لذينك القطعين ليس بأكثر من هذا المقدار - في الجملة - إذ لعل هناك مخصص آخر أخرج العذرة الطاهرة لغير مأكول اللحم ، وأطلاق العام القطعي الصدور ساقط بالمعارضة عند المنكرين فاللدلالة الالتزامية ليس إلا بهذا المقدار - في الجملة - للعذرة غير النجسة فتكون جائزة البيع قطعاً ، وهنا أن كان للدلالة الالتزامية مقدار متيقن كان هو المدلول الالتزامي للخاص ومن الواضح هو أخص من العام الآخر ((ثمن العذرة سحت)) فيخصه ، ولو كان المتيقن تمام العذرة الطاهرة كانت النتيجة نتيجة الانقلاب ، ولو كان أضيق لحيوان مأكول اللحم لا مطلق العذرة الطاهرة وعلى انكار انقلاب النسبة يقع التعارض بين العام المخصص للعام الآخر لأن القائل بالانكار يرى



التعارض بين الاطلاقين حتى بعد التخصيص وبذلك يثبت الانقلاب في الجملة لو كان هناك قدر متيقن.

وأما لو لم يكن متيقن في البين بل احتمال أن بعض أصناف العذرة الطاهرة يجوز بيعها كما لو كانت مثلاً عذرة مأكول اللحم وإما عذرة غير مأكول اللحم فلا يجوز أو احتمال العكس إذ كل منهما محتمل وحينئذٍ يدور الأمر بين المتباينين للتردد بين البعض الذي يجوز بيعه لا أن بعضها متيقن ليكون الدوران بين الأقل والأكثر فيثبت الجواز في الأقل والزائد لو كان فيتعارض العامان فيه، وإما لو تردد المدلول الالتزامي بين العذرة الطاهرة لمأكول اللحم وبين العذرة الطاهرة لغير مأكول اللحم، وبه يكون العام الآخر مصداق للكبرى - ابتلاء العام بالمخصص المجلد - كما لو دار بين عدم أكرام زيد بن عمر أو زيد بن بكر لعام أكرم كل عالم، ولا تكرم زيدا الدائر بين ابن بكر، وبين ابن عمر فيسقط العام عن الحجية ويرجع في الموردین الى حکم الخاص أو الى الأصل، وإنما يرجع لحکم خاص إذا كان الزامياً وقيل هناك في مبحث العام والخاص أنه إذا كان العام إلزامياً فإنه يكفي في اثبات الحجية للعام بغير زيد المردد بين الخاص على اجماله فيتمسك بعموم عام أكرم كل عالم لزيد الذي لم يخرج واقعاً بالمخصص فتتشكل حجة اجمالية معلومة على وجوب أحد الزيدین وهذا علم إجمالي منجز فيجب أكرامهما معاً لمنجزية العلم الإجمالي.



هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه فأن العام (ثمن العذرة سحت) يسقط عن الحجية ولا يمكن اثبات الحجية به لأحد العنوانين اللذين لا يعلم خروج أحدهما بالمخصّص الاجمالي والدلالة الالتزامية للخاص، للعام الآخر لأن هذه الدلالة لها معارض، بناء على عدم انقلاب النسبة فإذا ابتلى بالمعارض سقط، والدلالة الالتزامية هنا الاجمالية للمخصّص ناشئة عن قطعية السند والجهة وليست ناشئة من ظهور العام بل هي دلالة التزامية تتشكل من قطعية العام المخصّص جهة ودلالة وهذا المدلول الالتزامي للأخص يبقى على حجيته وليس في مقابله لا علم وجداني ولا علم تعبدي والنتيجة ثبوت البيع الاجمالي لبعض العذرة الطاهرة، وهي مرددة بين العذرة الطاهرة لمأكول اللحم أو الطاهرة لغير مأكول اللحم ولا متيقن وهذا حكم ترخيصي معلوم بالاجمال في أحد الموردين وفائدته نفي حكم العام الآخر الدال على الحرمة بالاصل العملي بعد سقوط دليله بالمعارضة وبهذا تكون النتيجة نتيجة انقلاب النسبة.

وهنا شبهة: أن ما تقدم معناه قبول النكته السابقة التي رفضناها بتخصيص أحد العامين المتعارضين بالقضية المهملة المستفادة من العام الآخر بدعوى أنه نص صريح ولكن ظهوره معارض مع ذلك العام فيخصص اطلاق كل منهما بالمتيقن من الآخر وقلنا أنه غير تام من جهة أن القضية ليست مفاد للدلالة إلا بنحو طولي منتزع متعارض على أحد التقديرين دون التقدير الآخر ومثله لا يصلح للقرينيه.



والجواب عنه: انه لم نقيد اطلاق - ثمن العذرة سحت - في العذرة الطاهرة ب - المهملة - الاستفادة من ظهور لا بأس بدعوى أنه له قضية متيقنة وله اطلاق بمطلق العذرة من الطاهرة والنجسة ليصح ما ذكر إلا أننا لا نكتفي بهذا الظهور وإنما القضية الإجمالية هي التي جعلناها مخصصاً وهي لازم عقلي للدليل لا بأس من جهة قطعية صدوره وجهته فنعلم أنه مراد في الجملة وهو بهذا المقدار لا يكفي لتخصيص العام الآخر إلا بإنضمامه الى الظهور وإلا فهذه القضية المهملة الطولية لا تصلح للتخصيص ولكن حين ورود مخصص دل على ان العذرة النجسة لا يجوز بيعها وبضمه الى الأمر القطعي تتشكل دلالة التزامية للدليل المخصص وهذه لا ربط لها بظهور العام المخصص به وغير مختلطة به بل هي دلالة مستقلة عن ظهور العام وهي التزامية للمخصص لقطعية سنده وجهته فهذه دلالة أخرى غير قضية المهملة القطعية الاستفادة من كل عام باعتبار ذات الطبيعة واطلاقها وذلك لا يصلح للقرينيه إما هنا فدلالة التزامية للدليل المخصص ناشئة من قطعية السند والجهة ولكنها غير مستقلة حالها حال أي دلالة ثبوتية لبيه قطعية مطابقة أو التزامية وهي أخص وأضيق من العام كما لو كان العام قطعياً دالاً على جواز العذرة لمأكل اللحم فتقيد دليل ثمن العذرة سحت ويكون الاجماع القطعي مخصصاً للعام، وهذه دلالة ليست منتزعة من الدلالة المعارضة ليقال ان المنتزعات من المعارضان لا تصلح للقرينيه، وبهذا يندفع الاشكال.



وعلق عليه السيد الهاشمي : أن هذه النتيجة وإن كانت صحيحة ولكنها ليست مربوطة بباب التخصيص فإنه لو لم يكن المخصص موجوداً فأنها أيضاً موجودة ، فالنتيجة ليست من بركة التخصيص وإن كان قد يكون مؤثراً في تحديد دائرة المقدار المعلوم بالإجمال ، لا بأس ببيع العذرة قطعي السند والجهة والمتيقن لو كان ثابتاً ففي العذرة الطاهرة للأكل اللحم ومع قطعاً هذا المقدار لا يكون العام المعارض حجة فيه.

أقول لعل ضم المخصص ليكون المجموع من ضمه مع المدلول الالتزامي الناشئ من قطعية السند والجهة كلاماً واحداً وبه يمكن التخصيص للعام الآخر والا فتقديمه عليه من باب عدم حجية مقابله لاشتراطه بعدم القطع بحجية مقابله لها ، وحيث يقطع هنا فلا يكون العام الآخر في مقابله حجة فالإيراد ناظر الى التقديم وليس كل تقديم تخصيص ، إذ المطلوب على الانقلاب هو تخصيص العام الآخر بالعام المخصص لا رفع حجية بعض افراده بسبب القطع بحجية مقابله ، فيما السيد الشهيد (قده) يريد التقديم بنحو التخصيص وسيأتي من الهاشمي نقده.

الحالة الثالثة : أن يكون العام المخصص سنده ظنياً برواية معتبرة إلا أن جهته قطعية ، فهو من حيث الجهة كالحالة السابقة ومن حيث السند كالحالة الأولى ، فلو ورد لا بأس ببيع العذرة في رواية معتبرة ولكن لا يحتمل فيها التقية لقرينة فيها ، هنا ستكون النتيجة نفس النتيجة السابقة حيث يتعبد بالسند الظني وثبت به



التخصيص في العام الآخر الذي قد يكون للمخصَّص قدر متيقن أو لا فيكون العام المخصص مجملًا.

والوجه في ذلك: أنه تتشكل دلالة التزامية عقلية على قضية شرطية هي أنه لو ثبت جواز في بيع العذرة لكان في غير العذرة النجسة، فشرط هذه الشرطية يثبت بالعام، لا بأس ببيع العذرة الذي شهد الراوي على صدوره من الإمام تبعداً وهو لا يحتمل التقية - أي أن له مفاد جدي يقطع به - وإن كان تمام مفاده قد لا يكون جدياً، فثبت حكم العام المخصَّص في الجملة في غير مورد التخصيص ((بدليل يحرم بيع العذرة النجسة)) وهذه الدلالة الالتزامية بعد ضم المخصَّص لها الذي به يثبت الجزاء، هي أخص من عموم العام الآخر (ثمن العذرة سحت) فيخصص بها.

هنا قد يقال: بأنه لا حاجة الى ضم المخصص بعد إن كانت الدلالة لشهادة الراوي الالتزامية على ثبوت حكم في الجملة لأنه ينقل صدور حديث عن الإمام بسند ظني معتبر لو كان لا يحتمل فيه التقية، سواءً كان العموم فيه حجة او لا فأية حاجة تبقى للمخصص مع كون المخصص مع كون الحكم المنقول بالمدلول الالتزامي لشهادة الراوي، أخص من العام الآخر فيخصص به.

فأنه يقال: شهادة الراوي لوحدها لا تكفي لتخصيص العام الآخر لأنها مدلول التزامي لكلام الراوي وليس مدلولاً لظهور كلام الإمام وإن كانت أخص من العام الآخر فإن هذه الأخصية في الحجية وإن كانت أمانة ولكنها لا تتقدم إذ



ليس كل أمانة أخص تتقدم على أمانة اعم لأن التخصيص في باب الظهورات لكلام متكلم واحد في مقام الكشف عن مراده ولهذا البيئة الأعم تتعارض مع البيئة الأخص فيتساقتان مع كون أحدهما أخص وكلاهما حجة، وإنما التخصيص يختص في باب الظهورات بلحاظ الكشف عن مراد المتكلم، وهنا دلالة شهادة الراوي على حكم بالجواز في الجملة ليست دلالة في كلام الإمام (عليه السلام) بل هي لكلام الراوي لأصل صدور الحديث من الإمام فهو لازم لعدم التيقية وليس مدلولاً لكلام الإمام العام الظاهر في العموم وبهذا فهو ليست بقريئة لأنه ليس بأخص وما هو أخص - اللزوم العقلي لشهادة الراوي - الكاشف عن وجود حكم واقعي في الجملة، بهذا المقدار لا يصلح للقريئة بل يعارض العام الآخر الذي ينفي بعمومه هذا الحكم، وهو ليس بمخصيص للعام الآخر لما تقدم من انه ليس كل حجة أخص تخصيص حجة أعم إلا إذا كانا متكلم واحد في مقام كشف ظهور كلامه في ما يريد، ولهذا فإن الحجة الأخص إذا لم تكن قطعية فأنها تتعارض في موردها مع العام الآخر، إلا إذا كانت قطعية حيث ترفع حجة العام في موردها لأن موضوع الحجية الشك لا اليقين فلا حجة للعام، ولذا لو كان الاجماع عن الحكم بالنقل فتقع المعارضة.

وفي مقام الدلالة الالتزامية العقلية للرواية بشهادة الراوي لا تصلح لتخصيص العام الآخر ((ثمن العذرة سحت)) لأنها مجرد دليل ظني ثابت تعبداً على ثبوت الحكم في الجملة وهذا الحكم أضيق ولعله أكثر لأن القضية مجملة



وثبوته لا يعني تقدمه على العام الآخر ما لم يكن كاشفاً ظهوراً عن مراد المتكلم وهو الإمام (عليه السلام)، وهذا اللازم ليس بكلام الإمام الظاهر في العموم، وبذلك يكون معارضاً مع العام الآخر، إذ كل منهما أمانة تكذب الأخرى فتساقطان وأصالة العموم لثمن العذرة سحت يوجب سقوط سند هذه الرواية لسريان التعارض الى السند سند العام المخصّص بعد ان لم يكن قطعياً.

الا ان يقال: بأدخال الدليل المخصّص إذ مع ضمه الى شهادة الراوي تتشكل دلالة التزامية في حديث الإمام نفسه فتصلح للقرينيه والتخصيص فلو ورد ((يُحرم بيع العذرة النجسة)) له دلالة التزامية أنه لو ثبت بيع للعذرة في الجملة فهو غير العذرة النجسة وهي دلالة لنفس كلام الإمام، وبذلك تصلح الجملة الشرطية المستفادة من ضم الدلالة الالتزامية لكلام الراوي مع الدليل المخصّص الذي هو كلام الإمام، وبذلك يتم التخصيص لصلاحيتها للقرينيه.

وبعبارة: أن شرط القضية الشرطية إن ثبت جواز بيع للعذرة في الجملة فهو في غير العذرة النجسة نثبته بالدليل الظني للعام القطعي الجهة لشهادة الراوي حيث تنفع لاثبات شرطها الذي تحتاجه الدلالة الالتزامية لكلام الامام - الحديث المخصّص - وهذه دلالة لكلام الإمام فأن كانت اخص فتصلح للقرينيه، ببركة ضم المخصّص لتشكيل القرينة فيما دلالة كلام الراوي وإن كانت دلالة على حكم شرعي ولكنها لا تصلح للقرينيه.



وقد نوقش هذا البيان من قبل السيد الهاشمي^(١)

بأن ضم المخصص لا يقيد أيضاً في التخصيص (والوجه في ذلك) ان التخصيص ليس بالدقة للمدلول الالتزامي لحديث الإمام بل هو تخصيص لمجموع دالين دلالة القضية الشرطية لكلام الإمام وإن كانت لا تنافي العام الآخر، ولكن بالتحليل إن فعلية جزاؤها ان ثبت شرطها لا يثبت الا من خلال شهادة الراوي وقد تقدم انها معارضة، فالنتيجة هي التعارض مع العام الآخر لأن ضم ما ليس بمعارض وهو دليل المخصص الى ما هو معارض النتيجة هي انه معارض أو هو في قوة المعارض فكما لا يمكن تخصيص العام الآخر بشهادة الراوي وحدها كذلك لا يمكن حتى مع ضم الخاص إليه، لأن ما يكون مخصصاً هو فعلية النتيجة وهي تتبع أحسن المقدمتين، وأحدهما سندها ظني وهي لا تصلح للتقدم والتخصيص وثبوته لا يعني تحقق دلالة التزامية بالجزاء الفعلي في العام من المخصص - حديث الامام - نعم لو كان السند قطعياً فأن العلم بثبوت الحكم الواقعي بالجواز علم وجداني، وبه تتشكل دلالة التزامية على الجزاء حقيقة وجداً فتكون مخصصة لأنها من كلام الإمام الظاهر في العموم فيما هنا الثبوت بالتعبد - بحجية شهادة الراوي - وهي لا تصلح للقرينيه لعموم الآخر بل هي معارضة لها، حيث يقع التعارض بين أصالة العموم في الآخر وبين شهادة الراوي.



ويمكن دفع هذا الاشكال: بأن يقال أن ضم الدلالة الالتزامية للشهادة مع حديث الإمام - المخصص - لا يتعين للتخصيص بل يبقى على المعارضة، ليس بصحيح بل يتعين للمعارضة وما ذكره الاشكال بأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين غير وارد في المقام من جهة أن القضية الشرطية المهمة إنما هي بجزائها، وجزاؤها من كلام الإمام لا من شهادة الراوي، وبذلك تصلح للقرينيه كما ذكره السيد الشهيد (قده).

واتباع أحسن المقدمتين لنتيجة مترتبة على مقدمتين، فهي تتبع أحسها وإما هنا فلا توجد إلا مقدمة واحدة هي الشرط كما هو واضح وهو ثابت تعبدًا وهو وإن كان معارضاً مع العام الآخر إلا أنه هنا من حيث مربوطيته بالجزاء، وهو دلالة ظهورية أخص يقدم على العام الآخر.

ههنا شبهة أثيرت في الفقه: وهي أن الطريق الظني الذي هو شهادة الراوي يحكي ويشهد بوجود القرينة لأنها تشهد بوجود دلالة إلتزامية في حديث الإمام وهو المخصص، فيكون حاله حال أي طريق ظني ينقل لنا مخصصاً لعموم فيخصص به العموم كما لو ثبت بخبر الثقة، وهنا الطريق الظني يدل بالملازمة على وجود دلالة لكلام الإمام أخص وهي القضية الشرطية - مدلول كلام الإمام - محرزة بالمخصص ولكونها دلالة على الجزاء (يجوز بيع العذرة غير النجسة) ولو بعضها والسند الظني باحرازه شرط القضية الشرطية يدلنا ان هناك دلالة إلتزامية لحديث الإمام أخص من العام الآخر غير المخصص، فيكون حاله حال أي سند ظني



يحكي لنا بالمطابقة وجود خاص على العام فنأخذ به ونخصص العام ولا نوقع التعارض بينهما - بين أصالة العموم وسند الخاص - بل نقول هو حجة ويثبت مؤداه وهو ثبوت التخصيص للعام الآخر، هنا أيضاً كذلك غايته ان دلالته الالتزامية حيث تدلنا على دلالة التزامية على ثبوت الجزاء وهي دلالة التزامية لكلام الإمام وأخص من العام وبابه الطريق الظني المحرز لنا الطريق الأخص وهو حجة ولا يقع تعارض معه وأصالة العموم والا وقع التعارض بين كل خاص مع أصالة العموم لأن اثبات الخاص بالظن.

واجاب عنها السيد الهاشمي^(١): بأن هذا غير وارد هنا لأن الطريق الظني لا يدل على دلالة أخص بخلاف الدليل الظني وشهادة الراوي حينما ينقل خطاب خاص عن الإمام. (والوجه في ذلك):

ان الدلالة للخاص هناك لها موضوعية ثابتة في الخاص وليست دلالة قائمة على اساس العلم بل على اساس الظهورات الوضعية فالخاص سواء علم به اولاً فإن دلالة أخص ظهوراً فيما هنا لا ظهور لفظي وتمام مدلوله - حرمة بيع العذرة النجسة - وانه لو كان هناك جواز في البيع فهو في غير النجسة فهذان مدلولان لدال ظهوري موضوعي هو حديث المعصوم، وإما الجزاء الدال على بيع العذرة الطاهرة فهو ليس حديث الإمام ولا دلالة ظهورية له عليه، وإنما الدلالة فقط



بالقضية الشرطية والعلم الكاشف عن ثبوت الجزاء لهذه القضية وهو العلم بالشرط ولو لم نعلم به بل دلت الأمانة والسند الظني على وجود الشرط السند الظني دل على جواز بيع العذرة وهذا الحكم بالجواز لا يكفي وحده للدلالة إذ منشأها هو العلم بالجواز فلو علمنا تمت الدلالة، والسند الظني لا يكفي لنا دلالة بل يحكي حكماً شرعياً يجوز بيع العذرة الطاهرة في الجملة وثبوت هذا الحكم الواقعي لا يشكل دلالة في كلام المعصوم غير الدلالة على القضية الشرطية وهي ليست دلالة موضوعية ظهورية ودلالة أخرى لا توجد في هذا الحديث، فالدال على الشرط ان علمنا به تمت الدلالة على الجزاء ولم يكن في البين الا دلالة واحدة هي كبرى الشرطية، لأن الشرط قطعي والدلالة على كبرى الشرطية كاشف تعبدي مقدم لأنه ظهور أخص وإما مع عدم القطع بالشرط بل جاء دال آخر أثبتته ثبوت الكاشف والدال على الجزاء هو مجموع دالين الدال على الشرطية هو ظهور أخص، والدال على الشرط الذي هو أمانة ظنية ليس ظهوراً أخص لأن سنده ظني وهو كاشف ولكنه ليس بقريئة، وذاك كاشف قريئة فيقع التعارض ولو كان ثبوت مؤدى السند الظني وهو جواز البيع في الجملة بثبوت الواقعي كافياً لتشكيل دلالة فيكون حال الخبر الناقل لخاص على العام وهو ينقل الحديث الأخص وهو دلالة أخص علم به أولاً فيما السند الظني هنا ينقل حكماً شرعياً واقعياً، وهذا الحكم لا يشكل دلالة وإنما الدلالة غير الجزاء فتتشكل من الكبرى والصغرى أي من الشرطية والشرط، وهي مركبة من الكبرى الصالحة للقريئة لأنها ظهورية



فتقدم والصغرى وهي غير صالحة للقرينيه فتعارض والنتيجة تتبع أحسن المقدمتين فلا تكون صالحة للقرينيه بل معارضة، والقياس مع الخاص للعام مع الفارق، إذ هنا تقديم المدلول الالتزامي الحاصل من ضم الطريق الظني الى العام القطعي الجهة لا يصلح للقرينيه وتخصيص العام الآخر بل تقع المعارضة بين أصالة عموم الآخر وبين العام القطعي الجهة في غير مورد التخصيص بناء على انكار انقلاب النسبة ولو قيل بالانقلاب فيتم التخصيص بملاك الانقلاب.

ويرد عليه: أنه لو وقع التعارض في غير مورد التخصيص وسقوط ما بقي تحت العام المخصّص، معناه الغاء العام المخصّص بعضه بالتخصيص وبعضه بالمعارضة، وقد تقدم منه بأن العرف بحسب ذوقه لا يلغي أحد الأدلة الثلاثة بل يعمل بها جميعاً وقد قبله في ما تقدم: ولا بد أن يقال بالتخصيص هنا على بيان تقدم.

ولك ان تقول: بأن الدلالة الالتزامية لشهادة الراوي تنقح موضوع الدلالة الالتزامية لظهور كلام الإمام، وبه يتم التخصيص.

الحالة الرابعة: هي عكس الحالة الثالثة، بأن يكون العام المخصّص قطعي السند ظني الجهة بحيث يحتمل فيها التقية وإن كان على خلاف الأصل، وهذه الحالة ملحقه بالحالة الاولى ولا يمكن تخصيص العام الآخر حتى بالدلالة الالتزامية للمخصّص لأنها دلالة على الشرطية لا دلالة على الجزاء وهو بعض العذرة جائز بيعها وهذا لا يثبت الخاص الا اذا ثبت شرطه إذ لا يوجد ما يثبت الشرط لهذه

الجزء الخامس عشر..... (١٧)

القضية الشرطية الأخص، لا بالعلم الوجداني، إذ لا علم لفرض ظنية السند، ولا بالحجة، وهي أصالة الجهة - الجدية - في الخطاب العام القطعي السند وهي معارضة مع أصالة الجد للعام الآخر إذ هي جارية في كل مدلول العام (وأصالة الجد شعبة من شعب أصالة الظهور) وهي تدل على جدية ما هو مدلول لكلام المعصوم (عليه السلام) وما هو المدلول إنما هو القضية المطلقة لا القضية المهملة المنتزعة من العام عقلاً، وبهذا يستحكم التعارض كالحالة الأولى.

وبهذا ظهر ان الحالة الأولى والرابعة من حيث النتيجة هي استحكام التعارض والحالة الثانية والثالثة، ثبوت التخصيص للعام الآخر في الجملة وذلك بضم قطعية الجهة الى الخاص فتتشكل دلالة التزامية مخصصة، وقد أُشكل على هذا التفصيل وتم دفعه. وفي الحالتين إما ان يقبل الانقلاب فيكون التخصيص عرفي ومقبول أو لم يقبله فلا فائدة في كون الجهة قطعية وإما لو كان السند قطعياً، فالنتيجة هي نتيجة التخصيص لرفع ظهور العام الآخر بالعلم.

وبهذا ينبغي التامل في تطبيقات الفقهاء في الفقه، ولعل الاستقراء في مقام جمعهم للأدلة شاهداً استقرائياً على مقبولية النظرية أو عدم مقبوليتها وهذا ما يحتاج الى متابعة والأقرب هو عدم الانقلاب.

وبهذا ينتهي البحث في الأصل الاولي والثانوي، ولا بد من دراسة التعارض في حالاته من زاوية الاخبار الخاصة ليرى وبجسب النتيجة هل يثبت بها ما يخالف تلك المقتضيات - مقتضيات دليل الحجية العام - أو لا؟.



(١٨)

الوسيط في علم الأصول



التعارض المستقر في ضوء الأخبار الخاصة

كانت مشكلة التعارض والاختلاف في الروايات قد واجهها اصحاب الأئمة عليهم السلام فتصدوا الى معرفة الموقف الشرعي منها وكيفية علاجها عن طريق السؤال عنهم (عليهم السلام) فوردت احاديث تعالج هذه المشكلة وينبغي دراستها في مقامين ، مقام اخبار الطرح ، ومقام اخبار العلاج.



(٢٠).....

الوسيط في علم الأصول





اخبار الطرح:

ويقصد بها الروايات الخاصة لبيان حكم ما يرد من الروايات المخالفة مع الكتاب حيث تامر بعرض الحديث على الكتاب والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه، وقد وردت هذه الطائفة بألسنة ثلاثة، وهذا الصنف يعالج الروايات المعارضة مع الكتاب.

الطائفة الاولى من هذا الصنف: تدل على الطرح بلسان ما ليس عليه شاهد من الكتاب، من قبيل رواية ابن أبي يعفور قال: ((سألت أبا عبد الله عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به؟ فقال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جاءكم به أولى به.^(١) وهذا المضمون أوسع المضامين التي سنذكرها لطوائف هذا القسم، حيث تجعل الميزان هو شهادة الكتاب فما كان عليه شاهد من الكتاب يؤخذ به وما لا شاهد عليه لا يؤخذ به ولو لم يكن معارضاً مع الكتاب، فلا يحتاج الى معارضة الكتاب، بل مجرد عدم الشاهد كاف في عدم الأخذ به.

الطائفة الثانية: التي وردت بعنوان ما خالف الكتاب ما عارض الكتاب مع خصوصية فيها وهي انه مستنكر لا يمكن أن يصدر منهم، فأن المخالف للكتاب، زخرف، باطل، لم نقله، وهي الطائفة أضيق من السابقة لأنها واردة في خصوص

(١) وسائل الشيعة ب ٩ من ابواب صفات القاضي



المخالف للكتاب ومحمولها استنكار صدوره منهم ، وانه لا يمكن ان يصدر منا ،
وانه باطل و

الطائفة الثالثة: وهي من حيث الموضوع كالطائفة الثانية عنوانها ما خالف
كتاب الله ، الا ان محمولها هو ان عنوان المخالف لا يؤخذ به ، وإنما يؤخذ بالموافق
دون محمول الثانية إذ لا استنكار فيه ولا استيحاش .

فهذه ألسن ثلاثة لروايات الطرح ولكل طائفة نكات خاصة ونكات
مشتركة ، وهنا تفسير مشترك لاخبار الطرح وهو غير التفسير المدرسي المعروف
وسيأتي في نهاية البحث .

فقد وقع البحث في بعض نكات الطائفة الاولى الأوسع مضموناً ، كلما لم
يكن شاهد عليه فالذي جاء به أولى به كناية من عدم الأخذ به والعمل على طبقه .



وهنا تفسيران لمفاد الطائفة الأولى الأوسع مضموناً بعنوان عليه شاهد من

الكتاب:

التفسير المشهور: هو ان كل حديث لا شاهد عليه من الكتاب والسنة النبوية القطعية، بمعنى أن يكون موافقاً مع دلالة ((اطلاقية أو عمومية)) من الكتاب او السنة وإلا فمن جاء به أولى به أي لا يكون مقبولاً، فلو أريد الأخذ بهذا المفاد فأن معناه اسقاط حجية كل خبر الا ما يكون عليه دلالة كتابية أو من السنة القطعية حتى ولو لم يكن مخالفاً للكتاب أو معارضاً معه ولو من جهة عدم تعرض الكتاب لهذا الحكم لا صراحة ولا تعريضاً بالاطلاق او العموم، فالغاء هذا المفاد لكل خبر لا شاهد عليه من الحجية، وهذا المفاد هل يمكن الاخذ به أو لا؟ وقد ورد الاختلاف في الحديث ولكنه من كلام السائل، سواء أريد به تنوع الحديث بمعنى مختلف الحديث أو أريد به تعارض الحديث وتهافته أو أريد به الحديث المتناقض مع المسلمات والمركوزات الدينية الثابتة بالكتاب والسنة، ولهذا لا يضر بالاستدلال، لأن الاستدلال إنما يكون بكلام الإمام (عليه السلام) الذي يتضمن كبرى كلية مستقلة وليست على ان كل حديث ليس عليه شاهد من الكتاب والسنة النبوية لا يؤخذ به، وأشكل عليه.

الإشكال الأول: أن مضمونها عرفاً بحكم الغاء حجية خبر الثقة مع كونها أخبار آحاد أيضاً، ولا يمكن الاستناد في الغاء حجية خبر الثقة الى خبر الثقة، للخلف إذ يلزم عدم الحجية لثبوت الحجية لهذه الطائفة، وهي نفس النكتة الذي



ذكروها في الاستدلال على عدم حجية الخبر الواحد بالاجماع المنقول بخبر الواحد للسيد المرتضى (قده)، والوجه في ذلك ان هذه الطائفة وإن دلت على عدم حجية خصوص الخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب الكريم، وإن ما عليه شاهد هو الحجة، بمعنى انها لم تقل كل خبر ليس بحجة.

اللهم الا ان يقال بأن مورد الحجة القطعية من الكتاب والسنة يرجع بالمآل الى ان الخبر بما هو خبر ليس بحجة وإنما الحجة شيء آخر سواء وجد الخبر أو لا، فلو انفصل الشاهد عن الخبر كان هو الحجة، ولو انفصل الخبر لم يكن حجة فالحجة هي ما انظم أو ما شهد على الخبر فأى فائدة تبقى للخبر وهذا معناه أنه ليس بحجة وإنما يعمل به للحجة الاخرى المربوطة به.

أو قل أن الغرض من جعل الحجة للخبر اثبات ما لا يوجد عليه شاهد من الكتاب أو السنة القطعية.

أن تم هذا الاستظهار وكان مقبولاً فأن الروايات تكون بمثابة أدلة اسقاط خبر الواحد عن الحجة، فالاستدلال بها محال للخلف، لأنها أيضاً هي خبر واحد فهذا الاشكال صحيح لا دافع له.

وجواب الاشكال ان يقال: بأن المقصود من شاهد عليه من الكتاب والسنة ليس بمعنى أن يكون الخبر بتمام مدلوله، إذ يكفي في أن يكون الشاهد بلحاظ بعض مدلوله ولو أصل مدلوله، لأن الخبر فيه تفصيلات وخصوصيات ولولاه لما أمكن استفادتها من الكتاب والسنة القطعية، ولكن أصل الحكم الذي يتضمنه الخبر عليه



شاهد من الكتاب والسنة القطعية، فمثلاً في أخبار باب الصلاة والطهور تفصيلات وخصوصيات غير موجودة في المصدرين إذ الكتاب لا يثبت هذه التفصيلات كما لا ينفىها لأنه بصدد بيان أصل التشريع وإنما وردت روايات تبين هذه التفصيلات فأصل الحكم عليه شاهد من الكتاب مثل (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا) النساء / ١٠٣ وبهذا يصدق على الخبر عليه شاهد من الكتاب، وليس المقصود إن تمام دلالة الخبر عليها شاهد من الكتاب وإنما الشهادة بمقدار المشهود به، وهنا عنوان الشاهد عنوان أوسع هو ان يكون أصل الخبر أو مقدار من مفاده عليه شاهد، واما سائر التفصيلات فالكتاب ساكت عنها، ومع ذلك يصدق هذا العنوان وبذلك لا يكون مفادها الغاء الحجية بل التصنيف والتقسيم الى خبر لا شاهد عليه أصلاً حتى بالنسبة الى أصله - أصل الحكم - فيطرح وبين ما كان عليه شاهد ولو على أصل الحكم فيه فيؤخذ به، وبهذا يمكن اثبات تفصيلات الاحكام الشرعية وتكون حجية مثل هذه الأخبار مؤثرة وأثرها هي اثبات التفصيلات الشرعية التي هي ثابتة في الكتاب بأصلها، وبهذا لا يلزم الغاء حجية كل خبر كما على السابق من الفهم.

الاشكال الثاني: أن يكون مفادها التصنيف والتقسيم الى صنفين للخبر ما عليه شاهد وما ليس عليه شاهد، والأول حجة دون الثاني، والغاء حجية ما ليس عليه شاهد يكون تخصيصاً لدليل الحجية العام بخصوص الخبر الذي عليه شاهد،



وهذا تخصيص غير عرفي فتكون الرواية معارضة مع اطلاقات دليل الحجية العام، ومعه لا يبقى ما يثبت به حجية هذه الطائفة التي هي أخباراً آحاداً أيضاً.

واليك التفصيل: ان تخصيص أدلة الحجية فرع كون المخصص حجة أي لا بد من اثبات حجيته في المرتبة السابقة ليتمكن الاستدلال به على التخصيص واثبات حجية خبر ابي يعفور ان كان بالادلة العامة من الروايات والايات الدالة على حجية خبر الواحد، فهي تشمل باطلاقها هذه الرواية لأنها خبر واحد - ثقة - ثم يخصص بها اطلاقات أدلة الحجية العامة لأنها صارت مفصلة ومقيدة لدليل الحجية لا ملغية للحجية، الا ان تقييدها أو تخصيصها لدليل الحجية العام فرع كون تلك الاطلاقات قابلة لهذا التخصيص ليخرج منها كل خبر لا شاهد عليه من الكتاب، وهذا غير ممكن.

إما لأن هذا المقدار هو القدر المتيقن للاطلاقات وهي الروايات التي لا شاهد عليها، لأنها ناظرة الى أخذ معالم الدين من الرواة فيما لا يمكن أخذه من الكتاب والسنة القطعية، والا لا معنى للتعويل على الأخذ لمعالم الدين من فلان من أين أخذ معالم الدين؟ من فلان، فأخبار الثقة التي لا شاهد عليها تكون في منظور هذه الاطلاقات لأنها داخلة في القدر المتيقن.

واما لزوم التخصيص بالفرد النادر وهي الاخبار التي عليها شاهد من الكتاب والسنة بتمام خصوصياته ولا يحتمل فقهاً اختصاص الحجية به، وانما الخبر اما حجة مطلقاً أو ليس بحجة واما ان يكون حجة في مورد وجود الشاهد فهو غير



محمّل، ولهذا سوف يقع التعارض بين هذه الرواية وتلك الأدلة العامة لأن تخصيص ما هو متيقن الاطلاق والعموم هو بحكم التعارض ونتيجته هو ليس تساقط الطرفين فلا يبقى ما يثبت به حجية خبر الثقة لتكون النتيجة بصالح اخبار الطرح بل تسقط هذه الرواية عن الحجية، لأن تخصيص الخبر للعمومات فرع حجيته لكونه ظني السند فلا بد من اثبات حجيته في المرتبة السابقة واثباتها فرع ثبوت أدلة الحجية (القطعية كتاباً وسنةً) وإذا كان فرعها فلا يمكن معارضتها مع تلك الأدلة وبذلك تتعين للسقوط لكون معارضتها مستحيلة، وتتعين أدلة حجية الخبر سواء أكان عليه شاهد أو لم يكن وسواءً أكان في الموضوعات أو في الأحكام فلا يثبت هذا المفاد.

واجاب عليه السيد الشهيد (قده): بأن هذا الاشكال مبني على انحصار ادلة الحجية للخبر بالادلة اللفظية، وإما إذا كان هناك دليل لبي متمثل بالسيرة العقلائية أو التشريعية يدل على حجية الخبر فلا مانع من أن يقال: أن هذه الطائفة تصلح ان تكون رادعة عن السيرة في جزء من مدلولها وهو الاخبار التي ليس عليها شاهد من الكتاب، إذ يكفي في الردع أن يكون حديث يحتمل حجيته ولا يشترط ان يكون حجة ففي الأدلة اللبية لا بد من القطع بعدم الردع لا الحجة على الردع ووجود حديث محتمل الصدور معناه احتمال الردع فلا كشف عن الامضاء الشرعي والاطمئنان به إذ لا يراد بها الا احتمال الردع وهذا يكفي ويصلح ان تكون



مخصصة للدلالة اللفظية إن صلحت والا كانت معارضة معها في جزءها الآخر الباقي تحت الامضاء والذي تدرج فيه نفس هذه الطائفة.

وهذا الجواب من قبل الشهيد (قده) يمكن ان يلاحظ عليه

أولاً: أن الارتكاز العقلائي الراسخ في اعماق العقلاء أنه لا يكتفي في مقام الردع بالرواية أو الروايتين خصوصاً إذا كانت معارضة مع أدلة قطعية تدل على حجية خبر الثقة مطلقاً، حينئذ يقال: بأن احتمال الردع منفي هنا إذ لو كان ردع ولو عن بعض السيرة لكان ينبغي أن يصدر روايات عديدة تتناسب وعمق السيرة التي يراد الردع عنها، ومع عدم ورودها يطمئن بعدم وجود الردع بل وجود إمضاء للسيرة وقد ذكر المجيب (قده) ذلك في موارد عديدة، وان ملاحظة عمق السيرة ليكون بيان الردع مناسباً معه بزيادة بيان والتركيز عليه كما ردع الشارع عن قياس الحنفية حيث ارتكز في اذهان بعض الفقهاء وبنوا عليه بعض فتاواهم فصدرت من الشارع روايات عديدة عن ردع هذه السيرة الآخذة بالقياس، فكيف يصلح هنا الردع برواية واحدة عن السيرة ولو بجزء منها فلا يمكن اثبات حجية هذا الخبر بالسيرة ليكون رادعاً عن بعضها.

ثانياً: قد تقدم أن حجية الخبر مطلقاً عند العقلاء ليس كذلك بل حجيته مشروطة بعدم وجود ما يكون خلافاً في جهة صدوره أو في جهته والا كان خارجاً عن موضوع الحجية عند العقلاء وقد خرّج السيد الشهيد (قده) وهم اعراض المشهور يوجب سقوط الخبر عن الحجية سنداً (السند الصحيح) لكونه يكشف عن



وجود خلل فيه ، هذا بيان وبيان آخر: تقدم من نفس الشهيد (قده) أن خبر الثقة إذا كان مضمونه على خلاف ما قطع به من المتكلم كما لو سمع مشافهة ومباشرة منه فهو لا يكون حجة فأن العلم الوجداني بنفسه يكون مكذباً لذلك السند وهنا كلتا النكتتين محفوظة

أما الأولى: فأن رواية أبي يعفور لا تكون مخصصة لاطلاقات دليل الحجية العام بل معارضة معها وهي روايات قطعية الصدور دالة على حجية خبر الثقة، والمتيقن من أخبار الثقة هي الأخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب لأنها ناظرة الى أخذ معالم الدين فيما ليس عليه شاهد من الكتاب وهي بالتأكيد قطعية الصدور وإلا لما أمكن الاستدلال بها على صدور روايات أن خبر الثقة حتى ما لا شاهد عليه حجة، وبهذا فهي تشكل وجود خلل في رواية أبي يعفور لأنها صارت معارضة ومباينة مع مدلول أخبار قطعية الصدور، وتكون هذه بمثابة قرينة معتد بها على خلل في الرواية إما جهة صادرة تقية واما صدورها غير مطابق للواقع لاشتباه أو خطأ فيما نقله الراوي ونحوه.

واما الثانية: حيث يمكن تطبيقها هنا، فأن علمنا بأن ما أخذ من الثقة حجة حتى في مورد عدم الشاهد من الكتاب عليه بمقتضى دليل الحجية العام وقد قطعنا به كما لو سمعناه عن الإمام بالوجدان، وحينئذٍ فأن نقل ابن أبي يعفور للخبر وانه ما ليس عليه شاهد من الكتاب ليس بحجة للعلم بخلافه من نفس المنقول منه، وأن ما أخبر به المخبر مخالف لما علمناه ولو بظهوره وبهذا لا يكون الخبر حجة في المقام



ومشمولاً لكبرى حجية الخبر بالسيرة العقلائية إذ لا تشمل وجود خبر عليه قرينة على خلل فيه والسيرة لا تشمل مثل هذا الخبر في قبالة روايات مقطوعه الصدور معارضة معه.

الاشكال الثالث: أن هذه الرواية لا يمكن أن تكون حجة لأن مفادها وهو أن كل خبر لا شاهد عليه من الكتاب فهو ليس بحجة وهي خبر واحد أيضاً ولا شاهد عليه إذ لم يرد في الكتاب هذا المعنى، فهي مشمولة لمفادها فلا تكون حجة، وما يلزم من حجيته عدم حجيته محال، وقد ذكر هذا المعنى في الاستدلال على عدم حجية الخبر بنقل اجماع السيد المرتضى بالخبر.

وهذا الجواب قابل للمناقشة، وأنه لا بد من التدقيق في النتيجة المتقدمة؛ إذ ما يكون حجيته محالاً ما هو؟ فإن الرواية لها سند وهو شهادة الراوي بقول الإمام، ولها دلالة هي اطلاق المروي والمشهود به عن المعصوم بأن كل خبر ما لا شاهد عليه فليس بحجة، فهنا حجتان إخبار الراوي عن الحديث فيه اطلاق، وإخبار الراوي طريق وحجة لاثبات مضمون وحديث فيه ظهور اطلاق هو موضوع الحجية فهذان حجتان طوليتان والذي يلزم منه المحال هو ثبوت الحجية لكلا هذين الحجتين الطوليتين بنحو يشمل نفس هذا الخبر أو قل أن يكون اطلاق الحديث لنفسه حجة، وهو محال إذ يلزم من ثبوته عدم ثبوته، وإما أصل ثبوت الحديث فهو ثابت، لأنه يحتوي على اطلاقات عديدة بعدد مصاديق إخبار الآحاد التي لا شاهد عليها من الكتاب ومن جملتها اطلاقه لنفسه بوصفه خبراً واحداً لا شاهد عليه من



الكتاب، والذي يلزم من ثبوته هو هذا الاطلاق خاصة، فيكون ثبوته لنفسه مستحيل دون ثبوت اطلاقه للأخبار الأخرى لأن الضرورات تقدر بقدرها فلا يسقط عن الحجية الا اطلاق الحديث لنفسه، وبه سقط سنده لنفسه واما سنده لغيره من الأخبار فهو باق على حجيته.

نعم: لو قلنا بالملازمة بين حجية سنده لنفسه وحجية لبقية الأخبار التي لا شاهد عليها فيسقط تمام السند عن الحجية وهنا لم نحتمل فرقاً بين الحديث وسائر اخبار الآحاد التي لا شاهد عليها من الكتاب، وبهذا أبطل في بحث حجية خبر الثقة الاستدلال بالاجماع المنقول من قبل السيد المرتضى (قده) لنفي حجية خبر الثقة، من جهة اسقاطه لنفس خبره.

اللهم الا ان يقال: أن هذه الرواية وإن كانت كغيرها مما لا شاهد عليها من الكتاب الا ان هنا فرقاً وإن لم يكن مثل هذا الفرق موجوداً بين أخبار السيد وغيره، وهو أن هذه الطائفة وإن كانت مما لا شاهد عليه من الكتاب الا انها تكون مقربة بحسب النتيجة نحو الكتاب لأن نتيجة هذا الخبر المنع عن الأخذ بشيء من الأخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب والأخذ بالحث بالأخذ بما عليها شاهد منه، فهي روحاً مقربة نحو الكتاب وإما تلك الأخبار فهي مبعدة فلا يسقط السند بلحاظ غيرها فتكون حجة لأجل اسقاط الخبر المخالف للكتاب عن الحجية.

الاشكال الرابع: أن هذه الطائفة اما أن تحمل بحسب المفاد على عدم صدور ما لا شاهد عليه من الكتاب الكريم عنهم (عليهم السلام) بعد حمل جملة (أولى



به) في الدليل على استنكار الإمام وإن ما يصدر عنهم قد ذكروا له شاهد وما لم يذكروا له شاهد فلا يصدر عنهم وهو أولى به، هو افتعله من نفسه وأفتري علينا وأنه جعله من نفسه أو أن يكون المفاد من الدليل هو أولى به منكم حيث يكون طرف الاضافة هو السائل لا الإمام بمعنى ان الذي جاء به أولى به من المنقول إليهم لأنه أدرى بصدقه أو كذبه فيما إذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب، وعلى كلا الأمرين فإن مفاد الرواية مقطوع الخلاف فلا بد من أن تحمل اما على التقية أو على أصول الدين لا على الفروع.

اما على الاول، فإنه لا شك في صدور العديد من الروايات ما لا شاهد عليه من الكتاب وهي متواترة لفظاً أو معنى أو اجمالاً، وفيها تفصيلات لا أثر لها في الكتاب، فلا شاهد عليها منه، بل قد يكون ساكتاً عنها فقد كان للأئمة (عليهم السلام) دور غير مقتصر على شرح الأدلة الأخرى والاجتهاد في اطارها على حد ما كان يمارسه فقهاء المذاهب الأخرى بل كان له علاوة على ذلك دور إبراز ما لم يتعرض إليه الكتاب الكريم ولم يستوعبه المقدار الواصل للمسلمين من السنة النبوية في تفاصيل وجزئيات الاحكام وبناء على هذا التفسير لا بد من حمل هذه الطائفة على التقية مجارة مع مذاق العامة، إذ لم يشكل وضوح هذا المعنى بنفسه في اذهان التشريعة آنذاك قرينة على تعيين معنى آخر لها.

وإما على التفسير الثاني: فأيضاً يقطع بخلافه، حيث لا يمكن الأخذ باطلاق مفادها لأن حجية خبر الثقة في الجملة كان أمراً مرتكزاً لدى التشريعة ونقله



الأحاديث حتى لما لا شاهد عليه من الكتاب الكريم ولذلك كان الاهتمام البالغ في نقل الروايات وضبطها ودراستها والاستجادة في مقام نقلها عن الرواة وأصحاب الأصول والمصنفات فيقطع بصدور ما لا شاهد عليه من الكتاب والسنة القطعية بحيث لا يحتمل هذا المعنى الثاني وأيضاً لو كانت الحجية ثابتة لخبر الثقة بالأخبار الناقلة للتفاصيل داخلية في القدر المتيقن فيقطع بصدور مثل هذه الحجية بحيث لا يحتمل أن تكون حجية الخبر مقيدة بما عليه شاهد من الكتاب، والخبر إما حجة مطلقاً وجد عليه شاهد أو لا أو إذا كان حجة فتكون الحجية ثابتة فيما ليس عليه شاهد، وبذلك تكون الرواية على خلاف ما يقطع بحجيته، وهذا يشكل قرينة لبية متصلة بالخطاب تصرفه الى معنى آخر ولو هو إلغاء الخبر عن الحجية في خصوص أصول الدين والعقيدة، وهذا يعني أننا نعلم بعدم مطابقة مضمون هذه الرواية للواقع في الفروع فلا بد من حملها إما على التقية أو تخصيصها بأصول الدين.

الإشكال الخامس: أن الرواية بناء على تمامية الاستدلال بالكتاب كآية النبأ أو النفر، على حجية خبر الواحد وحينئذ تكون هذه الرواية إما مخالفة للكتاب لأنها تدل إما على إلغاء الحجية مطلقاً فالمخالفة للكتاب تكون بنحو التباين أو على تفصيل الحجية بما عليه شاهد من الكتاب دون ما لا شاهد عليه، فالمخالفة للكتاب تكون بنحو التخصيص؛ من قبيل آية النبأ بناء على عموم دلالتها للخبر في الشبهات الموضوعية والحكمية فتحمل على الموضوعية وفي أدلة الحجية للخبر ما لا يمكن تخصيصه بها إما لوروده في الشبهات الحكمية خاصة فأية النفر أو تكون



الشبهة الحكمية القدر المتيقن من مدلوله أو مورده، من قبيل الروايات التي أستدل بها على حجية ما يؤديه الثقة المأمون من المعصوم (عليه السلام) وحينئذٍ لا بد من القول بسقوط هذه الطائفة عن الحجية بأحد البيانات التالية.

بيانات سقوط هذه الطائفة عن الحجية

البيان الأول: أن رواية ابن أبي يعفور سوف تكون مشمولة لطائفة اخبار الردع والطرح عما خالف الكتاب لأنه زخرف وباطل و ... ويكون السند بنفسه ساقطاً عن الحجية بتلك الروايات، هذا إذا كانت الطائفة قطعية السند فواضح، وإما إذا كانت أخبار آحاد لم يجزم بقطعيتهما وبصدورها فتكون مشمولة لطائفة أخبار ما لا شاهد عليه من الكتاب فتسقط هذه عن الحجية، وهي أيضاً تدل على سقوط طائفة هذه الرواية - رواية ابن أبي يعفور - لأنها مخالفة للكتاب، فكل منهما يدل على أن الآخر غير مشمول لاطلاق دليل حجية العام، فيخصص اطلاق الدليل بعنوان لا ينطبق على سند الآخر فيقع التعارض، إذ شمول اطلاق دليل الحجية لأحدهما ترجيح بلا مرجح وشموله لهما غير ممكن، فلا يثبت حجية شيء منهما ومعه لا يثبت تقييد زائد في دليل الحجية العام ويبقى اطلاق آية النبأ على الحجية لسائر الأخبار حتى لما لا شاهد عليه من الكتاب.

البيان الثاني: أن رواية ابن أبي يعفور مشمولة لمفادها لأنها أيضاً مما لا شاهد عليه من الكتاب على ما تقدم بيانه فيلزم من القول بحجيتها بنفس التقريب الذي



أبطل به استدلال المرتضى على عدم حجية الخبر بالاجماع المنقول بخبره، ولا يرد ما أورد هناك في دفع هذا الشمول من احتمال التفكيك في الحجية بين هذه الرواية بالخصوص وبين غيرها من الروايات مما لا شاهد عليه من الكتاب، من كونها مقربة للمكلف نحو الاخذ والحث على ما عليه شاهد من الكتاب فيما بقية الروايات مبعدة ومع هذا الفرق أمكن القول بحجيتها لأجل اسقاط الخبر المخالف للكتاب عن الحجية.

وهذا الاحتمال إنما يتجه لو لم تكن هذه الرواية مخالفة ومعارضة مع الكتاب الكريم، مع اطلاق آيتي النفر والنبأ على الخلاف في شمولها للشبهات الحكمية أو لا ومع هذه المخالفة تكون الرواية أولى بعدم الحجية لكون سندها فيه خروج عن الظهور القرآني فاحتمال الفرق هنا غير موجود، والجواب المتقدم غير تام.

البيان الثالث: لو قطعنا النظر عن طائفة الروايات الدالة على طرح ما خالف الكتاب فيقع التعارض بين رواية ابن أبي يعفور مع جملة من أدلة الحجية الدالة على حجية الخبر في الفروع - في الشبهات الحكمية - أو التي لا يمكن تخصيصها بغيرها، وبعد التعارض يرجع الى مثل آية النبأ باعتبارها عاماً فوقانياً وهي من أدلة الحجية العامة، من دون فرق بين كون المستظهر من رواية ابن أبي يعفور الغاء الحجية رأساً للغوية جعل الحجية لما عليه شاهد عرفاً، على ما تقدم بيانه أو تخصيص حجية الخبر بما إذا كان عليه شاهد من الكتاب وذلك لأن من أدلة الحجية ما لا يمكن تخصيصه بما إذا كان عليه شاهد، من جهة أن قدرها المتيقن هو ما ليس



عليه شاهد فلا يمكن تخصيصها بما عليه شاهد، فأن مثل آية النفر أو ما دل من الروايات القطعية الدالة على أخذ معالم الدين من فلان الثقة المأمون مما لا يمكن أن يكون المراد منها خصوص ما عليه دلالة قرآنية، من اطلاق أو عموم إذ لو كان النظر الى ذلك بأي معنى في التعويل على أخذ معالم الدين من الثقة لكفاية التعويل على القرآن والأمر بالرجوع إليه بلا حاجة الى التاكيد على ضرورة النفر والتبليغ والاتباع والاطاعة لما يقوله الثقة المأمون ويكون خبر الثقة مطلقاً في الشبهات الموضوعية والحكمية سواءً مما كان عليه شاهد قرآني أو ما ليس عليه شاهد، ولا يمكن تخصيصه برواية ابن أبي يعفور فيما لو أفادت حجية خصوص ما عليه شاهد، لأن تخصيصها لهذه الاطلاقات والعمومات هو فرع عدم معارضتها ومع المعارضة والسقوط يرجع الى تلك الاطلاقات والعمومات لدليل الحجية العام والمعارضة هنا مع روايات حجية الخبر الناظرة الى حجية ما لا شاهد عليه من الكتاب كقدر متيقن.

البيان الرابع: لو قطع النظر عن العموم الفوقاني - كما لو لم يتم الاستدلال بآية النفر على حجية الخبر الواحد - أمكن ان يقال بأن النسبة بين رواية ابن أبي يعفور وآية النفر - المستفاد من اطلاقها لصورة عدم حصول العلم من الانذار حجية الخبر، هي نسبة العموم والخصوص من وجه لشمول الرواية للأخبار الواردة في الأصول أيضاً إذ عنوان ما لا شاهد عليه، يعم الفروع والأصول معاً بلا اختصاص بالأول وهذا ما لا تشمله آية النفر، إن صح استظهار اختصاص الآية



بالفروع بقريته التفقه في الدين أو بكون التحذر انما يكون بلحاظ ما فيه عمل وهو الفروع، وبهذا تفترق الرواية عن الآية في أصول الدين، فيما تفترق الآية عن الرواية في صورة حصول العلم من إنذار المنذرين وهو خارج عن مفاد رواية ابن أبي يعفور لكونها ناظرة الى خبر الواحد، فإذا فرض ورود رواية وإن كانت غير قطعية السند، دلت على حجية خبر الثقة في الفروع خاصة كما قد يستظهر من بعض الروايات حجية الخبر بقريته ما ورد فيها من الأمر بالسمع من الراوي والاطاعة، بمعنى أنها دلت على حجية الخبر وإن كان مما لا شاهد عليه من الكتاب في الفروع والنتيجة المتحصلة هي حجية الخبر الثقة في الفروع لماذا؟ لأن هذه الرواية الخاصة بعد اثبات حجيتها باطلاق الآية تصلح ان تكون قرينة على تخصيص اطلاق رواية ابن أبي يعفور فترفع اليد عن اطلاقها بالقرينة بخلاف العكس فيختص نفي حجية خبر الثقة بالخبر الوارد في أصول الدين ونحوها.

ولك أن تقول: بأن تمامية مقتضى الاطلاق في رواية ابن أبي يعفور فرع عدم تخصيصها بما دل على حجية خبر الواحد في الفروع بما لا شاهد عليه من الكتاب وهو فرع عدم ثبوت حجيته باطلاق آية النفر، وما يكون فرع عدم شيء يستحيل ان يمنع عنه وإلا لزم الدور المحال.

لا يقال: كيف تخصصون رواية ابن أبي يعفور؟ إذ هو فرع حجية رواية يونس، وهي وحجيتها فرع شمول اطلاق آية النفر وأطلاق الآية معارض مع



اطلاق رواية ابن أبي يعفور بنحو العموم من وجه ونتيجته التساقط فكيف تثبتون حجية الخبر لاثبات تخصيصه؟

والجواب عنه أولاً: أن يقال بأن الخبر الواحد حجة باطلاق غير ساقط بالمعارضة مع رواية ابن أبي يعفور لأنه خبر عليه شاهد من الكتاب ورواية ابن أبي يعفور لا تنفي حجية خبر عليه شاهد على ارادة التفصيل منها التي لا تلغي حجية كل خبر، وهذا الخبر عليه شاهد لأنه مشمول لاطلاق آية النفر ولا يعارض اطلاق رواية ابن أبي يعفور فالرواية خارجة عن مصب التعارض بين رواية ابن أبي يعفور واطلاق الآخر.

وإما لو كانت رواية ابن أبي يعفور ملغية لحجية الخبر، سواء ما له شاهد وما لا شاهد عليه لما تقدم من لغوية جعل الحجية لخبر منضمماً لحجة قطعية وبذلك يكون التعارض في تمام أخبار الآحاد حتى ما عليه شاهد من الكتاب ويأتي الجواب. ثانياً: ان مقتضى الصناعة تخصيص رواية ابن أبي يعفور بأصول الدين بهذه الرواية مع أنها داخلة في اطلاق آية النفر بنحو العموم من وجه مع اطلاق رواية ابن أبي يعفور لأنها تسقط حجية الخبر مطلقاً وهنا يقال: بأن اطلاق رواية ابن أبي يعفور يستحيل ان تعارض اطلاق الآية لأن معارضتها فرع أن لا يكون لها مخصص لأن حجية اطلاق مشروط بعدم معارض له وهذه الرواية لو كانت حجة تصلح مخصصة لرواية ابن أبي يعفور لأنها أخص إذ المتيقن حجية الخبر الواحد في الفروع التي لها شاهد من الكتاب فهي أخص مطلقاً من رواية ابن أبي يعفور ومعارضة

اطلاق رواية لأبن ابي يعفور لأطلاق الآية فرع عدم المخصص لها وعدم وجود المخصص فرع عدم حجية سند الرواية وعدم حجية سندها فرع عدم حجية الاطلاق للآية، فحجية اطلاق رواية أبن أبي يعفور متوقف على عدم اطلاق الآية وبذلك يستحيل ان يعارضها لأن ما يتوقف على عدم شيء يستحيل أن يكون هادماً له وإلا لزم الدور ويكون حجية اطلاق الآية رافعاً لموضوع حجية اطلاق رواية أبن أبي يعفور ومثل هذا الاطلاق مورود لاطلاق الآية فلا يمكن معارضتها معه.

والحاصل ان مقتضى الصناعة ان يؤخذ باطلاق آية النفر لاثبات حجية الخبر الواحد في الفروع ويكون رافعاً لاطلاق رواية أبن أبي يعفور ومخصصاً لها في الأصول، ولا يبقى بعدها معنى لموضوع التعارض بين اطلاق الآية واطلاق رواية أبن أبي يعفور، وهنا العام وارد على مخصصه، لأنه ينقح سناً نتيجة رفع حجية الدلالة في المخصص، إذ هو فرع عدم مخصصة مخصص له وبذلك يكون اطلاق العام وارداً لأنه ينقح موضوعاً يكون رافعاً لحجية الخاص، فيقدم اطلاق العام على اطلاق الخاص، لا ان اطلاق الخاص مقدم على اطلاق العام.

الطائفة الثانية : اخبار الطرح

وقد وردت بلسان الاستنكار والتحاشي وان مما لا شاهد عليه لا يمكن ان يصدر منا والذي جاء به أولى به، ومن نماذج هذه الطائفة رواية أيوب بن الحرّ



قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: كل شيء مردود الى كتاب الله والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف)^(١)

ورواية أيوب بن راشد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف.^(٢) وهي صحيحة سنداً كالسابقة، والتعبير بأنه زخرف فيه دلالة على الاستنكار وتحاشي صدور ما يخالف الكتاب.

ورواية هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله.^(٣) وهي غير نقية السند لورود محمد بن اسماعيل فيه وهو مردد بين الثقة وعدمه، وإنما جعلت من أمثلة هذه الطائفة باعتبار التعبير بـ (لم أقله) فيفهم منه عرفاً استنكار الصدور والتحاشي عنه لا مجرد الاخبار بعدمه كما في الطائفة الثالثة التي ستأتي.

ومفاد هذه الطائفة استنكار صدور ما يخالف الكتاب والسنة الشريفة عنهم (عليهم السلام) والحديث حول مفادها يقع في جهات:

الأولى: في تحديد المراد من ما لا يوافق الكتاب، فهل المراد منه المخالفة مع الكتاب بأن يكون الكتاب قد تعرض لهذا المفاد والحديث لا يوافقه أو يشمل ما إذا

(١) وسائل الشيعة ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٤

(٢) وسائل الشيعة ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٢

(٣) وسائل الشيعة ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٥

الجزء الخامس عشر..... (٤١)

لم يتعرض له الكتاب أصلاً، فعدم الموافقة هنا من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث لا موضوع متعرض له في الكتاب، والأخير خلاف الظاهر عرفاً، إذ المراد من المخالفة هو عدم الموافقة إذا وجد تعرض له في الكتاب لأن السالبة بانتفاء الموضوع خلاف الفهم العرفي مع أن السالبة بانتفاء الموضوع غير مناسبة مع لسان الاستنكار وان عدم الموافقة للكتاب إنما يصح مع وجود دلالة كتابية عليه، ويؤيده ما ورد في الحديث الثالث عن النبي (صلى الله عليه وآله) حيث عبر عن ما يقابل موافقة الكتاب بالمخالفة، فيكون شاهداً على أرادته هذا المعنى من عدم الموافقة. وبتعبير أدق أن المخالفة وكذا الموافقة إنما تكون بلحاظ أمر آخر منظوراً إليه من خلال هذا الأمر فهو إما يوافقهُ وإما يخالفهُ ولا معنى لعدم الموافقة مع ما لا يكون بلحاظ ما هو منظور إليه.

الثانية: ما هو مفاد هذه الطائفة، هل هو اسقاط حجية الخبر المخالف للكتاب أو هو نفي صدور خبر منهم يخالف الكتاب؟
فعلى الاول: تكون هذه الطائفة كالتائفة السابقة مقيدة لاطلاق دليل الحجية يجعل قيد فيه وهو ان لا يكون مخالفاً للكتاب والا فهو ليس بحجة على البحوث وتفصيل ستأتي ان شاء الله تعالى.

وعلى الثاني: أن المعصوم يخبر أنه لا يصدر منهم ما يخالف الكتاب فلا ربط له بمسألة الحجية للخبر وإن كان قد يفيد لو ثبت بغير قطع وجود رواية مخالفة للكتاب وإلا فالجملة الخبرية لا توجب تقييداً لادلة الحجية بل هي اخبار ان ما



يصدر منهم لا يمكن أن يكون مخالفاً للكتاب بهذا اللسان، وبهذا تختلف النتيجة على الاحتمالين فعلى الأول تكون كالطائفة السابقة مقيدة لأدلة الحجية، وسوف ترد نفس الاشكالات السابقة مع اجوبتها فلا نعيد.

فيما على الثاني: فلو صدر خبر منهم مخالف لاطلاق أو ظهور قرآني فيقع التنافي بين تلك الرواية وبين الجملة الخبرية لو لم يحصل قطع بصدور الرواية كما لا قطع بصدور هذه الطائفة وقع التنافي بينهما بنحو من الانحاء وعلاجه

١ - بالجمع العرفي فإن الرواية الناقلة لسنخ حديث مخالف للظهور الكتابي والحديث بحكم الأخص والطائفة بحكم الأعم وانه لا يصدر منا ما يخالف القرآن والرواية تقول صدر منهم فيقال: بتخصيص الجملة الخبرية العامة، وانه لا يصدر منهم ما يخالف الكتاب الا في مورد الرواية وهذا لا بأس به لعدم اختصاص التخصيص بالجملة الانشائية فيطبق عليها قواعد الجمع العرفي، ومع خروج هذا المورد فلا يلزم الكذب بل يلزم مخالفة الظهور بتورية ونحوها وهذا لا محذور فيه.

ولكنه غير تام إما، اولاً: - أن شهادة الراوي فيما يخالف كتاب الله من كلام الراوي لا من كلام الإمام فلا تصلح للقرينيه والتخصيص للجملة الخبرية في كلام المعصوم، فإن من قواعد الجمع العرفي والقرينيه كون الكلامان متكلم واحد، فهذه لا تصلح للقرينيه نعم لو قال الإمام (عليه السلام) يمكن أن يصدر منا ما يخالف الكتاب لأية نكته من النكات فتكون هذه الرواية قرينة بأن عموم ما يصدر منا يراد به غير هذا المورد لكن الإمام لم يقل ذلك وإنما هذه شهادة الراوي وإما



المروي فهو حكم الإمام (عليه السلام) وهو لازم لصدق ما يشهد به الرواي فلو كان ما شهد به الراوي من الحديث مطابقاً للواقع ، لازمه ان يكون صدر منهم ما يخالف الكتاب ، وهذا لازم كلام الراوي لا كلام الإمام فلا يصلح للتخصيص كما تقدم في شروط الجمع العرفي.

٢ - ان لسان هذه الطائفة يمتنع عن التخصيص باعتبار ان ما ورد عنهم (عليهم السلام) مستنكر وإن ما خالف الكتاب زخرف وباطل ، ومثل هذه العناوين لا تقبل التخصيص ، وانه لا يمكن الاستناد الى مثل هذا الخبر ، وإنها صريحة بعدم صدور ما يخالف منهم فيقع التنافي.

٣ - أن مدلول هذه الطائفة نفي صدور صرف وجود المخالف للكتاب عنهم وانه من غير الممكن أن يصدر منهم ولو مره واحده أو مرتين وليس المقصود أنهم لا يخالفون الكتاب في كل فرد فرد من احاديثهم فأن هذا لم يكن هو المحتمل أو المتوقع حصوله ، فصدور حديث واحد كافٍ لكي يكون طرحاً لمفاد هذه الطائفة وتكديباً لها ، وحيثئذٍ ان احتملنا صدور الحديث المخالف عنهم واقعاً كما لو لم نقطع بهذه الطائفة بل هي مظنونة السند ، وقع التنافي بين هذه الطائفة وبين الرواية بلحاظ المرويين وإن استبعدنا صدور ذلك على تقدير صدور هذه الطائفة وقع التنافي بلحاظ الروائين إذ يعلم اجمالاً بكذب أحد الشهادتين في أحدهما وحيثئذٍ يكون تطبيق أحكام التعارض المستقر من الترجيح أو التخيير مبيناً في هذه الحالة على القول بتعميمها لموارد التعارض بملاك التكاذب في الرواية أيضاً على ما سوف



يأتي الحديث عنه، أو ان احكام التعارض مخصوصة بالتعارض بين الحديثين وإما التعارض بين الشهادتين فأجنبي عن أخبار العلاج كما هو الصحيح، على ما في مورد أنه لا يقطع إذا صدرت هذه الطائفة أن لا تكون الرواية صادرة بل يحتمل صدورها، وهنا الشاهدان لا علم بكذب أحدهما فيقع التنافي بين المرويين لا بين الروائتين بين عموم الجملة الخبرية بناء عليه وبين ما صدر من الرواية، وهنا التساقت إذ لا علاج له فيحكم به أو بشيء آخر حاله حال التهافت بين الحديثين المتعارضين بلحاظ المرويين.

وبناء على أن تكون الجملة الخبرية مستلزمة للقطع على تقدير صدورها بعدم صدور الرواية دخل المقام في باب التكاذب في الشهادة.

وأخرى يقال لا قطع أنه لو صدرت هذه الروايات، بعدم صدور الرواية فلعلها صادرة لنكته من النكات، وحيث لا علم بكذب أحد الشاهدين فيقع التنافي بين المرويين بين عموم الجملة الخبرية وبين ما صدر عن المعصوم (عليه السلام) بما يخالف ذلك الاطلاق وقع التنافي ويحكم بالتساقت أو بحكم آخر.

ولم يختر السيد الشهيد أحد الاحتمالين من تقييد دليل الحجية العام بما لا يخالف الكتاب وأنه ما يخالف ليس بحجة، لا تاخذ به فهو زخرف، باطل، لم نقله. ومن كون المفاد جملة خبرية بعدم صدور حديث منهم يخالف الكتاب.

وقد يقال: بأن لسان التحاشي يناسب الثاني فيكون هو المتعين



فأنه يقال: بأن لسان التحاشي يناسب كلا الأمرين، وإن الرواية التي تنقل ما يخالف الكتاب لا بد من ان تطرح لأنها لا تصدر منهم (عليهم السلام) وبهذا لا ظهور لهذه الطائفة بأحد المعنيين الا بأدخال الطائفة الثالثة، وهي الأخذ بما يوافق الكتاب.

الثالثة: ما هي أقسام التعارض التي تشملها هذه الطائفة بين الخبر والكتاب الكريم، فهل تشمل جميع أقسام التعارض المستقر وغير المستقر أو المراد منها قسم خاص فقط، وسيأتي الكلام مفصلاً عن ذلك عند الحديث لمعنى مخالفة الكتاب. ولا بد من الإشارة هنا بأن المفاهيم العرفي من هذه الطائفة بقريته لسان التحاشي والاستنكار هو عدم صدور ما يكون مخالفاً مع الكتاب منهم، بمعنى عدم صدور ما يكون مستوجباً لطرح القرآن وتكذيبه لا مجرد المخالفة معه بنحو التخصيص أو التقييد بل ولا المخالفة بنحو العموم من وجه مما لا يستلزم طرح القرآن كيف وقد شاع لدى المشرعة صدوره منهم كثيراً، فأن هذا هو المناسب الذي يستنكر ويتحاشى منه، وإن هذا اللسان يوجب الانصراف الى المخالفة التي لا جمع عرفي بينهما، وبذلك تكون أوضح من الطائفة الثالثة الآتية لعدم شمولها لموارد المخالفة التي يكون بينهما جمع عرفي.

الطائفة الثالثة: التي أخذ فيها عنوان موافقة الكتاب ومخالفته حيث يكون محمولها هو الأخذ بالموافق وطرح المخالف من قبيل رواية السكوني عن أبي عبد الله (عليه



السلام) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه.

ورواية جميل ابن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، أن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق الكتاب خذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه.^(١))

والرواية الثانية صحيحة فيما الأولى غير نقية السند.

ولهذه المجموعة خصائص ثلاث:

الخصوصية الأولى: هي أن هذه المجموعة كالمجموعة الأولى تنفي الحجية عن حصة واحدة من الخبر، وهي الحصة التي يكون الخبر فيها مخالفاً لكتاب الله بخلاف المجموعة الأولى فإنها تنفيه عن مطلق الخبر.

الخصوصية الثانية: هي أن ذكر كتاب الله في الفاظ هذه المجموعة من الأخبار لم يكن لأجل خصوصية له، وإنما كان ذكره لأجل أنه مصداق للدليل القطعي، وعليه يكون الميزان من نفي الحجية عن الخبر إنما هو مخالفة الدليل القطعي، كتاباً أو سنة معصومية قطعية.

الخصوصية الثالثة: أن المخالفة في هذه المجموعة تشمل المخالفة بنحو العموم من وجه لعدم شمول لسانها على الاستنكار والتحاشي عن نسبة الخبر المخالف

(١) وسائل الشيعة ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٠ ، ح ٣٥



إليهم، وإنما كان لسانها هو الوقوف عند الشبهة، ومعه لا موجب للحمل على خصوص المخالفة بنحو التباين الكلي للقرآن بل تشمل المخالفة بنحو العموم من وجه أيضاً.

والحديث في عدة جهات

الأولى إنها دالة على صدور ما يخالف الكتاب: قد يقال ان هذه الطائفة مفادها كالتائفة السابقة الدالة على عدم صدور ما يخالف لا تقييد ولا تخصيص أدلة الحجية لخبر الواحد بل هي بصدد استنكار صدور ما يخالف الكتاب منهم بقرينة أن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً هو نفي ما يخالف لأنه ليس عليه نور ولكنه لا يعني أن ما ليس عليه نور لا صواب فيه، وإن ما لا نور عليه لا يصدر عنهم، وإنما الموافقة شاهده على الصدق والصواب على ان في بعض الروايات النظر الى الأخذ والحجية لا النظر الى عدم الصدور، أي النظر الى مقام العمل لا الى الواقع لأنه يأمر بترك ما خالف كتاب الله والأخذ بما وافقه وما ليس بمخالف ولا موافق المعبر عنه بالشبهة ينبغي الوقوف عنده، وإن هذا الشيء يكون مشتبهاً وإن كان يحتمل صدوره واقعاً، ففيها احتمالات ثلاثة، الأخذ بالموافق للكتاب وعدمه في المخالف والوقوف عند المشتبه في مقام الأخذ والعمل، وبهذا يكون مفادها متعين بتقييد دليل الحجية في غير ما خالف الكتاب.



الثانية: إنها ليست ناظرة الى خصوص خير الثقة بل مفادها أوسع منه ومن كل أمانة ما توافق الكتاب لا بد أن يؤخذ بها خبراً كانت أو شهرة أو أمانة وكذا المخالف أعم من الخبر وغيره من الأمانات، فلا أخصية لها لأدلة الحجية لتصلح لتقيدها بل النسبة بينها وبين أدلة العموم من وجه، وإن عموم لسانها لا يضر بتقدمها على أدلة الحجية لو تمت دلالة لأنها ستكون حاکمة على أدلة الحجية للخبر أو لأية أمانة، نفترض أن هناك شبهة أو شيء دل على الحكم الشرعي، ويؤخذ بما وافق الكتاب، وهذا لسان الحكومة، وإنها تضيف شرط على دليل الحجية للأخذ به وهو كونه موافقاً للكتاب، وحاكمتها عليها من جهة أنها كأدلة المانعية والشرطية فرض فيها الفراغ عن أصل الحجية لخبر الثقة ليتسنى منها حالة خاصة فتكون ناظرة الى دليل الحجية العام وحاكمة عليه.

مضافاً الى أن القدر المتيقن منها هو خصوص الأمانة الخبرية إذ هي الفرد النادر والمتعارف والداخل في محل الابتلاء وهو ما يترتب مخالفته للكتاب أو موافقته تارة أخرى، فلا يمكن تخصيصها بغير خبر الثقة الذي هو مورد الشبهات الحكيمة وبذلك يكون افتراض أن الداخل في الشبهة غير الخبر الواحد غير محتمل وبذلك تكون مقيدة لو تمت دلالتها لاطلاق دليل الحجية بالخبر الذي لا يخالف.

الثالثة: ماذا يراد من مفادها فيه احتمالات

الأول: ان تكون ناظرة الى ما كان يعتمده العامة في الفقه من الاحاديث ومصادر التشريع الأخرى من القياس والاستحسان وسد الذرائع وغيرها وترشد



الى ان الذي هو محل الاعتماد من مصادر التشريع هو الكتاب الكريم والسنة القطعية وبذلك تكون كسائر الادلة الرادعة عن العمل بغير الكتاب وما يكون بحكمه.

وهذا الاحتمال من اختصاصها بالنفي عن طرق الاستدلال عند العامة ينفية تطبيق نفس هذا العنوان من الطوائف الأخرى المقدمة على ما ينقل عنهم من الروايات المخالفة للكتاب وانه زخرف وباطل ولم نقله، فهي قاعدة عامة لا تختص بالعامة التي تنقل عن الرسول صلى الله عليه وآله فهذا للسان يعم ما يصدر عنهم (عليهم السلام).

الثاني: أن يكون مفادها هو الأخذ بما يوافق الكتاب دلالة حتى من الروايات الصادرة عنهم (عليهم السلام) وعدم أخذ المخالف للدلالة القرآنية، وإما لا ما يوافق ولا ما يخالف فهو خارج عن مضمونها، فهذا قسم غير متعرض لمضمونه بالسلب ولا بالايجاب بل هو مسكوت عنه.

وهذا الاحتمال يبعده أن الطائفة بصدد اعطاء ضابطة عملية للمكلفين فكيف يتغافل عن هذا الصنف من الروايات التي تشكل أكثر ما يصدر عنهم (عليهم السلام)

الثالث: أن يكون المراد من الموافقة عدم المخالفة، فلا دلالة لها على نفي حجية ما لا يوافق ولا يخالف لأنه سيكون تحت عنوان لا يخالف فيلحق بالموافق، وبهذا الاحتمال فهي متعرضة لتمام الاخبار باقسامها الثلاثة.



الرابع: العكس: وإن المراد من المخالف عدم الموافق مع الكتاب، وبهذا يكون القسم الثالث داخلاً في القسم الثاني لأنه غير موافق ومع دوران الأمر بين الاحتمالين الآخرين لا يبعد تعين الاحتمال الرابع منهما، بقريته قوله (عليه السلام) إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً وجعل التفصيل في الحكم بلزوم أخذ ما يوافق الكتاب وطرح ما يخالفه من تفرعات هذه الكبرى كأنه يريد أن يقول خذ بما يوافق الكتاب لأنه نور وعلى صواب، وحينئذٍ سوف تصبح هذه الطائفة من حيث المفاد كالطائفة الأولى الدالة على الغاء حجية ما لا شاهد عليه من الكتاب والذي يكون بحكم الغاء الخبر عن الحجية مطلقاً فلا بد من تخصيصها بالخبر في أصول الدين مثلاً أو حملها على التقية على أساس المناقشات المتقدمة في التعليق على الطائفة الأولى.

الرابعة العقد الايجابي لهذه الطائفة يأمر بالأخذ بما وافق الكتاب: أن العقد الايجابي من مدلول هذه الطائفة والذي يأمر بالأخذ بما وافق الكتاب الكريم، فهل يستظهر من هذا التأسيس حجية جديدة للخبر غير حجية خبر الثقة أو الوثوق بصدوره، حيث تكفي موافقة الخبر للكتاب الكريم في جعله حجة ولو كان من غير الثقة لأنها ناظرة الى مطلق الخبر الصادر من الثقة ومن غيره فما هو موضوع السائل في بعض هذه الأخبار كخبر ابن أبي يعفور فأن موضوعه خبر أعم من خبر الثقة أو غير الثقة، وهي غير ناظرة الى تقييد حجية خبر الثقة وإنما تريد ذكر ملاك آخر للحجية وهو أن كل حديث إذا كانت عليه دلالة قرآنية يؤخذ به وإلا فلا يؤخذ به،



وهذا ميزان آخر في عرض ميزان حجية خبر الثقة وليس حاكماً عليه، فإن احد موازين الأخذ بالخبر أن يكون موافقاً مع الكتاب الكريم فما وافق يمكن الأخذ به وما لا يوافق فتوقف عن الأخذ به ولا يكون حجة الا انه لا ينافي أن يكون حجة بملاك آخر والامام يعطي ضابطة أخرى لحجية الخبر فإن الخبر تارة يكون خبر ثقة أو موثوق به فهذا خارج عن نطاق هذه الطائفة إذ هي تذكر ملاك آخر للأخذ بالأخبار وهو الموافقة مع الكتاب، وإن كانت الموافقة مع الكتاب بمقتضى الدقة الحجية فيها للدلالة القرآنية لا للخبر والعرف لا يميز بين الأمرين فيفهم من ذلك أنه ميزان آخر لحجية الخبر في عرض ميزان حجية خبر الثقة فهي تريد القول بأن كل ما ظهر عليه دلالة فهو حجة وليس كل ما لا يظهر فهو كذب لاحتمال كونه حجة بملاك الوثاقة فهي لا تريد حصر الحجية بما عليه نور وبالتالي فلا تكون حاكمة على اطلاق أدلة الحجية بل تريد القول خذوا بما عليه نور لأنه من موارد اليقين لا شبهة فيه لوجود قطع بالحجية وهي الدلالة القرآنية وهذا خارج عن مورد الشبهة التي يحسن الوقوف عندها ووزانها وزان لا تقف ما ليس لك به علم.

إما أن هذا هو المستظهر منها أو يستظهر منها الارشاد الى رفع المانع عن الحجية الناتجة من مخالفة الخبر للكتاب، فإنه لا يكون حجة الا اذا اجتمعت فيه شرائط الحجية الأخرى، شأنه شأن أدلة الشرطية والمانعية الأخرى؟

وأختار السيد الشهيد (قده) الثاني سواءً فسرت الموافقة بعدم المخالفة أو بوجود مضمونه بالكتاب.



اما على الاول فلأن عدم المخالفة لا يصلح ملاكاً للحجية بحسب مناسبات الحكم والموضوع العرفية في باب الحجية القائمة على اساس الكاشفية والطريقة.

وإما على الثاني فلأن تأسيس حجية جديدة قائمة على اساس وجود مضمون الخبر في الكتاب وإن لم يكن لغواً من الناحية العقلية ، لأمكان أن يظهر أثره فيما إذا فرض سقوط الدلالة القرآنية عن الحجية بالتخصيص ونحوه ثم ورد خبر يوافقها ويكون أخص من المخصص لها ، فإنه على تقدير جعل الحجية لهذا الخبر بملاك الموافقة ترجع الدلالة القرآنية الى الحجية بمقدار مفاد ذلك الخبر، إلا أن هذا مجرد أثر عقلي لا يدركه العرف بل المفاهيم العرفي من الأمر بالأخذ بما وافق الكتاب هو التعويل عليه لا جعل الحجية للخبر الموافق معه.

نعم لا مانع من حجيته بدليل آخر إذا اجتمعت فيه شرائط الحجية الأخرى ، إذ المانع هو المخالفة مع الكتاب و المفروض عدمها في الموافق معه ، فلم يكن مفادها إلا الحث على العمل بالكتاب لكونه حجة قطعاً ، وهو يقين ولا يعمل بكل خبر وظن لأنه لا يكون حجة ، فتعطي معنى النهي عن العمل بالظن ولكن ذلك لا ينافي جعل الحجية للخبر بملاك الوثاقة للراوي أو الوثوق للخبر ولو أريد جعل الحجية للخبر لكان الاشكال تاماً وهو انه لا يحتمل جعل الحجية بعنوان عدم المخالفة إذ لا كاشفية له ولا طريقة وإن أريد جعلها بملاك الموافقة فهو لغو عرفاً.

ولو أنكرنا جعل الحجية للخبر وأنها لا تريد جعلها للخبر أن تأمر بالوقوف عند الشبهة وانه لا بد من الاستناد الى العلم ولا يجوز الاقتحام في الشبهات كما هو



المذكور في صدرها، وبهذا يكون عقدها الايجابي ارشاد على الحث للأخذ بالكتاب وعقدها السلبي عدم حجية الخبر بما هو خبر بل لا بد من حيثية أخرى وبهذا يكون حاله حال نفي الحجية عن الظن فتكون هذه الطائفة موروده لأدلة الحجية لا حاكمة عليها أو مقيدة لأدلة الحجية، هذا هو الكلام في الجهة الرابعة.

الخامسة العقد السلبي دال على إلغاء حجية المخالف للكتاب لا مطلقاً: أن

العقد السلبي دل على الغاء الحجية ما يخالف الكتاب والمخالفة كما تشمل التنافي بنحو التباين أو العموم من وجه كذلك تشمل التنافي بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة لصدق ذلك كله على المخالفة فيكون مقتضى اطلاقها طرح ما يعارض الكتاب مطلقاً سواء كان تعارضه تعارضاً مستقراً أو غير مستقر، وهذا ما لا يمكن الالتزام به إذ لا إشكال في قبول الأخبار المخصصة أو المقيدة أو الحاكمة للدلالة القرآنية كيف لا!! ويلزم بقاء العمومات القرآنية على عمومها وهذا ما لا يحتمله أحداً أبداً، وإن الخبر المخالف بنحو التخصيص أو التقييد خارج عن المخالفة.

وقد أجاب المحققون عن هذا الاشكال بوجهين

الأول منهما: ان المخالفة (بنحو القرينيه) لا يصدق عليها مخالفة للكتاب لأن العرف يجمع بينهما، فلا يرى مخالفة ولذا التقييد لدليل الحجية لا يشمل المخالفة بالجمع العرفي، فلا اطلاق للروايات لهذا النحو من التعارض المستقر، فهذا قصور من حيث المقتضي، وانه لا مقتضي لاطلاق هذه الروايات للمخالفة بهذا النحو،



والمخصص وأخويه قرينة على المراد من العام والمطلق والمحكوم والقرينة لا يصدق على أنها مخالفة لذي القرينة.

الثاني: أننا نجزم بصدور أخبار مخصصة أو مقيدة أو حاکمة على العمومات القرآنية إذ لم يترك الأئمة (عليهم السلام) دليلاً قرآنياً بلا تخصيص أو تقييد أو حكومة، وهذا بنفسه يصلح قرينة على كون المراد من المخالف الذي سلبت عنه الحجية هو المخالف بنحو التعارض المستقر - التباين أو العموم من وجه - والا فلا معنى لصدور المخصص وأخويه منهم (عليهم السلام).

وإذا لم يصلح هذا قرينة فلا أقل من أن يقال: أنا نجزم بأن العمومات القرآنية لم تبقى بأجمعها على عمومها بل بعضها خُصص وإن كنا لا نعرف العام المخصص على سبيل التفصيل بل على سبيل الاجمال وهذا أمر واضح فأن تخصيص العمومات لكل مكلف، فأن أغسلوا وجوهكم لم يبق على اطلاقه بلا شرط أو قيد وكذا أتموا الصيام الى الليل وهكذا فاذن جملة من المطلقات لها مخصصات جزماً وإن لم تكن معروفة بالتفصيل ومع العلم الإجمالي بتخصيص بعضها يسقط عموم كل واحد منها عن الحجية لمنجزية العلم الاجمالي من جهة معارضة أصالة العموم في كل طرف مع أصالة العموم في الاطراف الأخرى نظير ما لو علم بنجاسة أحد الاناثين أو الثلاثة، فأن اصالة الطهارة في كل طرف معارضة بأصالة الطهارة في بقية الاطراف فتسقط عن الحجية، وكذا في المقام فعند سقوط العمومات عن الحجية لا يصدق على الاخبار المخالفة بنحو التخصيص وأخويه



عنوان المخالف إذ بعد فرض سقوط الدلالة القرآنية عن الحجية فهي مخالفة لأي شيء؟ وإذا لم يصدق على الاخبار المخصّصة عنوان المخالف فتكون باقية على الحجية أو قل أن حجية المطلقات والعمومات القرآنية هي المانع عن مقتضى الحجية لهذه الروايات، وبعد سقوطها يرتفع المانع عن مقتضى الحجية فيها فيكون حجة.

فهل يصلح الجواب الأول أو الثاني أو كلاهما أو لا يصلح شيء منهما؟

والنتيجة تختلف باختلاف تفسير المراد من هذه الطائفة من الأخبار فأن فيه

احتمالات ثلاثة:

١ - ان يراد بها أن الخبر المخالف للدلالة القرآنية ليس بحجة حتى ولو كانت الدلالة القرآنية غير حجة قبل ورود الخبر المخالف، فلو فرض ورود خبر مخالف أن الدلالة القرآنية لم تكن حجة لبعض الاسباب فالخبر المخالف لا يكون حجة.

وهو باطل جزماً فأن الدلالة القرآنية إذا لم تكن حجة في نفسها وكان وجودها كعدمها فلا وجه لسقوط الخبر عن الحجية، إذ لا يحتمل لغير الحجة من الدلالة المخالفة اسقاط الخبر عن الحجية.

٢ - أن يراد بها أنه إذا كانت الدلالة القرآنية حجة قبل ورود الخبر المخالف فهو غير حجة ما دام مخالفاً للدلالة الحجة قبل وروده.

وهذا الاحتمال هو المتعين لأن الدلالة متى ما كانت حجة في نفسها فالخبر

المخالف لها ساقط عن الحجية قطعاً.



٣ - أن يراد منها أن الدلالة القرآنية إذا كانت حجة قبل ورود الخبر المخالف وبعده ولا يكفي حجيتها قبله فهو غير حجة .

وهو باطل كالأول: إذ لو كانت الدلالة القرآنية حجة حتى بعد ورود الخبر المخالف فمقتضى ذلك ان تبقى المجموعة الثالثة التي تنهى عن الخبر المخالف بلا مصداق لأن الظهور يسقط عن الحجية بعد وجود المخصص أو المقيد أو الحاكم أو المعارض بنحو التباين أو العموم من وجه، ولا يوجد ظهور يبقى على الحجية بعد وجود المخصص ونحوه ومعه يلزم ان لا يبقى لدينا خبر مخالف لدلالة قرآنية معتبرة. وعلى هذا فلو أخذنا بالاحتمال الأول وهو أن الدلالة القرآنية ولو لم تكن حجة في نفسها لا يكون الخبر المخالف لها حجة، فالمناسب بطلان كلا الوجهين اللذين ذكرهما المحققون.

اما بطلان الجواب الاول وهو ان المخصص والمقيد والحاكم لا يصدق عليه عنوان المخالفة، فلأن المخصص الذي هو قرينة منفصلة وإن أوجب بعد وروده تخصيص العام واسقاط دلالته عن الحجية الا ان المفروض أن الدلالة القرآنية التي هي ليست حجة في نفسها يوجب أيضاً اسقاط الخبر المخالف عن الحجية.

واما بطلان الثاني: وهو انه بعد العلم بطرو التخصيص على بعض العموميات القرآنية تسقط جميعها عن الحجية ولا يصدق على الخبر المخصص عنوان المخالفة للدلالة المعتبرة، باطل، فلأن العلم الاجمالي بطرو التخصيص على بعض العمومات القرآنية وإن أوجب سقوط جميع العمومات عن الحجية،



الا ان المفروض ان المخالفة للدلالة القرآنية غير المعتمدة أيضاً توجب سقوط الخبر عن الحجية.

وإذا أخذنا بالاحتمال الثاني: وهو أن المخالف للدلالة القرآنية المعتمدة في نفسها ليس بحجة، فالنتيجة بطلان الوجه الأول وصحة الوجه الثاني. أما بطلان الوجه الأول: إذ لو قطعنا النظر عن الخبر المخصص أو المقيد أو الحاكم فالعمومات القرآنية حجة في نفسها ويصدق على الخبر المخصص أنه خالف ما هو حجة في نفسه.

اللهم إلا ان يقال: أن العام مع قطع النظر عن الخاص وإن كان حجة في نفسه إلا ان الخاص لا يصدق عليه عرفاً أنه خالف العام، ولئن كان يصدق عليه عنوان المخالف فإنما يصدق عقلاً لا عرفاً وعليه فالخبر الخاص أو أخويه لا يكون مشمولاً لهذه الطائفة لعدم صدق عنوان المخالف عرفاً^(١).

وإما صحة الجواب الثاني: فلأن الأخبار المخالفة والمخصصة للقرآن حتى مع قطع النظر عنها مع ذلك لا تكون العمومات حجة للعلم الإجمالي الثابت لدى كل مسلم بطرو التخصيص على بعض العمومات القرآنية فتسقط عن الحجية في نفسها فلا تكون الأخبار المخصصة لها ساقطة عن الحجية لعدم مخالفتها لما هو حجة في نفسها.

(١) الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني ج ٤ ص ٤٢٨ .. الايرواني



وإذا أخذنا بالاحتمال الثالث: وهو أن الخبر المخالف للدلالة القرآنية التي هي حجة بعد وروده أيضاً ليس بحجة فكلا الوجهين صحيح.

إما صحة الوجه الأول فلأن العام القرآني بقطع النظر عن الحيثية القرآنية لا يبقى على الحجية بعد ورود الخاص ومع عدم بقائه لا يصدق على الخبر الخاص عنوان المخالف كي يسقط عن الحجية.

إما صحة الوجه الثاني: فلنفس ما تقدم على الاحتمال الثاني فلا نعيد، وبهذا أن المستظهر من صحيح الاحتمالات هو الاحتمال الثاني وعليه لا يصح الرد الأول فيما يتم الجواب والرد الثاني.

والوجه في صحة الاحتمال الثاني: لأن الظاهر من الأمر بطرح ما يخالف الكتاب توجيه المكلف نحو العمل بالكتاب وهذا لا يتناسب الا مع الحفاظ مقتضى الحجية فيه مع قطع النظر عن ورود الخبر المخالف فينتفي الاحتمال الثالث، كما ان الاحتمال الأول منفي بالاطلاق، لأن عنوان المخالفة صادق على أي حال، وهذا يعني أن الجواب الأول غير تام والجواب الثاني موقوف على عدم انحلال العلم الإجمالي وإلا فلا يتم الجواب حيث يحتمل مقدار من المخصصات والمقييدات على الايات القرآنية بمقدار يحتمل انطباقه على المعلوم بالاجمال.

هذا ويمكن ان يجاب أيضاً: كجواب ثالث: وهو أن هذه الطائفة وان كان عنوان الخبر المخالف المذكور فيها مطلقاً وشاملاً لجميع أقسام الخبر المخالف بما فيها المخالف بنحو التعارض غير المستقر من التخصيص وأخويه الا انه يوجد مخصص

لهذا الاطلاق يخرج حالات التعارض غير المستقر من أقسام المخالف، والمخصص هو رواية عبد الرحمن ابن أبي عبد الله قال: قال الصادق (عليه السلام): (إذ ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوها على أخبار العامة..... الخ)^(١). دلت على ان الخبر المخالف للكتاب الكريم لو لم يكن معارضاً بخبر مثله فهو حجة، وإنما المانع عن حجيته هو معارضته مع خبر آخر مثله، فلو كانت المخالفة للكتاب الكريم كافية وحدها لاسقاط الخبر عن الحجية حتى لو لم يكن معارضاً بمثله فلا داعي لقول الإمام (عليه السلام) (وإذا ورد حديثان مختلفان..) بل المناسب أن يعبر إذا ورد عليكم حديث مخالف للكتاب فدعوه ولو لم يكن له معارض.

فالرواية تدل على ان الخبر المخالف للكتاب حجة عند عدم معارضته بمثله ولا اطلاق لها يشمل كل أقسام الخبر المخالف مع الكتاب لأنه ليس في مقام البيان من هذه الناحية ل يتم فيه الاطلاق ولا بد من الاقتصار على المتيقن من مفاده ولا يبعد أن يكون المتيقن هو المخالفة على نحو القرينيه والجمع العرفي من موارد التخصيص والتقييد والحكومة.



هذا الاستظهار غير واضح: إذا اختلفهما بأي شيء حيث لم يذكر فيها متعلق الاختلاف، فهل هو اختلفهما في الحكم كما هو الظاهر من أصل السؤال، أو هو اختلفهما في موافقة الكتاب ومخالفته، وهو لا يخلو من مخالفة للظاهر لكون مختلفان صفة لحديثين، لا صفة للعرض على الكتاب وهذا لا يعني حجية المخالف إذا لم يعارض بمثله، لأن المخالف للحديث لا مخالفة للكتاب.

والرواية بصدد تمييز ما هو الحجة فيهما عن الخبر الحجة وذلك بالعرض على الكتاب فما وافق يؤخذ به وأين هذا من حجية المخالف إذا لم يعارض بخبر مثله. ولو فرض حجية المخالف للكتاب إذا لم يعارض بخبر مثله، فهو معارض بما دل على ان المخالف يترك كما في صحيحة جميل بن دراج.

فهذا الجواب غير تام: والمذكور في الخبر الاختلاف للحديثين وهو أعم من التعارض الذي جعل عدمه قيلاً لحجية المخالف.

السادسة صدق المخالفة مع اطلاق قرآني أو عدمها: هل تصدق المخالفة فيما إذا كان الخبر مخالفاً مع اطلاق قرآني كما في عمومين من وجه كما تصدق فيما إذا كان مخالفاً مع عمومه، أم لا؟

ذهب السيد الخوئي (قده): الى ان عدم صدقها لأن الدلالة القرآنية الاطلاقية غير داخلية في مدلول اللفظ بل مستفادة من أسم الجنس والاطلاق من مقدمات الحكمة العقلية، وهذا لا يتم لأن اطلاق الخبر لا ينافي أسم الجنس بل ينفي المقدمات المستفادة عقلاً فلا ينعقد اطلاق في الآية وعليه فلا موضوع للدلالة

الجزء الخامس عشر..... (٦١)

الاطلاقية بمعنى ان المستفاد ذات المطلق لا اطلاقه كي يقال أن مخالفته زخرف باطل.^(١)

ولكن لا يمكن المساعدة عليه : إذ لو أريد به تطبيق المبنى المتقدم الذي اختاره في باب المطلقات من توقف تمامية الاطلاق على عدم البيان الأعم من المتصل والمنفصل ، والكتاب إذا كان بالعموم كان رافعاً لموضوع الاطلاق في الخبر وإذا كان بالاطلاق والمقدمات الحكمية لم يحكم العقل بالاطلاق في شيء منهما. ففيه

أولاً : عدم تمامية هذا المبنى على ما تقدم توضيحه مفصلاً.

وثانياً : لو سلمنا تماميته فهو يتوقف على ان تكون دلالة الدليل المنفصل بالوضع كي تكون صالحة لرفع مقدمات الحكمة فلا يصلح تطبيقه على المطلقين لعدم صلاحية أي منهما لذلك الا على معنى غير تام للبيان المأخوذ عدمه قيماً في مقدمات الحكمة على ما مرت الاشارة إليه في ابحاث التعارض غير المستقر، فالظهور في المطلقين منعقد معاً وعنوان المخالفة صادق على الخبر المعارض مع اطلاق الكتاب أيضاً.

ولو أريد أن الدلالة الاطلاقية سكوتية فلا يكون لفظاً وكلاماً ليكون قرآناً.

ففيه :



أولاً: ان الاطلاق وإن كان مستفاداً من سكوت المتكلم عن ذكر القيد إلا أن عدم ذكره متصلًا بالخطاب يجعل الكلام ظاهراً في الاطلاق بحيث يكون السكوت حيثية تعليلية لاطلاق الخطاب القرآني نفسه.

وثانياً: ان الاطلاق مع فرضه سكوتياً فهو كالدلالة اللفظية القرآنية من حيث كونها دلالة قطعية سنناً والميزان في المخالفة للكتاب كونه مخالفاً مع دليل قطعي السند ولذا عمم الحكم الى المخالفة مع السنة القطعية.

وإذا أريد ان الاطلاق ليس ظهوراً مستفاداً من الكتاب الكريم وإنما هو بحكم العقل فالمخالفة بين الخبر وبين حكم العقل لا الكتاب.

ففيه: أن الاطلاق ومقدمات الحكمة عبارة عن تحليل حال المتكلم في مقام الكشف عن مراده من كلامه باعتبار انساناً عاقلاً ملتفتاً ولا يقصد بها براهين عقلية ولذا لم يستشكل أهل العرف في استفادة الاطلاق كظهور عرفي لكلام المتكلم. والصحيح عدم الفرق في انحاء المخالفة بين المخالفة مع عموم الكتاب أو مع اطلاقه.

السابعة: إذا كانت المعارضة بنحو العموم من وجه فهل يسقط الخبر عن الحجية مطلقاً أو في خصوص مورد التعارض؟

الصحيح هو الثاني: من جهة أن لسان هذه الطائفة والعنوان الوارد منها هو أسم الموصول في قوله (ما خالف الكتاب) وهو مطلق يشمل كل أمارة تخالف القرآن الكريم وليس مخصوصاً بالحديث او الرواية، ومن الواضح أن المخالف في



مورد التعارض بنحو العموم من وجه هو اطلاق الحديث لا أصله فلا موجب لسقوط سنده ولم ترد هذه الطائفة بعنوان باطل وزخرف كما في الطائفة السابقة وإنما هي بعنوان ما خالف الكتاب الذي يصدق على دلالة الخبر المخالفة مع الدلالة القرآنية وإما مورد افتراق الخبر فلا يعارض فأبي موجب لسقوط سند الخبر، ولو كانت بنفس لسان الطائفة السابقة، زخرف لم نقله، فهذا اللسان يدعي مفاده ان الخبر غير صحيح فيبطل سنده حتى بلحاظ مورد افتراقه لا مقدار ما خالف الكتاب. **ولك ان تقول:** بأن حال هذه الطائفة ليس بأشد مما إذا علم بعدم مطابقة الاطلاق للواقع، فكما أن ذلك لا يؤدي الى سقوط سند الحديث كذلك الحال في مقامنا، فإن نكتة السقوط إنما هي قطعية المعارض.

والطائفة الاولى: وإن كانت ظاهرة في اسقاط السند عن الحجية على ما تقدم إلا أنها مع ذلك لا تقتضي طرح السند هنا، لأن المستفاد منها عرفاً اسقاط السند الذي لو أخذ به لزم منه طرح مفاد الكتاب القطعي، وفي مورد التعارض من وجه لا يلزم منه ذلك إذ لم يكن التعارض من جهة المنافاة بين أصل الداليتين وإنما من جهة خصوصية الاطلاق في الخبر بحيث لو لم يكن يشمل مورد الافتراق لكان مقدماً على اطلاق الكتاب الكريم.

الثامنة: وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في بداية البحث وأنه هل يتعدى من

مخالفة الكتاب الى مخالفة السنة القطعية النبوية أو مطلق السنة القطعية أو لا؟



والصحيح ان يقال: بأن الدلالة القرآنية تشمل على خصائص ثلاث:
الخصيصة الأولى: أنه كلام الله المعجز وإن هذه الخصيصة لا توجد بالسنة^(١) ولو
كانت قطعية.

الخصيصة الثانية: كونه قطعي الجهة إذ لا يحتمل فيه التقية ونحوها وكذا في
السنة النبوية دون سنة المعصوم (عليه السلام).

الخصيصة الثالثة: كونه قطعي السند، وقد تكون السنة مطلقاً كذلك قطعية
السند، وبهذا تشترك السنة النبوية مع الكتاب في خصوصيتين هي الثانية والثالثة،
فيما تشترك السنة غير النبوية في الخصوصية الثالثة لكون احتمال التقية فيها
موجود، من جهة الحاجة الى صدور بعض الاخبار تقية وإن التقية لا أثر لها في
زمن النبي (صلى الله عليه وآله).

وحيثُ لا بد أن ينظر أن المستفاد من دخالة أية واحدة من هذه الخصوصيات
من هذه الطائفة من الأخبار يطرح ما هو مخالف.

إما الخصوصية الأولى: فلا يحتمل دخلها بحسب مناسبات الحكم والموضوع
العرفية، من طرح الخبر المخالف لأنها تتناسب مثل الحكم باحترام القرآن أو
وجوب الانصات الى آياته، وعدم جواز مسه الا بطهارة لا الحكم بالحجية القائمة
على اساس الكاشفية والطريقة.

(١) ينبغي ان تقيد بالمحكية، أي السنة المحكية لا الواقعية، والا الواقعية فهي وحي.



واما الخصوصية الثانية والثالثة فاحتمال دخالتهما معاً في المقام وإن كان معقولاً في نفسه، ولكن لا يبعد دعوى ان المنسب الى الذهن العرفي من هذه الروايات الحكم بالغاء ما يخالف الكتاب لكونه قطعي السند لأن هذه الصفة هي البارزة والطابع العام الواضح لدى المتشعبة عن القرآن الكريم كدليل شرعي. وإما مسألة التقية فلم تكن معروفة لدى المتشعبة خصوصاً في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) الذي اسندت إليه في جملة من هذه الروايات قاعدة الطرح لما خالف الكتاب فالصحيح تعميم الحكم بالطرح لمخالفة كل دليل قطعي سنداً ولو كان سنة قطعية.

التاسعة عدم بعد كون المخالف وما ليس عليه شاهد مخالفته لروح القرآن العامة: للإشارة الى التفسير العام لهذه الاخبار بنحو لا يحتاج معه الى جل الابحاث المتقدمة كما تقدمت الاشارة إليه في بداية المبحث.

والتفسير أنه لا يبعد أن يكون المراد من المخالف للكتاب أو ما ليس عليه شاهد منه هو طرح ما يخالف الروح العامة للقرآن، وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودة فيه والمخالفة بالمعنى الحدي - الدقي - لدلالة قرآنية أو موافقة لها، هي اصطلاح أصولي متأخر جعل الذهن الأصولي ينصرف إليها، كما حملوا الوقوف عند الشبهات على اصالة الاحتياط، لأن الشبهة عندهم هي الشك، مع أن المدلول اللغوي والاستعمالي غير المعنى الأصولي المبحوث عنه في البراءة وغيرها، وإنما المخالفة هنا والموافقة بمعنى موافقة أو مخالفة الخبر لروح القرآن



ومزاجه ونوع احكامه العامة، أي مع خط الكتاب العام وروحه، وهذا المعنى موجود في الروايات من قبيل خطبة الزهد المنسوبة لمعاوية، وحينما حاكمها الجاحظ تلمس منها أنها ليست له لأن روحها ومعانيها لا ياتي بها مثل معاوية وإنما هي للإمام علي (عليه السلام) ويصبح المعنى ان ما خالف خط الكتاب العام فلا تأخذ به وما وافقه خذ به وليست المراد من المخالفة والموافقة المضمونية الحدية مع آياته، فمثلاً لو ورد رواية تقدم طائفة من الناس وبيان خستهم وانهم طائفة من الجن، قلنا أن هذا مخالف مع الكتاب الصريح في وحدة البشر جنساً ونسباً ومساواتهم في الانسانية ومسؤولياتها مع اختلاف الوانهم واصنافهم فهذه الرواية مخالفة للكتاب فتطرح.

وإما مجيء رواية تدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فهي ليست مخالفة مع الكتاب وما فيه من الحث على التوجه الى الله بالدعاء والتقرب إليه في كل مناسبة وفي كل زمان ومكان وهذا يعني ان الدلالة الظنية المتضمنة للاحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون بشكل عام موافقة مع الكتاب وروح تشريعاته وخصوصاً إذا ثبتت حجيتها بالكتاب نفسه.



أخبار العلاج

وهي الروايات الواردة الخاصة التي تعالج فرضية التعارض بين الأدلة الشرعية - الروايات - وهي بالسنة مختلفة ، والطريف أنه وقع فيما بينها تعارض فمفاد بعضها التخيير ومفاد الأخرى التوقف والارجاء وقد يستفاد منها الترجيح بالأحدث زماناً أو بموافقة الكتاب أو مخالفة العامة أو غيرهما من المرجحات وعليه فلا بد من تحديد مدلولها لينظر هل يتمحض منها مطلب زائد على مقتضى القاعدة الأولية المنقحة في المسألة السابقة أم لا؟

وبهذا يمكن تصنيف أخبار العلاج الى ثلاث طوائف:

١ - أخبار التخيير.

٢ - أخبار الترجيح.

٣ - أخبار التوقف والارجاء.

والحديث فيها تبعاً

أخبار التخيير، حيث استند الى مجموعة من الأخبار إذا لم يوجد أحد

المرجحات القادمة وأستدل للتخيير بطائفة من الأخبار

منها رواية سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) (سألته عن الرجل اختلف

عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه احدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه



عنه كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه^(١)، وهي تامة سنداً

وتقريب الاستدلال: أن قوله (عليه السلام) فهو في سعة حتى يلقاه، ظاهر في جواز الأخذ بأيهما شاء الذي يعني ان مدلولها العرفي هو التخيير واما قوله (يرجئه حتى يلقي من يخبره) فهو راجع الى الحكم الواقعي وكيفية اكتشافه فلا يتنافى التخيير في الحجية الذي هو حكم ظاهري.

وقد أورد عليه المحقق الخوئي (قده): بأن هذا شيء ثابت بمقتضى القاعدة إذ مورد الرواية اثبات الخبرين أحدهما يأمر المكلف بشيء والآخر ينهاه عنه فالأمر يدور بين المحذورين وفي مثل هذه الموارد مقتضى القاعدة هو التخيير فلا تزيد الرواية حكماً غير ما هو مقتضى القاعدة وبالتالي فهي لا تدل على التخيير بالمسألة الأصولية، واما في الفقهية فهو موسع عليك بأيهما أخذت.

وهذا الايراد يمكن مناقشته: أولاً: أن التخيير في المسألة الفقهية في تمام موارد الدوران بين المحذورين إنما ينتهي إليه فيما إذا لم يكن أصل حاكم كعموم فوقاني أو أصل عملي محرز يقتضي تعين أحد الطلبين، والا فموسع عليك وهنا يقال: بأن مقتضى اطلاق السعة لموارد وجود أصل شرعي حاكم محرز للتعين أو أصل اجتهادي من عموم فوقاني يقتضي التعيين لأحدهما، كون التخيير هنا في المسألة

(١) وسائل الشيعة ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ه



الأصولية وليس في المسألة الفقهية ومع ذلك يقول فموسع عليك أي أن هناك تخير فإذا كان ثابتاً بهذه السعة فهو تخير بالمسألة الأصولية يعني خذ بأحد الحجتين كما في مسألة الدوران بين التعيين والتخير حيث يؤخذ بالتعيين العقلي فيما لم يكن أصل كالأستصحاب أو أصل لفظي ، ومع وجوده فالتخير بهذا العرض العريض لا يكون إلا في المسألة الأصولية.

وبعبارة: أن ثبوت التوسعة حتى في مورد وجود أصل لفظي أو عملي منجز للتعين يكون أمراً زائداً على مقتضى القاعدة فالتخير في الحجية. وثانياً: لو قبل ان غاية ما يستفاد من الرواية التخير في الحجية في موارد الدوران بين المحذورين وهو ثابت بحكم العقل في نفسه ، فيرد عليه: أن العقل لا يحكم بالتخير الا في مقام العمل لا التخير في الحجة المساق مع حجية ما يلزم به وتعيينه.

وإن أريد أن غاية ما يستفاد من السعة عدم المنجزية والعدر من مقام العمل فهذا لا يتوقف على ان يكون النظر الى فرض الدوران بين المحذورين ، بل هو اشكال آخر على الرواية حتى لو فرض اطلاق مفادها من حيث المورد، لأنه يساق البراءة الجارية في غير مورد الدوران بين محذورين أيضاً، وهو مرتبط بما يستظهر من قوله (عليه السلام) فهو في سعة حتى يلقاه، من حيث كون المراد من السعة في الأخذ بأحدهما في مقام العمل بالحجة أو مجرد الترخيص الظاهري في مقام الامتثال.



وثالثاً: ان التخيير في موارد الدوران بين المحذورين - عند من يقول به - إنما في مورد العلم بجنس الالزام، فحمل الرواية على التخيير العملي الثابت بمقتضى القاعدة في مورد الدوران بين المحذورين موقوف على افتراض ورودها في مورد العلم بجنس الالزام، مع ان السائل في الرواية لم يظهر من سؤاله العلم بالالزام وإنما فرض ورود خبرين متعارضين وهذا لا يلزم العلم بجنس الالزام لاحتمال كذبهما معاً، فأن أراد المستدل من التخيير المستفاد من الرواية ما يقابل البراءة فأن كان يستفيد العلم بجنس الالزام من مجرد فرض السائل روايتين أحدهما تأمر والأخرى تنهى فهو غير تام كما عرفت، وإذا كان يدعى ان جامع الالزام يثبت بنفس هذين الخبرين المتعارضين لدلالة الرواية على حجية أحدهما في الجملة فهذا أمر على مقتضى القاعدة ويكون من حيث النتيجة العملية كالحجية التخيرية لأحدهما في موارد الدوران.

وإذا أريد من التخيير المستفاد منها ما يعم البراءة وعدم التخيير غايته أنها بملاك العجز وعدم القدرة على الاحتياط لا بملاك الجهل، وهو لا يفرق فيه بين فرض العلم بجنس الالزام وعدمه، فهذا مرجعه الى مناقشة أخرى في الرواية وهي دعوى إن مفادها ليس بأكثر من السعة بمعنى البراءة وعدم المنجزية لا التخيير سواء اكان موردها فرض الدوران بين المحذورين أم لا.

والصحيح: أن الاستدلال بها على التخيير المزعوم غير تام لوجهين:



الاول: قوة احتمال ان يكون التعارض الواقع في أصول الدين ونحوها من مسائل كان الجو العام على تناولها كالجبر والتفويض والقضاء والقدر، والبداء والمشية وخلق القرآن بقريئة التعبير الوارد في كلام السائل (أحدهما يأمر بالأخذ) فأن النظر لو كان الى الفروع كان الأنسب أن يعبر بالأمر بفعله، إذا التعبير بالأخذ يناسب الأمور الاعتقادية، وكذلك التعبير الوارد في كلام الإمام (عليه السلام) يرجئه حتى يلقى من يخبره، فأن الارجاء - وكذلك التعبير بمن يخبره - يناسب الاعتقادات التي تطلب فيها المعرفة لا الفروع التي يطلب فيها الامتثال ويكون الارجاء فيها موجباً عادة للتفويت.

مضافاً الى قلة فروض الدوران بين المحذورين في الفروع، ولا أقل من الاحتمال الموجب للاجمال وعدم انعقاد الاطلاق في الرواية، وعليه لا يستفاد من السعة في الحديث التخيير أصلاً إذ لا معنى له في الاعتقادات والمعارف الدينية وإنما يكون المراد من السعة من حيث الاعتقاد والالزام بمؤداه فلا يلتزم بشيء منهما حتى يلقى من يخبره الواقع.

الثاني: أن قوله (فهو في سعة حتى يلقاه) يحتمل فيه أن يكون بياناً لمطلب خلاف مقتضى القاعدة في التخيير في الحجية، والسعة من حيث الأخذ بكل منهما، كذلك يحتمل فيه أمران آخران لا يتم معهما الاستدلال.

١ - كونه تأكيداً للجملة الأولى يرجئه حتى يلقى من يخبره اذ المقصود أنه في سعة من حيث الوصول الى الواقع المجهول الى أن يلقى الإمام (عليه السلام) فلا

الجزء الخامس عشر..... (٧٣)

يجب عليه الفحص ولا شد الرحال الى الإمام كي يتوصل الى الحكم الشرعي الواقعي وإما الوظيفة العملية التي لا محيص عنها في الواقعة المجهولة فلا تعرض للحديث بمدلوله اللفظي لها ولكن يفهم - ولو بمقتضى الاطلاق المقامي - إن الوظيفة هي الوظيفة العملية قبل ورودهما فلا ينشأ من وصولهما كلفة جديدة وإلا كان يتعرض لها.

٢ - أن يكون المراد من السعة العملية في مقام تفرغ الذمة عن الواقع المجهول عند تعارض الدليلين فيكون بياناً لعدم نشوء تخيير زائد من ناحية الخبرين لا التخيير في الحجية.

وإن لم يدعى تعيين أحد الاحتمالين في قبال الاحتمال الأول لتفسير جملة (فهو في سعة حتى يلقي) فلا أقل من مساواتهما لذلك الاحتمال الذي هو مناط الاستدلال فيبتلي الدليل بالاجمال.

منها رواية علي بن مهزيار قال: ((قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى أبي الحسن (عليه السلام) : أختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلتهما في المحمل وروى بعضهم لا تصليهما الا على الارض ، فأعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك في ذلك؟ فوقع (عليه السلام) موسع عليك بأية عملت.^(١)

(١) الوسائل ب ١٥ من أبواب القبلة ..ح ٨



والاستدلال فيها بفقرة ((موسع عليك بأية عملت)) الذي هو جواب الإمام (عليه السلام) لما صاغه الراوي من التعارض حيث أن أحدهما تدل على الشرطية من الاستقرار والاطمئنان ونحوهما فيما لو صلاهما على الأرض فيما تدل الثانية على عدم الشرطية لو صلاهما في المحمل فتعارضاً فأجاب الإمام بما يدل على التخيير بالأخذ بأحدهما شاء المكلف، وهذا هو التخيير في الحجية.

ولكنه غير تام: أولاً: الظاهر من سؤال السائل عن حكم معين - ركعتي الفجر - وإن الإمام لا بد أن يبين الحكم الواقعي لعلمه به ولا معنى أن يجيبه بالحكم الظاهري وقد عين السائل مورد المسألة وإن الجواب من الإمام (عليه السلام) ظاهره إرادة التوسعة في الحكم الواقعي وليس التخيير الظاهري بين الحجيتين من جهة ظهور كل من سؤال الراوي وجواب الإمام (عليه السلام) في ذلك.

إما ظهور السؤال فلأنه مقتضى التعيين من قبله على الحكم الذي تعارض فيه الخبران الظاهر في استعلامه عن الحكم الواقعي على أن قوله (فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك)) كالصريح في كون سؤاله عن الحكم الواقعي للمسألة. وإما ظهور كلام الإمام (عليه السلام) بمقتضى التطابق مع السؤال هو ذلك أيضاً إذ لا وجه لصرف النظر مع تعيين الواقعة عن حكمها الواقعي إلى الحكم الظاهري العام ومع عدم تعيينها كان للإمام أن يجيب عن الحكم الظاهري بأيهما عملت، والمناسب مع حال الإمام (عليه السلام) العالم بالاحكام الشرعية الواقعية



التصدي لبيانها فيما إذا كان السؤال عن واقعة معينة بالذات وهي هنا ركعتا الفجر بأي الحديثين عملت عمالك صحيح لا التخيير الظاهري في الحجية.

وثانياً لو تنزلنا وافترضنا ان النظر الى مرحلة الحكم الظاهري والحجية مع ذلك لا يمكن ان يستفاد منها التخيير في حالات التعارض المستقر الذي هو المقصود للبحث ، لأن موردها التعارض بين ما يأمر بالصلاة على الأرض وما يدل على الترخيص في ايقاعها في المحمل وهو مما فيه جمع عرفي وذلك بحمل دليل الأمر على الاستحباب ، فيكون مدلول الحديث حجية كل من الخبرين في نفسه لعدم التعارض بينهما من جهة ان الامام قد امضى صدورهما مما يعني أن صدورهما قطعي فليس الباب باب التخيير في الحجية بلحاظ السندين للخبرين المتعارضين الظنين فالرواية أجنبية عن التخيير في الحجية والتوسعة في مقام العمل بالأخذ بمفاد دليل الترخيص أو دليل الامر لكون الأمر استحبابياً لا لزومياً ، فهذا المعنى أيضاً صالح عرفاً لأن يكون هو المراد من قوله (عليه السلام) ((موسع عليك بأية عملت)).

منها: ما رواه الشيخ في الغيبة بسنده عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري في مكاتبة بتوسط الحسين بن روح عن الحجّة (عليه السلام) ((يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر ، فإن بعض أصحابنا قال لا يجب عليه التكبير ويجزبه ان يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد؟ فكتب في الجواب أن فيه حديثين ، أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله الى أخرى فعليه التكبير، واما الآخر فإنه روى إذا رفع رأسه من السجدة



الثانية ذكر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً^(١).

ولعل الاستدلال بها أوضح من سابقتيها باعتبار كلمة أخذ من جهة التسليم، المستشعر منها النظر الى الحجية التخيرية بين الخبرين.

الا ان هذا الاستدلال غير تام، لن السائل هنا لم يفرض خبرين متعارضين وإنما سأل عن مسألة اختلف رأي الفقهاء في حكمها الواقعي، وإنما يراد الاستدلال بها على التخير في الحجية باعتبار ما في كلام الإمام (عليه السلام) من نقل حديثين وترخيصه في التسليم بأيهما شاء، ولكنه غير دال على التخير المطلوب لعدة أمور: الأمر الأول: أن السائل يسأل عن حكم الواقعة وكذلك جواب الإمام فأن كل من كلام السائل والإمام ظاهر في ذلك إما ظهور كلام الإمام (عليه السلام) لأن ظاهر حاله ذلك دائماً إذا كان متعرضاً لبيان حكم مسألة معينة وإما ظهور سؤال السائل إنما هو في الاستفهام عن الحكم الواقعي للمسألة فيكون مقتضى التطابق بين السؤال والجواب هو النظر الى الترخيص الواقعي أيضاً.

الأمر الثاني: إن قوله (عليه السلام) (وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى) فيه احتمالان.



أولهما أن هذه الجملة هي جزء من الحديث الثاني، وثانيهما أنه كلام مستأنف وأضافة من قبل الحجة (عجل الله فرجه).

فعلى الأول: ولو بقريئة أنه مورد لسؤال السائل الذي قال عنه الإمام (عليه السلام) أن فيه حديثين، كانا متعارضين إلا أن تعارضهما من النوع غير المستقر الذي فيه جمع عرفي واضح لا باعتبار أخصية الحديث الثاني من الحديث الأول فحسب بل لكونه ناظراً إلى مدلوله وهو ثبوت التكبير في الانتقال من حال إلى آخر فيكون حاكماً عليه وعدم استحكام التعارض بين الحاكم والمحكوم أمراً واضح عرفاً ومقطوع به فقهيّاً بحيث لا يحتمل أن الشارع حكم على خلاف حكم العرف بالجمع بينهما فيكون هذا بنفسه قريئة على أن المقصود من التخيير الترخيص الواقعي.

وعلى الثاني: وانها جملة مستقلة وان الحديث الثاني يتكفل حكم القيام من الجلوس بعد السجدة الثانية وانه لا تكبير على المصلي فيه، فلا تعارض بين الحديثين في مورد سؤال السائل وهو الانتقال من التشهد إلى القيام لأن الحديث الثاني لا ينفي ذلك وإنما ينفي لزوم التكبير في القيام بعد التشهد فيكون هذا قريئة بنفسه على أن المراد هو الترخيص الواقعي لأن مورد سؤال السائل خارج عن مورد التعارض بين الحديثين اللذين قبلهما الإمام ودلالته على الحكم الواقعي أوضح، فالإمام يريد أن يبين التخيير في الحكم الواقعي لا التخيير في الحكم الظاهري.



الأمر الثالث: بناء على مسلك المحقق النائيني (قده) من أن الوجوب ليس مفاداً من الصيغة وإنما ينتزعه العقل من الأمر بشيء من عدم الترخيص في تركه، فلا يكون تعارض بين الحديثين اللذين ينقلهما الإمام (عليه السلام) أصلاً إذ يكون مفاد أحدهما هو طلب الفعل، ومفاد الآخر هو الترخيص في الترك وهو لا ينافي طلب الفعل وإنما يكون موجباً لعدم حكم العقل بالوجوب فيتعين كون المراد من كلام الإمام (عليه السلام) على هذا المبنى الترخيص الواقعي.

وهذا الوجه غير تام: إذ ظاهر الحديث الثاني نفي دلالة الحديث الأول لا مجرد الترخيص في ترك التكبير من جهة نظره الى الحكم الثابت في الحديث الأول فكأنه ينفي الطلب المبرز بذلك الحديث فيكون بينهما تعارض لا محالة.

الأمر الرابع: لو سلم دلالتهما على التخيير الظاهري فموردها الحديثان اللذان يقطع بهما واللذان نقلهما الإمام (عليه السلام) بنفسه، كما يناسبه تعبيره (عليه السلام) عنهما بالحديثين المشعر بكونه سنة ثابتة عن آباءه المعصومين (عليهم السلام) فلا يمكن التعدي منه الى التعارض بين الخبرين الظنيين من حيث السند لاحتمال أن يكون مزيد اهتمام الشارع بالقطعيين موجباً لجعل الحجية التخييرية في موردتهما خاصة، وهي مانعة عن الغاء خصوصية المورد ولا اطلاق في الرواية للتمسك به.

هذا كله مضافاً الى عدم نقاوة سند الرواية لأنها مكاتبة بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي، واملاء الحسين بن روح، وأحمد ابن أبراهيم النوبختي مجهول لا



ذكر له في الكتب الرجالية، فأُن كان واسطة في النقل عن الحسين بن روح فالرواية ساقطة سنداً وإن استظهرنا أنه كان مجرد مستنسخ للمكاتبة وإن الراوي هو محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري يشهد باملاء الحسين بن روح كانت معتبرة، ومن الواضح عدم ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر فيكون في المقام اجمال وتردد وهو كاف في اسقاط السند عن الحجية.

منها: رواية الطبرسي في الاحتجاج مرسله عن الحسن بن الجهم عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت للرضا تحيّنا الاحاديث عنكم مختلفة؟ قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فأُن كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا، قلت: يحيّنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق؟ فقال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت.^(١)

وهي من أوضح الروايات دلالة على التخيير الظاهري الا انها ساقطة سنداً بالارسال.

منها: ما رواه الطبرسي مرسلًا في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله (عليهم السلام) قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه.^(٢)

(١) جامع أحاديث الشيعة ج ١ ب ٦ من ابواب المقدمات ص ٦٤

(٢) وسائل الشيعة ب ٩ من أبواب صفات القاضي .. ح ٤١



والاستدلال بها على المطلوب باعتبار قوله (عليه السلام) فموسع عليك بالأخذ بهذا الحديث أو بذاك.

وعلق المحقق الخوئي (قده) على الرواية بأنه لا دلالة لها على حكم المتعارضين والمستفاد منها حجية خبر الثقة وإمكان العمل بعد الى ظهور القائم (عجل الله فرجه الشريف) فهي ليست ناظرة الى التخيير أصلاً إذ لم يفرض فيها التعارض، وهي واضحة في حجية خبر الثقة وأنه طريق علمي يمكن العمل به تعذر تحصيل العلم فيقوم الطريق العلمي مقام العلم لعدم الوصول الى الحجة^(١).
واشكل عليها بأشكالين:

الأول: وهو ما تقدم من السيد الخوئي بأنه لا نظر لمورد التعارض لتفيد التخيير في الحجية.

ولكنه مردود؛ إذ لو سلم عدم ورودها في فرض التعارض ولم تقبل ما سوف يشار إليها من القرينة على أن نظر الرواية الى صورة التعارض فلا بأس أن يستفاد من اطلاقها التخيير في مورد التعارض لأن ألسنه أدلة حجية الخبر على نوعين، تارة يكون لسانها الأمر بالأخذ بالخبر، كرواية أيونس بن عبد الرحمن ثقة، أخذ منه معالم ديني، فالجواب نعم، خذ منه أو أسمع له واطع وهذا اللسان



لسان جعل المنجزية والطريقة أو يجاب العمل فلا يمكن أن يشمل موارد التعارض إذ لا يمكن الأخذ بهما معاً والأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجح.

وأخرى بلسان التوسعه وإن له أن يعمل به أو أن أخذت به كان حجة فيعقل اطلاقه للمتعارضين معاً وإن أي من الحديثين في مورد التعارض كان حجة، موسع عليك فهذا هو التخيير في الحجية وإن جواز العمل بأحدهما لا ينافي جواز العمل بالآخر أيضاً، مثل حديث جواز التقليد لم يتم سنداً (فللعوام أن يقلدوه) ولم يقل فعلى العوام، فيكون دليلاً على التخيير عند تساوي المجتهدين مع اختلافهما في الفتوى، فللعوام أن يقلدوا أياً منهما، وهنا موسع عليك يمكن أن يشمل مورد التعارض للخبرين إذا أخذت بخبر الثقة كان حجة عليك.

الثاني: من قال أن قوله (موسع عليك) يشمل موارد التعارض ليكون دالاً على التخيير في الحجية - في المسألة الأصولية - بل التوسعة هنا في الوظيفة العملية - المسألة الفرعية - وبملاك الأصول المؤمنة من البراءة وعدم التنجيز مع افتراض سقوط المتعارضين عن الحجية، فلا يكون دليلاً على التخيير في الحجية، وإن هذا موسع عليك فلك ان تعمل ولك ان تترك.

وجوابه: أن هذا خلاف الظاهر إذ الظاهر من كلامه (عليه السلام) موسع عليك أنه متفرع على وثاقة الراوي مع أن التوسيع في الفعل أو الترك لا يتوقف على وثاقة الرواة كلهم.



مضافاً الى شمول اطلاق الحديث لموارد التعارض لا يكون دائماً مجرى للأصل المؤمن ، بل قد يكون مورداً لتنجيز الحكم إما لوجود عموم فوقاني منجز لا يؤمن الرجوع إليه بعد التعارض أو لوجود أصل عملي منجز كما في باب المعاملات مثلاً.

ثم ان قوله (كلهم ثقة) لا شبهة في دلالة على دخالة الوثاقة لكل الرواة في الحكم بالتوسعة ، وأخذ هذه الوثاقة على نحوين :

الأول : بنحو الانحلال حيث تصبح وثاقة كل راوي دخيلة في الحكم بالسعة في مقام الأخذ بالرواية كما فهمه المحقق الخوئي (قده) كان ذلك قرينة على خلاف الإشكال الثاني لأن الرجوع الى التأمين ليس مشروطاً بكون المخبر ثقة.

الثاني : إن الوثاقة بنحو العموم المجموعي وقد أخذت بأن وثافتهم كلهم دخيلة في حكم التوسعة فلو فرض عدم وثاقة البعض منهم لا تثبت التوسعة كان ذلك قرينة على خلاف الإشكال الأول ، وأن مفروض الرواية بعد أخذ الوثاقة بهذا النحو من الاخبار المتعارضة ، وباللسان الذي يمكن شموله للمتعارضين فيكون دالاً على الحجية التخيرية ولا يبعد الثاني وهو دخالة وثاقة الكل في حكم التوسعة ودلالاتها على التخير تامة ، إلا أنها ضعيفة سنداً بالارسال.

ومنها: مرفوعة زرارة التي سيأتي الحديث عنها في أخبار العلاج ، فقد ورد في ذيلها بعد افتراض التساوي بين المرجحات ، فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر بدعوى أن النظر فيها الى الروايات القطعية السند لأن الشهرة المذكورة فيها

الجزء الخامس عشر..... (٨٣)

هي الشهرة الروائية لا الفتوائية وهذا خارج عن محل الكلام لأن الحديث هو عن التخيير بين المتعارضين الظنيين.^(١)

وفيه: أن المراد من الشهرة في المرفوعة هي الشهرة الفتوائية - على ما سيتبين عند الحديث اللاحق . -

ولو سلم أن الشهرة روائية فلا بد ان تفترض بدرجة لا تبلغ مرتبة التواتر لأن الرواية فرضت بنفسها الترجيح بالاصدقية والاعدلية عند تكافئهما من ناحية الشهرة فيراد مرتبة من الشهرة يبقى لها مجال للترجيح السندي يمثل الاصدقية والاعدلية.

الا ان الرواية ساقطة سنداً لأنها مرفوعة العلامة كما زعمه صاحب غوالي اللثالي.

هذا فلو تم بعض هذه الروايات وأنها دالة على التخيير بعد فرض التكافؤ، فهي مقيدة بروايات الترجيح، الآتي ذكرها، والمتقدم من البحث أن بعضها غير تامة سنداً فلا تتم دلالتها.

بقي مطلب أخير وهو صحة دعوى السيد الشهيد دلالة بعضها وإن لم تكن تامة سنداً، فقد يناقش في أصل دلالتها، ففي رواية الطبرسي عن الحارث بن المغيرة بأن التعبير (فموسع عليك) وكذا برواية الحسن بن الجهم فقد ورد نفس

(١) مصباح الأصول ص ٤٤٣



التعبير (فموسع عليك بأيهما أخذت) هنا في هاتين الروایتين يمكن أن يقال: بأن الظاهر من التعبير (موسع) ومن خلال التتبع بالروایات في مورد التخالف أو كلي التخالف، فإنه وارد في موارد الجمع العرفي بين الأمر والترخيص الظاهر في كون الأمر للاستحباب أو الندب، وكذا النهي الظاهر في النزاهة أو الاعافة ومن هذه الروایات الوارد في هذا المعنى ما ورد عن الرضا (عليه السلام) معتبرة الميثمي^(١) والصريحة في هذا المعنى، وهذا حال قسم من الروایات.

وقسم آخر من الروایات تدل على أن التعبير بلفظ (موسع عليك) ولو احتمالاً إن الإمام كان ناظراً الى صدور الروایات المتخالفة وإن أحدهما صادر تقية فموسع عليك من باب ظروف التقية التي يكون المكلف في سعة لو صادف تقية فأن أخذ الحكم الواقعي فهو وأن أخذ بالصادر تقية فهو أيضاً موسع عليه لظروف التقية التي استلزمت صدور الحكم المخالف من المعصوم (عليه السلام) صح للمكلف أن يأخذ به بمعنى يعمل به لو وقع في تقية، وأنه في هذا الظرف والذي صدر من المعصوم فيه خبراً مخالفاً للواقع يصح للمكلف أن يعمل به في هذا الظرف. هذه النكته المستفادة من تعبير (موسع عليك) فيكون التخيير الحاكم به لعله تخيير في الحكم الواقعي فأن المكلف الذي يعيش ظروف التقية والذي أضطر الإمام أن يصدر حكماً ما يخالف الواقع فللمكلف أن يأخذ بما صدر تقية لأنه موسع عليه.

(١) الوسائل ج ١٨ ب من ابواب القضاء



وبهذا فالتخيير ناظر الى هذه الحيشية لا الى التخيير الاصولي بين حديثين متعارضين وبغض النظر عن ظروف التقية، كما في زماننا فالنظر الى أيهما كاذب وغير مطابق للواقع فهذه الحيشية هي المنظور إليها في هذه الروايات وصياغتها بهذا التعبير.

وهناك جملة من القرائن منها: حتى ترى القائم فترد عليه، والقائم هو مطلق الإمام القائم بالأمر لا القائم بالحجة (عجل الله فرجه) لأن الرواية صادرة من الصادق (عليه السلام) (فموسع عليك حتى ترد عليه) وكلهم ثقة على نحو العموم المجموعي، فلو كان النظر الى حجية خبر الثقة فإنه لا حاجة الى التقييد حتى ترى القائم حيث لا موجب لهذا القيد لأن خبر الثقة حجة مطلقاً.

هذا بقريئة كلهم ثقة وبقريئة حتى ترى القائم ناظراً الى اختلاف الاحاديث ولكن موسع عليك حتى ترى القائم حتى تعرف ما هو الصادر تقية وما هو الصادر مطابقاً للواقع، ولا نظر للحديث الى الحجية التخييرية، وقد يقصد الإمام احياناً كما هو مفاد بعض الروايات ايقاع الخلاف من أجل الحفاظ الى الشيعة وكيانها وبهذا تكون الروايات ناظرة الى هذه الحيشية، ومن المعلوم ورود روايات لحفظ الشيعة في بعضها من عرف أنا لا نقول الا الحق فليكتف بما يعلم منا فإن سمع منا خلاف ما يعلم فليعمل به إن ذلك دفاعاً منا عنه وفي بعضها وسعهم أن يأخذوا بما نقول وإن كانت تقية وفي بعضها الآخر ورد لا ندخلكم الا بما وسعكم فأخذوا به حتى يبلغكم عن الحي



فهذه الروايات بمجموعها تورث الاطمئنان بأن النظر في موسع عليك الى هذه الحثية لا الى جعل قاعدة كبروية في الخبرين المتعارضين الظنيي السند بنحو القضية الحقيقية الثابتة خصوصاً أن أكثر هذه الروايات صريحة في صدور الحديثين منهم ، والرواة كلهم ثقة يطمئن بصحة ما يقولونه وهم عليهم السلام يصرحون بصدور روايات حفظاً لكم ، وموسع عليكم ومن لم يعمل بها فقد رد علينا أو أن الذي لا يعمل بها يكون عاصياً لعصيانه الحكم التقيتي ، وإن أخذ بها فهو أعظم اجراً وإن تركه فهو آثم ، أنظر الوسائل^(١)

وبعضها مفادها الجمع العرفي فيما البعض الآخر هو التوسعة التقيتية وهي توسعة واقعية فتقلب الوظيفة الواقعية في مورد التقية ، موسع عليك .
وبهذا يثبت أنه لا دليل على التخيير الأصولي بين الخبرين المتعارضين ولم نجد من الفقهاء من ذهب الى التخيير بل اما الى الترجيح أو التسايط ولعلمهم لهذا لم يتخيروا .



أخبار الترجيح

وهي عديدة ويمكن تصنيفها الى أربعة أصناف:

١ - ما دل منها على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

٢ - ما دل على الترجيح بالشهرة.

٣ - ما دل منها على الترجيح بالاحدية.

٤ - ما دل منها على الترجيح بصفات الراوي.

أما الصنف الأول: الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

المرجح الأول: موافقة الكتاب ومخالفة العامة

وهي أخبار عديدة الا ان أهمها وأصحها ما رواه قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث اصحابنا عن محمد وعلي ابني علي بن عبد الصمد عن أبيهما عن أبي البركات علي ابن الحسين عن أبي جعفر بن بابويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح عن محمد ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق (عليه السلام): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه.^(١)

(١) الوسائل ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٢٩ .



والبحث في مقامين ، في سندها ، وفي مفادها ، وفي علاقتها بسائر الاخبار

أما المقام الأول: في سندها ففيه عدة مناقشات :

المناقشة الأولى: في أصل الرسالة ، حيث يستبعد وجود كتاب لقطب الدين في أحوال الرجال لأن اثنين من تلامذة الشيخ الراوندي - وهما ابن شهر آشوب ومنتجب الدين - قد ترجما لأستاذهما في كتابي معالم الدين وفهرست منتجب الدين ولا ذكر للرسالة فيهما حينما عددا مؤلفات القطب ، وبهذا كيف نسبت هذه الرسالة إليه.

ويعزز هذا النفي ما ذكره جملة من العلماء كالشيخ أسد الله التستري (قده) من احتمال كون الرسالة للسيد الراوندي الذي كان معاصراً مع الشيخ الراوندي المعروف فنسبت إليه اشتباه.

والمناقشة مدفوعة: كما لو فرض تمامية طريق صاحب الوسائل الى أحد تلامذة الراوندي وقد نقل هذه الرسالة عن استاذه ومجرد سكوت ابن شهر آشوب ومنتجب الدين عن ذكرها في ترجمة الراوندي لا يكفي لاسقاط طريق صاحب الوسائل عن الاعتبار ، إذ لعل هذا الكتاب وصل الى تلميذ ثالث لم يكن زميلاً لهما ولا معاصراً في تلمذته على الشيخ ، خصوصاً وإن الرسالة مضمرة ولم تحمل اسماً وعنواناً واضحاً فلا شأن لها مع تبر وإن صاحب الوسائل يذكرها بالوصف وإنها في أحوال أحاديث اصحابنا وقد ذكر صاحب البحار (قده) ان هناك رسالة للراوندي سماها برسالة الفقهاء وقال أنها وصلت إليه عن طريق الثقة ، والمظنون



أنها عين الرسالة، فأبي استبعاد في ان يجهل التلميذان وجود هذه الرسالة أو عن ايرادها ضمن مصنفات الشيخ الراوندي(قده).

أضف الى ذلك أن التلميذين (قدهما) لم يعلم من حالهما إنهما كانا بصدد حصر كافة مؤلفات الشيخ الراوندي، ولهذا لم يذكرنا جميع كتبه بل كل منهما ذكر كتباً لم يذكرنا الآخر رغم ان منتجب الدين أطنب في عرض مؤلفات استاذه فقد ذكر ابن شهر آشوب مثلاً كتاباً للراوندي في اولاد العسكريين ولم يذكره الشيخ منتجب الدين وذكر الأخير كتاب شرح النهج ولم يذكره ابن شهر آشوب.

ومما يعزز ذلك أيضاً وجود كتب أخرى نسبت الى الراوندي مع عدم ذكر التلميذان لها، من قبيل كتاب قصص الانبياء الذي ينقله صاحب الوسائل مع كتاب الخرائج والجرائح عن الراوندي (قده) وقد صرح ابن طاووس في مهج الدعوات بأنه لسعيد بن هبة الله الراوندي.

وهذه الإجابات لم تكن الا استبعادات للاستبعاد المذكور في الاشكال ولم تأت بشيء يطمئن إليه في صحة انتساب الكتاب للراوندي.

مع أن نقله من قبل تلميذ ثالث للراوندي غير معروف الأسم والعلاقة مع الراوندي يحتاج الى اثبات ومعرفة شخص الناقل وعلاقته بالمؤلف.

ولهذا نحتاج الى طريق آخر، ونقل أو ذكر صاحب البحار للرسالة الراوندية غير مفيد خصوصاً وإن تسميتها عنده رسالة الفقهاء ولا تسمية لها على ما ذكره المجيب.



المناقشة الثانية: الشك في وجود طريق لصاحب الوسائل الى هذه الرسالة لأنه لم يذكر طريقه إليها في كتاب الوسائل فإنه غاية ما يوجد فيه ما يذكره في فوائده في الخاتمة من الطريق المعتمد لديه الى كتاب قصص الانبياء وكتاب الخرائج والجرائح للراوندي ولم يذكر طريقاً يعتمد في نقل هذه الرسالة.

والمناقشة غير تامة: بالامكان اثبات طريق للوسائل الى هذا الكتاب بضم كلامين لصاحب الوسائل أحدهما الى الآخر، فقد ذكر في فوائده الخاتمة (نروي كتاب الخرائج والجرائح وكتاب قصص الانبياء لسعيد بن هبة الله الراوندي بالاسناد السابق عن العلامة عن والده عن الشيخ مهذب الدين الحسين بن ردة عن القاضي أحمد بن علي بن عبد الجبار الطوسي عن سعيد ابن هبة الله الراوندي) ثم يقول (ونروي باقي الكتب بالطرق السابقة) فإننا نستظهر من مجموع هذين الكلامين أنه ينقل سائر كتبه التي ذكرها في متن الوسائل والتي لم يصرح بها في المشيخة عن مؤلفيها بالاسناد المذكور أيضاً.

ومما يشهد على أن هذا الطريق هو سند صاحب الوسائل الى الرسالة طريق العلامة الى سعيد بن هبة الله الراوندي في اجازته المعروفة التي أحصت عدداً كبيراً من علماء الطائفة فإنه ذكر في تلك الإجازة المعروفة لآل زهرة طرقه الى كتب الشيعة والى كتب العامة، وقال بأنه يروي جميع كتب سعيد بن هبة الله الراوندي عن فلان ... الخ وذكر عين هذا الطريق الذي ينقل عنه صاحب الوسائل بواسطة العلامة كتابي قصص الانبياء والخرائج والجرائح والمفروض أن صاحب الوسائل



ينجبر بأن هذا هو أحد كتب الراوندي أيضاً فهذا يعزز أن صاحب الوسائل قد تلقى الرسالة بنفس هذا الطريق العام.

ويلاحظ عليه: أن أخبار صاحب الوسائل عن نقل سائر كتبه بالطرق السابقة، إنما يصح لو تم اثبات نسبة الكتاب الى الراوندي والمفروض أنه في المناقشة السابقة لم يثبت إلا إذا تمكنا من طريق آخر لأثبات النسبة.

المناقشة الثالثة: إن هذه الرسالة لو كان ينقلها صاحب الوسائل عن العلامة بالطريق المتقدم فكيف لا نجد له عيناً ولا أثر في كلمات العلامة ومشايخه فأن من يراجع كتاب التهذيب للعلامة في علم الأصول أو كتاب المعبر للمحقق الحلبي أو المراجع الأخرى لمشايخنا الكرام المتقدمين لا يرى أنهم استدلوا بالرواية على الترجيح أصلاً مما يوجب الوثوق بأن هذه الرسالة لم يكن يطلع عليها العلامة أو المحقق وقتئذ.

وفيه: ان عدم استدلالهما في كتبهم الاصولية لا يدل على عدم وجود الرسالة بأيديهم، لأنهما لم يذكرنا أكثر روايات الباب، وقد أقتصر المحقق (قده) في معارجه على قوله (إذا كان أحد الخبرين المتعارضين مخالفاً للكتاب دون الآخر قدم ما كان غير مخالف على ما كان مخالفاً لأن المخالف لو لم يكن معارض لا يكون حجة فكيف مع وجود المعارض وإما إذا كان أحدهما مخالفاً للعلامة دون الآخر فقد قال شيخنا أبو جعفر - يعني الشيخ الطوسي - أنه يقدم ما خالف العامة على ما



وافق العامة عملاً منه بأخبار الآحاد في المقام واثباتاً منه للمسألة العلمية بأخبار الآحاد.

أقول: وهذا فرع صحة نسبة الرسالة للراوندي.

المناقشة الرابعة: أن المذكورين في الطريق محمداً وعلياً أبنى عبد الصمد قد يقال أنهما ليسا محمداً وعلياً أبنى علي بن عبد الصمد وإنما هما محمد وعلي أبنى عبد الصمد لأنهما شخصان معروفان ومن مشايخ ابن شهر آشوب واساتذته الذين يروي عنهم، وقد وقعا في طريق صاحب الوسائل كثيراً وإما محمد وعلي ابنا علي بن عبد الصمد فلم يقعا في طريق الوسائل وأجازته المعروفة، ومن البعيد أن يكون الراوندي المتقدم طبقة عن ابن شهر آشوب ينقل عن اولاد علي بن عبد الصمد الذي هو من اساتذة ابن شهر آشوب ومن ينقل عنه، مما يوجب قوة احتمال وجود خطأ في البين وأن يكون المقصود محمد وعلي أبنى عبد الصمد وهما وأن كان لا إشكال في وثاقتهما وجلالة شأنهما الا أن الاشكال في ابيهما الذي ينقلان الرواية عنه وهو عبد الصمد فإنه ممن لم يثبت توثيقه.

ورد: بأن علياً ومحمداً أبنى علي بن عبد الصمد واقعان في اسانيد الراوي جزماً فقد تكرر ذلك في كتاب قصص الانبياء على مما شهد به مؤلف كتاب رياض العلماء، وقد جاء في ترجمة الراوندي من قبل جملة من العلماء ذكر محمد وعلي أبنى علي بن عبد الصمد في عداد مشايخه ولم يجيء ذكر محمد وعلي أبنى عبد الصمد أصلاً.



هذا وقد وقع الالتباس في تشخيص على ابن عبد الصمد لتشابه الاسماء حتى ترجم الحر العاملي (قده) في كتاب أمل الآمل عدة أشخاص بهذا الأسم فيقال: ((محمد بن علي بن عبد الصمد النيسابوري فاضل جليل من مشايخ ابن شهر آشوب^(١)).

وقال: محمد بن عبد الصمد النيسابوري عالم فاضل جليل القدر من مشايخ ابن شهر آشوب^(٢)، وقال: علي بن علي بن عبد الصمد التميمي النيسابوري فقيه ثقة قرأ على والده وعلى الشيخ أبي علي ابن الشيخ أبي جعفر^(٣).

وقال: الشيخ علي ابن عبد الصمد التميمي السبزواري فقيه دين ثقة قرأ على الشيخ أبي جعفر (يعني الصدوق) قاله منتجب الدين، وقال: ((الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الصمد النيسابوري التميمي فاضل عالم يروى عنه ابن شهر آشوب ولا يبعد اتحاده مع التميمي السبزواري السابق والظاهر ذلك^(٤).

والظاهر أن هناك محمد وعلياً أبنا عبد الصمد - وهما المشايخ المعروفين لأبن شهر آشوب وهما حفيدان لمحمد أو علي أو حسين أبناء علي بن عبد الصمد الأول، فهناك علي بن عبد الصمد الأول الجد الأعلى للأسرة وهو ذلك العالم

(١) أمل الآمل ج ٢ ص ٢٨٧

(٢) نفس المصدر ص ١٩٤

(٣) نفسه ص ١٩٤

(٤) أمل الآمل ج ٢ ص ١٩٢



الجليل الفقيه الذي كان في طبقة الشيخ الطوسي والمرضى - قدهما - ويروي عن الصدوق - قده - بواسطة واحدة غالباً فيما اطلعنا عليه، وان ادعى أنه قد روى عنه بلا واسطة، وهذا الشخص لا يمكن أن يكون هو شيخ ابن شهر آشوب بوجه أصلاً، وقد كان له ثلاثة أبناء محمد وعلي وحسين وهم الطبقة الاولى من أولاده، والأولان منهم هما اللذان يروي عنهما الراوندي هذه الرواية وكانا من مشايخه وهناك حفيد لعلي ابن عبد الصمد - الجد الأول - اسمه عبد الصمد ولا ندري هل هو ابن علي أو حسين إبن علي بن عبد الصمد، ولكنه لم يكن ابن محمد بن علي بن عبد الصمد بقريفة تعبير ابنه عنه بأنه عم أبيه.

وأياً ما كان فهذا عبد الصمد الثاني له ولدان أسمهما علي ومحمد وهما اللذان من مشايخ ابن شهر آشوب ويتضح هذا التسلسل النسبي من عدة روايات وكلمات العلماء في ترجمة بعض أفراد هذه الاسرة.

قال ابن طاووس على ما في نهج الدعوات ((قال علي بن عبد الصمد وهو الذي يروي عنه ابن شهر آشوب ومن مشايخه لأن ابن طاووس شيخ العلامة وابن شهر آشوب في طبقة مشايخ العلامة أو أعلى بقليل - أخبرني جدي - وهو أحد الأولاد الصليين لعلي بن عبد الصمد الأول جد الأسرة - قال حدثنا والدي الفقيه أبو الحسن - يعني علي بن عبد الصمد جد الاسرة الذي كان من طبقة السيد المرتضى والشيخ الطوسي فإنه يكنى بأبي الحسن - قال حدثنا جماعة من



اصحابنا منهم السيد أبو البركات - وهو الذي وقع في طريق رواية الراوندي أيضاً عن الصدوق وهذا يدل على ما ذكرناه من انه يروي عن الصدوق بواسطة واحدة. فأن التسلسل الواقع في هذا الطريق يدل على أن علي بن عبد الصمد الذي وقع في طبقة مشايخ ابن شهر آشوب غير علي بن عبد الصمد المكنى بأبي الحسن الذي يروي عن أبي البركات وإنما هو جده الأعلى فما تقدم من الشيخ الحر في أمل الآمل من اتحاد الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الصمد النيسابوري التيمي الذي يروي عنه ابن شهر آشوب مع علي بن عبد الصمد التيمي السبزواري الذي نقل الشيخ الحر عن منتجب الدين أنه فقيه دين ثقة قرأ على الشيخ ابي جعفر الصدوق غير صحيح وعليه فالرواية صحيحة سنداً من هذه الناحية، لأن محمداً وعلياً أبنا علي بن عبد الصمد ينقلان الرواية عن ابيهما وهو ذلك الشيخ الفقيه الجليل الذي قرأ على ابي جعفر (قده).

المناقشة الخامسة: أنه لا دليل على وثاقة علي ابن الحسين العلوي الحوزي المكنى بأبي البركات عدا شهادة صاحب الوسائل (قده) بوثاقته وهي لا تفيد بالتوثيق لأنها لا يحتمل فيها ان تكون عن حس مع هذا البعد الزمني الممتد بينهما وهو ما يقارب سبعمائة عام، فلو فرض وجود احتمال الحسية لشهادات الشيخ الطوسي (قده) في حق الرواة غير المعاصرين له - ولذلك يؤخذ بها - فذلك من جهة عدم وجود هذا المقدار من الفاصل الزمني بينه وبين أبعد راوٍ يفرض من أولئك الرواة.



وجوابه : ليس المقياس في نشوء احتمال الاستناد الى الحس في مقابل الحدس والاجتهاد هو طول الزمان وقصره فحسب وإنما تتحكم فيه ملاسبات ذلك الفاصل الزمني وظروفه فقد يكون قصيراً ولكنه قد مضى بنحو لا يوفر للباحث ما يحتاجه من المدارك الواضحة المستوجبة لحسية شهادته بالتوثيق أو الجرح ، وقد تطول الفترة الزمنية دون ان تضر بما تتطلبه حسية الشهادة من مدارك ومستندات.

خذ لذلك مثلاً ، ترى ان التسلسل النسبي لأسرة علوية قد يكون محفوظاً عبر مئات السنين فيستطيع اي فرد منها ان ينسب نفسه الى أبيه ثم الى جده وجد جده وهكذا الى أزمته سحيقة من تاريخ آبائه واجداده نتيجة الاهتمام الموجود تجاه هذا النسب المبارك ، بينما لا يتأتى في حق الانساب الاخرى ولو لأزمة قصيرة من تاريخ الالاء والاجداد.

وعلى هذا لو لاحظنا السنين الفاصلة بين الطوسي (قده) وبين من شهد بوثاقتهم من الرواة والتي هي أقصر بكثير من الفاصل الزمني بين صاحب الوسائل (قده) والعلماء الذين يشهد بوثاقتهم - كأبي البركات مثلاً - نرى فارقاً كبيراً بين الزمانين يميز الفاصل الزمني بين صاحب الوسائل وابي البركات من ناحية امكانية الحصول فيه على مدارك حسية الشهادة بوثاقتهم ، وذلك الفارق الكيفي يتمثل بتوفر الضبط في النقل وشدة الاهتمام بمدارك التوثيق والجرح والتعديل وشيوع كتب الرجال والاجازات والاسناد التي هي منفذ اطلاع الباحث على معرفة احوال الرجال عادة وعدم توفر مثل هذه المدارك وامكانيات البحث



والاطلاع في الفترة الزمنية بين الشيخ الطوسي واصحاب الائمة حتى لم ينقل فهرست لاحد من الاصحاب في هذه الفترة غير البرقي (قده).

ومما يعزز هذه الوثيقة لابي البركات ما جاء في كتاب رياض العلماء في ترجمة شخص من العلماء اسمه علي بن ابي طالب بن محمد بن ابي طالب التميمي وهو على ما يظهر من ترجمته متأخر عن ابن شهر آشوب ويعبر عنه بأنه فاضل عالم محدث فقيه - قال صاحب الرياض العلماء - ((انه في عدد من نسخ عيون اخبار الرضا للصدوق (قده) يوجد فيه اسناد لهذا الكتاب يرجع الى علي ابن ابي طالب بن محمد بن ابي طالب وهو يرويه عن الامام الفقيه فلان ثم يتسلسل في ذكر علمائنا (رضوان الله عليهم) واحداً بعد آخر الى ان يصل الى الواسطة قبل الصدوق، فيقول: قال حدثنا الامام الزاهد ابو البركات الحوزي عن الصدوق..)).

فإن هذا الكلام وامثاله كما يؤيد وثيقة ابي البركات حيث عبر عنه الامام الزاهد وهي رتبة عالية من التوثيق لا يلقب بها الا الاجلاء من علماء الطائفة كذلك يثبت ما قلناه آنفاً من انتشار الاسناد والمدارك التي يتيح امكانية التعويل عليها في مجال التعرف على احوال الرجال في الفترة الزمنية التي عاش فيها صاحب الوسائل (قده) فاحتمال حسية الشهادة بتوثيق ابو البركات موجود فيكون شهادة معتبرة لا محالة.

وهكذا يتضح ان رواية الراوندي صحيحة سنداً ان تمنا ورفعنا الاشكال

الاول، هذا فيما يتعلق بالحديث عن سندها.



المقام الثاني: في مفادها: واما الحديث عن مفادها واشتمالها على مرجحين

طولين..

الاول: موافقة الكتاب والمخالفة معه فيؤخذ بما وافق ويترك ما خالف الكتاب، ومقتضاه الاقتصار في الترجيح على خصوص هذه الحالة وهي كون احد الخبرين موافقاً مع الكتاب والآخر مخالفاً له فلا يكفي مجرد مخالفة احدهما للكتاب في ترجيح الآخر عليه، كما لو كان احدهما مخالفاً للكتاب والآخر لا موافق ولا مخالف، كما لو دل الكتاب على حرمة شيء وورد خبر على جواز ذلك الشيء ودل خبر آخر على نفي استحباب ما ورد من دون تعيين الحرمة، فيتعارض مع الحديث ولكنه ليس بموافق للكتاب ولا مخالفاً له، فالاول مخالف للكتاب لأنه ينفي الحرمة والثاني ليس بموافق ولا بمخالف، وهنا لا ترجيح لأن الخبر النافي للخبر الاول ليس بمخالف ولكنه ليس بموافق مع الكتاب، فلا ترجيح، اذ نفي الوجوب ليس عبارة اخرى عن نفي الحرمة التي دل عليها الكتاب، وعليه لا بد من تخصيص المرجح بالمورد الاول وهو فيما اذا كان احد الخبرين موافقاً والآخر مخالفاً للكتاب.

اللهم الا ان يقال: ان مناسبات الحكم والموضوع العرفية في باب حجية الخبر والطريقة تقتضي ان يكون الميزان في الترجيح هو عد المخالفة مع الكتاب لوضوح عدم مجيء التفاصيل وجزئيات الاحكام الشرعية في الكتاب الكريم، فيكون المراد من الموافقة عدم المخالفة، فالمرجح هو مطلق عدم المخالفة لأن في المخالفة تضعيف يوجب قوة كاشفية الآخر، وبهذا يثبت الترجيح في الموردين ما كان موافقاً



للكتاب، وما ليس بموافق ولكنه ليس بمخالف، والعرف يفهم ويؤخذ بما ليس بمخالف ويرد المخالف.

الثاني: الموافقة والمخالفة مع العامة حيث يرجح ما خالفهم في اخبارهم على ما وافق اخبارهم، وهل يقتصر في الموافقة والمخالفة على خصوص اخبارهم او يشمل حتى احكامهم وفتاواهم وهكذا، اذ قد لا يعمل بالخبير، فإنه لا فرق بينه وبين الموافقة مع اخبارهم في الترجيح القائم على اساس نكتة الطريقية لا التعبدية والشاهد عليه سائر الروايات حيث ورد فيها فخذوا ما خالف القوم حيث لم يقيد باخبارهم وغيرها وهي قرائن تعمم الى جميع ارائهم واحكامهم ولك ان تقول (كل ما فيه تقية) لتعبير الرواية ما يشبه الناس.

والمستفاد من الرواية طولية المرجحين وأن الاول منهما مقدم على الآخر في مقام علاج التعارض كما هو واضح. وهنا طريق ثانٍ يستفاد منه طولية المرجحين مأخوذ من كلمات السيد الشهيد (قده).

وحاصله: التلفيق بين اخبار الطرح والترجيح بمخالفة العامة، وفي بعض اخبار المخالفة مع العامة ما هو معتبر سنداً، مع امكان دعوى ان اخبار مخالفة العامة كثيرة قد تصل الى حد التواتر الاجمالي وقد دلت على الاخذ بما خالف القوم في مورد التعارض، فهذا الطريق تام سنداً.



واما اخبار الطرح لكل ما خالف كتاب الله وأنه لا حجة فيه سواءً كان له معارض او ليس له معارض ، فهي باطلاقها تشمل موارد التعارض بل هو قدرها المتيقن منها فهي تدل على سقوط كل خبر مخالف للكتاب عن الحجية حتى لو لم يكن له معارض فضلاً عما كان له معارض ، غاية الامر بأن اطلاقها لا يشمل موارد المخالفة بنحو القرينية العامة من التخصيص او التقييد او القرينية الشخصية بنحو الحكومة ، اما للسيرة التشريعية المعلومة من دين الائمة عليهم السلام من صدور اخبار فيها تفاصيل وبيانات جزئية لاحكام الشرعية وفيها مخصصات ومقيدات لم يتكفل القرآن بها ، والخروج عن هذا الاطلاق إما بهذه السيرة او ببعض الروايات المتقدمة دلت اجمالاً على الترجيح بمخالفة العامة او بغيره من المرجحات ، وبأخذ هذين الوجهين كان الخروج عن اطلاق ادلة الطرح ، وبهذا فهي لا تشمل الخبر المخالف للكتاب بنحو التخصيص وأخويه اذا لم يكن له معارض لدخوله في السيرة التشريعية المعلومة ، واما مع وجود معارض لهذا الخبر فهو يكشف عن عدم صحته بشكل أكد من الخبر الذي ليس له معارض وأن المعارض علامة على وجود تضعيف للخبر المخالف بنحو التخصيص ، وبهذا تكون اطلاقات ادلة الطرح لمورد وجود معارض للخبر المخالف للكتاب ولو بنحو التخصيص لا مقيد لها لا من السيرة التشريعية ولا المدلول الالتزامي الذي اشير اليه فيما سبق ، ففي فرض موافقة الكتاب ومخالفته فالأخبار تدل على عدم حجية المخالف فيبقى تحت اخبار الطرح ، والخبر المخالف ولو بنحو التخصيص مشمول



لاخبار الطرح فلا حجية فيه واما معارضة غير المخالف للكتاب فهو غير مشمول لاطلاق أدلة الطرح وبعد سقوط معارضه يكون حجة.

وبهذا البيان فالخبر المخالف للكتاب ولو بنحو التخصيص ساقط عن الحجية فيما لو وجد له معارض فلا يكون مشمولاً لا للسيرة التشريعية العملية الجارية على العمل بالخبر المخالف للكتاب بنحو التخصيص ولا للمدلول الالتزامي لبعض اخبار الترجيح فيكون مشمولاً لاخبار الطرح وساقط عن الحجية.

ثم ان الترجيح بمخالفة العامة والترتيب بين المرجحين من جهة ان سقوط الخبر المخالف لو كان له معارض عن الحجية لأنه ليس بحجة وليس سقوطه من باب ترجيح الخبر الآخر عليه في مقام التعارض فمرتبته اسبق وأنه بنفسه ليس بحجة فلا تصل النوبة الى الترجيح بمخالفة العامة، التي تفترض ادلته ان يكون الترجيح بملاك التعارض والاختلاف، وهو فرع حجية كل من الخبرين، ولذا في بعض اخبارها ورد صدور الحديثين او المنقولين عن الثقتين، بمعنى القطع بصدورهما، فهو مرجح في طول ثبوت الحجية لكلا الخبرين.

والخبر المخالف للكتاب ساقط عن الحجية لاطلاق اخبار الطرح وبهذا يتضح.. أولاً تلحظ الموافقة مع الكتاب والمخالفة معه فما يكون مخالفاً يسقط عن الحجية بمقتضى اطلاق اخبار الطرح سواء وافق العامة او خالفهم، ثم يأتي دور المرجح بمخالفة العامة وبهذا تثبت الطولية بين المرجحين، الترجيح بمخالفة العامة في طول الترجيح بموافقة الكتاب، وأن كان الترجيح هنا بموافقة الكتاب ليس

الوسيط في علم الأصول (١٠٢)

ترجيحاً بل هو طرح وسقوط عن الحجية وهو اسبق رتبة من الترجيح الآخر الذي يقتضي ثبوت الحجية لكل من الخبرين لولا التعارض، وبهذا يثبت الرجحان والطولية بينهما كذلك.

واما نسبة هذه الطائفة مع سائر الاخبار فبلحاظ اخبار التخيير لو تم شيء منها فتكون رواية الراوندي اخص منها مطلقاً باعتبار انها تثبت الترجيح في قسم خاص من حالات التعارض وهو ما اذا كان احد المتعارضين موافقاً للكتاب او مخالفاً مع العامة، واما بلحاظ اخبار الترجيح الاخرى او اخبار التوقف والارجاء سيأتي الحديث عن نسبتها الى رواية الراوندي لدى التعليق عن كل واحد منها.

ومن اخبار الترجيح بمخالفة العامة - رواية الحسين بن السري قال ((قال ابو عبد الله عليه السلام: اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم))^(١). وهي ساقطة سنداً للارسال وقد ذكرت المرجح الثاني - مخالفة العامة - واطلاقها يقيد برواية الرواندي لأنها دلت اولاً على ترجيح الموافق للكتاب ثم المخالف للعامة، فيكون مفادها بعد التخصيص خذ بما خالف القوم اذا لم يكن موافقاً للكتاب.

ومن هذه الطائفة رواية الحسن بن الجهم التي ينقلها الصدوق عن شيخه قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام هل يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم

الجزء الخامس عشر..... (١٠٢)

لكم؟ فقال: لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا، فقلت فيروى عن ابي عبد الله عليه السلام شيء يروى عنه خلافه فأبيهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه^(١).

دلالتها على الترجيح بالمرجح الثاني وهي مطلقة فتقيد برواية الراوندي فيصبح المضمون اذا لم تجده في كتاب الله فخذ بما خالف القوم.

الا ان في سنده اشكال هو ان محمد بن موسى بن المتوكل من مشايخ الصدوق فإن صححناه فهو والا فالسند ضعيف.

ومنها: رواية محمد بن عبد الله، قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه^(٢).

وهي كالسابقة، وسندها معتبر الا من ناحية محمد بن موسى بن المتوكل. ومنها: رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام.. وقد ذكرت كلا المرجحين حيث قيدت المرجح الثاني بما اذا لم يكن المرجح الاول موجوداً^(٣).

(١) نفس المصدر السابق ح ٣١

(٢) نفس المصدر السابق ح ٣٤

(٣) نفس المصدر الثاني ح ٢٩



ومنها: مرسله الطبرسي عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام (قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالآخذ به والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بد ان نعمل بواحد منها؟ قال: خذ بما فيه خلاف العامة)^(١).

ولولا ارسالها امكن العمل بها وتقييد اطلاق رواية الراوندي في الترجيح بمخالفة العامة بما اذا تحتم العمل بأحد المتعارضين في زمان حضور الامام عليه السلام بقريئة حتى تلقى صاحبك، فتدل على ثبوت هذا المرجح في خصوص مورد تحتم العمل باحد الخبرين وعدم تركهما معاً لأن احدهما صادق فلو علم ثبوت احدهما يعمل به، وهي من ناحية سكوتها عن موافقة الكتاب تقييد برواية الراوندي.

الا ان الرواية وبقرينة ما ورد في صدرها (خذ) واردة في اصول الدين لا في الفروع لأنها تأمر بالآخذ بشيء، وهذا يناسب ان يكون نظرها الى مسألة اعتقادية وأنه لا بد من الالتزام بها، ولعل تقييدها بـ(لا بد) راجع الى هذه الحيثية وأن يتخذ او يقول بما يعتقد صحته، في مورد اختلاف المسألة الاعتقادية.



وهذا الشاهد والقرينة غير تام لورود هذا اللفظ في جملة روايات أستعمل فيها هذا اللفظ في غير الشأن العقائدي . أنظر ب ٤١ من ابواب الشهادات مرسله يونس بن عبد الرحمن عن أبي عبد الله (عليه السلام)

ومنها: رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه^(١).

وهي صحيحة سنداً وانها واردة في طبيعي الخبر لا خصوص المتعارضين بحيث تعطي قاعدة للاخذ بالخبر وهي ان المشابه صادر تقية وبهذا يسقط عن الحجية حيث لم تفترض التعارض وترجيح المخالف.

الا ان يحمل هذا التعبير فيها وأن المقصود من التشابه ليس هو مجرد التوافق في الحكم مع حكم من احكامهم بل المقصود ما يشبه فيه روح كلماتهم ومذاقهم الفقهي من الاخذ بالقياس والاستحسان ونحوهما مما يكون من مناهجهم التي خالفها الامام ونهى عنها بشكل مؤكد وشديد، فالتشابه هنا تشابه من حيث طرق استدلالاتهم بحيث توجد قرينة ان الرواية صادرة عن الامام مجارة لهم من باب التقية فلو كانت هذه الخصوصية هي المقصودة لا مجرد التشابه فهي خصوصية زائدة، فلا تكون دليلاً على اسقاط كل خبر يوافق فتوى العامة عن الحجية، بل



تسقط الخبر المحتف بقرائن قطعية او ظنية معتد بها انها صادرة تقية ، وقد مر في بحث حجية الخبر ان لا تكون هناك قرينة عقلائية معتد بها على كذب الراوي او صدور الرواية تقية ، ومثل المشابه لاستدلالاتهم في استنباط الاحكام لا يبعد ان يكون قرينة نوعية عقلائية على صدور الخبر تقية ، فيكون الخبر ساقط عن الحجية على القاعدة.

ومن جملة ما استدل به على الترجيح بالكتاب رواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام ، قال : قلت له : يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال : ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزوجل واحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منا وإن لم يكن يشبههما فليس منا ، قلت : يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق؟ قال : فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت^(١).

والرواية لا تدل على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ، لأن جواب الامام عام لا بخصوص فرض التعارض لقوله (ما جاءك عنا) لا ما جاءك الحديثان ، فيكون مساقها مساق اخبار الطرح من اناطة حجية الخبر بوجود شاهد يشبهه من الكتاب الكريم فلا تكون من اخبار الترجيح ، وقد دل على الحاق السنة القطية بالكتاب الكريم فيما لو تم سنداً ولكنه غير تام للارسال ، للفارق بين الطبرسي



والحسن بن الجهم لاكثر من قرن او قرنين من الزمان فهي مرسله كسائر روايات الاحتجاج.

نعم قد جاء في ذيلها ما يدل على التخيير في موارد التعارض فتكون من اخبار التخيير التي لا بد من تقييدها باخبار الترجيح ان تمت في نفسها الا ان مشكلتها السند.

ومنها: مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة اللتان يقع الحديث عنهما منفصلاً عن الحديث عن الترجيح بالصفات.

وبهذا العرض للاخبار يتبين ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة تام على اساس رواية الراوندي التي تضمنت الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة على نحو الترتيب والطولية فيهما.. وقد مر اثباته بطريق اخر.

المرجح الثاني: الترجيح بالشهرة

واستدل له بالمقبولة والمرفوعة كما سيأتي في محله، وبرواية للطبرسي ورد فيها (وروي عنهم عليهم السلام انهم قالوا: اذا اختلفت احاديثنا عليكم فخذوا بما اجمعوا عليه شيعتنا فإنه لا ريب فيه).

والظاهر انها نقل بالمعنى لما ورد في المقبولة والمرفوعة خذ بما اشتهر بين اصحابك او ان المجمع عليه لا ريب فيه، فهي ليست رواية اخرى غير نقل مضمون الروايتين المقبولة والمرفوعة فما هو المراد من اجماع الشيعة، هل المراد هو اجماعهم



في الرواية؟ لتكون الرواية متواترة قطعية السند، ولا اشكال حينئذ في لزوم العمل بها وطرح الخبر الآخر فهي اجنبية بهذا المعنى عن باب الترجيح.

او ان المراد اجماعهم على العمل والفتوى الذي يعني مرجحية الشهرة الفتوائية، لأنه هو المناسب لباب العمل بالاخبار، فالرواية نظرهما الى ما كان مورد وفاق عند الشيعة، وهي مرجحية - اي الشهرة الفتوائية - المتوافقية - ولكن لا دلالة لها على الترجيح بالشهرة، لأن اجتماع الشيعة ان لم يورث الاطمئنان الشخصي للفقهاء بالحكم فكثيراً ما يكشف عن وجود خلل في الخبر المخالف له بنحو يسقطه عن الحجية، فتكون دلالتها على القاعدة فيما كان محل تسليم ولا ريب فيه ولم تقل خذ بالمشهور.

ولكنها إما نقل بالمعنى او ضعيفة سنداً بالارسال.

المرجح الثالث: الاحديثية

والمراد بالاحديثية هو الخبر المتأخر صدوراً حيث يكون هو الحجة، واهم الاخبار التي ذكرت هذا المرحح لاحد المتعارضين هي روايتان .. بل ثلاثة.

الرواية الاولى: رواية هشام بن سالم عن ابي عمرو الكناني، قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: يا ابا عمرو رأيت لو حدثتك بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتنى عنه فاخبرتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: باحدثهما وأدع الاخر، فقال: قد اصبت يا ابا عمرو، ابي الله الا ان يعبد سراً، اما

الجزء الخامس عشر.....(١٠٩)

والله لأن فعلتم ذلك انه خير لي ولكم ، وأبى الله عزوجل لنا ولكم في دينه الا التقية^(١). وهي ضعيفة بأبي عمرو الكناني.

الرواية الثانية: رواية الحسين بن مختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال: اريتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟ قال: قلت كنت آخذ بالاخير، فقال: رحمك الله . وهي ضعيفة بالارسال.

والبحث في هذه الطائفة من جهات..

الجهة الاولى حول السند: حول سند الحديثين ، والاول منهما ضعيفة بأبي عمرو الكناني حيث لم يثبت توثيقه وقد نقلت عن طريق الوسائل عن البرقي في المحاسن عن ابيه عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام مثله ، وهذا السند وإن كان صحيحاً الا ان الظاهر سقوط الراوي منه وهو ابو عمرو الكناني سهواً لأن هشام بن سالم ينقل الرواية عن ابي عمرو أيضاً والقريظة على هذا ان الامام عليه السلام يوجه خطابه الى ابي عمرو الكناني ولمرتين مما يكشف عن انه هو الراوي للخبر وليس هشام بن سالم.

(١) جامع أحاديث الشيعة ب٦ من ابواب المقدمات ح ١٠ .. والوسائل ب٩ صفات القاضي ح ١٧



ولو تنزلنا وقبلنا كون الراوي هو هشام بن سالم وقع التهافت في النقل بين السندين بعد استبعاد كونهما روايتين اذ يستبعد ان ينقل هشام روايتين بنفس الكلمات بواسطة وبدونها، فهي غير تامة سند.

واما الرواية الثانية فهي ساقطة أيضاً باعتبار الارسال.

الجهة الثانية علاقتها بأخبار التخيير والترجيح: على تقدير تماميتها سنداً فما هي علاقتها باخبار التخيير واخبار الترجيح الاخرى بمرجح غير الاحديثية من موافقة الكتاب او مخالفة العامة او الشهرة لو قيل بها، وهل تكون معارضة لها او مخصصة؟

قد يقال: بانها مخصصة لروايات التخيير الدالة على التخيير حيث لا مرجح وهذه تدل على المرجح فيؤخذ به، او انها معارضة لها.

والصحيح أن يقال بالتفصيل بين مسلكين في الأحكام الظاهرية وإنها ثابتة ثبوتاً واقعياً كالأحكام الواقعية وإن لم تصل الى المكلف أو انها لا تثبت الا في فرض وصولها الى المكلف فيؤخذ بها وبهذا فيؤخذ في موضوعها وصوله أو العلم به، ولا ثبوت لها لو لم تصل الى المكلف أو لم يعلم بها، والأول هو مختار السيد الشهيد والثاني هو مختار المشهور.

فعلى الأول فيقع التعارض بينهما وبين أخبار التخيير من حيث أن اطلاقها مقيد بثبوت هذا المرجح فلا يبقى تحتها الا اخبار في فرض صدور خبرين متعارضين في زمن واحد وهو فرض نادر جداً فلا محالة سيكون بين مفادها وأخبار التخيير



تعارض لأنها تلغي مفاد مورد التخيير وتدل أنه لا تخيير بين الخبرين المتعارضين وإنما يؤخذ بالمتأخر منهما فهي تدل على الأخذ بالمتأخر من كل خبرين متعارضين، وما بين نفي مفاد أخبار التخيير بهذه الطائفة وإثباتها بأخبار التخيير معارض.

وعلى الثاني: القائل بأن الحكمين الظاهرين المتنافيين يتعارضان في مرحلة الوصول، وبهذا لا يظهر التعارض بين هذه الأخبار وروايات الأخذ بالأحدث مع سائر الأخبار الا فيما إذا علم بما هو الأحدث، ومع عدم أحرار موضوع الحكم الظاهري فلا وجود له واقعاً، وحينئذ ففي مورد عدم العلم أن أي الخبرين المتعارضين أحدث كما لو صدرا من إمام واحد ولا يعلم أيهما الأحدث فهنا لا موضوع للأخذ بالأحدث إذ لا أحرار له، فيمكن تخصيص تلك الأخبار بغير مورد العلم بالأحدث والعلم الاجمالي باحدثية أحدهما لا أثر له لأنه علم اجمالي مردد بين الترخيص والالزام فلا يكون منجزاً فلا موضوع للترجيح بالأحدث ويبقى هذا المورد تحت اطلاقات أدلة التخيير فيما لو فرض إن روايات الأخذ بالاحداث كانت أخص مطلقاً من تلك الأخبار - كما هي كذلك بالنسبة لأخبار التخيير - فتخصص الأخيرة بها وإن كانت النسبة عموم من وجه - كما هي النسبة لسائر أخبار المرجحات الأخرى إذ كل دليل يقول هذا هو المرجح لا غير سواء وجد الآخر أو لم يوجد وكذا المرجح الآخر بالنسبة لهذا فيقع بينهما عموم من وجه - كان حالها حال التعارض فيما بينهما بلحاظ بعض المرجحات على ما سوف يأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.



ويظهر الفرق بين المسلكين أنه على مسلك المشهور لا وجه لتقييد اطلاقات أدلة التخيير واخراج صورة عدم العلم التفصيلي إذ لا وجه لاخراجها لعدم الحكم الظاهري على هذا المسلك واقعاً بعد عدم الوصول لموضوعه، وهنا موضوعه غير واصل فلا ثبوت له للحجية التعيينية النافية للحجية التخييرية، بخلافه على مسلك السيد الشهيد (قده) فهو خارج من اطلاقات أدلة التخيير إذ لا بد من أحدثية أحد الخبرين المتعارضين إذ الميزان هنا هو الوجود الواقعي للمتأخر والأحدث، والحجية الواقعية هنا تعيينية لا تخييرية فتكون خارجة عن دليل الحجة التخييرية وخارجه عنه، والمسلك المشهور لا حجية تعيينية واقعاً لا أنها موجودة ولكنها لا تصل حتى يمكن الأخذ بها ومن ذلك فأطلاق أخبار التخيير غير مفيدة إذ لا ثبوت للمقيد واقعاً إلا بالعلم التفصيلي به، وتبقى غير موارد العلم التفصيلي تحت ادلة التخيير على المشهور.

ولا بد من تقييد موضوع أحد المتعارضين بضم موضوع معارضة الآخر فتتقيد أدلة الحجية التخييرية - بتقييد موضوعها - بنقيض الحجية التعيينية ونقيضها الواقعي أن لا يكون أحدهما أحدث واقعاً وهذا نادر جداً فيلزم التعارض أو التخصيص بالفرد النادر وهو بحكم التعارض.

والنتيجة أنه على مسلك السيد الشهيد (قده) يقع التعارض وأما على مسلك المشهور فلا، وبهذا لا يمكن حمل أخبار التخيير على غير الأحداث الواقعي لأن



غيره إما لا وجود له أصلاً أو أنه نادر جداً، وكل خاص يخرج تمام الافراد العام هو معارض له لا مخصص.

بخلافه على المسلك المشهور وإن الحكم الظاهري مقيد بنقيض موضوع الحكم الظاهري المعارض معه - قيد الوصول - أو تبقى تحت اطلاق أدلة التخيير بما عدا موارد العلم التفصيلي بالأحداث وهي كثيرة لأن أكثر الأحاديث المتعارضة لا يعلم بالأحداث منها كما في الروايات الصادرة من الصادقين (عليهما السلام) فتكون موارد عدم العلم التفصيلي بالأحداث كثيرة تبقى تحت اطلاق أدلة التخيير بعد اخراج موارد العلم التفصيلي بالاحداث بدليل الحجية التعيينية بالاحداث.

وبهذا اختلف الحساب، فعلى مسلك الشهيد يقع التعارض بين دليل الأخذ بالاحداث وادلة التخيير ولا تعارض على مسلك المشهور بين الحجية التعيينية والحجية التخييرية إذ يبقى تحت اطلاق أدلة التخيير موارد كثيرة وليست نادرة حتى يلزم أن يكون هذا التخصيص بحكم التعارض.

الجهة الثالثة تعارضها مع أخبار التخيير أو أخبار سائر المرجحات: مع فرض التعارض بين ادلة الترجيح بالأحداث وبين أخبار التخيير أو سائر أخبار المرجحات الأخرى كالمخالفة مع العامة أو الموافق الكتاب أو غيرهما، فقد يقال: هنا بتقديم أخبار التخيير أو الترجيح بسائر المرجحات على هذه الطائفة بأحد بيانين بعد فرض أن روايات التخيير أو الترجيح صادر عن المعصوم المتأخر عن أخبار هذا المرجح



الصادرة عن الصادق (عليه السلام) كما مر فلا بد من الأخذ بسائر الروايات وسقوط روايات الأخذ بالاحثية.

البيان الأول: أنها تعم نفسها

إذ نفس هذه الأخبار لها معارض إما أخبار التخيير أو الترجيح، وبهذا فهي تعم نفسها حيث تدل على أن كل خبرين متعارضين يؤخذ بالتأخر منهما صدوراً وهي معارضة لمعارض متأخر عنها كما لو صدر من الإمام الرضا (عليه السلام) فتعين للسقوط فتدل على سقوط نفسها عن الحجية، وهذا محال لأن ما يلزم من حجيته عدم حجيته محال، وإذا استحال جعل الحجية لأخبار الأخذ بالاحداث للمحالية تعينت أخبار التخيير أو الترجيح المعارضة معها للحجية.

ولكن هذا الوجه غير صحيح وتقدم دفعه في بعض الابحاث السابقة وإن الذي يلزم من وجوده عدم وجوده هو اطلاق الخبر وشموله لنفسه لا أصل الخبر وحجيته فاطلاقها يسقط عن الحجية وليس أصل سندها لأن سندها والراوي ينقل كلاماً كلياً وهو ان كل خبرين متعارضين يكون الحجية منهما هو المتأخر، وهذه قضية عامة لها مصاديق هي سائر الأخبار المتعارضة في الفقه وله اطلاق لنفسه وحينما يكون له معارض أحدث منه، فأن لدلوله أثران، أثر بلحاظ سائر أخبار الفقه وأثر بلحاظ نفسه حيث لا يكون حجة لاستحالة جعل الحجية له، وإما أثره بلحاظ سائر أخبار التعارض فيبقى على الحجية إذ لا مانع من شمول اطلاق السند بلحاظ الأثر الأول وهو ان كل خبرين متعارضين يؤخذ بالتأخر منهما،



والضرورات تقدر بقدرها ومقداره الحجية بلحاظ الأثر الثاني لا الأثر الأول، نعم لو لم يحتمل التفكيك سقط كلا الأثرين وهنا يحتمل التفكيك فتطبق الاحدية بلحاظ سائر الروايات لا بلحاظ نفسها فلا يلزم من حجيتها عدم حجيتها، وما يلزم ليس هو سندها بل اطلاقها لنفسها حيث يمتنع حجية هذا الاطلاق لا أن أصل الرواية وسندها يسقط بلحاظ سائر الموارد فهذا الاشكال مندفع.

البيان الثاني: لتعين أخبار الاحدية للسقوط والأخذ بسائر أخبار التخيير لو تعارضوا على مسلك السيد (قده) هو أن يقال بانها تدل على الأخذ بالاحداث وبذلك يمكن الأخذ بمفادها بحق نفسها ولا مانع منه وليس هي من قبيل أخبار السيد المرتضى إذ مفاده لو شمل نفسه لم يكن حجة، وهنا تشمل نفسها ولا يلزم من سقوطها عدم الحجية.

وذلك: لأن مفادها ليس عدم الحجية مطلقاً بل مفادها حجية الرواية المتعارضة الا حينما يأتي الأحدث فيكون هو الحجة لا ذاك المعارض هو الحجة، فكل خبرين متعارضين يكون الأحدث منهما هو الحجة حينما يصدر يؤخذ به، فيؤخذ بها بلحاظ نفسها لأنها أحدثت وحين صدور الروايات الأخرى يكون مفادها تاماً فيكون الأخذ بالمعارض أخذاً بها وبهذا يتعين العمل بالمعارض ويرتفع حكم الأخذ بهما حيث تدل على أن الحكم من الآن هو التخيير أو الترجيح بسائر المرجحات والعمل بها عمل بهذه الأخبار.



وهذا البيان يفترض أنه ليس فيه محذور الامتناع وإنها شاملة لنفسها ومثبتة لهذه النتيجة وهي إن كل خبر في نفسه حجة الى أن يرد المعارض وقبل ورود التخيير أو الترجيح يكون العمل بالأحدث بحكم نفس هذه الرواية الناقلة للأخذ بالاحداث فالعمل بها ممكن ومعقول ومقتضاه العمل بالروايات المتأخرة في مسألة العلاج حتى بالنسبة لأخبار العلاج ويلزم حين العمل بها أن يكون مضمونها ثابت بمقدار ما لم يرد الأحداث ويرتفع بمجرد ورود الأحداث.

وهو أيضاً غير تام لأن المفروض أن الروايات الدالة على الأخذ بأحد المرجحات أو بالتخيير دالة على حكم شرعي ثابت بنحو القضية الحقيقية وأنه ثابت من أول الشريعة وهو ظاهر كل خبر أنه يبين حكماً شرعياً ثابتاً بأصل التشريع لا أنه ناسخ لحكم ثابت بتلك الروايات فلو ثبت التخيير بروايات التخيير أو الترجيح برواياته، فمعنى ذلك أن الترجيح بسائر المرجحات ثابت من أول الأمر لا أنه يكون صادراً حين صدور هذه الروايات فتكون ثابتة فيقع التعارض لا محالة حتى بلحاظ الروايات المتعارضة والتي أحدهما أحدث والآخر أشهر قبل صدور هذه الروايات فلا يكون هذا عملاً بروايات الاحداث بل هو الغاء لها بمجيء رواية لمرجح آخر، وهذا معناه أن مفاد هذه الروايات ستكون متعارضة مع مفاد هذه حتى بلحاظ ما تقدم من الأخبار المتعارضة قبل مجيء روايات الترجيح أو التخيير عن الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) فتقع المعارضة وحينئذ كيف يثبت حجية هذه الروايات الدالة على الأخذ بالاحداث لكي تثبت بمقتضاها العمل بالروايات



المتأخرة من روايات التخيير أو الترجيح بسائر الروايات والمفروض أنها معارضة مع هذه الروايات حتى بلحاظ ما تقدم من الأخبار المتعارضة قبل صدور هذه الروايات ونسبة دليل الحجية اليهما على حد سواء فيكون حينئذ تعين أخبار الترجيح أو التخيير المتأخرة صدوراً بلا معين لكي تكون حجة بعد تساوي النسبة للدليل الحجية.

نعم لو علم اجمالاً بصدور أحد المتعارضين اما اخبار الاحداث أو أخبار الترجيح أو التخيير بنحو مانعة الخلو، أو قد يكون كلاهما صادر، وحينئذ يعلم بأن أخبار التخيير أو الترجيح بسائر الاخبار المتأخرة إما لانها صادرة واقعاً فتكون حجة او كانت الأخرى صادرة - روايات الاحداث - وهي تدل على ان كلما جاء خبر ثقة متأخر فخذ به لأنها تجعل الحجية فيعلم بحجية الأخبار المتأخرة الا ان هذا أيضاً لا يفيد اثبات مثل هذا العلم التفصيلي بصدور روايات دالة على سائر اخبار المرجحات، لأنه لا يمكن أن يكون مفاد روايات الأخذ بالاحداث هو هذا، وإن مفادها فقط الأخذ بتلك الروايات التي سيأتي إذ معناه إنها حجة بلحاظ تمام مضمونها وهو الأخذ بسائر المرجحات أو بالتخيير لا الاحديثة من أول الأمر وهذا يعني أن روايات الاحداث وردت لاثبات هذا المعنى وهو حجية الروايات المتعارضة معها لأن حجيتها تستلزم أن لا تكون هي حجة بلحاظ سائر الروايات المعارضة حتى قبل صدورها وهذا بحكم الغاء روايات الأخذ بالاحداث إذ لا يحتمل صدورها لبيان هذا الحكم الشرعي سواء علمنا اجمالاً بصدور أحدهما أو لم نعلم



اجملاً بصدور أحدهما يكون بينهما تعارض ولا يكون هذا من العمل بمفاد تلك الروايات فدلليل الحجية يسقط فيهما معاً وشموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح. وبهذا كلا الاشكالين غير تام فلو تم التعارض كما هو على المشهور بنحو التباين أو كان التعارض بنحو العموم من وجه كما في سائر أدلة الترجيح وروايات الاحديث لا يوجد معين لروايات التخيير أو الترجيح في قبال روايات الاحديث حتى لو صدرت عن الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) فيسري التعارض الى السندين والنتيجة هي التساقل لا الترجيح.

الجهة الرابعة: حول دلالة روايات الأخذ بالاحداث.

فهل تدل على الترجيح بالاحداث أو أن مدلولها مطلب آخر؟ الصحيح أنها لا تدل على الترجيح بالاحديث .. (بيان ذلك) أن الأحديثية بحسب مناسبات باب الحجية لا تكون من المرجحات إذ لا تأثير لها في الطريقية بعد فرض ان كلمات المعصومين (عليهم السلام) تحكي عن تشريع واحد والاختلاف الزمني لا يكون مؤثراً في كون ما يقوله المعصوم (عليه السلام) أن المبين واحد واقعاً وهي شريعة قد أكملت في زمن النبي فلا تكون خصوصية الاحديثية مما يحتمل دخلها في الترجيح لأحد الطرفين كما في سائر المرجحات كالصفات والشهرة وغيرهما، ومن هنا فأن هذا المرجح وما يكون مثله لا يحتمل كونه مرجحاً - حتى بمناسبة الحكم والموضوع - كاشفاً عن الطريقية وكاشفاً لترجيح أحد الطرفين.



ولو فرض فهو مرجح نفسي لا طريقي لا مناسبة له مع الكاشفية، بل هو أمر تعدي فيقتصر على المتيقن، وهو مفاد الدليل لا يمكن التعدي الى كل خصوصية ترد في روايات الترجيح بالاحدثية، والتي لها خصوصيتان.

الخصوصية الاولى: فرض أن التعارض بين حديثين قطعيين لا بين ظنيين لأنهما مسموعان من الإمام (عليه السلام) مباشرة، حيث سمع منه حديثاً ثم سمع منه آخر فلا يمكن التعدي منه الى السندين الظنيين فيكون مرجحاً مخصوصاً بأحد الظاهرين المخالف مع الآخر في سند قطعي لاحتمال دخل القطع بالصدور في هذا الحكم إذ ليس حكماً واقعياً حتى يكون ظاهر أخذ القطع في لسان دليله كونه طريقياً الى الواقع المقطوع به، بل هو حكم ظاهري تعدي يعقل أن يكون للشك واليقين دخل فيه.

الخصوصية الثانية: نفس المشافهة الواردة في الحديث من جهة معاصرة السامع للحديث الاحداث وحضوره في مجلس الصدور، فلعل لهذه الخصوصية دخلاً في الحكم، هذا لو تم أصل الدلالة ولكنها غير تامة، بل المستظهر من هذه الروايات أن المرجح ليس المقصود المعنى المتداول على السن العلماء وأهل الاختصاص وهو الأخذ بالاحداث في قبال الآخر المعارض وإنما المقصود بها ملاحظة ظرف التقيّة للسائل.

وهذه الخصوصية يمكن ابرازها في رواية أخرى من هذه الطائفة وهي رواية معلى بن خنيس قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إذا جاء الحديث عن



أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم من الحي
فخذوا بقوله))^(١)

والخصوصية الأولى غير محتملة في هذه الرواية، وهي اختصاصها بمعلومي
الصدور لأن قد غير فيها بمجيء الحديث الذي قد يدعى اطلاقه لآخبار الآحاد،
الا أن الخصوصية الثانية واضحة في مورد الرواية، مضافاً الى ضعف سندها.

والتحقيق ان هذه الطائفة ليست من أدلة الترجيح أصلاً بل مفادها أمر آخر.
وتوضيح ذلك: أن ما يصدر عن الإمام (عليه السلام) ليس دائماً يكون
ليبان الحكم الواقعي المعارض مع الأول، فقد يبين ما هو الوظيفة الفعلية للمكلف
ولو على خلاف الحكم الواقعي أو على خلاف الحكم السابق وأنه لا بد من أن
يتعبد به، فيؤخذ به لأن الإمام قد ينظر الى ظروف وخصوصيات السائل فيبين له
شيء فيه وظيفته العملية ولو كان على خلاف الواقع لظروف التقية، ويشهد لهذا
الفهم مضافاً الى كون الأحذية لا تتضمن أية مناسبة عقلانية للترجيح في باب
الحجية فمن المستبعد جداً افتراض دخلها شرعاً في هذا الباب، هو التفات السائل
وجوابه الأخذ بالاحداث مما يعني إن هذا المعنى كان واضحاً ومركوزاً لدى العرف
وذلك لا يكون الا بالاعتبار الذي ذكرناه لا من باب الترجيح بالاحذية الذي لا

(١) جامع أحاديث الشيعة ب ٦ ح ١ من ابواب المقدمات

يفهمه حتى أهل الاختصاص من العلماء إذ من أين علم السائل بأن الاحديثية هي المرجح للخبرين المتعارضين.

وبالجمله فأن الحديث المسموع من الإمام (عليه السلام) له ظهوران، أحدهما ظهوره في بيان الحكم الواقعي العام، وثانيهما ظهوره في بيان الوظيفة الفعلية للسامع الذي قد يكون للتقية، مخالفة للواقع أو للحديث الأول كما هو الحال في قصة علي بن يقطين مع الإمام الكاظم (عليه السلام) والظاهر أن المقصود بالآخذ بالآحدث في هذه الروايات ملاحظة الظهور الثاني في حق السامع والتأكيد على لزوم التقيد به والاتباع له على كل حال لا ترجيح الآحدث بلحاظ ظهوره الأول الكاشف عن الحكم الواقعي.

ومما يؤيد هذا الفهم أيضاً: ما ورد في ذيل رواية الكتاني من قوله (عليه السلام): ((أبى الله إلا ان يعبد سراً أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لي ولكم وأبى الله عز وجل لنا ولكم في دينه إلا التقية))^(١) وهو صريح في نظر الإمام (عليه السلام) على تقدير صحة السند الى ما هو الوظيفة بالفعل للسامع ولو من أجل التقية.

ويمكن استظهار هذا المعنى من جملة روايات وما افترض فيها من سماع المكلف بنفسه الحديث المخالف لما كان يعرفه من رأى الإمام (عليه السلام) سابقاً



الذي يعني قطعية الحديثين سنداً ودلالة المستدعي حصول القطع عرفاً بأن ما وافق منهما العامة إنما صدر لمراعاة ظروف التقية المعاشة وقتئذٍ فيكون مساقها مساق روايات أخرى وردت بهذا الشأن من قبل.

رواية أبي عبيده عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: ((قال لي يا زياد وما تقول لو أفتينا رجلاً ممن يتولانا بشيء من التقية؟ قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك، قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً، قال: وفي رواية أخرى: أن أخذ به أجر وإن تركه والله أثم^(١).)

وما عن الخثعمي: قال ((سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: من عرف أنا لا نقول إلا حقاً فليكتف بما يعلم منا فإن سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم إن ذلك دفاعاً منا عنه^(٢).)

والنتيجة عدم صحة الترجيح بالاحدية.

المرجح الرابع الترجيح بالصفات.

وقد ذكر هذا المرحح في بعض الروايات أهمها المقبولة والمرفوعة أي مقبولة عمر بن حنظلة، ومرفوعة زرارة المنقولة عن كتاب غوالي اللثالي حيث ورد فيهما ذكر صفات الراوي، وقد اختلفا في ذكر هذا المرحح قبل وبعد الترجيح بالشهرة.

(١) نفس المصدر ح ٢

(٢) نفس المصدر ح ٣

الجزء الخامس عشر..... (١٢٢)

إما المقبولة فقد جاء فيها: قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاة أيحل ذلك؟ قال (عليه السلام): من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم الى الطاغوت.... الخ))^(١)

إما المرفوعة: فقد رواها ابن أبي جمهور الاحسائي في غوالي اللثالي عن العلامة مرفوعاً الى زرارة قال: ((سألت أبا جعفر (عليه السلام) فقلت له جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فأيهما آخذ؟ فقال: يا زرارة بما أشتهر بين أصحابك ودع الشاذ والنادر، فقلت يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال: خذ بما يقول أعدلهم عندك واوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: أنظر ما وافق منهما العامة فأتركه وخذ بما خالف فإن الحق فيما خالفهم قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ قال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك وأترك الآخر، قلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر)).

ويقع البحث فيهما في عدة جهات:

الجهة الأولى: في سندهما.

(١) الوسائل - ب ٩ من ابواب صفات القاضي - ح ١



الجهة الثانية: في ما هو مفادهما.

الجهة الثالثة: في العلاقة بينهما.

الجهة الرابعة: في علاقتهما برواية الراوندي المتقدمة وغيرها من روايات

الترجيح، فهذه جهات أربع.

إما الجهة الأولى في السند للأخبار: فأن المرفوعة ساقطة عن الاعتبار سنداً لما

فيها من الرفع، بل قالوا أن الرواية لا وجود لها في كتب العلامة التي بين أيدينا أصلاً.

وإما المقبولة: فقد يقال بسقوط سندها من جهة عدم توثيق عمر بن حنظلة

حيث لم يرد توثيق بحقه في الكتب الرجالية، إلا أنه يمكن توثيقه إما باعتبار انجبار

ضعف الرواية بعمل الاصحاح حيث عملوا بها وتلقوها بالقبول ومن هنا سميت

مقبولة، وعمل الاصحاح جابر لضعف السند.

أو يقال: بناء على أن كل ما لم يكن فيه تجريح يكفي في قبول رواياته فأن

قبل هذا المبني فهو وإلا فيفتش على طريق آخر لاثبات وثاقة الرجل كي تقبل

روايته.

والطريق هو البناء على القاعدة المعروفة في علم الرجال من توثيق من ينقل

عنهم أحد الثلاثة فإذا بني عليها يمكن القبول بصحتها لما ورد في رواية يزيد بن

الخليفة أنه سأل الإمام (عليهم السلام): جاءنا عمر بن حنظله بوقت عنكم، فأجاب (عليه السلام): ((إذن لا يكذب علينا))^(١)

وظاهر الخبر أن عمر بن حنظلة كان ثقة بطبعه عند الإمام (عليه السلام) إلا أن يزيد نفسه لم يوثق إذ لا توجد شهادة بوثاقته، وإنما يمكن توثيقه من خلال القاعدة المتقدمة، فقد روي عنه صفوان بن يحيى، وهو أحد الثلاثة بسند صحيح في باب كفارة الصوم من كتاب الكافي، فإذا ثبت وثاقته تثبت وثاقة ابن حنظلة أيضاً فالمقبولة تكون صحيحة سنداً.

إما الجهة الثانية في تحديد مفادهما: في تحديد مفاد كل من الروایتين، إذ لا اشكال في دلالتهما على مرجحين زائدين على ما دلت عليه رواية الراوندي المتقدمة، وهما الترجيح بالشهرة والترجيح بالصفات مع فارق بينهما في تحديد مرتبة كل من المرجحين وكونه مقدماً على الآخر أو متأخراً عنه، فالترجيح بالشهرة متقدم على الترجيح بالصفات في المرفوعة ومتأخرة عنه في المقبولة، ولا بد من بيان كيفية استفادة الترجيح بهذين المرجحين.

إما الشهرة: فهل المراد من الشهرة هنا هي الشهرة الروائية بمعنى اشتهار نقل الرواية من عدة من الثقات الى درجة تصبح الرواية متواترة نقلاً فكلهم يشهدون بصدورها وبذلك تكون قطعية الصدور، وحينئذ يكون بابها باب ترجيح الحجة



على اللاحجة إذ المعارض لها ليس بحجة لأنه يدخل في اخبار الطرح التي تقدم الحديث عنها وقلنا ان ما يخالف القطعي ليس بحجة سواء أكان القطعي كتاباً او سنة قطعية ، والرواية المشهورة روائياً مقطوعة سنداً فلا يكون مقابلها حجة وإن أخبار الطرح قد أضافت شرطاً للحجية وهو ان لا يكون الخبر مخالفاً للكتاب أو السنة القطعية فإذا استظهر من الشهرة الروائية كانت النتيجة إذ ذلك خارج عن باب الترجيح.

أو أن المراد هي الشهرة الفتوائية فتدخل في باب الترجيح.

وقد أستظهر جملة من المحققين بأن المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية أي التواتر والاستفاضة في النقل وفي حالة تسقط الرواية الشاذة عن الحجية لمعارضتها مع دليل قطعي فيدخل المقام في باب تميز الحجة عن اللاحجة.

وهذا الإشكال يمكن دفعه بالمرفوعه دون المقبولة ، وذلك إن الشهرة إذا لوحظت بالنسبة الى الرواية الحاكية عن قول المعصوم (عليه السلام) فتكون الشهرة ظاهرة في الروائية المساوقة مع الاستفاضة ، وإذا لوحظت بالنسبة الى رأي المعصوم منقول عنه كانت ظاهرة في العملية الفتوائية عند الفقهاء ، ولا يبعد أن تكون الشهرة في المرفوعة هي الشهرة الفتوائية لا الروائية لقرينتين.

القريبة الأولى: إن ما جاء في كلام السائل وافترضه تعليقاً على الترجيح بالشهرة من امكان اشتهاهما معاً ، وهذا لا يناسب الشهرة الروائية المساوقة مع قطعية الصدور ، إذ لا معنى للترجيح بالاعدلية والاثوية عقلاً لعدم دخل هذه



الأمر بعد فرض قطعية الصدور وإنما يعقل الترجيح بهما لو لم يكن الخبران قطعيي الصدور.

وقد يدعى ان الشهرة الروائية حينما توجد في المتعارضين معا لا يحصل القطع بالصدور منها، إلا أن هذا إنما يصح فيما إذا كان يستبعد صدور أحاديث متعارضة من الائمة (عليه السلام) ولا استبعاد في ذلك فقد عرف من حالهم وابتلائهم بالتقية وغيرها من الملابس التي كانت تضطربهم الى أخذ الحيطة والحذر، كما تشهد بذلك جملة من الروايات وقد تقدم في بداية مبحث التعارض ذكر مناشئ التعارض الاشارة الى صدور الاحاديث المختلفة منهم، فلا يؤثر مجرد تعارض الخبرين المشهورين بحسب ظهور في حصوله القطع أو الاطمئنان بصدورهما معا أثراً معتد به.

هذا مضافاً الى ما يقال بأن القطع بصدور الروايتين لا يستلزم القطع بتحقق المتنافيين لاحتمال كون الدلالة ظنية.

القربة الثانية: إباء سياق الترجيح بالصفات في المرفوعة عن ارادة الشهرة الروائية إذا لو كان المراد من الشهرة ذلك لكان المناسب أن يرجح ما كان مجموع رواته أعدل وأصدق، مع أن تعبير الإمام (عليه السلام) خذ ما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك وجاء في تعبير السائل (إنهما معا عدلان مرضيان) وهو ظاهر في ملاحظة الراويين المباشرين للإمام وبهذا يتضح امكان استفادة الترجيح بالشهرة الفتوائية في المرفوعة.



وبعبارة أخرى: أن ذكر الاوثقية وعدّها من المرجحات من جهة انها توجب قوة احتمال صدور الرواية ومع فرض القطع بصدورها لا يكون احتمال الصدور ليحتاج الى تقوية بالاوثقية والاعدلية.

ولكنها ضعيفة السند فلا مجال للعمل بها.

مع امكان أن يقال: بأن قول السائل إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم ظاهر في كون الخبرين مأثورين عنهم، وهذا أقرب الى الشهرة الروائية لا الفتوائية، إذ لا يعقل في مثل نقل الرواية عن الباقر (عليه السلام) أن تصبح الفتوى مشهورة مع إمكان الوصول الى الإمام (عليه السلام) وأخذ الحكم منه مباشرة ويؤيد ذلك أيضاً عدم ذكر الموافقة للكتاب كمرجح الذي مر أن ذكر الكتاب لا خصوصية له إلا من جهة قطعية صدوره الشامل للسنة القطعية، وقد أكتفى في ذلك على مأثورية الخبرين بمعنى موافقة كلاهما للكتاب فلا تبقى حاجة لذكره.

لا أقل تكون هذه القرائن معارضة لقرائن دعم كون الشهرة فتوائية ليصح بها الترجيح وبذلك تصاب الرواية بالاجمال.

على أنه يمكن رد ما ذكره (قده) من عدم الفائدة في الترجيح بالأعدلية وأخواتها بأن الأعدلية والأوثقية ليست الواقعية أو قل النوعية بل الشخصية وقد عبر عنه في نفسك، ومن الطبيعي أن الخبرين لو كانا مشهورين رواية ومتعارضين دلالة أمكن الترجيح لأحدهما بما هو أعدل في نفس السائل وأوثق وليس الأوثق



والأعدل النوعي ليقال بعد القطع بصدورهما لا معنى لتقوية الصدور بهذا المرجح فأفهم، وكيف ما كان فإن ضعف سندها يغني عن كل ذلك.

إما المقبولة: فإن احتمال إرادة الشهرة الروائية متجه بل لعل ظاهر ما جاء فيها من التعبير ((فإن كان الخبران عنكم مشهورين وقد رواهما الثقة عنكم))

إن قلت: إن الشهرة لو أريد بها الروائية المساوقة لتواتر الرواية التي يعطي القطع بالرواية كان المناسب أن يذكرها الإمام (عليه السلام) أول المرجحات في المقبولة والحال إن الإمام (عليه السلام) ذكرها بعد الترجيح بالصفات وهي الاعدلية واخواتها ثم عد الشهرة من المرجحات، وهذا غير مناسب لأن تقديم الإمام الترجيح بالصفات يدل على أنه (عليه السلام) قد فرض كلتا الروائيتين حجة وأراد ترجيح أحدهما على الآخر بصفات الراوي، وفرض كلتا الروائيتين حجة يتنافى وكون إحدى الروائيتين مشهورة والأخرى ليست مشهورة بناءً على كون الشهرة من موجبات سقوط الرواية غير المشهورة عن الحجية.

قلت: نعم من المناسب ذكر الشهرة في بداية المرجحات والإمام قد فعل ذلك أيضاً أي أنه ذكر الشهرة أول المرجحات لأن الإمام (عليه السلام) قد أبدأ بها من الفقرة الثالثة من سؤال ابن حنظلة وقد أشتملت على الشهرة وإما صفات الراوي قبلها فلم يذكرها لكونها من مرجحات الرواية وإنما ذكرها من جهة كونها من مرجحات الحاكم فإذا ما تعارض الحاكمان فإن المقدم حكما هو الأوثق والأعدل وعند تساويهما من هذه الناحية لا بد من اعمال مرجحات الرواية وأولها الشهرة.



وبهذا يظهر ان ما اضافته المقبولة من المرجحين وهما الترجيح بالشهرة فهي ما لا يمكن عدها من المرجحات بل هي من مميزات الحججة عن اللاحجة لسقوط المعارض لها لأنه أخذ في شرط حجية الخبر أن لا يكون معارضه قطعياً كما في أخبار الطرح.

والترجيح بالصفات لأنها من مرجحات الحاكم فلا يمكن عدها من مرجحات الرواية.

وإما استفادة الترجيح بالصفات من المقبولة والمرفوعة فقد يعترض على المقبولة بوجهين:

الوجه الأول: اختصاص مورد الترجيح بزمن الحضور والتمكن من لقاء الإمام (عليه السلام) بقربة قوله (عليه السلام) ((أرجئه حتى تلقى إمامك)) وهذا يختص بزمان الحضور ولا يعم زمان الغيبة الذي هو المهم لأنه محل ابتلائنا، وهذا الاعتراض يتجه على استفادة الترجيح بالشهرة وغيرهما مما ذكر في المقبولة أيضاً.
وجوابه: أولاً: أن اختصاص الفقرة الأخيرة بزمان الحضور لا يشكل بمجرد قربة على اختصاص الفقرات السابقة بذلك، ولا يوجب تقييد إطلاقها لزمان الغيبة.

وثانياً: لا يحتمل اختصاص الترجيح بصفات الراوي بزمان الحضور فإن هذه الصفات مميزات موضوعية للراوي في أحد المتعارضين لا دخل لخصوصية التمكن من رؤية الإمام وعدمها في مرجحيتها فأنها أن أوجبت قوة صحة حكم الحاكم



فهذه القوة ثابتة في زمان الحضور والغيبة معاً، وهكذا وحجية الشهرة فأنها إن استلزمت قوة صحة الرواية فلا اختصاص لهذا بزمن دون آخر.

وإن كانت فقرة الذيل مخصوصة بزمان الحضور لوجود فرقاً عرفياً بين ما جاء في الذيل من الاحتياط الارجاء الى حين لقاء الإمام (عليه السلام) الذي لا يناسب ان يكون حكماً عاماً لزمان الغيبة فيمكن أن يكون التمكن من لقاء الإمام (عليه السلام) الذي كان ميسوراً للسائل دخلاً فيه، وبين بقية المرجحات التي هي مميزات موضوعية ثابتة والتي يفهم من خلال مناسبات الحكم والموضوع العرفية عدم دخل هذه الخصوصية في الترجيح بالمرجحات الواردة في المقبولة.

وثالثاً: أن السائل يريد أخذ حكم على سبيل اليقين والأخذ بالاحتياط لا يحقق الفرض المرجو، ولذا قيده بملاقة الإمام (عليه السلام) فاحتياط هنا معين لرؤية الإمام ليأخذ منه الحكم مباشرة على نحو القطع، والاحتياط هنا ليس هو أخذ تمام الاحتمالات لفرض عدم امكانه وإنما هو لاحتمال اصابة الواقع والذي ينتهي برؤية الإمام واخذ الحكم منه مشافهة، وبهذا يتضح اختصاص هذا القيد بالفقرة الأخيرة دون ما قبلها.

الوجه الثاني: إن الترجيح بالصفات في مقبولة بن حنظلة ترجيح لأحد الحكمين على الآخر وليس ترجيحاً لأحدى الروايتين على الأخرى في مقام التعارض، وهذا الاعتراض وجيه فيما يتعلق بالصفات دون المرجحات الأخرى الواردة في المقبولة فهنا دعويان:



ومبرر الدعوى الاولى: أضافة الصفات الى الحاكمين لقوله (عليه السلام) (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما في الحديث وأورعهما).

هذا مضافاً الى ان الإمام (عليه السلام) قد طبق الترجيح بالصفات على أول السلسلة بالسندين المتعارضين وهما الحاكمان من دون ان يفرض أنهما راويان مباشران للحديث بينما لو كان الترجيح بهما ترجيحاً لأحدى الروائتين على الأخرى كان ينبغي تطبيقه على الراوي المباشر كما هو عمل المشهور لأنهم يقولون بأن هذه الرواية مقدمة على تلك لأن الراوي للأولى أعدل أو أوثق ويقصدون من الراوي لها مثل زرارة ومحمد بن مسلم الذي هو راوٍ مباشر، ومقتضى الصناعة لأن التعارض ليس بين الراويين غير المباشرين إذ كل راوٍ منهما يروي موضوعاً غير ما يرويهِ الآخر ويكون من ينقل منهما عن الأعدل مثلاً حاكماً على نقل الآخر - بعد فرض ثبوت الترجيح بالصفات - فلا يستحكم التعارض بين نقليهما بوجه، والاستحكام في نقل الراويين المباشرين، فأما أن يطبق الترجيح بالصفات عليهما أو على مجموع السلسلة على أقل تقدير والإمام (عليه السلام) قد طبقه على الحاكمين الذين يمثلان أول سلسلة السند لو كان مع الواسطة - كما هو الغالب - وهذا لا ينسجم الا مع افتراض كون الترجيح لأحد الحكمين بلحاظ صفات الحاكم به لا الروائتين.

توضيح ذلك: أن القاعدة تقتضي ملاحظة الصفات في خصوص الراوي المباشر دون بقية الوسائط لثبوت المعارضة بين الراويين المباشرين، وليكونا زرارة

الجزء الخامس عشر..... (١٣٢)

ومحمد بن مسلم فلو نقل زرارة عن الإمام وجوب صلاة الجمعة فيما نقل محمد بن مسلم حرمتها فيقع التعارض بين نقليهما، لوحدة الموضوع الذي ينقلان حكمه عن الإمام (عليه السلام) وهنا المناسب ملاحظة أيهما أعدل أو اوثق أو أفقه، وإما بقية الوسائط فلا معارضة بينهما لتلاحظ إحدى الصفات المذكورة، فإن الراوي الناقل عن زرارة لا ينقل وجوب صلاة الجمعة بل ينقل قول زرارة ويقول سمعت من زرارة، وكذا الناقل عن محمد بن مسلم لا ينقل حرمة صلاة الجمعة بل ينقل أنني سمعت محمد بن مسلم، فما ينقله الناقل الأول غير ما ينقله الناقل الثاني فلا معارضة بينهما وبالتالي لا نحتاج تطبيق الصفات عليهما، لأنهما كلامان لمتكلمين لا لمتكلم واحد.

ولك ان تقول : لو كان زرارة هو الأعدل فأن نقل الناقل عن زرارة حاكم ومقدم على نقل الناقل عن محمد بن مسلم ومع حكومة الأول على الثاني فلا معارضة بينهما لتلاحظ الاعدية واخواتها.

اما ما هو الوجه في حكومة نقل الناقل عن زرارة لأنه حينما يقول حدثني أو سمعت منه فهو كانه يقول حدثني الأعدل الذي بثبوت نقله لا يكون نقل الآخر حجة لأن محمد بن مسلم مفضل حسب الفرض وليس بأفضل والمفروض أيضاً ان حجية نقل المفضل مشروطة بعدم معارضتها بنقل الافضل، وزرارة هو الأفضل بحسب الفرض فالناقل عنه كانما يقول حدثني الأعدل فلم يتحقق شرط



حجية نقل محمد بن مسلم لأن شرط حجية نقله عدم معارضة بنقل الأفضل - وهو زرارة - والمفروض ثبوته.

فالقاعدة تقتضي ملاحظة الصفات في الراويين المباشرين عن الإمام (عليه السلام) دون بقية الوسائط فأن نقل الناقل عن زرارة بعد كونه حاكماً على نقل محمد بن مسلم فلا معارضة بينهما لتلاخظ الاعدية والاثنية وغيرهما في احدهما.^(١)

ومبرر الدعوى الثانية: وهو انتقال سياق الحديث من ملاحظة الحاكمين الى ملاحظة الروايتين اللتين هما مستند الحكم لكل من الحاكمين حيث جاء ((ينظر ما كان عن روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك الخ)) فإضافة المرجحات الى الرواية لا الى الحكم، فيؤخذ بالرواية المجمع عليها عند الاصحاب - والمقصود بالمجمع عليها - المشهورة بقريئة بقية عبائر المقبولة. إلا أنه مع ذلك توجد أمانات احتمالات ثلاثة لتفسير الترجيح بهذه المرجحات.

الاحتمال الأول: ان تكون إضافتها الى الرواية بالعرض والمجاز، بأن يكون القصد هو ترجيح الحكم الذي يكون مدركه واجداً للمزية الترجيحية. ولكنه خلاف الظاهر - خلاف حقيقة الاضافة -

(١) شرح الحلقة الثالثة ج ٤ ص ٤٥٧ الايرواني



الاحتمال الثاني: ان تكون اضافتها الى الرواية حقيقية ولكن لا باعتبار كاشفية الرواية ذات المزية الترجيحية عن الواقع - عن الحكم الشرعي الواقعي - بل في مقام فصل الخصومه بالخصوص، فكأنما اراد الإمام (عليه السلام) بعد تعارض الحاكمين جعل الرواية ذات المزية الترجيحية هي الحكم الفصل للمنازعة وإن كان لا رجحان لها في مقام الافتاء واستنباط الحكم الشرعي الواقعي.

وهو خلاف قوله (عليه السلام) ((فيؤخذ به ويترك الشاذ)) الظاهر عرفاً في حجية المشهور في مقام الأخذ والعمل مطلقاً لا في مقام فصل الخصومة خاصة.

الاحتمال الثالث: أن تكون اضافتها الى الرواية حقيقية وبما هي كاشفة عن الحكم الشرعي وحجة عليه.

وهو الاحتمال المتعين بعد بيان ضعف الآخرين.

وبهذا يتضح من خلال ما تقدم، أنه لا يتحصل من هاتين الروايتين عد المرجحين الاضافيين، وهما الصفات والشهرة من المرجحات فلا يثبت بهما شيء زائد على ما ثبت في رواية الراوندي المتقدمة من الموافقة للكتاب ومخالفة العامة، من جهة سقوط المرفوعة سنداً والمقبولة وإن ورد فيها الترجيح بالصفات إلا أن هذا المرجح راجع الى الحكم، والشهرة ولكنها من باب تمييز الحججة عن اللاحجة، فهي من مسقطات الرواية غير المشهورة عن الحجية وليس من المرجحات.



الجهة الثالثة: في علاقة المقبولة بالرفوعة على تقدير تماميتها سنداً كما لو عمل بها الاصحاب وكان عملهم جابراً لضعفها أو أي طريق آخر صححنا به سند الرواية، وعلى تقدير تمامية دلالتها في اثبات جميع المرجحات،

فالاختلاف بينهما في عدة مواد:

المادة الأولى: أن المقبولة بدأت بالترجيح بالصفات وثنت بالشهرة بينما في المرفوعة بالعكس تماماً فقد بدأت بالشهرة ثم ثنت بالصفات فيقع تعارض بينهما بلحاظ رتبة الترجيح فهل الترجيح بالصفات مقدم على الترجيح بالشهرة أو بالعكس؟ فلو تعارضت روايتان دلت الأولى على وجوب صلاة الجمعة وكانت أشهر ودلت الثانية على عدم وجوبها وكان راويها أعدل فالمقبولة تقول خذ بالاعدل والمرفوعة تقول خذ بالأشهر فيقع التعارض بينهما.

وقد ذكر الشيخ الانصاري (قده) أنه يمكن العمل بالمقبولة بحكم المرفوعة نفسها القائلة بتقديم المشهور على الشاذ، والمقبولة هي المشهورة بين الاصحاب وقد سموها المقبولة بخلاف المرفوعة التي لم تنقل الا عن غوالي اللثالي مرفوعة الى زرارة.

وقد وقع هذا الاشكال محل بحث بين المحققين فقد ذكر المحقق الاصفهاني (قده) بأن هذا غير ممكن إذ يلزم منه سقوط المرفوعة عن الحجية وكل ما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً^(١).

والتحقيق فيما ذكره الشيخ الانصاري (قده) إن اعمال المرجحات إنما يكون في مورد عدم إمكان العمل إلا بأحدى الروايتين المتعارضتين، لأنه يقول عليه السلام خذ ما أشتهر بين أصحابك ودع الشاذ والنادر، فقد أمر بأخذ أحد الخبرين وهو ما كان مشهوراً وامر بترك الشاذ والنادر ويقول خذ بما يقول أعدلهما عندك .. وهذا هو مورد التعارض بنحو التباين الذي يسري الى السندين، واما لو كان مورد التعارض بنحو العموم من وجه أو بين الاطلاقين لا بين أصلي الدليلين فإنه من الواضح لا ينطبق عليه قوله عليه بالاخذ بأحدهما وترك الآخر، إذ يمكن العمل بكلا الدليلين في مورد افتراقهما.

والتعارض بين المقبولة والمرفوعة في هذه المادة هو من التعارض بنحو العموم من وجه وليس بنحو التباين، أي ان التعارض بين اطلاق الترجيح في كل من المرجحين المتعاكسين فيهما مع اطلاق الآخر فإن المقبولة تثبت الترجيح بالصفات مطلقاً، أي سواء كان الآخر مشهوراً أم لا، فيما المرفوعة تثبت الترجيح بالشهرة سواء اكان الأخذ واجداً للصفات أم لا.



فيتعارضان في خصوص ما اذا كان أحدهما واجداً للصفات والآخر مشهوراً وهذا التعارض الدلالي لا يسري الى السندين كما تقدم، وحينئذ إن بنينا على ان المرجحات الواردة في هذه الأخبار مخصوصة بالتعارض السندي بنحو التباين، فلا معنى لترجيح المقبولة على المرفوعة بكونها مشهورة، عملاً بالمرفوعة إذ هو ليس بأولى من ترجيح المرفوعة على المقبولة عملاً بالصفات بالمقبولة وترجيحه عليه يكون من الترجيح بلا مرجح لا للمحذور الذي ذكره الاصفهاني (قده).

وإن بنينا على شمول الترجيح بالمرجحات المنصوصة للعامين من وجه فينقح مجال لدعوى الشيخ الأنصاري (قده).

ولا بد من التفصيل بين صورتين

الصورة الأولى: أن أحد الراويين واجداً لمزية الشهرة، دون الراوي الآخر في المرفوعة فإنه ليس واحداً لمزية الصفة، وفي هذه الصورة لا بد من الحكم بتقديم المقبولة في مادة التعارض، وذلك لأن هذه الحالة داخلية في مادة الافتراق للمرفوعة فلا موجب لرفع اليد عنها، وهذا معناه أن المرفوعة تدل بمادة افتراقها على العمل بالمقبولة في مادة التعارض بينهما، وبالتالي تكون المرفوعة باطلاقها في مادة الافتراق لهذا المورد من موارد التعارض قد خصصت مادة اجتماعها مع المقبولة، فلا يلزم من وجود شيء واحد وعدمه، كما لا يلزم من اسقاط مادة اجتماعهما تخصيص بالفرد النادر لبقاء مورد الافتراق التي لا مبرر لفرض ندرتها.



الصورة الثانية: أن يفترض المرفوعة أرجح من حيث الصفات من المقبولة وإن كانت المقبولة أشهر، وفي هذه الحالة لا يتم ما أفاده الشيخ الأنصاري (قده) لأن ترجيح المقبولة على المرفوعة ليست بأولى من ترجيح المرفوعة على المقبولة بالصفات عملاً بالمقبولة، وبعبارة أن المرفوعة في أي مرتبة يتمسك بها تكون مبتلاة في هذه الصورة بالمعارضة مع المقبولة في تلك المرتبة.

وأما ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من محذور الاستحالة فهو غير وارد وذلك لأن كل من المقبولة والمرفوعة تتضمن اطلاقات طولية متعارضة، فأولاً يتعارض اطلاقهما للخبرين المتعارضين الدال أحدهما مثلاً على وجوب السورة والآخر على عدم وجوبها، حيث أن المقبولة ترجح الأصدق منهما والمرفوعة ترجح المشهور.

وثانياً: يتولد من تلك المعارضة تعارض بين نفس اطلاقي المقبولة والمرفوعة لهذا المورد فإنه أيضاً مصداق للتعارض بين حديثين تعالجه المقبولة والمرفوعة فيقدم الأصدق بحكم المقبولة، والأشهر يحكم المرفوعة، وفي هذه المرتبة أيضاً تتشكل معارضة جديدة هي فرد ثالث لحكم المقبولة والمرفوعة وهكذا، وهذا يعني أن المحذور في تقديم المقبولة على المرفوعة أنه في أي مرتبة من هذه المراتب الطولية للتعارض لو اعملنا المرفوعة في مقام الترجيح كان جزافاً لا أنه يلزم من وجوده عدمه فإن التقديم في أي مرتبة إنما يسقط ما في المرتبة السابقة عليها لا ما في نفس المرتبة.



توضيح ذلك: خذ بالمشهور في المرفوعة وخذ بالأعدل في المقبولة فيأخذ به بمقتضى تقدمه في الذكر، فالأخبار المتعارضة بالعموم من وجه، أحدهما أشهر والآخر أعدل وإما لو كان أحدهما يحتوي على مرجح دون الآخر فهذا المورد داخل في مورد الافتراق بين المقبولة والمرفوعة إذ لا تعارض بين اطلاقيهما، وحينئذٍ بناء على ان القضايا الحقيقية تشمل كل خبرين فيهما هاتين الميزتين وتشمل حتى الاخبار العلاجية إذ لا اختصاص للقضية الحقيقية بالفروع بل تشمل حتى الاصول، فلو كان أحد الخبرين أشهر والآخر ليس بأعدل أي متساويان في الصفات فاطلاق المرفوعة يشمل خذ بالأشهر - وهو المقبولة - ولا يكون في اطلاق المقبولة ما ينافي هذا الاطلاق فيكون هذا المورد من موارد الافتراق للتعارض بالعموم من وجه بين المقبولة والمرفوعة، غاية الأمر أن هذا الاطلاق يلزم منه في الخبرين اللذين فيهما الصفات بنحو متعاكس حيث يؤخذ بقول المقبولة لا بقول المرفوعة، يعني هذا مورد من موارد الافتراق - افتراق المرفوعة في تعارضها الاول مع المقبولة حيث تطبق المرفوعة والأخذ باطلاقها يستلزم ان يخرج الخبران المتعارضان - في الصلاة عند رؤية الهلال - عن مورد الاجتماع والتعارض بين مورد الاجتماع مع المقبولة فإذا كانت هذه القضية حقيقية فلنا مصداقان، الخبران أحدهما أعدل والآخر أشهر فهذا داخل في مورد التعارض بين المرفوعة والمقبولة بنحو العموم من وجه لدخول مورد التعارض في اطلاقيهما.



ونفس هذا التعارض يشكل مصداقاً آخر للتعارض بين الدالين دلالة المرفوعة والمقبولة، فهو مصداق ثان تولد للمعارضة بين الاطلاقين بناء على شمول التعارض للتعارض بنحو العموم من وجه، وهذا التعارض المتولد إذا كان الاطلاقين المنقولين للمرفوعة والمقبولة فهما نفس المزييتين بنحو متعاكس أيضاً فيدخل هذا المصداق في مورد الاجتماع للتعارض بين القضيتين الحقيقيتين وإما لو كان أحدهما أشهر والأخر ليس بأعدل هذا المورد المتولد من المعارضة بلحاظ القضية الحقيقية يدخل في موارد الافتراق المقبولة عن المرفوعة فيؤخذ باطلاق المرفوعة في هذا المورد ويرفع اليد عن حكم المرفوعة في الخبرين المتعارضين في مورد الاجتماع، بمعنى أخذنا باطلاق المرفوعة في مورد الافتراق، أخذنا منه معارضة غير داخلية في مورد الاجتماع، والنتيجة حجية المقبولة في ذلك التعارض بين الخبرين الواردين عند رؤية الهلال، وهذا الاطلاق في المرفوعة لا محذور فيه، فلا يلزم من وجوده عدمه لأن هذا الاطلاق غير ذلك الاطلاق وما يلزم من وجوده عدمه لا يأت هنا فالاطلاق الحجة هو للمرفوعة في مورد الافتراق، والاطلاق الذي ليس بحجة هو اطلاق المرفوعة للخبر الوارد في رؤية الهلال فالحجة الموجودة غير الحجة الساقطة أو قل الحجة المفترضة غير الحجة الساقطة، هذه غير تلك هذا الاطلاق ليس له معارض وذاك الاطلاق له معارض فتمسك باطلاق ونرفع اليد عن اطلاق آخر فلا يلزم من ثبوت حجية عدم ثبوتها ولا يلزم محذور الترجيح بلا مرجح، فهذا الاطلاق لا يُعارض فيؤخذ به وذاك الاطلاق له معارض فلا يؤخذ



به ، فيتشكل دليل خارجي على حجية المقبولة للتقديم بين الاطلاقين المتعارضين هناك بين الخبرين المتعارضين للصلاة فلا يلزم من ذلك الا الأخذ بهذا الاطلاق لعدم المعارض له وسقوط الآخر ، ويكون محذور الترجيح غير موجود فيصح كلام الشيخ ولو كانت المرفوعة والمقبولة فيها المرجحان بالعكس .

هذا كله إذا فرضنا استحكام التعارض بين الروايتين مع انه يمكن أن يدعى وجود جمع عرفي بينهما بأخراج مورد التعارض بين المقبولة والمرفوعة الى مورد التعارض غير المستقر بما يمكن الجمع العرفي بينهما وإن كلاً من المرجحين من الصفات والشهرة هما في عرض واحد وليس أحدهما متأخراً عن الآخر وإن تقديم أحدهما ليس بملاك الاسبقية بل بملاك أنه هذا أيضاً مرجح وذلك مرجح .

واستحكام التعارض إنما يكون في حالة أن يقتصر كل خبر على مرجح غير ما تكفله الآخر كما إذا جاء في أحدهما (خذ بالمشهور) وجاء في الآخر (خذ بما يرويه أعدلهما) حيث تكون المعارضة بنحو العموم والخصوص من وجه ، وإما لو اقتصر أحد الخبرين على مرجح ويذكر الآخر مرجحين الأول منهما غير ما هو المذكور في الأول كما لو جاء في أحدهما (خذ بالمشهور) وفي الآخر خذ بما يرويه الاعدل وإن لم يكن بالمشهور فأن الثاني أخص مطلقاً من دليل الترجيح الآخر فيعتقد به .

وأما لو كان دليل الترجيح الثاني قد ذكر فيه المرجح المذكور في الأول أولاً أيضاً كما لو قال (خذ بالمشهور وإن لم يكن فالاعدل) وكان دليل الترجيح الأول



(خذ بالمشهور) فإنه لا تعارض بينهما أصلاً لأن الدليل المشتمل على المرجح الأول فقط ساكت عن دليل ترجيح آخر طولي ولا ينفيه.

وإما لو ذكر كلا الدليلين كلا المرجحين مع التعاكس في الترتيب كالحال في المرفوعة والمقبولة، فإن لكل واحد من الدليلين ظهوران ظهور اطلاقى وظهور أقوى من الأطلاقى - ظهور عرفى كالصريح - فإن مقتضى اطلاق خذ بالاعدل هو الأخذ به سواء كان الآخر غير الأعدل مشهوراً أو لم يكن مشهوراً فاطلاقه شامل لكلتا الحالتين ومعناه أن الترجيح بالمرجح الأول مقدم على الترجيح بالمرجح الثاني، وبعد فرض السائل أن كلاهما عدل ثقة قال الإمام (عليه السلام) خذ بالمشهور، وهذا الظهور يقتضى تقديم المرجح المذكور فيه أولاً على المذكور فيه ثانياً لأن ذلك مقتضى اطلاق الترجيح به حتى إذا كان المرجح الثاني ثابتاً في المعارض الآخر وبذلك يثبت الترتيب وإن ما سيذكره الإمام غير مقدم على المرجح الذي ذكره، أو قل مقتضى تقديمه في الذكر أن الثاني ليس مقدماً عليه بعد فرض التساوي بينهما في الذكر.

وظهور عرفى آخر وهو ان كل ما يذكره متأخراً عن المذكور فيه ثانياً أما هو متأخر في الترتيب أو على الأقل وبأفضل تقدير هو مساوي مع المتقدم غير متقدم عليه لأن ذلك على خلاف الترتيب الذكرى فظهور الترتيب بل صراحته وإن الثاني لا يمكن أن يتقدم عليه، وهذا الظهور أقوى من الاطلاق وأظهر، والتعارض بين دليل الترجيح بحسب الحقيقة والواقع بين الظهور الاطلاقى لأحدهما مع هذا



الظهور العرفي الصريح من الآخر فيرفع اليد عن الظاهر بالأظهر بقانون حمل الظاهر على الاظهر فيتقدم الظهور العرفي الصريح والنتيجة عرضية المرجحين معاً لكونهما في رتبة واحدة فيتخير بينهما وإن كانا من سنخ واحد فينتقل الى المرجحات الأخرى.

وهذا الجمع واضح إن كان الترتيب ورد في كلام الإمام ابتداءً وإما إذا فرض استدراج الإمام الى الترتيب من قبل السائل عن طريق ترتيب أسئلته بعد فرض تساويهما في المرجح الأول كما في المقبولة والمرفوعة فقد لا يكون الجمع المذكور واضحاً إذ لعل الإمام (عليه السلام) في جوابه عن السؤال الأول أجاب بالمرجح الثاني إذ لا بأس بذلك، ولذا لا مانع من أن يقتصر الإمام على ذكر المرجح الثاني فقط كما في الحالة المذكورة اعلاه.

الا أنه مع ذلك يقال: بأن ظاهر كلام الإمام (عليه السلام) إن المرجح الثاني على الأقل غير مقدم على المرجح الأول وإلا كان ما ذكره أولاً مقيداً لباً بعدم المرجح الثاني، وهذا القيد غير مأخوذ في الكلام الثاني، فلا يكون الجوابان منصبين على موضوع واحد مع أن ظاهرهما ذلك، من قبيل أن يقول الإمام (عليه السلام) في جوابه عن المتعارضين (خذ بالأشهر من الحديثين المتساويين في صفات الراوي، قال: فإن كانا متساويين في الشهرة، قال: خذ بقول أصدقهما، وهنا الترتيب العكسي يلزم منه محذورين، الأول منهما تقييد الاطلاق، والثاني ورود كلامين على موضوعين، وهذه مخالفة أقوى من الأطلاق.



ولك ان تقول: أن المرجح الثاني في كلام الإمام (عليه السلام) إنما يصار إليه حينما تكون عدم المزية من ناحية المرجح الأول، ولو تقدم على الأول لم يقتض أن يكون موضوعه التساوي من ناحية المرجح الاول أو عدم المزية، بل حتى لو كان عدم التساوي كان الآخر فيه المزية هذا مرجح، لأن سكوت الإمام (عليه السلام) ظهور قوي كالوضعي العرفي يقتضي الثاني غير مقدم على الاول بل متأخر عنه وإلا مساو معه وهذا الظهور الثاني محفوظ بأخذ المرجح في كلام الإمام أو تساؤل السائل وهذا يشكل ظهوراً قوياً في كلا من المرفوعة والمقبولة بأن المرجح الثاني لا يقدم على الأول بل هو أما متأخر عنه او مساو معه فكل منهما فيه مزية، وهذا مقيد لاطلاق ذلك فيجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر ويثبت عرضيتهما معاً.

فأن قلت: أنه أيضاً بناء على العرضية يكون موضوع الحكم بالترجيح بالمزية الاولى مقيداً بعدم اتصاف معارضة بالمزية الثانية.

قلت: أنه عند عرضية المرجحين يكون الجوابان واردين على موضوع واحد وهو ذات الخبرين، والفرق هو ان المرجح الثاني بناء على الترتيب العكسي يرفع شأنية الترجيح بالمرجح الأول، فيما على العرضية لا يمكن رفع فعلية الترجيح للتعارض وإلا فمقتضى الترجيح فيهما معاً تام.

المادة الثانية: الصفات المذكورة في كل من المقبولة والمرفوعة مختلفة فالمقبولة تضمنت ترجيح لصفات الاعدلية الاصدقية والافقهية والاورعية، وإذا أرجعنا



الأورعية إلى الأعدلية على أن المراد من الأعدلية هو مزيد من الاستقامة على جادة الشرع والالتزام بها وهو معنى الأورعية رجعت الصفات إلى ثلاثة، والمرفوعة قد ذكرت مرجحين اثنين هما الأعدلية والاثنية، فإذا قلنا بأن الصفات في المقبولة ترجع إلى الحاكم في مقام ترجيح حكمه على الحاكم الآخر لم يكن من ثمة تعارض وإن كانت ترجيحاً لأحد الخبرين فهنا أن استظهرنا من تعداد الصفات المثالية بالغاء خصوصية ما ذكر منها والمقصود هو الترجيح بكل مزية توجب أقربية ذو المزية إلى الواقع لم يكن تعارض أيضاً فيما بينهما، وإما لو استظهرنا الموضوعية للصفات المذكورة فيهما فيقع التعارض بينهما من حيث أن أحدهما تقتصر على ذكر اثنين من الصفات وتحكم بالرجوع إلى المرجحات الأخرى عند فقدانها بخلاف الأخرى، وعلاجه بالتقييد بتقييد المرفوعة بالمقبولة لأن الظاهر من هذه المرجحات أنها مرجحات عديدة في عرض واحد فلا تصل النوبة إلى المرجحات الطولية إلا بعد اجتيازها.

ولك أن تقول، بأن التعارض بين دلالة السكوت ودلالة البيان في المقبولة والبيان دلالتها أصرح فتقييد الدلالة السكوتية والنتيجة أن الصفات تصبح أكثر من اثنين أربعة أو ثلاثة بعد الرجوع الأورعية إلى الأعدلية.

المادة الثالثة: لو فرض رجوع الصفات في المقبولة إلى الحاكمين لا إلى الراويين فتكون أول المرجحات في المقبولة هي الشهرة كما أنها الأولى في المرفوعة



وآخر المرجحات فيها مخالفة العامة فيقع التعارض بينهما من ناحيتين، فيقع التعارض بلحاظ المرجحين المتوسطين موافقة الكتاب والصفات.

الناحية الأولى: وقوع المعارضة بالعموم من وجه بين نفس المرجحين المتوسطين، موافقة الكتاب والصفات من ناحية ان كل منهما ذكر مرجح وسكت عن الآخر فيتعارض اطلاقهما ويكون التعارض بنحو العموم من وجه فيقال خذ بالاصدق، والآخر خذ بما وافق الكتاب.

هذا تعارض حكمه التساقط في مورد الاجتماع إذ لا مرجح لأحدهما على الآخر ونتيجته العرضية وهي عدم ثبوت المرجحية، نعم في فرض أفتراقهما يكون مشمولاً للمقبولة والمرفوعة.

الناحية الثانية: الانتقال الى المرجح الثالث في المقبولة من موافقة الكتاب وفي المرفوعة من الصفات في كل منهما الانتقال الى المرجح الثالث وهو مخالفة العامة التساوي وعدم الفصل وحيث ان الثاني مختلف، فيكون المرجح الثالث شرطه مختلف فاختلف المقبولة لم تشتمل على المرجح الصفتي فتجعل مخالفة العامة مرجحاً حتى وأن كان من حيث الصفات اوثق واعدل، وهذا خلاف اطلاق المرفوعة حيث تجعل مخالفة العامة مرجحاً فيما لو كان متساويين في الصفات فيقع التعارض بينهما من هذه الناحية.

وحكم المعارضة هو التخصيص وتقييد اطلاق المرجح الثالث بما اذا لم يكن المرجح الثاني موجوداً بمعنى ان كلا من المقبولة والمرفوعة كالصريح في ان المرجح



الثالث في طول ما أختصت به من المرجح الثاني ففي المقبولة في طول موافقة الكتاب، وفي المرفوعة في طول الصفات ومقتضى الجمع بين هاتين الصراحتين تعذر تقديم المرجح الثالث على أي واحد من المرجحين المتعارضين بنحو العموم من وجه، واما اعمال المرجح الثالث عند تكافؤ المرجحين المتقدمين عليه بأن كان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر واجداً لصفات الراوي فسيؤجل الكلام فيه عند ملاحظة نسبة رواية الراوندي مع المرفوعة.

لا يقال: أن المقبولة لا تدل على عدم مرجحية الصفات كي تعارض بالعموم من وجه مع المرفوعة وذلك لأنها بينت الترجيح بموافقة الكتاب في مورد فرع فيه عن تساوي الراويين - الحاكمين - في الصفات فكيف ينعقد لها اطلاق لحال فقدان أحدهما للصفة الترجيحية حتى يدل على عدم مرجحية الصفات.

فأنه يقال: قد أتضح مما سبق بأن مرجحية الصفات لا بد من لحاظها في الراويين المباشرين لسماع الحديث من المعصوم أو في كل الطبقات السندية على تقدير التنزل وهذا لم يفرض في المقبولة.

المادة الرابعة: الاختلاف بين المقبولة والمرفوعة في الترجيح بمخالفة العامة وموافقة الكتاب، والكلام حول هذا الاختلاف في نقاط:

النقطة الأولى: دلالة المقبولة على كون مرجحية موافقة الكتاب كمرجح مستقل، ولا يعترض عليه بأنها ذكرت المجموع من موافقة الكتاب ومخالفة العامة حيث جمع بينهما بالواو العاطفة لامكان استفادة مرجحية الموافقة للكتاب منها



على نحو الاستقلال لما جاء منه من الحكم بعد ذلك بالترجيح بمخالفة العامة في خبرين نسبتهما الى الكتاب واحدة، فهذا دليل على أن الموافقة للكتاب مرجح مستقل وإلا كان ضم الكتاب الى ماهو في نفسه مرجح مستقل لغواً.

النقطة الثانية: الاستفادة من المقبولة بتقديم الموافقة للكتاب على المخالفة العامة أو لا؟ وتظهر الثمرة فيما لو تعارض خبران كان أحدهما مخالفاً للعامة فيما كان معارضه موافقاً مع الكتاب، فإنه بناء على الطولية يؤخذ بالموافق للكتاب وبناء على العرضية يتكافئان وتحقيق الحال في هذه النقطة أن عطف مخالفة العامة على الكتاب فيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون مجموع الأمرين هو المرجح، وأتضح من خلال النقطة السابقة فشل هذا الاحتمال.

الاحتمال الثاني: أن يكون كل منهما مرجحاً مستقلاً في عرض الآخر.

الاحتمال الثالث: أن يكون العطف جيء به توطئة لبيان مرجحية مخالفة العامة بعد ذلك، وإشعاراً بان آرائهم كثيراً ما تكون مخالفة مع الكتاب، وهذا الاحتمال لو تم استظهاره فقد تمت الدلالة الطولية بين المرجحين من موافقة الكتاب ومخالفة العامة.

ومما يؤيد بأن السائل يكون قد فهم الطولية من كلام الإمام (عليه السلام) بسكوته عن سؤال حكم ما إذا كان أحدهما موافقاً للكتاب غير مخالف للعامة والآخر بالعكس رغم أنه كان بصدد استيعاب كل الشقوق المتصورة للتفاضل



والتكافؤ - على ماهو واضح من خلال أسئلته - فإن الصور المعقولة بلحاظ هذين المرجحين عشرة، لأن كلاً من الخبرين المتعارضين يُتصور فيه أربع صور، فهو إما أن يكون موافقاً أو مخالفاً للكتاب، وإما أن يكون موافقاً أو مخالفاً للعامة، والحاصل منهما أربع صور، أن يكون واجداً لكلتا المزيبتين أو يكون فاقداً لها معاً أو يكون واجداً لأحدهما فقط وحاصل ضرب الأربع في كل طرف ست عشرة صورة وفيها من المكررات ستة، لعدم خصوصية في أحد الخبرين تبقى عشر صور وقد فهم السائل حكم تسعة منها خلال أسئلته المتكررة من الامام (عليه السلام) وتبقى صورة واحدة هي التي ذكرناها لا يفهم حكمها الا بناء على استفادة الطولية في الترجيح بالمزيبتين

فإن المرجحين لو كانا طوليين فاستفادة الترجيح من نفس الترتيب في الذكر فإن موافقة الكتاب ذكرت قبل مخالفة العامة فإذا استفيد الطولية فتكون تمام الشقوق العشرة مجابة وإما مع عدم استفادة الطولية فيبقى فرض واحد لم يجب عليه وهو لو فرض أن أحد المتعارضين موافق للكتاب والعامة والآخر مخالف لهما، فكان ينبغي على السائل أن يسأل عن هذا الفرض بأيهما نأخذ لأن لازم العرضية في مثال هذا الفرض هو التكافؤ وعدم الترجيح لأن كل منهما مرجح والمفروض لا طولية بينهما فيكون هذا الشق غير مجاب عليه، ومع الطولية فيؤخذ بالموافق للكتاب لا بالمخالف للعامة لأنه في طول الموافق للكتاب إذ هو متاخر عنه في الذكر والسائل لم يسأل وقد أمضاه الإمام ولم يتعرض ولم يفصل للسائل



فيكون فهم السائل لهذه العرضية حجة، وإن السائل يشهد بسكوته عن هذا الفرض أن حكمه مستفاد من الأسئلة المتكررة ولا يكون إلا في فرض الطولية بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة.

هذا وقد ناقش السيد الهاشمي (حفظه الله) في هذا البيان :

إن وجود مرجحين طوليين أحدهما مجموع مرجحين هما موافقة الكتاب والآخر مخالفة العامة والمرجح الآخر هو مخالفة العامة، معناه الأسبق رتبة في المجموع مرجحاً متقدماً على المرجح الآخر - مخالفة العامة - ويكون ذكر المخالفة للعامة أنه مؤثر في التأثير الأسبق رتبة لو فرض القول بأن الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة مرجح أسبق، وإن المخالفة لوحدها مرجح طولي، ولازم ذلك إن موافقة الكتاب وحدها ليست بمرجح بل هي مع المخالفة أي مجموعهما فلا تصل النوبة إلى مخالفة العامة فيما لو كانا معاً موافقين للكتاب، ونتيجة ذلك أنه لو كان أحدهما مخالفاً للعامة يبقى الآخر موافق للكتاب، والآخر غير موافق فإنه يرجح إلى ما فيه موافقة الكتاب ولا يكون ذلك من جهة خصوصية الموافقة للكتاب، ولهذا لو كانا أحدهما موافق للكتاب وموافق للعامة والآخر مخالف للعامة فلا يرجح بالأول بل يرجح الثاني المخالف للعامة لعدم وجود مرجح بالأول وهو ضم الموافق للكتاب مع المخالف للعامة، وإن موافقة الكتاب لوحدها ليست مرجحاً فإن دخول الموافق هو مرجح ضمنى - جزئي - لا مرجح استقلالي بخلاف ما لو كان مرجحاً مستقلاً فالفرض هو الترجيح أو التكافؤ لو قلنا بعدم التقديم.



فهنا لو كان مجموع المرجحين مع مخالفة العامة وهو مرجح مستقل في طول عدم المرجحين لأن المتقدم هو الموافقة للكتاب مع موافقة العامة، فليس موافقة الكتاب هو المرجح وحده ولا يوجد معه ضم مخالفة العامة كمجموع هو المرجح وهو الأسبق فلا يتقدم الموافقة للكتاب مع الموافقة للعامة.

إذن يعقل أن تكون موافقة الكتاب مع مخالفة العامة مرجحاً ومخالفة العامة مرجح مستقل أيضاً، ولا يلزم لا لغوية أخذ موافقة الكتاب مع مخالفة العامة في مقام الترجيح ولا يكون من ضم الحجر الى جنب الانسان لأنه مرجح أسبق متقدم على مخالفة العامة وحدها، كما لو كانا معاً مخالفين وأحدهما موافق للكتاب دون الآخر فهذا أثر دخله في الترجيح، كما أنه ليس لازماً أن موافقة الكتاب وحدها مرجح مستقل ويظهر أثره فيما لو كان أحدهما موافقاً للكتاب والعامة والآخر مخالف لهما فيرجح الثاني لأن موافقة الكتاب ليس مرجحاً مستقلاً بل هو جزء مرجح لا سيما لو اجتمع مع مخالفة الكتاب

فهذه النكتة لاثبات استفادة استقلالية مرجحية الموافقة للكتاب إذا كانت مبنية على عدم الاستفادة من كونها جزء مرجح فهي غير تامة، لأن جعل مخالفة العامة لوحدها مرجحاً لا ينافي أن لا يكون موافقة الكتاب مرجحاً مستقلاً بل هو من ضمن مجموع موافقة الكتاب ومخالفة العامة^(١).



وهذا البيان للهاشمي غير تام: وذلك أن مخالفة العامة في المتعارضين ستكون جزء مرجح، وتام مرجح في طرف آخر وهذا جمع بين متنافيين غير مقبول ولا معقول، أو هو استعمال اللفظ في أكثر من معنى في استعمال واحد. والحال نفسه للكتاب فبعد استفادة المرجحية المستقلة للموافقة صارت جزء مرجح وهو كما ترى.

وظاهر هذا التعبير هو استقلالية مرجحية الكتاب، ولو ضم المخالفة العامة وهي أيضاً مرجح مستقل فهو يتقدم على الآخر المخالف للعامة سواء قيل بعدم طولية المرجحين من موافقة الكتاب ومخالفة العامة، فإن موافقة الكتاب مع ضمها الى مخالفة العامة تكون اقوى ترجيحاً من المخالفة وحدها.

ولو كانا مخالفين للعامة فيرجع الى مرجح آخر في طول المخالفة، والمستشكل فهم إن الانضمام يعني الجزئية مع ان الأمر ليس كذلك بل قد يكون الانضمام للتلازم بينهما من جهة المرجح وهو الموافقة مع الكتاب، إذ كل ما كان موافقاً للكتاب فهو غالباً ما يكون مخالفاً للعامة، وليس كل ما يكون مخالفاً للعامة فهو موافق، ومن هنا احتاجت إحدى المخالفتين الى ضم الكتاب إليها لتتميز عن المخالفة الأخرى التي قد تكون موافقة للكتاب، وقد لا تكون ومن الطبيعي ترجيح الأولى على الثانية بدون أن تكون الموافقة للكتاب جزء مرجح.

فما ذكره السيد الشهيد (قده) من كون العطف اشعاراً بأن اراء العامة كثيراً ما تكون مخالفة مع الكتاب هو الأظهر.



وهذا يعني الطولية بين المرجحين من موافقة الكتاب ومخالفة العامة ولو كانا عرضيين ورد عليه ما ذكرناه اعلاه، ولم تكن المخالفة للعامة الا والخبر موافق للكتاب وهذا موافق لما فرضه السائل من موافقتهما للكتاب والسنة وموافقة أحدهما ومخالفة الآخر للعامة.

وذكر السيد الهاشمي، دفاعاً عن السيد الشهيد بأن المستفاد من هذا التعبير من اخذ موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة أن هذه العناوين كل واحد منها في نفسه مرجح مستقل لا أنه جزء مرجح فلعل القرينة ذكر الثلاثة وهي نادراً ما تتوفر وتكون شرطاً فناسب كل منها أن يكون مرجحاً مستقلاً وظاهر العطف أن المعطوف معطوف من أجل المرجحية لا المجموعية اي لا ان تجتمع بمجموعها أو تكون مرجحاً إذ قلما تجتمع الثلاثة.

مضافاً الى أن نفس عنوان الموافقة الكتاب مرجح لما ورد أن مخالفته زخرف وباطل، وهي مناسبات تناسب ان يكون الجمع بين العناوين لا من باب المجموعية بل من باب الجمعية بمعنى ان كل واحد منها يكون مرجحاً مستقلاً في نفسه فظاهر مدعى السيد الشهيد مقبول.

و تفصيل حكم الصور العشرة وكيفية استفادة حكمها من المقبولة كما يلي:
الصورة الأولى: أن يكون أحد الخبرين واجداً للمزيتين معاً والآخر فاقداً لهما معاً، واستفادة الحكم لها صريحاً من قوله (عليه السلام) (ينظر ما وافق حكمه



حكم كتاب الله والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة).

الصورة الثانية: أن يكون أحد الخبرين واجداً لهما معاً والآخر موافقاً للكتاب والعامة معاً، ويستفاد حكمها من قوله (عليه السلام) (أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً بأبي الخبرين يأخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد).

الصورة الثالثة: أن يكون كلاهما موافقاً للكتاب وغير مخالف للعامة وحكمه من قوله (عليه السلام): قلت: جعلت فداك فإن وافقهما - يعني العامة - الخبران جميعاً .. الخ ، وقد فرض مسبقاً موافقتهما للكتاب فحكم الإمام (عليه السلام) بالأخذ بما هو أبعد من ميل قضاتهم وحكامهم إلا أن هذه الصورة إنما يستفاد حكمها بالتصريح لو فرض الخبران موافقين للعامة، وإما لو فرض غير موافقين ولا مخالفين فيستفاد حكمها أيضاً بعد ان يضم الى ذلك استظهار المثالية في فرض موافقة الكتاب او مخالفتها للعامة، وكأن المقصود تساويهما من حيث الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

الصورة الرابعة: أن يكون أحدهما واجداً للمزيتين معاً والآخر مخالفاً للعامة

فقط.



الصورة الخامسة: أن يكون أحدهما موافقاً للكتاب فقط والآخر فاقداً للمزيتين معاً، وحكم هاتين الصورتين يفهم مما تقدم من استظهار مرجحية موافقة الكتاب مستقلاً.

الصورة السادسة: أن يفقد كلاهما كلتا المزيتين.

الصورة السابعة: أن يكون كلاهما مخالفاً للعادة وليس شيئاً منهما موافقاً للكتاب.

الصورة الثامنة: أن يكون كلاهما واجداً للمزيتين معاً.

وحكم هذه الثلاث من الصور يفهم من ذيل المقبولة من افتراض السائل تكافؤ الخبرين من ناحية المزيتين، فانه وإن فرض في نص العبارة موافقتهما للعادة، لكن المفاهيم من ذلك عرفاً افتراض تساويهما من ناحية هذا الترجيح إما لفقدانهما له معاً أو لوجوده فيهما معاً.

الصور التاسعة: أن يكون أحدهما فاقداً للمزيتين معاً والآخر مخالفاً للعادة غير موافق للكتاب، وحكمها يفهم من قوله (عليه السلام) ((ما خالف العادة ففيه الرشاد)) بعد فرض السائل موافقتهما للكتاب معاً بمعنى تساويهما من ناحية ذلك الترجيح.

الصورة العاشرة: ان يكون أحدهما موافقاً للكتاب غير مخالف للعادة والآخر على العكس، غير موافق للكتاب مخالفاً للعادة، ولا يستفاد حكم هذه الصورة من مجموع الشقوق الا مع استفادة الطولية بين المرجحين، وبهذا يتم حكم



الصور المحتملة جميعاً فتم الطولية بين المرجحين ولعل سؤال السائل لو كانا معاً موافقين للكتاب والسنة وكان أحدهما مخالفاً للعامة دون الآخر أنه استفاد الطولية.

النقطة الثالثة: إن فرض دلالة المقبولة على الترجيح بالصفات أولاً ثم

الشهرة فستكون موافقة الكتاب هي المرجح الثالث فيها ومخالفة العامة هي المرجح الرابع فيها - بناء على الطولية بينهما - بينما مخالفة العامة هي المرجح الثالث في المرفوعة، وبهذا الرجوع الى مخالفة العامة يكون في المرفوعة مقيداً بقيدين ولكنه في المقبولة مقيد بثلاثة قيود بأضافة موافقة الكتاب وعليه فلا بد من تقييد المرفوعة بالمقبولة.

هذا على تقدير فرض استفادة الترجيح بالصفات من المقبولة، وإما على فرض عدم استفادة هذا المرجح منها، فتتفق حينئذٍ المقبولة مع المرفوعة في المرجحين الأول والثالث ويختلفان في المرجح الوسط - الثاني - وقد تقدم أن التعارض بين اطلاقيهما بنحو العموم من وجه المقتضي بعد التسايط عرضيتهما وتأخر المرجح الثالث - وهو مخالفة العامة - عنهما معاً.

ولو اسقطنا مرجحية الصفات والشهرة فمخالفة العامة في لمقبولة وكذا المرفوعة مقيد بعدم موافقة الكتاب.

المادة الخامسة: أنه لو ورد في المقبولة بعد الترجيح بمخالفة العامة الترجيح بما يكون قضاتهم وحكامهم عنه أبعد، ولم يرد مثل هذا التعبير في المرفوعة وإنما ورد خذ ما فيه الحائطة لديك، فهل هذا مرجح آخر أو هو توسعة للمرجح السابق



وهو مخالفة العامة والمخالف مرجح لو كانت لمطلق العامة وهو المتيقن من المخالفة ولكن قد تكون المخالفة لا لمطلق العامة بل للبعض منهم دون البعض الآخر، وهو ما يكون أقرب الى حکامهم وقضاتهم هو المرجوح ما يكون أبعد هو المرجح، ولعل التعبير بالحكام والقضاة لأنهم مشرعون ويحكمون طبقاً لاهوائهم، وحينئذٍ فالتوسعة هي من مرجحية مخالفة العامة أو ليس توسعة لأنها مستفادة من كلام الإمام لا من دونه، فإن النكتة بالترجيح بمخالفة العامة هي أنه كلما كان احتمال التقية واحتمال عدم الجدية أكبر من الآخر فيكون هذا مرجح وذاك مرجوح وسيأتي بأن روايات مخالفة العامة قد يستفاد منها مطلب كلي وإن المرجحين بما هو أميل من حکامهم والمخالف لمطلقهم مرجح على القاعدة.

المادة السادسة: إن المقبولة في مقطوعها الأخير بعد فقدان جميع المرجحات قد أمرت بالاحتياط والوقوف عند الشبهة وإرجاء الواقعة الى حين الالتقاء بالإمام (عليه السلام) فيما المرفوعة قد أمرت بالأخذ بما فيه الحائط للدين ومع تساويهما من هذه الجهة فتخير بينهما.

والبحث هنا في جهتين:

الجهة الأولى: فيما هو المستفاد من المرفوعة هل هو الترجيح بموافقة الاحتياط أو التسايط والرجوع الى أصالة الاحتياط في المسألة الفرعية.

الجهة الثانية: هل يوجد تعارض بينهما، من جهة أن المقبولة تأمر بالتوقف والارجاء والمرفوعة تأمر بالتخير ففي فرض التكافؤ في المرجحات السابقة هل



يؤخذ بالمقبولة أو بالمرفوعة، وسنبحث هذه الجهة عند التعرض لروايات التوقف والإرجاء.

إما البحث في الجهة الأولى: فهل يستفاد من الأخذ بالاحتياط في المرفوعة بيان مرجح آخر وهو الاحتياط فيقيد به اطلاق المرفوعة في التخيير لو تمت دلالة المرفوعة على الاحتياط والاحتياط سيكون مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين فما وافق الاحتياط هو الحجة وما خالفه فليس بحجة.

أو ان المراد من خذ بالحائطة لدينك هو الرجوع الى الأصل العملي في المسألة الفرعية، حيث يتساقط الخبران ويؤخذ بالاحتياط فتكون الرواية دليلاً على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية أي لأثبات أصالة الاحتياط فهل المستفاد الأول وإن الاحتياط مرجح بكل دلالاته ولو بالدلالة الالتزامية التي قد تكون خلاف الاحتياط أو لا يستفاد ذلك؟ بل يستفاد عدم حجية شيء من الروايتين ثم يؤخذ بالاحتياط في المسألة الفرعية.

والظاهر من المرفوعة هو الترجيح بموافقة الاحتياط لا التساقط ثم الرجوع الى أصالة الاحتياط في المسألة الفرعية، لعدة نكات:

النكتة الأولى: أن ظاهر قوله (عليه السلام) خذ بالحائط لدينك وأترك الآخر، هو صريح في الأخذ بالخبر المناسب للاحتياط في المسألة الأصولية في مقام تعارض الخبرين، فهذا التعبير عن الإمام ظاهر بل صريح في ذلك.



النكتة الثانية: أنه ليس المقصود من الاحتياط في المرفوعة هو الاحتياط التام بالخصوص بل المراد بالاحتياط مطلق المطابقة للواقع ولو بلحاظ مدلوله المطابقي أو قل ما كان في المدلول المطابقي لأحدهما احتياط فيؤخذ به لا الاحتياط في المسألة الفرعية التي هي الاحتياط التام والخروج عن عهدة الواقع المحتمل ولو قصد الاحتياط بعد التساقت فأن الاحتياط هو التام ولكنه خلاف القرينة وهي أن السائل افترض تساوي الخبرين بالموافقة للاحتياط أو المخالفة له، وهذا غير ممكن في فرض الاحتياط التام إذ لا يمكن أن يكون الخبران المتعارضان معاً موافقين أو مخالفين للاحتياط إذ لا يعقل موافقتهما للاحتياط مع تعارضهما وإنما المعقول إنهما موافقان للاحتياط من جهة ما، وهو المدلول المطابقي (المفاد الأولي) للخبر، وهذا هو افتراض السائل من كونهما معاً بمفادهما الأولي موافقين للاحتياط كما لو دل أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، فكل منهما يدل على الالتزام، وهذا لا يمكن الاحتياط فيه (الموافقة القطعية) ويمكن الاحتياط لو دار بين القصر والتمام لامكان اتیانهما معاً، فهذا هو المراد بالموافقة للاحتياط والمخالفة للاحتياط يعني الترخيص كما لو دل كل منهما على حكم ترخيصي، وعليه فلا بد من لحاظ الموافقة من جهة المدلول المطابقي لا الاحتياط التام الحكم الواقعي المحتمل بلحاظ كل منهما، فهذه قرينة بأن المراد بالأخذ هو ترجيح الخبر الدال على الالتزام على الخبر الدال على الترخيص فكانه قال خذ بما كان مفاده المطابقي الزامياً واترك ما كان مفاده المطابقي ترخيصياً، وهذا تأسيس للاحتياط بالمسألة الأصولية - الحجية



— لا الاحتياط بالمسألة الفرعية الذي يمكن العمل بهما معاً لا العمل بأحدهما وترك الآخر ولا يعقل مطابقتها معاً للاحتياط مع تعارضهما ولذا فهم أن الأخذ بالحائظ هو ترجيح ما يكون مفاده الزامياً على ما يكون مفاده ترخيصياً.

النكتة الثالثة: التخيير الذي حكم به الإمام (عليه السلام) بعد ذلك لو كان معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له فيتخير أحدهما ويؤخذ به، فيما حكم في الصورة السابقة والأخذ بما وافق الاحتياط - الأخذ بالمفاد الإلزامي - وترك المفاد الترخيصي وحينئذٍ لو كان المراد في الفرض الأول من الأخذ بالحائظ لدينك هو تساقط الخبرين والرجوع الى الاحتياط في المسألة الفرعية، فكيف حكم الإمام في فرض مطابقتها للاحتياط أو مخالفتها له بالتخيير وهذا معناه أنه لو كان أحدهما مطابق للاحتياط فهو موجب للتساقط عن الحجية ولو كان معاً موافقين فإنه لا يوجب التساقط وهذا غير محتمل عرفاً وفقهياً بأن تكون الزامية مفاد أحد الخبرين موجبة للتساقط دون الزامية كلا الخبرين، مع أن ذلك خلاف الارتكاز العرفي لمناسبات الحجية، فإن مجرد كون أحد الخبرين موافقاً للاحتياط دون الآخر كيف يكون سبباً لأسوية حال الخبرين وسقوطهما عن الحجية معاً، فإن تعارض الخبرين يوجب الضعف في كاشفية كل منهما، وإن كانا معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين أو كان أحدهما موافق دون الآخر، ولا معنى لإيجابه الضعف في الفرض الأول دون الثاني، وهذه قرينة على أن الأخذ بالحائظ لدينك ليس هو تساقط الخبرين والرجوع الى الاحتياط في المسألة الفرعية بل هو ترجيح أحد الخبرين



واثبات الحجية له من جهة موافقته للاحتياط، وموافقتهما للاحتياط كأنهما كلاهما حجة، والنتيجة التخيير بينهما.

وإما البحث في الجهة الثانية: فإنه بلحاظ المرجح الأخير في المرفوعة بموافقة الاحتياط فإنه لا تعارض بينها وبين المقبولة، حال كل ترجيح يرد في أحد الدليلين ويسكت عنه الآخر مع اتفاقهما على الترجيحات الأخرى.

وإما بلحاظ الحكم بالتخيير في ذيل المرفوعة وبالتوقف في ذيل المقبولة فسيأتي الحديث عنه في أخبار التوقف والارجاء.

الجهة الرابعة: من البحث في نسبة كل من الروایتين الى رواية الراوندي

والكلام تارة يقع في نسبة المقبولة معها وأخرى في نسبة المرفوعة معها.

إما المقبولة: فإنها ذكرت أربعة مرجحات فإن أرجعنا المرجح الصفتي الى الحاكمين لا الى الراويين أو الى حكم الحاكمين بما هما حاكمان، وقلنا بأن الشهرة المراد بها الشهرة الروائية لتمييز الحجة عن اللاحجة فهي ليست مرجحاً بقدر ما تفيد القطع بصدور الخبر المشهور الذي يعني أن معارضه ليس بحجة كانت المقبولة كرواية الراوندي من جهة اشتمالها على مرجحين هما موافقته الكتاب ومخالفة العامة، فإن استفيد الطولية بينهما في المقبولة أيضاً كانت كرواية الراوندي تماماً، والا اعتمد على رواية الراوندي بعد عدم دلالة المقبولة على العرضية، غاية الأمر توجد اضافة في المقبولة سكنت عنها رواية الراوندي، وهي أن الترجيح في فرض



موافقة العامة للخبرين معاً بما يكون حكامهم وقضاتهم أميل اليه فأنها مرتبة من مراتب الترجيح بمخالفة العامة فتكون مرجحة.

هذا أن نفينا مرجحية الصفات والشهرة في المقبولة وإن قلنا بدلالتها على الترجيح بهما - ولا نقول به - كان مقتضى القاعدة تقييد اطلاق رواية الراوندي بها، فلا تصل النوبة لى الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة الا بعد تكافؤ الخبرين المتعارضين من ناحية صفات الراوي والشهرة.

وههنا إشكال: سواء أكان تقييد رواية الراوندي بالمقبولة أو بالمرفوعة حيث فيها المرجح الصفتي، فيشكل على التقييد بانه يؤدي الى اختصاص الرواية بالفرد النادر إذ ما من راويين الا ويمتاز أحدهما على الآخر ببعض الصفات من الأوثقية والأورعية والاصدقية ويكون فرض فقدان تمام الصفات أو تساويها في الراويين من النادر جداً وعليه فلا تصل النوبة الى الترجيح بالموافقة للكتاب أو بالمخالفة للعامة الا في موارد نادرة جداً إذ لا تعارض بين خبرين إلا وفيه ميزة صفتيه لأحد الراويين فلا تقييد فيلزم بالعرضية بين المرجح الصفتي والموافقة للكتاب لأنهما في عرض واحد إذ لا يمكن تقييد المرجح - موافقة الكتاب - بالمرجح الصفتي حتى يكون في طول تساوي المرجحات الصفتية لأنه تقييد لرواية الراوندي بالفرد النادر.

نعم في المرفوعة لا بأس بذلك - بكونه فرض نادر - لأن السائل أراد أن يسأل عن هذا الفرض النادر بخلاف رواية الراوندي ابتداءً قال خذ بما وافق الكتاب فحمله على الفرد النادر غير ممكن ولذا يكون بين اطلاق مرجحية موافقة الكتاب



وأطلاق الصفات تعارض لأن كل واحد منهما مرجح أول فتقع المعارضة بينهما -
اطلاقيهما - والنتيجة العرضية لا الطولية.

اللهم الا ان يقال: حسب التفصيل المتقدم في نسبة أخبار التخيير وأخبار
الترجيح بالأحدث، من أنه لا محذور بناء على مسلك المشهور القائل بتقوم الحجية
للخبر بالوصول، فإنه لا تنافي بينهما الا في مورد فرض الوصول، فأن الموارد التي
لا يعرف امتياز أحد الراويين بالصفات على الآخر ليست نادرة، نعم لا بد وأن لا
يتشكل علم إجمالي في دائرة الأخبار المبتلاة بالمعارض المخالفة مع الكتاب، بأن
الراوي في بعضها أرجح في الصفات وإلا حصل الوصول الإجمالي فيرجع
الاشكال.

ولو قيل بالحجية الواقعية فيصعب التقييد والنتيجة هي العرضية بين موافقة
الكتاب والصفات.

وإما المرفوعة: مع رواية الراوندي فهما مشتركان من حيث مخالفة العامة
ويختلفان بمرجح قبلهما ففي رواية الراوندي المرجح القبلي هي موافقة العامة وفي
المرفوعة المرجح القبلي مرجحان لو قيل بهما وهما الصفات والشهرة لو أريد بها
الشهرة الفتوائية لا الروائية فيقع التعارض بين المرجحين السابقين لمرجح مخالفة
العامة المشترك بينهما، لأن كل مرجح في طرف سكت عن ذكر الآخر ومقتضاه أنه
مرجح حتى مع وجود الآخر فيقع التعارض بينهما بنحو العموم من وجه، وهنا
إما ان يدعى امكان الجمع العرفي بينهما بالحمل على عرضية المرجحين باعتبار ان



اطلاق كل منهما يحمل على صراحة الآخر أي أن اطلاق كل منهما أنه مرجح حتى لو كان الآخر فيه مرجح آخر، فأن هذا الاطلاق يرفع اليد عنه بصراحة الآخر - بأصل وجود آخر - فيكون كل منهما مرجح في عرض الآخر والقرينة على ذلك: إنهما لو جمعا في كلام واحدة أي صدرا في مجلس واحد وذكرنا معاً بلا طولية كما في مرجحية الموافقة للكتاب والموافقة للسنة القطعية حيث كل منهما مرجح في مرتبة واحدة، وكذا لو وردا في دليلين منفصلين، فاصل الترجيح بكل منهما ثابت لا يرفع اليد عنه وإنما ترفع اليد عن أطلاقه بصراحة الآخر والنتيجة إن كل منهما مرجح في مرتبة الآخر فيكونان متكافئين فينتقل الى اللاحق لتكافؤهما بالمرجح السابق كما هو مفاد رواية الراوندي والمرفوعة ينتقل منهما الى الترجيح بمخالفة العامة على موافقة العامة لعدم تقدم المرجح السابق على المخالفة في أحدهما على الآخر.

ولو كان الجمع نتيجة التعارض والتساقط فلا دليل على تقدم أحدهما ومقتضى الأصل أنه لاحجة على التقدم فهنا يتساقط الاطلاقان مع احتمال أن أحدهما أرجح من الآخر ثبوتاً وهنا لا يمكن الرجوع الى المرجح الطولي لأن الرجوع إليه بعد فرض التكافؤ في المرجحات السابقة أو قل بعد الأخذ بدليل المرجح الطولي وهو مقيد بما إذا لم يكن مرجح قبله مختص بأحد الخبرين والمفروض وجوده فلا يدل هذا الخبر على الأخذ به فلا موضوع للمرجح الطولي فلا يمكن التمسك بدليله - مخالفة العامة - فلا يثبت الترجيح بالمرجح الطولي بل



يرجع هنا الى التخيير أو غيره، فلا يرجع الى مخالفة العامة مع وجود المرجح الآخر فأن سقوط المرجح الأسبق بالتعارض لا يحقق الدلالة على المرجح الطولي، فليس مفاد المرجح الطولي هو كلما لم يثبت مرجح سابق يرجع اليه بل هو كلما لم يكن مرجح سابق يرجع إليه، وهنا لا نحرز أن ذاك المرجح غير موجود، وعليه فلا يمكن الرجوع الى المرجح الطولي، فهذا التفصيل لا بد أن يلتفت إليه.

ولو تم الترجيح بالشهرة في المرفوعة وجعلت إحدى المرحجات فستكون المرحجات المستفادة منها أربعة تتفق منها مع رواية الراوندي في الأخير فقط - وهو مخالفة العامة - فلا محالة يتقيد الترجيح بها بفقدان كل تلك المرحجات المتقدمة حملاً للمطلق على المقيد، ويقع التعارض بين تلك المرحجات المتقدمة مع المرجح الاول في رواية الراوندي - وهو موافقة الكتاب - ويعالج بالنحو المتقدم بالجمع العرفي المتقدم كانت النتيجة ان الشهرة وموافقة الكتاب في عرض واحد وبعدها تصل النوبة الى الصفات ثم الى مخالفة العامة.

وإن لم يقبل الجمع العرفي أصبح اطلاق الترجيح بموافقة الكتاب طرفاً للمعارضة بالعموم من وجه مع اطلاق الترجيح بالشهرة والصفات في المرفوعة، والنتيجة هي التسايط والعرضية عملاً.

الا ان المرفوعة غير تامة سنداً كما تقدم، كما انه لا دلالة للمقبولة على أكثر من موافقة الكتاب ومخالفة العامة، فهذان المرجحان هما التامان ويكونان طوليين



حيث المخالفة بمراتبها العامة في طول موافقة الكتاب، وهما مفاد رواية الراوندي أيضاً.

فلا يثبت الا هذان المرجحان لا غير.



روايات التوقف والإرجاء

ويمكن تصنيفها الى صنفين بحسب لسان دليلها.

الصنف الأول: ما ورد بلسان الأمر بالرد الى الأئمة (عليهم السلام) من قبيل ما نقله في السرائر نقلاً عن كتاب مسائل الرجال لمحمد بن علي بن عيسى قال: حدثنا محمد بن أحمد بن زياد وموسى بن محمد بن علي بن عيسى قال: ((كتبت الى الشيخ موسى الكاظم أعزه الله وأيده أسأله عن الصلاة ... الى أن قال: وسألته عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلف علينا فيه كيف نعمل به على اختلافه أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فألزموه وما لم تعلموه فردوه إلينا)).^(١)

هنا يقال الرد يساوق التوقف وعدم الأخذ بشيء والرواية واردة مورد الاختلاف وتعارض الاحاديث ولم ترد في طبعي الخبر، كي يكون مفادها على تقدير تماميتها عدم حجية خبر الواحد، إذ لا بد من العلم بصدوره منهم ولا علم في مورد الخبر الواحد، وكأن السائل قد افترض إن منشأ الشك ليس هو عدم حجية الخبر وإنما الاختلاف بين الأخبار فهو يسأل عن فرض الاختلاف، فإذا صارت إلزام دليلاً على عدم حجية الخبر فتعارض بأدلة حجية خبر الواحد أو تخصص بها.

(١) جامع أحاديث الشيعة ج ١ ب ٦ من أبواب المقدمات



وهذه الرواية وإن لم تقيد بحسب لسانها فيما إذا كان الخبران المتعارضين كلاهما عن ثقة، إلا أنه لا يبعد استظهار كون السؤال فيها عن تحديد الموقف بسبب الاختلاف في مورد يُفرع فيه عن لزوم الأخذ بالخبر لو لا الاختلاف فتكون الرواية واردة في خصوص مورد التعارض بين دليلين معتبرين في انفسهما فتدل على عدم حجية حتى التخيرية في مورد التعارض وإنما الحكم هو التوقف والارجاء.

ولكن الاستدلال بها غير تام وذلك :

أولاً: لضعف سندها للجهل بحال صاحب كتاب مسائل الرجال الذي نقل عنه ابن أدريس هذه الرواية.

وثانياً: على تقدير تماميتها تكون مخصصة بما تم من أدلة الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فكما أنها معارضة مع اخبار التخير لو تم شيء منها لأن التخير معناه عدم التوقف وعدم سقوط شيء منهما فلا بد من علاج لهذا التعارض.

الصنف الثاني: ما ورد بلسان الوقوف عند الشبهة وإرجاء الواقعة الى حين ملاقاتة الإمام (عليه السلام) وهو ما جاء في ذيل المقبولة لابن حنظلة المتقدمة في اخبار الترجيح، حيث ورد بعد افتراض تساوي الخبرين المتعارضين في جميع المرجحات ((إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى امامك فأن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)).



وهي تدل على الارزاء في طول تكافؤ المرجحات لا ابتداءً كما في الرواية السابقة، ونسبة هذه الرواية الى أدلة الترجيح هي نسبة العموم والخصوص المطلق لأن أدلة الترجيح تقيد ادلة الارزاء بما إذا لم يكن في أحد المتعارضين مرجح ولا اشكال فيها.

وإنما الاشكال بينها وبين ادلة التخيير إذا تم شيء منها كما لو تمت المرفوعة أو الروايات المتقدمة في أدلة التخيير والتي ورد بعضها بلسان (فموسع عليك بأيهما أخذت)).

ويمكن علاج التعارض: بين التخيير والارزاء إذا لم يثبت جمع عرفي لهما هو التساقط فلا يثبت شيء لا الارزاء ولا التخيير وإن كانت النتيجة هي نتيجة الارزاء بمعنى التساقط بين الخبرين المتعارضين إذ لم يثبت دليل على الحجية التخييرية، والتساقط على مقتضى القاعدة الاولية مع فرض عدم وجود مرجحات أخرى.

ويمكن ان يقال بوجود الجمع العرفي بين أدلة الارزاء وادلة التخيير ببعض وجوه الجمع منها: أن الرواية المنقولة عن السرائر كان التعبير فيها فردوا علمه إلينا حيث يقال بأنها أعم مطلقاً من روايات التخيير مثل المرفوعة والعلوم الواردة عنهم أعم من الأصول والفروع وإن ما يرد على الاصحاب منهم أعم وأوسع مما هو مربوط بأصول الدين وفروعه والتعبير فردوا علمه إلينا يناسب باب الأصول، فما



لا تعلموا بثبوته فلا تؤمنون به كموقف، أو معتقد أو مبدأ وإن لا تقولوا فيه فتخطأوا فالتعبير بالرد يناسب أصول الدين.

هذا بخلاف المرفوعة الوارد فيها التخيير بين الخبرين الواردين في المسائل العملية وأنه لا بد من العمل بأحدهما أو الترك ومن هنا جاء فيها خذ الحائط لدينك فالرواية أخص مطلقاً من تلك فتتعين رواية السرائر بأصول الدين التي يتطلب فيها اتخاذ موقف على الاعتقاد وأنه يتوقف فيها ما لم يثبت أنه صادر منهم بالعلم الوجداني أو بالحجة الشرعية وإلا فيرد علمه إليهم وفي مجال العقيدة لا يعتقد به حتى يحصل العلم برواية الإمام (عليه السلام) أو يعثر على رواية معتبرة، فيثبت التخيير لأن المرفوعة أخص مطلقاً أي يثبت من باب التخصيص ومنها يرتفع التعارض بمثل هذا اللسان.

إلا أن الإرجاء في مثل المقبولة فأن هذا الجمع لا يتم لأن موردها وقدرها المتيقن هو مورد التخاصم، وهو من الفروع وقد حكم الإمام فيه بعد فقد المرجحات بالتوقف فهذا الجمع لا يتم بهذه الرواية.

وإما رواية كتاب مسائل الرجال مع المرفوعة أو بقية أخبار التخيير لو تم منها شيء فهما متعارضان لأن الإرجاء والرد معناه عدم الحجية التخييرية وهو ينافي التخيير في المرفوعة أو موسع عليك.

نعم في اللسان الثاني المتقدم يمكن الجمع بين الروايتين بنحو آخر لا تصل النوبة الى التسايط بين المرفوعة والمقبولة يجمع بينهما بتقييد المرفوعة بالمقبولة لأن



التعبير الوارد في المقبولة ((أرجئه حتى تلقى إمامك)) فإنه بقريئة حتى تلقى إمامك يفهم منها إن الرواية ناظرة لحاله إمكان الوصول الى الإمام (عليه السلام) وأخذ حكم المسألة منه مباشرة أي تحصيل العلم وبذلك يمكن حل التعارض ولو بعد مدة فالتوقف مؤقت، وبذلك فهو قضية خارجية لا حقيقية تصلح في كل زمان لعدم مناسبة هذا (تعبير أرجئه) حتى تحصل العلم منه، والحكم بالتسايط وعدم التخيير ليس حكماً دائماً لينافي التخيير، بعبارة إن الإرجاء خاص بمورد إمكان الوصول الى الإمام، وبهذا فأن قوله (عليه السلام) (خذ بالحائظ لدينك) شبيه بالاحتياط قبل الفحص، وهو واجب عقلاً لأمكان الفحص، وهنا يمكن الفحص عن الحكم الذي تعارض فيه الخبران، أو الوصول الى الإمام كالرجوع الى المرجع لكي يأخذ المكلف منه الحكم لا أنه يأخذ بالبراءة مع إمكان تحصيل حكم المسألة من المرجع بالرجوع إليه، وبهذا يتبين إن الإرجاء ليس حكماً في المسألة لكي يعارض التخيير بعنوان (موسع عليك) أو استفادته من تخيّر فلا يشكل قضية حقيقية ليتعارض مع التخيير في المرفوعة أو في الاخبار الأخرى بل إما لا تعارض أصلاً، أو التعارض بنحو العموم المطلق لأخصية المقبولة من المرفوعة فهي تدل في فرض إمكان الوصول الى الإمام فهنا لا تخيير بل توقف، والتخيير فيما لم يمكن الوصول الى الإمام، وهذا ليس إلا تقييداً باطلاقات التخيير حيث يقيد بمورد إمكان الوصول لتحصيل العلم بالحكم، فيتوقف وفي ما عدا إمكان الوصول فيتخير فهذا جمع.



ومنها: ما ذكره السيد الشهيد (قده) وانه لا تعارض بين المقبولة والمرفوعة لأن مورد الأولى التخاصم وفي مثله لا يعقل التخيير إذ لا تحل الخصومة به، وفي مورد الخصومة لا بد من الحجية التعيينية أو أرجاء الواقعة وعدم حلها الا بالملاقاة للإمام فالتخيير هنا لا ينفع، ومفاد المقبولة أجنبي عن مفاد المرفوعة، إذ لا حاكم فيها إلا واحد لا تخصم بين حاكمين لكلاهما مستند يختلف عن مستند الآخر وهنا لا يستفاد من الإرجاء عدم التخيير، وإنما كان الإرجاء بنكتة حل الخصومة فلا يمكن أن تكون نافية للتخيير الذي تدل عليه المرفوعة أو سائر الروايات فالحجية التخييرية ثابتة ولكنها لا تنفع لاستناد كل منهما عما أفاده حاكمه وبذلك تبقى الخصومة، هذه هي نكتة الإرجاء، فلا يمكن أن يكون نافياً للتخيير في المرفوعة أو غيرها.

وبهذه الطريقة أو السابقة يمكن رفع المعارضة بين أدلة الإرجاء وأدلة التخيير سواءً تمثلت برواية ابن عيسى أو في ذيل المقبولة.

وههنا معارضة أخرى بين روايات التخيير الأخرى غير المرفوعة مع المرفوعة لأنها حكمت بالتخيير بعد فرض الترجيح بما يكون موافقاً للاحتياط (خذ الحائط لدينك).

وجه المعارضة مع إمكان القول أن بابه باب التقييد لأن كل مرجح يثبت بأدلة العلاج يكون مقيداً لاطلاق التخيير إذا كان التخيير ثابتاً بدليل الترجيح كما في المرفوعة لأنها حكمت بالمرجحاة الأربعة أو الثلاثة ثم حكمت بالتخيير وكل



ما حكمت ابتداءً بالتخيير فتكون مخصّصة بالمرفوعة بمعنى أن التخيير الثابت فيها إنما يثبت بعد فرض التكافؤ المرجحات لأنه ورد في المرفوعة بعد فرض التكافؤ فتكون المرفوعة دليلاً على التفصيل في التخيير بين فرض الترجيح وعدمه فتخصص روايات التخيير مطلقاً بمقتضى حمل المطلق على المقيد، فكيف يكون تعارض؟ لأن الترجيح (خذ بالحائط لدينك) يختلف عن غيره من حيث الأخذ به يؤدي الى الغاء التخيير في أكثر الموارد، حيث يخصص بما إذا كان المتعارضان متوافقين أو مخالفين للاحتياط، وهو من الموارد النادرة، بحيث تكون الحجية التخييرية في خصوص الخبرين المتوافقين أو المخالفين للاحتياط أي كلاهما الزاميين أو ترخيصيين فقط، وإما في غير هذه الموارد فلا يثبت التخيير وألسنة التخيير تأبى أن تكون مختصة بمثل هذه الموارد أي بالفرد النادر وهنا تكون معارضة لا تخصيصاً نعم لو ورد هذا المعنى في سؤال السائل كما في المرفوعة فلا محذور فيه، إنما المحذور في مطلقات التخيير إذا خصصت في الخبرين الإلزاميين أو الترخيصيين، كما لو دل أحدهما على الوجوب الآخر على الحرمة، وإن أمكن الاحتياط في بعض الموارد لدوران الأمر بين القصر والتمام أو وجوب الظهر ووجوب الجمعة في يوم الجمعة، أو دوران الأمر بين الاستحباب والكراهة الترخيصيين فإن هذا تخصيص بالفرد النادر، وبهذا مما لا يمكن حمل المطلقات (فموسع عليك) على التخصيص بالفرد النادر، ومثال التعارض بين الترخيصيين كالتخيير في مواطن التخيير حيث وردت



ثلاثة مواطن في خبر وورد في آخر أربعة مواطن ، فحمل المطلقات على ذلك حمل على الفرد النادر فتقع المعارضة.

ولو تم هذا التعارض فلا يستبعد العرف أن يعالجه بحمل ما في المرفوعة على ان الترجيح بالاحتياط هو أمر استحابي لا وجوبي لصراحة مطلقات التخيير (موسع عليك) والنتيجة أنه في فرض كون أحدهما موافق للاحتياط من المتعارضين والآخر مخالف له فإن الحجية هنا تخبيرية ثابتة لكل منهما ويرجح الأخذ بما هو موافق للاحتياط لأنه أحفظ على الملاكات الواقعية فيكون المرجح مرجحاً استحابياً لا وجوبياً من جهة صراحة أدلة التخيير حتى للخبر الترخيصي ، ويكون حاله حال أي خبرين متعارضين بنحو التباين لا العموم المطلق إذ لا يمكن تخصيص المطلق بخصوص كون المتعارضين الزاميين أو ترخيصيين معاً وكل خبرين متعارضين بنحو التباين فيحمل الأزماني على الترخيصي وهنا العرف يطبق هذه النكتة إذ ليس هذا الحمل مخصوص بالاحكام التكليفية بل حتى في الأحكام الوضعية – الحجية التعيينية – الحكم الظاهري – حيث يجعل الحجية التعيينية في الموافق للاحتياط وهو حكم وضعي لا وجوبي ليحمل على الاستحاب ، وفي (خذ بالحائط) ظاهره ترجيح الموافق للاحتياط بمعنى جعل الحجية التخبيرية.

وهنا قد يقال بعدم عرفية هذا الجمع لأنه هنا لا يوجد قسمان للحجية وجوبية واستحابية بل هي قسم واحد.



فأنه يقال: أن هذا الكلام دقي وغير عرفي فأن نوع المرجح هنا غير مربوط بدرجة وقوة الكشف فأن كون الخبر مفاده الوجوب أو الاستحباب أو الاباحة أو غيرها لا يزيد من درجة الكاشفية لأن الكاشفية ترتبط بخصوصية المحدث لا بخصوصية المفاد، أي ترتبط بخصوصية كونه أصدق، أعدل ونحوهما من الموافق للكتاب إما كون مفاده الزامي أو احتياطي فإنه لا يؤثر في قوة الكاشفية للخبر، فمثل هذا المرجح يختلف نسخاً عن بقية المرجحات فهنا لم يقصد الحجية التعينية بل حينما يكون تخيير كل منهما حجة غاية الأمر إن أحدهما أحوط فيؤخذ به لهذه الجهة لكونه أحفظ للواقع، بالأخذ بالاحتياط من باب حسن الاحتياط - استحبابه - فيناسب ان ملاك الترجيح به بهذا المعنى الحجية التخيرية واقعاً كما تدل عليه أخبار التخيير ولكن حيث يكون أحدهما أحوط لأنه أحسن وأفضل فيؤخذ به، فهذا النحو من الحمل فيه روح الحمل على الاستحباب الموجودة بين الالتزامات التكليفية والترخيصية، والعرف يقبل هذا ولا يستهجنه ويكون حقيقة الجمع بين المطلقات والمرفوعة من هذا النحو ويكون مطابقاً للمرجحات الأخرى من موافقة الكتاب ومخالفة العامة والشهرة وإن لم يكن مرجحاً بالمعنى المصطلح كالمذكورات يفيد الحجية التعينية للموافق للكتاب أو المخالف للعامة.

ويمكن تسجيل الملاحظات التالية على هذا البيان:

الملاحظة الأولى: دعوى أن العرف يتعامل مع الدليل الموافق للاحتياط كتعامله مع الدليل الالزامي بحمله على الاستحباب، وهنا على الحجية التخيرية



عهدتها على مدعيها من جهة أن العرف يتعامل مع الأولى لا الاحكام الوضعية لأنها خارج نطاق العرف.

الملاحظة الثانية: أنه خلاف ظهور (خذ) أو أترك الصريح في الأخذ بالمواقف للاحتياط فيتعارض مع صراحة المطلقات المذكورة، ومجرد أن العرف يتعامل مع هذا المرجح بهذا النحو غير ثابت أن له تعامل بهذا.

الملاحظة الثالثة: لو صح هذا البيان فما فرقه عن صورة الموافقين للاحتياط أو المخالفين الذي حكم الإمام فيها بالتخير، مع ان التفصيل قاطع للشركة أو يقال امكان الأخذ باحوطهما وأكثر مخالفة فيهما على نحو مرتبة أعلى من الاحتياط وأكثر من المخالفة، ومثله ذكره الإمام في مرتبة أخرى لمخالفة العامة وهي ما كان أبعد من قبل حكاهم وقضاتهم.



تنبيهات المسألة الثانية

التنبيه الأول مع استفادة التخيير فهل هو تخيير في المسألة الأصولية أو في المسألة الفقهية : إذا فرض استفادة التخيير من أدلة التخيير في حالات التعارض ، أو في فرض عدم وجود مرجح من المرجحات السابقة كموافقة الكتاب أو مخالفة العامة ، فهل الثابت هو التخيير في المسألة الأصولية أو التخيير في المسألة الفرعية .
والبحث يقع في جهات :

الجهة الأولى : في الفرق بين التخييرين ، لأ إشكال في أن الحكم بالتخيير في حالة التعارض هو حكم شرعي ظاهري وليس واقعياً ، ولكنه شخصي حكم تكليفي فرعي ليكون تخييراً في المسألة الفرعية الفقهية أو حكم وضعي أصولي فيكون تخييراً في المسألة الأصولية .

إما الأول : فهو إن المكلف مخير في موارد المتعارضين ، وأنه مكلف بأحدهما على نحو التخيير عملاً كما لو أمر بفعل في خير ومعارضه جوز تركه ، فالمكلف مخير بآتيان الفعل أو بتركه ، فهو تخيير في المسألة الفقهية وهو ظاهري لا واقعي ، نظير الترخيص في موارد البراءة عند الشك في التكليف حيث يكون المكلف مرخص ومخير (رفع ما لا يعلمون) بمعنى أنه في سعة من ناحية الحكم التكليفي فالتكليف ظاهري .

وبعبارة أن التخيير الفقهي هو الترخيص العملي للمكلف في تطبيق سلوكه وفق أحد المفادين للدليلين المتعارضين .



والثاني: يراد به جعل الحجية لأحد الخبرين المتعارضين فهو لا يتعرض للعمل بل يتعرض للخبر فهو متعلقه، حيث تجعل الحجية وهي حكم أصولي لأحد الخبرين والحكم الفرعي يثبت في طول جعل الحجية في طول ما أختاره المكلف من الخبرين فقد يكون مفاد ما أختاره الوجوب مثلاً فهو تكليفه الفقهي، وهكذا لو كان مفاده شيئاً آخر.

فهذا هو الفرق بين التخييرين ثبوتاً، وهو يتمثل في أن الحكم التكليفي العملي للمكلف لا يتحدد في التخيير الأصولي بنفس ما هو المجعول التشريعي فيه - كما هو الحال في التخيير الفقهي - وإنما يحدده ما سوف يختاره المكلف فيكون مفاده حجة عليه تعيناً.

وبهذا يتضح أن التخيير في المسألة الفرعية تكليف تخيري متعلق بالعمل وفي التخيير الأصولي هو حكم وضعي غير متعلق بالعمل بل بالخبر - الحجة - فيتعين عليه مدلول الخبر الذي قد يكون وجوبياً أو أستحبابياً أو وجوب القصر أو التمام تعيناً.

هذا ما ذكره الأصوليون وسيأتي في نهاية التنبيه الأول - هذا - أن هذا الفرق هل يكون صياغياً أو حقيقياً والصياغي موجود ولا اشكال فيه فالمجعول في الفقهي حكم ظاهري متعلق بالفعل أو الترك، وفي الأصولي هو حكم وضعي - الحجية - متعلق بالخبر ونتيجته حكم ظاهري تعيني لا تخيري وهو إما إلزامي أو



ترخيصي فهذا الفرق الصياغي موجود ولباً لا يرجع لفرق ثبوتي بينهما مع اختيار المشهور له والسيد الشهيد (قده) وأنه عندهم فرق حقيقي لا صياغتي.

الجهة الثانية: في معقولية هذين النحويين من التخيير ثبوتاً.

لا إشكال في معقولية التخيير الفقهي وذلك بأن يرخص المولى بأن يطبق العبد عمله على طبق أحد الخبرين بنحو لا يخالفهما معاً ليقع في المعصية.

شكلا صياغة التخيير الأصولي

وإنما وقع البحث في كيفية صياغة التخيير في المسألة الأصولية، فهل يراد به سنخ ما يقال في الوجوب التخييري أو لا؟ وقد صيغ جعل الوجوب التخييري بأحد شكلين:

الشكل الأول: هو جعل الوجوب على الجامع بين الفعلين.

الشكل الثاني: هو جعل وجوبين مستقلين كل واحد منهما مشروط بترك

الآخر والمعقول من هذين الشكلين هو الشكل الثاني لا الأول فهنا دعويان:

الأولى: عدم معقولية جعل الحجية التخييرية كجعل واحد على حد جعل

الوجوب التخييري للجامع.

الثانية: معقولية الحجية التخييرية كجعلين مشروطين.

إما برهان الدعوى الأولى: ان جعل الحجية كذلك غير معقول لأن

موضوعها الخبر، فلا يعقل جعل الحجية التخييرية على الجامع بين الخبرين، كما



تجعل على الجامع بين الفعلين إذ لا يكون محققاً للغرض المقصود لأن الجعل عند تعلقه بالجامع بنحو صرف الوجود لا يكون واقفاً الا على الجامع فلا يسري للأفراد إذ سريانه لهما معاً خلف كونه للجامع لا لهما معاً، والمفروض عدم إمكان جعلها لهما معاً لفرض تكاذبهما، وجعلها لاحدها ترجيح بلا مرجح فتبقى على الجامع بنحو صرف الوجود (الذي يعني ملاحظة الجامع بما هو جامع بدون سريانه الى الأفراد ويقابله مصطلح مطلق الوجود الذي يعني الشمول لتمام الأفراد واستغراقها) وهذا بخلافه في باب التكليف حيث يمكن جعله على الجامع لامكان تحقق الغرض منه وهو إن المكلف لا يتركهما معاً حينما يجعل المولى التكليف على الجامع فهو يتحفظ على الغرض والمكلف حينما يأتي بالجامع الذي يكون متحققاً في أحد افراده، ويكون ممثلاً إذ لم يتركهما معاً.

وفي جعل الحجية على الجامع بين الخبرين فهو لا يحقق الغرض إذ المقصود من التخيير الأصولي أن تتعين إحدى الحجتين بالخصوص حينما يلتزم بها المكلف فيثبت مفاده طوياً تعييناً على المكلف، وهذا لا يمكن إلا بسريان الجامع الى ما اختاره المكلف وهو مستحيل إذ سريانه لهما معاً محال للتكاذب بينهما وخلف تعلقه بالجامع بنحو صرف الوجود ولاحدهما ترجيح بلا مرجح وهذا بخلاف جعله على الجامع في باب التكليف فإنه ممكن ويحقق الغرض المقصود للمولى وهو أنه لا يتركهما معاً وحينما يجعل التكليف على الجامع فإنه يتحفظ على الغرض



والمكلف يأتي بالجامع ولا يكون الا في ضمن أحد فرديه فيجزئ لا محالة بلا ترك لهما معاً، وبهذا يعقل جعل التكليف التخييري على الجامع.

اما برهان الدعوى الثانية: وهو معقولة جعل الحجية المشروطة في الطرفين لانسجامه مع الغرض المطلوب من جعل الحجية التخييرية، وقد تقدم تصوير ذلك في البحوث السابقة وإن كلاً من الطرفين مشروط بترك الآخر أو بالالتزام مع أيجاب أحد الالتزامين تكليفاً ظاهرياً لكي لا تنتفي الحجية بترك كليهما أو بالالتزام فيهما معاً لو كان الالتزام شرطاً فهنا حجتان مشروطتان بالالتزام وحكم تكليفي ظاهري يلزم أحد الألتزامين - لا يمكن تركهما معاً - وهذا حكم تكليفي ظاهري هو لازم جعل الحجية التخييرية، وهذا النحو من جعل الوجوب التخييري يتصور فيه نحو الحجية التخييرية.

وعليه فتكون كل حجة مجعولة تعييناً بشرط لا مطلقاً وإلا كانت للمتنافيين فهو شرط يؤدي الى عدم اجتماع الحجتين في أي حال من الأحوال كما لو كان الشرط بالالتزام به أو بالالتزام بالآخر، فلا يتحقق اجتماع الحجتين المتعارضتين إذ لو لم يلتزم فلا حجة وإن ألتزم فلا اجتماع لهما فلا تكون إلا واحدة منهما حجة فعلية غاية الأمر يحتاج هنا للحكم التكليفي الطريقي الظاهري لوجوب أحد الالتزامين إذ العاقل لا يتأتى منه التزامان متهافتان وبهذا يعقل التخيير في المسألة الأصولية.

يبقى الشرط: هل هو الالتزام أو هو الاختيار أو اعطاء الحجية بيد المكلف هذه صياغات للشرط ليست مهمة في المسألة إذ المهم فيها أن لا يجتمع الحجتان لتكاذبهما.

وهذا المعنى أمر معقول ولكن لا يخلو عن غرابة باعتبار أن الالتزام لم يكن شرطاً في حجية دليل في غير مورد التعارض فكيف يكون شرطاً في مورد التعارض؟ على أن الموافقة الالتزامية بأحد الدليلين التي تكون نوعاً من التشريع قبل حجية الدليل إنما يسمح بها في طول الحجية فكيف صارت الحجية في طولها، فهذه استغرابات يمكن تفاديها بتبديل الشرط وجعله عبارة عما يختاره المكلف مع لزوم أحد الاختيارين عليه، كما يمكن فرض اعطاء أمر تشريع إحدى الحجتين الى المكلف نفسه، فهو الذي يجعل أحدهما حجة عليه، إلا أن هذا يستبطن أيضاً غرابة تجويز التشريع واعطاه بيد المكلف.

أقول: وهذا ليس اعطاء التشريع بيد المكلف بل تعين إحدى الحجتين المشروعتين تعييناً بيده إذ هو ليس مشرع بل مختار لما هو مشروع سواءً أختار هذه الحججة أو تلك.

الجهة الثالثة: افتاء الفقيه في مورد التعارض

اما على القول بالتخيير في المسألة الفقهية فيتعين على الفقيه أن يفتي بنفس هذا التخيير كحكم تكليفي كلي ظاهري علمي لأنه تخيير متعلق بفعل المكلف



يفتي به الفقيه ويقول للمكلف تحيّر بين الجمعة والظهر كحكم ظاهري مستفاد من أدلة التخيير في موارد التعارض.

وإما التخيير في المسألة الأصولية، وفرض اختيار الفقيه لأحد الخبرين المتعارضين فهل له أن يفتي بالتخيير الأصولي للمقلد أو يفتيهم بمفاد الخبر الذي تعين عليه بأختياره.

إما افتاءه بالتخيير الأصولي فلا محذور فيه بأن يقول أنه في الخبرين المتعارضين الحكم هو الحجية التخييرية لأنه حكم ظاهري ثابت في الشريعة.

وقد يشكل فيه بأن الأحكام الأصولية مختصة بالمجتهد ولا يثبت في حق المقلدين، وهو باطل عند السيد الشهيد كما مر في مبحث حجية القطع.

وإما افتاءه بمفاد الخبر بعد اختياره له وتعيينه عليه بالحجية حيث صار الخبر حجة في حقه فيفتي على طبقها، كما لو دل على القصر في المواطن الأربعة ودل آخر على التمام فيها فيقع التعارض بينهما ولا مرجح لأحد الخبرين على الآخر فتصل النوبة الى الحكم بالتخيير بينهما فاذا أختار المفتي الخبر الدال على القصر فيجب عليه القصر كحكم ظاهري عملي في المواطن الأربعة، فهل له أن يفتي بالقصر لمقلديه في المواطن الأربعة تعييناً.

هنا في صحة افتاءه جنبتان لا بد من ملاحظتهما:

الجنبه الأولى: كون أفتائه أخباراً عن حكم الله بما أنزله وفرضه على عبادة

بمعنى يلحظ نفس الافتاء فهل يجوز له من ناحية حرمة التشريع أو الكذب، لا



اشكال هنا أن ما أختاره المقلد أصبح حجة عليه ويكون حاله حال ما لو كان دليل واحد حجة بلا معارض وقد دل على وجوب القصر في المواطن الأربعة وهذا الاختيار جائز وليس كذباً ونسبته الى الله لا يعد تشريعاً محرماً بل هو صدق واقعاً وتشريعياً لقيام الحجة عليه.

الجنبه الثانية: كونه حجة على المقلدين بحيث يتعين عليهم الالتزام به وتطبيقه على سولكهم العبادي، بمعنى يلحظ هنا نفس المقلد، بحيث تكون فتوى المقلد حجة عليه بعد جوازها للمقلد لأن ما أختاره جائز وغير محرم. وحجية فتوى المقلد أن يعمل بها لأنها معذرة أو منجزة بلحاظ الأحكام التكليفية، فهذه الجنبه موضوعها المقلد.

هذه الجنبه يشكل اثباتها في المقام والوجه أن التقليد ليس أمراً تعبدياً صرفاً بل هو بملاك رجوع الجاهل الى العالم والخبير، وهذا الملاك لا يتحقق هنا إذ افتاء الفقيه بمفاد الخبر الذي أصبح حجة عليه في قبال الخبر الآخر، إذ لم يكن هذا على اساس العلمية والخبروية مفقودة عند المقلد وإنما هو لاختيار المفتي لهذا الخبر دون ذلك فهذا انتخاب شخصي بمحض الرغبة ومثل هذا الأمر لا يفرق بينه وبين المفتي والمقلد فهما سواء في ان يختار كل منهما ما يشاء من الخبرين ليكون حجة عليه، فلا يوجد اعمال لصفة العلمية والخبروية للمفتي في اختياره أحد الخبرين لتحقيق ملاك التقليد ويتعين على المقلد متابعتة، فللمقلد أن يختار دليل التمام ويجب عليه في المواطن الأربعة مع أن مقلده قد أختار القصر نعم لو كان التقليد تعبدياً صرفاً للزم



على المقلد أن يختار ما اختاره المقلد وما هو حجة على المقلد يكون هو الحجة على المقلد، إلا أن المستفاد من أدلة التقليد وإن كان لها إطلاق لفظي لو تمت الأدلة اللفظية إلا أن إطلاقها منصرف إلى ما يكون الرجوع إلى المقلد من المقلد من باب رجوع الجاهل إلى العالم الخبير، فالنكتة في الرجوع هي الخبرية، فالحجة لقول المقلد بهذا الملاك.

نعم في مسألة نفي الحكم الثالث أو التخيير في المسألة الأصولية يكون بنكتة الخبرية فيجوز له الرجوع إليه في هذه المسائل لكونه خبيراً فيها، وهنا لم يكن المقلد قد أعمل خبريته بل هو مُخير بالاختيار لأيهما كما أن المقلد كذلك، فلو اختار المقلد التمام والتزم به أو اختار القصر والتزم به كان لمقلده اختياراً أياً منهما والعمل على وفقه.

وبهذا كل ما لم يكن من باب الخبرية في الحكم بل كان من باب الانتخاب فليس مشمولاً لأدلة وجوب التقليد على العوام.

وعليه فالمفتي لا يمكنه أن يفتي مقلديه بأكثر من التخيير في المسألة الأصولية، فقط دون تعيين ما اختاره عليهم، لوجود ملاك ونكتة التقليد في الأولى دون الثانية. **ويمكن ان يقال: أولاً:** ان اعمال المقلد في اختياره لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا اعتبار ليقال بتساويه مع المقلد فمن المحتمل قوياً وجود جهات من الخبرية قد اعملها المقلد حين اختياره أحد الخبرين كما لو اختار دليل القصر مثلاً من جهة موافقة القصر للاحتياط، من جهة اطلاقات أدلته وشمولها لمواطن التخيير أو كونه



القدر المتيقن في هذه المواطن أو لكونه أحفظ لملاكات الواقع فيعطي معنى استحباب اختياره لأحد الفردين كما تقدم.

وثانياً: يمكن أن يقال: بأن اختيار المفتي لأحد الخبرين يعني هو الحجة الفعلية عليه فيسقط الآخر عن الحجية فكيف يمكن للمقلد الرجوع إليه لأن المقلد يجوز رجوعه الى المقلد في الحجية التخيرية، وقد عيّن المقلد ما هي الحجة الفعلية منهما فصح للمقلد الرجوع إليه، فتأمل.

ههنا ملاحظة: أجلت كانت تنتمه للجهة الأولى من البحث فقد تقدم بأن الفرق بين التخيرين من ناحية صياغة الحكم فإن التخير الفقهي هو حكم ظاهري متعلق بالعمل - بالفعل أو الترك - إذا كان التخير بين الفعل والترك أو بين الفعلين كتكليف متعلق بالجامع بين الحكمين - كما في دوران الفعل بين وجوب الجمعة أو الظهر.

واما التخير الأصولي فهو عبارة عن جعل الحجية المشروطة للخبرين المتعارضين فيكون كل منهما حجة مع الشرط الذي قد يكون الالتزام به، أو بالآخر أو ترك الآخر، فهو حكم وضعي متعلق بالخبر وينتج منه حكم تكليفي هو المحكي عنه كوجوب الجمعة فيما لو أختار دليلها، وهو أيضاً حكم ظاهري تعييني وليس حكماً بالجامع بينهما.

وبهذا فالفرق ان الحكم في التخير الفقهي تكليفي تعلق بالفعل أولاً، وفي التخير الأصولي هو حكم وضعي تعلق بالفعل أو الترك تعييناً بعد تعلقه بالخبر،



وكلاهما حكم ظاهري ، روحهما إنهما حكمان طريقيان نشأ كل منهما من ملاك واحد حقيقته هو التزام بين الملاكات الواقعية بنحو التزام الحفظي - لا الملاكى ولا الامتثالي - على ما تقدم بيانها ينشأ هذا الحكم من الاشتباه والتردد بالواقع ، فعلى كلا الصياغتين - الفقهي والاصولي - أن روح الحكم شيء واحد لا يتغير ، وإنما صياغته تارة بنحو الحكم التكليفي وأخرى بنحو الحكم الوضعي ولا فرق في جعل الحكم الظاهري بصيغة جعل الطريقة والعلمية أو الكاشفية أو المنجزية والمعدرية وغيرها من مسالك جعل الحكم الظاهري فإن روح الحكم ليس بصياغته ، فإن هذه السنة صياغة الحكم لا أكثر.

وهنا قد يقال : أن التفكيك بين التخييرين صياغتي لكون روح الحكم المراد جعله في موارد التعارض ، روحه ان لا يخالف الواقع فيحفظ أحدهما فهنا حكم واقعي إما على هذا المفاد أو على ذلك لأن كل واحد منهما حجة ، والمولى نتيجة وقوع التزام الحفظي الناشيء من الخلط في موارد الأحكام وملاكاتها فهو يحفظ أهم الملاكين المتزامين من حيث مقدار حفظهما في موارد الاشتباه والتردد فيحكم بحكم ظاهري طريقي يلحظ أهمهما من حيث كمية الحفظ كما في باب الأمارات من جهة غالبية مطابقتها للواقع أو أهمهما نوعاً إذا كان أحدهما أهم نوعاً من الآخر كما لو كان الألتزام أهم ملاكاً فيجعل الاحتياط أو كان الترخيص أهم ملاكاً فيجعله من خلال البراءة ونحوها فكون في هذه الموارد المكلف مطلق العنان ، هذه هي حقيقة الحكم الظاهري وفي مورد التعارض فإن المولى يلزم المكلف أن لا



يخالفهما معاً ولو خالفهما وقع في مخالفة أكثر للواقع بخلاف ما لو طبق عمله على واحد منهما ونسبة الخبرين بملاكات الحجية على حد سواء بحسب الفرض، فيجعل له التوسعة ويجب أن لا يخرج عرفاً منهما لأنه أحفظ لملاكات الأحكام الواقعية المشتبه نتيجة التعارض والذي يكون ملاك الحجية في كل منهما تام، فيصيغه صياغة لا تمس روح الحكم الظاهري.

وبهذا يبدو أن البحث في كون التخيير أصولياً أو فقهيّاً لا أهمية له ولا موضوع له لأنه بحث صياغتي سواءً في الفعل والترك أو في الفعلين أو في الحجتين بحيث تكون كل منهما حجة تعييناً مشروطة والحكم الظاهري منجز بمقدارها وهو أن لا تخرج عنهما الى ثالث.

مضافاً الى أنه إنما يفتح على مختار صاحب الكفاية الذي حمل المرجحات على الاستحباب وإن الأصل عنده هو التخيير وإما على ما توصلنا إليه من أن القاعدة الأولية هي التساقط بعد فقد المرجحات أو تكافؤها فلا مورد لهذا البحث. لا يقال: أنه في طول اختيار الحجة في التخيير الأصولي وتعين العمل بها يكون الاتيان بمفادها حكماً ظاهرياً الزامياً بعد تعين ما هي الحجة عليه بخلاف التخيير الفقهي فإنه حكم ظاهري ترخيصي إذ فيه توسعة على المكلف فأختلف الحكم الظاهري ما بين التخيير الفقهي والأصولي.

فأنه يقال: إن هذا الالتزام الحاصل في طول اختيار المكلف ليس مطلقاً ليشكل فارقاً بين الحكمين الظاهريين بل هو مشروط بأختيار المكلف فلو أختار



دليل وجوب الجمعة أصبحت عليه واجبة في طول اختياره متعينة عليه كذلك، والالزام في طول الاختيار في قوة الترخيص من ناحية مقدار حفظه للملاك الواقعي فيكون حاله حال الترخيص في الفعل الذي لا يكون فيه ترجيح الالزام على الترخيص لأنه محيّر كذلك في صورة الإلزام المشروط المكلف مخيّر من حيث أن يعين عليه الإلزام إذا اختاره أو الترخيص إذا اختاره، فهو ليس إلا جعل حكم ظاهري مشروط بأختيار المكلف وهو ليس حكماً ظاهرياً حافظاً على ملاك الإلزام على كل تقدير، بل على تقدير الاختيار، ولا يكون ترجيحاً للملاك الإلزامي على الترخيصي إلا إذا كان مطلقاً لا مشروطاً وههنا هو مشروط لا مطلق، فمثل هذا الحكم الظاهري وإن سمي تعييناً ولكن تعيينته بيد المكلف فلا يختلف عن الحكم الظاهري في التخيير الفقهي من حيث حافظيته للملاكات المتزاحمة تراحمياً حفظياً، بلا فرق بين التخييرين في مقدار حافظية الملاك الواقعي الذي هو روح الحكم الظاهري، فالفرق إذن صياغتي لا حقيقي بين التخييرين.

وقد حاول السيد الهاشمي الاجابة عن هذا الاشكال، وإن الفارق بينهما حقيقي سواء قلنا كما سيأتي في تنبيه آخر بأن التخيير ابتدائي أو استمراري بأن ما ذكر صحيح سواء جعل التخيير بصيغة الفرعية أو الأصولية - في الحجية - المشروطة بالاختيار والالتزام بأحدهما من حيث كونه حكماً ظاهرياً يحفظ الملاكات الواقعية المتزاحمة في موارد الاشتباه والتردد على حد سواء ويختلفان روحاً وثبوتاً بمقدار الحفظ ومرتبته فإن التخيير الفقهي لو كان هو المجمعول فهو يحفظ الملاك



الواقعي بمقدار التخيير فقط بين الفعل والترك أو بين الفعلين ولن يحفظ أكثر من هذا المقدار يحفظه بمقدار التوسعة الظاهرية تعني التخيير وعدم التعيين على المكلف فهو يستطيع ان يترك في مورد اشتباهه بالوجوب أو يرتكب في مورد اشتباهه بالحرمة، ولازم ذلك الإباحة في حقه.

وإما لو كان التخيير الأصولي هو المفعول وهو أيضاً حكم ظاهري يجعل الحجية لما يختاره المكلف أي يجعل الحجية في طول الاختيار وإن كان اختياره موسع عليه كما لو أختار دليل الترخيص ولكن حينما يختار أحدهما ويلتزم به يصبح مفاده حجة عليه تعييناً بحسب الفرض وهذا يحفظ الملاك الواقعي المحتمل في مورده ولكنه يحفظه أكثر من مجرد الفعل أو الترك إذ لو أختار دليل الترخيص يثبت عنده أباحة هذا الفعل فيستطيع أن يفعل أو يترك وهذا المقدار مشترك مع التخيير الفقهي، فهذا المقدار من الحافظة مشترك بينهما ويوجد شيء زائد في التخيير الأصولي، فإن المكلف حينما يثبت عنده الترخيص يثبت بحقه الإباحة وبهذا يستطيع ترتيب آثارها الواقعية، فمثلاً من آثارها صحة الافتاء فيقول هذا الفعل مباح واقعاً ولا يمكنه ذلك على التخيير الفقهي إذ لا يمكنه القول بأن هذا مباح واقعاً، وكذا في طرف الإلزام لو أختاره المكلف.

ولك أن تقول بأن التخيير الأصولي حينما يثبت حكماً ظاهرياً تعييناً فهو ينزل المؤدى منزلة الواقع فترتب تمام آثار الواقع في الفعل أو الترك ولو كانت من ثمة آثار فيحفظها إما الفقهي فلا يمكن ترتيب آثار الواقع كالإباحة الواقعية وعلى هذا



فمستوى التخيير الفقهي على مستوى البراءة من لأصول العملية حيث تثبت الاباحة من حيث العقوبة لا من حيث التبعة والآثار بخلاف التخيير الأصولي حيث يجعل الحجية لما يختاره المكلف ويكون مستواه مستوى الاحكام الظاهرية التنزيلية فيثبت المؤدى واقعاً وبهذا يثبت تمام الآثار بمقدار التنزيل وهذا فرق أساسي بين التخييرين ، لو قبل هذا الفرق.

وإما لو لم يقبل هذا الفرق ، وقلنا بأن استفادة التخيير الفقهي من أخبار باب التخيير ، وهي استفادة بلحاظ المدلول المطابقي وبلحاظ الآثار الأخرى حيث تتحقق دلالات التزامية متعارضة من جهة أن الخبر أمانة فالتعارض يشمل كلا المدلولين - المطابقي والالتزامي - وسوف ننتهي الى نفس النتيجة السابقة إلا أثر واحد وهو صحة الاسناد - اسناد المؤدى الى الواقع فانه بناء على القول بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي ، فإنه في التخيير الفقهي فإنه لا علم لاوجداني وهو واضح ولا تعبدية بخلاف الأصولي حيث ان ما يختاره يصبح حجة وبهذا فهو علم تعبدية ويكون مؤدى الدليل كحال عدم التعارض لرواية لا معارض لها بنحو اسناد مؤداها الى الشارع.

هذا لو قبلنا قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي ولو انكرنا ذلك اختلف الحساب.

ولو قلنا إن هذا الأثر لا يكفي وإن يكون الفرق راجعاً الى نفس الحكم الظاهري لا آثاره التي يرجع الى مسألة أخرى حيث يرجع لقيام الأمانة وتنزيلها



منزلة الواقع من حيث المؤدى ، وحينئذٍ لا يبقى فرق بين الحكمين الظاهريين من حيث الطريقة.

الجهة الرابعة : هل الاستفادة من أخبار التخيير على تقدير تماميتها سنداً التخيير الفقهي أو الأصولي حيث اشتمال الأخير على مؤونة زائدة إذ الاستفادة حكم وضعي زائد على التخيير في مقام العمل الحجية التعيينية في طول الاختيار فإن هذه عناية زائدة في المسألة الأصولية بحاجة الى اثبات بحيث لو لم تثبت كانت أخبار الترجيح مجملة من هذه الناحية من جهة استفادة أصل التخيير بين المفادين المساوق للتخيير في المسألة الفقهية، فلا يمكن اثبات الحجية التعيينية بناء على وجود بعض الآثار وحينئذ يسأل هل توجد مثل هذه العناية في أخبار التخيير؟

فقد ذكرت عدة وجوه لاثبات العناية الزائدة وهي الحجية التعيينية لما يختاره المكلف.

الوجه الأول : التمسك بظاهر لسان بعض أخبار التخيير تلك التي عبر فيها بالأخذ من قبيل قوله (عليه السلام) ((فموسع عليك بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً)) ومقتضى اطلاق الأخذ مشمولة للأخذ العملي والأخذ بمفاد أحد الخبرين والألتزام به فكأنه يقول يسعك الألتزام بكل منهما فإن الأخذ عنوان صادق على الأخذ باللتزام أحد الخبرين وانتخابه المساوق لثبوت مفاد ذلك الخبر في حق المكلف، وهذه عناية زائدة، جعل الحجية لما ينتخبه المكلف من الخبرين، فهذا



اللسان صالح لاستفادة العناية الزائدة ويكون دليلاً على التخيير في المسألة الأصولية.

وهذا التقريب لا يرد في لسان آخر من قبيل قوله (عليه السلام) ((موسع عليك حتى ترى القائم)) فإن التوسعة تصدق على أصل التخيير في مقام العمل، لا اطلاق لها ليشمل السعة في الأخذ، فإن السعة عرفاً تكون في مقابل الضيق ولا ضيق عرفاً في عدم التخيير الأصولي المساوق لعدم صحة الالتزام بمفاد معين وإنما الضيق في الاحتياط العملي فتكون السعة عبارة عن التخيير العملي الفقهي أيضاً.

الوجه الثاني: استظهار ناظرية أخبار التخيير الى دليل الحجية العام لتدارك

قصوره عن شموله لموارد التعارض من جهة كونها ناظرة لعلاج حالة التعارض كما هو حال أخبار الترجيح وغيرها من أخبار العلاج لحالة التعارض إذ لا يمكن أن تكون الحجتان مطلقتان للتنافي، فإن أخبار العلاج ناظرة الى حالات التنافي في الحجية فلا محالة أن مفادها سواءً كان ترجيحاً أو تخييراً هو تفسير أو تقييد اطلاقات أدلة الحجية العامة، فإن كل من أخبار الترجيح أو التخيير ناظرة لمسألة علاج التعارض بين الحجتين المتنافيتين فتجعلهما لأحدهما تخييراً بشرط ترك الآخر أو غير هذا الشرط أو ترجيحاً فهي تخرج حالة التعارض موضوعاً عن اطلاقات أدلة الحجية.

فهي بمنزلة المقيد بالنسبة لأدلة الحجية العامة فيكون مفادها مربوطاً بالحجية

سواء كان مفادها الترجيح أو التخيير فهي بمنزلة الاستثناء لتوضيح ذلك مفاد فإذا



كان هو الحجة فيكون الاستثناء هو الحكم الوضعي للحجة فالحجة الثابتة في سائر الموارد ثابتة في موارد التعارض إما ترجيحاً أو تخييراً فهذه الناظرية لأخبار العلاج تقتضي مثل هذا الظهور فيرتفع التنافي في مفاد أدلة الحجة العامة في موارد التعارض فيكون مفادها التخيير في المسألة الأصولية.

الوجه الثالث: لو تنزلنا عن الوجهين السابقين، وافترضنا اجمال أدلة التخيير وأنه لا يستفاد منها الا أصل التخيير والسعة واطلاق العنان للمكلف في ان يطبق عمله على أي واحد من الخبرين شاء ولا يستفاد منها حجة تعيينية في طول الالتزام والانتخاب كما تقدم، إنما غاية ما يستفاد التوسعة عملاً فيكون التخيير الفقهي هو القدر المتيقن لأن أصل التخيير في العمل ثابت على كلا التقديرين، والأصولي بحاجة الى عناية زائدة، فأن النسبة بينهما نسبة الأقل وهو التخيير الفقهي وهو القدر المتيقن يثبت بأصل الانتخاب، والأكثر وهو التخيير الأصولي، وإن عدم دلالة أخبار التخيير على التخيير الأصولي لا دلالتها على عدم التخيير الأصولي وحينئذٍ يمكن اثبات الحجة التخييرية بالتلفيق بين أدلة الحجة العامة وبين المتيقن من مفاد أدلة التخيير.

(بيان ذلك): مقتضى اطلاقات أدلة الحجة هو ثبوت الحجة لكل من الخبرين مطلقاً - تعييناً - ولاستحالته ولو بلحاظ التنجيز والتعذير لا يمكن جعل الحجة لهما لمن نُجِزَ حكمه ولآخر عدُّر عن هذا الحكم، فجعل حجتين مطلقتين مستحيلة ولأحدهما تعيينية مع فرض حجة الآخر ولو في حال الالتزام بها يواجه



نفس محذور التنافي وقد تقدم بيانه ولأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح،
وحيث يكون مفاد أدلة التخيير أصل التخيير فهي تخصص مطلقات أدلة الحجية
العامة من ناحية أثبات الحجية التعيينية لكليهما أو لأحدهما لأنه على كلا
التقديرين ينافي القدر المتيقن من ادلة التخيير فأن جعل الحجية التعيينية لهما معاً في
نفسه محال ولاحدهما مطلقاً تنافي التخيير لأن مفاد التخيير إمكان انتخاب الآخر
وهو ينافي التعيين الذي يعني عدم إمكان انتخاب الآخر فمفاد أدلة التخيير نفي
ثبوت حجية مطلقاً لا لهما معاً ولا لأحدهما، فهي تخصص أدلة الحجية المطلقة في
كل من الطرفين، فلا يمكن اثبات حجية مطلقة تعيينية في شيء منهما.

تبقى الحجية المشروطة لكل منهما بالالتزام بها، حيث كانت تحت إطلاقات
أدلة الحجية بأنها كما تثبت الحجية المطلقة التعيينية في تمام الحالات سواء التزم بها
أم لا فكذا تثبت الحجية المشروطة في زمان الالتزام بها وكتاهما واقعتان تحت دليل
الحجية العام والدليل يثبتهما معاً خرجت من أدلة الحجية العامة الحجية المطلقة
والثابتة في تمام الحالات وإما الحجية المطلقة في زمان الالتزام بها فأن إطلاق دليل
الحجية بلحاظ الالتزام في كل منهما لا وجه لرفع اليد عنه فأن إطلاق دليل الحجية
لكل منهما مشروط بحال الالتزام به تام ولا معارض له في الخبر الآخر لأن معارضه
سقط عن الحجية بالمخصص وهو أخبار التخيير فإذا سقط معارضه عاد الأول الى
الحجية.



وبعبارة أخرى: ان دليل الحجية مطلقاً في كل من الخبرين المتعارضين كما يعارض مقابله الحجية المطلقة للتنافي كذلك يعارض الحجية المشروطة بالالتزام في الآخر، فإذا سقط المعارض وهو الحجية المطلقة في الآخر عادت الحجية المشروطة الى الثبوت بعد سقوط معارضها وهو الحجية المطلقة في الطرف الآخر، فإنه كلما سقط معارض الحجية في أحد الطرفين المتعارضين عاد الآخر الى الحجية، والساقط في كل طرف هو الحجية المطلقة في تمام الحالات المتعارضة مع الحجية المشروطة في حال الالتزام بالآخر فإذا سقط الأول يرجع الثاني الى الحجية، وفي المقام أن معارض الحجية المشروطة في هذا الطرف هو الحجية المطلقة في الآخر إذا تم مقتضي الحجية فيه فيما إذا لم يكن مخصص والفرض أن ادلة التخيير مخصص للمعارض فيسقط عن الاعتبار والحجية ويكون معارضه تام هذا من قبيل خطابين متعارضين بنحو العموم من وجه كما في أكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق فيسقطان في العالم الفاسق، فلو ورد مخصص لأحدهما كما لو ورد لا يحرم إكرام الفاسق إذا كان عالماً فأخرج العالم الفاسق في مورد الاجتماع من اطلاق لا تكرم الفاسق فيعود اكرم كل عالم الى الحجية لأن معارضه إنما يمكن أن يعارضه إذا تم مقتضي الحجية فيه فيما إذا لم يكن مخصصاً، فإذا سقط بالتخصيص عاد الآخر الى الحجية والمقام من هذا القبيل فإن حجية كل من الخبرين كان تحت اطلاقات دليل الحجية لو لا اخبار التخيير، فإن هذا الاطلاق له معارض في حال الالتزام به للآخر، فإذا سقط بأدلة التخيير المخرجة له عن تحت الاطلاقات عاد الآخر حجة في حال الالتزام به.



والحاصل: إن أدلة التخيير بحكم كونها تبين الحجية في حال التعارض فهي أخص من دليل الحجية العام فتخصصه فترفع موضوع مقتضي الحجية في اطلاقات دليلها لاثبات الحجية التعينية المطلقة وتدل على ان الاطلاق لموارد التعارض غير مراد وإن هذا الاطلاق المثبت للحجية التعينية يعارض مثله واطلاق دليل الحجية في حال الالتزام به في الآخر، فإذا سقطا للمخصص عاد اطلاق دليل الحجية المشروطة بالالتزام به إذ لا محذور من التمسك بدليل الحجية العام في اثبات الحجية المشروطة، وهو معنى الحجية الأصولية - التخيير الأصولي - وبهذا يظهر انه حتى لو كانت أدلة التخيير مجتمعة يمكن اثبات التخيير الأصولي بهذا البيان من التلفيق بين أدلة التخيير ومطلقات أدلة الحجية العامة.

وهنا إشكال عام في هذا المورد وغيره وهو ان التعارض هنا من نوع التعارض في اطلاق دليل واحد، فهو تعارض داخلي، وما ذكر في البيان المتقدم هو أن تعارض الاطلاقين إذ كانا في دليلين منفصلين كما في أكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق ثم ورد مخصص لأحدهما فيسقطه عن الاعتبار فيعود الآخر الى الحجية، لا فيما كان الاطلاقان لدليل واحد كما فيما نحن فيه حيث كلا الاطلاقين لدليل الحجية العام، والتعارض بينهما داخلي يسقط أصل انعقاد الدليل في الظهور فإذا ما جاء مخصص لأحدهما وكان منفصلاً فلا يعود أحد الاطلاقين الى الانعقاد لأنه أساساً لم ينعقد من الأول ويكون حاله حال المخصص المتصل فإنه يرفع أصل انعقاد الظهور، لا ان الظهور منعقد ولكنه ليس بحجة، نعم لو كان المخصص



متصلاً فيعود وهنا هو منفصل فكيف يعود الثاني الى الانعقاد؟ وإن أصل انعقادها لم يحصل لأن الاطلاقين المتعارضين هما مفاد خطاب واحد فيكون الخطاب مجملاً ولا ينعقد أصل الظهور بخلاف المنفصل كما لو كانا مفاد خطابين فأن المخصّص يزاحم الحجية لا الظهور لأنه أنعقد وانتهى.

وبهذا فأن استفادة التخيير الأصولي غير ممكن وإذا استحال كان بمثابة القرينة المتصلة فيمنع من أصل انعقاد الظهور للأطلاقين المتنافيين مفاداً فإذا سقط أحدهما بمخصص منفصل لا يفيد لعدم انعقاد أصل الظهور والدلالة، نعم لو كان متصلاً كان مانعاً عن الاطلاق المعارض فيما الثاني تام وفعلي، ولكن المخصص في المقام منفصل وهو لا يفيد، ويكون حال الاطلاقين كحال عدم وجود مخصص لأحدهما فيكون كل منهما مجملاً في أصل انعقاده للظهور لا في الحجية وبعد مجيء المخصص لا يوجد ذات اطلاق لأي منهما فكيف يتمسك بدليل الحجية إذا لم يحرز موضوعه وهو أصل الظهور والمخصص المنفصل لا ينفع في تشكيل دلالة لم تكن موجودة ومشكلة وهي تتشكل حين الخطاب لا بعده وفي المقام حيث التعارض داخلي فالدلالة والظهور لا ينعقدان أصلاً لا أنهما ينعقدان ولكنهما ليس بحجة، ومجيء المخصص لأحدهما لا ينفع لأن انعقاد الظهور أو الدلالة إنما هو بلحاظ زمن الخطاب لا زمن بعده.

والجواب عنه: أن دليل الحجية العام له دلالة ثالثة لو صح التعبير وهي أن كل دلالة معارضة لو لم تكن معارضتها ثابتة حجيتها التعيينية كان حجيته على كل



حال بنحو القضية الشرطية، غاية الأمر هذه القضية الشرطية لو لا أخبار التخيير لم يكن شرطها منعقداً لثبت قضية شرطية، وهذا لا استحالة فيه بل الاستحالة في ثبوت الحجيتين التعيينيتين، وهاتان الحجيتان لم تكونا مرادتين واقعاً في التعارض الداخلي كان شرط القضية الشرطية ثابتاً بأدلة التخيير، وبذلك تتم القضية الشرطية وهي كلما لم تكن الحجية التعيينية في المعارض مراده واقعاً فهذا حجة حين الالتزام به، وهذه القضية الشرطية لا إشكال فيها لإمكانها ثبوتاً واثبات شرطها بأدلة التخيير وجزاؤها، بدليل الحجية العام ويمكن دعوى شمول أدلة الحجية لمثل هذه الحالة باطلاقاتها الا انها غير نافعة الا مع احراز شرطها لتكون فعلية وشرطها تثبته أخبار التخيير، نعم لو كان مفاد أدلة الحجية خصوص القضية الفعلية لكل طرف منهما متعارضان تعارضاً داخلياً إذ لا ينعقد أصل الاطلاق لكل من الخبرين المتعارضين، وهنا قضية ثالثة لأن أدلة الحجية تثبت حجية الخبر بنحو طبيعي الخبر كقضية حقيقية، وقد ذكروا رجوعها الى قضية شرطية تعليلية بطبعها.

فالإشكال لجعل التخيير الأصولي غير تام، بل يمكن إثبات جعله بنحو التلفيق بين أدلة أخبار التخيير وأدلة الحجية العامة، حيث تخصص الأولى الثانية من جهة اثبات الحجية التعيينية في شيء من الخبرين لأن التعيين مناف للتخيير لأن أخباره أخص أو حاكمة فهي تدل على الحجية التعيينية خارجة ثبوتاً وغير مراده عن أدلة الحجية العامة ومع عدم ثبوت حجية تعيينية في شيء من الطرفين تصبح تلك القضية المشروطة بالالتزام والتي هي ضمن اطلاقات أدلة الحجية ومستفادة

الجزء الخامس عشر..... (٢٠١)

منها في حال لم تكن المطلقة المعارضة معها مرادة حجةً وبهذا يثبت التخيير الأصولي.

إلا أن الوجه الأول يلاحظ عليه أن تقسيم أدلة الحجية بحسب اللسان يمكن التمسك باطلاق الأول دون الثاني غير واضح لأن متعلق الوسع الأخذ بأحدهما يكون شاملاً للأخذ عملاً والتزاماً، فكيف لا يكون شاملاً ومطلقاً التمسك بالوسع مع عدم ذكر متعلقه الذي كان مطلقاً وشاملاً للأخذين، فإن عدم ذكر متعلق التوسعة يدل على الشمول والاطلاق كما هو واضح.

ويلاحظ على الوجه الثالث: أنه إذا كانت أدلة الحجية لا تشمل المتعارضين فكيف ثبتت حجية تعيينيه لكل منهما حتى تتعارض مع ادلة التخيير لو تمت، فإن دليل الحجية العام قاصراً عن الشمول لموارد التعارض لا أنه يكون شاملاً له ولكن ليس بحجة إذ لا معنى لشموله لموارد وهو ليس بحجة، لأن معنى ذلك عدم الشمول فما فرض كونه مشمولاً لدليل الحجية غير مشمول له.

مع أن حاصل ناتجهُ هو بالتلفيق مع أدلة الحجية العامة لا من خصوص أدلة التخيير كما هو المدعى.

التنبيه الثاني: التخيير على تقدير ثبوته، هل هو استمراري أو ابتدائي؟ فلو تكررت الواقعة يأخذ بالخبر الثاني أو يختار نفس ما أخذه بالأول فإذا أمكن أن يأخذ بالثاني كان التخيير استمرارياً وإلا كان ابتدائياً وكان صاحب الكفاية هو من طرح هذا البحث، وأجاب عنه بأن التخيير استمراري لوجهين:



الوجه الأول: أنه مقتضى اطلاقات أدلة التخيير في كل مرة يبتلى بالأختيار فيكون مخيراً إذ لا قيد في المطلقات.

الوجه الثاني: استصحاب بقاء حكم التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما في الواقعة الأولى فيشك هل تبدل الى التعين أو لا نستصحب التخيير فيكون استمراريّاً.

وقد أشكل عليه في كلا الوجهين وكلمات المحققين مشوشة.

والتحقيق في نقطتين:

الأولى: في ما يمكن استفادته من أدلة التخيير.

الثانية: ما هو مقتضى الأصل - الاستصحاب - هل يقتضي التخيير الاستمراري أو لا؟

أما النقطة الأولى: أن التخيير المستفاد من ادلته إذا كان فقهياً كان استمراريّاً وإذا كان اصولياً كان ابتدائياً، وقد جعل بعضهم الثمرة هي هذه.

إلا أنه ضعيف فإن كلا من الاستمرارية والابتدائية تتصور على كلتا المسألتين الفقهية والأصولية، ففي التخيير في مقام العمل يمكن تصورهما في أن يكون استمراريّاً يختار في كل مرة غير ما أختره سابقاً أو يختار عين ما أختره سابقاً وفي مقام الالتزام يعقل الاستمرارية في التخيير ففي كل مرة أو واقعة يختار أحدهما فيكون حجة عليه أو يختار عين ما أختره أولاً فيكون التخيير الأصولي على الأول استمراريّاً وعلى الثاني ابتدائياً.



وضابطة كون التخيير استمرارياً أو إبتدائياً غير مرتبط بمسألة كونه في المسألة الفقهية أو الأصولية بل هو مرتبط بكيفية جعل التخيير بحسب لسان دليله، بأن يستفاد تارة من أخبار التخيير قضية حملية مطلقة شمولية انخلالية كما لو وردت بلسان كل ما يختاره المكلف حجة أو المأخوذ من الخبرين المتعارضين حجة فهذا اللسان ظاهر في الاستمرارية لكونه ظاهر في الانخلالية، فكل ما تعلق باختيار المكلف هو حجة فلو كان الأول هو الوجوب، والثاني هو الحرمة فإذا استفيد هذا اللسان كان تخيير المكلف بينهما استمرارياً سواءً كان تخييراً في المسألة الفقهية أو في المسألة الأصولية فإن استفادة الانخلالية تساوق الاستمرارية.

وأخرى: يستفاد منها الأمر بأخذ أحد الخبرين كما في خُذ بأيهما أو خذ واحداً منهما، والأمر بلحاظ متعلقه ليس انخلالياً بل بديلاً، ملحوظاً بنحو صرف الوجود دائماً، - جامع الأمر لا كل أخذ، أخذ - وحينئذٍ هنا فإن كان يستفاد منها الانخلالية بلحاظ الوقائع الطولية في عمود الزمان فأيضاً يستفاد الاستمرارية، فيلاحظ هنا كل واقعة، واقعة موضوعاً لحكم أو كل ابتلاء فسوف تكون في الأمر انخلالية فينحل من حيث الموضوع في كل مرة من مرات الابتلاء بالعمل بخذ سواء استفيد التخيير الفقهي أو الأصولي فهنا انخلال بحسب الموضوع للأمر بالأخذ فكل واقعة موضوع للأمر فيكون هناك أوامر بعدد الابتلاءات أو الوقائع وهذا يساوق الاستمرارية.



وإن كان يستفاد ملاحظة مجموع الوقائع كواقعة واحدة قد أمر بالأخذ بأحد الدليلين المتعارضين فيها فهذا مطلق بدلي قد أمثل باختيار أحد الخبرين من أول الأمر فلا تبقى فيه دلالة على الاستمرارية في التخيير، فيكون التخيير ابتدائياً إذ لا انحلالية لا بلحاظ الموضوع لأن المجموع لوحظ واقعة واحدة كما لا يمكن استفادتها من الأخذ لأنه وقع متعلقاً للأمر لا موضوعاً لحكم وضعي بالحجية كما على التقدير الأول، ومثال عدم الانحلالية بلحاظ الموضوع، وجوب الصلاة عند رؤية الهلال، فإنها مسألة واحدة لا تتعدد بتعدد خروج الهلال، فإن خروجه أمر واحد فتكون مسألة واحدة لا يتعدد موضوعها فلا انحلالية فيها، بخلاف صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة كما لو ورد دليلان متعارضان على وجوبها أو وجوب الظهر، فإن صلاة الجمعة تتعدد بتعدد موضوعها وبه يتصور الانحلالية المساوقة لاستمرارية التخيير.

وبلحاظ الأخذ لا يمكن لأنه وقع متعلقاً للأمر، وهذا ما ذكره السيد الشهيد ولم يدخل في البحث الإثباتي لاستظهار ما ذكره.

وإما مدرسة المحقق النائيني (قده) فقد أختارت عدم الاستمرارية.

بيان حاصله: إن أخبار التخيير تأمر بالأخذ بأحدهما للمكلف (المتحير) وهو من لا حجية له، وبعد أخذه بأحدهما ولو لمرة واحدة فيخرج عن عنوان (المتحير) لأن له حجة، فلا إطلاق لأخبار التخيير للواقعة الثانية ليثبت لها أمراً بالأخذ.



ويرده: مضافاً الى أنه لا شاهد على كون موضوع التخيير هو المتحيرّ فإن هذا العنوان غير مأخوذ في موضوع المسألة، والسائل إنما يسأل عن حكم الخبرين المتعارضين، وقد لا يكون متحيراً وإنما يريد معرفة حكم المسألة، فإن التخيير يرتفع إذا ثبت أن التخيير ابتدائي وإما لو لم يكن الا استمرارياً فالمكلف في الحالة الثانية أيضاً ينطبق عليه عنوان (المتحير) إذ لا حجة له لأنها في طول الأخذ فالتخيير موجود، فمن أين علم أن التخيير هو على الأول ابتدائي ليرتفع موضوع التخيير وهو التخيير أو أنه على الثاني - استمراري - ليبقى موضوع التخيير - التخيير - .

نعم لو أريد بهذا البيان بأن ظاهر روايات التخيير ملاحظة المسألة موضوعاً واحداً لا ملاحظة كل واقعة فهذا يناسب النكتة الثالثة في ضابطة المسألة المتقدمة، فلا يبعد أن ظاهر روايات التخيير ليس هو أكثر من هذا بأن تلاحظ المسألة في موارد ابتلائها مسألة واحدة لا كل مورد مورد فهذا تشخيص لموضوع المسألة فلا اطلاق لروايات التخيير بنحو تثبت الانحلالية لتثبت الاستمرارية لا أقل من الاجمال وعدم الاطلاق فيكون المتيقن هو التخيير الابتدائي.

وللقائل بالتخيير الاستمراري أن لا يخالف علماً إجمالياً لو تولد وكان منجزاً كما لو دل على حكم إلزامي ما بين الجمعة والظهر، ويعلم أن المكلف سوف يتلى أكثر من مرة، فلو تمت هذه الخصوصيات يتشكل علم إجمالي فلو أختار الجمعة أو الظهر فسوف يعلم أنه خالف واجباً لأن الواقع أحدهما لا التخيير بينهما وهذا علم إجمالي لو تولد يمنع عن التخيير الفقهي أو الاصولي بملاك منجزية العلم



الاجمالي فلا بد للقاتل بالتخير الاستمراري ان يجعل هذا قيداً كما هو قيد في تمام الاحكام الظاهرية.

وإما لو كان المتعارضان أحدهما ترخيصي أو إلزامي ولكن لا يعلم أنه سوف يبتلى فلا يكون مانعاً من التخير الاستمراري في حقه.

إما النقطة الثانية: فقد حكم في الكفاية: فان المقدار المستفاد من أدلة التخير أنه مخير في الحالة الأولى وإما في الحالة الثانية فهل هو مخير أو لا؟ وعليه فلو التزم بالأول فهل يجوز له أن يأخذ بالآخر أم لا؟ ولو لم يلتزم هل يكون الثاني حجة ام لا؟ هنا يقال أن الأصل العقلي الذي هو عند الشك في الحجية فالأصل عدمها، بخلاف ما لو التزم بالأول، فيمكن أن يقال الأصل بقاء التخير الثابت قبل الالتزام بأحدهما يسري الى الواقعة الثانية فهو مخير فيها فحكم بجريان هذا الاستصحاب بناء على جريانه في الشبهات الحكمية - كما هو الصحيح - لأن الشك في أن حكم التخير في موارد تكافؤ الخبرين ابتدائي أو استمراري هو شبهة حكمية، وإما لو لم نقل بجريانه ففي راحة من الجواب عنه، وفي فرض جريانه فهل يجري هنا أو لا؟

بناء على استفادة التخير في المسألة الفرعية فلا بأس بجريان هذا الاستصحاب لتمامية أركانه عند صاحب الكفاية، ولكن تقدم أن ظاهر أخبار التخير استفادة التخير في المسألة الأصولية لا الفرعية إما بقربنة النظر والناظرية للأدلة العامة أو بلسان الأخذ أو بالوجه الثالث المتقدم، فان مفاد أدلة التخير هو التخير في المسألة الأصولية لا الفقهية، والتخير في المسألة الأصولية يرجع الى



أحكام ثلاثة هي حجية مشروطة في كل من الطرفين بالالتزام به وهذان حكمان وضعيان ، وحكم تكليفي طريقي بوجوب الأخذ بأحدهما وعدم جواز تركهما معاً ، فأن جعل الحجية التخيرية تستلزم هذا الحكم التكليفي كي يمنع مخالفتها معاً ، وحينئذٍ فأن استصحاب بقاء الحكم التخيري استصحاب لأي شيء؟

هل هو استصحاب للحكم الوضعي المشروط في الطرف الآخر الذي لم يلتزم به سابقاً أو هو استصحاب للحكم التكليفي الطريقي؟

فعلى كون المراد هو الثاني فأن استصحابه لو كان الأمر التكليفي باقياً في الآن الثاني ، فأن هذا الاستصحاب لا يترتب عليه حجية الخبر الثاني لأن الحجية ليست أثراً لهذا الحكم ، نعم هي لازم عقلي فأن بقاء التكليف لازمه هو حجية كل منهما أي لو التزم به ، لو لم يلتزم به ولكنه لازم عقلي ، فليس هو موضوعاً للحجية ليكون بابه باب ترتب الحكم على موضوعه فلا يثبت أن الطرف الآخر الذي يلتزم به أولاً ، الآن يلتزم به لأنه ليس من الآثار الشرعية بل هو لازم عقلي ، فالأمر بالأخذ بالآخر وإن كان يلزم واقعاً بناء على الاستمرارية لكنه ليس أثراً شرعياً .

وعلى الأول: استصحاب الحجية موضوع التخير فلا يجري لأن موضوعه التخير وقد زال وقد تقدم عدم صحته .

ولو أريد استصحاب الحكم الوضعي - الحجية - موضوعها هو التحير فلا بد من ان يكون التحير في الآن الثاني والحجية إنما تثبت للمتخير في الآن الثاني لو لم يكرم قد التزم به أولاً إذ لا حالة سابقة له .



نعم هنا حجة تعليقية وهو أن يقال: أنه لو التزم به سابقاً كان حجة عليه الآن والاستصحاب لا يجري في مثله لأنه تعليقي حتى من صاحب الكفاية القائل بجريانه الحاكم على الاستصحاب التجيزي على ما تقدم في محله، بدعوى قد تقدمت في شرح الكفاية: بأن الحلية المغيية للعصير العنبي قبل غليانه مغياة بعدم الغليان، والحلية المغياة مع الحرمة التعليقية غير متعارضتين بوجودهما الواقعي الوجداني فكيف يتعارضان بوجودهما الاستصحابي الظاهري، واستصحاب الحلية المغياة ينفي الحلية الفعلية بعد حصول الغاية، لا قبلها وإما في المقام فدعوى التعارض المذكور بين هذا الاستصحاب الحجية الفعلية لما أخذ به ابتداءً لا جواب عليه، لأن الحجية بقاءً لا يعلم كونها مغياة بعدم الأخذ بالآخر، كما كانت الحلية مغياة هناك ليكون عدم الأخذ بالآخر شرطاً في حدوث الحلية فقط.

هذا هو التخيير الأصولي إما الفقهي الذي هو حكم تكليفي فلا اشكال في جريانه فيه.

بقي شيء: أن الاشكال المسجل على صاحب الكفاية في جريان استصحاب التخيير في المسألة غير تام، لأننا إن افترضنا أن الخصوصيات من التخيير الفقهي والتخيير الأصولي هي خصوصيات مختلفة بنحو الصياغة لا حقيقة وإن روح الحكم الظاهري فيهما يرجع الى إهتمام المولى بملاكاته الواقعية وإن لا يخرج المكلف عنهما معاً وانه مطلق العنان وموسع عليه في التخيير في العمل أو التخيير بالأخذ بأحدهما وإنما هذه صياغات للحكم وحينئذٍ فإن كلام صاحب الكفاية تام لأن



الشك شك في إن هذه المرتبة من الاهتمام بالواقع وإن المولى لا يرضى بمقدار مخالفة كلا الخبرين وفي دليل الخبرين يرى التوسعة وإطلاق العنان وعدم الملزم لتنجيز أحدهما المشتبه في قبال الخبر الآخر لأن له روح واحدة كانت ثابتة ومتيقنة حدوثاً وشك فيها بقاءً فيجري الاستصحاب فيها.

وان شئت قلت: أن روح الحكم واحدة في التخييرين فيجري استصحابها بناء على ما تقدم من انه لا فرق بين التخييرين وانه إذا جرى في التخيير الفقهي جرى في الأصولي أيضاً لتمامية أركان الاستصحاب.

والاشكال المسجل من قبل مدرسة المحقق النائيني (قده) إنما يتم لو كان التخييران متغايرين صياغة وثبوتاً وإن قلنا باختلافهما فلا بد من لحاظ صياغة الحكم في لسان دليله، فيقال: يمكن جريان الاستصحاب في الحجية المشروطة بنحو أو الفعلية بنحو، فإن كان المجعول بنحو القضية الحملية الفعلية وهي حجية ما يختاره لأنه يقول اذن فتخير والتخيير الأصولي مجعول يمكن للمكلف إما بنفسه بالحجية المشروطة أو نفسره بالحجية الفعلية وهي حجية ما يختاره حدوثاً وبقاءً والاول يكون التخيير ابتدائي والثاني استمراري من جهة أن عنوان ما يختار صادق على الفرد الآخر.

هنا يقال: بتمامية أركان الاستصحاب فيجري من جهة أن عنوان ما يختار يصدق في الآن الثاني على ما يختار حدوثاً وبقاءً مع كون النسبة بينهما نسبة الأقل والأكثر لأن الحجية المجعولة بعنوان (تخير) يرى العرف موضوعها واحداً حدوثاً



وبقاءً فإذا اختار غير الخبر الأول بالمرّة الثانية يصدق عليه ما يختار، وكأنه يستصحب عنوان ما يختار وإن اختلف مصداقاً في المرّة الثانية عن المرّة الأولى، ولك أن تقول هو استصحاب الكلي.

وإن كان المجعول بنحو القضية الشرطية أيضاً يمكن جريان الاستصحاب لأن المستصحب نفس القضية المشروطة المجعولة على الخبرين المتعارضين، على بيانات تقدمت في مبحث الاستصحاب.

إذن مقتضى الأصل مع صاحب الكفاية إذ يمكن اجراؤه في التخيير عند الشك في كونه استمرارياً أو ابتدائياً حتى على تقدير كون التخيير في المسألة الأصولية.

ومع انكار الفرق بين التخييرين بحسب الروح لا تبقى حاجة الى مثل الطريق المتقدم وروح الحكم الظاهري هي اطلاق العنان فيجعل الحكم باطلاق العنان، وهنا أركان الاستصحاب ثابتة.

التنبيه الثالث: هل تشمل أخبار التخيير موارد الجمع العرفي أو أن أخبار التخيير تختص بموارد التعارض المستقر؟

قد يقال: باطلاق لسان الروايات المتضمنة علاج حالات التعارض بين الخبرين لموارد التعارض غير المستقر أيضاً فيما إذا كان بين مدلول الدليلين تعارضاً حقيقياً كما في غير موارد الورود عن أقسام التعارض غير المستقر، فإن هذا القسم من التعارض لم يكن سارياً الى دليل الحجية، إلا إن الميزان في الرجوع الى أخبار

الجزء الخامس عشر.....(٢١١)

العلاج ليس هو التنافي في الحجية، بل الوارد في مفادها مطلق التعارض والاختلاف في الحديث وهو ثابت حتى مع عدم سريان التنافي الى دليل الحجية. والصحيح عدم تمامية هذا البيان، وقد ذكروا وجوهاً في الجواب عنه نذكر منها:

الأول: ان اطلاقات الأخبار منصرفة عن موارد الجمع العرفي من جهة أن الراوي بما هو إنسان عرفي فمن البعيد أن يقع في التحير مع وجود جمع عرفي بين المتعارضين من الأخبار باعتبار أن الظاهر من أسئلة الرواة كونهم واقعين في الحيرة للتنافي بين الخبرين مع كونهم من أبناء العرف، فالسؤال عن مورد يتحير فيه العرف، وهذه نكتة لمنع الاطلاق في الدلالة وإن خصوصية سؤال السائل هي عن حالة لا يفهم العرف علاجها لولا العلاج الشرعي الخاص.

الا ان هذه النكتة غير صحيحة لأن فهم العرف العلاج في موارد التعارض غير المستقر - الجمع العرفي - لا يمنع من أن يكون السؤال أوسع من منشأه فيكون عن مطلق خبرين متعارضين سواء كان التعارض مستقراً أم لا؟ وإن السائل يسأل عن ان الشارع هل له طريق آخر - خاص - أوسع من طريق العرف يريد السائل معرفة ذلك فلا يتنلم الاطلاق في كون السؤال عن خصوص ما لا يفهمه العرف.

وبعبارة أن الوارد لا يخص المورد فالسؤال عن مطلق المتعارضين يريد التفصيل من الإمام أنه يوافق أو يخالف تفصيل العرف فالسؤال مطلق.



هذا مضافاً الى ان في الاخبار ما تصدى الامام لبيانه دون سؤال من أخذ حتى يفترض تحيّر من قبل الراوي وعمدة روايات العلاج صحيحة الراوندي وقد ورد العلاج من قبل الإمام (عليه السلام) مطلقاً بلا تفصيل فلئن فرض عدم الاطلاق في غيرها وهي غير تامة سنداً كفى ما فيها من الاطلاق فهذا الجواب غير تام.

ويلاحظ عليه: أن مجرد فرض أن احتمال وجود طريقة للشارع غير المتبعة عرفاً في موارد الجمع العرفي، مما لا حاجة إليه ولا وجه لسؤاله بعد قيام العرف بالطريقة المتبعة عندهم ولم يردع عنها الشارع مع جريانها على مرأى ومسمع منه والسؤال لو صح دعوى اطلاقه لكان عن صحة هذه الطريقة وقبولها من الشارع وعدم تعرضه لها يكشف عن قبولها عنده وكفى، ولو كانت له طريقة اخرى إما غير هذه الطريقة المتبعة عرفاً فأى وجه لها مع عدم نهيه عن المتبعة وإما هي عينها فلا موجب لبيانها بعد إمضائها من قبله ولو بقريئة السكوت.

الثاني: إن غاية ما يثبت بالبيان المتقدم هو دلالة أخبار العلاج بالاطلاق لحالات التعارض غير المستقر، وهذا يخالف مقتضى السيرة العقلائية الجارية على الجمع العرفي في هذه الحالات وبالتالي يدور الأمر بين تخصيص الاطلاقات بالسيرة وبين رادعية الاطلاقات للسيرة، سنخ ما يقال في الآيات الناهية عن العمل بالظن مع انعقاد السيرة العقلائية على العمل بخبر الواحد، وبعد عدم تعين أحدهما يتساقطان ويرجع الى استصحاب مقتضى السيرة الثابت في أول الشريعة بمقتضى الامضاء فلا تكون الاطلاقات ثابتة وتكون حجة.



وهذا الجواب غير تام: لجملة من النكات تقدمت في مبحث حجية خبر الواحد ونذكر واحدة منها: أن تعارض الدليل اللبي مع الدليل اللفظي فالنتيجة لصالح الدليل اللفظي لا الدليل اللبي أو التساقت لأن مقتضى الدليل اللفظي إنما يرفع اليد عنه حينما يثبت في قبالة بخلاف الدليل اللبي أن مقتضى الحجية فيه غير ثابت فلا بد من اثبات مقتضيه ولذا الشك في حجيته يساوق عدم الحجية بخلاف الشك في الدليل اللفظي، فالأصل الحجية لا عدم الحجية ما لم يصطدم بظهور أقوى منه أو يخصص فترفع اليد عنه، والشك في الظهور الإطلاقي أو العمومي لا يؤثر في الاطلاق والعموم ما لم يعلم بالرافع، فالدليل اللفظي حجة ما لم يعلم بالمانع لا مجرد احتمال أو الشك فيه.

فهذا الوجه غير تام.

الثالث: أن السيرة العقلائية القائمة على كبرى الجمع العرفي - خصوصاً من كان ديدنه ذكر القرائن وتفريقها كالشارع المقدس - تكون مستحكمة في إذهان العرف بدرجة لا يصلح مجرد اطلاق في بعض الأخبار العلاجية للردع عنها بل الأمر بالعكس تماماً إذ يكون وضوح هذه السيرة ورسوخها في أذهانهم بنفسه قرينة مانعة من انعقاد الاطلاق في تلك الأخبار.

وهذا الوجه تام حيث تكون السيرة بمقتضى درجة رسوخها بمثابة القرينة المتصلة في الخطاب المانعة عن انعقاد الاطلاق.



الرابع : الاستفادة من بعض أخبار العلاج ما يدل على عدم شمول أحكام العلاج الوارد فيها لموارد الجمع العرفي ، التي تقول اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فذروه.

(بالبیان التالي): حيث يستفاد أن الخبر المخالف لا يسقط عن الحجية لمجرد مخالفته للكتاب ولولا وجود الخبر المعارض كان اللازم الأخذ به وإنما لم يؤخذ به لمعارضته مع الخبر الآخر إذ لو كانت معارضته للكتاب بمجرد ما توجب سقوطه عن الحجية فإنه يسقط حتى لو لم يكن له معارض وان فرض تعارضه مع آخر أنه حجة في نفسه لولا المانع وبهذا تكون مخالفة الخبر للكتاب بشكل ومخالفته ومعارضته للخبر الآخر بشكل آخر ، إذ لو كانت المخالفتان بنحو واحد كما لو كانت مخالفته للكتاب بالعموم والخصوص المطلق ، وهكذا مخالفته للخبر الآخر لما كان وجه للتأمل في حجية الخبر من ناحية معارضته مع الخبر الثاني ، إذ كما أن مخالفته للكتاب لم توجب التأمل في حجيته فكذلك مخالفته للخبر الثاني ، يلزم أن لا توجب ذلك.

وهنا يقال : بما أن مخالفته للكتاب بنحو العموم والخصوص المطلق إذ لو كانت بنحو التباين أو العموم من وجه – كان اللازم سقوطه عن الحجية في نفسه بغض النظر عن معارضته الآخر لما تقدم من أخبار العرض التي تقول كلما خالف قول ربنا فهو زخرف باطل فلا بد أن تكون مخالفته للخبر الثاني بنحو مستقر



التباين أو العموم من وجه وبهذا يثبت المطلوب، وهو ان أخبار العلاج لا تشمل الا الخبرين اللذين بينهما تعارض مستقر.

وهذا الوجه صحيح لكنه لا يثبت تمام المدعى، فيما لو كانت الرواية للراوندي لما تقدم الإشارة إليه بأن دلالاته الالتزامية لا اطلاق لها لتمام موارد الجمع العرفي لا ما إذا كانت بنحو أكثر مخالفة كالظاهر والأظهر الذي يحتاج الى عناية زائدة فيقتصر على أرجح موارد الجمع العرفي من التخصيص أو التقييد.

الخامس: التمسك بالسيرة للمتشعبة المستقرة في زمن الأئمة (عليهم السلام) فيخصص بها اطلاق أخبار العلاج.

وهذا الوجه تام لو لا دعوى إختصاصه بموارد الجمع العرفي الواضحة، لأن ثبوت سيرة متشعبة لأصحاب الأئمة (عليهم السلام) في تمام موارد التعارض غير المستقر غير واضح، إذا لم يظفر بشواهد تاريخية تدل على أنهم كانوا يقدمون كل ما هو أظهر على الظاهر مثلاً وإن وجدت بعض الشواهد على تقديمهم الخاص على العام، والمقيد على المطلق، وكذلك الجمع العرفي بحمل دليل الأمر على الاستحباب عند ورود الترخيص حيث ورد هذا الجمع في أقدم الآثار الأصولية عند الخاصة والعام، بل قد ورد التأكيد على الجمع بنحو التخصيص والتقييد في الروايات التي شبهت أحاديثهم بالقرآن الكريم من حيث أن فيه العام والخاص والناسخ والمنسوخ.



التنبيه الرابع: هل تشمل أخبار العلاج لموارد التعارض المستقر بنحو التباين الخبرين المتعارضين بنحو العموم والخصوص من وجه أو لا؟ وبعبارة هل تختص بالمتعارضين بتمام المدلول أو تشمل المتعارضين ببعض المدلول لوجود مورد افتراق كل منهما عن الآخر كما لو ورد أكرم كل عالم، ولا تكرم الفاسق ففي مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق هما متباينان ويفترق كل منهما عن الآخر في غير هذا المورد كما في العالم العادل، والفاسق الجاهل فإذا سقطا في مورد الاجتماع فلا يكون السند ساقطاً في غير هذا المورد لعدم الملازمة فيكون السند باقياً على الحجية في مورد الافتراق، ومعنى شمول أخبار العلاج لهذا النحو من التعارض إن أخبار العلاج من الترجيح أو التخيير في حال تكافؤ الخبرين من حيث المرجحات يمكن اعمالها في مورد الاجتماع فيقدم أحد الخبرين إما ترجيحاً لو وجد معه مرجح وإما تخييراً فيما لو لم يوجد معه مرجح ولا مع الآخر، أو إن الأخبار العلاجية تختص بموارد التباين.

أول من تعرض لهذا البحث الشيخ الأنصاري في رسائله وقد أشار مختصراً إليه ثم فصله الشيخ النائيني (قدهما)، حيث فصل بين المرجحات الدلالية كالموافقة والمخالفة للعامة أو الموافقة للكتاب وبين المرجحات السندية كصفات الراوي من الأوثقية والافقهية ونحوهما، فإن المرجح السندي لا يأتي في العامين من وجه لأن تطبيقه في موارد الاجتماع إن استلزم سقوط الخبرين في مادة الاجتماع ومادة الافتراق فهو بلا موجب وإن استلزم التبعيض في السند من حيث كونه



ساقطاً في مورد الاجتماع وغير ساقط في مورد الافتراق فهو غير معقول لاستلزامه التفكيك في الصدور الواحد فإن الخبر إذا كان صادراً فهو صادر في مادة الاجتماع ومادتي الافتراق وإن كان غير صادر فهو غير صادر بلحاظ كليهما أيضاً.

هذا بخلاف المرجح الدلالي إذ يمكن التبويض فيها حيث تكون الدلالة في مورد الاجتماع تقية وفي مورد الافتراق جدية، فيمكن تطبيق المرجحات الدلالية في مورد العموم من وجه فيما السندية لا يمكن تطبيقها.

هذا وقد أورد السيد الخوئي (قده) على هذا التفصيل أنه يمكن اعمال المرجحات السندية أيضاً في مورد الاجتماع في العامين من وجه، حالها حال المرجحات الدلالية فلا وجه للتفصيل الذي ذكره النائيني (قده) إذ في كليهما يمكن تطبيق كلا المرجحات، ولكنه لم يطبقه في الفقه إذ لم يعهد تطبيقه في الفقه وإن ناقش هنا.

وحاصل ما أفاده (قده): وأنه يعقل التبويض في السند بلحاظ مورد الافتراق بنحو العموم من وجه، وذلك تطبيقه في العامين الاداتيين من وجه دون المطلقين لنكتة ستأتي ودون التفريق بين كون أحدهما عاماً لفظياً والآخر مطلقاً لتقديم الأول على الثاني لأن حجيته فعلية والآخر حجيته معلقة أو لأن دلالته لفظية والآخر سكوتية أو لغير ذلك مما تقدم من وجوه تقديم العام على المطلق وإن تقديم أحد الخبرين بمرجح سندي مثل أن يكون راوي الخبر الاول أعدل فيرجح على



الآخر في مورد الاجتماع ويسقط الآخر في مورد الاجتماع لكنه لا يلزم سقوطه في مورد الافتراق، وذلك:

للتفصيل بين نوعين من الأحكام التي تترتب على الدلالات فإن هناك قسمًا من الأحكام تترتب على الدلالة بلحاظ الدال بما هو دال، مثل حرمة الكذب فهذا الحكم موضوعه الدلالة من حيث الدال بمعنى إظهار شيء (مدلولاً) يكون على خلاف الواقع فيكون كذباً فلمخالفته للواقع خصوصية تنتزع من الدلالة بمقدار دالها لا بلحاظ مقدار مدلولها فلو اظهر شخص كلاماً خلاف الواقع كما لو قال هذان فاسقان فهو كذب واحد سواء كان أحدهما فاسق فقط أو كانا غير فاسقين فهذا كذب واحد لا كذبان، لأن حيثية الكذب منتزعة من الدلالة بلحاظ مطابقتها وعدم مطابقتها للواقع، وعدم المطابقة سواء أكان بتمام المدلول أو بعضه فلا يتعدد الكلام والدلالة بلحاظ الدال وهو واحد فالكذب واحد سواء تكثر مدلول هذا الكلام أو قل فلا يتعدد الكذب وهنا لا يعقل التبعض بحيث يكون بعضه صدقاً وبعضه كذباً لوحدة الدال.

وإما حكم حرمة الغيبة التي تعني كشف المستور عن المسلم غير المتجاهر بالفسق فهذا هو موضوع الغيبة حيث ينكشف للمخاطب ما لم يكن منكشفاً له، وموضوع حرمة الغيبة هو الدلالة من حيث المدلول وحيث يتعدد المدلول تتعدد الدلالة، فإذا قال (كل هؤلاء فسقة) ارتكب مخالفة تحريم الغيبة بعدد أفرادهم فهنا



موضوع الحكم عنوان منتزع من الدلالة بلحاظ المدلول فإذا تعدد المدلول تكثر الموضوع.

وبهذا الفرق فإن الحكم الأول لا يتكثر ليتمكن تصور تبعضه والثاني يتكثر فيتصور التبعض فيه.

وفي المقام الحكم الذي يراد ترتيبه في أخبار العلاج هو الحجية وانها في أي من هذين الخبرين وإنما من أي نوع من هذين الحكمين؟

هي من النوع الثاني فإن حجية كل كلام بلحاظ مدلوله لا بلحاظ داله، ولهذا لو قام دليل من أمانة أو بينه على أن كل من الأموال لزيد وعلمنا أو أقر زيد نفسه بأن واحد منها ليس له، فهل تسقط حجية البينة في تمام المال أو تسقط في خصوص ما أقر بأنه ليس له، بل تسقط في خصوص ما أقر به لتقديم الاقرار على البينة أو ما علمنا أنه ليس لزيد أيضاً تسقط، فالحجية ليست من قبيل حرمة الكذب بل من قبيل حرمة الغيبة فالحجية أثر شرعي موضوعه الدلالة بلحاظ المنكشف والمحكي فأى مقدار يعلم انه غير مطابق فهو ليس بحجة، وأي مقدار يحتمل مطابقته للواقع فهو حجة هذا في الدلالات العرضية - التضمنية - لا الطولية الالتزامية لما تقدم من أن حجية الالتزامية تابعة للمطابقة أو لا؟ والمقام وهو العامين من وجه دلالاته عرضية لا طولية فتوجد حجيات بقدر تعدد المدلول فيمكن بدال واحد أن يكون له مدلول حجة هنا ومدلول ليس بحجة هناك من جهة تكثر المدلول فإذا سقط المدلول هنا يبقى المدلول الآخر هناك على الحجية، وأي مانع أن يحكم



الشارع بسقوط أحد العامين من وجه في مورد الاجتماع ويبقى الآخر على الحجية لكون راويه أضيف أو اعدل ونحوهما من المرجحات الصفية فيما يبقى كل من العامين من وجه على الحجية في مورد الافتراق إذ لا محذور في ذلك، وليس هذا تبعضاً بالسند إذ ليس المقصود التبعد بالصدر واقعاً أو لا بل هو تبعد بالحجية وهي حكم شرعي مرتبط بالدلالة بلحاظ مدلولها فتكثر لتكثره، ويمكن أن يحكم بسقوط هذا المدلول وبقائه في المدلول الآخر وبهذا يتضح أنه لا بأس بالتمسك بالأخبار العلاجية من الترجيح أو التخيير لأحد العامين في مورد الاجتماع مع وجود مرجح سندي له أو التخيير مع تكافؤهما فيحكم بسقوط أحدهما وهو ما لم يكن معه مرجح سندي أو دلالي.

هذا ما افاده المحقق الخوئي (قده) ورغم صورته الفنية فإنه لا يخلو من نظر، وإن لم يطبقه في الفقه بل حكم بالتساقط في مورد اجتماع العامين من وجه والرجوع الى العام الفوقاني مع وجوده وإلا فالأصل العملي.

وأيضاً في ما ذكره المحقق النائيني (قده) - بعدم إمكان تطبيق المرجحات السندية لما ذكره من الاشكالين من التبعض بالسند وهو غير معقول أو من سقوطه في مورد الافتراق بلا موجب - نظر، فقد أشكل عليه السيد الشهيد من حيث منهج البحث فإنه غير صحيح، بأن يقال: باسقاط العام في مادة الافتراق بلا موجب فلا يمكن تطبيق المرجحات السندية عليه، بل لا بد من النظر الى الاخبار العلاجية وأنها هل تشمل العامين من وجه بحسب مدلوليهما أم لا؟ فإذا استفيد من أخبار



العلاج سقوط أحد الخبرين المختلفين بنحو العموم من وجه عن الحجية مطلقاً حتى في موارد الافتراق فيكون السقوط بموجب لا أنه بلا موجب من جهة اطلاق الاخبار وشمولها لمورد التعارض من وجه فيحكم بسقوط أحد السندين إذا كان راوي الآخر أعدل أو أفقه فتكون هذه الاخبار العلاجية هي دليل سقوط سند أحد المتعارضين من وجه مطلقاً في مورد الاجتماع ومورد الافتراق كما لو وردت رواية علاجية خاصة ومضمونها سقوط احد الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه إذا كان مخالفاً للكتاب فإنه يسقط مطلقاً حتى في موارد الافتراق وبهذا فإذا تم اطلاق في الاخبار العلاجية أخذ به ما لم تبرز نكتة فتمنع اطلاق الاخبار العلاجية لمورد العامين من وجه كما سيأتي بيانها فالبحث حقيقته هناك لا ان يقال بان السند لا يعقل تبعضه وإذا منع الاطلاق أمكن تخريج عمل الفقهاء وإن العامين من وجه غير مشمولين لاخبار العلاج فيحكم الفقهاء بالتساقط في مورد الاجتماع.

ولما ما ذكره السيد الخوئي (قده): من عدم الاختصاص بالمرجحات الدلالية فإشكاله بأن المرجح السندي يقصد به ترجيح أحد الشهاداتين على الأخرى بمعنى أن كل حديث له دالان ومدلولان الدال الأول هو نقل الراوي حيث ينقل صدور هذا الكلام من الإمام (عليه السلام) فهذا دال ، شهادة على قول الامام وحديثه بالخارج فالراوي شاهد يشهد لوقوع حادثة هي قول الإمام ومدلوله أنه سمع الامام أنه قال: فيوجد دال وهو المشهود به لأنه كلام يحكي عن واقع كما لو



قال الامام ثن العذرة سحت فهذا دال ومدلوله أن طبعي العذرة ثمنها سحت لا يصح بيعها فهذا مدلول وهو ما سمعه من الامام.

وهناك دال آخر هو كلام الإمام نفسه ومدلوله هو ما تضمنه من أحكام عديدة أو ما تضمنه من حكم واحد بحسب ما يستظهر منه، وليس المقصود من المرجح السندي ترجيح أحد كلامي المعصوم (عليه السلام) على كلامه الآخر بمرجح ليقال بأن الحجية تكون بلحاظ الدلالة وهي متعددة وإنما المقصود ترجيح أحد الدالين الاولين على الآخر بمعنى ترجيح نقل أحد الراويين على نقل الآخر وكل من النقلين له دلالة واحدة ومدلول واحد، فلو قال الإمام (عليه السلام) خذ بأحدهما أو بأعدلها معناه ملاحظة الدالين الأوليين - شهادة الراويين - إما شهادة الأول فيؤخذ بها لأن شاهدها أصدق والآخر ليس كذلك هذا هو معنى الترجيح السندي.

وهنا الحجية حكم الدلالة بلحاظ مدلولها والترجيح السندي لا يراد به ترجيح كلام الإمام على كلام الامام الآخر بل يراد به الأخذ بأحدى الشهادتين فيكون ذلك تخصيص دليل الشهادة لا تخصيص حجية الظهور لكلام الإمام وهو شيء آخر غير مربوط بالشاهد وهنا ليس الا شهادة واحدة لكل راوٍ وباخبار أدلة الترجيح إما يؤخذ بها أو لا، فلا توجد شهادة أخرى بلحاظ صدور حديث آخر في مادة الافتراق ليؤخذ به، والترجيح السندي ترجيح لمرتبة أسبق من كلام الإمام



وهي حجية شهادة الناقل ولا شهادة الا واحدة إما أن يؤخذ بها أولاً؟ فإذا لم يؤخذ بها لم يبق شيء ثبت به صدور كلام الإمام في مورد الافتراق.

والتحقيق في المقام ان هنا مطلبين ثبوتي واثباتي

إما الثبوتي :

إن شهادة الشاهد بالدقة والتحليل يمكن ارجاعها الى شهادتين ، فحينما ينقل الراوي حديث عن المعصوم (عليه السلام) فإنه له شهادة إيجابية أنه سمع هذه الجملة من الإمام (عليه السلام) وهذه شهادة واحدة ولكنه لا يشهد بهذا المقدار وحده وإلا لم يكن نقله مفيداً، إذ قد تكون بما ذكره في كلام أزيد من هذا الكلام وبذلك يكون هادماً لما سمعه الراوي بمعنى أن ينقل شهادة اخرى ان الامام لا توجد عنده إضافة أخرى غير ما نقله عنه ، فهو ينقل ما استقر عليه كلام الإمام وما سكت عنه من دون إضافة استثناء أو تقييد متصل أو بجملة منفصلة متصلة بالكلام لأن المتكلم الحق لا يوصل كلامه بكلام يغير ظهوره النهائي ، فلو نقل (ثم العذرة سحت) فهذا النقل منحل الى شهادة ايجابية بصدور هذه الجملة من الإمام (عليه السلام) وشهادة سلبية أن كلامه قد استقر على هذه الجملة لا غير بلا اضافة تكون هادمة لظهور كلامه الاول ولك ان تقول بأن شهادة الرواة هي دائماً



للظهورات النهائية ولا يكون ذلك بخلاف شهادة العدالة والثبوت للراوي فهو بحكم وثاقته ينقل ما أستقر عليه كلام الإمام.

إذن شهادة الراوي تنحل الى شهادتين ايجابية وسلبية بأنه لم يوصل بكلامه ما يكون هادماً لظهوره فإذا تم هذا التحليل لكل شهادة فيكون في كل طرف شهادتان لكل من النقلين المتعارضين كما في أكرم كل عالم، ولا تكرم الفاسق فالأول شهادة ايجابية هي أكرم العالم، والسلبية هي عدم استثناء العالم الفاسق إذ لم ينقل الا الفساق وهكذا في طرف الدليل الآخر والتعارض انما يكون بين الشهادتين السلبيتين ولولاهما لما كان من تعارض بين النقلين كما لو كان في أحدهما استثناء حيث يرتفع التعارض، وحينئذ يعقل تطبيق المرجحات السنية في المورد بلحاظ الشهادة بين الشهادتين السلبيتين فإذا كان مع أحدهما راويها اصدق فهي الحجة والأخرى ليس بحجة فتسقط الشهادة السلبية للأخرى عن الحجية وسقوط السلبية للتنافي لا يستلزم سقوط الشهادة الايجابية له بلحاظ مورد الافتراق لعدم ارتباطها بالشهادة السلبية، وللشهادة السلبية معارض في مورد الاجتماع ولا معارض لها في مورد الافتراق فتسقط في الأول دون الثاني، وبهذا يعقل التبعيض في الشهادة بلحاظ مورد الاجتماع لتعددتها لا بملاك ما ذكره الخوئي (قده) ويكون ثبوت الحجية للشهادتين الايجابيتين على القاعدة في مورد الافتراق فلم يدخلها في التعارض فيمكن تطبيق المرجحات السنية فضلاً عن الدلالية.



هذا ما تقتضيه الصناعة ثبوتاً ولكن هل يمكن استفادة ذلك اثباتاً من أدلة العلاج لأن صحة هذا التحليل ثبوتاً لا يكفي بل لا بد من النظر في أدلة العلاج لنرى هل يوجد فيها ما يكون مانعاً عن اطلاق أخبار العلاج لمثل التعارض بالعموم من وجه أو لا؟ وهذا مطلب آخر إثباتي وسوف يأتي البحث فيه.

هذا بيان للسيد الشهيد (قده)، وهنا بيان آخر ذكره السيد الهاشمي (حفظه الله) (حاصله): أن الراوي حينما يشهد بصدور النص من المعصوم (عليه السلام) وإن كانت شهادته لأمر شخصي ومشخص واحد وهو تلفظ الإمام (عليه السلام) بهذا الكلام، إلا أن الآثار المترتبة عليه كثيرة بعدد مداليل محكي ذلك الكلام الذي يشهد بسماعه الراوي، بمعنى أن الكلام المشهود به له ظهورات عديدة تضمنية بعدد أفراد العام ولا بد من ترتب هذه الآثار الواقعية لو كانت بشهادة الراوي لا بالتمسك بدليل الظهور ابتداءً كما تقدم في بحث سابق من أن مورد الإمارة على الأمانة وإن الآثار المترتبة على الأمانة الثانية تترتب بنفس حجية الأمانة الأولى لا تصديق دليل الحجية على الأمانة الثانية فهي غير محرزة وجداناً بل تعبداً وقد سميت الحكومة الظاهرية فإن دليل حجية الأمانة الوجدانية - شهادة الراوي - تقول رتب آثار المشهورية لا أن دليل حجية الظهور يأتي ونتمسك به لأن ظهور كلام الإمام ليس تعيينياً لنتمسك به، ليقال حجية الظهور تثبت اثره وتنجزه بدليل حجية شهادة الشاهد، فالشهادة ترتب تمام الآثار الشرعية على المشهود به لو كان ثابتاً واقعاً، لو كان هذا السماع صحيحاً وأن الجملة صادرة من المعصوم (عليه السلام)



ولازمه أن هذا الكلام له ظهورات بعدد افراد العام ولازم الظهورات أن يكون كل فرد من أفراد هذه الظهورات له حجية لأن الحجية من لوازم الآثار الشرعية المترتبة على الظهور فالشاهد ينقل ما يحقق موضوع هذه الحجيات وهو الظهور فيترتب حكم هذا الموضوع بحجية الشهادة ومعنى ذلك أن هذه الحادثة الجزئية التي ينقلها الشاهد - كلام الامام - هي شهادة لواقعة جزئية واحدة فتترتب عليها أحكام شرعية متكررة، وظهور هذا المسموع وهو الوجوب في العالم العادل وفي العالم الفاسق ويكون بابه باب وحدة الحادثة المشهود بها فتكثر الاحكام الشرعية الظاهرية، المترتبة على المشهود به وحينئذ يعقل التبعض في الحجية للشهادة والسند الواحد بلحاظ الآثار فدليل الحجية الذي دل على حجية هذه الشهادة لاثبات مؤداها وتام الآثار المترتبة، منها وجوب اكرام العالم العادل والفاسق، وكذلك حرمة إكرام الفاسق العالم، والفاسق الجاهل.

ولو لم تكن أخبار العلاج فإن مقتضى كل من الشهادتين حجة في اثبات تمام الآثار المترتبة على المشهود به الا أن دليل العلاج يقول في الآثار المتعارضة بأن السند الذي راويه أعدل أو أفقه أو نحوهما من الصفات فهو الحجة دون الثاني الذي ليس راويه على هذه الصفة ولكنه يبقى على الحجية في غير هذا الأثر وبذلك يمكن تبعض الحجية بلحاظ الآثار الظاهرية المترتبة على المشهود به - لا بلحاظ نفس المشهود به وتعدده ليقال بانه لا توجد الا شهادة واحدة ومشهود به واحد وهو الشهادة الايجابية - بلحاظ الاثار ودليل الحجية يُبعض الاثار بأن هذا حجة وذاك



ليس بحجة وهذا أمر معقول ثبوتاً ولكنه بحاجة الى اثبات فيكون تخصيصاً لدليل حجية الشهادة بلحاظ بعض الآثار لا تمامها لأنه لا يقول بأن الشاهد شهادته ليس بحجة لتسقط مطلقاً بل يقول أنه ليس بحجة بلحاظ هذا الأثر فإن هذا أمر معقول ثبوتاً فالكلام المسموع من الإمام (عليه السلام) يكون حجة في مورد الافتراق وغير حجة في مورد الاجتماع لوجود مانع وهو معارضه والا فهو في مورد الاجتماع كذلك لولا المانع وبهذا يعقل التبويض في الحجية بلحاظ السند فهو في مورد الاجتماع ليس بحجة بخلافه في مورد الافتراق.

هذا هو الوجه الثاني الذي ذكره السيد الهاشمي.

ملاحظات حول بيان الهاشمي

ويمكن تسجيل الملاحظات التالية:

الأولى: إن هذا البيان لا يختلف روحاً عن البيان الأول للسيد الشهيد غاية الأمر أن ذلك لاحظ المدلول بتمام أقسامه من الايجابي والسلبي وقد صيغ هنا بآثار المشهود به، دون تعدده، مع أنه غير متعدد واقعاً لأن الشهادة السلبية هي لازم الايجابية لاشيئاً في مقابلها والشاهد على ذلك أن الايجابية هي منشأ السلبية ولولاها لما كانت.

الثانية: أن كلا البيانيين هو ليس تبويضاً بالسند فإن السند غير مبعض غاية الأمر أن بعضه مما لا أثر له فيسقط بعضه إذ يصبح جعله لغواً والآخر لا يسقط عن



الحجية، ففي كليهما مقتضى حجية السند موجود الا ان المانع في بعضه موجود دون الآخر، والظاهر من القول التبعية في السند بأن بعضه حجة وبعضه ليس بحجة بمعنى عدم المقتضي له لا لوجود المانع إلا إذا كان الاتفاق على الثاني، فالتبعية مضموني لا سندي.

الثالثة: أن كليهما تحليلان عقليان ثبوتاً وبمحاكاة الى دليل اثباتي وأنه هل يمكن استفادتهما من دليل أخبار العلاج أو لا يمكن؟ والظاهر عدم امكان استفادة ذلك وهذا هو منشأ عدم تطبيق الفقهاء للمرجحات السنديّة أو الدلالية في مورد الاجتماع للعاملين من وجه، لأن استفادته متوقفه على اطلاق الاخبار العلاجية وشمولها لمورد العامين من وجه، وسيأتي عدم امكان استفادته وبذلك لا يمكن التطبيق لأي من المرجحات السنديّة أو المضمونية في مورد الاجتماع للعاملين من وجه فمقام الاثبات قاصر في اثبات التبعية.



هذا في مقام الثبوت وإما مقام الاثبات.

فيقال: أن ظاهر أخبار العلاج من الترجيح السندي أو المضموني هل هما مطلب واحد أو مطلبان مختلفان من حيث مصب الترجيح ثبوتاً حيث يعقل أن يكون الترجيح بالشهادة كما يعقل أن يكون ترجيحاً بحجية الظهور، فشهادة الراوي جعلها الشارع حجة فيما لو كان ثقة لا يكذب، وهذا الحاكي والكاشف له مشهود به هو كلام الإمام (عليه السلام) وهو دال وله مدلول، ومدلوله هو مطابقة الظهور للواقع الشرعي، مثلاً هو يدل بعمومه على وجوب الإكرام وهذا العموم هو الظهور وهو موضوع للحجية ولو بوجوده الواقعي.

والحقيقة ان هنا كاشفين سنديين ومشهود به لكل منهما يثبت بهما وهو كلام الإمام وهو دال له مدلول يكشف عنه هو الظهور - لو كان ثابتاً وجداناً - وهو المنكشف له الحكم الواقعي الذي يكشف عنه هذا الظهور، وهنا ظهوران يثبتان بكلام الإمام (عليه السلام) ولا بد أن يكون الظهور حجة واقعاً لكي يثبت بالشهادة والسند، وأخبار العلاج تسقط أحدهما عن الحجية فماذا تسقط الاخبار العلاجية هل تسقط أحد الشهادتين قبالة الأخرى أو أنها تسقط أحد الظهورين في قبالة الظهور الآخر ولا يتعين أحدهما غاية الأمر ان اسقاط الظهور تخصصي لأن شهادته تصبح بلا أثر وحجية الأمانة مشروطة بترتب أثر شرعي واقعي أو ظاهري لتكون حجة، وحيث لا أثر بعد سقوط الظهور فلا حجية لها فخرجها تخصصي للغوية أو تخصصي بأخبار العلاج حيث تسقط حجية ما لا يكون راويه عدلاً أو



ورعاً أو غيرهما من الصفات في قبال الحديث المعارض الآخر حيث يبقى على أصل الحجية، وبهذا فلاسقاط الحجية نحوان وأنه بأي نحو اسقط الشارع الحجية، فما كان اسقاطاً للشهادة ابتداءً فهذا تخصيصاً للشهادة بخصوص الراوي الثقة وما كان اسقاطاً للظهور كما لو كان موافقاً للعامة أو مخالفاً للكتاب فهذا تخصص إذ لا موضوع للشهادة حينها وأي هذين النحويين يمكن استفادته من دليل أخبار الترجيح، وظاهر دليل المرجح السندي الذي يقول به خذ بأعدلها أو نحوه وأترك الآخر أنه تخصيصاً للشهادة والسند فإنه بحسب الظاهر ينظر إلى النقلين أو الشهادتين فيكون اسقاط الشهادة للمشهود به هذا أحد الألسنة لآخبار العلاج ويكون تخصيصاً للشهادة لخبر الثقة بخصوص ما لو كان الشاهد أعدل والشهادة هي الكاشف الوجداني المحرز لنا وجداناً، وهنا لسان آخر يقول فما خالف العامة فخذوه وما وافقهم فذروه وظاهره أنه ينظر إلى نفس كلامي المعصوم الذي هو مقول قول الراوي ويعبر عنه الحديث - كلام الامام - الذي يشهد به الراوي، كما في اذا جاءكم الحديثان فهذا لسان ناظر إلى كلامين للمعصوم - الدالين القوليين - ظهورين أيهما يكون مدلوله مخالف للكتاب أو موافق له، وظاهره اسقاط الظهور عن الحجية وهذا له فائدة وهي أن هذا المرجح يثبت حتى لو كان الحديثان قطعيين صدوراً لأن المركز هنا هو الظهور وليس الشاهدين وله اطلاق يشمل القطعيين الصادرين من المعصوم (عليه السلام) ومقتضى اطلاق دليل الحجية يشمله، وهذا فرق لو كان مركز الاسقاط هو الظهور بخلاف الاسقاط المرتبط بالشهادة إذ لا



معنى للاسقاط عن الحجية لأن القطع لا معنى لاسقاطه عن الحجية وبهذا يكون الترجيح بهذا المرجح أوسع من الترجيح بالمرجح السندي.

والمستظهر من السنة أدلة العلاج أن الترجيح السندي يرجع الى المركز الأول فيما الترجيح بموافقة الكتاب يرجع الى المركز الثاني ولو فرض الاجمال وعدم الظهور كان المقدار المتيقن هو الثاني لا الأول فإنه لا يثبت وجود اسقاط وتخصيص في دليل الحجية للسند فيمكن التمسك باطلاق دليل حجية الشهادة ما لم يثبت تخصيص، فيكون المتيقن منه هو الثاني.

ولا بد من اطلاق الأدلة العلاجية لمورد المتعارضين من وجه ليتمكن تطبيق اما المرجحات السنديّة وإما المرجحات الدلالية في مورد الاجتماع حسب ما يستفاد من السنة الأدلة العلاجية بعد تعقل التبويض في السند وفق أحد البيانين المتقدمين الا ان استظهار ذلك مشكل من جهة ان الوارد في المرجح السندي وهو خذ باعدلهما وأفقههما واترك الآخر، ظاهر هذا التعبير أنه يريد اسقاط أصل الشهادة عن الحجية لا أنه يسقط بلحاظ بعض الآثار ويبقى بلحاظ سائر الآثار وإنما مفادها أن هذه الشهادة حجة وتلك ليست بحجة وهذا لا يناسب التبويض في الحجية بلحاظ الآثار كما لا يناسب التبويض بلحاظ الشهادة الايجابية والسلبية لأن قوله (عليه السلام) خذ واترك هو للشهادة الايجابية للقول لا للسلبية لأنها ليست قولاً وظاهره اسقاط الشهادة الايجابية للأخرى لا الشهادة الايجابية بلحاظ أثر دون بقية الآثار فإن الأولى هي المحققة لهذا القول للإمام خذ واترك، أي خذ بإحدى



الشهادتين مطلقاً واترك الأخرى حتى في مورد الافتراق فالتبعيض خلاف ظاهر خذ بهذا واترك ذلك، فلا تبعيض بأخذ أحد القولين وسقوط الآخر ولكنه حينئذ يسقط أحد العامين من وجه حتى في مورد الافتراق ولا يخلو من محذور اثباتي لأن مقتضى سياق أخبار العلاج تخييراً أو ترجيحاً أنها تريد معالجة أدلة الحجية بتخصيصها في السند الواحد أو الظهور والدلالة بمقدار مشكلة التعارض لا أكثر وإن تمام نظر السائل والراوي أنه وقعت مشكلة في اختلاف الحديثين فهذا اللسان يوحي أنها صادرة لعلاج التعارض بمقداره ولا تريد علاجه بمقدار أوسع منه والمحذور في العامين من وجه هو مورد الاجتماع لا الأعم منه ومن مورد الافتراق حتى يقال بإسقاط حجية الخبر الآخر مطلقاً حتى في مورد الافتراق وهو مقدار أوسع من مشكلة اختلاف الحديثين - مورد الاجتماع - فلا يستفاد منها إطلاق لمورد يلزم من الأخذ بأحد الحديثين - القولين - أن يرفع اليد عن حجيته بلا معارض ولعل تعبير الميرزا النائيني (قده) بلا موجب بعد أخذ هذا الظهور السياقي في الأخبار العلاجية فهي لا تريد ان تخصص أدلة الحجية - اما الشهادتين واما الظهورين - بأكثر من مورد التعارض واسقاط إحدى الشهادتين أو الظهورين يكون أكثر من مورد التعارض كما في مورد افتراق العامين من وجه فإنه بلا موجب إذ لا معارض للخبر في هذا المورد.

وبهذا يثبت أن المرجح السندي لا يمكن أن يكون له إطلاق لمورد العامين من وجه، وذلك لأنه أن كان بنحو التبعض فمن الواضح عدم صدق العنوان المأخوذ



في هذا اللسان (خذ و اترك) الظاهر في التمام لا البعض وإن لم يكن بنحو التبويض فإن اسقاط أحد السندين في تمام مدلوله سواء أكان أمانة أو شهادة إيجابية للراوي هو أكثر مما يتحملة الظهور السياقي لأدلة العلاج لأنها تريد معالجة التعارض لا أكثر منه، فلا إطلاق لها للمرجحات السندية في مورد العامين من وجه هذا في المرجح السندي.

وأما المرجح الدلالي فإن ظاهر عنوان الحديث كما في إذا جاءكم الحديثان عنا، فإنه يصدق على تمام الخبر- الجملة المحكية من الراوي- ولا يصدق على دلالة تضمنية ظهورية- تحليلية- والعنوان- الحديث- لا يصدق على مدلول الحديث، وهو هنا مورد الاجتماع للعامين من وجه لأنه مدلول لكلامين- حديثين- لا أنه نفس الحديث أو الحديثين.

ولك أن تقول يصدق الحديث على الدال لا على المدلول ومورد الاجتماع هو المدلول فلا يصدق لا في مورد كون العامين متباينين ولا في مورد الاجتماع للعامين من وجه هو مدلول الحديث لا نفس الحديث فلا إطلاق لها والحديث إسم للتمام والدال لا لجزء المدلول والدلالة.

تبقى دعوى الغاء الخصوصية بناء على كون الترجيح بموافقة الكتاب أو مخالفة العامة ترجيحاً فعلياً لمطلق المضمون الموافق للكتاب أو المخالف للعامة لإحدى الشهادتين على الأخرى إن العرف يتعدى من حالات التعارض بنحو التباين الى حالات التعارض بنحو العموم من وجه فإن موافقة الكتاب أو مخالفة



العامة كما تستوجب قوة المضمون لتمام المدلول المعارض كذلك تستوجب قوة جزء المدلول المعارض الا أن تحصيل الجزم بصحة هذه الدعوى لا يخلو من اشكال فالنكته هي ان موافقة الكتاب وكذا مخالفة العام تعطي الخبر قوة وغلبة في مطابقة الواقع لهذه الدلالة وليست النكته الدلالة ليقال بعدم صحتها على المدلول في مورد الاجتماع للعامين من وجه.

ودعوى أنه لا وجه للجمود على التعبير بالحديث الوارد في لسان الدليل ليتمكن التعدي منه الى مورد التعارض بين خبرين ينقلان تقريرين أو فعلين من المعصوم (عليه السلام) متنافيين في الكشف عن الحكم الشرعي غير تامة، لأن التعدي انما يصح في النقل المستقل لا النقل الضمني التحليلي كما هو الحال في المقام.

هذا، وقد ذكرت مدرسة المحقق النائيني (قده) أن المتعارضين بالعموم من وجه تارة يكونان عامين دلالتهما بالعموم الوضعي اللفظي كأدوات العموم، كما في اكرام كل عالم ولا تكرم أي فاسق وهذا ما تقدم الحديث عنه.

وأخرى: يكونان بنحو التفريق بأن أحدهما عام بالعموم الوضعي والآخر مطلق بالاطلاق الحكمي، كما لو ورد لا تكرم الفاسق فأن شموله للعالم الفاسق يكون بالاطلاق ومقدمات الحكمة وهذا خارج من البحث لما تقدم من الجمع الدلالي بينهما وهما متعارضان تعارضاً غير مستقر فيحمل المطلق على العام من جهة أقوائية الدلالة الوضعية على الاطلاقية فإن الأولى ذكرية والاخرى دلالة

سكوتية على بيان تقدم أو ان العام حاكم على المطلق ورافع لموضوعه على ما تبنته مدرسة المحقق النائيني.

وثالثة: أن يكونا معاً مطلقين - حكميين - كما في أكرم العالم ولا تكرم الفاسق فهنا إسم الجنس المحلى باللام في طرف الأمر وكذا طرف النهي حيث أن كلاهما يستفاد اطلاقه بمقدمات الحكمة فهل يجري النزاع هنا أو لا يجري؟ فيخصص البحث الجاري في جريان المرجحات السنديّة أو المضمونية في العامين - القسم الاول - وقد لا يكون له موارد في الفقه كثيرة إذ غالباً ما يكون التعارض للعامين من وجه هو للمطلقين أو بالتفريق وكلاهما خارجان عن محل البحث. إما عدم جريانه في المطلقين فقد ذكروا في وجه ذلك بأن المرجحات إنما تثبت في الحديثين المتعارضين والاطلاق ليس حديثاً وإنما هو بحكم العقل ومقدمات الحكمة^(١)، وقد ذكروا هذا الكلام في عدة موارد وهذا البيان يجري في المتعارضين بنحو التباين كما سنشير الى ذلك.

وفي تفسير كلام مدرسة المحقق النائيني محتملات ثلاثة وكلها لا يمكن المساعد عليها:

الاحتمال الأول: إن الاطلاق إنما يستفاد من السكوت وعدم ذكر القيد فالدلالة الاطلاقية دلالة سكوتية من عدم ذكر القيد ليستفاد انتفاء القيد ثبوتاً هذا



هو روح الاطلاق بخلاف الدلالة الوضعية فانها دلالة ذكرية فهنا ظهوران حينما يذكر شيئاً فهو يريدُه وحينما لا يذكره فهو لا يريدُه وهذا ما يرجع الى الدلالة الاطلاقية - دلالة سكوتية - وذلك لأن الاطلاق ليس هو مدلول اسم الجنس بل مدلول الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة فهي مع القيد اسم الجنس مستعمل في معناه الموضوع له وعدم الاطلاق لا ينافي مدلول اسم الجنس وإنما ينافي الظهور السكوتي لان المتكلم سكت عن ذكر القيد ولو كان قيداً لينبغي ذكره فنفي القيد واثبات الاطلاق من باب دلالة السكوت لا من باب دلالة اللفظ، هذا هو روح الاطلاق.

وعلى هذا يقال الدلالة السكوتية لا تكون حديثاً لأن الحديث هو الدلالة الذكرية كقوله (خذ ما خالف العامة ...) وبهذا يستظهر اختصاص الترجيح في موارد العموم من وجه لو قيل بالتعدي بالعامين اللفظيين لأن المرجح ذكرى وان دلالاته ذكرية لا سكوتية.

هذا البيان غير تام.

أولاً: إن الجمود على لفظ الحديث وإن كان هو الاقتصار على الكلام القولي الا إن المتفاهم عرفاً وبجسب مناسبات الحكم والموضوع أن موضوع أحكام الترجيح هو كل سنتين متعارضتين سواءً أكانا قولين أو فعلين أو تقريرين ومن هنا لم يستشكل أحد في تطبيق المرجحات على الخبرين المتعارضين نقلاً عن المعصوم فعلى متنافيين في الكشف عن الحكم الشرعي، فإذا استفدنا شمول أخبار العلاج



للعامين من وجه الذي يكون التعارض بين جزء مدلولي الحديثين فلا يفرق بين ان تكون الدلالة سكوتية أو لفظية أو مختلفة لأن سكوت الإمام كذكره كما في موارد العموم الوضعي لو كان له معارض فتطبق المرجحات في مورده، وإذا قبلنا شمول أخبار العلاج للدلالات الضمنية - التحليلية - فلا ينبغي أن يفرق بين الدلالة الضمنية اللفظية ذكرية كانت للعامين من وجه أو سكوتية كما في المطلقين.

وثانياً: لو تنزلنا عن ذلك وقلنا أخبار العلاج لا تشمل موارد نقل التقريرين أو الفعلين المتنافيين المستقلين فضلاً عن التضمنيين مع ذلك نقول إن الدلالة السكوتية في موارد المطلق مشمولة لاطلاق أدلة الاخبار العلاجية فإن تسمية الدلالة الاطلاقية سكوتية إنما هو بالتحليل والدقة واقعاً وإلا فالدلالة الاطلاقية كعموم العام تعتبر ظهوراً كلامياً بمعنى أن سكوت المتكلم هو حيثية تحليلية ليكون كلامه (باسم الجنس) مطلقاً فإن السكوت يجعل لإسم الجنس دلالة اطلاقية غاية الأمر أن هذه الدلالة ليست بنحو لو أراد المقيد لزم المجاز، بل لا يلزم وعدم ذكر القيد يرى العرف أن الخطاب له شمول وأنه مطلق فدلالة اكرم العالم على وجوب اكرام الفاسق من حيث أنه دلالة وظهور مستند لخطاب المتكلم كشمول أكرم كل عالم فإن كلا منهما يرى عرفاً أنه مدلول، وظهور الكلام فيهما على حد واحد والفرق بينهما هو في القوة والضعف لدلالة الكلام فيما يراه العرف فلو استفيد العموم للدلالة الكلامية التضمنية وعدم الاختصاص بالدلالة الاستقلالية لكلا الحديثين بمعنى استفيد التباين بين جزئي الحديثين لا تمامهما فأى فرق بين العامين



من وجه أو الاطلاقين فإن كلا منهما يرى عرفاً بأن بابه باب اطلاق الحديثين
اختلافهما في بعض المدلول في - جزء الحديث - ومعنى كون عدم البيان حيثية
تعليلية لا تقييدية لأنه يعطي للكلام ظهوراً في العموم وهذا يعني ان الظهور مدلول
للكلام فيكون مشمولاً لأخبار الأدلة العلاجية إذا عممت لموارد العموم من وجه.
وثالثاً: لو تنزلنا مما سبق وأردنا الأخذ بالدقة فإن منشأ الدلالة في العامين من
وجه هو السكوت أيضاً لأن موضوع الحجية ليس هو المدلول التصوري
والاستعمالي للفظ لأن هذين المدلولين ليسا موضوعاً للحجية بل موضوعها هو
المدلول التصديقي الجدي - التصديقي الثاني - الظهور الحالي للمتكلم وإن ما
ذكره وبينه يريده جداً والحكم الشرعي هو ذلك لا المدلول الاستعمالي العام الذي
قد يكون على خلاف الحكم كما في موارد الاستعمال للعام في العموم مع إتصال
المخصص المتصل بشكل جملة تامة، أكرم كل عالم ولا تكرم العالم الفاسق فأكرم
استعمل لتمام افراد مدخول الاداة من جهة كون المخصص جملة مستقلة عن كل
عالم، والا لزم المجاز ولا يقول به أحد والجملة المستقلة أفادت أن المراد الجدي هو
العالم غير الفاسق فالظهور الاستعمالي غير الظهور الجدي وماهو كاشف عن
الحكم هو الظهور الجدي، وهو غير منعقد لورود مخصص متصل ولو بجملة
مستقلة فيكشف أن مراده ليس هو العالم بعمومه فينعقد له ظهور تصديقي ثاني
بمقدار الباقي بعد اخراج المخصص المتصل، والظهور الجدي إنما ينعقد بعد ان
ينتهي المتكلم من كلامه ولا ينصب قرينة ولو بجملة مستقلة، وإن الظهور



التصديقي يكون على طبق الظهور النهائي للكلام الذي جزءه ان لا ينصب مقيد ولو بجملة مستقلة وهذا يعني ان دلالة العام جزء منها دلالة سكوتية ويكون حاله حال المطلق وتكون موارد التعارض بالعامين من وجه تعارض بين دالتين جزء منهما سكوتي لا ذكري فإذا اشترطنا أن يكون التعارض بين دالتين ذكريتين دائماً خرجت موارد التعارض للعامين من وجه لان التعارض بالدقة جزء الدلالة فيها بالسكوت والنتيجة تتبع أحسن المقدمتين فيكون التعارض بين السكوتين ولو لم يحرز أنه خطاب عام فلعل له مقيداً متصلاً بنحو الجملة المستقلة لم ينقله الناقل للخبر، كما لو قال لعل الإمام (عليه السلام) ذكر جملة لم أفهمها فالظهور التصديقي لا ينعقد لأنه من موارد ابتلاء العام ما يصلح للقرينية المتصلة لعله اراد التخصيص ثبوتاً مع كون المراد الاستعمالي تاماً ولكنه ليس بحجة بل الحجة هو الظهور التصديقي وهو متقوم بدال سكوتي دائماً أن لا ينصب قرينة متصلة على خلاف مراده.

والحاصل أنه لا شك أن ما هو الحجة هو الظهور التصديقي الثاني وهو دائماً يتقوم بالظهور النهائي، وجزءه أن لا ينصب قرينة متصلة ولو بجملة مستقلة ما يكون دالا على التخصيص، وبهذا يتبين أنه حتى العامين من وجه الوضعيين الظهور الحجة فيهما يكون فيه دلالة سكوتية كالمطلق وهذا معناه عدم اجراء المرجحات السندية أو الدلالية في العامين من وجه هذا هو الاحتمال الأول وهو غير تام.



الاحتمال الثاني: أن يكون مقصودهم من كون الدلالة الاطلاقية (حكيمية) هي دلالة عقلية وعليه فلا يمكن تطبيق المرجحات في الأخبار العلاجية لأنها بين الدالين اللفظيين لا الدالين العقليين ومقدمات الحكمة دلالتها عقلية.

وهذا واضح البطلان: إذ لا يقصد بمقدمات الحكمة أن الدليل عقلي بل المقصود أن المتكلم الحكيم الملتفت حينما يتكلم باسم جنس وهو في مقام البيان لتمام مراده ولم ينصب قرينة فظهور حاله بما هو حكيم ملتفت أنه لم يرد القيد، والتسمية بالحكمة أن الانسان الحكيم ينعقد لكلامه ظهور في الاطلاق ولو اراد القيد لذكر القيد والا كان ناقضاً لغرضه في قبال المتكلم غير العاقل وغير الحكيم لا أن دلالة كلامه تكون ببرهان عقلي، بل بدلالة كلامية تبني على ظهور حال المتكلم العاقل الحكيم لأن له غرض لا أن الدلالة عقلية فهذا الكلام في غير محله.

الاحتمال الثالث: أن يكون المقصود أن الدلالة الحكيمية متوقفة على عدم البيان الأعم من المتصل والمنفصل ولذا ذكروا في وجه تقدم العام على المطلق في المنفصلين لأن العام صالح للبيانية فيكون حاكماً على المطلق وتقدم في بحث سابق وجه الجمع فيهما والصحيح هو الاقوائية الظهورية للعام على المطلق، ووجه آخر للتقديم عن الميرزا فإذا توقف دلالة المطلق على عدم البيان ولو منفصلاً كان المطلقان المتعارضان أحدهما يرفع موضوع الاطلاق للآخر لأن كل منهما يصلح لتقييد الآخر فلا هذا المطلق بيان ولا ذاك المطلق بيان إذ لا اطلاق لكل منهما فلا



موضوع للتعارض بينهما إذ لا دلالة فعلية لشيء منهما فلا موضوع لتطبيق المرجحات.

وهذا المعنى أيضاً غير تام.

أولاً: لعدم تمامية المبنى على ما تقدم من أن المراد من عدم البيان هو المتصل فقط لا الأعم منه ومن المنفصل إذ لا يعقل شرطية عدم البيان المنفصل حيث يكون لكل كلام ظهور في كل زمان غيره في الزمان الآخر.

ثانياً: لو سلمنا الكبرى وإن الشرط هو عدم البيان المطلق فلا بد من تخصيصه بما يكون بياناً بالفعل بمثل الدلالة الوضعية اللفظية كالعام والقريئة لا ما يمكن ان يكون بياناً ولو بمقدمات الحكمة لأنه بمعنى من المعاني يكون دوراً وبمعنى آخر لا يكون دوراً، وهو غير صحيح لأنه أن اريد من عدم البيان، بيان آخر بالمقدمات فلازمه الدور، لأن بيانية ذلك متوقف على بيانية هذا والعكس.

وإن أمكن التخلص من الدور بالقضية الشرطية وهي لو لا هذا لكان ذاك بياناً، فصدق القضية الشرطية، لو لا هذا لكان ذلك بياناً، فتتوقف بيانية هذا المطلق على صدقها في ذاك الطرف، والشيء نفسه في ذاك الطرف، وصدق القضيتين في الطرفين لا يتوقف على صدق طرفيها ليلزم الدور، وهذا أمر معقول إلا انه من الواضح أن هذا ليس هو مقدمات الحكمة بل هي مصادرة اضافية لا تدعيها مدرسة المحقق النائيني (قده) لأنها غير نكتة هذه المدرسة، فهذا الاحتمال غير صحيح.



والصحيح أننا لو استفدنا التعميم من الأخبار العلاجية للعامين من وجه واستفدنا إمكان الترجيح بالمرجحات مطلقاً ولو للدلالات التضمنية بلحاظ مورد اجتماعهما وحينئذٍ لا فرق بين العامين من وجه سواء أكانا وضعيين أو مطلقين ولم يظهر من اختلاف الحديثين الدلالة الكلية الاستقلالية خاصة، ومثل هذا الكلام أيضاً يجري في العامين المتعارضين بنحو التباين بين المطلقين والعامين على حد سواء.

التنبيه الخامس: في تقديم المرجح السندي على المرجح الجهتي

فقد ورد في كلمات البعض أن الترجيح بالمرجحات السندية مقدم على الترجيح بالمرجحات الجهتية - كالترجيح بمخالفة العامة، بما يشمل مطلق الترجيح غير السندي - وقد ذكروا في وجه تقديم المرجح السندي على المرجح الجهتي بأن الترجيح الجهتي إنما يكون في طول الترجيح السندي فلا تصل النوبة إليه إلا بعد الفراغ عن صدور الحديث وبهذا يكون أعمال المرجح السندي، في مرتبة متقدمة - في مرتبة موضوع المرجح الجهتي - فلا يبقى موضوع للمرجح الجهتي فلو كان في خبر موافق للعامة مرجح سندي كما لو كان راويه أوثق أو أصدق وكان معارضه المخالف للعامة ليس راويه بأوثق ولا بأصدق فهل يؤخذ بالأول لكون مرجحه سندياً ولو كان موافقاً للعامة ويترك المخالف المعارض له إذا كان راويه ليس بأصدق، وقد ذكروا بيانات لهذا التقديم.



هنا لا بد من افتراض البحث على مستوى أدلة العلاج وأخبار الترجيح لأن فيها احتمالات أو افتراضات ثلاثة :

الافتراض الأول: أن يستفاد من أدلة الأخبار العلاجية ابتداءً الترتيب بين المرجحات كما هو كذلك في المقبولة لتقدم بعضها في الذكر وبعد تساويهما أو تكافؤهما ينتقل الى المرجح الثاني، وقد ذكر في المقبولة الترجيح السندي ثم الترجيح الجهتي أو الدلالي، فلا تصل النوبة الى الترجيح الجهتي الا بعد تكافؤ الخبرين من حيث المرجحات السندية وإلا فيقدم ما هو أرجح سنداً على الآخر فلا تصل النوبة الى الترجيح الجهتي أو الدلالي.

الافتراض الثاني: أنه لا يمكن استفادة الترتيب من الأدلة العلاجية وإن كل من المرجح السندي وغير السندي قد ورد بدليل خاص لم يتعرض لغيره من المرجحات وبهذا لم يعرف وجود ترتيب بين المرجحات حتى تصل النوبة الى هذا البحث.

الافتراض الثالث: ان يستفاد من الترجيح بالمرجحات المنصوصة لا باعتبار خصوصية فيه بل لما يستلزمها من قوة لأحد الدليلين في مقام الكشف النوعي لا الشخصي والترجح هنا ليس تعبيرياً بل المرجحات تجعل المرجح أقرب للواقع وأكثر كاشفية للواقع فإذا كان الراوي أصدق فان ذلك يقوي الكاشفية لهذا الخبر على معارضه وكذا موافقة الكتاب ومخالفة العامة فإن النكته هي قوة احتمال



مطابقة الواقع للخبر الذي معه مرجح في قبال الآخر الخالي من المرجح والذي هو معارض للأول.

فهذه فرضيات ثلاث يختلف الموقف في مسألة تقديم المرجح السندي على غيره باختلافها.

إما الفرضية الأولى، فلا مجال إلا بالالتزام بالترتيب الوارد في أدلة الأخبار لترجيح أحد الخبرين، وهذا واضح وإن المرجح السندي مقدم على غيره لأن ذلك هو مفاد أخبار الترجيح.

إما الفرضية الثانية، ففيها فرضان تارة: يفرض أن مصب الترجيح بحسب ظاهر دليل الترجيح السندي هو السند وبحسب ظاهر دليل الترجيح الجهتي هو الجهة بعد الفراغ عن الصدور وأخرى: يفرض أن مصب الترجيح فيهما معاً هو الصدور وإنما الفرق بينهما في نكتة الترجيح، فقد تكون حيثية السند نفسه وقد تكون حيثية الجهة.

وتقديم المرجح السندي على الجهتي فيه تقريبان، لتخريج الترتيب بين المرجحين رغم إن الروايات لا يستفاد منها الترتيب يختص التقريب الأول بالافتراض الأول بينما يجري الثاني على كلا التقديرين.

التقريب الأول: وهو يبتني على فرض الترجيح الجهتي يعني حمل الرواية الموافقة للعامة على التقية وإنها صادرة ليست من باب الجحد، ومثل هذا المرجح يكون في طول ثبوت صدور الحديث عن المعصوم (عليه السلام) فيقال: أن ما



وافق العامة يكون للتقية لا للجد، والمرجح الجهتي في طبيعته متوقف ثبوتاً على تمامية الصدور بقوله (عليه السلام) خذ بما خالف العامة - معناه أن الموافق قد صدر عنا تقية - فالمرجح الجهتي متفرع على صدور الحديثين فلو وجد مرجح سندي يقول أن الخبر المخالف غير صادر والموافق هو الصادر لأن راويه أصدق وأعدل وبهذا يرفع المرجح السندي موضوع المرجح الجهتي وهو صدور الخبرين المتعارضين وكأن الصادر ليس الا خبر واحد فيؤخذ به إذ لا معارض في قبالة يكون حجة ليكون مسبباً لحمل هذا على التقية.

وحاصل هذا التقريب: أن المرجح الجهتي قد أخذ في موضوعه حجية الخبرين إما حقيقة أو تعبداً - بالحجة - فإذا كان المخالف لا يعلم بصدوره لا وجداناً ولا تعبداً كما لو كان راويه مجهول أو ضعيف فالخبر الموافق يكون هو الحجة ولا موضوع لحمله على التقية والترجيح بمخالفة العامة فرع صدور كلا الخبرين المتعارضين إما وجداناً أو تعبداً حيثئذ يقال بأن الموافق قد صدر تقية، ولو كان هناك مرجح صدوري للخبر الموافق فهو يرفع موضوع المرجح الجهتي لأنه يسقطه عن الحجية فلا يكون صادراً تعبداً.

وهذا البيان بجاجة الى توضيح: فإن ما قيل بأن المرجح الجهتي في طول صدور الخبرين مسامحة لا داعي لها لأن الترجيح الجهتي لا يكون في طول التعبد بصدورهما بل في طول التعبد بصدور الخبر المخالف - المعارض - واما الموافق فإن دليل المرجح الجهتي - بمخالفة العامة - لا يعبدنا بصدور الخبر الموافق تقية، بل غايته



نفي صدوره الجدي - نفي الخاص بما هو خاص الذي يناسب أن يكون صادراً
تقية أو غير صادر أصلاً - فلا نحتاج الى المفروغية عن الصدور في الخبر الموافق
للعمامة، وإنما يحتاج الى ذلك في الخبر المخالف، من جهة قول الإمام (عليه السلام)
أنظر الى ما كان أحدهما مخالفاً للعمامة، ومفاده أن الموافق غير صادر على نحو
الجد، فهو ينفي الصدور الجدي وهو أعم من كونه صادراً لا على نحو الجد أو أنه
غير صادر، فالتوقف أن يكون سند المخالف تاماً إما بالقطع وإما بالتعبد فإذا جاء
دليل اسقط الخبر المخالف عن الحجية وأنه ليس بصادر إما وجداناً أو تعبداً فلا
موضوع للمرجح الجهتي ليرجح المخالف على الموافق، وأنه لا بد من اثباته في
المرتبة السابقة فإذا كان هناك مرجح صدوري فالخبر المخالف ليس بثابت الصدور
لأن صدوره إما بالوجدان فهو مجهول وإما بالتعبد فالمرجح السندي مخصص لدليل
الحجية بما يكون راويه أعدل أو أوثق وبهذا يرتفع موضوع تطبيق المرجح الجهتي
فلا مجال لتطبيقه وإن لم نستفد الترتيب من الأدلة وأخبار العلاج، فالترجيح
الجهتي فرع ثبوت الخبر المخالف للعمامة، وبهذا لا تصل النوبة للترجيح الجهتي،
ومع عدم صدوره يؤخذ بالموافق فهذا المرجح في طول صدور الخبر المخالف أو
صدورهما فإذا ورد خبر يقول أن الخبر المخالف غير صادر أو ساقط عن الحجية فلا
موضوع للترجيح الجهتي.

هذا هو حاصل البيان الاول



وأشكل على هذا البيان بأن الترجيح الجهتي المفروض توقفه على الصدور له أحد احتمالات ثلاثة على بعضها يتم وعلى بعضها لا يتم.

الأول: أن يكون قد أخذ في موضوع الترجيح الجهتي إحراز صدور الخبر المخالف.

وعلى هذا التقدير الذي يكون موضوع الترجيح هو إحراز الصدور الذي هو أعم من الوجداني والتعدي وبناء عليه يتم هذا التقريب، إذ على هذا التقدير أن فرض تساوي الخبرين من حيث المرجحات السندية فالخبر المخالف للعامة يحرز صدوره لا بدليل الترجيح الجهتي فإن دليل أي حكم لا يمكن أن يحرز موضوع نفسه وإنما يحرز بدليل الحجية العام بضمه الى دليل الترجيح يثبت صدور الخبر المخالف جداً وعدم صدور الخبر الموافق جداً.

وإن فرض أن الخبر الموافق للعامة أرجح صدوراً فدليل الترجيح الصدوري يلغي التعبد بصدور الخبر المخالف للعامة إذ لا يمكن صدوره لا بدليل الترجيح الجهتي فإنه لا يتعرض للصدور - الذي هو موضوع المرجح الجهتي - ولا بدليل الحجية العام لأنه مخصّص بدليل الترجيح الصدوري لفرض مرجوحية المخالف سنداً فينتفي موضوع الترجيح الجهتي، وبهذا يثبت في هذا التقدير حكومة الترجيح السندي على الجهتي إذ لا موضوع لإحراز الأخير الا بإحراز الصدور وهو معلوم العدم إما وجداناً فواضح وإما تعبداً فهو في طول التخصيص معلوم العدم فلا موضوع للترجح الجهتي في هذا التقدير، وإما الصدور الواقعي فهو مشكوك



ولكنه لا يفيد لإعمال الترجيح وإن احتمل صدوره واقعاً إذ لا موضوع للترجيح الجهتي على هذا التقدير تقدير إحراز الصدور.

الثاني: أن يكون موضوع الترجيح الجهتي الصدور الواقعي للخبر المخالف، وعلى هذا التقدير إن فرض تساوي الخبرين من حيث المرجحات أثبتنا صدور الخبر المخالف بدليل الحجية الذي ينقح صدور المخالف واقعاً، والموافق إما غير صادر أو أنه صادر تقية وبه يترجح على معارضه ورجحناه على معارضه بنفس البيان المتقدم على التقدير السابق.

وإما على فرض رجحان الخبر الموافق للعامة سنداً كما لو كان راويه أصدق والمخالف ليس كذلك، فلا موضوع للترجيح الجهتي لتعيين الأخذ بالمرجح السندي وهو الخبر الموافق للعامة وترك المخالف لأن مرجحية الأخير فرع صدوره والصدور إما ينفي بنفس دليل المرجح السندي (وهو خبر الأصدق) لو ادعي استفادة ذلك ولكنه بحاجة إلى مؤونة زائدة غاية ما يستفاد من دليل الترجيح السندي عدم حجية الآخر بمعنى عدم التعبد بصدور المرجوح الفاقد للمزية لأنه (دليل المرجح السندي) يخص دليل الحجية العام بخصوص ذي المزية لا أنه يُعبدنا بعدم صدور الخبر الفاقد للمزية واقعاً فإن قوله خذ بهذا إن الآخر ليس بحجة، الذي يعني تخصيص دليل الحجية العام بخصوص ذي المزية، وإن فرض إن غاية دليل الترجيح السندي عدم التعبد بصدور الخبر المخالف، وهنا لا يوجد ما ينفي موضوع المرجح الجهتي تعبداً من أدلة الحجية العام وأخبار العلاج، أمكن أن يحرز



نفي موضوع المرجح الجهتي بالاستصحاب - استصحاب عدم صدور الخبر المخالف للعادة - فلو ورد خبر موافق للعادة ونحتمل ورود خبر مخالف للعادة معارض للموافق، فالخبر الموافق يكون حجة لأصالة عدم صدور المخالف فاستفدنا من الاستصحاب نفي موضوع المرجح الجهتي وهذا المقدار يكفي لاثبات أن موضوع المرجح الجهتي غير ثابت، فلا تصل النوبة الى المرجح الجهتي لانتفاء موضوعه - وهو صدور الخبر المخالف - بالأصل والنتيجة على هذا الاحتمال تكون لصالح التقريب بتقديم المرجح السندي على المرجح الجهتي، والتعبير بالتقديم هنا مسامحة لأن التقديم فرع الاثنية، وبعد سقوط موضوع المرجح الجهتي لا وجود له ليتقدم عليه، فيكون الأخذ بالمرجح السندي متعيناً.

الثالث: وهو إذا لم نستفد من دليل الترجيح السندي، أكثر من كونه مرجحاً لكل خبرين أحدهما مخالف للعادة والآخر موافق بكون مقتضى الحجية فيهما تامين كل منهما في نفسه خبر ثقة أو كونه واجداً لشرائط الحجية مثل هذين الخبرين المرجح الجهتي يرجح ما يخالف العادة على الموافق لهم مع بقاء موضوع الآخر محفوظاً ولا يكون دليل المرجح السندي المقتضي لتقديم الموافق فيما لو كان راويه أعدل بل المرجحان في عرض واحد لأن دليل الحجية لا يرفع مقتضى الحجية في الموافق بل يقول ذلك في التعارض الفعلي - بالفعل - ليس بحجة أو يقول لو لا المعارضة لكان حجة فدليل الحجية العام يرفع موضوع الحجية بالفعل ولا يرفع مقتضى الحجية وهو كون الخبر خبر ثقة وواجداً لشرائط الحجية، فإنه ثابت وجداناً



ولا يوجد ما ينفيه ولو تعبداً ودليل الترجيح السندي لا يرفع هذا الموضوع فيكون المرجحان في عرض واحد، بلا تقدم لأحدهما على الآخر فيقع بين اطلاقى دليل المرجحين أو العلاجين تعارض فيتساقتان ودليل الحجية العام نسبته إليهما على حد واحد إمكننا ان نضم استصحاب عدم الصدور لنفي موضوع الترجيح الجهتي أيضاً وعلى كل فالنتيجة على هذا التقدير تقديم المرجح السندي على الجهتي أيضاً.

وقد أستظهر السيد الشهيد (قده) هذا الاحتمال لأنه على الاحتمال الأول وكذا الثاني دليل الترجيح الجهتي فيه تقييد زائد فقوله خذ بالمخالف بين كل خبرين متعارضين في نفسيهما حجة، أو لو لا التعارض لكان كل منهما حجة وأكثر من هذا لا وجه لتقييد دليل الترجيح الجهتي، بأنه إذا كان المتعارضان أحدهما مخالف والآخر موافق للعامة، حجتين بالفعل بمعنى يثبت صدورهما صدوراً فعلياً، فإن هذا تقييد زائد لا موجب له، فالقول إن المأخوذ في دليل الترجيح أن يكون صدور الخبر صدوراً واقعياً أو أن يحرز ثبوته فيكون حجة فهذا تقييد زائد لا يقتضيه دليل الترجيح الجهتي فهو مطلق لكل خبرين في نفسيهما حجة.

هذا هو التقريب الأول: ويصح على الاحتمال الأول وكذا الثاني ولا يصح على الاحتمال الثالث، والمرجح الجهتي كالمرجح السندي فالأول يقول كل خبرين في نفسيهما حجة - خبر ثقة - متعارضين خذ بالمخالف منهما واترك الموافق فاطلاق دليل الترجيح الجهتي يشمل كل خبرين متعارضين في نفسيهما حجة أو قل كل

منهما خبر ثقة متعارضان وأحدهما مخالف للعامه والآخر موافق لهم فيدل على الترجيح الجهتي بالأخذ بالمخالف فيما المرجح السندي يقول خذ بالموافق لو كان راويه أعدل، فيكونان في عرض واحد لا تقدم لأحدهما على الآخر، هذا حاصل ما أفاده السيد الشهيد (قده) من التقريب الأول.

وهنا ملاحظات على ما ذكره السيد الشهيد (قده) للسيد الهاشمي

الملاحظة الأولى: ان الاستظهار المتقدم مردود نقضاً وحلاً.

إما النقض: إنه إذا تعارض خبر ثقة حجة في نفسه مخالف مع العامة مع خبر موافق لهم قطعي السند فأن لازم ما ذكره (قده) هو تقديم الخبر المخالف على الخبر القطعي السند الموافق ولازمه الأخذ بالمرجح الجهتي على المرجح السندي مع عدم احتمال أصولياً وفقهياً ولا يظن حتى من مثل السيد الشهيد الالتزام به.

إما إنه لازم هذا الكلام فواضح، إن المرجح الجهتي ما كان مقتضي الحجية فيه - وهو الخبر المخالف، وهو ان الطولية بلحاظ الخبر المخالف - تامة، أو كان خبر ثقة فيقدم على الموافق المعارض له ويكون الأخير غير صادر لا على نحو جدي أو أنه غير صادر أصلاً، وهنا موضوع المرجح الجهتي تام ولكنه مخالف للتطبيق الفقهي والأصولي لأن الخبر الظني المعارض مع القطعي لا يكون حجة وهو مشمول لأخبار الطرح وهذا الاحتمال موجود في كل دليل قطعي السند يعارض



الآخر الظني ومر ان أخبار الطرح تقول أن كل دليل قطعي السند حكمه حكم القرآن من حيث أن معارضه الظني ساقط.

وهذا البيان لازم لو كان موضوع دليل الحجية للمرجح الجهتي ليس هو الحجية الفعلية للخبر المعارض المخالف مع الموافق للعامة بل هو الحجية الاقتضائية بمعنى لو لا المعارضة لكان هذا حجة أو كونه خبر ثقة، ولو كان موضوع المرجح الجهتي الحجية بالفعل بملاحظة جميع أدلة الحجية ومقيداتها فأي مقيد يرفعه يرفع موضوع الترجيح الجهتي والمقيدات إما اخبار الطرح واما المرجح السندي حيث يرفع الحجية الفعلية عن الخبر المخالف.

فالأمر بين ان نقول بأن موضوع المرجح الجهتي هو الحجية الفعلية من جميع الجهات، وحينئذٍ يقدم المرجح السندي لأنه كأخبار الطرح فيسقط سند الخبر المخالف عن الحجية الفعلية فلا موضوع للترجيح الجهتي، أو ان تقول أن موضوع المرجح الجهتي هو كونه خبر ثقة، فأخبار الترجيح السندي وكذا أخبار الطرح لا يرفعان الحجية الاقتضائية وإنما يرفعان الحجية الفعلية، فإن كل خبر يعارض الكتاب فحجيته الفعلية ساقطة.

فعلى الاول تقدم أخبار الترجيح السندي لأنها ترفع موضوع حجية الخبر المخالف بعد ما كان مخالفاً لأخبار الطرح.

وعلى الثاني: فكلا من ادلة اخبار الطرح واخبار الترجيح السندي لا ترفع موضوع المرجح الجهتي وهو كونه خبر ثقة بل ترفع الحجية الفعلية، ولازم هذا أنه



لا تقدم للمرجح السندي على الجهتي ولا تقدم لأخبار الطرح على الترجيح بالجهة بل يحكم بالتساقط حيث أن أخبار الطرح تقول خذ بالخبر القطعي وهو هنا الموافق للعامة على الفرض، والمرجح الجهتي خذ بالخبر المخالف الظني ظهوراً واترك الموافق لأنه غير جدي ولو كان قطعي السند لأنه غير صادر جداً فيقع التعارض بين الظهور وأصالة الجدل من جانب وبين أصالة السند من جانب آخر فيحكم بالتساقط مع أنه لا يحكم بالتساقط جزماً بل يتبعن الأخذ بالخبر القطعي مع كونه موافقاً للعامة وطرح الخبر المخالف لأن سنده ظني فلا حجية لهذا السند، هذا نقض.

وأما الحل: إنكار هذا الاستظهار وإن ظاهر أخبار الترجيح الجهتي هو الاحتمال الثاني لا الثالث وهو ترجيح الظهور المخالف على الموافق في الحديثين الصادرين واقعاً، والنكته هي ما ذكره السيد الشهيد في التنبيه السابق وهي نكته عرفية بمناسبات الحكم والموضوع المقتضية أن الترجيح السندي مصبه السند، شهادة الراويين التي عبر عنها بالدال الأول للخبر، ومصب الترجيح الجهتي هو الظهورين الكلاميين للإمامين الذي عبر عنه بالدال الثاني، فقوله (عليه السلام) خذ بما خالف العامة يناسب أن يكون مصبه الدال الثاني - ظهور كلام الإمام - حيث ظاهر كلامه المخالف للعامة هو الحجة وظاهر كلامه الموافق هو ليس بحجة، ومقتضى إطلاق أدلة الترجيح الجهتي للخبرين القطعيين تقتضي ذلك وهو أمر ممكن ومسلم حيث يمكن افتراض صدورهما ولكنهما متعارضان فإطلاق أدلة



الترجيح تخاطب السائل الذي يكون الخبران قطعيي الصدور عنده (إذا جاءكم الخبران عنا ...) ونحوه وفي هذا المورد حكم الإمام بالأخذ بالمخالف لأن الرشد في خلافهم فهذا الاطلاق نكتة أخرى تجعل مصب الترجيح ليس هو السند بل مصبه الظهور والدلالة ولا معنى لاعمال المرجح السندي في هذا المورد إذ لا يعقل فلا موضوع له سواء كان أحدهما قطعياً أو كلاهما بخلاف المرجح الجهتي حيث يعقل اطلاقه للقطعيين المتعارضين فهذه النكتة أخرى تقتضي أن هذا الاطلاق للترجيح الجهتي المقصود في دليل الترجيح السندي، اطلاق دليل الترجيح السندي للحديثين القطعيين معناه أنه مرجح لأحد الظهورين على الآخر لا لأحد السنديين على الآخر.

ودعوى: أن الاطلاق لا يلزم ذلك ففي مورد القطعيين يكون ترجيحاً لأحد الظهورين وفي مورد الظنيين يكون ترجيحاً لأحد السنديين فلا ملزم أن يكون هذا ترجيحاً لأحد الظهورين.

مردودة؛ لأنه كلام غير عرفي لأن العرف يراه مرجحاً واحداً له كاشفية واحدة، إما ترجيح الظهور أو السند وحيث ان له اطلاق للقطعيين من السنديين فهو ترجيح لأحد الظهورين بل هذا هو مورد المتيقن لأن مورد السؤال كان الخبران بالنسبة للسائل قطعيين فالمستفاد عرفاً من السنة الترجيح الجهتي أن مركز هذا المرجح هو ظهور كلام الإمام، واقع الظهور لكلامه فالاحتمال الثاني وإن موضوع الترجيح الجهتي ظهور كلام الإمام الواقعي المعارض لظهور آخر، لا أن



موضوع الترجيح الجهتي هو الاحتمال الثالث بل المستفاد من إطلاق أدلة الترجيح الجهتي أو الأكثر من الاطلاق هو كونه المتيقن بأن الترجيح هو لواقع الظهورين لكلامي الإمام أو الامامين (عليهما السلام) فقوله خذ بالمخالف يعني الظهور المخالف لهم واترك الظهور الموافق لهم.

وعلى هذا الاحتمال الثاني هو المستظهر وحينئذٍ إذا تم هذا الاستظهار يندفع النقص - ويتم التقريب المتقدم لتقديم المرجح السندي - فإن هناك لا بد من احراز أنه في مقام اسقاط الخبر الموافق القطعي عن الحجية، احراز أنه في قبالة ظهور لكلام الإمام صادر منه واقعاً مخالف للعامة وإن هذا موضوع لاسقاط ظهور الخبر الموافق وترجيح الخبر المخالف ولا بد من احراز صدور المخالف لأنه غير محرز وجداناً واحرازه بدليل حجية سند الخبر المخالف لأنه ظني الصدور وحينما يراد اثباته بدليل حجية خبر الثقة نجده مقيداً بأخبار الطرح والتي تقول لا حجية للسند الظني الثقة الذي يخالف الدليل القطعي السند فلا يمكن أحراز صدوره مع الخبر الموافق للعامة القطعي السند ليكون هذا ساقطاً عن الحجية بدليل الترجيح الجهتي بل لو كانت أخبار الطرح نفسها تعبدنا بعدم الصدور فهذا معناه أنه لا موضوع للمرجح الجهتي أو بالاستصحاب كما تقدم، وبهذا يندفع موضوع النقص ويكون الاحتمال الثاني هو المتعين في دليل الترجيح الجهتي، وتقدم من السيد الشهيد أن الاحتمال الثاني يكون دليل أي مرجح سندي يتقدم على المرجح الجهتي لأنه يمنع عن احراز الصدور صدور موضوع الخبر المخالف الذي يحقق موضوع المرجح



الجهتي وموضوع اسقاط الظهور الموافق عن الحجية الذي هو أخبار الترجيح السندي أو أخبار الطرح التي مفادها اسقاط السند عن الحجية.

الملاحظة الثانية عدم تامة تقديم المرجح السندي على الجهتي للسيد الشهيد لو كان الترجيح الجهتي هو للظهورين الصادرين واقعاً: بناء على الاحتمال الثاني من أن موضوع الترجيح الجهتي هو الظهورين الصادرين من المعصوم واقعاً، فإن ما ذكره السيد الشهيد (قده) لا يتم وهو تقديم المرجح السندي على المرجح الجهتي ولو بضم الاستصحاب - عدم الصدور - بل الأمر بالعكس وهو تقديم المرجح الجهتي على المرجح السندي فتكون المسألة مختلفة النتيجة على الاحتمالات الثلاثة فعلى الأول في حال كون موضوع الترجيح الجهتي احراز صدور الخبرين وجداناً أو واقعاً أو احراز الصدور للخبر المخالف فالتقديم للمرجح السندي على المرجح الجهتي لعدم احراز الخبر المخالف لأن المرجح السندي بصدوره يرفع الصدور للخبر المخالف ويخصص دليل الحجية العام فلا يحرز المخالف.

وعلى الثاني: في حال كون موضوع الترجيح الخبرين الصادرين واقعاً - بوجودهما الواقعي - فالنتيجة نفسها لمنع المرجح السندي صدور الراجح جهة إما بنفسه أو بالاستصحاب.

وعلى الثالث: في حال كون موضوع الترجيح الجهتي هو الخبران الذان يكون مقتضى الحجية في كل منهما تاماً وعليه يكون الترجيحيين في عرض واحد لا تقدم لأحدهما على الآخر فدليل كل مرجح لا يخرج خبر الثقة المخالف وإن



اسقطه عن الحجية ولكنه يبقى خبر ثقة فالمرجح السندي يسقط هذا الخبر عن الحجية والمرجح الجهتي يسقط الأول وهو خبر الثقة عن الحجية فيسقطان معاً لأن موضوعيهما فعليان فيقع تعارض بين المرجحين وقد اختار السيد الشهيد تعين هذا الاحتمال.

ونوقش من قبل السيد الهاشمي (حفظه الله): حيث لا يمكن المساعدة على هذا الاستظهار إذ الظاهر تعين الاحتمال الثاني وإن المرجح الجهتي هو المتقدم بعد كون مصب الترجيح في الجهة، هو الظهور لا السند ومن هنا يتم في القطعيين صدوراً فلم يؤخذ في موضوع الترجيح السندي الظني الذي يكون مقتضى الحجية فيه تاماً كي يتمسك باطلاق ذلك الدليل كما تقدم.

وهذا الاحتمال الذي استظهرناه ما هو حكمه ترجيح السند على الجهة أو

العكس؟

إن موضوع الترجيح الجهتي الظهور المخالف مع العامة مع الظهور الموافق لهم، والصادرين واقعاً بوجوديهما الواقعي عن المعصوم (عليه السلام) وبناء على هذا لا يتم ما ذكره السيد الشهيد (قده) من تقدم المرجح السندي ولو بضم الاستصحاب - استصحاب عدم الصدور - على الجهتي بل الأمر بالعكس حيث يقدم المرجح الجهتي على المرجح السندي فيكون هذا الاحتمال على نتيجة هي عكس النتيجة المتقدمة من تقدم المرجح السندي على المرجح الجهتي، وبهذا يكون



لكل احتمال حكم يختلف عن الآخرين كما هو واضح ، المهم هو كيفية اثبات هذه الدعوى من تقدم المرجح الجهتي على المرجح السندي؟ يمكن اثباتها.

(بالبیان) على ما تقدم بناء على كون المرجح الجهتي مخالفة الخبر للعامة على الخبر الموافق ، موضوعه الكلامان الصادران من المعصوم واقعاً وحينئذٍ لا بد من احراز صدورهما الواقعي لتطبيق هذا المرجح ومن دون احرازه لا يمكن اسقاط الخبر الموافق إذ لو لم يكن في قبالة الخبر المخالف المعارض له كان يؤخذ به فالخبر الموافق للعامة بدون معارض يؤخذ به ، فلا بد من احراز أن له كلام مخالف للعامة ومعارض وأنه صادر من المعصوم ليمكن حمل هذا الخبر الموافق على التقية واسقاطه عن الحجية وصدور ذلك لا يمكن الا بدليل حجية السند لأن معارضه ليس قطعياً صدوراً بل أُخبر به الثقة فلا بد من كون سنده حجة ولا يكون حجة ، لأن دليل الترجيح السندي قيد اخبار الثقة المعارضة في موارد التعارض الذي راويه أعدل والمفروض أن راوي الخبر الموافق أعدل فيكون ذلك ساقط عن الحجية والسقوط إما بمعنى أنه غير صادر أصلاً لو استفيد التعبد بعدم الصدور أو عدم الحجية كما هو كذلك فلا بد من ضم استصحاب عدم الصدور لأن الصدور دائماً مسبوق بالعدم هذا هو البيان المتقدم للشهيد الصدر (قده) والنتيجة أن الاحتمال الثاني كلاحتمال الأول حيث يقدم المرجح السندي على المرجح الجهتي.

الا ان هذا الكلام غير تام لأنه على هذا التقدير يكون المتقدم هو المرجح الجهتي لا السندي وذلك أنه إذا كان موضوع الظهور الحجة هو الظهور الذي



يكون في كلام الإمام موافقاً للعامّة ولا في مقابلة ظهور لكلام آخر له مخالف فحجية خبر الثقة الذي ينقل صدور الخبر المخالف للعامّة المعارض يحرز لنا موضوع انتفاء حجية ظهور الخبر الموافق فيقول إن ظهور الخبر الموافق للعامّة ليس بحجة لأن حجية الظهور بوجوده الواقعي مقيد بحسب الفرض أن لا يكون على خلافه ظهور آخر من الإمام معارض معه مخالف للعامّة وهذا موافق لهم فدلّيل حجية السند للرواية المخالفة للعامّة - دليل الحجية العام - ينقح لنا انتفاء الاثر وارتفاع موضوع الحجية للظهور الموافق للعامّة، فيدلّ على أن الخبر المخالف للعامّة لو كان صادراً فظهور الخبر الموافق ليس بحجة، لأنه لا يكون موضوعاً للحجية بناء على الاحتمال الثاني حيث يكون موضوع الترجيح الجهتي واقع الصدور فيكون تخصيصاً في دليل حجية الظهور لا في دليل حجية السند، إذ كل ظهور هو موضوع للحجية واثبات مفاده وهو الحكم الشرعي المدلول به وهذا الحكم الشرعي - الحجية - ثابت لكل ظهور موافقاً كان للعامّة او مخالفاً ودليل الترجيح الجهتي يوجد قيماً هنا وهو ان الظهور الموافق الذي في قبالة ظهور مخالف للعامّة صادر واقعاً من المعصوم ليس بحجة، فهو يقيد دليل حجية الظهور العام بأن لا يكون على خلافه ظهور آخر في كلام آخر للمعصوم يكون مخالفاً للعامّة فتختص حجية الظهور بالخبر الذي لا يكون موافقاً للعامّة وإذا كان أن لا يكون على خلافه ظهور آخر مخالفاً للعامّة معارض له فالظهور الموافق إذا صدر الظهور المخالف لا يكون موضوعاً للحجية هذا هو الترجيح الجهتي.



وحيثئذٍ لو قطع بصدور الحديثين فيقطع بأن ظهور الخبر الموافق ليس بحجة لتخصيص دليل حجية الظهور العام بدليل الترجيح الجهتي، بما لا يكون الظهور موافقاً للعامة وإذا كان أن لا يكون هناك آخر معارض له مخالف للعامة قد صدر من المعصوم.

ولو لم يقطع بصدور الخبر المخالف بل كان خبراً ظنياً وليس بقطعي فدليل حجية هذا الظن - خبر الثقة شهادة الراوي - ينقح لنا موضوع انتفاء حجية الظهور الموافق للعامة تعبداً في ما سميناه بالحكومة الظاهرية بمعنى أن هذا الظهور الموافق من جهة ظهور المخالف لا يكون موضوعاً للحجية ودليل حجية سند الرواية الموافقة - خبر الثقة الذي اخبرنا بهذا الحديث الموافق سوف يخرج عن دليل حجية السند بالتخصيص من باب انتفاء موضوع الحجية فيه إذ لا أثر له وشرط حجية الخبر أن يكون له أثر، وإن المخبر به موضوع للأثر الشرعي وعدم الاثر لأن ظهوره تقيتي فلا يكون مشمولاً لدليل الحجية العام فضلاً عن دليل الترجيح السندي، فظهوره ليس بحجة، لا أثر له فلا يشملها الدليلان.

وبهذا البيان فإن دليل الترجيح الجهتي يخرج الخبر الموافق للعامة الظني السند عن دليل الحجية العام من جهة عدم المقتضي فيه، لعدم الأثر المترتب عليه؛ لأن مقتضى الحجية أمران: كون المخبر ثقة، وإن المخبر به موضوع لحكم الشرعي ومع عدم موضوعية الحكم شرعي فيخرج تخصصاً عن موضوع الترجيح السندي، وذلك؛ لأن موضوع الترجيح السندي هو الخبران اللذان يكون مقتضي



الحجية فيهما تام ومما يترتب عليه أثر شرعي ، والخبر الذي ينقل لنا مفاد موافق للعامه ، لا يكون موضوعاً للحجية مع وجود مقابل له معارض ، مخالف للعامه فيكون الأخبار به عن الثقة إخباراً عن موضوع ليس بحجة - عن ظهور غير موضوع للحجية - وبهذا تنعكس المسألة فإن دليل الحجية العام ؛ حجية كل خبر ثقة بشموله للخبر المخالف للعامه يرفع شمول أصل دليل الحجية عن الآخر ويخرجه عن كونه موضوعاً للحجية تخصصاً لأنه يثبت أن الإخبار به إخباراً عن ظهور ليس بحجة وإخباراً عن محكي لا أثر له فلا يشمل أصل دليل الحجية العام فضلاً عن أخبار الترجيح فيكون إطلاق الخبر المخالف حاكماً ورافعاً لموضوع الحجية العام وإطلاقها للخبر الأول حتى لو لم تكن أخبار العلاج فالنتيجة متحققة لو كان الترجيح الجهتي تاماً ، فظهور الخبر الموافق ليس بحجة وإطلاق دليل الحجية العام وشموله للخبر المخالف يكون رافعاً لموضوع الحجية بلحاظ الخبر الموافق ومع إخرجه تخصصاً فلا تصل النوبة الى الترجيح السندي ، ليقال أنه أسقط سند الخبر المخالف عن الحجية ، وإنما يسقطه إذا كان مقتضى الحجية في السندين تاماً ليأتي المرجح السندي فيخرج المرجح الجهتي في المرتبة السابقة ، وإما قبل الوصول الى الترجيح السندي فلا مقتضى للحجية في الخبر الموافق وإطلاق دليل الحجية العام بلحاظ الخبر الموافق ارتفع فلا موضوع للترجيح السندي وبهذا يكون المرجح الجهتي هو الوارد على دليل الترجيح السندي لأنه يرفع مقتضى الحجية تخصصاً في سند الخبر



الموافق فيتعين الأخذ بالخبر المخالف وترك الموافق وهي عكس المدعى للشهيد (قده) حيث يقدم المرجح الجهتي بالحكومة الظاهرية لكون اثباته بالحجة.

نعم: لو كان موضوع الترجيح الجهتي ليس هو الحديثان والظهوران الصادران واقعاً بل موضوع الترجيح الجهتي الحديثان الواصلان للمكلف لا بوجوديهما الواقعي - أي المحرزين - وهذا هو الاحتمال الأول وحينئذٍ لا بد من احراز كلا الخبرين واثباته لكي ترتفع موضوع الحجية عن ذاك الظهور فهذا البيان لا يتم إن قيل أن دليل الترجيح الجهتي هو كل خبرين صادرين أحدهما موافق للعامة والآخر مخالف ومتعارضان فالأول تقيتي والمخالف هو الحجة، بل دليل الترجيح يقول لو وصلكم حديثان فخذ بالمخالف واترك الموافق لأن الرشد في خلافهم وهذا المفاد يناسب الوجود الواقعي، ولا أثر للوصول وعدمه، وفي غير فرض الوصول لا دليل على سقوط الظهور الموافق عن الحجية لو كان الظهور المخالف صادراً ولكنه غير واصل، بل في فرض الوصول واحراز ثبوت الحديثين الصادرين يكون الموافق ساقطاً عن الحجية دون المخالف ومعناه أخذ الاحراز في موضوع الترجيح الجهتي، ومع أخذه لا يمكن اثبات وصول الحديثين إلا في طول حجية السندين حينئذٍ لا تتم هذه الحكومة الظاهرية لأنه في مقام إثبات الوصول ووجود حديثين لا بد في المرتبة السابقة من اثبات حجية السندين وبحجيتيهما يصل وجود كلامين وظهورين وفي طول هذا الوصول يأتي دليل حجية السند فيكون مقتضي الحجية فيهما تاماً ليصلا، وموضوع الترجيح السندي تام ويقول هذا



واصل وذاك غير واصل ، حيث ينفي إما بنفس هذا الاسقاط عن الوصول ويقيد وإما باستصحاب عدم صدوره فينقح لنا موضوع حجية الظهور للسند الموافق لأنه بالأصل ينفي أن يكون من الظهورات غير الحجة بل هو من الظهورات الحجة.

وبهذا لو كان موضوع حجية الترجيح الجهتي هو الوصول والاحراز فالنتيجة هي تقدم المرجح السندي ولو كان الموضوع هو الصدور الواقعي واسقاط الموافق بمعنى اسقاط حجية ظهوره فالنتيجة بالعكس لأن دليل حجية المخالف رافع لمقتضى موضوع الحجية إذ يحرز لنا أن ذاك الحديث ظهور كلامه ليس من الظهورات الحجة ، والخبر ينقل لنا هذا الظهور وهو لا أثر له فالإخبار به إخبار بما ليس بحجة فيخرج تخصصاً عن دليل الحجية العام فيتقدم المرجح الجهتي على السندي ولو كان موضوع الترجيح الجهتي هو الخبرين الثقة فالنتيجة هي تساوي المرجحين في الرتبة بدون تقدم لأحدهما على الآخر.

وقد استقرنا الاحتمال الثاني ، ولعل التعبير الرشد في خلافهم يؤيد ذلك كل خبر مخالف للعامة لو كان صادراً واقعاً سواء وصل أم لم يصل يكون تقدم المرجح الجهتي على السندي بالتخصيص لأن إطلاق دليل الحجية للخبر المخالف يرفع موضوع حجية الخبر الموافق ويجعله اخباراً عن ظهور ليس موضوعاً للحجية والاخبار بما لا أثر له لا يكون مشمولاً لدليل الحجية العام ، وتكون النتيجة هي عكس ما أراده صاحب التقريب ، هذا تمام الكلام في التقريب الأول.

هذا فيما يتعلق بالملاحظة الثانية.



الملاحظة الثالثة : تقديم المرجح الجهتي على السندي بالورود

إنه إذا استظهرنا من ادلة الترجيح الجهتي وكذا المضموني أن مصب الترجيح هو ظهور كلام الإمام وتقديم الموافق للكتاب على المخالف له أو تقديم المخالف للعامة على الموافق لهم ، لا أن مصب الترجيح هو الرواية أو الشهادة والسند وبناء عليه يتعين تقديم المرجح الجهتي على المرجح السندي بالورود ببيان تقدم ولو أفترض أخذ الوصول والاحراز في موضوع الترجيح للخبر المخالف على الموافق.

والصحيح ان يقال : إن الاستفادة من دليل الترجيح الجهتي والمضموني تارة إن مصب الترجيح هو أحد الظهورين أو الكلامين وأخرى يريد أن يرجح السند الظني ، فعلى الأول لا مجال لتقديم المرجح السندي بل لا مجال لتوهم التعارض بين المرجح السندي والمرجح الجهتي بنكته أن التعارض ليس بين الشهادتين والخبرين إذ لا تكاذب بين الخبرين الموافق والمخالف فما أكثر الروايات المتعارضة الصادرة ، فالتعارض لا يعني التكاذب والعلم الإجمالي بأن أحد الراويين قد كذب فلا تكاذب في نفس الشهادتين وإنما الحكم بالتساقط حيث لا مرجح من جهة أن التعارض هو بين الظهورين المتعارضين بنحو مستقر إذ لا حجية لهما معاً ولا حدهما ترجيح بلا مرجح فلا تكون حجية بلحاظ المخبر به فلا أثر بلحاظ الاخبار والشهادة لأنها شهادة لمضمون لا يمكن الأخذ به بالفعل.

وبعبارة إنما يحكم بالتعارض بلحاظ السندين بالعرض والمجاز بمعنى مرجعه أنه لا يمكن تطبيق دليل الحجية العام على الشهادتين إذ تطبيقه عليهما معاً ينتج



الوصول والتعبد بصدور ظهورين ليس أحدهما حجة فيكون لغواً ولا أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فيخرجان عن دليل حجية الشهادة لأنهما لغو ومن هنا كان التنافي في الحجية بين الشهادتين بالعرض والمجاز لا من أجل التكاذب كما في الظهورين حيث يكونان متكاذبين وكما في مورد العلم الإجمالي بكذب إحدى الشهادتين حيث يكون كل منهما مدلول التزامي بكذب الآخر، وإما هنا فلا تكاذب بين الشهادتين لكون جعل الحجية لهما معاً لغو ولا أحدهما ترجيح بلا مرجح فلا يشمل دليل الحجية شيئاً منهما فإذا كان مصب الترجيح الجهتي والمضموني ترجيح أحد الظهورين والكلامين الصادرين من المعصوم، وبهذا يرتفع نكته تنافي الحجية وسريان التنافي بالحجية والتعارض بالعرض الى السندين والشهادتين فإذا ما دل الدليل للظهور الموافق في مقابل الظهور المخالف كان الأول ليس بحجة ولو في فرض الوصول والاحراز لهما وبهذا يشمل دليل الحجية العام السندين أو السند المخالف لأنه لا ينتهي الى اللغوية بل الى اثبات ظهور حجة بالفعل وهو الظهور المخالف كما لو كنا عالمين بالوجدان بصدورهما، والشهادتان تعبدنا بهذا الأمر الواقعي فالنتيجة حجية الظهور المخالف وعدم حجية الظهور الموافق والشهادتان تشهدان على وقوع هذه الواقعة الممكنة بل الواقعة فيشمل دليل الحجية كلا السندين بل المخالف وإن كان شموله للموافق لغواً لما تقدم دون المخالف إذ لا لغوية في حجية ظهوره فيكون سند الخبر المخالف تاماً وغير مزاحم للسند الموافق لأنه لا يكذب الاوّل - المخالف - وبهذا ينتهي الى ظهورين أحدهما



حجة وهو الظهور المخالف والآخر ليس بحجة وهو الظهور الموافق كما لو سمعناهما من المعصوم ومعنى هذا إن كل دليل يثبت تقديم مرجح على آخر سواءً أكان موضوع الترجيح الصدور الواقعي أو الاحراز فلا موضوع للترجيح السندي إذ لا يقع تنافي بين مقتضيات دليل الحجية العام في الخبر الناقل للظهور الحجة بالفعل في قبال الخبر الآخر إذ شمول دليل السند للأول لا محذور فيه كشموله للآخر حيث يكون جعل الحجية له لغواً فيخرج الخبر الموافق عن دليل الحجية العام من باب اللغوية لا من باب التعارض للفرق بينهما - مورد التكاذب بين الشهادتين وبين مقام الذي يكون سريان التعارض والتكاذب في الحجية الى الشهادتين بالعرض والمجاز أو من باب اللغوية - وهي ترتفع حينما يكون أحد الظهورين حجة في الترجيح الجهتي أو المضموني، وبهذا يثبت أن كل ترجيح جهتي أو مضموني يثبت يكون وارداً على الترجيح السندي لأنه يكون رافعاً للتنافي بين مقتضيات دليل الحجية في السنديين فلا موضوع للترجيح السندي.

نعم لو كان مصب الترجيح الجهتي ليس ترجيحاً لأحد الظهورين على الآخر بل كان ابتداءً الخبر الموافق للعامه حينما يأتي والخبر المخالف فالأول ليس بحجة والمخالف حجة بحيث يجعل مصب الترجيح السند لا الظهور فهو يريد من الأول ترجيح أحد السنديين أو الشهادتين مع أنه لا تكاذب بينهما ولعلمها صادران معاً ولكن تعبداً يريد أن يلحق ذلك بالترجيح السندي لأن الأصل قلة الاخبار - التقية - والإمام يريد في مقام جعل الحجية للأخبار الثقة الحاق هذه الحالة بالأخذ



بالأصديق في الترجيح السندي بأن يجعل الترجيح الجهتي لأحدى الشهادتين على الأخرى وهذا خروج عن الفرض الاول للسيد الشهيد وهو ما إذا كان مصب الترجيح هو الظهور والدلالة لا السند ولو كان مصب الترجيح السند فلازمه أن يكون الترجيح مختص بالأخبار الظنية فلا يشمل الخبرين القطعيين سناً لأنه لا معنى للترجيح بين السنديين في الخبرين المتواترين فلا يتحمل ترجيحاً للحجية وهذا خلف اطلاق أدلة الترجيح الجهتي كما مر أنه بشمول اطلاقها للخبرين القطعيين دليل على أن مصب الترجيح هذا الظهور والدلالة لا السند بل مر انه ليس اطلاقاً بل قدراً متيقناً لأن الراوي قد سمع من الإمام مما يعني أن النظر الى الجهتين لا الى السنديين.

وعليه إذا كان مصب الترجيح الجهة أو المضمون فكلما ثبت مرجح من المرجمات الظهورية أرتفع موضوع المرجح السندي لعدم تعارض بين الشهادتين لامكان صدقهما معاً وإنما حجية الظهور المخالف والآخر ليس بحجة ولو كان صادقاً، وبهذا يظهر أن الصحيح هو التفصيل بين الاحتمال الاول والثاني بمعنى تارة نبي على ان دليل الترجيح يجعل مصب الترجيح لأحد الظهورين على الآخر كما هو مقتضي اطلاق أدلة الترجيح الجهتي للخبرين القطعيين لا السند فلا موضوع لسريان التعارض والاجمال الى الشهادتين بل الشهادة أو الرواية التي يكون فيها المرجح الجهتي أو المضموني حجة والشهادة للخبر الموافق ليس بحجة فلا



موضوع للحجية فيه فلا يشملها دليل الحجية العام من الأول فلا تصل النوبة الى التعارض بالحجية ليحتاج الى تطبيق المرجحات السندية.

وان استفيد ان مصب الترجيح الجهتي هو الشهادتين كما لو كان موضوع الترجيح الجهتي هو خصوص الاخبار - الثقة - لا السماع للحديثين من المعصوم (عليه السلام) وهو خلاف الواقع وكأن الإمام في مقام علاج التنافي بين حجية الشهادتين الذي هو تنافي بالعرض والمجاز الذي سرى الى الشهادتين من التنافي بالذات بين الظهورين والكلامين المحكيين بالشهادتين وحينما يسري الى الشهادتين فشمولها لهما معاً لغو ولأحدهما ترجيح بلا مرجح وأخبار العلاج توصي بترجيح ما كان راويه أعدل وأخبار العلاج الأخرى توصي بترجيح ما كان ظهوره خلاف العامة وهذه - كلها افتراضات خلاف الواقع - فيأتي أحد المرجحين في عرض الآخر إذا لم نستفيد الترتيب بين المرجحات إذ كل منهما يريد أن يجعل مرجحاً لأحد السندين على الآخر والمفروض أن مصب الترجيح هو السندين فلا موضوع لتقدم أحدهما على الآخر هذا هو التفصيل الصحيح ، وانه هل يستفاد أن مصب الترجيح الجهتي أو المضموني لأحد الظهورين على الآخر ومعه لا موضوع لتطبيق المرجحات السندية بل تتقدم المرجحات الجهتية أو المضمونية لأنها ترفع مقتضي الحجية في السند الذي ينقل الخبر الذي لا يكون ظهوره حجة فلا يسري التنافي في الحجية الى السند ليدخل في باب التعارض بين الشهادتين إذ لا علم



بكذب أحدهما والتكاذب بين السندين بالذات هذه هي تمام النكته بخلاف الظهورين فهما متنافيان بالذات.

وإن استفيد من دليل الترجيح الجهتي إن دليل الحجية العام الذي يريد خبر العلاج الجهتي أن يقيده ويرفع اجماله وتنافيه في الطرفين دليل حجية الشهادة والاخبار كدليل حجية الترجيح السندي الناظر الى الشهادتين الذي لا يمكن الأخذ بمضمونهما معاً للتنافي بينهما بالذات وسرى هذا الى الشهادتين رغم عدم التكاذب بينهما بالذات فحال هذا المرجح حال المرجح السندي لأن كل منهما ناظر الى الشهادة والأخبار من قبل الراوي الثقة غاية الامر هذا مرجح لخبر الراوي الافقه وذاك مرجح لخبر مضمونه مخالف للعامة فيقع بينهما تنافي - بين اطلاقيهما - فيتساقطان وهذه هي فذلكة التفصيل ، وهذا خلاف ما تقدم في الفرض الثاني الذي استظهره السيد الشهيد (قده) من أن مصب الترجيح الجهتي هو الظهور فهو يقيد دليل حجية الظهور لا دليل حجية السند فعلى المبنى المستظهر حتى من قبل السيد الشهيد (قده) في روايات المرجح الجهتي لا بد من ان يقال بتقديم المرجح الجهتي على المرجح السندي بالورود لأنه يرفع التنافي في دليل الحجية العام للشهادة فلا مقتضي للتعارض لكي تطبق المرجحات السنديه ، نعم على التقدير الثاني في أن كلا منهما منصب على دليل وحجية السند فلا تقدم بين المرجحين هذا هو الكلام الثالث أو الملاحظة الثالثة وقد كانت تعميقاً للبحث المتقدم.



التقريب الثاني: وهو دعوى ان المستفاد من أدلة الترجيح الجهتي وإن ترجع الى السند مع ذلك يقال: بأن هذا المرجح طولي بلحاظ المرجح السندي باعتبار أن مفاد حمل الخبر الموافق على التقية، وهذا لا يناسب ان يكون بملاك الترجيح لأحد الكاشفين على الآخر لأن الحمل على التقية لا يعني عدم الصدور بل الصدور تقية وهذا ليس من باب تقديم أحد الكاشفين على الآخر بل تقديمه تعبدًا أو بنكته أخرى أن يحمل أحد الخبرين على التقية وإن كانت كاشفيته تامة وهذا مختص بمورد التعارض ولا يمكن علاجه وإما لو أمكن علاجه دلالة أو سنداً فلا يصار الى حمل الخبر على التقية كما في غير مورد التعارض، وإذا كانت النكته تعبدية فلا تكون دخيلة في الطريقة والكاشفية.

هذا وإذا أمكن علاج التعارض من حيث الترجيح السندي حيث تكون لأحد الخبرين المتعارضين قوة في الكاشفية عن الآخر كما لو كان راويه أعدل والاعدلية توجب قوة في الكاشفية يعالج بها التعارض في المرتبة السابقة عن حمل الخبر الموافق للعامة على التقية لانتفاء موضوع حمله على التقية وهو تعارض الخبرين بما لا يمكن علاجه وهنا أمكن علاجه بالمرجح السندي فلا موضوع للحمل على التقية التي تعني وهن في كاشفية الخبر المحمول على التقية تنشأ من موافقته للعامة المستوجبة لاحتمال صدوره تقية وإن كان وهنا يختص بمورد التعارض خاصة.

وهذا التقريب واضح في أمرين



الأمر الأول: أن مرجع الترجيح الجهتي - بمخالفة العامة - الى أمارية موافقة العامة على التقية.

الأمر الثاني: اختصاص هذه الامارية بصورة التعارض وعدم امكان الأخذ بالخبرين معاً.

ومن مجموع الامرين يستنتج: أنه كلما أمكن حمل التعارض في رتبة سابقة على الترجيح الجهتي والعمل بالخبر الموافق للعامة لا يصح حمله على التقية ودليل المرجح السندي يحقق هذا الشرط وينفي موضوع الترجيح الجهتي.

ولا يمكن المساعدة على هذا التقريب:

أولاً: يعقل أن يكون للمرجح الجهتي قوة في الكاشفية فإن الروايات الصادرة من المعصومين (عليهم السلام) وإن كانت اغلبها صادرة على نحو الجدل وتكون نسبة من الروايات الصادرة صادرة لا على نحو الجدل - تقية - ولكنها نسبة ضئيلة أو بحكم المنعقدة ومع قلتها فإن الغالب ما يكون في قبالتها روايات مخالفة للعامة، وكون المحكي مضموناً أنه موافق أو مخالف للعامة مؤثر في حساب الاحتمالات لقوة الكشف حتى في جانب السند باعتبار أن صدور مضمون خبر موافق للعامة مع وجود مقابله مخالف لهم صدوراً تقيةً بخلاف المخالف لأن احتمال صدوره أكثر ومع كون صدوره أكثر فهو عامل آخر في الخبر المخالف يؤدي الى زيادة احتمال صدقه بخلاف الموافق الذي يكون احتمال صدوره أقل أو بعيد فيرتفع منه موضوع الحجية لأنه لا يصبح خبر ثقة لاحتمال كون الكذب فيه عالياً أو الخطأ



وبهذا البيان يمكن أن يكون المرجح الجهتي موجباً لقوة الكاشفية في أحد الخبرين على حد قوة الكاشفية الثابتة في أحد السندين وهو ما كان راويه أعدل.

وثانياً: لو قبلنا أن المرجح الجهتي ينظر الى السند ولو بغير نكتة ولكنه يرجح رواية ما يخالف العامة على ما يوافقهم في الحجية، وحينئذٍ ينظر الى ان دليل الترجيح هل هو ناظر الى دليل الحجية العام - دليل خبر الثقة - أو هو ناظر الى دليل الحجية العام في طول اعمال الأدلة الأخرى التي تطرح الحجية في موارد التعارض. فعلى الاول كان الترجيح الجهتي في عرض الترجيح السندي لأن الآخر ينظر الى دليل الحجية العام ويقيده والآخر كذلك يقيده أيضاً فالأول يقيده بما إذا كان راويه أعدل والآخر يقيده بما إذا كان مضمون محكي كلامه مخالف للعامة فيبينهما عرضية لا تقدم لأحدهما على الآخر.

وعلى الثاني: أي إن في طول اعمال تمام المقيدات الواردة على دليل الحجية العام في مورد التعارض ليكون طويلاً كان بلا موجب إذ ليس دليل حجية الترجيح السندي بأولى من دليل حجية الترجيح الجهتي فكل منهما مقيد منفصل لدليل الحجية العام ولا معنى لتقدم أحدهما على الآخر وحاله حال العام الذي له مقيدان منفصلان لا معنى لتقييد العام بأحدهما ثم ملاحظته مع الآخر فكلاهما ينظران الى الدليل العام قبل تقييده.

وهنا يقال: لماذا لا يكون دليل الترجيح السندي في طول عدم امكان حل وعلاج التعارض بعلاج آخر، والصحيح أن كلا المرجحين لو كانا ناظرين الى



الترجيح بالسند كانا عرضيين، كلاهما ناظر الى دليل الحجية العام ويقيده بإطلاق كل منهما معارض مع اطلاق الآخر.

هذا بناء على ان موضوع الترجيح السندي والجهتي لوحظ فيه خصوصيات المرجحات، واما لو كان مجرد امثلة لقوة الكاشفية فأيهما أقوى فيرجح وحينئذ لا بد من ملاحظة أي المرجحين له قوة في الكاشفية أزيد من الآخر ليقدم عليه، فتلاحظ الاصدقية والموافقة مع الكتاب أو المخالفة مع العامة وهذا يرتبط بالراوي والمروي والمحل وخصوصيات أخرى لا ضابطة لها، وكل منها لها تأثير على حساب الاحتمالات والنتيجة النهائية ليتوصل الى التصديق بمطابقة هذا الخبر أو ذاك للواقع، مع الحكم الواقعي.

الا ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر، إذ ظاهر روايات العلاج أخذ هذه الخصوصيات بنظر الاعتبار خصوصية الأصدقية أو مخالفة العامة لو تم الترجيح بالمرجحات السندية بأخبار العلاج.



التنبيه السادس : في النسبة بين أخبار الطرح وأخبار العلاج

حيث يتصور التعارض بين أخبار الطرح لما خالف الكتاب وأخبار العلاج الدالة على التخيير أو الترجيح التي لم يرد فيها الترجيح بموافقة الكتاب حيث ابتدأت بالمرجحات السنديّة كالأعدلية ونحوها بخلاف ما لو ابتدأت بالترجيح بموافقة الكتاب ثم بينت سائر المرجحات فلا تعارض بينهما لأن هذا معناه إن المخالف ليس بحجة والموافق مع الكتاب هو الحجة أو ورد فيها الترجيح بموافقة الكتاب متأخراً حيث يقال بأن النسبة بين أخبار الطرح وأخبار الترجيح هي نسبة العموم من وجه، إذ المتعارضين تارة يكونان موافقين مع الكتاب وهذا مورد افتراق أخبار العلاج ترجيحاً أو تخييراً عن أخبار الطرح وأخرى لا يوجد إلا خبر واحد مخالف للكتاب فلا مورد لأخبار العلاج بالترجيح والتخيير وثالثة يكون أحد الخبرين المتعارضين مخالفاً للكتاب والآخر موافق للكتاب، وهذا هو مورد اجتماع أخبار العلاج بالأعدلية ونحوها مع أخبار الطرح لأن كل منهما يورد تخصيصاً على دليل الحجية العام، فأخبار الطرح تقول بأن المخالف للكتاب ليس بحجة وإن كان راويه عدل وأخبار الترجيح تقول بأن الخبر الذي راويه عدل هو الحجة وإن كان مخالفاً للكتاب فيقع التعارض بين اطلاقي كلا الدليلين بنحو العموم من وجه.

الا ان الصحيح عدم وجود التعارض بينهما وذلك :



أولاً: إن المستظهر عرفاً من سياق الاخبار العلاجية ورودها سؤالاً وجواباً في مورد يفرغ فيه عن اشتمال الخبرين المتعارضين على شرائط الحجية العامة بحيث ينحصر التوقف والحيرة في التعارض فلولا التعارض لكان كل منهما حجة في نفسه فهي تعالج مشكلة التنافي في مقتضيات دليل الحجية العام لشمول المتعارضين فحسب.

فيما أخبار الطرح تدل على عدم مقتضى الحجية في الخبر المخالف مع الكتاب في نفسه وبغض النظر عن معارضه وهذا معناه، لا يقال هنا لولا التعارض لكان حجة بل لا يكون حجة واخبار العلاج موضوعها الخبران الظنيان لولا المعارضة بينهما لكان كل منهما حجة، وأخبار الطرح على هذا ترفع موضوع أخبار العلاج فتكون واردة عليها.

ثانياً: لو سلمنا وقوع التعارض بين الطائفتين الا إن المتعين هو الأخذ بأخبار الطرح وتقديمها على اخبار العلاج لانها آبية عن التخصيص لأن الوارد في بعضها كل ما خالف قول ربنا هو زخرف باطل وهو صريح في العموم حيث لا يمكن ان يقال بأن هذا المخالف ليس بزخرف وذاك المخالف زخرف، فلا محالة يكون اطلاقها أقوى أو غير قابل للتقييد فيكون بابها باب الاطلاقين الذين يكون أحدهما غير قابل للتقييد فيقدم على الآخر الذي يقبل التقييد فيحكم بسقوط المخالف ويكون الموافق هو الحجة وإن كان راوي الخبر المخالف أعدل.



ثالثاً: أن أخبار الطرح أخص فتتقدم على أخبار العلاج حيث لا يحتمل الفرق في سقوط ما يخالف الكتاب عن الحجية بين ما لا يكون له معارض فيسقط وبين ما يكون له معارض فلا يسقط بل يبقى على الحجية تحييراً أو تعييناً، فإن الخبر المخالف مع الكتاب بنحو العموم من وجه إذا لم يكن له معارض يسقط عن الحجية، وإذا وجد له معارض لا يسقط عن الحجية كما لو كان راويه أعدل، فإن معنى ذلك أن الخبر المخالف إذا كان له معارض كان أقوى وهذا غير محتمل لأن وجود المعارض فيه مزيد تضعيف في ملاك حجية الخبر فيكون أولى بالطرح فيكون هذا هو القدر المتيقن من الطرح لعدم امكان العكس فتكون أخبار الطرح بحكم هذه النكتة أخص من أخبار العلاج فتخصص بها.

وهنا بحث ملحق بالتنبيه السادس وهو أنه لو فرض أن الخبرين المتعارضين كان أحدهما قطعياً سنداً ولكنه موافق للعامة والآخر ظني السند ولكنه مخالف للعامة فيقال هنا ما هي النسبة بين أخبار الطرح وأخبار العلاج والترجيح بمخالفة العامة.

في هذه الحالة إننا إذا استفدنا من أخبار الطرح التوسعة لمخالفة خبر الثقة لكل ما هو قطعي الصدور سواءً كان سنة متواترة صادرة من النبي (صلى الله عليه وآله) أو من المعصومين (عليهم السلام) فيقال هنا يوجد مورد آخر للتعارض بين أخبار الطرح وأخبار العلاج بالترجيح الجهتي لا السندي إذ لا موضوع له هنا لأن أحد الخبرين قطعي فاخبار العلاج تقول خذ بما خالف العامة وقلنا له اطلاق حتى



للخبرين القطعيين سنداً بناءً على ما تقدم من استظهار ان مصب الترجيح هو احد الظهورين لا السندين وإلا كان المرجح الجهتي كالمرجح السندي مختص بالادلة الظنية ولا يشمل ما يكون قطعياً سنداً سواء كان أحد الخبرين أو كلاهما، وهنا يقع التعارض بين أخبار الطرح باطلاقها واطلاق اخبار الترجيح بمخالفة العامة إذ مؤداها الأخذ بماخالف العامة كما لو كان قطعياً فهو الحجة بملاك كون الآخر محمول على التقية وإن كان هنا ظني السند فهو أيضاً كذلك لأن الظهور الموافق ليس بحجة وذاك هو الحجة والخبر الناقل له حجة، فيما اطلاق اخبار العلاج تقول كل خبر خالف الكتاب أو ما يكون قطعياً كالكتاب ليس بحجة فخير الثقة الناقل لحديث مخالف مع آخر قطعي ليس بحجة فالتعارض بينهما بنحو التباين.

وهذا التعارض تام لو كان موضوع اخبار الترجيح الجهتي هو كون مقتضى الحجية في الخبرين موجوداً لما تقدم في اخبار الترجيح الجهتي بمعنى كون الخبر خبر الثقة إذ كل منهما شامل للمقام فيتعارضان الا انه تقدم فيما سبق إن مصب أخبار الترجيح الجهتي على الظهور لا على السند فكل ظهورين صادرين واقعاً من المعصومين أو محرزين أحدهما مخالف للعامة والآخر موافق كان الظهور الأول هو الحجة والثاني - الظهور الموافق - ليس بحجة، نعم لو كان الخبر الناقل للظهور الموافق وحده كان حجة وإما لو كان في قبالة ظهور مخالف لم يكن حجة، فإذا أريد تطبيق المرجح الجهتي في كل مورد لا بد فيه من احراز كون الظهور الموافق للعامة في قبالة مخالف للعامة، واحرازه فرع كون الخبر الظني الناقل لظهور خبر أو سنة



مخالف للعامة هو ان يكون ذاك السند حجة والا لا يثبت صدور حديث مخالف للعامة في قبال ما هو قطعي موافق للعامة فيسقط هذا الموافق على الحجية، فإذا شككنا في صدور ما هو مخالف نجري استصحاب عدم صدوره لو كان الصدور الواقعي هو موضوع الترجيح الجهتي، وكان الشك كافياً فيكون موضوع الحجية للظهور في الخبر الموافق تماماً، واحراز دليل الخبر الظني السند لا يمكن لا باطلاق دليل الحجية العام ولا بدليل خاص لكون الأول مقيداً بما إذا لم يكن في قبالة دليل قطعي السند وهنا في قبالة دليل قطعي السند - الموافق للعامة - وإما الدليل الخاص فلا يوجد، وبهذا تكون أدلة أخبار الطرح باطلاقها بالغاء خصوصية المخالف للكتاب الى كل مخالفة لسند قطعي رافعاً لموضوع الترجيح الجهتي إذا كان مصب الترجيح هو الظهور لا السند وإما لو كان السند قد أخذ فيه تمامية مقتضى الحجية كما لو استفيد منها ترجيح أحد السندين ولو بملاك مخالفة العامة أو انها مذكورة مع مرجحات السند فتتشكل هنا قرينة أنها مثلها في كون نظرها الى السند، فلا يكفي حينئذٍ.

الا ان هذا - تقديم اخبار الطرح - فرع نكتة فيما إذا كان لأخبار الطرح اطلاق للخبر الواحد المخالف للدليل القطعي حتى لمورد تكون تلك السنة القطعية موافقة للعامة وهذه السنة الظنية مخالفة للعامة، كما هو اطلاق ما خالف لو كان كتاباً فإنه لا شك في شموله، وإن كانت الرواية المخالفة للظهور الكتابي مخالفة للعامة فأيضاً



يشمله الاطلاق، ولو الغينا خصوصية الكتاب وقبلنا بالتوسعة فالكلام المتقدم فني وتام.

وإذا قال قائل ان التعدي الى كل سند قطعي مشكل مع ملاحظة ما سوف يأتي أن طرح ما خالف الكتاب - الدليل القطعي - يمكن اعتباره على القاعدة بناءً على ان موضوع حجية خبر الثقة ليس هو كل خبر ثقة بل كل خبر ثقة لا توجد أمارة معتد بها على خلافه، وهذا ما يعبر عنه بوثاقة الراوي وإنها تمام موضوع حجية الخبر أو جزئه على الطبقية، وعلى كون الوثاقة جزء الموضوع فقد مر أن اعراض المشهور يوجب وهن الخبر إذا كان اعراضاً واضحاً ثابتاً غير مستند الى اعمال وصناعة استدلالية فقهية، فهو يكشف عن وجود ضعف الخبر باعتباره أمارة عقلائية نوعية ترفع حجية الخبر، ومع اعتبار هذا في حجية الخبر فإن قيام دليل قطعي من كتاب أو سنة قطعية على خلاف رواية لا جمع عرفي بينهما وذاك يبين ويعارض هذا فهذا يعتبر عرفاً وعقلانياً من القرائن النوعية المعتد بها لسلب تلك الدرجة من القوة في وثاقة الراوي وحيث لا تكون الوثاقة كافية للحجية فإذا كانت هذه نكتة الطرح في أخبار الطرح فتكون أخبار الطرح امضاءً لأمر ثابت لو لا أخبار الطرح أيضاً فمثل هذه الروايات ليست بحجة.

فإذا قيل بهذا فإنه يمكن أن يقال: إن وجود خبر قطعي موافق للعامة في مقابل خبر ظني مخالف للعامة لا يشكل تلك القرينة التي تسلب الوثوق والشرط الثاني لموضوع حجية الخبر وهو عدم قيام أمارة عقلائية نوعية على الخلاف من



جهة كون هذا الخبر القطعي موافق للعامة إذ ليست هذه الرواية القطعية أمانة نوعية معتد بها لأنها موافقة للعامة وصدور ما هو موافق للعامة تقيية عن المعصوم ثابت فكيف يرفع اليد عن حجية الخبر المخالف؟

فالأمر دائر بين ما هو المستظهر من اخبار الطرح أما إن كل خبر مخالف للدليل قطعي ساقط عن الحجية فاطلاقه شامل للمقام فلا موضوع لترك الترجيح الجهتي. وإما ان يكون المستظهر إمضاء لنفس النكتة التي أشير إليها فمخالفة خبر الثقة مع دليل قطعي يسلب عنه الحجية لأنه لا موضوع للحجية فيه لكون الدليل القطعي امانة نوعية على الخلاف حيث تكون إمضاء لهذه النكتة إذ يمكن أن يقال أن النكتة لا وجود لها هنا لأن الرواية القطعية لموافقتها للعامة لا تشكل أمانة نوعية على وجود خلل في الخبر المخالف للعامة.

التنبيه السابع : - ملتقى المسألتين -

هل يمكن تخريج المرجحات المتقدمة في موارد التعارض بين الخبرين الظنيين على القاعدة أو بعضها بحيث لو لم تتم أخبار العلاج كما لم يتم بعضها إما لضعف مستنده أو دلالته على ما تقدم بيانه من أدلة الأخبار العلاجية فإذا تم تخريجها أو بعضها فتلقتي المسألة الأولى مع المسألة الثانية من حيث النتيجة أو لا يتم؟ وكانت المسألة الأولى ما هي مقتضى القاعدة في مورد التعارض بغض النظر عن الأخبار العلاجية والمسألة الثانية حكم التعارض من جهة الأخبار العلاجية



فهل يكون مقتضى الأخبار ومقتضى القاعدة واحداً حيث يمكن تخريج المرجحات بمقتضى القاعدة فتكون المسألتان أو جل نتائجهما واحدة.

وتفصيل الكلام إن المرجحات التي ذكرتها الأخبار العلاجية هي

الترجيح بموافقة الكتاب والترجيح بمخالفة العامة وقد ثبتا برواية الراوندي المتقدمة، والترجيح بالصفات والشهرة والاحديثية ولم يثبت شيء منها إما للمناقشة السندية كما في المرفوعة أو بالدلالة كما في المقبولة على ما تقدم بيانه، وقد استفاد بعض الأصوليين هذه المرجحات والحديث عن كل واحد من هذه المرجحات وهل يمكن تخريجه على مقتضى القاعدة الأولية.

إما الترجيح بموافقة الكتاب فيمكن تخريجه على مقتضى القاعدة وإن ما خالف كتاب الله زخرف باطل كما دلت روايات ولعلها مستفيضة وعبر عنها بأخبار الطرح ومقتضى اطلاقها الأولي شمولها لتمام المخالفة بما فيها جمع عرفي فضلاً عما كانت على نحو التباين أو العموم من وجه وهذا الاطلاق الأولي يلغي حجية الخبر المخالف ولا بد من الخروج عنه للمخالفة بنحو التقييد والتخصيص لوجود مقيدين أحدهما السيرة التشريعية للاصحاب لعدم الشك في ان جملة من الروايات كانت مورداً لعمل الاصحاب من الرواة والمشرعة بالغاء هذا المقدار من المخالفة مع الكتاب بالتخصيص والتقييد وهذا دليل لبي أن المخالفة بهذا النحو لا تكون مانعة عن حجية خبر الثقة.



والمقيد الآخر هو نفس أخبار العلاج والترجيح بموافقة الكتاب فقد مر إن
ظاهرها انها وردت في خبرين ظنيين لولا التعارض لكان كل خبر حجة فهي
تفترض الأخذ بما وافق الكتاب وترك ما خالفه، وهذا يعني أن المخالف لو كان
وحده كان حجة فتدل على حجية الخبر المخالف إذا لم يكن له معارض ومر إن
الدلالة ليست بالمطابقة والرواية ليست في مقام البيان وموردها المتيقن هو المخالفة
بحد التقييد أو التخصيص لا المباينة والعموم من وجه والمقدار المتيقن من كلا هذين
المقيدين هو المخالفة بنحو التخصيص أو التقييد لا أكثر وبهما خصص أخبار
الطرح وهما لا يشملان الخبر المخالف بهذا النحو من التخصيص إذا كان له
معارض واذا لم يكن له معارض دخل في المتيقن من السيرة والمقيد الآخر إذ لا
سيرة في المتعارضين ومع التعارض فشيء منهما لا يتم إما السيرة قائمة على الأخذ
بالموافق وترك المخالف مع الكتاب وروايات العلاج فهي أيضاً متعرضة للترجيح
بموافقة الكتاب وهي كذلك ومدلولها الالتزامي فيها يقتصر على القدر المتيقن منها
وليس أكثر لو لا المعارضة لكان هذا حجة فلا اطلاق للمخصصين ليمسك بهما
في مورد الخبر المخالف لو كانت مخالفته بنحو التخصيص عند المعارضة فيبقى الخبر
المخالف للكتاب حتى بحد التخصيص مشمولاً لاطلاق اخبار الطرح لتامة
اطلاقها فتشمل المخالف مع الكتاب لو كان له معارض ولو بنحو التخصيص
بالمخالفة فيسقط عن الحجية ويبقى الخبر الموافق على الحجية فنصل الى نفس
النتيجة من الترجيح بلا حاجة لاخبار العلاج، فهذا تخريج للترجيح بالموافقة



للكتاب على القاعدة مبنياً على ثبوت أخبار الطرح المقيدة لدليل الحجية وهي غير اخبار العلاج على ما تقدم بيانه ، من غير فرق بين حال التعارض المستوعب لتمام مدلول الخبرين أو حالة التعارض غير المستوعب - التعارض بنحو العموم من وجه - غاية الأمر ان الساقط عن الحجية في الحالة الأولى تمام مدلول الخبر المخالف - أصله - وفي الحالة الثانية اطلاق الخبر المخالف لأنه مشمول لعموم الموصول في أخبار الطرح ، ما خالف الكتاب.

وإما الترجيح بمخالفة العامة فيمكن تخريجه على القاعدة الاولى بلحاظ ما ذكر في المسألة الأولى وانه من شرائط الجمع العرفي هو أن يقال بإمكان الجمع بين خبرين متعارضين أحدهما مخالف للعامة والآخر موافق لهم حيث يجعل هذا من الجمع العرفي بلحاظ الظهورين في الجدية في قبال التقية لا بلحاظ المدلول الاستعمالي فإن المخالف للعامة احتمال صدوره عن المعصوم تقية غير وارد فيه واحتمال عدم الجدية ضعيف جداً بخلاف الخبر الموافق وإن كان جاداً في كلامه الا ان هذا الظهور ظهور في قبالة احتمال معتد به إن صدر تقية لأي سبب فيكون حال هذين الكلامين حال الظاهر والظاهر واللاظهر هو المخالف أي اظهر في الجدية فيما الموافق ظاهر فيها فيجمع بينهما بحمل الظاهر على الاظهر بهذه النكته بلحاظ مرحلة الجد حيث يعمم من الدلالة الاستعمالية الى الظهور التصديقي في الجدية والمتعارضان إذا كان ظهورهما بلحاظ مرحلة الجد واحدهما أقوى ظهوراً قدم على الآخر بحمل الآخر على التقية وعدم الجدية ، وأيضاً بلا فرق بين المعارضة



المستوعبة لتمام المدلول أو غير المستوعبة بعد أن كان احتمال التقية في اطلاق الحديث دون أصله معقولاً أيضاً.

الا ان هنا اشكالا اثاره صاحب الكفاية (قده) ان حمل الخبر الموافق على التقية كجمع عرفي مستلزم سقوط الخبر الموافق عن الحجية رأساً إذا كان التعارض بنحو التباين إذ لا معنى للتعبد بسند لا أثر له أو حملة على التقية وهو معنى سريان التعارض الى دليل الحجية العام.^(١)

وقد تقدم إن هذا لا يلزم طرح الخبر بل انطرح الخبر من باب التقييد والتخصص لا التقييد والتخصيص لأن موضوع الحجية يرتفع في الخبر لا أن موضوعه موجود ويرد عليه تخصيص فإذا تم هذا البيان فلا يبعد صحة هذا النحو من سقوط الخبر الموافق تخصصاً لارتفاع موضوعه - موضوع الحجية فيه - ويبقى الخبر المخالف للعامة على الحجية.

وإما الطولية بين المرجحين المستفادة من رواية الراوندي التي ظاهرها طولية المرجح بمخالفة العامة بعد المرجح بموافقة الكتاب فهل يمكن اثبات الطولية وتخريجها على القاعدة أيضاً أو لا يمكن؟ وإمكان تخريجها على اساس مقتضى القاعدة باعتبار أن الترجيح بمخالفة العامة إنما كان على اساس الجمع العرفي بحمل الظاهر على الأظهر وهو فرع ثبوتها فأى دليل يسقط أحد الظهورين عن الحجية إما من

(١) كفاية الأصول ج ٢ ص ٤١٤ طبعة مشكيني



باب اخراجه عن مقتضيات دليل الحجية أو من المرجحات السنديّة فيرتفع موضوع هذا الترجيح وأخبار الطرح تسقط الخبر المخالف للعامة عن الحجية فيما إذا كان مخالفاً للكتاب ومع عدم ثبوت الأظهر لا موضوع للجمع الدلالي، وإما إذا لم يكن مخالفاً للكتاب فتصل النوبة الى المرجح بمخالفة العامة وهو حمل الموافق على التقية والأخذ بالخبر المخالف وبهذا تثبت الطولية.

واما الترجيح بالشهرة: فلو أريد بها الشهرة الروائية المساوقة مع التواتر والاستفاضة، كما استفاد السيد الخوئي (قده) فتخريج هذا المرجح يكون بنفس البيان المتقدم في الترجيح بموافقة الكتاب بعد استفادة التعميم من أخبار الطرح لكل ما خالف دليلاً قطعياً كتاباً كان أو سنة.

وإن أريد بها الشهرة الفتوائية فيكون تخريجها على القاعدة على اساس نكتة ذكرت في مباحث حجية خبر الثقة وانه هل يشترط فيه مع وثاقة الراوي عدم امانة معتد بها على الخلاف، وإن العقلاء لا يكتفون بوثاقة الراوي ولذا قيل بأن اعراض المشهور موهن للخبر الصحيح ومجرد ثقة الراوي لا تصحح الخبر فإذا تمت هذه النكتة يمكن تعميمها في المقام وانه إذا قامت شهرة معتد بها غير قائمة على الاستنباطات والاستنتاجات فهي لا تقل عن الاعراض الموجب للوهن بخبر الثقة وبهذا يكون الخبر المخالف للمشهور مصداق للكبرى ومثل هذا الخبر لا يكون مقتضى الحجية فيه تاماً الذي دليه السيرة العقلانية والأدلة اللفظية والسيرة لا



تشمل مثل هذا المورد وبهذا يمكن تخريج هذا المرجح على القاعدة، حيث توجب الشهرة وهن الخبر ويكون المقابل له حجة.

واما الترجيح بالصفات: فهنا أيضاً وجه لهذا الترجيح مستفاد مما ذكر بأن مقتضى القاعدة - في المسألة الاولى - التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير في الحجية فقد استظهر في موارد المتعارضين أن أحدهما لا يحتمل حجيته تعييناً، بل هو إما ليس بحجة وإما لو كان حجة فهي حجة تخييرية وهنا يمكن اثبات حجية الخبر الآخر تعييناً بأدلة الحجية العامة بلا حاجة الى ضم دليل آخر على الترجيح لتعين الأخذ بالخبر الآخر (المحتمل حجيته تعييناً) حيث يقطع بعدم حجية هذا إذ لو كان حجة كانت حجيته تخييرية فهي ليست حجية بالفعل لو التزم بالآخر فاطلاق دليل الحجية للأخذ بالخبر الملتمزم به لا معارض له فيمكن التمسك باطلاق دليل الحجية العام لاثبات هذه الحجية.

قد يقال: ان الاعدلية وغيرها توجب القطع بأن رواية غيره ليست بحجة تعيينيه أصلاً وإذا كانت فهي تخييرية فيشمل اطلاق دليل الحجية رواية الاعدل بلا معارض فيتمسك به لاثبات حجية الاعدل التعيينية ولكن يوجد احتمال تعين خبر غير الاعدل أيضاً كونه سيذاً وكرماً أو غيرهما من الصفات.

فأنه يقال: إن هذه الصفات لا دخل لها بملاك الحجية الذي هو الكاشفية والطريقة واحتمال دخل مثل هذه الصفات غير المرتبطة بمرحلة الكشف منفي باطلاق دليل الحجية العام الظاهر في ان ملاكات الحجية قائمة على اساس



الكاشفية والطريقة هذا هو تخريج الترجيح بالصفات على القاعدة بلا حاجة
لاخبار العلاج لو تم هذا الشرط بأن الصفات أوجبت الاطمئنان أو اليقين بأن
الفاقد لها لا يحتمل حجيته التعيينية.

وإما الترجيح بالاحدية : لم يثبت الترجيح بها وإن تم سنداً ولكنها غير تامة
دلالة، هنا قد يقال بإمكان تخريجه على مقتضى القاعدة أيضاً لأن الخبر الاحدث
(لو فرض مرجوحته) فإنه حينما ترد روايتان مثلاً أحدهما عن الباقر (عليه
السلام) والأخرى عن الكاظم (عليه السلام) يدور الأمر بين تخصيص دليل
الحجية للخبر الاسبق زماناً لأنه قبل صدور الخبر عن الكاظم (عليه السلام) تبقى
حجيته على حالها وتنقطع لو أخذنا بالأحدث من الآن وإذا أخذنا بالقديم فإنه
يلغي دليل الحجية للخبر الأحدث من حيث صدوره فيدور الأمر بين تقييد اطلاق
أفرادي للخبر الأحدث وبين تقييد ازماني للخبر الاسبق ومع الدوران يقدم التقييد
الافرادي على الازماني والاحوالي فيهما لأنه أحد أفراد الجمع العرفي فهنا
التعارض بين اطلاقي دليل الحجية الازماني بلحاظ الخبر الأسبق ولو عكسنا جعلنا
الأقدم حجة واخرجنا الاحدث من رأس فهذا تقييد افرادي في اطلاق دليل الحجية
فيحصل التنافي بين اطلاقات دليل الحجية العام اطلاق افرادي وآخر ازماني فيقدم
الأول، هذا تخريج لهذا المرجح.

لا يقال بأن الاحكام المدلول عليها في اخبار المعصومين (عليهم السلام) ثابتة
منذ صدر الاسلام وليست مشرعة من قبلهم فتكون الاحاديث كلها ناظرة الى فترة



زمنية واحدة للتشريعات لا متعددة فالأحدث صادر من الأول لا من الآن فيدور الأمر بين اطلاقين افراديين.

فأنه يقال: التنافي لا بين الحكمين الواقعيين بل التنافي بين حجية الخبرين، والحجية ترتفع من حين مجيء المعارض لا من أصله لأنه حكم ظاهري متقوم بالوصول والجهل والعلم ونحوها، فإذا جاء المعارض ارتفع حجية المقابل والاحكام الظاهرية غير الاحكام الواقعية وبلحاظ دليل الحجية واطلاقيهما الأمر الدائر بين رفع اليد عن الاطلاق الافرادي أو الازماني فيقدم الأول فيتم هذا التخريج.

الا ان هذا التخريج غير تام

أولاً: فإنه لا تقدم لأحد الاطلاقين لأن الاطلاق واحد لا تقدم فيه والدلالة الاطلاقية بملاك واحد أفرادياً كان أو أزمانياً فلا وجه للتقديم هذا أولاً.
وثانياً: لو قبلنا كبرى تقديم الاطلاق الافرادي فإنه انما يتم لو كان دليل الحجية لفظياً وهنا هو لبي والادلة اللفظية امضائية لا تأسيسية فلا اطلاق لها والدليل اللبي اما يقطع بثبوتها أو بعدم ثبوتها ولذا الشك فيه يساوق عدم حجيتها.
فلا يعلم اطلاق لدليل الحجية لموارد التعارض بين الخبرين الاحدث والاقدم ان لم ندع العلم بعدم الفرق بينهما هذا بعد وضوح عدم كون الاحديثية نكتة تقتضي الترجيح في باب الطرق والامارات العقلائية فهذا المرجح لا يمكن تخريجه على القاعدة.



ملحق توضيحي لانقلاب النسبة

نمثل لكل دليل بمجموعه رمزا على شكل دائرة لها رقم الدليل :

١- نسبة التباين بين الدليلين .. نفس عناصر المجموعة لكلا الدليلين مع اختلاف

محمولها ، ولذا تساقطها يلغي كلا الدليلين ويرمز له :



إذ لكل عنصر يكون محكوما بحكمين متنافيين وهو غير ممكن فيسقط

الدليلان في مدلوليهما جميعا وتكون المجموعة خالية لا عنصر فيها



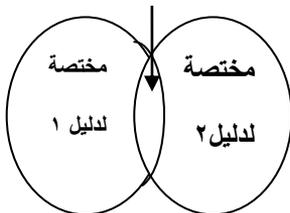
وهذا رمزها

(شكل رقم ١)

٢- نسبة العموم من وجه .. بمعنى التقاء الدليلين في بعض عناصرها (أفرادها)

وبقاء بعض عناصر كل مدلول على حاله ، ويمكن التمثيل

تعارضهما لكونهما مشتركين في عناصرهما



بالشكل التالي :

ولذا يسقط الدليلان في مورد الالتقاء المشترك بينهما

(شكل رقم ٢)



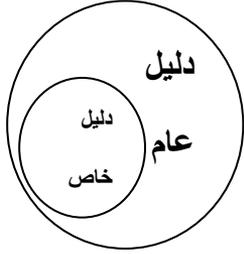
(٢٩٠)

الوسيط في علم الأصول



٣- نسبة العموم والخصوص المطلقة - بمعنى استيعاب أحد الدليلين تمام أفراد

الآخر واختصاصه لأجزاء خاصة به.. ويمكن الرمز لها بالشكل التالي .. فأفراد



الدليل الخاص مشمول للدليلين الخاص والعام، بخلاف

ما زاد على أفراد الخاص فهي مختصة بالدليل العام.

(شكل رقم ٣)

وعلى هذا فندخل في موضوع انقلاب النسبة - وصورها المتصورة، ومعناه تبدل

النسبة بين الدليلين المتعارضين من التباين أو العموم من وجه أي من التعارض

المستقر ←

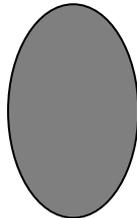
الى نسبة العموم والخصوص المطلق - التعارض غير المستقر أي من الشكل (١) أو

(٢) ← الى الشكل (٣):

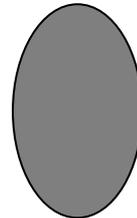
الصورة الأولى: المتعارضان بنحو التباين وصورتهما كالتالي:

تكره الصدقة على الفقير

تستحب الصدقة على الفقير



تباين

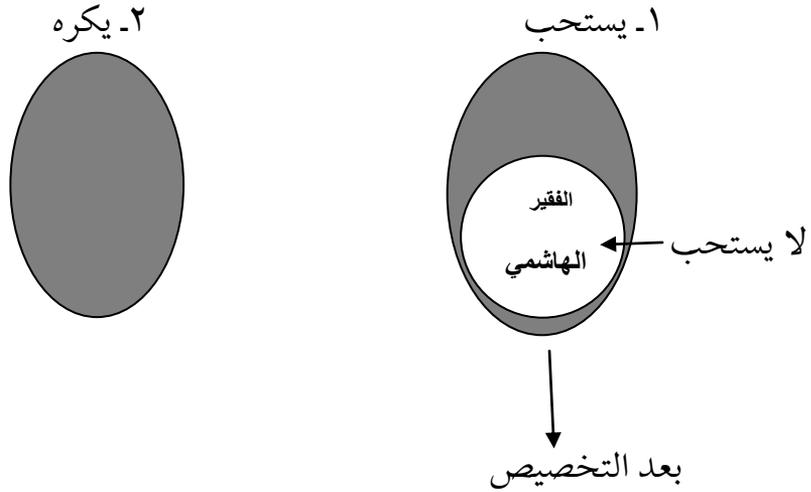


الجزء الخامس عشر..... (٢٩١)

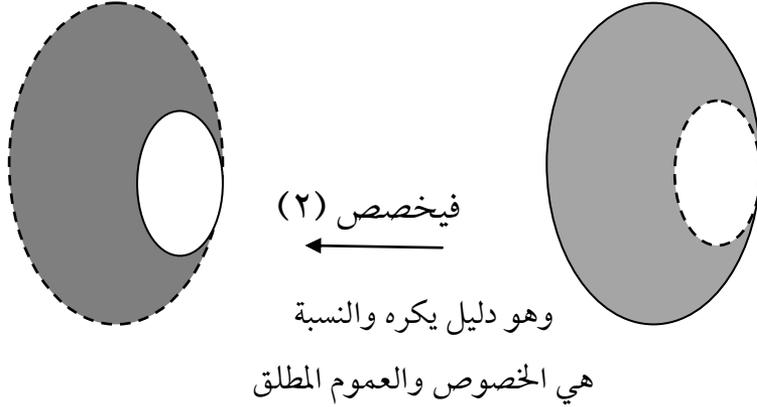
فإن موضوعيهما واحد وهو الفقير مطلقا ولكن اختلف حكماهما فالأول حكمه الاستحباب والثاني حكمه كراهة التصدق ومن هذا يحصل التباين لأن الفقير هل يستحب التصدق عليه أو يكره؟

فإذا ورد تخصيص وله أنحاء ... نستعرضها تباعاً:

١- لو كان مخصصاً لأحدهما كما لو كان لا تستحب الصدقة على الفقير الهاشمي، فهو مخصص للدليل الاستحباب وصورته:



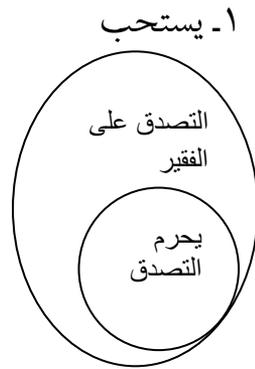
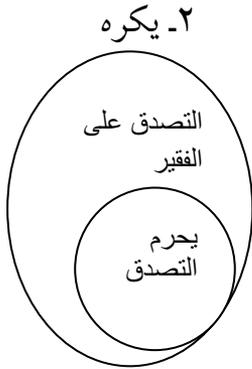
يستحب التصدق على الفقير غير الهاشمي بعد إخراج المخصص وهو دليل لا يستحب التصدق على الفقير الهاشمي



وهنا انقلبت النسبة بين الدليلين ١ - ٢ من التباين الى العموم والخصوص المطلق والنتيجة - هي استحباب التصدق على الفقير غير الهاشمي للعام المخصَّص (١)، وعدم استحباب وكرهه التصدق على الفقير الهاشمي لدليل الخاص، للعام (٢) المخصص للعام (١) بعد التخصيص.

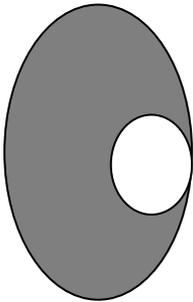
وعلى عدم الانقلاب يحكم بتساقط العامين في غير مورد المخصَّص (٣)، ويؤخذ بمفاد العام (٢) في مورد تخصيص العام (١) ويتساقطان في الفقير غير الهاشمي فلا يثبت الاستحباب ولا الكراهة، والأصل الإباحة مع عدم عام فوقاني يرجع إليه.

٢- أن يكون المخصص لكلا العامين المتعارضين بالتباين - كما لو ورد يحرم التصدق على الفقير الهاشمي، حيث يخصص كلا الدليلين - دليلا الاستحباب والكراهة معا.

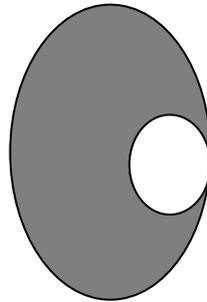


فكل منهما تسقط حجيته بمقدار الخاص (يحرم) والباقي من كل منهما يبقى معارضا مع باقي الآخر وبهذا يبقى التعارض بينهما محكما كما كان قبل التخصيص - قيل بالانقلاب وعدمه فيتساقطان فيما بقي من مدلوليهما بعد خروج مقدار الخاص ، ويرجع الى العام فوقاني إن كان أو الى الأصل العملي ، والنتيجة على كلا القولين حرمة التصدق على الفقير الهاشمي لدليل الخاص ، وجواز التصدق على الفقير غير الهاشمي للبراءة إن لم يكن عام فوقاني.

عام (٢) بعد التخصيص



عام (١) بعد التخصيص





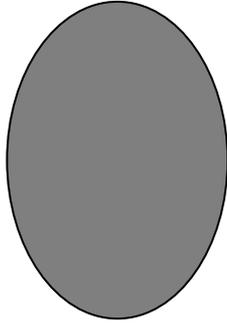
(٢٩٤)

الوسيط في علم الأصول

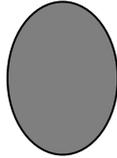


٣- أن يرد مخصصان كل منهما يخصص كلا العامين المعارضين - تحت أية نسبة كانت بينهما والنتيجة هي النتيجة السابقة وذلك لبقاء النسبة بينهما على التباين بعد إعمال كلا المخصصين.

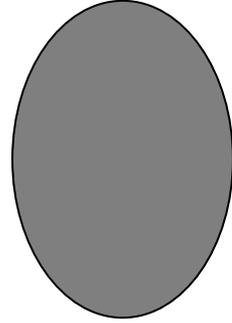
عام (٢)



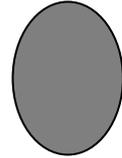
خاص ٢



عام (١)



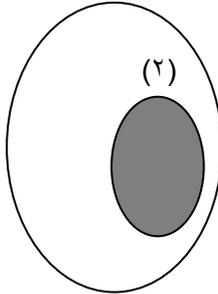
أ: خاص ١



بينهما تباين

(١)

خاص ١



(٢)

ب: عموم وخصوص مطلق



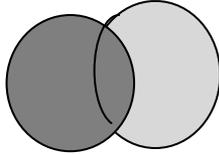
(٢٩٥)

الجزء الخامس عشر



(٢) (١)

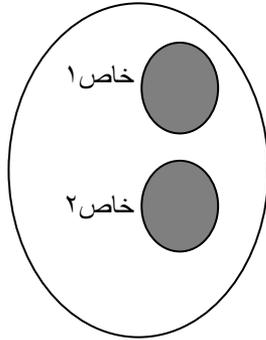
ج: عموم وخصوص من وجه



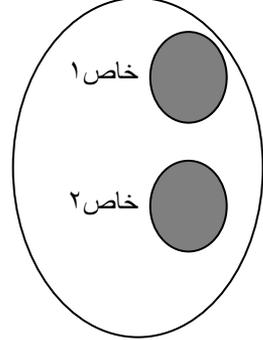
فعلى جميعها فإن المقدار المخرج من العامين واحد فلا تتغير النسبة: انظر المثال في الشرح.

وهنا المقدار المخرج من العامين يتراجع بعد إن كان مجموع الخاصين

عام (٢)

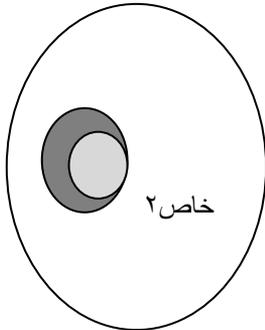


عام (١)

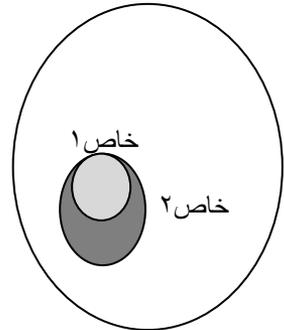


وهنا المقدار المخرج هو خصوص الخاص الأعم

العام ٢

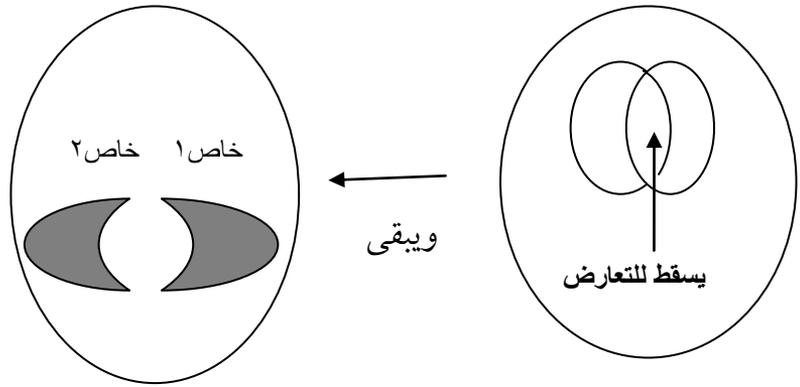


العام ١



الوسيط في علم الأصول (٢٩٦)

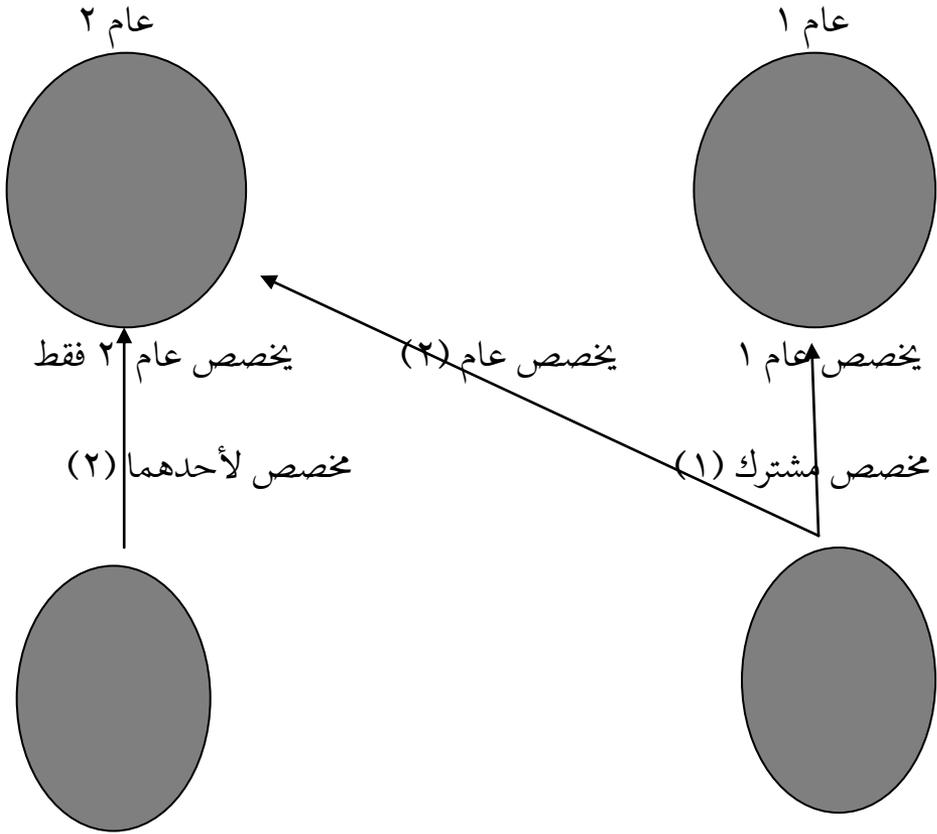
فهنا أصبح المقدار المخرج ليس هو مجموع الخاصين بل خصوص الخاص الأعم (٢) لأن الأصغر متضمن بالأكبر حال كونه النسبة بين الخاصين هي العموم والخصوص المطلق.



والمخرج هنا هو مجموع الخاصين في غير مورد الاجتماع.

٤ - أن يكون المخصصان، أحدهما يخصص كلا العامين المتعارضين والآخر

يخصص أحدهما، كالشكل التالي :



وهذا المخصص المشترك لا ينتج نسبة جديدة بين العامين فيبقى على التباين لأن المخرج منهما بمقدار واحد وهو مقدار المخصص المشترك.

حالة إخراج المخصص المشترك ... لا أثر للإنقلاب ... وهي نفس النحو



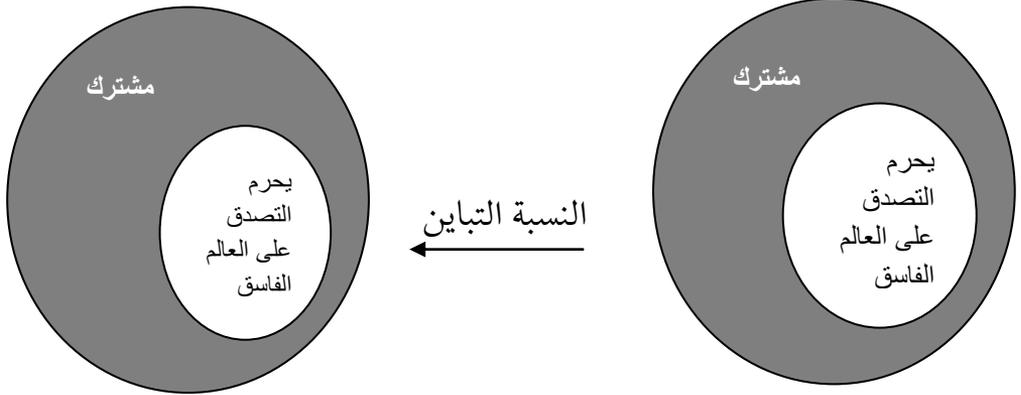
(٢٩٨)

الوسيط في علم الأصول



عام ٢ - يكره التصدق على العالم

عام ١ - يستحب التصدق على العالم

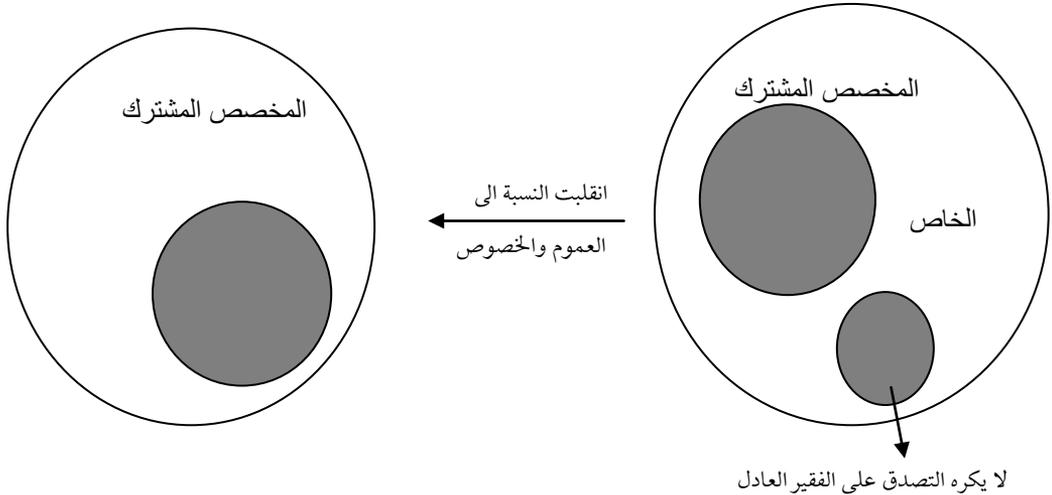


وإذا لوحظ المخصص المختص بأحدهما فإذا خصصه في غير مورد التخصيص

المشارك كما في الشكل :

دليل يستحب

دليل يكره



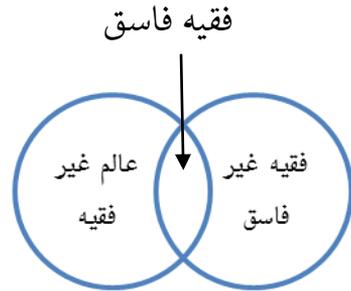
وهذا كالحق الأول المتقدم

الجزء الخامس عشر.....(٢٩٩)

فالمخصص المختص يخصص دليل الكراهة ولا يخصص دليل الاستحباب لعدم تنافيهما

وأما بناء على عدم الانقلاب لا يخصص دليل يكره بعد تخصيصه بكلا المخصصين دليل يستحب فيكون حاله حال النحو الأول بناء على عدم الانقلاب والنتيجة هي عدم كراهة التصديق على الفقهاء العدول للمخصص الخاص وتساقط العامّين في غير مورد المخصص الخاص - ويرجع في موردها الى العام الفوقاني إن وجد أو الأصل العملي وهو الإباحة.

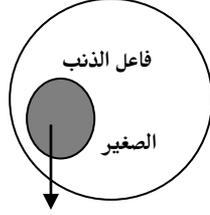
وأما لو كان بين المخصصين غير نسبة التباين - كما لو كان دليل الخاص - لا يكره التصديق على الفقيه من العلماء ويحرم التصديق على العلماء الفاسق والنسبة بينهما عموم من وجه كما في الشكل :



أو كان دليل خاص - لا يكره إكرام فاعلي الذنب ولو صغيرا من العلماء - وهو أعم من الفاسق لإختصاصه بفاعل الكبيرة - فهذا العنوان المخصص لدليل الكراهة أعم مطلقا من الفاسق الذي هو المخصص المشترك وهذا ما يدخله في أحد أنحاء الشق الخامس القادم.



لا يكره إكرام فاعل الذنب مطلقا

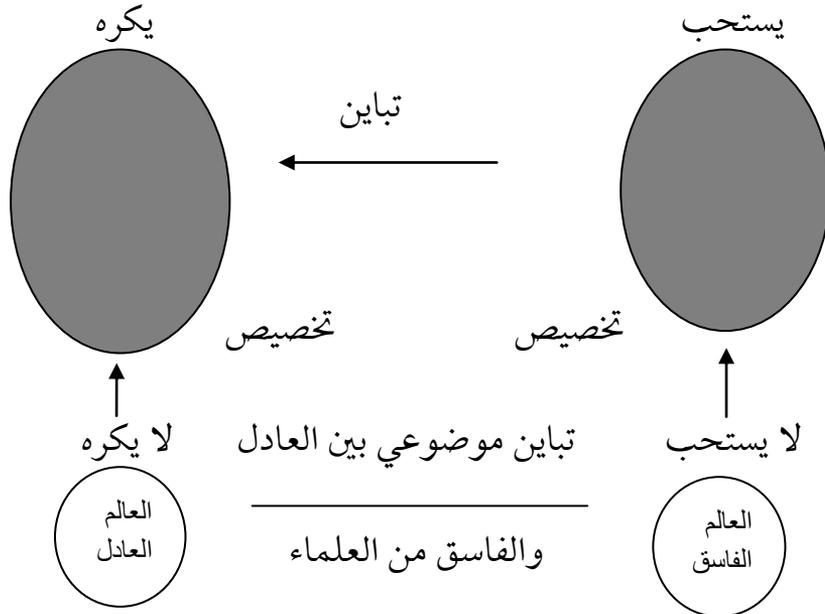


فاعل الكبيرة خاصة

٥- أن يرد مخصصان ينفرد كلّ منهما بتخصيص أحد العامين .. ولنفرضهما:

لا يستحب التصديق على العالم الفاسق .. ولا يكره التصديق على العالم العادل،
والأول مخصص لدليل الاستحباب والثاني يخصص الكراهة .. ولهذين المخصصين
أنحاء أربعة:

أ: أن يكونا متعارضين:

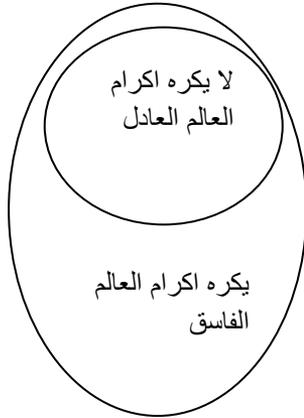


الجزء الخامس عشر..... (٣٠١)

والنتيجة واحدة على الانقلاب وعدمه، وإن الحجة من العامين على القولين واحدة.

وله شقان .. فرض استيعاب الخاصين حقيقة أو عرفا تمام مدلول العامين وفي هذا الشق لا أثر لإنقلاب النسبة كما هو واضح، لأن فرض مخصصة العام المخصص (يستحب) ليس بأولى من فرض مخصصة العام المخصص (يكره) للعام الأول. والنتيجة هي التفصيل حيث يستحب إكرام العالم العادل، ويكره إكرام العالم الفاسق .. كما موضح بالشرح.

يكره بعد التخصيص



يستحب بعد التخصيص



ولو كان المخصصان غير مستوعبين للعامين .. كما لو ورد

لا يستحب التصديق على الفاسق النحوي ولا يكره التصديق على الفقيه العادل،
وهنا اخذ خصوص النحوي من الفاسق. وهنا أخذ خصوص الفقيه من العلماء



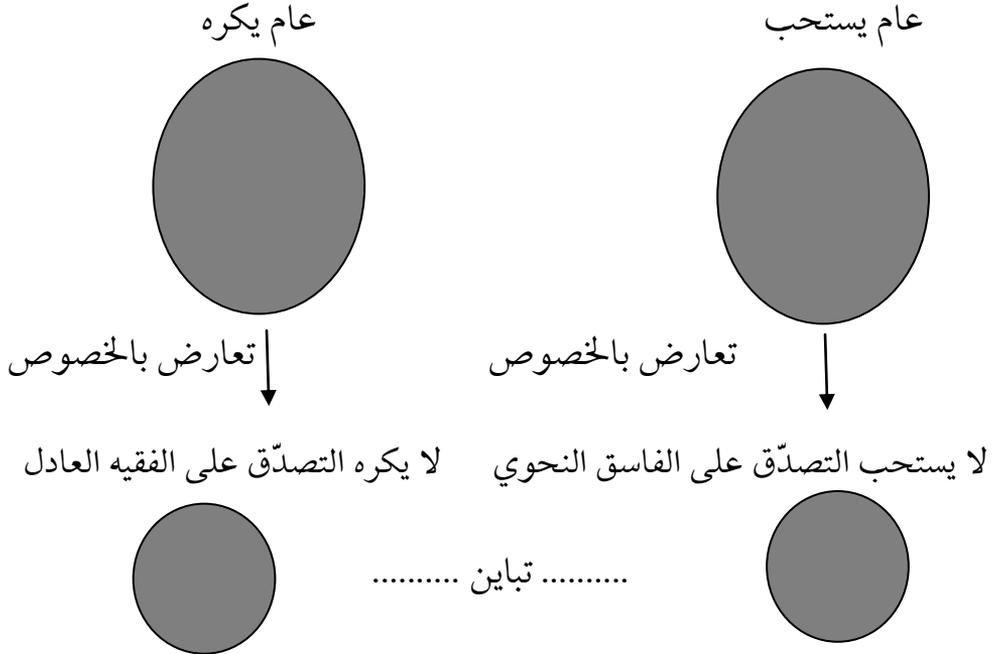
(٣٠٢)

الوسيط في علم الأصول



وهما بمجموعهما لا يستوعبان مدلول العامين حيث يبقى منهما مورد يجتمعان فيه بالنفي والإثبات وهو مورد العالم النحوي العادل، والفقير الفاسق.

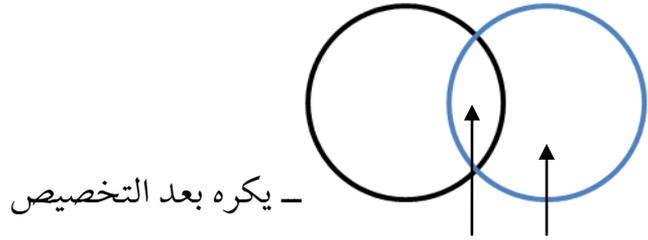
- لو كان المخصصان أضيق من العام



فلم يكن الفاسق لتمام العلماء بل لخصوص النحوي ولم يكن العادل لتمام العلماء بل لخصوص الفقيه - كما في الصورة السابقة فيبقى تحت العامين ما يشتركان فيه - وهو (العالم النحوي العادل - والفقيه الفاسق) وهما متعارضان، فعلى انقلاب النسبة - تكون النسبية بين العامين بعد تخصيص كل منهما بمخصصه هي العموم من وجه:



يستحب بعد التخصيص



العالم النحوي والفقير الفاسق

والنسبة المنقلبة هنا لا جمع عرفي بينهما .. وهي نسبة العموم من وجه .
والنتيجة واحدة هي يكره التصديق على العالم النحوي الفاسق تمسكا بدليل يكره -
إذ لا معارض له حجة ويستحب التصديق على العالم العادل تمسكا بدليل يستحب ..

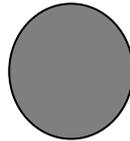
ويتساقط العامان في غير مورد التخصيص .

ب : أن تكون النسبة بين المخصصين هي العموم والخصوص من وجه - كما لو
ورد مخصص على دليل الاستحباب هو لا يستحب إكرام العالم الفاسق - وورد لا
يكره إكرام العالم الهاشمي والنسبة بين الهاشمي والفاسق هي العموم والخصوص
من وجه ، وهنا فرضان :

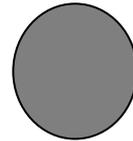
الأول : إنه لا تنافي بين المخصصين - إذ لا تنافي بين لا يستحب ولا يكره :

لا يكره

لا يستحب



غير متنافيين





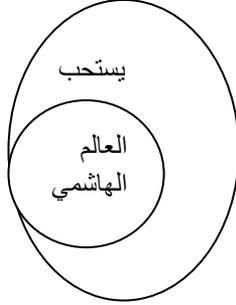
(٣٠٤)

الوسيط في علم الأصول

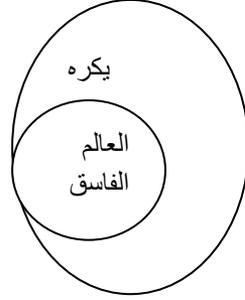


وفرض أن بينهما تناف - كما لو لورود يستحب إكرام العالم الهاشمي - ويخصص دليل يكره وورد يكره إكرام العالم الفاسق - وهو مخصص لدليل يستحب :

يكره إكرام العالم

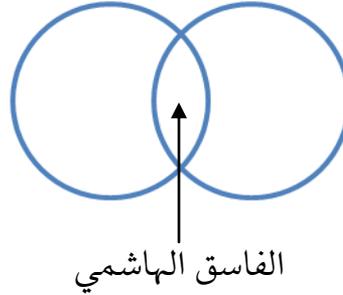


يستحب إكرام العالم



خاص يستحب

(١) خاص يكره



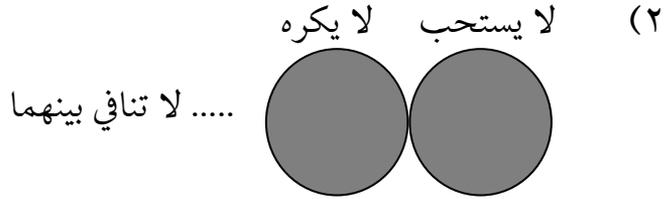
.... بينهما تنافي بالعموم من وجه

فعلى الانقلاب فإن النسبة بين العامين، العموم من وجه - لتعارضهما في مورد الاجتماع أو لكونهما متباينان على عدمه، إذ النتيجة على عدم هي حجية كل من العامين فيما ورد فيه التخصيص على الآخر قيتساقطان في غيره.

أما لو كان بين الخاصين تعارض - فإن مورد الاجتماع بعد سقوطه يبقى تحت العامين فيقع التعارض بين العامين لأنهما متباينان، ولو لم يكن تعارض فمورد اجتماعهما خارج عن العامين وهنا فرق في النتيجة الفقهية والأصولية وعلى

الجزء الخامس عشر..... (٣٠٥)

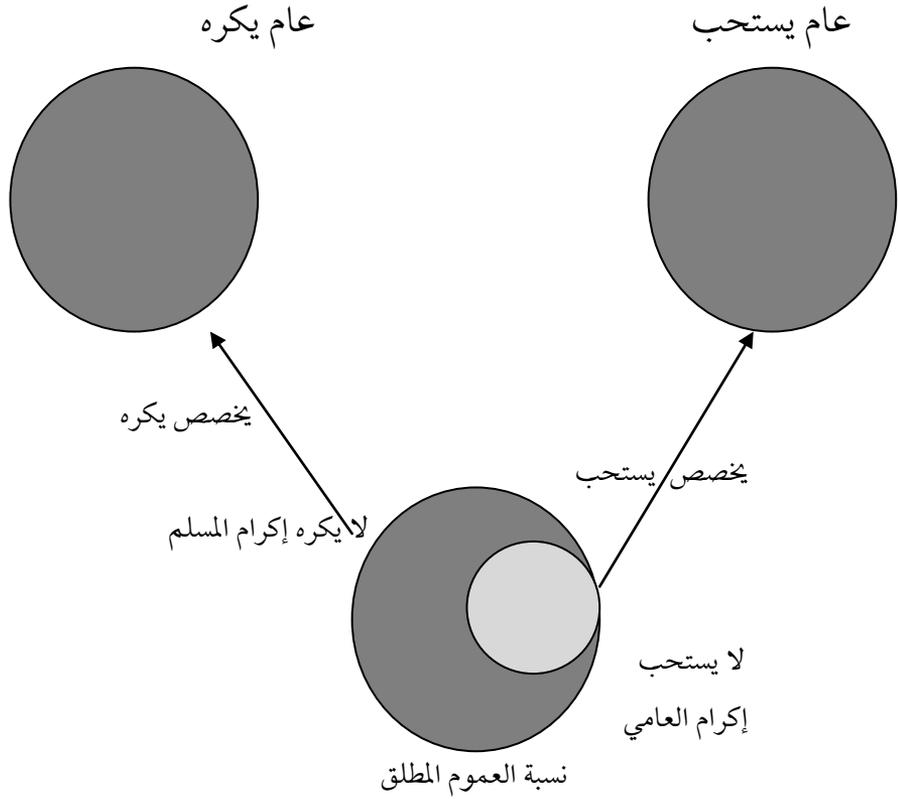
القولين لا جمع عرفي لأن النسبة المنقلبة لا جمع عرفي فيها وهي العموم والخصوص من وجه. فلو قال يستحب إكرام العالم الهاشمي وهو مخصص ل (يكره إكرام العالم) ويكره إكرام العالم الفاسق وهو مخصص ليستحب .. وهنا لا تنافي بين لا يكره ولا يستحب :



والنتيجة الفقهية على الأول: يستحب إكرام العالم الهاشمي أما مطلقا أو خصوص العادل للدليل العام يستحب، ويكره إكرام العالم الفاسق غير الهاشمي ... هذا على الأولى .. ويشمل حتى الهاشمي - يكره إكرام العالم الفاسق الهاشمي على الثانية لعدم التعارض بين الخاصين. وهكذا بالنسبة للفاسق ...

ج : لو كان بين الخاصين عموم مطلق - على فرضين :

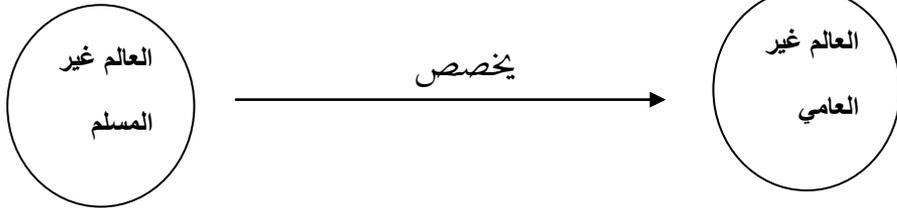
١- عدم التنافي بينهما كما لو ورد لا يكره إكرام العالم المسلم - ولا يستحب إكرام العالم العامي والأول يخصص عام يكره إكرام العالم - والثاني يخصص عام يستحب إكرام العالم والنسبة بين المسلم والعامي عموم مطلق.



فعلى الإنقلاب:

يكره بعد التخصيص

دليل يستحب بعد التخصيص



الجزء الخامس عشر..... (٣٠٧)

العالم الشيعي - يستحب إكرامه ، والعالم العامي لا يكره ولا يستحب إكرامه -



دليل يستحب لا يستحب إكرام العالم العامي ولا يكره إكرام العالم العامي
والعالم غير المسلم يكره إكرامه.



دليل يكره بعد التخصيص

وعلى عدم الانقلاب: فالعالم الشيعي يستحب - والعامي لا يستحب ولا يكره في حال فرض عدم التعارض بين الخاصين.

والعالم غير المسلم لا يستحب ولا يكره لسقوط العامين بعد تعارضهما

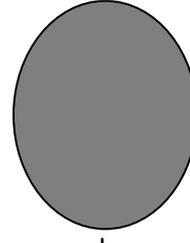
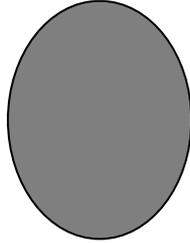
أما لو فرض تعارض الخاصين كما لو ورد يكره إكرام العالم العامي ... ويستحب

إكرام العالم الشيعي - والأول يخصص عام يستحب والثاني يخصص عام يكره.

فيجمع بين الخاصين ... يستحب إكرام العالم المسلم ، ويكره إكرام العالم العامي

يستحب إكرام العالم المسلم يخصص عام يكره

يكره إكرام العامي يخصص عام يستحب



يستحب إكرام العالم الشيعي

يكره إكرام العالم السني العامي

يخصص دليل يكره إكرام العالم

يخصص يستحب إكرام العالم



(٣٠٨)

الوسيط في علم الأصول

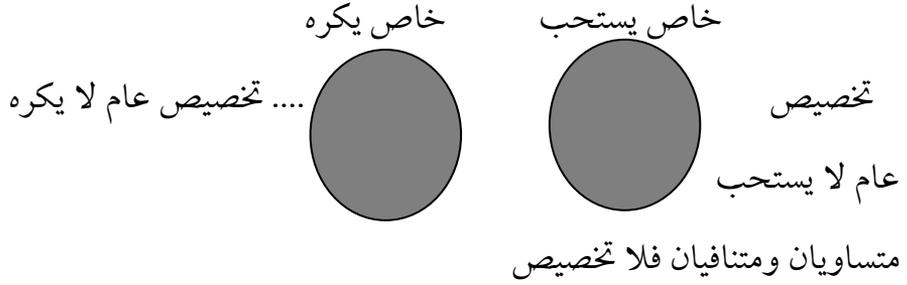


وهي نفس الشق الأول المتقدم المرموز له بـ (أ) فلا يوجد فرق في الانقلاب وعدمه.

(د) أن يكون الخاصان متساويين موضوعا وغير متنافيين - لا يستحب إكرام

العالم الكافر ولا يكره إكرام العالم الكافر - ولا تنافي بينهما

أما لو تنافيا - كمل لو قال يستحب ويكره وهما متباينان ومتساويان فلا تخصيص



والنتيجة لا فرق بين القولين الانقلاب وعدمه.

هذه هي نتيجة الصور الثمانية للانقلاب وعدمه، والصور الأربعة الأولى والصور

الأربعة للصورة الخامسة فيصبح المجموع ثمانية.



خاتمة في الاجتهاد والتقليد

فصل في الاجتهاد

قوله (قده): ((فصل

الاجتهاد لغة: تحمل المشقة، واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة:
استفراغ الوسع في تحصيل الظن في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، وعن
غيرهما: ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا
أو قوة قريبة.

ولا يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً، ليس من جهة
الاختلاف في حقيقته وماهيته، لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حده أو رسمه،
بل إنما في مقام شرح اسمه والاشارة إليه بلفظ آخر؛ وإن لم يكن مساوياً له
حسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان
أخص منه مفهوماً أو أعم.

ومن هنا انقذ انه لا وقع للايراد على تعريفاته بعدم الانعكاس او
الاطراد، كما هو الحال في تعريف جل الاشياء لو لا الكل - ضرورة عدم
الإحاطة بها بكنهها او بخصوصها الموجبة لامتيازها عما عداها- لغير علام
الغيوب، فأفهم.))



خاتمة في الاجتهاد والتقليد

فصل في الاجتهاد

الاجتهاد لغة: هو تحمل المشقة، يقال فلان أجتهد في الأمر الكذائي أي تحمل المشقة في سبيله وفي الاصطلاح قد عرف بتعريفات منها:

١ - للحاجبي والعلامة هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي.

٢ - للبهائي في زبدة الأصول (١) المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد هو ملكة يقدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلا أو قوة قريبة، ويقصد من الأصل مدرك الحكم بما هو حجة وحينئذ لا يشمل ما يؤخذ من المدارك غير الثابت حجيتها والقوة والفعل بقوله فعلا أو قوة قريبة قيدان للاستنباط لا للملكة، للزوم فعلية الملكة، والمراد من الأول الاقتدار على الاستنباط الفعلي بلا حالة انتظارية غير المراجعة الاعتيادية، ومن الثاني ما كان له حالة انتظارية من غير تلك الجهة، والقريبة قيد كي لا يشمل عوام الناس، وهذان التعريفان وغيرهما لا يقصد بهما التعريف الحقيقي بل يقصد بهما شرح الأسم وتوضيح اللفظ بلفظ آخر سواء كان اللفظ الآخر أعم أو أخص أو مساو لا التعريف بالجنس والفصل أو الخاصة وهي حقائق الاشياء ولا يحيط بها الا علام الغيوب وما دامت ليست تعاريف حقيقية فلا للاشكال عليها بعدم الطرد والعكس، ثم أمر بالفهم (١).

(١) زبدة الأصول ١٤١ المنهج الرابع الاجتهاد والتقليد



(١) تفسير الفهم اشارة إلى ضعف ما أفاده في كون التعاريف اللفظية لا حقيقية من عدم الاحاطة بكنهها أو بخواصها فإن ذلك لا ينافي كونهم بصدد التعريف الحقيقي على حسب وسعهم ومقدار طاقتهم لتصريحهم بأن القيد الفلاني هو لإخراج كذا ولإدخال كذا وهو قرينة قطعية أنهم بصدد التعريف الحقيقي وفي مقام بيان النكتة ذكره في العناية .. هذا أولاً.

ثانياً: لو كانوا بصدد شرح الاسم لما اختلفت عباراتهم إذ العبارة الأكثر ايضاحاً واحدة وإنما تتعدد لاختلاف الحقيقة وكل ينظرها من وجهة نظره.

ثالثاً: أنه بناء على كون التعاريف شروح أسمية فالأولى تعريفه بالمساوي وتبديل الظن بالحجة لا تحصل المساواة الا مع قيد الحكم الفرعي لتخرج المسألة الأصولية والمسألة الاعتقادية الشرعية.



قوله (قده): ((وكيف كان، فأولوى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلا لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقا، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقا عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعا - اجتهادا أيضا.

ومنه قد انقح أنه لا وجه لتأبي الاخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى، فإنه لا محيد عنه كما لا يخفى، غاية الامر له أن ينازع في حجية بعض ما يقول الأصولي باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى؛ ضرورة أنه ربما يقع بين الاخباريين، كما وقع بينهم وبين الأصوليين.))

والأولى في تعريف الاجتهاد تبديل الظن بالحجة عليه فهذا استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي لا تحصيل الظن بالحكم لأن المناط في تحقق الاجتهاد هو حصول الحجة على الحكم فإذا حصلت الحجة كان الاجتهاد حاصل ﷺ حتى إذا لم يكن تلك الحجة مفيدة للظن بالحكم الواقعي كما في الأصول العملية فإن الحكم بالأصل اجتهاد أيضا وكذا لو استند إلى غيره من العلم



والقطع كما لو اعتمد على خبر غير متواتر لاثبات الحكم فإن ذلك اجتهاد، وإن لم يحصل الظن بالحكم الشرعي، وقد قيد تحصيل الحجة على الحكم بالقوة والفعل.

والمراد بالقوة أنه لو أراد تحصيلها بالفعل أمكنه ذلك، وإما بالفعل بمعنى حصولها الفعلي يمكن التمثيل للأول كما لو فرض ان استنباط الحكم كان موقوفاً على شيء من مراجعة بعض المصادر فإن الحجة على الحكم لا تكون حاصلة بالفعل بل بالقوة وذلك يسمى اجتهاداً أيضاً.

وإما لو حصل الظن بالحكم الشرعي فإن كان الظن حجة كما قيل بحجته مطلقاً عند العامة أو قيل بحجته في خصوص صورة انسداد باب العلم عند بعض الخاصة كان تحصيل ذلك الظن بالحكم اجتهاداً، لكن لا من باب تحصيل الظن بالحكم بل من باب تحصيل الحجة، ولو لم يكن الظن حجة لما كان تحصيله اجتهاداً، والذي ذكر الظن في تعريف الاجتهاد إنما ذكره من جهة أنه من مصاديق الحجة لا لخصوصية فيه.

ومنه ظهر أنه لا وجه لتنفّر الأخباري من الاجتهاد فإن الاجتهاد بهذا المعنى - بمعنى تحصيل الحجة على الحكم - مما لا يحصى عنه لا بمعنى تحصيل الظن ليكون التنفر منه صحيحاً (٢) نعم للإخباري أن يناقش في حجية بعض الأمور بأن ينكر حجية بعضها كانكاره حجية الظواهر مثلاً إلا ان انكاره هذا لا يمنع من تسليم صحة الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع لتحصيل الحجة على الحكم لأن مثل هذا النزاع في تشخيص صغريات الحجة ربما يقع بين الأصوليين انفسهم كما يقع بين الاصولي والخباري أو بين الاخباريين انفسهم.



هذا وقد وردت في عبارة الكتاب (في تحصيل غيره من افرادها من العلم بالحكم أو غيره ؛ بما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً اجتهاداً أيضاً لا يوجد طريق تعبدية ولا غير تعبدية هو مما لا يفيد الظن بالحكم ولو نوع فإن هذا شأن الطرق والامارات أن تكون مفيدة للظن ولو نوعاً لا شخصاً وهذا هو الفارق بين الأصول التعبدية المحضة كالبراءة وقاعدتي الحل والطهارة وغيرهما ولو جاز أن يكون الطريق غير مفيد للظن ولو نوعاً لم يبق بينه وبين الأصل العملي المحض فرقاً.

(٢) أنه لا وجه لتنفر الاخباري لوضوح إن مقصود القائل بتحصيل الظن هو الظن المعتبر لا مطلق الظن ، واعتباره إما بالادلة الخاصة أو بدليل الانسداد والا فالظن بما هو هو منهي عنه بمقتضى الايات والروايات الناهية عن العمل به .
وأولى من التبديل اسقاط الظن رأساً فيقال في التعريف هو استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي مطلقاً ظاهرياً كان أم واقعياً .
والمصنف لا يقول بالامارات بجعل حكم ظاهري بل بجعل الحجة ولذا التزم بتبديل الظن بالحكم بالحجة عليه - على الحكم الواقعي - .



قوله (قده): ((فصل: في تقسيم الاجتهاد الى مطلق ومتجزئ

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزئ، فالاجتهاد المطلق هو ما يقندر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمارة معتبرة، أو أصل معتبر عقلا أو نقلا في الموارد التي لم يظفر فيها بها، والتجزئي هو ما يقندر به على استنباط بعض الأحكام.

ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للاعلام، وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي، لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطلاع أو قصور الباع.

وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي، فلا تردد لهم أصلا، كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، وأما لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالاحكام مفتوحا له - على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد - بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الاشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم الى العالم، كما لا يخفى، وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره، فلا بد في حجية اجتهاد مثله على غيره من إلتماس دليل آخر غير

دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد، من إجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه، بحيث تكون منتجة لحجية الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضا، ولا مجال الدعوى الإجماع، ومقدماته كذلك غير جارية في حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وان لزم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره.

نعم، لو جرت المقدمات كذلك - بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ - كانت منتجة لحجيته في حقه أيضا، لكن دونه خرط القناد، هذا على تقدير
(الحكومة.)



فصل : تقسيم الاجتهاد الى مطلق ومتجزي

ينقسم الاجتهاد الى اجتهاد مطلق بأن يكون الشخص بواسطة اجتهاده قادرة على استنباط جميع الاحكام ، والى اجتهاد متجزي بأن يكون قادرا على استنباط بعض الاحكام - قسم من الأحكام فقط - إما الاجتهاد المطلق فالكلام فيه يقع في مقامات :

الأول : في أصل الاجتهاد المطلق ، الثاني : في جواز العمل به ، الثالث : في نفوذ حكم وقضاء المجتهد المطلق وعدمه .

إما المقام الأول : فقد يقال بعدم امكانه في جميع المسائل ولذا لا نرى مجتهدا واحدا لا يحصل له تردد في بعض المسائل ، إلا أن الصحيح هو امكانه لأن الاجتهاد إذا كان بمعنى المكنة على استنباط الأحكام (٣) فمن الممكن جدا أن يحصل لشخص ملكة على استنباط جميع الاحكام والتردد الحاصل في بعضها فهو ليس تردداً في الحكم الظاهري وإنما هو تردد في الحكم الواقعي بسبب عدم قيام دليل معتبر عليه وإلا فليس تردده ناشئا من ضيق قدرته على الاستنباط .

وإما المقام الثاني : فلا اشكال في جواز العمل للمجتهد على ضوء اجتهاده في حق نفسه وإما عمل الغير به المعبر عنه بالتقليد ، فإن كان المجتهد إنفتاحي بأن يرى انفتاح باب العلم والعلمي فالعمل برأيه مما لا اشكال فيه كما سيأتي في فصل التقليد ان شاء الله تعالى ، وإن كان انسدادياً يرى انسداد باب العلم والعلمي فجواز تقليده محل اشكال لأن اثبات جواز تقليده اما ان يكون بأدلة جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم ، واما ان يكون بدليل الانسداد المثبت لحجية الظن وكلاهما لا يصلح لذلك أما الأول فباعتبار ان المجتهد الانسدادى ليس عالماً بالاحكام الشرعية



ومعه يكون الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى الجاهل بالحكم ، ومعلوم أن أدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع الجاهل إلى العالم.

وأما الثاني فباعتبار ان مقدمات دليل الانسداد وإن أثبتت حجية الظن الا انها تثبت في حق المجتهد فقط لأنه من يجري مقدمات دليل الانسداد في حقه ، وعليه فلا بد من التماس دليل آخر غير أدلة جواز التقليد وغير دليل الانسداد الذي يجريه المجتهد في حق نفسه وذلك الدليل الاخر ليس هو الا الاجماع أو اجراء مقدمات دليل الانسداد في حق العامي غير دليل الانسداد الذي أجراه المجتهد في حق نفسه وكلاهما باطل أما الأول لأن مسألة الانسداد مسألة حادثة في العصور المتأخرة لا أثر لها عند السابقين ومعه لا معنى للقول بانعقاد الاجماع في جواز رجوع العامي إلى المجتهد الانسدادي.

وإما الثاني فأن مقدمات الانسداد ليست تامة في حق العامي لإمكانه الرجوع إلى غير الانسدادي لعدم انحصار الاجتهاد في المجتهد الانسدادي ، وعلى تقدير عدم وجود مجتهد غير انسدادى ، فيمكن أن يقال بأن على العامي العمل بالاحتياط لعدم استلزامه اختلال النظام ، نعم قد يلزم منه العسر والخرج الا أن العامي لا يمكنه اثبات بطلان العسر والخرج لحاجته إلى النظر في الأدلة والمفروض انه عامي لا يمكنه ذلك وبالجمله مقدمات الانسداد لا تتم في حق العامي ، نعم لو تمت بأن انحصر المجتهد بخصوص المجتهد الانسدادي وكان يلزم من الاحتياط اختلال النظام أو كان يلزم منه العسر والخرج مع تمكنه من ابطالهما - كان قول المجتهد الانسدادي حجة في حقه - لكن دون اثبات تمامية المقدمات المذكورة خرب القتاد ، هذا كله على تقدير مسلك الحكومة.



(٣) ان الاجتهاد في اصطلاحهم هو استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعية عن ادلتها هذا اطلاق، وقد يطلق ويراد به الملكة، وان صاحبها مجتهد ولو لم يتلبس بعد بالفعل الخارجي وتتسع أو تتضيق دائرة الملكة فمن اتسعت وكان قادراً على استنباط نوع الأحكام الشرعية فهو مجتهد مطلق وإن لم يستفرغ وسعة في مسألة واحدة ولم يستنبط حكمها الشرعي اصلا ومن له ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الأحكام الشرعية فهو متجزئ.

وقد يجمع بين الاطلاقين ويقال: بان الاجتهاد هو استفراغ الوسع ممن له ملكة الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

وقد يقال: بأن استفراغ الوسع هو لتحصيل الملكة فأن الحكم انما يتحصل بممارسة العملية الاستنباطية فإذا ما حصلت فما معنى استفراغ صاحب الملكة وسعه، وهل هذا الا دور.

فأنه يقال: ان الموقوف عليه غير الموقوف فأن استفراغ الوسع لتحصيل الملكة غيره الناشئ عنها وليس هذا ليلزم الدور.



قوله (قده): ((وأما على تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه في غاية الأشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اخص حجية ظنه به، وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره، ولو لم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبرا شرعا، كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل.

إن قلت: حجية الشيء شرعا مطلقا لا يوجب القطع بما أدى إليه من الحكم ولو ظاهرا، كما مر تحقيقه، وأنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الاصابة، والعذر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه – أيضا – رجوع إلى الجاهل، فضلا عما إذا انسّد عليه.

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده – التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية – ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لاجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط، فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد، فافهم.



وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق؛ إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً، وأما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة، فإن مثله - كما أشرت آنفاً - ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم، كما في المقبولة، إلا أن يدعي عدم القول بالفصل، وهو وإن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل، إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الاجتماعات والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إذا كانت جملة يعتقد بها، وإن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه - حينئذٍ - أنه ممن روى حديثهم (عليهم السلام) ونظر في حلالهم (عليهم السلام) وحرامهم (عليهم السلام): وعرف أحكامهم (عليهم السلام) عرفاً حقيقة.

وأما قوله (عليه السلام) في المقبولة (فإذا حكم بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم؛ حيث كان منصوباً منهم، كيف؟! وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية، وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجة امرأة له من أحكامهم (عليهم السلام) فصحة إسناد حكمه إليهم (عليهم السلام) إنما هو لاجل كونه من المنسوب من قبلهم.))



واما بناء على الكشف فجواز الرجوع الى المجتهد الانسدادي محل اشكال أيضا، لأن الدليل على جواز الرجوع إليه، أما هو دليل جواز التقليد واما هو دليل الانسداد وكلاهما لا يثبت ذلك.

اما دليل جواز التقليد فلا دلالة له على جواز الرجوع الى ظن المجتهد الانسدادي بعد فرض اختصاص حجية ظنه به - بالمجتهد - .

واما مقدمات دليل الانسداد فهي تثبت حجية الظن لمن تجري في حقه وهو المجتهد دون العامي، ورب قائل أن يقول أنه بناءً على الكشف أن الظن طريق معتبر نصبه الشارع دليلاً كالخبر الواحد المنصوب من قبله غاية الأمر أن الكاشف عن كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً هو مقدمات الانسداد بينما الكاشف عن نصبه الخبر هو الدليل الخاص كآية النبأ فإذا ثبت أن الظن طريقاً شرعياً فيجوز الرجوع من العامي إلى المجتهد الانسدادي فتأمل (٤).

والجواب عنه: مادام الكاشف عن ذلك هو دليل الانسداد الجاري في خصوص حق المجتهد فلا يثبت النتيجة الا في حقه.

إن قلت: أن جواز الرجوع الى المجتهد الانفتاحي من باب رجوع الجاهل إلى العالم مع انه ليس كذلك - أي انه عالم بالاحكام الشرعية حتى بناء على الانفتاح - إذ هو ليس عالم بالاحكام الواقعية وهذا واضح وليس عالم بالاحكام الظاهرية بناء على أن المجعول في باب الامارات هو المنجزية والمعذرية لا جعل احكاما ظاهرية كما هو التحقيق فالرجوع اليه رجوع الى الجاهل فضلا عما انسد باب العلم.



قلت: نعم هذا صحيح؛ ولكنه عالم بموارد قيام الحجة على الحكم الشرعي فيرجع العامي إليه ويقلده في ذلك - في كون المورد من موارد وجود الحجة - وفائدة الرجوع هو أن العامي سوف يطلع على الحجج الشرعية، وبعد اطلاعه عليها سوف يأخذ بها ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: إذا فقدت الأمانة المعتبرة شرعا وكذا الأصل العملي الشرعي يكون المرجع هو الأصل العملي العقلي، والرجوع إلى المجتهد ولو كان انفتاحية رجوع إلى الجاهل لأنه ليس عالم بالحكم الشرعي ولا بقيام الإمارة الشرعية وإن كان عالما بالحكم العقلي والتقليد إنما هو في الأحكام الشرعية دون العقلية.

قلت: رجوع العامي إلى المجتهد لمعرفة أن الموارد لا توجد فيها أمارة شرعية ولا أصل عملي شرعي لا لتقليده في الحكم العقلي الذي هو البراءة أو الاحتياط أو التخيير فإن تعيين الحكم العقلي يرجع أمره إلى العامي نفسه فما استقل به عقله أخذ به ولو كان على خلاف ما ذهب إليه مجتهد ثم أمر بالفهم (٥)

وأما المقام الثالث: وهو نفوذ حكم وقضاء المجتهد المطلق وعدمه، فلا اشكال فيه لو كان انفتاحية والسر في ذلك هي الروايات الماثورة في الباب من المقبولة وغيرها، وأما لو كان انسدادية فبناء على الكشف حيث يكون الظن طريقة منصوبة من قبل الشارع كغيره من الطرق المنصوبة من قبله عند الانفتاحية فيكون الانسدادية عالما بالأحكام الشرعية الظاهرية كالانفتاحية عينه، وعلى الحكومة فأقصى ما تقتضيه المقدمات حينئذ هو استقلال العقل بحجية الظن في هذه الحال كحجية العلم في حال الانفتاح فلا يكون الانسدادية على هذا عالم بالأحكام



الشرعية بل هو جاهل بها، ومن المعلوم أن المنصوب للقضاء ليس الا العالم بها كما في المقبولة ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكمة فأني قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله.

اللهم الا ان يقال ويدعي عدم القول بالفصل ومع عدم بعد هذه الدعوة الا انها ليست بمثابة القول بعدم الفصل ليكون حجة، نعم يمكن توجيه نفوذ حكم وقضاء الانسدادي القائل بالحكومة فهو وإن كان جاهلا بالاحكام لكنه غير جاهل بجميعها بل بمعظمها ففي موارد الاجماع والضروريات من الدين أو المذهب والمتواترات فهو عالم بالاحكام الشرعية بل قد يتفق للمجتهد الانسدادي أن يقول باعتبار بعض الطرق والامارات كالانفتاحي لاعينه ولكنه لا يفي بمعظم الفقه في نظره وبانضمام بعض هذه الى بعض يصدق عليه عنوان قوله (عليه السلام) أنه عرف احكامنا فتشمله أدلة القضاء من المقبولة ونحوها فينفذ حكمه وقضاؤه. (٦)

واما قوله (عليه السلام) في المقبولة (إذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله أستخف) والمستفاد منها هو كالصريح في لزوم كون حكم القاضي طبق حكمهم وأنه مما يتوقف على معرفه احكامهم في القضاء فلا يكاد يكفي مجرد معرفة الانسدادي القائل بالحكومة بجملة معتد بها من أحكامهم ولو في غير القضاء من موارد الاجماع والضروريات من الدين أو المذهب أو المتواترات.

والجواب عنه: إن المراد من قوله (عليه السلام) إذا حكم بحكمنا ... الخ أي إذا حكم بأمرنا لكونه منصوبة من قبلنا ... الخ لا أنه إذا حكم على طبق حكمنا كي



يتوقف ذلك على معرفة أحكامهم في القضاء كيف وحكم القاضي غالبا ما يكون في الموضوعات الخارجية من قبيل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة العمرو ونحوهما ولا حكم لهم (عليهم السلام) في الموضوعات كي يطابق حكمه حكمهم، فصحة اسناد حكم الحاكم إليهم وإنما هو لأجل كونه منصوبة من قبلهم وبأمرهم لا من جهة كون حكمه على طبق حكمهم. (٧)

* * * * *

(٤) وجه التأمل الذي ذكره المصنف ما ذكره في العناية^(١): أنه لا قصور في ادلة التقليد من حيث شمولها لها ودلالاتها على جواز الرجوع إليه فإنه عالم بالأحكام الشرعية الظاهرية كالانفتاحي القائل بالظنون الخاصة عين غايته إن الانفتاحي قد علم بالطرق الشرعية المنصوبة بإدلة خاصة من الآيات والروايات فيما الانسدادى قد علم بنصبها شرعا من مقدمات دليل الانسداد وهذا ما لا يوجب تفاوت فيما نحن بصدده ... الخ.

وفيه إن شمول أدلة التقليد للظن الحاصل من مقدمات دليل الانسداد بعيدة من جهة إن أصل الدليل لا أثر له في زمن الخطاب وأبداعه العقلي لا يجعل ظنه المستفاد منه مشمولا لأدلة التقليد اطلاقا، هذا أولا، وثانيا: إن حكم العقل واكتشافه ان الشارع جعل الظن الحاصل من المقدمات معتبر شرعا فرع ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مع انها على سعتها غير ثابتة، وهذا يرجع إلى أصل الكشف.

(٥) تفسير الأمر بالفهم إشارة إلى ضعف ما أفاده فيما لو أنحصر الرجوع بالأصول العقلية وإن تعيين حكم العقل راجع إلى العامي وما أستقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه المجتهد الذي يقلده.



ووجه الضعف أن العامي لو ميز ما هو حكم العقل حينئذ لم يكن مقلدة عامية بل كان مجتهداً كمقلده فإن تعيين ما هو حكم العقل عند فقد الأمانة المعتبرة من البراءة أو الاحتياط ليس الا من شأن الأوحدي من الاعلام لا شأن العامي.

ويجاب على أصل إمكان الرجوع هو إن أدلة التقليد لا تنحصر بالايات والروايات فقط كي يدعي أنها مما تجوز الرجوع إلى العالم بالاحكام الشرعية لا الجاهل بها والمجتهد الانفتاحي في تلك الموارد جاهل بها كالانسداد عينا بل عمدة ادلتها هي السيرة العقلانية وهي مستقرة على الرجوع الى أهل الخبرة من كل فن لا خصوص العالم بالاحكام الشرعية والانفتاحي هو ممن يصدق عليه عنوان أهل الخبرة في الموارد التي يكون المرجع فيها الاصول العقلية دون الشرعية. ^(١)

الا ان هذا الجواب غير تام لأن أهل الخبرة على قسمين قسم حاز الخبرة من خلال تطبيق معلوماته التي اكتسبها وحصل عليها بدراسته وقسم حاز الخبرة من خلال الممارسة فقط كاهل الحرف والصناعات، ومن الواضح إن الرجوع في الفقه الى اهل الخبرة إنما هو بالنسبة إلى القسم الأول لا الثاني وبهذا يكون كلام الكفاية صحيح فيما لو أريد بالرجوع إلى العالم، وهو من أهل الخبرة لا إلى الخبير غير العالم، بمعنى لم تأت خبرته عن دراسته وممارسته بل عن ممارسته فقط، والرجوع الى الانسداد في مثل هذه الحال ليس رجوع إلى العالم بالاحكام الشرعية.

(٦) الظاهر من قوله (عليه السلام) في المقبولة، ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكم ... الخ العارف باحكامهم في باب القضاء فيحكم على طبق حكمهم في مورد الخصومة لا أن مجرد معرفته بأحكامهم ولو في غير القضاء مما له دخل وموضوعية في جعله قاضية.



وأضاف في العناية: وأصرح منه قوله (عليه السلام) بعد ذلك فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله فإنه كالصريح في لزوم كون حكم القاضي على طبق حكمهم في مورد الخصومة ومن المعلوم توقفه على معرفة احكامهم في القضاء لا على معرفة احكامهم في الجملة ولو في غير مورد القضاء.

وأصرح من الكل) قوله (عليه السلام) في رواية أبي خديجة أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا أو من قضائنا حيث أخذ فيها العلم بشيء من قضاياهم أو بقضائهم في كونه قاضية حاكماً من قبلهم من دون كفاية العلم بشيء من احكامهم ولو في غير القضاء، فصدق عنوان عرف احكامنا على الانسدادي لا يكفي في نفوذ قضائه وحكمه.^(١)

(٧) ما ذكره المصنف (قده) من دعوى أن حكم القاضي يكون في الموضوعات الخارجية غالباً والائمة (عليهم السلام) لا حكم لهم فيها، غير سديد بل لهم احكام كلية كبروية في أصول القضاء، كالأحكام الواردة في المدعي والمنكر والتداعي والتحاكم ونحوهما وحكم القاضي في الموضوعات الخارجية هو ناشيء من تلك الأحكام الكلية الواردة عنهم (عليهم السلام) وعليه فصحة اسناد حكم القاضي في الموضوعات الخارجية اليهم انما هو من جهة نشوء حكمه من تلك الأحكام الكبروية الواردة عنهم لا من مجرد كونه منصوبة من قبلهم مجعولاً من طرفهم وهذا واضح لدى المتدبر.^(٢)

الا ان صاحب الكفاية كلامه متضمن ما ذكره صاحب العناية وهو أن يكون القاضي عارفة بأحكامهم الكلية في باب القضاء واما تطبيقاتها وهي الأحكام في موضوعاتها الخارجية، فهي ليست احكاماً لهم (عليهم السلام) وإنما احكامهم الأصول التي وضعوها وعلى القضاة تطبيقها على موارد الخصومة الخارجية، ومعرفة شيئاً من قضاياهم هو منشأ جعله قاضياً ومنصوبة من قبلهم، فالمصنف نظر إلى أن المعرفة لشيء من احكامهم هي سبب

(١) العناية ج ٦ ص ١٨٠

(٢) العناية ج ٦ ص ١٨٠



(٣٢٨)

الوسيط في علم الأصول



النصب للقضاء فيما نظر صاحب العناية إلى أن معرفة شيء من الأحكام القضائية هي منشأ للنصب فالنزاع لفظي بين المصنف وصاحب العناية.



قوله (قده): ((وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

الأول: في إمكانه، وهو وإن كان محل الخلاف بين الاعلام إلا أنه لا ينبغي الارتياح فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركا، والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة، عقلية ونقلية، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب؛ بمهارته في النقليات أو العقليات، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتنائه عليها، وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي، للزوم الطفرة. وبساطة الملكية وعدم قبولها التجزئة، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الابواب، بحيث يتمكن بها من الاحاطة بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها، ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلا، أو لا يعتني باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما في الملكة المطلقة، بدهة أنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى.))



((الاجتهاد على نحو التجزي))

والكلام يقع في مواضع أربعة

الأول: في إمكانه، والصحيح إمكانه لوجهين

أولاً: أن المسائل تختلف مداركها سهولة وصعوبة فرب مسألة يكون مدركها صعبة جداً فيصعب استنباط الحكم فيها بخلاف مسألة أخرى كما وتختلف المسائل من ناحية أخرى وهي أن مدرك بعضها عقلي بينما مدرك البعض الآخر نقلي و معلوم إن الشخص تختلف حاله فربما يكون استنباط الحكم من المدرك النقلي أسهل عليه من استنباط الحكم من المدرك العقلي وربما يكون الأمر بالعكس.

ثانياً: إن حصول الاجتهاد المطلق لا يمكن دفعة واحدة بل يحصل بالتدرج فيحصل له أولاً في بعض المسائل ثم شيئاً فشيئاً يحصل له في جميعها فهو على الدوام مسبوق بالاجتهاد المتجري والا لزم الطفرة وهي مستحيلة.

وقد يستدل على استحالته بوجهين:

الأول: أن الاجتهاد هو الملكة على استنباط الأحكام الشرعية ومن المعلوم أن الملكة أمر بسيط لا تقبل التبعض والتجري بل هي إما أن تحصل وإما أن لا تحصل ولا يمكن أن تحصل في بعض المسائل دون بعض.

الثاني: إن المجتهد المتجري لا يمكن أن يحصل له القطع بأنه لا يوجد دليل آخر في المسألة التي يريد استنباط حكمها بل يحتمل وجوده في المسائل الأخرى التي يعجز عن استنباط الحكم فيها، وحينئذ لا يتم عنده الاستنباط في المسألة الا مع الاطلاع على كافة الأدلة التي يحتمل ارتباطها بهذه المسألة وهذا مما يستلزم الاطلاع

الجزء الخامس عشر..... (٣٢١)

على جميع المسائل الموجب للاجتهاد المطلق فلا يتحقق الاجتهاد المتجزئ، وكلاهما باطل.

إما الأول: بأعتبار ان التجزئ لا يستلزم تجزئ الملكة وإنما يستلزم التجزئ في متعلقها فتحصل في بعض الابواب دون البعض الأخر.

وإما الثاني: فلا مكان أن يحصل للمجتهد المتجزئ القطع والاطمئنان بعدم وجود مدرك آخر في الحكم للمسألة، كما يحصل القطع والاطمئنان المذكور للمجتهد المطلق وإن كان الاطلاع غير موجود له فيما يريد استنباط الحكم في مسألة معينة على جميع المدارك في جميع المسائل والاطلاع المذكور غير معتبر في الاجتهاد المطلق فكذلك لا يعتبر في الاجتهاد على نحو التجزئ إذا فحص بالمقدار اللازم الموجب لحصول الاطمئنان بعدم دخلها.



قوله (قده): ((الثاني: في حجية ما يؤدي إليه على المتصف به، وهو - أيضا - محل الخلاف، إلا أن قضية أدلة المدارك حجيته؛ لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق؛ ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقا، وكذا ما دل على حجية خبر الواحد، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض

الثالث: في جواز رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها، وهو أيضا محل الاشكال؛ من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمه أدلة جواز التقليد، ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشركة على الرجوع إلى مثله أيضا، وستعرف - إن شاء الله تعالى - ما هو قضية الأدلة.

وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدة بها واجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفا: أنه ممن عرف أحكامهم، كما مر في المجتهد المطلق المنسند عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام.))

الموضع الثاني: في حجية فتوى المجتهد المتجزئ على نفسه فهو محل الخلاف أيضا بين الاعلام، إلا ان الصحيح حجية فتواه لأن ما دل على حجية الظواهر من



بناء العقلاء وسيرتهم أو ما دل على حجية الخبر الواحد مثلا لا يدل على حجية الظواهر أو الخبر الواحد في خصوص المجتهد المطلق بل يدل على الحجية في حق المتجزئ أيضا غاية ما في الأمر أنه يلزم تقييده بما إذا كان الشخص الذي يريد التمسك بالظواهر أو بالخبر قادرة على دفع المعارضات والمجتهد المتجزئ قادر على ذلك لفرض أنه مجتهد .

الموضع الثالث: في جواز رجوع الغير اليه، وهو أيضا محل الاشكال، لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم فتشمله أدلة التقليد، ويمكن التمسك بما دل على جواز التقليد أي ما دل على ان الجاهل يجوز له أن يقلد العالم، ويمكن أن يقال بعدم جوازه لأن ما دل على جواز التقليد لا اطلاق لها من هذه الناحية بمعنى إنها لا تدل على جواز تقليد العالم إن كان متجزيا مع عدم احراز السيرة العقلائية والمشرعية على الانعقاد على الرجوع الى المجتهد المتجري وسيأتي في حينه بيان أدلة التقليد إن شاء الله (٨)

الموضع الرابع: في نفوذ حكمه وقضاؤه، فيقال: ان نفوذ حكمه وقضائه محل اشكال - أيضا - الا مع افتراض علمه بجملة من الأحكام بحيث يصدق عليه أنه عرف احكامنا فإنه حينئذ يشمله مثل المقبولة لأبن حنظله الدالة على نفوذ حكمه لكونه عارف بالاحكام عرفا، كما مر في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام على الحكومة دون الكشفي. (٩)

(٨) اطلاق أدلة التقليد وشمولها الى المجتهد المتجري، محل اشكال؛ إذ لو كانت لفظية فهي تشمله قطعة ولا وجه لعدم شمولها له، وإن كانت أدلة لبية كبناء العقلاء فهو



قائم على الرجوع الى أهل الخبرة في كل فن بدون فرق بين أن يكون خبيرة بسائر الابواب أيضا أم لا بل يتعين الرجوع عندهم إلى المتجزئ إذا كان فيما هو خبير به أشد خبرة من الخبير المطلق.

واما سيرة المتشعبة وقيامها على الرجوع إليه ، فأشكل عليه في العناية ^(١) بأنه لا متجزئ غالباً يفرض في الخارج أنه متجزئ لتكون سيرتهم مستقرة على الرجوع إليه أو على عدم الرجوع فإن الناس غالباً بين من يعرف أنه عامي محض وبين أن يعرف أنه من طلبة العلم ولم يبلغ رتبة الاجتهاد وبين من يعرف أنه مجتهد مطلق فقد حاز رتبة الاجتهاد والاستنباط في عموم الفقه وإذا فرض أنه قد عرف أحيانا إن هذا متجزئ فلا يعلم غالب أنه فيما هو خبير به أعلم من الغير أو مساوي معه ليصح الرجوع إليه ، فلاشكال على جواز الرجوع اليه في غير محله .

(٩) مر الاشكال على صاحب الكفاية بأن مجرد معرفة بعض الأحكام ولو في غير مورد القضاء وإن صدق عليه عرفاً أنه ممن عرف أحكامهم بل لا بد من معرفته بأحكامهم في خصوص القضاء

كما هو صريح رواية أبي خديجة المتقدمة وذلك ليحكم على طبق حكمهم ، فإذا عرفت أحكامهم في القضاء نفذ حكمه وإن كان متجزئاً غير مجتهد في سائر ابواب الفقه وإذا لم يعرف أحكامهم فيه ليحكم على طبق احكامهم فلا ينفذ حكمه وإن كان مجتهداً مطلقاً له ملكة يقتدر بها على استنباط أحكامهم في جميع أبواب الفقه إذا شاء وأراد بالمراجعة إلى الاخبار حتى القضاء ما لم تصل معرفته إلى الفعلية والتحقق في الخارج وقد اشار الى ذلك في العناية. ^(٢)

(١) العناية ج ١ ص ١٨٩

(٢) المصدر نفسه ص ١٨٧



قوله (قده): ((فصل:

لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية في الجملة؛ ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتنني عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع إلى ما دون فيه، ومعرفة التفسير كذلك.

وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الاصول؛ ضرورة أنه ما من مسألة الا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الاخباري، وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة، وعدم تدوينها في زمانهم (عليهم السلام) لا يوجب ذلك، وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة.

وبالجملة: لا محيص لاحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بني عليه في المسائل الأصولية، وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد؛ مجتهدا كان أو أخبارية، نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والازمنة والاشخاص، ضرورة خفة مؤونة الاجتهاد في الصدر الأول، وعدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة؛ مما لا يكاد يحقق ويختار عادة إلا بالرجوع إلى ما دون فيه من الكتب (الاصولية.))



فصل : في ما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم

ما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم ويعبر عنها بشرائط الاجتهاد في قبال شرائط المجتهد بعد حصول الاجتهاد له من البلوغ والعقل والذكورة والايامن والعدالة ونحو ذلك .. والظاهر أن المراد بالاجتهاد هو الممارسة الخارجية في استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعية من أدلتها ومداركها فهو ما يتوقف على الأمور الآتية لا مجرد الملكة وإلا فهي تحصل مع انتفاء جملة منها تعلم التفسير والحديث المتعلق بالأحكام والعلم بموارد الاجماع ونحو ذلك.

والعلوم المحتاج إليها في مقام الاستنباط هي العلوم العربية بحيث يكون له إلمام بالعلوم العربية من النحو والصرف واللغة والبلاغة وليس من العلم بها العلم الفعلي وإنما المراد هو علمه بها ولو بواسطة الرجوع إلى كتاب معين يبين له معنى اللفظ الفلاني وانه كذا.

وعلم التفسير بأن يكون له إلمام بتفسير آيات الاحكام ولو بالرجوع إلى الكتب المعدة لها تبين له آيات الاحكام وهي الآية الفلانية وهكذا بنحو يتضح له معناها من خلال مراجعته ويتضح له منها الناسخ والمنسوخ.

وعلم الأصول : وهو العمدة بأن يكون له إلمام بعلم الاصول إذ ما من مسألة الا ونحتاج استنباط الحكم منها إلى قاعدة أو قواعد أصولية معينة مبرهن عليها في علم أصول الفقه أو برهن عليها قبل البحث في المسألة الفقهية كما هو متعارف عند الاخباريين فأنهم لا يدونون كتاب مستقلا في علم الأصول ، لأنه بدعة عندهم وإنما يذكرون المسألة الأصولية قبل المسألة الفقهية (كما في كتاب الحدائق حيث ذكر في فوائده في مقدمة الجزء الأول يبحث فيها عن مسائل علم الأصول).



لا يقال: إن تدوين علم الأصول في كتاب معين بدعة لأنه لم يكن ذلك متعارفاً في زمن الأئمة (عليهم السلام).

فأنه يقال: أنه لا يلزم البدعة من ذلك وإلا كان تدوين علم النحو والصرف في كتاب مستقل بدعة كذلك لعدم تعارف ذلك في زمانهم (عليهم السلام) وهذا جواب نقضي.

وإما الجواب الحلبي فواضح لعدم الحاجة إلى تدوين ذلك في زمانهم لتمكن الاصحاح من استعمال حكم المسألة من الأئمة (عليهم السلام) شفاهاً أو كتابة كما لم يحتاجوا إلى تدوين علم الرجال أيضاً ولكن تأخر زماننا عنهم جعل الحاجة شديدة إلى تمهيد قواعد كلية متخذة عن الآيات والروايات المأثورة عنهم أو من العقل الصريح الذي به عرفنا الله ورسوله وحججه المعصومين المبتنية عليها استنباط الأحكام الشرعية مهدها الأصحاب وأفردوها بالذكر اهتماماً بحالها وعبروا عنها علم الأصول.



قوله (قده): ((فصل

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات، واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضا؛ وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكم يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره أخرى.

وقال مخالفونا بالتصويب، وأن له تعالى أحكاما بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى.

ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة إلا إذا كان لها حكم واقعا، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، وتعيينه بحسبها ظاهرة، فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء - بأن تكون الأحكام المؤدي إليها الاجتهادات أحكاما واقعية كما هي ظاهرية. فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الاخبار، وإجماع أصحابنا الأخيار على أن له - تبارك وتعالى - في كل واقعة حكما يشترك فيه الكل، إلا أنه غير محال.

ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر؟!



إلا أن يراد التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأن المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعا وإنشاء، إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاء، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة، بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى، وربما يشير إليه ما اشتهر بيننا ((أن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم)).

نعم بناء على اعتبارها من باب الطريقية، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية، ولو قيل بكونها أحكاما طريقية، وقد مر غير مرة إمكان منع كونها أحكاما كذلك أيضا، وأن قضية حجيتها ليس إلا تنجيز مؤدياتها عند إصابتها، والعذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلا إلا الحكم الواقعي، فيصير منجزة فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجز بل غير فعلي - فيما لم تكن هناك حجة مصيبة - فتأمل جيدا ((.

فصل في التخطئة والتصويب

إذا اجتهد مجتهد في مسألة، فهل اجتهاده مصيب دائما للواقع بمعنى أن الأحكام الواقعية متعددة بعدد آراء المجتهدين وكل منهم يكون اجتهاده مصيبة



للوواقع الثابت في حقه، أو انه تارة يصيب الواقع واخرى يخطئه بمعنى إن حكم الله سبحانه الواقعي واحد والمجتهدون في مقام الاجتهاد قد يصيرونه وقد يخطئونه، ذهب إلى الأول المسمى بمسلك التصويب المخالفون، فيما ذهب إلى الثاني المسمى بمسلك التخطئة أصحابنا الإمامية، ولا يخفى أن النزاع المذكور يتم في الأحكام الشرعية وإما الأحكام العقلية - مثل مقدمة الواجب واجبة عقلا أو أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده عقلا وغيرهما - فلا مجال للنزاع المذكور فيها بل المتعين فيها مسلك التخطئة إذ لا يعقل إن المجتهدين إذا اختلفوا في الأحكام العقلية بأن أثبت بعضهم وجوب المقدمة عقلاً ونفاها البعض الآخر عقلاً أن يكونوا بأجمعهم مصيبين للواقع الأدائه إلى وقوع المتناقضين من كون مقدمة الواجب واجبة واقعة وغير واجبة واقعة وهذا أمر غير معقول فالنزاع مختص بالأحكام الشرعية.

ثم ان احتمالات المراد من التصويب ثلاثة وقبل عرضها لا بد من الالتفات إلى شيء وهو إن المجتهد لا يعقل أن يجتهد في حكم مسألة الا إذا كان هناك حكم واقعي في المسألة ثابت فيها مع قطع النظر عن اجتهاده إذ لو لم يكن ثابتاً مع قطع النظر عن اجتهاده فبأجتهاده يريد التوصل إلى أي شيء يؤدي إليه ظنه ويستقر عليه رأيه، وبعد هذه المقدمة يقع الكلام في استعراض الاحتمالات الثلاثة وهي:

الأول: أن يكون في الواقع أحكاماً متعددة بعدد آراء المجتهدين وهذه الأحكام الواقعية ثابتة قبل أن يجتهد المجتهدون قد اثبتها الله سبحانه في الواقع باعتبار علمه بأن اجتهاد المجتهدين سوف يؤدي إلى هذه الأحكام.



وهذا الاحتمال وإن كان ممكناً في نفسه إلا أنه باطل من جهة قيام الاجماع وتواتر الاخبار على انه يوجد في عالم الواقع حكم واحد يشترك فيه جميع الناس، وبناء على هذا الاحتمال لا يوجد حكم واقعي واحد مشترك بين جميع الناس.

الثاني: أن لا يكون في الواقع احكام متعددة بعدد آراء المجتهدين إلا إن هذه الأحكام تثبت في الواقع بعد حصول الاجتهاد من المجتهدين وإما قبله فهي ليست ثابتة وهذا الاحتمال مستحيل في نفسه فضلاً عن مخالفته للأخبار المتواترة والاجماع، والوجه في استحالته هو إن الحكم إذا لم يكن ثابتة في الواقع قبل حصول الاجتهاد فبأي شيء يجتهد والى أي شيء يريد التوصل بظنه إليه.

الثالث: أن يكون في الواقع حكم واحد يشترك فيه الجميع ثابت مع قطع النظر عن أجهاد المجتهدين وهذا الحكم الواحد انشائي وليس الفعلي والمجتهد إذا اجتهد فإن أدى أجهاده إلى نفس ذلك الحكم الانشائي الواقعي فيصير ذلك الحكم الانشائي فعلية وإذا أدى إلى خلافه كان ذلك الحكم الذي أدى إليه اجتهاده هو الحكم الفعلي في حق المكلف.

وبناء على هذا الاحتمال يكون اجتهاد المجتهد بلحاظ الحكم الواقعي الانشائي تارة مصيباً وأخرى مخطئاً، وإما بلحاظ الحكم الفعلي فدائماً يكون الاجتهاد مصيباً، فالتصويب بناء على هذا الاحتمال يكون بلحاظ الحكم الفعلي وهذا الحكم الفعلي هو الذي يختلف باختلاف آرائهم، وإما الحكم الواقعي الانشائي فلا يختلف باختلاف الآراء - لا بلحاظ الواقعي الانشائي الذي هو ليس بحكم حقيقة، فإن الحكم الإنشائي ليس حكماً حقيقة - .



ثم إن هذا الاحتمال المذكور ليس مستحي؟ بل هو ممكن كما هو واضح بل لا بد من الالتزام به بناء على أن المجعول في الأمارات السببية فأن الأمانة إذا صارت سببا لحدوث مصلحة في مؤداها صار مؤداها حكمة فعلية في حق المكلف، ولعله بناء على المسلك المذكور - مسلك السببية - قيل في العبارة المشهورة إن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم الذي تؤدي إليه الأمانة وهو الحكم الفعلي في حق المكلف بناء على هذا المسلك.

وبالجمله: الاحتمال المذكور لا بد من الالتزام به بناء على المسلك المذكور، وإما على مسلك الطريقة كما هو الصحيح، مما تؤدي إليه الأمانة لا يكون حكمة فعلية حقيقية نفسية، والمراد من كونه حقيقية نفسية هو أنه ناشيء من مصلحة في نفسه في مقابل الحكم الطريقي الذي هو جعل للوصول إلى الواقع وإن كان حكما طريقيا مجعولا لأجل الوصول إلى الأحكام الواقعية بل بناء على مسلكنا الخاص في جعل الحجية لا يكون مؤدي الأمانة حكما لا حقيقي ولا حكما ظاهري طريقيا بل مؤداها هو المنجزية والمعدرية

فالطريق العلمي أو الظني المعتبر إن أصاب الواقع - الحكم الواقعي - صار الحكم الواقعي منجزا وإن لم يصبه لم يكن منجزا بل غير فعلي، ثم أمر بالتأمل جيدا (١٠).

(١٠) تفسير ما ذكره من التأمل جيدا



ما أشار إليه المشكيني (قده) في تعليقه (٩١٧) بأن الحجة إذا لم تكن مصيبة كان ذلك منافياً لمختار المصنف في باب الطرق غير المصيبة حيث ذهب هناك إلى فعلية الواقع فيما إذا قامت الحجة على خلافه وهو الصحيح.

أو إشارة إلى ما ذكره إلا ان يراد التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي ...)) تفسير بما لا يرضاه صاحبه ، فأن مراد المخالف ليس هو هذا المعنى قطعاً.



قوله (قده): ((فصل في اضمحلال الاجتهاد السابق

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة ولزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها، وأما الاعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد، فلا بد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض في الصلاة وغيرها، مثل: ((لا تعاد)) وحديث الرفع، بل الإجماع على الإجزاء في العبادات على ما ادعي.

وذلك - فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل - واضح؛ بدهة أنه لا حكم معه شرعاً غايته المعذورية في المخالفة عقلاً، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارات من باب الطريقية، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقية، أم لا على ما مر منا غير مرة، من غير فرق بين تعلقه بالاحكام أو بمتعلقاتها؛ ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد، ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في الفصول، وأن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الاحكام، إلا حسب أن الاحكام قابلة للتغير والتبدل، بخلاف المتعلقات والموضوعات، وأنت خبير بأن الواقع واحد فيهما، وقد عين أولاً بما

ظهر خطؤه ثانية، ولزوم العسر والحرص والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الأنام، لو قيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني ووجوب العمل على طبق الثاني، من عدم ترتيب الأثر على المعاملة وإعادة العبادة - لا يكون إلا أحيانا - وأدلة نفي العسر لا تنفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا، مع عدم اختصاص ذلك بالتعلقات، ولزوم العسر في الأحكام كذلك - أيضا - لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة، وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة.

وبالجملة لا يكون التفاوت بين الاحكام ومتعلقاتها، بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيينا ولا مبيينة، بما يرجع إلى محصل في كلامه - زيد في علو مقامه - فراجع وتأمل.

وأما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول، عبادة كان أو معاملة، وكون مؤداه ما لم يضمنحل - حكما حقيقة وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، وقد مر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك.))



فصل: في اضمحلال الاجتهاد السابق

إذا تغير اجتهاد المجتهد زال وحدث مكانه رأي جديد أو فرض زوال الاجتهاد الأول دون حدوث رأي جديد ففي مثل ذلك هل يكون المناط على الاجتهاد السابق فلا يلزم اعادة الاعمال السابقة أو إن المناط على الاجتهاد الجديد فيلزم اعادتها؟.

والجواب: لا كلام في كون الاعمال اللاحقة على ضوء الاجتهاد الجديد وإذا كان اللاحق عن علم ويقين أو عن طريق معتبر شرعة أو الاحتياط فيها بالعمل على ضوء الاجتهادين معا، وإنما الاشكال في الاعمال السابقة أنه هل يجب عاداتها أو لا يجب؟

فصل صاحب الفصول بين باب الاحكام وبين باب المتعلقات فذهب الى وجوب الاعادة في باب الأحكام وعدمها في باب المتعلقات، فمثلا إذا أدى الاجتهاد الأول إلى وجوب صلاة الجمعة ثم تبدل الى وجوب صلاة الظهر فهذا اجتهاد متعلق بالحكم فيجب الاعادة، وإما إذا أدى الاجتهاد الأول إلى عدم جزئية السورة في الصلاة وأدى الاجتهاد الثاني إلى جزئية السورة فهذا اجتهاد متعلق بالمتعلق فلا يجب الاعادة (١١) وذكر في وجه عدم الاعادة في باب المتعلقات عدة وجوه.

الأول: إن المتعلق لا يتحمل اجتهادين ولا يقبل طروهما لأن لازم ذلك هو إن السورة جزء شرعا وليست جزء شرعا وهو أمر غير ممكن وهذا بخلاف الأحكام فأن الأحكام يمكن أن تتغير بالاجتهاد فلا يلزم ثبوت حكمين متنافيين.

الثاني: أن يلزم من وجوب الاعادة محذور العسر والحرج.



الثالث: أن يلزم من وجوب الاعادة والعمل على طبق الاجتهاد الجديد اخلال النظام والهرج والمرج، فإذا كان الاجتهاد الأول مؤدية إلى عدم شرطية العربية في العقد مثلا وعقد شخصي بغير العربية ثم تبدل اجتهاد المجتهد إلى شرطية العربية ففي مثل ذلك يلزم بطلان العقد الأول فيقع النزاع بين البائع والمشتري على البيع ويترتب على ذلك الاختلاف الاختلاف في النماءات فكل يدعيها لنفسه، وجميع هذه الوجوه باطلة.

إما الأول: أنه لا فرق بين الأحكام والمتعلقات، فإما أن يكون كلاهما قابل لأجتهادين وإما أن يكون كلاهما غير قابل لهما، فالتفرقة بينهما لا وجه لها فإن الواقع في باب الأحكام والمتعلقات واحد، وهذا الواقع الواحد إما أن يقبل منهما معاً طرو الاجتهادين واما ان لا يقبل في كليهما ذلك.

وإما الثاني: فيرده أمران، الأول: عدم لزوم العسر والهرج للجميع بل يلزم بالنسبة إلى البعض منهم فإذا فرض مثلا إن العامي أتى بصلاة واحدة أو بصلاتين على ضوء الاجتهاد الأول فإنه لا يلزم من اعادتها محذور العسر والهرج الشخصي عليه وإذا لم يلزم ذلك في حقه فلا يجري دليل نفي العسر والهرج لاثبات عدم وجوب الاعادة عليه لأن الحديث لنفي العسر إنما ينفي العسر الشخصي.

الثاني أن محذور العسر لا يختص بباب المتعلقات بل هو يجدي في باب الأحكام أيضا كما هو واضح.

وإما الثالث: الإمكان سد الخصومة بواسطة حكومة الحاكم فيرجعان إلى الحاكم الشرعي فيحكم فيما تخصصا فيه .

وبهذا يكون تفصيل صاحب الفصول لا وجه له.



والصحيح أن يقال: إن مقتضى القاعدة الأولية عند تبدل الاجتهاد في الصحة في موردين والاعادة في موردين وقبل ذكرهما لا بد من الالتفات إلى أنه قد يقدم دليل خاص تعبدي على الصحة وقد قام الدليل المذكور في باب الصلاة حيث دل حديث ((لا تعاد)) الصلاة إلا من خمسة أشياء، إذ مقتضاه عدم الاعادة مع الاخلال بغير واحد من الخمسة، بل قام الدليل الخاص في غير باب الصلاة أيضا وهو حديث الرفع بل إدعي الاجماع على الاجزاء وعدم الاعادة في مطلق العبادات وكلامنا الآن على مقتضى القاعدة الأولية مع قطع النظر عن الدليل الخاص.

أما صورتان اللتان تقتضي القاعدة فيهما البطلان فهما:

الأولى: إذا حصل في الاجتهاد الأول القطع بالحكم بأن قطع المجتهد بوجوب صلاة الجمعة ثم زال قطعه المذكور ففي هذه الصورة تجب الاعادة لأن قطعه لم يولد حكماً بوجوب صلاة الجمعة، وغاية ما يقال أن الذي يولد له الحكم هي الأمانة بناء على السببية كما سيأتي حتى يقال بأجزائه عن الأمر الواقعي والقطع يولد المنجزية والمعذرية عند الإصابة والخطأ.

الثانية: ما إذا كان اجتهاده الأول بطريق معتبر شرعا كخبر الثقة وقد دل على وجوب صلاة الجمعة ثم تبدل اجتهاده الأول إلى آخر نتیجته العثور على خبر آخر مقيد للخبر السابق أو مخصص له أو غير ذلك فإنه في مثل هذه الحالة تجب الاعادة أيضا فيما إذا بني على اعتبار الأمانة من باب الطريقة لا السببية.

(والوجه في ذلك) واضح وأنه بناء على الطريقة تبقى مصلحة الواقع على حالها من دون تدارك ومن دون أن تحصل مصلحة أخرى تقوم مقام مصلحة



الواقع ، وبالجمله أنه بناء على الطريقيه تجب الاعادة بلا فرق بين الطريقيه بمعنى جعل أحكاما ظاهرية طريقيه وبين القول بالمنجزية والمعدرية فقط على رأي المصنف.

وإما صورتان اللتان لا تجب الاعادة فيهما فهما :

الأولى : ما إذا كان الاجتهاد الأول معتمدا على طريق معتبر شرعا بناء على جعل الأمانة من باب السببية ، فإنه في هذه الحالة لا بد من القول بالاجزاء من دون فرق بين العبادات والمعاملات ، والوجه في ذلك واضح بناء على السببية حيث يكون المكلف مدرك المصلحة أخرى في مؤدي الأمانة ومن أجلها ينشأ حكم مماثل لمؤدي الامارة بدل مصلحة الواقع.

الثانية : ما إذا استند الاجتهاد السابق إلى أصل البراءة أو الاستصحاب.

وتوضيح ذلك : يتوقف على أن نستذكر ما قرأناه في مبحث الأجزاء في الجزء الأول من الكتاب ، فقد تقدم أن المكلف لو كان له ثوب يشك في طهارته وأجرى أصالة الطهارة وأثبت طهارته وصلّى فيه ثم بعد ذلك تبين أنه نجس كانت صلاته صحيحة ، والنكته في ذلك : هو ان الدليل وإن دل أنه لا صلاة الا بطهور ، وسائر الا أنه بعد تشريع الشارع لأصالة الطهارة الموجبة الطهارة كل شيء طاهرا يثبت إن المراد من الطهارة للساتر من قوله ((لا صلاة الا مع طهارة الساتر)) هو الطهارة الأعم من أن تكون طهارة واقعية أو طهارة ظاهرية والوجه في ذلك هو أنه إذا لم يكن المراد ذلك يلزم أن يكون تشريع الطهارة الظاهرية بواسطة أصالة الطهارة - لغوا - وإذا ثبت أن المراد ذلك يتضح الوجه في صحة الصلاة في المثال المذكور ، فأن المكلف حينما صلى في ثوب طاهر بالطهارة الظاهرية تكون صلاته صحيحة



لأنها واجدة للشرط حقيقة وواقعة غاية الأمر عندما ينكشف الخلاف يلزم ارتفاع الطهارة الظاهرية لا انه ينكشف فقدان الصلاة واقعة للشرط ، هذا ما أفاده المصنف في ذلك المبحث ، وهنا في المقام لا يبعد ان يكون الوجه في حكمه (قده) بالاجزاء عند جريان الاستصحاب أو البراءة النقلية هو نفس النكتة التي ذكرها في مبحث الاجزاء(١٢)

(١١) قال في العناية ^(١) : الظاهر أن الفرق بين هذه المسألة ومسألة أجزاء الأمر

الظاهري وعدمه

(١) إن مسألة الأجزاء هي ما تعم الشبهة الموضوعية والحكمية جميعا فإذا قامت الامارة أو الأصل على تحقق جزء أو شرط للمأمور به كالسورة أو طهارة الثوب أو البدن أو نحوهما للصلاة ثم أنكشف الخلاف وبان عدم تحققه في الخارج أو قامت الأمانة أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة ثم إنكشف الخلاف وإن الواجب هو الظهر مكان الجمعة فيقع الكلام حينئذ في إن المأتي به هل هو مجزئ عن الواقع أم لا بخلاف مسألتنا هذه فتختص هي بالشبهة الحكمية فقط إذ الاجتهاد لا يكاد يكون الا فيها دون الشبهات الموضوعية.

(٢) ان مسألتنا هذه هي مما تعم العبادات والمعاملات جميعا ومسألة الأجزاء على الظاهر هي ما تختص بالواجبات فقط أي بما إذا كان هناك تكليف واقعي فيقع الكلام في إن ما أتى به مما قام عليه أمر ظاهري هل هو يجزي عن الواقع عند كشف الخلاف أم أقول: عليه توضيح الشبهة الموضوعية التي لا اجتهاد فيها فأن بعض موضوعات الاحكام مما تحتاج إلى اجتهاد واستنباط وليست من قبل الموضوعات الخارجية ليصح القول



بعدم الاجتهاد فيها، فإن كون السورة جزء من الصلاة أو جلسة الاستراحة بعد رفع الرأس من السجدة هل هي من الصلاة أو ليست منها، وموضوع الغناء وهكذا.

(١٢) أورد عليه بعض المحشين

أولاً: أن النكتة المذكورة انما قبلها ورضيها المصنف هناك في خصوص متعلق الاحكام دون نفس الاحكام.

ثانياً: أن النكتة المذكورة التي قبلها المصنف (قده) هناك في خصوص الشبهات الموضوعية ومعلوم أن الكلام في المقام هو تبديل اجتهاد المجتهد والاجتهاد لا يكون إلا في الأحكام الكلية ولعل اقتصاره على البراءة النقلية دون العقلية لأن الأولى يستفاد منها توسعة الشرط الى الاعم من الواقعي والظاهري بخلاف العقلية فإن أقصى ما يستفاد منها هو نفي العقاب.



قوله (قده): ((فصل: في التقليد

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبدا، بلا مطالبة دليل على رأيه.

ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل؛ ضرورة سبقه عليه، وإلا كان بلا تقليد، فافهم.

ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد - ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة - يكون بديهية جبلية فطرية لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم شد باب العلم به على العامي مطلقا غالبا، العجزه عن معرفة ما دل عليه كتابا وسنة، ولا يجوز التقليد فيه أيضا، وإلا لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلته، وأغلب ما عداه قابل للمناقشة؛ لبعد تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة، مما يمكن أن يكون القول فيه لاجل كونه من الامور الفطرية الارتكازية، والمنقول منه غير حجة في مثلها - ولو قيل بحجيتها في غيرها - لوهنه بذلك.

ومنه قد انقدح إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين؛ لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته، وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين.

وأما الآيات، فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه؛ القوة احتمال أن يكون الارجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تعبدا، مع أن المسؤول في آية السؤال



هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسر به في الأخبار.

نعم لا بأس بدلالة الاخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة؛ حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، وبعضها على أن للعوام تقليد العلماء، وبعضها على جواز الافتاء مفهوما، مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقا مثل ما دل على إظهاره (عليه السلام) المحبة لان يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام.

الفرعية على الأصول الاعتقادية - في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى لسهولتها - فباطل، مع أنه مع الفارق؛ ضرورة أن الأصول الاعتقادية مسائل معدودة، بخلافها فإنه مما لا تعد ولا تحصى، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا طول العمر إلا للاوحدى في كلياتها، كما لا يخفى.))



فصل: في التقليد

والكلام في هذا الفصل يقع في مقامين
الأول: في تحديد التقليد، والمراد منه
الثاني: في أدلة جواز التقليد.

إما المقام الأول: فقد عرفه المصنف بأنه أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في المسائل الفرعية أو للالتزام به في المسائل الاعتقادية من دون مطالبة بدليل، لا أنه نفس العمل لأن هذا التعريف باطل لأن لازمه أن اول عمل يصدر من المكلف بعد بلوغه أو قبل بلوغه لا يكون مسبوقا بالتقليد وإنما تكون الاعمال الأخرى الصادرة بعد العمل الأول هي فقط الاعمال الصادرة عن تقليد، (والوجه في ذلك): هو ان التقليد بناء على هذا التعريف لا يتحقق الا بالعمل ومعه يكون العمل الأول الذي يتحقق به التقليد غير مسبوق بالتقليد (١٣) ثم أمر بالفهم (١٤).

والصحيح في تعريفه: بأنه أخذ قول الغير للعمل به في الأحكام الفرعية أو الالتزام به في الأمور الاعتقادية - وهذا المعنى للتقليد سواء قيل بجوازه في الاعتقادات أم لم يقل بجوازه - لأن الحديث عن تعريفه لا عن حكمه والالتزام به تعبدا أي من دون مطالبة بدليل.

وإما المقام الثاني: والصحيح جواز التقليد لأنه أمر جبلي فطري للانسان ومما يحكم به عقله نظير حكمه بسائر الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى نظر واستدلال، ولولا كون جواز التقليد أمره بديهي عند العقل العامي لكان العامي بحاجة إلى اثبات جواز التقليد الى تقليد المجتهد، ولازمه إما الدور أو التسلسل،



لأن جواز تقليد زيد مثلاً إن كان ثابتاً بسبب فتوى زيد نفسه بجواز تقليده لزم الدور وإن كان بسبب فتوى مجتهد آخر غير زيد لزم التسلسل هذا - أي كون جواز التقليد أمر بديهياً - هو الصحيح في مسألة جواز التقليد إلا أنهم ذكروا وجوهاً أخرى لاثبات جوازه أكثرها قابل للمناقشة.

الأول: دعوى قيام الإجماع على جواز التقليد

ويرده: أن جواز التقليد بعد ما كان أمر بديهياً فطرياً ارتكازياً فلا يمكن الحصول على إجماع محصل أو منقول بحيث يكون كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) لإمكان أن يكون مستند المجمعين هو ما ذكرناه من اقتضاء الفطرة والبداهة لذلك لا رأي الإمام (عليه السلام).

الثاني: كون التقليد جوازاً من ضروريات الدين

ويرده: أن جواز التقليد وإن كان أمراً ضرورياً إلا أنه لا يعلم كونه من ضروريات الدين الاحتمال كونه من ضروريات العقل وفطرياته.

الثالث: قيام دعوى سيرة المتدينين على جواز التقليد.

ويرده: أنه لا يعلم أن سيرتهم جرت على ذلك بما هم متدينون لاحتمال جريان سيرتهم على ذلك بما هم عقلاء، وبما يحكم به عقلهم.

الرابع: التمسك بأية النفر والسؤال .

ويرده: أولاً: من المحتمل قويا إن يكون الوجه في لزوم السؤال في الآية هو تحصيل العلم منهم من باب المعرفة مع الدليل لا من باب التعبد بأقوالهم الذي هو التقليد، وهكذا الكلام في وجوب الرجوع الى النافرين المتفقهين.



وثانياً: أنه لا يجزم كون المراد من أهل الذكر أهل العلم بل ظاهر اللفظ المذكور هو علماء أهل الكتاب حيث قال تعالى ((وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر)) الآية وفي بعض الروايات تفسر بالأئمة (عليه السلام).

الخامس: التمسك بالروايات مثل ما دل على وجوب اتباع قول العلماء أو ما دل على ان للعوام تقليد العلماء وهي تدل على جواز التقليد بالمطابقة، وهناك من الروايات تدل على جواز التقليد بالملازمة وهي الروايات الدالة على جواز الافتاء وبعضها يدل على جواز الافتاء بالمفهوم وبعضها بالمنطوق، مثال الأول ما دل على عدم جواز الفتوى بغير علم، ومثال الثاني: ما دل على حب الإمام عليه السلام لأن يرى في اصحابه من يفتي بالحلال والحرام.

لا يقال: إن روايات جواز الافتاء هذه أقصى ما تدل عليه هو جوازه ومن المعلوم أن جوازه لا يلازم جواز التقليد كما تقدم نظير ذلك في آية النفر وغيرها فليل أن وجوب الانذار لا يلازم وجوب القبول تعبداً.

فأنه يقال: يوجد فرق بين الموردين ففي المقام لا اشكال في ان جواز الافتاء يلازم عرفاً جواز التقليد، وإما في ذلك المقام فلا ملازمة لأنه من الممكن ان يكون وجوب الاظهار لأجل أن يتضح الواقع ويحصل العلم به، وقد أمر بالفهم والتأمل (١٥)

ثم إن هذه الأخبار وإن لم يكن كل واحد منها حجة في نفسه من جهة الخلل في سنده ولكن بالنظر إلى المجموع لا يبعد دعوى حصول القطع ببعضها وهذا البعض المقطوع بصدوره يصير مخصصاً لما دل على عدم جواز اتباع الظن كقوله



تعالى ((ولا تقف ما ليس لك به علم)) الآية وقوله تعالى ((انا وجدنا اباءنا على أمة وانا على اثارهم مقتدون)) الآية على أنه يمكن أن يقال بأن الآيات المذكورة لا تنهى عن اتباع الظن بما هو اتباع الظن وإنما تنهى وتدم على تقليد الجهال وهم أبأؤهم ولا نظر لها إلى تقليد العلماء أو يقال إنها تنهى عن اتباع الظن في الأمور الاعتقادية.

هذا وقد يستدل على عدم جواز التقليد بأن الأمور الاعتقادية كما لا يجوز التقليد فيها مع أنها صعبة ودقيقة جدا فكذلك لا يجوز التقليد في الأحكام الفرعية بل عدم جواز التقليد فيها أولى لأنها أسهل من الأمور الاعتقادية ، فإذا لم يجز التقليد في الأصعب فعدم جوازه في الاسهل يكون بالاولوية.

ويرده أولا : أنه قياس وهو ليس بحجة.

ثانيا : إن القياس المذكور مع الفارق لأن المسائل الاعتقادية مسائل محدودة بخلاف المسائل الفرعية فأنها كثيرة جدا ومعه فانه من الممكن أن لا يجوز التقليد في المسائل الاعتقادية باعتبار قلتها وإمكان تحصيل الاجتهاد في جميعها بخلاف المسائل الفرعية فإنه لا بد من جواز التقليد فيها لأنها كثيرة جدا ولا يمكن الاجتهاد في جميعها لكل أحد.

(١٣) أورد صاحب العناية على المصنف (قده) (وفيه) أنه لم تنزل آية ولم ترد رواية ولا انعقد الاجماع ولا استقل العقل بوجوب كون العمل عن تقليد كي يجب أن يكون التقليد سابقا على العمل وإلا كان العمل بلا تقليد بل الذي يجب على العامي أو يجوز له بمقتضى



الأدلة الآتية هو التقليد، فإذا عمل بقول المجتهد واخذ بكلامه فقد صدق عليه أنه قلده وإن لم يصدق عليه أنه عمل عن تقليد^(١).

ولا حاجة إلى هذا الجواب لأن المصنف ليس في كلامه حديث عن وجوب التقليد، بل عن حقيقة التقليد فيما لو كان هو العمل.

والذي ينبغي أن يقال في جواب كلام المصنف (قده) هو انه لا حاجة إلى افتراض سبق التقليد على العمل لا مكان أن يكون بنفس العمل هو التقليد أي بمجرد أن يعمل العامي يكون قد قلد وعمل في آن واحد كما يقال في الوضع بنفس الاستعمال بلا حاجة إلى سبق الوضع على الاستعمال.

(١٤) تفسير الفهم الذي ذكره (قده): هو بما ذكرناه في التعليقة (١٣) السابقة.

(١٥) قال في العناية: والظاهر أن وجه الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه مطلقاً وعدم الملازمة كذلك بين وجوب إظهار الحق والواقع ووجوب أخذها مطلقاً، إن الفتوى هي أخبار عن حدس ونظر وعن اجتهاد واستنباط وهذا مما لا يوجب العلم غالباً للعامي إلا نادراً فلو أختص حجية قول المفتي بما إذا حصل العلم منه كان الأمر بالافتاء لغواً جداً وهذا بخلاف اظهار الحق والواقع فإنه اخبار عن حس وعيان وعن شهود ووجدان وهو في الاغلب ما يوجب العلم واليقين فلو اختلفت حجية قول المظهر للحق والواقع بما إذا حصل العلم منه لم يكن الأمر بإظهار الحق والواقع لغواً فتأمل جيد.^(٢)

ولعل تحصيل العلم من قول المظهر ليس بالأمر السهل لأن المظهر ما لم يكن معصوما فاحتمال خطأه وارد وكذا اشتباهه وسهوه فلو اختلفت بتحصيل العلم من قوله كان لغواً بلا فرق بينه وبين أخذ الفتوى ومجرد آن اظهار الواقع والحق هو اخبار عن حس لا يلزم عدم وقوع الخطأ والاشتباه منه. ولعله لذلك أمر المصنف بالفهم والتأمل.

(١) العناية ج ٧ ص ٢١٩

(٢) العناية ج ١ ص ٢٣٧



قوله (قده): ((فصل:

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة، فلا بد من الرجوع إلى الأفضل إذا احتتم تعينه، للقطع بحجيته والشك في حجية غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده، إلا على نحو دائر.

نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي، وجواز الرجوع إليه أيضا، أو جوزه له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الادلة في هذه المسألة.

وأما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقليد المفضل وعدم جوازه، ذهب بعضهم إلى الجواز، والمعروف بين الاصحاب - على ما قيل - عدمه وهو الاقوى ؛ للاصل وعدم دليل على خلافه، ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله؛ لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الاخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض أصلا لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق والامارات على ما لا يخفي.

ودعوى السيرة على الاخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن علميته، مع العلم بأعلمية أحدهما، ممنوعة.

ولا عسر في تقليد الأعلم؛ لا عليه؛ لاخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا المقلديه؛ لذلك أيضا، وليس تشخيص الاعلمية بأشكل من تشخيص أصل



الاجتهاد، مع أن قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر، فتأمل جيدة.

وقد استدلل للمنع - أيضا - بوجوه: أحدها: نقل الإجماع على تعيين تقليد الأفضل.

ثانيها: الأخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة، كما في المقبولة وغيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دل عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام - (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتهك).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً.

ولا يخفى ضعفها:

أما الأول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل - أو الجمل - هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهوناً، مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه.

وأما الثاني: فلان الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة لاجل رفع الخصومة - التي لا تكاد ترتفع إلا به - لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى.

وأما الثالث: فممنوع صغرى وكبرى. أما الصغرى: فلأجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه؛ لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن

مات، ولا يصغي إلى أن فتوى الأفاضل أقرب في نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى؛ بدهة أن العقل لا يرى تفاوت بين أن تكون الأقربىة من الامارة لنفسها،

أو لأجل موافقتها لامارة أخرى، كما لا يخفى.

وأما الكبرى: فلأن ملاك حجية قول الغير تعبدا - ولو على نحو الطريقة - لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو في الأفاضل وغيره سيان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلا.

نعم لو كان تمام الملاك هو القرب - كما إذا كان حجة بنظر العقل -

لتعين الأقرب قطعا، فافهم.))

فصل: في تقليد الأعلّم

إذا اتحد المجتهد فهو، وإن تعدد وأحرز اتفاقهم في الفتوى فوظيفة العامي العمل بالفتوى المشتركة من غير فرق بين وجود الأعلّم بينهم وعدمه ولا يجب عليه تعيين الأعلّم في الأول ولا تعين أحدهما في الثاني بل يكون المورد من قبيل خبرين جامعين لشرائط الحجية، مختلفين بحسب الرجحان أو متساويين ولكن متفقين المضمون فلا وجه لتوهم وجوب التعين وإن فرض اختلافهم في الفتوى فهل يلزم تقليد الأعلّم أو يجوز للعامي الرجوع الى غير الأعلّم؟

والكلام يقع في مقامين، الأول: في حكم العامي نفسه بمعنى أنه بعد أن توصل عقله الى جواز التقليد فهل يلزم أن يقلد الأعلّم أو يجوز له تقليد غير



الأعلم مع قطع النظر عما يقتضيه النظر في أدلة جواز التقليد والثاني: فيما يقتضيه نظر المجتهد في الأدلة.

إما المقام الأول: إذا احتمل العامي لزوم تقليد الأعملم فيلزمه تقليده ولا يجوز له تقليد غير الأعملم لأن فتوى الأعملم تكون بنظره حجة عليه قطعاً بخلاف فتوى غير الأعملم فإنها مشكوكة الحجية ولا يجوز له الرجوع الى غير الأعملم لاثبات جواز تقليده بهذه المسألة لأنه دور فإن الرجوع إليه متوقف على جواز تقليد غير الأعملم فلو كان جواز تقليد غير الأعملم متوقفاً على الرجوع إليه لزم الدور كما هو واضح.

نعم: لا بأس بـرجوع العامي إلى غير الأعملم إذا استقل عقله بمساواة غير الأعملم في جواز الرجوع اليه (١٦) أو فرض أنه رجع إلى الأعملم وجوز له الرجوع الى غير الأعملم فيجوز له تقليده حينئذٍ أيضاً.

إما المقام الثاني: وهو نظر المجتهد في الأدلة الشرعية فهل مقتضيها وجوب تقليد الأعملم على العامي أو جواز التقليد عن غيره أيضاً.

فقد وقع الكلام والاختلاف فيه، والصحيح لزوم تقليد الأعملم تمسكاً بالأصل - أي أن فتوى غير الأعملم مشكوكة الحجية بخلاف فتوى الأعملم فإنها مقطوعة الحجية والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها كما تقدم في أوائل هذا الجزء - ولا دليل على خلاف الأصل المذكور (١٧) سوى جملة أمور باطلة وهي:

الأول: التمسك باطلاقات أدلة جواز التقليد من الآيات والروايات.



ويرده: أولاً: إن الأدلة المذكورة لا دلالة لها على جواز التقليد كي يتمسك باطلاقها.

ثانياً: لو فرض دلالتها على جواز التقليد فيمكن أن يقال أنها ليست في مقام البيان من ناحية جواز تقليد غير الأعلام وعدمه بل هي بصدد بيان اثبات جواز التقليد على نحو القضية المهملة كما هو الحال في سائر أدلة الحجج فمثلاً أدلة حجية الخبر الواحد يثبت أصل حجية خبر الواحد وإما أنه عند المعارضة يؤخذ بأي واحد من الخبرين فذلك مما لا دليل من أدلة حجية الخبر عليه. (١٨)

الثاني: قيام السيرة أنه في صورة اختلاف العلماء في الفتوى يرجع العامي إلى كل منهما من دون فحص عن كون أحدهما هو الأعلام، وهذه السيرة جارية حتى مع العلم بكون أحدهم أعلم.

ويرده: أن السيرة المذكورة لم يثبت جريانها.

الثالث: أنه يلزم من تعيين تقليد الأعلام العسر عليه وعلى الناس لأن رجوع الناس إلى شخص واحد لا اشكال في وجود العسر فيه بالنسبة إلى الشخص الذي يرجع إليه؛ لأنه يلزم أن يصرف جميع وقته في بيان الأحكام إلى الناس وبالنسبة إلى الناس؛ لأنه من الصعب وصول جميع الناس إلى شخص واحد لاستيضاح الأحكام منه.

ويرده: عدم لزوم العسر المذكور فأن على المجتهد بيان آرائه بواسطة رسالته العملية وبذلك يرتفع العسر عليه وعلى الناس.

الرابع: إن تشخيص الأعلامية من الأمور العسرية.



ويرده: أولاً: أن العسر في تشخيص الاعلمية ليس بأقوى من العسر في تشخيص أصل الاجتهاد.

وثانياً: أن اللازم من ذلك الاقتصار على مورد العسر فلو فرض أنه يمكن في بعض الأحيان تشخيص الأعلم بغير عسر فلا يقتضي الدليل المذكور عدم لزوم تقليده.

ثم أنه أستدل على لزوم تقليد الأعلم بوجوه:

الأول: قيام الإجماع على تقليد الأعلم وجوباً.

الثاني: أن الرواية - مقبولة ابن حنظلة - وغيرها دلت على لزوم الأخذ بقول الحاكم الافقه، وورد في عهد الأمير (عليه السلام) لملك الأشر (أنه اختر للحكم أفضل رعيتك)).

الثالث: أن قول الاعلم أقرب إلى الواقع من قول غير الاعلم عند حصول معارضة بينه وبين رأي غير الأعلم.

وكلها باطلة: أما الأول: فلأن تحصيل الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) سواء المحصل منه أم المنقول غير ممكن، لإحتمال استناد الجمعين على الأصل الذي ذكرناه، وهذا مضافاً إلى إمكان القول بعدم حصول الاتفاق على لزوم تقليد الأعلم من جهة ووقوع الاختلاف في ذلك.

أما الثاني: فلأن ما ذكر من الروايات إنما تدل على تقديم الأعلم في مجال الحكومة دون مجال الفتوى فلعله في مجال الفتوى يكون المكلف مخيراً بين الأخذ بقول أيهما شاء بخلاف باب الحكومة فأنها لا ترتفع إذا كان الشخص مخيرة في الرجوع الى أحدهما لأن المتخاصمين قد يختار كل منهما شخص غير الذي يختاره



الآخر فلا بد من الالتزام بالرجوع الى شخص واحد وهو الاعلم على ما تقتضيه الروايات.

وإما الثالث : فلإمكان المناقشة في صغراه وكبراه معا.

إما المناقشة في الصغرى فباعتبار ان قول غير الاعلم من الممكن ان يكون هو الاقرب الى الواقع كما لو فرضنا أن قول غير الاعلم كان موافقا لقول الاعلم من الاموات.

ولا يمكن أن يقال بأن فتوى الأعلّم أنها اقرب هو بلحاظ نفسها بخلاف فتوى غير الاعلم.

والوجه في ذلك : أنه لا يمكن أن يقال ذلك هو أن فتوى غير الاعلم وإن لم تكن أقرب بلحاظ نفسها الا ان الصغرى لتلك الكبرى هي - أي الصغرى - الفتوى التي تكون أقرب ولو بلحاظ غيرها لأن الكبرى التي يحكم بها العقل هي أن كل أقرب يجب تقديمه ولو كان أقرب بلحاظ غيره فأن العقل يحكم بذلك ولا يحكم بأن خصوص الاقرب في نفسه هو المقدم.

وإما المناقشة في الكبرى فباعتبار ان قول المجتهد لا يعلم أن الحجّة من جهة قربه إلى الواقع حتى بناء على الطريقة فضلا عن السببية بل من المحتمل أن يكون ملاك الحجية شيئاً آخر غير القرب. |

نعم لو كان تمام الملاك هو القرب كما لو فرض أن الحاكم بحجية قول المجتهد هو العقل فإنه يحكم بحجية قول المجتهد من باب انه أقرب إلى الواقع لتعين الأقرب ثم امر بالفهم (١٩).



(١٦) كيف يستقل عقل العامي بالتساوي بين الأعم وغيره كي يجوز له الرجوع الى غير الأعم فإنه مجرد فرض لا واقع له، بل لا يعقل رجوعه إلى غير الاعلم لا أقل أنه يحتمل الرجوع إليه - الاعلم - لما ذكره المصنف من الأصل والمقام دائر بين تعيين الرجوع إلى الأعم والتخيير بينه وبين غير الاعلم، فالرجوع إلى الاعلم متيقن فيما الرجوع الى غيره مشكوك ويقتصر على المتيقن ويجري الأصل في المشكوك عدم الاعتبار والحجية جزماً بمعنى عدم ترتب الأثر المرغوب من الحجة عليه قطعاً من المنجزية عند الاصابة والمعدنية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب المتابعة لأن الآثار المذكورة مما لا تترتب الا على الحجية الفعلية المحرزة المعلومة في مقام الاثبات لا على ما اتصف بالحجية ولو ثبتوا ولم يعلم بها اثباتاً. (١)

(١٧) قال في العناية قد يشكل التمسك بالاصل لعدم حجية قول المفضول وذلك لأن الكلام في المقام ليس الا فيما يتعارض فتوى الأفضل مع المفضول كما أشار إليه المصنف بقوله في صدر البحث ((إذا علم المقلد اختلاف الأحياء ... الخ)) ومقتضى القاعدة الأولية في الامارتين المتعارضتين كما هو محقق في بابه هو تساقط الطرفين وعليه، فكيف يؤخذ بقول الأفضل ويجري الاصل عن المفضول.

(وحله): إن مقتضى القاعدة الأولية في الامارتين وإن كان هو التساقط الا أن مقتضى الاجماع القطعي عدم التساقط في قولي المجتهدين بمجرد معارضة بعضها مع بعض، هو حجية أحدهما لا محالة ثم لا شك أن مقتضى احتمال التعيين في قول الأفضل مع احتمال التخيير بين الأفضل والمفضول شرعاً هو حجية قول الأفضل إما تعييناً وإما تخييراً، والشك



في حجية قول المفضول ولو تخيير، فيكون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيؤخذ بالمتيقن ويجري الاصل عن المشكوك وقد تقدم (١) .

والوجه في تقديم قول الأفضل في المقام الأول والثاني هو شيء واحد وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير وحكم العقل بالأخذ بأقوى الدليلين فتأمل جيداً.

أقول قياس مقام الفتوى بالامارتين المتعارضتين مع الفارق فإن الأمانة اخبار حسي عن الحكم فيما الفتوي اخبار حدسي عن الحكم وبالتالي فأصل الأشكال غير تام.

ثم ان تعيين الأخذ بقول الأعم مستبطن كونه أقرب إلى الواقع مع ان ملاك الحجية قد لا يكون هو بل شيء آخر كما أشار الى ذلك المصنف ثم لا معنى للاجماع في هذه المسألة.

(١٨) ذكر المرحوم المشكيني معلقاً على كلام المصنف (قده) ((ولا اطلاق في أدلة التقليد ... كما هو شأن سائر الطرق والامارات كما لا يخفى)) حيث أورد على الوجه من وجهي كلام المصنف وهو عدم دلالتها على جواز التقليد.

وفيه: أنه قد تقدم تسليم الدلالة منه في الأخبار.

وأورد على الثاني من عدم كون المتكلم في مقام البيان، بل في بيان أصل جوازه ... وفيه: مما لا يخفى؛ لأننا نعلم وروده في هذا المقام، وحينئذٍ يحمل على مقام البيان، فمقام البيان محرز ولو ببركة الأصل العقلاني في الآيتين؛ على تقدير تسليم أصل الدلالة وفي الاخبار - أيضاً - غير ما دل على جواز الافتاء مفهوماً، مثل قوله (عليه السلام) ((ومن أفتى بغير علم...)) وربما يمنع الاطلاق: تارة بكون غير صورة المعارضة متيقنة، وأخرى بانصرافها اليه، لغلبة الاتفاق في الفتوى في زمان صدور الايات والاخبار ويرد على الأول منع المتيقن بحسب التخاطب. وعلى الثاني: أنه ممنوع صغرى وكبرى والانصاف وجود



الاطلاق والاولى أن يجب: بأنه غير كاف بعد العلم الاجمالي بكذب أحدهما، كما تقدم تفصيله في باب التعارض وحينئذ يكون الأصل المتقدم محكما^(١).

وقد أوضح كون الأصل محكمة صاحب العناية بقوله: ولا اشكال في أنه مع معارضة الفتويين يحصل العلم الاجمالي بكذب أحدهما من أصله وخروجه عن تحت أدلة الاعتبار رأساً من غير تعيين له اثباتاً بل ولا ثبوتاً على ما تقدم من المصنف في صدر التعادل والتراجيح عند الكلام في الأصل الأولي في تعارض الامارتين.

(كما لا اشكال) أيضاً في أنه مع العلم الاجمالي بكذب أحدهما وعدم حجيته من غير تعيين له اثباتاً تسقطان الفتويان عن الحجية لعدم تعيين في الحجة فلا يمكن التمسك حينئذٍ لحجية قول المفضول باطلاقات الادلة أصلاً.

نعم يمكن دعوى الإجماع القطعي على عدم سقوطهما جميعاً بالتعارض^(٢)

أقول: تقدم في تعليقة سابقة بأن الفتوى اخبار عن حدس.

وبهذا فاحتمال كذبهما معاً غير بعيد فلا علم اجمالي بكذب احدهما بل علم تفصيلي بكذبهما معاً وسقوطهما عن الاعتبار الا مع ضم الاجماع القطعي المدعي.

(١٩) تفسير الفهم الذي ذكره المصنف (قده)

أولاً: ما ذكره في العناية لا يجب أن يكون القرب هو تمام الملاك حتى يتعين الأقرب بل يكفي في ذلك أن يكون القرب مما له دخل في الملاك فإنه مع دخله فيه لا بد من ان يكون الاقرب متعيناً^(٣).

وفيه: بل لا يتعين إذا كان بما له دخل لاحتمال أن يكون ماله دخل غيره في المفضول أكثر وأقوى من الفاضل فمن أين التعيين؟

(١) تعليقة مشكيني رقم (٩١٧) - الكفاية تحقيق سامي الخفاجي

(٢) العناية ج ٦ ص ٢٤٨

(٣) العناية ج ٦ ص ٢٥٧

الجزء الخامس عشر.....(٣٦٩)

ثانياً: لعل القرب إن كان بلحاظ الواقع فبإمكان العقل أن يعين الفاضل وإن كان بلحاظ اتباع الطريق المجعول شرعة للتوصل الى احكام الشارع فالفاضل والمفضول على حد سواء كما هو الفرض

وثالثاً: لعله مع احتمال التعبد في البين لا يتم حكم العقل وهو موجود في البين على ما اشار اليه المشكيني (قده) ^(١).

(١) تعليقة المشكيني رقم (٩٤٣)



قوله (قده): ((فصل

أختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي والمعروف بين الأصحاب الاشتراط،
وبين العامة عدمه، وهو خيرة الاخباريين، وبعض المجتهدين من أصحابنا،
وربما نقل تفاصيل:

منها: التفصيل بين البدوي فيشترط، والاستمراري فلا يشترط، والمختار
ما هو المعروف بين الاصحاب، للشك في جواز تقليد الميت، والأصل عدم
جوازه، ولا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدل به المجوز على الجواز من
وجوه ضعيفة.

منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته، ولا يذهب عليك أنه لا
مجال له؛ لعدم بقاء موضوعه عرفا؛ لعدم بقاء الرأي معه، فإنه منقوم بالحياة
بنظر العرف، وإن لم يكن كذلك واقعا، حيث أن الموت عند أهله موجب
لانعدام الميت ورأيه، ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته،
كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم
بحياته عرفا بحسبان بقائه ببدنه الباقي بعد موته، وإن احتمل أن يكون
للحياة دخل في عروضه واقعا، وبقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعا،
ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأي أو ارتفع؛ لمرض أو هرم إجماعا.
وبالجمله يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون

حشره في القيامة إنما هو من باب إعادة المعدوم، وإن لم يكن كذلك حقيقة، لبقاء موضوعه، وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده، وقد عرفت في باب الاستصحاب: أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلا في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، وحسبان أهله أنها غير باقية وإنما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها، فتأمل جيدا.

لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت الانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه في حال حياته كاف في جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال في الرواية.

فإنه يقال: لا شبهة في أنه لا بد في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون أو تبدل ونحوهما لما جاز قطعا كما أشير إليه آنفا. هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي.

وأما الاستمراري، فربما يقال بأنه قضية استصحاب الأحكام التي قلده فيها، فإن رأيه وإن كان مناطا لعروضها وحدوثها، إلا أنه عرفا من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والعروض.

ولكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرع سابقا، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت فواضح، فإنه لا يقتضي مزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ، وهو واضح. وإن كان بالنقل فكذلك، على ما هو التحقيق:



من أن قضية الحجية شرعا ليس إلا ذلك؛ لا إنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقا، إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب، فراجع، ولا دليل على حجية رأيه (السابق في اللاحق.)

فصل: في تقليد الميت

اختلفوا في مسألة تقليد الميت على أقوال متعددة، منها: الجواز مطلقا، ومنها: عدم الجواز مطلقا، ومنها: التفصيل بين التقليد الابتدائي فلا يجوز وبين التقليد الاستمراري فيجوز. (٢٠)

والصحيح عدم الجواز مطلقا لأن جواز تقليد الميت أمر مشكوك فيه والاصل عدم جوازه ولا دليل مخالف لهذا الاصل سوى أمور باطلة.

الأول: استصحاب جواز تقليده فيقال أنه حينما كان حيا كان يجوز تقليده فإذا شك بعد وفاته في الجواز استصحاب جواز تقليده.

ويرده: عدم بقاء الموضوع المستصحب وعليه فلا يجري الاستصحاب لأن موضوع جواز التقليد هو الرأي والعرف يرى تقوم الرأي بالحياة وإن كان واقعا ودقة غير متقوم بها لأن الرأي يعرض على النفس الناطقة وهي مما لا تنعدم بالموت، نعم هناك بعض الأحكام الشرعية غير متقومة في نظر العرف بالحياة فيجري استصحابها مثل طهارته ونجاسته فإن موضوعها بالنظر العرفي هو ذات الجسم وإن لم يكن حيا، وبالجملة العرف يفرق بين الرأي ومثل الطهارة والنجاسة



فأن الرأي يراه قائماً بالنفس ويرى إن النفس لا تبقى بعد الموت وإن اعادتها بعده من باب اعادة المعدوم وإن كانت دقة لا تنعدم بالموت ، وهذا بخلاف مثل الطهارة والنجاسة فإن العرف يراهما متقومين بالبدن لا بالنفس وقد أمر بالتأمل جيداً (٢١).

لا يقال : أن الرأي وإن كان لا يبقى بعد الموت إلا أن مجرد حدوثه حال الحياة يكفي في جواز التقليد والأخذ به بعد الموت كما هو الحال في الرواية فأن الثقة إذا روى رواية حال حياته أخذ بها بعد وفاته.

فأنه يقال : أن ذلك لا يكفي في جواز البقاء على التقليد بل جواز التقليد يتوقف على بقاء الرأي ولذا لو جن المجتهد أو تبدل رأيه لا يمكن أن يقال بجواز البقاء على التقليد.

هذا كله في التقليد الابتدائي وقد اتضح ان الاستصحاب لا يقتضي جواز التقليد الابتدائي.

وإما التقليد الاستمراري قد يقال باقتضاء الاستصحاب جواز البقاء على تقليد الميت ، بأن يقال : إن العامي اذا رجع إلى المجتهد الحي وافتاه بجرمة شرب العصير الزبيبي مثلاً فسوف يثبت في حق العامي الحكم المذكور فإذا مات المجتهد بعد ذلك وشك في بقاء الحكم بجرمة العصير في حق العامي كان مقتضى الاستصحاب بقاءها فأن رأي المجتهد وإن انعدم بموته الا أن انعدامه لا يستلزم انعدام الحكم فأن الرأي ليس مقوما لموضوع الحكم وإنما هو من اسباب عروضه بمعنى إن الحكم لا يعرض ولا يحدث إذا كان المجتهد يرى حرمة العصير الزبيبي ولكنه في مرحلة البقاء يكون باقياً وإن انعدم الرأي. (٢٢)



ويرده: لا مجال للاستصحاب المذكور إذ لا يقين بثبوت الحكم الظاهري سابقا حتى يجري الاستصحاب في مرحلة البقاء لأن جواز التقليد إما أن يكون من جهة حكم العقل وإما أن يكون من جهة دلالة النقل عليه، فعلى الأول واضح لأن العقل لا يحكم الا بكون التقليد منجزاً ومعدراً ولا يحكم بثبوت أحكام ظاهرية كي يجري استصحابها.

وعلى الثاني: فمن الواضح أن الحجية على المختار هي عبارة عن المنجزية والمعدرية وليست عبارة عن ثبوت أحكام ظاهرية ومعه فلا مجال للاستصحاب في الحكم الذي قلد فيه المجتهد عند حياته لعدم القطع به سابقا الا على ما تكلفنا في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب سابقا، يمكن بواسطته اثبات الحكم بالاستصحاب.

(وحاصل التكلف): هو كفاية الثبوت التقديري في صحة الاستصحاب من دون حاجة الى احراز الثبوت في السابق بالقطع واليقين فنستصحب الاحكام الواقعية على تقدير ثبوتها واقعا وتكون النتيجة هي الاستصحاب لمجرد الملازمة بين الثبوت والبقاء فإذا قامت الحجة على الثبوت كانت حجة على البقاء أيضا للملازمة التعبدية بينهما بوسيلة الاستصحاب (٢٣)

(٢٠) نقل في العناية عن الاصحاب قائلًا: بأن ظاهر الاصحاب (رض) أنه يشترط الحياة في المفتي حتى فيما وافق فتوى الميت مع الحي ففي الفتوى الموافق للحي أيضا لا يجوز تقليد الميت والاستناد إلى رأيه وفتواه فاعتبار الحياة في المفتي عندهم يكون على حد



اعتبار الايمان والعدالة ونحوهما لا على اعتبار الأعلمية أو الأورعية بحيث كان الاشتراط في خصوص ما إذا تعارض الفتويان لا مطلقاً ولو فيما إذا اتحدتا.

ثم نقل عن (التقريرات) القول، وهو خيرة الاخباريين من أصحابنا ومنهم أمينهم الاسترآبادي والمحدث الكاشاني في محكي السفينة وفي مفاتيحه ظاهراً والسيد الجزائري ووافقهم المحقق القمي من المجتهدين يقصد لم يشترط الحياة في المفتي ونقل عنه تفصيلاً في مسألة تقليد الميت.

الأول: التفصيل بين فقد المجتهد الحي فلا يشترط الحياة في المفتي بل يجوز تقليد الميت وبين وجوده فيشترط ولا يجوز تقليد الميت.

الثاني: التفصيل بين ما إذا كان المفتي ممن لا يفتي ولا بمنطوق الأدلة كالصدوقين ونحوهما فلا يشترط الحياة فيه ويجوز تقليده حياً أو ميتاً وبين غيره فلا يجوز تقليده لا حياً ولا ميتاً.

الثالث: التفصيل بين التقليد البدوي فيشترط الحياة في المفتي بمعنى عدم جواز تقليد الميت ابتداءً وبين الاستمراري فلا يشترط الحياة فيه يعني جواز البقاء على تقليده استمراراً إذا قلده في حياته^(١).

والاخباريون قد نفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد وأوجبوا على كل أحد متابعة كلام المعصومين (عليهم السلام) وإن كان لا يفهمه أحد غيرهم على ما ذكره المحقق القمي، وبهذا النفي صار الأخباري أخبارياً والمجتهد مجتهداً.

وقد أشكل صاحب العناية كيف لا يشترط الأخباري في المفتي الحياة ويجوز تقليد الميت ابتداءً، ثم أجاب عليه.

(١) العناية ج ٦ ص ٢٩٠، ٢٩٧



(ولعل السر في ذلك) إن الفتوى عندهم عبارة عن نقل الحديث بالمعنى فالفتوى بهذا المعنى مما لا يشترط الحياة فيها ويجوزون العمل بها ولو كانت من الميت ابتداءً وليست الفتوى عندهم بالمعنى المصطلح عند الاجتهادي وهي الاخبار عن الحكم الشرعي الذي استفاده المفتي من الأدلة بالجد والاجتهاد والنظر والاستنباط فأنها بهذا المعنى عندهم كالقياس والاستحسان (ومن هنا يمكن أن يقال أن الأخباريين ليسوا مخالفين في المسألة فأن الفتوى بالمعنى الذي يقصده الاخباريون نحن أيضاً نجوز العمل فيها ولو كانت من الميت وبالمعنى الذي يقصده المجتهدون هم أيضاً لا يجوزون العمل بها ولو كانت من الحي فضلاً عن الميت^(١) .

أقول: هذا معنى عام وأنه في كل خلاف لا بد من تحرير محل النزاع ليصدق الخلاف ومع عدم تحريره وتنقيحه فلا يصدق الخلاف لأن كل طرف ناظر الى جهة غير جهة الآخر فلا خلاف بينهما.

وهذه قاعدة عامة في كل خلاف وانه لا بد من تنقيح ماهو محور الخلاف ليتحقق الخلاف بذهاب كل طرف على حكم أو رأي غير رأي الآخر.

(٢١) قرب صاحب التقريرات المجوزين للاستصحاب من وجوه ثلاثة

استصحاب الحكم المستفتي فيه واستصحاب حكم المستفتي واستصحاب حكم المفتي فعلي الاخير يقال أن المجتهد الفلاني كان ممن يجوز الأخذ بفتواه والعمل في الخارج مطابقاً لأقواله وقد شك بعد الموت أنه هل يجوز اتباع أقواله أو لا فيستصحب ذلك عن تغيير حالاته من المرض والصحة والشباب والشيب ونحوها.

وعلى الثاني: يقال إن للمقلد الفلاني كان الاخذ بفتوى المجتهد الفلاني في حال الحياة وبعد الموت فشك فيه فيستصحب الجواز المعلوم في السابق.

(١) نفس المصدر السابق



وعلى الثالث: يقال أن الواقعة الكذائية كان حكمها هو الوجوب بفتوى المجتهد الفلاني ونشك في ذلك فيستصحب حكمها.

وعلق في العناية: أقوى هذه التقارير الثلاثة هو الاستصحاب لحكم المفتي ولو تم لكان نافعاً في التقليد الابتدائي والاستمراري جميع.

وإما استصحاب حكم المستفتي: فهو أيضاً كذلك، ولكنه يختص بما إذا كان المستفتي ممن أدرك أيام حياة المفتي فعند ذلك صح أن يقال أن المقلد الفلاني كان له الأخذ بفتوى المجتهد الفلاني في حال البقاء - حياته - فكذلك الآن بالاستصحاب لا مطلقاً ولو لم يدرك أيام حياته، وهذا التقرير مما لم يؤشر إليه المصنف.

وإما استصحاب الحكم المستفتي فيه كاستصحاب وجوب الاستعاذة أو حرمة العصير العنبي أو غير ذلك فهو مما ينفع بالتقليد الاستمراري فقط.

أقول: هذه المعاني متضايفه المفتي والمستفتي والمستفتي فيه، كالدليل أو الدلالة والادل والمدلول فصدق احدهما صدق الآخر ولا معنى لصدق أحدهما دون الآخر.

(٢٢) أجب في العناية على ما تكلف به المصنف بعدم الحاجة إلى مثل هذا التكلف الشديد فهو ضعيف في حد ذاته مع أن اعتبار اليقين السابق في الاستصحاب ربما يكون من البديهي فهذا تطويل بلا طائل^(١).

والصحيح في الجواب: بأن الاعتبار في اليقين هو الأعم من الوجداني والاعتباري التنزيلي لحكومة دليل الاعتبار للأمانة على دليل الاستصحاب فيوسع دائرة اليقين قهراً فكما يستصحب ما أحرز باليقين الوجداني يستصحب ما أحرز باليقين التنزيلي التعبدي شرعاً.

(٢٣) تفسير ما أمر به من التأمل



أولاً: ما ذكره المرحوم المشكيني (قده) من أن الرأي، إما مقطوع الارتفاع فيما لو كان حكم المجتهد ظنياً أو مشكوك البقاء فيما لو كان الحكم قطعياً وعليه فلا يصح استصحاب الحكم نعم في الأخير الرأي يصح استصحابه.

ثانياً: إذا كان موضوع الاستصحاب محكوما للعرف فأن العرف يرى بقاء الرأي على ما هو عليه بعد الموت وأنه ليس من القيود المقومة للموضوع بل من الحالات المتبادلة عليه.

قوله (قده): ((وأما بناء على ما هو المعروف بينهم - من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أتت إليه من الأحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعا في الظاهر - فلاستصحاب ما قلده من الأحكام وإن كان مجال؛ بدعوى بقاء الموضوع عرفا؛ لأجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعروض، إلا أن الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجراف، فإنه من المحتمل - لولا المقطوع - أن الأحكام التقليدية عندهم - أيضا - ليست أحكاما الموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه؛ بسبب تبدل الرأي ونحوه، بل إنما كانت أحكاما لها بحسب رأيه؛ بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها؛ لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفا، فتأمل جيدا.

هذا كله مع إمكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي - بسبب الهرم أو المرض إجماعة - لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل.

ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد.



وفيه - مضافا إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه - منع إطلاقها على تقدير دلالتها، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى.

ومنه انقذ حال إطلاق ما دل من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الانسياق إلى حال الحياة فيها.

ومنها: دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد، وقضيته جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما أصلا، كما لا يخفى.

وفيه أنه لا يكاد تصل النوبة إليه، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه.

ومنها: دعوى السيرة على البقاء، فإن المعلوم من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) عدم رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتي.

وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام، وأصحابهم (عليهم السلام) إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام؛ لأجل أنهم غالبا إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم (عليهم السلام) بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه أصلا، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى، ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

ومنها: غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر.))



وإما بناء على المسلك المشهور من أن المجعول في الأمارات المعبرة هو جعل أحكام ظاهرية على طبق مؤدياتها فلأستصحاب مجال (وحاصله) إن استصحاب الأحكام التي قلد فيها المجتهد كوجوب الاستعاذة أو حرمة العصير أو غيرهما حينما كان المجتهد حيا فإذا مات فأن رأيه وإن أنعدم إلا أن الحكم يمكن بقاؤه فيستصحب لأن الرأي بالنظر العرفي من أسباب عروض الحكم لا من مقومات موضوعه، هذا.

ولكن يمكن رده، بالقول بأن حرمة العصير الثابتة ليست ثابتة بقول مطلق - سواء كان رأي المجتهد بالحرمة ثابتاً أم لا؟ بل رأي المجتهد مقوم لموضوع الحكم بحيث إذا زال أو تبدل كان ذلك موجبا لزوال حكمه من جهة زوال موضوعه وليس من قبيل زوال الحكم مع بقاء الموضوع، وهذا أي كون الرأي مقوماً للموضوع وإن لم يكن أمراً قطعياً فلا أقل من كونه محتملاً، ومع احتمال لا يجري الاستصحاب لأن شرط جريانه بقاء الموضوع محرزاً، وهو ليس كذلك.

إذن لا يمكن جواز البقاء على تقليد الميت بوسيلة الاستصحاب، بل يمكن أن يستدل على عدم جواز تقليد الميت بأنه إذا زال رأي المجتهد بسبب الهرم أو المرض ونحوهما فلا إشكال في عدم جواز البقاء على تقليده وإذا لم يجز فبالأولى لا يجوز البقاء على تقليده فيما إذا زال رأيه بالموت كما هو واضح (٢٤)

ثم أمر بالتأمل (٢٥).

ومنها: التمسك باطلاق أدلة جواز التقليد من الآيات والروايات.



ويرده: على الايات أنه لا دلالة لها على جواز التقليد أصلا كما تقدم وعلى تقدير تسليم دلالتها فلا اطلاق لها من حيث جواز التقليد حتى مع موت المجتهد، بل هي مهملة من هذه الناحية.

وإما الروايات، فيردها؛ أنه لا اطلاق لها من الناحية المذكورة مع إمكان دعوى الانسباق الى جواز تقليد خصوص الحي، فمثلا ما دل على عدم جواز الفتوى بغير علم لا إشكال في اختصاصه بالحي وهكذا لما دل على حبه (عليه السلام) أن يرى في اصحابه من يفتي بالحلل والحرام.

ومنها: أنه لا دليل على جواز التقليد الا دليل الانسداد ومقتضاه هو جواز تقليد الميت كالحي.

ويرده: أنه لا تصل النوبة إلى دليل الانسداد لوجود دليل آخر وهو حكم العقل الفطري بجواز التقليد وحكم النقل من الآيات والروايات.

ومنها: أن سيرة أصحاب الأئمة (عليهم السلام) جارية على عدم الرجوع عن الأحكام التي أخذوها من المفتي حال حياته وقبل موته ثم مات بل يبقون على التمسك بها.

ويرد عليه: أن الأحكام التي يأخذونها من غيرهم لم يكونوا يأخذونها من الغير من باب التقليد بل يأخذونها من باب أنه ناقل وراو وهذا خارج عن محل الكلام

نعم يوجد نادرة من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) من هو مجتهد نظير زرارة ومحمد بن مسلم، الا من الواضح أنه لا يعلم أن السيرة كانت جارية على أن الحكم المأخوذ منه يتمسك به حتى بعد موته.



(٢٤) توضيح التأمل الذي ذكره بقوله يسبب الهرم..... بنحو أولى قطعاً .. الخ.
أولاً: أن دعوى عدم الجواز البقاء على تقليد المجتهد حال الهرم والمرض مستندها
الاجماع وهذا هو معقده وهو دليل لبي فكيف يقاس عليه حال زوال الرأي إذا مات
المجتهد فإن الأولوية غير قطعية وإذا كانت ظنية فهي غير مجدبة.
الا انه يمكن دفعه: بأن الموت يرفع أصل المقتضي للرأي في ما ذكره مما وقع تحت
الاجماع لا يرفع أصل المقتضي بل يضع المانع ومن الواضح أن ارتفاع أصل المقتضي أولى
بالمنع من وجود المانع ،
وثانياً: ما ذكره المشكيني (ره) من أن الإجماع غير حجة الاحتمال تمسكهم بالأصل
الحاكم بالتعيين مع عدم جريان الاستصحاب عندهم.
هذا مع أن ملاكه غير معلوم حتى يتعدى منه إلى الميت.
مع ان قياس ما يقطع بزوال الرأي - كما في مورد الاجماع - بالشك في بقاءه - كما
في الموت - مع الفارق^(١) .
وقد عرفت ان العرف لا يشك في بقاء الرأي أن لم يقطع ببقائه.
(٢٥) تفسير التأمل جيداً
ما ذكره في العناية: أن استصحاب الأحكام التي قلد فيها بحياته لا بأس به.
إما على القول بجعل الأحكام الظاهرية فواضح إن الموضوع لتلك الأحكام كوجوب
الاستعاذة هو نفس متعلقها وهو باق محفوظ
على حاله لم يتغير أو يتبدل بمعنى ان الموضوع في القضيتين واحد إذ يشك في بقاء
وجوب عين ما تيقنا به سابق.

(١) تعليقة مشكيني ٩٤٦ - كفاية ج ٥ ص ٣٤٩ تحقيق سامي الخفاجي



وإما على جعل المنجزية والمعدرية فكذلك إذ يستصحب نفس تلك الأحكام الواقعية التي قامت الحجة عليها أي اليقين التنزيلي على وجودها فأن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب هو ما تيقنا به سابقا سواء أكان باليقين الوجداني أو التنزيلي لحكومة دليل اعتبار الأمانة على دليل الاستصحاب فيوسع دائرة اليقين ويجعله أعم من الوجداني والاعتباري التنزيلي^(١).

وفيه: إن استصحاب الحكم الواقعي لا معنى له لأنه ليس بفعلي وإنما الفعلي هو من قامت الأمانة عليه والمفروض على مبنى جعل المنجزية والمعدرية لا حكم قامت عليه الأمانة والمصنف مصر على هذا الرأي، وما قامت عليه الأمانة هو حجية وهي ليست حكما شرعياً، ولعله لأجل ذلك تأمل صاحب العناية في نهاية كلامه.

وبهذا ينتهي البحث عن أصول الفقه والله الحمد على ما وفق وله الشكر على

ما سهل وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

٢ شعبان ١٤٣٥

النجف الاشرف

ليلة الثالث منه



المحتويات

٣	الجهة الثالثة: قبول القائل بعدم الانقلاب للانقلاب وجداناً
٣	للدليلين المتعارضين أربع حالات
٣	الحالة الأولى: أن يكون العام المخصّص ظنياً سنداً وجهة
٣	الحالة الثانية: أن يكون العام المخصّص قطعياً سنداً
٨	الحالة الثالثة: أن يكون العام المخصّص سنده ظنياً برواية معتبرة إلا أن جهته قطعية
١٣	ههنا شبهة أثبتت في الفقه
	الحالة الرابعة: هي عكس الحالة الثالثة، بأن يكون العام المخصّص قطعي السند ظني
١٦	الجهة
١٩	التعارض المستقر في ضوء الأخبار الخاصة
٢١	اخبار الطرح:
٢٣	وهنا تفسيران لمفاد الطائفة الأولى الأوسع مضموناً بعنوان عليه شاهد من الكتاب:
٣٤	بيانات سقوط هذه الطائفة عن الحجية
٣٩	الطائفة الثانية: اخبار الطرح
٤٥	الطائفة الثالثة: التي أخذ فيها عنوان موافقة الكتاب ومخالفته
٤٧	والحديث في عدة جهات
٤٧	الأولى إنها دالة على صدور ما يخالف الكتاب
٤٨	الثانية: إنها ليست ناظرة الى خصوص خير الثقة بل مفادها أوسع
٤٨	الثالثة: ماذا يراد من مفادها
٥٠	الرابعة العقد الايجابي لهذه الطائفة يأمر بالأخذ بما وافق الكتاب



- الخامسة العقد السلبي دال على إلغاء حجية المخالف للكتاب لا مطلقاً: ٥٣
- السادسة صدق المخالفة مع اطلاق قرآني أو عدمها ٦٠
- السابعة: إذا كانت المعارضة بنحو العموم من وجه فهل يسقط الخبر عن الحجية مطلقاً
- أو في خصوص مورد التعارض ٦٢
- الثامنة التعدي من مخالفة الكتاب الى السنة القطعية النبوية أو مطلق السنة القطعية ٦٣
- التاسعة عدم بعد كون المخالف وما ليس عليه شاهد مخالفته لروح القرآن العامة: ٦٥
- أخبار العلاج ٦٨
- أخبار التخيير ٦٨
- أخبار الترجيح ٨٧
- المرجح الأول: موافقة الكتاب ومخالفة العامة ٨٧
- أما المقام الأول: في سندها ٨٨
- المقام الثاني: في مفادها ٩٨
- نسبة هذه الطائفة مع سائر الاخبار ١٠٢
- المرجح الثاني: الترجيح بالشهرة ١٠٧
- المرجح الثالث: الاحديثية ١٠٨
- الجهة الاولى حول السند ١٠٩
- الجهة الثانية علاقتها بأخبار التخيير والترجيح: ١١٠
- الجهة الثالثة تعارضها مع أخبار التخيير أو أخبار سائر المرجحات ١١٣
- الجهة الرابعة: حول دلالة روايات الأخذ بالاحداث. ١١٨
- المرجح الرابع الترجيح بالصفات. ١٢٢
- الجهة الأولى في السند للأخبار ١٢٤



١٢٥. الجهة الثانية في تحديد مفادهما
١٣٦. الجهة الثالثة: في علاقة المقبولة بالمرفوعة
١٣٦. الاختلاف بينهما في عدة مواد:
١٥٣. البيان للهاشمي غير تام
١٥٤. تفصيل حكم الصور العشرة وكيفية استفادة حكمها من المقبولة كما يلي:
١٦٢. في نسبة كل من الروايتين الى رواية الراوندي
١٦٨. روايات التوقف والإرجاء
١٧٨. تنبيهات المسألة الثانية
- التنبيه الأول مع استفادة التخيير فهل هو تخيير في المسألة الأصولية أو في المسألة الفقهية
١٧٨.
١٧٨. الجهة الأولى: في الفرق بين التخييرين
١٨٠. الجهة الثانية: في معقولية هذين النحويين من التخيير ثبوتاً.
١٨٠. شكلاً صياغة التخيير الأصولي
١٨٣. الجهة الثالثة: افتاء الفقيه في مورد التعارض
- الجهة الرابعة: هل المستفاد من أخبار التخيير على تقدير تماميتها سنداً للتخيير الفقهي أو
١٩٣. الأصولي
٢٠١. التنبيه الثاني: التخيير على تقدير ثبوته، هل هو استمراري أو ابتدائي
- بقي شيء: أن الاشكال المسجل على صاحب الكفاية في جريان استصحاب التخيير في
٢٠٨. المسألة غير تام
- التنبيه الثالث: هل تشمل أخبار التخيير موارد الجمع العرفي أو أن أخبار التخيير تختص
٢١٠. بموارد التعارض المستقر



- التنبيه الرابع: شمول أخبار العلاج لموارد التعارض المستقر للخبرين المتعارضين بنحو العموم والخصوص من وجه أو لا ٢١٦.
- والتحقيق في المقام ان هنا مطلبين ثبوتي واثباتي ٢٢٣.
- إما الثبوتي: ٢٢٣.
- ملاحظات حول بيان الهاشمي ٢٢٧.
- أما الاثباتي. ٢٢٩.
- وفي تفسير كلام مدرسة المحقق النائيني محتملات ثلاثة وكلها لا يمكن المساعد عليها: ٢٣٥.
- التنبيه الخامس: في تقديم المرجح السندي على المرجح الجهتي ٢٤٢.
- وهنا ملاحظات على ما ذكره السيد الشهيد (قده) للسيد الهاشمي ٢٥١.
- الملاحظة الأولى: ان الاستظهار المتقدم مردود نقضاً وحلاً. ٢٥١.
- الملاحظة الثانية عدم تمامية تقديم المرجح السندي على الجهتي للسيد الشهيد لو كان الترجيح الجهتي هو للظهورين الصادرين واقعاً: ٢٥٦.
- الملاحظة الثالثة: تقديم المرجح الجهتي على السندي بالورود ٢٦٤.
- التنبيه السادس: في النسبة بين أخبار الطرح وأخبار العلاج ٢٧٤.
- لو تعارض قطعي السند موافق للعامة مع ظني السند مخالف للعامة ٢٧٦.
- التنبيه السابع: -ملتقى المسألتين - ٢٨٠.
- ملحق توضيحي لانقلاب النسبة ٢٨٩.
- خاتمة في الاجتهاد والتقليد ٣٠٩.
- فصل في الاجتهاد ٣١٠.
- (١) تعريف الاجتهاد، شرح الاسم، في تفسير الفهم ٣١١.



- الأولى في تعريف الإجتهد تبديل الظن بالحجة عليه ٣١٢
- (٢) لا وجه لتنصر الإخباري عن الإجتهد بالمعنى الذي ذكره المصنف ٣١٤
- تقسيم الإجتهد الى مطلق ومتجزئ ٣١٧
- (٣) قد يطلق الإجتهد على الملكة ٣١٩
- الإشكال على تقليد المجتهد الإنفتاحي والجواب عليه ٣٢٢
- (٤) وجه التأمل ٣٢٥
- (٥) تفسير الفهم ٣٢٥
- (٦) الظاهر من من قوله في المقبولة ((ينظران من كان منكم...)) ٣٢٦
- (٧) حكم القاضي في الموضوعات الخارجية غالبا ٣٢٧
- التجزيء في الإجتهد في مواضع ٣٣٠
- الأول في إمكانه ٣٣٠
- الثاني في حجية فتوى التجزء ٣٣٢
- (٨) اطلاق الأدلة شاملة للمتجزئ ٣٣٣
- (٩) الإشكال على صاحب الكفاية ٣٣٤
- فصل : ما يتوقف عليه الإجتهد من علوم ٣٣٦
- فصل : في التخطئة والتصويب ٣٣٩
- (١٠) تفسير التأمل جيداً ٣٤٢
- فصل : في إضمحلال الإجتهد السابق ٣٤٦
- (١١) الفرق بين المسألة ومسألة الإجزاء للأمر الظاهري عن العناية ٣٥٠
- (١٢) إيراد بعض المحشين ٣٥١
- فصل في التقليد في مقامين ٣٥٤



٣٥٤	الأول في المراد منه ، والثاني في دليله
٣٥٧	(١٣) ايراد العناية على المصنف
٣٥٨	(١٤) تفسير الفهم
٣٥٨	(١٥) وجه الملازمة العرفية كما في العناية
٣٦١	فصل في تقليد الأعلام
٣٦٦	كيف يستقل عقل العامي بالتساوي بين الأعلم وغيره
٣٦٦	(١٧) اشكال التمسك بالأصل لعدم حجية قول الأصول
٣٦٧	(١٨) تعليق المشكيني على كلام المصنف
٣٦٨	(١٩) تفسير الفهم
٣٧٢	فصل في تقليد الميت
٣٧٤	(٢٠) ظاهر الأصحاب إشتراط الحياة في المفتي
٣٧٦	(٢١) تقريب صاحب التقريرات المجوزين للإستصحاب
٣٧٧	(٢٢) جواب العناية عما تكلفه المصنف
٣٧٧	(٢٣) تفسير التأمل
٣٨١	على مسلك جعل الأحكام الظاهرية فللاستصحاب مجال
٣٨١	التمسك بإطلاق الآيات والروايات لجواز التقليد
٣٨٣	(٢٤) توضيح التأمل الذي ذكره .. ((بسبب الهرم...))
٣٨٣	(٢٥) تفسير التأمل جيداً
٣٨٥	المحتويات